

# 宇宙本體探究

基督教與新儒家的比較

The Concept of Ultimate Reality in Tu Wei-Ming and Cheng Chung-Ying

A Comparative Study of New Confucian and Christian Understandings





# 宇宙本體探究

## 基督教與新儒家的比較

---

作者／陳宗清  
責任編輯／黃玉燕  
封面設計／廖藍儀

---

發行人／饒孝楫  
出版者／校園書房出版社  
發行所／231 台北縣新店市民權路 50 號 6 樓  
電話／(02)2918-2460  
傳真／(02)2918-2462  
網址／<http://www.campus.org.tw>  
郵政信箱／台北郵政 13-144 號信箱  
劃撥帳號／01105351，校園書房出版社  
網路書房／<http://shop.campus.org.tw>  
訂購電話／(02)2918-2460 # 241~242  
訂購傳真／(02)2918-2248

---

2005 年（民 94）4 月初版

**The Concept of Ultimate Reality in Tu Wei-Ming and Cheng  
Chung-Ying : A Comparative Study of New Confucian and  
Christian Understandings**  
By Grant Chen

Published by permission  
©2005 by Campus Evangelical Fellowship  
P. O. Box 13-144, Taipei 106, Taiwan, R.O.C.  
First Edition: April, 2005  
All Rights Reserved  
Printed in Taiwan

ISBN : 957-587-886 -8 (平裝)  
版權所有，請勿翻印。

05 06 07 08 09 10 年次 | 刷次 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

獻 給

真心關切

在儒家文化中宣揚福音的同道



# 目 錄

作者序 008

梁序 儒學復興與中國神學反思 011

## 第 1 章 導論 017

基督教與儒家的相會 021

寫作的目標與要旨 027

寫作的方法 029

研究領域 030

筆者的探索歷程 036

## 第 2 章 傳統儒家終極實體觀簡史 039

先秦時期的終極實體觀 042

詩經與書經／論語／孟子／易經／中庸

宋明儒學對終極實體的理解 053

張載／朱熹／王陽明

## 第 3 章 終極實體與新儒家 069

熊十力 072

方東美 077

唐君毅 082

牟宗三 088

## 第 4 章 現代儒基對話與終極實體 093

福音派對宗教對話的觀點 095

對話的問題／宗教對話的必要裝備／對話素描與聖經的支持  
／宗教對話的模式

當代儒基對話的背景 109

利瑪竇、艾儒略對宋明儒學的批評／宋明儒學對基督教的反駁

二十世紀新儒家對基督教的看法 117

現代有關終極實體的儒基對話 123

英文代表作／當代的儒基對話／餘波盪漾

## 第 5 章 基督教神學與終極實體 135

基督教神學以神為終極實體 137

代表人物的選擇標準 140

福音派神學與終極實體 142

對神屬性的了解／三位一體的神／創造的神／影響福音派神學的四位神學家

過程神學與終極實體 178

懷海德／哈桑

田立克與海德格 184

田立克／海德格

## 第 6 章 杜維明的終極實體觀 191

杜維明思想的形成 193

杜維明對中庸的理解 195

天人同體觀與終極實體 198

終極實體：儒家與基督教的比較 202

超越性與終極實體 205

天與終極實體 207  
創造與終極實體 209  
誠、良知與終極實體 210  
仁的觀念與終極實體 216  
人性與終極實體 218  
心與終極實體 223

## 第 7 章 成中英的終極實體觀 227

成中英思想的形成 231  
成中英的觀點與《易經》 232  
天與終極實體 238  
終極實體的範疇與變化 242  
道與終極實體 244  
人性與終極實體 249  
心與終極實體 252  
理、氣與終極實體 258  
懷海德與終極實體 261  
海德格與終極實體 263

## 第 8 章 基督教對新儒家的回應 269

基督教與新儒家的比較 272  
相似之處／差異之處  
對新儒家終極實體觀的批判 308  
天人同體觀的迷思／天的模糊性／終極實體可以同時具位格  
又是非位格嗎？／罪的問題／轉化的困境／「無」的疑難

## 第 9 章 儒基對話的前景 331

對未來儒基對話課題的建議 334

基督教神學可以從新儒家學到甚麼 340

關係導向的進路／臨在性的進路／從本質來看實體的進路／

對實存概念的挑戰

對基督教宣道的應用 357

以超越觀作媒介／以人類道德方面的脆弱作訴求／調和西方

的本體與中國的道／以「天」作為兼容性的觀念／天道向位

格開放的可能性

現況與行動 359

參考書目 364

中文人名索引 408

英文人名索引 410

## 自序

感謝主，這本書可以問世，完全是上帝的恩典，願祂得著一切的榮耀。七年前，當我開始這一趟「儒學探索之旅」時，從沒想到有一天會出書。

自識字起，整個思維即受華夏民族世界觀的影響。然而，我自幼成長在基督教的家庭，因此高中以後，這兩個截然不同的信仰體系，就不時在我生命的深處相互激盪、彼此對話。其實，我所認識的基督信仰，是經過希伯來文化及希臘文化的包裝，繪上歐美文化的色彩。我的家庭也非劃一的單元文化，而是華人文化、日本文化和台灣本土文化的熔爐。

此書是我博士論文的譯本，它某種程度代表我對傳統文化的整理與反省。一九七七年夏天，我獻身成為基督教全職傳道人，從那時直到如今，我工作的挑戰之一即是向華人介紹聖經中的上帝。我的職責不只是要經常進行理性的分析與思辯，而是要整個人委身，為所服事的上帝及同胞獻上真摯的愛。因此，當我有機會從事一系列的研究時，我的關注與禱告不僅停留在思想的層次，更是延伸至人靈魂深處的需求和永恆的結局。

一九九六年九月，家母安息主懷，隔年六月，我辭了牧會的工作，開始新一段事奉的旅程。我選擇先去芝加哥三一

神學院進修，於是花時間涉獵中國哲學的著作，並試圖在宗教比較和對話的領域中尋獲一條探索的進路。很自然，鑽研新儒家幾乎成了無需掙扎的決定。雖然如此，整個論文的方向是到一九九九年春天時才逐漸明朗。

論文是用英文寫的，因此我研讀的書主要是以英文為主，且引用古書時，儘量以學術界公認可信度高的譯本為準。身為華人，研究儒學卻埋首於英文書堆中，心理上需要相當的調適。至於二十世紀新儒家重要的書籍，像牟宗三、唐君毅等人之著作，由於沒有英文譯本，只得自己翻譯。

在達拉斯讀神學碩士時，我主修系統神學和護教學。撰寫論文期間，我重新思考古典基督教神觀時，「開放有神論」的擁護者卻在美國神學界掀起一陣洶湧的波濤，且在「福音派神學協會」（The Evangelical Theological Society）的會議中辯論不休。當我有機會閱讀相關的書籍，再次默想聖經所啟示的神，使我深蒙祝福。此外，過去三、四十年，中國傳統對本體的看法帶給西方哲學界不少衝擊和反思，也讓知識論的建構有了新的啟發。

此書主要的內容是由內人劉良淑翻譯，她的全力支持，使我銘感於心。她從事翻譯工作已有三十年，但主要的譯作是以神學和聖經註釋為主，對於中國哲學的翻譯，這還是第一次嘗試，雖經修改，瑕疵在所難免。本書一切文責自當由我承擔。論文的英文原稿在二〇〇一年暑期即已完成，但因恩福基金會的事工及兼顧一間教會的牧養，我幾乎無暇處理論文的翻譯。同一時間，良淑也在翻譯其它的書，且在恩福

負責編輯、撰稿、行政的工作，故拖到二〇〇四年初，才著手進行本書的翻譯。這期間，校園出版社的編輯好友們鼓勵我們出版，因著他們的協助，讓雙方的合作十分愉快。

在此要特別向梁燕城博士表達誠摯的謝意，他不僅在我寫論文時，成為論文的審核委員之一，且慨然為此書寫序，使拙著平添光采。今日在建構本色化基督教神學的園地，努力耕耘的人依舊稀少，梁博士感觸極深，暢然發抒內心沈重的負擔，盼能在華人神學界引起迴響。衆所周知，在現今儒基對話的歷史中，他已經樹立了美好和令人欽佩的典範。

最後，我必須感謝洛杉磯靈糧教會的衆同工和信徒，論文寫作時，兼職作他們的代理牧師，教會只要求我有限的參與，卻提供充裕的薪津，使我們的生活沒有匱乏。

願神使用本書，在受傳統文化影響的華人當中發揮作用，指引他們追尋永恆的真道。

陳宗清序於美國洛杉磯

二〇〇五年二月十五日

# 梁序——

## 儒學復興與中國神學反思

記得一九七三年新儒學大哲學家唐君毅在退休演講中，說他是無可救藥的樂觀主義者。他深切相信，中國文化雖在文革時受到摧殘，但能細水長流，終必有復興的一天。幾年後他重病去世，臨終一天，中國宣佈恢復孔子地位，唐老師遂帶著中國知識分子的悲涼與信念安然長逝。

多年來，我在華人基督教世界中，呼籲神學界重視儒學及新儒家思想，因我多年講中國哲學，深知孔孟的深刻人生智慧，及其對宇宙人生價值的肯定，必會重新興起，成為當代中國文化的新學統。且見中國學術界中，研究儒學及新儒家的新一代已在群起出現，民間也有非常強大的讀經運動，年青人對孔孟之道的認識，及中國社會向孔孟之道的回歸，已成為一重要文化現象。

二〇〇四年我參加吉隆坡的世界孔學大會，我有幸被邀作大會的開幕主題演講，祇見全球而來的儒學學者數以百計，中國大陸來的就達二百多人，這種儒學的陣容，正正顯示儒家已在中國大地復甦。而中國近期在政治上強調「以人為本」及「和諧社會」，亦可見到孔孟思想的深層結構，已在中國



發揮重大的作用。

可惜華人神學界多年來對這方面的回應是掉以輕心，好些神學工作者辯論說，如今中國人已不讀孔孟了，以為可以對這重大學統置之不理，祇重宣教上的人數，而不重文化上的思想質素。神學工作者多將西方神學架構譯為中文，就以為夠用，很少人肯花時間去讀通古書，或了解唐君毅、牟宗三等艱深作品。這種輕慢之心，將會使基督信仰不能生根中國，且被知識分子排斥在主流文化之外。

大約十八年前，著名神學家孔漢斯（Hans Kung）的一位研究員約我會面，說找尋近十年的論著，關乎新儒學與基督教的對話，結果就祇找到我與周聯華及蔡仁厚合著的《會通與轉化》。之後再拿了我一些這方面的論文及《慧境神遊》一書，寫成了研究報告，成為孔漢斯研究中國宗教的資料。

轉瞬又過了十多年，這方面的神學反思學術著作，仍是鳳毛麟角，祇有少數學者努力在中國的新文化處境中反思。至今能進入中國當代最精深的思想中研究和提出神學回應的著作，十分稀少。而同期在中國，研究新儒學及古典儒家的著作已汗牛充棟，擺滿了書局和圖書館的書架了。

這期間我出版了《文化中國》學術季刊，先後與新儒家大師杜維明和成中英對話，也與中國儒學復興的人物，如趙吉惠、趙馥潔、黎紅雷等對話，也出版了《後現代中國哲學的重構》一書，用境界哲學的架構來重構儒釋道及基督教的思想，使之能放在同一個中國哲學的系統中來溝通，而凸顯了基督教「啟示」不同特質。此書在中國哲學界甚有迴響，

交通大學的一位教授曾作了全面研究和評價，很快此書在台灣將之再版，名為《中國哲學的重構》。然而，華人神學界卻沒有注意，祇有楊慶球博士在課堂中特別探討過。數十年來，我努力使基督教生根於中國文化的工作，仍是獨來獨往，頗為孤單。

當被邀成為陳宗清牧師的博士論文指導教授時，其研究主題令我驚喜雀躍，終於有基督教神學工作者能勇毅地承擔這重要的工作，從神學去反省和克服新儒家對信仰的挑戰。

陳牧師研究熊十力、方東美、唐君毅、牟宗三、杜維明及成中英多位大師，均是二十世紀中期以後偉大的中國哲學家，代表了半個世紀的哲學主流思想。其中的唐、牟及成中英，均是我的老師，他們思想的深度和博大，均令人震撼，而熊十力是唐牟的老師，方東美是成中英的老師，是民初最頂尖的中國哲學家。杜維明則是一推動儒學復興的學者，我曾與他在哈佛作過一次基督教與儒家的對話，對其風範亦深為敬佩。他們的思想代表了一個時代中國文化的思考，也成為當代中國學界的話語論述主題。

熊十力寫《新唯識論》，從佛教唯識宗的龐大哲學體系，轉向以大易的生生不息為其本體，並由此以回應西方哲學的挑戰，這是二十世紀初期一個重要的中國哲學系統。其弟子牟宗三從康德的認識論開始，指出中國哲學以人是「有限而可無限」的、具有「智的直覺」，得照見物自身，而解康德哲學之不足。另一弟子唐君毅，從人生現象學的方法，描述人道德自我作為人性的美善本體，由之可開出人生的各

種表現及文化意識，並由此而建立九重心靈境界。他們思想的智慧和架構的龐大，均顯示中國文化的廣大和精微。

至於方東美，從易學與尚書洪範篇展示一個宇宙廣大和諧的有機互動系統，人可以超昇向上，而追求神聖的奧祕境界，到有所悟時，又須下迴向地走回人間，而落實在生活。他的弟子成中英從易學和朱子哲學建立本體論釋學（onto-hermeneutics），是一開放互動的中國方法學，以本體衍生方法，方法開顯本體，並由此以籠罩一切文化現象，甚至可用之以講管理學。

這五位世紀級的哲學家，配合著杜維明以伶俐口才在全球推動的第三期儒學運動，已成為知識分子不能不討論的話語論述。要讀通他們的著作，再作一個基督徒立場的神學判斷，需要很大的努力和思想深度，也是基督教神學在中國不能逃避的時代與文化課題。陳宗清牧師能勇毅地承擔起這責任，一方面貫通儒家的終極思想，一方面又保持福音派的神學立場，不亢不卑地建立基督信仰，深入去轉化文化，檢視儒家與基督教神學交往對話的方法，最後還在宣教學上指出基督教福音在中國可行的進路，可說是具宏識胸襟，思路博大，而又有基督徒特有的愛心和使命。

這本書是當代期待已久的學術論著，在未來華人教會歷史中，將是一代表作。期盼能開出中國神學的深度反省，也展開中國教會中的「教父年代」，像西方教父以基督信仰吸納轉化希臘羅馬的哲學與文化，今日在中國民族文化復興之時期，也須有華人基督徒以中國心靈去領悟和消化聖經真理，

再以之貫通中國文化價值，而使信仰立根於中國文化，使基督教也是中國人思想與文化的一部分，不再是西方的外來文化。

梁燕城 二〇〇五年三月十日





# 第 1 章

## 導論

兩千多年來，儒家思想一直主導著華人的世界觀和意識形態。儘管各朝各代的文化自有特色，然而只屬小幅變動，整體而言，大潮流依然如是。中國人對「終極實體」（ultimate reality，亦可譯為「本體」）的看法，多半受到「上帝」、「天」、「道」、「太極」這類淵遠流長之詞彙的影響。<sup>1</sup>對華人而言，生命的實體和宇宙往往難以捉摸，有如一道解不開的謎。至於「天」，究竟是有位格的生命體，還是無位格的原則，華人總是舉棋不定。另一方面，華人常以「變易」和「不可說」為「太極」和「道」之概念的特色，並以

---

<sup>1</sup> Julia Ching, *Chinese Religions*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1993, p. 33 ; Laurence G. Thompson, *Chinese Religion*. Belmont, C.A.: Wadsworth, 1996, p. 3.

此為滿足，不作更深入的探討。

中國人民大學哲學系教授張立文，曾寫了一系列有關中國哲學範疇的叢書，他指出：「中國古代哲學家把本體道規定為無形、無聲、無體，為形而上之道。這個道便是天地萬物之所以存在的根據，亦是派生萬物的本原。」<sup>2</sup> 另外，海外學者莊祖鯤撰文表達華人對上帝的看法時強調：

華人不認為「聖」與「俗」極端不同，也不試圖去揭開那為萬物所賴之終極實體的本質。相反的，華人視世界與萬有的存在為一種「生命的範式（paradigm of life）」，即造成萬物、貫穿萬物、護持萬物的，乃是生命。<sup>3</sup>

然而，基督教對神卻有明確的界定和描述。例如，摩西在詩篇九十篇的禱文，具體刻畫這位創造主的怒氣、慈愛、和榮耀。因此，當現代華人接觸到基督教，在思想上往往立刻出現障礙。或許，這種認知差距的加深，還有一個重大的因素，就是現今的華人知識分子深受宋明儒學（Neo-Confu-

<sup>2</sup> 張立文，《道，中國哲學範疇精選叢書（一）》，台北：漢興，1994，3頁。

<sup>3</sup> Tsu-Kung Chuang, "Shang-Di: God from the Chinese Perspective," in *The Global God: Multicultural Evangelical Views of God*. Edited by Aida Besancon Spencer and William David Spencer. Grand Rapids, MI.: Baker, 1998, p. 190.



cianism) 和新儒家 (New Confucianism) 對「天」和「道」詮釋的影響。

今天，凡是受過高等教育、熟知傳統哲學的華人，對於「終極實體」的問題大半傾向不可知論，或是感到困惑難解。有位中國學者在聽完一場言詞動人、雄辯滔滔的基督教佈道之後，坦白承認，他在尋找一位慈愛又全能的上帝，但是他無法確定講員所宣講的這位上帝到底是否存在。他的態度也許可以反應大多數華人知識分子對於終極實體問題的態度。方東美在《中國哲學之精神及其發展》一文中，對於這種整合性 (integrative) 和有機性 (organismic) 的「實體」觀，作了生動的描寫：

從正面的角度而言，它是一種企圖，要將整個宇宙各方面的豐富、完全都包羅進來，而不去深究此合一根基的抽象形式——這一點從未被揭露過。在各式各樣的經驗之中，我們可以察覺出這種有機性的整體，就是實存 (being) 的合一性、經驗的合一性、生命的合一性、以及價值的合一性。但是，所有這些合一性都可以彼此配對、融合，成為緊密結合的一體，彼此關聯、本質相關、互顯重要。<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Thome H. Fang, *Chinese Philosophy: Its spirit and Its Development*. Taipei, Taiwan: Linking, 1981, p. 21.

這種視神祕的宇宙為合一而交織之整體觀，是華人對實體最主要的理解。司密士（F. H. Smith）指出，對實體的看法有三種，分別可由西方、中國、和印度的哲學為代表。西方哲學最關注的是「概念」，華人則認為「具體的關係」最為重要。<sup>5</sup>此外，基督教神學傾向將神——終極實體——視為客觀的實存來探究。結果，超越的神原來是本體的實質（substance）或實存，而在基督教神學裡，則成了抽象的觀念或概念。這種看法與華人所採取的觀點完全對立，因為中國傳統認為，終極實體乃是有機性的整體，又是一種本體的範式，也就是說，在中國哲學裡，萬物是相互關聯的。這兩種思想的哲學中樞既然南轅北轍，雙方相會的時候，會出現什麼結果？

## 基督教與儒家的相會

基督教最早是在第七世紀，經由景教的宣教士傳入中國。景教否認基督論中「本質的結合（hypostatic union）」，以為基督具兩個位格：一個是人，一個是神。當時，佛教在中國正逐漸興盛，頗具影響力，許多朝廷的官員紛紛皈依。景教的宣教士或許並未充分了解佛教詞彙的意義，就用它們

---

<sup>5</sup> Ralph R. Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. Marknoll, N.Y.: Orbis, 1986, pp. 12~13.

來翻譯基督教的教義。例如，「神」被譯為「無元真主」，<sup>6</sup>其實這個詞的含義與聖經對神的概念相距甚大。實際上，景教尚未真正與儒家最根本而複雜的形上學會通。十三世紀的方濟會（Franciscan）教士，也沒有碰觸到儒家的傳統。著名的宗教比較學者秦家懿寫道：「方濟會上演的一幕比景教還要短，這兩個團體對中國的宗教似乎都未加以注意」。<sup>7</sup>

十六世紀到中國來的耶穌會教士，則與中國思維正式會面。他們的目標很清楚，就是要贏得浸淫在儒家傳統中的知識分子。當年利瑪竇（Matteo Ricci）偕同伴魯吉利（Michele Ruggieri）來到這塊陌生而神祕的土地，卻未料到他所要面對的障礙是何等大，那就是宋明儒學。利瑪竇在亞理斯多德和阿奎那的古典哲學上頗有造詣，但他不斷受到傳統華人世界觀的挑戰，就是根深柢固的有機宇宙論。台灣政治大學哲學系教授沈清松對此評論道：「對比之下，在中國哲學裡，自然和生命同時並進，既大又翻新。人的文化亦是一種創生過程。人的創生必須參與在天和地的創生過程之中，以其道德和文化努力來改變自然。」<sup>8</sup>

利瑪竇在他的傑作《天主實義》中，竭盡心力指出道

---

<sup>6</sup> 王治心，《中國基督教史綱》，三版。香港：基督教文藝，34頁。

<sup>7</sup> Ching, *Chinese Religions*, p. 190.

<sup>8</sup> Vincent Shen, "Some Philosophical Reflections on Matteo Ricci's Cultural Approach in China," in *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400<sup>th</sup> Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S. J. in China*, September 11-16. Taipei, Taiwan: Fu Zen Catholic University, 1983, p. 627.

教、佛教、和宋明儒學對終極實體的錯誤觀念。他極力駁斥「無」或「空」可以成爲萬物之源的觀念。講到「太極」，利瑪竇指稱，古代的聖人雖曾敬拜、尊崇上帝，但卻沒有尊崇太極。因此，太極不可能是產生天與地的實體。然而，中國知識分子卻反駁說，利瑪竇對於道家和佛教的哲學體系所知甚是膚淺。此外，利瑪竇對太極的解釋既不具說服力，也不紮實，只不過顯示他對宋明儒學一知半解，是自己單方面的想像而已。藍克實（Douglas Lancashire）和胡國楨認爲：「利瑪竇對道家的『無』、佛教的『空』、和宋明儒學的『太極』、『理』和『氣』，了解並不正確。道家的『無』和中國大乘佛教的『空』，是描述絕對的終極實體本身，它無始無終，沒有可見的形像，是宇宙和其中萬物的源頭。」<sup>9</sup>

根據亞理斯多德對實質（substance）和偶發（accidents）的理論，實存比無或空更根本，而既然空不是實質，就不能成爲萬物的肇因。然而，對道家和佛教人士而言，空或無乃是講功用和靈性，而不是講本體，故不能將它說成萬物之實存（或實際）的消無（negation）。其實，它應該解釋爲：萬有內在自由之創生力和潛在力。同樣，利瑪竇也是在實質與偶發的範疇之內來看「太極」：既然「太極」爲「理」，它

<sup>9</sup> Matteo S. J. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* 《天主實義》。由 Douglas Lancashire 和 Peter 胡國楨翻譯，並寫序與註解。中英部份的編輯爲 Edward J. Malatesta。台北，台灣：The Ricci Institute, 1985, p. 47.

就只能被視為偶發的，不足以成為萬物的肇因。<sup>10</sup> 宋明儒學用來描述終極實體的基本理念，如「太極」、「理」、和「氣」，實在令西方人費解。

利瑪竇所無法解決的難題，就是儒家哲學對終極實體的看法，幾百年來始終成為向華人知識分子傳福音的障礙。十九世紀，基督教的宣教士踏上這塊異教之地，雄心勃勃，熱情洋溢，要推廣基督的信息，然而，這道攔阻知識分子迎向聖經之神的哲學高牆，在人心中依舊聳立。可惜大部分保守的宣教士對世俗文化缺乏遠見，因而對儒家多持負面看法。在猜疑、誤解的氣氛之下，真正的對話便無法蘊釀，更無法實現。結果，他們可影響的人大多數都是農民，或低階層的百姓，基督教並無法在主流文化中生根。

到了二十世紀初，有一些受過高等教育的人士和學者接受了基督教。不過，其中不少人較多接觸的是自由派神學。漸漸地，高瞻遠矚的教會領袖開始關心，如何讓基督教能有中國的外貌，於是他們憬悟到，基督教和儒家之間必須加強相互的了解。中國教會本土化的努力受到肯定與讚賞。在二十世紀的前半葉，推動教會的本土化，至少出現過五種不同的模式：（1）外表中國化（external Chinese expression）的模式；（2）基督教化（Christianization）的模式；（3）中國化（Sinicization）的模式；（4）倫理基礎共通的模式；（5）

---

<sup>10</sup> Shen, "Some Philosophical Reflections on Matteo Ricci's Cultural Approach in China," p. 629.

宗教混合（syncretism）的模式。<sup>11</sup> 論到這五種模式，中國教會歷史學家趙天恩指出，在融合的過程中，此順序暗示出一個趨勢：愈後面的模式本質上的改變愈大。在五種之中，宗教混合的模式問題最爲嚴重，因爲它的原則通不過詳細的神學檢驗。

另一位研究教會歷史的學者林榮洪博士，根據二十世紀初期華人教會領袖對本色化神學的反省，也提供五個途徑：（1）經典新釋論（Presence of Classical Precedents）（2）文化的調和（Harmonization of Cultures）（3）實現而非摧毀（To fulfill, not to destroy）（4）文化二元論（Culture dualism）（5）基督教審判文化（Christianity judges Culture）。<sup>12</sup> 這些也可代表華人基督徒對中國文化與基督教信仰之關係，所採取的態度與立場。

在當代多元的氛圍中，宗教之間的對話成爲時尚，這是今天不可避免的趨勢。<sup>13</sup> 基督教福音派的神學家逐漸覺察到，

<sup>11</sup> Jonathan Chao, "A Study of Protestant Response to the Anti-Christian Movement During the 1924~1927 Period." 《基督教與中國處境化：國際學術論文集》，林治平編。台北，台灣：宇宙光，1990，50018 頁。

<sup>12</sup> Wing-hung Lam, "Patterns of Chinese Theology," in *The Bible & Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology*. Edited by Bong Ring Ro & Ruth, Eshenaur. Taiwan: ATA. 1984, pp. 331~338.

<sup>13</sup> Peter K. H. Lee, ed. *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Lewiston/Queenston/Lampeter: Edwin Mellen, 1991, p. ix.

宣教的本質必須重新定義，才能面對現今全球宗教景觀的挑戰。芝加哥三一國際大學尼德蘭（Harold Netland）教授主張，當今要重新定義基督教的宣教，宗教對話的課題必須扮演重要的角色。<sup>14</sup> 近日許多有關宣教的著作都談到這個熱門的話題。二〇〇二年在台灣出版的《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》一書，作者潘鳳娟在這方面提供不少學者最新的看法。<sup>15</sup>

自從一九八八年以來，新儒家和基督教對話的國際會議已舉行過好幾次，基本上，這些學者每隔三年相聚一次。雖然基督教的代表主要是來自傾向自由神學的人士，不過有些參加者是持福音派信仰。例如，溫哥華文化更新研究中心院長梁燕城，曾參加第一次和第三次會議；前新加坡三一神學院的院長鍾志邦，在第一次會議上也曾發表論文。會議中探討了不少饒富意義、發人深省、引起關注的課題，而終極實體觀似乎更成爲辯論的焦點。聖荷西州立大學教授姚欽（Christian Jochim）在詳細研究近日新儒家與基督教對話的發展之後指出，終極實體的內容和概念依舊是今天最關鍵的問題。<sup>16</sup> 他又說：「對非基督徒的儒者而言，儒家與基督教

<sup>14</sup> Harold Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Vancouver, Canada: Regent College, 1991, p. 283.

<sup>15</sup> 潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》。台北：聖經資源，2002。

<sup>16</sup> Christian Jochim, "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" *Journal of Ecumenical Studies* 32 (winter), 1995, p. 40.

的基本差異，就在於各自對『人的本性』和『超越／臨在』問題的傳統立場。」<sup>17</sup> 顯然，儒家傳統所強調「道」的臨在觀，和基督教神學所介紹神的超越性，是完全不同的。這就表示，兩者的世界觀所以不同，是由於對終極實體的了解有差別。西方哲學以希臘的探討方式追尋本體的實存，而華人則以中國哲學的方式追尋宇宙的轉化。<sup>18</sup> 筆者明白，因著上述問題，華人知識分子難以接受聖經之神，因此本書將探索華人的終極實體觀在概念上的一些問題，希望有助於這兩個傳統在會通上能跨越一些認知上的藩籬。

## 寫作的目標與要旨

現代的華人知識分子倘若曾受新儒家哲學對終極實體所設定之前提影響，就很不容易接納基督教的神。基督教欲為上帝的國贏得中國菁英分子，卻遭挫敗，箇中部分原因，前文已略為述及。簡言之，古代的中國人認為「天」有如法官，能責罰或獎賞世人，但到了十二世紀，整個觀念卻有極大的

<sup>17</sup> 同上，48 頁。

<sup>18</sup> Chung-ying Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-Metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," in *Understanding the Chinese Mind: The Philosophical Roots*. Edited by Robert E. Allinson, 167~208. New York: Oxford University, 1991, p. 167. Original edition, New York: Oxford University, 1989.



轉變。宋朝和明朝的儒家發展出對「天」新的理解，原本《詩經》和《書經》中所呈現的「天」具位格特色，至此蕩然無存。結果，「天」成了普世原則，「不照它自己的意願行事，也不施行眷顧」。<sup>19</sup> 此外，老子《道德經》裡的「道」有巨大的影響力，而其難以說清的特性，顯然亦是一種理念的障礙。

在對終極實體的理解上，新儒家和福音派既有如此明顯的概念差異，因此，當基督徒要向華人菁英傳教時，由於他們已經有新儒家先入為主的觀點，故困難重重。

撰寫本書有四個明確的目標。首先，大略介紹中國哲學的形上學發展的過程，從古典經書到宋明理學的思想體系。第二，從現代新儒家中，挑選哈佛大學的杜維明（Tu, Weiming）與夏威夷大學的成中英（Cheng, Chung-ying）兩位教授對終極實體的看法，並指出他們的立場主要是受到哪些因素影響。第三，除了探討這兩位知名新儒家學者的終極實體觀之外，詳細比較儒家與基督教這兩個宗教傳統也有其必要，如此才能建立積極而有創意的對話。最後，為了促進基督教與儒家的對話，本書必須申論此一課題在宣教上的意義。在討論終極實體時，聖經仍是最高的權威，任何不同的思想體系都會遇到基督教啟示的挑戰，以致可吸納永恆的真理而轉

---

<sup>19</sup> Sung Hei Kim, "Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 182~212. Lewiston, N. Y.: Edwin Mellen, 1991, p. 195.

化。

## 寫作的方法

以學術研究的形式，對新儒家的終極實體觀進行有系統的探討，是很大的挑戰。本書以杜維明和成中英的思想作為新儒家的代表，因此將仔細查閱他們的著作，並且詳盡分析他們對終極實體的理解。另一方面，由於人類文化具連續性，所以若要精確而清楚地揭露終極實體在中國思想中的根源，就必須檢驗現存的古籍。在孔孟之後，儒家哲學發展的特色，顯然是不斷重新詮釋四書五經的努力。這方面的分析可以作為簡要的歷史背景，來說明杜維明和成中英的思想是如何蘊育形成的。因此，本書所採用的方法，主要在查考與研究主題相關的著作，焦點為分析杜維明和成中英的理論結構，檢視他們對終極實體的理解，以與正統的基督教神觀來作比較。

第二章將介紹儒家和宋明儒學所持的終極實體觀。第三章旨在闡述四位著名新儒家學者的思想，以及他們如何影響杜維明和成中英對終極實體的理解。第四章提供了儒家與基督教對話的扼要歷史背景，以展示終極實體是雙方素來所關注的課題。第五章說明正統基督教神學家以及過程神學家如何思考終極實體的概念。本書的核心研究，即杜維明與成中英對終極實體的觀點，則是第六章和第七章的內容。第八章提出基督教對新儒家看法的回應，包括詳細的比較與批判，

最後一章則從宣教的角度提供基督教與儒家對話的前景。

## 研究領域

在探討這些問題時，我所用的資料可以分爲兩大類：主要資料與次要資料。主要資料即該思想家所寫的原著，次要資料爲解釋原著的書籍。所涵蓋的範圍包括以下六方面。

### 原始儒家

最早的儒家思想，主要是由四書五經中所列舉的初期理論形成。四書爲：大學、中庸、論語、孟子，五經爲：詩經、書經、易經、禮記、春秋。仔細考查這些古籍中終極實體的概念，對此份研究十分重要。不過，由於大學、春秋、和禮記的內容，與本研究的關係較少，所以將不予討論。

### 宋明儒學

宋明儒學有三位著名的思想家。張載（張橫渠，1020~1077）主張，物質的力量（氣）應該等於太極本身。他不認爲陰陽和五行（金木水火土）會是創生的力量。<sup>20</sup> 第二位人物是朱熹（朱元晦，1130~1200）。他被公認爲是原始儒

---

<sup>20</sup> Wing-Tsit Chan, translation and compilation, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N. J. : Princeton University, 1963, p. 495。

家正統的詮釋者和傳承人。他採用周敦頤所發明的「太極」概念，強調它「沒有物質的形式，它的整體即是原則。所有實在與潛在的原則都蘊含在太極之內，而它在萬有的整體中，並在個別的事物內，都是完全的。」<sup>21</sup> 最後一位，是唯心論者王陽明（王守仁，1472~1529），他認為，與生俱來的知識可視為心（mind）單純的真知（pure intelligence）和清楚的意識。根據王陽明的說法，心總在發出亮光，造成天、地、靈界實存、和上主。<sup>22</sup>

## 新儒家

本書的重點，是展示二十世紀新儒家最主要的思想。四位具代表性的新儒家學者值得一述。熊十力（1885~1968）應當是思想最深刻、最多產的新儒家先驅，他嘗試重新建構唯心式的宋明儒學。方東美（1899~1977）成了新儒家的代言人，他「是學識淵博的哲學家，文筆多采多姿，表達尤其清晰。」<sup>23</sup> 唐君毅（1909~1977）終其一生致力復興儒家精神，

<sup>21</sup> 同上，590 頁。

<sup>22</sup> 同上，656 頁。

<sup>23</sup> Lauren Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism: An Account of the Diverse Approaches of Some Major Twentieth Century Chinese Confucian Scholars." *Journal of Chinese Philosophy*, 22:5~80, 1995, p. 18.

<sup>24</sup> Thomas In-Sing Leung, *The Fang-Fa (Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*. Ph.D. diss., University of Hawaii, 1986, p. 215.

倡導進化論和心體二元論。<sup>24</sup> 牟宗三（1909~1995）「嘗試重新陳述宋明儒學思想中的一條脈絡，其哲學十分繁複，又具創新性，欲將儒家與西方哲學綜合並論。」<sup>25</sup>

### 杜維明與成中英的著作

一般咸認，杜維明（1940~）是位極具影響力的學者，他以生動、新穎的模式，把儒家的道理介紹給西方人。成中英（1935~）最出名的，是採用一種非常獨特的方式，即「本體詮釋式的整體（onto-hermeneutical whole）」，來解釋傳統的中國哲學。<sup>26</sup> 本書將詳盡探討杜氏與成氏的著作，特別是他們對終極實體的理解。在杜氏的出版品中，最相關的為 *Centrality and Commonality*（1989，暫譯《中庸之道》）、*Confucian Thought*（1985，中文版《儒家思想》，1997）、*Humanity and Self-cultivation*（1979，中文版《人性與自我修養》，1992）、*Way, Learning, and Politics*（1993，暫譯《道路、學習、與政治》）。至於成氏，他最突出的著作為 *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*（1991，暫譯《儒家與宋明儒學哲學的新維度》），該書以今日的多元社會為背景，來解釋中國思想，前後一貫、多有創見、且腳踏實地。另外還有一篇文章，對解析成氏終極實體的看法亦不

---

<sup>25</sup> John H. Berthrong, *All Under Heaven*. New York: State University of New York, 1994, p. 103.

<sup>26</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 35.

可或缺，即 "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality" (1991, 167~208 頁，暫譯"中國的形上學為無形上學：儒家與道家對實體本質的見解")，其他有關書籍將在第七章中陸續說明。

### 聖經的神觀

根據聖經，神是萬有的源頭、肇因。沒有一個事物或實存能超越神；萬有都在神裡面找到自己存在的終極理由。換言之，神就是聖經所揭示的終極實體。弗理瑞森 (Paula Fredriksen) 寫道：「基督教和猶太教一樣，認為神是終極實體，亦即，是萬有的絕對根基，也是萬有指向的終點」。<sup>27</sup>

所謂的「正統」信仰，乃是指經由著名的基督徒思想家，如奧古斯丁、阿奎那、加爾文、卡爾·亨利等人所建構的基督教神學。儘管這些人在次要問題上有不同的強調和意見，但對於聖經所啓示之神的了解，大體是一致的。他們對於宇宙終極實體的解釋，是福音派所宣揚的。此外，筆者還採用福音派神學家路易斯 (Gordon R. Lewis) 在《*Evangelical Dictionary of Theology* (福音派神學字典)》的文章，作為基本架構，來探討基督教之神的屬性。本書的主旨是深度比較福音派信仰與新儒家之間，對終極實體看法的異同。

<sup>27</sup> Paula Fredriksen, "Ultimate Reality in Ancient Christianity: Christ and Redemption," in *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, 61~74. Albany, N.Y.: State University of New York, 2001, p. 61.

過去二十多年，有一群福音派學者倡導一種新的神觀，向古典神論發出挑戰。<sup>28</sup> 他們強調，未來尚未完全定案，不像傳統神論篤信不疑地以為一切全已安排好。他們主張，未來「一部分是已經決定的，也是神所預知的，但還有一部分是開放的，神也知道是如此。」<sup>29</sup> 這種看法被稱為「開放有神論（open theism）」、「對神的開放看法」、或「自由意志神論（free will theism）」，視作者而定。由於他們在福音派中逐漸產生影響，本書也將探討開放神觀對於神某些屬性的解釋，如：預知、無所不知、不改變、無時間性等。

還有一些神學家，諸如過程神學家懷海德（Alfred North Whitehead）和哈桑（Charles Hartshorne），他們倡導神的兩極本質，以及與中國哲學有幾分相似的創造觀念，本書也加以探討。成中英提到：「許多中國哲學家認為，懷海德的哲學與中國哲學相當接近，可以與中國哲學相提並論。」<sup>30</sup> 本書還將探討另一位神學家，田立克（Paul Tillich），他因鑽研終極實體而出名，而他將神定義為實存的根基（the ground of being）。雖然這幾位神學家對終極實體的理解和福音派的立場有極大的出入，但他們在二十世紀對基督教產生了深遠的

---

<sup>28</sup> Richard Rice, Clark Pinnock, John Sanders, William Hasker and David Basinger, *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1994, p. 163.

<sup>29</sup> Gregory Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, MI.: Baker, 2000, p. 11.

<sup>30</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 537.

影響。海德格（Martin Heidegger）強調從主觀的投射來解釋人，他的看法獨樹一格，將詮釋學帶入新的視野。海德格的詮釋學所用的方法，有一部分也像儒家看實體的角度。因此，筆者選擇這四位神學家，在第五章加以分析，以建立更完備的基礎，來處理杜氏與成氏對終極實體的看法。最後，筆者也將自己研經的心得寫出，作進一步的澄清與確認。

### 宗教比較與對話

本書除了檢視準確呈現正統基督教對終極實體觀點的聖經之外，也將探討宗教比較的理論，和當代儒家與基督教的對話。要研究跨文化的宗教哲學，首先必須肯定「可通約理論（commensurability thesis）」<sup>31</sup>。尼費爾（Robert Neville）聲稱：「要作比較，就必須理解，每一方都需按其原狀來進行比較」。<sup>31</sup> 因此，就終極實體而言，只要以合宜的範疇作基礎，就能作出公允的比較。由於這個原則令人信服，所以，杜氏與成氏對終極實體的理解，才能與正統基督教的看法進行比較。此外，尼德蘭也指出，宗教信仰可以用不武斷的客觀尺度來加以檢驗。<sup>32</sup> 因此，對新儒家的終極實體觀進行批判，是合理的。

---

<sup>31</sup> Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*. New York: State University of New York, 2000, p. 190.

<sup>32</sup> Harold Netland, "Evaluating Truth Claims Across Boundaries." Unpublished class notes. Trinity Evangelical Divinity School, 1997, pp. 11~12.



自從文化多元化在現代都市中開始流行之後，宗教對話就成爲時尚。新儒家和基督教正式的相互對話，是一九八四年在夏威夷舉行的佛教與基督教國際會議之後，才開始萌芽。本書追溯了二十世紀宗教對話的歷史背景，這段過程營造了融洽而富建設性的氣氛，有利於新儒家和基督教之間進行溝通。梁燕城提出發人深省的意見，認爲基督教神學必須先「非希臘化」（Dehellenization），然後才能有效地與中國哲學對話，這個看法值得嚴肅探討。他又進一步提供了「道體論（Taology）」的新概念，這個觀念或許能將這兩種傳統對終極實體的理解都包含在內。<sup>33</sup>

## 筆者的探索歷程

十五歲時，我決定接受基督信仰，讓聖經的上帝成爲我生命的主宰。每當我放眼觀看浩瀚無邊的宇宙、無以計數的星宿銀河，總是對上帝的偉大與威嚴驚嘆不已。同時，在學校裡我必須讀孔子的論語、孟子的著作、以及詩經和書經的一部分。我發覺，古代的中國人有「上帝」和「天」的概念。顯然，就文中最自然的意義和上下文來看，這些詞彙應該視爲具位格的含義。然而，《易經》中「天」的概念似乎逐漸

---

<sup>33</sup> 梁燕誠、周聯華、與蔡仁厚，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》。台北：宇宙光，1985，187、285頁。

失去了位格的特色，宋明儒學的解釋更是如此。他們喜歡用「太極」來形容實體，和整個宇宙的終極原則。但，「太極」又是甚麼？當代新儒家承襲宋明儒學對於生命和宇宙奧祕的解釋，僅略予修正。由於這種對終極實體不具位格性的強調，使得現代華人對基督教的神十分懷疑，因為基督教聲稱，神一方面是「全然另類（wholly other）」又超越，一方面又以無盡的眷顧和保守彰顯祂與人同在。

攻讀博士時，不少課程，如處境化（Contextualization）、宗教多元主義（Religious Pluralism）、世界觀與傳福音（Worldview and Evangelism）、跨文化神學（Cross-cultural Theology），都刺激我重新反省、重新檢驗中國的思想，尤其是儒家哲學。這些課程也導引我，以系統的方式來探究中國傳統終極實體觀的建構與形成。

本書的目的之一，是要將新儒家遇到基督教信息時，在認知上的困難作出整理，而所要陳明的中心思想就是，宇宙的終極實體乃是一位永恆的神。本書將正統基督教以及新儒家對終極實體的看法加以抽絲剝繭，理出頭緒，必有助於華人教會了解，宣教潛在的障礙為何。基督教與儒家的衝突，可以說明兩種不同世界觀之間必然會有的衝撞。這兩大體系對實體的理解不同，各有繁複而前後一致的論點，但本書的結尾並非採取中立的立場。由於筆者深信，對於現代終極實體概念的辯論，基督教神學能夠提出更令人信服、證據更充足的答案。

基督教若要更多熟諳其他信仰，宗教對話已經成為最重

要的管道之一。基督教的宣揚不能只限於獨白式的傳講福音，而不去理會其他宗教人士在說些甚麼。斯托得（John Stott）認為：「對話是基督徒真誠之愛的一種表達方式，因為它表示，我們有堅定的決心，要除去對他人可能存有的一切偏見和曲解，要透過對方的耳來聽、透過對方的眼來看，以了解攔阻他們聆聽福音、認識基督的障礙為何，並且體會他們所有的懷疑、懼怕、與猶豫。」<sup>34</sup> 筆者衷心期望，本書針對基督教和新儒家所提供有建設性而具體可行的對話模式，能在二十一世紀發揮上述的功用。

---

<sup>34</sup> John Stott, *Christian Mission in the Modern World*. London: Falcon, 1977, p. 80.



## 第 2 章

# 傳統儒家終極實體觀簡史

中國哲學裡最精采、最玄妙的部分，莫過於對本體的探討。古代哲人以特殊的方式來表達對終極實體的領悟，多采多姿，繁複深奧，使中國的世界觀在全球文化中獨樹一幟。

不過，從秦朝（主前 221~207 年）以後，傳統儒家經歷了不同層面的掙扎與更新。波士頓大學宗教比較學貝斯朗（John Berthrong）教授把中國歷史的儒學分為六個階段，重點與目標各不相同。<sup>1</sup> 第一階段始於孔子（約主前 551~479），由孟子（約主前 321~289 年）重新界說，高潮為荀子（約主前 298~238 年）對先前的原則所提出的批判與挑戰。第二階段以漢朝（主前 206 年至主後 220 年）審慎的文

---

<sup>1</sup> Berthrong, *All Under Heaven*, p. 191.

人爲代表，儒家的理想開始落實在中國的帝王統制之中。接下來的時期，或許始於漢朝的衰亡，直到唐朝（618~907年）爲止，儒家的精神和教義逐漸中衰，缺乏資料可考。第四個時期，一般稱之爲宋明儒學，顯然始於儒學勃興的宋朝（960~1279年），歷經元（1260~1367年）、明（1368~1664年）、清（1644~1911）各個朝代。這個階段對原始儒家的詮釋五花八門，產生好些學派，各以不同的目標來吸引知識分子。清朝時期，宋明儒學裡面出現一個小支派，由於它的思想別具風格，應當另行分出來，列爲第五階段。<sup>2</sup>最後，是最值得現代學術界與宗教界重視並研究的第六階段，稱爲「新儒家」。這個更新運動「向現代敞開，與人類各大宗教和思想團體進行對話」。<sup>3</sup>

本章將解析儒家對終極實體兩個層次的觀念，分別出現在先秦時期和宋明時期，目的是要了解，這個觀念在最初的思想模式中是如何發展的。

---

<sup>2</sup> 清初的儒學研究偏向考據，或稱實學，講求經世致用，以黃宗羲、王夫之、戴震爲代表。他們力斥宋明理學的學術精神，認爲宋朝的抽象思考是不必要的，且視王陽明的主觀主義脆弱不堪，其思維是儒學錯誤的導向。參林啟彥編，《中國學術思想史》，台北：書林，1994，242~274頁，及John H. Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*. Boulder, Colo.: Westview, 1998, p. 10.

<sup>3</sup> Berthrong, *All Under Heaven*, p. 192.

## 先秦時期的終極實體觀

在中國的歷史裡，秦始皇是第一位統一諸侯、建立帝國的人物。然而早在他出現之前，中國思想已經萌芽、發展，並且成形了。早期的夏、商、周三朝，前後長達兩千年，其中不乏塑造中國思想的古聖先賢。以下六卷書可以說明，這些古人對終極實體的領會為何。

### 詩經與書經

一般咸認，起源悠久的《詩經》，是因著其無價的文學價值而得以流傳。《書經》中可靠的部分（就歷史而言），是講到商朝與周朝時期，朝廷對百姓傳了哪些諭旨。這兩部家喻戶曉的作品，寫作的時期至少橫越六百年。換言之，雖然這些古書最早的部分可以追溯到周朝之初（大約主前 1122 年），但較晚的部分則顯然是春秋戰國時期（主前 722~481 年）的成品。<sup>4</sup>

在現代的華人學者中，台大哲學系教授傅佩榮對於上述古書的研究為人矚目。他在耶魯大學撰寫博士論文時，是以先秦時期中國人對「天」的觀念為核心，文中他陳述了「上帝」和「天」在各段經書中準確的含義。他全然肯定「上帝」

---

<sup>4</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》。台北：台灣學生，1985，26 頁。

和「天」乃是具位格特質的神，在古代商朝、周朝時為中國人所敬拜。<sup>5</sup>他又進一步提出，「帝」不應被視為商朝的部落神祇，而是普世之人崇敬的宇宙至高者。周朝之時，「帝」和「天」常交替使用，顯示是指天上大能的主宰。傅氏在結論中寫道：

（一）詩經與書經中確實表現了天與帝的共同意義；（二）天與帝的性格可以由啟示者、造生者、載行者、與審判者這些方面來了解；（三）啟示之天表現於占卜、君王的智慧、與人民的集體意志上；（四）造生之天的首義是指生命的終極本源，而非一「自虛無中創造萬物」的造物者；並且天在造生人類時，同時賦人以道德意識；（五）載行之天委任君王為人間世的代表，領導百姓踏上正途、獲得幸福；（六）審判之天的特色是以天本身為絕對正義，並以「天子」君王為絕對正義的化身。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 同上，8~13 頁。

<sup>6</sup> 同上，40 頁。

<sup>7</sup> Wei-ming Tu, *Confucianism in a Historical Perspective*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1989, pp. 4~5.

<sup>8</sup> Chung-ying Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. New York: State University of New York, 1991, p. 68.



雖然杜維明<sup>7</sup>和成中英<sup>8</sup>對這個問題持不同見解，但是另一些知名的學者，如傅斯年、杜而未、何炳棣、董作賓等，卻都持類似的立場。<sup>9</sup>此外，秦家懿也認為：「『帝』和『天』融合的傳統，顯然是在周朝之時，成為至高的主，也稱為『天』，衆人皆視之為至高的神，統管其他的神祇、精靈、和化為神明的祖先，成為禱告、祈福、徵求同意的對象。」<sup>10</sup>

問題是，至高的審判者，「上帝」或「天」，是否應當理解為宇宙的終極實體？學者都同意，「終極」的觀念所假定的實體，超越了除其本身以外的萬物，而不被任何其本身以外之物所超越。<sup>11</sup>此外，「終極」還應被視為宇宙的基礎，或創造者，同時亦是我們的存在、以及作為人而存在的價值或意義之來源。根據傅佩榮的研究，「天」和「帝」的概念包括啓示者、創造者、維繫者、和審判者。然而，「創造者」的觀念，只能解釋作「生命終極的來源」，並不是「從無造

---

<sup>9</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，11、22頁。傅佩榮的註解中說明，《傅斯年全集》中“性命古訓辨正”一文、杜而未《中國古代宗教研究》、何炳棣《東方之搖籃》、及董作賓《古代文化》，都曾為“天”有位格的含義提出佐證。

<sup>10</sup> Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. New York: Kodansha International, 1977, p. 117.

<sup>11</sup> John Hick, *The Real and Its Personae and Impersonae*, in *Concepts of the Ultimate*. Edited by Linda J. Tessier, 143~158. New York: St. Martin, 1989, p. 143.

有」的造物主；只是，「天」在給予人生命的同時，也賦予他道德意識。<sup>12</sup>

既然「天」或「上帝」的稱謂隱含著至高的特色，指生命終極的來源，這兩個名詞是講到終極實體的概念，不過卻具特定的解釋，與基督教所理解的神有所差異。方東美作了如下的精采評論：

古代歷史家和各派哲學家都提到，商殷時代以及在他們之前的人，宗教信仰十分獨特，他們衷心相信靈界的真實，而整個靈界是一個組織嚴密的統治集團，由實存的靈體構成，「天」或「上帝」為督導，整個大自然和人類在其統轄下，積極為整體的好處而努力。<sup>13</sup>

商周的百姓在思索靈界的奧秘時，顯然便把「天」當作是終極實體。

## 論語

歷歷歷代的傳統一向以《論語》為可靠的文集，是孔子和其門生對話的記錄。當然，這部書是後人編輯而成。不過，中國學者莫不認為，《論語》是最基本的資料來源，可以準

<sup>12</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，40頁。

<sup>13</sup> Thome H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Taipei, Taiwan: Linking, 1981, pp. 53~54.

確地反映孔子的思想。按孔子的看法，「禮」、「仁」、和「天」這三個重要的字，足以表達君子最令人推崇的特質。

在《論語》的觀念裡，沒有一個比「天」更適合用來刻畫宇宙的「終極」。子曰：「大哉，堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之！（堯的君道偉大極了，一切皆效法偉大的天。）」（八章十九）。從這句話看來，孔子認爲「天」是至高的實體，無一物或一人能超越。傅佩榮在詳細研究《論語》中「天」的含義之後，認爲可以歸納爲四個特色：「天」爲自然，維繫並造作世上萬物；「天」爲負責任的統治者；「天」爲孔子使命的來源；「天」爲朝代的終極肇因。<sup>14</sup> 科羅拉多州大學宗教系戴勒（Rodney Taylor）教授認爲，傳統儒家將「天」描述爲宗教權威，或一位具明顯神祇特質的絕對者。<sup>15</sup>

儘管和《書經》、《詩經》相較，這位至聖先師的「天」，位格的色彩已經稍微減弱，但仍被視爲終極實體。對於《論語》中天的位格性，漢學專家辯論不休。香港中文大學劉述先教授指出：「對孔子而言，『天』不可能等同於客觀的自然界。對孔子而言，『天』其實是臨在的，因爲它以靜默的方式不斷在宇宙中工作；但同時它也是超越的，因

<sup>14</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，107~114 頁。

<sup>15</sup> Rodney Taylor, *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany, N. Y.: State University of New York, 1990, p. 2.

<sup>16</sup> Shu-hsien Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*. Westport, Conn.: Greenwood, 1998, p. 26.

此，孔子在『天』面前會有強烈的敬畏感。」<sup>16</sup>不過，劉述先對於所謂天的『超越』究竟為何意，並沒有深入說明。這超越的天是否僅為一種臨在性的超越，就如一些儒家學者的看法，還是一位超越的實存，如基督教的神？這個問題在劉述先的著作中並沒有清晰的答案。傅佩榮則毫不猶豫地明確肯定，孔子繼續先人，對超越的層面持著古人的信念，以「天」為創造者和維繫者。<sup>17</sup>

整體而言，孔子的努力方向乃是以今世為重心，只不過為了達到道德的提昇和社會政治的公義，他免不了必須提供終極的來源。作為終極實體，「天」的這種吊詭性似乎是可以理解的，而它也為未來的發展鋪了一條路，導致「天」的範式轉移。換言之，在孔子的思想裡，「天」兼具臨在性與超越性。很顯然，在孔子之後，前者的特性增強，而後者的概念逐漸減弱。

## 孟子

孟子的重要性不及孔子，他被視為傳統儒家名列第二的亞聖。他的門生可能在他死後編輯了《孟子》一書。這部發人深省的著作分為七章，各有兩段。值得一提的共有三個題目，各對儒家的走向帶來關鍵性的影響。首先，根據孔子對於「仁」的陳述，孟子強調，「仁」應被視為人的共通本性，後來建立了一種「仁政」觀，保障社會中實際的禮儀。第二，

---

<sup>17</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，109頁。

他最出名的人性論，是立基於鞭辟入裡的「四端」之說，該說法在後來的世代長期為人探討。第三，孟子仍舊以「天」的概念為終極的來源，試圖以此來解釋正統理念的合法性，並在生活中實踐道德的提昇。

在終極實體方面，對孟子而言，「天」再度扮演了獨特的角色，既是靈感的泉源，也是理論的基礎。傅佩榮主張：孟子從三方面來發展孔子對「天」的觀念：（1）他多番引用古文的相關資料，澄清這觀念的歷史背景與基礎；（2）他將孔子所視為個人的認知，延展為人的共同處境，使這觀念普世化；（3）他把「天」命，或命運，與人的「道」相連，將這觀念的影響力加以深化。<sup>18</sup>「天」繼續被視為萬有的終極來源，包括人類在內。然而，焦點卻有所改變，從這位沈默而可畏的「天」，轉向人的本性，因這本性能正確而完全地彰顯「天」道。

雖然傅佩榮力主《孟子》中的「天」為有位格的實存，具明顯的特性，<sup>19</sup>但劉述先則傾向於視之為無位格的創造原則。<sup>20</sup>然而，哥倫比亞大學退休教授狄百瑞（William Theodore de Bary）強調，孟子非常贊同孔子的看法，視「天」明明

---

<sup>18</sup> 同上，139 頁。

<sup>19</sup> 同上，142~143 頁。

<sup>20</sup> Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*, p. 43.

<sup>21</sup> William Theodore de Bary, *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1991, p. 15。

具位格特質。<sup>21</sup> 下列孟子的話或許最能表達他的哲理：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（能極盡本心的人，就能知道自己的本性；能知道自己的本性，就能知道天。保守自己的心，培養自己的本性，就是事奉天。短命或長壽都不必考慮，只管修養身心以等待，這就是建立天命。）<sup>22</sup>

因此，天命可以完全在人性中找到，無須倚賴一位外在超越的實存。究竟「天」是否為一位有位格的至高神，在孟子的理論架構中變得無關緊要。這種超越的臨在性，開始引導儒家的方向，至終成為宋明儒學最主要的模式。有關終極實體的概念，《孟子》帶出了一個革命性的觀點，即人性和宇宙的終極實體——「天」，兩者的實質完全相同。

## 易經

《易經》可說是中國歷史中最深奧難明的書卷。它由兩部分組成：文本與註釋。文本是在約主前一千年，即周朝的初期，結集而成；註釋則可能是晚期的作品，由孔子和其門

<sup>22</sup> 孟子，盡心篇上，一。參，Wing-Tsit Chan, translation and compilation, *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, N.Y.: Princeton University, 1963, p. 78.

生寫成。有些註釋顯然是戰國時期（主前 403~222 年）的作品。<sup>23</sup>

《易經》的哲學架構視「太極」為終極實體，即終極的一體（Ultimate oneness），它將宇宙萬物結合起來，同時又彰顯在其中。《易經》的註釋〈繫辭上〉說：「是故易有太極。是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。（因此，在變易的系統裡有終極實體，它生出兩個模式〔陰和陽〕，這兩個模式生出四個現象〔老陽、老陰、少陽和少陰〕，四個現象生出八個卦〔少陽少陰復分長幼，共成八卦〕）。」<sup>24</sup>當然，《易經》裡所描述的「太極」並不是靜態的實存。相反的，「太極」乃是一無可涵攝的實存，總是在成形、變化（becoming and transforming）之中。就這種奧祕的變化結構而言，終極實體可以由三個階段來理解：絕對靜止（潛在階段）、生生活動（實現階段）、以及由生生活動而導致的分化層次（彰顯階段）。<sup>25</sup>此外，太極的觀念又將上述各階段結合起來，組成「一體」。換言之，絕對靜止的層面為「一體」之範疇和終極實體的本身立下基礎，而生生活動是一體的實現，使

<sup>23</sup> Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*, p. 73.

<sup>24</sup> 繫辭上十一篇。參，Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 267.

<sup>25</sup> Leung, *The Fang-Fa(Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*, p. 123.

<sup>26</sup> 同上，122 頁。

得終極實體所彰顯的各式各樣事物得以發生。<sup>26</sup>

〈繫辭〉又記載：「一陰一陽之謂道。」<sup>27</sup>至於這裡的「道」，方東美的解釋為：「『道』是『無限』無止盡地繼續進入無限，而其形式為以實踐『善』作終極後果。天道之道，在本質上和意圖上都是善的，它將一切力量都置於自己的支配之下，顯示出它本身在創生上居先、又為最終後果的奧祕；整合成明亮的宇宙秩序，是經過一連串創生的步驟而造成的。」<sup>28</sup>因此，終極實體可以稱為「道」，它和「太極」的含義是相同的。

以上所引〈繫辭〉的話說，四象可以產生八卦。「象」的意思，準確來說，具象徵指涉（symbolic reference）的意味。根據懷海德（Alfred N. Whitehead）的說法，象徵指涉是提供一簡單的原則，幫助人明白因果關係。<sup>29</sup>在《易經》中，象和絕對實存及諸實存（Being and beings）的四個範疇有關：終極實體的範疇、自然的範疇、價值的範疇、和行動的範疇。就作用來說，第一個範疇具本體性，第二個具宇宙性，第三個具價值性，第四個具實用性。<sup>30</sup>事實上，所有的範疇都是由一個終極實體的本體來呈現，因此它們之間並沒有實

<sup>27</sup> 《易經》，「繫辭上」五。

<sup>28</sup> Fang, *Chinese Philosophy: Its spirit and Its Development*, p. 112.

<sup>29</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 166.

<sup>30</sup> Leung, *The Fang-Fa(Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*, p. 134.



質上的差異，只是在實體的意義層次上有所不同。

## 中庸

傳統認為，這部深邃的論著，作者為子思（主前 492~431 年）。不過，現代學者卻有不同的看法，因為其形式比孟子（主前 371~289 年）更複雜。按這類證據看來，可能它是在孟子之後甚久才寫成的。根據劉述先的分析，其中的「天」不再流露任何有位格之神的特性。它被視為形而上的原則，「以靜默的方式不斷在宇宙中作創生的工作」。<sup>31</sup> 事實上，「天」和「地」一同象徵創生的力量與自然，而在所有與「天」相關的記敘中，原來所連於它的位格本性顯然都消失無存。在萬物生發的過程中，人的分量則幾乎與「天」相當，同樣重要。杜維明對此作了清晰的論述：

這是肯定的，其根據為人自然具有和「天」相同的實體。人絕不是被一種更高層次的實存——人的理性所無法測度的實存——所創造的。正因為他們的質素與「天」相同，因此可以說，他們的本質是「天」所賦予的。不過，實際講，每個人雖有天賦的本質，但卻無法保證他不費力氣就可以與

---

<sup>31</sup> Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*, p. 61。

<sup>32</sup> Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. New York: State University of New York, 1989, p. 70.

「天」完全契合。要達到這樣的理想，自我的道德修養乃屬必要。<sup>32</sup>

因此，「天」和人在本性上並沒有本體の間隔與差異。結果，人類成了「共同創生者」，與「天」共享終極實體。換言之，《中庸》裡的終極實體觀展現出明確的範式轉移，人和「天」的關係成了彼此能相互涵攝。

要了解《中庸》裡的終極實體，「誠」無疑是極其重要的一個字。杜維明將「誠」字的要義作了清楚的闡釋，把終極實體的複雜特性展露無遺（參第六章的討論）。

了解古代中國人終極實體概念的發展，對於深入研究宋明儒學和新儒家至關緊要。探究《詩經》、《書經》、《論語》、《孟子》、《易經》、《中庸》，可以察覺，終極實體的觀念在逐漸改變，從一位外在、超越、至高、具位格特性的實存，變為一種宇宙創造原則、彰顯於萬物的能力。已故哈佛教授史華慈（Benjamin Schwartz, 1916~1999）似乎同樣認為有如此的易動傾向，他指出，至高的神，「帝」或「天」，逐漸被宇宙秩序遮蓋，而該秩序可以由古代中國世界內複雜的秩序反映出來。<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University, 1985, p. 31.

## 宋明儒學對終極實體的理解

荀子是古典儒家中爭議最大的一位人物，而在他過世之後，儒家的第一階段也告終了，留下一些難解的問題，諸如，人性是否本為善，以及如何在日常生活中實踐天道等。在進入光芒四射、多彩多姿的宋明儒學時期之前，還有兩個重要的階段必須留意，即，漢朝的朝廷將儒家理想政治化，以及自從漢朝覆沒到整個唐朝，儒家漸趨衰微的狀況。<sup>34</sup> 若要仔細鑽研終極實體觀，就不應當忽略這段歷史背景及其延續性。

曾在北大和清華教哲學的馮友蘭指出：「整理宋明儒學的主要思想來源，可以分析出三個脈絡。」<sup>35</sup> 第一是古典儒家，尤以《孟子》和《易經》為要，成為其根基，進而發展出全面的宇宙論、天地演化論、和哲學人類學。第二是禪宗以及道家，他們刺激宋明儒者進一步探討空、無、非實存等概念的意義。第三是陰陽學派的宇宙觀，這一出於道教的學派，對宋明儒學也產生極大的影響。

宋、明、清時期，儒家所以能復甦而大行其道，是因為出現了幾位傑出而有創見的思想家，敢於從哲理整全性和邏

---

<sup>34</sup> Berthrong, *All Under Heaven*, pp. 191~192.

<sup>35</sup> Yu-Lan Fung, *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York: Free Press, 1976, p. 268. [Original edition, New York: Macmillan.]

輯清晰性的角度，向前人發出挑戰。其中有三位人物與本書的主題相關，即：張載、朱熹、和王守仁，他們的思想值得深入分析。

### 張載

張載的哲學以「氣」為終極實體。在中國哲學史內，「氣」一直是很重要的概念。然而，各派學者對其意義常彼此辯論，各持不同的觀點與解釋。儘管差異甚多，但有一點則是共識，即，「氣」常被用來指實體的各種形式。韓國學者拿修雍（Seoung Nah）在哈佛撰寫博士論文時，以研究「氣」為主題。拿氏的綜述頗有見地：

在某些狀況下，「氣」符合「物質」的條件——如就「氣」的宇宙意義而言；不過，即便如此，「氣」並不能被單純視為「物質」。張載對「氣」的概念，可以譯為「活力（vital force）」，而孟子的「浩然之氣」亦有同樣含義；因此，一般認為，「氣」具有「活力（vitality）」、「心理能力」、「精神」、或「心（mind）」等特性。<sup>36</sup>

基於這個解釋，「氣」應當譯為「活力」，而非物質之力。

<sup>36</sup> Seoung Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*. Ph.D. diss., Harvard University, 1992, p. 1.

根據《易經》對太極的闡述，張載認為，「氣」便是太極；這種看法與前人大不相同。傳統上，「氣」的概念根植在道家的「無／有」哲學中。然而，「氣」的意義並不可解析為道家所意味的非實存（non-being）。此外，張載所要倡導的是儒家思想，而採用「無」的概念，卻不免作出妥協。結果，他決定採用兩個字：「幽」和「明」，來深入剖析他所主張之「氣」的理論。

簡言之，在張載的宇宙組成架構中，「本體（noumenon）的特性同時為『幽』和『離』——後者原來是指眼睛射出的光。」<sup>37</sup> 「noumenon」是康德（Immanuel Kant）造出的字，拿修雍根據牟宗三對張載的解釋，用這個字來翻譯。他用 noumenon 說明張載的哲學時，意思即是「原初的實質（original substance）」。按照現象學，本體雖是眼不可見，卻成為源頭，從其中產生外在的彰顯，或現象的光明。於是，張載說：「萬物相見離（萬物是因『離〔本體〕』才彰顯出來）」。<sup>38</sup> 就這種關係而言，「幽」被視為和無形式（no-form）與不可見相關，而顯然屬於本體的範疇。張載更進一步解釋本體的特色，以「氣」作為其中的重要觀念：

<sup>37</sup> 同上，58 頁。

<sup>38</sup> 張子全書，繫辭上，參 Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*, p. 58.

<sup>39</sup> 張子全書，卷之二，正蒙，太和篇。參 Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 502.

氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。方其聚也，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰視俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。<sup>39</sup>

由此可見，張載將本體的「幽」和「氣」視為等同。當「氣」聚而呈現某一現象，他認為那是暫時的（客），或過度的，而「氣」本身則永不改變。循著這條思路，他繼續稱「氣」的實質為「太虛」，這個名詞原來是道家哲學所用。他又闡釋：「太虛不能無氣；氣不能不聚而為萬物；萬物不能不散而為太虛。循是出入，是皆不得已而然也。」<sup>40</sup>他進而說明，氣的聚散對太虛而言，就像冰的融解之於水一樣。因此，一旦能了解，「太極」就等於「氣」，那麼，組成整個宇宙的終極實體，就不是所謂的「非實存」。

為了提供一幅更準確的圖畫來描述「氣」，張載在《正蒙》一書中形容，此一活力為純潔與偉大。然而，當他試圖提出具體的詞來刻畫這個難以定義的實體時，結果卻不太成功，引起許多辯論。拿修雍提到：「在能說與不能說的問題上，可以感受到背後有一潛伏的問題，便是如何用言語來講說終極實體；並有一個危險：既然『氣』不能說的一面非常

<sup>40</sup> 同上，參 Chan，同上，501 頁。

<sup>41</sup> Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*, p. 62.

難界定，結果就等於完全沒有去處理它。」<sup>41</sup>

張載用「太虛」來描述「氣」在聚合之前的實質，而選用「太和」來描述「氣」的作用，包括它的活動、靜止、聚與散。由於短暫之力會有「網縊」（即融合與混合），這便意味，結果太虛必然是由「氣」和諧的活動所組成。「氣」可以是和諧的，因為「氣」的本質為「不累」（不偏頗）。這種特定的機制，即是不累的活力，透過它，一物的兩面可能形成，這對於了解「氣」的內在運作十分重要。張載指出：「兩立則一不可見，一不可見則兩之用。兩體者，虛實，動靜也，聚散也，清濁也，其究一而已。（若兩面不成立，一體就不能彰顯；若一體不彰顯，兩面就無作用。兩面即為虛實、動靜、聚散、清濁。而分析到最後，兩面即為一。）」<sup>42</sup>其實，「兩體」實際上是不可分開，才能促成「氣」的活動。

此外，「氣」既是太虛，它乃是又大又空。在「氣」不止息的工作中，存在著「虛實、動靜之機，陰陽、剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁，其感通聚結，為風雨，為雪霜。」<sup>43</sup> 這段話清楚解釋了四季變換的原因。

道德或原則乃是「氣」的本質（essence），由此張載指出，太虛是人的來源。換言之，人類的出生，是與「虛」之成實為同時。因此，人必須活在原則中，才能實踐自我。張載所見的宇宙為，本體的能力完全藉人類的德性來彰顯。

<sup>42</sup> 張子全書，參 Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 505.

<sup>43</sup> 同上，503 頁。

然而罪的問題始終令理性的思維困惑不已。張載指出，本體與現象之間有一個無法跨越的間隔。一方面，「虛」（不能說）不可能不是至善。在這一點上，張載顯然前後不一致，而這種不一致受到程氏兄弟（程頤、程顥）的批評。另一方面，萬物的形式與外觀乃是不能說之遺跡。因此，對張載而言，現象只不過是本體的影兒。這說法不免帶來爭論，核心問題即為他哲學中罪的問題。對於這個頭痛的難題，他寫道：

湛一，氣之本；攻取，氣之欲。形而后有氣質之性，善反之則天地之性存焉。（靜與純是氣本來的特色；攻與取是它欲望的特色。由於有外在的形體，故有形體的本質。如果一個人巧妙地回到原初天地所賦與的本質，它就可以保存。）<sup>44</sup>

不過，對於這種不純的原因，張載的解釋並沒有提供充分的答案，能令人滿意。我們仍可以質問，為何在講「氣」的欲望時，必須有攻和取的存在。人來到自己的極限時，總會碰到想不通的問題。

其實，張載的活力架構哲學，遭到不少學者的挑戰，例如程氏兄弟，他們猛烈抨擊張載用不能說來描述「氣」，以及他無法提供令人信服的說法，來解釋人性天生的不潔。雖然無可否認，張載「氣」的理論有其瑕疵和缺欠，但就本體

---

<sup>44</sup> 同上，510頁。



的探索而言，它卻展現了新的境界，注入了「氣」之概念的新思維，對中國哲學史未來的發展影響深遠。

## 朱熹

朱熹可算宋朝最偉大的綜合家，他致力於創立儒家的正統。儘管許多人並不同意他對終極實體性質的詮釋，但他乃是要竭力在種種因素中取得微妙的平衡，包括氣、理、本性和心，他認為這些全都與對「太極」的理解有關。朱熹主張，終極實體是由整全的「氣」和其實質之間的張力組成。一方面，朱熹承認「理」普遍存在，但他又很謹慎，以免減少了終極實體的整全本性。結果，他採取了堅定的立場，以「太極」作為終極實體最恰當的稱謂。

若要深入了解朱熹對於終極實體的解釋，不能不提程氏兄弟的著作。程頤出名之處，為用理性的方法論終極實體，特色是採用演繹法，將「理」從「氣」中分出來，即將實質從功能中分開，導致「本性在心之先」的結論。朱熹雖然承認「理」和「氣」有所區別，但卻不贊同「理」「氣」二元論——這是程頤處理整全之「氣」的概念時，所蘊含的意思。程頤則認為，經驗是認識終極實體的基礎，這方式的特色，是以「心在先」為前提，並整全地解「理」與「氣」。朱熹認為程頤的處理有其長處，但同時指出，他的整全觀有限制，因為未能分開「理」與「氣」，「上形」與「下形」，或實質與功能。

朱熹如何具體地綜合各種對終極實體的理解方式呢？拿

修雍提出了如下的解釋：

表面看來，朱熹所發明的綜合基本上可以描述為：將本性調入心，或將「理」調入整全的「氣」。不過實質上，朱熹綜合的努力，牽涉到能說與不能說（不可分性）、理會與體會、或理氣二元論或整全論的根本矛盾。而這些矛盾各自牽涉到以自然、或演繹為中心，還是以心性、或整全為中心。<sup>45</sup>

朱熹刻意避免一切可能妨礙人真正了解終極實體的偏差，這是不難察覺的。

一方面，朱熹主張終極實體為可以名狀的「太極」，即以其演繹的特性（就是區分「理」與「氣」）為重，這樣便維護了觀念建構的方法。另一方面，他又以整個終極實體為無以名狀的「太極」，或「無極」。換言之，朱熹宣稱，雖然現象可以單由「太極」的觀念來說明，然而終極實體所不可少的整全與主動特性，卻不包括在其中。反之，雖然終極實體的整全與主動特性可以單由「無極」的觀念來肯定，但它卻無法解釋宇宙中改變與創生的現象。此一終極實體獨特

<sup>45</sup> Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*, pp. 123~124.

<sup>46</sup> Leung, *The Fang-Fa (Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*, p. 6.

的張力特色，可說是「無極而太極」（既不能說又可說）。梁燕城指出，朱熹「所持的本體模式為『無極而太極』，以及『理』與『氣』的『不離不雜』（不分開又不混合）」。<sup>46</sup>

對「無極而太極」這創意的詞彙，需要作一些說明。「太極」一詞，意思是「至大又終極者」，原出《易經》的附錄，可以理解為首要原則，即所有實存與轉化的來源。不過，「太極」也可以稱為「無極」，英文常譯為「non-ultimate」或「limitless」，因為「極」的含義很廣，而中文「無」的內涵又很模糊。朱熹原來的意思，是要解釋周敦頤所繪製著名的「太極圖」，其靈感來自道家的哲學。它展示了變化與成形的過程：「透過『太極』——亦即『無極』——的循環呈現，透過首要原則的創生，透過陰陽兩種模式的變化，透過動與靜的自動改變。」<sup>47</sup>

爲了要揭示動和靜的原因，朱熹進一步談到，在整全的「氣」裡區分「形而上」與「形而下」；然後，他說明：「從本體觀之，太極無動亦無靜，包含動靜〔之原則〕，因動靜雖形而下之器，能使其動靜者仍爲太極。」<sup>48</sup> 可以說，太極本身不動也不靜，然而卻是活動、改變、與創生的來源。

<sup>47</sup> Julia Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 129.

<sup>48</sup> Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*, p. 183.

<sup>49</sup> John H. Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*. New York: State University of New York, 1998, p. 126.

貝斯朗認為，在與「理」的價值能力合併來看時，朱熹在他所推測的系統中，把創生力放在動態的一面，和「氣」的原初力量放在一起。不過，「理」本身並不含有創生的力量，其作用只是成為物的模型。創生宇宙萬物的，乃是不歇息的「氣」，而它是由「理」得到資料。<sup>49</sup>於是這不可分開的「理」與「氣」，就成為朱熹對終極實體的了解。

朱熹偶爾會刻意指認終極實體為「心」，連同整全的「氣」，其中包括本性與情感，未發與已發，即實質與功用。<sup>50</sup>對朱熹而言，「心」就等於人存在的名與實之整體。從名而言，「心」代表每個人，從實而言，「心」包含了未發與已發，就是《易傳》所稱「生生不息」的整體，其實質則在於陰陽的動靜轉換。由於朱熹對「心」抱持這種特殊的理解，他認為，在這世界上終極實體的價值暢行無阻，透過與生俱來的德性，由本性轉至情感，涵攝萬有，這種運作是無法用言語描述的。結果，「心」就得著了萬項原則，使人能實踐「道」。

## 王陽明

自從十六世紀以來，在中國哲學中最具影響力的為王陽

<sup>50</sup> Nah, *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*, p. 156.

<sup>51</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 396.

明，無人能出其右。王陽明在追求終極實體上，以強調心性之學出名。他多才多藝，堅毅不拔，其成就在當代便備受尊崇。總體而言，王陽明的理論可以說是建立在對「心」形而上之觀點的「心性」哲學。他的理論主張，「心」的實際功能，必須包括它能達到終極價值和終極實體狀態的能力。<sup>51</sup> 秦家懿指出：「朱熹是從世界開始，談到太極既在世界，也在自我之中；而王陽明則步陸九淵的後塵，喜歡從自我開始，用涵攝所有客觀之主觀的詞彙，來談終極實體。」<sup>52</sup>

有些學者，如馮友蘭和左派作家侯外廬，完全採納秦家懿的結論，將王陽明列為主觀的唯心論者。但是劉述先卻不同意，他認為，這些學者誤解了王陽明的著作。<sup>53</sup> 誠然，柏克萊（George Berkeley）所持的唯心論（idealism），在認識論上有巨大的缺陷。他主張，得著知識的唯一來源是透過感官的認知。但王陽明卻絕不會贊同這個假設。他所關切的，乃是如何提升道德心，使其引導我們的感官認知。何況，他會駁斥物質存在可以簡化為思想聯結的想法。<sup>54</sup> 王陽明顯然承認，他周遭萬物的存在是無可否認的，而假如「心」無法掌握感官以及身體，外在萬物便可能攔阻人對實體的追尋。

對王陽明而言，人天賦有奇妙無比的「心」，可能涵攝天的心，以及其中所包含的一切「理」，結果，有限便能與

---

<sup>52</sup> Julia Ching, *Chinese Religions*, p. 163.

<sup>53</sup> Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sun-Ming*, p. 213.

<sup>54</sup> 同上，214 頁。

無限奧妙的連合。這種創生的原則不斷在宇宙中運作，穿透動與靜。王陽明用以下的話陳明他的觀點：

太極生生之理，妙用無息，而常體不易。太極之生生，即陰陽之生生。就其生生之中，指其妙用無息者而謂之動，謂之陽之生，非謂動而徒生陽也；就其生生之中，指其常體不易者而謂之靜，謂之陰之生，非謂靜而後生陰也；若果靜而後生陰，動而後生陽，則是陰陽動靜，截然各自為一物矣。陰陽一氣也，一氣屈伸而為陰陽：動靜一理也，一理隱顯而為動靜。<sup>55</sup>

這段話揭示出，靜與動乃是由同一個「理」所統管。所以，任何狀況，無論顯隱，皆必由同一個天「理」或天「心」來控制，而該「心」與人的「心」並沒有實質上的區別。根據這種人的「心」觀，王陽明又進一步主張：「人心是天，淵。心之本體，無所不該，原是一個天。（人心是天，也是淵。心的原初本質無所不包含，實際上，它就是整個天。）」。<sup>56</sup>

透過「心」，主體與客體之間便建構了一個有意義而活潑生動的結構。這種相互關係促使「心」參透整個宇宙，以致在曉悟周圍世界時，人的意識具有決定性的影響力。<sup>57</sup> 當

<sup>55</sup> 傳習錄上，參，同上，216頁。

<sup>56</sup> 傳習錄下，參，同上，218頁。

<sup>57</sup> 同上，219頁。

然，任何一個人的「心」都與聖賢無所差別。唯因自私和物慾的攔阻，人才逐漸由偉大變渺小。原來可涵攝的，遇到了障礙。王陽明在進一步推展其理論時，如此分析道：

所以謂之聖，只論精一，不論多寡。只要此心純乎天理處同，便同謂之聖。若是力量氣魄，如何盡同得？……後儒不明聖學，不知就自己心地良知良能上體認擴充，卻去求知其所不知，求能其所不能。<sup>58</sup>

這段話裡最重要的詞彙是「良知」，意即「天賦的知識」。然而，「良知」不但是「心」的天賦知識，也可以代表「心」的原初實質，包括其本體的意義與地位。在王陽明終極實體複雜的架構中，「良知」佔有無可取代的一席之地，若要正確領悟他的道德形上學，必須掌握這個概念。

按王陽明的說法，「良知」乃是創造的靈。這靈生出天和地、靈界生物、和「主」。這些都是透過它而轉化。不僅如此，「良知」乃是一。就其奇妙的功能而言，它是靈；就其在宇宙中的運作而言，它是力；就其凝聚與濃縮而言，它是本質。<sup>59</sup> 就這方面而言，「良知」不單是「心」的終極實體，也是整個實體界的終極實體。「良知」本身是完整與一

<sup>58</sup> 傳習錄上，參，同上，221 頁。

<sup>59</sup> 同上，224 頁。

<sup>60</sup> 傳習錄中，參，同上，224 頁。

致的。當它起作用時，便將世界萬物都包括在內。王陽明描述道：「良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用，故良知不滯於見聞，而亦不離於見聞。（良知非來自見聞，而見聞無非為良知之作用。故良知不會被見聞攔阻；而它也離不開見聞。）」<sup>60</sup>

王陽明所曉悟的世界是一個創生的宇宙。雖然其控制的「理」一直是不變的，普及萬方，但其彰顯卻是各式各樣，千變萬化，由動靜的相互涵攝來支配。萬物為自我支持的秩序，「心」的良知倘若沒有受到私慾的干擾，便能領悟。此外，良知和天——宇宙的創生源頭——之間存著難以分割的關係，這已成為定論，在理解終極實體上是不可或缺的。王陽明聲稱，聖人可能超越天，而天並不會阻擋他，意思是，天總是與聖人的良知是一致的。同時，天不過是道而已。如果一個人知道怎樣在心中找「道」，並且表達出自己「心」性的本質，那麼，便可以隨時隨地都尋到「道」。事實上，「心」便是「道」，而「道」即「天」，「天」又可描述為動態的創造力，在宇宙中不斷地工作。<sup>61</sup>

簡言之，王陽明可以被稱為是客觀的唯心論者，或學術的神祕論者，他竭力闡明自己在心性中的發現，認為那是可以表達道的關切意識（concern-consciousness）。<sup>62</sup> 他的結論不是單靠邏輯推理而來，乃是因生命中經過痛苦的歷練而

<sup>61</sup> 同上，226 頁。

<sup>62</sup> Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, p. 127.



有的體會。他對心性作用的強調，對於儒家未來的發展產生無與倫比的影響。

## 結語

宋明儒學的形上學十分複雜，不是三言兩語所能道盡。張載哲學中「氣」的觀念在終極實體的概念上扮演了極重要的角色，但卻不宜說，張載矮化了普及宇宙之「理」的重要性。「理一分殊」（「理是一，但其彰顯卻為多」）的著名理論，其實是來自他發人深省的講論。<sup>63</sup> 宋代無疑出現了兩個著名的哲學體系，一個強調「理」是最重大的影響，如程頤，但另一個則強調「氣」，如張載。在「宇宙論上」，朱熹嘗試把持「理念上平衡的立場」，「但他未能在客體與主體之間發展出可說得通的內在關係」。<sup>64</sup> 王陽明則被「心」所吸引，以致強調主觀領悟終極實體的意識，這一點明顯是披上佛教禪宗的色彩。

---

<sup>63</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》。台北：東大，1997，182頁。

<sup>64</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 55.



## 第 3 章

# 終極實體與新儒家

新儒家（New Confucianism）這個名稱，是爲了要將它與宋明儒學（Neo-Confucianism）作出區分，因爲它是這個時代的產物，而且自有特色。新儒家的主要特點有三。第一，它懷著很深的責任感，要在特定範疇內澄清正統儒學的傳承。第二，在目前多元的社會中，只要有機會，大部分新儒家學者都樂意與其他宗教的信徒對話。第三，新儒家根據新的亮光，明確肯定儒家的宗教性，而且也正積極尋求如何對現代與後現代的社會作出貢獻，因爲目前的社會已經落入了道德淪喪、人性貶抑的危機。

至於新儒家應當包括的範圍爲何，學者的意見不一。按比較通行的說法，新儒家已有三代，<sup>1</sup>而一般咸認，一九二〇至三〇年代在北京大學擔任哲學教授的熊十力

(1885~1968)，應當算是最早的先驅之一。新儒家前兩代大約有十位著名的學者，在此限於篇幅僅提四位，他們在儒學界具有充分的代表性。除了熊十力，還有方東美(1899~1977)、唐君毅(1909~1977)、和牟宗三(1909~1995)，他們的著作和思想中，都曾涉及終極實體的問題。

自從中國共產黨於一九四九年取得政權之後，傳統儒家受到極大的威脅，甚至瀕臨消滅。<sup>2</sup>許多被迫遷居海外的華人知識分子發現，在馬列思想政權的統治之下，中國文化面臨了分崩離析的危機。於是，牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，這四位受人景仰的學者，用英文向全球的學者發表了一份冗長的文件，後來譯為中文。他們稱這份文件為「宣言」，希望全世界都能了解儒家傳統對現代國際社會的價值，和所能作出的貢獻。這份於一九五八年發表的儒學宣言(Confucian Manifesto)，在歷史上可謂一個里程碑，宣告宋明時期「心性之學」的正統性。<sup>3</sup>他們公開宣稱，將致力提倡「心性之學」，因為那是中國哲學思想的主流。有關終極實體，他們同聲譴責「位格(personal)的天或上帝」之概念，而採取

---

<sup>1</sup> 唐亦男，"當代新儒家論衡：新儒家之'定性'"，載《當代新儒學論集，總論篇》。台北：文津，1991，92頁。

<sup>2</sup> 馬列主義的「階級鬥爭」與儒家的仁義之道顯然不相容。文化大革命期間，傳統文化遭遇空前的戕害，1974年掀起的批林批孔運動更達到高峰。徐復觀為文“孔子在中國的命運”(收錄於《當代研究與趨向》，7~18頁)，表達他深沈的感嘆。

<sup>3</sup> 唐君毅、牟宗三、徐復觀、張君勱，“中國文化與世界”，《當代研究與趨向》，周陽山編，台北：時報，1981，120-125頁。

非位格（impersonal）或超位格（transpersonal）的看法，不過對其含義則持不同的見解。在進一步探究這四位著名思想家的理論之前，必須先澄清「心性之學」乃新儒家所肯定的思想骨幹。

## 熊十力

熊十力的一生有兩個特點，一為歷經坎坷，二為多才多藝。在那個社會與政治動盪萬分的時代，他不斷深入思考，作為人的終極意義何在。海外的漢學學者公推他是上一世紀最具原創性思想的人物之一。<sup>4</sup> 在探究熊氏複雜的系統對終極實體的看法之前，需要先談談熊氏最主要的關注。根據杜維明的研究，熊氏在哲學上最在意的，是「從事本體論的探討。他宣稱，本體論不是一種玄想之形式，或對外在真理的探求；他堅持認為本體論上的探求，是要彰顯人類文化和宇宙中創造性轉化的終極根源。」<sup>5</sup> 就他看來，揭開這世界實體的努力，與人類最終的幸福和繁榮息息相關。按照紐約州立大學哲學教授華特生（Walter Watson）對知識體系的分析，<sup>6</sup> 熊氏

---

<sup>4</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，台北：聯經，1992，300頁。

<sup>5</sup> 同上，320頁。

<sup>6</sup> Walter Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*. Chicago: The University of Chicago. Original edition, Albany, N. Y.: University of New York, 1985. 1993, p. 42~50.

對實體的了解方式應當屬於存在式（existential）；所謂「存在式實體（existential realities）」是指「最靠近我們、最明顯易見」的實體，「就是我們所接觸的實體，主要是指可見的世界，即有具體的變化與特定現象之實體」。<sup>7</sup>

用哲學思考的工夫去理解不斷演化的天地，表面看來十分單調、無味，然而最終能對人的本性有更準確的了解。熊氏強調，本體論的正確框架所能產生的影響，至終必能勝過任何一個特定的社會政治系統。反過來說，若能洞悉本體論，即等於揭開了實體的奧秘，藉此便能設定社會發展的大方向。

熊氏的哲學框架建立在印度佛教「識」（Vijnaptimatra，瑜伽宗 Yogacara）的傳統，為形而上的唯心論。<sup>8</sup> 這個學派稱為「唯識論」，另一名稱為「法相」，主要特色為對「心」（意識）鞭辟入裡的解析。唯識論斷定，心思可以分為八種意識，在領悟實體上各具不同的功能。最複雜、最重要的意識，是積存意識（storehouse-consciousness, *alayavijnana*），它大致決定了一個人對終極實體的理解。阿賴耶（*alaya*，可譯為心、藏、種子）的觀念包含無數的瞭悟（insights），這不是一種屬於無意識（the unconscious）的機械化解釋，卻與心理分析（psychoanalysis）關係密切。

熊十力與唯識論不同之處為，他堅稱，「大化」（the great transformation）乃是實體——這種本體的概念直接來自

---

<sup>7</sup> 同上，42 頁。

<sup>8</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，324 頁。

《易經》。按唯識論的說法，現象都當視為短暫的、臨時的、過渡的，因此是虛假的。然而，熊氏否認阿賴耶只是製造現象的工具，他聲稱，大化是「本心」必要的彰顯。那麼，熊氏對於終極實體的了解又如何？答案必定不是靜態的實質觀——這顯然與《易經》對實體的描繪抵觸。終極實體和本心只能從不斷變遷的角度來思考，而這樣的變遷中挾帶著動態的力與能。此外，現象界既與大化緊密相連，因此當被視為實體不可分割的一部分。

在一篇討論熊十力對存在真相之探究的文章中，杜維明如此解析熊氏對終極實體基本特色的理解：

陳榮捷注意到，在熊十力的新覺識裡，實在之最終意義為一「連續之流」。這樣構想的終極，實在不僅是一個存有（作者註：即「實存」）的狀態，而且是一個變化的過程：「本體是顯現為無量無邊的功用，即所謂一切行的。所以說是變易的。然而本體雖顯現為萬殊的功用或一切行，畢竟不曾改移他的自性。他的自性，恆是清淨的、剛健的、無滯凝的。所以說是不變易的。」事實上，《易經》中「易」的概念蘊涵著不易；基礎的恆常結構和變易；變化的動態過程這兩重意義。因此終極實在（作者註：即「終極實體」）也被熊十力在概念上界定為不斷的變化，這是可以理解的。與佛教所說的「變化的現象之流」是暫時的，無自性的，因

而是虛幻的觀念根本不同，熊十力堅持認為它（變化的現象之流）是終極實在的具體呈現。因此，現象界的複雜多樣性，絕非心靈的幻相，它具有本質上的意義。因為它以有形的形式顯示了終極實在的創造性。用熊十力所常用的類比來說，這個關係就像大海和衆漚的關係。大海是根據衆漚而被感知的，而衆漚則是大海的必然表現。衆漚不能與大海分離，大海是衆漚存在的必要基礎。正是在這個意義上，熊十力闡述「本體」和「作用」的統一。<sup>9</sup>

在熊氏的哲學架構中，「理」是個通用的詞，既指實質，也指作用。<sup>10</sup> 但是「氣」則單指作用。熊氏認為：「實質也指一切變化的源頭，一切事物的根基，一切理的交會點。它應當稱為真實的理，或具體的理。它也可說是終極的理。」<sup>11</sup> 此外，他還用三種方式來解釋「心」：（1）「本心」是一絕對的整體；（2）「心」即為意志；（3）「心」即為意識。雖然有這三種不同的解釋，但可以看出，熊氏對於終極實體的理解，受王陽明的影響很深。<sup>12</sup> 秦家懿認為，王氏的哲學在熊氏的形上學系統中存留，因他「指認本體即為本心，也

<sup>9</sup> 同上，330~331 頁。

<sup>10</sup> Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 767.

<sup>11</sup> 同上，768 頁。

<sup>12</sup> 同上。



是形上學中的『仁』，就是愛與慈悲，這一道德價值具有本體的地位」。<sup>13</sup>

根據以上對終極實體的分析，可以獲致幾點明確的結論。首先，熊氏對終極實體的描述，是用兩種互相對立的特性作悖論式的解說，即「實存」和「轉化」，不變與變，兩者同時得到肯定。第二，雖然就整體而言，終極實體是完整而恆常的，但在其中對立的兩端，例如陰陽、靜動等，卻在不住的相互涵攝。第三，終極實體在不斷變化的這種說法，亦可稱為「生生」，特色為不住的改變能力。第四，現象世界的實體是不可否認的，可由各種層面彰顯出來，而現象世界與終極實體擁有同樣的實質。第五，由於人類和萬物都參與在終極實體的本體原則中，因此可視為同一。

熊十力為終極實體畫下的輪廓，也同樣出現在張載對「氣」的講法中，這一點頗耐人尋味。熊氏的宇宙論以二元的「翕」（contraction）和「辟」（expansion）為特色，這讓人想起張載對氣的「絪縕」之說。熊氏說：「翕或辟剛一發生，就立刻消失，其先前的趨向絲毫無存，總是毀舊造新」。<sup>14</sup>在熊氏的講法裡，翕可以視為凝結的運作過程，實際會產生具體的事物。辟的作用則會迫使表面似乎具張力、有矛盾的宇宙之流形成有秩序而持續的變化，但卻不是使互動之力達到靜態的均衡。<sup>15</sup>因此，終極實體應當視為一種「功能或過

<sup>13</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 137.

<sup>14</sup> Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 765.

<sup>15</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，331頁。

程，從不曾完全是被動的，而是始終產生和不斷產生天、地、人的和諧之綜合」。<sup>16</sup>

雖然在「熊十力對存在真相的探究（Hsiung Shih-Li's Quest for Authentic Existence）」一文中，杜維明並未表示贊同熊氏對終極實體的看法，但他對熊氏窮畢生之力，深究中國文化中本體意義的成就，極表讚揚。熊氏終極實體觀的特色，或許最好用中國宗教在兩極之間游走的模式來說明，即含括「宇宙本身的秩序，以及該宇宙秩序在人類經驗中的具體化或實現」。<sup>17</sup> 按照杜維明的看法，熊氏為後繼儒者的典範，承續了「知行合一」的真正精髓。<sup>18</sup> 熊氏對於杜維明終極實體概念形成的影響之深，委實不容輕忽。

## 方東美

方東美介紹自己說，就家庭傳統而言，他是儒者，就氣質而言，他屬道家，就宗教情懷而言，他算佛教徒，就學術訓練而言，他乃西方學者。這樣獨特而複雜的結合，塑成了

---

<sup>16</sup> 同上，332 頁。

<sup>17</sup> Livia Kohn and James Miller, "Ultimate Reality: Chinese Religion," in *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, New York: State University of New York, 2001, p. 9.

<sup>18</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，340 頁。

他對千變萬化之世界的看法。他的宇宙論深受《易經》、莊子所主張的虛無、和佛家華嚴宗的影響。在《中國的人生觀（*The Chinese View of Life*）》中，方氏有力地指出：

我們認為，這個宇宙基本上是宇宙生命的匯流（confluence）與增殖（concrecence），物質狀況和靈性現象在其中接合（coalesced）與互滲（interpenetrated），當中沒有裂隙。因此，我們活在世上，不難將靈注入物，或將物浸於靈。物彰顯出靈的意義，靈滲透於物的核心。總而言之，物與靈交相契合，是同時同化的狀態，支撐著所有的生命、宇宙、和人。<sup>19</sup>

奧祕的世界是由物與靈結合在一起，這種獨到的看法乃是方東美了解實體的主要途徑。

有關「宇宙生命」的觀念，方氏根據《易經》提出四項原則。<sup>20</sup> 第一，生命的原則。宇宙生命自身、所有實存、和一切生物是彼此相聯、不可分割的整體，且融合於「道」的道途中。宇宙生命的根基為「原初本性」（Primordial Nature），這是一個泉源，湧出無止盡的能力，透過改變和演化，經過創生發展的各種階段，達到「完成的本性」（Con-

<sup>19</sup> Thome H. Fang, *The Chinese View of Life*, Hong Kong: The Union Press, 1957, p. 50.

<sup>20</sup> Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, pp. 106~110.

summate Nature )，即終極的命運，至善的達成。第二，擴展聯結的原則。這原則共有三個基本特質。按邏輯而言，它是演繹系統，由一系列嚴格而前後一致的定規展示出來。按語意學而言，它是語法排列體系，其中重要文法的形式與變化，均可靈巧地依循。按形上學而言，變易理論是動態本體論系統，其根據為生生的過程。第三，生生的原則。這個原則說明，所有實存的起源皆為可畏的創生力，而這能力蘊育出整個天下，成為含括所有的一體。第四，創生生命為價值實現過程的原則。「道」，並其中包含的道德原則，不斷與具節奏性的調節——即改變的動和休止的靜——配合運作，將創生的過程向前推進，以獲致「善」。

方氏顯然是採用上述四項原則，來為他所主張的終極實體塑形。首先，宇宙既是自我存在、自我維繫、自我發生的，就不需要一位「創造者」。第二，這個不受時間和空間限制的宇宙，擁有不止息的創生能力，透過其內在的機制，帶出彰顯於天、地、萬物千變萬化的現象。「道」充滿萬有，無一物能向它隱藏，而人的天性是由「道」所主導，當人活出天性時，「道」所包含的道德和價值理論便得以彰顯並落實。至於基督教用「神」字來揭示宇宙的奧祕，方東美作了以下的解釋：「神並不是一種東西；它（這中文代名詞不代表男性或女性，可指一屬靈的實存）是一種能力，一種創生的力

---

21 Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism," p. 31.

量；它是一種精神（意指非位格化的影響力，而非位格化的實存），即無限之愛的精神，將萬物都融合在愛的浪潮裡。」<sup>21</sup>

方東美進一步納入莊子體系所發明的宇宙架構，以清除所有可能的矛盾和不必要的兩極化。莊子斷言，透過抵銷過程，最後的實體應該是所謂的奧祕背後的奧祕，而不是連串倒退裡所得的虛無。所以，「實存與虛無可以從那（極奧祕的奧祕之）奧祕浮現，組成一個不斷結合之實體的相互滲透系統」。<sup>22</sup>「奧祕」一詞的內涵十分模糊，既採用它，就可以說，永恆的「虛無」和永恆的「實存」是深不可測地結合於「至極的一」中。如此，不但可以肯定真正的實體具虛無的形式，也可以承認在萬物內實存的實體。一九七三年十一月二日，方東美受邀在一次學術講座中演講，他說：

宇宙的真相是無止境，所以像英國哲學家 F. H. Bradley 就用一個名詞叫做「Really Real Reality」，在宗教上面我也就造了一個名詞，叫做「Mysteriously mysterious mystery」，這是道家所謂「玄之又玄」，玄之又玄，無止境地向上面提昇到深微奧妙。<sup>23</sup>

對方東美而言，終極實體是不可言喻的，在他的演講中，他

<sup>22</sup> Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p. 129.

<sup>23</sup> 方東美，“中國哲學對未來世界的影響”，《當代研究與趨向》，周陽山編，台北：時報，1981，305~306 頁。

坦承了語言的限制。雖然方氏的系統採用「極奧祕之奧祕的奧祕（the mysteriously mysterious Mystery）」來描述終極實體，它委實超過人類理性分析的範圍。

在中國佛教的各派中，方氏最欣賞華嚴宗的哲學，他想見的「世界」，是由互倚之因形成的一大達摩（the One Great Dharma，達摩即法則之意）之集成，其中所有的分化與對立狀態都化解無存。方氏將華嚴宗的妙處簡潔地綜述如下：

佛教的華嚴宗是一種有機哲學的體系，它的前提為可以徹底分析，但卻超越了其限制與假象，因為它的目標是要獲致至極的智慧，方法為擺列出可區分之事，將可結合者混合起來，並將實體的各面聯合起來，成為一體，融入不可區分的「法界」（Dharmadhatu）——即是諸奇妙的天上印記，蓋在全知的無盡海洋之上。<sup>24</sup>

當然，方氏的宇宙架構在有機方面也類似佛教的華嚴宗。有機論（organicism）是強調宇宙中一切實存和萬物相互聯結的關係，個別的存在都和其他萬物有機地交織在一起。「和諧」的理念，是方氏哲學的另一個重點，這也可以在「不

<sup>24</sup> 同上，329頁。

<sup>25</sup> 沈清松，“方東美”，《中國歷代思想家（二十五）：馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三》，二版，王壽南編，台北：台灣商務，1999，70~73頁。

可區分的法界」之觀念中找到。

根據複雜的有機理論，方氏提出人與世界的關連結構。<sup>25</sup> 按照方氏的看法，世界可以分為兩個不同的秩序：本性秩序與超然秩序。本性秩序分為三個不同的活力範疇：物質生命範疇、生物生命範疇、及心理生命範疇。超然秩序也可分為三個不同的範疇：藝術生命範疇、道德生命範疇、及宗教生命範疇。根據生命的這六個範疇，人可以分為以下六類：工匠人、創造人、知識人、符號人、德行人、和宗教人。人活在這個世界上可以追求更高一層的生命，只要他能實現徹底的委身，就是與「道」合而為一。所謂的宗教性，是指一個人可以獲致與「極奧祕之奧祕的奧祕」相互感應的路徑——在方氏的形上學結構中，該奧祕在作用上與神（Godhead）是相當的。

成中英在剛開始研究哲學的時候，受到方東美很大的影響，因為在探究哲學問題時，成氏在某種程度上必須追隨他導師的路線。<sup>26</sup> 不過，成氏對中國哲學中宗教實體的描述，則與方式對「極奧祕之奧祕的奧祕」的體認分道揚鑣。<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> 區應毓，《苦難與希望：從文化形態學看人生之苦罪》，加拿大恩福協會，1998，105 頁。

<sup>27</sup> Chung-ying Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 453~459.

## 唐君毅

一九五〇年之後，唐君毅以香港的新亞書院為根據地，演講著述，窮畢生之力倡導儒學。他的獨特觀點最主要的色澤，可說是道德理想主義。在新儒家學者當中，唐氏可算是少數熱情洋溢者之一，他極力肯定宗教對現代社會的重要與貢獻。不過，唐氏主張，「與神相遇」本身是不受限制的、是能賜予生命的，而它是超越的，超過任何的悔改認罪。換言之，唐氏對神的概念，的確指向一位外在超越的實存，其存在是可以自我解釋的——無論人是否知覺。唐氏的神是一位實在實體，這是可以確定的。唐氏的神可以藉著自省及自我意識的屬靈覺醒來發現。對他而言，神是「超越的能力，而人的善是能夠重新發掘的，只要能夠認出惡，並轉來倚靠那能力」。<sup>28</sup>

雖然唐氏對於心性自省的奇妙能力極為推崇，但他發現，唯心的認識論有所缺失，因它主張，世界和其中的一切乃是個人深刻知行的創造。唐氏宣稱，宇宙的實體不應忽略，因為《易經》以及受孟子影響的一學派，都向我們強調其客觀性。這世界和其中的人是存活於超越式且真實的相互作用

<sup>28</sup> Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism," p. 24.

<sup>29</sup> 同上，26 頁。



模式中，可以透過兩種知識——感官知識與美德知識——於不同的層次上來體悟。<sup>29</sup> 更確切地說，一個人的實體可以藉著實踐美德，並自覺的利益他人，來深刻體悟。此外，當一個人帶著啓蒙的視野去面對超越的另一位，並與知行的自我保持和諧，就必會產生極有價值的結果。唐氏極其欣賞劉宗周（公元 1578~1645）所完成的哲學架構。劉氏在主觀與客觀之間巧妙地造成一種平衡。劉氏的理論保持了現象論的方法，同時容許知行的主體去覺察所有實存中實在的和諧。<sup>30</sup>

雖然要將唐氏對終極實體的了解作明確的解析，並不是件易事，但他偶爾會稱之為《易經》中的「太極」。對他而言，所有層次的境界顯然都能單單從「心」的存在來理解，它等於一瞬間的感通，甚至沒有意識到的感通。<sup>31</sup> 太極有兩個不同的作用，創生與靜止（creativity and quiescence）。瞬間的感通以及無意識的感通，其實是對應太極的「創生」與「靜止」。唐氏如此說明他的感通與境界哲學：

生命所在之「心」（Life-existing Heart-mind），與世界或境界是同時出現、同時存在的。世界或境界總是對生命所在之「心」下達指令，並將它感通的回應呈現出來。在回應轉化中的世界時，……感通的動作……轉化了自身。生命所在之

<sup>30</sup> 同上，27 頁。

<sup>31</sup> Leung, *The Fang-Fa (method) and Fang-Fan-Lun (methodology) in Confucian Philosophy*, p. 231.

「心」能夠感通並回應世界和境界，這個事實並不在於生命所在之「心」之外。另一方面，生命所在之「心」本身的真正意義要靠世界或境界賦予。當「心」存在於世界或境界時，便得著了它真正的存在。只有在生命所在之「心」和世界或境界並存的情境之下，感通才能存在。這三種概念：「生命所在之心」、「世界或境界」、和「感通作用」，乃是互相感通的，是一個終極實體不同方面的表現。<sup>32</sup>

由於「境界」的觀念是終極實體概念不可少的前提，下文便略作分析，以增進了解。

在生活經驗的過程中，「心」應當會以某些方向或某種模式來回應外在的世界。這些方向與模式即構成了各種解釋，說明了所出現之事的意義，結果，就產生了不同的境界。按唐氏的看法，「心」的動作會以三種方向回應某一個狀況：水平的、前後的、上下的。<sup>33</sup> 水平方向的意思是，「心」從內到外向世界回應，而世界則從外到內向心呈現。換言之，即指透過看、聽，去覺攝所呈現的一切。前後方向的意思是，「心」對世界的領悟有時間的順序，從現在到過去，而世界對「心」的呈現則為從過去到現在。這亦可謂對所呈現之事的記憶。上下方向的意思是，「心」從高層次到低層次對世

<sup>32</sup> 同上，23 頁。

<sup>33</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界，上冊》，台北：台灣學生，1986，9~56 頁。

界作出反思，而世界則從低層次到高層次向「心」呈現。在這樣的反思中，可以觀察到記憶與領悟之間的差異。

以上三種「心」的方向，不可局限於單一事件，而是向整個世界所有的呈現作出的即時反應。當「心」從水平方向來看世界時，所覺悟的是客觀的現象。當「心」以前後方向來感通世界時，所領悟到的無他，乃是主觀的己，而這個己又轉而成爲所呈現的內容。當「心」從上下方向來看世界時，所覺悟到的就是一種作用，爲有目的之上升過程。因此，水平方向構成客觀境界；前後方向構成主觀境界，上下方向構成穿透主客體的境界（trans-subjective-objective horizon）。不僅如此，每一個境界在初期可以形成三個不同的次境界。因此，在唐氏細緻的哲學中，生命所在之「心」共有九層境界。在唐氏建構的這九層境界中，對了解終極實體而言，最後的三層最爲重要。

當超越性反思的「心」（the transcendental reflective Heart-mind）感通世界時，立刻形成了一新而絕對的穿透主客體境界。在這個境界上，「心」覺醒起來，涵攝世界，以之爲絕對實體（Absolute Reality）的呈現。「心」從前後方向來觀察世界，即形成第一層次的涵攝，結果便發現世界爲一超越之神的創造。接著，「心」從水平方向觀察世界與自身的真正本性，第二層次的感通認出其本性是無。最後，「心」從垂直方向觀察世界，第三層次感通的結果，爲發現天德之流。在這最後的感通中，世界完全等於「心」本身之流。因此，「心」與境界就在天德之流中結合爲一。這寶貴的三層

境界對於終極實體的了解有什麼關係？梁燕城提出如下的解釋：

在他（唐氏）的思想中，最普及的概念便是「心」（或天德）、無、和神。這三個概念構成了穿透主客體的境界。天德之流即為「心」，這是所有境界的基礎與呈現。「心」以反思的方式觀察自身，而把這個穿透主客體的境界呈現出來。當「心」從前後方向來觀察自己，所呈現的是神的境界。當它從水平方向觀察自己，所呈現的是無的境界。當它從垂直方向來觀察，所呈現的是具天德的創生之流。這就是「心」的彰顯。這個境界就構成了終極實體的範疇。<sup>34</sup>

換言之，超越性反思的「心」所領悟的最高境界，可以明確地視為終極實體的範疇。如果這天德之流是「心」之本性與感受的最終揭示，那麼，「心」與世界可以視為是同一的，是一個終極實體。

有關這三個境界，香港浸會大學教授費斯特（Lauren Pfister）認為，「三種精神形式表達出道德超越之主觀主體的

<sup>34</sup> Leung, *The Fang-Fang (Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*, p. 244.

<sup>35</sup> Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism," p. 28.

幾個不同時刻（moments）：基督教是客觀意識之最高峰，在超越之主觀層次上受到否定與修定；佛教是同一層次上的主觀意識；而儒家則為介乎以上兩者之間的道途，所追求的課題為：天、人、地相互感通並和諧相調之實體。」<sup>35</sup> 當然，唐氏是以儒家的方式處理天德之流，視之為最接近終極實體的境界。

與其他三位新儒家學者比較起來，唐氏對終極實體的了解顯然空間比較大，其哲學形上學的複雜體系，可以容得下一位外在超越的神。雖然杜維明不同意唐氏納入超越之實存的作法，但他所以會開展儒家宗教性的概念，卻是受到唐氏的影響。在《二十世紀的中國哲學》中，李杜指出，唐氏生命九重境界的範式，暗示基督教、佛教、儒家幾種方向的可能性。從這個角度而言，他可以算是有神論者。<sup>36</sup>

### 牟宗三

一般公認，牟宗三是第二代新儒家的最後一位代表。他對後輩產生深遠的影響，使得儒學與現代世界之研究能以重振並翻新。這位形上學的學者強調，哲學基本上應當是要反思生命的意義，以及人最終的委身。此外，中國哲學的特色還需要符合兩個標準：相關主體性與道德性。今天，中國學

---

<sup>36</sup> 李杜，《二十世紀的中國哲學》，台北：藍燈，1995，192頁。

者大多將牟氏的體系歸為道德形上學。他所謂的相關主體性可以解釋為：受到啓蒙之「心」一種主觀的尋求，追求終極權威，以建立一個合宜的標準，透過這個體系，可以找著道德的指南。

貝斯朗聲明：「西亞和南亞的傳統常認為『臨在』與『超越』是對立的，然而牟氏卻認為，正常的儒家之道乃是將『倫理』和『宗教』層面結合起來，在經驗上成為有效的一體，他認為，這是儒家對『本性』之概念的真正意義」。<sup>37</sup>顯然，《易經》中的主要想法就是這樣的概念，而它參透了「存在」的所有範疇與層次。這種本性被稱為「創生性本身（creativity itself）」，或「創生性原則」。不過，按照牟氏的了解，在解釋萬物的來源時，這種創生性不可與一位具位格的神——就是基督教的神——等量齊觀。當人尋求一切存在背後之原因時，所能得到的最後依據，就是這種創生性的形上原則。對這種否定位格之神的看法，費斯特認為：

康德的兩難為智的直覺與本體的神，牟氏在進一步研究康德的形上學時，最後肯定可以克服這個問題。『人格神的上帝』不單是人主觀的問題，也是意識的客觀投射，而意識基本上是虛無的。就哲學而言，儒家的宗教性可以承受對一位超自然擬人

<sup>37</sup> John H. Berthrong, *All Under Heaven*, p. 112.

<sup>38</sup> Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism," p. 31.

化者的回應，但至終它必須將其否定，以便完全確認道德責任的路線。<sup>38</sup>

牟氏把位格之神排拒在他的體系之外，因此他對終極實體概念的處理，不免落入純粹人文的方式。牟氏進一步辯稱，雖然中國哲學缺乏顯著的三一神論，然而在深入的相關主體性中，黑格爾（Georg Hegel）所謂的「神之在其自己（God-in-itself）」、「神之對其自己（God-for-itself）」之結合，已然得著肯定。在牟氏宇宙本體論的解釋中，這個所謂在真自由裡的「神之在而且對其己」，即為真正的創生性。<sup>39</sup>

當然，牟氏不能容忍以理性的方式來陳明、描述、或定義實體的終極本性，因為他認為，這樣便限制了我們對其複雜性的了解。從過去的經驗取得的資料是不足夠的，無法作為建構實體紮實或可靠的基礎。其實，生動的實體（living reality）充滿活力、具創生性、帶冒險性，它應該激發我們的意識，來領悟實體。貝斯朗指出，按牟氏的見解：「朱熹和懷海德這類哲學家，對實體提供反省式的看法，但其中有哲學上的問題，他們未能發現自己錯在哪裡，因為他們非常專注於分析客觀事件，視之為建構整個宇宙的全部素材。」<sup>40</sup>結果，牟氏只能從不斷的揣測與對直覺智慧不盡的尋求中，去

---

<sup>39</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，二版，台北：台灣學生，1974，67~69頁。

<sup>40</sup> Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*, p. 149.

得著結論。此外，他對無盡之「心」的強調，也可以解說為一種對主體不加條件的強調，而這至終必使現象界的重要性消失無蹤。

牟氏相信，中國哲學的精神在於道德直覺的實踐，這是通往事物本身的進路，不同於西方接觸實體的路徑。牟氏毫不猶疑地指出，真正的儒家哲學傳統是道德形上學，而非德行的形上學。後者無法與事物的真實狀況對等，因為它所專注的，乃是事物的現狀，而非它們的形成。朱熹與康德都「對理性存著反思的看法，因此他們總是關注事物過去的結構，而沒有運用受到直覺實體教化的『心』，沒有以它為不斷創生的過程。」<sup>41</sup> 因此，對牟氏而言，終極實體一方面可以視為宇宙的價值秩序，是屬於形而上的，另一方面，也應該視為，宇宙道德原則透過直覺的「心」在人類經驗中的實現。所以，世界最終極的秩序，即儒家所謂天命的彰顯，其本質必然是道德性的。<sup>42</sup> 牟氏的哲學主要的焦點是人對天道的直覺，鼓勵人進行自我培育，朝向實現生命最終目的之目標前行。

杜維明就讀於東海大學時，甚受牟氏的影響。費斯特在寫《中庸之道（*Centrality and Commonality*）》的讀後感時，這樣說：「在此書中，杜氏似乎接受了牟氏反神的哲學判斷，

<sup>41</sup> John H. Berthrong, *Trnasformations of the Confucian Way*, p. 188.

<sup>42</sup> Berthrong, *All Under Heaven*, p. 111.

<sup>43</sup> Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism," p. 41.



並以此詮釋中庸。」<sup>43</sup> 牟氏刻意在前提中摒除中國哲學內有位格之神的可能性，而杜氏在試圖進行解釋，揭示經書之真正意義時，受這一點的影響至深。

## 結語

二十世紀的幾位新儒家大師，無疑爲此一淵源流長的傳統注入了新的活力，帶出耀眼的遠景，使得現代西方人得以一窺其強韌性與持久性。他們對終極實體的看法有一致的特性，即強調掌握超越的臨在性，並以兩極來解釋神性。方東美對終極實體的理解偏向於泛神論，並且以過程神論的架構來展示其本性，這些說法皆具強烈的傳統傾向。雖然熊十力與牟宗三用不同的形上學方式來處理終極實體的概念，但他們都強調道德主體性的優勢，視之爲達到「終極之因」不可或缺的途徑。唐君毅的理論既繁複又全面，而他是唯一提倡有神之可能性的一位。不過，他對一位外在超越之實存的承認，仍然只局限於道德的實踐與自我意識的開啓罷了。



## 第 4 章

# 現代儒基對話與終極實體

宗教會通或宗教對話早已不是時髦的課題，由於不同宗教的接觸愈來愈頻繁，彼此之間敞開的對話乃時勢所趨。二十世紀下半葉，佛教與基督教的會通，儒家與基督教的對話都已舉行過數次。這章內容的主旨是介紹福音派對「宗教對話」的立場、宗教會通時所採用的模式、及現今儒基對話在終極實體觀上的爭議。此外，筆者也將概略介紹十七世紀耶穌會教士與儒家菁英會通之歷史殷鑑，以及二十世紀重量級新儒家對基督教神觀的批判，作為探討現代儒基對話的背景。

## 福音派對宗教對話的觀點

現代的宗教對話運動，可以溯源至一八九三年所召開的第一次世界宗教會議。這次史無前例的大會，世界各大宗教都派代表出席，宗旨在提升世界的福祉——這是全球所共同關注的課題。會議的主要議題包括「不容忍與歧視、戰爭與和平、無助群眾所受的凌虐、良心與宗教自由、人權、以及環境的責任」。<sup>1</sup>此一正式的大會是以促進世界和平的名義召開，它對未來的宗教對話產生了意想不到的催化作用。

從十九世紀到二十世紀，宣教運動出現了明顯的變化。一九一〇年，由於不同宣教組織之間期望合作，事工上也有此需要，因此促成了著名的愛丁堡會議。會中最主要的決定之一，是透過「後續委員會」提出具體的方案，使宣教機構能保持長期的合作。<sup>2</sup>第一次世界大戰之後，政治氣候出現轉變，一九二一年「後續委員會」改組，成為國際宣教協會（International Missionary Council, IMC）。新的協會責任包括

---

<sup>1</sup> Sumner B. Twiss and Bruce Grelle, eds. *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder, Colo.: Westview, 2000, p. 1.

<sup>2</sup> A. Wind, "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963," in *Missiology: An Ecumenical Introduction*. Edited by F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker, and M. R. Spindler, 237~252. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1995, p. 244.

「推動宣教的反思，促進宣教活動的合作，在宗教自由與良心、以及宣教事工的自由方面尋求共同的觀點，在國際關係與種族關係上結合基督教的力量以求公義，組織世界宣教大會」。<sup>3</sup> 由於長期與其他宗教接觸，不斷面對各種複雜的世界觀和繁瑣的禮儀系統，基督教不可避免要建立新的原則，以處理和其他宗教之間的關係。一九三八年，第二屆國際宣教大會在印度馬德拉斯的坦巴蘭（Tambaram, Madras）舉行。在各項重要議題中，有一個題目對基督教與其他宗教的關係影響深遠，對宗教多元化的國家意義格外重大。印度受人景仰的教會領袖撒瑪沙（Stanley J. Samartha）<sup>4</sup> 在一九八八年時追憶這次歷史性的聚集，重新強調一九三八年坦巴蘭使命的重要性：

在教會對現今世界各樣的關注之中，一九三八年坦巴蘭會議所帶來的挑戰是，要我們重新思考兩個彼此相關的課題。其一為，基督教與其他信仰人士之間的關係；坦巴蘭會議稱此議題為基督教信仰與「非基督教」宗教的關係，重點是要開展對話，以此作為建立基督教和其他信仰人士之間新關係的方式。另一則為宣教的問題；它不再是指由基督教

---

<sup>3</sup> 同上，246-247 頁。

<sup>4</sup> Samartha 乃是宗教多元主義的倡導者，他曾在七〇年代擔任普世教協宣教與佈道部的副部長，積極參與不同宗教的對話，於 2001 年離世。

單方向傳給其他人，而是指一項責任，是各種信仰的人都重視的作法。坦巴蘭挑戰的背後，是一個十分困難但卻極其重要的問題，就是在宗教多元化的世界中，宣教與對話該保持何種關係。今日有必要依據過去五十年全球的改變，進行新的辯論，對一九三八年坦巴蘭會議中所爭辯過的這些事，在概念架構上作重大的反省與修正。<sup>5</sup>

撒瑪沙所謂「在概念架構上作重大的反省與修正」，是指神學立場上的轉變，在救贖論上從排他（exclusive）<sup>6</sup>的立場轉到包容（inclusive）<sup>7</sup>或多元（pluralistic）<sup>8</sup>的觀點。當然，撒瑪沙認為，既然其他信仰的人士亦具有崇高而真摯的靈命，他們的信仰就應當被視為與基督教同樣具有價值，因此傳統的排他觀點缺乏神學的支持。國際宣教協會在一九六

---

<sup>5</sup> Stanley J. Samartha, "Mission in a Religiously Plural World: Looking Beyond Tambaram 1938," *International Review of Mission* 78, no. 307, 1988, p. 311.

<sup>6</sup> 從基督教立場來看，排外主義（exclusivism）是指其他宗教若和基督信仰有牴觸便是錯誤。今天有些福音派神學家不喜歡用這個詞，因予人過分狹隘的感覺，而採取 restrictivism 或 particularism。

<sup>7</sup> 包容主義（inclusivism）強調其它宗教也含有真理，而信奉這些宗教的人也可因對其信仰忠誠而得救，雖然最後得救的基礎還是建立在耶穌基督的救贖上。

<sup>8</sup> 多元宗教主義（pluralism）主張，所有的宗教都可能對終極實體有部分正確的詮釋，而沒有任何宗教有資格宣稱，只有它才是對。多元宗教主義者力斥這種宗教獨霸的態度。

一年於新德里與普世教協（World Council of Churches）合併，其後，儘管有些領導者，如克雷默（Hendrick Kraemer）和尼爾（Stephen Neill）仍然堅定不移地為基督教的排他性辯護，但在教協旗下和天主教陣營中，不少神學家與宣教學者在救贖觀上開始擁戴更自由的立場。<sup>9</sup>如此一來，對話成為肯定並欣賞非基督教信仰的必要途徑。有些人甚至建議，基督教的宣教重心不應當是使未信者皈依，而是幫助他們改進自己原來的信仰。

### 對話的問題

由於「對話」一詞可能產生誤會或曲解，故一些著名的福音派人士對此持保留的態度。如果對話的預設為宗教是相對的，對真實的概念同等有效，這樣，耶穌基督的絕對性就不再存在。尼德蘭（Harold Netland）提出以下理由，說明福音派人士為何對宗教對話通常持負面與懷疑的態度：

例如，與普世教協掛鉤而倡導對話的人士，常採取如下的觀點：真正的對話與傳福音不可能相容，因此不應當嘗試說服對方接受基督教的看法；對話的雙方都不能自以為已擁有「真理」，而是透過互相的對話，使雙方對「真理」能有更深的認

---

<sup>9</sup> Terry C. Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," *Journal of the Evangelical Theological Society* 36, no. 4, 1993, p. 517.

識；對話唯一合理的目標，是各大傳統之間相互的了解與接納；對其他信仰的仲裁或批判都是不合宜的。<sup>10</sup>

因著這個預設，保守的福音派人士便反對宗教對話。福音派的著名神學家卡爾·亨利（Carl F. H. Henry）表示，對話本身不應當成爲目標，而應當成爲達到目標的途徑。<sup>11</sup> 宗教對話的危機應當仔細評估，因爲在對話時，很容易簡化或輕忽了「宣教的目標，就是使人皈依」。人類學家暨宣教學者克拉福（Charles Kraft）認爲，基督徒的見證不能只停留在「對話」，而排除說服的成分。<sup>12</sup> 福音派宣教神學家者梵安根（Charles van Engen）也談到，宗教對話的錯誤觀念之根源，在於宗教現象學。他說：「（這門學問）將基督教信仰與其他世界宗教並列，視爲世界宗教之一。在接受回教、印度教、佛教等宗教的文化中，基督教被要求將信仰經驗與其他宗教人士的經驗作比較」。<sup>13</sup>

至於基督教與其他文化之間的衝突，馬蓋文（Donald McGavran）曾提出三個重要的判斷指南，馬克（Terry

---

<sup>10</sup> Harold A. Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Vancouver, Canada: Regent College, 1991, p. 265.

<sup>11</sup> Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," p. 518.

<sup>12</sup> Charles H. Kraft, Anthropology Text, 1<sup>st</sup> draft. Class Notes. Pasadena, CA.: Fuller Theological Seminary, 1979, p. 279.

<sup>13</sup> Charles van Engen, *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1996, p. 74.



Muck)<sup>14</sup> 在其文章「福音派與宗教對話 (Evangelicals and Interreligious Dialogue)」中予以引用：

馬蓋文的立場可以用三個要點來表達：(1) 高舉聖經，將它置於文化的爭競之上，視為神獨一、超然的啟示。(2) 對非西方文化給予較高的評價，承認其中有許多合理的成分，至少從基督教的角度來看，是人以宇宙管理者的身分對神的誠命所作出的回應。這並不是意味所有文化都同樣有價值。所有文化都是不完全的，必須按聖經超自然的標準來評判。(3) 宣教士必須容許不同文化中有不同的作法，要根據文化的狀況、宣教的資源、和聖靈的引導等因素來作決定。<sup>15</sup>

在進行宗教對話的時候，必須持守這些原則，才能維持聖經的立場。以上所列舉的保留與懷疑雖然頗有道理，但在今日多元的社會中，卻無法廢除對話的必要性。

### **宗教對話的必要裝備**

福音派一般同意，基督教宣教的特色不可以只是單方的宣講福音，而不與持其他信仰、需要神救贖恩典的人開關溝

<sup>14</sup> Terry Muck 曾在西北大學取得哲學博士學位，目前是 Asbury 神學院比較宗教學及宣教學的教授。也擔任 *Missiology* 雜誌的編輯。

<sup>15</sup> Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," p. 518.

通的管道。因此，若要為基督進行有力而富意義的見證，與信從其他宗教的人展開對話是必要的。勃施（David Bosch）主張：「從主後三一二年君士坦丁在米爾維安橋戰勝馬克修之後到現今，此時基督教神學比先前更需要成為對話的神學。不僅如此，為了它自己的緣故，也有對話的必要。單方、單向的傳達已經過時，就連軍事上也是如此。」<sup>16</sup>

如果以對話來取代宣教，或作不必要的討論與爭辯，顯然是不智之舉。為了避免這兩種極端，斯托得提出了一個平衡的看法。<sup>17</sup> 他認為，宣教中的對話是不可取代的，這種對話具四項特色。第一，真正的對話一定要彰顯基督教的真實面，承認對話的雙方具有同樣的人性。唯有在合宜而相互的尊重之下，基督教所講的罪、痛苦、挫敗、與懺悔等，才能真正為人所了解。第二，基督徒必須表現出真正謙卑的精神，因為他需要讓非基督徒從他身上看見小基督的樣式。基督徒若在潛意識裡有揮之不去的高人一等心態，在對話中必定會浮現出來。當然，承認人有自我中心的傾向也是必要的。第三，真誠的對話非常需要以正直為要素。斯托得寫道：「在談話中，我們傾聽這些友人真正相信的內容，和他們的問題，

---

<sup>16</sup> David Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1991, p. 483.

<sup>17</sup> John R. Stott, "Dialogue, Encounter, Even Confrontation," in *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*. Edited by Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, and Terry C. Muck, 408-414, Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996.

並除去自己心中可能有的錯誤印象。我們自己也要定意，必須坦誠相告。」。<sup>18</sup> 身為基督徒，在對話中我們可以有所學習，發現自己的局限與不足。第四，真正的對話一定會培養心靈的敏銳度，這對有效的傳福音是極其必要的。不可勉強雙方的對話遵循預先安排好的途徑，以達到預定的結果。在對話的過程中，對於彼方的需要和反應顯出高度的敏感，便是向他表達信心與愛心。所以，基督徒毋需逃避有意義而合乎聖經原則的對話，這種方式反倒能成為有效的見證。

其實，積極參與宗教對話已經成為一些福音派領袖最喜愛的作法。黑索格拉夫（David Hesselgrave）指出，「除非我們福音派人士願意把自己鎖在衣櫥裡自言自語，只和自己人說話，否則我們要問的問題就不是：『應不應該參與對話？』而是『要參與什麼樣的對話？』」。<sup>19</sup> 另一位頗負盛名的宣教學者孔哈維（Harvie Conn）認為，倘若神學要在任何文化中起作用，宗教對話是不可避免的。<sup>20</sup> 唯有透過不斷與外在的世界對話，神學才能保持開放的特質，而這種特質

---

<sup>18</sup> 同上，413 頁。

<sup>19</sup> David J. Hesselgrave and Edward Rommen, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," in *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*. Edited by Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, and Terry C. Muck, 425~430. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996, p. 425.

<sup>20</sup> Harvie M. Conn, *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Trialogue*, Phillipsburg, N.J.: P & R, 1984, pp. 240~241.

才能使它在變化的環境中保持活力與應用的能力。芝加哥大學著名的宗教比較學教授葛利費斯（Paul Griffiths）甚至主張，單單「宗教對話」還不夠，<sup>21</sup> 探討倫理與知識論是否可取的「宗教際辯證」（interreligious polemics），必須成爲學術研究的主要特色。

### 對話素描與聖經的支持

一九五〇和一九六〇年代，「對話」一詞讓許多基督徒感到困惑，不敢確定它在不同情境之下的意義與內涵爲何；福音派亦因此受到挑戰，必須提出自己所能接受的合適定義。一九六七年在英國基爾（Keele）大學舉辦的全國福音派聖公會大會，提出了一個相當保守的對話觀念：「對話是一種談話，參與者對於所談的題目及對方皆十分認真，不但要發言和指導，也願意聆聽並學習」。<sup>22</sup> 根據此一定義，有些人會問，究竟基督教可以從對話裡「學習」到什麼。由於聖經是神全備而完整的啓示，能因應人類所有的需要，那麼基督徒怎麼可能從對方學到什麼？而一般的看法爲，在對話的過程中，基督徒不可以製造出「新的真理」，只能加深自己對「不變真理」的了解。

天普大學（Temple University）宗教對話的教授司衛樂（Leonard Swidler）把這個定義再向前推一步，將「對話」對

<sup>21</sup> Paul J. Griffiths, "Why We Need Interreligious Polemics," *First Things* 1994 (June/July), p. 31.

<sup>22</sup> Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," p. 523.

於參與者的影響也納入：「對話是持不同觀點的兩方或多人的談話，對每位參與者而言，主要的目的是向對方學習，以致自己可以改變並成長」。<sup>23</sup> 以上所提的「改變」一詞可能會令福音派人士感到不安。不過，倘若透過一般啓示，非基督教的宗教裡也含有一些真理，並有良好的闡釋，那麼基督徒藉著與對方的溝通，豈不也可以得著一些亮光？答案應當是「是的」。不過，這種亮光不可以改變基督徒對耶穌基督最根本的委身。相反的，它應當能讓基督信仰的某個信念得到更大的發揚。

其實，在舊約裡，神顯然藉對話積極參與世界的事，並且彰顯祂的榮耀與屬性。亞伯拉罕、雅各、和摩西都蒙神揀選，在他們的世代成為神旨意的代言人，他們與神之間有奇妙的相遇，而這些事件後來成為聖經默示的一部分。當以賽亞、耶利米、但以理被神任命、差派，向祂的子民宣講祂的心意時，神通常是用對話的方式，藉這些先知作為傳話的中間人。

「對話」在新約裡來自希臘文 *dialogos*，這個字經常與使徒保羅的福音使命相連（徒十七 2、17，十八 4、19，二十一 7、9）。它的含義，按不同的上下文可以解釋為「會造成爭議的演講」，而其動詞形式 *dialegomai* 則有「交談、講理、與……講論、辯論」之意。<sup>24</sup> 因此，在必要的情況之下，基

---

<sup>23</sup> Leonard Swidler and Paul Mojzes, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Philadelphia: Temple University, 2000, p. 147.

督教進行宗教對話是合乎聖經的。在「福音派與宗教對話」一文中，馬克引用強森、威柏、和馬沙爾（Alan Johnson, Robert Webber, and I. H. Marshall）的深入研究，來說明新舊約聖經的支持。馬沙爾的觀點很值得注意，因他說明了早期宗教之間相遇時，具有重要的特質。以下則是馬克對馬沙爾看法的評論：

馬沙爾經過分析之後，作出以下的結論。（1）「基督徒必須與非基督徒進行對話，（2）以了解非基督徒的狀況，及福音如何滿足他們的需要，（3）並回答人的問題，讓他們直接面對神的宣告。」馬沙爾十分看重的一點，便是福音使者的心在對話中絲毫不改變。對馬沙爾的立場有一個問題：雖然我們認定，使徒保羅絕對沒有改變心思，或轉換立場，但我們所引用的聖經例子，乃是「受靈感」的事件（至少其記錄是出於聖靈的感動），而現今傳福音的人卻沒有受到同樣的保護。我們在表達上和了解上都會有錯誤（至少我會），而有時候，和我談話的人——有些是非基督徒——或是有意糾正我，或是無意間幫助我澄清了看法。從這個角度來看，對話有助於我的了解和信息的傳達。<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, pp. 296~297.

本段提到的對話，指出有一類型的宗教對談能夠強化基督徒的見證。大部分福音派人士對這類宗教對話都不會有異議，甚至還會提倡。

### 宗教對話的模式

已過世的宗教學者沙爾普（Eric Sharpe）<sup>26</sup> 睿智地分析出四種主要的對話模式，各有其特色與重點：漫談式對話（discursive dialogue）、人性式對話（human dialogue）、世俗性對話（secular dialogue）、以及內在性對話（interior dialogue）。<sup>27</sup> 當然，這些對話模式並非互相排斥，因為任何一次宗教對話，都同時會包含一種以上的對話模式。第一種，漫談式對話是為要從認知的層面來接觸對方的宗教傳統，以期能更準確、徹底、而深入地了解。漫談式對話最基本的原則，應當是以相互尊重、信任、欣賞、及誠實為特色。對於另一宗教團體以誠實而認真的態度所提出的問題與挑戰，參與者應當坦然面對。各宗教的代表在知識上應當具備水準，在學術上已有成就，能夠作清楚的表達，富於口才，具跨文化的敏感度，明白與辯論的主題相關的問題。漫談式對話顯

---

<sup>25</sup> Muck, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," p. 526.

<sup>26</sup> Eric Sharpe 是傑出的英國語言學者，享有盛名，才華橫溢，曾在 Manchester 大學任教一段相當長的時期。在宗教對話方面，尤有獨到的見解。他於公元 2000 年辭世。

<sup>27</sup> Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, pp. 285~286.

然被視為最不可少、最根本的模式。更進一步、更上一層的對談，需要先有這樣的基礎。

第二，許多熱衷參與宗教對話的人，會主張要與其他宗教人士作個別而親密的溝通，不止作觀念的交換而已。這種宗教對談被稱為人性式對話。尼德蘭指出：「例如，要了解印度教，若知道所有印度教的相關事實——其歷史、信仰、儀式等——還不夠，必須深入和一位印度教徒建立『你—我』的關係，來體會這位印度教徒對人性和本身尊嚴的感受」。<sup>28</sup> 人性式對話顯然極有價值，因為儘管雙方所委身的宗教和所持的世界觀並不相同，但這種對話強調了人類的共通性。不過它也有明顯的危機，可能會太過分強調人類共有的尊嚴與經驗，而犧牲了個別宗教獨特的信仰，就是該種文化傳統的特色。這樣的宗教對話若未能與個人宗教中最崇高、最主要的委身信念掛鉤，至終會失去其意義。

第三，世俗性對話，其特色是將重點放在人類社會、政治、和經濟公義等相關問題上。在此種以「現世」為關注的討論中，參與者將討論可行的策略、可嘗試的計劃、合作的辦法等，以消除今日社會政治結構中的剝削、壓迫、或專制等現象。環境保育、核武限制、生活無著者的保護、世界和平的維繫等，都是世俗性對話的重要議題。在一個文化多元的國家中，不同宗教團體互相合作，來推展社會的福祉，這是應該的，甚至是必須的。不過，這類有限的合作不能傷害

---

<sup>28</sup> 同上，286頁。



到各個不同宗教團體的基本信念，就是信眾最寶貴的信仰。

第四，內在性對話。在沙爾普的分類中，這可能是最容易引起爭議的一種模式，因為參與者將焦點放在宗教經驗上，而不多探究概念與教義的問題。尼德蘭指出：「其前提常為，在共同經驗的最深層，可以發現共通的神性實體，這是無法透過概念來掌握的，乃是出於直覺。神（或宗教的終極——看各人的解釋為何）是一，而祂透過各種宗教來啓示祂自己。」<sup>29</sup> 參與內在性對話的人會承認，當他們一同來探索神性實體時，對「真理」便能有更深的認識。他們可能藉著一起靜坐、默念，而來到新的境界。不過，福音派反對這種模式的前提，即，神透過各種宗教來啓示祂自己；他們堅持，基督教乃是神或宗教終極唯一可靠的彰顯。內在性對話顯然是以宗教多元主義為預設，否定耶穌基督是神最後、最高的啓示。

根據以上對宗教對話的四種分析，福音派通常可以接受漫談式對話和世俗性對話。至於人性式對話，他們承認需要從個人的層面來了解對談者，可是拒絕跨過界線，以至忽略、泯沒各個宗教最核心的信仰。除了以上所提到的宗教對話模式之外，黑索格拉夫鼓勵基督徒參與界定宗教對話本質的對話，以促進崇拜與見證的自由，並化解宗教界之間的不信任與仇恨。<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> 同上，289 頁。

<sup>30</sup> Hesslegrave, "Evangelicals and Interreligious Dialogue," p. 426.

## 當代儒基對話的背景

一九八〇年代，新儒家和基督教學者的接觸頻繁，蘊育出良性的新氣氛，有利於正式對話的開展。這兩大傳統的領袖再度面對挑戰，在終極實體的概念上，要去詳究對方的立場。若要對當前儒基對話的情況有深切的了解，我們必須先回顧十六、七世紀耶穌會的教士與儒家仕紳精采的互動，尤其是對宇宙本體論的探討，以掌握這兩大思想體系在會通時，形上學方面差異的困難。同時，我們也必須檢視二十世紀享富盛名的新儒家對基督教神觀的評論，以洞悉雙方爭執的焦點。這些在歷史上曾經激發深刻反省的文化交流，實為當前研究儒基對話不可少的基礎。

學者一般承認，十六、十七世紀，當耶穌會的宣教士遇到學識淵博的儒士，許多重大的問題便已浮出檯面。宋明儒學的複雜形上學（其看法是根據他們對經書特殊之解釋而來），與基督教阿奎那式神學會面，在中國歷史上這乃是頭一遭。雙方對於終極實體的觀念南轅北轍，兩邊堅持己見，自稱高人一等。這個最具挑戰性的問題，始終無法得著解決。今日在探究儒基對話時，這兩個傳統先前所擺列的論證，仍然切題而發人深省。

### 利瑪竇、艾儒略對宋明儒學的批評

利瑪竇（Matteo Ricci, 1552~1610）聲稱，宋明儒學其實已經偏離了《書經》與《詩經》的主軸，特別是原初所強調之「上帝」的信念，而那是上古中國人主要的思想。經書中對於「上帝」和「天」的描述，與基督教的神十分相似。可惜，宋明儒學的學者偏好「太極」，而捨棄「上帝」的觀念。不過，利瑪竇認為，儒家之「有」和「誠」並上帝的道理，比道家的「無」和佛教的「空」更加接近基督教。<sup>31</sup>

利瑪竇宣稱，明末的宋明儒學以太極為宇宙萬有存在最後之因，是錯誤的。他駁斥他們的理論，指出：

余……竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭于天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為上帝——萬物之祖，古聖何隱其說乎？（我……努力研讀中國古代的經書，發現古聖先賢都敬拜尊崇上帝，天地的〔主宰〕，但我從來沒有聽見他們向太極致敬。如果太極是上帝，即萬有之始，為何古時的聖人不如此說？）

---

<sup>31</sup> John D. Young, *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs. Edited by Edward K. Y. Chen, no. 44. Hong Kong: University of Hong Kong, 1980, p. 27.

太極之解，恐難謂合理也。吾視夫無極而太極之圖，不過取奇偶之象言，而其象何在？太極非生天地之實可知已。（要將太極的解釋與真理調和，恐怕是太難了。根據我所見，描繪無極和太極的圖是以代表「陰」「陽」的符號繪製的；這些符號〔所表達的實體〕是什麼呢？顯然，太極不可能是產生天地的實體。）<sup>32</sup>

利瑪竇完全無法想像，陰陽兩極的符號怎能成為創生性終極原則的代表。現今這個問題依然存在：從基督徒的角度而言，無位格的原則永遠不可能成為此一繽紛多彩之世界的終極原因。

利瑪竇放膽聲明，天主或上帝，才是儒家經典的原初主旨，而高舉太極則是違背了古代聖人的初衷。許多宋明儒者偏好「理」，試圖將它與太極等同，而利瑪竇又進一步向這個概念挑戰。根據亞理斯多德的哲學，萬有只可分為兩個範疇：「自立」與「依賴」。神屬於自我存在的範疇，而宋明儒學的理則必定屬於依賴的範疇，因為它無法自我存在。如此一來，這種「理」怎能視為萬有的創造者？利瑪竇舉了一個生動的例子來說明他的論點：

---

<sup>32</sup> Matteo, S. J. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven* (天主實義). Translated, with introduction and notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-Chen. A Chinese-English edition edited by Edward J. Malatesta. Taipei, Taiwan: The Ricci Institute, 1985, p. 107.

有此車理具于其心，何不即動發一乘車？而必待有樹木之質，斧鋸之械，匠人之工，然後成車。何初之神奇能化天地之大，而今之衰敝不能發一車之小耶？（當一個人心中有〔車子〕的「理」，為什麼〔靠著運用他裡面的這個「理」〕沒有辦法自動出現一輛車子？為什麼這個人還要去取木頭，用工具，才能做成車子？假設起初萬物是由「理」而造，可是現在它連一輛小小的車子都造不出來。）<sup>33</sup>

利瑪竇評論的難處，在於他對宋明儒學形上學中「理」的認識，乃是去頭截尾，並不完整。作為宇宙終極原則的「理」必須是自存的，有無限的創生力。但利瑪竇的哲學架構，卻無法容納這種看法。

宋明儒學認為，「氣」可以視為「陰陽」的實質（stuff），而萬有由之而生，這帶有明顯的泛神論色彩。此外，「鬼神」被視為天地能力的運作，是產生與改變的餘痕。人死後，他的靈會消散，變為「氣」的一部分。利瑪竇駁斥這種理論，強調經書暗示，每個人都擁有永恆的靈魂。有些記載講到人敬拜鬼神，但卻沒有人拜「氣」。楊約翰（John Young）說：「在向宋明儒學的太極、理、氣發出挑戰之後，

---

<sup>33</sup> Young, *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, p. 36.

利瑪竇也承認，要完全了解神，是不可能的。」<sup>34</sup>

艾儒略（Giulio Aleni, 1582~1649）是繼利瑪竇之後，在中國相當具影響力的耶穌會教士，他的漢學造詣非凡，曾寫《萬物真原》一書，來批判宋明儒學中有關「生化」的概念。他指出：「今天地無心而時時運行……遞報時刻，日日如此，歲歲如此，又照臨生化而不知其動，不知其生化，豈無有靈明者運旋而使之然？」<sup>35</sup> 很顯然，艾氏藉此來嘲諷，天地萬物可以自生其生而不需要造物主的看法，實在是荒謬。他的辯證路線，基本上也是依循亞理斯多德和阿奎那的哲學法則。

### 宋明儒學對基督教的反駁

十七世紀耶穌會的宣教士表現極為傑出，在他們殷勤的耕耘下，有一些菁英分子和朝廷官員皈信了基督。不過，一六一六年出現了第一波的反基督教運動，有系統地攻擊所謂異端分子的邪惡影響。<sup>36</sup> 當時出版的《破邪集》一書，充分反應出儒家學者與佛教僧人對基督信息的看法。書中各篇文章對基督信仰提出尖銳而猛烈的批判，不滿的情緒溢於言表。他們無法容忍基督神學的基本要義，認定它們與中國的世界觀是完全衝突的。

<sup>34</sup> 同上，38 頁。

<sup>35</sup> 潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，133 頁。

<sup>36</sup> John D. Young, *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: University of Hong Kong, 1983, p. 59。

《破邪集》的一位作者忿怒地指控利瑪竇，利用儒家經書來達到自己的宗教目的。另外一位反對者宣稱，此一「天主」的推理「不單是異端，而且是中國空前邪惡的反動說法」。<sup>37</sup> 一般而言，宋明儒學的學者對於一位全能的神感到無動於衷，就他們對中國宇宙論的了解而言，這不過是標新立異的說法。耶穌的故事彷彿神話，荒誕怪異，與宋明儒學的道德觀格格不入。

明末飽學的儒者不能理解，基督教的神怎能容許亞當、夏娃墮落，並把他們趕出伊甸園，又讓他們的後裔承受可怕的後果，以致人生無法避免橫逆與苦難。他們認為，儒家傳統的架構要比西方宣教士所講的更為高明：

伏羲、神農、黃帝、堯、舜都是有道德之王，他們維持了天地的秩序。他們不像這亞當夏娃〔他們似乎是無名小子〕。自古以來，社會都必須經過〔領導人的〕努力建設才能存立；從無人說，一開始先有樂園，後來才有痛苦。<sup>38</sup>

宋明儒學對形而上宇宙論的了解根植於經書之中，他們無論如何也不能理解基督教的神觀。

利瑪竇主張，如果太極真的是造物者，是萬物之源，古

---

<sup>37</sup> 同上，66 頁，中文為筆者所譯，下同。

<sup>38</sup> 同上，67 頁。

代的聖人就應該這樣記載。但明朝曾任刑部郎中的許大受指出，錯是在利瑪竇，因他對經書的研究並不夠徹底。《易經》已經清楚標示出太極如何成爲萬有存在的終極基礎。太極生出兩種形式，「陰」和「陽」，而這兩者又生出四象，四象接著生出八卦，而八卦最後變化生成萬有。許氏取笑利瑪竇，對《易經》的這個出名記載竟然一無所知。

宋明儒學的學者辯稱，依賴與自立的分類是錯誤的，無法應用於中國的形上學中。一位學者指出：

孔子敬畏太極，視之為主宰，至尊至高。但〔基督教〕相信太極原屬於依賴範疇，是最低層、最卑下的……〔其實〕他們不尊崇其主的罪，甚於楊朱，他們無父的罪，甚於墨翟。<sup>39</sup>

究竟孔子有否尊太極爲「主宰」，可能有待爭議。但是，將太極放在依賴的範疇，則無疑是重大的錯誤。

宋明儒學辯稱，利瑪竇所刻畫的基督教之神，顯然不如太極。雖然利瑪竇已浸淫於中國文化中，然而他對儒家形上學的了解只流於皮毛，對天、上帝、太極、理、氣等含義深遠的字尤然。爲解釋這些字的哲學前提，必須作一些澄清與更正：

---

<sup>39</sup> 同上，69頁。



「理」之宗（origin）應以太極來討論；「氣」之源（source）亦應以太極來討論。按推論，太極即為無始，它卻是萬物之始；它亦為無終，卻承接一切之終……利瑪竇所說的〔神〕，先成為太極，而後逐步生發，至於為何有「理」卻生不出車子，……則是一派胡言。<sup>40</sup>

這兩個哲學體系所形成的不同範疇，造成了彼此誤解的危機。倘若不能清楚界定這些用語，使之能在對方的系統裡站立得住，就不可能準確地互相了解。此外，反教者許大受解釋《易經》有關生生不息的概念，認為宇宙萬有之生成變化，是由於陰陽互動，彼此涵攝，自然而然而生，這種萬物化生的看法，是出於循環流轉的模式，與西方天地經創造而成的直線模式有著根本的差異。<sup>41</sup>

在著名的「誅夷論略」短文中，林啓陸指出，用天主來稱呼上帝，必然會威脅到宋明儒學的形上學，以及整個中國傳統的宗教—宇宙體系。他解釋道：

「天」是終極之理；「帝」〔一詞〕與它配合來用，指主宰；有物就有則（law）。天幫助規律皇

<sup>40</sup> 同上。

<sup>41</sup> 潘鳳娟，《西來孔子艾儒略——更新變化的宗教會遇》，140~141頁。

帝之則，而當人理解則，就能管理萬有；規律乾坤（陰陽），便能補全宇宙的缺陷，並維護當代的學術；這就是我們儒者所謂的「天〔實存〕」主。<sup>42</sup>

任何按西方思想造成的新詞，若不夠留意中國的世界觀，或對其不夠敏感，就會遭到強烈的反對。「天」一字含有各種意思，它的哲學背景更是複雜，因此對它必須格外提高警覺。對這場辯論，楊約翰的結論為：「對利瑪竇而言，兩種持完全不同世界觀的信仰體系相遇，是一場危急關頭。利瑪竇對『理』和『氣』的駁斥，其意義不在於名詞的翻譯，而在於根本的哲學差異；利瑪竇的基督教與明朝的儒學，差距實在太大。」<sup>43</sup>

## 二十世紀新儒家對基督教的看法

十九世紀初，更正派的基督教進入中國，大部分研究古代中國文化和儒家的宣教士，都只是想利用儒家的教導，或是要展示其弱點，或是要借用其中對信仰有利的成分，來推動福音的宣揚。儒家則認為，基督教是西方文化侵略的工具，

---

<sup>42</sup> 同上，70 頁。

<sup>43</sup> Young, *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, p. 40.

<sup>44</sup> Jochim, "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" p. 41.

而且懷疑中國基督徒和西方國家的道德。<sup>44</sup> 在這種彼此憎惡的氣氛中，真誠的面對面幾乎不可能。十九世紀下半葉，中國在外交與軍事上一再挫敗，傳統哲學受到極大的責難，儒家更是首當其衝。五四運動之時，領導人物多半高唱口號，要打倒舊傳統，<sup>45</sup> 煽起反儒家的情懷。這樣的環境迫使知識分子重新評估儒家和現代化背後的理念。珍視傳統中國文化的人和反對者之間的辯論，持續了好幾十年。

一九五八年，牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅，這四位當時出名的新儒家學者，提出了一份「重新評估漢學與中國文化重建的宣言（Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture）」<sup>46</sup>。在這四位學者中，牟氏、唐氏、與張氏都有興趣和基督教的學者對話，並且承認基督教對普世價值有所貢獻。<sup>46</sup> 以下將介紹唐氏、牟氏和方東美對基督教的評語，重點在他們對基督教之神的批判。

唐君毅可說是新儒家學者中的關鍵人物，他在兩冊的鉅著《生命存在與心靈境界》中，對西方的基督教提出系統的批判。首先，有關傳統對神存在的論證，唐氏認為，西方的本體論是基於一項預設：「存在」對「完全的觀念」而言是

---

<sup>45</sup> Wei-ming Tu, ed., *China in Transformation*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1993a, pp. 130~135.

<sup>46</sup> Lee, *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, p. 21.

<sup>47</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界，下冊》，修訂版。台北：台灣學生，1986，28頁。

必要的，而這卻偏離了哲學的正路。<sup>47</sup> 更令人信服的說法，應當立基於一項前提：倘若「神」存在，祂就必須包含世上所有現有的事物在內。以宇宙不可否認的實體作為論證的起點，才更具說服力。由此可見，唐氏深受中國哲學的影響，他自然會採用宇宙論證，而不喜歡本體式的探討。第二，唐氏表明，他不同意源於亞理斯多德所倡導之第一因的傳統宇宙論證。他主張，這說法無疑是採用人對因果的主觀方法與經驗，將它應用到神的概念，是不合理的。<sup>48</sup>

第三，既然神被視為全然純淨並聖潔，為何這位無懈可擊的神竟會創造一個充滿瑕疵與罪惡的世界？唐氏聲稱，這個無法解釋的事實，顯示在神裡面有自我矛盾。<sup>49</sup> 第四，唐氏無法明白，這位基督教的神既是全能、全愛、全然憐憫，為何無法將同樣的本性放在人裡面。<sup>50</sup> 神義論的整個理論都有問題，因為它無法提供堅不可破的理性論證，以解開人性邪惡的疑難。第五，唐氏進而指出，世上非理性的事件與現象顯而易見，由此看來，這個複雜的世界似乎不會是由一位理性之神所造。<sup>51</sup> 唐氏根據中國世界觀的天地人宇宙三一論（cosomological trinity），向基督教所謂造物主與受造物之間有絕對的差異（incommensurateness）之觀念發出挑戰。最

---

<sup>48</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界，上冊》，修訂版。台北：台灣學生，1986，244頁。

<sup>49</sup> 唐君毅，《生命存在與心靈境界，下冊》，13~14頁。

<sup>50</sup> 同上，350頁。

<sup>51</sup> 同上，502頁。

後，既然神是自存而自足的，而且絕對自由（只受制於祂的自我本性），祂何以必須創造世界？祂為何不打消造宇宙的想法？<sup>52</sup> 不過，唐氏雖然不贊同傳統的神論，但卻認為，過程神論（Panentheism）是可能的選擇，只是仍有缺失，根基不夠紮實。

牟宗三是位敢於挑釁的思想家，他嘗試展現儒家比其他宗教更優越。在《中國哲學的特質》一書中，牟氏指出，宗教的基本特性根植於懼怕感。<sup>53</sup> 他認為，基督教是這種宗教最典型的代表，祁克果所著《懼怕的觀念（Concept of Dread）》即是鮮活的例子。但儒家卻來自截然不同的背景，其宗教意識乃是圍繞著憂患意識而來。

在西方哲學中，有位格之神的觀念是透過「實體」的概念來理解。但在中國傳統裡，天道的觀念是透過「作用」的概念來理解。結果，西方人所探索的，是神的本性為何，而儒家所關切的，則是天道如何在人間事務上展現它無比的影響力。因此，基督教神學固有的特色為強調一位超越之神，而儒家哲學理念的要素則為天道的臨在。

牟氏稱讚黑格爾對基督教三一神論的分析。<sup>54</sup> 在《宗教哲學（*Philosophy of Religion*）》一書中，黑格爾認為，基督教的三一神實際上代表三個發展階段。第一個階段可稱為「聖

---

<sup>52</sup> 同上，224 頁。

<sup>53</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，18~19 頁。

<sup>54</sup> 同上，67~71 頁。

父的階段」，強調「神之在其自己」。第二個階段可稱為「聖子的階段」，重點是「神之對其自己」。第三個階段可稱為「聖靈的階段」，表明「神之在而且對其己」。第一個階段代表客觀原則，第二個階段象徵主觀，第三個階段為第一與第二階段的高潮，代表一種「絕對合一（absolute-unity）」的形式。對牟氏而言，視聖靈為具位格者，簡直荒謬。在儒家裡，天道的作用就等於基督教的神，而它也可與仁、智、誠的概念等同。因此，在中國哲學中，天道儘管可能擁有位格化的特質，卻逐漸被改變，而由「創生原則」來取代了。在牟氏的宗教或哲學思想的進化理論中，儒家是格外傑出的，為人類智慧最高的形式，最紮實的範式。不過，基督教可以代表一種保持原始宗教精神的宗教，且是其中最複雜、最具動力者。

方東美，這位啓發成中英去追尋哲學思想之深奧與優美的學者，二十世紀的下半葉在中國知識分子當中造成極大的衝擊。他對西方基督教的批判，可以簡述如下。第一，方氏認為，單單處理「本體論」是不夠的。事實上，區域本體論（regional ontology）和物質本體論（material ontology）也必須納入考慮。因此，整個研究必須包括「宇宙本體論（universal ontology）」，甚至延伸到探究「純粹本體論（pure ontology）」，因為宇宙的奧秘是無窮無盡的。如果一個人繼續推敲無盡的哲學範疇，以求揭示實體，那麼，較準確的說法則

---

<sup>55</sup> Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, p. 305.

應該是「宏觀哲學（meta-philosophy）」或「宏觀本體論（meta-ontology）」。<sup>55</sup>

第二，根據方氏的看法，宗教最深奧之神性，不可能局限在某一教派之內，如基督教的神，或《詩經》中的上帝。因此，追究之下，那極奧祕之奧祕經驗的最高範疇，最主要的特色應當為「難以描述（ineffability）」。英國哲學家伯拉德理（F. H. Bradley）曾採用「真正的真的實體（Really Real Reality）」一詞，方氏效法他，而愛用「極奧祕之奧祕的奧祕（Mysteriously Mysterious Mystery）」來形容終極實體。<sup>56</sup>

第三，方氏主張，無論自然神論（Deism）或有神論（Theism），都不是描繪宗教意識最有效、最正確的路。自然神論最大的問題在於，神雖然高高在天上，卻不能充分掌管這個世界。至於有神論，主要的困難則在它對位格的強調。拉丁文的「Persona」一字，含義並非都是正面的。人戴上面具來偽裝，也可以稱為「persona」。好些宗教都將人的軟弱投射到具位格之神祇，這種現象司空見慣。方氏較喜歡「泛神論」，因他認為，這個說法是強調神的影響力與本性充溢在世界上。

最後，方氏堅稱，在描述終極實體時，人的語言總有缺陷和限制，因此很容易找到問題。宗教的教義是以人的語言來架構，對那「至高的靈」免不了會有污染和損害，因那是無法描述、無法界定的。

---

<sup>56</sup> 同上，306 頁。

## 現代有關終極實體的儒基對話

二十世紀，中國經歷了不少驚心動魄的事件，從辛亥革命、軍閥割據、抗日戰爭、國共之間長期的對峙鬥爭，烽煙不斷籠罩神州大地。這些政局的混亂，讓不少有識之士重新反思傳統文化，也同時開放心靈，渴望從西方的文明獲得新的靈感，來解決中國的問題。五〇年代新儒家的宣言就坦誠，樂意與各大宗教對話。之後，研究儒家思想與基督信仰的書愈來愈多。

本段僅從一九七〇至二〇〇〇年的作品中挑選三本，作為說明當今儒基對話的進路。另外，並簡述自一九八八年以來，儒基對話中有關終極實體爭論的結果。

### 英文代表作（1970~2000）

#### 秦家懿的 *Confucianism and Christianity*

秦家懿在她的傑作《儒家與基督教（*Confucianism and Christianity*）》（1977）一書中，竭力說明將傳統儒家對「絕對」（the Absolute）的理解和基督教的神作比較，是何等有意義，值得重視。她指出，中國各個不同的時代、哲學思想、和宗教，對於「終極」（the Ultimate）的概念都不相同，因此無法作出簡單的聲明。她又宣稱：



神是基督教聖經中的主角，在基督教的神學裡佔有中心地位，然而在儒家的經書和其註釋中，只有零星幾處提到神。此外，雖然儒家主流學派——我是指經書本身和孔子本人，以及他的許多門生——肯定神，但同時也有一些孔子的門生否定神。因此儒家本身的特色，既可視為有神，亦可視為無神——而或許「不可知論」更為合宜。<sup>57</sup>

事實上，真正的困難在於中國的世界觀，因為西方哲學找不到任何可以對應的類似說法。即使可以說，古代中國哲學應解為「有神」，而非「無神」，但對其「有神」含義的解釋，和西方傳統的典型說法也很不一樣。宋朝以後，塑造中國文人對終極實體之理解的主流思想，傾向於「無神」——至少從西方觀點可以如此看。經書中所賦予上帝和天明確的位格特性，逐漸消失在超位格（transpersonal）的原則中。

秦家懿指出，一般而言，在周敦頤和朱熹的哲學結構裡，「絕對」即為「轉化」（Becoming），在王陽明的講法中，絕對則為「心」，這是他的唯心形上學明顯的特色。<sup>58</sup>宋明儒學對終極實體的看法，無疑為新儒家所接受，並沒有多加更改。此外，「絕對」在關係方面，則可以由「仁」的觀

---

<sup>57</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 112.

<sup>58</sup> 同上，128 頁。

念來解析，這概念涉及「宇宙本身的生命，甚至與整個實體——就是構成宇宙的一切——有關」。<sup>59</sup>

在結論中，秦家懿強調，耶穌基督這位人本身乃是原則，也是一切的中樞，這個觀念使基督教對神的了解與儒家截然不同。事實上，耶穌既是歷史人物，也是神獨一而最終的啓示，這在中國宗教裡完全沒有類似的例子。基督道成肉身到地上來，將神性的超越與臨在作了最美妙的平衡彰顯，這乃是基督教神學的中心主題。談到最後，這兩個傳統對於終極實體的理解，在概念上最重大的差異，主要乃是與耶穌並祂救贖人類的恩典有關。

#### 朱信占的 *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republic China*

朱信占 (Sin-Jan Chu, 音譯) 寫了《吳雷川：中國的基督徒儒者 (*Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republic China*)》(1995) 一書，這或許是他在波士頓大學的博士論文整理而成。其目的顯然是藉著探究二十世紀初期的一位著名教會領袖，來分析傳統儒者在面對基督教信仰時所可能採取的進路。吳氏是位進士，也是翰林學者，精通中國文化與哲學。雖然他於一九一四年皈信基督，但他對神的理解仍然甚受宋明儒學原則的影響。<sup>60</sup> 以下針對他對神、耶穌、和聖靈的詮釋來說明他是如何融合這兩個截然不同的思想體系。

<sup>59</sup> 同上，138 頁。

<sup>60</sup> Sin-Jan Chu, *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China*. New York: Peter Lang, 1995, pp. 54~59.

吳氏稱基督教的神為「天」，而天道乃是不斷演化的過程。這樣一來，神與宋明儒學的理就沒甚麼差異。在他看來，神就是「真理」、「天性」、「至高的理則」，而所謂神統治著我們，即是意味我們必須順應天性。他又以為，天道即是「誠」，若能「誠」即可完成自我；而誠是一切事情的始末，若無誠，則所有事情必歸無有。對吳雷川而言，神是沒有位格的，像天一樣，「它」只是宇宙最原始的起動者。

接著，吳氏是如何看待耶穌呢？在他眼裏，耶穌只是個和孔子一般的聖人。在眾聖人中，耶穌與他人並無不同，只不過藉「道成肉身」，也就是天道藉著他的生活表彰出來，甚至犧牲自己來完成他的人格。於是，耶穌成為最突出的一位聖人。而他對三位一體之第三位聖靈的理解，則視其為儒家中的「仁」。如此，對「聖靈」的追求，就像是追求仁一樣，可透過力行「忠恕」之道來實現。

根據上述對吳雷川神學的分析，我們明白，他完全是以儒家傳統的世界觀來解釋基督信仰，結果，他對基督教的觀點與正統基督教神學之間的距離可謂南轅北轍。其實，吳氏的例子也反映出在儒基對話的過程中可能會發生的情形，雙方用不同的形而上學架構意圖去理解對方，自然就造成各說各話，毫無會通的狀況。

### 金和永的 *Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*

有一種進行比較研究的靈活方式，就是分析兩位代表不

同傳統的重要思想家。金和永（Heup Young Kim, 音譯）所寫的《王陽明與卡爾·巴特：儒家與基督教的對話（*Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*）》，在處理這個複雜的題目上，堪稱是一本佳作。他頗有洞察力，認為耶穌基督乃是新宇宙人類的「道」，這樣一來，按後現代架構的範式，儒家「仁」與「誠」的觀念就可以作其恰當的解說。<sup>61</sup> 金和永提出發人深思的建議，把基督放在一個嶄新交會的中心點，他這樣寫道：

儒家與基督教所共同關注的，即「如何成為完人（fully human）」，這問題最後來到基督論面前，也就是要問，我們認為耶穌基督是怎樣的一位。或許我們可以說：耶穌基督是新人類的「道」。他是「仁」，即完人的範式。他是「誠」，即「神天人同體的至誠（theanthropocosmic sincerization）」，既超過儒家「天人同體的修養（anthropocosmic cultivation）」，也超過基督教「神式歷史的成聖（theohistorical sanctification）」。他是被釘十字架並復活的聖人。他是創造的智慧（參，良知），是「神天人同體式溝通」的詮釋原則（參，路七35，十一49）。總而言之，耶穌

<sup>61</sup> Heup Young Kim, *Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*. Lanham, Md.: University Press of America, 1996, pp. 187~188.

基督是新宇宙人類的「道」，是神天人同體轉化的實踐，每個人都應當跟隨他。<sup>62</sup>

這些結論性的話，提供了儒基對話的新觀點，值得作進一步的評估及批判式的反思。

### 當代的儒基對話

在一個多元的社會裡，不同信仰的相遇是不可避免的，因為各種宗教人士幾乎每一天都要見面，也必須一起來處理共同關注的課題，追求共同的利益。一九八八、一九九一、一九九四、及一九九八年，分別舉行了四次正式的儒基對話，各次均有重點和主題。由於第三和第四次會議中，對終極實體的觀念沒有實質的看法，以下的介紹將集中於第一、二次會議的內容。

第一次會議收集到各式各樣的論文，與會者的興致很高，存著極大的期望。姚欽寫道：「雖然大體而言，第一次會議達到了中國主人的理想，能夠維持和諧，不過顯然也有一些激烈的爭辯，甚至產生誤會，特別是針對兩個課題，就是這兩個傳統截然不同之處。」<sup>63</sup> 劉述先寫了一篇文章，談到這次信仰對話的特色，題目為「一些反思：當代新儒家哲學可以從基督教學到什麼（"Some Reflections on What Con-

<sup>62</sup> 同上，188 頁。

<sup>63</sup> Jochim, "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" p. 48.

temporary Neo-Confucian Philosophy may Learn from Christianity" )，<sup>64</sup> 他用簡潔的分類法，扼要地刻畫出基督教的神和儒家的道不同之處。前者可算為「純超越 (pure transcendence)」，後者的特性則屬「臨在性超越 (immanent transcendence)」。由於儒家極其強調天的臨在性，故其傾向不易接受來自超越的光照。<sup>65</sup> 劉氏指出，儒家太過強調天與人的合一，以致忘了兩者之間的區別。然而，他並沒有提到基督教所強調本體論方面的特徵。

湯一介所寫的「儒家哲學中的超越與臨在 ("Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy" )」，也是一篇清晰的文章，說明了就終極實體而言，超越性與臨在性之間深奧的關係。他用簡明的說法，提出一個值得注意的問題：

在儒家思想中，超越性與臨在性是結合的，或許可以說，儒家不斷展示這兩者是結合的。如此一來，在儒家哲學裡，「臨在的超越性」與「超越的臨在性」便成為天人合一的概念基礎。這種天與人的聯合，是儒家所追求的理想境界，也是儒家之為

---

<sup>64</sup> Shu-hsien Liu, "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy may Learn from Christianity," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 68~81. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1991.

<sup>65</sup> 同上，73 頁。

儒家的本質。<sup>66</sup>

這種對天人合一的強調，無疑造成中國人對基督教終極實體觀認識的莫大攔阻，令人無法想像會有一個外在的超越者。不過，湯氏以為，在面對中國現代化急切的需要時，這種傳統哲學取向的束縛，必須找到一條出路。否則，以臨在之超越為基礎的「內聖之學」，無法產生「外王之道」的機會，以因應今日民主的需求。以臨在之超越為途徑的「心性之學」，也缺乏潛能來支撐科學的認識論。<sup>67</sup> 因此，若中國人要克服當代社會政治的問題，從西方基督教吸收一外在超越實體的概念，成為不可或缺的事。

韓國西江大學（Sogang University）金宋黑（Kim Sung Hei，音譯）教授，在〈沈默的天生出萬民（"Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People"）〉一文中，對終極實體的比較研究提供了新的亮光。<sup>68</sup> 金氏的方法，是用著名的韓國儒者鍾雅永（Chong Yak-yong，音譯，1762~1836）作為

---

<sup>66</sup> Yijie Tang, "Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 171~181. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1991, p. 173.

<sup>67</sup> 同上，181頁。

<sup>68</sup> Sung Hei Kim, "Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 182~212. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1991.

儒基對話的靈感。鍾氏機智地「脫去宋明儒學的架構，而潛入儒家經書，以發掘孔子教導的核心。」<sup>69</sup> 金氏的評論相當具洞見，他認為，基督教可以尊重傳統儒家所講沈默的天，接受「終極」的不可知性。至於天道彰顯於人性的觀念，則能使人了解並服事那「終極」。儘管這樣的說法沒有提到神的愛與恩典，但「透過四季規律的變化，以及它們所帶來對自然界的蘊育，天的作為是可以感受到的。」<sup>70</sup>

金氏鼓勵新儒家和基督教，脫去受中國佛教禪宗和西方亞理斯多德形而上架構影響的哲學前提，儘可能去發現雙方的相容性。金氏在結論中，以一貫友好而具說服力的口吻說：

最後，我願提出，以神為偉大的「父母」之概念，應當作進一步的研究。如果我們視神為父母，便是承認，神性中既有母性（motherhood）也有父性（fatherhood），即在其本身之中便有陰陽的和諧，與萬物的關係亦然。作為啟示之神的道，與沈默的天，可以互相協調，視為「終極」的兩端，不過各個傳統的獨到特色仍應當保持，且互相尊重。<sup>71</sup>

金氏積極的建議，對新儒家的終極實體觀是否會產生影響，是另一回事，不過，按照他的論點，的確可以推論出「終極」

---

<sup>69</sup> 同上，204 頁。

<sup>70</sup> 同上，205 頁。

<sup>71</sup> 同上，206 頁。



具位格屬性的可能性，這種新的理解應當能推動未來進一步的對話。

在〈儒家的天和基督教的神（"The Confucian Heaven and the Christian God"）〉一文中，傅佩榮指出，這兩大傳統對「造物者」的理解，最大的分野在於基督教對造物者的定義，即祂從「無」造出萬有。儒家的天和基督教的神都是對超越的稱呼，而其最明顯的主要特色便是「絕對公義」。<sup>72</sup> 這也解釋了人性的主要特色，就是追求公義，因為人與生俱來便能分辨善惡，並且傾向於善。

第一次會議的這四篇文章，無疑在此一問題上作出了重要的貢獻。第二次會議的中心議題，則圍繞著雙重宗教信仰徒的問題。對適應文化的問題，馬丁遜（Paul Martinson）提出一篇文章，對中國神學本土化的途徑提出建言。<sup>73</sup> 他大力提倡梁燕城所開創「道之神（Taological God）」的概念，認為倘若基督教要在中國文化內成功地處境化，同時能保持完整，又有活力，就必須對這個概念作深入的思考。

---

<sup>72</sup> Pei-Jung Fu, "The Confucian Heaven and the Christian God," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 213~222. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1991, p. 216.

<sup>73</sup> Jochim, "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" p. 41.

## 餘波盪漾

一九九四年十一月，梁燕城受邀至哈佛大學，與杜維明就文化際問題進行對話。在思想火花的交叉中，杜氏坦率地指出，傳統儒家可以從基督教學習四個觀念。<sup>74</sup> 最突出的一點為，承認超越的神，可以使中國不至於將相對的事當作絕對。在中國歷史中，將某個人絕對化或神化，是司空見慣的現象。其實，原罪可以從人類的不完全來理解。第二，基督教對人性的軟弱與陰暗面有深刻的領悟，其根源為明白人與神的隔離。這個角度對於人性本善的說法可以發揮督導與修正的作用。第三，懺悔的良知有必要培養，這與自省或批判的精神，在本質上是不同的。中國歷史出現的悲劇，如文化大革命和天安門事件，應當能促使中國人在傳統理念之外去找答案。事實上，懺悔的良知可以防止中國人落入自大與狹隘的陷阱。換言之，懺悔的精神可以拯救中國文化，不再落入沙文主義的危機。最後，救贖的概念對中國文化是一種刺激，也具啓發作用。早期中國人移民到美國，許多人曾爲了還債而賣身。這事件可視爲中國文化中的救贖經驗。然而，杜氏並沒有進一步說明，中國文化在當代的情境可以如何得到救贖。顯然，對人性的看法、懺悔的精神、與救贖的概念，都和我們對終極實體的理解有關係。

值得注意的是，劉氏、唐氏、和杜氏都一致強調，基督

<sup>74</sup> 杜維明與梁燕城，《重建理性溝通和開放心性》，《文化中國》二卷一期，1995，6~16頁。

教的超越觀對中國文化有其重要性，只是他們的目的與要點不盡相同。倘若沒有外在客觀的「絕對」，中國人便不能脫離相對主義或個人主義的牢籠。經過深刻的反思與敏銳的觀察，秦家懿認為，在中國歷史中，對位格神的肯定「是勝方，從『天』的崇拜（the cult of heaven）一直存留至二十世紀初，便可以看出」，<sup>75</sup>不過，這見解可能惹起新儒家的反感。總之，在終極實體的問題上，只要雙方能保持信心，增進相互的了解，儒基對話的重大突破是指日可待的。

二〇〇四年十一月二日，筆者受中國社科院中國哲學研究室主任鄭家棟之邀，與近十位研究儒學的教授及博士生，展開另一次有意義的對談。在社科院的教室中，筆者從「儒家宗教性」講起，特別強調西方超越的觀念與中國傳統的差異。回應時，討論相當熱烈。在愉悅的分享中，可以感受到真摯的心靈渴望獲得「超越」的經驗。這也是當今儒基對話的另一章。

---

<sup>75</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 115.



## 第 5 章

# 基督教神學與終極實體

基督教神學所探討的問題，主要集中在神的屬性、世界的創造、人的墮落、以及神對人的救贖計劃。「神學（theology）」一詞的字根，為兩個希臘文：神（theos）及道（logos，或譯「邏格斯」、「話語」）。因此，神學乃是一門對神鑽研的學問。近年來，神學一詞的範圍開始擴大，包括不同宗教論及人類靈性的福祉和最後命運的教義在內。結果，原先對神之研究的那類神學，便被視為一種系統性、哲學性的知識建構，為要解釋宇宙的奧祕，以追求有意義、有目標的人生。當然，基督教神學有獨特的歷史背景，它不斷修正既成的教條，一則是要因應不斷變遷的現代世界，一則是要向世俗社會傳達它的信息。奧爾森（Roger Olson）指出：「基督教神學的歷史能夠以故事的方式來傳講，也應該如此

傳述。其中情節複雜，高潮迭起，人物精采，思想玄妙」。<sup>1</sup> 本章主要的目標，是讓讀者一窺基督教如何看終極實體。在今日多元學術的環境下，以下的分析將為儒基對話提供一理論架構。在全球化和後現代的多元環境中，宗教的相遇是無法避免的，因此，下文將以中國傳統文化和哲學作為研究此課題的背景之一。

基督教神學有幾種學派，在發展對終極實體的理解時，各以不同的範式與原則為依據。為了解其原委，首先須分析基督教神學內終極實體的概念。

## 基督教神學以神為終極實體

在東方的哲學中，「神祇（god）」和終極實體並不一定等同。希克（John Hick）在建構宗教多元主義時，採用「真實體（the Real）」來指終極實體，而認為基督教的神只能顯示「真實體」的某些方面。唐君毅的哲學架構，以神的存在為人生尋求至善過程的必要結果。但是，神不能被視為終極實體。原則上，西方神學家用「神（God）」來指終極實體，不過他們對神的看法不盡相同。希克的宗教多元論有一段論「真實體」的精湛之詞，為「終極（the Ultimate）」提供了

---

<sup>1</sup> Roger E. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Madison, Wis.: InterVarsity, 1999, p. 13.

定義：

我們講「終極」，究竟是什麼意思？其意乃是指在其背後再沒有什麼了。這固然可能只是指物質的宇宙（包括我們自己），可能在其背後就沒有什麼了。但是「終極」的用法不只如此，其最重要的意義乃在指物質宇宙之外還有更超越之物。當我們說，甲超越乙，不只表示甲和乙不同，而且指從某個重要的角度而言，甲是在先的，或比乙更重要、更有價值，或足以說明乙。因此，我建議，「終極」的意思是指一特定的實體，它超越它本身之外的一切，而不被任何非它本身之物超越。如此的「終極」，就宇宙而言，它即為其基礎或創造者，就我們人類而言，身為宇宙具意識的成員，它即為我們的存在、並此種存在之價值或意義的本源。<sup>2</sup>

希克對「終極」的定義十分高明，無論在宗教圈或哲學圈內，都成了可以進一步探討的基礎。當然，聖經中所描述的神，完全符合希克「終極」定義的標準。聖經最主要的重心即是神，祂是萬有的創造者，這是舊約（賽四十 28，四十二 5，四十五 18）和新約（可十三 19；啓十 6）始終如一的說法。宇宙萬物都是因祂大能的話語和意旨才造成的。所以，

---

<sup>2</sup> Hick, "The Real and Its Personae and Impersonae," p. 143.

神是一切存在物的終極基礎。祂能超越在祂以外的一切，但不能被任何非祂自己之物所超越。此外，人類既為神美妙創造的傑作，要明白生命存在的意義與價值，便只能在祂裡面來尋找。按聖經的啓示來看，神具備宇宙終極實體明確的特性。

有關從宗教的角度來理解終極實體，納瑟（Seyyed Hossein Nasr）的看法頗發人深省。他是位享譽國際世界的伊斯蘭教專家，絕頂聰明的學者。由於身為伊朗人的特殊背景，納瑟洞悉在探討神這終極實體時，人會有的「幻覺」或「帕子」。對他來說，這帕子即是可見的宇宙。他強調，在西方的傳統中很少人察覺「帕子」的道理，就是對「絕對」的捕捉可能出現的障礙。<sup>3</sup>他要求對「神是終極實體」的理論當以現代用語作更透徹的研究。他聲稱：「就終極實體而言，神不僅是至極的位格者（the Supreme Person），也是現存萬有的源頭，故此祂同時是超越的實存（Supra-Being），也是實存（Being）；神有位格和神性（as Person and the Godhead），或無限的本質，而這本質是以實存（Being）為首要的決定因素。」<sup>4</sup>神，作為基督教意義上的終極實體，可說站立得非常穩，在現代宗教辯論中不會失去其活力。畢萊（Gerald Bray）在《神論（*The Doctrine of God*）》一書中力稱：

---

<sup>3</sup> Seyyed Hossein Nasr, "God is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization," in *Ultimate Reality and Spiritual Discipline*. Edited by James Duerlinger, 155-166. N.Y.: Baker, 1984, p. 159.

<sup>4</sup> 同上。



「基督信仰和任何一種哲學神學（philosophical theology）最大的差異，在於基督徒聲稱他們親身認識神——即終極實體。」<sup>5</sup>畢萊毫不猶疑地指神為終極實體，這一點與其他對神的解釋——如泛神論或過程神論——比較起來，就含義上而言，對基督教神學顯得格外重要。

## 代表人物的選擇標準

二十世紀基督教的神學著作可謂汗牛充棟，筆者必須從中挑選與本書相關的一些學派來作說明。尼費爾（Robert Cummings Neville）認為，過程神學、阿奎那主義和新阿奎那主義、福音派神學、歐陸現象派神學、芝加哥經驗神學、田立克哲學神學、和新正統神學，各有獨特的重點和觀念，值得一究。<sup>6</sup>筆者最主要的關注，是福音派神學的著述中對終極實體——即神——的看法。其次則為由懷海德和哈桑所倡導的過程神學，這是筆者探討的次要內容，因為它對終極實體的講法和中國哲學類似。田立克對終極實體的陳述別具一格，由於他採用過程神論的方式，所以也值得注意。最後，海德格對「實存（Being）」和時間的精細剖析，亦可在中國式的

---

<sup>5</sup> Gerald Bray, *The Doctrine of God*. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1993, p. 111.

<sup>6</sup> Robert Cummings Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. Albany, N.Y.: State University of New York, 1995, p. ix.

哲學方法論中找到回響。

福音派神學究竟是什麼？奧爾森提出了一些準則，可能是大多數福音派神學家都可認同的內涵：

福音派神學有不同的版本，而其共同點為何？這兩種範式<sup>7</sup>的支持者同樣委身於基本的歷史性基督教世界觀，包括相信神的超越性和超自然的作為、聖經為神的默示，在信仰與實踐上是無誤的、耶穌基督為被釘十字架並復活的救主，及世界的主、重生是唯一的得救入門途徑、福音必須傳給萬民。<sup>8</sup>

就本書而言，「相信神的超越性和超自然的作為」，這句話仍顯得空洞，不足以包括有神論必要的教義特徵。至於神的屬性，路易斯在《福音派神學字典（*Evangelical Dictionary of Theology*）》所寫的短文，披露了福音派神學一般都同意的重

---

<sup>7</sup> 第一種範式是依循韋斯敏斯特的神學傳統，強調 monergism，即救恩完全在乎神的主權。另一種範式比較是與約翰衛斯理和芬尼的復興主義傳統有關，強調 synergism，即在得救的事上，人有某種程度參與的空間。這個字的原意即「一同工作」，神學上用來說明，將「神的主權」與「人的道德責任」這兩個似乎矛盾的真理加以調和的理論，可譯為「神人協力說」。

<sup>8</sup> Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*, p. 595.

<sup>9</sup> Gordon R. Lewis, "Attributes of God," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Elwell, Walter A. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984, pp. 451~459.

要特色，可以作為代表。<sup>9</sup>下文將針對這些重要的屬性作說明和分析。此外，著名的神學家卡爾·亨利堪稱二十世紀下半葉福音派神學的代言人，他的立場理應注意。而促成福音派神學成形的歷史背景自不當忽略，這涵蓋了昔日的神學巨人，如奧古斯丁、阿奎那、加爾文等人，他們各有獨到的見解，其貢獻和影響也值得介紹。

## 福音派神學與終極實體

福音派神學對聖經在歷史上的可靠性堅定不移，在與其他神學派別作比較時，這一點必須特別留意。<sup>10</sup>就福音派神學而言，既然聖經中對於神為終極實體的描述，是如此豐富、廣泛，主要的問題應當是，如何把這位神和新儒家對終極實體的概念來作比較。除了路易斯對神屬性的描述之外，其他福音派學者的觀點本書也納入考慮，包含艾利克森（Millard J. Erickson）、畢萊、葛魯頓（Wayne Grudem）、布洛施（Donald G. Bloesch）、拿施（Ronald Nash）、底馬瑞斯（Bruce Demarest）、格魯勒（Royce Gruenler）、和賈詩勒（Norman Geisler）。早期的神學家中，柏克霍夫（Louis Berkhof, 1873~1957）、查福（Lewis Sperry Chafer, 1871~1952）、塞森（Henry C. Thiessen 1883~1947）、和郝紀

---

<sup>10</sup> Bray, *The Doctrine of God*, p. 241.

(Charles Hodge, 1797~1878) 等人的研究成果也需一併討論。

過去二十年左右，有一群福音派神學家，向傳統對神的解釋發出挑戰。他們提出「開放性的神觀」，以修正古典有神論的立場，並宣稱他們對聖經之神的詮釋，是更好的範式。<sup>11</sup> 這些倡導者有時被稱為「自由意志的有神論者」(free will theists)，其中包括皮納克(Clark Pinnock)、參德斯(John Sanders)、哈斯克(William Hasker)、巴辛格(David Basinger)、和波伊德(Gregory Boyd)。他們認為神是「充滿愛、關懷、如父母的一位，祂體驗世界，與祂的兒女互動，因此能體會人的感受，且冒險回應世界的發展，若有必要，可以改變祂的想法和祂要採取的行動。」<sup>12</sup> 本書在討論神的屬性時，會檢視他們的意見，特別是與古典有神論的爭辯。

### 對神屬性的了解

神的屬性(attributes)應該被視為構成祂之所是的質素。<sup>13</sup> 神的屬性不可與祂的作為、表現、角色混為一談，也與祂的特性(properties)有所不同，因特性可以指一般的功能和特

<sup>11</sup> Clark Pinnock, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, "Systematic Theology," in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994, p. 9.

<sup>12</sup> Millard J. Erickson, *Christian Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1986, p. 71.

<sup>13</sup> 同上，265 頁。

定的作為，而屬性則是神的實存裡永久的質素，不可從外而得，也不可失去。神的屬性是自有的，亦是祂本性的基要質素。郝紀寫道：「神本身乃是無限、永恆、不變的，而一些屬於祂本質的完美品質，透過我們本性的結構和神的話語，向我們彰顯出來。這些神性的完美品質即稱為『屬性』，是神之實存的主要本性。」<sup>14</sup>

有關神的屬性方面，還有一點極其重要，即聖經始終一貫稱神是靈（約四 24）。此處的「靈」並非指一種屬性，而是指一種實質（substance），是神整個實存的特色。或許不妨說，神的屬性乃是指，神的靈與其他的靈有何不同。此外，神的靈乃是必要的實體（entity），將所有的屬性聯合在一個實存中。既然神是靈，祂就不受限於任何肉體或物質的形式。同時，聖經表明神是有位格的（personal），因此，凡視「靈」為非位格的原則，或非位格的絕對之講法，都不能成立。聖經強調神具位格的特色，這一點可說與新儒家的終極實體觀直接衝突，因新儒家視其為非位格的。在聖經中，神的靈全然彰顯出位格的特性，如理性、情感、和意志。

當然，神既是靈，便預設了祂是看不見的。神的實質為靈，沒有具體的形狀，人的肉眼不能看見（提前六 16）。而且，聖經所刻畫的神總是主動採取行動，來創造、保存、庇護、維繫宇宙，這和希臘哲人的消極式「終極」觀完全不同。神不單永遠活著，還積極參與在受造界與人間事之中，祂的

<sup>14</sup> Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. 1. Reprinted. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1986, p. 868.

角色為「建築師、營造家、自由鬥士、窮人與受迫害者的代言人、公義的審判者、同情的輔導、受苦的僕人、得勝的拯救者」。<sup>15</sup>

聖經所描述神獨一無二的屬性，使得基督教具吸引力，也成為一切其他神學課題的根基。神是靈，這便決定了基督教神學終極實體的主要特質，即終極實體是不可見的、有位格的、活躍的、有行動的。因此，在探討終極實體的課題時，物質主義和原子論均必須摒除。

神學家對神的屬性往往有不同的分類方式。郝紀採用直述語類（predicates，講述與受造物的關係，如：創造者、維繫者、統管者）、分別各屬類（properties，即，聖父、聖子、聖靈各有的特性）、條件或質素類（accidents or qualities，如：聖潔）。薛弗喜歡分為兩個範疇：位格屬性和構成（constitutional）屬性。還有一些神學家也提出兩重分法，如，可溝通類與不可溝通類、本性類與道德類、臨在式與散放式（emanent）（或不及物式與及物式）、被動與主動、絕對與相對、消極與積極等。<sup>16</sup> 路易斯指出六個重要的特色，他認為在理解神屬性的質素時，這樣的分類比較清楚，意義更明確。<sup>17</sup> 這六方面包括形而上、知識、倫理、情感、存在、和關係。除了知識與情感之外，其餘四方面都出現在新儒家

<sup>15</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," p. 452.

<sup>16</sup> Lewis Sperry Chafer, *Chafer Systematic Theology*, Vol. 1. Dallas: Dallas Seminary, 1975, p. 189.

<sup>17</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," pp. 451~459.

對「道」的描述中。

### 形而上方面

神屬性的形而上方面，包括祂的自存性、永恆性、和不變性。這三種特性是祂的主要屬性，顯明這位創造之神與所有受造物截然不同，祂是神性的實存。首先，「自存性（*aseity*）」，這個詞來自拉丁文，*a* 的意思是「來自」，*se* 的意思是「自己」。神是自我存在的，意即唯有神可以在自己裡面找到存在之因。這個屬性有時被稱為獨立性，意思是「神不需要從我們或其他的受造物得到任何東西，而我們和其他的受造物可以榮耀祂，並帶給祂喜樂」。<sup>18</sup> 傳統有神論認為，「必要性（*necessity*）」是神當有的主要屬性，這是指神的存在絕對不會依賴別的條件。換言之，神是第一因，亦即「不由外因而有的因（*uncaused cause*）」，祂成了在祂之外其餘存在物終極的原因。這種「必要性」應理解為「本體的必要性」，而非「邏輯的必要性」。有關神的屬性，「必要性」自然會導致自存性。

當然，神不單在實存上是獨立的，在一切其他方面也是獨立的。按照柏克霍夫的看法，這種屬性「在各種異教和哲學的絕對論中」都得到廣泛的承認。<sup>19</sup> 聖經的經文，如，約

---

<sup>18</sup> Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1994, p. 160.

<sup>19</sup> L. Berkhof, *Systematic Theology*. British edition. London: The Banner of Truth Trust, 1939, p. 58.

翰福音五章 26 節、詩篇九十四篇 8~10 節、以賽亞書四十章 18~26 節、使徒行傳七章 25 節、羅馬書九章 19 節、十一章 33~34 節、但以理書四章 35 節、以弗所書一章 5 節、啓示錄四章 11 節，都是極好的例子，清楚闡明神的自存性。

第二，神是永恆的，而且無所不在。既然神的自存性可以肯定，神的生命便是無始無終的。嚴格來說，永恆性是指超越一切時間的限制。<sup>20</sup> 雖然時間與空間不能限制神，不過祂在創造世界時，卻將之賦予世界。祂不受時間中事件的連續發生所局限，然而祂總能體會歷史的脈動，明白連串事件的發生所帶來的改變。葛魯頓聲稱：「神自己的實存是非時間性的」，而同時祂對時間也看得一清二楚，可以「在時間裡看事件，在時間裡看行動」。<sup>21</sup> 這種神和時間的關係是怎樣發生的呢？有關神與時間的關係，歷史上有兩個主要的觀點。艾利克森作了如下簡潔的說明：

有兩種說法在爭取我們的同意。第一種，我們可以稱之為「非時間永恆性」（atemporal eternity），它主張神完全在時間之外，時間根本不能應用在祂身上。祂自己的存在乃是在一個非時間之點上，在祂裡面沒有順序，沒有前後，並且，所有的歷史在祂也只不過是同時的一瞥。祂知道未來和過

<sup>20</sup> 同上，60 頁。

<sup>21</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 168.



去，正如祂了解現在一樣。對祂而言，這些並沒有質的區別。另外一種說法，我們或許可以稱之為「無盡時間性（endless temporality）」。<sup>22</sup> 它認為，時間可以應用於神，就好像可以應用於其他事物一樣。神裡面有順序，有前有後。祂也明察人類歷史中事件發生的順序。祂知道現在，也知道過去和未來，但是角度不同。祂對過去的了解是因所發生的事，但對這些往事，祂現今的經驗並非有如身臨其境。祂知道所有未來會發生的事，但對這些事，祂的認識是一如它們尚未發生一般。<sup>22</sup>

以上的觀點各有長處與短處。非時間觀可以由神的超越概念得到支持，這是造物主獨有的特性；另外還有不少神屬性的聲明，也符合此說。但是，神的作為是在時間之內，這個畫面與非時間觀不太吻合。此外，非時間的神幾乎無法稱為具有位格。畢萊提到：「如果神是非時間的，在時間之內對祂作為的記錄，就很難說具有意義。」<sup>23</sup> 因此，路易斯強調，永恆不能理解為抽象的非時間。相反的，「永恆是永生神的特性，祂在所有時間、所有空間內都在場，創造並維繫

---

<sup>22</sup> Millard J. Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1998, pp. 115~116.

<sup>23</sup> Bray, *The Doctrine of God*, p. 83.

<sup>24</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," p. 453.

這有時空的世界。」<sup>24</sup>

好幾處經文，如，創世記二十一章 23 節、以賽亞書九章 6 節、詩篇九十篇 2、4 節、一〇二篇 11、12、25~27 節，描述神非時間的本性。另一方面，詩篇九十三篇 2 節、以弗所書三章 21 節、啓示錄一章 4 節則並未特別強調神無始無終，而只強調祂在時間裡的無盡。這兩種不同的看法怎樣能取得協調呢？艾利克森下結論道，神既超越時間，又臨在其內。就神的本性而言，祂是非時間的，或「本體上為非時空，但在作為上或影響上則在時空的宇宙之內。」<sup>25</sup> 在人的有限性架構思維和邏輯體系內，「非時間的永恆」與「時間內的無盡」似乎無法兼容，然而在神的無限裡，這兩件事都是真實的。例如，約翰福音三章 13 節，耶穌說：「除了從天降下仍舊在天的人子，沒有人升過天。」由此可以清楚看到，在神人二性的基督裡，「在地」的時間性與「在天」的非時間性是共存的。

神的「不變性 (immutability)」是古典有神論堅定的看法，然而在過去幾十年內，這個理念卻在神學界中掀起熱烈的辯論。爭議的概要可以用下列問題來表達：按聖經的記載來看，是否可以描述神為不改變的神？困難有二，第一，「改變」最恰當的定義是什麼？第二，所謂的「後悔經文」，如創世記六章 5~7 節、出埃及記三十二章 1~14 節、約拿書三章 5~10 節，當怎樣解說？艾利克森表示，改變可有幾種，其中

<sup>25</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 139.

「關係的改變」其實只是與另一事物或個人的關係發生了改變，而其本身並沒有改變，故這不能視為「真正的改變」。<sup>26</sup> 因此，神有時因祂的子民順服而獎賞他們，有時因他們拜偶像而施以刑罰，我們能說神改變了嗎？艾利克森說明道：「回答這個問題的方式之一，是先將它放在普蘭丁加（Alvin Plantinga）所提出之問題的框架內，即：『神是否有本性？』倘若神有，那麼便可以說，神的作為改變了，然而祂的本身與祂的作為並不是同一回事，祂本身並沒有改變。」<sup>27</sup>

神的不變性是指祂實存的狀態或特性（quality）不會改變，「不會增加，不會減少，不會發展，不會自我演化。」<sup>28</sup> 然而，用「不變性」來描述神的屬性，確實引起了一些誤解和誤會，因為在希臘哲學裡，這個詞原初的含義有「靜止不動（immobility）」、「不生不育（sterility）」之意。因此，有些福音派神學家喜歡用其他的說法，如「恆常性（constancy）」、或「不可改性（unchangeableness）」來取代「不變性」。艾利克森提到，神的恆常性保證其本性在量與質上維持相同。<sup>29</sup> 由於神絕對完全，因此祂的心思、計劃、作為從不改變，因這些都立基於祂不改的本性之上。換言之，神的恆常性乃是強調，祂的想法、言論、和行事都會符合祂的屬性。神屬性的不變性並非意味祂對人的回應無動於衷。

---

<sup>26</sup> 同上，100~101 頁。

<sup>27</sup> 同上，110 頁。

<sup>28</sup> Chafer, *Chafer Systematic Theology, Vol. 1*, p. 217.

<sup>29</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 278.

事實上，當人面對神的吩咐時，神對他們的反應非常在意而靈敏。所謂神的「後悔」，其實乃是祂在向人的行為作出回應，而當頑梗的人痛悔，或效忠的人背道之時，祂的回應尤其強烈（拿三 10；撒下十五 11）。

神的不變性不應當解釋為神本性內的一種靜止或不動的狀況。但值得注意的是，中國哲學對終極實體動態本性的描述，從形上學的基礎而言，在回應或相互涵攝方面的說法與此截然不同。「太極」或「道」內在與本身的運作，是依循「陰陽」的固定原則，而「陰陽」代表著互補的因素或力量。但是，神所行有意識、有目的之作爲，都是依據祂不變的屬性而來，諸如祂的慈愛、憐憫、公義、智慧等。

### 知識方面

聖經所描述的神有無窮的知識能力，對所有知識的理解絕對準確又透徹。倘若神是宇宙所有存在之物的源頭，怎麼會有任何事是祂不知道的？塞森爲「全知」下了這樣的定義：「祂（神）從亙古就完全知道自己和其他萬物，無論是確實有的（actual），或只是可能的存在，無論是過去、現在、或未來的事。祂的了解是立即的、同時的、詳盡的、真確的。」<sup>30</sup>不過，過程神學家拒絕接受神能知道未來，他們以爲，尚未

---

<sup>30</sup> Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*. Revised by Vernon D. Doerksen. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1979, p. 81.

發生的事是無法決定的，因此要向所有的可能性開放，且要看神與人互動的情況而定。<sup>31</sup> 另一方面，開放性神觀強調，「未來」並沒有完全底定，因為神只「決定了一部分未來，而非全部的事。」<sup>32</sup> 這種看法的倡導者仍認為自己是福音派，只是想修定傳統對神的了解，在人的自由意志與神的主權之間取得協調。

開放性神觀，或自由意志有神論，宣稱在歷史進程中，神與受造物互動，而祂的依據乃是神性之愛的至高特性。所發生的一切事，最後的解釋基礎並不是神的旨意，「人的決定和行為也具重要的影響。」<sup>33</sup> 這些自由意志有神論者為何與傳統神學分道揚鑣？皮納克認為，聖經記載受造物有自由，若要準確描述這樣的觀念，我們就不得不重新檢視傳統對於神預知的定義。<sup>34</sup> 自由意志神論和傳統神論區別的關鍵，在

---

<sup>31</sup> Ronald H. Nash, "Process Theology and Classical Theism," in *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 3~29, Grand Rapids, MI.: Baker, 1987, p. 18

<sup>32</sup> Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, p. 23.

<sup>33</sup> Richard Rice, Clark Pinnock, John Sanders, William Hasker, and David Basinger, "Systematic Theology," in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994, pp. 15~16.

<sup>34</sup> Clark Pinnock, "God Limits His Knowledge," in *Predestination and Free Will: Four views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Edited by David Basinger and Randall Basinger. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1986, p. 150.

於他們對人的自由有不同的理解。前者認為，人的自由固然是有限的，但人既有自由，就意味「實體」在某種程度上是開放的，因真正的創意連神都不能預測。<sup>35</sup> 然而後者主張，神可以用無數不同的方法來達成祂的旨意，而人的自由意志在其中可以得到保障。<sup>36</sup> 至於過程神學與開放神觀的差異為何，波伊德提供了簡要的說明：

過程思想的想法為，對於遙遠的未來，神不能預測或有把握知道。開放性有神論則堅持，對於神想要掌控的未來，神能夠預定並預知。事實上，神對祂的全權滿有自信，我們認為，祂不需要去監控每一件事的細節。如果祂要這麼作，並非不可，但這就貶抑了祂的全權。因此，祂選擇將未來的一部分開放，各種可能性都有，讓有自由的生靈來作決定。<sup>37</sup>

波伊德的這番說明，大多數福音派神學家並不滿意，他們仍對這個新的想法持懷疑、批判的態度。威爾（Bruce

---

<sup>35</sup> 同上。

<sup>36</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 207.

<sup>37</sup> Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, p. 31.

<sup>38</sup> 同上，26 頁。

Ware) 便不同意波伊德的說法，他說，開放性有神論者所提出的論證，至終會使教會所信的神變得不夠榮耀。<sup>38</sup>

當然，神得知事情的方式，一定和人類獲得知識的經驗過程不同。不過，神曉得邏輯和時間順序的特色，以及人類明白知識的推理方式。倘若神獲得知識的方式在本質上和我們是不同的，差距是無限的，那麼，神的真理是否有可能和我們的相反呢？聖經清楚駁斥這種謬論，而強調從神所啓示無謬誤的話語中，人可以正確地獲得有關神的必要與永恆的真理（西一 9、15~20）。由於神擁有完全的知識，祂可以按整全的判斷與識別，來作出無可指摘的決定。神的智慧基本上是建立在神的全知上，以及祂那聖潔、慈愛的旨意上。

### 倫理方面

神既是終極實體，就必須視為與受造界截然不同，不單在形而上方面和知識方面如此，在道德上亦然。神最重要的道德屬性，即為祂的聖潔、公義、和愛。神的聖潔，是指神完全與罪隔離。祂的道德品質中毫無缺點或玷污。絕對的純潔與完全乃是神整個本性的主要特色。聖潔乃是神最基本、不可或缺的品質，穿透其他神的屬性，諸如愛、良善、公義、智慧。事實上，神思想、行動、計劃、成事，一切都只能是聖潔的，不可能有例外。葛魯頓說：「聖潔的概念，既包含

---

<sup>39</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 201.

與罪隔離，也包含專注於神自己的榮耀，這可從好幾處舊約經文中看出。」<sup>39</sup> 聖潔的概念可用來描述神在地上所選擇的居所。會幕內的頭一間為「聖所」。出埃及記二十六章 33 節指出：「這幔子要將聖所和至聖所隔開。」此外，利未記十九章 1~2 節記載：「上主對摩西說：『你曉諭以色列全會眾，說：你們要聖潔，因為我，上主，你們的神，是聖潔的。』」因此，神的聖潔成為祂子民效法的模範。在新約裡，使徒保羅勸勉哥林多人要潔淨自己，「除去身體靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。」（林後七 1）

神的公義顯然與公正、公平、不偏袒、正義有關，其根基為神的聖潔。摩西在勸勉以色列全會眾時，宣稱：「祂是磐石，祂的作為完全，祂所行的無不公平，是誠實無偽的神，又公義，又正直」（申三十二 4）。舊約先知經常責備列國，因為他們不公不義。相反的，神卻向被壓迫的人施憐憫（詩七十二 12~14）。神的公義作為因人的信而彰顯在蒙救贖者身上，因人的不信而彰顯在被定罪者身上（羅三 25~26；約三 18）。神的公義最高的展示，則是在加略山，在那裡，祂的獨生子替我們而死，成為神刑罰、咒詛、忿怒的對象（羅三 21~25；加三 11~14）。

神的愛也許是神的屬性中最令人感動的一項。艾利克森寫道：「許多人認為它乃是根本屬性，可說是神的本性或定義。」<sup>40</sup> 聖經強調：「沒有愛心的，就不認識神，因為神就

---

<sup>40</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 292.



是愛。……神愛我們的心，我們也知道，也信。神就是愛，住在愛裡面的，就是住在神裡面，神也住在他裡面」（約壹四 8、16）。陶恕指出：「『神是愛』，這幾個字的意思是，愛是神最主要的屬性。」<sup>41</sup> 在哥林多前書十三章 4~8 節，保羅說明，愛是許多美德的泉源。艾利克森說：「有些神學家主張，神的愛不單是神主要的屬性，更是祂的本性。」<sup>42</sup> 神的一些屬性，如，良善、憐憫、恩慈、溫柔，都源於這個主要的特性，或由其散發而出。換言之，神的愛是主要的特質，將構成神無上本性的各種屬性交織在一起，從永遠到永遠發出光芒。神的愛意味著祂會主動採取行動，滿足人的需要，甚至到一個地步，爲了他們完全擺上自己（約三 16；羅八 32）。這種愛的徹底彰顯，就是在十字架上，當耶穌親自承受了刑罰與痛苦，使我們能因相信祂代替之死，而得永生（羅五 6~8）。神的良善、憐憫、恩慈，可以說是祂那奇妙大愛的傾洩。

神的不同屬性之間，彼此的關係爲何？神學界提出三種模式：（1）針墊模式；（2）捆束或建築模式；（3）鑽石界面模式。<sup>43</sup> 針墊模式強調，神有一種本質，是我們所不知道

---

<sup>41</sup> A. W. Tozer, *The Knowledge of the Holy: The Attributes of God: Their Meaning in the Christian Life*. San Francisco: Harper & Row, 1961, p. 98.

<sup>42</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 233.

<sup>43</sup> 同上，211 頁。

的。有些屬性聯於這個本質，就像針在針墊上一樣。因此，這些屬性加起來，並不等於神的本質，而它們也和神的本性有所不同。捆束模式認為，神即由祂的屬性所組成，就像一束柴捆在一起一般。這個比方是指每一個屬性彼此不同，但它們必須結合在一起，才成爲一個整體。所以，神可以視爲不同屬性的組合。至於第三個模式，艾利克森寫道：

神的本質並不是藏在屬性下面的東西。神的本質或實存是合一的，祂的屬性也並非互相分開。它們乃是不同的琢面，從不同的角度，就會以不同的方式看到祂的本性。<sup>44</sup>

第三個模式或稱神單一性的教義（doctrine of divine simplicity）。許多人對這個教義提出批判，其中有兩個理由最爲出名。第一，這教義意味每一個屬性完全與另一個屬性相等。第二，它似乎使得神成了一個屬性，或一件「東西」，這與祂位格的特性不符。

雖然神學辯論難免出現反對的聲音，但有些福音派學者仍舊堅持神單一性的教義。葛魯頓認定，神合一的屬性（也稱爲神的單一性）是我們認識神的基礎。<sup>45</sup> 查福把神的單一

---

<sup>44</sup> 同上，212 頁。

<sup>45</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, pp. 177~180.

<sup>46</sup> Chafer, *Chafer Systematic Theology*, pp. 213~215.

性與神的合一性作了區分。<sup>46</sup> 他認為，神的單一性應該理解為非化合的（uncompounded）、同質的（homogeneous）、且不可分開（indivisible）。<sup>47</sup> 一九八〇年代，曼恩（William Mann）提出一個新的見解，嘗試打消從前的一些批評。他的提議包含四個重要的概念。第一，「神的事件身分（Deity-in-stance identities）」概念，可以澄清「特性（property）」的觀念。這概念強調，一個位格「具某一特性」，「意思並不是指在事件中擁有某特性，而是指處於表現某特性的一個事件中」<sup>48</sup> 第二，應當將有等級的（degreed）特性和無等級的（non-degreed）特性作出區分。例如，「知識」這個特性是可以分等級的，我們能說，甲比乙擁有更多的知識。第三，他提出「特性身分」的理論，表明兩種特性可以有共同空間（co-extensive），然而彼此卻不相同。第四，他採用「豐富特性」的概念，來說明一個位格如何可以「在事件中蘊成（instantiate）」相關特色，這對於了解神的特性極有幫助。雖然曼恩的論證遭到摩理斯（Thomas Morris）的反駁，不過艾利克森認為，曼恩的解析是基於柏拉圖形上學，著重特性產生的品質或形式，而摩理斯的批判是基於亞里斯多德的哲學，強調內在不改變的屬性。總之，大多數福音派的神學家宣稱，在對神的了解上，神單一性的教義仍然有重大價值。

聖經教導，神的每一種屬性都全然真實，也全然是神的

---

<sup>47</sup> 同上，213 頁。

<sup>48</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, pp. 220~229.

特色。在約翰壹書中，第一章提到「神是光」（一5），第四章又陳明「神是愛」（四8）。因此，我們知道神既是光，又是愛。這不可以理解為，神一部分是光，一部分是愛；也不可解讀為，對神而言，光的成分多過愛，或愛的成分多過光。聖經從未強調某個屬性比其他屬性更為重要。在探討神的單純性時，柏克霍夫寫道：「我們用這名詞來描述一種單純的狀態或品質，不可分成幾部分，因此不可能是組合而成。」<sup>49</sup> 卡爾·亨利也倡導神單一性的教義，並且聲明這是福音派的立場。<sup>50</sup>

### 情感方面

神既是有位格的存在，就一定會將祂在情感方面的好惡，向按祂形像而造的人表明出來，而他們對祂的命令可以順服，也可以違背。路易斯提到，神既然厭惡罪、有憐憫、且恆久忍耐，祂必然有情感的特色，而這樣的特色與祂不變的本性是相符的。<sup>51</sup> 因此，神的「無感性（impassibility）」必須理解為，神的實質和屬性不會因某些事而改變。不但如此，這位不變的神滿有慈愛與公義，絕不會反覆無常、不講公平、情緒失控。祂的嫉妒之火，是在祂所愛之子民的福祉遭威脅或妨害時才會發作。對作惡的人與不肯悔改的人，神

<sup>49</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 62.

<sup>50</sup> Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority, Vol. 5, God Who Stands and Stays: Part One*. Wheaton, IL.: Crossway, 1982, p. 131.

<sup>51</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," pp. 456~457.

的怒氣和憂愁是不容忽視的，而對不幸和受苦的人，祂則會以同情和恩慈來對待。耶利米哀歌三章 22 節說，雖然上主使人憂愁，但祂仍會施予憐憫。詩人經常提到，神是有恩典、有憐憫的神（詩七十八 38，八十六 15，一一一 4，一一二 4，一四五 8）。耶穌在世上時，走遍各城各鄉，看到困苦流離的人便憐憫他們（太九 35~36）。聖經的神在與人來往時，會將祂的情感作合宜的表達，明確顯露祂的性情，這一點是我們必須銘記在心的。

布洛施聲稱：「改革宗神學家認為，聖經的神不是一位毫無熱情的絕對者，祂乃是絕對的愛和聖潔。祂是採取行動的神，而非逐漸成長的神。祂為人的罪哀傷難過，而非僅僅同情人的痛苦。」<sup>52</sup> 在基督教神學裡，神——終極實體——絕不可視為無動於衷、袖手旁觀、非位格的第一因，這是再清楚不過的了。

### 存在方面

與神的存在層面相關的屬性當中，最突出的應為自由、真實（authenticity）、和全能。「自由」是所有具責任之實存必要的質素。神既是自我存在的實存，祂本身的自由意志顯然是祂的特色，意即，祂做事是按自己的意思來決定，除了祂自己的本性之外，不受任何其他因素約束或影響。當然，

<sup>52</sup> Donald Bloesch, "Process Theology and Reformed Theology," in *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 33~56. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987, p. 41.

任何違反神本性和永恆不變之旨意的事，祂是絕對不會去做的。就品質和永恆性而言，神的自由和人的自由有所不同，因為神永遠高過人。一旦神作了決定，定了旨意，事情就必定成就；沒有任何來自地上或天界的能力、權柄、人物或鬼靈能夠攔阻或抵擋。

至於神的真實，路易斯這樣說：「在基督裡的神既然如此堅定地反對虛假，祂自己就必全無虛假。」<sup>53</sup> 這個屬性主要是說明，神在倫理、情感、存在方面無不全然正直。神從不說謊。真誠（*veracity*）和實在（*truthfulness*）是用來描述神真實性的詞彙。在神裡面絕對沒有欺騙、虛幻、偽裝，這些都與祂的本性相反。此外，作為終極實體的神絕不可能被矇騙或迷惑。

神的能力既是無窮無盡，凡符合祂本性、旨意、目的之事，祂全都能做到。在舊約裡，神稱自己是以利沙戴（*El Shaddai*），表明祂能力偉大、威武可畏（創十七 1，二十八 3，三十五 11，四十三 14，四十八 3，四十九 25）。還有好些實例顯明神無盡的能力，不過沒有用到這個詞。例如，神向先知耶利米預言耶路撒冷的陷落時，說：「我是耶和華，是凡有血氣者的神。豈有我難成的事麼？」（耶三十二 27）。在新約裡，希臘文 *pantokrator*（用來形容神的大能）共出現十次。哥林多後書六章 18 節稱神為「全能的主」，祂應許要作以色列人的父。

---

<sup>53</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," p. 457.

不過，神無所不能的概念不斷遭到攻擊，因為這個世界上罪孽、邪惡、不幸、悲劇、惡勢力橫生，這種現象似乎與神的無所不能大為牴觸。格魯勒提到，過程神學家認為：「祂（神）受到創造力外圈的限制，而服在時空之下；祂也受到你我所擁有某種程度的自由，和宇宙各種現況的限制。」<sup>54</sup>不過，撒但的權勢與邪惡的事實並不能抹殺神無所不能的真理，因為在神完全的智慧與旨意中，祂已經設定了時間表，到了時候，祂所有的仇敵終將面對刑罰和永遠的監禁。

還有人提出另外一些問題，向神無所不能的傳統看法提出挑戰，諸如：第一，邏輯定律是否約束了神？第二，神是否能造一個祂舉不起來的石頭？第三，神能否犯罪？第四，神能否改變過去？事實上，這四個向神全能性挑戰的問題，都落入自我矛盾的範疇。當然，神不會違反邏輯的基本原則，那是建立在祂真實性的屬性之上。祂既是聖潔的神，當然不會犯罪，否則就與自己產生矛盾。因此，艾利克森將神的全能性重新定義為：「（神）能做一切事，只要是合乎邏輯、且與祂完全的實存相符的事。」<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> Royce Gruenler, "Reflections on a Journey in Process," in *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 329~356. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987, p. 344. 這篇文章以一個大圈代表創造力，神和萬有都在其中；而創造力便是時間和時間的過程。

<sup>55</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 183.

## 關係方面

二十世紀的基督教神學最關注的課題，便是神的超越性與臨在性。路易斯主張：「就關係而言，從實存看，神是超越的，從眷顧（providential）的活動看，祂的臨在遍及普世，從救贖工作看，祂的臨在是在祂的子民當中。」<sup>56</sup> 神的超越性可以在一些經文中找到，如，以賽亞書六章 1~5 節、五十五章 8~9 節、詩篇一一三篇 5~6 節。神的超越性是在強調神無限高過受造物，以及祂的自我決定是絕對的，不受人的狀況影響。這種超越性卻不可以從空間來了解。根據現今天文學的知識，這一點是顯而易見的。另外，巴特（Karl Barth）對神超越性的解釋則相當極端，他否定神與人有任何可能相似之處。<sup>57</sup> 這位徹底外在而超越、只能視為「完全另一位」的神，對新儒家而言，是全然陌生的。聖經對於神超越性的理解，與泛神論與過程神論截然不同，而這兩種說法卻與新儒家對終極實體的觀點有幾分類似。

既然神是整個宇宙唯一的創造者，在祂之外的一切受造物，無論有無氣息，若要靠祂的維繫能力，都不可能正常地操作，或發揮當有的功能。神的臨在性是強調，在物質世界、人性、和歷史中，神的同在和作為是不可否認的事實。聖經的經文，諸如，耶利米書二十三章 24 節、詩篇一〇四篇 29~30 節、馬太福音六章 25~30 節、使徒行傳十七章 27~28

<sup>56</sup> Lewis, G. R. "Attributes of God," p. 458.

<sup>57</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 314.



節，都指出神眷顧的恩典，使受造的世界能彰顯奇妙的秩序，充滿活力。按照神臨在的教義來看，自然神論顯然偏離了聖經對神的描述。

神的臨在性在二十世紀成爲神學討論的主要題目。古典自由派傾向於視「神只透過自然過程來工作，而不會用切斷自然的方式（神蹟）橫加干預。」<sup>58</sup> 因此，神的臨在性被解讀爲一種對世界自然式、機械式的看法，幾乎沒有神蹟的空間。田立克對神有一種獨到的看法，視祂爲實存的基礎，而結論爲，既然人和其他實存，如動物和植物，都享有同樣的存在基礎，彼此就能有類似的經歷。<sup>59</sup> 神死神學則暗示，神在歷史的某一個時間，曾放棄了祂分別而超越的地位，完全成爲這世界的一部分。<sup>60</sup> 這些對神臨在性脫軌的畸形解釋，對基督教在終極實體上的了解產生了極大的危害。

卡爾·亨利一針見血地說，要解決二十世紀人類所面對的困境，神的超越性乃是主要的關鍵。<sup>61</sup> 當代神學非常流行強調神的臨在性，但這樣作只能解開一部分的難題，無法徹底達成其複雜而痛苦的任務。正確了解神的超越性與臨在性，對於本書所研究的課題是個關鍵，因爲基督教神學與新儒家在這方面的觀點截然不同。

---

<sup>58</sup> 同上，304 頁。

<sup>59</sup> 同上，307 頁。

<sup>60</sup> 同上，309 頁。

<sup>61</sup> 葛倫斯與奧爾森，《二十世紀神學評論》。台北：校園，1998，352 頁。

以上對神屬性六方面的描述，綜合起來即成爲一個基礎概念，基督教神學對終極實體的觀念牢牢扎根於其上。爲了要和中國哲學作比較，對這位偉大奇妙、配受敬拜、全然崇高的神還有兩方面需要作進一步的解析，就是三位一體和神的創造。

### 三位一體的神

舊約和新約中有許多例子，明確讓我們看見，「神（Godhead）」是由三位所組成：聖父、聖子、聖靈（創一 2、26，十一 7；申六 4；詩三十三 6；箴八 12~31；賽四十八 16；太三 16、17，二十八 19；約八 58；林前一 3；林後十三 14）。祂們都同樣被視爲神，具有相同的本質，沒有差異之處。葛魯頓將三位一體定義如下：「神永恆的存在爲聖父、聖子、聖靈三位，每一位都完全是神，而只有一神。」<sup>62</sup>

宇宙受造時，三一神每一位都扮演不同的角色，造成這樣一個前所未有的壯麗世界。同樣，在拯救人類的工作上，聖父、聖子、聖靈也各有各的功能，一起完成救贖大工。三一神的每一位在工作上各主其事，神學上稱之爲「三一的治理（economy of the Trinity）」，<sup>63</sup> 這個教義說明，在與世界的關係上，三一神如何各以不同的方式來工作。當然，三一

<sup>62</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 226.

<sup>63</sup> 同上，248 頁。

神的每個成員都是平等的，同樣具完備的神性，而且同樣是永存的。艾利克森指出：「三位一體的教義對基督教至關緊要。這教義說明了神是誰，祂是怎樣的一位，祂如何工作，怎樣才能就近祂。」<sup>64</sup>

「三位一體」這概念極為獨特，除了聖經以外，任何世上的書都未出現過。對神這樣希奇的描述，的確不是人所能想像出來的。神學家想盡辦法要說明三位一體的特性，但所用的一切比喻都有缺點和瑕疵。然而，這個教義卻是聖經神學的基礎，其他的教義都建立於其上。中國人歷世歷代都在追尋「終極者」，然而，這概念對他們卻是嶄新的視野。

如果我們說，神裡面有三個位格，他們的本質或實存是一樣的，那麼，位格與實存之間的關係又是什麼？第一，他們每一位都全然是神，意思是，每一位本身都擁有神的全備性。每一位絕非是部分的神，或神的三分之一。第二，三位一體的每一位都具備神所有的屬性。第三，他們之間唯一的區分在於，他們彼此的關係，以及與受造界的關係，各自不同。我們當然不可能完全了解神裡面這三位之間的關係。柏克霍夫在他所著的系統神學裡，睿智地寫道：

三位一體是個奧祕，就聖經而言是如此，因為  
這個真理從前是隱藏的，如今則啟示出來；然而不

---

<sup>64</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 322.

<sup>65</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 89.

僅如此，還有一層意思，即這是人無法理解的，也無法說清楚其間的關係，以及彰顯的模式，對其主要的本性也無法參透。<sup>65</sup>

的確，神的能力與智慧是無窮無盡的，必定超過人的理解。三位一體的教義顯然披露了我們對神所知實在有限。

然而，神本身既是合一又有區分的真理，可以從這位三一神所設立人間的關係上反映出來。婚姻是人間最重要的關係，丈夫與妻子雖是兩個人，卻奇妙地結合為一，他們各自保持自己的身分，然而在身體、心思、精神上卻合而為一。以弗所書五章31節說：「為這緣故，人要離開父母，與妻子連合，二人成為一體。」聖經也提供了一幅圖畫，說明在權柄的執行上，聖父與聖子的關係就好比丈夫與妻子一樣（林前十一3）。此外，我們不妨從教會的建造來看，這「基督的身體」有「許多肢體」，各人所發揮的恩賜與功用都不同，但卻都聯結在同樣的身體中。教會的區分性與合一性，可說是三位一體的一個極佳類比。這種奇妙的現象，在我們日常的社會活動中也同樣出現。任何組織、樂團、或運動團隊，在同一個節目中，每個人都有不同的角色，為同樣的目標作出貢獻。這些景象或說明，都能幫助我們領會三位一體之間美妙的關係。三位一體的教義昭然若揭，無疑能增進我們對神的位格、位格之間、和彼此互動的了解。

## 創造的神

「起初，神創造天地」（創一 1）。這個驚天動地的宣告，指出了宇宙萬物——包括能看見的、和不能看見的——存在的原因。「從無創造（*ex nihilo*）」的觀念絕非人所能發明。柏克霍夫提出以下的解釋：

「從無造出萬有」的表達方式，在聖經裡面找不到，而是出於一本次經，就是馬加比貳書七章 28 節。「從無創造」的說法曾被誤解，也遭批評。有些人甚至認為，「無」字是指某個物件，世界是從其中造出來的，這物件乃是無以名狀的。……但對創造更好的講法，是它沒有用到任何先存的物質。<sup>66</sup>

所有與創世記第一章原初的記載相衝突的概念，都被柏克霍夫摒除在外。論到這壯觀的物質宇宙之來源，世上再沒有一份歷史記錄與聖經相仿，而其他的記錄莫不出現重大漏洞。<sup>67</sup>

賈詩勒指出，「相信神創造並繼續保守世界，今天常會被人輕視，認為不合科學。這個看法一方面是出於誤會了聖

---

<sup>66</sup> 同上，133 頁。

<sup>67</sup> 周聯華，《神學綱要》。台北：道聲，1979，298~299 頁。

<sup>68</sup> Norman Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Rand Rapids, MI.: Baker, 1999, p. 165.

經對於神創造並眷顧的教導，另一方面是出於自然主義的偏見。」<sup>68</sup> 神的眷顧與創造緊密相連。所有的受造物都無法不倚賴神維護的能力而絕對獨立。自然主義的觀念不合乎聖經，因為它違反了受造生靈的基本特性。

除了「從無創造」觀之外，對宇宙的存在還有兩種看法。物質（或二元）觀強調，物質是一直「存在著」。物質或物質的能量（*energy*）是永恆的。這個立場也稱為「從物創造（*ex Materia*）」。倡導者喜歡用熱力學第一定律來支撐他們的觀點，聲稱能量不能被創造，也不能被毀滅。非絕對的泛神論主張，「世上有許多事物，但都源於一位（神）的本質。『多』乃在『一』中，但『一』並不在『多』內。換言之，所有受造物都是造物主的一部分」。<sup>69</sup> 這個觀點也被稱為「從神創造（*ex Deo*）」。泛神論者認為，創造是一種神的「散放」，其實這講法在東方許多宗教中早已十分流行。<sup>70</sup> 第三世紀一位著名的哲學家普洛提那（Plotinus）認為：「萬物都從神流出，如同花的綻放是從種子而來。」<sup>71</sup> 「從無創造」和「從神創造」的差別，在於前者表明，神和受造萬物是截然不同的，而後者則強調，受造物是神的一部分。此外，「從無創造」觀顯示，神完全獨立於受造萬物之外，而「從神創造」觀的意思是，神不能和宇宙分開。前者說明，神與

<sup>69</sup> 同上，174 頁。

<sup>70</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, pp. 268~269.

<sup>71</sup> Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, p. 580.

受造物之間有本體上的鴻溝，而後者則否認了神與受造物有任何本體上的差異。

聖經所記載的創造教義，明確地教導說，神是必要的實存，其他一切受造物存在的終極原因乃在於祂。艾利克森寫道：「其他的一切，所有的物件與生靈，其存在都源於祂，而存在的目的是為了實踐祂的旨意。唯有神配得我們的敬拜。其他萬有是爲了祂而存在，而非祂爲萬有存在。」<sup>72</sup> 因此，在創造之前，除了神本身之外，沒有一物存在（詩九十 2）。唯獨自有永有的神能維繫這個受造的世界。

既然宇宙的存在必須完全倚賴神，它本身便不是永恆、自足的，也無法自我解釋。宇宙是有條件的受造物，根據神在創世時所制定的定律和原則來運作，以致有秩序、能預測。不過，這些受造的物質定律並不能約束神。換言之，只要神刻意違反自然律行事，以實現祂的應許和計劃，神蹟就可能出現（出十四 21；書十 13）。但是受造界若沒有神維繫的恩典和眷顧，就無法正常運作。

神創造這個宇宙時，充滿愉悅，認爲「是好的」（創一 4、10、12、18、21、25）。神對祂所造的萬有非常滿意，因爲可以彰顯祂無比的榮耀（詩十九 1）。在一切受造物中，唯有神是按著神的形像而造，因此人在神所造的萬有中具崇高的地位。葛魯頓評論道：

---

<sup>72</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 386.

亞當、夏娃的受造很特別，這顯示，雖然我們在肉體上有許多方面和動物類似，然而我們和動物非常不一樣。我們是按「神的形像」而造的，是神創造的巔峰，比任何創造物更像神，且受託治理其他受造物。創世記的記載雖然很短，卻極其強調人的重要性，視他與萬物截然不同。現代潮流認為，在浩瀚的宇宙中，人是毫無意義的，但聖經反對這樣的看法。<sup>73</sup>

創造的教義無疑肯定了人是獨特的受造者，能以真理、公義、聖潔來彰顯神的榮耀（弗四 24）。

### 影響福音派神學的四位神學家

每一種神學體系的形成，通常都是因為歷史情境的需求而來，為要應付特定的挑戰。福音派神學也有其特殊的時代背景。就神的概念而言，對現代福音派的認識與解釋貢獻最卓著的，莫過於希坡的奧古斯丁（Augustine of Hippo）、阿奎那（Thomas Aquinas）、和加爾文（John Calvin）三人。此外，卡爾·亨利則被公認為二十世紀福音派的代言人，他的

<sup>73</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 266.

<sup>74</sup> Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy," in *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Edited by Anthony Kenny, 55~105. New York: Oxford University. [Original edition, New York: Oxford University, 1994.] 1997, p. 59.



看法也值得簡述。

### 希坡的奧古斯丁（354~430）

奧古斯丁被公認為中世紀初期最偉大的哲學家與神學家。那個時期流行的思想為柏拉圖主義、新柏拉圖主義、和泛斯多亞派，哲學家無不受其影響，奧古斯丁也不例外。奧古斯丁認為，世界是按層級規劃的，<sup>74</sup> 而世界層級的順序便暗示出其本身的價值。根據這樣對世界的了解，較好的「事物」總是比較差的「事物」層級要高。因此，按柏拉圖所定「善」的範式，神就在其他一切實存或「事物」之上，印地安那大學哲學系教授斯佩德（Paul Vincent Spade）寫道：

這種層級具有本體的含義。因為奧古斯丁非常強調出埃及記三章 14 節，神在那裡告訴摩西說：「我是自有永有的（I am who I am）」，並且要他告訴以色列人，是那位「自有永有的」差派摩西到他們那裡去。奧古斯丁解釋這段經文，說神是「極其美好（*par excellence*）」的一位，是萬有中真實的。因此，價值的層級也成了實體的層級，這樣一來，就能談「實存的等次（degrees of being）」。在層級表上，物質是非常低的，而所有的受造物 and 神比起來，幾乎「等於無有」。當然，它們並非是

---

<sup>75</sup> 同上。

虛無的，可是也不算「完全真實（fully real）」——  
 這個詞只能用來描述神。<sup>75</sup>

奧古斯丁對神的解釋，最後導致一個堅定的信念，即除神以外，一切事物都離不開改變與轉化。每一個受造物都是可變的，唯有神絕不改變。

奧古斯丁對神的理解，可以用他對三位一體有力的辯證來作說明。既然神是愛，那麼，按照定義，愛必須有對象，施愛者才能傾倒其愛。此外，在施愛者與被愛者之間，應當有「愛」的實體存在，這樣，愛的動作才是真確的。神既顯示祂主要的特性是愛，祂就必須是三位一體。奧古斯丁又進一步辯稱：「我們發現，精神生活的最高峰，是靈魂參與在神的智慧中，而在神的智慧裡，神本身是心思、記憶、理解、和意願的對象。倘若神照祂的樣式造了我們，那麼，只有在祂裡面，我們的心才能得享安息，否則便惶惶不可終日。」<sup>76</sup>

#### 阿奎那（1225~1274）

根據亞理斯多德對實在性（actuality）和潛在性（potentiality）的看法，阿奎那中肯地論證道，唯有神是純粹的實存（pure being），徹底的實在，毫無潛在性。此外，神的本質

<sup>76</sup> Mary T. Clark, *Augustine of Hippo: Selected Writings*. The Classics of Western Spirituality. Edited by John Farina. New York: Paulist Press, 1984, p. 312.

和祂的存在必須視為同一。神是必要的實存，不可能不存在。按照神此一獨有的特色，阿奎那指出：

神不僅只是祂自己的本質——就是已經彰顯出來的本質，也是「使自己存在的行動（act-of-existing）」。<sup>77</sup> 首先，某個事物所擁有的（除了它的本質之外），一定是出於別的原因：或是從其本質內在的因素而來（例如，伴隨特定的本性必定會出現的恰當偶發之事，例如，「笑」的機能對人是恰當的，而它是由組成人的特定本性之原則所引致的），或是來自外在的某個起因，例如，水裡面的熱是由火引致的。……因此，凡是「使自己存在的行動」與它本質不同的東西，必須有經由另一物而來的行動。但這種狀況不能用在神身上，因我們說，祂是有效的第一因。<sup>77</sup>

凡有限的實存，其本質和存在顯然是兩回事。論到形式與物質，阿奎那強調，唯有神——那純粹者——才沒有形式。天使為純粹的形式，是已徹底實現的潛在，而人則是由形式（靈

<sup>77</sup> Thomas Aquinas, *Treatise on God*. Selected and translated by James F. Anderson. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1963, p. 15.

<sup>78</sup> Norman Geisler, "Thomas Aquinas," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 1091~1092. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984, p. 1091.

魂)和物質(身體)組成,有逐漸實現性。

神是自有永有、不可分割、而且無限。除了這些形而上的特徵之外,神在道德上也是完全的,並且智慧無窮。<sup>78</sup>因此,在把道德屬性用在神身上時,必須特別注意造物主與受造物在本體上的差別。用類比方法來了解神,也必須注意受造物有限的模式和神無限的模式之間重大的鴻溝。神是終極實體,祂與受造界之間在本體上有不可跨越的界線,因受造界的存在完全是有條件的,必須倚賴神的支撐。

#### 加爾文(1509~1564)

加爾文承繼了歷史上對神的正統教導,他不單強調聖經中神三位一體的本性是不能否定的,也指出「神的內涵(God-meaning)」是高高在上,亦即,神在各方面都是完美的,祂擁有一切能力、知識、智慧、公義、聖潔。祂是永恆的、自足的,不在時間或任何實存之下。人的心思有其限度,無法完全測度這位可畏的神,因祂不能被減化,放進時空的範疇中。<sup>79</sup>

華菲德(Benjamin Warfield)說明,加爾文將神論分為兩部分來處理。<sup>80</sup>第一部分是他強有力的反羅馬護教辯論,目

<sup>79</sup> W. S. Reid, "Calvinism," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 186~188. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984, p. 186.

<sup>80</sup> Benjamin B. Warfield, *Calvin and Augustine*. Philadelphia, PA.: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1956, p.134.

<sup>81</sup> 同上, 151 頁。

<sup>82</sup> 同上, 152 頁。

的在剷除任何偶像的可能。第二部分是發展三位一體的合一性教義，他的神學剖析極具說服力，駁斥了當時反對三一論的看法。加爾文強調，神的本質其實是無法測度的，祂的神性完全在人感官的理喻之外。<sup>81</sup> 因此，加爾文把神對自己「本身（*quid*）」的知識和人對神「性質（*qualis*）」的認識作出區分。前者指神對其本身的知識，後者則指我們對神所體會的知識。<sup>82</sup>

加爾文說，神是「主要的因（*prima causa rerum*）」，這不能解釋為具有泛神論的含義。這個詞的準確意義為：「凡所發生的事，都是按神的旨意發生，而非指神的旨意為宇宙中唯一的有效因。」<sup>83</sup> 他在處理每一項神學課題時，都強調神的主權，由此可見，他與泛神論毫無瓜葛。另一方面，加爾文將神描述為不斷在維繫受造界，由此可見，他和自然神論也一無牽連。華菲德在結論中肯定道：「加爾文對神的概念，是純粹而清楚的神論，強調神的超越性和臨在性，重心則為祂對世界公義的治理。」<sup>84</sup>

在他最著名的作品《基督教的法制（*Institution of the Christian Religion*）》一書中，加爾文指出神有四項基本特色，是人人都當知道的。第一，神是無盡的智慧、公義、美好、憐憫、真理、能力、和生命。第二，天上地下所有的一

---

<sup>83</sup> 同上，157 頁。

<sup>84</sup> 同上，160 頁。

<sup>85</sup> John Calvin, *Institution of the Christian Religion*. Translated and annotated by Ford Lewis Battles, Atlanta: John Knox, 1975, p. 20.

切都是為榮耀神而造。第三，神是公平的審判者，對那些悖棄祂觀點的人，祂將施予嚴厲的報復。第四，神是溫柔而憐憫的神，祂樂意接納貧苦無依的人來到祂懷中，得著救贖與供應。<sup>85</sup> 從十六世紀之後，加爾文對神的解釋一直成為改革宗神學的標準範式。

### 卡爾·亨利（1913~2003）

卡爾·亨利（Carl Ferdinand Howard Henry）被公認為現代福音派最傑出的神學家之一。他竭力辯明聖經的神——那位創造者、救贖者、審判者——乃是真神。這位自我啓示的神不單高高在上，而且將祂的榮面與心意在耶穌基督裡彰顯無遺。<sup>86</sup> 卡爾·亨利清晰明確地指陳，「道」即是神性的自我顯示，使讀者對這位三一神能有深入的了解。談到以「道」為中介，他這樣描述：

在未成肉身之前，「道」是神創造世界的中介；成了肉身之後，祂便一直是救贖的中介；得著榮耀之後，這同一位神的道將成為未來審判的中介。簡言之，這位賜生命的道是宇宙生命（約一3~4）、救贖生命（三16，五24~25）、和復活生命

<sup>86</sup> Carl F. H. Henry, *The God Who Shows Himself*. Waco, TX.: Word, 1966, p. 5.

<sup>87</sup> Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority, Vol. 3, God Who Speaks and Shows*. Waco, TX.: Word, 1979, p. 203.

（五 28）的賜予者。約翰福音前言中見證的神的道（the Word of God），即為整本聖經的「邏格斯」（Logos），這不僅是超越的溝通方式，更是耶和華在行事——在啟示、在創造、在道成肉身、在救贖、在審判。<sup>87</sup>

卡爾·亨利對聖經之神的解釋極具份量，在目前正統基督教中堪稱居於首位。當代自由派神學的影響很大，而他們的趨勢是向臨在性一面倒，因此卡爾·亨利嚴肅地指出，神超越性的一面是不可或缺的。他神論的特色，集中於道成肉身的基督身上，因祂彰顯出神超越性與臨在性之間微妙而美麗的平衡，而這角色至關緊要。葛倫斯（Stanley Grenz）和奧爾森指出：「對卡爾·亨利而言，神的超越性重要無比，因為神是從祂的超越性中向人類說話。神不僅做事，也會說話。」<sup>88</sup>

## 過程神學與終極實體

過程神學充滿活力，帶著多元論的色彩，它的目的為將

---

<sup>88</sup> 葛倫斯與奧爾森，《二十世紀神學評論》，352 頁。

<sup>89</sup> Robert Cummings Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, p. ix.

現代科學知識納入聖經的記載，以大力修訂傳統有神論的講法。一九七〇年代末期，「過程神學乃是美國宗教學術界最盛行的哲學神學」。<sup>89</sup>

過程神學究竟是什麼？簡單來說，過程思想所描述的神有兩極：後繼或具體極（the consequent or concrete pole）是實體的神，初始或抽象極（the primordial or abstract pole）是抽象的神。「後繼極」表明神有限、相對、倚靠、有條件的特色，而「初始極」展現出祂無限、絕對、獨立、必要的特色。神是在後繼性中涉入世界無盡的過程，其中富創造經驗的事件不斷相互影響。過程神學的概念根源於自然神學（natural theology），與美國的經驗神學研究關係特別密切，而這項研究所高舉的方法，乃是自由派神學的歸納法和科學法。<sup>90</sup>

懷海德被公認為過程神學的鼻祖。他的原始概念是借用柏拉圖的創造神（Demiurgos）觀，和赫拉克利特（Heraclitus）的流動哲學（flux philosophy），以致發明了一位涉入不斷在改變、轉化、發展過程中的神。哈桑基本上追隨懷海德揣測性的哲學，主張兩極化的神和創造力，只在一些範疇中提出稍微不同的見解。至於他們對神的看法有何差異，賈詩勒指出：

<sup>90</sup> D. W. Diehl, "Process Theology," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 880~885. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.

<sup>91</sup> Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, p. 576.



他們對神的看法最大的不同點為，神在祂的實有極（actual pole）裡，究竟是一個「實際存在體（actual entity）」（實際事件），還是「實際存在體的組合（a society of actual entities）」。<sup>91</sup> 懷海德主張前者，而哈桑主張後者。其他的差異則主要在方法上。懷海德的方法比較重經驗，而哈桑則比較重理性。因此，懷海德對神持一種目的論證，而哈桑則以本體論證出名。<sup>91</sup>

賈詩勒認為，過程神學家一般認為神具位格。但拿施卻聲稱，懷海德的神不可能被視為具位格，因為他認為，神和其他的實存並沒有真正的區別。<sup>92</sup>

## 懷海德

在二十世紀，懷海德（Alfred North Whitehead）對美國哲學的走向無疑產生了深遠的影響。他被稱為最後一位系統哲學巨人，可謂名至實歸。<sup>93</sup> 懷海德根據對科學的了解，發展出一套複雜的理論來建構實體。首先，他建構了實體基本

<sup>92</sup> Nash, "Process Theology and Classical Theism," p. 16.

<sup>93</sup> Bowman L. Clarke, "Alfred North Whitehead," in *Greater Thinkers of the Western World*. Edited by Ian P. McGreal, 441~444. New York: Harper Collins, 1992, p. 441.

<sup>94</sup> 同上。

的單位，稱之為「實際機緣（actual occasion）」或「實際存在體」。每一個機緣都是「瞬間事件（momentary event）」，與時空相關，有質與量可循。<sup>94</sup> 他將這種「實際機緣」的概念作了詳細的說明，並充分利用它來建立一種有彈性而實用的模式，來理解正改變中的世界。所有的事乃是實際機緣的過程，彼此以不同程度的複雜性相關聯。每一個實際機緣的一部分是由它本身造成，一部分是受到其他實際機緣的衝擊，而這實際機緣只能視為瞬間事件。

每一個機緣都有兩極作用，包括物質與精神（mental）層面。透過物質極，實際存在體（實際機緣）感受或捕捉（prehend）到其他實際存在體的物質實體；透過精神極，它捕捉到永恆的對象——即宇宙的抽象可能性（the abstract possibilities of the universe）。此外，這些實際存在體彼此之間是不同的，因為他們實現可能性的方法不同。懷海德所用的「捕捉」，有其特定的內涵，是指一種對「實際存在體」概念資料的感覺或領會。對較高而複雜的生命體，這種「捕捉」可以解釋為一種意識性或知識性的行為。

王示正（Shik Jang Wang，音譯）在研究過程神學與大乘

<sup>95</sup> Shik Jang Wang, *Wonhyo's Doctrines of Ultimate Reality and Faith: A Whiteheadian Evaluation*. Ph.D. diss. The Claremont Graduate School, 1992, p. 119.

<sup>96</sup> Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. Corrected ed. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free. [Original edition, New York: Free, 1978], 1985, p. 219.

佛教的對話論文中指出，在懷海德的哲學中，「實際存在體」是至終的本體之理（reason），它打開了一條揭示實體的通路。<sup>95</sup> 就實體理論而言，「實際存在體」特別值得注意的，是其具體性，以及實存兼轉化的特性。懷海德認為，「實際存在體」的第一個特色是具體性，因為哲學思想應當建立在我們經驗的具體成分上。第二，「過程」或「轉化」乃是「實際存在體」固有的本性。懷海德這樣解釋：「過程本身是實際存在體的結構；借用洛克（[John] Locke）的句子，這乃是實際存在體的『真正內部結構』」。<sup>96</sup> 實際上，要了解懷海德形上學的終極實體觀，這些乃是重點。

創生性（creativity）與實際存在體的概念緊密相聯，而它「必須視為天賦（given），只能接受」。<sup>97</sup> 不過，懷海德所謂的「創生性」，究竟是什麼呢？尼費爾提出以下的解釋：

懷海德認為，「創生性」是指帶出一種「一」，也就是，一物透過本身創生性的自我結構（creative self-constitution），結合「多」而形成的「一」。這說法或許足以描述宇宙的發展過程，但卻不足以說明本體合一性（ontological unity）的基礎。

<sup>97</sup> Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, p. 44.

<sup>98</sup> 同上。

<sup>99</sup> Wang, *Wonhyo's Doctrines of Ultimate Reality and Faith: A Whiteheadian Evaluation*, p. 138.

對「創生性」還有另一種概念，即帶出一種「多」的動作，這動作本身即為創生性的來源，是結合的仲介，是那所產生之物的「一」。<sup>98</sup>

這解釋指出一項事實，即，懷海德對創生性的了解篡奪了傳統「神」的角色，以它為宇宙一切現有事物的源頭。難怪王正指稱，懷海德的形上學以創生性為終極實體，為現代西方的哲學史開創出新的局面。<sup>99</sup>

懷海德對神的看法又如何？在他的實際存在體框架中，神只是至高的實際存在體，完全彰顯出在祂內裡的所有功能。並且，神徹底捕捉宇宙中所有的實體，而它們對祂則只能捕捉一部分。神對所有的實際存在體可以發揮極大的影響，規範它們的創生性，透過提供每個實體理念的主要目標（an ideal primary aim），來引導其主體的目的（subjective purposes）。<sup>100</sup>換言之，在懷海德的架構裡，神不再被視為終極實體，至於祂本體創造之因的角色，則被「終極範疇內創生原則」取代了。<sup>101</sup>

## 哈桑

哈桑（Charles Hartshorne）努力將懷海德的過程思想栽植到神學圈子中，為不滿古典有神論的人開闢出一條新的哲學

<sup>100</sup> Diehl, "Process Theology," p. 881.

<sup>101</sup> Neville, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*, p. 36.

進路。他能言善辯，以致成了懷海德哲學的主要發言人。不過，與懷海德相較，哈桑在探索解釋所有個別經驗的一般原則時，採取的方式更重理性。在發展「不論環境如何，任何存在式聲明必定真確」的推論中，最突出的是他對「先天性（apriorism）」的強調。哈桑採用「轉化」的概念，將實存和「感受（feeling）」皆包括在內，以之為每個實體的質素（quality），而提出一套前後一致、活龍活現的形上體系。

在神的「極」觀念方面，哈桑用「抽象性（abstract nature）」來取代「初始性」，用「契約性（contract nature）」來取代「後繼性」。前者強調神絕對、必要、超越、獨立、永恆、無限、不變的特色，後者則注重神相對、條件、臨在、暫時、有限、可變的特色。換言之，神抽象本性的屬性，是指神永恆真確的質素——不論環境怎樣改變。至於神具體性的質素，則為「神實存的特定性，由祂和世界當時的環境互動而得」。<sup>102</sup> 神的完全必須從祂至高無上的社會關係來了解，亦即，祂將祂至高的感受彰顯出來，對每一個受造物都能同情、憐憫，並對其個別的狀況給予適當的回應。但是，神可以超過祂的自我，意思是，在和世界互動的過程中，祂的喜樂和對世界的感受會增加。

最後，哈桑始終認為，神存在的本體論證具有說服力，也是必要的，足以維護神的完全性（perfection）。他辯稱，「完全性」或「最完全的實存」，本身當包含必要性的存在，

<sup>102</sup> Diehl, "Process Theology," p. 882.

<sup>103</sup> 同上，883 頁。

或必要性的非存在。既然後者是自相矛盾的，神的存在就不容置疑，也無法推翻。他指出，「完全性」——倘若是真的完全性——必定要求存在的必要性，以作為「所有存在與思想在邏輯上必備的基礎」。<sup>103</sup>

## 田立克與海德格

田立克（Paul Tillich）的言論，在二十世紀中被多人所引用，而他一生最主要的奮鬥目標，就是探討終極實體的概念。本書把他放在這裡，還有一個理由，是因為他研究終極實體的方法明顯具過程神論（panentheism）的色彩。過程神論也可稱為過程神學，將神描述為一個在兩極——潛在與現有（potential and actual）——之間不斷改變的實存。本段介紹海德格（Martin Heidegger）的哲學，是因為「存有（Dasein 譯註：德文，相當於英文的 Being）」的觀念可以與《中庸》裡儒家哲學的「性（nature）」相通。<sup>104</sup>事實上，儒家的方法論可以稱為本體詮釋學，而剛巧，這也是海德格哲學最明顯的特色。

<sup>104</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 46.

<sup>105</sup> 葛倫斯與奧爾森，《二十世紀神學評論》，137 頁。

## 田立克

田立克對本體的探索到了入迷的程度。對他而言，哲學就是本體論——對實存的研究。<sup>105</sup> 他最關注的是，在表象之外，究竟什麼是終極的真實？儘管所有個別事物和其結構均不相同，然而他竭力追尋要揭開萬物實體的真相，這導致他審視實存的本身。按田立克的看法，神應當被視為實存的基礎，人則以祂為終極關懷。換言之，神不是一個實存，而是實存本身。雖然神是一切事物存在的基礎，祂的實體卻無法以知識的一個項目來表達。不過，神無處不在，且不在事物之外；更可說，祂是深深在事物裡面。當一個人經驗到某事最深的含義，他就是在經驗神的超越性。田立克的觀點更接近過程神論，而不像泛神論。<sup>106</sup>

談到人類對終極實體的追求，他作了如下的解釋：

在聖經的宗教中，神向人說話。從字面來看，話語是說出的聲音，或寫下的記號，指向一個意義，傳統就是如此來了解。但是，聖經的神顯然不

---

<sup>106</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 307.

<sup>107</sup> Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago, 1955, pp. 78~79.

<sup>108</sup> A. J. Reck, To Horvath, T. Krettek, and S. Grean, eds. *American Philosophers' Ideas of Ultimate Reality and Meaning*. Toronto, Ontario: Regis College, 1994, p. 222.

<sup>109</sup> 葛倫斯與奧爾森，《二十世紀神學評論》，138 頁。

是用這種方法來說話，或聽聲。祂的話語是一個事件，藉由聖靈在人的靈裡造成。……神的話語是終極實體內的一個成分；是實存的能力，以許多形式將自己表達出來，出現在自然和歷史裡，在符號和聖禮中，在沈默和口述中。<sup>107</sup>

神的話語雖然是終極實體的一個成分，卻不能以認知來理解。因此，他也主張，人對「終極原則」或「神」不可能擁有絕對或客觀的知識。<sup>108</sup> 如此一來，就出現了「非實存（nonbeing）」的問題。這個概念本來源自希臘哲學，對二十世紀的存在派哲人而言，非實存的觀念對實存構成威脅，因他們發現了他們的有限、局限、和短暫。<sup>109</sup> 田立克對西方哲學內「非實存」觀念的理解，和中國傳統截然不同。後者是以「道」（即創生性的無限潛在性代表）來解釋非實存，而在田立克的形上學框架中，「神為終極實體」的課題，主要是在探討非實存的本體問題，和實存的能力。就本書而言，田立克十分重要，因為他深受海德格的影響，而海德格則激發了成中英去發展中國哲學的本體詮釋學。

---

<sup>110</sup> Dan R. Stiver, "Martin Heidegger," in *Greater Thinkers of the Western World*. Edited by Ian P. McGreal, 519~523, New York: HarperCollins, 1992, p. 519.



## 海德格

海德格（Martin Heidegger）的影響非常廣泛，甚至深入哲學以外的不少學術圈中。他最主要的興趣是傳統對本體論的關注：「爲什麼是『有物』而非『無物』？」<sup>110</sup> 海德格認爲，對實存的理解必須在時間之內，而且要採用默想和詩意的反思模式。因此，對海德格而言，活在歷史裡的人應當以詮釋學爲最主要的使命。

由於海德格的哲學既高深又複雜，此處只能選四個題目來略作說明。第一，在我們解釋際遇和日常經驗時，「時間」乃是中樞。多思妥（Robert Dostal）寫道：「既然我們是時間的實存，我們對事物本身接觸的能力也與時間有關。『存有（*Dasein*）』徹底是屬時間的，因此『存有』的了解也是屬時間的。而我們對實存的了解，也必須如此。」<sup>111</sup> 事實上，我們是被丟置在時間的框架中。時間和我們存在的意義，兩者的關係密不可分。第二，「掛念（*Sorge*）」的概念對理解

---

<sup>111</sup> Robert J. Dostal, "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger," in *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles Guignon, 141~169, Cambridge, England: Cambridge University, 1993, pp. 154~155.

<sup>112</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. San Francisco: Harper San Francisco, 1962, p. 215.

<sup>113</sup> 同上，216 頁。

<sup>114</sup> 同上，227 頁。

「存有」是不可或缺的。對海德格而言，「存有」無他，即是掛念。我們不單掛念自己，也掛念世上其他的人。因此，掛念對於領會「存有」的真正意義極其重要。海德格寫道：「掛念著要去觀看（seeing），對人的實存非常要緊。」<sup>112</sup> 他繼續說：「人在忙裡偷閑、安靜下來的時候，看看『世界』的本相究竟是如何，這時，掛念就成了關切。」<sup>113</sup> 「存有」實在的自我展現，實際上就是掛念，因為按海德格的說法，「存有」非他，即是掛念。掛念和意志、心願、上癮、渴求雖然相當接近，但卻顯然不同。因為這類情緒和態度乃是建立在掛念之上，所以不能說掛念是其產物。<sup>114</sup>

第三，海德格發展出死亡哲學，強調「存有」的真實性「要求清醒地接受自己的死亡，正因為『存有』的整體只能在它『正走向死亡』中顯示出來。」<sup>115</sup> 既然在我們的生命中，死亡是不可避免的，就本體上來講，死的意義必須解釋為這整體的一部分。所以，在一個人活著的時候，按原則說，他的身分不可能完整。一個人若沒有體會死的重要性，就不會掌握「存有」的真正意義。第四，「有罪實存（being-guilty）」的觀念，可以從「有責任的實存（Being responsible for）」來作恰當的解釋，這與良心的召喚脫不了干係。<sup>116</sup> 海

<sup>115</sup> Piotr Hoffman, "Death, Time, History: Division II of *Being and Time*," in *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles Guignon, 195~214, Cambridge, England: Cambridge University, 1993, p. 196.

<sup>116</sup> Heidegger, *Being and Time*, p. 327.

德格後來再發揮其意，用另一個字來講，稱之為「基礎的實存（Being-the basis）」，因為在「存有」裡缺乏「他者（an Other）」的東西。爲了要解決「有罪實存」的道德困境，人必須負起責任，來消除在他的存在裡會造成張力的衝突。

成中英注意到，海德格哲學裡所闡釋的「實存（*Sein*）」和「存有（*Dasein*，或譯『人類』）」，用儒家的「天」和「性」可以作更佳的解釋。至於實存的觀念，海德格的看法與儒家的方法論有許多類似之處。這個事實刺激了成中英，嘗試去發展一種可能的合成哲學，想在全球化的處境中，將東西方結合起來。

## 結語

對大多數人而言，二十世紀是個令人困惑的世紀，各式各樣的觀念紛雜不一，帶來混亂和攪擾。在神學圈中，情況也好不到哪裡去，各個神學院面臨著五花八門的選擇。然而，這些想法最基本的關注，都圍繞著一個中心問題，就是：你對神的看法如何？而答案之複雜與多樣，也是可以預期的，因為各派學說的假設和前提都不相同。在這樣的神學大洪流中，福音派神學站穩立場，宣告他們忠於聖經對神的解釋。本書旨在探討，福音派神學家怎樣對當代基督教和新儒家之間的對話作出回應，特別是有關終極實體的概念。所以，就本書而言，福音派的神觀十分重要——儘管其他派別會有強

烈的不同意見。聖經的神雖全然超越這個世界，卻總是主動介入其中，藉著祂無所不在的靈，在人的困境中與他們相會。祂神聖的臨在性，也能從祂奇妙的眷顧與維繫之恩中看出。因著這樣的恩典，人在面對艱難與挑戰時，才能得勝有餘。神在超越性與臨在性上是平衡的，福音派這樣的了解，或許可以激發新儒家來欣賞基督教，並看出他們對終極實體的觀點有值得商榷之處。

## 第 6 章

# 杜維明的終極實體觀

在當代致力於研究與倡導儒家精神的人士中，杜維明配受推崇，因為他在漢學研究上成就非凡，又是位多產的作者。一九六八年，剛滿二十八歲的杜維明就在哈佛大學得到了博士學位，他的論文是探討王陽明哲學的形成。過去三十年來，他曾在普林斯頓大學、加州大學柏克萊分校、和哈佛大學擔任教職。一方面他在美國享有崇高的學術地位，一方面時常受邀，到北京大學、台灣大學、香港的中文大學、和歐洲一些著名的學府去講學。尼費爾稱他為二十世紀推展儒家哲學最成功的學者。<sup>1</sup> 許多講論當代新儒家的專文，都認為杜維明

---

<sup>1</sup> Wei-ming Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. New York: State University of New York, 1985, p. 3.

是最具影響力的代表人物之一。<sup>2</sup>他善於表達，辯才無礙，闡釋儒家之道不遺餘力，以致揚名於西方學術界，成了引人注目的新儒家。而他提出儒家的宗教性，更招徠了其他宗教人士的興趣與關注。

## 杜維明思想的形成

杜維明對儒家的鍾愛，可以追溯到他少年的時期，那時他就經常思想，在一個混亂不寧的世代，如何能成爲一位真正高尚的人。在追求的路上，中國經書深湛的講論，給了他許多啓發。在東海大學就讀時，牟宗三精采的授課必定激發了他，讓他願意進一步探索這在中國歷史上曾遭猛烈反對的傳統智慧。

在哈佛讀研究所時，他接觸到西方學者與漢學專家，如巴森斯（Talcott Parsons）、弗格爾（Ezra Vogel）、史華慈（Benjamin Schwartz）等人，他們豐富了他對生命的觀點，也拓寬了他對儒學之道的眼光，能從西方哲學的架構來進行反思。在深入探討淵博的中國哲學後，他的信心更堅定，認

---

<sup>2</sup> 顏炳罡，“當代新儒家之定性與定位——論當代新儒家‘儒’的特徵與‘新’的意義”，載《當代新儒學的關懷與超越》。陳德和編，285～316頁。台北：文津，1997，298頁。貝斯朗，“傳播儒道：波士頓儒學一瞥”，載《儒學的現代反思》。蕭振邦編，175～209頁。台北：文津，179頁。

為傳統儒家有一些可取的無價之寶，是西方文明所沒有的。在六十年代末與七十年代，因著研究王陽明的生命與思想，使他受益匪淺。他的論文和所出版的書《宋明儒學的思想與實踐：青年的王陽明（*Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth*）》，闡述王陽明在十六世紀時對中國文化有深刻的影響。

杜維明極具親和力，以致有許多機會和西方的同事朋友建立深交，常有建設性的互動。當他在普林斯頓時，牟復禮（Fritz W. Mote）聲稱：「在古代的和當代的、原始的和文明的各民族中，唯獨中國人顯然沒有創世神話」。<sup>3</sup>杜維明提出反駁，他說：「中國古代思想家對世界的創造問題懷有濃厚興趣」。<sup>4</sup>事實上，中國文化最顯著的特色在於它對宇宙持有機隱喻（organismic metaphor）的連續性（continuity）觀點。在《儒家中國和其現代命運（*Confucian China and its Modern Fate*）》一書中，加州柏克萊分校的教授李文森（Joseph Levenson）表示，他對儒家未來的命運相當悲觀。但是，杜氏卻強烈不予同意。七十年代，杜氏花工夫探究儒家形上學的一些基本理念，包括「心與人性」、「主體性與本體的實體」、「轉化思想之哲學」、「熊十力對真實存在的探索」等課題。這些文章收集在《人性與自我修養》一書中。<sup>5</sup>熊氏為新儒家的先驅，他發展出一套複雜的終極實體理論，基礎

<sup>3</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，33頁。

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，34頁。

爲儒家固有的形上學，以及中國佛教的唯識宗。這套理論顯然反映出中國主流哲學對於終極實體的看法。

以下將針對本書主旨，分析杜氏的七本著作：《中庸之道》（1989）、《儒家思想》（1985）、《道路、學習、與政治》（1993）、《人性與自我修養》（1979，中文版1992）、《宋明儒學的思想與實踐：青年的王陽明（1472-1509）》（1976）、《現代儒家倫理：新加坡的挑戰（*Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*）》（1984）、《歷史角度看儒家（*Confucianism in an Historical Perspective*）》（1989）。這些書清楚代表了杜氏對儒家之道兩千年發展的看法。身爲熱誠、忠實的現代儒者，杜氏畢生最關切的，無非是找到可委身的終極之因，而這與他對終極實體的觀點息息相關。

## 杜維明對中庸的理解

想要追尋形而上的真理，以解開生命之謎的中國人，對《中庸》都非常感興趣。杜維明在他的鉅著《中庸之道》裡，自認是其詮釋者。這本書堪稱是杜氏當代的經典之作，揭櫫了儒家精神的意義與價值。以下這段自剖披露了他對這部格言式著作的激賞：

在對《中庸》的理解上，以上所列的綱要並不



表示本書的研究已經克服了所有概念上的困難。我的目的不是在保護《中庸》，使它不致被誤解；因為我本人還不確定怎樣才是其文本的「正確」解釋。我清楚知道，在任何學術的追求上，持守客觀是必要的，因一般而言，分析性的探究和個人的欣賞是不同的。前者對辯論是開放的，也容許進一步的探討，後者則常變成固執的看法。不過，我的方式卻不是以上二者取其一，而是嘗試將兩者結合起來。對《中庸》的反思已經可以顯示，我對它有一種強烈的委身，這和許多其他的宗教哲學研究是一樣的。雖然本書的撰述，是基於我認定《中庸》為儒家傳統最重要的經典之一，但同時也反映出，這部著作對我個人而言極有意義。<sup>6</sup>

就如何判斷詮釋的誠實性而言，這段簡短的前言提供了一個很實際的指標，也是很有用的標準。「固執」是指，在文本的含義有待商榷、尚有想像空間時，卻將個人的看法與偏好灌注其內。杜氏長年浸淫於傳統儒家中，立基於前人累積的反省上，他所蘊育的一套體系，可說是將所有片段的思想交織起來，成爲一個複雜的整體。在解說《中庸》的時候，有意無意間會出現不同的說法，這是難免的。杜氏毫不猶豫

---

<sup>6</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, pp. 11~12.

地承認，爲了讓這份論文達到一定的學術水平，他歡迎衆專家給予批評指教。

有幾個前提是杜氏視爲理所當然的，在此必須提出來思考。他用「兼容式人文主義（inclusive humanism）」作爲儒家的特色，意指在學習成爲完人的過程中，需要回應超越，作忠誠的對話。<sup>7</sup>杜維明一方面強調，要實踐《中庸》所刻畫的君子，必須扎根在日常生活中，然而他經常暗示，與「超越」相連，是不可或缺的。第二，儒家之道最中心的關切，絕不限於心理、家庭、社會、政治的層面，而是及於道德宗教和形而上的層面。第三，自然論（naturalism）和精神論（spiritualism）都不能適切地反映出《中庸》裡的儒家之道。<sup>8</sup>第四，鄉土主義、民族優越感、人本主義、自我中心、偏袒親屬等，都是不正確的，需要修正，才能配合《中庸》之道。<sup>9</sup>以上這些解說，對明瞭《中庸》的基本原則相當重要，因爲終極實體即是在這些規範之內來理解的。

杜氏非常珍視這部經典，以之爲標準，來衡量儒家的正統性，並完全透過它來傳達孔子和孟子思想的重心及主旨。在杜氏的《中庸之道》中，「終極實體」一詞只出現四次，比起其他的詞彙，如，天、道、中、誠、庸，頻率甚低，但這並不代表儒家不重視對終極的關懷。這只是名詞使用的問題。以上的五個名詞都有本體的含義，與儒家對終極實體的

<sup>7</sup> 同上，97 頁。

<sup>8</sup> 同上，10 頁。

<sup>9</sup> 同上，115~116 頁。

了解密切相關。事實上，在君子、忠誠的團體、和道德形上學這三個至為優先的題目裡，終極實體的概念都扮演著主要的角色。《中庸之道》對終極實體的描述並不華麗而複雜，由此我們可以略窺杜氏對這個重要的觀念所持的見解，而他對《中庸》的整個哲學都建構於其上。

## 天人同體觀與終極實體

杜維明認為，無論是原初的思想模式，或是後期宋明儒學的發展，儒家之道一貫的主題可以用「天人同體（anthropocosmic）」的觀點來作縮影——這個名詞借自伊利亞德（Mircea Eliade）。<sup>10</sup> 社會學家韋伯（Weberian）的論文曾假設儒家持宇宙中心說（cosmocentric），杜氏認為這是不正確的。<sup>11</sup> 「天人同體」的觀點，在語意上使新儒家顯得更豐富，能將儒家至高的境界刻畫出來，讓西方的學者更容易接受，比人本主義（anthropocentrism）或神本主義（theocentrism）要好得多。孟子主張，人內在的潛能保障人能獲得自我知識，並能了解天，這便為儒家增加了「天人同體」的層面。<sup>12</sup> 周敦頤的「太極」說中，也透露了天人同體的看法。杜氏寫道：

---

<sup>10</sup> 同上，9頁。

<sup>11</sup> Wei-ming Tu, *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Federal Publications, 1984, p. 67.

<sup>12</sup> Tu, *Confucianism in a Historical Perspective*, p. 18.

周敦頤明智地解說了宇宙的「大化」和人道德發展的關係。在他的形上學中，人為上天最高的領受者，本身便是「天人同體」創生性的中心。他透過對道家太極圖的高明解釋，發展出此一包羅萬有的人本主義。<sup>13</sup>

這個新詞含義豐富，不單幫助杜氏描繪中國古老的傳統哲學，而且讓他能與現代各個不同學術圈的學者作有效的溝通。

從天人同體的合一特色，可以得到幾項結論。在儒家的架構中，天和人的互動性確認真實的人必有超越的一面，同時，天道也有臨在實踐的一面。這種相互的作用也保證，在本體的層面上雙方的地位相等，因此排除了卑下之感。所以，《中庸》的天不可視為基督教的神，就是宇宙獨一的創造者。杜氏進一步解釋天人同體概念對儒家倫理的重要性：

儒家以人為天人同體的看法，使儒家的倫理多了超越的層面。事實上，天人同體觀是儒家道德追求極其重要的一部分，甚至倘若未能明白這基本的天人同體（即，宏觀倫理）原則，就不能了解儒家倫理的實踐。<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 同上，29頁。

<sup>14</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 102.

天人同體的角度隱含著儒家思想方式的特色，即道德和價值意識與人是緊密不分的。這就使得人在朝向終極的自我改變時，有可能達到完全。此外，天與人不斷相互感通也是可行的，因為人乃是共同的創造者，完全參與在宇宙的化育之中。結果，互惠性（reciprocity）不僅指人在社會層面中的相互來往，也指天人在宇宙層面上的互動是不容否認的特色。

杜又進一步宣稱：「透過互惠性，人浸淫於宇宙的轉化中，並以共同創造者身分，與天地構成三位一體。從這個角度來看，人的地位乃是宇宙的兒女。就儒家的社會倫理而言，其含義即為，在天人同體的世界觀中，孝道乃是宏觀倫理原則。」<sup>15</sup> 如此運用中國文化中孝道的觀念，在實際功用上效果很大，對人類而言，這使得宇宙顯得既活潑又親切。張載曾說：「乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃混然中處（天為吾父，地為吾母，渺小如我者尚在其中找到親切的位置。）」<sup>16</sup> 因此，天和地成為人類宇宙的父母，在宋明儒學的主張中可以找到明確的迴響。杜氏的宇宙觀預設既然備受張載的影響，是否可能他將其讀入了《中庸》之中？若是如此，那麼，他的邏輯結論必然為，天和人之間在本體上並無鴻溝。

雖然天人同體的智慧可以透過自我的努力，來產生改變的知識，但《中庸》暗示，「自私之我（private ego）」可能會成為其障礙，如下文所示：

---

<sup>15</sup> 同上，106 頁。

<sup>16</sup> Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 497.

「人皆曰：『予知。』驅而納諸罟，獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰：『予知。』擇乎中庸，而不能期月守也。（人人都以為知道自己所要的是什麼；但若將人驅趕向前，讓他們到網羅、陷阱、或深坑中，卻沒有一個人知道如何避開。同樣，人人都以為知道自己能做什麼，但若我們選擇中庸正確之路，卻可能連一個月都無法持守）。」  
〔第七章〕<sup>17</sup>

杜氏解釋說，「自私之我」與人交織在一起，這種結構上的限制，成了自我實現的攔阻。<sup>18</sup> 因此，在自我實現的過程中，人的天人同體性情並不一定自動能成功。不過，杜氏似乎暗示，自私之我的來源是無法解釋的，因為我們的人性乃出於天賦。

基於以上對《中庸》天人同體觀的分析，它對終極實體的理解，必定不離開人參與在其中。人類既與天為共同創造者，在終極實體的組成中便不能缺席。換言之，在無止盡的轉化宇宙中，人並非屬偶然性。既然在儒家思想中，終極實體不可視為靜態或機械式，人類就被視為該實體的真實展現，這個推斷堪稱合理。

<sup>17</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 109.

<sup>18</sup> 同上。

## 終極實體：儒家與基督教的比較

杜維明所寫的書，經常指引讀者去看基督教，以作澄清，或提出概念的警告。他認為，有些人用其原先的世界觀——就是受柏拉圖或亞理斯多德影響的觀點——來解讀「天」或「太極」，以致很容易落入誤判的陷阱。本段的目標則是在找出，就終極實體而言，儒家哲學模式缺乏那些要素。

儘管杜氏堅決反對以「人本主義」作為儒家的主要特色，但他常堅稱，儒家的主要關注總是在於如何作完全的人。因此，儒家是以人為起點，來發展其宇宙論。可以說，在了解這個課題上，哲學人類學成了重點所在。為了呈現《中庸》對終極實體的看法，用基督教所提出的不同觀點來作對比，應有助說明。第一，按杜氏的看法，聖經所描繪神的概念，在儒家的思想模式中從未出現過。儒家所喜愛描述終極實體的稱謂，如，天、道、或太極，和「神」差異之巨大，是值得注意的。第二，基督教的神學認為，神和人在本體上有鴻溝。神的本性與人的本性之間的深壑，是永遠無法跨越的。然而，在儒家的哲學架構中，人的本性是由天賦，與天共同享有終極實體的本質。第三，基督教的神是掌管宇宙的主宰，亦是人存在的終極理由，但《中庸》強調人、天、地的終極三一性，而結論為，人類完全參與在宇宙創生的過程中，成了「共同創造者」，意思是，「他們能夠幫助天地的改變與

發展過程」。<sup>19</sup> 第四，聖經主張，神具道德屬性，是人類道德與靈性的終極基礎。換言之，人的一言一行最後要向神完全負責。相反的，儒家之道則認為，人性具有潛能，藉著自我努力和自我認識，便可以達到完全的地步，以此來支撐其道德必要性。第五，基督教與眾不同的最大特點為：那位自我啓示、自我彰顯的神，曾透過祂所揀選的僕人向人類說話。祂的啓示無疑成了判斷對錯的最終標準。然而，在儒家思想裡，藉著默想或任何神祕經驗而得的啓示，是不能成立的。「真理」其實人人可得，只要他在獨處時向內在省視。《中庸》相信，「道」原存在於人的本性中，因此其實現便有賴於人的自我認識。<sup>20</sup> 根據以上的說明，基督教神學和儒家的對比最強烈之處，即基督教是「神本的」，而儒家則為「人本的」，同時服在一個眾所公認的模糊「天道」觀之下——儘管杜氏不同意這說法。

儒家哲學既沒清晰的外在物件作為評斷的最終憑依，自然會被它一面倒的那邊——人文主義——牽著走。不過，為了避免被視為人本主義，儒家堅稱，它與超越的那一頭緊緊相繫。結果，在杜氏看終極實體時，這種特殊的「兼容式人文主義」便佔了壓倒性的分量，這也是可想而知的。<sup>21</sup> 還有三個命題亦必隨之而來。第一，杜氏所倡導的儒家，必定把超越之神的干預排除在外，因為在他的宇宙論架構裡，沒有

<sup>19</sup> 同上，78 頁。

<sup>20</sup> 同上，7 頁。

<sup>21</sup> 同上，115~116 頁。



祂立足的餘地。然而，基督教神學宣稱，神有智慧和全能，如果祂認為有必要，祂會干預受造界。第二，他堅定相信人有能力，透過自己的努力和修養，足以達到完全，因此徹底否認恩典的需要。第三，論到星座的奇妙、其運行軌道之精密、以及地上肥美的大地，杜氏提出自然主義的解釋：

天、地、高山、洋海，彰顯出奇妙的繁殖力，然而，這並不意味有一位全能的造物主存在。相反的，它乃是暗示自然而然的整全成果。「天之所以為天」全在於「於穆不已」（二十六 10）。不需要找外在的成因來解釋；也沒有任何必要來證明這些景象之後真有一位超越與可知的成就者。<sup>22</sup>

從杜氏的角度來看，這個壯觀宇宙的複雜性，是可以自我解釋的，不需要以「超越者」或「神」來說明。所以，儒家思想，至少杜氏所代表的解釋，與一元論或泛神論的傾向有不可分的關係。杜氏對終極實體的看法，偏向認為天、地、萬物內蘊含普世性、遍及性原則，而在自我創造的轉化過程中，人也佔有重要的一席之地。

---

<sup>22</sup> 同上，83 頁。

## 超越性與終極實體

杜氏對終極實體的看法，和傳統儒家的超越觀點關係密切。湯一介在仔細研究儒家的超越性之後，寫道：

所謂的超越，應當是指宇宙存在的基礎，或宇宙本體的本性，也就是「那使存在存在之物」，如，天道、天理、太極等。在儒家思想中，超越性和臨在性是結合在一起的，或者可以說，儒家不斷顯示，這二者是結合的，因此才有「臨在的超越性」和「超越的臨在性」之問題，在儒家哲學裡，這乃是天人合一的概念基礎。<sup>23</sup>

湯氏想要證明的是，傳統中國思維模式缺乏外在的超越，這是從經書中便可以看出的。這就不免導致「臨在的超越觀」的成形。所以，雖然杜氏力主，儒家思想中「仁」的主體應當加上超越與宗教的層面，但他堅決排除其中帶有任何位格神的超越感。<sup>24</sup> 此外，他還明確指出：「有神論的神，包括『全然另一位（wholly other）』在內，在儒家傳統的象徵資

<sup>23</sup> Lee, *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, p. 173.

<sup>24</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，11頁。

料裡，是完全見不到的。在探究儒家宗教性的超越性問題時，我們必須謹慎，不要加入陌生的解釋模式，或引入和中心主旨無關的周邊問題。」<sup>25</sup>

在對《中庸》的解釋中，杜氏提出三個相關的層面，是達到完人所不可少的：人（自我）、團體、和超越。他進一步解釋，在天和人相交的基礎上，超越的層面能夠實現。換言之，人若是發現自己能知曉天的秉賦，就能領悟超越，視之為臨在。杜氏闡明道：「我們有秉賦，能夠回應天的要求，這秉賦促使我們不斷延伸人性的境界，以致我們本性內的『臨在』能達到『超越』的層面。」<sup>26</sup>不過，此處杜氏並沒有揭示天敦促我們的方式。再說，「達到超越的層面」豈不也可能只是一種自我的幻想，一種自欺的說法？

杜氏對超越觀的解釋，強調身為人者對終極之事必然會關切。只要一個人發覺，自己有不可推諉的責任，必須完全參與在宇宙不斷創生的過程中，自我超越就有可能得著實踐。因著這種見解，杜氏評析道：「按照儒家的觀點，既然人類絕不可說為個人私自所擁有，自我的實現就包含了向人類共同團體作見證的責任，而其至極即為超越。」<sup>27</sup>然而，超越的內涵不應超過團體、互惠性、與合作的意味。杜氏的哲學

---

<sup>25</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 116.

<sup>26</sup> 同上，97 頁。

<sup>27</sup> Tu, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, p. 48.

架構裡沒有外在超越的一位，他對終極實體的看法與人的臨在特色相連。其實，對儒家所謂的超越，更準確的描述應該是「臨在的超越」。

## 天與終極實體

今天，「傳統儒家對天的理解」成了熱烈的辯論話題。有一次，有人問杜維明，儒家何以可視為「宗教」，他立刻指出：「我們可以說，從功能而言，神、超越者、天、或宇宙整體，這些概念大致是同等的。」<sup>28</sup> 在檢視中國儒家的歷史發展時，杜氏聲稱，雖然在周朝的宇宙觀中，「天」的概念應該視為與商朝的「上帝」相當，但前者其實是「對神更鬆的擬人化講法」。<sup>29</sup> 當然，杜氏本人的選擇偏向非位格的宇宙原則，他認為，孔子和孟子採用這個詞來講述他們對人類問題廣泛的關切，即表示肯定這種觀點。杜氏明言，在儒家傳統中，天既非位格的神，亦非全能的造物主。<sup>30</sup> 論到《孟子》中講到天的一段話，杜氏站在這樣的立場上，說明了他堅定的信念：「心有充分發展自身的能力；同時在這個過程中，它不僅會理解一般的人性，而且還將理解最高的真實，

---

<sup>28</sup> Tu, *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, p. 92.

<sup>29</sup> Tu, *Confucianism in a Historical Perspective*, pp. 4~5.

<sup>30</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 69.

也就是天」。<sup>31</sup> 承認終極實體是「天」，表明「天」應被視為「某物」，而在孟子的宇宙觀裡，它是其他事物都不能超越的。按杜氏的解釋，「天」既失去了位格屬性，就顯然完全等於「宇宙的普遍原則」，這樣說應當並不牽強。

人、天、地構成三位一體，這似乎成了默認的基本真理，亦成為儒家思想中哲學人類學的根基。「天」這個象徵的詞彙，強化了儒家的整個架構，在談到靈界與道德問題之時，使儒家能面對其他宗教所提出的挑戰。杜寫道：「嚴格說來，天和人的關係並不是造物主和受造者，而是彼此互信互賴；而人認識天的唯一途徑，乃是探究自己內在的深處。」<sup>32</sup> 天與人的互信互賴，成為儒家之道最主要的特色。因此，一旦詳細查驗了人和天的本質，就知道卑下感或優越感都當摒除在外。

總而言之，杜氏認為，「天」乃是遍及普世的原則，參透在萬物之中。當然，「天」和「宇宙」在本體上並沒有區別。一般來說，中國人用「天、地、人」來描述所見的世界，而不用「宇宙」一詞。「天」為終極實體，也應該是指一種不斷創生的「因」，能夠解釋地與人的存在。我們不能說，「天」有另一個本體的實體，與宇宙不同，因宇宙乃是由天、地、人構成。可是在基督教中，宇宙與神則是完全不同的。所以，儒家對天的觀點不可視為等同於基督教對神的理解。

<sup>31</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，76頁。

<sup>32</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 10.

## 創造與終極實體

儘管中國思想裡從來沒有出現「神與世界、聖與俗、造物主與受造物」的二分法，但是杜維明表示，中國古代學者十分喜歡創造的概念。他們雖然不接受創造是神「從無造有」的看法，但對於創造的神話非常有興趣，道家尤其如此，他們對造物主有所揣測。中國哲學有一重要的標記，即它「關於宇宙的某種基本假設：宇宙和它的創造者是連續的、還是非連續的」。<sup>33</sup> 當然，杜氏用「創造者」，其含義與聖經完全不同。在杜氏對儒家的解釋模式裡，人可以稱為「共同創造者（co-creator）」，因此他的創造觀與聖經並不一樣，乃是指在不斷創生、包羅萬有的宇宙中，那種自我創造、自我改變的過程。為了區分中國思想獨特的創造觀和基督教神學，杜氏對宋明儒學的宇宙觀作了如下的說明：

同那種認為神可以從無創世的思想相反，張載思想中的轉化乃是一個生生不已的創造過程。因此，事物之所以獲得存在，並非由於某種神祕力量的塑造，而是一種不斷分化過程的結果。在這個意義上，一事物只有當它達到了某種經過分化的狀態

---

<sup>33</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，34頁。

時，才成為一事物。<sup>34</sup>

按照杜氏的看法，張載對這個五花八門世界的形成，正可反映儒家的創造模式。事實上，張載的理解主要來自《易經》（參本書第二章相關的討論）。杜氏又進一步指出，張載所提出的假設，可視為宋明儒學最主要的特色，即人、地、天本質相同，都具有創生與轉化的能力。牟宗三贊同張氏的觀點，並發展出他自己的理論——「智的直覺」。<sup>35</sup> 杜氏在分析張載世界「創造」的論述時，對他的主張毫無異議。

宇宙萬物是由「生命範式」的不斷運轉而產生。它們在本體上都是相互連接的，並融合在一起，形成不可分割的整體。杜氏對終極實體的看法，立基於儒家思想對創造的這種理解，因此自然會將萬物都包括在內，因為從終極來看，它們都屬那奇妙實體的一部分。

## 誠、良知與終極實體

這一段將討論兩個重要的詞彙，說明它們如何塑成儒家對終極實體的基本概念。中國文化始終如一地認為「終極實體」與人之間是連續的，這是無可置疑的。本段首先探討

---

<sup>34</sup> 同上，182 頁。

<sup>35</sup> 同上，188、191 頁。

「誠」，這個詞在《中庸》裡為道德形上的堅固基礎，對儒家終極實體的觀念影響至深。其次是「良知」一詞，王陽明以複雜的唯心方式探討實體時，經常提到它，其應用面極廣。

### 「誠」的普世性

中國的「誠」字含義豐富，英文無法找到完全對應的字。杜維明認為，「誠」的字源可以有完整、實現、完全的意思，英文的 sincerity 尚不足為表達。<sup>36</sup> 因此，為了方便與準確，「誠」可以譯為 sincerity, truth, reality, authenticity, genuineness, actualization 等字。從中國人的角度來看，「誠」不單有心理或倫理的含義，還可延伸出去，達於本體和宇宙的層面。<sup>37</sup>

周敦頤有一句名言，「聖，誠而已矣」，杜氏對這句話的詮釋發人深省，他聲稱，聖最恰當的理解，應為具形上含義。它應當超越心理和倫理的層面，達到人類存在的終極意義。換言之，中國人對「聖人」的理解意義十分深遠，而每種含義都能幫助人領悟終極實體。<sup>38</sup> 既然「誠」是人達到「聖」不可少的主要條件，因此，它必須是終極實體的具體表彰。杜氏認定：「無論將它翻譯為 true 或 sincere，『誠』乃是指一種人的實體，它不單是自我知識的根基，也是人能

<sup>36</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，132 頁。

<sup>37</sup> 同上，138 頁。

<sup>38</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，173 頁。



與天認同的基礎。」<sup>39</sup>

有一個重要的推斷不可忽略，那就是：「誠」必然暗示啓蒙（enlightenment），而這是修養的先決條件。事實上，在自我教育的過程中，「誠」與啓蒙可以相互影響，帶出非凡的結果。杜氏主張，誠「爲『本體』，有自我啓蒙的本性，因爲它是本體的基礎，學習者在此基礎上作出的道德抉擇，成了教育的必要且充分條件。」<sup>40</sup> 因此，《中庸》說，凡至誠者就可與天地達到終極的三位一體。這概念裡暗示，「誠」並非只局限於人，而可以無限延伸至宇宙萬物。在這樣的關聯中，杜氏提出他對「誠」全面的看法：

《中庸》清楚指出：「誠者，自成也；而道，自道也」（二十五 1）。意即，「誠」不僅是實存的一種狀態，也是轉化的一個過程。作為實存的狀態，「誠」顯為人性的終極實體，而作為轉化的過程，則是該實體在人世中具體實現的必要之道。因此，「誠」不單代表一個人終極應成為的狀況，也代表一個人可以通過此具體方式至終達到該狀況。其實，《中庸》裡面認為，不僅人應當符合「誠」的條例，甚至「物」的整體亦應如此。既然宇宙是由「誠」不費力的自我顯露構成，就無一物能離它

<sup>39</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 72.

<sup>40</sup> 同上，76 頁。

而存在。因此，「誠者，物之終始；不誠無物。」  
（二十五 1）。<sup>41</sup>

對「誠」這樣的描述，無疑符合本書所提終極實體的先決條件。理由有三。第一，無一物能超越「誠」，因為它是萬物的始與終。第二，「誠」是宇宙的基本原則和治理原則，它是自我顯露、自我產生、自我創生的。第三，「誠」是一種創生的形式，故為所有其他事物能以存在之因和終極基礎。不過，杜氏堅稱，不能「認為『誠』在儒家象徵中的作用與神等同」。<sup>42</sup> 他的澄清是可以瞭解的，因為在儒家傳統中，若採用神的概念，可能會讓人誤從基督教的角度來看終極實體。

《中庸》所刻畫「誠」的概念，顯然在杜氏對終極實體的理解上有極大的影響。費斯特認為，杜氏提倡儒家傳統中天無位格的觀念，與其他儒者（如孔子和孟子）的作品中認為天具位格屬性的結論完全相反，他徹底排除了「一位神（theistic God）」的概念。此外，費斯特指出，杜氏可能「接受了牟氏反神哲學的理念，用它來解讀《中庸》」。<sup>43</sup> 究竟杜氏的詮釋法是否有問題，這點尚有可議之處。其實，這樣

<sup>41</sup> 同上，80 頁。

<sup>42</sup> 同上，81 頁。

<sup>43</sup> Pfister, "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism: An Account of the Diverse Approaches of Some Major Twentieth Century Chinese Confucian Scholars," p. 41.

的辯論可能永遠無解，因為在詮釋學上，不同的學者常各持先入為主的觀念，難以為他人折服。

### 良知的天人同體向度

在儒家對終極實體的理解中，除了「誠」的概念之外，王陽明所鍾愛的「良知」觀也舉足輕重，循此發展出另一個重要的本體理論。「良知」一詞是孟子首先發明，指的是人在理解上那種與生俱來、無須學習的知識或意識。杜氏提到：「王陽明借用孟子的一個經典術語，把這種前反思功能定義為『良知』，以表示人的直覺的最深層狀態，在這種狀態中，知行合為一體」。<sup>44</sup> 因此，「良知」的全然實現，必須包括認知與行為兩個層面。在探討「良知」的全面含義時，王陽明宣稱，「他『體認』到了天理，就是根據於人心中的良知這一事實」。<sup>45</sup> 「良知」所以重要，在於它具超越的特性，不單有道德倫理的一面，更可以延伸至宇宙與本體的層面。

王陽明的唯心論架構將「良知」全面發展，以致認為終極實體與「良知」有不可分割的關係。杜氏說明如下：

作為昭明，「良知」是一種憑借自我生成的「智的直覺」，緊扣著最終實在的敏銳洞察力。作為靈覺，「良知」是一種憑借自足的人類宇宙情感

---

<sup>44</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，30頁。

<sup>45</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，209頁。

而包容整個宇宙的無所不容的感覺力。因此，良知不是一種內化的價值。……儘管「良知」被看成是人最深的實在，但它不僅限於人類，或甚至僅限於生物界。因為它是天、地及萬物的最終實在。事實上，「良知」作為一個概念是不能加以限制的。它的適應性生動地在下面的陳述中顯示出來：「夫良知一也，以其妙用而言謂之神，以其流行而言謂之氣，以其凝聚而言謂之精。」<sup>46</sup>

在王陽明思想中，「良知」的各種特性有如「基督教的神」，祂是宇宙萬物存在的終極原因。當然，王陽明在描述「良知」的時候，絕對會排除位格實存的可能性，這個觀念深入他「知行合一」的理論，成為他宇宙本體論的骨幹。

杜氏早年探究儒學時，對王陽明的生平和理論非常有興趣。在《宋明儒學的思想與實踐》一書中，杜氏宣稱：「陽明的一生蘊藏著一個信息，這信息可普及成一項通則，而他的教導則含著立即性，這一點必須從他生活的處境來看，才能真正明白。」<sup>47</sup> 在杜氏對終極實體的瞭解上，「良知」的概念顯然居主導的地位，而《書經》和《詩經》所提的特色則被忽略。「良知」的概念著實為儒家之道提供了有益的基礎，道德與倫常的準則皆由此而出，同時它也使儒家所喜

<sup>46</sup> 同上。

<sup>47</sup> Wei-ming Tu, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-Ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley, CA.: University of California, 1976, p. 2.

愛的「道德主體論」更加鞏固。

## 仁的觀念與終極實體

「仁」是孔子《論語》的中心主題，可以譯為 goodness（良善）、benevolence（博愛）、humanity（人道）、human-heartedness（人心）。<sup>48</sup> 不過，「仁」的內涵遠超過人際範圍，或個人的品格與德行。陳榮捷和杜維明都聲稱，作為所有美德基礎核心的「仁」，下錨在超越之處。<sup>49</sup> 牟宗三甚至辯道，「仁」是形而上實體，甚至是「創造力自身」。<sup>50</sup> 因此，對「仁」的全備理解，不能局限於倫理的一面。杜氏以鋒利的文筆表達出「仁」所涵蓋的豐富意義：

然而，區別並不存在於相信超越的「祂」和忠於內在的「我」之間。儒學同樣也有它的先驗的依托，雖然它這個依托有完全不同的性質。這裡如從實體的觀點看來，「仁」就不僅是一個人的道德，而也是一形而上學的實在。換句話說，不僅從心理學的意義上，每個人都有體現「仁」的可能性；而且從形而上學的意義來看，這個道德的精神或

---

<sup>48</sup> Ching, *Chinese Religions*, p. 58.

<sup>49</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，85 頁。

<sup>50</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，10 頁。

「仁」的精神，按其本質而言是等同於宇宙的精神的。這樣，「仁」就是自我修養在道德上和存有論上的基礎。<sup>51</sup>

在確定「仁」的本體性之後，杜氏接受一個觀念，即，作到「仁」就等於實現了儒家的終極實體。

儒家的宗教意識在於將「仁」完全落實在人的經驗中，這是理解終極實體的重要概念。按杜氏的看法，「仁」具有本體和超越的性質，在功能上與基督教的神等同。理由何在？杜氏說明如下：

「仁」一方面被認為是一種背後的推動力，而在另一方面卻被認為是在道德行動之上的意義結構。實際上，「仁」是道德，但在儒學尤其在孟子的思想中，道德並不單局限於倫理的階段，它也表達了宗教的意義。<sup>52</sup>

「仁」可被視為宇宙心，是所有人類道德意識的起源。所以，杜氏以為，「仁」的功能就相當於基督教的神。但是，新儒家拒絕有位格而超越的神，反之，他們乃是把「仁」的主觀性加上了超越與宗教的層面，以維護它的道德和本體的

---

<sup>51</sup> 同上，9頁。

<sup>52</sup> 同上，10頁。

實體。<sup>53</sup> 由於他們主張人類與終極實體在本質上是相同的，所以便視之為理所當然。

秦家懿指出，「『仁』也指人和世界之間的關聯。此外，『仁』亦指世界本身的生命，甚至指整個的實體，就是造成世界現狀的實體。『仁』就是『理』和『太極』。『仁』亦是心和真我。」<sup>54</sup> 對新儒家而言，「仁」既為形而上的概念，便等於終極實體。

分析了「誠、良知、仁」這三個詞和它們與終極實體的關係之後，我們的結論為，第一，每個詞彙都有其特別強調的字義。第二，這三個詞彙表達出人的本質具超越的定位（transcendental anchorage）。第三，這些詞彙所指的本體實質並無不同，其實乃是以三種不同的方式來指同一個「終極實體」。

## 人性與終極實體

雖然杜氏不斷指出，在傳統儒家的論述中，學習是非常重要的，然而他同時又強調，需要發展出一個超越的定位，以助人來發揮其轉化的潛能。杜氏要人思想儒家倫理的終極原因，以此來說明其非世俗性：

---

<sup>53</sup> 同上，11 頁。

<sup>54</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 138.

因此，我認為儒家倫理不是只限在世俗的範圍。它的確是世俗的，因為它並不假稱已完全瞭解超過人類經驗的範疇。事實上，儒家倫理的理想，乃是人與天合一。一位儒者應當學習尊重，在其他宗教的形式裡了解終極實體的可能性。這種倫理並不會威脅以神為中心的世界觀。它強調人在此時此地的任務。但是人在此時此地的任務並不只是世俗的，同時亦具終極的意義。由是觀之，這種倫理與其他宗教之間可以進行有意義的宗教對話。<sup>55</sup>

傳統儒家中，哲學人類學的發展是以對人的崇高概念為舞台。杜氏強調，《中庸》所看見的那種形而上模式，終極實體既可以領悟，也可以在一般人的生活中實現，因為我們的本性有潛能，可以彰顯該實體。<sup>56</sup> 從終極的角度而言，人道能與天道相調和，這是可以想見的，因為二者具同樣的本體實質。<sup>57</sup> 亞洲一些主要文化與基督教的思想模式截然不同，它們宣稱，「每個人都擁有進行終極自我轉化的充足的內在泉源」。<sup>58</sup> 由於人性與生俱來便有聖、佛、或道，透過自我

<sup>55</sup> Tu, *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, p. 116.

<sup>56</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 70.

<sup>57</sup> 同上，77 頁。

<sup>58</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，3 頁。



的努力和恆心，我們就有能力成為聖人、佛、或真人。

儒家對人的看法當然受到以一元論來理解宇宙實體的影響。中國哲學家認為，宇宙牢不可破的特徵，即生生不息的過程（self-generating life process），這過程使萬物直接承受了同樣的特性。杜氏毫不猶豫地同意，這種以內在具關聯性與互賴性為特色的過程，擁有無限的發展潛力。<sup>59</sup>人在宇宙中扮演著重要的角色，自然擁有這無限的潛能，可以不停地創生，這就開啓了轉化的終極可能性。杜氏認為，對人性與生俱來便能真正自我超越的堅定信心，是極有意義的，可以成為人類必臻於完全的可靠基礎。這個信念立基於一個原則，即所有不同的知性、感性、意志、精神層面，都被賦予深刻的倫理宗教含義。因此，儒家所謂它具明顯的宗教特徵，重點是講人參與群體和宇宙體現這兩方面，而達到終極的自我轉化，也就是天人合一。而拯救的意思，便是完全實現根植於我們人性內的天人同體的實體。<sup>60</sup>

在日常生活中要完全實現終極實體，儒家認為這過程絕不是簡單、輕鬆的旅程。杜氏同時非常注意，要排除任何可能的誤會，不讓人將「全然另一位（wholly other）」客體化。他這樣強調說：

但是，我們卻是通過聽的藝術才學會參與天地

---

<sup>59</sup> 同上，4頁。

<sup>60</sup> 同上，67頁。

萬物之節律的。「耳德」或「聽德」，使我們能夠以不是咄咄逼人的，而是欣賞的、相互贊許的方式去領悟自然的過程。這就是說，我們通過對聽進行精神及生理的訓練，將自己開放給我們置身於其中的世界；通過拓展和深化我們的非判斷性的接受能力，而不是將我們有限的視野投射到事物序上，我們才能成為宇宙的共同創造者。<sup>61</sup>

人成為宇宙的共同創造者，究竟是什麼意思？杜氏毫不猶豫地宣稱，從終極意義而言，人實際上參與了宇宙的創生過程。「他們並不是『從無造有』（連天也不是這樣創造），可是他們能幫助天地的化育過程」。<sup>62</sup> 人類成為「共同創造者」，顯然不單是從形而上的意義而言，亦是就實際狀況而言。既然我們是宇宙的共同創造者，我們一定是在本體層次上與終極實體相連，不可分割。所以，在終極存在上，人類不應被視為是偶然出現、具倚賴性的。

杜氏不斷嘗試把儒家思想和基督教思想作比較，尤其在面對西方讀者時。他把儒家概念轉以基督教詞彙來表達，說：「儒家所說的自我，或人的本性，可以看成是在人的身上所體現的上帝的形像」。<sup>63</sup> 然而，儒家所謂天的超越性，與聖

<sup>61</sup> 同上，121~122 頁。

<sup>62</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 78.

<sup>63</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，141 頁。

經所講神的超越性截然不同。並且，人本身可以完全實現「其所界定的神性」，無須神的介入與恩典，就像神成肉身的基督一樣，他不過是一個代表，見證了「人靠自己應該可以達成何等的境界」。<sup>64</sup>換言之，每個人在本質上都可以成為「基督」。杜氏還宣稱，儒家的超越式突破是指人與天的連續性、相互性、有機合一性，它具有獨特的意義與內涵，與啓示神學或理論宇宙論（theoretical cosmology）是不同的。<sup>65</sup>

最後，儒家的哲學人類學還有一個重要的特色，即就歷史性與時間性而言，人有無限的超越性。杜氏寫道：

儘管在日常生存狀態中，每個人都是有限的；但從本體論意義上看，人「體現」及領悟最高實在的能力是無限的。「仁人所以事天誠身，不過已於仁而已」。從根本上講，這種人性觀不同於巴門尼德把人看作是歷史的存在（即作為存在的歷史的監護者）的思想，對於這種思想，海德格曾為之歡呼，並稱之為西方關於人的極為重要的定義。宋明儒思想中的主導觀點既不是歷史性，也不是時間性，而是作為終極實有之顯現的（非時間性的）人性的自我展示。<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> 同上。

<sup>65</sup> Tu, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, p. 5.

<sup>66</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，188 頁。

這是杜氏對人性解析的主軸，它再度指向一個事實，即人與天沒有本體的差異，必須視為終極實體的一部分。因此，這樣說亦不為過：自我修養的過程乃是唯一實現終極實體的方法，而終極實體應被視為是不斷自我創造、自我生發、普遍流行的「理」或生命範式。

## 心與終極實體

傳統儒家思想非常關注「心」（mind, 或 mind-heart）的觀念。這個詞在理解終極實體上有很複雜而全面的含義。杜氏提到，宋明儒學高度強調「心」無限的敏感度，意即它等於一種審慎的努力，將人性和各種神聖的創造性調和起來。<sup>67</sup> 宋明儒學展現出堅定的信念，認為透過「心」自覺與自發的活動，人性由天所賦、與生俱來的善、和全面的神聖性可以完全實現。在王陽明發人深省的理論中，從實體的本體來看，天理被認為是「心」的本體。<sup>68</sup> 大部分新儒家人士同樣承認，心性之學支配了所謂正統儒家的基本進路。循此推斷，可想而知，這種特別的思考方式一定多少也反映在杜氏對終極實體的了解中。

朱熹曾竭力探討如何得到真理，他主張：「心的修養就是一段以有系統的學習和不斷的質疑為主要內容的自我轉化

<sup>67</sup> 同上，149 頁。

<sup>68</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，207 頁。

過程」。<sup>69</sup> 透過這樣的努力，一個人可以踏上自我轉化的必經步驟，最終與萬有和終極實體結合為一。王陽明，這位心性學派的大師，認為「心」的實質，或「心」本身，就是終極實體，而它遠遠越過了善惡的區別。根據這種特別的見解，「心」最大的特色一定超過了人的限制。既然「良知」被認為是「心」的本體，「心」的作用就不應只限於人，因為「良知」具超越的意義。仔細分析熊十力的「唯識新道」，就可以看出新儒家將「心」的觀念大大發揮，極其複雜，包羅萬有。

熊氏肯定「本心」的概念，他認為其彰顯乃是在「大化」之中，而「大化」與現象界又密不可分。此外，本心（亦被視為終極實體）並非一種靜態的實體，而是一個源源不斷的生命之流。<sup>70</sup> 熊氏對「心」與終極實體的關聯看法如何呢？杜氏認為：

辟——作為心的界定特徵——強迫「這個表面上處於對立緊張狀態的宇宙之流」變為「一個秩序井然的，恆常的大化流行，而不是互動勢力的靜態平衡。」這就導出了這樣的觀點：終極實在是「功能或過程，從不曾完全是被動的，而是始終產生和不斷產生天、地、人的和諧之綜合」。<sup>71</sup>

<sup>69</sup> 同上，172 頁。

<sup>70</sup> 同上，330 頁。

<sup>71</sup> 同上，332 頁。

在熊十力的宇宙兩極作用中，「心」刻意被視作「辟」（即「擴展」之意），使宇宙得以形成。

雖然杜氏並未特別對心性表達意見，但基本上他認為天理乃是「心」的本體，因此他的了解必然是在此範圍之內。也就是說，「心」與終極實體享有同樣的實質，而這可能是新儒家最起碼的要求。

## 結語

經過四十多年研究儒家之道和它對現代的重要性，杜維明從先輩豐富的哲學反思中擷取精華。他經常聲稱，自己是這個深厚、奇妙文化智慧的承繼人、維護人、詮釋人、傳遞人，而他的任務極具挑戰性。當尼費爾問他，當代儒家如何能恢復活力，杜氏宣稱：「我存著戰兢的心，大膽指出，儒家『大化』的概念揭示了創生性本身的狀況，而它與基督教所認為全在、全知之神之間，可能有關聯」。<sup>72</sup> 或許杜氏認為，可以採用「大化」的概念，來指與基督教之神相當的作用。

以上對杜氏之終極實體的探究，可以綜合結論如下。第一，終極實體可以被理解為一種包羅萬有、普及世界、非位

---

<sup>72</sup> Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. xix.

格的天理，有自我創造、自我生發、自我轉化的潛能。第二，終極實體不能被視為一種靜態、不變、消極的狀態，應該視為一種活潑的狀態，充滿無限的潛力，由此而達到平衡與和諧。第三，終極實體應被視為生命範式，天、地、萬物在其中緊密地相互連結、彼此交織，成為有機的整體，其特性即為關聯性、互惠性、互攝性。第四，在不同的情境之下，終極實體可以被不同的思想家稱為「天」、「道」、「太極」、「理」和「氣」，而其含義也略有差異，不過，人乃是宇宙創造力的一部分，必能達到與終極實體等同的狀態。換言之，終極實體與人之間並沒有本體上的區別。第五，「誠」、「良知」、「仁」和「本心」可以指在人裡面的終極實體，這個實體顯然包含道德與倫理意義，同時就天人同體的觀點來看，它也含有超越的層面。實際上，儒家傳統的主導性特色，乃是「作為終極實有之顯現的（非時間性的）人性的自我展示」。<sup>73</sup> 以上對終極實體的了解，為中國最高的天人合一理念提供了堅固的理論基礎。<sup>74</sup> 有一次，杜氏宣稱，「本體」可以被描述為「宇宙生化的浩浩大道」。<sup>75</sup> 這個遍及寰宇的「道」，在中國知識分子對終極實體的領悟和實踐裡，兩千多年來須與不離，實在是中國哲學獨有的特性。

---

<sup>73</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，188頁。

<sup>74</sup> Tu, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*, p. 11; Lee, *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, p. 173.

<sup>75</sup> 區應毓，《苦難與希望：從文化形態學看人生之苦罪》，101頁。





## 第七章

# 成中英的終極實體觀

在中國傳統思想和西方哲學上，成中英都有極深的造詣。<sup>1</sup> 其實，他早年求學的階段和杜維明很類似。一九六三年，成中英在哈佛取得博士學位，研究的課題是皮爾斯（Charles Peirce）和魯益斯（Clarence Lewis）的歸納法理論。他懷著遠大的理想和宏博的精神，成立了國際中國哲學社（the International Society of Chinese Philosophy）、國際易經社（the International Society of *I Ching*），並辦《中國哲學期刊（*Journal of Chinese Philosophy*）》。過去三十年，他一直在馬努阿（Manoa）的夏威夷大學擔任哲學教授。尼費爾

---

<sup>1</sup> Chung-ying Cheng, *Tai Chen's Inquiry into Goodness*. Honolulu: East-West Center, 1971, p. 46.

說：「學界裡有許多優秀的學者，然而我找不出像成氏這樣的一位。他設立機構，推動學術研究，將中國哲學帶到現代的水平」。<sup>2</sup> 成氏出版了許多書，發表的中、英文文章難以計數。這些作品足證他是二十一世紀新儒家的主要發言人之一。

成氏的「本體詮釋學」理論特別引人注目，它說明了中國哲學最主要的方法論，在與西方哲學的對話上極其有效。他在學術上的成就，是用西方的術語和角度重新架構中國思想，同時對其世界觀的差異保持警覺，這促使不少傑出的中國知識分子步其後塵，進行類似的研究。成氏不斷提醒讀者，許多中文的形而上觀念，如「天（heaven, god）」、「性（nature）」、「理（principle）」、「氣（material force）」、「仁（love）」等，在譯為英文的時候，必須作批判性的分析。事實上，「天」的概念應當包括「主宰」和「本體」在內，而在儒家之中，顯然具有本性與天命的含義在內。因此，把「天」等同於「基督教的神」是不恰當的。<sup>3</sup> 簡言之，對於想要在此歷久彌新的文化裡尋找智慧與洞見的人，成氏對終極實體的了解相當重要。在本章中，我將根據他的鉅著《儒家與宋明儒學的新範疇（*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*）》，分析他對終極實體的解釋。另外，還參考其他著作，如：《戴震對善的探

<sup>2</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. ix.

<sup>3</sup> 成中英，《中國哲學的現代化與世界化》，台北：聯經，1994〔原版1985〕ix頁。

究 ( *Tai Chen's Inquiry into Goodness* ) 》 ( 1971 ) 、《科學真理與人類價值》 ( 1974 ) 、《知識與價值：和諧、真理、與正義之探索》 ( 1989 ) 、《文化、倫理與管理：中國現代化的哲學省思》 ( 1991 ) 、《論中西哲學精神》 ( 1991 ) 、《中國哲學的現代化與世界化》 ( 1994 ) 、及《中國思維偏向》 ( 1991 ) 。

收集在《了解中國思維 ( *Understanding the Chinese Mind* ) 》一書中的精采短論「中國形上學為非形上學：儒家與道家對實體本性之洞見 ( Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality ) 」，可謂是中國哲學對終極實體的扼要闡述。成氏表明，希臘人在西方哲學裡尋找本體的實存，而中國人在中國哲學裡探究宇宙的轉化。<sup>4</sup> 中國形上學的兩極式思考，在《易經》和《道德經》裡已經清楚展示出來，這兩卷書塑成了一種對實體獨特的看法。

---

<sup>4</sup> Chung-ying Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," in *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*. Edited by Robert E. Allinson, 167~208. New York: Oxford University, 1991 [Original edition, 1989] p. 167.

## 成中英思想的形成

任何學者思想的形成，其生活的體驗往往扮演著重要的角色，成中英也不例外。他的父親是位博學之士，飽覽中國文學作品與古籍。在這樣的環境下，成氏從小便懂得欣賞傳統小說與詩詞之優美、精緻。在大學求學時，成氏受到當時台灣大學哲學系教授方東美的激勵和鼓舞，認真面對建構現代哲學的挑戰，考慮以此為畢生的職志。最後，他作出決定，離開外文系，轉到哲學系，並且到研究所繼續作進一步的哲學研究。

一九五七年，成中英進入華盛頓大學就讀，研究科目包括現代邏輯、科學的哲學、分析哲學，指導教授為司慕連（Arthur Smullyan）和梅爾頓（I. A. Melden）。他在華盛頓求學期間，有機會從哈桑學到懷海德的哲學。這樣的學習為他日後的深造奠定了基礎，之後他研究的創生觀（the notion of creativity），就是這位過程神學家所引進的。次年，哈佛接受了他，研究演繹邏輯和語言哲學，導師是奎恩（W. A. Quine），這位老師備受懷海德的影響，因懷海德乃是象徵符號界的大師。除了奎恩之外，在他寫博士論文時，威廉斯（Donald Williams）和弗爾特（Roderich Firth）也是他的導師，他們鼓勵他去探討皮爾斯與盧義斯的歸納法理論。有趣的是，從高中開始，數學一直吸引著成中英。在讀大學和研

究的時候，他還利用機會去研究幾何與數學分析的科目。他的論文實際上包括了邏輯系統內可決定性（decidability）的延伸，以及現代幾何學內循環作用（recursive function）的理論。

取得博士學位後，成氏最大的雄心，就是要透過西方哲學的各種理論與系統，來重新建構中國哲學。他曾經提到，爲了要全面理解儒家，必須首先運用西方哲學所採用的多重詮釋法。<sup>5</sup>當他在台灣大學求學時，對海德格的著作並不在意。然而，在對中國哲學不斷進行反思之後，成氏逐漸發現海德格存在哲學的寶貴。這使得他對本體詮釋學產生極大的興趣。

## 成中英的觀點與《易經》

《易經》無疑是中國人所有著作中最深奧難明的書之一。它刻畫出原始儒家如何看待整個世界及其中萬物的奧祕。《易經》的中心概念是太極，它成爲解釋宇宙萬象的關鍵。根據成中英的說法，《易經》《大傳》中的「寂然不動，感而遂通，天下之故」，最能表明中國哲學的核心焦點。<sup>6</sup>這種人與世界之間的「感通」，確實可代表儒家思想建構的主要

<sup>5</sup> 成中英，《論中西哲學精神》。上海：東方，1991，393頁。

<sup>6</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 1.

方法。成氏進一步指出，中國思想背後的根本原則，可以描述為自然的自然化（natural naturalization）以及人的臨在化（human immanentization）。<sup>7</sup>

這兩個原則究竟是什麼意思？首先，成氏表明，自然的自然化原則可理解為雙重原則，即，人的天化和人化的原則。<sup>8</sup> 它凸顯平衡、和諧、整體化的重要性。成氏又解釋說：「所謂自然的行為或事件，乃是指它符合和諧與平衡的範式屬性，而自然乃是自然化（使成為自然）的結果，這種過程使人類經驗達到最佳的目的。」<sup>9</sup> 第二，人的臨在化原則比較容易了解。成氏聲稱：「人的臨在化，即是指固有的創造與創生性之本源與資源，不單在世界的本性內，也在人的本性裡，使人生能滿有意義，並使世界的存在與價值得到理由與充分的解釋。」<sup>10</sup> 這兩項主要原則，在《易經》裡面都十分明確，而且恰當地表明天與世界的關係為「不雜不離」（不混合也不分離），意思是具非超越（non-transcendence）與非同一（non-identification）的特色。<sup>11</sup> 成氏對《易經》的高度評價，可由以下這段話顯明：

因此，我們可以作出結論：在《易經》思想的

<sup>7</sup> 同上，9 頁。

<sup>8</sup> 同上，11 頁。

<sup>9</sup> 同上。

<sup>10</sup> 同上，16 頁。

<sup>11</sup> 同上，10 頁。

範式中，自然化是中國哲學的主要特性。我們可以同樣說，中國哲學的自然化，是以《易經》思想為其範式。……在綜合式、體系式的反思之下，這兩個中國原則，和與其對應的兩個西方原則，可以組成相輔相成的體系，而能夠在更高的層次、更大的過程裡結合起來。或許，《易經》的「太極」、「兩儀」、「四象」之模式，可以讓各項原則都有一席之地，也讓各項原則都能轉化。談到這種可能性，我們不是只講中國哲學，而是講世界哲學的建構，在其中，中國哲學和西方哲學都可以作出獨特的貢獻。<sup>12</sup>

成氏高舉《易經》，要運用其哲學架構包羅萬有的特性，成爲一種世界哲學的基本框架。所以，《易經》裡所肯定的宇宙本體，自然成爲成氏對終極實體的主要看法。

按成氏的說法，儒家根本的思想反映出《易經》注重整體與和諧之道，例如，細究「和諧、平衡、合德、感性與理性、個人與團體、形式與實質」等概念，便可看出。<sup>13</sup> 難怪在塑造孔子的思考與反省模式時，「自然的自然化」這個明確的特色，就成了重要的因素。此外，成氏主張，《易經》的文本已經爲「天命」的觀念提供了恰當的基礎，由此可以

---

<sup>12</sup> 同上，15、21 頁。

<sup>13</sup> 同上，24 頁。

發展出更全備、令人信服的理論，符合傳統中國的中心思想。<sup>14</sup>此外，《易經》的特色是德性的整合與文本的形而上化（metaphysicalization），這使它在中國歷史裡可以對儒家發揮莫大的影響。在此，成氏採用了「形而上化」的概念，來描繪《易經》裡形而上的講論。《易經》具轉化與時間性的內蘊特性，使得儒家傳統能夠面對來自「道家、法家、或外來傳統，如佛教競爭」<sup>15</sup>的挑戰。

成氏認為，要了解中國哲學，最好的方法是作本體分析式的重建，而儒家和宋明儒學的哲學大業已全可在《易經》的思想中找到，<sup>16</sup>其中將宇宙實體的哲學作了優美的描繪，視之為整體、自足（self-contained）、層次井然（level emergent）、本體顯示（ontologically disclosive）、富行動（act-constitutive），因此其本性是可分析的。成氏對《易經》的哲學作如此完美、面面俱到的描述，表明此書對他自己在了解宇宙的奧秘上影響至深。

《易經》視宇宙即為「本體」，這是毫無疑問的。<sup>17</sup>中文的「本」和「體」意義深厚，對準確了解中國的世界觀至關重要。成氏說明如下：

必須注意的是，ontological的意思是要表明「本

<sup>14</sup> 同上，25 頁。

<sup>15</sup> 同上，27 頁。

<sup>16</sup> 同上，40 頁。

<sup>17</sup> 成中英，《論中西哲學精神》，334 頁。



體 (original substance) 」的觀念，而不是「實存 (Being) 」的觀念，因此，the ontological 乃是指與「本體」相關的事，將「origin (本)」和「base or substance (體)」的意思結合在一起。「體」是指使人的身體有形狀的骨架，也是指人活動的基地 (base) 與中心；換言之，「體」一方面是指整個行動體系不變的「基地 (base)」與架構，另一方面也是整個行動體系的來源與「出處 (origin)」。因此，「體」的形而上用法，是指人類經驗所體會之實體的形而上投射。<sup>18</sup>

所以，在論及宇宙時，中國人的思維無法與本體的投射分開。顯然，一方面本體是藉宇宙的作用展示出來，一方面宇宙也包含在本體的架構之內。因此，宇宙和本體之間並沒有區分。實際上，從本體的角度而言，它們乃是「一」。宇宙的任何動作都意味著本體的動作。宇宙不能脫離本體而存在，本體也不能脫離宇宙而存在。天、地、人乃是結合在一起，以致人總能參入天和地。換言之，人是主動參與在天和地的運作動力與創造力裡。既然本體從來不能與宇宙分離，《易經》所描述的終極實體當然不會高過或超越宇宙。

對成氏而言，《易經》提供了最完整的體系，把語言和

---

<sup>18</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-Metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 174.

思維模式結合在一起。<sup>19</sup> 作為中國哲學的起點，《易經》無疑呈現了中國人經驗的原始模式。它不僅是一種宇宙論，也是這多彩多姿之宇宙的一個圖畫範式。《易經》顯示出基於自然之生生而來的變易，並開展出一種適應與彈性的哲學。當然，它並不是一種科學的思維模式，但確實是宇宙式的思想。它最大的特性在於不確定與不固定，同時也給予改變與轉化足夠的空間。成氏顯然對《易經》極為著迷，他的著作中大多高舉它，稱讚其超卓的智慧，認為是其他文明中找不到的。

在《易經》裡，終極實體的實質究竟是甚麼？成氏指出，《易經》和五行理論所講的變易哲學與其象徵指涉（symbolic reference），倡導範疇的協調，把宇宙中所有的過程都聯繫在一起。這些範疇代表終極實體不同的變化，可理解為「道（唯一實體）至終為人明白的樣式」。<sup>20</sup> 論到《易經》對時間與實存的看法，成氏將海德格的理論拿來作比較，認為從整體的角度而言，「終極實體轉化與創生的辯證式自我運動，是時間，也是實存。」<sup>21</sup> 在《易經》裡，這終極實體顯然被稱為「太極」。所以，就作用和實質而言，「道」和「太極」應被視為是相同的。

---

<sup>19</sup> 成中英，《文化、倫理與管理：中國現代化的哲學省思》。貴州：貴州人民，1991，198 頁。

<sup>20</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 101.

<sup>21</sup> 同上，359 頁。

要正確地分析《易經》所闡釋的「道」，有一個好辦法，是把它與西方形而上傳統的「實存」觀念來作對比，詳加檢視。按成氏的看法，巴門尼德（Parmenides）採用「實存」，意思是將它與自然萬象的變化區別出來。<sup>22</sup> 但「道」則正好相反，它不會將自身與周圍的物件分開，反倒在轉化的過程中將它們都圈入其內。「實存」的概念把改變中的事之實體阻斷在外，因而貶謫「轉化（becoming）」為非實體（unreality），然而「道」卻讓事物兼具「實存」和「轉化」，因此「實存」和「轉化」兩者成了不可替代的本質。故此，早期希臘形而上學對「實存」的研究，傾向於視它為本體的獨一主體，而把宇宙論排除在外。<sup>23</sup> 相反地，「道」則具兼容性，成為本體論和宇宙論之間的橋樑。

## 天與終極實體

凡要認真探究中國哲學的終極實體概念，就不能忽略古籍所闡述「天」的觀念。成氏坦承，《詩經》和《書經》顯然賦予「天」位格屬性，視為「一超自然、具道德、永存的造物主與審判主」，這是無可否認的。但是，在中國古籍之

---

<sup>22</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-Metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 176.

<sup>23</sup> 同上。

中，「天」不應被視為等同於猶太教的耶和華或基督教的神。<sup>24</sup> 後來他主張，在孔子的時期，甚至更早，「天」已經逐漸被非位格化，最後落入較「普遍性、宇宙性實體概念」的範疇。<sup>25</sup> 中國人對「天」看法的改變，大大影響了儒家揣摩終極實體的整個方向。

爲了解「天」在中國思維中逐漸改變的歷史背景，成氏提出以下的解釋：

「帝」與「天」的概念，在古時特別與祖先崇拜有關：人的祖先被視為與終極實體等同，是生命的永存之源。這個觀念具深厚的哲學含義。後來，較具位格性的「帝」被較不具位格性的「天」取代，而後者代表一種更一般性的觀念，爲更多族群所接受。從一個角度而言，我們可以視「天」爲一種一般化的「帝」觀，是因有需要聯合不同族群的祖先崇拜而發展出來的。因此，「帝」或許可視為某一族群的祖先，「天」則是所有族群的祖先。如此，「天」就比「帝」的位格性更少，因為它脫離了「帝」特有的位格色彩，不過，「天」仍保有「帝」特別的力量與道德能力。<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, pp. 9~10.

<sup>25</sup> 同上，13 頁。

<sup>26</sup> 同上，68 頁。

成氏認為，「天」的位格性比「帝」更少，是因「帝」的位格色彩逐漸淡去。其實，這種見解尚有可議之處。然而，在中國歷史上，「天」的位格性逐漸被剝奪的傾向，則相當清楚。「天」主要的意思是指空間，「帝」則以時間意義為主。所以，把「帝」的概念轉成「天」，也代表「終極實體和最高權威與人相親相近的感受。」<sup>27</sup> 據此看來，人既與天合而為一，並且是其不可少的部分，故在儒家思想裡，人就必須被視為積極參與終極實體的形成。

在儒家的世界觀中，「天」被視為終極實體，意思是，它不斷將其生命和能力賦予萬物，並且亦潛藏在萬有的背後。<sup>28</sup> 因此，「天」必然是萬物持續存在的最初起源與終極基礎。強調「天」是衍生宇宙萬物，以及它們不可分之關聯性的唯一來源，乃是「生命本體論」的主要架構。透過「生命範式」，整個宇宙可視為一兼容萬有、彼此關聯的有機體，其中多樣化的現象，乃是兩極因素在轉化過程中不斷互相作用的結果。

新儒家毫不猶疑地以「天」作為基礎，來解釋道德與價值取向，就是人類社會何以會有道德的意識與行為。這種不加證明的命題，也可以用以下的方式倒轉來說：人類具有道德與宇宙意義，這是無可否認的，因為人的本性是「天」所賦予的。成氏根據這個前提，發展出他的「宗教實體」（或

---

<sup>27</sup> 同上。

<sup>28</sup> 同上，94 頁。

稱「宗教實在」)理論：

在人類對人性的意識中，會出現「終極與整體實在」的內省，這雖可視為一必然導引出「人格化的宗教實在」觀念之因素，但其實可以不必如是觀之。如前所提及，我們所不可忽略的事實是，在古典儒家學說的後期發展中，作為宗教意識之對象的宗教實在，已從「人格化」趨向「非人格化」。此發展可視為把「天」內在化為人性之一部分的意識高漲，所自然產生的結果。但是，此發展是否與把「宗教實在」看成具省思力的觀念相衝突？顯然，此一衝突不必存在，因為在「終極與整體實在」之中，人性的理想發展已然實現，而「終極與整體實在」沒有理由不能被看做是整全的、具省思力、像人一般的實體 (entity)。……如是觀之，我們可以說，「終極與整體實在」既不是絕對人格化，也不是絕對非人格化，因為它可以兩者皆是。<sup>29</sup>

根據以上應如何看宗教實體位格特色的分析，成氏的結論為，終極實體同時為有位格與無位格。「天」或所謂的宗教實體是「一位」，但卻和超越之「神」的觀點不相同。儒家以「天」為有位格的感悟，只是一種方法，透過它，人性

<sup>29</sup> 同上，458~459 頁。

可以得著培育，以達到與宗教實體完全相同的地步。因此，這種以「天」為位格者，是從臨在的角度來看。總之，一位外在、超越、具位格屬性的「天」，對儒家哲學是全然陌生的。

## 終極實體的範疇與變化

在深入研究儒家的本體詮釋模式之後，梁燕城將觀察心得發表如下：

根據《易傳》，本體詮釋性的本體論是一種過程本體論，其依據為世上所有的事都在改變、轉化的事實。在這本體過程裡，終極實體表彰出各種實存的範疇。過程設定了本體的時間，各種範疇設定了本體的空間，使得價值、宇宙、和行動成為可能。透過這些範疇，千萬事件得以呈現。<sup>30</sup>

同樣，根據《易傳》，成氏發展出他的本體詮釋學，以此來說明太極藉創生與秩序，在宇宙中多樣的呈現。<sup>31</sup> 在講述中

---

<sup>30</sup> Leung, *The Fang-Fa (Method) and Fan-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*, p. 148.

<sup>31</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 546.

國的因果模式時，成氏強調，宇宙萬物的活動，是由於各個物件內在的本性而來。物件的活動以一致與和諧為先決條件，這並不是因外在的力量或能力造成，乃是終極實體的彰顯。<sup>32</sup> 這種內在原則揭露出終極實體不止息之動力的奧祕。傳統儒家承認，「天文、醫藥、生物、氣象、甚至物理科學的光學、機械學等，內中各種現象的相關性與連繫性」，都是由一些原則在主導。<sup>33</sup> 事實上，所有這類原則皆能從有機平衡和有機原則的亮光來理解，這樣的特色表明，事物的終極實體不免有來有去。因此，世界各範疇顯然是由於終極實體的創生性內在不斷相互作用與衝撞造成的。

至於人類社會的道德與倫理問題，亦都可以在終極實體內找到根本的基礎。成氏指出：「倫理學和形上學的發展過程，從一開始便是整體性的，在開展之中，倫理、政治哲學、形上學都交織在一起，相互混合，而包括終極實體、宇宙、個人、和社會、國家的整體圖畫，就井然有序地浮現出來，其中存著有機關聯的內在消長，以及彼此倚賴的關係。」<sup>34</sup> 包羅萬象、結為一體，如此來了解人類的活動，乃是儒家思想看待終極實體的獨特方法。

成氏在比較懷海德哲學的創造觀與宋明儒學的理解時，指出這種思想在《易經》中已經萌芽。簡言之，周敦頤和朱熹都循著同樣的形而上路線，強調陰陽、靜動的相互臨在與

---

<sup>32</sup> 同上，102 頁。

<sup>33</sup> 同上，103 頁。

<sup>34</sup> 同上，26 頁。



對等轉化，帶出這個世界創生性的改變，出現獨特（particularization）與區別（differentiation）。<sup>35</sup>對生氣蓬勃的世界這樣的解釋，是立基於一種複雜而整全的階級觀。它對世事的理解是有秩序的，對生命的經歷是從終極來看，而所刻畫的哲學則為兩極的平衡：直觀與理性、改變與恆常、實存與轉化。顯然，就宇宙的變化而言，成氏對終極實體的看法是由這種形而上式的假定與推測所塑成的。

## 道與終極實體

儒家與道家都贊同一項原則，即，那參透萬物的本性、將萬物連繫在有機網絡內的「道」，是具體宇宙性、終極性創造力的本體來源。<sup>36</sup>成氏嘗試把中國哲學綜合起來，他珍惜老莊的見解，並承認道家在中國主流思想的塑造上扮演了重要的角色。本段將分析道家對「道」的了解。

有些學者認為，道家代表「天」觀轉向「道」觀的時期。因此，《道德經》裡「道」的概念，在老子的宇宙本體架構裡成了終極實體。成氏直截了當地主張，《道德經》裡所提的「道」，不應視為具位格性。根據成氏的解釋，作為終極實體的「道」，其基本特質顯然呈現非位格的屬性。他

---

<sup>35</sup> 同上，553 頁。

<sup>36</sup> 同上，17 頁。

進一步聲稱，在道家的傳統中，「『道』的概念和『天』與『帝』全然不同，是徹底非位格的終極實體概念。」<sup>37</sup> 雖然道家所形成「道」的觀念，比起「天」和「帝」的範圍更廣，但從它與人內在的關係看來，它和早先「天」、「帝」的觀念具相同的性質。

終極實體的「道」遍佈在宇宙中。一個人可以透過深刻的默想經歷「道」，而達到完全。因著社會和政治的改變過程，人會經歷混亂、衝突、不幸，而「道」則在人生每一方面彰顯出來。成氏對終極實體的了解有一個明確的特色，即它與萬物皆相關，這一點不容忽視。論到人和「道」的這種相互性，成氏說：「當然，『道』的人化也相當於人的道化；這不是單純的臨在，而是明確的存在式體現，或道的『踐形』」。<sup>38</sup>

「道」的特色究竟為何？首先，「道」是一個整體，它無法加以定義、標示。對這個無法定義、無以定名之「道」合宜的描述，可說「道」不能受制於任何物件，或以有限的方式加以刻畫。<sup>39</sup> 第二，「道」不應視為是靜態的，或不變的實質，相反的，它是不斷改變、不停動作的過程。第三，「道」雖然是虛，卻是產生萬物的終極基礎。「道」自身的本性裡蘊含著充斥宇宙的原則，藉此「負可變為正，潛在可

<sup>37</sup> 同上，71 頁。

<sup>38</sup> 同上，18 頁。

<sup>39</sup> 同上，72 頁。

變為實在，虛可變為實，一可變為多。」<sup>40</sup> 所以，「道」本身是複雜的合一體，有微妙的吊詭性，藉「陰」「陽」兩極表達出來。

在《戴震對善的探究》中，成氏闡述了企圖修正宋明儒家的學者，對「道」特殊的理解。成氏認為，戴震代表「明清時期批判性儒學的建構高峰」。<sup>41</sup> 因此，成氏這樣描述戴氏的見地：

戴震追隨《易經》的傳統，視實體為「道」的生產（創造）與再生活動，即為我們在萬物的改變中不斷觀察到的形成與轉化過程。戴震如此解釋「道」：「『道』與（物的）運行和進展是同一回事；〔它是〕生命的生生不息。這就是何以『道』被稱之為『道』。」但是，「道」還可以進一步視為互補之「陰」（雌）、「陽」（雄）二力的交替。<sup>42</sup>

成氏對戴氏形而上哲學的分析，必然透露出他自己對此奇妙之「道」終極含義的理解。

按成中英的看法，老子的《道德經》有深奧豐富的象徵指涉，代表此一多彩多姿的世界是在相互關聯的架構中，以

<sup>40</sup> 同上，73 頁。

<sup>41</sup> Cheng, *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, p. 13.

<sup>42</sup> 同上，31 頁。

「道」（終極實體）為其基礎。不僅如此，「道」還能夠充滿活力地產生出具體感覺的「合一」領域（a unified field），以推斷、列舉多層面的意義。對這奇妙的「道」，成氏又進而說明他的見解：

既然「道」的概念有這些感悟意義（「道」的意象有一體感，就可作為說明），因此可以在各種情境裡建構有關「道」不同的思想體系。換言之，我們可以在不同理念學科裡說明「道」的概念，因為「道」的意象，與由此產生的感覺和意義領域，提供了豐富的基礎與有利的來源，足以發展這些理念。比方說，我們可以提議建構「道」的形上學、「道」的辯證學、「道」的倫理學、「道」的美學、與「道」的政治學。<sup>43</sup>

「道」的廣泛用途與包羅萬有的特性，很容易便可從《道德經》內這些概念的脈絡中歸納出來。難怪「道」的觀念成為中國哲學最有力、最豐饒的靈感，這觀念也不可避免地塑造了成氏對終極實體的了解。

成氏認為，《道德經》承襲了《易經》裡對實體兩極化的模式，而造出「無（non-being）」的概念。<sup>44</sup>《道德經》

<sup>43</sup> 同上，181 頁。

<sup>44</sup> 同上，194 頁。

第二章中，以實體為兩極實質相互涵攝、導致和諧的過程。這六行思想深奧的話為：

有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，  
音聲相和，前後相隨。

有意思的是，老子刻意寫第一句話，將這非經驗性的宇宙／本體說法放在其餘「經驗性相互依存的良例中——或論到空間與時間，或論到聽覺與判斷。」<sup>45</sup>如此，不可言、不可名的「道」，就等於「無」，從兩極的角度而言，它與「實存」對立且互補。結果，「道」，亦即《易經》的「太極」，在《易經》的闡釋裡是兼具含實存與轉化，而在《道德經》裡，則是兼具實存與非實存（non-being，譯註：或譯「無」）。

「無」的觀念，按兩極的原則而言，即是把「實存（being）」去掉。成氏堅稱，在老子的思維中，「有（having）」應被理解為一種實存的自足狀態。<sup>46</sup>所以，「無」必須視為「非有」，正如「空」或「虛」一樣。然而，這「非有」的「無」不能解釋為絕對的空無（nothingness），而應視為「一種不能陳述的實體」。<sup>47</sup>此外，從本體宇宙論（ontocosmological）的角度來看，實存是由非實存而生，而從宇宙

<sup>45</sup> 同上，195 頁。

<sup>46</sup> 同上，193 頁。

<sup>47</sup> 同上，194 頁。

本體論（cosmo-ontological）的角度來看，非實存則由實存而生。《道德經》按這種特殊的兩極性，對「道」的整體概念形成了「實存」與「無（非實存）」的形而上學。

當周敦頤在宋明儒學裡提出對太極圖的看法時，他的「無極（ultimateless）」概念可能是從《道德經》「無」之觀念而來的靈感。<sup>48</sup> 因此，「無極而太極」的名句，成了宋明儒學對實體之了解的重要特色。對實體的兩極看法，在中國哲學裡成爲主流，而互補的「陰陽」圖把它充分反映出來，顯明這變化萬千之世界的終極之因，就是不斷創生的過程。

## 人性與終極實體

在儒家傳統中，若要準確理解終極實體，就必需對人性有正確的認識。成氏認爲，中國哲學是以人的臨在化（immanentization）爲特色，意指人性裡天賦的創生資源提供了足夠的基礎，讓人能實現有意義的人生，而且立下有效的根基，能解釋世人爲何會關注價值。<sup>49</sup> 此外，人性生而具備的偉大美德，其終極的根源爲終極實體，而它使人能達到道德的完全，不需要外在的助力。這種對人的堅定信念，肯定人有實現道德的能力，毫不缺乏本體的完美，以致認爲人類擁有無

<sup>48</sup> 同上，197 頁。

<sup>49</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 16.

限的可能性，足以建立普世的弟兄情誼，與施行仁政的政府。<sup>50</sup>

至於儒家的道德辯證與人的形而上問題，成氏認為，古典儒家的發展可以分為三個階段：背景假設、普遍的自治、以及主體自我實現。<sup>51</sup> 第一個階段，「天」、「命」、「道」等主要的概念被描述為客觀的統治者或原則，與我們主體的道德實體（moral entities）對立。第二個階段，人不再被視為客體，與這個世界分隔；相反的，人被視為主體，有能力實現完美的理想，不受經驗世界中偶然與限制的轄管。第三階段，人既然已經脫離天命的束縛與註定，就成了擁有充分資源的人，可以完全進行自我臻於完美的創生過程，即將普世原則實現在他裡面。

成氏進一步指出，宗教意識實際上是對終極實體最終、最高的關懷。並且，宗教意識的結構，要求辨認「需要」、「理想」與「救主」，這是任何宗教不可少的要素。儒家與基督教的差異，在於從經驗和根本上來看，儒家之道傾向將主體的我與終極實體視為同一，即為自由與轉化能力的基礎。因此，儒家和基督教最大的區別，可以從它們對人的「需要」、「理想」與「救主」見解的不同來看。<sup>52</sup> 換言之，儒家堅決強調，透過合適的訓練與培養，人可以拯救自己，達到自己的理想。

---

<sup>50</sup> 同上，26 頁。

<sup>51</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," pp. 183~191.

<sup>52</sup> 同上，191 頁。

這種對人達到至善之潛力的強烈信念，在孔子之前早已蘊育了。古代商朝、周朝時期的中國人主張「人與實體之間必須以靈巧的模式建立合一、和諧的關係」。<sup>53</sup> 因此，可以說，就儒家思維而言，若要與終極實體合而為一，最主要的乃是在日常生活中實踐人的理想。《繫辭》和《中庸》都主張，人是創造的代理者，他與天、地形成一體，成為可見的、有力的器皿，來「實現天地之終極實體的潛在價值。」<sup>54</sup>

王陽明知行合一的道理是可能實現的，因為人性與終極實體有不可分的聯結。實用的知識不單展現其認知與行為的價值，也在實現人性的情境中，顯出其本體的意義。<sup>55</sup> 在說明儒家獨特的方法論時，成氏提出他對人與終極實體之間界面親密相交的洞見：

在人裡面，有朝向持守「中」（不偏不倚之意）的動作，意即所有感覺與情緒必須保持穩定和潛沈的安靜。所以能持守這樣的操練，是因明白人的本性扎根於終極實體，其中有無限的創生力，然而底層毫不動搖，卻隨時預備創生成形或轉化。因此，「中化」的辯證，就是指從創生之根來保存本性的這種「中」的維持，或「向中的靠攏」，即經

<sup>53</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 68.

<sup>54</sup> 同上，172 頁。

<sup>55</sup> 同上，277 頁。



歷人性的終極實體。<sup>56</sup>

顯然，「中」的維持是經歷人與終極實體合一之關鍵。這樣的操練比一切都重要，它能引導人進入自我完全實現的狀態。

## 心與終極實體

中國哲學從一開始就對人心的能力非常有興趣。古人的想法傾向於視「人心涵攝在終極實體中，因此能夠了解它。」<sup>57</sup> 在處理心性的理論時，成氏採用四個重要的資源來支撐他的立場，即，儒家一直主張，只要經過合適的培育，人心可以達到與終極實體完全協力運作的狀況。<sup>58</sup> 第一，《中庸》宣稱，人可以透過培育心中對實體的經驗，來認識真理，洞悉事物的原則。換言之，只要經過合宜的反思與涵養，「心」就能夠實現宇宙的基本原則，以致最後完全與終極實體合而為一。第二，孟子無疑肯定人心分享了（imparted with）終極實體，即所謂「道」。在孟子的解釋裡，心、人性、與終極實體互相關聯，不能分開。此外，他主張，「心可以圓滿實現，只要它能使自己的氣與宇宙的氣合一，這樣就能與終極

---

<sup>56</sup> 同上，308 頁。

<sup>57</sup> 同上，148 頁。

<sup>58</sup> 同上，150~153 頁。

實體有力地認同。」<sup>59</sup> 第三，張載與朱熹，這兩位著名的宋明儒學學者對「心」的活潑作用有深刻的見解，精闢的發揮。張氏認為，「心」的潛力肯定了它與整個實體本身不斷在互相感通。後來，朱熹主張，透過「仁」的培育，心能達到一種狀態，自覺地與終極實體相結合。第四，傑出的心學大師王陽明堅稱，心按其本性足能界定自己、支配普遍性、必要性的原則。按本體而言，「心」與所有其他「心」共享終極實體，這樣的說法毫不奇怪，因為它們都來自同樣的實體。<sup>60</sup> 他也強調，當「一個人的心與終極實體認同，他就是偉人（Great Man）」。<sup>61</sup> 可以說，「心」因有無限的創生力，一定源於「道」這終極實體。把「心」與終極實體認同，在本體論上便是推崇「心」的角色，以它為終極的仲裁者。

成氏認為，個人不可視為一成不變的實體，「因為心並非被視為如此，而心是個人的個別化原則。」<sup>62</sup> 當然，傳統儒家會毫不猶疑地指出，心和個人並非一成不變的，意思是，「心的狀況和個人的狀況能透過培育而改變。」<sup>63</sup> 事實上，這兩者可以脫去自私的慾望和偏見，至終達到心與終極實體完全認同的狀況，使得後者能發揮其創生力。此外，儒家認為，個人的界定，可以指宇宙涵攝個體的自然過程、以及個

---

<sup>59</sup> 同上，151 頁。

<sup>60</sup> 同上，144 頁。

<sup>61</sup> 同上，152 頁。

<sup>62</sup> 同上，155 頁。

<sup>63</sup> 同上。

體參與宇宙的化育。所以，論到個人的觀念，儒家最重要的特色，就是認為所有個人都在一個實體中互相關聯。在這種對個人的理念之下，儒家不認為有需要去拯救一個不朽的靈魂，然而它肯定，需要與終極實體達到終極的有力認同。<sup>64</sup>

成氏對儒家的心性觀提出了有力的解釋，他主張，古典儒家的倡議具四方面的特色。<sup>65</sup> 第一，也是最重要的，是心與自然合一的堅定信念，這顯然是指終極實體——道——是了解心的主要原則。因此，心不單代表「道」，它實際上可以說就是潛在的「道」。第二，心可以視為一種活動，以喜悅、悲傷、發怒、歡愉等基本的感覺來表達，這些都是人真實的經驗。這類感覺一旦被激起，心便具有天賦的機動作用來達到和諧，而潛在的本體價值就在其中實現。第三，心可算是一種自決的善意，使人能辨認善的無條件本性，這本性便使人類社會產生價值體系。第四，雖然心可以因外在因素的影響以致脫軌，它卻具有自我修正的能力，透過管教與培育，可以再轉回正軌。在了解以上四種心的特色之後，便自然可以明白心與終極實體之間分不開的一體性。

朱熹是從存在的關注出發，最後驅策他「發展出一套複雜的心性哲學」。<sup>66</sup> 在對形而上宇宙之組成所提出的推測架構中，他發現心是不可或缺的角色。這位偉大的綜合論者認

---

<sup>64</sup> 同上，157 頁。

<sup>65</sup> 同上，248~256 頁。

<sup>66</sup> Shu-hsien Liu, *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*, p. 153.

爲，「心」是人的「神明」，它「具萬理」，並且「應萬理」。<sup>67</sup> 後來，他強調在學習過程中「居敬」的重要性，因爲「居敬」應當被視爲不可少的操練，以保持整個心來經歷終極實體。<sup>68</sup> 換言之，「居敬」乃是必要的先決條件，以持守心認識整個實體的能力，讓一個人不會失去對終極實體的正確觀點。

王陽明當然是發揮心之作用最重要的學者。他的心學門徑建立於形上學，展示心的實際功能，強調它具天賦的能力，可以達到終極的價值與實體狀態。<sup>69</sup> 此外，他對心的看法可視爲互補因素的合一，以及實現此種潛能的創生執行者。難怪在王氏所推測的宇宙論體系裡，他認爲，就形而上來說，心可以與「天」、「帝」、「性」、「命」認同。對這個大膽的宣告，成氏認爲：「王陽明『心』的概念必須用不同的角度來了解。從形而上的角度看，心與『天』或終極實體和其執行途徑是相同的，因此也和『天』一樣完備且有能力。」<sup>70</sup> 顯然，在王氏的哲學架構裡，心既有合一性和創造力，就必須被視爲終極實體。所以，心可以與不同類的實體認同，原因就是它與終極實體是合一的。同樣，由於終極實體有創生

---

<sup>67</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 378.

<sup>68</sup> 同上，382 頁。

<sup>69</sup> 同上，396 頁。

<sup>70</sup> 同上，397 頁。

<sup>71</sup> 同上，398 頁。

力，心也可以視為展現在不同類的實體中。<sup>71</sup>

根據對心這樣的了解，王氏發展出他的「良知」、「知行合一」、和「致良知」等理論。首先，「良知」與終極實體的關係是甚麼？王氏認為，「良知」應視為人不受阻擋的自力活動，而它即是善的準則。換言之，它應當被視為可以自我確認、自我支持，不需要臣服在任何形式的外在判斷之下。因此，「『良知』不單是心的終極實體，也是整個實體。」<sup>72</sup> 後來，成氏又指出：「經歷終極的善，乃是在完整的實體裡領悟個人本性的天賦實體，由此便能領悟自我與終極實體的合一：一個人的自我與終極實體之間原來沒有間隔。」<sup>73</sup> 顯然，只要實現了「良知」的要求，便可以經歷與終極實體的合一。

至於「知行合一」的理論基礎，主要必須由形而上來了解心，才能肯定「心在其終極形式是善的」之觀點，因為心其實便是「天理」。<sup>74</sup> 因此，知識與行為的結合，可以描述為「作為終極實體的『心』以創生力實現其潛在的價值」。<sup>75</sup> 知識與行為的連續性，保證最初的反應接著會有資訊的支持，而這資訊又扶持且滿足了行為的目標。爲了要保持「心」的澄清，就必須結合知識與行為，完全與終極實體一致。<sup>76</sup>

---

<sup>72</sup> 同上，137 頁。

<sup>73</sup> 同上，400~401 頁。

<sup>74</sup> 同上，403 頁。

<sup>75</sup> 同上，406 頁。

<sup>76</sup> 同上，409 頁。

「致良知」的道理，其概念是基於一項事實：「心」的自然回應一定是善的，且是由善所激發的。<sup>77</sup> 再說，「心」與作為終極實體的「天」是完全合而為一。既然心與終極實體乃是一體，「個人的心便可與天地的終極實體認同，成為其實現，並顯為一全備而無限的創造整體。」<sup>78</sup> 結果，「良知」便必然與「天」認同，因為它是「心」的全然發揮。<sup>79</sup> 王氏對「心」的形而上理解所發展出來的一切學說，顯然都可以交織成一個完備的整體。

最後，王氏採用「中和」的概念來顯示終極實體的合一性與創生性。當「心」只是與終極實體認同，而沒有受到任何活動的刺激，它就是「中」。當它自然回應外力，就會與「良知」和善吻合，而這就是「和」。因此，便可以說，「在『心』的原初合一性中，有潛在的創生性回應力，而在它的創生性回應力裡，合一性從不喪失。」<sup>80</sup> 實際上，在理解王氏的心性之學時，終極實體的合一性與創生性成了焦點。

黃宗羲（1610~1695）是明末清初的大儒，他對「心」的看法相當獨到，值得在此一提。成氏認為，雖然黃氏對王氏的心性之學頗為欣賞，但是他反對以終極實體為一種絕對空的心，獨立於人的經驗之外。<sup>81</sup> 他嘗試重新解釋王陽明的說

---

<sup>77</sup> 同上，410 頁。

<sup>78</sup> 同上，413~414 頁。

<sup>79</sup> 同上，414 頁。

<sup>80</sup> 同上，415 頁。

<sup>81</sup> 同上，526 頁。

法，即把「心」的終極實體分出來，與「心」本身加以區別。黃氏的信念相當深邃，足以辯駁「就善惡而言，心的終極實體為中性」的可能解釋。黃氏認為：「它或許不具善惡的意圖，但卻非獨立於善惡之外。」<sup>82</sup> 如果心的終極實體可視為足能影響人生的關係和活動，就必須否定它與善惡脫節。

## 理、氣與終極實體

朱熹和王陽明都同意，「理（principle）」的觀念傳達了終極的道理和事物的合理性。它提供了揭示事物實體的理由，有條不紊地解釋它們彼此之間、並與終極實體之間複雜的關係。<sup>83</sup> 傳統儒家認為，「理」應當被視為「合一之理」，以及「變化之理」。它在中國哲學中最為奧妙，成為異中有同（unity in diversity）之理。對孟子而言，人是由理組成，因為人能把「理」彰顯出來，其根據為，人「由終極實體賦予清楚的原則，稱為『性』」。<sup>84</sup> 朱熹提出一個深奧又創新的想法，即「理一分殊」，這是感受到「理」有一般性與特定性，也暗示承認「理」具有機合一性。<sup>85</sup> 循著這條思想路線，

---

<sup>82</sup> 同上。

<sup>83</sup> 同上，147 頁。

<sup>84</sup> 同上，154 頁。

<sup>85</sup> 成中英，《知識與價值：和諧、真理、與正義的探索》。台北：聯經，1989，163 頁。

便可歸納出「心」可以普世化，因為它與終極實體是同一的。因此，藉著理彰顯的終極實體，可以想成物質性的「氣」，因為「心」就是由「氣」組成的。

在中國歷史上，對「理」、「氣」、和終極實體最玄妙、最富想像力、最複雜的探討，非宋明儒學莫屬。對宋明儒學而言，「理」與「氣」「構成宇宙的兩極，能以解釋事物的改變、形成、與轉化，以及終極實體的本性。」<sup>86</sup> 成氏指出，在陸王的詮釋裡，「理」的主體性是在「心」內，而程朱的哲學架構則清楚展示了「理」和「氣」的二元性。<sup>87</sup>

不過，在張載別出心裁的終極宇宙論架構中，「氣」和「理」則保持原初創生的合一性。事實上他一直強調，「氣」是終極實體，它展現了「陰陽兩種創造模式的輪轉。」<sup>88</sup> 「理」不可解為加在「氣」上以造出萬物的某物，而是「氣」內在固有的秩序之力。「太極」的骨架描述了萬物轉化與互參的和諧性，據此，人可視為「出於『太極』之創生力的齊奏與和鳴。」<sup>89</sup> 因此，在宋明儒學裡，人類、宇宙、和終極實體在根本上合而為一，密不可分，這是無可置疑的。

「氣」、「理」的關係，在宋代、明代有一番熱烈的辯論，後來最有影響力的兩位學者是黃宗羲和王夫之

<sup>86</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 209.

<sup>87</sup> 同上，506 頁。

<sup>88</sup> 同上，550 頁。

<sup>89</sup> 同上，555 頁。



(1619~1692)，他們提供了進一步的解釋，說明他們「在形上學與倫理哲學上，都持反二元化的自然主義（antidualistic naturalism）」。<sup>90</sup> 王氏認為，「氣」必須視為在平衡與和諧狀態中進展。他承襲張載對「氣」的基本看法，且賦予它「太和」的特色，因為「氣」有潛能，可以實現實體裡的形式，並維持其無限的秩序。<sup>91</sup> 詳細分析起來，「理」與「氣」其實是實體整體的不同「琢面」，並沒有實質上的差異。王氏有一次曾清楚強調：「天和地之間所充滿的，是實體的相互改變與轉化。這都是我原初的本相。改變的開始是『氣』，實現的能力是『理』」。<sup>92</sup> 偶爾，他會稱這實體的整體為「天」。人的「心」是由「氣」的強烈活動組成。「心」可視為「終極實體微妙潛能」的實現。<sup>93</sup> 在改變與轉化的過程中，個人固然與其他事物相互關聯，不過，他的存在無疑是將實體最有價值的潛力彰顯出來。

黃宗羲對終極實體與「心」和「理、氣」關係的了解，是非常重要的，因為一般咸認為他是最後一位宋明儒學的學者。儘管黃氏並沒有提供特殊的看法，但他顯然視「心」的終極實體主要為「氣」，而「理」則是其衍生。他肯定他的老師劉宗周的立場，即，「離『氣』無『理』」，以此化解萬

---

<sup>90</sup> 同上，531 頁。

<sup>91</sup> 同上，511 頁。

<sup>92</sup> 同上，513 頁。

<sup>93</sup> 同上，515 頁。

<sup>94</sup> 同上，527 頁。

年疑團。」<sup>94</sup> 劉氏用「萬年疑團」來描繪困擾了中國哲學家多年的複雜問題。而萬年疑團中，「理」與「氣」怎樣相關，以及「理」是否優先的問題，顯然至為費解。根據黃氏的看法，「心」的終極實體應當與「氣」認同。在「氣」之外便沒有「理」；而離開「心」，「性」便不存在。成氏似乎接受黃氏的觀點。<sup>95</sup>

## 懷海德與終極實體

懷海德的哲學與中國哲學有類似之處，使得中國學者十分興奮，認為或許可以整合這兩個不同的體系，以帶出一個更好的、全球性的角度，來建構哲學。本段的目的並不是徹底探討懷海德對創造性的整個系統性看法，只是藉著與懷海德架構的對比，來更進一步了解儒家傳統的終極實體觀。成氏聲稱，懷海德的神觀受到來自柏拉圖與亞理斯多德形上學極強的影響。<sup>96</sup> 神的原初本性為一超越的實體，這是源於柏拉圖哲學的看法，但在中國思想裡找不到類似的概念。成氏進而又提到：「懷海德認為，神的存在是『終極非理性』，即其自身無法被解釋，卻可以解釋這有限世界的表面非理性（不必要性），這個立場可以由亞理斯多德的形上學導出，

<sup>95</sup> 同上，526~527 頁。

<sup>96</sup> 同上，538 頁。

<sup>97</sup> 同上。

而這種形上學在中國哲學裡也找不到類似的概念。」<sup>97</sup> 換言之，在成氏看來，若要正確明白儒家思想裡的終極實體，就必須完全排除「一位外在超越實體」的觀念。

成氏把懷海德和宋明儒學的創生性作了清晰的說明，列出這兩種對創造性不同看法的五大對比。<sup>98</sup> 第一，懷海德所理解的創造性較不激進，而「太極」則有創生的本性，充滿了內在的動力與轉化的能力。第二，在懷海德的哲學裡，多樣性是來自神原初的本性，然而在宋明儒學裡，萬物的變化乃是太極的一種實現模式。第三，雖然懷海德的哲學架構中，明確列出「永恆對象與實際存在體、恆常與流動、神的原初本性與神的後繼本性之間的對比」，但是它沒有強調「這些對立成分終極的和諧與相互的轉化」。<sup>99</sup> 然而，宋明儒學卻承認，「兩極的互換並螺旋式的上升，乃是一幅最單純邏輯最清楚的圖畫，足可說明創生的動作。」<sup>100</sup> 他們肯定了世界上過去、現在、將來的所有事物都會相互涵攝，達到合一與和諧。第四，懷海德的架構中，創造性的過程缺乏人積極參與的畫面，而宋明儒學的闡述則凸顯人類，視其為「太極」創生整體內的一個創生實體。第五，懷海德的範疇是以關聯來描述，卻沒有互相倚賴性，但在宋明儒學的系統中，範疇有一個明顯的特色，「與了解創生性相關，即互相界定，彼

---

<sup>98</sup> 同上，554~556 頁。

<sup>99</sup> 同上，555 頁。

<sup>100</sup> 同上，554~555 頁。

<sup>101</sup> 同上，556 頁。

此支持。」<sup>101</sup>

## 海德格與終極實體

若要深入認識儒家的終極實體觀念，把海德格對實存及時間的分析來作對比，不啻是明智之舉。這兩個系統都肯定人的存在性揭示了「實存」或「天」，這相似之處值得加以審視。成氏評論道：

按海德格的說法：「現存」（Dasein，或譯「人」）——即「性」——呈現了「實存」（Being）——即「天」，這就是從「天」來認識「性」的秩序或必要性。這種認識是「現存（人）」自我了解的一種形式，它提供了一個基礎，使得「性」能在「天」的實存中存在，將「天」和其「給予」及「定秩序」的活動展示出來。這些重點都具本體上的意義，因為它們是從終極實體的角度來說明「實存」的呈現。<sup>102</sup>

由此可見，理解人是理解終極實體的先決條件。雖然海德格與儒家對人的存在是從不同的角度去認識，但他們都肯定，

---

<sup>102</sup> 同上，341頁。

在實現終極實體上，了解自我是絕對必要的。儒家可以借用海德格的術語，來說明人的實存具有潛力，使終極實體的實存得以達到最高的體現。不單如此，一個人所有的經驗都能展現、昭示終極實體的實存。<sup>103</sup>

成氏認為，「海德格的時間性（temporality）和《易經》主要本體上的『時間即時機（time as timing）』」有巧妙的相容性。<sup>104</sup> 海德格在刻畫時間與實存的關係時，解析入微。他發明了一個字，*Ereignis*，在他的論述中可譯為「佔用（Appropriation）」，或「佔用事件」。而在他的理解中，「事件」並不只是一件發生的事，乃是導致所發生之事的一切。實存與時間應當視為相互影響的因素，因它們的本性是相屬相連的。由於時間賦予（time-giving）和實存賦予（Being-giving）的相互佔用具自由而不被命定的關係，所以便有時間和實存的形成。成氏提到，「從整體的觀點來看，終極實體轉化與創造的兩極自我運動，既是時間，也是實存。」<sup>105</sup>

## 結語

按成中英的看法，一個人應當首先理解中國哲學本體論的特色，才能準確地明白終極實體的觀念。扼要地說，中國

<sup>103</sup> 同上，347 頁。

<sup>104</sup> 同上，359 頁。

<sup>105</sup> 同上。

本體論的主要特點，可以描述為具體的普世泛本體論（universal Pan-ontology），以及非偶像的泛無本體論（iconoclastic Pan-meontology）。<sup>106</sup> 根據成氏對中國哲學的解釋，泛本體論即指宇宙中所有（泛）的事物都是原初實質的一部分，在本體上沒有區別。成氏解釋說，「希臘文中之"*me-on*"相當於英文的"*nonbeing*"之觀念」。<sup>107</sup> 所以，就道家而言，「泛無本體論」可解釋為對非實存的研究。泛本體論代表儒家對本體的理解，而泛無本體論則代表道家對本體的詮釋。前者強調，要以臨在的取向來就近超越，結果乃是宇宙論和本體論的結合。換言之，泛本體論描繪出儒家獨特的臨在式超越之特性。後者則揭櫫「道」具吊詭性，從本體宇宙論的角度來看，實存是由非實存而生。根本而言，成氏對終極實體的解釋沒有超過自然的自然化與人的臨在化原則，亦不與其相悖，這乃是過去兩千年中國哲學一貫的特色。

成氏在探討對宗教實體各種不同的理解時，介紹了四個基本的比較方法。他無疑認為，儒家詮釋宗教實體的模式應被視為其中最卓越的。這種對宗教的看法，是強調道德之人存在上的圓滿實現，其基礎為臨在性的超越，即與生俱來的

---

<sup>106</sup> 成中英，《科學真理與人類價值》。台北：三民，1974，162~163頁。書中對「普世泛本體論」則以「普遍的汎有之學問」來陳述；而「非偶像的泛無本體論」則以「不落形象的汎無之學問」來說明。

<sup>107</sup> 同上，162頁。

「道」或「天」，一方面這是終極實體的體現，一方面又帶出一種理性的形式，因此可以在理性的範疇內來解釋。<sup>108</sup> 根據以上對終極實體概念的探討，成中英的觀點可以用下列的話來簡短綜述。首先，由《易經》來看，終極實體應當視為一整體、自我滿足、層次井然、本體彰顯、由活動構成的有機整體，本性便具關聯性和相關性。第二，終極實體可視為「道」或「太極」，它以兩極的自我運動進行轉化與創造，如此可以充分說明，世上萬象皆是由於內在的變化作用而來。第三，「道」作為終極實體，應當視為兼含實存與轉化，實存與非實存，由此形成兩極的實體觀。第四，終極實體可視為生命範疇，整個宇宙在其中則是一種包羅萬有、相互關聯的有機實體，而萬象乃是轉化過程中兩種相對又互補的成分互相作用的結果。第五，「良知」，或「心」的原初實質，可視為一種屬天的理，人在其中與終極實體搭配結合，使道德與價值觀能充分界定。

成氏在剖析終極實體時，非常倚重《易經》。這就必然導致他對「道」兩極性的強調，而與巴門尼德哲學所注重的「實存」形式彼此對立。基於這種取向，他似乎偏愛重「理」的傳統，過於王陽明所倡導的心性之學。杜維明則相反，他備受王陽明、熊十力、牟宗三的影響，比較欣賞主觀直覺式的終極實體，看重個人實際參與實踐。孔恩（Livia Kohn）和

---

<sup>108</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 453.

米勒（James Miller）在探討中國宗教的終極實體時，寫道：「這些討論……都在兩端間游走。如艾克爾（David Eckel）的描述，它們是『宇宙秩序本身，和該宇宙秩序在人經驗裡的實現』，一端是特定世界觀背後原則或秩序的抽象定義，一端是信徒個人生活中對該原則的真實經驗。」<sup>109</sup> 或許不妨說，成氏可代表前者，而杜氏則似乎傾向後者。這樣的說法雖然過於簡化，卻可表達出中國哲學對終極實體見解的主軸。

---

<sup>109</sup> Livia Kohn and James Miller, "Ultimate Reality: Chinese Religion," in *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, 9~36. New York: State University of New York, p. 9.







## 第 8 章

# 基督教對新儒家的回應

在多元化的社會，基督教有必要正面回應其他宗教的挑戰，特別在「真理的宣稱（truth claims）」<sup>1</sup>上更須如此。過去有些西方宣教士到中國，帶著極大的熱忱與雄心，想要帶領中國的知識分子皈依基督教，但是他們往往忽略了根本性的問題，沒有注意中國世界觀裡所隱藏的概念障礙。一般而言，他們宣教的成果有限，缺乏遠見。儒家是中國傳統的「宗教」，基督教必須認真、有效地對它形而上的體系作出回應。因此，本章的目的乃是探討這樣的回應必然出現的問題。目前，許多神學家、宣教學家、哲學家、和宗教理論家正在爭

---

<sup>1</sup> Wolfhart Pannenberg, "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims," in *Christian Uniqueness Reconsidered*. Edited by Gavin D'Costa, 96~106. New York: Orbis Books, 1990.

辯，可否有客觀、公正的標準，來衡量各種宗教的傳統。<sup>2</sup>針對這個課題，尼德蘭寫道：

宗教研究內有一個重要的新運動，便是「跨文化宗教哲學」，這個學科是要從跨文化的角度鑽研宗教內認識論的問題。這個學科裡的先驅司馬特（Ninian Smart）曾主張，未來的年日，宗教哲學最重要的任務之一，便是「在世界觀之間澄清決定真理的標準。」值得注意的是，愈來愈多思想家對於模糊的相對主義感到不滿，因它拒絕面對真理問題，或衡量互相衝突之觀點的標準問題。司馬特、溫萊特（William Wainwright）、嚴德爾（Keith Yandell）、和葛利費斯，這幾位重要的哲學家各自精通基督教之外的一大宗教傳統，他們一致認為，可以有一些客觀的標準，或獨立於任何處境的標準，來衡量不同宗教的世界觀。<sup>3</sup>

尼德蘭指出，這種可以讓人接受、不武斷衡量諸宗教的標準，必須可以平等且普遍地應用在世界任何宗教上。此外，衡量者也應可接受從其他文化或宗教信仰而來的批判。不過，嚴格說來，一個已經表明忠於某宗教信仰的人，不可能對其他

<sup>2</sup> Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, p. 152.

<sup>3</sup> Netland, *Evaluating Truth Claims Across Boundaries*, pp. 11~12.

信仰完全持平，毫無偏見。

根據這樣的了解，以下的重點將著力於說明在今日宗教互動的環境中，基督教應當如何回應新儒家對終極實體的理解。本章旨在比較基督教對終極實體的看法，以及新儒家的觀點，並將依據幾位宗教哲學家所提出的客觀標準，評論新儒家的終極實體觀。

## 基督教與新儒家的比較

比較宗教或比較哲學的研究，在上個世紀遇到許多困難，陷入膠著狀態。有些比較宗教的理論家認為，要將兩個不同的宗教作合理、有效的比較，根本就不可能。這種所謂「無從比較理論」（incommensurability thesis）讓想要從事這類複雜研究的人感到灰心。然而，有為數可觀的哲學家卻屬意較積極的立場，要在跨文化的各種宗教之間作「真理宣稱」的判斷。例如，錫蘭的人類學家譚比亞（Stanley Tambiah）在比較聖經的神和印度的「天（deva，印度文）」時，這樣有力地辯解道：

把同樣的論證應用在一個更複雜的例子，包含兩種文化、兩種語言，如聖經中「神」的概念和印度梵文經卷的「天（deva）」，視二者為約略平行的概念，經過詳盡的註解與描述，闡釋其不同的

內涵，並由此開始逐漸擴展，解釋在一神宗教內的基督教之神，是如何深藏在一種宗教概念裡，而該概念與多神的印度概念極為不同。這整個作法是可能的，因為，雖然基督教的「神」和印度的「天」並不是同樣的概念，我們仍然可以作比較，並且測定其特色，因為它們具有——或我們假定它們具有——一些相對應之處，一些基本相同之點。<sup>4</sup>

比較基督教與新儒家在終極實體問題上的看法時，譚比亞所提倡的原則可以用得上。在進行研究之前，必須先思考這兩個不同宗教情境所設想的「實體」。

近年來，波士頓大學神學院宗教對話研究所主任貝斯朗，在宗教比較領域內完成了好些極有價值的著作。他所寫《有關創造力：朱熹、懷海德、和尼費爾》，對思考不同傳統的實體觀提供了寶貴的意見。貝斯朗的研究主要是依據華特生對實體的分類。在《意義的知識體系論（*The Architectonics of Meaning*）》<sup>5</sup>一書中，華特生相信，宗教經卷有不同理解實體的方式。接著，他界定了四種實體。第一種，存在式實體（*existential reality*），是從表面或現象來理解實體。華特生說明：「最接近我們、最明顯的實體，是我們覺得真

<sup>4</sup> 同上，8頁。

<sup>5</sup> Walter Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*. Chicago: The University of Chicago, 1993 [Original edition, Albany, N.Y.: University of New York, 1985].

實的事物。這種實體是我們所面對的，主要是指可領悟之世界的實體，其中有各種具體的變化、特質。」<sup>6</sup>第二種，基質式實體（substrative reality），也可稱為物質的實體。華特生進一步解釋：「或許可以說，我們所面對、所感知的實體，並不是實體，因為它既是所面對的、所感知的，就不單是客觀的物件，還牽涉到我們本身。而真正的實體乃是該物件在自己本身如何，與它對我們的影響無關。」<sup>7</sup>第三種，本體式實體（noumenal reality），可視為超越的、超感知的、或理念上的。華特生聲明，這種方式否定表面現象是實體本身，只應視為潛在實體的彰顯，或超越實體的仿倣。<sup>8</sup>第四種，本質式實體（essential reality），華特生指出，這乃是確認每件事物就是它的本身狀況。「例如，一個雕像並不是真正的人，但它是一座真正的雕像。既然每件事物就是其本質，這種實體可稱為本質的實體。」<sup>9</sup>

貝斯朗認為，按華特生的分析，基督教神學是採用本體的實體，而宋明儒學對實體的看法較偏向本質式或存在式。<sup>10</sup>在比較基督教和新儒家對終極實體的看法時，貝斯朗的解釋的確有不少幫助。以下則是針對這兩大信仰體系在終極實體

---

<sup>6</sup> 同上，42 頁。

<sup>7</sup> 同上，50 頁。

<sup>8</sup> 同上，57 頁。

<sup>9</sup> 同上，61 頁。

<sup>10</sup> Berthrong, *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*, pp. 218~221.

觀上的異同所作的分析，我們先看有哪些類似之處，再審視他們思想的分歧。

### 相似之處

若要用一種性質或特色來說明兩個不同宗教和哲學的觀點，必須首先保證它能同等而合宜地應用在各別的文化傳統中。根據這個前提，可以從以下四方面來作相似點的比較。

#### 形而上方面

神的形上方面是指探究神的自存性、永恆性、與不變性。詳細的討論請參照第五章。此處要探討的是，新儒家對終極實體的理解，在形上方面與基督教神學有何相似之處。按前文所論，「誠」具有豐富而美好的內涵（包括熱誠、真理、實體、真實），杜維明有一次曾引用《中庸》來說明其無限性。原文為：「故至誠無息；不息則久，久則徵，徵則悠遠。」在杜氏的本體形而上架構中，作為終極實體的「誠」是萬物的始與終。杜氏進一步解釋如下：

的確，在《中庸》的用語裡，「誠」是包羅萬有的實體。它可以說是實存的自我彰顯，表露於存在的多樣層面架構中。然而，「誠」不單是實存，也是活動；它同時是一自我固有並自我實現的創造過程，不住地生發生命。「至誠無息」尤其是指這種「生生不息」的活動。因此，「誠」是實體的原



初真實狀態，是真正本性的當前內在自我顯現之活潑的經驗，也是人與天所以能合一的終極基礎。<sup>11</sup>

如此一來，就必須肯定儒家所持的終極實體具永恆、自存、自我創造之特質，因為傳統儒家從來不認為宇宙有起源。換言之，杜氏對「誠」的理解，的確應視為是永恆的。

成中英無疑喜歡以《易經》為權威，來解釋中國哲學的特性。論到天地的形成，他用以下《大傳》的一段話，來陳明他的立場：

是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器。<sup>12</sup>

《易經》所描述的太極有「乾」、「坤」兩極的作用，藉著它們的相互感通，生成萬物。「往來不窮」不一定確保太極必然具永恆性。然而，杜氏指出：「宋明儒學的主要觀點並不是歷史性，也不是時間性，而是作為終極實有之顯現的（非時間性的）人性的自我展示」。<sup>13</sup> 因此，新儒家認為，終極實體具永恆性是可以肯定的。

---

<sup>11</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 82.

<sup>12</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 171, 引自《大傳》繫辭上傳十一。

<sup>13</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，188 頁。

在杜氏哲學形而上的架構中，「天」應當被視為「無所不在，或許無所不知」，但顯然並非無所不能。<sup>14</sup>「天」的前兩個特色是演繹的結論。因為《中庸》生動地刻畫天，講到它與人和萬物無法分離，它的角色為「性情」和「生命」的賦予者。今天人類社會罪惡猖獗，因而會出現一種想法，認為在攔阻世間的罪惡上，「天」的力量是有限的。

### 倫理方面

第五章曾闡述神的道德屬性，說明祂聖潔、公義、公平、愛、憐憫、又慈仁。人的倫理與道德傾向，只能在這位造物主裡找到終極的根基，因為祂按著自己的形像造了人。而傳統儒家在論及倫理質素時，總是舉出「君子」的理想。杜維明引用《中庸》的話，來解釋他的觀點：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。<sup>15</sup>

對君子的追求，成了極偉大、豐富、且可貴的資源，保證道德倫理行為將臻於全備。

當然，人只有達到道德與天道相吻合的地步，才能完全

<sup>14</sup> 同上，180 頁。

<sup>15</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 28, 《中庸》，十四 1~2。註：「素」有「處於」之意。

明白「天」與「道」。杜氏指出：「雖然每個人都有天賦的本性，不過實際上，沒有甚麼能保證人可以毫不費力地與天完全合而為一。要實現這個理想，必須在道德上進行自我培育。」<sup>16</sup> 因此，《中庸》所強調天主要而崇高的本性，顯然是指著它的道德特性。

儒家之道所刻畫的終極實體具清楚的道德性。作為人的終極實體之「誠」，便具強烈的道德素質，如熱忱、真確、實在、純真。「良知」是新儒家在終極實體觀中所用另一個重要的術語。杜氏相信，蘊藏在我們心中的「良知」，是就近天理的寶貴通道。<sup>17</sup> 儒家形上學中的終極實體或天理，基本上具道德的特性。

在解釋天人合一的道理時，成中英引用《易經》的大傳，來闡明他的論點：「是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之。」<sup>18</sup> 人與天合一的基礎無他，乃在道德的完美。成氏繼續說明，道德的主要特色應為慈仁或愛。

儒家對「義」、「誠」、「仁」的概念，與基督教神學中神的公義、信實、和愛有何異同？首先，我們必須了解，「天」擁有公義的道德性。孟子清楚說道：「仁、義、禮、

<sup>16</sup> 同上，70 頁。

<sup>17</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，209 頁。

<sup>18</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 190. 《繫辭》，第一節，十一。

<sup>19</sup> Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, p. 54. 《孟子》，告子上，六。

智，非由外鑠我也，我固有之也。」<sup>19</sup> 既然人性是由天賦，故義必是「天」的道德屬性之一。孟子將「義」定義為「羞惡之心」<sup>20</sup>，就中國的情境而言，羞愧和「罪惡」、「不公」、或「不義」的確有些關係。但是，羞愧極受文化環境和傳統規條的影響。羞惡的感覺缺乏清楚、客觀的標準。然而，儘管有文化上的差異，神的公義卻意味，祂的作為與聖經明言的律法是相符的。

「誠」不單具有倫理意義，也為本體和宇宙的依托。因此，在儒家思想中，「誠」可以視為終極實體的具體彰顯。杜維明認為，「如此來看『誠』，它是一種人的實體，或主觀的理，藉此人才能對自己『真心』、『忠實』；一旦如此，他就能與天合而為一。」<sup>21</sup> 在基督教神學裡，神的真實或信實不僅表示神會實現祂一切的應許，祂的知識和話語盡都真確，同時也強調，神是真理的最終標準。「誠」乃是一種主觀的理，但神的真實卻是指一毫不含糊的客觀真理。

至於儒家的「仁」和神的愛，華靈（Frank Whaling）在作比較時，提出了頗有見地的看法：

基督教的愛，其中超越的因素至關緊要。「聖愛（Agape）」主要是神在基督裡所顯明的愛，那是基督徒之愛的榜樣和激勵。基督是中介的焦點，藉

<sup>20</sup> 同上。

<sup>21</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 73.

著祂，神和祂的愛能夠臨到人身上。儒家的「仁」參與在超越中，它聯於「天」，但是它乃是在人內在的狀況裡聯於超越，而非藉「蛙跳」（leap-frogging）來超出人的狀況。<sup>22</sup>

愛是神固有的本性，且充滿在其他的屬性中。「仁」則是指人與人之間利他式的愛之聯繫，以及人與宇宙的聯繫。聖愛是神自身的本質，而儒家「仁」的特色則可說是「君子的本質」。<sup>23</sup>

### 存在方面

探討基督教與新儒家對終極實體「存在」方面的了解，在此將著重「合一性」與「真實性」的特色。就合一觀念而言，應用於神身上，其內涵為：神不同的屬性結合為一個本性，並不區隔為幾部分。查福指出：「神學上引進『合一』一詞，用在神身上，是指神只有一個本質。」<sup>24</sup> 神的所有屬性在祂全然真實，對神所有的特色也都真實。神的合一性向我們保證，只有一位真神，並且祂所有的屬性都彼此協調，以彰顯祂的「一（oneness）」性。

---

<sup>22</sup> Frank Whaling, "Jen and Love," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 255~273. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen, 1991, p. 263.

<sup>23</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 138

<sup>24</sup> Chafer, *Chafer Systematic Theology*, Vol. 1, p. 215.

成氏在闡釋儒家的世界觀時，提出一個生命範式的全景觀，整個世界以及所有變易的過程都是因它而生：

生命典範並不僅適用於個別的事物，更遍及萬物全體。在此萬物全體被視為同出一源，亦即天。順此以觀，世界乃一龐大的有機整體，不論在時間向度或空間向度都由賦有內在關係的架構，或交互關係的架構所組成。因此，這項對實在界的形而上主張，常被稱為生機主義，或生機論哲學。<sup>25</sup>

新儒家所構想的終極實體，總不會偏離有機整體與合一的原則。而在不同情境中作終極實體之代表的，無論是「天」、「道」、或「太極」，都同樣具有合一性的特色。

至於神的真實性，可在下列經文中找到支持與佐證：撒母耳記上十五章 29 節、提多書一章 2 節、約翰福音十七章 17、19 節。其他用來描述神本性完全正直的詞，尚有真誠、信實、實在等。杜氏與成氏在解釋中國思維的終極實體時，「誠」可作為該實體固有的本性，而它清楚表明了終極的真實性與真理。《中庸》有句話說：「誠者，天之道也」。<sup>26</sup>但杜氏拒絕讓「天」擬人化，不願承認「天」有位格特色。因

<sup>25</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 95.

<sup>26</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 71. 《中庸》，二十 18。

此，杜氏的「天」觀只是無位格的道德原則。

### 關係方面

關係方面是論及神的超越性與臨在性。在基督教神學中，這兩種特性對準確理解神十分重要。然而聖經所講神的超越性，對中國人而言非常陌生，所以此處主要的重點放在臨在性上。神的臨在性是指「神在自然界、人性、和歷史中的同在與作為」。<sup>27</sup> 詩篇一〇四篇 29~30 節、耶利米書二十三章 24 節、使徒行傳十七章 27~28 節都清楚論及神的臨在性。聖經不斷強調，神維繫的恩典實際上瀰漫在整個受造界中。

神的臨在性也可以從自然律中看出，受造界是因自然律而能秩序井然。葛魯頓指出：「聖經的神不是抽象的神祇，對祂所造的世界不感興趣，抽身遠離。聖經乃是記載，神如何介入祂所造的世界，尤其是在人當中。」<sup>28</sup> 基督教對神臨在性的看法，與泛神論是不同的，後者強調每件東西、整個宇宙即是神本身，或是神的一部分。前者的看法則堅持，神完全獨立在自然界之外，只不過祂會臨在世上；自然界則無法離祂而獨立。後者的看法認為，自然界乃是神性的一部分，神和自然之間沒有本體上的差異。

杜氏以《中庸》為解釋中國形上學的主要典範。這卷深

---

<sup>27</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 302.

<sup>28</sup> Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, p. 267.

奧的書開宗明義便說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」因此，「天」具臨在性，因人的本性與天道無法分開。結果，「道也者，不可須臾離也。」「道」與人的日常生活不可分開，乃是中國哲學在終極實體概念上最主要的特色。在分析「心」的複雜本性與功能之後，杜氏提出以下的結論：

「心」是無所不在，但非無所不能。它不能將自己與它的創生力所在之範疇斷開。它真正的本性不是極端的超越性，而是具超越層面的臨在性。分析到最後，儒家的超越性乃是其包容性人文主義主要的部分。<sup>29</sup>

難怪學者一般都稱儒家的超越為「臨在的超越」，或「超越的臨在」。

成氏對「人的臨在性」之理剖析入微，他指出，「道」是「創生性之具體普遍性和終極本體的來源」，而它為萬物與人類所稟承。<sup>30</sup> 由於「道」具臨在性，人不需要去找任何客觀、外在的事物來達到自我實現。相反的，人生目標的實現與滿足，正確的方法是發展、培育自己的本性，這本性與

<sup>29</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, pp. 120~121.

<sup>30</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 17.



「道」並沒有本質上的區分。最後，當秦家懿想要刻畫儒家傳統中終極實體或「絕對」的主要特色時，她指出，「關聯性」是中國哲學最突出的特點之一，使得它獨樹一格，引人入勝。

基督教對神臨在性的看法，與新儒家比較起來如何？兩者的相似處在於無所不在的特點。杜氏強調，「天道」是無所不在的，沒有一人可以與它相離。同樣，神是無所不在的，沒有一人可以逃離祂的同在。可是這兩種觀點有根本上的差異，神的臨在性絕不會抵消祂超越於受造界的可畏事實，而新儒家對臨在性的理解，則有泛神論的傾向。

### 差異之處

基督教與中國傳統文化若要進行真正的對話，首先必須承認，雙方對於「終極實體」的看法的確有差距。這兩者對於「終極實體」各有各的界說，而其差異委實令人震驚，因雙方的世界觀對「實體」的詮釋，在基本上衝突極大。比方說，中國文化是探討「宇宙的轉化」，而西方則是探討「本體的實存」。這兩個思想體系在終極實體觀上的差別，除了可以用哲學和語言學來澄清之外，必須作深入的剖析，方能掌握雙方真正的不同。以下十四方面特別值得我們深思。

### 不連續性與連續性

基督教與中國傳統文化對終極實體的了解，最根本的差異在於終極實體與宇宙之間的關係。基督教神學堅決主張，

神就是「終極實體」，從本體的角度而言，祂與受造世界根本上不同。神用祂充滿能力和權柄的話語創造了宇宙萬有，但祂並沒有把自己永恆、無限的本質和宇宙共享。在本體的存在上，神和宇宙永遠截然不同，這是基督教對終極實體的看法最重要的特色。

基督教的創造論聲稱，神完全獨立於受造物之外。宇宙萬有都以神為其存在的終極原因，而神是唯一的必要存在者。因此，神和受造物在本質上並不相同。而宇宙則不能離神獨立，它依附於神。受造物必須仰賴神持續的維護保守，否則它就無法繼續運作。由此觀之，創造者與受造物之間的斷隔，在基督教神學裏非常清楚。

然而，中國傳統文化相信，天、道、或太極，與大地、人類、並萬有都具同樣的本性或本質。前普林斯頓大學教授牟復禮（F. W. Mote）曾指出，中國人並沒有造物主或創造故事的神話。針對此看法，杜維明作出回應：

真正的問題不在於有沒有創世神話，而是在於關於宇宙的某種基本假設：宇宙和它的創造者是連續的、還是非連續的。假定我們所知道的宇宙是由「大爆炸創造的，中國古代思想家們不會對這一假定產生阻力。但他們可能不會接受的是這樣一種觀念，即進一步宣稱存在著一個人類無法理解的、外在的有靈知者，他意欲宇宙如此誕生。……但是，中國人像人類歷史上的許多民族一樣，把存有的連

續性視為自明的真理。<sup>31</sup>

因此，中國思想所強調的，乃是終極實體與宇宙的連續性。成中英也提到，中國本體論的主要特色，是天與地（客體）、及人（主體）的合一性，<sup>32</sup> 兩者之間沒有本體上的差別或歧異。

### 神本觀與天人同體觀

聖經清楚宣告，起初神創造萬有。從基督教的角度而言，神既是終極實體，所以理當成為衡量萬有的尺度。若不倚靠神的能力，無一物可以生存。由此觀之，基督教的世界觀可以總括為「神本觀」，因為神是萬有（包括能見的、不能見的）之本源與基礎。

傳統儒家以人為出發點來看宇宙。然而中國形上學的觀點與重心不能完全說是「人本」，因為其中不斷強調人與世界的相互涵攝。杜維明主張，由於儒家對「天人同體」的注重，要達到生為人的目的，最基本的途徑就是與我們存在狀況的根源互相調合。<sup>33</sup> 杜氏對「終極實體」的了解，一直沒有離開「天人同體」（anthropocosmic）的世界觀。

---

<sup>31</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，34頁。

<sup>32</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 126.

<sup>33</sup> Tu, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 107.

## 不變與改變

基督教的神論最根本的基礎之一，便是堅信神的本性不改變，始終如一。聖經經常宣稱，宇宙萬物之神的性情從不改變。雅各書說，在神「沒有轉動的影兒」（雅各書一17）。神的恆常性保證神的本性在質與量上前後一致。可是神不變的本性並非指祂是靜態、不動、無感情、或死板的神。事實上，神不變的本性所強調的是，祂的行動或反應必須與祂不可更改的屬性相符。

「神不改變」的意思，是強調祂的本體、完全性、旨意、和應許不會更改。因此，已故改革宗神學家柏克霍夫說：「聖經教導我們，神主動和人在許多方面建立關係，可以說與他們共度一生。祂周圍之事會改變，人和祂的關係會有變化，但祂的本體、祂的屬性、祂的旨意、祂行事的動機、或祂的應許，都沒有改變。」<sup>34</sup> 這種改變稱為「關係的改變」，其中並不牽涉到「個體本身的改變，只是與另一對象或人的關係有所改變」。<sup>35</sup>

對此點持異議的人，常會舉出下列經文說，神改變了祂的想法、態度、和心意，如創世記六章 5~7 節，出埃及記三十二章 12 節，耶利米書二十六章 19 節，和約拿書三章 4~10 節。關於這類「後悔經文」，艾利克森提出如下的答辯：

<sup>34</sup> Berkhof, *Systematic Theology*, p. 59.

<sup>35</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 100.

這些講到神後悔的經文，可否有更佳的解釋？或許應說，這些應許與警告的本質便是有條件的，因此，按更整全的說法，這些聲明的意思應為：「我會獎賞順服的人和義人，也會審判或責罰不順服的人和不義的人。」那麼，當神不施應許而降刑罰，就不是因為祂偏離了原初的心意，而是因為領受祂話語的人有了改變。換言之，這些個案中，改變的不是神，乃是雙方的關係起了變化。<sup>36</sup>

事實上，神對待人，向來是根據人是否遵行命令和吩咐而定。然而按照神的屬性，祂從來不會改變祂對他們美好的旨意。

關於和神關係的改變，開放有神論和傳統的有神論在看法上又有不同。首先，他們主張「神既不變又可變，而方式完全不同」。<sup>37</sup> 神顯然會受世事的影響，祂的心思也會隨著與人的來往而更動。開放有神論者認為，這種改變是真正的改變，不過他們仍主張，神的本性是堅定不移的。其次，對於未來的事件，神決定要讓自己開放，面對各種可能性，因為在事情發生之前，祂不知道會如何。開放有神論者相信，

---

<sup>36</sup> 同上，108 頁。

<sup>37</sup> Rice, *The Openness of God: A biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*, p. 48.

<sup>38</sup> Erickson, *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*, p. 109.

神會改變，因為「神今天所知道的事與昨天不一樣」。<sup>38</sup>

過程神學則認為，實體即是一種不斷改變的過程。在這種不斷變化的過程中，兩極的神必須涉足其間。拿施指出，「世上每一樣東西都處於不斷變化的過程；由於它一直在和其他實存來往，以致本身不斷在變成另一個樣式。神將恆常性加在有限的存在體上，而有限的存在體則把流動性加給神。」<sup>39</sup> 根據過程神學，神不但在經驗上有所改變，在本性上也有所變化。這與開放有神論者很不一樣。

傳統儒家的終極實體，最主要的意象一直是「變化」與「自我更新」，因天下萬物不斷處於孕育和生產的過程中。成中英說：「因此，易經的改變範式成了形上思想的指導原則。形上思想是要找出實體的法則，對它的改變與轉化作全面性、整體性的了解。形上學不是要超越此一實體，而是要擁抱它。」<sup>40</sup>

### 有位格與無位格

聖經一再告訴我們，神是有位格的，這個特性不能抹殺。神被描述為「一個『個體』，有自我的知覺與意願，能夠感受、選擇、決定，與其他具社會性的個人與生靈能夠互動。」<sup>41</sup> 舊約許多經文（出埃及記十五 12，三十三 22~23；

<sup>39</sup> Nash, "Process Theology and Classical Theism," p. 20.

<sup>40</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 206.

<sup>41</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 269.

歷代志下十六 9；以斯拉記五 5；約伯記二十四 23；詩篇四十四 3，五十一 11；以賽亞書五十九 1）以擬人化的筆法描寫神，強調祂有位格的特色。「擬人化」是將神描繪成人的樣式，有手腳、有心思，並將神對待受造物的方式，用人的屬性表達出來。<sup>42</sup>

在出埃及記三章 14 節，神介紹祂自己是「我是」，或「我將是」（Yahweh）（和合本：自有永有），讓摩西可以把祂描述給他的同胞聽。出埃及記二十章 7 節說：「不可妄稱上主你神的名，因為妄稱上主名的，上主必不以他為無罪。」以色列人必須非常尊崇神，深深敬畏祂。舊約還提到一些名字，如以利（大能者）、以羅欣（可畏者）、以羅伊（高高在上者）等，都暗示神具位格屬性。此外，聖經還顯示神是三位一體：父、子、聖靈，三位皆具同樣的本質。三一神論說明，在創造世界與救贖人類的事上，神的三個位格皆同樣參與。祂們之間的關係緊密，成爲一幅雖分而合的美麗圖畫。三一神論無疑肯定了神的位格本質。

東方宗教中好些都不認爲終極實體是有位格的。例如，印度教視終極實體爲婆羅門（*Brahma*），人是整體（婆羅門）的個別部分，而我們可透過默想的過程，與婆羅門連結。

---

<sup>42</sup> D. M. Beegle, "Anthropomorphism," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 53~54. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.

<sup>43</sup> Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, p. 107.

尼德蘭寫道：「在小乘佛教中，如果必須要用術語來說的話，或許所謂的終極便是涅槃（*Nirvana*），因為只有它是不依附任何條件、永恆的。但是當然，在這樣用的時候，我們要小心，不要把涅槃當作具可辨認之位格特質的終極實存體」。<sup>43</sup>在泛神論實體觀的大力影響下，中國人也傾向於排除「有超越實存者」的看法。

傳統儒家刻意要淡化「天」的位格特性，且以為讓「天」披上位格的色彩是多餘的。因此，許多書爭相聲稱，中國哲學視終極實體為無位格。牟宗三指出，儒家思想中的「天道」的客觀性，和天道所彰顯的仁、智、誠，在中庸「內在遙契」的架構中已完全同一化，於是天道的位格性消失，轉化為「創造原理」。<sup>44</sup>對於「人格神」這個問題，方東美提出他的見解：

再有 Theism，雖然把那個 Highest Deity，把牠 Personify，世界上有許多宗教，有許多哲學，採取 Theism 把牠當做最高的人格神，但究竟這個人格神的這個人格是什麼東西呢？人格，假使你用拉丁文 Persona 這一個字，不一定是好的意思，她可以掩飾真象而戴著假面具也可以叫做 Persona，假使這樣，你稱這個最高的神叫做人格，然後你可以把人類上面種種的「人類弱點」也可以轉變到宗教的最高精

<sup>44</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，69 頁。



神主體上面去，尤其是在許多宗教的裏面，證明上帝存在的時候，總是用「人類的語言」，而人類的語言裏面總是有許多缺陷，把這個缺陷無形中沾染到了宗教的精神主體上面來，那對於宗教上面的精神是一種限制而不是一種真正盡善盡美的看法。<sup>45</sup>

因此，儒家思想大半把「天」視為「天道」或「天理」，這乃是理所當然的。

### 全能性與能力有限

基督教的神學描述神為全能者。這一點在了解神的救恩計劃上至為重要。按字面解釋，神的全能性意味神能做任何事，只要符合祂的本性。在創世記裏，神向亞伯拉罕顯現，肯定祂的約，對這位祂所鍾愛的僕人說：「我是全能的神」（創世記十七1）。由於神是全能的，祂所定意的事必定能成就，沒有任何權勢、個人、或能力可以攔阻神的計劃與祂的旨意。

新儒家絕對不會說，道、天、或太極，是全能的。杜維明寫道：「天不說話，而道本身不能使人偉大，由此看來，天固然無所不在，或許也無所不知，但必定不是無所不能」。<sup>46</sup> 儒家的形上學既然認為天與人及萬有不可分割、互相涵攝、彼此影響，難怪對「終極實體」的看法為「能力有限」，這

<sup>45</sup> 方東美，“中國哲學對未來世界的影響”，307~308頁。

<sup>46</sup> Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, p. 180.

兩個概念顯然緊緊相連。

### 獨立與互賴

在基督教的神論中，神是全然獨立的。祂的生存不需要倚賴任何生靈或實物。祂也不需要任何人來增加祂的知識，或作祂的參謀。神可以按著自己的本性與旨意獨自行作萬事。

新儒家對終極實體的了解，可以用生命範式來描繪：天、地、和萬物在其中都緊密相連，相互交織成一有機之整體，展現出關聯性、互惠性、和相滲性。結果，終極實體必須與天、地、和萬有在創生與改變的過程中不斷互動。因此必然呈現互賴性。

### 他力與自力

「他力（heteronomy）」在這裏的意思是指靠賴神的恩典。基督教神學認為，人的存活、及道德與靈性的成全，都需要倚靠神，祂是人終極的源頭，不可或缺。耶穌對門徒說：「離了我，你們就不能作甚麼」（約翰福音十五 5）。保羅提醒羅馬教會的信徒：「『誰是先給祂，使祂後來償還呢？』因為萬有都是本於祂、倚靠祂、歸於祂。願榮耀歸給祂，直到永遠！阿們！」（羅馬書十二 35~36）。

雖然基督教的神學強調一切都出於神的恩典，但也不否認人的自由意志與該負的責任。在創世記三章 13 節，神對夏娃說：「你作的是什麼事呢？」很顯然，神要夏娃為她所作的選擇負責任。另外，在新約馬太福音二十三章 37 節，主耶

耶穌責備猶太人說：「只是你們不願意」，這「不願意」說明了猶太人用自己的意志揀選遠離神的路。

然而按儒家形上學的觀點，不需藉著外力，人便可以靠著自我的教化與本身的努力，達到與天完全合一、道德全然完美的地步。在談個人發展時，這便是所謂的「自力（autonomy）」。杜維明引用孟子的話，為此作了進一步的闡釋：

孟子認為：人心的充分實現能使我們理解人的本性，進而最終理解天（盡心、知性、知天）。這種觀點是以這樣的信條為基礎的，即自我是我們從整體上理解天命之微妙含義的充分和必要的條件。用基督教的語言來描述，它意味著，即使沒有上帝的恩典，人性本身也能充分實現它的有限神性，以至於作為上帝化為肉身的歷史上的耶穌也不過象徵著，憑藉自己的力量應該可以達成何等的境界。<sup>47</sup>

自宋儒朱熹以來，中國的知識分子基本上認為，祈禱不具任何實質的意義。「天」既是無位格，禱告也無法得到回應。以上所強調「沒有上帝的恩典」一語，正可以說明新儒家「自我實現模式」的特色。

---

<sup>47</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，141頁。

## 說話的神與沈默的天

聖經是神忠心的僕人所寫，其中記載了神的心意，包括祂直接說的教訓、命令、警告等。所以，基督教所刻畫的終極實體（神）不單有明確的位格屬性，更透過祂所揀選、所差派的先知和使徒，在歷史裏向人說話。基督教的神是一位自我啓示、自我曉諭的神。祂盼望受造的人能認識祂的愛與權柄，於是多次多方向人表明祂的計劃，使我們能有份於祂的救贖。

新舊約六十六卷書是神對人類完備的啓示。雖然今天神已不再用「默示聖經」的方式向人說話，但信靠祂的人依舊可以透過聖經與聖靈的引導，得到神對他們所賜下的「話語」。

但從孔子的時代開始，中國人所體會的「天」卻是沈默的。《論語》〔陽貨第十七〕這樣記載：

子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉。」

論到「默現天」與「朗現天」，梁燕城說：「我認為孔子所體驗的天，其顯現形式是默然不說話的，只在『四時

<sup>48</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，269頁。

<sup>49</sup> Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, p. 180.

行』、『百物生』的宇宙中，流露一種超於自然的情意」。<sup>48</sup>顯然在儒家的傳統裏並沒有「啓示神學」。杜維明也察覺，「天並不說話」，而唯一能明瞭天命的途徑，便是透過辨認我們心性內天生的公義原則。<sup>49</sup>新儒家堅決否認透過默想或任何形式的神祕經歷，可以獲得啓示。

### 神的介入與自然主義和兼容式人文主義

聖經描述，神曾介入人類歷史，按祂的心意成就祂預定的目標。在舊約裡，最著名的事件當數出埃及的神蹟，例如：神降十次災禍，刑罰剛硬的法老王（出埃及記七至十二章）；又使紅海分開，讓以色列人走過乾地，逃過埃及的追兵，甚至所有埃及的戰車都被淹沒（出埃及記十四 1~31）；在曠野中，神又使瑪拉的苦水變成甜水（出埃及記十五 22~25）；賜下嗎哪養活他們四十年（出埃及記十六 14~18）。在新約裡，四福音書和使徒行傳都充滿了神蹟的記載。其中以耶穌的復活（馬太福音二十八 1~7）和保羅的轉變（使徒行傳九 1~16）最爲重要。

基督教的神是創造天地萬物的主宰，祂既設定了自然律，就有權柄在特殊的情形中改變自然律。當然，創造的神並不受制於祂所設定的律，故神蹟的發生，就基督教神學的邏輯而言，是很合理的。整本聖經都見證，神按著祂的主權、透過祂完全的智慧，主動向個人或整個團體施行奇事，有時則以神蹟回應人的禱告。

傳統儒家思想的前提，是自然主義和包容性人文主義

(inclusive humanism)，按杜維明的說法，後者表明它不是「人本」式的人文主義，而強調「天人同體」的精神。這種思維模式並不容許神蹟的存在。

成中英認為：「在中國哲學裏，自然之自然化（natural naturalization）的表達方式，通常是透過易經的哲學精神〔就是對立與合一〕來陳述、說明實體；這種思維是自然式的，所呈現的是經歷的自然形式。」<sup>50</sup>「自然之自然化」是成中英所揭櫫中國哲學的特性之一。這種自然式的解釋法，排除了所有超自然或奧祕經歷的可能性。

### 創造與生生及創生力

聖經的創造故事特別聲明，創造並未用到任何先存的物質。基督教對於宇宙形成的了解，受此點影響至深。

然而，過程神學家聲稱，世界「在本體上與神並無不同，構成了神本體的一部分——意思是，神從未從無（*ex nihilo*）造出宇宙，也沒有以本體來蘊育它。」<sup>51</sup>為避免過程神學或海德格等存在主義者所帶來的誤會，艾利克森主張：「當我們講從無到有的創造，我們並不以『無』為發生萬物的『某物』。『無』乃是指完全沒有實體。」<sup>52</sup>因此，在基督教神

<sup>50</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 13.

<sup>51</sup> William Lane Craig, "Creatio ex Nihilo," in *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 141~176. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987, p. 145.

<sup>52</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 370.

學裏，作為終極實體的神乃是從「無」造出萬有。

新儒家對宇宙起源的了解則截然不同，他們不接受「從無造萬有」的理論，而認為本體的連續性乃是不證自明的真理，不需要進一步的證明。杜維明指出：「從這個基本信念引出一個明顯結論就是所謂自發地自我生成的生命（生生不已）之過程所具有的包羅萬象的性質。」<sup>53</sup> 新儒家視宇宙為正在不斷「生生」之中；他們無法接受有一位外在而超越的神，按祂的旨意來創造世界的說法。

在《詩經》中，最常被人引用來說明天人關係的一段話為：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」（大雅·蕩之什·烝民篇）。這裡用「生」，而不用「造」，由此觀之，聖經裡「從虛無中創造」的概念未曾在中國傳統思想中出現過。但「生」是否暗示一種「流生說」（emanationism，即每一事物都從神流出，猶如花是從種子逐漸開展）或「泛神論」，則無法判斷。傅佩榮認為，若從這一類角度來理解詩經的「生」，並不切實際，因為中國人談到天人關係，重點不在自然生命，而在道德品質。<sup>54</sup>

### 超越性與臨在性

神的超越性意指神在本體上獨立於大自然和人類之外，與其分隔。我們可以從許多方面來看神的超越，如：偉大、

---

<sup>53</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，35頁。

<sup>54</sup> 傅佩榮，《儒道天人發微》，31頁。

能力、知識、聖潔、良善等。聖經有不少諸如以下的記載，「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。天怎樣高過地，照樣我的道路高過你們的道路；我的意念高過你們的意念』」（以賽亞書五十五 8~9）；「我見主坐在高高的寶座上，……其上有撒拉弗侍立，……彼此呼喊說：『聖哉！聖哉！聖哉！萬軍之耶和華，祂的榮光充滿全地！』」（以賽亞書六 1~6）；「那至高至上、永遠長存、名為聖者的如此說：『我住在至高至聖的所在，也與心靈痛悔謙卑的人同居……』」（以賽亞書五十七 15）。

神的超越性意味創造主與受造世界在本體上是不同的。神的超越性使基督教神學與泛神論、過程神論、與生命有機論等明顯不同。

成中英聲稱，中國哲學的兩個主要特色之一，是人的臨在性。<sup>55</sup> 他用以下這段話說明他所謂「人的臨在性」是什麼意思：

神性的超越性是指，在世界和人類生命意義之上、之外，有一位創造者、維繫者、拯救者、扶持者、審判者，就是神；相對而言，人性的臨在性是指，在人類本性以及世界本性裏，本身便有創造的本源與創生力的資源，能使人生的意義得著滿足，

<sup>55</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 9.

<sup>56</sup> 同上，16 頁。



也能解釋並證實世界的存在與價值。<sup>56</sup>

儒家的臨在模式強調人本性天生的創造力，這乃是自我實現的源頭。杜維明認為，「我們內在回應天命的的能力，驅策我們將人性水平不斷提昇，以至於我們本性的臨在性能構到超越的層次。」<sup>57</sup> 因此中國人並不缺乏超越的體會。可是，這種超越的體會仍舊是臨在的超越，與基督教強調神為外在的超越並不相同。

### 成肉身的「邏格斯」與道

約翰的著作描寫拿撒勒人耶穌為「道（logos，邏格斯）」。約翰大膽宣稱：「太初有道，道與神同在，道就是神」（約翰福音一1）。這個史無前例的聲明，是以富濃厚哲學色彩的「邏格斯」來詮釋「神」，而作者的動機引起許多人的揣測。這段序言究竟是希臘式抑或是猶太式，專家的意見或許不同，但是有一個要點可以肯定，即：「作者寫序的主要目的，是要引入以下他對耶穌言行的歷史記錄」。<sup>58</sup>

根據序言來看，邏格斯具有下列六方面的特色：（1）道乃永恆，（2）道乃是神，（3）道非受造，（4）道具位格，（5）宇宙藉道所造，（6）道是生命之源，而此生命乃人之

---

<sup>57</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 97.

<sup>58</sup> Donald Guthrie, *New Testament Introduction*. Revised edition. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1990, p. 327.

光。由約翰福音所描述邏格斯的這些特性看來，作者可能是將希臘傳統中對「邏格斯」的一些概念，與希伯來人對智慧（如箴言中）的看法結合起來，而形成他對此一含義豐富之詞彙獨特的見解。

秦家懿認為：「基督教與儒家對神的認識最主要的差異，在於基督教對耶穌基督、以及祂對人類之意義的理解」。<sup>59</sup> 正統基督教強調，神乃三位一體，聖父、聖子、聖靈雖各有不同的位格，然而卻屬於同一本體。這永遠是一項奧祕，且是人用理性無法參透的。三一神的第二位曾一度取了肉身，住在世人當中約三十三年。祂的名字便是拿撒勒人耶穌，故約翰如此說，「道成了肉身，住在我們中間」。耶穌基督是終極實體，當祂來到世上時，乃是永恆真理透過人身的具體表達，而這就是基督教的中心特色。世上沒有任何人可以像耶穌一樣，具備神的身分。

按「道成肉身」的教義看來，人與神可以相遇。雖然神與人在本體上的差異不容模糊，但透過成了肉身的基督，人可以接近神。我們不應當視受造之物的本質為邪惡或敗壞，因為「道」曾取了肉身。

然而，在儒家形上學的概念中，每個人天生便具道性。所以，每個人都有同樣的資源與機會，能充分實現自我，只要堅持不斷修養、陶冶身心便可。杜維明辯稱，人性本身「也能充分實現它的有限神性，以至於作為上帝化為肉身的歷史

<sup>59</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 146.

<sup>60</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，141頁。

上的耶穌，也不過象徵著，人憑藉自己的力量應該可以達成何等的境界」。<sup>60</sup> 此外，新儒家所視為終極實體的「道」，絕不會是指任何一個特別優越的人，可以成為「救主」，展現實體至十全十美的地步。請注意，在中國傳統中，「道」並不具位格性，但在聖經裡，邏格斯則被視為歷史人物——耶穌基督。

儘管成肉身的「邏格斯」和「道」有這些表面上的不同，但兩者仍有一些相同之處，值得留意。第一，兩者都是永恆的，且皆非受造。第二，「道」是終極之因，可以解釋宇宙及其中萬有的存在。同樣，邏格斯亦被視為終極實體，萬物都是藉著他而來。第三，「道」的臨在性與邏格斯為真光相仿，這光照亮了世上之人。

### 實存與轉化

「實存」是西方哲學中不可少的主題。安格樂（Peter Angeles）寫道：「早期希臘哲學家巴門尼德認為，『實存』是指那永恆、獨一、包羅萬有、不變的存在」。<sup>61</sup> 芬柏格（Paul Feinberg）相信，實存的概念與「完全」緊密相連，而完全是不能改變的。<sup>62</sup> 這種巴門尼德式的實存說法，意指實質的事物與純現象的事物之間，界線分明。因此，「實存」

<sup>61</sup> Peter A. Angeles, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*. 2<sup>nd</sup> ed. The Harper Collins Dictionary. Edited by Eugene Ehrlich. New York: Harper Perennial, 1992, p. 30.

<sup>62</sup> Paul Feinberg, "Being," in *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 131~132. Grand Rapids, MI.: Baker, 1992, p. 131.

<sup>63</sup> Angeles, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, p. 30.

乃是指造成萬相背後之因素的那個存在。安格樂更進一步指出：「由此可見，在使用上，實存與終極實體、實質、首要物質、神、無限實體、絕對、獨一等，其實是同義詞」。<sup>63</sup>

「實存」概念後期的發展，不再指某一特定的實存物，而是指「純粹實存」，強調「實存」的本身，或「實存之實存」（being-as-being）。李陳揚（Chenyang Li）在分析西方哲學的實存主題時，提出了亞理斯多德的解釋：

前面談及名詞的各種含義時，曾提到「實存」一詞有幾種用法。一方面，它可以指物本（whatness）與此（a *this*）；另一方面，它可以代表一種質或量，或以這方式描述的其他東西。雖然「實存」有許多用法，但顯然其主要的意思是指物本，而這樣用的時候，它是指一種實物。因為，當我們說「某物的品質如何」，意思乃指它是「好的」或「壞的」，而非它是「三呎長」或「一個人」；但當我們說「某物是什麼（what）」，意思乃指它是「一個人」或「一位神」，而非「白的、熱的、或三呎長的」。<sup>64</sup>

亞理斯多德要我們注意的，是每個實存物的實存。結

---

<sup>64</sup> Chenyang Li, *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*. Albany, N.Y.: state University of New York, 1999, p. 14.

果，「實質是什麼」的問題，成了亞理斯多德哲學最關注的課題。此外，這位偉大的哲學家又稱，神只有主要的實體。按照推論，神就不會有潛在性，因潛在性乃是導致變化的因素。芬柏格指出：「由於神只具『實在性（actuality）』，祂必須是不改變的、永恆的、非物質的，因為物質乃是潛力的一種形式」。<sup>65</sup>

阿奎那在闡釋他對神的理解時指出，只有神是「實存」，因為神的本質與祂的存在乃是同一的。他把亞理斯多德哲學裏的「實體」一詞轉為「本質」（essence）一詞。阿奎那同樣強調「實在性」與「潛在性」的區分：「神是純粹的『實存』，純粹的『實在性』，絲毫沒有『潛在性』。」<sup>66</sup>他不單把這兩個範疇應用到形式和質料上，也應用到實存的秩序上。如此，在基督教神學中，「實存」一詞便成了描述神的重要概念。

「實存」是否應被視為保持「靜態」與「不變」？董伯洛斯基（Daniel Dombrowski）寫道：「認識與被認識，各自包括主動與被動的狀況。『實存』被認識的狀況，乃是一種『動態』，因為其中包含『對方』加上『實存』。某物若被『心』所認識，這種理解一定是在不斷變化的關係情境中，而這關係不會等於該物本身。所以『實存』並不是完全處於

---

<sup>65</sup> Feinberg, "Being", p. 77.

<sup>66</sup> Geisler, "Thomas Aquinas", p. 1091.

<sup>67</sup> Daniel A. Dombrowski, *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*. New York: State University of New York, 1996, p. 70.

靜態，因為就相關的實物而言，『實存』可以說被它連帶地『牽動』了。」<sup>67</sup>因此，「實存」不必視為靜態，或不可動。事實上，早期希臘哲人赫拉克利特曾強調「宇宙之流」，其意乃指，世界是處於不斷改變的過程中。這種改變之流的概念不適宜指神的本性，但卻可應用於神與受造物的關係。

聖經所描繪的神，應視為一「實存」。艾利克森認為：「我們必須以神為一種『實存』，而非一種物件或能力」。<sup>68</sup>然而，這位至大至尊的「實存」不應視作是靜態的，或不可轉移的，以致祂對受造物無動於衷、漠不關心。威爾檢視了哈桑的過程思想之後，在結論中作了犀利的剖析：

在上述評論之後，我要立刻加上一點：我認為，哈桑主張「神在幾方面應視為可變的」，的確很有道理（而且不只他一個人持此觀點）。但在此所需要思考的是：可能某些改變並不牽涉到神本性特質的增加或減少——可惜這概念在教會歷史中一直未受到當有的重視。在這方面，我認為聖經一再清楚地肯定，在神裏面會有這樣的改變，就是祂和受造物的關係可以改變，祂對他們的態度會有改變——而這樣的改變並不表示祂不變的道德本性有

<sup>68</sup> Erickson, "Christian Theology", p. 270.

<sup>69</sup> Bruce Ware, "An Exposition and Critique of the Process Doctrines of Divine Mutability and Immutability," *Westminster Theological Journal* 47: 175~196, 1985, p. 196.

何不穩定之處，而是祂隨著人與倫理狀況的改變，在關係上作了調整。<sup>69</sup>

威爾對不可變觀念的分析，幫助我們澄清「本性」或「實在性」的改變、與「關係的改變」兩者之間的區別。這正是現今福音派神學與過程神學分道揚鑣之處。

成中英在探討中國形上學時提出：「希臘人在西方哲學裡追究『本體的實存』（稱為 *einai*）」，而「中國人則是在中國哲學裡講求『宇宙的轉化』（稱為道）」。<sup>70</sup>無論是《易經》裏的太極，或是《道德經》裏的道，都可看出兩極化、並含動態變化的特性。當然，中國思想裡的終極實體，最主要的特色就是「轉化」，而不是「實存」。中國人喜歡用「轉化」來描述「絕對」，因為中文裏面並沒有真正的 "to be" 這個動詞。<sup>71</sup> 根據《易經》，新儒家傾向於視「實體」為不斷改變或轉化的過程，而這乃是基督教與新儒家對終極實體認知上的巨大差異。

### 實存與非實存

西方文化常用「實存」一詞，因為他們對探討「實存」

---

<sup>70</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 167.

<sup>71</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 128.

<sup>72</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 134.

<sup>73</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 270.

的實況極有興趣。尼費爾說：「西方古代對於『實存』的辯證，基本前提的來源有二：希臘哲學的傳統，及希伯來宗教與神學的傳統」。<sup>72</sup> 艾利克森稱神為一種「實存」，而非一種「物件」或「能力」，乃是在強調，神是有位格的，具備位格的一切特質。<sup>73</sup> 在阿奎那的形上學裏，「實存」的預設便是本性不變、全然完美，因惟有神是「實存」（「我就是 I am-ness」）。<sup>74</sup>

成中英認為，《道德經》裡的道內含兩極的原則，就是兩個相對而互補的因素，如，靜與動、軟與硬、陰與陽、始與終等等。對老子而言，從本體宇宙觀的角度來看，「實存」必須出於「非實存」——在兩極思想中，這乃是「實存」的互補者。成中英如此解釋中國形上學的兩極性：

萬物皆是「實存」的一部分，因此「非實存」並不是「實存」的一部分，只是與「實存」相對、為其互補之物，它必須是「不可說、不可名」。「非實存」總是以極化的方式超越「實存」，而道——就是這個「非實存」——必須總是與「實存」相對，且與其互補。從這個角度而言，這與「實存」極化相對的道，乃是那永遠不可說的道，永遠不可名的名。<sup>75</sup>

<sup>74</sup> Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, p. 726.

<sup>75</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," pp. 195~196.



因此，在中國哲學中被視為終極實體的**道**——也可被稱作**無**（非實存）——即創造與改變的終極來源。當然，中國對「非實存」的理解，與西方對「非實存」的觀念截然不同，西方一般將「非實存」解釋為「實體之不出現」，而這實體「原是該物的活動與身分所必須具備的」。<sup>76</sup>

## 對新儒家終極實體觀的批判

本章開頭時，曾提到不偏不倚地評估世界觀或宗教傳統是否可行的問題。宗教哲學家尼德蘭認為，在審視各種世界觀時，至少有六項不偏袒任何宗教的重要準則可以運用：（1）符合基本的邏輯，（2）論述不自我矛盾，（3）整個世界觀內前後一致，（4）對重要的現象和議題可提出充分的說明，（5）與其他學科的知識相符，（6）達到某種道德水平。<sup>77</sup> 根據以上這些原則，以下將對新儒家的終極實體觀提出六方面的批判。

### 天人同體觀的迷思

杜維明最喜愛的詞彙「天人同體」（anthropocosmic），可說是他對儒家終極實體觀最主要的界說方式。在解釋《中

---

<sup>76</sup> Angeles, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, p. 205.

<sup>77</sup> Netland, *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*, pp. 180~195.

庸》的「人道」時，杜維明舉了幾個具體的例子，來說明他所謂「天人同體之合一性」的意思：

因此，人道既非以神為中心，亦非以人為中心，而是指向天與人的相通。人道所強調的，是這兩者之間不斷的互動，因此人的存在就必須要有超越的根基，而天的運行也必須要有臨在的確認。這種看法的背後，是伊利亞德所謂「天人同體」之合一性，這乃是《中庸》裡面所有倫理宗教象徵的來源。<sup>78</sup>

根據杜維明的看法，天人同體觀包含了天與人的互通，以及儒家模式中「人」超越的一面。以下將仔細檢視這兩個前提，並指出它們會遇到怎樣的困難。

### 天人互信的問題

天人同體觀最根本的特色，便是人與天的互信。<sup>79</sup>就理論而言，這個觀點看來非常高貴、美妙，但是就實際而言，它卻失去光采，不堪一擊。在傳統的儒家裡，天乃是沈默的，並不提供特定、可知、能明白的「信息」。因此，天與人互相涵攝透的假定便立即動搖，成為人根據自己道德意識與良

<sup>78</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 9.

<sup>79</sup> 同上，10 頁。

知而作的揣測。或許新儒家會這樣為自己的立場辯護：通過默想與自我的培育，人可以獲知天命。但是，如果有兩個人，他們對於道德與倫理問題的看法各不相同，又有什麼客觀的標準可以作為下定論的憑據呢？杜維明的天人同體觀似乎不足以回答這個問題。

孟子曾經引用《書經》的話，來強調天命其實是依據多數百姓的看法而定。以下是《書經》的論點，可說明天與人的意見一致：

「天矜于民，民之所欲，天必從之。」

「天視自我民視；天聽自我民聽。」

「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏。達於上下，敬哉有土。」<sup>80</sup>

孟子相信，了解我們的本性之後，便可以知天。杜維明同意孟子的理論。他說：「這種對人能力的強烈信心，認為人可以自我認識、並了解天，從內心得到靈性的資源，使得孟子將孔子的系統披上了『天人同體』的特性」。<sup>81</sup> 因此，杜氏所提天人同體觀點的特色，即那可貴的天人合一性，事實上最後作決定的，絕對是出於人。如果天是沈默的，又說天在人的日常生活中具同樣的份量，似乎並不恰當。若要說天與人合一，倒不如說人與人合一更確切，因為天對人間事並不

<sup>80</sup> 傅佩榮，《儒道天論發微》，33 頁。

<sup>81</sup> Tu, *Confucianism in a Historical Perspective*, p. 18.

提供任何的「啓示」。

天人同體的合一性不僅強調人的本性是由天所賜，而且說，人可以回饋於天。不過，杜維明並沒有明確指出人在自我創生的過程中，可以向天提供的是什麼。天既是衆生的來源，並維繫萬有，就似乎再沒有需要人幫助或供應之處。此外，按韋伯大學字典，「相互」（mutual）一字的定義為「屬於同一個計劃，而該組織中的成員共享利益、分擔花費」。<sup>82</sup> 因此，天與人的相互性意味著人可以有利於天，正如天有利於人。可是人究竟怎樣能有利於天，卻始終沒有明確的解說。結果，新儒家所抱持的天人同體觀雖然有天、地、人三位一體的理想看法，但卻還需要更確鑿的理論基礎，才能落實在生活當中。

### 儒家超越性的弱點

杜維明認為，儒家自我超越的觀念，是人完全委身於終極實體的必要前提。他在闡述儒家思想的宗教性時說道：「我們可以將儒家的宗教性定義為：終極的自我更新，乃是以交流的行動以及忠誠的對話來回應超越」。<sup>83</sup> 這也正是儒家學習成爲完全之人的途徑。後來，杜氏以「超越」爲天。因此，經歷超越，就是和天保持對話的關係。不過，前面的分析已

<sup>82</sup> Frederick C. Mish, et al., ed. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Springfield, Mass.: Merriam-Webster, 1986, p. 783

<sup>83</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 94.

經指出，這種多樣性的相互交流是不可能的。

華人學者與對中國哲學有興趣的人，對於儒家的超越本質究竟為何，進行過諸多辯論。在探討新儒家所面對的難題之前，應當首先提一下霍爾與亞米斯（Hall and Ames）對嚴格超越（strict transcendence）的描述，這段話為尼費爾所引，相當有用：

嚴格超越可以界定為：某原則 A 是 B 依據的準則，而且若 B 的意義或重要性，離開 A 之外便無法徹底分析和解釋，但反過來卻不成立，如此，A 對 B 而言，便是真正的超越。<sup>84</sup>

尼費爾認為，據此而言，天、地、和道都是超越的。可是霍爾和亞米斯則強烈主張：「在中國主流的傳統中，並沒有真正的所謂超越，可以作為媒介，來激起人靈性的知覺，或穩定人的社會關係」。<sup>85</sup> 對杜維明而言，傳統儒家缺乏超越的表象，並不構成問題。杜氏宣稱：「我們天生的能力足以回應天命，它迫使我們不斷拓展人性的層面，因此我們本

<sup>84</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 148.

<sup>85</sup> David L. Hall and Roger T. Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York, 1998, p. 253.

<sup>86</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 97.

性中的臨在性取代了超越層面的地位」。<sup>86</sup> 在今天世上的各種世界觀裡，超越的層面成爲宗教性不可或缺的一部分。儒家的超越層面若要成立，在今天的宗教圈內必須要提出令人信服的有效定義，以及明確的應用性。

令霍爾和亞米斯感到困惑的是，儒家一直專注、定睛在自我身上；這一點最後導致他們完全否定儒家具有任何超越性。尼費爾則寫得很好，他說：「對整個儒家傳統而言，論到自我，最重要的一點就是，那超越的中心或原則在它裡面的作用。」<sup>87</sup> 結果，自我就成了這「超越之道」最後、終極的判斷者。尼費爾結論道：「按照此一傳統的觀念與比方，從其古代的命題到後期發展出的形上學來看，我們之所以爲人，是超越之天的臨在，這構成我們最深的核心，並讓我們有能力擴展和諧」。<sup>88</sup> 這種觀念無疑符合杜維明對超越的理解。不過，「臨在的超越」一詞雖極富創意，但在邏輯上是否可以有力維護，以致足能與其他的世界觀較勁？

探究臨在性的超越之特質，便會發現它在邏輯上出現不一致的情形。爲什麼？理由如下。大家都承認，從人的觀點而言，「超越」必須是分析、評估人間事的最後定奪。但是根據儒家之道，「超越」其實存於人的本性中。按霍爾和亞米斯所舉的例子，A 和 B 在所謂的「天人合一」狀況下，是完全結合在一起，以致在分析與解釋 B 的時候，A，即超越，

---

<sup>87</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 157.

<sup>88</sup> 同上。

變成不再需要。因此，A 不能視為「真正的超越」。臨在性超越的弱點，進一步由湯一介澄清，因他按照現代社會發展的狀況來看，認為必須要有「外在的超越」：

不過，在面對社會的實況時，我們豈不是也需要一種外在超越的哲學嗎？我認為的確有此需要。從人類社會的角度來看，必須要有外在的超越力量來限制百姓。例如，這種超越的肯定，可以由宗教信仰相信外在〔或「客觀上」〕超越的能力、西方哲學中超人的前提、以及與這類宗教哲學理論對應的政治法律體系看出。<sup>89</sup>

湯一介所提宗教信仰對超越能力的相信，對傳統基督徒而言，就是指神。大體而言，湯一介相信，必須要有外在超越的媒介，才能整合傳統的中國社會政治體系，為它帶來益處。

儒家的宇宙論視萬物彼此相關。因此，對霍爾和亞米斯而言，很難視天或道為超越的層面。他們引用葛拉罕（A. C. Graham）的一句話，來支持自己的立場：

在中國的宇宙論中，萬物彼此之間都有關，沒有超越的原則來解釋它們，也沒有超越的源頭作為萬物的起始……這種觀點讓我印象最深刻的便是，

---

<sup>89</sup> Tang, "Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy," p. 181.

它排除了西方詮釋者的前提概念，即如「天」和「道」這類的觀念應當具有超越性，作為我們自己終極的原則。但連「道」都與人互為依賴，這是我們非常難了解的。<sup>90</sup>

霍爾和亞米斯堅持說，類似西方歷史所界定的超越觀，在中國哲學中找不到對應的概念。<sup>91</sup>「超越」一詞原來是指普世的客觀性，而新儒家依據儒學而談的所謂超越，的確有可議之處。

### 天的模糊性

杜維明與成中英都同意一個假定的現象，即在中國歷史形而上學的發展上，「天」逐漸取代「帝」的地位，成為較不具位格的宇宙原則，即本體和宇宙的成因。所以，作為終極實體的「天」，在傳統儒家裡失去了位格的性質。然而，作為終極實體概念的「天」，在不具位格屬性的情況下，是否能像新儒家所期盼的發揮其作用？依據以下的五點理由，我們可以看出，新儒家對天的了解是有問題的。

首先，天既是生命的來源，產生了人性，在道德和倫理上就必須具本體先存性。道德和倫理應當成為天的自由意志必備的特性。既然有天命，天的位格性似乎不可避免。第二，

<sup>90</sup> Hall and Ames, *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*, p. 234.

<sup>91</sup> 同上，220~242 頁。



由天和人互動的真實性和可能性來看，天必須有自覺意識和智慧。杜維明說：「我們若要配與天為同伴，就需要不斷與那默然的啓迪保持接觸，因它使真確性與原則在我們心智裡發出光芒。」<sup>92</sup> 新儒家宣稱，雖然天是沈默的，人卻可以分辨其意旨。但這只會造成兩種狀況，或是天的意念其實是由人來決定——因天不顯任何徵兆；或是天提供方法，讓人可以得知其命令。前者具強烈的人為主導性，後者則迫使天需要具位格。

第三，杜維明主張：「雖然天可能無所不在，也可能無所不知，但卻不會無所不能。」<sup>93</sup> 他的看法顯然與天不具位格性有所矛盾。因為「無所不知」一詞的含義，便指一位具智慧者，而這是與無位格不相容的。

第四，成中英為儒家宗教性之優越辯護時，曾說：

從這角度來看，終極與整體可說既非絕對有位格，也非絕對無位格。因它可以兼而有之。天內藏於人性中，使此點成為可能。由於天是人發展的潛力，所以它不可以被位格觀所限制。但天可以被稱為是「位格」，因為個人可以達到一種理想，將自己與終極與整體完全認同。這種天的位格是從臨在

<sup>92</sup> Tu, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, p. 180.

<sup>93</sup> 同上。

<sup>94</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 459.

性的觀點來看，並非視其為一位超越的神。<sup>94</sup>

當然，成中英不要讓人產生誤解，以為儒家的天就是基督教的神。如果用位格來描述天，只是為了讓人在完全達到與「神性」認同之事上成為可能，這樣，成中英是否視天的位格為自我實現的一種條件呢？我想，他本人一定反對這種看法。如此一來，與天認同就出了問題，無法確立。

第五，儒學講到人際關係，是以仁（人心、博愛、美善）為主題。仁的主要精神，即是表達兩個人之間正確的態度與關係。秦家懿指出，「仁總是涉及人與人之間關係的課題」。<sup>95</sup> 對這個含義豐富的字，杜維明指出，因為它可以用在各種社會情境中，所以有多重的意思。

我們不應當輕易忽略那些可在體現仁的人們身上所看到的，像是老一套的品德：「謙恭」、「勤勉」、「誠信」、「恭敬」、「寬厚」和「友愛」……。因為這些傳統品德所提供的常識和合情合理的脈絡中，我們就可以找到仁的所在。<sup>96</sup>

如果一定要透過正確的關係，才能對仁有正確的了解，那麼

---

<sup>95</sup> Ching, *Chinese Religions*, p. 58.

<sup>96</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，92頁。

<sup>97</sup> 梁燕城，“天地的超越與上帝境界——中國哲學的重建（六）”，《文化中國》六卷一期，71~79，1999，71頁。

作為仁起源的天，怎麼可以沒有位格的特性呢？梁燕城主張，「天的原初本質正是人心〔仁〕情感的泉源」。<sup>97</sup> 這種情感的多樣性是具位格者才會擁有的。其實，這正是天的位格性。

最後，既然作為終極實體的天有這些模糊性，儒家的道德性便失去了具體的基礎，因為缺乏道德的絕對性。在儒家的哲學裡，道德體系與它對終極實體的了解，有密不可分的關係。杜維明強調，儒家超越依憑的可取性，正在於天不可否認的道德性。他聲稱：

雖然在儒家傳統中，「天」不是有位格的神，或全能的創造者，但它卻並非沒有超越性。就因這點，《中庸》的道德可說有超越的依憑。這並不意道德的超越依憑是我們平時日常的經驗完全無法接觸的事。《中庸》認為，常人經驗的本身包含了道德的終極層面。因此，理性的基礎可以將天人合一在一般人身上實現出來。<sup>98</sup>

新儒家從未嘗試證明天的道德性。傳統上，「人性由天賦」被認為是不證自明的，毋需解釋。此外，杜維明亦未提出充分的理論，說明天如何能有效而實際地成為「超越依憑」。其實，杜維明只說，一般人的經驗本身的確包括了「道

---

<sup>98</sup> Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, p. 69.

德的超越面」。難怪儒家被人質疑為「道德主觀主義」。既然沒有客觀標準來判斷對與錯，道德的主觀性必會落入「道德相對性」的危機——儘管新儒家是贊同道德絕對論的。

### **終極實體可以同時具位格又是非位格嗎？**

在「宗教的實在與理解」一文中，成中英提出四個模式來理解不同文化情境的宗教經驗。至於儒家的宗教實質方面，成中英寫道：「道德人的道德實現，並不是一種向絕對超越體——超越與整體——的投射，而必須視為人內在的一種臨在，其經驗是超越與整體的，而同時，透過理性表達的形式，它能存在於人的理性中。」<sup>99</sup> 接著，他論證道，從表面看來，宗教實質的內在角度可能給人一種具位格的感受，但他拒絕這種邏輯的必然性。他將「從臨在觀看天的位格性」，與「從超越觀看神的位格性」作出區分。<sup>100</sup> 按成中英的看法，對前者的理解不必導致位格的天。而新儒家一般排除任何以後者來解釋的可能性。不過，成氏的論證從兩方面看是有問題的。

首先，新儒家明白，道德天只可能有兩種解釋：其一，天雖真正超越，卻被視為臨在；其二，這種內在對天的概念，只不過是我們主觀的一種想法。既然只有前一種看法是新儒家所倡導的，天的真正身分就必須具位格的特質，如此才能將道德性賦與人。道德既是可知的，其主體就必須具備位格

<sup>99</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 453.

<sup>100</sup> 同上，459 頁。

的特色。

在二十世紀基督教護教學中，魯益師被公認為透過道德論證為神的存在辯護的大師。在他的《基督教正解》（*Mere Christianity* 海天出版社中譯本名《返璞歸真》）一書中，魯氏有力地舉證，為何道德必須假定先具位格的特色：

若神像道德律，那麼祂就不是柔和的。到此為止，你說你心目中的「好」神是能赦免的神，這話是無效的。我們還沒有談到有位格的神，只講到在道德背後有一個力量，而比較起來，它最接近理知。不過，它可能還不太像具位格者。倘若它是純粹非位格的理知，要它通融你，放你一馬，就全無意義。就像你總數加錯的時候，拜託九九乘法表放你一馬一樣無意義。如果神是這樣一位無位格的絕對理知，你說你不喜歡祂，不想理祂，也是無效的，因為問題是，你內裡的一部分站在祂那邊，和祂一樣不贊同人的貪婪、詭詐、和敗壞。<sup>101</sup>

新儒家接受道德的普世客觀性蘊藏在天的本質中，卻否定天有位格。根據此一論證，天既是生命之源，人性的終極基礎，

---

<sup>101</sup> C. S. Lewis, *Mere Christianity*. Collins: Rontana, 1955 [Original edition, Glasgow, Great Britain: William Collins Sons and Co. 1944], p.36.

<sup>102</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 459.

而卻不具位格，在邏輯上是說不通的。

第二，成中英堅稱：「從這角度而言，終極與整體可說並非絕對具位格，亦非絕對非位格，因它兩者皆可。」<sup>102</sup> 但終極實體怎可能如此？若「位格」的定義是明確而不含糊的，那麼，一物同時可以具備位格又不具位格，便違反了不矛盾定律（the law of non contradiction）。不矛盾定律保證推理的可靠性，否則必會出現邏輯的吊詭情形。照常理，成中英教授絕不會落入這個陷坑之中。他說：「從這角度而言，終極與整體」可以既為位格又為非位格，是要強調天的功能在人性栽培的過程中如何發揮。成中英其實承認，人的意識對終極實體之內在領悟自然會導致位格式的終極實體觀。但他拒絕依循這邏輯的必然性。他指出，在古典儒家的後期發展中，對終極實體的看法是非位格性超過位格性。因此，成中英所視非位格的天，主要是受傳統的影響而來。為這緣故，他捨棄了邏輯上更合理的推論——即天應當具位格性。

### 罪的問題

新儒家承繼孟子的觀點，既然人性為天賦，故當肯定性本善。那麼，惡來自何處？杜維明認為：「儘管儒家缺少關於『墮落』的神話，但人的脆弱性、易墮落性、邪惡性等，在儒家的符號體系中都得到了充分認識。」<sup>103</sup> 杜維明在描寫新儒家思想時，闡明人的欲念與天理如何衝突：

<sup>103</sup> 杜維明，《儒家思想：以創造轉化為自我認同》，144頁。

王陽明堅持，天理和人慾之間的對立，可與古代將道心和人心（小人之心）加以區分相比擬。前者外延廣大，性質真實，後者範圍狹窄，是心之本體的虛假呈現。人慾有種弔詭的意思：它們不具任何人性特質，因為它們代表了心自私的表現，它們的出現已經阻撓並扭曲了心之真正意圖，意味從存在而言，心已和本體分離了。當心不再依循本體而運作時，用程顥的話來說，植根於心中的人性可能已經麻木了。<sup>104</sup>

小人之心從哪兒來？既然人性與心之本體沒有本質上的差異，人性為何會與其本體隔離？若人性本善，自私的欲念從何而來？對這些問題，杜維明似乎從未提出充分而令人信服的答案。談到罪的問題，尼費爾提出他所了解的正統答案，是由兩個不同的前提而來：

標準儒家的立場為：天生的愛或仁被自私腐敗或阻礙，而對自私的來源有兩個主要的傳統說法。一說跟隨孟子，認為社會敗壞了人性自然的發展。另一說跟隨荀子，認為仁除了初級表達之外，還需

<sup>104</sup> 杜維明，《人性與自我修養》，208 頁。

<sup>105</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 102.

要有複雜的方式或禮儀來表達，而社會未能予以教導，人便落回競爭之中，因此蘊育出自私。<sup>105</sup>

根據尼費爾的說法，孟子和荀子都沒有指出罪的根源為何。就孟子而言，社會為個人的總合，而若個人原本為善，為何社會卻產生敗壞？與孟子性善論相對的，是荀子的性惡論，但荀子也講不出清楚的道理來。結果，罪的存在對儒家成了奧祕。

此外，由於儒家視終極實體為一有機的整體，故對於世上罪惡猖狂的現象，新儒家似乎無法提出有力的說法。著名的儒學者張灝，提出類似的觀點。<sup>106</sup> 他認為，儒家對人類世界存著樂觀的看法，因為它強調人類本性可以不斷提升。與基督教原罪的思想相較，它對人性幽暗面的認識顯然不足。

在探討過新儒家形上系統中罪的問題之困境後，或許有人會問，這個問題在基督教神學裡是否有更好的解決辦法。事實上，由於本書篇幅的限制，無法深入作比較。但是許多為有神論辯護的佳作，都談到罪的問題。司坦克浩（John Stackhouse）坦承無法提供詳盡的神義論（theodicy），<sup>107</sup> 理由並非神不能向我們作出解釋，其實，問題在於「我們缺乏

<sup>106</sup> 張灝，“傳統與現代化”，載《文化傳統的重建》，周陽山編，191~208。台北：時報，1982。

<sup>107</sup> John G. Jr. Stackhouse, *Can God be Trusted?: Faith and the Challenge of Evil*. New York: Oxford University, 1998, pp. 90~92.

<sup>108</sup> 同上，92 頁。



了解這問題之本源的能力」。<sup>108</sup> 康德（Immanuel Kant）在兩百多年前處理神義論的課題時，慨然指出先前的哲學家所提神義論的破綻。他以爲，可認信的（authentic）神義論不是某種理性的思辯，而是「權能者」實踐理性的詮釋<sup>109</sup>。不過，司氏結論說，與其他宗教比較起來，在罪的問題上，基督教「頗有道理」。<sup>110</sup> 首先，從其他宗教徒改信基督教的現象來看，基督教的解釋似乎更符合我們在世上的經驗。第二，基督教似乎更能幫助信徒對實體有所理解。<sup>111</sup> 司氏指出：

基督教的故事是一個敘事，每個人都能在其歷史中找到自己，無論是回顧或前瞻，都可找到相關的情境與目的。基督教的理解儘管並不詳盡，但是對這世界是怎麼回事、人是怎樣的、以及世界將往哪裡去，都講得出一番道理。人生的各方面——善與惡、時間與永恆、物界與靈界、美與醜、或一般的事，基督教信仰都述及，而且整個系統前後一致。<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Michel Despland, *Kant on History and Religion*. Montreal and London: McGill-Queen's University, 1973, pp. 283~295。康德認爲，神義論最佳的範本，即是神在約伯記中對這位受苦之人的回應。

<sup>110</sup> 同上，146 頁。

<sup>111</sup> 同上，149 頁。

<sup>112</sup> 同上。

<sup>113</sup> 張灝，《幽暗意識與民主傳統》。台北：聯經，1992，226 頁。

司氏在本段中所強調的是，其他宗教，包括儒家在內，無法提供可靠的理論，與人類的經驗完全符合。這一點與張灝的見解相同。他指出，儒家對人性中邪惡的力量不夠了解。<sup>113</sup>

### 轉化的困境

中國哲學的主要對象，就是尋覓宇宙的轉化（cosmological becoming）。太極、或道，本質上都呈兩極性，而新儒家喜歡稱之為「轉化」。太極對改變與轉化過程的描述，是透過陰、陽的循環呈現。秦家懿說：「中國的語言沒有 be 動詞，而各種替代的用法，是講到廣泛的關係，並不是指真實狀況，或前後一致性。同時，所講的比較是其轉化（becoming），而非其本體（being）」。<sup>114</sup>

這種對轉化的強調相當明顯，因為中國思維對真實（reality）的探討，是以具體的關係為重。<sup>115</sup> 成中英對《易經》中轉化的形上學提出令人深思的見解：

正如巴門尼德的分析，在轉化之中，有「實存」與「非實存」（being and nonbeing）的矛盾。可是，《易經》的結論與巴門尼德的剖析恰好相反，認為在轉化中既有「實存」也有「非實存」，

<sup>114</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 128.

<sup>115</sup> Covell, *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*, pp. 12~13.

轉化必須是一種包含實存與非實存、相對且互補的一個整體。因此，改變與變化的經驗，讓人理解並經驗到兼容性的整體，這與巴門尼德式排他的實存完全相反。<sup>116</sup>

根據成中英的說法，轉化必須視為超越實存的終極。但他也肯定，轉化必須是一個「實存」，但它包括實存與非實存。結果，儒家的形上學特色，就成了對兼容性實存整體的經歷。秦家懿在解釋新儒家從相對和改變的情境中來理解絕對之後，指出：「實存和轉化可說是互相涵攝，各自成爲對方的源頭」。<sup>117</sup>

問題乃是，爲何儒家對終極實體的觀念主要是由「轉化」來主導，而非「實存」。甚至成中英也說：「道賦與物『實存』與轉化，它成爲實存與轉化的本質，因此使實存與轉化成爲同等」。<sup>118</sup> 既然他清楚宣稱，在對真實的理解上，實存與轉化同樣重要，爲什麼最後卻將轉化列爲至高？如果，正如成中英所肯定，轉化總是必須先要有一「實存」，那麼在描述實體時犧牲實存，就有問題。

<sup>116</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 176.

<sup>117</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 131.

<sup>118</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 176.

<sup>119</sup> Lawrence Hundersmarck, "Plato," in *Great Thinkers of the Western World*. Edited by Ian P. McGreal, 21~29. New York: Harper Collins, 1992, p. 24.

韓德斯馬克 (Lawrence Hundersmarck) 指出：「柏拉圖在反思巴門尼德與赫拉克利特時，將永恆與非永恆、合一與差異——即不改變和會改變——的範疇關聯在一起」。<sup>119</sup> 換言之，對柏拉圖而言，「實存」就是所有的真實，一方面是在不斷變動，就像流動的河水；同時，也有一方面是穩定不變的，就像變動之河水底下的河床。所以，據柏拉圖來看，實存不應視為絕對與改變相反。在分析過程思想時，波伊德主張，實存與轉化只是角度而已，<sup>120</sup> 兩者不分軒輊。在闡述「經歷實體的結構」時，波伊德引用田立克的話：

一個過程哲學倘若犧牲了使之成為「過程」之持續不變的特性，便是犧牲了過程本身、其連續性、以及其狀態和受狀態影響之物的關係，並且犧牲了使過程成為一整體的內在目標。<sup>121</sup>

同樣，在強調太極裡改變與轉化的過程時，新儒家犧牲了「實存」，而在其形上學的架構裡，它就是轉化的一部分。

另一個問題也值得在此提出。《易經》所假定的「轉化」，通常應有一固定的改變方向。例如，在變化與創生的

<sup>120</sup> Gregory Boyd, *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-polar Theism towards a Trinitarian Metaphysics*. American University Studies, Series VII: Theology and Religion, Vol. 119. New York: Peter Lang, 1992, p. 144.

<sup>121</sup> 同上，145 頁。

過程中，陽會逐漸變成陰。此外，轉化的概念預設了一個參照點，就是可決定改變方向之物。因此，轉化不可能是終極，因為「轉化本身」必須依這個參照點來變。而改變與轉化既具不斷改變的本性，就不可能是那「參照點」。

### 「無」的疑難

《道德經》中的「無」（nonbeing），不可以按西方的哲學來解釋，因它通常以為「無」就是不存在。<sup>122</sup> 根據「極」（polarity）的原理，成中英解釋了「有」（being）<sup>123</sup> 和「無」（nonbeing）的複雜本質。他寫道：

我們可以區分「創生」的兩個微妙意思：自「無」之「道」所帶來本體—宇宙衍生之「有」，和自「有」帶來宇宙—本體衍生之「無」。「無」作為萬物之本體來源與基礎，帶來了「有」。這乃是本體—宇宙—創生。「有」作為萬物宇宙性的運轉，自然呈現以「無」為其基礎。這就是宇宙—本

<sup>122</sup> Angeles, *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*, p. 205; R. M. Gale, "Non-being and Nothing," in *The Oxford Companion to Philosophy*. Edited by Ted Honderich, 624–625. Oxford, N.Y.: Oxford University, 1995.

<sup>123</sup> 在成中英的原文中是以 being 來詮釋「有」，但這裡的 being 和西方神學所用 being 或「實存」的概念是有區別的，不能混為一談。

<sup>124</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality," p. 196.

## 體－創生。124

在成中英看來，既然本體一宇宙所論的「有」，是由「無」而生，「無」就必須視為終極實體。但，為什麼非如此不可？無可否認，在中國思想裡，對本體論的追尋最終會落到宇宙論上。既然「有」與「無」相互依賴、循環互生，是真正完美的結合，如此豈不可以說，「無」非他，即「有」是也？若本體論是由宇宙論的功能來說明，而宇宙論又是蘊含在本體論的架構中，那麼，宇宙論和原本的實質——即終極實體——就沒有真正的區分。因此，杜撰「無」的概念就根本不需要了。

成中英在發展中國形上學的原則時，採用六個名句來為老子「無」的哲學辯護，就是《道德經》第二、三章中，對真實之兩極性所作的描述。首先，那五個在經驗裡具相對性的例子，是否經得起批判與挑戰，還成問題。當老子嘗試用一個非經驗的例子來陳明一項原則時，他似乎忘記，第一項與後幾項在範疇上完全不同。第二，從第二到第六句，互補的描述語，如，易、短、低、音、後，在形上學裡不可以與「無」列為同類，視為具同樣的本質。所以，「無」的概念發展是有問題的。

## 結語

總之，西方的傳統以「實存」為終極實體，而中國的傳統以「無」或「非實存」為宇宙根源。這兩大傳統的差別，是由於雙方對「實體」的認知有根本上的差距，而這個差距是形上學的預設所帶來的。所以當基督教要與新儒家會通時，必須承認這個事實。

二十世紀的新儒家在詮釋所有象徵終極實體的概念時，幾乎如出一轍地偏向一方，即把「天」、「道」等的位格性完全抹殺。甚至一些學者以主觀的成見強解《詩經》、《書經》中的「天」「帝」觀，使之完全成為道德極化的符號，而摒棄了原文所描述殷商和周朝先民的宗教情操。把「道」完全理解成「內在性的經驗」，而否認「外在」和「純粹」的超越時，很顯然導致了「道德相對論」的危機。

二十一世紀後現代主義的思潮依舊蓬勃興盛，希克所倡導的宗教多元主義，無疑為儒基對話增加新的爭辯空間。然而，基督教神學界未曾停止過對此的撻伐，如普蘭丁加（Alvin Plantinga）的《確證的基督教信仰》（*Warranted Christian*

---

<sup>125</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 43~63.

<sup>126</sup> Thomas Woodward, *Doubts about Darwin: A History of Intelligent Design*. Grand Rapid: Baker Books, 2003, pp. 13~32.

*Belief*)，其中對希克的終極實體「實在」(the Real)給予嚴苛的批判。<sup>125</sup> 另一方面，新儒家主張非位格的天道或天理，也面對從自然科學來的挑戰。過去十幾年，「智慧設計運動」(Intelligent Design Movement)已經在美國的學術界造成影響，<sup>126</sup> 上百冊的書從不同科學領域來探討「造物主」的可能性，為哲學界談論「神的存在」加添變數。無可否認，對終極實體的研究不僅關係認知的對錯問題，更會直接影響人一生的價值取捨，其意義實在巨大無比。



## 第 9 章

# 儒基對話的前景

在後現代和全球化的時代，各種不同宗教之間的接觸日益頻繁，世界主要宗教都樂意進行信仰對話，並且認為，宗教之間的對話是促進世界和平、增進社會公義的主要因素，對一些因信仰而被剝奪公民權益的人尤其重要。一九八八年六月，第一屆儒基對話的國際會議在香港召開，與會的人士莫不迫切想得著靈感和啓發，因而觸發了一股友善、興奮之情。由於該次會議豐碩的收獲，儒基對話的未來出現燦爛的曙光。十年之後，國際儒基對話在同一地點召開第四屆會議，<sup>1</sup> 主題為「人道與文明」，因著此一特殊的討論，兩個信仰團

---

<sup>1</sup> 第四屆國際儒基對話會議於 1998 年十二月 21 至 23 日在香港中文大學舉行，由崇基書院主辦。

體尋獲更多可以共同認可的理念。

面對未來基督教與儒學的會通，有三件事在此值得加以關切。第一，儒學在近年來的發展，使它不再被視為僅限於華人傳統的精神資源，由於學術界互動的頻繁，儒學逐漸被認為是整個人類文明的寶貴資產。二〇〇四年八月在馬來西亞吉隆坡召開第一屆「儒學國際學術研討會」，有兩百餘位學者參加，得到許多國家和地區的支持與響應，包括中國大陸、美國、加拿大、英國、日本、香港、台灣、韓國、澳大利亞、澳門、新加坡、泰國、越南、法國的儒家學者及儒家團體。近日，在中國儒學的研究有漸趨熱烈的現象。二〇〇四年十一月廿一日在北京語言大學孔子聖像揭牌時，中國教育部副部長章新勝向記者宣佈，擬在全球籌建一百個「孔子學院」，藉以推廣漢語教育，這雖不是以教「孔子思想」為主，但無形中一定助長儒學的研究。在台灣，雖然儒學早已成為冷門的學科，但透過「鵝湖雜誌社」等研究和倡導儒學機構的努力，也有一點成績。同年十二月一日，在北京，台灣鵝湖的代表林安梧，和大陸《原道》輯刊的代表陳明，建立了友情互動關係。相信這會對台灣儒學的研究提供精神支援。

第二，未來這兩大信仰團體的對話，一定與全球不同宗教會通的大環境息息相關。目前，在美國不少大學的宗教學系都設有專門研究「宗教對話」的部門，這是一個學術界的大趨勢。特別在亞洲，佛教與基督教的對話、儒家與佛教的對話必然會影響將來的儒基會通。第三世界的基督教團體，

在過去三十年竭力建構適合當地情境的本色神學，無論是南韓的民衆神學、菲律賓的草根神學、台灣的鄉土神學、<sup>2</sup>或是中國大陸的漢語神學的發展，都會對儒基對話產生或多或少的影響。

第三，最後一個引起關注的問題是，這兩個團體由誰代表出席會議。基督教的神學派別固然衆多，儒家內部對於儒學的闡述也有不同的觀點和立場。關心這兩大團體會通的人士及以前參與過會議的學者，應透過某種可取得公信力的管道，對這個問題詳加探究，提出可行的建議和原則。過去進行的情形大概皆是由主辦單位發出邀請，因為會議的經費主要是由那個單位負責籌措。

## 對未來儒基對話課題的建議

有關終極實體的問題，這兩大宗教傳統各有豐富的內容可以提供，因為這是最基本、也是最重要的概念，對整個系統的其他信念具有無比的影響力。根據上述研究，筆者謹提出下列七個課題，作為未來儒基對話可能深談的內容。

第一，大多數的中國學者承認，基督教「外在的超越」有其價值，這是無可置疑的。這個概念與儒家的「臨在性超

---

<sup>2</sup> 楊牧谷，《復和神學與教會更新》。香港：種籽，1987，88~97頁論及亞洲這三種神學體系。

越」形成對立。湯一介認為，在面對社會實況時，中國必須發展一種外在超越的哲學。但是，「外在超越」的觀念怎麼能與中國文化結合呢？湯氏卻沒有提供任何具體的步驟或答案。杜維明和劉述先都承認，塑造「一外在超越之根基」，對中國文化的更新與重振相當重要。但是，他們也沒有提出任何實際的辦法來實踐這個想法。<sup>3</sup> 所以，在此提出未來儒基對話的課題為：外在超越的概念可以透過怎樣的途徑吸納進入中國文化。

第二，在溝通終極實體的概念時，由於不同宗教各有潛在的假設與世界觀，以致造成許多障礙。因此，一個宗教體系背後的世界觀需要經過仔細的探究。梁燕城建議，基督教神學必須首先「非希臘化」，然後再向中國知識分子闡明真道，才會有效，因為他們對實體的理解方式截然不同。<sup>4</sup> 事實上，聖經常是在人的境遇中啓示這位創造的神，與中國論述「天道」的思維架構十分接近，而西方在建構系統神學時，受到傳統哲學的影響，基本上是由巴門尼德與亞里斯多德的

---

<sup>3</sup> 杜維明與梁燕城，「重建理性溝通和開放心性」，8頁。其中杜氏謂：「我覺得超越上帝的觀念和體驗，可以徹底消除把任何相對事物絕對化的危險。……後來毛澤東的造神運動，他本來是一位相對的凡夫俗子，再了不起也是個人間英雄好漢罷了，被絕對化以後，在政治文化中產生了很大負面的影響，這是一個慘痛的教訓。」當新儒家承認需要有「外在的超越」時，通常點到為止，因為如果再推下去的話，他們就要面對一位超越的主宰，如基督教所宣稱的。

<sup>4</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，187頁。

形上學所主導。韓國西江大學教授金宋黑也認為，宋明儒學是因著禪宗極強的影響，才逐漸丟棄位格的「天」，而以「理」或「太極」作為終極。<sup>5</sup> 因此，發掘希臘、中國、聖經三種不同世界觀各自的特色，實為刻不容緩的任務。

有興趣進行宗教對話的儒家學者，可能並不了解近年來福音派神學的發展與辯論。尼費爾指出：「杜氏在此早期作品中對基督教的理解，只限於巴特對祁克果的詮釋，強調神為『全然另一位』，而輕忽了救恩中繼續追求聖潔的重要性。」<sup>6</sup> 如果新儒家對基督教的了解是片面的或扭曲的，那麼就不可能有真正的宗教對話。因此，未來儒基對話值得探討的課題之一，乃是去徹底檢驗三種不同的世界觀。這是無可替代的學術研究，需要作得準確、可靠。

第三，基督教神學裡「實存」觀念，和中國哲學「無」與「轉化」的觀念都非常深刻，必須深入探討。福音派神學家有責任辯護，為何要以「實存」來作為基督教之神最合宜的形上用語。由於「實存」的本性在哲學上的討論，主要是由巴門尼德、亞理斯多德、和阿奎那所定型，有其特殊的含義，故所謂「實存」的特色，必須經過聖經真理的衡量與證實。在二十世紀，奎恩、海德格、田立克、和懷海德，針對「實存」的概念各自發展出哲學體系。想要進行宗教對話的

---

<sup>5</sup> Kim, S. H. "Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People," p. 197.

<sup>6</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 89.

福音派神學家必須建構符合聖經的「實存」形而上架構。同樣，新儒家學者倘若想要參與普世的哲學會談，就必須對西方哲學家和神學家所建構的「實存」概念提出批判。另一方面，新儒家藉著《易經》和《道德經》所形成「轉化」與「無」的哲學概念，也值得基督教提出有力而深入的回應。

第四，姚欽認為，在第一屆會議中，有三個課題特別受到與會者的關注，其中之一便是儒基對人性與終極實體看法的差異。<sup>7</sup>事實上，這兩個問題是彼此相關的。由於儒家傳統傾向於視終極實體為臨在的，所以「道」便與人性具同樣的本性。儒家哲學的「天」和人性並沒有本體上的區隔，這是可以肯定的。所以，未來應當討論，這些不同的終極實體觀如何影響雙方對成聖或聖人之道的理論。這是十分有意義、有深度的課題。顯然，對終極實體的看法一定會決定一個人宗教生活的各個層面。

第五，在後現代社會裡，有不少激進的思想家，如李歐塔（Jean-Francois Lyotard, 1924~1998）、德希達（Jacques Derrida, 1930~2004）、羅狄（Richard Rorty, 1931~），都迫使人面對實體的問題。一般而言，他們的論點為：任何知識都無法充分且準確地反映實體。<sup>8</sup>在認識論上，後現代主義者

<sup>7</sup> Jochim, "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" p. 47.

<sup>8</sup> Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Gennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota, 1984. 李歐塔強調，任何的「宏觀敘述」在這個時代已經失去它合理的地位，這當然也包括基督教在

基本上接受「工具主義」(instrumentalism)或「唯心論」(idealism)。不過，在英國 Warwick 大學任教的哲學家特理格(Roger Trigg)則熱烈維護實在論，認為在從事科學研究時，實在論的前提無比重要。<sup>9</sup>雖然儒家和基督教都倡導實在論，但二者卻以不同的方式來處理實體。儒家主要是以本質的方式來處理，而基督教根本上是以本體的方式來處理。<sup>10</sup>由此可導出一個極有意思的課題：不同處理實體的方式如何影響人對終極實體的看法？這個課題必然能引起雙方作出發人深省而具價值的討論，以致能裨益彼此的了解。

第六，「終極實體」一詞是西方塑造的，不可避免會有語言的包袱，在移植到中國哲學系統之前，必須首先了解這一點。在西方傳統的特定思維模式中，探討「終極實體」便

---

內。後現代宣告了「科學的死亡」，因為現代科學也只是一種神話，或是一種「宏觀敘述」。Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*. Translated with additional notes by Alan Bass, Chicago: The University of Chicago, 1982. 德希達是「解構主義」的倡導人，擅長在文中發現雙重密碼和隱藏的思想。他以犀利的言詞批判現代主義的「邏格斯中心主義」(logocentrism)，在文學和哲學界造成相當大的震撼。Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University, 1979. 羅狄主張「非實在論」(nonrealism)，認為我們到世界的通道是透過語言，當我們說「雪是白的」，僅因為我們這樣選擇了我們的「範疇」；如此一來，真理基本上不是一種形而上的概念，而是一種人的傳統。

<sup>9</sup> Roger Trigg, *Reality at Risk: A Defense of Realism in Philosophy and the Sciences*. New Jersey: Barnes & Noble, 1980.

<sup>10</sup> Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*, pp. 41~69.

等於要揭露本體的實存。因此，終極實體可以譯為中文的「本體」，而不致失去其核心意義。循著這一思路來看，比較「終極實體」的兩種定義便十分重要。首先，希克倡導的定義為，它是描述一「設想中的實體，超乎一切在它之外的物，而不被任何它自身之外的物所超越」。<sup>11</sup> 然而，超越的概念對中國思維是陌生的，因中國人關注的是臨在性和關聯性。尼費爾在宗教比較上付出許多心血，他提出另一個看法，不致偏向任何宗教與文化：凡對宗教生活最為重要的，便是實體的本性。<sup>12</sup> 由此看來，未來儒基對話可以有一個課題，即從這兩種定義不同的形上取向，來加以比較。

第七，孔恩和米勒贊同艾克爾所提極有意思的看法，即，中國哲學把「終極實體」描述為一種鐘擺，在「宇宙本身的秩序，和該宇宙秩序在人經驗裡的實現或體現」這兩極之間移動。<sup>13</sup> 例如，杜維明和成中英都強調「道」、「太極」、和「理」，這些全都指向「宇宙本身的秩序」。同時，「誠」、「良知」、和「仁」的觀念，則把焦點放在該宇宙秩序在人經驗中的實現。有趣的是，當使徒約翰介紹那位無限的神時，他採用了類似的模式，既描述神為「道」（邏格斯、道路），又描述祂為「愛」。這「道」的含義與中國文化的「道」在臨在性方面有幾分雷同，而「愛」的概念則

<sup>11</sup> Hick, "The Real and Its Personae and Impersonae," p. 143.

<sup>12</sup> Neville, Cummings, and Wildman, "Comparison of Religious Ideas as a Cognitive Enterprise," pp. 187~190.

<sup>13</sup> Kohn and Miller, "Ultimate Reality: Chinese Religion," p. 9.



與儒家「仁」的內涵在某些意義上相仿。這類的比較也引人注意，值得嚴肅思考，未來新儒家學者和基督教可以在這個課題上作深入的探討。

## 基督教神學可以從新儒家學到甚麼

本書寫作最重要的目的之一，是希望能對當今的儒基對話有所貢獻。無可諱言，代表基督教的這一方多少都受到古典神論的影響。事實上，只有神和祂所啓示的話語才是沒有錯謬的，而根據聖經所歸納或演繹出來的基督教神學，必須經常在永恆的亮光下接受檢驗。因此，所有系統化的神學都不可能完全沒有錯誤或不足之處。在這樣的前提之下，便可以由福音派的立場來理解本段的標題。

西方所建構的基督教神學，深受巴門尼德、柏拉圖、亞理斯多德等希臘哲人的影響，<sup>14</sup> 如今已遭到挑戰，應當尋求更平衡、更整全的方式來描述神。梁燕城所提「非希臘化」的可能性，是一引人注目的想法，<sup>15</sup> 他指出在西方情境下研究神學必有的內在問題：

---

<sup>14</sup> 托倫斯，《神學的科學》。香港：漢語基督文化研究所，1997，17~93 頁。作者在第一章"對上帝的認識"及第二章第一節"上帝教義的改變"中，有相當深入的評析。

<sup>15</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，187 頁。

如果我們檢討西方傳統神學，就發覺其背後有幾個基本預設，在知識論上，是主體和客體的對立，在形而上學則用「靈魂」與「肉體」的範疇。在知識論上區分了主體和客體，結果就很容易將自我看為「主體」，將上帝看為「客體」，因而上帝和「自我」的關係變得對立而緊張，從這角度整理聖經，就會特別強調人神對立，上帝的主權，人的卑微等。進一步，上帝被看成客體以後，很容易就被視為一個硬繃繃的實體，完全客觀外在，變成人們學術研究的對象，結果，哲學家要窮其力去證明這外在的上帝存在，神學家則通過邏輯推論來分解聖經，歸納出一些上帝的屬性。結果上帝在神學架構中被徹底超越化、外在化，而失去了聖經原初那種親切慈愛的情味（連「慈愛」也變成一個「屬性」的概念了）。<sup>16</sup>

梁燕城最關注的，是如何能找到一條合適的途徑來詮釋聖經的神，才能觸動深受中國思維影響的人。因此，在巴門尼德、柏拉圖、和亞理斯多德形上學架構上所樹立的形像，應當受到合宜的修改。本段的目標，是採用中國思維的一些特色來說明，有哪些可能是與聖經相符的，而它們該被肯定，

---

<sup>16</sup> 同上，189~190 頁。

可作為重新調整、建構傳統基督教神學的基質。

### 關係導向的進路

中國哲學一個最主要的特色，即是對關聯性的強調。中國人所設想的終極實體，絕不可能是一位隔離的客體或實體。由「天」、「地」、「人」組成的終極實體具有清楚的關聯性之本性，而西方所建構的神學，一般傾向於把神——終極實體——視為一超自然的實存，全能的宇宙操作者，遠超於我們之上。例如，奧古斯丁視世界具階級性，並據此看法，描述神是位居至高的實存。如此一來，神便高高在上，是人所不能及的。奧圖（Rudolf Otto）強調「全然另一位」的概念，更增加了遙遠、陌生之感。神變成研究與證明的對象，很容易抽象化，讓人的靈魂無法觸及。基督教神學可以從新儒家學習，如何從關聯的角度來描述神。聖經的記載，一般都是以神和人接觸的奇妙經歷來揭露神的本性和大能。透過這樣獨特的相遇經驗，人便找到了自己生命的目的與意義。

值得注意的是，最近數十年來，大多數亞洲神學家開始採用這個原則。小山晃佑（Kosuke Koyama）向泰國人介紹基督教神學時，特意選用「水牛神學」一詞來加以詮釋，因為泰國向來是以農業為主導的社會。他強調，聖經的真理必須以泰國人容易關聯的方式來闡明。宋泉盛亦是知名的亞洲神學家，他出版了好幾本書，想要指引亞洲人，從他們的情境來明白神的慈愛與憐憫。<sup>17</sup>

新儒家可以帶給基督徒一些靈感，學習不從抽象的神

觀，而從自己的環境中來建立神學。事實上，聖經多處向人介紹神時，都是說明，神會如何按祂的屬性來回應他們的行為。約書亞年老時，勸勉以色列人要相信神，事奉祂。百姓作出正面的回覆，答應絕不離棄耶和華去事奉別神。於是，約書亞說：「你們不能事奉耶和華，因為祂是聖潔的神，是忌邪的神，必不赦免你們的過犯罪惡。你們若離棄耶和華，去事奉外邦神，耶和華在降福之後，必轉而降禍與你們，把你們滅絕。」（約書亞記二十四 19~20）。這個例子足可顯示，以色列人是在一特殊的情境裡對神有所認識。

- 
- 17 宋泉盛是台灣人，1965年在紐約協和神學院取得神學博士學位。1965至1970年擔任台南神學院的院長，之後，曾做美國歸正教會總會亞洲事工幹事、普世教協信仰與教制委員會副主任。從1984年起，在美國加州柏克萊太平洋神學院暨聯合神學研究院擔任神學教授。目前（2004年）也是世界改革宗聯盟主席，地位顯赫。早年著有《孟姜女的眼淚：一個民族政治神學的比喻》，即顯露他擅長以歷史故事來闡述神學的才華。中本文的《第三眼神學》出版後，對台灣長老會的神學有一定程度的影響。然而，宋氏的神學立場在基督教界福音派內引起極大的反彈。比如，他在書中寫道：「我們將看出教會宣教的重點，不在於贏得其他宗教信仰的人改信基督教，而在於認識並經驗上帝在世界中的救贖工作。」（《第三眼神學》268~269頁）另外，他強調「在上帝審判的寶座之前，佛教徒與基督徒是否能相遇，這是人類有限的理性所無法測度的。」（同上，275頁）很顯然，在宋氏的觀念中，神特殊啟示和一般啟示的分界是模糊的，且聖經中的救恩歷史與任何民族的歷史並沒有本質上的區別。耶穌基督的獨一性，在宋氏的神學中是有被「淡化」的傾向。

## 臨在性的進路

梁燕城指出，神的外在化、實體化、超越化，與柏拉圖和亞理斯多德的哲學密切相關。<sup>18</sup> 奧古斯丁深深浸淫在柏拉圖的形上架構裡，因此便根據這位思想家的骨幹來塑造他的神學。斯佩德（Paul Vincent Spade）認為：「奧古斯丁採用最佳的柏拉圖方式，視世界為一按照階層安排的順序，而排序先後的主要原則是內在的價值。因此，一物愈高、愈具價值，在事物階層上的地位便愈高。」<sup>19</sup> 按照這個階級架構，神自然站在最高峰，而物質界則被置於極低的地位，人乃是在兩者之間的某處。結果，這個階級圖便在神與人之間造成無法跨越的鴻溝。

在啓蒙時期之前，基督教神學描述神為一超越、外在的實存，而忽略祂臨在的事實。葛倫斯和奧爾森評論道：

奧古斯丁的平衡說歷經了中世紀的淬煉，而宗教改革將它重組，復原議教派又對它仔細推敲。然而經過這番修補，它依然傾向於神的超越性，不過同時也努力想避免輕忽神的臨在性。中世紀著名的歌德式天主教堂的建築，默默見證了這種神學整合的特性，即在神的至高與同在之間維持平衡，卻又

<sup>18</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，190 頁。

<sup>19</sup> Spade, "Medieval philosophy", p. 59.

顯然強調祂的超越性。<sup>20</sup>

從十九世紀開始，有些神學家嘗試強調神的臨在性，但卻犧牲了神的超越性；另一些學者，如巴特（Karl Barth）、卜仁納（Emil Brunner）、莫特曼（Jurgen Moltmann）、潘寧博（Wolfgang Panzer），則大費周章，從不同的角度來談神的超越性。<sup>21</sup> 南卡羅萊納州大學教授龍尤金（Engene Thomas Long）指出：「在二十世紀前半，神學家傾向於強調神與世界在本質上無限的差異，以和十九世紀神學家臨在性的傾向作出對比，結果主要把神想成超越、自足的實存，在世界之上。」<sup>22</sup> 因此，在進行建構性的儒基對話時，基督徒必須找到能夠對話的共同基礎。新儒家長年倡導的內在之道，或許可以敦促基督教神學在神的超越性與臨在性之間保持微妙的平衡。為什麼呢？新儒家這樣聲稱：「所有實存的真理與價值，在萬物和人的本性裡都是天生的、固有的」，因此自然界有蘊育之能，可以實現「道」。<sup>23</sup> 在建構地方性的宣教神學時，「神的形像」總是一個有效的起點，絕對不會有

<sup>20</sup> 葛倫斯與奧爾森，《二十世紀神學評論》，16頁。

<sup>21</sup> 同上，76~100頁討論巴特與卜仁納之神學，205~238頁探討莫特曼及潘能柏格的神學立場。

<sup>22</sup> Eugene Thomas Long, *Existence, Being and God: An Introduction to the Philosophical Theology of John Macquarrie*. New York: Paragon House, 1985, p. 37.

<sup>23</sup> Cheng, *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, p. 17.

差池。透過「神的形像」來看神的臨在性，應該可以提供一個極富意義的角度，使人能夠回應超越之神的呼召。

### 從本質來看實體的進路

根據華特生所著《意義的知識體系論（*The Architectonics of Meaning*）》，不同的宗教或哲學看待實體，各有不同的角度。據他分析，可有四種概念：存在式實體、基質式實體、本體式實體、和本質式實體。<sup>24</sup>與本書相關的，是後面兩種，因為基督教主要屬於本體式實體，而儒家則主要是從本質的角度來看實體。

何謂本體式實體？華特生解釋道：

我們可以否認現象本身即為實體，一方面可視它們為背後實體的彰顯，另一方面可視它們為對超越實體的仿倣。不妨說，可見的實體是不真實的，因為它短暫而不完全，基質式實體也不真實，因為它是減化而受限的實體，而真正的實在應當是完全的、不會消滅的。這種實體是超越的、超感觀的、理念的、可認知的、或本體的。<sup>25</sup>

奧古斯丁以為，柏拉圖對實體的看法與基督徒十分接近，而

---

<sup>24</sup> Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*, pp. 41~69.

<sup>25</sup> 同上，57頁。

整個基督教傳統也傾向於「採用本體為主」。<sup>26</sup> 結果，這個世界既是短暫而不完全的，就不需要嚴肅看待。永恆的神與敗壞的世界之間有張力，處於對立狀態；在這種盛行的看法之下，基督徒便容易藐視文化的努力或文明的成就。梁燕城也提及這種對文化環境的消極心態，他說：「在世界離開神之後，學術研究與文化生活就不過是『頭腦的知識』，甚至是魔鬼的工作，應當完全丟棄。」<sup>27</sup>

傳統上，儒家一向倡導本質式實體。華特生聲稱：「每件事本身的狀況便是真實的。例如，一個雕像並不是真正的人，但它是一座真正的雕像。既然每件事物就是其本質，這種實體可稱為本質的實體。」<sup>28</sup> 新儒家無疑偏好用這種方式來探索實體。從孔子開始，大部分中國學者都專注在今世的事上。迪沃特（David A. Dilworth）寫道：「本質式哲學家的特色，是非常欣賞『心』的宇宙性質素，認為它們有完全發揮的可能性，也有自我維繫的能力。」<sup>29</sup> 他接著講論，儒家文化實際上反映出一種思維路線，其特色為「看重今世的道德與政治內涵」。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 同上，59 頁。

<sup>27</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，211 頁。

<sup>28</sup> Watson, *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*, p. 61.

<sup>29</sup> David A. Dilworth, *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. New Haven: Yale University, 1989, p. 77.

<sup>30</sup> 同上。



新儒家對實體的本質式看法，或許可以刺激基督教神學評估它對世界和文化使命的立場。聖經從未主張極端的兩極化，認為應當將這現世、短暫、敗壞的世界全然丟棄，因為它不斷與永恆的國度產生衝突。若主張投入世界、作出貢獻，是沒有必要的，是一種浪費，這種看法其實與聖經真理完全相反。

### 對實存概念的挑戰

西方神學家經常指神為「實存（Being）」。<sup>31</sup> 例如，艾利克森寫道：「故，神即是祂的愛、聖潔、與能力。這些只是從不同的角度來看那合一的實存，即神。」<sup>31</sup> 龍尤金指出，古典神學傳統上視神與「實存」等同。<sup>32</sup> 不過，採用實存的概念來描述神，在儒基對話裡出現兩個問題。第一，西方哲學家對「實存」的理解並不一致。按巴門尼德的說法，實存是與轉化和改變相反。不過，柏拉圖視實存為具有兩種不同的層面，一個層面總在變化，好像川流，另一個層面則保持不變，好像支持川流的河床。在二十世紀，田立克、海德格、和懷海德，對實存各有不同的看法和解釋。第二，西方傳統中的實存無法在中國文化裡找到對應的意義。按亞理斯多德的說法，「實存」可從幾方面來了解：一方面，它可以代表「物本（whatness）」和「此（a *this*）」，另一方面，它也

<sup>31</sup> Erickson, *Christian Theology*, p. 266.

<sup>32</sup> Long, *Existence, Being and God: An Introduction to the Philosophical Theology of John Macquarrie*, p. 39.

可以代表一種品質或數量。<sup>33</sup> 在「實存」可代表的各種意義中，最主要的應該是「物本」，就是指其實質（substance）。至於實質的本意，亞理斯多德講到「本質（essence）」，和「主要的實存（primary being）」。根據亞理斯多德的形上學，一個實物（entity）只能是一個特定的「此（*this*）」（指本質）和「此樣（*such*）」（指主要的實存）。

然而，傳統的中國世界觀對於「實存」的看法則截然不同。李陳揚解釋道：

莊子，這位與亞理斯多德差不多同時期的人物，其形上學可以從兩個層次來看。在基礎層面，每件事都屬於「道」，「道」是宇宙的終極真理。世上每件事的根源都在「道」裡。從這個角度來講，全宇宙都是一；從「道」來看，事物的差異都可忽略。從實物的層面來看，每個實物可以既是「此（*this*）」，又是「彼（*that*）」。一個實物可以是「此」，但並不排除它也可以是「彼」。<sup>34</sup>

結果，採用原初由亞理斯多德所建構的實存概念來描述基督教的神，在跨文化的研究上必定會造成困難。尼費爾也

<sup>33</sup> Li, *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*, p. 14.

<sup>34</sup> 同上，15 頁。

指出，在亞洲情境中，「實存」這語詞會面對困境。<sup>35</sup>「實存」這個名詞，一旦來到與希臘哲學的形而上起點極不相同的文化中，便顯為格格不入。

採用「實存」還有另一個負面的結果，因為一般認為，它與「轉化」是不相容的，而它被誤解為神是「靜態的」，以保證祂的純潔。梁燕城曾發明一個新詞，「道體論 (taology)」，來取代西方的「本體論」，他詳細分析這兩者的不同：

中國思路的最高真理概念當為「道」，筆者曾在一些論文中指出，「道體論」與西方的「本體論」不同。本體論以「實存」概念為主，指萬有及其背後的托體，「實存」概念並不包含「空無」與「轉變」等意思。反之，其原意具「從無中投射出來」及「不變」等意，與「空無」和「轉變」正好相反。但「道」的概念卻包括「萬有」、「空無」、和「轉變」。它對意義的概念範圍比「實存」要大。<sup>36</sup>

基督教神學必須面對中國形上學的挑戰，重新定義或澄

---

<sup>35</sup> Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-modern World*, p. 130.

<sup>36</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，285 頁。

清一些描述神的原始概念，以防落入不必要的哲學陷阱，諸如，「徹底非溝通性」（total incommunicability）、「非移動性」（immobility）、「非感情性」（impassibility），這些都是根據希臘哲學對「實存」所設的前提而來。

當我們說到神，那位聖經中所描述的至高者，必須將神的實存與世俗的哲學實存觀區分出來。卡爾·亨利在討論實存和神的臨近（coming）等重要主題之後，提出一段深刻的見解：「我們必須強調，神的轉變也同樣合乎聖經的核心要旨。在基督教看來，神的轉變是一個高潮的實體，與古希臘抽象的實存與轉變截然不同，與現代過程神學對神轉變的誤解——以為改變發生在神的本性中——也截然不同」。<sup>37</sup>換言之，聖經的實存概念不可解釋為與轉化對立。有關神的轉變，聖經所記載最奇妙的事實，是約翰福音序言的有力話語：道成了肉身（約翰福音一 14）。因此，神的實存與神的轉變之間的奇妙聯繫，就奧妙地濃縮呈現在基督的位格中。

## 對基督教宣道的應用

基督信仰是神的啓示，而中國文化則是華夏民族思想和活動的呈現，兩者之間存在本質上的差異。然而，神既是希

<sup>37</sup> Carl F. H. Henry, "The Stunted God of Process Theology," in *Process Theology*. Edited Ronald H. Nash, 357~376. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987, p. 369.

伯來民族的神，也是中國人的神，故在祂的普遍性恩典及一般性的啓示裡，我們不難發現神在中國文化工作的痕跡。換言之，在過去四千多年的中國歷史裡，這位慈愛的主宰曾不斷藉著史實、人性的良知、和宇宙穹蒼的奧祕對華夏民族「說話」，召喚我們的同胞歸回祂的懷抱。

在仔細探究本課題所有相關的問題與辯論之後，以下五方面值得我們留意，可以作為橋樑，引導中國知識分子來探究上帝永恆的救恩。

### 以超越觀作媒介

中國知識分子對儒家的超越觀不滿意，因為它只停留在臨在性或內在性的超越。中國大陸著名的學者湯一介指出：「人不能只倚賴天生的善來達到自我認識；大部分的人很難充分體會他們本身臨在性的超越」。<sup>38</sup> 他強烈盼望，中國人能吸收「一種外在的超越基礎」，以使中國的政治—法律系統以及邏輯能建立得更完美。劉述先也承認，中國邏輯過分強調天的臨在性，使得儒家過於內向，因此削弱了「超越光照」的途徑。<sup>39</sup> 甚至杜維明也同意，若能承認一位超越的神，便能防止中國人將相對的事或人當作偶像來崇拜。<sup>40</sup> 中國學

---

<sup>38</sup> Tang, "Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy," p. 181.

<sup>39</sup> Liu, "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity," p. 73.

<sup>40</sup> 杜維明與梁燕誠，「重建理性溝通和開放心性」，6~16頁。

術界菁英分子對儒家超越觀的此種批判性評價，自然帶來了一個很好的機會，讓基督徒可以介紹聖經的神，因為祂透過對人的眷顧顯示祂的臨在性，同時又超越受造的萬有。

新儒家對「天」模稜兩可的說法，也需要對其超越觀有新的界說。臨在性之超越的主要本質，只能帶來人與人的結合，卻摒除了天人合一的真正精神。就形上學而言，儒家對於天與人的合一抱持著樂觀，但是就實際層面而言，由於對自我和人性臨在化的專注，中國人逐漸失去對「超越的天」真實的感受與追求的動力。目前中國知識界迫切渴求一種外在超越之絕對，希望能注入現代文化中，這可以為他們鋪路，使他們終能發現，終極的答案便是聖經所啟示那位又真又活的神。

### **以人類道德方面的脆弱作訴求**

中國的世界觀是以有機性與關聯性來理解實體，因此，存在論、價值論、宇宙論、本體論、實用論、和知識論都緊密相關。<sup>41</sup> 爲了要辨別中國哲學本體論證的瑕疵，可以從其他層面著手。若能找出中國哲學內所假定之道德與倫理問題的破綻，最後便會迫使新儒家重新思考他們對終極實體（或本體）的觀點。

著名研究儒家的學者張灝，對中國文化提出如下一針見

---

<sup>41</sup> Cheng, "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the nature of Reality," p. 184.

血的分析。<sup>42</sup> 他堅稱，儒家對世界人類抱持樂觀，因為它強調人類本性是可以提升的。然而，與基督教的原罪觀和印度佛教的「無明」( *Avija* ) 思想比較起來，它對人性的理解與體會比較不足。更重要的是，它對人性的了解，決定了政治發展理念的走向。雖然儒家承認實際上人正處於道德危機之中，但它仍舊宣稱，會有少數人可以克服困難，而成爲聖者。一旦出現聖者，權力就可交付於他，他便可登基作王。這種「聖王」的觀念成爲解決政治僵局的基本途徑。可是此一原本充滿道德理想主義色彩的路徑，並沒有真正深入探討一個問題：即使有人成爲聖者，誰能保證當他擁有權力之後，不會被權力腐化？由此可見，儒家對人性黑暗面的理解與看法是不足的，因爲他們顯然沒有注意到這一方面。

前一章曾提到罪惡的問題與「天」的模糊性。道德與倫理的死結與儒家對終極實體的看法，實有密切的關係。杜維明和劉述先都承認，基督教的原罪觀可以幫助中國人，使他們對人性能有更成熟、更深刻的理解。<sup>43</sup> 因此，透過檢視一般人所經驗的道德脆弱性，新儒家或許願意重新評估他們「天賦本性」的觀點，結果可能會更容易接受基督教的神。

### 調和西方的本體與中國的道

在分析中國哲學對道的看法時，筆者曾指出，《易經》

---

<sup>42</sup> 張灝，"傳統與現代化"，191~208 頁。

<sup>43</sup> Chuang, "Shang-di: God from the Chinese Perspective," pp. 203~206.

的「轉化」與《道德經》的「無」，都會遇到形上學的困難。同樣，以希臘哲學的前提為基礎的基督教神學，傾向於視神為「完全不可溝通」、「不能改變」、「沒有感情」，結果神的屬性成為僵硬與無反應。這種哲學難題當如何解決？以下希望提出一些良性的建議，對這個問題能有所助益。

首先，我們必須肯定聖經的世界觀，因為這是最終的仲裁，能判斷其他受世俗文化影響的世界觀。聖經清楚宣告神的存在，祂是宇宙的創造者，全能、全知、全在、全愛（詩篇三九篇；馬可福音十四 36；路加福音一 37；和約翰壹書四 8）。此外，神已經將自己和有關真實的重要真理啓示出來，起初是透過祂所揀選的僕人，最後則透過祂的獨生愛子耶穌基督（希伯來書一 1、2）。神當然能夠將祂的旨意、典章、命令向人類啓示出來。祂也是人類語言、藝術、音樂等的來源。永恆的真理雖然以人有限的語言來包裹，但仍然可以被人清楚地理解與領受。

舊約作者的世界觀固然受限於希伯來文化，卻由於神那無可攔阻、毫無錯誤的啓示，而不斷面對挑戰，得到改變與更新。同樣，新約作者在寫下受聖靈感動的經文時，儘管會受自己世界觀的影響，卻由於聖靈加添的力量，而勝過了原有的觀念。因此，文化包裝雖向「改變」臣服，我們卻仍然能夠從中掌握「不可改變的真理」。倘若沒有「聖經的世界觀」，那麼要建構所謂的基督教神學就不可能，且不合理。

第二，聖經所描述的「終極實體」乃是一有位格的神。在出埃及記三 14，神向摩西啓示他自己，說明祂那可畏的本



體為「我即我是」（和合本譯為「自有永有」）。「我是」，這個神的名字成為基督教所認識終極實體之特性。此外，約翰福音的作者在那卷結構井然的書卷中也形容耶穌為「我是」，且前後一共出現七次。在印歐語系中，「實存」（being「是」的動名詞）雖然有其限制，也可能造成錯誤的聯想，但按聖經的說法來看，仍然是表達神之意義的最佳用詞。不過，聖經所描述的這位本體之神，絕不可以從希臘哲學的前提來了解，那並不符合神的啓示。

第三，雖然梁燕城提出一個新詞彙，以「道體論」來代替富希臘哲學背景的「本體論」，但是道的含義，包括「轉化」與「無」或「空」在內，必須由聖經真理的亮光來評估。其實關鍵問題不在於究竟「本體」與「道」哪一個兼容量更大，而是「本體」與「道」是否能準確說明聖經所描繪的基督教之神。理論上，新的詞彙可以將聖經所記載的必要特性都含括在內，但實際上常遭遇困難，因為神的啓示總是在某個文化情境之內賜下的。不過，若能肯定聖經的世界觀，其中所論關乎神的永恆真理便可超越任何文化的條件與限制。

神與人來往時，會生氣、快樂、歡喜、或憂愁（出埃及記三十二 10；列王紀上三 10；以賽亞書一 11；希伯來書十一 5；撒母耳記上十五 11）。「轉化」可以用來描述神對人思想與行為所有的情緒反應。但是「轉化」不適合形容祂最根本與終極的本質。事實上，在描述基督教之神時，「實存」與「轉化」不能放在同一個水平之上。

## 以「天」作為兼容性的觀念

雖然新儒家視「天」為狹窄且地域性的觀念，在中國哲學裡不再適宜用來描述終極實體，但是許多中國知識分子在宗教意識覺醒且要尋找超越者時，某種程度上仍然會受「有位格之天」的吸引。由於這種特殊的宗教傾向，秦家懿嘗試依據西方神學的分類法，將儒家作區分。她主張：「因此，儒家本身可以分為有神論、無神論——或不可知論。不過，更準確的說法為，儒家似乎傾向於有神，過於無神。這亦是現今儒家批判者的看法」。<sup>44</sup> 此外，她還認為，「對神的肯定」已經顯為勝方，因為一直到二十世紀初期，祭天之禮還不斷舉行。<sup>45</sup>

由第一次儒家與基督教的對話中可以看出，談及終極實體問題的三份論文中，便有兩份直接以「天」為宗教比較的橋樑概念。金宋黑堅稱，「天」是儒家哲學最基本的前提，也一直是這個以務實為導向之傳統的背景。<sup>46</sup> 他又說，「天」是生命與道德的終極來源，這可由《詩經》出名的一個對句看出：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」。<sup>47</sup> 「天」，這個歷久不衰、兼容並蓄的主題，仍然吸引著不少

<sup>44</sup> Ching, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, p. 112.

<sup>45</sup> 同上，115 頁。

<sup>46</sup> Kim, S. H. "Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People," p. 184.

<sup>47</sup> 同上，190 頁。

中國知識分子，想去一探中國宗教性古老的源頭。

### 天道向位格開放的可能性

梁燕城與蔡仁厚的對話饒富興味，他主張，中國哲學裡那不具位格的「天道」，具有發展成有位格性新實體的潛力。<sup>48</sup>傳統上，儒家強調道德的主觀性，那正是這天道之臨在性對應的彰顯。任何一種道德意識或感覺，必須與人的位格相連。因此，道德感應當視為一種位格的經驗，而天道則能透過關懷、同情、與愛，與該位格形成完美的結合。梁燕城接著辯道：「若『道德感受』是『天道』的彰顯和實現，與天道本是一體，並無分隔，則作為此根源的『天道』，就不能只是一無知無覺的原則。」<sup>49</sup>因此可以說，天道必須具備位格性，才足能勝任道德與倫理的終極實體基礎之角色。他結論道，天道作為「默現天」可以由三種模式來彰顯自己。一為在人的同情與不忍中呈現成心性本體；二為在大自然生息中呈現為創造性本體；三為在人生艱苦中呈現為與人相知相契的「位格天」。

對大多數新儒家而言，當他們嘗試去揭開中國形上學的奧祕與複雜性時，道已經成為他們論終極實體的主題。《中庸》、《易經》、和《道德經》都以道為中心，以不同的方式與層面來闡釋此一含義豐富的思想。牟宗三也指出，儒家

<sup>48</sup> 蔡仁厚、周聯華、梁燕城，《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，297~298頁。

<sup>49</sup> 同上。

講論天道，視之為創生本身，而在基督教中則以上帝為創生本身。<sup>50</sup> 倘若天道能位格化，就會變成上帝。所以，此一繁複又深刻的天道，可以成為通向基督教之神的踏腳石。

## 現況與行動

以上的研究成果，對未來基督教和新儒家的交往必定能產生良好的作用。從福音派的角度，華人基督徒可以設定三個重要而具策略性的目標，以促進儒基會通的效果。

第一，華人的福音派學者應當主動參與宗教對話，不單如此，更要提供機會，建立基督教與新儒家之間的積極性交談。貝斯朗認為，現代儒家與基督教之間的對話是「很嚴肅的事，對基督教的神學會產生深遠的影響」。<sup>51</sup> 新儒家學者，如杜維明、劉述先、成中英等人，對於能夠刺激新的思想、豐富雙方傳統的對話，基本上十分感興趣。事實上，若要達到這些成就，亦別無他法。上一段所提出的，便是一些與終極實體相關的合適對話題目。

梁燕城博士於一九九三年成立「文化更新研究中心」，目標很清楚，就是要參與各種基督徒和非基督徒學者在學術與文化方面的交流。其刊物《文化中國》免費送給約兩百位

---

<sup>50</sup> 牟宗三，《中國哲學的特質》，134 頁。

<sup>51</sup> Berthrong, *All Under Heaven*, p. 17.

學者，分佈於中國十七個省份。近幾年來，維真學院中國研究部的許智偉主任，也努力提升基督教和中國文化的對話。除了出版《維真學刊》之外，他積極邀請中國重點大學的博士生來維真進修，這也促進了儒基之間的交流。此外，還有由王忠欣博士發起的「北美華人基督教學會」，儘量與非基督徒學者進行學術討論，透過這種方式來介紹基督教，無形中，另類的宗教會通正以非正式的管道不斷地在進行著。

第二，華人基督徒學者應當努力建構中國基督教神學。梁燕城曾提出「情境神學」的構想，這些想法或許能吸引二十一世紀的中國學者。<sup>52</sup> 他採用了「境界」一詞，來描述自我實現逐漸提升的過程。在其文章中提到五層境界：（1）數理與邏輯的境界；（2）美與善的境界；（3）無與空的境界；（4）道與天的境界；（5）終極超越之上帝的境界。以境界的觀念來描述自我實現的各種階段，在宗教比較上是很大膽的新嘗試，與中國的世界觀或許可以產生呼應。此外，他還用到兩個觀念，「恩情」與「內聖外王」，主張在這個多元的社會裡，不妨從這些觀點來建構中國神學。在「恩情」方面，梁氏指出，在聖經裡，神總是採取主動，來與祂的子民立約，而神的約將神的恩典與愛生動地表達出來。在「內聖外王」方面，神的國乃是首先實現在蒙贖之人的心裡，然後神再藉著蒙贖之人賜福給全人類。其他觀念，諸如「氣」、

<sup>52</sup> 梁燕城，"中國哲學的重建（一）：探索適切於當代的新國哲學體系"，《文化中國》四卷四期，69~75頁，1997。本文也收集在《中國哲學的重構》，台北：宇宙光，2004。

「道」、和「陰陽」，也都可以用來建構中國的神學。<sup>53</sup>

第三，最後值得一提的是，香港這個中西人文薈萃之地，有三個學術機構與儒基會通的關係十分密切。中文大學的崇基書院曾經舉辦過兩屆的國際儒基對話會議，它擁有寶貴的資源，可讓這兩大信仰團體獲得更美好、良性的互動。這個號稱東方珍珠的城市有不少優秀的基督徒學者，他們胸懷大志，對古老中國的文明又有極深的情懷，飽覽經書，學貫中西，是參與儒基會通很好的人選。崇基書院可以負責整合的工作，讓這個神聖學術的園地，永遠滋養豐饒，結果纍纍。道風山漢語基督教文化研究所，過去十幾年來殷勤耕耘，不斷翻譯歷代和現今西方基督教的經典之作，為漢語神學的研究增添豐富的藏書，也透過學術講座，使儒基交流有更多的管道和更大發揮的空間。香港浸會大學是最先和北京高等學府建立學術交流的基督教機構之一，樹立了良好的典範。這個學府時常邀請中國著名大學的教授前往訪問講學，進行文化學術交流，這也必然正面提升了儒基的會通。

---

<sup>53</sup> Louis Gutheinz, "Chinese Theology," in *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*. Edited by Karl Muller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans, and Richard H. Bliese, 55~60. Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1997, p. 59.

## 結語

宣教學家希伯特（Paul Hiebert）曾說，十九世紀的戰爭所圍繞的是不同文化的表面層次，諸如行為模式、制度、象徵等。二十世紀則以不同主義的爭戰為特色，諸如資本主義對馬克斯主義，民主對專制。極有可能，二十一世紀將以不同的世界觀為衝突與競爭的中心。因此，本書所鑽研之課題，其重要性不言自明。在第三世界建構神學，不單要作到不歪曲真道、按著正意分解聖經，還要仔細注意聖經的世界觀與當地世界觀的衝突之處，竭力將其披露出來。基督教對神的了解為「實存」，這與新儒家視「道」為「轉化」的概念正好相反。多元主義者倡導，對於不同宗教給予終極實體的詮釋都應平等對待，但在基督教學術圈作跨文化的研究，卻一定要打破這個規範。

基督徒勇敢去面對新儒家，進行對話，無異是在從事一項艱難的探索之旅。可是他們並非沒有仲裁的依據，因為他們對聖經的權威堅信不移，認定它說的話才算數。宗教對話已經成為一場屬靈的爭戰，而它可以被全能的上帝所用，使得凡是同樣存著熱心的態度，和堅毅不拔的精神來探尋「終極實體」的新儒家人士，內心和思維都能得到造物主的啓迪與光照。但願在這個光怪陸離的時代，本書所積累的洞見能夠產生催化作用，使得未來的儒基對話更加蓬勃，並有豐碩的收成。





## 參考書目

### 中文書目

- Au, Peter 區應毓。《苦難與希望：從文化形態學看人生之苦罪》。Scarborough, Ontario：加拿大恩福協會，1998。
- Berthrong, John 貝斯朗。“傳播儒道：波士頓儒學一瞥”，載《儒學的現代反思》，蕭振邦編，175~209。台北：文津，1997。
- Chang, Hao 張灝。“傳統與現代化”，載《文化傳統的重建》，周陽山編，191~208。台北：時報，1982。
- \_\_\_\_\_。《幽暗意識與民主傳統》，修訂版。台北：聯經，1992 [1989]。
- Chang, Li-Wen 張立文。《道，中國哲學範疇精選叢書（一）》，台北：漢興，1994。
- Cheng, Chung-Ying 成中英。《科學真理與人類價值》。台北：三民，1974。
- \_\_\_\_\_。“自孔子之知與朱子之理申論知識與道德之互基性”，載《中央研究院三民主義研究所專題選刊》，64（五月）：1~24，1984。
- \_\_\_\_\_。《知識與價值：和諧、真理、與正義的探索》。台北：聯經，1989。

- \_\_\_\_\_。《文化、倫理與管理：中國現代化的哲學省思》。貴州：貴州人民，1991。
- \_\_\_\_\_。 “根源與偏向”，載《中國思維偏向》，趙平編，190~200。北京：中國社會科學，1991。
- \_\_\_\_\_。《論中西哲學精神》，上海：東方，1991。
- \_\_\_\_\_。《中國哲學的現代化與世界化》。台北：聯經，1994 [1985]。
- \_\_\_\_\_。《C 理論：易經管理哲學》。台北：東大，1995。
- \_\_\_\_\_與梁燕城。“中國哲學後現代建構的對話”，載《文化中國》，5:1（三月）：4~15，1998。
- Cheng Shi-Chuan 程石泉等。《中國哲學與懷海德》，東海哲研所編。台北：東大，1989。
- Ching, Julia 秦家懿。《德國哲學家論中國》。台北：聯經，1999。
- Chow, Lien-Hwa 周聯華。《基督信仰與中國》，台北：浸信會文字，1972。
- \_\_\_\_\_。《神學綱要》。台北：道聲，1979。
- Chuang, Tsu-Kung 莊祖鯤。《契合與轉化：基督教與中國文化更新之路》。Scarborough, Ontario: 加拿大證主，1997。
- Chung, Tai-De 鍾泰德講述。《易經通釋（上）》。台北：正中，1999。
- \_\_\_\_\_講述。《易經通釋（下）》。台北：正中，1999。

- Fang, Thome H. 方東美。“中國哲學對未來世界的影響”，載《當代研究與趨向》，周陽山編，275~318。台北：時報，1981。
- \_\_\_\_\_。《新儒家哲學十八講》，東美全集。台北：黎明，1989 [1983]。
- \_\_\_\_\_。《中國人生哲學》，東美全集。台北：黎明，1993 [1980]。
- Fang, De-Lin 房德鄰。《儒學的危機與嬗變：康有為與近代儒學》，大陸地區博士論文叢刊。台北：文津，1992。
- Fu, Le-Cheng 傅樂成。《中國通史》。台北：大中國，1983。
- Fu, Pei-Jung 傅佩榮。《儒道天論發微》。台北：台灣學生，1985。
- Grenz, Stanley J. & Roger E. Olson 葛倫斯與奧爾森。《二十世紀神學評論》。台北：校園，1998。
- Gu, Bao-Tien 顧寶田譯注。《尚書譯注》。台北：建宏，1997。
- Hsu, Princeton S. 徐松石。《基督教與中國文化》，修正版。香港：浸信會，1991 [1962]。
- Huang, Jin-Tang 黃錦堂編註。《詩經今釋》。台南：大夏，1996。
- Jiang, Ri-Xin 江日新編。《中西哲學的會面與對話》，第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之三。台北：文津，1994。
- Kung, Hans & Julia Ching 孔漢思與秦家懿。《中國宗教與西

- 方神學》。台北：聯經。
- Lau, Si-Guang 勞思光。《新編中國哲學史（一）》，增訂版。台北：三民，1999〔1984，增訂版〕。
- \_\_\_\_\_。《新編中國哲學史（二）》，增訂版。台北：三民，1999〔1981〕。
- \_\_\_\_\_。《新編中國哲學史（三上）》。台北：三民，1997〔1983〕。
- \_\_\_\_\_。《新編中國哲學史（三下）》，增訂版。台北：三民，1998〔1981，增訂版〕。
- Lee, Tu 李杜。《二十世紀的中國哲學》。台北：藍燈，1995。
- Lee, Ming-Hui 李明輝。《儒學與現代意識》，鵝湖學術叢刊 14。台北：文津，1991。
- \_\_\_\_\_編。《當代新儒家人物論》，第二屆當代新儒學國際研討會論文集之一。台北：文津，1994。
- Lee, Shuang-Ching 李霜青、Jiang, Yung-Zhen 江勇振、Wu, Ji-Ping 吳寄萍。《熊十力．張君勱．蔣中正》，更新版，中國歷代思想家 22，王壽南編。台北：台灣商務，1999〔1978〕。
- Leung, Thomas 梁燕城。《中國哲學的重構》。台北：宇宙光，2004。其中“探討適切於當代的新中國哲學體系”原載《文化中國》，4:4（1997年12月）：69~75，90；“論具體的真理與破迷執之道”，原載《文化中國》，5:1（1998年3月）：88~94；“境界哲學的構作”，原

載《文化中國》，5:2（1998年6月）：96~105；“美善境界與空的境界”，原載《文化中國》，5:3（1998年9月）：98~105；“道與天的境界”，原載《文化中國》，5:4（1998年12月）：94~105；“天地的超越與上帝境界”，原載《文化中國》，6:1（1999年3月）：71~79。

Lin, An-Wu 林安梧。《當代新儒家哲學史論》，文海哲學叢刊2。台北：明文，1996。

Lin, Chi-Ping 林治平編。《基督教與中國本色化：國際學術研討會論文集》，台北：宇宙光，1990。

\_\_\_\_\_。 “基督教與華人文化”，載《第五屆世界華人福音會議彙報，1996》，麥希真編，78~93，302~328。香港：華福，1997。

Lin, Tsui-Ping 林翠萍注譯。《老子讀本》。台南：漢風，1997〔1993〕。

Lin, Yu-Tang 林語堂。《信仰之旅：論東西方的哲學與宗教》。香港：道聲，1992。

Liu, Xiao-Feng 劉小楓。《拯救與逍遙》，風雲思潮，陳曉林編。台北：風雲時代，1990。

\_\_\_\_\_。《走向十字架的真理：傾聽與奧祕》，風雲思潮，陳曉林編。台北：風雲時代，1991。

Mou, Chung-San 牟宗三。《心體與性體（一）》，文史哲叢書。台北：正中，1999〔1968〕。

\_\_\_\_\_。《心體與性體（二）》，文史哲叢書。台北：正

- 中，1999 [1968]。
- \_\_\_\_\_。《心體與性體（三）》，文史哲叢書。台北：正中，1995 [1969]。
- \_\_\_\_\_。《智的直覺與中國哲學》。台北：台灣商務，1993 [1971]。
- \_\_\_\_\_。《中國哲學的特質》，二版。台北：台灣學生，1974。
- \_\_\_\_\_。《中國哲學十九講》。台北：台灣學生，1999 [1983]。
- \_\_\_\_\_等。《當代新儒學論文集：總論篇》，鵝湖學術叢刊 10。台北：文津，1991。
- Pan, Feng-Juan 潘鳳娟。《西來孔子艾儒略：更新變化的宗教會遇》。台北：聖經資源，2002。
- Shen, Vincent 沈清松。“方東美”，載《中國歷代思想家（二十五）：馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三》，王壽南編，二版，37~77。台北：台灣商務，1999。
- \_\_\_\_\_、Lee Du 李杜、Tsai, Jen-hou 蔡仁厚。《馮友蘭、方東美、唐君毅、牟宗三》更新版，中國歷代思想家 25，王壽南編。台北：台灣商務，1999 [1978]。
- Tang, Chun-I 唐君毅。《中國文化之精神價值》。台北：正中，1953。
- \_\_\_\_\_，Mou, Chung-San 牟宗三、Hsu, Fu-Kuan 徐復觀、與 Chang, Chun-Mai 張君勱。“中國文化與世界”，載《當代研究與趨向》，周陽山編，103~161。台北：時

報，1981。

\_\_\_\_\_。《生命存在與心靈境界，上册》，修訂版。台北：台灣學生，1986。

\_\_\_\_\_。《生命存在與心靈境界，下册》，修訂版。台北：台灣學生，1986。

Tang, Yi-Nan 唐亦男。“當代新儒家論衡：新儒家之‘定性’”，載《當代新儒學論文集：總論篇》，79~107。台北：文津，1991。

Tong, Fun-Wan 董芳苑。《台灣民間信仰之認識》。台北：永望，1983。

Thomas Forsyth Torrance 托倫斯。《神學的科學》。香港：漢語基督文化研究所，1997。

Tsai, Jen-Hou 蔡仁厚、Chow, Lien-Hua 周聯華、與 Thomas Leung 梁燕誠。《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》。台北：宇宙光，1985。

\_\_\_\_\_。《儒家思想的現代意義》，鵝湖學術叢刊 3。台北：文津，1987。

\_\_\_\_\_。《中國哲學的反省與新生》。台北：正中，1994。

Tu, Wei-Ming 杜維明。《儒學第三期發展的前景問題：大陸講學、問難和討論》。台北：聯經，1989。

\_\_\_\_\_。《儒家自我意識的反思》。台北：聯經，1991 [1990]。

\_\_\_\_\_。《儒家傳統的現代轉化：杜維明新儒學論著輯

- 要》。北京：中國廣播電視，1992。
- \_\_\_\_\_。《人性與自我修養》。台北：聯經，1992。
- \_\_\_\_\_與梁燕城。“重建理性溝通和開放心性”，載《文化中國》，2:1（三月）：6~16，1995。
- \_\_\_\_\_。《現代精神與儒家傳統》，台北：聯經，1997。
- \_\_\_\_\_。《儒家思想：以創造轉化為自我認同》。台北：東大，1997。
- \_\_\_\_\_編。《儒學發展的宏觀透視》。台北：正中，1997。
- \_\_\_\_\_。《一陽來復》。上海：文藝，1997。
- Wan, Wai-Yiu 溫偉耀。《共產主義與基督教》，六版。香港：天道，1993〔1979〕。
- Wang, Bang-Xiong 王邦雄。《二十一世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，學術叢書。台北：立緒，1999。
- Wang, Chih-Hsin 王治心。《中國基督教史綱》，三版。香港：基督教文藝，1979。
- Wang, Tien-Hen 王天恨編註。《四書讀本》。台南：文國，1984。
- Wei, Chu-Hsien 衛聚賢。《中國古史中的上帝觀》。香港：基督教文藝，1971。
- Xiao, Zhen-Bang 蕭振邦編。《儒學的現代反思》，第三屆當代新儒學國際學術會議論文集之三。台北：文津，1997。
- Xiong, Shi-Li 熊十力。《十力語要》。台北：明文，1989。



- \_\_\_\_\_等。《現代儒佛之爭》，文海十力叢刊 11，林安梧輯。台北：明文，1997。
- Yan, Bing-Gang 顏炳罡。“當代新儒家之定性與定位：論當代新儒家‘儒’的特徵與‘新’的意義”，載《當代新儒學的關懷與超越》，陳德和編，285~316。台北：文津，1997。
- Yang, Cheng-Bin 楊承彬、Zheng, Da-Hua 鄭大華、Dai, Jing-Sian 戴景賢。《胡適·梁漱溟·錢穆》，更新版，中國歷代思想家 24，王壽南編。台北：台灣商務，1999 [1978]。
- Yang, Zu-Han 楊祖漢編。《儒家的心學傳統》，鵝湖學術叢刊 19。台北：文津，1992。
- \_\_\_\_\_。《儒學與當今世界》。台北：文津，1994。
- Yeung, Arnold M. K. 楊牧谷。《復和神學與教會更新》。香港：種籽，1987。
- Yu, Ying-Shi 余英時。《現代儒學論》，新亞人文叢書之二，劉述先編。River Edge, N.J.: Global 八方，1996。
- Yuan, Zhi-Ming 遠志明。《老子原文與譯文》。台北：宇宙光，1997。
- \_\_\_\_\_。《老子 vs. 聖經：跨越時空的迎候》。台北：宇宙光，1997。
- \_\_\_\_\_。《神州懺悔錄：上帝與五千年中國》。台北：校園，1998。
- Zhang, Li-Wen 張立文編。《氣》，中國哲學範疇精選叢書。

- 台北：漢興，1994。
- \_\_\_\_\_編。《理》，中國哲學範疇精選叢書。台北：漢興，1994。
- \_\_\_\_\_。《中國哲學範疇發展史：天道篇》。台北：五南，1996。
- \_\_\_\_\_。《中國哲學範疇發展史：人道篇》。台北：五南，1997。
- Zhang, Qi-Zhi 張豈之。《中國儒學思想史》，哲學叢書。台北：水牛，1986。
- Zhai, Zhi-Cheng 翟志成。《當代新儒學史論》，允晨叢刊47。台北：允晨，1993。
- Zia, N. Z 謝扶雅。《基督教與中國思想》，三版。香港：基督教文藝，1980 [1971]。

### 英文書目

- Alexander, Donald Leroy. *The Concept of T'ien in the Confucian Thought of the Late Chou Dynasty and Its Ethical Implications*. Ph.D. diss., University of California, Santa Barbara, 1980.
- Angeles, Peter A. *The Harper Collins Dictionary of Philosophy*. 2nd ed. The Harper Collins Dictionary. Edited by Eugene Ehrlich. New York: Harper Perennial, 1992.

- Aquinas, Thomas. *Treatise on God*. Selected and translated by James F. Anderson. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963.
- Barnes, Michael. *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge, UK: Cambridge University, 2002.
- Barnett, Suzanne Wilson and John King Fairbank, eds. *Christianity in China: Early Protestant Missionary Writings*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1985.
- Barth, Karl. *Evangelical Theology: An Introduction*. Translated by Grover Foley. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1988 [Original ed., Holt, Rinehart and Winston, 1963].
- Baskin, Wade, ed. *Classics in Chinese Philosophy*. New York: Philosophical Library, 1972.
- Beegle, D. M. "Anthropomorphism." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 53~54. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Berkhof, L. *Systematic Theology*. London: The Banner of Truth Trust, 1939.
- Berling, Judith. *A Pilgrim in Chinese Culture: Negotiating Religious Diversity*. Maryknoll, New York: Orbis, 1997.
- Berthrong, John H. *All Under Heaven*. New York: State University of New York, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Transformations of the Confucian Way*. Boulder, Colorado: Westview, 1998.

- \_\_\_\_\_. *Concerning Creativity: A Comparison of Chu Hsi, Whitehead, and Neville*. New York: State University of New York, 1998.
- Bevans, Stephen B. *Models of Contextual Theology*. Maryknoll, New York: Orbis, 1992.
- Bloesch, Donald G. "Process Theology and Reformed Theology." In *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 33~56. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987.
- Blofeld, John. *Taoism: The Road to Immortality*. Boulder, CO: Shambhala, 1978.
- Bodde, Derk. "Harmony and Conflict in Chinese Philosophy." *The American Anthropologist* 55 (December, 1953): 19~80.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, New York: Orbis, 1991.
- Boyd, Gregory. *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-polar Theism towards a Trinitarian Metaphysics*. American University Studies. Series VII: Theology and Religion, vol. 119. New York: Peter Lang, 1992.
- \_\_\_\_\_. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*. Grand Rapids, MI.: Baker, 2000.
- Bray, Gerald. *The Doctrine of God*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.
- Brunner, Emil. *Truth as Encounter*. Philadelphia: The Westmin-

ster, 1964 [1943].

Calvin, John. *Institution of the Christian Religion*. Translated and annotated by Ford Lewis Battles. Atlanta: John Knox, 1975.

Camps, A. "The People's Republic of China: From Foreignness to Contextualization." In *Missiology: An Ecumenical Introduction*. Edited by F. J. Verstraelen. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1995.

Carson, D. A. *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism*. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1996.

Chafer, Lewis Sperry. *Chafer Systematic Theology (Volume 1)*. Renewed. Dallas, Texas: Dallas Seminary, 1975.

Chan, Wing-Tsit, translation and compilation. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University, 1963.

\_\_\_\_\_. "Chinese Theory and Practice, with Special Reference to Humanism." In *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*. Edited by Charles A. Moore, 11~30. Honolulu, Hawaii: East-West Center, 1967.

Chao, Jonathan. "A Study of Protestant Response to the Anti-Christian Movement During the 1924-1927 Period." In 《基督教與中國本色化——國際學術研討會論文集》 (*Christianity and Chinese Contextualization: An International Academic Symposium*). Edited by Chi-Ping Lin, 470~520. Taipei, Taiwan: Cosmic Light, 1990.

Chen, Ku-ying. *Lao-tzu: Text, Notes, and Comments*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1977.

Cheng, Chung-ying. *Tai Chen's Inquiry into Goodness*. Honolulu: East-West Center, 1971.

\_\_\_\_\_. "Introduction: Understanding the Identity Theory and Its Problems." In *Philosophical Aspects of the Mind-Body Problem*, 1~19. Honolulu, Hawaii: The University Press of Hawaii, 1975.

\_\_\_\_\_. "Mind and body: Aspects of Identity." *Ibid.* 78~98.

\_\_\_\_\_. *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. New York: State University of New York, 1991.

\_\_\_\_\_. "On Democracy as Realization of Social Justice: Inquiring into Paradigms of Chinese Democratization." In *Distribution of Power and Rewards: Proceedings of the International Conference on Democracy and Social Justice East and West 1988*. Edited by James C. Hsiung and Chung-ying Cheng, 317~348. Lanham, Maryland: University Press of America, 1991.

\_\_\_\_\_. "Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality." In *Understanding the Chinese Mind: the Philosophical Roots*. Edited by Robert E. Allinson, 167~208. New York: Oxford University Press, 1991 [Original ed. New York: Oxford University, 1989].

\_\_\_\_\_. "China and Divine Emperorship in Perspective." In *History as the Story of Freedom: Philosophy in Intercultural Context*. Edited by Clark Butler, 183~88. Atlanta, GA: Rodopi, 1997.

\_\_\_\_\_. "On a Comprehensive Theory of Xing (naturality) in Song-Ming Neo-Confucian Philosophy: A Critical and Integrative Development." *Philosophy East & West* 47 (January, 1997): 33~46.

\_\_\_\_\_. "Transforming Confucian Virtues into Human Rights." In *Confucianism and Human Rights*. Edited by Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu, 142~153. New York: Columbia University, 1998.

Ching, Julia. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. New York: Kodansha, 1977.

\_\_\_\_\_. *Probing China's Soul: Religion, Politics, and Protest in the People's Republic*. San Francisco: Harper & Row, 1990.

\_\_\_\_\_. *Chinese Religions*. Maryknoll, New York: Orbis, 1993.

Chow, Lien-Hwa. "Towards Evangelical Theology in Buddhist Cultures." In *The Bible and Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology*. Edited by Bong Rin Ro and Ruth Eshenaur, 315~326. Taichung, Taiwan: Asia Theological Association, 1984.

Christie, Anthony. *Library of the World's Myths and Legends: Chinese Mythology*. New York: Peter Bedrick, 1987.

- Chu, Sin-Jan. *Wu Leichuan: A Confucian-Christian in Republican China*. New York: Peter Lang, 1995.
- Chuang, Tsu-Kung. *Ripening Harvest: Mission Strategy for Mainland Chinese Intellectuals in North America*. Paradise, PA: Ambassadors for Christ and Lomita, CA: Overseas Campus Magazine, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Shang-di: God from the Chinese Perspective." In *The Global God: Multicultural Evangelical Views of God*. Edited by Aida Besancon Spencer and William David Spencer, 189~206. Grand Rapids, MI.: Baker, 1998.
- Clarke, Bowman L. "Alfred North Whitehead." In *Greater Thinkers of the Western World*. Edited by Ian P. McGreal, 441~444. New York: HaperCollins, 1992.
- Cobb, John B. Jr. and David Ray Griffin. *Process Theology: An Introductory Exposition*. Philadelphia: Westminster, 1976.
- Coffey, David. *Deus Trinitas: The Doctrine of the Triune God*. New York: Oxford University, 1999.
- Conn, Harvie M. *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Dialogue*. Phillipsburg, New Jersey: P & R, 1984.
- Costa, Ruy O. "Introduction: Inculturation, Indigenization and Contextualization." In *One Faith, Many Cultures*. Edited by Ruy O. Costa, ix-xvii. Maryknoll: Orbis, 1988.
- Covell, Ralph R. *W. A. P. Martin: Pioneer of Progress in China*.



Washington D. C.: Christian University, 1978.

\_\_\_\_\_. *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. Marknoll, New York: Orbis, 1986.

Craig, William Lane. "Creatio ex Nihilo." In *Process theology*. Edited by Ronald H. Nash, 141~176. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987.

Creel, H. G. *Confucius: The Man and the Myth*. Westport, Connecticut: Greenwood, 1949.

Criveller, Gianni. *Preaching Christ in Late Ming China: The Jesuits' Presentation of Christ from Matteo Ricci to Giulio Aleni*. Taipei, Taiwan: Ricci Institute, 1997.

de Bary, Wm. Theodore. "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View." In *Chinese Thought and Institutions*. Edited by John K. Fairbank, 163~203. Chicago: The University of Chicago, 1957.

\_\_\_\_\_. *The Trouble with Confucianism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1991.

\_\_\_\_\_ and Irene Bloom, compiled. *Sources of Chinese Tradition: From Earliest Times to 1600*. 2<sup>nd</sup> ed. New York: Columbia University, 1999.

Demarest, Bruce A. *General Revelation*. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1982.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated with additional notes by Alan Bass. Chicago: The University of Chic-

- ago, 1982.
- Despland, Michel, *Kant on History and Religion*. Motreal and London: McGill-Queen's University, 1973.
- Diehl, D. W. "Process Theology." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 880~885. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Dilworth, David A. *Philosophy in World Perspective: A Comparative Hermeneutic of the Major Theories*. New Haven: Yale University, 1989.
- Dombrowski, Daniel A. *Analytic Theism, Hartshorne, and the Concept of God*. Albany, New York: State University of New York, 1996.
- Dostal, Robert J. "Time and Phenomenology in Husserl and Heidegger." In *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles Guignon, 141~169. Cambridge, England: Cambridge University, 1993.
- Douglas, Alfred. *How to Consult the I Ching, the Oracle of Change*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1971.
- Elwell, Walter A., ed. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Erickson, Millard J. *Christian Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1986.
- \_\_\_\_\_. *God the Father Almighty: A Contemporary Exploration of the Divine Attributes*. Grand Rapids, MI.: Baker 1998.

- Fabella, Virginia, ed. *Asia's Struggle for Full Humanity*. Marryknoll, New York: Orbis 1980.
- Fairbank, John King, ed. *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1968.
- Fang, Thome H. *The Chinese View of Life*. Hong Kong: Union, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*. Taipei, Taiwan: Linking, 1981.
- Farina, John. "Augustine of Hippos: Selected Writings." In *The Classics of Western Spirituality*. Edited by Mary T. Clark. New York: Paulist, 1984.
- Feinberg, Paul. "Being." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Franklin, S. T. "Panentheism." *Ibid*.
- Fredriksen, Paula. "Ultimate Reality in Ancient Christianity: Christ and Redemption." In *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, 61~74. Albany, New York: State University of New York, 2001.
- Fu, Pei-jung. *The Concept of T'ien in Ancient China: With Special Emphasis on Confucianism*. Ph.D. diss., Yale University, 1984.
- \_\_\_\_\_. "The Confucian Heaven and the Christian God." In

- Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 213~222. Lewiston, New York: The Edwin Mellen, 1991.
- Fung, Yu-Lan. *A History of Chinese Philosophy*. 2nd ed. Princeton: Princeton University, 1952.
- \_\_\_\_\_. *The Spirit of Chinese Philosophy*. Translated by E. R. Hughes. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1970 [Original ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1947].
- \_\_\_\_\_. *A Short History of Chinese Philosophy*. Edited by Derk Bodde. New York: Free, 1976 [Original ed. New York: Macmillan Company].
- Furth, Charlotte, ed. *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*. Cambridge: Harvard University, 1976.
- Gale, R. M. "Non-being and nothing." In *The Oxford Companion to Philosophy*. Edited by Ted Honderich. Oxford, New York: Oxford University, 1995.
- Gates, Alan Frederick. *Christianity and Animism in Taiwan*. San Francisco: Chinese Materials Center, 1979.
- Geisler, Norman. *Christian Apologetics*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1976.
- \_\_\_\_\_. "Thomas Aquinas." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter A. Elwell, 1091~1092. Grand Ra-

pids, MI.: Baker, 1984.

\_\_\_\_\_ and Ron Brooks. *When Skeptics Ask: A Handbook on Christian Evidences*. Wheaton, IL: Victor, 1990.

\_\_\_\_\_. *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1999.

Giles, Lionel. *The Analects of Confucius*. Translation with introduction and notes. New York: Heritage, 1970.

Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. 2<sup>nd</sup> ed. Toronto, Canada: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952, [1949].

Goldman, Merle, ed. *Modern Chinese Literature in the May Fourth Era*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1977.

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago and La Salle, IL.: Open Court, 1998.

Grenz, Stanley J. and Roger E. Olson. *20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1992.

Grieder, Jerome B. *Intellectuals and the State in Modern China: A Narrative History*. New York: Free, 1981.

Griffiths, Paul J. "Why We Need Interreligious Polemics." *First Things* (June/July 1994): 31-37.

\_\_\_\_\_. *Christianity through Non-Christian Eyes*. Faith Meets Faith Series. Maryknoll, New York: Orbis, 1996.

- Grudem, Wayne. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids, MI.: Zondervan, 1994.
- Gruenler, Royce. "Reflections on a Journey in Process." In *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash, 329~356. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987.
- Guignon, Charles, ed. *The Cambridge Companion to Heidegger*. New York: Cambridge University, 1993.
- Gutheinz, Louis. "Chinese Theology." In *Dictionary of Mission: Theology, History, Perspectives*. Edited by Karl Muller, Theo Sundermeier, Stephen B. Bevans, and Richard H. Bliese. Maryknoll, New York: Orbis, 1997.
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction*. Revised ed. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1990.
- Hall, David L. and Roger T. Ames. *Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*. New York: State University of New York, 1998.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University, 1992.
- Harris, Lillian Criag. *Sins of the Fathers*. The Church and the World, the West and the Wider World, vol. IV. General editor, Cyriac K. Pullapilly. Notre Dame, Indiana: Cross Cultural, 1988.
- Hartshorne, Charles. *Creativity in American Philosophy*. Albany, New York: State University of New York, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany,

New York: State University of New York, 1984.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. San Francisco: Harper San Francisco, 1962.

Henry, Carl F. H. *The God Who Shows Himself*. Waco, Texas: Word, 1966.

\_\_\_\_\_. *God Who Speaks and Shows*. God, Revelation, and Authority, vol. III. Waco, Texas: Word, 1979.

\_\_\_\_\_. *God Who Stands and Stays: Part one*. God, Revelation and Authority, vol. V. Wheaton IL.: Crossway, 1982.

\_\_\_\_\_. "The Stunted God of Process Theology." In *Process Theology*. Edited by Ronald H. Nash. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987.

Hesselgrave, David J. and Edward Rommen. *Contextualization: Meaning, Methods, and Models*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1989.

\_\_\_\_\_. "Evangelicals and Interreligious Dialogue." In *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*. Edited by Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, and Terry C. Muck, 425~430. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996.

Hiebert, Paul. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1985.

Hick, John. *Arguments for the Existence of God*. New York: Her-

- der and Herder, 1971.
- \_\_\_\_\_. "The Real and Its Personae and Impersonae." In *Concepts of the Ultimate*. Edited by Linda J. Tessier, 143~158. New York: St. Martin, 1989.
- Ho, Ping-ti and Tang Tsou, ed. *China's Heritage and the Communist Political System*. China in Crisis, vol. 1. Chicago: The University of Chicago, 1968.
- Hodge, Charles. *Systematic Theology (vol. one)*. Reprinted. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1986.
- Hoffman, Piotr. "Death, Time, History: Division II of *Being and Time*." In *The Cambridge Companion to Heidegger*. Edited by Charles Guignon, 195~214. Cambridge, England: Cambridge University, 1993.
- Howell, Nancy R. "Openness and Process Theism: Respecting the Integrity of the Two Views." In *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free will Theists*. Edited by John B. Cobb Jr. and Clark H. Pinnock. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 2000.
- Hsu, Francis L. K. *Americans and Chinese: Two Way of life*. New York: Henry Schuman, 1953.
- Huang, Jose. Communicating the Gospel to Confucians. *Taiwan Mission Quarterly*, (Fall, 1997): 15~32.
- Hundersmarck, Lawrence. "Plato." In *Great Thinkers of the Western World*. Edited by Ian P. McGreal. New York: HarperCol-



lins, 1992.

Hunter, Alan and Kim-Kwong Chan. *Protestantism in Contemporary China*. Chippenham, Wilts, Great Britain: Cambridge University, 1996 [1993].

Ivanhoe, Philip J., ed. *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*. Chicago and La Salle: Open Court, 1996.

Jochim, Christian. *Chinese Religions: A Cultural Perspective*. Prentice-Hall Series in World Religions. Edited by Robert S. Ellwood, and Jr. Inglewood Cliffs. N.J.: Prentice Hall, 1986.

\_\_\_\_\_. "The Contemporary Confucian-Christian Encounter: Interreligious or Intrareligious Dialogue?" *Journal of Ecumenical Studies* 32 (Winter, 1995): 35~62.

Kaltenmark, Max. *Lao-tzu and Taoism*. Translated by Roger Greaves. Stanford, CA: Stanford University, 1969.

Kang, C. H. and Ethel R. Nelson. *The Discovery of Genesis: How the Truths of Genesis Were Found Hidden in the Chinese Language*. St. Louis, MO.: Concordia, 1979.

Kearney, Michael. *World View*. Novato, California: Chandler & Sharp, 1984.

Kee, Alistair & Eugene T. Long, eds. *Being and Truth: Essays in Honour of John Macquarrie*. London: SCM, 1986.

Kidder, Smith. *A Christian Theology of Religions*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1995.

- \_\_\_\_\_. "The Classic of Changes: Book Review." *Natural History* 106 (September, 1997): 12~13.
- Kim, Heup Young. *Wang Yang-Ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1996.
- Kim, Sung Hei. "Silent Heaven Giving Birth to the Multitude of People." In *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 182~212. Lewiston, New York: The Edwin Mellen, 1991.
- Kohn, Livia, with James Miller. "Ultimate Reality: Chinese Religion." In *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, 9~36. New York: State University of New York, 2001.
- Kraft, Charles H. *Anthropology Text*. 1st draft. Class Notes. Pasadena, CA.: Fuller Theological Seminary, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-cultural Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis, 1981.
- Kwok, Man-Ho & Joanne O'Brien. *The Elements of Feng Shui*. New York: Barnes & Noble, 1991.
- Kung, Hans and Julia Ching. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday, 1989.
- Lafont, Ghislain. *God, Time, and Being*. Translated by Leonard Maluf. Petersham, Massachusetts: Saint Bede's, 1992

- Lai, Karyn L. "Confucian Moral Thinking." *Philosophy East & West*. 45 (April, 1995): 249~72.
- Lam, Wing-Hung. *Chinese Theology in Construction*. Pasadena, California: William Carey Library, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Patterns of Chinese Theology." In *The Bible & Theology in Asian Contexts: An Evangelical Perspective on Asian Theology*. Edited by Bong Ring Ro & Ruth, Eshenaur, 331~339. Taiwan: ATA. 1984.
- Lee, Peter K. H., ed. *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Lewiston/ Queenston/ Lampeter: Edwin Mellen, 1991.
- \_\_\_\_\_. "The *I Ching's* Cosmology of Changes in Christian Perspective: With Reference to Teilhard de Chardin's Evolutionary Cosmology." *Ching Feng* 40/2 (June, 1997): 93~125.
- Legge, James, tr. *The I Ching*. 2d ed. The Sacred Books of the East, vol. XVI. Edited by F. Max Muller. New York: Dover, 1963.
- \_\_\_\_\_. *The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen*. The Chinese Classics, vol. 5. Hong Kong: Hong Kong University, 1970 [1960].
- \_\_\_\_\_. *Confucian Analects, the Great Learning, and the Doctrine of the Mean*. Ibid, vol. 1.
- \_\_\_\_\_. *The Works of Mencius*. Ibid, vol. 2.
- \_\_\_\_\_. *The Shoo King*. Ibid, vol. 3.

- \_\_\_\_\_. *The She King*. Ibid, vol. 4.
- Lenk, Hans & Gregor Paul, eds. *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. New York: State University of New York, 1993.
- Leslie, John, ed. *Modern Cosmology & Philosophy*. New York: Prometheus, 1998.
- Leung, Thomas In-Sing. *The Fang-Fa (Method) and Fang-Fa-Lun (Methodology) in Confucian Philosophy*. Ph.D. diss., University of Hawaii, 1986.
- \_\_\_\_\_, Jen-hou Ts'ai, and Lian-hua Chow. *To Understand and to Change: A Confucian-Christian Conversation*. Translated and interpreted by Paul Varo Martinson. Unpublished material, 1993.
- Levenson, Joseph R. *Confucian China and Its Modern Fate*. Berkeley: University of California, 1965 [1958].
- Lewis, C. S. *Mere Christianity*. Collins: Fontana Books, 1955 [Original ed. Glasgow, Great Britain: William Collins Sons and Co Ltd., 1944].
- Lewis, Gordon R. "Attributes of God." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Elwell, Walter A. 451~459. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Li, Chenyang. *The Tao Encounters the West: Explorations in Comparative Philosophy*. Albany, New York: State University of New York, 1999.

- Liao, Kuang-sheng. *Antiforeignism and Modernization in China, 1860~1980: Linkage between Domestic Politics and Foreign Policy*. Hong Kong: The Chinese University Press & New York: St. Martin's, 1984.
- Li, Dun, J. *The Ageless Chinese: A History*. New York: Charles Cribner's Sons, 1965.
- Li, Feng. "Factor Analyzing 28 Chinese Personality-trait Words." *The Journal of Social Psychology*. 138 (February, 1998): 126~7.
- Lin, Yu-Sheng. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era*. Wisconsin: The University of Wisconsin, 1979.
- Lin, Yutang. *My Country and My People*. New York: John Day with Reynal and Hitchcock, 1935.
- Liu, Shu-hsien. "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity." In *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 68~81. Lewiston, New York: Edwin Mellen, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Understanding Confucian Philosophy: Classical and Sung-Ming*. Westport, Connecticut: Greenwood, 1998.
- Liu, James T. C. and Wei-ming Tu, eds. *Traditional China*. Englewood Cliffs, N. J. : Prentice-Hall, 1970.
- Loewen, Jacob A. "The Gospel: Its Content and Communication-

- An Anthropological Perspective." In *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture*. Edited by John R. W. Stott and Rober Coote, 997~114. Wheaton, IL: Lausanne Committee for World Evangelization, 1980.
- Long, Eugene Thomas. *Existence, Being and God: An Introduction to the Philosophical Theology of John Macquarrie*. New York: Paragon House, 1985.
- Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1964 [1936].
- Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Gennington and Brian Masumi. Minneapolis: University of Minnesota, 1984.
- MacInnis, Donald, E. *Religion in China Today: Policy and Practice*. Maryknoll, New York: Orbis, 1989.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford: Clarendon, 1982.
- Marcel, Gabriel. *The Mystery of Being. Vol. I: Reflection and Mystery*. Translated by G. S. Fraser. South Bend, Indiana: St. Augustine's, 2001.
- Maspero, Henri. *Taoism and Chinese Religion*. Translated by Frank A. Kierman. Amherst: University of Massachusetts, 1981.
- McDowell, Josh and Don Stewart. *Handbook of Today's Religions*. San Bernadino, CA: Here's Life, 1992 [1983].

- Mish, Frederick C. et al eds. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Springfield, Massachusetts: Merriam-Webster, 1986.
- Morgenstern, Manfred, ed. *Insight Guides: China*. 3rd ed. Hong Kong: APA Publications, 1994.
- Muck, Terry C. "Evangelicals and Interreligious Dialogue." *Journal of the Evangelical Theological Society* 36, no. 4 (Dec. 1993), 517~529.
- Myers, Dan. "Studying Words that Teach Culture." *IRAL* 34 (August, 1996): 199~214.
- Nah, Seoung. *Language and the Ultimate Reality in Sung Neo-Confucianism: The Nature and Inevitability of Ch'i*. Ph.D. diss., Harvard University, 1992.
- Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*. Honolulu, Hawaii: East-West Center, 1966.
- Nash, Ronald H. "Process Theology and Classical Theism." In *Process theology*. Edited by Ronald H. Nash, 3~29. Grand Rapids, MI.: Baker, 1987.
- Nasr, Seyyed Hossein. "God is Reality: Metaphysical Knowledge and Spiritual Realization." In *Ultimate Reality and Spiritual Discipline*. Edited by James Duerlinger, 155~166. New York: Baker, 1984.
- Nelson, Ethel R. & Richard E. Broadberry. *Genesis and the Mystery Confucius Couldn't Solve*. St. Louis: Concordia, 1994.

- Netland, Harold A. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth*. Vancouver, Canada: Regent College, 1991.
- \_\_\_\_\_. "Application." In *Christianity and the Religions: A Biblical Theology of World Religions*. Edited by Edward Rommen and Harold Netland, 254~272. Pasadena, California: William Carey Library, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Evaluating Truth Claims Across Boundaries*. Unpublished class notes, Trinity Evangelical Divinity School, 1997.
- Neville, Robert Cummings. *Behind the Masks of God: An Essay Toward Comparative Theology*. New York: State University of New York, 1991.
- \_\_\_\_\_. *God the Creator: On the Transcendence and Presence of God*. New York: State University of New York, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. New ed. Albany, N. Y.: State University of New York, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern world*. New York: State University of New York, 2000.
- \_\_\_\_\_ and Wesley J. Wildman. "Comparison of Religious Ideas as a Cognitive Enterprise." In *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Edited by Robert Cummings Neville, 187~190. New York: State University of New York, 2001.



Olson, Roger E. *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*. Madison, WI.: InterVarsity, 1999.

Over, Raymond Van, ed. *Chinese Mystics*. New York: Harper & Row, 1973.

Pachow, W. *Chinese Buddhism: Aspects of Interaction and Reinterpretation*. Washington D. C.: University Press of America, 1980.

Pannenberg, Wolfhart "Religious Pluralism and Conflicting Truth Claims," in *Christian Uniqueness Reconsidered*. Edited by Gavin D'Costa, 9606. New York: Orbis Books, 1990.

Pfister, Lauren. "The Different Faces of Contemporary Religious Confucianism: An Account of the Diverse Approaches of Some Major Twentieth Century Chinese Confucian Scholars." *Journal of Chinese Philosophy*, (1995) 22: 5~80.

Pinnock, Clark. "God Limits His Knowledge." In *Predestination and Free Will: Four Views of Divine Sovereignty and Human Freedom*. Edited by David Basinger and Randall Basinger. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1986.

\_\_\_\_\_, Richard Rice, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. "Systematic theology." In *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1994.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford

*University, 2000.*

- Plopper, Clifford Henry. *Chinese Religion Seen through the Proverb*. Thesis, Hartford Theoloical Seminary, 1926.
- Powell, Robert. *Dialogues on Reality: An Exploration into the Nature of Our Ultimate Identity*. San Diego, CA.: 1996.
- Pye, Lucian W. *China: An Introduction*. Boston: Little, Brown and Company, 1972.
- Raguin, Yves. "The Taoist Pantheon and Worship in the Temples." *Taiwan Mission Quarterly*, (January, 1995): 23~35.
- Ramachandra, Vinoth. *The Recovery of Mission: Beyond the Pluralist Paradigm*. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996.
- Reck, A. J., To Horvath, T. Krettek, and S. Grean, eds. *American Philosophers' Ideas of Ultimate Reality and Meaning*. Toronto, Ontario: Regis College, 1994.
- Reid W. S. "Calvinism." In *Evangelical Dictionary of Theology*. Edited by Walter Al Elwell, 186-188. Grand Rapids, MI.: Baker, 1984.
- Ricci, Matteo, S.J. *The True Meaning of the Lord of Heaven (Ti'en-chu Shih'I)*. Translated, with introduction and notes by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen. A Chinese-English edition edited by Edward J. Malatesta. Taipei, Taiwan: The Ricci Institute, 1985.
- Rice, Richard, Clark Pinnock, John Sanders, William Hasker, and David Basinger. *The Openness of God: A Biblical Challenge*

*to the Traditional Understanding of God*. Downers Grove, IL.: InterVarsity, 1994.

Rickett, Adele Austin, ed. *Chinese Approaches to Literature from Confucius to Liang Sh'I-ch'ao*. Princeton, New Jersey: Princeton University, 1978.

Ritsema, Rudolf and Stephen Karcher. *I Ching*. Translation with concordance. New York: Barnes & Noble, 1995.

Ro, Bong Rin. "Chinese Concept of God and the God of the Bible." In *God in Asian Contexts: Communicating the God of the Bible in Asia*. Edited by Bong Ring Ro and Mark C. Albrecht, 165~191. Taichung, Taiwan: Asia Theological Association, 1988.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, N.J.: Princeton University, 1979.

Sahakian, William S. *History of Philosophy*. New York: Harper and Row, 1968..

Samartha, Stanley J. "Mission in a Religiously Plural World: Looking Beyond Tambaram 1938." *International Review of Mission* 78 no. 307 (July, 1988): 311~325.

Scharfstein, Ben-Ami. *The Mind of China*. New York: Basic, 1974.

Schreier, Robert J. *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local*. Maryknoll, New York: Orbis, 1998.

Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*.

- Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University, 1985.
- Shen, Vincent. "Some Philosophical Reflections on Matteo Ricci's Cultural Approach in China." In *International Symposium on Chinese-Western Cultural Interchange in Commemoration of the 400th Anniversary of the Arrival of Matteo Ricci S. J. in China*, 619-32. Taipei, Taiwan: Fu Zen Catholic University, 1983.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. London: Cambridge University, 1992 [1989].
- Song, Choan-Seng. *Third-eye Theology*. Revised ed. Maryknoll, New York: Orbis, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Tell Us Our Names: Story Theology from an Asian Perspective*. Maryknoll, New York: Orbis, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Theology from the Womb of Asia*. Maryknoll, New York: Orbis, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Jesus & the Reign of God*. Minneapolis, MN: Fortress, 1993.
- Spade, Paul Vincent. "Medieval Philosophy." In *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*. Edited by Anthony Kenny, 55-105. New York: Oxford University, 1997 [1994].
- Stackhouse, John G. Jr. *Can God be Trusted?: Faith and the Challenge of Evil*. New York: Oxford University, 1998.
- Stiver, Dan R. "Martin Heidegger." In *Greater Thinkers of the*

- Western world*. Edited by Ian P. McGreal, 519~523. New York: HaperCollins, 1992.
- Stott, John R. "Dialogue, Encounter, even Confrontation." In *Ministry & Theology in Global Perspective: Contemporary Challenges for the Church*. Edited by Don A. Pittman, Ruben L. F. Habito, and Terry C. Muck, 408~414. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1996.
- Swidler, Leonard and Paul Mojzes. *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*. Philadelphia: Temple University, 2000.
- Tang, Yijie. "Transcendence and Immanence in Confucian Philosophy." In *Confucian- Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 171~181. Lewiston, New York: The Edwin Mellen, 1991.
- Taylor, Rodney L. *The Religious Dimensions of Confucianism*. Albany, New York: State University of New York, 1990.
- Tey, David Hock. *Chinese Culture and the Bible*. Singapore: Here's Life, 1988.
- Thiessen, Henry C. *Lectures in Systematic Theology*. Revised by Vernon D. Doerksen. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1979.
- Thompson, Laurence G. *Chinese Religion: An Introduction*. 5th ed. The Religious Life of Man. Edited by Frederick J. Streng. Belmont, California: Dickenson, 1996.
- Tilley, Terrence, W. *Story Theology*. Wilmington, Delaware:

- Michael Glazier, 1985.
- Tillich, Paul. *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. Chicago: The University of Chicago, 1955.
- Tozer, A. W. *The Knowledge of the Holy: The Attributes of God: Their Meaning in the Christian Life*. San Francisco: Harper & Row, 1961.
- Trigg, Roger. *Reality at Risk: A Defense of Realism in Philosophy and the Sciences*. New Jersey: Barnes & Noble, 1980.
- Tu, Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472~1509)*. Berkeley, CA.: University of California, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*. Berkeley, CA.: Asian Humanities, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*. Singapore: Federal, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. New York: State University of New York, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. New York: State University of New York, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Confucianism in a Historical Perspective*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Challenges in Contemporary Spirituality: An Introductory Note." In *Local Knowledge, Ancient Wisdom: Chal-*

*lenges in Contemporary Spirituality*. Edited by Steven Friesen, 1~6. Honolulu, Hawaii: Institute of Culture and Communication, East-West Center, 1989.

\_\_\_\_\_, ed. *The Triadic Chord: Confucian Ethics, Industrial East Asia and Max Weber*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1991.

\_\_\_\_\_, ed. *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, CA.: Stanford University, 1994 [1991].

\_\_\_\_\_, Milan Hejtmanek, and Alan Wachman, ed. *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii, 1992.

\_\_\_\_\_, ed. *China in Transformation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1993.

\_\_\_\_\_. *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual*. New York: State University of New York, 1993.

\_\_\_\_\_. "Preface to the Stanford Edition, and Cultural China: The Periphery as the Center." In *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, v-x, 1~34. Stanford, CA.: Stanford University, 1994.

\_\_\_\_\_. "The Historical Significance of the Confucian Discourse: The Trouble with Confucianism, by Wm Theodore de Bary /Confucianism and Family Rituals in Imperial China, by

- Patricia Buckley Ebrey /Classicism, Politics, and Kinship, by Benjamin A. Elman/ and Others." *China Quarterly* n140 (Dec., 1994): 1131~41.
- \_\_\_\_\_, ed. *China in Transformation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1996.
- \_\_\_\_\_, ed. *Confucian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-dragons*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Human Rights as a Confucian Moral Discourse." In *Confucianism and Human Rights*. Edited by Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, 297~307. New York: Columbia University, 1998.
- Twiss, Sumner B. and Bruce Grelle, ed. *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder, Colorado: Westview, 2000.
- van Engen, Charles. *Mission on the Way: Issues in Mission Theology*. Grand Rapids, MI.: Baker, 1996.
- Waley, Arthur. *Three Ways of Thought in Ancient China*. Stanford, CA.: Stanford University, 1982 [London: George Allen & Unwin Ltd., 1939].
- \_\_\_\_\_, translated and annotated. *The Analects of Confucius*. New York: Vintage, 1989.
- Wallace, Anthony F. C. "Acculturation: Revitalization Move-



- ments." *American Anthropologists*. (1956) 58: 264~281.
- Ware, Bruce A. "An Exposition and Critique of the Process Doctrines of Divine Mutability and Immutability." *Westminster Theological Journal* 47 (1985): 175~196.
- Warfield, Benjamin B. *Calvin and Augustine*. Philadelphia, PA: Presbyterian and Reformed, 1956.
- Watson, Walter. *The Architectonics of Meaning: Foundations of the New Pluralism*. Chicago: The University of Chicago, 1993 [Original ed. Albany, New York: University of New York, 1985].
- Waktham, Clae. *Shu Ching: Book of History-A Modernized Edition of the Translations of James Legge*. Chicago: Henry Regnery, 1971.
- Wang, Shik Jang. *Wonhyo's Doctrines of Ultimate Reality and Faith: A Whiteheadian Evaluation*. Ph.D. diss., The Claremont Graduate School, 1992.
- Weerasingha, Tissa. "Buddhism through Christian Eyes." In *God in Asian Contexts: Communicating the God of the Bible in Asia*. Edited by Bong Rin Ro and Mark C. Albreacht. Taichung, Taiwan: Asia Theological Association, 1988.
- Welch, Holmes. *Taoism: The Parting of the Way*. Beacon, 1966.
- Whaling, Frank. "Jen and love." In *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*. Edited by Peter K. H. Lee, 255~273. Lewiston, New York: Edwin Mel-

- len, 1991.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: Fordham University, 1926.
- \_\_\_\_\_. *Modes of Thought*. New York: Free, 1968 [Original ed. Macmillan, 1938].
- \_\_\_\_\_. *Process and Reality*. Corrected ed. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free, 1985 [1978].
- \_\_\_\_\_. *Adventures of Ideas*. New York: Free, 1933.
- Wilhelm, Hellmut. *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes*. Seattle and London: University of Washington, 1977.
- Wind, A. "The Protestant Missionary Movement from 1789 to 1963." In *Missiology: An Ecumenical Introduction*. Edited by F. J. Verstraelen, A. Camps, L. A. Hoedemaker, and M. R. Spindler, 237~252. Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1995.
- Woodward, Thomas, *Doubts about Darwin: A History of Intelligent Design*, Grand Rapids, MI.: Baker, 2003.
- Worden, Robert L. Andrea Matles Savada, and Ronald E. Dolan. ed. *China: A Country Study*. 4th ed. Federal Research Division: Library of Congress, 1988.
- Wu, David Chusing. *The Employment of Chinese Classical Thought in Matteo Ricci's Theological Contextualization in Sixteenth Century China*. Th.D. diss., Graduate Theological

Union, 1996.

Wu, Judith Chuan. *Confucian Heaven and Christian God: An exploration*. M.A. Thesis, Catholic Theological Union, 1995.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California, 1967.

Yang, Winston L. Y., Peter Li, and Nathan K. Mao. *Classical Chinese Fiction: A Guide to Its study and Appreciation, Essays and Bibliographies*. Boston, Massachusetts: G. K. Hall, 1978.

Yao, Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge, UK: Cambridge University, 2000.

Yeh, Theodore, T. Y. *Confucianism, Christianity and China*. New York: Philosophical Library, 1969.

Yeo, Khiok-Khng. *What Has Jerusalem to Do with Beijing?* Harrisburg, Pennsylvania: Trinity, 1998.

Young, John D. *East-West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*. Centre of Asian Studies Occasional Papers and Monographs, No. 44. Edited by Edward K. Y. Chen. Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980.

\_\_\_\_\_. *Confucianism and Christianity: The First Encounter*. Hong Kong: Hong Kong University, 1983.

Young, William A. *The World's Religions: Worldviews and Contemporary Issues*. 2<sup>nd</sup> ed. Upper Saddle River, NJ.: Pearson Prentice Hall, 2005 [1995].

- Yu, Ying-Shih. "Zhang Xuecheng versus Dai Zhen: A Study in Intellectual Challenge and Response in Eighteenth-century China." In *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and his Critics*. Edited by Philip J. Ivanhoe, 121~154. Chicago and La Salle: Open Court, 1996.
- Yung, Hwa. *Mangoes or Bananas?: The Quest for an Authentic Asian Christian Theology*. Irvine, CA.: Regnum, 1997.
- Zhong, Longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. Durham: Duke University, 1994.
- Zlomislic, Marko & David Goicoechea, eds. *Jen, Agape, Tao, with Tu Wei-Ming*. Binghamton, New York: Global (IGCS), 1999.

## 中文人名索引

- 子思  
52
- 孔子  
28、29、36、40、  
45~48、115、197、  
207、213、216、234、  
251、295、310、347
- 王夫之  
259、260
- 王陽明  
31、54、63~68、75、  
124、127、192、194、  
211、214、215、223、  
224、251、253、255、  
257、258、266、321
- 方東美  
20、45、51、71、  
77~82、92、118、121、  
122、231、291
- 老子  
244、248、307
- 成中英  
28、29、32、34、35、  
43、82、121、187、  
189~228~254、  
261~267、276、280、  
281、283、286、289、  
296、297、299、306、  
307、315~317、  
319~321、325、326、  
328、329、339、359
- 朱熹  
30、54、59~63、68、  
90、91、124、223、  
243、253、254、258、  
294
- 牟宗三  
31、56、71、88~92、  
118、120、121、193、  
210、213、216、266、  
291、358
- 朱信占  
125
- 吳雷川  
125、126
- 杜而未  
44
- 杜維明  
28、29、32、35、43、  
52、53、72、74、77、  
88、91、133、192~228、  
266、275~286、292、  
294~297、299、301、  
308~312、315~318、  
321、322、335、336、  
339、352、354、359
- 李杜  
88
- 宋泉盛  
342
- 何炳棣  
44
- 沈清松  
22
- 周敦頤  
30、62、124、198、  
199、211、243、249
- 林啓陸  
116
- 林安梧  
333
- 孟子  
29、36、40、47~49、  
52、55、197、207、  
208、213、214、252、  
258、278、279、294、  
310、321~323
- 林榮洪  
25

- 胡國楨  
23
- 荀子  
40、53、323
- 侯外廬  
64
- 徐復觀  
71、118
- 唐君毅  
31、71、82~88、92、  
118、119、133、137
- 秦家懿  
22、44、63、64、75、  
123~125、134、218、  
283、300、317、325、  
326、357
- 莊子  
77、80、349
- 莊祖鯤  
19
- 許大受  
115、116
- 陸象山（陸九淵）  
63
- 陳明  
333
- 陳榮捷  
74、216
- 黃宗羲  
257~261
- 梁燕城  
26、36、61、86、132、  
133、242、317、335、  
340、341、344、347、  
350、356、358~360
- 許智偉  
360
- 程頤  
58~60、68
- 程顥  
58~60
- 馮友蘭  
54、64
- 湯一介  
129、205、314、335、  
352
- 張立文  
19
- 張君勱  
71、118
- 張載  
30、54~59、68、76、  
200、209、210、253、  
259
- 張灝  
324、353
- 董作賓  
44
- 傅佩榮  
42、44、46~48、132、  
298
- 傅斯年  
44
- 熊十力  
31、70~77、92、194、  
224、225、266
- 趙天恩  
25
- 鄭家棟  
134
- 潘鳳娟  
26
- 鍾志邦  
26
- 蔡仁厚  
358
- 劉宗周  
83、84、260
- 劉述先  
46~48、52、64、128、  
129、133、335、352、  
354、359
- 戴震  
229、246

## 英文人名索引

### A

Aleni, Giulio 艾儒略

26、113

Ames, Roger 亞米斯

311~315

Angeles, Peter 安格樂

302

Aquinas Thomas 阿奎那

22、33、109、113、142、171、173、  
174、304、306、336

Aristotle 亞里斯多德

22、23、113、119、131、158、173、  
261、303、304、335、336、340、  
341、344、348、349

Augustine 奧古斯丁

33、142、171、172、342、344、346

### B

Barth, Karl 巴特

127、163、336、345

Basinger, David 巴辛格

143

Berkeley, George 柏克萊

64

Berkhof, Louis 柏克霍夫

142、146、159、166~168、287

Berthrong, John 貝斯朗

40、62、88、273、274、359

Bloesch, Donald G. 布洛施

142、160

Bosch, David 勃施

101

Boyd, Gregory 波伊德

143、153、327

Bradley, F. H. 伯拉德理

80、122

Bray, Gerald 畢萊

139、140、142、148

Brunner, Emil 卜仁納

345

### C

Calvin, John 加爾文

33、142、171、175、176

Chafer, Lewis Sperry 查福

142、145、157、280

Cheng, Chung-ying 成中英

28、29、32、34、35、43、82、121、  
187、189、228~254、261~267、276、  
280、281、283、286、289、296、  
297、299、306、307、315~317、  
319~321、325、326、328、329、  
339、359

Chong, Yak-yong 鍾雅永

130

Conn, Harvie 孔哈維

102

## D

de Bary, William Theodore 狄百瑞

48

Demarest, Bruce 底馬瑞斯

142

Derrida, Jacques 德希達

337

Dilworth, David A. 迪沃特

347

Dombrowski, Daniel 董伯洛斯基

304

Dostal, Robert 多思妥

187

## E

Eliade, Mircea 伊利亞德

198、309

Erickson, Millard J. 艾利克森

142、147、149、150、155、156、  
158、162、165、169、287、297、  
305、306、348

Eckel, David 艾克爾

267、339

## F

Feinberg, Paul 芬柏格

302、303

Firth, Roderich 弗爾特

231

Fredriksen, Paula 弗理瑞森

33

## G

Geisler, Norman 賈詩勒

142、168、179、180

Graham, A. C. 葛拉罕

314

Grenz, Stanley 葛倫斯

178、344

Griffiths, Paul 葛利費斯

103、271

Grudem, Wayne 葛魯頓

142、147、154、157、165、170、282

Gruenler, Royce 格魯勒

142、162



## H

Hall, David 霍爾

311-315

Hartshorne, Charles 哈桑

34、140、179、183、184、231、305

Hasker, William 哈斯克

143

Hegel, Georg 黑格爾

90、120

Hiebert, Paul 希伯特

362

Heidegger, Martin 海德格

34、35、140、185、187、188、189、  
222、232、237、263、264、297、  
336、348

Henry, Carl F. H. 卡爾·亨利

33、96、142、159、164、171、176、  
177、178、351

Heraclitus 赫拉克利特

179、304、326

Hesselgrave, David 黑索格拉夫

102、108

Heup Young Kim 金永和

126、127

Hick, John 希克

137、138、330、339

Hodge, Charles 郝紀

142、144、145

Hundersmarck, Lawrence 韓德斯

馬克

326

## J

Jochim, Christian 姚欽

26、128、337

Johnson, Alan 強森

105

## K

Kant, Immanuel 康德

56、89、91、323

Kierkegaard Soren 祈克果

120、336

Kim, Sung Hei 金宋黑

130、131、336、357

Kohn, Livia 孔恩

266、339

Koyama, Kosuke 小山晃佑

342

Kraemer, Hendrick 克雷默

98

Kraft, Charles 克拉福

99

## L

Lancashire, Douglas 藍克實

23

Leonard Swidler 司衛樂  
103

Levenson, Joseph 李文森  
194

Lewis, Clarence 盧義斯  
228、231

Lewis, Gordon R. 路易斯  
33、141、142、145、148、159、  
161、162

Li, Chenyang 李陳揚  
303、349

Locke, John 洛克  
181

Long, Engene Thomas 龍尤金  
345、348

Lyotard, Jean-Francois 李歐塔  
337

Lewis, C. S. 魯益師  
319

## M

Mann, William 曼恩  
158

Marshall, I. H. 馬沙爾  
105

Martinson, Paul 馬丁遜  
132

McGavran, Donald 馬蓋文  
99、100

Melden, I. A. 梅爾頓  
231

Miller, James 米勒  
266、339

Moltmann, Jurgen 莫特曼  
345

Morris, Thomas 摩理斯  
158

Mote, Fritz W. 牟復禮  
285

Muck, Terry 馬克  
99、105

## N

Nah, Seoung 拿修雍  
55~57、60

Nash, Ronald 拿施  
142、288

Nasr, Seyyed Hossein 納瑟  
139

Neill, Stephen 尼爾  
98

Netland, Harold 尼德蘭  
26、35、98、107、108、271、290、  
308

Neville, Robert 尼費爾

35、140、182、192、225、228、  
306、312、313、322、323、336、  
339、349

## O

Olson, Roger 奧爾森

136、141、178、344

## P

Pannerberg, Wolfhart 潘寧博

345

Parmenides, 巴門尼德

238、266、302、325、326、335、  
336、340、341、348

Parsons Talcott 巴森斯

193

Peirce, Charles 皮爾斯

228、231

Pfister, Lauren 費斯特

87、89、91、213

Pinnock, Clark 皮納克

143、152

Plantinga, Alvin 普蘭丁加

150、330

Plato 柏拉圖

158、172、179、261、327、340、  
341、344、346、348

Plotinus, 普洛提那

169

## Q

Quine, W. A. 奎恩

231、336

## R

Ricci, Matteo 利瑪竇

22~24、110~115、117

Rudolf Otto, 奧圖

342

Ruggieri, Michele 魯吉利

22

Rorty, Richard 羅狄

337

## S

Samartha, Stanley J. 撒瑪沙

96、97

Sanders, John 參德斯

143

Schwartz, Benjamin 史華慈

53、193

Sharpe, Eric 沙爾普

106、108

Shik Jang Wang 王示正

181、182

Smart, Ninian 司馬特

271

Smith, F. H. 司密士

21

Smullyan, Arthur 司慕連  
231

Spade, Paul Vincent 斯佩德  
172、344

Stackhouse, John 司坦克浩  
323、324

Stott, John 斯托得  
38、101

## T

Tambiah, Stanley 譚比亞  
272

Taylor, Rodney 戴勒  
46

Thiessen, Henry C. 塞森  
142、151

Tillich, Paul 田立克  
34、140、184~186、327、336、348

Trigg, Roger 特理格  
338

Tu, Wei-ming 杜維明  
28、29、32、35、43、52、53、72、  
74、77、88、91、133、192~228、  
266、275~286、292、294~297、299、  
301、308~312、315~318、321、322、  
335、336、339、352、354、359

## V

van Engen, Charles 梵安根  
99

Vogel Ezra 弗格爾  
193

## W

Wainwright, William 溫萊特  
271

Ware, Bruce 威爾  
153、305

Warfield, Benjamin 華菲德  
175、176

Watson, Walter 華特生  
72、273、274、346、347

Webber, Robert 威柏  
105

Whaling, Frank 華靈  
279

Whitehead, Alfred N. 懷海德  
34、51、90、140、179~183、231、  
243、261、262、336、348

Williams, Donald 威廉斯  
231

Weberian 韋伯  
198

## Y

Yandell, Keith 嚴德爾  
271

Young, John 楊約翰  
112

國家圖書館出版品預行編目資料

宇宙本體探究：基督教與新儒家的比較／陳宗清著；--初版.

--臺北縣新店市：校園書房，民 94

面； 公分

參考書目：面

含索引

ISBN 957-587-886-8 (平裝)

1. 基督教 2. 儒家

218.6

94003654