目錄

編者導言

林治平

多年前在一次學術討論會上，現任中央研究院近代史研究所所長呂實強教授曾以充滿慨嘆的口吻對我說：

「基督教與中國文化吵架已吵了一百多年，但卻從來沒有見過面。」

這句話給了我很大的刺激，基督教入華如果從明末清初天主教利瑪竇時期算起，已經四百多年了；如果從更正教第一位傳教士馬禮遜時期算起，也快有一百八十年了，然而不幸的是雖然經歷了這麼久的彼此激盪，基督教在中國的歷史，仍然充滿了吵架——

甚至是劇烈打架的記錄，更不幸的是架雖然吵得很兇，爭執得也十分劇烈，但誠如呂所長所說的：「基督教與中國文化……卻從來沒有見過面。」這眞是極大的遺憾。

有鑒於此，本社多年來即渴盼在這方面有所努力。本社所出版的宇宙光雜誌也一直以相當大的篇幅刊登基督教與中國歷史、中國文化社會有關的文章；本社所出版的書籍中也特闢一類「基督教與中國學術叢書」；近年來本社並曾主持推動「中國人反對基督教的原因」研究計劃，並曾邀請專家學者舉辦「基督教與新儒家」、「衝擊與面對—中國人接受基督教的困難及解決方法」等研討座談會，就在「基督教與新儒家」的那次研討會上，梁燕城先生提到蔡仁厚教授的論文「關於宗教的會通問題」，其中特別提及中國文化與基督教有關的六個會通焦點。這篇文章是蔡教授於民國七十年一月廿八日在東海大學「中國文化研討會」上宣讀的，後來又以文字型態發表於七十年二月的鵝湖月刊。

這篇論文發表之後，引起許多關心此問題的學者們普遍的關注，本社有鑒及此，特請周聯華博士撰寫「新儒家與基督教的對話」一文針對蔡教授的六項精闢見解，試作會通性的回答，並於七十一年六月起在宇宙光雜誌連續六次刊出。刊載期間又引起海內外人士

的熱烈反應，蔡仁厚教授並於周聯華博士全文刊完之後，立刻撰寫「再談有關宗教的會通問題」一文，刊於民國七十一年十二月號的鵝湖月刊，對周文的各項回答再作解釋說明，本社復就蔡教授大文再請周聯華博士撰「必然的和或然的——與新儒家對話的結束篇」，這些篇章滙成了本書的上篇，到了民國七十二年三月，梁燕城先生的大作「會通與轉化—與周聯華牧師及蔡仁厚教授對話」連續八次在宇宙光雜誌刊出，這六篇主要的文章，即爲本書的下篇。梁先生在討論蔡教授所提出的六點會通問題時，「不再雷同周牧師，對蔡先生的六焦點逐點解答，也不從護教學角度以保護基督信仰的哲學或神學爲出發點」，「卻是去探討一個更根本的問題，即如何通過中國的思想方法去表達基督信仰的體驗和境界」，梁先生的基本觀點認爲「唯有在一種合乎中國文化思想的架構下，重整聖經的信仰，才可免除中國人種種的誤解，也可避過六個焦點所產生的尖銳問題」。梁先生自認爲這一方法論上的嚐試，是一「初步的大膽嚐試，不一定對，但希望是一個開端，促進基督信仰與中國心靈的遇合相融。」蔡教授、周牧師二位均是學術界的前輩，道德文章素來爲人敬佩；梁燕城先生則係後起之秀，曾追隨唐君毅先生研習中國文化

；亦曾遠赴印度錫蘭探求佛教精髓；其後信仰基督，虔誠熱心，擔任大學哲學講座，負笈美國，研究創作不輟。本社有幸能彙集三位有心人的心路歷程，集爲一書，以供天下有心人研讀思考，如能因而使基督教與中國文化得一會通轉化的起點，使今後基督教與中國因爲好好的見了面，而不再吵架，甚至進而融會合一，則更是我們所深深祈禱盼望的。

一九八五元月十一日於

宇宙光

原

书

缺

页

原

书

缺

页

原

书

缺

页

原

书

缺

页

這次文化研討會的共同主題，是「哲學與宗教」，而我今天所談的是「關於宗教的會通問題」。我個人並不專門研究這個問題，但我卻非常關心這個問題。下面願就個人之所知，分三段來加以陳述。

一、先作二點說明

在沒有進入正式論點之前，我想先作二點說明：

1. 我們談宗教問題，並不屬於「宗教信仰」的層面，而是從「宗教眞理」的層面上說話，也就是說，是站在學術的立場談問題。

六十九年元旦，在輔仁大學主辦的「國際哲學會議」閉幕式之前一個小時，由我最後宣讀論文，題目是「儒家精神與道德宗教」。那篇文章先後發表三次，字數一次比一次多一點。哲學與文化月刊先發表，省略了第六段。鵝湖月刊發表的是全文，文前並加了一段話。中國文化月刊最後發表，在文章後面我又寫了二千多字的附記。

不過，雖然發表了三次，但稿費只拿了一次，是中國文化月刊給的。

我那篇文章，曾引起熱烈而廣泛的反應。遠在美國的傅偉勳博士來信說，我文中的論點，和他不謀而合。並說：「欲將耶教神學套上儒家，不但對儒家不公平，對於中西哲學與宗教之『溝通』與『會合』亦毫無益處。」又吳森博士也來信致意，並在他參加六十九年八月國際漢學會議的論文裏面，說出了他的感想：「可憐得很，儒學雖然是我國的立國思想，但在晚近天主教所採取的凌厲『學術』攻勢下，幾乎全處於被動的地位。還好，平常一言不發的蔡仁厚教授，在這次國際哲學會議上，發表了一篇儒學傳統在天主教『學術』攻勢下的有力答辯詞。這就是他的論文『儒家精神與道德宗教』……在結論裏，他給士林派思想家們義正詞嚴的答覆。」我曾經表示過，對於各方面的讚許之詞，我並沒有私心欣喜的情緒。因爲那篇文章雖然是我寫的，但裏面的道理並不是我的獨見或創見，而是屬於文化思想上的通義常理。也正因爲心同理同，所以才能引發大家的共鳴。但意見還是有的，現在且就二點觀感性的風評，提出來說明一下。

有人說，我那篇文章雖然說明了一些基本的道理，也表現了君子風度，但措詞太溫和，使人覺得不夠勁道。這倒是幾句老實話，我也可以表示相當的同感。但我的本意，是認爲應該讓道理說話，什麼樣的問題，就根據什麼樣的道理來說。平平正正地說出來，比靠鋒利的措詞來加強氣勢，也許會得到更好的效果。這也是我平常寫文章的基本態度。

又有人說，因爲我在教會大學教書，所以凡涉及到宗教問題，就不好意思把話說得太明顯，甚至說我有所顧忌，不敢把話說得太強硬。對於這種說法，我不表同意。因爲這個話說得不夠公平，對教會大學也似乎有一點誤解。在習慣上，我們雖然常說，這一所是基督教大學，那一所是天主教大學。但事實上，所有的教會大學都是中國的大學，都是根據中華民國的教育政策、教育法令，由教育部立案而開辦的。據我的了解，教會大學並不是以傳教作爲學校教育的中心任務，而是以一種博愛的精神，來贊助中國培養人才。（我想，當中國人有能力的時候，應該拿好的東西對西方世界作一種回報。這樣，才合乎聖人「以德報德」的精神，也才能爭回中

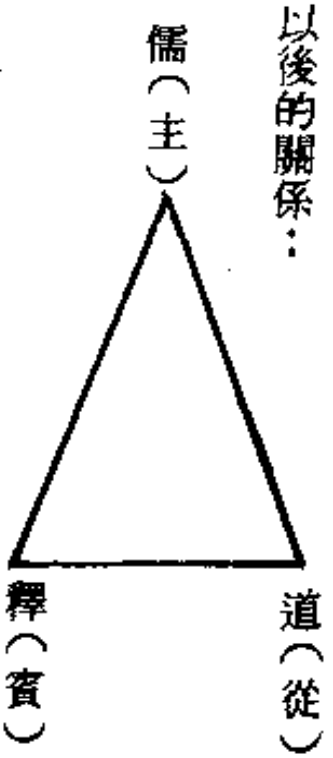
國人的面子。）再說，東海大學一向都很開明，很有開放的精神。譬如聘請老師，東海向來不考慮你是不是基督徒，而是衡量你有沒有教學研究的能力和熱忱。至於東海大學的同學，當然都是由聯考分發，更無所謂教徒不教徒的分別。所以，我覺得應該以一個非基督徒的身分，對這種疑慮和誤解，澄清一下。

同時，我寫有關宗教問題的文章，既沒有傷害別人的企圖，也沒有討好別人的存心，我只持守一個原則，那就是上文所表示的：只從宗教眞理的層面上發言，而不從宗教信仰的層面上說話。從宗教眞理上發言，是享受學術自由和自由討論的權利；不從宗教信仰上說話，是尊重宗教信仰的自由，以免干擾別人的信仰。這是很坦蕩的胸懷，何況，一個中國人站在中國文化的立場說話，也不可能發生所謂「顧忌」的問題。

2.今天談宗教會通，主要是順着基督宗教的基本教義，提出幾點意思來和大家共同討論。

從漢朝以後，中國文化的發展，主要就是儒釋道三教相互摩盪的歷程。在這一

二千年的歷史演進之中，這三教已經得到了一個定位。我曾經用一個三角形，來表示儒釋道三教定位以後的關係：



儒與道，一主一從，都是中國本土的思想。佛教從外介入，是賓位。儒爲主，道爲從，而釋爲賓。這就是三教的主從、賓主的關係。這種關係，不是由於任何人的安排，而是在中國歷史文化的演進發展中，自自然然而形成的。

到我們這個時代，西方的文化宗教，憑藉它強勢的力量，衝到中國來。對於這一個強烈的衝擊，中國民族必須作一種理性的因應（直接的、激情的反應是無效的）。所以，中國文化今後的發展，除了開出知識之學（科學），完成民主建國；在文化心靈和文化生命的層面上，必將轉爲「儒、佛、耶」三教的相摩相盪。這是眼前的事實，也是時代的課題。我們必須面對它、正視它，以期爲中國文化創造更充

實、更光輝的未來。

就儒家本身說，它的問題是在外王一面。（今天我們不談這方面，拙文「新儒家的精神方向」曾有討論，見中國文化月刊創刊號，請參看。）至於內聖一面，儒家作爲一個成德之教或天人合德之教，在義理上實已發展到圓滿的境界，今後的問題是落在「如何表現」「如何實現」上。在此，西方宗教自有對比反照的作用，可以使儒家更清楚自己的性格和歷史文化之使命。至於內容層上的會通，對儒家而言，並沒有急切的需要。而儒與佛之間，由於一千多年的接觸，早已賓主相安。今後雖然還有相互資益融攝的需要，但在情勢上是較爲緩和的。因此，今天談宗教會通，主要是基督宗教方面的問題。因爲它來到中國，第一要適應，第二要溝通，第三當然也想求發展。所以，我今天說話的重點，也是順着基督宗教那些綱領性的教義，和關聯着宗教會通的意思，來提出問題。

二、會通的幾個焦點

關於宗教的會通，可以有很多的層面，今天無法一一詳說。我只是站在中西文化交流激盪的這個事實上，從最高的層面指出幾個焦點，以供大家來探討，來思量。

第一、「人皆可以成爲基督」嗎？

這個問題，在去年寒假文化研討會上，傅佩榮先生曾經提出過。我沒有聽他演講，但看過他發表的演講稿。照他的敍述，四年前，他在台北拜訪牟宗三先生，大概談了一些文化會通的問題，當時牟先生提到，儒家可以講「人皆可以爲堯舜」，佛教可以講「人皆可以成佛」，那末基督宗教能不能講「人皆可以爲基督」呢？傅先生聽了，無法貿然作答。因爲他平常只知道人人可以成爲「基督第二」（按，另有一說，人人皆是小基督，但小基督必須跟隨大基督，所以，仍然是基督第二），至於是否可以直接說「人人可以成爲基督」呢？他一時不敢斷定。

直到去年，他來東海參加研討會，有人送他一本張春申神父著的「中國教會的本位化神學」，書中摘錄了房志榮神父寫的「儒家思想的天與聖經中的上帝比較」

一文之結論，裏面清楚地說出「人人可爲基督」。傅先生表示，這句話在四年前他就想當面對牟先生說，可是當時沒敢說出來。如今既然有神學家把這句話說出來了，傅先生當然非常高興，所以便在文章裏面問到：「牟先生聽了這句話，不知作何感想？」牟先生聽了會作何感想呢？我也不知道。但我看到這裏時，立刻有二個感覺：一是覺得這句問話問得不算很有禮貌，另一個感覺，是覺得「人人可爲基督」這句話出現得很突然。就我個人而言，還是第一次聽說有神學家作這樣的宣佈。正好，去年我在研討會上，也承蒙一位先生（慚愧，我沒記清楚他的姓字）把這本書送給我。傅先生既然特別提起，便拿出來查看一下，發現房神父文中有這麼一段話：

> 天人合一是我國文化傳統的精華……以中國文化來看聖經，好像久別了的親人見面，感到十分親切。天人合一也是聖經所標榜的理想，並且因了耶穌的親身予以實現，而成了可行的事實，「人人可爲堯舜」，成了「人人可爲基督」。

房神父的話說得很鬆泛，照他的文意來看，他只是懷着一種歡欣的心情，說出自己心中的感受，而並不是根據基督教義，而肯定地說出「人人可爲基督」這句話。傅先生可能由於太高興了，把房神父這一句感受性的話，看成是依據教義而來的一個「原則」，所以迫不及待地想問問牟先生作何感想，事實上傅先生的話好像問得太快了。據我的了解，站在基督宗教的立場，恐怕不能原則地作這樣的宣示。

而在儒釋道三教方面，情形就不一樣。儒家說人皆可以爲堯舜，佛教說人皆可以成佛，道家也可以說人人可以成爲眞人。這幾句話，都是以他們全部的教義作根據的。那是表示一個基本的肯定，是一個原則，而不只是一個鬆泛的感想。所以，如果依據基督教義，不可以直接地說「人皆可以爲基督」，只能說人人跟隨基督，這就表示它與儒釋道三教之間，有着重要的差異性。這種差異性，自然將會成爲宗教會通的第一個焦點。

第二、耶穌是人，還是神？是「神而人」呢？還是「人而神」？

這是一直被討論的問題（據說神學家也在討論這個問題）。就我個人而言，也

是舊話重提。六十八年孔子聖誕前一天的晚上，東海大學舉辦了一次座談會，題目是「孔子與耶穌」。當我決定應約參加時，便鄭重其事寫好發言稿，而且用稿紙抄好，成爲一篇正式的短文章，後來發表在中國文化月刊第三期。因爲我想到，對於這二位偉大的生命，不可以輕率發言，必須很愼重，很誠懇，否則，不但對他們兩位大不敬，也是對自己的不鄭重。現在我把相關的幾段文字，宜讀一下：

照基督教的傳統，耶穌不是「人之子」，而是「神之子」。瑪利亞是童貞女，木匠約瑟夫不是耶穌的生身父親，耶穌是上帝的兒子，所以他是「神而人」。他那「人」的身分，是因爲受上帝的差遣，來到人間爲上帝作見證，而具有的。這個說法，自當予以尊重。一般非基督徒，也可以對這個說法所代表的意義有一種了解。

不過，我們是不是可以換一個角度，從「人」的觀點，來看看耶穌這一個偉大的生命呢？耶穌的一生，完成了一個純精神的表現。他燃燒他生命中的物質性，來透顯他生命中的精神性，這纔使得他無限上升，而與上帝合一。這樣的看法，耶穌就是「人而神」，他那「神」的身分，是後人根據他一生的表現，而加以推尊的。

上面這二個說法，正好是一來一往。從上帝差遣那方面說，是來，是「神而人」；從上升而與上帝合一這方面說，是往，是「人而神」。這二個說法配合起來看，可以使我們對耶穌有一個更完整更平實的了解。

另外，根據「三位一體」的說法，耶穌本人是聖子的身分，但是從宗教的作用上說，通過「復活」這一步之後，耶穌是兼「父、子、靈」三者而爲一的。所以才說「三位、一體」。如果我們單從三位中的「子位」看，他就是「人」的身分，所以上面第二種說法：耶穌是「人而神」，應該是和基督教的教義精神不相違的。而且這個說法，可以打通基督教和其他文化系統互相觀摩互相會通的大門。我不曉得基督教的領袖、神學家們，是否可以在這個意思上考慮一下，斟酌一番。

我重新宣讀這幾段話，是認爲耶穌如果是「人而神」，就如同孔子是「人而聖」，釋迦是「人而佛」，都是通過一生的表現，由有限而達於無限。這樣就更能有利於宗教的會通，而且也可以使「人人可以成爲基督」這句話，得到原則性的肯定。這是有關會通的第二個焦點。

第三、除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？

換句話說，人不通過耶穌，就眞的不能得救嗎？「原罪」的觀念，有沒有鬆動修正的可能呢？

對於這個問題，基督宗教的回答，是和儒釋道三教不同的。照基督宗教的說法，人必須接受耶穌作救主，不通過耶穌，就不能得救。但這句話是不可能獲得非基督徒之同意的。然則，如何會通呢？這又是一個焦點。

這一個焦點的形成，我想和「原罪」的觀念是相關連的。基督宗教是通過伊甸園的神話故事而判定人有「原罪」、這是順着亞當夏娃偷吃禁果之後一路想下來，所以只注重原罪，而把亞當夏娃偷吃禁果以前本來與神性合一的這個事實忘懷了。如此一來，神性只屬於上帝一邊，而人這一邊則陷落下來而墮入永恒的深淵，所以不能自救，而只能靠上帝降恩來拯救。在此，我們不禁要問：亞當夏娃的「一度」墮落，爲什麼就「永遠」斷喪了本有的神性呢？人爲什麼不能靠自己的悔悟覺醒，而恢復他本有的神性呢？我們如果順着「本來與神性合一」這個意思去想，似乎也可以成立一個與「原罪」相對的「原性」之觀念，以打開人本有先天的善性（神性

）這一個大門。

這樣，人就可以通過他自己的「覺醒、悔改」，重新提起墮落的生命，以與神性再度合一。人也不必再是決定地「被拯救」，而可以開出「自救」的路道。而人表現「愛」和表示「信心」的根據，也不必再限定於來自上帝的啓示，而可以發自人的神性善性之自覺。如果這個意思不是沒有道理，那末，順着基督宗教的教義，可不可以這樣去想呢？容不容許呢？我不能也不願代作斷定。但無論如何，這是宗教會通的焦點之一，是一個值得思量的問題。

第四、在宗教會通的立場上，是耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦……同尊？

我提出這個問題，一方面是順着基督宗教的教義來說，一方面是想到釋迦牟尼的一個故事。據說，釋迦降生，一手指天，一手指地，說道：「天上地下，唯我獨尊。」這個話，中國人很不喜歡。所以即使在佛教內部也終於爆發了一件驚心動魄的公案。雲門禪師有一天聽人提起這句話，他就說：「我當時若見，便一棒打殺與狗子喫！」你看，中國禪師多麼猛厲！雲門爲什麼這麼樣兇？爲什麼要發這麼大的狠

？那是因爲「人人皆有佛性」，「人人皆可成佛」，西天有諸佛，不止一個，怎麼可以說天上地下唯你獨尊呢？所以必須把這句話用棒「打掉」，以顯示「衆生平等，皆可成佛」。

但依基督教義，耶穌是上帝的獨生子，是獨一無二的。果眞如此，則在宗教會通之時，將置孔子、釋迦……於何地？如果把孔子只看做是如同「聖彼得、聖保羅」那種意義的聖人，則三尺之童也能知道那是對孔子的貶視，是不可以的。「獨生子」這個觀念，如果只在基督宗教內部講，那也無所謂；但若是把它客觀化出來，當作一個普遍的眞理來宣揚，則別人就會表示意見。譬如甘地就說過：「在我，不可能相信耶穌是上帝的獨子，也不相信只有信耶穌的人才可以得到永久的生命。我以爲，若使上帝有兒子的話，我們都是他的兒子們。」又說：「我不能置信，若使不做一個基督徒，便不能升天的事實。」（見甘地自敍傳）在非基督宗教的世界裏，甘地的話是很有代表性的。這表示耶穌獨尊的觀念，必然會成爲宗教會通的一個焦點。

第五、非基督宗教，是否只具有接觸基督福音的那種「合法」的地位，而最後由於完成了預備階段的使命，就必須讓位？還是非基督宗教也同樣有它永恒的獨立的地位？

在以往，基督宗教比較獨斷而霸道，所以對一切異教徒都必須加以裁判，甚至燒死。現在比較客氣了，比較開明了，也承認非基督宗教的合法地位了。但所謂「合法」是什麼意思呢？我曾經摘錄一篇論文的大意要點，意思是這樣：

非基督宗教既然沒有領受到天主的「特別啓示」、其宗教的智慧大概只限於原始啓示的範圍。所以非基督宗教（如儒、道、佛、印、回，乃至猶太教等）只是自然宗教，這些自然宗教雖然也是天主上智所批准的宗教，但卻只是基督福音宗教的前驅，只具備一種接觸基督福音的合法身分，等到與基督宗教會面之後，這些非基督宗教的使命便告完成，而應讓位（意即被融解或被吞沒於基督宗教）。

這是一種新神學。據說羅馬已經設立了一個「非基督徒秘書處」，以表示推進

這種新神學的實踐決心云云。這種新神學的態度，乃是貶視其他一切文化宗教的，一種「唯我獨尊」的態度，當然是不公平的。它只給予別人一半的合法性，而最後必須統歸到自己這裏來加以消解。既然不承認非基督宗教永恒獨立的地位，那還說什麼宗教的會通？你如此裁判別人，別人能接受嗎？而且，如果別人也紛紛起來作反裁判，你又將如何呢？可見這種新神學的說法，非徒無益，反而會加深彼此的壁壘，造成更尖銳的對斥。我建議主持這項新神學理論架構的神學家們，能夠本乎大公之心，再作愼重的考慮與修正。

第六、在宗教的會通上，是基督宗教中國化？還是中國基督教化？

近年來，有所謂「神學本位化」的提倡。他們的說法，我不太清楚。但基本的意思，總不外乎要求適應、溝通，以期與各個國家的文化傳統相會通相融和。這種用心是不錯的。但在中國，基督宗教所面對的，乃是一個歷史悠久、地廣人衆，而且有高度文化的國家。這個國家，眼前雖在坎坷困頓之中，但它不可能永遠坎坷困頓。那末，當你闖入中國的國度之後，是打算「基督宗教中國化」呢？還是要使「

中國基督教化」？這就是一個重大的問題了。

在中國，對宗教開放，乃是一個長遠的歷史事實。但開放是開放宗教信仰，不干涉百姓信仰的自由，而並不表示中華民族願意爲外來的宗教所化！因此，我們屢次說到，外來的宗教傳入中國，必須尊重儒家在中國文化中的主位性，而不可喧賓奪主。（儒家不只是諸子百家中之一家，它代表中華民族的民族文化之統。）上一次研討會，我也提到這句話。講完之後，有一位先生隨到招待所和我討論，他說，站在民族歷史文化的立場，他很同意我所說外來宗教不可在中國喧賓奪主，但站在宗教眞理的立場，似乎不必作此主客之分。我說：

在講詞中我已說過，宗教眞理是一，而宗教形態則是多。任何宗教（尤其是幾個高級的宗教）都表現宗教眞理，但都不是宗教眞理本身。宗教眞理本身，是絕對的，自無主客之可言；但一落實爲某某教，便必須作一個宗教形態來看。

某一個宗教傳入另一個文化系統的國度裏，就會有異質文化交會接觸的問

題。此時，便必然有「主」與「客」之相對。如果這個作爲「主」的文化系統，低於那個傳進來的宗教，則不待「喧賓奪主」，此一文化系統亦必自然而然地被傳入的宗教所吞沒、所同化。譬如近數世紀以來，基督宗教傳入美洲、非洲、澳洲，以及亞洲的菲律賓，便是這種情形。但在回教世界，情形便完全不同（菲律賓的回教徒，也同樣沒有歸化天主教）。在佛教地區與印度教地區，歸化基督宗教的人數，亦不多。在中國，亦復如此。

儒教（一般地說，稱儒家；特殊地說，稱儒教）雖不同於一般宗教，而且儒教所素具的平正涵容的精神，也不排斥外來的高級宗教。但如果某一外來的宗教，不承認不尊重儒教在中國文化中的主位性，而要想喧賓奪主、偷樑換柱，則中華民族決不答應（不只是儒者不答應而已）。這就是我提到外來宗教不可在中國喧賓奪主的本意。

這是我去年說到的意思，今天我還是這個看法。也許有人說，宗教傳來傳去，是很平常的事，那有你所說的，那麼嚴重呢？可能，可能沒有這麼嚴重，而且也好

像還沒有人明目張膽地說要使中國基督教化。然而，根據剛才第五點的意思，各種非基督宗教都必須讓位，中國的儒釋道三教也同樣要讓位給基督宗教。果眞如此，中國不就是爲基督宗教所化了嗎？

當然，我們可以表示堅定的信念，說：沒有人能夠同化中國！我也相信這句話。但是，如果我們不能保持文化心靈的醒覺，不能維護民族文化的「原則性」「方向性」，而只把中國文化看成一堆沒有生命的「材料」，則任何人都可以把這堆材料擺弄過來，擺弄過去，而套入他那個形式框框之中。那時候，我們就將失去「自定方向、自我作主」的權利和資格，而淪爲別人的跟班和啦啦隊。所以，我們必須正視這個問題，豁醒文化意識，才有希望延續光大中華民族的文化慧命。

以上六點，只是問題的提出。至於如何解決，這就不是一時之事了。所以我總說文化宗教的會通融合，一要精誠，二要機緣，三要時間。有人說，這三句話雖然不錯，但光這樣不行，還要加緊努力。當然可以加緊努力，問題是，不相應的着意的加緊，恐怕會「欲速則不達」。所以這種問題，只能不斷地貫輸「精誠」以求眞

切相應的了解（這正是不懈的努力），而不可以慌張、緊迫，強求速效。否則，揠苗助長」，反而有害。

此外，我還要對二個詞語的意指，順便說明一下。

1. 上帝只有一個——這句話是從「宗教眞理」的層面上說的，是指那個最後的實在而言。如果落到「宗教形態」的層面，則各大宗教都有它所意指的上帝，而有各種不同的名稱。在這個地方很容易發生語意上的混淆：那就是，每一個宗教都承認「上帝只有一個」，但同時也都認爲，所謂只有一個就是他們那一個，教教如此，結果，上帝反而變成很多個，而不止一個了。「實」上的「一」，與「名」上的「多」，如何消融呢？我看，只要有不同的宗教形態，而又各自拘定在自己的宗教形態上，就很難達到事實上的消融。但在「理」上總應該有一個明澈的了解，以免把眞理層上的「一」，局限在自己的形態中而形成執着，結果變成「獨佔上帝」。其實，中國的「天道」觀念，才是最具有「涵容性」的「大共名」。我們可以這樣說：天道的外在化，是「人格神」——如天帝、上帝、天主、耶和華、梵天、阿拉

，皆是；天道的內在化，便是「自由無限心」——如儒家的道德心（仁心、本心、良知），道家的道心，佛教的如來藏自性清淨心，皆是。（參看牟先生「現象與物自身」。）明白這個意思，「一」與「多」的消融就成爲可能了。

2.宗教是普世的——在宗教眞理的層面上，所謂宗教是普世的，等於說上帝是普世的。但落在宗教形態上說，則沒有一個宗教是眞正普世的。就如基督宗教本身，也分爲天主教、基督教、東正教三大支，各有界域，如何能普世呢？實在說來，最具有「普世」精神的，或者說最明通暢達而沒有形式之限制性的，還是儒家，是儒聖「本天道以立人道，立人德以合天德」的天人合德之教。這是「人人有分」的。它才最適合作爲文化宗教會通的基礎。所以，凡是與儒家對抗的意識，我認爲都是不聰明的。至於想要混抹儒家，把儒家和中國文化講成一種非驢非馬的形象，則更是不道德的。（講學問自有義法，不可以隨意排比。在學術的王國裏，沒有人能瞞昧他人。因爲雖然有些人可能辨識有誤而失眼目，但不會天下人都失眼目。）

三、我們的基本願望

最後，我再簡單地表示二個願望。

第一，是雙重責任的承擔：

這是就中國人來說的。「中國人」是我們的第一性，「宗教徒」乃是第二性。不過，第一性與第二性，有時合一，有時分離，但第一第二的順序，無論如何都不能倒轉。這是道理，也是事實。所以，無論你是基督徒或者非基督徒，只要是中國人，都必須擔負雙重的責任：(1)就非基督徒而言，除了要擔負文化責任，來保衛、來發揚中國文化，同時也要承認基督宗教的地位，要尊重基督徒的宗教信仰。(2)就基督徒而言，除了做好一個教徒，同時也要維護中國文化，要尊重儒家在中國文化中的主位性。

總括起來說，兩方面的雙重責任，都是以「做成一個中國人」爲立足點，以「

維護弘揚中國文化」爲基本的目標。在這個意義上，我特別欽佩東海大學梅校長所說的一句話。他說，要把中國文化的大旗，插在東海大學。由一個教會大學的校長先說出這句話，我覺得特別響亮，特別動人。而且梅校長還說，東海大學有一座很出名的教堂，但遺憾的是沒有一座「禮堂」，他希望能建造一座禮堂。這也是極有器識的一句話。我們希望，在不久的將來，中國文化研討會能夠在東海的禮堂裏面來舉行。

第二，是關於會通的基本要求：

今天談宗教的會通，我們會覺得要想消融彼此的差異性，實在不是一件容易的事情。其實，某種程度的差異也是可以容許的。否則，何來多姿多采，熱鬧豐富？只要彼此的差異不會造成彼此的衝突抵觸，就算是初步的成功了。因此，我們希望先能做到：互相尊重、互相觀摩，然後各本眞誠與信念，在不離失自己之本性的原則下，充實自己，改進自己，來和不同性質的文化宗教相資相益、相融相攝，以期導致一個「和而不同，交光互映」的人類文化之新境界。

我的意思是說，文化宗教的會通，可以「和而不同」，而不必強求其同，孔子說「君子和而不同，小人同而不和」。表面上形式上的「同」，並不可貴。反之，雖不同，而能「和」，這才表示具有內發的眞誠互注，這才是最基本的會通精神。而中國「儒、釋、道」三教，正是一個「和而不同」、雖不同而又能和的典型範例。

其次，是「交光互映」。我們不必把光源限制在一個地方，應該讓每一個地方、每一個人，都成爲光源。孟子說「充實之謂美，充實而有光輝之謂大」。我們人人都可以做「大人」，我們沒有理由以「小人」自居。我們既然是一個「有光輝」的生命，就應該讓我們的心性之光、生命之光，盡量照射出來。你的光透入我的生命，我的光照進你的心靈，光光相映照，處處都是光。擴大來說，每一個宗教、每一個文化系統，都有它的光輝，光與光相交，必然可以映照成一個光輝燦爛的文化世界。這樣，就可以使所有的人，都沐浴在人性的光輝之中，都生活在道德心靈、文化眞理的光輝之中。這就是我們的基本願望。最後，祝我們大家都成爲一個「通

體都是光輝」的德性生命。

附：討論答問記要

1.關於儒家的宗教性，請參看拙文「儒家精神與道德宗教」，見中國文化月刊第五期。現在，只總括地說一個意思：凡是宗教，必能開啓無限向上的超越精神和決定文化理想與生命方向。或者說，一個高級宗教必能安排日常生活的常軌和開出精神生活的途徑。就此而言，儒家確實具有宗教性，也能表現一般宗教所表現的作用，和擔負其他宗教所擔負的責任。在西方，文化創造之靈感，是以基督宗教爲泉源；在中國，則是儒家。

2.中國講「天人合一」，是通過人的自覺實踐而達到「天人合德」，主動權在「人」，重主體性。基督宗教講「神人合一」，是通過上帝的啓示降恩而達到，重客體性，主動之權不在「人」而在「神」。

3.以「他力」「自力」判分基督宗教與儒釋道三教，話或者嫌簡括，但原則上是可以說的。因爲人之「得救」「永生」必須通過耶穌和仰求上帝降恩，這就明顯的表示非出「自力」，而是依「他力」。所以又重「放棄」之精神，而不重主體之肯定。（「原罪」之觀念不轉化，主體性便無法得到眞正之肯定。）

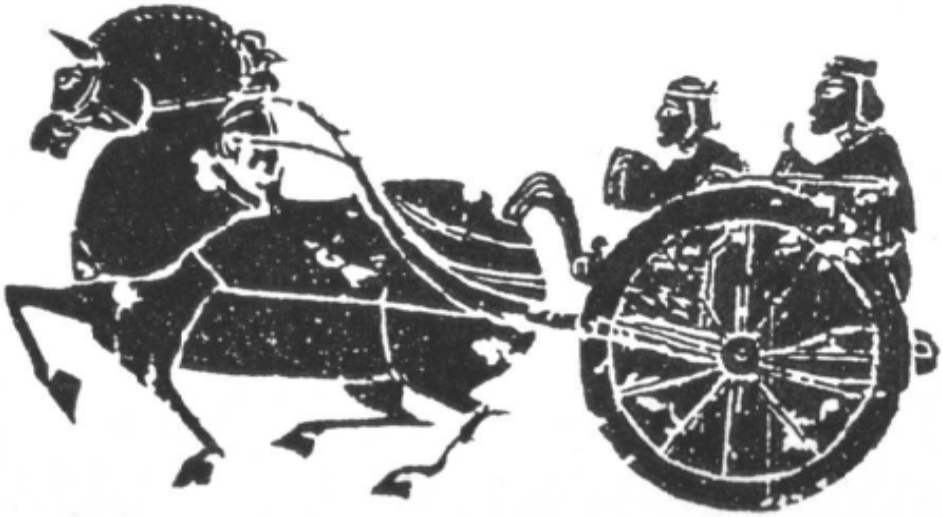
4.順着亞當夏娃本與神性合一，而成立一個與「原罪」相對的「原性」之觀念，這是我的一個想法和提議。希望神學家們能夠加以考慮。

5「人皆可以爲堯舜」、「人皆可以成佛」，到底「如何成爲」呢？在儒家，是集中在「本體」與「工夫」的問題上來講論。請參看拙文「如何了解儒家學問」之第四段，見中國文化月刊第十一期。

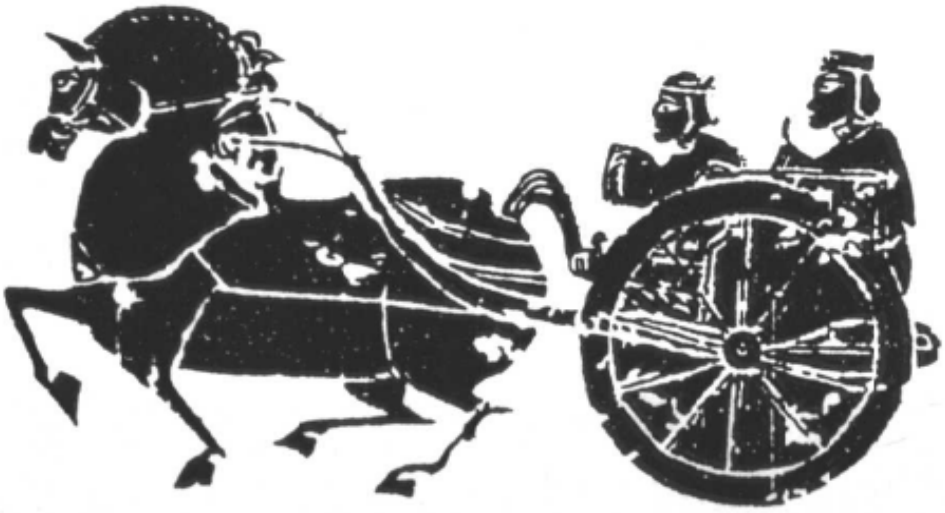
6.民間宗教信仰的混雜，對宗教會通自然會有妨礙。但我們講宗教會通不落在這個層面說話，而是就宗教能決定文化生命的原則方向這個層面上來着眼。

二、與新儒家對話

周聯華



1. 人人皆可成爲基督嗎？



七十年一月二十八日，蔡仁厚先生在東海大學的「中國文化研討會」上，以「關於宗教的會通問題」作了一篇演講。當時，我也參加了，只是去得太晚，只感到蔡先生有力演講衝激的餘波。回想起來，眞是十分遺憾，我既沒有聽到，又沒有即刻有迴響。

同時在梁燕城先生的演講中，他特別提到蔡先生的六個「會通」的「焦點」，使我再度感到蔡先生觀察的重要，而且是歷年來對基督教提出問題最具體的一篇演講。於是，我向梁先生要來「關」文的發表文章，希望能逐條作答。

在沒有回答蔡先生的「會通的幾個焦點」以前，我有兩點說明：第一，我從不寫護教文章，而教也毋需我來護。如果基督教，或者範圍縮小一點，中國的基督教，要像我這樣的人來護，基督教早就滅亡了。我寫本文的宗旨僅是與蔡先生談話，回答一些蔡先生所提的問題。

第二，蔡先生在那篇大作的開始，自己也提到他在教會大學任教的事。想不到在梁燕城先生演講的時候，居然有「衞道」之士問梁先生：「東海大學爲什麼要請

蔡仁厚先生去教書？」關於這一點，梁先生答覆得很好，蔡先生在自己的說明中也說得十分適當，本來毋須我再加上任何的說明。但是，因爲我跟東海也有非常密切的關係，所以再加上幾句，也不算重複。我不是東海的校友，但是我個人認爲東海能聘請蔡仁厚先生任教是東海之幸。蔡先生也提到牟宗三先生，牟先生也曾經是東海的教授，同樣是東海之幸。我們希望東海在基督信仰上也有高手能和許多位「新儒家」的先生互相切磋交談，使中國的基督教能更具深度和廣度，更多了解中國知識界的心態，和怎樣使基督信仰在中華土地上生根。我們需要蔡仁厚先生、許多位蔡仁厚先生來刺激我們，來勉勵我們，正因爲牟先生曾經在東海校園，蔡先生現在正在東海執教，他們可以看到我們的缺點；我們也能就近請教，也督促我們早些成器。

以下且讓我們對蔡先生「關於宗教的會通問題」一文，所提出的第一個會通焦點「人皆可以成爲基督」嗎？提出一些我的看法。

蔡先生在「關」文的第二部份中說：

1.人人皆可成為基督嗎？

第一、「人皆可以成爲基督」嗎？

這個問題，七十年寒假文化研討會上，傅佩榮先生曾經提出過。我沒有聽他演講，但看過他發表的演講稿。照他的敍述，四年前，他在台北拜訪牟宗三先生，大概談了一些文化會通的問題，當時牟先生提到，儒家可以講「人皆可以爲堯舜」，佛教可以講「人皆可以成佛」，那末基督宗教能不能講「人皆可以爲基督」呢？傅先生聽了，無法貿然作答。因爲他平常只知道人人可以成爲「基督第二」（按：另有一說，人人皆是小基督，但小基督必須跟隨大基督，所以，仍然是基督第二），至於是否可以直接說「人人可以成爲基督」呢？他一時不敢斷定。

直到七十年他來東海參加研討會，有人送他一本張春申神父著的「中國教會的本位化神學」，書中摘錄了房志榮神父寫的「儒家思想的天與聖經中的上帝比較」一文之結論，裏面清楚地說出「人人可爲基督」。傅先生表示，這句話在四年前他就想當面對牟先生說，但當時沒敢說出來。如今既然有神學家把這句話說出來了，傅先生當然非常高興，所以便在文章裏面問到：「牟先生聽了這句話，不知作何感想？」牟先生聽了會作何感想呢？

我也不知道。但我看到這裏時，立刻有兩個感覺：一是覺得這句問話問得不算很有禮貌，另一個感覺，是覺得「人人可爲基督」這句話出現得很突然。就我國人而言，這是第一次聽說有神學家作這樣的宣布。正好，當時我在研討會上，也承蒙一位先生（慚愧，我沒記清楚他的姓名）把這本書送給我。傅先生既然特別提起，便拿出來查看一下，發現房神父文中有這麼一段話：

「天人合一是我國文化傳統的精華……以中國文化來看聖經，好像久別了的親人見面，感到十分親切。天人合一也是聖經所標榜的理想，並且因了耶穌的親身予以實現，而成了可行的事實，『人人可爲堯舜』，成了『人人可爲基督』。」

房神父的話說得很鬆泛，照他的文意來看，他只是懷著一種歡欣的心情，說出自己心中的感受，而並非根據基督教教義，肯定地說出「人可爲基督」這句話。傅先生可能由於太高興了，把房神父這一句感受性的話，看成是依據教義而來的一個「原則」，所以迫不及待地想問問牟先生作何感想，事實上傅先生的話好像問得太快了。據我的了解，站在基督宗教的立場，恐怕不能原則地作這樣的宣示。

而在儒釋道三教方面，情形就不一樣。儒家說人皆可以爲堯舜，佛教說人皆可以成佛，道家也可以說人人可以成爲眞人。這幾句話，都是以他們全部的教義作根據的。那是表示一個基本的肯定，是一個原則，而不只是一個鬆泛的感想。所以，如果依據基督教義，不可以直接地說「人皆可以爲基督」，只能說人人跟隨基督，這就表示它與儒釋道三教之間，有着重要的差異性。這種差異性，自然將會成爲宗教會通的第一個焦點。

「基督」的解釋

「人皆可以成基督嗎？」我們的答覆是正面的——人皆可以成基督。不是因爲聽到了「人皆可以爲堯舜」、「人皆可以成佛」以後才說這句話。「成爲基督」不只是我們的理想，是我們日夜所追求的；假如一個人眞正是基督徒，他就是基督。對許多基督徒而言，「成爲基督」不是一個可能性，而是一個事實。

基督一詞由希臘文譯音而來，希臘原又是希伯來之「彌賽亞」的翻譯。彌賽亞的解釋是「受膏者」。「受膏」是以色列人一種宗教禮儀，以色列人以宗教立國，

任何大小的事情都與宗教信仰有關。以色列人要立國王、認先知、封祭司的時候，都曾經過「受膏」的階段。候選人跪在聖殿中，司儀的祭司把聖油澆在他的頭上，禮儀就完成了，這是相當於今天的受職典禮。受膏以後，他可以執行國王、先知，或者祭司的任務。這羣受膏者就是「彌賽亞」，用希臘文來稱呼他們，就是一羣基督。

對基督的盼望

跟着時代的推進，以色列人對他們衆多的受膏者感到失望；他們僅是一羣職業宗教人士，沒有眞正執行他們受膏者的任務。國王沒有好好治國，他們反而使國勢日弱，受到強大的欺侮；先知沒有傳達上帝的訊息，他們沒有使人親近上帝，知道上帝的旨意；祭司沒有盡責教導經卷，也沒有爲人民代禱獻祭，使他們聖潔。於是，在一般民衆的心裏，因爲對現實不滿的結果，都盼望着未來的黃金時代，有一位眞正的彌賽亞來統治他們。

總之，越是在艱苦的時代，越盼望彌賽亞的來臨。不能否認，當時的彌賽亞觀念是政治的，他來了能促成國泰民安；是軍事的，掙脫強鄰的束縛；是經濟的，大家豐衣足食。正因爲以色列的全盛時代是在大衛當國王的時候，他們希望有一位「大衛的後裔」，坐在大衛的寶座上，就是他們復興的時候來臨了。然而，也有人主張另一說法：以色列人既然以宗教立國，這位彌賽亞應該從祭司的家庭出身，所以另一種盼望是「利未的後裔」，因爲利末是祭司的老長輩。

不但如此，以色列人也能把外國人當彌賽亞，好比波斯開國元勳古列（Cyrus），就是一位彌賽亞。他沒有經過以色列的宗教禮儀，但是在他手裏，被擄的以色列人被遣送回國。以色列人認爲上帝藉著他的手，使以色列人得自由，他是彌賽亞，也就是基督。

總之，在舊約時代，以色列人對基督的看法是諸多的，國王、先知、祭司都是受膏者，連外國人都可做受膏者。因爲國勢的衰弱，越來越感到彌賽亞應該是軍事的、政治的、經濟的。但是舊約先知却沒有這樣現實，一些眞正的先知——上帝的

代言人——却看到彌賽亞（可能是一個人，一羣人，或整個國家）來臨的時候以色列人要復興，先是心靈上的復興，上帝要和民衆締結新約，他們要有新心，甚至以僕人（受苦的僕人）的姿態來使以色列進入黃金時代。

耶穌的降臨

基督教聖經新約的開始是以耶穌的降生開始。舊約的最後一頁到新約的第一頁，中間有四百年的歷史。假如說舊約和新約有許多的關聯，其中的一個就是關於基督的：舊約多在預言基督的降臨，（儘管是衆多的，有時候也有不正確的基督觀念），新約中却告訴我們，基督已經來臨了。福音書一致地說，在耶穌身上有關舊約彌賽亞的應許實現了。

耶穌第一件所做的事——受浸，就是接受基督的任務。祂的受試探就是要決定以何種方式來完成基督的任務，祂拒絕了經濟的、流行宗教的、政治的基督的探試。祂的第一篇證道詞，說出了祂自己「受膏者」的身份，也宣佈了祂完成基督使命

的方針，祂所引用的舊約經文：

「主的靈在我身上，因爲他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人，差遣我報告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由，報告上帝悅納人的禧年。」

在耶穌講完這篇道以後，更畫龍點睛似地說：「今天這經應驗在你們耳中了。」這應驗當然包括「用膏膏我」。

在耶穌一生中，祂的所作所爲和教訓不斷呼應祂的第一篇證道詞，直到最後，祂的門徒也頑石點頭了。新約的學者都認爲福音書的中心點是在彼得代表着衆門徒對耶穌說：「你是基督。」彼得認耶穌爲基督以後，福音書急轉直下，一再討論到耶穌未來的死，直到耶穌釘在十字架上，才完成了耶穌的基督任務。

耶穌在世的時候，基督雖然從衆基督而成爲一基督，基督仍是一個普通名詞，是一個頭銜，是一個任務，是一種使命。耶穌的門徒認爲耶穌就是舊約中所應許的基督，可是當時的猶太人還在等待另外的基督。然而，耶穌却不斷要求門徒做祂自己所做的事。祂說：

「我給你們作了模樣，叫你們照着我向你們所作的去作。

我實實在在的告訴你們，我所作的事，信我的人也要作，並且要作比這更大的事……

願你們平安，父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」

從這些教訓看來，耶穌門徒所做的事跟耶穌完全一樣，而且也具有同樣的使命。這是基督的工作，所負的是基督的使命。

保羅的基督觀

新約是一個整體：福音書是記載耶穌的生平；書信是來自一些門徒對耶穌的認識。從我們研究新約的人來說，要了解耶穌，耶穌自己的言行和門徒對他的認識一樣的重要。保羅是把耶穌的福音從猶太一國帶到全世界的功臣，因此他對基督的看法特別重要。保羅沒有新的「發明」，而是將耶穌詮釋得更清楚。有關基督的觀念，保羅做了二件事：一是把基督的名詞專有化，把基督由普通名詞變成專有名詞。

二是把已經從衆基督成爲一基督的基督，再度成爲衆基督。這二件事似乎是矛盾的，但是在他看來却是統一得不能再統一的眞理。

基督名詞「專有」化——福音書中基督的名詞不常出現，即使出現，也是以普通名詞出現。到了保羅作書的時候，他却一變福音書的態度，他把基督一詞與耶穌並用，基督成了耶穌的另一個名字。幾乎每次用「耶穌」的時候都和「基督」聯在一起。甚至他的「耶穌基督」和「基督耶穌」，兩者次序稍有變更，意義的重點也有區別。保羅寫作的時候離開耶穌的釘十字架已有二十年左右。在這二十年間，門徒對耶穌恭敬的程度越來越高，而且認爲耶穌即是唯一的基督，耶穌應驗了舊約的教訓、以色列的期望，基督的名詞就只有一位能稱呼了，再進而演變到基督成爲專門名詞了。

一基督再成爲衆基督——上面說到早期基督徒因爲尊敬耶穌而把基督名詞專有化，但另一方面，保羅把基督名詞普及化，使人人都能享受基督的「尊號」。

什麼時候一個普通人能成爲基督？普通人成爲基督徒的時候就是成爲基督的時

候。保羅說：「你若口裏認耶穌爲主，心裏信上帝叫他從死裏復活，就必得救；因爲人心裏相信，就可以稱義，口裏承認，就可以得救。」（有關「得救」是本連載文的另一焦點，容後討論。）這些稱義而得救的人就能受浸成爲基督徒。這裏請看保羅對「受浸」的看法——

「豈不知我們這受浸歸入基督耶穌的人，是受浸歸入他的死麼？所以我們藉着浸禮歸入死，和他一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉着父的榮耀，從死裏復活一樣。我們若在他死的形狀上與他聯合，也要在復活的形狀上與他聯合。」

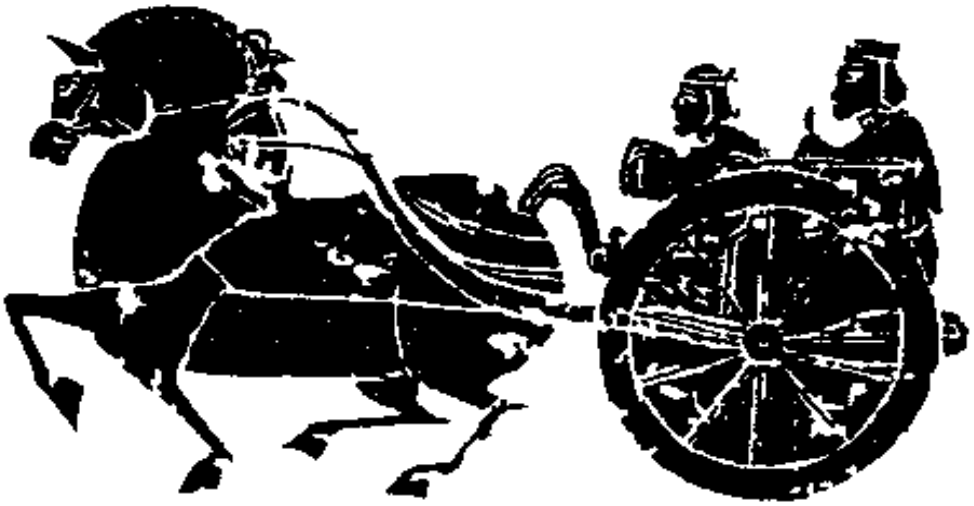
這裏所說的聯合是完全的聯爲一體。保羅在另一處的思想可以說是這一般的註解。「我已經與基督同釘十字架。現在活着的，不再是我；乃是基督在我裏面活着。」這句話說明了如何「聯合」。在第二段所引的經文中，前半句是基督，後半句則說明，我不是「保羅」，已是基督了。在保羅的作品中，有近二百次的「在基督中」，每次信徒「在基督中」的時候，也是基督在信徒中的時候。

也許有人要問，那些所謂基督徒眞的是那麼了不起嗎？信徒當然沒有那麼了不起；而是什麼時候信徒虔誠倚靠，沒有自己，只有基督的時候，什麼時候他就是基督。一般基督徒和保羅等使徒的比較，就在我們具有這種境界的時候太少，而他們具有這種境界的時候，却多得多了。

這麼說來，保羅不是前後矛盾了嗎？他既因尊敬而把基督名詞專有化在前，爲什麼又「褻瀆」這名號，而使之普及化呢？從保羅和基督徒的看法，正因爲尊敬祂，所以才使祂普及化，使基督有更多的人尊敬祂。最恭敬之道莫如跟祂完全聯合，甚至使我們的身體成爲「祂的殿」。

既然「人人皆可以成爲基督」，爲什麼以前中國的基督徒不說呢？以前的基督徒怎麼知道我國人喜歡「人人皆可以成基督」這幾個字呢？他們說的是「聯合」、「在基督裏」；他們近代作家寫的書是「在基督裏」、「基督神秘主義」一類的書籍。這就是我們爲什麼要本地化神學——本地化神學是本地人看聖經而得來的神學。「人人皆可以成基督」的觀念早就在聖經中，別地方的基督徒用其他文字來討論這個觀念，中國的基督徒可從同樣的資料看出「人人皆可以成基督」。

2. 耶穌是—亦神亦人



耶穌是人，還是神？是「神而人」呢？還是「人而神」？

這是一直被討論的問題（據說神學家也在討論這個問題）。就我個人而言，也是舊話重提。六十八年孔子聖誕前一天的晚上，東海大學舉辦了一次座談會，題目是「孔子與耶穌」。當我決定應邀參加時，便鄭重其事寫好發言稿，而且用稿紙抄好，成爲一篇正式的短文章，後來發表在中國文化月刊第三期。因爲我想到，對於這二位偉大的生命，不可以輕率發言，必須很慎重、很誠懇，否則，不但對他們兩位大不敬，也是對自己的不鄭重。現在我把相關的幾段文字，宣讀一下：

照基督教的傳統，耶穌不是「人之子」，而是「神之子」。瑪利亞是童貞女，木匠約瑟夫不是耶穌的生身父親，耶穌是上帝的兒子，所以他是「神而人」。他那「人」的身分，是因爲受上帝的差遣，來到人間爲上帝作見證，而具有的。這個說法，自當予以尊重。一般非基督徒，也可以對這個說法所代表的意義有一種了解。

不過，我們是不是可以換一個角度，從「人」的觀點，來看看耶穌這一個偉大的生命呢？耶穌的一生，完成了一個純精神的表現。他燃燒他生命中的物質性，來透顯

他生命中的精神性，這纔使得他無限上升，而與上帝合一。這樣的看法，耶穌就是「人而神」，他那「神」的身分，是後人根據他一生的表現，而加以推尊的。

上面這二個說法，正好是一來一往。從上帝差遣那方面說，是來，是「神而人」；從上升而與上帝合一這方面說，是往，是「人而神」。這二個說法配合起來看，可以使我們對耶穌有一個更完整更平實的了解。

另外，根據「三位一體」的說法，耶穌本人是聖子的身分，但是從宗教的作用上說，通過「復活」這一步之後，耶穌是兼「父、子、靈」三者而爲一的。所以才說「三位一體」。如果我們單從三位中的「子位」看，他就是「人」的身分，所以上面這二種說法：耶穌是「人而神」，應該是和基督教的教義精神不相違的。而且這個說法，可以打通基督教和其他文化系統互相觀摩互相會通的大門。我不晚得基督教的領袖、神學家們，是否可以在這個意思上考慮一下、斟酌一番。

我重新宣讀這幾段話，是認爲耶穌如果是「人而神」，就如同孔子是「人而聖」，釋迦是「人而佛」，都是通過一生的表現，由有限而達於無限。這樣就更能有利於

宗教的會通，而且也可以使「人人可以成爲基督」這句話，得到原則性的肯定。這是有關會通的第二個焦點。

以上係摘自蔡仁厚先生「關於宗教的會通問題」一文

蔡仁厚先生所提第二個會通的焦點：耶穌是人，還是神？是「神而人」呢？還是「人而神」？

我們非常感激蔡先生和許多位教外人士的關切，這個問題對從事神學研究的人而言，不是偶然討論一下，無關宏旨的閒談資料，而是他們信仰和神學生死存亡的大課題。蔡先生討論那一段「耶穌是人，還是神？」以後的結論是：

認爲耶穌如果是「人而神」，就如同孔子是「人而聖」，釋迦是「人而佛」，都是通過一生的表現，由有限而達於無限。這樣就更能有利於宗教的會通，而且也可以使「人人可以成爲基督」這包話，得到原則性的肯定。

我對蔡先生的願意和基督教會互相會通，十分高興，我對孔子和釋迦非常恭敬，尤其孔子，我只恨自己懂得太少。但是基督徒認爲耶穌的「人而神」僅是信仰的一半

，另一半是耶穌的「神而人」。我們並不認爲「人而神」和「神而人」兩者之間，只能採取其一，而是兩者可以兼得的。至於「人人可以成爲基督」不必以耶穌的「人而神」爲前提。「人人可以成爲基督」在前文中已經提及，但是「人人不能成爲耶穌」。耶穌是二千年前，在巴勒斯坦，由神降生爲人（神而人）的那一位。這正好像人人不能成周聯華，或者蔡仁厚先生一樣。可是人人都可以成爲一個像周聯華一樣的神學學生；假如他用功治學，道德文筆都有修養，可以成爲像蔡先生一樣的教授。

要討論耶穌的亦神亦人，說來話長，必須要從頭說起，連許多基督徒恐怕也不很明白。雖然現在的人都承認耶穌是一位偉人，有偉大的成就等等，但是跟耶穌曾經同出同進、同食同寢的門徒却除了承認耶穌是人以外，也承認耶穌是神。耶穌在世的時候，他的幾位肉身弟弟並不承認耶穌是神，但是耶穌釘死十架、復活以後，即刻就承認耶穌是神了。這兩點非常重要，因爲這兩批人照理說是很難承認耶穌除了人性以外，還有神性的。

在原始教會時代（他們離開耶穌肉身的時代比我們近得太多太多了），信徒中偶有偏差的是只承認耶穌是神，而不承認耶穌是人。當時有一派叫諾斯底派（Gnosticism）的哲學家想出種種的理論和學說來保護耶穌的「神性」。正統的教會認爲只認「耶穌是人」是偏差，只認「耶穌是神」也是偏差；他一定非「亦神亦人」不可。

這些爭論到了第四世紀的初葉，已經嚴重到非開一個教會的全體代表大會，不能解決這耶穌究竟具有神性或是人性的問題。那時候剛好康士坦丁已經登上了皇帝的寶座，他爲了國家的統一，願意以他的名義來召開一次會議，也好解決教會面臨的危機。

這裏我們不得不補敍「耶穌是人，還是神？」辯論的由來和經過。原來諾斯底派是一羣希臘哲學家想藉基督教的羣衆來推行他們自己的思想。在許多的理論中有一個跟我們討論有關的是他們的基督論，諾斯底派中有些把耶穌當作幻影，有些把耶穌當作比人高一點，却比上帝小了好多的「神明」。基督教會爲了和諾斯底派爭

辯，付出了很大的代價；教會中開始重視「正統」和「權威」，也替後世一些尊重權威的教會鋪路。

在那場生死搏鬥中，有一些基督徒主張「基督是道成肉身」的獲了大勝。他一方面保存了純正的教理，不讓諾斯底侵入，另一方面也擊敗了教內的過激人士的偏差。這裏所謂的「道」是「洛哥斯(Logos)」，與希臘哲學家所說的「洛哥斯」字完全一樣，因爲早期神學家是用希臘文著書立作的；然而字雖一樣，意義却不相同。基督教神學家的「洛哥斯」是希臘的瓶子裏裝了猶太的酒。採用「洛哥斯」的名詞並不是從那時才開始，早在新約時代，約翰福音的開始就有：「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」這裏中文聖經所譯的「道」字，希臘文就是「洛哥斯」。約翰在「洛哥斯」名詞中要表達的是：上帝的「話」、上帝的「智慧」、上帝的「命令」。聽見上帝的「話」就是直接與上帝有溝通，接受上帝的「命令」就是接受上帝。在哲學的領域中有人把「洛哥斯」「人格化」，或者把「洛哥斯」「當作」人；但是約翰却進一步主張「洛哥斯」變成了人。更因爲「洛哥斯」就是上帝，

所以耶穌是「神而人」了。

這問題到了第三世紀初葉，在一位叫俄利根（Origen）的神學家手裏，就更加複雜了。他一生的努力是以希臘哲學來解釋基督眞理。那知他在一篇充滿着希臘哲學術語的文章中闖下了大禍，使兩派不同的學者作爲根據，各不相讓地展開了辯論。俄利根說：

上帝就是本體的本身，因此，祂是超越一切的。祂超越了知識，祂是不改變的，祂是一切的根源。但是，祂有「道（Logos）」，是祂內在的話，祂的自我彰顯。這一種自我彰顯，首先是對祂自己彰顯，然後是對世界彰顯。道是第一個力量，也是有創造的力量。一切本體的力量都在祂的裏面結合，整個心靈的世界都在「道」中結合。道是一切特殊事物的普遍原則，也是任何普通事物的普遍原則。神聖的道從上帝的本體中恒久的發出光來，從神聖的無窮源流中，正如光源中放光。因此，人不能說：「曾有一個時候，子是不存在的。」如果這麼主張就是否認了「道」的永存，因此，子——就是那永

恒的道是從來沒有一個時候不存在的。永恒的道是永恒的在神聖的本體中發生出來的，他不是被創造的；他是從無中生出來的，祂不是有限的，因此，他與父是有同樣的本質，這裏我們第一次看到 homoousios toi patri（與父同等）這個名詞。儘管道的永恒，祂是比父小一點的。只有父是沒有本源的，只有父是不發生的，祂自己就是上帝，父本於自己，子本於父。子是上帝之良善、本性和精粹之圖畫，却不是上帝本身。

這一段文字中，我們看出了矛盾：一方面他認爲父與子都是永恒的，但是另一方面子比父要小一點。然而只要用上「父」和「子」的名詞，在我國人心目中問題更大。從父子的名義中，我們可以肯定父子是同類、同性質——因爲神生神，人生人，但是子一定是小一輩，怎能同等呢？

這裏我們不得不指出，聖經中所寫的「父」與「子」，以及後世神學家所用的「父」與「子」，跟人家父子關係的字雖相同，意思却不一樣。聖經中的「父」與「子」，無非要說出上帝與基督間的親密關係，指出他們是完全一樣的。人既然生

人，聖父與聖子當然也都具神性。但是父子的形象到此爲止，你不問他是怎麼生的？誰是母親等問題。教會思想史中曾有 Theotekos（生神的那一位）這一名詞，不過曾經引起軒然大波，但是「耶穌的母親」又是一個正統名詞了。

康士坦丁在尼西亞會議中（主後三二五年）要解決的問題：到底耶穌和上帝完全一樣有神性，還是祂比較小一點，或者說人性多一點。這次會議的結果是：主張父與子具有同樣神性的獲勝。在大會中還通過了一紙信經，也許可以叫作議決案或宣言吧，內容如下：

> 我信獨一主耶穌基督，上帝的獨生子；在萬世之前，爲父所生的，從神出來的神，從光出來的光，從眞神出來的眞神；受生的，不是被造的；與父一體的；萬物都是藉着主受造的。主爲要拯救我們世人，從天降臨，由聖靈感孕童貞女瑪利亞，取着肉身，並成爲人。……

以上僅是與本文有關的一部分資料，但是可以看出第一次教會代表大會所肯定的是：「耶穌是亦神亦人」，祂是爲「父」所生的，……與父一體的，……並成爲

人。康士坦丁以政治壓力，把這信經強迫所有的與會者簽署，不同意的以流放作爲處分。

第一次教會大公議會以後，並沒有完全解決耶穌的神性和人性的問題，神學糾紛的興起容易，解決却十分困難。那時以後的三百五十年（第六次大公議會在六八〇年召開），整個東方的教會都在討論「耶穌是神，還是人」的問題。這裏我不能不討論，因爲今天大家所關心的就是這個問題，教會在早期已經注意了，也以全副精神投入以求獲得滿意的解決；但是我又不能全討論，因爲這問題瑣細繁雜，在一些「名詞」中繞圈子，讀者們不一定會有興趣。因此，我以大綱式來介紹這三百五十年中討論的輪廓。

一、從亞波里那留爭辯（Apollinanian Controversy）到三八一年第一次教會大公議會。亞波里那留偏重基督的神性，否認基督完整的人性。第二次大公議會既然針對亞氏而開，當然肯定了基督完全的人性，他有人的「體」，人的「魂」，也有人的「靈」。

二 從涅斯多留爭辯(Nestorian Controversy)到以弗所城所召開的四三一年第三次教會大公議會。我國人對涅氏應有深刻之印象，因爲他這派的人在唐朝貞觀年間到我國來設立了景教。涅氏不認爲基督是「神而人」，耶穌是上帝採用的「工具」，神聖的洛哥斯居住的「殿」。這麼說來，基督有雙重位格：一是耶穌的「人」格，另一是洛哥斯的「神」格。他們沒有成爲統一的一體。第三次議會否決了基督的雙重位格。

三 從優提克斯爭辯(Eutychian Controversy)到迦克敦城所召開的四五一年第四次教會大公議會。優氏認爲道成肉身以後，不能再講「神」「人」二性；主降生後，只有一性，他的身體是神體，一切都「神」化了，人性已被吞滅。第四次大公議會否定了神性吸收人性的主張。他們通過了迦克敦信經，認爲基督有完美的二性(神性和人性)，他們互不「併吞」，也不衝突，完全融合在一位基督身上。

四 從基督一性說爭辯(Monophysite Controversy)到康士坦丁堡的五五三年

第五次教會大公議會。這一派人認爲基督的人性沒有「位格」，人性已變爲神性；他雖然是人，却只有一性——神性。第五次大公議會重申迦克墩信經立場。

五

從基督一志說爭辯(Monothelite Controversy)到康士坦丁堡召開的六八〇年第六次教會大公議會。在偶然的場合，也許是想轉移人的目標，不再討論神性和人性的問題，一羣人開始討論基督的意志，他們認爲基督只有神志。最後，六八〇年會議再度以迦克墩的精神來肯定基督有「神」「人」二「志」。

從上面的簡介看來，到了第四次迦克墩議會以後，已經塵埃落定，沒有太多新的貢獻。在那三百多年中，能說的，值得說的，都由他們這些神學家說盡了，從那時開始有關基督的神性人性之認識再也逃不出迦克墩議會的決定。

明眼的讀者也許會感到，這些議會都是在東方開的，西方的教會並未參與；而今日的教會繼承東方的較少，幾乎全部由西方一脈相傳，即使反對羅馬的東正教仍

是由羅馬而來，這麼重大的公案，怎麼能不問西方教會的主張呢？其實這一點不用顧慮，西方教會對耶穌的神性和人性早有定論，從來沒有過大的糾紛。在迦克墩議會時羅馬教宗利歐曾有一項聲明，是教會歷史中享有盛名的「利歐大卷」，迦克墩議會就是接受了「利歐大卷」的精意所達到的協調後的綜合意見。

我不厭其詳地介紹這些，無非要說明我在開始所肯定的：耶穌是神而人，然後再人而神，他是亦神亦人。聖經是如此，教會歷史也是如此。其間雖然曾有出入偏差，都被定爲異端，而教會正統的思想一直到現在仍然把握住這個立場。

也許有人要問：假如基督徒堅持這點，還有什麼可以「會通」的呢？我相信蔡先生以及所有蔡先生的同道，也沒有要基督徒放棄基督信仰的特色。否則，中國的基督徒何不信孔子和釋迦就算了。我這裏再聲明，我是一位基督徒，我願當孔子的再、再……門生。

蔡先生在文章中提到「三位一體」，這問題在全段中似乎是一個枝節，我在其他地方已經討論，見拙著「神學綱要」第一卷第四章。基督信仰的特色就在這一點

：耶穌是神而人。儘管許多人認爲這是不能用理智來接受的，我們也同意理智不能接受神而人的說法，也無法解釋耶穌怎麼能亦神亦人。但是每一個眞正的基督徒在超過理性的範圍外都以信心接受了。跟蹤而來的，許多信不進去的觀念似乎也迎刃而解了，更多的基督信仰中，所應許的一切也逐漸獲得了。

3. 人人都需要上帝的救恩嗎？

3.人人都需要上帝的救恩嗎？

除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？換句話說，人不通過耶穌，就真的不能得救嗎？「原罪」的觀念，有沒有鬆動修正的可能呢？

對於這個問題，基督宗教的回答，是和儒釋道三教不同的。照基督宗教的說法，人必須接受耶穌作救主，不通過耶穌，就不能得救。但這句話是不可能獲得非基督徒之同意的。然則，如何會通呢？這又是一個焦點。

這一個焦點的形成，我想和「原罪」的觀念是相關連的。基督宗教是通過伊甸園的神話故事而判定人有「原罪」，這是順著亞當夏娃偷吃禁果之後一路想下來，所以只注意原罪，而把亞當夏娃偷吃禁果以前本來與神性合一的這個事實忘懷了。如此一來，神性只屬於上帝一邊，而人這一邊則陷落下來，墮入永恒的深淵，所以不能自救，而只能靠上帝降恩來拯救。在此，我們不禁要問：亞當夏娃的「一度」墮落，為什麼就「永遠」斷喪了本有的神性呢？人為什麼不能靠自己的悔悟覺醒，而恢復他本有的神性呢？我們如果順著「本來與神性合一」這個意思去想，似乎也可以成立一個與「原罪」相對的「原性」之觀念，以打開人本有先天的善性（神性）這一個大門。

這樣，人就可以通過他自己的「覺醒、悔改」，重新提起墮落的生命，以與神性再度合一。人也不必再是決定地「被拯救」，而可以開出「自救」的道路。而人表現「愛」和表示「信心」的根據，也不必再限定於來自上帝的啓示，而可以發自人的神性善性之自覺。如果這個意思不是沒有道理，那麼，順着基督宗教的教義，可不可以這樣去想呢？容不容許呢？我不能也不願代作斷定。但無論如何，這是宗教會通的焦點之一，是一個值得思量的問題。

以上係摘自蔡仁厚先生「關於宗教的會通問題」一文

蔡先生所提出的第三個問題：

除了接受耶穌作救主，人還有沒有自我救贖的可能？換一句話說，人不通過耶穌就眞正不能得救嗎？「原罪」的觀念，有沒有鬆動修正的可能呢？

根據蔡先生三個問句的句法，似乎希望基督教的答案是乾脆的「有」或者「沒有」。但是這麼複雜重要的問題，怎能以一、兩個字來回答呢？

與羅馬人「會通」——以法律觀點解釋神學

首先，我要說明的是：基督信仰流傳了快兩千年，地區也非常廣闊，信徒信從同一位救主，同一本聖經。但是却分化成許多派別的解釋和立場。蔡先生的問句對某一些基督徒（他們同樣是十足道地的基督徒）而言，恐怕還不懂呢！我當然懂，這並不是我比他們有任何高超的地方，而是因爲我在台灣工作，蔡先生的問題是因著聽到台灣的基督徒，尤其是福音派的基督徒，受到佈道家所著重的觀點而發的。因此，蔡先生的問題中有「救主」、「得救」、「救贖」和「原罪」等名詞，這四個名詞中，前三個是從聖經中來的，後一個雖不出自聖經，但也的確爲大多數的基督徒所慣用的。雖然如此，我們仍不得不指出這一些名詞是以「法律」的觀點來解釋神學的結果。假如我能借用蔡先生所用的一個名詞——「會通」，那我就要說，

那是基督信仰踏入了羅馬世界，要跟著重「法律」的羅馬人「會通」的結果。換言之，應用法律上的術語才能使重視法律的羅馬人懂得基督信仰的道理。保羅就是生在羅馬帝國中的羅馬公民，他一生的努力都是在羅馬的版圖中。中國的基督徒（目前台灣把基督徒的一部分，就是更正教的信徒，稱爲基督徒。其實基督教應包括東正教、天主教，和更正教在內），包括較保守的佈道家仍是由保羅的系脈，經「羅馬」天主教而來，即使馬丁路德改教以後，他所接受保羅的「因信稱義」，仍然是以羅馬的法律觀點來解釋。所謂「稱義」就是「不算爲有罪」，從沉淪中被拯救出來，在這些思想的後面，我們隱約能看到人到法庭的被告席上，一位法官正在審判罪人。耶穌的地位是救主，祂「替代」信徒的位置受罰，所以信徒，就「得救」了。

東正教的會通之路——強烈的神秘聯合的境界

上面所介紹的觀點是一部份基督徒的看法，實際上另一些基督信徒的重點却不在此。也許讀者們會感到基督教太複雜了，我也有同感。不過，基督教會容忍不同的看法，也有它的長處，這樣，就可互相切磋刺激而更可發揚眞理了。至於爲什麼有那麼多派別，則不在本系列所要討論的範圍之內。

我現在以各教會發展的先後，先來介紹東正教。東正教(Orthodox Church)的信徒雖然也稱耶穌爲「救主」，也用「救恩」、「救贖」等名詞，但是他們的重點跟上面介紹的許多在台灣比較常出現，發表意見的教會很不相同。他們對派遣傳教士、開佈道會，請人悔改、歸主等工作似乎毫無興趣。過去，上海就有好幾個俄國東正教教會。他們是共產政府統治俄國以後，流亡出來的白俄；他們傳統的信仰是東正教教會。我曾經就這件事請教過一位東正教的神學權威。我問他：「爲什麼那些在上海的俄國東正教徒不向上海的中國人傳福音？」他反問我：「爲什麼他們要向中國人傳福音？他們在上海的地方已經宣揚了基督的名(指對那一小羣白俄基督徒證道)，他們設立了教會，耶穌已經到了上海，已經見證了耶穌。」我問他：

「難道這樣已經夠了嗎？」他說：「已經夠了！」我的問題當然完全以我自己的更正教的背景來問的。那是好幾年以前，我對東正教發生很大的興趣，正在研究它的時候所發出的一些問題。這位最懂得西方教會情況的東正教神學家勸我多參加東正教教會的崇拜，所以一連好幾個月的主日，我都去參加他們的禮拜，也讀了些他們的神學書藉。他們所追求的是約翰一般的心態：「看哪！上帝的羔羊！」在崇拜中，藉着仰望上帝的羔羊而和創造天地萬物的主宰與上帝靈交。這位羔羊就是啓示錄中所記「曾被殺的羔羊」，祂就是揭開宇宙奧秘，掌管世界歷史的那一位。在仰望祂的時候就能與上帝聯爲一體了。耶穌最高的理想是：「你父（指上帝）在我（耶穌）裏面，我在你裏面，使他們（信徒）也在我們（上帝和耶穌）裏面，叫世人可以信你差了我來，你所賜給我的榮耀，我已賜給他們，使他們合而爲一，像我們合而爲一。」（以上爲約翰的話——見約翰福音十七章二十一、二十二節）這種在上帝和耶穌裏面的信徒已經獲得了生命、永生，或稱豐盛的生命。這一些理想和境界是約翰所關心的。所以假如我們認爲，東正教信徒是藉著約翰的路來接近耶穌也不

爲過。在東正教的信仰過程中很少「法律」的觀點，却有強烈的神秘聯合的意境。

天主教的會通之路——透過組織建立教會權威

基督信仰漸漸往西方傳揚，羅馬大公教（台灣稱天主教）在時間上與東正教應該不相上下，在最早的時候，東正教和天主教都還沒有成型。雖然如此，羅馬大公教認爲基督的教會是建立在彼得和使徒的身上的，除了這個教會以外，世上再沒有旁的神秘的基督的身體。這個教會是上帝恩惠的保守者和賜與者。講到這裏不得不回到本文剛開始時所介紹的羅馬人重視法律的精神，如果大公教以羅馬爲根據地，當然更應該比東正教還要重視「罪」與「救贖」、「稱義」一類觀念了。不錯，天主教也重視「罪」，所以有「悔罪」、「懺悔」、「滿足」、「赦免」等的名詞和步驟。但是羅馬人還有一個特色，那就是重組織，在重法律和組織的背景中，他們

看出人和上帝的復和，端賴上帝的恩惠，而這種恩惠不是憑着人的作爲，而是上帝白白所賜，也是人的不勞而獲的恩惠，在上帝的恩惠中，人改變了。上帝要施恩和赦人之罪可以毋須基督犧牲性命，但是上帝却作了最有智慧和最有效的選擇，使人之救贖基於基督的十字架。天主教有七聖禮，藉着聖禮上帝的恩惠能施於信徒，但是教會却是聖禮中之聖禮，上面所說上帝與人復和的恩惠是由教會作爲輸送的導管賜與信徒的，爲了這緣故，就有教會以外無救恩的說法。梵蒂崗大公會議以後天主教和東正教的關係大有改觀，兩方面合作的情形，在某些方面有長足的進步。那些不在大公教會中的信徒有沒有上帝的恩惠呢？上帝的恩惠也住在「不是羅馬教會一份子」的身上，他們在不同的機緣中也接受了上帝的恩惠。

假如東正教接受全部聖經，但是更多由約翰的路線來接近耶穌，天主教則比較從彼得的路線來接近耶穌。寫到這裏我不禁感到以那麼少的篇幅來介紹那麼大的教會，實在遺憾，假如有誤解或寫錯的地方，要請這兩種教會的兄姊原諒。

東正教從歷史上看教會，仍然採取羅馬法律的觀點，上面已經討論，這裏不再

實述。東正教顯然更多是從保羅的路線來接近耶穌的。信徒無論從約翰、彼得，或是保羅的路線，他們都到了耶穌面前，仰望耶穌的人一定是有上帝恩惠的人，有上帝恩惠的人也一定是得救稱義的人。

作者所以指出這麼三條大路，無非是要指出可以通耶穌的道路多得很，救贖、拯救等這條道路，對國人（非信徒）比較陌生，所以會引起很多的問題。至於，除了耶穌還有沒有別的道路可以得救？基督教當然只有耶穌基督一條道路。

原罪乎？原善乎？

原罪的教義能不能鬆動修正？對我而言，原罪可以鬆動，也可以修正。「原罪」這兩個字根本在聖經上沒有出現過，無論在希伯來文舊約，希臘文新約，或者任何一個翻譯本都找不到「原罪」這一個名詞。這名詞是神學家奧古士丁（August-ine, 354－430）第一次所造的，但是這觀念當然是在聖經教訓中的一種解釋。奧古士丁和後世跟隨他的神學家都以這種觀點來解釋聖經，所以原罪的名詞就在教會

中「生根」，也就有了「人性本惡」的說法。「原罪」的聖經根據是在創世記第三章和羅馬書第五章。但是創世記第三章不能否定同書的第一章。根據創世記第一章應該是「人之初，性本善」才對。在上帝創造之初，每一個階段聖經都記載着：「上帝看着是好的。」直到祂創造了人以後，聖經才記載：「上帝看着一切所造的都甚好。」「甚好」是國語和合本的翻譯，應該譯爲「好極了。」現代中文譯本把這句話譯爲：「上帝看他所創造的一切非常好。」「非常好」是在上帝創造了人以後才這麼寫的。創世記第三章是描寫罪的由來，這雖然是微不足道的吃禁果的事，却是人第一次犯罪；在這件事以前，人從來沒有犯過罪。亞當二字原來的意義本來就解釋爲「人」。吃禁果的嚴重性是在這件事以前沒有犯過罪，這件事以後人犯了罪。這好像一張白紙在沒有汚點以前是一張白紙，一旦有了汚點，無論這汚點是小或大，都是汚點，白紙不再是白紙了。羅馬書第五章就是要說明這個意思：「罪是從一人入了世界」，「因一次的過犯，衆人都被定罪」，「因一人的悖逆，衆人成爲罪人」。然而任何一位讀文章的人分析羅馬書五章十二節至二十一節會感到保羅把「

罪由亞當而來」陪襯「恩由基督而得」；因此，與其說保羅在教導「原罪(Original Sin)」，不如說他在教導「恩源(The Origin of Grace)」。保羅要說的是：「因一次的義行(耶穌的義行)，衆人也被稱義得生命」，「因一人(耶穌)的順從，衆人也成爲義了」。

寫到這裏，似乎應該討論人能不能自救的問題了，基督信徒的答案是否定的。這固然是聖經上這麼記載，因爲教義上是這麼規定；但最主要的還是信徒的經驗。這裏所說的信徒不是幾個少數特殊的信徒，而是信徒大衆。基督教會認爲信仰不是學術思想，學術思想可以僅爲少數學者所領略；而經驗則是人人都能領受的。有識之士經驗如此，販夫走卒的經驗也是如此。有一些哲學氣息比較濃厚的宗教，只有學者才能研究，而普通信徒因爲是「愚夫愚婦」，只能在較低的，近乎迷信的形態實行宗教生活。基督信仰中則一視同仁，如果能夠自救，則人人都能自救；不能自救則人人都不能自救。保羅在羅馬書中的經驗，說出了每一個信徒的心聲，而信徒也曾經歷過非信徒的生活，在非信徒的時候也有同樣的經歷：

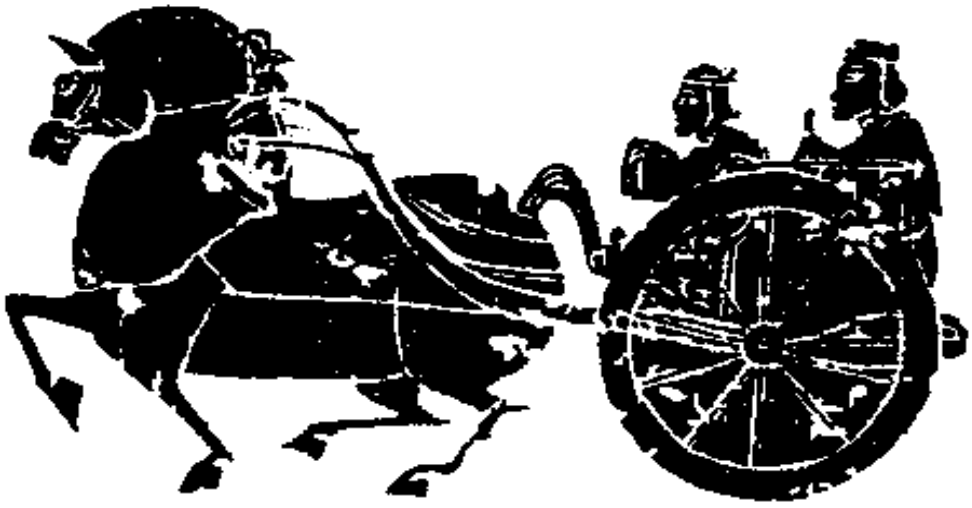
「我所願意的，我並不作，我所恨惡的，我倒去作…。立志行善由得我，只是行出來由不得我。故此，我所願意的善，我反不作，我所不願意的惡，我倒去作。」

保羅認爲人的裏面好像一直有兩種傾向在搏鬥：一個是向善的，另一個是向惡的。人明明知道應走到向善傾向，但是反而常常向惡；因此他發出了自古以來最眞的呼聲：「我眞是苦啊！」人在泥沼中是不能自拔的，只有越陷越深；而旁邊的人也一樣地陷在泥中，這時只有求助於外來力量的救助了。基督徒相信，上帝是愛我們的，上帝的計畫就是在基督中來幫助我們，使我們成爲完整的人。

這裏，我想介紹一段歷史上的陳蹟來說明「自救」和「神救」的糾紛。在創始「原罪」名詞的奧古士丁同時代有一個叫伯拉糾(Pelagius)的不列顛人，他定居在羅馬，是一位既博學又品格高尙的修士，他看到當時羅馬道德的低落，就發起了

提高倫理水準的運動。在一次演說中，他說：「我常提倡道德的原則和聖潔的生活，我要喚起你們的注意，就是人性中確有潛能，可以完成這種理想的；然後努力去追求各項道德就是了。」他否定從亞當那裏繼承來的原罪，他認爲人有能力不犯罪。他認爲亞當設立了一個壞榜樣，讓大家去跟隨而已。他的說法被教會議會否定了，被指定是異端。更重要的是從伯拉糾時代開始一直到現在，基督徒認爲人不是不知道應該怎樣做，而是做不出來。看看那麼多有心人士提倡道德重整，但事實上人却沒有因此而逐漸變好，反而日益變壞。基督徒不是接受一個外來的宗教，而是從人性裏看出人不能自救，需要一個遠超過人的外在力量，就是上帝超自然的力量，才能「救」人。

4. 拜耶穌·尊孔子·敬祖宗



在宗教會通的立場上，是耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦……同尊？

我提出這個問題，一方面是順着基督宗教的教義來說，一方面是想到釋迦牟尼的一個故事。據說，釋迦降生，一手指天，一手指地，說道：「天上地下，唯我獨尊。」這個話，中國人很不喜歡。所以即使在佛教內部也終於爆發了一件驚心動魄的公案。雲門禪師有一天聽人提起這句話，他就說：「我當時若見，便一棒打殺與狗子喫！」你看，中國禪師多麼猛厲！雲門爲什麼這麼樣兇？爲什麼要發這麼大的脾？那是因爲「人人皆有佛性」，「人人皆可成佛」，西天有諸佛，不止一個，怎麼可以說天上地下唯你獨尊呢？所以必須把這句話用棒「打掉」，以顯示「衆生平等，皆可成佛」。

但依基督教義，耶穌是上帝的獨生子，是獨一無二的。果真如此，則在宗教會通之時，將置孔子、釋迦……於何地？如果把孔子只看做是如同「聖彼得、聖保羅」那種意義的聖人，則三尺之童也能知道那是對孔子的歪視，是不可以的。「獨生子」這個觀念，如果只在基督宗教內部講，那也無所謂；但若是把它客觀化出來，當作一個普遍的真理來宣揚，則別人就會表示意見。譬如甘地就說過：「在我，不可能相信耶穌是上帝的獨子，也不

相信只有信耶穌的人才可以得到永久的生命。我以爲，若使上帝有兒子的話，我們都是他的兒子們。」又說：「我不能置信，若使不做一個基督徒，便不能升天的事實。」（見甘地自敍傳）在非基督宗教的世界裏，甘地的話是很有代表性的。這表示耶穌獨尊的觀念，必然會成爲宗教會通的一個焦點。

以上係摘自蔡仁厚先生「關於宗教的會通問題」一文

身爲傳道人不能不正視當地的文化環境，尤其是中國傳道人更應該注意我國數千年的傳統文化。以往傳教士所到的地方或者文化已經「溝通」，或是根本沒有文化。在今日世界上，具有悠久歷史的古文化而尚未與基督信仰相溝通的，只有中國與印度。中國的傳道人不必理會印度，但是忽視中國文化就是一個大「罪」。我倒不是爲了「會通」才有這套說法。一個傳揚耶穌福音的人不能爲了「會通」說一套話，對自己的信徒又說另一套話。假如我們對某一問題有某一項信念的話，我們一定對內對外，對上對下都是統一的，絕不因人而異。傳福音而不注重當地文化，無異於不管土壤和氣候而任意播種。

因此，蔡先生所問的：「是耶穌獨尊呢？還是與孔子、釋迦……同尊呢？」這問題非常重要。這不但是蔡先生應問的問題，基督徒也早該想到這個問題。「孔子、釋迦……」是我們的文化環境。在我的心中，數十年來都有同一個原則：拜耶穌、尊孔子、敬祖宗。請恕我無禮，沒有把孔聖人和耶穌放在同一水平線上。

過去某些西洋傳教士在中國傳道的時候，硬把中國信徒對孔子和祖宗的「尊敬」都列在「崇拜」(Worship) 的範圍內，這就是他們以他們的文化背景來衡量我們的文化背景，因而造成了許多不必要的誤會，就硬要中國信徒貶孔子和祖宗，這些作法是不必要的。但是，我覺得中國的基督徒自己來看這些問題的時候，應該對孔子先聖先賢，及祖宗都予以極度的尊敬。

我知道這段話是兩面不討好的：我相信中國傳統的學者依然認爲我仍然貶低了孔子，而傳統的基督徒又認爲我抬高了孔子。既然這一系列短文是爲了「會通」而寫，這裏我要申述「拜耶穌而尊孔子」的理由。

在第二篇「迴響」中（見宇宙光第九九期），我曾經提到過耶穌是「亦神亦人

」，他是先「神而人」，然後再「人而神」。我在以前的三篇短文中沒有承認基督信仰是宗教；實際上，我把基督信仰看得高過於其他宗教。（這一點我再度要請不是基督徒的讀者原諒，宗教或信仰是要求人全部奉獻的，假如我沒有覺得基督信仰高過一切，我怎麼能甘心全部奉獻呢？）根據我的看法：宗教是人間文化的一部分，是人的努力，以及人的學識、修養、生活、行爲創立宗教來改變人心，移風易俗……等，從下而上的組織；基督信仰是啓示，是從上到下，是上帝的道成爲肉身，向世人施愛，使原先與上帝有良好關係的人，雖曾經一度偏離方向，到後來又重與上帝復和的一種人的奉獻。在前文中，我也用「基督教」等字眼，題目中就有「基督教」三個字，這是前人所用，而我自己又不得不予以延用的習慣名詞，其實我心裏並不願意這樣用。不過，基督信仰以「上帝」爲中心却是無可否認的事實。有人認爲基督信仰中應該去掉超自然的成分；我們却認爲我們非有「超自然」的成分不可。有人認爲基督信仰中爲什麼一定要以上帝爲中心，我們却認爲非以上帝爲中心不可。（至於是否能從「人」出發這方面的問題，有待以後有機會再討論。）我們

既然說到「上帝」以及提及到一些不能以言語來解釋的「奧秘」，我們所指的範疇既然是比宗教更宗教的「啓示」；這種種的信仰的成分，就是屬於信仰和崇拜的領域了。

神是「拜」的，人是「尊」的

對孔子，我是「尊」，尊他爲聖人，尊他爲「至聖先師」，尊他爲「萬世師表」，尊他爲「集大成」，……無論何人加任何的形容詞或尊稱在孔子的頭上，只要是傳統的儒家和新儒家所能接受的，我都可以接受。我跟所有中國人一樣的是中國人，並且以我國的固有文化爲榮。我對孔子認識的不夠，對儒家學識的不豐，可以說是我的才疏學淺，但是這却不影響我對固有文化的一片熱愛和愚忠。我並不把孔子當作儒「教」的創始人。我還記得我的古書啓蒙老師教我「孟子」的時候，用一堂課的時間推崇儒「家」，而否定儒「教」。我還不至於是一個太不成器的學生，因此假如有人認爲稱儒家爲儒教是貶低了孔子，我必定舉雙手贊成。孔子是人，是

人中之人，是最了不起的人，是中國傳統中最受人尊敬的人……這些說法我都承認，但是他不是神。神是「拜」的，人是「尊」的。耶穌和孔子不屬同一類，因爲基督徒把耶穌當作「神」，而我國人把孔子當作聖「人」。

會通是「溝通」「了解」，不是「讓步」「妥協」

在西方的神學家中有一位突出的人才，他是中世紀經學、哲學的鉅子多馬阿奎那（Thomas Acquinus），他的功勞是在以希臘哲學（柏拉圖和亞里士多德，尤其受後者的影響）來創立神學理論和學說，使基督教神學增加了深度，使神學進入了西方學術世界，使一些通俗的教義都成爲有學術基礎的神學。今天許多非羅馬宗的基督信徒，甚至反羅馬宗的基督信徒也還深受阿奎那的影響。我國的神學家也能以我國先聖先賢的思想來發揮基督教的神學，使中國的神學更容易被中國信徒和一般人所了解和接受。

我以接受儒家的心情來接受道家，即使後世道教把老子當作開山祖師，甚至附

會爲太上老君，我仍尊他爲道家之始。如果有人認爲道家只是九流十家的第二把交椅，首座應讓給儒家，我都願意附貴在大家的後面搖旗吶喊。還有墨子，他的思想和學說可能與基督信仰有更多的接觸面，較易溝通，我們也要尊崇他的思想、學說。還有好些好些位前人以及我們同時代的人，我同樣地樂意接受，他們都可以爲我師、爲我友。

至於釋迦和他的跟隨者，人們常稱他們爲佛家，釋迦是佛教的教主。佛教在中國已經生根，而且與我國的儒家結胎爲禪宗，另有天台、華嚴等本地化的佛教；我們承認佛教已融合在我國的文化傳統中。但是我不能以對孔子的態度來對釋迦。在我三十年的傳道生活中，無論在文字中、講壇上從未批評過任何一個宗教。我始終認爲不必要貶別人以襯托自己，但是宣揚自己信仰的優點是我的職責。我「尊敬」釋迦的態度就像我對外國元首那樣，而中國的佛教徒也被我視作我的同胞，我不知道這合不合邏輯？

蔡先生提到有關釋迦牟尼的故事：

據說，釋迦降生，一手指天，一手指地，說道：「天上天下，唯我獨尊。」這句話，中國人很不喜歡。所以即使在佛教內部也終於爆發了一件驚心動魄的公案。雲門禪師有一天聽人提起這句話，他就說：「我當時若見，便一棒打殺與狗子喫！」你看，中國禪師多麼猛厲！雲門爲什麼這麼樣兇？爲什麼要發這麼大的狠？那是因爲「人人皆有佛性」，「人人皆可成佛」，西天有諸佛，不止一個，怎麼可以說天上地下唯你獨尊呢？所以必須把這句話用棒「打掉」，以顯示「衆生平等，皆可成佛」。

中國禪師確是猛厲，但我也看到了雲門禪師深怕「中國人很不喜歡」，而適度的適應當地的環境。蔡先生當然希望基督教也有這麼猛厲的福音傳播者。但是，我想基督徒是不會將他的基本的教義輕易的與其他教義妥協的，會通的本意是在溝通和了解，並不在讓步和妥協。這裏，我再重述前面曾經說過的，基督徒不能對內、對外說兩套話。

甘地深受基督信仰影響

我很高興蔡先生提到甘地，甘地不但是在非基督宗教裏很有代表性，而且在筆者的心目中，他也是重要到不能再重要的地位。假如我有一天要寫「心路歷程」、「我的見證」，或「自傳」一類的書，我一定要寫一章：「從甘地到耶穌」。我在唸大二的那一年可以說面臨人生大危機的時刻，那時我還不是一個基督徒，對於人生、生命問題，經常感到困擾。我的恩師徐寶謙博士看到我的痛苦，也知道我看不進聖經，就一連介紹我讀了三本書：甘地傳、尼赫魯傳，和一些泰戈爾的作品。甘地傳改變了我的人生態度，那本甘地傳中推崇新約全書中的登山寶訓。我因爲敬仰甘地所以一口氣就把登山寶訓從頭至尾讀了一遍，那是我第一次眞正接觸聖經。

甘地是一位接觸基督信仰，曾受它影響却沒有成爲基督徒的偉人。從甘地身上，我們看到基督信仰是值得尊重而且值得信的。我下面所採取的引用文全部來自吳俊才先生的「甘地與現代印度」（三册，正中書局出版），以免有我的偏見。甘地到了英國，在母親前的誓言（吳：上十三頁）稍有改變，甚至也接觸基督教會。

一位與甘地同室的俄得菲德博士 Dr. Josia Oldfield，……頗想將甘地吸引加

入基督教。由於他的請求，甘地才讀聖經，他祇喜歡新約全書，特別喜歡耶穌的登山寶訓，因此甘地常去參加禮拜，聽斯潑金Spurgeon（按基督徒通常譯他的名字爲司布眞）、法拉Farrar、派克Dr. Parker 諸人的講道，從此宗教成了他思考的一個新課題，他的看法也跟着深入擴大了。他甚至試圖將吉他經、登山寶訓，與亞洲之光所講的道理連貫起來。（吳：上十六頁）

由此，可以看到甘地對登山寶訓之佩服。尤其在托爾斯泰和甘地的通訊中可以看出，一位是抓住基督精義而反對有形教會的基督徒，這位基督徒以愛的精神來鼓勵另一位受到基督影響，而名義上不是基督徒的眞正耶穌教訓的奉行者。托爾斯泰以愛的生活律來鼓勵甘地的「消極抵抗」和非暴力運動。（吳：上一一四～一一八頁）我們看到甘地一生的努力，如非暴力、消極抵抗、努力印度教和回教的和好，和平運動等可以說都是非常特出的基督教訓。在「人的主意，神的安排」和「服從神的旨意」等章裏，可以看出都是基督徒的口氣，尤其在「服從神的意志」中，甘地乾脆引用了耶穌所用的字句：「不要照我的意思，祇要成全神的意旨」。（吳：下三

八八）在甘地的著作「神之子民」（這是聖經術語）中，他寫着：「我的十字架使我能深入人心；讓我歌頌，我的十字架，呵，神！」（吳：下三八九～三九〇頁）十字架是耶穌基督的標誌。

宗教情操這麼高的甘地，又受了耶穌影響那麼深的甘地，爲什麼他不是基督徒？蔡先生的答案是「教義」上的問題，而我却認爲不是教義上的問題。因爲每一個基督徒信主大都不是因爲基督信仰可以信才去信，而是明知其信不進去，講不通，還是信了。在甘地的南非經驗中可以看出甘地沒有成爲基督徒的一個端倪。

> 甘地來卜里托里亞，……第二天就往事務所報到，主任貝卡先生很熱烈的歡迎他。……貝卡不僅是一位大律師，而且又是一位傳教士。甘地常被邀請同其他的友人，到貝卡的私人禮拜堂去祈禱，貝卡送給甘地好些的宗教書籍，包括聖經在內，他想吸收甘地做一個基督教徒。（吳：上二三頁）

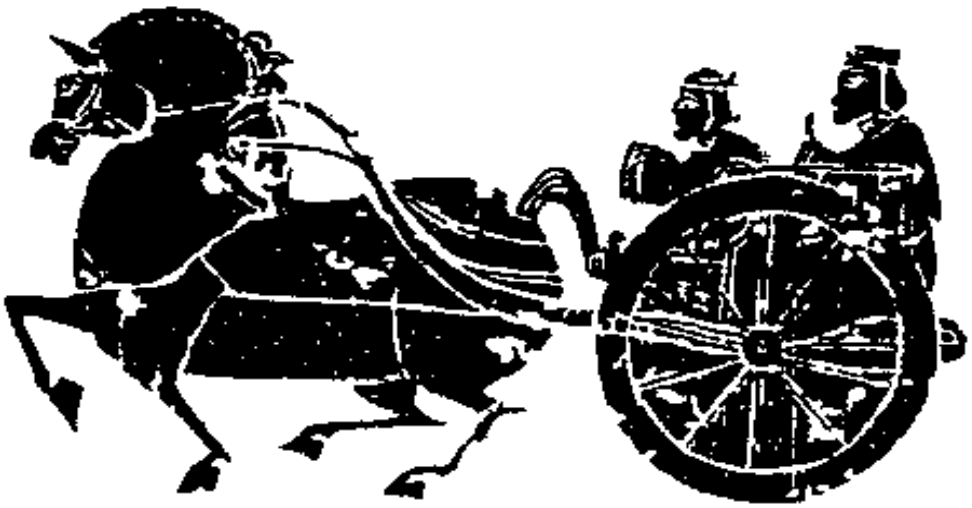
據我從其他資料知道，甘地不是不想深入基督信仰裏，而是當時的牧師和信徒都是些形式的，習慣性去講道和禮拜的信徒，一點也沒有任何信徒的特色能夠吸引他。

看看他對托爾斯泰所提倡的「天國就在你心裏」（吳：上二五頁——這是耶穌的話）那樣的嚮往，我們可以知道基督對他是有吸引力的。當有人介紹甘地爲輭弱的消極抵抗者的時候，甘地曾「立即起而糾正道，眞正的消極抵抗，被人誤解爲弱者的武器，但耶穌也曾被人稱爲消極抵抗之王。耶穌眞是弱者嗎？人們忘記了靈魂的力量，眞正消極者所具有的力量，乃是強者的力量。」（吳：下五四一頁）由此，我們知道整個問題不在耶穌的獨尊或共尊，而是在教會、牧師，和信徒不夠認眞。

但是耶穌對甘地最大的影響的顯示是在一次有人引發炸彈，企圖行刺甘地的時候。後來兇手被抓住了，「甘地囑咐警察局長不要虐待那青年，應該說服並爭取他，使他改過從善。……他不知道他所作的錯了，他們應該原宥他。」（吳：下五三五頁）在甘地所說的這段話裏，最後的一句話正是耶穌臨終所說的七言中的一句。

我沒有意思要把甘地當作一位基督徒，他的「升天」與否更不是任何世人，或是教會所能掌握及了解的。但是我從甘地的實例中，知道耶穌是值得信的，即使教會和信徒有許多弱點，同時我要說的是，我寧願錯過一個將來可能成爲環球聞名的佈道家的可能性，却不願錯過半個甘地。

5. 獨斷霸道或考慮修正？



非基督宗教，是否只具有接觸基督福音的那種「合法」的地位，而最後由於完成了預備階段的使命，就必須讓位？還是非基督宗教也同樣有它永恒的獨立地位？

在以往，基督宗教比較獨斷而霸道，所以對一切異教徒都必須加以裁判，甚至燒死。現在比較客氣了，比較開明了，也承認非基督宗教的合法地位了。但所謂「合法」是什麼意思呢？我曾經摘錄一篇論文的大意要點，意思是這樣：

非基督宗教既然沒有領受到天主的「特別啓示」，其宗教的智慧大概只限於原始啓示的範圍。所以非基督宗教（如儒、道、佛、印、回，乃至猶太教等）只是自然宗教，這些自然宗教雖然也是天主上智所批准的宗教，但却只是基督福音宗教的前驅，只具備一種接觸基督福音的合法身分，等到與基督宗教會面之後，這些非基督宗教的使命便告完成，而應讓位（意即被融解或被吞沒於基督宗教）。

這是一種新神學，據說羅馬已經設立了一個「非基督徒秘書處」，以表示推進這種新神學的實踐決心云云。這種新神學的態度，乃是漠視其他一切文化宗教的一種「唯我獨尊」的態度，當然是不公平的。它只給予別人一半的合法性，而最後必須統歸到自己這裏

來加以消解。既然不承認非基督宗教永恒獨立的地位，那還說什麼宗教的會通？你如此裁判別人，別人能接受嗎？而且，如果別人也紛紛起來作反裁判，你又將如何呢？可見這種新神學的說法，非徒無益，反而會加深彼此的壁壘，造成更尖銳的對斥。我建議主持這項新神學理論架構的神學家們，能够本乎大公之心，再作慎重的考慮與修正。

以上係摘自蔡仁厚先生「關於宗教的會通問題」一文

蔡先生所提出的第五個焦點是我最難回答的問題，因爲我沒有讀過蔡先生摘錄論文的原文。我在廻響的時候，可能有文不對題之嫌。但就所摘錄之大意看來，我對於那篇文章的梗概稍微知道一些，所以就在下面試着廻響了。

幾項說明

一、正統的基督教（廣義的，天主教也包括在裏面）神學家寫文章的時候，因着許多年的磨練，經常在修辭上推敲琢磨，費許多工夫才寫出一篇宣言，而在定稿的時候又經過許多同仁的批判再批判，所以這些宣言經常是很難能再讓人抓住把柄

的。（我是粗枝大葉的俗人，沒有受過這種「四平八穩」、「沒有漏洞」的訓練；我把自己當作一個開路的先鋒）甚至連我們這些讀神學的人也總覺得神學家們在像頭髮那麼細的問題上，也要不斷地分析研究，不讓自己有絲毫破綻。因此，有時候他們可能有「獨霸」的企圖，但是寫作的時候他們却是相當含蓄的，尤其在這一代整個天主教的神學思潮走的都是「容忍」的路線，小心翼翼地只怕在措詞上有得罪人的時候，所以基督教神學家中，是誰那麼的「大言不慚」確實令我訝異。我更不知道「非基督徒秘書處」是怎樣的一個組織。

二、蔡先生說：「在以往，基督宗教比較獨斷而霸道，所以對一切異教徒都必須加以裁判，甚至燒死。」我完全承認基督教這種裁判異教、異端的錯誤，我們也深深以過去這些行動爲恥。他又說到：「現在比較客氣了，比較開明了。」當然基督教現在對異教、異端的態度，已與以前不同，一方面是出於時代的不允許，但另一方面也是因爲覺悟到以前的錯誤。拿以前曾經裁判過異教和異端的教會來說，基督教現在對他們是加倍地容忍和遷就。

大體來說，每一個組織中都有些人是理論家，有些是實踐家。理論家比較溫和，實踐家比較霸道；而某一項理論在推行的過程中，通常越到基層就越顯得偏差，因此爲了推行某項理論就不惜以霸道來實踐了。當然有的時候，即使是理論家，他自己在實踐的時候也會忘記他的溫和及風度的。我深知某些信徒在某一時代的痛苦。我自己是浸信會的教友，我們承受了重洗派的傳統，我曾經在瑞士憑弔過重洗派的古蹟——一面讀着早期的歷史，一面沿區利赫湖追尋他們的踪跡。這些事情再也不會發生了。雖然我的祖先，在當時是被迫害者，但是我還是向所有曾經受過逼迫的人道歉，相信今後不會再有這些事件發生了。

三、提到「合法」，我無法把「合法」還原到原文，而猜測「合法」所指的眞義，究竟是甚麼？但是拿我國的環境來說，我只知道基督教才是「不合法」的，我們有時候沒有獲得保障，却常常受到歧視。我知道有許多時候我們是咎由自取，我們穿怪怪的衣服，講人家不願聽的話，做別人討厭的事。（我自問不做這些事，但是我的同道曾經這樣做過。）至少在中國，我覺得我們沒有資格說別人合法或是不

合法，因爲我們自己才是常被人認爲是「不合法」的。

四、許多獨斷霸道的字彙，在許多進步的教會中早就摒棄不用了。譬如異教徒(Heathen)、外教人(Pagan) 這些帶有侮辱性的名詞，我們也已經好久不用了。事實上我們自己對這些名詞也非常的敏感。我現在舉一個實例來說明：有一首詩歌英文的名字是 From Greenland's Icy mountains ，中間有一句詩詞：

The heathen in his blindness

Bows down to wood and stone。

一九三六年出版的「普天頌讚」譯爲：

可憐心盲的人類，

反去尊崇偶像。

這一首歌是所謂宣教詩。它的詩詞是由 Reginald Heber 所寫，這一位作家也曾寫「聖哉、聖哉、聖哉」；它的音樂爲Lowell Mason 所譜，他曾重譜「聖名榮光歌」、「普世歡騰歌」和「奇妙十架歌」。說起來他們二位都是響噹噹的人物，但是

在一九七七年，「普天頌讚」修正本中，這一首詩歌落選了。落選的原因不只是前面所引的歌詞裏的那一句話，也因爲詩中所帶有的太強烈的「白種人的責任」的色彩。然而這首歌的音樂是非常出色的，於是編者保留了樂譜，換了另一首歌詞，這首音樂仍在修正的普天頌讚中出現，叫「萬民奮興歌」。

我在這段說明文字中，主要想表達的一點，就是我們中國的基督信徒，對這些獨斷霸道的事也是十分敏感的。

自然啓示・特別啓示・原始啓示

蔡先生在摘錄一篇論文的大意要點中，曾經提到三個名詞。我不知道文章的內容，但這三個名詞應該是不太帶有色彩的，僅是客觀的對其加以分析而已。我現在把我所了解的這三個名詞略加說明。當然，我仍要請一些讀者原諒，用這些名詞的人是基督徒神學家，他們是一羣以基督信仰爲大前提的人。

啓示是上帝對人的彰顯，是從上到下的啓發。上帝既然是上帝，人是無從測透

上帝奧秘的，除非祂自我彰顯，人無法認識上帝；即使認識也是局部的、膚淺的。因此，啓示是上帝親自揭曉了他自己的奧秘，也是一種不平凡、特殊知識的顯露。

也許這一點觀點，也就是許多位非基督徒所不能接受的，因爲我們不但相信上帝，並且還相信他的啓示。基督信徒對啓示有種種不同的看法，但是對「上帝」和「啓示」這兩個大題目却是都承認的。

自然啓示 自然啓示是上帝在自然中彰顯祂自己。這情形好像人在大自然中欣賞它的美，而感到這麼美麗的景色後面一定有一位創造的主宰。這宇宙萬物不但美麗，而且還是有計劃和目的的，如果宇宙沒有一位創造主，怎麼能解釋大自然的奇妙呢？農夫撒下種子，天降雨水，太陽照在大地上，使種子長苗、開花結果，不但有一位造物主在那裏主持，而且祂還愛我們，養活我們。諸如此類的言論和例子，多得不勝枚舉，無非都告訴我們在大自然中，有一位上帝在彰顯祂自己。

自然啓示這一部份，還包括了人與生俱來的良心。自然宇宙中固然啓示了上帝自己，道德宇宙中同樣也彰顯了上帝。人雖生在不同地方，屬於不同種類，但是他

們的是非觀念都大致相同。人在是非抉擇上面，可以說已經有上帝介於其中了，因爲上帝把道德律放在人的心中，所以，人所作的每一次的抉擇都可以說是人在上帝的道德律面前先權衡過，才作決定的。基督徒認爲這種良知是上帝所給予的；因此在是非抉擇中，已經有上帝的啓示在其中。

上面所說的自然啓示是人人都可以體驗得到的。

特別啓示 特別啓示指的是上帝在耶穌基督中的啓示。如果上帝在自然中彰顯了自己，那種啓示是隱隱約約的，也無從藉着這種啓示而和上帝有親密的交往。特別啓示是上帝在特定的時候，特定的地方，祂道成了肉身來到人世。上帝的兒子親自到世界上來，從此永生進入了歷史。在此以前，從來沒有人見過上帝，現在都是上帝親自住在人間。上帝的慈愛和恩惠都由耶穌而進入了世界。耶穌的一生、祂的工作——宣講福音、教導人，醫治人疾病、周遊四方行善事，祂的釘死十字架，以犧牲自己，拯救世人，在在都啓示了上帝。所以凡是信祂的人都能成爲新人，並獲得永生的生命。

我知道上面的一段介紹，包含了太多基督徒的術語，也許每一點都值得討論和「會通」一番。但是我是在介紹基督信徒所了解並相信的信仰。這一些話越簡短，就越包羅萬象，這一些話沒有甚麼創新的論調。接觸過基督教會所傳的道以及讀過教會刊物的讀者，諒必早已經熟悉這些字句了。

原始啓示 人一聽到「原始」二字，就會覺得帶有「未開化」等侮辱的意思。但是我相信首創這名詞的那些神學家，一定沒有這個意思，這就好像「原始藝術」裡的「原始」二字，現在可流行得很呢！原始啓示這一名詞，天主教的神學家用得較多，許多東正教徒的神學教科書中對這名詞却提也沒有提到過。它不像前兩者有長久的歷史；原始啓示的意思也許很早就有，但這名詞要到十九世紀初葉才有人提倡。其原因不外乎那時代出了許多宣教士，於是有人開始注意這些傳教士所欲去宣教的地方的當地宗教。他們發覺在他們所到之處的當地人民，所信的宗教有一般性的、相似的宗教現象。所以那些傳教士認爲，他們所到的地方，似乎已經有一個環境，有一些信仰，使他們可以開始傳講他們要宣講的福音。這些人早先認爲上帝只

對他們啓示，但是後來他們發覺似乎上帝「已經到過」這些地方了。原始宗教似乎在企圖解釋爲甚麼所有的宗教在內容上都有如許雷同的地方。原始啓示承認各宗教有它的成就和限制：成就是在於它的一種準備，可以接受上帝的特別啓示；限制是在於它不能完全見到上帝。這也許就是蔡先生所引用的「只是基督福音宗教的前驅，只具備一種接觸基督福音的合法身份。」

我在介紹前面三種啓示的時候，並沒有因着爲信仰辯護，而隱藏甚麼，或修改任何一點觀點，假如我想隱藏些什麼的話，可以不承認「原始啓示」，因爲在我自己所寫的神學書籍中，從來沒有用過這名詞。但是假若我隱瞞修改，就表示我沒有跟人對話的誠意了。

根本關鍵在於神觀

寫到這裏，某些讀者一定感到基督徒仍是「唯我獨尊」，仍是不公平的。別的宗教只能停留在「自然啓示」上，僅能得到「原始啓示」；而基督徒却能有「特別

啓示」，而成爲上帝的兒女。當然，有這種感覺是在所難免的，但是基督徒固然把上帝奉爲天上的父親，他們並沒有獨佔上帝。上帝是創造萬物的主宰，是一切生命的源頭，是維持世界次序和供養一切生物的主宰，也是掌握歷史的主宰。這一位上帝是至高無上的，沒有任何一位高過祂，也沒有任何一位居祂之上。祂是獨一無二的。假如有一個基督徒認爲上帝只是基督徒的上帝，而不是世界衆人的上帝，那麼他就降低了上帝的身份。這樣宏偉的上帝只有一位。這樣的信仰，並不是基督徒可以唯我獨尊，而藉之「挾上帝而令世人」的，只是如果我們的上帝既是如此的上帝，祂就非爲全世界所尊崇不可了。上帝是耶穌的父親，是猶太教的耶和華，也是中國傳統文化中所稱的上帝。我希望讀者（基督徒和非基督徒）不要覺得我不敬。

我的教會（浸信會）所有的傳道人和信徒都稱這位主宰爲「神」，我在好多年以前就開始稱他爲「上帝」。在國語和合本（民國八年初版之新舊約全書）翻譯之初，在稱呼這位主宰者時是用「上帝」或「神」的翻譯，不能決定，所以一直到現在還是「上帝版」和「神版」同時發行，由讀者自己決定要使用的版本。我曾考據

過早期爲了這個稱呼而爭辯之論文，知道雙方面都不願與本地的神明相混淆。他們都不是中國人，他們認爲聖經中的主宰不能與中國神明相混，而我們現在看法是，聖經中所記載的創造主就是中國人的上帝，於是就稱祂爲上帝。

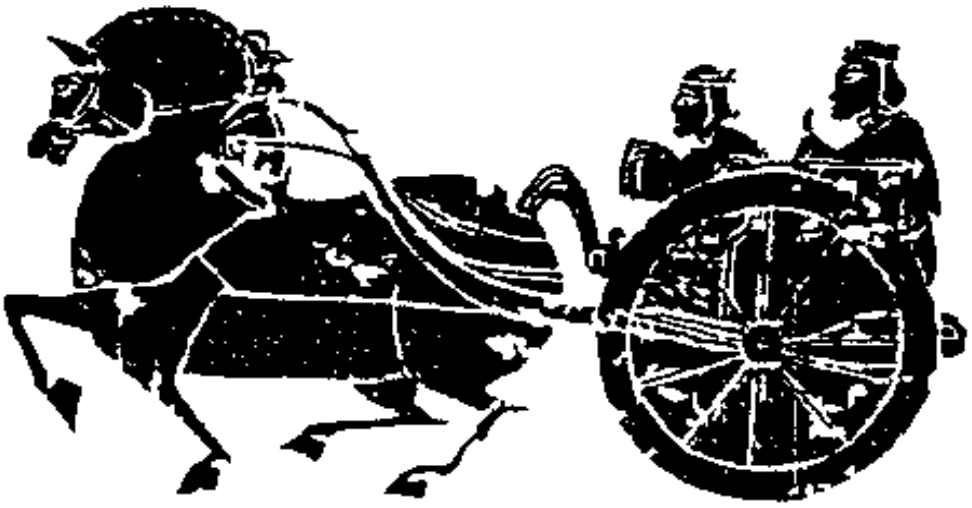
這種神觀並沒有「修正」任何非基督徒對基督徒的評斷——「唯我獨尊」的那一份「驕傲」，所以我想只有基督信徒的謙卑才能改正人的視聽。基督信徒要隨時警惕自己，我們之所以信耶穌，不是我們比別人強，或是比別人好；反之，是因爲我們比別人弱，比別人壞，才先感到有信仰的必要。我們絕不該去批評別人，應隨時將己心比人心，渴望別人也能獲得與上帝同在的福氣。假如基督信徒認爲自己是信徒而驕傲自滿的話，他已經不是基督徒，他當要考慮修正。

非基督教獨立的地位

非基督宗教有沒有永恒獨立的地位？有，當然有，它們可以永遠獨立。至少以我來講，我現在沒有併吞它們的雄心，相信將來也沒有。即使有一天我國基督徒的

人數超過了全人口的百分之五十，我也沒有興趣施微薄的壓力給任何宗教。如果某些基督徒有這種野心的話，我一定盡我微薄的力量去阻止。我只關心「人」，我希望勸說他們，鼓勵他們和創造他的上帝，爲他釘十字架的耶穌有親密關係。我爲他祈求，希望他有一天，眞心誠意地，絲毫不勉強地相信耶穌，至於非基督宗教，它們是可以永遠獨立存在的。

6. 本地神學



在宗教的會通上，是基督宗教中國化？還是中國基督教化？

近年來，有所謂「神學本位化」的提倡。他們的說法，我不太清楚。但基本的意思，總不外乎要求適應、溝通，以期與各個國家的文化傳統相會通相融合。這種用心是不錯的。但在中國，基督宗教所面對的，乃是一個歷史悠久、地廣人衆，而且有高度文化的國家。這個國家，眼前雖在坎坷困頓之中，但它不可能永遠坎坷困頓。那末，當你闖入中國的國度之後，是打算「基督宗教中國化」呢？還是要使「中國基督教化」？這就是一個重大的問題了。

在中國，對宗教開放，乃是一個長遠的歷史事實。但開放是開放宗教信仰，不干涉百姓信仰的自由，而並不表示中華民族願意爲外來的宗教所化！因此，我們屢次說到，外來的宗教傳入中國，必須尊重儒家在中國文化中的主位性，而不可喧賓奪主。（儒家不只是諸子百家中之一家，它代表中華民族的民族文化之統。）上一次研討會，我也提到這句話。講完之後，有一位先生隨到招待所和我討論，他說，站在民族歷史文化的立場，他很同意我所說外來宗教不可在中國喧賓奪主，但站在宗教眞理的立場，似乎不必作此主客之分

。我說：

在講詞中我已說過，宗教眞理是一，而宗教形態則是多。任何宗教（尤其是幾個高級的宗教）都表現宗教眞理，但都不是宗教眞理本身。宗教眞理本身，是絕對的，自無主客之可言；但一落實爲某某教，便必須作一個宗教形態來看。

某一個宗教傳入另一個文化系統的國度裏，就會有異質文化交會接觸的問題。此時，便必然有「主」與「客」之相對。如果這個作爲「主」的文化系統，低於那個傳進來的宗教，則不待「喧賓奪主」，此一文化系統亦必然而然地被傳入的宗教所吞沒、所同化。譬如近數世紀以來，基督宗教傳入美洲、非洲、澳洲，以及亞洲的非律賓，便是這種情形。但在回教世界，情形便完全不同（非律賓的回教徒，也同樣沒有歸化天主教）。在佛教地區與印度教地區，歸化基督宗教的人數，亦不多。在中國，亦復如此。

儒教（一般地說，稱儒家；特殊地說，稱儒教）雖不同於一般宗教，而且儒教所素具的平正涵容的精神，也不排斥外來的高級宗教。但如果某一外來的宗教，不承認

不尊重儒教在中國文化中的主位性，而要想喧賓奪主、偷樑換柱，則中華民族絕不答應（不只是儒者不答應而已）。這就是我提到外來宗教不可在中國喧賓奪主的本意。

這是我當時說到的意思，今天我還是這個看法。也許有人說，宗教傳來傳去，是很平常的事，那有你所說的那麼嚴重呢？可能，可能沒有這麼嚴重，而且也好像還沒有人明目張膽地說要使中國基督教化。然而，根據前面第五點的意思，各種非基督宗教都必須讓位，中國的儒釋道三教也同樣要讓位給基督宗教。果真如此，中國不就是爲基督宗教所化了嗎？

當然，我們可以表示堅定的信念，說：沒有人能夠同化中國！我也相信這句話。但是，如果我們不能保持文化心靈的醒覺，不能維護民族文化的「原則性」、「方向性」，而只把中國文化看成一堆沒有生命的「材料」，則任何人都可以把這堆材料擺弄過來，擺弄過去，而套入他那個形式框框之中。那時候，我們就將失去「自定方向、自我作主」的權利和資格，而淪爲別人的跟班和啦啦隊。所以，我們必須正視這個問題，警醒文化意識，才有希望延續光大中華民族的文化慧命。

以上六點，只是問題的提出。至於如何解決，這就不是一時之事了。所以我總說文化宗教的會通融合，一要精誠，二要機緣，三要時間。有人說，這三句話雖然不錯，但光這樣不行，還要加緊努力。當然可以加緊努力，問題是，不相應的着意的加緊，恐怕會「欲速則不達」。所以這種問題，只能不斷地灌輸「精誠」以求眞切相應的了解（這正是不斷的努力），而不可以慌張、緊迫，强求速效。否則，「揠苗助長」，反而有害。

以上係摘自蔡仁厚先生「關於宗教的會通問題」一文

當基督信仰傳入這「歷史悠久，地廣人衆，而且有高度文化的國家」，基督信仰的傳道人究竟「打算『基督宗教中國化』呢？還是要使『中國基督教化』？」這的確是一個重大的問題。蔡先生以這問題殿後，可見得蔡先生對整個問題觀察得清楚和深入。

中「國」不能基督「教」化

我一開頭就說明我的立場：我不主張「中國基督教化」。中國不能基督教化；

我敢大膽地說，在這世界上任何一個國家都不可能基督教化。這裏試用二個例子來說明我這武斷的看法。

第一個例子是「國」不能基督教化。梵蒂岡總該是基督教化了，但是它到底是不是一個國，像我們所認爲中國、美國那般的國？從一方面來講它是十足道地的國家。我國的周書楷先生是駐教庭的大使，他既是以前外交部長、駐美大使、職業外交家之身份駐教庭全權代表中華民國，梵蒂岡當然是一個國家了。再者，他們駐美國的代表同樣是大使身份。只要查一查台北市的電話簿，就知道「教庭駐華大使館」的電話不在「天主教」的欄裏，而是在「外國機構：領使館」的欄下，就知道「教庭」是一個國家了。但梵蒂岡的領土呢？是在義大利，羅馬的一角，還是凡屬於天主教的財產都是它的領土呢？它的人民是梵蒂岡那一小塊土地中的人民，還是全世界的信徒呢？它的統治權到底能達到什麼程度？這些都是很專門的問題；所以要稱它是國，終究是一個很特殊的國，世界上再也找不出第二個像梵蒂岡那樣的「國」。這眞是所謂「羅馬不是一日造成的」了，它的被視爲「國」是一千多年來歷史

的演變所造成的。

第二個例子是國不可能「基督教化」。英國應該是夠「基督教化」的了，它的元首加冕的時候要跪在西敏寺教堂內，由坎特布里大主教主持。元首的第一個封號是「信仰維護使」，而坎特布里大主教在英國王位繼承人的體制中也有一份，英國可算得是「基督教化」了。但是我們却深受英國之害，鴉片戰爭就是這樣體制的英國所發動，那裏稱得上「基督教化」了？

「國」指許多因素，例如：土地、人民、政府、統治權等等。「教」同樣指許多因素，例如：教主、教義、禮儀、信徒、機構等等。當我們說某一個「國家基督教化」的時候，顯然是一個機構（宗教的）爬到另一個機構（政治的）的頭上。怪不得蔡先生要說：「這個國家，眼前雖在坎坷困頓之中，但它不可能永遠坎坷困頓。」「中國基督教化」不但蔡先生不同意，連我這個基督教會中的傳道人也不贊成；我相信沒有一個中國人會同意這樣做法。上帝把我生在中國，我就是中國人；他假如要我成爲別國的人，他會讓我生在別國。我生在坎坷困頓的國家是上帝對我的呼

召和安排的一部份。基督徒對自己的國家，除了有一份與生俱來的愛國觀念以外，還有一份順服上帝旨意的心願在裏面。所以我們要請諸位同胞放心，我們絕不是機會主義者，在國家坎坷困頓的時候，趁虛而入幹趁火打劫的事情。

中國「人」可以「基督」化

如果我說，我並不希望「中國人基督化」，那是違心之談，如果我沒有這種信念，我就不當傳道人了。「中國人基督化」是我們天天的祈禱。中世紀的「一人信主，萬民皈依」的時代已經過去了。但是我們却希望中國人，人人都能個別地、自動自發、心甘情願地成爲基督的門徒。根據基督徒的信仰，信仰不是人生中的一部份，而是人生的核心，人生的全部。無論那個基督徒在那一行業服務，他應該自然而然地將他的信仰在行動和生活中實行出來。套一句基督徒術語，他應該做「光」，做「鹽」，在社會裏起作用。

我們認爲這樣不是擴展基督教的勢力，而是基督徒對自己國家的服務和貢獻。

基督徒應該以聖經所命令的高度道德標準進入社會，以積極樂觀的人生觀處理事務，甚至以聖經的原則影響他所接觸的任何一面。他不但是自己基督化，而且他所接觸的每一方面都因著他而基督化。我們深信這對國家社會都是有益的。

基督「教」不能「中國化」

我們要達到「中國人基督化」，就要提到「基督教（蔡先生用「基督宗教」，我在前文中已經提到，我很少把基督信仰當作宗教）中國化」了。中國的基督徒沒有資格使「基督教中國化」。基督教是屬於中國人的，但它也屬於世界其他國家的。基督教在中國是中國人的，在其他國家是其他國家的；它是屬於大家的，是普世的。基督教有它的普世性，也有它的特殊性。基督信仰中的普世性是古今所有基督徒所持恒久不變的眞理，特殊性是每一國家的基督徒都能對這信仰的內容有自己的了解和觀點。因此，就有「神學本位化」，「本地神學」或「本色神學」等名詞出現了。

「本地神學」得來不易

在上面的三個名詞中，我比較喜歡「本地神學」這個名詞，因爲對任何讀者或聽衆不必解釋就明白這名詞的表面意義。其實基督信仰在中國傳了那麼久，早就該想到「本地神學」這回事了。

很遺憾地，唐朝的景教貞觀九年（公元六三五年）到武宗會昌五年（公元八四五年）前後二百一十年間只留下了「大秦景教流行中國碑頌」，這一個碑在明朝天啓五年（公元一六二五年）在陝西西安西郊出土，和清朝光緒年間在敦煌石室中發現的「大秦景教三威蒙廣讚」、「世尊布施論」、「序聽迷詩所經」等文獻。兩個世紀的歷史只傳下了這一點「文化遺產」，比起同一時期的佛教，我們是十分慚愧的。我們沒有在「本地神學」上下功夫，怪不得唐武宗一聲令下，把景教趕了出去就回不來了。佛教當年的損失慘重，但是武宗死後，宣宗即位，佛教又恢復了舊觀。他們的譯經工作與深入民間是復元的主要因素。第二次基督信仰的傳入中國是

在元朝，也里可溫（景教自中原出去進入蒙古的一支）和天主教隨著蒙古人進關。蒙古人既不受歡迎，基督教當然也在排斥之列了。

明朝天主教再度來華，羅明堅和利瑪竇是二個主要人物，他們學習中國文字，等待機會，深入中國傳道。他們二位都能在飲食起居服飾上儘量中國化，尤其利瑪竇對我國之經史子集都有研究，是不可多得之人才。若非天主教當年本身內部的禮儀問題之爭，他和他的同仁在中國該有一番作爲的。基督教的傳教士馬理遜等也在十九世紀初葉等待機會到中國傳道。他在沒有機會正式入境以前就致力於聖經翻譯和訓練人才，而中國第一位牧師梁發先生就是在一八一六年被按立爲牧師的。這些當然已經算是「本地神學」的濫觴。

眞正「本地神學」的開端應該是在民國十一年，「世界基督學生同盟」借北平清華大學召開第十一屆大會，引起了許多反基督教人士組織「非基督教學生同盟」。這一次激盪的餘波很大，也造成了許多智識份子的反對基督教。中國的基督徒痛定思痛，於是就有「基督教協進會」所提倡的「本色教會」運動，擺脫西洋的影響

，而推行「自理自養自傳的中國化教會」。「自理自養自傳」是在民國十一年以後教會所提倡的自省運動，對於中國教會的獨立，在神主民治的原則下有很大的貢獻，可惜「三自運動」這名詞爲人利用，作了其他用途。但是「本色化」的招牌終於在那時候打了出來。

本地神學的含義

本地神學可以說是使中國人易於基督化的一種方法或手段，不僅是「求適應、溝通，以期與各個國家的文化傳統相會通相融合」，並且也是基督徒在所傳揚福音的那個國家裏的生死存亡的關鍵。本地神學最主要的任務是在本地生根，能生根就能生，不能生根就是死。不能生根式的傳揚只是一時的，只能在少數人中傳揚，是事倍功半的，是開不出花，結不了果，很快就會枯萎的。

神學的範圍包含很廣，可以分成四方面：聖經的、思想的（系統神學、宗教哲學等）、歷史的，和實用的（教會行政、講道、佈道、宗教教育、音樂等）。但不

論是那一項都包括三個因素：第一個因素是「訊息」，第二個因素是「我（基督徒）」，第三個因素是「他（基督徒傳揚福音的對象）」。傳揚的過程是「我」把「訊息」傳給「他」。「我」儘管有很好的本意，「我」不能囫圇吞棗地把「訊息」傳給「他」。假如「我」這麼做的話，「他」會聽不進去，信不進去，甚至開始厭惡「訊息」。不但傳播的任務沒有完成，反而還產生了反效果。本地神學可以彌補這個缺點。

從事本地神學的人最難的一個字是「忠」字。「我」要忠於自己，不能見人說人話，見鬼說鬼話，不能欺騙，不能爲了達到效果，出賣自己，任意適應遷就。「我」要忠於「訊息」，「訊息」有它客觀存在的價值，已經有數千年的歷史，「我」不能誤解它，曲解它，「我」只求懂得它，了解它，傳播它。「我」要忠於「他」，「我」眞正認爲這「訊息」對「他」有幫助，不用手段，不感情用事，不蒙蔽「他」，更不利用「他」，爲求我的好處，而是藉着「我」的傳揚，使「他」心甘情願地接受這「訊息」。

現在我舉例來說明。假如「我」要傳播的「訊息」是勉勵「他」「先求他（上帝）的國和他的義」（馬太六33）「我」固然信聖經的話本身就有能力，但是不經解釋，一次一次重複背誦，對「他」沒有好處。說不定「他」會認爲「我」要他在中國的領土內另組一個「國」。而「義」字在我國也各人見仁見智，有些人可能用「孟曰取義」的義字解釋，有些人可能想到「桃園三結義」的「義」，也許還有人想到「江湖義氣」的「義」。「他」是很複雜的。但是「我」在認識「他」的同時，要先認識「訊息」。「我」應該到二千年以前的加利利，彷彿坐在耶穌脚下，去了解這句話的意義，這幾個字原文的意義及耶穌的時代背景，他爲甚麼講那句話，他當時的聽衆又是何許人。「我」明白了這一切以後，要回到「我」此時此地的環境，使這「訊息」先對「我」起作用，使「我」有所體驗。然後，「我」才能傳播給「他」。「他」有「他」的背景、訓練。「我」要使「他」明白這「訊息」的意義，要使「他」感到需要這「訊息」，讓這「訊息」改變「他」，使「他」獲得幫助。「祂（上帝）的國」不是世上的國，而是上帝的掌權，承認上帝是個人的王，

而「祂（上帝）的義」，是上帝要求人奉行上帝的旨意和誡命。信仰之可以爲信仰，不是「我」能解釋這幾個字就夠了，而是「我」先體驗到那句話對「我」的意義，然後「我」儘量了解「他」，於是「他」就成爲了我們「本地神學」中所要去接觸、了解的一員了。這是本地神學的核心。除非「我」不打算傳播「訊息」給「他」，否則，本地神學是必走的途徑。

本地神學包羅萬象，一言以蔽之，他們需要了解傳統的「神學」，也需要了解「本地」，然後才能融會貫通的建立起「本地神學」。

蔡先生提起「不太清楚」「神學本位化」所提倡的內容，我願對蔡先生和讀者大衆提供一些資料。

許多文章是屬於「我們也有」的類型，例如耶穌講「愛」，我們即刻想到「我們也有」，孔子曾講「仁」，於是以「仁」來解釋「愛」。這多少有些「削足適履」之嫌。另一些文章是比較性的，例如比較孟子的義和保羅的義等題目的研究。這就是所謂了解神學和了解本地了。這些僅是本地神學的準備工作，我們需要的是「

融會貫通」，以「本地」的觀點來解釋「神學」，使「本地」人能了解「神學」——基督的訊息。

過去燕京大學的吳雷川校長，現在仍定居美國的謝扶雅先生，都是溝通中國傳統文化和基督信仰的好手，天主教更不乏此中佼佼者。但是此時此地的中國人是複雜的，我常說儒家的思想是在我們中國人的血裏，了解儒家是重要到不能再重要的大事，但是今日的中國人還有其他的因素。提到「地廣人衆」，十億同胞經過三十餘年共產思想的蹂躪，他們基本上仍是中國人，但絕不是三十餘年前的中國人。如果一旦大陸完全開放，能自由傳道，本地神學將是另一套本地神學。

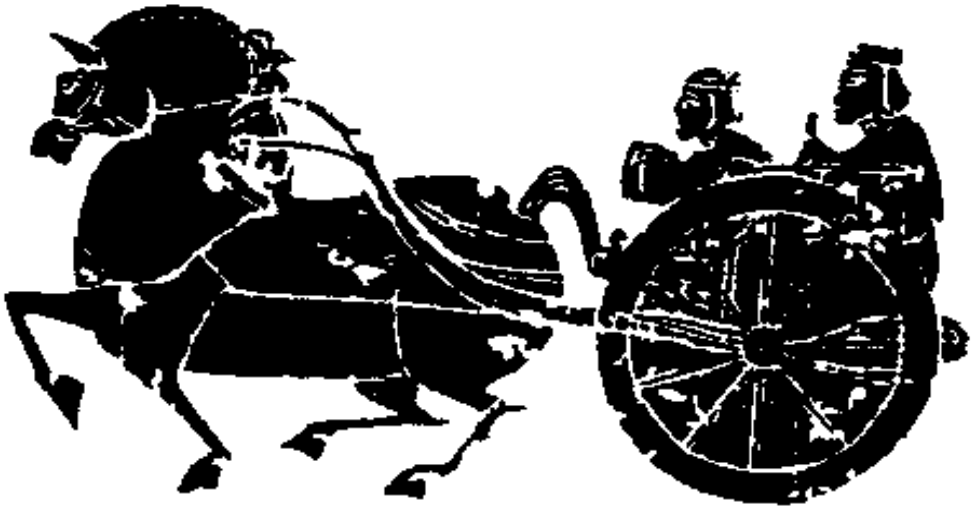
今日在台灣的教會的本地神學並不是盼望出來一位巨人，寫出一套本地神學，像大將軍似地來領導這一個運動；我們所盼望的是一羣志同道合的小兵，看到本地神學的重要，而以一篇文章、一篇證道詞、一首聖歌、一個禮儀的建議，來促使「本地」人對訊息更多一層了解，這麼一來，這些促使「本地」人對基督訊息更多了解的人，就都是促成本地神學的功臣了。

最後，我感激蔡仁厚先生的大作，使我有機會迴響，我不敢奢望這六篇對話有多少會通，但是至少我對「本地」更了解了一點，這是我衷心感謝的。

三、再談有關宗教會通的問題

——酬答周聯華博士

蔡仁厚



台北「宇宙光」雜誌自九十八期起，一連六期（七十一年六月號至十一月號）刊出了周聯華先生一篇長文。正題是「新儒家與基督教的對話」，副題是「關於宗教的會通問題之迴響」。首頁編輯部之報告，特別提及「去年蔡仁厚教授以新儒家的身份演講並發表了『關於宗教的會通問題』一文，蔡教授以嚴肅的學術立場，關心基督教與中國文化的會通問題，引起了海內外學者的關注，本刊特請周聯華博士針對蔡教授所提六項會通難題，逐項作答，共分六期刊出，請讀者諸君幸勿錯過。」而在每一期的文題之後，也皆有一段編者按語：「蔡仁厚先生曾於七十年一月二十八日於東海大學舉辦的『中國文化研討會』上，談及『關於宗教的會通問題』，其中特別提及與基督教有關的六個會通焦點。蔡先生的精闢見解引起了關心中西文化會通的學者們的普遍關注。本刊有鑒於此，特請周聯華博士，針對此六項焦點，一一作答。」

周先生是衆所皆知的名牧師，也是我服務學校——東海大學董事會的董事，並曾一度擔任董事長。他能關心我所提出的問題，而以一種「對話」的方式寫文討論

，我覺得榮幸而欣慰。他在文章裏面表現的謙誠認眞，也使我印象深刻。周先生在文前作了二點說明：第一點表明他不是「護教」，而是要和我文字談話。第二點說到今年夏天梁燕城先生在台北演講，曾經提到我文中六個會通的焦點，當場便有「衞道」之士問梁先生：「東海大學爲什麼要請蔡仁厚先生去教書？」周先生說，梁先生當時回答得很好，而周先生個人認爲，東海能聘請蔡仁厚先生是東海之幸，牟宗三先生也曾經是東海的教授，同樣是東海之幸。由於牟先生曾經在東海校園、蔡先生又正在東海執教，他們可以看到我們的缺點，我們需要他們的刺激和勉勵。而互相的切磋交談，可以使中國的基督教更具廣度和深度，更能了解中國知識界的心態，和怎樣使基督信仰在中華土地上生根。周先生在這二點說明裡所表露的氣度和願望，是讀者先生可看出的。不過，我所注意的不是基督教（無論新教舊教）有什麼「缺點」，而是想要了解它的基本教義和中國文化在那些地方顯示差異性；同時，我對宗教也從來不取「刺激」的態度，而是如「宇宙光」編者所說：「以嚴肅的學術立場，關心基督教與中國文化的會通問題」。我關心，是因爲這不只是信仰問

題，而是一個文化問題。現在既蒙周先生以文字對話表示迴響，我也願意寫出我的讀後感，以酬雅意。

一、關於「人皆可以成爲基督嗎？」的討論

周先生對關於宗教會通的第一個焦點「人皆可以成爲基督嗎？」所作的解答，分爲「基督的解釋、對基督的盼望、耶穌的降臨、保羅的基督觀」四小節。

文中第一第二兩節屬於舊約的階段，可置勿論（因爲我不是討論宗教史，而是著眼於當前宗教會通的關節）。第三節有一句特別重要的話，是耶穌對門徒說的：「父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」周先生接著說：「耶穌門徒所做的事，跟耶穌完全一樣，而且也具有同樣的使命。這是基督的工作，所負的是基督的使命。」這話是不錯的。不過，門徒（信徒）是奉了耶穌的差遣而接受了一個使命，而不是他們自己純然自覺自主地肩負起一個使命。而基督徒之所以常說「奉耶穌基督

之名」而如何如何，也正是由於此故。在這個規式之下，「基督」和「基督徒」當然有不同。

第四節引保羅說：「你若口裡認耶穌爲主，心裡信上帝叫他從死裡復活，就必得救；因爲人心裡相信，就可以稱義，口裡承認，就可以得救。」這裡有二個條件規定，一是「認耶穌爲主」，二是「信上帝而稱義」。可見耶穌是「主」，而「義」出自上帝（也含基督）。這與墨子「義出於天」之說約略相類。而儒家則認爲「仁義內在」，故孟子直說「非行仁義，由仁義行也」。

保羅又說：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我；乃是基督在我裡面活著。」這表示人必須撤消自己以求得新生（浸禮即是一種象徵的儀式），使「基督在我裡面活著」，使身體成爲「他的殿」，此之謂「聯合」（信徒在基督中，基督也在信徒中）。周先生指出，這就是「一基督成爲衆基督」，也就是「人人皆可以成基督」。但依我們的了解，耶穌以外的人，既然只是供給耶穌基督進駐的「殿」，這樣，人的主體性是被取消了。那個進來作主的乃是耶穌基督的靈，人是

藉著基督的進駐而重生，藉著父的榮耀而從死裡復活。如果從宗教信仰的立場看，我也未嘗不可承認這是一種很好的道理；不過，我所注意的，是這種意義的「聯合」，和儒家所講的「與天地合德」或「天人合一」之意義並不相同。因而，順著這種「聯合」而宣說「人人皆可成基督」，其意指也與「人人可以成聖、成佛、成眞人」不同層次。

成聖成佛是人人自覺自主地成，不需要「認」一個他自己生命以外的「主」，他自己即是主人公。而且除了他自己以外，沒有人能做他的主，此之謂自主（自發命令、自定方向，而自覺、自由、自律、自成……皆含在內）。所以孔子說「爲仁由己」，佛教也說「依自不依他」。（就儒家內聖成德之教而言，道德實踐（成聖）所以可能的根據，是集中在「本體」、「工夫」上來講論，我在今年由學生書局出版的「新儒家的精神方向」頁九八、九九，有簡明扼要的敍述，請參看，茲不贅。）……

周先生在最後一小段說：既然「人人皆可以成基督」，爲什麼以前中國的基督

徒不說呢？以前的基督徒怎麼知道我國人喜歡「人人皆可以成基督」這幾個字呢？——其實，問題不在「喜不喜歡」，也不止是「這幾個字」。我們提出這句話，是想考量一個問題，即：依基督教的教義，能不能原則地宣說「人人皆可成基督」？如果不能，就必將成爲宗教會通的焦點。而我們之所以會作此考量，一是中國的儒釋道三教皆肯定「人皆可成聖、成佛、成眞人」，這是中國人所信守的極爲根本的做人的道理；二是落在宗教會通上，很自然地會首先正視西方來的基督教是否肯定「人人皆可成爲基督」這個關鍵性的問題。如今，周先生以一個中國的基督徒之身份，依據新約的資料，認爲已可看出「人人皆可成基督」。但是「如何成爲」呢？

如果肯定「人人皆可成基督」，就必然地要正視「如何成爲」的問題。「如何成爲」乃是屬於主體性的自覺實踐的問題。依基督的教義，人的主體性已被撤消了，而人之「重生」或「新生」，乃是藉著上帝的榮耀、藉著基督的進駐而得以重生或新生。所以周先生也說「什麼時候信徒虔誠信靠、沒有自己、只有基督的時候，什麼時候他就是基督」。人這樣成爲基督，却正是信靠耶穌基督而撤消自己、使信

徒「在基督中」（基督也在信徒中）而與基督「聯合」。這個意思，很明顯地和我們所說「人人可以成爲」的意指，並不一樣。這個問題的關鍵，是在基督教沒有講一套「心性之學」，沒有主體性的自覺實踐，沒有開出「如何成爲」的實踐軌路，因而不能直接說「人人（不只是信徒）可以成爲基督」，而只能說，「信徒」在什麼情形之下（如上文所說）可以與基督「聯合」而同於基督。

二、關於「耶穌是神而人、還是人而神」的討論

周先生在第二篇文中，敍述了教會方面在各個歷史階段中討論耶穌是「神而人」或「人而神」的不同說法和結論，使我獲益不少。周先生根據基督教的教義和歷史，肯定：「耶穌是神而人，然後再人而神，他是亦神亦人。」這個說法，我原先也有所知。但是，我覺得基督教方面太著重於「神而人」，而不太願意採取「人而神」的說法，我認爲是很可惜的事，尤其就宗教會通而言，更會形成一大焦點。

周先生也說到：「也許有人要問，假如基督徒堅持這點，還有什麼可以『會通』的呢？我相信蔡先生以及所有蔡先生的同道，也沒有要基督徒放棄基督信仰的特色。」是的，對於各大宗教信仰的特色，我都願意表示尊重。不過，既然要講「會通」，就應該從宗教眞理的層面提出來商酌，看看有沒有溝通的途徑。

周先生又說到，「人人皆可成基督」不必以耶穌的「人而神」爲前提。我却認爲，二者之間實相關聯。因爲如果堅持耶穌是「神而人」，則「人人皆可成基督」這個說法，就如上文第一大段之所說、只能算是在條件規定之下的一種表白，而並不眞正能夠充分證成。因爲「神而人」的耶穌才是眞正的基督，而基督徒則是跟隨耶穌基督而受他差遣的人。

反之，如果從「人而神」看耶穌，則耶穌之「成神」（與上帝合一），乃是通過他一生的表現——燃燒他生命中的特質性，來透顯他生命中的精神性，終於使他無限上升，而達到與上帝合一。如果這樣講，既無損於耶穌生命之崇高，而「人人

皆可成基督」這句話，也就可以獲得原則性的肯定（人人皆可如耶穌一樣，完成他自己而上達天德）。由此可知，耶穌是「人而神」，對於「人人皆可成基督」，是有其「前提性」之意義的。（我這樣說明，還不只是從有利於文化宗教之會通上著眼，同時也是從學術立場提出的一項討論。）

三、關於「人不通過耶穌就不能得救嗎？」的討論

在第三篇文中，周先生分別介紹了「東正教」、「天主教」、「更正教」（新教）有關「得救」的路道，而且簡約地指出這三大教派大致上是分別由約翰、彼得、保羅的路線來接近耶穌。而對於「除了耶穌還有沒有別的道路可以得救」這個問題，周先生的回答是：

「基督教當然只有耶穌基督一條道路。」

這句話答得很巧妙，也很本分。「基督教」當然只有「耶穌基督」這「一條」道路

。不過，我在提出第三個宗教會通的焦點時，是問：

1. 除了接受耶穌做救主，「人」還沒有自我救贖的可能？

2. 「人」不通過耶穌，就眞的不能得救嗎？

周先生認爲我這種問法，似乎希望基督教的答案是乾脆的「有」或「沒有」。他說：這麼複雜重要的問題，怎能以一二個字來回答呢？

其實，第一、在這種原則性的決斷上，是可以也應該有一直截明快的回答的。第二、基督徒在對非基督徒傳教佈道的時候，實際上也時時都表示了很直截明快的意思。第三、我是從宗教會通的意思上提出這樣的問題，以供基督徒與非基督徒共同省思。如今，周先生已經寫出了他的回答。但對於「基督教」以外的其他宗教是否也有得救之路？周先生沒有明白表示。而對於「人」能不能自救？周先生則明快地作了「否定」的回答。

周先生認爲，基督徒是從人性裡看出人不能自救，需要一個超過人的外在力量，就是上帝超自然的力量，才能「救」人。這個回答明白表示，人之得救必須「依

他力」，不能「由自力」。此中的關鍵，仍然是在心性問題。如果挺立起「原性」（原善）這個觀念，情況就可以大爲改觀。如今既然否定人可以自救，則中國的儒釋道三教，都不可能同意這個回答。（尤其在「耶穌是上帝獨生子」、「人不通過耶穌就不能得救」的前提之下，更是如此。）

我提出的第三問，是——

「原罪」的觀念，有沒有鬆動修正的可能呢？

周先生表示：「對我而言，原罪可以鬆動，也可以修正。」接著他指出，「原罪」這個名詞是四五世紀之間的奧古斯丁所造，後來便也在教會生了根，而有「人性本惡」的說法，周先生說，「原罪」的聖經根據是在創世記第三章和羅馬書第五章。但是創世記第三章不能否定同書第一章。根據第一章應該是「人之初，性本善」才對。可是，第三章記載了「人犯罪的由來」，這雖是微不足道的「吃禁果」的事，但却是「人第一次犯罪」，白紙不再是白紙了。而且「罪是從一人入了世界」，「因一次的過犯，衆人都被定罪」。

由此可知，基督教把這個吃禁果的神話故事，聳動得太嚴重了。所以只注意「原罪」，而把犯罪以前本來與神性合一的事實完全忘懷了。周先生雖然作了提醒：根據創世記第一章應該是「人之初，性本善」，而且認爲記述犯罪由來的第三章不能否定第一章。可是周先生仍然是「基督教恩」的思路，並沒有順著「人之初，性本善」的根據去溯源立本。於是，剛剛打開「人」本有「先天的善性」這一隙門縫，又立即關閉了。人之自救的根據也因而隔斷了。我不禁要感歎地說：多麼可惜啊！（附按，我在前一文曾嘗試順著伊甸園的故事，相對於「原罪」而提出「原性」（即先天的善性）一觀念，這是我對基督教所表示的極大的善意。我仍然希望基督教的神學家能夠加以考慮。當然我不會急急盼望很快有結論。）

人不能自救，然則，怎麼辦呢？回答是：信靠上帝。所以周先生解說，保羅是把「罪由亞當而來」（因一人的悖逆，衆人成爲罪人），陪襯「恩由基督而得」（因一人的順從，衆人也成爲義了。）這樣，就使基督教成爲「救贖的宗教」——「原罪」是恐怖之深淵，「救贖」是深淵之超拔（因著耶穌釘十字架而使衆人免罪）

，「上帝」是超拔之皈依。

此外，周先生推測地說，蔡先生提出的問題，是因著聽到台灣的基督徒，尤其是福音派的基督徒，受到佈道家所著重的觀點而發的。因此，蔡先生的問題中有「救主」、「得救」、「救贖」和「原罪」等名詞。其實，我的問題是因著什麼而發，似乎無關緊要。因爲周先生也表示：「這四個名詞中，前三個是從聖經中來的，後一個雖不出自聖經，但也的確爲大多數的基督徒所慣用的。」既然是這樣，則我提出的問題，對於基督教來說，仍然並不稍減其普遍性。（雖然周先生曾指出「東正教」頗有不同，但東正教與中國幾乎不發生關係。周先生文中也提到，以前在上海的白俄東正教會從來「不向中國人傳福音」，既然不向中國人傳福音，也就不會發生「會通」的問題。而我個人對白俄東正教會所持的態度，倒是極爲欣賞。）

四、關於「是耶穌獨尊，還是與孔子釋迦同尊」的討論

在第四篇「迴響」的文中，周先生坦誠地表示：「實際上，我把基督信仰看得高過其他宗教。」所以在文章前面，也特別加上「拜耶穌、尊孔子、敬祖宗」的標題。周先生認爲，神是「拜」的，人是「尊」的，耶穌是「神」，而孔子是聖「人」，不是神。這個說法，是從「耶穌是上帝的獨生子」而來。周先生基於「信仰」「崇拜」的立場，既然明顯地是耶穌獨尊，表示在這一點上的「會通」之路已被遮斷，我們似乎無須再說什麼。

不過，我想另外說幾句話。就當代儒家自覺地要承當的文化使命而言，並沒有要和其他宗教相會通的內在要求。我們之所以關心這個問題，是因爲西方文化宗教在中國的活動，常會有人假交流會通之名，而意圖混淆中國文化和儒家義理的「原則性」與「方向性」，以及意欲否定儒家在中國文化中的「主位性」；在這種情勢之下，我們特爲指出：要講會通，就得首先正視這些會通的「焦點」。這是學術上嚴肅的「別同異」的工作。在這種地方不可以混水摸魚，更不容許偷梁換柱、喧賓奪主。

周先生認爲，「會通的本意是在溝通和了解，並不在讓步和妥協」。又表示說：「基督徒不能對內、對外說兩套話」。周先生的意思，是針對我在前一文所說的幾句話而發。我說：「獨生子這個觀念，如果只在基督宗教內部講，那也無所謂；但若是把它客觀化出來，當做一個普遍的眞理來宣揚，則別人就會表示意見。」我的意思是說，每一個高級的宗教或文化系統，都有它本身的獨立性和某種程度的自足性。所以凡是屬於「內部」的信守及其種種說法，外人自不宜於干涉過問。但當它對外宣揚時，便已成爲一個客觀的眞理問題，也使別人有了加以了解、加以衡量的機會；這時候，別人當然可以表示不同的意見和看法。別人的看法對不對，自可加以討論，並不必然地要做讓步或妥協；如果需要讓步或妥協，也是在自覺的權衡和縝密的考慮之下而自作調整；並不是爲了「會通」而「對內、對外說兩套話」。

又由於我提到雲門禪師打殺與狗子喫一段公案，而稱說中國禪師的猛厲，周先生便作了推斷：「蔡先生當然希望基督教也有這麼猛厲的福音傳播者」。這也是由於敏感而推度太過之故。我明明指出雲門之所以這樣兇猛，是因爲「人人皆有佛性

、人人皆可成佛」，所以他要用棒子打掉「天上地下，唯我獨尊」，以顯示「衆生平等，皆可成佛」。這是順佛教教義而說的。至於基督教，信的既然是「獨生子」的觀念（不同於西天有諸佛），走的又是「傳播福音」的路（不同於人人有佛性、皆可成佛）；在這種情形之下，不但「無所施其棒」，而且傳播福音者也根本是手中無棒的。不過，耶穌獨尊的觀念，必將成爲宗教會通的焦點，却也因此而更爲明顯了。

至於周先生說甘地受基督信仰的影響，那却是很自然的事。第一、甘地生在英國統治下的印度，又到英國讀書，他隨時都和基督徒相接觸，自然就會有人「想將甘地吸引加入基督教」。第二、對於耶穌這個生命和新約這部書，也本是可加尊敬、可予贊賞的。然而，甘地也和我們一樣，並不相信「耶穌是上帝的獨生子」，也不相信「只有通過耶穌才能得救升天」這些說法。所以，當一位基督教長老正式而誠心地問甘地：「你爲什麼不能做一個基督徒」時，甘地回答說：

「我已生而爲印度人了！」

甘地能從他自己民族的文化生命中，體悟而且領受到人生宗教的眞成，以安頓自己的生命和獲致內心的平安；能自覺地肯認他自己是印度人，而即以承當和光大印度文化傳統爲己任。這是我們衷心讚仰的。依我們看，甘地之受基督信仰影響，是由於耶穌的智慧本來就有普遍性的一面，甘地用不著拒絕。（人不可以拒絕智慧，却可以拒絕特殊性的標誌及括弧）。然而，在甘地的自敍傳裏，他明明白白肯定印度教的優越性。因爲作爲一個印度人，他最最珍愛的，乃是與他生命分不開的印度民族之慧命。「我已生而爲印度人了」，這是多麼純樸莊嚴的話！又是多麼貞定自信的話！所以，我想，甘地的偉大，不在於他受了基督信仰的若干影響，而是在於他能直接從自己民族文化的慧命上植根立本，而顯發了他的生命人格之光輝。然則，在這種交托生命的關口上，中國人豈不也應該鄭重地想一想？

五、關於「非基督宗教必須讓位嗎？」的討論

周先生首先表示，這第五個焦點是他「最難回答的問題」，因爲他「沒有讀過蔡先生摘錄論文的原文」。前一文我所摘錄的那段文字（見拙著「新儒家的精神方向」頁八十一），是六十八年十二月底到六十九年元月初，出席輔大主辦的「國際哲學會議」，所攜帶回來的論文中、某一論文的大意要點。

周先生順著我摘錄的大意，首先提出了「幾項說明」：第一、他說到「基督教神學家中，是誰那麼的『大言不愧』確實令我訝異。我更不知道『非基督徒秘書處』是怎樣的一個組織。」這一點我和周先生完全同感。第二、周先生說「我完全承認基督教裁判異教、異端的錯誤，我們也深深以過去這些行爲爲恥……相信今後不會再有這些事件發生了。」周先生的沉痛反省，我深表欽佩，而他樂觀的展望，我也願予相信。第三、周先生提及「合法」一詞而觸發了他自己的感慨和委屈。他說：「拿我國的環境來說，我只知道基督教才是『不合法的』，我們有時候沒有獲得保障，却常常受到歧視。」我想，這恐怕是主觀感受的問題。基督教在大陸受到迫害，人所共知；但在台灣，我們倒覺得基督教非常神氣，譬如政府的宗教寺廟管理

法，聽說就應用不到教堂裏去。第四、周先生說，在基督教許多進步的教會中，凡是獨斷霸道的字彙，像「異教徒、外教人」這些帶有侮辱性的名詞，早就摒棄不用了。最後，周先生還鄭重表示，中國的基督信徒，對這些獨斷霸道的事也是十分敏感的」。我很高興周先生作這樣的說明。

接下來，周先生解釋了「自然啓示」、「特別啓示」、「原始啓示」這幾個名詞的意指：啓示是上帝對人的彰顯，是從上到下的啓發。「自然啓示」是上帝在自然中、在道德宇宙中彰顯祂自己，這一部分還包括人的良心。所以自然啓示是人人可以體驗得到的。「特別啓示」指的是上帝在耶穌基督中的啓示，上帝的慈愛和恩惠都由耶穌而進入了世界。所以凡是信耶穌的人都能成爲新人，並獲得永生的生命。「原始啓示」這個名詞，天主教用得較多，而許多更正教的神學教科書則不提這個名詞。原始啓示承認各宗教有它的成就和限制，「成就」是在於它的一種準備，可以接受上帝的特別啓示；「限制」是在於它不能完全見到上帝。周先生表示，他自己所寫的神學書籍中，從來沒有用過「原始啓示」這個名詞。當然，他也承認這

三個名詞都是以基督信仰爲大前提而使用的。我認爲，如果只在基督宗教內部使用，其信仰上的意義，我們也可以了解；若是從宗教會通的意思上看，便將永遠不能爲非基督教的世界所承認。

周先生還對「神觀」作了說明，他的說法當然有其一貫性。不過，裏面有二句話：「上帝是耶穌的父親，是猶太教的耶和華，也是中國傳統文化中的上帝。」「我們現在的看法是，聖經中所記載的創造主就是中國人的上帝。」對於這二句話，我覺得需要有一個說明。

各大宗教或各大文化系統，對於「普遍的精神生命」都各有名號，譬如中國儒家的「天、天道」、耶教的「上帝、天主」，印度教的「梵天」，回教的「阿拉」，名號雖然不同，而它所涵指的意義層次，是相同的。但話說回來，意義「層次」雖然相同，而每一個名號却也由於內在於某一宗教或文化系統中，隨著它的演進而發展有了染色，有了它特殊的一些意義規定。所以儘管意義層次相同，而却不能等同歸一（上帝本身，和各宗教中的上帝，意義並不等同）。據此可知，直接宣說「

聖經中所記載的創造主」就是「中國傳統文化中的上帝」或「中國人的上帝」，是不妥當的。（拙著「新儒家的精神方向」頁八四、八五，曾就「上帝只有一個」的問題作了說明，請參看。）

周先生在最後一小段表示，他認爲「非基督宗教」可以永遠獨立存在，並說：「至少以我來講，我現在沒有併吞它們的雄心，相信將來也沒有。」又說：「我只關心『人』，我希望勸說他們，鼓勵他們和創造他的上帝，爲他釘十字架的耶穌有親密的關係。」在這裏，我有二點感想：第一點是，非基督宗教的永恆獨立存在，是它們自己的事，並不需要靠基督宗教來保證，正如它們讓位不讓位，也並不由著基督宗教單方面的宣告與否而決定。第二點感想，則是唐君毅先生早就感受到的，他指出，外來宗教的目標，只是想來救中國人的「靈魂」，而不在於救中國人的「民族」和「文化」。（見「說中華民族之花果飄零」頁四九，三民文庫版。）我們當然不至於要某一個宗教來救中國人的民族和文化，這是中國人自己的事，非中國人是擔當不起的。同時，我們也了解，一個信外來宗教的人，也能竭忠盡力，以忠

其「救國家、救民族、救文化」之精誠。但這裏有一個道理必須要辨識：中國的宗教徒之「保愛國家民族、保愛歷史文化」，是發自他作爲一個中國人的品質，是以一個「中國人」的身分地位來盡他的天職；却不是以一個「宗教徒」的身分，來盡其宗教的義務。這也就是我們爲什麼鄭重表示：一個中國的宗教徒，負有雙重的責任——一面是中國人的責任，一面是宗教徒的責任。而由於「中國人」是我們的第一性，宗教徒只是第二性，所以其中的「責任順序」是不可以、也不應該加以倒轉的。

六、關於「基督教中國化還是中國基督教化」的討論

首先，周先生顯示了優越的分解能力，他標舉出三句話：1.中「國」不能基督「教」化。2.中國「人」可以「基督」化。3.基督「教」不能中「國」化。周先生先舉梵蒂岡、英國做例子，以說明「國」不能基督教化（因爲梵蒂岡不同於一般的

國家）以及國不能「基督教化」（因爲英國竟然發動鴉片戰爭，那裏稱得上基督教化了？）周先生這種解說，和我們提出「基督教中國化、中國基督教化」那兩句話的意思並不對應。那二句話，其實是有其「人所共許」之意指的，不必像周先生那樣分解。

我們認爲，如果有一天中國以基督教爲國教，或者大部分中國人都接受耶穌做救主，而以基督教爲安身立命之所，便是「中國基督教化」了。反之，如果基督教傳入中國而能尊重儒聖之道在中國文化中的主位性，能正視「本地性」而把教義調適到與中國文化的原則方向不相衝突違迕，以開顯其「中國」的特色，便是「基督教中國化」了。當然，這其中所涉及的內容、問題，可能一本書也講之不盡，但仍然不妨礙我們對這二句話的基本意指可以達到一種「共許」的程度。

周先生表示，他雖然是基督教會中的傳道人，却並不贊成「中國基督教化」。不過，周先生也同時表示，他天天祈禱「中國人基督化」。其實，「中國人基督化」與「中國基督教化」並沒有本質上的不同，不過五十步與百步之差而已。所以周

先生終於說出，他希望中國人「人人都能個別地、自動自發、心甘情願地成爲基督的門徒」。在這一點上，周先生的「希望」，便和我們大爲不同了。我們可以了解周先生的「牧師」立場，我們也肯定宗教信仰的自由，但我們「絕不希望」中國人「人人」成爲基督徒。站在「中國」的立場，我們認爲每一個「中國人」都應該「立根」於「中國文化」的道理上，以盡他作爲一個「人」的職分；使他「基於」我們「中國文化的教養」而「挺立」起來，期能以「直、方、大」的生命，克盡他對「家、國、天下」所應盡到的責任。

至於所謂基督「教」不能中「國」化，周先生的意思，是認爲基督教在中國是中國人的，在其他國家是其他國家的，它是屬於大家的，是普世的，所以不能「國」化。但從我們剛才所提「人所共許」的意指上說，「基督教中國化」與「佛教中國化」一樣，是可能的。（所以謝扶雅先生也提倡「中國基督教」。）而且和周先生所說「基督教在中國是中國的」這句話的意思也實相一致。我們願意這樣說，所謂「基督教中國化」，是表示，「基督教」既然「在中國」，就應該是「中國人的

」，因而理所當然地必須有其「中國的」特色，此之謂「基督教中國化」。（請注意，所謂「基督教中國化」，絲毫沒有要把「基督教」置於中國這個「國」的國家權力之下的意思。這一點，我相信周先生和一般基督徒都能有所了解。）

周先生又說：「基督教有它的普世性，也有它的特殊性。」這個說法，比起單單宣稱「基督教是普世的宗教」，是顯得較爲合理了。其實，宗教形態各有不同，它們不可能是「普世」的。平常所謂宗教是普世的，乃是假託於上帝之普世而說的。而「普世」之上帝，也不是指「內在於任何宗教形態之中的、那個有特殊意義規定」的上帝而言。這個分辨，是非常重要的。

文之後段，周先生就「本地神學」作了說明（他在「神學本位化」、「本地神學」、「本色神學」三個名詞中，選擇了第二個）。照周先生的意思，神學包括三個因素——第一個因素是「訊息」，第二個因素是「我（基督徒）」，第三個因素是「他（基督徒傳播福音的對象）」。而傳播的過程，是「我」把「訊息」傳給「他」。周先生說，本地神學需要了解「神學」，也需要了解「本地」。我在前一文

曾表示，對於「神學本位化」的說法，「我不太清楚」，但我推測地認爲「基本的意思，總不外乎要求適應、溝通，以期與各個國家的文化傳統相會通相融和」。今蒙周先生提醒，「本地神學」不僅是我所推測的「要求適應、溝通……」，而是「使中國人易於基督化的一種方法或手段」。非常謝謝周先生說得如此坦誠。

此外，周先生還好意的爲我指出了一些「本地神學」的資料。一種是比合的類型（周先生稱之爲「我們也有」的類型），譬如耶穌講「愛」，就即刻想到孔子曾講「仁」，於是以「仁」來解釋「愛」。另一種是比較性的，例如比較孟子的義和保羅的義等等。

比合的方式，略同於佛教傳入中國之後，出現於晉代的「格義」，那只是過渡時期的比附，事實上是不相應、不中肯的。（所以周先生也說，以仁解釋愛，多少有些「削足適履」之嫌。）據我所知，儒家講的「仁」，是人人先天本有的，是自覺自發的，所以孔子說「爲仁由己」，「我欲仁，斯仁至矣」。基督教講的「愛」，是上帝啓示的，是通過耶穌的見證而顯示的，所以基督徒必須「奉耶穌基督之名

」以表現愛人的義行。至於比較的方法，當然可以做，但比較的工作是很不容易的。首先，必須對雙方的基本義旨及其層面、分際，有恰當相應的了解；其次，在進行比較時，必須平心比觀，而不可強爲牽合。譬如孟子講的「義」，乃是「仁義內在」之義（與其性善說相關連）；而保羅所說的「義」，則是上帝的義，「人心裏相信，就可以稱義」。這種意思的「義」，和孟子所講的「義」並不相同。當然，不同也可以比較，而從「異」中求「同」，也是人情之常。而關聯著行事來看，義之爲義也總會有它的共同性。不過，彼此所講的「義」既已源頭不同，則比較出來的「同」，便已落在第二義以下，而且也已經不專屬於「孟子」或「保羅」了。

七、餘言

以上六段說明，只是順著周先生的大文，擇要地表示了我的感想和看法。我的看法不盡與周先生相同，正如周先生的看法不盡和我相同一樣。那些不同之點，如

果終於無法消解，我們仍然可以記取孔子的教訓——「和而不同」。雖不同而能和，這也正是文化會通宗教會通的基本精神。

我不止一次表示過，中西文化的會通，一要精誠，二要機緣，三要時間。機緣的出現，屬於歷史的運會；時間則是解決問題必不可少的因素，荒忽時間固然不可，急功求速也不妥當；那末，就讓我們共輸精誠，爲「中國」，爲「中國人」，爲「世界人類」，開顯一個「交光互映」的人文世界吧。

爲了酬答周先生眞誠的對話，請容我再把前一文「關於宗教的會通問題」最後一小段抄錄於此（這是我的衷誠之言），希望能獲得周先生和所有不同宗教信仰者的共同印證：

我們不必把光源限制在一個地方，應該讓每一個地方、每一個人，都成爲光源。孟子說「充實之謂美，充實而有光輝之謂大」。我們人人都可以做大人，我們沒有理由要以小人、細人自居。我們既然是一個「有光輝」的生命，就應該讓我們的心性之光、生命之光，盡量照射出來。你的光透入我的生命，我的光照進你的心靈

，光光相映照，處處都是光。擴大來說，每一個宗教、每一個文化系統，都有它的光輝，光與光相交，必然可以映照成一個光輝燦爛的文化世界。這樣，就可以使所有的人，都沐浴在人性的光輝之中，都生活在道德心靈、文化眞理的光輝之中。最後，祝我們大家都成爲一個「通體都是光輝」的德性生命。

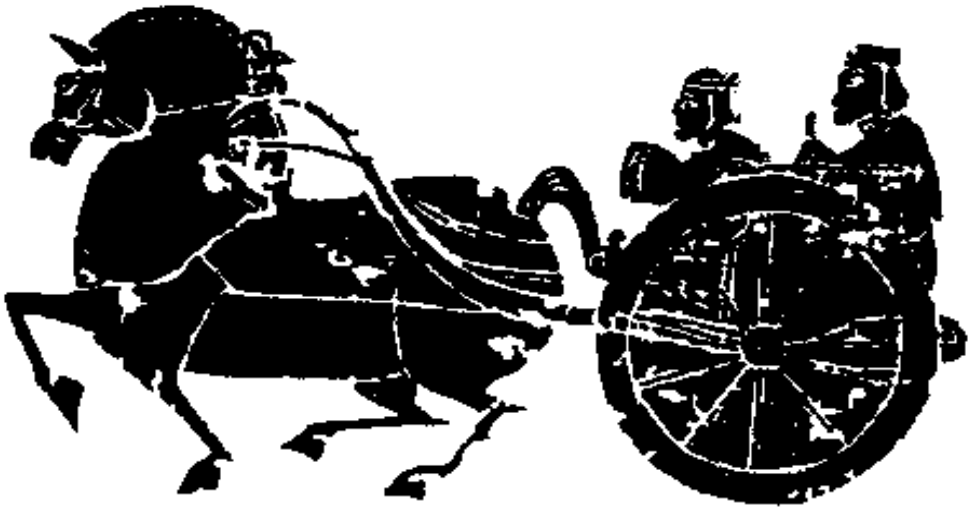
七十一年十二月八日

（本文錄自鵝湖月刊九十期）

四、必然的和或然的

——與新儒家對話的結束篇

周聯華



承蒙宇宙光月刊的雅愛，以那麼多的篇幅刊載我和蔡仁厚先生的對話，現在又再度邀我寫一篇結束的文章，作爲出專書的結論。我除了感激和遵命以外，還有甚麼可說呢？我更感激的是蔡仁厚先生，他的見解和他的風度，在文字討論的中間，我還見過他一次，可以當面請益，使我深感榮幸。希望今後蔡先生和與蔡先生有同樣信念和志趣的先生女士不吝賜教。

結束前的自白

我不能代表所有的基督徒，我只是許多中國基督徒中間的一個。我和跟我有相同志趣的同道希望多讀聖經和神學，使我們對聖經及教會本身有充份的了解和認識；也不斷研究我們的環境——本國習俗和本國文化，使我們的信仰能在中國的地土裏生根。如果我們有任何差錯是我們的無知和學習得不夠，不是我們有意的忘本，更不是甘心樂意去信「洋」教。我們不承認基督信仰是洋教。

中國人當然要深諳中國文化，我們只恨過去沒有多加研究，現在也沒有時間去

投個明師補習一番，以致很多時候僅是無師自通地暗中摸索，或是事倍功半地讀些死書。但是我們不承認，我們故意在違背中國文化。

我沒有一刻忘記我是中國人。我生在這塊土地上，我也選擇住在這塊土地上，有時儘管好像有些不如意的事，還是住下去，因爲這是我的國家，上帝要我在這裏工作。上帝既讓我生在中國，他就要我做一個中國人。那一天他不要我在這裏的時候，他會告訴我。

我是一個「人」

雖然我把「我是中國人」看得那麼重要，我也認爲這是我的義務、權利，和我的光榮，我不能不感到「我是人」比「我是中國人」更重要。當我生出來，甚麼還不知道的時候，我已經是一個「人」了。我這個人跟有史以來世界各國的嬰孩完全一樣，說一樣的言語（哭），吃一樣的食物，母奶（吃奶粉僅是代替母奶的某種文明）。那時候甚麼都一樣，也許我跟歐洲的孩子或是非洲的孩子唯一不同的是膚色，

但是外科醫師告訴我們在一層薄薄的表皮底下甚麼都相同。我把這些相同點稱爲「必然的」。

根據台灣地區的戶口法規，新生嬰孩在十五天內要報戶口，從那時開始新生的嬰孩在他（她）基本的「人」上才加了××省、××縣、××鄉的人了。但是這是家人的行爲，孩子並不知道。逐漸地嬰孩先感到自我的存在（是個人），才慢慢地因爲他生在中國，父母是中國人，他才學中國話，讀中國書，灌輸了許多知識，他才知道他是中國人，他才知道他應該接受中國豐富的傳統——我們大家引以爲榮的中國文化。我把這一切稱爲「或然的」，因爲這個嬰孩可能生在其他國家，他就是其他國家的人；他也可能有中國父母而生在美國，法律上他是美國公民，以後也不說中國話，不讀中國書。

但是，如果我生在窮鄉僻壤，像我曾在民國三十二年、三十三年的時候，住過貴州省的侗家和苗人的區域，如果我像當地的侗家孩子一樣，我可能目不識丁，連姓甚麼都說不大上來；我以打柴爲生，我種了一塊地；到了相當年齡，我結婚，生

兒育女；到了某一個年紀我死了；我還是個「人」，不折不扣的「人」，而且活得很好。我說這些話並不是對我所受的教育不滿意，對我週圍的文化和文明不滿意，或者對我的工作不滿意；我要說的是教育、文明、文化，甚至工作環境都是「或然的」，不是「必然的」。這一切也許能使我活得更好一點，更美滿一點（有時想想也未必），但是這一切都抵不上此個字：我是「人」，我「活」著。請容我再加一點，我生兒育女，傳宗接代，促成下一代的「人」，他們也「活」著。

「生」是必然，「死」也必然

我「活」著，我是個「人」；我「死」了，就不再是「人」，是一具屍首。使我想到，除了「人」是大家所共有，「活」是大家所共有的，另一個重要的因素是「死」，「死」也是基本的、必然的，因爲只有「死」是每個人都共有的經驗。有些嬰孩剛出世就「死」，他還來不及吃奶，更談不上學話、讀書、接受文化了。他一樣到世上來做過「人」。除了「生」以外，「死」才是眞正古今中外完全一樣的。每一個國家的傳統可以有不同的喪葬禮儀習俗；但是，這些是或然的，是次要的

，「死」還是「死」，無論在設備最佳的醫院中，或是在高山、荒島的茅屋中，死同樣是斷氣，心臟停止活動。在那一霎那是人人相同的，這也是必然的。

生死之間

在生與死之間是文化、教育、等等活動的範圍。這一切是因地而異、因人而異的。這一切雖然重要，請讀者原諒我，在這裏我要說一句非常不中聽的話（尤其在學術界十分犯忌的一句話）：一切的教養、文化都很好，但是沒有這一切，我還是一個人。有許多時候，大家認爲連禽獸也不如的傢伙不一定就是沒有受過教育，或者沒有受過文化薰陶的人。

在生死的兩端中間，人與人有著極大的分別，分了國家，分了階級，分了學歷，而每一個國家，甚至每一個地區還有不同的習俗。食、衣、住、行有顯著的不同，像文字、音樂、美術都更加深了我們的不同。雖然因爲交通的便利，文化的交流，相互的了解與接受越來越多，但是不同依然存在。

儘管我們與其他國家、區域，及其人民有文字不同、語言不同、背景不同等因素，我仍看出在所有的人中有些相同的地方，例如：

一、大家都要做個好人。

二、大家都希望做個有貢獻的人。

好人所做的事也許各種文化有不同的觀點，但是一些基本原則仍然相同，好人是一個良善的人，不做犯法的事，一切都合乎道德標準。雖然各國法律不同，但巴比倫最早的法典，罕摩拉比（Hammurabi）法典，和摩西的法律，和中國傳統的標準居然那麼相像。例如誠實、謙虛、饒恕、愛心等幾乎每種文化都把它們當作美德。至於做個有爲的人，各國的標準不一定相同，完成的方法也不一樣，但是無我、犧牲、對人有貢獻等又似乎大同小異。

我要強調的是那些相同地方是在「人」的本性，是必然的，不是後加的教育或者文化。在原始人民中，和文化低落的地方，我同樣看到人的誠實、愛心、犧牲、和爲大衆著想的貢獻。

死後的一切

除此以外，我看到死後的一切之相似。雖然死後的喪葬有著種種不同的習俗，而這些習俗說明了各國國民及民族中之不同，但我更看到相似之處。幾乎千篇一律地都不承認死了就了結了一生。大家似乎都等待著未來。

從世界各地的人都把死後的一切看得比生前還重要這一點上，已經能看出人對將來的盼望。金字塔是埃及國王的墳墓，但是我們卻找不到埃及國王的王宮。中國古代皇帝的陵墓到現在還有保留的，但是古代的皇宮却已成爲廢墟，再也找不到了。帝皇之家是如此，普通人民也是如此，尤其在鄉間許多人平時都省吃儉用，但是對壽衣、壽材、壽墳都非常講究。這些人顯然都把未來看得很重。

再看棺材中所放的東西，無論從巴比倫的吾珥發掘出來日常用品或故宮博物院展覽挖自河南省的墳墓都顯示出一大堆葬在墳墓中的物品。如果說這些僅是原始人的行爲，今日科學如此昌明，棺材中同樣放帽子、眼鏡、手錶、手杖、喜歡的書籍

，甚至高爾夫球桿等物品。這些不都表示要活一個將來的生命嗎？

不管將來是十殿閻王、西方極樂世界、天堂、地獄……似乎在大衆的心目中都有一個地方或者境界，在這世上沒有獲得公平待遇的，在那裏要得報償或是處罰。這一切我認爲是屬於必然的範圍。

「人」與「神」

一提到人就會想到神。儘管這世界上有無神論的出現，而且這一代的年輕人也越來越少信有神的存在。但是我們不能否認，自從有歷史以來，各人也許信的是不同的神明，但總是信有神的。就連現代人口裏不承認有神，其實多少還有些神的信仰，或是認爲冥冥中有位主宰，再或者窮極也會呼天。本文的主旨並不在討論有神、無神，而是在指出這一普遍的事實。

結　論

也許讀者會感到不耐煩，覺得我討論了許多迷信而沒有學術氣息的平庸之談。誠然，這些是平庸之談，但這些都是必然的，因爲我討論的是一般的人，而不是少數特殊的人物，或是一些智慧超人的讀書人。基督信仰所面臨的是一些「必然的」問題，而不是「或然的」的問題。我是個「人」是「必然」的，但是我成爲「中國人」是「或然」的，我儘管那麼熱愛中國，我若生在非洲，我就是非洲人。即使我做了中國人，我還能去申請其他國籍，做另一國的人民。

我受教育或者接受某種文化是「或然」的。如果我在荒山孤島，我沒有受教育的機會；如果我是中國西南生長在船上的「水家」（香港還有好多屬於水家），我沒有接受文明和文化的權利；但是我還是個「人」。

基督信仰針對一些「必然的」問題，如生、死，生死中間的爲人基本之道，死後的盼望等，我們對這些非常關切，也都有答案——我們認爲正確的答案。我們認爲我們的答案是準確的，因爲我們有一位正確的上帝。

爲什麼在那麼多位神明中，我們特選了耶和華上帝，因爲我們相信祂是至高無

上的，最基本、最原始的一位，在沒有人類以前就有了祂，祂是獨一無二的。這一位高得不能再高的一位，我們稱祂爲上帝，所以祂是全世界的主宰。但是上帝既是這樣的一位上帝，他一定高高在上，神聖不可侵犯。這位上帝不是基督教會所創造出來、所宣傳的上帝；相反地，我們接受這位宇宙的主宰作爲我們的上帝，我們又信基督，他是從上帝那裏來的，所以只有基督配得上帝完全的光榮。

我們怎麼會接受上帝？按著我們的本性是不會接受的，無論怎樣溝通、怎樣討論，儘管人是那麼需要基督，可是總是排拒，因爲信上帝是百分之一百完全對上帝的降服。這不是像一般人的觀念，信仰是生活中的點綴品。我們認爲信仰是人生的全部份，或者可以說是「中心」，其他一切都圍繞著信仰來推進。既然如此，人怎麼會接受？大多數人都是碰到了危機才會信。這些危機也就是我們所提及的生、死、死後一切等等問題，或者在生死兩極端中遭遇到困難，再或者善良的本性遭到彎曲（基督教的術語是「罪」）。這一些問題不一定眞正要遭遇，如果人往這些方面去思考，到一個程度同樣會走上信仰的道路。

這一個道路是奇妙的，雖然局外人個個反對我們信仰中的超自然成份，而局內人（基督徒）却個個認爲超自然的重要。我們基督徒所認爲的「聖靈的感動」。人在某一個時候會有不能言喻，而又眞實不能再眞實的聖靈感動。那才是走上信仰之路眞正的起點。

也許讀者要問，既然如此你何必要費那麼多時間去解釋、去會通、去對話呢？熟悉我的讀者也許更要問，你不是整天在思考本地神學嗎？老實說，不但本地神學是或然的，連神學本身也是或然的；只有信耶穌是「必然」的。既然如此，我何必要對話？我希望不信與信中間的阻隔稍稍扔掉一點，使要信的人減少一些阻力。爲什麼要提倡本地神學？爲了要使想明白神學的中國人比較容易懂一點。至於在人信的過程中間，無論是講道或寫文章，我扮演甚麼角色？我只是跑跑龍套，眞正感動人、帶領人的是聖靈。

假如別人不願聽你的話，或者聽了也感到聽不進去的話，又怎麼辦呢？老實說，這是無可奈何的事。基督徒唯有以行動表現，使別人看到我們的行爲和基督徒的

品格。耶穌曾經說過：「如果你們彼此相愛，世人就知道你們是我的門徒。」

記得民國四十六年十二月二十三日新生報曾發表過一篇蔣孟麟先生的大作：「基督教與中國文化」。在那篇文章中，蔣先生以聖經中的「好撒瑪利亞人的故事作爲前言。

有一個律法師（有責難的意思）問耶穌：「夫子，我該作什麼才可以得到永生？」

耶穌對他說：「律法上寫的是甚麼？……」

他回答說：「你要盡心盡性盡意盡力愛主你的上帝。又要愛鄰舍如同自己。」

耶穌說：「你回答的是。你這樣行，就必得永生。」

那人……就對耶穌說：「誰是我的鄰舍呢？」

耶穌回答說：「有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手中，他們把他打個半死，就丟下他走了。偶然有一個祭司從這條路來，看見他，就從那

邊過去了。有一個利未人，來到這個地方，看見他，……也過去了。惟有一個撒瑪利亞人……看見他就動了慈心，上前用油和酒倒在他的傷處，包裹好了，扶他騎上自己的牲口，帶到店裏去照應他。……」

「你想這三個人，那一個是……他的鄰舍呢？」

律法師說：「是憐憫他的。」

「你去照樣行罷。」耶穌說。

蔣先生引用了這段經文以後，他說：「這簡單而似乎平常的一段談話，內中却包含了萬鈞的動力向世界人類不斷的推動著，將近兩千年。」他又說：「我們如能照樣去行，我們就懂得耶穌的教訓，也不必再讀下文了。」

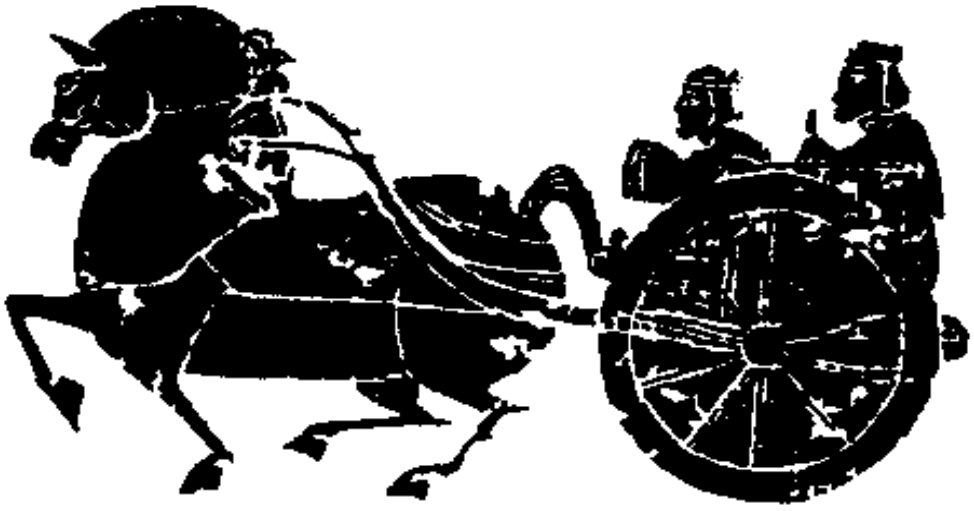
所以，這一段是蔣先生的開場白，我剛好拿來作結尾。如果我們能「照樣去行」，我們不必用口，不必用筆來傳道，這種愛的精神已經是最好的基督的見證人了。

下篇

會通與轉化——與蔡仁厚教授及周聯華牧師對話

梁燕城

1. 中國思想如何體驗基督信仰的境界



前言

筆者在民國七十一年初到台灣參加「鵝湖」雜誌所舉辦的哲學會議，同時宇宙光雜誌亦邀我來講「基督教與新儒家」研討會，我在會中主要探討唐君毅老師與牟宗三老師的思想進路，及其對基督教所提出的種種問題，以求尋索中國基督教的新路向，及激發中國神學的靈感，當時特別介紹東海大學教授蔡仁厚先生的文章「關於宗教會通問題」，蓋其文提出六個宗教會通焦點，可以說是唐、牟二師多方面意見的綜合。

周聯華牧師當時亦在場，對蔡先生的文章很有興趣，向我取了文章的影印本，並在數星期後到香港期間約我再會面，很細心地垂詢新儒家哲學的思想內容和特式，之後就在「宇宙光」連載了六期「新儒家與基督教的對話」，回應蔡先生的文章，而筆者在讀了第一篇後，正好赴美留學，不能讀到這篇重要論文的其他部份，最

近才在友人手上借到「宇宙光」，讀到周牧師大作三至六期，覺得該文從神學立場逐點作答，非常有系統和深度，澄清了很多誤解，並且態度坦誠開放，尊重中國文化，但又能站穩基督徒立場，在關鍵重點處不歪曲信仰以求妥協，實在是好文章。但凡好文章必能激發更多思想與反省，筆者亦正因此而被啓迪出一些對神學與中國文化的反思，爲此草下本文，向兩位可敬的長輩求教。不過由於筆者留美時未備帶重要神學書籍在身邊，故只能隨心中所記得的資料談談，不設附註，請讀者見諒。

一、方法與進路的反省——「非西臘化」——

本文的方法將不再雷同周牧師，對蔡先生的六焦點逐點解答；也不從護教學角度，以保護基督信仰的哲學或神學爲出發點，却是去探討一個更根本的問題，即如何通過中國的思想方法去表達基督信仰的體驗和境界，唯有在一種合乎中國文化思想的架構下，重整聖經的信仰，才可免除中國人種種的誤解，也可避過六個焦點所產生的尖銳問題。我覺得很多基督「教」對中國人造成的困惑，並不一定來自基督「信仰」本身，却來自西方傳統神學對信仰的整理方式，若只從神學角度對中國人

的問題作解答，最多可保持神學內部的一致性，却不能達到會通與互相消化之偉大使命。要會通信仰與中國文化，必須從根本做起，即直接由「聖經的啓示」與「人神相遇的體驗」開始，然後以中國方法重整福音內容，這樣可以維持信仰內容的原初純正性，也可解除因西方神學而產生的種種不必要的誤解。

近代新神學大師布特曼（Bultmann）曾提出「非神話化」（Demythologization），引起神學界的震動，像爲了適應現代人的需要，連聖經的歷史性都要「非」掉，結果過激烈地把信仰純正內容都解決了，筆者並不同意其觀點，但却想借用其名詞，而提出「非希臘化」（Dehellenization）這口號，蓋基督信仰在千多年來，消融了希臘文化的精神在其中，（如柏拉圖之於奧古斯丁，奧古斯丁之於改革神學，及亞里士多德之於多瑪斯，多瑪斯之於天主教神學，均見希臘架構的傳承。）在西方已完全「本色化」、「本地化」，結果即應用了希臘思想的基本格套去整理和表達信仰內容，而每一位神學家都不自覺這些西方文化格套，均自以爲完全客觀地表達了眞理，但來到東方，與偉大的東方宗教與哲學傳統相遇，才在相摩相

盪中揭示出其背後的格套，與東方人的心靈「格格」不入，顯明西方已本色化的架構並不能在東方本色化，我們在此必須對神學作一根基的反省，再回到聖經的啓示與人神相遇的體驗本身（剛好現代福音派也強調「聖經神學」，求聖經的原意，而批判由西方傳統下來的那種過份抽象化的「系統神學」），再去探尋適合中國人的格套或整理方式，相信在新的整理之下，所謂「宗教會通」的六個焦點問題，就會迎刃而解，甚至不必再提問題了。

所以本文的進路嘗試不預設傳統神學的多種定論，也不用「上帝論」、「基督論」、「創造論」、「人觀」「墮落觀」、「救贖論」、「末世論」等架構去整理聖經，先從希臘格套中釋放出來，直接從聖經的啓示（如聖經所針對的當時處境，聖經的歷史確實性，及上帝對歷史與人生的關懷、批判和救贖等），以及人與上帝相遇時的體驗（如重生得救，罪得潔淨，有份於上帝性情等）開始，去反省和摸索一條新進路，重整信仰的訊息，使之解除與中國文化的對立性，然後才能成爲與中國心靈互爲關聯的眞正訊息。

本文是一初步的大膽嘗試，不一定對，但希望是一開端，促進基督信仰與中國心靈的遇合相融。以下即是筆者在近十年來所反省的一些新的神學焦點，盼能提供一些線索。

從「實體」範疇轉到「關係」範疇

—批判西方神學的希臘預設——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（Subject）和客體（Object）的對立，在形而上學則用「實體」（Substance）與「屬性」（Attribute）範疇去看上帝和萬物，在人觀上則用「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爲「主體」，將上帝看爲「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，很容易就被視爲一個硬繃繃的實體，

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澈底超越化、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）。

在西方神學體系中，人被視爲萬物的一部份，必須放在萬物之中看其定位，却並不通過人自己的存在心靈去揭示人性，因而人在知識上是一「客體」，在本質上是靈魂「實體」，被當成一「對象」去研究，其價值要靠外在法則去界定，於是人的存在性相，眞情實感，都被剝除淨盡，化爲一些抽象概念，如「靈魂」、「肉體」之類，基本上仍是與「實體」概念關聯。結果亦是將人外在化，與人生具體存在心靈分離開來。

所謂具體存在心靈，是豐富多彩的，聖經描述到上帝親臨人間時，往往非常具體而充滿情味，人對上帝的回應，亦隨每個人的具體存在而有不同，所以在聖經中，我們讀到亞伯拉罕的信心，摩西的勇毅，約書亞的剛強，撒母耳的順服與嚴厲，

大衞的多才多藝，以利亞的粗樸健朗，耶利米的悲憫艱苦，但以理的溫柔敦厚，以致彼得的簡樸豪情，約翰的溫良恭儉，保羅的方圓兼備……等等。每一個人都有其人生的歷史與存在的實感，均在與上帝相遇時得生命的改變，而他們所遇的上帝，亦爲與人生如如相應的天父，非客觀外在與人不相關的「實體」，或距人於千里的隱秘主宰。但當神學家想將這一切通過概念架構去整理時，這種具體豐富性質就會在抽象過程中被步步剝除，轉化成簡要的抽象法則，好處是客觀而清晰，壞處則是冷硬而不親切，將上帝和人都外在化，與人生實感不相關。（其言人神關係，都是理論地說，至於一般靈修文學，則又不入神學門牆。）

2 柏拉圖和亞里士多德的影響——這種將上帝外在化、超越化、實體化、對象化的傾向，根源於希臘大哲柏拉圖與亞里士多德。柏拉圖區分了「眞知識」與「一般的意見」，認爲一般意見只是技巧性的學問，不能爲美善價值立根，唯有眞知識才可知最高眞理，最高眞理是所謂理型世界（ World of Ideas ），一切眞善美價值皆根於其中，但理型世界超越感覺官能所見的具體事物，與現實世界有一段距離

。柏拉圖將眞善美推到遠離具體生活的彼岸，以求保持眞理的純淨眞實，並且抽離於幻變無常的現實界，以致理型可以恒常穩立於靜態不變的狀態中。

當基督信仰初傳到希羅文化的世界中時，先代的教父，大多是一流的知識份子，他們要本色化的第一關，就是要通過柏拉圖來表達信仰，他們很成功地融滙了柏拉圖的架構，將上帝取代了最高「理型」的「太一」（ The One ）概念，又將上帝放在理型之上，是爲最高眞理。在柏拉圖晚年著作「巴門尼底斯」篇（ Parmenides）已將理型分等級，到後來新柏拉圖主義者 Plotimus 更區分各種高級或低級的理型，而教父們則把上帝放在最高層次。特別是奧古斯丁（ Augustine），他完全消融了柏拉圖思想於基督信仰中，眞正會通了希臘文化與基督教，但基督信仰同時亦希臘化，柏拉圖的理型是超絕、外在、客觀而靜態的。結果西方的基督教就以同樣性質來架構上帝，並以這預設來看聖經，找尋類似的經文，漸漸形成了神學的統緒。到了宗教改革時期，馬丁路德、加爾文等大師，都強調回到聖經，解除哲學對信仰的抽象解釋，但基本上仍是傳承奧古斯丁精神，不知不覺地接受了希臘思

想方式，將上帝視爲超絕外在的存有，所以路德談到「上帝隱密的意志」（ The Hidden will of God ），加爾文更發展嚴苛的預定論，重視上帝的主權與人的無能爲力，這都是視上帝爲純粹「外物」的思想，邏輯地推下去，就必然以其至善而隱秘的最高權威，駕臨於世人之上了。

希臘哲學的另一泉源性人物是亞里士多德，他不滿意柏拉圖將眞理推到天邊那麼遠，認爲眞理法則本就內注於經驗世界中，但經驗可具的事物，遷流萬變，看不到不變的法則，所以他提出「實體」的概念，認爲萬事萬物都有實體在背後，是普遍而又不變的，理性知識之目的就在揭示這實體。而實體又有高低級之分，最高的是純粹形式，也是宇宙之目的因和動力因，這就是上帝。當基督信仰初傳到西方時，亞氏思想已沉寂，到了十二世紀才再活躍起來，十三世紀的神學大師多瑪斯阿奎那（ Thomas Aquinas ），將整套亞氏哲學消融到基督信仰中，一面借其動力因、目的因等理論去證明上帝存在，一面取其「實體」觀念談上帝和萬物，不過換了另一名詞，即以「本質」（ essence）一概念取代了「實體」。多瑪斯之說已被天

主教立爲正統理論，而上帝在其理論中亦被架搭爲純形式、純本質、純目的性之外在實體。

在西方這種神學系統下，能保持上帝情味與人生實感的作品，只有中世紀的神秘主義，歷代的靈修作品，及現代的存在神學，但靈修作品不能登學術殿堂，神秘主義與存在神學則過份內在化地談上帝，前者往往變成泛神論而失去聖經中那滿有位格性的上帝，後者則強調主體性眞理（如齊克果 Kierkegaard ），或終極關懷（如田立克 Tillich），雖能點出人生存在的意義，但又很難建立體驗的普遍性。所以將上帝客觀外在化，會失去其情味，將上帝主觀內在化，又缺乏普遍意義，以致今天西方神學界也是困難重重。自由派神學認爲基督信仰難以客觀地完全證明，所以想由主體體驗（如田立克）或社會行動（如尼布爾）以致解放神學等去重建上帝，但要從這方面走，基督信仰似乎就失去普遍獨特的價值，變成一套哲學或行動，不是眞理本身，新正統主義以及新興的福音派主流，都欲否定科學或哲學擁有可支援信仰的資格，認爲神學超乎一切之上，必須由上帝的信實性或啓示性開始去建

立系統，結果又把上帝推離了世界，與文化和人生失去溝通點，有之亦是純粹駕臨式的啓示，上帝的親情因而即被剝奪。

以上只是籠統地分析西方神學傳統，當然是掛一漏萬，但我認爲不論神學派別和旁支如何繁多，終仍逃不掉以上所言的預設，即知識論上的主、客區分，形上學的實體範疇，及人觀的靈、肉區分（這點將在以後再詳述）。

基督信仰不能在中國本色化的原因，主要不在明顯可見的六個焦點問題，却在其背後隱伏的預設不同，中國傳統有其背後的思想進路與方法，與希臘文化的重點完全不同，擁有中國心靈的人如新儒家諸君子，自然對這些西方預設覺得格格不入，蔡仁厚教授所提的問題，如人可否成基督，耶穌是神而人抑人而神等，均由實體範疇，人神互爲外在的問題所產生，而蔡教授並不是要求基督信徒們作護教式的解答，他的看法乃代表了中國儒者對西方這些預設的回應，並希望在相互影響下帶來更深入的溝通，若果基督信徒仍從西方格套去回答，則只是對話而仍未會通，所以中國天主教學者以多瑪斯的哲學格套整理中國哲學，用心雖然良苦，結果却引起了

新儒家們的更嚴重誤解，認爲是以基督宗教來融解和吞沒中國文化，蓋問題不在表面的會通焦點，却在背後的預設未能合中國心靈。

3 中國神學的起點——關係範疇

——針對以上的反省，我們必須從預設上去轉化神學格套，使聖經眞理在一合乎中國人心態的方式下傳遞出來。那麼那一種新預設或新範疇可以解決以上問題而又不違背聖經原意呢？

如果我們不去把上帝和人設想成互相獨立分離的「實體」，則聖經是始於人神相交的「關係」。上帝在歷史中向人啓示，是在一「事件」中向人說話或顯示出來，這事件往往與這個人的人生相關，也與整個時代相關。如在何烈山，上帝親臨於摩西（見出埃及記三章所記載），對於摩西來說，這是他人生的轉捩點，叫他由一避世隱者，轉爲剛強地解放民族困阨的英雄，但上帝又不單顯爲摩西個人人生的力量，並且在其說話中，顯出祂的「情味」和「悲憫」，因爲祂「聽到」以色列民的哀聲，「看到」以色列民的苦難，祂「原知道他們的痛苦」，祂下來是要「救」他們脫離埃及人的壓迫，並要「領」他們往那美好寬濶之地，這時上帝與整個羣衆民

族「相關」。這人神相遇的事件，是上帝主動地向人揭示自己，也是人主動地回應上帝，此中不再是兩抽象的「實體」對立地碰見，却爲兩者在一事件中圓融地相互交流和談話，此乃以關係爲主的事件，上帝的「悲憫」、「看見」、「聽到」、「知道」、「救」、「領」等等，全都是「關係」範疇，不是「實體」範疇。

摩西在這神聖的經驗裏，「遇見了」（出埃及記五章三節）上帝，他生命得到提昇，得到改造，他在與上帝相關的情況下，勇毅地面對強大的埃及法老王及其軍隊，解放民族，又領導那些心靈腐化軟弱的以色列人，經過紅海和沙漠，歷盡艱辛，邁向那應許之地，他一生充滿了困難和衝激，但他臨終時對全民族說：「我今日呼天喚地向你作見證，我將生死禍福陳明在你面前，所以你要揀選生命，使你和你的後裔都得存活，且愛耶和華你的神，聽從他的話，專靠他，因爲他是你的生命，你的日子長久也在乎他。」（申命記三十章十九、二十節）在他與上帝的關係中，他得到了生命，同樣，全民族在與上帝的關係裏也得到生命。

他又說：「我今日所吩咐你的誡命，不是你難行的，也不是離你遠的，不是在

天上，使你說：「誰替我上天取下來，使我們聽見可以遵行呢？」也不是在海外，使你說：「誰替我們過海取了來，使我們聽見可以遵行呢？」這話却離你甚近，就在你口中，在你心裏，使你可以遵行。」（申命記三十章十一至十四節）上帝的誡命並非遠在天海那邊的他律，却是深切與人相關，就近在人心人口之中，可惜我們的神學家們却將這一切推到遙遙不可及之抽象世界去了，正是「道不遠人，人之爲道而遠人，不足以爲道。」

摩西在這人神相關的體驗下，通過聖靈的默示寫下了這些實錄，成爲聖經的一部份，聖經並不像希臘哲學家一般，先建立客觀的概念系統，樹起「實體」、「屬性」等範疇，再去理論地架搭人神的關係，却自人神的具體親切「關係」中開始。

以關係爲開始，主體與客體就沒有對立性，上帝與人互相臨在，互相開放，而當人以信心開放自己時，大家就互相進入，互相涵攝，而產生「互爲內在」的境界，耶穌基督殉難前建立「我在你裏面，你在我裏面，合而爲一。」的範疇（參看約翰福音十七章），是人神關係的終極完成，如用現代神學術語，就是「我↓祢」（

I－Thou）的關係，上帝不是一個它（It），一個對象，却是親切的称。

在人神關係中，上帝不等於人的主體，因爲祂與人交流，批判和提昇人生，人在此遇到一開拓自己生命的位格。但上帝也不等於一外在的客體，因爲祂已與人「互爲內在」，進到人生裏面去。舉個例說明，在我與太太的關係中，不能說太太在我生命之外，因爲她的喜怒哀樂，完全與我生命相關，她快樂時，我亦快樂，她悲哀時，我亦悲哀，她的人生已在我裏面，反過來，我也在她裏面。但這也不能說我就等同於她，因爲她又不完全是我自己，我們是互相臨在，非內非外，非非內非非外（恕我套用了佛家術語），上帝與人的關係，亦復如是。

新儒家和某些佛家學人常愛用佛教所謂「他方宗教」來判基督信仰，那是完全未進入聖經門牆的看法。用中國格套去把基督信仰吞進來，也是不公平的（我主張用中國格套去表達信仰，將基督教中國化，但不主張中國文化吞了基督教，正如基督教也不能吞中國文化一樣）。

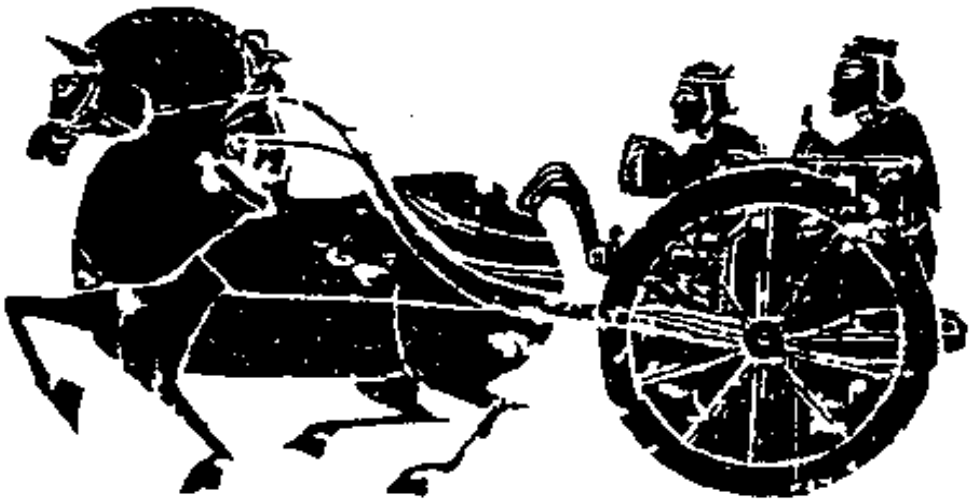
也有些神學家和中國當代學人認爲聖經是神話故事，只表達一些意義而已。這

看法也有問題，因爲人神「關係」必意涵歷史事實性，若摩西與上帝相遇，不過是一些智慧人說的故事，用以啓發我的話，結果對我就沒有意義，蓋因上帝必須在我生命歷史中與我相遇，才能改變我、批判我，這不是純個人修養的問題，却爲相互關係所展現的境界，同樣，如果摩西不眞在歷史中遇到上帝，上帝的親情就全變成空話了。

4 總結——以上只是初步反省，所涉問題似可寫成一專著，希望有興趣的人可多研究和交流，據知余達心先生在牛津寫的博士論文，就以數十萬字來談這問題。我相信關係範疇是中國人心靈所重視的，儒家的仁心，本就有關係的意思，牟宗三老師訓「仁」爲「以感通爲性，以潤物爲務」，唐君毅老師以「感通」訓仁，「感通」是一極能表達基督信仰的名詞，人的罪是與上帝「隔絕」，而因信稱義、重生得救，則是與上帝和好與感通（有關仁心的意義，筆者曾用英文寫一論文詳述，在將來談及人性問題時再談）。我們若以關係範疇重整聖經，可能開出基督信仰的中國方式，既可通儒家的仁，也可通佛家的空（佛家看世界始於「關係」，進而由關

係去拆除「實體」概念，而達於空），更可於上帝在關係中批判人間制度，解放民族的角度，言治國平天下的理想，進而展現基督信仰的另一深層境界。

2. 中國哲學與神學的會通



中國人對教會的不滿

中國學人對俗情世間裏的教會表現最大的不滿，約可歸納爲兩點：

1從一個較浮面（或未深入探討）的角度看，基督教的表現十分霸道，唯我獨尊，爲了傳教，往往要說明自己的高超性，排斥他教，偏偏所謂「他教」，正是中國長遠以來的儒釋道傳統，而基督教却是從外洋來的，故此這排他性表現，正正顯示爲一種文化侵略。

2從較深入的教義角度言，基督教似特別強調上帝的無限主權，以及人的一無所能，人神因而強烈二分，無限的價值本體歸給上帝，人變成「無體的徒然存在」，匍匐在上帝面前乞求救贖，則救贖全歸於上帝的作爲，人無權參與；這觀點自非強調「德性之知」及「人人皆有佛性」的中國學人所能接受。進一步言，上帝藉基督彰顯了救恩，人不通過基督不能得救，似乎抹煞了非基督徒的德性人格，而基督是上帝的獨生子，又似貶低了其他聖人的地位。

中國人從數千年的傳統文化，相遇於教會這種表層的表現，而有以上兩點不滿，實在十分平正合理，中國基督徒若要澄清誤解，使國人與信仰眞正會面，就當檢討自己一向的傳教方式及背後的神學預設，進而在重要地方作出調整，才能消解基督信仰與中國文化的正面衝突。

在調整過程中，如何保持純正信仰的眞理，如上帝的啓示性，聖經的眞實性，人在基督中的重生得救等，又如何從聖經本身引導出新觀點去處理中國文化所發出的問題，及使基督教信仰進入中國文化中生根等，均是中國神學所必須處理的。

上文曾提到關係範疇，可以是重整神學以相會於中國思想的一個焦點，因「關係性」是聖經及儒釋兩家所共許的範疇，大家很多相異的語言和概念，可在關係範疇的調整下相遇。今試分析及回應以上的兩個問題，再看關係範疇的效用。

從歷史因由看基督教的排他性問題

就基督教所謂排他性及唯我獨尊問題，先從西方歷史來作一檢討：早期教會只有被

猶太教與希羅文化所排斥，根本就沒有機會去「唯我獨尊」，而兩千年來，信仰與希羅文化相摩相盪，吸收調和其精神，先有奧古斯丁容納柏拉圖思想，後有多瑪斯阿奎那消化亞里士多德思想，繼而馬丁路德、加爾文等改革運動推進近代民主的個體精神等，均顯明基督信仰的涵容性和吸收消化性很大，若眞是一味專橫排他，相信在主後一兩世紀內，早已被希羅及猶太兩大文化的智者所攻破而消滅了，又何能融滙古典文化以開創近代文明呢？

基督信仰是開明和涵容的，但某些教派在俗情世間表現出獨斷性亦屬正常，從歷史角度看，起碼有兩方面的偏差發展：

(1)中世紀以降，天主教在歐洲已全面勝利，但歐洲軍政局面黑暗混亂，天主教會原初爲了維持其超然的公義性，採取政教合一的路，去批判當時王侯的腐敗貪奢，不料政教合一發展下去，不是信仰克服政治，帶來和平，反是政治侵入信仰，挾教宗以令諸侯，而政治的專斷精神，借教會之名以發揮，引起種種異端裁判的黑暗，天主教會在此就失去其原初的活力，變成教條與政治的僕役了，這是由政教合一

帶來的排他性偏差發展。直到近代受到多方面衝擊，才作出改革與調整。

(2)宗教改革興起，針對天主教以人間僧化教條取代信仰，馬丁路德強調「因信稱義」，加爾文更講「上帝主權」，揀選人得救，表明人不能靠自己外表的德行來到上帝面前，必須生命有所改變，在上帝恩典下才能蒙悅納。但加爾文派的後學，發展「改革宗神學」，某些神學家却不直接就加爾文原初針對天主教教條的洞見去看，反重視嚴苛的預定揀選論，強調人的一無所能，斬斷理性、哲學及德性修養與信仰關係，認爲救贖高於創造（因創造的美善性已被罪的墮落所破碎），則一切人類文化上表現都歸咎到罪的領域，自然就產生了唯我獨尊的意味。十九世紀以來，自由神學及聖經批判興起，曲解聖經，歪曲信仰體驗，正是「人心唯危，道心唯微」，保守的基要主義唯精唯一地持守信仰核心，強調個人得救，承繼改革宗傳統的高超精神，睥睨學問對信仰的攻擊，其結果是守住了純正信仰，但却關閉了學術文化之門，對文化疑懼排拒，排他性的態度極明顯。剛剛福音運動風起雲湧，這種精神就隨著宣教士帶來中國，建立中國教會，這時中國教會出了幾位屬靈深度極高的聖人型態

人物，如王明道及倪柝聲等，吸引無數中國人信上帝，他們深入地展開了這種保守精神，影響中國教會至爲廣遠。他們的人格生命及對上帝的盡忠，絕無可懷疑之處，但在現實影響上，其後來發展却讓中國有識之士覺得是唯我獨尊的型態了。中國教會這種發展在過去自然有其歷史因由，但當初並未想到與中國文化相接的問題，可是在港台三十年的和平與自由下，教會擴展運動與中國人全面接觸，基督信仰與中國內部的思想一經相遇，就有誤解，以致寒霜滿佈，劍拔弩張，因此今日中國教會就不能不自我檢討和自我調整，以面對深入的學術文化問題了。

在歷史因由的分析下，我們發覺基督信仰在本質上是具有涵容性的，在中國的發展却因種種原因而產生排他性，其更深入的問題就在一些未經反省的神學預設上，容我再進一步分析及嘗試找尋一些思想上的出路：

一些神學預設的檢討

首先容許我就自己過去經歷作一描述；在初信不久之後，順傳統教會要求，非

常追尋內裏的屬靈體驗及對上帝的強烈委身，這時偶有一些新經歷，如成功地對付一些罪念，或與神有火熱相契之情，即覺自己很高超；越能克服一些罪惡，就越聖潔，越讀聖經有得著，就越覺得他人不懂聖經，漸漸以爲自己很屬靈，論斷其他信徒信得不深入，缺乏生命，俗世價值更一無可取。本來追尋屬靈生命很美好，但當判人不屬靈時，有了屬靈的驕傲，結果就很不屬靈了，而這種「屬靈自大狂」會更渺視世俗及文化，要求「分別爲聖」，與世界強烈二分，自以爲神聖不可侵犯，口頭說追隨上帝，心中實則論斷全世界，甚至對教會、傳道人、信仰長者都看不起，其結果就是自己變成他人的上帝，站在上帝位置上審判世界，其不屬靈的程度可謂盡矣。

事後當屬靈生命更有長進突破，由於聖經的平實，讀後對人生更有認識，才覺察過去「屬靈自大狂」階段的膚浮。如今反省當日這驕傲表現，實隱含了好些神學預設在其中：

(1)上帝與祂所創造的世界強烈二分，上帝至美善，世界至醜惡。

(2)上帝是超離世界的另一客體，人投向這外在的完美者，就分別爲聖，進入完美世界得潔淨，而睥睨原初生活的世界。

(3)世界被劃離於上帝以後，世間的學術文化，不過是「頭腦知識」，甚或是魔鬼作爲，必須徹底捨棄。人在這世界不過如客旅寄居，沒有意義，除了傳福音外，學術文化以及社會關懷，都變成第二義（不過是福音的見證）甚或毫無價值了。講甚麼神學、本色化、中國文化等，都變成傳福音的「術」或工具，並非眞「道」之所在。

於這些預設下的表現，又怎能不被人認爲是高不可攀、排他性強呢？

其實這些神學預設，雖與改革宗傳統接近，但也沒有改革宗那嚴格的神學和聖經素養，不過只是信徒一些習以爲常的觀念，於教會行久了，就人人都接受，也未反省其在社會與文化中衍生的一些嚴重後果。當然，屬靈長進是基督徒必須追求之目標，信徒也當分別爲聖，不要陷溺於世俗，但在教會推進這些方向時，其方式可能未察覺以下的問題：

(1)上帝與世界的強烈二分，在本質上已接受了希臘哲學對聖經的解釋，即以上帝是一外在實體，遠離人間，却未直由聖經引出此義。

(2)忽視上帝創造了世界與人，創造秩序本有原初的美善性，因而祇批判世界却沒有肯定世界，進而忽視人在世界和文化中的客觀身份，這實在不是聖經的教訓。於這方面，馬丁路德和加爾文都絕不忽視信徒在文化中的重要地位，故教會並未吸收改革宗傳統的優點。

(3)信徒追求超離世界的經驗，當然有一定屬靈上的價值，但若停於這裏，就會忘記自己所處的中國民族文化土壤，也忘記自己是中國人，這就很難讓中國人覺得信仰在中國裡有見證了。

基本上，我覺得聖經並無把上帝與世界劃分爲二，聖經中所有屬靈人物，亦沒有捨離世界，反之，由亞伯拉罕、摩西，到諸士師、君王、大小先知，以至耶穌基督本身及衆使徒，無一活生生地活在其歷史時代中，或面對人生艱苦，或承擔民族苦難，或獨力批判不義，或關懷孤獨廢疾者，或奮力傳福音，他們都盡性踐形，具

現了上帝與世人的眞實關係，因爲上帝活生生地活在他們心中。

總結歷史上的問題，所謂基督教唯我獨尊，不過是某些歷史條件影響下，及某些未經反省的神學預設下的產品，基督信仰本身並無排他性，中國教會也無自覺地去排斥中國文化，祇是在其神學預設下實現一些屬靈行爲模式，令人覺得是排他而已，基督教會在中國還未發展到自覺地以自己一套對抗中國文化的地步。

關係性範疇的意義

針對以上反省的問題，我想順著關係範疇提出一些新概念作爲出路。

屬靈生命的眞實體驗，是信仰上第一序（1st order）的事情，沒有第二序（2nd order）的理論預設，用佛教名辭可稱爲「非分別」說，而假若以上帝與世界強烈二分的預設去表詮之，一面會引起屬靈驕傲的思想，另一面捨離世界，引致「唯我獨尊」之譏。今我們若在第二序的整理上，改用「關係」範疇，就可避免這些困難了。

聖經之寫成，是因上帝與人發生「互爲」的關係，向人親切地示現了自己，也

嚴厲地批判世人的不義。「關係性」是聖經所以能成立的關鍵。（「約」字本身就代表了關係）。而在關係中，上帝並非高高超越在上在外的另一客體，却爲一臨在於人，與人相互進入，互爲內在的神，同時其創造性貫注於大自然，大自然萬物森然畢呈，就是上帝「話語」（即太初之道，成了肉身就是基督）的彰顯，故人與大自然的關係，也是上帝間接與人的關係，因此羅馬書一章說：「上帝的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，：：自從造天地以來，上帝的永能和神性，是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」蓋上帝自始就以其關係性貫注於人心靈及大自然界，叫人明明可知。因而上帝與世界，並非強烈二分，却是相攝相入，萬物本以上帝之道爲其本體。

在關係範疇中，人接受上帝，生命改變，就如耶穌所說「不屬於世界」，但也「不離開世界」，所謂不離世界，因爲重生一刻，正見宇宙萬物以致人生的創造性根源，而能肯定和欣賞自然以及人類。所謂不屬世界，由於執迷的自我打碎，上帝進入心中，轉化爲我的主體，指引美善之途，我也進入上帝之中，融攝於其愛的本

體裏，則人也不單是現實的人，不單屬於現實的世界了。然則其不屬於世界，不表示其捨離世界，因爲認識了宇宙的眞源後，一切歪曲了的價值可以復位，人所歪失之善性及尊貴榮耀得恢復，人生每一現實層次的價值，如喫飯生活、劈柴挑水、愛情事業等，各回到其應有的價值地位或層次，不致流失或陷溺其中，反而去成全其價值，因而在關係範疇中，基督徒生命並非「出世間法」，反是鍥而不捨地去成全世界、社會、文化等價值，使其各復其位，見社會不義，即當批判，見人心浮誇，即以指正，見中國文化受曲解侮慢，即去精誠認識，進而說明其眞實價值，因這一切價值復位後，本身就成爲上帝之道的彰顯，不必打離上帝之道以外也。

會通中國文化的基本難題

然而從關係範疇去調整第二序的理論，也可以產生問題，即過去的「唯我獨尊」式理論，可有效地保住信仰的核心，但若化除了上帝的外在客體性，化爲「互爲內在」的關係性後，與儒釋道各家交接之際，信仰會不會因偏就文化需要而失去其

原有特色呢？這問題若不處理好，基督徒就會對本色化神學有所疑懼。

蔡仁厚先生主張宗教眞理是一，宗教型態是多，儒釋道和基督教都不過是一型態而已，這觀點大概很多中國學者都能接受。當然「宗教眞理是一」這點，沒有人會反對，但基督教與其他宗教是否祇爲各別的宗教型態而已呢？若然，則每一宗教所彰顯的獨特眞理性就全化爲第二序了。但若每一宗教都有其第一序的獨特眞理性，而又覺得自己唯一，則又有排他之嫌。簡單言之，就基督信仰說，我們不能說所信完全等同於中國文化，因如此就失去獨特性，但也不能說完全相異於中國文化，因如此就似有排他性，且與中國思想完全沒有接觸點，可是如何才能既有獨特性而又不排他呢？

境界概念可開出一些通路

爲了避免落入以上任一困難中，我們由關係範疇轉出另一新的中國概念來解決這問題，即「境界」概念。

「境界」概念並不是由聖經引伸出來，却由「關係」範疇所展開的概念，以之詮釋聖經對人所開啓的體驗，及詮釋聖經所描述的歷史人物與上帝相遇的經歷，這概念是由中國哲學引介出來以調整第二序信仰思想的。

境界一辭本身帶有「相關性」的意思，心靈相關於世界，相關於自身，相關於終極眞理時，即呈現某一眞實的體驗，這體驗即爲一「境」，體驗的範圍則爲此境的「界」，不同體驗可有不同的境界。而境界之間也可有通路，人心靈可以由某體驗轉進到另一些體驗上去。

以境界概念講基督信仰，在客觀上就是了解聖經中歷史人物的人生際遇和歷史背景，進而描述其相遇上帝的體驗及其生命轉變的契機，如詩歌智慧書或書信方面，可以描述作者靈裏與上帝相交的深情及其生命突破的焦點何在，以顯露其境界。另在主觀上，則陳明一般信徒重生得救、委身奉獻、屬靈長進等等經歷上帝的體驗。在這描述過程中，層層披露上帝如何以其悲憫慈愛，在歷史與人生中主動臨在於苦罪中的世人，而世人又如何以其信心主動開放自己以契入上帝的無窮中。

宗教境界是一種對眞理的體驗，並不是一個宗教型態而已，同時這眞理境界並不攔阻人有其他眞理性的體驗，如儒家可體驗人道德心無窮的呈現，以自主自律地去行善，佛家可體驗我法二「空」，法界不過一緣起網，道家可體驗「無」的玄理玄智，以逍遙無待，這些體驗各有其眞理性，但又自然不同於基督信仰所言之得救境界，各安於其境界中就可相安無衝突。

心靈本身是一發展的歷程，在人生過程中可經歷不同模式的眞理性境界，也可不自限於某一境界，而轉進於不同的境界。如此，基督信仰與儒釋道各有其獨一性，但又各安其境界，不必互相排斥，同時又可由一些通路去欣賞體驗對方境界。

這思路也消解了另一問題，即基督是否唯一的救法呢？若然，是否抹煞了非基督徒的德性人格呢？如前所說，基督信仰的得救境界不同於其他德行境界，則在得救的獨特體驗來說，耶穌基督自然是唯一救法，孔子釋迦各有其獨特眞理體驗，根本無談救贖，又如何能叫人有得救體驗呢？這樣說並不是貶視孔子、釋迦，蓋他們事實上開出的成德和境界不同，說單靠基督得救，不是說非基督徒無德性人格，故

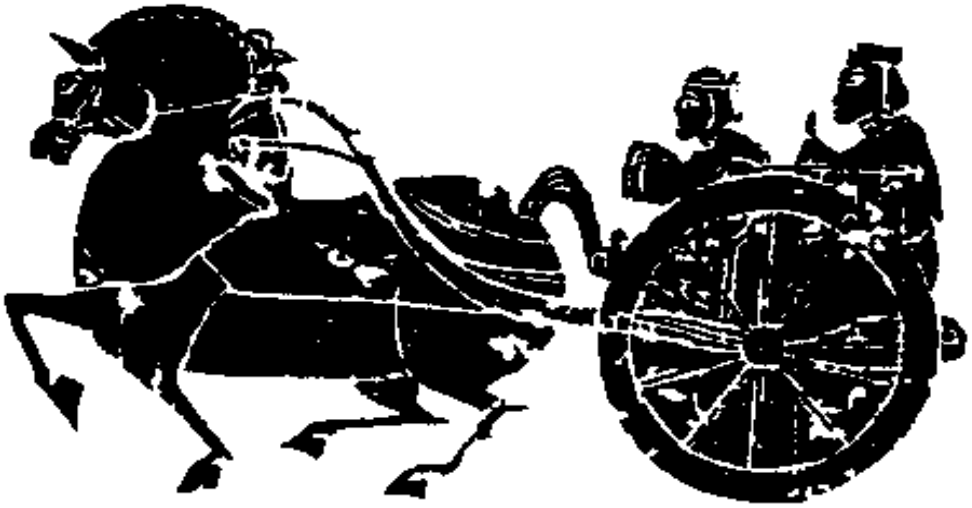
並不阻礙孔孟成仁取義以成就人格，及釋迦龍樹去證我法二空以解脫苦難也。所以有人說：「我如此有道德，又怎須信基督才得救呢？」其實成就仁德的境界不同，重生得救境界，要成就仁德，可依孔孟之路去修養，但要得救仍必須信基督，如此才有那種與上帝互爲內在的體驗。

各境界是眞理在人心靈中實現過程中的不同模式，但因爲都有眞理性，故境界之間可有通路，由某一境界進到另一境界去。一個重生得救的基督徒自然從聖經中能了解道德的本體性，人間的虛幻性，故也可強調德性之自主自律及屬世事物的如幻如化，而稍契儒佛境界，基督徒更可讀孔孟老莊釋迦龍樹等論述，以深入了解和進入其境界，自亦莫逆於心，涵容接納，更可堂堂正正地做個中國人，承擔民族文化的責任，如此做並無違背聖經的原則及其與上帝相交的深誠體驗，蓋從創造秩序說，人生宇宙一切美好的體驗，均來自上帝。

反過來說，儒釋道的君子、法師、道友，也可在其自己境界領會無限心，而契合天地完美者之情意，對基督教的上帝有契會，若能進而閱讀聖經與屬靈作品，嘗

試以信心開放接受基督救恩，自然也會領受重生得救的愉悅喜樂。若不同境界能互相開放互相進入，則會通就眞能達至，如果基督徒不開誠認識中國文化，自然是排他性重，祇有得救的深度而無天國的廣度，但若儒釋道祇安其境界，不肯嘗試進入其他境界體驗，甚或一句「外來宗教」就拒人千里，則雖然各境都有其眞理價值，但「唯我獨尊」及「排他性重」的責備，就自然不是基督信仰去承受了，而眞正能涵容而又超越各境界的至圓滿境界，也不是這種態度所能達到的了。從理論上言，基督教的得救體驗可由自身開出而契入無限道德心及空無境，圓滿地涵融各境界教法，但儒釋道體驗能否由自身開出而契入重生得救之眞義呢？這就需要中國學人去眞正彰現其涵容性和開放性了。我們基督徒在此願以摯誠邀請所有其他宗教的賢哲高士，以深廣的信心向上帝開放自己，領受稱義成聖的全體喜樂境界，就可邁向更精微博大的圓融生命。

3. 原善原罪與人性的陷溺概念



性善與性惡的表面衝突

中國人對基督信仰最不能契會的，莫過於「罪」這概念，從日常用法言，「罪」字是指嚴重的惡行，如殺人放火之類，可相應於英文的 Crime 字，「罪人」相應於 Criminal 字。其實這與聖經所講的 Sin 或希伯來文的 ht' awon pesha 以及希臘文的 hamartamo 並不相類，聖經原文所謂「罪」字的原意，是「射箭不中紅心」，或偏離正道（ht' 一字即打石偏差了之意），或人轉離了正直的身份，違逆了合約等意思，基本上是指人與完美者（上帝）的關係破碎，引至有過有不及，失去中正之道，並非指嚴重的惡行。但用了「罪」這辭來翻譯，除了孔子所說的「獲罪於天」中的罪字用法類似於聖經外，其中文字義的意含，實易引起國人的誤解和反感。

中國正統儒家，大家都主張性善，見基督徒講人人是罪人，就望文生義，以為基督信仰主張人人有極嚴重的惡性，反過來，基督徒看見儒家講性善，亦望文生義

，以爲儒家是天眞而樂觀的人性論者，不見世間有罪惡的事實。其實這都是由語言混淆，造成義理層次滑轉的後果，以致大家誤解而不能會面，實在可惜。今本文嘗試先看儒家性善論的基本意義層次何在，然後看基督信仰在義理層上與中國儒家有無衝突，再探求中國神學對心性問題的可能出路。

儒家對「本體層次」與「實然層次」的區分

儒家所言的性善，並非一味糊塗地不理世間罪惡，反而是在人生種種歪曲的具體困境中，找出本體善意的呈現端倪，再去莊嚴地以修養去實現此本體之善意。此中人若要立志成聖人，必經一艱難悲涼的過程去克服惡行，不是天眞樂觀地以爲「人性本善」那麼簡單。

孟子作了一個重要的義理區分，即「大體、大人」與「小體、小人」的區分，他云「從其大體爲大人，從其小體爲小人。……耳目之官，不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣，心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立

乎其大者，則其小者不能奪也。」（告子）所謂「小體」是指耳目感官在實然有限層次中與物交接的機能，「小人」困於「小體」，祇求感官享受，而爲物欲所引導矇蔽，人若陷身於「小體」中，即孟子所言的「陷溺其心」，其本性失陷在感性追求中。所謂「大體」，是心靈在本體層次的無限運作，人以心靈可反思得知善之本性。從一個較哲學的角度看，孟子所言的「大體」，是「本體層次」上絕對至善的人性，是人異於禽獸的美善潛質，也是待實現之人生目的，爲「本然」與「應然」的心性本體，由於人人普遍皆有此性體，故聖人與我爲同類的。至於「小體」，則是實然存在於世界的具體人性，是「實然層次」上與禽獸共通的耳目感官追求。人若沉溺於感官追求中，就與禽獸無異，「陷溺其心」，「梏亡」（桎梏而失亡）其善性，而產生種種惡行。

所以孟子所言的性善，是從「本體層次」，或「本然」「應然」的角度看人本質之全善，但同時孟子也見到人不善的可能性，當人陷於具體「實然層次」時，就會迷失其人性，產生惡行。孟子由這「大體」和「小體」的基本義理區分，進而就

區分「人」與「禽獸」之別，及「義」與「利」之辨，推展出一套道德形而上學，肯定人性有美善本體，有本然道德性；這種善性也會主動呈現於心中，經修養後更可流露於行爲與形體上（所謂盡性踐形，睟面盎背），故人性有價值有尊嚴，人必須自覺自立其善，以自作主宰，實現人性。

後來宋儒張橫渠亦作了一類似的重要區分，即人有「天地之性」與「氣質之性」，「天地之性」能感應於天地之大，是本體之善性，「氣質之性」則因具體特殊之形體而限制了，使人有清濁善惡等氣質，這是具體「實然層次」的限制，這區分大都被重要的理學家接受，把絕對的善和非絕對的惡放在不同的層次去理解，而淵源則還是孟子所區分的「大體」、「小體」。

甚至主張「性惡」的荀子，其應用「性」一辭，亦是專在具體實然層次言，與「小體」同屬一層，不同於孟子所言那本體層次的善性，荀子在本體層次上，則另用「心」一辭，「心」可「虛壹而靜」，可知善而向善。故荀子並非主張人性本體是惡，祇認爲人在具體實然上是惡。

以上所言，涉及很多中國哲學的解釋問題，不能詳述，筆者於「苦罪懸謎」及慧境神遊」兩書均曾略提過，如今主要在大綱地提出中國儒家主流文化，在善惡問題上所區分的基本義理層次，由此再看聖經對心性的描述，是否與這區分衝突。

聖經在本體層次對「原善」的肯定

無可否認，聖經對人的罪有很多描述，如「人心比萬物都詭詐，壞到極處，誰能識透呢？」（耶利米書十七章九節）之類的說法，這顯明基督信仰與儒家思想確有不同重點，但並不表示聖經啓示肯定了人在本體層次上是惡，而對人的善性毫無提及，今且看看聖經中對人「原善」的描述：

1上帝的形像與樣式——創世紀第一章描述到上帝按其形像與樣式造人，第二章講到上帝將生氣吹在人鼻孔裏，人就成了有靈（原文是指魂，即生活氣息）的活人，人是由上帝特別而直接地得到生命的本質，而「魂」字的眞正意思，是由「靈」（Tuach，祇有上帝才完整地擁有）作用於具體形體上，「靈」是「魂」的動

力，而兩者又不可實際上分開來。所以以賽亞書五十七章十六節及撒迦利亞書十二章一節均說到上帝造人的「靈」，而靈本就是上帝的一個位格。於此可見人擁有原始的上帝性，人的「上帝形像」，「靈」的動力及「魂」的生命氣息，原本就通而爲一，合成人的整體而全面的美善性，這是人擁有的「原善」。

西方好些神學家，總愛從創世紀第三章人與上帝關係破裂的情況，說人的「上帝形像」已全面破碎，但這似乎祇是推論，聖經從未說過人的上帝形像已「全面破碎」，反之，創世紀五章一至三節，提到亞當的兒子塞特，有亞當的形像和樣式，是連帶著第一節的上帝形像和樣式說，第九章提到挪亞認爲流人血的有罪，因爲「神造人是照自己的形像造的。」（第六節）指出傷害他人的罪，在傷害了人的尊貴價值，傷害了有上帝形像的人，顯明人的神性，或本體的美善性，未因亞當隔絕了上帝而失去。

新約保羅提到人是「上帝的形像和榮耀。」（哥林多前書十一章七節），又說：「你們已經脫去舊人和舊人的行爲，穿上了新人，這新人在知識上漸漸更新，正

如造他主的形像。」（歌羅西書三章十節）這裏的新人自是指重生得救的基督徒，而基督徒生命的更新，是回復到像「造他主的形像」的地步，這裏說明了主的形像仍是人的本體本質，人祇是在罪中失去察覺其原初的美善性，但罪並未全面破碎其美善本體。

從以上對「上帝形像」的分析，可知道人在創世之時所擁有的神性，或本體層次的美善性，並未因罪而失去，最多可說是在具體實然的人生狀況中隱蔽了，虧損了，偏離了，但却仍然存有。這點我在討論罪的問題時再詳論，我覺得從解答「神義學」（Theodicy）的問題（即苦罪問題 Problem of evil）上看，「原善」更是必然要肯定的。

2本體義（或道體義）的基督——若從新約看，約翰與保羅均強調過基督是萬物的本體根基，歌羅西書討論到「萬有都是靠祂（基督）造的，無論是天上的，地上的，能看見的，不能看見的，或是在位的，主治的，執政的，掌權的，一概都是藉著祂造的，又是爲祂造的，祂在萬有之先，萬有也靠祂而立，祂也是教會全體之

首。」（一章十六至十八節）。一切存有物的世界（萬有），人文的世界（執政掌權的），上帝的國度（教會）均靠祂而立，藉祂而造，可見基督有其普遍意義，貫乎一切之中而爲一切之根基。約翰福音第一章更說明基督是太初之「道」（道指話語與法則），「萬物是藉著祂造的……生命在祂裏頭，這生命就是人的光。」人的眞生命，眞美善由祂而來，以祂爲根基。這是「本體義的基督」，用中國名詞說，是「道體義的基督」（道體的內容請參閱「道體的上帝與圓教」上下兩章），聖經講到基督的本體性與普遍性時，是貫於萬有與生命之內，並非超離人間與世界的另一個超絕本體（如柏拉圖的理型），難怪保羅讚歎地說「惟有基督是包括一切又住在各人之內。」（歌羅西書三章十一節）了。

當然，新約更強調「道成肉身」，參與人間苦難，在十字架上承擔人類罪惡的「歷史的基督」，「歷史的基督」在世上的作爲，如對人的關懷，對人創傷的撫慰，對人困境的突破，以致受死復活等，均不是任何人可取代的，但作爲「本體的基督」，却與萬民萬有在本質上已有關連，若我們相信基督即三位一體的上帝中之一

位格，基督本是上帝，那麼萬民萬有以基督爲本體，靠基督而立，在原初即已在本體層次分享有神性。

若與前面談人有「上帝的形像」那條線索連起來看，則人在本體上有基督性與有上帝的形像本是通而爲一的，由此也明白保羅何以在羅馬書說：「上帝的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，因爲上帝已經給他們顯明，自從造天地以來，上帝的永能和神性，是明明可知的，雖是眼不能見，但藉著所造之物，就可以曉得，叫人無可推諉。」（一章十九至二十節）上帝原就顯明在人心裏和萬物之中，上帝貫於天地萬物與人心，而爲萬有的普遍本體，與基督之爲萬有根基的意義實通而爲一。一般西方神學家愛強調羅馬書所言的「因信稱義」及「罪的普遍性」兩重點，但在羅馬書一章十九至二十節，及二章十一至十五節，保羅也重點地點出上帝之貫於人生，以及律法之美善刻在人的良心，故人也有本體層次的普遍善性，這兩段經文在量上不算多，但在實上却非常重要，不可當成普通經文般輕輕掃過，或從罪的普遍性與預定論等觀點去化解掉其要義。

若基督作爲上帝的一位格，在本體上爲萬有之根，則「人人皆有基督性」一命題似也可成立，聖經並無否定人在本體層次有神性或基督性，祇是自從罪由一人入了世界以後，人已失陷在偶像的世界裏，梏亡於感官氣性的限制中，陷溺其心，不能自拔，因而上帝在歷史中主動啓示自己，向人顯明自己的悲憫與慈愛，以致基督道成肉身，進入歷史，成爲歷史的基督，承擔世人苦罪，均在叫人回復其原有的尊嚴與價值。每當人在歷史中以信心與上帝相遇，均能提拔其心，以勇氣面對困境，對前途恢復盼望。又新約以後，人在基督裏得重生，不但回復原本的本體地位，更與基督互爲內在，以至有新的創造發生在生命中，成爲新造的人。這些方面，等討論救贖時再詳論。

試答「人人可成基督嗎？」的問題

周聯華牧師在回答「人人皆可以成爲基督嗎？」的問題時，重點落在基督徒信主後追隨基督的生命，強調了「歷史的基督」所帶給人的新生命。但蔡仁厚教授回

應此看法時（見鵝湖月刊九十期），仍然覺得這與儒家之思想未能眞正會通，因爲「如果肯定人人皆可成基督，就必然地要正視『如何成爲』的問題……在基督教沒有講一套心性之學，沒有主體性的自覺實踐，沒有開出『如何成爲』的實踐軌路，因而不能直接說「人人（不只是信徒）可以成爲基督』。」蔡教授更問：「依基督教的教義，能不能原則地宣說：『人人皆可成基督』？」

針對蔡教授的回應，我認爲關鍵在於依聖經的信仰（不是西方傳統的教義），我們若能將「上帝的形像」，「本體義的基督」等概念深入發掘和開展，自可展開一套心性之學，以契應中國文化，而原則地宣說：「人人皆可成爲基督」，並於此若再接上中世紀以來有關信仰實踐的豐富遺產，以及近代基要派和福音派的靈修實踐軌路，自可有光輝的中國神學前景。

蔡教授問到非信徒可否成爲基督的問題，在基督信仰的看法，是非信徒在本體上有基督性，在現實上則不覺察，若其經過覺醒而以「信心」相遇於歷史中啓示的上帝，自能通過「歷史的基督」以反照自己，在其死與復活的形像上聯合（羅馬書

六章），與上帝互爲內在，而此時其原初神性或基督性就能顯露而成爲基督，但這時他已生起信心，成爲信徒了，故當人實現其神性而成爲基督時，也早已成爲基督徒了，正如一個人察識及自覺其道德美善之本體，進而涵詠省察，去堂堂正正做人就自然成爲儒家一樣。

若問一個儒家可不可以成爲基督呢？依上次從境界角度去架構的基督信仰，儒家若生起信心以相遇於上帝，自可進入基督教體驗，成爲基督，不過這時的儒家也兼爲一基督徒了，正如基督徒也可自覺道德心，而兼爲儒家。

至於基督性與道德心是一抑或二呢？基督性是本體的絕對美善，是萬物的法則，也是上帝的話語，有權威與力量，其美善性自可通於道德心之義，但基督性所連於的體驗與境界，與道德心所連的不同，可以說是從不同方向與不同層次去體驗眞理；故發道德心的人，還須生起信心以契基督性，領悟重生得救之義，體驗重生的人，亦須在實踐中發生道德心，以致互相進入，互相欣賞。

人有永恆性、尊貴性與神性

以上從本體層次討論聖經中有關心體性體的問題，指出聖經並不否認人本體有普遍的原善，除了前面論及有關「上帝形像」和「本體義的基督」兩大重點外，還有好些輔助性的聖經資料可以支持，今再不煩地舉出幾點：

(1)齊克果（Kietkegaard）很喜愛一段經文，即傳道書三章十一節：「上帝造萬物，各按其時成爲美好，又將永生安置在世人心裏。」「永生」一辭原文是「永恆」，這段經文揭示出萬物按其時而實現出美好，而世人心底本有永恆。則人本有靈性，與上帝的美善原是通而爲一的。

(2)詩篇第八篇，每爲基督徒所樂頌，其中一面說到：「我觀看祢（上帝）指頭所造的天，並祢所陳設的月亮星宿，便說：人算甚麼，祢竟顧念他，世人算甚麼，你竟眷顧他。」（三至四節）說明了在實然層次，人與宇宙和上帝比起來，不算甚麼，是有限的，但詩人跟著說：「你叫他比天使微小一點，並賜他『榮耀尊貴』爲冠

晃。你派他管理你手所造的，使萬物，就是一切的牛羊，田野的獸，空中的鳥，海裏的魚，凡經行海道的，都服在他的脚下。」（五至七節）則又說明人的尊貴榮耀性，高於萬物和禽獸，在本體層次具有無限性，可見聖經所提到的人，不是新儒家所認爲的「無限歸上帝，有限的是人」，無限歸無限，有限歸有限，兩者隔離不相通，反之，聖經中的人性，相同於儒釋道所認定的：「有限而可無限。」因人在實然層次雖有罪性，於本體層次仍是無限地具神性。

(3)如果我們考究聖經最核心的一辭：「信心」，在舊約希伯來原文，人的「信心」活動與上帝的「信實性」是用同一字或同一語根來表達，就是 emunah（人的誠實性及與神同在性），emet 人神共同的信實性，chesed（神對人的關愛信實及人的信心），pistis（人神共有的信）。上帝的信實性（chesed）是上帝對人的態度，同時也是人對上帝的信心表現，人有 chesed 或 pistis，就能效法上帝，成爲理想的人。人能生起信心相遇上帝，本身就是上帝信實性在人身上的表現，若果上帝不是外在於人的另一個實體，而與人親切相關，則上帝的信實性與人能生起

信心本是同一事，故人與上帝在本體層次本有同性質的關係。又 chesed 一辭與力量有關，信實性是上帝的力量，信心是人的力量，但這力量來自上帝，原與上帝的力量通而爲一體。

(4)聖經描述上帝的最重要作爲，是對以色列民及全人類的拯救（ Salvation ）和救贖（ Redemption ），拯救一字的原文意思是在行動上表現力量而得勝，救贖一字連於希伯來文化中的一種活動，即付出某些贖價，以釋放或得回一些東西。上帝在歷史上以力量釋放人，是爲上帝的拯救，而基督經歷痛苦與死亡的代價，把沉溺的人類贖回來，是爲救贖主，這當然是上帝在與人關係中的主動行爲。但聖經却有時稱付出自己代價以解放他人的「人」爲救贖主，也稱幫助人民克服政治與軍事壓迫的「人」爲「救主」，如士師俄陀聶（士師記三章九節），祭司耶書亞等人提到的歷史上人民解救者（尼希米記九章二十七節）等，可見拯救和救贖雖來自上帝，然而仍貫通於人間，爲人的一種性質表現，那些解救人民的英雄能表現上帝的拯救性，則人與上帝在本體層次之相通同體亦可略見。

總論「原善」及開展「罪」的概念

總結以上聖經所描述的人性，我相信聖經本隱含「原善」的概念，人在本體層次上可分享上帝的神性，基督性本就內在於人心中，而這些美善尊貴價值，並未因人墮離上帝而破碎或失去，甚至常會發生作用，如內心律法（良知）會對人的惡行作出批判，叫人知罪。故此人人可成爲本體義的基督原則上是可能的，但這不是說人可取代「歷史義的基督」，像祂一樣上十字架，承擔世人苦罪，祇是說人自身的心體本有與基督的善性相同之質素（如作上帝子女的質素等）。

那麼聖經信仰在原則上與中國儒家主流思想其實沒有衝突。但聖經却更重視罪的問題，究竟罪與原善的關係如何呢？原罪又是什麼呢？基本上聖經所言的罪也有一區分，一個是「罪的根源」，一個是「罪的後果」。

罪的根源專就人與上帝關係的破裂上言，是人「虧缺了上帝的榮耀」，從其本體的美善上墮落下來，陷溺其心於自我中心及偶像的世界中，人於此乃偏離了其「

原善」。罪的後果則是人的善心失陷在「實然」層次的世界，以無限之心追逐有限之物，化萬物爲偶像，偏執而生各種爭鬥，於是在具體存在的人生中就有乖離正道的現象，產生各種惡行，惡行是「罪的後果」，與「罪的根源」（人與完美者的關係破裂）層次不同，所以一個人可能在實然層次克服了很多惡行，是「好人」，但仍須以信心與上帝恢復關係，以在本體層次全面實現其神性。

伯拉糾與奧古斯丁的爭論

有關原罪問題，我們不能不先看看先代兩大哲學教父的論辯，就是在第四世紀，伯拉糾（Pelagius）與奧古斯丁（Augustine）各持一見，伯拉糾認爲人性是理性及有絕對自由的，始祖亞當夏娃的罪是自己的罪，與全人類無關，每一個人都有理性和道德的善，也有自由去行善和行惡，耶穌基督祇是一個實現「無罪生活」的「榜樣」，恩典祇是一種洗禮「儀式」，幫助選擇善的人去改過，奧古斯丁則認爲伯拉糾忽視了基督信仰中的最重要因素：上帝的「恩典」，若人人都可自由地

自我實現善，那麼上帝就必須被推到一遙遠的宇宙角落，與人毫無關係，也無任何恩典慈愛的作爲可言，所以奧氏相信在歷史起點的時刻，人確有絕對的自由和善，但自從始祖墮落以後，歷史發展中的全人類，都失去了實現美善的能力，人雖仍有自由，但却無能力全面向善，不能反過來以自由去認識上帝，這就是所謂原罪的理論。

「原罪論」並非出自聖經，但却能深刻地面對人性陷溺的現象，無疑地解決了很多神學問題，例如基督爲何要受苦，神爲何要施行救贖等，但同時也產生很多新的理論問題，一方面，若說嬰孩初生就染有始祖而來的污穢，既與常識所見孩童的天眞良善一面不相符，也叫人覺得不公平，更與耶穌愛孩子，及說「天國是他們的」等表現不相應。另一方面，若人完全墮落一無可取，則人相信上帝而得救也必由上帝所預定，人完全無能，那麼基督徒傳福音的行動與呼喚也會變成第二義的了。這些困難的關鍵，是把上帝看成外在於人生的另一東西，因而恩典也變成與人生分離的一種外力去制人，結果就與人行善的能力衝突了。

爲了嘗試解決以上的問題，我打算從「關係」、「境界」、「原善」等範疇去調整原罪論的困難。首先我要說明，雖然我講「原善」，却不是一位「伯拉糾主義者」，我的理論根源直接來自聖經，理論方向則來自儒家，當我由本體層次言原善時，並不忽視人會陷溺其心，產生罪惡的可能性，而不同於伯拉糾依希臘傳統言人本體的自由和理性，這是一種樂觀而不正視人心偏差的人性論。

反過來說，我是一位「批判的奧古斯丁主義者」（經過批判再去接受奧古斯丁傳統），首先，我接受早期奧氏所強調的定義：「罪是完美的虧損。」但另一方面我不認爲上帝是一純外在的實體，卻是於內在關係中向人呈現的完美者，故此恩典也是在關係中向人呈現，由感通而內在於人，並不是來自另一實體而與人生分離的一種力量，在相信的人心中，恩典與人的自由如如並存，是行善的動力，並非是與行善能力衝突的另一東西。基於此，讓我嘗試發展一中國的原罪論，希望拋磚引玉，引起基督徒和中國人去討論這問題。

罪的定義

從「罪是完美的虧損」這定義看，犯罪不是指人心靈「多了」一個叫做「罪」的「實體存有」，却是「少了」或「減損流失了」一些眞實的完美。由此我們可以肯定罪不是由上帝所造，却是人「虧缺了上帝的榮耀」，以自由去減損自己原初的完美而成。

這是一個怎麼樣的過程呢？容許我回到歷史起點的時刻，分析當時的狀況。（我的基本立場是，整本聖經的性格是歷史的，故依這一致的性格，創世紀的記載是歷史事實，並非某些學者所認爲的是神話故事。）

樂園是完美實現的過程

在樂園的狀況，人處於一個充滿美善的世界，而人自己也充滿了完美的潛能，人和世界都是「待實現的完美」，而需要通過一個「過程」去實現其善，當聖經描述到上帝叫人去掌管萬物及給萬物起名時，顯明了伊甸園不是一團死寂靜態的完美，却是活潑而有生氣的境域，在一個過程中去實現人和世界的完美性。上帝自始即通過創造

及直接參與人生而與人相關，在相關中不斷引導人生命趨向完美之目的，使人人的生命實現其潛存的美善，至終就是神人徹底相通，而至終極的完美。由此而可界定人是「有限而可無限」，或在一有限過程中，經不斷實現而可達至無限的完美，盡人之性，盡物之性，贊天地之化育，而至與上帝「互爲內在」。

由於人可不斷實現其內具之完美性，他就有自由去創造，也有無限的要求去使自己與上帝相似，有上帝的樣式，發揮潛存神性，與上帝交往。

在這種狀況，我們可說人本有潛存至善的心，其完全實現即達「止於至善」之境。至善是「無善惡相之善」，超乎一般道德上的善惡相對，引用王陽明「四句教」，是「無善無惡心之體」，是含藏一切善的可能於其中，借用程明道的話，人是「渾然與天地萬物爲一體」，「與物無對」，這時沒有善惡相對之狀況。

自由意志與罪的根源

但實現善必須自由，而自由可以創造一種可能，就是使心靈陷於過程中的任一

階段，而不指向終極的完成；也可使心靈視某一種善即是上帝，甚或在未完成美善全面實現時，就以爲自己相似於上帝，結果就將這完美過程虧損了，而失陷沉溺於某些小善之中不能自拔。這時任何一完美的階段或某種類的善，本不是惡，惜當人陷溺其中，視其爲無限的完美而執著或追逐之時，就變成「偶像」，難阻了人去實現完美，更難阻了人與上帝的完美交往，惡就由陷溺於善中產生出來。

分別善惡樹所代表的心態及偶像的創造

伊甸園中的分別善惡樹，就代表了人心靈用自由所選擇的陷溺狀態。分別善惡樹的果子不是「白雪公主」裏面那有毒的蘋果，吃了就中毒，却是代表人分別於上帝，與上帝關係破裂的一種狀態。

人選擇了「分別」的道路，心靈即與上帝分離，斬斷了原初的人神和諧關係，人乃從關係中撤退，蔽絕了自己，進而也以「分別」的眼光看世界，世上一切人和事物，遂都變成了相對的外物，與人無關，人與世界的和諧遂亦失去，人不再「與

物無對」、「與天地萬物渾然一體」，絕對的心靈坎陷，分離主觀客觀，以相對眼光看世界，將事物視爲一一獨立的外在個體，於是每一物皆可「悅人眼目」，變成偶像，引人無窮地追逐。

偶像有多種，如物質享樂，金錢權勢，道德教條等，它們原初都是善的，祇要在適當位置上善用它們，莫不可實現一些美善，但當人視之爲神，無限地追逐它們，進而否定或毀損其他的善，則人無限趨向完美的心，就不再向著至高完美，反陷溺於小善中，於是一切小善都可變成偶像了。舉例言之，人要吃飯，可以令人生存，這是一種善，但人若爲了賺取吃飯，不顧一切地傷害他人，毀損其他人吃飯和生存的權利，這就變成惡了。

任何善都可被人執取追逐，而成爲偶像，越高的善可以成爲越高的偶像，人追逐吃飯這小善，損害的是小數人，但人追逐國家民族的大善，也可化國家民族爲偶像，侵略其他國家，損害無數人（如二次大戰時的國家主義），人執取道德宗教的教條的更大善，更可借理殺人，產生道德主義、吃人禮教、宗教戰爭等。因此越高

的善，可以變成越大的惡。

由於不同的人有不同的偶像，於是乃有不同的善惡價值觀，人各以相對的善惡爲絕對，各自視爲眞理，否定他人的價值觀，人間的衝突就永無窮盡。「分別」的眼光，所產生的後果就是「分別善惡」，進入價值相對的狀況，至此人的執取追逐，陷溺虧損乃達至結合各價值觀的地步，人人各以自己爲是非標準，頑固強硬地堅持己見，美其名曰擇善而固執，實則變成以理殺人，並以此各別相對的價值觀去創造人的世界，人的文化，結果就使代代世人均陷溺於「分別善惡」的相對價值觀之中，得某些善而又失去另一些善，永不能見全體絕對的美善了。

原罪與中國哲學的性善論並不衝突

以上是依基督信仰的方向分析罪的原始根源，若依中國哲學對「本體層次的善」及「實然存在層次的陷溺」的基本概念區分，則可歸爲以下幾個重點：

1. 伊甸園的完美，是須經由一個過程去實現，並不是一死寂的完美。在實現過

程中，人的本體含藏無限的完美可能，故人本體是絕對善的，他是有限而具無限的美善潛能。

2.上帝與世界和諧地在關係中向人呈現，人一面要管治萬物，另一面其終極目的是與上帝相似，與上帝完全感通。

3.人以自由選擇陷溺於實然存在層次中的某些善，而拒絕與上帝相關。結果就在終極的層次上破裂了與完美的關係，進而也破滅了與世界的關係。

4.人在關係中封蔽了自己，產生了分別的眼光看一切，但本體上仍有無限的美善，結果這無限心隨分別的眼光而轉向實然存在的世界，無窮追逐有限事物，遂創造了偶像，視世物爲上帝，甚或以實然存在的自己爲上帝，創造分別善惡，論斷他人的價值觀，更執持陷溺於這價值觀中，於是一切創造的善都被歪曲了。

5.由上所述我們可結論兩點：

(1)人犯罪是陷溺於實然存在層次的小善中，並無損於其本體的善，故聖經指出墮落後的人仍有上帝形像。

(2)罪有兩方面，根源上是人與完美者的關係破裂，具體的後果是由陷溺與矇蔽而產生的罪行，由此我不同意奧古斯丁以驕傲爲罪根源之說，因驕傲、悖逆等均是陷溺的後果，陷溺則是關係破裂的後果。

依以上這種解釋，基督信仰所言的「原罪」與「原善」處在不同的義理層次，與儒家並無衝突，但另一方面，罪的根源是人神關係的破裂，這點又全是基督信仰的特色。在實然存在層次上看善惡的相對，一切惡是善的陷溺，歪曲或偏差發展而成，故一切惡的背後源頭都可發現善，這一點是新儒家所強調的，而奧古斯丁亦竭力堅持這點，因爲若惡不由善歪轉而成，則惡的根源就要由上帝的創造去負責，故他肯定上帝所造全是善，惡祇是由善的虧損陷溺產生。但另一方面一切善都可歪轉成惡，一切善祇要離開其原初地位，無論如何偉大，都可變成惡，且越大的善會歪曲成越大的惡，所以罪惡的權勢極大，這一點則又是基督信仰所自始肯定的。由此可見，基督信仰與儒家在人性論上並不必然衝突，反而可以是站在同一線上的思想。

罪如何遺給後代的問題

最後讓我們嘗試從上面思路，去解答原罪如何遺傳到後代的大問題。

罪若不是一種實體的毒素，那麼就不會通過生物的方式遺傳到後代。罪的原始根源是人封蔽了與上帝的關係，那麼正如陸象山所言：「宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。」人在自我限隔之後，創造了偶像的世界。文化本是人追尋完美而創造出來的，但當人執取及追逐文化的價值觀或各種文明產品，結果又把文化歪轉成一套偶像的網羅時，這網羅便反過來束縛人，成爲人所不能分割的世界。

罪在世界形成全體困局

聖經有一句話眞正涉及原罪的意思，就是：「罪是從一人（亞當）入了世界」（羅馬書六章十二節）過去神學家多重視「一人」所影響的原罪，但却忽視「世界」一這辭的涵義。「世界」一辭在現代哲學中很重要，胡塞爾（Husserl）以「生活

世界」是一切科學所必須設的根基，海德格（Heidegger）更以人生存的基本狀態，就是「存有在於世界中」（Being-in-the-world），「世界」並不是一外在於人的「環境」，也不是「外物」的總和，却是人生存在的本體結構，一個具體存在的人，其生命必連結於他及手可觸可覺之一切事物，這一切事物由人賦與意義，且自始在人心中呈現，成爲人生的基本構造，屬於人生的一部份，故世界爲人心靈所容攝，並非一客觀的環境。所以罪入了世界，就同時入了人生與心靈之中，與人不可分割，人創造了罪的世界，罪的世界又反過來創造和束縛人後代的人生與心靈。

由亞當向上帝封隔了他自己（用現代福音派的講法，是亞當毀壞了人神所立的創造之約）開始，人創造了一個偶像的世界，將原本世界上一切和諧的美善分拆成各種分別的小善，再無窮地追逐這些小善，將它們轉化成偶像，於是絕對善的世界被歪曲成相對地有分別善惡，有各套自以爲眞理的價值系統的俗情世界，完美就在此被虧損歪曲了。

這世界是每一個人心靈的一部份，與人生不可分割，當罪進入世界，世界就變

成一種共創的困局或原始的「業力」，此即是原罪所形成的權勢。任何人自出生開始，都生在這困局中，難以自拔，每一個人初生時都潛存有本體的善，所以人性是善的，但世界的罪亦自始在人心中呈現，與人並存，是人生的一部份，所以個體的善自始亦陷於原罪共業裏面。當人實現其無限的善時，很快就與偶像世界相遇，而以其自由選擇一些偶像去追逐，去安身立命，結果就陷溺其中，不能徹底實現本體之善了。

原始罪形成共業世世承擔

這種羣體的共業或原罪，原意是人希望創造一些善去解決問題，但善很快又被人偶像化而成新的困局，使後代陷於其中，承受其後果。如中國近代自清末以來，每一個人都想創造新局面，去解決問題，但新局又成爲後代的困局，由洋務運動，戊戌維新，國父革命，軍閥內鬥，五四運動，共產黨作亂，日本侵華，國共內戰，大陸變色，一個一個的困局連環影響連環創造，其中人人都想中國富強，結果却

越弄越亂，創造了越多問題。上一代造了困局，却成爲下一代不可分割的世界，要由下一代承擔其苦難（想起大陸的下一代，經文革之苦難，眞是無辜，但又不能不承擔上一代的錯。）這就是原罪的權勢，人類共創的善被轉化爲偶像，就成一困局或原始共業，要後人承擔，而且每一困局都要令全羣體捲進去，個體縱使是聖人，也無能爲力。如資本主義社會的共業或原罪，共產主義制度的共業或原罪，均有種種罪惡，也均把全人羣體捲到其中，我們祇能兩害相衡取其輕，却不能脫離這一原罪網。

在這網中，差不多所有人都用自由選擇偶像，重演亞當的過程，故亦陷溺於罪的爭鬥中受痛苦，人要爲這些罪苦負責，因爲是他們自己選擇的路，不能歸諸原罪而以爲不公平。不過我也相信少數偉大的心靈，如儒佛的聖賢覺者（佛），確可通過自覺本體之善，通過修養工夫去克服世界的偶像，實現其原初的善，他們也就成爲歷史上的光明雋偉者，開出一種對本體眞理的體驗，但從基督信仰立場看，仍有三點困難是聖人也無辦法的：

聖人對原罪共業的困難

1.聖人個人可克服罪行，個人踐仁知天，也開出教化，影響一些偉大的門生，但聖人不能克服共業（原罪），不能徹底改變羣體的陷溺，平治天下的理想必期諸來者，垂諸文而爲後世法，此所以聖人有終身之憂，往往祇能「獨行其道」，甚至「以身殉道」，何等莊嚴而悲涼，其偉大在「知其不可爲而爲之」，但至終仍是不得志，「臨終一聲歎息。」

2.聖人要期諸來者，去實現其道於天下，但也不能保證後來者是不是眞能了解其道，而不將聖人歪轉成偶像，以聖人之道去創造新困局。悲哉人類！往往歪曲道德宗教去壓制他人，偉大的思想往往會變成偉大的束縛教條，就是聖人也沒法控制後代的歪曲。

3.聖人的主體是「赤骨立底天理」（朱熹語），能克服罪行，達到本體善的境界，這是一種眞理體悟，另一面，聖人心靈也可轉向一與完美者相關，與天地親情

相往來的體驗，可是這境界是要相互主動的，聖人與上帝均須主動，才能進入「互爲內在」的境界，聖人不能迫上帝去開放啓示，上帝也不會迫聖人去開放相信，唯有在互相開放中，才能相知相交流。故聖人雖已實現其神性或基督性，達本體善境界，仍不能不以信心開放去相迎上帝，才能開出「互爲內在」境，故聖人成德成仁後，要體會基督信仰境界，仍要起信，正如已信了的基督徒，要體驗聖人境界，必須踐仁知天一樣。

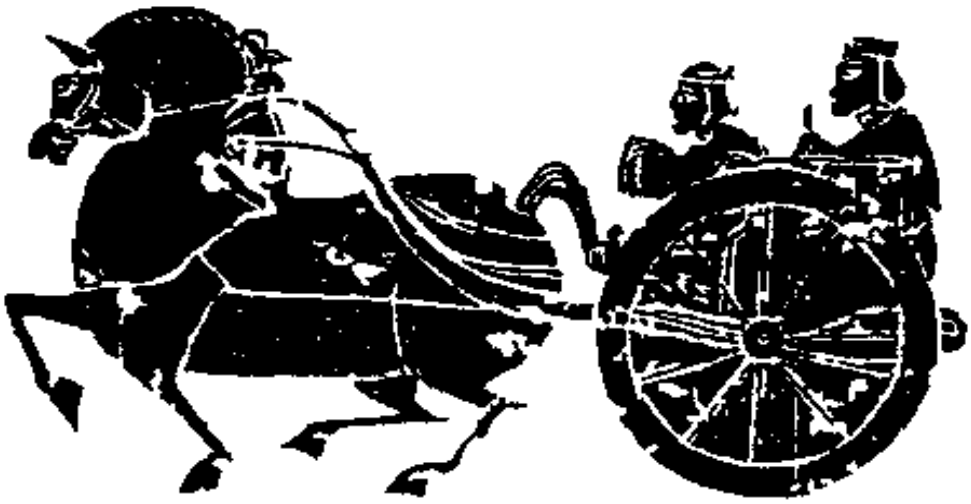
上帝參與共業以突破共業開出天國

基於此，我不能不承認基督信仰有另一特色，就是上帝主動以其啓示及道成肉身來參與人間的共業，以其受苦來承擔世人苦罪，使一般陷溺的人通過基督的死與復活，而有重生得救的主體新生命，恢復原初失去的終極關係，而與上帝相關愛感通，此時主體即能突破原罪共業的束縛。但單是個體突破，仍永不能克服共業，故基督還要在地上建立「上帝國」，使上帝的主權及與人終極的關係成爲一羣體性的

新局面，去對付羣體性的原罪。後來保羅強調基督徒是「在基督裏」的一羣人，是教會，不是獨善其身的個體，以在世界的罪網中，彰顯上帝公義慈愛的性情，去批判世界的不義，去愛世上的人。但教會同時在人神感通中，開放給上帝批判，使信仰生命歷久常新，以免落在後人手中，歪曲成偶像，產生新的困局。

這樣說不是貶視儒家，祇是說明基督信仰與儒家在面對共業或原罪問題時，有不同的體驗和境界，不單是不同的宗教型態而已。兩者也可通過一些道路去相互進入，儒家君子們可邀請基督徒去體驗聖人踐仁知天的偉大精神，基督徒也深盼每一位立志成聖者可領受重生得救的喜樂。

4. 苦難與上帝



談「眞心在纏」

當代法國哲壇祭酒里爾克（Ricoeur）曾說過，人是在一種「眞心在纏」（Incarnation 本常譯作「道成肉身」，但里氏之意與聖經中上帝「道成肉身」之義不同，反與佛教「眞心在纏」或「如來藏」之義較近，故不譯作「道成肉身」）的狀況，因人本有絕對自由的要求，但却陷落在不自由的具體世界中，形成種種困擾。若依前兩章論原善與原罪的思路，也可類比於里爾克論「眞心在纏」之說，即人在本體層次含藏無窮美善的潛質，但却必須在實然具體的層次中實現這美善，而自從人與完美者的關係破裂後，人類完美的心往往就在實現過程中歪曲自己，選擇了世界上有限的善，無窮地追逐，創造了偶像的世界，形成羣體共業，阻礙了人類每一人的自我實現，罪惡就在此產生，由亞當一人與神決裂，罪就入了世界，世界亦開始失去其原初的和諧，被人歪曲其美善成爲偶像。

人在罪中辯證得越陷越深

對每一個體來說，原罪共業會越陷越深，在實然具體的層次，人與「世界」並生，「世界」是人存在的結構，人自始就在「世界」中，「世界」也自始在心靈中呈現，形形種種的偶像，或各種被歪曲及擴大了的善，自始就與人心靈同在，影響着人生的路向，當人心靈的無限性仍在矇昧的原始狀況中時，世界的偶像就已創造了他的目標和方向，於是眞心就被纏於實然的世界，而陷墮和虧損了其原初的完美性，改去追逐世界，而不去全盤實現自己了。

當人追逐世界時，世界矇蔽了心靈，使自我迷失在其中，但自我心靈也會自省，發出呼喚，向世界挑戰，拒絕世界的束縛而去發掘眞我。可是當人克勝世界時，又可能陷於自我中心，自以爲淸高，結果又隔絕於世界，不理人間疾苦。這時世界又反過來挑戰自我，要人開放心靈，投向世界，然而人又會再陷墮在世界中。這過程使人或追逐世界，或追逐自我，不能調適兩者的合理關係，陷溺越來越深，以致罪

網永不能破。

類似的辯證關係，亦發生在羣體的共業中。人類全體追求及創造文化上的善，但這羣體的善又會被化爲偶像，反過來創造人的心靈方向，束縛人性。於是人希望改善這束縛人的善，去創造新的美善原則，但結果又很快化爲偶像，反過來綑鎖人。如此下來，共業的罪惡也是越創造越強大。

這種個人和羣體罪惡形成全體人類的困局，沒有一人能逃掉，而全體性的痛苦亦由此生起。

爲何有苦難

很多人會問：「爲何世上有如許多的苦難？」

容許我分兩方面去描述，從個人來說，痛苦來自「偶像的破滅」，從全體來說，苦難是「人類互爲影響的困局」。

所謂「偶像的破滅」，先是指出人無窮地追逐有限事物的同時，也無窮地執實

事物，用神學的名詞，可稱爲「偶像化的歷程」，偶像化使人生命陷溺於世界，自我靜態化，腐敗化，不再實現完美，也停止了生生不息的創進過程，緊抱偶像當爲上帝。可是世界變幻無常（呈現在人心靈之前的世界現象，遷流不息），一切人所追逐的有限事物都不能持久保有，會隨著幻變之流而消失，這時人就失去了原先所堅持的偶像，若失所寄，遂生痛苦。舉實際的例子，如人視金錢、權力、愛情、歌星、影星，甚至道德宗教爲偶像時，整個生命人格都寄放在那裏，但金錢權力和愛情都不能在世界有恒久的保障，歌星影星也會死亡（如李小龍）或沉寂。一切世上事物均會隨變遷大流而消失無踪。而執持道德宗教者，較低境界的會自視高人一等，較高的則求兼善天下，推廣其認定的眞理，然世界也從不保證道德宗教的升進浮沉，外在的善原則既會自我腐化，也會爲世俗所嘲笑，更會爲罪惡所擊倒，而執持道德宗教的人在世上也會失其所寄托，產生痛苦。

苦難是感受，不是上帝所創之實物

這裏順便答所謂「苦難是否爲上帝所創造」的問題，從上分析，苦難並不是一個具體存在的實物，故不是上帝創造出來的東西，反而是人類面對世界幻變時的一種心靈感受，當人與上帝關係破滅以後，其原始的無限心偏離了自我實現的目標，遂不能正確地觀察世界的有限事物，當他執實諸偶像時，世間的變化就會擊破其偶像。這時所謂痛苦的感覺，來自人不能適應變化的世界，故痛苦乃是人「心靈的不調適表現」，不是一被上帝所造出來的東西。

不同年紀有不同的偶像，遂也有不同偶像破滅的痛苦。年輕時視愛情與學業爲偶像，年長時視名利權位和家庭爲偶像，年老時視子女的態度及成就爲偶像，結果人生每一階段都有痛苦

戰爭與大自然災害之苦

人之所以視戰爭和自然災害爲大苦難，因爲這兩者都帶來突然的「全盤變局」，轉瞬間取消了人所依附和執實的東西，如房屋、家庭、親人等，家散人亡，妻

離子散，是爲大苦。其實自然災害本來只是天地依自然法則的轉變，是中性的東西，如沙漠無人地帶發生大地震，並不算是災害，唯有人涉入這突變局面中，才成苦難事件，可見苦難純是人心靈不能面對變局而來。

克勝苦難之道

人要克勝苦難，就必須有智慧，重新調整其對世界的看法，在佛教來說，即要「正見」萬法眞相，以中道觀空假，在儒家則因苦難發悲憫，以悲憫的流露見人本體善，進而踐仁知天。對基督信仰來說，所謂「敬畏耶和華，是智慧的開端」，唯有將生命從執實的偶像中撤離，使一切有限的善復歸原位，然後照見自己的尊嚴和無限性，回首天外望，原來所追尋的無限完美親情與價值，就在燈火闌珊處，即在具體歷史上出現的基督。祂本是無限完美的上帝，在具體世界與具無限性的人相遇，從基督的受苦揭示生命後面的價值，人生命於此若與上帝相交，一切人間幻變，成敗得失，若不足畏，因爲萬有在祂裏面，靠祂而立，都歸於祂，成毀生滅的事物，在

本體的基督裏，都化爲一瞬的永恒，何等美麗親切。於是在世間因失去而來的哀傷，因道不得行的悲涼，盡都因基督裏的盼望而轉化爲喜樂，天地可以廢去，基督的話語與慈愛永不廢去，所以保羅在遭逢人生種種艱苦後，能說：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？難道是患難麼？是困苦麼？是逼迫麼？是饑餓麼？是赤身露體麼？是危險麼？是刀劍麼？……然而靠着愛我們的主，在這一切的事上，已經得勝有餘了。因爲我深信，無論是生是死，是天使，是掌權的，是有能的，是現在的事，是將來的事，是高處的，是低處的，是別的受造之物，都不能叫我們與上帝的愛隔絕，這愛是在我們的主基督耶穌裏的。」（羅馬書八章三十五節至三十九節）

全體困局之苦

至於人類全體的苦難，是由人類全體共創的困局而來，當人執取不同的偶像，視爲唯一價值，就會有不同價值觀的衝突，或當人爭奪相同的偶像，就會毀滅對方以求自己獨佔。結果大家或要毀他人的偶像以高舉自己的價值，或要毀他人本身以

求獨得偶像，於是我就爲他人創造了痛苦的局面，他人也以同樣心態去創造了我的痛苦局面，更可怕的是，這些困局很多時候是出於善意，人好作他人之師，迫他人走自己認爲善的路，結果也會陷他人於苦中而不自覺，如父母迫子女選某些增加父母名望的科系，中共迫人信無神唯物論之類。

不公平的問題

這裏順便答所謂「人間何以如此不公平」的問題。

人類因執取不同偶像而相互隔絕，或善意或惡意（甚或無意）地陷他人於苦中，每一個受苦的人都覺得不公平，因爲他的痛苦不是自己招來的報應，却是無辜地被他人陷於苦。但他不知道，自己也常在無意中陷他人於苦而不自覺。例如甲（女性）對乙的一個不屑的表情，可能令乙（女性）整天耿耿於懷，發脾氣而影響了她與丙（男性）的感情，以致丙覺失戀，落落寡歡，引起其家人的不安，其家人心情不好，斥責工作中的下屬，原來這下屬正是甲。結果甲受苦，但她覺得不公平，

因上司無故斥責自己，其實她不知很早時自己一個不自覺的不屑表情，也陷人於苦，輾轉影響而回到自己身上。在這循環的影響下，每一個人都受苦，每一個人都覺得不公平，被他人陷於苦中，但其實每一個人也都曾陷他人於苦中而不自覺。以上一例是短線的循環影響，但在事實上人類複雜的相互關係中，就很難說明其間關係，此中涉及更大的社會、政治、文化、意識型態對人類全體做成的困局。在人類這全體的困局中，每一個人都曾令他人受苦，也被他人引致痛苦，其苦不純是自招的，却是在困局中互相牽連而來，故義人會受苦（事實上在全體苦罪困局中，也沒有多少個眞義人，如聖經所言：「沒有一個義人，連一個也沒有」。）

一般人在面對苦難時，或怨上天，或責怪他人，覺得不公平不合理，以爲自己不用爲苦難負責，殊不知全體的苦，也要由全體負責。單就自己所受的某件事，可能不直接由自己所做成，但在全體的牽連來說，每一個人都參與及創造這困局，每一個人都曾善意或惡意或不自覺地陷他人於苦，而反過來全體的罪又陷每一個體於苦。苦難有不同型態，有失戀之苦，失業之苦，貧窮之苦，富有之苦，戰爭流離之

苦，和平淫慾之苦，有些是明顯的肉身之苦，有些是隱藏的心靈創傷，我們不能比較那一型態的苦較爲大，如一個越南難民的苦與一個台灣失戀年輕人的苦不能比較，我們不能說越南人的心靈傷痛一定比失戀者大，我們祇能說，人類全體都有不同型態的苦難，都互相牽連地創造了苦，這點也無公不公平可言了。

孔子與天相知相契

在春秋時代，禮崩樂壞，諸侯相攻伐，造成一個罪惡共業，孔子以大聖之修養，欲克服困局以平治天下，但在客觀事功上，孔子沒有成功，天下仍是走上非理性的路，孔子內心的蒼涼痛苦可知，但這時的痛苦是聖人之憂，是悲憫人間下墮之情，顯非一般人所遭的苦難，此中悲憫的流露，實爲超越於人間苦罪之一種人性流露，是人性無限的靈光曝現，這時孔子不再以苦難爲可怕，更不以之去怨天尤人，却在苦難中轉出悲憫，由悲憫揭示本體至善之道，他說「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」（憲問）不怨不尤，正視苦難，發現價值的根源不在於世間的

成敗得失，却在德性之下學上達，而至於窺見「天」之純全完美。孔子在此能超越一般偶像的束縛，發現一與己相通之「天」。這「天」與孔子相知，其「知」顯示祂不是無知無覺的大自然或祇是生息天道流行，更且是一有主動有情意的天。（以上的分析不是隨意的洞見，筆者曾寫兩篇論文去仔細分析其義，才有此結論。）

「默現天」與「朗現天」

從基督信仰言，這與孔子相契的有情天，是有位格的眞理本體，在神學概念上與聖經的上帝可以相通，不過又不是相同相等。我認爲孔子所體驗的天，其顯現形式是默然而不說話的，祇在「四時行」、「百物生」的宇宙中，流露一種超於自然的情意，而孔子在透越苦難的挑戰，下學上達地踐仁德時，就發現到這位格眞理的揭示，本在天地之間。傳統神學愛用「自然啓示」一辭形容這種體驗，但我覺得「自然」一辭太狹，且與西方理論有太密切牽搭，若改用我前面所用的「本體義的基督」（或更貼切言當稱爲「道體義的基督」），將更相應，若用較爲中國化的名詞

，可稱爲「默現天」。在基督信仰的立場說，孔子在踐仁知天的同時，也已產生了信心與信實眞誠性，而爲天所知。

聖經中的上帝，是以說話的方式，並「道成肉身」去參與人間苦難，承擔人類罪惡，批判人間不義，以行動和話語來啓示了自己，相對於「默現天」而言，可稱爲「朗現天」，因爲這位有位格的眞理，不再隱伏在宇宙與人心，却是全幅地在人類歷史中朗現出來。

從孔子對苦難的反省，我們可以知道，中國人並不會像西方哲學家一般，抽象而理性地問一個所謂苦罪問題，如「上帝爲何容許苦難與罪惡？」之類，卻更重視人「如何」藉苦罪的挑戰去轉出對本體眞理的體驗。而聖經也是與中國思想方向一致地指出「如何」克勝苦難之道。

解決全體困局之道

基督信仰在此一面強調人主體的信心與盼望，以超越偶像，轉化苦難。另一面

更強調上帝對人全體困局的參與、介入、承擔與突破，略分數點言之：

批判世間的上帝

1.從舊約到新約，上帝是一位批判的上帝，當以色列人停滯於偶像的執著，腐敗苟且，又或因偶像與教條容讓社會不義，更或執實聖殿與道德教條（律法主義），，上帝都藉士師與先知等，帶著悲情地批判以色列人。

創世記中上帝叫亞伯拉罕獻兒子爲祭，看似不合人情，却原來是藉這過程，去擊碎偶像，因當日獻子爲祭是一種被執實了的風習，上帝通過這過程的苦痛去顯示這種風習的非理性作用，進一步在看似矛盾的要求下（如上帝既恩賜此兒子，但又要求殺於祭壇上，這是一矛盾），叫人藉這矛盾而在執實的道德原則或頑固心境中釋放出來，得到自由，最後更以羔羊代替其兒子爲祭，更預表了一種出路，就是完全與世俗不同的獻祭，或完全新的敬拜是可能的，未來新約時代，上帝自己甘願成爲被宰的羔羊，以被殺來擔負苦罪，更是非人所能思議的。這整個過程，就是上帝

對人的批判，叫人主體心靈能衝破諸偶像所形成的共業網羅。

受苦的上帝

2.從舊約到新約，上帝也是一位悲憫流淚的主，如耶利米書的主題，根本就在描述一位流淚的主，祂要責罰以色列人犯罪，但又不忍，祂說：「以法蓮是我的愛子麼？是可喜悅的孩子麼？我每逢責備他，仍深顧念他，所以我的心腸戀慕他，我必要憐憫他。」（耶利米書三十一章二十節）上帝的公義與批判，連著祂的悲情與慈愛，祂因世人的苦難而感受苦，顯示祂與世人有同體之情。祂進一步即是進入世間與人類一起受苦，新約的基督道成肉身，在具體歷史中出現，經歷人間的悲歡離合，並在這受苦過程中揭示了完美的生命，一面是在十字架上流血潔淨和寬恕世人由罪惡共業來的種種錯誤，在受死的苦難中與人同經人生之大苦，一面則復活克勝死亡的苦罪，叫人眼光由分別善惡的境況中轉出來，不再追逐世間偶像，生起信心，重見完美的上帝，以之爲目標，以致世間一切價值復位，此時舉首低頭皆基督之道

，一切苦難共業即得轉化。

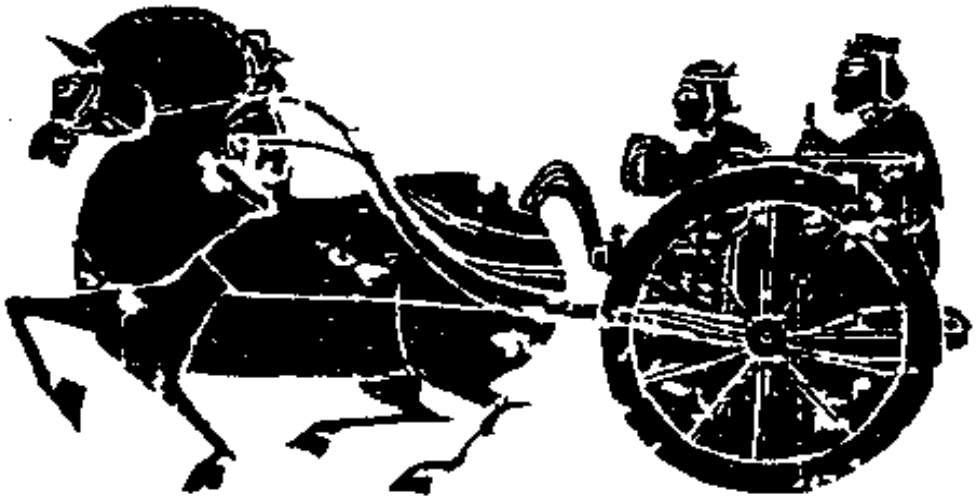
天國與教會

3.歷史的基督經歷大生大死，不但叫每一主體有機會復其位，重見上帝，更且開出一天國的羣體　就是教會，創立一全新局面，以超破共業的困局，個人得救雖然必須，但得救後最多是主體成德，不能破共業，所以保羅不單講「因信稱義」，也強調信的人是「在基督裏」，教會（屬靈義的，不是組織義的教會）是基督的身體，代表世上一個全新的局面，是一羣有新生命的人共同對抗偶像世界，一個基督徒必須在基督的國度裏，不是純個人得救的事。眞正代表基督的教會，必須是一個公義慈愛的國度，一個批判不義的羣體，一班永遠生息的子民，永不向偶像投降，也永不自化爲偶像，直至基督再來，如此，原罪共業的網就能突破而轉化。

中國儒釋道諸教均莊嚴地面對人間苦難，基督信仰在調整其神學預設後，在解釋苦難的成因上可相通而立於同一理論方向，而在解決問題上則有不同實踐，在體

驗上也有不同境界。於同一理論方向上來講，中國人實可轉入基督信仰的經歷中去看這問題，以滋潤原先的智慧，而基督徒也可向中國文化學習，不必自限於西方的思考的格套。

5. 道體的上帝與圓教



批判幾本反基督的讀物

筆者在青年時，曾讀過幾本中國人寫的批評基督教書籍，從佛教立場寫的有「神教徒該反省了」、煮雲法師的「佛教與基督教的比較研究」及佛教首席學者印順大師的「論上帝愛世人」等書，又哲學界有漆木朵的「耶穌之藥」及陳鼓應的「聖經批判」（初名「耶穌新畫像」）等。當時筆者並未接受基督信仰，覺得罵罵基督徒很「好玩」，但另一方面又覺得他們罵人的態度太猙獰，分析問題缺乏學術素養及理性根據，故也沒放在心上。

接受了信仰後，再將各書重看一遍，覺得「神教徒該反省了」一書不過湊集一些漫罵或譏諷性文章而成，其中嘲弄聖經啓示錄一文，顯示作者根本無任何聖經知識。而煮雲的書更流於潑婦罵街，其中一點認爲佛祖身份是王子，耶穌身份是木匠，故佛教高於基督教，這種「眞理判準」實在是學術界史無前例的奇聞，出於講「緣起性空」的法師筆下，更叫人驚異而懷疑其正見何在？至於印順、漆木朵、陳鼓

應之說，比較起來較有根據，還能順著西方批評基督教的路線，如苦罪問題或上帝看似獨裁的問題等方向發動批論。不過他們寫得太輕率，對聖經的全體結構，歷代註釋及各派神學理論缺乏足夠的常識，以致於批評得極淺薄幼稚，僅拾西方人牙慧而不夠深入，所提的問題早已被西方神學家所反批判或解答了。而他們引用的現代哲學家如羅素、沙特等反基督教之論，亦被更現代的神學家和宗教哲學家所反批判，他們祇介紹西方反對基督教之理論而不同時討論其駁論，不但在學術上欠客觀公平，且對基督徒起不了什麼震盪的作用。陳鼓應的書如所編的「存在主義」，所作的「悲劇哲學家尼采」等，對初中時代的筆者頗有啓發作用，而印順註釋的各種經論，所寫的「性空學」、「唯識學」、「禪宗史」等書，對大學時代的筆者亦甚有幫助，而近期寫原始佛教及大乘佛教的發展史和中國神話的研究書籍，亦甚有學術份量，筆者對他們非常尊重，但仍要說一句：「你們對基督信仰下的工夫太淺薄，以致了解得太表面，與你們在其他學術上的份量差太遠了」。

新儒家對基督教的批判

比較前面諸作，新儒家對基督信仰的了解就能進入較深入的層次，其批判也能拿到哲學義理上的某些關鍵點。唐君毅和牟宗三兩位大師都對基督信仰加以反省和消化，以同情的態度去了解，然後順中國本土思考的方向，點出一些極基本的會通問題，令基督徒不能不深切反省其信仰的關鍵內涵，而蔡仁厚教授所提的問題正是融滙唐、牟二師之說而來，眞正能對基督信仰產生相磨相盪的作用。

唐、牟、蔡諸師之說，並不問西方那些外部而簡單的問題，如上帝是否存在？聖經是否眞實可靠？上帝爲何容許苦難罪惡存在等，却從基督教以人有罪，上帝施行救贖，人在救贖中重生得救的基本教義上，提出一核心問題，可系列要點如下：

新儒家從圓教標準所提的問題

1.依中國思想認爲的最高宗教內涵，當爲佛教所謂的圓教；圓教的特色，就是

「體同依他」，所謂「體同」，即「自」（主體）「他」（客體）兩者沒有本體上的區分，「無明」（愚昧黑暗）與「法性」（宇宙人生眞相）也沒有本體上的區分，他們在本體上均同一，其分別祇是具體存在上及概念上的分劃。所謂「依他」則是「自」與「他」，「無明」與「法性」都「無住」（無固定實體性），都互相依恃，互相涵攝，並非爲一抽象於對方以外的另一道理，因而最高的善與最具體的惡都詭譎地圓融爲一。善惡的分別，祇連於人心之迷或悟，迷即無明，悟即法性，分別祇在觀法，不在本體。

2.從這種由天台宗「同教一乘」的圓教標準看基督教，則基督信仰核心的教義，似顯示一種人神異體的預設。神是善良而無限的，人是罪惡而有限的，無限歸無限，有限歸有限，人變成「無體的徒然存在」，人祇能信仰那超越外在的上帝，而不能以上帝爲體。因此，基督教祇能開出「體別依他」，充其量是成就「別教一乘」，而不能成爲眞正圓教，故也不能是最高境界。

3.牟宗三先生於此判基督信仰爲「離教」，人與最高眞理的關係是「離異」而

非「同一」。

4.新儒家遂在此提議基督教，當將上帝概念內在化爲無限心，以耶穌基督是通過人的修養轉化出無限心，世人可通過同樣方法上達天德，修養的樞紐則爲愼獨。如此基督信仰即能進入中國文化的根源。

以上是從牟宗三先生言天台圓教的進路去評基督教，此外方東美先生也曾由華嚴圓教的進路，提出一些看法，本文暫不討論方先生之說。

新儒家從非基督徒立場提出全新的神學和宗教哲學問題，雖不能說是完全相應於基督信仰一向傳統的義理，但却在極核心的地方點出問題，叫關心思想文化的基督徒不能不深切反省。

現代福音派的可能回應

若依現代福音派的護教方式，有一招「金鐘罩鐵布衫」的功夫，可用來回應這類問題，分點簡述如下：

1. 任何聖經以外的哲學或科學標準，均有其預設或基本信念，而這些預設本身都是一套圓形邏輯。

2. 聖經也有其自己的預設與基本信念，同是圓形邏輯，但這預設却宣稱是由上帝啓示而來的最高眞理，具有最高權威，故不能引用非啓示（如哲學或科學）的標準去證明或否證。

3. 要探討聖經的權威，必須回到聖經本身，一切哲學或科學的標準（當然也可以包括新儒家的圓教標準），均祇有參考價值，却不能建立或批判聖經。

4. 在各類同是圓形邏輯的預設或基本信念中，祇有聖經宣稱爲最高的啓示眞理，而事實上這啓示眞理也可包含一切哲學與科學的標準在其中，故聖經具有最圓滿的預設和基本信念。

對「預設進路」的批判

以上這種回應方式，是當今福音派的顯學，一方面可以自圓其說，一方面也可

說明基督信仰的圓滿性，當然有價值，不過若要用來回答新儒家的問題，則很快便能發覺，其說是在面對今日西方哲學與科學對基督信仰的挑戰，而發展出的一套理性法則，由此去保證聖經哲學與科學的優越性，由於基督教在西方有深厚傳統，加以基督信仰的體驗確有高於西方一般哲學和科學之處，所以這在西方學界是有效的理論。但在中國來說，基督教是「客人」而非「主人」，這種自圓之說對國人並不太吸引，而且中國人一般不會覺得聖經必定優於四書五經，也未對基督信仰有深刻體驗，這種自圓理論並不能與中國人心靈契合。

所以筆者雖欣賞這種「預設進路」（presuppositional approach）在西方文化的效用，但却覺得執持此說，不理中國人所提的問題，必斷滅與中國文化的溝通和對話。

基督信仰是否圓教

故此，我打算重新架搭一條中國思考的線路方式，去將啓示眞理表達出來，我

們於此不能不面對一關鍵性的大問題；「基督信仰是否一圓教？」

傳統神學的最大「離教」傾向，即以上帝連結於希臘哲學的「實體」概念，進而把上帝推出人生之外，視爲另一外物，其結論自然是「體別依他」，進一步更當說爲「體別依自」，上帝、人和世界，各自獨立不相干，唯有靠救贖來建立相互的關係。

但本文在前幾章已討論過，這種將上帝實體化和外在化的傾向，並不合乎聖經，却來自希臘哲學。若依聖經，當以人神立約所彰顯的「關係」範疇爲第一義，因此上帝與人生具體生活相關。另一方面，由「上帝形象」和「本體義的基督」所開出的原善概念，顯明了人具基督性，人神自有本體義上的同體性，由此已爲基督信仰建立圓教的可能基礎，因人與上帝是「體同」的（但我們不能取佛教的「依他」義，蓋上帝無所依，本爲自足。）

從中國思想探討上帝概念

要進一步推演基督信仰的圓教義，必須對上帝的概念作一中國式的探討，並且

還要盡量避免在轉化過程中，將基督信仰變爲泛神論，故此我們一面要從中國思想去講上帝，另一面又要在此發展上帝的位格，因若上帝的位格取消，則基督信仰的境界也就化掉了。以下容許我們探討中國哲學中「道」的概念與「上帝」的關係。

「道體論」與「本體論」之別

中國思路的最高眞理概念，當爲「道」，筆者曾在一些論文中，指出「道體論」（Taology）與西方的「本體論」或「存有論」（Ontology）不同。存有論以「存有」（Being）概念爲主，指萬有及其背後的托體，「存有」概念並不包含「空無」（Nothingness）與「轉變」（Becoming）等意思，反之，其原意具「從無中站起來」及「不變」等義，與「空無」和「轉變」的意思剛好對反，但「道」的概念却包括「萬有」、「空無」與「轉變」，道本是「萬有」、「空無」與「轉變」的道路與方式，其意義範圍較「存有」概念大。

「道」字的字源是「首」字與「辵」字的結合，「道」是心靈，「辵」是行止

，「道」字的原始結構是心靈及其活動之行止，說文解爲「所行道也」，釋名解爲「行也」，故道字的本來意義包括了心靈的活動及其活動所依循之方向。若用現代語言定義這原始意義，可定爲「心的意向活動及其所依循和指向之路」。

「道」與「心性」和「人生」同一

「道」與「存有」的第一個分別，與在儒家哲學中的「道」字，往往與人的心性同一，人要了解「道」，不是通過觀察萬有的方式，却必先反觀具體人生人性的內涵，去揭示出心性即道。

若站在中國哲學的立場，去看西方學者觀察萬有的方法，會覺得外在的事物不是第一序上的，人心靈的觀照才是首要，因爲萬有事物必要在心靈的觀照中呈現，心靈才是根基，而在生活中，心靈活動不斷回應事物，這時心靈可以有很多回應的「路向」，這些路最後必依於心靈意向的終極方向而產生，例如一個人的人生取向，會決定人回應萬有事物的方式，這終極方向，使心靈繼續向無限而活動，也使心

靈開放而認識人生的各種路向，我們稱這終極方向爲「道」。「道」與心性本同一，，也與具體人生不可分，而「萬有」的概念也被包含於其中。

「道」的感通義

「道」的概念與「存有」或「本體」概念的另一個分別，在後者往往與實體概念連結（西方祇有海德格及其後學不如此做），是實質的外物觀念，但中國人談「道」的特性却連結於「通」或「感通」。

一般言及的道路，往往是人可通過的路，道路的虛通性，不同存有的質實性，但道路又不是純然的無物，它起碼還有一條可通過的路線，故它既虛亦實。如果從心靈觀照萬物的角度看，道的本身是各種不同思想路向滙通之處，人若領悟終極的道，則可照見各不同的思想路向，進而通入各路體驗中。在人生裏，心靈可能先依從某一思想路向，如存在主義、唯物主義、佛學等，但也可不停滯於這一路向，進而「通」過此路向而轉進另一路向中，這一通過而又轉進的活動，使心靈超越原先

所執持的思想，而透入新的路向，新的體驗。心靈可自由進出各思想路向，最後上達於道本身，此時心靈即能盡其性，一面生生不息地了悟一切路向的有限性，另一面又能兼容欣賞各路向。

「道體」的上帝

在西方傳統，常將希臘哲學的「存有」概念加到聖經中的「上帝」概念上，無疑在西方來說是甚有洞見，因爲「存有」是西方文化中最大和最總括的概念，但在中國，「存有」概念所架搭的「上帝」觀與中國心靈並不契悟，主要仍是這概念太抽象和質實，進而有排他的感覺，並不像「道」的概念那麼寬廣虛通，且與具體人生人性連結。

今日我們若以中國的方式來講上帝，就不能不用「道體」的概念和路線去架搭，可有以下數點的推演：

感通的上帝

1.作爲道體的上帝，是一感通的上帝，在聖經中，上帝主動向人示現自己，向人說話，與人立約，處處顯示祂是與人相感應相溝通，與人類密切相關，這是其道體的感通性。

2.作爲道體的上帝，其位格不是中世紀神學家聖域託（St. Victor）所謂的「徹底不可溝通性」（Total incommunicability），却剛好相反，是「徹底的可溝通性」（Total Communicability）。上帝向人全盡地顯示自己的悲憫，慈愛和公義。

與人相關的上帝

3.道體的上帝是一切有限心靈（人心）之所以能互感互通，建立關係的根基，故爲人間倫常與親情的源頭。

4.一切有限心靈在本質上分享道體的感通性與美善性，故在本質上是無限的，此即人的原善，唯在實存上有原罪共業，故亦是有限的，人是「有限而可無限」，與上帝之本爲無限有區分（但不是體上的區分，是現實上及原罪的隔絕上所成之區分）。

位格的上帝

5.若分析所有有限心靈，每一個人的感通均連帶其位格，他們在體上又不可分於上帝，又其一切感通的位格根源，必來自上帝，故上帝本身雖爲道體，却又必有位格。

人心的轉換與重生

6.人在未信仰上帝時，心靈均被偶像世界所創造，而採取某些人生思想路向，在此中陷溺，創造偶像而又無窮執取之。但當上帝藉歷史上的基督，向人類顯示了

自己，人對上帝產生信仰時，他就放棄原初那執取着的路向，回到道體的體驗，一時照見一切不同人生思想路向，而能自由進出和欣賞一切不同的思想，但另一方面，在體驗上帝的一刻，一切不同人生思想路向亦一併解消，不用執取，所以基督徒既放棄世界，又能肯定世界。

7.人認識和信仰道體的上帝，就能超越一切思想路向，也能貫入而體驗一切思想路向，因而信仰基督，就可含容所有不同思想，也可超過所有不同思想，是最寬容也是最圓滿的。

道體的上帝，可避免西方那「實體上帝」所引伸之種種理論困難，又可解釋各種聖經的中心訊息及基督徒體驗，更可與中國思想契接，發展基督信仰的圓教義，故此這模式是可取的。

當代新儒家與天主教學人之爭論

在西方接觸到研究中國哲學的洋人，一講到「天」字或「道」字，就眉飛色舞

，急急表示自己懂這兩概念，似乎一明白「天」「道」，學問就必然要得兩手，可見這兩概念在西方甚受注意。當西方人開始研究「道」與「天」的意義時，就爭論到「天道」有無位格的問題，好些人主張「天道」與西方的上帝觀雷同，可相溝通，也有人認爲「道」是完全新的概念，與上帝有異。這也成了中國新儒家和天主教哲學家的爭論焦點，中國天主教學人多主張「天」或「天道」觀是承接古代詩書的上帝觀而來，是有位格的主宰，由此以通多瑪斯派的上帝觀。新儒學者則極反對這說法，認爲中國賢哲們在先秦時代已轉化了詩書中的客體性上帝，變成由主體（性體）以通道體的「天道」，上帝的位格已被化掉，發展爲天道概念，故新儒者認爲天主教人士談天道的位格，是張冠李戴，偷樑換柱，硬把多瑪斯的一套代入中國文化。

其實中國天主教學者早已努力地會通基督信仰與中國文化，他們在研究中發現一些兒天道的位格性，自然公開發表以示兩者可相通，相信並不是自覺而有意地來「篡竊」和取代中國文化，不過此中可能未顧及新儒家們的感受，又從學術角度看

，純以多瑪斯哲學來溝通中國思想，總讓中國學人覺得不舒暢，因多瑪斯思想不論如何廣大精深，仍是以西方亞里士多德的格套來講基督信仰，其溝通中國文化，就必要由這格套來重新解釋傳統哲學，而這解釋又正是新儒學者最不能接受的。

爭論焦點：天道有無位格

從以上的爭論，可見天道是否有位格，仍是當代中國哲學的一個待解決的問題。而這問題也牽涉到基督信仰與中國哲學的基本會通焦點，可分析如下：

1.若果「天道」沒有位格，「上帝」有位格，那麼這兩概念完全分開，不可溝通。若硬要會合兩者，一個可能是以上帝吞掉天道，把天道放在上帝概念以下，認爲天道不過是上帝的創生性表現。另一可能是以天道吞上帝，把上帝放在天道概念以下，認爲上帝的位格性是人將自己的人格投射於天道而成，眞正的天道應不受位格限制。但這兩種會合方法都不能爲雙方所共同同意。

2. 若果「天道」等於「上帝」般有位格，則不但新儒家們會反對，就是基督徒也要面對一個問題，即中國如果已有那位格的天，那麼何必需要再接受上帝呢？

解決問題的方法

要解決這問題，在天道的概念方面當區分「默現天」與「朗現天」以推近上帝一步，在上帝的概念方面當發展「道體的上帝」，以推近天道一步（注意，這只是概念的推近，並非說眞有兩個叫「上帝」和「天道」的東西被拉在一起，却是指出描述最高眞理的兩個看似不相通的概念，可在理論層次作一溝通的嘗試。）

孔子所體驗的「默現天」隱含情意

所謂「默現天」，我在討論痛苦問題時已談過，是指孔子在體驗人間的荒謬與痛苦之後，不怨不尤，下學上達，從而發現一個與己相知相契的天，這個天含無窮豐盛的美善，其與孔子的相感通，似彰顯一種隱含的位格，但又不是明確清楚地與

孔子說話，只是默默地揭示一種情意。我相信這是天道的一種呈現形式，與聖經中的上帝啓示屬不同的揭示型態，但在哲學義理上說却可相通，由這「默現天」對顯出的基督信仰之上帝，則可稱爲「朗現天」，是以說話及參與歷史的方式，全幅地向人揭示自己的悲情。

孔子所體驗的「默現天」，雖隱含位格，但另一面與孔子所領悟的仁心，及後來中庸和宋明理學所契會的心性本體或天道本體，實非隔而爲二，却本是一個本體，因而後來所用「天道」一辭所言的最高眞理，並不排斥其隱含位格的可能，祇是理論分解和陳列的方式與孔子不同而已。

孟子以後發展的天道觀——道德的形而上學

從孟子到王陽明的整個道統中，天道概念與人的心性結合在一起，通過道德修養，天道可呈現而爲心性之托體，人可由道德的進路而入形而上學的殿堂，是之謂

「道德的形而上學」（牟宗三先生語）。這時談的天道，必由人的主體修養而彰顯，故此不必講位格性或其情意，但這進路本身是開放的，與孔子所契的「默現天」並無矛盾，因而也不必排拒天道有位格的可能性。

誠然，從主體開顯天道，是中國道統的特性，但如今在文化交流的意義下，再次由天道中開出位格義，對文化會通實有價值（其實所謂天道隱含位格，亦是中國道統下的「位格天」，並不等如聖經的上帝啓示，更不會被上帝所取代）。今筆者嘗試作一串推論，從孟子與陸王系列中發展一可能的「位格天」來：

天道非位格，但可開展出位格義

1. 中國儒家哲學，自孟子至王陽明之道統，均強調由主體以進達眞理。其基本入路在察識人內心的美善體驗，而直下肯定此種體驗所依據之美善本體。

2. 孟子指出人心靈有一種現象，就是對他人的苦難流露出自然的不忍和同情，

他發覺這現象並不依後天的經驗環境爲其條件或原因，也不是純心理層次的反應，却來自一較深入而先驗的層次，是純全美善的本體直貫地呈現於人心中，發爲這不忍和同情的現象。

3.這現象是一種「道德感受」，其根源是道德的心性本體，所謂「天道」，即是這心性本體本身，既超越而爲宇宙之眞理，亦內貫爲人的心性。

4.天道「純亦不已」的創生力，流發成這種「道德感受」，進而產生道德行爲，另一面則創生大自然萬物。

5.人的「道德感受」，必帶着人的情意，而連着人的「位格」，所以「道德感受」即是一「位格性的體驗」。在其中的天理，均與情意合一，發而成同情和愛。

6.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，則作爲此根源的「天道」，就不能祇是一無知無覺的原則。

7.「天」道是潛存的道德感，道德感爲實現了的天道，若道德感帶有位格，則天道就必具潛存的位格性。

8.天道是「道德感受」的根據，也是人際感通所以可能的基礎，蓋人與人間的感通必帶位格性。

9.因而天道可有兩端的呈現，一是作爲心性之體，顯發成同情不忍的「道德感受」，一是作爲隱含位格的最高眞理，其位格性可在某種體驗下與人通情，與孔子感苦難而困窮是，即現爲與聖人相知之天，這是「默現天」的兩端性體驗。

10.天道作爲「默現天」的型態，可在三種情況中呈現自己，一爲在人的同情與不忍中呈現成心性本體，二爲在大自然生息中呈現爲創造性之本體，三爲在人生艱苦中呈現爲與人相知相契的「位格天」。

天道可由另一方式啓示自己—朗現天

從以上一組推論，我們可從天道概念推演出位格義，而這位格義的天若要相遇於基督信仰，可再作一組簡短推論如下：

1.若天道隱含位格，則天道一面能以不說話的「默現」方式，通過人的位格去

彰顯自己，或通過與人相知相通情的方式，在苦難中與人溝通。

2.但這不排除天道可以另一種方式彰顯自己，即示現爲一慈愛而與人相遇的上主。

3.天道作爲無限的眞理，也是自由本身，有絕對自由，自然能夠以另一形式向人呈現，此即通過說話和啓示的方式，在歷史及人生各種實存狀況中，向人揭示自己的位格和悲情，這時天道即可顯爲一悲憫、公義、慈愛的上帝，其與人相遇，是在一位際交流(Inter-personal relationship)的情況下，呈現爲一個關愛人的「祢」，與人同經患難的主。這就是「朗現天」的方式，與「默現天」不同。

4.事實上，天道果眞試過如此啓示自己，此即在聖經中，天道以說話和啓示，參與人間的歷史，更「道成肉身」，具體地在人類歷史中出現，親歷人間苦難，承擔世人的苦與罪，又復活開出人生的出路，建立天國，打破人間的困局，開啓新出路。

天道以這種方式啓示爲一親切的位格，就是基督信仰，若儒家哲學循這方向推

演，則與基督信仰很快就會接頭。「默現天」與「朗現天」同以至高眞理爲體，但又可區分爲兩種境界和兩種體驗，不至於混淆同一。

如果天道能隱含位格，那麼其與上帝的概念並不決然相礙，由此而論一位「道體的上帝」，也就並非不可能了。

「道體的上帝」所隱含之理論困難

傳統神學將希臘哲學中的「存有」(Being)或「實體」(Substance)概念與聖經的上帝混同，結果將上帝外在化，前已屢有言及，但今若改用中國哲學的「道體」概念去架構上帝概念，又會將上帝過份內在化，失去聖經啓示的上帝那超越及位格的一面。如近代神學家保羅田立克(Paul Tillich)，在神學上殺出一「怪招」，令所有傳統神學家摸不着頭腦，他認爲上帝是人的「終極關懷」(Ultimate Concern)，是人內心的一個向度(或空間)(dimension)，此說法自有其洞見，蓋與「天道」概念差可等同，但其弊亦明顯可見，若上帝即是天道，上帝再沒有位格

，與人也沒有交流，其啓示祇是內心美善的呈現（默現而已），那麼基督信仰特有的性格即被取消，被吞化於儒家境界之中，而原初相摩相盪，交流會通的意義也就消失無形了。

「道體的上帝」與「默現天」的接頭

但我們若將「天道」概念原可隱含的位格性開展出來，轉而以「道體」概念講上帝的概念，則道體的上帝仍可維持其位格的特性，而基督信仰那啓示的、歷史的、人神互爲內在的特有性格和境界，即可全盤保住，不必像田立克一般失去信仰特性了。故此發掘天道的位格性，並將其「默現天」的性格與基督信仰的「朗現天」性格區分開來，則可穩定住雙方特有的境界，而達到眞正會通和互相對顯之目的。

「道體的上帝」之特性

基督教神學在此也須調整自身，將「實體」的上帝觀轉化爲「道體的上帝觀」

，依上一章所論述過的，道體的上帝是一切感通和「位際關係」(inter-personal relationship)的終極根據，是一切不同思想路向的歸結點，祂是道路的本身，也是感通和關係的本身，一般不同的人受不同的思想路向限制，也受不同的人間關係限制，但當人們接受上帝那一刻而得解消。

聖經言「道路」之意義

道體有「道路」義，在聖經也很有趣地屢屢言及「道路」的概念，如就「上帝的道路」以對比「人的道路」，「義人的道路」以對比「惡人的道路」，這種對比似乎指出有兩種道路，一是通向上帝的，另一是違反上帝的。「道路」一辭的用法並未正式代表上帝本身，只是一些通向上帝之方式而已，上帝似乎只是道路盡頭所求達至之目的，祂自己却不是道路。

但如果道路祇是媒介性的東西，上帝的法則不過是一種通路，那麼我們就要面對一問題，即上帝是超然地在法則之外還是貫注在法則之內，若在法則之外，上帝

就似有限制，因在祂以外還有法則存在，那麼祂就不是無限的，若貫注在法則之內，則法則就不能祇是媒介。

「道路」與「太初有道」、「眞理」、「生命」等概念接頭

這問題在耶穌基督身上有了答案，耶穌在約翰福音曾向門徒宣稱：「我就是道路、眞理、生命，若不藉着我，沒有人能到父那裏去。」基督自己就是道路本身，也是眞理和生命本身，道路的性質和眞理生命等同而觀，甚至有些解釋家認爲「眞理」和「生命」的意思，均依附於道路，指「眞理的道路」和「生命的道路」，如這解釋是對，則「道路」一辭更具終極義。最低限度，「道路」和「眞理」、「生命」同是一體的基督性。

在約翰福音整體結構言之，「眞理」和「生命」是通於第一章所謂「太初有道」的「道」而說，「太初之道」可有兩指向，希臘文同於「法則」、「智慧」之義

，拉丁文同於「話語」之意，若連於創世記上帝造天地的記載，則上帝以其話語創造天地，其話語本身就是法則，約翰福音表明這話語和法則，也是眞理和生命。約翰福音開宗明義就表明這道即是基督，而基督本就是上帝，也是生命的根源，眞理之光。故當耶穌基督又說自己是道路時，這道路不再是媒介，却是基督本身，即同等於上帝的話語、眞理、生命、法則等。一般所謂人通過基督而到天父那裏去，其實人接受基督本身，即接受了上帝，並非上帝以外另有一個基督作爲通路，基督即上帝，均以道路爲其本質，顯爲眞理與生命的根源。

基督自己就是道路，顯明出我們本於聖經，也並非不可能開出道體的上帝觀。

「道體的上帝」之理論模型

道體的上帝，不能再是排斥性或獨霸性的模型，因爲「道」本身就是感通性，人接受上帝入自己生命之際，自己的道路即消解於上帝中，同時也照見人生一切不同的道路或境界，一面可進入各類境界去了解他人的人生路向，一面又不限於任一

人生路向中，而又能歸回於終極的道體，在基督生命中得平安喜樂，更於此中和上帝有位格的交流，以互爲內在。

「道體的上帝」與圓教

道體的上帝，也不再是「離教」模型，因爲道體一面雖爲終極的位格，超乎一切有限的位格以上，但另一面也是眞理和生命的根源，其創造力貫乎萬物及人心靈之中而爲其性，並非一孤離隔絕的無限者，也非與人截然劃分爲二的另一東西。

若在神學上開出這道體的上帝，則基督信仰就可向圓教推進，上帝既可貫入人心而爲人的心體，也可超乎有限衆生之上而爲終極的位格，人是實存上有限而本體上具無限潛能，在未重生之前，以基督性爲體，在重生後，相遇於位格的上帝，則聖靈內貫而充量實現其基督性或上帝兒子性。

圓教內部的分判

依以上對神學的調整，基督信仰可完全無違背最高圓教的標準。不過新儒家在圓教中又劃分了「同教一乘」的圓教和「別教一乘」的圓教，前者以佛教天台爲代表，以「非分別說」爲主，所謂「非分別說」即「無系統相」的系統，從詭譎的方式呈顯最高之眞實（如「煩惱即菩提」之類），而一切有系統的說法，皆是「權說」，權說均有「系統相」，由權說的系統相開出的圓教，屬「別教一乘」，可以華嚴宗爲代表，以「分別說」爲主，從分解的進路講佛法。牟宗三先生認爲從終極角度講，天台宗的「同教一乘」才臻最圓滿無礙的圓融境界，高於華嚴的別圓教。

基督圓教的特性

從圓教內部的區分看基督信仰，則可以肯定地說，聖經在第一義上並非分解的進路，所有系統神學和教義皆是從第二義去解聖經，所以寬鬆地說，聖經是「非分別說」，並非「別教一乘」那種圓教，但聖經也絕不是詭譎的進路，其中雖有「在後必要在前，在前必要在後」或「凡獲得生命就失去生命」之類弔詭句，但所開顯

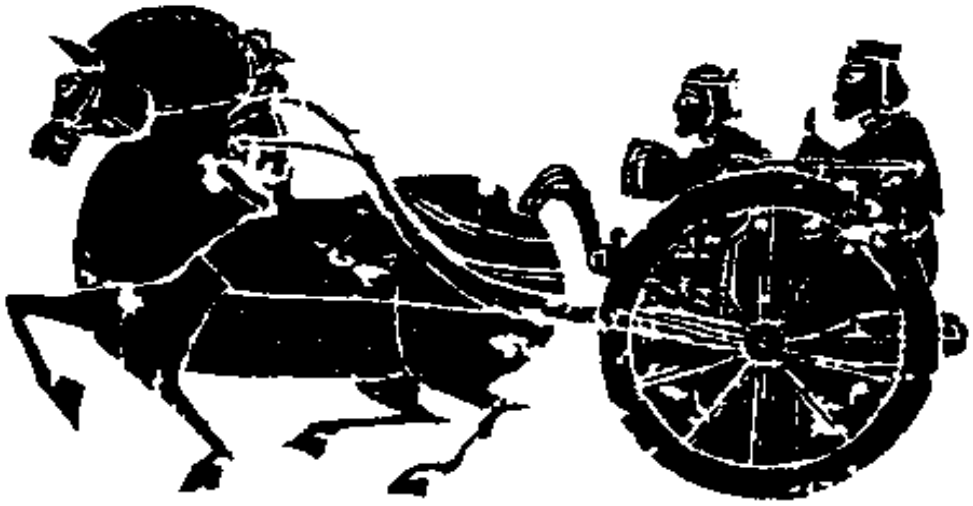
的並不以「煩惱即菩提」那類不可思議境爲中心。聖經自己有一特別的進路，無以名之，強名之曰「歷史的、描述的進路」。

聖經集中在描述歷史中各個或各羣具體的人，如何在其不同的背景或存在困境中遇到上帝，在神與人相遇中，人如何超破困局，生命被提昇以與上帝相交，也同時自我價值得以復位。從歷史性言，人與上帝相遇，是在具體的「人類歷史」或「人生歷史」中。另一方面，從描述性言，上帝默示所寫出的聖經，則是描述這等具體的狀況。聖經並無談什麼玄妙的大道理，却在人類各種平凡的歷史際遇中，描述人生每一個不平凡的與上帝交往體驗，也描述上帝對人類整體困局的悲憫，上帝自己亦以平實的方式道成肉身，成爲平凡的木匠，被人藐視嘲笑，與人類同經患難，並通過復活以開出困境的出路，使人類以後可由信以相遇上帝，平實而具體超越地改變人生。

「平凡而不平凡」的圓教

由這進路開顯的圓教，可上達不可思議境，也可體悟成德知天之境，但終歸又是平實具體的信心。這種圓教，既非「同教」也非「別教」，但又可通入「同教」而「開權顯實」，亦通入「別教」而「主伴俱足」，揭示超越的完美境界，基督信仰這種圓教，無以名之，或可名爲「平凡而不平凡」圓教，或與上帝「互爲內在」(inter-penetration)的圓教。

6. 圓滿的耶穌基督



從超級巨星說起

好幾年前，一套搖滾電影「耶穌基督・超級巨星」(Jesus Christ, Super Star) 的歌曲曾流行一時，不少沉醉於頹廢生活的嬉皮式青年，再一次在歷史文化中找到耶穌基督作爲其形象，但這電影在神學上也引起了爭論，因片中的抹大拉馬利亞唱了一首風靡世界的歌：「我不知如何去愛祂」，其中一句云：「祂（耶穌）祇是一個人，僅僅是一個人。」再一次揭露出西方文化爭辯了差不多二千年的問題，就是「耶穌是人還是神？」的問題。

耶穌是人？是神？

耶穌無可置疑地是一個偉大的人，但祂是否就是那位救贖主，那位人人盼望的「基督」呢？就連耶穌在生之時，不少同時代的知識份子（文士、法利賽人）就以懷疑的眼光看祂，甚至連跟從祂的門徒，也常有疑惑，稍後的猶太史家約瑟夫，在

正史「猶太古史」中記載耶穌時，也用疑問的口吻說不知道祂是不是祇是一個人。因爲耶穌宣稱自己是神，而其在世上的作爲完全合乎一位神應有的權威和資格，但祂那種甘願卑微的表現，如做一位木匠、降生馬槽、沒有身價、沒有尊榮、且生活貧窮、受人唾棄藐視，又似乎不是人心目中那位應有最高光榮的上帝，當祂毫無抵抗地被人送上十字架釘死，使人們（甚至門徒）懷疑祂果眞不過是一個人，但祂死時那風雲色變的景象，又叫那位羅馬軍官俯首承認祂是神，而祂的復活使人們（包括跟祂的人）更大吃一驚，所有親眼看見的人（有五百人）全都折服相信祂是神，而祂升天後，所應許的聖靈保惠師（另一方式的神）果然來到門徒的身上，叫他們滿有能力，並由此開始了歷史上的基督教。

在公元第一世紀，有關祂的奇能異行及受苦與復活的訊息，就由各目擊證人傳開，達到整個羅馬帝國的領域，四福音和各種使徒的書信就在此時寫成，後來即合成「新約全書」，表示耶穌基督完成了神對人的應許與救贖，並開始了人神間的新關係。當時不論是猶太人、羅馬人、希臘人無不爲之震撼，因爲一切人間樹立的制度

、教條、哲學都受到挑戰和批判，人若要維持原有的教條，就必要說耶穌祇是人，若要接受祂是神，就必須更新和轉化既定的教條，所以有關祂是神還是人的爭論就在歐洲衆民中開始，據說到公元第四、五世紀，人們還在街頭巷尾、賣菜攤販之中，爭辯耶穌的神性如何與祂的人性相關哩！

中國儒者問：「耶穌是「神而人」抑「人而神」？

這個問題不單是西方人的問題，就是中國的學者哲人，也問到耶穌是人還是神，不過沿著中國思考的線路，中國人所問的重點和模式，又自有中國傳統的特色。中國新儒家學者們，並沒有像希臘羅馬人一般，把人神二分，爭論耶穌是人還是神，或追問人性與神性如何在耶穌身上結合。依中國傳統，耶穌可以是神，如孔子可以是聖，釋迦可以是覺者一樣。問題祇在孔子需要一成德的過程去成爲聖人，耶穌

是否也需經過一番修養，才能如牟宗三先生或蔡仁厚先生所謂「燃燒盡人性中的物質成份，以成純精神的生命，上升成爲神」呢？所以新儒家們的問題集中在耶穌是「人而神」還是「神而人」上，他們認爲祇有說耶穌是「人而神」，祇有偏重耶穌由人而上升成爲神的人性面，才可接上孔子那「人而聖」的傳統，而在中國文化中生根。在西方，這說法祇在早期猶太基督教中的「Ebionism」，主張過耶穌是行足律法而蒙上帝升爲神子，同樣強調了耶穌「人而神」的歷程，以後在西方文化很少再有人重視成德歷程，所以新儒家提出這問題，也可說是神學的新方向。

我覺得這問題解答得正確與否，可說是基督信仰生死存亡的關鍵，若把耶穌看成純是「神而人」，則基督信仰很難在中國生根，但若看成純是「人而神」，則基督教與儒釋道諸境界又似乎沒有了分別，完全沒有了分別就是信仰的自我消解，自我毀滅，（如唐代的景教就因太相似佛教而消亡），但若要說耶穌同時是人，又同時是神，則如何說起呢？

要解決這問題，首先我們要看，中國哲學雖強調「人而聖」的成德歷程，但並

不必然邏輯地排斥所謂「聖而人」的模式。

從具體存在層次言「人而聖」

當我們說中國哲學傳統講「人而聖」的成德歷程時，往往想到歷史中的孔子，想像他這個人具體地通過「志道」、「而立」、「不惑」、「知天命」、「耳順」、「從心所欲」的過程來成聖。但這條由「歷史中的孔子」之思想線路，是從具體存在的層次來想像孔子，這層次當然是「人而聖」的歷程。

從道體層次可言「聖而人」

但若深思熟慮地由本體（或道體）層次之思想線路看，則孔子的一生，也可以說是其聖人質素（在基督信仰來說是人人所有的「上帝形像」或「基督性」）之流露歷程，是由天道本質發潤流行於人身上，配合「歷史中的孔子」那上達天德的修養，而產生了歷史中的聖人。由這層次說，是一「聖而人」或「天而人」的過程。

嚴格來說，「人而聖」是由具體層次看孔子，「聖而人」是由道體層次看孔子，本是孔子一體之兩面，兩個歷程本是一，沒有任何衝突可言。

以上是「默現天」意義下的「人聖」關係，在基督信仰來說，是另一意義的眞理示現，即所謂「朗現天」（有說話的啓示性上帝）義下的「人神」問題。

聖經中的「神而人」歷程

在基督信仰來說，上帝（朗現天）以說話和啓示的方式示現自己，位格的上帝以其慈愛和悲情進入歷史，向人揭示祂對人類苦難和罪惡的關心，也以公義審判人間的汚穢。如舊約時代，上帝向亞伯拉罕、摩西、士師、先知等說話，甚至以天使的形像傳遞啓示，其中與亞伯拉罕相遇的天使，更有肉身，要吃食物，與復活後的耶穌基督相似，有神學家相信這就是耶穌基督在舊約時代的出現，這些神人在人間的出現，與人類歷史發生關係，又具人的形式，均可說是「神而人」的歷程。這完全不同於「默現天」義下所顯的「聖而人」，「朗現天」義的「神而人」是位格的

上帝，以人的形式進入人類歷史中，這是從道體層次看眞理流化而成人的歷程。

聖經的「人而神」歷程

另一面，人若以信心回應上帝的啓示，就可復歸於其「上帝的形像」或「基督性」（即成爲上帝的兒女）。在舊約時代誠信上帝，仰望未來耶穌基督的救贖，在新約時代接受耶穌基督作爲救主，生命改變，因而得救，「與上帝之性情有分」（彼得後書一章四節），上帝之神性在人身上彰顯，是之謂「人與神」，這是從具體存在層次看人重生得救的歷程。

至於耶穌基督，則同時是「人而神」和「神而人」。

耶穌基督是「神而人」

根據約翰福音，耶穌是「太初之道」，本與上帝同在，本來就是上帝，祂又宣稱是上帝的「獨生子」，是「活水」，是「生命之糧」，是「生命之光」，是聖經

所預表的基督，在亞伯拉罕之先早已永恆存在，且「與父原爲一」，是「道路、眞理、生命」本身。又在使徒的書信中，每每提到耶穌基督與上帝同等地有權柄和尊榮，均可見到歷史上出現這位耶穌，就是上帝本身，就是那位受膏者「基督」，那位人人期待的救世主。從這意義言，耶穌基督是「神而人」。

耶穌基督同時是「人而神」

不過這位救世主並無用一招「五雷轟頂」去消滅人間的罪惡，反而謙卑地經歷人生之艱苦和死亡，以受苦和復活的方式來克勝苦罪的困鎖，這完全是人生的成聖歷程。根據前三福音，耶穌基督降生在馬槽，與各種謙卑而敬虔的人同在，甚至與世人鄙視的罪人或患惡疾者在一起，過平凡而又特出的人間生活。在馬太福音的登山寶訓中，祂顯示了君王性質的權威，在馬可和路加福音裏，又表現爲一個純行動的僕人，以及實現深刻人性的眞人。他與世人一樣有哭、有笑、有正義、有憤怒，祇是純全流露天機，沒有罪行，也脫離和打破原罪共業的束縛而已。在耶穌基督的

一生中，祂充份地彰顯了人性的美善，在人肉身裏披露出最高的信心和順服、謙卑和眞誠，這是祂「人而神」的歷程。

耶穌兼具神人二性

四福音分別從「道體層次」描述耶穌基督是「神而人」，以及在具體存在層次描述祂是「人而神」，兩者本是一體之兩面，歷史上的耶穌基督，兼具全面的人性與神性，其人性與神性結合產生其在世上的神聖位格，亦因其有普遍人性，其救贖亦可及於全人類全人性。

從「道成肉身」的眞理層次看，耶穌基督無疑是「神而人」，從歷史上出現的耶穌基督看，則祂同時也是「人而神」，「神而人」和「人而神」分屬兩義理層次，而在耶穌基督身上結合彰顯出來。如果新儒家們承認「聖而人」是可能的，而且與「人而聖」沒有衝突，那麼基督信仰兼言「神而人」和「人而神」，或如周聯華牧師所言「耶穌是神而人，然後再人而神」，基本上與儒家義理並不相忤，祇是有「默

現天」與「朗現天」的兩種境界區分而已。

耶穌基督不單是純精神生命

不過蔡先生提議說，耶穌是「燃燒他生命中的物質性，來透顯他生命中的精神性，終於使他無限上升，而達到與上帝合一。」這觀點純是哲學推論，沒有聖經根據，聖經所描述的耶穌基督，兼表現出崇高的精神和物質性，其肉身復活顯示其物質的身體全幅地朗現價值，並無燒掉其物質性而透顯出純精神生命。誠然，耶穌基督的生命有其上升而與上帝合一的一面，但同時也有「道成肉身」，以上帝身份來到人間的一面。

在討論了以上的基督論問題後，我也想順帶由中國思想角度一談現代神學所爭論之「歷史上的耶穌」問題。

近代神學對「耶穌」與「基督」的爭論

十九世紀以來，西方的歷史家和考據家，想在聖經以外去建立一個「歷史的耶穌」，一個地上的人物，而認爲聖經的記載是神化了耶穌這個人，這說法基本上預設了聖經不是上帝的默示，也否定了聖經是一本記載歷史事實的書。但用歷史方法去建立一個聖經以外的耶穌，有一基本的困難，就是歷史考據並不必然能夠全面建構歷史事實的圖像。由於「歷史的耶穌」難以建立，於是有些自由派的神學家如布特曼及田立克等，就把「耶穌」與「基督」區分開來，把「耶穌」歸入歷史研究中，把「基督」作爲人信仰的對象。這樣說來，不但把耶穌和基督分割，也將「基督」化作神話故事的人物，祇有對人主觀的啓導作用，沒有眞實具體的歷史內涵，若基督眞的沒有在歷史上受苦和復活，一切基督信仰所特有的境界和體驗將變成主觀幻想，而基督教亦必自我毀滅。

現代神學的新方向如 Kasemann ，Schillebeeckx 等均批判這種二分法，而努力將耶穌基督再次結合起來。

中國處理歷史與西方不同

若對這問題作一中國式的處理，我覺得中國人寫歷史，並無像西方人一般作一種主客的區分，說有客觀的「歷史耶穌」和主觀的「信仰中之基督」，而硬要由外緣條件去拆散耶穌基督的形像。

司馬遷寫史記，被公認爲正史，他所記載的大多是客觀歷史時空上的事實，但太史公在描述歷史事實的同時，也希望帶出一些對人生的訊息，及對時政的針鍼。他的記載是客觀事實，也同時有作者的解釋和他要向世人發出的訊息，孔子作春秋亦如是，所謂「春秋之筆」，就是通過事實而帶出一些超過純事實的意義內涵，中國史家的史識正在此處顯明，若要硬將其史識和史實分開，就會陷於支離散亂，破壞了歷史文件的整一性。

史實的基本區分

由此，我們由中國歷史的方法，可區分史實爲「素樸的史實」和「與人相關的

史實」，前者是在歷史中發生的某事，如「波斯大帝渡海征希臘」或「我的妻子抱著我女兒」，當未有人記載這事件時，它們都是素樸的純事件，與後人毫無關係，但當經某人記錄下來時，就一定有其取材和選擇，是基於記載者的解釋及他對人類要說的一些訊息，經過這處理而寫成的歷史文件，一面仍關連著歷史時空的事實，但另一面又與後人相關，發出一些訊息和意義，這就是「與人相關的史實」，中國的春秋、史記、通鑑等，盡是這類史實，並不像西方史家一般純作外緣的處理，在找尋無法確立的「素樸史實」。

聖經是啓示下之「與人相關的史實」

新約四福音的性格，正與史記類似，是一種經過取材而有訊息之「與人相關的史實」，其描述一面有具體歷史的時空座標，另一面却有一特殊的取材，這取材的根源是聖靈的默示，作者開放自己向上帝，在上帝啓示下，將自己目擊或聽聞對耶穌基督的行爲，作了重點的記述，這記述本身旣是耶穌基督在歷史上的事實，同時

也是上帝向世人發出的一個新生命之訊息。

肯定歷史性是信仰的存亡關鍵

在記載耶穌基督的生平中，有些取材是其「神而人」的一面，也有些取材是其「人而神」的一面，但總體是上帝通過這些歷史事實向人發出的呼喚，叫人在通過耶穌基督的受苦和復活事件，突破人生種種的困局，而轉出信心的新生命，若基督沒有眞的復活，也沒有眞的應許祂再來，一切祇是故事，那麼信仰就完全失去具體內涵了，而基督教若脫離史實，亦不能完成其圓教系統。故不但是西方的福音派，就是以基要信仰爲本的中國神學，也要必爭耶穌基督的歷史性，及爭耶穌基督同時兼具「神而人」和「人而神」兩面，這是基督信仰生死存亡的關鍵。

「歷史上的耶穌基督」結合道體與歷史

從歷史事實和眞理的啓示兩面看，我們不能分開「歷史上的耶穌」和「信仰中

的基督」，却當結合爲「歷史上的耶穌基督」，祂的存在、受苦、復活均是歷史時空的事實，但這事實也向歷世歷代的人發出訊息，揭示出道體性的眞理，即人人能以信心相遇上帝，重生得救，稱義成聖，回歸其流失了的上帝或基督性，人人可藉「稱義成聖」的過程，「與上帝的性情有分」，慢慢的像基督，以致成爲基督（在羣體義下即成基督的身體或教會），有上帝兒子的名份，爲上帝的後嗣，不是罪的奴僕。

耶穌基督是歷史與道體的交滙點

歷史上的耶穌基督，是具體歷史存在與道體眞理之交滙點，既是歷史的事實（人而神），也是道體的事實（神而人），因而祂的上十字架，也不能如蔡仁厚先生所謂是歷史上偶然的事，因這歷史過程與道體眞理交滙，故是眞理本身的彰顯，蓋由此以顯上帝之降卑，受苦和悲憫，並向人揭示「凡自卑的必升爲高」之道。然而這上十字架的眞理，本身不攔阻人有基督性及人可成爲基督的肯定，反而由上帝降

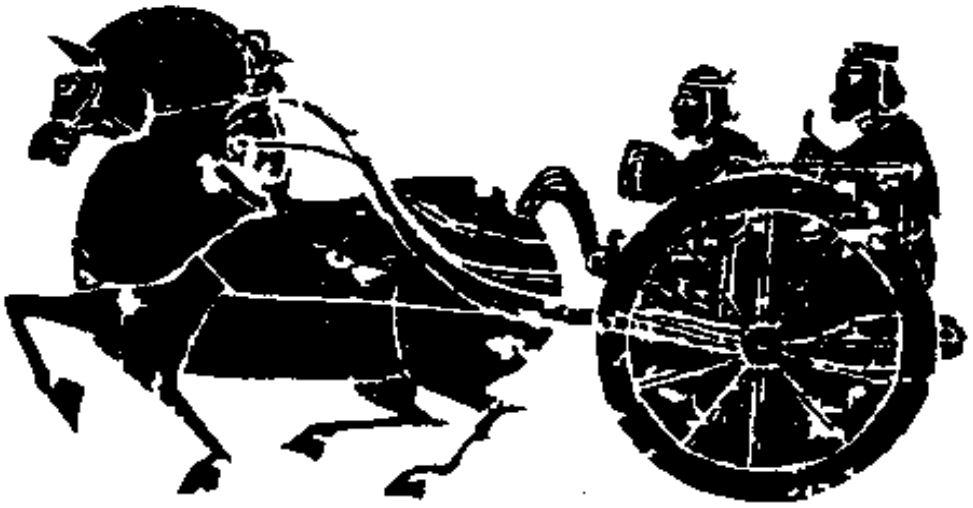
卑以承擔苦罪，可開出苦罪解除之道，使人能與基督之死和復活形像聯合，以大死破我執，然後大生，向上帝而活，復歸其基督性或上帝兒子性。（請參考羅馬書六章和八章）。

圓教義的耶穌基督

作爲具體歷史存在與道德眞理交滙點的耶穌基督，貫通理與事兩界，顯出一「理事無礙」境界，人人藉信心遇耶穌基督以回歸基督性，人人在基督裏歸一，爲「事事無礙」的最高境界，另一面，這種境界的實在，並不限於任何分別的系統相，由實說而貫於權說，開權又可顯實，此均爲基督信仰的圓教。圓滿的耶穌基督，在道體層次「貫乎衆生之中」，在歷史層次「開導衆生之道」，在如今「住在衆信徒之內」，與人「互爲內在」，在未來必再來審判世界的不義，建立新天新地，則又「超乎衆生以上」。願一切頌讚榮耀歸於祂，也願中國人與中國文化能與基督信仰互相交流互相進入互相諒解，在相磨相盪中得會通而互相轉化。「朗現天」與「默現天」

原無衝突，佛聖境中人也可以信心重生得救，基督徒亦可了悟佛聖之道，互相開放則可成基督教中國化的大業，也可將福音的偉大體驗帶給國人。

7. 文化滙合的開始



遇見一位熱情的佛教徒

七十二年八月初，筆者應邀赴新加坡演講，期間爲著了解星洲民俗文化，由當地教會弟兄及傳道人帶領參觀各個不同宗教廟宇，如眞空教、德教及佛道兩教等，有一次在星洲最大廟中，向一位中年居士問路，他立刻很親切地招呼我們，帶我們去參觀每一項建設，解釋每一個佛像的來龍去脈，談話中見我們沒有向神膜拜，但又似乎對佛教很熟悉，於是很熱心地向我們講一些較高深的佛理。當我們打算離開時，告訴他我們是基督徒，而且是傳道人，但希望對佛教有多一些的同情和認識，他臉色微變了一秒鐘，立即很和悅地說基督教講天堂地獄，是很好的勸善宗教，不過仍須解脫至佛境才是最高的，後來他請我們喝廟中預備待客的咖啡，更送至門口，我臨別時指出，基督教也不只是講天堂地獄那麼原始和簡單，基督徒內心也有很寶貴而深刻的體驗，其境界也值得佛教徒過來經歷一下。

事後和那位帶我到處逛廟的傳道人談起來，覺得這位居士很有意思，雖沒有高深的學問，却有一股單純的宗教熱情，當他知道我們是基督徒時，一刹那的變色，顯明了百多年來基督信仰與佛教間的鴻溝和誤解，但他繼續的親切表現，又顯示兩教仍可交談和接納，而他說佛教可包容基督教，又正代表了中國自古以來的比較宗教模式，不排斥他教，却以「判教」方式來包含。

以儒學包容信仰以信仰包容中國文化

後來離星洲趕赴加拿大開會，在蒙特利的「世界哲學大會」，遇見海外學者杜維明先生，中午一起吃飯，他一面提到海外必須開展第三期中國文化運動，以接海內新儒家們的道統，一面則指出新一代儒者應當多深入去了解和包容基督教，因爲基督教對西方現代文明的進步有決定性影響力，講科學和民主不能割離其宗教精神背景，而過去中國知識份子對國人信仰基督教，總有一種不豫之情，可能源於近代

文化遭劫的痛苦，但下一代則當開放去認識信仰的價值。杜先生這段話充份表現了當代儒者的開濶心懷。

在加拿大期間，聞知人類學家徐松石老牧師到多倫多講道，他是上一代努力研究基督教和中國文化的教會前輩，筆者在未接受信仰時已讀過他的書，早已渴望認識他，遂由其他牧師介紹相識，並將拙著「慧境神遊」相送，徐牧師後來講道，雖是對一般大衆說法，但也提到中國文化的價值很高，不過有對有錯，唯有基督教能包容其優點，補足其缺點。散會時，這位八十多歲的老牧師以睿智的眼光望著我，緩慢而堅定地說：「好好努力吧！年輕人，目前研究這方面的人很少，但切記切記，千萬不要離開耶穌基督，信了祂好得無比。」我亦堅決地點頭。

信仰與中國文化未曾會面的慨歎

在離開加拿大時，覺得自己正身處於一偉大時代，儒、佛和基督信仰三大教，

都由過去的互相攻擊而轉爲互相包容。中央研究院近代史研究所的呂實強教授，多年來研究中國人反基督教的原因，發覺過去國人對基督教太多誤解和鄙視，而西方傳教士亦不了解中國文化，他在結論時慨歎地指出：「基督教與中國文化還未正式會過面。」這的確描述了一個沉痛的事實。然而，最近宗教會通問題已不再劍拔弩張，寒霜滿佈，因爲各教已漸由排他的態度改爲尊重和包容，這正表示一個文化滙合的偉大時代已開始。

兩大牧師的弘識孤懷

周聯華牧師曾指出，西方教會在第二世紀以後出了不少滿腹經論的「教父」，努力調和了希臘羅馬文化和信仰的衝突，使信仰能通過希臘哲學的方式去表達。今日基督教在華已邁入第二世紀，中國教會也需要一些教父型的人，努力與中國文化對話。此外，在一年前的青年宣教大會中，唐崇榮牧師亦曾說過；十多年來，他都

一直向上主祈求，中國能出一些偉大的基督徒學者和哲學家，能比美羅素、康德等在西方的影響力，因爲現代人的知識不斷前進，神的僕人亦必須有充足的學問素養，去解答各類難題，否則信仰將必流於民間的非理性宗教，而不能在文化上作出勇猛的貢獻。

新方法論的嘗試

在這個宗教互相交談以致會通的時代，周聯華牧師與蔡仁厚教授開始了新的對話，筆者雖疏淺，仍寫下八期的連載「會通與轉化」，目的在嘗試將基督信仰用一新的線路來表達，希望脫離西方神學系統的架構方法，改由中國的重點思維來整理信仰的體驗和聖經的眞理。這個方法論有兩方面，一方面是將一些教義作重點的轉移，調整出一些相通於中國哲學的新重點。但這過程却有一危機，過份的轉移和調整，會把信仰的核心消解，而變成基督教被中國文化吞掉。所以另一方面就要不斷

作概念的區分，在區分中保住聖經的核心訊息。

總結八篇文章共作了四個重點調整如下：

第一重點：體驗

1.「體驗」的重點——在第一、二兩篇提出「關係範疇」與「境界概念」，以求平衡西方神學將上帝過份外在化和實體化的傾向，既能回到聖經啓示與立約的重點，又可以由此開出一種很中國化的神哲推演，即在關係中向人呈現的上帝，是與人心靈「體驗」連結的上帝，是人生中可「經歷」的主，因而人和上帝相交，可成爲人心靈中呈現的「境界」，一面能與儒釋道的「境界」比較，進一步更可在此義理線路下邀請中國人進入，來體驗重生得救的境界。「境界」和「體驗」原是中國哲學的特色，當代新儒家大哲唐君毅先生即以心靈九境界來作爲其哲學思想重心，其實基督信仰自中世紀以來的靈修文學，在體驗方面亦有極豐富的遺產，我們若

依此而開展成神哲學的架構，既可遙契正統奧古斯丁、聖文德以致現代各屬靈人物的傳統，亦可拉近中國思路，打開會通的大門，並且在神學上消解外在實體的上帝觀引起之種種宗教哲學問題。

第二重點：心性

2.「心性」的重點——心性論是中國哲學的中心，連講「緣起性空」的佛教傳到中國，也要轉移重點講「人人皆有佛性」，所以中國神學決不能逃避講心性的問題。過去西方神學多將心性問題放在人類學（或人觀）的範圍，歸於上帝觀和創造觀的原則以下，且多用脫離人性體驗的分析方法去談，所以不相應於中國思路。今我提出「原善」及「本體（或道體）的基督」來建立中國神學上的心性論，以強調人有神性及尊貴性，這其實也是絕對可引證自聖經的。但肯定了原善，就必須處理原罪和恩典的問題，並旁及於世界的墮落和痛苦的解釋，由此即寫成第三、四、五

期的文章。

第三重點：動態與和諧

3. 動態與和諧的重點——「天」和「道」是中國哲學有關眞理觀上的中心概念，其特色是強調眞理的動態與和諧性，今日不但中國新儒家，連西方學者也常批判傳統神學的實體上帝觀，認爲「天道」的觀念較爲廣博。但我們發覺，聖經本身並沒有像希臘哲學那樣將上帝超絕化和靜態化，反之，聖經的上帝常是動態而有機地臨在於不同的人，其旨意也有多種可能的發展，而不是死板板地以一條直線去作邏輯推論，至於祂對世界的批判和憐憫，又顯示一種辯證的和諧，所以聖經的上帝實在與中國的「天道」概念可相溝通，若果我們推論得天道可開展格位，則建立一「道體的上帝」是完全可能的，並由此顯明上帝是動態而和諧的主，以拉近中國思想一步，轉出一種基督信仰的圓教，由此即寫成六、七兩期文章。

第四重點：歷史與國度

4.歷史與國度的重點——中國人是世界中最重視歷史的民族，但中國人不視歷史爲純客觀樸素的事實，却強調歷史可以爲人資鑒，對每一時代均有訊息。另一面，中國人不太講個人主義，却重人與人間的情意感通，由此而有人情本位的羣體觀。我在第八期探討基督論，即以中國的歷史方法去試圖解決「歷史上的耶穌」問題，說明「耶穌」與「基督」不必區分，自由派的德國神學家強分兩者，在中國人看來是未經反省地預設了「主」、「客」的對立或「事實」與「體驗」的對立，這只代表了一條狹隘的思路。同時我亦由歷史上的耶穌基督說明眞理與歷史的交滙點，因而「人而神」與「神而人」的說法可得證成，但又不悖於中國「人而聖」的傳統。再由此進一步可說明「基督的國度」，即耶穌基督升天後，基督徒遂成爲基督的身體，教會是信仰本位的羣體，在世上帶人進基督裏，使人成爲上帝的後嗣，並施

行公義與慈愛，以審判世界，這國度的訊息也是中國人所重視的感通羣體。

立下了四大重點以後，爲了保持信仰的核心內涵，故必須同時作了幾個概念的區分：

第一區分 信仰的境界有別於其他

1. 得救境界與儒釋道各境界的區分——由「關係」範疇將基督信仰表達爲一種境界體驗，雖可與儒釋道思想立於同一思路上，但又很易模糊地進入所謂「殊途同歸」的陷阱，我承認每一宗教確有共通點，但却要指出所謂各宗教「殊途同歸」之說，是粗淺而不認識各種宗教的，其實每一宗教不但有不同的教相教義，並且有不同的義理思路和不同的眞理體驗，佛教對空的體驗決不同於儒家對仁心的領受，儒家的道德心流顯也決不同於基督信仰的重生得救經歷，各種境界可爲人生過程在不同階段對眞理的經驗，他們之間也可有通路而由一境轉進入另一境，但却不能泛薄

地強歸爲一。筆者寫「慧境神遊」一書，正是欲遊歷各境界，以示其不同而又可通。由於境界有不同，整個基督信仰對重生得救的核心體驗即能保住，不必自我消解於儒釋道之中，同時這新體驗也可視爲一挑戰，邀請中國人來領悟基督信仰的特色，而基督徒也可去感受中國文化的境界。

第二區分 本體與存在的層次

2.「本體層次」與「存在層次」的區分——在開展「原善」的思想時，聖經有關「罪」和「恩典」的核心訊息很易被排擠到一很次要的位置，所以必須作一基本區分，在「本體層次」上肯定人有上帝形象，有原始的善，使信仰能有一「儒家化」的表達，但在「存在層次」上，則須肯定人的善往往虧損和歪曲成過犯，並由此創造了原罪共業，使亞當以後的人世世陷於共業束縛中，所以人在求脫共業的「存在層次」上須恩典和救贖去破原罪開新生。因而原善和原罪在不同層次上得到共同

的肯定，在「原善」上通儒家，解釋了人對普遍善的體驗，在「原罪」上維持了基督信仰的特色，解釋了人對普遍罪惡過犯的體驗，但又避免了善惡二元論以及宗教哲學上苦罪問題的理論困難。

第三區分 默現與朗現的眞理

3.「默現天」與「朗現天」的區分——在樹立「道體的上帝觀」時，很易進入泛神論的陷阱，而失去聖經中上帝的位格性，若然，則基督信仰亦全盤消解，故必須區分「默現天」與「朗現天」以保住上帝的位格。「默現天」有兩面，一是一般仁心流露的體驗，另一是隱含位格而不說話的眞理，由此而從儒家思想發展出位格天，以拉近基督信仰。但儒家的位格天又不同「說話」和「啓示」的上帝或「朗現天」，「朗現天」的概念緊扣著聖經的上帝啓示，包涵了所有關於上帝的悲憫、慈愛、公義及主動參與歷史的作爲，其與「道體的上帝」觀結合，則一面是以儒家化

的天道論來取代希臘化的存有論，同時也是從天道推展位格，以保持聖經啓示的核心訊息。

第四區分 兩種史實

4.「素樸的歷史事實」與「與人相關的歷史事實」之區分——在論耶穌基督的人性和神性時，我嘗試將「人而神」和「神而人」綜合爲一，即由「本體層次」言「神而人」，由「存在層次」言「人而神」，兩者同時結合在「歷史的耶穌基督」身上，祂是眞理與歷史的交滙點，這交滙點遂開展成一種「與人相關的歷史事實」，以別於西方歷史家或自由派神學家的純客觀之「素樸歷史事實」，因而耶穌基督的神性和人性可得同時肯定。其實中國聖人的「聖人性」（道心）和「常人性」（人心）亦須同時肯定，「人而聖」和「聖而人」本無先後可分，此「默現天」表現的人聖關係亦可與「朗現天」的耶穌基督人神二性關係相應。

「信心」與「心性」的平衡

若西方神學在二千年來都求「信心」和「理性」的平衡，則中國神學的創發就當求「信心」和「心性」（包括天道、天命、人生體驗等）的平衡，「會通與轉化」一文的中心思路即在此，基本上對傳統神學有數點交待如下：

1. 現代神學各派的攻防戰，集中在三個焦點上，就是「重生得救的體驗」、「聖經的權威」及「耶穌基督是道成肉身在歷史上出現的神人」，所謂自由派神學對以上三點均採否認或存疑的態度，福音派神學則對之全盤肯定。筆者在中國神學問題上提出的四個重點和四個區分，雖有很多新觀點，也吸納不少自由神學的路數，但在理論本質上仍是循福音派的判準而思想，對以上三點全部認同。同時也要指出，自由派對這三點的疑惑，全是不自覺地接受了西方哲學的預設而來，若由中國哲學的線路來看，肯定這三點並無理論上的困難。不過我這建構雖沿著福音派的判準

前進，却和西方福音派的神學方向又不同，故可稱爲「中國的、開通的、持守基本原則的福音派」；所謂「中國的」，是指由中國泥土所生，「開通的」是指包容和諒解的態度，「持守基本原則的」是指肯定純正信仰。

三位一體的預設

2.筆者整個構想，本身有一不可逃避的預設，即「三位一體」的肯定，因爲在論「原善」時，言人人有基督性，也是有靈的活人，進而肯定人人有神性，則基督與聖靈必是與上帝一體才成，否則有基督性和靈性不等於有神性。又當論苦難問題時，言舊約上帝的受苦與流淚，相連於新約耶穌基督的苦難，基本上已肯定了基督與上帝本爲一。至於談到「道體的上帝」，「道」字本身的虛通性，與聖經原文講聖靈作爲風的不可捉摸性相通，「道體的上帝」其實是強調了聖靈位格的虛靈面，故已預設了聖靈與上帝同一。其實「三位一體」正好代表了中國哲學「理一分殊」

的原則，是一與多的調配和諧。

放鬆「預定論」與「末世論」

3. 在新重點的轉移中，我漸漸放鬆了傳統神學的兩個重要主題，一個是「預定論」，一個是「末世論」，西方人很喜歡探討和爭論這兩主題，但中國人却十分難以明白和接受。基本上這兩套理論在聖經沒有明顯交待，必須由一些推論來證成，我覺得中國基督徒不必參與西方人這些複雜的爭辯。如果從聖經的前文後理看，上帝並沒有默示一套預定「論」或末世「論」給我們，祇是告訴我們得救在乎人的信心和神的恩典，以及世界的苦難會有終結的一日，主必會再來。所有有關預定的章節，可以解爲使徒的一種眞實體驗，因基督徒屬靈生命發展到一個地步，自會感到自己一無所有，生命整體貫注的都是上帝的恩典，這種由「完全無」轉爲「完全有」的眞實經歷，就是「預定」的體驗，但這體驗並不必理性化之而成一套理論，因

理性化的過程足以摧毀原初的靈性境界。至於「末世論」，在聖經原本的意思也是一種「對末世有所盼望」的「體驗」，使徒不斷強調主必再來，叫信徒在苦難和逼迫中生盼望，由盼望而當下與上帝生命相連，故此聖經並不清楚明言末世的日期和事件，却強調當下對主再來的盼望。西方神學將末世的說法加以理性化而成一套理論，也會將聖經原來的深刻屬靈意味消解。所以我在發展中國神學時，並不預設這兩個主題，祇將他們歸爲靈屬體驗，保留其原始的聖經根據，却不花時間進入這些西方神學的辯論中了。

一個未來歷史的夢想—基督徒的文化鬪士

末了，我願意分享自己的一個夢想，假若人類未來還有一千年以上的歷史，那麼一千年後的中國人讀到二十世紀的歷史時，會讀到一些中國基督徒的偉人嗎？除了國父、陸皓東和先總統蔣公外，到目前爲止，還未有那幾個中國基督徒能留取丹

心照青史。二十世紀正是中華民族文化遭大劫之時，無數志士仁人，爲國家拋頭顱洒熱血，爲文化嘔心思流血汗，其中有沒有基督徒呢？這端在乎信徒們能否奮發自動了。要知道，中華民族和文化本就並生並立，互相扶持，要復興民族，必須同時復興文化，要成爲民族鬥士，必須也成文化鬥士。當先知尼希米聽聞耶路撒冷城牆被拆毀，城門被火燒，民族遭人嘲笑凌辱之時，立刻哀慟痛哭幾日，在上帝面前禁食祈禱，並毅然由異國回鄉，重建故邦，這是何等莊嚴的境界。今日中國民族文化遭劫，百性在大陸仍輾轉乎溝壑，基督徒承上帝公義慈愛的性情，又安能不見不聞同胞的哀聲？但願中國信徒都義不容辭地挺起來，做個堂堂正正的中國基督徒，在文化廢墟上重建中國，以致將來歷史記載曰：「在二十世紀中葉以後，一羣基督徒在中國歷史舞台中出現，以堅毅不屈的精神，承擔著民族文化的劫難和光輝，他們或爲政治家、牧師傳道、作家、學者、社會工作者、工商界名人、影藝工作者、醫護人員、教育界前輩，經他們的努力和受苦，中國文化得到醫治，基督信仰得到中國化，福音得傳遍，民族得復興，而自那時至今，基督教就在中國生根，成爲中國

以後文化不可分割的一部份。」

盈眶淚眼禱於上主

最後，結束全文之前，願帶淚禱於上主曰：「仁慈的天父，求祢叫中國過去的光輝，現今的劫難，成爲我們刻骨銘心的體驗，化爲我們生命的一部份，叫我們能學習祢一般，爲百姓的苦難而晝夜哭泣，爲衆生的毒罪而甘願上十字架，使中國的基督徒，不再成爲被嘲笑和凌辱的名字，使千萬中國同胞能在民族艱困的日子得到愛與義的滋潤。求主叫我們學習寬恕，原宥那責罵我們的，祝福那逼迫我們的，關愛那殺戮我們的；在當今和平康樂的地區，更求祢叫我們不要陷落在歡悅腐敗的生活享受中，反要聆聽人間的哀聲，銳察世上的不義，挺立於天地，關懷疾苦殺身成仁。也求祢潔淨我們的過犯，在恩典中倒空自己，成爲祢的器皿，又清新我們的心，叫我們懂得去欣賞民族文化的偉大，去感通儒佛中的師友，在對話中澄清大家的

誤解，叫我們能領受他們因文化遭劫而生的深心悲涼，以及因人性光輝而流現的溫潤仁心，也叫他們在自身生命的根源中，認識到祢的創造性，在謙信自守裏，向你開放信心，悟解重生的福樂，主呀！感謝祢將眞理立在天地幽明之間，叫人人可得體味，感謝你賜下長遠的歷史，億萬的同胞，沉重的責任，在患難的世代求祢照著我們受苦的日子，和我們遭難的年歲，叫我們喜樂，願千百年後，還顧今朝，我們眞能彰顯你的國度，將福音中國化，栽在中華民族文化的心田中，願祢的榮耀，向我們的子孫顯明，願你的慈愛，藉基督的釘痕與心性的靈明，撫育羣生的創傷，主啊願祢快來，願祢快來！阿們！」

七十二年十一月