

梁燕城「恩情神學」 的神學反思¹

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一、引言

對於喜愛系統神學及哲學思考的人來說，了解梁燕城的思路及論點實在是種樂趣；而且在欣賞之餘，亦可以得到一些神學反省。梁燕城的進路由建構中國基督教文化神學，轉變為以基督教神學及西方哲學重構中國哲學，在定位上是重要的轉變。從基督教神學及西方哲學重構中國哲學，可以從根本處為中國哲學注入基督信仰的元素，使廣大的中國知識分子可以將基督教神學納入思考的範圍。可是，這種進路卻未能以基督教為本位，藉宣教及護教的方式，建構一種中國基督教文化神學。本文旨在介紹梁燕城重構中國哲學的理路，然後集中討論性情的形上學，以及人乃關係性存有這兩個觀念。在神學反省的部分，筆者提出四方面

¹ 本文曾於2005年2月25日在香港神學教育協會研討會上發表，多謝區建銘博士當日在會上回應及其他同道提出寶貴意見；文章經修改後刊出。

的回應：第一方面從斯斯奧拿 (John Zizouslas) 的關係性上帝觀，補充梁燕城思想上的不足。第二方面指出命題式啟示觀並非廣被拒絕，只是如果要言之成理，必須在敘事式啟示觀方面著力；不過筆者認為敘事式啟示觀亦有不少難題，所以否定命題式啟示觀實為不智。第三方面指出透過神契經驗，指向在境界上與上帝相遇作為傳福音的切入點，確有其可取之處；不過純粹描述個人經歷，難以確立客觀的信仰理解，因此需要十架神學為啟示的內容定調。第四方面從當代改革宗知識論者繼承加爾文「神聖感」觀念的角度，看人感通上帝；並從神學、美學的角度，為梁燕城「智的直覺」的感通觀念尋找神學上的理據。

二、以基督教神學及西方哲學重構中國哲學

自《會通與轉化》一書出版後，梁燕城對中國哲學及基督教神學的認識日漸加深，並開發了一些新的議題，深化了部分重要觀念；這從《破曉年代——後現代中國哲學的重建》一書中可清楚看見他的思想發展軌跡。在〈中國哲學的重建〉一篇文章裡，他用現象學方法剖析世界，並且引用「境界」的觀念，分析人性的結構，並將之劃分為兩方面：一是「心靈的覺醒」，二是重現在心靈裡的生活世界。這個生活世界呈現在我們眼前的真實現象，與我們的心靈互動。他引入「境界」的觀念，由自我的世界觀，進入他者的世界觀，並加以欣賞，和建立一種和諧的關係。他從這條境界的通路，進入哲學及文化的會通之門。同時，他不單停留在哲學玄思的層面，更充滿「悲情」地看世界，並參與社會的行動。他的哲學思想，可謂在「神祕經驗」與「參與社會的經驗」兩者之間的對話及互動下發展，使其自知自己境界的不足，對世界、宇宙的解釋不足，然後再尋索新的領域，體會新的東西。他自《慧境神遊》一書列出老子、孔子、孟子、釋迦牟尼、耶穌等不同偉人的境界後，哲學思想繼續前進，試圖藉比較哲學進出不同境界後，發展出一種系統哲學理論，綜合中西文化最精彩的東西。²

² 梁燕城、陳衛平：〈走向網際網絡的文化——關於二十一世紀人類溝通的對話〉，《文化中國》第24期（2000年3月），頁10。

梁燕城引用「歷史軌跡」的觀念，描述某個時代的政治、經濟和社會大勢所形成的非線性因果關係。歷史事件的發生具有偶發性，在偶然中亦有常數，在紛亂中有秩序。歷史秩序影響歷史軌跡的發展，形成歷史時代的共同特性，或稱為「歷史的方向」。「歷史的方向」往往形成一種困局，就是「歷史的共業」或「歷史的原罪」。³ 梁燕城亦根據此「歷史的共業」的觀念，比擬基督教神學的原罪觀。他以人類用了「分別心」觀看世界，並與宇宙終極的美善和恩情隔絕，變得自我中心來為「原罪」下定義。⁴ 梁燕城又借用奧古斯丁的觀念，加上其「恩情的上帝觀」，解釋人犯罪的狀況：人選擇與完美的上帝隔絕而成為自我封閉的心靈，斷絕了與上帝的親情；雖然追求美善的「無限心」仍然存在，卻不尋找真正完美無限的上帝，反將有限的事物無限化，將可朽壞的事物扭曲變為神。梁燕城就這樣將「罪乃善的歪曲」結合「歷史共業」的觀念，引申出人類的處境。⁵

梁燕城在會通中西哲學方面，汲取詮釋學及後結構主義的思想，發展出一種著重溝通及感通的哲學。他分析福珂(Foucault)的思想時指出，西方在十八世紀時古典精神崩潰，文化開始突顯人的主體性，人不再以為世界具有上帝賦予的秩序。福珂早期的思想就是要拆毀各學派對真理的建構。自1968年法國學生運動失敗後，福珂轉移研究權力與知識的關係，發展其「系源學」(genealogy)，認為一切知識和人類的行為皆源於權力。梁燕城將福珂的思想類比道家，不過卻批評福珂只有破而無立。他指出莊子破解了道德禮教後，卻引領人達至道的境界；而福珂只有浪蕩的自由，轉向虛無主義。梁燕城重申唐君毅對道德自覺主體的肯定，為文化立根，並以「自我超越」尋索精神上創發的活動，比福珂更有建設性。此外，他亦引用哈伯瑪斯(Habermas)對合法與不合法權力運用的論述，從對話建立共識的思想，進而開發一種著重溝通與感通的理論。⁶

³ 梁燕城：〈中國的歷史共業——從紛序理論看中國近代史的理則〉，《文化中國》第8期（1996年3月），頁68。

⁴ 梁燕城：〈中國的歷史共業〉，頁69。

⁵ 梁燕城、杜維明：〈重建理性溝通和開放心性——儒學和基督教的一場對話〉，《文化中國》第4期（1995年3月），頁9。

⁶ 梁燕城：〈後結構主義與中國文化——從福珂到唐君毅〉，《文化中國》第2期（1999年6月），頁75。

梁燕城雖然較多討論中國哲學重建的課題，而較少談及中國文化神學方面，不過他卻明確指出，後者的神學反省可源於三方面：哲學上的反省、從人生結構的體驗、以命題系統反省。他反對以命題進路來思考上帝，贊成具體真理能實現於人際間的溝通與情格，以及人與大自然的感通之中，人可以藉此體驗這位有性情的上帝。⁷ 他的中國文化神學主要由「恩情神學」、「境界神學」、「內聖外王學」組成。⁸ 從內容來說，這些觀念仍十分精簡，不過從他對中國哲學重建所寫的文章，卻可找到更多有關的資料。因此，梁燕城對後現代文化、宇宙論、倫理學的討論，可令我們更了解其中國文化神學發展的方向及內容。

梁燕城批評牟宗三將康德哲學收入中國哲學之中，變成一種封閉的主體哲學；而唐君毅則用黑格爾的辯證法講宇宙人生，用現象學講人生境界，主客並容。梁氏又指出，唐君毅重朱熹，具開放精神；牟宗三則把宇宙論和易經都收進主體的格局裡，以陸王的心學為核心，卻構成獨斷封閉的系統，難對後現代思想作回應。另外，他亦批評方東美以佛教華嚴宗「事事無礙」的思想，發展那種充滿古典希臘哲學味道的美感境界哲學。他認為這種哲學鮮有對後現代思想開放、吸收，而且思想系統也不嚴密。⁹ 梁燕城建議將程朱與陸王的思路整合。程明道講心體廓然大公，物來順應，融合道家的虛靜心，使心體與宇宙同本體，在虛體中無限地感通一切，與天地萬物渾然一體。梁燕城認為程明道的思想廣大卻不具體，要到伊川及朱熹提出持敬、格物窮理的實踐進路，才展開人存天理去人慾的局面；及至陸王從內心的真誠惻怛，流露天理，引申出心即天理、天地之靈明，中國哲學才由道德實踐進至認識天道天理的境地。成中英曾提出把程朱與陸王的思想整合，體現《周易》的本體宇宙論，進而發展一種本體詮釋學。梁燕城參考成中英的看法，發展出開放的宇宙與共同的上帝觀，從西方哲學詮釋學演繹中國哲學的本體詮釋學，強調人的美善可見於情格價值，印證終極的上帝本體也具有性情。¹⁰

⁷ 梁燕城：〈中國處境的神學反省〉，陳惠文編：《基督教與中國文化更新研討會彙報》（Argules Texas：大使命中心，2000），頁153。

⁸ 梁燕城：〈中國處境的神學反省〉，頁156～157。

⁹ 梁燕城、成中英：〈中國哲學的後現代建構——有關後現代與本體詮釋學的對話〉，《文化中國》第16期（1998年3月），頁9。

¹⁰ 梁燕城、成中英：〈中國哲學的後現代建構〉，頁14。

梁燕城反思中國哲學重建的問題時，十分重視其回應後現代思想挑戰的能力。他指出，李奧泰 (Lyotard) 反對一切「後設敘述」(meta-narrative)，不再接納任何真理、共識；德里達 (Derrida) 也不再從事建構工夫，而要走解構之路。鑑於後現代思想否定科學和理性的效用，只會走上虛無主義之路，梁燕城便努力重建人類溝通的文化，在情際關係的脈絡 (the context of interpersonal relationship) 中，開發布伯 (Martin Buber) 所言的「我一你關係」(I-Thou relationship)，伽德默 (有譯迦達瑪，Gadamar) 所言的「視域融合」(fusion of horizons)，以及基督教神觀中「上帝自我溝通」的觀念。¹¹ 梁燕城認為「後新儒家」的發展，應該以「語言」為定位，上接伽德默、維根斯坦等對語言的新洞見。¹² 同時，後新儒學也要擺脫啟蒙時代人文主義和主體哲學的框框，經過全盤「解構」，拆毀主客分離的假設，不單以「智的直覺」和超越主客境界入路，更要由宇宙或天道的全體角度講人的定位，免致落入人為中心的唯心論困局，並回應福珂、德里達、李奧泰等後現代思想的挑戰。¹³ 梁燕城對新儒家的主體哲學不以為然，強調要從朱熹及唐君毅兩位先生的學說中加入養料。唐君毅講多元感通的本體論，亦即性情的形而上學，對梁燕城影響頗深。梁燕城批評唐君毅的地方，只是過於著重「以人為中心」，把宇宙和文化都吞入人的心靈中。唐君毅晚年在《中國哲學原論》中闡發「感通宇宙」的思想，並在《生命存在與心靈境界》中提出「性情之形上學」，成為梁燕城思想的立足點。此外，成中英提出「理解的整全原則」(principle of the totality of understanding)，強調人生與世界的循環互動，開展出「本體詮釋學」，避免陷入主客對立的架構。¹⁴ 梁燕城的「性情的形上學」影響其「性情的宇宙觀」，他順著「《易經》重視生生不息創造力量及變化法度的思想，形容生生不已的創造性為天，其創生之終極性為太極，其萬有間之和諧稱太和，與創造

¹¹ 梁燕城：〈後現代性與後現代主義〉，《文化中國》第2期（1994年9月），頁58。

¹² 梁燕城：〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉，《文化中國》第3期（1994年12月），頁54。

¹³ 梁燕城：〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉，頁55。

¹⁴ 梁燕城：〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉，頁59。

本體之主宰性和恩情性稱為上帝」。¹⁵ 他亦引用量子力學觀念，作為非主客對立的科學，與易學及神學會通。¹⁶

梁燕城處理基督教與中國文化會通的課題時，往往深入解構與重構中國哲學，同時汲取西方哲學，如語言哲學、現象學、詮釋學、基督教神學等作新成分。¹⁷ 他大力批評牟宗三引用康德「智的直覺」，加上「人是有限而可無限」這非中國哲學原典所用的弔詭概念，及以「無限心」作前設，卻無法解釋具體實踐的內容。¹⁸ 他致力以朱熹、唐君毅的思想，以破解牟宗三思想體系的封閉性。而事實上，梁燕城自己建構的境界哲學，其用心亦在此。「境界」的意義，不同於由成心偏見所構成的思維系統及牢固的世界觀。境界是心靈本真直覺對生活世界直接觀察而領悟出來的。不同的人因命限和修養進路不同，形成其領悟的界限，而產生了境界。境界可以涵蓋另一境界，卻超出其界限。境界間的變化流轉，在於人運用超越的方法，由心靈的自我反省開始，「逆轉自覺」，觀照自己，回歸原初本真直覺。梁燕城批評牟宗三「人是有限而可無限」的思想，是沒有尊重上帝的絕對性。他認為人的成聖成佛，不是指達至無限的心靈，而是回到本真直覺的謙卑無執狀態。聖人可感通天地，與天地萬物一體，參天地之化育，但不能與上帝一樣有無限心，而只能有虛靈的心，感通無限。¹⁹

梁燕城將境界分為五重。第一重是理性境界，由邏輯與數學構成知識的基礎。²⁰ 第二重是美善境界，由對美善的追尋，產生道德和藝術

¹⁵ 梁燕城：〈創造性的宇宙——從易學與道家哲學探討「常」與「變」的概念〉，《文化中國》第14期（1997年9月），頁97。

¹⁶ 梁燕城：〈量子力學與中國哲學〉，《文化中國》第7期（1995年12月），頁65。

¹⁷ 梁燕城：〈中國哲學的重構：探索適切於當代的新中國哲學體系（上篇）〉，《文化中國》第15期（1997年12月），頁75。

¹⁸ 梁燕城：〈論具體的真理與破迷執之道——中國哲學的重構（二）〉，《文化中國》第16期（1998年3月），頁92。

¹⁹ 梁燕城：〈境界哲學的構作——中國哲學的重構（之三）〉，《文化中國》第17期（1998年6月），頁98。

²⁰ 梁燕城：〈境界哲學的構作〉，頁104。

的表達；而當中對美與善的體會，皆有情的內涵。他批評西方倫理學借用契約觀念出發，甚至被自由主義壟斷。梁燕城則以道家「無待」的境界表達美的高峰，即心能遊於天地。他指出，理性及美善的境界都是從生活中體味而得，當人觀察心靈與生活本身的真相，這種逆轉自覺會產生一種智慧、一種直覺，直指心靈與生活世界的本體。梁燕城認為，心靈本體能通過覺性去詮釋自身的覺性。²¹ 逆轉自覺的智慧洞察心靈及生活的世界後，會有「無常」的感覺；這「無常」亦即第三重的「空」的境界。梁燕城引用華嚴宗所言的「如來藏自性清淨心」，透視空的本相背後的本體，乃在緣起中相關，亦有空體中生滅，根本無界限或障礙，因而道出「事事無礙的境界」，萬有在「空」的境界中彼此「相攝相入」。梁燕城順著華嚴宗的理路，接往天台宗「一念三千」的思想，即心具三千世界；亦具無明法性，隨事隨在可以因一念心之悟而成佛。²²

梁燕城指出，由「空」的境界，可漸漸領悟任何變化均依規律而行，因而可進入第四重的「道」的境界。他認為從「道」的境界觀照生活世界，會發現萬有互動變化而不斷平衡的過程，這是非線性 (non-linear) 的關係，是不能簡單約化的。在這境界中，人要以「虛靜心」默默靜觀生活世界諸事物的反覆變化。「虛」指不存偏見，「靜」指內心不因所見而起意欲的波動。「虛靜心」的出現需要「致」和「守」的修養，守心之不波動，便能達致虛靈而無成見，以冷眼觀看生活世界，照見真實的呈現。在行動上，人須以「無為」作修養，不干預自然的運作，使人心被洗滌至盡，透視萬物的整體，體會無常中的規律，明白變化整體之平衡。²³ 梁燕城認為，「空」的境界的限制在於無理無力無體，「道」的境界的限制在於其冷然的形式、架構，卻不是生命本身的生命力。

²¹ 梁燕城：〈美善境界與空的境界——中國哲學的重建（四）〉，《文化中國》第18期（1998年9月），頁101。

²² 梁燕城：〈美善境界與空的境界〉，頁104。

²³ 梁燕城：〈道與天的境界——中國哲學的重建（五）〉，《文化中國》第19期（1998年12月），頁98。

梁燕城由道的潛能探索下去，便轉出生生不息的創生性本體，即「終極的創造性」(ultimate creativity)。他引用《易傳》中「太極」的觀念形容這種生生的創造性，同時引用《易經》中「天行健，君子以自強不息」的思想，來形容這一剛健的創造性乃「天德境界」，這就是第五重的境界。當人的心靈與天德重新融合一體，就能發現人類心靈的普遍共性。當自己心靈與別人的心靈構成共同的人性，與天德創造性同體時，便能達至「天人合一」的境地。如此，人的終極本體便是天的創造性，心靈也流發出仁義，亦即是美善境界的根據。梁燕城認為常人的道德善意流發時，對他人的苦難會產生同情，這是一種仁心的感通，它可以不斷擴大，使萬物渾然感通，此乃天德境的表現，亦即內聖外王的實現。²⁴

梁燕城在天德境界中又引進基督教的上帝觀，例如以天具備情格，而推出有情的天的概念。他指出，天既有情格，有其獨特性，則既自存自在而超乎萬有整體，卻又內在於萬有整體的本體及天理。天的超越性有兩方面意思：其一是天作為萬有本體，生生不已，因此天是在不斷自我超越之中，不斷地創生，此又是人與萬有共同的內在創造超越性過程(creative transcending process)；其二是天的內在性、自覺性與情格性，原超越於萬有及創造性之上，為情格超越性，是創造的主宰，可稱為上帝。²⁵ 梁燕城認為具「情格超越性」的宇宙主宰或上帝，當其呈現為人生的境界時，主要體現在心靈的信仰、盼望和終極仁體的追求上。而真善美所指向的情格天，不能以「人格神」或「人格天」來代表；因為「人格」用於有命限的人身上，情格則可用於上帝身上。梁燕城指出，人追求真善美，是體會「上帝臨汝」的境界的神聖追求之始。上帝臨格乃一自然啟示，使人感悟超越情格的仁慈和美善。當人的心靈知其命限，而求超越的一刻，心靈反觀天地之大，頓覺超越的美善；或反省數學的普遍結構，便能體會這超越的情格上帝。梁燕城指出，上帝並非純

²⁴ 梁燕城：〈道與天的境界〉，頁104

²⁵ 梁燕城：〈天的超越與上帝境——中國哲學的重建（六）〉，《文化中國》第20期（1999年3月），頁71。

然的他者，卻可與人互動感應：當上帝臨格，人可體會上帝的悲情；當人開放自己的心靈，迎接上帝，便形成「我在你裏面，你在我裏面」的體悟，亦即「互為內在境界」。對梁燕城來說，上帝特殊的啟示，就是人感通上帝，在心靈上遇見這位情格上帝，進入互為內在的境界；並在上帝恩情的朗現中，體悟上帝的情格。²⁶

梁燕城的哲學，由境界哲學下開其倫理學。他強調西方倫理學以主客區分為本，而中國倫理學則以關係為本，注重感通。他希望基於關係本體論，開發一種結合西方責任倫理、儒家關係倫理及麥金泰 (Alisdair McIntyre) 的德行倫理的倫理學。²⁷ 值得注意的是，梁燕城認為「在基督教裏，罪的意思不是天生的惡，而是一種人性原始上的自我中心封閉心靈，不開放向永恆無限的追求。」²⁸ 梁燕城淡化原罪觀的本體成分，選取其文化意義，認為「原罪的觀念是指人類因著彼此的隔絕，但又想建立共同性，於是共同造成一種社會文化的定論，這種定論本來原意是好的，但後來慢慢僵化成教條和意識形態，變成壓制人的東西，也就是共同造出一種的業網，大家都跑不出來，都在裏面受苦。」²⁹

梁燕城對人性的潛能持正面的態度，認為環境、階級、整個文化都不能決定人。除了這些外在條件不能決定人以外，他更認為人內在的本性有可塑的潛在本能，有向善的可能。他表示「我不會先天地去設定人性本善或人性本惡，因為這樣容易導致理論上的偏向。」³⁰ 他引用奧古斯丁「惡乃善的虧損」的觀念，以表示人性中善的潛能在發揮的時候，會因著意義世界結構而產生各種歪曲，而成為惡。梁燕城看來沒有理會奧古斯丁的原罪觀，相反有接近東正教神學的傾向。他分析東正教神學

²⁶ 梁燕城：〈天的超越與上帝境〉，頁 78。

²⁷ 梁燕城：〈重建普遍性的文化根基——關於重建年代一個重要課題的對話〉，《文化中國》第 18 期（1998 年 9 月），頁 9。

²⁸ 梁燕城：〈重建普遍性的文化根基〉，頁 10。

²⁹ 梁燕城：〈當下哲學處境下的道德普遍性問題〉，《文化中國》第 25 期（2000 年 6 月），頁 10。

³⁰ 梁燕城：〈當下哲學處境下的道德普遍性問題〉，頁 11。

時指出，東正教的精神在於強調一位有恩情的上帝、父親，等著浪子回頭。因此，他認為人與宇宙有一種親情的感通，並有一種從和諧中得到的自由。他還表示，東正教神學與中國儒家有很多可以對話的地方。³¹

三、性情的形上學

梁燕城繼而也探討「道」的觀念，並援引希臘哲學作比較，發展出一種「性情的形而上學」。他引用儒家的見解指出，世間一切變化中均有常道，非變化無常，而是充滿生生不息的動力，這正是「道」的思想。「道」不是純客觀的宇宙實體，而是一種與人觀照並生的境界，由道之境界的領悟可開顯宇宙本體真相。他提出「理解之道」必須符合「真理之道」，當兩者統合為一，即證天人合一的境界，亦即儒家所言「貫通之道」、「一貫之道」、「真理之道」，並可以感通於各種不同的思路。至於先秦道家對道的了解，則以超越可名言的東西作宇宙本體，又以此作為人生境界之道。《老子》第一章指出道不是純粹外在實體，而是與人的觀照不能分割。若果把老子哲學中「名」的概念，解為語言的基本性質，即人性賦與意義的活動，則道的描述，便是人心觀萬有的境界，是一種境界形態的思考，而不是實有形態的思考。因此，道家的「道」並非「空」，而是具有真實的道體境界。道家由這種人與「道」互相印證的角度作詮釋，便不用引用二元對立的思維格局將人視為主體，道為客體；而道體就是人的本體，這本體包含宇宙意義、境界意義，可以開展出內聖外王之道。道既超越「無乎不在」，貫乎萬有，既超越又內在，因此是貫於萬有的整體，為一切之本根，而人亦以道為其本體。人為道所衍生，道為人的境界。人從對萬有的察覺而自覺出道的整全境界，然後又以整全境界理解萬有。³²

³¹ 梁燕城：〈重建普遍性的文化根基〉，頁12。

³² 梁燕城：〈道與邏各斯——中國與希臘哲學的原初思維模式研究〉，《文化中國》第10期（1996年9月），頁74。

梁燕城認為舊約聖經的上帝及新約聖經約翰福音所顯明的道，具有性情之義，是一具性情之真理。他反對用「人格」觀念來形容上帝，而贊成用「性情」一辭。他認為中國哲學雖沒有位格的上帝觀，卻有性情的本質；因此西方的邏各斯 (*logos*) 將可與中國的上帝相遇，促進中西哲學的溝通。梁燕城的「性情的形而上學」觀念，實源於唐君毅先生的思想。梁燕城認為唐先生的「性情的形而上學」的觀念，比牟宗三的「道德的形而上學」更合中國哲學的實情。「性情」一辭，能貫通儒釋道之學統，可與西方哲學會通。³³ 梁燕城認為道不純粹是外在客觀的規律，而是在人觀照下呈現的境界上的規律性，這就是牟宗三所言「境界形態的形而上學」。道家所言的性情，並非指道德自覺上存養惻隱之情，卻是返樸歸真的「無情之情」。至於儒家則以「誠」的觀念上接宇宙本體的道，亦即天道的本然；結果「誠」便由人的修養工夫，轉化成人性及本體的意義。《中庸》將宇宙的本體與人性的價值等同，使天命貫通於人性，人性即等同天命。究竟道這崇高的天命之性，如何在日常生活中實踐呢？「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。致中和，天地位焉，萬物育焉。」梁燕城認為「未發」之「中」是性本然的狀態，「和」則是實然狀態的中節，「致中和」是達致「本然」與「實然」的配合。究竟「本然」與「實然」如何恰當地配合呢？「中」如何達致「和」呢？梁燕城認為「誠」乃關鍵所在。《中庸》二十章有云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」所以誠者，能成己和成物。「誠」可以使人由「本然」的真實達至「實然」的本性，贊天地之化育，合上下內外，形成天地的圓融。「誠」本是人的性情，在反省自省的修養工夫中，成為天人合一思想底下的宇宙真理。「誠」發揮天人共有的創造性，本身亦是一種具性情的真理、宇宙的本體。梁燕城認為希伯來的上帝觀有性情之道，而希臘的「邏各斯」則是無性情的理性。兩者的相接在於猶太哲學家菲羅 (Philo of Alexandria)，他肯定上帝的超越性及情格性 (personal)，因此人不能從理性理解上帝，必須由直覺的神悟去

³³ 梁燕城：〈性情的形而上學——道、誠與邏各斯的比較研究〉，《文化中國》第11期（1996年12月），頁37。

體驗。梁燕城又認為新約聖經約翰福音引用「道」(*logos*)來表達舊約聖經中上帝的「說話」(*dabar*)的意思，這種語言並非指希臘的萬有理性，而是超越而有恩情的神聖存有的心靈。梁燕城如此引用中國哲學的觀念，加上以希伯來文化演繹「道」的觀念，是要指出上帝是情格性的上帝，而聖經則記載了人神間的「情際關係」(*interpersonal relationship*)。在這種有情的真理觀底下，梁燕城將希伯來的智慧傳統，引申至一種來自上帝的直覺感悟。³⁴

梁燕城的恩情神學模式，主要是開展一種多元關係，以三位一體上帝內在的溝通，印證出一種「並行感通學」(*parapenetratology*)。這種「神—人恩情」神學使人與宇宙溝通，加強人際間的溝通和關係，並使人開放自己，面對上帝啟示的無限眼界；在學理上，則將人與人之間的詮釋關係，立於本體論上形成的種種「並行感通詮釋學」(*parapenetratological hermeneutics*)。「神—人恩情」神學亦使人與自然恢復感通關係，打破後工業社會「以人為中心」(*anthropocentric*)的思想，視天地萬物為人可利用的工具，造成自然生態破壞，令地球的生命系統陷入毀滅的危機。³⁵梁燕城的「神—人恩情」神學引發出多元向度，並且汲取林毓生「創造性轉化」的典範思考模式，在多元文化的開放過程中，重組及改造中國文化的符號和思想價值。³⁶

梁燕城順著溝通及恩情觀念的理路，比較中西方的真理觀。他指出，古典西方哲學肯定一客觀的真相，具有不變的性質，與人的主體認識心相對應。自笛卡兒起，便有哲學家懷疑人從主體去觀萬有，能否明確得知萬有的客觀存在。笛卡兒以為，他只能肯定而不懷疑的，就是「我」正在懷疑的事實而已。康德在《純理性批判》一書中，不再以客觀外在的世界為真理，而以不可知的物自身世界為真相世界，於是真理不再是知識成立的先驗基礎，而只是人主體的共同認知條件。尼采在

³⁴ 梁燕城：〈性情的形而上學〉，頁43。

³⁵ 梁燕城：〈感通與恩情——論溝通哲學與恩情神學〉，《文化中國》第13期（1997年6月），頁86。

³⁶ 梁燕城：〈中國的歷史共業〉，頁70。

《超越善與惡》一書中對真理提出質疑，指出一切都在流轉當中，沒有永恆不變的真理，似乎變幻的謬妄才是真相的世界。奧斯丁 (Austin) 及羅素 (Russell) 則從「對應說」(correspondence theory) 論真理，指出真理不外是語言對事物的正確描述，卻沒有客觀的真理；而所謂的客觀真理，只建立在邏輯的形式中，而非事物的本身。詹姆士 (William James) 採用實用主義方法，從實效角度解釋真理。至於當代邏輯實證論，則把真理的普遍形式放在語言命題的檢證上，認為真理只是語言的組合規則。維根斯坦在《邏輯哲學探究》(*Tractatus Logico-Philosophicus*) 一書中，主張語句圖畫世界與真相有一共通性，就是「邏輯形式」，語句反映命題，與真相互相對應；其後，他在《哲學研究》(*Philosophical Investigation*) 中，又用「語言遊戲」的觀念，指出命題不一定對應真相，語言只不過是一種遊戲規律，作工具性表達之用。梁燕城回顧西方哲學思潮，認為思想語言與真理之間的關係已經破解；至於東方哲學，卻不會以靜態超越的真理為起點，易學與佛學均以觀照流轉變化的世界為起始。易學說生生不息，佛學講緣起性空，它們均以此為人生領悟得道之本，開出與西方哲學完全不同的真理觀：以變化為真相，語言概念為假象。佛家認為萬有流動轉化，皆為「因緣」(nidana)，亦稱為「緣起」(pratitya-samutpada)，意思是依有性，或相依相待性，世間各種事情，皆因各種條件及因果關係而起現。龍樹從「無自性」(nihsrabjava) 出發，指一切均由眾緣和合而生，都是依他相待，故無一物具不變實體，此亦即「空」(sunyata) 的觀念。「緣起性空」的思想，破除一切相對的範疇，一切無相心亦無執。龍樹除了提出空的否定破解之說外，亦提出「中道觀緣起之觀法」，不執兩邊，不執空也不執假，由兩面互相對破，因而連對空的執著也辯證地消解，徹底地達致「盪相遣執」。梁燕城在分析佛家的空觀時，引用儒家思想批評佛家只有以空為本的出世間法，而不能正面樹立天理與道德動力。他推崇熊十力先生以大易之生生本體取代緣起之論，把一切回歸到中國文化那於穆不已的宇宙觀，從而建立道德天理的本體。³⁷

³⁷ 梁燕城：〈中西方真理觀比較〉，《文化中國》第12期（1997年3月），頁88。

四、人是關係性的存有

梁燕城在比較西方詮釋學及中國「感通」哲學後，得出一種重感通的「恩情神學」。他認為哈伯瑪斯提出四種標準的交談處境——可理解性、真理性、正當性、真誠性，都從功能的角度出發，意欲在溝通對話中建立共識，卻沒有涉及對真假對錯的判斷。至於伽德默則強調人要反省自己的先存成見，使自己的視域融入歷史或文本的視域中，達致「視域的融合」。至於基理斯(Grice)則提出密碼理論，探討具體溝通的條件，認為如想避免誤解，便須以「依照要求而建構對話」作為恰當交談的方式及原則。梁燕城綜合他們的溝通理論，提出溝通的三個層次：一是溝通的本體，即伽德默的「視域融合」；二是溝通的實用理性準則，即哈伯瑪斯的理想交談處境；三是溝通技術準則，即語言學家基理斯提出的「合作原則」(co-operative principle)³⁸。

梁燕城強調人是相關性的存有，因此不能將「主觀」和「客觀」二元對立。他認為人類及天地都以關係為本，人際間有「情際關係」(interpersonal relationship)，而人與天地間則有「相融關係」。他舉出「情」的觀念，視作與「性」相同。他指出人的存有本身，在其體為性，其流現為情。人之有情，可以對一切產生感應，並建立感通關係，此乃中國「性情哲學」中「本體」與「關係」不能二分的特性。他認為要徹底拒絕虛無主義，就必須重建「主」「客」關係。他引用布伯的「我—你關係」中的性情與感通的思想開路。他更引證聖經中具備「神—人恩情」的關係，這關係藉「聖約神學」表達出來，與中國哲學中的「情際關係」思想相近。梁燕城形容神人關係是一種「人神相遇」(encounter)，在這種相遇中，人與神恢復溝通，重建「我—你關係」。這種感通關係是一種「恩情關係」，神人間相互溝通，產生一種「視域的融合」。他相信「神人恩情」模式是「我—你相關」模式的本體基礎，亦是回應後現代文化的神學反省方向。「神人恩情」的模式肯定上帝是「自我溝通的神」(self-communication God)，其溝通是一種行動，是對人開出救贖

³⁸ 梁燕城：〈感通與恩情〉，頁81。

之路，並在創造人時使他成為能溝通者，能感應於上帝、他人及天地萬物。若果人沒有犯罪，破壞這種神人間恩情的關係，人便可以通透宇宙而形成事事無礙的大和諧。可惜，罪使神與人陷入隔絕、無溝通的破裂關係中。罪使溝通斷絕。³⁹

五、對梁燕城恩情神學的反思

（一）關係性的三一神觀

梁燕城強調由境界哲學引申情格天為終極創生的主體，然後附會為基督教有情的上帝，可惜他卻未能將基督教的三一上帝觀表達出來。無疑，梁燕城指出基督教的上帝既外在亦內在是正確的，但他在神學上發揮不多，亦未能展示上帝如何臨在世界。他只側重從人的心靈體驗入手，重點落在人觀上，而未能聖靈的工作方面著墨。筆者認為斯斯奧拿 (John Zizioulas) 的關係性上帝觀能夠補充梁燕城神學思想上的不足。

斯斯奧拿指出，希臘哲學將上帝的存有及世界的存有視為本質上的相連；但是聖經卻宣認上帝並非依賴世界而存在，神學上更強調上帝是從無造有。他認為護教士游斯丁及亞歷山太的革利免，仍未能完全避免將上帝與世界局限於一元論的架構底下；惟有牧養神學家伊格拿丟、愛任紐及亞他拿修等早期教父，能從教會的經驗了解到上帝是關係性的存有。⁴⁰ 因此，基督教上帝的存有，是關係性的存有，是一種共融 (communion) 的關係。斯斯奧拿正是要努力尋找一條由位格詮釋本體的道路。希臘哲學將本質置於位格之先，亦將一置於多之先。斯斯奧拿指出，亞他拿修在處理三一論時，也將「實體」(hypostasis) 等同於「本質」(ousia)。事實上，拉丁文的「本質」(substantia) 確可以翻譯成希臘

³⁹ 梁燕城：〈感通與恩情〉，頁 83。

⁴⁰ John D. Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 16.

文的「實體」(*hypostasis*)，然而我們必須留意，亞他拿修雖然將「實體」等同於「本質」，但他並非依據亞里士多德靜態形上的觀點來了解上帝的存有，而是從存有與他者的關係中，了解上帝是為他者開放的上帝 (Being-for-others)，以及三位格共融的上帝。⁴¹ 在亞他拿修的思想中，聖父、聖子、聖靈三個「實體」是「互滲互透」(*perichoresis*) 的。⁴² 加帕多家教父卻將「實體」(*hypostasis*) 與「本質」(*ousia*) 劃分為不同的觀念，並將「實體」的解釋貼近「位格」(*prosopon*) 的意思，⁴³ 意指聖父、聖子、聖靈三個「實體」共同分享上帝獨一的神聖本質，彼此互為相關，不分彼此。這種思想對人觀的影響，是將上帝的形象解作人的位格，因此，人永遠無法在本質上成為神，而是從位格上成為神。⁴⁴ 斯斯奧拿又為東方教會的「神聖化」(*deification*) 救贖觀定調，指出因人性無法為神性所吸納，所以人與神是在位格性關係中體驗愛的。⁴⁵ 斯斯奧拿這種共融式存有觀直接影響了他對位格的了解。心理學把「人格」(*personality*) 定義為個體的自然、心理或道德素質。斯斯奧拿則放棄從西方個人主義的角度了解位格，亦拒絕將「位格」等同於「人格」。他認為「位格」是存有對他者的開放性，是「自我」自由地超越自己的界限。⁴⁶ 這種動態及關係性位格觀，亦影響了神人位格關係的內容。神人位格關係，不單是頭腦上或概念上的關係，而是一種在生命上參與及投入的關係。因此，斯斯奧拿的人觀，是一種從教會論出發，並以聖禮

⁴¹ Ronald Chia, "ΜΙΑ ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ: St Athanasius and the Doctrine of the Holy Trinity," *Jian Dao* 9 (January 1998), 34.

⁴² Ronald Chia, "ΜΙΑ ΟΥΣΙΑ ΤΡΕΙΣ ΥΠΟΣΤΑΣΕΙΣ," 44.

⁴³ John D. Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwobel (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 47.

⁴⁴ Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity," 55.

⁴⁵ Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity," 57.

⁴⁶ John D. Zizioulas, "On Human Capacity and Incapacity: A Theological Exploration of Personhood," *Scottish Journal of Theology* 28 (May 1975), 408.

作焦點的聖禮人觀 (sacramental anthropology)。⁴⁷ 筆者認為梁燕城可以參考東方教會神學家斯奧拿的觀點，與其恩情神學互相印證。

(二) 重構命題式的啟示觀

梁燕城反對命題式啟示觀，卻沒有研究敘事式啟示觀，亦未能提出一種建設性的理論。筆者認為，反對命題式啟示觀的思想，可以追源至對啟蒙運動中理性主義成為宰制思想的反動。德里達曾提出反西方「邏各斯中心主義」(Logocentrism)，推翻將概念作為統攝各種獨特思想的根據，崇尚多元思想的表達。在神學上，葛倫斯 (Stanley Grenz) 重視人在信仰群體中與上帝相遇，甚至視之為比命題式真理更根本的啟示方法。⁴⁸ 葛倫斯借用林百克 (George Lindbeck) 的神學，建構了一種後現代神學。對葛倫斯來說，林百克反對「智性—命題理論」正好符合後現代主義批判啟蒙運動理性主義的調子；同時，注重真理的連貫性，可讓人從整體教會生活中來鑑別某個教義的合法性，使教義、思想、感受與行動都同樣獲得重視。⁴⁹ 可是，葛倫斯並沒有觸及由真理連貫性引發出、關於「文本內神學」(Intratextual Theology) 所牽涉的問題。林百克稱「智性—命題理論」與「經驗—表達理論」，都是借助研究文本以外的方法，引用科學、哲學及其他學科的標準來評論文本中的神學。林百克堅持循文本為主的進路，尋找神學真理的連貫性，確定神學語言所指向的文化性，就是信仰群體的處境，而神學語言就是信仰經驗的縮影。這種思想引致一個結果，就是神學意義內在於文本裡面。⁵⁰ 由於林百克肯定文本內在意義 (immanent meaning of the text)，所以他不著意尋找神學命題，而注重故事與敘述。敘事神學 (narrative theology) 亦可分為兩種：(1) 純粹敘事學 (pure narrative theology)，以費爾 (Hans

⁴⁷ Alan J. Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 300.

⁴⁸ Stanley J. Grenz, *A Primer on Postmodernism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 171.

⁴⁹ Stanley J. Grenz, "From Liberalism to Postliberalism: Theology in the 20th Century," *Review & Expositor* 96:3 (Summer 1999):404.

⁵⁰ Reinhard Hutter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 59.

Frei)、林百克 (George Lindbeck)、侯活士 (Stanley Hauerwas)、概斯 (David Kelsey) 為代表，他們是反基礎主義 (antifoundational)、文化—語言 (cultural-linguistic) 及維根斯坦 (Wittgenstein) 為主的現象描述者；(2) 非純粹敘事神學 (impure narrative theology)，以特雷西 (David Tracy)、麥菲 (Sallie McFague)、呂格爾 (Paul Ricoeur) 為主，他們傾向循伽德默所引發的相互式詮釋方法為主，接納敘事中具有哲學、歷史、心理的成分，可以用其他學法的方法探討神學語言。⁵¹ 這種忽視客觀知識的純粹敘事神學，雖然可以避免理性主義的攻擊，卻跌入了新維根斯坦的唯信主義 (fideism) 的陷阱裡。⁵² 究竟敘事方式具備甚麼認知的成分呢？若果林百克把神學命題的真理指向性擱置，以現象學手法將其存而不論，並著眼於不具超越指涉的敘事，然後埋首於文本裡尋找敘事的內在意義，以為便安穩於對外在客觀真理檢查的安全島上，這樣將帶來甚麼後果呢？這其實是犧牲了讓基督教敘事與公共世界對話的機會。⁵³ 若果敘事本身的知識論基礎含糊不清，無法清楚指向超越者本身，只能訴諸信仰群體共用的宗教語言，反映某些信仰經驗，那麼荷頓 (Michael S. Horton) 指林百克未能扭轉康德以來主客二元對立的知識論的批評，其實也並不過分。⁵⁴ 林百克實在有需要深入檢討他的觀點，看看其三種理論的劃分是否過於死板，以致彼此無法互補。⁵⁵ 若果林百克的觀點能夠避免排斥性的獨斷，相信對探求真理的課題會有所幫助。筆者認為敘事式啟示觀能否取代命題式啟示觀的討論尚未有定案，梁燕城反對命題式啟示觀，實在是將神學方法建立在不穩固的基礎上。其實，筆者相信命題式啟示觀能夠與敘事式啟示觀相融，只要我們在後現代主義思想

⁵¹ J. Wentzel Van Huysteen, *Essays in Postfoundationalist Theology* (Grand Rapids : Eerdmans, 1997), 181.

⁵² Huysteen, *Essays in Postfoundationalist Theology*, 186.

⁵³ Huysteen, *Essays in Postfoundationalist Theology*, 188.

⁵⁴ Michael S. Horton, "Yale Postliberalism : Back to the Bible?" in *A Confessing Theology for Postmodern Times*, ed. Michael S. Horton (Wheaton : Gossway books, 2000), 205.

⁵⁵ Alister E. McGrath, "An Evangelical Evaluation of Postliberalism," in *The Nature of Confession: Evangelicals & Postliberals in Conversation*, ed. Timothy R. Phillips and Dennis L. Okholon (Downers Grove: IVP, 1996), 32.

中，汲取積極解構的一面，跳出概念命題的框框，便能對真理心領神會。事實上，聖經並非每一句都是命題，⁵⁶不過我們卻是使用人類語言及概念，循著神學命題來思考真理的。

（三）十架神學作為神契經驗的基礎

梁燕城透過自身神契經驗的體會，演繹如何在心靈境界中與上帝相遇。他形容自己的神契經驗穿越六重境界：「生活經歷的極點、生命奧祕的起點」；「心遊天地，穿過靈界、物界交接點」；「躍入以波段存在的靈界大海」；「天眼轉慧眼，遂得大自由」；「證悟天人一體、宇宙生息」；「來自更深層的召喚」。⁵⁷其中梁燕城強調在第四重境界悟萬法緣起之空，第五重境界悟宇宙的創生力，第六重境界體悟「天地間有一種與人性同一的創造力，進一步發現天地間有一偉大的慈愛存在」。⁵⁸梁燕城證悟宇宙間有超越美善的終極本體——上帝，比無知無覺的創造力更為根本。他亦發現人與上帝之間有不能逾越的距離，罪使人與上帝隔絕。梁燕城對人神關係的了解是一樣的：一方面強調罪在人與神之間，形成了無法逾越的深淵，只有上帝在啟示中與人相遇，才能使人從上帝的啟示中認識上帝；另一方面亦肯定人在修道中，能使人性與宇宙創生力有所感應。雖然梁燕城把人透過修道與宇宙本體契悟，以及人透過上帝的啟示與上帝溝通劃分成不同的層次，同時亦表示人不是憑修道的重重突破而與上帝溝通，⁵⁹可是他始終深信，無論是修道境界或者上帝啟示的境界，都可以確實地在心靈中得著體驗。究竟在心靈中體驗不同的境界，是否有連貫性呢？按唐君毅的分類，心靈境界有三類九境：三類為初三境、中三境、終三境。初三境為萬物散殊境、依類成化境、功能序運境。中三境為感覺互攝境、觀照凌虛境、道德實踐境。終

⁵⁶ Gordon R. Lewis, "Is Propositional Revelation Essential to Evangelical Spiritual Formation," *Journal of the Evangelical Theological Society* 46:2 (June 2003) :270.

⁵⁷ 梁燕城：《我的神祕經驗》（台北：宇宙光傳播中心出版社，1997）。

⁵⁸ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁48。

⁵⁹ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁92。

三境為歸向一神境、我法二空境、天德流行境。⁶⁰ 唐君毅將基督教、佛教、儒家三教，視為對宇宙絕對精神實在的不同體驗向度。唐君毅認為基督教不能正視人的潛在力量，著重人的罪性及世界的偶發性；佛教則捨棄世界而求解脫，只有儒家最能正視人的潛能及世界的存在價值。唐君毅從境界展示的圓實程度，判別基督教、佛教和儒家，以印證儒家最能發揮道德承擔力。⁶¹ 梁燕城在進入第五重境界後，發現宇宙的終極是一位恩情的上帝；這種體會主要來自更深靈界的呼召，那時他設定這就是上帝的啟示。⁶² 可是，他後來發現向他呼喚的卻是邪靈。⁶³ 他經過理性分析及自我反省後，發現那些向他顯現的仙佛，都要求他俯首敬拜以換取靈界超自然的能力。這時梁燕城醒悟到，修道者不應以具備神通能力，而自視高人一等，相反應該嚮往內心的純潔。他明白神通能力可以激發人的慾望和執著，甚至令人想控制他人的心靈及大自然的現象。⁶⁴ 梁燕城透過心靈對終極真理的開放性，放下自我中心的慾念，獲得心靈的淨化。這種神契經驗是剎那間與恩情的上帝感通。梁燕城形容這就是人觀天道而達致嚮往上帝的「內在的超越」境界。⁶⁵ 按此說法，上帝的啟示與人修道的神契經驗，應該有一種延續性及連貫性。筆者認為，這是梁燕城思想獨特之處，亦是問題之處。筆者相信梁燕城的神契經驗，能夠激發修道者向終極的上帝開放，可是我們怎可以肯定神契經驗不是帶領人與邪靈相通，而是與恩情的上帝相通？梁燕城在這點上沒有交代如何作出神學上的判準，只能訴諸一種非常個人及神契的經驗。筆者並非先入為主地否定神契的經驗，相反我更致力探討「與基督聯合」的神契經驗。然而，筆者認為梁燕城強調從神契經驗中與上帝相遇，缺少了十架神學作為具體的啟示內容。馬丁路德清楚指出，修道無

⁶⁰ 唐君毅：《生命存在與心靈境界》（台北：學生書局，1986），頁43。

⁶¹ 吳汝鈞：《儒家哲學》（台北：商務印書館，1985），頁263。

⁶² 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁51。

⁶³ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁52。

⁶⁴ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁56。

⁶⁵ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁94。

法徹底解決人神間的隔膜，惟有接受因信稱義的福音，才可以承受上帝的恩典，消除良心的罪疚感。對宗教改革者來說，十架福音是這位隱藏的上帝在世上最明顯的啟示。對於尋道者來說，耶穌基督就是通往恩情上帝的道路，當人以信心接受上帝的赦免，就可以經歷受上帝的愛所擁抱和包圍。所以，若以十架神學作為啟示和認識上帝的基礎，便能清楚地突顯耶穌基督的福音。梁燕城透過修道進入諸宗教的境界，在仙佛與邪靈間撥開雲霧，尋找朗現的恩情上帝，這種神契經驗進路聚焦於境界的體驗，缺乏客觀的十架福音為基礎，和作為屬靈方向的指引，所談的啟示內容空泛，在神學的力度上薄弱。筆者建議應以十架神學為基礎，然後再開發靈修的體驗。若果我們以基督為中心，作為人神間神契經驗的基礎，便可以避免受諸宗教境界混淆的危險。

（四）從「神聖感」的角度看人感通上帝

梁燕城恩情神學的可取之處，是能夠從人類普遍性及共通性的角度，演繹基督徒的屬靈經驗，同時指出神人關係是一種感通的關係。這種感通關係是「恩情關係」的表達，神人間相互溝通，可產生「視域的融合」。筆者認為，梁燕城可以參考彭定嘉 (Alvin Plantinga)、獲他士托 (Nicholas Wolterstorff)、亞士頓 (William Alston) 等學者的見解，並承繼加爾文、巴榮 (Hermann Bavinck)、古巴 (Abraham Kuyper) 的觀點，從上帝在創造人的時候，賦予人一些特別的「神聖感」(sensus divinitatus) 著眼。當人的神聖感受宗教經驗啟發，便自然會相信神的存在，而不用藉理性或論證，令其信仰獲得理智上的認可。這種以宗教經驗為核心的論點，與命題式 (propositional) 推論神存在的方法不同。⁶⁶ 彭定嘉將界定基督教信仰不合理性的論點分為三類：基督教有神信仰不能被證立 (justified)；基督教信仰是非理性 (irrational) 的；基督教信仰不獲保證 (unwarranted)。他認為縱使基督教信仰缺乏命題式證據，但仍然是基本的 (basic) 信念，可被證立。他引用神聖感觀念發

⁶⁶ W. Jay Wood, *Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous* (Leicester: Apollos, 1998), 154-74.

展出「亞奎那—加爾文模式」(The Aquinas/Calvin, or A/C, model)。⁶⁷ 彭定嘉把其作品 *Warranted Christian Belief* (WCB) 分為四部分：第一部分反對康德、高福滿 (Gordon Kaufman)、希克 (John Hick)、基拔 (Don Cupitt) 的觀點，力證基督教觀點指向永恆超越的存有。他針對「古典基礎主義」(Classical Foundationism) 要求一個被證立的概念，必須由命題確立為認知架構下的最基本元素 (properly basic)。他努力印證基督教信仰在沒有足夠證據底下亦不必向「證據派的反對」(Evidentialist Objection) 低頭。第二部分反對如佛洛伊德 (Sigmund Freud) 及馬克斯 (Karl Marx) 等人對基督教的批評，力證基督教信仰不是非理性的。第三部分引用「亞奎那—加爾文模式」，印證人有相信上帝的自然本能，因此基督教信仰是可被保證的。第四部分提出人對神的回應有理性 (cognitive) 及感性 (affective) 兩方面。他借用愛德華滋 (Jonathan Edwards) 的觀點，指出神人關係包括理智及意志部分。⁶⁸ 他們批評基礎主義 (Foundationalism) 將信仰上帝視為不確定 (uncertain)、非基本 (non-foundational) 或非自明 (non-self-evidence) 的假設，因此信仰上帝必須有合理的證明。改革宗知識論者並不熱中探討神存在的論證或自然神學，他們只是提供證據支持對上帝的信仰，作為正面護教 (positive apologetics)；不過他們其實是負面護教 (negative apologetics) 的支持者，即向質疑神存在者印證相信上帝是不證自明的。彭定嘉並非完全反對基礎主義，不過卻提出相信上帝本身是基本的信念。⁶⁹ 彭定嘉的改革宗知識論，引發了對宗教經驗、人對神先驗認知能力的探討。因此，宗教經驗的認知基礎實在是一個重要的課題。筆者認為順著「神聖感」的觀念，配合愛德華滋「屬靈觸覺」(spiritual sense) 的觀念，可以幫助基督徒從神聖美的角度感通上帝。上帝是一位主動與人溝通的上帝，人需要以信心與上帝同行，在

⁶⁷ Daniel Hill, "Warranted Christian Belief - A Review Article: Alvin Plantinga, New York and Oxford," *Themelios* 26:2 (Spring 2001): 43-50.

⁶⁸ Andrew Moore, "Philosophy of Religion or Philosophical Theology?" *International Journal of Systematic Theology* 3:3 (November 2001): 309-28.

⁶⁹ Stephen Davis, *God, Reason, and Theistic Proofs* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997), 78-96.

參與上帝的生命中認識上帝。⁷⁰ 創造是上帝向人溝通，彰顯其榮耀的方法；救贖則使人與神恢復溝通。一個被救贖的人，在神聖感方面會變得更加敏銳，更能在理性上、直覺上認識上帝。按東方教會對救贖論的觀點，救恩是使人恢復與神溝通團契的關係，使人能參與及分享上帝的神聖。⁷¹ 人參與上帝的生命，並非指人性變質為神性，而是指人的位格與上帝的位格溝通。梁燕城提出以「情格」代替「位格」的觀念，與斯奧拿提出反對將「位格」等同於西方心理學的「人格」的思想有些類似。梁燕城的「情格」觀念，著重擺脫希臘哲學的靜態及無情感的成分；斯奧拿則著重位格的開放性和群體性。不過，梁燕城重視人的自由意志多於原罪，並將奧古斯丁原罪的本體觀念縮減為文化意義，所以未能在開展關係的人性觀之時，也保持對人罪性的本體論述。⁷² 筆者認為梁燕城可引用「神聖感」的觀念，加上重視赦罪的共融式救贖觀，配合從神學美學的角度論述「美感理性」(aesthetic reason)，以演繹人神間、人際間的感通；⁷³ 而巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) 的神學美學則可以提供一些洞見。巴爾塔薩同意路德的十架神學，卻強調上帝不單在十架上啟示自己，更是從創世以來便已經作自我啟示；例如在上帝的創造中，每個存有都是透過其形狀反映其榮美，而每個存有都並非孤立地存在，而是在整體中顯出其優美。神學美學的進路，可以讓人在宗

⁷⁰ Belden C. Lane, "Jonathan Edwards on Beauty, Desire, and the Sensory World," *Theological Studies* 65 (March 2004): 57.

⁷¹ S. Mark Heim, "Salvation as Communion: Partakers of the Divine Nature," *Theology Today* 61 (October 2004): 323.

⁷² Heim, "Salvation as Communion," 329. 海默(Heim)將人類關係分為三類：人神關係、人際關係、人與其他受造物的關係。海默在人神關係底下列出人的問題是罪，解決方法是稱義，信仰的重點是信心。在人神關係底下的人際關係，他又列出人的問題是惡，解決方法是成聖，信仰的重點是愛心。在前兩者之下的人與其他受造物的關係一項，他又列出人的問題是死亡，解決方法是永生，信仰的重點是盼望。雖然海默這種分類法有略為簡化之嫌，但其優點是在引用東方教會救贖論的時候，不會忘記拉丁神學的罪觀。

⁷³ Daniël Louw, "Creative Hope and Imagination in a Practical Theology of Aesthetic (Artistic) Reason," *Religion & Theology* 8: 3/4 (2001): 327. 魯戶 (Louw) 順著康德提問人能希望甚麼，而引入「美感理性」觀念，以表達人面對神聖美的吸引時，在聖靈的引導下，信心會指導想像力，使人與客體融和。

教哲學對「真」及倫理學對「善」的追尋以外，開展對「美」的探求。若果「智的直覺」是一種與西方線性邏輯思維不同的直覺觀照方法，我們不能單以反西方理性思考方法來支持「智的直覺」的合法性。我們需要從正面的理論建構，為「感通」和「智的直覺」等觀念提供神學上的理據。筆者在這方面的思考尚在發展之中，只能提出一些可能的方向，希望日後可以有更深入的討論。

六、結論

筆者佩服梁燕城的毅力，他經過多年的研究，打開了基督教與中國文化交流對話及互相印證之門。筆者非常同意梁燕城的評論：「目下基督徒的宣教活動，亦往往只重信仰之超越純潔性，而少傳這上帝恩情之臨在性，更少表現耶穌承擔苦罪之行動，又不認識中國文化，故也令人反感，覺得是傲慢排他。」⁷⁴ 所以筆者對梁燕城的「恩情神學」甚感興趣，發現其中有發人深省的洞見。不過，筆者認為梁燕城的「恩情神學」在神學成分方面仍然薄弱。筆者建議引進關係性的三一上帝觀，以演繹這位充滿恩情的上帝，同時以十架神學作為神契經驗的基礎，在建構敘事式啟示觀之時，亦要以命題式啟示觀作平衡，最後以「神聖感」的角度看人感通上帝。筆者欣賞梁燕城多年來努力以基督教神學及西方哲學重構中國哲學，不過在此卻建議以基督教神學為本位，建構一種傳承二千年基督教大傳統及承載中國文化精神及向度的神學，願以此互勉。

⁷⁴ 梁燕城：《我的神祕經驗》，頁162。

撮 要

本文主要指出，梁燕城以基督教神學及西方哲學的觀念重構中國哲學，為中國哲學提供更多的外來資源。筆者在神學反省部分，對此提出四方面的回應。第一是建議以斯奧拿 (John Ziziouslas) 的關係性上帝觀，來補充梁燕城思想的不足。第二是指出梁燕城只提及放棄命題式啟示觀，卻沒有交代理由，也沒有以敘事式啟示觀作理論基礎；然而，筆者認為敘事式啟示觀亦存有不少問題，所以否定命題式啟示觀實為不智。第三是認同透過神契經驗指向在境界上與上帝相遇作為傳福音的切入點，確有其可取之處；不過純粹描述個人經歷，其實難以確立客觀的信仰理解，因此需要十架神學為啟示的內容定調。第四是建議從當代改革宗知識論者，繼承加爾文「神聖感」觀念的角度看人感通上帝，並從神學美學的角度，為梁燕城的「智的直覺」感通觀念尋找神學的理據。

ABSTRACT

This paper points out that Leung In-sing tries to reconstruct Chinese philosophy in the light of Christian theological and Western philosophical ideas. The author's critique consists of four parts. First, the inadequacies in Leung's thinking could be supplemented with John Ziziousloas' perception of a relational God. Second, Leung has abandoned the perception of propositional revelation with no explanation provided; neither does he develop his idea with narrative revelation as foundation. As there are still argumentative issues concerning narrative revelation, the author considers it unwise to reject the former conception. Third, it seems that Leung's proposal of reaching the "horizon of God-Human encounter" through mystical experience lacks an objective foundation, therefore need the theology of the cross to define the revealed contents. Fourth, the author suggests a "sense of divinity" approach, which epistemologists of the reformists have inherited from John Calvin, to explore the experience of encountering the divine; as well as to view Leung's "intuition of wisdom" in a theological aesthetic approach.