

# 論本體詮釋學、本體學 與中西神學的分野

■ 成中英

夏威夷大學

**摘要：**如何理解西方宗教信仰和神學是需要做一番詮釋的，而所謂詮釋，並非客觀的「解釋」，也非主體的「闡釋」，而是兼含主體與客體的「詮釋」。「詮釋」在求意義之全，使價值的概念因意義而成為可能。詮釋也涉及到本體的概念，本體顯示主客體的統一，由此才能使哲學的思考無限延伸，同時兼及神與上帝的概念。中西方有關神學的概念極不相同，雖然西方用了中文上帝一詞，但卻是希伯來人和希臘人的綜合出來的超越的位格存在，成為不可知的對象。在中國哲學傳統，上帝創造宇宙，等同於天地創造力，也兼及生生不已的生命力，同時呈現創造力的非位格存在性。不但說明生命自發的可能，也說明人存在的重要性。在中西不同的對終極存在的認識差異中，西方基於其宗教經驗發展了西方神學，從猶太教到基督教及其他有關的亞伯拉罕宗教，都強調上帝的超越性和不可知性，雖然具有無限的大能，最後能否回歸現實的生命體驗，是西方宗教革命內在的一個基本問題。但到近現代，西方雖經過宗教革命，卻又走回到超越和內在極端對立的二元主義。在中國哲學傳統中，上帝首先天化為自然宇宙，然後道化為生命過程，同時體現在人所存在的心靈的感受和明覺之中。

本文追溯西方神學發展過程以及其原始的希臘哲學化的理論模式，審視其發展的途徑，雖然有趨向一元主義的願望，但卻因為宗教信仰和神學相互影響，仍然回到其原始的存在二元主義。中國神學基於中國哲學，不堅持神的超越對象化。道家神祇的存在是在宇宙自然之中，至少不肯定一個超越自然的非現實世界。中國佛學在把自然世界納入於一個佛化的世界之中。主流的儒家則從人的生命體驗到存在的變化性和創造性，並以此來說明所謂神性，而非神的對象存在。如此所謂神，則可以涵括在人與宇宙不斷的生生創化之中，也包含在人的文明禮教的祭祀之中，體現超越內在的相互統一，也就體現了天與人的本體統一。

**關鍵詞：**本體詮釋；生命本體；西方神學；中國神學

## 解釋、詮釋和本體詮釋學

關於本體詮釋學的發展，我首先考慮到詮釋的問題，這是近代十分強調的「詮釋」就是“Interpretation”，在中國的哲學理解，不是很深刻與通暢。一般把它翻譯為「解釋」(Explanation)，但我早就指出解釋是用普遍規則來說明具體現象，屬於科學律則的解釋現象。但是很多現象無法用

簡單的科學規則來解釋，至少我不知道哪些科學律則對解釋一個現象有效。實際上一個具體現象存在，有時可以用一個單純的科學律則解釋，有時則需要幾個科學律則組合起來解釋，甚至需要一個非常複雜的律則組合來說明具體存在的現象及其改變的情況。我們必須注意到科學律則之間，有的可做同層次的組合，有的則需要提升到更高層



次來說明，涉及到不同領域存在的規律，一個高層次的律則的解釋到底什麼，在不同的科學領域各有其假設和定論。在物理學的普遍相對論中，提到萬有引力的作用，光的運動受引力的影響，也會出現空間的曲線。但如果要解釋一個具體的物理現象和存在性質，萬有引力則需要和其他物質存在的另外三種基本力進行一個組合，才能更完整的說明具體事物的存在可能和性質，這三種力是強核力(Strong Nuclear Force)、弱核力(Weak Nuclear Force)、電磁力(Electromagnetic Force)，加上引力(Gravity)，構成四種物質具體存在的基礎。其實這四種力必須要做出更基本的解釋，也就是說明各自為何物。但說到力，就涉及到力的發生的來源，所以力的存在是不是有一種根源，這個根源是什麼？我想在科學上都是需要進一步探討的。

除了科學知識的解釋之外，我們還要探討人所代表的生命現象的存在現象，科學的解釋透過普遍性規律來表明理由，所解釋的是物理現象、物質現象。但是物質現象和生命現象還不一樣，物質世界也不限於只是物理現象，我們能夠觀察到生命的存在。生命的存在由細胞開始，具有活力或活性，也就是具有自身變化、成長、發展、衰微等性質。就個體生命細胞而言，細胞不等於原子，可以看成是生命的原子。生命原子的存在有其內外之分，細胞之內的存在不等於細胞之外的存在，還因為細胞之內有生命的活動，其中包括細胞核中的基因的形成等等。正因為如此，生命能夠更新它自身的存在，雖然時間的長短可能隨細胞內基因的特色來決定，但值得注意的是，生命能夠重新自我組合，不斷更新，在一個時間過程中進化成為不同種類生命體，來體現生命的發展功能，也就是把內含生命的力變成生命存在體的功能。這個功能的不斷進化，也就成為決定人的存在的一個根本因素，成為人性的一部分。人的存在事實上就是生命功能性的存在，而這些生命功能也是由不同等級和特殊性的，除生理上的功能之外，發展成為心靈的存在及心靈的功能，顯現心靈的各種功能，如記憶、認知、意志、決斷力、信念力，甚至於超越自我的自我界定力。顯然世界除了物質的存在，生命的存在是特殊的，也是普遍的，至少在我們知道的

地球上，生命是普遍的。但我們也無法排除宇宙有很多時空中都有生命的存在。我們必須把物質現象與生命現象加以分開，從生命現象以了解人的存在重要性。人的存在不只是一般生物的存在性，人的性能使他的存在具有本質的性，能夠發揮一種情操、理性，甚至於生理的特殊欲望，加上可以客觀的自覺的認識自我的意識，最後能夠認識到外面的世界，形成自我的主體性和外在客體性的相互對應的關係，產生種種互動，其中有主體生命的判斷，也有消解生命的發生。

從人的生命來說，人生活在世界之中，基本的環境是正面的促進生命發展的營養。人接受天地的陰陽整體，就是天地的整體。這個整體陰陽既不是抽象的，也不是單一的一種特殊性，而是具有豐富內涵的各種力量的綜合，而且具有變化性、提升性、創新性，才能說明人的存在的各種方式。基於人的內在的性質來看，也基於中國哲學的發展來看，甚至結合一般性的西方哲學知識研究來看，人有欲、有性、有情、有心、有意志與意念等等，這些都是內在於人存在的活動。對於外在環境，人一方面要適應環境，與環境的事物產生互動，維持平衡，而且能夠充實自己的發展，完成自己的理想目標，同時也受到環境的限制，造成各種危機，甚至於受到壓抑和傷害。生命必然是一個主客合成的整體力量，是否有一個終極目標，往往造成爭議，但人自覺需要產生一個完整的形式和美好的內涵。這是人的自然之性的要求。當然，最後生命消解於自然，可以說是一種自然力量的現象，正如人的發生一樣，人的存在從生到死，是一個自然的過程。人能夠創造新的生命，使人類的存在生生不息，這是一種生命的力量，必須要從人的本體存在的意義來理解，也就必須要獲得一種具有整體性的詮釋，而不只是解釋而已。因為解釋是第三者的眼光，而詮釋則是第一人稱和第一人稱的理解。因為本體的詮釋包含了主觀的意義的自覺和闡述，也包含對外在環境的認知和價值判斷。從這個意義說，詮釋是一個自我理解、自我認知、自我掌握、自我行為的基本現象。但是透過人類心靈的反思，都取得一種價值和意義。只有對這種價值和意義的認識和表明才能叫作詮釋，也就是詮釋結

合客觀的知識和主觀的意願，產生一種自我創生，自我完成的理解。

## 意義、價值、生命與本體

所謂意義，其實就是一個概念或一個命題，針對現有的存在狀態突出它特有的性質。因此，它能夠改變對存在狀態的描述，更可能表現一種價值認知和確信，重點不在確認客觀存在的事實，而在突出主體認知者關照，使客觀化的性質與主體的認知活動為基礎。如此所謂意義，是相對主體的認知而言，因此可深可淺、可廣可窄、可上可下，體現一個層次性的主體理解，甚至滿足一個主體認知者的理想要求。所以意義並非一個抽象的名詞，而是一個實質的主體對存在事物的理解。它也不一定局限於一個概念或一個命題，而是在理論上可以展開成為一個有關存在概念的理論框架。意義和價值當然是兩個不同的課題，但兩者是有密切的關係。我們注意到一般說到意義，就會聯想到價值，因為意義是純粹理性的認知，而價值則涉及到主體認知者的情感、行動和實踐的意向。簡單來說，意義蘊含行動的可能以及行動的對象的追求，意義就成為價值。事實上，人們從事一個有意義的行為，具有相對客觀的價值，可以成為人的主體行動的對象。所謂知行合一的意義也就在於此，知涉及意義，而行則涉及目標。如果知帶動目標，就產生行的價值。行的價值是由知的意義而產生。我們也可以這樣描述，意義是就人的自身建立的認識，價值是對人的意義的一種保存和信賴。意義具有傳播性和公開性，因此它能夠為人類群體生活和行動帶來價值。由於價值，人們才能共同的行動與發展，有規範可循，有目的可求，才知道該做什麼，不該做什麼，才能夠生生不已。簡言之，意義代表存在的主觀性，價值則代表相對的存在的客觀性，兩者是一體的，但兩者所立足的經驗則是一個內外相應的世界結構。這是我對本體意義在說明之前對存在的理解。

在這種了解之下，我們就可以提出本體的概念。任何生命存在都有它自身的存在整體，而不是一盤散沙的存在，也就是具有一種內外之分不斷發展的存在實體性。所謂本體，具有從物質的世界

到生命世界的創造性，而此一創造性又顯現為主體和客體的分別和對應，但又同時合為一體。主客體都各有其創造性，而且彼此相應，客觀的存在有其物質自然的創造性，客觀的存在又具有意義和價值的創造性。客觀的自然和主體的生命彼此相互創發，彼此對應，形成一個內外一致的整體。這就是我所說的本體的根本意義。當然，我預設了一個原始內外不分的存在整體。此一整體經過生命的發生而形成主客的分別與主客的統一。我們也可以說，此一內外不分的整體創造性的形成主客相應的關係，此一形成就是生命的形成。此一創造性不但使生命本身具有內在的獨立性，也使生命具有內在的發展性，更進而有生命自身的意義與價值，在主體自我形成之後，透過實踐具有價值的實踐性。從分而合，而合而分，把分散的力量結合為整體。質言之，本體具有兩個重大意義，即在時間的流程中，存在從一個自我創造的開始，形成內外結合的本體。本來世界並無內外之分，本體的存在使內外成為可能，有了內外分別，才有整體的概念。這個本體是所謂生命的開始，因生命的不斷自我組合和超越，逐漸形成感受和意識。事實上，生命是從無思無慮反復創造的自我提升，因而產生自覺與反思的能力，形成所謂主體，最後也就有了人的存在。人的存在是透過自然產生的內在力量來實現自我意識，同時也就意味著人的身體的物質性的存在。人的這個意識的作用，不但可以反思自我，也可以否定自我、超越自我、提升自我。但對人而言，所謂外在的世界，就是廣大無盡的時空以及萬事萬物的呈現，在內外主客的人的意識中同時也自覺到主客關係的複雜性，並不因為互動而相互獨立，也不因為對應而萬物對立。可以說，這是生命本體存在對世界存在進行的一個分合行為，但此一分合也離不開一個整體化的包含和融合。在一個以此為本的發展中，確立了具體事物的存在。這個發展是對原初存在的豐富化，顯現為由本向體的發展過程，因此也是對原初存在體的豐富發展，在實踐上顯現為長期的、悠久的，從分到合，從合到分生命化和人的發生的過程。

在這個過程中，生命內外相合的本體就是最根本的本體所在。因此，我用「本體」這個概念





是一個包含主客和內外之分的整體的存在，從物質到生命的發展過程因此是再發展的主客統一的「本體自我」（人的存在）創新和提升，不但從物質發展到生命，再從生命發展到性情心智與心意。這個過程在中國哲學中叫做「道」。道具有彰顯本和建立體的作用，孔子說：「本立而道生」，透過人的自覺，我們也可以說：「道生而知本」。因為道生是道產生了體，而知本則是體反思道的存在與發展之本，是從體的存在來描述的。因本而生道，才能夠形成體。體就是體現這個完成自我的道的存在過程，體現就是具體事物的存在，也就是現實世界的存在的基本現象。所謂本立而道生，道生而體立。從一體發展到內外有分，再經過內外統一影響到體的內外，在自覺中也就成為一個體的發展的先後的過程。有本即有道，有道體斯立。至於本體具有什麼樣的層次，這是值得我們去深刻認知的。我有「本體的十性論」之說，主要從內外之道的不斷超越和統一來建立，可以見於我的《理解之源：本體學與本體詮釋學》的書稿。

這個深刻認知顯然要在人類文化發展之後由人的意識和經驗來決定，當然本體基本上是自然和自我的整合一體，有人叫做自然，有人叫做自我。事實上，它同時包含自然和自我，是主客合一的。同時我們也可以把它看成是動態的從本到體的創發關係和過程，是一個新的本和新的體的結合體。這一點很重要，因為有的文化傳統無知於從本到體需要一個發展的過程，而只需要有一個創造主來創造存在體的存在，確定創造主創造生命的模型，因此開始就假設了一個原始的超越思想，形成不同位格的存在。這種理解沒有看到存在的自然創造性、自然的超越與人的自我所形成的三者無位格的結合於一體，因此不是從自然主義的機械論來說明進化，就是從一個超越論的上帝來解釋生命的存在，也就是認定上帝從物質世界創造人的生命體，而不追問上帝之本和上帝之道以及上帝之體之間的密切統合的關係。

## 存在與上帝的存在

西方的形上學假設了兩個分離，一個主與客的分離，一個是本與體的分離。西方哲學在這種情

況之下導向了西方文化的宗教思想和其用語，他們提出了所謂上帝的概念。上帝這個概念在最早是與具體事物脫離不了關係的。亞里士多德強調了存在的最高形式，代表存在的一種可能，超越決定了個別存在的發展因素，包括形式、物質、動力和目標，他還受到柏拉圖哲學有關本與體，主與客分離論關係的影響。從柏拉圖哲學來說，已經有了外在超越和內在含有的分別。但事實上，這是一個相對的超越性，並沒有絕對超越的含義。再者，內外之分，外在性和內在性之分根本無需看成是存在層次的問題，而是存在本身組合的問題，也就是說內在的超越和內在的包含不可以看成是一個非連續體。

在以上描述存在體的發生，我們不能不提到柏拉圖有關“Demiurge”的概念。“Demiurge”在柏拉圖基本上是物質世界的創始者，後來新柏拉圖主義稱之為創造主。他的存在顯然別具一格，有獨立的位格和功能。但這個概念不為亞里士多德所承認或繼承，亞里士多德形上學只談所謂潛能（Energeia）的存在，潛能並無位格，卻是心靈存在的來源和基礎，因此說明了生命的可能和生命具有心理功能的可能。後來西方的神學家把柏拉圖的物質宇宙創造者Demiurge看成是具有獨立位格的存在體，而且也是人類靈魂的創造者。因此可見，我說的存在的發生並非需要一個位格的上帝，這點和本體的概念是接近的。因為體的本就具有潛能，而又能展現為發展的道，來實現具體的存在物。於此可見，西方自然中的上帝概念是另有來源，這個來源就是希伯來的上帝觀。希伯來的上帝從開始就是一個潛在的超人的地位，不但超越人，而且超越一切事物，但卻是所有事物的起點。這是希伯來人賦予存在的起點的一個信仰，可能是基於人存在的創造作用，而把這一作用擴大到無限倍，使它成為無所不能的創造力量，因而創造了人和世界。人存在的位格就轉移到所謂上帝的位格上而為人的位格的來源，而上帝也就成為人與世界的創造主。至於上帝究竟為何，是怎樣一個存在，卻是我們不可以直接了解的。我們作為有限的存在，只能對無限的存在無限的敬慕和崇拜，這就是所謂宗教的信仰。

以上分析中我們必須認清存在本身的延續性和一體性，但並不否定它本身具有的變化性和發展性，因此才能夠從無生命狀態發展到有生命狀態。宗教信仰的超越性並非哲學本身的鍛煉，也不是哲學的分歧，而是人的存在在自覺中需要一個超越的上帝，來保護和持續人的存在。為了理性化這種宗教信仰，希伯來人甚至於認為人與超越的上帝建立了一種相互責任的契約。人必須信仰上帝，而上帝必須保護人。至於上帝是誰，究竟上帝是能為人所知或是不能為人所知，這是宗教神學的問題。顯然就西方基督教而言，並沒有提供一個人認知或體現上帝的一個理性的或邏輯的方法，上帝也許可以用不同方式顯露他自己。但人們是否能夠認知這個上帝卻很難決定，而且決定的標準並不固定。在基督教神學的發展中，上帝基本上被認為是不可知的。雖然不可知，但我們卻知道上帝造人，因為我們可以通過人的母親的創造活動來認識所謂上帝如何造人。另一方面，我們也可說必須信仰上帝。因為我們可以透過父親這個想像，來認識上帝對人的保護作用。但西方宗教卻沒有產生人的存在的本體概念，也就是內在的陰陽、內外、主客、乾坤相互結合為一體產生萬物的想法。這個超越上帝因此對希伯來人來說，是絕對不可知的。雖然不可知，人們卻可以透過一種感受，認為上帝是超越時空實體的實體，是值得我們信賴的。而此一存在的信念事實上也就是我們生命自然產生的對生命的信賴，進而要求對生命的存在的永恆性的要求和盼望。既然人類已經有相互信賴的價值觀，所以假設有上帝，上帝一定是值得我們信賴的，保障人為善去惡的正當性，甚至也保障善有善報惡有惡報的基本信念。

有此理解，假設這樣一個上帝，直接信仰這樣一個上帝，這就是宗教的魅力所在。但在中國傳統，人的基本信仰是基於知而後信，不是不知而信。不管這個知是體驗、是感受，還是認知，都必須有這樣一種經驗的基礎才能夠信仰是合理的。西方與中國對認識自然本體有一個最大的不同，乃是西方缺少原始道的概念，也缺少原始的本身的概念，它的本開始並不是上帝本身，而是人的信念的反思和推理。另一方面，西方宗教認定一個已經

完美的對象，同時表現這個對上帝存在的肯定，認為上帝有他自己的存在位置，因此具有一種超越的位格，不屬於這個世界，但卻具有一個超越世界的位置。因此上帝就有他自身的存在。而因其完美，則具有無所不知，無所不能，無所不在的特質。他的無所不在，應該說是把他所在的超越世界包含了現有的世界存在，但是否任何時候都可以包含，卻是一個宗教神學的根本問題。貝克萊 (George Berkeley) 提出「存在即被知覺」(*esse est percipi*)，同樣上帝的存在也必須是被知覺的。如果不被知覺，上帝可能也不存在。並非因為人能夠使上帝消失，而是上帝可能在人不知覺的情況之下消失。這似乎說明了上帝的存在有不確定性 (Contingency)。另一方面，從佛教來看，佛作為完美的有道者，卻潛在的具有這個世界的位格。因為佛是由人的修持而來，而西方宗教的上帝，似乎並沒有這樣一種潛在位格的性質。事實上，他應該超越這個世界，而不具有這個世界的位格問題。當然，基督教的三位一體之說卻不以上帝具有這個世界的位格，而同時具有一種無時空的超越性。這個超越性在基督教的神學發展中是逐漸從靠近走向遙遠。我們可以從19世紀到20世紀的加爾文和巴特神學中體會到。

近代基督教神學把上帝提升到無時空的，形成絕對的超越。但上帝卻是最原始的存在，被認為是自有而恆有 (Self-existing and Eternal)。關於恆有，希臘哲學本來就有存在的永恆性這個概念。因此上帝是永恆的，就像數學中抽象的數字一樣，不屬於這個世界，但可以在這個世界呈現各種形象，而自有獨立抽象的存在。這是柏拉圖和畢達哥拉斯形上學的基本認知。人信仰上帝，以求得到上帝超越的拯救。上帝如何超越的來創造一個非超越的生命體，這是一個問題。既然認定上帝是一個位格的存在，不只是非位格的存在，這兩者的差別是什麼？這一點我認為是很重要的，因為基督教說上帝具有位格，他的位是在他的時空中具有客觀獨立的存在體，他不是一個存在體的性質，他也不是整體的存在體，而是獨立出來的個體的存在體，在超越的時空中具有必然的位置。這就需要去了解超越時空中超越的位作為上帝的界定。



人的位可以改變，不但世俗的位可以改變，人的存在的位也可以改變。但上帝超越的地位卻不可以改變。

另一方面，佛教中人的存在是沒有固定的地位的，六道之說允許人可以成佛，也可以成菩薩，可以成天成人，也可以變成畜生與餓鬼，甚至變成地獄。西方的神學不但和印度的佛學形成對比，和中國哲學也顯然有根本的差異。基督教三位一體之論，體現了超越和內在的一種邏輯的結合，但它並沒有體現一個發展的過程，因為它忽視生命的發展作為基礎，而是以永恆的上帝作為基礎，超越了生命。如果上帝的存在又有生命作為存在的特質，這一說法應該是超越其內在的特性，同時又是人必須接受的，作為保障人生命存在的基礎，也就是人必須信仰上帝的基礎。為了使上帝的存在具有超越性，也為了使人對上帝的信仰具有必然性，因此必須有三位一體的神學。三位一體把上帝的超越性和內在性描述出來，但對上帝體現道的存在和發展卻是沒有任何回應。

基督教特別強調的所謂上帝之愛的說法，把人的美好的一些品質用在上帝身上，上帝是全善全美全真，正因為人的不全才有上帝的全。從這個意義上講，超越的世界是人的世界的反射，具有改變人的世界的力量。這是我們對西方神學正面的了解。在這種正面了解之下，我們探討所謂本體詮釋是有重要意義的。西方宗教把本體當做並不是發展的存在，雖然在聖經中文翻譯中提到太初有道的命題，並說上帝與道同在，上帝即是道（見約翰福音首句）。這個說法必須結合中國本體概念，才能達到超越的目標。但此處約翰福音說的道並非易經和道德經之道，只是西方的邏輯，具有純粹理性思想的作用，也就是人的存在反思了存在的目標，最高理想的需要，產生了必然的要求。這樣就必須有上帝存在來保證人的存在，然後才產生了上帝與道同在。因為道本身不是一種獨立的位，道是在自然中的過程，不是一種位格，它是一種本，一種生命存在體的發展過程，具有眾多規律性原理結合而成。這個上帝與道存在，上帝是直接超越logos（純粹理性），更接近柏拉圖形上學的思考。

我們也可以看到笛卡爾所說的「我思故我

在」的說法，同樣的，我既然有一個logos式的自我存在，那我的存在是基於我思而存在，並非基於生命的存在。我思故我在說明上帝與道同在。從上帝到道的存在就是上帝的一種自我思考，自我統一，也是作為一個抽象的主體思考者的自我統一，與笛卡爾的我思故我在有異曲同工之妙。由此產生一連串的教會活動如傳教、救贖、懲罰、毀滅的現象，這些都是順理成章，因思而起。總的來說，上帝的超越性是西方把本體超越位化產生純粹思想的整體意識，以保證有限生命的未來價值。

## 西方神學與中國哲學的關聯

西方神學的發展經過幾個重要階段，從原始基督教到奧古斯丁的信仰神學為第一個階段。再到中世紀的絕對信仰的確立，把三位一體看成最終目標，不需要思考其他內外因素來確定生命安頓。這種宗教化的說法使人的生活宗教化，造成對人的一種壓抑，因而產生了十四世紀以來從宗教革命到文藝復興到啟蒙哲學等運動。這些運動具有一種反轉西方神學的作用，可視為西方神學發展的第二階段。現在的西方天主教神學發展了阿奎納斯的神學體系，把神看成一種活動，並不否定對外在世界的認識。隱約中亞里士多德的形上學得到一個新的體現。但這個發展對十六世紀西方物理科學的發展具有壓迫阻礙的作用。即使如此，西方的天文學基於觀察和實證，仍然突破了西方宗教的桎梏，產生了人類自己來肯定自己理性的知識體系，用知識來規定信仰，而不是以信仰來限制知識。這個發展是對西方宗教神學的挑戰，也促進了西方神學的一個辯證性的發展。

這裡我們必須認識到生命本體主體性的內在意義，為什麼西方會在十八世紀產生啟蒙運動，以理性作為價值的標準。假設沒有十七世紀天主教傳教士到中國來傳教，一方面構成對中國文化的衝擊，但另一方面卻把中國儒學中的自然主義的本體哲學與世界的存在價值帶回西方，使西方產生廣泛的理性啟蒙思想，而不限制在物理科學之內，歐洲德法諸國和英國都一樣受到中國儒學的影響。中國的生命本體學和西方傳統的本體學形成的強烈的對比，由於儒學生命本體學的影響，當時的西



方哲學家開始對上帝有新的看法，甚至把上帝拉下神壇，把社會文化帶向一個更具人文內涵的自然主義。這個發展應該是西方神學的第三個階段的發展。十八世紀以後，西方的工業化促使西方走向一個純粹的物質世界，壓迫人類心靈，造成精神空虛，一直蔓延到今天，西方發展到人工智能的研究，預設或相信人工智能能夠為人所用，甚至於取代人的存在。這無疑是對西方神學的一個否定，使西方人喪失精神信仰，走向虛無主義和霸權主義，不是盡量牟利，就是盡力爭權，以求人類欲望的滿足。西方人並沒有學習到中國傳統中的人文精神和道德，因此喪失了上帝的信仰，喪失了人的精神，造成當代西方人生活中的精神大空虛，事實上也是西方當前神學的空虛時代。當然，西方宗教信仰的形式和組織仍然存在，但在實質的宗教信仰上，卻是一個冷漠和空虛。西方有智者已經看到這樣一個西方文化中的危機，但卻缺乏廣泛和深厚的價值信息和生命創造力來克服這個危機，拯救西方宗教信仰的活力和自信。

在此，我們可以看到中國哲學的本體學和本體詮釋學對這個時代具有的重大意義。這是因為肯定人的本體性，而且肯定了人的生命根源和生命內涵的潛力以及對未來的希望。人的本體性具有內在的創造性和內外融合的本體性，也有結合超越和內在為和諧一體的實踐性。西方的宗教是否能夠從中國的文化精神和本體學中汲取活力，因此從超越走向生命，恢復生命內外互動的平衡狀態。同時避免西方原始的絕對超越主義以及後生的現代西方機械客觀主義和欲望霸權主義，這就需要西方對中國本體精神的廣泛探討和吸收，同時認識到中國本體詮釋學的轉化機制，把本體存在的理解作為詮釋的基礎，當然也就能知本、明道和立體，對轉化危機的心靈力量有所認識，並經過實踐以達到變化氣質的目標。

中國哲學對本體悠久和廣泛的認知，加上不斷對本體的基本了解，作各種不同層次的修持，因而具有普遍性的世界意義。我們可以說，中國文化中的本體學和本體詮釋學具有轉化和改善西方文化走向偏激的作用，所謂偏激就是從有到無，從實體到空虛，而不能維護「本—道—體」三者的相互

循環所具有的生生不已的精神。我對西方神學的這種認識，並不表示西方四百年來的工業革命物質創造沒有價值，而是我們應該糾正偏離本體個別超越性和整體發展的空虛性，這樣才能保證人類可以走向未來，走向本體性的繁榮和歷史性的和諧溝通。這也反映出西方神學也需要經過一個內在的革命，走出霸權主義和不可知主義，走向一個內外合一的和天人合一的宇宙觀。當然這必然導向中國哲學傳統中的本體學和本體詮釋學的重要精神，及其動態的本體架構。

## 本體學與本體詮釋學

中國本體學是本體詮釋學的前提，中國本體詮釋學則是本體學的發展方式。基於這種認識，我們看到中國本體思想是主客互動，內外合一，知行合一，信念和知識合一的智慧發展的過程，表現為本與道，道與體的整體一致，同時又顯現為一個內外統一的世界結構。神學作為中國本體詮釋學一個對生命走向的反思，當然具有本與道，道與體的重大意義。這在易經，尚書與詩經的文字中透露出來。易經提出的太極，尚書提到的天與天命，詩經提到的天與上帝，都具有本體詮釋直覺表象，在現代詮釋學中卻能夠用分析而得到一個對象性和主體性的認識。其實對象性和主體性是分開的，因為兩者都是本體的整體的兩個部分，而又是兩個可以相互轉化的部分。因此，易傳說神無方，而易無體。存在事物所表現的最終性能就在體之為道，以及道之為本，本道體形成一個生生不息的變化不已的「易」的圓環，以及不可預測的動的方向和形式，但是在具體事物中卻能夠有人的主體感受，因此也可以經過修持，達到一個主體的超越而不著痕跡。

孔子在《論語·八佾篇》中說：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」這是一個既超越又內在的神的概念，神不是實體，但神是一切實體的變化性。人在自我本體的認識上，可以感受神的存在，但也可以在生活的具體活動中感受到神的存在，甚至忘懷無感於神的存在。這證明在中國的神學的思想中，天與上帝等概念是具有變化性的，而非固定的實體。同時又和人的主體性結



合在一起，是屬於人類生命本體及其實踐的一部分。

鑒於西方實體化的神學結構，如果沒有深厚的信仰，人們往往失落生命存在的自覺，產生虛無主義，或產生物質的機械主義，導向利益和霸權的追逐，以滿足生命的空虛感。於此可以看到西方宗教外在超越性的重要性，就是對生命的關懷也必須來自一個外在超越的上帝。但在中國的本體學和本體詮釋學的認知下，人的本體就具有內外整體存在的概念，因而產生儒家的仁道精神，發展成為孔子所強調的仁愛忠恕和孟子所強調的本善正義，對人的存在發展具有重大的穩定性。因為它是內在的，也是發展的。也許我們可以從這個角度找尋中國哲學中所呈現的神學形式。中國哲學中的上帝也可以轉化為宗教的上帝，即使被認為具有超越性，但他的超越性也包含了內在性，因為他仍然是人的存在本體的一部分，因此是一種超越的不超越或不超越的超越，這才可以說為一種內在的超越。內在的超越是融合內在為一體的整體性的存在，同時代表生命存在的推廣和延伸，其本質是創發性的，其目的是回歸人的本體存在，也就是宇宙本體的存在，不是要回到一個完全不屬於人的超越時空的世界。

我的早期學生梁燕城教授對我的本體詮釋學和西方神學都有很深刻的認識，由他來用他自己的語言，說明中國神學的發展所具有的根本含義，以及對西方的和人類未來的宗教信仰啟示是很重要的。他的論文也涉及到佛學，佛學是印度的文化傳統，佛學可以說是內在性的內在，從而建立一個隱秘的非超越的世界，把本體的概念納入到一個既是本體又非本體的潔淨精微的世界，表現為既不超越，也不內在，但同時既是超越，又是內在的心靈認知，非一般語言所能表達。佛學的波羅蜜大智度所指向的就是這樣一個超絕的存在。但要認識到這樣一個存在，就必須要超越語言，同時也要超越任何形式，而直指本體真實之所在。六祖壇經中慧能寫出：「本來無一物，何處惹塵埃」這樣的偈語，就是一個對終極存在直覺的表達方式。這個方式超越這個世界，但卻仍然在這個世界之中。這一點也是道家老莊對道的體悟。這一思想可

以叫做開悟之學，它是與中國的內在宇宙創造性脫離不了淵源。但另一方面也可說為是西方最終極的對上帝存在的認識的一個表示，是不知而知，知而不知。對此一理解可能同時具有本體詮釋的西方超越神學的精神，又同時具有中國本體詮釋內在仁學的精神。但其發展卻和中國的易學與道學脫離不了淵源，是代表儒道精神本體的結合。同時此一結合也不否定一個沉思和直覺的過程，慧能稱之為一行三昧。

當然，中國佛學對空的認識，最好和中國易學結合起來，展現一個從無到有的本體世界的發展過程，不但顯現中國本體宇宙論的創化成果，也提供了一個持續超越宇宙，達到西方超越神學的理論性的可能。但如果西方神學需要重新建立，我想中國佛學的內在超越性也能消解西方神學的過分超越性，較能接近生命中人性發展的基本軌跡。西方已有的神學往往把上帝導向人的霸權化以及過度的外向性。基於這樣一個認識，西方神學也可能因此回歸到中國本體論的認知和理解，使人類走向中道，也可說發揮出上帝心中超人性的人性，更直接的接近人的世界。當然，我主觀的結論是這就是「天下歸仁」的一個發展方式。由西方神學開始，走向中國佛學，最後走向中國的本體學。這個結論是和梁漱溟所說的從西方走向中國，中國走向印度佛學的想法是不一樣的，其差別性在梁漱溟強調本體的消除，而我則強調本體的發育和充實。

## 對西方神學的再認識

以上我從本體詮釋學的立場，表達了我對西方神學的理解。我並沒有採取西方神學經典如聖經所作的自我詮釋，但我也不能否定西方神學的歷史發展。另一方面，我們必須把西方神學和西方宗教分開。西方的神學溯源於西方宗教的建立，宗教是信仰，神學則是信仰的理論化、理性化以及系統化。我想西方宗教最重要的源頭就是希伯來人對上帝的信仰。在這個信仰中，上帝已經被假設是無所不在、無所不能、無所不知，而且能夠拯救希伯來人。後來基督教的神學發展，把人的對象擴大成為所有的人類，不只限於希伯來人，也不限於一時



的人類。上帝是絕對性的，是超越種族的，也是超越文化的。但上帝卻在希伯來人的語言中顯示出上帝對希伯來人的眷顧和恩惠，但希伯來人是否履行對上帝的契約則是另外一個問題。在希伯來人以及後來的歐洲人如何解釋對上帝的責任。這種責任感應該假設了對上帝的一種理解，其中包含對上帝行為上的一些承諾。如果我們深入思考這個理解和承諾的可能性，就不能排除不斷詮釋上帝的需要，而不是接受西方的主觀話語，食古不化，一成不變。因為畢竟不同的族群有不同的文化環境和生命體驗，代表了信仰變化和理解差異的可能。這就是不同文化造成的差別。文化的差別對上帝的認識和理解自然包含著一種新的啟示，這個啟示又是什麼呢？

基督教所謂上帝，是一個至高的神，有無所不知、無所不在、無所不能的大能。更重要的是，上帝是全善的，是人的善的根本來源。如果人不能保持他原有的善，接受了魔鬼的影響，這也就說明除了上帝之外，還有一個魔鬼世界。在善惡的二元爭奪之中存在，人之變惡往往歸之於人的身體欲望的存在。這個欲望可以受到誘惑，忘懷原善或偏離原善，而做出違背上帝的善所要求的善的行為。在這樣一種存在狀態之下，人如何恢復其原始的善，就必須信仰一個救主。因此，西方的神學就寄托在救主產生的信仰上。耶穌被認為是上帝之子，他的使命在為人類洗罪，因此也就成為人的救主。但這個世界仍然是一個二元的世界，人類出生就被認為具有惡的欲望。事實上，基督教把欲望看成是惡，因此否定人的各種欲念。在這一點上，我認為是和印度佛學相近的。從佛學來說，人的出生只是無明和業的循環，因此人注定是惡的。但在佛教卻認為人具有原始的睿智(*pargana*)，此一原始的睿智讓人們能夠轉識成智，最後達到菩提的境界，恢復原始的人的本性，原始的本性就是佛性。因此恢復了本性也就恢復了原善，斷絕輪迴而獲得新生。在佛學，人的希望來自於人自身的覺悟。因此覺悟而不斷修心，終於得救。在理論上並不否定現實的存在，因此佛學在這個意義上也有隱藏的入世的一面。但在基督教，只有上帝或耶穌可以赦免人的罪。但人卻不能因為獲得原善而再生於世，因為從

基督教的立場，人一出生就有原罪，只有靠上帝或耶穌來赦免。因此我們看到基督教和佛教有相同的地方，也有相當不同的地方。但另一方面，我們提到中國的易學和儒學。人之生本來就至善，但人可以因生於世而墮落為惡，為惡的原因是要成為物質的存在而受到其他物質的影響，因而墮落為惡。但人之生仍然保有其原始之善，因此就其善，應該可以自覺的趨善避惡。從個人的道德修養來提升自己的存在精神境界，最後甚至能成為聖人。儒學和佛學更大的不同，就是儒學更積極的認識到人在現實世界中可以實現道德的理想，不但維護原始之善，而且能夠擴而充之，福慧他人，甚至於改變人世間的惡而實現人世間的所有人之善。從這個比較可以看出基督教的神學不但是二元，而且對人的存在基本看成是悲觀的，因而是否定的，而必須把一切希望寄托在一個宗教的信仰中救主的拯救上面。

從歷史看，人的文明道德都可以說為人的本善發展的成果。但在一個歷史中，人產生的罪惡可大可小，也都可以看成是人的自甘墮落。即使是受到誘惑，也是一種墮落，所產生的後果也必然是對人類文明和善的破壞和否定。如果受到懲罰和報應，那是罪有應得。但這並不表示其他人也都將如此。因為我們必須肯定這個善是與生命同在的，規範了生命存在的價值，使生命具有存在的意義，而且能夠在人的文化與道德發展中逐漸改善環境和外因素，並能夠逐漸自覺的認識自身求善的意志和能力。在創化過程中修持自我，走向完美，看不出把善惡二元看成是永恆的規定。當然從基督教的神話詮釋來說，人既然由上帝創造，雖然並非上帝的再生，而是雜糅了物質的元素。然而上帝卻賦予人自己的意志和欲念，如果人由於自身存在構成物的缺點，在某種情況之下背叛了上帝的意志，造成了自身的墮落，難道人原來的善就完全消失了嗎？最後必須要靠上帝另行給他新生，這當然說明了宗教信仰的重要，這也是對實際的宗教信仰的一個詮釋。因為人有宗教信仰，可以信仰一個生命源頭的祖先或創造主，這是最自然不過的事，正像一個子女天生信仰他的父母一樣，而不去另外假設信仰的需要性，因為信仰就是生命存在的一



部分，是與生具有的。信仰自己的父母是人的生命發展的一個內在機制，父母愛子女，子女自然信仰父母。這不需要做出外在的詮釋，可以看成是內在的人之性所致。而且每一個人的生命都有其根源，最後的根源就是上帝和上帝的善。這個根源是不可改變的，上帝的善也是不可改變的，因此上帝的善所形成的生命實體，也是上帝的一部分，其內在的善也是不可改變的。如果把人看成上帝的外在物，本質上和上帝無關。我們則有理由追問，何以人的存在有非上帝的一部分？那一部分到底如何形成？如果這一部分是形成人類祖先違背上帝意志的根源，這個根源又是什麼呢？其實，猶太教舊約和基督教新約走向人存在的外在主義，固然說明了西方宗教信仰的重要性。但其神學的詮釋卻顯示出許多難以理解的存在問題。如果我們承認宗教信仰是自然發生，並非由於某種需要拯救的因素。宗教信仰就像哲學智慧和藝術精神一樣，具有充實生命的作用，而不只在宗教性的拯救人生，而是在全面性的豐富人生。在中國儒學中，人可以知性知天，對人的存在根源，不管是天或祖先，都充滿虔誠的愛和敬，表現為適當的禮的儀式。這樣形成的人生和生活態度不就成為一個善的表現嗎？而所謂宗教信仰，也就是生命信仰的一部分。所謂神學，也就是哲學智慧的一部分。既超越既有的人生，又包含在原始的人性之中。

從人的實際反思來看，這樣一種認識是符合人的自由意志的選擇的，因上帝創造的善在每一個新的生命中展開，並不保證這個生命必然走向終極的善，就像一個嬰兒出生，並不保證他必然獲得完美的生命安排。這樣一種理解，更符合本體性的詮釋。因為這個理解是從實際的根源的發展，經過一個發展的階段，達到發展的成果。這是一個本經道而體的過程，因此也更符合生命實際的發展過程，也就是符合生命本體學的理解。上帝創造人的善，啟迪人的智慧，人能夠透過自由意志持續維持人的善，這並非不可能。因此人可以信上帝，但並非要求上帝的拯救而已。而上帝如果拯救人，也是在激勵和提攜人自我行善的能力，能夠主動的積極的實現善的目標，最後能夠完善自我，為生命帶來理想的意義和價值。但基督教神學並不

強求這樣一個認識，其結果反而是肯定了人的為惡的能力，然後說明了人在犯罪之後何以透過信仰得到上帝的寬恕和救濟。對人的為善意志的認識是缺乏的，事實上等於否定了人為善的意志，甚至於任何自由意志。這樣的神學是消極的，而非積極的看待人的生命存在。但從哲學來講，一個積極的看法卻並不因為這個消極的看法而消失，因此西方神學的發展還大有空間。但就現有的西方神學假定了人的永恆惡性，也就肯定了對上帝信仰的絕對要求和依靠，方能使生命具有正面的意義。同時上帝也就成為人的最高權威亦即救主。耶穌說：「我就是道路、真理與生命」（約翰福音14:6），耶穌的這個說法是就人的惡性來說的。最後我們可以說，西方的宗教信仰則是在這樣一種以人性為惡的基礎上建立起來。人類所展開的文化活動，就已經包含了一種本質上的惡。而我們說的人的德性，往往也不是善的保證，因為沒有上帝的認可，也無法真正建立德性。在這個意義上，人的社會倫理是空洞的，必須納入到宗教的律法之中來取得認可。人必須遵循上帝，祈求有一個完善生命的來臨。在另一方面，人作為生命的載體，不能不有生命的欲念，與上帝的純善沒有關係，只是相對的善，而且必須符合上帝的律則。

## 宗教信仰和西方神學

由於基督教對信仰的堅持和強調其根源性，基督教徒必須要接受宗教信仰救主的訓練，注意自己的靈修，使人的善性恢復到可以接受上帝的拯救，而不是直接恢復人的善性。因此，人就必須要加入教會來獲得恢復接受上帝拯救的善性。基督教作為純粹宗教生活來講，並沒有產生任何理性的反思和理性的理解建構，只是在宗教時間上產生各種儀式。由於重點放在洗罪和求得上帝寬恕和拯救，人的行善無法在現實生活中的道德圓滿，也不能面對自然或人生以及他人，產生應該可以產生的讚賞和美感，也就無法創造圓滿，人事實上也因此失去了真正的自由意志，而不得不承受一個被動而又缺少生氣的生活。這樣一種生活也許是在西方中世紀歷史中蔓延了一千年，最後由於對教會腐敗的抗議，顯示出人主動求善的意志，

成為新教革命的起點。在新教改革之後，基督教是否完全脫離原始基督教的規範和信念，是值得我們個別去認識的。有的新教教會接近天主教，形成保守狀態。有的採理性，更接近自然，事實上也就脫離了傳統基督教信仰的窠臼。當然這就是新教神學的作用，新教的神學中看到基督教不斷改革的希望，一直到今天也是如此。

我們看到基督教在其發展的歷史中，逐漸走向系統的和具體的理性化。這一觀點就必須再回到希臘哲學背景。希臘哲學從柏拉圖到亞里士多德經過了一個宇宙論改變。柏拉圖受到更早期希臘哲學家巴門尼德斯主張真實的世界的永恆不變性的影響，也主張人類永恆存在的價值。存在的最高境界就是不變、永恆，但人類的經驗卻是一個變化發展的自然宇宙和生命現象。這也就蘊含著人的存在具有變化成長的基因，而事實上所有生物存在也都非永恆存在。基於人類對生命的這種經驗，亞里士多德不得不提出四因說，說明所有的事物存在的基本原理，具有質料(Matter)、發展(Motion)、形式(Form)和目的(End)四個因素。在這樣一個形上學框架之下，上帝的存在如果以創造人的存在為目的，上帝自身可以不變，但他必須作為人的存在的動力和目的的根源。人雖然有生命的成長，但其最高追求的目標卻是永恆的至善。所以上帝的至善與人之間有一個發展的時間和空間，同樣在人和生命的開始，有一個發展的時間和空間。人是宇宙真實的一部分，因之也反映出這個真實存在是具有內在變化性的，這個變化性的來源則在至善。也許這就是人必須依靠這樣一個至善的目標，來規定人生的理由。但這並非是人的存在的拯救，而是人性有善以及能夠向上更求至善的一個說明。因此對至善的信仰是人存在的一部分，而至善也並非一個位格的上帝，而只是一個創造性的永恆目標而已。人們如果墮落為惡，至於他的理性和認識也可以自救，以恢復善性獲得善的動力。這個理解是可以理性認識的，原始的基督教受到亞里士多德形上學的影響，事實上是採取了這樣一個神學的詮釋。但這個詮釋結果卻是把至善位格化為希伯來人的創造主之神。但就道理來說，不應該消除理性本性的善和向上追求的善。這

個形上學的架構並沒有希伯來人宗教信仰中人對上帝的背叛，也就沒有希伯來人那一種善惡同時對立的二元主義，所呈現的是一個宇宙中具有不同階層和層次的善的追求。基督教的發展我認為有柏拉圖主義的這一面，不但體現在柏拉圖主義的神學之中，也體現在中世紀但丁的神曲詩歌想像之中。也許是基於這樣一個認識，基督教的宗教改革也就成為可能。宗教革命之後，基督教的發展是否也保持這樣一種善的一元趨向主義，應該可以從不同的宗教體系中去尋取。上面我們提到基督教的幾個發展階段，都可以看到體現這個理性化的傾向和因素。當然，在當代的福音基督教中，重新回到原始基督教自然結構，以拯救罪惡為目標。這個主題也許更反映出當代西方社會現代化和工業化的處境中所面臨到的不同消極因素，而不得不承認人性內在之惡，因而必須尋求上帝的救贖以解救人生。

回到柏拉圖和亞里士多德的影響，柏拉圖和亞里士多德都肯定存在的階梯，代表不同的善的成就和不同存在的功能和性能。從物質存在到生命存在，而生命存在則具有不同靈魂的本質。生物的存在有它生物的靈魂，正像一個植物有它存在的屬性。只有人具有人的靈魂，因而有知覺、欲望、情感心靈和理性思想等屬性，方能確認如何認知真理以及最高的善，亞里士多德的形上學也就因此而形成。但亞里士多德並不提最終的善，而只提到一個最高的存在實體，就是神性的「不動之動者」(Unmoved Mover)，這是不是希伯來人的上帝也很難說。在亞里士多德的形上學中，萬物各有其定位。基督教接受亞里士多德的形上學，把柏拉圖的至善加上亞里士多德的不動之動者說為上帝，因此界定了上帝的本質。基督教神學因而建立了第一個比較完整的神學體系。但這個體系卻納入了猶太人原始的宗教信念，那就是人的原始犯罪和上帝救贖的能力，這樣就把亞里士多德形上學轉化為一個宗教的信仰系統，而且找到一個人何以必須信仰上帝的理由。

如此看來，基督教神學是希伯來人的信仰希臘神學化的結果。希伯來人提供了宗教信仰，而希臘哲學則提供了一個神學的架構。純就希臘哲學





而言，人的不斷提升從形式上是可能的。而上帝也並非是一個位格，而是一個價值的理想。這個位格的概念來自於亞里士多德的「實體」(Substance)概念，因為他的「不動之動者」是一個實體。但這個實體是在實際的時空之中，還是在實際的時空之外，是否具有超越性，卻是哲學中爭論的問題。西方神學的發展就和這個爭論有密切的關係，一個西方神學發展的途徑就是固定和確認一個造物主「不動之動者」的實體存在，但卻不是在人的實體宇宙之中，而是在人的宇宙實體之外，也是超越的，是不可知的。對人的信仰就必須肯定上帝的實體存在，以為人所需要的實體的拯救打下基礎。最重要的是，希伯來宗教信仰中的上帝本來具有某種祖先神，而且是希伯來人感覺上所親近的。但成為理性化的實體之後，作為具有位格實體的上帝，反而離開人間更遠。原始豐富的宗教情感逐漸為必然的對上帝的敬慕和感恩所代替，甚至於把上帝看成是一個必然存在的現實，是理性認知的對象。問題是這個理性的對象到目前仍然無法證明其存在，變成基督教神學中的一個根本問題。希臘化的猶太信仰成為神學，當然也說明了人有追求至善的願望，以實現最高的善與生命最終的目標。事實上，人必須確定自己的生命定位和本體定位，也就產生了对人的存在的最終價值和根源的追求。這就成為後來基督教約翰福音所說的太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。人要追求的是道，也是上帝。而人必須在一個價值體系中取得價值，基督教因此同時提供了一個追求的過程和一個終極的追求目標，那就是上帝，也就是實際去信仰上帝、認同上帝，以確立人內在的價值和存在的意義。上帝因人的存在而取得存在的定位，人也因上帝取得生命的定位。但必須要說，這個定位對上帝超越性的認識，上帝的存在超越人和萬物的存在，是自然時空中所沒有的。但由於人對最終真實的肯定和追求，上帝的存在也就成為可能。同時，上帝存在的可能也界定了人的存在的本質。

這個基本的基督教模型在西方從宗教改革以後到今天並沒有丟失，同時也一直為西方形上學哲學所基本肯定，當然更為西方教會體系所維護。由於這個形上學的影響，西方基督教的发展一直

是穩定的。因此西方基督教的神學更為鞏固。這個基督教的神學也提供了對基督教宗教信仰的理論詮釋，甚至把原始基督教的宗教信仰的神話也納入在這個理論詮釋之中，看不出特殊的改變。基督教宗教信仰對西方文化的鞏固性則來自於這樣一個神學詮釋體系，而西方基督教各類教會所堅持的宗教信仰，又以原始的宗教信仰所依存的神學詮釋體系作為基礎向外推廣，包括從事對基督教聖經不同語言的翻譯和不同地區的傳教，形成了一個本體性的理念和信仰的詮釋圓環。此一詮釋的基礎，即是聖經的文本和對基督教信仰的形上學的理解，相互結合產生的意義體系和指謂體系，以不改變原始的信仰為基礎。

## 二十世紀以來西方神學的演變

二十世紀以來，基督教神學固定的解經方法和翻譯規則，使基督教的信仰普遍化和一致化，而且與時俱進，因而建立起詮釋的穩固性和必然性。但時代的變遷仍然帶來一些對基督教神學的挑戰。這個時代的變遷包含基督教徒和教會的行為狀態，以及獨立的科學知識系統的建立。兩者分別促使基督教神學教義的理解必須有所改變。這種改變可以說是存在結構和存在價值的改變，社會的倫理關係和科學知識呈現出不同形式的存在狀態的可能，甚至也動搖了對上帝存在的標準認識。我們要問：在社會倫理方面的發展如何影響到上帝存在的概念？我們也要問：客觀科學的知識體系如何影響到傳統宗教對上帝存在的信仰？最後，我們也必須要問：新的價值和意義體系如何改變了基督教原本不變的思想結構？這兩個問題是對傳統基督教神學詮釋的重要質疑，是把基督教推向現代和後現代的力量，也促使基督教必須面對一個多元的世界和不同的存在結構所能夠做出的回應或應該承受的改變。至少可說的是，基督教神學逐漸喪失控制人類生活現實的價值和意義，甚至失去基於提供人類現實生活價值和意義的能力。

西方的神學家是西方宗教信仰的維護者，他們在積極的研究和認識聖經的基礎上來維護宗教的信仰。當然他們也因為不同的看法產生了不

同宗教信仰的分歧，但基本上重點在掌握上帝的屬性，來進行規範、維護和控制人類社會的生活秩序和關係。在近三十年的歷史和社會變遷過程中，宗教信徒必須遵守神學規定的宗教信仰的終極價值。但卻遭遇到現實問題的挑戰。一個具體的例子就是有關墮胎的規範和控制，天主教迄今是反對墮胎的。但現代的生活卻無法阻撓墮胎這個現象的不斷發生，因此如何對墮胎這個現實進行宗教的控制，是天主教的一個重要課題。天主教反對墮胎，除了在特殊的情況之下，是不允許墮胎的。但墮胎也是現實人生所面臨的一個普遍現象，天主教不能不面對墮胎而做出一個價值的決定，對其信徒和一般社會會發生影響。這個價值的決定涉及到如何決定母親的生命更重要，還是嬰兒的生命更重要。從天主教的立場，顯然是嬰兒的生命為第一考慮。因為嬰兒的生命是上帝創造的，但另一方面作為女性，是否一個母親的生命和她的意志應該也得到尊重。這必須經過人的深度思考來加以決定，同時也不能不涉及到天主教神學的問題。顯然，在懷胎的女性和嬰兒之間必須做出一個選擇。這自然涉及到女性的意志自由和選擇的權利的取捨問題。當母子生命都發生危險的時候，母親的生命也許更為重要。但另一方面也可能存在嬰兒生命更重要的情況。是否我們能做出一般性的合理判斷，並確立其標準，卻是一個根本問題。

墮胎合不合法必須考慮到人的處境來做決定，顯然並不能只是憑藉神學先天的規定來做決定。我們要問：這個選擇到底有什麼存在的意義？也就是要問生命和生命的自由是否為同等的重要。其實在神學中，人有自由意志，能夠選擇善與惡。但什麼是善和惡呢？如何能夠具體的做出選擇呢？如果從神學來看，是否隱含著上帝的安排，不是一個人的選擇就是自由意志。自由意志應該允許和上帝安排對立甚至對抗，而不必受到懲罰。因為這是上帝造人本身存在的一個內涵。從上帝角度來看，人的自由如果並無善意的話，最後必然帶來災難。如何證明人的自由意志並不違反上帝，那就是一個根本問題。因此，面對自由意志的存在，必須做出一個本體的詮釋。這個本體的詮釋

也必須包含現實人生的體驗和實踐，而不應該只是一個先行理論的架構。在這個意義上，現代天主教或基督教一般必須面對的是一個重新詮釋的問題。因此涉及到一個新的神學架構，才能做出正確的判斷。這些現實生活的體驗和實踐，使基督教神學面臨重新審視自我的需要。從中世紀以來，基督教神學經歷了三個重要的階段，其目標就在維護基督教信仰的永恆性和規範的普遍性，但在今天的生活世界中，這樣一個先驗的獨斷觀點也就不能不加以改變。畢竟一個真實世界的真實感，是我們作為人的存在無法逃避的，也不能不遵從的。

我提出三個天主教發展的主要階段，第一個就是阿奎納斯的系統神學思想，首先強調了信仰高於知識，必須先信才能夠知，因此把信仰看成一個獨立至高的生命原則。另一方面，阿奎納斯又強調理性的重要，也就是在有了信仰之後，說明基督教神學的一些命題。而這個說明則必須以聖經為對象，以消除一些矛盾的成分，可以理解為一個高度統一一致的思想體系。他的神學顯然仍然以奧古斯丁為基礎，來肯定一個無所不知、無所不在、無所不能的上帝，甚至以此證明上帝的存在，並用上帝的存在來說明生命創造和宇宙創造以及種種具有目的性的存在現象。另一方面，人們也不能忽視現實世界中充滿荒謬錯誤的現象，甚至一些極惡不善的事實。如何說明惡的存在問題，變成一個重大的問題。在這樣一個認識之下，就產生兩個效果。一個就是必須說明惡的存在有其根源。同時非善能夠完全征服，因此這個世界呈現出神和魔鬼鬥爭的現象。這從歌德寫的浮士德小說裡面就可以看出，最後上帝的信仰是勝利的。那是因為上帝的愛是無窮的。但是浮士德所面臨的魔鬼並沒有因此消失，仍然體現為一個基本的存在。第二個現象就是既然信仰超越知識，人們可以從信仰的角度來生活。這個觀點一直到十九世紀，祁克果都堅持這個認識，認為人們可以由信仰來認識上帝，來超越感性和理性。這也顯示出基督教發展的極端面，人們可以基於信仰進行一些殘酷的行為，尤其是在近現代，人們用基督教的信仰來違反基督教的理性精神。這也成為基督教神學的重大問



題。

阿奎納斯之後，乃有十七世紀的宗教革命。宗教革命是路德教士所倡導的，反對當時天主教的內部腐爛和墮落現象。那時的教會和教皇崇尚弄權和牟利，甚至出售免罪券以換取金錢。路德提出九十五條反對意見公諸於世，要求教會走向清廉正直誠實，並主張上帝是在人的心靈之中。這是基督教新教的開始。這個改革是把上帝的超越性納入到人的存在之中，但仍然認為上帝是超越的存在，是信仰的對象。上帝在人的心中，說明人自然有信仰上帝的願望。但並不表示上帝的權力移植到人的身上，所以上帝仍然是超越的存在。但路德這個認識是重要的，因為在傳統的基督教神學中，上帝是無法被證明存在的，即使有聖安瑟提出的所謂「存在論的論證」(Ontological Argument)，也無法保證上帝的存在。因為存在並非上帝的概念所決定，上帝的概念不必有上帝存在的蘊含。因為說上帝不存在並非概念矛盾，這自然是一個重大的問題。顯然存在不是屬性，一個存在體有它的屬性可以描述，當我們把它的屬性全部去掉，這個失落的存在怎麼去體會與證明呢？

老子說：「道可道，非常道」，所謂道可道，就是存在可以描述為不同屬性，但第一個道字到底是什麼呢？顯然非常道之道不等於屬性之道，它本身就是自身存在，並不限制在任何一個屬性之中。這樣一個赤裸裸的存在和道體，可以由人的心靈感受來確定，以此推出上帝的存在可以由人的心靈的感受來認識。在這樣一個認識中，路德所說的上帝概念就有一定的意義了。中國儒家強調心性的存在，而所謂心性就是能感知存在的一種機制。孟子說：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」《孟子·盡心》，「大而化之」是一種心理精神的作用，把天地宇宙化為心中的感受，所謂「浩然之氣」的存在，而此浩然之氣又是不可預測的心靈的感動，這就是所謂心對神的感受。如果以這種感受可以作為神的存在的一個徵象，則我們對上帝的存在至少有一個抽象的認識。這個神在我的本體詮釋中就是生命的本體，存在的本源。當然，從路德的宗教神學來說，上帝仍然是超越不可知的對象，仍然具有那些可以認識到的重要屬性，

也許這些重要屬性加起來就呈現了上帝的存在或上帝存在的形象。

西方基督教的神學經過路德的宗教改革之後，反而對上帝有更深刻的認識。但是不能排除這種認識的多元性以及主觀性。這樣一個認識正好區別科學與神學的不同，科學具有客觀的普遍性，但神學具有主觀的普遍性。為了維持聖經對上帝的信仰的原始觀點，這個普遍性也仍然是神的超越性。在新教是可以感受到的超越，而在天主教則是必須信靠的超越。不管如何，新教的宗教神學更能適應現代西方文化的科學世界和複雜的社會生活結構。一方面，他面對科學知識的發展，更傾向於理性的客觀要求，但卻仍然維護其內在的超越性的信仰。另一方面，由於主觀性的超越性，因此也就不必和科學發生直接的衝突，而成為人的精神生活的一個重要部分。在這樣一個雙重認識下，最後有了十九世紀的絕對超越的神學，也就是加爾文主義的神學。

加爾文主義的神學認定上帝絕對的超越性和存在的他者性，但這個超越的上帝卻決定了一切存在的屬性，他不只是無所不知，而且任何事物包括生命的規律也都歸他所決定。因此一個人的生死存亡，從開始就由上帝決定，也就是說在人沒來到世界之前，上帝就決定了人的一切遭遇和命運。這個認識雖然是現代性的，因為它肯定一個超越的精神上帝世界，但同時也是最古老的希臘哲學思想，因為它可以和柏拉圖的理型論完全結合，也能夠與柏拉圖之前的巴門尼德斯，畢達哥拉斯幾何數學存在論完全合一。在沒有生命存在之前，一個不可想像的空間就已經有一些邏輯抽象的存在。人有了生命之後，只能憑藉自己最好的價值觀來生存。而他的一切，都為一個超越先驗的上帝所完全決定。從加爾文主義的神學來說，加爾文進行了超越心性的分析，做出理性信仰決定命運論的判斷，對人的行為一方面有了一種根本詮釋，另一方面又允許人的行為可以主觀的變化各行其善惡，把人的真實和現象分裂為二。

這種深度的存在二元主義，在加爾文主義的第二代神學家卡爾巴特(Karl Barth 1886-1968)特別體現出來。巴特主張上帝是第三者，人們不能認



識這個上帝，只能信仰或接受上帝的安排。在這樣一種超越性的神學基礎上，也會產生一種人面對上帝的體驗。這是猶太基督教神學家Martin Buber一書中有關於「It and Thou」（它與你）（1923年德文版，1937年英文版）的區分。“It”是指向客觀的世界存在物，而“Thou”的概念則體現出一個上帝存在的內在意識。這表示人和人對話，就已經假設了一種超越物的現象學的關係，這個關係必須建立在一個超越上帝的存在基礎上。必須要說，即使猶太神學提出了上帝既超越又內在的存在，但這也不能夠解除二十世紀以來人的存在的一種困惑。海德格爾在1929年所寫的《存在與時間》就追問人的存在為何物，當時海德格爾把人的存在看成是無根的拋出物。但在他後期的哲學思想中，卻把人的存在看成是上帝恩惠所賜的一個存在體，因此是基於上帝存在的存在物而又是補足上帝存在的存在物。總體來說，海德格爾作為西方最後一位神學家，從一個無神論走向有神論的神學，他並沒有直接探討基督教神學，但卻肯定了傳統西方基督教神學最後的對上帝存在的認識。這個認識是基於對人的認識而實現的。在這個意義上，西方基督教神學一方面是要保存其原始的古典超越性，另一方面又要肯定人的存在的現實必然性。至於如何描述這個神學的框架，卻沒有得到海德格爾最後的決定。

基於以上對西方神學的發展，西方基督教的神學是保守論的，是在歷史變化中要維持它原始的超越性，來作為人的生命的基礎和未來的希望之所在。從十九世紀以來，這個神學的框架有所鬆動改變，不管是尼采所說的「上帝已死」，或田立克（Paul Tillich）所說的「上帝是愛」，或海德格爾所說的「上帝是人存在的基礎」等等，都顯示出對上帝某些最深刻的認識。二十世紀英美哲學中，懷特海更是傾向於一個接近斯賓諾莎的哲學觀點，即上帝就是世界，世界就是上帝，兩者相互超越，彼此對應，猶如太極的陰陽兩面，彼此轉動，永不分離。這也說明了最近代西方神學思想的方向，是把神的超越性納入到人的世界，至少要把上帝和世界結合在一體。這是和長期以來西方基督教神學絕對相反的地方。懷特海影響到神學，形成所謂

「過程神學」(Process Theology)，為西方基督教神學帶來的新的形式，甚至於接近中國易學所說的易道思想和天人合一的思想。當代西方神學的一些福音教派，一方面採取了新的神學觀點，把神學和生活拉的很近，另一方面也產生決定性的二元思想，把上帝推向一個原始的超越世界之中。這種矛盾的思想可能是當代西方神學還需要進一步發展的徵象。

## 中國神學發展的重大意義

中國並沒有傳統的神學如我前面所述，中國文化傳統是把神看成是存在的一個信息，表現為人不可測知的現象，但卻是生生不息，不斷變化的存在體，與人具有十分密切的統合關係。一方面反映出客觀的存在，另一方面反映出主體的存在。一方面具有世界存在的外在性，另一方面具有主體存在的內在性，並沒有主客二元、上下二元的實體對立。因為原始本體論是以生生不息作為存在的屬性，存在作為一個具體的生命，是能夠發生它自身的生命的屬性的，而後逐漸分化或複雜化成為變動不居的世界萬物萬象，而又不失為一個整體。這樣一個本體宇宙論既符合人類的經驗事實，又更接近西方科學最終極的世界描述。但它能否包含西方神學的概念呢？抽象的說，它應該是提供了一個更好的融合外在與內在、神與人、主體與客體的關係的整體體系。但更具體來說，它卻和西方所主張的神學建立的超越的上帝和人的有限性的存在，形成一個對比。那麼如何建立一個以中國本體哲學為基礎的神學體系，可說是當前中國哲學可以嘗試的一項理論工程。而這個理論工程顯然有它悠久的經驗基礎，來說明所謂神的存在的含義。也就是必須肯定中國人自古就有豐富的對根源存在和終極存在的終極感受和信念，而且認為此一感受和信念是可以體現在日用平常生活的經驗之中。《中庸》所說的道，就是這樣一種體驗的認識。《中庸》說：「道也者，不可須臾離也，可離非道也」。所謂「不可離」，是不可離於生命與日常生活。如果我們細讀中庸，中庸所顯示的誠明之道以及至誠之道，都具有中國人對終極存在之精神含義，因此可以成為中國神學的一個重要資源，甚



至於呈現了一個中國神學的基本模型。

從以上的說明來看，中國神學是中國本體學的延伸，當然其中最重要的一個現象就是，作為變動不居的不可預測的變化思想是一個創造性的過程，不是一個不變的架構，如基督教神學所肯定的上帝存在和人的存在的立場對比。當然這並不表示中國哲學的易學思想不可以把一個變的世界和不變的世界結合在一起。因為易經有三易之說，不易、變易和簡易。在陰陽變化的變易之中，我們看到不易和簡易的結合，既是變化，又是一種不變的關係。最主要的問題不在於變跟不變的結合，而在於易學思想拒絕把上帝位格化或者超越的形象化和對象化，因此不能夠去說一個實體的上帝或上帝的實體。這是中西神學最大的分野。西方的神學決然把上帝位格化，以求實際的認知上帝，而中國可以把這個位格的變化納入一般的變化之中。當然就像道德經所說：「道可道非常道，名可名非常名」一樣，我們可以給予生活中的名一種名的含義，使它具有時空的位置。但這不表示上帝就是一個超越的位格存在，這是中西神學思想最大的差別，今天我們用本體詮釋學來說明西方神學，掌握其精華所在，同時也掌握其問題所在，如何來用它來對應中國的本體學和本體詮釋學，又如何來基於對西方詮釋學的理解，來重新建設西方神學以符合生命現象，甚至於如何建立一個具有西方特色的中國神學架構，都是最根本的問題，這也是我認為必須要研究的問題，值得我們充分去探求和討論。

### **Ontological Hermeneutics in Ontology Differentiates Chinese and Western Theologies** Cheng Chung-ying (University of Hawaii)

**Abstract:** Understanding Western religious faith and theology requires some “interpretation”. Yet “interpretation” here refers neither to an objective “exegesis”, nor a subjective “explanation”, but one that includes both subject and object.

“Interpretation” seeks for a complete meaning with a possible value concept. Interpretation also involves the concept of ontology that unifies subject and object, extending philosophical thinking infinitely to include the ideas of God and Shangdi. Chinese and the

Western theological concepts are remarkably distinctive. The West borrows the Chinese word Shangdi, to denote a transcendental self-existing personality, a synthesis by Hebrews and Greeks, to become an incomprehensible object. In contrast, Chinese philosophical tradition accords Shangdi as creator of the universe with heaven-earth’s same creative power with incessant life-giving force, demonstrating concomitantly a nonperson creative existence. This suggests the possibility of spontaneous life, and the significance of man’s existence. Pertaining to the ultimate existence, China and the West have divergent understanding. Western theology develops through its religious experiences; from Judaism to Christianity and related Abrahamic faiths, all emphasize the transcendence and unknowability of an omnipotent God. A basic question lingers intrinsically in Western religious revolution: can there be a return finally to real life experience? Yet having undergone a religious revolution during modern times, the West reverts to the extreme dualism of transcendence and immanence. However, Chinese philosophical tradition purports Shangdi first transmutes heaven into natural universe, then transmutes Tao into life processes, and then embodies in man’s soul as emotions and perceptions. This article traces the Western theological development process and examines its theoretical model’s progression from original Greek philosophy. Despite aspiring towards monism, mutual influence of Western religious faiths and theology compels reversion to its original dualistic existence. Yet Chinese theology, based upon Chinese philosophy, does not insist on the transcendent objectification of God. Taoist deities exist in the natural universe, at least eschewing a supra-natural unreal world. Chinese Buddhists have also integrated the natural world into their Buddhist cosmology. Mainstream Confucianism uses human life experience to understand the variability and creativity of existence, and same to explain the divine nature, rather than the existence of divine objects. The so-called God may encompass the continuous regenerative creativity in man and universe, including the ritual practices of Confucian civilizing ethics. Chinese theology incorporates the oneness of transcendence and immanence, and the ontological unity of heaven and man.

**Key Words:** Ontological hermeneutics, ontology of life, Western theology, Chinese theology