



大乘基督教永恆天人合一論

屈思宏

漢語網絡神學院

屈思宏：
大乘基督教永恆天人合一論

心靈三一與跟隨基督

跟隨基督，就是遵守基督的命令，也就是愛基督。愛基督的必然愛父上帝，也給父上帝所愛。^[1]但人能夠跟隨基督，只在於聖靈在人心中工作。聖靈由他方如實而來，藏在人心裡，因此聖靈便成了如來藏。^[2]如來藏聖靈開啟阿麼羅識，統攝阿賴耶識。^[3]阿賴耶識就如土壤，在阿麼羅識統攝之下，因聖靈生出果子九大特質，使「恒審思量」的末那識在執著阿賴耶識時，就執著了美好

的屬靈特質，便有能力在眼、耳、鼻、舌、身、意上跟隨基督，^[4]也就是跟隨上帝。愛的跟隨就是「要盡心、盡性、盡意、盡力愛主——你的神」。^[5]「心」是一生的果效，^[6]有主宰能力，那就好比阿麼羅識。「性」原文為 *ψυχή* (*psuchē*)，包含了人的感情、慾望、激情。論到 *ψυχή*，學者佐迪亞特斯 (S. Zodiates) 就形容馬利亞有尊主耶穌為大的品格。^[7]「性(情)」因而好比阿賴耶識所

生之果。屬世俗的慾望來自壞果子，屬上帝的性情，^[8]卻來自聖靈的果子，有美好的品格。「意」

原文為 *διανοία* (*dianoias*)，是思想的意思，好比

末那識「恒審思量」。「力」顯然就是人表現意志所反映出來的首六識。學者博凌 (M. E. Boring) 提醒我們，《馬可福音》12章30節的意思，並不是要把人的本質分割為心、性和意，而是要指出，因為神是獨一的，我們就要全人來愛上帝，包括內在各部分。^[9]

神是獨一的，卻有三位。

人的心識也是一整體，卻有三重：阿麼羅識、阿賴耶識、末那識。^[10]而這三重心識是要給聖靈重生，回歸愛上帝之路。但若要從這唯識系統建構三一類比，就要由奧古斯丁心靈三一說起。根據學者埃布爾斯 (Travis E. Ables) 的了解，奧古斯丁建構心靈三一，不只在於建構一個正確的類比，而是要人在了解和愛慕三一上帝時，也發現到自己內裡的三一上帝形像。^[11]而整個發

摘要：本文嘗試以奧古斯丁及聖維克托 (Richard of St. Victor) 的三一論為理論基礎，在三重心識（阿麼羅識、阿賴耶識、末那識）的框架上，分別建構心靈三一及社群三一，指出兩者是愛上帝和愛人如己之一體兩面，並在這愛的進程中透過基督與聖靈的工作與天父合一。人能彼此相愛，亦能愛神，就表示人本質上是開放的。本文便嘗試用海德格存有論「此在」(*Dasein*) 的開放性來建立與上帝合一的人類神學。透過潘霍華的神學批判，此在給轉化為有基督同在的此在。然而，海德格存有觀的局限，使之將死亡為存有框架，雖具有歷史超越性，卻欠末世的超越性。本文進而討論他的對話伙伴久松真一的無相自我。無相自我雖然能超越生死轉化歷史，但它對二元對立的消解，卻呈現人墮落的本質——不喜歡聽從上帝，倒喜歡像上帝。因而在「與基督聯合」的神學光照下，二元對立也給轉化為二元並立相即。以至信徒群體在整個超越而轉化的歷史進程中，經歷有限與無限的永恆共存，形成持續不斷的天人合一。

關鍵詞：心靈三一；社群三一；天人合一；此在

現進程是要通過人三重心靈的活動來參透，就是記憶 (*memoria*)、智力 (*intellegentia*) 和意志 (*uoluntate*)。^[12] 這三重心靈，論到其一，必涉及其餘兩者。例如人有意志去做某事情，這意志必然承載著他記憶所及要做的事，並有智力幫助去做，如此類推。然而，不論是記憶、智力或意志，它們各自都是有生命和思想的，但這三重心靈也不能給了解為三個獨立的生命，而是一個生命。^[13] 這樣，人心靈的三一就好比三一上帝：記憶在心靈裡產生圖像，便有智力去了解它，這種了解是在人心裡發動的，使自己明白就是了，不必用語言再向自己解釋一番。因此，個人智力是早於語言表達的，可稱之為內在之道。這好比聖子作為太初之道與聖父同在的關係。而記憶再加上用智力來了解圖像之後，便產生知識，人的意志生起對知識的愛慕，就自然喜歡把記憶和智力連結在一起，使它們可隨時隨地產生知識。這種連結就好比聖靈在聖父與聖子之間的連結。^[14]

用人的結構作三一類比，除心靈活動外，也可以將其他活動，如學習，與三一上帝作類比。首先，學習者會遇到一些新的、可理解的事物，因為這些事物是可理解的 (*noscibilis fuit*)，所以已經有人了解過它，並存留了知識；但是，如果學習者要學習這事物，他總需要具備一些基本知識，這樣才能與這個事物建立認知的橋樑 (*adiuncta cognitione discentis*)；建立認知的橋樑之後，便產生了學習的意願 (*uoluntate*)，將前人存留的知識和基本知識相連結，並進行學習。但在學習的過程中，最終都會從這外在的認知三一進入更內在的心靈三一。^[15] 然而，對奧古斯丁來說，這種從外在三一到內在三一的三一鏈，要麼是叫人更愛自己，要麼是叫人更愛上帝。愛自己就是出於人的愚拙，愛上帝卻有智慧。^[16] 事實上，只有愛上帝才能真正懂得愛自己，進而愛鄰舍。^[17] 然而，能付出愛心並非一蹴而就，人需要歷經種種，才能從外到內，漸漸體現三一上帝的形像。當這種體現實現時，人便能親近上帝，與祂面對面，^[18] 也就是與基督面對面，因為我們是跟隨基督、活像基督的。^[19]

奧古斯丁指出以上心靈三重結構好比三一上帝。同樣，大乘基督教的三重心識也可成三一上帝的類比。如上所述，如來藏聖靈在信徒心中開啟阿摩羅識，重生了人。三重心識給聖靈改造，使人盡心、盡性、盡意愛上帝，並跟隨基督。但基督作為客體，也有三重身份——先知、祭司、君王。那麼，信徒是否也會體現這三重身份的境界，以至生命能承載這三個位份，從而體會內裡三一上帝的形像？根據唐君毅先生對物與心通的了解，「主體之心，通及客體之境時，此境即自呈現其『性相』於此心中」，但客體「有何境，必有何心與之俱起，而有何心起，亦必有何境與之俱起。」^[20] 因此，當客體之境通往心識時，亦必有對應客體所俱起之「性相」於此心識中，成主體之境。所以，在基督這三重身份客體之境通往心識時，也因著聖靈的監督，便有對應三重身份之特性的主體之境與之俱起。但正如奧古斯丁所云，人在渴慕三一上帝時，終發現自己內裡上帝的形像。換言之，信徒在追隨基督時，亦會發現心識俱起主體之境，主體之境被我觀照，慢慢便轉化成自己的主觀之境。自己有了主觀之境之後，那基督客體之境也因而慢慢轉化成信徒自己客觀之境。

我們大可以這樣了解從「體」到「觀」的過程：信徒是全人追隨基督的，也就是以人一個整體去追隨，而我們所追隨的對象，主耶穌基督，上帝獨一的兒子，也是一個完全的人，同時也是完全的神。這是我們在追隨基督時原初的經驗：信徒火熱，就像才生的嬰孩一樣，純真地、全心全意地跟隨，未有經歷嚴謹的思辨和分析。但當信徒慢慢意識到基督，並且以細思明辨的方式觀其一生時，便從祂這單純的生命統一體中朗現出三重身份。如此，信徒本來一心跟隨，即以心識為一體去追隨，就因這三重身份的朗現，也最終能觀照到內裡三重心識之朗現。這就像京都學派創始人西田幾多郎所謂「純粹經驗」。純粹經驗是人對外界最直接且瞬間的接觸，是在尚未經過用意識去認知其為何物之前所獲得的經驗。未認知其為何物，也就還未把它分門別類，結果連物與我也沒有分別開來，沒有主客之分，是一



個整體。西田認為這就是最完滿的經驗。^[21]人雖然少不免對身邊事物分門別類，但背後仍有整合的統一力支配著，^[22]二分總朝向統一。因此，純粹經驗反而成為後來意識產生、主客二分的基礎。^[23]由統一到二分，是源自心靈的創造力；由自我統合狀態分化出對事物的意識，因此朗現出清晰的知覺、情感和意志層次。^[24]體現清晰的層次儘管都是好的，但在西田而言，人要回到純粹經驗才是善，因為對任何事物的認知，都會把事物捆綁在認知者的時空裡，對象便離不開認知者感官的限制。^[25]

西田對善的分析確實具有深刻見解。當信徒將基督分解為三重身份時，他們的確很容易將君王、先知和祭司的固有觀念套用在基督身上，這限制了我們對基督的理解。如此對待基督又何以稱得上是善？然而，聖靈卻是如來藏，要教導我們如何認識基督，因而在三重身份的認

知過程中亦可催完善，基督的啟示才得以保存而流傳萬世。因此，不但基督整全的生命是善，把祂分為三重身份也是善，以至心靈分成三重意識也是善。分中有合，西田所指那整合的統一力，正是基督自己藉著聖靈所施予的統一力。如此，透過西田純粹經驗的觀念，心靈三一就給建構為一個藉追隨基督而展開，從外到內體認一與三的進程。

基督是三一上帝的基督，因祂是在永恆中，從聖父藉聖靈永恆感通而生之聖子。^[26]如此，被照著上帝形像所造的人，在追隨這位上帝形像耶穌基督時，心靈也必然可給觀照成三一結構。這不但是因為基督有三重身份，所以有三一結構，而且也是因為基督的每個身份都有三重意義：祂源自天父，而藉著祂，實現天父的心意，因而心靈便構成九重境界：

各境界的主題	聖子客觀境	聖靈主觀境
體：真理	先知客觀境	信心主觀境
境界一：上帝意念（體）	道言意念境	阿摩羅止觀心性
境界二：創造天地（相）	理深無盡境	阿賴耶虛靜心性
境界三：宣揚真理（用）	榮光披身境	末那聆聽心性
相：生命	祭司客觀境	愛心主觀境
境界四：永恆生成（體）	永恆獨生境	阿摩羅觀通心性
境界五：創造人類（相）	心心相連境	阿賴耶懺悔心性
境界六：十架拯救（用）	自我倒向境	末那倒空心性
用：道路	君王客觀境	盼望主觀境
境界七：聖父形像（體）	合一形像境	阿摩羅通接心性
境界八：創造群體（相）	一主合體境	阿賴耶復生心性
境界九：基督為首（用）	忠主望臨境	末那創造心性

（表一）

在聖子作為客觀境的三重身份裡，每重身份都展開三重境界，這是筆者過往發展如來藏復和神學所提出的結構，為清楚起見，今簡單重溫：^[27]每重身份首先都是由本體開始，源自天父本體（境界一、四、七）；然後藉著聖子，創造出天地各樣物質相（境界二、五、八）；最後，聖子在這物質界發揮祂三重身份的作用，以實現天父的心意（境界三、六、九）。簡單描述每重身份如下：

（一）作為先知傳揚真理：祂自己是永恆之道體，是上帝的意念（境界一）。上帝也是藉著祂創造天地一切相。天地因此而深藏無盡的智慧（境界二）。有了天地，祂就以榮光之軀披上肉身，父上帝用祂作先知。看見祂就是看見父上帝，^[28]所以祂本身就是信息、就是真理。^[29]祂並且宣揚天父的信息^[30]（境界三）。

（二）作為祭司賜給世人永生：祂首先就是

天父永恆所生的獨生子，擁有永恆生命之本體，是生命活水江河的源頭^[31]（境界四）。人的生命在乎祂，因為人正是藉著祂的形像所造，與祂心心相連，有著源源不絕的生命活力之相（境界五）。可惜人類墮落就不再與基督相連。基督唯有把生命自我傾倒，用十字架的方式挽回人的生命（境界六）。

（三）作為君王帶領整個創造：祂與天父原為一，^[32]與天父同尊同榮。復活後聖父升祂為至高，萬物都伏在祂腳下，回復君尊之體（境界七）。信徒也被祂吸引，來到祂跟前，俯伏在祂腳下，藉著祂為首，創造了合一之相，就是教會（境界八）。以基督為首的教會發揮呼召作用，為世界指向回轉之道路，並忠心仰望君王再來（境界九）。

以上就是聖子三重身份、九重境界的簡略說明。在發展如來藏復和神學時已詳細討論過。而聖靈在人心感應著基督九重境界之時，亦相繼開啟九重心性。然而，活潑的聖靈也因應信徒不同的生活層面，開啟不同的心性組合。過往在發展文化神學，曾建構過三組心性組合：「感悟，科學，格物」、「感通，人文，終極關懷」及「感匯，社會，善導」。^[33]但在追隨基督，與基督建立個人關係的層面上，聖靈卻展現另外三組心性，如以上「表一」所示。以下試簡述之。三重心識的關係是，聖靈在人的阿摩羅識首先發動，以至在阿賴耶識生起相對應之心性，進而使末那識執於某一行動意向：

（一）首先，聖子作為先知傳揚真理，聖靈就是要為聖子這真理自身作見證，^[34]因此在阿摩羅識裡吸引人停止下來，專注觀察基督，這就是所謂止觀心性。「觀」不一定用來形容行動，也可以是一種景象，甚至乎進入一種狀態。《論衡·別通》有云：「人之遊也，必欲入都，都多奇觀也。」人與聖子相遇，都希奇地被聖子吸引著，尤如「入都」，進入奇觀。例如當耶穌在會堂裡教導人時，人們都感到驚訝，因為祂說話的權柄與文士不同，他們就被吸引。^[35]對聖子希奇，便進入專注狀態。專注使心無雜念，阿賴耶識便形成虛靜心性。心既虛靜，末那無所執，唯有執外來

之音，就是聆聽基督聖言。

（二）聖子作為祭司賜給世人永生，聖靈就是要使人「為罪、為義、為審判，自己責備自己。」^[36]但祂的方法是引導我們來到基督十字架前。觀基督十字架，使我們進入祂受咒詛的景象。祂為何要受苦？聖靈便感通了我們的心，明白這全是因為我們的罪。祂為我的罪而死！觀通使阿賴耶識生起懺悔心性。根據京都學派哲學家田邊元的「懺悔道」(metanoetics)，懺悔者在「他力」(tariki)——按本文即基督十字架——的啟示下，深感無助，並進入自棄之境。^[37]因此，末那識執著於阿賴耶識懺悔心性，其執著必然意味要鎖定將自己倒空（自棄）。

（三）聖子作為君王帶領整個創造，聖靈就是要使人心靈活過來。^[38]在田邊而言，懺悔總有一種轉化力量，使人心靈復活。田邊有如此推論，是因為他曾感到自己的哲學無力，但最後又經歷到一種外力，使他體驗「懺悔 - 轉化 - 復活」的過程，^[39]進而解脫無力感而得自由。^[40]這復活的經歷讓他體會到「他力」之可貴。「他力」預設了自我的絕對否定，因而突破自我，從佛陀轉向再生，進入創造性妙用。^[41]他就是運用這種「懺悔道」改造了淨土宗，並嘗試與基督教的「他力」思想對話，^[42]卻沒有成為基督徒，經歷不到聖靈的工作。其實聖靈作為感通的靈，祂總能引導我們心靈通接基督「他力」，^[43]由這位生命活水江河轉化我們。^[44]這種生命轉化因基督源源不絕的生命力，孕育阿賴耶識之土壤，因而呈現復生不息之心性。末那識主動執著那復生不息之心性，因而在基督生命之源的引導下，自由地發揮創造力。

三重心識其實也對應心靈三一。三重心識原屬整體生命，但各心識也有自主性：阿摩羅識作主導，阿賴耶識是土壤孕育種子發芽結果，末那識卻執著果子。但三重心識又如何類比三個位格：聖父是源頭，聖子由聖父所生，聖靈卻是由聖父藉聖子而出，延續聖子的工作？其實三重心識也有類似關係：聖靈如實渡來，藏於人心，中開啟阿摩羅識。因著阿摩羅識，其餘心識也有所轉化。因此阿摩羅識就是轉化的源頭。阿摩羅識卻生出阿賴耶識不同心性，這就好比聖子



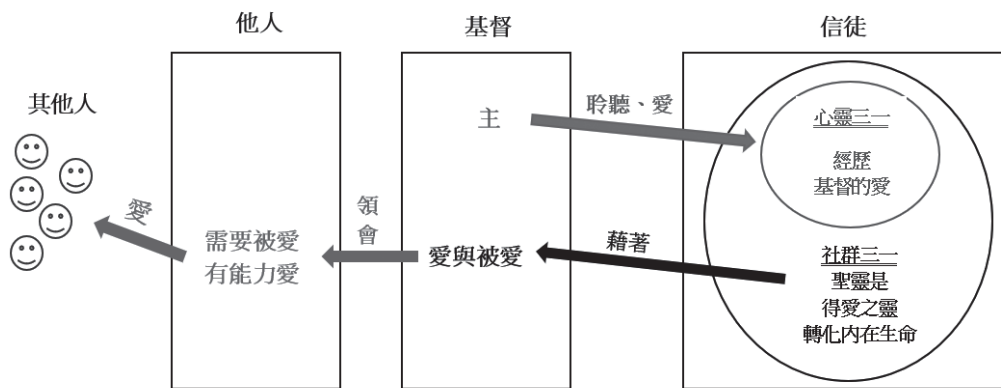
由聖父所生。可是，末那只「執阿賴耶識為我所」。^[45]這是否意味著，此心靈三一只能類比聖靈由聖子而出，卻不能類比聖靈由聖父而出？如要解決這難題，我們須借用「無漏末那」的概念。「無漏」狀態是「出世」的表現，因此「無漏末那」也稱為「出世末那」，是無二執的，^[46]但仍有「恒審思量」的性質。然而，出世所思量的就不是我，而是無我。^[47]在基督教而言，無我即有他。其實唯識也有所謂末那「依彼轉」。^[48]「彼」者阿賴耶識。末那常思考阿賴耶識，正如聖靈要按著聖子之工而作。但出世末那仍有一特色，就是能使第八識臻至完滿。^[49]可是，既然出世末那是第八識完滿之因，末那就不能全靠第八識來轉化而成出世末那，而必另有他識協助轉化。此識明顯是阿摩羅識。阿摩羅識能轉化末那為出世末那，而阿摩羅識也按自己的心性生出阿賴耶識不同心性。如此，出世末那所要使第八識（阿賴耶識）臻至完滿的，正是阿摩羅識之目標。因此，出世末那之完滿，乃是出自阿摩羅識藉阿賴耶識而出之完滿，正如聖靈是要完成（完滿）因著聖父藉聖子所作之工，即聖靈由聖父藉聖子而出。

社群三一與為他者而活

聖維克托的理查德 (Richard of St. Victor) 是一位中世紀神學家，他常與社群三一聯繫在一起。社群三一論強調三一內的神格關係 (intra-divine personal relationship)，強調聖父、聖子和聖靈在這關係中有獨特位格。在他的主要著作《論三位一體》中，聖維克托探索了神格內部的關係與動態，強調三位之間的共融和相愛。他指

出，三者之中必然存在一位作為源頭。^[50]既然是源頭，祂不攝取其他位格所擁有的任何東西，而僅僅是付出無條件的愛，^[51]這就是聖父。聖子由聖父而出，得到聖父之愛，祂也無條件地愛聖父。^[52]可是，真正的愛不能僅止於兩者的相愛，還必須將這份愛分享 (condilectio) 給第三位，就是聖靈。^[53]因此，聖靈只存在於聖父與聖子所付出的愛中。^[54]這樣，聖維克托就建立了各位格的獨特性，卻彼此以愛相連：聖父只付出愛，聖子既得愛也付出愛，聖靈卻只在得愛。

在心靈三一裡，聖靈整合我們三重心識，以致我們能夠聆聽與回應聖子這位永恆之道，^[55]進而與祂建立關係。但在社群三一裡，聖子卻是一位愛與被愛的上帝，祂就不會使我們的愛只停留在祂身上，也帶領我們透過祂的愛去愛其他人，正如三一的愛不僅僅是父與子之間的愛，還必須分享給第三者。然而，若沒有心靈三一所經歷基督的愛，我們就不能真正愛自己，也就無法「愛人如己」了。^[56]因此，心靈三一與社群三一總不能分離，彼此在耶穌基督身上相輔相成：在心靈三一裡，祂作為主，我們是透過聖靈引導去聆聽祂，與祂相愛。但因信徒在心靈三一經歷如此基督之愛，在社群三一裡，聖靈作為由父與子得愛之靈，就在人心中作見證，使人知道愛不能止於兩者相愛，也要分享給他者，而聖靈就是那受惠的靈。人因而覺悟到這愛不能止於自己與主之間，進而順服聖靈，讓聖靈轉化內在生命，^[57]以至願意與聖子同工，承擔愛人如己之命，把他在心靈三一所經歷基督之愛去愛其他人。而基督是被愛與愛，所以當我們與他人相遇時，我們藉基督便領會這人也一樣需要被愛，也有能力去愛：



(圖一)

然而，除了愛之外還有信和望。既然以上的心靈三一有信、愛、望，那麼與之相輔相成的社群三一也必有信、愛、望。因此，我們必須為聖維克托的社群三一作一點調整，使這社群三一同樣包括信和望。我們必須問，三一上帝有什麼特質是包含了對他者的信、愛、望。一個與愛接近，但比愛更豐富，可以包含信與望的特質就是 *pathos*，一般譯為「悲憫」。猶太神學家赫舍爾 (Abraham Heschel) 的巨著《先知神學》(The Prophet) 對悲憫有頗詳盡的解釋。悲憫表達一種親密關係，是每當上帝受人類影響時，一時間所作出的反應。所以悲憫永遠是向外發出到人類身上的。但這種反應又包含上帝的理智和意志。而因為悲憫只是引發出來的，這就不屬於上帝的屬性。^[58] 人類血肉之軀離不開歷史，因此受影響的上帝所發出的悲憫也必然離不開歷史。^[59] 上帝與人類就在歷史中生命相交互動。^[60] 人類的犯罪或悔改，總會牽動上帝的感情：上帝對人犯罪感到悲哀，對人悔改卻表示憐憫。而上帝自己在永恆之中，當然沒有如此表現。神何以自己會對自己生悲憫之情呢？上帝既然是聖潔，不會犯罪，祂也根本無任何理由會對自己感到悲憫。因此，在赫舍爾而言，悲憫並不是上帝的屬性也是理所當然的。

然而，*pathos* 仍有更多特性是可以用來形容三一上帝的永恆特質的，正如赫舍爾指出：*pathos* 表示親密關係，而三個位格之間也有親密關係；它是向外發出的，而聖父與聖子的愛都是向對方發出的，甚至聖靈，都是離開自己的意思而被發出的；它有理智和意志，而三個位格彼此間的愛都出自個別的自由意志和理智；最後，

pathos 也表示相交互動，這無需多解釋，三個位格的生命也是彼此互動相交的。三個位格永恆同在，永恆地認識對方。那麼，*pathos* 在永恆三一上帝團契裡，就不再是一種對對方一時的反應，而是永恆的相交，那就成了上帝的屬性。在永恆中，*pathos* 作為上帝的屬性，也就不能再譯為「悲憫」。卻可譯為「情操」。「情」是一種綜合的論述，論到人的情操，《禮記·禮運》指出「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。」其中「弗學而能」意即不學便會，因此「情」是本質。「情」也表示兩者關係密切。此外，「情」也包含理，《呂氏春秋·慎行論》云：「緣物之情」，意即遵循事物之理。「情」一般也指及相交互動，如「交情」和「情誼」等。「操」可解為掌握，例如「操刀」。也包含意志，《楚辭·七諫》中之〈謬諫〉云：「怨靈修之浩蕩兮，夫何執操之不固？」意即君王反復無常，何以如此意志不堅固？這樣，「情操」就是在描述如何按理與意志去掌握情。

據以上考究，把 *pathos* 譯為「情操」貼切不過。我們可以把聖維克托所論及三一上帝位格之間的愛換為「情操」，進而用情操綜合信、望、愛。那麼，聖靈在社群三一裡，就不再是得愛之靈而已，而是得情操之靈。聖靈在信徒的心識裡燃點及轉化生命，散發信、望、愛。信徒向他人表達的情操：表達信，就是信任對方，肯定對方的能力，能夠完成上帝在他生命中的心意；表達望，就是盼望對方成長，有更精進的生命；表達愛，就是賦予關懷、照顧和保護。得情操之靈在信徒心識轉化，也構成九重心性如下，像心靈三一一樣：

各境界的主題

體：真理

境界一：上帝意念（體）

境界二：創造天地（相）

境界三：宣揚真理（用）

相：生命

境界四：永恆生成（體）

境界五：創造人類（相）

境界六：十字架拯救（用）

用：道路

境界七：聖父形像（體）

境界八：創造群體（相）

境界九：基督為首（用）

聖子

先知客觀境

道言意念境

理深無盡境

榮光披身境

祭司客觀境

永恆獨生境

心心相連境

自我倒向境

君王客觀境

合一形像境

一主合體境

忠主望臨境

聖靈

信心主觀境

阿摩羅覺察心性

阿賴耶燃動心性

末那宣道心性

愛心主觀境

阿摩羅通感心性

阿賴耶委身心性

末那服事心性

盼望主觀境

阿摩羅接連心性

阿賴耶恆忍心性

末那同行心性

（表二）



信徒藉著心靈三一與主相遇，經歷主之後，在藉著主與他人相遇時，便懂得對他人賦予信、望、愛：

在心靈三一：人因為基督而止步，專注在基督身上（止觀），形成虛靜，聆聽聖言。

在社群三一：但在藉著基督與他人相遇之時，因我已享有基督聖言，聖靈作為第三位格純得情操之靈，使我覺察到對方與我一樣也應享有真理。這是聖靈在阿摩羅識開啟我們屬靈的眼睛，形成我們對他人的覺察。這覺察卻在阿賴耶識栽種了火種，內心燃動著，末那心性作為我執，便執阿賴耶識之火種，燃動而開口宣道。聖靈作為得情操之靈，使信徒在宣道的進程中，特顯信心之可貴：信徒因上帝而肯定對方有接受真理的能力。聖經也有例子描述人因內在推動而開口講道：主曾因觀察到人如同羊沒有牧羊人，而開口教訓他們許多道理。^[61]保羅在雅典看見滿城偶像，也曾心裡著急而宣道。^[62]

在心靈三一：在默觀十架的過程當中，聖靈通了我們的心，使我們經歷到基督為我們死，因而懺悔，否定自己所作，並全然倒空自己。

在社群三一：因倒空自己而內心無一物，便可讓聖靈把自己貫通於他者，在阿摩羅識受聖靈啟迪，深感對方需要。阿賴耶識孕育憐憫的性情種子，呈現為他人委身的心性。「委」可解作拋棄，如《離騷》：「委厥美以從俗兮」就是拋棄美而隨從世俗的意思。因此，委身就有首先拋棄自身的意思，這就對應心靈三一的倒空心性。末那心性作為我執，便執著委身心性，成了行動服事對方。聖靈作為得情操之靈，在信徒服侍的過程當中突顯犧牲之愛。我們在主身上也看見這種憐憫的心，願意醫治和撫摸病人。^[63]尤其是在撫摸癲瘋病人時，主早已把自身拋諸腦後。

在心靈三一：聖靈把我們接通基督源源不絕的活水江河，復生我們已死的阿賴耶識土壤，使之生生不息，充滿著創造力。

在社群三一：聖靈作為得情操之靈，在阿摩羅識以驚訝的創造力，突破人與人之間的界限，繼而與他者生命接連。因接連而漸漸了解對方，便醞釀出恆忍的種子，培育恆忍的心性。末那識

作為執著識，執著了恆忍的種子化為行動，願意與他者同行，成全上帝在他者生命中的計劃。在同行的過程中，聖靈作為得情操之靈，使信徒生命突顯在主裡對他者充滿盼望。我們也看見基督有這樣的盼望：門徒雖然屢次小信，彼得甚至三次不認主，還有兩個往以馬忤斯路上的門徒，但主仍然堅守這種連結，找回他們，^[64]傳授他們使命，^[65]與他們同行以挽回他們。^[66]

存有與時空

不論是心靈三一還是社群三一，信徒都是開放自己。前者由信徒的心靈進到跟隨基督，後者由信徒愛主進到愛他人。如此由「這裡」(*hier*)進到「那裡」(*dort*)，正是海德格「此在」(*Dasein*)觀念的一個重要特徵。這字是從德文直譯過來的：*Da*「此」與 *sein*「存在」。海德格用「此在」來描述人的存在特質。他認為人的「此在」是開放的，構成「這裡」和「那裡」的關係。^[67]如果「此在」是封閉的，它根本不會關切它以外之事物，那就不能離開「這裡」進到「那裡」。如此，跟隨基督、服侍他人，甚至與上帝合一也就沒有可能了。

「此在」既然是開放，它就不斷與世界接觸，不僅以認知方式接觸，而且透過行動，形成社群。^[68]它不僅在時間流轉中與世界互動，而且就其本質而言，它是時間性的，一個包含過去、現在和未來的統一體，稱為「綻出統一體」(*ekstatischen Einheit*)。^[69]時間之所以稱為「綻出」，是因為「此在」既然是開放的，它的時間性質也必然開放，離開自身，「自我超越」。^[70]用海德格的話來說，「時間表徵了此在的整體性。此在的任何實況不僅存在於某一時刻，而且它本身就存在於可能性之中」。^[71]這樣，過去就不僅僅是過去，而是能自我超越，進到未來的可能性。因此，雖然此在是由過去塑造的，但它在社群內保留了自主性，展現出自由選擇與行動。^[72]那麼，過去就超越了單純的歷史處景，過去由它自己在（這裡）傳遞至今天（那裡），給人類存在開創可能性。^[73]正因為有這可能性，此在透過積極與社群互動，便展現了一種「創生」(*Geschehen*)

所構成的命運 (*Geschick*)」。^[74] 從本質上講，此在體現了「能夠存在和將會存在」的能力。^[75] 然而，在日常生活中，此在受世界標準的驅動，總不會以它真實的自我存在於世。此在能表現真實自我，關鍵在於有意識地將自己定於「向死而生」(being-toward-death)。死亡遠非生命的終結，而是在存在的結構裡其中一個組成部分：一種指向生命完滿，引導此在實現自我的投射。^[76] 只有透過這個過程，此在才真正成為「在世之存有」(Being-in-the-world)，因互動而呈現「與他者同在」(Being-with-Others) 的本質，從而使此在於世的歷史變得真實。^[77]

與他者同在是此在的本質。^[78] 正如學者戈爾納 (Paul Gerner) 恰當地如此總結：「此在的存在在於共存 (*Mitsein*)，從某種意義上說，此在不是一個孤立的個體，而是一個在本質上關乎與他人聯繫的實體。」^[79] 此在基本上是為了他人而存在的：它樂於理解其他此在，看他們如自己一樣，都是世界的共存者，都具有為他人而存在的特徵。^[80] 此在不斷與世界各方面互動，包括生物體和非生物體。當此在對周遭事物表現出關注 (*Sorge*) 時，歷史也就不斷發生 (*Geschehen*)。然而，當它與另一存有相遇時，它便超越了單純的關注，區別於工具的實用性，進到關懷 (*Fürsorge*) 的層次。^[81] 在日常生活中，此在表現出與他者同在，^[82] 確保過去能有效延續，可傳遞給當今的群體。^[83]

此在，顧名思義也與空間有關，然而為何海德格如此重視此在與時間的關係，卻沒有對空間概念有同等程度的討論？無疑，此在是具有空間性質的，而根據海德格，空間存在於世界之中。^[84] 事實上，海德格的空間概念超越了物理空間，因為它是根據關係來定義的。空間的概念是與存有在世所表現的關注 (concernful Being-in-the-world) 交織在一起。^[85] 舉例來說，在所關注的世界中，我穿的衣服比我正在研讀的書本離我更遠！換言之，這種空間只能在關注的過程中辨識，也就是只能在時間中辨識。因此，時間比空間更為基本，沒有時間的概念，也就沒有空間的概念。若果我失去記憶，我也就沒有時間觀念，

就永遠不知道自己正在研讀一本書，那我就無法判斷我與書本跟我所穿的衣服哪一樣距離較遠，我也就沒有空間觀念。換言之，當我有時間觀念，知道自己不停地與世界互動，距離感才可呈現。用海德格的話說：「只有站在綻出這個時間的層面上，存在才能突圍進到空間的層次裡。」^[86]

海德格的此在觀念確能呼應心靈三一與社群三一的關係，因為人本來就是與主連結，為他人而活。在基督的光照下，大家也相信對方具有為他人而活的特徵。然而，此在觀也不能完全與基督教思想相通。批判海德格不遺餘力的神學家潘霍華，就以他的就職論文《行動與存有》(*Act and Being*) 挑戰海德格這概念的合法性。他認為此在的觀念與神學格格不入。^[87] 因為不論此在如何對世界開放，它始終是有限的存有 (finitude)，不能離開自身去了解自己，最後只因在自己的狹小空間裡自說自話。此在也就不過是封閉的存有。^[88] 人若沒有上帝的啟示，就不能了解自己。^[89] 上帝的啟示正是要取代並且挑戰此在哲學自足的可能性，^[90] 因為在墮落之後，人一切之可能性就不過是拒絕上帝之可能，^[91] 結果失去了他者、失去了世界，^[92] 成了封閉的存有。上帝的啟示，也就是透過與基督相遇，正是要突破存有的孤獨。^[93] 所以，此在真正的自由，不在於能自我作主與世界互動，乃是脫離「我」的權力，進到基督的權柄裡，^[94] 朝向基督、仰望基督，^[95] 那就帶來真正的未來，^[96] 而不是未來的可能性。這樣，真正的此在就不是「在世之存有」，而是「在基督的存有」。^[97]

從潘霍華批判海德格的此在觀我們不難看到，在他而言，哲學與神學斷然互不相干。但只要它接受上帝的啟示，讓基督佔據人一切可能性，哲學成基督教哲學仍是可取的。^[98] 換言之，神學並非根植於哲學問題之上；相反，哲學應當建立在神學議題的基礎上。正如《行動與存有》的編輯所指出，潘霍華的目標是「維護神學脫離哲學而自治，確保神學不會消極地固守於哲學之上」。^[99] 而本文以海德格連接心靈三一與社群三一，也是立足於神學基礎上。無庸置疑，海德格對人的存在有深切的剖析。一言以蔽之，海德



格的此在觀指出人並不是一個孤島。人之所以為人，是因為他與世界、與人群互動。互動是源源不絕的歷史創生 (*Geschehen*)。然而，海德格的思想是以墮落的世界作唯一的參照系，因此，在基督啟示的光照下，這種看似開放的此在也顯得封閉，與啟示隔絕。所以，潘霍華的批判甚為準確，因為哲學總是以墮落的世界為座標。然而，如果人類的此在讓位給基督的此在，那麼根據潘霍華，海德格的此在觀也可給轉化為可取的基督教哲學。但要進行這樣轉化，我們就必須回到路德神學去尋找思想資源。

路德在鼓勵牧者史賓萊因 (*Georg Spenlein*) 的信中明言，我們在基督的十字架下，必須相信基督已經將原本屬於我們的，取來成為屬於祂自己，並且將原本屬於祂自己的賜給了我們。^[100] 加爾文稱之為「奇妙的替換」(*mirifica commutatio*)：「基督因取了我們必死的身體，賞賜我們祂自己的永生。」^[101] 在路德而言，就是信徒委身在基督裡 (*participation in Christ*)，^[102] 與基督永不分離。^[103] 然則信徒在往後的生活裡，屬靈生命與自然規律不應是分庭抗禮的，因為創造界本應反映上帝的愛。所以，因墮落而變得自私的人性自然律，就需要上帝的愛灌注其中，藉著基督與聖靈而改變。^[104] 這就相當於人類的此在漸漸成為基督的此在：基督如何與世界互動，信徒也照樣如何與世界互動。可是，信徒是如何與基督結合的？學者勞尼奧 (*Antti Raunio*) 給了我們一個提示。他指出，信徒與基督聯合時，「基督對待我們就好像祂是我們一樣。因此基督徒可以接受基督就好像他們是基督一樣。」^[105] 但正因為「好像」的替換並不是本體的替換，信徒就永不可與基督分離，因為在本體而言，基督仍是基督，人仍是人，所以若離了基督，人仍在上帝審判之下。

加爾文進一步指出，信徒是在聖靈的能力下與基督聯合。^[106] 而按學者馮蔭坤的研究，保羅所謂「基督在我裡面活著」，^[107] 其實不能按字面解釋，而是指基督的靈，也就是聖靈，活在我們裡面。^[108] 這樣看來，如果我們相信基督是信徒所要跟隨的，那麼基督必然在外，也形成了如上

所述基督與聖靈內外合一的結構，信徒的此在也就透過聖靈連於基督的此在，與基督永不分離。但聖子的三重身份不只是過去發生的事件，而是透過聖靈，把基督作為先知宣講、作為祭司在十架上，並復活升天作君王，這整個生命歷程都源源不絕活現在信徒的生命裡，因而信、愛和望也給轉化成基督徒此在的歷史架構 (*Geschehen*)，藉著三重意識（阿摩羅、阿賴耶、末那）創生出來。所以時間仍是基督徒此在的本質。但我們要緊記，這一切轉化都是聖靈在信徒內心的工作，基督仍是外在啟示，與我們同在，是我們跟隨的主。如此，此在本質上與他者同在，在信徒生命中，便由「在世的存有」，轉化成「在世有基督同在的存有」(*being-with-Christ-in-the-world*)。信徒永遠享有基督同在的此在生命。這樣，信徒就不斷透過基督與世界互動，產生截然不同的亮光，以至更新自己與世界的關係。然而，既然基督在外，此在仍有空間的本性。因為不論我們與基督有多親近，我們仍是祂的追隨者，空間就永遠存在，空間也當然成為此在的本性。然則海德格的空間觀念是建基於此在與世界的互動。空間雖然是此在的基本元素，但這種存在式的建構，卻使空間變得偶發。此在成了空間的主宰，它便可隨意與世界任何事物建立遠近，使一切成了此在的奴隸。這樣，此在也不再是開放的存有。但基督若是我們外在所追隨的主，是我們的中保，^[109] 空間也就不再單單由我們的此在所定，而是由主的同在所定。祂那恆久而不能被隔絕的愛，^[110] 就把空間從人類此在的奴役中釋放出來，確保了空間的穩定性。總而言之，不論信徒藉心靈三一與主接近，還是藉社群三一透過主為他者而活，空間都能發揮作用：有了空間距離感，人就自覺需要聆聽，在聆聽中展示尊重和敬意。而既然空間與時間一樣，都是此在的本質，也是源於基督的此在，那麼信徒的此在便因基督而統合為時空的此在。

海德格看此在為時刻與外界互動的存有。但它若要得自由而活出真我，它就永不可立足於任何根據點，因而不受外界驅動。而這種不受制於任何框架的此在，自然立足在虛無

(nothingness) 之中。只有在虛無中，此在才能進入它真正的自己。^[111] 歐陸哲學以「無」為存有的主題確是少有，這也吸引了日本禪宗的對話，而海德格也受日本禪宗吸引。^[112] 尤其是在一九五八年，他與京都學派第二代傳人久松真一在費賴堡 (Freiburg im Breisgau) 的一次對話，^[113] 也引來後世對兩者有關「無」的觀念作比較。^[114] 久松與海德格一樣，也肯定人的真我是建基於「無」。久松認為二元對立——對與錯、善與惡、世俗與神聖、凡夫與佛、有與無等——是帶給人枷鎖的。「真正自由的存有方式，是不受人或佛陀的束縛或阻礙」，所以「絕對的否定本身就是絕對的肯定；絕對肯定本身就是絕對否定。」^[115]

二元對立之終極就是生死的對立。但倘若人能夠去執，甚至連自我之相狀也不執著，人便能進入無相自我 (Formless Self)，便能超脫生死。^[116] 對久松而言，如果生死也能超脫，歷史再也沒有什麼是不能超脫的。這就與海德格大相逕庭，因為在海德格而言，人是有限的，雖然歷史繼續發展，人始終都要面對死亡。所以虛無雖然使人得自由，活出真我，卻不會使人無限擴張。事實上，正是這種虛無顯得人的有限性：「此在的存有，在本質上是有限的或有條件的；事實是，此在不是無條件的，不是無限，也不是像上帝一樣。」^[117] 此在的條件性往往在時間上顯露：它之所以為此在，是因為它「被拋向死亡裡」，一個真實的未來是有限的時間。^[118] 死亡就顯出人的條件性。但與海德格剛好相反，久松的無相自我是要呈現人的無限性。人若要超脫歷史裡二元對立的深淵，就需要宗教的辯證。我們可以稱這種宗教的辯證為擺脫深淵的救贖。^[119] 人透過宗教參透無相自我，便可站在全人類的立場，^[120] 把歷史的自我消解為無相，回歸其根源，也就是回歸歷史主體性。^[121] 歷史回歸原本，便離開現象世界，展示了超脫的能力，超越地創造歷史。^[122]

永恆的天人合一

基督教最大的誠命就是愛上帝，其次就是愛人如己。^[123] 所以基督教的天人合一並不是一

種自我修為，而是在愛上帝以至愛他人的進程中，慢慢與上帝接近。愛上帝是個人與上帝的關係，在心靈三一表現出來。而信徒彼此相愛，又愛其他人，那就形成愛的群體，顯明了社群三一。天人合一就是描述在個人與群體互動進程中與上帝合一。這是一個歷史進程，帶領信徒的此在漸漸存在於三一的世界 (Being-in-the-triune-world)，因而人類歷史被轉化、更新，指向三一上帝的家，^[124] 進入三一世界的秩序。海德格的歷史觀只有將來的概念，卻沒有末世的觀念，也就沒有來生的觀念，因此接受了人是有限的时间性存有，便以死亡作為此在本體結構的框架。在這框架內，人可從虛無超脫世界的掣肘，成真正的自由人，以至人可把過去，一代傳一代地自由開創歷史。同代思想巨匠久松真一或許比海德格更上一層樓。他有更闊的視野，以全人類福祉為依歸，肯定人的無限，藉著無相自我消解二元對立的宿命，指出人類可以超脫歷史的掣肘而創造歷史。

消解二元對立似乎是人類的終極關懷。學者歐彼得 (Peter Oh) 對黑格爾辯證法的描述，倒可表達人類的渴求：黑格爾的辯證法「尋求僅在他自己的理性辯證體系內回答所有問題。」^[125] 世人不都是哲學家，不都有自己的辯證法。但在這充滿矛盾的世界裡，人總想找出終極的答案，以至能夠超脫與自己對立的二元世界——怨憎會、愛別離、求不得。但倘若人能夠找到終極答案，人就再也不需要上帝了，更不需要上帝的說話，卻要像上帝 (*sicut Deus*)，「沒有限制，並以自己的資源、自在、孤獨的方式行事。」^[126] 如此看來，天人合一的目標不是要像上帝。正如改革宗神學家托倫斯提醒我們，當他論到希臘教父們常常用「神性化」(*theosis*) 來描述他們的體驗時指出，「這並不意味著『神化』(*divinisation*)……而是指上帝令人完全驚絕之舉，祂將自己賜予我們，並藉耶穌基督以及祂獨一的聖靈，將我們接進祂神聖生命的共融中。」^[127] 學者埃爾默 (Elmer M. Colyer) 進一步闡述了托倫斯的觀點：聖靈將我們與基督合而為一，確認了我們作為受造者與上帝絕然不同的現實，而在這種現實中，我們可



以認識上帝、與上帝相交，亦可有人與人之間的團契。^[128] 加爾文亦指出，基督就是我們的中保，

「站在我們中間，親自引領我們逐漸與神緊密聯合。」^[129] 換言之，是聖靈帶領我們與基督聯合，基督就帶領我們與聖天父聯合。用以上討論來說，就是藉著聖靈開啟了我們的心靈三一，讓基督的歷史活現在我們心裡，使我們更追求在我們前頭的主耶穌，以至再藉著聖靈所開啟的社群三一，讓我們透過前頭的耶穌基督去愛其他人。最後在社群彼此相愛的歷史進程中漸漸與天父契合。在肯定受造社群與三一上帝截然不同之下，我們與三一上帝，三一上帝與我們，並不是融為一體以消解二元，也不是二元對立永不協調，因為有基督作中保，我們便可以對著無限的上帝並立相即。

上帝既然是無限，天人合一就成了無止境的進程。信徒不必要參透無相自我才能消解與自己對立的歷史，卻是放下自我，讓聖靈進入心靈，幫助我們跟隨基督，立時這個世界便成了有基督同在的此在世界，使我們關懷他人，成就基督的愛。最後，上帝會透過更新一切，^[130] 以消解墮落後成對立的歷史，進入新天新地，有神的帳幕在人間，^[131] 延續與上帝和與人的並立相即關係。因此，信徒在世也不需要死亡作為生命的意義框架，因為基督的死亡，已成了大地復生的基石，^[132] 人便有死後重生的盼望，進入永恆，與三一上帝相交。那時，人便成了永恆歷史創生 (Geschehen) 的此在，成了「在新世界有三一上帝同在的存有」(being-in-the-new-world-with-the-triune-God)。

結論

本文在大乘基督教九重境界的基礎上，嘗試從神學角度出發 (心靈三一與社群三一)，透過與哲學對話 (主要是京都學派和海德格)，再回歸神學 (與基督聯合)，以建構天人合一論。從本文討論顯明，基督教的天人合一並不單單是個人與天父合一，因為上帝是三一的上帝，信徒越發接近上帝，信徒間的聯繫就越發明顯。藉著基督與聖靈的內外工作，宛如上帝的一雙手，^[133] 將

教會擁抱至聖父的臂彎。這份擁抱源於三一上帝的情操，使教會得以進入與祂永恆不息的合一。那麼，作為基督身體的教會，又如何在今世實踐天人合一的使命？在今天保育運動倡議得如火如荼之際，我們不禁要思考保育的末世意義。那麼，創造界又如何乘著天人合一「得享神兒女自由的榮耀」？^[134] 如此種種問題都值得深入探討。

[1] 《聖經·約翰福音》14:21。

[2] 屈思宏：〈「一心開二門」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載《文化中國》2022年第111期，第82頁。

[3] 同上，第83頁。

[4] 屈思宏：〈如來藏復和神學：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載中華神學研究中心《研究季報》2022年第9期，第34-35頁。

[5] 《聖經·可福音》12:30。

[6] 《聖經·箴言》4:23。

[7] Spiros Zodhiates, “5590 ψυχή *psuchē*,” in *The Complete Word Study Dictionary: New Testament* (Iowa Falls: World Bible Publishers, 1992), 1494.

[8] 《聖經·彼得後書》1:4。

[9] M. Eugene Boring, *Mark: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2006), p.344.

[10] 本大乘基督教以唯識宗的九識系統為框架。但前六識為「識身」(《雜阿含經·卷十二》)，就是六種意識，由外入處轉為內入處，緣生而起識身，故可說未到內層。所以本文暫取後三識為三重心識，以便發展三一類比。

[11] Travis E. Ables, *Incarnational Realism: Trinity and the Spirit in Augustine and Barth* (London: Bloomsbury T & T Clark, 2013), p.59.

[12] Augustine *De Trinitate*, XIV.10.

[13] Ibid, X.18.

[14] Augustine *De Trinitate*, XV.43.

[15] Augustine *De Trinitate*, XIV.11.

[16] Augustine *De Trinitate*, XIV.15.

[17] Augustine *De Trinitate*, XIV.18.

[18] Augustine *De Trinitate*, XIV.23.

[19] Augustine *De Trinitate*, XIV.24.

[20] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》(北京：中國社會科學出版社，2006年)，第3頁。

[21] 西田幾多郎著，何倩譯：《善的研究》(北京：商務印書，2009年)，第4-5頁。

[22] 同上，第6頁。

[23] 吳汝鈞：《京都學派哲學七講》(台北市：文津，1998年)，第11頁。

- [24] 同上，第 12 頁。
- [25] 同注 [23]，第 38 頁。
- [26] 屈思宏：〈「一即一切、一切即一」：一個吸納佛教的神學思考歷程〉，載中華神學研究中心《研究季報》2023 年第 10 期，第 22-23 頁。
- [27] 同上，第 16 頁。
- [28] 同注 [1]，14:9。
- [29] 同注 [1]，14:6。
- [30] 同注 [1]，12:49。
- [31] 同注 [1]，7:37-39。
- [32] 同注 [1]，10:30。
- [33] 同注 [26]，第 17 頁。
- [34] 同注 [1]，15:26。
- [35] 同注 [5]，1:22。
- [36] 同注 [1]，16:8。
- [37] Tanabe Hajime (田邊元)，*Philosophy as Metanoetics* (tr. Takeuchi Yoshinori; London: University of California Press, 1986), li.
- [38] 《聖經·羅馬書》8:10-11。
- [39] Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, l-li.
- [40] Ibid, p.184.
- [41] 同注 [23]，第 63 頁。
- [42] 同注 [23]，第 61 頁。
- [43] 同注 [1]，15:5。
- [44] 同注 [1]，7:37-39。
- [45] 《大乘百法明門論疏·卷上》。
- [46] 釋遁倫集著《瑜伽論記·卷一、卷二十五》。
- [47] 吳炳榮〈淺略談《八識規矩頌》（三）——第七識〉佛門網：〈<https://www.buddhistdoor.org/mingkok/> 淺略談八識規矩頌三 mdashmdash 第七識 /〉(2024 年 1 月 25 日瀏覽)。
- [48] 《八識三十論頌》。
- [49] 吳炳榮〈淺略談《八識規矩頌》〉。
- [50] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.3.
- [51] Ibid, 5.17.
- [52] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.19.
- [53] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 3.19.
- [54] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 5.18.
- [55] Augustine *De Trinitate*, VII.3.
- [56] 《聖經·馬太福音》22:39。
- [57] Richard of St. Victor, *De Trinitate* 6.14.
- [58] 赫舍爾，鄧元尉等譯：《先知神學：赫舍爾論舊約中上帝的悲憫》（新北市：校園書房，2020 年），第 337-338 頁。
- [59] 同上，第 339-340 頁。
- [60] 同注 [58]，第 345 頁。
- [61] 同注 [5]，6:34。
- [62] 《聖經·使徒行傳》17:16。
- [63] 《聖經·馬太福音》20:34 及《聖經·馬可福音》1:41。
- [64] 同注 [1]，21:4-5。
- [65] 同注 [1]，21:15-17。
- [66] 《聖經·路加福音》24:13-35。
- [67] Martin Heidegger, *Being and Time* (trs. John Macquarrie and Edward Robinson; New York: Harper & Row, 1962) p.171. 或 *Sein und Zeit* (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.132. 德文版以後用簡寫 SZ。
- [68] David Weberman, “Phenomenology” in *A Companion to the Philosophy of History and Historiography* (ed. Ariezer Tucher; Chichester: Wiley-Blackwell, 2009) p.511.
- [69] Weberman, “Phenomenology,” 511; Heidegger, *Being and Time*, 378 [*Sein und Zeit*, 329]. 海德格稱時間為 *Ekstase* (ecstasies)，直譯為「狂喜」，但這翻譯顯然不合情理。學者陳嘉映譯此為「綻出」。參陳嘉映：《海德格爾哲學概論》（北京：三聯，1995 年），第 129 頁。「出」有離開之意，正合本文所論從「這裡」到「那裡」的理念。
- [70] Stephen Mulhall, *The Routledge Guidebook to: Heidegger's Being and Time* (New York: Routledge, 2013) pp.161-162.
- [71] Heidegger, *Supplements: From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond* (trans. J. van Buren et al.; Albany: State University of New York Press, 2002) p.169.
- [72] Weberman, “Phenomenology,” 512.
- [73] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.436-437. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.385-386.
- [74] Charles Guignon, “The History of Being” in *A Companion to Heidegger* (eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall; Oxford: Blackwell, 2005), p.393.
- [75] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.276. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.233.
- [76] Guignon, “The History of Being,” in *A Companion to Heidegger* (eds. Hubert L. Dreyfus and Mark A. Wrathall; Oxford: Blackwell, 2005), p.395.
- [77] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.435-436. SZ (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.384-385.
- [78] Ibid, p.154 [SZ, p.118].
- [79] Paul Gerner, *Heidegger's Being and Time: And Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007) p.164.
- [80] King Magda, *A Guide to Heidegger's Being and Time* (ed. John Llewelyn. New York: State University of New York, 2001) p.76.
- [81] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John



- Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.157. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.121.
- [82] *Ibid*, p.422 [*SZ* p.370].
- [83] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.431. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.379.
- [84] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.146. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.111.
- [85] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) pp.141-142. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.107.
- [86] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.421. *SZ*, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) p.369.
- [87] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.73.
- [88] *Ibid*, p.72.
- [89] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.31.
- [90] *Ibid*, n. [89], p.78.
- [91] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 3* (tr. Douglas Stephen Bax; eng. ed. John W. DeGruchy; Minneapolis: Fortress Press, 2004) p.109.
- [92] *Ibid*, p.67.
- [93] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.141.
- [94] *Ibid*, p.150.
- [95] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.153.
- [96] *Ibid*, p.157.
- [97] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.134.
- [98] *Ibid*, pp.76-78.
- [99] Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, *Dietrich Bonhoeffer Works, Volume 2* (tr. H. Martin Rumscheidt; eng. ed. Wayne Whitson Floyd; Minneapolis: Fortress Press, 1996) p.163.
- [100] Martin Luther, "Instructions to the Perplexed and Doubting, To George Spenlein, April 8, 1516" in *Luther: Letters of Spiritual Counsel, Library of Christian Classics Vol 18*. (tr. Theodore G. Tappert; Louisville: Westminster John Knox Press, 2006) p.110.
- [101] 加爾文，錢曜誠編；加爾文基督教要義翻譯小組譯：《基督教要義》（台北市：加爾文出版社，2011年），1167（四.XVII.2）。
- [102] Tuomo Mannermaa, "Why is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research" in *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther* (eds. Carl E. Braaten & Robert W. Jenson; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998) p.32.
- [103] *Ibid*, p.38.
- [104] Antti Raunio, "Natural Law and Faith: The Forgotten Foundations of Ethics in Luther's Theology" in *Union with Christ*, p.121.
- [105] Raunio, "Natural Law and Faith," p.117. 引文中是我的強調。
- [106] John Calvin, *Commentary on the Book of Ephesian*, 5:31.
- [107] 《聖經·歌羅西書》2:20。
- [108] 馮蔭坤：《加拉太書註釋（卷上）》（台北：校園書房，2008年），第595-596頁。
- [109] 《聖經·提摩太前書》2:5。
- [110] 同注 [38]，8:35-39。
- [111] Heidegger, "What is Metaphysics?" in *Existence and Being* (trs. R. F. C. Hull and Alan Crick et al.; ed. Stefan Schimanski; Chicago: Henry Regnery Press, 1949) p.370.
- [112] Žilvinas Svigaris, "Phenomenology of Emptiness: Martin Heidegger and Shin'ichi Hisamatsu," *Dialogue and Universalism* 3(2020) pp.107-108.
- [113] 對話英譯可參 Martin Heidegger and Shin'ichi Hisamatsu, "Reciprocal Mirroring: Conversation between Shin'ichi Hisamatsu and Martin Heidegger on May 19, 1958." Translated by Carolyn Culbertson and Tobias Keiling. *Philosophy Today* 61:1 (2017): 53-7.
- [114] 除學者 Žilvinas Svigaris 外，也可參 Véronique M. Fôti, "Heidegger and 'The Way of Art:' The Empty Origin and Contemporary Abstraction." *Continental*

Philosophy Review 31 (1998): 337-51.

- [115] Shin'ichi Hisamatsu, "The Characteristics of Oriental Nothingness," FAS 協會: 〈<http://www.fas.x0.com/writings/hisamatsu/toyotekimunoseika-ku.html>〉 (瀏覽於 2024 年 3 月 22 日)。原文自 *Philosophical Studies of Japan*, 2 (1959): 65-97。
- [116] Christopher Ives, "True Person, Formless Self: Lay Zen Master Hisamatsu Shin'ichi," *Zen Masters* (eds. Steven Heine and Dale Wright; Oxford: Oxford University Press, 2010) p.224.
- [117] Stephen Mulhall, *The Routledge Guidebook to: Heidegger's Being and Time*, p.118.
- [118] Martin Heidegger, *Being and Time*, (trs. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962) p.378. SZ, (Tubingen: Max Niemeyer, 1972) pp.329-330.
- [119] Shin'ichi Hisamatsu, "Ordinary Mind," translated by Tokiwa Gishin and Howard Curtis, *The Eastern Buddhist* 12:1 (1979) p.26.
- [120] Christopher Ives, "True Person, Formless Self," p.218.
- [121] Shin'ichi Hisamatsu, "Ordinary Mind," translated by Tokiwa Gishin and Howard Curtis, *The Eastern Buddhist* 12:1 (1979) p.28.
- [122] 吳汝鈞:《京都學派哲學:久松真一》(台北市:文津, 1995 年), 第 38、72 頁。
- [123]《聖經·馬太福音》22:37-39。
- [124] Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (tr. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress Press, 1993) p.212.
- [125] Peter S. Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology: A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation* (London: T&T Clark, 2006) p.34 n.p.74.
- [126] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3* (tr. Douglas Stephen Bax; Minneapolis: Fortress Press, 2004) p.113.
- [127] Thomas F. Torrance, *The Mediation of Christ*

(Colorado Springs: Helmers & Howard, 1992) p.64.

- [128] Elmer M. Colyer, *How to Read T. F. Torrance: Understanding His Trinitarian & Secientific Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001) pp.178-179.
- [129] 同注 [101], 404 (二.XV.5)。
- [130]《聖經·啟示錄》21:5。
- [131] 同上, 21:3。
- [132] John Calvin, *Commentary on The Gospel of John*, 12:31.
- [133] Irenaeus, *Against Heresies* 4.20.1.
- [134]《和合本聖經·羅馬書》8:21。

A Mahāyāna Christian Theology of Everlasting Divine-Human Union

Simon Sze Wang Wat (Chinese Online School of Theology)

Abstract: This article explores Trinitarian theology through Augustine and Richard of St. Victor, framing it within the threefold consciousness (*amala-vijñāna*, *ālaya-vijñāna*, and *mano-vijñāna*) to construct a "psychological" and "social" Trinity. These represent two aspects of loving God and others, leading to union with the Father through Christ and the Holy Spirit. Using Heidegger's concept of *Dasein's* openness, the study connects human nature's openness to union with God. Bonhoeffer's critique redefines *Dasein* as *Dasein-with-Christ*, addressing Heidegger's limitation of grounding being in death while lacking eschatological transcendence. The formless self of Shin'ichi Hisamatsu transcends dualism but reflects humanity's fallen nature of desiring to be like God rather than obeying Him. Under "union with Christ," dualities are transformed into unity, enabling believers to experience the coexistence of the finite and infinite in an ongoingly everlasting union with God.

Key Words: Psychological Trinity, social Trinity, the unity of Heaven and humanity, *Dasein*