

從中華神學建構會通天人合一哲學： 兼論成中英和唐君毅（上）

梁燕城

本刊總編輯

摘要：作者回應了鄭家棟對其「境界神學」的評論，針對鄭氏將中國儒家「境界工夫論」與基督教基於上帝啟示的信仰實踐視為兩條不可會通之「平行線」的看法，提出系統性的反思。作者指出，此種二分法忽略了聖經原初的神人感通關係，以及基督教在非希臘文化語境中所發展出的多元神學形態。作者主張從聖經啟示與信仰體驗本身出發，尋求適合中國文化語境的神學表述。文章辨析了新儒學內部的多元取向，指出牟宗三所代表的「自足圓滿」體系，並不能代表整個儒家聖賢之學。唐君毅的「感通本體論」與成中英的「本體詮釋學」皆強調本體的超越性、開放性與感通性，承認天（或上帝）作為「絕對普遍而客觀的形上實在」，既內在於人心，又超越於人之上，並不泯滅神人之間的差異。本文旨在論證，中國境界哲學與基督信仰並非根本對立，而是可在同一真理本體中實現融通互補，為建構具中國文化深度的中華神學提供哲學與神學上的根據。

關鍵詞：中華神學；境界神學；天人合一；感通本體論；本體詮釋學

鄭家棟討論筆者的境界神哲學

最近新儒學專家鄭家棟，他信了基督教後，研究筆者從前提出境界神哲學思想，寫了一篇論文，提出一個問題，「中國思想體現實踐進路的『境界』工夫論與基督教基於上帝『啟示』的信仰修行實踐，最典型地體現出兩種傳統和思想形態的尖銳對立，它們似乎是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。於是乎，在某種意義上，接受耶穌基督似乎就不只是『信仰』的抉擇，同時也關涉到『文化』的抉擇。」^[1]鄭先生是用簡單二分法，將中國境界工夫論和基督教基於上帝啟示的信仰界定為「兩股道上跑的車」。這是很多中國文化學者的想法，中西文化是異質的，基督教是西方的。

但此中忽略了他們所認知基督教，多限於西方經希臘化的基督教神哲學，而非聖經本身所展示的原初神人感應溝通關係，也未涉獵基督教在西方以外世界的神學建構，如東歐、印度、非洲、

南美、中東，及阿美尼亞、格魯吉亞、埃塞俄比亞等國的神學。所以我在 32 歲寫《會通與轉化》時已提出「非希臘化」(dehellenization) 的方法，「回到聖經的啟示與人神相遇的體驗本身，……再去探尋適合中國人的格套或整理方式。」^[2]筆者這方面的思考的始點，是先擺脫西方式神學的框架，從聖經和信仰體驗開始，擺脫兩條「平行線」的對立。鄭先生大概未讀我這方面早期有關非希臘化的著作。

鄭先生指出「梁燕城則邁出一大步，他認為『肉身成道』和『道成肉身』兩條路徑，亦即『由人的反省和領悟』而『上達天德』的『上迴向』路徑，與『上帝的主動啟示』，『以恩典下臨人間』的『下迴向』路徑，可以成為統一『境界』形態(信仰形態)的兩『回環』。重要的在於，兩者之間並非彼此對立，亦非莫不相干，而是可以融通互補的。如此說來，中國傳統『聖賢文化』的哲學與文化探索及其精神成果，特別是他們立足於『感通』、『涵養』的哲學建構和『境



界』理論，亦可以某種姿態進入『神學』的視域。這當然不能夠是簡單的嫁接，而是同時關涉到對於中國傳統『天人之際』和基督教上帝神格和神學體系的重新闡釋。」^[3]

鄭先生指出「梁燕城『境界神學』全然不是由『存在』（存有）方面切入，而是首先著眼於信仰主體的『境界』、『心靈』、『體驗』、『領悟』、『感通』的路徑，這就必然突出了信仰過程中的『文化』因素。某種意義上可以說，這是一條由『主觀』而『客觀』、由『內在』而『超越』的進路，其落腳點則是『內在』與『超越』的雙向回環。」^[4]他的了解是準確的。

之後他提出「梁燕城『天德境界』講的是仁心感通的宋明儒家境界。『上帝境界』講的是基督教信仰境界。其間關涉到梁燕城對於宋明儒『天人合一』說的某種『扭轉』——若沒有此種扭轉，則『即人即天』的『天德境界』已然足矣，不需要也容不下再『疊床架屋』，講『上帝境界』。就實質而言，梁燕城的『扭轉』在於把宋明儒的『天人合一』、『天人不二』，重新闡釋為某種天人之間『不一不二』的關係。」^[5]

「梁燕城『境界神學』面臨的最大挑戰在於：一方面肯定心靈自我超越的無限可能性（這是傳統『聖賢文化』的核心意旨），另一方面亦指出『啟示』的介入乃是『信仰』的前提，信心出現的同時，是因其遇見了特殊的啟示，所謂啟示，是指終極的奧秘者主動向人的呈現，使奧秘的上帝與人心靈得以會面、對話、感通，而達互為內在的境界。啟示之所以可能，在終極真理本身有情懷，能主動向人溝通而揭示自己，當其未主動揭示時，僅呈現為『可知而不可知』的上帝，其可知性在其與自然萬有及各重境界中的默默呈現，另一面則是終極奧秘。當其主動揭示時，則與人有交往感通。」^[6]

鄭先生認為，對儒家來說，「『啟示』（姑且稱之為『啟示』）已然蘊含於人的本質的『先驗結構』之中，問題也只是在於如何使之成為『呈現』（綻放），因而每個人在本來意義上都是潛在的『上帝』，這正是儒家『聖賢文化』最核心的內涵。……以一種『連續性』的思考方式泯滅神人之間的界限，乃是中國傳統思想最顯著的特徵。」^[7]

鄭先生的儒學研究甚有功力，認為我的思想既肯定儒家聖賢文化，但又可由儒家境界轉入基督教境界，須對儒家天人合一說的某種「扭轉」，但他指出新儒學思想是內部完滿的，儒家和基督教的根本差異，在儒家的思想並無人與天「斷裂」的過程，人是自足而圓滿的。基督教有人犯罪的說法，在理論本質是不易融合的。

儒家聖賢之學並不能由牟宗三代表

在這方面本人不同意鄭先生的觀點，我對儒學的了解和鄭先生不同，歷史中儒學思想發展，所創作的各種思路是非常多元及廣博的，聖賢天人合一之學並非鐵板一塊。單就本人三位新儒學老師，唐君毅、牟宗三及成中英，所開拓的新時代儒學體系就各有不同。

其中只有牟宗三老師的系統和鄭先生所論相同，是一個「泯滅神人之間的界限」，自足圓滿的封蔽系統。牟老師認為人是「有限而可無限」，確是「泯滅神人之間的界限」。牟宗三依康德的知識論而講「認識心」，再由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德的上帝只是一預設，而不是一「呈現」，因而謂中國哲學由於肯定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而得「智的直覺」而使無限心「呈現」，人可以如上帝一樣見一切的真相。然後再由無限心的坎陷，建立知識的根基。遂使中國哲學能在康德哲學的理性架構中安立，既可說這套道德形而上學勝於西方，又可下開知識科學和民主，而構作出現代的中國圓教系統。^[8]

牟宗三老師的圓善論是一個儒學圓教哲學，形成內在自足圓滿的封蔽系統，帶排他性。筆者本「吾愛吾師，吾尤愛真理」之心，認為牟宗三的儒學是經過將朱熹排除在正統之外，視為「別子為宗」，又將康德的第三批判看為不重要，而將康德的道德形而上學吞入他自創的儒家體系中，而形成一孤高獨斷的儒家哲學體系。在學界都有很多不同意。我認為他解釋伊川和朱熹的天理是「存有而不活動」是未明朱子對太極的詮釋，忽視了朱子哲學的基本進路是由具體存在修養去體悟及解釋儒家正統。他更忽視了儒家在歷



史上的廣大深博，如漢唐經學、政學、明清的經世至用實學、考據學和公羊學。牟宗三似是見樹不見林，是真正的「別子為宗」。筆者多年研讀古經典，認為牟宗三提出「人有限而可無限」的設定，並不代表儒學精神，儒家的設定應是「人有限而可感通無限」，在這點上我認為唐君毅是對的。不過如今不展開討論了。

唐君毅論絕對普遍而客觀之形上實在

單就新儒學發展中，就有不同牟宗三「自足圓滿的封蔽系統」的看法，唐君毅老師的「感通本體論」及成中英老師的「本體詮釋學」，均是開放的系統，並不否定真理本體在其自己的超越性和奧秘性。

唐君毅曾清楚說明，「此仁心仁性呈露時，吾人既直覺其內在於我，亦直覺其超越於我，非我所賴自力使之有，而為天所予我，天命之所賦。……我遂由此益証天心天性之超越於我，而自有其高明悠久之一面。……如是天心、天性、天德，克就其本身而言，即為一絕對普遍而客觀之形上實在，謂之為絕對生命，絕對精神，或神與上帝，皆無不可。」他結論指出：「吾人以上謂先秦儒家之天或天地，為一客觀普遍之絕對的精神生命，乃自或天地之形上學之究極意義言之。」^[9]他明確天心天性超越人的自我，「非我所賴自力使之有」，不是自力能達的，卻「自有其高明悠久之一面」、「為一客觀普遍之絕對精神生命」，人可從內在體証其為仁心仁性，但不由此推出人可達無限而等同絕對精神生命。

唐君毅在其《生命存在與心靈境界》中，討論引入「歸向一神境」，對人體驗上帝曾作出哲學的探討，指出人在道德生活中，發現「我與他人間，有真實之同情共感」，一般未有反省，然而「當人與我同遭遇一大患難，如自然之災難，民族之危難」時，才有真切的反省，知大家有此共同的心靈，並知這心靈「存於萬眾……存於天地……充塞瀾淪於人我及天地。」並且「見其超越在上，而又不離人我而觀，即可視如一洋洋乎如其上，如在其左右之普遍心靈或神靈，……依其為超

越，而有崇敬皈依之心，依其不離人我，而對之有一親切之感，與互相感通之情。……人即知此神靈之為一絕對無限之神靈，而貫通於一切人我之觀心靈與天地萬物之中。」^[10]

唐君毅老師這論述是由人同情共感之心，去推論這心同時存在我之外，是充塞於天地之中的普遍心靈，絕對無限，且可與人有「互相感通之情」。唐老師這思想具儒家的自然神學意義，是由人心靈境界推出可與人感通的超越絕對之神靈，亦即上帝，上帝本性與人性通，故在人之內，其超越絕對又在人之上，成為崇敬皈依的真實存在，可與人感通，這是唐君毅描述「歸向一神的境界」。

若從神學反省這歸向一神境界，那是人有上帝形象，並在宇宙中呈現出上帝作為超越絕對之存在。由之順理成章再推論，這上帝可向人啟示，並道成肉身來人間，與人相交往，並以自身受苦去取代人的苦罪，帶來救贖，使人重生得救，而產生基督教的神人互為感通境界了。

唐君毅作為新儒學代表，並無鄭先生所言的「以一種『連續性』的思考方式泯滅神人之間的界限」，卻強調絕對神靈是「絕對普遍而客觀之形上實在」，人的本體通於神，人的修養可通達於上下天地，但人的現實存在不等同神。從基督教神學說，這是相通於人未犯罪時在伊甸園的狀態。

唐君毅在「歸向一神境」中提出由儒家思想建立的一套自然神學理論，是和基督教神學的思路是可接通的，絕不同鄭先生所言「兩種傳統和思想形態的尖銳對立，……是『兩股道上跑的車』，並且走的是兩條『平行線』。」

成中英從儒家本體詮釋學提出具包容性的神學

成中英提出「本體詮釋學」，不跟牟宗三所依從的康德形靜態知識論路線，從「詮釋學」思路，他界定「本體」是開放的：「真正的本體是開放的概念，它可以是天道，也可以是性命，也可以是天道性命。」^[11]「人的本體的存在是一個開放的體系。」^[12]他認為理解「不但具有整體性，



還具有開放性；不但具有開放性，還具有變化的開放性，能夠適應不同的環境。」^[13] 這建立一動態開放性的儒學思想，不同牟宗三一線直落的獨斷封蔽系統。

成中英提出「本體詮釋學」的四個核心範疇，作為本體的人，具有「內在性」、「外在性」、「內在超越性」、「外在超越性」。「內在超越性」是「感其所觀」而反省根源，成儒道本體哲學，「外在超越性」是「觀其所感」而追尋目的，成基督教神學的上帝^[14]。他指出「不可否定的是中國並沒有放棄外在超越性，中國文化也有宗教性。」^[15]

成中英特別論到上帝的概念，認為「上帝概念的形成是一個非常重要的人面對世界的經驗與體驗的概括。……上帝說我就是我 (I am that I am)，這很有哲學意識，也詮釋了什麼是上帝的本質。上帝概念來自於原始的根源意識，一種對宇宙無限變化的崇敬和畏懼所產生的意識。」^[16]「基督教的發展是基於 YHWH (雅威) 對希臘哲學中 logos 的詮釋，也是 logos 對 YHWH 的詮釋，……福音教人為善，具有道德的意味。同時，由於當時生命很痛苦，需要給生命一個寄託與希望。基督教告訴我們應該把信仰放在另外一個世界：來世。這一超越的彼岸產生了非凡的效用，它形成了外在超越的典範。傳播福音就是用 logos 來說明神聖的根源。這是對神性的『本』的詮釋過程。」^[17]

成中英曾提過他自己的神學思考，他說：「上帝要維護他不可知的存在，但我們在理性上必須說這個存在有它理性上的結構，就是『三一』存在，這『三一』存在究竟是不是聖靈這一塊，這是非常不可知的，也是非常具有深度，是一種相信神的兩種狀態，一個方式，神的所謂陰陽關係，或者父子關係背後存在的那種東西。這個從我來比較的話，它的結構可能就是太極背後存在的陰陽，但把它位格化了，太極是聖靈創造的一種力量。所以在這樣一種情況下了解的話，一方面說不可知道，另一方面又要維護他的傳神結構，要變成一種信仰，這種不可知論的絕對他者的上帝，是不是就產生了一種以情感、以人的感通為基礎的神學，從這個角度來看，二十世紀以後，尤其在六十年代以後，從美國乃至全世界產生的福音派或靈恩派，因為它必須要找到一個

直接對我存在有影響力，不能否認聖靈是一靈活的精神。由於不能從理論上抓著它的存在性，就必須抓著它的靈性和活力。……當信仰變成一種個人的要求時，人更可能去思考問題，他的信仰可能要求他去感受這種信仰的基礎。當然，靈恩派也有它的基礎，就是說耶穌到上帝那邊去，也會讓大家知道他是存在的，而且是大家都可以直接感受到的。……西方基督教事實上早已超過了西方的文化，現在更了解到，西方之外有很多更多元的傳教體系或信仰體系，這些體系有它們自己的文化基礎，不一定是羅馬的和希臘的，有的可能是更接近原始的猶太教的，有的可能是更接近當地的文化比如埃及的。」^[18]

成中英從太極兩儀講三位一體，很有啟發，他認為父子是陰陽的位格化，卻以聖靈為一體之本，是用中國哲學解釋神學，與西方主流羅馬的和希臘的神學思路不同，但和中華神學思路一致。若從中華神學回應，依成中英的本體詮釋學，他指出：「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。」^[19] 從儒學來看宇宙人生，天人合一之核心理論，是宇宙本體與人性合一，人的反思性產生對世界的詮釋，本體具反思性和詮釋能力，這反思性是一種思想。又唐君毅論本體具感通性，感通性是同情共感之道德情懷，兩者均是性情位格的心靈表現，則顯明真理本體具性情位格。

從這中國的本體哲學，由此作中華神學的反省，則在哲學上真理是一反思及感通的本體，人性中反思性及感通性與天人合一，故天隱涵性情位格，古書及古文字中稱上帝或皇天上帝。

中國哲學中的天本體，其性情原則上可主動與人感應溝通，若真發生，就成為向人啟示的具性情真理。基督教宣稱有古文本記錄這啟示，在神學上描述其啟示所彰顯的特性，為三位一體，父、子、靈均具性情位格，而上帝之「真身本質」(ousia, 英譯 essence) 仍是一無名之奧秘。

作為三一的上帝創造宇宙，在哲學上描述其創造萬物，就必然展示為太極生陰陽的三一，或一心開二門之結構。易學或大乘起信論的佛學對宇宙根源的描述，正正揭示三一的特性，這也正是我一向所主張，中國哲學從觀天地及內在修養所描述的本體，是一種「存在本體的自身開顯」



(Self-Disclosure of Being) ,這是哲學建立的本體論,成中英老師用太極生陰陽的三一特性,來了解神學的三位一體。同成中英提出這本體具反思心靈的性情位格,當這三一本體主動以說話和行動與人感應溝通時,就是聖經記錄的啟示,而顯示為父、子、靈的性情位格,並「道成肉身」在人類歷史中有救贖行動。這是從成中英的中國本體論來建立中華神學。

易學、大乘起信論佛學、唐君毅感通本體論、成中英本體詮釋學的中國本體論,轉為中華神學的本體論,這個共同本體形成上帝「一體開二門」,一是「存在本體的自身開顯」,成為宇宙與人性的天理,是中國哲學的天人境界,一是性情真理主動啟示和救贖對人的感通關係,是基督信仰天地親情與人互為內在的靈性境界。從本體詮釋學可將中國哲學和基督信仰建立在同一本體論上,而使中國境界可通向基督境界。這點是鄭先生未明白的。

成中英建議以中國文化來發展基督教

成老師進一步建議以中國文化來發展基督教:「到了現在中國這個發展,是不是應該有一種新的形式,西方基督教有沒有一種新的發展,這種發展是因為認識到基督教應包含了一種文化的形式,以及包含了一種每個人自己可以去體會和感通的自我超越的精神。這種超越的精神以包含的方式表現出來,而不是排他的方式。這是一個重要的時機。更重要的是,中國對基督教的接受,有沒有一種心性的自覺?有沒有因為當時受西方傳教士影響或福音派的影響,把基督教(尤其是福音派)看成是一種更高或更優越的信仰形式?因為代表了西方的理性或超理性。在我們反思自己的生活經驗,在掌握到人內在的一種理性,或讓人感通到天地或宇宙溝通的理性,父與子溝通的理性,新的覺悟,新的自主的經驗和信仰出來?這種信仰當然是獨立的,是根植在生命裡面的,這種信仰從理論上是每個人都可以去感受到的,類似中國文化中人跟天溝通,天地人的溝通。也就是說,不需要堅持人和神永遠不能溝通的說法,也不能把身和心(性)截然分開,而是要用一

種人存在的感情來認識問題和解決問題。人與人之間關係是一種相互溝通和仁愛的關係,而不單是外在的傳教關係。這次會議[編按:尼山論壇]關於祁克果(Soren Aabye Kierkegaard),可以有兩種不同的解釋,一是他認為有外在上帝,是不是受到加爾文神學的影響,以追求上帝作為信仰的基礎?但另一方面,他又反對黑格爾、蘇格拉底,可見他又反對主流宗教,特別是德國的那一套。是不是想對真理有一種心性的認識,因為真理不僅是客觀的超越的,也是內在的、主觀的。當然我這是對祁克果的解釋,其實還有其它各種解釋,包括天主教、靈恩派、主觀神學的,大家都想很好地對中國哲學進行思考,尤其是我們談到的本體哲學,從意義到存在,從天地人到儒道精神。這是不是要從本質上去改變現有的宗教,產生新的基督教,使之具有中國的傳統,建立一種更有理性更有包容的中華神學,把儒家的仁愛精神和道家的道德精神結合在一起,成為人類溝通的基礎和發展的希望。」^[20]成中英老師這一段是很有遠見的思想,提出了以中國文化的深度,去產生一個更有理性和包容的中華神學。

成中英老師提出他自己的神學建議:「過去基督教從所謂西方理性主義,走到現代邏輯命題化的表達方式,所謂真理性的命題來討論,這就把基督教變成脫離了有關人的生命的感受,這是基督教在西方今天需要重新思考的一個方面。這裡有一個重要的方面,就是我思考的詮釋學的問題。西方當初詮釋經典,包括聖經或新教的經典,把它看成具有啟示性的上帝的一種命題,在討論中往往越走越抽象,越走越離開真實的生活的本質上的形而上。到了近代的十九世紀,有了一種新的詮釋學,開始把人的感情,人的自己的體會,要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。到了伽德默爾(Hans-Georg Gadamer),更加明確了任何一個文本的意義是超過了作者內涵本身的,這個意義來自我對它的理解和回應,一種深入的思考,代表是跟我的生命連在一起的,不是只追求它的原義當初在講什麼,這是找不到的,是形而上的一個抽象問題。所以我把形上學和本體學分開。」^[21]

他強調「把人的感情,人的自己的體會,要把它拿出來作為一個說明經典的基礎。」就正正



和我之前寫境界神學的觀點一致，不從抽象理性命題論真理，卻從人的體會來說明經典，其實是我們兩師徒循同一思路去反省中華神學。

成中英老師提出對罪的觀點及他希望建立的基督教：「我不能假設每個人都必須有一種罪惡感，因為很多人確實沒有罪惡感，沒有犯罪的人不能強迫他有罪惡感，人要順其本然掌握自己。人有時確實會做錯事，欺騙了別人或自己，但這只是一種缺陷，當他領悟到了天地之大能的精神時，那時就會有一種超越，對自己有一種更改或自責，但有一種已經超越出來的純淨化。……我們可以相信一個上帝本身是有深刻的道德意義，當然可能會通過其它各種方式來考驗人的一種精神。說到這裡，對於中國的基督教應該有一個什麼樣的內涵，首先是有一個，能夠承受痛苦，能夠轉化成一種純潔，不假設把生命看成一種罪惡的存在，而把生命看成是喜悅的一種價值存在，只是在發展中缺少了某種資源或食糧，這樣看的話，上帝就會變成更人性化和仁慈化，但這並不妨礙他的神性和提升的作用。」^[22]

成中英對罪反省，「是一種缺陷」，其實符合奧古斯丁在神學上用「原善的虧損」定義罪，神學上論罪不是指罪惡，而是指人和上帝關係的隔絕，這隔絕形成人原善的虧損，不過未深入研討其和現實人間罪惡的複雜關係，而更重視「超越出來的純淨化」，這仍是以儒家為本的思路。

成中英老師最後提出從易學建立中華神學：「有一個基本要求，就是中華神學應在易學的基礎上對基督教進行重新詮釋，或者提出一個新的改造。當然，我剛才已經提到有各種不同經驗和體驗是無法取代的，比如說，我在耶路撒冷的哭牆面前看到不同的民族，面對這有上千年歷史的聖地，各種人有不同的感受，我們並不要求每一個民族都是一樣的，但對於人類的希望來說，應該提供這樣一個新的神學形態。這是基於中國的經驗對於世界的貢獻，不是一定要把西方的或猶太人的或早期羅馬基督教的形式強加在中國人身上，而是要把中國人美好的經驗體現給人類作為一種選擇的可能。這一點很重要，因為中國的歷史就包括了神學的經驗。你剛才講到的仁愛、感通、天命之謂性等，都是可以成為道德基礎的，不一定需要用神的經驗來否定道德經驗，不一

定要否認聰穎的理性智慧和美的形象。當然，這種美跟以感覺為基礎的生活方式是兩回事，當然既具有道德感，又有美感，還有神的經驗，這些不是矛盾的，但同祁克果所說的那種被動式的感情生活還不是完全一樣的。問題是這裡的核心是什麼？你說神是可知和不可知的，發揮得非常好，還有中庸所講的『誠者自成也』這句話，孟子也講萬物皆備於我，反身而誠，自己就有一種明顯的充滿，體現了你的性跟天地之性有共同的心靈之性。你越能深刻地去掌握自己的生命，就越能產生一種自我提升的自誠，這比祁克果所說的那種當然還要深刻一點，『誠者自成』是最深刻的反思，產生出一種道德感和生命感。這可能是界定中華神學或基督教所要面臨的一個重要問題。」^[23]

以上成中英提出他用儒學解釋基督教的思路，激發起一種中華神學的思維，我寫中華神學多篇論文，就是要回應他的龐大中國哲學智慧，在最後一次和成中英對話時，他了解我由本體詮釋學建立的中國神學，十分高興，在錄音中他表示由此思路去走出宗教價值及中國神學，會通中國的聖學，他說可以肯定這思想，是一個時代的成就，且可促進世界和平，建立命運共同體。這是他的最後的心願，用中國進路默想上帝，建立本體詮釋學相通共融的中華神學。最後奇異地，成中英在死前一天，清醒而堅定地，受洗接受了耶穌基督。

下一篇文章將提出筆者對兩大師的回應。

[1] 鄭家棟：〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之一）〉，載中華神學研究中心：《研究季報》第10期，2023年1月，第9頁。

[2] 梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（北京：宗教文化出版社，2015），第29-30頁。

[3] 同注[1]。

[4] 同注[1]，第12頁。

[5] 鄭家棟：〈從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制（二之二）〉，載中華神學研究中心：《研究季報》第11期，2023年4月，第11頁。

[6] 同上，第14頁。

[7] 同注[5]，第15頁。

[8] 參考牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（台北：商務印書館，1971）；及《現象與物自身》（台

北：學生書局，1975）。

- [9] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，（北京：九州出版社），第317頁。
- [10] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》，（台北：學生書局，1977），第740-742頁。
- [11] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），第193-194頁。
- [12] 同上，第326頁。
- [13] 同注[11]，第262頁。
- [14] 同注[11]，第360頁。
- [15] 同注[11]，第361頁。
- [16] 同注[11]，第355頁。
- [17] 同注[11]，第356頁。
- [18]，梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》〈成中英、梁燕城對話：中國神學框架的思考〉，（北京：宗教文化出版社，2015），第181-182頁。
- [19] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013），第249頁。
- [20] 同注[18]，第182-183頁。
- [21] 同注[18]，第187-188頁。
- [22] 同注[18]，第189-190頁。
- [23] 同注[18]，第191頁。[編按：引文中「你」所指的是梁燕城。]

Integrating the Philosophy of Unity of Heaven and Humanity through the Construction of Chinese Theology: With a Focus on Cheng Chung-ying and Tang Junyi (Part 1)

Leung In-sing (Editor-in Chief, Cultural China)

Abstract: The author responded to Zheng's

critique of his "Theology of *JingJie*," offering a systematic reflection on Zheng's view that the Confucian "Theory of Spiritual Cultivation Through Achieving Higher States" and Christian faith practices based on divine revelation represent two "parallel lines" that cannot converge. The author argues that such a dichotomy overlooks the original relational connection between God and humanity, as well as the diverse theological forms Christianity has developed in non-Greek cultural contexts. The author advocates for a theological articulation suited to the Chinese cultural context by starting from biblical revelation and faith experience itself. The article analyzes the diverse orientations within Neo-Confucianism, pointing out that the "self-sufficient and complete" system represented by Mou Zongsan does not represent the entirety of Confucian sage learning. Both Tang Junyi's "ontology of empathetic connection" and Cheng Chung-ying's "onto-hermeneutics" emphasize the transcendence, openness, and relationality of the ontological reality, acknowledging Heaven (or God) as an "absolute, universal, and objective metaphysical reality" that is both immanent within the human heart and transcendent above humanity, without erasing the distinction between the divine and the human. This paper aims to demonstrate that Chinese philosophy of spiritual states and Christian faith are not fundamentally opposed but can achieve integration and complementarity within the same ontological truth, providing philosophical and theological foundations for constructing a Chinese theology with profound cultural depth.

Key Words: Chinese Theology, Theology of *JingJie*, Unity of Heaven and Humanity, Ontology of empathetic connection Onto-hermeneutics