



從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制

鄭家棟

前中國社會科學院中國哲學研究室
多倫多大學「亞洲神學」中心

鄭家棟：從梁燕城「境界神學」看中國哲學的資源與限制

引言

梁燕城博士在當代基督教神學和教牧群體中相對特殊，這首先在於他曾經接受「中國哲學」方面的系統訓練，多年來亦始終致思於儒、道思想與基督教神學之間，並且多有論著發表。

他所倡導的「中華神學」，也端在於努力打通中國傳統思想與基督教神學之間的「隔截」，他也似乎堅定不移地相信可以在兩者之間尋覓到某種通達的路徑——筆者曾經系統閱讀中國基督教神學歷史及先賢們的著述，竊以為，就融通於中國傳統思想與基督教神學而言，梁燕城無疑是較為「樂觀」的一位，也是用力

甚勤並且頗有創獲的一位；他也徹底突破那種大而化之的議論（比較），能夠深入到基督教神學與儒道釋的具體文獻脈絡做出疏解和闡釋。

一、「境界神學」與「聖賢文化」

環繞「中華神學」的理論建構，梁燕城提出

很多觀念，竊以為其中最具有「全局」意義者，或許是他關於「境界神學」的構想。「境界神學」所面對和處理的是中國傳統「聖賢文化」與基督教神學的關係，此前似乎沒有人系統闡述相關問題，特別是把問題提升到神學理解和建構的高度。而融通於傳統「聖賢文化」與基督教神學

之間，宋明儒學的地位一定會凸顯出來，梁燕城也似乎特別推崇朱子。

關於「聖」，王夫之有一說法：「法備於三王，道著於孔子。」^[1]「法備於三王」講的是「聖王」，「道著於孔子」講的是「聖人」。關於「聖」、「賢」之間，《大戴禮記哀公問五義第四十》：

哀公曰：「善！

敢問：何如可謂聖人矣？」孔子對曰：「所

謂聖人者，知通乎大道，應變而不窮，能測萬物之情性者也。大道者，所以變化而凝成萬物者也。情性也者，所以理然不然取捨者也。故其事大，配乎天地，參乎日月，雜於雲蜺，總要萬物，穆穆純純，其莫之能循；若天之司，莫之能職；百姓淡然，不知其善。若此，則可謂聖人矣。」

摘要：本文以梁燕城所建構的「境界神學」為例，分析了中國哲學尤其是儒家哲學在與基督教神學對話中的所具有的思想資源與思維限制。作者認為，梁燕城試圖透過「境界神學」融通中國傳統思想（尤其是儒、道、佛）與基督教信仰，強調以「中國心靈」的思維方式——如整體性、關係性、感通與連續性——來理解基督教和建構「中華神學」。文章指出，梁燕城的神學建構深受唐君毅「心通九境」哲學的影響，主張通過「感通」、「體驗」等中國特有的思維方式，實現從「內在超越」到「上帝境界」的躍升。然而，文中也深刻揭示了這一路徑的內在挑戰：中國傳統「天人合一」思想與基督教「啟示型信仰」在人性有限性與神聖超越性之間的根本對立。鄭家棟在肯定梁燕城創新性的同時，對其過度樂觀的融通態度提出質疑，並強調重建「敬畏」與「有限性」意識對中國文化現代轉型的重要性。

關鍵詞：中國哲學；境界神學；中華神學；肉身成道；道成肉身

哀公曰：「善！敢問：何如可謂賢人矣？」孔子對曰：「所謂賢人者，好惡與民同情，取捨與民同統；行中矩繩，而不傷於本；言足法於天下，而不害於其身；躬為匹夫而願富貴，為諸侯而無財。如此，則可謂賢人矣。」

這裡所謂「聖」與「賢」之間似乎有比較明確的區分，「聖」講的是德智「配乎天地，參乎日月」，而「賢」只是在「好惡與民同情，取捨與民同統」的品行上講的。不過到了宋明儒家那裡，「成聖成賢」毋寧說是表述一種整體的文化形態，它的核心關乎到「成人」——這裡所謂「成人」主要的不是在生物學意義上講的，甚至於也不是在禮俗意義上講，而是在品性、德性、人格意義上講的。^[2]「成人」即所謂成為「君子」、「大人」、「聖賢」。依據宋明儒家，「成人」的終極目標和境界，恰恰關涉到突破「人」的有限性，而實現所謂「仁者以天地萬物為一體」的領悟。就是說，「聖賢文化」的核心意旨和本質內核關涉到儒家特色的有關人的本質（本性）之無限性和「天人（神人）合一」之可能性的基本預設。這當然是與凸顯人的有限和罪性的基督教信仰及其神學根本對立的。這也是當年利瑪竇一方面溝通、調和於中國早期思想與基督教上帝信仰之間，另一方面又激烈地批評宋明儒學的緣由所在。^[3]至少在利瑪竇等人看來，中國思想與基督教信仰之間的溝通、調和，根本不可以取道於「聖賢文化」的路徑：即人即天（神）、自我救贖的「聖賢」理念與啟示型基督教上帝信仰是全然不相容的。

這也彰顯出梁燕城「境界神學」的特殊性：他明確肯定「聖賢文化」與基督教信仰之間存在某種溝通的路徑；並且認定全然排斥作為中國傳統文化特別是宋明儒學最重要的組成部分的「聖賢文化」及其修養工夫，基督教信仰如何能夠在中國文化語境中生根便始終是一個問題。應該說，關涉到基督教信仰與中國文化之間，這屬於一個新的問題和視域。

我們首先應當注意到，梁燕城相關的神學探索與他早些年的閱讀經歷和生命感受關係甚大。梁氏「早慧」，又身處自由開放的香港社會，中學時期便開始接觸儒道釋典籍，後來更有機

會親炙於唐君毅、牟宗三等當代大哲，一路探索、追求，最後貞定於基督教信仰。他一再談起自己早年的思想歷程，顯然是把自己追求信仰的歷程視為儒道釋領悟與基督教信仰之間並不一定衝突的某種「見證」，「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。」^[4]

在筆者看來，從「境界」切入討論神學，還必須面對一個特殊的現當代情境：與基督教不同，和世俗社會打成一片的中國傳統思想特別是儒家思想，在現時代不僅失去了一切社會建制方面的支撐，而且也在很大程度上失去了工夫踐履方面的「見證人」，這對於「榜樣」形態的「聖賢文化」同樣是致命的。我相信並且非常敬重少數前輩大哲的生命感受和文化關懷，可是在相對廣大的層面，傳統「聖賢文化」毋寧說只是流於某種書本、課堂上的「誇誇其談」。傳統「境界」說更是如此。類似於「內聖外王」，「境界」一語較之歷史上任何時期都十二分地火爆，學人們爭相談「境界」，似乎談了「境界」自己便儼然擁有了某種「境界」，據說還是「天人合一」境界——「境界」云者，似乎已經全然失去了歷史上曾經擁有的那種與生存境遇和工夫踐履相關聯的沉重感。

一個相關的問題是：當代中國傳統思想闡釋不免「說得太透」，仿佛是人人都可以「打破天窗」，「一覽無餘」，中國思想的「廣大精微」和宇宙社會人生的奧蘊真諦，無不盡在指掌之間，並且足可以「會當凌絕頂，一覽眾山小」^[5]，傲視於其他文化和文明傳統。讀到方東美先生晚年著述，他的「六種境界」基本上還是屬於「聖賢文化」的講法（包括「宗教境界」），可是他最後給「奧秘」（「神秘莫測的神」，God the most high）留下地盤。^[6]竊以為，中國思想文化的闡釋和發揚（當然也包括「境界」理論），首先必須向「奧秘」開放，而不是只聚焦於現實倫理，社會關係（權力、權勢和權謀），再就是已然蛻變成「寡頭



人文主義」的「境界」說。

梁燕城「境界神學」的建構當然和面對上述問題有關。「境界神學」包含有兩方面的關懷：「一個用中國心靈消化的基督教神學，既從基督教文化傳統充分了解西方精神優秀之處，又完全體會中國境界的深度，可以成為橋樑，溝通中西，帶來兩大文明的彼此參照。同時也投入中國文化的重建與更新，建造一個深度的新中國文化，其中能融合基督那公平正義、超越反省及無條件愛眾生的精神。」^[7]「體會中國境界的深度」的一個關節點，首先必須使得中國思想及其「境界」向「奧秘」敞開；也只有真正向「奧秘」敞開，才可以克服「寡頭人文主義」的不知深淺和洋洋自得——動輒便振臂高呼「為天地立心」、「與天地參」等等，也常常扮出法相莊嚴相。面對「奧秘」，我們必須承認人的渺小和有限性，嘗試學習「敬畏」、「謙卑」和「愛」。即便是大自然的「奧秘」，也絕非是今天幾乎完全淪為沒有精神內涵之口號式的「天人合一」所能夠涵蓋和了斷的。

二、「道成肉身」與「肉身成道」

談到自己年屆「知天命」出版的《中國哲學的重構》一書，梁燕城說：「從生活世界及心靈之覺性為本，分析心靈如何構作對世界的認知，及如何領悟事件的真實本體，再描述心靈不同層次的領悟，建立一個境界哲學的系統，從不同境界去詮釋人對真、善、美及佛、道、儒的體悟，並以這境界的層次去展示上帝的境界及啟示的可能性，使人的存在成為開放向上帝的聆聽者。這境界思想體系是中國佛道儒哲學與神學接通的關鍵理論，這亦是中華神學根於中國文化的一個始點，可稱為『境界哲學與神學』。」^[8]

從「境界思想體系」切入，溝通「中國佛道儒哲學與神學」，首先必須面對的一個問題便是：「肉身成道」乃是中國傳統思想的基本預設，這個預設的背後包含了中國思想傳統對於身與心、靈與肉、超越與內在、神聖與凡俗之「一體貫通」的全部理解，而與基督教信仰預設了根源性兩極對立和緊張的「道成肉身」迥然異趣。^[9]中國傳統「境界」理論的前提和出發點，正是靈與

肉、神聖與凡俗之間在始源、根源上的「一體貫通」；就是說，「境界」理論的前提和實質乃在於否定任何根源性、本質性的斷裂、衝突與對立，從而把精神性的追求表述為某種身心互動過程中「心靈」自我超越的整體過程。這也正是當年令利瑪竇等早期傳教士們頭痛不已的問題，利瑪竇批判宋明儒家和中國化的佛教都與此有關。^[10]換句話說，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。某些缺乏理解或別有用心者，也正是刻意把成為基督徒和「做一個中國人」對立起來。

這方面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^[11]，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。

這當然屬於一個大膽的推進，儘管問題和理論的全部複雜性還有待於進一步闡釋和揭示。在當代新儒學的論述中，儒家思想的「超越性」義涵已經成為非常核心的議題和論域，儘管相關問題的展開論述呈現不同的脈絡，可是就總體而言，學人們還是遵循「肉身成道」進路，期求和落腳於某種「天人合一」（「內在超越」）的思想和理論形態。梁燕城卻提出環繞「肉身成道」的「境界」工夫論也可以在基督教「啟示」型信仰的追求中扮演積極的角色——這特別是對於教牧

神學是一個大膽的推進，當然，毫無疑問，在理論的嚴謹、周延和複雜性方面，所謂「境界神學」恐怕還有很長的路要走。

現時代關於耶儒之間或基督教神學與中國傳統思想之間的議論（比較、對話等等），總體而言，更多地仍然在很大程度上是順延利瑪竇的線索，其中凸顯的首先是「存在」（存有）方面的問題——中國思想文化傳統是否包含有基督教「上帝」意義上的「超越性」存有，常常成為問題的焦點（就哲學脈絡來說，這也特別與黑格爾提出的問題有關）。於是乎，早期典籍中（首先是卜辭中的「帝」、「上帝」、「昊天上帝」、「皇天上帝」以及後世脈絡中的「天」、「道」、「天道」等觀念與基督教「上帝」觀念的可比性，始終是一個核心問題。^[12] 歷史上利瑪竇過世後那場曠日持久並且導致羅馬教廷與清王朝激烈衝突的「中國禮儀之爭」，還包含有另一個主題，亦即（絕對超越者的）「譯名」之爭，特別是接替利瑪竇位置的龍華民對於「天主」、「天」、「上帝」一類譯名心存疑慮（他主張一律採用音譯）。^[13] 龍華民是一位很好的神學家，可是他所關注的只是「上帝」（天主）存在及其表述方式的「唯一性」，至於上帝的唯一性與人們「體驗」上帝和表述信仰方式的多樣性是否必然衝突，龍華民的回答是肯定的。像楊廷筠這類士人基督徒，顯然具有儒家傳統士大夫和基督徒雙重身份，你可以說前者是「文化的」，後者是「信仰的」，問題在於「文化的」與「信仰的」又似乎難以斷然切割，楊廷筠的基督教信仰也無疑包含有某些「中國化」的因素，這特別體現為他在很大程度上拒絕「神」（耶穌基督）與「人」（傳統聖賢）之間的截然兩分。這在龍華民那裡似乎有理由認定為「離經叛道」。^[14] 可是，皈依基督宗教信仰的楊廷筠顯然在很多重大問題上與儒家士大夫主流傳統拉開了距離，諸如一神信仰、靈魂不滅、天堂地獄，等等。就是說，對於楊廷筠，基督教信仰引發了精神世界某些重大改變，這是毫無疑義的，問題在於此種改變是否必須同時意味著與本土傳統特別是士大夫主流傳統的某種決裂？

基督教與中國文化關係的深層，關涉到中國

傳統思想環繞「成聖成賢」所開發的「心靈」（精神）哲學相對於「啟示」型的基督教信仰及其修行實踐，是否只是具有負面的意義？龍華民固然拒絕任何「調和」、「折中」，利瑪竇激烈地批評宋明儒的「天人合一」理論^[15]，實際上也是對於相關問題給出明確的答案。應該說，問題的核心正是關涉到能否以及如何對於以宋明儒學為代表的傳統「天人合一」理論及其價值加以重新闡釋。

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。他說：

「中華神學」是擺脫了西方神學的思維框架，經過方法論上的「非希臘化」過程，不再用希臘與啟蒙運動的思想方法去組織聖經真理，也不再用西方形而上學的概念，如存在、實體之類描述上帝與世界。「中華神學」正視中國的思維方法與理念，中國不重抽象性的邏輯推論，卻重具體的、可通過修養去體驗的真理，也重整體性和關係性的思維。^[16]

「正視中國的思維方法與理念」，重「體驗」，「具體」，「整體」，「關係」。「境界」可以說是一個主客之間的概念，確切地說是一個融通主客（亦主亦客，亦心亦物；非主非客，非心非物）的概念，某種意義上也可以說是凸顯「整體性」和「關係性」的概念，「所謂境界（英語可譯 lifescape），就是從某一面向領悟生活世界時，所呈現的情狀……是對生活世界真相領悟而形成的一個具普遍性的意義世界。」^[17] 唐君毅先生關於「心靈之境」有一界說：

言心靈之境，不言物者，因境義廣而物義狹。物在境中，而境不必在物中，物實而境兼虛與實。如雲浮在太虛以成境，即兼虛實。又物之「意義」亦是境。以心觀心，「心」亦為境。此「意義」與「心」，皆不必說為物故。於境與言境界者，境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。則言境界，



而分合總別之義備。^[18]

這段話表述的曲曲折折（這是唐先生語言的特徵）。牟宗三、唐君毅是中國現代唯心主義哲學家的典型代表，也只有到了他們那裡，中國版本的「唯心論」哲學才得到系統而精緻的闡釋。唐先生上面的表述，是在以「心」統「物」的意義上說，他強調在「境（界）」的意義上，「物」（涵「物」和「以心觀心」之對待「心」）已然失去了對象性，而成為某種「兼虛實」（主客）的整體存有和意境。梁燕城由「境界」切入討論基督教信仰，其出發點也是旨在消解「上帝」觀念理解方面一味偏重於實體性和對象性的闡釋，而主張從整體「感通」的意義上定位和理解神人關係。

在與宣教相關聯的脈絡中，利瑪竇的路數仍然是一條主流線索。儒學研究領域有關「內在超越」與「外在超越」的討論亦關涉於儒學與基督教之間，並且說到底也是與明末清初開關的利瑪竇線索不無關係。只是儒學脈絡裡的相關討論，通常疏於對於基督教神學的理解和闡釋，而只是把所謂「（基督宗教的）外在超越」作為某種耶儒比較理所當然的前提預設，然後便轉向儒家「即內在即超越」、「極高明而道中庸」思想特色的闡釋。還有一條線索似乎更強調「啟示」型的基督教信仰與中國傳統文化的異質性，國內倡導歸正神學者似乎有此種趨向。至於向「政治神學」方面的延伸，則屬於「漢語神學」圈子的課題，基本上與教牧神學無關。梁燕城「境界神學」屬於另一種路向，他試圖疏通基督教面向上帝的靈修傳統與中國傳統思想以「成聖成賢」為旨歸的「心靈」哲學和修養工夫論的關係，並且認定此方面中國哲學文化傳統中所積累的豐厚成果，對於國人接受基督教信仰不僅不構成某種障礙，而且可以在層次區分與遞進的意義上成為某種助緣。^[19]這在一定意義上是認定自力與他力、自我超越與上帝救贖的「啟示」型信仰，是可以融通的，這無論在基督教神學還是儒學方面，都會遭遇一系列理論問題。這也是筆者所謂「大膽的推進」所表述的。

三、「中國人心靈」：連續與斷裂之間

「中國心靈」，「中國人心靈」，是梁燕城經常提到的。他說：

當中國基督徒接受了基督信仰核心價值後，嘗試從中國文化的思維方法，按中國處境去作神學反思，用中國人的心靈去消化和架構聖經的真理，建立的神學結構，可稱之為「中華神學」。^[20]

今天我們需要以中國人的心靈來消化基督教，然後以中國人心靈所產生的問題來探討中國的神學思想。只有通過中國人的心靈去消化基督教，才能夠一方面讓基督教信仰對中華民族的命運有所承擔，另一方面使基督教信仰與中國文化的概念交匯與融合，使基督教能夠在中國生根。^[21]

這裡所謂「中國心靈」或「中國人心靈」，是一個文化概念，從梁燕城的相關論述來看，似乎首先關涉到傳統思維方式，他強調「整體性」、「關係性」、「感通」，等等，無不與此有關。在梁燕城看來，「基督信仰的核心價值」是超文化的「普遍真理」，可是，我們不但可能而且必須基於中國人的思維方式和文化處境接受、消化和表述（架構）基督信仰的核心價值。

「中國心靈」、「中國人心靈」或「中國文化的思維方式」的核心特徵是什麼？梁燕城論及「整體性」、「具體性」、「關係性」以及「體驗」、「感通」、「和諧」等等。不過在筆者看來，所謂「中國心靈」最核心的特徵就是所謂「連續性」的思考方式，也正是這一點，貫通和支配著梁燕城「境界神學」乃至「中華神學」的闡釋與建構。所謂「連續性」的思考方式，關涉到主客、心物、天人、神人、道德與宗教之間的一體貫通，認為一切都處在整體、過程、聯繫、關係之中，拒絕使用兩極對立或本質性「斷裂」的方式來思考問題，認定必須遵循一種相互關聯的整體性來思考和安頓宇宙、社會、人生，這是中國傳統思維方式的基本特徵，也構成梁燕城「境界神學」的基本特徵。

梁燕城曾經親炙於當代大哲唐君毅、牟宗三。他的思維歷程在起點上就深受唐君毅先生的影響。唐君毅先生可以說是當代新儒家營壘中

最富有宗教感悟的一位，這與家庭影響和香港社會環境都不無關係。他說：「憶吾年七、八歲時，吾父迪風公為講一小說，謂地球一日將毀，日光漸淡，唯留一人一犬相伴，即念之不忘；嘗見天雨，地經日曬而裂，遂憂慮地球之將毀。」^[22] 儒家屬於腳踏實地的思想傳統，並且對於天地萬物的「天長日久」和「生生不息」深信不疑，「憂慮地球之將毀」很難說是典型的儒家關懷和意念。唐先生似乎特別以「心通九境」說流傳後世。唐氏「心通九境」說典型地體現出中國思想傳統「連續性」的思維趨向和定式，即主張各類認知的、道德的、宗教的「心靈境界」之間斷然不存在任何本質性的、不可逾越的斷裂，一切心靈活動皆可以表述為某種相互關聯、相互轉化和連續性的「超越」過程。^[23]

心靈活動與其所對境之種種，有互相並立之種種，可稱為橫觀心靈活動之種種；依次序而先後生起之種種，可稱為順觀心靈活動之種種；有高下層次不同之種種，可稱為縱觀心靈活動之種種。凡觀心靈之體之位，要在縱觀；觀其相之類，要在橫觀；觀其呈用之序，要在順觀。^[24]

這裡所謂「橫觀」、「順觀」、「縱觀」，又可以表述為「橫通」、「順通」、「縱通」，「境更可分別，而見其中有種種或縱或橫或深之界域故。然以境統界，則此中之界域雖分別，而可共合為一總境。」^[25] 構成「心通九境」說實質的，乃是心靈自我超越的無限潛能和心靈活動相互關聯的整體性與過程性，其間不存在心與物、知與行、道德與宗教、世間與出世間一類本質性的區隔與斷裂。唐先生也自信可以把種種哲學與宗教理論（理性的與信仰的、道德的與宗教的、此岸的與彼岸的）統攝、涵攝於一個圓融貫通的理論系統之中。^[26]

梁燕城切入「神學」的路徑似乎一開始就是「境界的」，並且在起始處就與唐君毅的影響有關。他的碩士論文就是比較意大利方濟各會神學家波拿文都勒 (San Bonaventura) 《心靈邁向天主之途程》的「六重境界」與唐君毅「心靈九境」。九十年代初，年輕的梁燕城曾經在台灣出版《慧境神遊》一書，該書明顯地受到唐君毅先生「心

通九境」說的影响；應該說此種影響伴隨他始終，進入新世紀，梁先生又以「慧境神遊」為題開設講座，會通於儒道釋與基督教之間。就方法論原則而言，唐君毅「心通九境」說的一個核心概念是「感通」。他說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界，皆吾人生命存在與心靈之諸方向活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如實觀之，如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」^[27]

中國哲學「感通」一語，乃是統攝「知情意」而言之^[28]，涵蓋直覺體悟、理智思辨和實踐意境。^[29] 有趣的是，唐先生居然把「感通」理解為事物存在和關聯的普遍方式：「所謂萬物間之空間非他，即萬物賴以相與感通之場所。一物於其位所見之空間非他，即一物所以攝受他物之觀景，或安排來感物之座標也。事物間之時間非他，即萬物之相承而感通之際會。」^[30] 此類說法實際上其來有自，《易·繫辭》所謂「寂然不動，感而遂通」並不是就某種狹義的主觀意境而言說，而是關涉到天地萬物「相感相通」的、整體論和徹底機體主義的存在方式。原則是，儒家所謂「感通」是不可以設定「實質性」界限的。而以「感通」言「境界」，強調的是不同境界之間「各得其應，各得其實」^[31]，同時體現為相互融通的動態關係。唐先生又講「全幅感通」，達於此境界即為「天德流行境」，「所謂天德流行境，乃於人德之成就中，同時見天德之流行。」^[32] 這也就是宋明儒所謂「天人合一」境界。

「感通」原則上無「界限」可言，可是無礙於「判教」。唐君毅先生的「心通九境」同時也是一個「判教」系統，其涵蓋甚廣，統攝中西方哲學宗教而言之。「境界」，「感通」，「判教」，也構成梁燕城「中華神學」理論的不同面向。他反復講到自己的悟道過程，實際上是講的「判教」：先是佛教的華嚴境界，然後是道家的空靈境界，再是儒家的天人合一境界，最後是上帝啟示和救贖的基督教信仰。^[33] 中國佛教的「判教」（與印度佛教的「判教」有所不同）的確體現出某種智慧，其要旨在於總持佛法，把各家各派的義理按照層



級做出安排，納入一個圓通的系統，而不是相互障礙。在梁燕城看來，這也適用於儒道佛與基督教之間的判釋。他顯然認為，不同的領悟並不是相互衝突，也不會構成本質性的「斷裂」，而是可以成為「認識上帝的階梯」，並且均可以在耶穌基督信仰中得到理解和安置：

緣起性空是上帝從無去創造天地之本，大道無形是上帝創造之規則，仁心流現是上帝賦予的靈性。儒、道、佛均為聖人對上帝創造秩序的真實體悟，不涉及救贖，故不同於上帝的直接啟示與人得救之道，義理上屬不同層次與範圍，只要在神學上區分創造 (creation) 與救贖 (redemption) 之不同義理結構，則信仰與中國文化處在不同義理的意義結構中，並無衝突。人若深探各教之境界，可發現是通向認識上帝的階梯。^[34]

這裡貫徹的就是我們所說的「連續性」的思考方式。

四、「境界神學」的「境界」層次

唐君毅先生理論學說的落腳點在於「立人極」。^[35] 這所謂「立人極」是「學」與「教」相統一的，唐先生明確說「哲學的目標在於成教」。^[36] 此「教」即為宋明儒家「天人合一」之教。應該說，中國思想或者說儒家思想宋明時期有一轉向：楊雄《法言》說：「觀乎天地，則見聖人。」到了理學家程伊川那裡，則更改為：「觀乎聖人，則見天地。」^[37] 就是說，宋明儒家的「天人合一」乃是以「人」（聖人）統「天」的。唐先生的判教系統是落腳於宋明儒家以「人」統「天」、以「心」統「天」的「天人合一」。^[38] 雖然是宋明儒的境界，講法上卻極盡曲折，這與「哲學」觀念引進和面對、吸收、消化西方哲學宗教思想有關。《中庸》曰：「君子之道，本諸身，征諸庶民，建諸天地而不悖，考諸三王而不謬，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。」「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」此種「境界」，天地、鬼神、聖王、內外、精粗、廣大與精微，一體涵蓋且無所不包。面對現時代極度分化和分裂的社會人生，如何疏解和重建儒家的圓融境界，是唐先生「心通九

境」說的基本關懷和立意所在。筆者欽佩唐先生立足於消解一切緊張對立，尋求某種「圓融無礙」的努力和信念；^[39] 不過，從另一方面說，現時代儒家思想的重建首先必須真實地面對高度分化的社會現實以及人們內心世界「百味雜陳」的精神裂變，尋求某種理想信念的重建和堅守亦屬不易，至於某種打通上下精粗的圓融境界，事實上已經全然沒有可能。竊以為，當代儒學的重建只能遵循某種理想主義的路徑，而「理想主義」不可能廣大精微面面俱到（所謂「內聖外王」或現時代表述中的精神、物質「兩手抓」），必須「有所割捨」^[40]，「有所割捨」才能夠有所持守，否則就只能夠隨波逐流或同流合污。當然，唐君毅先生也是在彰顯一種理想主義的路徑，他的信念是基於儒家傳統（特別是宋明儒家）所肯認的心靈自我超越和自我救贖的無限可能性。^[41]

上一節我們指出梁燕城受唐君毅影響及其繼承傳統的方面。接下去的一個問題是：中國傳統思想的「連續性」思維方式及其所達致的「天人合一」境界，乃是「成人」的境界，是「立人極」的境界。在「立人極」的境界中，超越者已然被「內在化」，人性不只是包含有神性，並且人性的完滿實現就是「神性」。這樣一種思想進路，全然排斥了向神性宗教特別是「啟示」型宗教展開的可能。由此說來，梁燕城以「境界」貫通儒道釋與基督教就不能夠止步於宋明儒的「天人合一」，否則的話就只能是有「境界」而無「神學」，有「涵養」而無信仰。

在《中國哲學的重構》書中，梁燕城講到「六種境界」：一是「理性境界」，指的是以「邏輯與數學」為統攝的知識境界；二是「美善境界」，講的是關於倫理與藝術的感受與境界；三是「空的境界」，這是佛教打破執著的「緣起性空」境界；四是「道的境界」，「道的境界中，心靈擺脫了後天所加的成心偏見，回到虛靜之極篤狀態，此即為心靈的零點狀態。從道的境界言本體，則這正是從已實現之思維中，回溯到其根源的零點，回到了無，而這無正是一切潛能世界的入口。」^[42] 五是「天德境界」，這是「天德流行」「仁心感通」的境界，「仁心之感通，可不斷擴大其眼界與幅

度，感通更多人的心靈，其愛的範圍越大，道德之善亦越高。由愛家庭親人，到朋友、社區、國家，再到全人類、全宇宙。仁心最高境界的愛，是及於天地萬物。^[43] 六是「上帝境界」，他以「有情天」稱謂「上帝」，「有情之天，或一般稱的上帝，為無限的真善美，其情格即為終極之仁愛，是心靈所相信、所探求、所盼望達至的至高圓善。此圓善是心靈不斷創造、不斷超越之最後目的，也是其探求的本體動力。」^[44]

就筆者的閱讀視野而言，梁燕城的判教系統似乎相對特殊。現代前輩大哲談境界，馮友蘭說的過於簡單，唐君毅說的過於曲折繁複，較為平實的倒是方東美的「六種境界」說，方氏把生命存在和人生境界依次區分為六個層級，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。梁燕城「判教」的特色似乎首先在於其間包含一個曲折。如果套用禪宗的語言，他所講的前三種境界乃是「由俗向真」，即所謂由「山是山，水是水」到「山不是山，水不是水」。後邊的三種境界某種意義上屬於經歷「由俗向真」之否定後的「開端別起」。這關涉到他所說的「心靈的零點」。「心靈的零點」也是梁燕城反復申說的觀念，心靈的零點，即喜怒哀樂未發之「中」，是一純粹的時空之流。萬有在這場所中呈現而未經區分、未有語言及思維架構的組織，也未有理論與偏見。人對天地的直接體悟，即始於這語言之前的「無名」狀態，所謂「無名，天地之始」可從這角度理解，這是無名與無知的狀態。這原始的心靈直接觀照，不單是西方哲學所重的知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。其「無知」不單是知識意義上的先於知識，而且也是實踐意義上的本來天真。^[45]

竊以為，梁燕城相關論述尚缺少必要的分疏：他所謂「心靈的零點」有時是指混沌未開的「本來天真」或「原始天真」，以此解說道家的「無名，天地之始」是可以的，可是以此解說儒家「喜怒哀樂未發之中」，則似乎不妥。梁引述理學家李延平所謂「靜坐澄心，觀喜怒哀樂未發之前的氣象」和《莊子·知北遊》「非不答也，不知答也」，「黃帝曰：無思無慮始知道，無處無服始

安道，無從無道始得道。」^[46] 無論是相對於儒家還是道家思想脈絡，這些都不屬於「原始天真」，而是屬於工夫修養的極高境界。《老子》所謂「如嬰兒之未孩」^[47]，也並不可以直接等同於「嬰兒之未孩」；同樣，孟子所言「大人者，不失其赤子之心者也」^[48]，也並不可以直接等同於「赤子之心」。先哲所表述都是經歷複雜後的「單純」。在梁燕城判教的「六種境界」中，「心靈的零點」出現在「道的境界」也說明了這一點。不過這並不是我們所要討論的問題。

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。

梁燕城以「情格」定位「天」（「上帝」）。「天為情格之體，其直接流現為仁的善情，則天之本質，不能不設想為具仁善之情格，故可云天有仁。」^[49] 以「仁的善情」表述「天之本質」，旨在凸顯絕對超越者「仁善」且能夠與人相感通的方面。不過，梁燕城同時強調「天人之際」的另一個側面，亦即「天」「自存自在而超乎萬有整體之在其自己」的側面，如果援用《聖經》的表述，後一方面講的是天（上帝）的「自有永有」，「天之在其自己，其自覺性與情格性，原超越於萬有及創造性之上，為情格超越性 (personal transcendence)，是一切創性的主宰和創造者，可稱之為上帝。」^[50] 就是說，「天」不可以全然轉化為「天理」、「天道」一類功能性表述，「天之在其自己」具有絕對超越性。

這裡筆者有一個疑問：以「情格」界定「一切創性的主宰和創造者」的天或上帝，是否全面和允當？梁燕城說：「『情』是指其性質感受與感應性，可指『情懷』、『恩情』、『親情』等，但非能動搖的情緒，也非扭曲善之惡情，卻為無限真善美之情。此情暢流充塞於天地，為萬有的根源。同



時又超越天地宇宙，有其獨特自存性，而不為純抽象的普遍天理，卻是一有自覺之無限存有，此名為『情格』。^[51]「情格」凸顯上帝的大愛無疆和與人相感相通的方面，竊以為，這也關涉到對於傳統儒家「天」論的另一種闡釋。原則上，儒家是不從超越者(天)的層面講「愛」的。所謂「天地之大德曰生」「天地生物之心」(或「天地以生物為心」)等等，講的都是(與淑世主義世界觀相關聯的)生成與秩序，而不是「愛」。朱熹說：「天之生物之心，無停無息。春生冬藏，其理未嘗間斷。」^[52]儒家所謂「愛」只能夠從人的方面講，從「親親」方面講，從人的現實存在及其社會關係方面講，「仁愛」乃是一種有限的、差等的愛。基督教的「愛」在社會層面有制度性的落實，這首先體現為基督教文明掩映下(面向社會弱勢群體的)多層次的、無所不包且無所不在的社會援助救護系統。歷史上儒家差等之愛在宗族背景下亦有某種程度的落實，宗族對於個體具有組織、協調、庇護、救助等功能，特別是在資助宗族新生代接受教育方面更義不容辭(這與「學而優則仕」、光宗耀祖的期待關聯在一起)。^[53]梁燕城以「情格」講「天」(上帝)，不只是凸顯神的愛，而且把神聖之愛表述為某種「親情」感通(國人是習慣於把「愛」與「親」相關聯的)。問題在於：「情格」云者是否足以同時涵蓋上帝(天)的「全能」與「主宰」？即便是宋明儒家言「天」，「主宰」義也是不容否認的。朱子說：「天下只有一個正當的道理，循理而行，便是天。」^[54]這是以「理」說「天」，天被徹底功能化了。不過這並不是朱熹說法的全部，「莊仲問：『天視自我民視，天聽自我民聽，謂天即理也。』」曰：『天固是理，然蒼蒼者亦是天，在上而主宰者亦是天，各隨他所說。今既曰視聽，理又如何會視聽？雖說不同，又卻只是一個。』^[55]梁燕城意在對治那種關於「上帝」全然實體化的、孤懸超越的、冷冰冰的闡釋，他當然不會否認上帝的全能與主宰。在《易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念》文中，他特別從「超越主宰性」角度討論傳統典籍中的「神」。^[56]《儒家仁學與恩情感通神學》文中，則把儒家之「天」表述為「有性情的主宰」。^[57]而「主宰」屬於「意志」

的品格，竊以為或許以「情意格」表述「天」(上帝)更全面些。一個相關的問題是：「境界神學」主要是強調上帝與人的感通和愛，可是上帝信仰更關涉到對於絕對無限者的敬畏。並且對於現時代「無所畏懼」的中國文化而言(只是畏懼於權力和權勢)，「敬畏」無論是相對於信仰和文化，都應當得到強調和凸顯。就總體而言，「境界神學」或許還是包含有太多宋明儒學或現當代宋明儒學的因素。

無論如何，梁氏關於「天」之「在其自己」的界定表明，天人之間不可以單純歸結於某種「即內在即超越」關係，「天」不可能在「人」(內在)的界域中展現其全副內涵，人性也不可能全然包涵神性。有了此種扭轉和釐清，也才可以在「天德境界『之上展開』上帝境界」。

「上帝境界」乃是向無限者敞開的境界，它不再是體現為某種(心靈的)自我實現，而是體現為「信仰」、「盼望」和無止境的「追求」。^[58]

真善美之為內在，一切心靈境界本之而立。真善美之超越性，則心靈境界永不能靜止下來，永遠超出自身境界之限制，開放向未全被知的無限真善美本體，這是天德境界在人心靈中能不斷創造和超越的根據。^[59]

心靈不斷自我超越向無限，並不具有過去回憶所產生的經驗為根據，也不具有理性知識去證明。卻是一種對不可知世界的投身，這投身是一信念，先相信有自身所知以外的無限領域，須超越現有情況去尋索。並由這信心產生一種盼望，盼望這超越過程可對無限的真善美有所理解，而得突破有限的理性與美善境界。^[60]

這也是神人「互動」的過程。此所謂「互動」不僅關涉到上帝透顯於天地萬物和人的心靈之普遍啟示，而且關涉到「上帝臨汝」的特殊啟示，「上帝臨汝是超越情格天默默呈現的境界。這顯示上帝作為有情之真理，具有對人顯明自身的特性，這可稱為一種「啟示」。「啟示」是指真理主動向人心靈開顯自己，而不單是人去找尋真理。因真理具超越的情格，故本身即不僅為一無知覺的本體，卻是能和人有感應的有情天，故能主動呈現。」^[61]

「上帝臨汝」關涉到「神聖的奧秘」，梁燕城以「被知的不可知者」(The known unknown) 表述此種奧秘的屬性。

上帝之可知性，能依祭祀禮儀而有所感應，也能在人生處境中有所感悟，呈現為無限之真善美。這是上帝之默現。……但上帝自身的情懷與思想，仍是不可知，當其臨在而被知的同時，也是顯明其奧秘不可知性，……由此而顯明人真實的命限，面對此無聲無臭的世界，人是無知，亦唯有人承認此無知，才知上帝之為被知之不可知者。^[62]

當上帝臨在為「被知之不可知者」時，其被知性為無限之真善美，而不可知性則為深博之奧秘，這奧秘超乎真善美，但又貫乎真善美，超真善美者為一有情之「他者」，為「神聖」之深博奧秘，這形成神聖臨在的體悟，區分於美善的臨在。^[63]

這裡存在一個實質性的區分：相對於宋明儒家，對於「神聖」的「體悟」即等同於「神聖」自身，所謂「東聖西聖，心同理同」表述的正是此種義涵。梁燕城「境界神學」則認為對於神聖的體悟不能夠等同於神聖自身，因為說到底，神聖自身乃是「被知之不可知」的「他者」，這關涉到「天」、「人」（「神」、「人」）之間的距離和張力，此種距離和張力是永遠不能夠消弭的，因為這關涉到人作為有限者的「真實的命限」，關涉到神聖奧秘和我們對於神聖奧秘的景仰和敬畏。

這其中的一個關節點是：心靈的自我超越與向無限者敞開的邏輯必然性和實踐必然性是什麼？梁燕城說：在經歷諸種「境界」，「然後對各境界之整體再反省，心靈即可明白自身之為有限，但因反省到自身之有限，即可超越其整體之界限，這超越諸境的追求，是心靈的無限超越過程。」^[64] 這裡我們或許可以提出這樣的問題：為什麼儒家「聖賢文化」的心靈超越並沒有「反省到自身之有限」，而是落腳於「天人合一」，即人即天（即人即神）的境界？梁燕城說：

心靈這種無限超越自身的性質，是人不斷超越的本體根源。當心靈不斷超越，到超過其知識與智慧直覺可領悟和知道的界限時，就面臨深博之奧秘。此是人知識與智慧可以達至的盡頭以外，人至此如面臨一深淵，回頭照見各境界在後面，前面即為無

盡的奧秘真理，面對這不可知，而又要求超越下去的話，則需一種躍向深淵的勇氣，及向無限奧秘真理完全開放，放下迷執任一境界的可能性。這躍向深淵而又完全開放的心靈，是所謂信仰 (faith)。^[65]

只是在筆者看來，「躍向深淵」的信仰似乎很難從心靈「無限超越自身的性質」方面得到解釋，否則的話，啟示救贖便仍然可以歸結於自我救贖。

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。^[66]

這背後有自我救贖與上帝救贖兩大傳統根本不同的預設。梁燕城說：

聖人是心靈開放者，故能感通於天地，與天地萬物為一體，參贊天地之化育。這絕不是說聖人具上帝一樣的無限心，卻是其心虛靈，故能感通於無限。若視聖人或佛是無限，即將有限的人絕對化，自然會產生境界的迷執，而成魔性的真理，其實這是基於虛妄情識而立的理論。二千多年來，中國歷史中常有造神運動，對皇帝或教主歌功頌德，來自將自我無限化的魔性真理。如聖人或佛均非無限，則人人可成聖成佛之論，就是正常的修養實踐，而非視人為神、為偶像的迷執。^[67]

這只能夠屬於對於儒家「聖人」說的重新闡釋。儒家視域中的聖人當然具有「無限心」，牟宗三更是援入後康德德國觀念論的絕對理性來闡釋此「無限心」。「聖人」是在「即人即天」（即人即神）、無限圓滿的涵義上被貞定的，否定「聖人」的無限性，則儒家「道統」便無從落實；「聖人」意味著「立人極」，而「人極」之外並無「天極」、「神



極」，否則「天人合一」便無從談起。^[68]「天者，高之極也；地者，下之極也；日月者，明之極也；無窮者，廣大之極也；聖人者，道之極也。」^[69]「聖賢文化」便是「人而神」的文化，「肉身成道」的文化；在現時代，我們也只能夠企望「肉身成道」的文化不至於淪落為「肉身即道」的赤裸裸、光禿禿的（以權勢崇拜為核心的）「肉身」文化。

試圖聯結「聖賢文化」與基督信仰，首先還是需要某種根本性的「扭轉」，梁燕城的「境界神學」無疑貫通著此種扭轉的嘗試，只是在筆者看來，梁先生似乎還是不免對於二者之間的相融相通看得重了一些。關於「聖賢文化」的扭轉首先關涉到否定「人雖有限而可無限」（牟宗三語）一類基於傳統的預設。^[70]筆者欣賞梁燕城「命限」一語。「命限」亦即人與生俱有的並且不可以（全然）超越的限定（有限性）。這限定關涉到人的感性存在，人（通常是無可選擇）的生長環境，歷史、文化、世界觀（任何「世界觀」都同時意味著一種限定，乃至於「偏執」），等等。這「命限」既是個體的，也是人類的。人們可以從不同的角度談「命限」。康德、海德格爾都是立足於兩種直覺／直觀（感性直覺與智的直覺／感性直觀與理智直觀）的區分談「命限」。牟宗三與黑格爾相近，都是把人的認知和精神活動的有限性歸結於感性與知性認識形式的有限性，黑格爾通過肯定「理性」的無限性和上帝的全然可知而在「實體即主體」的意義上突破「精神」的「命限」；牟宗三則通過肯定「人可有智的直覺」而消解了康德所釐定的人與上帝之間的界限。牟氏「道德的形上學」也是典型的「在場的形上學」，在絕對自我意識（本心性體）的光照下，超越、絕對、神聖、奧秘者全然成為某種「在場的」朗現，超越者也被徹底主體化、內在化了，「上帝只有當祂內在化而為無限心以為吾人之體，或無限心即是上帝時，祂始能彰其用。因彰其用，祂始能成為具體而真實，朗朗如在目前，吾人可與之觀面相當。」^[71]「耶教認上帝為無限的存在，認人為有限的存在，於耶穌則視為『道成肉身』，是上帝底事，而不視為耶穌之為人底事，如是，遂視耶穌為神，而不視之為人，因而亦不能說人人皆可以

為耶穌。此則便成無限歸無限，有限歸有限，有限成定有限，而人亦成無體的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而遂堵絕了『人之可以無限心為體而可成為無限者』之路。」^[72]

這裡有必要提及卡爾拉納的相關說法。

「人——一個在所有思想和行動中都在對『在』發問者，他在其問中總是肯定『在』的可問性和照亮狀態，儘管『在』對人仍具有可問性。人只要肯定他的此在，而且由於他在生存所具有的人類特點上必須肯定他的此在，他便可能肯定這種可問性和照亮狀態。」^[73]

「肯定『在』的可問性和照亮狀態」，亦即肯定人作為「精神」的無限性和開放性方面，這同時也關涉到人向上帝敞開和接受啟示的可能性；^[74]可是從另一方面說，「既然他必然發問，他便肯定了他自己與其偶在性相應的有限性；既然他必然發問，他對自己的偶在性的肯定便是必然的。」^[75]我們知道這是康德的看法，無限者是不需要「發問」的。「上帝對於人而言——從人的精神的實際認識能力方面看——總是一個未知者。此外，人們無法證明，直接面見上帝是人的與生俱來的天性目的。」^[76]要知道，認為人可以與無限者「觀面相當」，乃是儒家特別是陸王心學最重要的肯斷，而在現當代儒學發展脈絡中，這個肯斷便是通過研究者們千百次重複的熊十力當年「良知是呈現」的一段陳述而放大地彰顯出來。^[77]

因為人在綻出之中超越其有限而經驗著無限的神秘主義的（通常為夜晚綻出式的）體驗，在這裡被看成是優於和超逾啟示之言的一種體驗，它並不是為恩寵剷除藩籬而開闊視野，進而去認識一切並非神話般地閉鎖於單純範疇之內的啟示之言。……假定我們將關於有限精神之絕對超驗的命題納入一種純自然的神秘主義範疇，那麼上帝用自由之言表達的啟示從一開始便為一種人自己所能達到而且也更深刻的認識超過了。於是，絕對超驗儘管不至與一種思辨性的認識（Gnosis——它在某種程度上是理智所具有的清醒的白晝神秘主義）的絕對哲學合流，但卻陷入一種黑夜綻出哲學的神秘主義之中了。

然而，這兩者對上帝自由啟示之可能性有著同樣的破壞性後果。^[78]

於是，啟示也許就是哲學家的上帝的行為，而非亞伯拉罕、以撒和雅各上帝的行為。啟示的全部內容大概至少從原則上看都不得不是可以轉換的，即轉換成從人的先驗結構之中可以推導出來的知識，至少不得不轉換成償還給人的天性結構的知識。啟示也許不過是哲學的前階；用黑格爾的話來說，只是絕對精神在人身上突發出來的、處在表象階段的知識，這樣一種知識必須轉變為絕對知識，在這種絕對知識中有限精神將以概念形式意識到它與無限精神的統一。^[79]

「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。特別值得注意的是：這樣一種思想形態在現時代正演化為某種感覺良好的、自我稱聖且沾沾自喜的誇誇其談。

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。這裡我們不能夠展開論述相關問題。有一點是確定的，中國現時代的文化危機首先是倫理危機，導致危機的原因並不只是在於社會變革的層面，明代心學以下自我完滿的心性結構完全封閉了向「他者」敞開的可能性，不能不說也是深層原因之一。認為無限者可以全然朗現於全能而絕對的自我意識（自由無限心），從而徹底消解了超越與內在之間的張力，使得自我意識失去任何外在的限定；此在末流那裡，更是流失於某種以「天」、「道」、「神」自居的洋洋自得。這是當代中國思想文化闡釋和發展的核心問題。中國思想文化的發展首先需要正視人的有限性，正視人性的有限、卑污，凸顯超越與內在之間的張力。「君子之心，常存敬畏。」^[80]「『敬』之一字，萬善根本，涵養省察，格物致知，種種功夫，皆從此出，方有據依。」^[81]「敬，只是一個『畏』字。」^[82]「然敬有甚物？只如『畏』字相似。不是塊然兀坐，耳無聞，目無見，全不省事之謂。只收斂身心，整齊純一，不恁地放縱，便是敬。」^[83]需要指出的是：「敬畏」

應當包括拒絕承認「人可有智的直覺」一類「知」的圓滿或曰「知」的自滿自足，絕對無限者不可能在人的自我意識中成為某種全然「在場」的「朗現」，祂一定具有某種隱秘、奧秘和（作為他者的）異質性，否則超越者就已然被主體涵攝和內化，與主體同質、同一，「內在」與「超越」的區分也無非是自我意識限度內的某種拉扯——人們或以為如此這般，適可以方便於玩玩「境界」。克爾凱郭爾有一段深刻的表述：

一小點兒「蘇格拉底的」無知性。讓我們永遠也不要忘記，然而又有多少人曾經真正知道了這個或者想到過這個呢，讓我們永遠也不要忘記，蘇格拉底的無知性是一種對神的敬畏和崇拜，他的無知性是以希臘方式出現的「猶太教的東西」：對上帝的敬畏是智慧的開始。讓我們永遠也不要忘記，正是出於對「那神聖的」恭敬，他才是無知的，他盡一個異教徒所能夠做到的，作為審判者守望著上帝和人之間的邊界線，警戒著保持鞏固他們之間的「質之差異性」的深淵，介於上帝和人之間，使得上帝和人不至於如此以哲學的方式、以詩歌的方式等而融合為一體。看，為此蘇格拉底是無知者，並且為此神聖將他認作是最有知者。^[84]

在經歷了長期對於神聖超越價值的褻瀆和「人定勝天」一類的灌輸，「無所畏懼」的「放肆邪侈」成為某種常態之後，如何重塑國人的「敬畏」之心，使人們（首先使士人們）真正認識到「人不單不能等如上帝，也不可自稱代表上帝。面對絕對真理，人是終極的有限」。^[85]這無疑是一個艱難的課題。

五、結語

啟蒙運動後，「世界」似乎被兩重化了：一方面「祛魅」的世俗世界失去了神聖光環的籠罩，成為某種只是服從於機械因果律的、經驗的「物理世界」；另一方面，上帝的（信仰的）世界則成為純粹彼岸的「奧秘」。黑格爾試圖運用他龐大的理性思辨體系重建人與上帝的內在關聯。作為西方近代理性主義巨擘，在黑格爾那裡，「理性」升騰到上帝的高度，上帝在「理性」（精神）中全然向人敞開，「『神聖的智慧』，就是『理性』，永



屬同一，沒有大小之分。^[86]「理性乃是神向人啟示其自身的精神場所。」^[87]「『理性』是那個以完全的自由自己決定自己的『思想』。」^[88]理性與信仰達成和解，這也是理性至高權威下哲學與神學的和解^[89]，同時也是「天國」與「塵世」的和解，「世界歷史」便是「上帝計畫的見諸實施」，「『理性』支配著『世界』的這個思想——同我們所熟知的一種應用的形式，就是宗教真理的形式有連帶關係：這種宗教的形式，就是世界並不聽憑於偶然的原因和表面的變故，而是有一種神意統制著世界。」^[90]就總體而言，黑氏所開顯的也是一條「人而神」的路徑，儘管理論形態與儒家「聖賢文化」迥然不同。「理性」體現了人性與神性的統一，面向「理性」（精神）全然敞開的上帝，不再具有彼岸性，也不具有相對於「理性」的任何「奧秘」。基督教信仰也全然內在化了。^[91]值得注意的是，黑格爾神聖意志的歷史觀在東方則導致了空前的災難：權力意志取代神聖意志，千百萬人的苦難和犧牲在某種披著歷史目的論外衣的權力意志的籠罩下被合理化和常態化。

那麼儒家如何呢？它的「中道」智慧是否可以彌合神聖與世俗之間的斷裂呢？「內在超越」難道不是理想的路徑？應該說，歷史上儒家思想缺少傳統基督教世界那種上帝與人超越與內在、神聖與世俗之間的張力結構——其間的張力是不可以全然消解的，因為關涉到人與神之間不可逾越的本質劃界。儒家所謂「極高明」與「道中庸」之間並不存在根源性的內在張力，「極高明而道中庸」說到底大抵是歸依於「這個世界」中的左右逢源，進退有度，「從容中道」，成就一種老道、圓融的世俗智慧，這也是今天頗為流行的古裝影視劇所彰顯的主題。進入現時代，一種缺乏超越性引領和規範，單純聚焦於入世、用世（無論是以「內聖外王」還是「學而優則仕」名義）的文化傳統，更是淪為以權力和權勢崇拜為中心的極端世俗主義。

作為曾經長期浸染於儒家思想脈絡而最終皈依於基督信仰的學者，在基督教神學與中國傳統文化的溝通融合方面，筆者不似梁燕城博士那般樂觀。無論如何，對於梁先生「境界神學」，筆

者在理論上樂見其成，上文也特別在宏觀視野上指出此種神學取向所關涉到的問題及其特殊性。中國思想文化特別是儒家思想文化的核心，說到底並不是「超越性」視域中的「天」論、「道」論、「天道」論，而是與心性論相統一的「境界」工夫論，「境界」工夫論的背後則是淑世主義的世界觀和自我救贖的信念。在傳統思想中廣積學脈、結穴深厚的相關議論和成果中，亦可以找尋到通向基督教信仰的路徑嗎？如果這個扭結真正得以解開，取得某種「柳暗花明又一村」的功效，無疑意義重大。而對於傳統文化的現代闡釋而言，則關涉到如何對於「聖賢文化」的精神成果有所繼承的同時，又不至於陷入「道弘人」^[92]的造勢與「無所畏懼」的寡頭人文主義或權勢功利主義的狂妄。

說明：本文發表於《中華神學研究中心研究季報》第10至11期，今與梁燕城的回應文章同時刊發於本刊，以便讀者更好地理解兩位學者的思想。

^[1]《讀通鑒論》卷一。

^[2]《論語·憲問》：「子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以為成人矣。」《左傳》昭公二十五年：「人之能自由曲直以赴禮者，謂之成人」。《禮記·冠義》：「成人者，將責成人禮焉也；責成人禮焉者，將責為人子，為人弟，為人臣，為人少者之禮行焉。」

^[3]關於利瑪竇名著《天主實義》，中西方都有大量研究成果，筆者所最難以理解的是一種經常出現的說法：利瑪竇嘗試「運用中國思維方式」闡釋基督教神學。在筆者看來，《天主實義》當然典型地體現出西方正統神學、哲學「兩極對立」的思維方式，這也構成利瑪竇批判宋明思想的立足點，何來「運用中國思維方式」？人們通常說當年利瑪竇對於中國思想文化如何「尊重」、「包容」，利瑪竇繼任者龍華民則是另一種情形。而實際上，他們的分歧毋寧說是在宣教策略方面，而關於基督教神學的基本理解，他們是完全一致的。利瑪竇也激烈地抨擊宋明儒家的「天人合一」說。居於西方正統神學的立場，他的相關批判當然具有堅實的理據。就基本神學方法而言，利瑪竇和龍華民沒

有重大差異，而龍華民對於中國傳統文化的理解，有他深刻（超越於利瑪竇）的一面。利瑪竇的神學闡釋的確做出了某些適合中國文化的調整（例如凸顯天堂地獄的賞罰，這實際上是適應中國民間受佛教影響的輪迴報應思想），可是無涉於「思維方式」。對於宋明理學的批判在《天主實義》中佔據相當的分量，並且由此拉開在華傳教士群體批判宋明理學的序幕，後來艾儒略、湯若望、龍華民、衛匡國、衛方濟等等，都有相關著作發表。

- [4] 梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉（北京：宗教文化出版社，2013），第4頁。
- [5] 杜甫《望嶽》。對於當代中國思想闡釋，「會當凌絕頂」似乎較比登上門前的土包容易許多，往往是三言兩語之間就已是「天人合一」。
- [6] 可以參見方東美〈中國哲學對未來世界的影響〉，原載台北《哲學與文化》，1974年第4期，輯入《方東美先生演講集》（北京：中華書局，2013）。
- [7] 梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版，2013年），第3頁。
- [8] 同上注，第11頁。
- [9] 關於靈魂與身體的關係曾經是早期傳教士面對的一個非常核心的問題，謝和耐指出早期傳教士試圖讓人們相信「靈魂是由一種與身體和無靈性的物質完全不同的實體組成」，是多麼困難。（參見謝和耐，耿昇譯：《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，上海古籍出版社，1991），第217頁。
- [10] 「吾竊視貴邦儒者，病正在此。第言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之佑，成德者所以鮮見。」（《天主實義》下卷，〈修養工夫〉）這類表述針對主張自我救贖的儒家傳統特別是宋明理學傳統，應該說是切中要害且發人深省的。
- [11] 同注[7]，第11頁。
- [12] 《天主實義》中上帝論佔有核心地位，而基督論則相對薄弱。
- [13] 教廷後來頒佈教宗通諭，禁用「天」「上帝」的譯名，而沿用「天主」的譯名。
- [14] 在龍華民看來，楊廷筠「僅僅表面是基督徒」，這也特別關涉到楊氏《西學十誠注釋》，龍華民指出：「楊廷筠進士在對第一誠的解釋中聲稱，應崇拜天地。他在對第三種誠的詮釋中聲稱，可以向我們的聖人奉獻祭祀品，正如中國向天、地、聖人和死人奉獻的祭祀一樣。」（參見謝和耐，耿昇譯：《中國與基督教——中西文化的首次撞擊》，上海古籍出版社，2003，第19-20頁。）
- [15] 站在正統基督教神學立場上，利瑪竇對於宋明儒思想的批判，並沒有太多的誤解，這也表明利氏對於兩大傳統之間的實質性差異確有領會。

例如他談到中國傳統思想關於鳥獸與人之分類的看法，「中士曰：雖吾國有謂鳥獸之性同乎人，但鳥獸性偏，而人得其正。雖謂鳥獸有靈，然其靈微紗，人則得靈之廣大也。」利瑪竇認為這只是關涉到程度的區分，「不足以別類」。（《天主實義》上卷，〈人與萬物之別不在性之偏正〉）中國思想乃是一種「連續性」的思考方式，一切所謂差異、類別，本質上都屬於「程度的」，這當然與基督教神學「斷裂的」、「兩極對立」的思考方式迥異。

- [16] 同注[7]，第7頁。
- [17] 梁燕城：《中國境界哲學與境界神學》（北京：宗教文化出版社，2019），第26頁。
- [18] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》上，（北京：九州出版社，2016），第2頁。
- [19] 「基督教講上帝的啟示與救贖，不同於儒、道、佛的哲理與修為，然而三大教化均為聖人對宇宙的真實體悟，帶來人生極高之境界，是極珍貴的文化價值，應加以尊重、愛護與欣賞，就像西方神學家尊重和吸納柏拉圖與亞里士多德一樣。正因創造與啟示分屬不同境界層次，故基督信仰與各大教並無衝突。」（梁燕城《儒、道、易與基督信仰》，〈序言〉，第4頁。）
- [20] 同注[7]，第6頁。
- [21] 同注[7]，第9頁。
- [22] 唐君毅《生命存在與心靈境界》下，（北京：九州出版社，2016），第352-353頁。其父唐迪風為佛學大師歐陽競無先生弟子。君毅先生的信仰狀態與尋求路徑，亦頗為複雜，自述：「在香港時唯一度聞僧誦超度十界眾生之文，曆二時之久，吾之淚未嘗乾。六年前吾母逝世，居廟中十日，見廟中有法界眾生神位，嘗對之禮拜十日，若吾之悲情，亦洋溢於全法界。然吾以此而知吾之生命中，實原有一真誠惻坦之仁體之在，而佛家之同體大悲之心，亦吾所固有。」
- [23] 同注[18]，第1頁。開篇明義說：「今著此書，為欲明種種世間、出世間之境界（約有九），皆吾人生命存在與心靈之諸方向（約有三）活動之所感通，與此感通之種種方式相應；更求如是觀之，如實知之，以起真實行，以使吾人之生命存在，成真實之存在，以立人極之哲學。」
- [24] 同注[18]，第6-7頁。
- [25] 同注[18]，第2頁。
- [26] 唐先生講「最後三境」乃為「神教境」，「佛教境」，「儒教境」，「神教」是指一神論信仰。有趣的是，唐先生說：「盡性立命則為九轉而丹成也。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，第32頁）這裡用了《抱朴子·金丹》的「九轉丹成」一語。唐末陳樸《九轉丹成秘訣》（《道藏·洞真部》，《修真十書》卷十七），言內丹



之功起於「一」而成於「九」，「九」為陽數之極。筆者好奇唐先生「九境」的設定是否亦與此有關？

[27] 同注 [18]，第 1 頁。

[28] 「境為心所感通，不只言其為心所知者，乃以心之知境，自是心之感通於境，此感通中亦必有知；但知之義不能盡感通之義，知境而即依境生情、起志，亦是感通於境之事故。」（唐君毅《生命存在與心靈境界》上，第 3 頁。）

[29] 牟宗三說：「感通的思想在中國哲學家家中是很流行的，幾乎無人不承認，也幾乎都能體貼到這種境界。」（《牟宗三先生全集》第 25 冊，（台北：聯經事業出版公司，2003），第 511 頁。）

[30] 唐君毅：《中國文化之精神價值》，（北京：九州出版社，2016），第 68 頁。

[31] 同注 [18]，第 8 頁。

[32] 唐君毅：《生命存在與心靈境界》下，第 117 頁。

[33] 同注 [7]，第 10 頁。

[34] 同注 [7]，第 10-11 頁。

[35] 同注 [18]，第 14 頁。「由吾人之論之目標，在成就吾人生命之真實存在，使唯一之吾，由通於一永恆、悠久、普遍而無不在，而無限；生命亦成為無限生命，而立人極；故吾人論諸心靈活動，與其所感通之境之關係，皆所以逐步導向於此目標之證成。」

[36] 同注 [18]，第 18 頁。

[37] 《二程外書》，卷 11。

[38] 關於「心」與「天」之間，程頤說：「天有是理，聖人循而行之，所謂道也。聖人本天，釋氏本心。」（《河南程氏遺書》卷二十一）朱喜說：「且如釋氏擎拳豎拂、運水搬柴之說，豈不見此心？豈不識此心？而卒不可入堯舜之道者，正為不見天理，而專認此心以為主宰，故不免流於自私耳。前輩有言聖人本天，釋氏本心，蓋謂此也。」（《晦庵先生朱文公文集》卷三十六）劉蕺山說：「釋氏之學本心，吾儒之學亦本心，但吾儒自心而推之意與知，其工夫實地卻在格物，所以心與天通。」（《劉子全書》卷二十三）竊以為，中國思想中以「心」統「天」的「唯心論」形態，訖有取於後康德德國觀念論的牟宗三、唐君毅，而有一系統的理論建構。

[39] 同注 [22]，第 363 頁。「吾所嚮往者，乃立於無諍不言之地，以使此相異相反之言，皆可為當機成教之用，則於一切哲學之說相異相反之義理，亦視如文學之說悲歡苦樂之相異相反之情，而不見有矛盾。此則吾有志而未逮者也。」

[40] 鄭家棟：〈有所「割捨」的牟先生——《「中國哲學」的牟宗三時代》自序〉，載《鵝湖月刊》（台北：四十七卷第五期，2021 年 11 月）。

[41] 同注 [22]，第 353 頁。關於自我救贖，唐先生用了一個「溫和的」表述：「自助」與「助人」。

筆者曾經反復誦讀《生命存在與心靈境界》書中唐先生敘述自己學思歷程的「本書思想之緣起」部分，情真真，意切切，自少年時代始而從無懈怠的感受、感通與探索追求，仁心與悲情同彰，亦常有「有志而未逮」的慨歎，迥異於時下學人們「道弘人」的自誇和賣弄。

[42] 梁燕城：《中國哲學的重構》（台北：宇宙光，2005 年），第 197 頁。

[43] 同上，第 214 頁。

[44] 同注 [42]，第 228 頁。

[45] 同注 [17]，第 27 頁。

[46] 同注 [17]，第 27 頁。

[47] 《老子》第二十章。「眾人熙熙，如享太牢，如春登臺，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（《老子》第二章）「常德不離，復歸於嬰兒。」

[48] 《孟子·離婁下》。

[49] 同注 [17]，第 113 頁。

[50] 同注 [17]，第 114 頁。

[51] 同注 [17]，第 115-116 頁。

[52] 《朱子語類》卷二十七。

[53] 現時代國人亦無妨把「仁者愛人」掛在嘴邊，可是一旦脫離小家庭的門檻，這實在是一個距離「愛」無限遙遠的社會。

[54] 《朱子語類》卷二十五。

[55] 《朱子語類》卷五十三。

[56] 梁燕城：〈易經的「神無方」與神學之「奧秘」理念〉，載《文化中國》2011 年第 71 期，第 77-87 頁。

[57] 梁燕城：〈儒家仁學與思情感通神學〉，載《文化中國》2012 年第 73 期，第 98-104 頁。

[58] 同注 [17]，第 115 頁。「具『情格超越性』的宇宙主宰或上帝，其呈現為人生的境界，主要在心靈的信仰、盼望與終極之仁愛的追求上。」

[59] 同注 [17]，第 115 頁。

[60] 同注 [17]，第 116 頁。

[61] 同注 [17]，第 117 頁。

[62] 同注 [17]，第 121 頁。

[63] 同注 [17]。

[64] 同注 [17]，第 123 頁。

[65] 同注 [17]，第 128 頁。

[66] 同注 [17]，第 129 頁。

[67] 同注 [17]，第 56 頁。

[68] 同注 [22]，第 268 頁。「人即可以當下合內外之心境，而通上下之天地，以成其立人極，亦貫天極與地極，而通三才；故得為大中至正之聖教，而可以一神教之接凡愚、佛教之接智者，並為其用，而亦與之並行不悖者也。」「一神教」只適用於「接凡愚」，佛教可以「接智者」，而只有「立人極」者，才稱得上「大中至正之聖教」。

[69] 《史記·禮書》。

[70] 同注 [17]，第 28 頁。梁燕城批評牟宗三：「智

的直覺本不是中國哲學的概念，卻來自康德。康德認為這是上帝無限心才有的直覺，可照見物自身。牟宗三先生認為中國哲學設定人是『有限而可無限』，本體上具無限心，故可從實踐修養中使智的直覺呈現，而能照見『物自身』。牟先生這種從康德的架構來撐起中國哲學之用心良苦，但其架搭出的體系，其始點仍是基於『主一客』對立的區分，從主體去建立人是『有限而可無限』的設定。而依此區分所作的任何理論努力，都可以形成理論的偏見。而康德所『智的直覺』概念，是對應於理論上的現象與物自身的區分，指出上帝才有這直覺，牟宗三認為人具有上帝的『智的直覺』，即有無限心，通過修養而呈現這無限心，起現為悟道之本體根源，即可破知識與理論的執著，而見『物自身』。牟宗三這哲學體系，也是由執著的理論構搭出來，而後又破理論，卻非先於理論的原初的無偏見狀態。」「智的直覺」是超越主、客區分對立的（對於上帝而言無所謂主、客區分對立），不過牟宗三先生所謂「智的直覺」的確是由主、客區分對立的架構逼顯出來，更重要的還在於它是基於「人雖有限而可無限」（「無限心」）的預設。梁亦批評牟宗三的「良知坎陷」說：「心靈運用概念掌握萬有時，是為主體，而萬有的呈現，則被概念所界定，為與心靈不同的客觀性客體。至此階段，本來為整體之兩面的本真直觀與生活世界，就被劃分為主體與客體兩個世界。這是人心直觀後的反省，同時運作語言以賦予事物意義的過程，形成主體客體的區分，是順本真而成的正常賦予意義活動，不能稱為牟宗三所謂的『良知的坎陷』。因這過程並不存在『坎陷』的意思，更不能描述為良知運作而產生的坎陷。」（同注[17]，第36頁）牟氏「坎陷」說，是針對傳統「聖賢文化」而立論，其所處理的問題關涉到在「實踐」優先和籠罩的前提下客觀知識論如何可能，順延傳統「聖賢文化」的方向的確開顯不出客觀知識論。

- [71] 牟宗三：《現象與物自身》，《牟宗三先生全集》卷二十一，第469頁。
- [72] 同上，第467-468頁。
- [73] 卡爾拉納，朱雁冰譯：《聖言的傾聽者——論一種宗教哲學的基礎》（北京：三聯書店，1994年），第95頁。
- [74] 同上，第58頁。「人是對『畢竟在』的絕對開放，或者用一個詞來說，人即精神。對『畢竟在』的超驗性是人的基本質素，我們以此表述了我們形而上的人類學的第一個命題。」
- [75] 同注[73]，第96頁。
- [76] 同注[73]，第93頁。
- [77] 牟宗三：《心體與性體》第一冊，《牟宗三先生全集》卷五，第184頁。牟宗三先生追憶：

「三十年前，當吾在北大時，一日熊先生與馮友蘭氏談，馮氏謂王陽明所講的良知是一個假設，熊先生聽之，即大為驚訝說：『良知是呈現，你怎麼說是假設！』吾當時在旁靜聽，知馮氏之語底根據是康德。而聞熊先生言，則大為震動，耳目一新。」

- [78] 同注[73]，第85頁。
- [79] 同注[73]，第80頁。
- [80] 朱熹：《中庸章句集注》。
- [81] 朱熹：《答潘恭叔》，《晦庵先生朱文公文集》卷五十。
- [82] 《朱子語類》卷十二。
- [83] 同上。
- [84] 京不特譯：《克爾凱郭爾文集》6（北京：中國社會科學出版社，2013年），第516頁。
- [85] 同注[17]，第54頁。
- [86] 黑格爾：《歷史哲學》（北京：三聯書店，1956年，第53頁）。
- [87] 黑格爾，賀麟譯：《小邏輯》（北京：商務印書館，2009年），第38頁。
- [88] 同注[86]，第51頁。
- [89] 晏可佳，姚蓓琴譯：《克爾凱郭爾日記選》（上海：上海社會科學出版社，2002年），第121頁。克爾凱郭爾的批評切中要害：「黑格爾最危險之處在於他篡改基督教——以使它和他的哲學相一致。」克爾凱郭爾，一謙等譯：《恐懼與顫慄》（北京：華夏出版社，1999年），第28頁「神學痛苦地坐在哲學的窗邊，巴望著哲學的惠顧，向哲學大獻殷勤。」
- [90] 同注[86]，第51頁。
- [91] 同注[86]，第53頁。「上帝已經在基督教宗教裡啟示了祂自己，就是說，祂已經使人類了解他是什麼，祂再也不是一種隱藏的或者秘密的存在。……那種以上帝的啟示為原始的基礎，並且從上帝的啟示後而有的思維精神的發展，最後必然進展到一個階段，就是擺在感覺和想像的精神前面的東西，也可以用思想來理解。終究有一天，人們會理解活動的『理性』的豐富產物，這產物就是世界歷史。」
- [92] 《論語·衛靈公》：「子曰：『人能弘道，非道弘人。』」

The Resources and Limitations of Chinese Philosophy: Perspectives from Leung In Sing's "Theology of *JingJie*"

Zheng Jiadong

(Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences)

(University of Toronto)

Abstract: This paper uses Leung's constructed "Theology of *JingJie*" as a case study to analyze



the intellectual resources and conceptual limitations of Chinese philosophy, particularly Confucian philosophy, in dialogue with Christian theology. Zheng argues that Leung attempts to integrate traditional Chinese thought (especially Confucianism, Daoism, and Buddhism) with Christian faith through “Theology of *JingJie*,” emphasizing the use of a “Chinese mind” mode of thinking—such as holism, relationality, empathetic connection, and continuity—to understand Christianity and construct “Chinese Theology.” The article points out that Dr. Leung’s theological framework is deeply influenced by Tang Junyi’s philosophy of “the Nine Realms of Mind,” advocating for the use of characteristically Chinese modes of thinking like “communing” and “personal experience” to achieve a leap from “immanent transcendence” to

the “state of God.” However, the paper also profoundly reveals the inherent challenges of this approach: the fundamental opposition between the traditional Chinese idea of “the unity of heaven and humanity” and the Christian “revelatory faith” regarding the finitude of human nature and the transcendence of the divine. While acknowledging Leung’s innovativeness, Zheng questions his overly optimistic attitude toward integration and emphasizes the importance of reconstructing a sense of “awe” and “finitude” for the modern transformation of Chinese culture.

Key Words: Chinese philosophy, Theology of *JingJie*, Chinese Theology, incarnation of the Dao, the Word became flesh.