

# 從禪宗「佛法不二」 看中華神學之起點

■ 易際漲

多倫多大學

## 引言

不同於西方神學對基督教信仰的理性反省根植於希臘哲學經典和基督教文化傳統，中華神學主張走出西方框架，試圖以中國哲學和文化的思維方式對人的生活世界進行神學體認。在最近幾期的《文化中國》期刊中，學者們將基督教神學與中國哲學思想的對話從新儒家擴展到道家及中國其它文化傳統。然而，與中國佛家尤其是禪宗的對話還未深入開展。毋庸置疑，禪宗對唐代以後的中國哲學、文化和藝術影響巨大且深遠。新儒家代表人物周敦頤、朱熹、程頤、程顥、陸九淵、王陽明等所構建的思想體系，文化大家白居易、王維、蘇東坡等所創作的諸多文藝作品，皆曾從禪宗思想中汲取靈感和智慧。簡言之，禪宗對中國的文化形態、思維方式和審美情趣等都產生過很大的作用。因此，若欲有效地將基督教信仰與中國人的心靈建立聯繫，以禪宗的角度省思中華神學是必要且重要的。

本文主要集中以惠能禪宗之「佛法不二」的獨

特見解來討論梁燕城中華神學的起點。為此，我會先簡要概述梁燕城中華神學構建的背景及其基本思想，其中就「關係」與「感通」的神學範疇內涵進行重點論述，再對惠能的「佛法不二」進行闡發和分析，最後以惠能的角度對中華神學的起點本身進行省思和體認，並提出進一步研究問題。

## 梁燕城中華神學之起點

梁燕城的中華神學發展於他的中國境界哲學。其哲學神學思想體系融匯中西，吸收了其新儒學派老師們包括唐君毅、牟宗三、方東美、成中英等的學術成果，並結合德國猶太人哲學家胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）現象學（Phenomenology）的主要思想。梁燕城認為唐、牟、

方三人是20世紀中葉以來中國哲學在海外發展起來的三大學統的代表人物，他們體系的共同點是皆「以儒學為本，綜合道佛和西方哲學」且「重視人生境界的提昇，領悟人可達至的宇宙最高真實」。<sup>[1]</sup>在綜合並發展了其老師們的研究的基礎上，梁燕城建構了中國境界哲學的系統。「境界哲

**摘要：**儘管中華神學的學者們已將基督教神學與中國傳統哲學和文化的對話從新儒家擴展到道家等其它領域，與中國佛家尤其是禪宗的對話還未深入開展。本文主要以惠能禪宗之「佛法不二」的視角來反思梁燕城中華神學的起點。首先簡要概述梁燕城中華神學構建的背景及其基本思想，其中就「關係」與「感通」的神學範疇內涵進行重點論述，再對惠能的「佛法不二」進行闡發和分析，最後以惠能的角度對中華神學的起點本身進行省思和體認，並提出進一步研究問題。

**關鍵詞：**宗教對話；中華神學；禪宗；佛法不二；學術批判



學的思想起點」，梁燕城說，「是人心靈本真直覺與生活世界的互動，而呈現出人生不同境界」。<sup>[2]</sup>此基本思路源於梁燕城在夏威夷攻讀博士學位期間，受啟發於其導師成中英（曾為方東美學生）的「本體詮釋學」及其易學，汲取了方東美到成中英的哲學學統，並融合胡塞爾現象學。其中「生活世界」是胡塞爾現象學的一個重要概念，據梁燕城所言，意為「人具體地活著和實踐的世界，是人出生以來已呈現在感官可覺知之處，是如其所如的、未經理論框架系統化的、人活在其中的世界」。<sup>[3]</sup>值得一提的是，胡塞爾的「生活世界」有兩層含義：1) 作為經驗實在的客觀生活世界；2) 作為純粹先驗現象的主觀生活世界。<sup>[4]</sup>因此，梁燕城這裡對「生活世界」的定義應該屬第一層含義。

中華神學，梁燕城強調，是基於生活世界的反省，以關係與感通為起始點。不同於西方基督教神學建基於希臘哲學形而上理念和邏輯方法的文化傳統，梁燕城主張中華神學可嘗試去希臘化，「走出西方框架，從中國哲學的思想範疇思考，一開始就重關係與感通的理念」。<sup>[5]</sup>一方面，受胡塞爾「生活世界」概念以及列維納斯（Emmanuel Levinas, 1905-1995）和布伯（Martin Buber, 1878-1965）「他者哲學」思想的影響和啟發，梁燕城批判了西方哲學傳統自亞里士多德以來過於沉迷抽象邏輯思維而忽略人所生活的具體世界和特定社會狀況，以及近代歐洲啟蒙運動以後理性至上將主、客體完全對立而否定了道德、藝術和宗教的真理性。<sup>[6]</sup>另一方面，對《易經》、《易傳》、《莊子》、《春秋》、《尚書》、《左傳》、《禮記》等中國古代經典進行研究解讀，梁燕城發現中國哲學思想本源於對生活世界的體認、省思與他者共在的關係；因此，梁燕城反復強調中華神學應基於生活世界反省，以關係和感通為始點。<sup>[7]</sup>

為什麼要以「關係」和「感通」作為中華神學的始點？在深入回應此問題之前，有必要了解一下梁燕城對神學的基本理解。梁燕城指出，基督教神學的產生是對信仰本身進行理性反省的結果，其研究的起點是《聖經》；而經文記述的核心內容，梁燕城認為，「是上帝在人的生活世界中臨在，建立『感通的親情關係』。上帝是通過以慈愛

與救贖的行動臨到人間，與人同行」。<sup>[8]</sup>這被梁燕城視為是中華神學的起點。因此，梁燕城謹慎區分了「基督教核心真理」與「基督教文化傳統」；稱前者是《聖經》所宣稱的上帝啟示，是普世真理，後者只是對上帝啟示真理的文化解讀，並非普世真理本身。<sup>[9]</sup>言外之意，建基於希臘哲學和西方基督教文化傳統的西方神學只是對基督教核心真理的文化詮釋和理性反省。如果西方神學只是西方人根據其自身所處的文化環境對其信仰進行的神學反省，加之其反省過於強調以邏輯系統思維去證明上帝的存在以及推理上帝的性質和啟示，而忽略啟示本身就是人與上帝的感通與親情關係的體現，那麼，中華神學在建構之初就必須走出西方神學思維模式的禁錮，重新重視關係與感通的理念。因為「《聖經》本身沒有用抽象的系統性哲學去表達，卻從生活、關係與互相感通描述上帝」。<sup>[10]</sup>再者，相對於希臘哲學重視邏輯思維的傳統，梁燕城認為中國傳統文化的思維方式與聖經經文表達的核心思路更為接近。換言之，與聖經的教導和啟示類似，中國哲學反省源於生活，其思想範疇重視關係與感通的理念。沿此思路，「中華神學強調人在日常生活中遇到上帝，建立親情的關係，而這關係是上帝與人的感通」。<sup>[11]</sup>因此，「關係」和「感通」是中華神學的起點。

作為中華神學的基本神學範疇，「關係」和「感通」的神學意涵可以從兩個方面來理解。第一，是上帝主動臨在於人的生活世界，與人建立恩情關係。據梁燕城所言，啟示就是「上帝臨在人的生活」；他繼續說，「啟示的出現在人間，是因上帝主動與人說話，主動在歷史中行動，主動與人相關，這揭示了上帝作為終極的真理本體，其本身是具性情位格的，不是無知無覺的形而上本體，只有具性情位格者才能『主動』，才能有說話在和行動」。<sup>[12]</sup>梁燕城以聖經中耶穌道成肉身來到人間為例，展示基督與人同吃同住同行，感人疾苦，為救世人而受鞭打侮辱，甚至於甘願被釘死於十字架上。這是上帝對人的恩情。這種恩情關係是神人之間的立約，不只是上帝主動與人相遇，也有一種「我一你」關係的建立。正是在這種關係中，上帝以恩典慈愛赦罪的大能使人與上帝的溝通成為可

能。梁燕城說，「從上帝的啟示到與人立約看來，《聖經》是從『我一你相關』的模式去揭示真理，其核心是『神一人相關』」。<sup>[13]</sup>簡言之，中華神學中的「關係」首要指的是神一人關係。

第二，是人在日常生活中經歷上帝，與上帝建立感通共融的親情關係。當上帝主動臨在於人的生活世界，以實際行動向人啟示、與人立約，人又如何感知與上帝的「我一你」關係呢？要在生活中經歷上帝的同在，梁燕城強調，人就必須自省悔改，批判自我，摒棄成見，以信心去追求與上帝感通。這裡的「感通」是「指人心靈對他者的感應和溝通」。<sup>[14]</sup>梁燕城指出，神人之間的恩情的開展是上帝以言語，參與和行動等溝通行為啟示真理，要回應這恩情和感觸奧秘，人必須以信心開放自己。<sup>[15]</sup>而上帝作為「絕對的他者」或「永恆的你」具有「自我溝通性」，因此，從「我一你相關」和「神一人恩情」的模式思考，人要了解上帝的創造和奧秘，與他人、自然、乃至宇宙建立多元感通，就必須首先以信心開放自己的心靈，批判以自我為中心的執念和偏見，與絕對的他者建立關係，以實現生命的感通共融。<sup>[16]</sup>如《聖經》中的信心之父亞伯拉罕、先知摩西、使徒保羅等，當上帝臨在及顯現於他們的生活中，他們總是開放心靈、批判自省、認罪悔罪、交託仰望，以信心去重建溝通、追求與上帝的感通共融。

梁燕城的神一人關係與感通理論挑戰了西方傳統意義的上帝觀，吸納了列維納斯和布伯的他者哲學。如前所述，西方神學主要是以希臘哲學形而上理念進行架構並以邏輯系統思維方法進行反省推論。其上帝觀也是按此思路建構。梁燕城認為西方主流神學到19世紀，通常將「上帝」理解為希臘哲學傳統中的「實體 (substance)」或「本質 (essence)」，視上帝為一外在客體 (object)，與人作為主體 (subject) 相對立。<sup>[17]</sup>這種主客對立的模式忽視了人是生活世界中的人，遺忘了人與現實世界的關聯性，而把人心靈所覺察及感知的世界完全客體化，以及將人心靈的本真直覺絕對主體化，最終陷入自我中心主義的困境，以至於變成相對主義和虛無主義。然而，法國猶太人哲學家列維納斯的「他者哲學」打破了西方當代自我中心主義思

想的頑石，指出上帝不是形而上的實體，而是倫理和宗教意義上的「他者關係」，是「無限的他者」；用梁燕城的話就是「人從他者中體會到無限者的神聖，上帝通過他者來呼召、命令、尋求人的回應，使人作出道德上的抉擇」。<sup>[18]</sup>雖然列維納斯打破了主一客對立的模式，卻沒能完全擺脫其桎梏；因為他的「他者」是絕對外在的，故走向了「我一你」對立模式。另一位猶太人思想家布伯提出「性情際」本體範疇，破除了「我一你」關係的對立。他將他者的「你 (Thou)」視為和「我 (I)」具有性情際的感通關係。<sup>[19]</sup>換言之，「你」不是與「我」對立的外在客體或被「我」利用的對象，而是與「我」在關係中感應和溝通的他者。梁燕城特別指出，布伯「性情際」範疇強調的重點是「際」也就是「之間」的概念，表明「不再以『主體』或『客體』論事物，卻重視人與其世界之間，亦即以關係思維為本。只有從真誠的性情際關係，人才會與他人或其他存在有完整的會面」。<sup>[20]</sup>

在布伯思想的基礎上，梁燕城結合中國哲學的思維方式嘗試進行更深度的神學體認。布伯的他者哲學批判了主客對立的西方哲學傳統，對一些關鍵的思想範疇進行了區分；但是，梁燕城認為布伯並沒能建構出一套富有深度且具有文化內涵的理論系統。因此，他嘗試將布伯他者哲學中的一些重要概念和範疇與中國哲學和文化進行對話，以「建立一更為深度的哥白尼式革命」。<sup>[21]</sup>為此，基於對布伯的研究成果的洞見，並結合中國哲學經典所述，如《莊子》之「上與造物者遊，下與外生死，無終始者為友」，<sup>[22]</sup>梁燕城指出「造物者下與人遊」，與人在生活中相遇相知相交，即啟示；而中華神學的起點就是以「性情際關係」表達上帝的啟示。<sup>[23]</sup>由此可見，中華神學上帝觀是以神一人之間關係為起點，強調上帝在人的生活世界的主動臨在和作為，以及人在生活世界中與上帝的感應與溝通。「神一人關係」是所有「我一你關係」的本體根基，是人與自我、他人、自然及天地萬物建立關係和感通的基礎。<sup>[24]</sup>

那麼，強調神一人之間的關係，是否有將上帝和人區分為二？在「中華神學之起點：關係與感通」一文中，梁燕城提到，當代神學受歐洲啟蒙運





動思潮「人為中心(Anthropocentrism)」的影響，「將上帝和人區分為二，失去了神人間的關係」；而以「神—人恩情」模式下，主客體對立被破除，不再以上帝為客體，人為主體。<sup>[25]</sup>據此可推論，梁燕城反對將上帝和人區分為二，因為這是在一定程度上否定了神—人的性情際關係。但需要注意的是，這裡的「區分為二」主要是指將上帝和人進行主客體對立的區分。因此，反對將上帝和人區分為二並不是暗指兩者完全沒有區別。與人的有限不同，上帝是具有獨立性情的「無限的他者」或「永恆的你」。這一點在梁燕城詮釋布伯他者哲學時可看出。梁燕城明確指出，「布伯提出的『我一你』思想模式，關鍵就是要把他者視為一個完整的存在」，也就是說，所謂的「你」「其本身是完整的，有其自身獨立性情」。<sup>[26]</sup>那麼問題是，如果神一人有別但又不應被區分為二，這又是什麼樣的一種關係？在這種關係中，「神」、「人」具體指的是誰？與《聖經》中的上帝啟示又有什麼聯繫？以下我們將先對惠能禪宗的佛法不二思想進行詮釋，了解其佛性與人自本性之間的關係，最後以其視角反省中華神學的起點。

## 惠能禪宗之佛法不二

惠能(638-713)是中國禪宗歷史上最具有影響的人物。記載惠能傳奇人生和獨特教導的《六祖壇經》是唯一一部由中國人完成並被尊為「經」的禪宗經典。<sup>[27]</sup>據《壇經》敦煌版大英博物館藏本記載，惠能是個出身卑微的貧民、目不識丁的文盲，卻因對佛法的超凡見解和體悟受到禪宗五祖的認可及賞識。五祖更是將禪宗祖師的衣鉢傳於惠能，立其為禪宗六祖。<sup>[28]</sup>惠能所倡導的佛法修行與印度的佛教文化傳統以及中國早期的其他佛教支派不同。對他而言，佛法修行不只是禮拜佛像、頌經打坐、造橋建廟、善行布施等，這些口念外修行為是無法使人真正脫離生死苦海、成就終極解脫、獲得無上智慧。惠能認為佛法不二，要得佛法，須「識心見性」，即修行者須自淨其意、明心見性、頓悟自心。這種強調「識本心，見自性」，認為修行者個人內心覺見比外修禮拜更為重要的獨特教導主導著八世紀以後中國禪宗的發展，並深深影響著

中國其它文化傳統，如新儒家陸九淵的心學、王陽明的「知行合一」理念等。

根據《壇經》敦煌本自述，惠能所弘揚的佛法是基於「定」與「慧」的不二性。惠能說：「我此法門、以定惠(慧)為本」(Yampolsky, 13)。<sup>[29]</sup>他主張首先不要執迷於區分兩者及輕言其差別，因為「定—慧」的關係是「體—不二」，對此，他解釋為「即定是慧體、即慧是定用」(Yampolsky, 13)。為了更好地說明，惠能以燈與光的關係為例。他說，「有燈即有光。無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。名即有二，體無兩般。此定慧法，並復如是」(Yampolsky, 15)。這裡需要特別說明的是，前兩句不可誤讀為「有燈才有光，如果沒有燈就不會有光」，若如此，燈成為了光的先決條件，兩者被明顯地區分為二。恰當的解讀應是「有燈便是有光，沒有燈便是沒有光」。同時，以現代語義上的「本體」和「功能」去理解「體—用」也不是很準確，因為有前者為主、後者為次的意味。將「定—慧」視為「體—用」關係，惠能想要表達的重點是其「不二」性。其見解挑戰了當時普遍將「定」與「慧」區分為二，「先定後慧」、「由定入慧」的佛教傳統理解。在他看來，若只見定與慧之差別，不了明其不二性，是無法悟得佛法大意的。

因為，佛法本身就是不二之法。這一點在《壇經》宗寶版裡有更為詳細的表述。當被印宗法師問起什麼是佛法不二之法，惠能回答說，「法師講《涅槃經》，明佛性是佛法不二之法。如高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁，作五逆罪，及一闍提等，當斷善根佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二；蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性」。<sup>[30]</sup>簡言之，惠能指出，佛性是不二之性，沒有「常」與「無常」、「善」與「不善」之分，所謂的差別和區分只不過是因為當事人還沒有真正了達不二之佛性。

「不二」，在佛教語義上是指無彼此差別。「不二」一詞源自梵文*Advaya*，意為「不二(not two)」或「一實無二(one undivided without a second)」或「普世佛性(the universal Buddha-

nature)」。[11]隋代僧人慧遠(523-592)在其百科全書式的佛教著作《大乘義章》中對「不二」有以下描述：「言不二者，無異之謂也，即是經中一實義也。一實之理，妙寂離相，如如平等，亡於彼此，故云不二。」[12]這裡的「一實」即「真如」，是指世間萬事萬物的本真。「一實不二」，是說世間萬有本源於一體，平等無差別，也就是惠能所說的「體一不二」。

在印度佛教傳統中，不二的含義與śūnyatā梵語：「空性」)的教義和二諦教義密切相關。例如，大乘中觀的究竟諦與世俗諦的不二關係。中觀也稱為Śūnyavāda，意思是空性教義，其學說是由印度哲學家龍樹(Nāgārjuna)創立的大乘佛教哲學流派，強調佛性即空性。在《中觀論》中，龍樹指出，不二是指究竟諦與世俗諦並非絕對分離或完全不同。他寫道，「佛陀的佛法教導是基於二諦教義(two truths)：世俗諦(conventional truth)和究竟諦(ultimate truth)。不能明白二諦關係的人，是無法理解佛陀的奧義。沒有世俗諦的基礎，就無法教導究竟諦的意義。不了解究竟諦的大意，解脫是達不到的。」[13]說二諦之間沒有絕對的區別，對龍樹來說，意味著它們之間存在著非二元對立的關係。一方面，人們不能在無法覺察究竟諦時，僅通過世俗諦而獲得解脫。另一方面，究竟法是空性，它本身並不構成絕對實相，而是通過世俗的傳統事物來教導的。簡單地說，這二諦在根本上是「不二」，無彼此之別。也可理解為「一實無二」或「體一不二」。而在世俗的理解中，事物是存在的，但歸根結底，一切都是「空」，因為佛性即是空性。總之，「不二」及「性空」的思想，對大乘佛教的發展，尤其是中國的禪宗的發展產生了巨大的影響。

在禪宗中，究竟諦與世俗諦的關係常被表述為「體一用」的不二。像龍樹對二諦關係的理解一樣，惠能認為「體」和「用」無差無別、實為不二。但惠能，如前文所討論，更進一步把「定」與「慧」的關係視為「體一不二」的關係。因為惠能的佛法教導是以「定一慧」不二性作為基礎，視佛法為不二之法，佛性為不二之性，所以，從惠能的角度，洞見佛性、了達佛法者，不會將「定」與「慧」分離對立，視其為手段和目的關係，也不會執迷於「定」

或/和「慧」本身；而是要了悟「定一慧」之間的關係，即「不二」性。當禪定的修煉被認為是一種覺醒智慧的手段時，它無法幫助修行者達到開悟，因為「定一慧」被區分為二。因為佛法是不二之法，修行者必須另謀出路，即捨棄一切手段，直接無相地呈現本心，頓見自本性，了達其不二之性。

因此，佛法不能通過經文直接獲得。與許多佛教傳統不同，禪宗並不以佛經經典為最高權威，而是提倡「以心傳心」。「禪」一詞源自印度佛教術語梵文Dhyāna(英譯，meditation)，意指「禪那或禪定」。作為佛教發源地印度所沒有的獨特的中國創造，禪宗自稱「禪」宗，因為它聲稱是唯一代表佛陀(釋迦牟尼)原始教義的傳統。[14]在禪宗中，修行者要像佛陀在菩提樹下實現覺悟一樣；即，不依附於任何外來資源(包括讀經)或具體修行方式，而是透過清楚地看到自己的本心(即佛性)而大徹大悟。毫無疑問，佛陀本人並沒有通過研讀經書或按宗教律法修行而成就正果。佛法也是從佛陀的心中傳於他的弟子摩訶迦葉，[15]後者再「以心傳心」於他的弟子，直到菩提達摩(424-535)，第28任印度祖師；達摩最終將禪宗傳承帶到中國，成為禪宗始祖。[16]再傳授給中國的禪宗祖師，直至惠能成為禪宗六祖。惠能延續著禪宗「直指人心，不假外求」的傳統，強調佛法與人內在本心的關係，而不是把重心放在研讀佛家經典。

在惠能看來，所有的佛家經典都是人為的作品。是作者本人憑著對自身內在「智慧性」的覺悟而書寫的心得體會。惠能云：「一切經書文字、小大二乘、十二部經、皆因人置。因智慧性故、故然能建立。」(Yampolsky, 30)。值得注意的是，「智慧性」即佛性即本心，不僅存在於智者心中，也存在於愚者心中，是每個人與生俱來的。愚人之所以「愚」是因其自本心被迷惑，故無法得到深刻的覺悟。一旦頓見真如本性，愚者便與智者沒有差別，因為「一切萬法、盡在自身心中」(Yampolsky, 30)。強調自心覺悟的重要性，惠能進一步宣稱「不悟、即佛是眾生。一念若悟、眾生是佛。」(Yampolsky, 30)。故，惠能問道：「何不從於自心頓現真如本性」？(Yampolsky, 30)。因佛法是不二之法且自在本心，惠能倡導「識心見性」

(Yampolsky, 8;30)。即，明識自己的本心，洞見自己的本性。

簡而言之，惠能「不二」思想的核心就是回歸自本心，向內看，自性自度，而不是執迷於對外部事物、經書典籍、以及哲學概念的區分或理解。

## 從「佛法不二」看中華神學之起點

因此，以下不是將禪宗「佛法不二」與中華神學的「關係」與「感通」進行概念上的區分和比較分析，而是嘗試以惠能「不二」之核心思想為指引，對中華神學的起點進行省思體認。

讓我們從對中華神學起點本身的反省開始。據前所述，中華神學是以「關係」與「感通」為起點，強調上帝在人的生活世界的主動臨在和作為。這裡的「上帝」指的是《聖經》裡描述的上帝，更準確地講，是基於《聖經》啟示的基督教正統信仰裡的三位一體的上帝。<sup>[67]</sup>從這個角度看，我們可以看出梁燕城的中華神學其實還是屬於基督教神學，是以《聖經》為根本起點的基礎上對某種特定基督教信仰的神學反省。也就是說，中華神學預設、接受和強調了聖經所宣稱的上帝啟示為基督教核心真理，弱化了西方天主教及部分新教支派重視的基督教文化傳統。然而，作為基督教神學，中華神學仍保持了西方自教父時代以來篤信「三位一體」教義的信仰傳統，以及「以信尋知」(Latin: *fides quaerens intellectum*; English: *faith seeking understanding*)的神學反省傳統。<sup>[68]</sup>後者是以信仰尋求理解，對中華神學而言，也就是先相信聖經裡的上帝啟示，再嘗試用中國哲學的思想範疇(如，儒家「仁」之「感通」性)去詮釋聖經基要，以及用中國文化的思維方式去理解其特定的基督教信仰。簡言之，若「關係」與「感通」是中華神學的起點，那麼，《聖經》就是其起點的起點。

同時，中華神學將「神一人關係」作為其神學反省的基本前提。如前所述，梁燕城持守《聖經》所宣稱的上帝啟示是基督教核心真理。他說，「上帝臨在人的生活，稱為啟示。」<sup>[69]</sup>是上帝主動與人說話，在歷史中向人顯現其大愛大能，與人建立關係。當人在生活關係中經歷上帝，並作出理論反省，神學才會產生。據此，梁燕城宣稱「神人關係

是神學反省的充分而必須的條件，沒有這關係，人對上帝就沒有體驗，上帝就遠離生活，只是人想像的存在。」<sup>[40]</sup>也就是說，若上帝沒有主動臨在於人的生活，人就無法在日常生活中經歷上帝，更不會有「神一人」關係的建立，那麼人與上帝的感應和溝通也就只是人為的想像。因此，若聖經中的上帝啟示不是先知們或使徒們的想像物，那麼，舊約先知們所寫的舊約全書和使徒們所寫的新約全書中描述的有關上帝的神蹟奇事就應該確確實實發生過。換言之，上帝真實臨在於聖經作者們的生活世界中並與他們相關。否則，基督教神學以聖經為研究的起點就需要重新審視。當然，至於聖經所述是否是歷史事實，是另外的問題。

這裡需要思考的問題是，上帝的啟示是否止於聖經？即，上帝是否只在聖經中所述的歷史時期和只在聖經中的相關人物的生活世界中臨在過？對於這一問題，據我所知，在梁燕城目前有關中華神學的論述作品中還沒有直接的說明。這個問題也關係到「神一人」中的「人」所指為誰的問題。是否只是指聖經中所記載的人物，如舊約先知們和新約使徒們？若以布伯「我一你」關係來思考，「神一人」中的「人」也可表示為個體的「我」。神一人關係就是我個人與神的關係。若是如此，這種「神一人」關係必然是建立在上帝主動在我的生活世界中出現，與我相知相交的基礎上。既然上帝的臨在就是啟示，那麼啟示也在我的生活世界中顯現。言外之意，聖經不是唯一啟示之所。若我可以與神建立感通關係，並可通過這種關係從神那裡直接獲得啟示，那麼，我又為何要向他人求問上帝之道呢？

換個角度，若「神一人」中的「人」不是特指個體的我，而是泛指每個人或是普遍意義上的人類，那麼基於生活世界的反省是否可能？什麼是生活世界？梁燕城所提到的胡塞爾現象學中的「生活世界」一詞的德語原文是*Lebenswelt*，德語字典對其的釋意是“*persönliches Umfeld; Welt, in der sich jemandes Leben abspielt*”，保持其原文語言結構，可英譯為“*personal environment; world in which one's life plays*”，翻譯成中文是「個人環境；某個人生活發生的世界」。當然，生活世界



中有人、人與人、人與自然及其它，是個關係的存在。但是，生活世界是否可以完全脫離個體的我而存在。如果生活世界本身不是一個概念，不是只存在於我的思想活動中，而是我能真真正正觸碰、感知、和體認的經驗世界（empirical world），那麼，生活世界也不會是我所未置身的他人的生活世界，因為那不是我所能親歷和體驗的真實世界。也就是說，那隻可能是我的想像物或是先驗的（*transzendental*）或超驗的（*transzendent*）存在。若我認為他人在其生活世界中所經歷的為真實，那是因為我心中「相信」，而不是因為我親身「體驗」。除非，「神一人」關係的建立無須通過上帝臨在於我的生活，而只需通過我心中的「信」便可對他人與上帝的感通經歷產生感同身受的體驗。但若此，對「神一人」關係的思考就不是基於經驗實在意義上生活世界的神學反省。

最後，我們來看神一人關係本身。如前所述，中華神學將神一人關係視為所有關係的基礎。神一人關係是一種「性情際」關係，神與人都具有獨立性情，但神與人不可區分為二，不是主客體對立。以惠能的角度思考，可將神一人關係理解為「體一不二」。用惠能的語言，神一人性情際關係就是「佛性一自性」。對惠能而言，佛性即自性。是人與生俱來的，而且佛性本身並沒有差別，但凡夫見其有別，是因其心被迷惑，不見其自本性，無法了達佛性。需要特別注意的是，與基督教信仰視上帝為創造人及天地萬物的主不同，對惠能而言，人與佛並沒有彼此之別。對他而言，佛即眾生、眾生即佛。人若覺悟，見自本性，也可成佛。這是中華神學以中國哲學和文化思維理解基督教信仰必須面對的問題，因為從禪宗、道家、儒家的角度都會問這樣一個問題：人是否都可以成為基督？

## 結語

綜上所述，梁燕城所建構的中華神學本質上還是基督教神學。是以《聖經》的研究為其神學反省的根本起點，嘗試用中國哲學和文化的思想範疇去解讀聖經所宣稱的上帝啟示和真理。以惠能的「佛法不二」省思，因萬法皆在自本心，不可外求，故不可在他人所作的經書典籍中直接獲得無

上佛法、成就正果。因此，若用禪宗的思維方式去理解基督教信仰，中華神學必須回應《聖經》所記載的上帝啟示是否已完成完全的問題，而回應這些問題的思想來源不僅只是以《聖經》自述或引述他人理論成果，因為這本身就與惠能的思維方式相背。但是，基於「生活世界」的反省可以是個好的對話點，因為惠能自身就是在他個人的日常生活中領悟佛法大意的。只是不要把「生活世界」概念化、聖經化（只存於聖經經文中）。總之，以中國哲學思維詮釋建基於《聖經》的基督教信仰，只能是狹義的中華神學。

廣義上思考，我們必須首先反省何為「神學」及「中華」。當佛教神學、伊斯蘭教神學、道教神學等被提出並系統性闡述後，<sup>[1]</sup>神學早已不只是基督教的專利。自然神學和亞里士多德的形而上學（Greek: *μετὰ τὰ φυσικά*; Latin: *Metaphysica*; English: *Metaphysics*; 可直譯為「元物理學」或「物理學之上」）也同樣可稱為神學。<sup>[2]</sup>《易經》云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。<sup>[3]</sup>因此，神學也可理解為是一門研究「道」的學問。另外，即使是文化意義上的「中華」是否只代表中國傳統文化？對應哪段歷史時期、哪個生活區域、哪些人？若忽視當代中國人所生活的特定的文化現象，即，傳統文化、馬克思主義、實用主義、後現代主義等大熔爐，中華神學是否還是基於生活世界的反省？

[1] 梁燕城：「成中英與當代中國哲學的重構」，《文化中國》2020年第105期，第4頁。

[2] 同上。

[3] 梁燕城：「回到生活與他者的共在關係」，《文化中國》2020年第104期，第46頁。更多關於梁對「生活世界」的詮釋和討論見梁燕城：《中國哲學的重構》（台北：宇宙光，2014年），第51-73頁。

[4] 見朱剛：「胡塞爾生活世界的兩種含義—兼談歐洲科學與人的危機及其克服」，《江蘇社會科學》2003年03期。另見Edmund Husserl, trans. David Car, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy* (Albany: Northwestern University Press, 1970); 胡塞爾：



《生活世界現象學》，克勞斯·黑爾德編，倪梁康、張廷國譯（上海：上海譯文出版社，2016年）。

[5] 梁燕城：「中華神學之起點：關係與感通」，《文化中國》2021年第106期，第57頁。

[6] 同注[3]，第52頁。

[7] 同注[5]，第55, 57頁。另見梁燕城：「中華三一圓教思路」，載《文化中國》2021年第107期，第39, 41頁。

[8] 同注[5]，第56頁。

[9] 梁燕城、徐濟時：《中國文化處境的神學反思》（導論）（文化更新研究中心，2012年），第XIII頁。

[10] 同注[5]第57頁。

[11] 同注[5]第55頁。

[12] 同注[5]第57頁。

[13] 同注[5]，第58-59頁。

[14] 同注[5]，第55頁。

[15] 同注[5]，第59頁。

[16] 同注[5]，第57-60頁。

[17] 同注[5]，第57頁。

[18] 同注[3]，第49-50頁。

[19] 同注[3]，第51頁。

[20] 同注[3]。

[21] 同注[3]，第52頁。

[22] 《莊子·天下篇》。

[23] 同注[3]，第52頁。

[24] 同注[5]，第58-60頁。

[25] 同注[5]，第58頁。

[26] 同注[3]，第51頁。

[27] 佛教經典主要分為三藏和十二部。三藏由經、律、論構成。通常而言，只有與佛陀一起修行的弟子對佛陀所傳授的佛法的憶述，才可以稱為「經」（例如，阿難尊者的《阿含經》）。由些可見，惠能的追隨者們將惠能的教導與佛祖的佛法相提並論。

[28] 惠能作為禪宗六祖的歷史真實性受到了一些當代學者的質疑；如胡適等認為《六祖壇經》敦煌本本身就是南禪神會一派的產物，目的是用於攻擊神秀的北禪。見Hu Shih, "Chan (Zen) Buddhism in China, Its History and Method," *Philosophy East and West* 3 (April 1953), no. 1: 3-24; 另見John Jorgensen, *Inventing Hui-neng, the Sixth Patriarch: Hagiography and Biography in Early Ch'an* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2005).

本文旨在對《壇經》中的惠能的一些主要思想進行研究，並以此反省中華神學的基本神學範疇。有關《壇經》不同版本、實際作者、以及惠能六祖身份的歷史性查考與批判性討論見我的另一篇論文，易際漲：「六祖壇經敦煌本導論：史實還是傳說？」《文化中國》2020年第104期，第37-44頁。

[29] Philip B. Yampolsky, *The Platform Sūtra of the Sixth Patriarch: The Text of the Tun-Huang Manuscript* (New York: Columbia University Press, 2012)。《六祖壇經》敦煌本中文原文是「以定惠為本」，因這裡的「惠」可通作「慧」，便於我們理解，故本文中皆以「慧」替「定惠」中的「惠」。「惠」同「慧」的例子另可見《晏子春秋·外篇上十五》：「夫智與惠，君子之事，臣奚足以知之乎」。

[30] 宗寶《六祖大師法寶壇經》，明版南藏本。見（日）柳田聖山主編：《六祖壇經諸本集成》（京都：中文出版社，1976年）。

[31] John A. Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy: Sanskrit Terms Defined in English* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), p. 15.

[32] 慧遠：《大乘義章·卷一》，載《大正新脩大藏經》，第44冊481b。

[33] Nāgārjuna's *Mūlamadhyamakārikā*, trans. (from Tibetan) Jay L. Garfield, *The Fundamental Wisdom of the Middle Way* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 296.

[34] Chün-fang Yü, *Chinese Buddhism: A Thematic History* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2020), p. 172.

[35] 同注[34]，第173頁。著名的「拈花一笑」故事講述了佛法是如何從佛祖釋迦牟尼傳給摩訶迦葉的。有一次聚眾說法，佛祖沒有像往常一樣講法，而是拿著一朵蓮花，沉默了一會兒。他的弟子們都一臉懵逼，唯獨摩訶迦葉一言不發，忽然笑了起來。出乎意料的是，佛陀立即宣佈佛法剛剛以無言的形式傳給了摩訶迦葉。在這個的典故可以看出，這是一種直接「以心傳心」的感應和溝通，一種不是以經書為基礎和權威的教導。摩訶迦葉是通過清楚地看到自己的心性本性而成就了佛果。

[36] 同注[34]。

[37] 見梁燕城：「中華三一圓教思路」，《文化中



國》2021年第107期。從嚴格意義上講，梁燕城所論的上帝與猶太教和其它否定三位一體論的宗教派系所理解的上帝有所不同，儘管它們也以《聖經》（舊約或和新約）為權威。

[38] 「以信尋知」的表述最早由安瑟倫提出，其思路源於奧古斯丁在《論三位一體》的一句話。在論及如何理解關於三位一體時，奧古斯丁指出，「倘若這不能用理解力來領會，就要用信仰來把握，直到那藉先知說『你們若是不信，定然不得理解』的主，照耀在我們的心田。」奧古斯丁，周偉馳譯：《論三位一體》（上海：上海人民出版社，2005年），第213頁。

[39] 同注[5]，第57頁。

[40] 同注[5]。

[41] Edited by Roger R. Jackson and John J. Makransky, *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. (Surrey, England: Curzon Press, 2000). Edited by Sabine Schmidtke, *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. (Oxford: Oxford University Press, 2018) 陳耀庭：《道教神學概論》（北京：宗教文化出版社，2016年）。

[42] 亞里士多德本人以多種方式描述了他的形而上學主題，如「第一哲學（first philosophy）」、「研究『作為存在的存在』（the study of being qua being）」、「智慧（wisdom）」、及「神學（theology）」。

見S. Marc Cohen and C. D. C. Reeve, “Aristotle’s Metaphysics”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition),

Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/aristotle-metaphysics/>>.

[43] 《易經·繫辭上傳》，第十二章。

## Thinking the Starting Point of Chinese Theology through Dharma as Nonduality in Chan Buddhism

Jizhang Yi (The University of Toronto)

**Abstract:** Though scholars of Chinese Theology have expanded the inter-religious dialogue between Christian theology and traditional Chinese philosophy and culture from Neo-Confucianism to other fields such as Taoism, the dialogue with Chinese Buddhism, especially Chan Buddhism, has not been carried out yet. This article mainly reflects on the starting point of Leung In-sing’s Chinese Theology through the perspective of Dharma as Nonduality in Chan. Firstly, it briefly outlines the background and basic ideas of Chinese Theology formulated by Leung In-sing, focusing on discussing the two fundamental theological categories: “Relationship” and “Rapport.” Then, it annotates and analyzes Huineng’s “Dharma as Nonduality.” Finally, from the perspective of Huineng, it rethinks the starting point of Chinese Theology itself and proposes further research questions.

**Key Words:** Inter-religious Dialogue, Chinese Theology, Chan Buddhism, Dharma as Nonduality, Academic Criticism