

《世代》第 27 期
2025年秋冬合刊

世代

从灵修工夫论对话
基督信仰与中华文化



荣誉主编

孙毅 许宏

责任主编

丁祖潘

编委会（按姓氏笔划）

丁祖潘 王志希 许宏 孙泽汐 孙毅 李泉 张鹤

编辑：晓丁

美编：陆军

行政：小平

出版：微读书社

ISBN：979-8-89776-000-8

出版日期：2026年2月

本期版权为《世代》及微读书社共同拥有。

文章原创 | 版权所有 | 转载请注出处

封面题字：世代/（明）王宠、（宋）陆游

网站：www.kosmoschina.org 微信：kosmos II

邮箱：kosmoseditor@gmail.com

内部刊物 免费赠阅



世
代

目录

卷首语 / 孙毅 丁祖潘

与儒家对话

- 8 “感应与互渗”：张载气本论和经典三一论的一个比较 / 戴永富
- 32 从成圣工夫看良知的呈现——阳明学与加尔文之良知观比较 / 孙毅
- 55 巴特与牟宗三：迈向共同生活的责任伦理 / 李泉
- 81 李退溪《圣学十图》对汉语灵修学的启发 / 罗秉祥
- 120 路德宗与儒家灵修观视野中的“屡败屡战” / 黄保罗

与道家对话

- 141 镜喻：庄子和尼萨的格里高利的比较灵修研究 / 张欣
- 183 巴特和庄子论人对自然责任感的修养路径 / 包兆会
- 203 留白与成圣——神的形象与生生之德 / 张晓丹

与佛教对话

- 229 一门深入，随缘同参：以精神生活的三部曲作为比较灵修学的基础 / 沈惠丽

当代文化处境

- 254 羞耻、恩典与灵命塑造：华人文化处境下的灵修神学研究 / 底波拉

Contents

Foreword / Sun Yi Ding Zupan

Dialogue with Confucianism

“Resonance and Interpenetration”: A Comparison between Zhang Zai’s Qi-Based Ontology and Classical Trinitarian Theory / Dai Yongfu

On the Manifestation of Conscience from the Perspective of Sanctification Practice: A Comparison of Yangming School and Calvin’s Views on Conscience / Sun Yi

Barth and Mou Zongsan: Toward a Responsibility Ethics for Common Life / Li Quan

The Inspiration of Yi Hwang’s “Ten Diagrams on Sage Learning” for Chinese Spirituality / Ping-cheung Lo

“Fight on despite Repeated Setbacks” from the Perspective of Lutheran and Confucian Spiritual Views / Paulos Huang

Dialogue with Daoism

Mirror Metaphor: A Comparative Spiritual Study of Zhuangzi and Gregory of Nyssa / Zhang Xin

Barth and Zhuangzi on the Cultivation of Human Responsibility toward Nature / Bao Peter

Negative Space and Sanctification: The Image of God and the *Charity of Life-Generating* / Sarah Zhang

Dialogue with Buddhism

Delve deep into one *Dharma gate*, and share insights with others as conditions arise: Using the Trilogy of Spiritual Life as a Foundation for Comparative Spirituality / Kathy Stout

Contemporary Cultural Context

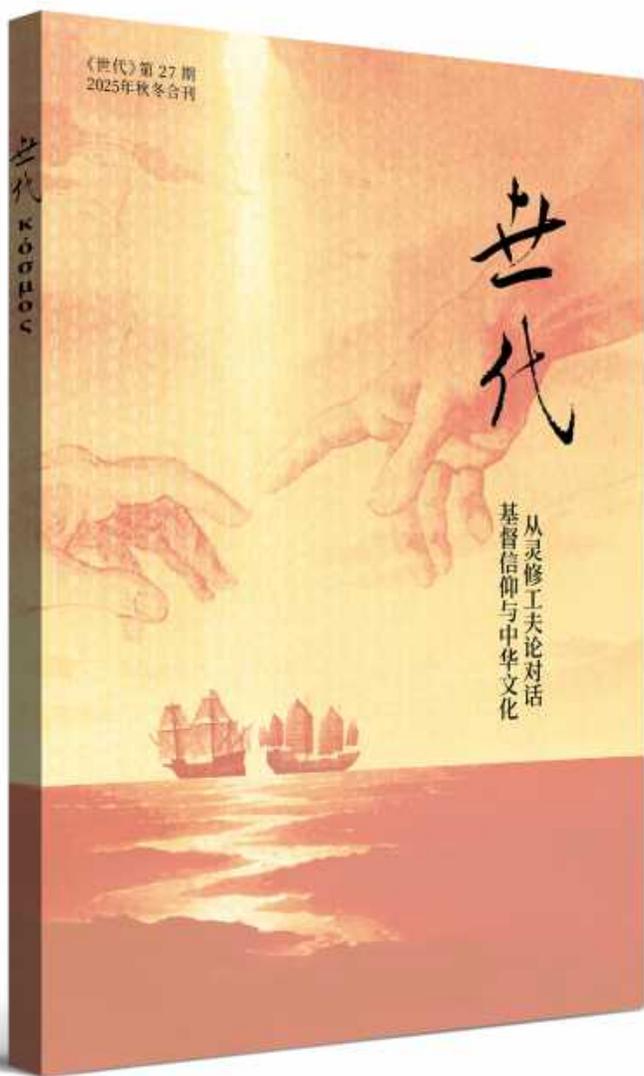
Shame, Grace, and Spiritual Formation: A Study of Spiritual Theology in the Context of Chinese Culture / Deborah

《世代》第 27 期
2025 年秋冬合刊

世代
ΚΟΣΜΟΣ

世代

从灵修工夫论对话
基督信仰与中华文化





一代
KŌGHO

KŌGHO
第 11 卷 第 1 号
秋冬合刊
11月

卷首语

文 / 孙毅 丁祖潘

今天我们正处在一个迅速变化的时代，除了地缘格局的迅速变化，还有社交媒体的广泛流行，以及近年来人工智能的快速发展，这使得我们每天都被大量信息所淹没。在这种处境下，如何能够站立得住，不被各种信息浪潮所裹挟，这考验着我们的脚下是否有坚实的根基。

作为对这种处境的回应，本期关注从灵修工夫论来对话基督信仰与中华文化。这个选题所关心的是，不仅将基督信仰与灵修的实践结合起来，与我们日常的生活结合起来，也试图与我们生于斯长于斯的中华文化关联起来，与我们所生活于其中的社会处境关联起来，好让我们在这个迅速变化的时代，能够从容地站立在稳固的根基上。

本期论文来自于2025年11月1—15日在加州洛杉矶召开的“比较灵修学的路径与实践”工作坊。十位来自不同地区的、对灵修学及中华文化深有研究的华人学者，在本次会议中发表了论文。这些论文从灵修工夫论的角度，将基督信仰分别与中国传统的儒道释三家对话。这是近年来不多的、明确从灵修工夫论角度来对话基督信仰与中华文化的开创性探索。

本次发表的论文中，将基督信仰与儒家对话的论文有五篇。戴永富比较了宋儒张载的气本论和基督教的经典三一论，旨在在非有神论的新儒学语境中介绍三一上帝。作者指出，本源论是灵修工夫或者成圣的基础；无

论是张载的工夫论（“感应”）抑或基督教的成圣观（“互渗”），都关心人的超越性和道德状况，二者可以互相启发，但彼此间的分歧也不容忽视。

孙毅从比较灵修学的视角对阳明心学与加尔文的良知观进行比较，尝试说明体知良知在人心中的呈现，成圣工夫对于上述比较的双方都是不可缺少的。作者通过对两种不同文化处境中成圣工夫的描述，在突显出双方工夫论进路存在着相似性的同时，也试图探索这两种工夫论进路的相互补充。

李泉关心不同宗教与伦理传统之间的对话，如何启发我们深化对人类责任行动的理解。他以卡尔·巴特的召命伦理与牟宗三的良知伦理为核心，展开跨信仰的比较研究，重点探讨责任行动的目的及其实现路径，提出两种以“作为回应的责任”为核心的关系取向责任概念，并论证责任概念如何为当代道德困境提供理论回应。

罗秉祥结合自身研习中西哲学的体会，认为要真正与儒释道三教及中华文化对话，必定要正视其类似基督教灵修学的 spirituality。故此，他以韩国名儒李退溪的《圣学十图》中最后三图为个案，向我们展示了一个非基督徒如何以修心工夫来认真对待自己的心灵世界。作者对此持相当肯定、尊重和欣赏态度，主张共同恩典确需救赎恩典来补足，但也无妨取作旧瓶，来盛装汉语灵修学这新酒，减少其洋味。

黄保罗通过马丁·路德与王阳明的思想比较，来探讨“屡败屡战”在基督教与儒家灵修观中的意义。文章指出，两者虽然路径不同，但都体现了人在有限性中回应超越性的属灵张力。“屡败屡战”既是信仰的挣扎，也是灵性的更新之路，体现出主体性在信仰与道德之间的动态生成。

将基督信仰与道家对话的论文有三篇。张欣的论文将尼萨的格里高利和《庄子·内篇》中的镜喻（mirror metaphor）当作二者灵修学的元隐喻（meta-metaphor），探讨其作为一个语言符号所包涵的内容。作者论证了镜喻言简意赅地概括了灵修——即人向更高的天/基督转化——为什么是可能的。

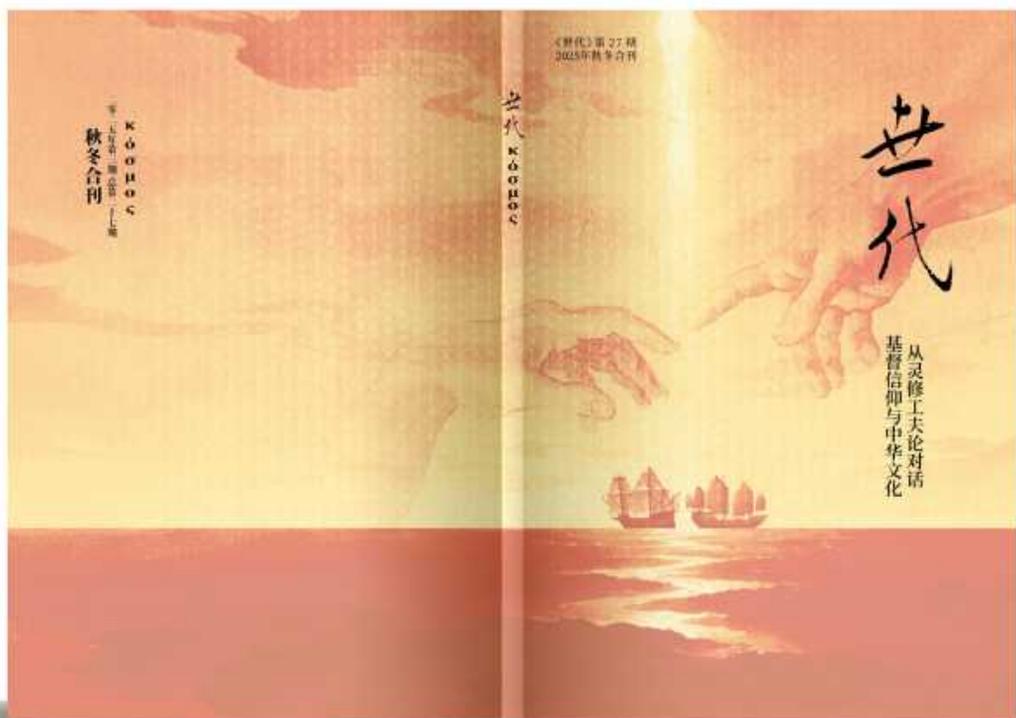
包兆会深感人应尊重自然、对自然负责，需要通过具体的修养实践来提升或转化自己的道德品性。而巴特神学和庄子思想都是可以取用的思想资源。在比较二者论人对自然责任感的修养路径后，作者总结说，在提升人的德性方面，巴特强调责任的伦理，而庄子强调感通的伦理。

张晓丹将“成圣”理念放在《创世记》开篇的语境中，回顾“人”最初的内涵。通过结合文化和文本语境的经文阐释，作者建议以生生之德作为华人语境中的转译与对读，来理解负有神形象之人的成圣。简言之，人的成圣并非变得“像神”，而是成为完全的人，即活出神形象的人。

沈惠丽的论文是本期论文中唯一的一篇对话基督信仰与佛家。文章以马克西姆和净空法师为代表，比较佛耶传统中对精神生活三个阶段的教导。作者指出，虽然两种传统在理论上有决定性的差异，难以在最高层次进行学术性对比，但在实践层面也有类似之处可以互相借鉴。文章建议以“一门深入，随缘同参”作为华人基督徒在比较灵修学中遵循的两个基本原则。

底波拉的论文对话基督信仰与当代文化处境，探讨羞耻文化对灵命塑造的深层影响。文章指出，儒家修身传统与集体主义的面子文化，使信徒倾向以外在表现作为衡量属灵成熟的主要标准，形成以羞耻为动力的信仰模式，这导致信徒在自我修炼的努力与在爱中安息的信靠之间出现张力。作者认为，当羞耻被爱的目光重新诠释时，关系的转变与生命的更新才得以发生。

感谢会议主办方和各位作者授权本刊收录论文。现在，我们将这十篇兼具学术与思想、理性与灵性、既立足自身对话他者，又直面当下关心将来的文章收集成册，以期从灵修工夫为切入点，具体呈现基督信仰和中华文化之间的对话。至于这些开创性的探索，在哪些方面可以提供给我们在当前这个迅速变化的时代从容行走的智慧，如何在信息浪潮的裹挟中向我们展示可以立足的坚实根基，就交给读者朋友们来判断取舍了。♥



《时代》第 27 期
2025 年秋季合刊

时代

从灵修工夫论对话
基督信仰与中华文化

时代 K O H O C

K O H O C
第五期 2025 年 11 月 1 日 出版
秋冬合刊

“感应与互渗”：张载气本论和 经典三一论的一个比较

文 / 戴永富

内容摘要：本文旨在探讨如何在非有神论的新儒学语境中介绍三一上帝。宋明新儒学（理学）不但集儒释道之大成，也发挥了中国传统文化思想所固有的有机观。统一多元的有机主题可谓三一上帝之“踪迹”，故亦是展开对话的切入点。依新儒学奠基人之一宋儒张载（1020—1077）之见，宇宙性二元统一的有机过程氤氲不息，而一切二元对立都通过感应得以统一。感应是张载人性论与工夫论的核心概念，也即，成圣意味着人在修养中体现出基于感应的天人合一。

关键词：一两 三一 阴阳 感应“神”

根据基督教三一论，圣父和圣子本为互渗（也即基督教意义上的“感应”）的“一两”关系，所以理解三一上帝关键在于理解其“二”（父和子）与“一”（作为父和子之联结的灵）的关系。三一上帝内在生命的关系也是人在成圣中需要效法的范式。但于基督教而言，有些二元对立（如生死、善恶等等）是不自然的，然而父和子的二元感应可涵盖这些不理想的对立。信徒的成

圣也关系到他们如何在生死、哀乐等对立中体现出父和子在灵里的“虚己而被充满”的互渗。基督教有限二元论和宇宙本源的位格化，有助于张载更一致地实现其哲学抱负——批判佛老并肯定现实的道德性。

一、导言

中国传统文化思想历来崇尚“和”或在多元中实现统一的和谐状态。“和”与否定多元性的“同”相异，唯有前者方能汇聚差异之长而生成更为丰盈的新物。所谓“夫和实生物，同则不继。”（《国语·郑语》）“和”这一理念引导人探索多元要素的相互关联性，从而实现“一”与“多”之间的有机关系。传统文化中的主流思想认为，“一与多”的有机关系实质上是“一与两”的联合。古人常以二元对立的有机统一框架来观察并思考万物万象。中国哲学的传统范畴，如天人、聚散、理气、知行等皆沿此理路而生。北宋大儒张载把“一两”主题发挥到极致。张岱年认为，张载在这方面的思想极其精湛，代表了中国哲学“一两”说的最高发展。⁽¹⁾张载构建了一个以两极对立之间的和谐为核心特质的本源论；在他的思想中，“和”既是“现实的终极范式”，也是“自然过程的源头、功能与结果”。⁽²⁾

无需否认，张载的哲学与基督教的教义有本质上的不同。张载的气本论即便不是唯物论，至少也是一种泛神论，所以无法为基督教所重视的“从无创造”和“造物主与被造物的本质区别”等教义预留理论空间。然而，专论差异或仅谈共处的研究均缺乏哲学探索的智趣；本文拟在双方相似的本源论结构上寻求共同的关注点及可作比较的差异。双方都承认，宇宙的有序性体现于万有的有机统一性，而这是因为宇宙是出于一个兼具多元性与合一性的本源。神学家虽意识到这一点，却尚未深入探讨，由多元的合一形成的有机性如何将本源和人生哲学联系起来。在这一点上，张载的思



宋儒张载（1020—1077）画像
（来源：<https://www.wikipedia.org/>）

想对基督教既有启发意义，也会构成挑战。张载及许多东方哲学家，力图构想出一个能把生死、善恶等根本矛盾和谐化的世界观。在他们看来，凡不能为这些矛盾提供理论化解的世界观，不但显得不完整，也缺乏心灵治疗（therapeutic）功能；因为这些矛盾桎梏人心，使之生出种种痛苦与病症。

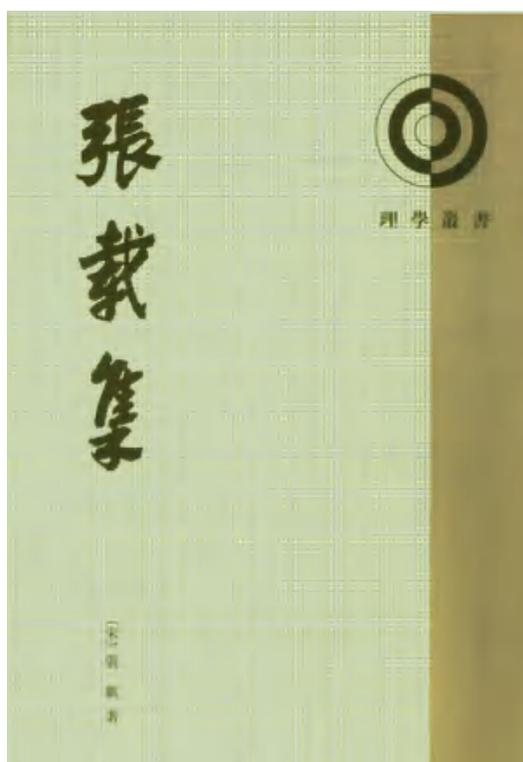
本文首先将介绍张载的本源论及其所衍生的人生哲学。这里的人生哲学，是指基本工夫论及生死观。本文随后将探讨基督教经典三一神论的本源论及其相关的人生哲学。笔者之所以采用源自奥古斯丁神学的经典三一论，主要是考虑应对张载的非神论形而上学语境。而常以比如“关系”、“联结”等抽象概念阐释万物本源并以之作为优先路径的经典三一论，则为此提供了恰切的神学资源。抽象概念的运用也显示，上帝并非神明般实体，因其存在扮演着形而上根源的角色。比如提说圣灵的联结，即表示神与人、人与其他被造物的合一皆以圣灵为根源。笔者在三一论部分将对张载的本源论与基督教三一论稍作析较。由于三一上帝超越所有范畴，故三一论与其他哲学传统的对话所揭示的不仅是相容处，更是相异处。此种张力将促使人在对话的切入点和争论点之间往复探索，进而推动哲学及神学思想的持续生长。本文借此路径，在新儒学语境下介绍三一神论的同时，指陈基督教如何回应张载所代表的新儒学提出的思想挑战。

二、张载的本源论

张载认为，气是现实的本原；万物本质上为气的不同表现而已（“万物虽多，其实一物”[《正蒙·太和》]）。有鉴于此，学者把张载看作一位一元论者，但这不表示“气”是单一的实体；反之，它是阴阳两极的联合体。作为终极实体及宇宙万物本原的气是和谐性的，⁽³⁾故张载亦称之曰“太和”。他在《正蒙·太和》开头便写道：“太和所谓道，中涵浮沈、升降、动静、

相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。”据此可知，作为万物本源之气在逻辑上与宇宙万物是可区分的；故此有必要设想出气尚未生出万物之状态。那么，气之所以有太和之名，是因为尚未分化为万物之气本体已具备既对立也合一的特质。作为万物本源之太和，处于形而上或不可见的领域，而太和所生成之万物万象则位于形而下或可见的世界。再者，阴阳是形而上的二端之名，而其在形而下的表现为乾坤、刚柔、沉浮等二元（“阴阳言其实，乾坤言其用，如言刚柔也”[《横渠易说·系辞上》]）。形上形下在张载的思想中构成本体及其表现（即“体用”）之分。照此，对张载而言，唯有在可见现象背后探求不可见的源头及规律，方能获得真正的知识。此外，太和被称为“道”，因为它是“天地人物之通理”。^{〔4〕}这说明自然界的运转都可还原为一双双对立因素（即表现为沉浮、屈伸等对立性的阴阳）相摩相荡的运动。^{〔5〕}

在阐释“一两”关系时，张载认为：“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”（《正蒙·太和》）这意味着多元性和统一性之于太和都是必要的。若没有需要由“一”去联合之“两”或若没有联合“两”之“一”，则无太和可言。在太和中“即无绝对的两，亦无单纯的一。都是两而一。”^{〔6〕}但这联合阴阳之“一”者何许物？张载称之为“神”，旨在强调阴阳的统一是神妙莫测的（“合一不测为神”[《正蒙·神化》。此名本源自《周易·系辞传》上篇“阴阳不测之为神”。]）。张氏在《正蒙·参两》继续加以解释：“一物两体，气也；一故神，两在故不测。两故化……此天所以参也。”在张载的思想中，“参”即“叁”，而“神”与“天”时可互换（“天之不测谓神，神而有常谓天”[《正蒙·天道》]）。张载本源论的“一两”蕴含着“三”，也就是说太和蕴含着阴阳与使之统一之第三者或“神”。“神”联合“两体”的方式是通过使之不停地相摩相荡，故这联合并非简单的联结，乃是无穷的运动，即自阳至阴而返阳的循环运动。阴阳之间的动态联合也可被称为



《张载集》(中华书局 1978 年)封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

相感相通（“感即合也”[《正蒙·乾称》]），而“神”是启动及维持这感通的奇妙力量。“诚于此，动于彼，神之道与！”（《正蒙·天道》）。

阴阳的联合实质上是太和之向外流溢而生成万物的过程。这生生不已的过程以无尽的变化为其特质及必要条件，正如邵雍（1012—1077）所言，“夫变也者，昊天生万物之谓也”（《观物内篇》第四）。故张载说：“语其不测故曰神；语其生生，故曰易；其实一物，指事而异名尔。”（《横渠易说·系辞上》）“神”与“易”可互解，因为世上可观察的变化是不可测之“神”的运作表现。“人能知变化之道，其必知神之为也。”（《正蒙·神化》）总之，

“神”的奇妙统一带来了造化，所以“神”也是宇宙生生变化的动力因（“惟神为能变化，以其一天下之动也……天下之动，神鼓之也”）。照此，在张载的宇宙论中，“神”扮演出造物者的角色。^{〔7〕}

太和亦可称为“太虚”。名之曰“虚”，旨在强调其无形性或未分化状态。^{〔8〕}从其未分化状态而观之，太和即太虚；而从其孕育的“一物两体”的特质视之，太虚乃太和。但虚并非“无”或虚空。张载强调：“太虚不能无气……知太虚即气，则无无。”（《正蒙·太和》）无论是无形的太虚或者有形的万物，均为气的不同状态而已。儒家崇尚“有”与“生”，故张载认为，他这一理论能有力批驳崇尚虚无的佛家和道家哲学。此外，太虚此名也与“神”这一概念密切相关。张载写道：“太虚为清，清则无碍，无碍故神……凡气清则通，昏则壅，清极则神。”（同上）如此，虚非但蕴含着“无体”或“隐”等超感知特质，也意味着“清”或“通”等与和谐状态有关的特质。

看来，所谓未分化状态是指孕育着万物的对立性因素的完全联合之境，而这联合也是神妙莫测的，所以对张载而言，“气之性本虚而神。”（《正蒙·乾称》）张载也说：“由太虚，有天之名”（《正蒙·太和》），这或许因为太虚或“神”扮演着终极现实的角色，也就是兼有造化的根源和支配万物的普遍法则等功能的现实。对“终极现实”的这种理解与理学家常用的“太极”一词的内涵相似。^{〔9〕}故太和、太虚及太极都是相互解释的（“一物而两体，其太极之谓与！”[《正蒙·大易》]）。正因此，它们都指向形而上的存有。

太和之“一两”所指的是形而上的阴阳之合一于“神”。这合一在有形世界所实现的是天地之变化或生生。这就是说，对立者之统一方能产生新物，而这无非是变化过程。“物无孤立之理……非同异、有无相感，则不见其成……故一屈伸相感而利生焉。”（《正蒙·动物》）世上的屈伸、刚柔、清浊等二元之间的无穷相感带来了无尽的变化，而无尽变化是无止之生生的条件。无变化则无生命，而无二元对立则无变化可言（“乾坤毁则无以见

易”[《正蒙·太和》])。这一思想反映出中国古代重视和谐的精神：整个现实是一个彻底和谐的体系，因为每一事物、每一现象皆出于两极的感通。“二端相感”是和谐的最核心表现，而它构成、贯穿并主宰天地万物。“神”贯通形上形下；“神”在世上所成就的化育（即神化）过程，其运行窈窕冥冥而氤氲不息，故万物犹如它留下来的印迹（“凡天地法象，皆神化之糟粕尔”[同上]）。然而，“神”及其实现的相感不能独立于对立性（“感而后有通，不有两则无一”[同上]）；照此，合一性和对立性之间也有和谐的统一。

三、张载本源论所衍生的人生哲学

对张载来说，作为“神”的载体之太虚是万物生生不息的起点和终点。元始之气受“神”推动，由太虚出而凝聚成万物；万物既成，又发散为气而终归于太虚。“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”（同上）客形是万物由气组成的暂时形态，客形的形成与消灭，包括活物之生死，实质上是气的凝聚与发散，也就是气出自与归返太虚的过程。与提倡寂灭的佛家相异，张载所主张的是气的永恒存在，而与向往登仙的道教不同，张载不认为有超越死亡的客形。佛家否认气之循环不灭，道门忽视万物的不断变化。张载认为，儒家的人生哲学既不崇尚虚无也不贪生畏死。看清自己与万物皆出于且归于太虚后，人则能“均死生，一天人”（《正蒙·乾称》）而安时处顺，不为吉凶所左右，所谓“富贵福泽，将厚吾之生也；贫贱忧戚，庸玉汝于成也”（同上）。这种与造化相和的人生观本来是庄周思想的翻版。如果说庄子把顺从造化的人生视为超道德的思想，那么张载则把它看作是儒家所崇尚之“仁”的表现，因为仁以人与他者合一为其特质。

张载将其工夫论建基于其本源论。他在此其实融入了道家的思想成分。与道家所阐扬的“游心于物之初”的修养之道相似，张载的工夫论致力于

在人心上重现造化者的状态：“太虚者天之实也……人亦出于太虚，太虚者心之实也。”（《张子语录》）人要像太虚一样虚心，这样就能体现出“清”、“通”或“无碍”，即拥有一颗不被成见物欲塞闭之心，所谓“心之不能虚，由有物榛碍”（同上）。人的虚心与太虚相通，乃因人与太虚共有同一的天性。张载相信，“性者万物之一源，非有我之得私也……天性在人，正犹水性之在冰，凝释虽异，为物一也。”（《正蒙·诚明》）对张载而言，统御天地万物的普遍法则或“天”本身就是人性的内涵（“天地之帅，吾其性……性即天也”[《正蒙·太和》、《张子语录》]），因此人的本性有“天性”或“天地之性”之名。

天所蕴含的法则无非是万物的感通一体，故说天是人性的内涵等同于说“性者感之体”（《正蒙·乾称》），亦即人性是人与万物相感相应的根据，所以它可以是“人向外关联感通的倾向。”^{〔10〕}以此观之，天性和“感”有体用关系；人与万物的相感相通是天性的表现。张载亦言：“感者性之神。”（《正蒙·乾称》）感通是“神”的实现，感在此即是“神”。实现“神”等同于处于高度和谐的状态，人心由此变得如太虚一般澄明且寂静。通过这种带有神秘主义倾向的人性论，张载试图为儒家所尊奉的“知其性则知天”（《孟子·尽心上》）提供形而上学基础。

然而，人非生而为尧舜。问题是，人除了具有天地之性外，也具有气质之性。前者是人与太虚共有的道德属性，而后者是指因人而异的个别属性及生理欲望。气质之性使人注重自我及具体事物，因而常遮蔽那能引人超越自身存在的天地之性。学习和修养的目标是让被堵塞的天地之性畅通无阻地转化人心。这种去除欲望与摆脱私心的工夫，实际上是人倒空己心、渐趋至善的过程。人藉着“虚心求是”的工夫，在自己的知觉上体现出“神”的感通功能。感通一体“在天者本然”，在人者的实现则须通过“尽性体道以穷神”。^{〔11〕}尽性、体道、穷神都是相互解释的，即都解释感通一体的工

夫。如上述，尽性是充分实现人与万物合一的倾向，即“有无虚实通为一物者，性也；不能为一，非尽性也”（《正蒙·太和》）。而尽心的方法就是体道。体道是体物或“体天下之物”。按照朱熹，张载在此所用的“体”字，是指人“将自家这身入那事物里面去体认……置心在物中。”（《朱子语类》卷九十八）这说明体物离不开穷理：人通过学习天地万物生生之理而觉悟到“天下无一物非我。”（《正蒙·大心》）体物所实现的天人合一实质上是人充分展现“神”的联合作用的状态，这即是穷神。

但鉴于“神”的莫测特性，人所做的主要不是体现“神”，而是通过消除私心私欲等障碍，亦即虚心，为“神”的作用留空间。虚心是尽性、体道及穷神的条件。虚心是为了让人“大其心”而“体天下之物”，也就是说，人摆脱私欲的桎梏的目的是让天地万物的生生之理充满人心。总之，虚心是为了体道，而体道相当于尽心和穷神。张载的工夫论要求人在内心上实现天地万物的神化过程，即把外在的生生不息内在化。这大概是张载所言的“为天地立心”的内涵吧。

四、基督教的三一性本源论

根据张载和基督教的形而上学，终极现实以“一”与“两”的和谐性为特质。神学家的三一论表述一般都强调“三”与“一”的逻辑一致性，即上帝的三个位格都联合于独一的神性。但属于奥古斯丁传统的三一论有明显的“一两”结构：上帝的内在生命实质上关于父和子之间的互动，而这互动本身就是灵。奥氏认为，圣灵是三一上帝的联结（vinculum），也即“圣灵乃父与子的一种难以言喻的共融（communio）”。^{〔12〕}在奥氏看来，视灵为父与子的联结无异于视第三位格为联合第一与第二位格的爱。上帝是爱，而上帝的存在反映出爱本身的“参（叁）”性结构——爱者、被爱者与



奥古斯丁《论三位一体》中译本（2005年）封面
（来源：<https://book.douban.com/>）

联合他们之爱。如此，上帝的存在可以说显示出“一两”或“参两”的结构。“一两”与“参两”相同，因为“参”是“两”的统一者。

由此可见，灵的角色与张载之“神”相似：灵是联合者，也是联合的推动者。阿奎那认为，灵“所表示的，是一种富于活力的意气激扬和冲动，就如说某人是受了爱的推动和冲力而去做某件事。”（*ST I*, q. 27, a. 4.）正如“神”贯通形上形下，灵既是上帝内在生命的联合，也是人与人的联结者。再者，三一论和张载的气本论都强调：爱或仁可见于二元之合一。张载说：“虚者，仁之原”（《张子语录》）；太虚所包孕的感通合一 是仁爱的源头。仁爱便是“感”，亦即高度和谐的状态，故它既必有“一”，也不可无“两”。换言之，爱是“合”与“异”的和谐：其“合”包含着“异”，其“异”彰

显着“合”。也即“以其能合异，故谓之感；若非有异则无合”（《正蒙·乾称》）。

然而，太和内的阴阳并非位格，其所形成的是对立关系。其实，为了避免三神论错误，奥古斯丁传统的三一论将位格理解为“实存的关系”（*relatio subsistens*）。奥氏说，位格的区分是“在关系上说的，就不是在实体上说的。”^{〔13〕}这说明神性事关上帝的独一性，而“关系”事关上帝（位格上）的多元性。继承并发挥奥氏三一论的阿奎那把关系定义为两个事物的“相互对立。因此，在上帝里既然实在有关系……那么在上帝内必也实在有（对立性）。”（*ST I, q. 28, a. 3.*）据此理解，父和子这第一和第二位格所表现的是一种生者与受生者的对立性。关系这一概念蕴含着关系的两端的对立性，但对立未必等于矛盾，它既区分了具有关系的两端，也强调它们的不可分割性。一方面，关系的对立性说明关系的两端的相对独立性或可区分性（父不同于子，反之亦然）；另一方面，它指向两端的相互关联性或相对性（父相对于子，反之亦然；或者说无子之父，不可称其为父，无父之子，不可名其为子）。

此外，父和子的相倚性相当于其相互蕴含性，父的存在蕴含着子的存在，反之亦然。中国哲学的二元关系蕴含矛盾、互含、相倚、互转等多重意义。^{〔14〕}如此，父子虽无矛盾与互转之意，却有相倚或一定程度的互含之义。那么，正如统一阴阳之“神”是相对于阴阳而被看作是它们外的“叁”，联合父子之灵是相对于父子而被视为第三个位格。实际上，儒家也把对立关系看为人的位格之间的关系的基礎。在张载的思想中，儒家所重视的二元关系（君臣、父子、夫妇）及其相感性都是阴阳太和的体现。^{〔15〕}本节的阐释并不意味着神学家可借阴阳之说來理解三一论，故不能说父即阳，子为阴。本文只从张载气本论和经典三一论在最基本的结构上的相似性出发，对这两种思想进行比较性分析。

有一对概念可作为张载一两说与基督教三一论之间对话的桥梁，即“施”与“受”。阴阳所包含的意义颇广，虽非所有意涵都适于理解三一论，但阴



15 世纪俄国圣象画家安德烈·鲁布烈夫所绘三位一体圣像画
(来源：<https://en.wikipedia.org>)

阳关系的“施受”意涵似乎很贴切。张载说：“阴受而阳施也。”（《正蒙·参两》）王夫之解释道：“施者健，受者顺也……神气之往来于虚者，原通一于絪縕之气，故施者不吝施，受者乐得其受。”^{〔16〕}把三一上帝中父和子的关系说成是生者与受生者之关系，也即是说父和子之间有施受关系。父生子是指父将其所有施予子，而子受生于父是指子的所有都从父那里来。在阿奎那的神学中，上帝的内在生命“是一种行动与受动……施予与领受的韵律。”^{〔17〕}施受是相爱的表现；正因此，子不仅受于父，也将其一切给予父，故相爱蕴含着无穷的施受。由于所施与所受者是爱者和被爱者的全部，故施受总让爱者于被爱者里面存在，反之亦然。（*ST* 1-2, q. 28, a. 2.）这就是神学家所说的位格间的互渗（perichoresis）的意义。

据此可知，循环的施受或互渗是联合的实质和相爱的内涵，也相当于感应。是故，若阴阳的施受是等同于“神”的合一运作，那么三一里的施受则是灵连系父子的表现。父和子的互渗意味着父藉着灵住在子里，反之亦然，故互渗也表示父和子之相爱是爱者与被爱者一同被爱本身充满的状态。这是为何奥氏传统主张，若子生于父，那么灵发于父和子，因为灵是爱者与被爱者所共有的相爱。

上帝里循环不已的施受可比作一场由出发（自父至子）和回归（从子到父）所构成的旅程，而灵或者爱可谓是联结父和子的能力。阿奎那说，联合是爱的运作，而爱是联合的能力。（*ST* 1-2, q. 26, a. 2, r. 2.）永恒的发与回归与太和之阴阳相感相似，由“神”推动的运动自阳至阴而从阴返阳；这形而上的感应乃是形而下之气的循环过程的结构：万物之气来自太虚，最终归于太虚。与此相似，万物的被造是三一上帝内在生命的向外表现，但与张载的宇宙生成论相异的是，创造并非必然，而是出于上帝的自由。自父至子，也就是父生子的出发运动，体现于从上帝到被造物的创造方向（即上帝透过创造将自己赐予被造物），从子到父这回归运动则彰显于被造物将

一切献给上帝这感恩或敬拜活动。

阿奎那关于被造历史的出发与回归 (exitus-reditus) 的循环性旅程的观点, 受到希腊教父伪狄奥尼修斯 (Pseudo Dionysius) 的启发。依伪狄奥尼修斯之见, 万物出于上帝时已孕育着归于上帝之冲力; 上帝使它们出去的目的是让它们回来。⁽¹⁸⁾ 那么, 根据基督教神学, 人的回归意味着人在上帝的性情上有份而享有永生。反之, 张载相信, 归于太虚对万物是等于死亡, 但天性, 而非万物的形体与知觉, 才是“长在不死之物”(《经学理窟·义理》), 故唯有气所含有之天性永远往返于太虚。

五、以三一论为本的人生哲学

宋儒程颢 (1032—1085) 曾说过: “天地之间, 只有一个感与应而已, 更有甚事?” (《近思录》卷一) 在张载的哲学中, 有形世界的一切感应皆出于无形世界中阴阳合一于“神”的太和状态。故此, 感应是一个能统一解释形上世界、形下万物和人生的关键概念。与此相似, 三一论世界观虽不像新儒学现实观那样用二元对立当作解释万物万象的框架, 却也将父和子合于一于灵这现实 (可谓基督教意义上之“太和”) 当作所有关系的根源及规范性基础。如上所述, 受老庄影响的张载将工夫论看为效仿或重演万物本源的状态的操练。基督教也认为, 人的成圣之道基本上是关于人如何效法父和子在灵里的合一。上帝与人, 人与人及人与自然之间的施受, 其实反映出父和子的相爱。如前所示, 施受意味着互渗, 因为双方都为彼此奉献其整体, 这表示父和子之间的无穷施受本质上是爱者与被爱者之相互虚己与充满。

如此说来, 基督教意义上的感应就是相爱, 其内涵在于彼此的虚己与相互的充满。出发一回归的循环运动, 其实是对彼此的虚己与充满这一动态关系的刻画。人要效法上帝, 成为“像一颗既泵出又吸入血液的心脏,

或像一对既吸气又呼气的肺。”⁽¹⁹⁾施与受、主动和被动、虚己和充满、感与应等“一两”都描写终极现实的爱，以及人所要遵循的生活方式。张载的“一两”思想主张相似的道理。他认为：“天地以虚为德，至善者虚也”，其理由在于“虚者，仁之原，忠恕者与仁俱生。”（《张子语录》）“虚”作为二元一体的状态是忠恕之道（即“己欲立而立人，己所不欲勿施于人”）的根据。将统合忠恕之仁称为儒家意义上的相爱，可谓毫不为过。

不过，从基督教的角度来看，并非一切二元结构都是可以接受的。宋儒虽非道德相对主义者，但在一些著作中，他们承认善恶二元的必要性，但基督教却不能接受之。此外，基督教视苦难为不理想状态，故不能接受幸福和苦难二元的永久性。重视永生的基督教也不能接受生死二元的正常性，而生死乃阴阳二端的主要表现。依照圣经的教导，邪恶、苦难及死亡都密切相关，它们都是生命的威胁者和侵害者。但在张载看来，死亡乃万物生生不息不可或缺之部分，故如道教般追求永生之人皆为执迷生命（“徇生执有”）而不识造化。张载有一句名言：“存，吾顺事，没，吾宁也。”（《正蒙·乾称》）王夫之如此解释张载的生死观：“气之聚散，物之死生……皆理势之自然，不能已止者也。不可据之以为常，不可挥之而使散，不可挽之而使留，是以君子安生安死，于气之屈伸无所施其作为，俟命而已矣。”⁽²⁰⁾问题是，将生死二元视为常态，势必对张载的思想造成重大挑战。

首先，张载虽未必是唯物论者，却将道德价值奠基于自然的生生运作之上。但自然科学的探究很难证明生生不息现实观的真实性，反而倾向于肯定宇宙终将毁灭的结局。更有甚者，生死二元的无穷循环难以与儒家的道德世界观相合。死亡会终止道德的成长和正义的伸张，使充分和谐的集体生活无法实现，从而否定了现实的道德性。宋儒所拒斥的佛家轮回观，原本是试图化解死亡与道德的张力的一种思想尝试。在这个问题上，基督教以三一论为本的人生观，既能满足张载思想对“安生安死”的诉求，也

能避免其生死二元所带来的弊病。拒绝生死二元的常态性，并不意味着否定死亡所能带来的积极意义，更并不意味着贪生畏死的心态。出于三一的施受这最根本的二元，能容纳或消化生死、善恶、哀乐等二元。这就是说：死亡、哀恸、痛苦等消极状态成为了促进人向他者虚己这一积极作为的良机。虚己是一种死；基督徒要天天死而复活，意思是天天施而受，也即日日虚己而被上帝充满。

由此可见，死有两种含义：一是作为原罪的后果的身体与灵魂的割裂，二是自我中心主义的终止。第二种死与张载所常提之“虚”相似，不过基督教所强调的是自我之边缘化，而非自我之虚无化。张载认为，虚其心方能大其心或与万物合一，故虚心之人的人生哲学是“立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（《正蒙·诚明》）从基督教的观点来看，虚其心方能大其心，因为虚己既是施也是受，通过将自己献给上帝，人与上帝联合而以上帝之心为心，故能超越自己以容纳万物。

依照基督教信仰，诸如善恶、生死、苦乐等二元将被终结；这意味着万物本源绝非自动运作的循环机制，乃是有理智、意志和能力的位格。故而，不同于张载的“一两”说，三一论所论述的施受及其联合并非纯功能或抽象的关系，而是三个共有独一本质之位格。但为何以和谐为特质的道德宇宙观需要具有位格的本源？

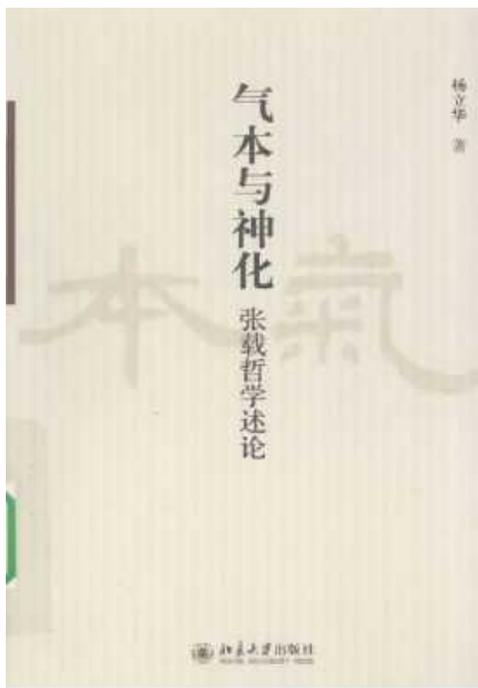
其一，对于初期儒家，尤其孟子，仁义道德都出于心或与心的作用相关，故视无心之太虚为具有德性的道德源头在哲学上难以成立。凡缺乏理智与意志功能之存有，无论其在形上或形下，充其量只能构成道德类推或象征，而不能成为道德价值的载体或根源。譬如：天地之生生不息不可谓为“仁”之源，只可谓为“仁”之象征或至少类推而已。设若张载相信不管自然还是人心都出于有位格的造物主，那么，世上之生生不息与人心之仁义礼智，则皆源于造物者之良善，从而都具备道德属性。

其二，感应的真正表现并非无心之物之间的联合，而是有心存有之间的合一。换言之，唯有心与心之间方能出现施受关系，至于无心之物之间的所谓感应，并无实在且有道德意义的联合可言。在此理解下，张载之“体物”具有更深刻的意涵；“体”能成为人与上帝及他者相感应的主要方式。据此，我们不妨稍改朱熹对张载之“体”的解读——人透过“体”“将自家这身入那心里面去体认……置心在心中。”从三一论的角度说，这里的“体”意味着两个位格的“互渗”；信徒的灵性操练，目的在于实现其与上帝的感应，也就是通过虚其心（施）而被上帝之心充满（受）。

其三，中国传统哲学有肯定心灵的尊贵的倾向（“惟人万物之灵”[《尚书·泰誓》]）。照此倾向，心灵及其功能比自然任何事物更为高尚。张载一方面认为：“天无心，心都在人之心”（《经学理窟》），并且人的心灵与天性不同（“合性与知觉，有心之名”[《正蒙·太和》]），故不能与天性一同超越死亡，但另一方面又说：“凡物莫不有是性，由通闭开塞，所以有人物之别。”（《张子语录》）这就是说，对感应起关键作用的是人的道德直觉，若此直觉或意识不起作用，天地之性将受气质之性壅塞，而人与物也逐渐失去明显的区别，因为物无心灵，故不具直觉之能。⁽²¹⁾进言之，若心灵只是形而下的存在，那么无直觉之太虚或天岂非等同于“物”而低于人？若太虚无心，太虚之“清”和人心之“清”也属于不同的概念，那么前者只能是后者的象征而已。

六、结语

姑且不论二者之异同，张载的工夫论与三一论成圣观都为开拓伦理学新层面提供了重要的概念资源。双方都重视“联合”在道德生活中的关键作用（以循环性的施受为核心的位格之间的联合，也可以成为张载所代表



杨立华《气本与神化》(2008年)封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

的新儒学与基督教的对话桥梁)。目前，许多基督教伦理学家都深受神命论伦理学 (divine command ethics) 和德性伦理学的影响，而不少中西方学者都将儒家伦理学归入德性伦理学的范畴。与重视品德培育的德性伦理和聚焦道德义务的神命论不同，张载的思想与三一性伦理的和谐观或联合观，均凸显了道德与灵性的内在关联。这确实是一块有待开拓的理论领域。

在基督教与张载的思想体系中，本源论是工夫论或成圣观的基础。这就是说，为人之道的客观性与规范性，要取自于万物本源及其运作法则。该法则也体现于宇宙的生成方式，故宇宙生成及其走向和人生的完善都呈现出同样的结构，即实现和谐的二元统一。如此，宇宙万物的终极目的是

效仿其源头，意即彰显出造物者所固有的和谐。构造出以和谐为特征的世界观至少有两种旨趣：一为治疗性或拯救性（soteriological），二为道德性。无论是张载的工夫论抑或基督教的成圣观，都具有这两种旨趣。第一旨趣事关人如何超越或摆脱生死、哀乐、善恶等威胁人生的稳定性和完整性的矛盾；第二旨趣则关乎人何以脱离自我中心主义而与他者合一。此二者互为因果且缺一不可，因对这两种思想体系来说，道德与人性是相容的，故健全人生与道德修养难解难分。

最后，双方的最大分歧至少有二：一是涉及生死观，二是关于造物者的位格性。对张载而言，“均死生”是“一天人”的表现；从这一视角看，对永生的向往意味着人尚未进入天人合一的境界。然而，姑且不论遭人破坏的自然是否会永久肯定生命，正如康德所指出的那样，漫长的道德修养和正义的伸张都有赖于生命的延续。佛教轮回观和基督教永生观是从这非常实在的考量出发。照此，若儒家不愿意像道家那样提出一种超越或淡化道德的世界观，他们需要重新考虑其“均死生”的提倡。此外，新儒学在吸收道家的部分宇宙观时，则很难排除道家削弱道德中心主义和人文主义的倾向。然而，肯定现实的道德性离不开接受（身为道德存在之）人在自然中的中心地位，以及承认“有心之天”的存在。

鉴于道德价值和心灵功能的不可分割性，我们可以合理地推论：现实与人的道德性都出于有道德判断能力的天。若现实对善恶、生死二元有永久性包容，而造物者又不具备道德判断力，那么道德价值和人的中心地位将难以维系。一个不讲道德也不关心人的现实，与无心之天更为相容，老庄的哲学其实反映出这一信念。再者，诸如善恶、生死等二元其实与人的宗教和道德意识相关。这些二元既能挑战也能促进人的宗教和道德意识。若造物者是有道德判断能力，那么正如初期儒家所相信的那样，逆境也能成为道德操练的契机。初期儒家以“命”当作道德情操与不理想遭遇的联结，

但这与新儒学所讲的“命”不同：前者指主宰之天的神秘旨意，后者则指造化的非理性作用。

总之，若万物本原是有位格的，那么（1）位格之间的施受才是真正且永久的二元统一，（2）世上不理想的二元对立是促进人与天、人与人的施受的道德磨练，（3）不理想的二元对立的终止只能靠全能且有道德判断能力的本源。由此可见，远离了初期儒家有神论而吸收二元对立的永久循环后，张载不能构想出一个具有充分的道德特质的本源论；他所想象的现实也缺乏完整的道德性。♥

-
- 〈1〉 张岱年，《中国哲学大纲》，第 215 页。
 - 〈2〉 Fillippo Constantini, *The Great Harmony: the Paradigm of Harmony in Zhang Zai's Philosophical System*, 75-76.
 - 〈3〉 Brook Ziporyn, "Harmony as Substance: Zhang Zai's Metaphysics of Polar Relations," in *Chinese Metaphysics and Its Problems*. Ed. Li & Perkins (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 171-191.
 - 〈4〉 王夫之，《张子正蒙注》卷一。
 - 〈5〉 参阅 Ziporyn, "Harmony as Substance," 186.
 - 〈6〉 同注释 1。
 - 〈7〉 葛艾儒，《张载的思想》，第 72 页。
 - 〈8〉 陈来认为，太虚是物质的元始状态，接近于现代物理学的量子场论（见陈来，《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004 年，第 47 页）。这显然是把张载看作唯物主义者。其他学者对唯物论解读不以为然，因气自身已有道德属性或价值特质。比如唐君毅视气为“纯粹存在、纯粹流行，或西方哲学中之纯粹活动”（引自郑宗义，“论张载气学研究的三种路径”，《学术月刊》第 53 卷第 5 期，第 36 页）。
 - 〈9〉 参阅蒙培元，《理学范畴系统》，第 59 页。
 - 〈10〉 杨立华，《气本与神化》；《宋明理学十五讲》，第 154 页。
 - 〈11〉 《张子正蒙注》卷九。
 - 〈12〉 奥古斯丁，《论三位一体》，第 171 页。

- 〈13〉 同上，第 163—166 页。
- 〈14〉 张岱年，《中国哲学大纲》，第 200—201 页。
- 〈15〉 参阅 Ziporyn, “Harmony as Substance,” 182.
- 〈16〉 《张子正蒙注》卷一。
- 〈17〉 Robert Barron, *And Now I See: A Theology of Transformation* (Park Ridge: Word on Fire Academic, 2021), 187-88. Kindle.
- 〈18〉 O’Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (South Bend: Univ. of Notre Dame Press, 2005), 234-35.
- 〈19〉 Barron, *And Now I See*, 188.
- 〈20〉 《张子正蒙注》卷一。
- 〈21〉 “人与物的分别和差等，正是以‘通’和‘蔽’的程度为依据的。而人的德性养成的实质，正是一个由‘蔽’而‘通’的过程。而‘通’是‘感’的结果，因此，‘感’就成了超越‘壅’‘蔽’的作用。反过来说，‘壅’‘蔽’也就意味着‘感’的缺失。”（杨立华，《气本与神化》）

参考书目：

奥古斯丁，《论三位一体》，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005 年。

阿奎那，《神学大全》，周克勤等译，上海三联书店，2025 年。

Barron, Robert. *And Now I See: A Theology of Transformation*. Park Ridge: Word on Fire Academic, 2021. Kindle

Constantini, Fillippo. *The Great Harmony: the Paradigm of Harmony in Zhang Zai’s Philosophical System*. Doctoral dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2016

陈来，《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2005 年。

葛艾儒，《张载的思想》，罗立刚译，上海：上海古籍出版社，2010 年。

蒙培元，《理学范畴系统》，北京：人民出版社，1998 年。

O’Rourke, Fran. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. South Bend: University of Notre Dame Press, 2005.

邵雍著、郭彧整理，《邵雍集》，北京：中华书局，2010 年。

王夫之,《张子正蒙注》,北京:中华书局,1975年。

杨立华,《气本与神化:张载哲学述论》,北京:北京大学出版社,2008年。

《宋明理学十五讲》,北京:北京大学出版社,2019年。

张载著、章锡琛点校,《张载集》,北京:中华书局,1978年。

朱熹,《朱子语类》,北京:中华书局,1986年。

吕祖谦等编,《近思录》,上海:上海古籍出版社,2010年。

张岱年,《中国哲学大纲》,北京:商务印书馆,2015年。

郑宗义,“论张载气学研究的三种路径”,见《学术月刊》第53卷第5期,2021年5月。

Ziporyn, Brook. “Harmony as Substance: Zhang Zai’s Metaphysics of Polar Relations,” in *Chinese Metaphysics and Its Problems*. Eds. Chenyang Li and Franklin Perkins. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 171-191.

(作者为拜欧拉大学中华神学研究中心主任。)



王阳明画像 (来源 : <https://www.wikipedia.org/>)

从成圣工夫看良知的呈现 ——阳明学与加尔文之良知观比较

文 / 孙毅

内容摘要：本文借助关联法，从比较灵修学的视角对阳明心学与加尔文的良知观进行比较，尝试说明体知良知在人心中呈现，成圣工夫对于上述比较的双方都是不可缺少的。本文通过对两种不同文化处境中成圣工夫的描述，在突显出双方工夫论进路存在着相似性的同时，也试图探索这两种工夫论进路的相互补充。

关键词：阳明学 加尔文 良知 工夫论 成圣

引言

王阳明（1472—1529）与加尔文（John Calvin, 1509—1564）的生命有二十年（1509—1529）的交集。当加尔文还是青少年时，王阳明正值壮年并走向生命的终点。两人虽然处在不同文化背景——前者是宋明理学的第二代（心学）发扬者，而后者乃是欧洲宗教改革第二代的主要代表，但都

重视“良知”或“良心”在道德与信仰生活中的作用。两人都在社会外在权威失效、制度僵化的背景下，呼吁回到内心的真诚与真实。

王阳明所在的明代中期，科举在朱子学的主导下陷入程式化，人们恪守僵化的礼教形式，却忽略了道德实践。他强调人人内心本有的“良知”，强调良知是“天理在人心”的根据，以对抗外在制度化的桎梏。

而加尔文所在的宗教改革时期，罗马天主教过度依赖教宗权威、仪式、赎罪券等外在形式，人们的信仰流于表面。在此背景下，他强调“良心在上帝面前的自由”，强调良心是“上帝律法在人心”的见证，对抗当时僵化的教会制度对人信仰的奴役。

在回到内心为根基的前提下，双方也都十分注重要落实到日常生活实践，即内心的真实必须转化为日常生活中的行动。

总之，上述现象上的相似性，让我们可以合理地提出问题：他们的良知观及基于这种良知观的工夫或成圣方法是否存在着比较的可能性？

一、比较的可能性

上面我们仅是从现象的观察中，看到这两位差不多生活于同一时期、却在不同文化背景中的思想家，在良知领域的观念及实践工夫方面有相似之处。如果我们要问他们的良知观念及相应的成圣工夫是否真具有可比性，我们就需要在理论层面探讨一下进行这种比较的可能性。

首先，这里要对两人良知观进行比较的领域做出一点限定，也就是说不是比较他们各自作为内心依据的那个实体。对阳明学来说，即作为本体的良知；对加尔文来说，即在上帝面前得着释放、有圣灵内住、因此在日常实践中使人可以依此进行判断与选择的良心。本文想要进行比较的是：人内心里面的那个实在若是成为人们日常生活中实践其成圣理想的依据，这在日常生

活中是如何成就出来的？如果这个过程在儒家被看作是成圣的工夫，在基督教亦被看作是成圣的操练的话，那么这里的对比就仅限于成圣过程或工夫论的层面，以及与这种成圣及工夫论途径相关联的那良知（良心）。

如果我们限定在这个工夫论层面，来用蒂利希（Paul Tillich, 1886—1965）的关联法，分别就阳明学及加尔文的成圣工夫提出同样的问题，这问题无论在阳明学的领域，还是在加尔文思想的领域，都是有意义的。那么，我们就他们分别给出的答案进行比较，在本文看来就是有意义的。

所谓关联法（Correlation），用蒂利希的话来解释就是：“透过提出存在的疑问和提供神学的解答，以一问一答的方式，阐释基督教信仰。”^{〈1〉}此处“提出存在的疑问”，虽然是站在现代人生存的处境中，然而对蒂利希来说，这问题有其生存论层面的深度，关系到人生存涉及到的核心问题。因此这些问题会有超越不同时期与不同文化处境的深度，也由此使得对这些问题的回应具有了现实的实际意义。^{〈2〉}

首先，对于加尔文神学来说，问题可以是：得着释放与自由的良心对于基督徒过一个成圣的生活发挥着怎样的作用？并且，会通过怎样的操练方式达到这样的作用？这样的提问方式，对于宗教改革之后的神学领域来说，无疑是一个有意义的问题。虽然加尔文本人没有直接以这种方式提问，但他对良心自由的探索非常深刻地影响到后来的清教神学家们。

集中讨论良心问题的“基督徒的自由”这一章节，在加尔文出版于1536年的《基督教要义》（以下简称《要义》）第一版中就有较为完整的论述。在以后各版之内容的修订上，加尔文对其他部分都有较大的修订或增加，但对这一章节，却是他少有的几乎未经修改的重要章节。可见对于基督徒的自由的观点，加尔文的看法体现出前后相当的一致性。1536年版的《要义》由六章构成。最后的第六章，标题则是“基督徒的自由、教权与政权”，其中包含了三个子题目：“基督徒的自由”、“教会的权柄”及“论公



加尔文《基督教要义》1559年最终版扉页
 (来源：<https://www.wikipedia.org/>)

民政府”。⁽³⁾由此可见，这里加尔文对基督徒自由（良心自由）的论述，特别将其与信徒在教会领域及社会政治领域的生活关联在一起来讨论。1559年最终版的《要义》中，“基督徒的自由”出现在第三卷第十九章，接近第三卷结尾。加尔文就是在良心自由的前提下，来讨论整个第四卷的教会论及政府论议题，也就是说，要进一步探讨良心自由如何具体地应用在教会论及政府论的议题中。这显示出他对良心自由的关注乃有其明确的社会现

实生活的维度，即需要在教会生活与社会政治生活中具体地实践出来。

加尔文关于良心自由的思想，特别在后来的清教运动中产生了重要的影响。在清教徒神学家中，最为重要的一个代表就是帕金斯（William Perkins, 1558—1602）。他所写的《良心疑难：最大的问题》（*A Case of Conscience*, 1592）^{〔4〕}及《良心论》（*A Discourse of Conscience*, 1596）^{〔5〕}奠定了他的良心神学的基础。在后面的这本书中，他对良心给出了如下定义：“良心乃是每个人理解力的一部分，把上帝律法的知识应用在个人具体行为之上。”^{〔6〕}良心的这个功用之所以得以可能，乃在于圣灵在人良心中的工作：“圣灵是最重要的中保和这一圣工的发起者，圣灵用属灵之光和神圣之光光照人的思想和良心：这一行动借着福音做成，借此，生命之道以上帝之名被应用到听道者身上。”^{〔7〕}简言之，圣灵借着光照将圣言（即生命之道）融入到人的良心之中，并赐给力量，将其落实到具体的行动中。并且，更重要的是，人的良心因此得到安慰与满足。这种满足带来非外在事物的成功所可能带来的喜乐，就如另一位清教神学家威廉·芬纳所说：“良心与上帝的灵联合，成为我们的教师，教导我们应该怎样做，好让圣灵和良心一同抵抗，一同顺服，一同悲伤，也一同喜乐。”^{〔8〕}

总之，众多清教神学家们关于良心自由的论述，^{〔9〕}让我们看到，自宗教改革之后，关于良心的问题已经成为一个重要的神学问题：“关于良心的观点——良心是一种可靠而且合理的管道，为人类和上帝提供权威的见证——一直贯穿了以后两个世纪的宗教改革思想。”^{〔10〕}与加尔文思想相关的是，当帕金斯用领域概念代替了原来加尔文所用的机构概念后，加尔文强调个人良心相对政府与教会这两类机构的自由，在帕金斯这里就发展成了领域主权观。根据他的领域主权观，良心是在国家和教会的管辖范围之外的。只有上帝及其话语（圣经）是人良心的主人。这里他继承了加尔文对良心的看法，将良心看作是在上帝面前的见证人，“是由上帝安放在他与人类之

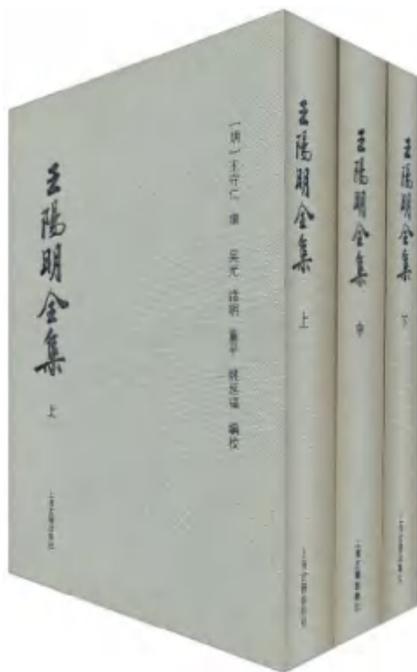
间的，作为仲裁者施行审判，并向上帝申明是赞成还是反对人类。”^{〔11〕}个人在良心自由中最能体认上帝的旨意，让人有最可靠的判断（仲裁者）。

其次，对于阳明学来说，是否可以合理地提出如下的问题：如何通过“致良知”，让良知呈现出来，并且通过“在事上磨练”，进而在日常事务的处理中呈现出来？

王阳明最得心传的亲炙弟子王龙溪（1498—1583）在其《书婺源同志会约》中指出：“先师则以《大学》之要惟在诚意，致知格物者，诚意之功。”^{〔12〕}将“诚意”看作是其先师阳明的工夫论核心；但在其先师阳明自己看来，此诚意就是“致良知”的结果，并且此诚意的工夫就其着落处则是在日常事务之中：“吾心良知无私欲蔽了，得以致其极，而意之所发，好善恶恶，无有不诚矣。诚意工夫实下手处在格物也。”（《传习录》下）^{〔13〕}

从这里来理解阳明学中透过“致良知”所谈及的工夫，实则涉及到两个层面：“使良知无私欲蔽了”；同时，“实下手处在格物也”。彭国翔对第二个层面的解释是：“‘诚意工夫实下手处在格物’，在将‘物’作为‘意之涉着处’的前提下，只是强调要在具体的实践活动和行为系列中保持意识的真诚，从而使事为善事、行为善行。”^{〔14〕}由此我们看到，上面所提到的问题，在阳明在世时已经提了出来；并在阳明后学关于工夫论的讨论中，成为一个主要议题：“阳明身后，在其门人与后学之间围绕良知本体与致良知工夫所展开的不同论说的互动与攻错”，成为中晚明阳明学发展的主导线索。^{〔15〕}

如果同样的问题对于阳明学及加尔文的神学都是有意义的，那么对于两者分别给出的回应进行比较，本文就认为是合理的。至于进行这种比照的意义，本文后面的第四部分会从两个方面来描述这种比较的意义。在此之前，让我们先分别来看两方对上述问题从工夫论角度的回应。



《王阳明全集》(上海古籍 2011 年)书影
(来源：<https://book.douban.com/>)

二、阳明心学的回应路线

对于王阳明来说，良知二字无疑是统摄其整个思想体系的核心概念。正如他自己所说：“吾‘良知’二字，自龙场以后，便已不出此意，只是点此二字不出，于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意，一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。学者闻之，亦省却多少寻讨功夫。学问头脑，至此已是说得十分下落，但恐学者不肯直下承当耳。”^{〔16〕}

如果将其良知说与之前心学的传统关联起来，良知无疑即之前“心即理”的进一步表达。天理不仅呈现在心之中，更进一步说，良知所表达的心，从本体论的层面讲，其实就已经是终极的本体，即心体。不过，对于这种“心

体”的认识，以具有个体实践色彩的工夫途径为主，即涉及到“体知”（或体认）的认识方式，不同于今天从实证科学角度所熟知的认识方法。

阳明学的文集或语录中不区分“工夫”与“功夫”。其基本含义是指：通过体悟或体认的方式而有某种内在体验，以此体验到心体（或那终极实在）。这种体认，表面上接近某种神秘体验，^{〈17〉}但对阳明学来说，因其指向那心体，因此是“复心体之同然”（《传习录》中）。虽然是一种指向个人内在的认识途径，然而借此途径让当事者认识到的却是一般（或普遍）。如阳明在回答弟子问如何认得圣人气象这个问题时，他所给出的途径正是借着体认，人回到自己里面的良知：“圣人气象，何由认得，自己良知，原与圣人一般。若体认得良知明白，即圣人气象不在圣人，而在我矣。”（《传习录》中）

在这个意义上，通过工夫的途径，重要的不是人得到某种神秘体验，而是借由一种特有的“体认”方式，让人认识到那实在。如林月惠所说：“这是一种不断向存在（Being）开放的体验，而随此内在体验者体验深浅的不同，修养境界亦有层级的不同。”^{〈18〉}杜维明将这种体认方式称为“体知”，用来指与见闻之知不同的那德性之知，并且把这种认知途径看作是宋明理学（心学）建构其思想体系的基础。^{〈19〉}人通过身体力行的体知所得到的这种知识，类似一种内在的直观，不仅给人带来确定性，同时带来真实性；所涉及到的知识，既具有处境性，又具有普遍性。^{〈20〉}

这种体认在当时的主要体现就是工夫的操练。由此，工夫与心体之间就形成了非常紧密的关系。“本体与工夫可以说是整个宋明理学的基本范畴，中晚明阳明学的展开，也正是以本体与工夫之辨为基本的骨干。”^{〈21〉}

如果对阳明学的工夫论进程做一个总体的描述，张卫红给出的描述大致是：悟前（杂念及理欲），证悟（证悟心体），保任（扫荡杂念），彻悟（体用动静合一），忘悟（脱去工夫痕迹）。基本围绕着“悟”字展开，即证悟乃是起点。^{〈22〉}不过，由于工夫实践具有上述“体认”的特征，即具有个人

在不同处境下的实践色彩，因此不同人在不同处境下的实践带出工夫论的不同路径。

由于工夫与心体的紧密关系，阳明学不同学派的工夫进路不同，其对良知的呈现、以及良知在具体事务中的运用，就形成了不同的看法。从阳明后学之工夫论的描述中，可以看到有三种进路之说，即现成派（以王龙溪、王心斋为代表）、归寂派（以聂双江、罗念庵为代表），修证派（以邹江廓、欧阳南野为代表）。^{〔23〕}

不过，相对三种进路的划分来说，两种典型的工夫论之说似乎更为流行，如陈来就概括说：“阳明则认为，上根之人悟透心之本体无善无恶，一了百当；下根之人在意念上为善去恶，循序渐进。因此，上根人入道以‘悟’为工夫，这是顿悟的方法；下根人入道的工夫则是‘致良知’，这是渐修的方法。顿悟之学是‘从无处立根基’的工夫，渐修之学是‘从有上立根基’的工夫，这是两种分别适应具有不同资质的学者的教法。阳明通过这样一种方式分别肯定了两种工夫在不同的范围内的合理性。”^{〔24〕}这里所概括的两种进路，其实就是把上述“归寂派”与“修证派”归为一类，也就是归为渐修进路，与顿修进路相区别。

王龙溪曾于吉水松原访问罗念庵，后在其所作《权原晤语》及《松原晤语寿念庵罗丈》这两篇文字中，也提到工夫的两种进路：“夫圣贤之学，致知虽一，而所入不同。从顿入者，即本体以为工夫，天机常运，终日兢业保任，不离性体，虽有欲念，一觉便化，不致所累，所谓性之也。从渐入者，用工夫以复本体，终日扫荡欲根，却除杂念，求以顺其天机，不使为累，所谓反之也。”^{〔25〕}让我们分别来看一下。

首先，顿修进路，主要是指以王龙溪、王心斋为代表的“见在良知说”。即良知不仅就在（现成的意思），并且可以在事情上得见呈现。涉及到即体即用，即在事情上用出来的良知，就是那良知的本体，就是与圣人同样的



王龙溪（1498—1583）画像
（来源：<https://www.wikipedia.org/>）

良知。这里的重点在体用合一之中，落实在事上。

其次，以聶双江、罗念庵为代表的渐修进路。如罗念庵所说：“世间哪有现成良知？良知非万死工夫，断不能生也，不是现在可得。今人误将良知作现成看，不知下致良知工夫，奔放驰逐，无有止息，茫荡一生，有何成就？”^{〔26〕}万死一生的操练，方见那良知本体，乃是一个渐进的过程。以罗念庵为例，他所倡导的工夫进路，经过了如下三个阶段：无欲主静（在无欲安静中收敛精神，寻找那真体 / 心体），证悟（见到本体，体会到成物一体），彻悟（动静合一，世间事务上知行合一）。这个进路的重点在于通过静坐工夫先见到本体。无欲主静是起点，最后的着落处由进入到事情上。

虽然将阳明学的工夫进路概括为“顿悟方法”与“渐修方法”有些简化，然而对我们初步地把握阳明学中工夫的不同进路还是有意义的。其实这两种工夫进路的划分还可以追溯到阳明本人，即他在天泉桥证道中分别做出的两种回应。

汝中（王畿）举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头；若说心体是无善、无恶，意亦是无善、无恶的意，知亦是无善、无恶的知，物是无善、无恶的物矣。若说意有善、恶，毕竟心体还有善、恶在。”德洪曰：“心体是‘天命之性’，原是无善、无恶的；但人有习心，意念上见有善恶在，格、致、诚、正、修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”

是夕侍坐天泉桥，各举请正。先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。二君之见，正好相资为用，不可各执一边。我这里接人，原有此二种，利根之人，直从本原上悟入，人心本体原是明莹无滞的，原是个未发之中；利根之人一悟本体即是功夫，人已内外一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善、去恶，功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽了。汝中之见，是我这里接利根人的；德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道，若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”（《传习录》下）

可见阳明对这两种工夫进路皆有肯定。针对不同根性的人，其工夫论的进路也就不同。

这两种进路的争论，特别是从第二种进路来质疑第一种进路，则涉及到人的“私欲”，即良知受到的遮蔽，人要致良知需要越过的障碍。这障碍

有两个方面：首先是人的私意，即今天我们常说的自我中心，意之所向；其次是人里面的欲根，涵盖人当下情绪之好恶，以及生理之需要。这里，构成良知被遮蔽之问题的核心是：欲根支配了人意之所向，这使人失去了“中”。这两个方面合在一起的“私欲”带来的意识（认识或理性），就是人日常生活的习性中下意识表现出来的两个典型现象：回互，一种理性为自己的私意下意识给予辩护的自欺。以及搀和，将自己私意当作是良知（至少是部分），让人无法遇到真正的良知本体。^{〔27〕} 渐修进路虽然提出了这个困难，也看到“良知非万死工夫，断不能生也”，然而总体上还是认为，通过致良知的工夫，人自己可以消除这种遮蔽了良知的“私欲”。

三、加尔文的回应路线

如果把路德放在背景中，那么他与加尔文的区别，有点类似于王龙溪与罗念庵这两种进路之间的区别。然而，下面我们会看到，加尔文与良心自由相关的成圣实践要更加复杂一些。

当路德在沃尔姆斯（Worms）被要求放弃他在著作中曾表达的信仰时，他直接诉诸他的良心来给予回应：“我的良心已经是上帝话语的俘虏了。我不可能也不愿意放弃信仰，因为违反良心既不正确，也不安全。”^{〔28〕} 良心成为他在权威压力之下做出选择的主要依据。

路德在改教运动最为重要的1520年，就写作了《基督徒的自由》一文，强调人得到的新生命就是他所谓“里面的人”：“就人们称作灵魂的灵性来说，他被叫做属灵之人，里面之人，或新人。”^{〔29〕} 里面的人的这个身份让人拥有自由，因为他不再受律法的捆绑，“里面的人显然根本不能藉任何外在的行为和善行称义、被释和得救。”（《路德文集》第一卷，第403页）只能在基督在十字架上成就的恩典中得救，并因此得着自由与释放。“这样，我们



1521年马丁·路德在沃尔姆斯会议上为信仰辩护
(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

凡信基督的人，都在基督里作祭司，作君王。”（同上，第 409 页）意思就是，里面的人因着其祭司与君王的身份让这个人拥有自由。

然而人并不是活在自己的内心中就行了，“里面的人”乃是相对“外面的人”的人而言：“外面的人”即通过可见之身体及其行为表现出的人。两者的关系是，“善行并不造成义人，义人却行善。”（同上，第 415 页）不是果子产生树，而是树结出果子。先有里面内心的改变，相应外面身体的行为。如此而有知行合一。只要人还生活在肉身中，外在善行就是需要的：“这些善行是迫使肉体顺服，涤除其邪情私欲，我们的目的全在于清除这些私欲。”（同上，第 414 页）

加尔文将路德说的“里面的人”所享受到的自由，更具体地表达为是良心（良知）的自由。就是说，路德所谓“里面的人”在加尔文这里则表达为“良心”。在加尔文 1559 年版的《要义》中，有两处明确地给出了良心的定义。这两处的章节出处分别是：三卷 19 章 15 - 16 节；四卷 10 章 3 - 4 节。这两处的定义基本上相同，我们可以看其中的一处定义：“当人们对神的审判有意识，就如证人在他们面前做出见证，使得他们在法官的审判台前无法掩饰自己的罪，这意识被称为‘良心’。”^{〔30〕}

从这个定义中可以看到，加尔文对良心的看法与传统斯多亚派对良心的看法有明显不同。后者对良心的规定侧重于它是人对自己内在及外在行为的一种自我意识。而加尔文则强调这种自我意识来自于人对上帝之审判的意识，不仅明确地具有终末的维度，同时也将人的良心置于一种消极的地位上。当上帝的审判不期临到的时候，人才对自己这整个的生存有所意识。加尔文在这里用了一个比喻，即良心如同在法庭上出庭作证的证人，这个证人出场乃是为了见证人对上帝的悖逆，见证人所犯的罪。在良心主要起控告作用这个意义上，良心最初的功用是消极功用。直到人的良心被基督的救赎所释放，才有可能获得释放，即从控告功用转为见证功用。后者与



青年加尔文画像

(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

良心获得的自由有直接关系。按照加尔文在其《基督教要义》三卷 19 章的论述，良心得以享受的这种自由有三重的含义。

首先，人的良心得着释放是指它不再受到律法的咒诅与辖制，因为律法借着人的良心所指控的罪责已经被偿付了。人的良心从律法及人的善行之外得着了安慰：“信徒的良心在寻求称义的确据时，应当在律法之外寻求，完全弃绝律法上的义。就如我们以上证明过，在律法下无人能称义，或者我们对称义完全绝望，或者我们应当从律法的辖制下得释放，并接受称义与善行无关。”（《要义》3.19.2.）这是加尔文所说良心得着释放或自由的第一重意义。良心已经不再遭受律法之咒诅的重压。良心得释放即意味着，律法的咒诅对良心的重压已经被解除了：“保罗说律法的咒诅被废去（参见

罗 7:6), 显然不是指律例本身, 而是指约束良心的力量。”(《要义》2.7.15.)

其次, 从更积极的意义看, 已经得着释放的良心会“自由地”(甘心乐意地)按照圣经中上帝的教导或与救恩相关的教义去生活。不是为了因此在神的面前得着义, 而是做良心因此会更加快乐的事情。用加尔文的话来说: “就是人的良心遵守律法, 并不是因受律法的约束, 而是因从律法的轭下得释放, 就甘心乐意地顺服神的旨意。既然一切仍在律法辖制下的人都生活在恐惧中, 所以, 除非神释放他们, 使他们自由, 否则他们就不会乐意顺服神。”(《要义》3.19.14.) 这里良心自由的积极意义就体现在, 自由意味着人心中得释放的良心有力量去影响意志做之前在不自自由的情况下没有力量去做的事情; 不是出于被迫, 而是出于良心自己的愿望。这种认识与意志之间的正面关系的建立, 使得一个归正的人按照“无亏的良心”在上帝及人的面前来行事为人得以可能。

这里可能遇到一个悖论就是, 对于圣经上的基本原则(律法), 良心不能违背, 却也不是被迫地伏在其下执行(其实也没有这个能力); 而是借着顺服圣灵的引导, 甘心乐意地去行, 反倒持守了。这就体现出律法进入到良心之中, 接近于阳明心学传统中所说“心即理”的含义。

第三, 在人们的日常生活中, 确实存在着相对人的良心而言的“中性之事”, 对于这些事情来说, 人的良心不受其约束, 可以自由地选择: “在神面前我们没有任何信仰上的限制拦阻我们随意使用它们。而且我们确信这自由对我们而言是必需的, 因若不相信这一点, 自己的良心就得不到安息, 并且迷信会多到无可限量的地步。”(《要义》3.19.7) 加尔文所阐释的这层意思的重要性就在于: 只有上帝及其在圣经中所规定的与救恩相关的律法对良心有约束力, 除此而外, 其他的律法或人所建立的规条对良心并不具有约束力, 人的良心可以自由地选择是遵守还是不遵守这些律法或规条。

或许这三重含义不一定要有秩序上的分别, 但当我们为了进行比较,

而将良心自由的三重含义与成圣实践的进程关联起来的时候，将其与他在《要义》三卷5—10章对基督徒成圣生活三要素——“舍弃自己”、“背负十架”、“默想永世”——的描述对应起来，将这三重要素相应地放在良心自由的三重秩序中的时候，那么一个工夫论的回应进路就会是如下的描述。

首先，良心在第一重自由中经历到从罪的诅咒中得到释放；人在释放中操练舍己。学习让基督作主。放下自己旧人的主宰，就是“私欲”的主宰。让里面的新人起来；这相当于一种收聚，学习从一种新人的眼光来看事情。收聚是在基督里对新人的收聚与熟悉。

其次，良心经历的第二重自由，即是在“背负十架”的过程中，在经历现实生活的患难与挑战中，经历具体不如意的事情中操练渴慕照基督的意思来生活。用工夫论的术语来说，相当于一种事上磨练，即在经历事情中学习照着他的意思来做。

第三，良心经历的第三重自由，就是在“默想永生”的终末论维度中来看生活，日常生活中越来越多的事情变成是“中性”的事情，人凭着自己的良心（自由）就可以作出当下的回应与选择。意思就是：人里面的良心成为人当下处理这些事情的主要依据。人与世界和解，经历到一种满足，让人渴望将来那一体的生活。用工夫论的术语讲，相当于见到那真体，时常地将自己保抱在其中。

四、对照两种回应路线

对于阳明学工夫论的回应路线，从其工夫论进路的争论中，我们就已经看到，对于“私”与“欲”的克服，就已经带出两种不同工夫论进路。其中显出来的难点可能存在于两个方面。

首先，对于阳明后学来说，不同工夫进路的出现表明，已经很难有如



陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》(2013年)封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

阳明这样的开创者那样，可以把不同的进路融合在一起。而这就带来一个严重问题：某种进路可能仅能让人入门，却很难达到成圣那个最终的目标。陈来把这一点说的比较明确：“他[王阳明]也指出，对于上根人而言，四无之说还不是完全的；对于下根之人而言，四有之说也不是完全的。就是说，四无之说可以接引上根人入道，但仅仅四无之说还不能成圣。同理，四有之说用以接引下根人入道，但仅仅四有之说还不能成圣。……所以，无论对于上根之人或下根之人，都须本工夫‘打并为一’，不可各执一边。”⁽³¹⁾

其次，从加尔文神学角度来看，可能会对阳明学的工夫进路提出如下问题：如果没有“他者”来的映照，人是否有可能识得心体？在阳明之前的心学表述中，“心即理”的关系多少反映出“理”（更传统的天）与“心”之间的映照关系。然而在阳明学自己内部的争论中，并没有以这种方式提出问题。这种“他者”意识的缺失，可能会使人对自己里面有过度的关注，从而导致“空寂”或者与外面的隔绝。

罗念庵在其工夫的经历中提到，偶尔对心体的意识，可能很会就会失去。^{〔32〕}并且，经过万死一生，才有可能经历到那本体，也可能是一生一次的“大悟”。这种“大悟”，如果真让人超越出自己的话，用加尔文代表的基督教的视角，可能会理解为：人经过“悟”的方式看到“上天”这个“他者”，也因此看到人自己是这“万物一体”（仁体）中的部分。

林月惠讨论到了阳明后学的分化时，强调了阳明门生与阳明之间所存在的“我与你”的关系：“致良知教之于王门诸子并不是一客观静态的主张，而是动态地、不断对王门诸子开放、起作用，分享阳明所缔造的意义世界。类比地说，这是一种‘我与你’的对话关系。而如绪山、龙溪都在与阳明思想的对话中，了解自己、实现真我。”^{〔33〕}具体来说，就是在用自己的领会去理解阳明的“悟”；并且反过来，就是在用阳明的“悟”来理解自己的领会，从而达到对自己的认识。然而，如阳明自己所说，“利根之人，世亦难遇，本体功夫一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人。”（《传习录》下）他虽在理论上承认“四无”不失为接引上根人的教法，但认为世上能够承当此种教法的人几乎没有。若有的话，也是源于上天的启示，“今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘！”^{〔34〕}一旦阳明所“悟”的本体，在后来门生的解释中越来越模糊的时候，这些后来门徒们对那本体、进而对自己的认识就会越来越模糊。这就带出来后来人对阳明后学之奔放狂妄之表现的批评之所在。

反之，在与阳明学工夫论的对照中，我们也会更清楚地看到，加尔文的成圣路线虽然接近于龙溪的路线，即以涵养那新生命之主体为优先，体现在以良心得着自由释放为其成圣实践的前提，但在其具体的成圣实践中，似乎同时包含了悟进与渐进这两个进路。在《要义》中，加尔文在论述中的平衡之处在于：他将成圣放在称义之前来论述，在其基督徒的生活样式中，也讲到借着对律法的甘心遵从（律法的第三重功用），人去经历自己的有限，并在经历十架事件中，学习顺服下来。

在与阳明学的对照中，我们还可以提出的问题是：人生命或生活作为操练的对象，其操练的过程是否可能被人所体认到？是否可以分为几个阶段？

这里或许显露出宗教改革之后带来的一个问题：在成圣的过程中，只谈论“他”（圣灵或基督），而不谈“己”（儒家所谓“为己之学”），看上去成圣过程似乎成为“人与他”的关系（而非我与祢的关系）。当然，基督信仰的特点就是：先是定睛在“他”（或祢）的身上，才映照出人自己（我的存在）。不过从灵修学的角度来看，人还是很难落实到将人的“心”（心灵）当作是操练的对象。主权既在他，责任似乎也在他。只停留在“称义”的含义上，似乎罪得赦免就已经完成了救赎。

其实，回到东方文化传统的背景下来看，就更清楚地看到称义只是救赎过程的入门，完整的救赎过程是一个一生成圣的过程。从中国传统的成圣视野来看基督徒的成圣过程，一个重要的问题就是：人在这一生中要成为怎样的一个人？成为圣人是否还是一个有意义的目标？面对这样的问题，或许东方教父的“成神论”^{〔35〕}更有可能回答这样的问题，不是用“称义”来代替“成圣”，而是在此世生命的成圣中，在生命一个阶段一个阶段的成长中，在人的生命越来越像基督的过程中，看到救赎更为丰富的意义。就如罗瑟（Norman Russel）所说：“成神是借着圣灵，参与在基督里的工作，恢复人

的正直与整全；这过程从现世开始，借着教会群体与道德操练，最终与圣父联合，完成这一切大工——全都在神那份经世济民的宏大背景中。”^{〈36〉}成圣的目标确实会延续到将来永恒的国度，但其生命成长的过程从现在就开始了，让人在此世的有生之年，能够活得越来越像耶稣基督。●

-
- 〈1〉 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I (New York: Harper and Row; Evanston: University of Chicago Press, 1967), p.60. 中译本参见葛伦斯·奥尔森,《二十世纪神学评介》,刘良淑等译,上海三联书店,2014年,第152页。
- 〈2〉 参见 Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. I.
- 〈3〉 参见加尔文,《敬虔生活原理》,王志勇译,北京三联书店,2012年。
- 〈4〉 William Perkins, *A Case of Conscience: The Greatest that Ever Was; How a Man May Know Whether He Be the Child of God or No*, (London, 1592).
- 〈5〉 William Perkins, *A Discourse of Conscience where in Is Set Down the Nature, Properties, and Differences Thereof: as Also the Way to Get and Keep a Good Conscience*, (John Legate, 1596).
- 〈6〉 Perkins, *A Discourse of Conscience*, in *Works*, 1:515.
- 〈7〉 *Ibid.*, 1:547.
- 〈8〉 William Fenner, *The Souls Looking-Glasse, Lively Representing Its Estate before God: With a Treatise of Conscience; Wherein the Definitions and Distinctions Thereof Are Unfolded, and Severall Cases Resolved*, (Cambridge: Roger Daniel, for John Rothwell, 1643), 33.
- 〈9〉 其他清教神学家关于良心的论述,参见 Nathanael Vincent, *Heaven upon Earth: or, A Discourse Concerning Conscience* (London: for Thomas Parkhurst, 1676); William Ames, *Conscience, with the Power and Cases Thereof* (London, 1639).
- 〈10〉 约翰·范泰尔,《良心的自由——从清教徒到美国宪法第一修正案》,贵阳:贵州大学出版社,2011年,第24页。
- 〈11〉 同上,第20页。
- 〈12〉 王畿,《王龙溪先生全集》卷二,初刻于明万历十六年(1588年),共计二十二卷。
- 〈13〉 现代译注本参见《传习录译注》,北京:中华书局,2018年。

- 〈14〉 彭国翔,《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》(增订版),北京三联书店,2015年,第91页。
- 〈15〉 同上,第11页。
- 〈16〉 钱德洪,“刻文录叙说”,见《王阳明全集》卷四十一,上海:上海古籍出版社,2011年。
- 〈17〉 见陈来,“心学传统中的神秘主义问题”,见《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:北京大学出版社,2013年,第390—415页。
- 〈18〉 林月惠,《良知学的转折:聂双江与罗念庵思想之研究》,台北:台大出版中心,2005年,第56页。
- 〈19〉 杜维明,“论儒家的‘体知’——德性之知的涵义”,《杜维明学术文化随笔》,北京:中国青年出版社,1999年,第114—128页。
- 〈20〉 杜维明,“主体性与存有论实在——王阳明思维模式阐述”,《人性与自我修养》,台北:联经出版事业公司,1992年,第187—188页。
- 〈21〉 彭国翔,《良知学的展开》,第14页。
- 〈22〉 张卫红,《由凡至圣:阳明心学工夫散论》,北京三联书店,2016年,第29—30页。
- 〈23〉 林月惠,《良知学的转折》,第16—18页。
- 〈24〉 陈来,《有无之境》,第188页。
- 〈25〉 《王龙溪先生全集》卷二、卷十四。参见彭国翔,《良知学的展开》,第98页。
- 〈26〉 罗洪先,《松原志晤》,见《念庵文集》卷八,第181—181页。
- 〈27〉 罗洪先,《与王有训》(1545)万历本卷七,第34页。参见张卫红,《由凡至圣》,第40页。
- 〈28〉 Roland H. Bainton, *Here I Stand: A Life of Martin Luther* (New York: Abingdon-Cokesbury Press, 1950), 185.
- 〈29〉 路德,“基督徒的自由”,中译本见雷雨田等主编,《路德文集》第一卷,上海三联书店,2005年,第401页。
- 〈30〉 加尔文,《基督教要义》3.19.15。中译本见钱曜诚等译,《基督教要义》(以下简称《要义》),北京三联书店,2017年修订版。下面照惯例仅列出其卷、章、节数。
- 〈31〉 陈来,《有无之境》,第188页。
- 〈32〉 参见张卫红,《由凡至圣》,第41—45页。
- 〈33〉 林月惠,《良知学的转折》,第32—33页。
- 〈34〉 “天泉证道记”,《王龙溪全集》卷一。参见陈来,《有无之境》,第184—189页。
- 〈35〉 有关成神论,涉及到一组用词:成神(theosis)、神圣化(theopoiesis),神性化(divinization)及神化(deification)。基督教传统中有时称为“基督化”(Christification)或称为“成为基督”(Christosis)。
- 〈36〉 Norman Russell, *Fellow Workers with God: Orthodox Thinking on Theosis*, Crestwood (NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2009), p.21.

巴特与牟宗三： 迈向共同生活的责任伦理

文 / 李泉

内容摘要：不同宗教与伦理传统之间的对话，如何启发我们深化对人类责任行动的理解，并揭示个体道德成长与共同生活追求之间的内在关联？本文以卡尔·巴特的召命伦理与牟宗三的良知伦理为核心，展开跨信仰的比较研究，重点探讨责任行动的目的及其实现路径。结合宗教伦理学与道德哲学的分析进路，本文提出两种以“作为回应的责任”为核心的关系取向责任概念，以揭示两种伦理论述的关键特征，并进一步论证责任概念如何为当代道德困境提供兼具坚实且创新的理论回应。

关键词：卡尔·巴特 牟宗三 责任 召命 良知

本文旨在比较不同宗教与伦理传统中的道德承诺，探讨如何激发并赋能人类的责任行动，从而揭示个体道德成长与共同生活追求之间的内在关联。具体而言，本文聚焦两位具有代表性的伦理思想家——新教神学家卡尔·巴特（Karl Barth, 1886—1968）与现代新儒家哲学家牟宗三（1909—



卡尔·巴特（1956年）
（来源：<https://www.wikipedia.org/>）

1995), 比较他们在伦理论述中对“责任行动”(responsible human action)的两种典型阐释:巴特的召命伦理与牟宗三的“致良知”之学。巴特认为,上帝在耶稣基督中的神圣命令为人的召命提供了方向、动力与意义,因为上帝召唤人与他联合,并使人由此成为向他人及世界作见证的载体。牟宗三则主张,道德行动的根源在于人内在良知的恒常而自发的振动,使人得以在与他人的关系中分辨善恶、成就道德自我。

两者的伦理结构在形式与内容上既各具特色,又呈现出深层的内在呼应。除宗教或伦理传统承诺上的根本差异外,巴特为人的召命确立了客观基础,而牟宗三则为道德主体“致良知”的实践奠定了主观基础。与此同时,他们在差异中共享两项重要的形式特征:其一,二者皆将道德成长理解为一种激进的转化过程,分别根植于“至高的客观性”(supreme objectivity)与“至高的主观性”(supreme subjectivity)的原则之上;⁽¹⁾其二,他们都在关系性的伦理视野中建立了道德成长的目的论叙事,将伦理生活的实现理解为人与上帝或良知,以及人与人之间回应与共生的过程。

基于上述比较观察,本文主张,这两种伦理观的核心特征可通过“关系性责任”(relational notions of responsibility)这一概念——亦即“作为回应的责任”(responsibility as accountability)——得到更为精准的诠释。借助此概念框架,我们能够揭示两种宗教伦理的内在结构与互补张力。本文的研究贡献主要体现在两个方面:第一,通过与儒家伦理的系统比较,揭示巴特召命伦理的神学形态与道德意涵,弥补现有巴特伦理研究中对其跨文化潜力关注不足的缺陷;第二,提出一种超越人类行为视域、能够回应共同生活中道德塑形困境的独特责任观,从而为当代基督教责任伦理提供新的方向与重构契机。

一、作为回应的责任观：简要综述

“作为回应的责任”是一种以关系性与回应性为核心的责任理解路径，它超越了传统以个体能动性为中心的伦理框架，强调人在与他者、群体及超越者（如上帝或良知）的互动中，被召唤、被唤起并做出回应的伦理行动。此观念不仅重新定义了责任的来源与形式，也揭示了伦理行动在共同生活中的生成方式。

在现代伦理学中，将责任归属于人的能动性，始于伊曼努尔·康德（Immanuel Kant, 1724—1804）的思想。尽管对康德责任伦理的系统阐述超出本文范围，但其中一点与后文分析密切相关：康德坚持“责任的能动性特征”，认为个体的自由与自我掌控使其成为自身行为的原则。康德将人理解为“道德行动者”（moral agent），而非受欲望与倾向驱动的动物；人的道德成长取决于其是否具备遵循理性所规定的道德法则，并借此引导与修正欲望的能力。为表达这种道德能动性，康德提出“义务”（duty）概念——即出于对道德法则之尊重（respect）而必然采取的行动。^{〔2〕}

值得注意的是，虽然“尊重”在功能上与信徒在上帝面前的“顺服”（obedience）相似，但康德作为启蒙思想家，将其设定为一种关系性概念：它存在于人的道德能动性与理性主体自我认知并服从的普遍道德法则之间。^{〔3〕}然而，康德也承认，若无上帝的帮助，自我中心的主体难以真正超越自身利益、追求他人福祉。换言之，神圣的干预是人类意志得以重新取向并服从道德法则的必要条件。^{〔4〕}正如莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892—1971）所尖锐指出的：“若如康德所言，对法律的敬意乃是道德意识的核心，那么必须承认：理性能提供法律，却不能凭自身生成敬意。”^{〔5〕}换言之，康德所强调的人类能动性是否足以支撑或解释现实中的道德责任，尤其当他将道德行动从具体传统与共同体语境中抽离时，这一

问题更为明显。

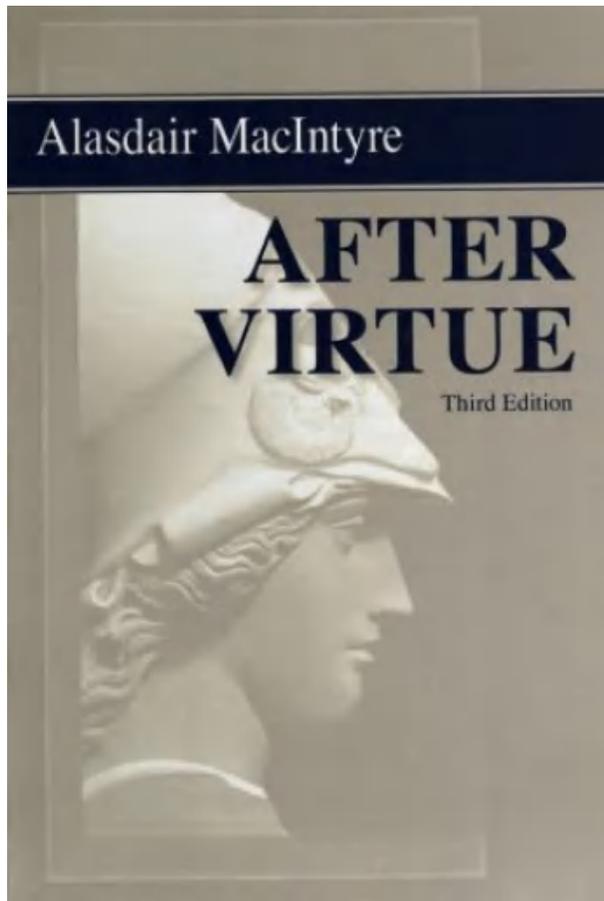
在此背景下，一些延续康德伦理路线的现代思想家开始强调责任的社群维度。以基督教伦理学家迪特里希·朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906—1945）为例，他将责任理解为“代表性行动”（representative action），即“为他人而行”的行动。他指出：“责任这一事实之所以根本上是代理性的，最清楚地体现在某些情境中：一个人必须直接代表他人行动，例如作为父亲、政治家或教师。”^{〔6〕}对朋霍费尔而言，责任的原型正是基督的行动——那位“替我们而行”的上帝。因此，基督徒被召唤效法基督，而教会则被呼召对社会整体承担责任。值得注意的是，社会学家马克斯·韦伯（Max Weber, 1864—1920）虽以世俗术语论述，却表达了类似洞见。他指出，政治家因其职分，必须根据行为对社会未来的影响来决策，而非单凭抽象的道德准则。^{〔7〕}对这些思想家而言，责任的社群维度至关重要；他们强调个体角色在责任分配中的意义，指出人不仅可以“为他人承担责任”，亦能“代表他人行动”。^{〔8〕}

在此基础上，赫尔曼·理查德·尼布尔（H. Richard Niebuhr, 1894—1962）提出了更具深度的社群责任理论。他的神学人类学首先将人界定为“对话性存在”（dialogical creatures）：“当我们试图全面理解自我时，我们借助于自身活动的一个隐喻——将一切行为视为回应他者召唤的模式。参与对话、回应提问、为自己辩护、答复命令、应对挑战——这是我们共同的经验。”^{〔9〕}对尼布尔而言，人类的能动性源于回应他者，尤其是回应上帝与邻人。从此视角看，责任概念揭示了人类能动性的本质：成为行动者意味着在回应之中被实现。此外，在与他人的回应性关系中，行动者面对的并非抽象法则，而是具体之人；他们不是孤立个体，而是互动网络中的成员。这一洞见使尼布尔得以批判康德，强调伦理应被理解为人对上帝之行为与本性的反思性回应实践，而这正是基督徒共同体道德生活的核心。

在当代道德哲学中，威廉·施魏克（William Schweiker）在回应全球性危机的语境中提出责任理论的重构方案。他主张，责任的概念必须与人类的自我反思与自我转化能力相结合——这种能力使人能够通过批判其所关切之事来重塑自身生命。^{〈10〉}此外，安德鲁·托伦斯（Andrew Torrance）与斯蒂芬·埃文斯（C. Stephen Evans）在各自的最新研究中提出一种以回应性（accountability）为核心的责任重释路径。他们主张，应从回应性的维度重新界定并理解人类的责任处境与行动。在他们看来，“作为回应的责任”不仅是描述人与上帝及他人之间规范性关系的必要范畴，自身更是构成一种独特的关系性德行（relational virtue），体现出道德生命在共同体中的成长方式与伦理特质。^{〈11〉}

综上所述，上述文献对“作为回应的责任”的讨论呈现出两个关键特征。其一，责任的对话性本质拒绝康德式的抽象化与普遍化倾向。正如阿拉斯代尔·麦金太尔（Alasdair MacIntyre）所指出的，此类普遍主义理论往往陷入“智性与德性智慧的简化”，削弱了道德经验的深度。^{〈12〉}因此，探讨责任伦理的更有效途径，是在具体传统内部发掘其伦理洞见，并通过跨传统比较揭示不同体系之间的共通与差异。其二，多数思想家倾向于强调人类个体的能动性，而忽视神圣主体的能动性。例如，在尼布尔与施魏克的基督教伦理中，对于基督的称义、成圣与召命所蕴含的转化力量往往保持谨慎甚至沉默。

为纠正这一偏差，本文选取巴特与牟宗三作为代表性思想家，二人分别在基督教与儒家传统中，强调神圣能动性在责任关系与行动中的首要地位。就巴特而言，近年来学界已开始注意到他在以耶稣基督为客观基础确立人类召命与责任方面的独特努力。^{〈13〉}本文认为，这一神学伦理结构值得更为细致地分析；若与牟宗三以“致良知”为核心的儒家伦理相比较，其独特洞见将进一步深化我们对责任本质的理解。在接下来的两部分中，



阿拉斯代尔·麦金太尔《德性之后》英文版（2007年）封面
（来源：<https://book.douban.com/>）

本文将首先探讨巴特在召命伦理中提出的责任行动的意义与重要性；继而转向牟宗三，分析其“致良知”的伦理路径。两部分的分析均聚焦于责任行动在道德成长与共同生活中的可欲性与可行性方案。最后，本文将通过对二者主要特征与洞见的比较，对“作为回应的责任”这一概念进行总结性评估。

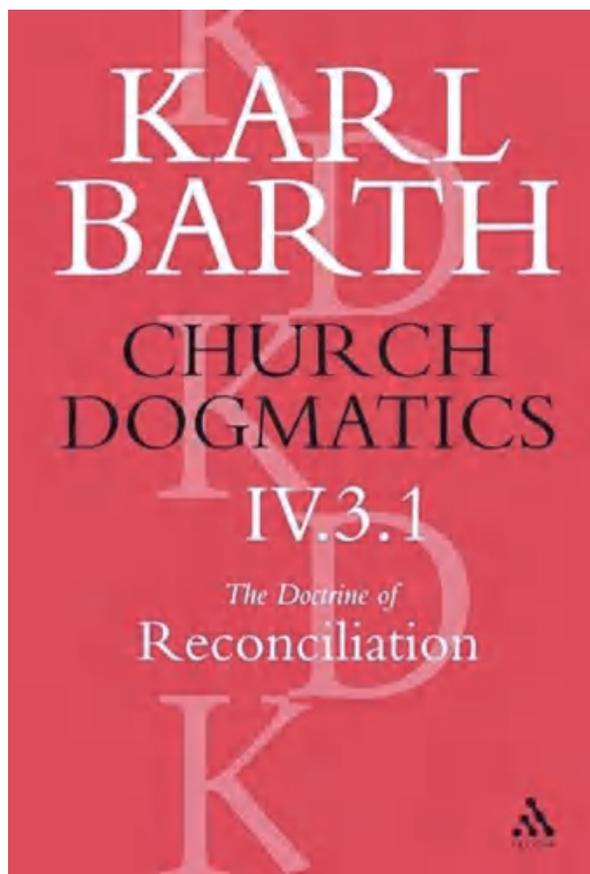
二、召命伦理中的责任行动

根据学者保罗·尼默（Paul Nimmo）的解释，巴特对“真正的责任行动”的神学理解，体现为一种在“先领受、后回应”上帝恩典的循环之中生活的存在方式。在这一闭环中，存在着“神圣行动与人类相应行动之间直接而具体的对应关系——前者点燃后者，后者因前者而被点燃”。^{〔14〕}在此双向动态关系中，人类行动者的责任行为只能在一个前提下得到理解，即它必须与上帝对其所施加的行动相称，因而恰当地回应上帝的恩典。正如诸多学者指出的，巴特在阐述这一神学思想时，必须在其教义学体系中为“盟约”（covenant）概念找到适当位置。这不仅因为“盟约”在新旧约圣经叙事中反复出现、甚至占据主导地位，更因为自加尔文（John Calvin, 1509—1564）以来，“盟约”便已成为改革宗传统中阐明上帝与人类关系的核心范畴。^{〔15〕}因此，巴特从加尔文那里继承的中心思想是“与基督联合”（participation in Christ），而其神学背景正是加尔文的“盟约神学”（theology of covenant）。

然而，巴特批评加尔文在此问题上“止步于半途”，从而导致其召命教义仍显不完备。原因主要有二：其一，加尔文未充分把握人与基督联合的形式特征，未揭示其作为一系列历史事件的动态性；其二，更为根本的是，他未能充分推演人与基督联合的伦理后果。^{〔16〕}具体而言，尽管加尔文在“称义”与“成圣”的框架中揭示了召命的意义，却将这一主题与核心割裂开来，因而未能明确指出召命的目的，也无法为人的责任行动提供规范性的导向。为了推进加尔文的未竟事业，巴特强调：人与基督的联合不仅意味着关系上与基督完全连结，更意味着在行动上参与基督的善工，成为他的见证人与门徒。由此，加尔文的原初构想 在巴特的体系中得到忠实的扩展与深化，成为其“责任行动”思想的核心范畴。

巴特首先将召命（或呼召）定义为一个事件：人在其中被设立于与耶稣基督真实相交的团契之中，以此事奉上帝并服事他人。召命乃上帝恩典的事件：上帝在其中使人称义，并为他的旨意而成圣；而人的回应则是感恩。因此，召命的主题始终是上帝在耶稣基督中施行的和解之工。⁽¹⁷⁾在此定义下，巴特提出两个关键前提，并强调二者不可混为一谈。其一，召命作为事件，是历史的、时间性的。人的召命乃上帝在历史中与其相遇的独特而具体的事件，更准确地说，它是在特定时间与空间中，上帝与人关系的“生成”与“发生”，其形式与耶稣基督的位格与工作相一致。唯有在耶稣基督的历史中，人类的永恒拣选以及其各自生命中的时间性召命方能找到真正的根基。藉由基督的工作，人类普遍的处境已被改变——所有人，包括那些尚未被呼召者，皆已沐浴在生命之光中。⁽¹⁸⁾因此，巴特坚持认为：“恩典的神圣拣选”是召命的客观基础。其二，召命的进程同时也是属灵的。圣灵本身乃是福音的能力，使人蒙召、被光照、得成圣并在真信仰中被保守。在这一行动中，耶稣基督不仅是福音的主题与内容，也是其起源与动力之源。巴特进一步指出，圣灵的能力正是神圣之“道”（Logos）的能力，即耶稣基督在其临在与行动中的能力，因为后者正是圣灵全部工作的实质与目标。由此，无论从历史还是属灵的视角来看，召命的焦点始终在于耶稣基督永恒拣选的客观根基。它超越人类能动性，并根本性地改变了人类的处境。正因如此，巴特拒绝将召命理解为心理学或传记性的经验，因为那会将召命局限于个体的内在成圣状态或属灵成长过程之中。

在进一步分析召命的过程时，巴特从形式与内容两个层面展开。首先，在人的存在中，召命往往表现为分裂、瓦解与相对化（division, disruption, relativization）等经验，这些现象往往容易遮蔽而非揭示召命的本质。因此，他主张应当从“神圣的一侧”理解召命——即从耶稣基督对人的主动工作出发。为此，他提出两个概念以把握召命的形式特征：其一是“光照”（il-



卡尔·巴特《教会教义学》第四卷第三部分英文版（2004年）封面
（来源：<https://www.amazon.com/>）

lumination), 指人在时间中以多样且分离的方式经验“活着的基督”的整体临在；⁽¹⁹⁾ 其二是“觉醒” (awakening), 作为补充概念, 为“光照”赋予更强的动态张力, 因为“觉醒”可以鲜明地对比两种人类状态: 从过去转向未来, 从虚假转向真实, 从沉睡转向清醒, 从闭目塞耳转向睁眼聆听。⁽²⁰⁾ 借助这两个概念, 巴特将召命诠释为一个动态的转化过程。在其中, 耶稣基督向

人说话、行动并转化其整体存在，使之成为真正的基督徒。

当巴特转向召命的内容时，他提出了双重回答，这展示出其神学上的创造力。第一重回答体现了关系性视角。对巴特而言，召命的目的在于人成为“基督徒”（homo christianus）。^{〔21〕}关于基督徒的身份与地位，巴特以“与基督联合”（union with Christ）为关键范畴，即在联合中双方既保持独立、独特与能动（independence, uniqueness, activity），又在关系中不失其特定角色与功能。按照巴特的理解，这种联合不是理念性的，而是现实的；不是心理或理智层面的，而是全然存在性的；不是暂时的，而是永恒且不可分的。最为重要的是，这种联合中的“互为关系”是单向且不可逆的。正如巴特所言：

若要理解这种联合的本质，我们应当从上而下地出发——从作为主动发起并决定性行动之主体的耶稣基督出发，而非从基督徒自身出发。唯有从基督与基督徒的联合，以及基督向后者的自我奉献出发，方能理解基督徒的联合与自我奉献。^{〔22〕}

人们普遍会同意巴特的判断：与基督联合作为基督徒生命的最高善是可行的。然而问题在于，这一目标是否可及？巴特据此提出的关键问题是：在人类追求与基督联合的过程中，自由决断与行动的性质为何？他认为，与上帝在盟约关系中相称的回应行为主要体现为“信靠、顺服与见证”（faith, obedience, confession）——这些构成具体的责任行动。^{〔23〕}基督徒之所以能如此行，是因为被圣灵呼召。此呼召作为解放性的能力，不仅要求她行动，也赋予她行动的力量。当她信靠耶稣为主时，她便清醒地运用上帝所赐的自由；当她顺服并见证他时，她就实现了作为被他称义与成圣之盟约伙伴的真正潜能。巴特指出，这些行动既非固定的道德状态，也非可占有的德性，

而只能在耶稣基督与人的相遇中得以实现。需要澄清的是，此处巴特并非如奈杰尔·比格爾 (Nigel Biggar) 所言，因“拒绝德行与品格伦理”而否定人的道德能力；相反，在他看来，这些行动的实现只能存在于一种持续的准备与意愿之中，即持续地顺服他的拣选、旨意与作为。⁽²⁴⁾ 因此，笔者赞同约翰·韦伯斯特 (John Webster) 所论，与基督的道德实在相称的伦理行动并非被动顺从，而应被理解为坚决而可见的见证。⁽²⁵⁾

接下来，巴特提出召命内容的第二个方面。若从关系角度看，召命的目标确实是“与基督联合”；但这同时意味着，人被置于特定处境中，承担明确角色与使命，并被委托以具体行动。后两点对巴特尤为重要，因为仅凭关系性视角不足以揭示召命的全部意义。⁽²⁶⁾ 为此，笔者认为，巴特在此进一步转向了功能性分析。具体而言，通过解读圣经中先知与门徒的叙事，巴特指出，正确理解上帝的呼召与基督徒的使命，必须将其视为“见证” (witness)。这种见证包含三层意涵：其一，在呼召中，上帝不仅赐予人认识他旨意与作为的知识，更召唤并装备他们去宣告这一信息，使众人得闻。换言之，神圣之道本身，而非人类主体，才是基督徒见证的源头。其二，见证是上帝与世界之间的对话性事件：上帝启迪、召唤并装备人作他的使者，而他们的宣告并非私人之事，而是一项面向整个受造界与全人类的公共使命。其三，召命意味着一种以履行此使命为中心的生活方式——一旦人听见并回应上帝的呼召，她的意志与行动都必须以此为核心，见证基督成为其存在的中心。由此，巴特总结道：召命的目的必然是“为基督作见证”，这是与基督联合的自然结果；而人在责任关系中的规范角色，必须通过责任行动予以实现。

最后，在论证“为基督作见证”的规范正当性时，巴特进一步探讨支配个体与群体责任行动的原则。他指出，圣经在提及“被召者”时，常使用“差派”与“委任”等语言，将其置于一种“祭司性角色”之中——在上帝与

他人之间承担中介职分。这一神圣行为包含一个根本的规范原则：在基督徒的见证中，优先次序应当是上帝与他人，而非自身。巴特称之为“至高客观性”原则：

作为被召者，其存在结构受以下原则所支配：上帝在一方，世界与同伴在另一方，对他而言都比他自己更为重要，且在质上更为重要——上帝在其工作中向他显明自己，并赐予他与世界相关的使命；而世界，则因他认识上帝的工作而成为他被绑定与委身的对象，使他必须在其中完成上帝交付的任务。^{〔27〕}

在巴特看来，《旧约》和《新约》中被上帝呼召的人物，皆为“见证人”，并因而具有双重意义。一方面，他们亲眼见证并亲耳聆听上帝的作为，同时被召去宣告与传扬这些作为。另一方面，为了完成使命，他们必须学会弃绝自我，将首要关切置于上帝之上；而上帝又引导他们转向邻舍，邻舍再度将他们引回上帝。唯有如此，见证者方能履行其职分，并在行动中真正实现“爱上帝与爱邻舍”的诫命。此时，他们关注的已不再是自爱，而是与耶稣基督的位格与工作合一的上帝国度，成为其存在样式与伦理行动的最高规范。

三、良知伦理中的责任行动

牟宗三认为，能够最充分体现人类责任生活方式与具体责任行动的核心理念是“工夫”。这一术语指涉人类在道德修养中所进行的各种努力与方法，旨在形成并转化人的习性（habitus）。广义而言，工夫既是道德操练也是道德体验的总称，涵盖人的意识、意志与意向性。^{〔28〕}众所周知，牟宗三



牟宗三 (1909—1995)
(来源 : <https://tcmb.culture.tw/zh-tw>)

将良知视为道德的本源。良知作为创造性原则，弥漫于宇宙万有之中，同时又内居于每一个人的内心深处，成为其道德意识的根基。人类通达宇宙终极实在的实践途径，则在于“智的直觉”，它作为人类自主性的关键维度而发挥作用。在概念层面，牟借助这些范畴与以康德为代表的欧洲启蒙哲学展开对话，以阐明道德与形上实在的关系；⁽²⁹⁾而在实践层面，他始终将工夫置于哲学思考的核心，从不将其视为附属或次要的环节。

相反，工夫在牟的思想中是圣贤之道的根本实践，也是儒家各派伦理的共同核心。可以说，成为“圣人”（即真正负责任的人）的可能性，根本上系于工夫的实践。正因如此，牟坚持道德反思必须根植于此实践之中，并从中获得持续的滋养。换言之，他追求的是“知行合一”的道德境界——这一儒家伦理的核心命题，在巴特伦理学中则鲜有对应的强调。

首先应指出，牟宗三并不将自己对工夫的理解视为个人创新，而是坦诚继承并深化了自王阳明（1472—1529）以来儒家的“心学”传统。正如艾文贺（Philip J. Ivanhoe）所精辟指出的，王阳明的“良知说”是在孟子“本心”概念基础上的创造性发展。沿袭孟子之意，王阳明认为，良知即人之本心，天赋而非后得，兼具认知、情感与道德三重维度，天然地趋善恶。换言之，良知是人的意志、行动与情感的终极根源。基于此，王阳明将孟子的“四端”（恻隐、羞恶、辞让、是非）综合为良知的具体呈现。艾文贺进一步指出，王阳明并不将“四端”视为道德成长的起点，而是视为已经成形的德性证据。在王看来，自发的道德行为“并非脆弱的萌芽，等待培育与滋长；而是庞大道德冰山的一角——隐藏于自私之海下的完整德性体性的显露。”⁽³⁰⁾因此，王阳明在实践层面上推进了工夫取向的重大转变：道德修养的关键不在于如何培育德性的萌芽，而在于如何揭示与彰显本心。

牟宗三在此基础上发展出“逆觉体证”的概念，作为工夫的核心方式，并主张应从规范性与实践性两个维度加以论证，以便说明二者皆可在良知

的品格与活动中找到根基。牟认为,王阳明所谓“恻怛”是人之仁心的体现,“真诚”则为人之敬意的表达,而良知将二者统一,并自发地显现于孝、悌、忠等诸德之中。关键在于,这些德行并非外加于人,而是良知的自然流露与明证。^{〈31〉}换言之,当人于具体人伦关系中践行这些德行时,即是在现实关系中参与良知的自我展开。作为道德意志与行动的主体,良知以动态而具体的方式实现其超越而普遍的本体。^{〈32〉}既然“逆觉体证”的目的正在于显现良知,它便成为王阳明“致良知”理念的同义表达。尽管如此,在笔者看来,二者虽同趋一体,但视角略有差异:王阳明重在良知自身的扩充,而牟宗三则强调道德主体对真我之体认。

良知之至善品格保证了它能为人的自发道德行动提供充分指导与最高动机,尤其在与其内在之恶的对抗中。此亦显示出“逆觉体证”的优越性。牟宗三承认,人人皆有良知,但唯有少数能成圣,因为私欲阻碍并扭曲了良知的自然流动。^{〈33〉}牟对“私欲”的分析极为复杂,此处仅须指出,它不仅包括一般意义上的自我中心或利己倾向,也涵盖主观主义(subjectivism),使人陷入原始欲望与狭隘视域的囚笼之中。^{〈34〉}面对此困境,儒家传统常诉诸外在原则,即独立于本心的“天理”作为出路。牟宗三认为,朱熹(1130—1200)所言“涵养须用敬,进学则在致知”,代表了此类“向外”取径的最高形式。朱熹所倡“居敬”、“涵养”、“格物”等工夫,皆属此类外向道德操练。^{〈35〉}牟承认这些方法在理想状态下具有补充价值,但一旦脱离良知,朱熹所推崇的“天理”便会沦为抽象的原则,与主体疏离,从而丧失内在的实践动力。由此,牟断言,诉诸外在权威的修养方式无论多么精致,终不及“逆觉体证”。根本之道仍在于良知——它由人及物,使人以“万物一体”的意识拥抱他者。换言之,良知是人超越私欲与主观扭曲的终极动力。当人真正体认良知的力量时,便能信赖这一善的终极源头。^{〈36〉}因此,尽管外向之法有其助益,牟仍将其定位为“支法”,不可与“本

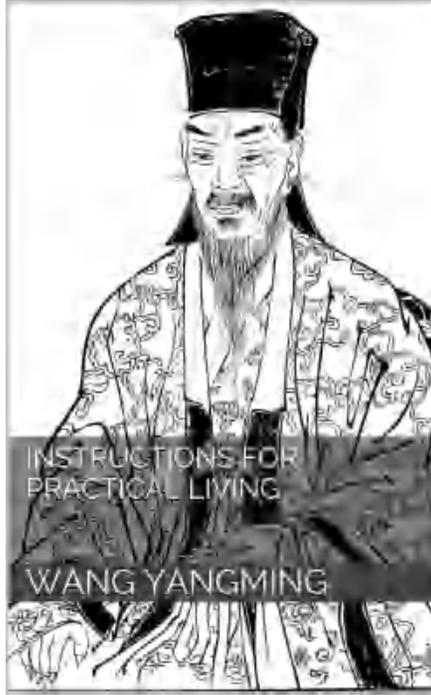
法”混为一谈。

“逆觉体证”的实践与其目的密切相关。为确立其正当性，牟宗三回溯儒家经典以寻求原则依据。自《大学》以来，道德修养包含四个关键环节：诚意、正心、格物、致知。若要理解“逆觉体证”的运作机制，需阐明这些活动之间的内在关联。牟认为，王阳明的“四句教”正是对此机制的精辟阐发：

无善无恶心之体，
有善有恶意之动；
知善知恶是良知，
为善去恶是格物。⁽³⁷⁾

依牟之诠释，这训诫揭示了“逆觉体证”的内在逻辑。第一句说明“心体”乃至善之本原，本身无善恶之分，具有自足的超越实在性；第二句指出，当心体化为意志并进入具体处境时，便生出善恶之别，并可能为私欲所蔽；第三句表明，良知作为心体的显现，居于审判与引导的位置，能在意志中显明并纠正其偏差；第四句则说明，良知在具体实践中得以印证，即人在“为善去恶”的行动中体验良知的现实运作。由此可见，道德反思的方向并非向外，而是向内，因为良知自始便在人的意志与行动中运作。无论主体是否自觉，其道德行为皆受良知支配。若人真正让良知主宰自身，其感官（眼、耳、口）便自然成为道德行动的媒介，从而成为能够回应具体关系的道德主体。

牟宗三据此对儒家传统做出新的阐释。他认为，“四句教”揭示了良知的“两重面向”：形式面与实质面。形式面（第一、三句）展现良知的超越性——它既是意志与行动的本原，也是其裁判；实质面（第二、四句）体现良知



陈荣捷英译王阳明《传习录》(1963年)封面
(来源：<https://www.amazon.com/>)

的能动性——它作为至善之体，从人及物，在运行中激发善意志、排除私欲。因此，“逆觉体证”的任务在于觉察良知的活泼运行，并决意顺从之。从存在论上说，它源于良知自身的必然性；从伦理学上说，它指向关系中面向他人的责任行动。由此，牟宗三在其前辈基础上为“逆觉体证”确立了主观的形上基础。^{〔38〕}

当“逆觉体证”的层次与机制得以澄清后，牟宗三进一步提出与良知双重活动相对应的两种修养路径：“顿悟”与“渐教”。前者指人在某一瞬间的断裂与转向，使本心得以全然显发，此即良知形式面的体验。此种“沛然莫之能御”、“当行则行”的境界，历来被视为圣人标志。比里欧

(Sébastien Billioud) 指出, 此处的“顿悟”近似于对“道德自我”的否定, 但并非脱离世界, 而是知行方式的深度转化。^{〔39〕}“渐教”则对应良知的实质面。在渐进体证中, 人经历“明”与“诚”交替的整合过程。牟在此继承王阳明的见解, 认定人人皆可经历此过程, 只要明白如何行在当下。王阳明名言“满街皆是圣人”, 即此理之生动写照。^{〔40〕}自始至终, 牟宗三强调在具体关系中不断发现并确立负责的自我, 是“逆觉体证”的中心任务; 除此之外, 再无他途可达圣境。牟一生致力于“为天地立心, 为往圣继绝学”, 其生命实践本身, 亦可被视为“逆觉体证”的有力见证。

四、比较观察与评论

当代思想家日益认识到, 人类的身份意识始终与其对现实之意义 (meaning of reality) 的信念密切相连——查尔斯·泰勒 (Charles Taylor) 将此称为“道德空间” (moral space)。^{〔41〕}施魏克据此指出, 道德反思的首要任务, 是寻找一套能够揭示人类生存之道德空间及其生命导向的观念框架。^{〔42〕}本文比较的两种责任观正是两种旨在建构道德本体论的努力。二者皆意在揭示人类生命的道德空间 (“在上帝面前” 抑或 “在良知之中”) 并为人类如何在此现实中生活提供方向。

笔者曾在他处论证, 巴特与牟宗三的责任伦理代表了两种不同的表述形式, 其责任根源分别为作为圣言的耶稣基督与良知。二者的责任主体虽在运作机制上各异, 但在内容上都体现出超越性、人格性与实践性三重特征。他们共同认为, 责任的源泉应被视为人之根本现实, 而非康德式的道德律令。^{〔43〕}康德所追求的“纯粹而超越的道德律令”, 及其对人类理性的乐观立场, 在他们看来, 均不足以说明道德原则在现实处境中的可欲性与可行性。此种取向割裂了道德知识与道德实践, 重理念而轻操行, 使道德律令在现

实世界中容易失去实践效力。面对这些缺陷，巴特与牟宗三分别寻求新的责任伦理基础：前者强调神圣命令的具体与能动，认为上帝的审判无法被任何普遍规则或预设律令所概括；后者突出良知的真切与活泼，认为其在与人性堕落的抗争中展现出创造性的道德动力。由此，他们共同超越康德伦理，转向两种行动义务论（act-deontology），即道德义务不再依赖抽象原则，而须在具体处境中以特定行动实现。^{〔44〕}简言之，他们的新表述使责任伦理同时具备了实践的可行性与规范的超越性。

进一步而言，巴特与牟宗三的责任思想皆指出：在人类不断实践责任行动的过程中，人的意志与行为成为神圣主体行动的载体。与康德不同，他们的责任观皆根源于宗教或伦理传统的继承与重释。受宗教改革思想（尤其加尔文）启发，巴特强调召命是一种动态过程：耶稣基督藉圣灵光照人，使人认识上帝与自身，并在转化中成为基督徒。类似地，牟宗三继承王阳明思想，以“逆觉体证”描述良知的双重活动。正是在这一意义上，二者皆超越了以人类能动性为中心的伦理框架，重新确立了责任的超越本体论根基，从而使伦理学摆脱现代人本主义的束缚。

首先，他们提出的行动义务论中皆蕴含鲜明的目的论（teleological）因素。依麦金太尔的经典论述，二者均认同伦理实践的根本任务在于帮助人由“现实之人”迈向“应然之人”。然而，他们有别于现代目的论，因为“可欲的目标”并非由人的意志、情感或理想所决定，而是由超越人类行动的神圣主体所规定。换言之，伦理的焦点不在“外在目标”，而在“行动者的存在及其行动本身”，后者决定了道德形成的正当秩序。由此，二人进一步明确了责任行动的目的与实现途径。对巴特而言，耶稣基督（在其圣灵中）是方向、动机与力量的唯一源泉；他召人进入与他的盟约联合，并差遣人成为他在世界中的见证者。对牟宗三而言，良知是“道德冰山”的本体，是使责任行动成为可能的恒常振动之源；作为天地至善，它要求人于具体



牟宗三《中国哲学的特质》(上海古籍 2007 年)封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

关系中辨善恶、行仁义。值得注意的是，二者皆将神圣主体与自我之关系理解为根本现实：前者表现为人与基督的团契相交，后者体现为心体与性体的内在互动。虽属不同语境，他们却共享关系的正序：主体为先，自我为后；真正的责任行动必须在具体而活泼的关系中实现。由此，他们共同完成了目的论伦理的重新定向：若欲采取理智而负责任的行动，人类不仅须保持行动的方向性，更须将其根基植入回应性关系的视域之中。

其次，二者同样强调人的处境转化与责任自我的生成路径。因此，他们皆以“觉醒”一词描绘人类生命与行动中的断裂与更新。这种觉醒意味

着在认知与实践方式上的根本转向——唯有经历此种深刻变化，人才能体认，道德成长并非线性积累，而是一场激进的转化。牟宗三以“顿悟”与“渐教”区分良知在不同阶段的体验：前者指良知的彻底显发，后者是经由阶段性明诚所达成的道德整合。巴特则以“觉醒”描绘召命的形式特征：人在此过程中被基督光照、更新，成为真正的信徒。相较而言，牟宗三更精细地刻画了“渐进”与“突变”的道德经验，而巴特则更注重责任行动的形式统一。这一差异源自二者宗教人类学的不同立场：牟宗三的“逆觉体证”属于个体修养之工夫，依赖意识警觉与良知振动之间的互动；巴特的召命则完全由基督的位格与工作所成就，故“觉醒”主要指其恩典性的行动。尽管如此，他们的结论趋同：在人类持续实践责任行动的过程中，人的意志与行为可以成为神圣主体行动的理想媒介。

最后，二者在责任行动的原则上形成鲜明对照，为道德实践提供了独特而具体可循的方向。巴特以上帝国的伦理为原则，指出上帝首先指向基督徒的邻舍，而邻舍又将她引回上帝。因此，在召命事件中，对上帝的命令与他人需要的回应必须先于对自我的关切；其优先次序依次为“天—地”、“群体—个体”、“他者—自我”。巴特称此为“至高客观性”原则。相对而言，牟宗三虽未明言“至高主观性”，但其伦理反思中已蕴含此意。对他而言，责任行动须遵循“致良知”的伦理原则，在具体情境中以爱与敬“诚意正心”；其优先次序则反向展开：由“自我”及“他人”，由“个体”及“群体”，由“地”及“天”。两者虽路径相反，却同样肯定他者在责任行动中的内在地位——他者既不可被忽略，也不可被异化。唯有在爱与服事他人的过程中，人方能成为负责任的自我，以爱与顺服回应上帝，或将良知推至至善。

综上所述，这两种道德本体论皆展现出引领责任生活的强大潜能：它们既忠实于宗教与伦理传统，又为实践提供了明确而具操作性的规范；它们敏锐地警觉自我投射的诱惑，强调自我否定的必要；它们既不将他人工

具化，也不将敌人妖魔化，而始终致力于建构负责任的关系。最重要的是，二者共同提醒我们：道德的终极目标超越人类能动性——人所能、所当为的，是在自身与他者之间活出真实而负责任的爱之关系。◆

-
- 〈1〉 比较伦理学者亚伦·斯塔内克 (Aaron Stalnaker) 提出了两种相似的道德修养模式，即“由内而外”与“由外而内”的人格塑造模式。本文所讨论的原则与其模式的主要差异在于，二者分别源自各思想家自身的术语体系，而非概念上的创新。参见：Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Georgetown: Georgetown University Press), 2006, p. 268, 270, 282.
- 〈2〉 Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 18. 关于康德的“定言令式”及其中“尊敬”概念的独特地位，可参见约翰·海尔 (John Hare) 的经典著作：《The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance》(Oxford: Oxford University Press, 1997).
- 〈3〉 同上，第 19 页。
- 〈4〉 康德所谓“意志的革命”可见于 Kelly Clark and Anne Poortenga, *The Story of Ethics: Fulfilling Our Human Nature* (New York: Pearson, 2003), p. 84.
- 〈5〉 Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York: Charles Scribner's Sons, 1960), p. 37. 罗宾·洛文 (Robin Lovin) 对尼布尔“基督教现实主义”及其政治生活中“责任”概念的神学遗产进行了深入考察。参见：Robin Lovin, *Reinhold Niebuhr and Christian Realism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); *Christian Realism and the New Realities* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 尤其第三章。
- 〈6〉 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, ed. Eberhard Bethge (New York: Collier Books, 1986), p. 224. 关于朋霍费尔对当代神学“责任”理解的独特贡献，参见：Esther Reed, *The Limit of Responsibility: Engaging Dietrich Bonhoeffer in a Globalizing Era* (London: Bloomsbury, 2018).
- 〈7〉 Max Weber, *Politics as A Vocation* (Philadelphia: Fortress Press, 1965), pp. 505-560.

- 〈8〉 关于责任的社会性维度之进一步讨论，可参见：William Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 56-58, 86-94.
- 〈9〉 H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (San Francisco: Harper & Row, 1963), p. 56.
- 〈10〉 Schweiker, *Responsibility and Christian Ethics*, pp. 125-126.
- 〈11〉 Andrew Torrance, *Accountability to God* (Oxford: Oxford University Press, 2023); Stephen Evans, *Living Accountably: Accountability as A Virtue* (Oxford: Oxford University Press, 2022).
- 〈12〉 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984).
- 〈13〉 参见：Cynthia L. Rigby, “Justification, Sanctification, Vocation,” in Paul Dafydd Jones and Paul T. Nimmo eds. *The Oxford Handbook of Karl Barth* (Oxford: Oxford University Press, 2019), pp. 422-433; Paul Nimmo, “Barth on Vocation,” in George Hunsinger and Keith Johnson eds. *Wiley Blackwell Companion to Karl Barth* (West Sussex: Wiley Blackwell, 2020), pp. 317-326.
- 〈14〉 Nimmo, *Being in Action*, p. 137.
- 〈15〉 对加尔文而言，基督徒存在的三大特征——称义、和解与召命——皆根基于基督的恩典性行动，即人藉着“与基督联合”而参与恩典之约。加尔文在《基督教要义》中以“约”作为核心范畴，持续强调以基督为中心的恩典之约。参见：John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*. ed. F. L. Battles (Philadelphia: Westminster, 1977), 2.10 and 2.11; Peter Lillback, *The Binding of God: Calvin's Role in the Development of Covenant Theology* (Grand Rapids: Baker, 2001).
- 〈16〉 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, pp. 484-486, 539-540, 551-552.
- 〈17〉 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, p. 482.
- 〈18〉 钟成旭 (Chung Sung Wook) 细致分析了巴特对加尔文“拣选论”的批评及其自身的再诠释。参见：Chung Sung Wook, *Admiration & Challenge: Karl Barth's Theological Relationship with John Calvin* (New York: Peter Lang, 2002), pp. 177-220.
- 〈19〉 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, p. 508.
- 〈20〉 同上，第 513 页；另可参见巴特在“成圣论”中对同一概念的讨论。
- 〈21〉 同上，第 521 页。
- 〈22〉 同上，第 540—541、534—537 页。巴特在两处论述中指出，“与基督联合”是光照的内容，他巧妙地交织了召命的形式与内容两方面，强调责任在自我理解中的转向。
- 〈23〉 Barth, *Church Dogmatics* IV.2, p. 537. 此处巴特借鉴了朋霍费尔关于“顺服”的概念，并将自身论述视为其扩展版本。
- 〈24〉 Nigel Biggar, *The Hastening that Waits: Karl Barth's Ethics* (Oxford: Clarendon Press 1993), p. 131.

- 〈25〉 Webster, *Barth's Moral Theology*, p. 120.
- 〈26〉 Barth, *Church Dogmatics* IV.3, p. 533.
- 〈27〉 同上, 第 592 页。
- 〈28〉 Sébastien Billioud, *Thinking through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics* (Leiden: Brill, 2012), pp. 199-200.
- 〈29〉 牟宗三指出, 哲学之所以不同于工夫, 在于西方哲学重理论分析而轻道德实践, 而东方哲学则反之。参见: 牟宗三, 《中国哲学十九讲》, 台北: 学生书局, 1983 年, 第 423 页。
- 〈30〉 See Philip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian tradition: The Thought of Mengzi and Wang Yangming* (Indianapolis: Hackett Publishing, 2002), p. 88.
- 〈31〉 牟宗三, 《心体与性体 (一)》, 台北: 学生书局, 1991 年, 第 179 页。
- 〈32〉 同上, 第 181 页。
- 〈33〉 同上, 第 189—190 页。
- 〈34〉 参见杜维明早期对这一问题讨论的贡献。Tu Wei-ming, "Subjectivity and Ontological Reality: An Interpretation of Wang Yang-ming's Mode of Thinking," *Philosophy East and West* 23.1/2 (1973), pp. 187-205.
- 〈35〉 Stephen Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy* (New York: Oxford University Press, 2009).
- 〈36〉 牟宗三, 《中国哲学十九讲》, 第 423—430 页; Wang Yangming, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings*, trans. Wing-tsit Chan (New York: Columbia University Press, 1985), p. 248.
- 〈37〉 Wang, *Instructions for Practical Living*, p. 243. 王阳明在《传习录》中的教诲系统性地勾勒出道德实践行动的结构。对牟宗三而言, “逆觉体证”的合理论证必须建立在此基础之上。参见牟宗三, 《心体与性体》, 第 215—216 页。
- 〈38〉 以牟宗三的根本洞见为基础, 对儒家思想进行历史分析的当代研究, 可参见: 林月惠, 《诠释学与工夫: 宋明理学的超越向度与内在辩证》, 台北: 中央研究院, 2008 年; 陈来, 《有无之境: 王阳明哲学的精神》, 北京: 北京大学出版社, 2013 年; 彭国翔, 《良知学的展开: 王畿与中晚明的阳明学》, 北京三联书店, 2015 年。
- 〈39〉 Billioud, *Thinking through Confucian Modernity*, p. 226.
- 〈40〉 牟宗三, 《中国哲学的特质》, 上海: 上海古籍出版社, 1997 年, 第 80 页。
- 〈41〉 Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2007).
- 〈42〉 施魏克写道: “人类存在的空间——我们的本体论处境——由

道德来源与赋予身份的信念所塑造。既然如此，伦理学便不能仅仅通过分析道德术语的意义、探讨程序性正义的条件、判断特定行为的是非或发展德性来推进。相反，任何广义的‘伦理学’都必须阐明：生命的道德空间、支撑该空间的根源，以及人类如何在这一现实中自我定位。换言之，伦理学提出的，乃是一种隐含或显明的‘道德本体论’（moral ontology）。” William Schweiker, “Responsibility and Moral Realities,” *Studies in Christian Ethics* 22.4 (2009), pp. 478-479.

- 〈43〉 李泉，“回应圣者的自由权利：巴特与牟宗三论责任伦理”，《道风》第49期（2018），第115—142页。
- 〈44〉 在这一点上，笔者受益于洛文关于巴特的早期研究。参见 Robin Lovin, *Christian Faith and Public Choices: The Social Ethics of Barth, Brunner, and Bonhoeffer* (Philadelphia: Fortress, 1984), pp. 24-28.

（作者为基督教伦理学者，现任职于爱丁堡大学。）

李退溪《圣学十图》对 汉语灵修学的启发

文 / 罗秉祥

内容摘要：按魏乐德（Dallas Willard, 1935—2013）的灵修神学，灵命塑造就是心灵重塑，而且非基督教心灵塑造的思想及工夫都值得我们欣赏。本文以韩国最有名的儒者李退溪（1501—1570）的《圣学十图》最后三个图为个案，找出其值得肯定、尊重及欣赏之处（李退溪的思想完全来自朱熹）。我们看到一个非基督徒非常认真和真诚对待自己的心灵世界，看到他指出心为一切问题的根源。他每天以敬畏的心指导生活，以“对越上帝”为提醒。我们必须肯定其价值，而且这是一个与基督信仰难能可贵的接触点。我们当然也要指出这个敬虔的修心工夫需要进一步完善之处，共同恩典也需要救赎恩典的补足。汉语灵修学可以在这个旧瓶中装新酒，减少洋味，使华人听起来觉得更亲切，更容易引起共鸣及接受。

关键词：心灵修养 李退溪 朱熹 魏乐德 傅士德 心敬 对越上帝



《当代儒学与精神性》(2009年)封面
(来源：广西师范大学出版社官网)

一、从秦家懿到魏乐德的灵修神学

从大学开始，我在台湾大学哲学系中兼修西方与中国哲学。我适逢其会，前两年上唐君毅，后两年上牟宗三的课。大学毕业后我马上到美国升学，攻读两个博士学位的这11年期间，自己找时间继续读一点中国哲学方面的书。及后回香港在浸会大学宗教及哲学系任教31年，期间都有教授一些与儒释道有关的伦理学及宗教学的课。一直以来，我主要以带有宗教向度的哲学 (religious philosophy) 来看儒释道三教。2008年我们学系开了一个“当代儒学与精神性”的学术会议，参加的有刘述先、成中英、陈来等。

我发表的论文题目是“灵修学、精神性与当代儒学——比较圣十字若望、冯友兰与唐君毅”。当时我并不满意以“精神性”来翻译“spirituality”一词，但为了整本书的一致，姑且用之（罗秉祥，2009年）。

这几年多读了一些秦家懿（1934—2001）的著作，她说服了我接受儒释道的神髓其实是与基督教相通的灵修学。她曾当修女20年，熟悉天主教的灵修学，所以她的中西灵修学比较特别有说服力。（当然，好友温伟耀也一直持类似的立场。）我终于发现，以哲学来看待儒释道三教有其严重局限。要真正与儒释道三教及中华文化对话，必定要正视其类似基督教灵修学的 spirituality。我必须承认，在基督教传入中国以前，儒释道在很大程度上满足了中国人精神生活及心灵的向往，他们并非如十九世纪文化傲慢的传教士所说的那样，生活于无边黑暗深渊中（Bosch 2011, 297-320; Bevans and Schroder, 2004, 207-08, 214-216）。现在我们把这三家思想视为哲学，变成只是左脑特别发达的少数人的乐趣。在现代华人社会，儒道二家思想的游魂的确是寄生在大学里的哲学系，经常与西方哲学比较，以至在理解上受到扭曲。

当我还是一个幼嫩的基督徒时，听一位资深牧师说，基督教的人观有两种看法：三分法（灵、魂、体）或二分法（灵、体），而“灵”是我们与神沟通的能力。传统中国人观根本不知道人有灵性，怎么可以说儒释道三教也有旗鼓相当的灵修学思想呢？当代研究灵修学的西方学者，就发现我们不可以执着“灵”这个字，否则就会是文化傲慢，以为只有西方文化才有深邃的心灵反思。英语世界有两套重要丛书介绍和讨论“spirituality”，一套是“*Classics of Western Spirituality*”，已出版了一百多本。^{（1）}另一套是“*World Spirituality—an Encyclopedic History of the Religious Quest*”，已出版了二十多本，除了有三册是处理基督教之外，其余都是非西方心灵修养思想，包括两册讨论儒学，两册讨论佛学。^{（2）}后者的总编是 Ewert Cousins，他原先研究中世纪思想，所以也参与了第一套丛书有关中世纪部分的工作，且

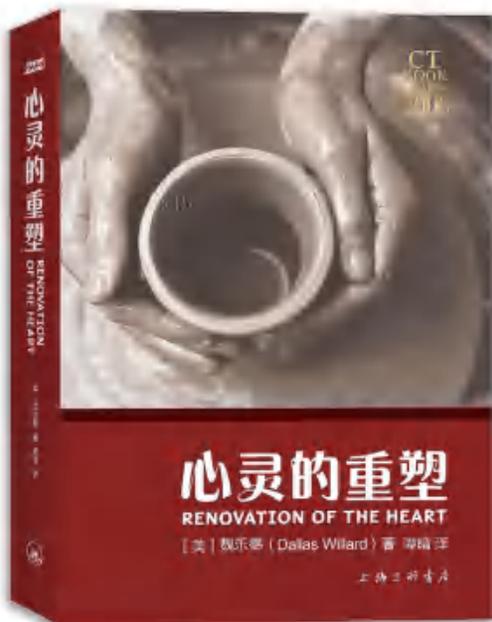
是全套丛书的顾问。但他视野广阔，知道“spirituality”并非基督宗教所独有，因此投身策划及编辑第二套丛书。由于世上许多宗教传统并无“spirit”及“spirituality”的同义词，因此他在该丛中每一本的“系列编者前言”中，都有一段话指出人类不同文化传统中“spirit”及“spirituality”的共相：

本丛书系列着重探讨人的一个内在向度，某些传统称之为“灵”。这个心灵的核心乃是人格最深处的中枢。在其中，人向超越的维度敞开；也正在此处，人经验到终极的实在。这套丛书就是希望从各方面帮助我们去发现人最内在深层的、中枢性的心灵核心；发现它的成长动力、通往终极目标的旅途。内容包括祈祷、灵修指导、心灵旅程的各种蓝图，以及心灵提升过程中进展的方法。⁽³⁾

笔者认为这段话对“spirituality”的理解还算相当中立，包容性很强，可作参考。

受秦家懿启发后，为了逼自己补课，我在富勒神学院开了一门选修课：“Engaging With Confucian, Daoist, and Buddhist Spiritualities”。在备课期间，我读了魏乐德（Dallas Willard）的一些著作，有重大发现。在《心灵的重塑》一书中，魏乐德同意在圣经中“心”才是人的核心，因此他对“灵命塑造”（spiritual formation）下了一个比较宽松的定义，即“心灵的重塑”（renovation of the heart）；这本书的书名因此而来。

他认为“心”、“灵”、“意志”（或其他类似名称）都是指向人性中非物质的构成部分，在功能方面侧重点不同。“心指的是它在人里面占据的中央或核心位置，人的所有其他成分的正常运作都维系于它。……心，是为整个人作决定、作选择的地方，这就是它的功能。”（魏乐德，2006年，第26—27页）。因此，魏乐德提醒我们：



魏乐德《心灵的重塑》中译本（上海三联2019年）书影
（来源：<https://book.douban.com/>）

心灵塑造，不管是哪一种宗教背景或传统，都是把人的心灵或意志赋予某种“形式”或品格的过程。每个人都会经验到这个过程。无论是最高尚的人，或是最卑鄙的人，都经历过心灵塑造。圣人和恐怖分子都是心灵塑造的产物，他们的心灵都经过形塑而成。就是这么回事。……从过去到现在，从摩西、所罗门、苏格拉底、斯宾诺莎，到马克思、尼采、弗洛伊德、奥普拉（Oprah Winfrey），以至于目前的女权主义者、环保分子，每一个对人类现状作出深入思考的人都会承认这一点。（魏乐德，第3、11页）

换言之，心灵塑造并非基督教的专利。魏乐德之所以有此宽广视野，是因为他在美国南加州大学哲学系任教48年，教的是西方哲学，比较注意

如何使基督教思想与一般人类思想有连接点。魏乐德给我们很好的提醒：使人心意更新变化的福音需要一个处境化的表达。他所提到的苏格拉底、斯宾诺莎、弗洛伊德、奥普拉等人对于东亚人民来说毫无共鸣。对于受传统文化影响较深的东亚人民来说，要与他们建立良性的心灵对话，我们需要首先承认东亚的心灵思想对他们精神生活培育所做的历史贡献。假如没有这样的贡献，中国文明老早就遭遇与巴比伦和埃及文明相同的命运——只成为博物馆的文物展品。（十九世纪来华宣教士中，大概只有理雅各 [James Legge, 1815—1897] 肯承认这个贡献，他的宣教神学非常值得研究。）

魏乐德承认非基督教心灵思想对人类的贡献。“由此可见，内心生命的塑造和再塑造，是人类受造以来就存在的问题，人类思想最早期的记录充分见证了人如何竭力挣扎，力图解决这问题”（第 11 页）。魏乐德对这句话有一个注解：“此外，东方思想也多论及心灵塑造，这方面的著作可说是汗牛充栋”（“an ocean of literature”，第 372 页）。

以此宽广视野，基督徒与非基督徒讨论心灵重塑或更新，就可以既指出双方的连贯性，也指出基督教的独特之处。“所以，我们在讲台上不断宣讲心灵转化的可能性和必要性，自也是十分恰当的。各人意见虽有不同，但分别只在于人的心灵里面有什么需要改变，以及如何带来改变而已。……我们可以先粗略地说，基督徒的灵命塑造，基本上指的是在圣灵催策之下，形塑人的内心世界，使它变成像基督内心样式的过程”。（魏乐德，第 3、16 页）

有别于终身困在教会及神学院的人士，魏乐德有大学教授应有的雍容大度；华人基督徒学者应该效法，对华人传统文化中的心灵修养学问加以肯定。（我们当老师的在批改学生作业时，对于一些没有拿满分，但有用心及努力的同学，也会评注肯定他们的表现。）在一篇题为“Idaho Spring 关



魏乐德（1935—2013）
（来源：<https://renovare.org/>）

于心灵塑造的几个问题”的网上文章，魏乐德回答了好些与灵性塑造有关的常见问题。其中第8个问题是：“心灵塑造不是一个全人类的工程吗？在其他许多非基督教的传统中，它不是同样能够得到很好表达吗？”魏乐德如此回答：“在每个伟大的人类心灵塑造传统中都能找到许多好的东西，基督徒应该尊重在任何地方发现的好处。‘各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的’（雅 1:17；徒 14:15—17）。如果我们不能宽宏大量，那么我们所拥有的就很少。”（Willard, 2006, 117）在神学上，魏乐德这个回答是建基在“共同恩典”这教义中。在救赎以外，神对人类不同民族仍有共同恩典，让他们可以有秩序地过共同生活。

在“基督的知识与基督教多元论”一文中，魏乐德表示愿意接受一种微弱的宗教真理多元论。没错，在信仰上基督教拥有全部真理，但这并不等同只有基督教才拥有信仰真理；尽管是微薄的，很多宗教都拥有一些信仰真理。有别于强大的多元论（信仰哪个宗教都差不多），微弱的多元论与基督救恩的排他论并不矛盾，正如律法与福音也并不矛盾（Willard, 2009, 72）。既然《箴言》30—31章中非犹太人（亚古珥、利慕伊勒）的智慧也“都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后 3:16），为何儒释道的人生智慧就必然不也是有益的呢？

在东亚文明中，儒释道三家的心灵塑造思想，长期以来孕育着东亚人民的精神生活，到现在仍如是。简单地说，中华思想对心灵塑造的高度重视，其实是从佛教开始的。中国佛教提出人皆有佛性一说，而佛性就是人内在的“如来藏自性清净心”，因此修行要从修心开始。禅宗更指出要“直指人心、见性成佛”。受佛学影响，宋明新儒学也重视修心，表面上他们分为心学（陆、王）及理学（程、朱）两派，但朱熹对“心”仍非常重视，他认为“心”是一身之主宰，而“人心”与“道心”常冲突，因此要“正心诚意”。道家比较少谈心，但庄子提出透过坐忘及心斋，以达到心灵的逍遥，也是一种心灵的塑造。因此儒释道三家学说，都有其独到的心灵塑造（spiritual formation）思想，而且还有自己一套类似于基督教的灵性操练（spiritual discipline）的修养工夫。

旧约圣经中有三个字来表达人性中非物质的部分：1. “*nephesh*”：英文圣经译为 soul, life, 和合本译为“灵魂”、“生命”、“性命”、“人”；2. “*ruah*”：英文圣经译为 spirit, wind, breath, 和合本译为“灵”、“风”、“气息”；3. “*leb*”：英文圣经译为 heart, 和合本大都译为“心”。（Wolff的《旧约的人观》用了三章来分析这三个字的丰富用途，参 Wolff, 1974, 10-25, 32-58）以上三个希伯来字在七十士译本（LXX，希伯来文圣经的希腊文译本）中，大致上对应三个希腊文单字“*psyche, pneuma, kardia*”（但非一一严格对应）。

新约圣经继续使用这三个希腊文单字，另外还增加了第4个单字：“*nous*”，英文圣经译为 *mind*，和合本大都译为“心”、“心意”、“悟性”。

圣经作者使用这些词语是文学性及带有修辞手法，而不是当作科学名词，有精确的定义并互相排斥。相反，圣经的作者经常将这些词语并列并互换使用，非常灵活。和合本译者考虑到翻译的信、达、雅，因此对这些译词的使用更加充满弹性。“*leb*”已经译为“心”，“*nous*”也译为“心”及“心意”，“*nepshesh*”有时候也译为“心”（“我的心哪，你为何忧闷？为何在我里面烦躁？”而不是直译为“我的灵魂哪，你为何忧闷？”诗 42:5）“*pneuma*”有时候也译为“心灵”而不是“灵”（太 12:41；路 1:80；约 4:23；罗 1:9, 7:6, 8:10；林前 14:2；林后 12:18）。

按照旧约学者 Wolff 的统计，在希伯来文旧约圣经中，这个“*leb*”“心”字一共出现了 858 次；用来描述人的心共 814 次，是旧约人观最重要的术语（Wolff 1974, 40）。我查考一些圣经字典，发现以上这四个字在原文不同场合的用法有时候相当于称呼“自我”或“本人”，而“心”（*heart*）这个字比起其他三个字就特别如此广泛使用，因为这字带有“中心”、“中央”、“核心”的意思。再加上和合本的弹性译法，让“心”字的曝光率大量增加，整本中文圣经包含非常丰富的心学素材（和合本中“心”字出现了约 1023 次，在和合本修订版中增加至约 1069 次），有待我们去开发圣经的心学，及从事华人处境化灵修学。换言之，基督教灵修学与华人的心灵修养学的共同词汇是“心”，而不是“灵”。魏乐德对“心”的强调，及上述天主教学者对“*spirituality*”的更广阔定义，都是正确的。

在富勒神学院授课时，因为大环境并非华人，笔者也要教授日本及韩国的个案，因此遇到了李退溪。本文以朝鲜名儒李退溪的《圣学十图》为个案，指出朱子儒学对心灵塑造（灵修学）的丰富思想。

本文的旨趣并非只是一个比较研究，而是要寻找资源，建立一个处境



李退溪画像

(来源 : <https://www.kculture.or.kr/main/kculture>)

化的汉语灵修学。因此，我们需要探索在中华文化中，有没有资源可以与基督教灵修学衔接，以致汉语灵修学可以减少洋味，使华人听起来觉得更亲切，更容易引起共鸣及接受。

二、李退溪与《圣学十图》之性质及用意

李滉(1501—1570)，字景浩，号退溪。是朝鲜王朝中期最重要的理学家、教育家与政治思想家。现在韩国纸币一千韩圆上面印的就是他的肖像，当地无人不知其人。李退溪早年仕途顺利，历任朝廷要职。但因政治腐败与党争激烈，他屡屡感叹理想难行，多次上疏请退。后来终于成功辞官归隐山林，讲学于陶山书院，名气大增，朝廷就越益要他出仕。在最后一次请辞之前夕（1568年），他呈上《圣学十图》给当时刚登基的新君宣祖，作为他修身、治国安邦的指南（Yi, 1988, 18）。

李退溪常被称为朝鲜的朱子，因为他终身研读讲述朱子学。他尤其喜欢读朱熹书信，反复阅读。“他一向关注的核心从来不是理论，而是自我修养。他之所以珍视这些书信，是因为它们提供了一种与一位心灵导师亲身相遇的机会；而这位导师对不同情境、性格，以及受信者在心灵与理智层面上的各种状况，总能给出恰到好处的回应与指导。”（Yi, 1988, 22）

文革后研究朱熹思想最有名，也用心于梳理退溪学的张立文教授如此评论《圣学十图》：“是年退溪六十八岁，可谓晚年深思熟虑、提纲挈领的结晶，也是他体认圣学大端、心法至要的心得。退溪独以图的形式，既示人以圣学入道之门，亦给人以简明易懂的启迪。《圣学十图》，融铸宋明理学之精髓，构成他的思想逻辑结构。其规模之宏大，操履之功用，在李朝理学史上均属罕有”（张立文，1989年，第7页）。

十图前五图分别是：1. 太极图 2. 西铭图 3. 小学图 4. 大学图 5. 白鹿洞

规图。从太极、天地人来看学习。后五图分别是:6. 心统性情图(顾名思义,以“心”为中心)7. 仁说图(仁既是“天地生物之心”,同时“人之所以得以为心”)8. 心学图(心乃“一身主宰”,而敬乃“一心主宰”)9. 敬斋箴图(再论心与敬)10. 夙兴夜寐箴图(再论敬,以每天不同时段解释敬的工夫)。因此,十图后半聚焦在心(本体)及敬(工夫),是一个心灵塑造的学问。

李退溪自己对这十个图的总结如下:“以上五图(指前五图)本于天道,而功在明人伦,懋德业。”(张立文,1989年,第38页)“以上五图(指后五图)原于心性,而要在勉日用,崇敬畏。”(张立文,1989年,第64页)

在《圣学十图》的“总论”(引言)中,李退溪劝勉国王成为“圣帝明王”(张立文,1989年,第1页),先求内圣,外王自然唾手可得。透过此小书,他希望“劝导圣学,辅养宸德,以期致于尧舜之隆”(第2页)。

如何成为“圣帝明王”?李退溪指出,“圣学有大端,心法有至要,揭之以为图,指之以为说,以示人入道之门,积德之基”(第1页)。这个“圣学”不是他自己独创,“惟有昔之贤人君子,明圣学而得心法,有图有说,以示人入道之门,积德之基者,见行于世,昭如日星”(第2—3页)。李退溪从中选取了七个图,自己书写了三个,成为《圣学十图》。然而,“其三者,图虽臣作,而其文其旨,条目规画,一述于前贤,而非臣创造”(第3页)。除了图,还有简单解释,“每图下辙亦僭附谬,谨以缮写投进焉”(第3页)。

由于体弱多病,书法不好,他建议国王若喜欢这十图,“更令善写者,精写正本,付之该司。作为御屏一坐展之,清燕之所,或别作小样一件,妆贴为帖,常置几案上,冀得于俯仰顾晒之顷,皆有所观省警戒焉。则区区愿忠之志,幸莫大焉。……就一图而思,则当专一于此图,而如不知有他图。就一事而习,则当专一于此事,而如不知有他事。朝焉夕焉而有常,今日明日而相续。或絀绎玩味于夜气清明之时,或体验栽培于日用酬酢之际。”(第3—4页)。换言之,这是李退溪安排国王每天默想的题材(犹如:



张立文主编《退溪书节要》封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

“惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福！”[诗 1:2]。

李退溪解释，圣学就是一门心灵塑造之学：“夫心具于方寸，而至虚至灵。理着于图书，而至显至实。……然而心之虚灵，若无以主宰，则事当前而不思；理之显实，若无以照管，则日常接而不见。此又因图致思之不可忽焉者然也。”（第3页）默想是有对象的，就是圣贤的教导；心的默想不是无主宰的胡思乱想，而是稍后会加以发挥的“敬”。

李退溪为国王安排的默想，不是冥想玄思，而是要国王每天省察内心世界及自己的为人践行。“抑又闻之，孔子曰：‘学而不思则罔，思而不学则殆。’学也者，习其事而真践履之谓也。盖圣门之学，不求诸心，则昏而无得，故必思以通其微。不习其事，则危而不安，故必学以践其实。思与学，

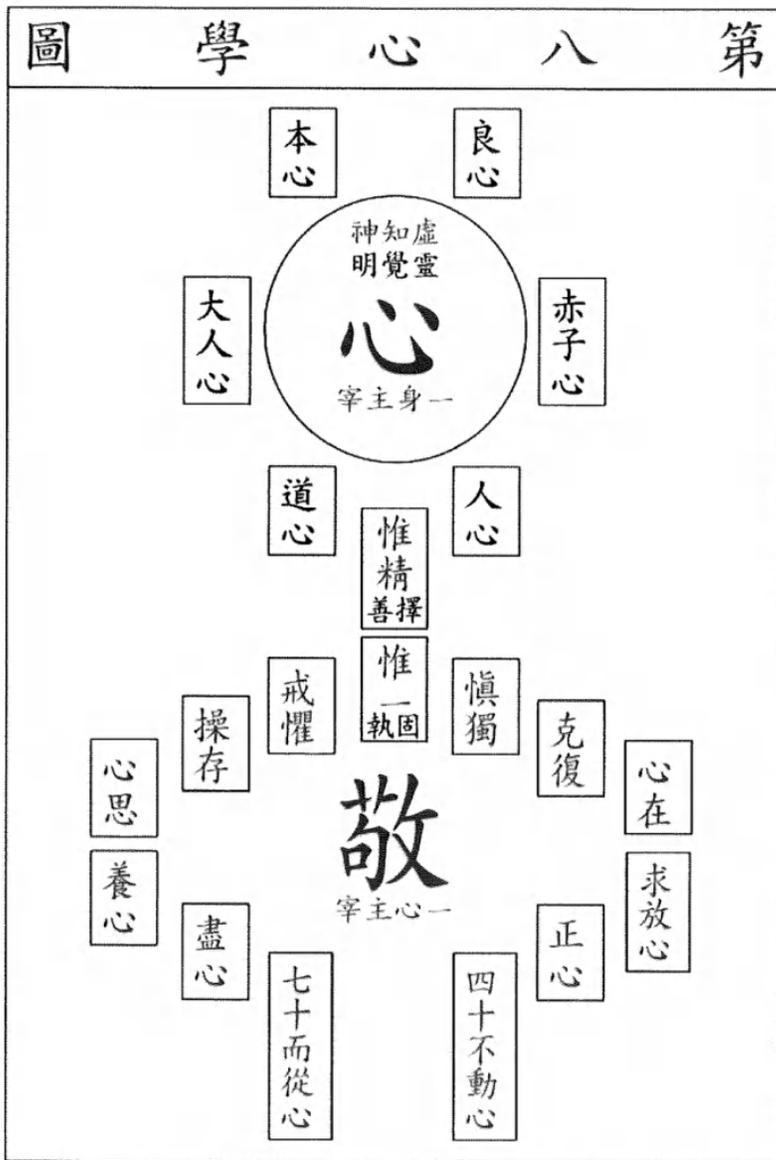
交相发而互相益也”（第 3—4 页）。如古以色列人一样，昼夜默想耶和华的律法，是为了更好遵行神的道；李退溪鼓励的默想，也是为了践行。

李退溪坦言，学习圣学，难免有所挣扎，但这是好事：“其初犹未免或有掣肘矛盾之患，亦时有极辛苦不快活之病。此乃古人所谓将大进之几，亦为好消息之端。切毋因此而自沮，尤当自信而益励。至于积真之多，用力之久，自然心与理相涵，而不觉其融会贯通，习与事相熟，而渐见其坦泰安履”（第 4 页）。这种感受，其实与基督徒属灵生命成长的挣扎和争战相似。正如温伟耀所解释：“但信徒对属灵生命的积极追求，自会引发他在被世界吸引和被上帝吸引之间产生张力；所以他在这阶段的灵性生命，有许多挣扎和争战。当然，还有来自撒但不希望信徒归向上帝、灵性有所进步，而对信徒进行攻击、拉拢和引诱。有这些情况出现，我们可以说，反而显示出信徒已经是行在一条正确的属灵道路上”（温伟耀，2024 年，第 237—238 页）。

这个看图默想的安排，与基督教灵修操练中的默想相似。在其名著《属灵操练礼赞》中，傅士德（Richard J. Foster）介绍了 12 种操练工夫，排行第一就是“默想”（之后的修订版内容与第一版有重大差异）。傅士德明确指出，基督徒的默想有明确的对象及目的，就是聆听上帝的声音及遵行祂的话语（Foster, 2018, 17）。这个操练的目标是要使得“神无所不在”从教义转变为一个真实深刻的感受，让基督从脑袋进驻我们的内心（第 19—20 页）。“东方的静坐冥想旨在使心念空寂；而基督教的默想则在于使心思充满。这两种理念有着根本的差异。”（第 20 页）因此，基督徒每一天需要拨出一些时间来默想：“整个日常生活在于为特定的默想时刻作准备时，具有至关重要的地位。若我们整日被繁忙的事务牵引、匆促奔波，就无法在内心静默之时保持专注。一颗被外务扰乱、分裂的心，几乎无法进入真正的默想境界。”（第 27 页）这一点非常重要，在下文讨论第九图时会再申述。最后，傅士德指出默想的四个型态：（1）默想圣经话语（2）收敛心神 / 心灵聚敛（re-

collection), 灵魂得以脱离世务的分散, 回归内在的宁静与主相遇 (3) 默想大自然 (4) 默想时事及辨识其意义 (第 29—32 页)。

三、第八图的思想及工夫



这个图分为上下两半。上图解释“心”乃本体，是“一身主宰”；心有二个模式：右边是“赤子心”及“人心”，李退溪解释道：“赤子心，是人欲未汨之良心，人心即觉于欲者。”左边是“大人心”和“道心”，退溪的解释是：“大人心，是义理具足之本心，道心即觉于义理者。”他并且马上澄清：“此非有两样心，实以生于形气，则皆不能无人心。原于性命，则所以为道心。”（第50—51页）

下图解释“敬”乃工夫，成为“一心主宰”。右边顺时针方向，从“惟一固执”、“慎独”至“四十不动心”，“是遏人欲处工夫”。左手边逆时针方向，从“戒惧”、“操存”到“七十而从心”，“是存天理处工夫”。“存天理，遏人欲”，是整个宋明新儒学（程朱、陆王）都接受的最基本工夫论。因此，李退溪以此开始。由于这个心学工夫大方向有积极面（存天理），也有消极面（遏人欲），所以不单是心灵的塑造，也是心灵的重塑。朱熹的著述也有其他的表达方式，“涵养”是心灵塑造，“变化气质”则是心灵重塑。（梁漱溟以“修持涵养之学”来表达儒学的工夫论，似乎灵感来自朱熹。参陈来，2009年。）

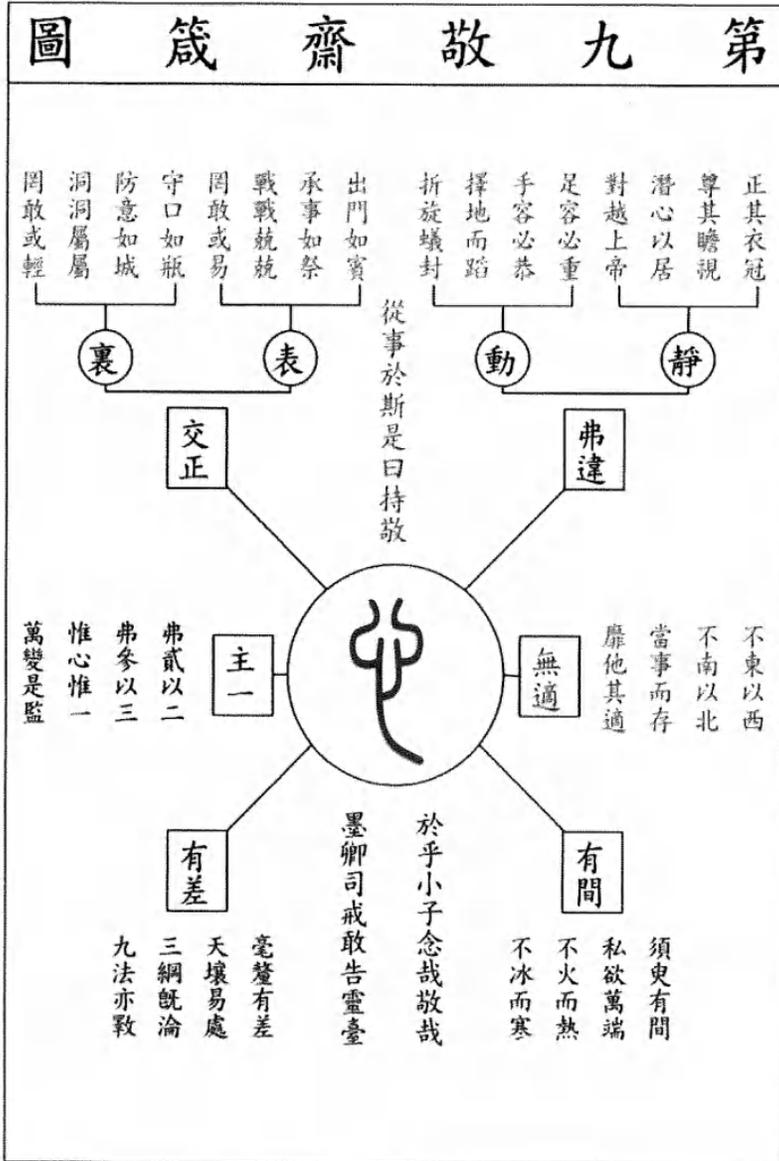
这个天理人欲的斗争、道心与人心的斗争，对基督徒而言是我们熟悉的。基督徒的成圣之旅，何尝不是如此？耶稣自己在客西马尼园祷告说：“心灵固然愿意，肉体却软弱了。”（太 26:41）。保罗在《罗马书》第七章也描述自己的经历：“按着我里面的意思（或译心、灵），我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战”（罗 7:22—23）。在《加拉太书》保罗也说：“因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌。”（加 5:17）

因此，从基督徒的角度看，我们应该肯定朱熹及李退溪这方面的心灵塑造思想。愿意正视人心中心灵的挣扎，就是一个好的起点。基督教与儒学的心灵重塑工夫论，是有共同语言的。当然，对基督教而言，我们还指出一个重要的分别：“你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了”（加 5:16）。

第八图还有另一个重要思想关键：心乃一身主宰；所以儒学强调的“修身”，其实是“修心”。要安身立命，首要在于安心；要把人生管理好，必

須把人心管理好。這也是基督徒該肯定的。有了這個共同點，我們就可以進一步探討誰來主宰我們的心。此即第九圖的內容。

四、第九圖的思想及工夫



在这个图的文字解说中,李退溪完整地把《朱子全书》内的文字列出(全文见《朱子全书》第24册,第3996—3997页):

“读张敬夫《主一箴言》,掇其遗意,作《敬斋箴》,书斋壁以自警云。

正其衣冠,尊其瞻视。潜心以居,对越上帝。
 足容必重,手容必恭。择地而蹈,折旋蚁封。
 出门如宾,承事如祭。战战兢兢,罔敢或易。
 守口如瓶,防意如城。洞洞属属,罔敢或轻。
 不东以西,不南以北。当事而存,靡他其适。
 弗贰以二,弗参以三。惟精惟一,万变是监。
 从事于斯,是曰持敬。动静弗违,表里交正。
 须臾有间,私欲万端。不火而热,不冰而寒。
 毫厘有差,天壤易处。三纲既沦,九法亦斲。
 于乎小子,念哉敬哉。墨卿司戒,敢告灵台。”

朱熹《敬斋箴》共160字,可以分成10组,每组16个字,非常工整。已经有学者发现,把《敬斋箴》变成为一个《敬斋箴图》,乃朱熹的三传弟子王柏所画。然而,这个图在后来中国的学术著作中失传,反而在朝鲜李退溪的《圣学十图》第九图中得以发扬光大(焦德明,2019年,第103页)。

上一个图已经指出,心乃一身主宰,而敬是一心主宰。这个图进一步解释“敬”这一工夫具体表达是什么。朱熹既然书写贴在墙壁上以自我提醒,当然值得我们注意。⁽⁴⁾

图的中心是“心”,而“敬”在图上半方表达为:

1. 静之敬（独处：“正其衣冠，尊其瞻视。潜心以居，对越上帝”）。
2. 动之敬（姿态仪表：“足容必重，手容必恭。择地而蹈，折旋蚁封”）。
3. 表之敬（待人接物：“出门如宾，承事如祭。战战兢兢，罔敢或易”）。
4. 里之敬（言语意念：“守口如瓶，防意如城。洞洞属属，罔敢或轻”）。

这四者都做到了乃“从事于斯，是曰持敬。动静弗违，表里交正”。值得注意的是，心灵塑造并不停留于内在心灵，且要融入每天外在生活（包括社会生活），这是朱熹强调他们与佛门的分别。

“敬”在图下半方表达为：

1. 待人处事“无适”（不走作走样：“不东以西，不南以北。当事而存，靡他其适”）。
2. 内心需“主一”（凝神专注：“弗贰以二，弗参以三。惟心惟一，万变是监”）（这个凝神专注的思想，回应了朱熹前言中提及受张栻《主一箴》的启发）。
3. 只要稍微有背离就有严重后果（“有间”：须臾有间，私欲万端。不火而热，不冰而寒）。
4. 只要有丝毫差错就酿成大祸（“有差”：“毫厘有差，天壤易处。三纲既沦，九法亦斲”）。

透过“敬”，我们就不会盲目追求欲望，随波逐流。这四组箴言提醒我们“于乎小子，念哉敬哉。墨卿司戒，敢告灵台”。^{〔5〕}

值得我们注意的是，这10句16字的箴言，第一句以“对越上帝”结束，而第十句则以“敢告灵台”收尾，超越的上帝与内在的心灵遥相呼应。在讨论上帝之前，我们首先要注意这个《敬斋箴》图文的关键词是“敬”。

受程伊川影响，“敬”是朱熹工夫论的中心，这是学界共识，在此不赘。^{〔6〕}值得注意的是秦家懿富有睿见的诠释，因为她注意到朱熹讨论“敬”的语境。在《朱子语类》中我们发现大量以“收敛身心”来解释“敬”，以下引文仅出自卷12“持守”：

只收敛身心，整齐统一，不恁地放纵，便是敬。（第208页）

敬，只是收敛来。（同上）

所以程子推出一箇“敬”字与学者说，要且将箇“敬”字收敛箇身心，放在模匣子里面，不走作了，然后逐事逐物看道理。（同上）

敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别。存得此心，乃可以为学。（第211页）

敬，只是收敛来。（同上）

或问：“主敬只存之于心，少宽四体亦无害否？”曰：“心无不敬，则四体自然收敛，不待十分着意安排，而四体自然舒适。着意安排，则难久而生病矣。”（第211—212页）

敬，莫把做一件事看，只是收拾自家精神，专一在此。（第215页）

总言之，“收敛”即是把散乱的心思收集回来，使身心专一、警醒，不放肆；这就是“敬”的根本精神。朱熹在《敬斋箴》前言中提及，乃受张栻《主一箴》的启发而写这《敬斋箴》，可见敬和专一的密切关系。

此外，朱熹把敬的讨论与静坐连接起来（朱熹也教学生静坐）：

明道教人静坐，李先生亦教人静坐。盖精神不定，则道理无凑泊处。又云：“须是静坐，方能收敛。”（第216页）



朱熹 (1130—1200) 画像
(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

始学工夫，须是静坐。静坐则本原定，虽不免逐物，及收归来，也有箇安顿处。譬如人居家熟了，便是出外，到家便安。如茫茫在外，不曾下工夫，便要收敛向里面，也无箇着落处。（第 217 页）

或问：“不拘静坐与应事，皆要专一否？”曰：“静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑。只收敛此心，莫令走作闲思虑，则此心湛然无事，自然专一。及其有事，则随事而应；事已，则复湛然矣。不要因一事而惹出三件两件。如此，则杂然无头项，何以得他专一。（同上）

心于未遇事时须是静，及至临事方用（重道此二字），便气力。如当静时不静，思虑散乱，及至临事，已先倦了。伊川解“静专”处云“不专一则不能直遂。”闲时须是收敛定，做得事便有精神（第 218 页）。

换言之，“敬”之所以是一个下手工夫，乃是透过收敛、收拾，我们可以把营营役役、向外奔驰、涣散的精神收回来专注。在具体工夫上，朱熹教学生静坐，表面效法佛教打坐，但根本精神不同。透过静坐，首先让身体静下来，然后收敛心神，使它不向外奔驰。只要心无外驰，便湛然无事，呈现澄明静定，临事便能专一。静坐的工夫在于养成内不散乱、外能应物的一种心性能力。这就是敬。

朱子《敬斋箴》所列的各种“敬”的具体表现，都是这个精神专注的型态。有意思的是，傅士德同样指出收敛、收拾、专一对默想的重要性：“整个日常生活在于为特定的默想时刻作准备时，具有至关重要的地位。若我们整日被繁忙的事务牵引、匆促奔波，就无法在内心静默之时保持专注。一颗被外务扰乱、分裂的心，几乎无法进入真正的默想境界”（Foster 2018,27）。基督教与儒学的灵修工夫，竟然有此共同语言！

既然朱熹的“敬”有如此丰富的涵义，秦家懿对学界对朱熹“敬”的英译（reverence, seriousness, composure, mindfulness）都不满意，她说：

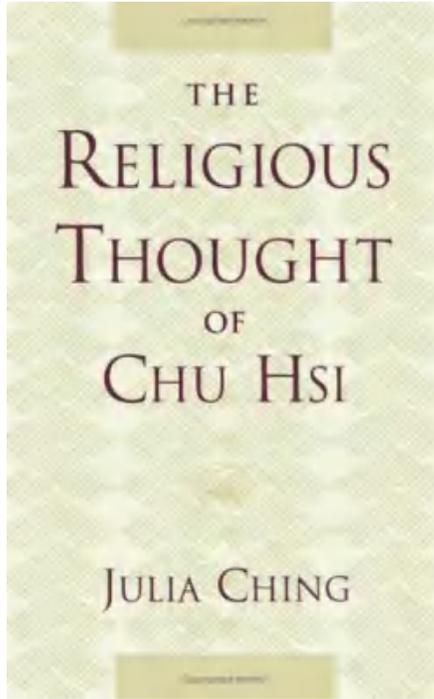
在涵养中，朱熹经常使用的持敬的汉语是“收敛”。这个词也有“收割”庄稼的实用含义，但在新儒家的著作中，该词则成了一个专业用语。在英语中，它的意义最接近“recollection”。英语的“recollection”经常用“remembrance”来解释。然而，它是一个灵修的专业术语，指“收集”或“凝聚”人的内部心神，使它们在宁静的气氛中，在准备正式的祈祷时，或者在努力延长这种祈祷的效果时，保持它的平静安宁（Ching, 2000, p.165; 译文经修订）。

她且引用一本天主教灵修学的著作，该作者（Jacques Leclercq）说：

对许多世俗之人而言，“收摄心神”（recollection）这个词毫无意义……然而，收摄心神乃是内在生命所需的首要性向。它本身并非内在生命，但却是进入内在生命的重要条件与准备——以至于它几乎必然导向内在生命的发展。……收摄心神，不过是藉由孤寂与静默而在灵魂中诞生的平静。……人需要这样的平静，既为寻回自己，也为寻得天主（同上，第 166 页；译文为笔者重译）。

既然提到天主了，秦家懿补充说：“朱熹也谈论‘学者须常收敛，不可恁地放荡’。然而，纵使朱熹的持敬和收敛的当下目标与基督宗教的收摄心神目标相似，它们的最终目的也不一定会相同。虽然有人说在寻找绝对时朱熹与基督宗教有相似处，但是，在中文文献中，并没有特别提到要去发现上帝”（同上，第 166 页；译文为笔者重译）。

秦家懿在这本《朱熹的宗教思想》一书中，有两次提到“上帝”这个词（同上，第 57、203 页），但她在讨论朱熹敬的思想时，竟没有注意到朱子的《敬斋箴》。因此，当她说“在中文文献中，并没有特别提到要去发现上帝”这句话有误。⁽⁷⁾回到笔者在上文提到，值得我们注意的是，这 10 组 160 字的



秦家懿《朱熹的宗教思想》英文版封面
 (来源：<https://book.douban.com/>)

箴言，第一句以“对越上帝”结束，而第十句则以“敢告灵台”收尾，超越的上帝与内在的心灵遥相呼应。在朱熹的著作中，的确很少提到“上帝”，但不是完全没有（《朱子语类》出现 46 次）。“上帝”在《敬斋箴》出现，一点也不意外，因为朱子在解释“敬”时，有时是以“畏”来表达。例如见以下《朱子语类》中的话：

因说敬，曰：“圣人言语，当初未曾关聚。如说‘出门如见大宾，使民如承大祭’等类，皆是敬之目。到程子始关聚说出一箇‘敬’来教人。然敬有什物？只如‘畏’字相似。不是块然兀坐，耳无闻，目不见，全不省事之谓。

只收敛身心，整齐统一，不恁地放纵，便是敬。”（第1册，第208页）

敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别。存得此心，乃可以为学。（第1册，第211页）

敬不是万事休置之谓，只是随事专一，谨畏，不放逸耳。（第1册，第221页）

敬，只是一箇“畏”字。（同上）

“敬”字要体得亲切，似得箇“畏”字。（第1册，第310页）

整齐收敛，这身心不敢放纵，便是敬。尝谓“敬”字似甚字？恰似箇“畏”字相似。（第7册，第2891页）^{〔8〕}

在这些语录中，朱熹以“畏”释“敬”，很多时候是要说明他所理解的“敬”及“静坐”，与佛教禅宗强调的“禅修”或“禅定”大大不同。“敬”并非“块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思”。敬不是消极的，而是积极的。敬是畏，但畏必须有对象，正如孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》16.8）。因此，为了要说明敬及静坐与佛教禅定的分别，具体说明何谓敬畏（是“有”，而不是“空”），朱熹在《敬斋箴》中要把上帝请出来：“潜心以居，对越上帝”。^{〔9〕}（朱熹著作中出现“对越上帝”四字令不少人很诧异，当代研究宋明理学的学者已经开始注意这个主题的意涵。^{〔10〕}）

朱熹的《敬斋箴》以“正其衣冠，尊其瞻视。潜心以居，对越上帝”开始，《敬斋箴图》总结这四句话为“静”（有别于后四句话为“动”）。其实，我们可以理解这第一组的四句话为静坐。静坐协助人收敛心神，培养敬及畏，所以我们需要一个上帝意识。

傅士德说：“东方的静坐冥想旨在使心念空寂；而基督教的默想则在于使心思充满。这两种理念有着根本的差异。”（Foster 2018,20）其实要说明基督教的默想工夫与佛教的差异，朱熹的心灵修养工夫已经为基督教灵修

学铺路了。这是华人灵修学极需要注意的本土资源。笔者的韩国同事告知，南韩有些保守教会傅士德的《属灵操练礼赞》非常不满意，因为他以默想为 12 个操练之首，而这些保守的韩国教会领袖认为默想是佛教的，而不是基督教的。因此，在修改版中，傅士德需要多番澄清他讲的默想与东方宗教的打坐有何不同 (Foster 2018,16,20-21)。用汉语来表达，佛教禅宗的“禅修”或“禅定”乃心无所住、无执着，可是基督宗教的默想是引导我们的心住于及执着于上帝。因此，朱熹讲敬及静坐，要把上帝请出来，华人基督徒应该欣赏朱熹这个努力。

同时值得我们注意的是，傅士德在《属灵操练礼赞》修订版中解释默想有三个型态，而第二个型态为“另一种形式的默想，是中世纪默观派所称的‘收摄心神’ (re-collection)，而贵格会徒则常称之为‘内在归中心’ (centering down)。这是一段使自己安静下来的时刻——进入那具有再造力量的寂静之中，让我们支离分散的心思重新聚合、归于中心” (第 30 页)。因此，并非只是天主教人士才能理解“收摄心神”是怎么一回事。现在，华人教会不少的崇拜或聚会开始前，都会呼吁大家默祷、安静、等候，收回散乱的心思，专注于迎接上帝的同在。因此，朱熹及李退溪对“敬”这工夫的重视，华人信徒不难理解。

朱熹及李退溪对“敬”这手工夫，与基督宗教对默想这属灵操练，竟然如此惊人相似，即双方都重视上帝，这是华人灵修神学一个很重要的处境化资源，值得发扬光大。当然，我们同样需要注意彼此的差异。朱子学以“畏”释“敬”，收摄心神是建立在敬畏之上；基督教灵修学则通常强调建立在对基督的爱之上。

在西方灵修学中强调收摄心神的其中一人，是大德兰修女。在《全德之路》及《灵心城堡》中，她都把收摄心神放在祈祷这语境中讨论：“收心的祈祷”。在前书中，她指出平常我们“心智散乱”，很难专注，因此需要



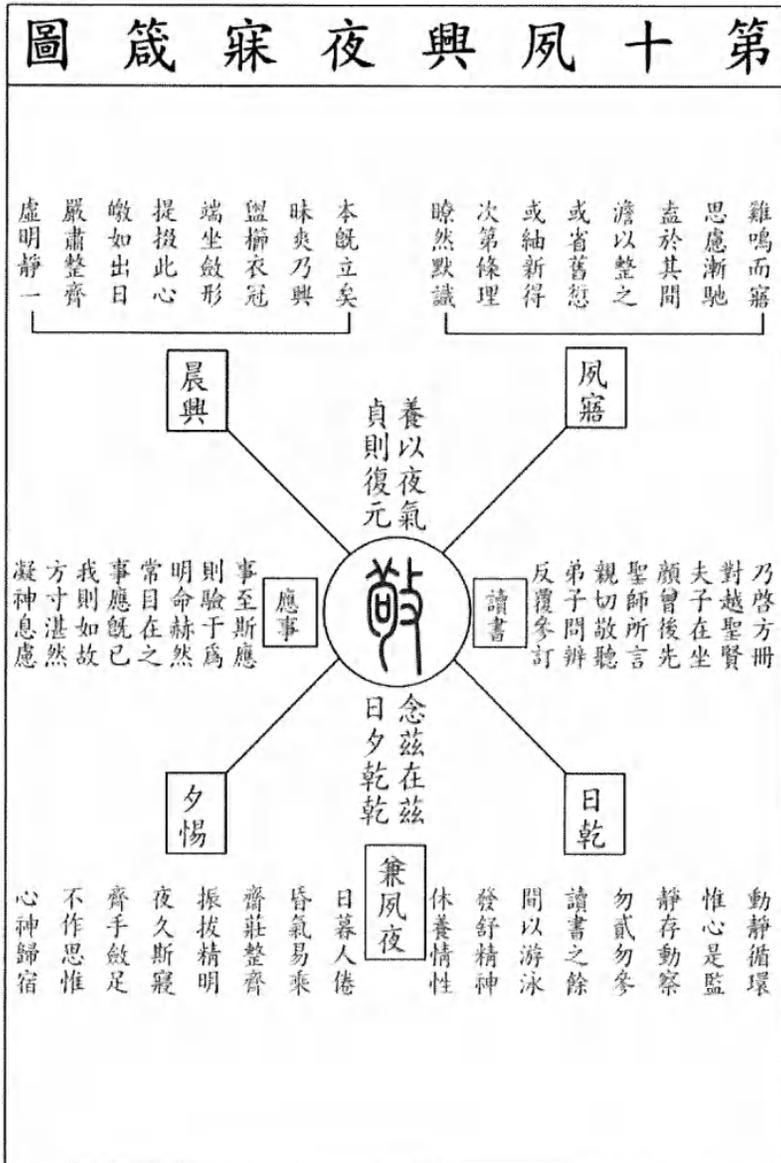
傅士德《生命的洗练》
(又译作《属灵操练礼赞》)中译本(上海三联2020年)书影
(来源：<https://www.amazon.com/>)

“约束心智，并使灵魂收敛”。在收心的祈祷中，“灵魂收敛所有的功能，进入自己内，和天主在一起”（大德兰，2011年，第152-155页）。学者称这个工夫为“主动的收心祈祷”，有别于在后书中“被动的收心祈祷”。之所以是被动，因为基督的爱深深吸引我们；是爱，不是畏。“无论理智是自我约束，或被约束，显然它不知自己想要什么；因此从这端飘到另一端，好像傻瓜，安定不下来。意志深深地安息于天主，理智的吵闹使她难受极了，为此，不要去留意这个骚扰，这么做会使意志丧失许多它正享受的，而是要放开理智，整个人交付于爱的双臂中”（大德兰，2013年，第123页）。

朱熹及李退溪对敬、畏、静坐、收敛、专一等心灵修养工夫的讨论，实在与基督徒的灵修实践有很多相似之处，值得我们肯定及赞赏。专攻灵

修学的香港黎嘉贤博士 2018 年出版的《灵命操练八课：从独处、静候、默观到生命的成全》一书，就已经指出大方向了。

五、第十图的思想及工夫



此图名为“夙兴夜寐箴图”，列出了每天的作息时间表。每天的生活要早起晚睡，“鸡鸣而寤”，“夜久斯寝”。期间或省旧过，或整理新心得；严肃静坐，培养专注力；读圣贤书灵修，心中反覆思想，而且要践行于待人接物之中。践行之后，内心要回复“凝神息虑”敬的状态。“读书之余，间以游泳”，以提神醒脑。虽然“日暮人倦”，但仍要提振精神，令心灵苏醒。直到夜深入睡，心神仍不可走歪，回归于敬。

此图乃李退溪自作，何以如此？他自己解释：“盖《敬斋箴》有许多用工地头，故随其地头而排列为图。此箴有许多用工时分，故随其时分而排列为图。夫道之流行于日用之间，无所适而不在，故无一席无理之地，何地而可辍工夫？无顷刻之或停，故无一息无理之时，何时而不用工夫？……二者并进，作圣之要，其在斯乎？”（第64页）。用现代中文解释，“一是按事件而列敬的修持，一是依时间而讲敬的要求”（张立文，1989年，第16页）。

看这个一整天的时间表，笔者的感受是一个苦修主义及修道院生活的缩影。李退溪曾经创立及主理陶山书院。这张图显示的日常生活节奏，大概就是陶山书院师生每一天的生活节奏。笔者从这张图中看到一个真诚的心灵，鼓励大家每天从早到晚认真过一个“敬”的生活，实在令人肃然起敬；不少基督徒都没有如此认真呢。要如此认真，因为李退溪说：“夫道之流行于日用之间，无所适而不在，故无一席无理之地，何地而可辍工夫？无顷刻之或停，故无一息无理之时，何时而不用工夫？”这句话对于基督徒来说，当然也是如此。上帝之道，无时无刻都要行在地上，如同行在天上，因此基督徒的成圣工夫，一刻都不可停止。

而在数年前的一篇论文中，笔者已经指出中国宋明时期的私立书院，其实非常接近西方中世纪的修道院学校，而丝毫不像西方中世纪鼎盛期创立的大学。限于篇幅，在这里笔者只能列出一个总结的图表（见 Lo, 2021, 51）：

士林学派大学	修道院学校	宋明儒学书院
学习目标: 成知识分子	学习目标: 成为圣人、灵命成熟的人	学习目标: 「士希贤，贤希圣圣希天」
课程内容: 一切知识平等（文理通识、哲学、神学、专业知识）	课程内容: 基本文理，促进神人亲密关系的知识；知识是为了成圣，爱神爱人（神学高于其他知识）	课程内容: 人文（文、史、哲），「道学」、「性与天道」（「生命的学问」）
教材: 希罗七艺、希腊哲学、亚里士多德作品伊斯兰教注释、罗马法律、罗马医学、以往千年神学（多元文化）	教材: 希罗七艺、希腊哲学、以往神学，特别是早期教父（没有罗马文明专业知识，完全排斥穆斯林作者）	教材: 四书五经、文史、道学（没有医、律、数，完全排斥佛、道）
学习心态: 肯定好奇心，为知识而知识有正当性	学习心态: 「可耻的好奇」，否定为知识而知识	学习心态: 「德性之知」为本，「闻见之知」为末

士林学派大学	修道院学校	宋明儒学书院
对新思想态度: 神学接受新思维方式及术语（亚里士多德），新哲学与神学共融	对新思想态度: 法古，神学只接受传统思维方式及术语（圣经、早期教父、柏拉图），反对融入异教徒语言	对新思想态度: 法古，承继儒学道统，反对王安石新学
学习方法: 阅读经典、全面接受辩证法（包括神学）	学习方法: 辩证法不适于神学，不让理性制造对立。读经默想、敬畏祷告、内在照明、默契经验	学习方法: 读经之外，师生问答、静坐、要体会天道（尽心、知性则知天）
整体方向: 突破门户之见，建立一个兼容并蓄的体系，打通古今内外（基督教与非基督教）	整体方向: 坚持奥古斯丁学统，排斥其他非修院学统及非基督教思想。	整体方向: 提倡一个狭窄、中断了的道统（「为往圣继绝学」），汉唐儒学皆不可取；释老更是异端。

朝鲜时期建立的书院，都是中国宋朝书院的复制品。李退溪这第十个图，更印证了新儒学书院性质上更像欧洲中世纪修道院学校这一看法。

解释完第十图之后，李退溪总结道：“以上五图（指后五图）原于心性，而要在勉日用，崇敬畏”（张立文，1989年，第64页）。《圣学十图》这一心灵修养工夫指南，就是以“崇敬畏”三字结束。基督徒读起来，也会有共鸣吧！

六、旧瓶新酒的汉语基督教灵修思想

对于上述的修心工夫，笔者认为基督徒可以有以下的回应。

第一，肯定价值、尊重、欣赏。李退溪这十个图，是给国王每天默想之用。在繁忙政事中，李退溪鼓励国王每天“灵修”，这当然值得我们赞赏。前文指出，李退溪总结最后五个图的灵修思想为：“原于心性，而要在勉日用，崇敬畏”。我们看到一个非基督徒如此认真真诚对待自己的心灵世界，看到他指出心为一切问题的根源，看到他每天以敬畏的心指导生活，我们必须肯定其价值。而且我们要告诉他们，圣经也有同样的思维，例如“你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出”（箴 4:23）。而且要告诉他们耶稣也同样注意人的心：“岂不知凡入口的，是运到肚子里，又落在茅厕里吗？惟独出口的，是从心里发出来的，这才污秽人。因为从心里发出来的，有恶念、凶杀、奸淫、苟合、偷盗、妄证、谤讟。这都是污秽人的。至于不洗手吃饭，那却不污秽人”（太 15:17-19）。关于“对越上帝”，我们可以告诉他们圣经有更仔细的说明：“上帝啊，求你鉴察我，知道我的心思；试炼我，知道我的意念，看在我里面有什么恶行没有，引导我走永生的道路”（诗 139:23-24）。除了“对越上帝”，上帝的宝座就在我们心中。一心主宰不只是“敬”，而就是上帝。

第二，我们必须感谢赞美上帝赐下这样美好的心灵修养思想，如同魏乐德指出：“在每个伟大的人类心灵塑造传统中都能找到许多好的东西，基督徒应该尊重在任何地方发现的好处。‘各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的’（雅 1:17；参徒 14:15-17）。如果我们不能宽宏大量，那么我们所拥有的就很少”（Willard, 2006, 117）。在上述朱熹和李退溪的思想中，我们可以看到上帝的普遍启示，看到上帝在东亚赐下的共同恩典。我们可以参考约翰·加尔文对古希腊罗马文明的欣赏：

古时的立法官因受真理的光照，而公正地设立社会的法律和秩序，难道我们要否认这事实吗？哲学家们对大自然细腻地观察和描述，难道我们要说他们是全然盲目的吗？拥有并教导我们辩论艺术和技巧的雄辩家，难道我们要说他们全然地愚昧吗？那些研究药物之人，致力于我们的益处，难道我们要说他们癫狂吗？对于一切数学上的知识我们要怎么说呢？难道我们要称它们为疯人癫狂的杰作吗？绝不是，当我们读到前人关于这一切的著作时，我们不禁对它们崇敬不已。又因我们对它们赞赏不已，所以不得不承认它们的杰出。但同时我们不能不承认任何值得赞美或高贵的事物都是来自神（加尔文，《基督教要义》，2.2.15；第252页）。

加尔文没有因为这些文明是来自异教徒而贬低其价值，华人基督徒也应该宽宏大量，为中国古代思想提供的心灵滋养而敬佩赞赏，感谢赐下共同恩典的上帝。

第三，从普遍启示到特殊启示，从共同恩典到救赎恩典。在表达完欣赏及赞美之后，我们要指出其不足之处。耶稣基督的救赎恩典，是要成全在我们文化中的共同恩典。“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全”（太 5:17）。在建立友谊之后，我们要告诉这些儒者圣经的心学有进一步的见解，例如“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶 17:9）因此，基督徒的修心必须建立在新心之上：“神啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵”（诗 51:10）。基督徒心灵修养之动力，不是建立在对上帝的敬畏，而是在对耶稣基督的爱。

因此，基督信仰的灵性修养思想，与儒释道三家的的心灵修养思想，既有断裂性，也有连贯性，都可以称为广义的灵修学（心灵修养之学）或心学。华人基督徒的处境化灵命重塑思想，可以部分使用儒释道三家的的心灵重塑语言来表达，旧瓶注入新酒；否则，由于缺乏共同话题，我们难以与喜好

传统中国文化人士传福音及谈心论性。因此，汉语语境的圣经神学及系统神学，必须包涵心学；这是汉语神学与西方神学的差异之一。

在富勒神学院教授李退溪心灵修养之学时，笔者要求同学以这三个图来处境化表达基督教灵修学思想，取其框架，注入新内容。譬如第九图，我们可以勾画出基督徒敬畏的“动、静、表、里”，同学对这个作业都非常感兴趣及投入。本文已经很长，于此就不示范了。●

-
- 〈1〉 Richard J. Payne (Editor-in-Chief) and Ewert H. Cousins (Editorial Consultant). *The Classics of Western Spirituality: A Library of the Great Spiritual Masters* series. (New York: Paulist Press), 1978-
- 〈2〉 Ewert Cousins, ed., *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest* series. (New York: Crossroad Publishing), 1985-
- 〈3〉 The series focuses on that inner dimension of the person called by certain traditions ‘the spirit’. This spiritual core is the deepest center of the person. It is here that the person is open to the transcendent dimension; it is here that the person experiences ultimate reality. The series explores the discovery of this core, the dynamics of its development, and its journey to the ultimate goal. It deals with prayer, spiritual direction, the various maps of the spiritual journey, and the methods of advancement in the spiritual ascent.”
- 〈4〉 但这 160 字中有些地方文字艰涩，在《朱子语类》中我们可以找到朱熹自己对《敬斋箴》的解释（第 7 册，第 2634—2635 页）：问“持敬”与“克己”工夫。曰：“敬是涵养操持不走作，克己则和根打并了，教他尽净。”问敬斋箴。曰：“此是敬之目，说有许多地头去处。”
- “守口如瓶”，是言语不乱出；“防意如城”，是恐为外所诱。道夫“守口如瓶”，不妄出也；“防意如城”，闲邪之入也。“蚁封”，乃小巷屈曲之地，是“折旋中矩”，不妄动也。
- “‘周旋中规，折旋中矩。’周旋，是直去却回来，其回转处欲其圆，如中规也；折旋，是直去了，复横去，如曲尺相似，其横转处欲其方，如中矩也。”又问敬斋箴“蚁封”。曰：“蚁垤也，北方谓之‘蚁楼’，如小山子，乃蚁穴地，其泥坟起如丘垤，中间屈曲如小巷道。古语云：‘乘马折旋于蚁封之间。’言蚁封

之间，巷路屈曲狭小，而能乘马折旋于其间，不失其驰骤之节，所以为难也。‘鹤鸣于埳’，埳，即蚁封也。天阴雨下，则蚁出，故鹤鸣于埳，以俟蚁之出，而啄食之也。王荆公初解埳为自然之丘，不信蚁封之说，后过北方亲见有之，遂改其说。”

问“主一”。曰：“心只要主一，不可容两事。一件事了，更加一件，便是贰；一件事了，更加两件，便是参。‘勿贰以二，勿参以三’，是不要二三；‘不东以西，不南以北’，是不要走作。”

问“‘勿贰以二，勿参以三；不东以西，不南以北’，如何分别？”曰：“都只是形容箇敬。敬须主一。初来有一箇事，又添一箇，便是来贰他成两箇；元有一箇，又添两箇，便是来参他成三箇。‘不东以西，不南以北。’只一心做东去，又要做西去；做南去，又要做北去，皆是不主一。上面说箇心不二三，下面说箇心不走作。”

或问：“敬斋箴后面少些从容不迫之意，欲先生添数句。”曰：“如何解迫切！今未曾下手在，便要从容不迫，却无此理。除非那人做工夫大段严迫，然后劝他勿迫切。如人相杀，未曾交锋，便要引退。今未曾做工夫在，便要开后门。然亦不解迫切，只是不曾做，做着时不患其迫切，某但常觉得缓宽底意思多耳。”李曰：“先生犹如此说，学者当如何也！”李退溪在文字解说中，也节录部分朱熹自己的解释。（在《朱子语类》中还有两个地方提及《敬斋箴》：第1册，第214页；第7册，第2858页。）

- 〈5〉 在十图之前的“总论”中，李退溪也说：“而持敬者，又所以兼思学、贯动静、合内外、一显微之道也。其为之之法，必也存此心于斋庄精一之中，穷此理于学问思辨之际。不睹不闻之前，所以戒惧者愈严愈敬。隐微幽独之处，所以省察者愈精愈密。”（第4页）。
- 〈6〉 《朱子语类》中有不少篇幅谈论“敬”（《朱子语类》第1册，第207—221页）。另参钱穆，《朱子新学案》第二册，第399—439页。
- 〈7〉 可是在“中国宗教的模糊性”一文中，秦家懿提到了这篇《敬斋箴》，并注意到朱熹把上帝带进来了。“‘对越’是崇拜上帝的一种表达方法，具有宗教仪式的色彩。朱熹把这种宗教情感称之为‘敬’，我认为，‘敬’涉及另一种‘高于我’的东西的存在。”见《秦家懿自选集》，2004年，第16页。
- 〈8〉 钱穆整理朱熹对“敬”的看法，首先就列出畏，然后才是收敛其心不容一物、随事专一或主一、随事检点、常惺惺法、整齐严肃。见钱穆，《朱子新学案》，第403—434页。
- 〈9〉 本文的旨趣是朱熹及李退溪的心灵修养工夫，而不是他们的自然神学。因此在本文中，笔者未能全面整理朱熹的上帝观。李申以上帝为儒教的至上神的讨论，郭淑新提出朱熹的敬畏伦理，桑靖宇对朱熹的“主宰天”的新评价，都值得我们注意。很多人都以为朱熹的天，就只是理，这是违反朱熹自己的言论的。朱熹多次指出，“天”有三个意义：“要人自看得分晓，也有说

- 苍苍者，也有说主宰者，也有单训理时。”（《朱子语类》第1册，第5页）在一个讨论《尚书》泰誓篇的对话中，庄仲问：“‘天视自我民视，天听自我民听’，谓天即理也。”曰：“天固是理，然苍苍者亦是天，在上而有主宰者亦是天，各随他所说。今既曰视听，理又如何会视听？”（《朱子语类》第5卷，第2039页）
- 〈10〉按当代学者翟奎凤的研究，朱熹把上帝请出来不是偶发的，宋明理学都喜欢谈论“对越在天”或“对越上帝”。除了朱熹之外，程明道、陆九渊、陈淳、吕祖谦都用过“对越上帝”这个四字词。因此他说：“《诗经》的‘对越在天’到宋儒的‘对越上帝’，我们可以看到儒家的宗教性是一直在绵延的。宋明理学并不能完全界定为‘内在超越’，如理学家有天心、天地之心说，吕祖谦也有‘对越上帝之心’的说法，这些都可以看作早期儒学上帝观与天命观的延续。”（翟奎凤，“‘对越上帝’与儒学的宗教性”，2017年，第37页）。另外，洪明超（“‘对越上帝’：程朱敬论的超越意涵”，2025年）就敬与上帝之关系，对二程及朱熹的相关心学有一番整理，可惜他没有注重朱熹思想中“敬”与“畏”的关联。

参考书目：

- Baker, Don. *Korean Spirituality*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- Bevans, Stephen B. and Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*. Maryknoll, NY: Orbis, 2004.
- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. 20th Anniversary edition. Maryknoll, NY: Orbis, 2011.
- Cawley, Kevin N. “Korean Confucianism,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/korean-confucianism/>
- Chan, Wing-tsit. “Chu Hsi’s Religious Life,” in *Chu Hsi: Life and Thought*. Hong Kong: Chinese University Press, 1987, pp.139-161.
- Ching, Julia. “What is Confucian Spirituality?” in *Confucianism: The Dy-*

namics of Tradition, ed. Irene Eber (1986), pp.63-80.

Ching, Julia. “Personal Cultivation” in *The Religious Thought of Chu Hsi* (2000), pp.112-131.

Foster, Richard J. *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*. Special Anniversary Edition. San Francisco: HarperOne, 2018.

Kalton, Michael C. “Sage Learning,” in *Confucian Spirituality*, volume 2, (2004), pp.183-203.

Keenan, Barry C. *Neo-Confucian Self-Cultivation*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

Lo, Ping- cheung. “Scholastic Universities, Monastic Schools and Confucian Colleges: Historical Tensions in Whole Person Education and Prospective Solutions,” in *Whole Person Education in East Asian Universities* (2021), pp.31-60.

Richey, Jeffrey L. *Confucius in East Asia: Confucianism’s History in China, Korea, Japan, and Viet Nam*, 2 nd ed. (2022)

Ro, Young-chan. “Morality, Spirituality, and Spontaneity in Korean Neo-Confucianism,” in *Confucian Spirituality*, volume 2, (2004), pp.226-246.

St. Teresa of Avila, *The Interior Castle* (Study Edition). Second edition. Translated by Kieran Kaanaugh. Washington, DC: Institute of Carmelite Studies, 2020.

St. Teresa of Avila, *The Way of Perfection*. (Study Edition). Translated by Kieran Ka v anaugh and Otilio Rodriguez. Washington, DC: Institute of Carmelite Studies, 20 00.

Tu, Weiming and Mary Evelyn Tucker, ed. *Confucian Spirituality*. 2 volumes. Herder & Herder, 2003, 2004.

Willard, Dallas. “Idaho Springs Inquiries Concerning Spiritual Formation,

” in *The Great Omission: Reclaiming Jesus ‘s Essential Teachings on Discipleship*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006, chapter 10, pp.103-121.

Willard, Dallas. “Knowledge of Christ and Christian Pluralism,” in *Knowing Christ Today: Why We Can Trust Spiritual Knowledge*. San Francisco: HarperCollins, 2009, chapter 7, p p.169-191.

Willard, Dallas. “Spiritual Formation and the Warfare between the Flesh and the Human Spirit,” *Journal of Spiritual Formation & Soul Care* 1:1 (2008): 79-87.

Wolff, Hans Walter. *Anthropology of the Old Testament*. London: SCM, 1974.

Yi, Hwang. *To Become A Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning*. Translated, edited, and with commentaries by Michael C. Kalton. New York: Columbia University Press, 1988.

Yi Hwang (T'oegye), *To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning* (1988), Michael Kalton trans., <https://faculty.washington.edu/mkalton/>. “Introduction,” <https://faculty.washington.edu/mkalton/10dia%20intro%20web.htm> “Spirituality” (chapters 3-5, 8-10): <https://faculty.washington.edu/mkalton/Spirituality.htm>

蔡茂松，《韩国近世思想文化史》，台北：东大图书公司，1995年。

陈来，“梁漱溟与修身之学”，香港浸会大学宗教及哲学系编，《当代儒学与精神性》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第175-191页。

陈荣捷，“朱子言天”，“朱子与静坐”，《朱子新探索》，台北：学生书局，1988年，第229-242，299-308页。

陈荣捷，“朱子之宗教实践”，《朱学论集》，台北：学生书局，1982年，第181-204页。

大德兰,《圣女大德兰的灵心城堡》,加尔默罗圣衣会译,台北:星火文化有限公司,2013年。

大德兰,《圣女大德兰的全德之路》,加尔默罗圣衣会译,台北:星火文化有限公司,2011年。

郭淑新,“朱熹的敬畏伦理思想及其现代意蕴”,《中国哲学史》,2019年第1期,第45-50页。

洪明超,“对越上帝”:程朱敬论的超越意涵”,《世界宗教研究》2025年第9期,第26—36页。

焦德明,“朱子的《敬斋箴》”,《中国哲学史》,2019年,第2期,第100-107页。

黎嘉贤,《灵命操练八课:从独处、静候、默观到生命的成全》,香港:基督教文艺出版社,2018年。

黎靖德编,《朱子语类》,北京:中华书局,1986年。

李申,《上帝—儒教的自上神》,台北:东大图书公司,2004年。

李申,《中国儒教史》,上海:上海人民出版社,2000年。

罗秉祥,“灵修学、精神性与当代儒学——比较圣十字若望、冯友兰与唐君毅”,收入香港浸会大学宗教及哲学系编,《当代儒学与精神性》,桂林:广西师范大学出版社,2009年,第192—214页。

钱穆,《朱子新学案》(新校本),北京:九州出版社,2011年。

秦家懿,《秦家懿自选集》,济南:山东教育出版社,2004年。

秦家懿,《朱熹的宗教思想》,曹剑波译,厦门:厦门大学出版社,2010年。

桑靖宇,“朱熹哲学中的天与上帝——兼评利玛窦的以耶解儒”,《武汉大学学报(人文科学版)》,2011年3月,第21—26页。

魏乐德,《心灵的重塑》,谭晴译,香港:天道书楼,2006年。

温伟耀,《爱里联合享受丰盛的生命:中世纪西欧的灵修传统》,香港:

明风出版，2024 年。

温伟耀，《成圣、成仙、成佛、成人》，香港：明风出版，2015 年。

约翰·加尔文，《基督教要义》（麦种版），任传龙译，Pasadena: 美国麦种传道会，2017 年。

翟奎凤，“‘对越上帝’与儒学的宗教性”，《哲学动态》，2017 年第 9 期，第 33—39 页。

张立文主编，《退溪书节要》，北京：中国人民大学出版社，1989 年。

朱杰人、严佐之、刘永翔主编，《朱子全书》（修订本，共 27 册），上海：上海古籍出版社 / 合肥：安徽教育出版社，2002 年。

（作者为美国富勒神学院斯特芬伉俪中华研究讲席教授暨中华研究中心主任，香港浸会大学宗教及哲学系荣休教授。）

路德宗与儒家灵修观视野中的 “屡败屡战”

文 / 黄保罗

内容摘要： 本文通过马丁·路德与王阳明的思想比较，探讨“屡败屡战”在基督教与儒家灵修观中的意义。灵修观是人在面对终极信仰对象时，对灵性成长与成圣路径的整体理解。路德的“Anfechtungen”（属灵挣扎）揭示人在失败中依靠恩典、因信称义、与基督联合的属灵历程；王阳明则通过“致良知”与“知行合一”表达在道德实践中不断反省与坚持的精神。两者虽路径不同，但都体现了人在有限性中回应超越性的属灵张力。“屡败屡战”既是信仰的挣扎，也是灵性的更新之路，体现出主体性在信仰与道德之间的动态生成。

关键词： 屡败屡战 灵修观 *Anfechtungen* 知行合一 因信称义

一、灵修观视野里的“屡败屡战”

马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）与王阳明（1472—1529）文化背景不同，但生活时代接近且各自在基督教和儒家传统中影响重大。本

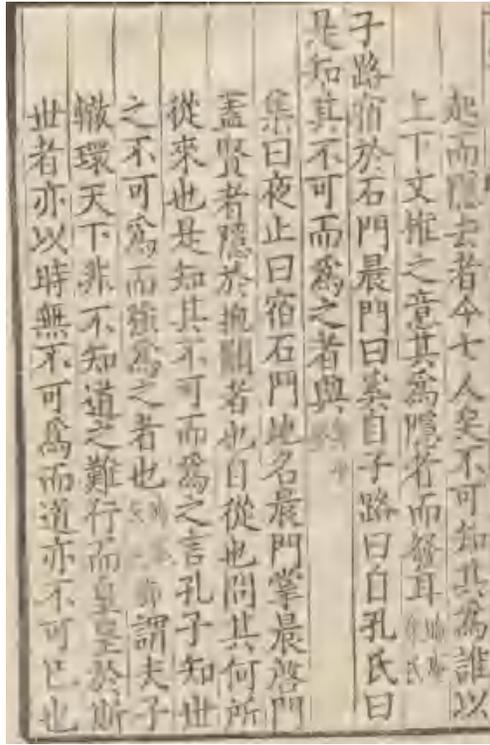
文通过二人来比较路德宗和儒家的灵修观，探讨“屡败屡战”这一概念。为此，本文将这一概念放在“灵修观”的视野里进行比较。所谓灵修观，指人在终极意义或信仰对象面前，关于如何理解、追求并实践灵性成长与成圣之途径的整体视域。此视域既关乎人性之自觉，也关乎神恩之启迪，体现出人对“有限性”与“超越性”之间张力的回应。在此意义上，可借“三个短语”——“知其不可而为之”、“屡败屡战”与“自力成圣 / 联合法称义”——来揭示灵修观的不同层次与取向：

“知其不可而为之”体现一种道德英雄式的灵修观。此观念承认成圣或灵性完满在人性层面上“不可及”，然而人仍因理想、使命或信仰之召唤而不懈追求。此乃“在有限中尽无限之心”的灵修姿态，重在道德担当与意志的恒常。

“屡败屡战”体现一种恩典中的奋斗灵修观。其核心在于承认人性的软弱与反复，但不以失败为终点，而以悔改、盼望与更新为灵修的常态。成圣在此被视为一个不断“跌倒—站起”的过程，显明人在恩典中被塑造的动态现实。

“自力成圣 / 联合法称义”则揭示灵修观的神学根基之分野。前者以人为主体，强调自我修炼与德性成就；后者则以神为中心，主张人在信心中与基督联合，由恩典而称义、由联合而成圣。前者是“我修己以近圣”，后者则是“圣者在我而活我”。

在上述界定中，“屡败屡战”是灵修观的内涵之一，可被视为一条由“自力的追求”走向“恩典的联合”、由“道德的理想”转为“生命的转化”的灵性历程。它的深层逻辑是：“知其不可”——显明人之限；“屡败屡战”——显明人之诚；“联合法称义”——显明神之恩。于是，灵修的终极目的，不在于自我完善之功，而在于人于恩典中被更新、被联合、被成全的生命过程。通过路德与王阳明的比较来看路德宗与儒家的灵修观里所涉及的三个核心



“是其不可而为之者与？”（《论语·宪问》14·38）
（来源：<https://guji.nlc.cn/>）

概念：“屡败屡战”、“知其不可而为之”和“灵修挣扎”。

“屡败屡战”和“知其不可而为之”都体现了坚持，但它们的内涵和侧重点有所不同。“屡败屡战”强调实践行动上的反复尝试，即使多次失败，仍然继续战斗或努力；核心是“不放弃”，带有实践性和韧性。“知其不可而为之”首先强调认知上的清醒，明知道结果可能无法实现，仍然从意志和态度上做出选择去做；核心是“明知困难仍坚持”，带有理想性和使命感。共同点是两者都体现了坚韧不拔的精神，面对困难不退缩。差异点是，“屡败屡战”更偏向“经验驱动坚持”，可能带有希望“下一次会成功”的心

理。“知其不可而为之”更偏向“认知和价值驱动坚持”，即使没有成功的可能，也因信念或责任而行动。二者的逻辑关系是，“屡败屡战”可以是“知其不可而为之”的一种表现形式（如科学探索），但“知其不可而为之”更极端，它不依赖于成功的希望，而是基于信念或道德。对于路德及路德宗，“屡败屡战”和“知其不可而为之”是基督徒“称义中的挣扎”之理性认知和实践体现，因为基督徒的目标不在于能否战胜或是否可能的“能”，而在于应该是什么及怎么样的“是”。

二、路德的灵魂挣扎与信仰的突破

在马丁·路德的灵修历程中，*Anfechtungen* 是其神学思想的核心经验之一，常被译为“属灵试炼”或“信仰挣扎”。这一概念不仅指人在信仰生活中所经历的属灵冲突、情感痛苦与存在危机，更是一个涵盖知识论、意志论、救恩论与成圣论张力的复杂神学结构。它不仅塑造了路德的个人灵性，也构成了其神学体系的母体，是信仰生成的根本场域。^{〈1〉}从神学发生学角度来看，*Anfechtungen* 的根源既包括魔鬼的攻击，也包括上帝的隐藏工作，如对神的怀疑、对救恩的不确定、对罪的恐惧、来自撒但的控告和内心的孤独与绝望。人在神与魔鬼之间的张力中挣扎，暴露出堕落人类的脆弱与依赖。路德认为，这种挣扎不是偶发现象，而是信仰生活的常态，教会本身也处于十字架的阴影之下，“没有试炼的教会是不存在的”。也就是说，这种属灵的挣扎和痛苦贯穿路德的一生，既涉及得救前，也涉及得救后。^{〈2〉}在马丁·路德的神学中，“*Anfechtungen*”（属灵挣扎）不仅是信仰生活的常态，更是神学家形成的必要途径。路德曾说：“神学家不是通过阅读、思考或讲授而成，而是通过祷告（*oratio*）、默想（*meditatio*）与挣扎（*tentatio*）而成。”^{〈3〉}其中的“*tentatio*”即是“*Anfechtungen*”的核心——在属灵试炼中与神真实相遇。

这种挣扎不仅是个人与神之间的互动，更是主体性深化的过程。人在 *Anfechtungen* 中经历信仰的破碎与重建，意识到自己的无能与神的恩典，从而形成真正的神学洞察。这种经验性的神学，不是抽象理论，而是从生命深处流出的见证。

（一）知识论上“知其不可”

知识论上，通过经验和理性，路德以 *Anfechtungen* 揭示了人在神圣律法面前的无力感。这是“知其不可”的第一层含义，即人无法凭行为称义，只能在绝望中认知自身的罪性与有限。这种认知不是抽象的神学命题，而是深刻的属灵体验，常伴随恐惧、焦虑、孤独与对神审判的畏惧。^{〔4〕} 但悖论的是，这种从人出发而依赖于自我的“不可”之绝望，被路德通过信领受到救恩启示而充满希望。

在救恩论上，路德通过因信称义突破了灵修中的痛苦挣扎。《罗马书》1:17 的顿悟：“义人因信得生” (*sola fide*) 成为路德神学的基石。对抗“靠行为得救”的观念，路德提倡信仰本身带来救恩。救恩论中，*Anfechtungen* 的核心在于：唯独通过信，人在与基督的联合中才能称义得救。人在挣扎中仰望基督，信靠祂的应许与十字架上的工作。这种信不是情绪上的慰藉，而是在绝望中通过“信心”被动地接受恩典，是“在失败中与基督联合”的属灵路径。^{〔5〕}

（二）“为之”与“屡败屡战”

在意志论层面，*Anfechtungen* 并不导致信仰的崩溃，反而激发一种非功利性的道德决断。路德强调，虽然行为不能带来救恩，但行善与遵行律



留着天主教修士发型的马丁·路德版画画像（1520年）
（来源：<https://www.wikipedia.org/>）

法是人之为人的本质与使命，所以，虽然“知其不可”还是做出了“而为之”的决定。此后的实践中会充满失败，但“屡败屡战”的姿态，是对神呼召的回应，是基督徒被造的目的（弗 2:10）和应该有的生活态度，而非对救恩的交换，并不是为了“成功”以获得上帝的救恩或获得他人的赞赏。因此，在内心挣扎与律法的重压下，路德早年修道生活中的焦虑、罪感、神圣惩罚的恐惧，构成他深刻的灵修挣扎。他不断忏悔、苦修，却始终不能获得“平

安的良心”。最终在“义人因信得生”的安慰性恩典里得救并获得喜乐与平安。

因信称义和得救之后，就文本与个人经验而言，在日常生活中，路德藉着诠释《诗篇》与保罗书信表达了自己的挣扎。他的属灵经验不仅塑造了个人神学，也成为教牧关怀的资源，帮助信徒在苦难中寻得安慰。*Anfechtungen* 因此不仅是个体经验，也具有群体性与教会性的意义。比如，在情感与心理层面，*Anfechtungen* 表现为忧郁、恐惧、绝望等情绪，是“在上帝面前的忧郁” (*melancholia coram Deo*)。它既是病，也是神学认识的触发器，揭示信仰的生成机制与属灵生命的深层结构。从历史与存在论维度而言，*Anfechtungen* 贯穿路德一生，⁽⁶⁾ 从早年修道院时期（路德在埃尔福特奥古斯丁修道院的灵修经历充满 *Anfechtungen*。）到晚年⁽⁷⁾，虽然这两个不同阶段的痛苦表面类似，但本质不同，因为早期的痛苦挣扎是为不可能靠自力得救和完全成圣而焦虑痛苦，晚年的痛苦则更多是经验性、情感上和存在论层面上的。所以，非救恩论层面的 *Anfechtungen* 是变动的和可不断被战胜又不断再次来临的，因为路德的生活是屡败屡战的属灵生活。⁽⁸⁾ 正如路德所强调的“同时是义人又是罪人” (*simul justus et peccator*) —— 人的信仰生活是一场不断的灵魂战斗。就信而言，基督徒被称义是带有确定性的，而就爱而言，基督徒肉身所处的世界里，充满动态的老我不断再次活过来犯罪的不确定性。他本人也多次在教义辩护中面对失败、被逐、压力，但不屈服，坚持到底。但这两种 *Anfechtungen* 都是路德神学思想发展的动力。⁽⁹⁾ 它标志着从中世纪外在救恩秩序向现代内在信仰经验的转变，是宗教主体性觉醒的关键经验。⁽¹⁰⁾

综上所述，*Anfechtungen* 不是信仰的障碍，而是信仰的母胎。它揭示了人在神面前的真实状态：既是罪人，又是义人 (*simul iustus et peccator*)；⁽¹¹⁾ 既在绝望中挣扎，又在信中得安慰。它是路德神学的核心经验，是信仰在苦难中被炼净的过程，也是属灵生命不断更新的源泉。



马丁·路德《〈加拉太书〉注释》中译本（北京三联 2011 年）封面
（来源：<https://book.douban.com/>）

（三）“因信称义”的“与基督联合之法”是路德灵修挣扎的根本解决方案

在面对“知其不可而为之”与“屡败屡战”的属灵处境时，马丁·路德的神学提供了一种深刻而有力的回应：“因信称义”与“与基督联合”的灵修路径。这不仅是教义上的救恩论主张，更是路德个人灵修挣扎的核心解决方案，是他在深重的 *Anfechtungen*（属灵试炼）中所体验并确立的信仰实践方式。

路德的灵修不是建立在人类道德努力的基础上。他拒绝以“加法”的方式理解属灵成长——即通过不断积累美德来使自己更符合上帝的要求；也拒绝“减法”的路径——即试图靠自我克制与清除罪恶来达到圣洁。他认为，这两种方式都无法真正解决人类在神面前的根本问题，因为人本身就是堕落的、有限的、无法自救的存在。

真正的属灵转化，路德认为，只能通过信心与基督的联合而发生。这种信不是一种情绪上的安慰，也不是一种道德上的自我肯定，而是一个被动的、由上帝恩典所激发的属灵状态。在信中，信徒不是靠自己的力量去接近神，而是被神主动地接纳、更新，并在基督里获得新的身份。这种联合不是抽象的神秘体验，而是在具体的挣扎、失败、悔改与盼望中被活出来的属灵现实。^{〔12〕}

在 *Anfechtungen* 的经验中，信徒常常感受到神的沉默、律法的重压、罪的控告以及魔鬼的攻击。这些都使人陷入深重的属灵危机，甚至怀疑自己的救恩。然而，路德指出，正是在这种绝望中，信心才真正显出其本质：不是人的成就，而是对基督的完全依赖。信心不是逃避痛苦，而是在痛苦中抓住基督的应许——“你是我的，我为你而死”。

这种信心带来的“与基督联合”是路德灵修的核心。它意味着信徒在失败中不被定罪，而是在基督里被称为义人；信徒在软弱中不被弃绝，而是在基督里被更新；信徒在挣扎中不孤单，而是在基督里与神同行。这种联合不是一次性的经验，而是一个持续的过程，是信徒在日常生活中不断经历的属灵动态。

路德的灵修观也深刻回应了“知其不可而为之”的儒家精神。他并不否认人的努力与道德实践的价值，但他指出，这些努力的意义不在于换取救恩，而在于回应神的呼召。即使知道自己无法完全胜过罪，信徒仍然在信中坚持行善，因为这是人之为人的本质，是对神恩典的回应。这种“屡

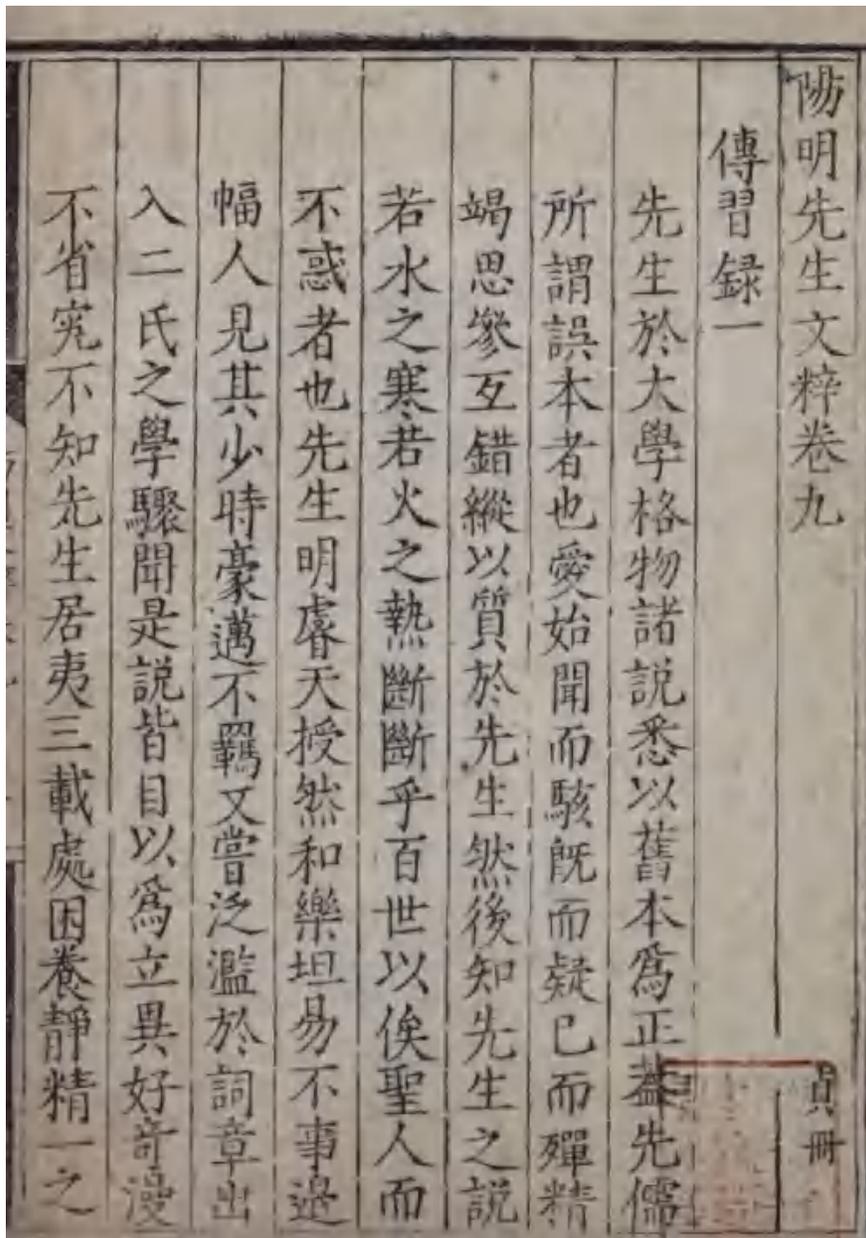
败屡战”的姿态，不是绝望的挣扎，而是信仰中的恒忍，是在失败中仍不放弃信靠基督的属灵勇气。

因此，路德的“因信称义”不仅是教义上的断言，更是灵修上的实践路径。它不是一种逃避现实的神学安慰，而是一种在现实中活出的属灵力量。它使信徒在面对失败、痛苦与不确定时，仍能坚定地仰望基督，在信中与祂联合，并在联合中生发出仁爱与善行的果子。

总结而言，路德的灵修神学提供了一种超越加法与减法的“联合之法”。它不是靠人的努力，而是靠神的恩典；不是靠道德的积累，而是靠信心的联合；不是靠消除罪恶，而是靠在基督里被称为义。这种灵修路径不仅回应了属灵挣扎的深层问题，也为当代信徒在焦虑、失败与不安中提供了真实的安慰与方向。它是一种在苦难中被炼净的信仰，是一种在失败中仍坚持信靠的属灵生命，是一种在基督里不断更新的属灵旅程。另外，路德对 *coram Deo* (in front of God / 在上帝面前，类似于“天人之际”) 与 *coram hominibus / mundo / ipse coram* (in front of human beings / the world / oneself 在他人 / 世界万物 / 自我面前) 进行了区分，在前一语境里只能通过联合而被动接受上帝的恩赐与拯救，而后一语境里则可通过加法和减法发挥人的能动性。⁽¹³⁾

三、王阳明的知行合一与心学的修炼

王阳明对于“屡败屡战”的灵修观，则有前后两个阶段的不同理解。他对“知其不可而为之”的观念经历了从批评到超越的历程，而“屡败屡战”不仅是行为上的坚持，也体现心灵的悔改与反省。



（一）知识论上的“知其不可”

王阳明对“知其不可而为之”的从批评到超越的过程，从挣扎到开悟到人的良知即道德根源，无需外求，而建立了心学体系。

“知其不可而为之”是《论语·宪问》中晨门对孔子的评价，代表了儒家道德理想中的一种英雄主义精神。^{〔14〕}而孔子以“仁”评价弟子颜回（《论语·雍也》），对子路的评价重在“勇”、“直”和“忠心”（《论语·公冶长》、《论语·先进》），背后表达的是“仁者”的悲剧英雄主义，也就是即使面对现实的“不可”，也不违背自己的道义立场。这其实是一种道德理想主义的勇气和担当，甚至可以说是一种带有悲剧色彩的“仁”的体现。面对道义与现实的冲突，依然选择为道而行，即使明知不会成功，依然不屈不挠。

那么，王阳明心学对此作何解读？他是否继承了孔子的“知其不可而为之”精神，或者另有超越与转化？这正是一个值得深入探讨的问题。

王阳明的初步回应是反对“蛮干式”道德主义。他在《传习录》中多次谈及“知其不可而为之”，表达了他的批评态度。比如“或问：‘或曰知其不可而为之，此亦圣人之事乎？’先生曰：‘不可而为之，是自暴也。圣人岂有不可而为之之理？’”（《传习录》上）阳明在此明确批评了那种“蛮干式”的道德行为，强调行必须合于理、合于良知。如果明知不可行而仍执意为之，是一种“自暴自弃”的行为，与“圣人之道”不符。因为真正的“知”已包括了“可为”与“当为”的判断。“行”必须出于良知，而非强行蛮干。“不可而为”往往意味着违背天理和理性判断。在他的“知行合一”与“致良知”体系中，若人知道一件事不合天理、不合时宜、不合人情，那便不应去做。否则人的“知”便不是真知，“行”也就是盲动。这似乎是一种对孔子“悲剧式仁者”的纠偏。

(二) “为之”和“屡败屡战”

在《答聂文蔚书》中，阳明对“不可而为”的超越理解在于，并非全盘否定“知其不可而为之”所承载的精神。他表露出一种更为深沉的“不可而为”的情怀，此是其哲学思想中的另一面。“即使明知不可，然吾心之所明，理之所当，虽千万人吾往矣。此良知之不得已也。”^{〔15〕}这封书信表露出一种超越成败、只听从内心道德律令的坚毅情怀，这是阳明哲学中“良知之不可已”的最经典表达。他承接了“知不可而为”的精神，但赋予它良知的必然性，而非情绪或英雄主义的冲动。阳明认为，当良知发出道德命令时，纵使明知难成，也不可不行。这里的关键点是：“一体之仁”与“不得已”。“一体之仁”是王阳明哲学的核心；人与人之间本是一体，良知使人不得不关心他人、承担责任。“不得已”不是蛮干，而是内心真正听从天理、良知之后的自然流露，非外力所逼，亦非权衡之果。在这里，阳明哲学的深层次精神与孔子的“知其不可而为之”竟然回到了一个共鸣点：不是因为有希望才去做，而是因为那是对的。然而，与孔子的“仁者气魄”相比，阳明更强调“良知”的理性基础与宇宙本体论支撑。

阳明的心学并不否认人性的挣扎，但主张透过“致良知”与“知行合一”，不断实践、修正、再实践。阳明的“知行合一”学说内有张力：一方面，他强调理性判断与行动的一致；另一方面，在如《答聂文蔚书》这类语境中，他又容许了“即知其难为，仍不得不为”这种“不得已”的行动。这种看似矛盾，其实反映了王阳明心学中道德理想主义与现实理性的张力平衡。他所批判的，并非孔子之“仁勇”，而是那种不顾理、不合时、不合良知的“假道义”。^{〔16〕}

阳明哲学对“知其不可而为之”的承继与超越在于，并非否定“知其不可而为之”的价值，而是为其赋予了一个更内在、更深刻、更理性化的哲学基础：

面向	孔子	阳明（初步）	阳明（深化）	康有为
“不可”	现实不可	理性判断不可	良知虽知不可但不得已	历史困局中之仁心担当
“为之”	仁者之勇	非理勿行	一体之仁，良知不容已	君子不忍之为，殉道之行
动力基础	道德情怀	理性良知判断	良知驱动下的天理之命	仁爱精神对抗历史无常

阳明哲学最终并没有拒绝“知其不可而为之”，而是将它从情绪化的悲壮提升为理性中的道德必然——“良知之发，无可逃避”。这正是阳明“圣人之学”的精神高度所在。

实践论上，阳明在人性的迷失与现实的失败中对“屡败屡战”的态度与论述。虽然阳明未直接使用这一成语，但他的思想与人生经历充分体现了这一精神。王阳明如何看待“人性之恶”的呢？他认为，人心本体是善（良知），恶不是本质，而是遮蔽：“良知之发，未尝不善；其所以或不善者，私意蔽之也。”（《传习录》上）。这是他对“恶”的最明确论述，即良知永远向善，恶是因为私欲遮蔽了良知。因此，在阳明看来，恶是“外附”的，不是“本质”的：“心之本体，如镜之明；蔽以私欲，如镜之垢。”（《传习录》中）。故恶不是人的本来面目，而是“习气”“私欲”的蒙蔽。关于恶，阳明强调：良知本善（《传习录》上），私欲使人“恶”（《传习录》上），恶如镜上尘垢（《传习录》中）。^{〔17〕}

王阳明早年仕途坎坷，曾被贬贵州龙场，身处瘴疠之地，是其生命低谷。他一生屡遭挫折：科举屡试不中，处于军事征战艰难途中。这段时期的苦修与反思，让他完成了“心即理”与“致良知”的突破。但他始终坚持理想，最终成为“千古第一完人”。



王阳明龙场悟道

(来源：<https://www.e-yangming.com/index.html>)

他在《传习录》中强调：“志不立，天下无可成之事”，又说“持志如心痛，一心在痛上，岂有功夫说闲话，管闲事”，这些语录展现了他在失败中不断奋起、坚定不移的志向。此外，他提出“破山中贼易，破心中贼难”，强调真正的挑战是战胜内心的恐惧与欲望，而非外在的失败。这正是“屡败屡战”的精神核心：不因失败而退缩，而是不断自省、修身、再战。王阳明的“知行合一”思想也强调行动的重要性。他认为真正的“知”必然落实为“行”，即使失败，也要在实践中不断磨炼与成长。

总而言之，王阳明虽未直接使用“屡败屡战”一词，但他的思想与人生实践正是这一精神的典范。王阳明为何能“屡败屡战”，一则因为他相信“心

即理”——外境不能决定他，只能磨练他：“圣人之道，吾性自足。向之求理于事物者误也。”（《传习录》上）。此语奠定了他后来面对逆境的心态来源。二则他把失败看作“去私欲、见良知”的机会：“须在事上磨，方能得良知之真。”（《传习录》中）“失败”就是“事上磨”，是见识内心真实状态的场所。三则他认为只要“立志”，失败根本不可怕：“志不立，如无舵之舟，无衔之马，漂荡奔逸，终不至也。”（《教条示龙场诸生》）。立志是方向，一旦方向对了，挫折不构成否定。他主张在失败中坚持志向、修炼心性、不断行动，是“屡败屡战”的哲学化表达。关于屡败屡战，阳明在自己的生命实践中经历了屡败屡战的圣贤之路。道德实践是不断失败与自省的过程。他提出“圣人之道，吾性自足”，强调人皆可为尧舜——关键在于持续不断的自我修炼。

（三）“心学”和“知行合一”是阳明灵修困境的根本解决方案

在面对“知其不可而为之”与“屡败屡战”的属灵困境时，王阳明的心学提供了一种深刻的灵修回应。他的思想不仅是儒家伦理的延续，更是对人类在道德实践中不断失败却仍坚持的精神状态的哲学化表达。阳明心学的核心——“致良知”与“知行合一”——不仅是认知与行为的统一，更是一种在失败中不断回归本心、持续实践道义的灵修路径。面对“恶”，王阳明强调“知行合一”：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。”（《传习录》上）。“知而不行，只是未知。”（《传习录》下）。

“知其不可而为之”表达了儒者在明知无法成功的情况下仍坚持行义的英雄主义精神。王阳明继承并深化了这一精神。他指出，圣贤之道不在于外在成就，而在于内在良知的觉醒与践行。即使屡败，仍要屡战；即使知其不可，仍要为之。这种态度不是盲目的执着，而是对“天理”与“本心”的忠诚，是一种超越功利的道德信仰。

阳明认为，人之所以屡败，是因为“知”未真，“行”未一。他批判空谈理学，强调真正的“知”必须落实为“行”。“知行合一”不是简单的行为主义，而是指出道德认知本身就包含行动的动力。当人认知到善，就应立即去行善；若不能行，说明“知”尚未彻底。因此，失败不是道德的终点，而是反思与修炼的起点。

在灵修实践中，王阳明强调“致良知”——即回归内心的道德觉知。他认为，每个人心中都有天理，只需去除私欲，便能显现良知。这种良知不是抽象的理念，而是具体的行动指南，是人在现实中不断磨炼、不断失败却仍坚持的道德力量。屡败屡战，正是致良知的过程，是在每一次跌倒中重新站起、重新对齐本心的属灵操练。

阳明的灵修观也具有深刻的心理维度。他并不否认人的软弱与挣扎，而是将这些视为修身的必经之路。他在《传习录》中多次提到自己在实践中屡遭失败，但始终不放弃对良知的追求。他指出：“志不立，天下无可成之事。”立志是灵修的起点，而恒忍则是灵修的过程。在失败中坚持，在困境中修身，是阳明心学的灵魂所在。

与路德的“因信称义”相似，王阳明也强调一种非功利性的属灵实践。路德主张人在失败中与基督联合，靠信心得救；阳明则主张人在失败中回归本心，靠良知行义。两者虽路径不同，却都肯定人在有限性中持续回应天命或恩典的属灵价值。

总结而言，王阳明的灵修观以“心学”为根基，以“知行合一”为方法，以“致良知”为目标，回应了人在道德实践中屡败屡战的困境。他主张在失败中不放弃本心，在挫折中坚持行义，在现实中活出理想。这种灵修路径不仅是儒家伦理的深化，更是对人类属灵生命的深刻洞察，是一种在不确定中坚持、在有限中超越的信仰实践，其本质是通过增添美德的“加法”和克服罪恶的“减法”之人为自力途径。

四、结语

路德与阳明灵修观路径虽然不同，但其心灵挣扎同样真诚，其异同之处可归纳如下：

比较维度	路德	王阳明
背景	基督教神学、宗教改革	儒家思想、明代官僚与学者
灵修挣扎核心	与罪的对抗、对救恩的焦虑	道德实践与良知的困惑
失败的态度	承认失败、依靠恩典、信心中坚持	失败中省察、实践中修正
突破的关键	因信称义，认清人无法靠行为称义	心即理、自心即道
成圣/成道之路	终生属灵战争	人皆可为圣，通过知行不断前行

路德与王阳明都面对人性的复杂与世界的 imperfect。“灵修挣扎”在二人思想中虽形式不同，却都通向一种更高的自我觉悟或与神/道合一。他们的“屡败屡战”不仅是精神上的坚持，也是信念上的执着。灵修挣扎不是软弱的表现，而是通向更高层次自我和真理的必经之路。今天的我们也可从他们的榜样中获得力量：在信仰、道德或人生实践中，失败并不可怕，真正的危险是停止挣扎与思考。♥

-
- 〈1〉 SCAER D P. “The Concept of Anfechtung in Luther’s Thought”. *Concordia Theological Quarterly*, 1983, 47(1): 15-30.
- 〈2〉 PODMORE S D. “The Lightning and the Earthquake: Kierkegaard on the Anfechtung of Luther”. *The Heythrop Journal*, 2006, 47(4): 562-578.
- 〈3〉 马丁·路德在《维登贝格德文著作序言》(Preface to the Wittenberg Edition of Luther’s German Writings)中对《诗篇》119的注释。From *Luther’s Works* Volume 34: 283-288, Career of the Reformer IV (Fortress Press, 1960, Augsburg Fortress Publishers, 2011)。
- 〈4〉 卡尔·楚门,《路德的人生智慧:十架与自由》,王一译,北京三联书店,2019年,第150页。
- 〈5〉 黄保罗,“《罗马书》1:17中令马丁·路德从恨恶到甜蜜的‘上帝的义’用语之诠释”,《圣经文学研究》,2021年第22期,第203—228页。
- 〈6〉 LW 34, 285; WA 50, 659.
- 〈7〉 路德在1546年去世前离开维登贝格到艾斯乐本去旅行的途中,曾在与妻子芭拉的通信中表达了自己对维登贝格的失望和自己心中的痛苦。路德在1545年7月28日的途中从蔡茨(Zeitz)写给太太的信中,称他一辈子所居住的维登贝格是“所多玛”,并说:“因此,我对这座城市感到疲倦了,不想回去。愿神在这件事上帮助我。”见LW 50: 273-281; WA, Br 11, 149-150; 黄保罗主编,《马丁·路德著作集》第50卷,《书信集 III》,赫尔辛基:世界华人路德学会,第362—269页。
- 〈8〉 路德在诠释如下经文时都表达出屡败屡战的思想:《罗马书》5:3-5;《哥林多后书》4:8-9, 16-18。
- 〈9〉 Kleinig, J. W. “Oratio, Meditatio, Tentatio: What Makes A Theologian?”, *Concordia Theological Quarterly* 66/3: 264. PLESS J T., “Luther’s Oratio, Meditatio and Tentatio as the Shape of Pastoral Care for Pastors”. *Concordia Theological Quarterly*, 2016(80): 37-48.
- 〈10〉 点评拙文时,张欣老师提及路德之前的许多神学家如奥利金等,都以不同方式关注过主体性和经验性,如奥利金在《论首要原理》(De Principiis)第三卷系统讨论自由意志(περι αὐτεξουσίου),强调主体的理性与选择能力。在《反塞尔修斯》(Contra Celsum)护教作品里提及主体在信仰与理性辩护中的地位。在《祈祷论》(On Prayer)及圣经注释中体现主体在灵修实践中的能动性。但唯有路德在宗教(打破罗马天主教一统天下的格局)、政治(自路德时代起欧洲许多民族国家兴起)和思想文化(路德开启的宗教改革上承文艺复兴,下开启蒙运动)上标志着现代性的开启,而主体性在其中占据了大传统的主流地位,路德之前的许多则处于小传统的次流地位。见黄

- 保罗,“马丁·路德宗教改革思想与现代性的开启”,《宗教学研究》,2022年第2期,第202—210页。
- 〈11〉这一表达最早出现在路德对《加拉太书》的讲解中,尤其是在他1535年《加拉太书注释》(*Lectures on Galatians*)中有明确阐述。在这部作品中,路德强调:“一个人因信在基督里被称为义,但在自己里面仍是罪人。”;“我们在基督里是完全的义人,在自己里面却是完全的罪人。”
- 〈12〉黄保罗等,《成神:马丁·路德研究芬兰学派与中国语境的互动》(*Theosis: Interaction between Finnish School of Martin Lutheran New Interpretation and Chinese Context*),马丁·路德与第三次启蒙丛书之四(Series on Martin Luther and the Third Enlightenment 4),2021年,总第371页。
- 〈13〉路德在《魏玛版》(WA: *Weimarer Ausgabe*)和《路德文集》(LW: *Luther's Works*)中反复强调信徒在两种关系中的生活: *Coram Deo* (在上帝面前)与 *Coram Mundo* 或 *Coram Hominibus, ipse coram* (在世界或人及自己面前)。这一核心思想贯穿他的早期著作、讲道和教义阐释。在WA 1—8的早期争辩中,路德奠定了因信称义与义的本质的基础,后来发展为“两种义”的框架。1520年的《基督徒的自由》(WA 7,8)明确指出信徒的双重身份:在上帝面前完全自由(*Coram Deo*),在邻舍面前却成为仆人(*Coram Mundo*)。在《加拉太书讲解》(WA 40 I-III)中,路德详细阐述了被动的义(仅凭信心,在上帝面前得称义)与主动的义(在世界中以爱心服事)。《大小要理问答》(WA30 I)则将这一原则应用于日常生活,而《桌边谈话》(WA *Tischreden*)常用“在上帝面前”和“在世界面前”的语言,反映出路德对信徒生活的整体理解。在英文版LW中,LW31《基督徒的自由》提出经典悖论:“基督徒在一切事上是完全自由的主,不受任何人辖制(*Coram Deo*);同时又是完全尽责的仆人,服事众人(*Coram Mundo*)。”LW26《加拉太书讲解》进一步解释两种义:被动的义(*Coram Deo*)是信心所领受的恩典,使人得称义;主动的义(*Coram Mundo*)则通过爱心和善行向邻舍彰显。LW31《两种义》(1518年讲道)首次明确提出这一区分,并说明其对基督徒生活的深远影响。LW33则在论述职业与召命时,强调信徒如何在上帝面前与在人面前履行责任。总而言之,路德的神学核心在于:信徒在上帝面前完全依靠恩典,不靠行为;而在世界面前,信徒以爱心和善行回应召命。这种双重生活不仅揭示了信仰的本质,也塑造了基督徒在教会与社会中的使命。
- 〈14〉杨伯峻,《论语译注》,北京:中华书局,1980年,第157页。
- 〈15〉《答聂文蔚书》:“……然此心一动于仁义之念,虽千万人吾往矣,此非勉强为之,实出于不得已也。”“夫为仁由己,而由己则不暇计可不可也。盖吾心之良知,天理之昭然,不容吾不为也。”
- 〈16〉康有为在《王阳明传》说对阳明的评价:“阳明之学,实为千古第一流人物。其知行合一之说,以良知为本,动念于仁义,

是以虽知其不可而为之，不忍也，不得已也。是圣人之勇，非匹夫之勇。”康有为强调王阳明的“知不可而为”并非愚勇，而是深植于良知之中的“仁者之勇”，是大悲愿力所生之行动力。康有为在《王阳明传》中，高度评价阳明的这一精神，认为他“致良知于天地万物之中，知其不可而为之，不忍也，不得已也。”康有为将阳明的“良知之不得已”看作一种更高层次的道德行为，是“天地之仁”的体现。康氏生活于清末民初之交，社会风雨飘摇，他所推崇的阳明，正是那种在大势已去之际仍能“以一身担道义”的精神象征。他看到阳明不仅是哲人，亦是有为之士，是“仁心之不忍”与“志士之担当”的合一体。

〈17〉 此处论述，受启于包兆会老师建议关注阳明如何看待人性之恶。

（作者为赫尔辛基大学哲学与神学双博士，主要翻译和研究马丁·路德与第三次启蒙及中西对话。）

镜喻：庄子和尼萨的格里高利的 比较灵修研究

文 / 张欣

内容摘要：本文研究尼萨的格里高利和《庄子·内篇》中的镜喻（mirror metaphor），将它作为尼萨的格里高利和《庄子·内篇》灵修学的元隐喻（meta-metaphor），并探讨其作为一个语言符号（linguistic sign）包涵了什么内容。整体而言，镜喻言简意赅地概括了灵修——即人向更高的天/基督转化——为什么是可能的。首先，镜像的反射关系暗示了镜像本体与镜像观看者之间的差异与向着同一方向的转化；其次，镜像比喻包容了无法被语言表述、归化的镜像本体，以及无法定义本质的镜像观看，从而赋予了灵修实践极大的灵活性，因为它使灵修者能够不断按照镜像本体的规定性和倾向性，从其身体性经验中提取资源，在加深对镜像本体的理解的同时根据这种理解进行新体实践。

一、引言

由于丰富的联想内涵，镜像的比喻在灵修著作中屡见不鲜。^{〔1〕}首先，镜子将自我呈现为空间化的视觉对象，为主体提供了“观看”自身完整形

象的契机。这一景象隐喻着主体超越线性时间的经验瞬间，使其得以在暂时性的整合中实现自我认同，因此镜像成为自我认识与反思的极佳象征。其次，镜子并不仅仅反映观看者自身，还能够映照万物。将观看镜中万物的经验化为比喻，为主体提供了“置身世界之外”的锚点，使其能够同样以整体性、静态的方式来思考世界。再次，镜像的显现依赖于本体的存在，这一关系可以引发关于存在与虚构（或某种“次级存在”）之间的类比。总体而言，镜像在作为自我认识隐喻的基础上，能够进一步象征与自我反省和世界认知相关的一系列经验，其衍生的涵义范围包括但不限于遮蔽与显现、差异与参与、自我与超越、转向与凝视等。正因如此，镜喻在灵修文学中展现出一种兼具便利性与深刻性的象征功能。

本文选择对比研究中国先秦经典《庄子》与基督教希腊教父尼萨的格里高利（Gregory of Nyssa，约 335—394）著作中的镜喻，主要基于以下三个理由。第一，二者均为各自传统中的灵修大师，他们所开创的修行模式不仅在历史上产生了深远影响，而且至今仍展现出鲜活的生命力与持续的传承，其文本具有强烈的当代适应性，能够在现代语境中展开对话，帮助我们讨论古老灵修传统在今天的转化与新生。第二，他们都具有高度的语言自觉，对语言如何言说存在——包括不可言说的至高存在——进行了在各自思想史上具有里程碑意义的探索，留下了丰富的理论资源与实践范式。第三，他们同为寓言（allegory）的大师，系统地运用比喻来引导灵性修炼（spiritual exercises），他们所表达的思想与作品的这种文学形式密不可分；而且，在其众多寓言中，镜喻发挥着关键作用，成为理解并统一二者灵性视野的重要钥匙。

本文的“灵修（spiritual exercises）”观念借用司徒雷（Aaron Stalnaker）在其比较伦理学著作《克制我们的恶：荀子与奥古斯丁的人性观与灵修》中的定义。司徒雷的灵修概念借用并修正自皮埃尔·哈多特（Pierre



庄子画像
(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

Hadot) 从古希腊和古罗马语境中得出的概念：灵修是一种有效的实践，这种实践能调动思想、想象力和感性，具有鲜明的伦理取向，旨在实现视野的彻底转变，亦即整个人格的蜕变。^{〈2〉}

本文将灵修理解成上述这样一种转化过程，并认为，不论在尼萨的格里高利还是《庄子·内篇》的灵修学中，都存在了一种向更善的存在转化的维度。用查尔斯·泰勒的术语“道德地形图 (moral topography)”——“道德地形图构筑了辨明本质自我的参照系，为自我建构提供秩序原则。更重要的是，当我们视自我为真实存在、本质所在时，这些地形图为自我之存在本身提供了不可或缺的语境”^{〈3〉}——来解释，这种转化指以某种终极模版为愿景，向其转化。换句话说，自我通过道德地形图的自我定位及其向善的运动中获得身份认同，道德地形图对个体具有本体论的意义。虽然《庄子·内篇》与格里高利的善的模版——“天/道”和基督——在本体论上迥然有别，但他们都构成了各自道德地形图中不可或缺的部分。^{〈4〉}相对于司徒雷关注的克服邪恶的伦理学问题，成圣是中国传统和希腊教父传统更聚焦的问题，即如何让修行者效仿其模版，实现各自道德图景中更大程度的“善”。而镜喻作为这两位灵修大师的经典隐喻，可以帮助厘清他们的“成圣”过程中一些核心元素，包括其中的相似与不同，并供我们进一步探讨互鉴的可能。

本文的研究聚焦于双方共享的一个核心隐喻——以镜像比喻灵修进程中天/神-人的关系。《庄子·应帝王》言：“尽其所受于天……至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏”；格里高利则写道：“在他自身之中，就像在一面镜子里，他看见太阳” (ἐν ἑαυτῷ δὲ καθάπερ ἐν κατόπτρῳ βλέπει τὸν ἥλιον)。^{〈5〉}镜喻之所以恰当，首先在于它同时承认了最高原则/存在与人之间的差异与连接，提供了灵修可能的前提。然而，在他们灵修过程中，镜子究竟象征着心灵中的何种能力？它映照着什么本体？在其中我们可以瞥

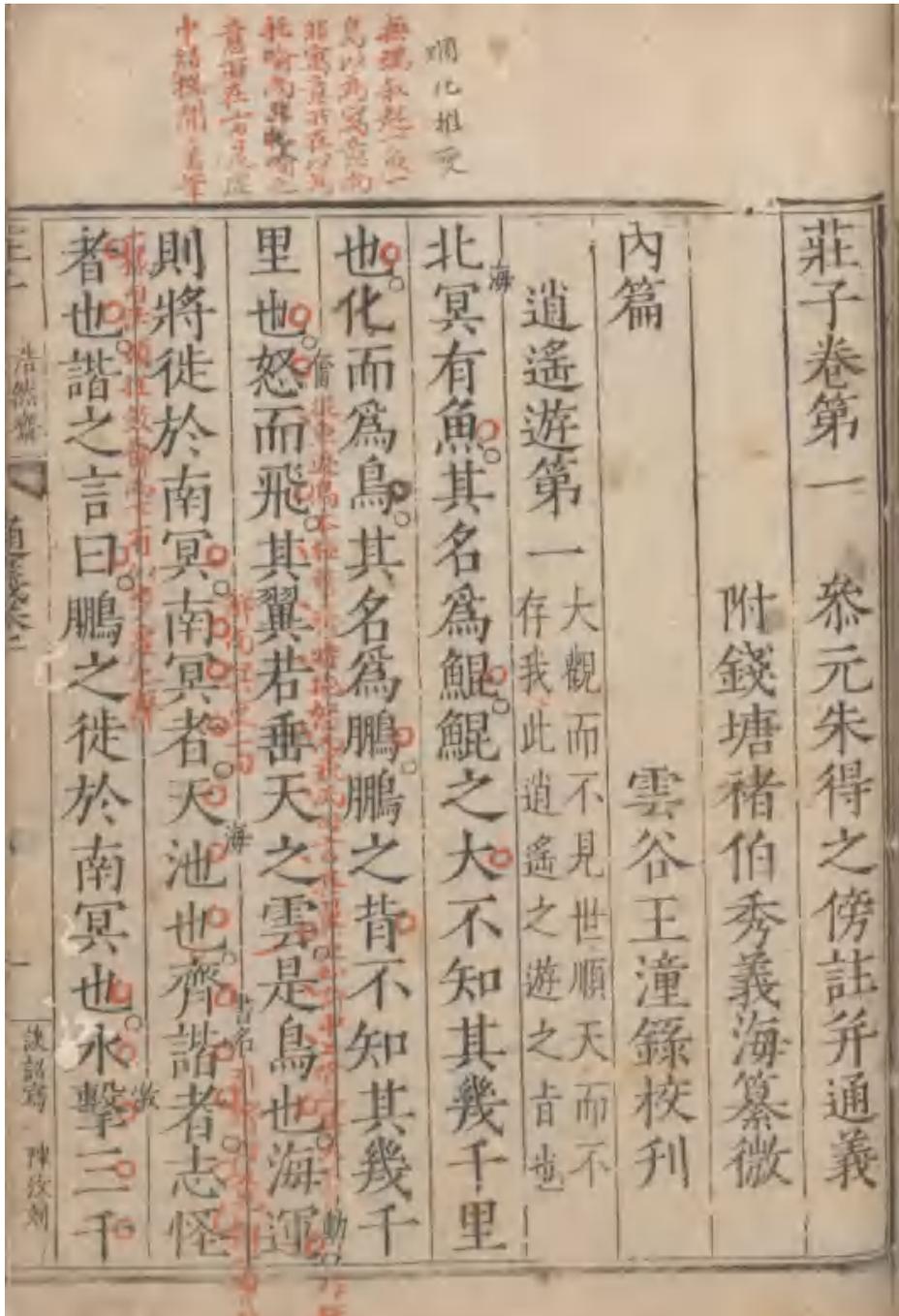
见什么？镜喻如何引导灵修？这些问题需要在他们的整体作品中寻找答案。

本文有两个研究目标。首要目标是通过与尼萨的格里高利的比较，对《庄子》的镜喻进行一种具有一致性的解读。虽然许多学者都认识到庄子镜喻的灵修价值，但是，在当代语境中如何应用庄子的灵修学始终是一个开放性的、值得反复探讨的问题。^{〔6〕}鉴于格里高利与庄子在认识论和语言哲学等方面的相似性，格里高利较为系统、详细的理论可以有助于理解和解释庄子语焉不详之处。本文研究的另一个目标则是讨论两位灵修大师的成圣路径中的具身性与内在道德根源（moral source，泰勒的道德地形图即指向某种道德根源学说）之间的关系，并由此论述灵修中如何将理论与实践相结合的“自证”问题。

二、学界研究现状

与格里高利灵修文本中镜喻所处的核心地位相比，《庄子》文本中镜喻的出现频次并不多。然而，它所受到的学界关注与所引发的讨论热度，却远超对格里高利镜喻的研究。近年来，庄子“镜喻”整体上可分为四个取向：（1）朗照万物的理想心灵；（2）强调心灵的“自发”属性；（3）审美观照；（4）伦理和政治哲学阐释。^{〔7〕}

1) 学界多认为，镜喻阐释了庄子关于理想的心灵可以朗照万物的状态。如牟宗三以佛教“智的直觉”与“无限心”说明道家的圆照性，并以“明澈”“朗照”等词凸显其镜喻特质。^{〔8〕}陈鼓应强调通过虚静工夫，可使心境“清明如镜”，从而“照见事物本真”。^{〔9〕}黄晓晴据《外篇·天道》中的镜喻提出“静、明、虚”为至人之心的三要素，与镜之“静止不动、明净无垢、虚空无物”构成喻指关系，认为工夫要点在“涤除是非、好恶之偏执”。^{〔10〕}黄白锐（David B. Wong）则在文中指出，镜喻指向了一种具有建构性的怀



明人朱得之《庄子通义》卷一嘉靖刻本
 (来源: <https://guji.nlc.cn/>)

疑主义。^{〔11〕}整体而言，这些研究均认为镜喻体现了客观映显与如实认知的心灵状态。

2) 在强调镜喻所蕴含的“自发性”(spontaneity)方面，学界也有多种论述。如刘锦贤指出，庄子最早以“镜”喻“至人用心”，强调其“映像而不藏像”，体现“任物去来、应物无累”的特质；镜子“不择物而映”，又隐喻至人“忘物我、包容众人”。^{〔12〕}狐安南(Alan D. Fox)认为，理想心灵如同镜子，能客观、自动地反映事物，并因此自然引导恰当的行动。^{〔13〕}葛瑞汉(A. C. Graham)主张，至人在毫无预设的情况下等待，作为一个完全自发反应的人，关注情势直到情势推动他行动，由此发现那个“必然”的举动，就像一种生理反射，从而不受陈旧的态度所束缚，对每个情境的感知与回应都是新的。^{〔14〕}森舸澜(Edward Slingerland)亦指出，庄子借镜子“自动”反映事物的特性，来隐喻至人对他人和世界的完美因应。^{〔15〕}总体而言，这些研究共同凸显了庄子镜喻中心灵在当下的“自发”或“自动”特质。

3) 审美视角下对庄子镜喻的阐释，主要集中于“虚静之心”的观照性与艺术性。徐复观在《中国艺术精神》中首先提出，镜喻可以理解为“以纯粹意识为在场主体，经由现象学式的暂停与搁置，对客体作超越性、本质性的美学观照”，从而形塑“虚静主体”的审美结构。^{〔16〕}劳思光认为，这种具有观照特质的虚静之心，体现出“观赏世界”的态度：一切事象如实呈现，皆“适供自我观赏，而自我不求成就任何外物”，由此展现出“情意我”的自由境界，从而呈现为一种具有游戏性与艺术性的欣趣心灵。^{〔17〕}吴汝钧亦认为，庄子所说“灵台之心”即是虚静之心，其作用如镜般映照事物，不仅使心灵得以观赏自然与人与世界的和谐，而且缔造了一种“艺术观照的主体性”。^{〔18〕}三者均赋予镜喻审美特质。

4) 在政治哲学—伦理阐释方面，王夫之(1619—1692)从治道切入，

认为镜之特性在“如实照见、不加干预、不作褒贬、而自不受损”；由此推及“帝王之道”的最低德性原则——“无伤”。^{〈19〉}朱承亦持相似见解，但是将其与现代政治哲学中的消极自由相连。而陈慧贞从主体伦理出发，抓住镜之“虚/明”的隐喻特征，在“应物”的层次上强调面对“心知”（是非成见与立场视角）的差异与“镜—像”之间“不一不异”的关系。^{〈20〉}陈重羽、陈涌汉进一步指出，镜喻除“映照”外尚具“导引之术”，即具有对他者与情势的主动转化功能。^{〈21〉}

除第四种取向外，前述多位中国学者的研究方法都与灵修实践密切相关，与中国语境中的“工夫”（以下为简便，仅用“灵修”）关系紧密，关注镜喻对心灵状态及其转换的类比。其中有两点值得我们特别留意：其一，庄子的镜喻呈现出与各种不同理论的适应性，在其诠释中与各种思想、学科、阐释方法结合，如上文所示——佛教、道德心理学、现象学、美学、伦理学、政治哲学等，这种多样性揭示了该意象的生成潜能，并进一步强调了在《庄子》与格里高利那以神学为架构的灵性论述之间展开严谨对话的可能性。

其次，中文研究往往将镜喻的解读置于《庄子》整体的世界观之中。然而，其中许多研究仍保留传统的“工夫”术语，使用一些含义模糊的隐喻或表达。结果，偏好语义界限清晰、内容明确定义术语的西方学者，基本忽视了这一研究路径。相比之下，西方汉学研究多着重探讨并界定“镜”喻的认知功能，却搁置了其与心灵生活其他层面的关联。由此，《庄子》“镜”喻的西方研究大多与中文研究并行发展，与后者在整体灵性探索层面的关键问题上鲜有对话——这种状况显然不利于开展具有更广阔视野的跨文化研究。

与现代西方学术的主流倾向不同，尼萨的格里高利立足于将哲学视为生活之道的希腊传统，并在灵修操练的框架中展开其灵魂观。本文通过阐明“镜”喻在《庄子》和格里高利思想中的涵义及其在灵性陶成中的作用，旨在以更易为西方读者理解和识别的形式，呈现中国学者关于灵性的关注

与洞见。

至此，“镜”这一母题的价值已初步显现：首先，它并不必然局限于认知功能的层面，而可作为一种象征，用以指涉更为不确定的心灵能力——如感知、想象、情感、反思、意志与良知等；其二，镜喻通过动态、可视的意象总括不可视的存在——天 / 神、心 / 灵魂，赋予灵修历程以视觉语言；一旦喻体之所指得到澄清，一个富于衍生性的比喻往往比一连串抽象的论证更容易应用在灵修之中。

与庄子研究相比，专门探讨尼萨的格里高利镜喻的研究并不多。但是，自让·达尼埃卢（Jean Daniélou）发表其开创性的格里高利神秘主义神学研究以来，^{〔22〕}在当代西方神学，尤其是教父学研究中，与格里高利的灵修学相关的议题保持着持续的热度。比如，学者普遍推崇格里高利人论的现代性——他突破了古代世界关于静态完满的理解，提出人可以朝向上帝“不断前进”（ἐπέκτασις）；又如他的灵魂论如何使柏拉图、亚里士多德的思想为基督教神学服务；^{〔23〕}再如他如何思考、协调“不动情”（ἀπάθεια）的伦理要求与哀伤的需求之间的张力。^{〔24〕}这些神学人论成果都能够成为研究其灵修思想和实践的有效资源。

大卫·本特利·哈特（David Bentley Hart）这样总结格里高利的镜喻：“如果要挑出一个最能贯穿格里高利思想、并在某个单一意象中最好地呈现其统一理路的母题，那无疑是‘镜子’。”基督是神的“完美镜像”，在其中神的不可见本质映射为人类可见的形象（ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου，西 1:15）；而人类的灵魂亦如镜，通过对基督的凝视、受其光照而实现洁净与转化，继而反射神的荣耀。由此，镜喻成为神圣荣耀的“镜像经济学（specular economy）”。^{〔25〕}对格里高利而言，镜喻能够同时勾连基督论（基督的神性以及圣父与圣子的关系）、人论（imago Dei）、救赎论以及成神论（theosis），而这些是他的神学中的几乎所有核心关切。



11 世纪的尼萨的格里高利镶嵌画
(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

格里高利的镜喻源自《新约·哥林多后书》3:18：直译为“但我们众人，以揭开的脸庞如同在镜中映照主的荣耀，正在被变化成同样的形象，从荣耀到荣耀，正如从主的灵而来。”（ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος.）动词 κατοπτριζόμενοι 源自名词 κάτοπτρον（镜子），加上表示“使自己处于……状态”或者“以……方式行动”的动词后缀，意为“如同在镜中观看 / 映照”。“揭开的脸庞”与上文《旧约·出埃及记》中的典故构成对比关系（出 34:29—35）。该处经文比较了以色列百姓无法面对因为见神而脸上发光的摩西，和基督徒被“神荣耀所发的光辉，本体的真像”（参来 1:3）——基督所救赎，领受基督之光的照耀，也拥有了荣光，明白道成肉身的基督超越了摩西，基督徒也因此享有了旧约以色列人所没有的优势。经文中的镜喻联通了基督论和成圣说，而其中对信徒的愿景——“从荣耀到荣耀”——也成为格里高利对基督徒生命的期待。

安德鲁·洛思指出，格里高利之前，亚他那修已经提出了镜喻：灵魂“好像一面镜子，在其中它可以看见父的形象”（《驳异教徒》34:3）。^{〔26〕}而且，根据柏拉图在《蒂迈欧》（*Timaeus*）（46A—C）中的讨论，当人在镜子中看到影像时，是从眼睛发出的光与从被看之物发出的光在镜面上相遇，两股光线的混合共同构成镜像。因此，当教父们谈论灵魂如同镜子反映上帝的形象时，这一类比隐含了自我知识中包含对上帝的认识的意思。^{〔27〕}

兰卡·卡尔菲科娃（Lenka Karfíková）比较了格里高利的镜喻和普罗提诺的镜喻。^{〔28〕}她认为，柏拉图主义著作从《九章集》开始将灵魂比作镜子，格里高利的《雅歌讲章》（390—395）^{〔29〕}晚于波菲利的著作（约公元 301 年），有可能受到前者的启发，但是格里高利赋予了镜喻多重的神学意涵，具有其独创性。比如，格里高利用镜喻说明灵魂与神的关系，强调灵魂的美并不来源于自身，而是神的荣美在其中反射；其次，镜子与所映之物的本体

论距离使灵魂的爱与渴望不断增加、永无止境；再次，神不可知，但可以通过在灵魂之镜中的显现为受造者所感知；最后，灵魂是“有意志抉择的、有生命的镜子”（τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον），^{〔30〕}能够自由选择转向神、映照其美。

此外，奥尔登·莫斯哈默（Alden A. Mosshammer）指出，格里高利的早期镜喻更多受到柏拉图主义的影响，强调个体灵魂向上的旅程；灵魂从世俗的黑暗迈向天上的智慧，其途径为自我净化——如同擦亮一面镜子，让其中神之形象显现。而在晚年的《雅歌讲道》中，他更强调灵魂作为人类整体的一部分参与走向完善的共同旅程：镜子被擦亮，不仅是为了显露神的形象，更是为了映照基督的形象。随着思想的成熟，格里高利的灵修路径愈加凸显其基督教特质，而镜喻在灵修神学中的功能也获得了更系统化的发展。^{〔31〕}最后，托马斯·布里德拉夫（Thomas Breedlove）和亚历克斯·福格尔曼（Alex Fogleman）指出，格里高利使用过两种镜喻，其一为上帝的形象，其二为死亡。两者构成鲜明的对比，昭示人类不同取向的差异。^{〔32〕}

以上这些文章为我们理解格里高利镜喻提供了基本锚点。相比学者的庄子文本阐释所呈现的多样性，学界对格里高利镜喻的解读相对一致。然而，与庄子研究相比，针对格里高利这一重要灵修隐喻的研究仅此寥寥数篇，其镜喻仍存在着很大的阐发空间。而且，迄今为止尚未出现任何关于格里高利镜喻的跨文化研究。将庄子的镜喻引入这一对话，不仅能够拓展格里高利镜喻阐释的广度，还能为两个灵修传统的互鉴开辟新的可能性。

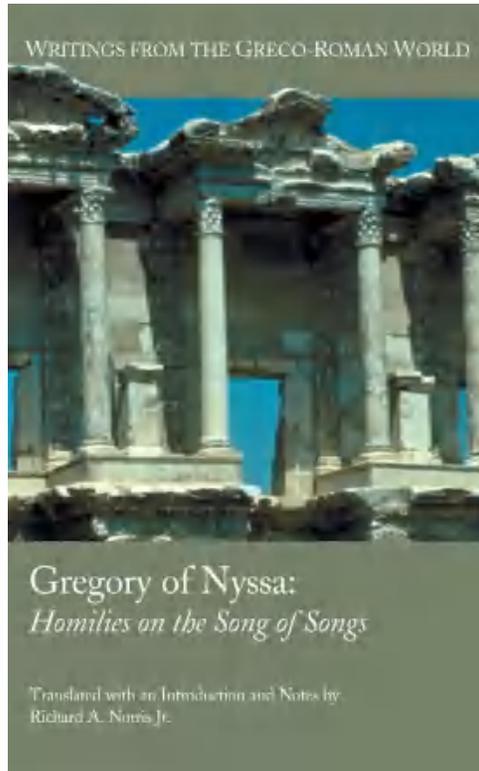
三、格里高利之镜像及其本体

作为格里高利和《庄子·内篇》的灵修学元隐喻，镜喻蕴含了以下一些元素：不可言说的镜像本体、镜中所呈万千之像，以及作为镜子的心灵

内在资源。这三者共同构成了灵修所需的意义指向、建构了宽阔的心理和语言空间、面向世界的开放性，以及心灵内在资源与外在世界的建构关系——这些都有利于灵修处理身心结构之间的张力，并在承认有限性的基础上持续应对生存之恶，维护被侵蚀的主体。我们首先来看三者中的前两项。

成像于灵魂之镜中的本体究竟是什么，在观念上，于格里高利是十分清楚的，即道成肉身的基督。但同时，灵魂之镜中的“显像”是多方面的，同时包括与基督相关的各种观念和意象。所成之“像”中既包括福音书中的拿撒勒人耶稣，旧约中预言的弥赛亚，也有使徒笔下神荣耀的独生子、末世的审判者，以及来自古典神论的神圣属性，比如永不改变、无激情、至善等等。格里高利写道，大卫在《诗篇》中“以无数的名字来呼唤神圣，但承认自己无法胜任真理。”(μυρίοις ὀνόμασι τὸ θεῖον καλῶν καὶ ἠτᾶσθαι τῆς ἀληθείας ὁμολογῶν)。⁽³³⁾ 神的本质虽然不可知，但是他的万千身姿足以令信徒穷尽一生追慕不已。需要留意的是，虽然格里高利对基督道成肉身的历史真实性毫不妥协，但在他的灵修作品（即他所谓的沉思之作）中，基督的肉身性并不明显，更凸显的是基督与古典神论相交集的神圣属性，而这也符合柏拉图灵魂论的沉思传统。同时，他对比喻的频繁使用又在一定程度上弥补了抽象观念在灵修中的不足之处。

上文提及，格里高利运用镜喻有若干重要的神学考量，其中首要的一点便是它彰显了神人之间的本体论差异。这一立场是格里高利与其长兄大巴西尔（Basil the Great）积极参与基督论争议的核心诉求。巴西尔和格里高利的主要对手是原居西克主教尤诺米乌斯（Eunomius of Cyzicus）。他在尼西亚会议之后出现，代表阿里乌主义的一种激进形态。尤诺米乌斯的核心主张是基督不可能与圣父同质（ὁμοούσιος/homoousios），史称“异质派”（ἑτεροούσιοι/heteroousians）。他以神性简单性（ἀπλότης/simplicity）为论证出发点辩称：作为非受生者（ἀγέννητος/unbegotten），



小理查德·A·诺里斯译注的《尼萨的格里高利：〈雅歌〉讲章》（2013年）封面
（来源：<https://www.amazon.com/>）

神是绝对单纯的存在；生成的行为会在神性中引入复合性，从而与其本质相矛盾。在他看来，起源与时间具有决定性的权威，所以他进一步提出，如果神在本质上是非复合的，且“非受生者”的名称适用于祂，那么“非受生者”就是祂本质的名称（《驳优诺米乌斯》卷一、卷二）。此外，优诺米乌斯主张：我们只能敬拜我们认识的存在；既然我们认识神为“非受生者”，那么“非受生者”就是对神本质最恰当的命名，否则我们就是在敬拜一个不认识的存在。^{〔34〕}

巴西尔与格里高利逐一驳了他的观点。首先，他们指出尤诺米乌斯的知识论前提是错误的，他假设了我们可以知道神的本质；但是神人之间的本体论差异必然导致人类认识、言说上帝能力的局限性。神超过一切理念，只是通过多种名称向人启示；每个受启示和通过理性思考获得的名称，都可以帮助我们理解祂的一些属性，但没有任何一个名称能够穷尽祂的本质。若将“非受生者”绝对化为神的本质，就等于为他的无限性设限。其次，他们说明，在人类认识的过程中，初看单一、简单的事物，如果经过更细致的分析显现出复杂与差别，这种区分并非存在本身的分裂，而是源于人的概念化操作。即使尤诺米乌斯推崇的“非受生者”一词，也是由否定前缀 a- 和生成（γένεσις, coming-to-be）组合而成，出于人的归纳总结。此外，尤诺米乌斯认为神的单纯性可以被一个概念穷尽，这恰恰是对单纯性的误解。神的单纯性意味着祂不可拆解、不会改变，这就决定了神的本质的不可言说性。

这场争议产生了几与格里高利镜喻直接相关的结论。首先，基于上帝与人为本体论差异的认识论差异，导致所有对上帝的言说不可避免地是一种类比，因为关于上帝的言说在指向祂的同时又都不可能是祂。这通向了对上帝的真理性言说的局限性和类比性言说的合法性。在古希腊传统中，不论比喻还是寓言，都涉及双重指涉间的语义滑动和扩展。比如，亚里士多德认为，比喻（μεταφορά/metaphor）指以相似性为桥梁，将一个词从本来的对象移用到另一个对象上。^{〔35〕} 寓言（ἀλληγορία/allegory）一词来自 ἄλλος “另一个” + ἀγορεύειν “在公开场合说话”，表示通过讲另一件事传递某种不便直说或无法直说的意义。

格里高利在《雅歌讲章》序中指出，认为没有必要区分寓言（παραβολή）、暗语（σκοτεινὸς λόγος）、智慧的言辞（ῥῆσις σοφῶν）、谜语（αἶνιγμα）等在概念上的分别，而对它们的阐释也不必区分“向上提升的

沉思 (τῆς ἀναγωγῆς θεωρία)”、“道德阐释 (τροπολογία)” 或者 “寓意阐释 (ἀλληγορίαν)”。因为前者都涉及字面意思的挪用，而后者指向阐释不能受缚于字面的意思。他写道：“字面意思常常妨碍我们为德性的生活做预备，所以应当走向非物质的心灵默观，以便将属肉的意思转化为心灵和思考，将属肉体的字面意思像灰尘一样掸去。”⁽³⁶⁾虽然不论镜喻还是寓意释经都不是格里高利的首创，但是由于对语言边界和功能的新观念，他在将镜喻和寓意释经应用于基督教灵魂论的阐发时，拥有了一种前所未有的语言自觉意识（下详）。⁽³⁷⁾

其次，完美原型与不完美观照者之间的非对称关系使灵修成为可能。本体论的差异召唤人类进入一种没有止境的前进 (ἐπέκτασις) 过程之中，在各个方面越来越像神。这一概念源自保罗在《腓立比书》3:13 所言“竭力追求 (ἐπεκτεινόμενος)”，是格里高利人论的核心理念。对于格里高利而言，人受造的本质在于其可变性（相较于神的永不改变），人类因此拥有一种存在的开放性，能够不断迈向更高的善。虽然人无法直视（视觉是理解的隐喻）原型，只能透过观看灵魂之镜中原型的影像来观看它，但是观照者并非在镜中寻求自我，而是始终寻求那位先于我并作为我存在根基的更高者；镜中的影像乃是观照者的自我理解与更高者的一种参与性相遇。这使灵魂保持了开放性，虽然观照者不能洞悉更高者的本质，但是镜中的多重影像始终保持其异质性，不断更新，使参与性的相遇永无止境。

最后，镜喻使所有指向上帝的用语同时也用于指向灵修者自身，因为灵修者可以通过双重折射的方式发出本体的“荣光”。灵修文学中的比喻因此拥有三重指涉性：对上帝的言说使用了非属神语言的类比，而这些言说又同时指向灵修者。三者之间动态的指涉构成了灵魂之镜的净化之旅。否定神学进而使净化成为永无止境的步骤。源自经文、却需要人加以自己的智性和经验才能不断加深理解的语言，成为净化的关键媒介。

四、庄子之镜像及其本体

与格里高利镜像本体的清晰明了相比，庄学关于镜中所映的本体究竟是什么则有许多讨论。《庄子·内篇》中有两处涉及镜喻，且语境和指涉均相似。一处出自《齐物论》，“圣人不由，而照之于天，亦因是也。”另一处更明确，出自《应帝王》结尾混沌之死的寓言之前：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。体尽无穷，而游无朕，尽其所受于天，而无见得，亦虚而已。至人之用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。（7.6）”

将这两处综合起来，镜喻比喻了处于理想状态的人（圣人、至人）的存在活动与“天”的呼应关系：他们可以放下各种巧智谋虑、陈规俗见，循“天”而行，从容应对具体事物而不为它们所伤，指向一种天、人、心、物之间“天人不相胜”的理想。

那么，《庄子》中的“天”究竟指什么呢？学界一般而言认为有三种用法：

1) 指天空，与“地”相对，为该词本义；

2) 含上古意志性的最高主宰的遗义（参考孔子之“天之将丧斯文也”《论语·子罕》）；如《庚桑楚》中的用法：“若是而万恶至者，皆天也，而非人也”（23.8）；

3) 自然之天，与“人”相对。此三者中，自然之天显然最具庄学特色。刘笑敢认为，自然之天包含两种含义，其一是自然界，即山河大地之统称；二是事物之本性。^{〔38〕}许多学者接受这种看法。王焱在近年研究中提出，自然之天只具备后一种涵义，即和“自然”一词在庄书中的涵义一样，指“自身固有之本性，一种抽象的性状；而非排除人类社会在外的自然界，一种实体的存在。”^{〔39〕}在他看来，在形而上的层面上，《庄子》中的天与道大致上是同义词。其中“自然”一词又可以看做对“天”、“道”的进一步解释，接近亚里士多德所说的“本性”（nature），即“自然是它所原属的事物因本

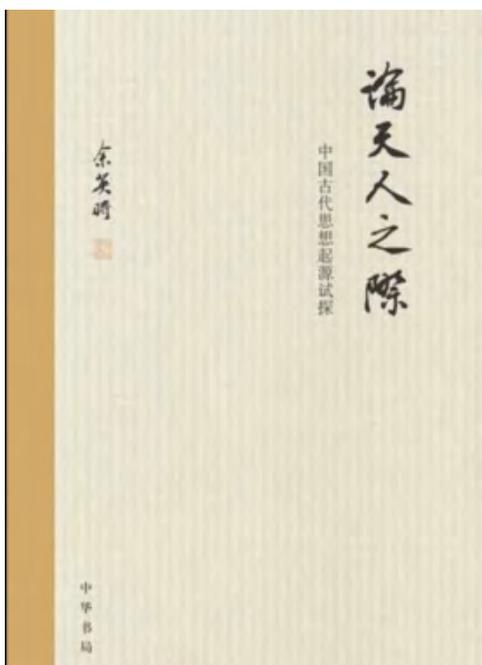
性(不是因偶性)而运动和静止的根源或原因。”⁽⁴⁰⁾著名汉学家查汉生(Chad Hansen)也持类似的观点,因此其写作时往往使用 nature 一词替代 heaven。

这种对“天”的抽象化理解虽然在哲学研究中颇为流行,却不利于灵修学的阐发。首先,它削减了《庄子》“天”一词原本包涵的复义性,比如“天”作为物质世界中最高(字面意义上)存在所隐含的原则、模板的涵义;这导致镜喻包含的“天”为更善者,人能够映照“天”,且这种映照关系为人存在的极致——只能转化为某种需要遵循的自然规律。这使天人之际缩减为一种缺乏内在性的机械关系,失去了《庄子》在漫长的阐释史中不断启发人们的心灵的维度。其次,与“自然”或者“本性”与人的关系相比,天人关系在中国思想史中居于更为重要的地位,且《庄子》对这一议题做出了独特的贡献,所以,如果将天人关系缩减为“自然”或“本性”与人的关系,是一种对思想史问题的误置。

余英时指出,儒家将王朝本位的“天命”观念转向个人本位,通过“修德”将“天”内在化为日常伦理实践中被体认和完成的价值秩序,构成了春秋时期天人关系的重要转折。这一观点受到学界的大致认可。而且,他认为,从中西比较的角度而言,道家——其中包括对“超越世界”有更多涉及的《庄子》——也和儒家一样,在“内在超越”(inward transcendence)的格局中把握这种天人关系。⁽⁴¹⁾

方岚生(Franklin Perkins)的问题意识与余英时不同,他将东周“礼崩乐坏”的社会和观念危机理解为更具有普遍性和哲学意味的“恶”的问题——即坏事发生在好人身上。他指出,在中国古代,“恶”主要被理解为自然生成与人类社会运行中的结构性后果,其解决途径不在于追问天的正义(即神义论问题),而在于人如何在一个不以人类福祉为中心的宇宙秩序中,通过道德实践、制度安排等方式回应苦难。

方岚生认为,在《庄子》中这个“恶”的问题表达得更为突出,甚至



余英时《论天人之际：中国古代思想起源试探》（2014年）封面
（来源：<https://book.douban.com/>）

与欧洲哲学中的悲剧意识形成了对话关系。《庄子》的解决方案是根本性地解除“天”的道德预设，并使人与“天”——主要表现为无偏私（impartiality）和独异性（singularity）——保持一致。^{〔42〕}这种阐释接近一种激进的相对主义，似乎恶的问题会随着利害的范畴一同消失。^{〔43〕}但是方岚生同时也指出，《庄子》文本的主要焦点并不在倡导功利性的无原则变通，也不在对万事万物皆无所系念的“真人”，而是两者之间的“中间地带”——即我们碰巧拥有的视角与认识到这种视角的有限性之间的相互作用。^{〔44〕}

方岚生对天人关系的理解并没有局限于知识论，他认为，在更深的层面上，《庄子》将“天”理解为无偏私而又具有滋养性的存在，其运行自发

地趋向于生成可持续的秩序体系。因而，主张不加干预与不施强制，正是为了让本性（nature）自身的生成性功能得以自由展开。在这个基础上生发的“对生命、生命的可持续性、运作的顺畅以及内心安定的关切”，^{〔45〕}会相应限制相对主义的应用。由此，他将镜喻理解为一种纯粹的回应性（a pure responsiveness），即回应完全由所遭遇之物所引发，犹如虚空的明镜映物。^{〔46〕}

这种对“天”的特质的理解——无偏私、独异性、且具有滋养性的存在——与《老子》一脉相承。但是，与《老子》偏重“道”的社会政治意义不同的是，《庄子》更重视这些“天”的这些特质与个体的关系，即“对生命、生命的可持续性、运作的顺畅以及内心安定的关切”。这使它不仅跟随《老子》的语言观，拒绝使用概念性、分析性的语言对“天”（有时候称之为“道”）进行真理性的言说，而且，也突破了《老子》的格言警句式无人称比喻，转而采用构成结构性隐喻关系的寓言，更自觉地利用非分析性语言的建构用途。其语言学的这两个方面都与灵修所需要的开放性、成长性密切相关。

《庄子》利用“名”和言说的有限性拆解固有观念。《齐物论》赞成《老子》中对概念生成的理解——“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾”，认为事物的界定与名称是相对的，世间的“是/非”“彼/此”“大/小”等范畴，并没有绝对的界限：“彼亦一是非，此亦一是非”（2.5）。概念的形成依赖参照系，因此甚至在“有”与“无”这样的基本判断中，言语也会陷入指称的困境：“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者”（2.8）。许多学者据此认为庄子是怀疑论者和相对主义者。^{〔47〕}但是，能指的不确定性并不必然导向相对主义，也可以通过拆解固定的涵义导向语言的开放性，以及在通过引入视角承认当下认知有限性。这些都能够服务于灵修所需的开放性和具身性。

和格里高利相似，《庄子》认为所有的语言都是人类发明的符号：“天地，

一指也；万物，一马也”（2.6）。不同的是，格里高利将语言作为有限的人的理性发明，而《庄子》则将语义的浮动与对人的存在的有限性的观察关联。所以，格里高利的寓言阐释始终依赖以基督为中心的经文阐释，而《庄子》则更充分利用了能指的不确定性，不断生发新的寓言，使之成为展示人的处境的实验场域。这使《庄子》对寓言的使用更为大胆自由，它的行文首次在汉语中将能指的不确定性发展成为语言游戏：既使用寓言天然的多重指涉功能，又同时在寓言的处境中肯定这些指涉的有限性。这种不断解构语言固定涵义，同时又通过新寓言创造新涵义的游戏姿态，其实是一种极为严肃的语言表达，其中包含着清晰的语言自觉意识：既然语言不足以承载唯一的真理言说，能指是浮动的，那么应当在言说时展示这种浮动性和局限性，而不是伪装这种言说是真理。因此，当《庄子》尝试指向“天”或者“道”的时候，正因为语言意识的这种自限性，非常依赖否定性的言说和寓言。这与格里高利的否定神学与寓意释经异曲同工。

比如，《齐物论》的“天籁”寓言就是这种语言观的一种。“天籁”寓言指向“天”无偏私，容让万物“自取”其独异性的特质。在文中，南郭子綦反复回避了对“什么是天籁”的直接回答，而是向颜成子详细描述各式各样的“地籁”：山林中的大树因枝干孔穴形状各异，如鼻口耳目，风吹过时便奏出或呼、或吸、或叱、或咬的声响；微风时，声息和谐如“小和”；疾风时，声势浩大如“大和”；至于飓风骤起，则众窍齐鸣，喧响无际。就镜喻而言，此时“天籁”是镜像的本体；“地籁”则是镜中之像。“地籁”千变万化、不一而足，成为南郭子綦（作者此刻的代言人）指向无法被听见和直接言说的“天籁”的符号。（如果人在自然中将万象之声符号化，一样可以指向“道”。）换句话说，这里的镜喻涵义与格里高利的同构：无法直接言说的镜像本体，只能透过对镜中万像的观看来获得。而对观看者一灵修者同样要求心灵之镜的净化，虽然净化的具体方式有所区别。而此处

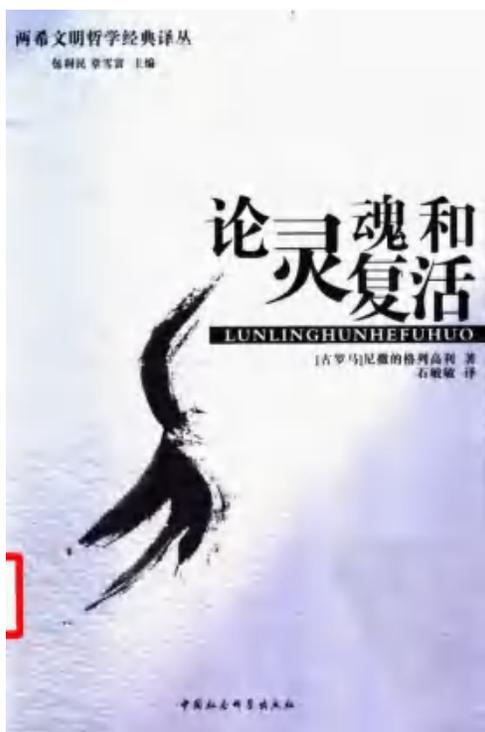
对于“自己/已”和“自取”的理解，则需要留待下文对《庄子》镜喻中镜子的分析。

五、格里高利的灵魂之镜

在庄子和格里高利的镜喻中，镜子分别是心和灵魂的喻体。从灵修的视角，有待进一步辨析的是：心灵之镜具体指何种可以依凭、调动的内在根源，它们使灵修者在“映照”原型时可以通过自身的经验印证有关成像之本体？以及心灵之镜如何通过映照其原型实现灵性的转换？《庄子》对这些问题并未提供系统、明确的说明，我们先从格里高利谈起。他的灵魂论述中有多种能力——智识 (νοῦς/nous)、爱欲、意志、良心与感知等。由此，我们可以进一步探寻：在灵性形成的过程中，这些能力如何与基督结合，从而产生自证？这一探讨反过来也将启发我们对《庄子》的理解。

尼萨的格里高利的灵魂论牢牢扎根于希腊哲学探究的传统之中。与其前辈一样，他直面柏拉图灵魂论的“一与多”问题——即灵魂如何既是一个统一的主体，又由多种甚至彼此冲突的力量与机能构成。在这一共同框架下，柏拉图、亚里士多德、普罗提诺与奥古斯丁都提出了各自的答案，而格里高利也发展出他独特的见解。

格里高利的灵魂观在灵肉二元论上接近柏拉图，认为灵魂是非肉身的存在，可与身体分离，但是在灵魂构成的解释上吸取了亚里士多德的理论。《论灵魂与复活》跟随亚里士多德，将灵魂分作三级：营养的、感觉与运动的，以及智识的。⁽⁴⁸⁾ 营养的部分负责生长和繁衍，植物亦有；感觉和运动的部分包含感知、欲望和运动，动物亦有；而智识的部分则为人类独有。在三个层级之间，上层包含和依赖下层的功能。这个灵魂结构被格里高利完整地吸收了。这种折衷整合的路径，说明他的灵魂论没有受制于柏拉图或亚



尼撒的格列高利《论灵魂和复活》中译本（2004年）封面

里士多德的整体框架，而是将二者的洞见视为资源，用以建构一种与圣经、教会传统相契合的灵性视域。

格里高利用镜喻创造性地整合了亚里士多德的三层级灵魂论，并回应了柏拉图灵魂论中“一与多”的问题。他也和亚里士多德一样，承认上级灵魂能力对下级灵魂能力的依赖，同时认为应该由智识能力统摄下级能力，而不是反过来，使人的智识跟随感官需求——这是存在之恶的主要来源。他的创造性在于在灵魂中建立了一条“反射之链”。在这个条链中，理智与灵魂中更肉身的部分——包含感知性（感官与欲求）等机能本身也是一种镜像关系，构成了“镜之镜”（κατόπτρου κάτοπτρον）^{〔49〕}的多重反射效果。

亚里士多德认为，灵魂中有两个致动者，欲望（ὄρεξις）和智识，此二者为人类可以进行空间运动的根源；欲望的对象正是实用心识的刺激因素，所以欲望和智识是灵魂运动的共同推动者。^{〔50〕} 格里高利人论的根基是人在受造时被赋予了上帝的形象（*imago Dei*）（创 1:26）。他依据经文“道（logos）就是神”（约 1:1）和“神就是爱”（约一 4:8），结合亚里士多德的灵魂论，提出“上帝的形象”主要是智识（*nous*）与爱（*agape*）。将上帝的形象理解为动态的心理能力，而不是某种可视的“形象”。^{〔51〕} 他认为，人被造之初就拥有“上帝的形象”，但是堕落之后它们被用于错误的途径，遂无法实现其潜能。而一旦灵魂转向基督，经历他光照的净化，就能够重新成为神的镜子，彰显祂的荣光。^{〔52〕} 作为受造的礼物，这些心理能力不会因为误用而消失；每个人都可以在自身理性的使用和爱欲的牵引中，深刻感受到它们的存在。

一方面，格里高利延续希腊传统，认为智识是主宰性的机能，能“穿透每一种感官的器官而把握其中之物”。^{〔53〕} 另一方面，他强调这一主宰部分的本性终究是不可知的，因为它分有上帝的简单性（*simplicity*）。^{〔54〕} 在与长姊马克莱娜临终对话的形式写成的人类学著作《论灵魂与复活》中，他拒绝马克莱娜代言的斯多亚派的灵魂论，即理性活动是灵魂中唯一的合法功能。相反，他依照圣经的权威主张灵魂具有多重能力——包括情感与感受的能力。在《论人的造成》中，他进一步论证智识作为主导能力与其他机能之间相互依存，以展示并运行神圣的恩典。

对格里高利而言，智识的作用首先在于能够获得关于基督的知识，包括来自圣经和教会传统的知识。但是经文的理解对于人类而言十分困难，除了本体差异导致的认识局限性之外，依据希腊哲学的传统——“与善相似者必为善，”^{〔55〕} 未加净化的灵魂无法理解这些知识。所以，他提出有两种不同的认识神的途径：一种是理性推论式的对神性本体的探求，此路径必然

失败；另一种则是被净化的心视为镜，在其中观照神的作为。这既延续了希腊传统，又赋予其鲜明的基督教内容。

这种净化首先要求意志的转向。格里高利称灵魂为“一面有意志抉择的、有生命的镜子”。^{〔56〕}在他看来，智识是灵魂的主导机能；自由源自智识的运作，因此，自主的意志并非自然能力的自足结果，而是上帝所赐的恩典在理智中的展开。镜喻所强调的并非被动反映，而是在获得关于基督的认识之后，个体必须以责任性的抉择完成其转向。在实践层面，这一“转向”依次表现为：在意志上作出定向性的选择，在情感层面净化并除去一切激情（πάθη）性的倾向，转而以爱神为中心；在行为上，则远离恶事并积极实行善行。

在认识论上，格里高利也跟随亚里士多德，重视灵魂与身体的紧密，认为智识需要通过感官形成概念，^{〔57〕}而非采纳柏拉图的“回忆说”（ἀνάμνησις/*anamnesis*），将理型前置于超验世界中。而且，基督教创造论和道成肉身说赋予了格里高利的灵修路径比柏拉图主义更强的具身性：他赞成巴西尔在《创世六日》中的观点，被造世界是善的，反映了创造者的智慧、理性和良善。而且他在《论人的造成》里提出，上帝的创造世界是为了让人类的感官可以享受。即使在人堕落之后，物质也不是负面的，虽然它有可能为灵魂所错爱，但也可以折射神的属性，甚至构成神的身体。因此，在他的镜像链条中，虽然对基督的爱是由智识借由启示获得的关于美和善的知识引发的，他认为灵修者对这些知识的理解仍然依赖建立在感官上的概念。这一切使他的灵修理论中爱与美的关系，远比柏拉图灵魂叙事中的正面。^{〔58〕}

在格里高利的灵魂上升路径中，具象之美没有像《会饮篇》中狄奥提玛的灵魂上升叙事一样，在从第一阶段（认识个别的身体的美）到第二阶段（认识这种美的数字、几何原则）时就被抛弃，而是始终在场。在格里

高利看来,《雅歌》的在场正是为这一原则背书。他在《雅歌讲章》中多处刻意进行感性渲染,并持往往使用“美”而不是“善”描绘基督新郎和灵魂新娘,因为他深信美对灵魂无以伦比的吸引力及其合法性。

格里高利认为,对感性书写并不等于对感官的依赖或逢迎:“正如智慧之言在某处所说的,从受造物的伟大与美丽中,借着某种所知的类比,他被认知为存在,藉其作为而赐下信心,而非其本质的知识。”⁽⁵⁹⁾如果灵魂感受到美的吸引指向基督,其肉欲的成分就获得了净化。他在另一处写道:神圣的智慧

“使人的本性成为自身激情的净化者(ποιῆσαι τὴν φύσιν τῶν ἰδίων παθημάτων καθάρσιον),以那些被认为充满激情色彩的言语来为不动情立法则、教导不动情……他没有说必须脱离肉身的运动,治死地上的肢体,或使人的口洁净至完全不含激情的言辞(καθαρεύειν ἀπὸ τῶν ἐμπαθῶν ῥημάτων);而是这样安排了灵魂:使它能够通过那些看似带有暗示之物去注视纯洁,并藉由那些充满激情的言辞来阐明纯洁无污的思想。”⁽⁶⁰⁾

格里高利注意到,当感知经由心智的统摄机能被转化为语言符号时,词语虽脱离了直接的感官行为,但仍保留着通过感性经验获得的涵义。这种愿意与“充满激情的言语”(τῶν ἐμπαθῶν ῥήσεων)共事的开放态度,成为格里高利在《雅歌讲章》中大胆、持续使用感官场景、意象、联想与比喻的依据。

最后,格里高利认为,判断人的观念是否被用于导向神的外在的参照点,是圣经与教会的教导,而内在的参照点则是人的良心(συνείδησις/conscience)。他写道:“当一个人借着自己的行为而成为他所是者时,这个人在自己良心的葡萄串中看见了祂,仿佛照镜子一般(ἐνοπτριζόμενος),

在光辉而无瑕的生命中观看真理之光。”⁽⁶¹⁾ 在另一处，他解释《提摩太前书》1:19 中的“信仰”与“良心”，将它们比喻为“两根柱子”，共同使人“成为一个接纳上帝的屋宇”。他阐释道，“当他 [即保罗] 说‘信仰’时，他是指以全心、全魂、全力爱上帝；当他说‘良心’时，他是指一种爱邻舍的性情 / 倾向 (διάθεσις disposition)。”⁽⁶²⁾ 良心的“葡萄串 (βότρυς)”比喻来自《约翰福音》15:5：“我是葡萄树，你们是枝子；常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子。”这个比喻暗示了基督徒生命的见证与基督的紧密关联。而且，将“良心”等同于“爱邻舍”，是神的属性之一——善——作为“上帝的形象”的显现。由此，爱邻舍构成了灵魂之镜的伦理维度，也成为检验灵魂镜子净化程度的动态尺度。

由此，格里高利的灵修之路并非单纯颂扬智识，而是包含着更坦诚的感知、勇敢的类比、情感的意象、对邻舍的服事，以及在超越原型面前承认理性不足的谦卑。这一灵魂图景以极具创造性的方式重塑了古代的灵魂论。当灵魂的各种心理机能按照“反射之链”的次序正确运作，意志决心遵循以信心领受并由智识理解的圣经和教会教导；爱欲与美的感性经验互动，赋予灵魂动力，使其趋向于基督中的美善应许；而这一转向又在良心的引导下通过行为受到检验。在这一过程中，对基督的认识被转化为灵魂一系列活动，构成了同时内在和外在的面向自我的印证。

六、庄子的心镜

虽然不及格里高利清晰、系统，但是庄子同样为中国古代的内心世界提供了许多原创性贡献。但是与西方古代的灵魂论直陈其事不同，古代中国更多使用暗示、类比性的语言讲述内心世界。这种差异导致一些西方学者至今仍辩称古代中国缺乏内在表述——似乎心灵内在表述只能建立在身

心二元论的基础之上。⁽⁶³⁾但是这一论断显然与先秦道德心理学的重要发展不符。事实上,从孔子开始就使用关系-情感概念(如敬、孝)、道德隐喻(如“三复白圭”、“绘事后素”)等方式建构内在心理,这种暗示和类比的方法在庄子处得到了质的飞跃,后者发展出一套更具有创造力、且更具普遍性的心灵言说方法。

前面说过,《圣经》和教会传统是格里高利镜喻的出发点。而庄子的道论和心灵理论更多基于对事物的观察,是一种经验式的归纳(得出类似亚里士多德的“本质”的理解),以及归谬法的逻辑论证(不存在唯一的普遍性的真理言说)。庄子观察的特点在于其具身性,即坚持观察视角的在场,所以其观察结论同时容纳了观察视角的有限性、认识和感受。

首先,在这样的方法下,虽然不同于柏拉图的身心二元论,但是庄子明确区分了“心”和“形”。在《齐物论》2.3中,⁽⁶⁴⁾依据普遍经验,他指出“我”或者“真宰”这个不知如何命名的主体(subject/agent)是身体存在的承受者、感受者,“一受其成形,不亡以待尽”。它既与肉身不可分割,又与之相区别。从这个不可见的“受其成形”者的视角出发,庄子喟叹道:

“与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,茶然疲役而不知其所归,可不哀邪!……其形化,其心与之然,可不谓大哀乎?人之生也,固若是芒乎!其我独芒,而人亦有不芒者乎!”
(2.3)

可以说,在《齐物论》之前,中国古代文本中从未出现过如此兼具深度、普遍性和复杂性的主观表达。在这一段中,“心”成为不可捉摸的“我”和“真宰”的代名词,其与“形”的区别被点明:“心”与“物”既紧紧相依又互相摩擦。一方面,“心”无法避免“形”的影响,承受其艰辛且必将随

之消亡；另一方面，心可以超越当下和个体，预见死亡，叹息迷失的普遍性。“至人之心若镜”的引入，正是为了揭示心能够获得一种能够超越此处所描绘的悲惨状况的资源，使心突破其“一受其成形，不亡以待尽”的艰辛处境。

与格里高利相似，《庄子》拒绝为“心”给出固定的定义，甚至更为激进地，刻意避免使用任何确定的术语来指称它。尽管“心”“我”或“真人”“真宰”等抽象概念皆难以捉摸，《庄子》仍唤起一种深层的共鸣，显示出：对于欲突破生存困境之人而言，内在源泉的主动性是不可或缺的。这一段提供了一种与《齐物论》开篇的“吾丧我”的理想状态相对立的心灵图景。在承认“心”、“我/吾”等概念捉摸不定的情况下，庄子识别了既具有当下性又具有普遍性的情感（悲、哀、芒）和认知（“心”“形”的复杂关系）。这一段复杂的身心感受没有太多理论或者概念预设，而是表达了一种深刻的具身性。此处的具身性并不等于对身体、性、婚姻或者一切可见之物的无条件价值肯定，而是直接面对心灵与身体的复杂而艰辛的事实，是始终有身体在场的心灵言说。在庄子这里，在“心”、“我/吾”等抽象概念捉摸不定的情况下，读者依然与具有普遍性的经验以及相关认知产生强烈的共振，这已然成为“心”或者“吾”存在且应当具有某种优先级的证明。

同时，庄子指出“心”如同“道”一样难以言说。他在《内篇》中用与道相类的语言描述心灵内在的“真宰”，赋予二者相似的属性特征：“有情有信，无为无形”。这指向了“我”或者“真宰”与“道”的某种镜像关系。

“真宰”与“天”之间的镜像关系，在《庄子》中通过对二者赋予相同述谓而显明出来。《大宗师》(6.3)云：“道有情有信，无为无形”；而《齐物论》(2.3)则论“真宰”曰：“可行已信，而不见其形；有情而无形。”二者的平行对应揭示出：其一，内在的主宰以一种类比于“道”在万物运行中显现的方式而运作；其二，虽然“道”与“真宰”都无法以感官把握，也不能自万物流变中抽离，但人仍可感知其存在的真实与其原则的可靠。

然而，将“心镜”理解为某种内在机能的观点，与多数学者的诠释相左。后者强调“心镜”的虚明与通透——其理想状态在于完全去除概念性结构，使其得以以绝对的清明映照万物。这一理解与“至人无己”（庄 1.3）的字面诠释相契合，视文本为对一切主观言说的否定。然而，从灵修实践的角度来看，这种理想带有原始主义的缺陷：若一切概念成见皆被抹除，心便失去一切参照，从而无法判断何谓真正的“无偏”。

这一困境亦显于 A.C. 格瑞厄姆 (A. C. Graham) 的解释中。他洞见“心”的自发性，将“成心”描绘为一种被赋予潜在能量的被动状态；但他仍假定其中不存在其他可作见证的内在机能。于是问题仍然存在：当一切参照点被消除时，修行者如何确认自身的回应是否真为“自发”？

事实上，“自发性”所指，正是“心”诸内在源泉之一，与其他能力协同运作。“心如镜”象征这些机能的整合——它们依循一种内在的动态原则而运作，该原则提供了内在的参照，即“自适”。《庄子》中多处出现“自适”思想的表述，例如：“自事其心者……德之至也”（4.3），“自适其适”（6.1），以及梦中之蝶“栩栩然自喻适志”（《齐物论》2.14）。

然而，虽多次提及“自适”之意，《庄子》仍极为谨慎地避免直接阐明其本质与功能。相反，内篇结尾处“混沌之死”的寓言正警示人们：解剖生命之源的混沌本身，乃是一种危险之举。此种关怀远不止于对概念化的怀疑——它与尼萨的格里高利那种明确区分心灵机能的方式截然不同——而体现出更深的自觉：任何固定的命名都有可能破坏“自适”的根本原则。因此，为避免违背《庄子》自身的洞见，本文选择不剖析感知、知识、情感、理性与意志如何协同映照原型，而是转向概括这一难以界定的概念所具有的主要特征。

首先，“自适”蕴含一种非二元的、具身的自我观。正如蝴蝶之梦与庖丁解牛的寓言所示，“自适”的典范状态表现为身体在特定情境中的从容游戏与“心”的和谐一致，而非自我中心的心理安慰。

多数西方学者认为，《庄子》并未倡导实体性的“自我”观，这一判断部分源于其对现代“自我”过度强调的警惕——这种强调在伦理上带来问题，也在实践上难以成立。有学者指出，《庄子》所呈现的是一种“流动的自我”观——既承认主体的现实存在，又强调其被动性与持续流变的状态。基于此种理解，我们得以把握“自适”所指为何，以及它如何作为一种内在原则而起作用。

其次，“自适”表达了一种人文理想，确认个体的内在价值。儒、墨两家皆体现出真诚的人文关怀——如“仁”与“兼爱”——但由于将个体束缚于陈旧的礼俗或无尽的道德义务之中，这些体系在实践中反而可能损害个体的安宁。《庄子》洞察到保护个体不可化约的尊严之必要，并将这种尊严奠基于内在源泉之上——其真实性正通过自身的有效运作而得到印证。“心如天镜”的隐喻一方面表明此内在源泉的不可转让性，与尼萨的格里高利所论“灵魂为上帝的形象”相互呼应；另一方面，它又警惕对自我独立性的过度强调——那会导致僵化，反而违背流动之“自”的原则。

第三，学习“自适”是《庄子》在灵修实践中提供的主要指导之一。文本依循“真宰”与“道”的特征，展示“真宰”“可信之运作”——即与万物不可分离的作用。《庄子》信任内在源泉的广大潜能，暗示人们可以从典范人物中学习，以创造性的方式探索自身的合宜之道——此道不可借他而得，唯能自我发现。除庖丁外，轮扁斫轮、捕蝉的佝偻者、梓匠削木、悬瀑游者等寓言皆说明一种灵性的技艺——唯经反复的具身实践方可臻达。

从理论的角度概括而言，“自适”可被理解为一种具身的、动态的、主体与境遇之间相遇的过程。它包含主观的回应与主动性、敏锐的辨识力、从容或安然的体验，并通过有纪律的习练而达到与变动处境的身体性平衡与和谐。对《庄子》而言，当“至人之心”运作如“天镜”时，需具备两项条件：一是“心”必须空除成见；二是“心”需经修养以形成一种内在



庄子笔下的鲲鹏画作
(来源：<https://www.wikipedia.org/>)

参照，从而得以对外界作出恰当的回答。《庄子》以“逍遥游”的意象，通过寓言的方式，生动展示了这两方面如何在灵修实践中同时实现。

鲲鹏的形象出现在《庄子》首篇〈逍遥游〉的开篇寓言中。鲲化为鹏、扶摇直上九万里的场景，奇谲瑰丽，无以伦比，其描绘突破了多重概念界限。在物理层面，庄子通过“鲲之大，不知其几千里也”，“抟扶摇而上者九万里”的极致想象，从深海到九天的跨越，打破了经验的空间限制。在生物层面，鲲化为鹏的变形实现了两种拥有人类所不具备的空间移动技能的物种之间的转化，突破了物种的局限性。再者，庄子赋予鹏以“背若泰山，翼若垂天之云”的巨大体量，使生命的存在规模突破了生理与生态的边界。由此，这段文字解构了人们对常规尺度的执着。而那虚构的无垠之鲲鹏，则暗示着一种宏大而内在的潜能，它重塑读者的想象力，并以一种无须强迫的方式呈现出令人神往的自由。

上述分析为理解“天籁”的寓言提供了一个新的视角：当风吹过大树的窍孔——其中有些类似人的鼻、口、耳、目，即“七窍”——便发出“地籁”；呼、吸、叱、咬，大致对应于这些窍孔的活动。与此相对，那不可闻的“天籁”则作为一种动态原则在运作：“夫吹万不同，而使其自己也；咸其自取，怒者其谁？”（庄 2.1）在这里，“天”再一次与“我”相互对应，而“天”的运作则仿佛人的表达之镜像。寓言所暗示的是：当人依循“自适”的原则而行动之时，便已经在参与并响应那奇妙的“天籁”——即“道”的节奏与和声。

七、结论

从以上研究可以看出，镜喻构成了庄子和格里高利灵修学的元叙事，其中包涵了以下内容。

首先，对于两位思想家而言，“天”与“基督”作为原型对于灵性的转化都是不可或缺的，而非可有可无的选择。用查尔斯·泰勒的术语来说，灵修的形成需要一整幅“道德地形图”，其中标绘着位于修行者之上与之下的典范，以便人得以辨识自身的位置与进展。虽然“天”与“基督”在本体论上无法融为一体，但在灵修方法上，它们都以范型（paradigm）的形式运作，引导心灵或灵魂的转化。无论是“天”还是“基督”，都既是外在的——在道德地图上高踞于人之上——又是内在的，因为“心”能通过具身的经验来印证其真实。在这成双的镜像关系之中，对“天”或“基督”的观照与自我修养互为渗透，为内在主体性及其成长提供了方向与根基。

其次，尽管两种传统都承认“心”或“灵魂”的复杂性与不确定性，但各自都肯定其内在的、可扩展的灵性潜能，能使之朝向其最终的范型——即“神化”或“成神”——而成长。对于格里高利而言，当“反照之链”按其正当秩序运作时，灵魂便显现出其参与“上帝的形象”（*imago Dei*）的状态；在《庄子》中，“自适”正是“心”反照能力的原则与见证。因此，在两者的灵修之路中，都存在一种对人类内在源泉的深刻肯定，以及一种信念：当此源泉被揭示时，个体便能超越内外困境，转化为更契合其真实本性的存在。同时，两者又一致强调：此内在源泉唯有在映照“天”或“基督”时方能被显明并被激活。内在源泉与至上范型之间的镜像关系，既肯定了人之固有价值，又避免陷入片面的以人为中心论。

第三，两位思想家都深入探讨了“语言”与具身灵修之道之间的关系。格里高利反思语言如何从感知中汲取素材，并在灵性目的的导向下被转化为超越情感的理性概念；而《庄子》则展示了语言的创造性运用如何能引发心与身的双重转化。一方面，经验需要藉由言语的光照而显明；另一方面，言语的意义又必须在经验中不断更新。二者都揭示出，关于灵修实践的寓言性描绘，实则是一种将身体经验与超越原型交织起来的表达形式。

对此可进一步阐明：不同于某些将语言视为纯粹自指结构的后现代思潮，这两位灵修大师皆以极高的严肃性对待语言。他们承认人类言说不具终极真理性，但语言却能够——而且必须——触及说话者自身的身体。因此，灵性的言说必须是一种创造性的行动，而非对既有公式的盲目重复，因为它与身体与心灵经验的不断更新同步展开。“镜像”的隐喻正与这种语言观相契合：它把灵修理解为一个永无止境、充满动态生成的过程，而非一种静态的成就。●

-
- 〈1〉 关于镜子的隐喻在不同宗教语境中的运用，参见 P. Demiéville, “Le miroir spirituel”, in: Id., *Choix d'études bouddhiques* (1929–1970), Leiden 1973, 131–156 (an article from 1948); Sonja Weiss, “The Motif of Self-Contemplation in Water or in a Mirror in the *Enneads* and Related Creation Myths”, *Chôra* 5 (2007) 79–96. 关于镜子的历史——其技术性与魔法性用途方面，参见 J. Baltrušaitis, *Le Miroir: Essai sur une légende scientifique: révélations, science-fiction et fallacies*, Paris 1978. 儒释道皆有以镜说理的历史演变与内部异同，参见刘锦贤，“儒释道三家镜喻析论”，《兴大中文学报》，2017年第42期，第79—118页。
- 〈2〉 Aaron Stalnaker, *Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine* (Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007), 159.
- 〈3〉 Charles Taylor, “The Moral Topography of the Self,” *Hermeneutics and Psychological Theory: Interpretive Perspectives on Personality, Psychotherapy, and Psychopathology*, ed. Stanley B. Messer (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988): 298–320, 302. 参见 *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 33. 中译文参考查尔斯·泰勒，《自我的根源：现代认同的形成》，韩震等译，南京：译林出版社，2001年，第46页。
- 〈4〉 “道德地形图”中可以囊括最理想的、次理想的，以及与理想背道而驰的类型等不同层级。比如在格里高利那里，终极模版是道成肉身的基督，次级模版是《圣经》乃至教会历史中的圣

徒，比如大卫和保罗等人。终极模版在庄子那里，是完整呈现了天/道理念的真人、神人、至人，处于低位的则是庄子的辩友惠子，以及具有成长空间的儒家——孔子和颜回的形象。

- 〈5〉 Richard A. Norris Jr., *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), 100.
- 〈6〉 比如 Chris Fraiser, “Wandering the Way: A Eudaimonistic Approach to the Zhuāngzǐ.” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13 (2014): 541–565; David Machek, “Emotions that Do Not Move” : Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings, in *Dao* (2015) 14:521–544, DOI 10.1007/s11712-015-9463-9.
- 〈7〉 此处前三分类参照林明照, “观看、反思与专凝——《庄子》哲学中的观视性”, 《汉学研究》第 30 卷第 3 期 (2002 年 9 月), 第 1–33 页。文献综述部分亦多受该文启发。
- 〈8〉 牟宗三, 《智的直觉与中国哲学》, 北京: 中国社会科学出版社, 2008 年, 第 77–78 页。
- 〈9〉 陈鼓应, 《老庄新论》, 台北: 五南图书公司, 2006 年, 第 304 页。
- 〈10〉 黄晓晴, “以镜喻心视域下的《庄子》心灵境界论探微”, 《船山学刊》, 2024 年第 2 期, 第 117–128 页。郭庆才亦持类似观点, 但重点不同。他认为镜喻“并非强调圣人之心能像明镜一样客观准确地认知万物而无舛错, 而是突出一种涵融万有而心似止水的至高的精神修养境界。”见其“试论成玄英对庄子‘心镜’的理解”, 《天津大学学报》(社会科学版), 2004 年第 2 期, 第 109–113, 特别是第 110 页。
- 〈11〉 David B. Wong, “Constructive Skepticism and Being a Mirror in the Zhuangzi,” *Journal of Chinese Philosophy* 44, no. 1–2 (March–June 2017): 53–70.
- 〈12〉 刘锦贤, “儒释道三家镜喻析论”, 第 79 页。
- 〈13〉 狐安南, “《庄子》中的经验型态: 感应与反映”, 杨儒宾、黄俊杰编, 《中国古代思维方式探索》, 台北: 正中书局, 1996 年, 第 9 页。
- 〈14〉 A. C. Graham, “Taoist Spontaneity and the Dichotomy of ‘Is’ and ‘Ought’,” in *Experimental Essays on Chuang-tzu*, ed. Victor H. Mair (Honolulu: University of Hawaii Press, 1983), 3–22, 9.
- 〈15〉 Edward Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 192.
- 〈16〉 徐复观, 《中国艺术精神》, 台北: 台湾学生书局, 1966 年, 第 79、82–83 页。关于对徐复观此观点的批评, 见陈慧贞, “镜喻之境: 《庄子》中的主体转化与伦理关怀”, 《诸子学刊》第 20 辑, 2020 年, 第 148–162, 特别是第 150 页。
- 〈17〉 劳思光, 《新编中国哲学史》第 1 册, 台北: 三民书局, 1999 年, 第 278–279 页。

- 〈18〉 吴汝钧,《老庄哲学的现代析论》,台北:文津出版社,1998年,第92页。
- 〈19〉 王夫之,“老子衍,庄子解,庄子通,向宗络索,愚鼓词,船山经义”,《船山全集》第13册,第183页:“镜以光应物,而不炫明以烛物,一知其所知,而不以知示物,虽知妍媸而不是妍以非媸,物皆其影自无影,现可骇之形而固无损,故于物无伤而物亦不能伤之。帝王之道,止于无伤而已”。
- 〈20〉 朱承,“用心若镜与消极自由——《庄子·应帝王》的政治哲学”,《社会科学辑刊》2020年第5期,第25-31页。
- 〈21〉 陈重羽(Chen Chung-yu),“镜像的应世与教化思想——论《庄子》的‘自我教化’”,《清华学报》52,no.3(2022):431-469;陈涌汉(Chen Yong-han),“迴视:试论庄子的‘落入’与‘转化’”,《清华学报》53,no.1(2023):1-36。
- 〈22〉 Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1944).
- 〈23〉 如 *Exploring Gregory of Nyssa: Philosophical, Theological, and Historical Studies* 中有一系列文章讨论了相关问题, eds. Anna Marmodoro and Neil B. McLynn (Oxford Scholarship Online: 2018), DOI:10.1093/oso/9780198826422.001.0001, 包括 Ilaria Ramelli, “Gregory of Nyssa on the Soul (and the Restoration): From Plato to Origen,” 110-141; Johannes Zachhuber, “The soul as dynamis in Gregory of Nyssa,” 142-159; Morwenna Ludlow, “Spiritual Formation and the Body-Soul Relation in Gregory of Nyssa,” 160-178; Sophie Cartwright, “Vulnerability as Secret of Self-direction in Gregory of Nyssa,” 179-198.
- 〈24〉 Rowan William, “Macrina’s Deathbed Revisited: Gregory of Nyssa on Mind and Passion,” *Christian Faith and Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George Christopher Stead*, eds. L. Wickham & C. Bammel (Leiden: Brill, 1993): 227-246; Warren Smith, “Macrina, Tamer of Horses and Healer of Souls: Grief and the Therapy of Hope in Gregory of Nyssa’s *De Anima et Resurrectione*,” *Journal of Theological Studies*, 52 (2000): 37-60; “A Just and Reasonable Grief: The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa’s *Life of Macrina*,” *Journal of Early Christian Studies*, 12 (2004), 57-84.
- 〈25〉 David Bentley Hart, “The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the *Vestigia Trinitatis*,” *Modern Theology* 18, no. 4 (October 2002): 541-561, 547.
- 〈26〉 亚他那修,《论道成肉身》,石敏敏译,北京三联书店,2009年,第53页。
- 〈27〉 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 77.

- 〈28〉 Lenka Karfíková, “The Metaphor of the Mirror in Platonic Tradition and Gregory’s *Homilies on the Song of Songs*,” *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa*, eds. Giulio Maspero, Miguel Brugarolas, and Ilaria Vigorelli (Leiden: Brill, 2018), 265–287.
- 〈29〉 Richard A. Norris Jr., *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, trans. Richard A. Norris Jr. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), Introduction, xxi.
- 〈30〉 *Cant XV* (GNO VI 440,7f.).
- 〈31〉 Alden A. Mosshammer, “Gregory’s Intellectual Development: A Comparison of the *Homilies on the Beatitudes* with the *Homilies on the Song of Songs*,” *Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes: An English Version with Commentary and Supporting Studies. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, eds. Hubertus R. Drobner and Albert Viciano (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), 359–388.
- 〈32〉 Thomas Breedlove and Alex Fogleman, “Mirrors of Death, Images of God: Likeness and Difference in Gregory of Nyssa’s Social Ethics,” *New Blackfriars* 105 (2024): 265–280.
- 〈33〉 *Cant. 12*, GNO VI, 358 7-8. Norris, *Homilies on Song of Songs*, 378.
- 〈34〉 比 如, *Contra Eunomium II*, GNO I 233, 11-17. Trans. Stuart George Hall, *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium II: An English Version with Supporting Studies*, eds. Lenka Karfíková, Scot Douglass and Johannes Zachhuber (Leiden · Boston: Brill, 2007), 64-65.
- 〈35〉 Aristotle, *Poetics* 21 (1457b 7–8).
- 〈36〉 Norris, *Homilies on Song of Songs*, 3-5.
- 〈37〉 在古典修辞学的语境中, 比喻主要指向词语或句子层级的意义移用, 是一种瞬时的、局部性的“看见相似”; 而寓言则被理解为延展的隐喻, 比如昆体良《雄辩术原理》(*Institutio Oratoria*) 9.2 (有的版本为 9.2.46–47), 即在整段叙事或整组图像中持续维持的双重意义结构。前者更多是修辞格意义上的转义, 后者则逐渐发展为一种“二重阅读”的方式——一种将表层故事整体转写为自然哲学、伦理性或灵修旅程的诠释实践。关于古代的寓言使用, 参见 G. R. Boys-Stones, “The Stoics’ Two Types of Allegory”, in G. R. Boys-Stones, ed., *Metaphor: Allegory and the Classical Tradition: Ancient Thought and Modern Revisions* (Oxford: Oxford University Press, 2003): 189-216. 寓言的二重指涉特征, 见 Rita Copeland and Peter T. Struck 在《简介》中的定义, Rita Copeland and Peter T. Struck eds., *The Cambridge Companion to Allegory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010): 2.
- 〈38〉 刘笑敢, 《庄子哲学及其演变》, 北京: 中国社会科学出版社,

- 1993年,第124页。陈鼓应在《庄子今注今释》中亦持类似看法,见该书上册,北京:中华书局,1983年,第176页。
- 〈39〉 王焱,“本性而非自然界——澄清对‘庄子尚自然’的一种误解”,《浙江学刊》,2009年第2期;“庄子天论——破解天人关系与天道关系的难题”,《思想战线》,2010年第1期。
- 〈40〉 亚里士多德,《物理学》,张亚明译,北京:商务印书馆,1982年,第43页。参见科林伍德,《自然的观念》,吴国盛译,北京:北京大学出版社,2006年,第52页。
- 〈41〉 余英时,《论天人之际:中国古代思想起源试探》,北京:中华书局,2014年,第108页,第212页以下。关于从天人对比的角度来讨论《庄子》的其他研究,可参见 Angus Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Indianapolis: Open Court, 1989), 195–199; Bryan Van Norden, “Competing Interpretations of the Inner Chapters of the Zhuangzi,” *Philosophy East and West* 46, no. 2 (1996): 247–268; Franklin Perkins, “Following Nature with Mengzi or Zhuangzi,” *International Philosophical Quarterly* 45, no. 3 (2005): 327–340; Kim-chong Chong, *Zhuangzi’s Critique of the Confucians: Blinded by the Human* (Albany: SUNY, 2016), 1–19; 徐圣心,“位移·开眼·合一·反相——《庄子》论天人关系重探”,《台大中文学报》第57期(2017年6月),第17–58页;赖锡三,“《庄子》‘天、人、物’三纬交织的人像”,《清华学报》新52卷第2期(2022年6月),第303–344页;陈贇,《天人不相胜:庄子内篇的文本、结构与思想》序,福州:福建人民出版社,2024年。
- 〈42〉 Perkins, *Heaven and Earth Are Not Humane*, 153.
- 〈43〉 Ibid., 171.
- 〈44〉 Ibid., 173–4.
- 〈45〉 Ibid., 175.
- 〈46〉 Ibid., 169.
- 〈47〉 陈汉生(Chad Hanson)是最知名者之一,参见其《中国思想的道家之论》,周景松等译,南京:江苏人民出版社,2024年。原题为 *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford University Press, 2000).
- 〈48〉 亚里士多德,《论灵魂》(*De Anima*) 424a17–23, 430a1–6, 431a14–17, 432a, 433a8–20。亚里士多德的灵魂论散见于《论灵魂》、《自然诸短篇》乃至动物学诸篇,并且与《形而上学》中的“潜能-实现”公式相关。在有些地方观点前后有不一致需要整合之处,比如他一方面认为灵魂与肉身合生同死,另一方面认为智识是不受动的具有某种“神性”(408b24–29, 430a15–17, 23–25),又在另一处中将智识分为实践性的被动的和沉思性的主动的(430a1–6)。格里高利对亚里士多德灵魂论的跟随并不系统,更没有整合系统化亚里士多德灵魂论的兴趣,本文仅取其中有明显影响轨迹的地方。在《雅歌讲章》中,格

里高利也区分了实践智识和沉思智识：“圣徒曾说，他无法把眼睛交给手去使用，藉此表明教会的身体需要理论与实践共同作用。洞察真理的智慧若不与行动结合，就无法完善灵魂；同样，实践哲学若不以实现真正的虔诚为目标，也无法带来真实的益处。”格里高利，《雅歌讲章》，Norris, *Homilies on Song of Songs*, 414. 理论与实践的区分源自亚里士多德《尼各马可伦理学》和《形而上学》。

- <49> 同上, PG 44, 161D1。
- <50> 亚里士多德,《论灵魂》, 433a8-20。
- <51> Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, trans. Rev. H. A. Wilson, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, vol. 5, *Gregory of Nyssa: Dogmatic Treatises, etc.*, ed. Philip Schaff and Henry Wace (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1995), 387-427, 391. 尼撒的格里高利,“论人的造成”,见《论灵魂与复活》,石敏敏译,北京:中国社会科学出版社,2004年,第13页。
- <52> 格里高利,《八福讲章》第6篇,GNO VII/II 143,23;144,2。
- <53> 尼撒的格里高利,“论人的造成”,见 *Patrologia Graeca*, ed. J.-P. Migne, vol. 44 (Paris, 1863), 140A1-3。
- <54> 同上, 154D-155B。
- <55> 格里高利,《八福讲章》, PG 44, 1272A。
- <56> 格里高利,《雅歌讲章》第15篇, GNO VI 440, 7f。
- <57> 格里高利,《论人的造成》, PG 44: 152f。
- <58> 相比之下,普罗提诺的镜喻中显示出了对质料 (matter) 的鄙视。“根据普罗提诺的说法,质料也是一面‘镜子’,它收集由理念所发出的倒影。质料就像镜子,因此本身就是虚假:一方面,它呈现出真实的精确图像(例如,它可以非常精确地显示熊熊燃烧的火焰);另一方面,它与那真实没有任何共同之处(镜子里的火不会发热)。……镜子的譬喻也很好地说明了它与质料的根本差别;镜子本身即使没有倒影也依然可以被看到(换句话说,它自身存在),而质料本身却不可见,或者说,如果它所映现的东西消失了,它就不可见(这种情况因为质料总是反映,所以纯属假设)。”Weiss, “The Motif of Self-Contemplation,” 80-81, 如果质料拥有“不确定性”(ἀοριστία, indeterminability), 它就无法通过任何确定的理解行为被把握。普罗提诺提出,人们可以连贯地谈论质料;然而,它仍然超出人心智的可达范围。它只能通过一种(此处他引用柏拉图《蒂迈欧》52b的说法)“混杂的推理”来加以把握。80, note 5。
- <59> 格里高利,《雅歌讲章》第3篇, Norris, *Homilies on Song of Songs*, 92。《所罗门智训》13:5“原来借着受造物的伟大与美丽,人便可以类推而认识这些的创造主。”(圣经思高本)
- <60> 格里高利,《雅歌讲章》第1篇, GNO VI, 29: 4-12。
- <61> «ὅταν τις διὰ τῶν ἔργων ταῦτα γένηται, ἃ ἐκεῖνός ἐστιν, οὗτος τὸν τῆς ἰδίας συνειδήσεως βότρυν βλέπων αὐτὸν τὸν νυμφίον

ἐν τούτῳ βλέπει, τῆ φωτεινῇ τε καὶ ἀκηλιδότη ζῶῃ τὸ φῶς τῆς ἀληθείας ἐνοπριζόμενος.” See 2 Corinthians 3:18 “ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακακαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπριζόμενοι, τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, καθάπερ ἀπὸ Κυρίου Πνεύματος.” (But we all, with unveiled face, beholding as in a mirror the glory of the Lord, are being transformed into the same image from glory to glory, just as by the Lord, the Spirit.)

- 〈62〉 格里高利,《雅歌讲章》第14篇, GNO VI, 419:1-7. Timothy 1:19, “ἔχων πίστιν καὶ ἀγαθὴν συνείδησιν.” (Having faith and a good conscience).
- 〈63〉 比如赫伯特·芬格莱特就认为,虽然孔子拥有相当丰富的内心世界,使用“志”、“欲”、“己”等观念,但是缺乏一种对“内在心理生活”进行详细阐释的学说。见赫伯特·芬格莱特,《孔子:即凡而圣》,第129页。笔者很钦佩芬格莱特的孔子研究,但并不赞成他的这一判断。芬格莱特之所以如此误判孔子,是因为他将心理语言局限于“内在性”之上。确实,中国古代因为没有古希腊的灵魂论,没有形成只谈论内心世界的语言体系,但是并不意味着没有谈论内心的途径。何况,不论格里高利还是庄子都会同意,即使西方古代的灵魂学也不过是一套符号系统。芬格莱特在讨论孔子的内心世界语言的时候,忽略了几点:孔子常用情感语言——《论语》以“悦”、“乐”、“不愠”开篇;重视音乐与自我修养的关系——“三月不知肉味”;使用《诗》进行道德隐喻——“白圭”和“绘事后素”;以及孔子对孝、敬等内心情感维度的谈论。但是同时,孔子的内在表述确实有相当局限性。那就是他以自己为模版,表达的是一种以儒家之道为志的君子的内心,缺乏更广阔的适用性。
- 〈64〉 “非彼无我,非我无所取。是亦近矣,而不知其所为使。若有真宰,而特不得其朕。可行已信,而不见其形,有情而无见。百骸、九窍、六藏,赅而存焉,吾谁与为亲?汝皆说之乎?其有私焉?如是皆有,为臣妾乎,其臣妾不足以相治乎。其递相为君臣乎,其有真君存焉。如求得其情与不得,无益损乎其真。”(《齐物论》2.3)

(作者为北京师范大学文学院副教授暨基督教文艺研究中心主任,主要研究基督教文学和教父学。)

巴特和庄子 论人对自然责任感的修养路径

文 / 包兆会

内容提要：《庄子》在人性实存层面展示了人性性恶的倾向。巴特也认为人在实存层面被罪和自身私欲所捆绑，人往往以自我为中心，缺乏对其他生命的尊重，对自然采取的是破坏和掠夺的态度。因此，要想人尊重自然并对自然有责任感，人需要通过具体修养实践来转化自己的道德品性。巴特神学和庄子思想都提供了提升人的德性的相应的修养实践。也即，在巴特那里，提升人对自然的尊重，主要通过人在上帝面前为受造物之苦难和奴役的祈祷，人以上帝的命令为中心来处理人与自然的关系，以及对人的身体中动物性欲望的克制。在庄子那里，通过向内的心斋和坐忘，克服成心以达至“吾丧我”，通过向外的凝视和观看以与万物“感通”，通过反向的视角即从动物的视角来观察和描述，重视动物的生命形象，以及对自身物欲的节制。在提升人的德性方面，巴特强调责任的伦理，而庄子强调感通的伦理。

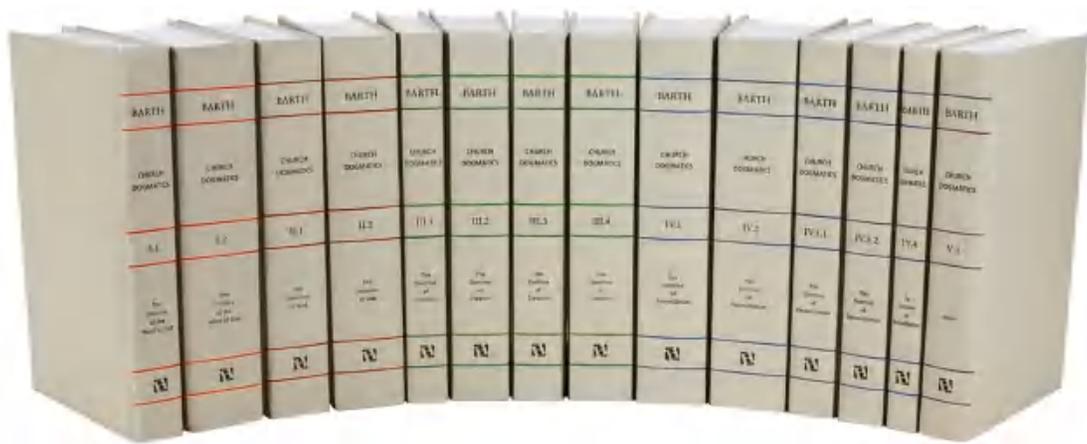
关键词：道家式的责任感 实存层面人性性恶的倾向 罪和私欲 修养路径 责任伦理 感通伦理

刘笑敢提出了道家式的责任感，黄勇认为《庄子》的核心伦理是对他者的尊重，巴特在《教会教义学》第三卷《创造论教义》第一册的第41节、第四册的第55节以及第四卷《和解论》第三册第69节中提到了人对自然的责任，但《庄子》在人性实存层面展示了人性性恶的倾向，巴特也认为人在实存层面被罪和自身私欲所捆绑，人往往以自我为中心，缺乏对其他生命的尊重，对自然采取的是破坏和掠夺的态度。因此，要想人尊重自然并对自然有责任感⁽¹⁾，人需要通过具体修养实践来转化自己的道德品性，巴特神学和庄子思想都提供了提升人的德性的相应的修养实践。

一、巴特论人对自然的责任感的修养路径

对于巴特来说，虽然上帝要求人对自然负责属于人与自然关系的范畴，但也涉及人与上帝的关系，也就是说，上帝要求人对自然负责不仅意味着人对自然的负责，也意味着人要为上帝对人的要求负责，“责任意味着人承认——上帝，作为他的创造主，在祂一切作为中都是正当的”⁽²⁾。对于包括上帝要求人对自然负责的有关上帝对人的要求中，有一个要求“构成并涵盖了上帝对人的所有其他要求的基础”（CD III/4, 49.），那就是“上帝对人提出了一种关于人如何与祂相处的要求”（同上），这意味着人若要遵循上帝对我们的要求即人对自然的责任感，与遵循人如何与祂相处的要求是不可分开的。

对人如何与上帝相处的要求，在巴特看来，主要表现在“应当将祂的日子分别为圣，作为敬拜、自由与喜乐之日；应当在心里和口里承认祂，并带着自己的祈求来到祂面前。”（CD III/4, 48.）人被要求“守圣日”来表明神所要求人的不仅是全部时间，也是全部行动。（CD III/4, 50.）巴特也提到人被上帝要求不断在上帝面前认信，“祂呼召人去确认、宣告并传达这



卡尔·巴特《教会教义学》英译本 14 卷 (Hendrickson, 2010) 书影
(来源：<https://www.amazon.com/>)

种认识。”(CD III/4, 74.) 上帝通过人的认信来为上帝作见证，当上帝命令人为祂作见证时，实际上在宣告人属于祂自己。(CD III/4, 74-75.) 上帝通过人的认信也让人成为有责任者，因为在认信中祂要求人以自己的话语作为对祂的见证。祂呼召人为祂的荣耀冒险，人被赋予责任来叙述、宣告上帝与人约的历史，神的荣耀也在此得以彰显。(CD III/4, 76.)

除了认信之外，上帝召唤人们向祂祷告，祷告成了人类与上帝相处的另一种特殊活动形式。(CD III/4, 88.) 上帝也藉着人们向他祷告来指认祂创造了人，使其属于祂自己。(同上) 在巴特看来，“祷告也是人对上帝的责任的一部分。这种责任在于，人以特定的形式向上帝求告，并以祷告者的身份与祂相遇”(CD III/4, 90.)。人在上帝面前的祷告非常重要，包括人类治理自然在内的其他人类行为，都需要祷告伴随并把祷告视为人类活动的“恒久基调、基础和支持”(同上)，“凡不是在祷告中所做的事，就必不

能在上帝面前被视为良善。”(同上) 祷告“必须成为每个人生命历史中的一个事件”(同上), 需要“成为一种实际的许可与必要, 一条当下必须遵行的直接命令”(同上)。

在巴特神学中, 人对自然的责任感的培育也体现在人成为自然的“耳朵”、“眼睛”和“嘴巴”上。人类可以成为受造界的“耳朵”, 《罗马书》8:22 提到, “一切受造之物一同叹息、劳苦, 直到如今”。巴特解释说, “受造之物直到如今仍在叹息, 而在其叹息中, 指向那在基督里所启示的真理, 向那些有耳可听的人解释我们的时间性生命, 既是当下的考验, 也是通向永恒的契机。我们如今是否听见了受造物的叹息呢? 若我们能正确地诠释它, 它便已告诉我们需要听到的一切。若基督在我们里面, 我们就听见祂所宣告的。”⁽³⁾ 巴特在 1945 年出版的《创造论教义》第一册中, 表达了对自然的呻吟之苦的感同身受, 以及对它们在未来日子里脱离败坏辖制的盼望。他认为在耶稣基督降生以及耶稣基督再来的日子里, 受造之物一起呻吟和痛苦, 这其中也包括了野兽, 野兽也与人类一样背负诅咒, 共同面对混乱, 一起遭受死亡和痛苦, 但它们将来同上帝儿女一样, 会进入荣耀自由。(CD III/1, 182.) 巴特认为, 包括动物在内的受造之物之所以一同叹息呻吟, 乃是世界和人类因着罪上帝的审判临到受造世界, 动物与人类一样背负诅咒, 比如《何西阿书》4:3 提到: “这地悲哀, 其上的民、田野的兽、空中的鸟必都衰微, 海中的鱼也必消灭。”再比如《耶利米书》7:20 和 12:4 分别提到“我必将我的怒气和忿怒倾在这地方的人和牲畜身上”, “因其上居民的恶行, 牲畜和飞鸟都灭绝了。”对动物的审判也出现在《以赛亚书》50:2 以及《以西结书》38:20 中。(CD III/1, 181-82.)

除了聆听受造之物的叹息呻吟, 巴特在《和解论》第三卷 69 节中还提出人类也要去聆听受造之物的其他声音, 这些其他声音包括“存在之律动的声音”、“宇宙对立性的声音”、“自然与精神法则的声音”, 在这些声音

中人类听到受造物对其发出的“召唤与邀请”，召唤人积极地塑造（shape）万物并使万物有序化，召唤人带领整个受造界迈向自由。（*CD IV/3*, 147.）

人类是受造界的“眼睛”。在注释《创世记》1:26，提到神按照自己的形象造人时，巴特采纳费舍尔（W.Vischer）的释经观点，提出上帝在地上造了一个祂真正的对应者（real counterpart），以便上帝可以把自己启示给对方，对方成了地上整个受造界的“眼睛”。当人看见神的荣耀时，整个受造界也藉着人看见了祂的荣耀。（*CD III/1*, 195.）

巴特也是从这一角度解读《诗篇》19篇提到的“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段”。由于诸天和穹苍是沉默的，“无言无语，也无声音可听”，巴特认为它们本身没有能力做到“述说”和“传扬”，也“无法自己说出关于自身存在的最终且可信的事”（*CD IV/3*, 164.），但我们人类可以帮助它们宣告。人类在诸天和穹苍身上看到了通过它们反射出的上帝的永恒光辉，认出这是它们的创造者在祂伟大的创世和救赎的和平之举中，藉着它们的自我宣告，“因此也融入了祂为祂所造的世界所做的一切”（同上）。巴特最终认定是人，而不是其他受造物认识上帝，正因为是人认识上帝，所以人担当起“并成为所有受造界所指向的‘眼睛’”（*CD III/1*, 197.）。巴特也把这两者与人所要肩负的责任联系起来，而人之所以可以担当上述两者的责任，乃是因为人是按照上帝的形象创造的，是上帝地上真正的对应者，上帝愿意以“你”来称呼人，而人可以“作为我在祂面前负起责任”（同上）。

巴特偶尔也提到人类尤其教会是自然的“嘴巴”。教会这一群体试图与自然建立团契式的友爱共同体，他们“为受造界（creation）的叹息发出声音与表达。”（*CD III/3*, 280.）巴特认为教会肩负奉耶稣的名祈求的责任，藉着祈求，与祂同在，有份于祂的事工；（*CD III/3*, 279.）藉着祈求，教会“参与的不仅是祂的先知职分与工作，也参与祂的大祭司职分与工作。”（*CD III/3*, 280.）教会为受造界的叹息所发出的祈求，也是“耶稣基督祈求的回



19世纪美国画家托马斯·科尔所绘《伊甸园》油画（1828年）
(来源：<https://thevcs.org/>)

响与重复”（同上）。

人对自然的责任感的培育，也体现在人对自身任意妄为的限制以及对身体中动物性冲动的克制（animal impulse）。巴特在《创造论教义》第四册创造的伦理学中，讨论了人的冲动的生命（the impulsive life）即人身中的动物性冲动。他认为，对于人的冲动的生命，或过度放纵它或过于压制它都是一种滥用（abuse），两者都涉及人的堕落和罪。巴特也提到解决这两种滥用的办法就是人要尊崇上帝的命令^{〔4〕}，也就是说，人只有在圣灵引导自身灵魂顺服上帝旨意和命令的情况下，人才能限制自身的任意妄为和战胜身体中的动物性的冲动。人对身体中欲望的管制和引导，首先来自于人的灵魂。在巴特看来，欲望需要在灵魂层面或给予肯定，或否定和忽略。也就是说，我可以接受，也可以舍弃，“我有能力不去渴望（或回避），尽管我被这种冲动所驱使。”（CD III/2, 409.）

综上所述，巴特虽然没有系统明确地论述如何培育人在上帝和自然面前成为一个负责任的道德主体，但他对人的灵性要求和成长的有关论述，则散见于他的教义学各处。对于巴特来说，人要在上帝和自然面前成长为一个负责任的道德主体，就是回应上帝的道的要求。人的责任首先就是要对上帝的道做出回应，在对上帝的道的回应中履行人在地上的职责和使命，其中包括人对自然负责责任的管治。人的行动就是聆听和呼召的行动，向上帝服从并被问责。在聆听神话语的过程中，祈祷非常重要。在巴特看来，“祈祷的意义是指转向上主，求祂赐给我们以我们所欠缺的能力、勇气、诚实及智慧，使我们能服从律法及遵守祂的诫命。然后祂将帮助我们继续以信致信。”^{〔5〕} 人也需要从自然身上看到上帝所做的创造之工，听到自然伏在虚空奴役之下的叹息呻吟，因为只有人在成为自然的“耳朵”、“眼睛”和“嘴巴”的过程中，才能切实感受基督呼召人在自然中的使命和责任，并催促他带领自然迈向自由。遗憾的是，巴特在这方面的论述不多。^{〔6〕}

二、庄子论人对自然责任感的修养路径

在研究道家责任伦理为数不多的学者中，刘笑敢是其中的代表。^{〔7〕}他总结了什么是道家式的责任感，认为道家式责任感体现在“责任的承担者之中心关切不在于本人主体性的发挥，不在于本身的表现或得失，而在于治理对象的状态，在于百姓和万物自然的、依照自身性向、固有趋势发展的状态。”^{〔8〕}这是刘笑敢对老子思想中的责任伦理的总结，这样的总结同样也适用于庄子（这从庄子对物采取无为而治的行为和不伤物的态度中可看出）。

对于责任的承担者即道德主体来说，要想他们以治理对象的状态和对象自身的性向为中心关切，首先需要消除他们以自我为中心，让他们从“自我观之”中摆脱出来。这方面庄子在《齐物论》中作了集中论述。《齐物论》的核心思想就是要打破人对万物的分别识、对立识所带来的自我中心的执著，从而达到一种超越分别、与自然处于和谐关系的境界。^{〔9〕}在赖锡三看来，“《庄子》批判的正是人类‘自我观之’的中心主义和独断暴力，它所带来的‘是非之涂，樊然殽乱’，也就是‘人’成为万物遭受苦难的来源。一旦人类只知扩张自我权力与欲望，遗忘‘万物与我为一’的平等、共生的交互关系，那么人类终将成为《逍遥游》那无尽掠夺其它生命的狸狌。”^{〔10〕}

庄子比较看重心灵的修养。“心”在《老子》中只出现了10次，但在《庄子》中则出现了180次。^{〔11〕}在庄子看来，人心有两种状态，一种是陷入自我中心和个人成见的心，这种“心”在《庄子》中用不同的名称来称呼它，如“蓬之心”、“近死之心”、“机心”^{〔12〕}等等，谢阳举等解释了这些“心”的特点：“蓬之心”形容心灵的封闭茅塞之态；“近死之心”形容心灵暗涩、毫无生气；“机心”形容内心充满智虑机巧；“朴鄙之心”形容心灵陷于礼义而不返等”。而庄子提倡的是破除自我成见和自我中心的“心”，这种“心”有不同的名称，如“至人之心”、“圣人之心”和“道心”。它们“皆指与道合一的极其



陈鼓应《老庄新论》(商务印书馆 2008 年)封面
(来源：<https://book.douban.com/>)

舒畅、绝对自由和无限宽广的心灵状态。”^{〔13〕}

庄子也提供了转化自我中心的修养路径，那就是通过“心斋”和“坐忘”。“虚者，心斋也。”（《人间世》）处于心斋活动的道德主体，其心灵活动的状态是处于虚而待物、物我无隔的状态，所谓“气也者，虚而待物者也。唯道集虚。”（《人间世》）处于“坐忘”活动的道德主体，其心灵状态是“离形去知，同于大通”。陈鼓应认为，“离形”是“消解由生理所激起的贪欲”，“去知”是“摈弃由心智作用所产生的伪诈”，由于“贪欲和智巧都足以扰乱心

灵”，所以要“扬弃它们，才能使心灵从纠结桎梏中解放出来”^{〔14〕}。

在心灵修养活动中，“心斋”与“坐忘”还是有微妙区别的。傅佩荣认为，心斋是对执着于我心的物事和观念的穿越，“心斋的具体作法，是要逐步减少感官的刺激、外来的诱惑、层出不穷的欲望，以及执着于自我中心的观念与成见。总之，就是要对‘心’下一番涤清与整理的功夫，使它进入虚与静的状态。”^{〔15〕}“坐忘”则是穿越之后的一种静且明的得道状态。以《人间世》篇描述的体道进程具言之，“心斋”表现为从“听之以耳”到“听之以心”的穿越，再从“听之以心”到“听之以气”的穿越，而当个体道者到达“听之以气”层面，就意味着此时内心不预设什么、不判断什么，在虚静中向万物开放但又不执着于万物，也就到达了心灵修养的另一层次“坐忘”阶段。《大宗师》篇提到颜回忘仁义，进而忘礼乐，心不再受各种物事、观念束缚中再而进入了“坐忘”的状态，最终“同于大通”。

心斋和坐忘的过程也是“吾丧我”的过程。在《齐物论》中，“我”是陷入分别识、对立识的带着自我中心和成见的我，南郭子綦就是要通过心的修养，比如，从世俗的小知转向“大知”和“真知”^{〔16〕}，从形体之欲转向“形如槁木”（无欲^{〔17〕}），从累德之情^{〔18〕}转向道情（无情），最终达至“吾丧我”。“丧我”也是让执着于成见的“机心”转换成“无心”的过程，当机心转化成“无心”，“我”也因而摒弃“我见”成了“吾”，即真我。《大宗师》篇的“坐忘”和“外天下”、“外物”、“外生”也同样描述了“吾丧我”的过程。

总之，在“吾丧我”的过程中，我转化成了“吾”，我恢复了天性，我不像先前的那个我“丧己于物，失性于俗”（《缮性》）^{〔19〕}，我也超越了我与物的对立和隔阂，“在此对立中，人以自身好恶为评价标准，将物标画上价值，使得物被价值所征用”^{〔20〕}。通过“丧我”和体道，我“祛除自我中心主义而臻于独与天地精神往来”。^{〔21〕}在黄勇看来，一个人在经过“坐忘、心斋、丧我”之后，他的责任感被建立，这时，他“能够选择做道德的事（尊重他者的

独特天性),以及不做不道德的事(避免把自己的价值强加于他者)”。^{〔22〕}

《庄子》中培育人对自然世界的道家式责任感,也体现在人在凝视大自然中重建人与大自然的情感连接,在观看大自然中“以物观理”,领悟物自身存在的真谛。《庄子》中有几处记载了人欣赏和凝视自然世界时的愉悦之情,比如《知北游》篇提到“山林与,皋壤与,使我欣欣然而乐与!”、“天地有大美而不言”;《外物》篇提到“大林丘山之善于人也,亦神者不胜。”陈鼓应译为:“大林丘山所以适于人,也是因为心神舒畅无比的缘故。”^{〔23〕}庄子在这一句的前一句提到“心无天游,则六凿^{〔24〕}相攘”,意思是人若对自然没有感觉,不能与自然共游,意味著人的六种感官孔窍相扰攘,人的感官孔窍处在闭塞的状态。

在《刻意篇》他提到“就蓺泽,处闲旷,钓鱼闲处”,意思是“蓺泽”和“闲旷”那些地方是使人悠闲自在的地方,让人的心灵远离世俗的纷扰。特别是他与惠子“游于濠梁之上”时,他看到了濠水中的鱼“出游从容”,感受到了“鱼之乐”。陈鼓应认为“庄周濠上观鱼之乐的故事,正是他那审美化的宇宙观与人生观的流露……庄子哲学持一种有机的自然观,认为人与人以及人与物之间并非各自独立隔绝的,而有着许多共同之点与相互感通之处。人接触外界景物,景物的形态引发人的情思。”^{〔25〕}

庄子对大自然有较好地观看。他对“风吹树窍”有细心的观察。《齐物论》记载了山林中的风吹过树窍时所发出的响声,描写了树窍的形状、风吹过树林时树干倾斜的姿势。树窍的形状,似鼻,似口,似耳,似梁上的方孔……;风吹过窍穴的声音如水湍激声,若箭去之声,像风吹到深谷的声音,像呼吸的声音……。宋林希逸此段释曰:“天地间无形无影之风,可闻而不可见之声,却就笔头上画得出,非南华老仙,安得这般手段!”《齐物论》这段有极丰富的形与声之描摹,显示了庄子对自然观察之细腻和专注,并在自然观察中领悟到物的某种本真存在,地籁之音中显示著天籁之音。



庄子观察自然

(来源：<https://www.amazon.com/>)

庄子对自然物象有较好的观察还有几例。《秋水》篇作者把目光朝向“河海”并对雨水季节有较细腻的描写。所描绘的“秋水”带有特别的时间特点，既写出了秋雨繁多，山上的水流入小溪，小溪又汇流到河流，河流又汇入到海洋的浩荡景象，也写出海洋的宏阔和碧波万顷：“东面而视，不见水端”⁽²⁶⁾，“春秋不变，水旱不知”。⁽²⁷⁾但“大海”在天地宇宙之间却显得渺小，“计

四海之在天地之间也，不似壘空之在大泽乎？”四海在天地间，就像小洞在巨大的水泽中。清人林云铭评此段云：“是水大岸远、见物模糊一段的景况。摹写逼真，入手便奇。”^{〔28〕}

庄子认为，在天地万物面前，要想领悟物之存在的“本根”，我们所要做的就是“观于天”（《知北游》）。^{〔29〕}“入山林，观天性；形躯至矣”（《达生》）^{〔30〕}；“观者如市，匠伯不顾”（《人间世》）^{〔31〕}。在观看中了解天地之运作之方式^{〔32〕}，並“以物观理”——“原天地之美而达万物之理”^{〔33〕}。至人和圣人也是这样做的，所谓“至人无为，大圣不作，观于天地之谓也”^{〔34〕}。

《庄子》一书还记载了放下人类视角，单单从自然的视角记录和观察大自然的生命形象这一路径，来培育人对自然世界的责任感。

庄子比较重视从动物的视角来描述动物的样态、饮食和居住。他描绘马“齧草饮水，翘足而陆”（《马蹄》）；鹤“翼广七尺，目大运寸”（《山木》）^{〔35〕}；“民食刍豢，麋鹿食荂，螂蛆甘带，鸱鸦嗜鼠”（《齐物论》）^{〔36〕}；“丰狐文豹，栖于山林，伏于岩穴”（《山木》）^{〔37〕}。庄子也塑造了属于动物自身的生命形象，展现了动物生命自身的美和活力。如，十步一啄百步一饮的泽雉（《养生主》）；喜则交颈，怒则分背相踉的马（《马蹄》）；“栖之深林，游之坛陆，浮之江湖，食之鱮鰈，随行列而止，委蛇而处”的鸟（《至乐》）；出游从容的鱼（《秋水》）等等。

他甚至有时呼吁人能效法自然世界中的动物的生活，比如，人可以过一种简朴的生活，可以像鹤鹑般居无定所栖息、如幼雏般觅食无心，像鸟儿在天空中飞行又不留下一点痕迹——“夫圣人，鹑居而食，鸟行而无彰”（《天地》）^{〔38〕}，原因是人常被自身的欲望所捆绑^{〔39〕}，无法过一种简朴的生活，所以要向大自然中的动物学习。

再比如，寄托着他美好理想的他所描绘的“至德之世”中的人类的生活方式和状态，部分也是模拟自然世界中的动植物的生活方式和状态。庄

子用“上如标枝，民如野鹿”（《天地》）^{〔40〕}来形容君居民上犹如高树之枝，但不显赫^{〔41〕}，民众的生活如野鹿般自由自在。

可见，庄子提供的修养路径无论是通过凝视大自然来重建人与大自然的情感连接，还是在观看大自然中“以物观理”，庄子的目的就是消除人与物之间的对立和隔阂。而庄子对动物习性的记录，放下人的视角从动物的视角塑造动物的生命形象，显示了庄子对自然世界生命和生命权利的尊重。

三、对两者的观察

详细阐述巴特和庄子就如何提升道德主体的修养、培育其对自然的责任感提供的具体路径之后，我们接下来比较此两种修养路径，察其异同。

首先，双方在人对大自然的责任感的修养路径中，都显示出对人性中自我中心主义的批判和认识，并提供了消解人的自我中心的各自路径。两者也对人类不尊重大自然的现象，比如过度向自然索取、对自然破坏和砍伐都进行了批判。巴特明确反对在使用环境资源方面人类毫无意义的浪费和破坏，若动植物环境遭到破坏，则显明了人类在这方面的过错。^{〔42〕}巴特批判人类没有善待动物，认为面对动物，人类的愚蠢、严厉、任性和非理性仍在发挥作用，需要加以遏制。巴特谴责对动物无辜滥杀，甚至认为，“当人类杀死一只动物时，他所做的事情至少在某种程度上类似于杀人。”^{〔43〕}杀死一只动物不同于砍伐一棵树，因为动物的杀戮预示着至少对创造的和乎构成了威胁，并且本身也是对这种威胁的延续。若迫不得已要杀害动物，应有人的良心、对生命的尊重参与其中。（*CD III/4, 355.*）

庄子虽没有在文中直接讨论人杀害动物的伦理问题，但从他主张人对自然世界的“无为”、“与物为春”（《德充符》）、“不伤物”（《知北游》）、“物我为一”的理念来看，人对动物的杀戮行为与他的伦理思想相违背。在《马

蹄》篇庄子也批评了伯乐用“饥”、“渴”、“驰”、“骤”、“整”、“齐”等手段所造成的马的大量死亡——“马之死者已过半矣”。

巴特和庄子都对人性中的贪欲给道德主体的修养所带来的严重破坏和阻碍有着清醒的认识。在巴特那里，人性的贪欲表现为人的动物性冲动（animal impulse）。巴特认为需要通过遵守上帝的命令来克服人的动物性冲动。在《和解论》第二卷第 68 节中，巴特论述了人与上帝的两种爱的关系：欲爱和挚爱，这两种爱也用在人与人的关系上。以此类推，也可用在人与自然关系上。或者说，当巴特论述人与上帝的两种爱的关系时，也暗含了人与自然的两种关系，挚爱是在耶稣基督里的爱，欲爱不是在耶稣基督里的爱。巴特认为欲爱是“一种完全的要求、完全的控制欲望，自始至终都是自爱”。这种欲爱体现在人与自然关系中就是人对自然的控制和放纵。

庄子认为“嗜欲深者天机浅”（《大宗师》）。一个人若过度沉溺于欲望，就失去了生命内在的灵性和智慧，他天然的根器就变浅。一个人若天然根器变浅，就会影响物在他面前的显现和他与物的关系。《庄子》中还有其他相类似的表述，比如，一个“盈耆欲，长好恶”之人，其“性命之情病矣”（《徐无鬼》）。“凡外重者内必拙”（《达生》），即若一个人过于重视身外之物如利益得失，其内心将失去智慧和从容而变得笨拙。

巴特和庄子在提升人的修养和培育人对自然的责任感的路径方面，有很大的不同。巴特以责任为核心来培育人对自然的尊重和道德关怀，庄子以感通为核心培育人对自然的尊重和道德关怀。对于巴特来说，人的道德修养和提升需通过责任的行动来完成，这责任表现在两个方面：人要遵循如何与上帝相处的要求，人要按照上帝的要求负责地治理自然。巴特在《教会教义学》第三卷《创造论教义》第一册中明确提出，“人类对上帝和受造物都负有责任”。上帝在赋予人类拥有管治万物权力的同时，也赋予了人类对万物非常明确的责任。上帝的要求包含了伦理的规范性。伦理规范



19 世纪美国画家爱德华·希克斯所绘《和平国度》油画（1830-1832 年）
（来源：<https://www.metmuseum.org/>）

规定了人在自然面前能做什么，不能做什么，比如人对自然只有治理的权柄（stewardship），不是拥有的权柄（ownership）。个人也要为自己的行动负责并承担其后果。

巴特也提到通过克服人的身体中的动物性冲动，来消除人的自我中心和任意妄为。这实质上也是在强调人要为自己的行为负责；由于人身体中的动物性冲动和人性中的骄傲不愿意顺服神的话语，不愿意脱离罪恶的权势以及对欲望的放纵，以致于人无法对上帝的话语给予负责任的回应。在巴特看来，一个人的品格塑造、成圣，首要的就是从上帝的话语出发，遵守上帝的命令开始。可见，我们可以把这种围绕责任展开的伦理培育和实践，称之为一种责任的伦理学。

不过，在巴特的责任伦理之外，巴特思想中也有以感受为导向的感通伦理的迹象。巴特提倡人要成为“大自然”的眼睛、“耳朵”和“嘴巴”，这大自然在巴特眼中固然是一个总体性的概念；这概念主要服务于在其中看到上帝的创造之工以及上帝托付给人的使命和责任，但这其中也夹杂着巴特自身对自然世界的经验和感受。他感受到大自然的叹息和呻吟，也有对动物的同情。

庄子论人对自然责任感的三种修养路径，即心斋、凝视大自然和塑造动物生命形象，都彰显了庄子在伦理建造方面是以感通为核心，培育人对自然的尊重和道德关怀。在庄子看来，人与物出现对立、是非和隔阂，乃是人有成见之心，要消除人的成见之心，人需要以“化”的思维去面对关系，在“听之以气”中松动既有的价值藩篱，在虚以待物中通向“万物与我为一”。

庄子在凝视大自然中重建人与大自然的情感连接，是通过“感”（“触”）物而通，“人鸟兽草木起发人情的关键在于人与他者之‘感’或‘触’”。物我之情皆因相触而“起”——由内而外地涌现、由混沌而获得明确的样态或形式。这个样态由“触”而生，即由鸟兽草木的情态给与。人与大自然之间的感通，不是人以道德、功利、概念的待物方式来完成，而是以一种美学的方式来完成。人要培养一种超然于物外的人生态度，以获得人与万有世界的合一，让自然的生机与人内在的生命相融合，从而达到“人与天一”（《山木》）、“万物皆一”（《德充符》）。

人与自然世界的感通是一种生命之间的感通。《庄子》中记载了大量的动物的生命形象，展示它们的天性和活力，如“十步一啄，百步一饮”的泽雉（《养生主》）、向往“栖之深林，游之坛陆，浮之江湖”的鸟（《至乐》）、“宁其生而曳尾涂中”的龟（《秋水》）、“出游从容”的鱼（《秋水》）等。庄子肯定它们的天性和活力。对于泽雉，他认可它“不蕲畜乎樊中”，因为在笼中“神虽旺”，但“不善也”（《养生主》）。对于鲁侯养鸟，鸟“三日而死”

《至乐》），庄子对此进行了批判，认为鲁侯是“以己养养鸟”，“非以鸟养养鸟”。对于“宁其死为留骨而贵”和“宁其生而曳尾于涂中”的龟的两种方式，庄子选择了后一种像龟一样的生活方式。庄子以濠上之乐感受着濠下的鱼之乐。

舍勒描述了人与动植物之间的这种生命感通。他认为生命感受始终具有功能和意向的特征，它朝向本己生命以及在生命同情中转向外部世界或其他生物。自然世界中的生命样态和情态给予人，人触物而起情，在生命同情中转向外部世界。如此，生命中的人与物构成了美学上也是生命上的“情往”与“兴来”、共律与共生的共同体。

庄子的感通伦理，突出了对自然的经验和“感受”在伦理中的意义。这对于巴特的责任伦理来说是一个有益的补充。这种补充表现在人对动植物责任感的建立——这是巴特所强调的，不仅仅只从至上者的命令和要求出发，也可以以人的共情和想像的方式，参与其生活和生命世界之中，从而达到对动植物生命的理解、关怀和尊重，而这是巴特的责任伦理所不足的。♥

〈1〉 责任与责任感稍有区别，责任感是一种精神状态，属于社会道德心理的范畴，它更多描述的是人对对象的心理状态，而责任往往与行动和担当联系在一起。不过，人先有对大自然的责任感，然后才有对大自然的责任行动，而且我们也相信，一个有道德修养、对大自然具有责任感的人，才会主动去爱护大自然，并承担保护 and 治理大自然的责任。

〈2〉 Karl Barth, *Church Dogmatics*, III/4, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1956–1977), 48; hereafter *Church Dogmatics* cited as *CD*.

〈3〉 Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, Edwyn C. Hoskyns (Translator) (London, New York and Oxford University Press, 1968), 310–11.

- 〈4〉 “遵从上帝命令的道路恰恰位于这两种滥用之间，并不是在这两种对立错误之间的妥协，也不是它们的结合或混合，而是战胜这两者的胜利。”（CD III/4, 348）
- 〈5〉 巴特，《祈祷与宣道》，香港：基督教文艺出版社，1968年，第8页。
- 〈6〉 “人在列邦中要说：‘耶和華作王！世界就坚定，不得动摇；祂要按公正审判众民。’愿天欢喜，愿地快乐；愿海和其中所充满的澎湃；愿田和其中所有的都欢乐！那时，林中的树木都要在耶和華面前欢呼。”（诗96：10-12）这是旧约诗人对未来所盼望的景象，人和全地，蓬勃生长，荣耀创造它们的上帝。在自然是否与上帝互动方面，巴特认为《圣经》没有明确提出，所以他在这方面的论述很少。
- 〈7〉 研究道家责任伦理的涂可国认为，刘笑敢“创新性地提出了‘道家式责任感’思想范式”。（参见涂可国，“老庄道家责任伦理思想新释”，《管子学刊》第3期（2022年），第5页。）
- 〈8〉 刘笑敢，“道家式责任感简说”，《中国道教》2007年第5期，第31页。
- 〈9〉 《齐物论》中“齐物”的思想到了外篇《秋水》篇有明确的深化和总结，即“以道观之”，而不是“以物观之”、“以俗观之”、“以差观之”。
- 〈10〉 赖锡三，“《庄子》‘天、人、物’三纬交织的人像”，载《清华学报》新52卷第2期（2022年6月），第328页。
- 〈11〉 陈鼓应，“《庄子》内篇的心学（上）——开放的心灵与审美的心境”，《哲学研究》2009年第2期，第25页。
- 〈12〉 “机心存于胸中，则纯白不备。”（陈鼓应，《庄子今注今译》，北京：商务印书馆，2007年，第372页。
- 〈13〉 谢阳举、卫怡，“庄子成心论”，《学习与探索》2019年第11期，第16页。
- 〈14〉 陈鼓应，《老庄新论》（修订版），北京：商务印书馆，2008年，第237页。
- 〈15〉 见傅佩荣，《〈庄子〉心得》，北京：国际文化出版公司，2007年，第43页。
- 〈16〉 庄子的大知和真知也成了德性之知，“知彻为德”（《外物》）、“以恬养知”（《缮性》）、“知通于神，故其德广”（《天地》）。
- 〈17〉 “道之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化。”（《天地》）
- 〈18〉 “恶、欲、喜、怒、哀、乐，六者累德也。”（《庚桑楚》）
- 〈19〉 在《庄子》中物不仅包括自然物和财物，也包括社会上追逐的名声、地位等外物，比如《逍遥游》中提到的“是其尘垢秕糠将犹陶铸尧舜者也，孰肯分分然以物为事”中的“物”，这里的“物”指尧舜治理带来的地位、名望等外物。陈鼓应解释为“俗物”（见《庄子今注今译》第33页）。郭象强调“尧舜者，世事之名耳……徒名其尘垢秕糠耳”（见《庄子集释》卷一上“逍遥游第一”，北京：中华书局，1985年，第33页），指向了“以物为事”中的物是名声。

- 〈20〉 王毅鹏,“浅析庄子生态观及其当代启示”,《哲学进展》,2022年第5期,第885页。
- 〈21〉 同上。
- 〈22〉 黄勇,“尊重不同的生活方式:《庄子》中的道家美德伦理”,李妮娜等译,《华东师范大学(哲学社会科学版)》2011年第5期,第29页。
- 〈23〉 “神者不胜”:神,心神;不胜,不胜欢欣。陈鼓应采用陆钦《庄子通义》中对这几个词的注释。参《庄子今注今译》,第828页。
- 〈24〉 成玄英疏:凿,孔也。
- 〈25〉 陈鼓应,“庄子论情:无情、任情与安情”,《哲学研究》2014年第4期,第57页。
- 〈26〉 《庄子今注今译》,第477页。
- 〈27〉 同上。
- 〈28〉 林云铭撰、张京华点校,《庄子因》,上海:华东师范大学出版社,2011年,第170页。
- 〈29〉 “至人无为,大圣不作,观于天地之谓也”(《知北游》),见《庄子今注今译》第477页。
- 〈30〉 同上,第568页。
- 〈31〉 同上,第155页。
- 〈32〉 “阴阳四时运行,各得其序”(《知北游》)(《庄子今注今译》第477页。)
- 〈33〉 同上。
- 〈34〉 “此之谓本根,可以观于天矣。”(《庄子今注今译》第477页。)
- 〈35〉 同上,第605页。
- 〈36〉 同上,第97页。
- 〈37〉 同上,第583页。
- 〈38〉 《庄子今注今译》,第359页。
- 〈39〉 “寿、富、多男子,人之所欲也。”(《天地》)见《庄子今注今译》,第359页。
- 〈40〉 同上,第381页。
- 〈41〉 成玄英疏:“君居民上,恬淡虚忘,犹如高树之枝,无心荣贵也。”(同上)
- 〈42〉 “在更大范围内,有许多无意义的浪费和破坏,虔诚的人类应在这一领域中避免这些行为,因为是人类在这方面已经明显地犯了错,并因此导致了自然的破坏。”(CD III/4, 351.)
- 〈43〉 同上。

(作者为北美中华福音神学院教师,研究领域为基督教与中国文化、比较神学。)

留白与成圣

——神的形象与生生之德

文 / 张晓丹

内容摘要: 本文将“成圣”理念放在《创世记》开篇的语境中,回顾“人”最初的内涵。通过结合文化和文本语境的经文阐释,本文建议以生生之德作为华人语境中的转译与对读,来理解负有神形象之人的成圣。借经典的共鸣,本文主张:人得救是为了归正,以承担神创造世界中赋予人的职分,即持续创造并将创造归于神。其中最基本的修养,就是相对化处理自我意识,解除其价值判断体系的绝对权柄,允许世界和他者成其所是。由此,人的注意力被校准在具体言行之前的爱之语境、生成万有之后的圣洁归属。简言之,人的成圣并非变得“像神”,而是成为完全的人,即活出神形象的人。

关键词: 既有 生成 止止 神的形象 圣洁 生生之德

引言:让文字落地为生命

文字不仅传递语义,也同时承载着由文字与语境的契合所凝缩出的信息模式。而人阅读和诠释文本时,同样以自身的认知结构⁽¹⁾与之互动——外来信息与既有心智模式相互作用,构成“诠释之圈”:所知与所以知彼此界

定。这个在纯逻辑层面似乎无从成立的循环，一旦置入人的真实经验，便开始生成意义。

以文字传承至今的《圣经》，正体现了语言的这一基本特征。历史文化语境和语言学层面的研究固然必要，但还只是备菜的工夫；若要让圣经话语的教化之力显现为生命的改变，人需要在多重语境交汇处，耐心倾听自身经验，并由直觉整合而成“语感”（Sprachgefühl）。本文关注的，正是在旧约文本、当代通识和中国传统文化在交汇处如何生成一种“知行合一”的理解，以助人在成圣之路上前行。

返本知源，对人成圣之路的反思，也可以从“人之初”开始。在《创世记》的语境中，这意味着我们必须先回答：神为何造人？而这一问题又引出更深一层的追问：神为何要创造？若转译为哲学语言，这正是被海德格尔视为“哲学第一问”的“存在之问”（Seinsfrage）：为何存在，而非无有？^{〔2〕}

这一追问撕开了以“有”和“占有”为尺度的形而下存在模式，为当代人的精神苏醒和归园安居开辟了出口。然而，“有/无”的边界并不足以厘定人的独特性及其意义：人与“无”之间有隔阂，导致人失去直接言说“无”的资格。这一隔阂不是指创世的“无中生有”，生万有而后有人（详见下文），而在于人之为人者，并非存在体。

人固然有物性和生物性，但人之为人，在于人有人性。因此，本文将首先从创 1:1-2:3 的文本研究入手，击罄聆音，梳理其中所提示的人性之本；而人性之本，正是人成圣之资。

“已在”

圣经的第一个动词是什么？是创造，还是存在？它对我们理解那被描述为“存在”的人，有何启示？例如，人之本，是被造的存在还是继续的创造？



19 世纪法国画家詹姆斯·蒂索所绘《创世》油画
(来源：<https://commons.wikimedia.org/>)

在直接影响早期教会神学建构的古希腊译本（LXX）中，创 1:1 被断为一个独立句：

Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.

后来的拉丁通行本（Vulgate）延续了这一译法：

I In principio creavit Deus cælum et terram.

由此影响到后来的多种译本，如和合本：

“起初，神创造天地。”于是，对多数基督徒来说，“创造”成为圣经的第一个动词，而第二节的大地、黑暗、深渊和水，则被视为被造的内容。这样的断句将一切存在解释为神创造的产物，并将创造界定为“无中生有”。此种解读在教义上维护了神作为造物主的绝对权柄，拒绝先于创造而有的存在（如混沌或物质）。然而，它也容易让读者忽视自身的认知盲点——不仅将当前世界的开端混同为一切的起点，甚至将神对象化为一个“存在体”（das Seiende）。

但神不是存在体；

虽然出 3:14 的确用系动词来描述祂的自我启示——“吾是吾所是”：

ה יהא רשא יהא

玛索拉抄本（MT）的主句和宾语从句重复使用系动词，形成一个跨层的闭环，而且未完成态的 יהא 作能动解读，指神自本自在自有。这三个字强调了神的自然生成和自我定义，有似于“道法自然”的涵义。对于通过语言来接受启示的人，这不仅勾勒在人能感知到的意愿和现象双重范畴里神来临的痕迹，更强调了神的动态性生成。然而，LXX 用系动词 εἰμι 及其实词化分词 ὄν 翻译了 MT 中的两个 יהא ：

Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν.

希腊译本将从句动词与连词合并为分词短语的做法，虽然语义上近似，却因名词化的处理，在希腊化时代的读者理解中，将神的无限动态凝

结为静态的图像，可被柏拉图主义的“绝对理念”所兼容。这一转折，已走在遗忘存在（Seinsvergessenheit）之路上，预演了海德格尔所揭示的西方形而上学根源问题——混淆作为生成的存在（Sein）和成型的存在体（das Seiende），将哲学第一问所指向的、人的归家经验，偷换为认知主体关于超验对象的语言宣称权游戏，即本体论（ontology）。⁽³⁾

以本体论为思维框架的神学著作，难免染上这种对象化的逻辑模式：那位自是自足却向人显示的神，被人的理解缩减为 $\acute{o} \acute{\omega}\nu$ ，并在关于神的论述中（Theo-logy）进一步转化为理性分析的客体。⁽⁴⁾

如此，当人清晰地彼此描述神的属性和事件时，神的绝对他异性就被人的理性语言所遮蔽和同化。毕竟，再至高的存在也还是存在，在人的思想体系里可以像树木房屋等概念那样被掌握。将神理念化的过程，近似思想上的偶像崇拜——以自己所造的对象取代神，并且通过服侍它而得益。在自定义的敬虔行为中行偶像崇拜之实：这也正是旧约先知一再警告的律法主义表现（弥 6:6-8）。先知呼吁的回头，放在神学研究领域中，可理解为人重新真实地经验在语言之先、赋予语言意义的神人关系。在这个前提下，人才不会将自己和他人物化，磨灭人源自神的灵光，而是理解人之所是与所以是，顺而成人。

借鉴海德格尔的警示并参考他回到（前苏格拉底古希腊哲学）源头、重理基本概念的思路，我们回到《创世记》的开头，通过观察后世“存在”概念所依托之系动词的语义和用法，在圣经语境里更新对这个概念的理解，以期更真实地描述人的“存在”（“是”）。

圣经的第一个系动词出现在创 1:2（הָיָה הָאֲדָמָה）。然而，此处的系动词并不负担用表语界定主语的职能。一方面，与后文能生养万物的实体大地（1:10—11）不同，这里的“地”尚未成为存在体，因而不适用于人给具体存在下定义的语境；另一方面，表语 הָיָה הָאֲדָמָה 的推测性语义（常译为“混沌”）本身即抵制任何能将之同化的认知行为。⁽⁵⁾ 因此，这里系动词可理解为暗喻

的用法：当文字所试图描述的超出了人们熟悉的经验范围，暗喻以人感知到的主语和表语间的相似点，来间接呈现那无法被对象化的主语所指，比如“她是一朵玫瑰”这样的表达。这也意味着，主语和表语之间构成相似而非等同关系：无状无形的地，强为之说，“似是”而非等于混沌。

然而，无论如何，这一混沌之地已经在场。它“已在”，但又不“是”。这种“似是而非”如何帮助我们理解神之“是”和人之“是”之间的关联和区别呢？我们先从语法分析入手来回应这个问题。

在 MT 的《创世记》开篇有两个可能的动词：אָרַב 和 הָתִיחַ（“创造”和“存在”）。之所以说“可能”，是因为和 LXX 与 Vulgate 提供的动词词形（ποιέω, creō）不同，希伯来文的 אָרַב 留有语法解读空间。除了独立动词（如创 2:3），创 1:1 的 אָרַב 还可解析为分词，⁽⁶⁾ 与其所带宾语组成时间短语：“在神创造天地的开始……”（NRSV）。

与此同时，这里的“天和地”也不是指“天”和“地”这两样具体存在。为方便听众理解，旧约常使用转喻（metonymy）的修辞方式，以关联概念表达目标概念，比如以具体代替一般（如以“雅各”指代以色列民），或以部分代替整体。⁽⁷⁾ 后者也是创 1:1 中“天和地”的意思，指天地之间的整个造物界。因此，若以 אָרַב 为表达延续的分词，创 1:1 就用类似副标题的方式，涵盖了创 1:1—2:3 的全部创造过程。这一理解也有助于解释文本中的一个张力：为什么在第一节已被造的天和地（转喻），在 8 节和 10 节才分别被造成并命名（实指）。换言之，文本并非前后矛盾，而是在不同语义层级上区分开“创造进程之始”和“被造物的成型”。

如果将 אָרַב 读作分词，那么《创世记》的第一个动词，就顺延到创 1:2 完成态的系动词 הָתִיחַ。同时，两个分别以神与神之灵为主语的分词 אָרַב 和 תִּפְחָרַם（“创造”和“盘旋”）前后呼应，将已在场的混沌之地包裹其中。由此，创 1:1-2 可被看作以 1:2a 为主句的一个句子，以后人

后来混沌之地也经历了“生成”性创造，成为养育生灵的大地（1:9—12）。

对认知能力如同“倏、忽”的常人来说，“混沌”是无法理解的（《庄子·应帝王》）。于是，创 1:2b 附上一个容易生成的意象来帮助理解：“（地是混沌，就如）黑暗在深渊面上”。以“黑暗”喻“混沌”，既与之前“地”的顶真结构呼应，又通过（未翻译的）连词 η ，引出下文关于“水”的描绘，仿佛以扎实的针脚勾连起相邻的句子，形成一个关于混沌之地的近义词组合（1:2ab）。



在此需要特别指出的是：在一神信仰的前提下，用黑暗、深渊和水来比喻的混沌，并非对立於神、可独立存在的恶势力，而是完全臣服於神并为祂所用的原始素材。对“混沌”的这种积极理解，在尼采的著作和赫德林的诗“*Heimkunft*”中都有体现。⁽¹¹⁾《创世记》第一章没有“坏”，只有神眼中的“好”（בטט）。正如神并没有用光消灭黑暗，而是让光与之共存，并以日夜交替的节奏为美好。

以混沌为背景，“神的灵盘旋在水面上”。同样以连词 η 引领名词在句首，但创 1:2c 以“神的灵”呼应第一节的“神”，在文字层面将地 - 黑暗 - 深渊这个相互定义的近义词集群包围、立定边界。⁽¹²⁾从“深渊”到“水”，经由部分指代整体的转喻、异词同指，并借助重复介词“在……表面上”（על־יבנ）予以确认。从语义上看，“神的灵”与“盘旋”，都成为从混沌中创造有生世界的关键变因。前者在神学著作中已有大量讨论，这里就略微解释一下“盘旋”（פחה）的意义。这个词还出现在申 32:11，“如鹰盘旋於其巢之上”。借鉴这个意象，创 1:2c 提示，在创造行为（如“说”）之前，神先

与混沌建立了一种有距离的、保护性的主权关系。简言之，创造不以否定“有”的“无”为前提，而是发生在一个已与神同在的关系中。在这个关系里，“已在”但又不“是”的混沌之地生成其存在的意义。

以“创造”为叙事框架，起于“已在”、成于“归圣”

除了语法允许、句法可行，从圣经希伯来叙事的联动序列（WYQTL）的结构层面来看，将 ארב 读为分词也显得更合理。⁽¹³⁾ 如果将 1 节的 ארב 读作第一个动词，2 节中不带反转连词的完成态系动词 התיה 就隔开 ארב 与 3 节以后 WYQTL 序列的链接，削弱了叙事的连贯性。读作动词的“创造”，反而无法作为头羊，领起关于创造的一系列主动词。如果将 התיה 作为第一个动词，它就引导了接下来的 WYQTL 序列。并且通览全单元， ארב 以分词（创 1:1）和从句动词（创 2:3）的形式形成 *inclusio*，提供第一版创世叙事的首尾标志，辅助听众记忆。⁽¹⁴⁾

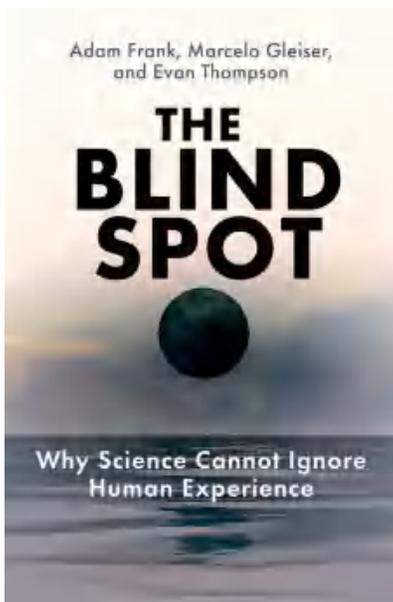
בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:	1:1
וְהָאָרֶץ הַיְמָתָה תֵהוֹ וְנִבְהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל־פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל־פְּנֵי הַמַּיִם:	1:2
וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי אוֹר	1:3
וַיְהִי־אוֹר:	
וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי־טוֹב	
וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ:	
וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לְאוֹר יוֹם וּלְחֹשֶׁךְ לַיְלָה	1:4
וַיְהִי־עֶרֶב	
וַיְהִי־בֹקֶר יוֹם אֶחָד:	
.....	
וַיַּגִּד אֱלֹהִים אֶת־יוֹם הַשְּׁבִיעִי	2:3
וַיִּקְדַּשׁ אֹתוֹ כִּי בֵן שֶׁבַת מְכֹל־מְלֹאכְתּוֹ	
אֲשֶׁר־בְּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת: פ	

这个叙事主干的动词多以神作主语，如神生成、说、看、分别、命名、做、创造、安置、祝福以及使之成圣。⁽¹⁵⁾ 不过，其中也嵌有地做主语的“长出”（המצותו；1:12），显示“既有”的混沌之地“成为”了生命的摇篮。

此外，出现在 WYQTL 序列中的系动词（היה）⁽¹⁶⁾ 还有无主语的用法，来表达“存在结构”（existential construct）。这种句子以非存在体的场域做主语，带出承托万有的“无”或“空”之意涵（there is; il y a; es gibt）。在语法上，它的主语是填充词，所指为空（expletive subject）；在哲学乃至宗教语境里，它描绘了有生于无的现象。例如，正因为房子中间的“无”，而“有”住宅之用：“凿户牖以为室，当其无，有室之用”（《道德经》）。人认识到无对有的托举后，更可以将这个日常经验到的无加以引申，作为“天地之始”的强说之名。

在创 1:1-2:3 的叙事主干中，这种无显性主语的系动词用法还可进一步分出两种情形：一是表达神话语的“生成”效果，如“就有了光”（יִהְיֶה אֵר；רוא）；二是混沌被分别后“生成”的节奏，如“然后有日有夜”（בְּרֵעֵי יְהוָה；רקב־יְהוָה）。具象的日夜，转喻了旧约未出现但当代人熟悉的抽象概念——时间。由此可见，神的创造并非仅生成万物本身，也同时生成了造物界得以运行的节奏，使存在（das Seiende）与时间性经验（Zeit）在生成之中被编织为一个有机整体。⁽¹⁷⁾ 这一点为我们理解当代人的时间经验提供了重要线索：时间并非独立存在的维度，而是时空延续体运动的一个观察角度，由经历者加以确认。在这个意义上，创世叙事为后世“存在与时间”的思想关联埋下伏笔，并在当代科学哲学对人类经验的重新重视中得到印证。

从混沌之地的“已在”开始、历经神一系列以分别和命名为主的创造及其成果评估后，本叙事序列抵达最后一个动词，“使之圣洁”（שְׁדַקְיוֹ）。神是自是永是的；因此，神停工不是因为神需要休息，而是祂愿意给祂所造



亚当·弗兰克等著《盲点：为何科学不能忽视人类经验》(2024年)封面
(来源：<https://www.amazon.com/>)

的一切、成为自己的时空。这样的“无”，是功成身退，有为之后的无为（תבש ותכאלמ-לכמ）：混沌之地的无意义存在被神改造成生命的摇篮，并撒播种子，这是有为；万有并作之后，神的圣洁则体现为留出万有自主生长的余地，允许万有各从其志、相互作用、共同衍生——这是无为，也可比于天籁，“夫吹万不同，而使其自己也”（《庄子·齐物论》）。

故此，人效法神安息的圣洁（出 20:8），是要效法神的慈爱，知自己之所止，以便让他者和世界成其所是。人不求全于事而归全于神，如持“心斋”——“虚室生白，吉祥止止”（《庄子·人间世》），又如耶稣所说，“清心的人有福了”（太 5:8）。反之，若人执着于存在体层面的有为，并以能力、事功和律法等可测量指标定义人乃至神，则认知与行动容易僵化、在本体论的语言森林里错过神和自己，在自定义的胜利中遗失圣洁。正是在这种

处境里，晚期海德格尔推崇 *Gelassenheit*，⁽¹⁸⁾“允其所是”，提供了一条从充塞过满的智能化意识回转，向神而活、与神同行的灵修路径。

简言之，第一版创世的叙事主干以创 1:2 地的“已在场”但还不“是”存在体为始，通过神、地和无的视角展现，直至 2:3 的“使之圣洁”，以留白来使创造圆满。以整条叙事主线为铺垫，神的创世之功，不成于有而圆于无：以分别创世，以知止归圣。

这一创世模式也提示了人成圣的路。人成圣，不是在权柄和能力上“像神”（创 3:5, 22），而是在人的本位上效法神的生生之德，参赞化育而知止。人以分别的节奏纪念神的创造（出 20:8），在自己经历的时空变化中，留出行事为人的余地，仰托于神做最终的成全者。正如庄子所言，“不忘其所始，不求其所终”（《庄子·大宗师》）。

“混沌有序化”创造观

学界通常将创 1:1-2:3 归入祭司传统 (P)。如果选择将表达“已在”的系动词看作这段的第一个主动词，它所呈现的创造观就不是“无中生有” (*creatio ex nihilo*) —— 神从存在的绝对否定中创造出存在，而是“混沌有序化” (*creatio ex chaos*) —— 神将已“在”而不“是”的混沌赋予秩序。神以“分别” (לָדַב) 和“命名” (אָרַק) 形成秩序，并由此拱卫圣洁。这恰与祭司传统的核心神学相符。《民数记》中以色列营盘的环状结构，便是这一秩序的社会象征——以至圣所为中心，依次扩展到祭司家族、利未支派、其他十二个以色列支派，直至营盘外的旷野，喻示“至圣—圣洁—洁净—混沌 / 污秽的价值阶梯”。⁽¹⁹⁾

此外，这段创世叙事中重复出现的“说—有—看—命名”等动词和周期性的日夜更替，赋予行文鲜明的节奏感，也反映了祭司传统对仪轨的重视。

借助祭礼语言和语境，经文以象征方式呈现神创世这一超越人类经验和理解的事件。这一象征关系在会幕与圣殿的空间结构中再度显现：它们不仅是敬拜的中心，也象征了当时社会常识中的世界秩序。

从祭司传统的象征手法来理解创 1:1-2:3，也有助于避免解经的偶像化倾向——即将神的行为简化为人可理解的具象，并将之等同于神的行为。若将无限江山浓缩为一幅画卷，并误认为“画卷即江山”，便落入“错位的真实”这种逻辑谬误中。关涉超越性经验的语言，既要保存相对于人的超越性，又要让人能看懂。这个难题通过语言的象征和比喻方式得到部分解决；另一部分需要读者以合适的方式来理解，使圣经的教导功能实现在活人的生命中，而不是仅成为正确命题的标本。经文语言本是拟议，真实结的果实不离人心。^{〔20〕}

最后，给混沌赋予秩序的创造观，也印证了旧约圣经对古近东宗教文献借鉴和区别并存的做法。^{〔21〕}通过与初代听众所熟悉的认知模式对接，《创世记》1章将神的启示翻译为当时人能听懂和用到的语言；通过确立与其他神话故事的本质区别，它又在文本创作的层面实践了归世界于独一真神，使之圣洁（创 2:3）。这样一种充满底气的“并行不悖”、以灵转化万有，其实更适合生活在不洁世界中的神子民探讨成圣之路。

综上所述，起初的双重性——混沌的已经在场和尚无意义，以及神之灵的保护关系与神的话所赋的秩序——构成了创造的基础。在神的掌管下，这二者并非对立，而是动态演化成世界的整体。若以此为镜回顾起初，我们可以谨慎地说：《创世记》的起点既非神的起点，也非“无”的起点，更非“有生于无”的起点，甚至不必与地球本身的起点重合。用当代通识语言来说，地球在物质、能量和信息上和宇宙其他存在没有本质差别，尤其是在微观层面上。然而，有太阳提供高能低熵的光，有大气层过滤调节，使温度湿度相对稳定后，生命便可在混沌系统的无限演化可能中、涌现出

适应本地环境的生命形式。此中最独特的现象即“涌现”：从简单系统生成无法单凭原有系统规律解释的复杂系统，如从无内在意识的粒子场生成人的意识。

《创世记》的开始，是神对我们所知的地球秩序与生命的创造起点。关于《创世记》的启示，目的不是为了给人类提供一套客观且不变的自然科学常识（比如“平地说”），而是让古时的以色列人理解，人活着该走什么样的道。诚如苏格拉底所言，人生的道理，不是概率性因素的计量，而是人所当行的路（Republic I.352d5-6）：

οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντινα τρόπον χρῆ ζῆν.

一个是“道”，另一个是“事，识，术”。道可以用符合具体时空语境的文字表达而不失其真，因为道本身就不能被拘泥于文字；识则甚为依靠其所表达的内容与其附带信息模式。

简言之，《创世记》1章并不是要跨越历史文化语境的差异、为当代自然科学立界碑。它首先是向生活在旧约时代的人，解释他们所经验的世界与人生为何如此，其次为后世提供一份成圣的启示，但后者须要人透过神子民的集体记忆来理解，并在人与神的关系中予以实践。⁽²²⁾

神赋予这个世界秩序，使生命成为可能，并以神自己的“止止”，给予被造者生成自身最终样式的自由。人成为人，也不只是用“既有”的物质能量重组一个人体，然后再次分散。借用神以系动词向人做出的自我启示（“吾是吾所是”），人的存在可以表述为一种指向神的自返而成：“人之所是，在明其所以是”（“l’homme est un étant qui comprend l’être”）⁽²³⁾。人的 étant (Seiende) 是已具形的存在体，而 l’être (Sein) 是令其得以成其所是的、因缘与涌现的波动。Étant 是可被感知到的——皮肤、阳光、微风，但能被感知到的、是在人感性上留下痕迹的 l’être——旧伤、宽和、松手。前者是笛，后者是声；前者是言，后者是意。人之所以是，非自本自根、

归权柄于己身，而是出于造物主的形象，终又将自己所为的一切归与神。造物者所给予的自由，人以之成事并归诸于祂。这样，神以其形象为底层逻辑（给予，爱，容许）所塑造的人，才完整地履行自己的被造使命，“成为”人。

在此基础上，我们得以重塑近现代西方从个人主体意识出发提出的“人的第一问”。与其说是“存在，还是不存在（“To be, or not to be”），从创 1:1-2:3 来看，它应该是：成圣，还是沉沦？以神形象负有者的身份，参与世界的持续生成并留白以敬神，还是以自身为存在的起点与核心，沉迷于占有、争夺和相害的循环？

生存与生成

借鉴 LXX 在创 1:1-2:3 对希伯来系动词 היה 的翻译，我们可以区分出“存在”的两重含义。

其一是先于主体自我意识的**在场**，“已在”（εἶμι），譬如混沌之地。这不是说它有本体论意义上的源初性，而是说它先于人所能及的认知边界。它的先验性来自认知次序，是人无法留意和确定的既有前提。这种“已在场”，在生活中表现为意识主体发现自己总是已被投放到具体的时空处境中（Geworfenheit），以及自己处在易溶于“无”的“日复一日”（Alltäglichkeit）里。人的主体意识觉察到自己已在场后，开始有主体性行为。这一般有两个走向：产生对生物本能的认同，停留“生存”层面，或从对“存在”的疑问出发而寻找其意义、反思而“生成”人。

其二是成为能负担具体职责（agency）的**此在**，“生成”（γίγνομαι），譬如光和天。^{〔24〕}不过，其它受造物可以不自知而被生成，如一只猫不需要反思而长成猫。但人类个体如果不反躬自问，就不能成为完全意义上的人。

在万有中，海德格尔独瞩目于人，因为唯有人能返觉到自己存在，并因此产生惊奇（thaumazein），提出值得（fragwürdig）之问，人才从混沌、昏睡或迷梦中觉醒，走上成为人的道路。

人的被造，生成和自我塑造

在《创世记》中，神创造的万有（das Seiende）和万有的可持续生成性（das Sein des Seienden），共同构成了被神看作美好的世界。置身其中的 Dasein 区别于万有，可理解为人的自觉“生成”。人的既有结构与其他受造物一样，可以不自省而存在，比如分子结构和呼吸节奏。但个体要突破可被泯灭为“他们”的一个复制粘贴体、自觉地活出不可替代的职责（agency），才会成为人。正如上帝把混沌塑造成一个有充分秩序、可自行演化生命的世界，负有神形象的“人”也不是一个既成事实，而需要在自己经历的每个时空点上真实地生成。

人的生成性，不止是后世的哲学反思，也已体现在人的被造叙事中。

第一版的造人服务于神创造有生命的有序世界这一宏观主题⁽²⁵⁾，因此神在按照神之形象创造人之后，还给了人任务。只有实现为人的任务，人才成为神所造的人。人的工作在神给人的两组命令中显明：首先，多多生育、遍布大地（קראתהו ואלמו וברו ורפ），这样人类能在具体时空处境中担起使命；其次，驯服和管理（ודרו השבכו）其他造物（创 1:26-28）；这体现人负有神形象的职能性目的。⁽²⁶⁾ 人的这两项基本任务紧随人的被造，这提示：神对人的创造不止于个体的存在，而是要人代神维护本地生态系统和谐稳定。也正是在这个不以人类为中心的视角中，我们才能不从西方文明历史语境出发，把“驯服和管理”读作对自然的掠夺开发和对其他民族的殖民统治。虽然这两个动词本身具有以强力推行意志的意味，但它们的力度可以着落



意大利文艺复兴时期画家马里奥托·阿尔贝蒂内利所绘《该隐杀害亚伯》油画
(来源：<https://nga.gov.au/>)

在执行而非意志上。比如驯服可以用大棒也可以用爱。换言之，人可以用全力做事，但做什么事、怎样做，要先看神做了什么，然后效法之。神希望我们效法的是什么呢？是独断的权柄和归于自身的荣耀，还是流向他者的爱和对世界的善意？这一点在亲近人类视角的第二版造人叙事中有更细致的描绘。

一般来说，学界将第二版的创世叙事界定为创 2:4-25；这个版本的叙事侧重解释农耕社会中人的起源。不过，这个划分对人的被造理解有些狭隘，

仅止于亚当与其伴侣这两个个体被造而尚未充实他们作为人的内涵。这也体现近现代西方个人主义人观对解经的影响。如果将视野扩展至《创世记》文本自带小标题所分割出的第一个世代（创 2:4-4:26），那么神对人的塑造可分为四个步骤：（1）抔土成形；（2）吹生气成生灵；（3）神先种地（גַּן；创 2:8），让人效法；（4）人类男女有伴（创 2:4-3:24）。每个步骤中的人都突出“人”有机整体的一部分。

然而，在神塑造人的同时，人也参与了这个塑造过程。人的自我塑造有两步：首先，得到能分辨好坏的能力，变得（在自己世界的主权上）“像神”；其次，以此为因，经由心中对他人的恶意，实现人类的第一罪（创 4）。

两者结合，当世界以神的判断为尊时，整个造物界都是好的（创 1）；而当人有了据以分辨好坏的立场，就有了罪的前因（创 3），继而罪被实现（创 4）。在最初的世代里，人没有全心效法神所立的榜样和俯就的爱，而试图效法神绝对的权柄。因为用错方向的“效法神”，人类第一家庭在以神之形象为核心的人性上留下罪的污染，让人实际长成的样式不再只是神的形象，还有了人造的模式。

生存和占有

从该隐谋杀亚伯的故事可以看出，对于有意识的个体而言，求生本能很容易扩展为占有欲：从“我活着需要占有足够资源”，压缩为“活着就是为了占有更多”。顺着这个逻辑，我占有的有利资源越多，我就应该更好；如果有他人阻拦或占有我想要的资源，他人就成为我的敌人。最好的敌人是不存在的，所以该隐谋杀亚伯：这也是

“罪”这个字（חַטָּאת）第一次出现在经文中（创 4:7）。该隐的罪以内外双重悖逆污秽了他所负的神之形象。于外，他扼杀兄弟的生命、逆转神

对亚伯的创造；于内，他将维护自我存在的标准置顶，取代神之形象背负者的彼此相爱。

该隐之罪显明了罪的前提，是将自己判定的好坏绝对化。这种给相对性认知赋予绝对价值的行为意味着，作判断的主体赋予自己像神一样的权柄，并且视他者为物，剥夺其所有的神之形象。换言之，人彼此物视，则“自贵而相贱”（《庄子·外篇·秋水》），纷争生于是。于是，生命的美好演化成“贵生”之不贤（《道德经》75章）。同时，当人把他者只看做对自己有利弊影响的存在、而非和自己一样的神之形象背负者，当人从自己作主的占有关系定义自身存在、而非先于人意识的爱之关系⁽²⁷⁾，就会将自身的关注（Sorge）分散到可被占有的外物，失去与自己心灵的专注契合，进而失去通过灵而感知到的与神同在。

于是，人如失去家园的逆旅者，虽然很多时候人只是有怅然若失的感觉，但无法确定地表达自己所失去的那极为重要的是什么。有些人会因为这种无名的焦灼（Angst）而从世间既有的占有模式抽离，寻找回家的路。回家，是将自己的全心、全魂、全力都转回，回到与神同在的关系里。这个前置的关系是一切意义的根源，人觉知到已在其中，就不再需要通过证明自己的价值而得到安息，而是顺应圣灵的召唤而履行自己当下的职责。

当然，这不是说人要否定自己基于“存在”的求生欲。人有求生欲是自然的。身为生物，人的思想行为受到“生物智能”（biological intelligence）的影响，⁽²⁸⁾会为自己而趋利避害。这是非善非恶的动机。但人若从物质到意识层面都以占有和权柄为目的，就显示他还臣服于生物智能的底层逻辑且未反思到这种辖制，因而尚无法松动它对自身意识模式的影响。而不能从既有系统中反思自己之所以是，就尚未成为真正的人。在日常生活中，我们需要注意的是不以此为绝对标准来判断价值，更不以占有来替换存在的内涵。

事实上，人最基础的动因，即维持生命，神已经允许并供应，例如在《创世记》1章包括人在内的动物都以植物为食（创 1:30），主祷文的下半部以求神提供当天食物打头（太 6:11）。神创造的世界变得污秽混乱，是因为人用以实现求生动机的模因被污染，带来了反创造的结果。但同时一个人只要还活着，就是神认为尚有悔改归正可能的、祂形象的负担者。

生存与生生

对当代人来说，“生”的最直接表达是个人的主体性存在，表现为由一个本地意识（local consciousness）统辖、各子系统和谐运作以维持自身健康存在。^{〔29〕}但是，仅是存在体——比如创 2:7 中还只是泥塑、未成为生灵的人像——尚不是美好的生命。柏拉图《理想国》里老年人的这句慨叹（I.329b），清楚地分解开“生命”和“好”：

τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες. “曾经活得很好，如今不算活着。”

俗语常说人性贪生怕死，但这省略了一个前提：人经验到的活着是好的。其实，常人要的是好，生命只是载体。有足够的好，可以为之褪下生命，比如殉道者；有足够的坏，生命也显得不那么值得，比如约伯。生物本能趋善避恶，只不过单细胞生物的善恶最大值就是生死；而有复杂身心灵结构的人，善恶的内涵因人而异。所以人们对存在的意义有不同看法。

另外，人之生与身，如旦与宅，只是片段。常人所见证的存在只有自己已被投入其中的“生”这一段，看不全“以无为首，以生为脊，以死为尻”（《庄子·大宗师》）的整个语境。所以，只以“有”为地平线，只从“生”理解人，易流于断章取义，不得究竟。

以《创世记》的两个不同视角和主题的叙事为背景，我们可以将人的生存放在一个足够完整的语境中理解人的根本之道——知所以（神的形象）、所

由（成为人）与所安（止止）。这样“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉”（《论语·为政》）？在《创世记》的语境里，人工作，所依靠的不是源于自身的能力，最真实的动力也不是患得患失的恐惧（Furcht），乃至为求得他人认可而在迷梦中愈陷愈深，却不得纯全的安息。人成为神所造的人，则是以神之形象为其所以，效法神养育万有，成就人在万有中的使命：“能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育”（《中庸》）。

生生之德

从人的角度来看，生生，在字面上只有两层，但言外之意显出第三层：

1) 生：人能意识到自己已存在，并寻求自己生命的圆满。在《创世记》语境中，这意味着人在具体处境中实现自身职责，成为神所造的人。

2) 生生：神创造而万有相生。负有神形象和使命的人，更要成全其他人和生命的生成，尽性而知止。

3) 生生之德：人这样成全他者，出于来自神形象的天性，如人皆有恻隐之心。

也可以说，第一层是言与行，第二层是其所指，第三层是其所由。比如人竖起大拇指，是行为，所指是赞赏，而其所由是人与人之间的善意。这三层含义，可以帮助我们理解神的创造和其中启示的神之形象。自是其是的神，为什么要创造呢？在有与无之间，为什么不选择无呢？^{〔30〕}《约伯记》引发论战的问题也与此共鸣：人生何其苦，终归尘与土，若无生与死，无妄亦无苦，岂不已安乎（伯3）？

但若回到《创世记》的叙事语境，我们可以看到，神的创造以祂的灵所建立的关系为前提，所以被造的人并不能做“有”的代言人、直面虚无，而是已在与神的关系中，有属于人的天性、祝福、使命（创1:27-28）和自

由（创 2:3）。神的创造止于安息，并以此为圣洁，这显示神的创造并非出于自己的需求，而是自身爱的表现。这样，神的爱充实了神之形象的内涵：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德”（《道德经》）。

在这个语境中，负有神形象的人要成圣，不是成神、而是成为人。成圣的前提，是人内在已有可供成圣的素材，就是神已经放在每个人里面的神的形象。成圣的实现路径，是人效法神。《创世记》给予人的管家式使命，可以在人的衍生，被造身份限定之外，参考道家“衣养万物而不为主”的表述来理解。不单是人无法成为神才有的“吾是吾所是”，而是说神将祂的“吾是吾所是”用来成就“神是爱”（约一 4:8）。效法神而成圣，是在真实的人生境遇里做工夫：内则涤除玄览，不令自是自有污染心境，允许圣灵清洁和温柔我们的心思意念，让神的形象清澈地展现；外则负起本地职责，爱人如己并且看顾地球生态系统，将神爱世界的意旨实现在本地处境中。

《创世记》的两版造人叙事，可以读作外王与内圣的两重修习。在“外”，可以着眼于人的双重性——人之所以是人，是人既蕴有神的形象但又不是神。这意味着人可以理解神作为创造者的意旨，并在自己的影响范围里践行。在“内”，人可以理清“其所以然”的源能。神创造，是因为祂愿意使混沌具有秩序和生命的结构；如农人伺地，神的创造里蕴有“安土敦乎仁”的温柔，即爱。我们在日常生活中效法神以成圣，也当以生而不有之玄德为尚。

结语

神的创造如“绘事后素”。画笔停下后，神以留白为圣洁。人在世间，如祭司在神和民之间，一方面要有为、参赞化育，另一方面要无为，以知止而成就圣洁。◆

- 〈1〉 在具体问题层面之上和之前，人的既有内在格式已确定有效问题的标准、通过前置信仰确定的真命题、具有共识性的思路以及解决问题所希望实现的愿景等令语义呈现的结构体系。
- 〈2〉 赫拉克利特、巴门尼德和莱布尼兹也有类似的问题：为什么出现“有”？参阅 George Steiner, *Martin Heidegger: With a New Introduction* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 69.
- 〈3〉 “本体论”，Onto-logy，以系动词 εἶμι 的分词 ὄν 为基础，即“关于存在的言说”。Steiner 对海德格尔的思路总结如下：“Why, then, is it that Western metaphysics has forgotten Being, why has it labored to efface or sublimate the absolutely fundamental difference between Being and beings, between Sein and Seienden? The trap, says Heidegger, was there from the first. The Greek word for “being,” on (archaic eon in the Iliad, I, 70), was ambiguous. It could signify either “being” in the infinitive sense of “to be,” or “being” in the nominal sense of “a being,” most notably “a supreme being” (Steiner, *Heidegger*, 69).
- 〈4〉 Again and again, the drive—toward objective contemplation, logical analysis, scientific classification, which cuts us off from being—presses on the Western intellect. Even Augustine, even the later Luther, even Kierkegaard the master psychologist succumb to it. This conceptualizing impetus edges them away from the genuinely ontological to the merely theoretical, from immersion in being to a technical diagnosis of the concept of existence. (Steiner, *Heidegger*, 79).
- 〈5〉 这个拟声词组的中文语境翻译，除了借鉴“倏、忽”所不能理解的“浑沌”（《庄子·应帝王》），亦可参考“无妆之状，无象之象，是谓恍惚”（《道德经》14 章）。
- 〈6〉 בָּאֵר 的分词词形也提示，神的创造不是 *fait accompli*，而是持续的托起与展开。即便仍选择将它读作动词，也可以取动词的起始义（ingressive use），即该动词标志了一个过程的起点，如歌 5:5 中的 קָמַתִּי（“起来”）。
- 〈7〉 旧约中的转喻常包括以下三种情况：部分代替整体、整体代替部分、部分代替部分。参考 Kevin Chau, “Metaphors’ Forgotten Brother: A Survey of Metonymy in Biblical Hebrew Poetry,” *Journal for Semitics* 23/2i (2014: 633–652)。除“天地”外，转喻也用在 1:2 关于地的一系列意象上。
- 〈8〉 也可比较 Robert Holmstedt, “The Syntax of Genesis 1:1-3.” *Journal for Semitics* 31. 2 (2022): 1–16.
- 〈9〉 在以神创造天地为世界第一动因后，LXX 以未完成时态系动词搭配表语“不可见且未成形的”（ἀόρατος και ἄκατασκευάστος），突出了大地已被造而未成形的初始状态。

- 〈10〉《创世记》共有 10 个 תולדות (2:4; 5:1; 6:9; 10:1; 11:10; 11:27; 25:12; 25:19; 36:1; 37:2)。它所带领的名词短语,指明本标题属下的叙事单元以谁为尊长,而不是故事的主角。
- 〈11〉赫德林笔下的混沌,哪怕是与山石对立,其对抗也奔涌着爱 (liebenden Streit)。尼采更在混沌中找到人创造和生成的活力:“Wahrlich, ein schmutziger Strom ist der Mensch. Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können. Ich sage euch: ihr habt noch Chaos in euch” (*Also sprach Zarathustra*, I.5. "Von den Hinterweltlern")。
- 〈12〉此外,黑暗和深渊,在以自身生存为首要判断标准的人看来,是可怕的。所以后人在这两个词的使用突出了其负面价值。虽然这样的理解对于读者来说是真实的,但不应被代入对地球生态系统初始状态的评估中。
- 〈13〉参考 R. W. L. Moberly, *The Theology of the Book of Genesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 44; Gordon J. Wenham, *Genesis 1–15*, vol. 1 of *Word Biblical Commentary* (Dallas: Word, 1987), 1–3。
- 〈14〉此后,创 2:4 以《创世记》第一个“世代”(תולדות)小标题断开此前的 WYQTL 序列,点明人祖尊天地为长,如同后代以族长为尊。其所涵盖单元以人类第一家为主角(2:4-4:26),以两组递进的反面案例、显示从开始以来,人并不以个体存在为首要,而是以相爱关系连接的个体所形成的整体为起心动念的根本。
- 〈15〉对应的希伯来动词为 לדביו אריו רמאו יהיו ארבו תבשיו לכיו ררבו ותיו שעי ארקיו。
- 〈16〉היה WYQTL 形式在创世过程中出现 19 次:创 1:3, 5(第一天), 7, 8(第二天), 9, 11, 13(第三天), 15, 19(第四天), 23(第五天), 24, 30, 31(第六天)。其中第一次用来描述神话语的创造效果,“就有了光”(והאיהיו);之后,又用 6 次来表达神在当天创造的、类似第一天的效果(וכייהיו)。这样使用的 יהיו 总共出现 7 次,在形式上提示神的话语带来完美的创造。此外,יהיו 还以六组(12 次)的出现,标记了创世的节奏,即日夜循环带来的日子更替(רקבייהיו ברעייהיו),而第七天以止息的方式将一切归圣。
- 〈17〉近现代以来的抽象乃至独立的“时间”概念,在旧约中并无对应的名词;我们在各译本中看到的时间 (time),如《传道书》3 章的一系列“有时”(“a time to”; NIV),并不指向后人所理解的抽象概念。旧约借助一系列具体、偏重经验的词来表述人的时间性经验,例如 יום(日子),הנש(年岁),דור(世代),סלוע(永远),תע(时候,季节),דעומ(指定的时分),קץ(终时),ענר(时刻),ודע(受亚兰文影响的“季节,时代”)。在一定时空里,按照精确计时工具测量的时间,非常接近现代科学所信仰的客观性。它所呈现的非主体性——比如所有员工都在早 9 点上班——遮蔽了时间的真实意义,即人在时间中的经历。当现代科学和人

的日常经验分离后，时间被假设成一个单独存在，恒定单向流动的维度 / 标准。哪怕是爱因斯坦提出时间的相对性，他也依然将时间放在客观存在的位置上，而非首先是人所经验的时段。这也正是爱因斯坦和伯格森辩论的一个焦点：伯格森强调人对时间的经历性 (durée)，爱因斯坦侧重于时间的可测量和抽象属性 (参见 Adam Frank et al., *The Blind Spot: Why Science Cannot Ignore Human Experience* [Cambridge: MIT Press, 2024], 120)。

- 〈18〉 Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Günther Neske, 1959).
- 〈19〉 关于《创世记》1章的祭司传统，可参看 Mark S. Smith, *The Priestly Vision of Genesis 1* (Augsburg: Fortress, 2010).
- 〈20〉 这也提醒我们读经灵修的谦卑功夫：所读之象征不等于其所指。
- 〈21〉 关于旧约圣经和古近东其他宗教文献比较研究的基本思路，参考 Patrick D. Miller, *The Religion of Ancient Israel*, Library of Ancient Israel (Louisville: Westminster John Knox Press, 2000), 23–29。《创世记》1章的创造观，在主题上与两河流域著名的创世神话 Enuma Elish 有可比性，如起始状态中的“水”，神创世是对水(混沌)的征服 (Chaoskampf；参考诗 74:12–17, 89:8–13；伯 26:7–13)，神将原始的水分开，从中创造有生世界的秩序。这些主题也以不同方式在古埃及和乌加列神话中浮现；参考 Christopher Hays, *Hidden Riches: A Sourcebook for the Comparative Study of the Hebrew Bible and Ancient Near East*(Louisville: Westminster John Knox, 2014), 41–74; Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton: Princeton University Press, 1988).
- 〈22〉 将《创世记》读作自然科学历史教科书，是将近现代理性主义的偏见带入解经而不自知。
- 〈23〉 Emmanuel Levinas, *Ethique et infini: dialogues avec Philippe Nemo*, coll. L'Espace intérieur (Paris: Fayard, 1982), 38.
- 〈24〉 神以话语分别和确定既有素材，人也依靠语言成为人。
- 〈25〉 造人的部分处于第六日神造动物的段落中。对人的解读要结合该语境，比如包括人在内的所有动物都以地上的所有植物为食。亦即，这是一个众生灵无须为生存而伤害他者的世界。
- 〈26〉 早期人类群体面对自然是弱势群体，因此“治理”有强力推行自身意志的语义。不过，这是第一版《创世记》叙事主题视角下的权宜之计，是基于早期人类与万物的力量对比而得出的。在第二版，当人能够驯服生物时，人对万物的治理就突出了“养育”这个农耕文明特点。
- 〈27〉 在旧约中，这体现在系动词的一个常见用法：系动词加介词短语表示所有关系，如“他有两个妻子”(撒下 1:2)。但实际上，同是被造的万有之间没有绝对的所有关系。他们所有关系是约定或功能性的。例如，神与以色列立约，成为以色列的主君；当大卫王将以色列人当作自己属民而去数点，他实际上在篡神的权，立身代理人身份而窃取神君王的权柄。

- 〈28〉 Antonio Damasio, *Feeling & Knowing: Making Minds Conscious* (New York: Pantheon, 2021), 163–165.
- 〈29〉 另外，在短命的个人所组成的漫长人类历史中，“生”的衍生表达是“生育”，即以新生命一代代延续集体的生命。
- 〈30〉 这一问不是一切的起点，甚至也不是人求知的起点，而是人主体意识自洽模式的起点。它的源发点是人的自我保护意识：人需要其所处世界以与其生存相关的方式来呈现 Ding an sich。

一门深入，随缘同参：以精神生活的三部曲作为比较灵修学的基础

文 / 沈惠丽

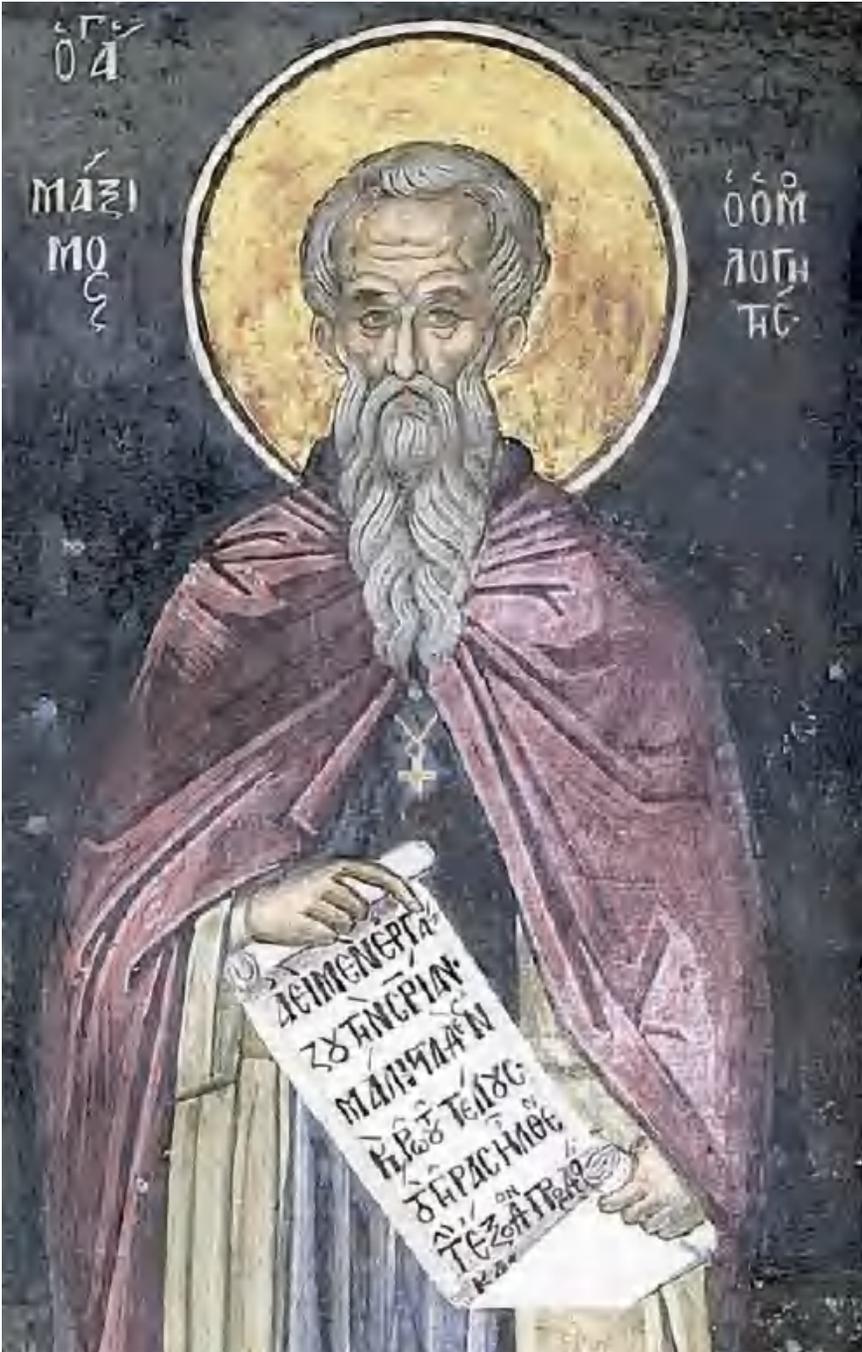
内容摘要：本文以宣信者马克西姆以及释净空法师作为代表人物，比较佛耶传统中对精神生活三个阶段的教导。马克西姆思想中的精神生活三部曲可以概括为修善积德、智慧圆满、爱神成神。净空所强调的三个阶段则为戒定慧三无漏学。由于两种传统在理论上的决定性差异，很难在第三层次最高境界上进行学术性的对比。从实践角度来说，爱神成神的基督徒以及明心见性的佛教徒所描述的最高境界也不完全一样。但是比较灵修学可以将修行的基础作为对比和交流的中心，也就是马克西姆所说的第一步“修善积德”以及净空所说的因戒生定。两者的目的都是通过修善积德获得清净心对治烦恼。通过对两位大德的学习，笔者进一步建议，华人基督徒在比较灵修学中可以遵循两个基本原则：一门深入，随缘同参。在属灵实践上，只有一门深入长时熏修才可能得到益处。在理论上，基督徒也必须在自己的传统中找到修行的理论根据并融会贯通。但是在修行理论上，特别是在精神生活的起步上——修善积德修清净心断烦恼，基督徒和佛教徒会有一些共同参究的机会。⁽¹⁾

关键词：马克西姆 净空 心祷 戒定慧 *The Philokalia*, three ways, three stages of the spiritual life

一、序文

在学习吴经熊博士思想的过程中，我开始对中国佛法产生兴趣，后来因为在戴顿大学有机会去教一门关于佛教的基础课程，开始系统性地学习净空法师对中国佛经的讲解，由此对佛耶对话产生浓厚兴趣。偶然间，我读到一位华人天主教修士 Joseph Wong 写的文章 “The Jesus Prayer and Inner Stillness”，里面略带地提到耶稣祷文（心祷）与净土宗佛教徒念佛的相似之处。⁽²⁾ 可能很多学者已经观察到这一点，但是此话题并没有得到深入和系统的关注。为了进一步了解这里的奥义，我就开始认真地参读东正教的灵修典籍 *The Philokalia*（《慕善集》/《爱美集》/《爱神集》）。读了之后发现里面不同的作者对精神生活的分析和洞见，与净空法师的教导有很多吻合的地方。因为《慕善集》里面最重要最中心的一位神学家是马克西姆宣信者（Maximus the Confessor，约 580—662），我便开始将他与净空法师（1927—2022）进行比较和对话。⁽³⁾

首先说说马克西姆和释净空之间最大的相同之处。Paul Blowers 描述马克西姆神学思想时用了三个形容词：*integrative, visionary, pastoral*。⁽⁴⁾ 这三个词用在净空思想上面也非常恰当。马克西姆的思想集先辈之大成，融会贯通奥利金的圣经诠释学，伊瓦格鲁斯的苦行传统，卡帕多西亚教父们的教理传统，以及伪狄奥尼修斯的宇宙性神秘主义神学，将基督神学与古希腊经典哲学的结合提升到新的层次，是拜占庭神学历史上整体综合性最鲜明的一位神学家。他的远见卓识可以从他对奥利金思想和伊瓦格鲁斯灵



马克西姆宣信者画像
(来源：<https://en.wikipedia.org/>)

修学的处理中看出。他既能够保留吸取这两位大德重要的见解认知，同时也能够避免他们在神学理论和灵修学上与正统教理有所分歧的部分思想。^{〈5〉}他的牧养关怀可以从他大部分文章的文体和内容上看出。在英文《慕善集》第二部里面收集的马克西姆文章绝大部分是“century”的文体，也就是一百条简要详明的谆谆教诲。在这之外的作品大部分也是为了帮助教友解疑去惑而写出的。

而释净空则是现代中国佛教少有的一位专门讲经的法师，讲经六十二年，所涉及的经文范围很广，包括基础的戒经、圆教的大经以及专修专弘的净土经，甚至也包含了儒家道家的善书。因为他常年在海外弘法，也与其他宗教有密切频繁的来往，以实际行动对宗教之间的对话做出了相当的贡献。在宗教关系以及社会稳定和道德教育的现世问题上，净空提出了很多宝贵的建议，对中国佛教的发展会有长远的影响。^{〈6〉}他和马克西姆是两位系统性整体性的思想家和实践者，在解门和行门里面都有卓越的贡献，解行并重。

将他们两位作为对话的焦点的第二个原因，在于他们代表了各自传统中的菁华，能够彰显出各自传统的独到之处。^{〈7〉}从马克西姆的角度来看，基督的奥秘是他所有思想和全部生命的中枢，不仅如此，加色东大公会会议（Chalcedon）所认可的基督论以及从其衍生而来的基督双力论（dyo-energism）和双志论（dyo-theletism）对马克西姆来说是最高最宝贵的真理，是可以为之献出生命的真理。David Yeago 指出，马克西姆是大公教会基督论在东方教会得以完善的中心人物，可见他是能够代表基督教正统信仰的不二人选。^{〈8〉}同样，净空也是近年来中国佛教归元返本的一位领袖。他所倡导的佛教是以佛经为基础，以佛经教育为渠道，以破迷开悟为目的，以念佛求生净土为归宿的传统佛教。他从师于台湾的李炳南居士，李老师则是印光大师的传人，印光大师则在佛教界被公认为净土宗的第十三代祖师。^{〈9〉}

从具体的理论来说，马克西姆和净空的宇宙创造论、人论和救赎论具有决定性的差异。其实在宇宙的起源、人类的来源、死亡之后的奥秘、宇宙的终结，以及人和终极本体之间的关系上，奥利金的推想与佛家的教导倒是有很多和谐之处，譬如说奥利金相信有生死轮迴，并且相信物质宇宙的出现是因为我们灵魂的堕落而导致。^{〔10〕}但是奥利金的这些想法已经被大公教会正式否认，所以让马克西姆作为基督教的代言人更有意义。在接纳这些似乎是无法逾越的理论差距的同时，佛耶传统之间有没有可能进行互利互助的对话呢？在比较灵修学的实践上，又需要如何平衡对待两种传统之间的关系？

通过对马克西姆和净空两位大德的学习，我得出的结论是，比较灵修学可以遵守两个基本原则，也就是本文的题目：一门深入，随缘同参。一门深入指的是，持之以恒地深入到自己所皈依的宗教传统里面，特别是在精神生活的实践这一方面。受持耶稣祷文（心祷）的基督徒，要心无旁骛坚持不懈才会真正从祷告中受益。若受其他修行方式的诱惑不能专心一致，三心二意则很难长进。^{〔11〕}同样，念佛人也需要专心念佛才能证果。如果在修行的过程中发现理论方面的困惑，最终也必须从自己宗教传统里面找答案，只有这样才能做到理事无碍，在修行道路上更上一层楼。也就是说，即使在比较学习其他传统的过程中有所受益，最终还是要回到自己的沃土自己的根，从自己的宗教资源里面去解疑去惑，融会贯通。^{〔12〕}马克西姆和净空两位大德是很好的榜样。他们能够学习其他的思想传统，但是永远在自己的根基上如如不动，用深厚的定功去欣赏和吸收外面的亮光和美好，让自己信仰的生态系统更加完善更加坚固。马克西姆所阐释的救恩是基督里面的爱门，只有完全了解并深爱基督，才能进入此门，直到永生天国乃至成神。净空所教导的法门，则是皈依阿弥陀佛、求生西方净土远离三界六道的法门。这两条道路的信心起点和归宿都有所不同，在实践中没有办

法混合杂交。

第二个原则是随缘同参。被中国文化孕育出来的华人基督徒，其实不可能不去接触佛教思想并与其交流互动，因为我们与佛家的缘分太深太广了（跟儒家道家的关系也是一样）。佛教领袖赵朴初曾说，若没有佛教，中国人一句话也说不出来。此说虽有夸张，但我们习以为常的日常用语，的确有很多都来自佛教，譬如“不忘初心”（《华严经》）、“仁慈博爱”（《无量寿经》）、“三心二意”（唯识论）等等。马克西姆虽然博学多才，但是他的作品有时很难懂，因为他的思想语言基础是古希腊哲学。华人基督徒可以在适当的情况下与佛教信徒做同参道友，在修学理论方面可以受到佛家思想的一些启发，在与国人分享信仰的时候也可以适当采用一些佛教的理念。

二、精神生活的三部曲

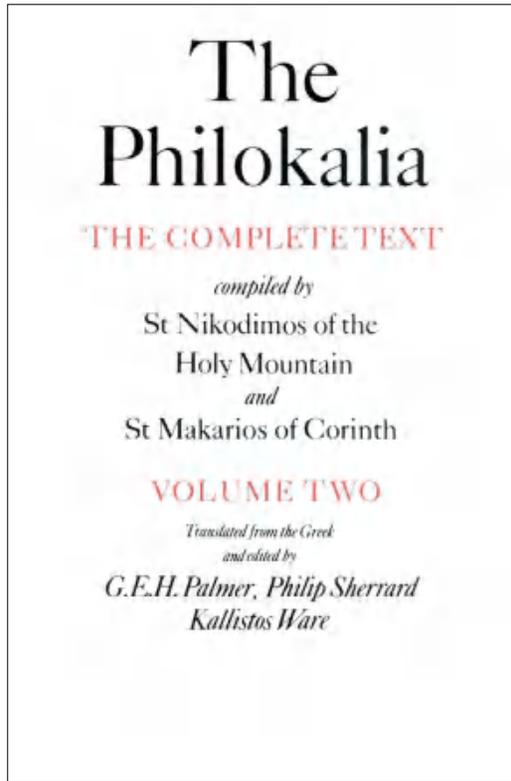
这两个原则的具体应用可以在精神生活的三部曲这个主题上展现出来。佛教和基督教都将精神生活大概分成三个密切相关又层次分明的阶段。仔细比较两个传统的说法和解释，我们可以看到它们在理论和方法上的和谐之处以及重要差别。

马克西姆不是描述精神生活三阶段的唯一一位神学家。在他之前，奥利金、伊瓦格鲁斯、尼萨的格里高利都在此主题上有重要贡献。与他们相比，马克西姆一样受到柏拉图主义思想的影响，但同时也具有两个显著特色：将正统基督论和精神生活融会贯通；对自然的高度肯定。这两个特色对于佛耶对话有重要的意义，既能彰显基督教教义的独特性，也能在最大程度上与佛家共同探讨对自然 / 自性的肯定。^{〔13〕} 基督教历史上首先系统性阐述精神生活三部曲的是伊瓦格鲁斯，而他则是继承了受柏拉图主义影响的亚历山大基督徒传统。^{〔14〕} 他将这三个阶段称为：*πρακτική, φυσική, θεολογική*。

在东方教会，这三个阶段通常称为：*praxis, theoria, theologia* 或者 *practical philosophy, gnostic/natural philosophy, theology*。西方教会所用的词语稍微不同：*the ascetical (purgative), the contemplative (illuminative), the unitive*。⁽¹⁵⁾ 自奥利金开始，神学家们普遍将这三个阶段各自对应于圣经中三部经书：第一阶段对应于《箴言》，第二阶段对应于《传道书》，第三阶段对应于《雅歌》。马克西姆所用的名称基本上与伊瓦格鲁斯相同。第一阶段是在戒律和品德上的实践 (*praxis*) 或者实践哲学 (*practical philosophy*)，又或者伦理哲学 (*ethical philosophy*)；第二阶段总称为自然智慧 (*gnosis, natural contemplation, natural philosophy, gnostic contemplation, spiritual contemplation, θεωρητικη*)；第三阶段是智慧神学 (*mystical theology, θεολογικη σοφια*) 或者纯祷 (*καθαρα προσευχη* [pure prayer])。⁽¹⁶⁾

马克西姆的作品中经常描述这三个阶段的特点，也用不同的圣经词汇来对其进行比喻和阐释。⁽¹⁷⁾ 其中比较显著的列子包括：*the Sabbath, Sabbaths, the Sabbaths of Sabbaths; the 6th day, the 7th day, the 8th day*。⁽¹⁸⁾ 概括来说，第一阶段着重于生活行动上的道德实践；第二阶段趋向于智慧的领悟，在精神领域里的理解和洞见；第三阶段则是在智慧和道德完善的基础上，将这已经体会到的美好和认知全部放下，超越被造物的时空领域，在完全寂静被动无知的状态中，藉著恩典和爱参与融汇到上帝造物主的生命里面，不可思议地感受到三一真神的品质属性，在能量和行动 (*energeia*) 上变得像神一样，完美丰富地彰显出神的形象。第三个阶段也就是成神的阶段，是东正教基督徒生活的终极目标 (*theosis*)。

这三个阶段之间有什么样的关系呢？前两个阶段是圆满地活出人作为受造物内在本有的品德和智慧。这些是亚当夏娃最初在伊甸园就已经具备的美德之潜力，即使在堕落之后仍然存在。第三个阶段却是一种完全超自然、超性化的恩典，因为成神不是人性内在潜力的一部分，而是一种不可



《慕善集》(1982年)第二卷封面
(来源：<https://www.amazon.com/>)

思议、不可想象凭空而来的恩典。前两个阶段是自然的完善，第三个阶段是超自然的终极恩典。但前面是后面的必要基础，绝没有可能跳跃省略前面两步的苦行和观照。第一步是基础上的基础。若没有道德品质，绝无可能有真正的智慧。^{〔19〕}同时智慧也会帮助进一步地提升道德品质，品德和智慧是相辅相成互相提携的。^{〔20〕}从整体来看，这三阶段构成了基本的方向和步骤，但是却很难看出明显的分界。特别是前两步之间似乎没有几何性或者时间上的界线，虽然后大于前前，两个阶段却是互相交融互相启发的。

正如 Lars Thunberg 所说，每个阶段虽然各有特性，但是都包括理解和实践两个要素。第一阶段的实践是有智慧的实践，也是智慧的体现；第二阶段的智慧不仅仅是理性的思维，而是充满德行的能力，示现为奥妙的行为。^{〈21〉} 我将这三个阶段精简地概括为修善积德、智慧圆满和爱神成神。

再来仔细看看每一个阶段的特征。第一阶段为修善积德。此阶段是完善人性美德的第六天：“*the day of preparation in works of righteousness*”。^{〈22〉} 更精确的说，它的目标是要通过道德品格上的修行来摒除罪恶，获得内心的安宁（*apatheia*）。^{〈23〉} 这种安宁与佛教所追求的清净心非常相似，下面会具体讲到。这一阶段所要战胜的敌人，不仅是罪恶的言行更是罪恶言行之源泉：马克西姆和其他教父称之为 *passions*。^{〈24〉} 这个词可以翻译为佛教里面所讲的烦恼（梵语为 *klesa*）。在中英佛教字典里，烦恼被解释为：“*the delusions, trials, or temptations of the passions and of ignorance which disturb and distress the mind.*”^{〈25〉} 这些烦恼有粗有细，大致上有四种：罪行、心里对恶念的认同、对欲望的默许，以及头脑中浮现的各种印象。^{〈26〉} 烦恼的根结是对身体和自己的爱着，从此又生出三种执着：贪食、贪心、自大。^{〈27〉} 这三种又繁殖为各种各样的恶念和烦恼：淫欲、贪婪、贡高我慢、嗔怒、怨恨、懈怠、嫉妒、诋毁别人等等。第一阶段的内容为：修善积德断烦恼、得清净心。具体的修行方式，对基督徒来说是以敬畏上帝的心，按照旧约里面以十诫为中心的道德戒律，以及新约里面的道德教诫去生活。其中的工夫也有深浅不同，工夫浅的可以从行为上断除恶行，工夫深的可以从思想上彻底去除从烦恼中生出的形象和印记。^{〈28〉} 这种浅深不同就像耶稣在“登山宝训”中所提到的挑战一样：是从外面行为上断恶，还是从起心动念处断恶呢？成功度过这一阶段的信徒，会养成坚固的德行品质，清静心里再不会被烦恼、诱惑、杂念和恶念所缠绕，人性里面的三个感官（理性 *rational*，情绪 *irascible*，欲望 *appetitive*）都被净化，能够正常美好地操作运行。^{〈29〉} 像

重新获得自由的麻雀一样，此人已经摆脱烦恼的捆绑，不再被困于地面，能够自由解脱向上飞翔，寻求高等精神层次上的智慧。^{〔30〕}

第二阶段为智慧圆满。Thomas Merton 和 Gunner Gjermundsen 认为对这一阶段的关注和认识，在现代基督教会里面已经淡化了。^{〔31〕}早期教会传统对这一阶段还是很强调的，着重于对自然奥秘的理解和认知，让信徒亲身领悟到所有事物的真实本性，它们的一体性、多样性以及从造物主而来的整体关联。^{〔32〕}在此过程之中，信徒首先需要“进入内屋关上门”（参太 6:6），需要在心中放下对物质环境和感官信息的执着，同时也需要一种能够在一切境况中寂静不动关照万物的心态——*nepsis*，也就是 *apatheia* 的体现。^{〔33〕}如果说第一阶段可以看作是道德伦理上的净化，那么第二阶段即是感官理性、认知心智上的净化。^{〔34〕}通过这种净化，信徒们可以卸下在认知上的障碍，不再受某一个事物或某一种感受的牵绊和限制，开始能够洞察到造物主罗格斯在宇宙万物里面的“理”——马克西姆称为 *logoi*。^{〔35〕}了悟这些“理”之后，信徒能够重新拾起任何事物和感官信息，不会再对它们有任何执着和分别，而能够以智慧的眼光看到它们的内在关系以及独特意义。事物本质里面的“理”与道成肉身的“道”之间的关系（这里马克西姆所用的语言跟佛教完全相同）为“一即是多，多即是一”^{〔36〕}：这种关系则是宇宙万物和谐一体的终极理由和原则。所有万物的根源、本质、现象，以及归宿都是“道”在具体时空环境下的体现。对于圣经的学习、诠释和冥思，是这一阶段修行工夫的一部分。^{〔37〕}

一言以蔽之，第二阶段的目标是让人能够以神圣的智慧去看待所有一切人事物。^{〔38〕}如果把这种智慧分成类别，则共有四个领域，与下面第三阶段的神学加在一起，则成为人能够了知的所有一切知识。这四个领域为：天意、神的审判、可见的事物、不可见的事物 (*providence, judgment, visible beings, invisible beings*)。^{〔39〕}很重要的一点是，马克西姆认为第二阶段

的具体修行，主要是针对沙漠里或者修道院的专业修行人士而言，普通人在成圣的道路上并不需要特意追求。^{〔40〕}

第三阶段是爱神成神。这一阶段在东正教一般称为严格意义上的神学。除了神学这一用语，马克西姆也将其描述为纯祷 (*pure prayer*)。从祷告的角度上讲，这种最高境界的祷告是完全被动的。所有的感受、行动和经历都完全由神力直接导致。^{〔41〕} 纯祷又分两种。第一种是普通信徒可以经历的一种毫无杂念的祷告状态，这是他们德行完善的果实，能够以敬畏的心去生活，有真切的盼望，真正感受到神的同在，已经将俗世的一切摒弃放下。第二种是修行人士在前面两个阶段的修行圆满之后，在现世可能发生的一种灵魂出窍的经历 (*ecstasy*)。^{〔42〕} 在这种纯祷里面，信徒身心的净化已经趋于圆满，不再受烦恼的牵绊，也已经全部卸下自己所感悟到的智慧和知识。他唯一的意愿是神，在灵魂出窍的一刻惊鸿一瞥，在完全寂定被动的境界下接收体会到神的能量和属性，心中落下纯净的神之印记。

按照严格意义上的神学 (*theologia*) 来讲述第三阶段，则与灵魂出窍的纯祷经历密切相关，同样不可意会不可言说。^{〔43〕} 这种神学境界是人类至高无上的归宿，在那里人会超越对所有有形和无形之被造物的理解和认知，亲身体认三一真神，并因此融汇进入神自己的生命里面，得以成神。马克西姆如此描述：这第八天的安息是复活的安息。^{〔44〕} 跟伊瓦格鲁斯不同的是，在马克西姆看来，这一阶段不仅仅是认知上的终极圆满，更是一种超越所有认知的关系：人与神之间关系的圆满、是爱的圆满。^{〔45〕}

再来看佛教修行的三部曲。通常佛教徒们都熟悉三学或者三无漏学的概念：戒、定、慧。因戒生定，由定开慧。^{〔46〕} 谈到戒，一般人会联想到清规戒律，具体来说包含了小乘佛教的三千威仪和大乘佛教的八万四千行。^{〔47〕} 但这些只是戒律的展开而非它的实质。从实质上讲，戒律是日常生活行为的规范，是所有善行的根基，是具体实践中的佛行，是佛弟子真实信心

的表现，其理论根据是佛家所讲的自性。守戒就是真干、真信，真正按照自己的真心本性去生活，只有守戒才能开发启动回归自性直至成佛的动力。净空法师的第一位佛门老师章嘉大师告诉他说，戒律好比行程中的火车票，一定不可以丢，否则查票的人一来就尴尬了。⁽⁴⁸⁾

佛陀在临终时告诉他的弟子们，在他走后要以戒为师、以苦为师。佛弟子要提高自己的境界，最根本的依靠就是戒律。现在在佛门讲戒律并不受欢迎，特别是在西方佛教会。净空法师也是在看到弟子们念佛功夫没有长进之后，才特别强调戒律的根本重要性，而且他讲的不是出家人要遵守的清规戒律，而是戒律中根本的根本，也就是五戒和十善。这两者包括的细节基本相同，也与圣经十诫和登山宝训里面的道德法则相似：不杀生、不邪淫、不偷盗、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不痴。⁽⁴⁹⁾跟十诫相比，这种十善对口业和意业更加关注：身业有三条，口业四条，意业三条。对心里活动和口业的着重，更加接近登山宝训里耶稣关于人们内心世界的谆谆教导。一切的善行都基于十善，一切的不善法都是因为违背了十善。佛弟子若在日常生活中违背十善，也并非没救。若在临终忏悔，生出一念净心，念佛求生净土也是可以往生极乐世界的，但可惜的是在世之时没有办法长进，没有办法因戒生定、定中生慧，甚至连最基本的工夫都没有。不能通过戒律去调伏自己的烦恼习气，那么临终是否可以压服住烦恼获得一念净心，也是很难说的。

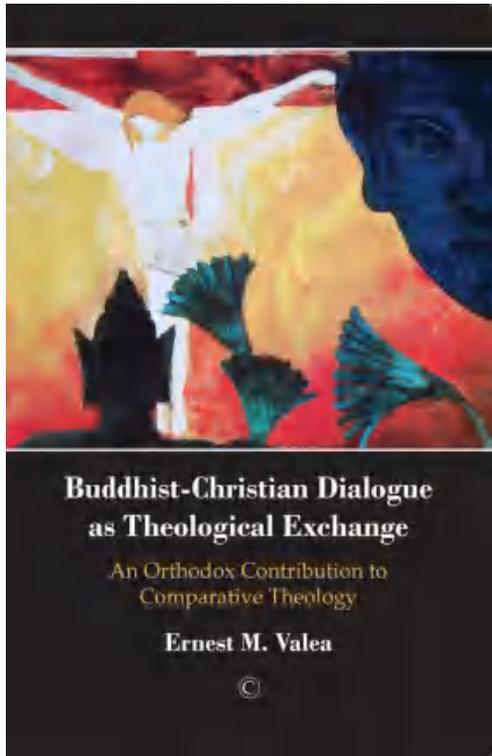
若戒学是佛门修行的基础，那么定学则是修行的枢纽。佛教徒修戒并不只是为了做好人得福报，更重要的是因戒生定，然后在定中开慧。只有这样才能明了宇宙真相，了生死出轮回。定有不同的说法，它是清净心，也称作三昧、禅那、禅定。它与马克西姆所讲的 *apatheia* 非常相似。净空法师强调的一点是，修定并非要坐禅面壁，而是在各种境界里内不动心，外不受诱惑。⁽⁵⁰⁾即使坐禅天长日久，如果心里妄念纷飞，也是无定可谈的。

相反,即使身在闹市活在俗世红尘里面,若能真诚清净,如如不动,一念不生,不受诱惑,心里能自作主宰,则可谓定力成就。佛教徒不管修学哪一种法门,目标都是要修定,只有在定中才可能开悟。净土宗主修的念佛法门,就是通过持名称念阿弥陀佛的方法来降伏甚至断去一切恶念杂念,在不离尘世的环境中也能获得一念清净心,得到定功,也称作念佛三昧。这种修行方法与受持心祷——也就是耶稣祷文的灵修方法有很多相通之处。两者都是建立在信心和愿望的基础上,通过一个纯净纯善的念头来对治恶念和杂念,藉著一个纯净纯善的愿望去对治自私自利贪瞋痴慢和五欲六尘的诱惑。这个主题上的比较有待更深入更全面的参究。

佛门第三学为慧学。当定功达到一定程度时,修行者会豁然开朗,智慧现前,大彻大悟。⁽⁵¹⁾在清净无念,与世无争,与人无求的境界里,烦恼障碍破除,真心本性里面的智慧得以现前,起到作用。于是,修行者会在片刻中见到宇宙万物的真相,明瞭自己的真面目,明心见性,见性成佛。这种慧学是在前两步的基础上自然现前的,在净空的教导中是不需要刻意去追求的。里面的开悟也有很多不同的程度和层次。对一般人来说通常是积小悟成大悟,积大悟成彻悟,大彻大悟时才能够明心见性。

三、佛教与基督教三部曲的和谐和差异

佛教的戒定慧与马克西姆所阐述的三部曲有哪些对应关系呢?首先要承认的是,两个传统的最高境界即使有相似之处,也很难进行对比。基督徒在爱神成神的最高境界中,体验的是与三一真神之间不可思议的一种关系。而佛教徒在见性成佛的最高阶段,也就是大般涅槃,所体验到的真相是宇宙万物原来都是一个自性,而这个自性是本来清净、本不生灭、本自具足、本无动摇、能生万物。⁽⁵²⁾从教理上来说,佛教与基督教最根本的不



欧内斯特·M·瓦莱亚《作为神学交流的佛教 - 基督教对话》
(2015年)封面(来源：<https://www.amazon.com/>)

同是，基督教所敬拜的上帝在佛教那里，却成为宇宙万物的自性。这个差异是没有办法从理论层次上来完全调和的，至少没有办法让两边都信服。从实践上去对比也非常困难，因为有这种体验的人在两种传统里都非常少见。既然这最高的境界并不是理论而是体验，没有体验的人最好不要多说。有一些学者试图从最高理论上让两种传统对话并互相启发借用，但是结果并不被两种传统所接受，虽然作为学术上的实验很有意义，但是并不能在实际生活上对佛教徒和基督徒有深远的影响，反倒可能导致信徒的反感，认为自己的传统被别人扭曲。^{〔53〕}

从实践经验上去对比这最高境界的生活是有可能的。我同意 John Garvey 和 Ernest Valea 的说法，这种对比最好由专业修行人士去进行。^{〈54〉}在学术界有少数学者认为不同宗教的修行人像登山一样，虽然道路不同但是在山顶聚合，最后所看的风景是一样的。^{〈55〉}我认为不然，因为这高处太高，非凡人能够了知，圣贤所描述的风景也并不完全吻合，所以最好还是从地面看起。对比较灵修学更有帮助的一种途径是关注精神生活的根基：在佛教为戒和定，在基督教则为马克西姆所说的第一步：修善积德断烦恼得清净心。不管修行人是否能在山顶见面，至少可以肯定的是，修行的门槛是大同小异的。说的更明确一点，在道德品质和清净心上的修行，是佛教和基督教修行人的必经之路，除此以外不可能有其他成就方法。比较灵修学则可以在这两个相同的领域充分发展，发掘能够互相学习的地方。^{〈56〉}

四、精神生活的枢纽

最后，我想从基督教教理上更进一步说明为什么戒定两学，又或者修善积德断烦恼得清净心，是佛教和基督教信仰的中心枢纽，以及两个传统在这关键领域里面的相通之处。马克西姆的思想具有高度的有机性和整体性，其中心为基督道成肉身的奥秘，这奥秘则成为马克西姆解读宇宙诞生、人类起源直到万物最终归宿的钥匙。^{〈57〉}在这奥秘之中，神对人的慈爱照拂和拯救呼召是故事的一半，另一半则是人在堕落之后寻找归途，在基督的恩典里恢复自性直至最后爱神成神，安息在深远无尽的上帝之爱里面。这是一个神爱世人的故事，也是人返本归真，藉著爱和恩典得以成神的故事，更是整个宇宙随着人类的得救而恢复和谐、多元一体、一多不二、完美圆融的故事。正如耶稣位格里人性和神性各自完好而又互相交融，“无混淆、无变化、无分裂、无分离”（加色东大公会议）。在成圣的过程中，人的努

力向善与神的慈爱恩典互相交融、彼此回应。当然，这种互动的关系完全建立在基督的奥秘之上，堕落的人类之所以能够摆脱罪恶，认识自性，重返自由乃至最终成神，都是建立在耶稣位格里面神人合一的基础之上，也是建立在教会生活的基础上。^{〔58〕}但是这超自然的救恩与自然的美好，并非判若鸿沟而是一以贯之。

从哲学的角度，马克西姆进一步用“*logoi*”的概念来诠释基督与宇宙万物包括人类之间从始至终内在和一的关系。基督是道成肉身的罗格斯，而罗格斯作为创造主的智慧，无时无地不在万物中显现 (*incarnation*)。显现在万物之中的罗格斯 (不包括耶稣降世) 则称为 *logoi*，其分类有三种：^{〔59〕} 1) 在创世以前已经存有在罗格斯里面的神，对于每个受造物的意愿 *intention, will*；这种 *logoi* 是宇宙万物里面不可摧毁的“理” (*principles and meanings*)，可称为它们的自然本性。2) 圣经启示里的深层次，灵性上的道理和意义。3) 信徒生命里显现的德能和智慧。这里的第三种正好对应上述基督徒精神生活三部曲的前两步：德能的修行和智慧的圆满。这两步对于人的终极归宿来说，都不是锦上添花可有可无的，而是人性里面本来具有的性德，也是人最后成神的基础。人类即使在堕落之后也从未一刻失去过这些性德。信徒们在领洗之后从基督生命里面重获自由，能够克服罪恶的习气，通过修善积德彰显出人性里面本有的性德 (*logoi*)。^{〔60〕}

这种努力不是在本体论 (*ontological*) 的角度改善人性，而是在道德 (*moral*) 和意愿 (*volitional*) 的层次上去实现上帝赐给人类本来的潜力。^{〔61〕}虽然存在 (*being*) 是普世共享的恩赐毫无差异，美好的存在 (*well-being*) 却取决于信徒在道德和意愿上能够配合回应神的程度。这就是为什么信徒们需要修善积德，彰显性德，活出基督的样式。^{〔62〕}每个人在最后复活时刻所拥有的永生的美好 (*eternal well-being*)，是与今生修行的成就息息相关的。

再换一个角度来看，人的德能和智慧作为 *logoi*，从本质来说是在上

帝无可穷尽的德能和智慧的效仿 (*imitation*) 和参与 (*participation*)。⁽⁶³⁾ 爱神成神的过程就是参与上帝生命的过程。人的德行与上帝之爱基督之爱的关系，好比圆的半径与圆心的关系。⁽⁶⁴⁾ 信徒们修善积德的行为就是参与上帝之爱的行为，既是回归自性的起点，也是爱的具体表现，更是效仿基督爱神成神的具体途径。⁽⁶⁵⁾ 从这个角度看，整个基督徒精神生活的三部曲，可以浓缩为第一步的贯通和深化：脚踏实地地修善积德直至永远，就是基督徒生命的最终概括，因为它的本质是爱。这种爱圆满地包括了对神的爱以及对众生的爱，是所有戒律的终极实现。

清净心又为什么重要呢？因为人性的堕落归根结底是在意愿上的选择错误，而这种错误从亚当以来已经成为人类心理活动的最大障碍。马克西姆把这个障碍称作分辨性的意愿 *gnomic will*。⁽⁶⁶⁾ 它与本性的自然意愿相悖逆，在起心动念时选择的目标不是上帝而是自己，以及物质感官世界的种种诱惑。就像亚当在伊甸园里所做的选择一样，人类心灵深处最大的障碍，就是选错了爱的对象和目标。这种错误的具体表现则是烦恼 (*passions*)。基督徒面临的挑战就是如何放下自己的分辨性意愿，不再选择自己和感官世界的诱惑，转而在起心动念的根本处，选择自性的美好和上帝的美好。

这里值得一提的是，马克西姆时常用圣经里面的心灵的割礼 (*circumcision of the heart*) 来比喻这种清净心的修行。⁽⁶⁷⁾ 修善积德是净化自己的行为，而修清净心则是在根本上对内心世界的净化和转变。两种净化是要同时进行的，因为起心动念是外在行为的根源，而行为则是念想的表现。净化的目标是要将堕落在自爱和物质世界里面的心完全转向，转而追求上帝的真福真爱 (*blessed passion of holy love*)。⁽⁶⁸⁾ 只有清净心才能成为真爱的源泉 (*matrix of agape*)，让信徒能够在寂静安宁的状态下活出爱的样式。⁽⁶⁹⁾

跟其他教会传统相比，东正教对心理生活的来龙去脉和动态规律观察得更仔细，对烦恼的运作有丰富准确的描述和分析。⁽⁷⁰⁾ 在学习马克西姆以

及其他东正教神学家和教父神学家教导的同时，华人基督徒也可以借鉴佛教对心理烦恼的敏锐观察。净空法师将这些烦恼简明概括为三类：执着、分别和起心动念。^{〔71〕}首先必须放下的是执着：不再强求渴望任何虚妄的满足；其次是分别：不再比较选拣利弊对错好坏，而是随遇而安，一切听从安住于神的意旨和照拂；最后是起心动念：在修行的最高层次一念不生，身心忘却，全神贯注于神内在生活的亲密显现，在无我的境界里爱神成神。

净空和马克西姆同样告诉我们，对自爱的执着是所有罪恶的根本，而这根本的根本又在于对肉体的执着。^{〔72〕}无论要成佛还是成神，精神生活的本质是一样的：必须放下肉体 and 自爱，选择爱神爱所有的众生。^{〔73〕}若想有所成就，必须放下低级的眷恋，以平等心慈爱心对待所有众生，在思想言行里面不可有任何仇恨怨恼。^{〔74〕}修行达到高等境界时，甚至在梦中都要抹去这些不美好的思想和印记。^{〔75〕}净空把修行的功课概括为“放下”，马克西姆则用“死亡”一词来描述，它的内容也是要一层一层的放下，在感情愿望和理性认知里面逐渐卸下自己的执着和爱好，直到最后纯粹安息在神的生命里面。

五、总结

本文以精神生活的三部曲为主题，将马克西姆和净空两位大德的思想进行比较，提出的建议是，在明了两种传统差异的同时，可以欣赏并确认基督教和佛教在修行生活的第一步可以偕手同行，因为修善积德和修清净心是大家成长过程中的必经之路。除了互相鼓励，在理论上可以互相借鉴之外，华人基督教在传福音时，也可以尝试用佛教的伦理学和心理学去解释一些神学理论。马克西姆和其他教父所用的伦理和心理学，都是基于古希腊的哲学基础，对华人来说佛教的用语和思想路线可能更加清晰易懂。

譬如佛教所说的“看破放下”，可对应于马克西姆所说的 *gnostic contemplation* 以及 *gnomic surrender*。^{〈76〉} 马克西姆所说的 *apatheia* 和 *passions*，用清净心和烦恼来述说，对华人基督徒可能有很大的澄清和帮助。

在这样随缘同参的同时，也不能忘了要一门深入。净空经常强调说，只有已经见性的佛教徒才能出去参学，也就是说在没有看到自性真相之前，只能规矩老实地一门深入，在自己所学的传统里面专心致志，直到事无碍（德行圆满）理无碍（智慧通达）才能开始广学多闻，学习各种不同的法门和传统，以便在接引教导众生时能够善巧方便。^{〈77〉} 若时机还不成熟，自己工夫未到家就去各处参学，则可能失去定力，变得更加迷惑，阻碍自己的生命成长。从净空和马克西姆的对比来看，每个传统里面都是有一套圆满完备的理论和修行方法的。在实践上，信徒们最好心无旁骛持之以恒地坚守自己所学的灵修方法。在理论上，也要坚信自己的传统里面具备了所有的答案，只是等待自己的发现和理解而已。^{〈78〉} 若能一门深入，则可能突飞猛进，也有可能以坚固的定力和敏锐的智慧，去观察明了与其他传统之间的关系，随缘同参，并以善巧方便去造就身边的众生。♥

〈1〉 笔者特别感谢赖品超教授在2025年“比较灵修学的路径与实践”工作坊上对文章给予的评议。

〈2〉 Joseph Wong, “The Jesus Prayer and Inner Stillness,” *Religion East and West* (Oct 2010), no. 10: 35-48. 有少数学者已将心祷传统与佛教灵修进行对比，但是着重于日本佛教以及藏传佛教，譬如 Taitetsu Unno, “Jesus Prayer and the Nembutsu,” *Buddhist-Christian Studies* 22 (2002): 93-99; Thomas Cattoi, “The Jesus Prayer and the Deity Mantras: The Athonite *Imiaslavie* Teaching and Tibetan Visualization Practices,” *Buddhist-Christian Studies* 41 (2021): 245-260.

- 〈3〉 马克西姆的作品在《慕善集》中份量最多，他的中心地位可以从《慕善集》编辑们的介绍中得知：G.E.H. Palmer, Philip Sherard, and Kallistos Ware, trans. and eds., *The Philokalia: The Complete Text*, Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Makarios of Corinth, v. II (London: Faber and Faber Limited, 1981), 48-51.
- 〈4〉 Paul M. Blowers, “Theology as Integrative, Visionary, Pastoral: The Legacy of Maximus the Confessor,” *Pro Ecclesia* II (1993), no. 2: 216-230. See also Andrew Louth, “Recent Research on St. Maximus the Confessor: A Survey,” *St. Vladimir’s Theological Quarterly* 42/1 (1998): 67-84.
- 〈5〉 关于奥利金的主要思想可以参考 Origen, *On First Principles*, Foreword by John C. Cavadini and Introduction by Henri de Lubac (Notre Dame, IN: Christian Classics, 2013); Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992). 关于伊瓦格鲁斯可以参考 Augustine Casiday, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy* (Cambridge University Press, 2013); Robin Darling Young, Joel Kalvesmaki, Columba Stewart, Charles Stang, and Luke Dysinger, *Evagrius of Pontus: The Gnostic Trilogy* (Oxford University Press, 2024). 关于马克西姆与奥利金思想的不同，请参考 Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Peru, IL: Open Court Publishing, 1995), 350-355.
- 〈6〉 *A Harmonious Universe: The World As One—Multicultural Trips of Venerable Master Chin Kung* (Taipei, Taiwan: The Corporation Republic of Hwa Dzan Society, 2003); *The Collected Works of Venerable Master Chin Kung*, trans. Silent Voices (Taipei, Taiwan: The Corporation Republic of Hwa Dzan Society, 2010); 郑桦编，《净空老法师九十年谱：净空老法师讲经弘法一甲子纪念》(Zheng Hua, ed., *The Annals of Master Chin Kung at Age Ninety: In Commemoration of His Sixty Years of Teaching* [Taipei, Taiwan: The Corporation Republic of Hwa Dzan Society, 2022]); Mary May Ying Ngai, “The Twentieth-Century Lotus Society: The Ideology and Practice of the *Jingzong Xuehui*, The Pure Land Learning Center, Led by Buddhist Master Jingkong” (M.A. Thesis, The University of British Columbia, 2003).
- 〈7〉 佛耶对话涉及到马克西姆的作品并不多，其中最全面的是这篇博士论文：Steven E. Pustay, “Becoming God, Becoming Buddha: The Relation of Identity and Praxis in the Thought of Maximus the Confessor and Kūka” (PhD diss., Temple University, 2015). 将马克西姆与汉传佛教进行对比的作品更少，目前唯有 Pan-chiu Lai and Rouyan Gu, “Self-love and Altruistic Love in *Bodhisattvacaryā-*

- vatāra: A Christian Theological Reflection,” in *A Companion to Comparative Theology*, ed. Pim Valkenberg (Leiden: Brill, 2022), 388-406. 将净空法师作为佛耶对话的中心人物可能会受到一些学者的质疑，这里由于篇幅的限制无法进行详细的解释和澄清。有关净空在当代中国佛教的影响力以及相关争议，可以参考 Sun Yan-fei, “Jingkong: From Universal Saint to Sectarian Saint,” in *Making Saints in Modern China*, ed. David Ownby et al. (Oxford University Press, 2017), 394-418.
- 〈8〉 David S. Yeago, “Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption: The Relevance of St. Maximus the Confessor,” *Modern Theology* 12 (1996), no. 2: 166.
- 〈9〉 Ngai, “The Twentieth-Century Lotus Society,” 17, 66, 79.
- 〈10〉 Origen, *On First Principles*, 51-55, 69-75, 77-84, 85-115.
- 〈11〉 单传航最近在 *China Source* 撰文，提及基督徒混杂祷告方式的一些挑战：Mark Chuanhang Shan, “A Timely Call to Discernment on Traditional Gnosticism for the Chinese Church,” *China Source*, Sep 16, 2025.
- 〈12〉 Ernest M. Valea 指出将耶稣祷文和念佛相提并论时会遇到的一些问题；Ernest M. Valea, *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange: An Orthodox Contribution to Comparative Theology* (Eugene OR: Pickwick Publications, 2015), 212-220.
- 〈13〉 Von Balthasar 认为马克西姆在所有东方教父之中对自然和世界的认可是最高、最肯定的。Brock Bingaman, “Karl Rahner and Maximus the Confessor: Consonant Themes and Ecumenical Dialogue,” *The Heythrop Journal* (2014): 358.
- 〈14〉 在伊瓦格鲁斯之前也必须提到奥利金，后者对三个阶段的定义 *ethike, physike, enoptike* 无疑影响到前者，但后者的定义和描述更具系统性，对教会历史更具有决定性的影响力。Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: from Plato to Denys* (Oxford University Press, 2007), 51-72, 95-127.
- 〈15〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 333-334; Joseph H. Nguyen, *Apatheia in the Christian Tradition: An Ancient Spirituality and Its Contemporary Relevance* (Eugene, OR: Cascade Books, 2018), 12, 32; Robin Darling Young, et al., *Evagrius of Pontus*, 1-21.
- 〈16〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 335-336.
- 〈17〉 Maximus the Confessor, “Four Hundred Texts on Love”; “Two Hundred Texts on Theology and the Incarnate Dispensation of the Son of God”; “Various Texts on Theology, the Divine Economy, and Virtue and Vice,” in *The Philokalia*, v. II, eds. and trans. Palmer, Sherrard, and Ware (London: Faber and Faber Limited, 1981), 63-64, 69, 121-125, 283.
- 〈18〉 Maximus the Confessor, “First Century on Theology,” in *The Philokalia*, 121-122, 124.

- 〈19〉 Maximus the Confessor, “Second Century of Various Texts,” in *The Philokalia*, 209.
- 〈20〉 Paul M. Blowers, *Maximus the Confessor: Jesus Christ and the Transfiguration of the World* (Oxford University Press, 2016), 183; Maximus the Confessor, “Fourth Century of Various Texts,” in *The Philokalia*, 257.
- 〈21〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*; 341.
- 〈22〉 Maximus the Confessor, “First Century on Theology,” 126.
- 〈23〉 Ibid., 121-125. See also Blowers, *Maximus the Confessor*; 279-280.
- 〈24〉 关于这一词语的历史背景，请参考 Adrian Pirtea, “The Origin of Passions in Neoplatonic and Early Christian Thought: Porphyry of Tyre and Evagrius Ponticus,” in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, eds. Panagiotis G. Pavlos et al. (London: Routledge, 2019), 258-274.
- 〈25〉 William Edward Soothill and Lewis Hodous, eds., *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* (London: Broadway House, 1937), 406.
- 〈26〉 Maximus the Confessor, “Third Century of Various Texts,” in *The Philokalia*, 222.
- 〈27〉 Maximus the Confessor, “Third Century on Love,” in *The Philokalia*, 92.
- 〈28〉 Maximus the Confessor, “First Century on Theology,” 124-125.
- 〈29〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*; 339-340.
- 〈30〉 Maximus the Confessor, “First Century on Love,” 63.
- 〈31〉 Gunnar Gjermundsen, “The Spiritual Senses and the Problem of Transcendence,” *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality* 23 (Fall 2023), no. 2: 301-302.
- 〈32〉 Gjermundsen, “The Spiritual Senses and the Problem of Transcendence,” 303. 对于这一阶段智慧圆满的描述，可参考 Maximus the Confessor in *The Philokalia*, 99, 118, 158, 160, 183, 185-86, 253.
- 〈33〉 Gjermundsen, “The Spiritual Senses and the Problem of Transcendence,” 302.
- 〈34〉 Ibid., 303-304.
- 〈35〉 Clement Yung Wen, “Maximus the Confessor and the Problem of Participation,” *The Heythrop Journal* LVIII (2017): 3-16; Kevin M. Clarke, “Words in the Word: Maximus on Christ the Creator,” *The Saint Anselm Journal* 19 (2023), no. 1: 57-81; 潘少铎, “《愿你受赞颂》中生态神学思想的宇宙论”, 《道风: 基督教文化评论》49A, 2018年, 第176页。
- 〈36〉 Ambiguum 7 (PG 91: 1077C; PPS, p. 54).
- 〈37〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*; 349-350; Blowers, *Maximus the Confessor*, 139; Paul M. Blowers, *Exegesis and Spiritual Pedagogy in Maximus the Confessor: An Investigation of the Quaestiones ad Thalassium* (Notre Dame, 1991), 102.

- 〈38〉 Blowers, *Maximus the Confessor*, 274.
- 〈39〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 344-349. 马克西姆从伊瓦格鲁斯那里继承了这些术语并对其顺序稍有变动。
- 〈40〉 Blowers, *Maximus the Confessor*, 349.
- 〈41〉 Ibid., 364.
- 〈42〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 420-425; Maximus the Confessor in *The Philokalia*, 65, 84-90, 280.
- 〈43〉 Maximus the Confessor, “First Century on Love,” 64; 潘少锋, “《愿你受赞颂》中生态神学思想的宇宙论,” 第 196 页。
- 〈44〉 “……he has risen from the dead—that is, from all that is sequent to God, whether sensible or intelligible, expressible or conceivable. He experiences the blessed life of God, who is the only true life, and himself becomes god by deification”. See Maximus the Confessor, “First Century on Theology,” in *The Philokalia*, 125.
- 〈45〉 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 357-358.
- 〈46〉 释净空, 《认识佛教:幸福美满的教育》, 华藏净宗学会, 2012 年, 第 114—116 页。
- 〈47〉 释净空, “净土大经解演义” 第四十二集, 2010 年 5 月十七日讲于澳洲净宗学院。
- 〈48〉 释净空, “沙弥律要节录” 第四集, 1994 年 10 月讲于美国达拉斯。
- 〈49〉 《佛说十善业道经》。
- 〈50〉 六祖《坛经》第五坐禅品;《金刚经》三十二品;净空老法师开示, <https://www.amtb.tw/blog/archives/3482>。
- 〈51〉 释净空, “阿弥陀经要解研习报告” 第九集, 1991 年讲于新加坡。
- 〈52〉 六祖《坛经》第一行由品。
- 〈53〉 从理论上对话的著名案例, 见 John P. Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology* (NY: Orbis Books, 1989); John B. Cobb Jr. and Christopher Ives, eds., *The Emptying God: A Buddhist-Jewish-Christian Conversation* (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2005); David Ray Griffin, ed., *Deep Religious Pluralism* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2005). 关于这种对话的局限, 可参考 Valea, *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange*, 213-218.
- 〈54〉 John Garvey, *Seeds of the Word: Orthodox Thinking on Other Religions* (St. Vladimir’s Theological Press, 2006), 121; Valea, *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange*, 220.
- 〈55〉 Sallie B. King, “Fifty Years of Buddhist-Catholic Relations and Inter-monastic Dialogue: A Buddhist Perspective,” in *Catholicism Engaging Other Faiths: Vatican II and Its Impact*, eds. Vladimir Latinovic et al. (Cham, Switzerland: Palgrave MacMillan, 2018), 260. 对这种看法的批评, 可参考 Robert Gimello, “Mysticism in Contexts,” in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. Steven T. Katz (Oxford University Press, 1983), 61-88.
- 〈56〉 值得效仿的案例包括 Bruno Barnhart and Joseph Wong, eds., *Purity*

- of Heart and Contemplation: A Monastic Dialogue between Christian and Asian Traditions* (NY: Continuum, 2001); Pan-chiu Lai and Rouyan Gu, “Self-love and Altruistic Love.”
- 〈57〉 Blowers, *Maximus the Confessor*; 195, 223.
- 〈58〉 Thomas S. Drobena, “Worship as Ascetic Experience and Facilitator of Unity in Maximus’s *Mystagogy*,” *Journal of Ecumenical Studies* 58 (Spring 2023), no. 2: 209-222.
- 〈59〉 Maximus the Confessor, “First Century on Theology” and “Second Century on Theology,” in *The Philokalia*, 127, 138; Blowers, “Theology as Integrative, Visionary, Pastoral,” 219.
- 〈60〉 Emma Brown Dewhurst 认为在马克思姆思想中, *virtue* 与神的爱之间的关系就是 *logoi* 与罗格斯之间的关系。参见 Emma Brown Dewhurst, “The Ontology of Virtue as Participation in Divine Love in the Works of St. Maximus the Confessor,” *Forum Philosophicum* 20 (2016-06), no. 2: 159.
- 〈61〉 也可以说成是 *logos* 与 *tropos* 的一种区分: Yeago, “Jesus of Nazareth and Cosmic Redemption”: 163-192; Sebastian Mateiescu, “Sin as a Tropos: The Ontology of Human Action in Maximus the Confessor,” *Journal of Early Christian Studies* 32 (2024), no. 4: 553-574; Chase Montague, “Maximus and the Value of Free Will: Differentiating between Volition and Active Choice,” *Journal of Orthodox Christian Studies* 6 (2024), no.2: 181-200.
- 〈62〉 “Being” 与 “well-being” 的区别对应于 “image” 和 “likeness” 的区别, 后者是需要信徒自己努力才能够实现。Maximus the Confessor, “First Century on Theology,” 116. 对马克思姆思想中 “Being”、“well-being” 和 “eternal well-being” 关系的深究, 参见 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 368-372.
- 〈63〉 Wen, “Maximus the Confessor and the Problem of Participation,” 13; Clarke, “Words in the Word,” 72; Dewhurst, “The Ontology of Virtue as Participation,” 165; Louth, “Recent Research,” 81; Blowers, *Maximus the Confessor*, 252, 272.
- 〈64〉 Dewhurst, “The Ontology of Virtue as Participation,” 162.
- 〈65〉 *Ibid.*, 167.
- 〈66〉 Maximus the Confessor, “Third Century on Love,” 86; Blowers, *Maximus the Confessor*; 123, 158-159; Ken Parry, “Maximus the Confessor and the Theology of Asceticism,” *Phronema* XVII (2002): 54.
- 〈67〉 Maximus the Confessor, “Fifth Century of Various Texts,” 270.
- 〈68〉 Maximus the Confessor, “Third Century on Love,” 93.
- 〈69〉 Blowers, *Maximus the Confessor*; 279-280, 225-253.
- 〈70〉 Despina D. Prassas, “Taming the Thoughts in the Writings of Maximus the Confessor,” *Journal of Spiritual Formation and Soul Care* 14 (2021), no.1: 31-47.
- 〈71〉 释净空, 《学佛的障碍: 三障与三碍》, 华藏净宗学会, 2018 年。

- 〈72〉 Maximus the Confessor in *The Philokalia*, 66, 75-76, 84, 92, 172-173. 释净空, “百法明门论讲解”, <https://blog.udn.com/milene/157062072>。
- 〈73〉 Maximus the Confessor in *The Philokalia*, 91, 174-76, 189-90.
- 〈74〉 Maximus the Confessor in *The Philokalia*, 54-60, 93, 99, 103-104, 109, 113.
- 〈75〉 Maximus the Confessor, “First Century on Love,” 63. 释净空, “百法明门论讲解”。
- 〈76〉 关于“gnomic surrender”可参考 Thomas S. Droben, “Worship as Ascetic Experience,” 220.
- 〈77〉 净空将《华严经》里的善财童子作为一门深入修学有了基础之后才出去参学的榜样。释净空, “华严经入法界品简介”, 1998年6月19-21 香港讲座, <https://www1.amtb.tw/pdf/12shanchijy1.pdf>.
- 〈78〉 这种态度跟比较神学的研究方式是相吻合的, 既不傲慢地否认其他传统的意义, 也不会没有原则与其混合。参见 Valea, *Buddhist-Christian Dialogue as Theological Exchange*, 22, 168.

(作者为戴顿大学兼职讲师, 主要研究佛耶对话。)

羞耻、恩典与灵命塑造： 华人文化处境下的灵修神学研究

文 / 底波拉

内容摘要：本文从华人文化语境出发，探讨羞耻文化对灵命塑造的深层影响。研究指出，儒家修身传统与集体主义的面子文化，使信徒倾向以外在表现作为衡量属灵成熟的主要标准，形成以羞耻为动力的信仰模式。本文揭示信徒在自我修炼的努力与在爱中安息的信靠之间的张力，指出当羞耻被爱的目光重新诠释时，关系的转变与生命的更新才得以发生。

关键词：羞耻文化 灵命塑造 华人灵修神学

引言

灵命塑造是灵修神学中的核心概念⁽¹⁾，指信徒在圣灵的引导下，整个人的生命——包括思想、情感、关系与价值观——被更新，逐渐被塑造成基督的样式。保罗在《哥林多后书》3：18写道：“我们众人脸上的帕子既然已经揭开，反映主的荣光（“反映主的荣光”或译“对着镜子看见主的荣光”），就变成主那样的形象，大有荣光。这是主所作成的，他就是那灵。”（中文

新译本)这揭示了灵命转变的本质:它不是单靠人的意志或努力,而是圣灵在信徒里面持续动工,使旧生命被更新,新的属灵生命逐渐成熟。

从人的方面来讲,灵命塑造强调通过多种属灵操练形式,包括但不限于祷告、默想、读经。⁽²⁾使信徒逐渐有意识地配合圣灵在内心深层的工作,从而发生整个生命的转化——从自我中心转向以神为中心,从羞耻与表现驱动信仰,转向因恩典与被爱所塑造的生命。

在华人文化语境中,灵命塑造具有特殊的意义。受儒家修身传统与羞耻文化影响,许多信徒倾向以努力、成就或道德表现来定义属灵成熟。然而,真正的灵命塑造并非靠自己修身或证明属灵,而是在恩典中被神更新——学会安息于神的爱中,接纳自己的有限与软弱,并在被接纳中经历自由与成长。

一、灵修神学的文化张力

灵修神学关注人如何在圣灵的引导中被塑造成基督的样式。然而,灵命成长并非发生在真空中,而是深深扎根于文化之中。一个人理解信仰与属灵生命的方式,往往受到他所处文化价值观的影响。对华人信徒而言,儒家文化的修身传统、家庭伦理与面子观念塑造了一种表现导向的属灵模式。

在对华人灵修神学的研究和教学中,我发现几乎所有基督徒都提到一种属灵羞耻,即当他们觉得自己灵修不足、服事不够或软弱被他人看见时,就感到内疚与不配。羞耻成了他们属灵成长的隐形动力,却也成为属灵自由的最大阻碍。因此,灵修神学若要在华人处境中真实落地,必须回答这个核心问题:在以羞耻维系关系的文化中,恩典如何被经验与诠释?本文旨在透过文化—神学的对话,揭示羞耻文化的灵修张力,并提出从羞耻走向恩典的具体灵命塑造路径。

二、儒家羞耻逻辑与修身式信仰

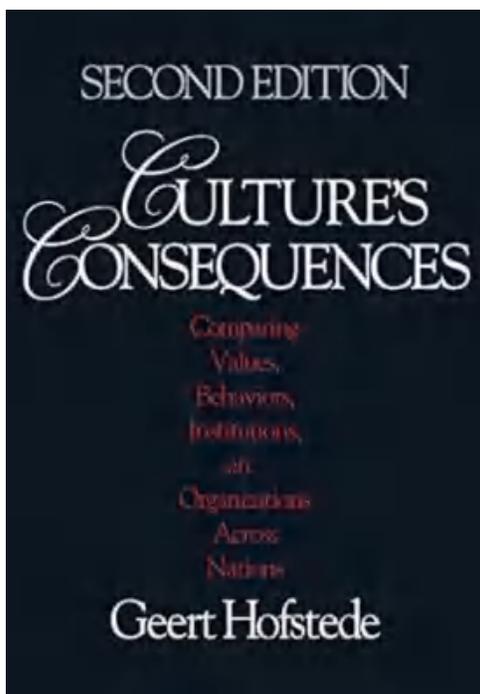
孔子在《论语·为政》中说：“道之以德，齐之以礼，有耻且格。”意即，唯有具备羞耻心的人，才能在德与礼的引导下自我约束、臻于完善。这一论述揭示了儒家理论的核心：德与礼的教化并非外在的强制，而是通过激发人的羞耻感，使其自觉地省察自身、约束欲望、改正行为。羞耻因此成为维系社会秩序与人际和谐的内在道德机制。它不仅是一种情绪反应，更是一种深层的道德意识——一种将外在的社会规范内化为个体的自我约束力量的机制，是人成为“君子”的起点与动力。

然而，这种以“以耻为德”的伦理逻辑，在宗教经验中常会转化为一种“靠表现取悦上帝”的属灵倾向。Jamieson (2016) 的研究表明，东亚社会中的羞耻经验深植于“关系性自我”的文化结构中，个人价值高度依赖他人的评价与认同。⁽³⁾当这种文化心理延伸到教会生活中，信徒往往在群体眼光下建构属灵身份——害怕被视为“不够属灵”，害怕显露软弱与失败。

当“修身”的逻辑进入信仰实践，祷告、读经、服事等属灵操练便容易被误解为“属灵绩效”。属灵成熟被衡量为任务完成的程度，而非内在生命的更新。灵修学者 Foster (1978) 指出，属灵操练并非用来赚取神的喜悦，若脱离恩典的基础，便容易滑向律法主义。当羞耻文化与律法主义结合⁽⁴⁾，信徒便在不断努力的属灵表现中窒息——外表敬虔，却失去了心灵的安息与自由。

三、羞耻文化与体面机制：荣辱共同体的宗教映射

在华人社会，“面子”不仅是一种社会资本，也承载着群体对个体道德品格的感知与评价。正如 Hofstede (2001) 所指出，华人文化属于典型的“高语境集体主义”文化⁽⁵⁾，其人际关系依赖隐性沟通与社会角色的维系，个体



吉尔特·霍夫斯泰德《文化的后果》(2001年)封面
(来源：<https://www.amazon.com/>)

的荣辱与群体形象密不可分。羞耻与面子因此不仅是个体内心的情感体验，更是一种维系群体和谐与个人道德身份的关键情感结构。在华人社会中，“面子”不仅反映个人的社会声望，也体现其在群体中的道德地位与被认同程度。然而，当这种体面文化进入信仰生活时，信徒容易以外在的属灵体面来维系内在的价值感，在无形中把信仰实践变成一种维持尊严与被接纳的方式，比如：教会同工害怕说“不”，因为担心被视为不够属灵；神学生忧虑自己的问题太多，会被认为信心薄弱；小组聚会中，信徒往往只分享得胜见证，却回避真实的软弱与挣扎。

这种以荣誉取代恩典的宗教文化，使信徒在群体中追求体面而非真诚，

把属灵生命的价值系于外在表现之上。教会于是成为一个荣辱共同体的宗教教化版本⁽⁶⁾——人们以属灵成就与敬虔形象维持地位,而非在恩典中彼此相接。如果灵命塑造忽视了这种深层的文化体面机制,就难以真正触及生命的转化。真正的灵修教育,必须让信徒学会在羞耻与脆弱中仍然感受到被爱、被接纳,从而让属灵群体从体面文化转化为恩典文化。

四、从自我努力到“住在基督里”

Willard (1998) 指出,属灵成长的焦点不在于为基督成就多少事工,而在于学习活在与基督的关系中。然而,儒家修身文化惯性,使许多信徒误以为恩典是一种奖赏,要靠良好表现去赢得。结果,信仰变成了另一种形式的自我修炼:人努力祷告、服事、追求完美,却在无形中用行动取代了安息。

这种文化与信仰之间的张力体现在很多神学生的生命当中。他们表达了内心介于修身努力与在恩典中安息之间的挣扎,一方面深受儒家伦理的影响,将属灵操练视为自我完善与道德进步的途径;另一方面又在基督信仰中听见白白的恩典的应许,却难以完全摆脱必须努力才配被爱的潜在信念。这种张力使他们在属灵实践中常处于紧张状态——既渴望亲近神,又害怕失败;既想追求敬虔,又惧怕暴露软弱。一位姊妹在日记中写道:“我每天祷告、查经、写反思,但总觉得神对我不满意。”她在课程末期反思说:“原来神不是要我完美,而是要我诚实。”另一位弟兄也分享:“我害怕失败,以为神只喜欢成功。现在我明白,神在我失败中仍与我同行。”

这些属灵经验揭示了恩典的再发现——信徒从属灵绩效转向属灵安息,从自我努力转向“住在基督里”。在这个过程中,他们学习的不仅是信靠,更是敢于敞开自己,经历神完全的饶恕和接纳。Nouwen (1975) 指出,

属灵生命中最大的阻碍往往不是犯罪本身，而是人对被爱的抗拒与自我拒绝。^{〈7〉}当羞耻被恩典触碰，信徒的生命不再由表现定义，而是由关系重塑。恩典让人明白，信仰不是向上攀登的修身阶梯，而是被爱的家园——人在基督里得以安息、被拥抱、被更新。这正是灵命塑造的核心：从自我努力的孤独，进入与基督同住的安息。

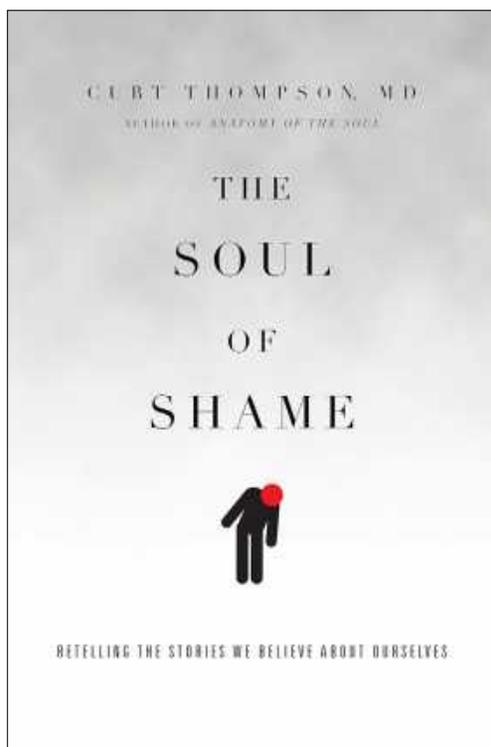
五、羞耻的心理与灵修机制

Piers 与 Singer (1971) 认为，羞耻源自自我理想与现实自我之间的落差，当个体未能达到内化的理想标准时，便会产生羞耻感。^{〈8〉}当人意识到自己未能达到理想标准时，内心便产生强烈的不适与自我否定。羞耻不仅关乎道德判断，更触及人的存在感与价值感：我是否仍值得被爱？当这种情感进入宗教领域时，便形成一种属灵羞耻——信徒以属灵理想自我为标准，将属灵失败视为被神拒绝的证据。

Thompson (2015) 指出，从神经科学的角度来看，羞耻会激活大脑的防御系统，引发“战或逃”的本能反应。^{〈9〉}若将这一羞耻机制应用于灵修领域，可以观察到当羞耻进入信仰经验时，信徒可能用外在敬虔的表现来掩饰内心的不安，或因羞耻而关闭情感感受，逐渐与神产生疏离。结果，灵修操练容易流于形式化：信徒虽然不断努力进行属灵操练，却难以经历真实的安息与和神亲密的关系。

一位牧者曾坦言：“我讲道必须完美，否则我觉得不配牧养他人。”直到他默想彼得三次否认主的故事，才深深体会到：“恩典不是奖赏，而是邀请。”彼得的失败并未使他被弃绝，反而成为他重新认识恩典的起点。羞耻让人逃避，恩典却邀请人回到关系中。

Benner (2015) 强调，灵命成长不是塑造一个更“强大”的自我，而



柯特·汤普森《羞耻感的灵魂》(2015年)封面
(来源：<https://www.amazon.com/>)

是脱去“假我”，活出在神爱中得以呈现的真实自我。⁽¹⁰⁾ 这句话道出了属灵医治的关键。羞耻让人分裂——在外表与内心之间筑起壁垒，使信徒戴上敬虔的面具，隔绝人与神，与真实的自己和他人的关系；而恩典带来整合——让人敢于真实地被看见、被接纳。属灵成长的目标，不是否定羞耻，而是让羞耻被恩典拥抱。

恩典的作用并非抹去羞耻带来的记忆，也不是让人不再感受羞耻，而是将羞耻重新放回关系之中，让它在更大的爱中被理解与承载。人的软弱与不足，在羞耻中往往最真实地暴露出来，而正是在这一暴露与无力的处

境中，人有机会体验到来自神的临在——不是因表现而被肯定，而是在无能与破碎中仍然被接纳。

从这个角度来看，恩典并不是要使羞耻消失，而是帮助人不再以羞耻定义自己。羞耻被带入一段信任的关系中后，人能逐渐明白自己不需要藉由遮掩或完美来换取爱。原本让人退缩的部分，可以在安全与接纳之中被整合进自我认知，使人能够以更完整的状态面对自己、面对他人、面对神。

当一个人不再把羞耻视为必须隐藏的部分，而能够在其中感受到被理解与陪伴，羞耻便不再发挥隔离的力量，反而成为深化关系的契机。生命的更新并不是发生在一个人“变得足够好”之后，而是在他愿意带着真实的自己，包括脆弱与混乱，进入与神的关系之中。由此，灵命的成长不再围绕表现、掌控或完美，而逐渐转向诚实、信任与归属。

这种转变触及灵命塑造的核心：不是通过更加努力达到理想状态，而是学习在被爱的经验中建立自我认知，让身份不再依赖成就或属灵表现，而建立在关系与接纳之上。换言之，灵命成熟的标志，不是减少软弱，而是能在软弱中保持开放，愿意与神和他人连接。真正的成长，是从隐藏转向坦诚，从自我要求转向安息，从为证明自己而活，转向愿意被爱所承托。

六、属灵黑夜与非线性成长

传统华人信徒往往以线性思维理解属灵成长：祷告越多、服事越勤、灵命就越高。这种模式延续了儒家修身观的逻辑——努力带来进步，行为决定成就。然而，灵修传统提醒我们，属灵成长并非总是由低到高的直线，而更像是一条循环往复、充满张力的旅程。

西班牙神学家十架约翰在《灵魂的黑夜》中指出，真正的灵修成长常通过隐藏与静默发生。^{〔11〕}属灵的黑夜并非失败的象征，而是神以隐退的方

式净化信徒的心灵，使人从感觉依赖转向更深的信靠。黑夜是恩典的另一种形态：在神看似沉默的时刻，人被邀请学习安息。

在神学院的学习中，很多神学生在这种黑夜经验中经历了属灵的更新。一位同学分享：

“我信主多年，总以为在黑暗中神离开了我。后来明白，祂在黑暗里等我卸下面具。”另一位姊妹写道：“我不再追求情感上的‘感觉到神’，而是安静地相信祂的同在。”这些见证表明，灵命的成熟并非来自更强的情感体验，而是来自更深的信任。

Willard (2002) 提到，神常藉由看似枯干的阶段引导人重新建立信任，使信徒不再依靠感受或表现，而是在安静与无力中学习 与神相连。在心灵的荒漠中，人不再倚靠属灵表现来确认自己的价值，而是单纯依靠神的同在。羞耻的根源在于“我必须掌控”；荒漠教育的核心则是“我愿意交托”。

在灵命发展的过程中，信徒常经历属灵低潮与内在黑暗的阶段。这一经验并非灵性退后，而是信仰结构转化的重要契机。此时期，原以表现维系属灵价值的方式逐渐失效，使信徒无法再依靠成就或感觉来确认与神的关系。其核心挑战不在于恢复属灵活动，而在于学习以新的关系模式回应神：由强调表现与自我掌控，转向以信任为基础的依靠。

这一过程削弱羞耻对信仰的束缚，使信徒以真实而非理想化的自我与神相遇，也促使信仰从外在行为驱动转向关系性的回应。属灵低谷因此可视为灵命塑造的关键阶段，使人与神的关系根基从表现转向同在，从追求完美转向能够真实存在，实现信仰由“行为导向”走向“关系导向”的成熟。当信徒走出表现的焦虑，进入安静的信靠，灵修转化便达到了更深的层次——从“靠自己的行为”到“与神的同在”，从“外在的表现”到“心灵的安息”。

七、灵修神学的实践与本土建构

灵修神学的教育，不仅关乎个人属灵经验的深化，更关乎文化意识与教育结构的重建。真正的灵修教育，应当超越个体化的灵性成长范式，成为一种兼具神学根基与文化自觉的教育实践。在这一过程中，灵修教育的目标不只是培养“属灵的个人”，而是促使群体在文化脉络中经历信仰的再诠释与关系的更新。唯有当我们在神学、群体、教育、辅导与牧养五个层面上实现整合，信仰才能摆脱羞耻逻辑的束缚，进入以恩典为核心的灵性生态。这种整合既是一种结构性的重塑，也是一种文化性的救赎——使灵命塑造不再是被动接受的宗教训练，而是一个在恩典中被看见、被医治、被更新的过程。

1. 神学层面：从成圣伦理到恩典关系

传统的成圣观往往被理解为道德进步或属灵表现的积累，容易陷入成就导向的伦理框架。然而，成圣的本质并非自我完善，而是关系的深化。神不是遥远的评估者，而是同行的父亲。灵修成长不在于更努力成为像基督的人，而在于更深地与基督同在。这是一种从“做工”到“同在”、从“功德”到“恩典”的转向。

2. 群体层面：建立可失败的教会

羞耻使人孤立，恩典使人连结。^{〔12〕}一个真正经历恩典的教会，不是完美的群体，而是“可失败的群体”。^{〔13〕}在这样的群体中，失败不被视为信仰的耻辱，而是成长的契机。当教会成为安全而可脆弱的空间——一个让人敢于真实，敢于表达软弱的群体，信徒便能在真诚中彼此相遇，在接纳中共同成长。唯有当群体的结构允许真实，羞耻文化才可能被恩典文化取代。

3. 教育层面：课程本地化与文化反思

灵修教育需要整合文化心理学与神学反思，帮助学生辨识羞耻在属灵

生命中的运作方式。课程设计应超越西方的认知取向,纳入华人文化中“面子”、“修身”、“关系和谐”等深层结构。通过文化意识的觉醒,信徒才能明白恩典如何在本土文化中重新发声,使灵命塑造成为文化救赎的实践。

4. 辅导整合：心理与灵修并行

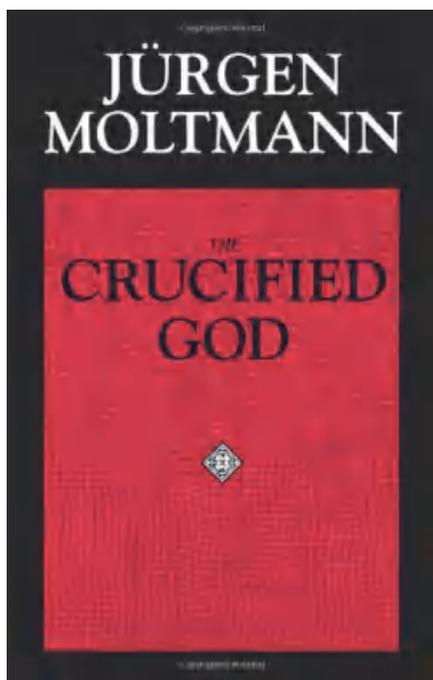
属灵引导与心理辅导应当互为支撑,而非相互取代。心理学帮助人理解羞耻的创伤根源;灵修神学则提供被爱的意义框架。两者的整合,使信徒学会命名羞耻、面对脆弱、经历接纳。属灵指导的任务,不是提供解决方案,而是陪伴信徒在恩典的光中重构自我。

5. 牧养模式：以恩典为属灵群体氛围

在属灵群体中,带领者的生命状态往往决定群体的属灵氛围。当带领者以诚实、安息和接纳的态度与人相处时,群体比较容易形成真实而敞开的关系模式,使信徒愿意带着真实的自己参与群体生活,而非以表现或完美作为进入群体的条件。因此,牧养的重点并不在于控制外在行为或者塑造理想的属灵状态,而是在于营造一种以恩典为基础的群体氛围,使人能够在关系中感到安全,并在安全中经历生命的转变。

在这样的属灵氛围中,信徒得以整合自己的信仰与情绪经验,而不是将属灵与情绪割裂。当情绪被视为生命的一部分而得到健康处理时,信仰便不再停留在认知或者行为层面,而能深入影响人的情感和关系层面。灵命成长因此成为一个涉及思想、情感与灵性多层面的整全过程,使人能够在关系中活出健康、成熟且真实的生命。

因此,灵修教育的本土建构,不仅是神学上的使命,也是文化更新的途径。当爱的经验取代羞耻逻辑,关系取代表现导向,真诚取代体面维系时,灵命塑造便超越外在的宗教操练,成为文化被爱所更新的过程。这正是华人处境下灵修神学的独特呼声——在基督里,爱成为新的文化语言,使个人、群体与文化在恩典中得以更新与整合。



德国神学家莫尔特曼《被钉十字架的上帝》英文版（1993年）封面
（来源：<https://www.amazon.com/>）

八、羞耻与救赎的再诠释

德国神学家 Moltmann（1974）指出，十字架的意义超越了赎罪的层面，更在于上帝亲自进入人类被羞辱与被弃绝的处境之中。^{〔14〕} 基督在受难中所承担的不仅是罪的重担，也是人类羞耻的深度。祂以被鞭打、被弃绝、被裸露的形象显明了那位与受苦者同在的“被羞辱的上帝”。这表明，神的救赎不仅回应人类的道德失败，也进入人类羞耻的经验。

正如《希伯来书》12：2所述：“祂因那摆在前面的喜乐，忍受了十字架的苦难，轻看羞辱。”这句经文中的“轻看”（kataphroneō）并非轻蔑之意，

而是基督以爱的方式穿越羞耻的主动诠释。⁽¹⁵⁾ 这表明，在十字架上，羞耻被恩典吸收，并转化为荣耀得以彰显的场所。

基督的受难，是对羞耻文化最深刻的神学回应。祂没有以胜利者的姿态终结羞辱，而是以被羞辱者的形象显明爱的极致。十字架因此不仅是罪得赦免的记号，也是羞耻得医治的场所。恩典并不抹去羞耻的记忆，而是在其中注入新的意义——使失败成为恩典的起点，使被拒绝成为爱的语言。

属灵成长的核心，并非摆脱羞耻，而是让羞耻被恩典吸纳、被爱重新诠释。信徒的灵命更新，不是逃避脆弱，而是在脆弱中遇见被钉的主。羞耻在恩典中被转化，成为荣耀的见证：正如复活的基督仍然带着伤痕，那些伤痕反而成为荣耀的印记。

因此，羞耻的救赎不仅关乎个人心理的医治，更触及文化神学的深层课题。它呼唤一个新的文化叙事——让被拒绝的经验成为爱的见证，让被遮蔽的羞耻成为恩典发声的所在。基督的十字架揭示了救赎的悖论：神以被弃绝者的身份带来和好的恩典；在羞辱之处彰显荣耀；在破碎之中成就完整。

九、学生灵命转化的见证与文化印证

很多神学生的见证为前述理论提供了鲜活的印证。这些故事不仅展现个体灵命成长的轨迹，也反映出华人文化处境中，羞耻与恩典如何在灵修教育中被重新书写。

（一）从宗教表现到在爱中安息

多位学生的见证显示，羞耻常以属灵表现焦虑的形式出现。C 姊妹写道：“我总担心神对我不满意。后来在静默祷告中听见一句话——‘你不用努力被爱，因为你已经被爱。’那一刻，我哭了。”这标志着她从自我审判到

自我接纳，是心灵被爱触动的内在转化。J 同学也分享道：“我以前害怕自己的软弱被人看见，如今知道神在软弱中离我更近。”她从“完美主义的属灵”转向“真实的属灵”，学会在软弱中依靠神，体会神的接纳和恩典。这种改变不仅是个体信仰的更新，也成为文化得赎的起点——从以表现为荣的文化逻辑，转向以被爱为核心的属灵逻辑。

（二）在群体陪伴中经历医治

灵命更新不仅是个人的属灵经验，也在群体关系中展开。M 弟兄写道：“在小组中我承认嫉妒与失败，却被人拥抱。那一刻我知道，恩典是真实的。”T 姊妹也分享：“以前我怕丢脸，如今我学会说‘我害怕’。原来脆弱也是属灵。”这些经验显示，使人可以诚实分享内心脆弱的小组正在成为一种“恩典文化的雏形”——在这里，接纳取代评判，陪伴取代教导，真实取代表现。信徒学会以诚实面对自己，也学会以恩典看待他人。群体成为医治的场所，使羞耻不再隔绝关系，而成为建立深层连结的契机。

（三）从理性信仰到情感与关系的重建

受文化影响，许多华人信徒倾向于以理性或知识化的方式追求信仰。灵修教育让他们重新发现，信仰不仅关乎真理认知，更关乎情感与关系的整合。H 同学写道：“我以前只会分析圣经，如今学会与神谈心。”Z 姊妹反思：“神让我学会哭泣。原来眼泪是信仰的一部分。”D 弟兄也见证说：“我以为神只关心我的服事，如今明白祂也关心我的伤口。”这些分享揭示出，灵命塑造的深层目的——并非培养“坚强的信徒”，而是帮助人学习柔软、真实与依靠。

正如 Nouwen（1975）所言：“被医治的领导者，是以自己的伤口成为他人的祝福。”^{〔16〕}这些经验说明，当恩典进入羞耻文化的结构，灵命的更新不仅是个人的内在改变，更是文化被爱所重写，一个从羞耻走向荣耀的群体见证。

十、文化神学的未来方向：羞耻—恩典—荣耀的范式

从文化神学的视角来看，羞耻并非单纯的负面情绪，而是一种具有深层神学潜能的人性现象。它不仅揭示了罪与破碎的现实，也成为恩典介入人类经验的重要入口。羞耻具有三重神学意义：^{〈17〉}

1. 人性的道德意识——羞耻唤醒人对关系的渴望与自我反省，提醒人类是被造为关系

性的存在，内在地渴望被看见与被接纳。

2. 救赎的契机——羞耻显明人无法靠自我完善而是需要恩典，从而成为人与神相遇的契机。

3. 荣耀的转化——当羞耻被恩典的光照耀，便成为爱的见证。被爱的羞耻不再是创伤，而是恩典的印记，正如复活的基督仍带着钉痕。

因此，华人灵修神学的使命^{〈18〉}，需要建立一种新的灵修范式，以恩典重塑羞耻的意义，使“修身”不再是道德自我完善的任务，而成为在爱中被成全的属灵过程。

未来的华人灵修研究与文化神学发展，可从以下一些方向拓展：

1. 建立关系取向的灵修心理模型——将文化心理学与灵修神学整合，探讨羞耻与恩典在人际动态中的互动。

2. 探索文化羞耻与属灵领导力的关系——研究领导者如何在羞耻文化中建立以恩典为核心的领导模式。

3. 推动华人教会形成恩典文化群体——通过群体实践与牧养训练，使教会成为接纳与医治的共同体。

4. 建构从羞耻到荣耀的神学话语体系——将羞耻、恩典与荣耀的转化过程发展为系统性的文化神学框架。

当灵修神学成为文化救赎的神学，个人、群体与文化三者便能在恩典中重新整合。羞耻不再是生命的桎梏，而是通向荣耀的门径；文化不再是信仰的阻力，而成为恩典化的土壤。在这一范式中，灵修神学不仅塑造个体的生命，也参与神对文化的更新工程——使修身的传统在基督里被恩典重写，使面子的焦虑被爱的荣光所转化，使羞耻的伤口成为荣耀的见证。

十一、结语：从羞耻到荣耀——灵修神学的文化救赎

灵修神学的终极使命，是让人经历在爱中被看见。羞耻文化教人隐藏；恩典文化邀请人显露。羞耻要求控制；恩典呼唤安息。当信徒敢在神面前说：“主啊，我软弱，但你仍爱我”，羞耻便失去了控制力。那一刻，生命的转变真正发生——人从隐藏走向显露，从努力走向安息，从表现走向被爱。

正如 Thompson 提醒我们：“羞耻的反面不是骄傲，而是被爱所看见的自由。”^{〔19〕}属灵的成熟，不在于摆脱软弱，而在于在软弱中被爱。在恩典的光中，信徒发现：神并不因人的不完美而退却，反而在人的破碎中显出完全的爱。当华人教会在恩典中重新发现灵修的本质，信仰便不再是一种修身的任务，而是一段被爱的旅程。灵修不再被理解为超越自我、压制情感的操练，而是关系的复原——在被爱的看见中，重新成为按照神的心意所造的人。

愿灵修神学成为华人文化得赎的神学，使羞耻化为荣耀的印记，让“被看见的爱”成为福音在东方文化中的新篇章，使人心、群体与文化在基督的爱中被整合、被更新、被荣耀。●

-
- 〈1〉 Dallas Willard, *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ* (Colorado Springs, CO: NavPress, 2002).
- 〈2〉 Richard J. Foster, *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth* (San Francisco: Harper & Row, 1978).
- 〈3〉 R. D. Jamieson, *The Face of Shame: Cultural Dimensions of the Self in East Asia* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- 〈4〉 David G. Benner, *The Gift of Being Yourself: The Sacred Call to Self-Discovery* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).
- 〈5〉 Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*, 2nd ed. (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001).
- 〈6〉 David W. Augsburger, *Pastoral Counseling Across Cultures* (Philadelphia: Westminster Press, 1986).
- 〈7〉 Henri J. M. Nouwen, *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming* (New York: Doubleday, 1975).
- 〈8〉 Gerhart Piers and Milton Singer, *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and Cultural Study* (Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1971).
- 〈9〉 Curt Thompson, *The Soul of Shame: Retelling the Stories We Believe about Ourselves* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).
- 〈10〉 David G. Benner, *The Gift of Being Yourself: The Sacred Call to Self-Discovery* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).
- 〈11〉 John of the Cross, *The Dark Night of the Soul*, trans. E. Allison Peers (New York: Image Classics, 1959).
- 〈12〉 Curt Thompson, *The Soul of Shame: Retelling the Stories We Believe about Ourselves* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).
- 〈13〉 Peter Scazzero, *Emotionally Healthy Spirituality: Unleash a Revolution in Your Life in Christ* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010).
- 〈14〉 Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (London: SCM Press, 1974).
- 〈15〉 Ibid.
- 〈16〉 Henri J. M. Nouwen, *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming* (New York: Doubleday, 1975).
- 〈17〉 Curt Thompson, *The Soul of Shame: Retelling the Stories We Believe about Ourselves* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).
- 〈18〉 Danbo Wang, *The Impact of a Christian Spiritual Formation Program on Chinese Students at a North American Seminary* (PhD diss., Biola University, 2019), ProQuest Dissertations and Theses.
- 〈19〉 Curt Thompson, *The Soul of Shame: Retelling the Stories We Believe about Ourselves* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015).

参考书目：

Augsburger, David W. *Pastoral Counseling Across Cultures*. Philadelphia: Westminster Press, 1986.

Benner, David G. *The Gift of Being Yourself: The Sacred Call to Self-Discovery*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015.

Benedict, Ruth. *The Chrysanthemum and the Sword*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

Cloud, Henry, and John Townsend. *How People Grow: What the Bible Reveals about Personal Growth*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2001.

Coe, John H., and Todd W. Hall. *Psychology in the Spirit: Contours of a Transformational Psychology*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2010.

Foster, Richard J. *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*. San Francisco: Harper & Row, 1978.

Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001.

Jamieson, R. D. *The Face of Shame: Cultural Dimensions of the Self in East Asia*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

John of the Cross. *The Dark Night of the Soul*. Translated by E. Allison Peers. New York: Image Classics, 1959.

Moltmann, Jürgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM Press, 1974.

Nouwen, Henri J. M. *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming*. New York: Doubleday, 1975.

Piers, Gerhart, and Milton Singer. *Shame and Guilt: A Psychoanalytic and Cultural Study*. Springfield, IL: Charles C. Thomas, 1971.

Scazzero, Peter. *Emotionally Healthy Spirituality: Unleash a Revolution in Your Life in Christ*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2010.

Tan, Siang-Yang. *Counseling and Psychotherapy: A Christian Perspective*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011.

Thompson, Curt. *The Soul of Shame: Retelling the Stories We Believe about Ourselves*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2015.

Wang, Danbo. *The Impact of a Christian Spiritual Formation Program on Chinese Students at a North American Seminary*. PhD diss., Biola University, 2019. ProQuest Dissertations and Theses.

Willard, Dallas. *Renovation of the Heart: Putting on the Character of Christ*. Colorado Springs, CO: NavPress, 2002.

若有媒体或自媒体考虑转载《世代》内容，请尽可能在对作品进行核实与反思后再通过微信（kosmos II）或电子邮件（kosmoseditor@gmail.com）联系。

《世代》2025 年秋冬合刊号（第 27 期）主题为“从灵修工夫论对话基督信仰与中华文化”。本刊所发布的文章涉及生活各方面，鼓励不同领域的研究和创作，盼望同道诸君不吝赐稿 kosmoseditor@gmail.com，分享您的研究、观察和思考。来稿一经采用，将择期于本刊网站 kosmoschina.org 和公众号平台 kosmos II 发布，并支付稿酬。《世代》不一定完全认同所分享作品的全部方面。

二零二五年第三期总第二十七期

秋冬合刊

Κ Ο Σ Μ Ο Σ