

東海大學教育研究所

碩士論文

基督與孔子之成聖生活觀

The Practice of The “Holy Living” of
Christ and Confucius.

研究生：黃 雍

指導教授：趙星光 博士

中華民國一〇四年七月

基督與孔子之成聖生活觀

摘要

本文對「基督與孔子之成聖生活觀」定義：「聖為世俗現象對立面的本質，經由理性與非理性的直接與間接關係中感覺顯現：一為神的本質；一為人世最高智慧道德之天人合德境界。成聖：一為神的實現同時展現聖的本質；一為實踐天人合德的理想人格。基督與孔子之成聖生活觀：一為基督人性受約翰施洗實現結合神性，經傳道、贖罪祭與復活的生命歷程之客觀詮釋；一為孔子下學上達承木鐸天命，戮力政治抱負、淑世理想與志業教育六書六藝，被孟子、司馬遷等後世封為高山仰止的時中聖人之生命歷程的價值詮釋。」

兩者偌大異同：基督道成肉身，戒命信徒將神聖生命內住而通達敬畏之上帝，贖罪祭赦免世人的罪修復神人的疏離，基督復活宣言顯聖的生命歷程進入上帝屬靈的國度，信靠上帝實踐神聖生活成為愛人如己的義人。孔子人身歸道，敬天畏天明命，允執厥中道問學尊德性，克己復禮明誠遠罪，行仁由義高明配天，在人間盡絜矩忠恕之道，汎愛眾人，下學上達峻極于天人合一的精神境界。因此，基督和孔子兩者合德合契。本文透過《聖經》與《論語》原典的研究，對基督與孔子兩大聖人之神性與人性在「聖」概念的採借與比較，做為彼此兩者「成聖觀」的客觀系統研究，在比較中存同論異，採取理論與生活實踐並行。預期本文之研究，融貫中西宗教哲學成就生活上的聖德價值，在東西方的社會歷史中繼續檢證作為後人追尋的人文價值，以利針砭反思當代信德淪喪、價值紊亂之文明危機。

關鍵字：基督、孔子、成聖、罪、愛、仁

The Practice of “Holy Living” of Christ and Confucius

Abstract

This article defines the Practice of “Holy Living” of Christ and Confucius as follows. Holiness, being the nature opposite to secular phenomena, is perceived through direct and indirect relationship between rationality and irrationality, where, with Christ, it is the nature of God, and, with Confucius, the utmost achievement in the world in combining heaven’s virtue and the mortal’s virtue as one with wisdom and morality. Becoming holy: is, in one, the embodiment of God also the exhibition of nature of holiness; and, in the other, is the realization of ideal personality with achievement in combining heaven’s virtue and the mortal’s virtue as one. The practice of holy living of Christ and Confucius: the former is the merger of Christ’s humanity with deity embodied by John the Baptist and an objective interpretation of a life journey of preaching, sin offering and resurrection; the latter is Confucius’ undertaking his calling by learning in the living world to understand the law of nature, with relentless endeavor in his political aspiration, ideal of making the world better and dedication to the education of the Classics, which was the value interpretation of a life journey of a holy man praised by the subsequent times of Mencius, Sima Qian, and others as paramount spectacular.

They differed significantly: Christ achieved holiness with his flesh, requiring his believers to live in holy life to reach the awed God, promoting that sin offering pardons man’s sin and further restores God and men from alienation; Christ came back to life and proclaimed that holy living leads to God’s spiritual kingdom and told people to believe in God and realize holy living to become righteous men who love others no less than themselves. Whilst, Confucius committed his flesh to his achievement by respecting and being awed by the heaven, knowing his fate, promoting virtues while pursuing knowledge, self-restraining to comply with etiquette, and abiding by honesty to keep from crime, exercising humaneness and righteousness as greatly as the heaven, and being dedicated to the benevolent principle of empathy and philanthropy, learning in the living world to understand the law of nature, to achieve the spiritual accomplishment of heaven and human becoming one. As such, Christ and Confucius shared the same virtue and aspiration. By research in the classics of the *Holy Bible* and *the Analects (Lun Yu)*, this article performed an objective and systematic research in the “holy living” of Christ and Confucius with adoption and comparison of the concept of “holiness” in divine nature and humanity of the two holy men, in which we identified their difference, focusing on both the theory and practice in living. The research of this article, as it integrates the value of holy virtue in achieving holy living between Chinese and Western religious philosophies and continues to investigate the humanity values in the histories of the Eastern and the Western societies for people in the future to pursue, is expected to provide criticism and reflection on the modern civilizational crisis of declined virtue of faith and anomaly of values.

Keywords: Christ, Confucius, Holy Living, sin, love, humaneness

目次

前言	1
一、研究本文之動機與目的	1
二、研究本文之方法	3
三、研究文獻	7
緒論	19
一、至聖先師孔子與基督教誨之會通	19
二、孔子與基督天人境界之異同	24
三、孔子生平與基督生平之回顧	28
四、孔子與基督人生神聖使命與實踐	34
第一章 孔子敬天、畏天與天命思想	39
一、昊天上帝、赫赫上帝、民莫與京	40
二、獲罪於天無所禱也	43
三、孔子論敬鬼神而遠之	44
四、孔子論祭神如神在	46
五、孔子天命觀——上帝對我德命之呼招	48
六、有德者能造命	50
第二章 基督敬仰上帝與成聖之生活	57
一、人非有信不足以進上帝國	58
二、論重生的生命	61
三、論神聖生活之具體實踐	67
第三章 孔子與基督成聖生活之異同	73
一、孔子論自明誠與自誠明之合契	73
二、孔子論行仁由義與高明配天	77
三、基督論人生之義路	80
四、敬畏上帝是智慧的開端	83
五、孔子論克己復禮	87

六、基督道成肉身與孔子論人身歸道·····	90
第四章 孔子與基督論人間之罪性與罪行·····	96
一、孔子論人性相近習相遠·····	96
二、孔子對《尚書》：人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中之看法···	99
三、孔子與基督論罪之由來·····	101
四、孔子與基督論如何戰勝罪性與罪行·····	104
第五章 孔子論尊德性、道問學與基督之峻極于天·····	107
一、孔子論尊德性與人格修養·····	107
二、基督論神聖生命之內住·····	118
三、孔子論道問學之最高境界·····	122
四、基督論人間世生活之覺悟·····	126
第六章 基督論人間之愛德與孔子之仁觀·····	133
一、基督論愛人如己·····	133
二、孔子論恕道—如如之心與絜矩之道·····	136
三、孔子論汎愛眾與親民之道·····	140
四、基督與孔子仁道之合契·····	143
結論·····	147
一、信德淪喪下的當代人世生活·····	147
二、社會倫理與道德崩潰下的價值紊亂·····	148
三、對當今文明危機的針砭·····	150
參考書目·····	152

前言

一、研究本文之動機與目的

祖父母曾是非常虔誠的基督教徒，年幼時就受到祖父母的教誨，對我們說：「無論何事，你們想要人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」(馬太福音 7:12)¹，也常常叮嚀要保持喜樂的心，如同《箴言 15:1》：「回答柔和，使怒消退；言語粗暴，觸動怒氣。」²

祖父母雖然未受教育，識字不多，一生以聖經為座右銘待人處世，有高尚的品德受人尊敬。「然而整個長期發展歷史上，一直到近代才開始有大量的教育提供給大眾。這一部分源於宗教革命後，對於民眾閱讀聖經或天主教要培養更多信仰教徒有關；另一部分，則在於社會結構之改變，尤其工業化之後。」³ 現在社會大多數人在精神上都需要心靈的寄託與依靠，基督與新教信仰便是滿足心靈的寄託與依靠所存在的。

東方孔子的仁學兩千多年來，以社會化融入在華人的行、住、坐、臥中。觀察一些年齡跟祖父母相仿的人，他們從未受教育，並不識字，甚至沒有宗教信仰，但他們受人喜愛，有好的人緣，因為我從他們的身上看到他們有仁、義、禮、智、信之五常概念。⁴ 他們奉行「己所不欲，勿施於人。」(《論語·顏淵》)因為他們懂得「克己復禮為仁」(《論語·顏淵》)。這其中所顯現的孔子一生之言行已經融入

¹ 參閱：《聖經》馬太福音，第 7 章第 12 節。「所以，無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」。

² 《箴言》就是《舊約聖經》的部份詩歌智慧書的第三卷，這句話收錄在第 15 章第 1 節，這是一句有關言語的箴言，是教導人們在與人相處時，應以柔和的言語來取代暴戾的言語。

³ 參閱：劉子彰著。《臺灣教育評論月刊·開放社會之開放學術資訊發展》2(5)。台中市：靜宜大學教育研究所，2013 年出版，第 9~11 頁。頁 9。

⁴ 「仁、義、禮、智、信」原見於《論語》，西漢·董仲舒的《春秋繁露》一書，多引用此五常之說。五常是人倫綱紀，作為維繫社會秩序的道德規範。

中華文化中，透過經年累月的累積，一代一代將孔子聖仁的德行內化在教育之中，形成日常生活中以孔子作為聖人教化之榜樣。

歷史檢證基督信仰的力量與深植民心的孔子成聖觀是不可須臾於離，在構成人類生存的條件上，包括物質跟精神兩大方面，基督信仰與孔子思想，是較為偏向精神的那一方面，做為支撐物質生活的價值，凡是具有意識的人，絕大多數都需要心靈上的寄託或依靠，基督信仰更是為了滿足心靈上的寄託或依靠而存在。孔子務本天道，而天人合德更是吾人的崇高目標。基督信仰與仁學都是人生的終極關懷，它們的目標都是建構社會和諧與安定。

反觀，信仰基督與孔子德行的祖父輩，即便在物慾生活不豐厚，但在德行的存續上是較近於基督與孔子的倫理要求，相較於三十年前，現在道德感卻是呈等比級數的速度淪喪，不可不謂讓人驚心動魄，「台灣地區自一九七〇年代中期起，因經濟發展而經歷社會失序的困擾，政府機構與社會菁英人士開始呼籲，應促使宗教發揮教化影響力量以矯正社會的亂象。」⁵ 經由祖父輩言行的啟發，本文受基督愛人與孔子仁愛在德行上的精神感召，相信眾人多一點孔子的道心允執厥中，輔以對基督的福音信愛上帝謙眾為牧，如此相信可以減少當代生活中的道德淪喪速度，故有此論文構想萌發。其目的在建構一個中西文化會通中，提供社會文化價值的學習對象，基督與孔子的「成聖」歷程是經由歷史檢證的道德標準，雖然有著不同文化的異同觀點，足以在當代合而不同的全球化對話中彼此採界學習。孔子作為中國古代文化的哲學理性轉折處，潛移默化著祭神如神在的宗教關懷，勉勵在生活中務本天道立身君子，在生命中成就最高道德修養之聖人，和於天人合一之精神境界。基督的三位一體作為信仰的至上神，在傳道過程中潛移默化著神聖性的愛人如己之道德哲學生活。不論是基督或孔子，都在宗教哲學的神聖面向上，不失為當代人在文明的迷失中提供一盞明燈。

⁵ 參閱：趙星光著。《宗教哲學·宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變》，第 30 期。南投縣：中華民國宗教哲學研究社，2004 年出版，第 1-19 頁。摘要。

二、研究本文之方法

本論文寫作的方式，以《論語》和《聖經》為原點導讀，將原典做為學術研究之第一手資料，輔以詩、書、禮作為孔子在道學傳承上之源頭，透過保羅、奧古斯丁、多瑪斯對基督聖經之佐證，瞭解它們描繪出的成聖、以及人在世上的實踐，透過資料收集，為了避免矛盾，前人之注釋詮解作為訓詁考證以要求文中「一致性」，為了前後互相融通，將採取如下之宗教哲學研究方法：

(一) 演繹分析⁶

演繹分析法又稱演繹推理 (Deductive reasoning)：本論文的內容有關基督跟孔子，撰寫時勢必要閱讀《聖經》、《論語》的歷代相關著作與近現代的相關文章，其中有些艱深難懂，只能理解一部份，不可妄自猜測未知部份，而且詮釋它們的過程有可能發生錯誤！這時候就需要「演繹分析」發揮功效，這是從一般到各別的認識方法，本文按《聖經》、《論語》的普遍客觀的理論認識為依據，用相關重要學術資料，從已知的部份去邏輯推論合理的部份，以便瞭解未知，並且隨時審視其中邏輯所能瞭解的脈絡是否合理性。

本文運用演繹分析，同時掌握《聖經》、《論語》既有典籍、資料在內文普遍必然之「前因後果」，按其規則、定理、定律、知識、性質……等，做為判斷正確性的基礎，推論本論文的核心架構，進而尋找解決問題的答案與結論，相反地，亦可從基督與孔子的成聖結果去逆推開端。

(二) 綜合歸納⁷

⁶ 參閱布魯格 (Walter Brugger) 編著。《西洋哲學辭典》。項退結編譯。台北市：華香園出版社，1992 年出版。條文 72 演繹，13 分析哲學。

⁷ 參閱布魯格 (Walter Brugger) 編著。《西洋哲學辭典》。項退結編譯。台北市：華香園出版社，1992 年出版。條文 16、173 歸納。

歸納法或是歸納推理 (Inductive reasoning)：在認識事物的過程中使用的思維方法，本論文描述孔子跟基督的成聖觀用一系列已有的知識、事物與經驗為依據，觀察其共通點與遵循的共同規律，規範著同類事物，去推論同類事物基本原理的認知方法。

生活在現代的我們，對當時的文化、社會背景無法全盤瞭解，更不能有限認知的態度去詮釋《論語》跟《聖經》，因此撰文時，除了《論語》跟《聖經》深奧的高度智慧，需要選擇大量的現代文章、書籍、論文……等做為強力的輔助，有助於更加瞭解《論語》跟《聖經》所要表達的成聖觀，但是學術工作者的興趣跟所擅長的領域皆不相同，他們對儒、耶的詮釋也不盡相同，因此吸收消化這些資料時，可採用綜合歸納，以《論語》跟《聖經》的內容做為核心架構，配合眾人研究的成果中，歸納找出兩者的共通點，括除共通點後便是成聖相異處之辨證。

(三) 統整—比較分析與歸納融合

本論研讀《聖經》、《論語》與一些相關之古籍經典，再參研當代學術專題，藉此將蒐集的資料加以整合詮釋基督及孔子之成聖觀，同時嘗試論述兩種成聖生活觀之異同。

孔子畢生的努力，是由「人」達到「天人合德」，耶穌則是「天神」降臨為「人」，兩者的成聖是不同的，本論文正是探索它們的異同之處，整個過程必須公平客觀，不能刻意褒揚或貶低孔子、基督任何一方，否則便不能客觀的探索！此外，學術文章中，如果傾向於孔子、基督的任何一方，都會影響客觀的判斷。因此必須用比較分析法 (comparative analysis approach)，用學術性普遍客觀的演繹論述，判斷文章是否太過於主觀，如此更容易得到普遍必然性的客觀結論。

本論文以「成聖」作為探討的主軸，分成基督跟東方的孔子兩大主軸，

基督方面，用《聖經》或其相關書籍為引導，探討耶穌的「道成肉身」與「愛」；儒家的部份，以孔子的《論語》為主，仁學的倫理觀、做為引導，藉此瞭解孔子對成聖的看法，然後企望從二個面向透過比較分析兩者的異同之處，同時具備《論語》跟《聖經》兩種不同的成聖觀念。

然而作為詮釋《論語》跟《聖經》的素材，避免撰文時只單獨偏重於某一處歷史或學術的研究方式，都將無法客觀的論述《論語》、《聖經》裡的成聖觀，因此可用「歸納融合」將眾人研究的結果，找出可以普世認同的相通成聖之客觀有系統的價值論述。⁸

(四) 詮釋學的批判反思

本文經由文本的分析、歸納而進行統整，尚不足以說明研究方法的充足，因此，如何詮釋⁹ 本文有其必要，目的在達到充分必要性。最早人們認為詮釋《聖經》應該以它的原文為首要，然後從《聖經》原文中尋求隱含的意義。隨著詮釋學在時代的發展，融入「歷史」與「心理」進行解釋，進而在神學的解釋採取本體論的方式，融合成一套正式的哲學理論、學術性研究的方法，用於研究《聖經》。¹⁰

⁸ 參閱：同上，條文 174 推論。

⁹ 參閱：彭啟福。《理解之思，詮釋學初論》。合肥市：安徽人民出版社，2005 年 10 月初版。頁 2~45。詮釋學(Hermeneutics)又名闡釋學、解釋學，多半用於解釋《聖經》內容、哲學或宗教書的經文。在中文字辭裡，「詮釋」兩個字的含意：(一)、文本的脈絡當涉及對文字、文章、句子、書籍乃至專有詞彙……等，必要之訓詁與考證，力求脈絡相承進行深入探討、分析後，正確的解釋並且清晰的表達出來。(二)、將某些較為深奧難懂的文章，研究透徹，正確並使對方淺顯易懂的方式表達出來。「詮釋學」三個字，就是指「如何分析、歸納統整探討後，正確有系統去導讀、解釋並且清晰表達的學術。」

¹⁰ 參閱：洪漢鼎。《當代詮釋學導論》。台北市：五南出版社，2008 年出版。頁 22~73。嚴平。《高達美，世界哲學家叢書》。台北市：東大出版社，1997 年出版。頁 161~283。詮釋學發展的三大階段：弗里德里希·施萊爾馬赫（又譯：士來馬赫，德文：Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 1768.11.2.~1834.02.12.）以客觀思想為基礎，用「心理」跟「歷史」去發展之，

基督與孔子的成聖觀從宗教哲學的角度做學術研究，這是有關生命教育理論與實施的論述，亦不得不從當代社會脈動反思生命教育的推動，與全球社會文化的互動關係。本文從當代全球化發展的文明危機，探尋台灣近年來社會亂象的本質，進而從本文提供台灣社會構思與推動成聖生命教育一個社會學實踐的思考面向，以充實本土生命教育論述的內涵。¹¹

本論文撰寫過程的縮影：(一)、撰寫本論文時，勢必要詳讀《聖經》跟《論語》，《論語》可在重要著作中尋得相關注釋，唯獨《聖經》需要靠一套有系統、有學術性的門路去深入解讀之，才能夠清楚的瞭解基督要表達的是什麼、上帝要傳達什麼給世人，為了解讀《聖經》而研發的詮釋學，自然有其重要性。(二)、《聖經》跟《論語》問世的時間都有上千年，生活在現代的吾人，除非將自己完全融入春秋或者希律王的時代，否則對當時的時空背景無法全盤瞭解，這是施萊瑪赫說的「歷史」方面，另外必須用公平客觀的方式探討《聖經》跟《論語》，這是「心理」方面。(三)、論文是研讀了某個東西後，發現某種別人未發現的，用學術性的方法將它加以詮釋。」這就要用到高達美的本體論¹²、辯證法，就涉及的議題進行反思，甚至批判。

「歷史」方面，認為詮釋學應該擺脫時代的隔閡，將自己完全融入「欲探討的對象或事物」所處的時代或時空背景，「心理」方面，研究者應當先拋棄偏見和主觀的看法，將自己設身處地的站在「欲探討的對象或事物」當時所面臨的情況。高達美出現後，高達美成功的將詮釋學從方法論變成本體論。

¹¹ 參閱：趙星光著。《新世紀宗教研究·全球化浪潮下的本土生命教育初探》1(3)。新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社，2003年出版。17~43頁。摘要。

¹² 參閱：成中英。《本體詮釋學》。北京市：北京大學出版社，2002年出版，頁20~35。高達美的本體論認為：世人用自己最基本的感受稱為「總經驗」，從事現實世界中的生活與各種活動的「理解」及「解釋」，融合過去、現在、未來和各種可能，讓精神活動產生較有彈性的結構，基督與孔子的聖概念可用於分析實際的社會問題，發揮它批判的功能，或許可以對臺灣當今的社會多一分反思。

因此，本文之方法經由對文本的分析與歸納進行統整，必要之訓詁考證在客觀有系統的脈絡下反思批判中詮釋辯證，相信對本文有莫大之裨益。

三、研究文獻

除了宗教哲學的究方法，選擇資料有其重要性，本論文參考的資料，約略有下列四項：

(一)古籍詳讀

1. 基督成聖觀的部份：對於基督的信仰是存有的直觀¹³，首先要研讀《聖經》，因為書中記錄聖子耶穌畢生的經歷，這是「道成肉身」，同時也將其「信」、「望」、「愛」表達出來，從《聖經》裡確實可以找到基督成聖的方式。
2. 孔子成聖觀的部份：首先要研讀《論語》，是儒家思想最直接的根源，書中記錄孔子的言行與學生們的互動，他自許傳承「詩、書、禮、樂、易、春秋」，務本天道體天人合德，以形上價值促進「仁民愛物」的社會功能，以及在心靈修養的「天人合一」，勾勒出孔子所認定的「聖」，以及成聖必須經歷的過程，論語有系統的表達出日後影響華人甚深的倫理觀。

(二)歷史上的相關著作

雖然選擇《聖經》跟《論語》為原典；作為本論文的主要參考，但是這兩本書都有超過上千年的歷史，現代人對當時的社會背景不瞭解，無法靠自己有限的認知去徹底瞭解它們，更何況內容太過於深奧，撰寫論文時不能太主觀的詮釋，必須先參考更多人鑽研的成果，然後用公平客觀的角度去分析、解讀之。

¹³ 參閱：高凌霞。《馬里旦論存有直觀》。台北市：商務出版社，2008年出版。頁7。

1. 在基督部份有最優秀的弟子保羅，他將耶穌畢生的道理有系統的發揚光大，除此之外，歐洲歷史上描述基督獻祭的史詩。此外中世紀教父哲學是基督教與哲學的結合為基督教哲學，就其內容取向而言是如此，就其代表人物而言也是如此，他們幾乎都是神職人員。因此，一個不變的主題便是信仰與知識的關係，但並不表示該時期的思想有獨斷的統一性。教父時期的特色是教父藉古代哲學來拓展、鞏固基督教的教義，反駁異教與靈知的概念。其中最具影響力的是深受新柏拉圖主義的奧古斯丁之信仰神學，以及深受亞理士多德影響的多瑪斯之理性神學。在文獻方面，奧古斯丁特別在懺悔錄描述了自己從墮落中在皈依上帝前內心充滿衝突的歲月，經由經驗、意識與時間反思自己的有限凸顯了上帝的無限，信靠上帝的信仰神學使他可以獲得心靈的安靈；多瑪斯則從哲學的理性角度，說明五路本體論證明神的真實存有之理信神學。馬丁路德「因信稱義」理論對基督新教¹⁴改革的貢獻，以人性徹底的惡與墮落為出發點，在這個前提下，人不可能透過自己的奮發或功德在上帝面前換取寬恕；得到救贖唯一的可能性，是透過上帝的聖寵以及對上帝的信心，唯一值得承認的權威是聖經中上帝的語言，經由聖經福音的信仰完全定位在的精神世界，所造成的結果在於外在的國家組織，這是上帝之國靠著基督的聖經福音在地上之國的實踐。不論是奧古斯丁或是多瑪斯還是路德，它們都補充論述了基督「成聖基本條件」，可以做為文獻參考。¹⁵

¹⁴ Mircea Eliade, "The Sacred and The Profane" : *The Nature of Religion*, trans. by Willard R. Trask, Publisher : Harcourt Brace Jovanovich, October 23, 1987, introduction, p8. "For Otto had read Luther and had understood what the 'living God' meant to a believer." 依理亞德談論奧托傳承路德新教的理論，對於基督信仰者來說是信仰著活的上帝。

¹⁵ 參閱：彼得·昆茲曼、法蘭茲—彼得·布卡特、法蘭茲·魏德曼、阿克瑟·維斯(Peter Kunzmann、Franz-Peter Burkard、Franz Wiedmann、Axel Weiß)著。《哲學百科》。黃添盛譯。台北市：商周出版社，2007年出版。頁65~69，81~86，101。

2. 孔子成聖部份則有子思《中庸》跟曾子《大學》¹⁶ 延伸了《論語》的內涵，將成為聖人的兩大要素—「誠」與「明德」，明顯的表達出來，然而孔子天道的概念來自於《尚書》，而以《禮記》立世行禮如儀，此中具備極佳的智慧跟品德，有志成聖的人，都可以參考這樣的典範。因此撰寫本文時，若有需要將作重點補述以承繼孔子之理念。閱讀這些相關著作，可對孔子成聖觀更進一步的廓清。

讀這些歷史人物的原點與相關著作，可以對兩者在生活中如何成聖有更多瞭解，撰寫論文時，也可以提供有力的佐證。

(三)近現代人的研究成果

關於近現代人在基督與孔子的成聖觀部分，汗牛充棟的學術研究佈滿著圖書館，相關著作閱讀挹注了解基督與孔子的成聖觀，整理後相關重點可供本文參考研究如下：

1. 近現代著名可以提供做為本文相關於基督議題之相關論述有：(1). 魯道夫·奧托 (Rudolf Otto, 1869.09.25. ~1937.03.06.) 名著《論神聖觀念》(Idea of The Holy.)，對於神聖概念關於非理性與理性關係因素的探討，意思是神聖的概念不只藉由人的理性表達，也借由非理性表達，甚至進入理性與非理性的直觀之中，奧托把罪與救贖看成是「聖」的價值範疇，對於神聖的感覺就存在於「超自然」¹⁷ 的直接與間接意義的表達之中，

¹⁶ 《大學》是儒家經典《四書》之一，出自《禮記》第四十二篇，內容大致上是戰國末期到西漢，它的作者是誰，目前尚有爭議，一說是孔門七十子後學者所作，另一說是曾子承受孔門心法，他將自己的心得記錄寫成《大學》，南宋的朱熹認為它是孔子與其弟子遺留下來的著作，朱熹將《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》合稱《四書》，並且將《大學》奉為《四書》之首。

¹⁷ Rudolf Otto, "Idea of The Holy", trans. by John W. Harvey. Oxford University Press, 1958, preface, p108. "It will be a task for contemporary Christian teaching to follow in his traces and again to deepen the rational meaning of the Christian conception of God by permeating it with its non-rational elements." 這個任務，為當代基督教教義來追隨它(超自然)的踪跡，並再次用其非理性的元素滲透到深化上帝的基督教觀念的理性意義。

奧托透過路德批判天主教會的學校式士林哲學理性信仰，奧托藉此運用理性分析進入到非理性的先驗中認識基督教神的神聖觀念。奧托對於神聖的感覺就存在於超自然的直接與間接意義的表達之中，進入到非理性的先驗中認識基督教神的神聖觀念。(2). 依里亞德(Mircea Eliade, 1907~1986)的名著《宗教的本質：聖與俗》(*The Sacred and The Profane : The Nature of Religion.*)，書中從哲學角度的人類學、現象學以及心理學試圖探討人類存在的潛在尺度，從遠古追溯到現代的神聖表現，他在過程中顯示了人類總宗教經驗與非宗教的比較在空間、時間、性質以及宇宙方面，強調從宗教歷史中發現，即便現代人稱世界已是世俗化的居民，但，仍然不自覺地被神聖的記憶滋養著。依里亞德讚美奧托《論神聖觀念》一書，依里亞德不僅僅想從非理性論述整體的複雜性之目的在表現神聖的現象，神聖性將要關心的不僅是理性與非理性的關係，更是在整體之中，依里亞德試圖超越奧托綜合了奧古斯丁的非理性信仰神學與多瑪斯理性神學，得以運用理性支持信仰上帝，並以信仰上帝引領真理的理性思維。¹⁸ (3). 保羅·約拿·田立克 (Paul Johannes Tillich, 1886.08.20.~1965.10.22.) 在《存在的勇氣》(*The Courage to Be.*) 一書中

¹⁸ Mircea Eliade, “*The Sacred and The Profane*” : *The Nature of Religion*, trans. by Willard R. Trask, Publisher : Harcourt Brace Jovanovich, October 23, 1987, p10. “What will concern us is not the relation between the rational and nonrational elements of religion but the sacred in its entirety.” 我們不只關心宗教的理性和非理性的因素，更關心在神聖的整體之間的關係。Ibid, face introduction, “This book of great originality and scholarship serves as an excellent introduction to the history of religion, but its perspective also encompasses philosophical anthropology, phenomenology, and psychology. It will appeal to anyone seeking to discover the potential dimensions of human existence. “, “Eliade traces manifestations of the sacred from primitive to modern times in terms of spaces, time, nature, and the cosmos. In doing so he shows how the total human experience of the religious man compares with that of the nonreligious.” 依里亞德從哲學角度的人類學、現象學以及心理學探討人類總宗教經驗與非宗教的比較在空間、時間、性質以及宇宙方面，在宗教歷史中仍然不自覺地被神聖的記憶滋養著，不僅是理性與非理性的關係，更是在整體的複雜性之中。

提及「上帝的啟示」跟「人的處境」的關係，「田氏認為宗教哲學無論怎樣，都必須建基於哲學觀念和宗教的實際體驗上，一方面應有深刻的哲學思想，另一方面應具深遠的宗教情懷，和精湛的意會。」¹⁹ 他強調從哲學與不同人文學科研究基督神學，他站在存在主義的角度以哲學的本體論方法來尋求上帝的實在性，期望可以調和存在與本質之間的隔絕，了解道成肉身的部份，從聖經記載的福音是最快最直接的方法，關係到基督徒信仰生活的形式，和信仰實踐的目標，藉由基督中保的成聖觀，也同時牽動著許多基督信仰中的神學課題。

2. 孔子成聖部份：(1)儒家的「人文精神」跟「宗教精神」，所隱含有其不一不二的關係，來闡明其成聖之道。從終極關懷概念進入。看孔子的成聖之路關聯著「道德之創化」，是成德教化兼聖人之路，是「肉身成道」，也是他的終極關懷。(2)儒家哲學的本質就是一種「人學」，人學就是「仁學」；研究「仁」的學問，「人學」與「仁」的結合，便可觀照人的全體大用，一方面上通於天，達到天人合德，另一方面適當的說明人的生存價值跟存在意義，也明確的告訴世人「如何成為整全的人」。人是透過人與己、人和人、人和物、人跟自然、人及神聖等各種關係而邁向整全的人，這樣的「人」會是和諧宇宙觀的一元，而且是極為重要的一元。(3)孔子「定五經，明六藝」，目的是為了確立人倫關係，使義法能夠制定、綱紀得以端正，智慧通達、才幹卓越，是構成聖人的基礎要件之一。²⁰「綜觀我國哲學思想之淵源及其大系，莫非易經，三禮，尚書，春秋和詩經，

¹⁹ 參閱：魏元珪。《哲學論集·論田力克之〈新人〉》第3卷。台北市：輔仁大學哲學系，1973年出版。第213~244頁。

²⁰ 參閱：謝綉治。《嘉南學報·漢代儒家聖人觀之概論》第29期。台南市，台南藥理科技大學通識教育中心，2004年出版。第481~494頁。

不通此些典籍，不能謂已精通中國哲學，做學問不能抹煞原始資料。」²¹

(4)孔子以畢生的經歷說法，揭示一生修德之歷程以示後學。聖人的一生成該走的路、最理想的成長方式，也告示後世的學者們何謂正大坦蕩的成德之路，須經由循序漸進的實踐，達到圓滿至善的道德理境。²² (5)儒家所開展的是「德性領域」，只有各方面的才能，不足以成聖，還必須在學會各方面的才能以後，在道德的領域有所增長，才可以排除人性中不完美的限制，對成聖有所助益。²³ (6)將人格神的「天」，轉變為道德意義的「天」，孔子為學之旨在使人的主體顯現，自動自發的將道德實踐於天命、天道、天理，唯有不斷透過「踐仁」的實踐工夫，由道德主體的內在向外推廣，由個體以至於萬世萬物，才可以使人格圓滿，必須達到「天人合德」。²⁴ (7)「天」在儒家觀點中是一超越的、至高無上的道德實體。因此立志成聖的人，修養道德時，也應當將「天」視為榜樣。²⁵

綜之，後文將論及基督的「終極關懷」，上帝如何在耶穌身上直接顯聖，孔子則是如何用一生的時間去成聖。可深入探討，闡明儒家肉身成道是「連續」，基督道成肉身是「斷裂」，兩者的區別；以及如何統整並消化後提出對成聖觀念的探討。

(四)論文架構方針

²¹ 參閱：魏元珪。《哲學論集·從中國哲學之特質論其發展之方向》第9期。台北市：輔仁大學哲學系，1977年出版。第59~111頁。頁65。

²² 參閱：吳冠宏。《東華人文學報·儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心》。花蓮縣，東華大學中文系，2001年出版。第189~214頁。

²³ 參閱：袁光儀。《中國學術年刊·人性之限制與成聖之可能性—藉《人物志》思考儒家有關〈成聖〉之理論問題》第22期。台北市：國立臺灣師範大學國文學系，2001年出版。第239~258頁。

²⁴ 參閱：張倩玉。《孔子天人合德思想研究》。嘉義縣：南華大學哲學與生命教育學碩士論文，2012年。摘要。

²⁵ 參閱王怡仁。《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討—兼論當代社會天心之失落》。台中市：東海大學宗教碩士論文，指導教授：魏元珪博士，2004年。頁3。

由以上文獻的探討，提供了個人相當多的啟迪，可據以組織本文之論文在基督與孔子生活成聖觀研究之主要大綱架構與方針，約略如下所述：

1. 基督道成肉身的成聖生活觀：

田立克在提及「上帝的啟示」跟「人的處境」的關係，耶穌是上帝的兒子，自然有神的特質，但是跟凡人一樣從母胎出生，自然有人的特質，如果一個人身上同時存有神性跟人性，又該如何看待這兩性。保羅在《提前 2:5》強調「在神與人中間，只有一位中保，乃是降世為人的基督耶穌。」「神人」或「人是上帝」是真實的，上帝必須斷定本身作為一個有限生命之基督對象是它自己的精神意識，以便知道本身，因而完全實現本身，以便說明上帝觀念等同包含真實存在的過程，這是上帝成為基督的神聖理念在強調神的化身，基督是「神人中保」成為人類與有限生存世界的中介關係，基督的父親是上帝，但是他用母胎的方式誕生在世上，因此神性跟人性互相輔助，都是成神聖理念不可或缺的，可以透過「神人中保」的理論，去詮釋神性跟人性。²⁶

宗教哲學的理論證明基督的神性與啟示神學外，基督在成道的過程中，生活上展現很多的超自然力量，以神蹟彰顯神的全知全能全善真實存在的觀點，基督在傳道的過程，充滿神性的一言一行，就已經在榮顯神人自己。上帝的至高無上和偉大與聖潔，透過聖子耶穌，向世人表達，從耶穌的一生，降生、傳道、獻祭、重生的生命歷程，信徒或非信徒都可以明白上帝的聖，信靠祂的成為信仰神學，路德「因信稱義」說明人只要信靠基督總能跟上帝溝通，如此被上帝稱為義人的人才具備了學習成聖的基礎。

2. 孔子肉身成道實踐聖人的生活歷程：

²⁶ 參閱：保羅·約拿·田立克 (Paul Johannes Tillich)。《存在的勇氣》。成窮、王作虹譯。貴州：人民出版社，2009 年出版。第一章。

研讀《史記·孔子世家》與一些現代的專家學者們撰寫的文章，得到一些孔子如何在生命史中實踐成聖的相關概念，將這些概念整理、分析之後，發覺此論文可以用下列方式研究：

(1)孔子何以成聖，故本文可從孔子少年也賤，多為鄙事，鄙事便是學六藝，六藝的生活技能在安身立命，這是成聖的下學基礎。

(2)孔子為始的儒家觀念裡，教育跟學習是極為重要的，因為人必須透過學習，才有可能擺脫「凡」，達到「聖」的領域。在教育跟學習的過程中，六書便是必讀的教材。六書中有一個重要的觀點，人要從凡到聖，並非自己認同就足夠，還要有一個公平客觀的標準，此公平客觀的標準便是天道，既然天道是公平客觀的標準，天人合一簡單來說，就是努力的成果，已經達到這個公平客觀的標準。

(3)儒家的升中於天，相當於基督徒默默向上帝禱告，提醒人們，宗教不能只偏重形式，更要注重實質！尤其可進一步說明，孔子在內禱於天後，生命實踐體悟天命觀，反省建立道德人格之倫理價值，並且用理性的態度思考獲得智慧，²⁷兼最好的方法去面對、解決問題，「智仁勇」就是訓練一個人的智慧、仁德跟勇氣，當一個人不再有迷惑、邪念跟恐懼的時候，就離「聖」越來越接近。

(4)除了勤學跟各方面求進步以外，「誠」跟「忠恕」也是不可缺少的條件。

孔子一生的努力，希望透過政治方面的發展，實現他的理想，希望可以實現造福百姓、改善社會、為世界盡一份心力，這樣的理想便稱之為淑世。而其在魯為政與周遊論政，以及晚年的教育。

以上孔子人身歸道實踐聖人的生活歷程，按照(一)孔子學習歷程。(二)

²⁷ 參閱：陳健夫。《新儒學典》。台北市：新儒書局，1987年出版。頁300。

成聖的標準。(三)天人關係。(四)孔子如何在生活中實踐成聖的標準。以及(一)基督降生中保。(二)福音傳道。(三)獻祭救贖。(四)神性重生的生命歷程。以上都將在後文中加以邏輯順序關係的闡釋。

(五)本文用詞釋疑

由於聖經內容汗牛充棟，且又版本眾多，加上二千多年的不同慣用詞，本文在研究過程中發現經常性出現，同一脈絡卻有不同版本用詞，或者一詞出現在許多用法上，為免使用上的自我脈絡混淆，查詢資料與訪談牧師後，嘗試定義將在文中出現不同字詞的脈絡意義如下：

1. 上帝與天父：神是宇宙的創造者與主宰，也是全能的神，祂以三位一體永存在：聖父、聖子、聖靈三位同為一神，乃同質、同等、同尊、同榮、同位、同權、同存、同永恆。(創 1：1，26，27；3：22。詩 90：2。太 28：19。彼前 1：2。林後 13：14。)
2. 耶穌基督：未受洗前的耶穌，同聖靈感孕，從童貞女瑪利亞所生。受洗後聖靈降臨的耶穌是神的兒子，與父同等，成為傳道救贖的救世主基督，同時又以主耶穌基督並稱。祂是完全的神，也是完全的人。耶穌曾在地上無罪活過人生，並將自己獻上最完美的祭，為所有的人類死在十字架上。埋葬後第三天從死裡復活，彰顯祂勝過罪與死的權能。祂升到天上的榮耀，有一天要祂所應許的回到地上來作萬王之王、萬主之主。(太 1：22~23。賽 9：6。約 1：1~5；14：10~30。來 4：14~15。林前 15：3~4。羅 1：3~4。徒 1：9~11。提前 6：14。多 2：13。)
3. 聖靈：聖靈與聖父聖子同等。祂使信徒重生成聖，祂臨在世上為要幫助人認識基督。並且在人得救那一刻，祂便住在每一個基督徒裡面。祂供應每個基督徒每天生活的能力，對於屬靈真理的理解力，以及前行的引導。祂賞賜屬靈恩賜給每個得救的信徒。作為基督徒，我們每天尋求過被聖靈管理的生活。(林後 3：17。約 16：7~13；14：16~17。徒 1：8。林前：12；

3：16。弗 1：13；5：18。加 5：25。）

4. 聖經：聖經是神給我們的話，是藉著聖靈超然的引導，由人寫成。是基督徒信仰與生活的最高準則。因為它是神所默示的，因此是無誤的。(提後 1：13；3：16。彼後 1：20~21。詩 119：105，160；12：6。箴 30：5。)
5. 人類：人類是照神屬靈的肖象所造，本有神的屬性。因不順服神而墮落成罪人，是完全敗壞，無力自救，需要神的救贖。人是神創造的極致。雖然人本有善的潛能，我們每個人卻都因著罪的態度與神隔絕，而使得生命陷入種種問題。(創 1：27。詩 8：3~6。賽 53：6a。羅 3：23。賽 59：1~2。)
6. 救恩：救恩是神給我們的白白的禮物，但我們必須去接受。我們永遠無法靠著善行與自我改善來贖我們的罪。惟有靠著耶穌基督，蒙神赦免，才能從罪的刑罰得贖。當我們從以自我為中心、靠自己的生命，憑信心轉向耶穌基督時，我們便得救。永遠的生命開始於我們憑信心接受耶穌基督的生命那一刻。(羅 6：23，5：1。弗 2：8~9。約 14：6，1：12。多 3：5。加 3：26。)
7. 教會：我們相信教會存在的目的是裝備眾聖徒，活出基督的見證，傳揚天國的福音，完成主的大使命。教會是基督的身體，一個真實的普世教會是由重生的信徒所組成，而這個普世教會是由在不同地區的地方教會所組成。(太 5：13~16；28：18~20。弗 4：11~16。徒 15：22。太 16：18。)
8. 永遠的保障：由於神通過耶穌基督賜給我們永遠的生命，真信徒有永遠的得救保障。(約 10：29。提後 1：12。來 7：25；10：10、14。彼前 1：3~5。)
9. 審判：我們相信魔鬼是一真實的屬靈位格，牠與牠的使者已被審判，在末日將被扔進火湖裡。同時，基督將再來，審判活人死人，不信的人復活受永刑，信的人復活得永生，並與基督同作王，直到永永遠遠。(太 25：41。啟 20：10。可 9：43~48。帖後 1：9。啟 20：10~15；22：5。)
10. 永恆：人被創造要存到永遠。我們或要因著罪與神永遠隔離，或是因著赦免和救恩與神永遠同在。與神永遠隔離便是地獄，與神同在便是永遠的

生命。天堂與地獄是永遠存在、真實的地方。(約 3:16; 2:25; 5:11~13。
羅 6:23。啟 20:15。太 1:8; 2:44、46。)

緒論

本文「基督與孔子之成聖生活觀」，了解孔子與基督的生平回顧是基礎工作，太史公稱讚孔子為「至聖」先師，孟子則讚美孔子「聖之時者也！」²⁸ 可以嘗試了解兩者日常生活中實踐生命的教誨，其言行背後有著不同的天人關係，透過孔子與基督兩者在上下迴向的異同，基督說：「你們要成為聖，因為我是聖的。」（彼得前書 1：16）依其生命之遺跡成為吾人生活中崇聖的目標，並實踐之。

一、至聖先師孔子與基督教誨之會通

在學理上，「聖」，一般用以區別「世俗」，在孔子指理想的人格，在基督指的是啟示。「成聖」，在生活中孔子展現下學上達，透過學思並進，秉持六書六藝為學習道統，在生活中以忠恕之道實踐仁學，符合天道作為人格的學習標準；基督從上帝那裏所領受的啟示越大，就越要趕緊幾乎反射的從這塵世生活中抽身出來，在曠野試煉證明祂無所不能的神聖能力，再入世將神啟示的福音佈道，²⁹「基督」在「神人中保」的過程中馬丁路德思考人如何脫離罪性罪行，百思不得其解，最後馬丁路德決定採取說神派遣了祂的聖子傳遞神的福音，這些福音具有神的神聖性，只要人經由基督啟示的信仰神學，主動解決人的有限性，只要人願意信靠神，透過聖經福音的救贖，³⁰ 而成為神所認定的義人，因此，馬丁路德的「因信

²⁸ 《孟子·萬章下》：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。」孟子讚美孔子是集三聖人中最清高的伯夷、最負責的伊尹、最隨和的柳下惠之大成，孔子治事有條理合於力更合於智慧，是聖人中最合時宜的。

²⁹ 矢內原忠雄著。《耶穌傳》。涂南山譯。台南市：人光出版社，1996年出版。頁14-15。

³⁰ 參閱：潘德榮。《西方詮釋學史第1版，國家哲學社會科學成果文庫》。北京市：北京大學出版

稱義」即在說明是由神提供給人救贖而成為義人的機會。

孔子與基督之所以會被東西方封為聖人，其主要原因是在兩者的生命過程中可以從兩者的生命史中去觀察，在立身行事都留下令人感懷的事蹟，可作為世人共通的學習典範教誨之處。如同樣以實踐生命德行的寫照作為人格的身教言教；同樣的知其不可為而為之，一個周遊列國匡濟淑世，一個死於十字架上為人類救贖；同樣傳承弟子與門徒繼續在歷史中潛移默化聖的德行。

孔子與基督為兩不同文化系統所孕育出各別被東西方稱為聖人，要談其會通可就以上論述之「學理」與「事跡」二個觀點中異中求同，可先從二者在愛的歷程觀點出發，做比較分析與歸納融貫。

(一) 孔子仁民愛物

孔子的弟子們記其言、述其事，匯集孔子的思想跟學說，撰寫成《論語》。從論語《論語·述而篇》中，孔子示人的一段話來觀孔子的生活實踐，子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」立志求天道透過六書向天之道問學，務本天道執守正德，心存仁愛輔以六藝陶冶學養進德；這一段話說明孔子一生仁學的大綱縮影。例如在生活實踐之，依於仁則「無終食之間違仁」（《論語·里仁篇》）作具體持守，課外陶冶則游於藝，《禮記·學記》云：「君子之於學也，藏焉，脩焉，息焉，遊焉。」無論讀書、休息或遊戲都是一種學習社會，只要用心都可陶冶仁學的性情。

道問仁學寄情生活遵德行實踐上，孔子的一生，矢志不渝，「而立」之年後，奔走於齊、魯、衛、宋、陳、蔡之間，立身實踐言教身教，宣導由「仁」作核心的思想，堅持「中庸」、「忠恕」之道的處世原則，重視以仁

社，2013年出版。頁24~58。在希臘神話故事裡，漢密斯是天帝的使者，專門傳達天帝的旨意，《聖經》則是上帝向世人傳達的啟示，但是以平凡人的智慧，很難完全讀懂《聖經》，有時要依靠一些較有系統的學術去導讀、解釋，因此便發明了詮釋學，就像漢密斯傳達天帝的旨意，這也是詮釋學名字的由來。

義為準則，維護君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等倫常關係，主張「為政以德，以民為本」的政治思想，倡導修身、齊家、治國、平天下的入世哲學，縱然「知其不可為而為之」，雖千萬人吾往矣！這是他在社會政治主張中尋找實現「仁學」的「愛人」表現。他雖然沒能在政治抱負中展現其淑世的成就，然而他的身教言教卻是另一種在歷史中實現淑世的永續經營。

孟子傳承孔子在《孟子·離婁下》言：「君子所以異於人者，以其存心也。君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之。」仁者愛人是孔子思想在儒家學說的最高道德概念，儒學所主張愛的方式與基本原則，是根據血緣關係的親疏遠近，進而以禮規範五倫推展愛的理念與社會習俗規範。

堯、舜以仁德治天下，以禮禪讓帝位崇高至德，堯順天配四時議定百官名位因任責實，舜巡行祭祀定律法舉賢任官授能。孔子祖述堯、舜，憲章文、武，愛人的方式簡言之奉行「忠恕之道」，則己所不欲勿施於人，己所欲施之於人，在己上「克己復禮為仁」而在推動實踐仁學上「任重道遠」周遊列國提倡仁道，其品德崇高，造福黎民，身教言教的愛人方式是安邦定國的功勳影響著後世立志成為聖人的生活觀。

孔子表現愛人的擴展方式除了在鄰里的仁義禮智信外，教育可說是他愛人的永續傳承。孔子晚年專務教育，鼓勵學生修養身心，在學生身上傳播理想。從教育上看孔子立功、立德、立言，《論語·衛靈公篇》：「有教無類」在施教對象不分地位、貧富與愚智，學習機會應均等的教育原則下，孔子開啟有意願求學者，一視同仁，同時注重「學思並重」的「因材施教」之「啟發」。

孔子治學之道「躬行實踐」、「講誦並進」，講座跟教學是知之事，培養

品德是「行的表現」，才學與品德並重，是「求學者」的正確途徑與應有的態度。擴展當代五育（德、智、體、群、美）均衡發展，培養健全的人格與心智。孔子的教育思想跟制度，為後世求學者奠定了良好的基礎，樹立萬世師表的形象。此外，孔子訂禮樂、作春秋，建立倫理哲學，以五倫繫兩千年的中國社會，以人文精神發展，影響日後文化發展的方向，重視道德自覺，以理性為依歸，塑造中華民族重要文化精神，都是他一生愛人的最佳表現。

孔子如何被孟子稱為「時中」的聖人，歸之，孔子一生職業教育弟子六書「道問學」格物致知，講學養「尊德行」明德親民。³¹ 在魯國政治抱負不得志後更勵行周遊列國推行政治施行仁學，理想目的在達到淑世，孔子一生歸納「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」表彰在政治、淑世、教育的仁民愛物之實踐與態度上，並極力推動「里仁為美」。

（二）基督愛人

基督被天父命定為聖子，聖子成為天父的代言人，天父和聖子屬於肖似屬性，因此基督聖靈屬於神屬性，這是來自於天父的神性，不同於一般非天父的代言人。基督聖子屬於人身的人性，天父賜予聖靈的神性跟人性的結合展現道成肉身。

基督由命定成為神人，聖父跟聖子雖然有差別，但是舊約和新約都強調只有一位神，當基督受洗的時候降下的聖靈即神，這便是三位一體。基督是神也是人，這兩條真理貫穿新約的教導。³²

基督說：「你們要成為聖，因為我是聖的。」（彼得前書 1：16）只有罪人才

³¹ 參閱：陳健夫。《新儒學典》。台北市：新儒書局，1987年出版。頁315。

³² 參閱：趙敦華。《中世紀哲學史：基督教哲學1500年》。新台北：七略出版社，1996年出版。第二章第四節。

需要成聖，聖人不需要，但世上的人以罪者居多，所以人必須在信仰的同時，把自身的罪除去，往聖的方向前進，這是較為適用於大眾的成聖。耶穌對當世與後世的成聖愛人開導教誨，聖子為神帶來了嘉言嘉錄，其中很有名也很有意義的，是在山上宣講，許多百姓都在聆聽的說教，稱之為登山寶訓《馬太福音 5~7；路加福音 6~11》，被視為神透過自己人子基督，為世人帶來八條福音，簡名為八福³³；「論福」教誨之福音說明神對世人的愛，透過基督宣講的寶山福訓來愛世人，「論福」是偉大的人類自由憲章，讓人擺脫自私和貪婪，得到神所應許的祝福。除此之外，基督首先肯定舊約法律的持久意義：「不要以為我來是要廢掉律法和先知。我來不是要廢除，而是要成全。」（馬太福音 5:17）只守律法的規定，如不可殺人、姦淫、離婚、起誓、或報復等，是不夠的。「論福」所要求的更徹底，杜絕內在蘊釀暴力或不公的傾向，這些傾向完全被離神不加區分的慷慨，耶穌所要求的義，是以神的完全為模範：「所以，你們要完全，如同你們的天父是完全的。」（馬太福音

³³ 參閱：莎琳納·哈斯汀改寫。《聖經的故事》。李淑真譯。台北市：貓頭鷹出版社，1995年出版。頁 214~215。(一)人應當先明白自己的心靈是匱乏的；自己是該面對上帝憤怒的罪人，只能依靠神的恩典站立，因此產生應有的謙卑。(二)由於悲傷而哀慟的人，很少因此上天堂，並非悲傷而哀慟，而是因為自己的罪大大得罪神而哀痛並且力求悔改的人，才會得到祝福。(三)溫柔的人有福了，因為他在跟別人相處時，絕不會採用任何一種會傷害別人或是阻礙他人信仰基督的方式來爭取自己的利益。(四)愛慕公義如同飢渴，上帝可以將公義白白的賜予人們，讓人們可以從此換上耶穌的名義具備他的公義，好像吾人一生都像耶穌一樣公義。(五)人應當認識到神對自己的憐憫，因此自己也應該憐憫他人。「如果你們饒恕別人的過犯，你們的天父也必饒恕你們。如果你們不饒恕別人，你們的父也必不饒恕你們的過犯。」（馬太福音 6~12）(六)唯有內心清潔的人才可以看見神，在人間的時候，世人只能看到部份的祂，人們透過禱告讓祂垂聽，用這樣的方法交流。如果，基督徒犯罪，這樣的交流就會直到他認罪悔改才又恢復通暢。必須有一顆清潔的心。(七)神本身就是和平，為了使叛離祂的罪人與祂和好，以自己的獨生子犧牲為代價，宣揚耶穌基督的福音，在世上的人也應當保持教會的和平，進一步促進人和國家間的和平。(八)為了義承受迫害的人，以後也會有福，承受迫害的人，將來都會在天國得到報償。因為那些真心為基督之故忍受這些的人是那些已經重生歸屬於祂的人，人在必要的時候必須受些苦，就如孔子所說：「志士仁人，無求生以害人，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公篇》）。

5:48)天父透過聖子是祂愛人的天性，基督傳達天父的論福福音是他愛世人的聖職，基督的登山寶訓確實是基督徒必須活出的生活準則，也可以讓人們看清自己的缺失，需要上帝的赦免，就像是學習傳達上帝透過基督闡述論福戒律的福音來推廣實踐愛人，希望可以被上帝視為義人而得救。

基督除了傳達上帝福音的愛人方式，其獻祭式的神與人和好的愛人方式，前無古人後無來者。《提摩太前書 2：5~6》說：「因為只有一位上帝，在上帝和人之間也只有一位中保，是成為人的基督耶穌。他獻上自己作人人的贖價；在適當的時候這事已經證實了。」依照新約最早的記載來看，耶穌死在十字架上不但不是羞辱，反而是他一生愛人的目的和志向。這件事被解釋為贖罪祭，可以讓神跟人和好。耶穌在世間時候所行的一切和好之工，如今可以讓所有的人都來分享。³⁴ 基督徒的信仰基礎，便是相信耶穌的復活，基督過世後三天，從死亡裡復活，要婦女去告訴基督的門徒，到加利利去見他，這卷福音的結尾，是耶穌在加利利與門徒相見，吩咐他們要到全世界去教導，給人施洗《馬太福音 28：16~20》。

基督徒響應基督的呼召，確認自己的天職，依靠信仰的力量，敬愛上帝，而且愛人如己，即便神在基督的重生離開人間仍然透過以基督徒在人間拓展愛人的國度；類比儒家傳承孔子立德立言立行，仿孔子以木鐸為己任，行仁德教化以致里仁為美，此乃任重道遠。孔子「知其不可為而為之」（《論語·憲問篇》）的周遊列國之淑世精神與基督用贖罪祭為世人救贖，皆彰顯愛人的實踐方式，用身教言教的典範而永續教誨著東西方後代的人文。

二、孔子與基督天人境界之異同

³⁴ 參閱：《馬太福音 27:27~61》、《馬可福音 15:16~47》、《路加福音 23:26~55》、《約翰福音 23:26~55》。

基督的天人境界明顯的在精神上，即天父與聖靈的神性一體；孔子則透過《詩經》、《尚書》了解天意，從下學上達中畏天、明天，進而透過天人合一的境界感知為木鐸之天命觀。

(一) 孔子天人合一之境界

商頌³⁵「天命玄鳥，降而生商」中的天命，跟《詩經·周頌》：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。假以溢我，我其收之，駿惠我文王，曾孫篤之。」句中的「天之命」是中國古代的「形上天」觀念，並且是原始信仰中的「神」。

「天命玄鳥」不免君權神授，政治假借天命³⁶思想以箝制人民思想，用以鞏固王朝地位，並無太大義理之價值意義，但卻可從中看出當時人們對天的敬畏與崇敬。

《詩經·周頌》「維天之命」一段則更具備了天人合德的價值，可分為兩部分來看，前半段四句指出文王應天命，品德純美；後半段四句說明文王德業澤被後代，吾人後輩應當謹遵其遺教，發揚光大。

「駿惠」在鄭箋³⁷訓為「大順」，馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》³⁸稱「惠，順也；駿當為訓之假借，馴亦順也。駿惠二字平列，皆為順。」「曾孫篤之」便在謹戒後代子孫承接了對天命的敬畏與篤行。若以《詩經》作為代言文王對後代的謹訓，則孔子堪稱第一人，孔子責教其子「不學詩無以言、不學詩無

³⁵ 《頌》是《詩經》中的一部份，是先秦時漢族的詩歌。共五篇，《那》、《烈祖》、《玄鳥》是祭祀樂歌，不分章、誕生的時間比較早。後面兩篇《長發》、《殷武》是讚揚宋襄公伐楚的事蹟，它有分章，而且誕生的時間較晚。《詩經》是漢族文學史上第一個詩歌總集。

³⁶ 《詩經》和《尚書》所說的天是一具意志、有位格的神義性主宰天，與天人關係相應的人稱之為天子，天子奉天命治理天下，成為人間的君主，其體恤天的仁愛，並且造福萬民。

³⁷ 漢朝鄭玄撰寫的《毛詩傳》的簡稱，是訓示同時也貫通詩意。

³⁸ 清代馬瑞辰（1782~1853），字元伯，安徽桐城人，嘉慶進士，《毛詩傳箋通釋》談論詩的宗旨，標榜漢學，以《詩序》為基準，疏通《傳》跟《箋》，並且辨正《鄭箋》。

以立。」這言與立，即言《詩經》之天命，以效立身行事。

《尚書·湯誓》曰：「予畏上帝，不敢不正。」孔子對天的思想直接承襲夏商周三代所持的祀天、敬天、畏天的觀點而來，其秉持《尚書》所說的敬德、永保厥命的思想而畏天之威，于時保之。即便孔子理性常言不語怪力亂神，是對世間鬼神敬而遠之，並非不言天命，況其自言「五十知天命」，因此之故，孔子之所言天命乃知天、敬天、畏天而明命，此中的明天命乃明其道之不可違，故孔子以務本天道為終身職志，以天將以孔子為木鐸作為自身明命，此身終生奉行不綴，《易經·說卦》：「窮理盡性以至於命。」孔子一生都致力於天人相通，³⁹ 彰顯了孔子下學上達以身弘道，與天道之價值合而為一。

孔子之後，主宰意識的天，逐漸由宗教性的神明性格轉變為道德的標準，在道德關係上，與天人關係相對應的是經由修養功夫而達到聖賢者。《論語·八佾》：「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」王孫賈問孔子有關祈禱奧神與竈神的差別，孔子不做正面回應，卻從信仰提升到人格道德的實踐上，認為德行逆天，即便禱告亦無用。孔子認為內化天道德性：首先要表達對天敬畏的方式，與其用外在的祭祀形式來祭天、敬天，還不如每個人在內心深處去檢討、警惕自己。孔子認為人人心中都含有道心的種子，人心之所以偏離正途，是因為道心無法彰顯，彰顯道心的方法就是實踐仁，使人性更接近仁。簡言之孔子配天與道，並篤行之，以祈在精神境界上天人合德。從祭神如神在，到內禱於天，正承接著《尚書》：「對越上帝。」孔子從在心性內心中與上帝對話，並從生活生命歷程中檢證中，其斷續的精神天人感知之成熟，木鐸成為天人合一之精神境界感召的天命觀。

³⁹ 參閱：王怡仁。《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討—兼論當代社會天心之失落》。台中市：東海大學宗教碩士論文，指導教授：魏元珪博士，2004年。頁111~112。

(二) 基督神人合一之境界

基督教的神是宇宙萬物的終極本源和歸向，在信仰內還是一個無所不知、無所不能、慈悲為懷、美善、俯就於人的神，而且是賞善罰惡、排斥邪惡的公義神。⁴⁰「上帝愛世人，甚至將他獨一的兒子賜給他們，叫一切信他的人不致滅亡，反得永生。」(約翰福音 3:16)神因祂的慈善和智慧，樂意將啟示給世人，因此人們可以藉成為血肉的聖言基督，在聖神內接近父，並成為參與天主性體的人《約伯記後 1:4》，因此不可見的天主，為了他無窮的愛情，藉啟示與人交談，宛如朋友《出埃及記 33:11，約翰福音 15:14~15》，天主和人類得救的深奧真理，基督是全部啟示的中介及滿全。⁴¹

基督是不會改變的，他永遠是一樣的《希伯來書十三 8》，這也是神的一種屬性《瑪拉基書三 6、雅各書一 17》。《約翰福音第一章 1 節》宣稱基督的永恆性，「有」(希臘文未完成式 hen)，是指過去繼續不斷的存在，希伯來書的作者在一章 11 節至 12 節，也用詩篇二零二篇 25 至 27 節的話，將神的永恆性歸於基督。一切的創造，像是人類、動物、植物，都是因為有生命才得以生存，基督卻不同，他是自存的；他有的並不是一個被賦予的生命，因他就是生命《約翰福音一 4、十四 6、比較詩三十六 9、耶利米書二 13》。

無所不能：耶穌擁有上天下地的權柄《馬太福音二十八 18》，他有赦免罪惡的權柄，這件事只有神能做《比較可二 5, 7, 10、以賽亞書四十三 25，五十五 7》。

無所不知：耶穌知道人心中所存的，他也不將自己交托人《約翰福音

⁴⁰ 曾海軍，修士齊濤。《基督教和儒家之間的對話之概論耶儒對話之可能性》(“*The Dialogue of Christianity and the Confucianists.*”)。陝西省西安市：陝西天主教神哲學院，2007 年出版。頁 4。

⁴¹ 谷寒松、趙松橋。《神學中的天》。台北市：光啟出版社，1993 年出版。頁 320~330。

25》，在沒有發問之前他就知道腓力的答案《約翰福音六 6》、他知道猶大會出賣他《約翰福音六 61~64》，他的門徒確認他的無所不知《約翰福音十六 30》，他多次預言自己的受死《比較馬太 16：21、17：22、20：18~19，26：1~2》。

換句話說，上帝是無所不知、無所不能、慈悲為懷、美善、俯就於人的神這些屬性在基督受洗時訴說著直接降臨在聖子的基督身上，代表著基督的天人合一之神性是自存、永存的連續性。

基督所行的神跡正是他的神性的一個明証，這裡舉一個例子：在《馬太福音 8：2~3》、《馬可福音 1：40~42》、《路加福音 5：12~13》都有提到祂治癒了一個癱瘋病患。研究基督的神跡可讓我們看見，神跡的神性透過基督的人性中彰顯，這是神人合一的典範。由於基督憑人性彰顯神性的神跡，充分說明了人性的耶穌確實具有神性的神人合一。

若用基督教詮釋比擬儒家天的概念，基督教類比也有「天」的觀念，這個天並非自然的「天」，而是指一位創生位格神，依據利瑪竇⁴² 儒學儒服接受中國文化，因為中國儒家文化中，孔子所傳承尚書的天，其意志人格天就如同是西方基督教的神一樣。基督與孔子天人境界的差別，就在於基督的神性是自存的，其聖靈的精神境界就是神性的「連續」；然而孔子的人性並非神性，唯有透過下學上達中畏天明命以期精神感知契合於天以致天人合一的精神境界是「斷續」的，猶如祭神如神在或內禱對越於天。基督的天性是自存的，孔子是自求的。

三、孔子生平與基督生平之回顧

⁴² 參閱：蕭莉德(Saw, Ruth)著。《萊布尼茲》。黃慶明譯。台北市，長橋出版社，1978年出版。頁7~16。利瑪竇致力於聯合基督教界，融合東西方在天的概念上，將西方的神等同於中國意志天的昊天上帝。

談論孔子與基督的成聖觀，這是一個客觀系統的論述，也就離不開兩者生活上的身教與言教，而其生平的歷程便是最佳材料。

(一) 孔子生平之回顧

孔子在《論語·為政篇》自述：「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」當年幼時便失去父親，很容易受到鄙視，因此他在十五歲便知道學問的重要而立志向學，他謙卑學習多元事物，年輕時就儲備了許多粗俗事務之經歷。三十歲堅定目標在學問、道德上打好基礎，在社會上能夠獨立自主，不再依靠他人。四十歲則通達事理，已成為智者，善辨是非善惡，不會被外在的言論所惑亂，不再有迷惘。五十歲時瞭解上天所賦予的使命，立定志向成為木鐸拯救時弊。六十歲時使自己的生命達到更高的境界，能耳順不被外物所困擾。七十歲可以掌握了自己的個性，隨心所欲又能與大道吻合。

這樣的生命史，從十五歲到四十歲，經歷「志學」、「立身」、「不惑」三個階段，都還是屬於人事界的「下學」，直到五十歲「知天命」中的「知」是「感知」與「證知」，而非「認知」或「知解」，通過「下學上達，與天合德」，所以《論語·憲問篇》：「知我者其天乎！」顯示生命主體正在層層上達，發覺自己跟天之間的親和感，或者說是一種「與天相知」的境界。

六十歲「耳順」，在人的生命是感通的，如朱子「耳順」的意思：「聲入心通，無所違逆。知之之至，不思而得也。」⁴³「知天命」加上「耳順」讓孔子的生命境界達到「縱橫二度，融合相通。」「七十從心所欲不踰矩」掌握了自

⁴³ 《論語·為政》：「六十耳順」，宋朝朱熹集注：「聲入心通，無所違逆。知之之至，不思而得也」，雙耳所聽到的聲音、語言都是外在的；由外而入內，因為有內外之分，所以就有了人我、物我的區別，這樣的區別還在「小我」範圍，「小我」的情境是不能感通或感通不足的「個己」，無法向外流通或擴展，「耳順」的目的就是讓生命可以開通，向外部擴展更大，清楚的瞭解人情事故；明察秋毫。「聲入心通」意思是外來的言語、聲音聽進耳朵，內心便可立即通曉，外在的種種與心靈合而唯一，因此無所違逆。

己的個性，可以隨心所欲又能與大道吻合，這是一種智慧圓融、從容中道的境界。透過《中庸》可詮釋為「安而行之」、「不勉而中」的修為，隨人心之所欲，但是卻沒有「不合禮」，也沒有超出該遵守的尺度。蔡仁厚先生說這是一種圓熟的境地，這裡說的圓熟，可分為「心」跟「身」兩種含意，「心」的圓熟是理的顯現，「身」的圓熟是將「道」實踐。⁴⁴ 孔子在這整個生活世界裡的生命史，是一個成聖的歷程。

孔子這不同的人生時程就是一個成聖的歷程，這歷程並不是將自己隔離開來而後能得到發展，而是將自己置於整個生活世界與歷史社會總體中而發展完成的，也由孔子在周遊列國實踐其仁道，學思並進中體悟中庸之道，在霸主的世代中回歸到教育，由政治的抱負，轉而由教育實現淑世的抱負。所以孔子的成聖觀它不僅是自身體悟天道思想，也是一種生命時程的延續實踐，更作為維繫社會生活秩序的根源。⁴⁵

若以《史記》檢證之，關於孔子生平與貢獻的記載，可以強而有力的引述司馬遷讚述孔子一生的聖人行徑，太史公司馬遷在《史記·孔子世家》中貼切描述：

「太史公曰：《詩》有之：『高山仰止，景行行止。』雖不能至，然心嚮往之。余讀孔氏書，想見其為人。適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇回留之不能去云。天下君王至於賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！」⁴⁶

司馬遷用高山比喻孔子高尚的德行，令人敬仰，又稱讚其光明正大的行為，夠資格成為當世、後世人們行為的標準、思想的楷模，就如同一條寬廣的道路讓有志者行走。司馬遷喜讀孔子書，宮刑後遊歷魯國，看到他

⁴⁴ 引自王菡。《禮記·樂記之道德形上學，文史哲學集成》。台北市：文史哲出版社，2002年出版。頁200。

⁴⁵ 引自梁漱溟。《中國文化要義》。台北市：五南圖書出版有限公司，1991年出版。頁79。

⁴⁶ 西漢·司馬遷。《史記·孔子世家、孔子列傳》。海南省海口市：南海出版社，2013年出版。

的祠堂、車子、服裝與禮器，似乎可以想像當年孔子跟學生們上課習禮的情狀，久久不能忘懷離去。歷史位高權重的君主，當代賢人，死後都富貴浮雲寂寂無名。對司馬遷而言，孔子的品德就像山一樣的高，這是從十五歲開始立志向學，累積到四十歲時不惑才可達到的境界，唯獨孔子一介平民成為教化人心的素王，後世傳承政治抱負、淑世理念、教育事業之影響不墜。不論是王公貴族或貧民百姓受教育、陶冶性格，都依循孔子刪詩書治禮樂作春秋傳周易並強調遊藝於禮樂射御書數，司馬遷讚美他的聖人行徑與對後世的繼續影響可以成為後人學習成聖的德行榜樣。

(二) 基督生平之回顧

基督教史上一個重要轉捩點，主教參加在西元 325 年的尼西亞會議，並獲得了羅馬皇帝君士坦丁大帝的支持，核定了「三位一體」教義，之後通過教父哲學的論證使理論更堅固，形成三位人格（prosopon）同一實體（hypostasis）的「世人所知獨一的真理神格是由『聖父』、『聖子』、『聖靈』三種權能合為一體。」⁴⁷ 「聖父」即上帝耶和華，⁴⁸ 因此基督的神性與聖父的本質相同（homoousia）；「聖子」即耶穌基督，意為救世主，⁴⁹ 因此基督的人性與人的本質相同；「聖靈」即神的權能是無所不知、無所不在、無所不能的聖潔永恆真理的本質體，⁵⁰ 因此創生萬物無所不能的天父使基督成為救贖世人的神人中保。《尼西亞·君士坦丁堡信經》：

我信唯一的上帝，全能的父，天地及一切有形無形萬物的創造者。
我信唯一的主耶穌基督，上帝的獨生子，在萬世之前，由父所生，出自光明的光明，出自真上帝的真上帝，受生而非被造，與父同性同體，萬物藉他而造成。祂為了我們人類，並為了我們的得救，從天降下，由聖靈和童貞瑪利亞取得肉軀，而成為人。祂為了我們，在般雀比拉多手下，被釘十字架，受

⁴⁷ 參閱：黃國煜編著。《圖解世界宗教》。台中市：好讀出版，2009 年出版。頁 71。

⁴⁸ 參閱：同上，頁 72。天主教稱天主，基督教稱天父。

⁴⁹ 參閱：同上。

⁵⁰ 參閱：同上。天主教稱為聖神。白鴿是聖靈的象徵。

難而被埋葬。依聖經所言，在第三日他復活了，祂升了天，坐在父的右邊。祂將在榮耀中再來，審判生者死者，祂的國度萬世無終。我信聖靈，主，生命的賦予者，自父而發，祂和父及子同受敬拜同享榮耀，祂曾藉先知們發言。我信唯一、神聖、大公、傳自宗徒的教會。我確認赦罪的聖洗，只有一個。我期待死者的復活，及來世的生命。阿們。

由上文知，「耶穌基督」意為救世主。養父是木匠約瑟夫，其母瑪利亞被奉為聖母。誕生於以色列的伯利恆馬槽裡，成長於拿撒勒，傳道於加利拉亞，死於耶路撒冷（錫安城）。⁵¹

耶穌聖召的自覺，是三十歲時在約旦河裏接受施洗者聖約翰的洗禮後，從水中上來的那一剎那發生的。他意識到自己的心跟上帝的靈在即為濃烈的愛裡面結合了。他覺得聖靈像鴿子一樣飛進了他的身中，那是鮮明得憑著肉眼都能看見的自覺。這時耶穌稱上帝的靈暱稱鴿子，猶如飛快聖潔的與上帝的心完全結合在一起，這是父子的關係，耶穌很強烈地自覺到他就是上帝的愛子，這是耶穌受聖召的體驗。⁵²

聖召的短暫喜悅，面對作為「上帝的僕人」，得自我審視一番，即一個人從上帝那裏所領受的啟示越大，就越要趕緊幾乎反射的從這塵世生活中抽身出來。他迴避親友，隱匿在荒郊曠野裏，在野獸出沒的地方，靜度四十晝夜，嘗試屬神的能力把石頭變麵包、墜聖殿頂不傷不死以及醫治能力和神蹟，在曠野中安度主動受惡魔撒旦誘惑的測試，那是證實他是上帝兒子的唯一結果，而成為聖人。他作為上帝兒子的憑據，並非只為了行神蹟，而是靈性上跟上帝合而為一，跟上帝的聖靈保持最親密的團契，由聖靈跟上帝立了愛的誓約，這才是唯一的憑據，只靠這個就夠了，其他的都不需要。⁵³

⁵¹ 參閱：同上，頁 71。

⁵² 參閱：矢內原忠雄著。《耶穌傳》。涂南山譯。台南市：人光出版社，1996 年出版。頁 8，11~12。

⁵³ 參閱：同上，頁 14~15。

耶穌超越約翰施洗的宗教儀式，約翰表示要人離棄罪惡，即改變內心的方向轉向上帝，但卻仍以水施洗的形式。耶穌不用任何形式，卻用聖靈施洗，傳了那直接從聖靈而來的洗禮，要離棄罪惡。為了尊敬聖約翰，直到聖約翰被捕入獄，才開始了「耶穌基督福音」戰鬥的行動，傳道於加利拉亞。收了十二門徒（象徵以色列十二支派），開始傳教，由心到心，以心傳心，傳達聖約翰要人們離棄罪惡藉著耶穌轉向上帝，基督是上帝的兒子替人類接受了撒旦的試煉成為真正上帝的兒子，作為基督徒就是上帝的兒子，因為在靈性上跟上帝結合在一起，才是做上帝的兒子的真憑實據。宗教純粹屬靈的意義，藉著耶穌的宣揚顯明了給世人遵循。⁵⁴

基督引領世人步向上帝屬靈的世界，取代了猶太祭司的價值，於是引來猶太祭司的懷恨與追捕。門徒之一的猶大為了三十塊銀幣而出賣耶穌，他在橄欖山上遭到羅馬士兵逮捕，隨後被判「妖言惑眾的罪名」，將他釘在髑髏岡的十字架上處死。⁵⁵ 主耶穌既是神，若不成為肉身，就沒有血肉之體，不能為我們而死，也不能親自體驗活在血肉之體中的人的各種軟弱。但祂既像我們一樣活在血肉之體中，又在凡事上受過試探，與血肉的人一樣，就能更體諒我們，祂為著要救贖我們，自願「成為人的樣式」，為我們流血受死，且死在十字架上，把我們從罪惡、邪謬中拯救出來；歸向真神。

56

耶穌死於十字架上，猶如把父親所賜予的苦杯，連最後一滴都喝乾了，他被差遣來到這世間的使命，從此全部完成了，使命既已完成，上帝怎麼會不把從耶穌奪去的名譽、榮耀，或是生命本身，都要加倍還給他。耶穌

⁵⁴ 參閱：同上，頁 9，16~17。

⁵⁵ 參閱：同上，頁 303。黃國焜編著。《圖解世界宗教》。台中市：好讀出版，2009 年出版。頁 71。

⁵⁶ 參閱：陳終道。《聖經報文摘·萬世救恩》，復刊第 20 期。香港九龍：宣道出版社，2006 年出版。

的復活顯示了上帝超越死亡與罪的力量，保羅說：「耶穌被出賣，是為我們的過犯；他復活，是為使我們稱義。」（羅馬書 4：25）上帝的救贖計畫，充滿著偉大公義愛，基督徒信靠耶穌十字架復活的真理，就不用害怕、悲傷，藉著上帝的差遣耶穌與上帝和好，成為上帝聖潔的子民得以自由。⁵⁷

耶穌是神的兒子，但令人深思的是：耶穌選擇凡軀誕生在人間時，為何不選帝王之家或富貴旺族，卻選擇清寒的木匠領養的家庭？這說明世上的人，無論貧富貴賤、男女老幼，都應該平等的對待，尤其卑微、貧困或弱勢的一方，人們更應當加倍的伸出援手。這與孔子平民百姓出身似有某種異曲同工之妙。

孔子的生命史引導著下學上達以感通天道，進而下迴向持守天人合一之精神境界以立身行世，天道與人道合一為肉身成道，這是人弘道的面向。基督實現上帝的預言，從受聖約翰施洗、曠野證道、加利拉亞傳道，至十字架上的犧牲，道成肉身娓娓道來上帝信仰的真實，只要罪人依循著基督的教誨信仰上帝，便將由罪人轉為義人，從新被上帝所接納，這是上帝透過基督的獻祭引領人的道路。

四、孔子與基督人生神聖使命與實踐

孔子人生的神聖使命來自於生命困頓的實踐中體悟所得，進而透過政治與教育實踐其理想的道德淑世。然而並非所有人都如同孔子這般聰明可以知天道感悟天命從而實踐使命，這時候道成肉身的基督剛好可以解救人類的愚昧與困境，直接透過基督進而得到救贖。

（一）孔子人生神聖使命與實踐

⁵⁷ 參閱：矢內原忠雄著。《耶穌傳》。涂南山譯。台南市：人光出版社，1996年出版。頁393~401。

孔子所處的春秋時代，是禮樂崩壞、天下無道的時代，《論語·子罕篇》：
「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪
斯文也，匡人其如予何？」孔子認為「綱常倫理正道由堯、舜、禹三帝傳承
給周文王，而文王死後，尚有武王、周公承繼，如果上天要斷絕綱常倫理
的正道傳承，那麼任何人，任何方式也得不到，現在上天並未要斷絕綱常
倫理的正道傳承，因此被匡人圍禁也不必擔心」。

孔子自感「天生德於予」《論語·述而篇》，明白上天賦予自己的使命，
應該承擔弘道的責任，要對天負責，對民眾負責，也要對自己的志向負責。
孔子體現出他對天道的堅信和仁者無畏的精神。孔子全部的思想跟活動都
致力於恢復社會的秩序跟和諧，使無道時代變為有道。

在治國為政的方面，以「政者正也」為核心思想，「正」在這裡有正人
跟正名兩種含義，「正人」是使人走上正道，包括正人與正己，不但當權者
本身要正，還要對百姓進行道德教育。另一個含義是「正名」，齊景公問政
於孔子，孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」（《論語·顏淵篇》）明人
倫，盡本份，任何一個社會要發展，都必須各階層的人各安其位、各司其
職、各守其道，如果做不到這一點，就會發生混亂。如何做到「正」？子
曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（《論
語·為政篇》），孔子主張「為政以德」，以道德教化使人自覺、知恥不做
壞事。

《論語·子路篇》：「冉有問孔子：『既庶矣，又何加焉？』子曰：『富之。』
冉有曰：『既富矣，又何加焉？』子曰：『教之。』」政權要鞏固，應該先讓百姓
富足跟信任，使百姓富足後再進行教化，為治國基礎。

孔子成為早期非貴族興學之先鋒的木鐸，對於學生們的身份不分貴賤，
主張有教無類、因材施教，十分強調「學以致用」。在孔子思想裡，為政和

教育是緊密聯繫在一起的，教育不只傳授知識，也是培養人，關係到社會安定與國家治亂，教育本身就是國家非常重要的職能。

孔子強調六藝「禮、樂、射、御、書、數」做為職能培養與人格的陶冶，在為學上孔子「刪詩書制禮樂作春秋易傳，將六書、六藝定為弟子道問學遵德行的基礎，進而務本天道以立仁道。

孔子之仁，二人為仁，乃人與人、人與社會的倫理關係。孔子思想中的具體內容就是其「仁道」理想。孔子一生弘道崇德，倡導以道德規範人的思想和行為，鼓勵人們修身、知人、知天、成聖，為後世做模範。

綜之，孔子在經歷魯國與周遊列國宣揚仁學王道思想上遭遇不果，又在列國爭併戰亂下導致世衰道微而淑世理想幻滅，終體悟天道得求天命為木鐸，憑六書、六藝為昊天上帝傳達永存後世的天道與仁學的教育思想，引領世人成為畏天明命而仁民愛物的聖人。

(二) 基督人生神聖使命與實踐

《約翰福音》中的上帝既有凌駕於萬物之上的神秘性，又有親近世人的可感性，同時滿足道德跟信仰兩個方面的要求。基督教信心的核心就是承認，這敬虔的奧秘在肉身顯現《提前 3：16》。耶穌貴為神，後來降世為人，而這披上人形的動作，便是道成肉身的事實，我們俗稱為耶穌是道之化身。基督人生神聖使命與實踐可以從一句箴言「耶穌是生命、真理、道路」中表現出來。他的生命是天父與聖子關係的憑據，成為基督徒的同時也成為基督擔保人受試煉的上帝之子。他傳道的真理超越施洗的形式，以心傳心秉持聖約翰引領世人離棄罪惡，由世俗轉向信靠上帝，成了純粹屬靈的施洗。上帝預設了聖子的道路，《約翰福音 1：4》耶穌為神的兒子，為父差派來到世界，取了罪身的形狀《羅馬書 8：3》。基督透過獻祭生命述說著引領世人回歸上帝之國的道路，這是基督的人生神聖使命也是最後的實

踐方式。

自古以來，引信靠基督的復活，使許多軟弱的人變為剛強，許多絕望的人得到希望。當耶穌在世時，他的弟子曝露著愚昧無知，極擔心彼得他們。因著耶穌的死與復活，領受相信耶穌復活的神蹟，他們竟變成一個具有天上來的智慧與毅力的新人，擔當了耶穌福音的見證，並且重生為一個「新我」。因此，上帝差遣他的聖子作為上帝與人和好的真實憑據，耶穌復活的确鑿證據是：1. 做為上帝的兒子的耶穌，他信實的人格。2. 把耶穌復活的紀事留下來給我們的使徒們所具有的誠實的人格，和含有其紀事的聖經之真實性。3. 相信耶穌復活的人，都因為他們相信而得到了人格上的重生和新的生命。⁵⁸

孔子與基督人生神聖使命與實踐；除開孔子的政治抱負與淑世理想，從《論語》書中所展現出的倫理道德教育觀念，可以明白孔子教育「人」根本要件在問學務本天道，並且在過程中嚴格的技藝訓練自己，逐步陶冶內在人格將能力提升，外在為人信譽「至誠」，秉持著吾十有五志學的下學上達、自我超越五十知天命，六十順天命教育子弟當一個人仁善多一點，惡也就相對少一點，七十隨心所欲在人能弘天道上承先啟後之貢獻，司馬遷讚其高山仰止之聖人，無人超其左右。《聖經》是基督的經典福音，也是基督教教義兼教規的泉源，更是基督信仰者日常生活的最高準則。經文說明神派遣祂的聖子降生人間，受約翰施洗後顯聖、傳道、佈福音、顯奇蹟、彰其全知全能全善，可歌可泣的贖罪祭更是壯闊的史詩記述著神用血肉與世人和好，基督的復活代表著神的回歸與永恆性，從聖靈的基督降生到基督的神性重生都述說著基督一生的聖顯是上帝自存的聖，唯有接受神安排基督傳遞的真理與道路才能被救贖，才勘被神稱為義人。

⁵⁸ 參閱：同上，頁 410~411。

第一章 孔子敬天、畏天與天命思想

孔子天道天命思想可謂直承夏商周三代，祀天、敬天、畏天之觀點，本乎尚書疾敬德，敬歷年，永保厥命之思想，而畏天之威，于時保之。對高高在上之昊天上帝，赫赫上帝，時存有戰兢謹慎的態度，端肅其心而不敢或違。⁵⁹

《尚書》最引人注目的是以「天命」為核心的神權政治，《商書·湯誓》：「夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正。」《商書·盤庚》：「先王有服，恪謹天命。」「天」與「上帝」是宇宙最高的主宰，天子是「天」、「上帝」之子。周代的統治者，對傳統的神權政治理論進行了修訂，《周書·康誥》：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰。」《周書·召誥》：「肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」「德」與「天」是緊密相連，「惟天不畀不明厥德」（《周書·多士》），天命無常，惟德是輔，故殷商以暴德失天命，有鑒於此，周公提出「敬德」、「明德」的政治口號，通過德治，獲取民心，進而獲得上天的眷顧。周人的「德」不僅與「天」相關，更與「民」有著密不可分的聯繫，在「天」和「民」的關係上有所變化，「民」不但是「天」考察統治者的重要依據，有時甚至比「天」還要「宏大」，開始注重「民」對「君」的支撐作用，提出「王啟監，厥亂為民」（《周書·梓材》），將「敬德」與「保民」聯繫起來，為「民本」思想的形成和發展奠定了堅實的基礎。

此外，周代人觀察具體天象運行的規律，發現所有的氣象與天體都包含在一個統一體中，「天」含蓋日月星辰、雷雨晴雲，在冥冥之中指揮自然界中一切事物的運動。周代人已經將「天」視為至上的神，雖然沒有完全脫離人格化，但已經慢慢趨向非人格化，接近一個命運的掌控者，它可以在無形之中決定人類與自然的運行規則，因此這種觀念很容易被轉化為「天數」、「天道」、「天命」的概念。

周公說：「皇天無親，以德是輔。」（《尚書·仲裁之命》）人要得到上帝的寵

⁵⁹ 魏元珪著。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究(二)》，第39期。台中市：東海大學編，1983年出版。頁49~50。

愛，要從自身的道德修養做起，「天」是一個公正無私、至高無上的道德實體。要做天子就必須「明德修身」、「明德慎罰」、「敬德保民」，從此宗教擺脫了偏重祭祀、鬼治的傾向，偏重人治、重視德行的人文宗教，到孔子的時候，這種文化更是向前邁進。給天命下新的定義，把人的命運轉化升級，上溯於天道，轉變為使命，將「天」視為一種促進人內在向善、使人擇善固執並走向至善的力量，逐步達到實踐天命木鐸教化德行的使命。

一、昊天上帝、赫赫上帝、民莫與京

中國人對天的原始概念，綜上詩書傳統上約略分成七類：(一)主宰：雖是不可見的存有，卻是世間萬有變化的根源，主宰著萬物。(二)造生：有天地才有萬物，沒有天地就沒有萬物。(三)載行：天地哺育萬物，泛指整個自然界。(四)啟示：在必要的時候，會給予某些人指點，或是解答迷津，乃至傳達天意。(五)命運：上天足以影響世上的吉凶禍福。(六)裁決：較偏向於人文世界，人們的行為對或錯，都有其最終結果，類似善惡報應。(七)管理：上天長期默默觀察人間，並在必要的時候選擇某個人改善、教導這個世界。說明如下：

《詩經》、《周禮》、《尚書》早有上帝的信仰，說到「上帝」這兩個字，一般人第一個聯想到的可能是天主教的耶和華，其實古代的中國人也有「創造一切兼掌管一切的存有」之概念，上帝或是「創造一切兼掌管一切的存有」，昊天上帝指出最高最大的存有，主宰著宇宙萬物。先秦原典稱上帝、上蒼、昊天，普遍概念原是指人格化之天，牠們與後來儒道自然之「天」有所差異。

《詩經·大雅·蕩之什·雲漢》描述著當時天下大旱，民不聊生，人們對於主宰生死的昊天上帝提出呼求：「旱既大甚、黽勉畏去。胡寧瘖我以旱、慳不知其故。祈年孔夙、方社不莫。昊天上帝、則我不虞。敬恭明

神、宜無悔怒。」文中吶喊著人們是如此的敬畏上帝，因何上帝降此災殃，除了提出情緒的控訴，也懇請上帝息怒繼續愛戴子民並請降甘霖，因為人民是如此的恭敬上帝。

《周禮·春官·大宗伯》：「以禋祀祀昊天上帝。」古代人把昊天上帝當成天帝大父母，作為祈天納福的祭祀對象，因此用玉帛及牲栓加於柴上焚之使升煙，以祀天神。所以「祀昊天上帝」稱「禋祀」；後引申之則凡祀日月星辰等天神，統稱禋祀，時至今日天之自然義已然喪失至高無上人格天之主宰義。⁶⁰

孔子敬天畏天明命，從其刪詩書訂禮樂的過程已將昊天上帝當成敬仰學習配義與天的內化德性，自然而然朝著至高的德行，一切以敬佩天地為起點，被司馬遷稱述至聖，《尚書·虞書·堯典》：「乃命羲和，欽若昊天。」司馬遷在《史記·五帝本紀》更加白話的解釋：「乃命羲和，敬順昊天。」後人遵奉，(宋)劉克如是說《詩說·頌·清廟》：「周公成洛也，奉成王，見諸侯，作明堂，宗祀文王，以配昊天上帝，率諸侯祀之而作此樂歌，賦也。」這裡說明了周公相成王而宗祀文王於明堂以配上帝，是在循循善導教人敬配昊天上帝，是成德成聖的關鍵。文王所宗者，亦是周公所宗者，周公所宗者自是孔子所宗者，當然是吾人所宗之以成聖。

《詩經·頌·魯頌·閟宮》說明上帝之德是至高無上的德行：「閟宮有侏、實實枚枚。赫赫姜嫄、其德不回。上帝是依、無災無害。彌月不遲、是生后稷、降之百福。黍稷重穰、稷穰藪麥。奄有下國、俾民稼穡、有稷有黍、有稻有秬。奄有下土、纘禹之緒。」上帝創生萬物以賜民，人民依此生生之德，則生存無災無害，為此敬佩赫赫上帝，晉武帝以曲祝禱祭天大典：「經始明堂，享祀匪懈；於皇烈考，光配上帝。赫赫上帝，既高既崇；聖考是配，

⁶⁰ 鄭玄注：「禋祀，祭天神也。」

賈公彥疏：「《大宗伯》昊天稱禋祀，日月稱實柴，司中之等稱橋燎。通而言之，三者之禮皆有禋義，則知禋祀祀天神，通星辰已下。」

明德顯融。率土敬職，萬方來祭；常于時假，保祚永世。」⁶¹ 文中晉武帝用虔敬的心建造了明堂，率領萬邦百姓用恭敬的心，用不曾停輟豐盛的獻祭，感佩父祖德輝祭祀配立在上帝的左右，一齊敬拜最顯赫尊崇又威盛至高的上帝；但願上帝聖靈時時降臨，永遠保護祝福敬佩他的子民，人民將以德配上帝。

《詩經》強調德配於上帝，要講求順應天時，《詩經·頌·周頌·清廟之什·思文》：「思文后稷、克配彼天、立我烝民、莫匪爾極。貽我來牟、帝命率育。無此疆爾界、陳常于時夏。」文辭「莫」是指沒有可以與它相比，百姓、萬物的力量，很難與天時抗衡，上帝藉著文德光明成就顯著的先祖后稷，善於播種五穀的能力養活眾人萬民，四海兄弟不應彼此劃分疆界，應將順天時的農政傳揚到全國。不只順天時以飼萬民，在為政上同樣的必須崇尚遵循天地時序，《詩經·國風·鄘風·定之方中》：「定之方中，作於楚宮。揆之以日，作於楚室。樹之榛栗，椅桐梓漆，爰伐琴瑟。升彼虛矣，以望楚矣。望楚與堂，景山與京。降觀於桑，荀雲其吉，終焉允臧。靈雨既零，命彼倌人，星言夙駕，說於桑田。匪直也人，秉心塞淵，騾牝三千。」這是歌頌衛文公建國興邦是在「衛為狄所滅」的背景，因為衛文公的興建都城，在齊桓公的扶持下，衛文公徙居楚丘，始建城市而營室，勤於政事，腳踏實地，得其時制，故百姓悅之，國之殷富，形成了深謀遠慮的君主形象。「與京」說明著順時受命於上帝的君王為政營建養民有著必須祭祀順營室星(定星)時⁶²。「京」又是形容高大，「民莫與京」更代表著君王與人民無法與掌握天時的上帝對抗，順應上帝天時的生生之德才是上策，也才能配德與天。

誠上所言，顯然宇宙是一個有意志的位格存有，並且是永恆不變的真

⁶¹ 本詩見作於《晉書·列傳第十七傳玄》與《樂府詩集》。

⁶² 「景山」：大山。「京」：高丘。「定」：星宿名，又稱營室星，營室星黃昏時出現天空中，約每年夏曆十月到十一月初，此時最適人民修建房屋，故將「定星」稱為營室星。

理，賦命於世間萬物，因此置天命於世間萬物之上，不斷流衍創造而生生不息，是世間萬物的本源。孔子的天命思想，直接繼承周代，敬天與畏天的天命觀，對於高高在上的昊天、赫赫上帝，他向來保持謹慎的態度，孔子主張畏天明命，端肅敬畏之心而不敢有所違背，在《論語·八佾篇》中指出：「獲罪於天，無所禱也。」可以看出在他心目中，「天」是有人格有意志的，天命是上天給人們的道德標準跟使命，畏天明命而敬天是修道至德之始。

二、獲罪於天無所禱也

《論語·八佾篇》：「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於灶，何謂也』，子曰：『不然，獲罪於天無所禱也。』」王孫賈嘲諷孔子倡導的君臣之道，侍俸沒有實權的君主，不如攀附掌控實權的臣子，於是孔子用「不然」兩字堅決否定王孫賈問話含意，孔子用「天」比喻君主或是君臣之道⁶³，認為如果以下犯上、違逆君臣之道，如同違逆天道，再怎麼討好大臣亦遭天譴！孔子這些與天命相關的言論，其實都有特定的含義跟語言背景，孔子將人格的天融於生活語言，但其「性與天道不可得而聞」不必然告知怪力亂神者，只強調「必當奉行天道」而合天德，成就天人合一的踐仁之道。

中國傳統思維方式，「天人合一」是一種內化的道德主體思維，從宇宙整體出發，導向自身的價值跟意義。主體把握中的天人關係，是自然的人化，以人合天，由主體思維突出人的主觀能動性，產生自尊、自律、禮讓、慈善的人本主義基礎。儒家本身就重視「人學」，人在世上扮演的角色與實踐，不能以天合人，而是以人合天，人要尊敬天、從順天，才能從「天」獲取實際的德行。孔子重視人的生命與價值，尊重人的地位，他認

⁶³ 《論語集注》與《論語正義》：「天，君也。」。

為人在後天的行為中，只有專執其先天人性之善、踐仁之道才可以順應天道而昌，只有順應自然法則，愛人愛物，才可以達到「天地人」和諧一體，敬天時生生之德不敢違逆。

三、孔子論敬鬼神而遠之

春秋戰國時期，神權思想變質，逐漸偏向多神崇拜，而且已有太多鬼神信仰，所以孔子對鬼神之說存而不論，敬而遠之，崇《詩經》、《尚書》之昊天上帝，升中於天終生敬畏上帝，以敬天、畏天為職志。孔子的鬼神觀不可得而聞，捨棄迷信思想，這與他的治學態度很有關係，他說過：「君子與其所不知，蓋闕如也。」《論語·子路篇》「知之為知之，不知為不知，是知也。」（《論語·為政篇》）孔子認為言行一致，言不可以過於行，對於不知道的事情要保持沉默，面對那些無法證實和證偽的事情，不但慎言且不相信。所以，孔子敬重天命，卻不「怪、力、亂、神」，他主張「務民之義，敬鬼神而遠之。」（《論語·雍也篇》）在孔子看來，最明智的治理方法，應當專心於現實的人道，對鬼神敬而遠之。當季路問他鬼神的事，孔子回答他：「未能事人，焉能事鬼？」（《論語·先進篇》）孔子認為不誠敬不足以事人，也無法事鬼神，他並未否定鬼神的存在，只是抱持存而不論的客觀態度。

世人對未知世界的好奇、對未知力量的探索，是促進鬼神信仰的原動力之一，「人力無法解決的難題」、「無法預料或掌控的吉凶禍福」，其中莫過於「壽命」有限，前者是激發人們信奉鬼神、求助超自然力量的利益動機，後者要靠「另一個世界或來生」的終極關懷，這些因素致使鬼神信仰無法在人世消失。⁶⁴

⁶⁴ 宗教狹義的定義，必須有教主、教義、經典、儀式、戒律、組織、相關活動，比較具體的實例是天主教、基督教、回教……等。廣義的定義，泛指對存有、宇宙天地萬物的各種現象、超自

面對鬼神與終極關懷，孔子抱持的觀點，可約略歸之：(一)、面對鬼神，敬而遠之。(二)、生死之間，生重於死。(三)、體現仁德，操之在己。(四)、祭葬之事，以禮事之⁶⁵。(五)、面對終老，不知將至。(六)、仁義道德，超越生死。上述「死」佔兩項，「生」卻是主軸，孔子認為人生自述分成很多階段，死亡只是最後一個步驟，每個階段都有獨特的義意與必須達到的目標，少年十五時該志學，中年立命不惑，晚年順天命不逾矩，只要通透人生歷程盡義務，即便人生盡頭時以平常心，治學忘終老不憂來世，孔子才會說：「未知生，焉知死？」所有生命終究面對死亡的重要課題，若真有來世則生是死的前世基礎，如同基本宗教教義，人們渴望死後升天享福，或提升到更高的境界，前提為在世時要行善積德。只有充份把握有生之命，將道德仁義付諸實行，到達生命盡頭時就可減輕恐慌跟遺憾。「未知生」暗喻一生中每個階段都要瞭解它，然後處善事，「焉知死」暗喻倘若作惡多端未盡該盡義務，如何期待來世善果，與其迷惑於未知來世，不如善盡此生義務！

解決迷信的問題，孔子以實踐為出發點，透過教育啟發智慧，進而導引心智不惑，以禮事之代鬼神或葬儀之事，需要用禮事之。子不語：「怪、力、亂、神。」(《論語·述而篇》)怪、力、亂、神對教化人心的幫助不大，教育不該用迷惑的神秘力量為主，若是在敬天祭祖的習俗規範，具有神道設教的道德作用，因此要採取戒慎的態度面對之。孔子的客觀宗教思

然與未解之謎產生疑問，欲尋求正確的答案，面臨人力無法戰勝的苦難與困境，需要一個慰藉或是強而有力的協助力量，面對不能避免的生死，需要另一個世界做為歸宿，乃至修行或其他各種方式使自己達到更高境界，人必須對宗教付出信仰做為代價，宗教則必須為信奉者提供完美、幸福、絕對、超越以及安穩的社會做為回饋，並且解答世人心中的疑惑。

⁶⁵ 參閱：朱榮智著。《教育資料集刊·孔子的生命教育思想》，第26卷。台北市：國家教育研究院，2001年出版。頁81、82。傅佩榮著。《北縣教育·環繞生命教育的省思》，第33卷。新北市：新北市政府，2000年出版。頁17。許老雍著。《中國語文·孔子對生命的體認》，第95卷第3期。北京：中國社會科學院，2004年出版。頁48。

想，與其他宗教比較：(一)非只尊崇存有的一神基督或猶太教，否定其他神祇或排斥其他宗教。(二)科學精神，認為應當用理智跟邏輯去探索事物，但並非無神論，相信鬼神與各種超自然力量，甚至贊成祭祀祖先。

(三)相較宗教來世觀，更重視修道之教，持人能弘道，實踐仁德創建淑世。

在《朱注·謝氏》中，孔子用一句話表達出儒家理性、重視現實的心態：「聖人語常不語怪，語德而不語力，語治而不語亂，而不語神。」宇宙天地之間，或許真的存在著鬼神或是超自然力量，冥冥中影響世上的吉凶禍福，「人」才是萬事萬物的主要核心，重視鬼神忽略人事，本末倒置，人應心存善念，「天命之謂性，率性之謂道」則道盡在生生之德下「生而為人該盡的責任」，這是人應良好互動主動迴歸與天和諧，因此要「敬鬼神而遠之」盡存德性的天命觀。

四、孔子論祭神如神在

《尚書》云：「古之聖人，知天人合一之理。故於人事不敢不盡，而於天之道亦不敢不謹。堯之義和，舜之七政，洪範之五紀，周官之保章氏，皆所以致謹於此。蓋一以敬授人時，一以敬天而不敢忽也。」古代堯舜夏商周君王教導聖人之道，在合天道處人事授民以敬天為本，謂之天人合一之理。擴而言之，中國早期的天子非常重視祭祀，祭祀是為了敬神，頌揚天帝的偉大。一般百姓也祭拜祖先、土地、穀物、社稷神……等，是一種長久的傳統習俗。

孔子的「祭如在，祭神如神在。」(《論語·八佾篇》)強調祭祀時，懷抱深厚真切的感情，就好像神真的存在一樣，孔子此敬天之感，目的在祭祀時同時感受天道並內化為天人合一之道德實踐根源，故主張祭祀生活應當以誠敬天地納生生之德為仁愛等德目基礎，祭祀的意義並非自求多福，

應將祭祀置於主敬天地精神與慎終追遠的孝道等倫理中，透過外在的祭祀形式去表達內心之敬德與孝思，對祖先的報本反始、崇德報恩，反對過度信仰的「非其鬼而祭之」⁶⁶。

曾子曰：「慎終，追遠，民德歸厚矣。」（《論語·學而篇》）子曰：「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語·為政篇》）孔子對敬天道運用在人事上以禮處之，生者養之以敬，往者神道設教，認為祭祀中的祭禮是為了成全現實中的人，而不是為了「鬼神、鬼魂」，祭禮就是「祭者」與「亡者」一種情感「聯繫」的投射，是自己對逝者的思慕之情和孝道的延續，也是民俗之美德文化的延續，同時是祭祖風俗制度與孝德繁衍香火兩者發生緊密人文關係，是中國傳統社會中非常重要的存續力量。

孔子對於祭祀天地與祖先概念只取其合於天道與孝道，過度的信仰或迷信非其所衷，《論語·先進篇》：「季路問事鬼神，子曰：未能事人焉能事鬼？敢問死？曰：未知生焉知死？」可見孔子在態度上是活在當下，注重的是人世的存續與和諧，雖然承認神鬼信仰對社會的確有用，但對於只憑感受而無實證的鬼神敬而遠之，強調因果順序的入世之道。因此孔子注重祭祀，轉化祭祀為一種維持倫理，從而達到教化的方法，拉回過度信仰與迷信提醒注重身邊周遭之人事物依循禮義為實際道德，以達到「民德歸厚」的目的。

孔子化民成俗的人文宗教，以理性道德轉化迷信為祭祀敬天道納孝道敬養父母，敬思祖先德行效之，其思想深深影響捍衛著中華文化，不只存續生命，兼且注重道義、文化、社會價值，若視之儒家文化的永生觀，乃孔子立德、立功、立言三不朽於後世。⁶⁷

子貢讚美孔子「性與天道不可得而聞」，只因曲高和寡。吾人可從自

⁶⁶ 在這裡，「鬼」是指祖先。

⁶⁷ 唯有聖賢、義士、忠臣孝子，才可因此被後世尊崇追念，人們會為這等人建廟塑金身，孔子被當成不朽的神明祭祀，在道德教化上添加了宗教的色彩。

稱承接孔子道統的孟子加以了解，孟子齋戒沐浴以事天，其精神情感即與祭如同神在，《孟子·離樓下》：「西子蒙不潔，則人接掩鼻而過之；雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝。」若說為惡之人，若能真誠的改過自新，依然可以為善，齋戒沐浴，自治潔淨，便可以祭祀上帝。然而在此更應看待成，人世的善惡無法束縛精神對天的敬仰，只要精神朝著祭如神在地感招，自然而然超越人世的善惡，景仰上天所融入內化生生之德的天道觀，自然而然凌駕於人世間的道德。沐浴洗淨身軀只是強調著，提升心靈直接超脫思想、語言、行為、心靈的不潔之處，精神立即面對崇高偉大的上天，也象徵人本性中良善的部分，越來越接近天道，從「對天地的崇拜」下迴向發展「追求身心潔淨」的道行，這是孔子對祭祀的要義。

五、孔子天命觀 — 上帝對我德命之呼招

創造宇宙萬有的上帝，也是人類歷史的保母。上帝參與人類歷史的活動，乃本其至善的天命，人苟能順乎天道，合乎天則，則人類必能和諧共處，患難同當、有福共享，真正做到貨惡其不藏於地也，不必藏於己，力惡其不出於身也，不必為己。孔子以楚人失箭，楚人得之作為政之張本。

68

孔子在思想上沒有完全擺脫西周以德配天的天道思想和禮教，承認天命並且主張敬畏天命目的在達到天人合德之精神，《論語·季氏》提出：「畏天命。」《論語·八佾》：「獲罪於天，無所禱也。」孔子對天命不單單只是敬畏，還更進一步要人們認識它、把握它，正所謂「知命」或「知天命」，孔子自陳「五十而知天命」，將天命貫注於人事之中。主張修德順天時，從空間、時間、行為、道德、環境各方面的選擇趨避，盡力使自己的理想

⁶⁸ 魏元珪著。《中國文化月刊·論歷史的因果關係》，第 106 期。台中市：東海大學編，1979 年出版。頁 32。

跟天地之道相一致。⁶⁹

孔子對天命的認識，認為它是一種循序漸進的歷程，要先充實知識、儲備經驗，然後才可以逐步認識天命、瞭解對待天命的態度跟方法。天命並非難以捉摸或遙不可及，而是可以靠學習跟體會去認識、把握的。孔安國說：「順道吉，從逆凶。吉凶之報，若影之隨形，響之應聲。」人應該通過不斷學習的基礎上，理解天命，使人的內部世界與外部世界和諧統一，因此「知天命」的本質可以看作人的內在精神生命與浩瀚宇宙之間找到一種內在的和諧與貫通。

孔子自十五歲立志向學起，由外而內，由人而天，每十年突破精神境界升中於天，最後達至天人合德之內外合一，其中「知天命」就是一個轉折，此指向人人皆可擺脫時代、環境等局限，朝著「終極關懷」做「無限」的精神境界與道德提昇。孔子自證感應教化人世的木鐸天命，更透過顏回、曾參等他人之德育教化證明自己的價值與事實，在於德命的呼招，「儀封人請見，曰：『君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。』從者見之。出曰：『二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣！天將以夫子為木鐸。』」（《論語·八佾篇》）儀封人不是孔子的學生，他認識孔子並與之交談後，肯定一件事：世道衰敗太久，需要一個人站出來，擔任世間的老師，教導世人正確的義理，使動亂的世界有所改善，而孔子就是這個人！或者說冥冥之中有所安排，世上必須出現一位宣揚教化的木鐸。⁷⁰ 在孔子的人生中，所謂天命就是「天」之所命，他認為人體內有一種使命感必須辨明。這種天命人皆有之，就是內在向善的力量，知此後擇善固執，人弘道走向至善。就是透過有教無類、因材施教，讓學生們找到天道合乎適性揚善，發揮己長，對國家社會有所貢獻。

⁶⁹ 參閱：王怡仁。《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討—兼論當代社會天心之失落》。台中市：東海大學宗教碩士論文，指導教授：魏元珪博士，2004年。頁85。

⁷⁰ 參閱：傅佩榮。《儒家哲學新論》。台北市，聯經出版事業股份有限公司，2010年出版。頁127~129。

孔子經年累月的歷練天命觀，在六十歲時，聽別人的言語便能分辨真假、明辨是非，是因為他回顧五十歲周遊列國，所為無非是「順天命」，並且兩次遇到危險都是訴諸於天命觀，「天生德于予，桓魋其如予何？」（《論語·述而篇》）「天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕篇》）這些信念背後都表現出他對自己的行為是對「天命」的一種順應，順應內在禱告於天之命，若天不喪孔子，必定是要孔子承天之命，教化人世撥亂反正。

《詩經》跟《書經》對「天」的原始涵義，認為「天」除了監察跟管理世間，還充塞自然、點化命運、具有導人向善的功能。「天」也是關懷人世的主宰，長期默默觀察人間，並在必要的時候選擇某個人改善、教導這個世界。恰逢春秋混亂的世局，「天」在那個時代選擇孔子擔當這個任務，孔子「五十知天命，六十耳順。」很清楚強調他在世上的工作是行教化，有些類似耶穌救贖的使命感，「天生德於予，桓魋其如予何！」（《論語·述而篇》）述說了背後強大的天命觀作為後盾。

「七十歲從心所欲不逾矩」則隨其心所欲而自不過於法度⁷¹，「安而行之，不免而中。」這是在知真、得美之後的至善境界。《左傳—文公十五年》云：「禮以順天，天之道也。」孔子的「從心所欲不逾矩」，是禮的「天人合德」具體表現和成聖的深化階段。在縱向上孔子所示範的是知天、畏天、順天、樂天，橫向肯定人的尊嚴，提醒人的終極關懷朝向止於至善的方向，其實踐德行即「天人合德」的德命呼招。

六、有德者能造命

尚書思想是中國先民畏天命的寫照：尚書為中國最早的政治哲學和道

⁷¹朱熹注曰：「矩，法度之器」。

德哲學，其中充滿了儒家的宗教情懷和依托，尚書中記載了國家與天命的關係，人君與天君的相契，以及政權與天權的相互消息，以使人君順服天威，造福百姓。⁷²

君權神授的傳統天命觀：「天命玄鳥，降而生商。」天命君王，假借天命思想箝制人民，成為鞏固王朝的政治工具，缺乏義理價值之意義。卻又充滿著中國古代「形上天」的觀念，這原始信仰中的「神」，是當時人們極其敬畏與崇敬的主宰天。

《書經》中掌握了「天」的原始涵義：「天命有德為君王」，這是君權神授的天命觀，若遇有德的君王乃百姓之福，《尚書·康誥》：「惟乃丕顯考文王，克明德慎罰。」《尚書·召誥》：「肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。」周文王代表承天命之德解百姓於危溺，周人的「德」不僅與「天」相聯，更與「民」密不可分，開始注重「民」對「君」的支撐作用，提出「王啟監，厥亂為民。」將「敬德」與「保民」聯繫起來。

《詩經》、《周禮》、《尚書》的上帝信仰，是「創造一切兼掌管一切的存有」之概念，昊天上帝指出最高最大的存有，主宰著宇宙萬物的人格化之天，人期望祂育民保民。但歷史檢證並非如此，天降災殃，顯然人民產生了失望無所依之感，《詩經·大雅·蕩之什·雲漢》：「旱既大甚、黽勉畏去。胡寧瘖我以旱、慴不知其故。祈年孔夙、方社不莫。昊天上帝、則我不虞。敬恭明神、宜無悔怒。」人們向敬畏的上帝吶喊，因何上帝降此災殃大旱，民不聊生，人們對於主宰生死的昊天上帝提出情緒呼求與控訴，同時懇求上帝息怒繼續愛戴子民並請降甘霖，因為人民是如此的恭敬上帝。

然而自然災殃往往對百姓呼求無動於衷，但若再遇夏桀、商紂暴君，君主無道人民又成無可告之民。無可告之民，又不可求之自然之天，豈不

⁷² 魏元珪著。《中國文化月刊·儒道二家的宗教情懷》，第 24 期。台中市：東海大學編，1981 年出版。頁 88。

悲上加悲。

孔子轉化無常不可知的主宰天，成為可主動追求的義理天道觀，《尚書·湯誓》曰：「予畏上帝，不敢不正」，孔子對天的思想直接承襲夏商周三代所持的祀天、敬天、畏天的觀點而來，其秉持《尚書》所說的敬德、永保厥命的思想而畏天之威，于時保之。孔子之後，主宰意識的天，逐漸由宗教性的神明性格轉變為道德的標準，在道德關係上，與天人關係相對應的是經由修養功夫而達到聖賢者。「獲罪於天，無所禱也」一句，與其用外在的祭祀形式來祭天、敬天，德行逆天禱告亦無用，從信仰提升內化天道德性的人格實踐上，在內心深處去檢討、警惕自己，天命之謂性是道德觀念和原則的本源，仁義禮智本性乃是天的賦予，是人心中所固有的。道心危危，世上災禍起於貪欲，成為罪惡的源頭，戒私欲之心提防弊病，唯道德主體性自覺，以德配天，與天地交相通，孔子以敬德表達對天敬畏的方式。

孔子認為人心之所以偏離正途，是因為道心無法彰顯，孔子將天命轉化為使命，認為人人均有修德義命的人性需求，肯定人性向善，每個人天生就有成全自我的使命，並且追溯到人性的本源：「天」。人類普遍的道德要求應當以「天」為基礎，彰顯道心的方法就是主動配天與道，篤行仁，以祈在精神境界上天人合德。

孔子化被主宰的被動，轉為掌握主動實踐天德成聖賢的導向，《詩經·周頌》：「維天之命，於穆不已。於乎不顯，文王之德之純。假以溢我，我其收之，駿惠我文王，曾孫篤之。」文王品德純美德業澤被後代，吾人後輩應當謹遵其遺教，發揚光大天人合德的價值。《詩經》、《尚書》所闡述的天命思想即儒家道德生命的重要本源，其所示之「敬天」、「明德」精神對孔孟及儒家之影響深遠。

堯舜文王天命之德業，孔子師其德造命。即便孔子理性，並非不言天命，孔子「對越上帝」在內心中與上帝對話，這是祭如神在的內禱於天，

並透過生活中生命歷程的檢證中，「五十知天命」乃踐仁而知天命，合天人精神境界感召的木鐸天命觀，其所言天命乃知天、敬天、畏天而明命，此中的明天命乃明其道之不可違，故孔子以務本天道為終身職志，以天將以孔子為木鐸作為自身明命，此身終生奉行不綴。《易經·說卦》：「窮理盡性以至於命。」藉以說明孔子一生都致力於天人相通，彰顯了孔子下學上達以身弘道的道德修養功夫與實踐教育仁學，是天道之價值合而為一。

小結：

孔子一生言論，大多注重人的本性修養，並沒有刻意探討上天，但從他少數的言談中，可以看出他所承認的天是「有情、有意、有愛的主宰」。可從《論語》中看出「天」含有各種意思。

第一種意思，泛指大自然的**天**。《論語·陽貨篇》裡，孔子說：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」天體不會用語言或文字來表達，但人人都不難觀察到四季的變換、晝夜的交替，萬物都必須遵循這些規則，長久以來都是如此。所以讀書人也應當發現天理的運行，才能從聖人之言明白許多精妙的道理。《論語·泰伯篇》：「巍巍乎，唯天唯大，唯堯則之。」這裡的「天」，則是指宇宙間的各種自然現象，它以此讚美堯的功績，天地間只有天是最高大的，認為他們可以跟天媲美。

第二種意思：影響人們命運的「天」，每個人一生的際遇，都屬於這一範圍。《論語·顏淵篇》裡，孔子認為：「死生有命，富貴在天」，世人的生死、貧富、貴賤與成敗，都由天命決定。孔子在《論語·問憲篇》說「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者天乎。」孔子不管面對何種命運，都不會埋怨上天，也不會歸咎於他人的過失，從淺近的地方去學習人生的各種知識，然後明白高深的哲理，所以孔子認為只有上天才瞭解他。

第三種意思：「天」是指世間宰制力量，管轄世間的禍福與吉凶，世

上的各種人、事、物都是由這個「天」來決定。《論語·雍也篇》裡的「夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！」《論語·子罕篇》，孔子也說過：「無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？」很明顯的將「天」具有自主意志性格、能夠賞善罰惡完全表露無疑。

第四種意思，「天」會給予世人使命，告知人們該去執行的任務，就如同《論語·述而篇》，孔子所說的：「天生德於予，桓魋其如與何？」桓魋拔樹要謀害孔子，孔子卻認為天賦予他品行，自己是代天行道，只要有這個責任在，誰都傷害不了他。

第五種意思：誠命、敬畏的天，「君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。」（《論語·季氏篇》）孔子認為「天命」、「大人」、「聖人之言」三者都很值得尊敬畏懼，於是將這三者同類型並列在一起，「天」掌控全宇宙，「天命」就是泛指「天」的安排、命令或是旨意，「大人」指領導人間社會的君主，「聖人」指人們所崇信的大德之人，「聖人之言」便是聖人說的話、弘揚的道理，孔子對神明性格的主宰天、「至高無上的存在」抱持相信並且不懷疑的態度。孔子遵循天命，異於原始宗教對天命或是大自然的敬畏，而是明白「天」與「天命」隱含的意義、重要性後，發自內心的敬畏、遵奉天命。

從以上五種意思，可以看出孔子的天道觀是繼承周朝早期神性義與自然義的天道觀。對高高在上的昊天上帝，一直抱持戰戰兢兢畏天、敬天而謹慎的態度，他在《論語·八佾篇》裡明確的指出「獲罪於天，無所禱也。謂禱於天，豈禱於理乎。」將天道視為有意志與目的的人格神，可以掌管世上的吉凶禍福、壽命長短、貧窮與富裕，意味著天意的存在，認為天道是一個神明體。顏淵亡故的時候，孔子悲慟的說：「噫！天喪予！天喪予！」（《論語·先進篇》）覺得上天簡直要斷送他的命！這明確的表示「天」是有自主意志的存有形式。又《論語·憲問篇》裡，寫道：「道之將廢也與，命也；道之將廢也與，命也。」世上有許多事，本來就人力不可控制，天在創生萬

物的時候，非人力所及，但其創生之大道法則都在其中，因此孔子談「君子務本，本立而道生。」此「本」即是天之道，故人能弘道者，即弘天道，此天道即正理，相應於中庸之義，中者天下之大道，庸者天下之正理，故不遵大道即違天理，則「自作孽不可活」，即使求助鬼神亦無用，此時求天地亦遲矣，故此孔子之意義非求末之鬼神，而是呼求並謹遵天道為先。

孔子認為天道是自然萬物運作時，所遵循的規律。《禮記·孔子閒居》裡說：「天無私覆，地無私載，日月無私照。」說明天地對世上的萬物皆一視同仁，並沒有偏私而全部覆蓋。《禮記·哀公問》裡寫到：「日月東西相從而不已也，是天道也；不閉其久，是天道也；無為而物成，是天道也。」孔子體認到「天」具有成德、生物與生生不息的力量，其性質是光明的，而且天無處不在，為人處事必須不斷充實道德，才可以知天、事天。

第二章 基督敬仰上帝與成聖之生活

基督教神學教義中：宇宙間有一位至高無上、獨一無二的偉大存在，不論過去、現在、未來都是全知全能，稱之為耶和華，在基督教裡，中文常翻譯為神或上帝。

上帝的觀念，是基督教成聖理念的基礎，依據《聖經》的敘述，上帝說：「我們要照着我們的形像，按着我們的樣式造人，使他們管裡海裏的魚、天空的鳥、地上的牲畜和全地，以及地上爬的一切爬行動物」。上帝就照着他的形像創造人，照着上帝的形像創造他們；他創造了他們，有男有女。」(創世紀 1：26~27)上帝創造世界、萬物與人類，因此人間的倫理規範與道德標準是否合理、以及完善聖人必備的條件，都應當以上帝為基準。

既然上帝是至聖全善，並且用自己的形象造人，那麼照理說，人在世上的思想跟言行，都應該朝「聖」跟「善」這個方向前進，然而事實卻非如此，世上總是有人濫用自由意識，違逆上帝的旨意跟自己的本性，自甘淪落、犯罪行惡，這是基督教教義所說的「原罪」。

因為「原罪」，人跟上帝的差距越來越遠，人想要縮短這個差距，就必須做到將原罪去除，竭盡所能達到至聖全善，但是有限的人力很難完成這個目標，更何況曾經作惡的人，即使改過遷善，往昔的錯誤依然存在，人力要擺脫罪惡之身難上加難。上帝憑著無比的仁慈、能力、智慧和勇氣創造世界，可惜世人卻虧欠這樣的榮耀，不但無法讓世界更加美好，而且因為「罪」與神疏遠，甚至難以自救。

耶穌基督，受上帝差遣來到人間，《路加福音 1》通過童貞女瑪利亞降生為人，上帝再次以聖靈的形式，把自己降臨到耶穌的人性中，《約翰福音 1、19、20、21》基督道成肉身，跟隨上帝的旨意，行全善的事工，經歷「受死」、「復活」、

「昇天」為世人作了救贖，使人有成聖的可能。⁷³

一、人非有信不足以進上帝國

基督教義信原罪，是以神的名義推動社會的教化，這也是基督教倫理道德觀的基礎，依照《創世紀》的敘述曉義，當初亞當跟夏娃違背上帝的旨意偷吃善惡樹上的禁果，犯下嚴重的錯誤，造成人對神的背逆，除與生具來的罪性，還違背上帝意志而犯各種「本罪」。

人的陷溺無以復加，人的渺小無以自救，在內心深處大聲呼喊的，無人表達更甚於奧古斯丁的《懺悔錄》。奧古斯丁從人的渺小與上帝的偉大做深切的對比，而人真是剛愎自用，處處違逆法理卻不自知，奧古斯丁深切的反省，越不馳騁私慾，越顯自我的存在，這是得自於承認信仰上帝偉大開始後得來的真切自我。⁷⁴因此，如果繼續放任無知，無法自救的世人，妄為或是沉淪。反觀，當初創造世界就失去意義了，如同奧古斯丁需求上帝在心中的救贖，我們同樣得依循聖人奧古斯丁呼求上帝的救贖，但，畢竟我們不是聖人，不具有奧古斯丁極大墮落後極大的智慧醒悟，故《腓立比 2：5~8》說：「你們當以基督耶穌的心為心：他本有上帝的形像，卻不堅持自己與上帝同等；反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式；既有人的樣子，就謙卑自己，存心順服，以至於死，且死在十字架上。」在此看出上帝的計畫並沒有在創世紀結束，上帝的創造中涵容了過去、現在、未來，即便是創世紀在人的不完全，也在未來的救贖中使過去完滿，成就現在的信仰。「那位」透漏著上帝的計畫與上帝的屬性，若為位格必定具有神的屬性才能在人群中解救人

⁷³ 基督教的教義主要來自《聖經》，以後隨社會的發展，教派也不斷湧現，各派的教義重點也各異，但是有些基本的信條是共通的，它們可以跨越不同的教派。基督教的神學教義重於「神與人」的關係，人倫道德的教導是重於「人跟人」的關係，這些都是聖經與基督教信仰的重要組成部份。

⁷⁴ 相較於笛卡爾理性的我思故我在，奧古斯丁感性的不願意墮落更顯自我的存在，更容易信仰上帝，而非笛卡爾的將上帝當成呼之即來揮之即去的理論工具。

的無法自救，卻又有與人建立關係的屬性同時異於人的神性，才有機會引領世人歸向神。奧古斯丁經由信仰上帝潔淨了自身與墮落的靈魂，進入了上帝的國度。

為了挽救這個缺憾，上帝決定「二次造人」，《啟示錄 6:16》有提到「羔羊的憤怒，所以上帝一切的作為唯獨經過基督；而基督在人心裡所有的作為，乃透過聖靈。」當基督具有人的屬性，同時又具有神的屬性，在人身上成為一位具有位格的神，基督同時統一在神創造宇宙的普遍精神與個人的特殊性中實現，因此，基督成了上天下地普遍與特殊的連結與被臣服的對象。上帝派遣祂的獨生子用凡胎的方式降臨凡間，世人因基督得到上帝的啟示，奧古斯丁即經由信靠基督啟示上帝的福音脫離摩門教進入上帝福音的國度。

個人研讀過《懺悔錄》後，深覺，從奧古斯丁鮮明的例子，可以看到，如同奧古斯丁這樣大的智慧，墮落與潔淨這樣大的反差，明瞭到奧古斯丁都需要信靠基督所留下的啟示福音，更何況我們一般人，如何能不信靠上帝的信使基督聖子呢！《約翰福音 1:5》：「我們需要同情幫助，所以需要聖子的幫助。謙卑、順服與自我犧牲的本質，乃是屬天的、神聖的，非仰賴聖子不可。離了他，我們就不能作什麼。」人的無知容易墮落，人的弱懦容易隨波逐流，唯有基督聖子作為人際途徑宣講上帝的神聖性與信靠上帝福音的國度，否則人無法在不具象聖子的另外抽象真理中接觸上帝的神聖性與真理，更別說是信靠上帝的國度了。

因為人有罪性無法靠自己的力量得救，唯有靠上帝派遣獨生子耶穌降世，其為人所做犧牲，突顯了人的罪性無以自復，唯有信靠上帝計畫中的救贖，使人的信心回復，《羅馬書 5: 8~9》上說：「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，上帝的愛就在此向我們顯明了。現在我們既靠着他的血稱義，就更要藉着他得救，免受上帝的憤怒。」創世紀原罪的觀念後來深深發展為西方的「罪感文化」，對歐美人的心理跟價值觀念影響深遠。耶穌三位一體與救贖的關係，流出寶血代表上帝的寬容，作為洗盡世上罪的象徵，「救贖」使罪得赦免，要義在上帝突顯並向世人宣告重新進入上帝的國度，世人有機會從被基督傳遞上帝的福音中成為因信靠而被拯救的義人。在《尼西亞信經》提到：

我們信獨一上帝，全能的父，創造有形無形萬物的主。我們信獨一主耶穌基督，上帝的兒子，為父所生，是獨生的，即由父的本質所生的。從神出來的神，從光出來的光，從真神出來的真神，受生而非被造，與父同質，天上、地上的萬物都是借養他而受造的。他為拯救我們世人而降臨，成了肉身的人，受難，第三日復活升天。將來必再再降臨，審判活人死人。我們也信聖靈。⁷⁵

耶穌三位一體與救贖的關係，流出寶血象徵洗盡世上的罪，提供給世人重新信靠上帝的機會，透過人與上帝的中保基督。三位一體是指聖父、聖子、聖靈，這是基督教其中一項基本信條。⁷⁶ 承認上帝是唯一，但有三個「位格」：聖父是天地萬物的創造兼主宰者；聖子是耶穌基督，受上帝差遣來到人間，《路加福音 1》通過童貞女瑪利亞降生為人，《約翰福音 1、19、20、21》道成肉身；聖靈是上帝的聖靈，三者是一個本體，卻有三種不同的位格。三位一體的聖子基督，成為聖父上帝創世紀繼續完善造人的救贖計畫，流血的聖靈復活重生說明著上帝從普遍在特殊中實現後又回歸自身，上帝的聖靈超越世界，世界又在其中，人自然而然就在上帝計畫基督作為三位一體的救贖道路之中被要求信靠基督的上帝國度，才有機會使靈魂回歸聖靈上帝的身邊。

因為基督三位一體的宣道、救贖、復活，創造了人回歸聖靈上帝身邊的機會，這是提供人作為實踐信靠上帝的救贖完成與提醒信靠基督福音的上帝屬靈之國度。信靠上帝進入屬靈的國度，歷史中，基督教認為愛來自於神《羅馬書三 23~27》；行善的目的是為了榮耀神，行善需要出於真心的愛，還特別強調「因信稱義」，認為人的好行為是對神的信心的結果，這是在上帝面前成為義人的必要條件。馬丁·路德認為：人因為信仰而成為義人，或者說，因信得到了免除罪惡的恩典，

⁷⁵ 參閱：趙敦華。《中世紀哲學史：基督教哲學 1500 年》。新台北：七略出版社，1996 年出版。第二章第四節。

⁷⁶ 亞歷山大主教是「三位一體」教議的首倡者之一，西元 325 年阿塔那修斯(Athanasius, 269~373) 作為亞歷山大的助手，西元 328 年以後繼任亞歷山大主教的職務，之後忠實恪守「三位一體」教議的宣揚。

把獲得恩典稱之為「稱義」(justification)，這是一個內在的轉變和再生的過程。

77

人憑著信仰悔改，並且信耶穌基督的人，罪可以得到赦免，與神和好，就可以得到救贖。但人的生命是有限的，聖經福音一再的提醒，人的靈魂卻可因為信仰而重生，信靠上帝的拯救而實踐戒福以獲得永生，進入上帝屬靈的國度，冀望將來可以在上帝面前成為義人。

人非有信不足以進上帝國，文字躍然紙上，其中不免無實證。基督受約翰施洗後聖靈進駐，奧古斯丁因自主不墮落意志中找到信靠基督的上帝國度，路德為上帝屬靈的國度洗滌世俗化天主教進化基督新教，同樣的屬靈境界，近代趙紫宸在撰寫《耶穌傳》卻有著異曲同工之妙的信靠證詞：「基督自去投入網羅的贖罪祭，一件重大的事。……我覺到第十一章中所載的見解，豁然貫通，覺得這個見解是千準萬確的；我的主，我所崇拜的耶穌，他好像自己向我做了這個啟示。我實在是算不得什麼，不能深入耶穌的心中。我所深願的，就是在我的思想中，情緒中，我可以有一剎那的耶穌當時的覺悟與志向。」⁷⁸ 從基督、奧古斯丁、路德、趙紫宸，同樣述說了一件具體的歷史事實，上帝在歷史的計畫中讓人看見了信靠天父屬靈國度的真確性。

二、論重生的生命

如何證誠「人非有信不足以進上帝國」，耶穌重生的生命，成為強化延續「人非有信不足以進上帝國」的實證，耶穌的重生提供信徒堅信進入上帝國的磐石。何以此說？因為耶穌的重生給予彼得、約翰、保羅脫離殘弱的信靠勇氣，由原本的具象人子耶穌，成為常駐人類心靈永生的基督，注入了它們深信信仰上帝之子基督，使徒受諭於基督也同樣即是上帝之子，基督的重生代表著上帝再一次在使

⁷⁷ 與此歧意的加爾文說：「稱義」不是一個人通過內在的修養和外在的善功所能達到的目標，而是上帝的慈愛、公正和恕罪轉歸在他身上的結果。

⁷⁸ 參閱：趙紫宸。《耶穌傳》。香港九龍：基督教文藝出版社，1986年出版。頁16。

徒的心靈中重生，進而堅信延續了基督給予傳遞上帝福音的信徒使命。

如若無生，何以言重生？若單指基督的重生，是狹義的上帝事工，廣義的上帝重生即再臨的概念，其全知、全能、全善的未來再臨在其過去的創造計畫中，上帝的再臨是未來在基督此世對人的罪性導善計畫，從此論述中看見了上帝自由意志無有時空限制，基督在受約翰施洗後感受成為天父的聖靈，因此天父是基督的聖靈，聖靈是基督的天父，基督的重生即是上帝聖靈的重生。

上帝的事功透過上帝重生的生命，向人類彰顯信靠上帝屬靈的國度，這重生的概念，不應只談論基督死後，聖靈復活重生的概念。創世記亞當夏娃故事投射人的罪性，上帝計畫基督成為人與神的中保是三位一體的重生開始，才有贖罪祭的神復活重生，以及人類信靠上帝的重生心靈。所以廣義的重生事工應包含著三層次序：

(一) 上帝在創世紀，人類自由意志的墮落，計畫未來在基督的重生中，因中保的人際關係，建立人類信靠上帝的試煉。基督三位一體，代表天父在人與神之間的基督中保中重生。上帝是抽象存有的直觀概念，祂是創造者並且凌駕於存有者之上。基督聖子的「天父」用詞，使得高高在上的抽象存有成為人子之父，使普遍抽象的潛能在現實世界實現重生。聖經簡單明瞭的啟示，耶穌是聖子，同時具備神性與人性，祂兼具神人二性，也就是神因著人對神的斷離而施愛在存有者重生，只為在人世重生才能與人類建立關係，在宣道的人際過程中顯現上帝的全知、全能、全善的抽象哲理成為真實信靠的宗教經驗，進而帶領人類的靈魂信靠上帝而成為重生的義人。

(二) 基督的贖罪祭說明著試煉出少數信靠著傳遞上帝福音的基督，以及背棄上帝之國的俗世權威，基督的重生證明了上帝的再臨諾言，等同於實現諾言即證明基督是天父的聖靈——上帝。

當代基督傳記權威趙紫宸在論述證誠基督重生時說：「耶穌受難之後，使徒們與其他的門徒，得了一個共同的經驗，大家覺得他們的夫子，他們

的主，依然是存在的，如同他未死一樣；……他們愛耶穌，信耶穌，猝然的一個一個感覺得他真切的臨在。」⁷⁹ 趙紫宸在此解釋的耶穌死後的信徒感覺其臨在，與孔子的「祭如神在」有著異曲同工之妙，這是主觀客觀化的論述，因著不同個體的共同感覺經驗，去論說證明基督重生的客觀性，對於一位基督撰述權威來說，這不免有獨斷與論述過度簡陋之嫌。為了給予客觀性證據，趙紫宸因著考究「四福音書所載的，有不少互相抵觸的地方，其中共同之點，即是使徒們與其他的門徒們共有的經驗——耶穌真在。」⁸⁰ 為了採取最客觀證據，因此趙紫宸採用了記述最靠近耶穌身邊的馬利亞與使徒的《約翰福音》。

因著與基督中保的人性相接觸日久生情，信靠基督神性奇蹟經驗與復活預言及再臨承諾，都使得他們心向著耶穌，心向著上帝，聚成屬靈的感覺證誠基督真的就在他們之間，這是心靈的投射。趙紫宸從約翰福音扭轉心靈投射的獨斷過渡客觀化，他提出此福音證明耶穌復活的兩個角度，約翰福音紀載耶穌受難後的第三日清晨，上墳祭拜的「馬利亞憔悴淚眼模糊的雙眼，所見的人影，以為是守墳的園丁。忽然間耶穌顯現在她面前，叫她的名字：『馬利亞！』這是她素來聽見耶穌叫的名字，從來沒有別人用這樣的聲調稱呼她。她立刻用她的土音回答說，『拉波尼！』耶穌在她面前；耶穌不死；耶穌復活了。她剛要舉手去摸他，他便不見了。那時，在她心中，一切都豁然開朗，記憶中耶穌自己說『我三日裏要復活』的話，立刻成了無可反證，千準萬確的事實。」⁸¹ 馬利亞平常特別稱呼耶穌為「拉波尼」，此稱呼就像是對她的呼招，對於她具有極深大的意義。她不用肉眼看耶穌，在她的靈魂裡用心眼見耶穌，心靈獨得，豪無疑惑地，她是確知確信

⁷⁹ 參閱：同上，頁 197。

⁸⁰ 參閱：同上，頁 198。

⁸¹ 參閱：同上，頁 198~199。《四福音書》除了《約翰福音》之外，絕不記載抹大拉的馬利亞的言辭，《約翰福音》亦不過記載「拉波尼」一字。『拉波尼』譯為漢文，即是「夫子」。

耶穌存在並復活的第一個人。即便耶穌復活的記載多有出入，但四個福音記載馬利亞是第一個人看見耶穌復活的這件事，卻完全一致，無有絲毫的舛觸。雖所載的情形，略有不同，這件事的本身確是歷史的事實。

馬利亞看見耶穌之後，耶穌的母親與其他的女門徒都感覺到耶穌真切的臨在，彼得約翰與其他的使徒們，受了他們的影響；深自尋求，也先後進入了相同的經驗。耶穌三日復活的預言，在四月九日，除顯見於馬利亞，路加福音記載同時顯現於以馬忤斯與兩位門徒一起晚餐，約翰福音亦記載同日亦顯現於晚上，門徒聚集，深怕耶路撒冷的人，門窗緊閉，秘密的聚會。猝然間，門戶未關而耶穌立在他們中間，對他們說：「願你們平安。父如何差遣我，我也如何差遣你們。」那時多馬不在，他不能信，以為非親自與耶穌相遇，屈手摸他的傷處，決無輕易信從之理。隔日門徒又緊閉門戶，多馬亦在，猝然間耶穌臨在，對他們說：「願你們平安。」又對多馬說：「伸過你的指頭來，摸我的手，伸出你的手來，探我的肋旁；不要懷疑，總要誠信。」多馬說：「我的主，我的上帝！」耶穌對他說：「你因看見了我纔信，那沒有看見就信的有福了。」⁸²

後來，使徒保羅，以不曾親接耶穌肉體的外人，承受靈象清楚的宣說：「然而，那位把我從母腹裏分別出來、又施恩呼召我的上帝，既然樂意把他兒子啟示在我心裏，讓我在外邦人中傳揚他。」(加拉太書 1：15~16)又說：「那感動彼得、叫他為受割禮的人作使徒的，也感動我，我為外邦人作使徒。」(加拉太書 2：8)所謂感動，新約各書的著作，保羅所述的耶穌的顯示，無不指心靈上受耶穌臨在的薰陶的感覺，絕非肉眼肉體受耶穌臨在的薰陶的接觸保羅在哥林多前書中說：「還顯給磯法看，又顯給十二使徒看，後來一次顯給五百多弟兄看，其中一大半到現在還在，卻也有已經睡了。以後他顯給雅各看，再顯給眾使徒看，最後也

⁸² 參閱：同上，頁 200~201。

顯給我看；我如同未到產期而生的人一般。」(哥林多前書 15:5~8)保羅自己所見，乃是心象。耶穌臨在，於彼得，於保羅，既係同樣的顯示，那末他們的感受，當然同是一種心靈上真切的覺悟。趙紫宸稱哲學家論起理來，往往由象求型，都用抽象的概念；猶太宗教家的宗教經驗，往往由心入象，都用物觀的描寫。耶穌復活的虛靈之事，受了實體的描寫，不免引起肉體復活的種種傳說來。即便是種種傳說，卻皆以使徒們的歷史經驗為根基，非全是妄傳。基督教是歷史的宗教，耶穌永存是信眾經驗中的事實。趙紫宸邏輯檢證：「這種經驗，若非史實，那末使徒們，既被驅除，決不能有搖動世界的勇敢與力量；而世界今日，亦決不能有基督教。」⁸³

趙紫宸在《耶穌傳》以自己對基督心靈信仰的真實感覺，個人綜論其詳盡的闡釋約翰福音在末章記載，耶穌在提比利亞海邊，向彼得，多馬，拿但業，雅各，約翰等顯現。這個記載很有事實與傳聞混合的可能，門徒秘密集會，因為深信耶穌三日復活的話，與抹大拉的馬利亞的見證，又因為深愛耶穌，既痛其慘死，復欲其同在，所以在熱切崇拜的團契中，忽然感覺到耶穌即在他們的中間，像眼見耳聞一樣。至於耶穌吹一口氣使使徒們受聖靈，給他們赦罪的權柄，這一層，約翰福音與使徒行傳所載顯有衝突；因為按使徒行傳所載，在耶穌升天的時候，使徒們尚不會感受聖靈。趙紫宸認為約翰福音的見解較為高明，以為使徒們感受耶穌的臨在即是感受聖靈，無須待五旬節，纔有聖靈下降的事實。在約翰福音的著者看，耶穌的復活乃是使徒們心靈上的一件確實的事。他雖然誠信耶穌生前行奇事，能以水變酒，使久死之人復活；雖然亦誠信耶穌的身體，果然出死入生；但所主持以為至要之點，仍在心靈，不在肉體的交接。⁸⁴ 不論是馬利亞的心靈見耶穌具像，或是馬太

⁸³ 參閱：同上，頁 199~200。

⁸⁴ 參閱：同上，頁 202~203。

等門徒的聖靈充滿，或是彼得在心靈中與耶穌對話被賦予牧養上帝的子民，這種種的福音記載或傳聞，都述說了非基督肉身的復活，而是歷史事實上心靈經驗感受耶穌的聖靈在心靈中充滿，耶穌在成了存有者後脫離肉身又回歸到存有自身，同時說明了存有在存有自身之中，因此，聖靈的歷史事實確確存在於人的心靈之中超越時空而永生。

基督的重生，即便有心靈的投射，以及肉體不死的過度傳聞與真理生命的混淆，但馬利亞憑心靈見象、權能，使徒真實感受基督聖靈充滿與啟示，趙紫宸對於基督的重生，畫龍點睛的說：「他們信耶穌是永生上帝的兒子，是基督，是與他們同在的聖靈。」⁸⁵

(三) 因著基督實證天父聖靈代表上帝的再臨，對門徒祝福：「願你們平安。」耶穌對多馬說：「你因看見了我纔信，那沒有看見就信的有福了。」注滿使徒的信心，使徒保羅承受靈象清楚宣說：「上帝樂意將他的兒子啟示在我心裏，命我將他宣傳在外邦人之中。」又說：「那感動彼得的……也感動我。」耶穌感動彼得的，同樣感動保羅的心靈，受耶穌臨在的薰陶而獲得新力量，新生命。

基督重生在門徒心靈中灌注感覺聖靈的真實，有兩件事與從前不同了：「第一是耶穌不再受時間空間的限制。第二是他們每覺到耶穌臨在的時候，心中即受了無恐怖，無窒礙的力量。」⁸⁶ 使得信徒的靈魂在俗世狼權中脫離與重生後，勇敢力行承接基督所授予了門徒新生心靈的使命：「願你們平安！父怎樣差遣了我，我也照樣差遣你們。」(約翰福音 20:21)門徒接受基督牧羊使命，即轉移成了如同基督成為上帝之子的信使——牧羊人。

《約翰福音 21:17~18》：「耶穌第三次對他說：『約翰的兒子西門，你愛我嗎？』彼得因為耶穌第三次對他說『你愛我嗎』，就憂愁，對耶穌

⁸⁵ 參閱：同上，頁 197。

⁸⁶ 參閱：同上。

說：『主啊，你無所不知，你知道我愛你。』耶穌說：『你餵養我的羊。我實實在在地告訴你，你年輕的時候，自己束上帶子，隨意往來；但年老的時候，你要伸出手來，別人要把你束上，帶你到不願意去的地方。』信使所得的
不是一種哲理，也不是一種神學，乃是耶穌與他們同在的生命，有耶穌那樣的人格，那樣的生命，在他們中間留存著，翻動著，在感覺見象與權能的覺悟，有耶穌有生命有愛，覺得這種經驗的真切偉大，所以他們在短時間之中，百折不回，萬死不懼的福音使者，梯山航海赴湯蹈火，⁸⁷ 以耶穌的生命證生命，使這救人救世的人格與福音德澤廣布天下。這是基督聖靈重生後，回歸存有，將人類由背離上帝，透過使徒重生基督真理福音與人格生命，讓罪性罪刑重新回歸上的懷抱的契機。

三、論神聖生活之具體實踐

基督教對成聖的認定為何？是否就是一種生命的強化？神學家、宗教人士研究後，都紛紛提出見解，儘管這些見解不完全相同，但是細心觀察後，還是可以找到一些共通點，用這些共通點看基督如何在生活中實踐成聖的歷程，並成為基督徒的未來學習目標。

「成聖」，簡單來說就是「成為聖別」(以弗所書，1：4)，狹義來說，聖在聖經舊約裡，指祭司與聖殿中的器皿；乃至延伸到分別出來讓神使用，略有「歸耶和華為聖」的含義。廣義上說，聖概念的歷史發展，普遍綜合於依里亞德提出：聖相反於俗，在俗中聖顯。依東方修養觀念，廣而推之，可以把「成聖」當成一種「脫離凡俗，入於聖境」的超越過程。若從禱告的角度思維，則是聖靈在信奉者裡面，協助信奉者們成為更像、更接近基督的過程。加爾文則認為：嚴格來說，

⁸⁷ 參閱：同上，頁 197~198，203~204。

「成聖」(sanctification)是一種狀態，也是一種進行式，不斷的持續與學者。但基督的神聖，不同於以上的聖物顯意或人格境界修養，卻是超越存有者凡俗的存有，存有在無方無體的全真、全能、全善被敬稱為神，賦予位格時成主宰一切與審判的上帝。因此，基督的成聖是經約翰施洗後，如同荀子說「解蔽」，揭開「帕子」一切豁然開朗，天父的聖靈就在基督之中，基督以父稱上帝為天父，把精神視為靈體的上帝稱為聖靈，聖靈本身即是上帝的神性，這存有的上帝神性在基督身中，基督的神聖性是自有，且是持續性存在，非信徒實踐德性的階段性、間歇性超越成聖。

(一) 基督傳道前的曠野證道

施洗者約翰在猶太的曠野傳道說教，並施行悔改的洗禮，宣傳來自天國的福音，起初耶穌也參加這項活動，耶穌跟約翰志同道合，都是要改善人心，使人成為新人。當耶穌在約旦河接受約翰的洗禮時，天開了聖靈以鴿子的方式飛來，有喜悅聲音說：「你是我的愛子，我因你而喜悅」，這使耶穌在心靈上有新的領悟，這種領悟是一種對整全的道德的覺悟，發掘出自己內在的仁慈、勇氣、對宗教的熱忱，也明白天國的偉大。可惜約翰的能力範圍有限，無法經由他將福音發揚光大、天國亦無法在他中間展現偉大的生命，約翰自謙連幫耶穌解鞋帶都不夠資格，並且會衰微，雖然耶穌說：「我實在告訴你們，凡女子所生的，沒有一個比施洗約翰大；但在天國裏，最小的比他還大。」(馬太福音 11：11)但實際上耶穌卻很敬重約翰。

基督受約翰施洗後，獨自離開人群，到曠野禁食，祈禱四十天。當祂疲累飢渴時，惡魔問祂能否將石頭變成麵包，叫祂從聖殿頂端跳下去，以及頂禮膜拜惡魔就可以統治世界，但是祂決定禁用不正當的手段獲得生計，不用獨有的神蹟能力換取信徒或是別人的崇拜，權柄只能是遵從上帝

「德行」的權能，在試探中徹底拒絕誘惑，對上帝完全效忠。⁸⁸

(二) 基督實踐傳道的目的

經過世俗凡人誘惑的自我鍛鍊後，基督聖靈，所傳遞的白鴿信息代表和平，上帝透過基督重新與罪人建立給予信靠和解的機會，基督成了實踐上帝給罪人信靠福音的中保，基督早期傳道宣講天國福音為主，目的是予人一個理想的新生命力。

基督回到應許地佈道宣講，即便基督採取曠野中不使用奇蹟能力，目的在給予罪人實踐真理的德行生命，但對於俗世罪人無法從基督屬人的現象找到存有的上帝本質，基督傳道過程中不免應時應地做適時的顯能宣道。例如基督的療傷治病，因為在當時的背景，潔淨的律法歧視很多病患，稱他們是不潔的人，不能參加公眾的敬拜《馬可 5：1~5；10：46》，在社會中他們是被隔離的邊緣人，如果他們想要重新回到社會，必須恢復健康。外單純身體疾病，邪靈附體的身心疾病，凡人無法自除，適逢基督宣道予罪人，同時訓導邪靈歸正道，基督驅逐惡鬼在於自身無力自拔，然而基督的神力即足以被信服，罪人必須對基督有足夠的信心，需要在各種考驗下，依然保持平安的人，脫離邪惡，這證明信仰基督是一種力量，同時證明基督證道的神聖能力。⁸⁹

(三) 基督預計贖罪祭透過教育使徒為其天國真理福音的重生與延續

基督成為上帝指派作為人的中保，凡胎有其壽命，要義在於福音的存在與延續，在必然的死亡途徑上，耶穌死於十字架的贖罪祭意義遠大於自然壽終，贖罪祭證明了上帝透過耶穌對人的愛，在基督重生之前的有生之世，必須對於在人的上帝之國做宣道的延續與安排。因此，耶穌

⁸⁸ 參閱：《馬太福音 4：1~11》。

⁸⁹ 參閱：《馬太福音 17：14~18》。

指派十二位門徒，授予他們特別的力量和醫治各種疾病，⁹⁰ 訓練他們是為了延續基督傳上帝之國的福音，而醫病趕鬼只不過是顯上帝之道的能所，作為輔助傳上帝福音，唯有依循上帝福音才能如同基督於曠野自證不被邪靈誘惑入侵，得以成就聖潔的心靈，自然遠離邪惡成就德行。

(四) 基督在傳道中界定的德行生活標準

聖經明文都說明「愛」是基督教信仰中，人倫道德觀裡非常重要的一點，神對人最大的誡命是要推展愛神、愛人，除此之外，基督教也經常強調認罪、悔改、謙卑、寬容等，聖經對道德的論述，可以在十誡跟登山寶訓中找到。

基督傳道的實踐過程中，可舉一具體且對後世德行影響甚深的宣講《山上寶訓》，馬太福音 5:1~16) 記載，被認為耶穌基督在「至福山」⁹¹ 宣講《山上寶訓》，民眾集體聆聽基督說教。告訴大家：和善、仁慈、純潔、謙和、公正的人有福了，人不要把自己的優點隱藏，要像燈放在燈臺上照亮一家，不要廢掉律法，應該遵守律法，不可殺人或謀害，人必須學會寬恕跟原諒、要多行善與施捨。千萬不要姦淫、離婚、起誓、或報復等，「論福」的精神要求更加徹底，杜絕內在蘊釀暴力或不公的傾向，這類傾向完全背離神不加區分的慷慨；耶穌所要求的教義，是以神的完全為模範：「所以，你們要完全，如同你們的天父是完全的。」(《馬太福音 5：48》)在這裡，耶穌要求人們隨時要做天父所做的，並不是做上帝的神能，那是人所不能迄及的，人所能做的是學習上帝在基督做對世人愛的事工，同樣的人依此德行傳遞，且必須完全按照眾人所熟悉跟所承認的道德標

⁹⁰ 參閱：《馬太福音 10：1~16》。

⁹¹ 至福山依據記載有不同的地點傳說，被認為是耶穌宣說「山上寶訓」的地方，靠近加百農，在那裡可以看到加利利湖，《馬太福音》提到，耶穌是從山上教導「論福」，也有人認為應該是他泊山，《路加福音》提到平地，可能是加利利海邊之地。

準過生活，對基督徒而言：要與天父上帝一樣聖潔仁慈。上帝對基督徒的要求是：精準的分辨正確與錯誤，選擇做正確的事，杜絕錯誤的事，耶穌的登山寶訓正是基督徒生活須遵守的規則。

(五) 基督在人世生活語言的哲理思辨啟迪智慧渡德行生活

基督的宣道教誨中，以人的生活語言，都用非常淺顯的比喻，讓人明瞭而不困惑，例如浪子《路加福音 15：11~32》：離家的小兒子代表悔改的罪人，父親代表神對悔改罪人的憐愛，未離家並抱怨的大兒子代表自以為是義人，只將好東西留給自己，這是譴責又呼籲的比喻，讓人仔細去思考。例如法利賽人跟稅吏《路加福音 18：9~14》：法利賽人自認有美德的義人，輕視別人，最後得到赦免的竟然是稅吏，基督說神歡迎自卑的罪人，反而不理會驕傲的罪人。透過比喻，耶穌表達出祂對神國度的瞭解，並要求信徒知道悔改。這是基督透過哲理的思辯，傳授給將成為義人的思辨之旅，這是一種德行的智慧會教育，提供給罪人覺悟的根基。

(六) 基督因憐憫而顯神蹟佐證神能與愛世人

基督除了傳授理性的思辨德行生活，在實踐傳道的過程中，不免看到人世間無法脫離生、老、病、死的哀傷所起的憐憫心，其中的展現神蹟非基督的本意，卻因於人間偉大的母愛與親情，或可說這是上帝安排基督顯神聖能力作為證明基督是天父聖靈三位一體的佐證吧！例如拿因寡婦的兒子《路加福音 7：11~15》：耶穌經過拿因城，看見一位寡婦失去獨生子，耶穌就動了憐憫，讓寡婦的獨生子復活。耶穌和他的門徒乘船出海《馬太福音 8：23~27》：海上起了風暴，門徒驚慌失措，耶穌就責備他們小信，隨後使風暴平息。另一次，門徒獨自在船上《馬太福音 14：25》：夜晚刮起大風，船在巨浪中快要翻覆，耶穌知道他們很害怕，

就走在海面上到他們那裡去，門徒接祂上船以後，風浪就平息了。耶穌的神蹟應驗了舊約彌賽亞的預言，每當耶穌目睹人的苦難和死亡時，祂心裡充滿同情和憂傷，祂一次又一次的帶給人們醫治和釋放憂慮，表明上帝確實在乎人們的痛苦，神蹟彰顯出上帝要除去世上一切苦難的終極目標。

(七) 基督贖罪祭的順服與使徒的天國重生

耶穌行道，向民眾宣傳天國的福音，有不少的百姓跟隨祂，法利賽人因此而感到恐慌，深怕勢力被削減，誘惑猶大出賣耶穌，祂在客西馬尼花園被抓時，彼得立刻拔刀割下大祭司僕人馬勒古的耳朵，在旁人看來他罪有應得，但是耶穌卻說：「我父給我的杯，我豈可不喝呢？」(約翰福音 18：11)在此耶穌表現出甘願走上神安排祂走的路，這是表現了謙卑、順服、並且死在十字架上的精神。

深究趙紫宸《耶穌傳》在贖罪祭的上帝、人與基督的過去未來關係中，個人將之綜述為基督死在贖罪祭的衝擊意義遠大於自然壽終的傳道實踐，經過信徒的情緒激化與深深感受基督的真正重生注入使徒的聖靈充滿，使得使徒堅信基督的上帝之國真正存在，並且應該在人世實踐上帝之國，基督的重生就跟使徒將重生基督死後再重生上帝福音畫上等號，由此可證，基督贖罪祭的死亡與重生，是上帝經由基督實踐使徒永續服從上帝傳承上帝福音實踐天國之目的，這也是基督對於實踐上帝存在的最佳佐證。

基督只有在受約翰施洗的那一刻聖靈進駐而成為成聖，之後聖靈的神性常駐本身就是延續上帝自有的聖。使徒信仰基督的神聖，學習成聖有別於俗世權柄，離不開祈禱、讀經、懺悔、唱聖歌與做禮拜，透過各種相關的活動與行為，與聖父、聖子、聖靈建立良好的關係與互動，透

過一些經驗或感應，讓心靈有最佳的依靠。尋得心靈滿足以後，還可以更上一層樓，以「成聖」為目標，有些基督徒甚至將「成聖的歷程」，當成使命或畢生的願望！使徒成聖，是一個終身的努力，效法上帝、耶穌基督的偉大與聖潔，使自己成為一個更高層次的存在。

第三章 孔子與基督成聖生活之異同

一、孔子論自明誠與自誠明之合契

《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」性存於天所賦之命，也可說是天賦，依此天性修道是為教化，循天命之性言之，此道自然是天則之理，

天道成了言全孔子的「君子務本，本立，而道生。」因此，有德行的君子以天道為根本立身行事。

性根源於天行健，它是一種生生不息的德性動能。人性的活動離不開「知」與「行」，知與行的活動本源又受人心性的覺知支配。《中庸》：「成己，仁也，成物，知也；性之德也，合外內之道也。」這動能可分為兩類：

（一）知性

是人類上通於物質性天道的成物之潛能，是知（明）的泉源，亦為行（誠）的依據；當人在自明誠發揮知性覺知的同時，也會連帶自誠明的發揮啟發仁性，這是人可以「學而時習之」的。誠者是天道性命之造化，誠之者是良知啟動倫理道德。⁹²

（二）仁性

是人的精神貫注天道的成己力量，是行「誠」的活動根本，為知（明）的外在實踐；人如果實踐仁性，同時在檢證知性對君子之德認知的準確度。知性與仁性，不但是每個人都有，而且彼此互相影響，人就是靠著後天修學努力觸發先天精神的潛能，再從先天潛能的發揮，促進後天的學習與實踐效果。在人為的「自明誠」與天賦的「自誠明」之力量交互循環作用下，從偏而全，逐步將知性與仁性盡情發揮，也就是「誠」的境地。這種通內知外踐道，契合於知天道行仁義而為一的內外工夫，正是孔子成就君子之德的一貫主張。

孔子之後的儒家德性倫理，把「誠」看成天地人心的最高原則。《大學》：「所謂誠其意者，毋自欺也。」毋自欺的另一層意義，就在《中庸》性成於天之命，若明天命知性成於天道，是無法自欺於天道。《中庸第二十章》：「孟子曰：『誠者，天之道也。思誠者，人之道也。』」孟子傳承孔子

⁹² 參閱：陳健夫。《新儒學典》。台北市：新儒書局，1987年出版。頁303。

的知性與仁性，誠之天之道，在於先天之道是成萬物的生生之德，天命之性以人性善的先驗假設前提，後天思此生生之德，盡心知性以恃天。

《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育。」自誠明，誠於天道，則自性本清明，莫明於此，明自性本於天，以天道為根本，則知天化成萬物，人而讚之誠之於仁民愛物。「誠者天之道，誠之者人之道。」誠是大美的一種生活境界，也是天地的規律，作為天人合一的入門之道。

上天有好生之德，人天生就具有上天賦予善的本性，這是「天命之謂性」。⁹³ 遵循天賦的善性而為，誠於天道之理，這是「率性之謂道」。雖然人具有與生俱來的善性，但每個人天生的氣稟不盡相同，以及後天各種環境的影響，有些人會誤入歧途，就像孔子所云：「性相近也，習相遠也。」《論語·陽貨》先天的善性會因為後天的惡習而遺失，所以要制定一套後天人們道德修養共同的實踐標準，就是「過」與「不及」的中庸之道，正所謂上智與下智不移，唯中民之性誠之，得以教化為君子，這是「修道之謂教」。

中庸之道合於：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」人有「喜怒哀樂」各種情緒，人性未將它們表露出來時叫做「中」，「中」有不偏不倚的意思，「喜怒哀樂」表露顯現之後都能夠合於節度叫做「和」。「中」是天下的根本，在思想方面與天賦本性相合，「和」則是天下普遍推行的準則，在行動上符合天賦的本性，人們如果能達到「中」、「和」的境界，便是安於天地時中正位，務實萬物就能順其時成長。中庸與中和彼此是相通的，也是道德修養的標準，依中庸合天時達致中和，即如孟子讚美孔子「聖之時者也。」

⁹³ 見《孟子·告子上·六》：「仁義禮智非外鑠我也，我固有之也。」

《中庸》論「誠」最詳盡，從「誠」與「天命之謂性」的關係來看，人心源自天心，「誠」使兩者合為一體，從中和的狀態來看，是喜怒哀樂未發之心，這也是中和最初的德的所在，它與天道是相冥契的。《中庸》云：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也；誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」中庸所言，天地大道誠萬物，人的本性則自誠明天地之道，「誠」則是上天本然的道理，是自然的法則，更是宇宙萬物的本性，因此人們若順天道之誠去行仁，便合乎「誠之者，人之道。」

誠上所述，個人以為《中庸》強調「天道之誠」，是成萬物的生生之德，「誠」作為性命的根源，故性不可失之，更應將「誠」發揚光大，《中庸》：「誠者，物之終始，不誠無物。」誠之者天之道，「誠」是萬物的始末，無「誠」便無萬物，它是萬物化育的根源。《中庸》：「夫自誠明謂之性，自明誠謂之教。」「自誠明」是本體，自誠則盡己之心明「天命之謂性」，體認天道之本然，故「誠則明矣！」（《中庸》）。「自誠明」由天賦之性而來，自然有天命去彰顯它，所以不必經驗、思考或學習就會的清晰明瞭之概念與能力。「自明誠」則是一種實踐，傾向後天的作為，藉由遵循德性與學問的思辨，「明則誠矣。」（《中庸》）思辨天道是誠的表現，進而履行弘揚天道。《中庸》將「至誠之道」比做「中和」，而「中和」隱藏在喜、怒、哀、樂尚未表露時，叫做中；表露之後都能合於節度，叫做和。中，是天下事理未發的本體；和，是天下萬物共行的大道。人達到中和的境界，安居天地正位，順應萬物成長的天時。「中」是指未發的狀態，為「體」；「和」是已發的狀態，為「用」。「體」與「用」相兼就是「中和」，它的關鍵在於「執中」，「執中」是已發的時候，沒有「過」和「不及」的狀態，也就是中庸，中和原理為中庸的根基，指天地萬物之間互相調適且各盡其性。「道」的本原出於天而不可變易，道體備於己而不可

分離，以及存養省察之要，達致中和的最高境界。孔子對中庸解釋為「過猶不及」，指時中的洽到好處，王船山擴而在德行上解之「何有過之」，對於自誠明之德性只有「不及」，當知行合一努力不懈。

《中庸》：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」「中」就是不偏不倚，不上不下，在中間的意思；「和」就是和諧而且協調的意思，是天下萬物通達的道路。達到不偏不倚、協調和諧的狀態，天地便各在其位而運行不息，萬物便各得其所而生長發育了。天道誠之是生生不息之德，人道若能至誠，則必與天道相契為君子，當人心與天心相通，自然就可以跟天道相契而參贊天地之化育，將上天所賦予天地萬物之本性發揮其應有的功能。善良的本性是合天人之理，以誠貫穿天人，生生之德是天地大道，貫穿禮法里仁為美，人而不仁如禮何？《論語·述而篇》：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。」誠的典範於里仁中，如若人飢己飢，人溺己溺，才顯其真誠處理天和人、人與人之間的關係。

二、孔子論行仁由義與高明配天

誠，子路形容孔子對其解說，是誠於心的明明白白辨別，《論語·子路篇》「子曰：『善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！』」此辨別於內是理智，於外是善德，因此於人，誠合內外之道，發而為一切之起始；於天，誠者天之道；故人當至誠辨明天道，作為行內外之理，《中庸》：

「誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，

所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。」

誠則能以仁成己，以知成物，此乃合乎內外的天命之性德，故孔子以務本天道之厚德載物為德性根源，推而廣之仁民愛物，可謂內知高明配天理，外德高明以天理之知成物。《易經》言「坤元厚德載物，乾元萬物資始。」乾坤代表天地本體，是一切的發端，因此自明誠的辨別以天地為起點，作為內知合乎高明配天，外仁得合乎義理之德。故孔子德性倫理從「務本天道」為根源，「性相近」於「天命之謂性」，君子習天行健，慕思天道生生之德，故人當以天道德行的性善做為起點，以別於「習相遠」。

「逝者如斯，不捨晝夜。」指出天道的萬物發展之自然法則，於人思維感念化成萬物的角度，此天地生生之德，被孔子依據而落實為「仁」的核心主張，作為人際與萬物的聯繫，故「仁民愛物」之主張高明配天，行之配義與道致中庸，仁德發而皆中節，則治理萬物隨順天時之道，是人們處理各種道德關係和調整各種利益關係的根本準則，《論語·里仁》：「子曰：『里仁為美。擇不處仁，焉得智？』」里仁為美正是孔子合乎高明配天的檢證實踐智慧，君子之仁務本天道「發乎內而著於外」，是由「自誠明謂之性」的修養體悟所形成的道德主體之自覺。

孔子學思並進於「自誠明謂之性」，這是務本天道，是他一切學說的根源，據此高明配天行仁由義，則能性近於天道。然而習相遠的中民之性，是可教化之民，這是「自明誠謂之教」，以下是孔子教化宰我有關侍親與慎終追遠的仁道。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊鼓既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也

有三年之愛於其父母乎！」《論語·陽貨篇》

宰我對三年守喪的合理性抱持質疑的態度，雖然他兼顧樂跟禮的人文價值，火跟穀的自然現象，可惜他忽略從仁心發出的真實情感。而孔子從天道本心，發乎情止乎禮的人心自我要求，回報父母養育、疼惜的恩情，是人間的倫理規範回應心理情感，說明人性的開展過程與人性如何向善。故守喪三年並非權威的教條，而是仁心當下的呈現義。如同《孟子·公孫丑上》：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。」也是仁心的呈現義。

仁心的呈現義，是一種生命的覺醒，因此覺醒的時刻，要使自己永遠保持在清醒的狀態，因為仁心會呈現，也有可能因生活習氣或其他機括影響下而隱沒。

《論語·述而篇》：「仁遠乎哉！我欲仁，斯仁至矣！」「我欲仁」的「我」泛指人心的道德主體，稱之為仁心，因此它同於「仁欲仁」，心覺心的自己，稱為自覺，這是道德的必然性。⁹⁴

仁心的呈現義是道德可能建構的基礎，仁心的自覺義是道德的必然性，心的掌控義卻在人格修養的道德實踐，孔子說：「為仁由己，而由人乎哉！」因為天命之謂性，性近於天道仁心，則「仁」始於自身，掌控義則是心當家做主，人應當自我約束，用良知自己立法、守法，並且自己決定方向，「隨心所欲」代表可以自由判斷兼選擇的狀態，關鍵在於「願不願意去做」，只要在人生的正當途徑願意去行仁，即擇善固執，雖千萬人吾往矣！

「仁」包括了各種具體的宗法道德為主的行為規範，也涉及到人與人之間的關係問題。「仁」最初的含義是指人與人的一種親善關係，孔子把「仁」定義為「愛人」，《孟子·離樓下》與《荀子·議兵》都續稱：「仁者愛人。」孔子解釋愛仁者：「己所不欲，勿施於人。」（《論語·衛靈公篇》）「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語·雍也篇》）道不可弘人，人可弘道，是站在行仁的道德主體角度之能動性，將仁推展，因其根源於天道之善，應當推而廣之，如若是「食

⁹⁴ 參閱：王邦雄。《中國哲學論集》。台北市，學生書局，2004年出版。頁290~291。

色性也」或個人私慾當有所節制，以禮義治之。

孟子發揮了孔子的思想，把仁與義聯繫起來，其「仁」是指人心、仁愛之心，就是指每個人都有的「惻隱之心」，「義」是指「羞惡之心」而取人正確所當為的道路，仁義成了道德行為必行的最高理則，因此行仁成為必須遵循的義路。仁德於內，義路行於外，告子：「食色，性也。仁，內也，非外也；義，外也，非內也。」告子的行仁內義外正合乎孔子的行仁由義，仁是道德主體心中的自我節制，義當發而合乎禮，此致中和，方可謂合中庸之道而高明配天。當子張向孔子請教什麼是仁？孔子回答他：「能行五者於天下，為仁矣。五者為恭、寬、信、敏、惠。」（《論語·陽貨篇》）上述孔子所說的是具體表現，以仁為本體，表現在具體的行為上：對父母盡孝，兄友弟恭，對朋友有信，對國家效忠，對別人發揮愛心。仁涵攝眾德，從個人的修養，到待人處世之道，以至政治事功的表現，都是仁的作用。

荀子談及行仁由義，即便是從兵刃之德談之，雖非吾人所願取肅殺之德以暴治暴，然吾人取其行仁由義之理論之，《荀子·議兵》：「孫卿子曰：非汝所知也！彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁者之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。《詩》曰：『淑人君子，其儀不忒。』此之謂也。」仁治惡，義治理，傑紂不義，天命新君行仁由義伐之，乃高明配天，致中和之道。荀子在此談行兵傷人或有不忍，然其天道義路在行仁順天理，或有不善，透過遠方見其行仁義之道，信服之來歸附，可檢證其行仁由義不失小德。

三、基督論人生之義路

「那又怎麼樣呢？我們比他們強嗎？絕不是！因我們已經指證：猶太人和希臘人都在罪惡之下。就如經上所記：沒有義人，連一個也沒有。沒有明白的，沒有尋求上帝的。

人人偏離正路，一同走向敗壞。沒有行善的，連一個也沒有。」《羅馬書 3：9~12》在羅馬書中所載上帝不稱猶太人和希臘人為義人，卻稱為罪惡的不善之人。因其無明，眼中不怕上帝，不尋求上帝的律法，成了為非做歹的惡人。

《羅馬書 3：19~22》：「我們知道律法所說的話都是對律法之下的人說的，好塞住各人的口，使普世的人都伏在上帝的審判之下。所以，凡血肉之軀沒有一個能因律法的行為而在上帝面前稱義，因為律法本是要人認識罪。因信稱義。但如今，上帝的義在律法之外已經顯明出來，有律法和先知為證：就是上帝的義，因信耶穌基督加給一切信的人，這並沒有分別」此段前部分從不信靠上帝的角度反駁上帝的宰治，後段則在反駁前段惡人對上帝的質疑，因為耶穌基督使得上帝的義在律法以外顯明出來，加給一切相信的人律法和先知之言成了箴言。因信耶穌基督的，將被上帝視為義人。

惡人背棄上帝，蒙羞了上帝的榮耀，上帝卻不計前嫌白白的贈送基督予人恩典，《羅馬書 3：23~24》：「因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀，如今卻蒙上帝的恩典，藉着在基督耶穌裏的救贖，就白白地得稱為義。」因此，路德早期不解罪性之人如何得以被上帝義人，從此段即可明白因何路德靈感乍現，宣稱因信成義是上帝主動賜予人，只要人願意信靠上帝即被稱為義人。上帝主動賜予人的是信靠基督，基督之後的是信靠基督傳布上帝於聖經的福音。

基督一生奉獻給上帝，作為上帝與人溝通和好的中保，這是祂認為所當行的義路，此人生義路，並非憑空實現，其實踐的前提在於天父的聖靈成為基督聖子的聖靈，經過人身耶穌的自我聖靈覺知與試煉，證誠了基督是聖靈的化身，從聖靈進駐與試煉的真實，基督未來的一生直致贖罪祭，《羅馬書 3：25~26》：「上帝設立耶穌作贖罪祭，是憑耶穌的血，藉着信，要顯明上帝的義；因為他用忍耐的心寬容人先前所犯的罪，好使今時顯明他的義，讓人知道他自己為義，也稱信耶穌的人為義。」基督自誠明己的是上帝本身的聖靈，因此基督信仰上帝成了「道自道」的自然信仰上帝本身，換言之，基督一生信仰上帝是自其然，基督這樣自然而然無有隔閡的信仰上帝所展現行於外人眼中，基督成了對上帝忠貞信仰與實踐當然義路的義

人。然而基督為實踐傳遞上帝福音的義人，也就在告知基督所行的，亦是眾人所當行的義路，行義路者自然而然遵循基督之後成為上帝眼中的義人。《羅馬書 5：1~2》：「所以，我們既因信稱義，就藉着我們的主耶穌基督得以與上帝和好。我們又藉着他，因信得以進入現在所站立的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望上帝的榮耀。」不論是基督本身的自成上帝之義人，或是眾人遵循基督之義路傳布福音成為上帝眼中的義人，一切的起始點在於對上帝的忠貞信仰，故「因信稱義」成了上帝救贖的制約語言，且於後來的新教改革中，成為路德行義路的口號旗幟。

「因信稱義」一切的起始點在於對上帝的忠貞信仰，上帝的千古縹緲難明，就在於基督三位一體的福音宣言中清晰自明，這是一種轉化，「我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督、得與神相和。」基督作為上帝的信使，自成因信稱義；基督代表上帝本身，作為基督的門徒信仰基督自然是信仰上帝本身，此邏輯的連帶關係使得基督信仰者也成了上帝眼中的因信而被稱為義人。然而基督證明上帝對人和好的階段性任務完成，將人類靈魂的自由意志交還予人，勿再重蹈亞當夏娃聽信邪靈之喻，藉由基督重生更堅信上帝之全真、全善、全能，故信仰基督在聖經留予世人的福音成為代位信仰上帝，信仰上帝、基督、聖經福音同成了上帝眼中因信的義人，「因信成義」成了人靈魂自由意志選擇上帝義路或邪惡之道的靈鑰。

對基督的因信成義，也就成了對上帝的因信成義，在此也就反駁了惡人對上帝律法的反駁，信仰基督表彰了信仰上帝的律法才是義路，《羅馬書 3：27~31》：「既是這樣，哪裏可誇口呢？沒有可誇的。是藉甚麼法呢？功德嗎？不是！是藉信主之法。所以我們認定，人稱義是因着信，不在於律法的行為。難道上帝只是猶太人的嗎？不也是外邦人的嗎？是的，他也是外邦人的上帝。既然上帝是一位，他就要本於信稱那受割禮的為義，也要藉著信稱那未受割禮的為義。這樣，我們藉著信廢了律法嗎？絕對不是！更是鞏固律法。」因此，人世以人相對的律法認知，誤解上帝的義，上帝稱呼那義人的的是不論是內邦或外邦，只要是信靠基督，行福音之善的義路，在信靠上帝中的都將是被救贖的義人。

馬丁·路德認為「因信稱義」是一種精神上的轉變過程。最初傳統信仰，是表現在對上帝全能和公正的畏懼；以及奧古斯丁《懺悔錄》闡釋的在上帝面前，人的渺小感、犯罪感和內疚心情。馬丁·路德：謙卑是虔誠的基礎，人必須捨棄自我（Ichheit），把自我交給上帝，信賴上帝並且產生對上帝的熱愛，然後進一步發展為期待上帝恩典的希望，畏跟愛必須統一才會產生望；成為完全的信仰。人因為有了信仰而成為義人，或是獲得被免除罪惡的恩典，獲得恩典稱之為「稱義」（justificatio），這是一種內在的轉變，主要指由犯罪感到確信獲救的精神變化，人也由「罪人」變成「義人」，既然罪人以被稱義，就開始走向成聖之路，這就是「再生」。

加爾文認為：「稱義」並非一個人通過內在的修養和外在的善功所能達到的目標，而是由上帝的慈愛、公正和恕罪轉歸在他身上的結果。信仰是知、情、意三者統一：理智領悟信仰對象，意志把理解了信仰轉變為情感的內在源泉和財富，必須把身心全部投入信仰對象的人，才能有確信的信仰，人的理性所能達到的只是知識的確信，上帝卻可以賦予人信仰的確信。完全的成義不光只是內在的被恕罪、被拯救的確信，而且是依照上帝的教導過聖潔生活的過程，上帝使人成義的目的是使他成為聖潔的人，被上帝拯救的人，其聖潔生活中的一切都是善功。加爾文認為：成聖並非一時之事，而是一種過程，它與稱義是不可分割，因為二者都是從因信而有分於基督所產生的；它跟信的長進一同長進，並且配合誠實悔改之心。

四、敬畏上帝是智慧的開端

不論是舊約或新約聖經充斥著對耶和華「敬畏」二字的情感，「敬畏」滿滿地寫在創世紀、出埃及記、利未記、申命記、約書亞記、士師記、撒母耳記上下、列王紀上下、歷代志上下、尼希米記、約伯記、詩篇、箴言、傳道書、以賽亞書、耶利米書、何西阿書、約拿書、彌迦書、西番雅書、哈該書、瑪拉基書、馬可福

音、路加福音、使徒行傳、哥林多後書、以弗所書、歌羅西書、希伯來書、彼得前書、啟示錄……等。如此多的敬畏上帝（耶和華）語言，總結其效益之啟始語言，非莫屬於《箴言 9：10》：「敬畏耶和華是智慧的開端，認識至聖者便是聰明。」耶和華是創造萬有之神，做為主宰人世的上帝，是一切知識與智慧的源頭，這些知識與智慧德行，展現在至聖基督，成為開啟智慧的具體學習對象。

《箴言 1：7》：「**敬畏耶和華是知識的開端；愚妄人藐視智慧和訓誨。給年輕人的忠告**」人的一生都在學習中求進步，首先要脫離童蒙，並且找到一條正確的成長途徑，培養出可以解決困難，完成生活中許多事情的能力，這稱之為靈性智慧（Spiritual Intelligence）。存有是存有者的根源，智慧的來源非創造者上帝莫屬，引證上帝是智慧的源頭，信仰祂、遵守祂的法度便可增加智慧，成就我們的生活。上帝的普遍性概念是一種縹緲的抽象概念，非人智力所能迄及，所幸上帝對人之義，成為特殊具體之實現，上帝顯出大能，證明基督中保對信仰者的應許是很確實的，使人有得信靠與依循，從基督的聖經福音之教誨中進入這屬靈的真實，在我們學習成長的途徑中，基督代表的上帝之智慧有助於引領我們盼望幸福的生活與面對困境。

《箴言 3：7》：「**不要自以為有智慧；要敬畏耶和華，遠離惡事。**」中世紀神學大教父，對上帝的敬畏，產生了屬靈的生活，得以脫離墮落糜爛生活，亦開啟了他一生為基督教服侍的偉大精神，這便是聖奧古斯丁，《哥林多後書 7：1》：「**所以，親愛的，既然我們有這樣的應許，就當潔淨自己，除去身體和靈魂一切的污穢，藉着敬畏上帝，得以成聖。保羅為教會悔改而歡喜。**」聖奧古斯丁循著保羅敬畏上帝而悔改被封為聖人，因信仰真神而開啟的智慧完成了神學大全，不只做為辯護神學同時也是告知信神成聖的路徑。

聖奧古斯丁在《懺悔錄》開宗明義說明：當人知道敬畏上帝，正是得智慧的時候，因為你會知道分寸，會願意遵守並降服於上帝的話語。這樣的生命豈不就是謙卑得著上帝的話語，而得智慧！反之，一個人若自以為聰明，認為自己很厲害，而不敬畏上帝，就算有世人認定的聰明，也將失去屬天的智慧，因為他無法

從上帝的话得著幫助。

雅各書提到誰是有智慧有見識的人？那必定是上頭來的智慧，《雅各書 3：17~18》：「惟獨從上頭來的智慧，先是清潔，後是和平、溫良、柔順，滿有憐憫和美的果子，沒有偏私，沒有虛偽。正義的果實是為促進和平的人用和平栽種出來的。」如果那個人有智慧又有見識，他就會當在智慧的溫柔上顯出他的善行來，而這個溫柔上所顯出的善行，是因為他有從上頭來的智慧，也就是從上帝來的箴言嘉行。《箴言 13：13》：「藐視訓言的，自取滅亡；敬畏誠命的，必得善報。」敬畏上帝，自然信靠戒福的智慧福音，智慧福音讓人有判斷抉擇的生活能力，而且會有上頭來的智慧結出各種義果來。

聖奧古斯丁除了敬畏上帝領受智慧，同時也就領受了聖恩，《羅馬書 5：1~5》與上帝相和，進入恩典，得著喜樂人生：患難中有信望愛。從聖恩的恩寵中，人得著上帝的智慧，同時信仰盼望神的寵愛而持守神的戒律，而被神稱為良善之義人。《羅馬書 5：6~11》解釋憑據基督死的救贖顯明了上帝的愛，「我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴隸，因為已死的人是脫離了罪。我們若與基督同死，我們信也必與他同活，……他死了，是對罪死，只這一次；他活，是對上帝活著。這樣，你們也要看自己對罪是死的，在基督耶穌裏對上帝卻是活的。」每個罪人(sinner)所做的只不過是微乎其微信仰基督的屬靈上帝，卻可以被上帝稱為義人而獲得救贖，這是智慧的抉擇。

《彼得前書 2：17》：「務要尊重眾人；要敬愛教中的弟兄姊妹；要敬畏上帝；要尊敬君王。」（《羅馬書 5：9~11》）靠著基督的血稱義，因著基督的生得救，藉著基督，與上帝和好，以上帝為喜樂。在逆境中敬畏上帝的神能並同體大悲基督的贖罪祭，則所衍生的智慧能保持正常的情緒、動機、思想，以至能擺脫逆境，繼續人生的發展，就如同「所以，我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得以與上帝和好。我們又藉著他，因信得以進入現在所站立的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望上帝的榮耀。不但如此，就是在患難中也是歡歡喜喜的，因為知道患難生忍耐，忍耐生老練，老練生盼望，盼望不至於落空，因為上帝的愛，已藉著所賜給我們的聖靈，澆灌在

我們心裏。我們還軟弱的時候，基督就在特定的時刻為不敬虔之人死。為義人死，是少有的；為仁人死，或者有敢做的。惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，上帝的愛就在此向我們顯明了。現在我們既靠着他的血稱義，就更要藉著他得救，免受上帝的憤怒。因為我們作仇敵的時候，尚且藉著上帝兒子的死得以與上帝和好，既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我們既藉著我們的主耶穌基督得以與上帝和好，也就藉著他以上帝為樂。」（羅馬書 5：1~11）

同樣在《馬太福音 6：14》：「你們若饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們；」《馬太福音 6：15》：「你們若不饒恕人，你們的天父也必不饒恕你們的過犯。」因此寬恕原諒別人的心是很重要的，如果排除宗教意義，純粹就日常生活而言，包容體諒他人的美德也是促進人際關係的良方，類似中國人的「將心比心」。

在敬畏上帝的過程中，人可以學會如何克制自己，不會因為私慾而犯罪，在心裡方面可提升一個人的智能與道德觀，《哥林多後書 7:1》：「所以，親愛的，既然我們有這樣的應許，就當潔淨自己，除去身體和靈魂一切的污穢，藉著敬畏上帝，得以成聖。」上帝的誠懇、仁慈，富有憐憫之心，不輕易動怒並且經常施恩，即便世人常因為軟弱無知或其他各種原故犯錯，只要用心禱告並真誠的悔過，上帝展現仁慈的一面透過基督赦免罪人的過錯。同時，上帝展現公平正直的一面，祂給予的學習智慧不像世上某些人循私護短，袒護自己的朋友、親戚或對自己有利的一方，祂堅持公義的立場，只協助正確價值的一方，譴責敗德的一方，就如同《詩篇 9:8》所說：「他要按公義審判世界，按正直判斷萬民。」因此一個尊重公義的聰明人，他必定明辨是非善惡、謹言慎行，用最好的行為彰顯上帝的公義與尊貴。

若因信上帝而被稱義，則此義人必是公義之人、仁義之人、良善之人。人為何要有公義？人為何要有聖潔？因為敬畏上帝的公義與聖潔，《彼得前書 1:13~16》：「所以，要準備好你們的心，謹慎自守，專心盼望耶穌基督顯現的時候帶給你們的恩惠。作為順服的兒女，就不要效法從前蒙昧無知的時候那放縱私慾的樣子。但那召你們的既是聖潔，你們在一切所行的事上也要聖潔；因為經上記着：「你們要成為聖，因為我是神聖的。」」因為基督上帝的聖潔，人的敬畏不得不聖潔，即便如此

也學得處世的智慧，彼得說：人要學會約束自己的心、減少欲望，謹慎自守，專心盼望基督顯現的時候帶來的恩，由於召喚的是聖潔，因此信徒們在世的言行亦要符合聖潔，不可再像未信主時的愚昧無知，更不可以為了滿足私慾而做惡。所以，認識上帝的聰明人，應當在軀殼受苦的時候藉機磨練心志，讓身心靈有所成長，才有智慧可以去除醜惡的私慾。

對基督徒來說，天國的彼岸是一種未知的奧秘，一般的凡夫俗子無法明白，追求上帝又不得不使信徒們真切感受到彼岸具有救贖的意義，所以耶穌道成肉身，在講道中大量的運用故事比喻，例如《路加福音 15》：「失而復得的兒子。」《馬太福音 18;路加福音 15》：「失去和尋獲的羊。」《路加福音 10》：「好撒馬利亞人。」及天國的隱喻……等，用最美的語言與最基本的形象思維，成功的將深奧奇妙的道理清晰的表達。基督用生動的比喻引起人們的注意，向人的預設發出挑戰，希望聽眾們從另一個角度去瞭解實情，激發人們更進一步的智慧反思，以便渡一個屬靈的天國同時兼顧人世的德行生活，而我們的智慧生活就藏在聖經福音中。《傳道書 12：13》：「這些事都已聽見了，結論就是：敬畏上帝，謹守他的誡命，這是人當盡的本分。」戒命的延續是對基督重生回歸後的福音分享，不論是內邦或外邦都是上帝的子民，基督徒應將福音的喜悅向各方傳布，《彼得前書 3：15~16》：「只要心裏奉主基督為聖，尊他為主。有人問你們心中盼望的理由，要隨時準備答覆；不過，要以溫柔、敬畏的心回答。」基督徒的智慧結晶，最後能回應傳布與使用的生活語言，如同路德最後只選擇以聖經福音為真理，這是他戰勝世俗教會的智慧佐證。

五、孔子論克己復禮

《論語·顏淵篇》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」孔子思想學說裡，以

仁為核心，仁於內，如何篤行則是一個問題？孔子將天理視為義路，但實踐上卻不可失禮數，禮成為里仁為美的德行標準界線。

《論語·八佾篇》：「人而不仁如禮何？」孔子用「禮」來規定「仁」，是對「人」的反思，這是要塑造一個完全的人格，這個人格中包含許多社會的組織、制度和秩序，也蓋括自我跟社會的互動、以及人和人的關係，這些都是一個完整的人格所要接觸的，與「禮」都有關係，因此關於「仁」的反思，也是關於「禮」的反思。⁹⁵ 孔子理想的人格，也是君子概念的彰顯，是一個內在仁的胸懷與外在的禮的行誼所共構。

「克己復禮為仁」，將受世俗權貴影響而馳騁外放的心，透過外在禮的約束，收攝內在精神，這是仁德的內在復歸，正符合「自誠明」的內智，禮成了誠於外的明智篤行。《論語·季氏篇》：「不學禮，無以立。」行「禮」在孔子是一個重要的領域，關乎人的視、聽、言、動，做為立身行事的準則。《禮器》：「禮也者，猶體也；禮不備，君子謂之不成人；設之不當，猶不備也。」禮在精神與規範方面維護五倫及天人關係，外在形式包括祭天、祭祖，上至國家之間的結盟、外交、戰爭，下至平民百姓的婚喪、日常生活、互相稱謂，都可以用「禮」來規範。

《仲尼燕居》：「言而履之，禮也。」禮最重要的，還是在於「履行」，孝道《祭義》：「禮者，履此者也。」神道設教，服喪儀節，《喪服四制》：「節者，禮也。」發揮節制約束人的行為，生事與祭儀都必須有賴於禮，《論語·為政篇》孟懿子問孝：「子曰：『無違。』與『生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮。』」這裡孔子說明了，生死界線，用禮規範了人對於親情的道理，所以才會批判宰我不守三年禮是對緬懷親情之理的缺失。《仲尼燕居》：「禮也者，理也。」「理」並非憑空臆度，而是要經過理性思維的結果，是一般共同認同而尊循的價值之理。理性之理要合乎正義，《喪服四制》：「理者，義也。」《禮運》：「故禮也者，義之實也。」正義之理，實踐起來也必得是適當而合宜的，因此《祭義》才會在提到孝道時說：「義

⁹⁵ 參閱：馮友蘭。《中國哲學史新編》。台北市：藍燈文化事業出版社，1991年12月初版。頁148。

者，宜此者也。」《禮器》提出綜合的看法：「義理，禮之文也。」如此，符應孔子行仁由義，以禮立身行世。

《祭義》：「禮也者，動於外者也。」《仲尼燕居》：「禮者何也，即事之治也。」「禮」要規範人們做人處事的外在行為活動，也要顧及內在心理情緒發動的層面，《禮運》：「何謂人情？喜怒哀懼愛惡欲，七者弗學而能；何謂人義？父慈、子孝，兄良、弟弟，夫義、婦聽，長惠、又順，君仁、臣忠，十者人義也；講信修睦，謂之人利，爭奪相殺，謂之人患；故聖人所以治七情，修十義，講信修睦、尚辭讓、去爭奪，舍禮何以治之。」人類的社會與生活，延續孔子以禮立身處世，無不是「禮」所要規範的對象。

《曲禮》：「修身踐言，謂之善行，行修言道，禮之質也。」「禮」的本質要求人必須建立善行，一切言行活動都要符合道德仁義，禮要建立人們道德的行為，能夠清楚的分辨好惡對錯。《曲禮》：「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備；分爭辯訟，禮不決；君臣上下、父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍、蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。」每個人在社會階級結構中，各自遵照已規定的禮儀節文作為社會角色的行為模式，凡是合於身份地位的角色行為便是合宜、善的，反之便是錯誤、惡的，「禮」的核心精神在當時表達合宜的社會階層之規範意義，以及是非對錯的道德觀。

自誠明是內在心裡的覺知，誠於內行於外，在內心秉持一個敬字，《禮器》：「君子之於禮也，有所竭情盡慎，致其敬而誠若，有美文誠若。」禮與誠、敬是心體發用的不同面相卻不可須臾離，誠於內必以禮敬之，敬於內必以禮誠於外，禮不論誠敬於內外皆持守中庸之道：「慎獨，敬慎戒懼。」是故以禮祭之，觀乎祭天敬誠而同神在，祭祖敬誠則法祖儀德。

「禮」是落實於生活中的分寸節度，並且逐漸形成一種處世的規則。它是一種主觀的用「仁」嚴格的約束自己，同時也要客觀的在生活世界裡建立對方的認同，也是一種良好的人際溝通。每一個人要生活在國家社會，必定會接觸許多不同的人羣，因此要擅長表達與社交能力，這一切都要從「禮」開始訓練，訓練如

何收斂外在的言行與克制內心的欲望，能夠收斂外在的言行就是禮節。

吾人能克制自己，使自己的言行都符合於禮，就是仁，天下人也會認同你是仁人。孔子認為人言論、行事必須有真實的情感跟性情流露，才是「仁」的基本條件，但有時候情感跟性情會造成偏激，需要靠「禮」來琢磨，因為沒有禮的節制的真實感情，就不能成為「仁」，真正的「禮」必須含有「仁」，完全的「仁」也必須含有「禮」，「仁」跟「禮」互相滲透就是完全的道德品質。⁹⁶ 分析「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉，為仁由己，而由人乎哉！」在科學研究的領域，認為人的身份分成三種：一是自然物的形氣物欲，二是文明社會訂立的規範跟禮制，三是人文心的情意理想，所謂道德修養就是妥善的操控這三項，適當的克制自然物的形氣物欲，遵守文明社會訂立的規範跟禮制，然後將人心做為克己復禮的根源動力。⁹⁷

我們從孔子在《論語·公冶長篇》云：「『吾未見剛者。』或對曰：『申枨。』子曰：『枨也欲，焉得剛？』」來看《論語·顏淵篇》：「克己復禮。」孔子曾經感嘆自己未見過真正剛強不屈的人，學生認為申枨算是剛強的人吧？孔子否定，因為「剛」是一種克制自己的工夫，而非逞強好勝，不論處在任何環境，都可以控制住自己的欲望，並且始終依照天理而行，不輕易改變，這才是「剛」，雖然申枨個性耿直，可惜他逞強爭勝、經常感情用事，這是「欲」不能算是「剛」。孔子所謂的「剛」是循天理不病的一種「克己」的工夫。「禮」是吾人應該遵循的道德規範，因為人跟禽獸不同，人有人性、有道德，符合這些行為、規範、禮節，都可以統稱為禮。所以孔子說的「克己復禮」是誠敬於內體悟天道，依循天理踐之於外，當仁不讓，是用來維繫社會的道德規範，使人可以立於不敗之地的方法。

六、基督道成肉身與孔子論人身歸道

⁹⁶ 參閱：同上，頁 147、157。

⁹⁷ 參閱：王邦雄。《中國哲學論集》。台北市，學生書局，2004 年出版。頁 292。

儒家與基督信仰者對理想人格稱為成聖，「聖」也是每一個人道德、智慧達到最高境界，司馬遷在《史記·孔子世家》讚美孔子的德行猶如詩經闡釋的高山仰止，是人在生活中，心嚮往迄及的智聖境界。然而孔子與基督兩人在成聖的觀點上還是有極大的不同，孔子下學上達並健是《論語·衛靈公篇》「『子曰：『人能弘道，非道弘人。』』」孔子對於成就聖德，汲汲營營戮力求之。

基督的聖德是自然天成，不加外求，當受約翰施洗後的天父降下聖靈充滿耶穌，即說明了耶穌並非凡人，而是聖子。

因此，基督自成三位一體後，其聖靈的精神境界是自存的「連續」神性，就開始無時無刻的向外顯聖；孔子不具神性，唯有下學上達，「斷續」的隨著不同年齡成長，唯有由外向內透過猶如祭神如神在或內禱對越於天，以人慕求天行健之內在天人合一的至聖精神境界之德性，直到年過七十才能隨心所欲。究其原因，兩者在道與肉身關係的不同，以下詳述之。

（一）基督道成肉身

《約翰福音 1：1》：「道成了肉身。太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。」上帝是創造萬物的普遍精神，道是上帝存有本身的外在活動，人類肉身與精神是上帝在道的外在發展與創造。《約翰福音 1：2~3》：「這道太初與上帝同在。萬物都是藉着他造的，沒有一樣不是藉着他造的。」因此，上帝存在於人的內在思維中，人所見外在萬物的運行法則是上帝實現在外的道，上帝與道等同自身存有的一體兩面。

綜觀《約翰福音 1：4~8》說明「在他裏面有生命，這生命就是人的光。光照在黑暗裏，黑暗卻沒有聖過光。有一個人，是從上帝那裏差來的，名叫約翰。這人來是為了作見證，是為那光作見證，要使眾人藉着他而信。他不是那光，而是要為那光作見證。」約翰是施洗與傳道者卻不是那光，乃是要為上帝的生命之光作見證，而那展現生命之光的人是被命定的。

在《約翰福音 1：24~34》，約翰為上帝證明耶穌是那上帝聖靈降下生命之光，命定為上帝的道成肉身之羔羊。約翰回應法利賽人的對話，約翰在約旦河外伯大尼⁹⁸用水施洗，見證上帝的羔羊，約翰先前不認識他，只是那差約翰來用水施洗的、對約翰說：「你看見聖靈降下來，住在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。」次日，約翰看見耶穌來到他那裏，就說：「看哪，上帝的羔羊，除去世人的罪的！」（約翰福音 1：29）用水施洗為要叫耶穌顯明給以色列人，約翰又作見證說：「我曾看見聖靈彷彿鴿子從天降下，停留在他的身上。我先前不認識他，可是那差我來用水施洗的對我說：『你看見聖靈降下來，停留在誰的身上，誰就是用聖靈施洗的。』我看見了，所以作證：這一位是上帝的兒子。」（約翰福音 1：32~34）那一位站在法利賽人之間，是法利賽人不認識的上帝的聖靈之子耶穌。

約翰回應，《約翰福音 1：9》：「那光是真光，來到世上，照亮所有的人。」這是上帝即道自身的說明，上帝經由耶穌到自己的地方來，「他在世界，世界是藉着他造的，世界卻不認識他（耶穌）。他來到自己的地方，自己人並不接納他。」（約翰福音 1：10~11）摩西在律法上所寫的和眾先知所記的那一位，明白的說那《約翰福音 1：17》：「律法是藉着摩西頒佈的；恩典和真理卻是由耶穌基督來的。」摩西所能傳的戒律與啟示，所不能傳的是那真理本身，同時無法賜予「修直主的道路」的為上帝的子民，以及背負世人罪孽的羔羊，能同時給予如此恩典的只有道自身，《約翰福音 1：14》：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理」因為，傳律法的摩西，是為那傳道肉身的耶穌先行預言，讓人們得以尋著上帝的生命之光。又說「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿地有恩典有真理，我們也見過他的榮光，正是父獨一兒子的榮光。」（約翰福音 1：14）這父獨生子的榮光，就在基督成為世人罪孽的羔羊之真理與恩典中顯現。基督是

⁹⁸ 有古卷稱「伯大尼」為「伯大巴喇」。

恩典是橋樑，就在於耶穌是神亦是人：

1. 「神」的部分：

根據三位一體論，他以上帝之子的身分誕生於世上，因而具備至聖至善至德。

2. 「人」的部分：

從母胎出生，有了人的軀殼與情感，因此多少受限於凡軀，但正面的義意是可以體驗凡人的苦難與困境，神性與人性兩者同時表彰，說明了天地之道成就在肉身上，基督傳道啟示神的聖潔光輝，並做為世人思想、行動、生活的模範。耶穌的存在劃分了上帝與凡人同一的可能，人只能做到「耶穌式的人」，不能做到「耶穌式的聖神」。

道成肉身的重點，在於《約翰福音 1:18》：「從來沒有人見過上帝，只有在父懷裏獨一的兒子將他表明出來。」這是施洗約翰的見證，還有信徒的重要見證，腓力對拿但業說《約翰福音 1:45》：「摩西在律法書上所寫的，和眾先知所記的那一位，我們遇見了，就是約瑟的兒子拿撒勒人耶穌。」拿但業並沒有輕易相信那道成肉身的就是耶穌，對著耶穌說《約翰福音 1:48》：「『你從哪裏認識我的？』耶穌回答他說：『腓力還沒有呼喚你，你在無花果樹底下，我就看見你了。』」約翰福音這裡所表明的，在顯現基督的神力，表現著上帝的榮光，奇蹟自然使得拿但業說《約翰福音 1:49》：「拉比！你是上帝的兒子，你是以色列的王。」耶穌對於拿但業的小知小信，再給他更多的未來遠見，並做為將來對自身的明證，耶穌在《約翰福音 1:50~51》對拿但業說：「因為我說在無花果樹底下看見你，你就信嗎？你將看見比這些更大的事呢！」他又說：「我實實在在地告訴你們，你們將要看見天開了，上帝的使者在人子身上，上去下來。」基督道成肉身來自神的外力，那聖靈降下來的是上帝自有的生命之光，這生命之光來自於道，即上帝自身，《約翰福音 1:15》約翰為他作見證，喊着說：「這就是我曾說：『那

在我以後來的先於我，因為在我以前，他已經存在。』」約翰在這裡說明了上帝即道本身，這生命之光的聖靈含藏在基督耶穌之內的，是永續的世界起始與終了自身，「從他的豐富裏，我們都領受了恩典，而且恩上加恩。」（約翰福音 1:16）

（二）孔子論人身歸道：

《論語·子罕篇》：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」顏淵讚嘆孔子的學問高聳深厚，呼之在前，瞻之在後，深不可測；孔子的德行步步引導著豐富顏淵知識，並用禮法約束他，想不學都不成，即便顏淵竭盡全力學習，孔子的知識與德行就像是眼前矗立的高山，永遠也無法超越。是故，孟子讚之聖之時者也，司馬遷讚之至聖。

《論語·述而篇》：「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』子曰：『若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。』公西華曰：『正唯弟子不能學也。』務本天道而後志在歸道，歸道以弘仁尊德性，以六藝輔仁德，永無止境地提高修養，論語述而篇此段可謂孔子一生肉身歸道成聖德的寫照，為仁自謙，為聖當仁不讓於師，為學誨人廢寢忘食，君子無終食之間違仁。

孔子不同於老莊隱遁於世，即便是魏晉竹林七賢亦期望學養有所建樹，何況是有理想有抱負的儒者。《論語·衛靈公篇》：「人能弘道，非道弘人。」從客觀天道思考，它所提供的是人的性命，這在中庸明白的說「天命之謂性」，然而客觀的天道不具肉身為人說道，卻需要率領天賜之性命以誠明道而歸道，這是中庸「率性之謂道」，肉身歸道的方式除了自我教化，同時推而廣之他人以復其天性，此乃合中庸「修道之謂教」以天道教育弘化自己與他人。孔子務學天道以致用，政治抱負目的在達到

淑世，平日以教育樹人，對君王失望後，卻成了終生職業，是孔子肉身歸道的一生歷程。「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」這是曾子在〈泰伯篇〉的陳述，可謂描述了一段當仁不讓的孔子終生歷程寫照。

孔子這一生的歷程下學上達，以迄求天人合一之精神，在政治、淑世、教育的成聖過度，並非一蹴可幾，其契合天人合一精神的「斷續」與「從容中道」，孔子表述在為政篇中：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」孔子道問學立世，直至四十對慾望人情事理不再迷惑，五十才能率性直問道以知天命，到六十才能耳順常入於道，七十從心所欲不踰矩得以從容中道至中和，其精神在天地之中，天地在精神之中，這天人合一的精神可謂聖，從容中道表現在外的至聖之德，就在論語、中庸與大學之中。

孔子肉身歸道的過程，首先務本天道，其歷程是下學上達，自誠明則不思而得不勉而中入於從容中道；次為人弘道，誠之者人之道下迴向，依於仁擇善固執，治學為事推而廣之大學之道。孔子的天道思想在中庸表露無遺，實踐之道在大學有方法步驟。中庸天道思想由「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」入門。大學實踐天道仁德由「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」建構德目實踐方針，格物致知以博學，審問物格知至，慎思慮而能得，誠意正心明辨，篤行修身齊家里仁為美。⁹⁹孔在顏淵篇回答樊遲問仁，子曰：「愛人。」里仁為美，為仁由己，克己復禮以愛示鄉里社稷，一日克己復禮，則天下歸仁。曾子在顏淵篇補充說：「君子以文會友，以友輔仁。」有德者以知識結交友人，再由三人行必有我師彼此輔仁德。

合孔子在論語、中庸、大學的聖人之道，以誠敬道問學盡精微，尊

⁹⁹ 參閱：陳健夫。《新儒學典》。台北市：新儒書局，1987年出版。頁317：新大學之道總綱圖表。

德性致廣大，極高明道中庸。¹⁰⁰ 道問學之知，「學而時習之」以博學，「知之為知之」以審問，「學而不思則罔思而不學則殆」以慎思，明辨五倫之義，篤行「恭、寬、性、敏、惠」之仁。孔子在子路篇，對於樊遲回應日常生活中的為仁：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」孔子在日常生活中誠敬志學戮力為仁以至終老，於心所欲從容中道合於天人合一之精神境界。

宗述孔子的儒家思想、倫理道德，常提到「人要以天為榜樣、人和天的互動」，但卻不同於基督教義強烈的「創造者和受造物之關係」，離凡到聖的過程，若恩典、救贖是一種外力而非出自人本身，那麼基督教義比較重視「外力的輔助」，至於儒家，比起「外力的輔助」，似乎更著重「發掘自身並加以淬鍊」。將自己不善之處去除，發揮美善，回歸本性，與天道合一。儒家「肉身成道」是一種求諸己的成德過程，孔子成聖在於將人本身的善性、智慧加以琢磨、去蕪存菁並且不斷提升，從凡變成聖的自我超越，「肉身」是平凡的身軀，「成道」是精神達到至高至善的完美聖境。

第四章 孔子與基督論人間之罪性與罪行

一、孔子論人性相近習相遠

《論語·陽貨篇》：「性相近。」此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。《論語·陽貨篇》：「四時行焉，百物生焉。」這是天道自然，生成萬物，人性與生命稟天之所造，孔子認為天道是人本性的根源，這是中庸所言的「天命之謂性」，人之性命與天地自然和天理都有密不可分的关系。因為每個個體都根源於天地之所造，所以人性之初相近，源之於天所造，所以人的性命在先天上具有純真本性，互相之間是接近的。「誠者，天之道。」

¹⁰⁰ 參閱：同上，頁 298。

展現著自誠萬物的生生之德，天地生生之德是對萬物仁德的彰顯，仁本身也就具有本體的特質，《論語·八佾篇》：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」在此顯現出孔子把仁視為一切的基礎，是德行的標準，而人性根源於天道，天道以仁體自誠，因此，性相近於天道，本性就相近於仁體，故君子，當以仁德誠之。

《論語·陽貨篇》：「習相遠也。」人性近於天道仁體，然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳！故孔子強調「君子謹慎學習」。(魏)何晏集解(宋)邢昺疏《武英殿十三經注疏·論語注疏·陽貨》：「正義曰：此章言君子當慎其所習也。性，謂人所稟受，以生而靜者也，未為外物所感，則人皆相似，是近也。既為外物所感，則習以性成。若習於善則為君子，若習於惡則為小人，是相遠也，故君子慎所習。然此乃是中人耳，其性可上可下，故遇善則升，逢惡則墜也。孔子又嘗曰：唯上知聖人不可移之使為惡，下愚之人不可移之使強賢。此則非如中人性習相近遠也。」上智與下智不移，唯中民之性易受外物習染，小人即習染於為惡，因此以友輔仁習於善則為性相近之善人，若群居終日無所事事好行小惠則易成染習成惡之小人。所以《論語·里仁篇》說：「唯仁者能好人，能惡人。」孔子明白在此指出「仁」是習染善惡的判準，亦是表彰性相近於天道之仁體，相反的「巧言令色，鮮矣仁！」則遠離天道仁體，易於滿臉笑容花言巧語而近於為惡。

《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」開宗明義的三句表彰了萬物根源天道的本性，完整的陳述了孔子所言純真本性的根源，然而這樣的本性卻是需要「依仁、據德」持續的修養受教化，才不致使「性相近」遠離這純真本性的天道根源。因此，「性近於天道之仁，習遠於人欲之染。」孔子的生命史述說著性近於天道仁體的典範，除道問學六書外，亦以六藝陶冶心性，尊德性在道德「仁」體上修持「克己復禮」，以仁體自覺，以禮制欲，立身行世推而廣之盡己之性推己及人，「忠恕」之道既是本性對於天道的持守，也是德性的推展。孔子在《論語·述而篇》闡釋了這樣的寫照：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」此為孔子為聖綱領，概括中華文化與德性。「道、德、仁、藝」是孔子教人為聖

之實學標的，「志、據、依、游」是孔子教人為聖達到標的之方法，這在為聖的生命史中，脈絡相承，層層開展，本末貫通，內外兼養以避習染，既本於天道本性，又安於立世。

為學「道、德、仁、藝」使本性近於天道之善，若能有同好亦裨益良多，《論語·顏淵篇》裡，曾子曰：「君子以文會友，以友輔仁。」君子之間的交友方式，是以知識結交朋友，以朋友輔助仁德，在日常生活中培養良好的品德。「近朱者赤，近墨者黑。」說明擇友的彼此影響為善為惡之差異偌大，而後天習染積久養成的習性是「習相遠」，這在習染上正所謂「失之毫釐，謬之千里。」如何慎重選擇朋友是不可或缺的一環，《論語·季氏篇》：「益者三友，友直，友諒，友多聞，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」依據孔子教導的擇友方式，將正直、誠實、見識廣大的人歸類為有朋自遠方來的益友，將邪惡、阿諛諂媚、擅長花言巧語的人視為應克己復禮的損友，故則有習染上避免心性脫韁，造成人格墮落，誤人又誤己。

「性相近，習相遠。」取決於擇友與為仁，孔子在為仁首重戒慎持守，《論語·里仁篇》子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」現代科技文明發展快速，非適當的治天而用之，卻是物慾之蒙蔽遠勝於心性之修養，人費盡苦心建立科技文明，人異於禽獸幾希，卻與大自然愈加疏遠，從氣候變遷所顯現大自然的怒吼與反撲，顯見人類遠離天道之甚，此乃德性敗壞為惡之極。權貴與財富的迷戀習染成了當代競相深掘威權與不義之財，違反了聯合國永續定義的不損及當代與下一代的生存環境，正所謂「君子愛財取之有道」，不論緊急或顛沛流離都應避免「克、伐、怨、欲」，不論富貴貧賤都應以道得去之，孔子強調非只安貧更應如顏回樂貧，且更應富而好禮，故智取財富應以仁德守之，否則雖得之亦必去之，唯有天道仁德才具共同與共通的普遍必然性，故不遠離相近之本性而去為惡。

「習染」成為小人的重大原因，其中有來自傲慢，《論語·子路篇》：「君子

泰而不驕，小人驕而不泰。」君子應該安詳舒泰不高傲驕矜；小人卻反之，在於傲慢驕矜上，表現出「意、必、固、我」。「性相近」於在「行仁」上做個道問學尊德行的「君子」，避免好行小惠聚黨營私的「小人」。性相近與習相遠之別，孔子以仁德用「君子」與「小人」明確的論述，《論語·雍也篇》「女為君子儒」跟「無為小人儒」對舉，孔子將「君子」跟「小人」做為當世或後世人判分人品優劣的標準，習染為善成為君子，習染為惡成為小人，孔子警惕不要淪落到「小人」淵藪，要求反映出君子的仁德以備受尊敬！

二、孔子對《尚書》：人心惟危、道心惟微、惟精惟一、允執厥中之看法

孔子言天乃本尚書一貫之主旨，以主宰天天準，故倡敬天、畏天之立場。尚書湯誓云：「予畏上帝，不敢不正。」孔子對天之態度乃承繼尚書一貫敬畏之精神，然孔子認為對天之敬畏，與其在外面以敬肅之祭祀去祭天、敬天，不如在吾人內心深處去反省，來得深切著明，故有意將外在化之天，轉化為吾人內在之天，亦即義理神明之天。¹⁰¹

中庸明言性相近於天道性命，孔子明言食色性也。然眾人逞私慾遮蔽其心，莫不逆於中庸之道，庸德不行，反成小人，因此孔子感嘆道之不行，故應反心學習歸於詩書要義，《尚書·大禹謨》：「天之歷數在汝躬，汝終陟元後。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此中記載帝舜訓勉禹，對於天道必須心存誠敬，然而隨著人在道德的衰敗，更應專一致力心中持守天道。孔子在《論語·堯曰篇》解釋道：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」歷來天道所顯現的是有德君主都在心中持守中道，這裡的中道是以天道做為道德標準，救

¹⁰¹ 參閱：魏元珪著。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究(二)》，第39期。台中市：東海大學編，1983年出版。頁34。

天下於道德困溺，也唯有滿盈的道心才足以順天而終。因此，「湯執中，立賢無方。」《孟子·離婁下》人在天地宇宙之中，心在人之中，成就聖賢並非以人主觀道德作為標準，而是以心中秉持客觀天道做為實踐德行的標準，因此，才會賢者時中非持守一方。在此角度，「中」是指內心，是一種心性修養的功夫，它源於中國上古神道設教的文化，也是理想「帝德」應當具備的要素，更是孔子與儒家的中心思想。

孔子刪詩書訂禮樂作十翼春秋，致力恢復道統，傳承「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」此十六字箴言，成為儒家道統的心法。孔子對允執厥「中」有更加深刻的覺知觀照與體悟，此中按「中者天下之正理，庸者天下之大道。」因此，「中」本身就有本體論的內涵，也就是形上學的先驗性，客觀自然純淨，非指人欲之私。故執「中」者，執天道覺知於心中，而不沉溺於私慾，公正沒有偏私，既沒有執著也不染上惡習，使人擺脫物慾漸趨清明，斷除對外境的貪執，讓自己的心性提升到更高的層次，契合天道標準。

本體論的中正之道是純粹客觀之理，其運用在人心中應保持「中庸之道」，在心中的體是「喜怒哀樂之未發」，衷心之用是「發而皆中節」，此「和」於體用一元。因此，四時生人命，天道貫人心，身心於天命心性上體用一元，故孔子之仁學本之「內心覺之，外身行之。」的知性合一的天人之學，在平日自處去除私慾之蒙蔽，平淡自是，這是平「庸」正理，就如《中庸》所說：「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉；有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」言顧行，行顧性，性守中庸之道即是修道之教，「中庸之道」被儒家視為一種心性的修持，不求崇高偉大或受人尊敬，但卻「允執厥中」率性入道。

此十六字儒家德行箴言，檢證「允執厥中」功效，論述帝嚳：「執中而獲天下。」《大戴禮記·五帝德》舜憑此，命禹，才能德業永固。因為，堯、舜、禹三位賢君都在傳位時，把「中」的良好心性修養工夫應用於治國濟民，得以擄獲民心，進而代代相傳。如《中庸》：「舜其大知也與！好問而好察邇言，隱惡而揚善。執其兩端，用其中於民。」舜的言行符合中庸之道，深識民之所欲常在我心，做為賢君

不偏離天道標準，同時持守「天下為公，正直無私。」因此，孔子主張的「允執厥中」，借堯、舜、禹說明，心性根源於天道作標準，平日持守中庸之道，不論是在德行修養或為政功效上都會收其效用。

三、孔子與基督論罪之由來

罪的概念在於基督教是屬於先驗，從亞當夏娃的故事中述說者命定的罪，只有透過神的福音降臨，人經由神的賜福而在信仰神中被神稱為義人而得救，這是路德新教的因信稱義概念。然而孔子論罪並不從先驗命定中論述，而是從「性近於天道之仁，習遠於人欲之染。」的現實生活中，對於道德知識的認知與實踐上談論罪的概念。

《論語·八佾》：「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於竈，何謂也？』子曰：『不然，獲罪於天，無所禱也。』」在此可看出孔子解釋「違背天道，祈禱亦無用」的意思，這裡的天道可以泛指意志天或天理，天道具有事先遵循的普遍必然性，而非採取事後追悔的形式。因此，做出違反道德良知的事後，不論媚於「尊貴奧神的保佑」或「祈禱有實權的竈神賜福」都是無濟於事的。在此之中的「媚」一字，有不安身立命戮力實踐，違反道德良知後，卻欲求依靠外力解救，先致天道義理於不顧，後又祈求鬼神幫助，即便真有鬼神存在亦理當不敢得罪天道天理，只有人的無知與人欲才將天道規範人事的道德準則置若罔聞，而得罪於天。因此這一層罪的定義在無知於天道天理，又因人欲違反作為實踐道德標準的普遍必然性天道天理。

相對於違反普遍必然性的天道本體論而獲「罪」，孔子也在人事相對性「罪」概念做了解釋：「子謂公冶長，『可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也。』以其子妻之。」（《論語·公冶長》）孔子評論公冶長雖然坐過牢，但不是他的錯，所以孔子把女兒嫁給了他，孔子不以人斷是非，而是以德行斷是非。因人治導致的非客觀性犯罪，不具有違犯普遍必然性的天道天理，因此這是可以是非公斷，加以改治的。

但在《論語·堯曰》說：「有罪不敢赦。」則指出若德行犯了天道準則，就不可饒恕。從公冶長「非其罪，而赦免之。」的角度思考，可說孔子就當下正德正念不貳過或克己的人，是給予機會改過自新的。罪，就在自覺與克己中自然消逝了。

《孔子家語·相魯第一》記載魯定公與孔子在夾谷會齊，是犯了以天道規範人事的道德準則，故事中可充裕說明孔子對罪的觀點：

「定公與齊侯會於夾谷，……，齊使萊人以兵鼓噪劫定公。……，曰：『士以兵之。吾兩君為好，裔夷之俘，敢以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不逼好。於神為不祥，於德為愆義，於人為失禮。君必不然。』……，有頃，齊奏宮中之樂，俳優侏儒戲於前。……，曰：『匹夫嫫侮諸侯者，罪應誅。請右司馬速刑焉。』……載書曰：『齊師出境，而不以兵車三百乘從我者，有如此盟。』孔子使茲無還對曰：『而不返我汶陽之田，吾以供命者，亦如之。』齊侯將設享禮。孔子謂梁丘據曰：『齊魯之故，……，嘉樂不野合。享而既具，是棄禮；若其不具，是用秕稗。用秕稗君辱，棄禮名惡。子盍圖之？夫享所以昭德也；不昭，不如其已。』……，齊侯歸，責其群臣曰：『魯以君子道輔其君，而子獨以夷狄道教寡人，使得罪。』於是乃歸所侵魯之四邑及汶陽之田。

從會盟過程中，看孔子論罪。孔子稱兵鬧事，齊國暗中唆使萊人手執兵器，鼓噪喧呼，欲劫持定公。孔子斥以東夷之鄙，戰敗的俘虜，不應主宰盟約與中華悠久文化，不論於神道不祥或道德的角度都是違義失禮。接著孔子高頌齊人演奏宮中音樂，還使歌舞雜技的藝人嬉戲於前，以此戲弄定公，論「罪」當殺。另在契約上，齊人要求魯國派出兵車三百乘跟著齊軍去征戰，孔子主張如若是，應平等歸還侵佔魯國汶陽之田。盟約已成，齊侯意欲設宴款待，孔子斥牛形或象形的酒器以及饗燕的音樂，是設於宗廟與宮廷內用來祀神或宴賓的，不應當拿到野外來，否則違先王之禮，魯君會感到羞辱，齊侯會因此背上惡名。齊侯回國後，羞

愧責怪群臣稱孔子以道義輔佐魯君，而齊國百官卻使用夷狄的辦法教唆他，使他犯下不少過失與「罪」責。綜上，此故事說明孔子認為的罪行，有違：先王君臣之禮、夷文亂華、諸侯外交禮節、契約平等；總稱，違禮失義；敢用祀神禮器違禮失義，早已無理於天道，無道在先，無義失禮於後，則失人道已。禮是一種人倫跟理性的準則，也是人們各種社會活動、制度性的倫理範疇，能夠遵守這些準則並且不逾越範疇，便是正確，倘若無法遵守這些準則或者超過這些倫理範疇，便是有待反省跟改進。

基督教對罪的起源，異於儒家的看法，亞當與夏娃指出了人本性與邪惡本源的問題。《羅馬書 5:14》：「從亞當到摩西，死就掌了權，連那些不與亞當犯一樣罪過的，也在死的權下。亞當是那以後要來之人的預像。」根據《創世紀 3》故事記載，亞當跟夏娃是最早的人，上帝創造他們的時候是完美的狀態《創世紀 1:26》，蛇對上帝懷有異心，慫恿他們吃禁果，亞當跟夏娃聽信讒言違背上帝旨意，從此人神關係失和並且隔絕，因為它不單單只是普通道德意義上的對錯、正邪、善惡，而是一種對神違逆的原罪。「原罪」是基督教對人性觀點的重要核心，形成一種「罪感文化」，人因放縱自己的私心欲望並且背上帝的準則和旨意，或是可以自由選擇的時候，選擇錯誤的一方。人因為自大不信神而逐漸背離神，隨之，其他的罪愆也接踵而來，《創世記 6:5》：「耶和華見人在地上罪大惡極，終日心裏所想的盡都是惡事。」人在追求生命的意義與價值時，只看見存在物這一層面的一種人生態度和狀況，當一個人完全以自己做為世界的中心、以個人的認知與喜好去行事，就會造成局限，再加上自由意志錯誤或不當的使用，很多罪便因蘊而生了！

因人自身的缺陷，相較於神的全知全能全善，神與人的落差就顯現了人因缺陷所衍生的罪行，「原罪」可被視為一種欠缺，泛指人們的心智跟行為沒能達到完美無缺，或者未能符合要求。對神違逆的「原罪」是先驗性，也就是人不可背棄上帝，更不可結交邪惡，一旦人結交了邪惡，所背棄的就是先驗的普遍必然性上帝，這裡的罪源自於脫離本體論的神信仰。本體論的罪是指人信上帝，不信基督導致耶穌被釘死在十字架，《約翰福音 3:18》：「信他的人不被定罪；不信的人

已經被定罪了，因為他不信上帝獨一兒子的名。」此外亦可將「禁果」視為一種比喻：物慾、邪念、非份之想。換句話說，當一個人不信上帝，不信救世主基督，加上內心被物慾、邪念、非份之想佔據，就會為非做歹。從論述基督教與儒家對「罪的由來」，發現兩者皆承認人有自由、心智與創造力，有著相似的共通點，它們可以使人穩定，亦可使人浮動，許多正邪善惡的變數皆是從此而來。¹⁰² 因此，「原罪」選擇受造物做為終極關懷或奉獻的對象，而非選擇創造主。《羅馬書 5：6~11》解釋憑據基督死的救贖顯明了上帝的愛，「我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴隸，因為已死的人是脫離了罪。我們若與基督同死，我們信也必與他同活，……他死了，是對罪死，只這一次；他活，是對上帝活著。這樣，你們也要看自己對罪是死的，在基督耶穌裏對上帝卻是活的。」奧古斯丁認為罪是一種對上帝的悖逆，也可以將罪解釋為「神的美德在人的世界被虧損，其形象在人間受到崩壞。」人無法靠自己的力量或努力脫離「罪」的枷鎖，唯有虔誠的信仰方可將物慾、邪念、非份之想去除，也唯有耶穌的救贖可以將世人從罪中脫離。¹⁰³

四、孔子與基督論如何戰勝罪性與罪行

從奧古斯丁的《教義手冊》闡述來看，《哥林多前書 13：13》：「如今常存的有信，有望，有愛這三樣，其中最大的是愛。」他對惡的解釋鞏固了基督教信仰，恩典說鼓舞了基督徒的期望，他把愛作為首推的美德。

罪使人敗壞而失去原有的美善，在救贖中充滿著「自由意志」與「上帝恩典」的衝突，奧古斯丁以兩點作為闡釋：「自由意志是恩典藉著信心所賜」、「罪因得釋放全是藉著耶穌的死」。

¹⁰² 參閱：何光滬著。《衝突與互補-基督教哲學在中國·基督教哲學與中國宗教哲學人性論的相通》。中國：社會科學文獻出版社，2000年出版。頁208~237。

¹⁰³ 奧古斯丁著。《奧古斯丁選集·教義手冊》。楊懋春譯。基督教歷代名著集成，第一部：第10卷。香港：文藝出版社，1972年出版。頁399~480。

「自由意志是恩典藉著信心所賜」，奧古斯丁指出信心是神所賜的，人能立志行事，都是神在「人」心裡運行，為要成就他的美意。因著神的恩典，人才能藉著所賜的信心，重新得著行善的自由意志，《腓立比書 2：13》。在此看來有著神的「命定論」，自由意志看似不自由，奧古斯丁為要解決這個難題，在懺悔錄中說，因為信仰神不願犯罪行更是意志自由的表現。

「罪因得釋放全是藉著耶穌的死」，神的恩典是叫義的代替不義的，在《使徒信經》中聖子耶穌基督作為「中保」(mediator)，基督道成肉身，祂神聖之永恆並血肉之死亡，成全永遠的救贖，奧古斯丁認為這樣的恩典是三位一體的神的工作。¹⁰⁴

多馬斯五路論證上帝創造宇宙萬物間永恆不變的秩序，這銘刻在人心的「自然律」展現了「神律」，它對人心的作用造成了「自然神學」過度為「道德神學」，這「自然神學」的道德準則是理性的天賦內容，任何有理性的人只要正確的使用他們的自然能力，都會自覺或不自覺的服從與整個世界的秩序相和諧的道德準則，這裡不需要任何實用的考慮與經驗的理由。換言之，自由意志遵循著神在人心中所擺放的自然律，此自然律即良知，以及對神的「存有之直觀」，作為道德的準則，也就是人信仰神賜予的恩典，足以被稱為義人，那麼自由意志藉著基督恩典的信心使罪因得釋放，在此消除了自由意志、基督之死與罪行罪行的衝突與隔閡。

孔子不同於超自然力的神信仰，但對於罪惡與道的同樣離不開形上根源的論述，孔子以邏輯貫通的道理談論罪惡的路徑，從「獲罪於天」談違反天道逆天裡而行相遠，通向友善柔、友便辟、友便佞的小人朋黨，群聚小惠而違義失禮。歸納孔子指向人的罪行，在違反天道與違反天道範圍人事的義禮道德標準兩方面，而非人際關係的相對性標準。

孟子求其放心，是對孔子習相遠理論的延續，要求其放心，孔子提出克己復

¹⁰⁴ 參閱：華人神學園地。2015.03.05. <http://www.chinesetheology.com/>

禮，強調透過後天的學習和修養，改變並提升德行，修養的基本準則是：為己、由己、求諸己。子曰：「古之學者為己，今之學者為人。」（《論語·憲問篇》）「為己」指學習修養都是為了充實而提升完善的自己，「為人」是做給別人看，謀求名利，「為己」才是正確的學習修養態度。

孔子憂慮「為人」而「違禮犯義」所形成的罪行，子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（《論語·述而篇》）一個人想要克服自己所有的缺失，使自己趨向完美，那麼「德與學」要靠自己增強志向主動去做，在日常生活中「克己」，必須努力並且終身落實，這些都是孔子念茲在茲，廢寢忘食永不懈怠。

孔子對生存之道與道德標準作了比較，子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之，如不可求，從吾所好。」（《論語·述而篇》）如果欲、貪不加以克制，將無止境的任由它們支配心智，導致衍生出來許多不合乎道德的罪性罪行！克服罪性罪行首先從克服欲、貪之念開始，子曰：「飯蔬食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語·述而篇》）不是正當的方式得到的榮華富貴、權勢名利，倒不如趨於平淡的生活，因此生活權變之態度應該採取「君子愛財，取之有道。」

即便世上教義五花八門，大多數教義都可以找到一個共同的想法：世上的罪惡與過失、歧途，通常都跟「欲」有密切的關係，每個人內心或多或少都有欲望，如果放縱欲望不加以克制，任憑它佔據身心，就不可能戰勝後天的罪性、罪行，至於該如何將欲望減到最低？孔子採用的方法：修習六書陶冶六藝，可使人越來越接近天道，近一分天道自然減除一分人欲，罪性、罪行也就在體悟天道即德行中漸漸性近於天命。

第五章 孔子論尊德性、道問學與基督之峻極于天

不論是孔子或是基督，都透過教育導正人的德行認知，進而削減慾望與罪行，並以身教言教至之；這是問學於道在內心認知上做工，使得德行得以提升，亟圖涵養精神境界與天地精神的合一；信仰上，靈魂禱告神靈的聯繫與進駐神性：內在心靈與神性感通合一與提升，目的以精神境界指導外在行為的實踐；冀望，在生活中，達成聖成賢的最高目標。

一、孔子論尊德性與人格修養

「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」是孔子在精神境界追求聖賢之道的大綱縮影。合「十五志學」，隨著生命的體悟，學文只是基本功夫，尚不足以充滿德行，《論語·陽貨篇》：「好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩，好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」雖然治學可以增長見聞，但若要使人德行圓滿，「學文」對人品德的建立，必須配合智仁勇而不「意、必、固、我」，為學同時反思德行之並行中庸，潛移默化完美的人格。

人生的禍福窮通不定，若以之定仁義道德顯有違義理普遍必然性，孔子對於人生德行有一定的體悟，《風俗通義·窮通·孔子》：「君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道，以遭亂性之患，其何窮之為？故內省不疚於道，臨難而不失其德。大寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。昔者桓公得之莒，晉文公得之曹，越得之會稽，陳、蔡之厄，於立其幸乎？」自衛反魯，刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，制《春秋》之義。」孔子把人生的窮通擺在內省不違犯天道，依循天道才有德行可言，因為人世間的道德是人言人非的相對性道德，因此孔子可以患於人道，不可以窮於天道之德行。孔子在生命史中過去為學天道，未竟其義，卻在周遊列國

中內省天道，將心靈提升感通天地精神進而體悟天命，孔子聚合天人合一之精神境界不可得而聞，子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長篇》）孔子周遊列國後，不捨天道性命之義失傳，故為文「刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，制《春秋》之義，《易》十傳司馬遷家」¹⁰⁵，使不可得而聞的天道性命可以在「六書」中追尋，以獲致天人合一的精神境界，同時落實在人世間的德行。歷史檢證，西周晚期，犬戎攻佔鎬京，禮壞樂崩，孔子刪定《六書》，魯國從此成為當時的文化中樞，亦影響著後世。以下為《六書》的德行之道。

（一）《詩經》

先秦稱《詩》或《詩三百》，是中國最初的詩歌總集，孔子曾經整理過《詩經》，彙集了從西周初年到春秋中期五百多年的詩歌三百零五篇（原三百十一篇）。分為風、雅、頌三部份。《毛詩序》¹⁰⁶：「風，風也，教也；風以動之，教以化之。上以風化下，下以風次上。主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以誡，故曰風。」從不同側面揭露一般社會生活面貌。《毛詩序》：「雅者，正也；言王政之所由興廢也。政有大小，故有小雅，焉有大雅焉。」大多是上層社會舉行各種典禮或宴會所用的樂歌。《毛詩序》：「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」此中通過祭祖追遠之詞以歌功頌德，具有神道設教之功。

《詩》可言志。志在於表達思想意識、思維方式、倫理道德、審美觀、信仰，及宇宙自然、社會人生。透過詩的自然樸實、言簡意賅的言語，可以體悟到把《詩經》思想統攝起來的主導與核心是道德。

¹⁰⁵ 《六經》：是儒家作為研究基礎的古代六本經典書籍的合稱，相傳皆經過儒家創始人孔子的編輯或修改。儒家原本有六經，便是《詩經》、《尚書》、《儀禮》、《樂經》、《周易》、《春秋》。

¹⁰⁶ 漢代人為《詩經》所作的序，有名的詩歌理論，分為大序和小序。大序為《關雎》題解後，作者所作全部《詩經》總的序言，小序是詩經三百零五篇中每一篇的序言。《毛詩序》一般是指大序。

《論語·陽貨》：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨；邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。」（《詩經》）極受儒家學派推崇，「詩教」可以興起人好惡之心，可以導致人「溫柔敦厚」，規範君臣、父子、兄弟、朋友之間的道德倫理關係，以達到修身齊家治國平天下之效。

《毛詩序》對於詩教的核心歸納比較全面：「情發於聲，聲成文謂之音，治世之音安以樂，其政和；亂世之因怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困。故正得失，動天地，感鬼神，莫近於詩。先王以是經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗。」（《詩經》）的作品不以國家大小、強弱、貧富收錄與排序，抒情收集分別來自社會各階層，具有廣大的代表性，足以學習做為「興、觀、群、怨」之言而立身行世。

（二）《書》

又稱為《尚書》¹⁰⁷，是一部歷史文獻和政治經驗的彙編，包括《虞書》、《堯舜時代》、《夏書》、《商書》、《周書》，內容歷代君臣的言論、文告跟重大事件的政典。《堯典》¹⁰⁸ 是書經第一篇，開宗明義就贊帝堯：「曰若稽古帝堯，曰放勳，欽、明、文、思、安安，允恭克讓，光被四表，格于上

¹⁰⁷ 古代《尚書》又稱為《書》、《書經》，漢朝稱《尚書》，「尚」是指「上」、「上古」，它是古代最早的歷史文獻彙編。內容記載上起傳說中的堯舜時代，下至東周的春秋中期，約 1500 多年。《史記·孔子世家》，稱孔子「序《書傳》，上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。」為孔子編定，《尚書》有兩種傳本，一種是《古文尚書》，另外一種是《今文尚書》，現在通行的《十三經注疏》，是「今文尚書和偉古文尚書」的合編。

¹⁰⁸ 《尚書》文體有典、謨、訓、誥、誓、命六種，堯舜禪讓，是大道之行天下為公的時代。文體是堯典、舜典、禹貢、皋陶謨。大禹傳子，開始為家天下以後，夏有甘誓，商有湯誓，周有牧誓，誓就是誓師殺伐。等而下之，有呂刑、文侯之命，是家天下的產物。典：記載聖明君王的言論和事蹟。謨：記載君臣之間的談話和謀議。訓：記載臣下對君上的勸教之辭。誥：記載君上對臣下的勸誡誥諭。誓：記載君王或諸侯在戰爭前對軍民所作的動員令和誓師之辭。命：記載君上任命或賞賜諸侯、臣下的冊命之辭。

下。」表彰堯的道德功業澤被萬方，下文：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍。」由修身而親民、由近及遠、逐次推展的為政措施，顯然為儒家所承，是《禮記》、《大學》「明德、親民、修身、齊家、治國、平天下」的思想根源，可以永為天下法。

《尚書》不論今、古文，都有至理名言，例如「大禹謨」所說的「正德、利用、厚生、惟和」是永恆的真理，在任何時代，賢能仁慈的當政者，都不可違背。《大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」荀子的《解蔽篇》：「故道經曰，人心之危，道心之微，危微之幾，惟明君子而後能知之。」《論語·堯曰》：「允執其中。」這對修養中庸之道，有深遠的影響；在人心上有很多不確定性，所以人心最具潛藏危險，道心非常微妙，領悟道心要精益求精，專一其心，真誠的遵守不偏不倚的中庸之道。

《尚書·周書·洪範》九疇：「初一日五行，次二曰敬用五事，次三曰農用八政，次四曰協用五紀，次五曰建用皇極，次六曰乂用三德，次七曰明用稽疑，次八曰念用庶徵，次九曰嚮用五福，威用六極。」相傳大禹得《洛書》，到殷商時傳給箕子，箕子再傳給武王，是治理天下的大法。周武王成功的推翻紂王暴政，並未驕矜，甚至謙虛的向箕子請教天道，箕子訓導強調鯀治理洪水，卻不諳水性，並且違亂五行，導致常道敗壞，不但洪水未治退，且殃及無辜百姓；鯀之子禹繼承遺志，順從水性並加以疏通，與道契合，蒼天便將洪範九疇傳授給禹，彝倫攸敘，希望禹將常理、常道依照次序去制定國家的法網。關於這個過程，《周易·繫辭傳》的「洛出書」有相關記載，洛水出現一隻神龜，龜殼上有一到九的數字，它們按照順序排列就產生九類大法，更詳細、更深入的演說，便是洪範九疇的由來。洪範九疇從夏代傳到周代，此後歷任君主都必須將洪範九疇付

諸實行，如此便可天下安靖！

洪範九疇是上天的贈禮兼使命，具有特別的研究價值，大綱九疇都是大有用處的自然常理，¹⁰⁹ 一般人最熟知的是五行，金屬可以鑄冶成各種器具，木材可以彎曲並且雕刻成各種形狀，水分的滋潤是所有生命不可缺少的，火可以取暖、烹調跟照明，土壤可以種植農作物，對中國人而言，「五」這個數字是很重要的概念，以「五」、「五行」為基礎，進一步發展出五方、五音、五臟、五味、五星……等，其中也包括儒家重視的五常！要研究社會學、道德、倫理、自然科學，有時可參考洪範九疇，即使科技突飛猛進的現代，這些早期的概念依然是不可忽視的科學基礎。洪範九疇最後一項是五福與六極，說明行善積德並且順應天道，就可以獲得長壽、富貴、康寧、攸好德、善終正寢五種福報，反之作惡多端、違逆天道，就會遭到短命、疾病、憂愁、貧困、惡、弱六種災禍，這算是很原始、很簡略的善惡報應觀念，而善惡報應觀念是許多宗教的共通點。

洪範九疇蘊涵天、地、人、萬物，都應當盡自己的職責、恪守自己的崗位，如此才能在天地間形成一個生生不息的系統，孔子循《尚書》主張應天時順天命啟惟微道心！洪範九疇從起源、流傳、發展、應用在各方面，因孔子問學務本天道被儒家重視，其中有兩個問題值得特別探討：

¹⁰⁹ 第一是金、木、水、火、土五行，五種可以被人們所用的物質；第二是恭敬的做好五方面（態度恭敬嚴肅、說話和順辦事就順利、認識清楚辨別是非、聽事聰敏謀事就能成功、思慮通達就能聖明）的事情，第三是努力做好八項政務（管理民食、財貨、祭祀、建築、教育、司法、接待賓客、治理軍務）；第四是根據日月星辰的運行，掌握五種記時的方法；第五是建立君主的治國原則；第六是採用三種（以正直為本，剛柔並用，以剛致勝，或以柔致勝）治民的有效手段；第七是通過卜筮解決疑難，以幫助決策；第八是思考分析各種各樣事物的徵兆；第九是用五種幸福（長壽、富貴、健康平安、修行美德、善終）來鼓勵人們行善，用六種不幸（夭折、多病、憂愁、貧窮、醜惡、懦弱）來懲戒人們作惡。

1. 為何上天不將洪範九疇傳授給鯀，而要傳授給禹？
2. 為何箕子願意將洪範九疇的天道性命告訴周武王？

前者是因為鯀不瞭解、不順應天道，禹瞭解並且順應天道，後者是因為周武王謙卑，貴為君主卻虛心求教，獲得洪範九疇以後妙用無窮，這就如同基督教「敬畏上帝是智慧的開端」，即孔子言畏天明命。

(三)禮¹¹⁰

孔門論學首重禮論，以禮為踐仁的基本功夫，透過禮的踐履，以達行仁的目的。¹¹¹

「禮」有關「政制」及各種「禮儀」的文獻，《曲禮》：「道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備；分爭辯訟，禮不決；君臣上下、父子兄弟，非禮不定；宦學事師，非禮不親；班朝治軍、蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀、供給鬼神，非禮不誠不莊。」每個人在社會階級結構中，各自遵照已規定的禮儀節文與角色行為模式，凡是合於身份地位的角色行為就是正確的、善的，反之便是錯誤、惡的、貴賤的，它表達是非曲直的應對道德觀，「禮」的核心精神也被利用於社會階級的貴賤意義。

「禮」是西周以來的「政治制度、典禮儀式、道德規範」的總稱，「禮也者，猶體也；禮不備，君子謂之不成人；設之不當，猶不備也。」（《禮器》）禮就像人的軀體一樣，各種器官組織必須完整，否則就不像人形。而最

¹¹⁰ 《禮》又稱《禮經》，現存禮書有《儀禮》、《周禮》、《禮記》，合稱三禮。《儀禮》又稱《士禮》、《禮經》，講述各種典禮儀式。《周禮》講的是古代官制。《禮記》則是討論禮制。《禮記》是一部論禮的文獻總彙，原係孔門後學所記有關於禮的單篇文章，故各篇內容非一人一時所著。西漢中期，禮學家戴德從中挑選八十五篇編輯成書，世稱大戴禮記；他的姪兒戴聖也選了四十九篇編輯成書，世稱小戴禮記。東漢鄭玄分別為周禮、儀禮、禮記作注後，始並稱為「三禮」。後世所說的禮記，都是指小戴禮記。

¹¹¹ 魏元珪著。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究》，第38期。台中市：東海大學編，1982年出版。頁24。

重要的還是在於「履行」實踐，「言而履之，禮也。」（《仲尼燕居》）孔子對「禮」的「言傳身教」，是教育弟子「克己復禮」進行自身「修養」和培養「以禮治國」的從政能力。

孔子於論語教人禮用於身、家、社稷，當以和為貴並節用之，恭於用禮尚可遠恥辱，富而無驕不若能富而好禮更勝之。故為政齊之以禮有恥且格，殷於夏禮有是宗，則終生之生死必當以禮事之，不違，可謂以禮合仁。

（四）樂

《樂》是一部音樂文獻，在後世已失傳。¹¹² 古代的樂制跟禮制是相關的，在所有的「祭祀」、「典禮」，都是「依禮演樂」來區分等級。

人是群居的，由於身份地位不同，應扮演的角色行為隨之不同，禮的功能便是適切的區別異同，因此「禮者別宜」、「禮辨異」、「禮者為異」；由於禮用以別宜辨異，便可以達到「貴賤等」、「合父子之親，明長幼之序」、「殊事合敬」、「不爭」的效用。《樂記》：「禮樂皆得，謂之有德，德者、得也。」禮樂之得是來自對於禮樂道德屬性的認同，《樂記》認為音樂可以培養賢明君子的道德心，禮可以塑造莊敬或威嚴的外貌與態度。《樂記》：「民瞻其顏色而勿與爭也，望其容貌而民不生易慢焉。」君子因為禮樂成就了高尚的道德修養，起著風行草偃的教化效果。

「禮」可以規範人倫上下之分，「樂」則是陶冶性情，孔子讚美在齊國到的韶樂，就像是三月不知肉味，而好的音樂確實是令孔子著迷的，故曰：「不圖為樂之至於斯也！」（《論語·述而篇》）禮、樂的根本在於仁，孔子認為「仁」是萬德之本，缺少仁心，其他一切都不必談了！因此《論語·八佾》說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」說明人

¹¹² 《樂經》已經失傳，在三代原本是指音樂舞蹈，《樂》本身是學習音樂舞蹈的基本知識。

必須先具備仁心，禮、樂才可發揮它們的功用，反之若沒有仁心，則禮教、樂教便易生驕慢。《禮記·儒行》：「禮節者，仁之貌也，歌樂者，人之和也。」仁必須禮樂的若合符節，才能以禮顯現仁的節度，並以樂容易合於人的特性以和仁。「樂者也，聖人之所樂也。而可以善民心，其感人深，其移風易俗，故君王著其教焉。」（《荀子·樂論二十》）聖人之所以喜歡藝術，是因為它會引人向善、具有感動人心的力量，可以匡正人心、改善社會風氣，因此「樂」是聖者必備的涵養。

（五）易

《象》曰：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」《象》曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」此兩句道出《周易》不只是卦、爻、辭，更表現了天地生生之易的生生之德，效之以成聖人。

《易經》是中國流傳至今最古老的文獻之一，伏羲畫卦，最早仰觀天象俯察地理以象人事，它以陰陽爻交替來描述世間萬物；文王衍卦，所構成符號系統取象來描述宇宙運行的不易、變易、簡易之法則，展現出中國古典文化的哲學和宇宙觀；孔子作十翼執人事義理，《易經·系辭上傳·第八章》：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜；是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其禮。系辭焉，以斷其吉凶；是故謂之爻。」故孔子有以稱「加我數年，五十以學易，可以無大過矣！」（《論語·述而篇》）後人暨運用於占卜，影響中華文化遍及天文、數學、醫學、文學、音樂、武術、軍事……等。

《周易》八卦，重疊而成六十四卦，每卦有六爻，共三百八十四爻。《周易》認為任何事物都有與之相對立的事物，同一事物也有對立的兩方面，對立面可互依互存、互相轉化。《周易》是透過平易質樸的卦辭、爻辭解釋各種不合常理或是矛盾的現象，並且找出事物所具備的條件與

使常理成立的條件的不同之處，進而推導出一般人想不到的哲理，《易經·系辭上傳·第二章》：「聖人設卦觀象，系辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故，吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。六爻之動，三極之道也。是故，君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。是故，君子居則觀其象，而玩其辭；動則觀其變，而玩其占。是故自天佑之，吉無不利。」《周易》每一卦、爻都暗喻一個團體或一個人所處的具體環境，告訴人們該如何具體運用它所包含的哲理，善用乾坤之道以利趨吉避凶。譬如說：「群龍無首，吉。」一般人認為是凶險的，原是為了防止上爻「亢龍有悔」，當事情達到頂峰的時候，領導者不應居功自傲，應當提出更好的方案，讓整個團隊人盡其才，不致走向衰敗。《既濟卦》：「既濟：亨小，利貞，初吉終亂。」暗示人們成功雖然可喜，但是成功中卻潛伏著危機，所以應該在安定中窺探出不穩定的因素，防微杜漸，才可確保事物順利發展。

「聖人」觀念在中國傳統文化中一直佔有重要地位，《周易》在五經中最具思辯性，對「聖人」相關的論述，總共出現三十八次，述及「聖賢」與「聖功」，《易經·系辭上傳》：「易有聖人之道四焉。以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其佔。」韓康伯就「辭、變、象、佔」說：「此四者存乎器象，可得而用也。」孔穎達正義說：「易之為書，有聖人所用之道者，凡有四事焉。」孔穎達又曰：「言易道宏大，故聖人用之，所以窮極幽深，而研覈幾微也。以無思無為，寂然不動，感而遂通，故不須急疾，而事速成；不須行動，而理自至也。」譬如：《頤卦·第二十七卦》，《象》曰：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民，《頤》之時，大矣哉！」周易啟示人們要成就聖賢，必須順應頤養天地正道有時，自成之。故《第二十二卦 賁》《象》曰：「觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」¹¹³

¹¹³ 觀察大自然的現象，可以發現四季、晝夜變化的規律；觀察社會人文現象，可以教化天下百

《周易》不只是讓孔子學而無大過，亦是其務本悟天道為聖人之佳徑，《易經·系辭上傳·第七章》：「子曰：『易其至矣乎！』夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」孔子以《周易》演繹天地禮法，法天地時序，崇其生生之德，廣推之教民仁道，是為聖業。

(六)春秋

《春秋》是魯國以及中國最早的編年史，起於魯隱公元年，訖於魯哀公十四年，凡十二公，計二百四十年。儒家和秦漢時代所公認為是經過了孔子筆飾、涵蘊孔子政治人格之理想，是萬世制法的經典，義理亂賊子懼。

孟子首提孔子作《春秋》，「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。」又說：「孔子成春秋，而亂臣賊子懼。」（《孟子·滕文公》）。孔子懼世衰道危作《春秋》以警人格，所持的義理是要發揮其教化的功能，《史記》太史公自序：「撥亂世，反之正。」例如，周天子，政令已經不行於諸侯，而諸侯有也不多奉周王的正朔，但《春秋》經文仍書「春，王正月。」吳、楚之君，都已恃其強盛勢力，各自稱王，然而春秋仍以子爵之為吳子、楚子。隱公四年三月，《春秋》書「衛州吁，弑其君完。」州吁弑其兄，自立為衛君，到了同年九月，便蹈覆轍，見於春秋，但所書的不是「弑君」，而是「衛人殺州吁於濮。」（《春秋》）通過歷史的事實詳細的闡發儒家的政治道德規範和做人的基本道理。

《史記》孔子世家，孔子感嘆：「吾道不行矣！」因為魯國史記而作春秋，所以孔子作春秋志在行道，行道的基礎，即在教以人倫。《春秋》

姓，建立一個人人滿意的理想社會。

筆法就是要在亂世重建人倫價值觀念，樹立善惡是非的基本標準。

《春秋穀梁傳》、《春秋公羊傳》、《春秋左傳》，三傳是對春秋的解經：

1. 《春秋穀梁傳》：是重在解釋春秋經文的義例，闡發《春秋》大義的典籍，也是孔子思想的津梁。如僖公十九年傳提出「正名」二字，正是《論語·子路篇》「為政必先正名」的主張。

2. 《春秋公羊傳》：《公羊》與《穀梁》一樣重在解釋經文的義例。漢武帝尊儒，而董仲舒的對策，又都依據「公羊家」之言，董仲舒思想的意義也就是漢初《公羊》學的意義，《公羊》學各家家法大都傳自董仲舒，其意義主要體現在三個方面：

(1)從社會作用來說，建構了西漢社會的統治意識形態，直接導致了儒學的獨尊。

(2)將天道與人道、歷史理性和道德理性、信仰和實踐有機的結合在一起，形成一個系統的、完整的哲學體系，達到早期儒學發展的頂峰。

(3)董仲舒哲學的產生，標志著五經哲學的成立。

3. 《春秋左傳》：《左傳》直書其事：主要為了闡發《春秋》的微言大義。兼述其義：陳述事實，探索經文的大義。自申其義：自創新例，假託「君子」之名以發議論。《左傳·襄公二十四年》：「二十四年春，穆叔如晉。范宣子逆之，問焉，曰：古人有言曰，『死而不朽』，何謂也？穆叔未對。……豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言，雖久不廢，此之謂不朽。若夫保姓受氏，以守宗方，世不絕祀，無國無之，祿之大者，不可謂不朽。」立德、立功、立言，是中國人文思想領域的一個價值命題，對於中國人的思想和人生追求，有重要的影響，可謂實踐德行之三不朽。

《六書》被孔子奉為學習知識、天道、性命與德行的經典，從不同面向錯綜揭露理想的聖人德行與精神境界，因而肯定存在一個統一的貫穿哲理的觀念，是聖人對天道的思考，在中華傳統重要文化中，具有學習真理的普遍必然性價值。

二、基督論神聖生命之內住

上帝傳遞祂將不再只是遠離人世遙不可及的至高者，否則神與人的鴻溝永遠存在，人永遠無法認識上帝，除非是祂採取主動性，啟示聖經描述著：「我聽見有大聲音從寶座出來說：『我聽見有大聲音從寶座出來，說：『看哪，上帝的帳幕在人間！他要和他們同住，他們要作他的子民。上帝要親自與他們同在。』』（啟示錄 21:3）這是上帝預備拉開帳幕進入人世的預言，勢必將成為猶太人的大祭司，拉開進入人世的布幕，成為幕內大戲的領導者：「為我們作先鋒的耶穌，既照着麥基洗德的體系成了永遠的大祭司，已經進入了。」（希伯來書 6:20）而上的就透過耶穌的肉身進入人世的布幕內成為救世主基督，挽救人世與靈魂。

趙紫宸在耶穌傳明言耶穌在受約翰施洗那一刻感覺上帝的聖靈降臨進駐，這符應馬里旦所謂的存有直觀，超乎理性與感性的悟性直觀，約翰描述耶穌傳達聖父在聖子身上的作為：「我在父裏面，父在我裏面，你不信嗎？我對你們所說的話不是憑着自己說的，而是住在我裏面的父在做他的工作。」（約翰福音 14:10）神是超越的存有，創造了萬有，神性在萬有之中又超越萬有，上帝進入聖子是既存的自有本質。因此：「凡宣認耶穌為上帝兒子的，上帝就住在他裏面，而他也住在上帝裏面。」（約翰一書 4:15）這是自有自存的本質，若聖子是上帝啟示命定，聖靈必進入，這是三位一體的必然性解釋。聖父在耶穌裡面做祂自己，那麼耶穌是富有的一切：「因為上帝本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裏面；你們在他裏面也已經成為豐盛。他是所有執政掌權者的元首。」（哥羅西書 2:9~10）上帝的抽象實有，在聖子身上成為具體的實現，當上帝在耶穌成為一體的個別實有，也就有了人性的一致性，得以拉近與人的距離。

啟示聖經，上帝命定將來親臨，基督本身就將是一份恩惠的禮物：「凡事謝恩，因為這是上帝在基督耶穌裏向你們所定的旨意。」(帖撒羅尼迦前書 5:18)基督本身是一份該感謝的禮物，然而在基督裡面的聖父更是極大的恩惠：「我常為你們感謝我的上帝，因上帝在基督耶穌裏所賜給你們的恩惠。」(哥林多前書 1:4)路德說人類的罪性無法自除，基督這份大禮是上帝主動與世人和好的第一步：「這就是：上帝在基督裏使世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上，並且將這和好的信息託付了我們。」(哥林多後書 5:19)上帝主動以基督成為十字架的贖罪祭，重而復活，這一過程，是上帝在超越歷程中成為特殊實現，主動具與人交通後回歸超越的存有，解除人無法自除的罪性後，還給人的自由意志。

上帝除了是聖子基督的聖父，三位一體具現聖靈的存在，即便上帝沒有親自降臨讓眾人成為聖子，然而中世紀宗教哲學論人的靈魂肖像於上帝的聖靈，具有神的屬性，「一上帝，就是眾人的父，超乎眾人之上，貫乎眾人之中，也住在眾人之內。」(以弗所書 4:6)人的靈魂本質具有神的屬性，即便不能與上帝直接對話，但祂的本質卻因為靈魂存在人心中上帝屬性而有所連接，因此，基督直接對上帝存有的直觀，人卻也有對上帝與基督的間接存有之直觀。因此，我們知道「因為上帝將他的靈賜給我們，由此我們知道我們是住在他裏面，而他也住在我們裏面。」(約翰一書 4:13)因為，這肖像上帝存在人靈魂的屬性，使得人與上帝的關係成為必然性：「孩子們哪，你們要住在基督裏面。這樣，他若顯現，我們就可以坦然無懼；當他來臨的時候，在他面前也不至於慚愧。」(約翰一書 2:28)因為靈魂與上帝的先驗關係，心中自然存在著宗教的向度，這個傾向上帝關係的向度，雖然間接直觀存有的模糊，但不可放棄，若能因天父降臨基督得以直觀上帝，這是啟示聖經展現給人的目標：「向着標竿直跑，要得上帝在基督耶穌裏從上面召我來得的獎賞。」(腓立比書 3:14)基督耶穌成為上帝與人溝通的見面禮，人所領賞的是上帝的福音。

上帝是所有靈魂的肖像，基督是上帝聖靈的化身，所以基督是所有靈魂的天父，自然而然基督可以成為人心中屬靈的宗教向度，基督本身這肖像上帝的屬性逕而進駐在各人之內：「在這事上並不分希臘人和猶太人，受割禮的和未受割禮的，

未開化的人、西古提人、為奴的、自主的；惟獨基督是一切，又在一切之內。」(哥羅西書 3:11)基督成為上帝自身給予人類豐富的獎賞，既是上帝又是基督自有的存有包攬一切，然而眾人有屬靈的肖像性卻並非是上帝自身，上帝自身成為基督只一人，否則人人是上帝自身了，因此人接納基督是上帝的屬靈，那麼人的宗教向度就在基督中與上帝產生了面對：「如果上帝的靈住在你們裏面，你們就不屬肉體，而是屬聖靈了。人若沒有基督的靈，就不是屬基督的。」(羅馬書 8:9)因此，人所過的是肖像上帝的屬靈生活，卻非成為聖靈，直接接納上帝的屬靈生活，就必須屬靈基督。

使徒保羅：「因為只有一位上帝，在上帝和人之間也只有一位中保，是成為人的基督耶穌。」(提摩太前書 2:5)新教認為，信徒只要信靠耶穌基督，專一仰望他就能與神溝通，不需要通過任何天使或聖徒。新教的說法猶如借位基督就是上帝，這種說明的意義明顯的表達基督就是上帝的化身，上帝的聖靈就住在基督生命之內。

基督成為上帝創世紀最後完成與人的修復，從普遍存有成為特殊實現，再回歸普遍存有，顯現靈魂的不滅性：「然而，使耶穌從死人中復活的上帝的靈若住在你們裏面，那使基督從死人中復活的，也必藉着住在你們裏面的聖靈使你們必死的身體又活過來。」(羅馬書 8:11)「中保」論是新教與天主教的最大差異，在希伯來語稱為「中間人」，指的是基督作為上帝與人之間溝通交流的管道，用以彌補人因犯罪而與神隔離，上帝為了與人修復關係，藉以約翰的施洗耶穌表明上帝猶如白鴿聖潔的親自降臨，聖靈內住於基督而設立了中保。¹¹⁴ 聖子耶穌基督道成肉身，十字架受難歷程成為贖罪祭，基督奉死復活真正是上帝的救贖除罪計劃，完成修復神和人的隔閡，冀望神人關係在此和好，升天後的耶穌基督繼續為人類代求做中保。從基督的復活看到靈魂的不滅性，在非上帝化身的個人靈魂，所代表的生命的意義不在肉體的生命與時間，卻在靈魂永恆的生命與得以重生的價值，因此：

¹¹⁴ 在舊約時代，神呼召摩西、以利亞等祭司、先知作為中保，引導以色列人認識神，求神赦免人的罪過，並傳遞神的旨意。

「凡愛我的人就會遵守我的道，我父也會愛他，並且我們要到他那裏去，與他同住。」
(約翰福音 14:23)因此，上帝肖像屬靈的特性，靈魂存在屬靈向度回歸的特性，
透過直接的基督聖靈可以找尋個人靈魂肖像上帝屬靈的特性，就是：「遵守上帝命
令的，住在上帝裏面，而上帝也住在他裏面。從這一點，我們知道上帝住在我們裏面，
這是由於他所賜給我們的聖靈。」(約翰一書 3:24)

啟示聖經的敦敦教誨：「你們也靠他同被建造，成為上帝藉着聖靈居住的所在。」
(以弗所書 2:22)必要靠著遵守未來上帝聖靈的降臨，透過基督聖靈的教誨讓每
個持守基督誠命的靈魂趨向聖靈的屬性，因此需要堅決的守護上的施予的基督這
份厚禮：「你要靠着那住在我們裏面的聖靈，牢牢地守住所交託給你那美好的事。」(提
摩太後書 1:14)信守基督，是回應上帝施予基督這份愛的厚禮，當我相信上帝是
愛的化身，那麼這愛就是本身降臨基督的顯示，也就內含在基督生命歷程中：「我
們知道並且深信上帝是愛我們的。上帝就是愛，住在愛裏面的就是住在上帝裏面；上帝
也住在他裏面。」(約翰一書 4:16)基督贖罪祭，死在十字架上上帝相對人世愛
的最大價值顯現，祂的親身顯示歷程作為世人對愛的學習之價值標的，因為，只
有真正實現愛基督敦敦教誨的誠命，才能讓普遍抽象的屬靈生活在人世成為真實
的信靠基督佔據心靈成為基督徒的屬靈生活，那就是真正成為愛彼此的屬靈基督
徒：「從來沒有人見過上帝，我們若彼此相愛，上帝就住在我們裏面，他的愛在我們裏
面得以完滿了。」(約翰一書 4:12)即便特殊化個體見不著上的，卻可以在人世領
受基督表達上愛的誠命中，進而彼此實踐基督徒的愛，真正直覺感受上帝存有的
俱在個人心靈中，這樣的誠命從啟示聖經到基督實現都是一致的：「論到你們，務
要將那從起初所聽見的常存在心裏；若將從起初所聽見的存在心裏，你們就會住在子裏
面，也必住在父裏面。」(約翰一書 2:24)

所以當人在靈魂上直觀存有，認同屬靈肖像上帝，那麼必定認同依據上帝的
誠命去行，也就過度進化到依據基督的誠命去行：「凡說自己住在他裏面，就該照
着他所行的去行。」(約翰一書 2:6)這行的誠命在上帝透過基督所展現的歷程只有
一個概括的總概念就稱作「愛」：「要仁慈相待，存憐憫的心，彼此饒恕，正如上帝

在基督裏饒恕了你們一樣。」(以弗所書 4:32)基督因愛而傳上帝福音，因愛而顯神蹟，因愛而上十字架，所以人的靈魂當學的是基督對世人的愛在彼此之間流傳：「這樣，你們也要看自己對罪是死的，在基督耶穌裏對上帝卻是活的。」(羅馬書 6:11)如此基督透過贖罪祭的死展現愛世人，為世人擔罪，祂的復活為世人引領重生新靈魂的生命，因此：「凡住在他裏面的，不犯罪；凡犯罪的，未曾看見他，也未曾認識他。」(約翰一書 3:6)所以，基督成為人除罪的基礎，也是新生命的起點：「又要他使基督因着你們的信住在你們心裏，使你們既在愛中生根立基。」(以弗所書 3:17)上帝給予基督這份厚禮，路德說只要眾人稱信就被上帝視為義人，但若不信上帝誠命卻又為非作歹，這是基督所痛心的「因為那義人住在他們當中，他正義的心因天天看見和聽見他們不法的事而傷痛；」(彼得後書 2:8)上帝透過基督，給予了最豐厚的禮物，不論是在給世人對「信」的回應，對盼「望」的實現，對「愛」的親身示範，世人的靈魂裡當走入上帝在基督揭開真理的簾幕內：「我們有這指望，如同靈魂的錨，又堅固又牢靠，進入幔子後面的至聖所。」(希伯來書 6:19)所以基督徒屬靈的生活，真誠真正的提供著屬靈的告誡：「因此，我們自從聽見的日子就不住地為你們禱告和祈求，願你們滿有一切屬靈的智慧和悟性，真正知道上帝的旨意。」(哥羅西書 1:9)

三、孔子論道學問之最高境界

孔子尊德行，是在六書中尋找具有生命意義的天命與天道觀，並以堯舜禹湯文武周公等做為佐證；有了學習的方向與目標，然而子曰：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」(《論語·雍也篇》)一個人若文采勝過本性就會浮華，相反的本性勝過文采就會粗野，祇有文采和本性在中庸之道，才是謙謙君子，故孔子輔以六藝作為人格陶冶，這是涵養下學以利上達天道，目的在戰勝罪性罪行而成聖成賢。

「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」孔子認為「不好學文」，弊端數不盡，

志道學，可潛移默化品德的建立，使人德行圓滿，然而依仁培養完美人格者，尚須游於藝。孔子所謂的悠游修習，指的是六藝：「禮、樂、射、御、書、數」，作為聖賢人格陶冶，必修的六門科目。¹¹⁵

(一)禮

「禮」是落實於生活中的分寸節度，並且逐漸形成一種處世的規則。它是一種主觀用「仁」，嚴格的約束自己，同時也要客觀在生活世界裡建立對方的認同，亦是一種良好的人際溝通。要服務國家社會，必定會接觸許多不同的人群，因此要擅長表達社交能力，這一切都要從「禮」開始訓練，訓練如何收斂外在的言行與克制內心的欲望，能夠收斂外在的言行就是禮節，能夠克制內心的欲望則屬於德育，禮節與德育建構了群己關係。「質勝文則野、文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」有外表的文采還須樸實的內涵配合，內心有了欲望就要謹慎的管束外在的言行，否則會淪為粗野跟輕浮！因此「君子博學於文，約之於禮。」「禮」被孔子視為一種道德規範，既維持社會秩序，同時作為重要國家典章的制度，即使是現代，依然是高度文明該有的素質。

(二)樂

《論語·八佾篇》：「子語魯大師樂。曰：『樂其可知也：始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。』」魯國樂官談音樂是可知的，在開頭合奏，隨後則純正、清晰、綿長的音調，以致完成。樂是「和合同一」，包括應用宮樂、舞蹈、戲劇……等，利於調和人們內在的情感，提升美的境界，得以綜合的藝術。孔子《論語·述而篇》讚美在齊聽《韶

¹¹⁵ 以下「六藝」部分，參閱：盧建潤。《孔子生命教育與宗教體證》。指導教授：魏元珪博士。台中市：東海大學宗教碩士論文，2007年。第三章孔子的全人教育論——六藝學之全面發揮。古稱六藝原亦指「六書」，然此「六書」專指詩、書、禮、樂、易、春秋，「六藝」則指禮、樂、射、御、書、數。

樂》，好音樂就像是「三月不知肉味」這樣迷人。要創作出優美動人的作品，必須內心健全、豐富充實，如何讓內心健全、豐富充實，須靠平時的培養，因此「樂」涉及「情感表達」、「理解」和「疏通」。

《禮記·樂記》：「音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲。聲相應，故生變，變成方，謂之音。比音而樂之，及乾戚羽旄，謂之樂。」上述這段話可以瞭解：「樂」是反映出人們的內心世界、情感，也會影響一個人的性格，透過「樂」可以探知人的喜怒哀樂、社會環境，觀察政治的成敗興衰。想要在音樂、藝術上有所成就，自然要將心靈提升到更高的層次，整個過程就像《荀子·樂記》說的：「審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。」「樂」可以提升人的心靈層次與端正社會的效用，自然是人格陶冶必修的課程。

(三)射

射箭要瞄準箭靶才能射中，因此「射」又有「鎖定正確的目標」的涵意，延伸為「正確的判斷，選擇正確的對象」，這與「恭敬」及「靜」有關聯，「射」包括意志力專注方面的訓練，加上清晰聰穎的頭腦，所以「射」也牽涉到「聯想論、意識論、目的論」，除此之外，要準確的射中靶，需要矯健的身手跟充足的體力，這些要靠平常的武術或體育去鍛鍊。

《論語·八佾篇》：「君子無所爭，必也射乎，揖讓而升，下而飲，其爭也君子。」君子應當無欲無求，避免競爭，只將利益與理想放在國民身上，射箭是一個互相切磋、排解糾紛的好方法，在古、今充滿競爭又現實的社會中，「射」不但可以鍛鍊體魄，它的精神也能培養人們克服困難的毅力與能力。

(四)御

古代臣子或仕紳以車代步，且是戰亂時代戰場上作戰的主力，成為

該時代重要的謀生方式之一。駕車，要掌握速度跟方向，方向必須正確，並且要在實存的境域裡通行應對正確無誤，否則車禍或戰況失利，都將造成無以彌補的後果，故「御」之重要性可想而知。

類比現代人駕駛汽，車必須掌握方向盤，踩對油門、煞車，古人駕車亦然，所以「御」的意義是「主體的掌握」。此外，駕車要走正確的路才會到達目的地，暗喻人格陶冶當行正道，寧為大人儒，非為小人儒；路途上，可能會遇上意料之外的狀況，必須有臨機應變的智慧能力與勇氣；因此，「御」不只是職業技術，也是在訓練人們的判斷能力，知道如何尋找正確的路，以及處理意外狀況的機智、應變能力，在智仁勇三達德中占了主要的兩項陶冶。

(五)書

「書」是「典籍文化的教養」，從典籍的薰陶充實現實的生命學養，正所謂的「學而時習之，不亦悅乎。」（《論語·學而篇》）除了吸收書本上的知識讓人增廣見聞，更要激發一個人的志氣並且往善的方向發展。

上一節已提過《六經》是崇德廣業的文化涵養，君子以文交友，以友輔仁。因此之故，它不但訓練人們記述的能力，同時也培養人們對書法或藝術的理解力、審美觀，更是學思並行的對象，如孔子言「學而不思則罔，思而不學則殆。」大學之道更明言「博學、審問、慎思、明辨，而後篤行。」聖人必須學問淵博、多才多藝，「書」是充實學問、培養創作能力的好方法，但必須以思與仁德駕馭之，避免好行小惠。

(六)數

「數」簡單來說是指數學、計算能力，以現代的角度來說，從幾何、代數到微積分，都歸類於「數」的範圍，因此「數」可以訓練人的思維與分析能力，以及綜合歸納的能力，也是一種論理邏輯的思辨能力，透

過持之以恆的努力與日積月累的成果，可以強化運算思維的結構之直覺能力，和建構形式之能力。

「數」跟人們的生活息息相通，孔子強調的「假我五十以學易，則無大過矣！」指的是《易經》中八卦數術演繹天地之義理，足以明「數」的重要性跟影響力！故此，易「數」不只訓練聰穎的頭腦跟精確的判斷力，同時是《易經》指導德行不可或缺的歷程。

綜合以上所述，「禮」是分寸節度、「樂」是「和合同一」、「射」是「確定對象」、「御」是掌控主體、「書」是「典籍教養」、「數」是「論理邏輯的思辨」，每項都對人格的陶冶、體魄的鍛鍊、心智的成熟，有著難以取代的地位，因此六藝作為人格陶冶，是成聖之人必修的六門科目，相仿於西方中世紀大學的七個科目。

四、基督論人間世生活之覺悟

說到「覺悟」的標準定義是什麼，一般人如果用世俗的想法，可能會將它解釋為：警覺到世間的苦難、困境與無常，不再貪戀，徹底斷絕紅塵俗世的權勢、名利、財富、貪欲、野心以及各種欲望，全心全力去修行、積善，然後對國家、社會乃至整個世界有所貢獻，或者全心全力去追求宇宙人生的真理，然後對宇宙人生有更深一層的瞭解。但是問的更深入的兩個問題：人為了什麼目的誕生在這個世界上？為什麼會有這個世界？每個人的答案皆不相同，做為一個宗教的教主，或是做為一派學術思想的創始者，「覺悟」的標準除了上面所述之外，還必須再附加兩項：第一，知道自己誕生在世上的使命是什麼，第二，對於世上以及身邊發生的所有事，都知道它們的原由。

基督的覺悟是從約翰幫祂施洗開始說起，基督感覺到上帝的靈就像白鴿一樣，住進祂的內心，從那時開始，祂知道自己誕生在世上的目的地，便是宣揚上帝的真

理。關於約翰的洗禮，可以這樣比喻：聖靈就像陽光一樣從窗外照進來，普通人的心智就像窗簾一樣遮蔽了陽光，施洗就像拉開窗簾，讓陽光照進房間，房間明亮便是一種聖靈充滿的覺悟。

耶穌知道自己被羅馬士兵抓走，但祂堅持要去，因為這是上帝的安排，必須死在十字架上，才可以證明死後復活。基督因為覺悟，所以知道這是上帝的安排，羅馬士兵逮捕祂時，祂並不抗拒。除此之外，在這裡覺悟分成「認知上的」跟「實踐的覺悟」，受洗是「認知上的」，光有認知還不夠，還需要具體的行動證明之，去曠野接受考驗是「如火試真金」，向自己和世人證明自己已經覺悟，在曠野的考驗中，飢渴、危機與權勢都無法動搖祂，這也說明了一個真正的基督徒，追求宇宙人生真理的意志，絕不會被世俗的一切所困惑。

世上的宗教各異，但不同教義卻可以找到一個共通點：為人性製訂一套很高的標準，這些高難度的標準，往往是凡夫俗子難以達到的。有些基督徒認為：以耶穌的言行為榜樣，並且遵守祂的訓誨，這樣就已經足夠，其實就人的能力範圍而言，尚不足以達到耶穌那樣超凡的道德完美境地。更別說基督教義中的愛人如己、捨己救世。保羅就曾經在《羅馬書 7：18~24》慨嘆：「我也知道，住在我裏面的，就是我的肉體之中，沒有善。因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。我所願意的善，我不去做；我所不願意的惡，我反而去做。如果我去做我不願意做的，就不是我做的，而是住在我裏面的罪做的。我覺得有個律，就是我願意行善的時候，就有惡纏着我。因為，按着我裏面的人，我喜歡上帝的律，但我看出肢體中另有個律和我內心的律交戰，把我擄去，使我附從那肢體中罪的律。我真苦啊！誰能救我脫離這必死的身體呢？」這段話充份描述善惡的矛盾、行善的困難以及成聖的障礙，人一生中總會面臨某些困難的選擇或是控制不了善惡之時，因此人始終很難靠自己達到神的標準，要解決上述這種困境，就必須讓耶穌住進生活裡，這稱之為內住。

在《馬太福音 13：3~23》中，耶穌用撒種比喻，說明世上的人，在「宗教與真理」這方面，依照覺悟而實踐的深淺程度，個人深覺這章節可分成四種不同的覺悟層次加以闡述：

(一)覺悟力低：

掉落在路旁的種子，被鳥吃掉：比喻世上有些人，雖然聽到珍貴難得的大道理，但是聽完就當作耳邊風，不曾將其消化吸收，這種人是無法覺悟的。

(二)覺悟力弱：

掉落在淺土中的種子，雖然生長快速，但是很快就枯萎：比喻世上有些人，聽到珍貴難得的大道理，雖然有心要學習、努力、或是修行……等，但是很快就鬆懈甚至放棄，無法堅持到最後，這種人雖然有機會覺悟，但是很困難。

(三)覺悟力普通：

掉落在薊花中的種子，幼苗被擠得無法升長：聽聞「宗教與真理」以後，雖然有心要學習、努力、或是修行……等，但是卻擺脫不了紅塵俗世的權勢、名利、財富、貪欲、野心以及各種牽絆，這些都會妨礙修行，這種人要覺悟也不太容易。

(四)覺悟最高

掉落在肥沃土壤的種子，順利收成：聽聞「宗教與真理」以後，學習、努力、或是修行能夠堅持到最後，並且擺脫權勢、名利、財富、貪欲、野心以及各種牽絆，全心全力的服務大眾，貢獻國家社會，此種人猶如上智與不移。

若說亞當夏娃代表背叛上帝的罪行罪性，那麼人迷惑在人世的權柄上，缺乏悟性與覺悟的實踐勇氣，上帝把基督當成豐厚的聖禮送給最人，自己聖靈就住在基督心中，那麼只要依循著基督的腳步模擬行徑，是最簡捷與洽當的，《歌羅西書 3：12~13》：「所以，你們既是上帝的選民，聖潔、

蒙愛的人，要穿上憐憫、恩慈、謙虛、溫柔和忍耐。倘若這人與那人有嫌隙，總要彼此容忍，彼此饒恕；主怎樣饒恕了你們，你們也要怎樣饒恕人。」這是對世人寬恕的最佳表達與實踐，當基督徒信靠基督讓上帝進駐到靈魂之中，便自然而然認為互相容忍、饒恕人的主是我們生命的榜樣，且活在我們裡面，當我們以祂作我們的生命和人格，並憑祂活著，是一種生活美德。

要過基督徒的生活，必須以上帝在基督身上所行的歷程，作為學習的榜樣：「耶穌吩咐完了十二個門徒，就離開那裏，往各城去傳道，教導人。」（馬太福音 11:1）學習基督實踐傳福音這等困難不可逃避，因為，這是屬靈上帝的進駐與回歸必須面對與實踐的命定，因此，決心的覺悟不可避免的重要，《腓立比書 2：13~14》：「因為是上帝在你們心裏運行，使你們又立志又實行，為要成就他的美意。你們無論做甚麼事，都不要發怨言起爭論。」人皆有七情六欲，喜歡快樂的事物，排斥憂苦的事物，由於世上大多數人都是如此，諸如夫妻、父子、朋友、師生、君臣、同事……等，受到不合理待遇時，爭執幾乎是無法避免的，過程中可能會做出傷害別人或是違反道德良心的事，世上許多罪惡皆由此而生。如保羅所說的，雖然基督徒已經得救，可是那個舊的人還是存在，因此，「立志」當基督徒並真正「行事」，是絕大勇氣的覺悟。覺悟在生活中行基督的誠命，與人無爭，內心以基督的聖言隨時作為測量自己的思想、言行的一把尺，檢視是否仍在合理的範圍內。

讓基督內住的覺悟，目的地便是使人擺脫罪身的限制，能夠正確的判斷選擇，並且做最正確的事，隨著人性提升到更高的層次，就越接近基督的標準。田立克認為信仰越虔誠者，越應當勇於思考，真金不怕火煉的檢驗自己信仰的對象，經由這樣的過程可讓人產生更堅定的信心。每個人先天就具有完善的本性，只是在後天的社會與環境中被遮蔽了，唯

有從內心去清醒、識得本性，經過修心以後，才會真正明白許多正確的道理，為了讓人間變得更美好，就要從個體開始做起。

世上的人皆受限於凡軀，在凡軀的禁錮下，人或多或少皆有良知與向善之心，基督教視此為造物者的初衷，但相對的，人也有控制不了欲望、無法辨別的對錯、傾向惡的時候，世俗稱它為「壞心」，基督教稱它為「原罪」，人性的善惡無論是與生俱來或者後天養成，宗教跟哲學要做的事只有一件：在生活中把人性加以淬鍊，去除惡發揚善，如同冶煉金屬時需用高溫加熱，去除雜質使其精純。

早先《耶利米書 10:18》已告誡上帝在人自由意志的事工：「因為耶和華如此說：『看哪，這一次，我必將此地的居民拋出去，又必加害他們，使他們覺悟。』」這所當覺悟的，當然指的是人世的權柄，因為貪婪人世的權柄多一分，接受真理的意願自然少一分，《希伯來書 6:4~6》：「論到那些已經蒙了光照、嘗過天恩的滋味，又於聖靈有份，並嘗過上帝的話的美味，和來世權能的人，若再離棄真道，就不可能使他們重新懊悔了；因為他們親自把上帝的兒子重釘十字架，公然羞辱他。」所以新、舊約聖經建議，人要覺悟拋棄世俗權柄，多品嚐上帝的福音，加以實踐。

「為仁由己」，同樣地，基督教當然也需要一套良心的系統去發揮約束牽制作用，當一個人面臨善惡的選擇時，知道是非對錯並且做出最正確的選擇，平常時也需要有一種力量去約束內心，使其不會超出範圍，這個在一般世俗稱之為「善良」，基督教稱之為「義」，倘若一個人可以達到這樣的程度，就是很可貴的「義人」，但世上能夠達到的只有極少數，許多人平常的時候無法克制內心的欲望，做了錯事還不自知，尤其面對善惡的選擇時，不清楚何者是最正確的選擇，因此《羅馬書 3:10》才會說：「沒有義人，連一個也沒有。」無論一個人是否信仰宗教，都必須具備最基本的道德觀念與良心，尤其當一個信仰基督以後，言行、思想、

價值觀與各層面，都應當比未信基督時更進步，請基督進入內心世界，祂就會隨時隨地約束人的心靈，使人不易被欲望支配，儘量杜絕越矩的言行，面臨善惡的選擇時，祂會讓人明白該怎麼做才對，這是基督徒所認定的覺悟。

第六章 基督論人間之愛德與孔子之仁觀

不論是宗教還是思想價值，最後要關心的總是屬人的國度。人的向度，在宗教分屬人與靈魂的征戰，要求靈魂超越人世慾望權柄，以屬靈的神聖性國度主導人世之生活。思想價值，則在人間的國度主張克制慾望，推行道德，配義與天，以蕲精神價值上的天人合一。但不論是基督或孔子最後都得處理人世的道德發展，一則以靈魂傾注上帝律法，一則以精神務體天道仁義，一致的達致「博學、審問、慎思、明辨」而知行合一。

知行合一，合內外之道；內以愛己潔身自愛，外以愛人推己及人。所謂見侮不辱，乃內涵之混淆，因「見侮」之名之內涵中，即含有「見辱」之義，而又云見侮不辱，是乃名稱之混淆，至於殺盜非殺人，因盜之名中亦涵有「人」之意，故殺盜亦即是殺人，此亦即內涵之混淆，至云「聖人不愛己」，按「己」之名與「人」之名，雖指涉不同，且「人」與「己」有別，但「己」卻是「人」的自我稱謂，云「己」非「人」，聖人愛人即包括愛己，不愛己何能愛人。聖人雖有仁懷天下之心本人溺己溺、己溺人溺，故愛人即愛己，反之單愛己者卻不能謂之愛人，因愛人的外延較廣，愛己之外延甚狹故。是以總括以上三言，我們說見侮不辱，殺盜非殺人，聖人不愛己，都是名稱上使用的混亂，亦即內涵外延的混淆。

116

一、基督論愛人如己

「愛人如己」就是愛別人像愛自己一樣，不可以置別人於不顧，必須對別人愛惜，耶穌用積極的方面去論說「這兩條(愛上帝、愛人如己)誠命是律法和先知一切道理的總綱。」(馬太福音 22：40)「所以，無論何事，你們想要人怎樣待你們，你

¹¹⁶ 參閱：魏元珪著。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究》，第 38 期。台中市：東海大學編，1982 年出版。頁 40~41。

們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」(馬太福音 7：12)這是基督徒倫理生活行為的表露。「愛人如己」除了是道德倫理在群己關係的建構與發揚，啟造於良知良能，透過輿論加持，律法卻成為強制力的實踐規約，有助於實際效能。

《聖經》是基督教倫理準則的來源，也是基督教傳統倫理的根基，包括「舊約倫理」和「新約倫理」二部分，「舊約」反映出以色列古代的法律跟倫理觀，可以從以色列人的日常生活中瞭解他們對信仰的認知，對上帝的崇仰跟倫理觀是不可分割的一體，認為眾人平等，且應當維護人性尊嚴，能夠與主共融、同行，這是倫理行為的最高表現。關於「愛人如己」這四個字，在摩西五經已有相關記載，《利未記 19：18》教導人們不要埋怨本國的子民，《馬太福音 19 章 19 節》教導人們要孝敬父母，《馬可福音 12 章 31 節、33 節》把「愛人如己」視為重要的誠命，而且竭盡所能的愛人如己，比各種祭祀更好，《羅馬書 13 章 9 節》告訴人們不要姦淫、殺人、偷盜、貪婪，《加拉太書 5 章 14 節》說明「愛人如己」包括所有的律法在內，《雅各書 2 章 8 節》告訴人們要全守這至尊的律法。

舊約道德律法教導：「你們在自己的地收割莊稼時，不可割盡田的角落，也不可拾取莊稼所掉落的。不可摘盡葡萄園的葡萄，也不可拾取葡萄園中掉落的葡萄，要把它們留給窮人和寄居的。」(利未記 19：9~10)留下部分的麥子跟葡萄給貧困者，代表不要獨佔所有的利益，而要將部分的利益施予需要幫助者，或是在必要的時候，留給別人一條生路，但是一般人要做到這樣著實不容易，因為當一個人在利益的面前，很難不產生私心，唯有達到「愛人如己」境界者才能夠做到這一點，舊約律法所展現的正是一種「愛人如己」之精神。在基督教教義占有相當高的地位，要瞭解基督的成聖歷程，就要對「愛人如己」的含意多幾分認知。

在「新約倫理」，基督說：「不要以為我來是要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，而是要成全。」(馬太福音 5：17)從一段耶穌對律法師說的話：「耶穌回答：『第一是：以色列啊，你要聽，主-我們的上帝是獨一無二的主。你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主-你的上帝。』『第二是：要愛鄰如己。』再沒有比這兩條誠命更大的了。」(馬可福音 12：29~31)耶穌基督的犧牲、死亡與復活，所帶來神與人之間的新約中，

神更新了人的心靈，使人可以生活在「神與人的關係」之中，並在對待罪的態度上有全新的改變，基督徒對神的救恩，因獲救以後結成的生命連繫，自然對神的追求所體現的就是愛，一個愛神的人，內心就越趨向無貪，自然對紅塵俗世不再懷恨，然後逐漸遠離凡世的競爭，耶穌用宣講天國的方式奠定基督教倫理的基礎。登山寶訓中基督說：「但是我告訴你們：要愛你們的仇敵，為那迫害你們的人禱告。這樣，你們就可以作天父的兒女了。因為他叫太陽照好人，也照壞人；降雨給義人，也給不義的人，你們若只愛那愛你們的人，有甚麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣做嗎？你們若只請你弟兄的安，有甚麼比人強呢？就是外邦人不也是這樣做嗎？所以，你們要完全，如同你們的天父是完全的。」（馬太福音 5：44~48）站在天父屬靈的角度，愛護世人的工作就是「愛人如己」。

保羅在《哥林多前書 13：5》表明：「不做害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡。」世上許多衝突或紛爭，都是每個人只堅持自己的立場、只求己方的利益，忽略他人的感受跟立場，堅持自己並把對方視為敵人的結果，必定會發生糾紛，「愛人如己」應用在日常生活，就是雙方互相站在對方的立場，考慮對方的利弊跟感受，才能化解矛盾跟衝突。

「愛人如己」亦可解釋為：「如果有需要幫助的人出現在你的面前，你要無條件、不求回報的關懷或幫助對方。」耶穌用故事向律法師回答愛鄰人像愛自己一樣，有一個來自猶太地的旅人，遇上搶匪並且被打成重傷，湊巧有祭司、利未人、撒瑪利亞人路過他身邊，祭司跟利未人都對他袖手旁觀，只有撒瑪利亞人替他療傷並且幫助他，「撒瑪利亞人跟猶太人是宿仇」¹¹⁷ 他仍然選擇救助受傷的猶太人《路加福音 10：30~35》。祭司和利未人都只有考慮到自己的利益、屬地，因此缺乏仁慈憐憫的心，耶穌用撒馬利亞人做比喻，教導大家要做每一個人的朋友。耶穌用「愛人如己」貫徹誠命、實行律法，為基督教的倫理觀再次訂立基礎。

在基督所行的「愛人如己」可行，這是存有者的對萬物一致性創造對待，自

¹¹⁷ 耶穌時代，撒馬利亞人住在巴勒斯坦中部的撒馬利亞，西元前 722 年亞述帝國征服以色列後，定居在那裡的人的後代，撒馬利亞人跟猶太人是仇敵。

然能對萬物一致性的憐憫，於人則阡陌難行，人因個體殊異存在生存競爭糾結權柄難以自拔，故因視他為爭取利益的寇讎，若要人有機會行「愛人如己」，只有剔除人的肉身慾望與思維，進入屬靈的國度，才有辦法在肖像上帝的一致性下行屬靈的基督徒國度「愛人如己」。

二、孔子論恕道-如如之心與絜矩之道

儒家「內聖」重視道德價值，人與己的關係是道德的核心，倫理特別說明的是「盡己之性，推己及人」，以此作為本體，它既是天地的大道，也可以作為人性，同時又是德性之源，儒家倫理從人性的善良面出發，非常注重人倫關係與仁愛之間的和諧。

《說文解字》解釋：「恕，仁也。從心，如聲。如同自己之心，用自己之心去體會他人之心。」將心比心，推己及人是「恕」。《論語·衛靈公篇》，子貢問：「有一言而可以終身行之者乎？」孔子覆：「其恕乎！」就是中國人傳習的忠恕之道，或單提一個恕字，稱為恕道。孔子將恕字教給子貢時，加以詮釋：「己所不欲，勿施於人」，這兩句話是行恕道者的根本依據。孔子立身行道的一貫綱領，曾參做了總結：「子曰：『參乎！吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』」《論語·里仁篇》

忠跟恕都是待人的基本原則，也是儒家文化中的一個重要概念，貫穿於孔子仁學的各方面，包括「己所不欲，勿施於人。」和「己欲立而立人，己欲達而達人。」在當代心理學運用為同理心關心群己倫理關係。因此，「忠恕之道」可視為一種道德原則，實踐道德的方法，以及塑造優良的社會風氣，並且在協調各階層關係中發揮很重要的作用。

「忠」，《說文解字》：「敬也，從心，中聲。」認為「忠」是形聲字，心是形旁，

中是聲旁，這是對忠字進行解釋的根源。¹¹⁸ 段玉裁在《說文解字段注》中說：「忠，敬也。敬者，肅也，未有盡心而不敬者。」「忠」是一種對事、對人應有的品德和行為準則，因為它必須通過人事才能表現出來。

孔子思想裡的「忠」，可以從《論語》中去理解跟闡述，並且去領略它。季康子在《論語·為政篇》請教孔子：「『使民敬，忠以勸，如之何？』」子曰：「臨之以莊，則敬；孝慈，則忠；舉善而教不能，則勸。」（《論語·為政篇》）孔子認為要使「人忠」，要先從自己做起，其次是「忠事」。子張請教孔子：「『令尹子文三仕為令尹，無喜色；三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？』」子曰：「忠矣！」（《論語·公冶長篇》）孔子贊令尹子「終於職守」，忠君是忠人的最高境界。定公問孔子：「『君使臣，臣事君，如之何？』」子曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《論語·八佾篇》）君王對朝臣以禮相待，實行禮儀道德，臣自然效忠君王。

此外，「忠」從積極的方面來說，「盡己之性」後「己欲立而立人，己欲達而達人。」（《論語·雍也篇》）行仁由己，自己想要立身建樹，也推而協助他人立身建樹；自己想要通達正道，也推而協助他人通達正道；人能弘道，也是「盡己之性」之推展。如對待朋友，要「忠告而善導之」（《論語·顏淵篇》），待人接物要「居處恭，執事敬，與人忠。」（《論語·子路篇》）自己平常的言行，應該「言忠信，行篤敬。」（《論語·衛靈篇》）為人要「必有忠信如丘。」（《論語·公冶長篇》）在《論語·述而篇》裡可以看出孔子教學生的宗旨是「文、行、忠、信」，忠表現道德責任感在人際關係中的重要性。曾子曰：「吾日三省吾身，為人謀而忠乎？」（《論語·學而篇》）可見孔子認為「忠」是建立在人善的基礎上，它可以在無形中給予對方鼓勵，把心的位置擺正。

朱熹在《論語集注》中詮釋忠恕：「盡己之謂忠，推己之謂恕。」他引用程子曰：「以己及物，仁也；推己及物，恕也。」¹¹⁹ 「忠」和「恕」包含著「己欲立而立人，己欲達而達人。」「己所不欲，勿施於人。」這是統一兼深刻的意涵，因此忠、

¹¹⁸ 參閱：東漢·許慎。《說文解字》。台北市：中華書局，1963年出版。頁217。

¹¹⁹ 參閱：北宋·程頤、程頤。《二程集》。北京：中華書局，1981年出版。

恕又有互相補充、互相規定與互相包含的意思，要做到「己欲立而立人，己欲達而達人。」跟「己所不欲，勿施於人。」必須將忠、恕統一融合，才是孔子一以貫之的仁道。

《禮記大學》說：「所惡於上，毋以使下。所惡於下，毋以事上。所惡於前，毋以先後。所惡於後，毋以從前。所惡於右，毋以交於左。所惡於左，毋以交於右。此之謂絜矩之道。」所惡於上下等等，例如在上位者用不合理的事情加之於我，為我所惡，我即不可如此使喚我的下屬，又如我的下屬對我陽奉陰違、不盡職責，我非常討厭，為我所惡，我亦不可以用這樣的方式事奉我的上司。他如前後左右，都以此類推。如此不以自己所惡之事加諸上下前後左右，便是恕道，也是忠恕之道。

孔子的忠恕之道，是教導人們：從自己的感受出發，推算自己的思想、言論、行為會對別人或環境造成何種影響，當人們致力於自己的發展時，也應當考慮他人的感受與對環境的影響，甚至更進一步幫助他人以利環境……等。人們要去除私欲跟私心，處處考慮別人的存在，設身處地想他人感受與利益，並且推己及人，將心比心，才能同時「尊重自己又保障他人的利益」，忠恕之道可讓人們從「自我中心」達到「超我」，是一種低層次走向高層次，達到「超我」的至高精神境界。《中庸》裡引用孔子的話：「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。」從忠恕引申而來具體的表現為「所求乎子，以事父」、「所求乎臣，以事君」、「所求乎弟，以事兄」、「所求乎朋友，先施之」，孝道出於血緣親情，以孝為核心的家族倫理，以及其他社會倫理結合在一起，也符合社會生活中的相關邏輯，讓宗法家族的道德可以沿著修身、齊家、治國、平天下的路程，轉化成一種社會公認的道德。

從《述而篇》中，檢證孔子示人的生活實踐，子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」立志追求正道，執守道德，依據人心行事，是內在修為的工夫，屬於進德。「依於仁」是《里仁》所謂「無終食之間違仁」的具體寫照。「游於藝」是外在的研求重於修業，《禮記》云：「君子之於學也，藏焉，脩焉，息焉，遊焉。」無論讀書、休息或遊戲的時候，都是在學習，陶冶性情，把讀書當成長養、游習的地方。孔子的一生，矢志不渝，到「而立」之年之後，他就奔走於齊、魯、衛、

宋、陳、蔡之間，用他自己修身實踐言傳身教，宣導由「仁」作核心的思想，堅持「中庸」、「忠恕」之道的處世原則，重視以仁義為準則，維護君臣、父子、夫婦、兄弟等倫常關係，主張「為政以德，以民為本」的政治思想，倡導修身、齊家、治國、平天下的入世哲學，「知其不可為而為之」（《憲問篇》），他在社會的政治主張中尋找實現的機會。

晚年時，他繼續興辦教育，鼓勵學生修養身心，在學生身上傳播理想。從《論語》中看孔子立身立言，躬行實踐，子曰：「有教無類。」（《衛靈公篇》）他認為施教對象不分地位、貧富與愚智，學習機會應均等的教育原則。孔子勉勵人自動求進，培養學生聯想推理能力的啟發式教育思想：子曰：「不憤不啟。不悱不發。舉一隅不以三隅反，則不復也。」（《述而》）孔子這忠於天道，忠於自己，如其自己的實踐表現，子曰：「學而不厭，誨人不倦。」（《述而》）以上是孔子提出的教學精神。在強調學習、思考、明辨的方法上，子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」（《為政》）學習更是以天地君親師為不設限對象，子曰：「三人行，必有我師焉。」（《述而》）學習態度則主張，子曰：「敏而好學，不恥下問。」（《公冶長》）孔子認為學無常師，人人都可以請益，不以發問為恥，這是一種虛心求學的精神。在道德實踐上，子曰：「當仁不讓於師。」（《衛靈公》）弟子敬重老師，原本凡事都應謙讓，但讀書人以仁為己任，當仁應勇為，可以不必禮讓師長，這是師生為學的平等觀念。孔子的教育思想跟制度，為後世求學者奠定了良好的基礎，樹立萬世師表的形象。孔子晚年轉化至推展德行教育，是在一生政治與淑世遙不可及的反省思考後如如其本心依然寄望實現夢想，方法上轉化為穩固中華德行與文化教育的價值發揚。

此外，孔子對上古時代的文化典籍做了一次系統整理，刪「詩書」、訂禮樂、序「易傳」、作春秋，注史重「直」，開創史學工作中崇尚正直的優良傳統。由於他用正直的態度整理「春秋」，使「亂臣賊子懼」，他說「知我者其惟春秋乎，罪我者其惟春秋乎！」

孔子建立倫理道德哲學，以五倫繫兩千年的中國社會，以人文精神發展，影

響日後文化發展的方向，重視道德自覺，以理性為依歸，塑造中華民族重要文化精神。

孔子如其自己的體悟天道仁義，據以實踐，透過後人的讚譽更顯非自家之譽，孟子曰：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也，孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成者也，金聲而玉振¹²⁰之也。」（《萬章下》）孔子可以說是集三聖的清高、責任、隨和的大成，在處事上始終展現最合時宜的聖人。

孔子祖述堯、舜，憲章文、武，提倡仁道，奉行忠恕，一直影響著後人的生活與觀點。他的品德崇高，造福黎民、安邦定國的功勳，留下讓世人受用無窮的正確適當榜樣，符合立功、立德、立言。

梁漱溟的《這個世界會更好嗎》¹²¹與聯合國及眾諾貝爾得獎主推孔子的「忠恕之道」，透過個人的努力來改善世界，也是中國兩千多年來許多讀書人的願望，這便是淑世精神，而孔子就是這種精神的代表與啟迪者。

在這明知不可為的慾望貪婪的世界，孔子的榜樣是他原本在魯國當官，但是君臣之間難以配合，於是他便去周遊列國，有一次在河邊遇到一個人說：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」（《論語·微子》）面對世上的動亂，並非每個人都有能力解決，孔子卻用這樣的態度面對：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」《論語·微子》，這也是身為一個知識分子該有的處世精神，逃避不能解決問題，當世道混亂時，有能力的人不要為了求得個人自在而歸隱，應該將自己的能力貢獻於社會，無論自己的能力是否足夠、理想能否實現，都要配合天時地利人和地盡力去做。

三、孔子論汎愛眾與親民之道

¹²⁰ 「金聲而玉振」，「金」是指鐘之類的，「聲」，宣也，指發聲，「玉」，磬也，「振」，收也，指收音，此句言秦樂先敲金鐘以發其聲，後擊玉磬以收其音，這是孟子用來比喻孔子之道有其始終條理。

¹²¹ 參閱：梁漱溟。《這個世界會更好嗎》。台北市：博雅書屋，2009年出版。

「仁」主要內涵，在精神價值方面，孔子所提倡的是人在實際生活中如何達到理想人格。而人和人、人和社會、人和自我之間關係，是一門自身發展的學問，《論語·學而篇》：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾而親仁。行有餘力，則以學文。」孝順自己的雙親，是身而為人必須盡的義務，唯有盡了孝道，才能使倫理得行更完善，與人交往過程中誠信謹言慎行以取信，才會發展出良好的德性去接近有仁德的人，廣而推之近於己身遠者來附。而六書六藝之學習，與「汎愛眾而親民」，有著相輔相成之效。

選擇人的本性為出發點，仔細觀察人所建立的社會，思考：人類社會最需要什麼？什麼對世人用處最大？深入研究並且精密分析之後，決定應該先發展出一套完整的倫理系統和良好的道德價值觀，然後將「仁」融入其中，因為「仁」可以使這套系統正常運作；並且鞏固價值觀。「仁」的表現方式體現在時時處處以人為主，試圖瞭解人類內心的傾向，以人的思想行為發展狀況為關注的對象，把關注投向現實、社會，一方面配合人的心理跟感情，另一方面符合時代的需要與歷史潮流，這是「君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。」這在孔子認為人應當尊崇天賦予的道德本性，努力學習，使自己的知識學問可以深入精微細妙、品德高尚文明，另一方面又可以遵循中庸之道，付諸實行鄰里。

「居處仁」，「里仁為美」，孔子的仁學思想以人為本，「仁」的表現方式體現在時時處處以人為主，以人的思想行為發展狀況為關注的對象，把關注投向現實、社會。孔子的仁學思想以人為本，尤其表現在日常生活的是道德倫理方面，「忠恕」作為表達的方法，「忠」是內心要誠實，待人要盡心竭力，這是「仁」的內在本質，「恕」是將心比心，推己及人，孔子認為用忠恕之道行「仁」才會產生實效。指「仁」的情感性重要體現「己所不欲，勿施於人。」（《論語·顏淵篇》）自得性而言，則是「己立立人，己達達人。」（《論語·雍也篇》）簡單說，孔子認為「仁」就是「愛人」。「愛人」的觀點來自周初的保民、敬民思想，由「愛人」作為「仁」的重要精神內涵而體現，具有非常廣泛的適用性。由「愛人」推導出去一系列的內容都開創出孔子對整個人類社會所展現的和諧發展。

人以博大寬厚的胸懷來愛眾人，是仁的表現，即「泛愛眾而親仁」，這是道問學與尊德行的實踐理想。孔子認為一個「思無邪」的本質，只有內心以「仁」的標準嚴格要求自己，用「仁」的境界來考察自己的思想，為了崇高的「仁」的境界，絕不可做出違背道德準則的事。孔子「仁」的學說，它並非純粹思辨性的形而上的理論體系，而是結合具體行為方式實踐性的體現。在孔子倫理思想觀念中，「仁」博大精深，因此佔有重要的地位。「仁」在不同的場合、時間、主體對象，都可以從論述中找到需要的理論根據，小到培養理想的人格，大到治理國家的理想社會行為，包括個體及群體生活在內的行為跟思想，內涵非常豐富。並且具有一套合理性跟適用性，在現代社會依然具有廣泛的價值。這也是孔子思想一代一代傳承之所在。¹²²

「仁」在道德方面的基本內容就是愛人，由「愛人」作為「仁」的重要精神與具體內涵，具有非常廣泛的適用性，由「愛人」推導出去一系列的內容都體現出孔子對整個人類社會所展現的和諧開展。孔子認為「愛人」也必須有步驟才能行得通，人不是孤立的自立體，是在一個複雜的人際網路中呈現存在，人和人、人和社會、人和自我之間的關係，是一門自身發展與群己的學問。「愛人」社會化的最基本單位從家庭開始，五倫中「孝悌為仁之本」，從愛自己的父母兄弟開始，敬事父母、尊敬兄長、友愛弟妹，然後運用恕道的方式將範圍一層一層的擴大延伸，「少者懷之，壯者用之，老者安之」，這是「愛人」實踐最高境界，達到「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的「不獨親其親，不獨子其子」的博愛境界。

孟子讚孔子是「聖之時者」，在孔子倫理思想觀念中，「仁」博大精深相應在不同的場合、時間、主體對象，都可以從論述中找到需要的理論根據，小到「六藝」陶冶理想的人格，大到「六書」取材堯舜治理理想社會的國家，包括道德主體及群體生活在內的天道思想價值與行為，內涵充實。並且具有一套合理性跟適用性，在現代社會依然具有廣泛的「知行合一」價值，這也是孔子思想自動一代

¹²² 參考資料：李桂英。《論孔子的「仁」學思想》。德教會資訊，2009年出版。2015.04.12。
<http://www.dejiaohui.org/>

一代傳承之緣由。

孔子從六書取材大自然中明白許多道理，並將天道義理應用在人世，「天行健，君子以自強不息。」、「地勢坤，君子以厚德載物。」(《周易·象傳》)大自然的各種現象與萬物的習性，都具有可供君子參考之處。人應當效法天道的崇高與自然界運行的規律，然後將其融入生活與倫理，有能力者，要擴大至整個社會國家，堯便是最好的榜樣：「大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天唯大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！」(《論語·泰伯篇》)天地相左，孕育萬物，人只是其一，人居其間，理智遠勝其他物種，孟子稱「異於禽獸」，相較於道家或科學研究，孔子為始的儒家卻將更多的重心放在人間世的道德實踐，因為宇宙萬物距離人間稍嫌遙遠，「無跟有」太過深奧，並非所有人都經常接觸，唯有人類自己建立的社會，才是每個人每天都會接觸到、跟人類息息相關，理應和諧自適。只要是人，就必須用「仁」教化人心，並且強化倫理規範，在眾多「己」與「他人」的道德行為，就形成了各種倫理關係，要廣泛的愛世上所有的人並且親近每個階層，這樣汎愛眾的親仁歷程，表現在孔子身上，遠勝於自身里仁，而是教化上深深影響著中華文化的仁德發展，《論語·子路篇》：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』，曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」汎愛眾，育民之道首安民，安民富裕，尚嫌不足，唯有「親民」教化，方至富而好禮。

四、基督與孔子仁道之合契

基督囑咐基督徒屬靈的生活，簡潔明白要求力行「愛人如己」(馬太福音 22：39)，羅列世上道德規範都以「愛」為基礎總綱。孔子的儒家思想價值裡，與基督教的「愛」最接近的是「仁」。孔子的倫理觀以「仁」為核心，樊遲問仁，孔子在《論語·顏淵篇》回答仁者「愛人」兩個字，孔子所說的「愛人」就是「能愛人，就是仁。」(《禮記·中庸》)仁是愛之理，愛為仁之用。

孔子「仁」為總綱，具體實踐「愛人」，當以近親家庭的「孝弟也者，其為仁之本與。」《論語·學而篇》為起點，孔子認為仁者應該事親至孝，血親所構築的宗族……等各種關係，為了使這些關係有良好的互動並且和諧發展，於是需要一套完整的倫理系統，而「孝」就是維持這套系統正常運作的要素，「孝」也是「仁學」的開端兼立足點，孔子更提醒要「生，事之以禮；死，祭之以禮。」然，不敬，何以別乎！人除了要先孝順父母同時懷要帶著侍親至敬，敬仰長，愛護晚輩，致使家族安寧，長於寧靜環境之人，才知道如何憑仁慈對待毫無血緣關係者。基督同樣如如實踐，雖然耶穌貴為神的獨子，以凡軀在人間生活時，依然順服木匠約瑟跟瑪利亞，直到祂被釘上十字架時，還記得將瑪利亞託付給至愛的門徒。

基督與孔子在日常生活中「愛人」的倫理規範相近處的開展，如所以，無論何事，你們想要人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」（馬太福音 7：12）與「己所不欲，勿施於人。」（《論語·衛靈公篇》）基督與孔子此理論，兩者都是站在主體對待同理心的社會化角度，如同以對待別人回饋投射自我的克己復禮之對待，可以從兩位聖人的日常生活中觀其同理心，耶穌親赴迦拿婚筵，第一次行神蹟把水變酒。（約翰福音 2）與孔子言：「子與人歌而善，必使反之，而後和之。」（《論語·述而篇》）這是與喜樂的人同樂。當很多人聽到拉撒路的死訊都不禁哀哭，耶穌跟著流淚。（約翰福音 11）類如《論語·述而篇》：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭則不歌，與哀哭者同哭。」這些都說明兩者的「同理心」以及必要時發揮「同情心、愛心」。這是耶穌和孔子的倫理觀都很注重人性，主動關懷別人，更是自我德行主體的提升。同樣說明著基督與孔子的「剛、毅、木訥，近仁。」（《論語·子路篇》）與愛人之心推而廣之，孔子將行「仁」的實際內容表達為「能行五者於天下，為仁矣。……恭、寬、信、敏、惠。」《論語·陽貨篇》。基督則推促，實踐各種福音與誠命。

廣而言之，孔子的愛是有層次與差等的傳遞，「仁」推展至國家社會愛的一面，子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（《論語·學而篇》）「愛之，能無勞乎？」（《論語·學而篇》）「泛愛眾，而親仁。」（《論語·學而篇》）

「仁」就是仁慈、純善，並且將愛人之心轉化為政經禮教的安邦定國之用。基督「愛人如己」，原文是「愛你的鄰人如同自己」，句中「鄰人」的定義很廣泛，包含陌生人、甚至跟自己有仇的人，都必須對他們有所憐憫。基督在最後的晚餐禱告時曾經說過：「我在他們裏面，你在我裏面，使他們完完全全合而為一，讓世人知道是你差我來的，也知道你愛他們，如同愛我一樣。」（約翰福音 17：23）基督針對這種合一的愛，給人們一條新的誡命：「我賜給你們一條新命令，乃是叫你們彼此相愛；我怎樣愛你們，你們也要怎樣彼此相愛。」（約翰福音 13：34）關於基督所說的「愛人如己」，保羅宗徒對它的實際解釋為：「不可以狂妄自大、不可忌妒、不可貪圖名譽、不可不義、不可橫暴、不要有太多私慾、不要念舊惡。」應當奉行「慈善、堅忍、信實、包容」，此外還必須對萬事都忍耐與盼望。（哥林多前書 13：4）愛不是欲望也不是需求，而是一種以德報怨的美德。基督「愛人如己」的上帝屬性，對屬靈的上帝子民是屏除差等之愛遠勝於孔子，十足的是基督宗教傾向。

綜上，孔子的「仁」跟耶穌的「愛」，就以下兩共通處，嘗試分析：

（一）「仁」與「愛」

都是以人的感受，人內心的想法為前提。孔子認為「愛人」是構成人的最基礎涵養，這樣的涵養要先從孝順父母、友愛兄姊弟妹開始做起，當一個人做到這兩項以後，內心就會漸趨和善，並且在必要的時候約束、反省自己，面對與自己不相干的人，才會知道何謂禮讓，知道禮讓才會尊重別人，甚至主動關心不相干的人！一步一步把對象衍生到社會普遍的大眾，便是「泛愛眾」，如果每一個人都可以做到如此，社會和諧就指日可待。「愛」是一種發自內心，無條件的，主動的關懷對方，設身處地站在對方的立場，必要的時候予以幫助並且不求回報。從世俗的立場來看，敵友關係分成三種：朋友、仇敵、非敵非友；但是依照《馬太福音》來看，卻只有一種，就是朋友！「所以，無論何事，你們想要人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」（馬太福音 7：12）世

上雖然有親戚與冤家、恩人與仇人、同伴與敵方……等的區別，但是大家皆為上帝的子女，在上帝面前一律平等，因此面對仇敵亦不可惱怒或怨懟，依然要用慈愛的心對待之。

(二)成聖必須具備理想人格

「愛」跟「仁」都是達到理想人格不可或缺的條件，孔子說：「仁者人也。」（《中庸》）足見「仁」不只是待人處世的根本基礎，也是一種高尚的美德，必須持之以恆行「仁」，才可以淨化一個人的心性，讓品德提升到更高的層次，達到這個層次的人越多，國家社會就越安康。保羅也曾提出類似的觀點：「我若能說人間的方言，甚至天使的語言，卻沒有愛，我就成為鳴的鑼、響的鈸一般。我若有先知講道的能力，也明白各樣的奧秘，各樣的知識，而且有齊備的信心，使我能夠移山，卻沒有愛，我就算不了甚麼。我若將所有的財產救濟窮人，又犧牲自己的身體讓人誇讚，若沒有愛，仍然對我無益。」（哥林多前書 13：1~3）兩者皆以獨特的價值跟語言、文字，為競爭激烈、缺乏溫暖的當今社會帶來愛心，人與人之間、人與社會具有啟迪的作用。

結論

一、信德淪喪下的當代人世生活

在一個壓抑、封閉、沉悶，只有權勢與名利，而沒有核心價值的社會中，人心難免苦悶、焦躁、耽於現實，而凡事銖銖必較；人人皆以利害相尚，是以衝突、激動、憤慨之事，勢所難免；又凡耽於財貨，崇尚榮華，以經濟價值、功利價值為尚的社會，人心難免貪得無厭，見利忘義，並培養出貪婪、苟得，角逐與競利危害環境的生活。人們之貪圖身外之樂與身外之物，乃是一個世代「心靈空虛」、「心性枯竭」的表現，在一個衣食無虞匱乏的社會中，人們未必富而好禮，反而富而好貪、富而好狠、富而好淫與富而好逸。¹²³

「心靈空虛」與「心性枯竭」究其終因，世人未如奧古斯丁那般謙卑，視自己為渺小有限的敬畏上帝；也未如孔子畏天敬天而明命，當形上本體論的價值不被世人尊敬時，世人也就放其心而行，為非作惡無所顧忌。度靈性的生活，「信」屬靈的上帝國度即以「道德」作為目的與維持生活秩序的社會規範，指的是虔誠的、可以使人心潔淨的道德理念與宗教義理之信念，這是宗教哲學的對話，本文在基督與孔子部分同樣指出：以本體論之神與昊天上帝作為人實踐「善德」的根基，以此先驗必然性作為根基剪除罪性罪行方德為義人、克己復禮方得為君子。孔子主張的「道心惟微」造成「人心惟危」，需要宗教關懷的理性倫理價值作為普遍必然性的實踐強制力；基督直陳基督徒要信仰上帝以度屬靈的生活，基督在贖罪祭後的復活，更說明了上帝律法的永恆性，信仰上帝得以箝制靈性的墮落，若缺乏正確的信仰猶如「物必自腐而後蟲生」。因此，忽略本體論的信德，生活中的衝突與禍患勢必隨之而生。

¹²³ 魏元珪著。《中國文化月刊·文風與世風》，第94期。台中市：東海大學編，1972年出版。頁2~3。

臺灣社會對宗教的態度頗為開放，法律並無抑制或強制信仰，從鄉里的地方傳奇到全球性的大宗教，從歷史悠久的古老宗教到最近才誕生的新興宗教，從小型的組隊到大規模的團體，臺灣民眾大致上都能接受，或者不致於激烈排斥。台灣對於宗教的寬容來自於利瑪竇的將基督教儒化，也因孔子「和而不同」的理性哲學價值引領當代宗教對等對話，然而宗教中彼此採界融合，尤其在新興宗教猶如拼裝車失去自身的宗教純真，又台灣充斥著民間神鬼宗教，當代台灣宗教之信德應該由偏向迷信轉向正見、正覺、正念的純真角度，基督的屬靈上帝之信仰，透過耶穌在約翰施洗時灌注之神之神聖性，是純聖的追隨價值，耶穌避世的試煉說明世人應該節制慾念虔誠信仰上帝真理，基督耶穌的佈道引領著世人要愛人如己，基督耶穌的贖罪祭勸戒著世人放下仇恨，信仰復活的基督上帝得以洗滌心靈，進而被上帝稱為實踐信德的義人。孔子作為上古天地人格神信仰的轉折處，採去理性哲學的方式，避去怪力亂神，將彼岸的關懷拉到現實生命的誠敬對待天道天理，將天有好生之德作為最高崇敬的信仰對象，因性之初於「天命之謂性」，此性之純，因之於天，故畏天敬天明命有其普遍必然性，因此，誠者天之道，誠之著人之道，人對天的敬誠在祭如神在的精神境界提升到天人合一，自然而然外化慾念。從基督信仰與孔子之宗教關懷，都存在著靈性與心性的純淨昇華之神聖性，當代世人把基督與孔子在生命歷程中展現的成聖生活觀，也就存在著虔心學習的普遍必然性之價值。

二、社會倫理與道德崩潰下的價值紊亂

近代世人總喜歡以「能量守恆定理」作為解釋由因果造成得與失的恐怖平衡，世界本身就像一座天秤，天秤的一端放置某種東西，另一端就放置相反的東西，而這座天秤必須平衡，因此天秤其中一端加重或是減輕，另一端相對的也會加重或是減輕，一旦當世人拋棄對基督與孔子在形上本體論的屬靈信仰，也就失去了追隨成聖的信德價值，勢必由神性轉向人性，更甚著對世上權柄名利之畋獵轉向

畜生之道。

近幾十年來，臺灣工商業發達，確實為臺灣帶來了富裕、繁榮和進步，但是在道德跟倫理方面，卻沒有比幾十年前更進步，社會上發生的許多事，以及在報章雜誌、電腦網路、傳播媒體上看到的資訊，可以顯示出：現在的臺灣人，內心未必比幾十年前更幸福快樂，其中一部分原因是道德跟倫理崩壞、價值觀錯誤造成的！以行動電話為例，十幾年前，人人都只知道外出的時候要打公用電話，公用電話從投幣式演進到電話卡，當年身上攜帶電話卡的人可以算是走在時代尖端，現在手機早已取代公用電話的地位，可是慣用手機的人，卻未必比當年公用電話更快樂！正所謂的「手機控」，時時被手機掌控的異化。此外，當外部效益產生時，只能打電話還不夠，還要會上網、照相、聽音樂、傳簡訊、比別人的更美觀時髦……等，如果缺了一項功能，或是比不上別人美觀時髦，就顯得自己落伍、怕被嘲笑，甚至感到懊惱，然後拚命上班賺錢買更佳的手機，生活就在患得患失的辛苦中渡過了！行動電話誕生在世間，目的是為了讓世人比公用電話的時代更方便、更快樂，結果卻有人因為它更苦惱，這是為何？答案就在於「不滿足與貪求」，行動電話只是冰山浮出海面的一角而已，當今臺灣還有不少類似的例子。適量的欲望是促進發展、進步的原動力，但是過多的欲望不但會造成自己和他人的痛苦，甚至會替世間帶來禍害，所以宋明理學才要「存天理，去人欲。」孔子強調人人心中都要有一把「克己復禮」的尺，隨時測量自己的欲望是否超出「君子愛財取之有道」的合理範圍，否則視「富貴如浮雲」，只有用義禮駕馭脫韁的慾望才能讓社會成為「富而好禮」，盡情閒適生活。

不少人臺灣人都在譴責當今社會倫理與道德崩潰、價值觀扭曲，若不從老掉牙的層面論述，從科學因果告誡純粹站在「付出代價」的角度看。因果守恆觀世界，本身就像一座「平衡的天秤」，近數十年，臺灣繁榮發達帶來的喜悅，加重了天秤的一端，天秤另一端的「道德崩潰」、「價值錯誤」所造成的「悲苦」也會加劇，既然天秤是世間的定律，人力無法改變，吾人能做的，就是在必要的時候減少欲望。對於慾望得失，聖經首先在告誡未曾失去何必營繞於心的道理：「我

們沒有帶甚麼到世上來，也不能帶什麼去；」（提摩太前書 6：7）同樣的也提出相應於孔子富貴浮雲的勸戒：「只要有衣有食，我們就該知足。」（提摩太前書 6:8）而最大的屬靈生活才是最佳長久之道：「其實，敬虔加上知足就是大利。」（提摩太前書 6:6）這些都是減少欲望、充實心靈的好方法，牢記這些話便可有正確的價值觀與閒適心情及屬靈的生活。

三、對當今文明危機的針砭

人類文明脫離野蠻，使社會進步到開化的狀態，自然需要一些心靈上的寄託，以及提升心靈品質的方法，宗教與哲學誕生於其中對自然神律的敬畏與度理性的生活，因此，不同的國家社會，孕育出不同的宗教與哲學。儒家是中國人為了維護生存環境依據天道思想建立的社會規範和制度，而發展君子儒的成聖之文化思想；基督教，則是結合傳統希伯來啟示神學與希臘神話及中世紀護教神學，歐美各國在歷史演化中融入生存環境需要而根深蒂固。

基督教傳布中國，順勢在清朝末期列強侵略中國時，長驅直入深入中國信仰的文化中站了一席之地，或許我們會對基督教這樣的傳教方式間接促使戰亂平仍而不齒，當代人常有不能再墨守舊法、不思長進，華人需要吸收歐美的優點、效法歐美的成功經驗之餘，也逐漸打開心門，願意信仰外來的基督教，然而基督教也存在著侵略與掠奪資源的本性，從其佔據當代社會的資產與路德新教的改革略知一二。因此基督徒只靠教會敬拜形式是不夠的，必須從研讀《聖經》的經文中，去探索宇宙的真理，把基督傳授的福音奉為生活、待人處事的準則，學習謙卑、仁慈、包容體諒、尊重與誠懇，並且嚴格的約束自己的思想行為跟消除欲望，提升心靈品質，除此之外還要積極的行善以貢獻國家社會，更優秀者，會將基督講述的寓言故事吸收然後融入生命當中，化為自己的智慧，甚至可以在人間覺悟；明白自己誕生在世上的目的、意義是什麼。基督徒有意願往這些方向努力，才算是真正「形式與實質都合格。華人社會以儒家思想為主，把基督教義中的精華、

奧妙與儒家互相印證，才能發揮最大的意義、價值與功效，孔子說：「獲罪於天，無所禱也。」（《論語·八佾》）一個人活在世上，應當以心存善念並且行善積德為首要，然後才是虔誠的信仰，即使沒有信仰，順天理得善果也是某種程度的庇佑，相反的，如果一個人虔誠信仰宗教，各種形式、禮節、活動都辦得很周全，可惜心中缺乏善念、缺少謙卑與包容體諒，而且不知道或是不願意行善積德、不肯發自內心的為他人付出、也沒有正確的觀念或言行，在這種情況下，想要受益、覺悟或是得到庇佑，就太捨本逐末了！在言論自由、宗教發達又開放的臺灣，人們更應該將「獲罪於天，無所禱也。」這句話銘記在心，平安幸福的人生除了安頓此世來自於「善心」、「善行」加上平時點點滴滴的努力，而不是遇到災禍、困境的時候才臨時尋求超自然力量的協助，潔淨安康的社會要靠每一個人發揮善心、善行與提高潔淨的信德標準，不能完全依賴大型的宗教活動。即便基督教是經過歷史檢證而存續的宗教，但如何適用於華人社會當檢擇領受到基督闡釋的精純之上帝聖靈，真正從基督《聖經》的福音中善育自己，度一個屬靈上帝信仰的生活，藉由對上帝的神聖性信仰浸潤成聖之愛德的義人。從歷史中仔細觀察與檢證，黑格爾的哲學史說明了宗教哲學有其進化論，若試圖理解當代華人要度什麼樣的生活，猶如孔子因應當時代在「人心惟危、道心惟微」中對上古天道思想去蕪存菁以因應新生活型態的進化論。當今臺灣價值觀的扭曲，世道昏暗不清，社會風氣敗壞，並且逐漸向下沉淪，造成時局混亂，而人心惶恐難安。生活環境的危機不斷的在增加中，日子越來越使靈魂困頓而枯燥煩悶，直是替臺灣的現在、未來感到憂心忡忡，猶如美麗的寶島蒙上了一層陰影！同理證成當代生活需求轉變之進化，要如荀子般「解蔽」，去除陰影、改善這一切，而本文所論之「基督與孔子之生活成聖觀」是最佳的借鏡。

參考書目

一、孔子學說部分：

(一)、經

1. 《周易》《尚書》《毛詩》《周禮》和刊。台北市：臺灣商務，1975年出版。
2. 晉•王弼註。《古註十三經》。台北市：新興書局，1964年出版。
3. 清•阮元校勘。《十三經注疏》。台北市：新文豐出版公司，1977年出版。
4. 清•張惠言撰。《易學十書》。台北市：廣文書局，1970年出版。
5. 漢•鄭玄撰。《毛詩鄭箋》，《四部備要經部》。台北市：中華書局，1969年出版。
6. 朱熹注。《詩經集注》。台北市：新陸書局，1962年出版。
7. 清•陳奐撰。《詩毛氏傳疏》。台北市：廣文書局，1967年出版。
8. 清•王夫之撰。《詩廣傳》。台北市：河洛圖書，1974年出版。
9. 清•孫星衍。《尚書今古文注疏》。台北市：廣文書局，1975年出版。
10. 清•王夫之撰。《禮記章句》。台北市：廣文書局，1967年出版。
11. 晉•杜預集。日•竹添光鴻會箋。《左傳會箋》。台北市：鳳凰出版社，1977年出版。
12. 春秋•左丘明撰。《國語》。台北市：九思出版，1978年出版。
13. 清•簡朝亮撰。《孝經集注述疏》。周春健校注。上海市：華東師範大學出版社，2011年出版。

(二)、史

1. 西漢•司馬遷。《史記•孔子世家、孔子列傳》。海南省海口市：南海出版社，2013年出版。
2. 漢•班固。《前漢書》。台北市：大明王氏出版，1975年出版。
3. 劉宋•范曄。《後漢書》。台北市：大明王氏出版，1975年出版。
4. 宋•司馬光。《資治通鑑》。台北市：大光出版社，1972年出版。
5. 清•王夫之。《讀通鑑論》。台北市：河洛圖書，1976年出版。
6. 清•康熙御批。《歷代通鑑輯覽》。台北市：天德學舍，1974年出版。

(三)、子

1. 魏•王肅注。《孔子家語》。台北市：世界書局，1969年出版。
2. 清•焦循撰。《孟子正義》。台北市：世界書局，1971年出版。
3. 清•王先謙撰。《荀子集解》。台北市：世界書局，1978年出版。
4. 北宋•程穎、程頤。《二程集》。北京：中華書局，1981年出版。
5. 南宋•朱熹撰。《朱子語類》。台北市：商務印書館，1973年出版。

(四)、集

1. 清•程樹德撰，程俊英、蔣見元點校。《論語集釋》。北京市：中華書局，1990年8月出版。
2. 胡楚生。《古籍今注新譯叢書，哲學類，新譯論語新編解義》。台北市：三民書局印行，2010年出版。
3. 勞思光。《大學、中庸譯註新編》。香港：中文大學出版社，1999年出版。
4. 文慈經典班。《中庸證釋本》。文慈集義道場—經典研究，2006年出版。
5. 南宋•朱熹注。《四書集注》，《四部備要本》。台北市：中華書局，1973年出版。

(五)、歷代重要著作

1. 西漢•董仲舒。《春秋繁露》。河南省：中洲古籍出版社，2010年出版。
2. 西漢•楊雄著。《法言》。秦豔華譯注。濟南市：山東友誼出版社，2001年出版。
3. 東漢•許慎。《說文解字》。台北市：中華書局，1963年出版。
4. 楊家駱主編：《新語新書春秋繁露注》。台北市：世界書局出版，1989年出版。

(六)、現代著作

1. 王菡(2002)。《禮記•樂記之道德形上學，文史哲學集成》。台北市：文史哲出版社。
2. 王邦雄(2004)。《中國哲學論集》。台北市，學生書局。
3. 王中林(1989)。《新譯荀子讀本》。台北市：三民出版社，。
4. 布魯格(1992) (Walter Brugger) 編著。《西洋哲學辭典》。項退結編譯。台北市：華香園出版社。
5. 成中英(2002)。《本體詮釋學》。北京市：北京大學出版社。
6. 朱榮智著(2001)。《教育資料集刊•孔子的生命教育思想》，第26卷。台北市：國家教育研究院。
7. 吳潛誠(1990)。《中英翻譯，對比分析法》。台北市：文鶴發行。

8. 吳冠宏(2001)。《東華人文學報·儒家成德思想之進程與理序：以《論語》「志於道」章之四目關係的詮釋問題為討論核心》(第 189~214 頁)。花蓮縣，東華大學中文系。
9. 林安梧(1996)。《中國宗教與意義治療·論儒家的宗教精神及其成聖之道-不離於生活世界的終極關懷》第二章。台北市：明文書局。
10. 洪漢鼎(2008)。《當代詮釋學導論》。台北市：五南出版社。
11. 袁光儀(2001)。《中國學術年刊·人性之限制與成聖之可能性—藉《人物志》思考儒家有關〈成聖〉之理論問題》第 22 期(第 239~258 頁)。台北市：國立臺灣師範大學國文學系。
12. 梁漱溟(1991)。《中國文化要義》。台北市：五南圖書出版有限公司。
13. 梁漱溟(2009)。《這個世界會更好嗎》。台北市：博雅書屋。
14. 馮友蘭(1991 年 12 月)。《中國哲學史新編》。台北，藍燈文化事業出版社。
15. 陳健夫(1987)。《新儒學典》。台北市：新儒書局。
16. 許老雍(1987 年 4 月)。《中國語文·孔子對生命的體認》，第 95 卷第 3 期。北京：中國社會科學院。
17. 傅佩榮(2000)。《北縣教育·環繞生命教育的省思》，第 33 卷。新北市：新北市政府。
18. 傅佩榮(2010)。《儒家哲學新論》。台北市，聯經出版事業股份有限公司。
19. 黃譯瑩(2003)。《統整課程系統》。台北市：巨流出版社。
20. 彭啟福(2005 年 10 月)。《理解之思，詮釋學初論》。合肥市：安徽人民出版社。
21. 楊士毅(1991)。《語言·演繹邏輯·哲學兼論在宗教與社會的應用》。台北市：書材出版社。
22. 曾昭旭(2008)。《儒家倫理的現代詮釋》。江西省宜春市袁洲區：宜春職業技術學院。
23. 湯一介著(1987)。《北京社會科學·論儒家的境界觀》第 4 期。北京市：北京社會科學院。
24. 趙星光(2003)。《新世紀宗教研究·全球化浪潮下的本土生命教育初探》1(3)(第 17~43 頁)。新北市：財團法人世界宗教博物館發展基金會附設出版社。
25. 趙星光(2004)。《宗教哲學·宗教消費商品化：論當代宗教與社會互動關係的質變》，第 30 期(第 1~19 頁)。南投縣：中華民國宗教哲學研究社。
26. 劉子彰(2013)。《臺灣教育評論月刊·開放社會之開放學術資訊發展》2(5)(第 9~11 頁)。台中市：靜宜大學教育研究所。
27. 謝綉治(2004)。《嘉南學報·漢代儒家聖人觀之概論》第 29 期(第 481~494 頁)。台南市，台南藥理科技大學通識教育中心。
28. 魏元珪(1972)。《中國文化月刊·文風與世風》，第 94 期。台中市：東海大學編。

29. 魏元珪(1977)。《哲學論集·從中國哲學之特質論其發展之方向》第9期(第59~111頁)。台北市：輔仁大學哲學系。
30. 魏元珪(1979)。《中國文化月刊·論歷史的因果關係》，第106期。台中市：東海大學編。
31. 魏元珪(1980)。《孟荀道德哲學》。台北市：海天出版社。
32. 魏元珪(1981)。《中國文化月刊·儒道二家的宗教情懷》，第24期。台中市：東海大學編。
33. 魏元珪(1982)。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究》，第38期。台中市：東海大學編。
34. 魏元珪(1983)。《中國文化月刊·荀子哲學思想研究(二)》，第39期。台中市：東海大學編。
35. 嚴平(1997)。《高達美，世界哲學家叢書》(第161~283頁)。台北市：東大出版社。

(七)、碩博士論文

1. 王怡仁。《中國先民敬天宗教觀與先秦儒家敬天文化之探討—兼論當代社會天心之失落》。台中市：東海大學宗教碩士論文，指導教授：魏元珪博士，2004年。
2. 盧建潤。《孔子生命教育與宗教體證》。指導教授：魏元珪博士。台中市：東海大學宗教碩士論文，2007年。
3. 張倩玉。《孔子天人合德思想研究》。嘉義縣：南華大學哲學與生命教育學碩士論文，2012年。摘要。

二、基督教誨部分：

(一)、聖經新舊約全書

1. 《聖經》和合本。香港：聖經公會，2011年3月出版。
2. 《聖經》和合本。新北市：橄欖出版社，2010年出版。

(二)、歷代神學名著

1. 奧古斯丁(Aurelius Augustinus)著。《懺悔錄》。周士良譯。北京市：商務出版社，2009年出版。
2. 奧斯丁(Aurelius Augustinus)著。《論自由意志》。王秀谷譯。台南市：聞

道出版社，1974年出版。

3. 多瑪斯(Thomas Aquinas)著。《宇宙間的靈智問題》。呂穆迪譯述。台北市：台灣商務印書館，1969年出版。
4. 多瑪斯(Thomas Aquinas)著。《亞里斯多德形上學註》(一)至(四)。孫振青譯。台北市：國立編譯館主編，明文書局印行，1991年出版。

(三)、當代神學名著

1. 矢內原忠雄著。《耶穌傳》。涂南山譯。台南市：人光出版社，1996年出版。
2. 保羅·約拿·田立克(Paul Johannes Tillich)。《存在的勇氣》。成窮、王作虹譯。貴州：人民出版社，2009年出版。
3. 趙紫宸。《耶穌傳》。香港九龍：基督教文藝出版社，1986年出版。

(四)、譯經譯著

1. 保羅·柯布登(F. C. Copleston)著。《多瑪斯思想簡介》。胡安德譯。台北市：聞道出版社印行，1974年出版。
2. 約翰·鮑克(John Bowker)著。《聖經的世界》。劉良淑、蘇茜翻譯。台北市：貓頭鷹出版社，2000年出版。
3. 馬里旦(Maritain, Jacques)著。《知識的等級》。趙雅博譯。台北市：正中書局，1973年出版。
4. 莎琳納哈斯汀(Selina Hastings)改寫。《聖經的故事》。李淑真譯。台北市：貓頭鷹出版社，1995年出版。
5. 奧古斯丁(Aurelius Augustinus)著。《奧古斯丁選集·教義手冊》。楊懋春譯。基督教歷代名著集成，第一部：第10卷。香港：文藝出版社，1972年出版。
6. 蕭莉德(Saw, Ruth)著。《萊布尼茲》。黃慶明譯。台北市，長橋出版社，1978年出版。

(五)、經文彙編

1. 芳泰瑞(Courtenay H. Fenn)。《經文彙編》。香港：基督教輔僑出版社印行，2003年出版。

(六)、舊約、新約分篇詮釋

1. 丁道爾。《舊約注釋》電子書。台北市：校園書房，2003年出版。

2. 周聯華。《中文聖經注釋 新約概論》。香港九龍：基督教文藝出版社，2003年出版。

(七)、現代著作

1. 丁福寧。《多瑪斯形上學》。台北市：臺灣商務印書館，2007年出版。
2. 石素英、普愛民、蔣祖華、龐君華。《成聖觀的對話—基督宗教對話學術研討會論文集》。新竹市：中華信義神學院出版，2007年出版。
3. 谷寒松、趙松橋。《神學中的天》。台北市：光啟出版社，1993年出版。
4. 何光滬著。《衝突與互補-基督教哲學在中國•基督教哲學與中國宗教哲學人性論的相通》。中國：社會科學文獻出版社，2000年出版。
5. 林鴻信。《《神學人叢書 45 》教理史 合訂本》。新店市：禮記出版社，2001年出版。
6. 彼得·昆茲曼、法蘭茲—彼得·布卡特、法蘭茲·魏德曼、阿克瑟·維斯(Peter Kunzmann、Franz-Peter Burkard、Franz Wiedmann、Axel Weiß)著。《哲學百科》。黃添盛譯。台北市：商周出版社，2007年出版。
7. 高凌霞。《馬里旦論存有直觀》。台北市：商務出版社，2008年出版。頁7。
8. 唐逸。《西方文化與中世紀神哲學思想》。台北市：東大圖書股份有限公司出版，經銷商：台北市，三民書局股份有限公司，1992年出版。
9. 陳終道。《聖經報文摘·萬世救恩》，復刊第20期。香港九龍：宣道出版社，2006年出版。
10. 曾海軍，修士齊濤。《基督教和儒家之間的對話之概論耶儒對話之可能性》(“*The Dialogue of Christianity and the Confucianists.*”)。陝西省西安市：陝西天主教神哲學院，2007年出版。
11. 黃國煜編著。《圖解世界宗教》。台中市：好讀出版，2009年出版。
12. 趙敦華。《中世紀哲學史：基督教哲學1500年》。新台北：七略出版社，1996年出版。
13. 潘德榮。《西方詮釋學史第1版，國家哲學社會科學成果文庫》。北京市：北京大學出版社，2013年出版。
14. 魏元珪。《哲學論集·論田力克之〈新人〉》第3卷。台北市：輔仁大學哲學系，1973年出版。第213-244頁。

(八)、碩博士論文

1. 鄭慧雯。《保羅·田立克(Paul Tillich)，1886-1965的終極關懷之研究》。台南市：台南神學院碩士論文，2008年出版。
2. 林啟馨。《耶穌的上帝國—從馬太福音中耶穌之於上帝國的比喻來作探

- 討》。台北市：台灣神學院道學碩士論文，2006年出版。
3. 苗其傑。《路德對信徒靈性塑造：以要理問答作為有別於中世紀教會與狂熱派的路徑》。新竹市：中華信義神學院碩士論文，2012年出版。

一、西文著作部分：

1. Maritain, Jacques, *Degrees of Knowledge*, trans. by Charles Scribner's Sons, New York, 1938.
2. Mircea Eliade, *The Sacred and The Profane : The Nature of Religion*, trans. by Willard R. Trask , Publisher : Harcourt Brace Jovanovich, October 23, 1987.
3. Rudolf Otto, *Idea of The Holy*, trans. by John W. Harvey. Oxford University Press, 1958.

二、網路資源部分：

1. 李桂英。《論孔子的「仁」學思想》。德教會資訊，2009年出版。2015.04.12. <http://www.dejiaohui.org/>
2. 華夏經緯網，2010.12.14. <http://liudingran.blog.163.com/blog/static/3205588200792144253684>
3. 維基百科，2014.10. <http://zh.wikipedia.org/wiki/Wikipedia:%E9%A6%96%E9%A1%B5>
4. 華人神學園地，2015.01.06. <http://www.chinesetheology.com/>