

南 華 大 學

哲學系

碩士論文

《論語》與《福音書》意涵之比較

A Comparative Study of Confucian Analects and Gospel



指導教授：林維杰 博士

研究生：鄭德義

中華民國九十七年十二月二十五日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

《論語》與《福音書》意涵之比較

研究生：鄭德義

經考試合格特此證明

口試委員：

楊秀宮
林維杰
張永春

指導教授：林維杰

系主任(所長)：張永春

口試日期：中華民國

97 年 12 月 11 日

誌 謝

時光飛逝，轉瞬間於南華大學哲學研究所修業已五、六年，於此感謝本校創辦人星雲大師，因他的睿智與高瞻遠矚、十方來十方去無私物我的奉獻精神，在窮鄉僻壤之田野間開辦大學創造奇蹟，使敝人有機會在職進修就讀哲學研究所，一解年少失學之憾。

敝人學習歷程，首要由衷感謝恩師維杰先生，敝人爲安頓心靈經常進出教堂，也常參與縣市孔廟各項典禮，對儒、耶宗教會通概念懵懂無知被友人笑稱「拿香隨拜」，經維杰先生以詮釋學角度全新剖析儒、耶教義會通要旨，激發敝人對信仰如夢初醒不再盲從迷信，啓迪對此議題與人生意義探究之渴求；在這數年當中，維杰先生以教學的熱忱與學者的風範，引導了眾多學生對古今中外聖哲人格之景仰，他對學術之貢獻與重要性獲得全體師生的肯定，尤其在此段論文寫作期間，即使他已榮調中央研究院，在教學與公務等多重工作繁忙的情況下，依舊和藹欣然承擔指導敝人之重擔，屢屢不厭其詳地諄諄教導與指正，使敝人得以學習獨立研究之能力與領受論文寫作之方法，並順利完成此篇拙論，大恩大德難以回報。

其次，還要感謝顏所長永春、陳教授德和、尤教授惠貞、陳教授政揚與賀教授瑞麟---等老師，顏所長積極推動在職進修及終身教育理念，讓眾多學長、學弟有機會重新進入哲研所學習，不辭辛勞功德無量；在各位師長積極任教春風化雨，以宗教家的熱忱教導學生，對待學生如同家人之溫馨，使學生們在學業知識與人格修養上日益增長，對他們辛勞的付出，呈上最真誠的感謝與祝福。

最後，也要感謝多年來在課業上相互砥礪共勉之同窗好友們，如敝人之老學生智力退化走在學習之路十分艱難，因有他們的鼓勵、陪伴和安慰，敝人才有勇氣一步一步地繼續前行；敝人承受了這麼多的師德與恩澤，無法用文字或語言來道盡內心澎湃感激之情，今後唯有學習師長們誨人不倦的精神及與踐履師長們愛護學生的態度，在工作上戮力以赴服務民眾，回報師長們苦心於萬一，以維護母校慈悲爲懷、感恩回饋十方之心的優良傳承。

摘要

時代不斷的進步與發展，東西方的文化也不斷的更迭與創新，中國儒家的文化傳統受到基督教文化衝擊，不但須對本身文化的弱點作深切反省，亟需明確定位以免迷向與失落；而本地基督教徒更要在這急遽改變的世代中，不斷省察宗教的倫理及神學思想所帶給人們的影響，謹守原則中要有開放的心胸，不致陷入狹隘排他的極端思維框架裏而限制傳揚教化的工作。《論語》主要人物是孔子學說立論根基為「仁」，《福音書》的主角是耶穌則是以「愛」為其神學之特色，《論語》與《福音書》之哲學在內容、對象、修身、神學諸多方面有無異同，即為本文討論之重點。

本論文計七章共十八節及若干小段，分述如下：第一章為緒論，內容為研究動機與目的、研究方法兩項，以建立多元方式探討為努力目標，以分析、綜合、比較三種方法予以說明其義理。第二章研究《論語》與《福音書》形成起源、背景，從時代因素、社會價值的崩陷，分析此二部經典發展與地位之確立。第三章討論文本問題，從語言、成書時間、編撰者、內容、題材及結構等，分析比較《論語》與《福音書》產生的作用及各有之文化與宗教進路。第四章從文獻解析綜合《論語》人文化成與《福音書》的神人關係之倫理觀與宗教觀，概述其指涉之範疇。第五章為《論語》與《福音書》倫理觀之比較，從人性與原罪、孝悌與仁愛、忠恕與赦免、成德與稱義比較其內涵、意義及觀點，進而探討儒、耶倫理觀之義理相同、相似或相非的本源問題。第六章為從「天、命、父神、上帝、道」、「祭祀、崇拜」、「成聖觀」、「孔子與耶穌的人性神性」、「拯救觀」等層面探討《論語》與《福音書》在宗教觀方面，對多神論、一神論、由人而神或亦人亦神之神觀、內在超越、外在超越，自律倫理、他律倫理，其基本理念與層次之差異，以「自力拯救、他力拯救」立場的不同，論述「天人合一、神人合一」均得藉由道德實踐以至於互補互成，並涉及儒家學者與基督教神學家等從事交談與會通要義。第七章為結論，研究《論語》與《福音書》比較之價值與意義，以文本、倫理及宗教三方面總結前述之分析討論，做概括性之說明，希望摒除自以為是的宗教偏見，並給予中國研究儒家學者、民間信仰之信眾或神學生、基督教徒對此東西方文化之接納與互相了解提供淺見。

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究的動機與目的	1
第二節 研究方法	4
第三節 研究範圍	6
第二章 《論語》與《福音書》的起源與發展	7
第一節 《論語》的時代背景及發展	9
一、春秋時期的《論語》	10
二、《論語》的弘揚與儒家的發展	12
第二節 《福音書》的時代背景及發展	13
一、帝國統治時期的《福音書》	16
二、《福音書》的確立	16
第三節 《論語》與《福音書》的影響	18
一、《論語》在中國文化中的地位	20
二、《福音書》隨西方強權的文化擴張	21
第三章 《論語》與《福音書》的文本問題	23
第一節 《論語》與《福音書》的語言問題與 成書時間	23
一、語言問題	23
二、成書時間	25
第二節 《論語》與《福音書》之編纂者	27
第三節 《論語》與《福音書》之要旨、體裁、版本、內容	28
一、要旨	29
二、體裁	32
三、版本	33
四、內容	34
第四章 略論《論語》與《福音書》的倫理及宗教思想	37
第一節 倫理觀	38
一、《論語》人文化成之倫理觀	40
二、《福音書》中人與人、人與神的關係	43
第二節 宗教觀	45

一、《論語》的宗教意涵	46
二、《福音書》的天國論述	47
第五章 《論語》與《福音書》的倫理觀之比較	51
第一節 人性善惡與原罪的內涵	53
第二節 孝悌與仁愛的實踐	57
第三節 忠恕與赦免的意義	60
第四節 成德與稱義的觀點	62
第六章 《論語》與《福音書》的宗教觀之比較	65
第一節 《論語》之「天、命、道」與《福音書》之「父神、上帝、道、」	66
一、《論語》「天、命、道」之意涵	66
二、《福音書》「父神、上帝、道」之意涵	69
三、關於超越／內在的討論	71
第二節 自力拯救與他力拯救之比較	73
一、《論語》之自力拯救的論述	74
二、《福音書》之他力拯救的立場	75
三、由自律倫理學、他律倫理學之區分來看《論語》、《福音書》	76
第三節 結語	78
第七章 結論	83
參考文獻	90

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

孔子的思想影響東方文化有幾千年之久，是公認的大思想家之一，集教育家、政治家、哲學家以及儒學大宗師於一身。特別是儒家思想強調人性本善，主張以教化來啓發良心，用道德來約束自我。二千多年來中國的歷史也證明，因儒學而維持了家庭、社會與國家的穩定。西方基督教東傳初期，傳教士們站在自身教義的本位上評價其他宗教或學派。他們對中國宗教的批判，多是把中國宗教文化的多神論或民間信仰視爲「低俗」、「異端」、「迷信」與「偶像崇拜」，並把中國宗教與古代原始宗教的多神論相提並論。而儒家爲中國文化的一環，孔子更被中國人供奉爲神祇，因而難逃被否定的命運。自彼時至今日，西方的科技、制度、思想不斷進入東方文化之中，東方文化在迎接西方文明的同時，也要面對西方基督教的挑戰。

儒家與基督教近代人物在不同層面上多次相遇，儒家在宗教上如何定位？這個議題近數十年來紛爭不斷，這一個議題，學術界存在著截然不同的觀點¹。例如以儒學重視人，乃是一種入世的學說，對人的死後、來生與彼岸未曾明確闡述，與宗教有本質上的區別，因此不能將之歸類爲宗教。又如認爲，如果不以基督教中心論的唯一神性和唯一聖典論觀點，而是以開放性意義的文化和宗教的觀念看待儒家，孔子思想確是無所不包的；儒學強調所謂的入世，實際上是在履行上天賦予的責任，因此，儒學是一種宗教。這兩種分歧的觀點，代表對整個儒學發展過程的

¹ 儒家對中國社會、政治、文化、教育等層面的影響幾乎無所不包、無處不在，但是不是可歸類爲宗教卻眾說紛紜。張俊峰介紹李申的《中國儒教史》說：「儒學是教這一觀點是弄清儒學本貌的關鍵，所以李申正是從這一論斷爲基點，對儒學進行梳理。……另一個角度來說，作者之所以沒有單純從哲學思想的層面對儒學進行梳理，也是由於在作者看來，單純從哲學的角度，無法說明儒學的宗教特徵，只有通過儒學對社會的影響，以及在此種影響下而產生的宗教現象，才有可能論述儒學是一種宗教。」參見張俊峰：〈傳統文化的還原與儒學的宗教性論證〉，《鵝湖月刊》，第 354 期（2004 年 12 月），頁 55。

不同解讀，以及由此而來對儒學發展方向的重視與輕蔑。或許是受到基督教的薰染，現今亦有論者主張制度化宗教是「高級的」宗教，而非制度化宗教或多神論是「低級的」宗教，是文化落後的表現。然而也有反對上述觀點者，例如金澤即認為在思考文化發展時，不能簡單地把「制度化宗教」與「非制度化宗教」對立起來²。董芳苑也以爲宗教體認必須從儒教、佛教、道教等三教的文獻當中，尋找能夠適合我們精神上的經驗³。依此，宗教乃各民族之特殊產物，應無高級、低級或尊貴、庸俗之分別。

略觀近代有關東方文化與基督教比較的著作，會發現基督教傳教士的興趣主要在於基督教與儒家之間的連繫，這不僅由於儒家是中國政治的主流，而且儒家與基督教共同關心的都是人的道德發展，及其對社會秩序的穩定作用，也因為二者在倫理學及宗教學的範疇上有許多並行不悖之處，便於傳播推廣基督教義。對中國社會菁英來說，明清時期由於列強環伺武力侵略，對於基督教大都抱持反對的態度。無論是皇親貴族、中央官員、地方官吏，還是知識份子，無論他們對於西洋事物瞭解的程度如何，對於基督教的厭惡感和抗拒幾乎是一致的⁴。由於西方傳教士在中國辦理新式教育，晚清也開始有了一些比較支持基督教的知識份子，

² 以後現代的觀點看宗教，沒有固定刻板儀式的非制度化宗教，可能更合乎現代信仰者的個人需要。金澤即指出：「非制度化的宗教社會成本更低，……，這並不是說傳統的非制度化宗教可以原封不動地移植於現代社會，相反，它必須要有所揚棄。但是在文化發展戰略中若沒有傳統的非制度化宗教的地位，也就無所謂對它的揚棄，更無所謂發揮它的作用了。」參見金澤：〈和諧社會建構與宗教研究〉，《哲學研究》，第12期（北京：哲學研究雜誌社，2006年12月），頁35以下。

³ 基督教以福音八股式的傳教方式，無法觸及社會大多數人之心坎，有可能由耳聾逐漸變成結舌的神學，對環境既無所感受，對社會現象也無從回應，這無形中變成裝聾作啞喪失許多機會，以致於無法向社會大眾做良好的見證。對此可參考董芳苑：「時下本土的聖經解釋者應當事先認識在斯土環境裡面所流行的民間信仰及儒、道、佛三教的本質，透視中國哲學思想給予人影響，然後把原則、觀念、態度一併吸收融貫於《聖經》解釋之內，並且要變成基督徒生活、傳統，及教理所不可少的重要部份《聖經》信息一旦與當地的文化採取隔離的意識，不但基督宗教變得沒有希望，而且也有危險。」參見董芳苑：《宗教與文化》（臺南：人光出版社，1989年），頁236。

⁴ 康有為、梁啟超等人是清末民初著名的知識份子，對基督教的教義都有所貶抑。李雅明即曾引梁啟超的話說：「『先生（指康有為）于耶教亦獨有所見，以為耶教言靈魂界之事，其圓滿不如佛，言人間之事，其精不如孔子。然其所長者，在直接在單純，單標一義，深切著明曰人類同胞也，曰人類乎等也，皆上原于真理，而下切于實用，千救眾生最有效焉。』」梁啟超在民國出年，對中國知識界的影響力，比康有為有過之而無不及，梁啟超對佛教和基督教曾作過比較，他說：「耶教惟以迷信為主，其哲理淺薄，不足以饜中國士君之心也，佛教本有宗教與哲學之兩方面，其證道之究竟也，在覺悟；其入道之法門也，在智慧；其修道之得力也，在自力……中國人之不蔽於迷信也，故所受者，多在哲學方面，而不在宗教」。參見李雅明：《我看基督教一個知識份子的省思》（臺北：桂冠出版社，2006年），244頁。

影響所及，進而產生太平天國、洋務運動、戊戌維新、憲政改革及辛亥革命等社會及政治的主張或革命⁵。就中國傳統的宗教信念而言，從對基督教的全然排斥到部分接納，很容易發現，儒家與基督教的基本立場存在著不少的同異之處。基督教雖然仍屬於少數人的宗教，但基督教的一神論教義，對廣泛流傳的儒家思想的挑戰，隨著基督教傳播在東方日漸深遠（如大陸、韓國、日本等地），可以預見兩個思想相互的衝擊將會更加擴大。

過去兩個世紀以來，外國傳教士（特別是耶穌會傳教士）留有大量評論儒家思想與宗教信仰的文獻資料。其用意多是在知識份子中傳播基督教教義。當時傳教士的著作中，通常不把「儒家」視為「儒教」，因而促使「儒教」論學者紛紛立論探討儒家哲學思想與其不同理論的基督教的關係，神學與宗教在這方面的思辯，於最近二、三十年來更趨活絡。一般而言，在基督教的宗教網絡中處處可以見到許多護教的著作出版及活動，這些著作都對儒教信仰與實踐活動作出不同的批評或贊同。當代新儒家也嘗試與基督教展開新的對話，試圖在哲學、文化與政治層面為儒家的困境提供解決之道，也嘗試理出儒家與基督教融通的可能及未來發展方向。不少學者更以中西宗教議題進行交談及會通的研究。目前許多大學、研究機構與基督教團體也有許多探討基督教與儒家立場的比較之作，尤以新儒家（如牟宗三、唐君毅與徐復觀等前輩學人）的道德宗教及人文教觀點論述最為豐盛⁶。

進一步來看，宗教的對話原則上是可以從人性、倫理、天、道、神性——等多面向討論（劉述先即以倫理作為無條件的規範⁷）。林維杰以

⁵ 基督教與儒家近代人物在不同層面上相遇，於中國近代多元背景中進行文化及政治交往，啟發中國甚多有識之士倡言變法革新自強，催化晚清六十年間發生之太平天國、洋務運動、戊戌維新運動、憲政運動及辛亥革命等重大事件。參見李志剛：〈基督教與近代儒生接觸及其反響〉，收於《基督教與近代中國文化論文集》（臺北：宇宙光出版社，1992年），頁169。

⁶ 當代新儒家的觀點雖仍受不少學者質疑，但不失為儒家學論的新轉向。趙衛東即認為：「新儒家其文化理論，畢竟是在對中西文化進行了深入研究後提出的，與以往的中西文化理論相比，確實是中西文化的深層撞擊與整合的結晶。」參見趙衛東：〈中西文化的深層撞擊與整合——梁漱溟先生中西文化觀述評〉，《鵝湖月刊》，第329期（2002年11月），頁40。

⁷ 參考劉述先的觀點：「在人類許多宗教與倫理傳統之中都可以找到下列原理，並不斷維持下去，即『己所不欲，勿施於人』，或者用積極方式來表達『己之所欲，施之於人』這應該是通於生活的所有領域——家庭與社區、種族、國家與宗教的不可取消的、無條件的規範。」宗教文化歷經數千年的發展，且歷久不衰，期間必有堅如磐石的倫理信念之傳承。參見劉述先：〈異與同：由一個比較觀點論世界倫理之可行性〉，收入《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院，2004年），頁42。

牟宗三所使用之「人文教」與「道德宗教」兩觀念為例，認為以時間上的先後來衡量牟宗三對「人文教」一詞的捨棄來看，自是「道德宗教」一詞更能呈顯牟先生的觀點；不過前者的用法也頗能涵蓋儒教所顯示的主客觀雙面向，即在精神上的主觀內在省察與客觀超越遙契、或在主觀的個人修身途徑與客觀的常民生活軌道兩點上提供一基礎。但人文教內容中的人文精神或人文主義之核心內容，乃是由「人本」精神所彰顯的「道德性」意涵來加以規定，亦即「人文教」的根本性格必須由「道德宗教」一詞加以限定；而「提供日常生活軌道」與「指導精神生活途徑」即是由功能性反推回此道德性本質所展現的兩個面向，儒教的道德性本質則必須藉由此功能部分才能得到證成⁸，由此宗教的會通、交談才能確定其立足點。對於牟宗三的以上論點，林維杰指出：儒學作為人文宗教，必須具備道德生命與文化生命兩個精神生活的重點⁹。

新儒家的比較宗教思想研究已有一定的成果，而且成果也算得上豐碩。如果進一步把上述的比較工作落實到具體的經典層面來看，則儒家是以《論語》中的孔子教導影響最廣而最具代表性，而基督教乃以《福音書》中所記載的耶穌言行最能讓教徒信服¹⁰。從內容來看，《論語》裡頭關於仁的思想以及《福音書》中基督愛人的精神，多是以實踐為重點，以安身立命為依歸，嘗試為人的根本問題提供一解決之道。儒家與基督教經典的編纂目的可說都是希冀於「尋求真理，救世救人」。由於這兩部經典的代表性與博大性，對其內容進行對話或對比，自然是很恰當的切入點。

第二節 研究方法

⁸ 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期（嘉義：南華大學，2004年7月），頁83。

⁹ 道德生命與文化生命是維繫社會制度的準則，任一方面之缺失即導致制度之瓦解（如少數悖離倫常的新興教派或別異教派）。林維杰表示說：「以較寬鬆的定義來說，文化的面向其實頗為廣闊，並不限於俗世的祭祀儀式層面或超越的宗教層面，就此而言，宗教只是文化眾多面向中的一個特殊表現。但因為日常生活實受精神生活之規定而得以表現出倫常規範，因而儒學乃被定位為一『基礎』而得以啟發文化甚至帶動文化之運程。對牟先生而言，個人成聖成賢的道德生命以及國謀群體的文化生命，呈現了儒學作為人文宗教指點精神生活的兩個重點，也是日常生活規範之所以能夠建立的基礎。」參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁92-93。

¹⁰ 基督教傳福音，訊息是從神而來，以耶穌及其十字架為中心，同時帶著聖靈的確證與感動。斯托得說：「福音的本源是啟示而非揣測，福音的內容不是世上的智慧，而是基督的十字架，福音的功效不是為言說服，而是聖靈的能力。」參見斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》（臺北：校園書房，2001年），頁29。

對於經典之研究來說，在歷史方面著重的是起源與脈絡，在觀念方面則著眼於傳統精神的掌握。單以研治歷史或思想史的角度入手，容易在外緣的各種史料打轉而忽略思想的內在理路；而單從觀念切入，則容易忽略觀念所源出以及其發展的背景，導致內在理路的獨斷。基於上述原因，本文討論《論語》與《福音書》是從源起與發展入手，進而從概念層次作演繹、分析和詮釋。

在《論語》中，孔子倡導的概念及其根據甚為明確，孔子以具體的生活經驗與個人敏銳的觀察，將生活經驗的體會再昇華提煉，開創以人文為本的宏大基礎。本文嘗試根據《論語》原典文本，佐以近代儒家學者論集，著眼於孔子的思想為主軸，考察孔子的觀察體驗以及聖人觀的關聯，求得《論語》一書語言概念的梳理和孔子思想的釐清。不同於《論語》中孔子在歷史上存在的真確性，《福音書》內容和研究方法上，一般而言，必須先行建構歷史性的耶穌。因為在理性主義的批判下，耶穌生平與言行的事實受到嚴重質疑，反對耶穌存在事實的聲浪衝擊耶穌的本性，如「耶穌復活的真假」、「若馬利亞受聖靈感動懷孕為真，則耶穌為大衛的子孫為假，反之亦然」等。由於《福音書》中對於主要的事件和人物的記載，缺乏直接的證據¹¹，僅能由間接的旁證去推敲（如王國、城市、政治、人名、地名、風俗、節慶、法律、房舍建築等）。探究《福音書》中歷史事件的細節，乃因耶穌的言行教導大部分建立在這些事件裡面，若懷疑耶穌的有關記載與宗教事件，馬上面臨無法考證與論述的難題。但這史學上的難題，非筆者所長，故本文將由《福音書》中所載之耶穌之言行直探其思想之意蘊。本文從《福音書》的歷史背景開始，由文化思想角度探討，擇選耶穌言行的個別資料（這些資料都是經年累月為基督教徒所傳頌的言詞），探討《福音書》中的倫理學與神學觀點。

在研究《論語》與《福音書》內容比較時，採用主題研究與一般釋經法¹²，這兩種方法是有效的思想研究工具，有助於整理與建構文化現象，並於原始資料與概念之間反覆思索，得其意旨，推得具有說服力的結果，並有利於解釋歷史背景、原文、體裁、文化和思想。此外，本文

¹¹ 羅馬正史查無有關耶穌事蹟的記載，而稗官野史或典外文獻如果接近耶穌在世生活的年代完成，其可靠性就越高，如果是在各處已設立教會且教義已被廣泛傳揚之後才寫成的，就很可能是受《福音書》影響，因此即不能作為佐證資料。參閱方偉：《聖經隱藏的歷史》（臺北：靈活文化事業公司，2005年），頁112。

¹² 董芳苑把一般釋經法細分為：「（一）字義釋經法，考慮到上下文（context）、生字（words）、及其文法（grammar）的含意。（二）歷史釋經法，探討所要解釋經典之「歷史」（history）、「地理」（geography）及「文化」（culture）等的背境。」參見董芳苑：《宗教與文化》，頁228。

將以多種版本之原典、相關儒家與基督教領域的重點資料為主，輔以相關重要文獻（如典外文獻、旁經）與工具書，以加強相關主題的研究廣度與深度。

第三節 研究範圍

在人類文明發展的視域裡，中、西文化的交流與儒、耶思想的互動變遷，各有其教義的基本立場，其中的倫理思想與宗教主張必然會產生許多同、異之爭。因此，從中、西方文化視域中探究儒、耶思想之同、異，有其重要的價值與意義。筆者以《論語》及《福音書》兩部經典為研究核心，旨在探討其產生之背景與過程、孔子與耶穌思想之主張，及其所建立之儒學和宗教系統，進而交談、會通與融合互動。故本文主要以《論語》及《福音書》起源與發展、文本問題、倫理觀、宗教觀等四個面向進行研究。

《論語》是記錄孔子言行的最主要資料，本文首先是從《論語》中取材，闡述孔子的時代背景及其理念，以及教化弟子的方法，文中分別論述孔子教導弟子「仁」學之要項及成為「君子、聖人」之目標。孔子以身示教，不但是知識的傳授，更發揮精神的感召力量，由「性善」、「孝悌」、「忠恕」、「天」、「道」、「德」、「聖」等觀念在倫理的意義與宗教問題之內涵，引導其弟子注重生活實踐。《論語》中有很多概念彼此緊密相關，若將天、命、道等，貫串起來，更能深入瞭解《論語》之意蘊。

至於耶穌，其生平和教訓的主要資料來源是《福音書》，目前依然沒有足夠的資料來完整描述耶穌的一生，只能以《福音書》提供的素材，來對耶穌的教導言行進行分析與詮釋基督教義。有關歷史上的耶穌與基督教信仰間的主張，成為古今西方社會不同教派對耶穌的肯定與否重要的部分，如此產生的結果，不是歷史上的耶穌被忽略了，就是《福音書》裡的耶穌被渲染得超乎想像。本文以《福音書》的記載為主，探討耶穌愛人的倫理教導，以及其宗教神學觀點，特別是原罪、上帝、天國、拯救觀等，此外也概略介紹基督宗教的歷史發展、教義、儀式。

《論語》思想重在「成德」，相應於《福音書》的「稱義」。孔子勉人踐仁而成聖；耶穌要求信徒完全聖潔，此處有可會通之處。然而成聖與聖潔不只是理論，必須靠生命的落實和實踐才能有所體悟與達成。本文也根據內在超越與外在超越的觀點，探討自力拯救與他力拯救觀點的異同。

第二章 《論語》與《福音書》的起源與發展

《論語》與《福音書》兩者都算是重要的思想成果與思想表現。而所謂的思想，則與人們的生活方式、習俗、語言及行為上的獨特模式，脫離不了關係。這些模式之種種，即所謂文明（civilization）或文化（culture）。以「物質」與「精神」這個古典區分來看，文明著重於物質（material），所以出現建築、生產、戰爭等各自殊異的技術與工具，並藉著這些工具來改善生活方式¹；文化則著重於心靈（mind）或精神（spirit），以語言、文字、哲學、宗教、美學、道德、教育等範疇為表現場域，孕育著偉大的人文藝術及宗教思想²。用簡單的關係而言，可以視文明為文化的表徵。由於人類的各種族是在不同的時代和地域中分別發展起來的，因而必然會表現出文明與文化上的不同特徵、風格和樣式。

沈清松表示，文化是一個生活世界的意義體系，由於具有特殊性，才能獲得種族人羣的認同，也才能吸引其他社群成員的興趣，由於其可普性，才能使自己和別的文化相互溝通³。依此，特殊性是對文化內部來說的，而普遍性乃是連結跨文化的自我與他者。沈清松又從內容上論述，他指出：「文化包含五項主要內容，即終極信仰、認知系統、規範系統、表現系統及行動系統」。終極信仰是人類文化最深刻的因素，是個人生活與族群團體對於生命意義，最終極的關懷之所

¹ 古代的文明之中，黃河流域的中國是發展極早的國家之一，有將近五千年的文字歷史可考証；西元前約二千五百年在現今印度河、恆河流域，印度文明也已產生；古代的埃及人在距今六千到五千五百年之前，也分別在上埃及（尼羅河河谷）與下埃及（尼羅河三角洲）地帶，建立相當規模的群落，出現人類最早統一國：西亞的兩河流域，也孕育著人類歷史上最古老的文明古巴比倫王國，基督教、伊斯蘭教即起源於此。參考楊宇光、王春來：《改變歷史的 100 件大事》（臺北：牧村圖書公司，1998 年），頁 22 以下。

² 中文的文化一詞，其實也具有「人文教化」的內涵。有教化才會有「人文教養」，教化是民族群體之精神和物質生活的共同規範，在這一個規範中產生種種的成果。又，教化是此共同規範產生教育、傳揚和傳承得到認同的過程。在時間的流行中，文化也是一個民族社群長期形成的生活方式，因此具有歷史性。歷史性是民族群體在長期歷史中形成的樣態，這種民族樣態在時空的具體表現，就是一個民族的生活方式及其與彼此的關係。參閱蔡仁厚：《新儒家與新世紀》（臺北：學生書局，2005 年），頁 34。

³ 沈清松：〈歷史性、文化空間與文化產業〉，《哲學雜誌》，第 38 期（臺北：業強出版社，2002 年 5 月），頁 27。

在⁴。這就把文化的最高層級或最終價值圈限在宗教的架構之內。同樣的宗教觀點也見諸趙雅博，他主張文化的主體是人，人有理智有意志，有認知能力也有決行的能力。認知的對象可以是非自己的外物，也可以是目的肉體與自己的心靈；文化的對象除了人自己以外，還能夠是外物—即有形物與無形物；此外，文化更是一種行動，對人自己的精神或肉體進行改造，也對人以外的大自然加以改變，使其更加完善⁵。這樣的觀點是由基督宗教的中世紀神學立場發言。此外，鄭家棟則由歷史、文化與民族的多方角度切入：文化思想是人類社會具體的歷史現象，不同歷史階段會導致不同的民族產生殊異的文化特點⁶。至於時間性的「歷史」的範疇為什麼會導致民族文化在精神上的差異表現，鄭家棟並無進一步說明，倒是史作樺對「記憶」概念的解說可以進一步提出此處的問題性。史作樺指出文明是指人類通過其特有的記憶能力或機制，操作符號工具所行程之結果⁷。把記憶視為一種能力或機制，其實具有工具化的傾向。用德國詮釋學家高達美（H.-G. Gadamer）對赫姆霍茲（Hermann Helmholtz）的批評來說，這種能力乃是某種心理學設置（*psychische Ausstattung*），但對高達美來說，記憶不僅是一種心理學的技術能力，而更是聯繫與表現歷史、文化深度的媒介⁸。依上述所言，信仰、歷史與記憶等可說是文化的比較根源要素。

有關人類文化表現的研究，如藝術、宗教、文學、道德等，都必須解答某些基本問題，典籍的研究也是如此。這些基本問題中，有一個可視為勞思光所謂的「基源問題」⁹者，即宗教問題。按照趙雅博的說法，中國自古以來不稱宗教為宗教，沒有宗教這一名稱，然而卻不能說中國古代沒有宗教；羅素初來中國，對中國僅僅有一點認識之後，便說中國沒有宗教，其實這是他的誤解，世界上從來沒有無宗教的民族，可以說中國古代無宗教之名，但卻不是說無宗教之實¹⁰。不過，趙雅博的批評還需要進一步釐清相關問題。自從當代新儒家的〈為中國文化

⁴ 沈清松、傅佩榮：〈新世紀青年應有的文化觀與道德觀〉，《哲學雜誌》，第 38 期，頁 40-41。

⁵ 趙雅博：《宗教與文化》（臺南：聞道出版社，1983 年），頁 22-25。

⁶ 鄭家棟：〈新儒家與中國文化之重建〉，《中國文化月刊》，第 119 期（1979 年 11 月），頁 86。

⁷ 史作樺：〈三星堆文明之哲學人類學之判讀與難題〉，《文明探索》，第 19 卷（1997 年 10 月），頁 2。

⁸ 林維杰：〈高達美詮釋學中的歷史性教化〉，《揭諦學刊》，第 11 期（2006 年 6 月），頁 61-92，見頁 75 以下。

⁹ 勞思光：《中國哲學史》第 1 冊（臺北：三民書局，1984 年），頁 14 以下。

¹⁰ 趙雅博：《宗教與文化》，頁 1-2。

敬告世界人士宣言》¹¹發表於一九五八年之後，「宗教」一詞的意涵即成為各方重視的問題，正如劉述先所言，其中涉及的是一個定義問題¹²。到底宗教可否通過一項定義或判準而得以說明？希克（J. Hick）在他的《宗教哲學》（*Philosophy of Religion*）中，運用維根斯坦（L. Wittgenstein）的「家族相似性」（Family Resemblance）理論，避免對宗教下一定義或描述其本質¹³。這種「反本質主義」的前提是宗教的多樣性不容易尋找出共同的特徵。但除非不加以討論，否則還是要尋求一個為大家所接受的說法，在此可以簡單採用保羅·田立克（Paul Tillich）的「終極關懷」（ultimate concern）概念¹⁴為例。先秦的中國人終極關懷的是天或天道¹⁵，猶太民族則關懷上帝或耶和華。終極關懷表現出一個民族之文化中所尋求的最穩定規範，卻不代表這個民族處於最穩定的政經社會。綿亙數千年的文化，在孔子與耶穌的時代即起了極為劇烈的變化。大抵在時代動盪變遷時，會激發起人類心靈的覺醒與重大的啓發。孔子與耶穌所處的年代，都是人類面臨亡國戰亂、殺燒擄掠與顛沛流離等困苦的时代。兩者在時空上雖相距約五百年，且東、西各據一方，然而其面臨的社會現象卻幾近乎大同小異，兩人之思想言行也對後世影響均極為深遠。《論語》與《福音書》是東、西方文化最重要的經典，啓迪人類文化與文明的開展。《論語》記載中國孔子的言行，《福音書》寫錄耶穌的行跡，二位聖哲的典範影響東西方文化二千多年，歷久彌堅。近代此二種不同文化的搓摩激盪，亟待學者與宗教家努力融合與會通，以造就一種全新的視域空間。

第一節 《論語》的時代背景及發展

¹¹ 此宣言的起草者為唐君毅，並經張君勱、牟宗三、徐復觀三位改訂，之後以四人名義聯署發表，最後更名為〈中國文化與世界—我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉，收入《唐君毅全集》卷4之二（臺北：學生書局，1991年）。

¹² 劉述先：〈儒家宗教哲學的現代意義〉，收於《生命情調的抉擇》（臺北：學生書局，1985年），頁55-72。

¹³ J. Hick: *Philosophy of Religion* (New Jersey, 1990), pp. 2-3. 相關討論亦可參見林維杰：〈儒學中的有神論與無神論〉，收於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：學生書局，2006年），頁261-278。

¹⁴ 黃俊傑提出的宗教之「剛性」與「柔性」兩種定義，也可以作為輔助說明，黃氏說：「所謂剛性定義下的『宗教』，是指具有階層嚴謹的神職人員以及程序森嚴的祭祀儀式等外在儀式的『宗教』。所謂柔性定義下的『宗教』，是指個人的或社群的、現在的或歷史上的對於超越性的本體的一種敬畏情操。前者則是哲學、神學性以及思想史家特感興趣的領域，〔而〕田立克所謂的『終極關懷』，以及奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）所謂『莊嚴的事物』（the numinous），都屬柔性定義下的『宗教』之範圍。」（黃俊傑：〈試論儒學的宗教性〉，收於《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅基金會，2001年），頁105-124，引文見頁109）。相關討論亦可參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦學刊》，第7期（2004年6月），頁80以下。

¹⁵ 商朝到周朝的信仰轉變，乃是由帝轉為天。

《論語》是了解孔子思想的主要著作。孔子的年代，中國人從西周太平盛世到面對春秋戰國那樣的亂世，知識份子大都很不適應，也很不滿意，於是紛紛思考救國救民、解決社會問題的對策。他們的想法大不相同，於是形成不同的學說流派。在以孔子為代表的儒家之外，先後也出現了道家、墨家、法家等不同學派。所謂九流十家，並非虛言。這些學派之間各有不同論述，相互批評攻訐，展開了激動人心的學術爭鳴，於是出現所謂「百家爭鳴」的局面。蔡仁厚認為孔子之教有德無位，大道不行於天下，賢哲之士奮然輸精誠，發慧光，以謀救世，即所謂「中國文化原初型態之百花齊放」¹⁶。春秋戰國交替時期的「百家爭鳴、百花齊放」，是一個文化思想的大爆炸，也是中國文化思想史上的黃金時期，中國重要的傳統文化思想主張，都產生在這個時代。《論語》一書於焉產生，全書共二十篇、五百一十二章，約兩萬餘字，歷代研究孔子思想的中外學者，最基本的第一手資料，必從這本記載孔子與弟子的語錄體中著手。敘述孔子的思想言行，另有《孔子家語》一書可供參考。羊春秋認為《孔子家語》綴輯群經之言、百家之語，具有輔翼孔學、宏揚儒道的作用，它通過具體的言論和故事，從為政以德、修身以禮、待人以恕、辨物以審諸方面，歌頌了孔子至德、至仁、至博的品德和修養。但羊氏又指出，《家語》十卷，共四十四篇，其實為三國王肅所傳，王氏在《孔子家語·序》託言「孔子二十二代孫有孔猛者，家有其先人之書，昔相從學，頃還家，方取已來，與予所論，有若重規疊矩」，說明他所傳的《家語》確係孔子之家藏秘本，而非他所偽撰，並以書中所記，作為攻擊鄭玄的根據，與其所作的《聖證論》相表裡，以提高自己的聲名。後被鄭玄的學生孫淑然「駁而釋之」，由是後人認為今所傳之《孔子家語》，實乃王肅偽作，用來攻擊鄭氏之學¹⁷。一般學者都認為《論語》中的記載較為可信，依憑《論語》的聖哲思想，以孔子作為代表的儒家，逐漸廣傳成為中國文化中重要的思想學派之一。

一、春秋時期的《論語》

西周時期的社會體制完備，文化具有一定的高度，而道德之教化亦普及城市鄉村。但自周厲王、周幽王開始，政治腐敗，周王朝急劇走下坡，法律紀律蕩然無存，下位欺凌上位，上位的尊嚴權勢日益衰退¹⁸。到了「平王東遷」，春秋時

¹⁶ 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》（臺北：學生書局，1999年），頁5。

¹⁷ 羊春秋譯注：《新譯孔子家語》（臺北：三民書局，1996年），頁1-5。

¹⁸ 柏楊：《資治通鑑》，第1冊（臺北：遠流出版公司，1993年），頁10。

代於焉出現（時代之名出自魯史《春秋》），由於周王室不再具有權威地位，各國諸侯、大夫兼併征討，西周時期建立的社會制度荒廢，五霸起而相互爭戰，國君失位，周朝王室衰微，社會秩序大亂。孔子之世天下無道，諸侯放恣而僭越犯分，攻伐不息，計春秋二百四十年中，弑君者多達三十六次¹⁹。這種政治上的紛亂，導致知識控制權的轉變，此轉變即是由官方走向民間。

西周的制度典籍藏於官家，各種知識都有專人負責，但由於戰亂頻起，大量典籍流散民間，也給一般人帶來了廣泛接觸各種書籍與知識的機會。另一方面，貴族與士人或因失國與政變，或因個人獲罪而降為庶人，成為有學養的在野之人。這些人一則出於謀生的考慮，一則出於抱負的實現，開始在民間講學。私人講學帶來知識份子階層的壯大，他們有知識、有抱負，社會地位雖然不高，但大多積極批評時政，孔子即是一個典型的例子²⁰。他是首開「民學」風氣之先的人物，所收的學生相傳有三千多人，除少數是貴族子弟外，大部分是平民百姓（有教無類），由此觀之，孔子算是私人講學和平民教育的開端²¹。這類的講學肩負著重要的教育使命，而所講的課題，則與整個周代的禮樂政經制度脫離不了關係。王邦雄認為「周文疲弊」是孔子所面對的時代問題，也是孔子思想根本關懷之所在。對孔子而言，周文並不僅是外在的一套禮樂政教形式，同時也隱含著一套人生觀、宇宙觀、價值觀；而周文的崩解，也象徵著這些根本觀念亟待重新整

¹⁹ 春秋與戰國沒有明顯的分界，此時期大小諸侯國見諸經傳的有一百七十餘個，然其會盟、征伐事蹟彰彰可考者，不外秦、魯、宋、衛、燕、陳、曹、蔡、鄭、齊、晉、楚、吳、越等十數國。此時，晉、楚等國開始在新兼併的地方設縣，或聚若干小邑為縣，或將私家之田分置縣，而在邊境地區則設郡。郡縣之間沒有隸屬關係，其首長由國王直接派任，只有少數作為采邑賞給貴族。這個時期先後出現五個霸權，史學家稱為「春秋五霸」，即齊國齊桓公、晉國晉文公、秦國秦穆公、楚國楚莊王、吳國吳王闔閭。春秋時代（依魯史起於公元前 722 年至公元前 481 年止）。而後的戰國（公元前 403 年至 221 年）又是一個諸侯割據爭霸的時代。勞榦引證司馬遷的《史記》記載，周元王元年（公元前 475 年）是戰國的開始，參見勞榦：《戰國七雄與其他小國》（臺北：聯經出版社，2006 年），頁 41。春秋與戰國在歷史上並無明確的界限，只是依照現今的習慣，以公元前 403 年「三家分晉」成立趙、韓、魏三國為起始標誌，至公元前 221 年秦統一六國為止，這一段時間稱為戰國時期。這個時期，中國的局面有了更大的變化，諸多中小型諸侯國家已被吞併，餘下的秦、齊、楚、燕、韓、趙、魏成為戰國時期的主要國家，史稱「戰國七雄」。公元前 230 年，秦王嬴政開始了統一全國的征戰，在九年的時間裏，秦先後消滅六國。至此，中國長達近六百年的分裂局面才得以結束。參見邱鎮京：《論語思想體系》（臺北：文津出版社，2001 年），頁 37。

²⁰ 孔子批評達官顯貴的奢靡生活，而欲加之以匡正，明知其不可為而為之，遭諸多當權者所不容。錢穆說：「孔子所以後來遭貴族之忌，奔走天下，栖栖皇皇，迄無寧止。削跡於宋，絕食於陳蔡，歷人世之艱辛困厄。」參見錢穆：《四書釋義》（臺北：素書樓，2000 年），頁 49。

²¹ 孫開泰：《儒家史話》（臺北：國家出版社，2004 年），頁 25。

合²²。從這個角度來看，《論語》的內容便不只是譯注孔子的生活起居與教學，也包含他體會出來的為人處世的經驗，對當時大環境的深刻觀察，最終便是各種價值的整體反省。

二、《論語》的弘揚與儒家的發展

歷代以來，總是以周文疲弊或禮壞樂崩來理解《論語》所面對的失序時代，但這個時代也是新觀念崛起的時機²³。這一時期有一重要的階層——「士」，士階層的崛起也代表知識掌控權的轉移與觀念體系的解放。他們逐漸擺脫殷周時代迷信鬼神、依賴巫祝的氛圍，轉而關切「人」自身的問題。用徐復觀的話來說，乃是「宗教人文化」，這種人文概念建立在人性論與神權思維的對揚，而宗教人文化即是強調由宗教轉向人性，對此徐復觀認為：「先秦儒家思想，是由古代的原始宗教，逐步脫化、落實，而成爲以人的道德理性爲中心，所發展，所建立起來的。從神意性質的天命，脫化而爲春秋時代的道德法則性質的天命……。」²⁴。徐復觀的「宗教人文化」，與牟宗三的「人文教」概念²⁵以及唐君毅的「攝宗教於人文」²⁶，三者有可以對比之處²⁷，對本文來說，其中的人文性質乃是最值得注意之處。《論語》一書即最足以表徵此人文的基本精神。孔子以「仁」總攝

²² 政治的暴虐、官吏的無德、人民生活的困頓與社會秩序的紛亂，促使聖賢者無畏強權的逼迫力圖矯正。王邦雄分析說：「政經文化秩序的解體，往往讓智者賢人產生重建的念頭，恢復古老社會的價值總縈繞在他們心頭。流傳久遠的『三代』美好生活，雖然也有一定的文獻和口傳依據，但總是這類重建心情下的產物。對比來說，西方浪漫主義的文化觀，也類似地建構在古老智慧的美好想像。」參見王邦雄等、岑溢成、楊祖漢、高柏園編著：《中國哲學史》（臺北：空大，2001年），頁65-68。

²³ 用德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers）的術語來說，這段時間（西元前八百年到兩百年）也是世界文明的「軸心時期」（Achsenzeit/Axial Period）。參閱陳來：《古代宗教與倫理》（臺北：允晨文化實業公司，2005年），頁8-9。

²⁴ 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（臺北：台灣商務印書館，1969年），頁263。

²⁵ 牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，2000年），頁86。

²⁶ 唐君毅：《中國文化的精神價值》（臺北：正中書局，1979年），頁53。

²⁷ 林維杰對此有所說明：「牟先生從『人文教』概念出發的思路，唐先生『攝宗教於人文』的說法以及徐先生的『宗教人文化』概念，三者的提出在時間上皆很早，亦很相近。徐先生的人文概念立基於人性論與神權神意的對揚，宗教人文化即是強調由宗教轉向人性；唐先生則不同，對他而言，原始宗教歷商周而至孔孟之過程、甚至就整個儒學來說，並非異質的發展，而總是在形上智慧與厚德載物兩者間往返而取得平衡；即以其晚年巨著《生命存在與心靈境界》裡心靈九境之區分來看，在最高的超主客天德流行境中，盡心知性以知天以及倫常生活的盡倫盡制兩方面同樣是儒者成就聖賢人格與意義世界的途徑和所在，而此價值與意義的表現，亦為天德自身之流行，換言之，宗教的知天乃化成於人文性的盡倫制（兩盡）當中，而現實人生之倫常生活的安排，亦無法脫離向上接引而最終彰顯為天德之流行。唐先生的觀點，與牟先生較為相近，牟先生同樣由俗世與超越、倫理與形上的對顯和相即入手以論說，兩人之立論較徐先生實更具廣度與深度。」參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁81-82。

諸德，明心見性，挺立道德主體，並以此道德主體上通天地造化之德。用一組當代新儒家的術語來說，乃是「內在性」與「超越性」的相互涵攝與彼此貫通，即所謂的「即內在即超越」²⁸。這是中國思想的一個重要里程碑，故學者多主張以孔子為中國思想史的第一家。其次，孔子「有教無類」，開私人講學之風，廣收學生普及教育，這對於促使知識階層的崛起，也有相當重要的影響。

孔子整理文獻，代表王官舊學的「六藝」於是成為儒者研習的經典要籍，延續著反省傳統、以轉化為革新的基本性格。藉由不斷地融舊鑄新的解釋，儒者汲取經典內涵，發而為適應現實的主張。大體而言，孔子注重教育，以六藝經典為中心，基於人性的省思以提出政治主張。與各學派相較，儒家最重視歷史與傳統文獻，也最關心教育，以此為轉化「人」的機制，藉此機制開展人文化成的淑世理想。戰國時代，儒家是顯學之一，但秦及漢初時法家和黃老道家相繼為當政者採用，儒家相對弱勢，至漢武帝「獨尊儒術」，儒學始居主流。後來各王朝長期推尊不輟，遂成為中國傳統學術的大宗。儒家思想自漢代武帝時起，對中華民族影響至深，一直是中華民族最基本的主流價值觀念，其溫文爾雅、仁義、友愛、禮貌、善良、認真、刻苦的特質，均出自於儒家思想的特有內涵，亦是中國人追求成聖、成賢的主體精神。

第二節 《福音書》的時代背景及發展

公元前 539 年，巴比倫帝國被波斯征服後，許多猶太人返回猶太故土，並在耶路撒冷重建聖殿，在這片土地上恢復猶太人的生活方式。此後約四百年間，猶太人在波斯人和希臘人的統治下，享有很大的自治權。後來，由於希臘人要他們在聖殿中供奉希臘諸神，導致馬加比（Maccabi）革命起義（公元前 168 年），結果建立了哈斯摩王朝的猶太諸王統治的王國，延續了兩個世紀之久（公元前 168 年至公元 70 年）。

耶穌的年代，猶太人在政治上受羅馬帝國統治，在文化上受希臘影響，加上

²⁸ 在「即內在即超越」的新儒家概念（內在超越）之外，當代亦有從天主教神學與儒家結合的論述，此是所謂的「外在超越」。在後者的論述中，由先秦原始儒家之帝、天的概念發展到宋明儒家的理學，乃是宗教的弱化，因而必須重建原始儒家的宗教觀（外在超越），才能真正順暢基督宗教與儒學的對話與結合。

猶太本身傳統的宗教信仰，形成耶穌所處時代的複雜背景。羅馬帝國對所征服的地方，凡是安定的省份，通常指派省長統治，由元老院管理，常有暴亂的地區則直接派軍隊駐守，由巡撫、提督或地方封王管治²⁹。而希臘文化隨著亞歷山大帝的東征帶到世界各地，這些文化和當地文化結合，產生了以希臘文明為主的混合文化，史學家稱之為「希臘文化」(Hellenism)。林政傑即指出，巴勒斯坦當地的景觀，不但希臘藝術、希臘式建築十分流行，希臘文也成為帝國與民間通用的語言³⁰。希臘文化帶給猶太人很大的衝擊，考驗他們能否同時接受希臘文化，同時仍能忠於他們傳統的信仰，部分猶太人受到希臘文化影響較深，思想開放並追求物質享受，這些人大多散居在各地。黃錫木認為部分思想比較保守的猶太人，抗拒希臘文化的侵襲，這些人多居住在猶太本土，形成猶太地區幾個重要的宗教集團和派別，如法利賽派(Pharisees)、撒都該派(Sadducees)、愛辛尼派(Essenes)、奮銳黨(Zealots)³¹、希律黨(Herodians)、祭司(Priest)、文士(Scribes)等。

依陳潤棠的研究，從公元前 60 年起，猶太國為內鬪所削弱，日益為羅馬所控制，實際上逐漸淪為羅馬的一個省。為了擺脫羅馬的奴役，猶太人發動了許多次起義，其中最激烈的一次為公元 66 年的反抗。經過四年時斷時續的戰鬥，羅馬終於在公元 70 年征服了猶太國，把重建的聖殿³²焚為平地，並將該國的許多猶太人放逐。對羅馬的最後一次反抗發生於馬撒大(Massada)的山頂廢棄堡壘中，參加者約有一千名猶太人，於公元 73 年以堡壘守衛者集體自殺，避免了淪

²⁹ 陳潤棠：《新約背景》(臺北：校園書房，2004年)，頁 67-92。

³⁰ 巴勒斯坦地區在羅馬帝國統治以後，使用希臘文的情形並未改變，希臘文化與猶太人的日常生活亦息息相關且深受影響。林政傑說：「希臘文化的主要特色是崇尚自由、民主與獨立的精神，其文學、藝術十分發達，另因為探索人生問題，也產生許多著名的哲學家與哲學門派。」參見林政傑：《基督教思想史》(臺北：道聲出版社，2004年)，頁 17-21。

³¹ 奮銳黨又叫做「大刀會」或叫做「匕首黨」，因身上配刀專門暗殺或公開格殺仇人；耶穌被補那一天夜晚，有一個人拿刀把大祭司的僕人砍了一刀，削掉了右耳(《路加》22:50)。陳潤棠解釋說：「奮銳黨是極端狂熱份子，他們與各地綠林豪傑與義士聯成一氣，到處進行游擊戰，襲擊羅馬人並決志不惜任何犧牲，要把羅馬人驅逐出國境。」參見陳潤棠：《新約背景》，頁 157-168。另參見黃錫木：《新約研究透視》(香港：基道出版社，2000年)，頁 194。

³² 第一聖殿為所羅門聖殿(The First Temple)，建立於約公元前 2 世紀的耶路撒冷，敬拜「耶和華」(Yahweh)，並成立了以色列國(Israel)；以色列王朝於公元前 722 年被亞述帝國消滅，南部猶大國則在公元前 586 年被巴比倫征服，聖殿被夷為平地。公元前 538 年，波斯帝國皇帝允許猶太人回國建立聖殿，猶太人約公元前 520 年完成新殿，為猶太人的民族復興，帶來了象徵性的高潮。第二聖殿延續將近六百年的時間，建立起猶太宗教相當程度的重心，公元 66 年，猶太人發起最大規模的叛變，叛變失敗，聖殿於公元 70 年被羅馬人夷為平地，現今只存留一面「哭牆」。參閱約翰·鮑克著，劉良淑、蘇茜譯：《聖經的世界》(臺北：貓頭鷹出版社，2000年)，頁 127。

為羅馬奴隸，它成為猶太人在自己的土地上爭取自由的象徵。耶路撒冷陷落以後，撒都該派和祭司制度從此消滅，聖殿的崇拜和獻祭也完全在歷史上消失了。會堂的制度，從此代替了聖殿的地位，猶太一切的政黨完全被解散取締。文士也取代了法利賽人，他們仍被許可存留，並可以教授他們的律法，因此猶太教才幸得保存。那時還有許多猶太人仍然留在巴勒斯坦，他們在羅馬總督之下，仍然有個政府，這些猶太人照常聚會。在巴勒斯坦沿海地區，有一岩美亞城（Jamnia），其中一位拉比名叫約拿坦的兒子撒祺（Jonathan Bin Zahki）。在他的領導之下，那些文士組織了一所「文士學院」，繼續宣講研究律法，這是猶太宗教的命脈。他們仿照猶太的議會而組成，這些拉比在公元 90 年間宣告編集完成了猶太的經典，就是現在的《舊約聖經》。在羅馬各處的猶太僑民區，常有仇視反抗羅馬的事發生。彌賽亞出現的奢望，還是不絕如縷，但一切的反抗都被羅馬強大的兵力壓服剿滅。耶路撒冷仍然是一堆瓦礫荒場，僅有羅馬的軍團駐在城內。

在羅馬皇帝哈德良（Hadrian）的時候，巴勒斯坦的猶太人向他請求復建聖殿，因他對建築的事業頗感興趣，但哈德良對當時猶太教的風行具有戒心，所以不答應。他表示自己將獨力恢復聖殿與聖城，把它改作羅馬的殖民地。誰料聖殿未建，先建了邱比特的神廟（Jupiter），猶太人以為玷污聖城，激起極大的怨懟與憤怒，因哈德良將神廟修建完成的時候，下令禁止猶太人行割禮³³，以至再度與羅馬戰爭，於是引起了瘋狂的暴動。暴動由芭科芭（Bar Corbha）為首領，他自稱彌賽亞，各地的猶太人信以為真都擁護他。在公元 132 年，他更宣告自稱為王，鑄有貨幣。哈德良大為震怒，親自帶兵征剿，經過三年半的血戰後，在公元 135 年間哈德良得了勝利。他在巴勒斯坦毀滅了五十個碉堡和不少的村莊，殺死猶太人五十八萬人，其他傷亡被擄均不計其數，因此東方的奴隸市場充滿了猶太人。羅馬皇帝從此重新建造耶路撒冷，完全採用古代羅馬的方式修築有廊柱的街道，建築會議庭、公共市場與戲院等等，並稱耶路撒冷為愛利亞京（Aeha Capitozna），並在希律皇宮和聖般的舊址上，連新的維納斯廟（Venus），不許可猶太人住在這新建城裏，甚至不讓他們接近。在羅馬字典中，把這可憎的「猶太」一名詞完全除掉，改稱猶太地為「敘利亞巴勒斯坦拿」（Syria Palestina）。巴勒斯

³³ 「割禮」是亞伯拉罕與上帝立約，是猶太教與伊斯蘭教的一種宗教禮儀，男孩出生後就需割去包皮，憑著割禮的記號，表示與上帝立約的證據。參考《中文百科大辭典》（臺北：百科文化公司，1986 年三版），頁 158。

坦拿的名稱來自古代腓力士人（Philistines），該部落曾居住於以色列境內的沿海平原一帶，現已滅絕，而巴勒斯坦地名後來為在第七世紀征服本地的阿拉伯人沿用。從此猶太國河山破碎，猶太人被趕逐散居世界各地，成為無國之民，海角天涯漂泊無定。

一、帝國統治時期的《福音書》

猶太人雖然有羅馬帝國冊封的分封王，但真正控制他們的是祭司。大祭司的職位為世襲，而且是終身職，與祭司共同治理猶太人的還有由長老們組成的議會。除了納貢和外交事務外，猶太人其實享有相當大的自主權，但他們仍然不滿羅馬的干預與統治，陸續有叛變發生。然而其內部卻不團結，猶太與羅馬發生在公元 70 年的戰爭中，羅馬軍隊摧毀耶路撒冷，焚燒聖殿，造成了聖殿毀滅，聖城耶路撒冷荒涼，猶太國覆亡，猶太民族被趕逐分散的悲劇³⁴。猶太人自殺或被殺的人數很多，其最後一次起義是在公元 135 年，叛變並未成功，從此以後，耶路撒冷變成羅馬人的城市，猶太國至此可以說是全面覆亡。猶太人在苦難的世代中所盼望的救主—彌賽亞³⁵，是猶太人心目中英明強而有力的君王，能帶領他們推翻羅馬帝國，建立理想中的國度「大衛王朝」。在羅馬帝國的統治下，猶太族人依舊在故土居留了數百年，繼續發展自己的法律、文化和教育制度。猶太法律涉及生活的各個方面，先被編集成口頭法令（公元二世紀），後來併入「猶太教法典」（公元四至五世紀）。這些法律中有一些後來為適應情況的變化而作了修訂，今天仍為恪守教規的猶太人所遵守。

二、《福音書》的確立

基督教的信仰肇端於耶穌，耶穌一生主要的活動地區在加利利，當時正是猶太人亡國的羅馬帝國統治時期，即公元前 63 年至公元 70 年。記載耶穌的《福音書》甚多，除四部《福音書》外，尚有《多馬福音》、《彼得福音》、《雅各原始福音》、《耶穌嬰童福音》、《猶大福音》等不勝枚舉，直到二世紀四部《福音書》作為正統的地位，才漸趨於明確。《福音書》記載了耶穌在世的生平、事蹟、工作

³⁴ 陳潤棠：《新約背景》，頁 112-126。

³⁵ 彌賽亞原義是受膏者，猶太人世代期盼降臨的救世主。參見李雅明：《我看基督教——一個知識份子的省思》，頁 47。

和教訓。「福音」是基督教專用的一個名詞，基督教在早期教會為傳教方便性的用語，依語意另稱作「好消息」。四卷《福音書》是耶穌離世後，分別由四位耶穌的門徒所記述，這四位門徒分別是馬太、馬可、路加、約翰。《福音書》的四部即是以他們的名字來命名。巴特·葉爾曼表示這些書名代表對這四位傳說中人物：耶穌的門徒—稅吏馬太與約翰，彼得的秘書—馬可，以及保羅的旅行同伴—路加³⁶。由於他們的身份、背景、教育、工作的歷練皆不相同，而且跟隨耶穌的時間長短、受到耶穌教導的情況也不一樣，甚至寫作的時空、環境、對象和目的，都有不盡相同之處，因此他們雖然都是寫同一個耶穌，卻有差異的格調和旨趣。公元 150 年之後，由於有關耶穌和使徒的書卷不斷湧現，又加之馬吉安³⁷和諾斯底主義³⁸教派的衝擊，促使大公會議³⁹把那些不符合教會傳統的書卷刪除，結集出一系列的正統書卷，稱為《新約聖經》⁴⁰。「正典」的選輯，是大公教會在正統需求的情況下，對當時一些可能已盛行、於各地教會的福音書卷加以「刪除」的結論。四部《福音書》是最早被承認的「正典」⁴¹，也是基督教發展基礎。被刪除的福音書就稱為「次經或偽經」，通稱典外文獻⁴²。

³⁶ 巴特·葉爾曼著，陳淑娟譯：《耶穌：天啟的末日先知》（臺北：商周出版社，2002 年），頁 55-56。

³⁷ 馬吉安（Marcion）堅持要把《舊約》的成分從「正典」之中剔除，因為《舊約》的上帝似乎是殘忍的上帝，是無情且冷血的審判者。黃錫木說明：「馬吉安將《舊約》上帝和《新約》基督的連續性割斷，徹底揚棄《舊約》思想，他的《新約》只包含《路加福音》及保羅十封書信（《羅馬書》、《歌林多前後書》、《加拉太書》、《以弗所書》、《腓立比書》、《歌羅西書》、《帖撒羅尼迦前後書》、《提摩太書》、《提多書》、《腓立門書》）」參見黃錫木：《新約研究透視》，頁 252。

³⁸ 諾斯底主義（Gnosticism）希臘文字義是「知識」，是受希臘文化影響徹底的二元論者，他們認為偉大的神不可能創造這個世界，認為耶穌並沒有肉體復活，也不重視肉體的感受，認為僅能在靈性上能接受耶穌的啟示。孫寶玲與黃錫木說：「這種觀點也就影響了他們對耶穌的看法：人既然是物質，就是惡的，神為善靈，不可能以肉身在上生活，因此耶穌不曾為人，一直是靈，只是以肉身顯現一下，並透過這種顯現上十字架。」參見孫寶玲、黃錫木：《耶穌生平與福音書要領》（香港：基道出版社，2004 年，2 版），頁 11。

³⁹ 大公教會或稱大公會議（Catholic church）可譯作「普世的或一般的」，中文譯為「大公」，這是解決教義分歧的一種宗教會議，基督教召開尼西亞大公會議（公元 325 年），是為首次的大公會議，會議制定《尼西亞信經》，成了正統的基督教學說。林政傑說：「當個別教會在地方逐漸建立後，人們為要強調教會的整體性，便以『大公教會』來代表教整體性。第四世紀羅馬皇帝君士坦丁信了基督，將信奉基督的宗教立為國教，『大公教會』的意義有了很大轉變，當中含有政治成份，逐漸成為今天的『羅馬天主教』或『天主教』。」參見林政傑：《基督教思想史》，頁 133。

⁴⁰ 《新約聖經》完成於耶穌離世之後，記載耶穌的誕生、生平、言行、神跡、受難等事件及初期教會的型態，計二十七卷。《聖經·和合本》

⁴¹ 參見梁秀德：《新約聖經概論》（臺南：人光出版社，1990 年），頁 10。

⁴² 次經（apocrypha）、偽經（pseudepigrapha）係指正典四部《福音書》以外，卻與福音有某些關聯的典籍，又稱為《福音書》的「典外文獻」或「第二書目」，這些外典可能取材於正典《福

第三節 《論語》與《福音書》的影響

儒家思想是兩千多年前的孔子所創立，在漢武帝時發揚光大，逐漸成爲中國文化的主流思想。「仁、義、禮、智、信」是儒家提出的做人原則，「以直報怨，以德報德」則是儒家思想的做人基本態度⁴³。這些都是簡單直截的道理，容易爲平常百姓所接受。其餘有關政治、宗教、文學等領域的論述，也影響到後世中國人的相關思惟，甚至影響到中國周邊的日、韓與越南。十七世紀的日本古學派大師伊藤仁齋還在〈論語古義總論〉中說：「自生民以來。未有盛於孔子也。蓋諸子嘗得親炙夫子。而知其實度越乎羣聖人。而後措詞如此。愚斷以《論語》爲最上至極宇宙第一書。爲此故也。而漢唐以來。人皆知《六經》之爲尊。而不知《論語》之爲最尊而高出於《六經》之上。」這種所謂「最上至極宇宙第一書」的盛讚，在某種程度上或許會引起受西方文化影響者的不同意見，但正可說明《論語》在東亞文化圈的魅力。

《論語》思想注重個人的自身修養，要與周遭的人建立一種「和諧」的關係；對待長者要尊敬，與朋友交往必須言而有信；做人應盡本份，對人要仁慈友愛，時時自我省查。這些都是在個人實踐與修養方面的努力，幾乎和各種宗教要求一致。此外，道德的實踐與修養並不只是單純的倫理表現，還以上通天道，「知天命」與對天道的遙契便是例證。如孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」（〈季氏：8〉）「畏」並不是畏懼、害怕，而是敬畏。敬畏大人與聖人（之言），表現一種強烈的道德意識。而敬畏天命則不僅是道德意識，更有宗教意識的虔誠，對此蔡仁厚說：「敬畏〔天命〕與虔敬或虔誠，都是依於宗教意識而顯發出來的心情，是表示對超越者的皈依。所謂『超越者』，在西方，是宗教中的上帝，在中國儒家，則是天命或天道。」從對於天命的虔敬與敬畏來看，實含有道德意識與宗教意識的綜合，這種綜合是由內在走向超越。又孔子曰：「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。」（〈爲政：4〉）五十歲的知天命是實踐成德過程中的一個重要關鍵。如果孔子由五十到七十的境界描述具有先後相續的邏輯關連，則五十之後的「耳順」與「從

音書》書卷或是一些口傳的資料，也有部分被教會視爲權威的經典。參閱任繼愈編：《宗教辭典》（臺北：遠博出版公司，2002年），頁355。

⁴³ 「或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」（《論語：憲問》）

心所欲、不踰矩」，皆可視為知天命之後的諸般表現。蔡仁厚說：「知天命的知，不是認知，而是『證知』。」⁴⁴這種證知（證天命）乃是境界與實踐上的雙重道德體證，並由道德體證涉入宗教體證。孔子這種道德與宗教的交互體證，影響了後世儒家的思想體系。後儒雖然因為混入陰陽思想（漢代董仲舒）與道德意識的強化而導致宗教意識的形變，但最終並未取消宗教意識。這種宗教與道德相混的性質並不是《論語》的專利，證諸中外各聖典，往往可見到相近的結論，《福音書》正是其中一個重要的比較對象。

在《福音書》方面，它若只記載施行神蹟而沒有教導的耶穌，則耶穌乃是一位魔術師，充其量也只是當時眾多術人⁴⁵之一。惟有配合耶穌的教導，耶穌所行的神蹟才能達到其作為「救主」的資格。根據《福音書》，耶穌的言行教導大多是通俗易懂的，但要實行起來並不容易。因為耶穌的話語意義深遠，至今仍具有很實際的價值，所以基督徒認為大有深入體會的必要。在耶穌的事蹟當中，沒有比他所行的「神蹟」更突出，然而耶穌的「教導方式」更使人印象深刻。耶穌的教導非常多元，有比喻、預言、講論、爭論等，很難判斷那一項較為突顯，但令人印象最深刻的應該是他的比喻（Parable）。在「符類福音」裡，耶穌的講論大部分都是以比喻的形式表達，而其他的教導很多亦採用了比喻用語來帶出其中的意義。因此可以說，比喻構成了耶穌教導的主要成分。比喻故事如「浪子回頭」、「好撒馬利亞人」可謂深入民心，甚至被編入名著故事集裏面。「比喻」源出於希臘語，意思是「把事物放在一起比較」，其運用是由一些本來不相干的事情或事物來表達較深層的意思。耶穌的比喻往往取材自當時巴勒斯坦地區的日常生活，從生活中的場景、物體、事件和人物，突顯天國信息的要義。因為取材自日常生活，因此很容易引起周圍聽眾的共鳴。最普遍的可能是「自然現象」，特別是耕種。每一個在農地工作的人都明白，種子落在路旁的石頭地上、荊棘裏或好土壤裏，收成就有不同，這都是每一個農夫所熟悉的經驗。加利利的農夫沒有一個不知道稗子和麥子的樣子相似，也沒有一個不知道稗子帶來耕種上的困難。《福音書》記載耶穌言行，人與神之間的關係，人與人之間的關係，包括倫常關係、不同種族、不同團體之間的關係等，最能挑起猶太人的反應。基督教需要遵守《福

⁴⁴ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1988年），頁111以下。

⁴⁵ 術人就是會作幻術的人。《辭源》：「聊齋誌異偷桃，吏下宣問所長，答言能顛倒生物，吏以白官，少頃復下，命取桃子，術人應諾。」參見《辭源》（大陸版），下冊（臺北：商務印書公司，1989年），頁2806。

音書》的教導，因為只有謹守這個方法，基督教內才能保持道德判斷的一致性。

《論語》與《福音書》能在東、西方文化思想中，產生深遠的社會效應，主要是因為其主張對人類崇尚美好和善良的心智有重要的引導作用。孔子倡言「聖賢、君子」，又要知天命、畏天命，聖賢君子與道德天命正是其中的兩個標竿。而耶穌則教導「你們要完全，像天父完全一樣」（〈馬太〉5:48），「完全」一詞既是宗教語言，也是道德訓誡。《論語》與《福音書》的精神，正符合人類畢生追求「真、善、美」的期盼。

一、《論語》在中國文化中的地位

《論語》作為最重要的儒家經典，自前漢以來即受到了當朝統治者的重視，到了宋朝時，《論語》更是因《四書五經》被列為科舉⁴⁶的必考科目，而主導了讀書人的生涯。源遠流長的儒家文化思想，在近代中國卻受到了「文革」及五四運動「打倒孔家店」⁴⁷極度的文化衝擊。錢穆認為國人群慕西化，輕視古人而把矛頭集中於孔子一人身上，批孔反孔呼聲成為一代之時髦⁴⁸。張五岳指出公元1966年起，毛澤東發動一場長達十年，驚天動地的「文化大革命」。在一片「鬥、批、改」、「破四舊、立四新」（指思想、文化、風俗、習慣），軍隊的「三支、兩軍」，紅衛兵的「打、砸、搶、抄、抓」等「革命風暴」、「紅色恐怖」衝擊下，大批知識份子受到迫害，教育停頓、歷史文物遭破壞⁴⁹。1966年至1967年間，中國報紙報導了歷史所和哲學所的批判，到了1974年初，革命運動進入白熱化，一連串的報刊文章和廣播文章，伴隨著大量大字報和小冊子詆毀孔子和孔子的學說⁵⁰。在歷經多種打壓、浩劫乃至企圖徹底鏟除之後，儒家思想依然是中國社會一般民眾的核心價值觀念，也仍舊是中國文化的代表和民族傳統的標記；透過《論語》所傳達的「忠、孝、仁、愛」等理念，仍繼續引領中國人邁入二十一世紀。

⁴⁶ 科舉是中國古代考試獲官的制度，類似現今的公務人員高、普考。李鐵說：「公元587年隋文帝楊堅正式下令開科考試，之後歷經宋元明清，直到公元1904年完成甲辰年最後一次科舉，期間經1317年，是世界上最久最長影響最大的選官考試制度。」參見李鐵：《科場風雲》（臺北：貫雅出版社，1992年），頁2。

⁴⁷ 李殿元：《聖人哲學》（臺北：鷹漢出版公司，2003年），頁269-271。

⁴⁸ 錢穆：《孔子與論語》（臺北：素書樓，2000年），頁28。

⁴⁹ 張五岳：《中國大陸研究》（臺北：新文京出版公司，2003年），頁59-60。

⁵⁰ 秦家懿：《儒與耶》（臺北：文史哲出版社，2000年），頁66-67。

二、《福音書》隨西方強權的文化擴張

在西方文化中，賢哲能人之士企圖藉各種學說改進或挽救社會道德的江河日下，卻沒有像《福音書》的教義一樣，持續影響歐美社會甚至全世界達二千多年之久。《福音書》是基督教的基座，基督教若缺了《福音書》，就無法成為宗教。第四世紀君士坦丁大帝皈依基督教，並宣告以基督教為國教後，基督教一躍而升為帝國的精神支柱，其中《福音書》闡述的道德觀得以正面影響整個帝國，才使社會不致於分崩瓦解。當年耶穌教導的道德觀，也漸漸感化了羅馬周圍的化外之民，他們當時的行為非常野蠻，多處地區仍殺人活祭、祭鬼拜神和人倫混亂。林政傑認為基督教有崇高的社會道德，實行一夫一妻制及尊重婦女與兒童，履行個人道德、貞潔和誠實，良好的平等觀念和責任觀念⁵¹。因此歐陸許多民族受基督教的影響及感化，成就了日後的德國、法國、英國、美國等歐洲及美洲國家，奠定了近千百年來西方各國的強盛與文明的基礎。公元 1096 至 1291 年間，天主教以維護基督教為名，展開了八次宗教戰爭（十字軍東征）⁵²，歷史評價雖毀譽參半，但也展現了教廷在政治與經濟領域的勢力。

錢穆認為歐洲人性近狂，喜進取，耶穌所說的「上帝的是由我管，凱撒事凱撒管」，若其信徒皆不管凱撒事，則一部歐洲史勢當另寫，決不有如現代歐洲史；又，耶穌說的「富人入天國，如駱駝鑽針孔」，若信守則後代歐洲絕不會有帝國主義，亦決不會有資本主義⁵³。這樣的評斷雖然失之武斷，但也表示了基督教在西方文明中的角色與影響力。秦家懿即指出，由於哥白尼（Copernicus）、伽利略（Galileo）和牛頓（Newton）諸人的科學發現，和哥倫布（Colubus）、伽馬（Vasco da Gama）等人的發現新大陸，促進了社會與思想的變革，並讓耶穌會到中國和東亞的傳教成為可行之事⁵⁴。十七世紀以後，歐洲各國的殖民帝國主義以軍事力量為後盾，而基督教文化正是在這種軍事與殖民的拓展之下，開通了一條宣教的道路，無數的傳教士不斷輸入亞、非地區，更進而發展到世界各地，成為最廣傳的宗教之一，《福音書》中的教義與訓誡亦隨之而廣被眾民族與文化。《論語》與《福音書》所代表的基督教文化相較之下，由於近代中國軍政力量與文化論述的

⁵¹ 林政傑：《基督教思想史》，頁 140。

⁵² 安修 Lee 編著：《宗教的故事》（臺中：好讀出版公司，2005 年），頁 146-147。

⁵³ 錢穆：《孔子與論語》，頁 24。

⁵⁴ 秦家懿：《儒與耶》，頁 27。

衰微，傳承中國文化的台灣、香港等華人社會也由於政治認同的混亂，如台灣如火如荼之本土化政策及香港 1997 年歸還中國的管轄，《論語》的影響力自然也江河日下，不僅無法再像以往一般在東亞文化圈大力發聲，即使在中國大陸，也因無神論的共產長期統治與新科學的發展而失去其文化主宰權。但這種主宰權的失去，或許也啓導一個新的面向，社會秩序與倫常道德的混亂，犯罪率年輕化且節節攀升的情況下，很可能使人們必須重新重視《論語》內容與《福音書》教義，正是一次檢視此二部經典比較工作的大好機會。

第三章 《論語》與《福音書》的文本問題

《論語》與《福音書》的著作情形，有別於其他哲學或文學作品，在用字遣詞意義表達上，有其獨特的方式，其中或許有新文詞的創造，或是將舊字詞賦予新寓意，均為思想建構的重要元素，不宜輕忽。因此，研究此兩部經典，先要對文本問題有基本的陳述。

本章將由語言、成書時間、編撰者、內容與結構、版本真偽及人物身分等論述，依次探討《論語》與《福音書》文本的問題。

第一節 《論語》與《福音書》的語言問題與 成書時間

一、語言問題

從東方古早中國的傳說以及西洋的希臘神話開始，至今已歷經千百年之久，遺留下來的各式文獻極為浩繁。這些浩繁的文獻在時間距離與空間區隔之下，產生了文本語言的巨大差異。要克服這些差異，是極為艱鉅的挑戰，原因在於文化傳統的根深蒂固與源遠流長，其語言或文字之音、義、形相互關聯，使得考察工作異常繁瑣¹。以《論語》涉及的中國文字為例，中文凡是有形體寫出，表示一個聲音，表達一個完整意義的，都稱為文字，文與字在古代是有分別的，今日已混用。許鈞輝認為如果依照今日通用的字義，往往無法讀通古籍²。同樣的道理，我們研讀的各版本《福音書》，也是經過幾次輾轉翻譯；譯本與原典的詮釋，可能會產生某種程度的誤差，所以探究《福音書》使用的語文有其重要性。如以《福音書》裏涉及的地理和人物研判，當時可能有三種主要通行的語言，穆宏志歸納

¹ 遠志明：《老子 v.s 聖經——跨越時空的迎候》（臺北：宇宙光出版社，1997 年），頁 37。

² 「楷、隸、行、草、篆」是中國文字自古流傳下來的書寫體，「象形、指事、會意、形聲、轉注、假借」六書是中國文字造字的特質，只有中國文字是六書齊備。許鈞輝說：「研究中國文字，首要辨明六書。中國文字是形係文字，形係文字的特色即在以形表意，文字的本義，是造字時所依據的原始義。古籍中許多文字都還保有本義。」參見許鈞輝：〈文字學〉，收於邱燮友等編《國學常識》（臺北：三民書局，2004 年，2 版），頁 280 以下。

爲：「『拉丁語』(Latin, 羅馬帝國的官方語言), 『亞蘭語』(Aramaic, 在巴勒斯坦一帶猶太人的日常用語), 以及『通用希臘語』(Koine-Greek, 通行於整個羅馬帝國—甚至比拉丁語更普遍)。」穆氏指出, 雖然一般民眾仍使用地方語言, 希臘文仍是當時的通用語言³。多年來大家一直以爲希伯來文早已不使用, 事實上並非如此, 谷木蘭文件⁴即以希伯來文寫成。希伯來文是聖殿禮儀及會堂崇拜中通用的高級語言, 但由於民間普遍使用阿拉美語(即亞蘭語), 因此在禮儀崇拜中, 希伯來經文就常被翻譯爲阿拉美語, 而這些以阿拉美語口譯的經文後來就被蒐集成「塔爾古木」(Targum)⁵。當時在聖殿會堂中宣講經文時, 人們常常使用這兩種語言, 可見二者關係之密切, 如今此類古語已不復使用。

由此可見, 要熟悉《論語》、《福音書》寫作時代的在語言方面的使用, 並不容易。從事這兩本經典的比較工作, 能夠具備多種古代語言的能力自然是最佳的條件之一, 只是限於學力, 筆者現階段無法完成這樣的工作, 只能通過譯本(《聖經》譯本)來進行⁶。不過, 關於經典詮釋方法, 當代新儒家牟宗三曾提到:

[……] 第一步須通曉章句, 此須有訓詁校勘的根據; 第二步通過語意的恰當了解須能形成一恰當的概念; 此須有義理的訓練; 第三步通過恰當的概念隨時能應付新挑戰, 經由比較抉擇疏通新問題, 開發義理的新層面, 此須有哲學的通識⁷。

³ 猶太文化受到希臘文化影響很大, 《舊約聖經》最末幾本書(《哈該書》、《撒加利亞書》、《瑪拉基書》等)即是以希臘文寫成, 其他書卷後來也被譯成希臘文。穆宏志說:「亞歷山大里亞的猶太哲學家斐羅(Philo)也採用希臘語言以及聖經希臘譯本。」參見穆宏志:《對觀福音導論》(臺北:光啟文化事業, 2003年), 頁14。

⁴ 谷木蘭(昆蘭 The Wadi Qumran)文件或稱死海古卷, 這文件被發現地點是在耶利哥南七哩, 死海之西一哩的地方, 名叫昆蘭曠野。陳潤棠如此描述這段經過:「在1947年春天, 有一個牧羊人, 在死海西北岸山崖峽谷中放羊, 當時他遺失一隻山羊, 於是到處尋找, 無意中看見崖中有個山洞。出於好奇心, 他往懸崖邊的一個洞口甩了一塊石頭, 突然聽見石頭彷彿打破瓦器的響聲。他感到非常驚奇, 便爬進洞裏看個究竟, 發現洞裏有八個大瓦甕放在那裡, 其中一個已被他用石頭打碎了。瓦甕裏面裝的是用麻布裹著並嚴封的皮卷, 共有七皮卷古書。」參見陳潤棠:《新約背景》, 頁323-324。

⁵ 陳潤棠說:「塔爾古木或譯爲『他爾根』(Targum), ……通常譯爲『舊約亞蘭文口譯本』, 或簡稱『舊約口譯本』。」參見陳潤棠:《新約背景》, 頁352。

⁶ 譯本的閱讀並不只是某種缺憾, 其實也有其優點。譯本是一種通過(對閱讀者而言的)當代語言解讀出來的版本, 而因為當代語言承載著當代的思維, 所以這種版本便把過去的思維落實在表現當代思維的語言當中, 並使得過去的思維與當代的思維聯繫在一起。用高達美(Gadamer)的話來說, 這種落實即是「應用」, 而其聯繫作用則呈顯了某種「視域融合」。(參見加達莫爾著, 洪漢鼎譯:《詮釋學I:真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(臺北:時報出版社, 1993年)。

⁷ 牟宗三:《時代與感受》(臺北:三民書局, 2004年), 頁207。

儘管筆者沒有文字、聲韻、訓詁以及西方古典語文學（Philology）這些專家之學的訓練，可是也並非所有的詮釋者皆能全盤通曉這些學問，這也是為什麼牟宗三認為在解釋文本的時候，重要的是要具有「訓詁校勘的根據」，而不是必須具備「訓詁校勘的訓練」⁸。因此筆者將通過其他相關學者專家的譯注和研究成果，來進行《論語》、《福音書》兩經典的比較研究。

二、成書時間

西漢初葉，《論語》的書名已出現在董仲舒、司馬遷等人的著作中，但《論語》的具體成書時間，仍是有待解決的問題。關於《論語》的成書或命名，李殿元和楊梅提出八種說法⁹，李氏與楊氏說：「其中蔡尙思的看法也許較為可信，蔡氏認為：『王充說《論語》書名始於孔安國（漢景帝、漢武帝時代）。』但當時有的仍稱《論》或《語》或《傳》或《記》，尙未完全統一。」由此可以肯定《論語》成書的情形與許多古籍類似，都非一時一人所作，所以很難斷定它的成書時間，只能推測約是春秋末期至戰國初年期間，即《論語》約成書於公元前五〇〇年至四五〇年間。

其次是《福音書》寫作成書的問題。依法蘭士看法，〈馬太福音〉寫於公元一世紀最後二十年之內，換言之，即其成書必不早於公元八十年¹⁰，有學者主張這本福音書是在保羅和彼得在世時寫的，即公元四十五至五十年間¹¹；〈馬可福

⁸ 鄭宗義：〈論牟宗三先生的經典詮釋觀：以先秦道家為例〉，收於李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：臺灣大學出版中心，2004年），頁344-345。

⁹ 《論語》另外七種成書時間的說法。李殿元與楊梅指出：「第一種說法是始於漢景帝、漢武帝時代，……自是《論語》之名，始有限局，《論語》之學始有專師。第二種則認為《論語》的命名始於《禮記》，名稱使用時始於漢後說。第三種觀點認為《論語》成書於戰國時期。第四種說法是成書於孔孟之間。第五種說法是秦時已有《論語》之名說。第六種說法是《論語》書名至遲在秦漢間說。第七種說法是孔門舊有此名說，陳其幹認為『似孔門舊有此名』。」參見李殿元、楊梅合著：《論語之謎》（新竹：花神出版社，2004年），頁12-16。

¹⁰ 法蘭士的理由略述如下：「（1）一般說法，〈馬可福音〉成書不早於公元65年，而馬太寫書曾參照〈馬可福音〉，故〈馬太福音〉成書當在65年之後。（2）公元70年，耶路撒冷城破一事，似對〈馬太福音〉的寫作很有影響，字裡行間均有所反映。（3）公元85年左右，猶太基督徒被革除猶太教籍，猶太會堂的崇拜儀式開始使用對『拿撒勒派和異端教派』的咒詛詞，這個時期可謂是兩教關係的分水嶺，〈馬太福音〉的反猶語調與彼時較為吻合。」參見法蘭士著，沈允譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬太福音》（臺北：校園書房，2003年），頁23-24。

¹¹ 依推論〈馬太福音〉成書於公元80-85年之間較為可能。梁秀德說：「〈馬太福音〉有人主張成書於耶路撒冷滅亡以前，因為書中沒有分別耶路撒冷滅亡和主再臨之事；若是成書於耶路撒冷滅亡之前，則此三事必定分開記述，於是主張它寫於公元70年以前。……莫法度（Moffatt）即主張成書於70-110年之間，且認為如此主張必然無誤；史特利他（Streeter）推定於公元85年。」參見梁秀德：《新約聖經概論》，頁145。

音〉成書時間可能在公元七十年以前¹²，梁秀德主張最早是公元四十四年，最晚是公元一三〇年¹³；關於〈路加福音〉的寫作成書日期，莫里斯提出較嚴謹的看法有三個：即公元六十三年前後、公元七十五與八十五年之間、第二世紀早期，公元七十五與八十五年的日期與〈使徒行傳〉的寫成有密切關聯，因為〈路加福音〉必定要比它的續集早寫成¹⁴；〈約翰福音〉約在公元八十五年至九十年間成書，可能是最晚期的寫作，約翰晚年已到了第一世紀末，老一輩門徒或者已殉道，或者已離世，由於時間、環境、使命感的緊迫，約翰積極投入寫作，寫作風格因而與前三本不同¹⁵。聖經學者大多以公元七十年時耶路撒冷聖殿被毀一事作為界線。為了便於研究，穆宏志以公元七十年之耶路撒冷城為羅馬帝國攻佔作為歷史分界點，就基督宗教史而言，這是一個關鍵點，當然對《福音書》的形成也有不小的影響¹⁶。聖殿被毀是第一世紀基督宗教史上最重要的事件，也是猶太民族的一大悲劇。據此，學者便認為，倘若《福音書》是寫成於公元七十年之後，其中必會提及這些歷史大事，其中若沒有提及，便可能表示《福音書》是寫於公元七十年之前。不過這樣的論證不是十分明確，只能從文字間大約猜測出來，可見《福音書》的「成書時間」很難認定。雖然《福音書》的寫作日期是如此地難以確定，但可以肯定的是，《新約》書卷中的四本《福音書》是較後期的作品。大部分人對耶穌的了解大多從《福音書》而來，但《福音書》是早期基督教會傳教使用，所記錄的並非史實。即使以《福音書》作為耶穌生平的根據，四部《福音書》的內容也有許多彼此不一致的地方，使得真相究竟如何，莫衷一是。

¹² 〈馬可福音〉據傳是要勸勉當時的基督徒，在公元 66 至 70 年猶太戰爭期間遭逼迫與患難者堅守信仰，這種論點較為合理，就是《馬可福音》以巴勒斯坦的背景，於較早的日期寫成。柯勒說：「對馬可而言，馬爾遜提出許多相當有趣的建議（雖然未必能令人信服）。他認為這本《福音書》不是在羅馬寫成，而是在加利利，時間可能在公元 70 年以前。……他認為〈馬可福音〉直接受到保羅的影響，這可由他所用的字「福音」（euangelion）看出來。」參見柯勒著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬可福音》（臺北：校園書房，2002 年），頁 35。

¹³ 對〈馬可福音〉著作的年代有好幾種說法，主張最早的是公元 44 年，那時彼得仍然在世，最晚的是公元 130 年。梁秀德認為：「從書裡的種種跡象而言，它可能是彼得死後才寫成的。雖有學者——如史特利他（Streeter）主張是公元 60 年，但多數學者的意見乃訂在公元 65 年或 67 年。」參見梁秀德：《新約聖經概論》，頁 140。

¹⁴ 莫里斯著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——路加福音》（臺北：校園書房，2003 年），頁 22。又〈使徒行傳〉也是路加所寫，所以基督徒稱之為路加續集。

¹⁵ 〈約翰福音〉的寫作方式、材料編排、內容訊息、體裁風格與馬太、馬可、路加大不相同。謝家樹指出：「約翰後來被放逐在拔摩海島時寫〈啟示錄〉，時期比〈約翰福音〉更晚。」參見謝家樹：《約翰福音綜觀》（臺北：道聲出版社，1993 年），頁 12。

¹⁶ 穆宏志將所有的新約材料歸納於三個範疇之內：「（1）七十年以前，在猶太基督徒環境中形成的文學；（2）七十年以前，在傳教地區形成的文學；以及七十年以後形成的文學。之所以採用七十年為分界點，是因為在這一年，為時四年的猶太戰爭終告結束。」參見穆宏志：《對觀福音導論》（臺北：光啟文化事業，2003 年），頁 23。

綜合上述內容，筆者以為《福音書》成書約於公元七十年至九十年間¹⁷較為可信，換言之，《論語》比《福音書》早約五百年。由於《福音書》成書的時空背景複雜，因此其解讀是需要更多西方（尤其是中東）文化背景知識與語言能力。

第二節 《論語》與《福音書》之編纂者

《論語》是孔子言行的彙整，出於孔子弟子及再傳弟子之手，是研究孔子的重要材料，因此孔子對《詩》、《書》、《禮》、《樂》的定位及詮釋，應可由考察《論語》即可略知其大要¹⁸。孔子「述」而不作，那麼編纂成書的究竟是誰，歷來的學者有各種不同的說法，莫衷一是，但各有其立論基礎¹⁹。錢穆推斷《論語》之編輯，可能在周末秦初之間，但同時也有戰國末年為人所竄改之跡象，所以恐怕也不全是七十子門人所撰寫而成的²⁰。

¹⁷ 尤惠貞、翟本瑞合著：〈基督教與人間佛教之現世關懷〉，（發表於南華大學第四屆比較哲學學術研討會，2003年5月）。其中尤氏與翟氏提到《新約聖經》最早寫成的是《加拉太書》，其時間約在公元48年，最晚寫成的部分應在公元90年以後，推論《福音書》成書必然於此期間完成。

¹⁸ 蔡振豐：〈《論語》所隱含「述而不作」的詮釋面向〉，收錄於李明輝編《儒家經典詮釋方法》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年），頁144。

¹⁹ 黃俊郎以弟子與再傳弟子為標準，將這些說法分為兩類。黃氏說：「第一類（弟子）有下列三家說法：（1）趙岐〈孟子題辭〉：『七十子之疇，會集夫子所吉，以為《論語》。』（2）鄭玄：『《論語》乃仲弓、子夏等所撰定。』（《經典釋文·敘錄》引）邢昺《論語正義》說：『仲弓下脫子游二字。』（3）日本學者太宰春臺見《論語·子罕》六章記『牢曰』，琴牢（字子張，即琴張）去姓而書名；〈憲問〉一章記『憲問恥』，原憲（字子思，即原思）去姓而書名，因此在《論語古訓外傳》中說：「〈牢曰〉、〈憲問〉非他人言，必是二子自稱。《論語》豈二子所著耶？」另一日本學者物茂卿《論語徵·甲》則斷定說：『蓋《上論》成於琴張，而《下論》成於原思，故二子獨稱名，其不成於他人之手者審矣。』第二類（再傳弟子）有下列四家說法：（1）班固《漢書·藝文志》：『《論語》者，孔子應答弟子、時人，及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，夫子既卒，門人相與輯而論纂，故謂之《論語》。』（2）柳宗元《論語辯》說：「或問曰：『儒者稱《論語》，孔子弟子所記，信乎？』曰：『未然也。孔子弟子，曾子最少，少孔子四十六歲。曾子老而死，是書記曾子之死，則去孔子也遠矣。曾子之死，孔子弟子略無存者矣。吾意曾子弟子之為之也。何哉？且是書載弟子必以字，獨曾子、有子不然。由是言之，弟子號之也。』然則有子何以稱子？』曰：『孔子之歿也，諸弟子以有子為似夫子，立而師之。其後不能對諸子之問，乃叱避而退，則固嘗有師之號矣。今所記獨曾子最後死，余是以知之。蓋樂正子春、子思之徒與為之爾。』或曰：『孔子弟子嘗雜記其言。』然卒成其書者，曾氏之徒也。』（3）程頤：『《論語》之書，成於有子、曾子之門人，故此書獨二子以子稱。』（朱熹《論語集注序說》引）。（4）宋人永亨《搜采異聞錄》：『《論語》所記孔子與人語及門弟子，並對其人問答，皆斥其名，未有稱字者，雖顏·冉高弟，亦曰回、曰雍；唯至閔子，獨云子騫，終此書無指名。昔賢謂《論語》出於曾子、有子之門人，予意亦出於閔氏。觀所言閔子侍側之辭，與冉有、子貢、子路不同，則可見矣。』參見黃俊郎：〈論語〉，收於邱燮友等編《國學常識》，頁322-324。

²⁰ 《論語》的書名，在漢朝初始得見於世，錢穆引《漢書·藝文志》及（元）胡炳文《論語通》而以為「論語者，是孔子沒後七十弟子之門人共所撰錄也」。錢氏認為此說最為無病。錢氏說：「大抵《論語》所記，自然應有一部分為孔子弟子當時親手所記錄，而全書之撰輯增訂，則可

而《新約聖經》²¹則以馬太、馬可、路加及約翰四卷《福音書》為開始，主要在闡述耶穌的言行。實際上《福音書》不僅只有四卷，有很多抄卷散失亡佚，或流傳下來卻未納入正典（如彼得福音、多馬福音等）。因而，在探討《福音書》的作者或寫作地點等問題時，無論從內證（現有四部《福音書》）或外證（早期教會領袖或稱為教父的說法）入手，皆會遭遇種種詮釋上的矛盾和困難²²。

關於《論語》與《福音書》作者的問題，或許亦可從另一個流傳或口傳的角度加以思考。如尤惠貞即以爲口說傳統是流傳共同記憶最重要的社會制度，各《福音書》只是早期流傳下來的「口傳」資料，或只是部分人的見證，可以肯定這些資料的來源對《福音書》作者來說，都是非常重要的²³。換言之，各作者在編寫的過程中，以自己搜羅的資料進行篩選、鑒別，從而編寫自己的《福音書》。至於實際的情況，大概沒有任何人能給予一個確實的答案。

從以上的相關材料與分析看來，可以肯定的說《論語》與《福音書》是門人（門徒）或其後人編撰的作品，這兩部在中、西方佔有如此重要的典籍，然皆非孔子或耶穌親筆所寫，而是記錄與評價他們的言行。由此可知，經典之所以爲經典的重要性，並不在於作者究爲何人，而在於經典所承載的人生態度與文化精神等內容有其深遠的影響。

第三節 《論語》與《福音書》之要旨、體裁、版本、內容

能出於七十子的門生。」參見錢穆：《四書釋義》，頁9。

²¹ 《新約聖經》完成於耶穌離世數十年之後，記載耶穌的誕生、生平、言行、神蹟、受難等事件及初期教會成立的型態，計二十七卷。

²² 關於內證和外證的種種意見部分，發展成為基督教的傳統立場。關於內證部分：高慎與董聆聖解析說：「許多聖經學者試圖讓四部《福音書》的內容相一致，不僅無法解決各部之間的矛盾，反而更擴大問題。試圖用現有四部《福音書》（內證）來建構耶穌的生活與教導，會引發種種難題，並令人反而懷疑這些來源的可靠性。」參見高慎、董聆聖合著，李秀薇譯：《福音初探》（臺北：光啟出版社，2002年），頁55。

關於外證部分，其可靠性也讓人質疑。梁秀德亦明白指出說：「有聖經學者以為〈約翰福音〉第二十一章是原作者約翰以外的手筆，或許出於四部《福音書》編者之手，甚至指證歷歷《福音書》以是在以弗所編纂而成的。」參見梁秀德：《新約聖經概論》，頁39。

筆者以為：提供這些資料的教父們，並不是人人都對相關的問題有深入研究，有些只是負責傳述，雖然某些受到所屬地域傳統的思想限制，但這些見解或傳述在學術、宗教、文化上有一定程度的價值。

²³ 尤惠貞、翟本瑞：〈基督教與人間佛教之現世關懷〉，《第四屆比較哲學學術研討會》（嘉義：南華大學，2003年5月），頁11。

一、要旨

(一)《論語》

《論語》是語錄體，是孔子的弟子及再傳弟子所撰錄，現行版全書分二十章，每章又分若干篇，各篇內容之間並無一定的關聯性。孔子的思想廣泛，有政治、教育、倫理道德及哲學思想種種方面，皆散見於二十個篇章之中²⁴。

從《論語》的陳述中，處處可見孔子的哲學思想，雖然他並沒有建立一個完整的哲學體系。由於孔子所面對的是周文疲弊的時代問題，或許孔子沒有想到建立哲學命題的理論學說，他所意欲的是回復「郁郁乎文」的周文精神。其哲學的核心是「仁」，而這可以從兩方面來討論：一是「仁、義、禮」的關係，一是仁、性與天道的關係。就前者而言，勞思光指出：

禮以義為其實質，義又以仁為其基礎。此是理論程序；人由守禮而養成「求正當」的意志，即由此意志喚起「公心」，此是實踐程序。就理論程序講，「義」之地位甚為顯明；就實踐程序講，則禮義相連，不能分別實踐。故

²⁴ 據台灣師大文心工作室的分類，把《論語》經典名句概分為「生活態度」、「品德修養」、「言語行為」、「待人接物」、「學習求知」、「人生志向」、「事物道理」及「領導風格」等要項。從《論語》內容概約可分別出孔子教導的數個重點，篇章內容要旨勉予分述如下：（學而第一）論學，即是「學問」，開宗明義首篇：「學而時習之，不亦說乎？」。（為政第二）論「政治」，首篇子曰「為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。」為治國德政服務眾民。（八佾第三）論「倫理道德」，以使社會回復進展到一個「天下有道」的社會。（里仁第四）以居處所之風俗，作「仁」為核心展開，子曰「里仁為美」，「仁」依楊伯峻統計，在《論語》中孔子講「仁」的地方共 109 次（參見楊伯峻：《論語譯注》〔台北，五南出版社，1992 年〕，頁 47），「仁」學的道理，是儒家思想最重要的部分。（公冶長第五）與（雍也第六）論人物賢能得失，子謂公冶長「可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也。」這就是孔子告誡弟子「見賢思齊」的思想。（述而第七）旨言孔子的人格與生命觀，子曰「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（泰伯第八）及（微子第十八）在論德與賢，子曰「泰伯其可謂至德也已矣。三以天下讓，民無得而稱焉。」勉勵弟子要求全德。（子罕第九）論孔子之心志，孔子之志在於天下蒼生為念，孔子感傷說「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣乎！」（鄉黨第十）言孔子生活習慣，曰「升車，必正立，執綏。車中不內顧，不疾言，不親指。」孔子之行止作為弟子言行的典範。（先進第十一）敘述孔子看重弟子專長，後儒有此孔門四科記載十人。（顏淵第十二）與（子路第十三）重點在闡述有德的君子，曰「不憂不懼，斯謂之君子矣乎？」，所謂君子尊敬賢明廣納眾人，以修中道。（憲問第十四）論及處世與邦國之方，「邦有道穀，邦無道穀；恥也。」（衛靈公第十五）、（季氏第十六）、（陽貨第十七）三篇談教化與君臣之道，曰「丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾。」維邦治國，孔子要求取古代之善經世濟民，以保其治。（子張第十九）記載弟子言行，又言孔子之偉大，子貢曰「夫子之牆數仞，不得其門而入，不見宗廟之美，百官之富。（堯曰第二十）論述為政者之責任，子曰：「君子惠而不費；勞而不怨；欲而不貪；泰而不驕；威而不猛。」孔子以施行仁政為從政者最高的道德標準。

孔子論實踐程序時，即由「仁」而直說到「禮」。²⁵

依勞思光看法，所謂的「公心」即是「仁」，可見「仁、義、禮」是孔子哲學的主脈，但實以「仁」為其哲學核心。

就後者而言，孔子雖言「性相近，習相遠」（〈陽貨：2〉），但孔子亦說「我欲仁，斯仁至矣」（〈述而：29〉）、「為仁由己」。因此，我們可以說，孔子體會到性即是仁，而仁的先天性、超越性，使他感到性與天道是相互貫通的²⁶。徐復觀認為：

對仁做決定的是我，而不是「天」。對於孔子而言，仁以外無所謂天道。他的「天生德於予」的信心，實乃建立於「我欲仁，斯仁至矣」之上。性與天道的貫通合一，實際是仁在自我實現中所達到的一種境界。²⁷

由上，我們亦可以說，因為仁就是性，就是天道，孔子才會說「我欲仁，斯仁至矣」（〈述而：29〉）、「為仁由己」。

（二）《福音書》

基督徒對《福音書》認為有四種意表²⁸，可以確定的是其寫作目的不僅是為紀錄耶穌的言行或見證他所施行的神蹟，也出於對教義的闡明與堅定早期教徒信心的因素寫作。《福音書》在學術領域中可謂自成一類，它混合多種敘述方式，包括文學式的散文、歷史小說式的記錄、哲理式的探究、人物傳記以及神學論述等。這些多元化的混合文體與內容，說明每位作者都嘗試用不同的方式介紹中心人物「耶穌」²⁹。以下分論四部《福音書》：第一卷〈馬太福音〉的中心思想強

²⁵ 勞思光：《中國哲學史》第1卷（臺北：三民書局，1991年），頁121。

²⁶ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：商務印書館，1994年），頁99。

²⁷ 同上註。

²⁸ 某些教派的基督教徒以四種動物的形象，配合每本《福音書》的開首意象，來代表四部福音書作者：「人」代表馬太，「獅子」代表馬可，「牛」代表路加，「鷹」代表約翰。黃錫木說：「〈馬太福音〉是以耶穌家譜開首，〈馬可福音〉的第一句說話是施洗約翰嚴峻的呼喊聲，〈路加福音〉的開首是聖殿的獻祭，〈約翰福音〉的開首『太初有道』則展示深奧的神學。」參見黃錫木：《新約研究透視》（香港：基道出版社，2000年），頁14。

²⁹ 四本《福音書》的內容並列比對，會發現這四位作者對耶穌生平的事蹟的描寫，並不是都顯出同樣的興趣，有一些重要事件甚至隻字未提（如耶穌誕生在馬槽）。黃錫木對此加以說明：「若我們以傳記文學描繪人物的一般方式和準則的角度來看，甚至會覺得《福音書》作者在記載耶穌的生平事蹟上，簡直不太像樣，就連耶穌這個『凡人』的普遍資料，諸如他的年歲，只有路加福音才有清楚的記載」。同上註，頁24。

調「耶穌是君王」³⁰，內容涉及君王家譜，並有耶穌是亞伯拉罕的後裔與大衛的子孫，孩童耶穌使希律王大為震驚、合城不安、君王進城等，以君王的權柄作為傳福音的根據，耶穌有權柄解釋神的律法並教導天國得真理。第二卷〈馬可福音〉的結構較為簡單，其中心思想是「耶穌是僕人」³¹，耶穌來到世界的目的是要服事及拯救人類，內容未涉及家譜或誕生異象，只有耶穌殷勤作工的紀錄，以及他所行之事蹟。第三卷〈路加福音〉，中心思想是「耶穌是人子」³²，內中二十二次提到人子，表示他是完全的人，有完美的人性與人性的軟弱。而「平安」是路加和其他福音書作者不同的一點，它強調平安，並用此字詞達十二次之多，而馬太只用了四次，馬可只有一次，約翰六次³³；本書頭幾章記載耶穌降生，洋溢著喜樂的氣氛。第四卷〈約翰福音〉，中心思想是「耶穌是上帝的兒子」³⁴，亦即耶穌為「神子」，約翰寫這卷福音書，要為耶穌作見證，肯定耶穌是道成肉身；上帝的兒子引導人行真理與生命的道路，相信耶穌可得到永恆生命。《福音書》總共花了一百多節的經文篇幅，詳細記錄耶穌在世三十年的前三十年之事，並對他在世上最後一星期的經過，特別加以詳細的描繪，尤其集中在最後晚餐到被釘十字架不到十二個小時的事件。這段記載所佔的篇幅遠超過任何其他時段，顯然是四部《福音書》共有的焦點³⁵。

藉由這個焦點不難察覺，《福音書》不僅記述了一個人聲鼎沸的中東城市，

³⁰ 法蘭士認為：「『耶穌是王』是〈馬太福音〉的一個重大命題。耶穌應驗了《舊約》王業復興的預言，他是『大衛的子孫』，『比所羅門更大』。……『神是王』的這個主題（希臘語所以一向譯『神國』就是這個意思）是貫穿〈馬太福音〉始終的一條暗線，集中表現在耶穌的傳道活動之中。這點三部《對觀福音書》是一致的，耶穌的使命就是建立神的王國。」參見法蘭士著，沈允譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬太福音》，頁 43。

³¹ 耶穌說過人子來乃是要服事人，並且捨命作多人的贖價。在〈馬可福音〉裡，耶穌雖然從未自稱「僕人」，但馬可記載的重點是對耶穌辛勤工作的事實。柯勒解釋道：「耶穌在〈馬可福音〉引述〈以賽亞書〉的『僕人』受苦、得勝的預言，解釋彌賽亞的事工；耶穌當然認為彌賽亞是其神性的人物，而他自己也接受了這個稱號，因此彌補了差異。」參見柯勒著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬可福音》，頁 64-65。

³² 「人子」是耶穌的自稱，字面的意義，代表「人所生的人」，可以強調耶穌的人性，和「神子」強調耶穌的神性相對應。耶穌以「人子」自稱，可能只是表其卑微而已。基督徒把「人子」的含意分作三階段，（一）地上的人子，卑微服事；（二）受苦難的人子，最後需要死；（三）將來再臨的人子來執行對世界的審判。「人子」一詞也被當作指稱耶穌的專有名詞。參閱楊東川：《聖經的故事》，頁 132。

³³ 「平安」在《新約聖經》書卷中出現的次數，是以〈路加福音〉為最多次。莫里斯說：「平安能和救恩密切地結合在一起，雖然二者並不完全相等，卻是神對人最大的祝福。」參見莫里斯著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——路加福音》，頁 41。

³⁴ 約翰要證明耶穌是道也是神的兒子。參見謝家樹：《約翰福音綜觀》，頁 17。

³⁵ 耶穌被釘十字架事件記載，依黃錫木統計：「〈馬太福音〉約有三分之一的經文，〈馬可福音〉有逾三分之一的篇幅，〈路加福音〉有四分之一篇幅，〈約翰福音〉則有一半篇幅。」參見黃錫木：《新約研究透視》，頁 25。

當年所發生的真實歷史事件，而且從神學的角度把被釘十字架的殘酷與恥辱神聖化，將耶穌與猶太教經書的彌賽亞相連結，肯定人神化的耶穌為救世主「基督」，以作為基督教信仰的核心。

二、體裁

《論語》有人格修養之教訓、社會倫理之教導（約佔全書之半）。錢穆表示，《論語》一書其編次體例，並無規定，篇章先後似亦無甚意義。錢氏將《論語》綱要分為：「人格修養之教訓、社會倫理之教訓、政治談、倫理談、對古人時人之批評、孔子日常行事、孔子自述語、弟子之誦美及時人之批評、孔門弟子之言論行事等。」³⁶《論語》是「語錄體」之祖，後人常因為後來相似形式作品眾多，而忽略了作為此體裁的開創者——《論語》在撰寫形式中所存在的意義。因而以語錄做為書寫形式的《論語》，其基本結構首先便是口傳和筆錄孔子教訓，以及揭露孔子的內在人格及個人形象³⁷。其次，《論語》的內容中，有太多不屬於言論，而是情節描述的段落，有時孔子甚至被省略得只有留下一個支架，而由他的弟子轉述得自孔子的思想³⁸。蔡振豐認為中國傳統的儒家，從編者述作《論語》一事而言，《論語》的編撰者可能不曾預期《論語》在未來會成為儒家的經典之一，而只是嚮往儒學，傳導《論語》編者的用心與孔子「述」的心情，藉之而作為教導後人的教材³⁹。

另觀《福音書》的著作情形，如《論語》般也是一致性的「語錄體」，門徒將耶穌的事蹟與教導，有神蹟、比喻、預言、講論、爭論等，片段式的紀錄下來，但很難判斷所有章节可相互作時間上的延續或連結。穆宏志認為，關於耶穌這些言論的記載不太可能是他在同一時間地點所講的，較有可能是後人蒐集耶穌在不同場合中的言語，因而成為一系列的言論⁴⁰，《福音書》的結構風格乃依寫作者的喜好而定。很明顯的是〈馬太福音〉與〈馬可福音〉以記事方式來表達，而〈路

³⁶ 錢穆：《四書釋義》，頁 16-17。

³⁷ 杜維明：《儒教》（臺北：麥田出版社，2002 年），頁 109。

³⁸ 此如：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！」（〈里仁〉）

³⁹ 蔡振豐：〈《論語》所隱含「述而不作」的詮釋面向〉，收錄於李明輝編《儒家經典詮釋方法》，頁 145。

⁴⁰ 《福音書》經文的蒐集，是在何種情況下產生的，非常不容易證明。穆宏志說：「經文的蒐集可能出於基督徒團體之手，也可能是在傳遞的過程中被收錄下來，或者來自某些筆錄的文件，當然也有可能是由傳福音者委託團體負責人所寫成。」參見穆宏志：《對觀福音導論》（臺北：光啟文化事業，2003 年），頁 50。

加福音〉是模仿「七十士譯本」⁴¹的文筆，路加模仿這譯本的主要原因，是希望將耶穌一生的描述賦予《聖經》的味道，故以猶太教傳統五經⁴²格調來寫福音書，〈約翰福音〉則筆調順暢生動，並運用簡單的結構風格來表達深邃的神學觀念。

三、版本

古書常真偽混淆，不易辨別，《論語》的版本即是如此。相傳最早的本子有數十種之多，羊春秋列舉六種都屬這一類⁴³，黃忠慎認為至少有五種不同之本⁴⁴。要確認古籍是否為孔子所傳，必須多加考證，錢穆考訂《論語》類型，說《論語》有三個版本，故同一《論語》，而有齊、魯、古之異，有篇章多寡之不同，如此《論語》一書，既然有後人陸續加入，非盡屬於孔門之原本。齊論既多〈問王〉、〈知道〉二篇，而二十篇中章句復多於魯論，則齊論之中，後人所加者應該更多。張禹本是佞臣，學識淺陋，他所更定的《論語》，篇目雖從魯論，而文句則兼採於齊論，此《論語》非孔門真本，而是經後人竄亂之證據⁴⁵。顯然《論語》中也有許多爭議的版本或章節，很可能摻雜著孔門弟子及再傳弟子的不同見解。

在《福音書》方面，它是口說傳統的產物，《福音書》的所謂「傳統教導」，乃指最早期的口傳教導⁴⁶。口傳的教導是早期教會的信心根基，這些關於耶穌事蹟和言教在流傳的過程中可能會有出入，但基督教徒相信其中必有一定的準確性，要了解《福音書》的真偽，必須重視這段時間的發展。當時若信徒希望多了

⁴¹ 把希伯來文聖經翻譯為希臘文共計七十二人，故稱七十士譯本（Septuagint），是當時猶太人的希臘文《舊約》聖經欽定本。參見陳潤棠：《新約背景》，頁252。

⁴² 五經即指《創世記》、《出埃及記》、《利未記》、《民數記》、《申命記》。張春申說：「此傳統五經或稱為摩西五經（Torah），係指《舊約》聖經的前五卷，猶太人古代歷史中，摩西是中心人物。」參見張春申：《聖經的寫作靈感》（臺北：光啟文化事業，2004年），頁45。

⁴³ 羊春秋舉列「梁武帝的《孔子正言》二十卷，王勃《次論語》十卷，楊簡的《先聖大訓》十卷，薛據的《孔子集語》二卷，曹廷棟的《孔子逸語》十卷，孫星衍的《孔子集語》十七卷。」參見羊春秋譯注：《孔子家語》（臺北：三民書局，2003年，2版），頁2。

⁴⁴ 黃忠慎解釋說：「由王充之語可以了解《論語》曾有三十篇之版本的，但因「齊、魯、河間」的九篇亡佚，導致漢時《論語》至有古論、齊論、魯論、張侯論以及王充所述三十篇本。」參見黃忠慎：《四書引論》（臺北：文津出版社，2003年），頁160。

⁴⁵ 錢穆考證說：「其一《魯論語》二十篇，行於魯；其二《齊論語》二十二篇，比魯論多〈問王〉、〈知道〉兩篇，其他二十篇中，章句亦頗多於《魯論語》，行於齊；其三《古論語》出於孔子舊居壁中，無〈問王〉、〈知道〉，分〈堯曰〉下章「子張問」以為一篇，故有兩〈子張〉篇，共二十一篇，篇次不與齊、魯論相同，文異者四百餘字。西漢末有張禹，本授魯論，晚講齊論，遂合而更定，除去齊論〈問王〉、〈知道〉二篇，從魯論之二十篇，號張侯論。由是學者多從張氏，後世所行之《論語》，概約張禹更定之本。」參見錢穆：《四書釋義》，頁10。

⁴⁶ 口傳教導是在正典福音書還未確認以前，而且是福音書卷還未寫成時的口述傳說。梁秀德分類說：「以口傳的方式傳播，稱為『前文書時期』，後來以文字表達，並以書卷的方式流傳下來，稱為『文書時期』。」參見梁秀德：《新約聖經概論》，頁21。

解耶穌，《福音書》應該會最早出現，但事實並非如此，《新約聖經》中的《福音書》並非最早期的作品，而是最後期的作品，所以要解答《福音書》的真偽問題，必須先瞭解早期教會信徒的想法。早期信徒的想法，可能單純地以為耶穌很快就會回來。耶穌在世時所說的話，無形中給信徒一種錯覺，以為耶穌離開只是幾年或十幾年，這是當時多數信徒的想法，因而從未想到把耶穌的言行完整地紀錄下來，直至他們察覺那些與耶穌同時代的門徒一個個離開世界，耶穌再來遙遙無期，才警覺到整理載錄的必要。在這段《福音書》前的日子裡（包括耶穌在世時），也許有人已記錄了耶穌的相關事蹟和教訓，最後的晚餐演變為聖餐⁴⁷的設立便是一例，還有擘餅祝謝、為門徒洗腳、為孩童祝福等事件，這些獨立和主題式的單元，早期可能已有不少。所以《福音書》有許多所謂「典外文獻」，稱為次經或偽經，也是掌握基督教起源的重要資料，這些作品保留了一些當時流傳有關耶穌和使徒的口述傳統。據陳潤棠的研究，有些聖經在新、《舊約》版本間，另插有十四卷書稱為「次經」⁴⁸，又稱為「旁經」或「聖經外傳」，也有稱之為「經外作品」⁴⁹。《福音書》的典外文獻普遍受到早期教會的攻訐和排斥，甚至被認定是「邪說」，不該讓信徒接觸閱讀，然而令人費解的是，在種種政治、宗教壓力下，仍然有許多典外文獻書卷流傳下來，這現象說明了有些書卷雖未獲正統教會認可，但仍能繼續在某些教會中流傳，也受到一定程度的肯定。

四、內容

從內容題材而言：《論語》與《福音書》都是倫理的教材，《論語》對個人的修養教育極重要，有利於學生人格與健康心理的形成和發展。《福音書》乃是基督教之特色，基督宗教不同於其他多經典宗教，只認同唯一經典《聖經》，並極為強調聖經的權威，但在《聖經》中《福音書》一直是基督教義的憑藉，從早

⁴⁷ 聖餐是耶穌最後晚餐時吩咐門徒所要遵守的儀式，舉行時信徒擘餅食用和飲用葡萄酒，為的是紀念耶穌被釘十字架代贖的死。參考弗里茲·史鐸爾茲著，楊夢茹譯：《基督宗教》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁58以下。另見〈歌林多前書〉11：23-29）。

⁴⁸ 《福音書》的「次經」、「旁經」有許多種不同類型。依梁秀德分為二個類型，梁氏說：「『耶穌的語集』與『耶穌的言論集』，這些都是有關耶穌事蹟的口傳紀錄，例如〈彼得福音〉、〈拿撒勒人福音〉、〈埃及人福音〉等普遍流行於一般信徒之間。」參見梁秀德：《新約聖經概論》，頁80。

⁴⁹ 陳潤棠統計經外作品（次經）內容共十四卷其目錄如下：「一、馬加比傳上（馬加比一書）。二、馬加比傳下（馬加比二書）。三、多比傳。四、猶滴傳。五、便西拉管訓（耶數智慧書或傳道經，或西拉小耶書的智慧書）。六、所羅門智訓。七、以斯拉續編卷上（以斯得拉一書）。八、以斯拉續編卷下（以斯得拉二書）。九、巴錄書。十、耶利米書信。十一、瑪拿西禱言。十二、三聖童之歌。十三、蘇撒拿傳。十四、比勒與大龍。」參見陳潤棠：《新約背景》，頁260。

期教會、中古時期教會以至今日基督教會，都是以耶穌的教導《福音書》作為教材，教導兒童、青少年或是成年初信者有關耶穌「愛」的言訓，現今稱之為「主日學」。基督教內任何書籍典冊的地位皆不能超越《聖經》，《聖經》中又以《福音書》為教義的主軸，因此《福音書》的宣講亦成為判別正統基督教派的重要依據。

從作用而言：《論語》中的孔子與《福音書》中的耶穌對於中西文化，具有發展向路相異的意義。孔子與耶穌的文化品格與教導有相類似的部分，顯現出中西文化具有可以對話的共通性，而其更深入一層的差異，則在人與神意義上有了中西文化不同的發展，因此我們依照《論語》和《福音書》，可以從孔子與耶穌的比較中去認識中西文化的契合與深刻差異之處。

《論語》中對孔子生活細節進行了生動的描寫，孔子好學知禮、誨人不倦，無論後人如何把孔子比作光照天地的日月，後儒怎樣神化孔子，都改變不了孔子平凡的形象。在中國的文化範疇中，孔子是重視現世的文化聖人。然而《福音書》中耶穌一降生就驚天動地，閃耀著光芒。耶穌是約瑟和馬利亞的兒子，但約瑟還沒有迎娶，馬利亞就從聖靈懷了孕，耶穌一降生，早就有幾個東方博士看見伯利恆之星，知道「猶太人的王」誕生，千里迢迢特來朝拜他；耶穌一受洗「天就開了，聖靈降在他身上，形狀彷彿鴿子，又有聲音從天上來說，你是我的愛子，我喜悅你。」（《路加》3:21-22）在眾人眼裡就是拿撒勒超凡非俗的先知，希律王手下的人說他「正像先知中的一位」（《馬可》6:16）。《福音書》不只是傳達彌賽亞降臨消息，而且要證明耶穌本人就是彌賽亞。耶穌最後雖然被釘死在十字架上，但是《福音書》記載耶穌又復活了，預言等到末日審判的時候，他將再度降世，來審判這個世界。

因此，《論語》與《福音書》所描寫的孔子與耶穌截然不同的地方，在於孔子是「由凡而聖」，耶穌是神性充滿的神人。孔子在中國人的心目中是一個最偉大的教師，始終都是地位崇高的歷史人物，漢代曾試著把孔子神化，孔子也被封為「大成至聖先師」，歷代以來各地廣建「孔廟」奉祀，作為「萬世師表」的孔子，最主要是以其言行教導對後世發生重大影響。但在基督徒眼中，耶穌不僅是道成肉身為救贖人類的罪惡而受難流血的救主，而且是上帝之子，耶穌作為被釘在十字架上為人類贖罪的基督，最主要是以其救贖引發後世信徒對永生的盼望。

由上述所論可得知，孔子積極參與政治，雖「道之不行，已知之矣」(〈微子：7〉)，但還是要努力不懈：「知其不可為而為之」(〈憲問：41〉)。他所關懷的是人類社會的幸福，並在實踐中依其理分而竭盡其力⁵⁰；耶穌一生則繞在病人、罪人、窮人、孤兒、寡婦當中，傳揚「彼此相愛」(〈約翰〉13:34-35)的理念。孔子與耶穌的共通處在於他們的入世精神；而中國歷代對孔子的「神化」或耶穌的「人神一體」表現，在出世的層面上，也呈顯了生命的超越狀態。

⁵⁰ 勞思光：《中國哲學史》第1卷，頁145。

第四章 略論《論語》與《福音書》的倫理及宗教思想

《論語》集孔子思想學說之大成，《福音書》是建構基督教教義的基石，兩千多年來孔子與耶穌之所以成爲世界的聖哲，最主要的就是儒、耶思想包含了人生、歷史、文化、哲學和宗教等領域，是人們貫通古今人類文化的鎖鑰。這兩部經典的整體結構雖然並不十分嚴密，其論述卻總括了人與人、人與天之關係。其思想之深奧，足以使人人自我省察，引發人對生命意義的思索和查探。此正是因爲經典生命力的不斷展現，才使得孔子和耶穌的精神，躍然紙上。

關於《論語》的仁和天的思想，我們可以這樣說：先民的至上神由商代的「帝」轉爲周代的「天」，此「天」的性格是神性的人格天，具有強烈的宗教意涵，但是孔子將周文外在的禮樂秩序以及《詩》、《書》中的超越天（或上帝）內化於人的本性與道德實踐中，而「仁」便是居中的關鍵。這裡同時涉及儒家是否爲宗教的問題，本章第二節會加以處理。

相對於孔子的「仁」教，耶穌提出「愛神愛人」的教導。「愛」是基督教倫理思想的重要特色，是耶穌對世人最特別的教訓。這種愛是一種超越的愛，超越一切世俗界限，即使對方是我們的仇敵，我們照樣要去愛他。也可以說，此崇高的愛是基督教的理想，也是《福音書》倫理觀的特點。又，約翰強調的是上帝獨生子耶穌的重要，約翰記載「耶穌說：『我爲羊捨命……，沒有人奪我的命去，是我自己捨的。』（《約翰》10:15-18）通過《福音書》所傳講耶穌的言行與救贖之恩，使猶太人體認與《舊約》時代不同的教訓，也爲西方開啓一種全新的思想觀念¹。對

¹ 基督徒堅信上帝創造世界有特定的旨意，相信人生的目標深具價值；相信人的肉身是短暫的軀殼，靈魂會超越時空；相信人未來真正的居所是在天國。信徒投入世界之中，時候到了又能脫離世界，所有的盼望放在未來，有勇氣作徹底的改變。也相信萬事最終可以復原而不會浪費，能叫人的努力變得更有意義。唯獨存有這樣的理想，社會才有機會將世界重整，並尋獲人在宇宙萬物當中的位置及意義。如此心中擁有希望，倍添力量（萬事互相效力，叫愛神的人得益處〔《羅馬書

信徒而言，耶穌是一位受難的彌賽亞，被他的門徒和猶太人出賣、遺棄且處死，而在生命最黑暗的時刻，藉著死亡，他彌賽亞的身分才彰顯出來。人只有接受並信仰十字架的耶穌，才能成爲這個承受苦難彌賽亞的門徒。

以下初步分論《論語》與《福音書》的相關思想。

第一節 倫理觀

儒家方面，「倫」的本義是「關係」或「條理」，古人說的「五倫」，即是指人與人的五種主要關係，或者說條理²。對於生命價值的安身立命及人格的修持養成，這些關係或條理具有無比的重要性。由《論語》齊景公問政於孔子一段，我們就可看出孔子對倫理關係的重視，孔子說：「『君君、臣臣、父父、子子。』〔齊景〕公曰：『善哉！信如君不君，臣不臣、父不父、子不子，雖有粟，吾得而食諸？』」（《顏淵：11》）雖然齊景公是以結果來理解倫理的重要性，但是由孔子對「正名」的重視³來看，可見後者看重者乃是人倫、社會、國家秩序及其運作本身。而孔子的傳承者——孟子，在這方面也有發揮，他說：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契爲司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」（《孟子·滕文公

8:28》）。艾金遜引用英國聖公會教義委員會的話說：「接受上帝是創造主，表示人的創造活動要符合創造主的旨意，祂造萬物為美好的。接受人的罪性，代表人認知到人訂立的目標有限制，而人的成就是不確定的。接受上帝是救主，表示人要與上帝聯合，進行我們的拯救行動，盡力去復興和再創造曾被人的愚昧和軟弱所毀壞的東西，並且幫助發掘被造物中未為人所確立的美好。」參見艾金遜著，匯思譯：《基督教應用倫理學》（香港：天道書樓，2002年），頁180。

² 大致來說，儒家的倫理學是以道德議題為研究對象，「倫理觀」就是「道德觀」，倫理學是研究倫常關係的「道德的學問」。對此何懷宏指出：「倫理觀是維繫人類道德生活的命脈，從理論層面建立人的行為指導法則，亦即『人應該怎樣處理自己的處境』、『人為什麼要處理』、『人依據什麼原則這樣處理』。倫理是人類文化的一個主體。」他又剖析道：「『倫理』可以是低層次的、外在的，也可以是高層次、綜合主客觀、體現精神本質及連接內外、溝通上下，甚至在凡俗和神聖之間建立起通道。」參見何懷宏：《倫理學是什麼》（臺北：揚智文化公司，2002年），頁8-11。

³ 子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」（《子路：3》）

上》)人與人之間若沒有一定的規範作為行動的依據，不免近於禽獸。自孔子以下，儒家莫不重視禮樂之教。當代新儒家牟宗三即認為儒教之為日常生活軌道，即禮樂（尤其是祭禮）與五倫教化等是⁴。

基督教亦是一個重視倫理道德的宗教。從《福音書》以至整本《聖經》，提示了相當多關於倫理（《舊約》律法）的教訓，這些教訓在基督教教義中佔有非常重要的地位。《福音書》中記載很多有關神與人的關係，人與人之間的倫理準則，其中包含耶穌的倫理教導。由〈馬太福音〉的倫理內容重點看，「山上寶訓」⁵無疑是與倫理道德關係最為密切的一段，在耶穌的一切教訓中，山上寶訓的內容與意義最受信徒重視。對基督徒而言，其中可獲得耶穌所指示的人格修養和倫理的準則，耶穌也為信徒指陳了天國之途徑，和一個努力追求實踐基督信仰的目標。而這些準則與途徑，往往是通過律法的訓示提出來的。耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全。」（〈馬太〉5:17）耶穌的許多倫理教導都與《舊約》律法有著十分密切的關係，他經常說「你們聽見有吩咐古人的話」（〈馬太〉5:21、33），或說「你們聽見有話說」（〈馬太〉5:27、38）等，引用的皆為《舊約》律法。然而從律法出發的倫理教訓當中，最重要的還是宗教意識。耶穌常說「上帝的國」透過耶穌本身進入人類的歷史，因此耶穌稱上帝為「我們在天上的父」，既然上帝是父，所以在基督教中的所有信徒都應該是兄弟姐妹。耶穌斥責猶太教的民族偏見，稱讚一個濟弱扶困卑微的撒馬利亞人⁶，他認為撒馬利亞

⁴ 關於天倫，牟宗三說：「儒教是就吉凶嘉軍賓之五禮以及倫常生活之五倫盡其作為日常生活軌道之責任。禮樂、倫常之為日常生活的軌道，既是『聖人立教』，又是『化民成俗』，或『為生民立命』，或又能表示『道揆法守』，故這日常生活軌道，在中國以前傳統的看法，是很鄭重而嚴肅的。所以近人把倫常生活看成是社會學的觀念，或是生物學的觀念，這是錯誤的。因為此中有其永恆的真理，永恆的意義。這是一個道德的觀念，非一社會學的觀念。」參見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1998年，2版），頁126-127。中國社會父子、兄弟所構成的倫理，是以天理作為根據，故稱之為天倫。天倫以往僅限於父子、兄弟、夫婦，所謂父慈子孝、兄友弟恭，夫敬婦順等，天倫是道德的、倫理的重要觀念。但由於人類過度開發地球暖化，導致部份物種滅絕，現代社會已更加重視第六倫「環境倫理」，其目的是要維護世界萬物之共生共存。

⁵ 「山上寶訓」記載的是耶穌在山上對群眾的教導，從登山八福開始，耶穌論及信徒在世上應持有的一些生活準則，以及他降臨世界的目的。參見《馬太福音》第5至7章。

⁶ 在《舊約》時代猶太人分裂為「猶大國」與「以色列」二國，後來此二國分別被巴比倫與亞述滅亡，猶太人被擄往他處，因此有許多異族（非猶太種族）進入巴勒斯坦地區，其中有異族和原地的猶太人通婚。所以該地區的居民血統混雜，文化與生活習慣也混雜，為異教徒大開方便之門。《福音書》所稱的撒馬利亞人就是

人的行為比全世界的財富更寶貴。耶穌提倡信徒之間要彼此相愛，而沒有制定倫理道德教條，只是講一些原則。他將猶太教義歸結為「愛神」和「愛人如己」，認為這就是「律法和先知一切道理的總綱」（〈馬太〉22:40）。倫理道德是《福音書》中耶穌教導信徒的核心之一，耶穌所講的這些至理名言，雖然和猶太拉比的教訓有部分雷同，但猶太教倫理觀卻沒有如耶穌教導的那樣，給一般人（尤其是信徒）那樣刻骨銘心。福音的教訓後來隨著西方帝國的發展而廣布，不僅促成天主教掌握了政教合一⁷，而且讓其倫理觀受到政治污染而變質。直到十六世紀的馬丁路德提出九十五條⁸，反對教廷傳統和權威，認為個人的自由與良知可直接從《聖經》獲得啓示，不必透過教廷的解釋，這才回歸了耶穌教訓的本意⁹。馬丁路德此舉引發全面性的宗教改革運動，遂產生基督教與天主教會之分裂。

一、《論語》人文化成之倫理觀

徐復觀曾指出：儒家的精神是「道德地人文主義」，有別於西方的「智能地人文主義」¹⁰，他解釋道：

「文」有時指文字或紀錄，有的指文飾，而以禮樂為文的具體內容，中國之所謂人文，乃指禮樂之教，禮樂之治而言，從此一初義逐步了解下去，方能得其精義¹¹。

混血的種族，其風俗、文化、生活習慣、宗教信仰等都與純種猶太人不同，所以猶太人非常歧視撒馬利亞人，認為撒馬利亞人不潔淨，這種情況越演越烈，導致猶太人與撒馬利亞人相互拒絕來往。撒馬利亞人的故事請參閱衛金森、查靈著，吳妍蓉譯：《宗教百科全書》，（臺中：貓頭鷹出版社，2006年），頁132；另參見《路加福音》第10章第25-37節。

⁷ 「政教合一」形態使宗教的超然性質，受到社會及政治的污染，因為教廷擁有絕對的《聖經》解釋權和當時教育，天主教會的神職人員，同時是指導群眾信仰的教父與知識的領袖。由於扭曲耶穌教導的本質，成立「宗教法庭」鎮壓所謂「異端邪說」，造成西方文化的黑暗時代。參閱亨德里克·房龍著，迺衛、靳翠微譯：《寬容》（臺中：好讀出版公司，2004年），頁104-105。

⁸ 馬丁路德於公元1517年將九十五條條文釘在威丁堡教堂的大門，開啟了宗教改革運動。參見鄧肇明譯：《馬丁路德文選2》，頁24。

⁹ 柯偉毅認為馬丁路德駁斥天主教會及贖罪券，在宗教上開啟了西方人文主義的興盛，但並未代表基督宗教的瓦解，基督教又以另一種面貌維持其文明。參見柯偉毅：〈人類文明的新希望〉，收於《文明探索》，第15卷，頁135。

¹⁰ 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1959年），頁106。

¹¹ 同上註，頁235-236。

因此，《論語》不只在精神上對人有指導作用，而且也以文化制度規範人們的日常生活。孔子歌頌周文的精神說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周」（《八佾》：14），這是因為周文以人性為基礎建立文制，使人脫離以往的原始生活，正式步入有秩序的生活傳統。所以孔子肯定人文精神的價值，進行禮樂教化，使德性生活成為中國人生活的常軌。蔡仁厚認為二十一世紀的儒學，仍須繼續貫徹光大內聖成德之教，以重開生命的學問¹²。《論語》的中心思想概可以「人文」稱之，「人文」一詞的重心在「人」，尤其是以人的興趣、價值觀和尊嚴作為出發點¹³。《論語》開展了人文精神，杜維明認為其基本關懷是學以成人，透過家庭、社會、國家、世界、天下等不斷擴大的關係網絡，尋求全面實現人生¹⁴；王邦雄亦表示這是中國人文傳統的文化理想¹⁵，所以孔子才會說「郁郁乎文哉！吾從周」。《論語》的人文思想之所以能夠永續，是因為孔子精神的日新又新，在不同的時代面對不同的人生問題時，均能自《論語》中得到啟發、獲得思想資源，為當時特殊的環境與背景及其所引發的問題提供解決之道。綜合上述，林維杰指陳說：

人文精神或人文主義一直是論者慣常用來說明儒學或儒教的用詞，這類詞語當中所突顯的，是主觀上有關於「人」的各種人性表現、以及客觀上環繞著人的種種文采建制。徐復觀先生的「宗教人文化」一詞，則較為明確地指稱宗教領域內主觀面的「人性論轉向」。這種轉向肇端於上古時期而奠基於人文精神，徐先生對比的說明是：中國的人性論，發生於人文精神進一步的反省。所以人文精神之出現，為人性論得以成立的前提條件。……但此處得先提醒一句，中國的人文精神，在以人為中心的這一點上，固然與西方的人文主義相同；但在內容上，卻相同的很少，而不可

¹² 蔡仁厚：〈新儒三統的實踐問題——從「當代新儒學的發展」說起〉，《鵝湖月刊》，第319期，頁11。

¹³ 「人文」於現代道德取向既以「人」為重心，龔天平歸納三點主張說：「以人為本、重視和諧與寬容個性」。參見龔天平：〈人的全面發展的道德維度〉，《哲學研究》（北京：哲學研究雜誌社），第4期（2006年4月），頁119。

¹⁴ 杜維明：《儒教》，頁28。

¹⁵ 人文化成的重點自然是以人為主，人可以不被自然環境所侷限，由人的自覺來決定人生的方向。王邦雄說：「人的自然材質與世界的自然環境，都有美善的價值意義。人生就是價值實現的進程，人間就是價值實現的舞臺，這一價值的開發與實現，就是人文化成。」參見王邦雄：〈人文——實現人的生命價值〉，收於《開創與反省》（臺北：幼獅文化，1987年），頁70。

輕相比附。中國的人文精神，並非突然出現，而係經過長期孕育，尤其是經過了神權的精神解放而來¹⁶。

對於儒家之為人文主義，李明輝也指出：

論者往往將儒學視為一種「人文主義」(humanism)。不過要注意的是：在西方，「人文主義」一詞通常意謂與宗教的分離，甚至對立；而儒學（至少先秦儒學）卻明確包含一個宗教的面向。¹⁷

牟宗三則說明了何以他會將儒學視為一種人文教的理由：

人文教之所以為教，落下來為日常生活之軌道，提上去肯定一起越而普遍之道德精神實體。此實體通過祭天祭祖祭聖賢而成為一有宗教意義之「神性之實」，「價值之源」。基督教之上帝，因耶穌一項而成為一崇拜之對象，故與人文世界為隔；而人文教中之實體，則因天、祖、聖賢三項所成之整個系統而成為一有宗教意義之崇敬對象，故與人文世界不隔；此其所以為人文教也，如何不可成一高級圓滿之宗教？為此所謂宗教不是西方傳統中所意謂之宗教（Religion）而已。¹⁸

然而，李明輝分述徐復觀與牟宗三對儒家宗教性的理解不盡相同：蓋徐復觀以儒家由殷商原始宗教經由「憂患意識」之催化而逐漸理性化、人文化，儒家的宗教性僅僅具有一階段性的歷史意義，儒學是不折不扣的人文主義，其宗教性僅是歷史的殘餘，而非其本質。而牟宗三則認為宗教與人文、超越與內在，在儒家的思想之中實為一體之兩面，相即而不可分，亦具永恆之張力¹⁹。然而這裡所涉及之問題，非本節所要處理，故暫且不論。

儒家人文主義的明確特徵，是堅信我們人類狀況的創造性轉變是一項集體的行為，並且是對上天的對話式回應，杜維明表示可做為終極的

¹⁶ 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁84。

¹⁷ 李明輝：〈徐復觀論儒家與宗教〉，《人文論叢：2006年卷》（2007年6月），頁403。

¹⁸ 牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁76-77。

¹⁹ 李明輝：〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，收於李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年），頁23-25。

自我實現的泉源²⁰。以孔子闡明的倫理關係，有君臣、家庭、朋友的人倫關係，彼此之間有不同的關懷與義理，有不同角色的互動和期望，有同有異不可一概而論。孔子的理想，是希望人人皆能成爲有德的君子，在天、人的相互作用中，遵從並體現道德的意義，亦即踐仁，而孔子的志向即是「老者安之，朋友信之，少者懷之」（〈公冶長：25〉）。同樣作爲儒家經典的《大學》，亦有同樣論述與關懷，其論絜矩之道曰：「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」，而其目的在於：「上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍」（《大學》第 10 章）。可見《論語》的倫理觀雖是以「人性、孝悌、仁愛、忠恕與成德」表面上看似不同的論題所集結而成的²¹，但這些論題彼此間並不是不相關聯，而是有著一個倫常上的共同目標，而且是緊緊密接超越的天道而來。

二、《福音書》中人與人、人與神的關係

根據《創世紀》第 1 章第 26 節所言，人乃是依照神的形象所創造；然而神在創造人時，又以泥土爲材質（《創世紀》第 2 章第 7 節），因而人具有向上提升與向下敗壞兩種可能。墮落的人需要規勸訓誡，倫理條目的提出因而顯得重要。在《福音書》的山上寶訓中，耶穌愷切地訓示眾人並提出以下條目之內容²²：（一）論鹽與光：鹽具有鹹味，其作用是調味；鹽可以防腐，被用作肉類、蔬菜等防止食物腐壞的醃料²³。光則

²⁰ 有關人類「自我實現」（馬斯洛需求理論）的需求，杜維明歸納整合與人性相關的四個層面。杜氏說：「自我、群體、自然和上天，探討儒家精神時必須要思考這四個層面。做爲創造性轉變的自我，做爲促進人類繁榮昌盛的必要載體的群體，做爲我們生活形式的適當家園的自然，故可爲終極的自我實現的泉源。」參見杜維明：《儒教》，頁 29。

²¹ 孔子倫理道德的理論基礎建構，是人倫之間真實的情感（如父慈子孝、兄友弟恭），推及於天、地、萬物、自然、蟲魚鳥獸等，全部包含於「仁義」之道中。陳振崑解釋說：「『孝』、『悌』、『忠』、『信』諸德行的培育，是以『義利之辨』爲內涵，以『忠恕之道』爲規矩，以『禮樂文化』爲園地，期求實現一個有真感情（仁）、有真價值（義）、有高尚文化（禮）之人文化成的生活世界。」參見陳振崑：〈由理論與實踐的對比——論儒學與儒教〉，《揭諦》，第 8 期（2005 年 4 月），頁 169。

²² 「山上寶訓」的倫理信條，是基督徒所當注意遵守的倫理原則。周天和提醒說：「耶穌所列舉的一些特別事例，……留心體會這些事例所闡明的原則，如此才能真正了解耶穌的教訓，也才能使耶穌在山上寶訓中的吩咐，對現今的世代仍然有效。」參見周天和：《路德點滴》（香港：道聲出版社，1993 年），頁 36。

²³ 基督徒生命本身的光采，對世界應有所影響，如光照亮黑暗，如鹽加於食物補充

具有照耀之功，在黑暗中給人們最好的指引。耶穌說：「你們是世上的鹽……。你們是世上的光。」（〈馬太〉5:13-14）（二）論仇恨：人由於文化差異與生活背景的不同，及源自於社會生存環境的私慾競爭，繼而產生相互仇恨的敵人或民族，即使兄弟間亦會彼此殘殺（如猶太人與阿拉伯人）。耶穌在撒馬利亞人的比喻中（〈路加〉10:33-35），顯示的不僅是同情和憐憫，而且是對民族仇恨之寬容²⁴。（三）論姦淫：依基督教徒的觀點，凡屬不貞潔的事物或意念都是姦淫，凡夫妻以外的性關係都是犯姦淫，耶穌說：「凡看見婦女就動淫念的，這人心裡已經與他犯姦淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出來丟掉，……若是右手叫你跌倒，就砍下來丟掉。」（〈馬太〉5:28-30）耶穌之意不是真正砍斷人的手腳，是爲了潔淨人的心，教誨眾人不可犯姦淫之罪。（四）論殺人：殺人償命、以眼還眼，以牙還牙，這些懲罰原則是爲要定下司法基礎，明列做錯事的人應受的責罰，律法強調公理與公平²⁵。（五）論愛仇敵：愛人是高尚的品德，愛仇敵雖然不在律法規定或道德範疇之內，愛仇敵更超過律法道德的標準，有絕對的聖潔超凡的義行。耶穌以「愛」作基礎，強調善待仇敵；又要求信徒聖潔超凡，要愛仇敵，爲那逼迫者禱告。（〈路加〉6:28-29）（六）論施捨：調濟窮人、行善爲義，施恩給人時不可念念不忘，更不可企求回報，不要盤算可由施捨中得到甚麼利益。耶穌說：「你們要小心，不可將善事行在人的面前，……不要叫左手知道右手所作的」（〈馬太〉6:1-3）。（七）論勿論斷人：耶穌要求信徒不批評弟兄的錯誤及失敗，更不可以就驟下結論或批評別人²⁶。耶穌勸勉門徒說：「爲

人體需要，不應灰暗無光或淡而無味，未點燃的燈與淡而無味的鹽並無用處。柯勒說：「基督徒應該是這個世界在道德上的防腐劑，他們必須『用鹽醃』生命，潔淨它，阻止它徹底腐敗。」參見柯勒著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬可福音》，頁235。

²⁴ 「同情和憐憫」使撒馬利亞人放下種族仇恨，以熱忱幫助那個受傷的以色列人。教宗若望保祿二世解析說：「一個慈善的撒馬利亞人是以何方式幫助受苦者的人。幫助盡可能要有具體實效。他不單盡心，而且也沒有吝惜物質的幫助。我們能說他是付出他自己的『自我』，把這個『我』開放給他人。慈善的撒馬利亞人就是那能真正捨己爲人者。」參見教宗若望保祿二世：《論救恩的痛苦——牧函》（臺北：主教團秘書室，1984年），頁51。

²⁵ 「以命償命，以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳，以烙還烙，以傷還傷，以打還打」（〈出埃及記〉21:24-25）是《舊約》時代的教導。張雪珠說：「舊約的報復因果律概念，不僅要求賞罰分明，而且是『現世』兌現的，若非在此人此生兌現，必也追加於其後代子孫。」參見張雪珠：《神學對苦難問題的處理》（臺南：聞道出版社，1993年），頁37-38。

²⁶ 耶穌用刺與樑木作比喻，來描述一個假冒爲善的人，人可以輕易看到一根刺在他弟兄的眼中（別人的缺點），卻看不見自己眼中有一根極大的樑木（自己更大的

甚麼看見你弟兄眼中有刺，卻不想自己眼中有梁木呢？」(〈路加〉6:41)

(八) 論人與神的關係：猶太經師們問耶穌那一條誡命最大，耶穌毫不遲疑指出一項最偉大的誡命「愛神與愛人」，這條誡命因此而成爲基督教倫理的最顯著特徵。耶穌說：「你要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的上帝。其次就是說：『要愛人如己。』再沒有比這兩條誡命更大的了(〈馬可〉12:30-31)」。

有愛神這條誡命，愛人便有了衡量標準，也就可以確定其價值，換句話說，愛人的誡命是建立在愛神的基礎上，而愛神也意味著去愛那些神所愛的每一個人，包括罪人和敵人²⁷。「愛神」與「愛人如己」是爲了要和神和好，也要和人和好。基督宗教在促進社會和諧方面，可以發揮積極的作用²⁸。是以《福音書》倫理觀之「罪、善惡、赦免、愛與稱義」，均含括於道德神學之範疇內，因著神的至善完美，藉此擴及到人與人相處「彼此和睦」(〈馬可〉9:50)的態度，同時要作「和平之子」(〈路加〉10:6)，基督教可說是從神到人的神本思想。

第二節 宗教觀

大自然帶給人類的生存許多益處，同時人類也受害於大自然，使得遠古人類出於對大自然的感謝或畏懼而產生對其崇拜的現象²⁹，並希冀

缺失)。莫里斯引用本段經文說：「我們不該忽略了這個幽默例證的嚴肅性。對我們而言，別人身上細微的不完全，經常都比我們自己身上更大的瑕疵要顯眼。」參見莫里斯著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——路加福音》，頁163。

²⁷ 「人與人」和「人與神」的關係：耶穌以「愛神」與「愛人」來教導基督徒生活倫理的準則。林建中進一步分析說：「十字架縱線的就是『盡心、盡性、盡意、盡力愛神』，十字架的橫線就是『愛人如己』。如此，基督徒對社會倫理（人與人的關係）的最高準則就是『愛人如己』。……《福音書》愛的教示中，愛人範圍涉及不單是鄰居甚至敵人。……基督教的愛的標準，不只是一種理想或感情，而是一種積極奉獻（active devotion）。」參見林建中：《現代聖經釋義》（臺北：新文京出版公司，2005年），頁268。

²⁸ 基督教的基本教義，在於人透過耶穌與上帝重新和好，耶穌的訓示對社會各族群的「人與自己」、「人與他人」、「人與自然」、「人與上帝」等層面的關係，能帶來基督徒行為與靈性意義上的更新。楊華明說：「基督宗教中所強調的那種犧牲與受苦之愛的基督精神，乃為建構一個『小康』而又『和諧』的社會提供了積極的道德進路。」參見楊華明：〈基督宗教與社會和諧〉，《世界宗教研究》，第1期（2007年3月）（北京：世界宗教研究雜誌社），頁147。

²⁹ 周國黎表示說：「自然宗教實際上是早期人類在其力量極度孱弱時期，遭遇無比巨大自然力造成的災害與困境，所必然產生的一種應對方式或手段。」古代人類對大自然力量的了解極為淺薄，面對自然環境產生的各種巨大破壞與侵害（如地震、風災、旱災、疾病等），應對能力十分孱弱，因而陷入極度恐慌和對大自然的無限

通過宗教敬奉的儀式，獲得恩賜和保佑。牟宗三說：「人對蒼茫之宇宙時，恐怖的心理油然而生。宇宙的蒼茫，天災的殘酷，都可引起恐怖的意識。」³⁰對大自然的蒼茫敬畏的進一步發展即是為對神性格位的敬畏，但此發展與本文無直接關連，在此不論。重要的是，無論是自然或是神格性存在，都是相對於人類這種有限者的無限者，或者用另一個概念來說——超越者。以下分論《論語》與《福音書》。

一、《論語》的宗教意涵

儒學不是典型的宗教，卻有著宗教的作用³¹。《論語》中所描述的孔子之道，表現了人的尊嚴與價值³²，這種尊嚴與價值乃奠基於生命主體，並表現出人文精神的特色³³。然而儒家以人為本，並不因此便與超越的天相隔離，而是通過人的體證與實踐而彰顯天道。在此儒家式的人文世界中，不僅個人的道德性命得以充盡，社會國家甚至天下間之萬物萬事也得以保全，其極為「仁者與天地萬物一體」³⁴。牟宗三說「開闢價值

敬畏，並產生許多對付自然災害想像的力量。這種想像的力量往往寄託於影響人類重要的自然物體（如太陽、月亮、海洋、山岳等），或是幻想中的動物圖騰、祖先、器物（獨角獸、龍、神農氏、寶劍等）。參見周國黎：〈「人類敬畏自然」之爭的概念解析〉，《宗教哲學》，第 39 期（臺中：宗教哲學研究社，2007 年 3 月），頁 57。

³⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 18。

³¹ 儒家的宗教性是通過「仁」的實踐而表現的。儒家將「仁」性的根源歸給上天，「仁」性因此被賦予天的超越性，擁有強大的動能與安定的力量，產生類似宗教的作用。楊澤坡肯定說：「儒學之所以有如此奇特的現象，奧秘在於儒學有一個獨特的天論傳統。自西周初期統治者為尋求政治合法性，而『以德論天』。春秋戰國之際的天仍然具有倫理宗教的餘韻，當儒家沿著思維的慣性『以天論德』，即將道德的終極根源推給上天之後，其道德便不可避免地染上了宗教的色彩。」參見楊澤坡：〈從以天論德看儒家道德的宗教作用〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2006 年 8 月），頁 75。

³² 劉國強認為孔子已超越於民族血緣或統治者的觀點，進而從人的存在、人的作為、人生目標、人的價值觀點來肯定周禮的價值。所以劉氏說：「周禮的『郁郁乎文』更能符合人存在的尊嚴與價值。」參見劉國強：《儒學的現代意義》（臺北：鵝湖出版社，2001 年），頁 9。

³³ 孔子所揭示的人文主義思想，全面肯定人的價值理想，對優質文化之周禮幾乎是完全的繼承。對此唐端正表示：「孔子的繼承也是開創，因為通過孔子的生命體認，才對周文的價值重新加以肯定，孔子這種把一切價值之源，建基於生命主體是傳統文化的觀點，也是人文精神的觀點。」參見唐端正：《先秦諸子論叢》（臺北：東大圖書公司，1995 年），頁 12。

³⁴ 牟宗三認為人可通過覺悟與實踐而體現天道，即是盡仁之性。牟氏說：「因人以創造性本身作為本體，故盡性就可知天，盡性知天的前程是無止境的，它是一直向那超越的天道之最高峰而趨。而同時盡性知天的過程即是成德的過程，要成就一切價值。」參見牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 136。

之源、挺立道德主體、莫過於儒」，儒家之所以為儒家的本質意義（essential meaning）就在這裡³⁵，換言之，孔子是以道德來解決宗教問題³⁶。在此可舉林維杰分析牟宗三所闡釋的儒家宗教意涵為例而說明之：

使人能向上提升而指導精神生活以及充作日常軌道兩者，一方面表明人文教之具備精神層面而足堪稱之為形上學根源底「宗」，另一方面亦可對俗世面有所規範而得以稱之為倫理學底「教」，宗與教兩者雖可分說，但實際上互相補充而為一體，合稱為宗教正是代表著形上學（宗）與倫理學（教）兩面。若只是教，便只能就日常生活之陶成和軌約來言說，此宗教則成為倫理地「教化之教」。但人文教一詞並非只就人文教化著眼，它的「另一更重要的作用」即由超越層次標舉出某種向上提升之力量，而得以依宗起教、由教定宗。牟先生所稱之人文教與道德宗教即以日常生活與精神生活兩面立說，並將個人主觀的向上提升（成聖成賢）與國族客觀的文化生命並舉，兩者同為精神生活所顯示之途徑，他指出：「足以提撕精神，啟發靈感，此即足以為創造文化之文化生命。」並強調其能「開文運，它是文化創造的動力。」³⁷

兼具精神的向上提升以及充作日常的生活軌道兩者，乃是儒學之所以能充作「教」的理由。就其能充作常民生活之道來說，主要是因為其倫理意涵；就其能使得精神向上提升而言，就不僅只具有倫理性，同時更表現出宗教性。《論語》中天人關係的交融，即是精神向上提升的最佳註腳。

二、《福音書》的天國論述

接下來談《福音書》。《福音書》的中心信息是「耶穌」，而耶穌就是

³⁵ 孔子為繼承周禮而轉生出「仁」的觀念，有了觀念即衍生出原則，原則一出現，個人或群體生命就確立了方向，這是儒家成為「教」的源由。牟宗三說：「儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。儒家對人類的貢獻，就在他對夏商周二代的文化，開始作一個反省，反省就提出了仁的觀念。」參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，2002年），頁62。

³⁶ 宗教問題所涉及的天人關係，在儒家是交融通貫的狀態。錢穆說：「在宗教上必有一『天』『人』對立，但在孔子思想中則『天人合一』融為一體，既不尊天而抑人，亦不倚人而制天。」參見錢穆：《孔子與論語》，頁302。

³⁷ 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁92。

《舊約》³⁸先知所預言的拯救者。耶穌傳「道」，主要是傳講天國的訊息，涉及上帝、神的國度、天國（或稱天堂）。耶穌進入加利利時宣告說：「日期滿了，上帝的國近了。你們當悔改，信福音。」（〈馬可〉1:15）中文譯本的《福音書》中對英文 God 一字翻譯為「上帝」或「神」，然而《福音書》談到上帝的國（Kingdom of God）、天國（Kingdom of heaven）時，其語詞雖然不同，意義卻無差異，一般都被翻譯成「上帝的國」。然而馬太卻多用「天國」一詞，反映早期猶太人之忌諱，不擅提上帝名字的習慣。這種婉轉的說法非常多樣，包括「至高者」、「聖者」、「上天」等，所以「天國」只是「上帝的國」³⁹的另一種稱呼，符類福音書⁴⁰的對觀經文就能證明。

耶穌教導所說的比喻，常常會以這樣的話開頭「天國好像……」（〈馬太〉13:24、44、47），天國成了耶穌講道的中心。耶穌說「你們要進窄門。因為引到滅亡，那門是寬的，路是大的，進去的人也多；引到永生，那門是窄的，路是小的，找著的人也少。」（〈馬太〉19:23）門徒希奇他的話。耶穌又對他們說：「小子，倚靠錢財的人進神的國是何等地難哪！駱駝穿過針的眼，比財主進神的國還容易呢！」（〈馬太〉13:24-26）《福音書》的原意把重點放在上帝作王的事件上，符合《舊約》強調上帝是王、統管萬國的說法，有掌權或統治的意思。《福音書》記載耶穌論及的天國，都是一個將來的樂園（彼岸），在人死後或義人復活後才能進入。耶穌沒有傳揚一個用人的肉眼可看見的國度，用來取代當時地上的羅馬政權，他總是論到一個要用信心才能辨識的天國。耶穌說過天國的來臨，不能用某些預兆來預測，也不能被人固定在某一個地方，他把天國內化，

³⁸ 基督教與猶太教均認為《舊約》是上帝與其祖先在西乃山所訂下的盟約，參見安修 Lee：《宗教的故事》，頁 162。

³⁹ 基督徒面對上帝對時間與萬事萬物的掌管，上帝的國度是上帝以能力與榮耀統轄的領域，與人類想像的理想國（烏托邦）迥然不同。喬治·傅瑞勒說：「在上帝的國度中，邪惡的力量已被毀滅，無法再阻攔上帝對人的計畫。撒但，也是一般所稱的今世之王，十字架已經戰勝了牠。唯有等到國度臨在，邪惡力量潰敗才向眾人顯明，將來的國度是為上帝的子民存留的，只有那降服於全能君王者，才能承受祂的國度。」上帝的國度始終是基督徒的盼望，《聖經》、基督教典籍與偉大神學著作，均受到這種期待的引導。參見喬治·傅瑞勒：《聖經系統神學研究》（臺北：橄欖文化事業基金會，1984年），頁 302-303。

⁴⁰ 符類福音又稱「對觀福音」、「共觀福音」，這名稱的意思是「一起觀察」，係指馬太、馬可、路加這三卷福音書，對地點的記載、故事描寫、敘述耶穌事蹟等有許多雷同之處，可將這三卷福音書並排一起，加以對照觀察和研讀。參閱莊新泉：《四福音書的異與同》（臺北：橄欖文化事業基金會，2004年），頁 52。

使之不是一個外在的實體，只能憑信心辨認的屬靈國度。人只可以憑著信心，才察覺它的存在。主禱文⁴¹中耶穌教導門徒祈禱說：「願你的國降臨」，也暗示天國好像是存在於現在，天國也像是信徒彼此之間，信徒與耶穌間一種同在狀態，不論早期或現代的教會，就是上帝的國，也就是天國。耶穌與信徒是有分別的，卻是不可分開的，就像人的手、腳和身子是有分別的，卻是一體不可分開的一樣，耶穌用葡萄樹的比喻說：「我是葡萄樹，你們是枝子。」（〈約翰〉15:5）雖然耶穌出來傳道時，天國還未來到，耶穌只說是「近了」，但就已經存在以色列人之間了。所以基督徒、教會、耶穌與天國的關係具有相互連結的功用。就基督教而言，教會乃是出於耶穌，有耶穌的生命，所以教會是耶穌的替代，是耶穌的繼承者，也是耶穌精神的延長與普遍化，因而要在任何時地彰顯他的精神。信徒在教會裏，一方面是作耶穌的肢體，分享他如活水的生命，另一面則是作上帝的兒女，享受祂大能所賜下的福分。耶穌呼喚以色列人要忠誠轉向上帝，要以上帝為中心，並且跟隨耶穌的作為。當耶穌作出這種要求時，他的話語意即意味著他們需放棄現實的生活方式，放棄其財富、地位和地上的成就，去追求天國的實現。因此耶穌觸怒了眾多權貴階級的以色列人，要置他於死地。

房志榮認為藉看耶穌基督，上帝已與世人和好，已把天國和自己的生命分給我們享受，基督實是「天人合一」理想的實現⁴²。

綜合上述，耶穌一再講「上帝的國近了」，但上帝的國從未有人見過。至於要怎樣才能進入天國，耶穌將其轉化為注重內心，他說：「人也不得說：『看哪，在這裏！看哪，在那裏！』因為上帝的國就在你們心裏。」（〈路加〉17:21）在耶穌所說的八福中，幾乎每個福都與內心的狀態有關，比如「虛心的人有福了！因為天國是他們的」、「清心的人有福了！

⁴¹ 主禱文全文「我們在天上的父，願人都尊祢的名為聖，願祢的國降臨，願祢的旨意行在地上，如同行在天上。我們日用的飲食，今日賜給我們，免我們的債，如同我們免了人的債，不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡，因為國度、權柄、榮耀，全是祢的，直到永遠。阿們！」參見《馬太福音》第6章第9-13節。

⁴² 房志榮說：「上帝的啟示與上帝救人的歷史分不開，因為上帝是一步一步地給人顯露自己的救援計畫，所以啟示的歷史就是救援的歷史。」耶穌的降生使宗教歷史進入了新約時代，基督教是上帝藉著神子耶穌基督啟示人類，這是啟示的歷史，亦是救援的歷史。耶穌完成了上帝的啟示，就上帝而言，派遣聖子降生成人最後被釘上十字架，已做盡了為救人所能做的一切努力。參見房志榮：《聖經與聖經學》（臺中：光啟出版社，1968年），頁49。

因為他們必得見上帝」，可見內心是非常重要的，因為耶穌把天國內化在人的心裏。耶穌又論及「哀憫」、「溫柔」、「憐恤」、「和睦」、「飢渴慕義」等，這些都是重要的倫理命題，這樣的倫理觀與天國連結起來，著重人內心的轉變。這是人追求天國理想的方式，其極致就是天國的實現。



第五章 《論語》與《福音書》的倫理觀之比較

《論語》與《福音書》的倫理觀內容極為浩繁，筆者化繁為簡，就本文第二、三章對《論語》與《福音書》的要旨，摘其主要命題，探討這兩部經典的倫理觀及其比較。

《論語》的倫理學向度¹，涉及人與人如何相處，如何合理對待別人，以及在人倫世界中，人如何自處的學問²。《論語》中直指的人倫關係有君臣、父子、兄弟、夫婦和朋友五種。對孔子來說，這些人倫關係乃自然生成，是人們無可改變的事實³。父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信，各有名份，不得混淆，形成此五倫⁴：「君，君；臣，臣；父，父；子，子。」（〈顏淵：11〉）⁵五倫當然只是因著時代的特殊性而形成的數目，數目還可以增減，重點在於其中所提供的倫常秩序，以及盡這些倫常時透顯的、更深一層的盡性，如牟宗三說：「儒家從家

¹ 人倫與家庭的關係中，中國文化常將家庭影射到社會、國家和天下，稱皇帝為天子，官吏為臣子，縣令為父母官，杜維明解釋說：「孔子的觀念中，家庭倫理不單是個人的事情，公眾利益也要依靠它並透過它來實現。」參見杜維明：《儒教》，頁 114-115。

² 《論語》中提到的倫理概念有許多德目，這些德目只有在倫理中踐履，方可能在精神上融貫流通。牟宗三直陳說：「……諸多德目為成聖成賢之學問，也就是德性之學。由此德性之學往外通，就是正視倫理關係，是即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友之五倫。」參見牟宗三：《人文講習錄》（臺北：學生書局，1996年），頁 181。

³ 人倫或倫常有不可改變之性質，吾敬東說：「倫理一般被定義為一定社會的基本人際關係規範，及其相對應的道德原則。」參見吾敬東：〈儒家倫理討論中的六大概念問題〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2007年1月），頁 75。

⁴ 儒家的五倫是基本的人倫常道，蔡仁厚近一步擴充說：「（1）父子之間的孝慈，（2）兄弟之間的友悌，（3）夫婦之間的和順（體諒），……，但在表現的方式上則必須順應時代的演變，而作恰當事宜的調整。（4）朋友一倫最富精神意義，……，可以伸展到公益事業的推動，社會正義的實踐，文化學術的交流，國際和平的維護。（5）君臣一倫，……，衍展為國家與公民、長官與部屬的關係。政府為人民而存在，人民為國家而效忠，這也可視為君臣一倫所開拓出來的新義。」參見蔡仁厚：〈新儒三統的實踐問題——從「當代新儒學的發展」說起〉，《鵝湖月刊》，第 319 期（2002年1月），頁 15。

⁵ 春秋時期的歷史典故中，當時衛國國君盼望孔子出任官職照顧百姓。柏楊引述說：「孔子提出『正名』，認為名不正，人民就會有不安的情緒，孔子認為名份、等級如果混亂，上下關係便無法維持。」參見柏楊：《資治通鑑》，第 1 冊（臺北：遠流出版公司，1993年），頁 10。

庭起，以至國家天下，都是在『盡性』、『盡倫』中負起道德實踐的責任，……朋友也是一倫，這是處社會的。他們也在此盡倫盡性踐仁。君臣也是一倫，這是處國家政治的。他們也在此盡倫盡性踐仁。從家庭起以至國家政治，乃是他們的實踐之層層擴大，層層客觀化。就是不處國家政治，他們在日常生活中，也是『居處恭、執事敬、與人忠』，這也就是盡倫盡性踐仁。」⁶至於如何盡倫盡性，或者更直接地涉及如何踐仁，就須有個入手處。〈學而〉篇認為：「其爲人也孝弟而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」孝弟是行仁之本⁷，也可以說，行仁是由孝弟開始。

孔子對「仁」的涵義雖有不同的說法，但仍然可以找到一個「尊重人倫」的清楚脈絡⁸。這個脈絡一方面表現出外在的社會理法或秩序，另一方面則直指內在的本心善性。而這兩者的關係如何？〈八佾〉篇有云：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」此即由外在之理序指向內在的善性，攝禮歸仁是也。依此而言，其倫理性格乃是一種偏於自律的脈絡。

《福音書》則不同，書中所言人與神之間的聯繫是上帝的旨意，《舊約》奠基於上帝把以色列人從埃及拯救出來。《舊約》通過十誡——摩西律法給以色列相關的「他律」式的誡命⁹，這種神律誡命源於「原罪」¹⁰。

⁶ 牟宗三：《道德的理想主義》（臺北：學生書局，2000年），頁36。

⁷ 在此可參考張世英所說：「孔子認為孝悌乃人之最原初的、最真切的自然感情（血親之情），孔子把這種真情實感叫做『直』，……仁者必須首先是直者，不直而虛為造作，則不仁。……一個無真實感情的不直之人，雖行禮樂，也只能算是不仁。《論語》中著名的『父子相隱』那段話，說的也是這個道理……，孔子的「仁」德原來始於人之自然感情。人之自然感情必然講孝悌，這就使得『仁』德有了一個始點。」參見張世英：〈儒家與道德〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2006年4月），頁57。

⁸ 在儒家的思想脈絡中，特別重視人倫關係以及此關係所牽涉到的人文價值，而優良人格則應在人倫之中培養。林憶芝根據唐君毅的說法而解說道：「人文精神是指對『人性、人倫、人道、人格、人之文化及其歷史之存在與其價值，願意全幅加以肯定尊重，不加以忽略，更決不加以抹殺曲解，以免人同於人以外、人以下之自然物等的思想。』……唐先生認為，在人文主義者的信念中，人應該對各種人倫關係、人類的文化、歷史和人的的人格價值，一一加以尊重。」參見林憶芝：〈孟子與人文精神之建立——家庭的倫理意義〉，《鵝湖月刊》，第336期（台北：2003年6月），頁23。

⁹ 吾敬東說：「猶太教倫理……，它主要不是通過自律的途徑，而是通過他律的途徑來實現。他律就是律法或法律，猶太教倫理之所以能夠實現，就在於其有相應的律法也即法律保證。」猶太教律法的基本內容出現在摩西十誡中，乃是人與上帝

但《新約》中的《福音書》稍有不同，它給信徒規劃整套「愛」的訓示，而不只是嚴格的訓誡，此呈現於「山中寶訓」的內容當中。耶穌登山訓眾說：「虛心的人有福了！因為天國是他們的。哀慟的人有福了！因為他們必得安慰。溫柔的人有福了！因為他們必承受地土。飢渴慕義的人有福了！因為他們必得飽足。憐恤人的人有福了！因為他們必蒙憐恤。清心的人有福了！因為他們必得見上帝。使人和睦的人有福了！因為他們必稱為上帝的兒子。為義受逼迫的人有福了！因為天國是他們的。」（〈馬太〉5:3-10）其中的虛心、哀慟、溫柔、飢渴慕義、憐恤、清心、使人和睦、為義受逼迫等等，是人與人相處及人自處時應有的態度，基督徒稱為「八福」，這「八福」統攝於「愛」，信徒被期望做聖善的工作而成為典範¹¹。因此，《福音書》的倫理觀雖仍依循猶太教的倫理觀，是神律性的，但其教導出於內在的激勵多於外在的訓誡。

第一節 人性善惡與原罪的內涵

人類之偉大價值是人性¹²，而人性之純潔與價值在於人心中的「善」。人由此作出發點，方能表現出人之可貴與尊嚴。在中國人性論史上，先秦儒家對於人性善惡問題給予了極大的關注。然而，在《論語》中，只在兩個地方論及「性」字：一是孔子說「性相近，習相遠」（〈陽貨：2〉），一是子貢的談論，後者曰：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長：12〉）從孔子說的話以及子

的契約律法。參見吾敬東：〈儒家倫理討論中的六大概念問題〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2007年1月），頁78。

¹⁰ 人既有原罪，原罪也就是不善，必須由上帝規定甚麼是人應當做的，甚麼是人不當做的。牟宗三認為：「到基督教出來的時候，甚麼是善呢？上帝的規定就是善。誰來規定善惡呢？上帝規定，不管是上帝規定，或是理性主義拿存有論的圓滿來規定，或者功利主義拿快樂來規定。這些都是意志的他律。」依照一個外在於良知或本心的存在或誠律來規定善與不善，即是他律。依此而言，「神律」就成為「他律」。參見牟宗三主講：〈先秦儒學大義（一）〉，《鵝湖月刊》，第319期（2007年5月），頁6。

¹¹ 聖善工作的愛是耶穌的「愛」，是上帝為拯救人的罪性而由神所賜下的恩典，是上帝為人所賦與人的愛，王欽賢說：「這種愛是聖靈參透人內心，而使人與上帝相會遇所產生的。基督的『愛』是『施比受更為有福』、是寬恕、忍耐、慈惠和謙恭。上帝的愛、耶穌的愛、愛人如己都是在人之盡頭、人之理性極限而由神之起頭而來的愛。」參見王欽賢：〈倫理與宗教——愛的倫理學〉，《鵝湖月刊》，第346期（臺北：2004年4月），頁7。

¹² 人性源於人心，李承貴從倫理、道德的角度，肯定「心」成為道德價值內傾之源的情況，於此義心性即是人性。參見李承貴：〈傳統道德價值內傾之源探微〉，《孔孟學報》，第84期（臺北：孔孟學會，2006年9月），頁65。

貢之嘆來看，對於人究竟是性善或性惡，孔子並未曾清楚表明過。那麼，我們要如何了解孔子的人性論呢¹³？徐復觀指出：「性相近也的相近，應當與《孟子》〈告子·牛山之木章〉『其好惡與人相近也幾希』的『相近』，同一意義。」這是因為，若只從血氣心知處論性，如「狂者進取，狷者有所不為也」(〈子路：21〉)、「柴也愚，參也魯，師也辟，由也嘑」(〈先進：17〉)，是不能說性相近的，只有從血氣心知的不同型態中，而發現其有共同之善的傾向，因此，性相近的「性」，只能是善，而不能是惡的。又孔子將性與天道連在一起，則性自然也是善的¹⁴。那麼性與天道在什麼環節下可以連在一起呢？即「仁」，因為「仁的特質又是不斷地突破生理的限制，做無限地超越，超越自己生理欲望的限制。從先天所有而又無限超越的地方來講，則以仁為內容的人性，實同於傳統所說的天道、天命。」¹⁵因為孔子體會到性即是仁，而仁的先天性、超越性，使他感到性與天道是相互貫通的¹⁶，所以孔子才會說「我欲仁，斯仁至矣」(〈述而：29〉)、「為仁由己」(〈顏淵：1〉)的話。凡是外在的東西，沒有一樣是能隨要隨有的。孔子既認定仁乃內在於每一個人的生命之內，則他雖未明說仁即是人性，但如前所述，他實際是認為性是善的。在孔子，善的究極便是仁，則亦必實際上認定仁是對於人之所以為人的最根本規定，亦即認為仁是作為生命根源的人性¹⁷。

¹³ 在孔子之前，人性論的發展實歷經一段與理法秩序、宇宙秩序相競爭的過程，這個過程是由統治者發端的：「統治者由政治上的警戒轉為德行上的自覺，只有憂患意識足堪喚起自身的責任承擔，此意識之躍動，代表人的初試啼聲，表現為人的信心根據逐漸由神中心而轉向人自身的覺醒。由這種憂患意識的產生開始，徐〔復觀〕先生一方面通過敬、彝與禮三個世俗界概念反覆闡述周初至春秋時期人文精神之催化與強化過程，並在另一方面以天、命與天命等超越界概念之質變過程來強調至高無上的意志與目的性之逐漸化為一股非意志的力量與道德法則，並以之接引人性主體的強度。此不僅減殺天的位格性和瓦解其宗教意味，同時也堅實地表現出人『主體的積極性與理性作用』，是『道德地人文精神覺醒』。我們由徐先生的論斷看來，這段時期人文精神強調的是主體自覺與道德理性，也因為標舉了『主體性』與『道德性』的人文雙義性，才可能進一步邁向肇端於孔子的人性論。」見林維杰：〈儒學與儒教——宗教人文化之考察〉，第四屆比較哲學學術研討會（南華大學，2003年5月）。

¹⁴ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁89。

¹⁵ 同上註，頁98。

¹⁶ 同上註，頁99。

¹⁷ 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，頁97-98。另外，關於人性與禮教的關係，也可參考這一段：「究竟是通過禮教弘揚人固有的本性，還是通過禮教啟發原本性惡的人的善，對中國人，這不是個本體論的問題，甚至不是個神學問題，而是道道地地的中國式的人文問題。」參見秦家懿、孔漢思：《中國宗教與西方神學》（臺北：聯經出版社，1989年），頁275。

以基督教的觀點來看，某些教徒的善行若未源於上帝就不是「善」，甚至可能是在做惡，基督徒中的確有很多善良而行善事者，但把這善良，善事盡歸於人是對「善的誤解」，基督教的善源於上帝而非源於人的本性¹⁸。耶穌對法利賽人的批判，也是持這樣的觀點¹⁹。善的誤解是惡來自於罪²⁰，基督教中「罪」是英文的 sin，這個字在英文中非常清楚，不是一般想像的犯罪。有些基督徒認為當初翻譯《聖經》，借用中文「罪」這個字不妥，定義上比較容易誤導。如果用「罪性」和「罪行」把這兩個意思分開來較為適切。sin 是「罪性」，一般所說的犯罪是指「罪行」，罪行是罪性的具體表現。罪性是因，罪行是果，有了罪行當然很清楚一定有罪性，然而有罪性不一定會體現出罪行。基督教的對「罪」的定義，要由神學的觀念來理解。基督教中「罪」的觀念是「未中目標」，就是被造物沒有達到創造者創造所預設的目標，這種狀況被稱為「罪」²¹。對於「罪性」和「罪行」，溫保祿更以「原罪」和「本罪」來做解釋，溫氏說：

「原罪」並非是自己的行為，或因自己自由行為而得之的屬性，而是一種所有屬於此因罪惡而敗壞世界的人，生來就既成的屬性、關係、內在於我們的趨勢。「本罪」來自個人以自由意志所抉擇的行為，自動自發的行為，才能是本罪。……原罪大不相同，正如我們無法選擇自己的出生，同樣我們也無法避免那生來已有

¹⁸ 善源於上帝，牟宗三對此「善」有嚴格的批判，牟氏說：「上帝與人的對立，人的原罪，神的恩寵，這都是要加重神之超越性，加重人之皈依於神。因此神本就是中世紀精神之核心。……人之生命隨其精神之貫注到那一面而鼓舞發展，……在此過程中，它必有一段精采與輝煌的成就。及其發展過程快完結的時候，生命將枯竭，精神亦闇淡，而這個生命的途徑之弊竇亦隨之而出現。弊竇的發見，……即生命枯竭，精神闇淡，其本身即沉溺僵化而轉為罪惡。其所定的途徑，原來有光輝，有成就，而現在隨生命之枯竭，精神之消失，亦都轉而為罪惡醜惡之淵藪。這一切都成為新生命之桎梏。」參見牟宗三：《道德的理想主義》，頁 165。

¹⁹ 耶穌責備法利賽人假冒為善的六禍。參見《路加福音》第 11 章第 42-52 節。

²⁰ 陳潤棠說：「基督教不但說『違背律法的就是罪』，又說『凡不出於信心』與『知善而不行的』都是罪。」基督教的罪惡觀是就社會上的惡俗，或在個人的罪性或惡性而言，罪在於人行為與內心的劣根性，基督教把動機和行為併論。參見陳潤棠：《新約背景》，頁 197。

²¹ 神學上的惡引發不少爭論，此即惡與神之間的錯綜關係：「休姆（Hume）認為如果惡在這個世界上是神的意願，那麼神不是仁慈的。如果這個世界上的惡是違反神的意願的，那麼神不是全能的。但惡或者合於神的意願，或者違反神的意願。因此，或者神不是仁慈的，或者神不是全能的。」參見《哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，1999 年），頁 139。

的，稱為「原罪」的遺害。²²

要談到罪就要提到《創世紀》中善惡樹的記載²³。亞當與夏娃吃了禁果而獲罪，因為上帝給了人自由選擇的能力「自由意志」，給了自由意志之後上帝卻安排「善惡樹」使人類犯罪。基督徒認為人要抱怨上帝之前，也不要忘記上帝給人有自由意志，上帝同時賜下耶穌在十字架流的血，所以人可選擇犯罪，但也可選擇悔改獲得赦免的機會。這種可以自由抉擇的能力或本性，往往引來與儒家宣揚之良知善性相比，例如深具天主教－儒學比較意識的周克勤即如此結合兩者：

天主在起初造人時，就已將自然法律置於人內。但自然法律是什麼？它即是我們生而就有的知善知惡的良知。因為我們不待學，自始即知……。「天理即良知」，這是中西傳統共有的思想。天主教神學家也沿襲希臘哲學的說法，有時稱此「良知」為「自然理性」－自然而有、而知自然法律的理性。在具體生活裡，理性尚應進一步「致良知」，亦即將普遍的自然法律應用到個別的事物。這項工夫，一面含有理性的推理，一面也需要意志的止於善或良知。從事於這種工夫的理性，進而稱為「良心」，有時稱為正直或正當理性，即是有智德的理性。²⁴

這一段文字中，如果去除與西方、天主教或理性等字眼，幾乎就是活脫脫的儒學論述，反之亦然。然而在儒學當中，天理、良知等語彙的意指雖然都是深具實踐與動能的道德本體，但其內涵並不完全相同，更何況是基督教神學範疇底下的語詞。學者對宗教之界定有許多不同的觀點，例如郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）即認為儒家僅僅在有限的意義上才是宗教²⁵，故宗教比較工作其實需要更謹慎留意。

²² 溫保祿：《原罪淺釋》（臺北：光啟出版社，1991年），頁66。

²³ 有些基督徒認為「善惡樹」的意思，並不是指果子吃下去之後亞當與夏娃就能分別善與惡，可以像上帝一樣；而可能是此樹用來分別亞當與夏娃的善惡，這種解釋是「分別善惡樹」。參閱盧俊義：《細說創世紀的故事》（臺北：信福出版社，2004年），頁38，另參見《創世紀》第3章第1-7節。

²⁴ 周克勤：《神學本位化點滴》（臺南：聞道出版公司，2002年），頁151。

²⁵ 郝大維、安樂哲對「宗教」有比較嚴格的定義。郝氏與安氏說：「在猶太－基督教的傳統中，上帝是超越的本源，是一切意義和價值的標準；宗教是一種崇拜……服從神被列在十誡的首位，因為真、善、美歸屬於上帝。人的經驗要有意義，就

第二節 孝悌與仁愛的實踐

中國傳統社會中的個人主義幾乎沒有位置，重要的是族群的血緣以及鄉土的地緣，由此構成的社會，極重群體倫理之關係，尤其是涉及與親族相關的「孝悌」。《論語》所強調的「孝」，乃是敬愛父母的表現或要求，這是眾倫理的基源與出發點²⁶。有子曰：「其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與！」（〈學而：2〉）才德的君子、講求立身爲人的根本，從根本上建立基礎，仁道就會衍生出來。孝順父母和友愛兄弟，是行仁的根本。仁既爲儒家哲學的中心，而孔子以孝、悌爲仁的根本，更是足以證明儒家重在實踐力行，而不是徒托空言。

孔子以「仁」爲全德之名，「仁」可超越、統攝一切德目，它是人格發展的最高境界，也是精思力踐之學²⁷。換句話說，「仁」就是價值之源

必須通過認識神律（Divine Law），使它在道德概念中得到表達，並使人的行動符合這些概念。人們相信，倘無上帝，自己的存在，不僅是無意義的，而且是不可能的，所以人是卑微的。另一方面，只有通過服從上帝的意志，相信只有人才能和上帝保持一種特殊的關係，並用這種關係證明自己存在的價值，人才能得到昇華。……孔子的宗教觀念是完全不同的。他並沒有提出服從一種絕對標準的要求，相反要求人成爲一個君子。這就是說，意義、價值和目的並不是作爲給定的上帝的標準而存在，而是在人和環境、人和『天』的相互作用中產生出來的東西……在孔子的觀念中意義和價值產生於作爲仁人表率的神聖人，這與按照超越的神或原則規定的傳統完全不同。超越的神或原則是強制性的標準，它決定人類存在的意義……孔子的宗教僅僅在有限的意義上才是宗教」。參見郝大維、安樂哲著，蔣弋爲、李志林譯：《孔子哲學思微》（南京：江蘇人民出版社，1987年），頁179-181。

²⁶ 「孝」是儒家倫理的基本，也是倫理實踐的原動力，推廣之則是道德行爲的根源。劉貴傑說：「『仁』的實踐是表現於事親上的，事親即是『孝』，也是『仁』的彰顯。事親、孝親是極其平易近人的，中國儒家提倡孝道，即在孝道平易近人而易於實踐，所以『孝』可爲入德之門。」參見劉貴傑：〈從佛教與儒學的交涉看中華傳統文化的重建〉，收於《哲學論集》（臺北：輔仁大學，2003年7月），頁166。換一個角度來說，「仁」的實踐是孔子精神境界的要義，鄭家棟說：「儒家精神的首要之點就是知與行、為人與為學的統一、合一，在儒者的學問中應當能夠看到他那個人，學問的高低最終他必須落實到修養境界上來說。」（鄭家棟：《當代新儒家論衡》〔臺北：桂冠圖書公司，1995年〕，頁71。）舉例而言，「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的主張中，若不能「老吾老」和「幼吾幼」，又何以能「及人之老」，「及人之幼」？依此談「仁」的實踐，自然是由近及遠。

²⁷ 陳德和以先秦儒學是「精思力踐之學」，陳氏解釋說：「精是日新又新、精益求精；力是自強不息、健動剛毅。儒學兼具思辨性與實踐性，『智及仁守』為孔子所揭櫫者……。孔子亦果真能體現『日知其所無，月無忘其所能』之信誓，……是故，『若聖與仁則吾豈敢』必非孔子之謙抑，實乃孔子精思力踐、純亦不已之具體感受，後起之《中庸》曰『至誠無息』，《易傳》謂『富有日新』、『革故鼎新』，皆因乎此一明訓而立言，依此，則儒者必是理想主義者，亦必是勇於改造現實之批判主義者。」參見陳德和：〈先秦儒家的基本精神〉，《鵝湖月刊》，第222期（1993年

道德之根，具有真實生命，有仁則生，不仁則麻木而亡。「仁」的可貴在實踐中，孔子教子貢為仁的方法，在「能近取譬」、「己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也：28〉），此為推己及人之義理。上一段曾引有子的說法：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」這也就是說，仁的實踐必由近及遠，是從實際的行動詮釋仁，不是給仁一個抽象的定義²⁸。若要進一步詢問「仁」的確切含意，則不易說。孔子對「仁」曾做過不少類似定義式的說明，定義為多反而更像描述而不似定義。倒是樊遲問仁的對話，把仁與愛結合在一起：「樊遲問仁。子曰：『愛人』」（〈顏淵：22〉）仁與愛有可能相通，但此愛人者並非高於被愛者的超越存在或神子，而且愛與仁並非平行對等的德目。特別是從德目來看，仁示眾德之名，愛只是眾德之一，倫理的種差並不相同。換言之，愛被收攝於仁之內，仁愛乃是表現出愛之特性的仁德。

相對於《論語》的所重視的「仁」，《福音書》重視的是「愛」。耶穌勸告信徒孝敬父母與尊敬長輩，有多處記載。例如他曾教導門徒，學生不能高過先生，僕人不能高過主人（〈馬太〉10:24）；也教人要順從父母（〈路加〉2:51）。耶穌要離開世間的時候，還特地把母親馬利亞託付給他的門徒照顧（〈約翰〉19:26-27）²⁹。這些看來似乎是孝、順從之類的規戒，但其實都包含在含意至廣的愛之內，而且這種愛表現了上帝的意旨³⁰。猶太傳統的親人是指自己的猶太同胞，而「恨」常常是指「不愛」或是「無愛」，因此猶太人多以愛自己的同胞，不擴及愛外邦人或仇人。耶穌卻提出了普遍的、一視同仁的愛。耶穌說了「愛」的至理名言：「我

12月），頁56以下。

²⁸ 孔子思想的實質不是抽象的概念，而是「仁禮不二」，仁與禮既是社會政治概念，又是倫理道德行為，相輔相成不可分割。只有仁禮結合，方為孔子的理想。林安梧說：「儒家重在『主體的自覺』參贊互際所成之『存在的實感』，並依循於此，而悠遊涵泳於藝文器物生活之中（依於仁、游於藝）。」參見林安梧：〈道德釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，《鵝湖月刊》，第334期（2003年4月），頁29。

²⁹ 耶穌心裏始終懷著為人子者對母親特別的愛。駱勞德引申說：「在十字架上臨死的時候，他（耶穌）殷切地把她（馬利亞）託給聖若望，而照教會歷來的看法，若望是在代表看全人類；耶穌對他說：這就是你的母親。這句話表達出他的期望，想讓自己在世聖母的孝心，死後仍接續下去。」參見駱勞德著，金明譯：《基督在人間》（臺中：光啟出版社，1964年），頁95。

³⁰ 牟宗三對此有嚴厲的：「……『平等、自由、博愛』三原則，為基督教直接促成西方近代文明。此亦即宗教在文化方面的作用，基督教在客觀方面雖有成就，基督教因以神為中心，重客觀性，開不出正面的真實的主觀性，而在靈魂得救消除罪惡之主觀方面，則常無真切的表現，因主觀性原則不足之故。」參見牟宗三：《生命的學問》（臺北：三民書局，1970年），頁94。

賜給你們一條新誠命，乃是叫你們彼此相愛，我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛。」(〈路加〉13:34) 這些你們指的是所有的人。

耶穌要求門徒終生盡心事奉上帝、親人、朋友和鄰人，為人們立下好的榜樣³¹。在最後晚餐時，耶穌為門徒逐一洗腳(〈約翰〉13:5)，而使這種愛具體化。他極力為門徒們立下「典範」，要使他們效法他的行為。耶穌愛的誠命之所以是新的，其中的一種原因是愛已不再是單純的律法，而是從上帝而來的一種新的實踐³²。耶穌告訴門徒說，你們的仇敵，要愛他，恨你們的，要善待他「只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」(〈馬太〉5:44) 秦家懿認為這裡涉及到基督教和儒學教義爭論的焦點，與對上帝的理解相應的是對人的理解。這種愛使人感受到自己是當義的兒女，而且不僅囿於家庭、家族或國家的小圈子，而是在整個世界的大範圍中。敵人可以成為兄弟姊妹，對基督徒，上帝對所有人的愛是每一個人愛他人的基礎，是愛每一個可能需要我的人的基礎。同理，上帝對敵人的愛是人對敵人的愛的基礎³³。

孔子以愛為樊遲定義仁，雖然這種愛是收攝在仁德之內。基督的愛則是首出的，其他眾德皆含括在內。但如果意思放得更為寬鬆一些，似乎可說：儒家「仁愛」與基督教「神愛」並非完全對立，二者對超越性的解釋也並不是完全背道而馳，儒與耶在倫理方面也可能具有許多共同特徵³⁴。《論語》與《福音書》所揭示的「仁」或「愛」，總括了道德人

³¹ 穆爾說：「在耶穌看來，……對一切人無私的善意，以天父對善和惡同樣廣施恩澤德慈祥為榜樣，從中得到自發，這就是上帝對人所要求的品質。因此，耶穌的教訓注重虔敬、道德與仁愛。他不是要取消律法和先知的教訓，他是要予以證實。」以基督徒的角度而言，「愛人」的良好榜樣，是證實「神愛」的方式。參見穆爾著，郭舜平譯：《基督教簡史》(北京：商務印書館，2000年)，頁11。

³² 耶穌的愛是從上帝來的一種新的實踐，由儒家倫理比對基督教倫理的發展，二者自有先後與層次之分，牟宗三說：「就中國儒家講，……。中國人沒有 free will 這個名詞，中國人怎麼表示這個自律呢？儒家怎麼表示這個意志自律呢？在中國兩千多年前就出現了。所以說，中國保存實踐智慧學靠儒家，這個實踐就是道德的實踐。道德實踐的最恰當的本義保存在儒家。西方人保不住，柏拉圖保不住。在西方，只有康德才開始提出這個意思，但是，他還沒有達到儒家那個成熟的境界。」參見牟宗三主講：〈先秦儒學大義(一)〉，《鵝湖月刊》，第319期，頁7。

³³ 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與西方神學》(臺北：聯經出版社，1989年)，頁118-119。

³⁴ 例如姚新中說：「仁是人的本性，這是上天所賦予的。在這種意義上，我們也可以認為仁在起源上具有神性，因為儒家學說，尤其是儒家早期經典，是天為超越的基礎。另一方面，耶穌之愛是上帝的恩賜，但它也並非與人性完全對立。當上帝造人時，上帝的愛的本性也同時成為人性發展的方向。」參見姚新中：《儒教與基督教——仁與愛的比較研究》，頁134。

格最高標準，而有「仁」、有「愛」者，就是至德的聖人³⁵。

第三節 忠恕與赦免的意義

《論語》與《福音書》有如下記載：

子曰：「……夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」〈雍也：28〉

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」〈顏淵：2〉

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」子曰：「其『恕』乎！己所不欲，勿施於人。」（〈衛靈公：23〉）。

你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人（〈路加〉6:31）。

你們不要論斷人，免得你們被論斷。（〈馬太〉7:1）

上述引文，其實可以用曾子所言的孔子之道——忠恕兩字加以涵括。對孔子之忠恕的理解，錢穆分析十分透徹，錢氏說：「仁者首貴能通人我。通人我，故能直。忠恕者，即通人我之要道也。忠之為言中也。在外之所表見，即其在中之所存藏，此之謂忠。故忠即誠也，即實也，即直也。惟忠者為能盡己之性。何也？虛偽欺詐之人，掩飾藏匿，彼自不敢有己，何論於成己，何論於盡己哉？仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。欲立欲達，忠也。立人達人，恕也。恕者，及本於其內在之忠。如是而可以言一貫，如是而可以言仁，如是而可以言直。『而已矣』者，言舍此以外無他道也。」³⁶勞思光也以「忠、恕」為「仁」觀念之申論，勞氏說：「忠恕即指達成仁德之實踐工夫。『忠』指以誠敬不苟自處，不

³⁵ 耶穌之「愛」，是因上帝愛人，愛宇宙萬有。上帝創造萬物，並按自己的形象造生人，聖子（耶穌）因愛人而捨生，救贖人的罪，以聖靈在洗禮中將自己的神性生命恩賜給受洗者，使其成為上帝的子女。陳福濱說：「基督宗教乃根據上帝的啟示所產生的宗教，……自然以「愛」為做人的基本原則。愛天主、愛基督、愛人、愛所有的人。就此而言，孔子的「仁」與基督的「愛」是可以融洽貫通。」參見陳福濱：〈孔子的仁與基督的愛〉，《哲學論集》，第38期（臺北：輔仁大學，2005年7月），頁25-26。

³⁶ 錢穆：《四書釋義》，頁85-87。

為利欲所支配；『恕』指在人我關係中視人如己，不侵人以自利³⁷。」不過，若把重點放在恕道上，則孔子的「己所不欲，勿施於人」與耶穌的「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」，還是有所區別。套用西方慣用的兩個倫理學名詞，「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」是金律(Golden Rule)，表現出某種施行者個人意願的積極性與強制性，希望把自己的願望施行到對方身上；「己所不欲，勿施於人」的銀律(silver rule)，則只是消極地表示自己的無意願不應加諸對方。至於孰優孰劣，則是複雜的問題，很難一概而論，在此不細談。

不過，基督徒內部對「忠恕」也另有說法，在《福音書》的內容之中，忠恕也可以是「赦免」。廣義的說，耶穌的愛是赦免，也是饒恕，耶穌用浪子回頭的比喻來教導門徒（〈路加〉15:11-24）。在耶穌積極與徹底的要求中，敦促人們要有無盡與超越一切的愛，要赦免、饒恕他人。有一次彼得前來對耶穌說：「主啊！若我的弟兄得罪了我，我該饒恕他多次？直到七次嗎？」耶穌對他說：「不是七次，而是七十個七次。」（〈馬太〉18:21-22）³⁸，當耶穌被釘在十字架上的時候，他把這饒恕推向了極致，把上帝對人赦免的愛推展到無限的境界，因為他為眾人奉獻了自己的生命，被釘上十字架。耶穌斷氣前的言語，《福音書》如此記載：

當下耶穌說：「父啊！赦免他們；因為他們所做的，他們不曉得。」
兵丁就拈鬮分他的衣服（〈路加〉23:34）。

當許多人讀到這句話時，想到的是耶穌原諒那些羅馬兵丁、猶太教領袖和一班群情激憤要置耶穌於死地的猶太群眾。其實當耶穌在十字架上，垂頭往下看時，現場除了這些人以外，還赦免了他的門徒和追隨者，還有家鄉拿撒勒與耶穌熟識的人，以及從加利利跟著他來的婦女們，他們都遠遠的站著看這些事情的發生。這句話不僅當年在場的眾人與門徒

³⁷ 勞思光：《中國哲學史》第1冊（臺北：三民書局，1984年），頁130-134。

³⁸ 耶穌的回答推翻彼得謹慎的計算。在耶穌而言，七十個七次是模糊的，他的本意不是要人紀錄饒恕的次數，而是訂立一個饒恕的原則。紀錄次數等於記仇、記恨，紀錄的過程就不是饒恕，紀錄次數是邁向報復的開始。耶穌所提出的，是一個截然不同的意見，是上帝的運算方式，人必須用良心計算。人只要能夠時時地饒恕別人，就會變成一個充滿「愛」的人。主禱文中耶穌也教導門徒說「免我們的債，如同我們免了人的債。（〈馬太〉6：7-13）」。參閱李納著，劉良淑譯：《新約聖經背景註譯》（臺北：校園書房，2006年），頁94。

聞之動容，二千年來，這一句話也成爲千古傳唱的名言。世界各大宗教對於如此寬宏大量（饒恕、寬恕）之德性的價值都與予高度肯定，當代新儒家牟宗三亦肯定耶穌犧牲的意義，牟氏如此說：

然則在基督教所主張的向後返的過程中，以甚麼姿態來表現博愛？答案就是犧牲（Sacrifice）。……耶穌所傳的博愛思想主張愛仇敵。……至於最高級、最偉大、最感人的犧牲，就是生命的放棄，最典型的例子當然是耶穌的釘十字架。儒家思想中亦有放棄生命的教訓，最著名的莫如孔子所說的有「殺身以成仁，無求生以害仁」。教人殺身成仁、捨生取義，其中偉大的犧牲精神，與耶教有很類似之處。然而耶穌的上十字架，並不同中國歷史上所謂「殉道」，中國古代殉道的烈士並不少。他們殉道的目的是成仁取義，耶穌上十字架的意義，則在以犧牲的姿態表現普遍的愛，從而徹盡上帝的內容意義，而且能負起如此重責的，只有他一個³⁹。

綜上所述，儒家是通過忠恕之道來踐仁；基督教則是通過犧牲赦免來實現普遍的愛。雖然兩者踐行的方式與價值的根源雖有差異，但都勇於爲其所堅持之價值作出犧牲——如上文「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（〈衛靈公：8〉）、「背起自己的十字架來跟從我」（〈馬可〉8:34）。

第四節 成德與稱義的觀點

整部《論語》的論題雖然多樣化，但可總括地稱爲成德之教。在個人方面，成德的過程乃是追求德行的完善，而此過程中也必然需要留意過錯的改正。正面目標的追求總是容易激勵人心，負面的過錯也不容忽略。尤其是後者，與基督教「因信稱義」有可以相對照之處。《論語》中對過錯有不少的提醒，例如：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」（〈述而：16〉）「丘也幸，苟有過，人必知之。」（〈述而：30〉）「君子之過也，如日月之食焉：過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」（〈子張：21〉）「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」（〈雍也：2〉）「過而不改，是謂過矣！」（〈衛靈公：29〉）有過錯很正常，但能不斷改過才可真正成

³⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 62-63。

就德性。

《福音書》中勉強可與「成德」相對應的是「稱義」，稱義的人在《聖經》來說是所謂「合乎神心意的人」，而不是「道德完美的人」。基督教的想法，世上無一是真正義人，這些世人雖有良心、本性供他們思考、衡量，可惜都無法據此行出「義」。因此除了耶穌以外，世上無一是真正的義人。神為救這些世人而降生為人，為此耶穌道成肉身被釘十字架、流血、死亡、埋葬、又復活。透過耶穌的血與人的信心就有可能白白地「稱義」，這就是馬丁路德所強調的「因信稱義」⁴⁰，然而馬丁路德也只說「稱」義而已。所謂稱義原意是「認他為義人」而不是成為純粹義人。「稱義」是《福音書》常用的詞。基督徒認為在上帝完全的救恩裡，「稱義」是極其關鍵的一面。當人獲得了赦罪、洗罪，以及聖別之後，在神面前就坦然無懼。從赦罪到稱義，基督徒認為有數個經歷，一直循環不已，人的身體得贖以前，難免失敗，沾染污穢。每逢失敗或沾染污穢，都需要悔改，叫人再得著赦罪、洗罪、平息、和好、聖別、稱義，以維持人和神的交通，繼續面對神的榮光。一旦再有過犯，再受玷污，就要再悔改，再得著赦罪、洗罪等等。這是人屬靈生活中一再循環的經歷。稱義是指上帝稱人為義，亦即上帝不再認為此人有罪，也就是赦免的意思。因此，「稱義」實際上即是赦罪的意思。稱義是從積極方面而言，赦罪則是從消極方面來說。寬鬆一些，也可以把「稱義」和「赦罪」視為同義。所有的信徒都一樣是被稱義者，在稱義的事情上，一個人跟另一個人的被稱義是平等的，並無差別。天主教認為人在成聖的過程之中，有程度上的區別，但在稱義中卻沒有差異，一個人不可能比另外一個人更是稱義的。最軟弱的基督徒和最堅強的基督徒，一樣都是被稱義的，奉獻二個小錢的寡婦（〈馬可〉12:42-43）和童貞女馬利亞是一樣被稱義。這對一個軟弱的信徒而言是一種慰藉。即使只擁有一絲微小的信心，卻可以和最有聲譽的聖徒一樣，是被稱為義的。人單憑著自己的品行和行

⁴⁰ 「因信稱義」是基督教的主要教義。神、基督與人性等觀念經適當的解釋，便有明確救贖的意義。藉著因信稱義的信仰核心——耶穌，來定義基督教神學系統的真正核心與限制。聖經學者麥葛福說：「因信稱義產生四個重要的結果：1.神在耶穌基督裡的救贖行動，是基督教信仰的中心與核心。2.因信稱義任何的前提或結果，必須是基督教信仰的基本要素。3.因信稱義排除的意見，一定是非基督教或是反基督教的，因此因信稱義許可為基督教信仰作暫時性定義的限制。4.與因信稱義沒有直接關係的事，一定是『無關緊要的事』，或是必須用次要的準則來處理的事。」參見麥葛福著，曹明星譯：《再思因信稱義》（臺北：校園書房，1999年），頁209。

為不能稱義，還要靠著「相信耶穌」才能稱義。馬丁路德對神的義的看法，是以被動的型態完成的，稱「義」是被動的情況，信徒是靜止不動，這是外加的「義」，從外添加的，好像外袍或大衣加在人身上一樣。路德比喻此稱「義」的現象，如同《舊約》時代波阿斯將其外袍覆蓋在路得（大衛王的曾祖母）身上一般⁴¹，耶穌也同樣將「義」袍覆蓋在罪人身上，是白白的賜給信徒。潘佳耀說：「這是馬丁路德對稱義的獨特貢獻，不將『義』視之為信徒內在之品格，而是外加的。後來墨蘭頓將此觀念發展成我們所熟知的法庭上的義⁴²（Forensic Justification）。馬丁路德『因信稱義』的新發現，可以說是一場神學哥倫布的新發現，將一千多年來，以『人』為中心的救恩觀，轉變為以『耶穌』為中心的救恩觀。」⁴³

如果從成就德行的觀點來看，《論語》的「成德」與《福音書》的「稱義」很能表現出兩者的差異。儒家的成德是「自力」的，主張人自身即有善性，即使犯錯也可以依自身的能力改過。基督徒則須依賴神的恩典，「稱義」之人只是在對耶穌的信仰中而有好行為的人。他還是可能會繼續犯罪，依然需要悔改方得以赦罪、洗罪。換言之，稱義是「他力」的。

⁴¹ 波阿斯是一名富有的以色列人，路得則生活貧苦到只能至田間跟在那些收割者的後面，拾取收割者遺落下來的剩餘，這是《舊約》律法中照顧貧苦人的條例（米勒油畫「拾穗」描述此故事）。波阿斯到田間察看時，發現路得，並詢問有關她家庭的事。路得對其婆婆拿俄米非常忠心與細心，波阿斯深受感動。……波阿斯後來娶路得後生了一個兒子，傳到第四代大衛王。追溯大衛王至彌賽亞的血統，是一個完整的家譜，最終以《新約》的耶穌為焦點。參閱楊東川：《聖經的故事》，頁164-167。另參見《舊約·路得記》及《馬太福音》第一章。

⁴² 法庭上的義概指正義，分為實質正義與程序正義，指的是一個人犯錯必須受罰，且經審判後真正受到刑罰而達成懲處的目的，這並非內在的反省，而是外加的作用。

⁴³ 潘佳耀：〈十架神學的背景與形成的過程〉，收於《管窺十架神學》（新竹：信義神學院，1997年），頁16。

第六章 《論語》與《福音書》的宗教觀之比較

「奉天敬地，宗祭祖先」是傳統中國人的宗教活動，其中的宗教意識與神聖的祭天、祭祖活動聯繫在一起，但儒家除了祭祀中表現的宗教意識之外，並沒有組織化的情形¹。本章要進行的比較工作，重點不在於這類的組織化議題，而是繞過它而討論另一個問題：超越的存在與人之間的關係。這個議題同時也點出這樣的觀點：涉及超越或超越者的意識，即是宗教意識。《論語》在這個議題上，無疑是有發言權的，書中提到的祭祀、天、(天)命、道等概念，都與超越有關，以下的章節會進一步處理這些問題。

基督教方面更可以從同樣的標準加以檢視與討論，而無須聯繫到教會組織或此岸／彼岸的議題。簡論之，基督教的信仰核心是耶穌，耶穌行了許多奇蹟，不論醫病或趕鬼等，在當時醫學及科學尚未發達的時代，其能力在民間與社會上非常吸引人注意²。耶穌在世的時候不斷的追問門徒：「你們說我是誰？」西門·彼得回答說：「你是基督，是永生神的兒子。」(〈馬太〉16：15-16) 歷代的神學家一致認為基督教的救恩絕對不能與耶穌隔絕，耶穌的救恩也是信徒稱義的基礎

¹ 祭禮是儒家禮教中的重要崇拜活動，實際內容就是敬事鬼神上帝，祭禮十分複雜，歷代又有些區別，要詳述各項祭禮活動內容非常困雅。徐清祥說：「從祭祀的對象來看，大致可劃分三類：祭天之禮，祭地之禮，祭鬼之禮。祭天的對象是指昊天上帝、日、月、星辰、司中、司命、風師、雨師；祭地的對象是指：社稷、五祀、五嶽、山、林、川、澤；祭鬼的對象說得很清楚，是指先王。這三種祭禮都是天子所祭。尤其是天，非天子不能祭天。」參見徐清祥：〈養生送死、內聖外王與事鬼神上帝〉，《哲學研究》，第4期（北京：哲學研究雜誌社，2006年4月），頁55。關於組織化的情況，即使釋、道兩家，除了寺廟僧侶外，其「組織」也不夠嚴密，與西方基督教、伊斯蘭教的組織化不同。前者在信徒間沒有發展出有組織的教會或教區，寺廟對民眾採廣結善緣的方式，一律視為善男信女或信眾，鄭志明稱為「游宗」。鄭志明說：「『游宗』的形成主要與社會的宗教意識有關，……這種文化現象是長期累積下來的深層心理結構，民眾有強烈的精神體驗與信仰感情，深信宇宙中有種超越的力量，成為個體生命的終極皈依，進而在社會生活中確立了價值尺度與行為規範。」宗教意識在中國文化中有多重層次的聯結，從傳統生活的崇拜中，很難特地形容單一的宗教意識，是一種多元並存的文化。參見鄭志明：〈華人的信仰心理與宗教行為〉，《鵝湖月刊》，第324期（2002年6月），頁13。

² 《福音書》上的神蹟故事是關於耶穌見證歷史的元素，這些神蹟所要表現的是「上帝的國度」。隨著耶穌降臨，使得上帝的旨意行在地上如同行在天上，這樣的表現是全人類的希望。王欽賢說：「『耶穌』乃是『上帝臨在之信號』，表徵了耶穌是神與人之間的『仲保者』、世界和人與上帝的『和解者』；宣示了上帝之恩典、愛與憐憫；……顯現了上帝為了承擔人的罪而『道成肉身』，開啟了人類光明的希望。……耶穌這一道成肉身乃是『奇蹟中之奇蹟』，這是令人驚異的事件。」參見王欽賢：〈倫理與宗教——愛的倫理學〉，《鵝湖月刊》，第346期，頁5。

³。換句話說，上帝造人以後，即把良善置放在人心裏。雖然人的肉眼看不見上帝，但是看到這個奇妙的世界，就可以領悟來自上帝的良善和道德。雖然罪的結果就是叫人滅亡，但恩典藉著耶穌犧牲的義，叫人得到永遠的生命；由於耶穌一次的犧牲義行，眾人也得以稱義⁴。信徒稱義也不是因為他們的好行為，而是因為相信與接受施洗而有了聖潔的新生命。由以上基督教義的簡單陳述來看，上帝、耶穌、救恩等概念，乃是可與《論語》對話的恰當議題。以下分論之。

第一節 《論語》之「天、命、道」與《福音書》之「父神、上帝、道、」

《論語》對於「天、命、道」的思想，兼具超越與道德兩面。超越性是相對於有限性與經驗性而說的，道德則是其具體內容。特別的是，這種道德的超越性也以內在性出現在有限形軀的人身上，從而彰顯出人在道德實踐上的自力與自律。《福音書》的「父神、上帝、道」也是一種超越的實在，約翰說「耶穌是上帝的獨生子」（〈約翰〉3:16），這超越的實在和耶穌做連結，形成基督教崇拜的對象。由於真正的救恩來自耶穌，所以與強調自力與自律的儒學形成強烈對比。

一、《論語》「天、命、道」之意涵

《論語》說：「子罕言利與命與仁。」〈子罕：1〉又說：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」〈公冶長：12〉雖然如此，《論語》還是記載一些孔子對天、命的談論：

³ 耶穌被釘在十字架上流血，洗淨人的罪並代替人的死，完成了對人的拯救，並奠定了因信稱義的基礎。斯托得說：「十字架所獲勝的救恩在新約聖經中還用了好多比喻詞語，像是挽回（propitiation）、救贖（redemption）及和好（reconciliation）等字眼來描述。不過福音派人士總是堅持，這其中最豐富的比方要算是稱義（justification）這個字，『因信稱義』是宗教改革所用的標語口號。」參見斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》，頁 80。另見《約翰》一書第 4 章第 9-10 節。

⁴ 創世紀時亞當和夏娃偷吃了分別善惡的果子，違逆了上帝，破壞了神人的約定，因而帶著罪惡墮落。王欽賢解釋說：「上帝願意饒恕人，憐憫他的子女，以愛賜恩典於人類；以拯救人類、使人脫離原罪而復歸於聖潔、並重新與上帝和好。……賜下『道成肉身』而與上帝一體的神子——耶穌。……這位『人』曾經是以色列舊約所期盼、所應許、但從未顯現之『救世主』。……真實上帝和真實的人實現了合一；上帝真實地在『基督裡』（《約翰福音》14：1），以使人類履行人神契約、與神和好、脫離罪惡而復歸於聖潔。」參見王欽賢：〈倫理與宗教——愛的倫理學〉，《鵝湖月刊》，第 346 期，頁 6。

- (1) 子曰：「天生德於予，桓魋其如予何？」〈述而：22〉
- (2) 子見南子，子路不說。夫子矢之曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」
〈雍也：28〉
- (3) 子曰：「不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！」〈憲問：37〉
- (4) 子畏於匡。曰：「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？」〈子罕：5〉
- (5) 子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」〈陽貨：19〉
- (6) [子]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。」〈八佾：24〉
- (7) 子曰：「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。」〈為政：4〉
- (9) 伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」〈雍也：8〉
- (10) 子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」〈憲問：38〉
- (11) 孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」〈季氏：8〉
- (12) 孔子曰：「不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也。」〈堯曰：3〉

上述引文(1)~(6)是《論語》中部分談「天」的紀錄，而(7)~(12)則是《論語》中部分談「命」、「天命」的紀錄。

有關「命」、「天命」與「天」的論述，由(7)~(12)，我們可以知道在《論語》中「命」與「天命」是兩個不同的概念：「命」指命限，生死、富貴、貧賤、利害皆屬於此，此是孟子所謂「求之有道，得之有命，是求無益於得也，求在外者也」(《孟子·盡心》上：3)。這些外在的東西，並不是順隨我們的意志就可以獲取的，孔子亦云：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」(述而：11) 郝大維與安樂哲指出：

如果把「命」理解為人類對決定世界的條件和可能性的看法，那麼，「命」就是一切特殊現象的根源。另外，「命」並不是意義和價值的超越性源泉

而只是對人們創造世界的條件和環境的限制。⁵

孔子「五十而知天命」，「知」是證知，而證得的內容是「天命」。依徐復觀之見：

孔子的所謂天命或天道或天，用最簡潔的語言表達出來，實際是指道德的超經驗性地性格而言；因為是超經驗地，所以才有其普遍性、永恆性。因為是超經驗的，所以在當時只能用傳統的天、天命、天道來加以表徵道德的普遍性、永恆性，正是孔子所說的天、天命、天道的真實內容。⁶

而由（1）～（6），孔子思想中的「天」，除了形上意涵之外，似乎還有人格神的意味，這與《詩》、《書》裡原始的宗教意識有關。然而在這裡，對「天」的詮釋其實是有爭論的。原因在於徐復觀以為孔子思想中的天絕不具有人格神的意涵，這是因為他認為人的道德理性為中心。徐氏說「先秦儒家思想，是由古代的原始宗教，逐步脫化、落實，而成為以人的道德理性為中心，所發展，所建立起來的。」⁷徐氏提出三個理由：「（1）若孔子心目中的天是人格神，則他會是一位宗教家，他就會和一般宗教家一樣，認為神透過他自己來說話，而絕不會說『天何言哉？』（2）以他的弟子、後學，對他的信仰之篤，亦絕不會把它所把握到的人格神，在其承傳中化的乾乾淨淨。（3）孔子實際上是由『性』來論天命，而這與周初人格神的天命有本質上的差異，亦與春秋時代概念性的道德法則性地天、天命不同。」⁸牟宗三則以為不必將天命、天道只了解為形而上的實體，牟氏說：

孔子在他與天遙契的精神境界中，不但沒有把天拉下來，而且把天推遠一點。雖在其自己生命中可與天遙契，但是天仍保持它的超越性，高高在上而為人所敬畏。因此，孔子所說的天比較含有宗教上「人格神」（Personal God）的意味。⁹

針對這兩人的不同看法，李明輝指出：對徐復觀而言，儒學的本質是落在人文與內在的一面，儒家是不折不扣的人文主義，儒家雖然具有宗教性，但其宗教性只是歷史的殘餘；而對牟宗三而言，宗教與人文、超越與內在，在儒家思想之中，

⁵ 郝大維、安樂哲著：《孔子哲學思微》，頁 160。

⁶ 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，頁 86。

⁷ 同上註，頁 263。

⁸ 同上註，頁 89。

⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 48-49。

是一體之兩面，彼此相即而不可分，然亦具有永恆的張力¹⁰。換言之，徐復觀持的是純粹的人文主義觀點，而牟宗三則是站在宗教與人文交融的立場。

如果再把問題結合到內在／超越這個引發整論的論題上，則可說徐復觀以孔子思想重視的是內在一面，而牟宗三則認為孔子是超越與內在相即而不可分，可謂「既內在又超越」。然而西方漢學家郝大為與安樂哲有不同看法，以為把西方的「超越性」概念加在中國早期傳統之上，以之去理解孔子的「天」，是成問題的，因為「把超越的特點賦予古代儒家，並不能充分表現西方超越的存在或者原則的獨立性質。值得注意的是，中文對於“dualism”的譯語——『二元論』，倒很好地表現了超越的原則和世界的獨立和涵義」¹¹。

郝氏與安氏首先指出由西周的具有擬人的神（上帝）意義的天到東周的被理解為自然規律、秩序意義的天，是向著「非人格化」的方向發展。接著他們又指出，孔子的「天」有幾種意義：（1）擬人的神的意義，（2）聖人的造就者，（3）社會地位、財富的造就者，（4）「天」具有理解人的能力、不為人所欺騙的力量，（5）一切現象和自然變化的根源。簡言之，孔子思想中的天是「完全內在的，並不獨立於構成自身現象的總和而存在」，此一絕對內在的「天」乃是一「有意識、有目的、擬人的神」，遠遠不同於西方的超越的神¹²。

以下，我們將先至《福音書》「父神、上帝、道」的討論，最後筆者再從內在性與超越性的觀點出發，來比較《論語》與《福音書》中所隱含的儒、耶之間的差異。

二、《福音書》「父神、上帝、道」之意涵

基督教的「上帝」是自有、永有的唯一神觀，與猶太教的單一神教略有差異，與多神教更有所區別，是具有獨特理論與豐富內容的宗教。「父神」或「我們在天上的父」是基督教一個特別的稱呼，耶穌有時稱呼上帝為父，其與猶太人稱呼

¹⁰ 李明輝：〈從康德的「道德宗教」論儒家的宗教性〉，李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化》，頁 24-25。

¹¹ 郝大維、安樂哲著：《孔子哲學思微》，頁 156。

¹² 同上註，頁 157-158。

上帝為「耶和華」，兩者的指涉相同，但含意稍有不同。「父」與「耶和華」不是不同的神，而是其神觀有進一步的啓示，但是稱「父神」或「我們在天的父」比稱「耶和華」更為人格化。基督教的「耶和華」很明顯是人格神，並以擬人法之方式被描寫，而耶穌直接稱之為「父」、「阿爸」，就更顯得親密，而且人格意味更濃。在耶穌的認知中，是父與子融為一體的自覺，耶穌稱上帝為「父」，同時也顯示耶穌自己為「子」的身分。有時耶穌稱呼自己為「人子」，但對上帝卻自稱為「子」。耶穌說「我在父裡面，父在我裡面」(〈約翰〉14:10)、「若認識我，也就認識我的父」(〈約翰〉14:7)，稱呼自己與父為「我們」，這樣說明父子為一體。耶穌又說「你們奉我的名，無論求什麼，我必成就」(〈約翰〉14:14)，並授允門徒祈禱與行神蹟的能力，表明子與父是相等的能力，所以在本質上是子與父等同。耶穌這樣說，是以自己是從「父」出來的「子」之位格，與父同時都具有完全的權柄。「子」耶穌的名稱，較之「耶和華」上帝的名稱，有跳躍式的發展。

其次，基督教的「道」受希臘文化很深的影響。希臘思想中的「道」(邏格斯〔logos〕)觀念開始於公元前560年前後，其意涵有下列數種：理智、智慧、公義、言語、淵源。王欽賢指出，基督教把「道」也稱為「上帝的話」¹³(God's word)，它是指神以預言、命令、警告、勸導或勉勵的形式傳給人的信息，表明上帝對以色列人的信仰與道德指引。基督教認為「道」的基本意義是「言語」。《創世紀》時代，上帝以「言語」創造天地，也用「言語」表達他的能力，因此「言語」可代表神能或旨意，亦即代表上帝本身。《福音書》時代，信耶穌的猶太人以「道」來代表神，對猶太或希臘思想來說，「道」具有創造及管理的能力與智慧，亦代表上帝。約翰說明道的超越性：

太初有道，道與上帝同在，道就是上帝，這道太初與上帝同在。(〈約翰〉1:1-2)

依約翰的說法，「道」在太初就存在，又與上帝二合一，但道又成了肉身，住在

¹³ 上帝藉其「話語」對人宣講時，聖靈變滲透了人的心靈，要求人信靠及服從上帝，這時這人便有信仰，同時上帝的話也啟示了人，這就是基督教所稱「上帝的啟示」，這個過程便是啟示的信仰。王欽賢指陳：「聖靈降臨人的心中、滲透了他們心靈，方有了信仰產生。不過信仰並不是信仰那些表面的奇蹟，……信仰的原動力來自於聖經中『上帝的話語』與人心中的『聖靈』，而不是基於理性。理性並不能產生信仰，例如，哥德說『我常聽福音，可是我欠缺信仰』。信仰是要人蒙聖靈感召、啟發，對自己此時狀態感到驚異、不可了解時，便有了信仰。若不是如此，便祈求上帝降臨，並虔誠傾聽神的話語，告訴他：『我信不足，求主幫助。』(參見《馬可福音》9:24)。在禱告中祈求他降臨生命之聖靈於人，而敬虔禱告定蒙聽許。」參見王欽賢：〈倫理與宗教——愛的倫理學〉，《鵝湖月刊》，第346期，頁5。

人當中¹⁴。這「道」是《創世紀》上帝向人所傳遞的信息，也是上帝的律法和神聖的標準。約翰可能用亞蘭語的概念，並藉用希臘文字表達，來指出耶穌就是《舊約》中的上帝¹⁵。

《福音書》中的上帝或耶和華明確具有人格意味，而《論語》的天雖有眾多意涵，但其中亦有位格性。依牟宗三的融通解釋，天、道、神、上帝等的意涵，實有內外二面，上帝之內在化即是無限心，外在化即為人格神¹⁶。不過這種關於內在／超越的理解，還有很大的爭議。

三、關於超越／內在的討論

「超越／內在」是儒學與儒耶比較中很重要的一組概念，有必要加以討論。郝大為、安樂哲在《孔子哲學思微》中認為：孔子思想中並不存在任何超越的（transcendent）存在或原則，而是一種強烈的內在論，並以爲「超越性」（transcendence）概念的嚴格意義在於：

在原則 A 和原則 B 的關係中，如果 A 在某種意義上決定 B 而 B 不決定 A，那麼，原則 A 就是超越的。就是說，如果不訴諸於 A，B 的意義和重要性就不能得到充分的分析和解釋，而反過來，情形就非如此，那麼，A 就超越 B。¹⁷

一項獨立的原則——A——超越、並決定一項依存的原則——B；反之則

¹⁴ 黃錫木：《新約研究透視》（香港：基道出版社，2000年），頁51。

¹⁵ 「道」是上帝與「太初有道、道與上帝同在」把這句翻譯成「道是個神」，這句話引起許多爭辯與討論，但約翰用希臘文「道」主要是表達耶穌就是《舊約》時代的耶和華。孫寶玲與黃錫木說：「『上帝就是這道』，英語說“God was the Logos.”這話是作者用一種強調的方式，用上帝、神（God）這名詞作為定語來形容『道』，要表達這道擁有如上帝般的屬性。」參見孫寶玲、黃錫木：《耶穌生平與福音書要領》，頁59。

¹⁶ 對於上帝以人格神的存在，牟宗三解釋說：「上帝的存在以理究竟言之，以視作人底事為順適。這樣便是基督教底開放，開放而為人人皆可以上達天德，即有限而成為無限者。這樣，上帝內在化即是無限心，外在化即是人格神，決無不可相通者。若必欲視作人格神，則亦莫逆於心，不必非之。眾生機宜不一，聖人設教原有多途。耶穌，不管你視之為人也好，視之為神也好，他總是一個現實的人。他既是一現實的人，他即不能把一切話都說盡了，他亦只能在一定方式下成道。因此，在教之限定下彰顯無限心，這一通義仍可適用於他，不過他所彰顯的不是作為吾人之體的無限心，而是那個超越而外在的上帝—無限歸無限的那個無限的存在。」參見牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1996年），頁453。

¹⁷ 郝大維、安樂哲著：《孔子哲學思微》，頁5。

否。¹⁸

而「內在論」則意指：

秩序和價值原則本身依賴或者出於與其自身相關的環境觀點。¹⁹

李明輝則對他們的觀點進行了反駁，他指出：（1）這兩項定義說明的並不是同一件事，前者說明的是超越者與依存者的認知次序，而後者說明的是其存在次序，而這兩個次序未必是一致的²⁰。他舉康德對於自由與道德法則的談論為例：「自由固然是道德法則底存在根據（ratio essendi），道德法則卻是自由的認知根據（ratio cognoscendi）。」²¹（2）當郝氏與安氏將「超越性」與「內在性」當做相互矛盾的概念時，他們是以最嚴格的意義來理解它的，而這種最嚴格意義的超越性概念，在西方可以從兩種脈絡：存有論的脈絡與知識論的脈絡中見到。在存有論的脈絡中，「超越性」意謂：脫離世界或自然，而與之相隔絕。這種意義下的「超越性」可以自斯賓諾莎（Benedictus de Spinoza）的泛神論系統與耶教教義中見到；而在知識論的脈絡中，「超越性」意謂：超出我們的某種認知能力，乃至於全部認知能力。他舉康德（Immanuel Kant）在《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*）中的談論為例：「有些原理的應用完全保持在可能經驗底限度內，我們想把這些原理稱為內在的原理，而把據稱踰越這些界限的原理稱為超越的原理。」而在上述兩種意義下的「超越性」與「內在性」確實是相互排斥的，即「內在超越性」或「既超越又內在」是自相矛盾的²²。（3）若不以二元論的架構來了解「超越性」概念，則「超越性」可以表現出現實性與理想性或有限性與無限性之間的張力，而以此「超越性」的較寬鬆的意義，「超越性」與「內在性」兩概念就未必矛盾了。儒家的「超越性」便近乎此意²³。

綜上所述，以「超越—內在」這一組概念來詮釋孔子思想並不是不恰當的方式，相反地，反而可以讓孔子思想得到深刻的闡發。同時，我們也可以藉此進一

¹⁸ 郝大維、安樂哲著：〈殊途同歸——詮釋孔子思想的三項基本預設假定〉，《大陸雜誌》，第 68 卷第 5 期（1984 年 5 月），頁 227。

¹⁹ 郝大維、安樂哲著：《孔子哲學思微》，頁 6。

²⁰ 李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收於鄭家棟、葉海煙編：《新儒家評論》（北京：中國廣播電視出版社，1994 年），頁 206。

²¹ 同上註，頁 206-207。

²² 同上註，頁 207。

²³ 同上註，頁 210。

步檢視儒學與宗教的關係。由上述所言來看，郝大為、安樂哲、徐復觀與牟宗三雖然在儒家的宗教性問題上有不同見解——郝大為、安樂哲與徐復觀以儒家為內在論（雖然二者對於「內在」的理解有所不同）；牟宗三則以儒家「超越」「內在」相即不離，但是他們至少都肯定了儒家的內在性。可是，如果儒家只具有內在性（不管是郝大為、安樂哲式的與徐復觀式的），則可能會落入李明輝對徐復觀的批評。李明輝指出，如果我們採取徐復觀此種摒除宗教性的「人文主義」觀點，將會成為「寡頭的人文主義」——其核心是一套倫理學，卻不負責對世界本身提出一套解釋——，而這對儒學發展史上的天人關係之解釋力極為薄弱。因此，筆者以為牟宗三的看法一方面較能兼顧儒家的人文—宗教的面向，一方面也較能解釋儒家在往後的歷史的發展，而為筆者所認同。最後，筆者以牟宗三在《道德的理想主義》的一段話作為結尾：

宗教的傳統於道德精神文化理想上有其最崇高的啟發力……正宗的宗教精神之向裡收斂與向上超越中所含的道德宗教之神性感與罪惡感有其人文上的崇高意義。此時的人文主義須予以綜攝而消融之。這就是接上了宗教的傳統。我們將不與任何偉大的宗教精神為對立。而任何偉大的宗教精神，一將在人文主義的提挈消融中，漸漸消除其偏執，使其逐步反省其自己以充分調整開拓通達其自己。²⁴

第二節 自力拯救與他力拯救之比較

所謂「自力拯救」與「他力拯救」，是人以何種方式或如何獲得「救贖」而言，人如何成聖和天（上帝）如何救贖有著十分密切的關係。儒家說人人皆可以為堯舜，佛說人人皆可以成佛，道家說人人皆可以成為真人，這都是以各自的教義作為根據的理想，表示各宗教都有一個基本的肯定和原則²⁵。《論語》中描述聖人是完美的人格形態，完美的人格表現就是內聖，內聖是指人自我生命的修養達到極致，呈現出來的是肉身成道的境界，也就是聖人的生命已完全合乎天理，聖人的肉身化成為道，天人合一，這是以自我力量來完成拯救，此即是儒家說「人

²⁴ 牟宗三：《道德的理想主義》，收入《牟宗三先生全集》第9冊（臺北：聯經出版公司，2003年），頁236-237。

²⁵ 在倫理道德範疇的先天依據中，儒家肯定人人都有善根，皆有成為堯舜（聖賢），佛家認為萬物皆有佛性，人人皆可成佛，道家認為人人皆可為逍遙的真人。巴東認為：「在『理』上而言，人人皆可成聖賢、人人皆可成佛是可以成立的；然而人天生的『氣』有清有濁，『慧根』有高有低，畢竟在現實的世界中是無法得見人人成佛、人人成聖賢。」參見巴東：〈論中國知識界傳統與藝術界的隔（下）〉，《鵝湖月刊》，第323期（2002年5月），頁49。

人皆可以為堯舜」，所以，我們可以類比地說「成聖」即是儒家的「自力拯救」。但是若依據《福音書》的教義，人要達到成聖而後得到救贖並非靠自力。約翰記載耶穌在十字架上斷氣前說「成了，便低下頭將靈魂交付上帝了」（〈約翰〉19:30），這句話是基督徒認為耶穌流血而成就了為人洗清罪惡的功效，人的罪必須靠耶穌的血洗得赦免，然後能夠有權進入聖殿之至聖所²⁶，人則藉著與耶穌聯結合一而達到成聖，才能接受上帝所應許的拯救。基督徒有所謂永生的盼望，在拯救的意義上，人是藉著與耶穌成為一體的生命，並藉耶穌用血所立的新約得以獲得拯救而免於沉淪，這樣的他力拯救觀，包含了今世的應許與來生的層面。所以，只能說「人人要跟隨耶穌」，不可以直接地說「人人皆可以成為耶穌」，這就表示它與儒、耶之間，有著重要的差異性，此亦是歷年來儒、耶兩宗教對話與會通的重要焦點。

一、《論語》之自力拯救的論述

在《論語》所表達的思想中，認為人是可以通過實踐而「成聖」的，人應該對自己的生命負責，實踐「仁」之人即有可能成聖。孔子的用意是在生命境遇中致力於盡心立命的道德責任，追求個人的理性與內心的超越化，主張一切人皆可為成聖的最終理想。孔子由其人觀來決定其成聖觀，其基本信念是人人都有「仁」性以貫通天地。「成聖」是人實踐努力的目標，至於如何「成聖」，關鍵在於《論語》所論述的聖人與天人關係之中。天在孔子的思想中，是宇宙創生的道德本體，孔子主張天具有道德創生的意義，天不僅是宇宙論、存有論的根據，而且是仁心道德內在性的超越依據。以孟子的語言來說，即是「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」、「上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）。因此，牟宗三說儒家的義理「既超越又內在，既內在又超越」，他認為「天道高高在上，有超越的意義，天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道可是內在的（Immanent）」²⁷。因此，《論語》的內聖之學之目的，雖然並不在於建立一套宗教學或形上學，

²⁶ 以色列人早期（游牧時期）是以「帳幕」置放「約櫃」，所羅門王建立聖殿，聖殿是耶和華的殿也是「約櫃」放置的地方，「至聖所」是上帝所在之處。陳潤棠的研究指出：「聖殿是用白色大理石建成，且以黃金裝飾。聖殿部分有聖所和至聖所，聖所三十尺寬，六十尺長，其內有陳設餅桌、金燈台、香壇等。至聖所是三十方尺，用幔子把聖所和至聖所隔開，這幔子相當的厚，在主耶穌死的時候從上到下裂開了。自從約櫃失落，至聖所內只留下一塊大石，每年贖罪日，大祭司使用血灑在其上。」參見陳潤棠：《新約背景》，頁 175。

²⁷ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 30。

但是卻隱含著此二者之面向，並提出了提出一套人人皆能踐履的工夫論：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」〈述而：29〉

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。」〈顏淵：1〉

由前面的談論來說，孔子雖沒有直接說明「仁」就是人性，但在《論語》中，其實就有隱含著這樣的意思，即「仁」是普遍的人性，所以孔子才會說「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」，又說「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者」（〈里仁：6〉）。至於如何將「仁」實踐出來，則必須在克除私慾而於非禮勿「視、聽、言、動」之中，表現出合理的行為（禮），如此則天下間之「人、時、事、物」皆歸於仁道，此即孔子所說「修己以敬」、「修己以安人」以及「修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！」（〈憲問：45〉）至於此踐仁的工夫，則是人一生無盡的歷程，故《論語》記載著曾子的感嘆說：「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？」（〈泰伯：7〉）就連孔子亦說：「若聖與仁，則吾豈敢？抑為之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣！」（〈述而：33〉）在此中即顯出有限與無限之張力，更由「為仁由己，而由人乎哉？」（〈顏淵：1〉）可知在此即有限即無限的自我之不斷超越之中，皆不藉助於外，亦不假手於他人，而全憑人自我稟賦的「仁」心之決心和堅持。

二、《福音書》之他力拯救的立場

基督徒都承認耶穌為人流血受死。他死在十字架上作人的犧牲品，人則因耶穌為人付了代價才獲得赦罪。耶穌執意走上釘十字架，從十字架被舉起來的死是「驚人之舉」²⁸。在耶穌之前，已有十字架刑法，十字架的形狀有十、T、X等形狀，在耶穌受難之前，十字架酷刑是人人懼怕、令人聞之色變的刑具，把耶穌釘上十字架是要重重地羞辱耶穌。推論《福音書》的記載，耶穌被掛在十字架上約有六小時之久（上午九時到下午三時），在這六小時裡，耶穌被猶太人和羅馬人戴上荊棘冠冕，咒罵、鞭撻、槍刺、迫害釘死在十字架上。當耶穌快要斷氣的

²⁸ 十字架是羅馬帝國最不入道、最殘酷的刑具。孫寶玲、黃錫木說：「十字架之刑有其作用，一是讓人痛苦致死，二是讓受刑人遭受重大的羞辱。十字架不是起源於基督教，是源於中亞古迦勒底，在迦勒底和鄰近的地區包括埃及，十字符號象徵塔模斯神（Tammuz），符號取自首字母T。」參見孫寶玲、黃錫木：《耶穌生平與福音書要領》，頁212。

時候，呼喊著說：「我的神，我的神，你為甚麼離棄我？」（〈馬太〉27:46）基督教的解釋是：在十字架上那時刻，耶穌擔當世人所有的罪惡，上帝便離開了耶穌。耶穌為人的罪流血而死，在十字架上完成為全人類代替的贖價，把信徒的罪完全洗清，也拯救人脫離上帝的忿怒和審判，脫離永遠的火湖沉淪，得到永生。基督徒認為他們是因耶穌為人付了代價才獲得赦罪，他的死是「驚世大愛」，為許多不義的罪人死了、埋葬、又復活了，藉著他的血拯救了世上所有的罪人（人類），所以其死可稱為「替代的死」，也有信徒稱作「挽回祭」²⁹。基督教以亞當的子孫都是罪人（原罪論）為論點，註定要滅亡，但是神愛世人，所以耶穌來到世上，罪人必須是藉著信仰耶穌，藉著耶穌的血，罪人得著拯救，這個拯救是在十字架上完成的³⁰。簡言之，這種拯救是他力的，來自人類之外的神聖存在。

三、由自律倫理學、他律倫理學之區分來看《論語》、《福音書》

由上所述，可知《論語》所談論之倫理學實是一自律倫理學的型態。我們先藉由康德的界定來說明自律倫理學的意涵，再進一步說明《論語》、《福音書》這兩部經典所呈顯出的倫理學型態有何差異。

康德的倫理學是一套存心倫理學(Gesinnungsethik)，其特色可從康德對於道德法則的界定來了解。康德認為道德法則具有絕對性、普遍性，這點出現在定言令式的第一個程式之中：

²⁹ 所謂「挽回祭」是指耶穌十字架的成就，具有宣告、稱義、拯救、啟示等多種不同的含義。斯托得說：「十字架是神的慈愛與公義終極的顯明，是對罪惡決定性的征服，是我們得救的基礎，是自我犧牲最高超的榜樣，是挑旺基督徒獻身最有力的啟發。」參見斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》，頁 80。

³⁰ 基督教以《福音書》角度看神為慈愛的天父，以天父上帝照顧野地的花卉，空中的雀鳥，接待人人厭惡的稅吏，體諒社會下層的困苦百姓，寬恕迷途的浪子；人只要認罪悔改和單憑信心，就可以蒙上帝的悅納，這種福音（好消息）觀念的改革，對應於嚴苛的猶太律法而言，實在是一種革命式的宗教。陳潤棠說：「基督觀是基督教以耶穌即猶太先知們所盼望等候的彌賽亞（希臘文即基督），也就是降世人間道成肉身的上帝，耶穌來了，耶穌不祇為一平民主義者，博愛主義者而已，更是捨己命以救人的獨一無二的人類救主。基督救贖觀說救贖分三步：過去罪惡的赦免；現在靈命的重生，過得勝的生活；以及將來肉體的復活。這是完全的教法，皆在信靠基督十架救贖之功；守律法無效，獻祭也不成。基督教是行為的宗教，也是福音的宗教。」參見陳潤棠：《新約背景》，頁 195-196。

僅依據你能同時意願它成為一項普遍法則的那項格律而行動。³¹

定言令式的第二個程式為：

如此行動，及無論在你的人格還是其他每個人底人格中的「人」(Menschheit)，你始終同時當作目的，決不只當作工具來使用。³²

這就表示出此處的普遍法則之主體乃是有理性者。

由定言令式的這兩項程式可知，道德法則乃是有理性者自定的普遍法則，可見康德明白以「意志的自律」為道德底最高原則。所以康德說：

意志底自律是意志底特性，由於這種特性，意志(無關乎意欲底對象之一切特性(對其自己是一項法則))。因此，自律底原則是：除非我們的抉擇底格律同時也作為普遍法則而被包含於同一個意志中，否則不要以其它方式作抉擇！³³

相對於意志的自律為意志的他律，康德以後者為一切虛假的道德原則之根源。康德如此界定「意志的他律」，並加以評斷：

如果意志底在其格律之適於普遍的自我立法以外的任何地方——也就是說，它越出自己之外，在其任何一個對象底特性之中——尋求應當決定它的法則，便一定形成他律。這樣一來，並非意志為自己制定法則，而是對象透過它對意志的關係為意志制定法則。這種關係(不管它是基於意志，還是基於理性底表象)只能使假言令式成為可能：我應當作某事，因為我想要另一事物。反之，道德的(亦即定言的)令式表示：縱然我不想要其他事物，我應當如此這般行動。³⁴

由上可知，儒家盛言「為人由己，而由人乎哉」、「我欲仁，斯仁至矣」正是「意志的自律」之表現。君子以盡性踐仁為念，為甚麼人性的問題會是儒家的中心問

³¹ Immanuel Kant 著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版事業公司，1990年)，頁43。

³² 同上註，頁53。

³³ 同上註，頁67。

³⁴ 同上註，頁67-68。

題？這是因為儒家的中心與重心是落在如何體現天道上，而盡性便是其中最重要的環節。如先前已說明過的，「仁」即是人之本性，故其所發、所實踐者即為普遍的道德法則，所以孔子才會說「克己復禮為仁」，也因此方可說「一日克己復禮，天下歸仁焉」（〈顏淵：1〉）。

由此也可反觀《福音書》所呈現出的「他律倫理學」型態。基督徒以上帝為根本的、唯一的道德法則之根源，由上帝的律法來決定人的行為之應然，換言之，人唯有信靠上帝（與耶穌）方能得到拯救、洗淨其原罪，在儒家則是由一己之踐性盡仁知天來決定其成聖與否。本節以牟宗三的一段話作為總結：

因儒家重體現天道，故重點不落在上帝加恩與個人呼求之情上，故重功夫，在功夫中一步步克服罪惡，一步步消除罪惡。但生命大海中之最惡無窮，而功夫亦無窮，成聖成賢的過程亦無窮……但原則上理性終可克服罪惡，如上帝可克服撒旦。在基督教，凡上帝所擔負的，在儒教中，及鮭魚無限過程中無限理性之呈現。所以這不是樂觀與否的問題，而是理上應當如何的問題。

第三節 結語

近年來為促進不同文化與宗教之間互相瞭解與彼此的尊重，儒家學者與基督宗教近年來進行了所謂「宗教對話」（religious dialogue），學術界有許多比較宗教學、比較宗教哲學的對話與研討。其中較具影響力且讓學術界討論較多的話題，是蔡仁厚與周聯華的《會通與轉化》³⁵。此場會通轉化是以「自力拯救」與「他力拯救」為思想核心，再由儒、耶所呈現的思想脈絡，進一步探討不同的思想主張。「自力拯救」的思想脈絡，林維杰引述牟宗三在《道德的理想主義》一書中以道德宗教充作人文教之基礎說法，強調此種宗教是以人的「內在道德性」向外擴充，一方面轉為文制而成日常生活的常軌，另一方面具備內在的向上之情而與超越界有所貫通聯繫³⁶。一般基督徒不甚理解儒家內在超越之理，或許為了

³⁵ 蔡仁厚、周聯華討論的主題為「人人可以成為基督嗎？」、「耶穌是人而神？是神而人？」、「除了耶穌，人有沒有自我救贖的可能？」、「耶穌獨尊，或與孔子、釋迦同尊？」、「非基督宗教可有永恆的獨立地位？」、「是基督教中國化還是中國基督教化？」等，深入了信仰核心與文化差異的問題，下篇由梁燕城以「信仰的境界」、「原善原罪」、「苦難與上帝」、「道體與原教」、「圓滿的耶穌」、「文化匯合」等作對話的結論。參見蔡仁厚、周聯華、梁燕城等著：《會通與轉化》（臺北：宇宙光出版社，1985年）。

³⁶ 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁98。

便於一般基督徒（非神學家或牧師）明瞭，這個對話直截切入「人人皆可以成基督嗎？」蔡仁厚提問說：儒家的「人皆可成爲堯舜」，但基督教「人人皆可以成基督嗎？」周聯華沒有正面回應，而是以較爲婉轉的語氣說，只要基督徒深入聖經讀出神學精義，便有可能體會「人人皆可成基督」的思想內涵。這是十分宏觀的問題與對應，或許可以依循《福音書》文本與猶太傳統的思路來進行檢視。耶穌是「彌賽亞」³⁷與「基督」，這兩個詞都是指「被膏油的」。古以色列王國膏油那些重要的首領，因此國王稱爲「主所膏油的人」³⁸（如掃羅、大衛王等）。所以作爲早期以色列一個普通名詞的「基督」，「人人可以成基督」是可以實現的，但作爲專有名詞的「基督」，恐怕就更複雜了。如果根據《福音書》教義，基督是耶穌、是神人、是救主，就不可以直接地說「人皆可以爲基督」，只能說人人跟隨耶穌、人人跟隨基督，基督徒喜歡說的是「聯合」、「在基督裡」如同葡萄樹與枝子。由這樣的教義作整體性的推論，基督教論述的拯救之道，與儒家宣稱的自力拯救，有顯著的根本性差異。重點差異性在於涉及耶穌的神性問題，也是《會通與轉化》討論的第二個主題，「耶穌是神而人，還是人而神？」就蔡仁厚而言，這是「人人皆可成基督」的前提，是「自力拯救」的原則性問題，因爲如果耶穌是「人而神」，則肯定人有能力或地位的主導性，具有與上帝合一的可能。又耶穌如果是「人而神」，就如同孔子是「人而聖」，釋迦是「人而佛」，都是通過一生的表現，由有限而達於無限，和儒家的「天人合一」或「天地合德」之意義就相同了。周聯華雖然認爲，從本地化神學可以看出「人人皆可成爲基督」，但如果引述《福音書》的記載，人只是供給耶穌進駐的「殿」，人的主體性是就被取代消失了。基督教不能做耶穌是「人而神」這樣的承認，《福音書》與早期信徒肯定的是「耶穌亦神亦人」，即使有重大的邏輯困擾，也不否定耶穌的神人二性³⁹。《福音書》常常提到耶穌所行的神蹟，關於耶穌的身體有違於人自然的本性

³⁷ 「彌賽亞」在耶穌以前的時期，還沒有固定的意義。「彌賽亞」這個概念是指「被塗聖油的人」，爲上帝所揀選的君王（如掃羅、大衛王）。經過了很長一段時間，「彌賽亞」一詞才獲得了它今天的意思，並成爲基督徒所期待帶來永生盼望的「救世主」的專稱。尤根·饒羅夫說：「……大約在西元前一世紀中葉，巴勒斯坦在羅馬統治之下，這在法利賽人之間產生了一種盼望，來自大衛家族的福祉國王，將會以『被塗聖油的主』身分出現，他將拯救以色列人民，把他們帶回到曾經在大衛王，這位公正和受上帝賜福國王的典範，統治下曾有過的偉大中，顯然這個期盼在不久後就破滅了。彌賽亞原始的意涵是國王、先知和古以色列大祭司，他們是藉由塗聖油的宗教儀式，被上帝授以聖職之人。很久以後，彌賽亞一意義才固定爲今日的『救世主』。」參見尤根·饒羅夫著，張世傑、黃麗萍譯：《耶穌》（臺中：晨星出版社，2005年），頁57。

³⁸ 梁秀德：《新約聖經概論》，頁121。

³⁹ 基督（天主）教徒深感爲維護「三一神論」，亟需保持耶穌的神性與人性（即使招致了重大的邏輯困擾），若捨棄耶穌神人二性合一，基督教將會面臨崩解的危險。休斯頓·史密斯說：「基督乃是把人連結到神的橋樑。『神變成人，使得人可以成爲神。』是依雷納斯（Irenaeus）的說法。說基督是人而不是神，就會否定了他的生命是完美的模範，同時也承認有另外的模式

與能力，馬丁·開姆尼茨曾以為這是耶穌的神人二性之合一⁴⁰，但因為儒家強調的是「自力拯救」的實踐功夫，而基督宗教主張的是「他力拯救」的信心，兩種主張其實有著明顯的差異而難以契合。

蔡仁厚深知，耶穌不但具有「神而人」的傾向，也具「人而神」的側面，而且他認定基督教太著重於「神而人」，因此不利於宗教會通。這也是典型新儒家的立場，此立場對基督宗教進行質疑，而且肯定地認為基督教因為主張人不能自救，且需依賴耶穌的救贖方能得救，因此只能人人跟隨基督而成聖，無法宣告「人人皆可成為基督」。周聯華雖然極力陳明在基督宗教的教義中，並不反對「人人皆可成為基督」，但唯有跟隨、依賴耶穌方可得救。基督教徒只相信耶穌基督是唯一得救的道路（不得不如此，否則基督教將面臨全面崩潰的危機），而且在面對儒家提出「自救」的可能性，也只能指出：無論基督徒的個人靈修經驗有多豐富，或教會的團體經驗傳承中有多活絡，都清楚地認定人無法自救，只能依靠他力的救贖。《論語》中的「自救」觀與《福音書》的「拯救」觀，提供人們極大的省察機會，「自力拯救」的可能起於人的本性，終極於與天應和之「人道一貫」與「天人合一」；「他力拯救」的必然性可以上溯其淵源到創世紀，但人違背上帝旨意犯了罪，直到耶穌降世救人脫離罪惡，使相信耶穌的人罪得赦免，於此得到拯救⁴¹。儒家的成聖是人自覺自主而成，不需要一個自己生命以外的「他」為主，人自己即是主人，除了自己以外沒有能干涉的「他主」，此即是謂自覺自主·孔

可能一樣好。說他是神而不是人，就會否定他的榜樣是有充分相干性；對神可能是一個合理的標準而對人就不是了。」參見休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》（臺北：立緒出版社，1998年），頁469。

⁴⁰ 依《福音書》內容觀察，耶穌所行的神蹟是關於耶穌屬人性的實體和屬神性的位格之合一的作用，「聖靈（或道）」藉著人性施行的活動和行為，似乎都是違背人的理性認知。馬丁·開姆尼茨說：「基督以其身體在水上行走的記載是出於福音書。如果沒有神蹟，就不可能行此事。甚至在沒有復活前，基督就用他的身體在浪上行走，而仍保持其身體的堅固、沉重以及浪不停擺動的自然屬性，基督的人性本質的實體並沒有被拋棄，即使有些發生的事有違自然法則。」參見馬丁·開姆尼茨著，段琦譯：《基督的神人二性》（新竹：中華信義神學院出版社，1997年），頁167-168。

⁴¹ 牟宗三有另外不同的見解，雖然筆者不盡同意他的說法，但仍覺得對基督教是一個重要的警惕。牟氏說：「基督不是實踐成的，是道成肉身，耶穌是上帝的化身。但是，照中國人看，耶穌是聖人，聖人就是實踐成的。依基督教，道成肉身單就耶穌講，我們不行。在中國人說，人人皆可以為聖人，在基督教不能說人人皆可以為基督，這不通的，這是不敬。……儒家說，人人皆可以為聖人，人人皆可以為堯舜。就是荀子也說，途之人可以為禹。佛家說，眾生皆可成佛。這就表示說，不管是聖人，或是佛，是通過我們的實踐而成，難是難，但並不是不可能，並不是上帝的化身。你說上帝的化身，那是把責任都推出去了。加恩也是如此，你只要祈禱就成了，犯罪也沒關係，你只要祈禱一下子，上帝明天就加恩於你，把你的罪赦免了。犯罪場旁邊就是教堂，教堂就是赦免。這種形態中國人根本不相信。當他犯罪的時候，上帝沒有了，當他痛哭流涕求救的時候，他也是真的。所以，西方人的生命激盪得很，帶戲劇性。」參見牟宗三主講：〈先秦儒學大義（一）〉，《鵝湖月刊》，第319期，頁5。

子說「爲仁由己」，就《論語》內聖成德之教而言，道德實踐（成聖）所以可能的根據，是集中在仁道與實踐功夫上來講論。基督教堅持耶穌是「亦神亦人」、「人人皆可成基督」這個說法，只能算是在倫理條件中的一種論述，並不能夠充分證成，因為「神而人」與「人而神」合一的耶穌才是真正的基督，而基督徒則是跟隨耶穌受他教導和學習的人。儒家成聖後的境界是精神的不朽，聖人是現實的人在現在與未來達到的最高境界，更是由人而神的境界，唐凱麟指出儒家的聖人顯示出生命價值的崇高、偉大與永恆⁴²。基督教的成聖並不同於儒家成聖的層次，而是藉著信徒的悔罪、信心，得到上帝恩賜、洗淨、稱義、重生，而有好行爲而「聖潔」⁴³。

綜合論之，《論語》思想是以人之向善，由教與學及自我修爲而得成聖及拯救，《福音書》則指明除罪的正途唯有信靠耶穌的救贖，靠自力無法完成除罪而成聖。從自力、自律與他力、他律的區分來看，兩者確然是對立的；但基督教所言的他力成聖之道，雖然承認誠律與拯救來自超越者，但接受誠律的同時，也重視人自己應該肩負（從誠律而來的）責任，不能將之推給上帝或耶穌，就此而言，儒家與基督教也並非完全對立。儒家講求推己及人而後立人達人，上帝也願人人成聖並完全得救，信徒是藉著與耶穌聯合一體而成聖，信徒之間又藉著在群體中的彼此勉勵與扶持，實踐耶穌的愛並激發愛心善行，也就是要盡力履行耶穌所教導的「愛」。以這樣的觀點探討對話或會通，才可使儒家文化與基督教信仰更趨於和解。儒家的聖人與基督教的聖潔（成聖）在倫理範圍中可視爲等同層次，但在宗教神學上，儒家的聖人與基督教的成聖仍有差異。基督教所主張的成聖之道，尙有「重生、肉身復活、永生」等觀念，與儒家所主張的成聖之道，在成聖

⁴² 聖人是道德完美的人，是全德的人，能進入永恆不朽的境界，所以聖人應有完備的特徵。關於此觀點，唐凱麟與張懷承說：「聖人具有下列規定和特點：第一、諧天至善，聖人是道德的化身，是道德極至的人格範型。二、民胞物與，聖人中和於天，性純德淵，其浩翰之仁，與天之道同一，表現為博愛、泛愛。三、法天立道，聖人根據天意，制定人類社會根本原則。四、繼往開來，儒家以聖人為決定歷史發展的關鍵人物，承擔著為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平的崇高歷史使命。聖人把道德修養作為一個由內向外的發展過程，這就是儒家所謂『內聖外王之道』。」參見唐凱麟、張懷承：《成人與成聖》（湖南：湖南大學出版社，1999年），頁110以下。

⁴³ 基督教的聖潔與成聖同義，人得救必須有聖靈的同在，成為耶穌的肢體，才能在世上活出好的行爲。上帝所稱義的餒一個人同時會重生改變，而且重生必然引向良善，稱義必然引向聖潔。斯托得引述馬丁路德的話說：「『聖潔為所有基督教道理中，使人成為真基督徒最根本的一條』，認為人得救為要行善，……它起源於神的恩典，建基於基督的血，享有它的範疇是在基督裡，獲取的手段是信心，所結的果子是行善。」斯氏的看法是稱義不是靠人的行爲，但會產生好行爲。換句話說，救恩乃透過人的信心而來，但信心是透過「愛」而產生功效。這就是基督教稱義的真理，它起源於神的恩典，建基於耶穌的血，享有恩典的範疇是在基督裡，獲得的方法是信心，所結的果子是行善。參見斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》，頁81-82。

後的「拯救」永恆境界，有層次的差異性。《會通與轉化》的對話中，代表儒、耶雙方者並沒有進一步釐清和討論。新儒家的蔡仁厚與基督教牧師的周聯華雖然彼此對文化精神與宗教真理的立場有很大的差別，但願意進行所謂「宗教會通」（religious convergence），嘗試尋求可以彼此和解與合作的可能性，甚至尋求不同宗教觀點之間的交集。儘管雙方並未完全同意對方觀點，且未獲致完滿的結論，但至少為學術界與宗教界塑立交流的典範。

第七章 結論

《論語》成書大約於戰國時期，從先秦至今的兩千多年間，《論語》一直是中國讀書人必讀的書籍，是儒家最主要的經典，是研究孔子及儒家思想的主要資料。《論語》中的眾多言詞已成爲後世人熟悉的格言，對民族文化的形成有極其深遠的影響。就如王邦雄所說的：「《論語》是中國人的聖經。」¹《福音書》紀錄耶穌在世上的宣講和行蹟，是五旬節²門徒在一起過著教會生活的教導。經由使徒的對外宣揚，開始有保羅書信³，最後才有《福音書》把耶穌的事跡錄傳下來。《福音書》的抄傳是否真確雖然受到懷疑，但其本質爲基督教創教的經典則毋庸置疑⁴。《福音書》原稿是來自基督教早期教會的後期，經過了一段時間的口傳，才成爲新約中《福音書》筆錄的文獻。從口說傳統到筆錄成書，直至四部《福音書》被納入正典（Canon），這才成爲基督教的最爲重要經典。

就主流派別而論，除了荀子一脈之外，儒家都把「性善」作爲人性論的前提。但《論語》中的孔子只說「性相近，習相遠也」。性相近是什麼，孔子不曾明說，由他所說的「未見好仁者，惡不仁者」、「未見好德如好色者」等言論看，似乎不完全肯定「性本善」；但從「爲仁由己」之不假外求、主動行「仁」來看，則「性善」又是可以肯定的。蔡仁厚說明儒家的中心觀念時指出：就《中庸》、《易傳》

¹ 王邦雄說：「孔子的生命人格與智慧教言，正是中國文化源遠流長且永不崩壞的燈塔，『天不生仲尼，萬古如長夜』，《論語》是我們的聖經，照亮了幾千年的歷史過程，是每一個人心中永遠屹立不搖的萬里長城，是每一世代的中國人立身處世，都會有一把良心的尺度，定住自身的分位，守住人我之間的分寸。」參見王邦雄：〈《論語》是中國人的聖經〉，《鵝湖月刊》，第 327 期（2002 年 9 月），頁 1-2。

² 五旬節又稱爲「聖靈降臨節」，日期計算方式是以復活節之後的第七天作爲紀念聖靈降在使徒中間的日子。另以逾越節記日，則是在逾越節後的第五十天。傑瑞·麥奎格說：「五旬節的另一個名字，是用以指涉在五旬節的主日受洗時所穿的白袍，即『聖靈降臨節』。」參見傑瑞·麥奎格、瑪麗·普萊合著，蔡秀卿譯：《奇妙 1001》（臺北：立緒出版社，2008 年），頁 298。

³ 保羅書信有十三卷，係指《新約聖經》中的羅馬書、哥林多前（後）書、加拉太書、以弗所書、腓立比書、歌羅西書、帖撒羅尼迦前（後）書、提摩太前（後）書、提多書、腓利門書。

⁴ 《福音書》歷經戰亂摧殘，在傳承的過程中，教士的抄寫難免會有所筆誤，但並不影響教義的本質及其詮釋。斯托得指出：「聖經是正確詮釋的經文而論，正如我們不以為抄寫上的錯誤具有神的權威性，我們也不以為解經上的錯誤具有神的權威性。要找出經文的真正詮釋，最重要的原則是找出原先作者的意思，也就是『作者所指，便是經文之意』。」參見斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》，頁 64-65。

而言，是「天道性命」，就《論語》、《孟子》而言，是「仁與心性」⁵，這兩路其實都肯定性善。性善能夠挺立，才能為倫理德目的實踐奠定基礎。在《論語》的人倫世界中，特別著重家庭倫理的孝悌（孝弟）之道，孝與悌是人倫中最為深厚的觀念⁶。《論語》中孔子是以祭祀來宏揚孝道，所以曾子才會有「慎終追遠，民德歸厚矣」（《學而：9》）的說法⁷。

在《福音書》方面，耶穌對孝道也非常注重，他說「上帝說，當孝敬父母，又說，咒罵父母的，必治死他」（《馬太》15:4），又說「看哪！凡遵行天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母親了」（《馬可》3:35）。除了孝敬，耶穌的信徒也互稱「弟兄姊妹」，這是很有意思的事，在早期教會就已是如此。基督徒認為教會是個大家庭，這家庭裡面的每一份子，都是弟兄姊妹。基督教把信徒都當作上帝的兒女，彼此之間自然是弟兄姊妹。耶穌接納罪人、病人、窮苦人、奴隸等，並且幫助他們醫治他門，如同孔子也達到「仁」的理想。

《論語》和《福音書》的倫理教導（仁、愛）都是相當重實踐的。孔子主張「為仁由己」、「我欲仁斯仁至矣」，然而人要踐「仁」，就必須時時修身來提昇自己，進而推己及人至齊家治國平天下。至於儒家的愛，牟宗三以「精誠惻怛的愛」表示之⁸。在《福音書》中，耶穌譴責法利賽人道德上的偽善做法，認為道德修養是宗教實踐的核心。在他看來，只有愛才能聯接人與上帝，所以他要求人們「盡心愛神」和「愛人如己」。《福音書》中提及不少道德準則，把愛的教導具體化，後來的基督徒把這些準則歸結為溫柔、良善、仁慈、謙卑、寬恕和忍耐等，這些

⁵ 蔡仁厚解析天道性命相貫通的進路說：「宋明儒從周濂溪開始，便以《中庸》、《易傳》為根據，來體會『道』這個觀念；至張橫渠則正式表出『天道性命相貫通』這一個義理的骨幹；程明道出來，《中庸》、《易傳》所講的天道性命和《論語》孟子所講的仁與心性，才達到圓融貫通而為一。」參見蔡仁厚：《中國哲學之反省與新生》（臺北：正中書局，1994年），頁310。

⁶ 孝的意義是為人子女者關心父母的健康、福壽和言行，保護其聲譽。父母的錯誤應子女應提出意見，敦促其改正，做到《里仁》篇所言：「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」李殿元說：「『孝』的意義不應僅限於孝敬父母，還須延及子孫後代，能承繼先人的事業並發揚光大。首先是應恪守父之道；『三年無改於之道。』《學而》，然後是『善繼人之志，善述人之事者也。』這才是真正的孝。」參見李殿元：《聖人哲學》，頁221。

⁷ 關於慎終追遠，有學者（如楊伯峻）認為孔子對鬼神存在的觀點，是專制政治的產物，楊氏說：「孔子講究祭祀，講孝道，講三年之喪，是利用古禮來為現實服務，企圖藉此維持剝削者的統治而已。」參見楊伯峻：《論語譯注》（臺北：五南出版公司，1992年），頁15。這種總是以政治眼光看待一切文化成果的觀點，在學界已逐漸遭到淘汰。

⁸ 牟宗三闡述說：「孔子對於人，對於人間世，有精誠惻怛的愛。這就是儒家的世間愛。世間愛，並不是愛人的現實自私的一面，而是愛他是一個人，不忍他昏沈墮落而為禽獸，不忍他遭受非理非禮非人道的摧殘而流離失所，而落為非人的生活。所以在『愛他是一個人』一方面，就是把人作人看，不作物看。在不忍他昏沈墮落而為禽獸一方面，這就期望他有自覺，從他的生命中湧現一個異質的理性生命，精神生命。」參見牟宗三：《道德的理想主義》，頁228。

道德教導給予西方人巨大的精神力量。例如耶穌說「我怎樣愛你們，你們也要怎樣相愛」，約翰說「倘若神是你們的父，你們就必愛我」(〈約翰〉8:42)，換句話說，人要以「彼此相愛」的行動來表達愛神的方式。具體上，《福音書》在闡明「愛」的教義時，是以超倫理的守則為基礎。超倫理的守則諸如「有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(〈馬太〉5:39)、「你們的仇敵要愛他」(〈路加〉6:27)、「為那逼迫你們的禱告」(〈馬太〉5:44)等品德，由此進而做到像耶穌那樣寬大容忍的神「愛」。《福音書》對「愛」的實踐，被看作神的能力之彰顯過程，而當下的愛更為未來奠定基礎⁹。

人道(為人之道)的追求具有普世價值，在這方面，儒家的人道即是仁道¹⁰。仁道是「成德」的過程¹¹，在個人方面，以成為仁人君子為目標，在群體方面，乃是以一己之心為千萬民之心，以個體生命承擔整個歷史的命運。而《福音書》中可與《論語》「成德」相對應的是「稱義」，稱義的人在《聖經》來說是所謂「合乎神心意的人」，而不是所謂「道德完美的人」。基督教徒不認為稱義即是成聖，因為稱義與成聖是有層次的分別。耶穌以人稱義之後才成聖，稱義僅指人在神前的地位，它只是入門，只是成聖前面的一段道路。所以基督徒的稱義完全在於相信耶穌的堅定性，以及信心夠不夠滿足上帝的要求。完全信賴耶穌的人便得因信稱義了，這是以後成聖生活的根基¹²。

⁹ 基督教愛的實踐稱作「愛德」，「信、望、愛」對基督徒而言是一生必須謹守的德行。「信德」與「望德」都屬重要，但基督徒生活的核心和與人相處的規範，焦點集中於「愛德」。沈清松說：「信德所相信的是過去基督已然來臨與復活，望德所希望的是未來的新天新地，至於愛德只能在現在與人與物的相處中表現出來。如果只想著過去，或只想著未來，都不足以表現基督徒的精神。過去、現在、未來，是相續的整體，正如信德、望德、愛德也是連續的整體。然而，如果不從現在的愛德開始下工夫，一切的信仰與希望，轉眼都將落空。」參見沈清松：《末世與希望》(臺北：五南圖書出版社，1999年)，頁24。

¹⁰ 劉述先舉出孔漢思(Hans Küng)的說法，以為人道(humanity)是各精神傳統的共法。劉氏說：「孔漢思是天主教的神父，其傳統雖異，所推動的『人道』卻與孔子以來闡揚的『仁道』若合符節。反過來儒家思想中固有萬古常新的成分，也有與時推移的部分，故不可固執成見，而強調儒家思想的開放性。」參見劉述先：《現代新儒學之省察論集》(臺北：中央研究院，2004年)，頁169。

¹¹ 牟宗三說：「中國文化中的終極關心問題，是如何成德，如何成就人品的問題。無論貧富貴賤都是如此。所以這是一個具有普遍性的問題。這個成德的根據，也就是中國文化之動原。」參見牟宗三：〈中國文化大動脈中的終極關心問題〉，《中國文化的省察》(臺北：聯經出版社，1983年)，頁104-105。

¹² 基督教是教導人「成聖」，而不是教人如何「成神」。依基督教義，人永遠不可能成為神。牟宗三說：「耶教不教人成就一個基督，而是教人成就一個基督徒(Follower of Christ)，因為基督根本不是人，而是神或神而人(God-man)，即以人形態出現的神，在此人可希望做他的隨從，而永不可能『希神』的。中國的儒家聖人教人希聖希賢，而聖人也是人，因此希聖是的確可以的，不須要說只可希望做聖人的隨從，這是儒、耶教義相異的一重大之點。」參見牟

對於儒家來說，成聖的存有根據在於善性，但需要實踐工夫來證成這個根據。蔡仁厚認為「本體呈現，生命有主，我們就能自覺自律，自發命令，自定方向，以『好善惡惡、為善去惡』，來完成道德的實踐」¹³。儒家的自律實踐來自本根的善性，此善性則與天或天道相貫通。基督教則不然，實踐之根據只能來自於上帝的誠命。

關於「上帝」一詞，儒、耶兩方皆有使用。利瑪竇到中國時，用「天」或「上帝」之名¹⁴以利傳教，以後才改用「天主」。其實中國古代經典中已有「上帝」一詞。中國關於至上者有幾個不同的名稱，最常看到的是「天」、「帝」，或是「上帝」，只是帝與上帝的稱謂逐漸被淘汰。《福音書》中稱為上帝的國，又稱為天國，天與上帝可結合在相同的脈絡之中。孔子重視人道，極少講來生與上帝，但常提到天與天道，這是因為人道與天道是相貫通的。孔子注重「天人合一」，牟宗三認為這個境界可以匯歸到「人文化成」¹⁵。至於《福音書》裡的「神人合一」理想，乃在耶穌的身上達到極致。《福音書》中心教義就是，耶穌以道成肉身而為人，而信徒與耶穌連結合而為一，再由耶穌與上帝合而為一，因此信徒也和上帝合而為一，這可說是基督教式的「天人合一」。唯有這種合一，才表現了人類生存與生命的真正意義。

《舊約聖經》顯示的是神秘、公義、威嚴、充滿報復心的耶和華形象，《新

宗三：《中國哲學的特質》，頁 41。

¹³ 儒家的道德實踐有多方面實現信條與方法，蔡仁厚歸納為兩點，蔡氏說：「第一、是主觀面的縱的實踐，要求上達天德，與天道天命通而為一；這是希望從『質』的方面成就吾人生命之純一高明。第二、是客觀面的橫的實踐，要求通向人間，通向萬物，以聯屬家國天下而為一體，進而與天地萬物為一體；這是希望從『量』的方面成就吾人生命之廣大博厚。高明以配天，博厚以配地，天地人三才並建，而人之莊嚴高貴與充實飽滿乃能得到真實的完成。」參見蔡仁厚：《中國哲學之反省與新生》（臺北：正中書局，1994年），頁 312。

¹⁴ 利瑪竇認為中國古書中所說的「天」和「上帝」，與耶穌會傳教士所說的「天主」同一意義，均為指稱造物主和全能的神明，「天主」、「天」和「上帝」三種稱謂都適合採用。穆啟蒙說：「其實『上帝』是明朝時耶穌會傳教士利瑪竇為了方便傳教，將『bible』這個字翻譯成『聖經』，又採用書經『上帝』一詞作為耶和華的中文名稱，利氏當初可能想將基督教的神比為中國的天（God 翻譯為上帝或天主），以儘量減少這兩種神性觀之間的衝突，用比較容易理解的字詞介紹基督教給中國人。」參見穆啟蒙著，侯景文譯：《中國天主教史》（臺北：光啟文化事業，2004年5版），頁 52。

¹⁵ 人文化成是天道的成全，成全是成全其為一人。牟宗三說：「成全其為一人，是靠從生命中體悟到一個異質的理性生命，精神生命。這個理性生命，精神生命，就是人的本，也就是道，就是天，就是神，但是孔子講這個道或天，是貫通著人而講的：由人處指點，即以之反而成全人。所以說：『仁者人也』。仁就是理性生命，精神生命。又說：『道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。』道的表現而為禮樂，就是『文』。拿『道的表現』來成全人，就是拿『文』來成全人：此即是『人文化成』。」參見牟宗三：《道德的理想主義》，頁 230。

約》的《福音書》則是充滿愛心，悲天憫人愛護萬民的耶穌形象。但無論是《舊約》、《新約》中的上帝或耶穌，都是深具人格意味的至上者。而孔子的天論則體現了另一種人文精神，蔡仁厚引述牟宗三以「無限智心」代上帝，無限智心能落實體現至於圓極則圓聖¹⁶。在此或可用「情」與「理」來區分「普通宗教」和「特殊宗教」¹⁷，也可主張儒學與宗教在「理」上不是對立，而是同源共生¹⁸。《論語》與《福音書》中的超越者表現的是一種宗教精神，可以說對天與上帝的感知都是一種超越意識，這種超越性使人類自覺有其局限性，因此而才會有尋求根源與超越自我的動力。

由超越性概念出發，便把論題帶到當代儒耶論述中最富爭議的焦點——超越／內在。新儒家以「內在超越」與「外在超越」兩組概念說明中西「成聖」¹⁹思想的不同途徑。這樣的觀點引來學界和宗教界的批評和爭論。但不論是「內在超越」或「外在超越」，都指向個人的「成聖」（《論語》與《福音書》都有這樣的用語）。內在超越求諸「良心本性」、「盡心盡性」，而後「知天事天」。外在超越

¹⁶ 人文精神的終極表現是圓聖。蔡仁厚說：「吾人以『無限智心』代上帝。（因為無限智心之人格神化，實為情執，不如理故。）無限智心必須落實（不應對象化而為人格神）。落實云者，人能體現之之謂。人能體現之始見無限智心之實義。（對象化而為人格神，則只是情識崇拜祈禱之對象，其實義不可見，實義不可見，則吾人不能證知其於德福一致問題之解決，將能有何作用。）無限智心能落實而為人所體現，體現之而至於圓極，則為圓聖。」參見蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》（臺北：學生書局，1996年），頁201-202。

¹⁷ 林維杰指出：「從『情』與『理』兩者區分人格神（上帝）與天道，和由『情』與『理』區分超越的遙契與內在的遙契，基本上都是同一觀點下的考量，即『情』所彰顯的宗教情感與敬畏意識之進路是『普通宗教』的形態的形態，而『理』所詮表的道德形上實體之進路是『特殊宗教』。」參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第7期，頁99。

¹⁸ 鄭志明引述唐君毅在〈論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼論中國哲學之起源〉一文的辯證，鄭氏說：「肯定儒學的『天道』思想源自於中國古老的『天神』與『天命』信仰，將宗教成份加以淨化，保留了『理』的超越性與哲學性。就『理』而言，『天道』與『天命』是一脈相承，肯定了天地之化生萬物的根源依據，進而擴充了天人合一之『理』，確立了人在宇宙中安身立命之地。」參見鄭志明：〈儒學的現世性與宗教性〉，收於《末世與希望》，頁94。

¹⁹ 「士、賢、聖、神」是儒家成聖智慧之方向。儒家的判教起始於士，而終極於聖神。蔡仁厚說：「（1）士尚志，特立獨行之謂士。禮記儒行篇皆士教也。『可欲之謂善（此可欲、指義理言），充實之謂美，充實而有光輝之謂大』。此三義是由士而進於賢，亦可說是『賢位教』。（2）『大而化之（大而無大相）之謂聖』，此是賢而聖，亦可說是『聖位教』。以天地萬物為一體，乃至『與天地合德，與日月合明』云云，皆聖位教也。（3）聖而不可知之之謂神，此是聖而神（神感神應之神），亦可說是『神位教』（四無教）。孟子所謂『君子所存者神，所過者化，上下與天地同流，豈曰小補之哉！』……如是，由士而賢，由賢而聖，由聖而神，『士、賢、聖、神』一體而轉，人之實踐的造詣，隨根器之不同及種種境況之限制，而有各種等級之差別，然而聖賢立教則成始而成終矣。至聖神位，則圓教成。圓教成，則圓善明。圓聖者，體現圓善於天下者也。此乃人極之極則。」參見蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》（臺北：學生書局，1996年），頁202-203。

則在實踐的過程中援引、訴求外在超越者及其誠律²⁰。

對於《論語》之「成聖」與《福音書》中由成聖牽涉到的「拯救」²¹議題，周聯華與蔡仁厚在《會通與轉化》書中進行了一場精闢的對談，書中的相關論題非常值得進一步省思。「拯救」是一個錯縱複雜的概念，幾乎所有的宗教都有「拯救」的討論，與本文相關的是其中的自力與他力拯救。孔子的實踐意識可用「自力拯救」概念來表達。自力即是倚賴自身的力量，唯有自身的力量，才能證成道德價值。基督教的他力拯救含有「啓示」或「審判」的意味：拯救是一種等待，只有在未來方能完成；人在道德上無法自救自拔，必須藉耶穌和上帝的恩典赦免人的罪，人死後進入天國榮耀的應許更是基督徒終極的盼望。《福音書》的拯救觀確實不同於《論語》，對於前者來說，上帝與人有無限的距離，人在上帝面前只是「卑微」和「敬畏」，不能超越自己到達與神同一的境地。

透過《論語》與《福音書》經典比較，可以肯定儒家以人本（人文）思想作為立教的內涵²²，而神本思想是基督教的宗教意蘊²³。人本強調自力、自律，而

²⁰ 換另一組語詞來說，儒家是即凡而聖，而基督教則是凡聖二分。按杜維明的看法，儒家既入世又出世，而基督教則是出世的，杜氏說：「儒教的顯著特徵，就是明確的認為日常的人類世界具有深刻的精神意義。藉由把世俗的視為神聖的，儒家試圖依照他們天人合一的理想來重塑世界。」參見杜維明：《儒教》，頁 41。

²¹ 宗教上的「拯救」表現出現實人生中的諸多缺憾，此缺憾起因於人總是受生、老、病、死的命限，也出於人之恨、惡、貪、癡、癱、痴的慾望，於是人會滿懷憧憬，希冀超越現今的生活世界，渴求理想之彼岸。對此沈清松說：「『拯救』是各個宗教上共同的議題，表達從不欠缺到完美的過程，含有『超凡入聖』的意思，這種願望是人類追求的終極希望。」參見沈清松：〈末世與希望〉，收於《末世與希望》，頁 23。

²² 人文立教的思考模式，是所謂道德形上學，惟須相互貫通才得以成教。林維杰藉牟宗三論「道德的形上學」來規定儒學的形上學形態。林氏說：「由牟先生論述看來，儒學的宗教性格包含了本文所稱的倫理與形上兩個層面，形上性格具主導作用，因為這是精神生活的途徑與根柢；倫理範圍則是精神生活所必然開展的場域，此場域包含了日常生活與歷史文化生活。以一個慣用的術語來看，這是典型的『體用』關係。形上學面向是體，倫理學層面是用；唯有精神之體的樹立，才能有倫常之用的發展；但也必須通過倫理的生活安排與文化實踐，才有進行精神的向上提升與形上遙契之價值，這便是牟先生以人文主義以及道德宗教衡定儒學的原因。牟先生的論述並不單純只是回答『儒學是否為一宗教』的問題，而是由挺立道德主體的人文主義式進路統合了內在與超越、世內與世外、個體與群體等對立範疇，開啟了由宗教通向倫制生活與歷史文化大脈絡。」參見林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第 7 期，頁 105。

²³ 檢視儒家文化與基督宗教之間的相關性（或相似性），兩者展開對話時需懷著廣闊的胸襟，接納對方的觀點而非以排斥的心態相互詆毀，如此才有共榮共興之可能。房志榮表示：「宗教先是互相了解，驅除成見，促進彼此的認識和欣賞；然後是互相學習；因了文化、歷史或其他天主安排的理由，別的信徒們所特有的或發展的更好的價值和經驗可以吸為己有，整合到自己身上。再進一步，可以共同獻身來作證並促進人本的和精神的價值，諸如和平、尊重人的生命、人性尊嚴、自由與平等、正義、團體的及宗教的自由。最後是宗教經驗的分享，這種經驗常在一個更深的層次上不斷伸向終極的目標。」參見房志榮：〈傳福與宗教交談——詮釋《教會對非基督宗教態度宣言》〉，《輔仁大學神學論集》，第 149、150 期（臺北：光啟文化事業，2006

神本則基於他力、他律。這種立場上的差異並不是終點，反而是一個學習理性與寬容對話的起點。錫克教與印度教、猶太教－基督教與伊斯蘭教的衝突是諸多恐怖主義惡行的根源。在宗教多元對話日益重要的今天，儒與耶學者之間嘗試對彼此觀點的善意了解，可以作為其他慣常衝突的諸宗教之間的榜樣。

參考文獻

一、經論及工具書：

《中文百科大辭典》（臺北：百科文化公司，1986年三版）

《百科大辭典》（臺北：名揚出版社，1986年）。

《宗教辭典》（臺北：遠博出版公司，2002年）。

《哲學辭典》（臺北：貓頭應出版社，2001年）。

《新舊約聖經》，和合本，國際基甸會。

《辭源》（大陸版）（臺北：商務印書公司，1989年）。

王肅注：《孔子家語》。

司馬遷：《孔子世家》。

羊春秋譯注：《新譯孔子家語》（臺北：三民書局，1996年）。

班固：《漢書藝文志》。

許慎：《說文解字》。

楊伯峻：《論語譯注》（臺北：五南出版社，1992年）。

劉寶楠：《論語正義》。

鄭玄：《禮記》。

二、中文專書：（依姓氏筆劃順序）

Immanuel Kant 著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經出版事業公司，1990年）。

尤根·饒羅夫著，張世傑、黃麗萍譯：《耶穌》（臺中：晨星出版社，2005

- 年)。
- 巴特·葉爾曼著，陳淑娟譯：《天啓的末日先知——耶穌》(臺北：商周出版社，2002年)。
- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園編著：《中國哲學史》(臺北：空大，2001年)。
- 方偉：《聖經隱藏的歷史》(臺北：靈活文化事業公司，2005年)。
- 加達莫爾著，洪漢鼎譯：《詮釋學 I：真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：時報出版社，1993年)。
- 弗里茲·史鐸爾茲著，楊夢茹譯：《基督宗教》(臺北：東大圖書公司，2003年)。
- 休斯頓·史密斯著，劉安雲譯：《人的宗教》(臺北：立緒出版社，1998年)。
- 安修 Lee：《宗教的故事》(臺中：好讀出版公司，2005年)。
- 牟宗三：《人文講習錄》(臺北：學生書局，1996年)。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：學生書局，2002年)。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》(臺北：學生書局，1998年2版)。
- 牟宗三：《生命的學問》(臺北：三民書局，1970年)。
- 牟宗三：《現象與物自身》(臺北：學生書局，1996年)。
- 牟宗三：《道德的理想主義》(臺北：學生書局，2000年)。
- 牟宗三：《道德的理想主義》，收入《牟宗三先生全集》第9冊(臺北：聯經出版公司，2003年)。
- 牟宗三等著：《開創與反省》(臺北：幼獅文化，1987年)。
- 羊春秋譯注：《孔子家語》(臺北：三民書局，2003年2版)。
- 艾金遜著，匯思譯：《基督教應用倫理學》(香港，天道書樓，2002年)。
- 何懷宏：《倫理學是什麼》(臺北：揚智文化公司，2002年)。
- 李 鐵：《科場風雲》(臺北：貫雅出版社，1992年)。
- 李志剛：《基督教與近代中國文化論文集》(臺北：宇宙光出版社，1992年)。

- 李明輝、林維杰編：《當代儒學與西方文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年）。
- 李明輝、葉海煙、鄭宗義合編：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：學生書局，2006年）。
- 李明輝編：《儒家經典詮釋方法》（臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年；臺灣大學出版中心，2004年）。
- 李雅明：《我看基督教：一個知識份子的省思》（臺北：桂冠出版社，2006年）。
- 李殿元、楊梅合著：《論語之謎》（新竹：花神出版社，2004年）。
- 李殿元：《聖人哲學》（臺北：鷹漢出版公司，2003年）。
- 杜維明：《儒教》（臺北：麥田出版社，2002年）。
- 沈清松：《末世與希望》（臺北：五南圖書出版社，1999年）。
- 亨德里克·房龍著，迺衛、靳翠微譯：《寬容》（臺中：好讀出版公司，2004年）。
- 法蘭士著，沈允譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬太福音》（臺北：校園書房，2003年）。
- 周天和：《路德點滴》（香港，道聲出版社，1993年）。
- 周克勤：《神學本位化點滴》（臺南：聞道出版公司，2002年）。
- 房志榮：《聖經與聖經學》（臺中：光啓出版社，1968年）。
- 林建中：《現代聖經釋義》（臺北：新文京出版公司，2005年）。
- 林政傑：《基督教思想史》（臺北：道聲出版社，2004年）。
- 邱燮友等編：《國學常識》（臺北：三民書局，2004年2版）。
- 邱鎮京：《論語思想體系》（臺北：文津出版社，2001年）。
- 季納著，劉良淑譯：《新約聖經背景註譯》（臺北：校園書房，2006年）。
- 姚新中：《儒教與基督教——仁與愛的比較研究》（北京：中國社會科學，2002年）。
- 柏 楊：《資治通鑑》，第1冊（臺北：遠流出版公司，1993年）。
- 約翰·鮑克著，劉良淑、蘇茜譯：《聖經的世界》（臺北：貓頭鷹出版社，

- 2000年)。
- 俞繼斌：《管窺十架神學》(新竹：信義神學院，1997年)。
- 柯勒著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——馬可福音》(臺北：校園書房，2002年)。
- 唐君毅：《中國文化的精神價值》(臺北：正中書局，1979年)。
- 唐君毅：《唐君毅全集》，卷4(臺北：學生書局，1991年)。
- 唐凱麟、張懷承合著：《成人與成聖》(湖南：湖南大學出版社，1999年)。
- 唐端正：《先秦諸子論叢》(臺北：東大圖書公司，1995年4版)。
- 孫開泰：《儒家史話》(臺北：國家出版社，2004年)。
- 孫寶玲、黃錫木合著：《耶穌生平與福音書》(香港：基道出版社，2004年2版)。
- 徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》(臺北：台灣商務印書館，1969年)。
- 徐復觀：《中國思想史論集》(臺北：學生書局，1959年)。
- 秦家懿、孔漢思合著：《中國宗教與西方神學》(臺北：聯經出版社，1989年)。
- 秦家懿：《儒與耶》(臺北：文史哲出版社，2000年)。
- 郝大維、安樂哲著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》(南京：江蘇人民出版社，1987年)。
- 馬丁·開姆尼茨著，段琦譯：《基督的神人二性》(新竹：中華信義神學院出版社，1997年)。
- 馬丁路德：《馬丁路德文選2》(香港：道聲出版社，1973年)。
- 高慎、董聆聖合著，李秀薇譯：《福音初探》(臺北：光啓出版社，2002年)。
- 張春申：《聖經的寫作靈感》(臺北：光啓文化事業，2004年)。
- 張雪珠：《神學對苦難問題的處理》(臺南：聞道出版社，1993年)。
- 教宗若望保祿二世：《論救恩的痛苦——牧函》(臺北：主教團秘書室，1984年)。
- 梁秀德：《新約聖經概論》(臺南：人光出版社，1990年2版)。

- 陳來：《古代宗教與倫理》（臺北：允晨文化實業公司，2005年）。
- 陳潤棠：《新約背景》（臺北：校園書房，2004年）。
- 麥葛福著，曹明星譯：《再思因信稱義》（臺北：校園書房，1999年）。
- 莫里斯著，潘秋松譯：《丁道爾新約聖經注譯——路加福音》（臺北：校園書房，2003年）。
- 勞 榦：《戰國七雄與其他小國》（臺北：聯經出版社，2006年）。
- 勞思光：《中國哲學史》，第1冊（臺北：三民書局，1984年）。
- 傑瑞·麥奎格、瑪麗·普萊合著，蔡秀卿譯：《奇妙 1001》（臺北：立緒出版社，2008年）。
- 喬治·傅瑞勒：《聖經系統神學研究》（臺北：橄欖文化事業基金會，1984年）。
- 斯托得著，白陳毓華譯：《認識福音派信仰》（臺北：校園書房，2001年）。
- 黃忠慎：《四書引論》（臺北：文津出版社，2003年）。
- 黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：喜馬拉雅基金會，2001年）
- 黃錫木：《新約研究透視》（香港：基道出版社，2000年2版）。
- 溫保祿：《原罪淺釋》（臺北：光啓出版社，1991年）。
- 董芳苑：《宗教與文化》（臺南：人光出版社，1989年）。
- 楊宇光、王春來：《改變歷史的 100 件大事》（臺北：牧村圖書公司，1998年）
- 楊東川：《聖經的故事》（臺北：永望文化公司，2005年）。
- 趙雅博：《宗教與文化》（臺南：聞道出版社，1983年）。
- 遠志明：《老子 v.s 聖經》（臺北：宇宙光出版社，1997年）。
- 劉述先：《生命情調的抉擇》（臺北：學生書局，1985年）。
- 劉述先：《現代新儒學之省察論集》（臺北：中央研究院，2004年）。
- 劉國強：《儒學的現代意義》（臺北：鵝湖出版社，2001年）。
- 蔡仁厚、周聯華、梁燕城等著：《會通與轉化》（臺北：宇宙光出版社，1985年）。

- 蔡仁厚：《中國哲學之反省與新生》（臺北：正中書局，1994年）。
- 蔡仁厚：《中國哲學史大綱》（臺北：學生書局，1999年）。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：學生書局，1984年）。
- 蔡仁厚：《牟宗三先生學思年譜》（臺北：學生書局，1996年）。
- 蔡仁厚：《新儒家與新世紀》（臺北：學生書局，2005年）。
- 鄭家棟、葉海煙合編：《新儒家評論》（北京：中國廣播電視出版社，1994年）。
- 鄭家棟：《當代新儒家論衡》（臺北：桂冠圖書公司，1995年）。
- 穆爾著，郭舜平譯：《基督教簡史》（北京：商務印書館，2000年）。
- 穆宏志：《對觀福音導論》（臺北：光啓文化事業，2003年）。
- 穆啓蒙著，侯景文譯：《中國天主教史》（臺北：光啓文化事業，2004年5版）。
- 錢 穆：《孔子與論語》（臺北：素書樓，2000年）。
- 錢 穆：《四書釋義》（臺北：素書樓，2000年）。
- 駱勞德著，金明譯：《基督在人間》（臺中：光啓出版社，1964年2版）。
- 盧俊義：《細說創世紀的故事》（臺北：信福出版社，2004年）。
- 衛金森、查靈著，吳妍蓉譯：《宗教百科全書》，（臺中：貓頭鷹出版社，2006年）。
- 謝家樹：《約翰福音綜觀》（臺北：道聲出版社，1993年）。

二、西文專書：

J. Hick: *Philosophy of Religion* (New Jersey, 1990).

三、期刊論文：

巴 東：〈論中國知識界傳統與藝術界的隔（下）〉，《鵝湖月刊》，第323期（2002年5月），頁49-55。

- 王邦雄：〈論語是中國人的聖經〉，《鵝湖月刊》，第 327 期，2002 年 9 月，頁 1。
- 王欽賢：〈倫理與宗教——愛的倫理學〉，《鵝湖月刊》，第 346 期（2004 年 4 月），頁 2-7。
- 史作裡：〈三興堆文明之哲學人類學之判讀與難題〉，《文明探索》，第 19 卷（1997 年 10 月），頁 1-28。
- 牟宗三主講：〈先秦儒學大義（一）〉，《鵝湖月刊》，第 319 期（2007 年 5 月），頁 1-8。
- 吾敬東：〈儒家倫理討論中的六大概念問題〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2007 年 1 月），頁 75-79。
- 李承貴：〈傳統道德價值內傾之源探微〉，《孔孟學報》，第 84 期（2006 年 9 月），頁 65-85。
- 沈清松：〈歷史性、文化空間與文化產業〉，《哲學雜誌》，第 38 期（2002 年 5 月），頁 26-36。
- 沈清松、傅佩榮：〈新世紀青年應有的文化觀與道德觀〉，《哲學雜誌》，第 38 期（2002 年 5 月），頁 38-69。
- 林安梧：〈道德釋義：儒道同源互補的義理闡述〉，《鵝湖月刊》，第 334 期（2003 年 4 月），頁 23-29。
- 房志榮：〈傳福與宗教交談——詮釋《教會對非基督宗教態度宣言》〉，《輔仁大學神學論集》，第 149、150 期（臺北：光啓文化事業，2006 年 12 月），頁 501-521。
- 林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》，第 7 期（2004 年 7 月），頁 77-108。
- 林維杰：〈高達美詮釋學中的歷史性教化〉，《揭諦》，第 11 期（2006 年 6 月），頁 61-92。
- 林維杰：〈儒學與儒教——宗教人文化之考察〉，南華大學第四屆比較哲學學術研討會，2003 年 5 月。
- 林憶芝：〈孟子與人文精神之建立——家庭的倫理意義〉，《鵝湖月刊》，第 336 期（2003 年 6 月），頁 23-33。
- 金澤：〈和諧社會建構與宗教研究〉，《哲學研究》，第 12 期（北京：哲學研究雜誌社，2006 年 12 月），頁 31-36。

- 柯偉毅：〈人類文明的新希望〉，《文明探索》，第 15 卷（1998 年 10 月），頁 133-146。
- 徐清祥：〈養生送死、內聖外王與事鬼神上帝〉，《哲學研究》，第 4 期（北京：哲學研究雜誌社，2006 年 4 月），頁 53-56。
- 郝大維、安樂哲著：〈殊途同歸——詮釋孔子思想的三項基本預設假定〉，《大陸雜誌》，第 68 卷第 5 期（1984 年 5 月），頁 33-39。
- 張世英：〈儒家與道德〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2006 年 4 月），頁 56-72。
- 張俊峰：〈傳統文化的還原與儒學的宗教性論證〉，《鵝湖月刊》，第 354 期（2004 年 12 月），頁 55-58。
- 陳振崑：〈由理論與實踐的對比——論儒學與儒教〉，《揭諦》，第 8 期（2005 年 4 月），頁 159-190。
- 陳福濱：〈孔子的仁與基督的愛〉，《哲學論集》，第 38 期（2005 年 7 月），頁 25-43。
- 陳德和：〈先秦儒家的基本精神〉，《鵝湖月刊》，第 222 期（1993 年 12 月），頁 56-57。
- 楊華明：〈基督宗教與社會和諧〉，《世界宗教研究》，第 1 期（北京：世界宗教研究雜誌社，2007 年 3 月），頁 147-148。
- 楊澤坡：〈從以天論德看儒家道德的宗教作用〉，《倫理學》（北京：中國人民大學，2006 年 8 月），頁 75-84。
- 趙衛東：〈中西文化的深層撞擊與整合——梁漱溟先生中西文化觀述評〉，《鵝湖月刊》，第 329 期（2002 年 11 月），頁 40-49。
- 劉貴傑：〈從佛教與儒學的交涉看中華傳統文化的重建〉，《哲學論集》（2003 年 7 月），頁 133-168。
- 蔡仁厚：〈新儒三統的實踐問題——從「當代新儒學的發展」說起〉，《鵝湖月刊》，第 319 期（2002 年 1 月），頁 11-15。
- 鄭志明：〈華人的信仰心理與宗教行爲〉，《鵝湖月刊》，第 324 期（2002 年 6 月），頁 12-24。
- 鄭家棟：〈新儒家與中國文化之重建〉，《中國文化月刊》，第 119 期（1979 年 11 月），頁 82-100。

龔天平：〈人的全面發展的道德維度〉，《哲學研究》（北京：哲學研究雜誌社），第 4 期（2006 年 4 月），頁 117-120。