

## “儒耶会通”初论

### ——关于“人性”的“罪”与“善”之釐清与融通

林安梧

(慈济大学宗教与人文研究所,台湾)

摘要：“性善”一般用来指的是儒家孔孟一系的人性论，而“原罪”则用来指基督教对于人性的看法。关联著“性善”说，其“天人”、“物我”、“人已”的关系乃是一“连续”的关系，而不是“断裂”的关系。关联著“原罪”说，其“天人”、“物我”、“人已”的关系乃是一“断裂”的关系，而不是“连续”的关系。关联著“连续观”，是经由一“气的感通”而关联成一个整体。“气的感通”所强调的是主体的互动，而不是主体的对象化。关联著“断裂观”，是经由一“言说的论定”而分裂成主、客两端，这是经由一主体的对象化活动而开启的主客对立格局。“原罪”经由“言说的论定”，由“本无一物”转而“如有一物”，再落而为“果有此物”，既“果有此物”便非得“救赎”不可。“性善”经由“气的感通”，由“本之在天”转而“本之在人”，再落而为“本之在心”，既“本之在心”，便即心言性，因而说其为“性善”。解消“原罪”之“果有此物”，知其“如有一物”，进而溯源，体悟其“本无一物”。因其本无一物，故可以解消言说之论定，而与其他宗教融合之可能。正视“本之在心”的“性善”之论，知其“本之在人”，进而溯源，识其“本之在天”。经由主体能动性超越总体性的对比，而走出气的感通之浑沦，再济之以言说之论定，而有一与基督宗教相对比、相融合之可能。基督宗教之“原罪说”当得回本，而儒家之“性善说”当该贯末，两者或可有融通之可能。

关键词：神、人、存有、连续、断裂、气的感通、救赎、本末

作者：林安梧，台湾慈济大学宗教与人文研究所教授兼所长，同济大学讲座教授暨中国思想与文化研究院院长。97074 花莲市介仁街 67 号，统一编号 08152423，电子邮件：limaw@mail.teu.edu.tw

1 “性善”一般用来指的是儒家孔孟一系的人性论，而“原罪”则用来指基督教对于人性的看法。

1.1 “性善”不是天生本质之为善，不是就本质论上去了解人性而说其为善，不是将人性定义为“善”。

[诠释]此所强调重在其非本质论式的思考，而是回到人之为人之存在本身，如其本真之端，本真之始而说的。如孟子所谓的“怵惕惻隐”之为善。<sup>①</sup> 这亦不是理论之设定，而是存在之当下呈现。<sup>②</sup>

1.2 “性善”指的是人之为人，就其生命的根源处，而说其为“善”，此“善”乃是就一生命之定

<sup>①</sup> 请参见《孟子·公孙丑》Mengzi Gongsun Chou [ Mencius Gongsun Chou ] 上，孟子曰：“……今人乍见孺子将入於井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交於孺子之父母也，非所以要誉於乡党朋友也，非恶其声而然也。”清·阮元 Ruan Yuan 校刊 1956,《十三经注疏》Shisanjing zhushu [ Commentaries on the Thirteen Classics ], (台湾艺文出版社印行 Taiwan yiwen chubanshe)。

<sup>②</sup> 当代新儒家於此有一极具争议之公案，民初冯友兰与熊十力对孟子之性善各有所论，前者以为是预设，后者则以为是呈现。此可参见牟宗三 Mou Zongsan《五十自述》Wushi zishu [ Readme at age of 50 ], (台北 Taipei: 鹅湖 Ehu, 1989), 页 88。

向上而说。

[诠释]人於生命根源,故可上溯至存在源头之律动说,如《易传》所说“一阴一阳之谓道,继之者善,成之者性”。顺此“存有之道”的律动,能“继之”而为“善”也。这强调人的参赞化育而为善,王夫之即顺此说“道大而善小,善大而善小”,言之颇深刻。<sup>③</sup>如孟子之言其为定向也,彼说“人性之善,如水之就下”,信然。<sup>④</sup>

1.3 “原罪”则在基督宗教的发展史上,由一深切的负面的对人性的刻划,转为本质性的定罪。

[诠释]就基督神学来说,“任何违背、违抗神律法或旨意的思想、行为、言语或状态。”(《提多书》二 14)便是“罪”。在《罗马书》里保罗更强调“罪是人内在的一个律;罪不单是一种行为,罪也是住在人里面的一个律”。保罗也提过他自己与罪的律挣扎(《罗马书》七 14、17 至 25);所有人都有罪性(《加拉太书》叁 22)。而这罪之被解释为“原罪”主要起因於《创世记》之人类始祖亚当、夏娃违背上帝旨意,吃了智慧之果所致。

1.4 “定罪”并不是“原罪”,换言之,今所谓的“原罪”是经由一“定罪”的历程而成的,并不是一存在的实然,而是一言说的定然。

[诠释]即若亚当、夏娃是人类始祖,但也不是生而有罪,而是违悖上帝旨意才有罪,在未食智慧之果前是无罪的。即若犯了罪也是可悔改的,至其不能悔改,只能取決於上帝之预定,而说其为可悔改,此便是一奇诡之辩证历程。此其实是人类文明与人意志自由辩证之所产,此即我所说乃“言说之定然”,而非“存在之实然”。

1.5 关联著“性善”说,强调的是回到生命源头处,由此源头处发出一根源性的动力,即能有所成就其原本可能成就的理想人格。

[诠释]此根源性之动力实如《易经》蒙卦所说“山下出泉,君子以果行育德”,亦如孟子所说“源泉混混,不舍昼夜,盈科而後进,放乎四海,有本者如是”,“可欲之谓善。有诸己之谓信。充实之谓美。充实而有光辉之谓大。大而化之之谓圣。圣而不可知之之谓神”。<sup>⑤</sup>此是自性之善的生长与完成。天人不二,本可合德也,肉身可以成道也。

1.6 关联著“原罪”说,强调的是超越的的救贖,由一超越的人格神经由一道成肉身的耶稣而来的救贖,由此救贖才能免於永劫之地。

[诠释]未始之前,原本无罪;违悖诫命,犯之成罪。罪原可宥,<sup>⑥</sup>其罪既定,定之难解,唯繫於救贖。此救贖来自於超越界,来自於那唯一的超越人格神之经由道成肉身之耶稣基督,方可完成。此是神人隔限之格局,与天人合德者,大相径庭。

<sup>③</sup> 请参见船山 Wang Chuanshan 《周易外传》 Zhouyi waisi zhuan [External Commentary on Zhouyi], 卷五“道大而善小,善大而性小,道生善,善生性。道无时不有,无动无静之不然,无可否之不任。受善则天人之际,有其时矣!善具其体而非能用之,辨其用而无以为体,万象各有其善而不相为知,而亦不相为一性则效於一物之中,有其量矣!」。推於此有论,请参见林安梧 Lin Anwu 《王船山人性史哲学之研究》 Wang Chuanshan renxing shi zheme zhi yanjiu [A Study on the History of Human nature of Wang Chuanshan], (台北 Taipei: 东大图书 Dongda tushuguan, 1987), 页 59-60。

<sup>④</sup> 见《孟子·告子》 Mengzi Gao Zi [Mencius Gao Zi] 上,告子 Gao Zi 曰:“性,犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分於善不善也,犹水之无分於东西也。”孟子 Meng Zi 曰:“水信无分於东西,无分於上下乎?人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。今夫水搏而跃之,可使过颡,激而行之,可使在山,是岂水之性哉?其势则然也。人之可使为不善,其性亦犹是也。”水之向东、向西,可东可西,甚至搏而跃之,可使过颡,激而行之,可使在山,但这都不是水的性子。水的性子,是它有一定向,孟子以此说人之性亦有定向。

<sup>⑤</sup> 此所引言,前见《易经》(蒙卦)[大象传] Yijing Menggua Daxiangzhuan, 後见《孟子》(离娄)下、(尽心)下 Mengzi Lilou xia, Jinxin xia。

<sup>⑥</sup> 如伊斯兰教之系统即以罪为可宥,该教认为人类的始祖阿丹(亚当)和好娃(夏娃)违背阿拉的旨意食用禁果并不是“罪”(只是犯错误),他们向安拉悔过後,安拉已经原谅了他们。

2 关联著“性善”说,其“天人”、“物我”、“人己”的关系乃是一“连续”的关系,而不是“断裂”的关系。

2.1 连续的关系,所以关联成一个整体,不在此世界之上另立一彼岸,或者说若以“此岸”与“彼岸”对举的来说是不恰当的。在语言上若仍以“此岸”与“彼岸”对举,则此亦不能相违。

[诠释]如实说,此岸与彼岸通而为一,不分彼此也。既不分彼此,则生死幽明,通而为一。孔子有言“未知生,焉知死”这并不是说只论生,不论死,而是说应由“生”去了解“死”。所谓“生,事之以礼,死,葬之以礼,祭之以礼”也。应由此岸去了解彼岸也。或说此岸与彼岸之区别,只在一念之“觉”与“不觉”而已。

2.2 因为此岸与彼岸之关系如此,所以“超越”与“内在”这两组辞亦不是对举而相悖的,而是相容为一个整体的。因此,或有诠释“性善”乃是既“超越”而“内在”的。

[诠释]就其超越处说为“天理”,就其内在处说为“良知”(或“本心”),一般华人将此两者和合为一,谓之“天良”。或亦可说依华人哲学传统之大流,主张“天人合德”,天道论与心性论本通而为一。此非先有天道论在落实而为心性论,亦非以心性论证立天道论也。关于此,拙有专文〈关于“天理、良知”的超越性与内在性问题的一个反省〉论及于此,可参看。<sup>⑦</sup>

2.3 实则,既超越而内在,并非由超越降而为内在,而是以“内在之根源”而收摄“外在之超越”。今人又有“内在超越”与“外在超越”对举的说,皆当本于此,然所用辞语不善巧,易流失滑转也。

[诠释]此所以说以“内在之根源”而收摄“外在之超越”,此大体顺当代新儒家之思路说,此一九九五年时之思路也。若今,则更而主张此两者为“交藏而互发”,是一互为主体际之相生相涵。<sup>⑧</sup>虽互为主体际之相生相涵,然毕竟人为参赞之主体,故说其为收摄亦无不可,以王夫之哲学视之为近,盖“两端而一致”也。<sup>⑨</sup>

2.4 “性善”说所成之儒教,亦是一宗教,唯此宗教不是一具有超越人格神的宗教,而是一强调内在根源而成就其终极关怀的宗教。

[诠释]吾以为宗教不可只限于一神论为中心之思考,应做一宽广之解释,我以为狄利希(Paul Tillich)终极关怀(ultimate concern)之说,最为可取。<sup>⑩</sup>又关于此,我于第一届全国儒教学术研讨会上曾有一发言,主要申明就教义、教主、教团、教规,儒教之可为一宗教是一发散型之宗教,而非一收

<sup>⑦</sup> 请见林安梧 Lin Anwu 〈关于“天理、良知”的超越性与内在性问题的一个反省〉 *Guanyu tianli, liangzhi de chaoyuexing yu neizixing wenti de yige faxing* [A Reflection on the Transcendence and Internality of Heavenly Principle and Conscience], 收入于香港浸会大学哲学系 Xianggang Jinhui daxue zhexuexi [Department of Philosophy, Baptist University of Hong Kong] 编《当代儒学与精神性》 *Dangdai ruoxue yu jingshenxing* [Contemporary Confucianism and Spirituality], (中国桂林 Guilin: 广西师范大学出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe [Guangxi Normal University Press] 印行, 2009 年 4 月), 页 134-147。

<sup>⑧</sup> 船山论及“藏互宅而各有其宅,用交发而各派以发”之论,请参见《尚书引义》 *Shangshu yinyi* 卷一 vol 1 <大禹谟> *Dayumo*, (台北 Taipei: 河洛图书公司 Hehuo tushu gongsi, 1975), 页 22。

<sup>⑨</sup> 船山有关“两端而一致”之说,请参见曾昭旭 Zeng Zhaoxu 〈王船山两端一致衍论〉 *Wang Chuanshan liangduan yizhi yanlun* 《鹅湖》 *Ekū* 21 卷第 1 期, 1995 年 7 月, 页 133-139。又请参见林安梧 Lin Anwu 〈王船山人性史哲学之研究〉 *Wang Chuanshan renxingshi zhexue zhi yanjiu*, 页 111。

<sup>⑩</sup> 请参见林安梧 Lin Anwu 〈中国宗教与意义治疗〉 *Zhongguo zongjiao yu yiyi zhiliao* [Chinese religions and meaning treatment], 第一、第二两章, (台湾 Taiwan: 明文书局 Mingwen shuju, 2001 年)。

敛型之宗教。<sup>⑩</sup>

2.5 这样所成的宗教强调的是内在的、自力的成就,而不是超越的、外力的救赎。

[诠释]儒教之为“内在而自力”,基督宗教之为“超越而外在”,此是就其大要之分判,并无高下之别。既为宗教,落於人间,不免各是其所是,非其所非;然“恢诡谲怪,道通为一”,实亦可各有其所擅者,不必相非议也。儒教之“内在而自力”其所缺者,正基督宗教之“超越而外在”也。基督宗教之“超越而外在”其所缺者,正乃儒教之“内在而自力”也。

3 关联著“原罪”说,其“天人”、“物我”、“人己”的关系乃是一“断裂”的关系,而不是“连续”的关系。

3.1 断裂的关系,所以分裂成两个部分,於是就在此世界之上另立一彼岸,“此岸”与“彼岸”是对列而分的。

[诠释]此所说之彼岸、此岸,与佛教之说不同。佛教之彼岸、此岸,其所关联的是业力因果轮迴,此有一时间之循环概念。基督宗教所关联者是一原罪之救赎,此有一线性的时间概念。其所关注者在罪之赦免与否,以是而有永生与永死之问题。儒教则通此岸与彼岸而为一,从人伦定位去处置生生世世之问题,其时间观亦是一循环往复之概念。儒教原是一家庭宗族之连续观,此与佛教之业力业力循环观虽有不同,然较易融通。其於人间伦理,耶为“罪感文化”,佛为“业感文化”,儒为“耻感文化”,此或可相提并论。<sup>⑪</sup>

3.2 因为此岸与彼岸是对列而分的,因此“超越”与“内在”这两组辞是对举而相悖的,超越必然指向外在,此与内在当然是相悖的,是不相容的。

[诠释]美国学者安乐哲(Roger Ames)即有此论,他以为当代新儒学讲既超越而内在,是圆凿方枘。<sup>⑫</sup> 其实,这是中西宗教文明总体类型之差异,其批评属各是其是,各非所非,并不中理。但若置於西方观点来说,此论点是自然、当然、果然的,无庸置议。於此,我们看到任何诠释都离不开其历史性,离不开其诠释的视域,各有限制。其实,正因承认有此限制,凡可以解开此限制也。

3.3 就其“超越”而言,则指的是上帝,而就其“内在”而言,则指的是“人”。上帝是一无限者、圆满者、绝对者,而人则是一有限者、缺漏者、相对者。

[诠释]此之所谓“上帝”专就基督宗教之 God 而言,非中文原先於诗经、书经所说之上帝也。中文原先之脉络所说“小心翼翼,以昭事上帝”,此与基督宗教之虔敬上帝虽颇不同,然亦有其可再探讨者。至大之异同在於,东土华夏是一“天人合德”之传统,西方则是一“神人分隔”之传统。东土华夏强调人虽有限而可以无限也,基督宗教则断然强调人之为有限也。甚至,强调此有限之人,截

<sup>⑩</sup> 请参见林安梧 Lin Anwu,“關於‘儒教’、‘儒家’与‘儒学’的基本义涵之厘清——在第一届全国儒教学术研讨会上的主题发言 Guanyu rujiao, rujia yu ruoxue de jiben yihan zhi liqing-zai Diyijie quanguo rujiao xuoshu yantaohui shang de zhuti fayan”,收於陈明编《激辩儒教》Jibian rujiao [Hard Dispute on Confucianist Religion],(贵州人民出版社 Guizhou renmin chubanshe 印行,2010)。又關於此次论议之报导,首先由陈占彪 Chen Zhanbiao 主笔,刊於《社会科学报》Shehui kexuebao 2005 年 2 月 23 日,第 1,4 版;上海 Shanghai。

<sup>⑪</sup> 關於此,请参见林安梧 Lin Anwu,“儒学与中国传统社会之哲学省察 Ruxue yu Zhongguo chuantang shehui zhi zhesue xingcha” [A Philosophical Reflection on Confucianism and Chinese Traditional Society],(上海 Shanghai;学林出版社 Xuelin chubanshe,1998 年),页 71。又关联著此论者的异同,“耻感”强调的是反躬自省,“罪感”强调的是上帝救赎,而“业感”强调的是解脱轮迴。又“耻感的文化”之论法,请参见朱岑楼 Zhu Cenglou,“从社会、个人与文化的关系论中国人性格的耻感取向 Cong shehui, geren yu wenhua de guanxi lun zhongguoren xingge de chin qixiang”,收入李亦园 Li Yiyuan,杨国枢 Yang Guoshu 编《中国人的性格》Zhongguo ren de xingge [Chinese People's Personalities],(台北 Taipei,中央研究院民族学研究所 Zhongyuan yanjiuyuan minzu xue yanjiusuo,1972 年)。

<sup>⑫</sup> Ames, Roger T, 安乐哲 An Lezhe,“孔子思想中宗教观的特色:天人合一 Kong Zi sixiang zhong zongjiaoguan de tese: Tianren heyi” [The Characteristics of Confucian Religious Viewpoint: The Union between Heaven and Human Beings],(台北 Taipei:鹅湖 Ehu;第九卷第十二期(总号:108,1984 年 06 月发行),页 42-48。

然不可与於上帝也。其与於上帝为上帝之所预定也。<sup>⑭</sup>

3.4 “原罪”说所成之宗教强调的是一具有超越人格神的宗教，而不是一强调内在根源而成就其终极关怀的宗教，原罪经由那超越的人格神所派遣而来的独生子，以其宝血来清洗。

3.5 这样所成的宗教强调的是超越的、外力的救赎，而不是内在的、自力的成就。

[诠释]在伊甸园，未食智慧之果前，人本无罪。人违反上帝之意旨，食了智慧之果，因而犯罪。犯罪而被定罪。如此，由无罪、犯罪，而定罪，定之既久，说此犯罪之原，成了本质之原。人因之而无能力解决此罪，是谓原罪。因之而须有一道成肉身者，耶稣基督，以其宝血，为人类救赎此罪。若人於根源，以其救恩处，以其光照处，以其恩宠处，则亦可以跨出“原罪—救赎”之格局来思考问题。此亦可以如其为一内在根源，而成就一终极关怀之宗教也。

4 关联著“连续观”，是经由一“气的感通”而关联成一个整体。“气的感通”所强调的是主体的互动，而不是主体的对象化。

4.1 强调“主体的互动”，故其基本的存在模式乃是一“我与你”(I and Thou)的方式，而不是一“我与它”(I and it)的方式。

[诠释]此借西哲马丁·布伯(Martin Buber)之《我与你》(I and Thou)一书之言以为论也。“我与你”是两个位格之主体互动，然於东土，此特别强调的是“气的感通”下之主体互动，亦可以关联著“一体之仁”来理解。阳明《大学问》所论<sup>⑮</sup>及程明道《识仁篇》<sup>⑯</sup>所述皆可与於此也，皆乃主体之互动，非主体之对象化也。

4.2 因其气的感通而关联成一个整体，故人之为一主体亦是涵摄於此整体之中的主体，主体并未经由主体对象化的过程，从整体擘分出来。

[诠释]人之为主体，其与整体之关系，如熊十力所说体用之关系，即用而言，体在用，即体而言，用在体，体用一如。亦如众沓之与大海水也，众沓即是大海水，大海水即是重沓也。<sup>⑰</sup>整体之极者，道也。道者，天地万物人我通而为一以为道也。人之与於此道，而道亦生之，人以德蓄之，如此而为人也。人是居於天地之间，成就其为叁才的主体能动性之存在，然此主体能动性实不能外於此天地也。此是一天地人叁才之传统，不同於西方近现代之人文主义，之以人之理智为中心之思考也。<sup>⑱</sup>

4.3 换言之，如此之主体只是知识作用上所暂立之主体，而不是一存在上恒立之主体。或者直说主体乃是一作用或功能，而不是实体。

[诠释]东土华夏传统并不从 to be，去讲 Being，而是从生生不息，去讲存在，特别讲的“存”“在”，都强调人之参与於天地之间而为存在也，都从物之生生处去说存在也。<sup>⑲</sup>说存在就由人之及

<sup>⑭</sup> 请参看林安梧 Lin Anwu 译，“神学中的决定论、预定论 Shenxue zhong de jue ding lun, Yuding lun”，文刊於《鹅湖》Ehu 第十卷第六期(总号 150)，(台北 Taipei, 1987 年 12 月)，页 34-41。此文乃早岁承乏担任观念史大辞典之翻译所作者。

<sup>⑮</sup> 关于阳明一体之仁，请参见林安梧 Lin Anwu, “王阳明的本体实践学：以王阳明《大学问》为核心的展开 Wang Yangming de bentu shijianxue: Yi Wang Yangming Daxuewen wei hexin de zhankai”，收入《中国宗教与意义治疗》Zhongguo zongjiao yu yiyi shiliao [Chinese Religions and Meaning Treatment] 一书，(台北 Taipei, 明文书局 Mingwen shuju, 2001)。

<sup>⑯</sup> 程颢 Cheng Hao《识仁篇》Shiren pian 有言“学者须先识仁。仁者，浑然与物同体，义、礼、智、信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已”。

<sup>⑰</sup> 熊十力 Xiong Shili 于《新唯识论》Xin Weishi lun、《体用论》Tiyong lun、《明心篇》Mingxin pian、《原儒》Yuanru 等著作皆感发此旨，可参看林安梧 Lin Anwu《存有、意识与实践：熊十力体用哲学之诠释与重建》Cunyou, yishi yu shijian: Xiong Shili tiyong zhexue zhi quanshi yu chongjian 一书，(台北 Taipei, 东大图书 Dongda tushu, 1993 年)。

<sup>⑱</sup> 请参见林安梧 Lin Anwu《中国人文诠释学》Zhongguo renwen quanshi xue 一书，特别在第叁章〈人是世界的参与者、诠释者〉，(台北 Taipei, 台湾学生书局 Taiwan xuesheng shuju, 2009 年)，页 65-89。

<sup>⑲</sup> “盖”在之古字是“从土才声”，这是一形声兼会意字，指的是万物始生也。“存”是“从子从省”，这是一个“子”字与“在”字结合的缩简写法，意思是说人之参与於在也。

於那不可分的天地万物人我通而为一之总体,人之为一主体非剥分出来之主体,而是一作用功能,而与於整体之道的主体,这是一“参造化之微”,“审心念之几”,也是一“观事变之势”之主体。<sup>②</sup>但如是主体总在生生化化之大流之中,及此生生而为德也。

4.4 如上所说的主体义,则人之为一实际的存在,其“个人”义便不能彰显。或者说,最基本的一单位并不是一独立的个人,而是一小型的整体,如“家”便是。

[诠释]或者说,东土华夏非“个人本位”之思考,而是一“人伦定位”之思考;人伦也者,於家庭中长养以成者,“孝悌也者,其为仁之本与”,<sup>③</sup>“仁者,事亲是也,义者,敬长是也”。<sup>④</sup>这是一波纹型之结构,非一捆材型之结构,费孝通於此论之甚详。<sup>⑤</sup>吾以是而论此为一“血缘性纵贯轴”之结构。<sup>⑥</sup>此血缘性纵贯轴是由“血缘性的自然连结、人格性的道德连结、宰制性的政治连结”所构造而成者。

4.5 以其为“气的感通”,因此交光互网,通而为一,是由一小的整体扩大而为一较大的整体,再而扩大为一更大的整体。《大学》之讲“格、致、诚、正、修、齐、治、平”所指即为如此。

[诠释]顺前所论,此是一波纹型之格局,是一血缘性纵贯轴,是一存有的连续观,逐层而扩散发展开来的,这是一生生之不容已。“修身、齐家、治国、平天下”步步推展而开,这是一实践之理序,是一生命生长生生之理序。“自天子以至於庶人,壹是皆以修身为本”,至於“修身”则本乎“格物、致知、诚意、正心”也,此是论理之次序也。身家国天下,本为一体也。於人间学,皆可以“一体之仁”以为论也。於自然哲学,则可以“一气之化”以为论也。

5 关联著“断裂观”,是经由一“言说的论定”而分裂成主、客两端,这是经由一主体的对象化活动而开启的主客对立格局。

5.1 强调“主体的对象化活动”,故其基本的存在模式乃是一“我与它”(I and it)的方式,而不是一“我与你”(I and Thou)的方式。

[诠释]亦在此“我与它”为主导之模式下,进而言“我与你”的可能,盖宗教神学者,皆不免於“我与你”之论也。一神论之宗教,其所论之“我与你”为第二义,其第一义者,仍为“我与它”,而且就在绝对的它化、神圣的它化、超越的它化,终而使得此“它”,晋昇为一“祂”,此即是一“上帝”的“他者”之“祂”。人之对此“祂”,而形成一新的“我与你”的关系,这不同於东土华夏传统之“我与你”的关系。盖前者为言说话语之论定所成之格局也,后者则为生命之气的感通所成之格局也。基督宗教由“我与你”而可进及其“冥契上帝”也,此近於东土华夏之“默弃道妙”也,然是又不同也。

5.2 经由主体的对象化活动,而将人从整体中分离出来,成为一切对象化的起点,以言说的论定去论定其所对的对象,并从而使此对象成为一定象性的存在。

<sup>②</sup> 此处所论,可参看林安梧 Lin Anwu 前揭书第四章〈语言:存有之道落实於人同世的居宅〉Yuyan; Cunyou zhidao huoshiyu renjianshi de juzhai、第五章〈道(存有):语言调适而上遂的本源〉Dao (Cunyou); Yuyan tiaoshi er shangshui de benyuan,又“参造化之微”,“审心念之几”,“观事变之势”参句乃余讲习《易经》Yijing 廿餘年来之心得也,可参看林安梧 Lin Anwu, 2002年12月,“易经思想与二十一世纪文明之发展”Yijing sixiang yu 21 shiji wenming zhi fazhan,《鹅湖》Ehu 二十八卷六期(总号330),(台北 Taipei),页36-48。

<sup>③</sup> 语出《论语》(学而篇) Lunyu Xueer pian 第二章:“有子曰:‘其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱者,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!’”

<sup>④</sup> 语出《孟子》(离娄)下 Mengzi Lilou xia: 孟子曰:“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。礼之实,节文斯二者是也。乐之实,乐斯二者,乐则生矣。生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之、手之舞之。”

<sup>⑤</sup> 请参见费孝通 Fei Xiaotong《乡土中国》Xiangtu zhongguo 一书,(中国北京:三联书店,1948年)。

<sup>⑥</sup> 该书起稿於一九九叁到九四期间,时在 Wisconsin University at Madison 访问,后来厘修为《儒学与中国传统社会之哲学省察:以“血缘性纵贯轴”为核心的展开》Ruxue yu zhongguo chuantang shehui zhi zhixue xingcha: Yi xueyuanxing zongzhou wei hexin de zhankai,於一九九六年於台湾 Taiwan 由幼狮出版社 Youshi chubanshe 印行,一九九八年上海 Shanghai 学林出版社 Xuelin chubanshe 亦出版简体字版。

[诠释]上帝经由言说而造此天地万物,唯人是上帝依其肖像所抟揉而成者,然人亦用言说来论定此天地万物。其为主体之对象化活动,其论理之结构是与上帝一样的。近世以来,人之以其理智做为万有存在之起点,此是话语之论定、主体之对象化活动之极致表现也。如此一来,使此存在之对象之为一话语之对象化、主体之对象化所成之定象性存在,并以此定象性之存在当成存在之自身也。此是顺西方之主流传统,加之中世纪之神学所致的一个极致表现,它导致严重的“存有的遗忘”<sup>⑤</sup>之后果。

5.3 如此一来,此主体与对象便不只是一知识作用所成之主体与对象,而且是存有所成主客对立格局下的主体与对象。主体与对象都有其实体义,此实体是相待而起的。

[诠释]实者此实体之为实体,非真乃存在之本真之体,而是一在主客对立格局,经由主体的对象化活动,经由话语的论定活动所成之相对待之“权体”以为实体也。此以权为经,以假为真,以暂为恒之实体,此造成了一严重的“具体性的误置”(misplaced concreteness),如怀梯黑(A Whitehead)之所论。<sup>⑥</sup>

5.4 主体、客体皆有其实体义,因而人之为一实际的存在,其“个人”义便得彰显。即此个人而为一独立之存在,即为一不可划约的个人。

[诠释]如此之个人就是在话语论定中所置定之个人,人并以此做为立基点,并以话语再去置定这世界。此即,我前面所述,经有一主体的对象化活动,经由一“我与它”的方式而开启的定位活动。这较接近於一原子式的思考(atomic thinking),它不同於东土华夏之为一脉络性的思考(contextual thinking)。我以为这是在共相之异迹中所做的原子式的定位、个人本位的定位;它不同於在生命的感通下所座的脉络性定位、人伦性定位。

5.5 以其为“言说的论定”,因此主客对立、个我相待,於是须由一外於此个我之上的法则将此些个我连结成一个整体。基督宗教之特别重视律令、诫律者在此。

[诠释]依费孝通言,此即为一捆材型的格局,与东土华夏之为一波纹型之格局不同。前者之为一神论(Monothelism)的传统,而後者则为一万有在道论(Panentaoism)。前者重在對於上帝诫命的遵从,并强调“因信称义”;後者重在一气之感通,并强调“一体之仁”。此“言说之论定”与“气的感通”适成为一有趣之对比,後者与於“无言”,而前者则以“神圣之言”为底据。盖《论语》有言“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”;《旧约全书》〈创世纪〉有言“上帝说有光,就有了光,於是把它分成白昼与黑夜”,此为最明白之对比。<sup>⑦</sup>

6 “原罪”经由“言说的论定”,由“本无一物”转而而为“如有一物”,再落而为“果有此物”,既“果有此物”便非得“救赎”不可。

6.1 “本无一物”之原罪观,是在《新约》、《旧约》之前的原罪观,此非经救赎而消罪,而是经由包容(爱)而消罪。

<sup>⑤</sup> 钟振宇 Zhong Zhenyu 认为“海德格终其一生以批判传统形上学对于存有的遗忘为己任,并尝试由各种不同的角度阐发存有的真义。在此一科技发展迅速,人性深层意义为人所遗忘的时代,其理论之深度与广度均是中华文化所应吸收与参照”。文见《海德格之有无同一说与任其自然:兼论中国哲学对海德格哲学之一判教可能》Haidiger zhi youyu tongyi shuo yu renqiziran; Jianlun zhongguo zhexue dui Haidiger zhexue zhiyi panjiao keneng,《香港人文哲学会》Xianggang renwen zhexue hui 第3卷第1期,2005年5月,页56-68。

<sup>⑥</sup> 此说借自於 A. N. Whitehead 所论,请参看傅佩荣 Fu Peirong 译《科学与现代世界》Kexue yu xiandai shijie 第叁章〈天才的世界〉Tiancai de shijie,黎明文化 Luming wenhua,(台北 Taipei, 1981年)。

<sup>⑦</sup> 拍於《绝地天之道与巴别塔:中西宗教的一个对比切入点之展开》一文有详论,收入林安梧 Lin Anwu《中国宗教与意义治疗》Zhongguo zongjiao yu yiyi zhiliao [Chinese religions and meaning treatment]一书,第一章。

[诠释]人类始祖亚当、夏娃在未破上帝之诫命前,未食智慧之果前本为无罪。此时,若说其原罪应说是原本无罪,但此原本无罪却亦潜隐著犯罪之可能。此可说是原罪之潜隐状态,亦可说是一无罪状态。或说其为一潜隐状态,经由上帝之恩宠、光照而可归返於原本之无罪。甚至就此无罪而说其有一基极为善之可能,亦可如上帝之诫命而为善也。<sup>⑧</sup>

6.2 《旧约》是由“如有一物”落而为“果有此物”,既为“果有此物”故此物之不可解。

[诠释]关联社会史之演进来看,基督宗教之上帝由原先希伯莱之战神发展而来,配合著中东地区的集权官僚体制,而逐渐演变成一天上之王的最高神观念,这位最高的神从空中将人类与世界创造出来,并且成为一超俗世的伦理支配者,他要求每一个被造物都要来做他的工。“言说”乃是一主体的对象化活动,而“分”亦是一主体对象化活动所衍申出来的主客对立的活动的。“创造”与“支配”相连,“爱”与“权能”和合为一。<sup>⑨</sup>如是演变之过程,其实也是人类文明的发展过程,也是“罪”之“固结”的过程,同时也是人类“自由意志”之“固结”的过程。此时之由“如有一物”落而为“果有此物”,就果真定下此物。

6.3 《新约》是由“果有此物”,再承认“果有此物”,并将此物全幅交给耶稣,而此物因而得以放下。此放下即为得救。

[诠释]主体的对象化充极而尽的发展,一方面摆定了这个世界,另一方面则置立了一至高无上的上帝,这上帝便成了一切的起点,以及一切的归依之所,而且它是在这个世界之上的,因为它若不在这个世界之上便不足以显示其绝对的神圣性、绝对的威权性。再者,这样的政治社会共同体是由一个个原子式的存在,经由一言说的论定、权力的约制而逐层的聚合在一起,最後则统於一。<sup>⑩</sup>在每一层阶的聚合所成的单元都有其自主性、圆足性、以及独立性。而他们之所以聚合在一起,则起於实际利害上的需要所致。“果有此物”的“论定”,再全幅“臣服”,并因其“臣服”而“信仰”,因此信仰而得“放下”此罪,因此罪之放下而为“得救”。《新约》重点不在“创造”与“支配”,而是“爱”与“权能”。

6.4 以“原罪”之为“果有此物”,因其不可解,而有一莫可如何之必然性;但又信其当为耶稣所赎罪而得救,此又有其必然性在。

[诠释]此必然性与西方“言以代知,知以代思,思以代在”之传统密切相关,此是一因执而染,因染而执,相与缠缚所成之统系。将此关联到西方哲学自古希腊亚理士多德(Aristotle)以来的主流传统,就朗然明白了。好像逐层上升的共相一般,每一共相之统结聚合了许多的殊相,都起於彼此能统合为一具有自主性、圆足性、独立性的单元,而且一旦成了一个单元,它就具有其本质性的定义。这样的过程看起来只是理性在作用,其实其中自也包括了权力、欲求、利害等等的作用。用佛教的话来说,凡是执著的,必然也是染污的,由执生染,似乎是不可避免的。佛教立基於一“无执著性”,此与西方之立基於“执著性”,是迥然不同的。广的说来,中国本土所生的儒、道两家亦都具有此“无

<sup>⑧</sup> 如此之论,与灵恩运动(Charismatic Movement)或可比拟讨论,但却不相同,最主要的是,灵恩运动截至目前为止,仍只是有別於正统之论的另一个对立面,并未能超越出来,入於本源。基督教联合圣经公会1961,《圣经》Bible(和合本)

<sup>⑨</sup> 此可参看林安梧 Lin Anwu《儒学与中国传统社会之哲学省察》*Ruxue yu Zhongguo chuantong shehui zhi zhexue xingcha*一书第六章《血缘性纵贯轴下的宗教与理性》,(台湾 Taiwan:幼狮 Youshi,一九九六年)。

<sup>⑩</sup> 费孝通 Fei Xiaotong 即谓此为一“網材型格局”,而有別於中国之为一“波纹型格局”,见氏著《乡土中国》*Xiangtu Zhongguo* <差序格局>,页22-30,上海观察社出版 Shanghai guancha chubanshe,1984年,上海。又如此之“差序格局”不也行於中国内地,实亦行於汉人之移民社会。请参见陈其南 Chen Qinan《家族与社会——台湾和中国社会研究的基础理念》*Jiazhu yu shehui —— Taiwan he Zhongguo shehui yanjiu de jichu linian*,第二章<台湾汉人移民社会的建立及其转型> *Taiwan hanren yimin shehui de jianli ji qi zhuanting*,(台北 Taipei,联经出版公司 Jinglian chubanshe gongsi 印行,1990年叁月)。



执著性”的特色在。<sup>⑩</sup>

6.5 前一必然性乃是一事实之必然性,而後者之必然性乃是一信仰之必然性,此两必然性而成“预选说”(Predestination),至於“天职说”(Calling)亦可由此来理解。

[论释]显然地,绝对的一神论,与征战、权力、语言、命令、执著性、对象化、理性、约制、绝对、专制、共相等观念是连在一起的。此不同於东土华夏之万有在道论,与和平、仁爱、情气、感通、无执著性、互为主体化、道理、调节、和谐、根源、整体等观念是连在一起的。经由如此之对比,基督宗教迭有变革,後来如喀尔文教派之提出预选说,路德教派之提出天职说,皆与此所论之必然性有著难以分隔的关联。这甚至可以说是其极致的表现,这表现又紧关联著现代性。<sup>⑪</sup>

7 “性善”经由“气的感通”,由“本之在天”转而“本之在人”,再落而为“本之在心”,既“本之在心”,便即心言性,因而说其为“性善”。

7.1 “本之在天”之“天”是就其总体义说,而不是就一超越於人世之上的形上义、超越义说。然就历史言,因古巫教之馀绪,则有歧义。

[论释]相对於前面所述,东土华夏传统其政治社会共同体较为优先的概念是和平、仁爱、情气、感通、无执著性、互为主体化、道理、调节、和谐、根源、整体等等。他们强调天地宇宙万有一切和谐共生的根源动力,或者我们就将此称之为“道”,而主张的是一“万有在道论”(Panentaoism),不是“绝对一神论”(Absolute Monotheism)。⑫更值得注意的是,我们甚且就将此和谐而共生的根源动力彻底的伦理化了。像这样的宗教,我们仍然可以归到“血缘性的纵贯轴”这基础性的概念来理解。就这血缘性纵贯轴的方式而销融了此巫教之统绪,也弱化了其可能的形上义与超越义,而朝一总体义、内在义、根源义趋。

7.2 “本之在天”之原性观,是在孔子之前的原性观,商、周之际可以为代表。此是由“本之在帝”之权威性转而“本之在天”的普遍性。

[论释]相对於西方的征战与防禦,东土华夏之政治社会共同体乃因治水、农耕等而建立起来,自然他们的构造方式就与西方原来的方式不同,因而其共同体之最高的精神象徵就不是绝对唯一的人格神。在中国传统里,最先由血缘性的纵贯轴所开启的聚村而居,从事农业的生产,形成了氏族性的农莊村落,他们的宗教,或者说祭祀对象非常繁多,但大体离不开他们的生活世界所开启之象徵、符号。<sup>⑬</sup>商、周之际之由“本之在帝”之权威性转而“本之在天”的普遍性,正可以视为一道德理性化的过程。“文王之德之纯”盖如是之谓也。<sup>⑭</sup>

⑩ 笔者於此所论,显然是将哲学里所谓的“共相”之形成与社会权力、人群之组构等相关联来谈,这一方面是受近现代以来知识社会学的启发,而另一方面则是由佛学之“执”与“无执”、“染”与“不染”诸问题所引发而来的思考。为人群组构、社会权力的型态等之异同,我们实可说中国并无西方古希腊哲学所谓的“共相”观念。“太极”、“道”等辞与“共相”虽属同位阶之概念,但涵义却颇为不同。

⑪ 此可以 Max Weber 所著《基督新教伦理与资本主义精神》Jidu xinjiao lunli yu zibenzhuyi jingshen 所论为代表,请参看林安梧 Lin Anwu (理性的书袋:对《基督新教伦理与资本主义精神》一书的心得与感想) Lixing de diaogui: Dui Jidu xinjiao lunli yu zibenzhuyi jingshen yishu de xinde yu gansiang, 文刊於《鹅湖》Ehu 106 期,(一九八四年四月,台北),页 24-30。

⑫ “万有在道论”(Panentaoism)一词乃笔者所拟构者,其义涵在强调“万有一切”咸在於“道”,如老子《道德经》所谓“道生一,一生二,二生叁,叁生万物”即可为证。“绝对一神论”(Absolute Monotheism)所强调者在一超越的、唯一的人格神。就宇宙万有造化而言,前者多主张“流出说”或“彰显说”,而後者则强调“创造说”。此又与天人、物我、人己之为“连续”与“断裂”有密切的关联,请参见林安梧 Lin Anwu《绝地天之道与巴别塔》Jueditian zhidao yu Babeta 一文,如前所述者。

⑬ 请参见玛克斯·韦伯 Max Weber 著,简惠美 Jian Huimei 译《中国的宗教》Zhongguo de zongjiao [Chinese religions], 第二章、第叁章,新桥译丛 Xinqiao yicong, (台北 Taipei, 一九八九年一月)。

⑭ 语出《诗经》(周颂)Shijing Zhousong“维天之命,於穆不已。於乎不显!文王之德之纯”。

7.3 由“本之在天”而“本之在人”的原性观,此是由一超越而普遍的总体义转而为内在普遍的具现义的原性观。

[诠释]如果我们说原先西方政治社会共同体的建立在于“权力的制约”与“理性的确定”,那我们可以说原先东土华夏传统政治社会共同体的建立在于“生命的感通”与“情志的相与”。前者,推极而尽必产生一至高的、理性的、绝对权能;而后者,推极而尽则产生一整体的、生命的、情志的根源。前者是外在的,而后者则指向内在,此又与前者之共同体是一“外向型的共同体”,而后者则是一“内聚型的共同体”密切应和。前者之为一“契约型的共同体”,相应的是一最后的契约或者言说的命令者与创造者,后者之为一“血缘型的共同体”,相应的是一最后的根源或者生命之气的发动者与创生者。前者即一般所谓的 God(上帝),而后者即一般所谓的“天”。正因如此,原先的“本之在帝”,经由“本之在天”落实而为“本之在人”的原性观,这是由一超越而普遍的总体义转而为内在普遍的具现义之历程。

7.4 “内在普遍具现义”之原性观,强调其为内在,其为普遍,并经由具体体现的历程而彰显,此是由“王”而“圣”,并因之而说“圣王”。

[诠释]上帝是通过“言说”的方式而创造这个世界的,但是“天”则不然,“天”是经由“非言说”的方式,是经由气的运化的方式,是以默运造化之机的方式,而创造了天地万物。《论语》书中,孔老夫子说“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”这与基督宗教的《旧约全书》〔创世纪〕开首所说“上帝说有光就有了光,於是把它分成白昼与黑夜”形成有趣而且强烈的对比。<sup>⑤</sup>“圣王”之为“圣”、“王”,“圣”是耳听於天,口宣之於人,“王”是通“天、地、人”叁才而为“王”。这在在是内在普遍具现义之原性观之体现者,如此而可上达於超越之境、绝对之境,这亦可理解为“肉身成道”,而非“道成肉身”者。盖此是即有限而及於无限也。

7.5 再由“本之在人”而“本之在心”,即此心而言性这样所成的原性观,即为我们所谓的“性善”之论。其极至则说“此心即是天”,此是将内在的主体能动性即等同於一超越而普遍的总体。

[诠释]显然地,“本心论”的性善论是存有连续观的极致,而“原罪论”的“性恶论”是存有的断裂观的极致。前者,强调“天人、物我、人己”通而为一内在根源的总体,即此总体而为道体,即此道体而为心体;后者,强调一“神人、物我、人己”分而为二,主张有一超越的、绝对的、神圣的人格神的一神论。从“本之於帝、本之於天、本之於人”,进而“本之於性”、“本之於心”,这其实亦是一人类文明的发展历程。

8 解消“原罪”之“果有此物”,知其“如有一物”,进而溯源,体悟其“本无一物”。因其本无一物,故可以解消言说之论定,而与其他宗教融合之可能。

正视“本之在心”的“性善”之论,知其“本之在人”,进而溯源,识其“本之在天”。经由主体能动性与超越总体性的对比,而走出气的感通之浑沦,再济之以言说之论定,而有一与基督宗教相对比、相融合之可能。

基督宗教之“原罪说”当得回本,而儒家之“性善说”当该贯末,两者或可有融通之可能。

壬辰之夏七月廿六日成稿於台北福德街象山居

<sup>⑤</sup> 关于此对比,笔者於〈绝地天通与巴别塔〉Juditian zhi tong yu Babelta 一文中论之颇详,请参阅前揭此文。

**English Title:**

**A Preliminary Study on the Integration between Confucianism and Christianity**

—A Clarification and Intermediation between Sin and Goodness in Human Nature

**LIN Anwu**

Professor, Institute of Religion and Humanity, Tzu Chi University

No. 67, Jieren St., Huailien 97074, Taiwan. Email: limaw@mail.tcu.edu.tw

**Abstract:** “Human nature is good” refers generally to the theory of the Mencius tradition of Confucianism, and original sin refers usually to the Christian viewpoint. According to the theory that human nature is good, the relationships between heaven and human beings, between the world and me, and between other people and myself are continuous rather than broken/disrupted. According to the theory of original sin, the relationships are broken rather than continuous. From the viewpoint of continuity, it is breathing the same air that unites all into one whole. And the sharing of air emphasizes the interaction among subjects rather than objectification of the subject. From the viewpoint of discontinuity, the whole is divided into subject and object through the verbal judgment, and it is through the objectification of subjects that subject and object are divided. Through the verbal judgment original sin has become real so that human beings have to be saved by an external power. Through the sharing of air the theory that human nature is good has become real in human hearts. In fact, original sin does not exist, and the good nature of human beings has its root in heaven. The possibility of integration between Confucianism and Christianity may be fulfilled through a contrast between subjective activity and transcendent wholeness so as to overcome the sharing of air and to get help from verbal judgment. If the theory of original sin of Christianity would return to its root, and the theory of the good nature of Confucianism would reach completion, it will be possible to integrate the two.

**Key terms:** God, human being, being, continuous, discontinuity, breathing the same air, salvation, whole course of an event from beginning to end

