

《人文學報》  
第廿、廿一期合刊 ( 88/12-89/6 ), pp. 133-174  
國立中央大學文學院

# 轉化抑或對話？ ——李春生所理解的中國經典

李 明 輝\*

---

\*中央研究院中國文哲研究所研究員  
國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授

## 摘 要

李春生是臺灣近代的基督教思想家。他飽讀中國文化經典，並加以評論。他的主要興趣在於儒家，對佛、道兩家的興趣不大。他一方面極力在古代儒家經典（尤其是《詩經》、《書經》、《論語》）中尋求證據，以證明古代中國人（包括孔子）亦有上帝信仰；在另一方面，他完全否定佛、道兩家的信仰，而視之為偶像崇拜。同時，他將孔子與後儒的觀點加以區別，而將儒家經典中與基督教一神論觀點明顯不合之處歸咎於後儒（如子思、司馬遷、朱子）之偏離正道。

本文根據李春生的著作，詳細分析他對中國文化經典的詮釋及其中所牽涉的問題。他對於中國文化經典的詮釋代表中國耶教徒試圖融合耶教與中國文化的努力；這使他的詮釋有獨特的視角，但亦不免有所扭曲。因此，在他對於儒學的詮釋中，「轉化」的意味遠多於「對話」的意味。

**關鍵詞：**李春生、儒家思想、耶教、《中庸》

## 壹

在臺灣、乃至中國的近代史中，李春生（1838-1924年）是一位獨特的人物<sup>[註1]</sup>。他原籍福建省泉州府同安縣。少時雖上過私塾，但未幾即因家貧而輟學。十五歲時，他隨父領洗入籍基督教<sup>[註2]</sup>，並開始學習英文。他自二十歲起，先後在廈門及淡水擔任英商買辦，其後在臺北自營茶業，因而致富，與林本源並列為臺灣首富<sup>[註3]</sup>。中年以後，他經常投稿《中外新報》、《英國公報》、《教會新報》、《畫圖新報》、《香港中國日報》、《臺灣新報》、《臺灣日日新報》等報刊，或議論時政，或針砭禮俗，或評駁東西學說，或宣揚基督教信仰。這些文章後來多半輯印成書。據《臺灣省通志稿》所載，李春生已輯印成書的著作計有十二種，依出版先後次序如下：

1. 《生津新集》（1894年，福州：美華書局出版，以下簡稱《新集》）；
2. 《東遊六十四日隨筆》（1896年，福州：美華書局出版，以下簡稱《隨筆》）；
3. 《生津後集》（1898年，臺灣：日日新報出版）；
4. 《民教冤獄解》（1903年，福州：美華書局出版，以下簡稱《民教》）；
5. 《民教冤獄解續篇》（1903年，福州：美華書局出版）；
6. 《民教冤獄解續篇補遺》（1906年，福州：美華書局出版，以下簡稱《補遺》）；
7. 《耶穌教聖識覽釋彙考》（1906年，福州：美華書局出版）；
8. 《天演論書後》（1907年，福州：美華書局出版，以下簡稱《書

後))；

9. 《東西哲衡》(1908年，福州：美華書局出版，以下簡稱《哲衡》)；
10. 《宗教五德備考》(1910年，臺灣：日日新報出版，以下簡稱《五德》)；
11. 《哲衡續編》(1911年，福州：美華書局出版，以下簡稱《續編》)；
12. 《聖經闡要講義》(1914年，臺灣：日日新報出版)。

在這十二部著作中，筆者現已蒐得九部，尙未蒐得的三部爲《主律後集》、《民教冤獄解續篇》、《耶穌教聖識闡釋備考》。

李春生的思想受到其基督教信仰的決定性影響。曾天從在《臺灣省通志稿》卷六〈學藝志·哲學篇〉中論及李氏思想之特色時寫道：「〔…〕至於其根本論旨，則似有一貫精神透澈於其間者。基督教之宗教道德精神是也。」<sup>[註 4]</sup>此一基督教背景也決定了他對於中國傳統文化的態度。筆者過去曾撰〈李春生與儒家思想〉一文<sup>[註 5]</sup>，討論他對於儒家文化的態度與詮釋。在撰寫過程中，筆者發現李春生在其著作中引述或提到了不少中國文化經典。上文已提過，李春生僅受過短暫的私塾教育，故其漢文知識主要是得自自學。以他這樣的教育背景而能對中國文化有如此豐富的知識，可謂難能可貴。這引發了筆者的興趣，想更全面地了解他對於中國文化的態度和詮釋，故有本文之作。

首先，筆者想確定李春生所涉獵過的中國文化典籍之範圍。他自撰的〈履歷書〉(未刊稿本)寫道：「學業所及者，漢文、英語、英文，並研究四書五經、諸子百家、史鑑、中西歷史、《新舊約聖經》。」這段文字過於籠統，故筆者再根據目前已蒐得的李春生著作，統計他所引用或

子》、《韓非子》、《公孫龍子》、《關尹子》、《呂氏春秋》、《戰國策》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《逸周書》、《孔子家語》、《孔叢子》、《說苑》、《韓詩外傳》、《論衡》、《水經注》、《風俗通》、《博物志》、《金樓子》、孔安國〈尚書序〉、蔣據《孔子集語》、《世說新語》、朱子〈大學補傳〉、《通鑑綱目》。在這些經典之中，他經常引用的有《詩經》、《尚書》、《易經》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《禮記》、《史記》、《孔子家語》、《孔子集語》及《論衡》。從李春生引述上述著作的情形，我們可以歸納出以下三項事實：

- 一、他所涉獵的範圍幾乎涵蓋了先秦、兩漢的主要經典。
- 二、從他經常引用的著作看來，他的主要興趣在於儒家；他在引述《論衡》時，也是著重於王充對儒家的批評。
- 三、他從未直接引述佛教經典與《老子》，僅有一次引述《莊子》<sup>[註 6]</sup>。他唯有在提到孔子問禮於老子的故實時，才根據《史記》或《孔子家語》引述老子的話。可見他對佛、道兩家的興趣不大，甚至可說是漠視。

這三項事實可以佐證筆者在〈李春生與儒家思想〉一文中所言：李春生對儒、佛、道三教的態度有所差別，對佛、道二教持完全否定的態度，對儒家則有保留地接受。筆者在該文也指出：李春生試圖透過對儒家經典的重新詮釋來融合儒家傳統與他的基督教信仰，這反映出他同時面對中國傳統文化與基督教文化時的認同危機，以及其自我克服的努力。他所面臨的這種文化認同問題具體地表現於他東遊日本時斷髮改裝的事件上。在日本據臺的次年（1896年）春，李春生隨日本首任駐臺總督樺山資紀訪日，前後共六十四日。二月二十七日他隨樺山總督抵達廣

島時，他因清裝髮辮而受到村童的言詞侮辱，便決意斷髮改裝。他在遊記中慨然寫道：

予至是，方嘆子輿氏曰：「居天下之廣居，立天下之正位，行天下之達道。」嗚呼！可以人而不知通變從權，自甘固執陋俗，苟且偷安，至於喪師辱國，割地求和，而累數百兆生民共玷「唱唱保」之臭名，不圖一思廣居、正位、達道諸名義，不亦哀哉！<sup>〔註 7〕</sup>

不久，他便於三月七日在下榻的旅館行剪辮禮，並改著西服。對此，他發出感慨道：「嗚呼！十六載遵守清俗，今又得伸全髮之制。雖然衣冠不同，要未負子輿氏所謂達道、廣居之意義，夫豈為利薰勢迫也哉？」<sup>〔註 8〕</sup>李春生斷髮改裝之事象徵他在文化認同上由中國文化轉向西方文化<sup>〔註 9〕</sup>。但值得注意的是：他特別強調此一轉向係出於自願的抉擇，而非由於「利薰勢迫」。而更值得玩味的是：他在此引述孟子的言論，為自己的此項抉擇辯解。換言之，即使他在轉向西方文化時，他仍然藉儒家思想為自己辯解，以證明自己並未背離中國文化的精神。顯然，他藉此方式來克服（或至少緩和）他在轉向西方文化時所面臨的認同危機。

李春生對於儒家的特殊態度很清楚地表現於他東遊日本時回答《讀賣新聞》記者的一段話：「耶穌傳者，為帝天大道；孔子教者，為人情物理。若夫釋、道、回回，皆為異端邪說；相擊比較，其是非邪正，相去更有天淵之別。」<sup>〔註 10〕</sup>由於儒家在文化認同的問題上對李春生具有特殊的意義，故他在詮釋儒家思想時有一套特別的策略。筆者在〈李春生與儒家思想〉一文中歸納出李春生詮釋儒家思想的三種策略：

一、**合儒**：強調儒家思想與基督教信仰相合之處，否定佛、道二教；

二、補儒：以先秦儒學來否定宋明儒學；

三、超儒：以基督教神學來修改儒家學說<sup>(註 11)</sup>。

李春生採取這三種策略，並非偶然，因為明末清初的耶穌會士利瑪竇（Matteo Ricci, 1552-1610）也採行過類似的策略。唯有把握了這個思想背景，我們才能恰當地理解並評估李春生對於中國文化經典的詮釋。

## 貳

首先要討論的是李春生對於《詩經》與《尚書》的詮釋。這兩部經典是孔子以前的文化遺產，李春生不時引用它們，以證明在孔子以前中國人已有上帝信仰。最明顯的例子見於其〈物各有主〉一文中的一段文字：

或曰：「何以知其確有上帝乎？」曰：「善哉言也！《詩》、《書》典籍可證也，物命遺跡可據也。《詩》曰：『皇矣上帝！上帝皇矣！蕩蕩上帝，疾威上帝。明明在下，赫赫在上。在帝左右。帝謂上帝。昊天不弔。昊天罔極。上帝〔原作「天」〕之載，無聲無臭。神之格思，不可度思，矧可射思。』詎非確有上帝之可憑乎？《詩》又曰：『天生蒸民，有物有則。』此非天地萬物綱紀，惟上帝是主乎？又曰：『天生蒸民，其命匪謔；靡不有初，鮮克有終。上帝耆之。』詎非人性之遷，帝恩寬假，使其老而知悔者乎？又曰：『天不洎爾〔當補一「以」字〕酒。天不我將。』詎非誠命嚴申，弗克由人者乎？又曰：『天鑒在下。逢天憚怒。上帝板板，下民卒瘁。旱其〔原作「既」〕太甚，則不可推；兢兢

業業，如霆如雷；周遺黎民，靡有孑遺；昊天上帝，則不我遺；胡不相畏，先祖于摧。」且「天降喪亂。天降惱德。天之方難。天之方蹶。天之方虐。」詎非禍害災殃，廢興存亡，惟上帝是主者乎？又曰：「昭事上帝，聿懷多福。天位殷適。有虞思〔原作「殷」〕自天。受祿于天，保命佑之，自天申之。既受帝祉。畏天之威。上帝是依，無災無害。敬之敬之，天維顯思。上帝臨汝，無二爾心。」詎非明言順天者存，逆天者亡，示人虔誠誠謹，欽尊天道，宗天為主，上帝是祇者乎？」<sup>(註 12)</sup>

李春生認為：《詩》、《書》中所言的「天」或「上帝」均是指基督教信仰中的上帝耶和華。但他在此所引述的都是《詩經》中的文句，並未引述《書經》中的文句。此外，他在〈論成立〉一文中針對「古人未嘗以脩身謂宗教」之說，解釋道：

〔…〕若以脩身論，則不能無宗教。所以非宗教家之孔子，亦必言天，言上帝，言郊社之禮，言齋誠沐浴、報本反始之道。《詩》亦曰：「肆皇天弗尚，如彼流泉，無淪胥以亡。」《書》亦曰：「上帝既助，上帝是祇，無災無害。」諸若此者，皆指神道而言，雖未成為完全宗教，實則無異宗教。<sup>(註 13)</sup>

不過，可能是由於記憶失誤，他在此所引的《書經》語都不見於《書經》。「上帝是祇，無災無害」出自《詩經》：前句出自〈商頌·長發〉，後句出自〈魯頌·閟宮〉。但我們不必以辭害意，因為《書經》中的確一再出現「天」或「上帝」的概念<sup>(註 14)</sup>。

這段文字還牽涉到一個迄今依然爭論不休的問題，即是：儒家是否



為宗教？李春生對此問題的答案是：儒家雖尚未成為像基督教那樣的完全宗教，但因它繼承了中國古代的天道觀，故仍然可視為宗教。此一看法其實預設了一種普遍主義的宗教觀<sup>〔註 15〕</sup>。

李春生對於宗教有其獨特的看法，其《宗教五德備考》一書便是在說明宗教的本質。根據其說，完全宗教必須具備五種特質，即始終、道理、經權、異蹟、讖語。「始終」是指對人類與宇宙的起源和終結之說明（如基督教的創世說與末日說）。「道理」是指維繫人類社會生活的倫理道德。「經權」是指上帝的「報施賞罰」<sup>〔註 16〕</sup>。「異蹟」是指上帝所行的奇蹟。「讖語」則是指先知或耶穌的預言。對李春生而言，宗教的本質就在於這五項特質，一切宗教之宗教性必須據此來衡斷。在他的心目中，只有基督教完全具備這五種特質，而為完全宗教。至於同樣信奉唯一真神與耶穌基督的天主教與東正教，則不在此列。李春生在〈讀基督教歷史者須知〉一文中嚴詞評論道：

溯自教之流傳，歷茲已近二千年〔…〕乃一經輸入歐洲，教會雖屬盛行，無奈教權竟為羅馬天主教皇獨攬。是則所謂教皇者，又別號為法王，謂其勢之赫奕，擅將耶穌真經隱秘，別造種種詭邪之法，若者曰拜馬利亞與十二使徒偶像，禁牧師神傅男女之嫁娶，妄參國政，干預賞罰。種種妄為，甚於異端邪教。最殘忍者，陷數百十萬十字軍死於非命。如是者，歷千四百餘年，天愁人怨，教會因之蒙汗蔽垢，靡一不為東西羅馬、天主教皇時代教會歷過之慘劫。<sup>〔註 17〕</sup>

因此，他將「東西羅馬及天主、回回諸舊教者」同視為基督教（新教）之敵<sup>〔註 18〕</sup>，也就不足為奇了。

在李春生看來，儒家顯然具備「道理」一項，並以此為勝場；而《詩》、《書》等古代經典中所反映的上帝信仰則部分包含「始終」一項。至於經權、異蹟、讖語三者，在儒家則完全闕如。因此，相較於基督教，儒家只是一種不完全的宗教。李春生相信：上帝信仰具有超越文化的普遍性，故古代中國人具有此種信仰，並非偶然。他在〈新名詞闡明反對奧義〉一文中談到《易經》中的「太極」說時寫道：

〔…〕太極為言，乃太始太初之玄妙，其間涵一不可名、不可道者，謂之造化。故又曰：「太上立德，其次立功。」試問：值此洪鈞未開甫開之際，可首稱立德立功，成此乾坤宇宙者，捨造物元宰，其孰能當之乎？故同時尚有太和、上帝與天君、帝天諸名義，為堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔所倡始稱道，而載於《尚書》諸典籍者，不可勝計。凡此皆由所稟靈明，躬自感通考究而深信者，非有神聖默示傳授。<sup>〔註 19〕</sup>

這段文字包含兩項要點：一、《易經》中所說的「太極」即是基督教所謂的「上帝」；二、古代中國人的上帝信仰並非得自超自然的啓示，而是得自「自然之光」(lumen naturale)。就第一點而言，李春生的態度迥異於利瑪竇，因為後者否認「太極」即是中國古代經典中所說的「上帝」<sup>〔註 20〕</sup>。第二點則隱含「自然神學」(natural theology)——相對於「啓示神學」(revelational theology)——的概念，因為這無異承認：人即使不透過天啓，亦可憑其自然稟賦（特別是理性）而認識上帝。對李春生而言，古代中國人得自「自然之光」而見諸《詩》、《書》、《易》等古代經典的上帝信仰是會通中國文化與基督教文化的主要根據。

## 參

依李春生的理解，孔子基本上繼承了古代的上帝信仰。他在《萬國公報》上曾讀到化名為「癡道人」者闡揚儒學的文章，針對此文，他寫道：

聖人云：「齋誠沐浴，則可以祀上帝。」「郊社之禮，所以祀上帝。」「天之將喪斯文；天之未喪斯文。」「天實為之，為〔原作「謂」〕之何哉？」此不亦明明有一主宰宇宙之上帝乎？何子獨知其必無也？不亦謬乎？既謂不必確有天堂、地獄，是明言將無善惡報應之休咎也。其如是，自可縱我所欲，肆我所行，何必又言善惡是非之理，及循乎生前所行之說？既無天堂、地獄，何必有是非善惡之理？不亦自相矛盾乎？孔子曰：「我誰欺？欺天乎？」「獲罪於天，無所禱也。」「順天者存，逆天者亡。」「過則勿憚改。」且「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」試問何謂欺天與獲罪？既無天堂、地獄，以施賞罰，何以孔子勉人遷善，而又誠毋欺天、獲罪之說？<sup>(註 21)</sup>

李春生在此直接引述《論語》、《中庸》所載孔子的言論，以證明孔子對於上帝的信仰，並且間接推斷孔子應相信天堂、地獄之說。在〈問教篇上〉，他又引述《孔子家語·五刑解第三十》所載孔子之言：「大罪有五，而殺人為下。逆天地者，罪及五世；誣文、武者，罪及四世；逆人倫者，罪及三世；謀鬼神者，罪及二世；手殺人者，罪及其身。」並引申其義說：「用是以觀，孔子雖以天地臆斷溷稱，要亦可知天之喻神，可謂尊矣！」<sup>(註 22)</sup> 李春生基於一神教（monotheism）的立場，自然無法接受儒家以天

地並稱的說法，所以對孔子「以天地臆斷溷稱」不無遺憾之意。但他在此訴諸「依義解文」的詮釋策略，終究還是肯定孔子對天（或上帝）的信仰。不過，當李春生在詮釋《中庸》文句時，這種詮釋策略便行不通了。這點留待下文再討論，此處暫時略過。

李春生的思想中還有一項基本觀點是：宗教為道德的基礎。他在〈道德微言〉一文中便強調：「〔…〕道德是由宗教而生，宗教乃由神道而出。〔…〕今欲擴充道德，兼圖毀滅宗教，是服砒霜，欲求不死，烏可得哉？」<sup>(註 23)</sup> 在這個基本前提下，他認為孔子之教與基督教可以相輔相成，如其〈民教相安策其一〉所言：

孔子者，乃因治而設教；耶穌者，乃為神而傳道。一者專注用禮以服，一者專注用神以化。名雖殊，義則不同，其實有相輔，無相悖。觀其專誠傳道，不外誨人上帝是祇，無災無害，亦所以申七日來復，報本反始之正理。種種箴言妙諦，幾若同門一派。<sup>(註 24)</sup>

因此，李春生相信：孔子的道德之教係建立他在對天（或上帝）的信仰之上。

但是眾所周知，《論語·公冶長篇》載子貢之言：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」這要如何解釋呢？依李春生的看法，子貢及其共同門弟子之所以無法得聞天道，並非由於孔子本人不知天道，而是由於他有策略上的考慮<sup>(註 25)</sup>。李春生在〈致惑有由〉一文中申明此意：

明教祖自上古，而上古則本於神道以設教；崇斯學者，儒焉稱之。道統起自五帝，周公沒而道衰，孔子繼之，致道大行。此所謂草之有根，亦猶蛇之有頭者。當斯之日，慮

異端將惑於後世，乃誠諸徒曰：「索隱行怪，後世有術〔當作「述」〕焉，我弗為之矣！」自是，學者相勉曰：「子不語者，怪力亂神也。」昌黎復不以神道諫佛，悞謂可以善繼人志，善術〔當作「述」〕人事者。嗚呼！防之愈深，黜之彌堅，畢竟而並本來神道之根頭亦棄之，所以儒教行之日促，異端蔓延日熾。是豈儒道不行也，果無頭乎？抑老、佛滋蔓也，真有根哉？<sup>〔註 26〕</sup>

換言之，孔子爲了防範異端，誨言怪力亂神，其弟子因之無法得聞天道；但這卻意外地使後世的儒者遺忘了傳自上古的天道，反而爲佛、老等異端所乘。李春生相信這不是孔子的本意，故他一再強調：「吾教實爲仲尼弟子當日欲求而不可得聞之天道。」<sup>〔註 27〕</sup>

## 肆

李春生雖然肯定孔子對於天（或上帝）的信仰，但對其後的《中庸》卻頗有微辭，認爲其作者子思使這種信仰變質了。李春生對《中庸》批判最力之處是它爲人在宇宙中所作的定位。他在〈天地人說〉一文中寫道：

且也，地有配天之形，人無配地之質，而又自詡，謂能贊天地化育，能與天地參，不亦謬乎？豈大塊之間，未嘗埋沒許多參天配地者哉？若謂贊天地化育，是言教民稼穡，使民以時，與天地參，是言造舟為楫，築室製器，說禮演樂，使民得相生養，峻極於天者，乃儒者失言。所以荀卿十二子之非，子思、孟軻不免罪在其中。<sup>〔註 28〕</sup>

他在〈儒書悞解〉一文亦寫道：

或謂：聖人至誠實德，明動變化，可以贊天地化育，可與天地參，豈亦謬乎？曰：此皆《中庸》以下十二章，子思所述之言，非親出孔子也。其謂「贊天地化育」者，或指謂使民以時，俾得間以治田，播種而化，作炊而育。其謂「與天地參」者，或指謂上帝有好生之德，君子有惻隱之心，以克配上帝，與天地參，非若朱子解謂「與天地並立為三」之說。豈聖人能化生萬物，察理陰陽乎？聖人且自知「莫之為而為之者天也，莫之致而致之者命也」，豈敢復以贊參之義，據為分事？辯者謂：果爾聖人不足與天地並立為三，何則傳云：「大哉聖人之道！洋洋乎發育萬物，峻極於天。」豈亦謬乎？曰：此蓋作者失慎，而述者欠通。無怪今之學者，每自私吾師庶幾左右帝天也。竊謂此段文理，在能物色「之道」兩字，庶乎瞭然全意。夫所謂道者，乃出於天而不可易，事物當然之理，義足令人殉之，惟有所稟賦君子，能明而守之，則為其道。其謂「發育萬物」者，亦不外教民稼穡，樹藝五穀。其謂「峻極於天」者，乃指聖人知所由踐之道，深遠高大，非謂聖人有道，足以駕天。不然，彼為門人者，雖欲張揚夫子之道，將不免自認天之不可階而升。《詩》云：「天生蒸民。」傳亦云：「聖人於民，類也。」由是觀之，聖人宜乎不敢峻極於天。<sup>(註 29)</sup>

由以上兩段引文可知，李春生對《中庸》特別反感的是「贊天地之化育」、「與天地參」、「峻極於天」等說法，因為這些說法不但肯定人在宇宙中的特殊地位，甚至將其地位提高到與天、地並列為三才。就李春生的基

基督教背景而言，這是無法接受的，因為這無異否定了上帝的超越性，是對上帝的嚴重褻瀆。爲了自圓其說，他採取兩種詮釋策略：一方面，他強調這些文句出現於《中庸》的後半部，是「子思所述之言，非親出孔子」；另一方面，他設法淡化這些文句中與其基督教觀點相抵牾的意涵，將「贊天地之化育」解釋爲「以人力輔助天功」之義，並將「與天地參」之「參」理解爲「參贊」之「參」，而非「並列爲三」之義。至於「峻極於天」，則他認爲是過分誇張的說法，是「作者失慎，而述者欠通」。然而，單就文義而言，李春生將「贊天地之化育」解釋爲「以人力輔助天功」之義，固然說得通；但他接著將「與天地參」之「參」解作「參贊」之「參」，卻是大有問題。因爲這樣一來，「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」一語便成了重覆語，所以「參」字在此只可能解作「並列爲三」之義。

李春生說：《中庸》的後半部是「子思所述之言，非親出孔子」，係根據朱子之說。朱子的《中庸章句》將《中庸》全篇分爲三部分：第一至十一章、第十二至二十章、第二十一至卅三章。在第一章（「天命之謂性」章）之後，朱子註曰：「子思述所傳之意以立言。（…）其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義。」在第十三章（「君子之道費而隱」章）之後，朱子註曰：「子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也。其下八章，雖引孔子之言以明之。」在第二十一章（「自誠明」章）之後，朱子註曰：「子思承上章夫子天道、人道之意而立言也。自此以下十三章，皆子思之言，以反覆推明此章之意。」前兩部分可以合併起來看，因爲它們均以孔子之言爲主，與第三部分以子思之言爲主，顯然不同。

其實，任何人只要稍加留意，都不難看出：《中庸》大致可分爲前後兩部分，而這兩部分在文體與內容上顯然有所不同。但是，《中庸》是否

原來就分為兩篇？如果是的話，如何分篇？徐復觀先生便認為：《中庸》本文在漢代原係由上、下兩篇所構成，若依朱子《中庸章句》之分章（以下所引《中庸》之章數，皆以此為據），第二十章中「道前定，則不窮」句以前為上篇，此後則屬下篇<sup>〔註 30〕</sup>。他又指出：從文體上來看，上篇主要引孔子的話以為骨幹，下篇則完全是作者的話，兩者形成明顯的對比<sup>〔註 31〕</sup>。但此一問題在學界尚無定論。例如：大陸學者郭沂便不完全贊同徐先生的看法，而有所批評<sup>〔註 32〕</sup>。不過，郭沂也認為《中庸》包含兩部分：第一部分是孔子語單獨成章者（多為孔子有關「中庸」的言論），有第二至十一、十三、十六至十九章，共十五章；其餘屬第二部分。他並且提出一個大膽的假說：《中庸》的第一部分為原始《論語》的佚文，第二部分才是子思所作。此外，馮友蘭亦認為《中庸》全文由兩部分所組成：第二章至第二十章「道前定，則不窮」句「似為子思原來所作之《中庸》」，首章及第二十章「在下位不獲乎上」句以下「乃後來儒者所加」<sup>〔註 33〕</sup>。歷來的此類考證（包括徐、郭、馮三人的考證）難免都有臆斷的成分，很難得出鐵案如山的結論，故筆者無意在此多費精力。不過，撇開細部的出入不談，他們三人的說法也有一致之處，因為他們都承認：今本《中庸》包含兩個部分，分別代表不同作者（孔子與子思，或是子思與後儒）的思想。在思想內容方面，這兩部分的確各有偏重，誠如徐先生所指出：《中庸》上篇以「中庸」的觀念為中心，下篇則以「誠」的觀念為中心<sup>〔註 34〕</sup>。這也大體合乎朱子的說法。

## 伍

如果我們承認《中庸》是由兩個部分所組成，接下來的問題便是：這兩個部分的思想內容是否有根本的歧異？李春生顯然認為其間有原則



上的歧異，故在其〈民教冤獄解〉一文中寫道：

孔子之教，是為治國；耶穌之教，是為救世。名雖殊，義固不同，其實有相輔，無相悖。蓋有孔子之教，益彰上帝之靈；有耶穌之教，愈顯孔子之聖。惟當知治國是人道，所關一國，他國不與；救世是神道，所關天下，毋容或異。考《聖經》宗旨，信與不信，報自上帝，惟不傳則有罪。可知西人以身殉教，豈徒然哉！由是觀之，孔子雖聖，猶人之聖，非天之聖。謂仲尼有祖述顯彰之德，必子思而誣其能發育萬物，峻極于天。匪惟鄙人竊謂孔子不取，賢若荀子〈非十二子〉之篇，詆之可謂痛切愉快矣！其文曰：『略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其詞，而祇敬之曰：此真先君子之言也。子思倡之，孟軻和之，世俗之溝猶督儒嚙嚙然，遂受而傳之，以為仲尼、子游為茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也』云云。夫荀子者，原推百子之魁，而於贊彰孔道，尤稱其功謂最。今於子思之賢、孟軻之聖，乃因誣蠹孔子一念之差，大書特書，詆之不留餘地。<sup>(註 35)</sup>

依此而言，孔子之道與耶穌之道各有其範圍：前者代表人道，後者代表天道，而人道不可僭越天道。在李春生看來，《中庸》前後兩部分在思想內容上的歧異正是孔子與子思在思想上的分野：孔子尚知天道之超越而不可僭越，子思則過分抬高了人的地位，而至僭越天道，宜乎為荀子所非議。

與李春生不同的是，徐復觀先生認為：《中庸》上、下篇的思想內容

有其內在的關聯，下篇是承上篇而發展。他如此說明其間的關聯：

〔…〕上篇是通過「天命之謂性」的觀念來解答性與天道的問題；通過「率性之謂性」的觀念來解答中庸與性命的問題。但這種解答，依然可以將命與性，中庸與性命，分為兩個層次。下篇則是通過「誠者天之道也，誠之者人之道也」的觀念以解答性與天道的問題；更通過「誠者物之終始，不誠無物」的觀念，以解答中庸與性命的問題。不誠無物，別人的一切生活行為，皆應含攝於誠的觀念之中。亦即中庸的觀念，應含攝於誠的觀念之中。換言之，下篇是以誠的觀念含攝上篇所解答的問題；這便把上篇的兩個層次，也融合為一體了。如前所述，誠是忠信進一步的發展，這是在人的工夫上所建立起來的觀念，其根據，實在於人的自身；是立基於人的自身以融合天、人、物、我，這實係順著先秦儒家由天向人的發展大方向，而向前前進了一大步。<sup>(註 36)</sup>

對筆者而言，徐先生的這番解釋有相當強的說服力。因為《中庸》雖在漢代作為《禮記》的一篇而被編定，而且如秦、漢時代的許多經典一樣，可能包含不同資料來源，也可能不是成於一人之手。但是我們並無理由因此而假定：《中庸》的文本欠缺統一的思想。我們在詮釋具有思想性的文本時，有一項不待明言的原則，即是：我們應盡可能從統一的觀點來詮釋文本。徐先生對《中庸》全篇的詮釋基本上建立在他對於先秦儒學發展方向之整體性理解之上。他的詮釋方式或許不是唯一可能的方式，但只要這種詮釋能自成一說，而他又能據之以重構《中庸》文本的內在理路，則他對於《中庸》思想的詮釋，較諸李春生將《中庸》的前後兩

部分視為在邏輯上不連貫的說法，顯然更具有說服力。

在上述的引文中，徐先生強調：《中庸》由上篇到下篇的思想發展符合先秦儒家「由天向人的發展大方向」。以現代的語彙來說，此一發展方向係由強調天之超越性（如《詩》、《書》中所見者）轉而強調其內在性；但《中庸》在強調天之內在性時，並不否認其超越性。這就形成了《中庸》獨特的天道觀，如徐先生在另一文中所言：「儒家思想以道德為中心；而中庸指出了道德的內在而超越的性格，因而確立了道德的基礎。」<sup>(註 37)</sup> 這就是當代新儒學所盛言的天之「內在超越性」<sup>(註 38)</sup>。對此，徐先生解釋道：

天的本身即是普遍的具體化；因此，由天所命之性，也是人我及人物所共有，而成為具體的普遍。作為道德根源之性，既係內在於每一個人的生命之中，而有其主宰性，有其必然性；同時又超越於個人生命之上，而有其共同性，有其普遍性。人性因為具備這兩重性格，才可以作道德的根源。<sup>(註 39)</sup>

徐先生對於《中庸》的這種詮釋與牟宗三先生的看法相呼應。牟先生在《中國哲學的特質》一書中將先秦儒家遙契（印證）天道的方式區分為「超越的遙契」與「內在的遙契」兩種<sup>(註 40)</sup>。他以孔子作為「超越的遙契」之代表，而引《論語》中孔子所說的「不怨天，不由人，下學而上達，知我者其天乎」，「五十而知天命」，「畏天命」等文句為例。牟先生解釋道：「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，但是天仍然保持它的超越性，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。」<sup>(註 41)</sup> 換言之，這種意義的「天」比較接近《詩》、《書》中的「天」或「上帝」。至於「內在的遙契」，牟先生以《中庸》作為代表。他所舉出的例證是下篇第廿二、廿三、廿六、卅

二章，其中第廿二章便是令李春生特別反感的「唯天下至誠，爲能盡其性〔…〕可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」這段文字。所謂「內在的遙契」，「不是把天命、天道推遠，而是一方把它收進來作爲他自己的性，一方又把它轉化而爲形上的實體」<sup>註 42</sup>。但是在牟先生看來，這兩種遙契天道的方式並無矛盾：「由超越的遙契發展爲內在的遙契，是一個極其自然的進程。」<sup>註 43</sup>

按照徐、牟二人的上述觀點，孔子在先秦儒家天道觀的發展過程中實居於一個關鍵性的轉折點。因爲透過孔子，在《詩》、《書》中作爲人格神而具有外在超越性的「天」或「上帝」才開始內在化於人性之中；而由於此一轉折，原先以天之外在權威爲基礎的「神律道德」始轉爲以人的道德心性爲基礎的「道德宗教」。在這個意義之下，孔子可說是一個新的儒學傳統之開創者（相對於《詩》、《書》傳統而爲新）。反之，李春生的相關論點卻呈現出一幅完全不同的圖象。對他而言，《詩》、《書》中所見的「天」或「上帝」代表古代中國人由自然之光所開啓的純粹宗教意識，而孔子的偉大不過是由於他繼承了此一傳統；但不幸的是，孔子的在策略上的失算卻使得其後儒學的發展逐步背離了此一傳統。再者，既然李春生認爲道德必須以上帝的權威爲基礎，則他所肯定的顯然是「神律道德」。然則，對他而言，由孔子所開啓、經子思、孟子而發展的「道德宗教」傳統乃是一種歧出。因此，李春生不能接受《中庸》後半部中「參贊化育」、「與天地參」、「峻極於天」等說法，也就不足爲奇了。

## 陸

基於「神律道德」的觀點，李春生也批評朱子對於《論語·季氏篇》「君子有三畏」章及《陽貨篇》「予欲無言」章的詮釋。他在〈儒書悞解〉

一文中寫道：

竊以君子有三畏：畏天命者，謂憚天之怒也；畏大人者，謂憚王法之誅也；畏聖言者，謂憚害於明教也。蓋人當戒謹以修己順受，而引小人不知天命之畏，乃放肆邪侈，無所忌憚，豈但狎大人，侮聖言已也？按此段朱子註末，解謂：「大人、聖言，皆天命所當畏。」雖義理含糊可通，然語意偏易，未免大失中庸之道。子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」夫孔子本謙讓自恃，因子貢隱譽已甚，乃引諸「天何言」以責之，意謂人能弘道，非道弘人。朱子誤會，卒解謂：「聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」解法如斯，不免有忝矯誣，殊非聖人本意，且大背經書之義。<sup>(註 44)</sup>

《論語·季氏篇》第八章載孔子之言曰：「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。」在這「三畏」之中，「畏天命」與「畏聖人之言」二者的意涵較明確而無爭議，有爭議的是「畏大人」一詞當如何解。在《論語》，「大人」一詞僅此一例。但在先秦文獻裡，「大人」可能指有德者，如《孟子·告子上》第十四、十五章所云「養其大者為大人」、「從其大體為大人」；亦可能指有位者，如《孟子·盡心下》第卅四章所云「說大人，則藐之」。如果「大人」在此是指有德者，則與下文的「聖人」有所重複。如果此處的「大人」是指有位者（如諸侯），則此種對現實權勢之「畏」焉能與源於道德意識的「畏天命」與「畏聖人之言」相提並論？因此，對於「畏大人」一詞當如何解，歷代注疏甚為分歧<sup>(註 45)</sup>。朱子在《論語集注》中並未特別說明

「大人」何所指，僅籠統地說：「大人、聖言，皆天命所當畏。」所以李春生說朱注「義理含糊可通」。但在《朱子語類》中，朱子明白地表示：「〔大人〕不止是有位者，是指有位、有齒、有德者，皆謂之『大人』。」並且說：「纔畏天命，自是於大人、聖言皆畏之。」<sup>46</sup> 揆朱子之意，在「三畏」之中，「畏天命」是根本，而大人、聖言之所以可畏，是因為二者為天命之體現。康德在《道德底形上學之基礎》中提到：「敬畏」（Achtung）的真正對象是道德法則，而我們對於一個人的敬畏其實只是對於道德法則的敬畏，因為此人為我們提供了範例<sup>47</sup>。其意類乎朱子所言。但在李春生看來，這犯了與《中庸》作者同樣的毛病，即過分抬高了聖人的地位，所以他認為「語意偏易，未免大失中庸之道」。

同樣地，這也可以解釋朱子對於《陽貨篇》「予欲無言」章的詮釋何以令李春生不滿。此章所述的正是孔子的「不言之教」。在孔門四科之中，子貢以「言語」見長。有這種才能的人自然會傾向於透過語言、概念來把握天道，所以子貢會擔心：「子如不言，則小子何述焉？」孔子則因材施教，以「不言之教」教之，以提醒子貢：天道並非單憑語言、概念就可以把握的，而是要在道德實踐中體現出來，正如天道之默運一般。孔子在此並未以聖人自居，所以朱子說：「聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」顯然是有所引申，以孔子為聖人而體現天道。這便引起了李春生的不滿。但事實上，孔子本人亦以為聖人能體現天道，譬如他稱贊堯說：「大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。巍巍乎！其有成功也。煥乎！其有文章。」（《論語·泰伯》第十九章）這與《中庸》稱贊聖人之道「峻極於天」，有何差別？根據上文所述，這些說法所隱含的有關天之「內在超越性」的思想顯然是使李春生不滿的根本原因。

## 柒

在《中庸》裡還有一段文字特別引起李春生的注意，此即第十九章所言：「郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎？」他在〈富強當務下〉一文中論道：

〔…〕古人所謂皇天上帝，即西人所謂耶和華真神。名雖殊，義則一也。是故天子祭於郊者，諸侯祭於社，孔子統而釋之曰：「郊社之禮，所以祀〔原作「事」〕上帝也。」是上帝乃化工造物、至尊莫匹之真神。孔子戒謹已甚，慮後世有汨濫瀆神者，不得已刪繁就簡，棄偽存真。乃獨朱子放之彌緒，反改為「郊祭天，社祭地，不言后土是省文」，則此一解，後之隱神者，孰不鑑山川之典禮，造百神之偽祀，基於物物皆神？夫神豈可瀆乎？所以孔子曰：「獲罪於天，無所禱也。」由斯觀之，瀆神之罪，其孰為大，可不言而喻矣！〔註 48〕

其〈儒書誤解〉一文中也有類似的評論：

他如「郊社之禮，所以事上帝也」，順文真解，亦知郊祭、社祭，莫非敬虔以事上帝，何獨朱子偏解為祭天、祭地，「不言后土者，省文也。」節外生枝，又見其將「上帝」二字顯然革去。嗚呼！孔子恐世道歧〔當作「歧」〕惑，乃聚而彌一，朱子反散之彌肆。夫后土者地也，地者社也，名殊而義一。若謂果爾山有百神，佛猶土木也，何必昌黎冒死諫黜？余悲昌黎意者，嫉其來非其地也，要非真能講究邪正之別。奇夫宗廟之禮，朱子又知其為祀祖先也，何不仍

解為祭祠堂、祭廟宇；不言木主者，亦省文也？豈君子不可罔，而天猶獨可罔乎？<sup>(31-49)</sup>

朱子在《中庸章句》中註解「郊社之禮，所以事上帝也。」曰：「郊祭天，社祭地，不書后土者，省文也。」這引起李春生的不滿，因為從其一神教的觀點看來，這種解釋無異承認多神之存在，而違背了十誡的第一誡：「上帝之外，不可別事他神。」有意思的是，利瑪竇在《天主實義》中也提到朱子對《中庸》這段文字的註解，並且同樣質疑道：「竊意仲尼明一之，以不可為二，何獨省文乎？」<sup>(51-50)</sup>其實，朱子的解釋本於鄭玄注：「社祭地神，不書后土，省文。」而鄭玄之說亦有其文獻上的根據。《禮記·郊特牲》便提到郊祭：「郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。」也提到社祭：「社，所以神地之道也。地載萬物，天垂象，取財於地，取法於天，是以尊天而親地也。」〈禮運篇〉則合而論之曰：「祭帝於郊，所以定天位也；祭社於國，所以列地利也。」這是朱注「郊祭天，社祭地」之所本。

其實，中國古代的祭天之禮固然以上帝為主神，但並不排斥有其他神祇從祀。如《禮記·祭義》云：「郊之祭，大報天而主日，配以月。」可見郊祭以日神代表天，為主神，以月神為從祀。又《禮記·禮運》云：「禮行於郊，而百神受職焉。」而《荀子·禮論》亦云：「郊者，並百王於上天而祭祀之也。」楊倞注：「百王，百神也。或『神』字誤為『王』。」可見郊祭的對象亦可包括百神。質言之，對於古代中國人而言，西方「一神教」的嚴格概念是完全陌生的。《禮記·禮運》有一段文字如下：

夫禮，必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。其降曰命，其官於天也。夫禮，必本於天，動而之地，列而之事，變而從時，協於分藝。



這段文字很清楚地表達了古代儒家的祭祀觀：一方面，祭祀的對象涵蓋天地、鬼神；另一方面，這些對象又歸於一個共同的根源，或曰「太一」，或曰「天」（非天地並稱之「天」），或曰「上帝」。明乎此，則知：說「郊社之禮，所以事上帝也」，固無不可；說「郊祭天，社祭地」，又何嘗不可？這很難憑西方人一神論與多神論對勘的問架去強作區別。而利瑪竇和李春生在此一定要以孔子來否定朱子，可說無謂之至！

## 捌

除了祭天地之外，對中國人最重要的祭禮莫過於祭祖。儒家尤其重視祭祖。這也為李春生融合儒學與基督教的工作帶來很大的困擾。他在〈民教冤獄解〉一文中寫道：

祭義重在歆饗，而歆饗關於靈魂。上古荒遠難稽，維考六經所載「靈魂」二字，幾乎絕無覓處。所以孔子言：「祭如不祭，我不與祭。」其所以復言「祭如在，祭神如神在」者，或指郊社而言。蓋孔子曾云：「未知生，焉知死？」門人亦云：「夫子之言性與天道，不可得而聞。」從是觀之，孔子既無謂於天道，復不知死生，又焉知有靈魂？不知有靈魂，又焉知有歆饗？不有能歆饗，又何裨於祭？何損於不祭？可知古雖有祭，亦不過虛構幻測。其實不知何以祭，又焉知鬼神靈魂為何物？所以曾子曰：「椎牛以祭墓，不如雞豚逮親存。」夫以曾子近古，稽考周詳，猶出此語，後世遠在數千年，亦可了然於祭。<sup>44 51</sup>

「椎牛以祭墓，不如雞豚逮親存」一語出自《韓詩外傳》卷七。李春生

明確否定祭祖的意義，因為從其一神教的觀點來看，這不但和祭天地一樣，違背了十誡的第一誡，還違背了第三誡：「不可製造與崇拜偶像。」但是他的論證方式很特別。他指出：六經中既無「靈魂」二字，則可推斷古代中國人（包括孔子在內）不知有人死後尚有不滅的靈魂；既不知有靈魂，則祭祖便失其對象，而只是「虛構幻測」。他似乎和利瑪竇一樣，將「靈魂」與古代中國人所說的「鬼神」嚴加區別<sup>〔註 52〕</sup>。上文第三節曾指出：李春生從孔子對於上帝的信仰推斷孔子應相信天堂、地獄之說。李春生似乎沒想到：這種推斷和此處的說法相牴牾。因為在耶教教義中，天堂、地獄之說與靈魂不滅之說有邏輯上的關聯，不可能肯定一者而否定另一者。

再者，依李春生之見，古代儒家的上帝（天道）信仰由於欠缺天堂、地獄與靈魂不滅之說的支持，終究還是不能免於變質。他不止一次引述司馬遷在《史記·伯夷列傳》中的一段議論：

或曰：「天道無親，常與善人。」若伯夷、叔齊，可謂善人者，非邪？積仁絮行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢空，糴稊不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。至若近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪？非邪？

並且評論道：

先儒所藐天者，特因顏回之歿、盜跖之壽，謂天若有神，何至報施若斯之顛倒？不知天之所以陰陽為經權者，其在仁能涵蓄，使其老而知悔者，所以觀終行也。否，豈欲天理陽而廢陰，福善以天子，報惡以雷火？果如是，則夜門不開，道無捨遺，安用聖人設教，君子治民為哉？此是先儒藐天昧理失當處。<sup>(註 53)</sup>

如上文第三節所述，李春生所謂的「經權」是指上帝的「報施賞罰」。此種「報施賞罰」未必驗諸生前，亦可能施於來世，故必然預設天堂、地獄與靈魂不滅之說<sup>(註 54)</sup>，否則顏回之歿與盜跖之壽便足以否定上帝之仁。

然而，對李春生而言，司馬遷等「先儒」還只是懷疑天道，而宋以後之「近儒」，由於受到佛教之影響，離天道信仰更遠。他評論道：

若近儒之於神道，則謂天為憑虛，佛為有形，故莫論土木雕塑，相沿習拜，諂不為羞。即如近之談藏事者，慨佛禍之蔓延，歎狂瀾之既倒，不知佛禍為害，乃儒者自招；而又興言神道設教，神異能服野性狼心，所謂修其教，不異其俗。嗚呼！是真不善立言者。<sup>(註 55)</sup>

他甚至說：「若宋儒者，察其所學，無非名利；究其所務，不外朋黨。」<sup>(註 56)</sup>因此，如上文所述，他一再批評朱子對於儒家經典的詮釋，也就不足為奇了。

## 玖

根據以上幾節的討論，我們現在可以檢討李春生對於中國文化經典的理解與詮釋。李春生一方面極力在古代儒家經典中尋求證據，以證明

古代中國人亦有上帝信仰；但另一方面，他又面對古代中國宗教中與其基督教信仰顯然不合的部分，尤其是在祭祀方面。針對中國傳統的信仰，李春生有一套明確的態度：他接受古代儒家傳統中的天道信仰，強調它與基督教信仰相合，但完全否定佛、道兩家的信仰，而視之為偶像崇拜。但他也發現儒家經典中有與基督教一神論觀點顯然相牴牾之處。李春生對此也有一套明確的詮釋策略：他強調《詩》、《書》所反映的上帝信仰，並大量引述《論語》中的文句，以證明孔子繼承了此種信仰。其次，他將孔子與後儒的觀點加以區別，而將儒家經典中與基督教一神論觀點明顯不合之處歸咎於後儒（如子思、司馬遷、朱子）之偏離正道。以李春生對於《中庸》的詮釋為例，他將《中庸》區分為兩部分，以一部分代表孔子的觀點，另一部分代表子思的觀點，肯定前者而否定後者。

李春生對於儒家經典的這種詮釋其實是將問題過分簡化了。《詩》、《書》所反映的殷人及周人之信仰中固然包含對於作為人格神的上帝或天之信仰，但如上一節所述，這種信仰並不排斥對天地、百神及祖先的崇拜。即使《中庸》第十九章所載孔子之言（李春生並不懷疑其真實性）也將「郊社之禮」與祭祀祖先的「宗廟之禮」相提並論。因此，李春生將中國古代信仰中的多神教觀點歸咎於孔子以後的儒家，於事實不合。

李春生所遭遇的詮釋問題具有相當的代表性，因為它反映了耶教傳統與儒家傳統在交會時所觸及的關鍵性問題。在他之前，天主教傳教士於明末清初到中國傳教時，曾面臨過同樣的問題，後來演變成羅馬教廷與清廷之間的「禮儀之爭」。此一爭論的重點正是：中國人之祭天地、祭祖、祭孔是否違背天主教信仰？當時的耶穌會教士主張這些祭禮並不違背天主教信仰，毋須禁止中國教徒參與。但是羅馬教廷並未接受這種說法。在經過天主教會內部的激烈爭辯之後，教宗克萊芒十一世（Clemens

XI, 1649-1721) 於 1704 年正式裁定此類祭禮為異端宗教活動，並禁止所有教徒參與。這導致康熙皇帝下令驅逐教士，使天主教在中國的傳教活動受到重大的挫折。

在中國的這些傳統祭禮中，最深植人心的是祭祖；也正由於它深植人心，它成為耶教（無論新舊）在中國、乃至整個東亞儒家文化圈傳教時必須面對的嚴峻課題。與李春生同屬長老教會的李智仁牧師便曾感慨地表示：由於基督教要求改宗者放棄祭祖，使基督教被誤會為「不孝的宗教」，而難於為臺灣社會所接納<sup>(註 57)</sup>。李春生以中國人欠缺「靈魂」概念為由，認為儒家的祭祖只是無對象的「虛構幻測」，從而否定其意義。但是他沒想到：如果儒家的祭祖是沒有對象的，那麼，從邏輯上說，此種祭禮便不能算是偶像崇拜，而可能只是一種功能性的儀式，如所謂「慎終歸遠，民德歸厚矣」。在禮儀之爭中，中國的天主教徒嚴謨便根據儒家典籍來證明：中國人祭祖只是為了表達對祖先的思念之意，並非向神靈求福。他由此歸結道：祭祖並不違背天主教信仰<sup>(註 58)</sup>。李智仁牧師也有類似的看法：

實際上，台灣人常把自己的祖先神格化，但非主宰之神，是以一個較為貼切的守護神的性質來予以崇拜，關於這一點是受到佛、道、儒「舉頭三尺有神明」的觀念影響所致。但我們若能從「安撫」及「追思」的角度加以思索時，祭祖的這項行為，就不能說是偶像敬拜，而且安撫、追思的祭祖行為又不失基督教的基本信仰立場。<sup>(註 59)</sup>

嚴謨、李智仁與李春生從同一前提出發，卻得出完全相反的結論。在「禮儀之爭」之後兩百多年，教宗庇護十二世（Pius XII, 1876-1958）終於在 1939 年頒布諭令，承認祭祖、祭孔不是偶像崇拜，並允許天主教徒參與

此類儀式。臺灣的天主教會也於 1972 年農曆新年舉行公開的祭孔祭祖彌撒，由朱斌樞機主教主祭。對於祭祖的問題，臺灣的長老教會儘管已出現了諸如李智仁牧師這類的反省，但大體仍未超越李春生的觀點而作出積極的決定。

## 拾

李春生對於儒家經典的詮釋還涉及宗教哲學中的一項重要課題，即「神律道德」與「道德宗教」的問題。上文第四節指出：先秦儒學的發展是由「神律道德」轉向「道德宗教」。「道德宗教」(Moralische Religion)一詞係借自德國哲學家康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的宗教哲學。在《單在理性界限內的宗教》一書中，康德寫道：

[...] 我們可以將所有宗教區分為追求恩寵的（純然禮拜的）宗教與道德的宗教，亦即良好品行底宗教。就前者而言，人或者自許上帝能（藉由赦免其咎責）使他永遠幸福，而他卻不必成為一個更好的人，或者，如果這對他似乎是不可能的，則甚至自許上帝能使他成為更好的人，而他自己除了為此而祈求之外，不必再做任何事。既然對一個無所不知的存有者而言，祈求不過是願望而已，則祈求根本等於什麼都沒有做；因為如果單憑願望就能做到這點的話，那麼每個人都會是好人。但是就道德的宗教（在所有存在過的公開的宗教中，唯有耶教屬於此類）而言，有一項原則是：每個人得盡其一切力量，以成為一個更好的人；唯有他為了成為一個更好的人，而發揮了其天賦（〈路加福音〉第 19 章第 12-16 節），運用了其向善的原始稟賦之後，

他才能期望其能力不及之處會由更高的協助得到彌補。人甚至完全沒有必要知道：這種協助存在於何處；或許根本無法避免的是：如果這種協助發生的方式在某一時刻被啟示出來，則不同的人在另一時刻會對此形成不同的概念，而且是完全出於真誠。但這樣一來，以下的原則也能成立：「對每個人而言，知道上帝為其至福做什麼或做了什麼，並非重要的，且因此不是必要的」；反倒是他應當知道：為了要配得這種援助，他自己做了什麼。<sup>(註 60)</sup>

按照康德在此對「道德宗教」所作的說明，來自超自然力量（如上帝）的協助並非構成道德宗教的本質因素。不論是憑藉上帝之協助得到至福，還是成爲善人，均屬於康德所謂的「恩寵底作用」(Gnadenwirkung)。康德將「恩寵底作用」與「奇蹟」(Wunder)、「祕密」(Geheimnis)、「邀恩的手段」(Gnadenmittel)並列爲「理性界限內的宗教之補遺 (Parerga)」<sup>(註 61)</sup>。此處的「奇蹟」即李春生所謂的「異蹟」。「祕密」是指那種「雖能爲每個個人所知，但卻無法爲公眾所知，亦即無法普遍傳達的神聖之事」<sup>(註 62)</sup>，如召喚、救贖、揀選等。「邀恩的手段」則是指爲獲得上帝的特別協助而採取的手段，如祈禱、上教堂、洗禮、領聖餐等。

在耶教歷史的發展過程中，這四種「補遺」均有相當重要的地位，但是在康德看來，它們在道德宗教中縱使不是毫無意義，至多也只有附屬的地位而已。康德如此說明其意義：

理性意識到自己無能滿足其道德的需求，就擴展自己而至於能彌補此項欠缺的超越理念，但是並不將這些理念當作一項新增的財產而據爲己有。理性並不否定這些理念底對象之可能性或現實性，只是無法將它們納入其思考與行動

底格律中。它甚至指望：如果在一個不可究詰的超自然事物底領域中，還有什麼東西超乎它所能說明的範圍，但對於彌補道德上的無能卻是必要的，那麼，即使這個東西不被認識，亦將有益於其善的意志。這種指望帶有一種信仰，我們可稱之為（對這個東西底可能性）反思的信仰，因為獨斷的信仰（它自命為一種知識）對理性來說，顯得不真誠或是狂妄。因為要為本身（在實踐上）就是確定的東西排除諸般困難，若這些困難涉及超越的問題，這便只是一項附帶的工作（附錄）而已。<sup>〔註 63〕</sup>

由於這些「補遺」是歷史發展之產物，帶有歷史的偶然性，它們畢竟與道德宗教的本質相牴牾。故康德相信：隨著人類理性之發展，它們終究還是會為歷史所揚棄。以奇蹟來說，康德指出：

如果一種道德宗教（它不存在於規條和戒律中，而存在於心靈遵從一切作為上帝誡命的人類義務之存心中）應當被建立起來，則一切奇蹟（歷史將它們與該宗教之創始聯結起來）最後必定使對奇蹟的一般而言的信仰甚至成為多餘。因為如果人們除非另外憑藉奇蹟去確認義務底規範（它們原初是由理性銘刻在人心之中），否則不願承認這些規範有充分的權威，這便暴露出道德上的無信仰達到一個不可饒恕的程度：「你們要不是看見神蹟奇事，總是不肯信。」<sup>〔註 64〕</sup>

由上述康德對於「道德宗教」及其四種「補遺」的說明可知，李春生與康德對基督教的理解實大異其趣：康德將基督教理解為一種「道德宗教」，而李春生所理解的基督教卻是所謂的「追求恩寵的宗教」。因為在李春生所說的「宗教五德」當中，經權、異蹟、讖語三者顯然屬於康德



所謂的「理性界限內的宗教之補遺」，加以他主張以宗教作為道德的基礎，這些都與道德宗教的本質相牴牾。

究竟是康德還是李春生較能把握基督教（乃至整個耶教）的本質，並非本文所關切的問題。筆者在此提到康德對於宗教的分類，只是為了說明：孔子對於傳統宗教及其相關事物的態度其實相當切合康德對「道德宗教」的說明。以《論語》的材料來說，如〈八佾篇〉云：「祭如在，祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」〈雍也篇〉云：「樊遲問知。子曰：『務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。』」〈述而篇云〉：「子不語怪、力、亂、神。」〈先進篇〉云：「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事鬼？』」敢問死。』曰：『未知生，焉知死？』」如上文第五節所述，這些記載使李春生發出若有所憾的評論：「孔子既無謂於天道，復不知死生，又焉知有靈魂？不知有靈魂，又焉知有歆饗？不有能歆饗，又何裨於祭？何損於不祭？可知古雖有祭，亦不過虛構幻測。」不過，若從康德的觀點來看，孔子的這種態度豈不正好合乎「道德宗教」的本質？《論語·述而篇》還有一段記載如下：「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。誅曰：禱爾於上下神祇。』」子曰：『丘之禱久矣。』」這段對話的要點在於孔子的答語「丘之禱久矣」。朱子《集注》解釋道：「禱者，悔過遷善，以祈神之佑也。無其理則不必禱。既曰有之，則聖人未嘗有過，無善可遷，其素行固已合乎神明，故曰：『丘之禱久矣。』」故在孔子看來，事神之道重在平日的道德實踐，而非藉祈禱以求神之佑<sup>(註 65)</sup>。這豈非體現了「良好品行底宗教」？

有意思的是，李春生曾在《東亞報》上讀到一篇以〈孔子創造天地論〉為題的文章，該文作者（其名不詳）正是將孔子與「卡痕託」（康德）相比較。其文如下：

「天生蒸民，有物有則；民之秉彝，好此懿德。」《詩經》語也。有物有則，故道存焉，太極存焉。先儒所謂「有物先天地」也。《易》曰：「裁成天地之道，太極生兩儀，兩儀生四象。」信如斯言，則孔子立創造天地之說也。夫儒教者，論實而不論虛，故宜別目之為哲學也。西歐宗教學者，喜作比較之論，動輒以儒教比較基督，或又比較佛教，不知以哲學目儒教也。然儒教雖言天，其倫理之學，則令人皆可識也。雖間說理氣，亦不流詭異，自然令人信服也。唯教人曰：篤行宜力也，執事宜敬也。其立教如此，其宗旨在修己以治人也。儒學既以此立宗教，後人宜以小學堂所教修身學為宗教，以其言忠信，行篤敬故也。卡痕託氏《實踐性理論》，教人之法曰：「為人者宜盡道，所行者宜實踐，且發揮天地生人皆有自由之權。」或疑與孔、孟言性善之名，其說其意則一也。何則？主張此二說共為道德無上大法，其理皆存於人心自由之義，與性善之名似異，其實則言人人皆固有選擇善惡之良知也。孔子之立宗教如此，卡痕託氏之言，亦庶幾與儒學相近歟！（註 66）

李春生此文大加抨擊，強調孔子是人而非神，故不可能創造天地。或許是作者的題目引起誤會，李春生的批評實有無的放矢之嫌。因為作者的論旨明明是「孔子立創造天地之說」，而非「孔子創造天地」。撇開這點不談，該文作者正是在「道德宗教」中發現孔、孟思想與康德哲學的接合點，而且能看出康德的自由意志說與儒家的性善說之關聯，可謂深具卓識，亦可說為牟宗三先生藉康德哲學以詮釋儒家思想的工作開了先河。筆者亦曾在〈康德的「根本惡」說——兼與孟子的性善說相比較〉一文中論證：康德雖然未提出性善說，但是其倫理學與孟子的性善說並

不衝突<sup>[註 67]</sup>。這不但可以支持該文作者的論點，亦可反證李春生對於先秦儒家思想的詮釋實未能得其要旨。

總括而言，李春生對於中國文化經典的詮釋代表中國耶教徒試圖融合耶教與中國文化的努力，類乎西方中世紀初期的「教父哲學」(patristic philosophy) 試圖融合耶教信仰與希臘哲學的努力。但是與明末清初西方天主教傳教士(如利瑪竇)的類似工作不同的是：中國教徒的努力還涉及文化認同的問題。故在二十世紀，中國的基督教會有「本色化運動」，天主教會有「中國化運動」，均非偶然。李春生極力堅持他對基督教的想法，並據以詮釋中國文化經典，這使他的詮釋有獨特的視角，但亦不免有所扭曲。因此，在他對於儒學的詮釋中，「轉化」的意味遠多於「對話」的意味。在世紀之交，文化多元論論述逐漸取代文化一元論論述之際，如何以「對話」逐漸取代「轉化」，恐怕是中國的耶教徒與儒家、乃至其他宗教的信徒都必須鄭重面對的課題。

## 註 釋

註 1 關於李春生的研究，目前已有筆者所編的論文集《李春生的思想與時代》(臺北：正中書局，1995年)問世。此外，還有古偉瀛：〈以教代政——試論李春生的政教觀〉，收入周宗賢主編：《中國政治宗教與文化關係國際學術研討會論文集》(臺北縣：淡江大歷史學系，1994年)，頁151-165；陳俊宏：〈李春生與禮密臣的一段軼事——一八九五年日軍和平占領臺北城事件的發微〉，《臺北文獻》，第122期(1997年12月)，頁37-68；陳俊宏：〈臺灣第一書《主津新集》〉，《臺北文獻》，第126期(1998年12月)，頁33-75。

註 2 李春生屬新教長老教會。本文所稱的「基督教」，概指新教(李春生通常稱爲「耶穌教」)，與受羅馬教廷統轄的舊教(天主教)及受東羅馬皇帝統轄的東正教有別。至於涵蓋這三者的 Christianity，筆者則統稱爲「耶教」。

- 註 3 關於李春生的生平，請參閱吳文星：〈白手起家的稻江鉅簡——李春生〉，收入張炎憲等編：《臺灣近代名人誌》（臺北：自立晚報社文化出版部，1987年），第2冊，頁11-25。
- 註 4 黃純青監修：《臺灣省通志稿》（臺北：成文出版社，1983年），第34冊，頁28。
- 註 5 此文收入劉述先編：《儒家思想在現代東亞：中國大陸與臺灣篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年）。
- 註 6 〈叢語〉，《續編》，頁149上。
- 註 7 《隨筆》，頁4上。
- 註 8 《隨筆》，頁15下至16上。
- 註 9 關於李春生的日本之行所反映的認同問題，可參閱古偉瀛的〈從棄地遺民到日籍華人……試論李春生的日本經驗〉及古偉瀛、黃俊傑合撰的〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉二文，此二文俱收入筆者所編的《李春生的思想與時代》。
- 註 10 《隨筆》，頁12上。
- 註 11 侯外廬即將利瑪竇詮釋儒家思想的策略分爲「合儒」、「補儒」、「超儒」三種，見其《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957年），第4卷，頁1207-1226，但這可能是本於清代的中國天主教徒孫星耀之說，因爲其《天儒同異考》便分爲〈天主教合儒〉、〈天主教補儒〉、〈天主教超儒〉三編；請參閱方豪：《中國天主教史人物傳》（北京：中華書局，1988年），中冊，頁101。
- 註 12 《新集》，卷2，頁23上至24上。
- 註 13 《續編》，頁119上。
- 註 14 關於《詩》、《書》中的「天」或「上帝」，參閱李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版公司，1978年），頁9-34。
- 註 15 古偉瀛、黃俊傑在其合撰的〈新恩與舊義之間——李春生的國家認同之分析〉一文中也指出：李春生的基督教信仰「使他傾向於從『普遍主義』而不是『特殊主義』的立場來思考問題」；見筆者所編《李春生的思想與時代》，頁226。

- 註 16 《五德》，頁 23。
- 註 17 《哲衡》，頁 112 下。
- 註 18 《哲衡》，頁 113 上。
- 註 19 《哲衡》，頁 64 下。
- 註 20 利瑪竇曾質疑道：「余雖末年入中華，然竊視古經書不怠，但聞古先君子敬恭于天地之上帝，未聞有尊奉太極者。如太極為上帝，萬物之祖，古聖何隱其說乎？」見其《天主實義》，上卷，第 2 篇，頁 14 下；收入李之藻編：《天學初函》（臺北：臺灣學生書局，1965 年影印本），第 1 冊，頁 404。
- 註 21 〈釋癡道人之辯〉，《新集》，卷 2，頁 15。
- 註 22 《新集》，卷 2，頁 74 下。
- 註 23 《哲衡》，頁 109 下。
- 註 24 《民教》，頁 43 下至 44 上。
- 註 25 李春生像一般人一樣，按字面將這句話理解為「子貢從未聽到孔子談論性與天道」。但也有不少學者質疑這種解釋，而提出其他的說法。關於此句的各種解釋，可參閱林義正：〈《論語》「夫子之文章」章之研究〉，《國立臺灣大學文史哲學報》，第 42 期（1995 年 4 月），頁 3-31。依牟宗三先生的解釋，「性與天道」涉及「存有的奧秘」，此非智測（概念把握）之事，而是只能在道德實踐中彰顯，此所以子貢對孔子之「性與天道有不可得而聞」之嘆。牟先生之說見其《心體與性體》第 1 冊（臺北：正中書局，1968 年），頁 217-114。近來劉述先先生在其〈論孔子思想中隱微的「天人合一」一貫之道〉（中央研究院《中國文哲研究集刊》，第 10 期，1997 年 3 月）一文中，根據《論語》本身的材料，將此處的「不可得而聞」解釋為：孔子並非不嘗性與天道，而是以「不言之教」言之。此說甚有說服力，且可與牟先生之說相呼應。
- 註 26 《新集》，卷 2，頁 35。
- 註 27 《新集》，卷 2，頁 27 下。亦見聞書，卷 2，頁 21 下、30 上、34 下、59 上、60 下、69 上；卷 3，頁 75 上。
- 註 28 《新集》，卷 3，頁 18 下至 19 上。

- 註 29 《新集》，卷 4，頁 56 下至 57 下。
- 註 30 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969 年），頁 104-106。
- 註 31 同上書，頁 145。
- 註 32 郭沂之說，見其《〈中庸〉成書辨正》，《孔子研究》，1995 年第 4 期。
- 註 33 見其《中國哲學史》（收入《民國叢書》〔上海：上海書局，1990 年〕第 2 編第 1 冊，據商務印書館 1947 年版影印），頁 447-448。
- 註 34 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 111-112 及 138。
- 註 35 《民教》，頁 21 下至 22 上。
- 註 36 同上書，頁 146。
- 註 37 徐復觀：〈中庸的地位問題〉，收入《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959 年），頁 78。
- 註 38 關於「內在超越性」的問題，筆者在拙作〈儒家思想中的內在性與超越性〉中有詳細的討論，此文收入拙著：《當代儒學之自我轉化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年）。此外，請參閱安樂哲（Roger T. Ames）：〈中國式的超越，抑或龜兔相馱以至無窮〉，收入蕭振邦編：《儒學的現代反思》（臺北：文津出版社，1997 年）；湯一介：〈論儒家哲學中的內在性與超越性〉，收入其《儒釋道與內在超越問題》（南昌：江西人民出版社，1991 年）。
- 註 39 徐復觀：〈中庸的地位問題〉，前引書，頁 79。
- 註 40 以下關於這兩種「遙裂」的說明，見於牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1990 年），頁 37-45。
- 註 41 同上書，頁 39-40。
- 註 42 同上書，頁 40。
- 註 43 同上書，頁 44。
- 註 44 《新集》，卷 4，頁 56。
- 註 45 參閱程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年），第 4 冊，卷 33，頁

1156-1158。

- 註 46 《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986 年，據北京中華書局 1986 年版翻印)，第 3 冊，卷 46，頁 1173。
- 註 47 Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 401 Anm.; 康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，1990 年)，頁 19。
- 註 48 《新集》，卷 4，頁 37 下。
- 註 49 《新集》，卷 4，頁 55 下至 56 上。
- 註 50 《天主實義》，上卷，第 2 篇，頁 20 上；見李之藻編：《天學初函》(臺北：臺灣學生書局，1965 年影印本)，第 1 冊，頁 415。
- 註 51 《民教》，頁 25 上。
- 註 52 《天主實義》，上卷，第 4 篇〈辯釋鬼神與人魂異論而解天下萬物不可謂之一體〉，頁 37 下至 57 下；見李之藻編：《天學初函》，第 1 冊，頁 450-490。
- 註 53 〈原神〉，《新集》，卷 2，頁 67 下。參閱《新集》，卷 1，頁 66 下至 47 上；卷 2，頁 32 下。
- 註 54 參閱〈宗教憑五德〉，《續編》，頁 73 下至 76 下。
- 註 55 〈原神〉，《新集》，卷 2，頁 67 下 68 上。
- 註 56 〈必下〉，《新集》，卷 3，頁 65 下。
- 註 57 李智仁：《台灣的基督教會與祖先崇拜》(臺南：人光出版社，1995 年)，頁 103。
- 註 58 嚴謨之說，參閱李天綱：《中國禮儀之爭：歷史、文獻和意義》(上海：上海古籍出版社，1998 年)，頁 188-190。
- 註 59 李智仁：《台灣的基督教會與祖先崇拜》，頁 106-107。
- 註 60 Immanuel Kant: *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, in: *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 6, S. 51f.; cf. S. 84, 111, 123 Anm. & 141.

註 61 同上註，S. 52。

註 62 同上註，S. 137。

註 63 同上註，S. 52。

註 64 同上註，S. 84。

註 65 傅佩榮教授曾引述《論語》這段文字，並且說：「由此可知孔子的宗教感受極其深刻，孔子與天之間的親密關係亦不可等閒視之。」他顯然誤解了孔子說「丘之禱久矣」的意思。他的說法見其《儒家天論發微》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁127，註78。

註 66 〈「孔子創造天地論」書後〉，《民教》，頁55上至56上。

註 67 此文原刊於中央研究院《中國文哲研究集刊》，第2期（1992年3月）；後收入收入霍韜晦編：《安身立命與東西文化》（香港：法住出版社，1992年）；亦收入拙著：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研院中國文哲研究所，1994年）。



Transformation or Dialogue?  
…… The Chinese Classics as Understood by  
Li Ch'un-sheng

*Ming-huei Lee*\*

**Abstract**

As a Christian thinker of modern Taiwan, Li Ch'un-sheng took a great interest in the Chinese classics, and wrote a great number of articles on them. On the one hand, he tried to demonstrate the belief of ancient Chinese (including Confucius) in God by appealing to Confucian classics (especially *Book of Odes*, *Book of Documents*, and the *Analects*). On the other hand, he refuted Buddhism and Taoism as idolatry. Moreover, he distinguished the views of Confucius himself from those of the latter Confucianists, and attributed the views of some Confucian texts, which contradicted Christian monotheism, to the deviation of the latter Confucianists (like Tzu Szu, Szuma Ch'ien, Chu Hsi) from the orthodox views.

---

\* Research Fellow, Academia Sinica.

In this paper, the author analyses Li Ch'un-sheng's interpretations of the Chinese classics and the related problems as reflected in his works. This represents the effort of Chinese Christians to accommodate the Christian faith in Chinese cultural soil. Therefore, Li's interpretations of the Chinese classics exhibited a special (although distorted) perspective. In a philosophical sense, this new perspective demonstrated the attempts of transforming Chinese culture by Christian rather than the dialogue between both cultures.

**Keywords:** Li Ch'un-sheng, Confucianism, Christianity, *Chung-yung*