

## 主題文章

\*\*\*\*\*

### 「中庸神學」VS.「十架神學」



殷穎 牧師  
(前道聲出版社社長)

多年前讀過陳立夫先生的〈四書道貫〉，今再瀏覽兩岸幾位當代新儒學家關於「中庸哲學」的論述、釋義與觀點，基本上大致相同，並沒有特殊的新見解。在近代儒學家中，仍以孫致和教授的〈中庸哲學〉，闡釋得最為中肯、正確與新穎。其解析與推論均令人折服。他的〈中庸哲學〉分析，由古典到現代，從哲學、心理學到科學，由理論到實際，其論述甚至擴及老、莊與宋、明諸理學家，其治學之淵博，使人印象深刻。在近代儒學家中，無人能出其右。

本文之討論，便以孫致和教授的〈中庸哲學〉，與陳立夫先生的〈四書道貫〉為主要參考依據。

#### 一、「本色神學」(Indigenous Theology)之再思

本文的討論，無可避免地再度涉及所謂的「本色神學」問題。「本色神學」是要將基督教的信仰納入中土，以避免它成為洋教或外來宗教。按宗教在中土本色化最成功的例子是佛教。佛教原本為印度傳入中土的外來宗教，但卻成功的轉型植入本土而完全本色化；它不單深入民間，更深植中國文化與中國文學中。〈西遊記〉是中國文學作品四大名著之一，佛教的影響能滲入中國民族的血液中，這部小說厥功甚偉；是外來宗教本色化的最佳範例。基督教如欲複製此項經驗，並在中土落地生根，尚待相當的努力，須以漫長的歲月去經營才能體現，非朝夕之功可致。

有些基督徒讀了中國的歷史典籍，會赫然發現先哲的思想中，有許多都吻合基督教的部份道理，便欣喜若狂，肯定這些作者為「先知」，視其言論如聖經。這種思想是十分危險的。因為聖經是上帝直接的啟示，整本聖經對救恩的啟示，有其一貫性，與完整性，不可附加或減縮。世上許多哲人，包括中國的思想家在內，其言論均有許多暗合聖經之

處，但均為間接的啟示。因為人為萬物之靈，本有上帝的形象，雖因犯罪而失去了神的形象，但仍留有 不少神賦予人的特質。在一切造物中，人是唯一有宗教需要的動物，這些特質都會顯出一些對神的追求與嚮往，表現於其思想言論中，成為間接的啟示。我們如能將 這些間接啟示之對神（天）的嚮往，善加導引，對本色神學的宣教當有極大的助益。但若硬生生地強拉進來與聖經分庭抗禮，其結果便適得其反了。

筆者在研讀〈中庸哲學〉時，便發現〈中庸〉中的許多思想理論，均與聖經部份吻合。這些言論思想都可作為聖經真理的「前鋒」，也可以說是聖經真理的「預工」。先哲們的思想是企圖要尋找真理，但限於人的能力與智慧，雖竭力提昇，但卻有其一定的限制。故這些哲人的思想只能 停滯在一定的探索極限中，無法超越。但他們都能誠實地說「不知」。（曰：「未知生，焉知死」——論語先進 11-12）因為孔子的時代「時候尚未滿足」（加 四 4），基督尚未降世。今人卻能擁有神的救恩，再重溫先哲的探索，便可以印證這些間接的啟示，應為可喜的文化資產。如能以之將基督教完全融入中土，並用為 引導知識份子的歸主，自有其貢獻。將這些先哲們的思想，儒家的觀念，借來納入聖經神學中，因勢利導，讓本色（儒家）意識在宣道中發揮草根性的作用，或可扮演「本色神學」成功的角色。這便是我要將「中庸神學」提出來討論的動機。

## 二、中庸哲學的本體論

孫致和認為中庸哲學之本體為不可知，因本體為絕對，而絕對是渾混不分，不可想像的。「道之為物，惟恍惟惚」，「有物混成先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。」（老子十一，二十五）。故「絕對」為不可知。中國之所謂天道、自然、太極、無極等，西方之所謂本質，第一因、無限等，皆指絕對與宇宙之本體，但皆為超出人類理解力以上的東西，人的理解能力有限，永不可知。

不可知之本體的宇宙，可以叫第一層宇宙，即所謂的絕對。在不可知的第一層宇宙之下，有「現象的宇宙」，可以叫第二層或第三層的宇宙。第二層宇宙以下的世界，人才可能約略探索以求知。但在現象宇宙中的時間，便不可全知；因時間無限久，但亦可遞分為無限暫。過去為無窮，未來亦為無窮；久為無窮，暫亦為無窮。而無窮便不可知。故時間不可全知，人只能在無限久與無限暫中，在有限久與有限暫的若干現象裡，探知一、二。同樣，空間為無限大，但其中有些構成的分子又無限小，而小大均為無限；即所謂「至大無垠，至小無內」。而小大又均不可知。人只能在無限大與無限小之間，窺知有限大 與有限小的些許事物。

在無限的宇宙中，人只能在「現象宇宙」（第二層以下的宇宙）裡，對絕對的宇宙作相對的認知；亦即對宇宙現象作局部的認識。人類只能在相對事物上有「中庸的認識」（即無過不及，不偏不倚的認識），以避免「錯誤的執一思想」。（「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」——中庸三十。「天地萬物之理，無獨必有對。皆自然而然，非有安排也」——近思錄卷一程明道語。）在比較真理的無限宇宙之相對認識中，「中庸的認識」即「對於相對的事物之無過不及的，不偏不倚的中庸觀」。

總結來說，〈中庸哲學〉對宇宙的看法，是認為以人類有限的智慧與知識，無法體認絕對的宇宙；人只能在現存的「現象宇宙」中，對世間事物採取相對且有限的，不偏左右的中庸觀點。如此才不致在人生中，誤入歧途，才可步上人生的康莊大道。

孫致和教授在其〈中庸哲學〉的結語中表示，宇宙本體為宗教境界，非知識的範疇，故哲學層面無法討論，已隱然指出：宇宙的本體為造物之主宰。

### 三、中庸哲學的天人觀

儒家的中庸思想，是要以人道承襲天道，將人性與天道建立起貫通一致的思考方式；亦即所謂「天人合一」的思想模式。

「中庸」的開宗明義篇，便直陳：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也。可離非道也。」及「思知人，不可以不知天。」（中庸二十）但儒家的中庸哲學，對天卻只有模糊的概念。對宇宙的本體為不可知。「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。」（中庸二十六）這正是儒家對天道的嚮往、憧憬與讚嘆。

人既為天地間萬物之靈，又明乎天之道的大公無私，生生不息，是由博厚、高明、悠久而成其大，則人之德性自應與之配合；故曰：「博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。」（中庸二十六）「仲尼祖述堯舜，憲章文武。上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬。辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害。道並行而不相悖。小德川流；大德敦化。此天地之所以為大也。」（中庸三十）

因天地之「無不持載，無不覆幬」是謂大而且公，故能「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」，大而後能容物，久而後能成物，故此可大可久之道，應為人類共同追求以達共生共有共榮之目的。

儒家以為天之所以行健，無時或息，必有其偉大無盡的動力，乃將動能名之曰「誠」；故曰：「誠者天之道也」（中庸二十）。人亦應秉此動能而奮鬥，效法天地，擇善固執，自強不息，自勉為聖。故曰：「誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」（中庸二十）

根據儒家的觀察，天地四時，節令分明，天體運作有序，必有其道理：「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（中庸一）人類若能配合天地之運作，亦能明中和之道，與共生共有之大用：「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。」（中庸一）人效法天地的運行，庶可達到和平共處。

儒家對天的認知，不僅為物質的存在，更視為一種不可知的，無形的力量，能支配人的環境與命運；故云：「莫之為而為者，天也。」「天不言，以行與事示之而已矣。」（孟子萬章上）

孟子舉例說，堯將天下讓與舜，其實並不是堯的推讓所致，而是為「天與人」。舜曾協助堯治天下二十八載，都為天意。由天下之諸侯朝覲，求審訟獄者，以及眾多歌功頌德的人，都自動棄堯之子而就舜，這種民心即為天意。孟子也說：「天視自我民視，天聽自我民聽」。將「天」視為一種支配萬有的不可思議的力量，就是儒家對天的看法。人要順天而行，以德配天，便可「參天地之化育」，「與天地參」。孔子雖對宗教所言甚少，但還是表達了他對天的敬畏，戒慎恐懼地表示：「獲罪於天，無所禱也」。（論語八佾 3-13）

#### 四、中庸哲學的核心價值——誠

儒家一貫的修養心法，新儒家有所謂的「聖人功夫」，以及中庸哲學的精髓：都只有一個「誠」字。「誠」是儒家修養中最基本，也是唯一的功夫。儒家甚至將「誠」字投射於「天」；認為天地運作之動力，也是一個「誠」字。「子曰：參乎！吾道一以貫之」（論語里仁 4-15）而這個「一」就是「誠」。在儒家的修身功夫中，以言修身之道，在於好學以達於智，力行以達於仁，知恥以達於勇。此三者又以仁最為重要，故曰智所以知仁，勇所以行仁。而這三達德則均源於誠。「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身。知仁勇者，天下之達德也，所以行之者一也。」（中庸二十）

「誠者天之道也」（中庸二十），中庸哲學的核心為誠，但儒家卻將這一個誠字還諸天地，以誠為天道；人再去效法此天道，而自強不息，自勉為聖。故曰「誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」（中庸二十）。

儒家八目中的治學方法，首由格致，再經知止而達於明。而明則有賴天賦之知能——性；即「自誠明，謂之性」（中庸二十一）。以天賦之智能為基礎，再加以努力，或學而知之，或困而知之，才能得到真知灼見。如欲在百尺竿頭，再進一步，便要達到「自明誠，謂之教」（中庸二十一）；即謂「以已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」（朱子語）所謂「以求至乎其極」，即謂盡性。盡性必由於至誠。（惟天下至誠能盡其性），至誠之後能「一旦豁然貫通」，就是明。就是真知。誠與明交相影響，便會到達「誠則明矣，明則誠矣。」（中庸二十一）之誠明的最高境界。

儒家企圖要以「誠」字訣將天地萬物都加以解釋，所謂「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以參天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸二十二）儒家拋出了一個「誠」字，要與天地並列為三。但中庸哲學卻無法真正解釋宇宙第一層次的本體。但「誠」字仍為儒家修為的心法。按陳立夫的說法，誠為動能，為生命的原動力，甚至將「誠」解

釋為宇宙的最高主宰——神，將儒家的「誠」無限上綱，使其與基督教的神相等，這是不妥的。因宇宙本體的第一層次為宗教，而哲學則為知識。以人之有限的知識，是無法也無力去理解宇宙之第一因的。孫致和的保守說法，才是哲學家的本色。

以下陳立夫釋「誠」與「神」同義：

(一)「誠者，天之道也」(God in Heaven, God is Way)

「誠之者人之道也」此言人應法天，人能體天行道。謂上帝抽象言之為「誠」，自其形象人格化言之，則為上帝。

(二)「誠者物之終始」此言物之生命過程，由凝聚成形，以至解體物化，均由誠支配(God is Life)。凡一事一物，由存在以至不存在，均稱之曰生命之過程。物之生滅，人之生死，事之始終，國家民族之存亡，皆可以此稱之。其過程分為七個階段「其次致曲，曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」(中庸二十三)

立夫先生解釋謂：動能在平衡狀態所表現者為物質，動能在自己伸縮狀態所表現者為精神；精神與物質二者，則為構成生命之要素。二者之消長，視時空之配合而定。上下四方為三進向空間。時間為四進向空間。我國古人已先愛因斯坦(Einstein)而言之。故曰物質與精神為生命之體，以中和為歸。時間與空間為生命之用，以中正為歸。體用兼賅而遂其生，使之可大可久，則以中庸為歸，此為生命之原理。關於這些看法，應為立夫先生過度的解釋。

(三)誠為信仰(God is Faith)

「誠之者，擇善而固執之者也」(中庸二十)「誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。」(中庸二十)「孟子曰，君子不亮(誠)，惡乎執！」(孟子告子下)

(四)誠為智慧(God is Wisdom)故「誠則明」(God is Light)故至誠之道可以前知，故至誠如神(God is Spirit)。

(五)誠為仁愛(God is Love)成己而且成物，仁而且智。故曰民胞物與無所愛，無所不護也。

(六)愛為力量(God is Strength)故能動而不息，勇毅而無畏，無堅不摧。及所謂「精誠所至，金石為開」。「故至誠無息，不息則久」(中庸二十六)。「至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」(孟子離婁上)

(七)誠能見其真(God is Truth)俗云「真誠」，言其真實無欺也。故誠為真理之所自出，真情之所自發，與人相處不可缺之正義，與互信之所自生也。「所謂誠其意者，毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故君子必慎其獨也。」(大學第六章)

(八) 誠能成其大 (God is Great) 故能經綸天下之大經，立天下之大本。「唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育；夫焉有所倚，肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天，苟不因聰明聖知達天德者，其孰能知之。」（中庸三十二）

(九) 誠能盡其性 (God is Almighty) 誠能盡天下之性，以參天地之化育，而無所不能。「為天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」（中庸二十二）

(十) 誠能通其化 (God is Power) 所謂「大德敦化」，「君子所過者化」，「大而化之之謂聖」。均指誠所生力量之大，有不可想像者，故能不見而章，不能而變，無為而成。（中庸二十六）

陳立夫先生在論誠的結語中說：「考之基督教之聖經，幾無處不覓得關於上帝之相等說明。所以吾今而後，乃知孔子之教與基督之教，同為闡明人生真諦，為求人類之共生而立言。真理固無中西之分，體天以行道設教者，此心同，此理亦同也。所不同者，以時間而言，孔子早基督降生五百五十年。以空間而言，又因兩地習俗與知識程度之有異，故前者以教育方式闡明真理，後者以宗教方式傳授真理，先聖後聖其揆一也。」

蓋宗教者，道之所修，德之所明，教之所宗，亦即教育之基礎，同以修道之目的，亦固無中西之分。故曰「修道之謂教」。

陳立夫先生將「誠」比擬為「神」，已為不當之解釋；若將「誠」視作神屬性的一種，應該可以接受；但若將「誠」提升至神尊的位階，便失當了。陳立夫先生雖對基督教稍有了解，但關於誠的十點論述，卻引喻失義。儒家為道德倫理與政治哲學的學術知識範疇，並非宗教。孔子作為一個知識份子是很誠實的，他說：「未知人，焉知天」，「敬鬼神而遠之」，「敬神如神在」等，在在都說明他純粹為學術立場，絲毫不涉入宗教。孫致和教授說得好，宗教並不在知識範疇之內，故略而不論。

儒家經典內充滿了與聖經吻合的立論，但卻不是聖經。因聖經是上帝話的直接啟示，目的是告訴人神的救恩，非關學術亦非教育。所以基督與孔子不能並列。陳立夫先生對基督教稍有涉獵，但並不完全了解聖經的內涵，亦無宗教信仰；故其立論失之偏頗。但他的原意頗善，可以開啟儒家與基督教的對話；使具儒家背景的國人可藉「中庸哲學」的楔子，得略窺基督教「十架神學」的堂奧。

## 五、釋中庸

### (一) 由概念名數說起

按孫致和對中庸哲學之是非真理的認知，他認為首須建立所謂的「概念名數」。有了「概念名數」才會有是非，才會有無差異的世界（即萬物異同的世界）或差異混亂的世界（即萬物畢異的世界），成為「有明晰可辨的差異」之世界，才有所謂的真理與非

真理。孫氏認此為人造的 概念名數之偉大的價值。由此而使「是」與「否」成為可能，真理成為可能。而概念名數是人心歸納作用的結果；有歸納才會有分類，有分類才有概念名數。

由於孫氏的背景不具宗教信仰，且在他的〈中庸哲學〉中論到宇宙本體的時候，他一再表明，以人的知識，無法了解 絕對的第一層宇宙（屬於宗教的範疇）。所以他討論的只是第二層次的「現象的宇宙」。而在「現象的宇宙」中，要找尋相對的真理，便只能由「概念名數」的思維 作為開端。

「概念名數」要由現象宇宙萬物中的「共相」與「殊相」入手思考。所謂「共相」，即萬物都有之共同屬性。如兄與 弟雖有別，但卻同為男人。男與女有別，卻同為人類。人與獸有別，卻同為動物。動、植物雖有別，卻同為生物。生物與無生物雖有別，但同為物。故由共相看，萬 物都有共同之點；所以萬物畢同，沒有嚴格的彼此之分，是為真理的一面。

所謂「殊相」，萬物又各有其特殊之屬性。如生物與無生物同為物，動、植物雖同為生物，人類與獸類雖同為動物， 男與女雖同為人，兄與弟同為男人，但各個之間均有甚大的不同；不可說兄即為弟，男便是女，人同於獸，動物等同植物，生物即是無生物。故由殊相看，萬物又都 有其特殊之點，所以萬物畢異。此為真理之另一面。

中國古代的哲學家們對於名數是十分著重的，如：「名以制義」（左傳），「以名舉實」（即現象方面之實—墨子、小取），「名，公器也」（莊子天道），「名也者所以期累實也」（謂名能夠堆加在一實體之上）（荀子正名），「名聞而實喻，名之用也」（荀子正名），「名者，明也，明實使分明」（劉熙釋名）。

有些豪情超邁的思想家，認人間世的一切差異不大，不必重視。但儒家則重視正名（概念名數），由殊相看萬事萬物 各為主體，彼便是彼，此便是此，是便是是，非便是非，迥然有別，不能混為一談。只有對名數正視，才能對是非判然。有了正名，才能在無差異的世界中，找出有 差異的世界。由畢同的萬物中，顯現出畢異的萬物。萬物既異，名數既立，然後才能有彼此之分，是非之辨，然後才能確定真理，以指導人生。

## (二) 名數難以確立

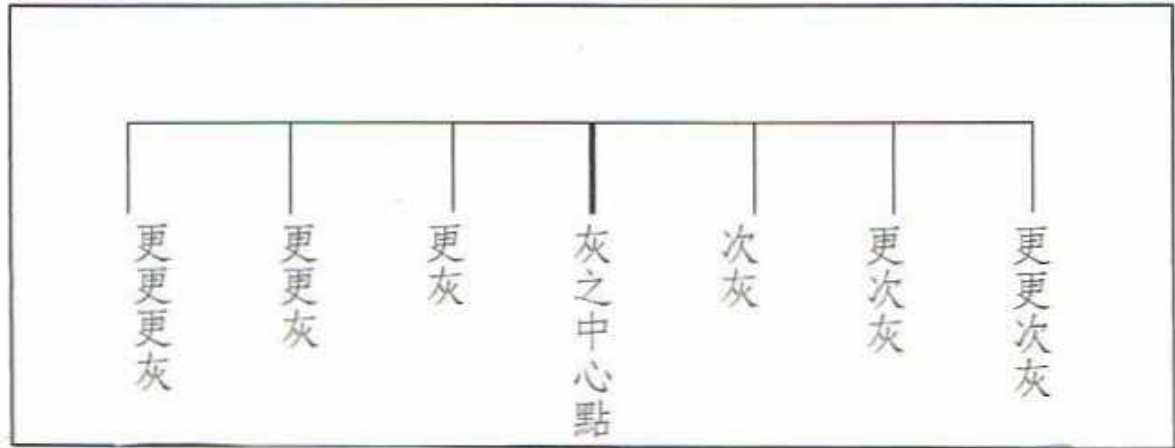
### (1) 數量的差異與本質的差異

「人物之生，天賦之以此理，未嘗不同，但人物之秉受，自有異耳。如一江水，爾將杓去取，只得一杓，將碗去取，只得一碗。至於一桶一缸，各自隨器量不同，故理亦隨異。」（朱子語類卷四）

所謂萬物畢異之異，只是等級上的差異，與數量上的差異，而非本質上的差異。如將每一等級遞減或遞升，使之與最接近的一級相比較，便差異甚微，甚至了無差異。特

以灰色為例，示圖如下，因灰色深淺，近於常識，故引以為例（吳偉士〈心理學〉八章 314 頁）：

灰色等次圖



上圖由灰之中心點，向左至更更更灰，向右至更更次灰，有無量數的差異等級；任何一點均為灰，卻存有差異；但均為等級上與數量上的差異，而非質的差異。在此一片灰色之中，要挑出灰之中心點，才為無過不及，不偏不倚之真正的灰，才為準確的位置。其餘不是太過，便為不及，而這真正的中心點（中庸），人類永不可得。因此，要有準確的命名，實為不易。

談到質的差異，仍以顏色為例，在彩虹或色帶（Spectrum）上，以長度不等的光波次第分散，在紅的一端光波長度為 760（以 1m/m 百萬分之一為單位）紫的一端 390，介于兩端之間的黃色為 600，綠色為 500，藍色為 470……按光波的長度不同，只不過是數量等級的不同；但顏色有了改變，遂成為質的差異了。

由量的差別，變為質的更易，要定下概念名數，更顯困難。

## (2) 由無量數到有限數－歸納作用

名數之成立，基於人心的歸納作用。萬物雖為無量數，具有等級差異之畢異的萬物，人類卻可以對之發生有限的概念，給以有限的名稱。由量的差異到質之差異的萬物，混沌既分，名言既立，人類才能顧名思義，辨別彼此，鑑定是非，判別真偽，真理才可成立。

經過人心的歸納，萬物有了條理。將無生命者，歸納為無生物；有生命者歸納為有生物。生物之具有某種特性者，歸納為植物，生物之具有另外特性者，歸納為動物。動物又依其性質，歸納為原生（protozoa）、海綿（porifera）、脊索（chordata）、脊椎



(vertebra)、等門 (phylum)。再進而依其特性，歸納為各種綱 (class)、目 (order)、科 (family)、屬 (genus)、種 (species)，復細分為哺乳綱 (mammali)，靈長目 (primate)，而成為人科 (hominidae) 者，則為人類自身。人類中又可分為多類種族；其他動、植物又以次分類，便浩如沙數。原來世界並非由無量數目之畢異份子所構成，而是為有限數目之互異份子所構成。由於人具有歸納的思辨力，才有了這些材料與依據，知識才有著落，真理才有可能。

這是孫致和關於中庸哲學中之概念名數的思維，他是由現象世界中分析得來。由於孫氏不具基督教信仰，不諳神創造天地時，早已分門別類，萬物各從其類，且在創造之初，已命亞當為動物命名（創二 19）。而命名是一門大學問；可惜當時尚無文字，亞當的〈命名學〉並未傳世。

### (三) 絕對真理（不變）與相對真理（變）

#### (1) 甚麼東西會變？

莊子云：「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然而夜半有力者，負之而走，昧者不知也。」（莊子大宗師）；「物之生也，若奔若馳，無動而不變，無時而不移。」（莊子秋水）動、植物個體方面之生老病死，以及種族方面之遺傳適應與變化，固然能表現其動與變；即無生物，也在無時無刻地動與變。大至地球、太陽系、銀河系、星雲均變動不居，小至一石一砂，皆由變動。凡物只要動即生變；即莊子所謂：「無動而不變。」日正當中，即已傾斜，人多活一天，即接近死亡一天，盛宴難再，物換星移，故印度哲學家對宇宙人生有「無常」之嘆。

上述之變為宇宙第二層次以下之現象世界中的變；而現象世界中所有的真理，則是比較的真理與相對的真理。都會變動不居。例如原子的構造，以前人只知原子為原子核與電子核所構成（如氫原子由一核子一電子所構成）。後又進而作核子研究，得知核子（即原子核）又為質子中子所構成。此便為在程度上不同層次的兩個真理。愛因斯坦的〈相對論〉一出，牛頓的理論便相形見绌。愛因斯坦之  $E=MC^2$  方程式指出質量與能量的關係後，「質量不減定律」（Law of Conservation of Mass），便取代了以前的「質量不減定律」（Law of Conservation of Matter）。但愛氏的對等定律，又為楊振寧與李政道推翻。可見科學的定律，並非不變之真理，而為「比較的真理」。是為宇宙第二層次中的現象，為世界中之可以變易的真理；因一切自然科學的假定（hypothesis），甚至定律（Law），都只是概然的（probable），而非必然的（necessary）。科學之於現象界，只知有齊一（uniformity）；就機械自然科學而言，只能得到某種程度的概然的（probable，即公算），即不同程度的正確性。對於人類事務，也只能得到少數程度的正確性，其高低深淺，則各有不同，均無法達到必然的正確性。（引吳康著〈哲學大綱〉上冊九章五十二頁）

宇宙中有不變的，絕對的真理嗎？有。但哲學家的知識達不到這種境界，只能憑想像而設定。孫氏表示人的智慧永難達到宇宙之絕對知識。人不能用現象宇宙中比較的真理

理去妄測宇宙之全部；如勉強為之，以現象宇宙中的情況況之，便失去對學術知識的忠實。故孔子不為，曰：「知之為知之，不知為不知，是知也。」（論語為政 2-17）

## (2) 甚麼東西不會變？

列子楊朱篇有云：「五情好惡，古猶今也。四體安危，古猶今也。世事苦樂，古猶今也。變易治亂，古猶今也。」是講人間世之種種，古今相同，可謂不變。孔子云：「忠恕違道不遠。施諸己而不願，亦勿施諸人。」（中庸十三）是謂道德準則之不變。董仲舒在賢良對策中云：「道之大源出於天，天不變，道亦不變」；以及朱子語：「萬一山河大地都陷了，畢竟理卻還在這裡」（朱子語類卷一）。這便由人之道德生活層面，上溯及天道了。

在孫氏的論述中，他避言天道；認為是絕對宇宙的第一層次，非人之智慧可及，但坦言人之善惡道德的標準，基本不變。是放之四海而皆準，行之萬世而不悖；故亙古恒常不變。善惡是非之標準，在嚴格的分析下，既為相對的，亦為絕對的。故直言，天不變，道亦不變，即使天變了，道亦不變。其立論隱然與聖經相吻合。

## (四) 何謂中庸？

### (1) 中庸是無過不及

孔子云：「道之不明也，我知之矣，智者過之，愚者不及也。道之不行也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。」（中庸四）

「子貢問師與商也孰賢？子曰：師也過，商也不及。曰：然則師愈與？曰：「過猶不及」（論語先進 11-16）。中庸就是無過不及，凡事凡物都不能太過，也不可不及，因過猶不及；萬事萬物都要守中庸的標準與分際。大凡成為一件東西（就物自身之構成該物而言），或所做的一件東西（即人類對該物發生之概念，給予名稱而言），都有其中庸之範圍。在此範圍內，是這件東西；超出或不達此範圍，不是太過或不及，便已不是這件東西了。舉以下數例說明：

(A) 水的中庸範圍為「攝氏表零度以上、百度以下之氫二氧」。氫二氧在零度以下，因達不到此範圍而不再是水。氫二氧在百度以上，超過此範圍也不再是水，亦不能再稱為水。

(B) 灰的中庸範圍為「介乎更更更灰，與更更次灰之間的狀態」（如前圖所示）。在更更更灰以上，或更更次灰以下，則不是超過了，便是達不到此範圍，而不再是灰，亦不能叫做灰。

(C) 朱的中庸範圍是「介乎紫或淺紅之間」，朱如太過即為紫，而不是朱。朱如不及，便成為紅，亦不是朱。孔子說「惡紫之奪朱」，就是教人以朱為目的時，便應把握朱的中庸範圍（若以光波之長短舉例，則可說明其中庸範圍，是介乎紅藍之間）。

(D) 人類日常生活之衣、食、住、行的中庸範圍，是溫、飽、合用與舒適。衣太厚則燥，太薄則寒；食太多則脹，太少則餓；住屋太大則嫌孤寂，太小又覺得狹迫；行路太疾，則覺倉促，太慢則覺懈怠；皆有悖中庸之道，都是不好。

(E) 尚書教人處世之中庸的態度，應是「直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲」（尚書堯典），直的不及是虛偽，固然不好；太過則暴躁，也是不好；其中庸範圍即為溫。寬的不及是嚴峻，固然不好；太過則弛懈，也是不好；其中庸範圍是栗。剛的不及是柔懦，固然不好；太過是暴亂，也是不好；它的中庸範圍是無虐。簡的不及是繁瑣（繁文縟節），固然不好；太過是疏慢，也是不好；它的中庸範圍是無傲。

## (2) 無中庸即無存在

中庸第一章的「致中和（「和」即含無過不及之意）天地位焉，萬物育焉。」故不單人類對物象之歸納命名為中庸作用，即形形色色的宇宙萬象之構成，亦具有中庸原則；如原子或太陽系一旦失去其原有的中庸作用，即不復為原來的原子或太陽系。如現有之宇宙，一旦失去中庸作用，即將整個毀滅，而不復存在。因此人所認識的現象宇宙，無中庸即無存在。

## (3) 中庸為不偏不倚

「不偏之謂中」（中庸前言程頤語），「中立而不倚，強哉矯！」（中庸十）。「蔽於一曲，而闇於大理」（荀子解蔽，偏於一曲則蔽）。「中之至理矣，獨陰不生，獨陽不生。偏則為禽獸，中則為人。」（二程遺書第十一明道語）「所謂致中者，非但只是在中而已；才有些子偏倚便不可。須是常在那中心十字上方，方為致中。譬如射，雖射中紅心，但在紅心邊側，亦未當。須是正中紅心之中，乃為中也。」（朱子語類輯略卷五）「情之失則偏，偏即乖戾失之矣。不偏則其情必和易而平恕也。」（戴震孟子字義疏證卷下）任何事物一有偏失，便出問題。

(A) 以水為例，水的不偏不倚之中庸範圍為氫二氧，若偏於氫，則成為氫三氧，或偏於氧，則成為氫二氧二，則均失去水之中庸範圍，而不復成為水。

(B) 關於人生，以楊墨為例，楊子偏於為我，墨子偏於為人，都不好；要既不偏我，又不偏人，推己及人，由親而疏，才為正常。

(C) 以思想為例，唯心者偏於精神，唯物者偏於物質，皆有失中庸之道，惟心物兼顧，以求心物交融之圓滿人生，乃為中庸。

## (4) 中庸是平衡

「凡事物，稟得過重，便佔了其他的；如慈愛的人少斷制，斷制之人多殘忍。蓋仁多便遮了義，義多便遮了仁」（朱子語類四），凡百事物平衡狀況十分重要。任何事物失去平衡，便有所偏倚，便為過與不及，便逸出了中庸的範疇，便是不好。如人站立，如失

去平衡，便不成樣子。植物生長，如一邊枝葉茂盛，便失去美觀。建築房屋如失去平衡，便會倒塌。男女之情感如失去了平衡，便生出問題。而人對大自然的資源，如使用過度，便會失去正常的氣候調節，而生出災變。

#### (5) 中庸是恰到好处

「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲，故性長非所斷，性短非所續。」  
(莊子駢拇)

「至當之謂德」(張載<正蒙>至當一至當為恰到好处，不太過亦非不及)

任何事物，都要恰到好处。宋玉<好色賦>描寫美人，謂「增一分則太長，減一分則太短，著粉則太白，施朱則太赤。」便是說美麗得恰到好处。不能有所增減，才是中庸，才為美人；其他事物，亦莫不如此。

#### (6) 亞里士多德之中庸觀

希臘哲學家亞里士多德之中庸觀點亦頗類似；他舉例以言人之性情；不能怯懦，也不可粗暴，恰當的中庸性格應為勇敢等，列舉多項例證，亦皆合於「中庸」的原則。

#### (7) 中庸是知止

中庸最後要止於至善，擇善固執，此為儒家一貫的理想。大學之道便是要止於至善。「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣。」(中庸八)「誠之者，擇善而固執之者也。」(中庸二十)

任何事物均有其中庸的範圍，亦即有其完善的範圍，至善並非極端，至善即中庸；到了至善而不知止，便會脫離了中庸的範圍；反乎中庸，反而不善了。

至善在人生方面，是指善惡之善；但在宇宙方面，是指萬物之恰到好處的最佳狀態。如鈉原子之至善的中庸狀態，為核子繞以十一個電子（鈉的原子序為十一，即含有十一個電子。這十一個電子，按已知之原則為：兩個構成內層，八個構成中層，另一個孤立於外層）。氫原子之至善中庸狀態，為核子繞以十七個電子（兩個構成內層，八個構成中層，七個構成外層。）鈉原子的外層電子是多餘的一個。氯原子的外層電子是七，對八而言，是缺少一（八是此層原子之應然的數目）。一個多餘了一，一個欠缺了一，所以鈉氯都不十分穩定，而為易變的原子。但二者本身雖易變，如要保持其仍為鈉與氯，則應止於其原有之狀態，勿與可促成其發生變化之其他原子接觸；否則鈉氯二者一經接觸，則一個多了一，一個少了一，正好促成其發生變化，而成為鹽。鹽雖為另一種至善，但不屬於鈉與氯，至此鈉與氯便已不復存在了。可見任何物質如要繼續仍為該物，便應止於其所應止之至善的中庸狀態才行。同理，人生對於任何事情，亦均必須止於其所應止之至善處，而固定不移，不再向前冒進，而陷於太過；或向後怯退，而陷於不及。

## (8) 執中之必須

「允厥執中」（論語堯曰 20-1），「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允厥執中」（〈尚書〉大禹謨記，舜告禹語，即所謂的十六字心傳）。

歷代諸儒雖對所謂的十六字心傳，有所質疑，但論語中既然引述，足見孔子以前確曾有此傳說；謂堯舜禹間授受之際，以允厥執中輾轉傳授；足見執中思想應為傳統思想之重心，便無可置疑。關於「人心道心，危微精一」之思想，有諸多闡釋；但簡而言之，所謂執中，就是不偏不倚於兩端，或諸端中之任何一端，要能經常把握住此兩端或諸端中任何一端間的，止乎中心（重心）之點，與有關之範圍。中庸章句引程頤語：「中者，天下之正道，庸者天下之定理。」無中庸即無存在。總結一句，中是宇宙的定理，執中是全人生的正道。

## 六、「中庸神學」VS.「十架神學」

### (一) 基督教能滿足儒道諸家之嚮往

在孫著的〈中庸哲學〉中，他坦承〈中庸哲學〉的範圍只能就第二、第三層次宇宙中的「現象世界」加以分析與論述；第一層次的宇宙，或「本體的宇宙」永不可知。其治學的態度為誠實的書生本色：也就是「知之為知之，不知為不知，是知也。」（論語為政 2-17）的儒家治學本色。孫氏更在〈中庸哲學〉的最後，提到宗教信仰不屬知識，故不予討論。而歷來儒道各家所嚮往憧憬的第一層宇宙；即所謂的「無名天地之始」；「道之為物，惟恍惟惚」；「道隱無名」（老子）；「天命之謂性」（中庸第一）；「誠者天之道也」（中庸二十）；「天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測，天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。」（中庸二十六）諸先賢臆測的宇宙之本體，正是基督教的上帝，儒道諸家所讚譽的天，正是創世記第一章中記載的，神所創造的宇宙萬物。使徒保羅後來記述他在異象中所經歷到的第三層天（由下而上），也許正是儒家們所憧憬的第一層宇宙（由上而下）。

### (二) 「中庸神學」之人的正確定位

在中庸哲學中，哲學家由概念名數起，殫精竭慮所分析的中庸之道，企圖要找出的：無過不及的，不偏不倚的，恰到好處的，以及止於至善與允厥執中的中心點，以追求正確無誤的人生之道；呼之欲出的，正是第一亞當在伊甸中犯罪以後而失去的人之本來應該有的定位。人在犯罪以後，失去了原先所有的正確地位，而動輒得咎、左支右絀，在天地間找不到自己應有的定位。〈中庸哲學〉中整體探討的內容，便是人在宇宙中要如何才能找到自己應有的位置；並加以堅持，而止於至善。

朱子闡釋中庸的「不偏之謂中」：「所謂致中者，非但只是在中而已，才有些子偏倚便不可。須是常在那中心十字上立，方是致中。譬如射，雖射中紅心，然在紅心邊側，亦未當，須是正當紅心之中，乃為中也。」朱子的這番解釋，正合於聖經中對於罪的看

法。聖經中關於罪的定義，罪（希伯來文 *nata*，希臘文 *hamartema*）之原義為：「達不到的標準，未能完成的責任」，即保羅所說的：「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」（羅三：23）。神原為人定下的自由界限（希伯來文 *abar*，希臘文 *parabasis*），罪便是跨越了這些範圍，逾越了這些界限。易言之，未能達到正確的紅心標的；既偏又倚。人由於失去了正確的中庸定位，才導致萬劫不復的境況。

<中庸哲學>所討論的，所憧憬與嚮往的，便是要如何回復人正確的地位，才能為天地立心，為生民立命，為往世繼絕學，為萬世開太平。但儒家費盡了心思，卻還沒有真正找到這個失落之紅心的標的。人類因為第一亞當的失足墜落，才失去了神為人安排的正確定位。只有靠基督在十字架上的犧牲，才能解決亙古以來，人類錯位的問題；也只有當基督在十字架上完成了對罪的要求，人在十字架下接受了基督的救恩，才能回復到原有的人的正確定位。

### (三)「誠」包括在「愛」（十字架）中

儒家在中庸哲學中，有一個核心價值的道德標準；就是一個「誠」字。所謂「吾道一以貫之」（論語里仁4-15），「凡為天下國家有九經，曰修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。」（中庸二十）這裡所說的「一」都是指「誠」字。而「誠者，天之道也，誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」（中庸二十），以上的思維都將「誠」字，推向中庸哲學中，儒家思想的最高境界。

陳立夫在其<四書道貫>中，甚至將「誠」比擬為神。他說：「道可括為五達道，德可括為三達德，最後又復括為一個「誠」字。而稱所以行之者一也。西方講道德，則以上帝（God）為獨尊，其義相同。是以誠為道德之唯一泉源，而上帝則為道德獨尊之象徵；故曰：誠者，天之道也，誠之者人之道也。」陳立夫將儒家的「誠」字，轉化為基督教的上帝，應為引喻失義，比擬失當。按「誠」雖亦為上帝屬性之一種，卻不宜以誠作為上帝的總名稱。但由陳氏的比擬中，也可以尋撥出另一條思路，作為融入基督教的渠道。

事實上，「誠」確為基督教十分重要的德行。人始祖之被驅離樂園，乃至人在最後審判中被定罪的主要罪案，便是因為違背了這個「誠」字（啟廿一8……一切說謊話的，他們的分，就在燒著硫磺的火湖裡，這是第二次的死。）

基督對誠實的定義十分明確：「是就說是，不是就說不是，若再多說，就是出於那惡者。」（太五27）這是所有受造者的人所應該信守的基本行為準則。但這只是消極的本分，而非積極的力量，更不能以之達成天地的化育。其實儒家的道德內涵中，「仁」較「誠」更接近基督教的信仰；在這方面，墨子的「兼愛」較之儒家的「仁愛」更上層樓。

說來也許極為諷刺，中國儒家所強調的誠字，按其理想，已推行了數千年，早應達到「天地化育」的境界了；但國人之德行迄今卻還距「誠」字極遠。這個以道德稱著的文明古國，當今之世，在東方崛起的主因是經濟與武力；至於「誠」的積分，雖還不至於到「零」的程度，卻為最弱的一環。何以故？今之儒學者只會搖頭嘆息，卻未在基本的道德學問上作出探討。今之儒學家如能老老實實地檢討一下，便應該曉得「誠」雖為一種美德，但卻並非推行化育天地的力量；而且僅靠修養身心等慎獨的功夫，根本無從建立誠這種美德。若然，則國人之誠信德性，何以淪落到今日這種地步。

中庸哲學中的三達德，由知、仁、勇歸併為一個「誠」字；基督教的三達德之信、望、愛，最後是歸併為一個「愛」字；而「愛」便是釘十字架完成普世救恩的基督，這才是德行的真正泉源與力量。而「誠」便包含在基督的愛中。經云：「惟用愛心說誠實話，凡事長進，連於元首基督」（弗四15）。人只要接受了基督的救恩，有了愛心，才能建立誠信。因「誠」包括在「愛」中。

#### (四) 執兩用中的保羅「中庸（十架）神學」

提起了「十架神學」，人們便會立刻想到保羅所說的：「猶太人是要神蹟，希利尼人是要智慧，我們卻是要傳釘十字架的基督；在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙；但在那蒙召的，無論是猶太人、希利尼人，基督總為神的能力，神的智慧。」（林前一22—24）在保羅面對的哥林多教會中，有各種爭端，其中爭執最烈的，為當地希臘人的智慧哲學派，與猶太人的神蹟經驗派；一方側重理論，一方高舉神蹟，相持不下；這兩方可說是各有偏倚，也互有得失。類似的爭論，降至今日的教會，仍然未息，各成派系；理論與實際之爭，互有擁護者，將永無休止。一方面教會中高高在上的神學家們，依然成為信仰詮釋的重鎮。另一方面，時至今日，在醫藥昌明（醫藥亦為神蹟），神恩廣被的時代，依然有人要強調神醫，而棄絕醫療。那些迷戀「神蹟」的信徒，則仍願眼見患者不用醫藥可得痊癒的特殊神蹟（往古在醫療缺乏的時代，神醫有其特殊的需要）。而猶太人最自豪的是他們的祖宗經歷過的渡紅海的神蹟；但這些人後來卻都在曠野中因背悖神而倒斃了。神蹟並不能對人的信心有多大的幫助，但二者亦各有道理。使徒保羅所提出的，則是執兩用中，允厥執中的，平衡的「中庸神學」；也就是「十字架神學」，成為千古以來信仰的圭臬。

十字架的「中庸神學」，是恰到好處，不偏不倚，無過不及，正中紅心的神學；無論是教義理論，或各種神蹟，都要回到基督在十字架上的死與復活才有用；否則都是虛擬，都無益處。十字架才是基督教信仰最中最正的核心；離開十字架，便無所謂基督教。沒有十字架便沒有救恩，沒有十字架便沒有真理，沒有十字架便沒有永生；無論是教義或神蹟，便都會落了空。

#### (五) 唯中保基督可致中庸

「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（中庸第一章）

「因為只有一位上帝，在上帝和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的耶穌基督。」（提前二5）

「如今耶穌所得的職任是更美的，正如他作更美的之約的中保，這約原是憑更美之應許立的。」（來八6）

「為此他作了新約的中保，既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得所應許永遠的產業。」（來九15）

「若有人犯罪，在父那裡，我們有一位中保，就是那義者耶穌基督。」（約壹二1）

基督的十字架，不單是猶太人神蹟與希利尼人智慧的中心，十字架更是上帝與人之間的中保（中心），由於世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀（羅三25）。因此，人無法自己回到上帝面前，當罪人與上帝相遇時，只有死亡。因此神才會差基督耶穌降世，並在十字架上為人受死贖罪，完成了律法對罪的要求。所以基督所扮演的角色，便是在人與神之間中保的角色；藉著這位中保，人得以與上帝和好，回復人原來在神前的地位。基督一面拉著上帝的手，一面拉著人的手，祂是介於人、神之間的中保；祂代替人向上帝求贖，上帝也藉基督在十架上所獻之祭而賜下救恩。基督正是天下之大本，也為天下之達道，藉著中保基督，天地位焉，萬物（人）育（得生）焉。

(六)「中庸神學」（「十字架神學」）的止於至善（擇善固執）

中庸哲學的止於至善，按孫致和教授的見解是，至善即中庸；止於至善，即止於中庸範圍之內之正確位置。到達了至善，便要叫停，便要中止，不可再逾越。因一越出中庸的範圍，便不再是至善，而成為反乎中庸的不善了。他的見解十分正確；這也正是「十架神學」的重點。人的一生一世，回到了十架下面的位置，便不能再稍離；人一離開十架，便離開了恩典，而再度失落在罪中了。所以才要擇善（十架）而固執。

止於至善，以及擇善固執，並非僅是消極地接受了十架的恩典，便靜止了；人得救以後，便要等著上天堂。擇善（十架）固執，是要背負十架跟從主（太十六24），接受主的大使命去傳揚福音，拯救靈魂（太二十八19-20）；一生一世都要走十架的道路，潘霍華甚至詮釋說：「基督對你的呼召，是要你去死」，這才是止於至善、與擇善固執的「中庸神學」，也就是「十架神學」。

## 七、結語

一般人對於「中庸」的觀點，多半都以為，「中庸之道」就是調和兩個極端的中間路線或中間哲學；甚至可以稱之為「鄉愿哲學」；為一種是非不分的和稀泥的看法；這實在是大錯而特錯；其實「中庸哲學」的真正義涵是十分精準的；所謂「不偏之謂中」（中庸前言，程頤語），「中立而不倚，強哉矯」（中庸十引孔子語），「中者天下之大極也，日月之所至而缺也，長短之隆不得過中，天地之制也。」（春秋繁露卷十六循天之道第



七十七)。「中者天下之大本也。天地之間，亭亭當當，直上直下之正理，出則不是。」(二程遺書卷十一明道語)，都顯示無中庸即無真理，無中庸即無存在。人世間的一切是非之辨，善惡之分，皆以中庸為原則與基礎。所以中庸是極其精確的道理。

「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和（基督促成神、人之間的和好）天地位焉。萬物育焉（賜下生命）。」這是「中庸神學」的理想，也就是「十架神學」的理想。聖經中的「十架神學」，論到罪與救贖，信心與稱義，也都是最為重要的基本要道，絕對沒有任何可以假借的中間路線。明白了「十架神學」便能明白「中庸神學」，瞭解了「中庸神學」，才能洞澈「十架神學」。

本文之主要引證與論述；是根據陳立夫的<四書道貫>與孫致和的<中庸哲學>，這兩位先生均為近代之儒學大家。其中陳立夫將論、孟、學、庸一以貫之；認為「中庸」一書，闡明誠與中的全體大用，為孔子之最大發明，亦為孔教之中心。陳氏以其治工程學之背景，喻「大學」似建築房屋之藍圖及施工之程序。「中庸」比作建築房屋之基礎工程與奠基說明，並以「論語」與「孟子」為建構房屋之優良材料。合四書以建築房屋；更以建屋喻樹人；用四書之素材建築起偉大華美之宮殿——聖人；亦可建成高大舒服合適之房屋——君子。陳氏之立意，盼以四書之素材，使人人均可修建為君子乃至聖人。他對儒家之道的哲學推崇備至；甚至踰越了道德哲學的範疇；擴及於宗教的層次。稍嫌偏離基本學術立場；其用心雖善，但反而違背了「中庸」之原義。不若孫致和之論述，立論嚴謹，固守哲學的基本立場；不偏不倚，忠於哲學的分際。其論述雖如天馬行空；但能收放自如；放之則彌六合，卷之則退藏於密。堅守其書生本色，令人欽服。

孫氏所分析的，僅限於哲學領域之現象的宇宙，如今「中庸神學」藉著基督的十字架已突破了這第二、三層次的宇宙，而進入了第一層次的宇宙本體。由相對的真理，進入了絕對的真理。「中庸哲學」也由知識的範疇，提昇到宗教的境界，而成為「中庸神學」。達成了歷代以來先儒所夢想的最高境界；使天人之間呈現出一種真正的圓融與和諧。

孔子可說是一位最謙虛的知識份子，忠於他自己的學術思想，不矯情、不妄言；自承「未知生，焉知死」；「知之為知之，不知為不知，是知也。」其誠懇的治學態度應為天下法。他也是一位熱心追求真理的慕道者：他「朝聞道，夕死可矣」（論語里仁 4-8）的慨嘆，與五百年後在耶路撒冷的那位秉性虔誠公義，時刻企盼以色列安慰者到來的西面（路二 25-35），相隔五百載，卻能遙相呼應。

孔子雖在有生之年，未能聞道；但今之儒者，卻有機會接受基督十架的救恩，不必再與孔子發出相同的浩嘆。而「中庸（十架）神學」便應是新儒者們接受福音的橋樑。

近代大儒錢穆先生在逝世之前，對他的弟子們諄諄講授儒家「天人合一」的道理與中西文化的交接。剛獲得 2006 年美國有「人文社會科學諾貝爾獎」之譽的「克魯格人文與社會科學終身成就獎」（John W. Kluge Prize）的歷史學家余英時先生，在其獲獎感言中也表示：儒家之「道」，應可與基督教的「道」相溝通，中西文化應互通而不悖。

都顯示出儒家思想的土壤應是撒種的好土（太十三 8），可以孕育基督教福音的種籽，而結實百倍。

保羅的「十架神學」，是用聖經語言來詮釋基督十字架的救恩。「中庸神學」則是以中國儒學的思維，來探索並瞭解道與天、人之間的真理，並導引儒家的思想，使其最終落實在基督的十字架上。

「十架神學」就是「中庸神學」，「中庸神學」也就是「十架神學」，並且也是稱義與成聖的神學。

(18203)

---

《環球華人宣教學期刊》第十六期，2009年四月。

（原刊連載於《愛聲報》2007年3月、4月及5月號，蒙作者准予轉載。）