

肉身成道：儒家與道教的救贖論

楊慶球

引言

基督教的道就是基督，道成肉身住在我們當中，道的本體論是基督的神人二性，即基督的位格（the person of Christ），是基督論的問題。至於基督的工作（the work of Christ），是救贖論的問題，經院哲學往往把兩者嚴格區分。救贖論包括兩個重要命題：稱義和成聖。稱義是上帝藉基督完成的作為，它把人從罪的捆綁解放出來，與人重新立約；成聖是人的努力，在稱義之後要繼續達至完美，它由人來負責。稱義和成聖都包涵了恩典。稱義完全由上帝的恩典完成，成聖是人付上努力而又靠上帝的恩典完成。稱義拆除人的作為，成聖肯定人的作為。現代神學看到兩者的密切關係，把兩者的區分予以淡化，原因是要了解基督論的本質，必須看祂（救贖）在我們身上所成就的工作，杜倫斯（T. F. Torrance）便是抱持這觀點的其中一位重要神學家。

中國的神學議題除了因早期宣教士的影響，十分重視救贖的問題外，在中國文化的處境中，面對儒、道、佛的成聖、成道、成佛等終極問題的挑戰，中國教會在宣教時亦不得不重視救贖的議題。可以說，中國的神學重視救贖的議題往往超過創造論和三一論等其他議題。例如早期洪秀全不理解三一論，把它擱置不談，把基督教的道理集中在道德教訓和如何上天堂方面。後期的王明道亦對三一論表

示懷疑，不予重視，¹ 他的神學明顯地把救贖議題提升至高於其他議題。古愛華 (W. Gluer) 研究趙紫宸的神學，也觀察到趙氏神學中的上帝觀、基督論和救贖論是他興趣的焦點。² 我們雖然不能據此否定中國神學仍有其他議題的發展，無可否認，救贖論始終是中國教會的一個主要關懷。其他有巨大影響力的華人教會佈道家如宋尚節，又或地方教會的創立人倪柝聲，他們的思想也是主要圍繞著人的救贖問題而建構。³

在中國文化，引往成聖之路博大精深，但稱義或拯救的觀念卻極為缺乏。在儒家方面，成聖的生活可說統攝了稱義，所以儒家沒有拯救觀念，只有「盡性知天」；道教的成聖卻包涵了拯救，因為其中包括了肉體的轉化 (transformation)。本文即嘗試以肉身成道來描述儒家及道教的救贖問題，從而思考基督教救贖議題對中國文化的適切性。

(一) 孔子的道與天命

儒家的道就是仁，孔子自稱「志於道，據於德，依於仁，游於藝」〔論語 述而〕。一個人最重要的是知道行道。這個道與基督教的道 (基督) 不同，指的是人的仁心。孔子教導人在困境中追求自我的超越，面對困難而無懼前行。孔子並非否定鬼神，他承認對鬼神無知，所以不予談論。由於鬼神是一未知因素，故他並不求鬼神救自己脫離困境，只憑內心的信念，即仁心，來面對困境。然而，孔子在危難中或面對困厄時，到底有沒有向超越的上帝發出呼求，就像有宗教信仰的人尋求他力的幫助，實在值得探索。孔子的道是古聖王君子之道，並非一個超越的

1 《王明道日記選輯》(香港：靈石出版社，1997)，頁483。

2 古愛華：《趙紫宸的神學思想》，鄧肇明譯(香港：基督教文藝，1998)，頁234。

3 例如宋尚節的《講經集》、《培靈集》，倪柝聲的《福音問題》等，都以人的救贖為中心。

拯救者，如「朝聞道，夕死可矣」〔論語 里仁〕。《論語正義》將之解析為孔子感慨人生苦短，但能聞道，死而無憾。⁴ 朱子亦認為道即君臣倫常之道，而非佛家寂滅之道。⁵ 孟子引述孔子的話，也是把道看為仁的內容。「孔子曰：道二，仁與不仁而已矣。」〔孟子 離婁上〕愛人，愛物，就是行道，否則就是反其道而行。

孔子有關天的論述甚多。天可指自然的天，如「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」〔陽貨〕至於下列各條，據一些學者的理解，可以指上帝或人格神。⁶ 雖然也有一些學者把天全部看作自然界或情緒語言，例如人窮呼天，⁷ 但並沒有足夠證據否定「天」可指上帝或人格神。

1. 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〕
2. 子曰：「獲罪於天，無所禱也。」〔八脩〕
3. 子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」〔公治長〕
4. 子見南子，子路不說，夫子矢子，曰：「予所否者，天厭之！天厭之！」〔雍也〕
5. 子曰：「天生德於予，桓魋其如予何。」〔述而〕

4 劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1957），頁78。

5 朱熹：《四書或問》（上海：古籍，2001），頁180。

6 如Confucius, *Confucius Analects: The Great Learning and the Doctrine of the Mean*, trans. James Legge (New York: Dover, 1971) 散見所譯上述各條。另參傅佩榮：《儒道天論發微》（台北：學生書局，1985），頁109-14；秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》（香港：三聯，1989），頁57。

7 見勞思光：《中國哲學史》，卷1（香港：崇基學院，1968），頁20、68-74。

6. 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〕
7. 顏淵死，子曰：「噫！天喪予！天喪予！」〔先進〕
8. 子曰：「莫我知也夫。」子貢曰：「何為其莫知子也。」子曰：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」〔憲問〕
9. 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〕
10. 子曰：「無百而為有臣，吾誰欺，欺天乎？」〔子罕〕

例1的「天命」，勞思光解析為限制，即知道客觀環境的局限，知有限而能知甚麼事可成。傅佩榮從另一角度解析，認為是天交託的使命，因為孔子曾說及四大憂，即「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改。」〔述而〕為甚麼德之不修會令人憂慮呢？因為這裏的德是指孔子自覺得自於天的使命，亦即是要以道德化成世界。⁸ 梁燕成把這兩者結合，「可見孔子由天所得之使命，及生命所遭之限制，由此限制，人才具體化，人成為人，人生成為人生。」⁹ 意思說，人察覺限制，仍能努力踐仁行義，不求功利成果，結果完成自我成聖之途。這點也正是唐君毅所理解天命的意義，即孔子的「知天命」，其實是他自覺內心反求諸己，行心所安之道。這是一種人心與天默然相通的自覺心，也是我們所稱的仁心。這樣，仁心與天命相合。另一方面，由於「道之不行」，孔子又感到客觀的

8 傅佩榮：《儒道天論發微》，頁128，注86。

9 梁燕城：《哲學與符號世界：古代的精神資源》（香港：華漢文化事業，1995），頁105。

限制，是以有「義命」分立，以擺脫原始的宗教觀念。¹⁰ 例5 正正表示孔子深深意識到上天所交託他的使命，因而即使面對宋國的官桓魋前來殺他的威脅，也不懼怕。雖然孔子很少論及「性與天道」，¹¹ 但這不等於說他不予重視。「性與天道」是內在的，是需要予以體認，而不是用來論述的。孔子在面對困厄時，經常發出與天有關的理論。例如他相信天有真理自存，縱然一個人可以欺騙全世界，卻欺騙不了天。例10 指出如果天純屬一種客觀限制，本身並沒有意志，則人也就無所畏懼。然而孔子有三畏，其一就是「畏天命」（例9）。人對上天所交託的本分或使命，必須謹慎地去完成。

上述有關天的宗教意味還未算濃厚，我們再看例8。孔子的感嘆引來子貢的發問，孔子沒有正面回答，但指出人在困苦中不應埋怨天，也不應責備他人，卻應努力不懈地做自身「下學」的功夫，如牟宗三所言，把知識消化於生命，轉化為生命所具有的德性。¹² 因此下學指一般小學的知識。整段說話要注意的是「下學而上達，知我者其天乎」。下學的意義是清晰的，但上達指甚麼？「天」又指甚麼？學者歷來對這有不同解析。例如有人從政治角度去理解，把上達與孔子撰寫《春秋》扯上關係，《春秋》應天命而開王道，故上達即指達於「佑國理民」之道。其次是從義理方面看，如朱熹在《四書集註》解析為「上達天理」。¹³ 所謂天理，即道德上普遍永恆之理。第三種解析是宗教的看法。牟宗三說，只須努力踐仁，人便可窺契天道，即是使自己的生命與天的生命相契接。¹⁴ 下學而上達，也

10 唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（香港：新亞研究所，1974），頁514。

11 同上。

12 牟宗三：《中國哲學的特質》（台北：學生書局，1987），頁38。

13 朱熹：《四書集註》（香港：大中國，年日不詳），頁102。

14 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁38。

就是說孔子認為人經過一番功夫，必能與天感通；但與天感通畢竟並非易事，所以要到五十歲才能知天命。說到底，這是一種宗教情操。牟宗三繼續說：

知天的知，必然引發敬畏的意識，敬畏是宗教意識。天道高高在上，人只能遙遙地與它相接，又怎能沒有敬畏呢？故此敬畏的意識是從遙契而來的。從知天命而至畏天命，表示仁者的生命與超越者的關係。但是在此我們先要了解的，就是暫時不要把天命、天道了解為「形而上的實體」——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。¹⁵

形上實體 (metaphysical reality) 是指朱熹的「理」，把天看為自然秩序或事物之理都不合宜。梁燕城引清儒不滿宋明以前淡化孔子的宗教感，例如崔述肯定天為上帝的稱謂，而非默然的自然天理；錢大昕深信孔子禱告的對象是人格神，不可能是事物之理。¹⁶ 梁燕城又用亞里斯多德之目的論，推演出上達必然最終達至宗教上的超越者，因為在過程中會成就某些價值目的。事實上，在不斷上達的過程中，《春秋》的「佑國理民」、朱熹的道德天理，都是太默然不動，失去了天的「活潑情志性」。燕城最後用了頗多篇幅，論述人天的感應。例如，孔子所感應的超越者，他稱為默現天，即被動的，是由人的努力上

15 同上書，頁40。

16 梁燕城：《哲學與符號世界》，頁95。

達而體認的，與基督教主動啟示自己的朗現天不同。¹⁷ 燕城的比較頗有趣：默現天與朗現天的區別，主要不在上帝的被動與主動，而在兩者的救贖觀。正如另一學者蒙培之所指出的，儒家的天人感通，只在於自我的超越，不在彼岸的救贖。¹⁸ 到了王陽明，天命不在心外，「盡性知天」，把外在的天命化為內在的人性，良知便統攝一切，救贖便轉化為成聖。

（二）孔子的救贖觀

孔子不語怪、力、亂、神，他未盡知生，當然也不盡知死。所以他甚少談及死後生命，又少論述天與命，只在遇到困厄時，發出有關天、命的感嘆。但我們不能因此斷言孔子是無神論，因為孔子相信天可以藉他施行審判。天雖是默然不語，但天的背後有是非判斷，默然施行賞善罰惡的作為。如上文例4，孔子要往見衛靈公的夫人南子，她是個蕩婦，所以子路很不高興。孔子便發誓說，如果我有不是之處，願天罰我！

孔子敬畏天命（例9）。天命之可畏，在於天不單是默然不語，也會賞善罰惡。天是有意志的，否則畏天便不可解。孟子論孔子作《春秋》，說：「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作春秋。春秋，天子之事也。」〔滕文公下〕孔子作《春秋》是天子之事，因為只有天子可以令亂臣賊懼。如果沒有賞善罰惡的天，有關善惡的判斷明辨便難以理解了，故孔子相信善惡有賞罰，《春秋》是實踐上天的旨意。¹⁹ 例10 說到孔子病得十分嚴重。當時做官的，有家臣打理事務，現在孔子不做官了，理應沒有家臣。可是為了充撐場面，子路叫門人扮家臣為孔子料理後事。孔子病況稍為好

17 同上書，頁102-26。

18 蒙培之：《中國哲學主體思維》（北京：東方出版社，1993），頁148。

19 傅佩榮：《儒道天論發微》，頁151。

轉，知道了就很生氣，因為這是虛偽。他憤憤說，沒有家臣，人皆盡知，故這虛偽的行為是欺騙上天。騙人尚且不可，騙天更是大逆不道，因天就是真理，騙天即違背真理，故孔子大罵子路。這裏的天雖是默然不動，但孔子對之甚為了解，好像與天相通，欺騙不得。

孔子很少直接向天禱求，例如求福求財，但在困厄時，往往提到天。孔子少時貧困，曾自言：「吾少也賤，故多能鄙事。」〔子罕〕但他不以貧困為恥，一個人心中有仁、有義，也就無懼生死權貴，因此他說：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣！不義而富且貴，於我如浮雲。」〔述而〕據《史記》記載，孔子少時已遇挫折，如一次季氏宴客，孔子本想參加，被陽虎攔阻，孔子並不勉強爭取，只有退回。²⁰

公元前498年，孔子在魯國從政，得定公信任，要剷除家臣的勢力，遂建議定公拆除三桓（三大夫）自己家臣所建的城樓，即叔孫氏、公山不狃及孟氏家臣的城樓，好使三桓直接統治他們。前二者先後順利拆去，最後到孟氏時，孟氏卻突然反悔，因為他醒覺到這樣做固然可以杜絕家臣擁兵自重，但也會失去對抗國君定公的保障。孔子建議定公討伐孟氏，可惜大敗，而叔孫氏及公山不狃的城牆亦很快便又重建起來。後來定公接受了齊國的美女駿馬，疏懶國事，加上三桓憎恨孔子，孔子便只有離開魯國。以上是著名的「墮三都事件」。²¹ 自此孔子的政治生涯不再，轉而把全副精力放在教育上。後來雖探訪過齊、陳、蔡等國，由於政治混亂，難以施展抱負，遂於公元前484年返回魯國定居。

孔子一生雖然坎坷，卻很少向天求救。他感嘆道之不行，情願乘船漂浮海外，但這不過是感嘆，並非真的要離開中土；他惋惜顏淵的死，悲痛欲絕地說：「天喪予！天

20 孔子世家十七，收《史記》，第6冊（北京：中華書局，1959），頁1907。

21 同上文，頁1916-18。

喪予。」〔先進〕然而，孔子具有非凡的意志，縱然在陳蔡被困而絕糧，隨行學生又都病了困境之中，他仍能講學唱歌，²² 可見他的意志何等堅強。孔子的意志不是匹夫之勇，而是知命，知限制，在困苦中不忘使仁德彰顯。因此孔子自述道：「其為人也，發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至矣。」〔述而〕王夫之認為孔子此語其實「與天合契」，因為「於憤、樂見得天理流行之不息，於忘食、忘憂見得人欲淨盡之無餘，而天之無私者，唯其不息。」²³ 這是孔子體驗到的天的情意，亦即一種無我無私的默然流行天下的情意。梁燕城解析說：「孔子的主體不是等於天，但天不是天之外的個體。此可謂與至善者的相契、相攝、相入，近於基督教的深度屬靈體驗，故可稱為一種超越的宗教情操。」²⁴

總之，孔子肯定天的超越性、客體性；道則在仁的心中彰顯，屬內在性而非超越性。道不是救贖的來源，人之得救贖也不在天，乃在乎人的成聖。成聖統攝了救贖，所以無所謂赦罪；既無赦罪，也就不需要外在救贖的道。²⁵ 孔子說「盡性知天」，人的反省自覺與天道相通，人是不停地上達於天。所以孔子的終極目的是內聖外王，他的救贖觀不在個人的拯救。這與道教的思想有很大的不同。

（三）黃老的道及早期道教的道

漢朝建立了統一的中央集權國家，帶來思想大融合，亦隨之形成了三種重要思想：（一）《列子》和《淮

22 同上文，頁1930。

23 王夫之：《讀四書大全說》，上冊（北京：中華書局，1975），頁313。

24 梁燕城：《哲學與符號世界》，頁125。

25 據韋伯觀察，儒家的救贖觀應該屬於「入世的禁慾主義」；世俗是人面對的一種責任，他有義務改造世界（化成世界），然而韋伯並未察覺儒家內在而超越的宗教感。見氏著：《宗教社會學》，劉援、王予文譯（台北：桂冠，1993），頁233；及《儒教與道教》，王容芬譯（北京：商務，1999），頁205。

南子》以道家為宗，兼容儒、法的清靜無為之治。（二）董仲舒和王充獨尊儒術，實際上兼取道法諸家的混雜政治體系。（三）早期道教思想中的真道觀，體驗萬物之本和規律的地道中國宗教發展。筆者試就道家 and 道教探討道的意義，²⁶ 然而，由於道教「雜而多端」，一直給人難以理解的印象，近人有把道教定義為：「宗仰黃老之道，以神仙家的術說及道家學說為中心，融合傳統宗教習俗以告諭。教化世人，追求宇宙和諧，國家太平及相信人們修道積德、定能安樂幸福，長生久視的宗教。」²⁷ 道教的經典大都尊老子的《道德經》為基本典籍，其後的《莊子》（又稱《南華經》）、《列子》（又稱《沖虛至德真經》）及漢初的《淮南子》和《太平經》均為早期道教典籍；其中《淮南子》是西漢淮南王劉安所主編的文集，收集了先秦至漢初各派有關道的理論，融合成一個道論的體系。我們試從這些經典看看道教有關救贖的意義。

1. 道超越時空，創生萬物

夫道者，覆天載地，廓〔擴大〕四方，柝〔拓展〕八極，植之〔豎立〕而塞于天地，橫之而彌〔充斥〕于四海，施之〔實踐〕無窮而無所朝夕，舒之〔舒展〕幌于六合〔覆蓋天地〕，卷之不盈于一握〔不滿手所握〕。夫太上之道，生萬物而不有，成化而弗宰²⁸

道是超越萬物而創生萬物，故稱為「太上之道」，即至高無上、絕對的存有。它充塞於天地萬有，無處不在，但又不等於西方的上帝，因為這道是宇宙論的根據。例如

26 張立文等：《道》（北京：人民大學，1989），頁78。

27 李養正：《道教發展史》，收《道教史略》〔李養正、卿希泰、李剛合著〕（香港：道教學院，2000），頁4。

28 劉康德：《淮南子直解》（上海：復旦大學，2001），頁1、3。

希臘早期哲學家泰勒斯（Thales）以為「水」是萬物之源，把宇宙的起源歸於現有的宇宙物質，是典型的宇宙論。淮南子的道揉合了宇宙論和形上學，故道與生成的宇宙有相連關係。「天地未形，馮馮翼翼，洞洞漏漏〔無形無象〕，故曰太昭。」²⁹ 道教的另一重要經典《沖虛至德真經》，原名《列子》，由列御寇（公元前423-396）所作，幾經流佚，到西晉張湛校訂後有《列子注》。由於唐玄宗於公元724年封列子為沖虛真人，故《列子》又名為《沖虛真經》。它是道教的重要經典，繼承了老莊的思想。然則，甚麼是道？《列子》說：「無所由而常生者，道也。」³⁰ 道的存在是無條件的，不由外物所生，不由外物所滅。道產生萬物，卻不為外物所生；使萬物變化，卻不為外物所變化。被產生了的事物繼續生產，同樣，變化了的事物繼續變化，這樣，萬物不斷生產和變化，這是陰陽四時，但道卻超然獨立，反覆循環，「其際〔邊際〕不可終，疑獨〔疑即靜止〕其道不可窮。」³¹ 《淮南子》與《列子》都承繼了老子的思想，道是形上實體，但又是宇宙論的始源。這些理論，都是來自《道德經》有關道的論述，例如：

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，強名之曰大。³²

道是萬物的本體，在萬物之先，也獨立於萬物之外，是一形上實體，所以不能用經驗的語言描述它。老子又說：

29 同上書，頁81。

30 「即不依靠外在條件而永遠存在的，就是道。」見曾傳輝注譯：《沖虛至德真經今譯》（北京：中國社會科學出版社，1996），頁171。

31 同上書，頁93，譯文頁1。

32 《道德經》第25章。

道冲而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似成存，吾不知誰之子，象帝之先。³

道是至高至聖，冲散開來，成太和之氣，在宇宙中無微不至，但不會窮匱。道賦予萬物生機，挫敗世間利害的銳氣，排難解紛等，它又在天地之先顯現。按唐君毅所見，老子言道有六義：一為宇宙原理，或萬物共同之理。本身並非一實體，是一虛理，卻為事物所依循，如自然定律；又如天之道為損有餘而補不足〔77章〕。二為形上實體，即指一實有之存在者，前者為虛，後者為實。形上實體好像創生的上帝，或萬物的依歸。如「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。」〔25章〕三為形上實體的表現。道生萬物，道即顯現為「有」相；道運行不息，則顯現為「動」相等，如「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」〔40章〕四為同德之道。老子說物有得於道者為德，所謂德的內容，其實即是道。五為修德的道，即人要追求道，而求有德的時候，所進行的修德方法，或說人的成德過程。如「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。」〔41章〕可見聽道者未必有德，德是涉及道的實踐。最後，道是指人的心靈狀態，即人的行為表現合於道，人的心境狀態合於道。³⁴

道教在東漢張道陵創教之初，便奉老子為崇高之天神與祖師，奉《道德經》為聖典，以「道」與「德」為最根本的教學原理。在此思想基礎上派生之崇拜禮儀及修煉等，都是由《道德經》演繹而來。其中以道的形上及創生為主要根據的理論：「道」是宇宙的本原，無所不包，又

33 《道德經》第4章。

34 唐君毅：《中國哲學原論 導論篇》（香港：東方人文學會，1974），頁350-63。

創生萬物。「德」與「道」並行不分，道之在我者為德，即事物具有的原理，及社會人倫的規範。由此開展出「道」為元氣，「德」為自然向化；「道」為天，「德」為地。「道」為陰陽，「德」為五行；「道」主生，「德」主養等。³⁵

2. 道與人的救贖

道化生萬物，早期道教把老子看作是道的化身，老子與道合而為一。《太平經》這樣描述他：老子是得道的大聖，幽顯所共同跟隨，他常住天宮。雖說住，實際上沒有住，常常無所不在。是一種不在的在，因為他存在於無極之中。無極的終極，即是到了太玄。太玄，即「太宗極主之所都也」。老子便是建都在這裏。³⁶可見老子已不是一個人，他被稱為「太上老君」，具有創生萬物的功效，好像創造主一樣。道化身為「太上老君元始天尊，太上道君」，道已不單是形上實體，而是靈而有性的「神異之物」，即是道教所敬拜的神靈。³⁷後來道教發展出複雜的多神世界，除了人居住的世界外，還有神仙境地。道教重視的，是人與道的關係。「道」是生的原因，生命、生存、生長都是「道」的功能表現形式。人最重要是藉「修道」而返本還原，與道同一體性。老莊的養生在於無欲無求，效法自然。但秦漢之際，黃老道家受神仙家影響，演化為追求長生的神仙學。神與仙並不相同。神從「示」，是祭祀的對象，人死後可轉化為神，是另類存有；但仙是從「人」，即基本上是人，或說是由人提升而成，所以成仙在早期道教是一成聖的完成過程。³⁸追求成仙或神仙是

35 李養正等：《道教史略》，頁6。

36 龍晦等譯注：《太平經全譯》，上卷1至17（貴陽：貴州人民，1999），頁23-24。

37 李養正：《道教概說》（中國道教協會，年日不詳），頁7。

38 張廣保：《抱朴子內篇 前言》，收《列子 抱朴子內篇》〔王平等注〕（北京：華夏，2002），頁136。

人與「道」完全和諧，是一種無我的境界。

由於道與德無形無相，它因「不顯象」(not-being-then)而「無象」(not-being)，它用無聲無臭無形而「空」。只有當人與道融為一體時，人才讓道主宰人的命運。³⁹ 這種人與道合一，亦即《莊子》(道家稱《南華經》)所描述的「神人，真人」，成為後來道教的「仙人」。如 逍遙遊 中藐姑射山上的神人，肌白如雪，不食人間煙火，吸清風飲露水；在 齊物論 的神人，「大澤焚而不熱，河漢涸而不能寒」。在 大家宗師 的真人，更是夜無夢醒無愁，登高不懼，下水不濕，入火不熱；不知生，不知死，完全超脫了經驗的情緒及外來刺激。這雖是浪漫主義一種幻想的馳騁，但到了《列子》，又把莊子的思想進一步發揮，如 黃帝第二 承繼了列姑射山(即莊子之「藐姑射山」)的神人，吸風飲露，不食五穀。⁴⁰ 其中說到一個名叫范子華的人，是一個顯赫家族的富戶，有一位貧農商丘開追隨他。在子華大宅內的豪客及門徒，瞧不起商丘開，常常譏笑他。後來有人開玩笑，說誰能從高台上跳下去，便獎他一百個金幣。當時沒有人肯白白送命，誰知商丘開真的從高台跳下來，非但沒有跌死，而且像飛鳥一樣輕輕著地。眾人以為只是巧合。又來到水邊，有人說誰能潛入深淵，必可得珍寶，只有商丘開跳入深淵，果然獲得很多珍寶。一次范家大火，也只有商丘開闖入火場救人，竟然絲毫無損。

商丘開並非神人或仙人，《列子》告訴我們，他只是個普通人，不過他能「唯恐誠之之不至，行之之不及，不知形體之所措，利害之所存，心一而已」。人只要能忘記生死利害，心中致志於一事，環境便可改變。故「至信之人，可以感物也。動天地，感鬼神，橫六合〔上下四

39 這是孔漢思(Hans Küng)對道教的「道」之體會。見秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》(香港：三聯，1989)，頁148-49。

40 列子 黃帝第二，收《列子 抱朴子內篇》，頁23。

方)而無逆者，豈但履危險入水火而已哉！」^{4 1} 這本來是一種極高的理想生活，可是一落實到具體生活，便變成了巫術。^{4 2} 這種追求形神合一的進境，到了《抱朴子》就成為養生的一個要訣：

是以養生之方，睡不及遠，行不疾步，耳不極聽，目不久視，坐不至久，臥不及疲，先寒而衣，先熱而解。不欲極飢而食，食不過飽，不欲極渴而飲，飲不過多。^{4 3}

所謂養生，其實是一種整全的(holistic)健康生活，目的是為了延年益壽。但道教的成仙不限於此，目的為長生。

(四) 成仙與成聖

《列子》的作者列御寇相信人要成為至人或成仙，是形神合一。他有很多故事都是描述人能忘卻客觀環境，心不為物累。例如，有一次趙襄子在山中打獵，遇上大火，有一人從石壁走出來，隨著大火忽上忽下，眾人以為是鬼怪。火熄滅了，趙襄子見他絲毫無損，便問他何以能在火中行走。那人回答，他甚麼也不知道。魏文侯聽到這事，向子夏請教，子夏說因為具有中和之氣的人，沒有東西可傷害他。魏文侯問孔子何以不也這樣做，子夏答：「夫子能之而能不為者也。」^{4 4} 這答案很重要，孔子不欲

41 同上文，頁28。

42 勞思光指出，老莊之學，原以情意我之肯定為中心。所謂情意我，即人主體觀賞宇宙的自由，因此老莊用「生」來描述這種情意我的境趣。莊子及其後學常說「養生」及「全生」，在道家，這「生」並非指人的身體(physical self)，而是指超越身體的純「生」觀念。可是後人誤解之，以致衍生出專求形軀不死的學說。參勞思光：《中國哲學史》，卷2，頁19。

43 葛洪：抱朴子內篇 極言，收《列子 抱朴子內篇》，頁318。

44 列子 黃帝第二，頁33。

獨善其身，故此雖然具有中和之氣，對至人之道能而不為，目的是為了救世。這是因為儒家成聖的目的在於化成世界，與道教成仙的目的在於獨善其身，有著不同的精神方向。

成仙與成道都是靠個人的努力而達至。成仙的必要條件是有先天的稟賦，加上名師指點，勤加練習忍耐修己，千錘百煉才能有成。「明師」和「學習」成為成仙的充分條件。⁴⁵ 只靠天生的命運（例如命屬生星會好仙道；命屬死星，則不信仙道），⁴⁶ 是不足夠的，葛洪顯然有漢代才性的思想，以人的命運為先決條件。

成仙既不是離開這個現世，仙居住的地方便在這個世界之中，因此仙要住在這世上還未受污染的洞天、福地，即一種隱逸的名山勝境。漢班固便曾說：「神仙〔僊〕者，所以保性命之真，而游於其外者也。聊以盪意平心，同死生域。而無怵惕於胸中。」⁴⁷ 這是較早期談及神仙的言論，並無怪異之處，是一種豁達的心境修為。到了《太平經》，出現於東漢年間的仙已發展為神、人之間，擁有長生，能變化的人。《太平經》卷4 2 把人分成九等，最高的是能主宰支配萬物元氣，又沒有形相的「神人」，其次是管理天的「大神人」，管理地的「真人」，管理四時的「仙」，管理五行的「大道人」，管理陰陽的「聖人」，管理文書的「賢人」，管理草木五穀的「百姓」，管理財物的「奴婢」。⁴⁸ 可見整個神、仙、人系統都是由「人」的系列遞升。神人在本質上原是一樣，只是由於修煉的不同而進到不同境界，與基督教神與人的完全異質有別。

人如何能成仙？《太平經》卷5 6 至6 4 為這提供了一個晉升的門徑。奴婢、賢人因好學而晉聖人，聖人要晉升至

45 抱朴子內篇 極言，頁308。

46 抱朴子內篇 塞難，收《列子 抱朴子內篇》，頁236。

47 班固：藝文誌，收《漢書》，卷10（香港：中華書局，1970），頁1780。

48 龍晦等譯注：《太平經全譯》，上卷42，頁148-85。

仙才能不死，故聖人與仙人之間有一鴻溝。未成仙的人死後變鬼，成仙的人可免去墮入幽冥世界，亦即「黃泉」或「土府」。⁴⁹

成仙有兩個途徑：一是積善去惡的道德修為。《太平經》的生命哲學與其宇宙論相銜接，是人與天的統一。生命須按照道、一、氣的法則運作，否則就會短命夭亡。⁵⁰所以守道是長生成仙的首要條件，它最高的境界為上述的神人，與天合一而能支配宇宙的元氣（即萬物的根本）。這種修道成仙的理論一直在道教中流傳，例如北宋年間的《太上感應篇》就是一篇典型的善惡報應與神仙修養合為一體的著作。這對一般民眾的影響很大，因為人們不必從事出家的宗教活動也可以信教，不必從事煉養方術也可修仙。如篇中開首說：

禍福無門，惟人自召；善惡之報，如影隨形。是以天地有司過之神，依人所犯輕重，以奪人算。算減則貧耗，多逢憂患，人皆惡之，刑禍隨之，吉慶避之，惡星災之，算盡則死。⁵¹

至於求長生者，必須去惡從善：

凡人有過，大則奪紀，小則奪算，其過大小，有數百事，欲求長生者，先須避之。欲求天仙者，當立一千三百善，欲求地仙者，當立三百善。⁵²

49 李養正：《道教概說》（北京：中華書局，1989），頁47。另參《太平經全譯》，上卷56至64。

50 李剛：《漢代道教哲學》（成都：巴蜀書社，1995），頁134。

51 《太上感應篇》（北京：燕山出版社，1995），頁17。

52 同上書，頁18、20。

這種以為善去惡的成德以致於成仙，是一種簡易方法，為民間百姓所樂於遵從。是以道教在民間與儒佛並行的因果道德說，以成仙取代成聖或成佛，成了道教的特色。

(五) 修煉與長生

道教的成仙除了為善去惡的成仙方法，還有屬於道教獨有特色的煉丹術，就是外丹和內丹。據李養正的《道教概說》⁵³ 所言，外丹和內丹主要源於東漢恆帝時魏伯陽假借易卦爻象所作的《周易參同契》。所謂外丹，即用鉛汞及其他藥物配制，放在爐火中燒煉而成的化合物。成品分「點化」與「服」兩種，初步煉成的叫「丹頭」，只能作為點化之用，不能服食；再煉一時，便成了「服食」的丹藥，即所謂「仙丹」。內丹是在人體內修煉。道教相信人身即丹鼎，以身內的精氣為藥物，以神為運用，在自己身內燒煉，使精、氣、神聚凝不散而成「聖胎」。道教中人相信內丹煉成，可以離人體而出，人體可以分身，可以成仙。

1. 外丹

漢司馬遷《史記》封禪書 記載方士李少君曾向漢武帝建議服丹而致長壽，由長壽而見到仙，導致不少人求取仙藥，期望最後能得「不死之道」。我們相信漢初煉丹本為延年益壽，⁵⁴ 例如 抱朴子內篇 金丹卷四 有陳生丹法，用蜜和丹煉，服後延年百歲；韓終丹法，用漆蜜和丹煎之，服後也可延年等。⁵⁵ 至於成仙的煉藥，可參 抱朴子內篇 金丹卷四 對外丹的描述如下：

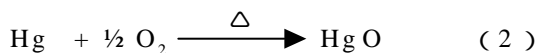
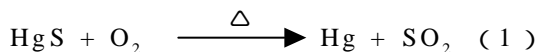
53 李養正：《道教概說》，中國道教協會版，頁10-12。

54 金正耀：《道教與煉丹術論》（北京：宗教文化出版社，2001），頁170-71。

55 《列子 抱朴子內篇》，頁207。

夫五谷猶能活人，人得之則生，絕之則死，又況于上品之神藥，其益人豈不萬倍於五谷耶？夫金丹之為物，燒之愈妙。黃金入火，百煉不消，埋之，畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅，銅青塗腳，入水不腐，此是借銅之勁以捍其肉也。⁵⁶

金丹並非變化身體，身體本質不變，而是由金丹外物使身體不朽。抱朴子跟著指出草本燒之即成灰燼，但丹砂燒之成水銀，水銀又變為氧化汞，不單不會消失，反而互相轉換。是以方士相信丹藥能令人長生，其實在今日看來，純是一簡單的化學作用，當然不能令人長生。



(1) 式由丹砂（硫化汞）加熱至285℃，產生汞（水銀）及二氧化硫。若汞繼續加熱，便與氧結合成紅色的氧化汞，如(2)式所示。

道教的煉丹術衍生了化學反應的研究，例如第四世紀由雄黃（As₂S₂）即硫化砷，經製煉之後產生游離狀態的單質砷，俗稱砒霜，是一種有劇毒的灰色固體。這種掌握化學反應的技術，較西方第七世紀用多種方法才能產生單質砷，早了三百多年。⁵⁷ 傳統的煉丹術從金屬礦物提取藥物的過程中，觀察到各種物質在特定條件下的物理和化學反應，並能按照固定的操作過程，製造出某種具有特定形

56 同上書，頁192。

57 金正耀：《道教與煉丹術論》，頁161-62。

式和結構的物質，這是道教煉丹的成就。⁵⁸ 然而，從科學的角度來看，道教煉丹是為了人的長生，並非為了探索自然科學，目的也不是整理自然世界的律則，故雖有成就，並不一定能與現代科學接軌。尤有進者，丹藥如汞、砷等都有劇毒，歷代服之而死的人不少。結果長期煉丹術所累積的經驗夾雜了迷信，玄虛神祕，本可以發展為自然科學的技術成了神祕主義的方術。⁵⁹

2. 內丹

內丹是指以己身為爐灶，以己身內之精氣為藥物，以神支配身體活動的元神為運用，在己身內修煉，使精氣凝聚而成「仙丹」。「仙丹」在隋唐以後始見載於道書，據李養正意見，魏晉以前，行世的個人修為主要為存思（使外游的精神返回身中）、行氣（以我之心，使我之氣，適我之體，攻我之疾）、胎息（閉口鼻鍛鍊自身體內之氣）及煉神丹。由於神丹金液等服食後常生意外，南北朝的煉丹方士便改變方針，結合存思、行氣、胎息等內心修煉，而有內丹的名稱，到了隋代，有青霞子用煉外丹的術語，加插在內丹的修煉上，使內丹有了系統的理论，從那時候起，修煉的人越來越多，至五代及宋代，內丹術便成了道教煉師們的主要道術。⁶⁰

道教相信人體本身是個小天地，人體內有「君」和四時五行諸神，與天神相通。故曰「為善神自知之，惡亦神自知之。非為他神，乃身中神也」，因此「端神靖身，乃治之本也，壽之徵也」⁶¹。人體內的「神」既與外在天地四時五行的神相通，人內在的神常常向天上的神稟報人的

58 詳情可參Ho Peng Yoke, *Li Qiand Shu: An Introduction to Science and Civilization in China* (Hong Kong: Hong Kong Univ. Press, 1985)。

59 邢兆良：《中國傳統科學思想研究》（南昌：江西人民，2001），頁202。

60 李養正：《道教概說》，中華書局版，頁298。

61 龍晦等譯注：《太平經全譯》，上卷18-34，頁29。

善惡，故天神隨時知道人所犯的事情。《太平經》便說：五神寄存於人的內部，你為善為惡，他總是知道的，你不要輕易行惡冒犯他，否則他會作你文章，上告明堂，你的形神要被拘捕，受到拷問，犯得輕的要減壽數。⁶² 這種人在天地中，天地亦在人體內；神在天上，神亦在體內，與儒家的心性自覺成聖完全不同。道教追求「心神合一」，務求使人的心意吻合神的要求。這種人體內有神靈寄存的說法，實難以想像。不過在道教肉身成道的過程中，肉體的活動能否完全配合到體內的神靈，是成仙的重要關鍵。

道教的救贖不在死後的靈魂升天，也不在今生的內聖外王，而在個體的生命轉變，由朽壞變成不朽壞的。道教的煉丹術為古代的化學及藥物學作出了貢獻。他們尋求洞天福地，亦開拓了地理境域及地圖的製作方法。這種肯定現世、肯定肉體存在的取向，與佛教的捨離精神應該是格格不入。

基督教肯定上帝所創造的世界，人的受造是美好的，可惜人因犯罪而墮落，而上帝藉著基督的救贖，把人朽壞的生命轉化為不朽壞的，將來肉體復活，帶著肉身升天，與天父永遠同在。這是人的肉體得著永恆的生命，世界也藉著主的救贖得以淨化（銷化），新天新地新耶路撒冷出現，回應著上帝創造的美好。

（六）結語：肉身成道與道成肉身

道教是中國地道的宗教，其精神其實與儒、佛都不相契合，如僧肇的《不真空論》已把佛道的基本要義分辨出來。佛教的世界觀是「不真」，即萬有都是沒有實體（reality）的條件和合而生的暫有之物，所以是「空」（emptiness）。道教則堅持經驗界以上的實有，因為它不是經驗的對象，故名之曰「無」（nothingness）。由無而有，故肯定這個世界的存在意義，中國人心靈一直追求現世的價值，甚至肯定今世生命的永恆性。葛洪一直強調

62 同上書，頁1129-30。

人要追求成仙，成仙除了先天命運宿值仙氣，更重要的是有賴後天的積極作為，即拜師修煉。他認為人生最寶貴的是生命，故曰「天地之大德曰生。生，好物也。是以道家所至祕而重者，莫過乎長生之方也。」⁶³ 其背後含義是以自我之力，無論通過為善去惡或內丹外丹的修煉，人總可以克服生老病死的自然法則，將生命延至永恆。是以葛洪有一段重要的自力成仙的話：「我命在我不在天，還丹成金億萬年。」⁶⁴ 意思說，我的壽命由我掌控，而不在於天；還丹煉成了黃金之後，服用它可活億萬年。這種以自我為中心的力量，操控著人類的命運，它繼承了老莊無為而無不為的精神，即《列子》中多處流露出人順應自然，擺脫了一切「物役」，不受任何現實條件束縛和限制〔無待〕，好像莊子筆下的「真人」、《列子》筆下的商丘開。這種擺脫外物纏累而把生命提升至超然地位，正是肉身成道的意義所在。把這種浪漫式的想像進一步落實於現實生活中，便由老莊觀賞的自由化成現實的逍遙。其之所以可能，必須克服肉體的蔽障，才能祈求飛仙永生。

我們欣賞道教對生命的執著，他們這種執著的確帶來正面意義。⁶⁵ 如果追求長生這種救贖觀帶來科學探索的意外收穫，我們將予以肯定，可是，道教的終極關懷（ultimate concern），如上文所述，並非在科學和地理，而在「永生」，這永生卻似不可得。⁶⁶ 基督教的救贖論也著眼於人的永生，但它有一個立足點，就是耶穌基督的復

63 抱朴子 勤求，收《列子 抱朴子內篇》，頁320。

64 抱朴子 黃白，收《列子 抱朴子內篇》，頁353。

65 正如王卡所說：「長生可為，方術有效，主張為追求長生而積極探索自然和生命的祕密，這便是神仙道教的人生觀和宗教信仰。」見何光瀟主編：《對話：儒釋道與基督教》（北京：社會科學文獻出版社，1998），頁460。

66 王卡也慨嘆神仙之有無，不能證實，參上書，頁458。李養正亦坦言道教是人創造神，神仙之多與混雜，甚至有自相矛盾的現象，見氏著：《道教概說》，中華書局版，頁264-65。

活。祂的復活代表了肉身的永恆，祂帶著肉身升天，這正是道教所渴想追求的。復活本是將來的事，但耶穌的復活代表了道戰勝死亡，在歷史某一定點把屬於將來發生的事預先演繹出來。⁶⁷ 祂的復活使將來的事成為可能。人雖然會朽壞，但到了將來復活的時候，凡在基督裏的，都變成不能朽壞（林前十四54）。人重獲上帝原初創造的美好身體，因著基督的救贖，這肉體被賦予了永恆的生命。

秦家懿在《中國宗教與基督教》一書指出，道教在不少地方與基督教十分接近。例如它相信一個至高無上的神，這位神統領一個神靈世界；道教亦有一個宇宙論和宇宙運行與和諧的理論等。⁶⁸ 然而最核心的比較，應該是兩者的救贖論。基督教比道教悲觀，因為基督教認為世界因人的犯罪，無法超越其中的破壞；除非有上帝特別的恩典，否則人人都要經歷生老病死。以諾和以利亞雖然例外，可以帶著肉體「飛升」，但他們並不是靠自己修煉，而是靠上帝特別的恩待。但另一方面，基督教也是樂觀的，因為肯定上帝的創造，所以救贖使世界回復創造的美好；因為基督的救贖，人類有了盼望，肉身雖暫時朽壞，將來必復得榮耀的軀體。⁶⁹ 早期教會的教父亞他那修指出，人類的罪使人的肉體朽壞，也敗壞了人裏頭上帝的形象；基督必須復活，戰勝死亡，以創造者的身分，重新給予人類上帝的形象，⁷⁰ 重建人類不朽的身體。⁷¹ 亞他那修說：「基督成為人，以致我們可以成為神。」⁷² 基督道成肉身之目

67 Jürgen Moltmann, *The Future of Creation* (London: SCM, 1979), 166.

68 秦家懿、孔漢思：《中國宗教與基督教》，頁133。

69 Moltmann, *The Future of Creation*, 125.

70 Athanasius, "On the Incarnation 13," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, reprint (Edinburgh: T & T Clark, 1987), 43.

71 Athanasius, "On the Incarnation 8–10," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 40.

72 Athanasius, "On the Incarnation 54," in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, 65.

的是使我們肉身成道，這點與道教的終極關懷是一致的。按社會學家韋伯的觀察，基督教經過長期以來的世俗化過程，尤其是清教徒，基本上已經脫魅（disenchantment），所以基督教的救贖論消除了一切巫術（magic）。⁷³道教的肉身成道根源於道家的浪漫理想主義，老莊的逍遙其實是人生對萬物的一種觀賞態度，並非真的要落實於日常生活上，否則必引致奧秘的巫術，難以發展出現代科學。⁷⁴我們從道教的喪葬，可以看到每一個嚴格的細節背後其實都有一種巫術思想。反觀基督教，特別是清教徒或新教人士，信徒幾乎可用任何形式來安葬死人，並沒有任何忌諱。

儒家的救贖在於個人成聖，「盡性知天」，有一種哲人寂寞的情懷，知其不可為而為之。但儒家的心靈仍是向天開放的，以己力堅持不斷實踐天命。道教強調仙之可為，人生可克服自然環境，破生死，求長壽。儒道兩種救贖論有共同的起點，終點卻不相同：儒家落在今世的盡頭，道教落在永恆的現世。基督教的救贖則先否定現世又重建現世，現世銷化後重現原初創造的美好，現世得到更生（transformation）而永恆。三者都排除了希臘二元主義的靈肉分割，肉身成道成為終極關懷。也許，這便是中國人心靈所共同企盼的。

73 韋伯：《儒教與道教》，頁279-80。

74 邢兆良提出了一個有趣的問題：在中國的傳統科學中，醫學和數學是體系比較完整的兩門科學。可是，與西方醫學和數學的發展過程剛好相反，中醫始終停留在抽象思辨和直觀觀察的水平上，遠離以解剖、實驗為基礎的定量分析的道路。另一方面，中國傳統數學卻始終局限於數值計算，沒有進一步抽象化、一般化，形成有嚴密內在邏輯的數論，發展成現代科學的基礎。簡言之，中醫的哲學思辨太重，數學的哲學思維又太貧乏，兩者都與西方的發展完全相反，以致都不能產生現代意義的醫學和數學。參邢兆良：《中國傳統科學思想研究》，頁188。

The Flesh Becoming *Dao*:

A Comparison of the Soteriologies of Confucianism, *Daojiao* and Christianity

(An abstract)

Jason H. Yeung

Associate Professor

China Graduate School of Theology

This paper attempts to compare the ideas of salvation in two Chinese philosophies, namely, Confucianism and Daoism, with that of the Christian theology. In Confucianism, salvation means self-sanctification, which is to be distinguished from self-centredness as an expression of egoism. Confucius simply opened up his mind to the nature or a transcendental god.

Daoism as a religion can be traced back to the ancient China, especially to the philosophies of *Lao-tzu* (c.604-490 B.C.E.) and *Chuang-tzu* (c.369-286 B.C.E.). Daoist teachings were later radically reinterpreted. Later Daoism is called *Daojiao* (Daoist religion). *Daojiao* seeks to lead its adepts into a perfectly harmonious relationship with the universe so that they can escape from the horror of diseases and the tragedy of death. What the adepts pursue is not life after death, but immortality in this world. Daoist adepts believe that they can achieve this goal through the practices of internal and external alchemy, meditation, exercise, appropriate sexual activity, and the purity of life. In short, salvation in *Daojiao* is to be realized in this world and expressed in the metamorphosis of one's physical body into

a celestial immortal.

Christianity recognizes the transcendental God and His creation. The achievement of salvation is consummated in the transformation of our physical body (creature) by the resurrection power of the risen Christ. It seems that the ideals of salvation in both Confucianism and *Daojiao* can be found in Christian theology.