

憂患意識是在困苦及無道德的世界中，堅持道德的奮鬥，對自己人格的尊敬，因而發現禮的精神，就是對自己的尊敬，而後可尊敬他人。

儒家仁學與恩情感通神學

■ 梁燕城

本刊總編輯

摘要：由儒學的仁愛感通本體論，可以打開通向基督教神學的門戶，建立恩情感通神學。當代新儒家主張「仁以感通為性，潤物為務」，視人為感通存在，這感通性來自宇宙的本體天，天的本體性就是感通，即「仁愛感通本體論」。用這本體論，來看聖經展示的內容，則可視聖經所啟示的上帝，是一具恩情而又能與人感通的上帝，基於「仁愛感通本體論」，可建構中華「恩情感通神學」。

關鍵詞：儒學，恩情，感通神學。

孔子與仁理念的建立

孔子哲學源於一個基源問題，在春秋時代，各國互相侵略兼併，不再遵守周公建立的禮樂文化秩序，禮崩樂壞，維繫民族統一的文化秩序崩潰，如何重建普遍價值呢？價值立根在何處呢？孔子甚愛周的禮樂文化，云：

「甚矣！吾衰也！久矣吾不復夢周公！」[注一]

「周監於二代，鬱鬱乎文哉，吾從周」[注二]。

孔子一生奔波，原欲追求回復周的禮樂文化秩序，他的理想是安百姓：

子路問君子。子曰：「修己以敬」。曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人」。曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」[注三]

孔子周遊列國，但理想沒有實現。徐復觀教授在《中國人性論史》中指出，這形

成一種憂患意識，成為儒學的根源。易傳云：「作易者，其有憂患乎！」孔子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（述而）。

憂患意識是在困苦及無道德的世界中，堅持道德的奮鬥，對自己人格的尊敬，因而發現禮的精神，就是對自己的尊敬，而後可尊敬他人。

孔子發現，禮樂的價值，就是尊敬，對自己對人的尊敬使人成為像樣的人。他由此提出「仁」的理念，原意就是指像樣的人。孔子評管仲，首先說：「人也」[注四]，其後又云：「如其仁」[注五]。可見「人」與「仁」是相通的理念。而雍也篇提過「井有仁焉」。這是指井裏有人，可見論語時代有時仁與人通用。此外，孟子和中庸亦云：「仁者，人也」。可見仁與人通用。但仁與人有何分別呢？大概是「人」指一般的人，「仁」卻指人的一種特殊較崇高的素質，「仁人」是指一「像樣的人」。此外，鄭玄解中庸的仁字為「相人偶」，即人與人間的親愛關係，也是仁的另一意思，在這意義下，仁是對他人的良好關係。禮樂的精神，在人的尊敬他人與自己，亦即在人實踐人自己作為人的價值，這作為人的價值，就是仁。故禮樂的基礎在仁，云：

人而不仁，如禮何，人而不仁，如樂何[注六]。

禮云、禮云，玉帛云乎哉！樂云、樂云，鐘鼓云乎哉！[注七]

禮樂作為一種文化秩序，核心在人對他人與自己的尊敬，這尊敬是人的一種較

孔子提出人的崇高素質，以立下善的標準，對人否有感通與尊敬的是仁。但到孟子，面臨戰國的亂局，霸術興盛，相對主義流行，不相信人類有普遍的價值，不遵行善的基本要求。

善的基本要求。孟子之理想：「我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者」[注十四]。其基源問題是：如何為仁義立根，以破相對主義。核心就是建立仁的理念於普遍人性之上，使善有普遍的基礎與標準，而非各有各的看法。

孟子以仁發端於一種普遍共通的體驗，即對他人苦難的不忍：「人皆有不忍人之心……今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而言也。由是觀之，無惻隱之心，非人也……惻隱之心，仁之端也」[注十五]。

這是從心靈中呈現惻隱的現象分析，用存而不論的方法，終止從利益作的外在解釋，進而凸顯仁心之純粹自動流現，而確立其為人類的普遍本性。

孟子確定這純粹善的呈現，是普遍的人性，與外緣處境無關，是人內在本是有的，他說：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我因有之也，弗思耳矣」[注十六]。這是人異於禽獸的普遍人性。這「仁心」，為人天生的良知，也是一種人與人感通的經驗。

孟子進而作出以下義理上概念區分：

一是人與禽獸的區分：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之」[注十七]。區分了人與禽獸，乃可有普遍道德法則去批判無道德的人為禽獸。

二是大體小體的區分：「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也，此為大人而已矣」[注十八]。區分了大體與小體，乃可推動人的心靈反思價值，高於物質感性之感覺快樂。

三是義與利的區分：孟子對梁惠王說：「王，何必曰利，亦有仁義而已矣」[注十九]。孟子又論到生死與正義之間的抉擇說：「生我所欲也，義亦我所欲也，兩者不可得兼，則捨生取義也」[注二十]。區分了義與利，乃可主張較高人格的追求，表明義

崇高的素質，稱為「仁」。

仁的體驗在感通

仁的具體體驗是什麼呢？幸我問三年之喪太久，孔子問：「於汝安乎？」曰：「安」。孔子說：「汝安則為之」。而後說：「予之不仁也」[注八]。仁不是一種禮儀或教條，卻是具體的不安體驗，當仁心在內發揮作用時，人就會對不當的行為或思想感到不安，而要求自己達至善的要求。

此外，仁的具體行為與體驗，是對他人的感受有所感通，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」[注九]。又云：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」[注十]。又樊遲問仁。「子曰：愛人」[注十一]。這都是先去感通他人感受，建立人與人的和諧關係，而表達出「仁」。

感通也有一種最當下真實的，就是人的親情關係，故云：「孝悌也者，其為仁之本歟」[注十二]。而更重要的，是對自己內在善意的感通，故孔子自我反省和回復他者合理關係定義仁，「顏淵問仁。子曰：克己復禮為仁。一曰克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」[注十三]

仁作為人以感通為本的素質，依之而可統一各種德，包括恭、寬、信、敏、惠（陽貨），剛、毅、木、納近仁（子路）及勇等。

隨著對人價值的重視，孔子思想對君子與小人概念作了區分。這是從人格來區分人，原本君子是一社會階層，指貴族及其所應代表的文化與人格，小人是指無教養的平民。孔子卻超越社會地位，從人的品格與道德來界定其為君子或小人，這區分可以對人不道德的行為加以批判。

孟子思考建立善的普遍基礎

孔子提出人的崇高素質，以立下善的標準，對他人有感通與尊敬的是仁。但到孟子，面臨戰國的亂局，霸術興盛，相對主義流行，不相信人類有普遍的價值，不遵行

孔孟哲學核心是對人性善的肯定，天作為終極之宇宙本體，是人性之善的根源，人性之善是其仁愛性，故天的本體是仁愛的，最高真理是仁愛。儒家思想是肯定一個美善為本的道德宇宙。

高於利。

四是心、性、天的區分：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」[注二十一]。「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」[注二十二]。區分了心、性、天，乃可將人的心性立根於天，亦即把人性確立為宇宙本體的真理，而有永恆真理的這義。

儒家的天是有性情的主宰

從《論語》對天的描述，天是有性情的，首先，孔子是有祈禱的，「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」[注二十三]。又「王孫賈問曰：『與其媚於奧，寧媚於？，何謂也？』子曰：不然，獲罪於天，無所禱也」[注二十四]。天是祈禱的對象，必有性情。

此外，天有主宰性，故云：「天將降夫子為木鐸」[注二十五]。且天是知道孔子，與孔子有感通，故孔子說：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」[注二十六]。孔子一生在功業上並不成功，但他不怨上天，也不責性他人，因他肯定，人生的核心價值在「下學上達」，堅持現實上人格的提升，而他明白，這道德奮鬥是上天所知道和肯定的。

但天沒有特別啟示，孔子記：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」[注二十七]上天沒有特別說話，且也不必說話，四時的變化，萬物的生長，均顯示其作為。孔子這思路也得孟子繼承，孟子特別提天不言而能降命：「昔者，堯薦舜於天，而天受之。暴之於民，而民受之，故曰，天不言，以行與事示之而已矣」[注二十八]。孟子亦表上天沒有說話，無特殊啟示，但卻有行動，降命於聖王，且得人民的接受。

孟子強調人會有上天降命，降命的特質是讓其經歷憂患：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恒過，然後能改；困於

心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。然後知生於憂患而死於安樂也」[注二十九]。綜合先秦儒家思想的《中庸》，開章明義就說：「天命之謂性」。這以上天的命令，就在人性內在的善性本體中。

從天不言到天有言

孔孟哲學核心是對人性善的肯定，天作為終極之宇宙本體，是人性之善的根源，人性之善是其仁愛性，故天的本體是仁愛的，最高真理是仁愛，故儒家思想是肯定一個美善為本的道德宇宙。反省人的善端，本是由人之真情流出，故孟子云：「乃若其情，則可以為善」。「若」當解為「順」，順人的情，就流露善，這顯明善是連著情。若善是一種情的流露，作為人性本體之天，亦必有情。天是有性情之天，故可知道和瞭解孔子，孔子云：「知我者其天乎」。這天亦是主宰，雖無說話，但卻主宰著四時百物之運行，也主宰著聖王的任命。

儒學的宇宙人生觀推論，天本體既有性情，即不單內貫於人心而為人性，內貫於萬物而為生生不息的創造力。天有性情，即有其自身的感應與思想，而為超越的真理，其超越的特質是有其奧秘性，即人不能單靠觀察萬物及反省內心，而完全瞭解之，其自身仍有不會為人知的奧秘。孟子也提到：「聖而不可知之之謂神」，「神」就是指終極的奧秘性。這超越的奧秘是天的內在性情。作為有性情的主宰，邏輯上可以主動與人會面，對人說話。亦即原則上可以自我主動向人溝通，而產生啟示的事件。

當上天不說話，顯示為「四時行焉，百物生焉」及「以行與事示之」時，稱為「默現天」，有情而不言。當上天主動和人說話，向人顯示自己，即為啟示，此為天之朗現，稱為「朗現天」，主動向人啟示其仁愛公義。當人遇到天與人溝通時，記錄下來，即成啟示的宗教經典。或許基督教的聖經即

由朗現天的主動啟示而記錄下來。

天的神學反省

由儒學的心、性、天思維的仁愛感通本體論，可打開通向基督教神學的門戶，建立恩情感通神學。新儒家主張「仁以感通為性，潤物為務」，儒家視人為感通的存在，這感通性來自宇宙的本體天，天的本體性就是感通，可視為「仁愛感通本體論」。用這本體論，來看聖經展示的內容，則可視聖經所啟示的上帝，是一具恩情而又能與人感通的上帝，基於「仁愛感通本體論」，可建構中華「恩情感通神學」。

從天的「默現」與「朗現」之區分，保羅提到默現的上帝：「上帝的事情，人所能知道的，原顯明在人心裏，因為上帝已向他們顯明了。自從造天地以來，上帝的永能和神性，是明明可知的，雖眼不能見，但借著所造之物就可以曉得，叫人無可推諉」[注三十]。這段所講所造之物彰顯上帝的永能和神性，有孔子的感歎的「四時行焉、百物生焉」的意味，上帝不說話，仍從萬物中默默呈現其偉大。從神學看，上帝默現在人心與宇宙萬物之中，人心中的是天命之性，宇宙中是四時行百物生之萬物。

保羅又在雅典與思想家和學者們，討論「默現」的上帝，他引用希臘諸神祭祀中，有「未識之神」的壇，他說：「我遊行的時候，觀看你們所敬拜的，遇見一座壇，上面寫著未識之神。你們所不認識而敬拜的，我現在告訴你們。創造宇宙和其中萬物的上帝，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少什麼；自己倒將生命、氣息、萬物，賜給萬人。他從一本造出萬族的人（本有古卷作血脈），住在全地上，並且預先定準他們的年限，和所住的疆界。要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得。其實他離我們各人不遠。我們生活、動作、存留，都在乎他，就如你們作詩的，有人說，我們也是他所生的。我們既是神所生的，就不當以為神的神性像人用手

藝，心思，所雕刻的金，銀，石。世人蒙昧無知的時候，上帝並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改」[注三十一]。

所謂「未識之神」的壇，希臘遊歷家 Pausanias (AD150) 曾記錄，雅典人不只敬拜人，也拜某種思想和能力。有特為哲學、幸福、謠言、恥辱而設立的壇。城中各處都可見到人們所敬拜的對象，也記錄雅典附近有「知名的神壇與無名的神壇」，後來特土良和耶柔米也證實有一壇叫作「給未識之眾神」。未識之神與真神，原沒有任何關涉。保羅的焦急，在見拜偶像最大的悲劇，是把無限無形的真理扭曲為有限有形的物質事物，「將不能朽壞之神的榮耀變為偶像，仿佛必朽壞的人，和飛禽走獸昆蟲的樣式……將神的真實變為虛謊，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物之主」[注三十二]。偶像將有限之物無限化，使人迷執追求有限可見的事物，亦即孟子所講的「小體」，所謂「耳目之官，不思而蔽於物，物交物則引之而已矣」。保羅卻提出「未識之神」，提醒雅典人在拜遍諸神之後，觸及一個不可知的領域，這不可知的領域，使人心靈去思考可見世界以外的無限領域，這是孟子所講的「大體」領域，要用心之官去思考而的。保羅引導他們由此思考那「默現」的上帝，指出他們以為是這未識之神所統管的現象，其實都是在上帝最高真理之下。上帝作為無限無形之最高真理，不必人用物質性的廟或祭物去供奉，反將生命、氣息、萬物賜給人。

保羅又引用詩人之說，這希臘詩人名 Aratus，是斯多亞派(Stoic)哲學家，保羅引其著名詩篇 Phaenomena，這詩是描述天上星宿星座運行及四時氣候變化之奇妙，一開始就歌頌宇宙主宰宙斯(Zesus)：

Let us begin with Zeus, whom we mortals never leave unspoken.

For every street, every market-place is full of Zeus.

Even the sea and the harbour are

用這本體論，來看聖經展示的內容，則可視聖經所啟示的上帝，是一具恩情而又能與人感通的上帝，基於「仁愛感通本體論」，可建構中華「恩情感通神學」。

full of this deity.

Everywhere everyone is indebted to Zeus.

For we are indeed his offspring... (Phaenomena 1-5). [注三十三]

詩中隱藏的斯多亞派哲學觀點，視宙斯是宇宙的力量，並認為全銀木石所雕的偶像不能代表宇宙力量。詩中指出最高主宰無所不在，一切在他之內，也由他而生，這描述類似上帝，與基督信仰一致。保羅引用這希臘人熟知的思想，找出基督信仰與希臘文化的共通點，指出生命的根源來自更高的真理，但進一步表明上帝不單是宇宙力量，而是創造天地萬物的主，一切人的生活、動作、存留都在乎祂。

保羅引詩人Aratus之詩，內容正是探討宇宙萬象之奧奇，正是孔子對「四時行焉，百物生焉」之感歎，而他又說：「要叫他們尋求上帝，或者可以揣摩而得……世人蒙昧無知的時候，上帝並不監察，如今卻吩咐各處的人都要悔改」。均顯示「默現天」的描述，之後又說：「因為他已經定了日子，要借著他所設立的人，按公義審判天下。並且叫他從死裏復活，給萬人作可信的憑據」。這就急轉直下，進入對「朗現天」的描述，論到主動來人間施行救贖的上帝了。在此保羅講的上帝，在未啟示前，與斯多亞哲學的主宰有共通點，以這高層哲學破民間偶像之低俗。但在有啟示與救贖後，又顯出特有的內容。這是保羅對文化價值的感通與尊重。

天臨格與天降命

基督教的核心記載，是天臨格於人間，且降命於先知。人在神聖的經驗中，遇見了上帝，如亞伯拉罕、摩西、先知、使徒等均體會上帝的臨在，而得到有關宇宙人生來龍去脈的啟示。這是朗現天的型態。

有關上帝的臨在，奧托 (Rudolf Otto) 在其名著《論神聖》(The Idea of the Holy) 一書中，提出宗教有一獨特的元素，往往

是在特別的一刻的體驗，「深刻地影響我們，以一幾乎渾然的力量佔據心靈」。他稱之為「深博可敬畏的奧秘」(Mysterium Tremendum)，他形容為「一刻間這感受如一柔活的潮水，以寧靜情懷及最深的敬仰，滲透身心。這會轉化為靈魂中更確定而最後的態度，繼續地產生令人驚奮的震波與共鳴……那是在靈魂深處爆發的突然湧流，帶著陣陣的驚異，或引導至奇特的激動，達致陶醉的狂喜，達致忘我，達致極樂」[注三十四]。是一種極大的神聖感，使人對之產生敬畏、信仰與盼望，從而全面加以崇敬，拜祭，而成為宗教活動與宗教禮儀的根源。奧托是西方宗教學者，他的分析對象，主要是基督教，他的分析掌握了基督教的核心體驗，是人經歷到神聖的臨在，深博可敬畏的奧秘在心中呈現，那是一種心靈境界，一種內在的體驗。基督徒之成為基督徒，不是純粹因為外在原因如貧窮、受壓迫、有疾病與苦難等外因，使人去依附神靈，也不是純粹為了現世得幸福或死後上天堂，才去相信基督教。若有某些人因這些外在原因而相信，只能是間接誘因，不能持久，也不會使人奉獻一生，為之而生，為之而死。

上帝臨在是一特殊經驗，那是上帝對人的溝通行動，上帝和人立「約」(covenant)，建立神人的一種感通的關係。在新約中，上帝道成肉身進入人間，經過極大苦難，遭十架酷刑而死，贖去人類的苦罪，以無條件的愛完成這約的關係。這感通關係的完成，顯示上帝的無盡恩情，故順儒家仁學的感通本體論思路，這是一種恩情感通神學。有關「恩情感通神學」，我在另有文有詳細分析。

至於恩情感通如何可能呢？那就可由三位一體的彩虹神學建立，我在「彩虹神學(三極感通神學)的和諧宇宙」有詳細討論，從三一神學看，上帝不是西方哲學的實體，卻是一關係的本體，關係本體的性質是感通，即是終極的慈悲仁愛。父子靈為

保羅找出基督信仰與希臘文化的共通點，指出生命的根源來自更高的真理，但進一步表明上帝不單是宇宙力量，而是創造天地萬物的主，一切人的生活、動作、存留都在乎祂。

上帝創造的關係網絡世界，可以從邏各斯這觀念去瞭解。因為太初之道，是上帝的聖言，聖言是一個信息的本體。語言信息的特質，是一意義的結構，邏各斯是一意義網路，是世界結構的基礎。

終極的感通關係，由之創造的世界，亦是反映三位一體的格局，即為天、地、人。且萬事萬物的展開，亦具有關係性，上帝以關係網絡創造一個感通互動的世界。

上帝創造的關係網絡世界，可以從邏各斯(Logos)這觀念去瞭解。因為太初之道，是上帝的聖言，聖言是一個信息的本體。語言信息的特質，是一意義的結構，邏各斯是一意義網路，是世界結構的基礎。

儒學以仁心感通為本性的人，活在「感而遂通的」世界中，遇到一位與人感通的上帝，就或為神學的始點。

性善與罪的神學反省

儒學與基督教神學雖同以關係感通為本，但有十分不同的焦點，是基督教有關原罪的教義，從恩情感通的中華神學進路，如何理解罪的觀點呢？

聖經在創世記開始，上帝創造地球為天、地、人的和諧格局中，人性原是上帝的形象，有至善潛質，責任在管理天地萬物，也以服事保育之心修理自然界。從創造上看，與儒學觀點一致，人要盡人性，盡物性，「贊天地之化育」。創世記又提到人犯罪，產生人與神的隔絕，造成上帝、天、地、人關係的破壞，人也因此進入罪惡與苦難之中。也因著原罪，人也須耶穌基督的救贖，這成為基督教的核心教義。而儒家卻以人的原本善性(可簡稱為原善)為本，沒有原罪觀點，只在修養中有陷溺其心及人欲偏差的反省。中華神學如何調和儒家之原善與基督教之原罪呢？

新約提到罪時說：「世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀」[注三十五]。根據這經文，奧古斯丁界定罪是完善的虧損(privation of goodness)，他說：「惡無正面的本性，卻是美善的失去，而名之為惡」[注三十六]。又說：「所有敗壞的事物，都是完善的虧損」[注三十七]。即罪的本質不是一實體的存在，卻是完善存在的損害與扭曲，是一狀態，不是一實物。罪不是一種本

性，卻是善性的虧損。這觀點承認善性是人的本體，罪性是這善在實然上的扭曲。故罪性與善性處在不同層次，並不矛盾。正因如此，聖經在人犯罪後，仍強調人有上帝形象[注三十八]。

孟子曾用「陷溺」一辭描述人的犯罪狀態，云：「富歲子弟多賴，兇歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也」[注三十九]。那是以人本體美善之心，陷落被困於現實感官世界之中，使其完美性失去功能而被扭曲。這一種對人間罪惡形成的解釋，與奧古斯丁的思路是接近的，把善視為本性，罪是善的虧缺成陷落而成。這觀點也使儒學與基督信仰並無根本理論的衝突。

為何美善會扭曲和虧損為原罪的狀態呢？因人用自由選擇了與宇宙終極的美善關係的斷絕。人的本體有無限潛能，其全面實現可以使有限的人發揮無限的真善美愛，而自由是這無限潛能實現的條件。但人用自由選擇了與上帝的關係斷絕，就產生了原罪。

原罪是指人性中一種善被扭曲的共同「狀態」，聖經描述人類的共同祖先，斷絕了與終極美善的關係，形成人類的共犯結構，即人性本有原善，在本體層次蘊藏無窮美善的潛質，然而必須在實然具體的層次中實現這美善。因原罪帶來的與永恆美善隔絕的狀態，人美善的潛質就在實然層次上不能實現，反而扭曲成為「完善被虧損」的狀態。如此說來，善是「本性」，惡只是一種「狀態」。原罪的狀態，使善的本性在實現時必會扭曲，而產生惡。

原罪帶來與上帝的隔絕，人本體的無限美善潛能即失去了永恆完美為其目的，人的善扭曲在具體實然界中，以無限之潛能，追逐有限的事物，將有限的無限化，創造了偶像。偶像世界使善性被扭曲成為罪惡，如愛是人的善性，但人原本追求完美的愛，卻在現實上扭曲為只愛自己，於是產生了自私，愛財物，產生了貪婪。

要解決罪的向題，在突破原罪的共犯結構，重建天地人的感通和諧的狀態，使美善本性回復原初的實現條件。基督教認為就須由救贖去完成。

要解決罪的向題，在突破原罪的共犯結構，重建天地人的感通和諧的狀態，使美善本性回復原初的實現條件。基督教認為就須由救贖去完成。上帝與人感通關係的重建，在道成肉身，基督經歷人間的悲歡離合，以其本身的痛苦，承擔人類的苦罪，而後復活，代表人生可以從頭開始。上帝成為人，通過苦難死亡，打開了天門，成為一條道路，使上帝與人再複感通。人的新生命可在地上推動天國，這是一神與人、人與人、人與自然複和的奮鬥方向。

（本文作者並為上海師範大學都市文化研究中心研究員）

- [注一]《論語·述而》。
 [注二]《論語·八佾》。
 [注三]《論語·憲問》。
 [注四]《論語·憲問》。
 [注五]《論語·憲問》。
 [注六]《論語·八佾》。
 [注七]《論語·陽貨》。
 [注八]《論語·陽貨》。
 [注九]《論語·顏淵》。
 [注十]《論語·雍也》。
 [注十一]《論語·顏淵》。
 [注十二]《論語·學而》。
 [注十三]《論語·顏淵》。
 [注十四]《孟子·滕文公》。
 [注十五]《孟子·公孫醜上》。
 [注十六]《孟子·告子上》。
 [注十七]《孟子·離婁》。
 [注十八]《孟子·告子上》。
 [注十九]《孟子·梁惠王上》。
 [注二十]《孟子·告子上》。
 [注二十一]《孟子·盡心上》。
 [注二十二]《孟子·盡心上》。
 [注二十三]《論語·述而》。
 [注二十四]《論語·八佾》。
 [注二十五]《論語·八佾》。
 [注二十六]《論語·憲問》。
 [注二十七]《論語·陽貨》。
 [注二十八]《孟子·萬章上》。
 [注二十九]《孟子·告子下》。
 [注三十]《聖經·羅馬書》一章。

[注三十一]《聖經·使徒行傳》十七章。

[注三十二]《聖經·羅馬書》一章。

[注三十三]引述來自Riemer Faber, *The Apostle and the Poet: Paul and Aratus*, Clarion, Vol. 42, No, 13 (1993).

[注三十四] Radolf Otto, *The Idea of the Holy, An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans, J. W. Harvey, Oxford: Oxford University Press. 1958. p.12.

[注三十五]《聖經·羅馬書》三章。

[注三十六] Augustine, *The City of God*, XI, CHAP. 9.

[注三十七] Augustine, *Confessions*, VII: [XII] 18.

[注三十八]見《聖經·創世記》九章。

[注三十九]《孟子·告子》。

Confucian kindheartedness and Theology of loving-kindness and sense of connectedness

In-sing Leung (Editor-in-Chief)

Abstract: The ontology of Confucian kindheartedness and sense of connectedness can open the gateway to the Christian theology and establish the theology of loving-kindness and sense of connectedness. Contemporary Neo-Confucian view the human as the existence of sense of connectedness. This sense of connectedness comes from the ontology of universe nature. The ontology of universe nature is the sense of connectedness. Using this ontology, one can look at the Bible, God revealed in the Bible is visible with loving-kindness and sense of connectedness to human being. According to the “ontology of kindheartedness and sense of connectedness”, the Chinese “theology of loving-kindness and sense of connectedness” can be constructed.

Key words: Confucianism, loving-kindness, theology of sense of connectedness.