

基督宗教與中國哲學中的

「動態的人性」

——從人的情慾說起

耿占河

「原罪」紮根於聖經，歷經教父時代的發展，最終由特倫多大公會議定為教會當信之端，屬於基督信仰的核心內容，是談論基督救恩的前提條件，因此在基督信仰中佔有舉足輕重的地位。然而，這項教義的具體內容對於每個世代的人說，並非是不言自明的，因此始終處於爭議之中。如何理解該教義對於每個時代與文化中的人都構成一項巨大的挑戰，對於中國人來說尤其如此¹。中國基督徒身處東西方兩大文化體系中，如果不希望被兩大體系擠壓而窒息，就應該努力促成兩大體系對話，使二者達成某種程度的諒解，進而可以同時從兩種思想體系中汲取營養，以豐富自己的生命。本

¹ 參閱詞條〈原罪〉，載《神學詞典》（台北：光啟出版社，1996），頁444。

文無意也不能詳細論述原罪神學中每個細節，因此只是討論其中一個頗富爭議的話題，即情慾，並試圖考察基督宗教神哲學體系與中國思想體系在此問題上是否有共通之處。

一、基督宗教的「原罪與情慾」

1. 保祿論「原罪與情慾」

特倫多大公會於1546年所頒佈《論原罪法令》的第五條（DS 1515）中包含一句看起來微不足道卻在原罪神學中始終處於討論焦點的內容，即人內的私慾偏情（*concupiscentia*）仍然存留在領洗後的基督徒身上²。大公會議法令並沒有在這項表述中將人身上的情慾明確歸因於亞當與厄娃在樂園中所犯的那個罪惡³，然而我們必須將這句話放在原罪神學的大背景中去討論，否則無從理解特倫多大公會為何要對人的情慾加以說明。

在原罪神學中，人身上的「情慾」始終屬於神學家們關注的核心問題之一。原罪神學的鼻祖保祿宗徒在《羅馬書》第七章十五節中以非常形象的語言表述了人內存在著兩種對抗力量，「我所願意的善，我不去作；而我不願意的惡，我卻去作」。讓人絕望的是，保祿清楚意識到，這種對抗並非來自一個外來強加在自己身上的力量，而是深深紮根在自己之內，屬於自己的一部份，靠自己的力量不能完全拔除，只要肉身還活著，這種力量就繼續發揮自己的威力。

² 參閱 Heinrich Denzinger and Peter Hünermann, eds., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg/ Basel/ Rom/ Wien: Herder, 1991), p. 37.

³ 參閱詞條〈原罪〉，載《神學詞典》（台北：光啟出版社，1996），頁443。

2. 教父論「原罪與情慾」

教父們都注意到保祿所提及的內在於人的這種向惡的力量，將這種靈肉的分裂視為一種「病態」，認為是原罪的後果，是天主對亞當和厄娃犯罪的懲罰。換言之，在教父們看來，亞當和厄娃犯罪之前，在人內並不存在這種靈肉分離與對立的狀態，而是靈肉和諧如一。然而，人內的情慾到底如何具體產生？在這個問題上，教父們呈現不同的思考。他們基本上屬於兩大陣營。第一陣營中的教父們宣稱，亞當在背命之前，人從來不知何謂貪慾，也未曾嘗過被貪慾所衝擊甚至控制的滋味；人犯罪之後，貪慾才作為一種懲罰進入人內，在人內安營紮寨。而第二陣營的教父們則認為，在亞當犯罪之前，各種慾望已經存在於人之內，不過完全處於人的理性控制之下，人的肉體從未反抗過理性；亞當犯罪之後，屬於肉體的各種激情才掙脫了理性的管控，開始反抗其指揮，在人內興風作浪，甚至反客為主。

大多數教父都提到了原罪給人類帶來的危害，在此我們不便一一列舉，只能挑選幾位在這個問題上有代表性言論的教父，幫助我們理解初期教會中關於此問題的流行觀點。

護教者米利托（Melito von Sardes）⁴在第二世紀的一篇著名講道詞（*De Passione*）中，將人被各種慾望折磨的現象視為亞當犯罪的後果：「當他……於吃了樹木上的果子而重新歸於土時，留給了他的子孫一份遺產：這份遺產……不是自由，而是被奴役，……他們（亞當的子孫）被罪惡如同暴君一樣統

⁴ Sardes 是地方主教，死於180年，第二世紀著名護教教父之一，在凱撒肋亞的歐瑟伯的作品中，對其生平有記錄。他的一篇《論受難》（*De Passione*）的講道詞被廣泛引用。

治，被投進各種慾望的蹂躪之中，他們被永不知飽的肉慾所折磨」⁵。

戴都良稱原罪的後果是，讓人失去「樂園以及其與天主親密關係的恩典」⁶，所獲得的則是生活中形形色色的艱難困苦⁷，尤其是「靈魂上的惡」或者說「自然本性的敗壞」⁸。所謂自然本性的敗壞，是柏拉圖主義中所謂非理性部份。對於戴都良來說，人內的理性部份來自於造物主，而非理性部份則來自於魔鬼，「那非理性的東西是後期才有的，是通過蛇的誘惑才產生的，違犯誡命這件事深深地扎根在靈魂中，與靈魂一起生長，好像成為自然本性的一部份，因為違犯誡命是在自然本性剛形成時發生的」⁹。總而言之，那相反人理性的邪惡貪慾，是「罪惡的種子」，魔鬼用邪惡的貪慾玷污了人的本性¹⁰。

亞大納削認為，人身上所謂邪惡的貪慾 (*Konkupiscencia*) 是肉身中的自然組成部份，在亞當犯罪之前就已經居住在亞當身上了，然而彼時因為邏各斯的臨在處於被控制狀態。亞當犯罪之後，由於邏各斯離開原祖父母，人身上邪惡的貪慾就開始活躍出來，展開行動。因此從這個意義上來說，貪慾既是屬於自然本性的一部份，也是原罪懲罰的後果。亞大納削明白宣稱，這種邪惡的慾望從亞當流傳到所有人身上，成為人身上促生罪惡的弱點與激情¹¹。

5 A. Wifstrand, ed., *The Homily of Melito on the Passion in Vigiliae Christianae* 2, (1948), p. 222.

6 參閱 Tertullian, *Adversus Marcionem*, II, 2.

7 參閱 Tertullian, *Adversus Marcionem*, II, 11.

8 參閱 Tertullian, *De anima*, XLI.

9 參閱 Tertullian, *De anima*, XVI.

10 參閱 Tertullian, *Adversus Marcionem*, V, 17.

11 參閱 Athanasius, *Contra Arian*, III, 33.

納祥的額我略是一個詩人，他在一篇名為《哀悼靈魂不幸的輓歌》中用非常概括性的語言描述了精神與肉體在人內永無休止的戰爭之後，寫說：「時而肉體被精神所強迫，時而精神不情願地跟隨強有力的肉體。……當他如此做的時候，他抱怨那壓迫人的奴役，抱怨那原祖父親的誘惑，抱怨原祖母親的罪惡性規勸，抱怨我們身上貪慾的出現，抱怨那陰險嗜血毒龍的可詛咒的謊言，他因人走上歧途而歡欣」¹²。此外，他解釋個人與整个人類的墮落是由於原罪使人的身體變得更笨拙粗重，物質性更強，密度更大，這種變化使肉體變得更加反叛，更加不服從精神的領導。

聖奧思定是原罪神學的集大成者。按照奧思定的觀點，亞當在犯罪前，慾望與理性處於合一的狀態，慾望順服理性與意志的安排，例如其與厄娃墮落前的性生活是平靜祥和的，完全在意志的控制之下進行¹³。然而，他濫用了自己的自由意志，作為對此決定的懲罰，他的情慾不再服從其理智與意志的管控。總而言之，亞當犯罪帶來的後果非常嚴重，人類的本性雖然沒有被徹底摧毀，然而卻受重創。人不再是一個和諧的整體，而是陷入分裂與鬥爭。

3. 多瑪斯論「原罪與情慾」

3.1 習性

根據眾多教父的意見，原罪不僅僅是一個倫理上的行為，從其後果來說，已經改變了人的生存狀態。教父們只是

12 參閱 Gregor von Nazianz, *Poem. De seipso*, XLV, 95-100; PG XXXVII, 1360.

13 參閱奧思定著，王曉朝譯，《上帝之城》（香港：道風書社，2004），頁 263-264。

在神學層面上談論了原罪與情慾之間的關係，以哲學與其他社會科學為工具對這一問題的理論性闡釋則稍顯不足。多瑪斯則在哲學層面上彌補教父們的不足。多瑪斯在其《神學大全》第五卷中用亞里士多德哲學中的概念「習性」(Habitus) 論述了這項教義。

亞里士多德在其《尼可馬科倫理學》中談論「德性」時談到了「習性」。他認為，人的倫理德性是通過現實生活中的不斷練習而獲得的。「正如其他技術一樣，我們必須先進行現實活動，才能得到這些德性。我們必須製作所要學習的東西，在這些東西的製作之中，我們才學到要學的東西。例如，建造房屋，才能成為營造者，彈奏豎琴，才能成為琴手。同樣，我們做公正的事情才能成為公正的，進行節制才能成為節制的，表現勇敢才能成為勇敢的。……一切德性，都是從這裡生成，並且通過這裡毀滅，正如技術一樣。……正是在待人接物的行為中，我們有的人成為公正的，有的人成為不公正的。……總的來說，品質是來自相同的現實活動」¹⁴。亞里士多德說人在現實生活中不斷練習或重複某一行為，會在自身形成一種「習性」或「品質」。一種對於主體來說在初始時並非輕而易舉，而是需要勉力自己才能完成的行為，最終竟變成一件自然而然的事情，甚至變成了主體的「品質」。顯然主體身上發生了某種改變，否則不會在施行同一行為時主體的表现有如此大的差異。馬里坦 (Jacques Maritain) 在其 *Creative Intuition in Art and Poetry* 中解釋亞里士多德的「習性」(Hexis) 為一種人內部的品質，

是一種「擁有狀態」(state of possession)，是在人之內發展出的某種能力，這種能力進入到了人的深處，可以稱為「第二本性」¹⁵。因此「習性」或「品質」並非指主體的一系列重複行為，而是屬於主體上的某種東西。換言之，主體的行為確實讓主體發生了某種改變。人通過自己的行為在身上所產生的品質既能是善的，也能是惡的，因此既能形成德性，也能形成惡習，端看主體做何種行動¹⁶。

多瑪斯繼承了亞里士多德的「習性」概念，並使此概念在自己的神哲學體系中扮演一個重要角色。他在《神學大全》中說「習性」就是一種品質¹⁷，生在主體上，是主體的一項「配備」，其指向行動，是行動之根本，屬於一種潛能¹⁸。經過訓練，習性可以在人的感官能力¹⁹、理智與意志上發生²⁰。多瑪斯沿著亞里士多德的路線，認為習性可以在多次行動後形成²¹。至於有多少行動才能形成一個習性，多瑪斯認為，有些習性只需要一個強有力的行動便可形成，有的習性則需要重複多次²²。雖然有的習性是在多次重複相同的行動才能形成，然而我們有理由認為冰凍三尺非一日之寒，

15 何佳瑞，〈道德中的情感作用：多瑪斯與孔子〉，載蔡惠民，靖保路合編，《天主教思想與文化》，第二輯（香港：原道交流學會，利瑪竇研究中心，2013），頁196-197。

16 參閱亞里士多德著，苗力田譯，《尼可馬科倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁25-26。

17 參閱多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二集，第一部，第四十九題，第一節（台南：中華道明會/碧岳學社，2008）。

18 同上，第四十九題，第三節。

19 同上，第五十題，第三節。

20 同上，第五節。

21 同上，第五十一題，第二及第三節。

22 同上，第三節。

14 亞里士多德著，苗力田譯，《尼可馬科倫理學》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁25-26。

雖然每一個行動並沒有立刻形成習性，然而每一個行動對於形成習性來說並非是沒有意義的，而是在習性的形成中都有自己不可或缺的角色與意義。此外，多瑪斯在《神學大全》中一個不可忽視的觀點是，習性既然能因重複同樣的行為而形成，也能因為行為怠惰而消逝²³。

如同亞里士多德與偽狄奧尼索斯在《神名論》第四章說，人的習性能夠有善有惡，惡習是生於惡的行為，而善行則塑造德性。多瑪斯在《神學大全》第二集第一部第六十三題論及德性的原因時也明確宣稱，人既可以通過善行在自己內形成德性²⁴，也可以通過惡行在自己內形成惡習。是善是惡，端賴於該習性是否幫助人實現自己。德性使人傾向於同樣的善行，幫助人實現自己，而惡習則推動人做同樣的惡事，使人自我異化。

在習性的意義上，多瑪斯在其《神學大全》第五卷中詳細論述了自己對於原罪的理解。在這裡我只談論兩點：第一，亞當的罪傷害了人的本性；第二，被傷害的本性隨著生育傳遞給了所有亞當的後代。

3.2 亞當的罪傷害了人的本性

多瑪斯在《神學大全》第二集第一部第八十五題中討論了罪的效果。他說：「情願之行動是來自許多不同的機能，其中有的是主動的，有的是被動的。故此，就如第五十一題第二節在論習性之形成時已經說過的，情願的行動在行動之人身上能夠產生點東西，或是消滅點東西」²⁵。那到底會在

23 同上，第五十三題，第三節。

24 同上，第六十三題，第二節。

25 同上，第八十五題，第一節。

主體身上產生什麼呢？「天性雖然比情願之行動先有，但天性內具有對情願之行動的傾向。所以，天性本身雖不因情願之行動的變化而起變化，但是在其對終點之傾向方面起變化」²⁶。因此，雖然「依附體對主體不能有因果上的作用，但能有形式上的作用；就如同所謂的白色使東西變白。按這方式，罪過能減少天性之善。這是說，罪過既是指行動之錯亂，本身便是天性之善的減少」²⁷。多瑪斯認為，人的天性之善分為三種。「第一種是指構成天性的根本，以及由此根本而來的性質，例如：靈魂的機能等類的東西。第二是指人得自天性的對德性之傾向；……第三是指原始正義之恩賜……。罪過也不消滅、也不減少第一種天性的善。第三種善被原祖的罪全部消滅了。但是罪過卻減少第二種善，即人天生來的對德性之傾向」²⁸。簡言之，按照多瑪斯的意見，罪惡使主體內的次序發生了錯亂，使天性之善減少²⁹。然而，天性之善並不能徹底被罪惡消滅。因為「罪過所減去的天性之善，是其對德性之天然傾向。而人天生來有這種傾向，乃因為人是有理性的。故此，自然能按理性行動，也就是按德性行動。罪過不能使人完全失去理性；若果然如此，則他不能再犯罪。所以天性的善不可能完全被罪過消滅」³⁰。只是，每一個罪惡都會讓天性之善更弱而已，使其不能達到終點³¹。具體來說，「每人的本罪減少指向德性之善的傾向，其他罪過的後果也是這四種創傷，即：罪過使理性變得遲鈍，特別在實踐

26 同上。

27 同上。

28 同上。

29 多瑪斯將罪惡視為「使主體內的秩序發生錯亂」，這與安瑟莫的觀點一致。

30 多瑪斯著，《神學大全》，第二集，第一部，第八十五題，第二節。

31 同上。

方面；使意志對善冷漠；行善時感到較大的困難；慾望之火更加熾熱」³²。聖多瑪斯認為，靈魂受了罪惡的創傷之後，更容易傾向於罪，向善的能力也更加弱化。

罪惡傷害了人的天性之善。那麼亞當的原罪給類人的天性帶來何種傷害呢？多瑪斯將「軟弱、愚昧、惡意和貪慾」視為罪惡給人類天性帶來的創傷。他說：「靠了原始之正義，理性原來完全控制靈魂的低級能力，並且理性受天主的栽培，服從天主。按前面第八十一題第二節說的，原祖的罪破壞了原始正義。故此，原來自然指向德性的靈魂之所有能力，現在迷失了方向——這種迷失或錯亂即稱為天性的創傷。按前面第六十一題第二節所說的，靈魂有四個機能可以是悟性之主體，即：理性，這是機智或智德之主體；意志，是正義或義德之主體；憤情能力，是勇敢或勇德之主體；及慾情能力，這是節制或節德之主體。理性失去真理之方向，就是愚昧之創傷；意志失去善之方向，即是惡意之創傷；憤情失去了其對困難事的作用，便是軟弱之創傷，慾情不再指向受理性節制的快樂，便是貪慾之創傷。這個創傷是原祖的罪加給整個人類天性的」³³。

3.3 這種被傷害的本性遺傳了下去

多瑪斯宣稱，按照天主教的信仰，原祖的第一個罪通過生育流傳給每一個後人。「凡由亞當而生的人，都可以視為一個人，因為皆有自原祖而來的共同天性。就如在社會上，凡屬於同一團體的皆視為一體，整個團體有如一個人。波菲里（Porphyrius）也說：『分有同一類別的眾人皆是一個人』

（《範疇論》導引）。因此由亞當生出的眾人，好似一個身體的肢體。身體上一個肢體的行動，例如手的行動，不是因了手的意志而為情願的行動，而是由於靈魂的意志，是靈魂首先推動肢體。因此手所犯的殺人之罪，若將手與全身分開來看，手沒有罪過；其所以有罪過是因為是屬於人的，並是人之第一推動根本所推動的。故此，由亞當所生的某個人之不正，不是他自己的意志所情願的，而是由於原祖的意志；原祖藉生育之動作推動一切由他而來的人，就如靈魂之意志推動所有的肢體之動作。因此，由原祖傳給後代子孫的罪稱為「原罪」（*peccatum originale*）……原罪之成為這個人的罪，是因為這人自原祖取得人性」³⁴。

4. 聖十字若望論「貪慾」

人內在的各種「貪慾」由人的罪惡行動而產生，並隨著所有人接受同一人性而分享了這一受傷的人性，在自己內充滿各種貪慾，受其騷擾，不勝其煩。正如聖保祿宗徒在《羅馬書》第七章所描述的。既然人的行為可以在某種程度上改變行動的主體，在其身上建立某種向善或者向惡的習性或特徵，使自己「生病」。那麼，是否可以依靠人後天的行動治癒人身上這種惡習呢？根據聖十字若望的理論，上述理想是可能實現的。他在其論述神秘靈修的著作《攀登加爾默羅山》與《黑夜》中指出，「靈魂的黑夜」有「主動的黑夜」與「被動的黑夜」之分。在「主動的黑夜」中，人自己努力控制自己對於天主之外事物的喜愛，空虛自己，這是一個痛苦而艱難的過程。然而，歸根結底，人只能部份性地淨化自己。在「消極的黑夜」中，天主主動進入人的靈魂內，

³² 同上，第三節。

³³ 同上。

³⁴ 同上，第八十一題，第一節。

在人的靈魂上工作，淨化 (*Reinigung und Läuterung*) 人的靈魂，將人從各種慾望中解放出來，熄滅人身上的各種屬於世間的情慾，人對世間事物的嚮往不再阻礙人走向天主，使人獲得真正的自由，從而真正改變 (*Umwandlung*) 人，成為一個新的存在³⁵。

二、中國文化中動態的人性論

從「情慾」的產生與消滅來看，基督宗教中的人性呈現某種動態性，隨著人行為的改變而改變。在中國文化中是否有類似的動態的人性觀，是否「情慾」也隨著人的修養而「生滅」呢？

1. 「氣」的宇宙生成論

亞里士多德與多瑪斯雖然提出了「行為可以在某種程度上改變人的主體」這個基本理論，然而並沒有具體論述行為是如何改變主體的。也許中國傳統哲學中「變化氣質」理論可以彌補該理論的不足。

在中國文化中，氣是一個核心概念。自從莊、孟以降，「氣」的概念便充斥著中國人生活的各個領域與角落，無論宇宙的生成、人的生老病死、修身養性，甚至人際交往等，都用「氣」來解釋。本文重點是從「情慾」與「氣」來談論中國文化中的動態的人性論，然而我們必須將這個主題放在中國「氣」的哲學宇宙觀中去理解。無論道家還是儒家，「氣」在宇宙論中都扮演極其重要的角色。

雖然道家普遍視「道」為宇宙的終極根源，然而「氣」在宇宙的生成演化之中仍然不可或缺。張廣保認為，道家的宇宙生成經歷了從道一元氣（精氣）—萬物三個階段，「氣」是道和萬物之間的中間連接點，是構成萬物的材料³⁶，是實現從形而上的道到形而下的具體萬物貫通的媒介。今本《文子》說：「老子曰：天地未形，窈窈冥冥，渾而為一。寂然清澄，重濁為地，精微為天；離而為四時，分而為陰陽。精氣為人，粗氣為蟲，剛柔相成，萬物乃生。」《文子·九守》³⁷。因此，人的整體例如身體、魂魄和心神都由「氣」構成。

在儒家哲學體系中，同樣用「氣」來解釋宇宙的生成變化。首先，宋儒張載與程頤皆認為宇宙的終極根源為「氣」，張載稱之為「太虛之氣」，而程頤稱之為「元氣」³⁸。「太虛之氣」或「元氣」運作不息，在此過程中，氣凝聚成各種不同的事物，大至天地、日月星辰、山川河流，中至花草樹木、飛鳥走獸，小至昆蟲螻蟻，甚至魂魄、魂靈、鬼、神等精神性實體，也都由「氣」轉化而來。因此，「氣」是組成世間萬有的基本材料。萬物之所以有區別，乃是因為自身的氣不同。因此世間萬物變化萬千，沒有兩個完全同樣的事物。濁氣形成物質，而清氣形成精神體。舉例來說，天為清氣，而地為濁氣所成³⁹。每個人所擁有的身體、魂魄、感

36 張廣保，〈從道家的根本道論到道教的內丹學——兼論原始道家的生道合一原則〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第二十一輯（北京：三聯書店，2006），頁291。

37 引自同上，頁284。

38 參閱羅光，《羅光全書》，冊十一（台灣：學生書局，1996），頁675。

39 參閱同上，頁676。

35 Johannes Boldt, *Johannes vom Kreuz* (Walter-Verlag: Olten und Freiburg im Breisgau, 1980), pp. 50-55.

情、理性與意志，這些都由不同的「氣」而凝聚而成⁴⁰，而且每個人身上的「氣」清濁的程度都有細微的差別⁴¹，所謂「氣質」不同。因此聰明程度不同，意志堅強程度不同，其性格也不同。

2. 動態的宇宙

「氣」是一種動態性存在，一直處於流動變化之中。以「氣」為物質材料構成的整個宇宙也因此時刻處於變動之中。作為整體的宇宙是如此，宇宙中的個體同樣如此。在中國具有崇高地位的《易經》就呈現了這種動態的宇宙觀。在中國傳統哲學中，用「化」來表達宇宙中這種動態性發展。「化」在甲骨文以兩個「人」的形象出現，一為正立，一為倒立，表明了由一物變為另一物的狀態發展⁴²。在中國古代經典中，是《莊子》第一次將「化」的概念推上高峰。他認為，「化」是宇宙間的普遍現象，發生在每一件具體事物身上，例如在《人間世篇》他說「萬物之化」，在《至樂篇》中說「萬物皆化生」，從此種形態進入另一種形態。在《萬言篇》中他說：「萬物皆種也，以不同形相禪」⁴³，並且這個進程沒有窮盡，會無限延續下去。《老子亦篇》用「萬化而未始有極」與「千轉萬化而不窮」來形容此進程的無限性⁴⁴。莊子認為，萬物及整個宇宙都時刻處於變動之中，然而變動的軌跡並非漫無目的，而是沿著固定的道路在前進，這條道

40 參閱同上，頁677、696、703。

41 參閱同上，頁676。

42 天中江，《道家形而上學中「化」觀念及其歷史拓展》，載陳鼓應編，《道家文化研究》第十四輯（北京：三聯書店，1987），頁35。

43 參閱同上，頁38。

44 參閱同上，頁41。

路就是「道」⁴⁵。先秦典籍中，《易傳》同樣強調萬物不斷「化生」，例如《繫辭傳》說「生生之謂易」，而且人們可以通過觀察宇宙萬象而認識變化的規律與原因，並從中推導出人應該遵守的行事規則⁴⁶。

在儒家哲學思想體系內，同樣視宇宙萬物處於變化之中。例如宋朝的張載就對「變」與「化」這兩個概念進行了區分。在他看來，「『變』是一種顯著的變化，與我們現在所說的質變接近。而『化』則是指微漸的變化，相當於我們說的量變」⁴⁷。張載分析了萬物變化的原因。他認為，萬物由氣構成，而氣的自然本性就是變化流動。他在《正蒙·太和》說：「氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息」⁴⁸，因此，萬物變動不居就可以理解了。

3. 人的變化

世間萬物無一不處於變動之中，人自然也不例外。下面分別從道、儒兩種思想體系去論述人的變化。

3.1 道家論「人的變化」

道家認為萬物化生的進程無窮無盡，「方生方死，方死方生」，因此，並不存在一種真正意義上的死亡，主體只是在改變而已。既然萬物化生的軌道並非無跡可尋，那麼人通過觀察萬象而掌握變化的規律，進而可利用這種規律為自己服務，駕馭自己變化進程的方向盤，使主體的變化向自己所

45 參閱同上，頁39。

46 參閱同上，頁44-45。

47 參閱同上，頁52。

48 張載，《正蒙·太和》，引自同上，頁53。

尋求的方向前進。從某種程度上說，是自己主動改變主體的狀態。道家與道教所追求的「強身健體、延年益壽、長生不死、陽神飛昇」就是人利用宇宙變化規律而主動掌握變化過程的最具體表現。道家與道教並因此發明了多種方法來實現自己的目標。例如吐納故新的「吸氣」法⁴⁹，或者內丹修煉術⁵⁰，或者「明心見性」與「煉精化氣」相結合的「性命雙修」⁵¹。

道家與道教認為，精氣是事物得以存在的基礎⁵²，因此修行的方法就是攝入精氣，使精氣生生不息⁵³。《馬王堆帛書·十問》說：「天地之至精，……得者壽長，失者夭死」。今本《文字·下德》也說，得精者，不但耳聰目明，神清氣爽，身體康健，而且可超越生死，成為真人⁵⁴。而人的情慾則是阻擋自己接納宇宙中精氣的障礙，因為只有當人進入虛靜的狀態，才能獲得宇宙中的精氣。《管子·內業》說：「靈氣在心，一來一逝；……所以失之，以躁為害。心能執靜，道將自定」⁵⁵。《淮南子·原道訓》說：「夫精神氣志者，靜而日充者以壯」⁵⁶。或者，《泰族訓》說：「今夫道者，藏精

於內，棲神於心，靜漠恬淡」⁵⁷。因此，道家與道教修行的一項重要內容就是寡情減慾，去除各種邪念，達到「心不起雜念」與「諸塵不染著」（《重陽真人授丹陽二十四訣》）的狀態⁵⁸。如此才能「明心見性」，返璞歸真。按照《管子·內業》的思想，頌詩、守禮、作樂等外在行為，可以幫助人剋制私慾，達到虛靜的狀態。所謂「是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜。內敬外靜，能反其性，性將大定」⁵⁹。

在中國的養生學思想中，有一個對我們來說不容忽視的理論，即養生與道德相輔相成，密不可分。「認為一切健身的修煉，都有益於道德的提高，一切道德的覺悟與實踐也都有益於祛病延年。這是因為人的生理結構和人格精神，自然生命與道德生命，自然秩序與人性秩序雖屬兩個領域，但有著統一的運行機制和相同的規律，是一個結實的整體」⁶⁰。這種理論在《管子》中有所反映。《管子》說：「和以反中，形性相符」⁶¹。人體的生理結構與狀態和倫理道德境界貌似屬於不同的範疇，二者之所以能夠相互滲透與影響，可以從「氣」的理論獲得解釋。天地之間「有利於心身之氣，與合於天仁地義的道德之氣同為一類，所以這種氣在身體裡聚集越多，對深信健康和道德修養就越是有利」⁶²。

49 參閱張廣保，〈從道家的根本道論到道教的內丹學——兼論原始道家的生道合一原則〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第二十一輯（北京：三聯書店，2006），頁293。

50 參閱孫亦平，〈試論道教心性論的歷史價值與現代意義〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第二十一輯（北京：三聯書店，2006），頁244。

51 參閱同上，頁246。

52 參閱張廣保，〈從道家的根本道論到道教的內丹學——兼論原始道家的生道合一原則〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第二十一輯（北京：三聯書店，2006），頁287。

53 參閱同上，頁288。

54 參閱同上，頁289。

55 引自同上，頁292。

56 引自同上，頁289。

57 同上。

58 參閱孫亦平，〈試論道教心性論的歷史價值與現代意義〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第二十一輯（北京：三聯書店，2006），頁246。

59 引自劉長林，〈《管子》論攝生和道德自我超越〉，載陳鼓應編，《道家文化研究》，第五輯（上海：上海古籍出版社，1994），頁175。

60 同上，頁171。

61 引自同上，頁173。

62 同上，頁180。

3.2 儒家論「人的變化」

在儒家哲學思想中，人的主體狀態並非一成不變，同樣是處於發展狀態之中。只是儒家對於主體的動態發展和道家有所不同而已。相比道家更重視主體物質層面的改變如身體健康、延年益壽以及長生不死，儒家更重視人生修養方面的進步。而人生修養並非單單發生在倫理道德層面上。作為一個整體，人某一方面的改變同時一定會在其他方面引發相應的改變。孔子在《論語·為政》中所說的「七十而從心所欲而不逾矩」其實正代表進入一種境界與狀態。既然能夠做到「隨心所欲而不逾矩」，說明這種狀態不但與倫理有關，也有生理有關。意味著他的慾望已經完全被馴服。在本節中，將以張載和朱熹為例，說明儒家哲學體系中對人主體的改變。

3.2.1 張載的「變化氣質」

張載認為宇宙終極是「太虛之氣」（乾稱）⁶³，為純淨之氣，未成形之氣，「氣本之虛，則湛本無形」⁶⁴，通過氣的聚散而生成萬物⁶⁵。人作為萬物中的一員，自然由氣所構成。張載認為，人身上的「氣質」是可以改變的。

何謂「氣質」？羅光在論述張載的哲學思想時解釋說：「氣質是人由氣凝聚而有的才質，才為才能，質為情慾。由才能和情慾結合成一個人的特質或性格。這種特質性格為氣所凝聚之形象，常有所偏，而且在每個人身上都不同」⁶⁶。張

載所謂「氣質」涵蓋領域非常廣，包括人身體的物質層面、感覺層面、生理層面和心理層面⁶⁷。人身上的「氣質」常常偏離理性的指引，誘使人行為乖張。因此，若要成聖，必須糾正人身上偏離的「氣質」。張載將自己的變化氣質理論上溯到孟子。他在《理窟·氣質》中說：「變化氣質，孟子曰：『居移氣，養移體』……居仁由義，自然心和而體正」⁶⁸。張載將變化氣質的終極目標設為「轉化濁滯之氣，清通至極，道氣同一，個體性的氣質之性全化為普遍性的天地之性。這是種逆反宇宙自然生化的歷程，學者如要成聖，他必須在自然產物的氣質之性上面下功夫，轉化之，清通之，最後恢復到本體論意義的始源狀態，用傳統的術語講，也就是先天的狀態」⁶⁹。

「氣質」的偏離為「變化氣質」提供了理由。此外，「氣」本身的流動性，也給氣質的改變留下了空間。羅光解釋張載的思想說：「氣質為什麼可以變呢？所變的當然不是本性（天地之性），而是氣質之性。氣質是人所有的附加物，由氣凝聚而成之形。這種形質不是一成不變，而能繼續改變。例如人的才能，適當地使用則才能加高；不用或用不得當，就減退或被摧毀。又如人的脾氣由情慾造成，脾氣可以改，所謂改變氣質，就是改變這些才質。中西哲學家 and 宗教家都有這種主張」⁷⁰。

張載教人如何改變人的氣質。他認為有兩種方法可以改變人的氣質，第一是求學，第二是守禮。他在《理窟·氣

63 參閱羅光，《羅光全書》，冊十，頁150。

64 張載，《正蒙·太和》；引自羅光，《羅光全書》，冊十，頁161。

65 參閱羅光，《羅光全書》，冊十，頁153。

66 參閱同上，頁209。

67 參閱楊儒賓，〈變化氣質、養氣和觀聖賢氣象〉，載《漢學研究》，第十九卷，1期（2001），頁104。

68 引自羅光，《羅光全書》，冊十，頁209。

69 參閱楊儒賓，〈變化氣質、養氣和觀聖賢氣象〉，頁107。

70 參閱羅光，《羅光全書》，冊十，頁210。

質》中寫說：「氣質惡者，學即能移」⁷¹，在《理窟·義理》中說：「為學大益，在自能變化氣質，不爾皆為人之弊，卒無所發明，不得見聖人之奧」⁷²。羅光解釋說：「學習的功夫，要在正心。正心使自己的心正於天理」⁷³。張載論及守禮對於改變人的氣質時說：「更要約時，但拂去舊日所為，使動作皆中禮，則氣質自然全好」⁷⁴。禮能夠剋制人的情慾，規範人的行為，長此以往，可以塑造人的性格：「禮即天地之德也，……勉勵者，勉勵以成性也」⁷⁵。

3.2.2 朱熹的「修德」

朱熹用理與氣的結合來解釋人的形成。每個人都賦有天理，然而天理不能以抽象的形式存在，必須與氣結合，形成一個具體的事物，在一個具體事物上找到存身之地。「性只是理，然無那天氣地質，則此理無安頓處」⁷⁶，或者「非氣無形，無形則性善無所賦」⁷⁷。世間之人所賦有的「天理」同一，所獲得的「氣」卻有清濁之分。人心乃是「一身之主宰」⁷⁸，統禦人的性情。人的性為天賦之理，本自光明，人的心本可以毫無障礙地認知天理，所謂「心之全體，湛然虛明，萬理具足」⁷⁹，然而人身上來自於「氣」的情⁸⁰，卻能矇

蔽人的心靈，使性理在人的心中被遮蔽。情慾矇蔽性理的程度取決於個人所稟之氣的清濁。得氣較清者，理性能力高，可以更清楚認識理，心也更容易按照理的指導去行事，用理來控制情。得氣較濁者，則情慾旺盛，理性能力弱，不容易認識理，心也很難按照理的指引去生活，而是讓情指揮人的心，按照情去生活⁸¹。朱熹說：「但得氣之清明，則不蔽固，此理順發出來。蔽固少者，發出來天理勝；蔽固多者，則私慾勝」⁸²，就會做出不合理的事情。人所得之氣，除了清濁之分，也呈現不同的特點，「人性雖同，稟氣不能無偏重。有得木氣重者，則惻隱之心常多，而羞惡辭遜是非之心，為其所塞而不發。有得金氣重者，則羞惡之心常多，則惻隱辭遜是非之心為其所塞而不發。水火亦然；唯陰陽合德，五性全備，然後中正而為聖人也」⁸³。在現實生活中，有人從上天「稟得精英之氣，便為聖為賢，便是得理之全，得理之正。稟得清明者，便英爽。稟得敦厚者，便溫和。稟得清高者，便貴。稟得豐厚者，便富。……稟得衰頹薄濁者，便為愚不肖……」⁸⁴，因此有些聖人是天生的，氣質與常人不同，「聖人……視自然明，聽自然聰，色自然溫，貌自然恭。在父子則為仁，在君臣則為義。從大本中流出，便成許多道理」⁸⁵。雖然常人所稟氣質粗濁，然而，「凡人須以聖賢為己任。……人性本善，只為嗜欲所迷，利害所逐，一齊昏了」⁸⁶，所以人如果用理導引由氣而成的情，節制情慾，使情處處適宜，仍

71 引自同上。

72 引自同上。

73 參閱同上。

74 引自同上，頁211。

75 引自同上。

76 朱熹，《朱子語類》，卷四；引自羅光著，《羅光全書》，冊十一，頁724。

77 朱熹，《朱文公文集》，卷六十一，答林德久書；引自同上，頁714。

78 朱熹，《朱子語類》，卷九十八；引自同上，頁735。

79 《朱子語類》，卷五；引自同上，頁740。

80 參閱同上，頁744。

81 參閱同上，頁749。

82 朱熹，《朱子語類》，卷四；引自同上，頁724。

83 朱熹，《朱子語類》，卷四；引自同上，頁753。

84 朱熹，《朱子語類》，卷四；引自同上，頁754。

85 朱熹，《朱子語類》，卷四十五；引自同上，頁828。

86 朱熹，《朱子語類》，卷八；引自同上，頁761。

能達到聖賢的境界⁸⁷。因此，節制情慾，修正氣質，是人成聖的關鍵⁸⁸。聖人因為所賦之氣本身清秀，因而理智、意志及性情都是上乘之選，為人做事都自然符合天理，不必勉力而行。然而常人則因身負之氣粗濁，受情慾牽引羈絆，故在奮力使自己的行為符合天理時，十分辛苦。然而，只要立志成聖，勉勵自己照天理而行動，一以貫之，「習慣久了，人心乃得一種行事之道，在行事時，長能照樣而行，不求之於外在的動力」⁸⁹。人心所得的這種不需勉力即能輕鬆剋制私慾並使行為符合天理的能力，就是德性。朱熹說：「德者，得也。得其道於心而不失之謂也」⁹⁰。由於主體努力程度不同、堅持時間長久不同，其所得也自然不同，羅光說：「所得不是身外的利益，而是自己心上的行善之道。行善有久暫，行善有難易，所得於心之道也有深淺，久而難行則所得深，暫而易行則所得淺」⁹¹。再者，德既然是人後天努力獲得，並非天生所有，因此並不是堅固地成為人性的一部份，是脆弱的。只要主體不再堅持之前的努力，則會失去。朱熹說：「學者與聖人之爭，只是這個自然與勉強耳。聖人所行皆是自然堅牢，學者亦有時做得如聖人處，但不堅牢，又會失卻」⁹²。因此，朱熹勉勵人當一以貫之，不使所得之德得而復失：「德者，得也。既得之，則當據守而弗失」⁹³。

87 參閱同上，頁759-760。

88 參閱同上，頁760。

89 參閱同上，頁806。

90 引自同上，頁805。

91 參閱同上，頁808。

92 朱熹，《朱子語類》，卷二十一；引自同上，頁829。

93 朱熹，《朱子語類》，卷三十四；引自同上，頁807。

結語

基督宗教的教父們與特倫多大公會議關於原罪給人帶來的傷害「情慾」表明了人並非一個靜態的主體，而是具有某種可改變性，而改變的原因來自於人自己的行為。多瑪斯在其《神學大全》第五卷關於德性、惡習、原罪與罪惡的論述中，繼承了亞里士多德哲學中的「德性」概念，在哲學層面上以「習性」理論為基礎論述了罪惡與善行可以在某種程度上改變主體中的「第二天性」，並以此為理論基礎，論證了為何亞當的一個犯罪行為可以改變主體狀態，使人內靈肉分離。這種論證方式不但解決了原罪教義中「情慾來自於罪惡」這個令人困惑的問題，而且巧妙地避免了原罪教義中另外一個困擾人的難題，即為什麼亞當的罪會遺傳給萬世萬代的後人。不少質疑天主教原罪教義的人認為原罪的「遺傳」違犯公平正義原則，認為天主讓後人承擔人類祖先的罪惡有失公允。其實，如果人類本身繼承了其祖先已經受傷的人性，則上述問題化於無形。

基督宗教中人的主體所呈現的這種「動態性」也以不同的樣貌呈現在儒、道為首的中國文化中。兩者有不少共同點。第一，基督宗教認為人類的罪惡（行為）只是在某種程度上改變了主體的狀態，換言之，只是傷害了主體，然而並沒有徹底摧毀人的本性。多瑪斯說，罪惡只是減少了天性之善，而且也只是改變了第二天性，並非第一天性。同樣，儒、道兩家都認為人內的性理並不能改變，所改變的只是「氣質之性」。第二，基督宗教與中國文化中都認為人自己的行為可以改變第二天性，既可以形成「德性」，也可以形成「惡習」。第三，基督宗教與中國文化中都將「情慾」視為實現自己人生目的的障礙，都嘗試弱化、控制或者

消滅它，而且雙方都認為人依靠自己的努力可以改變主體的狀態，並控制人的情慾。基督宗教認為人的惡行使人的「情慾」產生其強化。雖然中國文化中多從積極角度去談論「情慾」，即如何弱化並消滅它。然而，這種理論無疑已經隱含了情慾發展的另一方向，即人如果不管控自己的行為與「情慾」，情慾同樣會更加強化。羅光在論述改變人的氣質之性時，已經流露出了這種思想⁹⁴。

基督宗教從人的行為、惡習與情慾的角度嘗試理解原罪教義，或許中國傳統的「氣」哲學及修身養性理論，為在中國文化語境中解釋基督宗教的原罪教義打開了一條細縫。當然，中國文化中「氣」的宇宙觀與人性論對於基督宗教在中國語境中的本地化的意義絕非止於此。有待我輩繼續探索與發掘。

⁹⁴ 參閱羅光，《羅光全書》，冊十，頁210。