

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：赵杰 日期：2006.10.26

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：赵杰 导师签名：傅有德 日期：06.10.26

中文摘要

自从基督教与儒学在中国社会相遇以来，会通儒学与基督教就成为困扰中国思想文化界的一大难题。造成这一困局的原因错综复杂。单从学术的立场来看，研究方法的不成熟也是造成这种困扰的一个重要因素。由于近代以来，在国家、民族利益及民族情感的纠缠中，学术界的主流话语始终没能摆脱“判教”思维的局限，而使得儒学与基督教这两种异质学术的会通变得格外复杂和艰难。在“判教”的思维框架中探讨异质学术间的会通问题，总难免陷入以己之是为是、以人之是为非，或同于己者是之、异于己者非之的思想怪圈和误区，于是相互攻讦成为主调，会通问题反而被搁置一旁了。为了避免由此一局限所造成的理解障碍，本文从比较研究而非判教的立场出发，各如其是、是其所是地呈现孟子与保罗人生观中那些充满分歧而又各具特性的智慧，在此基础之上，寻求拓展儒学与基督教会通的渠道和空间。

孟子与保罗分别代表着两个性质迥异的文化传统，一个是以人为本的儒家哲学传统（独立的思想史传统），一个是以神为中心的基督教信仰传统（先知—使徒传统）。在这两种异质的文化传统中，成立着儒学与基督教两种性质迥异的真理言说。这就意味着，孟子和保罗是在各自的话语系统中，按照各自的是非尺度思考和言说人生领域的一系列重大问题的。保罗以为“是”者，孟子以为“非”，反之亦然。客观中立的学术研究，是要透过被比较对象之间的分歧，揭示不同是非尺度中的独特智慧，而不是在被比较对象之间判是非、论高下。因为要论断是非高下，很难避免研究者个人观念和好恶的影响，因此便难以保证研究结论的客观公正。基于此，本文将平等看待孟子和保罗人生观中充满分歧乃至对立的思想信仰，公平地视其为“两种生命的学问”。

走出近代历史阴影的儒学，要在与基督教对话而非对立的态势中，重新认识和理解基督教的智慧，就必须以更加宽容和开放的态度对待基督教的上帝观和真理观。在基督教的话语系统中，上帝既非人的心理幻象，亦非纯粹哲学思辨所及的最高抽象物，而是集创造、拯救和审判于一身的“主”。作为道成肉身的上帝，耶稣基督既不同于尧舜周孔、释迦牟尼、穆罕默德，更不同于任何一个“涂之人”，他

永远只是他所是的那一位，并且是独一无二的那一位——上帝。在真理问题上，基督教信仰向人们展示了一个独特的论域——作为真理源头的上帝以何种方式向何人提供和显现真理的问题，也就是上帝作为终极意义的启示者如何将他的真理给予人的问题。这些是理解保罗思想信仰的前提。如果将孟子儒学的思想模式套入保罗的思想，显然只会造成理解的障碍和麻烦。孟子心—性—天贯通为一的思辨哲学体系，有着对于“最高实体”以及理性建构性真理的独特认知和言说，像保罗所说那样的上帝与真理，事实上从未真正进入孟子的视野。保罗相信和承认“上帝”和“上帝的真理”，所以人的思想观念和理论体系就不再是一个完整自足的真理系统，人也不再能够自然而然地充当一切真理、价值和意义的源头和标准。在有限的人之外有无限的上帝，在不完全的人言之上完全的上帝之言。两者之间泾渭分明，不能混为一谈。这样一种认识代表了基督教看待世界、人生以及人的全部历史的根本态度和独特思考方式。而孟子儒学所讲一切“正大光明”的道理，则统统由人的心性所发出。人心是真理的源头、亦是一切存在其价值和意义的源头、还是人的神圣生命的源头。所以，真正的儒者其使命便在于“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”在此种救世宏愿中，儒家不忍天地堕落、民命倒悬的悲悯意识（徐复观先生称其为忧患意识），作为最能契合中国人文化心灵的正统思想，维系中国文化之纲纪历数千年而不坠。正是在这个意义上，牟宗三先生才十分肯定地说，孔、孟儒学的根本意义在于“挺立道德主体，开辟价值之源”。比较研究不会人为地消灭这些分歧，更愿意透过分歧揭示双方独特的智慧。

在人性问题上，孟子与保罗的分歧也是显而易见的。就结论来说，孟子主张人性善，保罗则认为人都是有罪的。造成这一分歧的关键因素，还是二人看问题的不同角度，以及思考的不同方式。孟子以“人之异于禽兽者几希”作为思考和建构他的人性理论的出发点，进而合乎逻辑地逐步推导出“性善”的结论。在完成这一理论推导的过程中，人既是思考的对象，又是思考的主体，还是判断的标准和尺度。因为参照系统是“禽兽”——一个既不能思想又不会言说，而只能顺其“趋利避害”的自然本性存有和活动的“低于”人的存在的存在系列，当人站在人的立场看待禽兽时，人的存在的一切优越性能够自然而然地得到彰显。而保罗的出发点是相信并接纳上帝作为高于人的存在而存在这一“事实”，于是便有“神人之辨”这样一个看问题的角度。如果从“神人之辨”出发，以神的存在作为参照系来看人性，由于

神就其存在性（不单是伦理价值）而论是“高于”人的存在（神是“全知”、“全能”、“全善”的，而人在知识、能力、道德方面样样都有其局限），于是便可以想见，看到的结果会很不相同。在“神人之辨”中，具有主动性的是神，神是绝对的、最后的发言者和标准，人作为被动性存在（不是心理学意义上的，而是存在意义上的），是被神察验和评判的对象，人既不可能凌驾于神之上充当判断神的标准，也不应该无视神的存在而充当自己判断自己的标准。“公义的神察验人的心肠肺腑。”“耶和华的眼目，无处不在；恶人善人，他都鉴察。”“人一切所行的，在自己眼中看为清洁；唯有耶和华衡量人心。”而按照神纯全良善、公平正义的标准（尺度）来衡量，人的不“完全”（不单是指道德属性的不完满，而是包括人的整个存在性的局限和不足）便暴露无遗了。与孟子人本主义的思想方式不同，保罗以及整个基督教信仰传统的特别之处在于，提醒人们注意，如果以人自身作为判断的标准和尺度，人将永远无法准确全面地理解和把握人性。如果说孟子性善论的本意，在于点醒人的道德生命意识，使人自觉向善、为善，那么保罗对于人的罪性的揭示，则在于提请人关注人生存处境的被动与悖谬。理论界对于基督教所传言的“罪”多有歧见和误解，保罗的罪性论也不像孟子的性善论那样广受接纳和欢迎，但是对于“罪”的审慎分析和言说，却可以帮助人们在多重视野中观察和理解人的生存处境及存在本性，这是我们的比较研究所愿意见到的结果。

牟宗三先生认为真正的生命学问是在中国，具体地说，是在儒家的心性之学。他批评西方文化：一方面“宗教与道德不能一”（指基督教神学），另一方面“道德与形上学不能一”（康德的道德哲学），所以开拓不出真正生命学问的规模。这与儒学和基督教两种话语系统中对于“天”、“上帝”、“天人关系”、神人关系的不同认识和理解有关。在儒学的观念体系中，作为人经验观察和理性思考对象的“天”，被人合理地理解为具有“创生性”和“德性”的存在，并因此被当作世界万事万物之所以如此存在的根据和本源（形上实体），它当然也是一切存在秩序和善的根据和源泉。这样一种“天”的观念由于一开始就被儒家赋予了“善”和“理”的内涵，所以，孔孟儒学所谈论的“天命”、“天理”或“天意”，通常应该被合理地解释为一种具有终极意义（最后和最高）的“善”和“合理性”。在儒家，“天”因其不能独立言说而不会像基督教的上帝那样与人构成“位格际”的关系，所以，儒学中便从来只承认一种性质的“义”（公道自在人心）。按照孟子的理解，由于天（道、理、

命)与人本体相通,所以,人能“尽心,知性,知天”,直至与天合一。人生的价值和意义就在人追求“天人合一”的过程中得到充分体现和实现。如果人能知其“天命”所在,亦知其“命限”所在,就能够在操舍存亡之间选择人生正道直行的必由之路——居仁由义,最终在以德为福、以德为乐的生命体验中达到与天合德的最高人生境界。保罗从上帝与人的关系出发,却看到了完全不同的东西。在犹太—基督教传统中,论及上帝与人的关系,有一个很特别的思想,那就是相信上帝主动与人立约。对于保罗来说,在“约”中成立着的神人关系,是真正存在意义上的关系(实存关系),而并非只是表达人对于某种“终极实在”的心理依赖或寄托(精神联系)。上帝在主动与人立约的同时,总会颁下他的诫命(律法)。无论以何种形式被表达着的上帝的律例、诫命和典章,都意在向人表明,上帝有自己的是非尺度和善恶标准,它完全不受人的认知能力和好恶的限制。上帝的“义”(包括他的真和他的善)是完全自成一格的。所以在基督教中便有两种性质的“义”。人即便是能够按照自己心中“义”的标准处世为人,也不能证明人的确就是“义人”。一切还要看上帝如何判断(保罗说,没有人能逃脱神照真理作出的审判)。人自以为义是没有价值和意义的,只有被上帝“称义”才是真正重要的事情。所以,保罗思考人生价值和意义的重点,集中在如何“与上帝相和”的问题上。按照保罗的理解,只有在耶稣基督里被神“重生”的人,才能拥有上帝所赐的“永生”,这样的人,也就成为了摆脱罪和死亡统治的“新人”(指人生存状态的转变,而与人的精神境界无关)。这是一些很特别的思想,与孟子儒学的观念迥异其趣。比较研究如实地呈现它们的不同,而将判断取舍的权利交给我们的生活。

关键词: 生命的学问; 观念性真理; 上帝的真理; 性善; 罪; 天人合一;
与上帝相和

ABSTRACT

Ever since Christianity met Confucianism in Chinese society, communication between them has long been a perplexity in China's ideological and cultural circles. Causes for this predicament are intricate and complicated. From the academic standpoint alone, immaturity of research methods is one of the important factors. As the academic realm, entangled in national interests and national sentiments, has all along been unable to get its mainstream utterance out of the confinement of making simple judgment, communication between the two heterogeneous thoughts, Christianity and Confucianism, becomes particularly intricate and difficult. When discussing communication between heterogeneous thoughts within the thinking frame of making judgments, philosophers tend to lapse into the vicious thinking circle of regarding their own ideas and those ideas that are the same as theirs right and those different from theirs wrong. Therefore, mutual attack becomes the keynote and the topic of communication is put aside. In order to avoid the understanding barrier caused by this confinement, this article, from the standpoint of comparative study instead of making judgment, tries to indicate the critical differences or divergences between Mencius' and Paul's philosophies respectively and truthfully and, accordingly, promote their communication.

Mencius and Paul represent two naturally different cultural traditions. One is Confucian tradition of humanistic philosophy, an independent tradition, the other being Christian tradition of God-centered faith, a prophet-apostolic tradition. In these two heterogeneous cultural traditions exist two different views on truth, one is Confucianism and the other Christianity. This means that in their respective utterance systems, Mencius and Paul think and talk about a series of important questions in the domain of life according to their own senses of right and wrong. Those that are thought to be "right" by Paul are regarded "wrong" by Mencius, and vice versa. The purpose of objective and neutral academic study is to reveal, through divergences between contrasting research objects, the peculiar wisdoms in different senses of right and wrong instead of judging the superiority or inferiority between the objects. When making judgments, researchers tend to be influenced by their own ideas, likes and dislikes, so objectivity and impartiality of conclusions cannot be guaranteed. On account of the above, this article will treat equally the divergent and opposite ideas and beliefs that exist in Mencius' and

Paul's philosophies and look on them impartially as two "ways of life".

Walking out of the shadow of modern history, Confucianism must take a more generous and open attitude towards Christian ideas of God and truth. Therefore, it should reevaluate the wisdom of Christianity in a manner of conversation, not contradiction, with Christianity. In Christian utterance system, God is the "Lord" that incorporates creation, salvation and jurisdiction rather than a mental mirage in human mind or the highest abstract that can be attained only by pure philosophical reasoning. As the incarnation of God, Jesus Christ is not only different from sages such as Yao, Shun, the Duke of Zhou, Confucius, Sakyamuni and Mohammed but also different from every "passerby on the road". He is forever the one, and the only one, He is , and that is God. In regard to the point of truth, Christian faiths bring people into a peculiar discussion, that is, how and to whom God, both as the origin of truth and the ultimate revealer, reveals His truth. These are the premises of understanding Paul's ideas and beliefs. If Paul's ideas are encased into Mencius' thinking frame, obstacles and troubles in understanding are sure to come. In his philosophical system of reasoning that holds the unity of mind, nature and "Tian", Mencius puts forward his peculiar ideas and understandings of "the ultimate reality" and the logic and constructive truth. God and the truth in Paul's philosophy never find their proper places in Mencius' view. Paul believes in and admits "God" and "the truth of God", so that the ideological and theoretical system is no long a complete and self-given truth system and that human beings can no longer act naturally as the origin and standard of all truths, values and meanings. Beyond the limited human beings is the unlimited God and above the incomplete human words are the complete God's words. The two are entirely different and cannot be jumbled together. This kind of understanding represents a peculiar Christian way of thought and its fundamental attitude toward world, life and the entire human history. On the contrary, Mencius' idea that all are "just and honest" comes totally from his idea of human mind and nature. Human mind is not only the source of truth, values and meanings of all beings, but also the origin of human beings' sacred lives. So the task of true Confucians is "to obtain conscience for Heaven and Earth, to secure life and fortune for the people, to continue lost teachings for past sages, and to establish peace for future generations." With this noble ambition of salvation, Confucians cannot bear to see the disorder of the world and the misery of people. This kind of compassion, regarded as "sense of anxiety" by Xu Fuguan, fits best into Chinese cultural psychology as an orthodox thought and thus maintains the key line

of Chinese culture for thousands of years. Just from this point of view, Mou Zong-san says definitely that the fundamental meanings of Confucius' and Mencius' philosophies lie in their "setting the subject for morality and opening the source for value". Comparative study would like to reveal the unique wisdoms in both sides through their divergences rather than wipe out those divergences.

As for human nature, Mencius and Paul are also obviously divergent. In regard to conclusions, Mencius proposes that "human nature is good at birth" while Paul holds that "human is sinful when born". Key causes for this divergence still lie in their different points of views on solving problems and their distinctive ways of thinking. Starting from his idea that "slight is the difference between man and the beast", Mencius considers and establishes his theory of human nature and, afterwards, deduces logically his theory of "good nature by birth". In this process of deduction, humanity is not only regarded as the object and subject of thinking, but also the measure and standard of judgment. Taking "beasts" as the object of reference, an existential series inferior to human beings that can neither think nor speak and can only exist and act according to their nature of "exploiting favorable conditions and avoiding risks", human beings can naturally reveal their existential superiorities. In contrast, Paul starts by believing and accepting the "fact" that God exists as the being superior to human beings; hence the view "God-man distinction". Then, if we start from "God-man distinction" and observe human nature by taking God's existence as the reference, we are sure to get different conclusions. It is because God, judging from His existence as well as His ethic value, is far more superior to human beings. God is "omniscient, omnipotent and omnibenevolent", whereas human beings have limitations in knowledge, ability and morality. In "God-man distinction", God is active, absolute, the final speaker and standard while human beings are passive, not psychologically but existentially, and the objects to be examined and judged by God. Human beings cannot outmatch God and judge Him, nor can they ignore God and judge themselves. "Righteous God searches minds and hearts." "The eyes of the Lord are everywhere, keeping watch on the wicked and the good." "All the ways of a man are clean in his own justice eyes; but the Lord weighth the spirits." According to God's standard of being pure, good, just and righteous, human "incompleteness" is obvious. "Incompleteness" here refers not only to their incomplete morality but also all their existential limitations and shortcomings. Different from Mencius' humanism, the peculiarity of Paul and the entire Christian tradition lies in their reminding people that if

human beings take themselves as the measure and standard of judgment, it would be impossible for them to comprehend and master human nature correctly and completely. If the intention of Mencius' idea of "good nature at birth" is to awaken human beings' consciousness of life and morality so that they can be good and to do good, then Paul reveals the sin of human beings just to draw their attention to the passiveness and illogicality of their existential circumstances. Although in theoretical circles there are many misapprehensions and misunderstandings concerning Christian "sin", and Paul's idea of "natural sin" is not widely welcomed and accepted as Mencius' idea of "good nature by birth", prudent analyses and discussions on "sin" can actually help people observe and understand their existential essence and circumstances better. And this is the very purpose of our comparative analysis.

Mou Zong-san holds that true learning of life lies in China, and, concretely, in Confucian learning of mind and nature. He criticizes that true "way of life" cannot be achieved in western culture. For one thing, "religion and morality cannot be unified" as in Christian theology; for another, "morality and metaphysics cannot be unified" as in Kant's moral philosophy. This phenomenon is related to different ideas and understandings of "Tian", "God", "Tian-man relationship" and "God-man relationship" in Confucian and Christian utterance systems. In Confucian conceptual system, "Tian" as the object of human observation and thinking is considered reasonably as the "creative" and "moral" existence and is, accordingly, taken as a basis and origin, i.e. a metaphysical reality, for all the lives below. In addition, it is also naturally regarded as the basis and source for all existing orders and virtues. As this concept of "Tian" has been endowed with the connotations of "goodness" and "law" by Confucianism, "tian ming" "tian li" or "tian yi" in Confucius' and Mencius' philosophies, is, and ought to be, rationally explained as the ultimate, viz. final and highest, "goodness" and "rationality". As in Confucianism, Tian cannot establish an "interpersonal relationship" with human beings like God in Christianity because of its inability to speak independently, only one kind of "yi" (justice) is accepted in Confucianism, viz. "justice in the eye of beholder." According to Mencius' understanding, as Tian (dao, li, ming) is consistent with the reality of human beings, humans can make full use of their minds, know their nature, know Tian and finally get unified with Tian. The values and meanings of life are fully embodied and realized in human pursuit of "unity between Tian and man". If humans can understand their "tianming" (heavenly mandate) and know their "mingxian" (natural span of life), they can then

choose the right and the only way between birth and death--- through benevolence and justice, and experience life by taking virtues as blessing and enjoyment, and finally achieve the unity between Tian and man. On the contrary, Paul, starting from God-man relationship, sees absolutely different things. In Judeo-Christian tradition, when it comes to the relationship between God and human beings, there exists a particular idea, that is, God voluntarily comes into covenants with human beings. To Paul, the God-man relationship in the covenants is a relationship based on real existence, i.e. a real existential relationship, rather than an expression of human mental dependence and reliance on certain "ultimate reality", i.e. spiritual relationship. When making covenants voluntarily with human, God promulgates His commandments and laws at the same time. In whatever kind of forms, all God's laws, commandments and statues intend to indicate that God has His own sense of right and wrong and His own standard of virtue and vice, completely unrestricted by human cognitive ability ,likes and dislikes. God's "justice", including His truth and goodness, is complete and unique. Therefore there are two kinds of "justices" in Christianity. Even if human beings can conduct themselves in society according to their own standard of "justice", they still cannot be regarded as "the just". All depend on God's judgments. (Paul says that no one can escape from God's judgments according to the truth.) It is valueless and meaningless for human beings to regard themselves just. It is God's "justification" that really matters. So the emphasis of Paul's thought about values and meanings of life is based on the issue of how to "be at peace with God". According to Paul, only those "regenerated" by God in Jesus Christ can possess the "eternal lives" endowed by God and become "new creations" that cast off sin and death. This is a transformation of human existential states, irrelevant to the spiritual realm. All these ideas are quite particular, completely different from those of Mencius. Though revealing truthfully their differences, comparative study leaves the right of making a choice to our lives.

Key words: ways of life; conceptual reality; the God as the reality; goodness of human nature; sin; unity of heaven and human; harmony with the God

引 言

几个世纪以来，我们生活在一个把实证科学视为客观的、绝对的真理（科学至上主义），而把那些探讨和彰显人生智慧的理论看作主观的、相对的真理（道德相对主义）的奇怪世界当中。于是，人生哲学便不再成为人们关注的焦点，而对于这一领域的混乱和纷争，人们也早已经习以为常了（美其名曰多元化）。然而在我们看来，正是这种对人生真理普遍漠视和麻木不仁的态度，加重了现代人生活的无意义感。在遭受“传统断裂”之苦的现代社会，人的存在本身成了困扰现代人生活的一个大问题。基于此一判断，选择“孟子与保罗人生观之比较研究”作为博士论文的研究课题，想必是有意义的。因为在孟子和保罗各自的人生观中，有着对人的存在本性、人生活的意义和价值等人生观核心问题的深入思考，他们所代表的思考方式及真理言说方式广泛、深入地影响双方各自的信仰者和追随者的思想、信仰和生活达数千年之久，以至于在中西方社会分别塑造成型了两种独立的话语系统和真理言说体系。如果我们能站在客观中立（第三方）的立场，对此加以客观公允的比较研究，或许能对我们的生活产生积极的影响。

由论文选题的性质所决定，我们将采用比较研究的方法展开对此一课题的研究工作。尽管比较研究早已成为人们普遍采用的研究方法，但是人们仍不免对此种研究方法的效用问题提出一些质疑。比什么？怎么比？比较研究的目的或目标是什么？在我们看来，一个卓有成效的比较研究工作，不单单是将可比较各方的异与同加以指陈（也即是说，指出异同并不是比较研究的最终目的），而是要通过发现被比较各方共同的“问题域”，以及各方对此一“问题域”中一系列问题的不同解答而透显它们各自的智慧，并以此为基础，促成被比较各方之间思想的对话及学术的会通。所谓“会通”，既不是要用一方改造和取代另一方，也不是要在双方之间判一个是非、高下，而是要促成不同是非尺度和真理言说中的独特智慧在生活中的融会贯通。

本文选择孟子和保罗作为比较研究的对象，出于以下几点考虑：一是因为在孟子和保罗各自所代表的传统当中，各自都是有相当分量的人物，他们地位相当，对各自传统的影响亦同其深远而广大。正如一位基督教会作家所说：“主耶稣基督之

有保罗，正像仲尼之有孟轲，苏格拉底之有柏拉图。”^①另外，更加重要的是，因为孟子与保罗，虽然分属于两个性质迥异的文化系统，一个是以人为本的儒家哲学传统，一个是以神为中心的基督教信仰传统，二者的生存处境不同、思想方式以及辩论问题的方式亦不同，但是他们共同关心的问题领域却都在于“生命问题”（当然不是生物学和心理学意义的生命）。并且二者对诸如“人是什么（人性问题）”、“人是如何展开其生活的（人生的关系结构问题）”、“人怎样生活才算为义和善（人生的意义和价值问题）”以及“人将如何面对必死的命运（精神生活或属灵生命的价值和目标问题）”等等人生哲学的重大问题提供了致思理路迥异却同样成熟、完备的答案。再有就是，无论是西方社会的保罗研究，还是中国历代的孟子研究，在各自的话语系统中都发展成为了一种独立的学问，可以分别称之为“保罗学”和“孟学”，但是，用比较研究的方法对二者进行深入细致的比较研究，则在东西方学术界都只是处在刚刚起步的阶段。根据我们目前所掌握的资料来看，汉语文献中尚未发现有关孟子与保罗人生观比较研究的专门著作。近年来，在汉语基督教界和中国哲学史界已有部分学者从事儒学与基督教的比较研究，但总的来说，围绕儒学和基督教这两大系统中的重要人物所展开的比较研究还少有令人普遍感到满意的研究成果，尤其是比较研究方法论的成果更是少见。笔者以为，比较研究方法的不成熟直接限制了比较研究工作的深入展开。

事实上，对于非基督教信仰系统的人文学者而言，研究基督教经典和人物是一件很棘手的事情。奥古斯丁有言，有些事情除非理解，否则我们便不能相信；而有些事情除非相信，否则便不能理解。对于基督教所信仰的上帝——圣父、圣子、圣灵三位一体的独一真神，如果我们不相信，便真的难以理解。透过牟宗三、唐君毅、钱穆等令人仰慕的中国学者对基督教研究所达成的“抽象肯定、具体否定”的结论，^②便足可体会到这种理解上的困难程度。他们往往只是从基督教所扮演的文化角色上肯

① 赵恩赐：《基督的使徒》，香港协基出版社，1961年版，第64页。

② 中国五四新文化运动的主流学者大多主张，学习西方的“德先生”和“赛先生”，认为这是中国走向现代化的必经之路，而对于西方的“宗教”则普遍缺乏真正的兴趣和热情。牟宗三等当代新儒家宗师级学人的高明之处在于，他们承认基督教直接促成了西方近代文明，因此他们对于基督教在文化方面的作用予以充分肯定。但同时又认为，由于基督教以神为中心、重“客观性”，所以开不出正面的真实的“主观性”，用牟宗三的话说，“此方面却为宗教当体之本质”。因此，他们认为基督教并未尽其宗教的本质而充分发挥宗教的真正作用（因主观性原则不足故也），所以对于基督教之灵魂得救消除罪恶持怀疑乃至否定的态度。他们主张用儒家圣人的“成德之教”来弥补西方传统宗教形态的不足，转化基督教信仰本质上的缺陷。为了避免误会，对于牟先生此处所谓“客观性”、“主观性”需稍作解释：牟先生常批评基督教的上帝“外在于”人的心性，只是一孤绝的“超越”，因此他所谓基督教之重“客观性”是指重上帝的外在超越性；相反，儒学所讲之超越性的“天”，同时内在于人的心性，二者合一构成人既超越又内在的心体与性体，所以儒学所重之“主观性”指的是“天”的内在超越性。

定它所具有的社会文化功能，而对于基督教的神及其话语系统则持批判甚至否定的态度。^①看来要促成基督教和儒学之间更加深入的交流和沟通，还有很多艰难的工作要做。

应该说，最近几十年来，随着全球文化交流的日益频密，学术界为促成儒学与基督教之间的对话进行着不间断的努力，期间不乏有影响的学术著作问世，像天主教神学家汉斯·昆的《中国宗教与基督教》，香港已故何世明牧师关于儒耶比较研究的系列作品，港、台基督教汉语神学界的《儒耶对话新里程》等等。另外，中国大陆近年来有一批杰出的犹太—基督教研究方面的专家学者，频繁参加与宗教文化对话相关的国际、国内学术会议，推出了一些高水平的学术论文，还结集出版了一些具有较高学术价值的论文集，像维真丛书：基督教思想与中国文化系列中的《对话：儒释道与基督教》，《基督教与儒家视野中的生命与伦理》（第五届儒耶对话国际会议论文集）等等。此外，像中国社会科学院基督教研究中心与加拿大维真学院主办的《基督教研究》、复旦大学与加拿大维真学院主办的《基督教思想评论》、山东大学犹太教与跨宗教研究中心主办的《犹太研究》等学术刊物，对犹太—基督教话语系统的研究渐趋广泛和深入（其对于中国思想学术界的影响短时期内还无法准确评量）。但是，客观而论，基督教与儒学之间由于互相不理解、不欣赏而造成的隔膜依然很深刻。

笼统地说，我们从事比较研究的目的，在于促成异质学术及文化传统的深入交流和沟通，而会通中西方学术之所以成为困扰近、现代中国学术界的一大难题，其根本原因就在于，在近代以来中西方国家民族利益及民族情感的纠缠中，学术界的主流话语始终没能摆脱“判教”思维的限制。考察牟宗三一辈儒学宗师级学人，及其后学术界有重大影响的儒学研究专家关于儒学与基督教所公开发表的言论，能明显感觉到人们的思想的确深受这样两个方面因素的制约：一是受到近代以来中西方特殊关系框架中的民族情感和国家利益的纠缠和困扰，^②二是深受传统“判教”思

① 牟宗三先生认为，宗教在文化方面的作用主要体现在两个方面：一是“提升人的精神”；二是为人的社会生活提供“仪轨”。基督教与儒教虽然同具这两大主要功能，但是在牟先生看来，这只是形式问题。若就内容或实质来说，由于基督教以神为中心，偏在“客观性”方面，所以就无法与“重主观性”的儒教相提并论。牟先生认为，“作为宗教的儒教”其正大光明、圆融无碍的宗教意识与宗教精神，是中国宗教最为特出的智慧。

② 笔者研究发现，在人类历史上，不同国族之间的冲突，既有可能只是纯粹的利益冲突，也有可能伴随激烈的文化冲突。近代以来，中国与西方各国的矛盾，就不单纯是利益纷争，而是同时伴随强烈的文化对立和对抗。需要引起注意的是，我们不必把文化间的对立简单归结为国族间利益的冲突。文化冲突一定有它学理上的问题——是非问题或真理问题。因此，学术性的比较研究，便不能停留在民族感情和国家利益的对立上论说是非。只有摆脱情感和利益的纠缠，才能以超越人已对立的心态，正视问题本身，权衡利弊、判断是非得失。

维的困扰。^①因此，在对比基督教与儒学时，一方面会有与西方争高下、论短长的强烈民族情绪宣泄于论述之中，另一方面，基于论者对儒学道统的深刻认信和体验以及对于基督教信仰的轻视和排斥，结论之处，难免以己之是为是，以人之是为非。换一句话说，在论者们看来，在基督教与儒学之间，若要论短长，基督教信仰偶或有其所长，^②但若要论是非，当然儒学是对的，是“是”，基督教信仰是错的，是“非”。^③这样一来，就出现了两个难题：其一，如果是在进行“判教”活动，那么判断的标准很容易偏向判教者一方，因此，对于两种异质的文化传统加以对比时，难免同于己者是之，异于己者非之，这样也就很难得出相对来说不偏不倚、客观公正的结论。其二，如果只能在“判教”的思维框架中探讨两种异质学术的会通问题，那么便很难避免自以为是和消解对方智慧的想法和做法。说到底，我们认为，只有从比较研究而非判教的立场出发，各如其是、是其所是地呈现儒学与基督教话语中的是是非非，对于双方各自认肯和坚持的“是”或真理加以同情理解，才能谈得上异质学术的会通问题。

我们深知选择孟子与保罗人生观进行比较研究的难度。作为一个秉承儒家入本主义文化传统，又一直视无神论思想为正当的研究者，去欣赏和理解基督教的智慧绝非容易之事。在看待基督教信仰时，我们头脑中那些先入为主的意见和偏见，往往会限制我们对于这种异质学问的深入理解。为了避免由此一局限所造成的理解障碍，我们打算在比较孟子和保罗的思想与信仰时，对于他们二人各自所归属的传统给予同等程度的尊重和重视，为此，尽量做到让被比较双方在他们各自的话语系统中“说话”，也就是让思想家本人说话，让表达思想家思想的“文本”说话，而不是一厢情愿地让思想家们“代表”我们说话。也就是说，要尽量避免把我们自己的思想观念强加于研究对象。譬如，在保罗的思想和话语中，“上帝”如果是圣经文本所记载的，那位透过他的创造和救赎行动进入世界、历史，并透过他恩典的拣选主动与人建立关系（立约）的主，那么，我们就不能径直将我们自己的上帝观念强加于保罗，无论是说上帝纯属虚构，根本不存在，还是把上帝说成是宇宙的最高本

① 笔者认为，由传统的“判教”活动向现代意义的“比较研究”的转变，标志着思想范式的转变和学术研究的进步。

② 常有论者指出，基督教的“罪感文化”与儒学的“耻感文化”相比，能更有效地维系社会的道德体系，也更便于建构法治的社会环境。即使是如此，论者们仍然相信，这充其量只说明基督教有某些“积极”的社会作用，与真理问题无涉。

③ 按照近几十年中国社会通行的宗教观，基督教备受“非”议的理由有三：一说它是“帝国主义对中国进行文化侵略的工具”；二是“麻醉人民的精神鸦片”；三是“唯心主义的思想体系”以及“颠倒的、错误的世界观”等等。

体等等，这些想法和说法，无论如何只是我们自己的思想观念而不是保罗的。保罗的上帝观不同于我们的上帝观，这正是保罗思想的独特智慧和魅力所在。同样的道理，要想了解“天”在孟子思想中的真实意义，就必须将它放置在孟子的话语和文本之中，通盘思考孟子“心—性—天”贯通为一的义理结构。如果非要说孟子的“天”就是作为位格实存的上帝，与犹太—基督教传统中的上帝并无实质区别，那么这也只是许多人的个人意见，而未见得就是孟子的真实思想。在基督教中国本土化的过程中，为了启发和引导中国人相信上帝，许多论者都犯过这种随意置换概念或自由比附的错误。这是比较研究所应引以为戒的。

为了使研究结论尽量客观、公平起见，我们的比较研究工作将大致遵循如下的步骤：通过设计和提出问题，为思想家提供一个可以对话的平台；透过忠于文本话语的文本诠释，^①真实地展现双方各自的思想。这是研究工作的第一步。接下来要做的便是同情理解，仔细分辨，谨慎结论。曾任悉尼大学宗教系主任的加里·特朗普在《宗教起源探索》一书中，提醒所有从事比较宗教研究的人们，要公平地对待研究对象，否则便不能够产生真正有意义的对话，也就无法达成对真理的共识。他用三句话概括公平的含义：“判断时富于同情”、“对话时彬彬有礼”、“观察和记录人的信仰或行为时准确无误”。鉴于人本主义的中国社会几千年来对于有神宗教的普遍轻视，以及近一、二百年来对于基督教的反感和排斥（当然这一切都事出有因），有意无意的错解造成了许多公共流行的偏见，越是如此，我想，加里·特朗普的提醒就越有意义。当然，这对于我们所要进行的孟子与保罗比较研究就同样具有警示作用与方法论意义。

① 现代意义的西方诠释学重视和强调“解释者与本文之间的互动”（读者在意义生成过程中的作用），但著名圣经学家虞格仁教授在他的《罗马书注释》中论及解释圣经的一条重要原则，他说：“（在罗马书中保罗）一步一步地，坚持不变而又首尾一贯地，透过他从事解释神在基督里工作的意义时涌现于他的洋溢思想而开辟了他的道路。与其去注意因他的话而引起的我们自己的思想，还不如虚心注意他实际所说的话，对我们要有益得多。”（道声出版社出版，第23页。）笔者以为，这样一条原则同样适用于《圣经》之外的“经典”诠释。事实上无论是何种经典，读者的“过度诠释”，往往以牺牲文本原意为代价。基于对上帝信仰的严肃认真的圣经研究，一直强调把握圣经的“精义”（保罗）、“原意”（虞格仁）、“实义”（卡尔·巴特），其忠于圣经文本的释经传统堪称诠释学的典范。

第一章 从比较研究到学术会通：儒学与

基督教比较研究之方法论

一、近现代中国的文化处境

今天，无论人们喜不喜欢儒家的学问，都必需承认，两千多年来，作为中国文化主流的儒学，在塑造中国人的观念世界、意义系统、思考方式及行为模式等方面，均扮演了无可取代的角色。儒学的作用范围遍及中国人生活的各个领域，成为中国人处理人生各层次问题的“智囊”。^①因此，儒学在中国人看来，它不同于一般意义的知识，而是一种表达人生智慧的“生命的学问”。近代以前，在一个相对封闭的地理、历史、文化场景中，由于儒学的智慧基本上满足了中国人生活的需要，因此在中国人的心目中，它是一个圆满自足的学问系统——它的生活理念、说理系统、价值观念、道德理想及终极关怀，构成一个思路清晰、逻辑严密的推理和言说体系，对于中国人而言，接受儒学这样一种既博大又精深的生命学问的教化，不但能全面改善人的生存状况，而且也只有儒学所塑造的人生，才是真正“值得过的生活”。

然而，近代以来的世界巨变，将中国社会卷进了一个全新的生活场景当中。西方列强的突然闯入，结束了中西方彼此隔绝的历史。从那时起，与儒学所代表的中国文化迥然不同的西方文化，挟带着其诸多方面的优势冲进了中国人的生活，并对中国人的精神世界产生了深刻的搅扰。从此，中国人不得不时时处处在“自己的”与“外来的”、“中国的”与“西方的”之间作出比较和选择——对于大多数中国人而言，这是一条充满压抑、挣扎和矛盾的精神苦旅（直到今天，论及近代中国历史，人们还是会用“屈辱”二字去概括它的特征）。

如果我们把文化或文明理解为一个复杂的整体，那么西方文化自然可以说是一

^① 儒家“仁政德治”的政治理念一直影响我们国家的政治生活达几千年之久（直到今天，我们还是十分强调“以德治国”的重要性）；而儒家“重义轻利”的思想对于我们的经济生活也产生了旷日持久的影响（直到二十世纪八十年代中国改革开放之后，才开始逐步扭转几千年形成的“义利”关系的传统格局）；此外，儒家“德性优先”的人格评价体系，对于每一个中国人个体生活所产生的决定性影响，无论如何估计都不为过。历代中国人怀抱对“性善”论的朴素信仰，将学习做圣人、追求完满德性的实现视作最正当的生活目的。经历了近、现代激烈变局的中国社会，仍然将弘扬和光大儒学的优良传统视作中华民族伟大复兴的一部分重要内容。

个包含了它的知识、信仰、法律、道德、艺术、以及风俗习惯等等诸多因素在内的复杂系统。^①勿庸讳言，当中国人不得不面对西方文化这样一种“异质”的文化系统时，一时间想要甄别出它的“基质”或核心的文化要素，并非容易之事。从早年的“师夷之长技以制夷”，到五四新文化运动时对所谓“德先生”、“赛先生”的激赏，再到新中国成立后的“取其精华、去其糟粕”，反映了中国人对于西方文化由全然陌生到逐渐熟悉和有选择地加以吸收的过程，而直到二十世纪的八十年代以后，伴随开放程度的加深，中国社会才比较普遍地认识到，将希伯来文化的信仰传统和希腊文化的理智传统以及罗马文化的法律传统糅合在一起所汇成的基督教信仰这股主流，才是西方文化的“基质”或核心要素。

今天，不管我们喜不喜欢西方文化、相不相信基督教信仰的上帝，也都必需承认，两千多年来，基督教信仰在塑造西方社会各个领域、各个层次的生活，都扮演了至关重要的角色。^②而同样无需否认的是，基督教信仰以其独特的视角触及到了人的生命及生活中那些充满“悖谬”的深层次问题，并以其独特的说理方式彰显着一种深邃的人生智慧，因此它同样是一种“生命的学问”。牟宗三先生认为，真正的生命学问是在中国，西方文化包括它的宗教和哲学都没有开出真正的生命学问，充其量只是具有了生命学问的一些外在形式而已。他说：

西方人有宗教的信仰，而不能就其宗教的信仰开出生命的学问。他们有“知识中心”的哲学，而并无“生命中心”的生命学问。他们有神学，而他们的神学的构成，一部分是亚里斯多德的哲学，一部分是新旧约的宗教意识所凝结成的宗教神话。此可说是尽了生命学问的外在面与形式面，与真正的生命学问尚有间。^③

很显然，在这里牟先生是以儒学为标准来“论断”西方的宗教、哲学和文化，这样一来，就涉及到了比较研究的方法论问题。如果站在比较研究的立场来看待儒学与基督教信仰，那么与其说基督教信仰不是真正的生命学问，倒不如说它是另一种的

① 参见爱德华·泰勒在《原始文化》中关于“文化”或“文明”的定义。连树声译，上海文艺出版社，1992年版，第1页。

② 出自基督教信仰的“罪人”意识、“恩典”观念及“有限性”思想，对于近代以来西方社会政治、经济、法律制度的架构所产生的影响尤其深刻，甚至有宗教社会学的研究发现，在率先实现了“政教分离”现代化的美国，以基督教信仰为基调的“公民宗教”，仍然是美国人文化认同和身份认同的标志。当美国人向着国旗宣誓效忠美利坚合众国时，美国社会最核心的价值理念在一句极具简约的誓词中得到了充分表达：“上帝之下，一个民族，为了所有人的自由、公平和正义”。

③ 参见牟先生所著《生命的学问》，三民书局1984年7月三版，第35页。

生命学问——一种不同于中国传统儒学的生命的学问。因为基督教对于它的信仰者而言，同样是一种成熟完备的人生观体系，同时它也要求信仰者用实际的生命体验和生活实践来回应基督教信仰的“生命之道”。

当近代中国与西方各国因国家民族利益发生激烈冲突之时——这种冲突当然是由西方列强擅自发动对中国的侵略战争引起的，中国人已经本能地意识到，“基督教”是异质的西方文化当中与儒家圣贤教训最“格格不入”的东西。关于这一点，只要拿它与我们的儒学加以简单对比，就可以得到确认。因此要想保卫儒学道统并进而保全中国固有的文化传统不受外来文化的侵蚀，就必须全力以赴抵抗和阻止基督教在中国社会的传播。就当时的情势而论，对于基督教这种全然不合儒学道统的外来文化，中国人批判和拒斥的勇气当然会大于理解与接纳的热情。从1840年鸦片战争开始，中国社会对“洋人”、“洋教”积蓄了几十年的愤怒和仇恨，至终酿成了二十世纪初那场声势浩大的“义和团”运动。运动期间，各种讨伐洋人洋教的“檄文”，充斥着对基督教和基督徒的谩骂与咒诅。仔细想来，这里面有着极深的民族情感的纠结，而不全是理性认知的结论。即使贤哲如牟宗三先生，到二十世纪四、五十年代时，在其公开发表的文章和言论中，论到基督教还是会有很深的情感纠缠。出于理智，他赞成中国人宗教信仰自由，而出于情感则认为，作为一个有良心的中国人似乎不应该信仰基督教。他说：

吾人不反对基督教，亦知信仰自由之可贵，但吾人不希望一个真正的中国人，真正替中国作主的炎黄子孙相信基督教。^①

所以，当我们站在今天的立场，回头去看待近代以来的中西方文化冲突与纷争时，一方面，必须对中国人所作出的情感反应加以同情理解（今天，在我们的邻邦韩国，包括更改首都名称在内的一系列“去汉化”举措，也都可以在民族感情的意义上加以理解）。然而，另一方面也必须意识到，情感的反应不能代替理智的思考与判断。

况且，就一百多年后的国际关系格局而论，中国作为拥有独立主权的民族国家，在与包括西方各国在内的国际社会交往的过程中，发挥着持续稳定的影响作用，因此，在文化问题上，也应该从近代以来遭受强势文化侵害的弱势阴影中摆脱出来（受害者心态往往是蒙蔽人理性的一个重要因素），以更加积极主动和冷静客观的态度来对待“异质”文化，并竭力通过同情地理解去挖掘异质文化中所包含的独特智慧，

^① 牟宗三：《生命的学问》，第81—82页。

将其融入我们的民族文化，这可以说是对待外来文化所应采取的理性态度吧。

二、比较研究的基本原则与方法

论到在文化问题上“中西”何择何从的难题（通常人们喜欢用“中国向何处去”来表达这个难题的强度），清代初年的一位数学家梅文鼎先生说过一句很有分量的话，今天听起来仍然颇有意味。他说：“夫理求其是，事求其适用而已，中西何择焉！”^①如果梅先生的这种卓越见解能够成为学者们的普遍共识，那么，对于解决鸦片战争以来主流学者所热衷的中西文化“本末”、“体用”之争，想必会有积极的方法论意义。然而令人遗憾的是，直到今天，当追求现代化的中国在全球化的国际关系新格局中，寻求中西方文化间更加广泛深入的对话与沟通时，梅先生的见解也很难说已经达成了学术界的广泛共识，说到底，这恐怕还是与民族感情有关。一句“中国特色”不知引来天下人多少遐想，其中又包含了中国人多么错综复杂的民族感情！

如果我们把“夫理求其是，事求其适用”作为今天对儒学与基督教加以比较研究的基本原则，那么它首先要求我们放弃对自己只看长处，对他人只看短处的“意气用事”的态度，同时改变以己之是为是、以人之是为非的思考方式和习惯，^②而能够以客观中立的立场将被研究的双方平等地放置在一个可以对话和交流的平台上加以深入细致地比较研究。公平地对待双方各自的“是”“非”标准与真理言说，不因它是基督教的还是儒学的，才能认定其“是”与“非”、真理与谬误。因为只有这样，才能尽量避免研究者个人好恶和个人观念的影响，而力求研究结论的客观公允。因此，立足儒学以儒学为标准否定基督教信仰，或立足基督教以基督教信仰为标准贬斥儒学，都不能算作是真正有意义的比较研究。因为任何先入为主的、排斥异见的作法，都会影响到研究结论的客观性、公正性。在基督教信仰系统中，有很多纯粹“护教”性的言论和著述，对于基督教之外的文化传统，采取简单粗暴的否定态度，这既非学术研究的态度，也非明智之举。同样，无论是历史上的儒家学派，还是深受儒学传统影响从而认同儒学的价值体系和话语方式的中国历代知识分

^① 梅文鼎：《勿庵历算书目·中西算学通例序》

^② 台湾学者曾昭旭，在《呈显光明·蕴藏奥秘——中国思想中的人性论》一文中说道：“基于人的有限，人的体验不可能周全，尤难于公正，以此去评论前贤，恐亦难免同于己者是之，异于己者非之的危险。”此文收录在黄俊杰主编的《理想与现实》一书中，见联合报文化基金会1982年版，第10页。

子，甚至包括普通百姓，在是否存在一位上帝（位格神）的问题上，大多宗师孔、孟，或对此存而不论，或以语“怪、力、乱、神”为耻。所以，对于基督教信仰也会采取同样简单粗暴的批判和否定态度。如果站在比较研究的立场来看，这都是不可取的。深受基督教传统影响的西方社会，与深受儒学传统影响的中国社会，在人生观的许多重大问题上，有着各自独立成系统的思考和言说体系，其中所彰显的不同是非尺度和真理标准，对于我们的比较研究来说，是十分珍贵的研究资料，要从中发现生活的智慧，需要我们以严肃认真的学术研究态度加以慎思明辨，这并不是一项简单的工作。如果我们从既有的思维定式出发只能接受我们自己的传统，以自己习惯接受的方式只承认和言说自己的“是”或“真理”，那么就必然会排斥他人的传统，将他人的“是”或“真理”贬斥为“非”或“谬误”。我们既然已经认定他人是错误的，那么怎么会有客观公正的比较研究呢？充其量不过是借指责他人的“错误”来巩固自己原有的“正确”认识罢了（平心而论，要人反省自己的错误真不是一件容易的事情，指责他人的错谬倒是比较容易）。

牟宗三先生在比对佛教、基督教和儒家圣人之教的基础上指出：由先秦儒开辟其规模，宋明儒完成其巨制的儒家心性之学（内圣之学）作为“成德之教”，无需信仰上帝、无需仰赖神恩、无需祈祷神助，一句话，无需虑及上帝的存在，便可使人在体认自身心性与天道贯通为一的基础上，走出一条自我信仰、自我拯救、自我圆满的成人、成德之路。他说：

宋、明儒之将《论》、《孟》、《中庸》、《易传》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之“成德之教”，是要说明吾人之自觉的道德实践所以可能之超越的根据。此超越根据直接地是吾人之性体，同时即通“于穆不已”之实体而为一，由之以开道德行为之纯亦不已，以洞澈宇宙生化之不息。性体无外，宇宙秩序即是道德秩序，道德秩序即是宇宙秩序。故成德之极必是“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”，而以圣者仁心无外之“天地气象”以证实之。此是绝对圆满之教。^①

又说：

此中“性体”一观念居于关键之地位，最为特出。西方无此观念，故一方

^① 牟宗三：《心体与性体》，上海古籍出版社，第32页。

道德与宗教不能一，一方道德与形上学不能一。^①

此儒家智慧方向之所以为特出，而为西方道术传统所未及。比而观之，其眉目自朗然矣。^②

牟先生认为，与儒学这样一种建立在人的“内信内仰”基础上的道德宗教相比，基督教作为一种对上帝的“外信外仰”，其弊端和不足是显而易见的。如果把儒教称作“圆教”（“圆”有完善、完满义），那么基督教就只能是“离教”（“离”有偏高、不足义）。牟先生这里的“判教”，显然基于他对儒家道统（儒学真理）的深刻体悟与认信，标准仍然是儒学的，因此难免以儒学之所是去非难基督教信仰，于是便始终无法走出儒学的话语系统，亦无法走进基督教的话语系统去深探其究竟。这样一来，牟宗三先生对于基督教的理解似乎始终“隔着一层”，^③不能深入下去。其中得失，后辈学者不能不察。就像台湾学者韦政通先生所指出的那样，牟宗三先生一辈的当代新儒家学人，遭遇社会变局、传统断裂之痛苦，自觉担当拯救民族文化于危亡之历史重任，其情其志令人感佩之至。然而，冷静思考却也不难发现，此辈宗师级学人亦难免有其局限与不足。他们认为，近、现代中国社会的所有弊端几乎都可以用儒道不彰这个原因来解释，却不知，与西方文化、基督教传统相比，当代新儒家所极力推崇的儒家生命学问——儒道，对于人的生命似乎缺乏深度地了解。历代儒者皆强调“性善”（荀子是个例外，但他长期被排挤在儒家道统之外），对于困扰人生活的“罪恶”这一深度难题，却表现得少有办法。^④

经验证明，在将两种异质传统加以比较研究时，欣赏“对方”，是理解“对方”的前提。而相互指责和攻讦不但不能使双方的智慧融会贯通，反而会更加深彼此间的隔阂与冲突。面对儒学与基督教这样两种按照各自的历史轨迹传承数千年的成熟的说理系统，有耐心的研究者会发现，要判断双方的是是非非，其实没有那么简单。对于一个深受儒学影响又对儒学情有独钟的中国人来说，或许自然而然地以为儒学将“神”的问题虚置而强调“以人为本”是对的、是“是”，而基督教肯定神的存在、强调“以神为本”是错的、是“非”。相反，对于认真敬虔的基督徒而言，又

① 牟宗三：《心体与性体》，第32页。

② 牟宗三：《心体与性体》，第34页。

③ 牟宗三先生常用此语批评那些因为没有“生命的体悟”而造成的对于儒学失之表面、肤浅固陋的了解。殊不知，加尔文亦主张人若认识上帝，就必须对上帝的“实存的领悟”。只有实存性地投入到与上帝的关系之中，才有可能了解深藏于上帝之中的一切存在的奥秘，而将上帝当作一个空洞名词或抽象概念的结果，通常只会导致对于基督教信仰的曲解和误解。

④ 参见韦政通著《儒家与现代化》，台湾水牛出版社，1986年版，第3—5页。

会坚持认为，所有否定神存在的理论皆为错谬。比较研究的目的，并不是要加入双方各执一端的是非纷争，而是要揭示双方坚持不同是非标准和真理言说的根源，分析这不同是非标准和真理言说对于我们的生活所可能具有的各方面价值与意义，从而为它们在现实生活中所可能实现的交流和沟通创造条件。我们知道，生活本身是复杂的，它客观地需要不同文化传统、不同真理言说系统中的智慧之间的碰撞和融合，而不偏不倚的比较研究最有可能满足生活的这种客观要求。几千年来，我们习惯了以某种定于一尊的文化或理论作为我们处理各种复杂人生问题的正确指导，但是，要知道，无论什么样的理论都会有其局限和不足，因此，生活要求我们要懂得“变通”，要学会融合不同的智慧。如果能够以海纳百川的态度，对待各种不同的思想文化传统，深入理解各种信仰体系中不同性质的真理言说，那么我们思考的视野就会得到大大的拓展，处理人生问题的方式、方法也会变得少一些局限，多一些灵活性和回旋空间。事实上，无论是西方社会，还是中国社会，都曾经饱受某种单一理论模式的局限之苦。

走出近代历史阴影的儒学要在与基督教“对话”而非“对立”的关系格局中，对于基督教信仰进行深入的学术研究，就必须认真思考基督教信仰所坚持的独特是非标准和真理言说。对于我们中国人来说，一味用儒学之“是”去否定基督教信仰之“是”，用儒学的真理标准否定基督教的真理标准，只会在无谓的纷争中加深这两种生命学问之间的隔阂，这对于我们的生活而言，未见得是一件好事情。当然，如果西方社会认为有理由从古老的东方学术（比如中国的儒、释、道三种学问系统）中学习东方独特的生活智慧，对于西方人来说，也应该是一件好事情。从这个意义上说，能否把西方基督教信仰的独特智慧展现给中国社会，和能否把儒学的独特智慧带给西方社会，是检验中西方学术界比较研究成就的一个重要指标。马克思·缪勒曾经说：“只知其一，一无所知。”并以此鼓励学术界同仁对于各种信仰传统加以可观公正的比较研究。加里·特朗普，在为自己的学术著作《宗教起源探索》所作的长篇导论中，很明显是在比较研究方法的意义上论到了“宽容”与“偏狭”两种对立的态度与品质，他说：

我们几乎人人都承认自己的观点和其它任何人的观点皆是个人的（我在开始我的论述时不是说过我们大家都围绕着各自的磨心转吗？），但进一步说，断言因为一切宗教观点说到底都是主观的，所以缺乏可靠的基础或者是虚幻的却

是十足的偏见。承认个人（以及群体）的观点之现实的分歧同时对真理从对话中产生的可能性始终持接纳的态度，这就是宽容。另一方面，偏狭则是那些声称掌握着客观真理同时却认为不同的意见皆为错误的人们身上不容否认的品质。^①

因此，加里·特朗普认为，在对不同信仰传统或文化传统进行比较研究时，为了寻求“相对地不偏不倚的判断”，就一定要克服围绕自己的“磨盘心”旋转的错误做法，而要作到公平：“判断时富于同情”、“对话时彬彬有礼”，以及（作为以上两点的结果）“观察和记录人的信仰或行为时准确无误”。^②

在目前这个多元文化并存、个体信仰自由的时代，我们当然有权利在任何场合表明自己的信仰立场（却必须要记得，这当然只是我们个人的观点），但是要想与基督教信仰进行卓有成效的对话，就必须以更加开放的态度（虚置我们自己的立场，而尝试站在基督教的立场）对待上帝存在的问题（基督徒如果想深入理解儒学，同样也需要虚置自己的立场）。我们不能因为自己不信上帝，就否定掉上帝存在问题的价值，认为这是一个虚假的问题。也不能因为我们是无神论者，从一开始就否认上帝存在，而先入为主地认为基督徒明明知道没有上帝，却偏偏要造（虚构）一个上帝出来以满足自己无法克制的宗教需求。我们经常引用古希腊哲理诗人色诺芬尼的说法来讽喻基督徒按照人的样子创造了上帝。他说，假如牛马和狮子有手，并且能够象人一样用手作画和创造艺术品的话，马就会画出马形的神像，牛就会画出牛形的神像，并各自按着自己的模样来塑造神的身体了。但公平地讲，基督教信仰并非建立在这种“人造上帝”的基础之上，而毋宁说基督教所极力加以反对的恰恰就是“人造上帝”——各式各样的“偶像”。^③ 宗教思想史家伊历亚德提出了“神显”的概念用以解释历史上的各种宗教现象，旨在证明宗教思想并非只是信仰者的“主观”意见，而是有其客观真实的基础。他认为，如果从宗教本身去研究宗教就会发现，任何宗教都有一个不可化约的因素，那就是“神圣”。“神圣”可以通过“世俗”来显现自己，成为与“世俗”完全不同的事物，这就是所谓的“神显”。宗教的历

① 加里·特朗普著：《宗教起源探索》，四川人民出版社，1995年翻译出版，第7-8页。

② E. J. 夏普：《悉尼大学宗教研究系研究论文集》（油印本，1977年）第1页。

③ 在无神论者看来，所谓“神灵”都不过是宗教徒幻想的产物，所以，基督教之反对拜偶像，也只不过是出于与其它宗教竞争的门户之见，未见得是真正有价值的思想。也许只有换一种方式看问题，才会发现基督教信仰在此一问题上所表现出的独特智慧。

史就是由无数“神显”的实体所构成的历史。^①因此，宗教信仰的历史被认为有其“实在”的基础，而并非象许多人所指责的那样，是人类心灵对于某种特定类型的非实在的“虚幻反映”。如果说基督教信仰有其实存在的基础，那么这一基础毫无疑问是上帝的实存。尽管我们认为没有理由相信上帝实存，但是基督徒坚信上帝实存的“理由”，还是应该引起我们的深思。卡尔·巴特的学生、好友、柏林自由大学神学系教授戈尔维策在精选卡尔·巴特的多卷本著作《教会教义学》时写道：

基督教所传言的陈述必须是确定的陈述，而不是猜测或个人的观点。仅当这些陈述从基督教信仰确定为最确定的东西，即真理自身的根据中形成时，它们才是确定的陈述。一个没有提及耶稣基督真实性的信仰并不是基督教的信仰。^②

总之，在基督教的话语系统中，按照基督徒的认识和理解，上帝既非人的心理幻象，亦非纯粹哲学思辨所及的最高抽象物（或曰最高实体），而是集创造、拯救和审判于一身的“主”——是犹太民族的历史所记载与亚伯拉罕立约的上帝，也是历世历代的基督徒所见证道成肉身、被钉死在十字架上、其后又从死里复活的上帝。基督教坚持认为，这样一位上帝，其与世界、与人类的关系，十分耐人寻味，与人生问题的关系极密切，很值得人们深入探讨和研究。如果能够深入到基督教话语系统的内部了解这种在人类历史上传播久远、影响广泛的信仰传统，就能够理解到，这样一位上帝（他凭着他对以色列民的拣选和拯救，以及他的道成肉身——在耶稣基督中的具体显现，来显示自己作为一切存在的主。）的实在性，是基督教信仰的真正基础。虽然站在基督教信仰之外的立场来对待基督徒所相信的上帝，会有和基督徒的理解很不相同的看法和认识，但是，如果我们愿意或者自以为有理由将上帝实存这个基础从基督教信仰中抽掉的话，那么将无法保证我们所论述的基督教信仰是真实的基督教信仰，而随心所欲地对研究对象加以改造，恐怕不能算是严肃认真的科学研究态度。或许正是为了避免研究者“滥用解释权”，加里·特朗普才告诫从事比较宗教研究的同仁，观察和记录别人的信仰和行为时要尽量做到“准确无误”。我们当然知道，儒学并不认为基督教所传言的上帝以及上帝的真理是真实可信的，但这只是表明，在这个问题上儒学与基督教的看法很不相同，甚至存在严重分歧而已。究竟是什么原因导致双方在许多重大问题上的明显分歧，这倒是我们的

^① 伊利亚德：《神圣与世俗》，转引自，伊利亚德著《宗教思想史》“中译者的话”，上海社会科学出版社，2004年6月版。

^② 卡尔·巴特：《教会教义学》，戈尔维策精选本，第74页，生活·读书·新知三联书店1998年版。

比较研究有兴趣探讨的问题。二十世纪初，卡尔·巴特在他那部震撼整个西方神学界和思想界的巨著《罗马书释义》中，以斩钉截铁的口吻说道：

若上帝未被认识为上帝，我们就不仅是犯了一个内心的或理论上的错误，而且意味着对人生持有一种完全荒谬的态度。虚妄的思念和昏暗的心势必导致错误的行为。未折服的人愈是自鸣得意，以为自己走的是正路，他的愚拙就愈是毋庸置疑，将深渊和故土忘到九霄云外之后产生的道德和生活方式也必然是虚伪的。^①

面对毫无意义地统治着一切的尘世力量，人处于一种毫无意义的无援境地。因为在这个世界上，我们的生活只有通过和真上帝的关系才有意义。^②

卡尔·巴特言辞犀利的话语方式，很容易招致基督教信仰系统之外的人们的非议和责难，但是，公平地说，巴特的本意并不在于宣称，只有基督徒才拥有真理，更不是说他本人作为神学家掌握着绝对真理。保罗虽然声称他与上帝有着特别的关系（上帝的使徒），但是，他也从不认为自己就是真理的化身。按照他们的信仰，他们无非是想把人的生活引向与上帝的正确关系之中，这是他们最为基本的人生态度。

三、儒学与基督教会通之途径

二十世纪八十年代初，著名新儒家学人、台湾学者蔡仁厚先生发表了一篇题为“关于宗教的会通问题”的公开演讲，收录在他的代表性学术著作《新儒家的精神方向》一书中。蔡先生秉承其师牟宗三先生一贯的学问和致思理路，代表有良心的中国人和正宗儒学传统，针对基督教的根本教义，提出六大问题，认为这六大问题是摆在基督教与儒教（儒家圣人之教）“会通”途中的真正拦路虎（蔡先生称其为“焦点”），如果基督教不能参照其它文化的标准（譬如儒学的标准）对于自身的教义加以调整和改造的话，那么会通问题将无从解决。这六个问题是：1、人人可以成为基督吗？2、耶稣是神而人，还是人而神？3、人不通过耶稣就不能得救吗？4、是耶稣独尊、还是与孔子释迦同尊？5、非基督宗教必须让位吗？6、是基督教

① 卡尔·巴特：《罗马书释义》，魏育青译，香港汉语基督教文化研究所1998年版，第67页。

② 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第66页。

中国化、还是中国基督教化？^①

诚然，如果站在儒学的立场来看待基督教信仰，那么当然很容易找到基督教信仰当中那些不能被儒学所容纳、所接受的东西，而认为基督教有亟需加以调整和改造的地方。^②譬如，按照儒家的一贯主张，人人可以成为尧舜（圣人）。为什么呢？理由很简单，圣人与我同类，当然人人可学可作。所以，千百年来，涂之人可以为圣，成为儒门内部最无争议、最具可靠性的真理。最耐人寻味的是，即便是因其“性恶论”主张而表现得处处与“亚圣”孟子作对的荀子（孟子道性善，言必称尧舜），也断定“涂之人可以为禹”。难怪蔡仁厚先生会把“人可不可以成为基督”的问题当成挑战基督教信仰的第一个焦点问题。尽管儒家的“圣人”因其被赋予了“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”的内涵而变得地位极其崇高——与中国人理想观念中的“天”同其高尚、同其圣洁、同其完满，而现实生活中又有着太多的“小人”以其充满缺憾甚至罪恶的现实性表达着其与“圣人”（“天”）之间的巨大差异，但是这显然并没能妨碍儒家从理论上完成上述合乎逻辑的推理。为什么呢？因为在儒家这里，说到底，“涂之人”、“圣人”、“天”之间并不存在“本质的区别”。基于此一逻辑，儒家当然不能满意（但需要理解）基督教强调耶稣基督的绝对惟一性——在基督教的话语中，耶稣基督既不同于尧舜周孔、释迦牟尼、穆罕默德，更不同于任何一个“涂之人”，他永远只是他所是的那一位，并且是独一的那一位——上帝。克尔凯郭尔说，有限（的人）与永恒（的上帝）之间具有“无限的本质区别”。卡尔·巴特也说，“上帝在天上，而你在地上。”又说，“上帝与人、与我所是的人，乃是水火不相容的。”如果是这样，那么也就不难理解基督教为什么不可说人人可以成为基督。因为在基督教的话语中，阐明并维护上帝与人之间不可跨越的界限，不但是基督教信仰的内容，而且还是由这种信仰所赋予基督徒的道义的责任，同时他还构成了基督徒“良知”和“激情”的一部分内容。所以，通常情况下，基督徒一方面谨遵上帝“你们要圣洁”的命令学习效法上帝（因为上帝是圣洁的），另一方面又对人永远不可能

^① 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台湾学生书局出版，第70—90页。

^② 牟宗三先生说：“不能坚持说只有一个是基督，其它人只能作基督徒。你若是要否定‘一切众生皆可以成佛’，‘人人可以成为圣人’，这样我们不接受。……耶稣也不过是个圣人，为什么必须通过他始能得救呢？为什么单单耶稣可以直接，我们就不能呢？这是抹杀天下人生命的本质。……基督教的教义不能永远停在这儿。如果说基督不是人转化成的，一定是上帝派遣下来的。人人不能作基督，人人只能作基督徒。这样一来，就不能和中国文化的教义形态相适应，当然就要产生相互排斥性。”（《鹅湖》23期，1977年5月）

像上帝一样圣洁有着清醒的意识与警觉，并以此避免人由于过度自信而陷入“自以为是”、“自我称义”的错误泥沼。所以基督徒很少被诱惑去谈论和追求一种绝对完美的道德境界，同时亦谨慎地避免谈论和追求与上帝“合一”。

其实不只是“人可不可以成为基督”这一个问题，如果站在基督教信仰的立场来看待蔡仁厚先生所提的所有“焦点”问题，我们发现，基督教果真能够放弃这六个问题中的那些基本信仰原则的话，那么它也就不成其为基督教了。“上帝才是上帝”、“人不过是人”，^①这是基督教的话语，与儒家的话语不同，但并不因此就意味着它一定是错误的。或者换一句话说，按照基督教的是非标准和基督徒对于真理的认识，只有把上帝当作上帝，才意味着对人生有正确的理解和把握。相反，如果把任何有限的事物（按照基督教的理解，人当然也是有限的存在物）视作是无限，在基督教看来，是极其荒唐和错谬的。所以，当蔡先生站在儒家的立场、按照儒学的标准，要求基督教放弃其信仰原则时，同样可以想象，基督徒也会站在基督教的立场，按照基督教的标准，要求儒学放弃它的基本原则，可这样一来，“会通”儒学与基督教的途径在哪里呢？对于异质的学术传统来说，是不是一定要迫使一方放弃自己的是非标准和真理言说，才能谈论双方的“会通”问题呢？如果是，那么是哪一方真正有权利提出这种要求呢？还是任由双方在谁都做不到的情况下彼此要求又彼此无所措手足呢？据说，蔡仁厚先生当年的演讲，引来儒学界一片喝彩之声，因为基督教界对于蔡先生所提问题的回应，显得“理”不直、气不壮，很扫基督徒的声威。撇开这些不论，我们知道，日后，基督教与儒学的“会通”问题无果而终，双方继续在自己的圈子里各信各的“是”，各说各的“真理”。在近代以来的一、二百年间，正像我们所看到的那样，在中国社会，大多数人对于基督教信仰这样一种与儒学异质的生命学问的认识和理解，长期停留在一个十分粗浅的认识水平上（或许西方社会对于儒学的理解也不够深入？），这与无法从学术界的研究中获得足够的资源有关。如果我们的比较研究发现，基督教信仰中包含着独特而深邃的人生智慧，就像儒学有其独特而深邃的智慧一样，那么以各种理由拒绝深入思考基督教信仰的“是”和真理言说，就是很不明智的做法。

与我们的儒学相比，基督教信仰以其独特的话语方式表达着对于上帝的真理的独特认信和坚持，在一个多元化的时代，这一点格外引人注目，同时亦格外招人非

^① “你虽然居心自比神，也不过是人，并不是神！”（以西结书二十八：2）另见诗篇九：20；以赛亚书三十一：3

议。耶稣说：“我就是道路、真理、生命；”^①《圣经》亦借使徒彼得之口说出，耶稣基督之外无拯救。^②千百年来，像这种带着勇气、带着力量、带着信心的基督教式声言，不知引来多少同样带着勇气和力量的人们的非难和攻击。人们在耶稣基督“垄断真理”的态度和声明表示强烈义愤的同时，坚决要求所有人在真理探索者的身份面前保有同等的地位和平等的发言权。乍看之下，这种抗议和要求似无不妥，然而却忽略了一个重要事实，那就是，在基督教的话语中，耶稣作为道成肉身的上帝，他的言说就是上帝的言说，而不是任何意义的人的言说。卡尔·巴特说：

在上帝之中，基督有这个力量和权利，把他自己称作道路、真理、生命和门径，因为他就是道路、真理、生命和门径。^③

这一态度并不暗示基督教的绝对性或教会的思想狭隘性，因为这完全存在于耶稣基督之中，也独一无二地在他之中。^④

这就是说，在相信上帝的人看来，拥有真理的并不是作为上帝信仰者和追随者的人——那些或普通或伟大的基督徒，也不是各种形式的基督教会，而是上帝本身。如此说来，基督教信仰的独特之处，不在于宣称我们人群当中的某一部分人因着自己的某些独特之处（譬如信仰、地位权势、学问造诣等等）而拥有和垄断着真理，而在于将历世历代追求真理的人们（尤其是以探求真理为职业责任的哲学家们）从有限的“人言”领域引向永恒的“上帝之言”。这样一来，在真理问题上，基督教信仰便向人们展示了一个独特的论域——作为真理源头的上帝以何种方式向何人提供和显现真理的问题，换句话说就是，上帝作为终极意义的启示者如何将他的真理给予人的问题。当出自希伯来传统的基督教信仰与古希腊哲学相遇时，基督教正是以如此独特的真理观向希腊哲学既发出挑战又发出邀请的，其结果已是众所周知的了。

通常我们只谈论和关注主观的思想论域与所谓客观实存相符合意义的真理，即只追求理性对真理的建构（我称之为建构性真理），即便是在推崇海德格尔哲学的现代思想界（这里主要指中国大陆学术界），也很少有人郑重其事地“倾听存在本身的言说”。想必这与长期受无神论立场的限制而无法以严肃认真的态度对待上帝的存在与上帝的言说有关。海德格尔作为受人推崇的哲学家，以这样的方式谈论信

① 《约翰福音》十四：6

② 彼得说：“除他以外，别无拯救，因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（《使徒行传》四：12）

③ 卡尔·巴特：《教会教义学》，戈尔维策精选本，生活·读书·新知三联书店1998年版，第46页。

④ 卡尔·巴特：《教会教义学》，戈尔维策精选本，第79页。

仰与启示的关系，大概会令许多有哲学头脑的现代中国人感到费解和烦恼。他说：

对于信仰的本质，我们可以在形式上作以下界定：信仰是人类此在(Dasein)的一种生存方式，根据它自己的——本质上归属于这种生存方式的——见证，这种生存方式不是从此在中也不是由此在自发地产生的，而是来自于在这生存方式中且伴着这生存方式而启示出来的东西，即被信仰的东西。对“基督教的”信仰来说，原初地启示给信仰且仅启示给信仰的，并且作为启示才使信仰产生的存在者，就是基督，即被钉十字架的上帝。^①

在此，我们无意探讨海德格尔的哲学与他的神学的关系，也暂时不去分辨“哲学家的上帝”与“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”，而只是想向人们表明，在基督教的话语系统中（与希伯来传统汇合后的西方哲学亦属于这个话语系统），人们承认有两种性质的真理，一种是理性范围内由实证科学以及哲学形上学所发现的建构性真理（就其性质而论，这种真理与人的理性的正确运用有关，也正因为它与人的理性有关，所以它才具有相对性），另一种则是基于上帝作为启示者的存在而使信仰得以产生、并构成信仰内容的启示性真理（这是一种基于上帝的绝对和永恒以及上帝的主动显现和言说而获得绝对意义的真理，对于这样一种真理，人不能靠自己的理性加以建构，而只能靠信心加以接受）。对于基督教这样一种言说真理的方式，很多人怀有疑虑、保持警觉，当然更会直接质疑基督徒对于启示性真理的接受有否可靠的根据。但是，我们必须承认，基督教的真理观是构成它的人生观的重要基础，所以我们只能如实地说，基督徒正是按照他们对于启示性真理的相信和接纳，才有对于人生一系列重大问题的独特思考和言说的。我们的比较研究就是要把这个独特性揭示出来，展现给生活。对待儒学的态度也是一样。

牟宗三先生以匡复儒学道统为己任，自觉任重而道远，而他要应对的难题之一就是消解掉基督教信仰的上帝而消除基督教对中国文化所造成的负面影响。^②如何消解上帝？牟先生认为，途径之一（如果不是唯一的办法的话）就是用儒学的

① 海德格尔：“神学的实证性及其与现象学的关系”，1928年4月。收入刘小枫主编《海德格尔与有限性思想》

② 像五四以来所有有头脑的中国人一样，牟先生承认，西方文化的优势或长处在于它的“科学”与“民主”，而这的确是中国文化所缺乏的东西。至于说“宗教”，牟先生认为，我们固然没有基督教那样的宗教，但这正是中国文化的优势或长处。他虽然认定：“旧内圣开不出新外王”——传统德性修养之道的“运用表现”开不出现代化民主政治的“架构表现”，但是他宣称：经由一曲折的辩证过程——“良知自我的坎陷开出知性主体”，就能从儒家学术中开出“科学”和“民主”。而且，与基督教相比，儒学有宗教之能无宗教之弊。如此一来，基督教信仰在中国社会便无从发挥其正面的积极的作用，而儒学却能在现代中国乃至全世界绽放异彩。与牟宗三先生同时代的梁漱溟先生曾充满信心地预言，未来的世纪将是中国文化（儒学）的世纪。

道德生命意识和圣人正大光明的道德宗教来弥补基督教宗教意识之神话表现的不足。换一句话说，按照牟宗三先生的理解，基督教话语中的上帝存在与上帝言说，不过是人类宗教意识在其不成熟的文化表现形式——宗教神话中的一种“非理性”表达罢了，对此并无道理可讲，因为它本身即缺乏理性的根据。在牟先生看来，宗教只要不以人的内在心性以及人的理性对人的内在心性所有之清醒意识为基础，那么其宗教形态就只不过是基于人类宗教本能之“习气”而已。他说：

中国诚然没有基督教那样的宗教，但是最高明而圆融的宗教意识，宗教精神，宗教境界，实已含于儒家学术中。而基督教的宗教形态，在人生里，却并不能于个人自己之最内部心性中树立价值之主体，即并不能于内部心性中树立道德宗教之根。……是以西方宗教之成立只是发之于人类的宗教本能，而关于宗教情绪之关节轮廓之表述也只是就这种本能习气而说出，尚未能进至鞭辟入里，四无傍依，直就实践理性上而说出。……于此，儒者由内部心性以言道德实践之学，正有其最大之文化上之作用。西方基督教如不能进至此部学问以活转其自己，藉以转进开展其自己，而仍停滞于其既成之形态中，则决难恢复其文化生命上之鼓舞作用与领导作用。^①

牟宗三先生断言：

基督教决不能传至中国而为中国文化生命之动力。……基本关键是在文化生命之形态不同。基督教若接不上中国之文化生命，决进不来。……接不上中国之文化生命，决不能进来作为中国文化生命之动力。而若接上中国之文化生命，则基督教决必改变其形态。^②

在这里，牟宗三先生对于基督教信仰的评判，仍然涉及到我们上述比较研究方法论的问题。牟先生的良苦用心在于用儒学去“改造”基督教信仰，其出发点当然只能以儒学之是是，如果能够反转立场来看待这个问题，我们相信结论就会很不相同。两千年来，基督教信仰的基础和核心就在于上帝的存在与上帝的言说，如果把这个基石从基督教信仰当中抽掉，那么它将会成为真正“四无傍依”的东西，也就谈不上什么基督教的“智慧”了。近代以来，借助科学与哲学的发现与发展，尤其是借助康德对人类理性限度的清晰表述，把上帝逐出理性的范围，并因此“合理

① 牟宗三：《生命的学问》，第29页。

② 牟宗三：《生命的学问》，第78页。

地”否定上帝的存在一时间成为西方思想学术界的一股强劲风潮，但是世事变迁，西方社会在经历了一系列重大社会变故之后，基督教信仰依然能够在西方社会的主流话语系统中发挥其独特作用，这很值得我们深思。如果我们的出发点就是否定上帝的道，而只承认落实于“人道”的“合内外为一道”的“天道”，那么理解上帝作为“绝对意义的他者”之独立实存和主动言说，当然会有一些心智上和理论上的困难，但是这不能够成为将基督教信仰的智慧一笔勾销的理由。卡尔·巴特说，人言终有尽时，而上帝的道（包括上帝的在与上帝的言）永存，在基督教两千年的发展史上，任何以人言冒充上帝的道的想法和做法都被认真地加以反对和禁止，因为说到底，按照基督教的理解，假托上帝之言和真正的上帝之言是性质全然不同的两件事情。公平地讲，对于基督教两千年来自觉维护“上帝之道”的纯洁性，认真提醒人们注意“人言”和“上帝之言”之间界限的努力，我们似乎不应该以一句“自欺欺人”之类的游戏之论作为判语。^①

笼统地说，把“上帝当作上帝”而非某种人造物（既非人造的观念，亦非人造的偶像）来信仰和敬畏，并紧紧围绕上帝的“存在”、“言说”和“行动”而展开其话语的说理方式，或许正是基督教信仰乃至整个西方文化的独特智慧之所在。作为一种启示性（非证悟性）宗教的基督教信仰，它所着力申明的启示，并非人的思想创造，而是一个自上而下的授予，在其中，人的一切被上帝的尺度所衡量，这与自下而上的思想是截然不同的。这是基督教对于人类生活产生恒久影响的真正基础。笔者拙见，儒学与基督教只有在深入理解对方的真理言说有其合理性的基础上，发现和承认对方的独特智慧，并能相互吸收彼此的合理因素将其容纳进自己的话语系统，才有望达成这两种古老而又长新的智慧的会通。相反，任何一种立足自身而想要否认和消解对方“智慧”的做法，都只会造成更深的隔膜，也会给我们的生活带来更大困扰。这样说来，即便是儒学与基督教在一些“原则”问题上不能达成“共识”，也并不能够阻碍这两种学术的交流和会通。因为说到底，正是那些不能被彼此取消的“原则”，才是双方各自所有的独特智慧。

^① 西方启蒙运动时期，激烈反对基督教信仰的思想家将宗教贬斥为“骗子和傻瓜之间的游戏”。具有讽刺意味的是，现在学术界已经很少有人再把这个看法当成是严肃认真的科学研究结论。

第二章 从保罗与孟子的不同职分看

基督教与儒学两种不同性质的真理言说

保罗是谁?《罗马书》告诉我们:“耶稣基督的仆人保罗,奉召为使徒,特派传神的福音。”^①

这里的关键在于如何理解“耶稣基督”。如果站在非基督教信仰的立场,认为耶稣不过是一位与儒家的孔子、佛教的释迦牟尼、伊斯兰教的穆罕默德地位相当的“圣人”(创立一种学术的或宗教的流派,提出一套伦理教训并要求人们严格加以遵守的道德完满的教师),那么,保罗的上述自称就变得有些矫揉造作和故弄玄虚。但如果承认耶稣是神的儿子、是道成肉身的上帝、是基督、是主,一切就会全然不同。我们认为,处理此种分歧的明智做法是,按照我们事先所厘定的比较研究方法,把保罗的使徒职分问题放置到保罗所属的基督教信仰的话语当中来考察,以此避免因对保罗身份的误解导致对其思想信仰的误读和不公正解释。关于保罗的使徒职分以及他所传“神的福音”的性质,卡尔·巴特在《罗马书释义》中有很特别的解释和说明。他认为,耶稣基督的仆人、奉召为使徒的保罗:

并非热衷自己独创的天才,而是一位恪守使命的使者。他并非主人,而是事君的臣仆。不管保罗是何人,有何意愿,其使命的内容归根结底并非为他所有,而是在他之上,对他而言具有不可克服的陌生和难以企及的遥远。……他是一个‘特选’的人,一个独特的人,一个与众不同者。他跟所有人和谐为伍,在一切关系中不脱凡俗,唯独在与上帝的关系方面是一个特例。……他的地位之所以合理,他的言论之所以可信,原因均在上帝。^②

保罗的使命是转达‘上帝的福音’,向人们传布上帝全新的、闻所未闻的、至善至乐的真理。在此必须注意:传布的是上帝的真理!……上帝与凡人迥然不同,上帝的一切是凡人永远无法知晓和占有的,但正因为此,上帝给人们带来福祉。这就是说:不是可以直接理解或一劳永逸地把握的物中之物,而是万

① 《罗马书》一: 1-5

② 巴特:《罗马书释义》,香港汉语基督教文化研究所1998年版,第40-41页。

物之源不断发出的、因此必须战战兢兢地不断聆听的声音。这就是说：不是体验、经验和感受，哪怕最高级的也不是；而是对无法耳闻目见者的朴素和客观的认识。这也就是说：是这样一种通告，……这种通告创造了对上帝、对上帝的信仰，从而以此为前提。^①

在犹太—基督教的信仰当中，确如卡尔·巴特所说，有一个清晰可辨的先知—使徒传统，所谓“先知”和“使徒”，按照圣经记载，那是一些被上帝特别“呼召”的人，奉命向不同生存处境中的人群“转述”上帝的话语。由于人们相信先知—使徒所传讲的信息直接来自于上帝的启示，所以，这些信息所传达的是“上帝的真理”^②而非先知—使徒的个人意见。相比较而言，在信任“圣王”并渴望引天下之人以行仁义的儒学传统中，虽然历代儒者都有强烈的使命感，但他们自觉并非代某位“至高者”传言，而是要在传讲先贤圣哲之语的同时，立自己的“德”与“言”，并以此求得个人的“不朽”（《左传·襄公二十四年》所言：“太上有立德，其次有立功，其次有立言；虽久不废，此之谓不朽”）。我们看到，在儒学所代表的这个独立思想史的传统中，成立着一种与基督教信仰完全不同的真理言说，只要尊重事实，这一点亦是清晰可辨。^③如果我们真正理解保罗与孟子职分不同，就能理解基督教与儒学各自所言说的“真理”，其性质根本不同。使徒保罗声称他所传讲的是“上帝的真理”（来自上帝的启示性真理），而亚圣孟子则自觉地追求理性的建构性真理（合乎思想规律和逻辑的概念性真理）。我们也许有理由认为，上帝的道、上帝的言说、上帝的真理，归根结底只不过是假托上帝之名而表达着的人的思想观念、人的言说以及人对道或理的认识而已。但是，保罗却不是这样看问题的。我们一再强调，不应该把我们自己的思想观念强加于研究对象，也没有理由强求研究对象一定要按照我们的思想方式思考问题。孟子和保罗对于“真理”的不同认识，直接影响着他们各自的人生观，所以需要我们以严肃认真的态度加以对待。

① 巴特：《罗马书释义》，第41—42页。

② 站在非基督教信仰的立场，人们经常会质疑：如何知晓先知的信息一定是出自上帝呢？据圣经记载，确实会有一些假先知冒上帝之名传讲个人的信息。人有时难免会被假先知蒙蔽，但是上帝却一定会亲自做出裁断。参见《耶利米书》二十八：15—17关于“哈拿尼雅之死”的记载。另见《申命记》十三：十八：20—22

③ 在中国，“像中东、伊朗或印度那种在社会上拥有势力的先知预言是闻所未闻的。这里没有以超俗世之神的名义而揭示伦理要求的先知。中国人的‘灵魂’从未受过先知革命的洗礼。也没有属于个人的‘祈祷’。尽管容许道教存在，但就我们由历史所知，从没有出现过强而有力的教士阶层。更重要的是，根本就不曾有任何独立的宗教力量足以开展出一套救赎的教义、或一套自主的伦理与教育。因此，属于官僚阶层的那种主智主义的理性主义得以自在的伸展；与其它文明相同的是，此种主智主义打从内心里就蔑视宗教——除非宗教成为驯服一般大众所必须的手段。”（马克思·韦伯：《儒教与道教》第六章“儒教的生活取向”，江苏人民出版社2005年版，第118页。此处引文根据原文稍作调整。）

一、从犹太人保罗到基督徒保罗

在基督教的历史上，论到保罗的身份，至少有三点格外引人注目：其一，保罗不是耶稣在世时的门徒；其二，作为犹太人和犹太教信徒的保罗，在基督徒见证耶稣从死里复活之后，仍然热衷于消灭基督教；其三，保罗皈信基督的方式很特别，如果尊重他的宗教经验，就不得不反复思考基督教这种信仰的特殊性质。

在基督教的历史上，保罗是一个举足轻重的人物，但是，要想了解保罗的生活工作及思想信仰，并据此进而理解使徒保罗与耶稣基督的关系以及他所信仰和传播的“上帝的真理”的核心信息，除了圣经记载的“保罗书信”和《使徒行传》之外，并无更多文献资料。

据《使徒行传》记载，当基督教历史上第一个殉道者司提反被害时，保罗在场，并且“也喜悦他被害”。从那日起，耶路撒冷的教会大遭逼迫，除了使徒以外，门徒四处逃散。保罗残害教会，向主的门徒口吐威吓凶杀的话，“进各人的家，拉着男女下在监里。”又“去见大祭司，求文书给大马色的各会堂，若是找着信奉这道的人，无论男女，都准他捆绑带到耶路撒冷。”然而，保罗行路，将到大马色，整个事情却发生了戏剧性的大逆转：

忽然从天上发光，四面照着他；他就仆倒在地，听见有声音对他说：‘扫罗！扫罗！你为什么逼迫我？’他说：‘主啊！你是谁？’主说：‘我就是你所逼迫的耶稣。起来！进城去，你所当作的事，必有人告诉你。’同行的人站在那里，说不出话来，听见声音，却看不见人。^①

扫罗即是保罗。有关保罗在大马色途中遇见复活的基督的经历，在使徒行传和保罗书信中被多次提及，虽然文字表述略有差异，但是并不影响这件事的核心信息，那就是复活的主基督亲自向保罗说话。^②保罗在大马色路上所经验到的这次耶稣基督的突然显现，引至一个令人匪夷所思的结局——保罗成了基督徒！

这是一种令人惊奇的突变：保罗原本逼迫教会（摧残迫害基督徒），却突然变成耶稣基督的信徒和使徒。他正在为犹太教所珍重的律法大发热心，竭力阻遏基督

^① 《使徒行传》九：3

^② 参见《使徒行传》二十二：6；二十六：13，《哥林多前书》十五：7

教对以色列人信仰和生命的威胁，却变成了传播基督教信仰——宣传他从前所要消灭的“这道”的勇士。根据使徒行传的记载，保罗一再解释，他亲眼看见曾经被钉十字架的耶稣，现在被神高举，成为一位复活的主，并用自己的亲身经历证实，他看见了复活的主基督（复活的主基督亲自向保罗显现，就像当初显现给他的十二使徒及众门徒一样真实可靠），并一再坚持他听见主对他说话。这个特别的经验，无疑是犹太人保罗由原来的犹太教信仰转变为基督教信仰的转折点。这一重大转折，无论对于保罗个人来说，还是对于基督教历史而言，皆具有重要而深远的意义。

即使在成为基督徒、成为耶稣基督的使徒之后，保罗也从不避讳和隐瞒他从前作为犹太人和犹太教信徒逼迫基督教会的事实。根据保罗自己的再三声明，他与早期的基督教运动扯上关系，正是因为他积极逼迫教会。他说：“我原是使徒中最小的，不配称为使徒，因为我从前逼迫神的教会。”^①“你们听见我从前在犹太教中所行的事，怎样极力逼迫残害神的教会。”^②可这究竟是为了什么呢？要想解释犹太人保罗早年极力反对基督教信仰的真正原因，就必须仔细探讨他的犹太教信仰的性质。就当时的情势而论，犹太公会的人反对耶稣的理由多种多样，像犹太的祭司长等人的动机可能有一部分与政治有关，但是保罗自己却完全是为着宗教，也就是说为着他的犹太教信仰。保罗说：

我第八天受割礼，我是以色列族，便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人。^③

在迦玛列门下，按着我们祖宗严紧的律法受教，热心侍奉神。^④

我在犹太教中，比我本国许多同岁的人更有长进，为我祖宗的遗传更加热心。^⑤

透过保罗自己的上述宣称，我们发现了下面几点信息，对于我们研究保罗本人的以及他那个时代的犹太教信仰有着重要的参考价值。保罗作为拥有正宗犹太血统的犹太教信徒：其一，自幼在犹太教中接受严守律法的教导；其二，热心侍奉神（与亚伯拉罕立约并向摩西颁下神圣律法的神）；其三，为祖宗的遗传大发热心。面对作为犹太教信徒的保罗，我们无需追问他是如何获得这个信仰的，只要体味一

①《哥林多前书》十五：9

②《加拉太书》一：13

③《腓立比书》三：5

④《使徒行传》二十二：3

⑤《加拉太书》一：14

下《圣经·申命记》摩西临终前对于犹太人的那些严肃认真又感人肺腑的嘱托，就会明白一个“希伯来人所生的希伯来人”，成为一个认真、敬虔的犹太教信徒是再平常不过的事情。在犹太民族的历史上，“出埃及”（耶和华将犹太人从埃及地为奴之家拯救出来）的经历作为犹太民族集体的宗教经验，不仅见证了上帝的存在，而且更重要的是见证了耶和华对犹太民族特别的慈爱、怜悯与拣选。因此，上帝的存在对于犹太民族而言，根本是不言而喻的真理，并且它恒常不断地提醒犹太人，作为上帝亲自拣选的民族，要世代代谨记上帝的诫命、律例和典章并切实加以遵行，这样才能继续蒙神怜悯、恩待、高举，否则便会自取灭亡。

你们要照耶和华你们神所吩咐的谨守遵行，不可偏离左右。耶和华你们神所吩咐你们行的，你们都要去行，使你们可以存活得福，并使你们的日子，在所要承受的地上得以长久。^①

这是耶和华你们神所吩咐教训你们的诫命、律例、典章，使你们在所要过去得为业的地上遵行，好叫你和你子子孙孙，一生敬畏耶和华你的神，谨守他的一切律例、诫命，就是我所吩咐你的，使你的日子得以长久。^②

以色列啊！你要听，耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话，都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女；无论你坐在家，行在路上，躺下，起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。^③

由此我们可以对保罗犹太教信仰的核心要素作出如下几点说明：

第一，像所有以认真、敬虔的态度爱神、热心侍奉神的犹太人一样，保罗认为，只有严格遵守上帝通过摩西所颁给犹太人的律法，才能够表明对神有正确的信仰，也只有这样，才能证明对神有忠诚和热情。看一看保罗参与其中的对于司提反的控告和迫害，便不难了解当初作为犹太教信徒的保罗竭力反对基督教信仰的理由，也更能明白犹太教信仰的核心。司提反被百姓、长老、文士捉拿到公会，有人作证（《使徒行传》的作者路加说“设下假见证”）控告他说：“这个人说话，不住地糟践圣所和律法。我们曾听见他说，这拿撒勒人耶稣要毁坏此地，也要改变摩西所交给我们

① 《申命记》五：32-33

② 《申命记》六：1-2

③ 《申命记》六：4-9

的规条。”^① 指控司提反的犹太人认为，司提反和他所追随的拿撒勒人耶稣，“糟践圣所和律法”并企图“改变摩西所交的规条”，这是绝对不能容忍的罪行。其实，在犹太教信仰中，不只是拿撒勒人耶稣，任何人想要改变神亲自立定的律法，都被视为对神的亵渎，必定受到神的咒诅。对此，保罗和他的犹太同胞有着相同的见识。“摩西所交律法”之所以不能被改变，原因很简单但却坚强有力——就因为它是上帝的律法！然而，从犹太人格守上帝通过摩西所交给他们的“规条”，能否立刻得出结论说，犹太教是一种“律法主义”宗教，犹太人是一些“律法主义”者呢？这一方面取决于我们如何界定“律法主义”这个概念，另一方面也取决于我们如何界定从犹太教中分化出来的基督教信仰的性质。一般说来，在犹太人的信仰中，恪守律法是尽心、尽性、尽力爱主耶和华的表现，正因为他们信上帝、爱上帝，才会像保护自己的生命一样保护上帝的律法不被遗弃、不被改变。所以，如果我们使用“律法主义”一词，是指对上帝没有内心的信仰而只有外表的服从，那么，我们就不能一概而论说犹太教是“律法主义”宗教。

第二，对于包括保罗在内的犹太人而言，与保存摩西律法同样重要的是，保存犹太民族的“犹太属性”。这大概与犹太人作为一个小民族的独特生存处境有关。犹太民族的领袖们清楚地知道，要想保存犹太民族不被异族同化甚至灭绝，就必须要有“像疆界上的战火一般炽热的信念”（Zangwill 语）。事实也的确如此，几千年来，无论在何种生存处境中，犹太教作为犹太民族所必须的火一样的信仰，在保存犹太人的“犹太属性方面”都扮演了至关重要的角色。犹太人并不单单是依靠某种信条或教义，而是依靠摩西法典的成文律例以及这些律例在这一民族共同生活之中的进一步发展所规范的某种特定生活方式，而与其邻人、外邦人“界限分明”，并且坚信是上帝亲自将他们从外邦人中“分别出来”以为“圣”。他们是与所有异族人不同的民族——是与上帝有特别关系的民族，这是犹太民族对自己独特民族性的清醒意识和共识。“恪守祖宗的遗传”因此被犹太人视为必须的和正当的。犹太人的民族意识赋予了他们的宗教信仰以“民族宗教”的特色。犹太教不是哪一个犹太人的信仰，而是整个民族的信仰。保罗属于这个民族，因此他就有责任保卫这种信仰。

第三，通过以上两点，如果我们得出结论说，犹太人是冥顽不化的民族，他们

^①《使徒行传》六：13-15

只知道恪守不变的律法、不变的遗传，那就错了。事实上，犹太人通过一种独特的历史观念表达了他们对于律法和遗传皆有其可变性的理解，这表现在犹太人对弥赛亚时代的普遍盼望中。他们把人类世界的历史划分为三个时代：混乱的时代、律法的时代和弥赛亚时代。自从神在西奈山对摩西颁下律法，便结束了混乱时代，但是律法时代同样会过去，弥赛亚时代来临的标志，正是要改变摩西时代的习俗，甚至废除摩西律法。很显然，在保罗的时代，犹太人大多认为真正的弥赛亚还没有来临，因此仍然需要严守摩西律法。至于拿撒勒人耶稣和他的那班门徒所传耶稣是基督、是神的儿子、是弥赛亚的新的宗教信息，大多数犹太人认为不值得认真加以对待。直到这个新的信仰发展成为基督教运动时，他们才感到非采取行动将“这道”消灭不可。釜底抽薪的办法就是毁掉“这道”的源头，将拿撒勒人耶稣钉十字架，以此证明像所有假的弥赛亚宣告一样，出于拿撒勒人耶稣的“这道”“必败坏”。所以当耶稣被钉十字架时，有人喊着：“你如果是神的儿子，就从十字架上下来吧！”^① 犹太人的祭司和文士并长老还有从十字架旁路过的人都这样讥诮耶稣。按照犹太人的信仰，拿撒勒人耶稣被钉十字架这一事实，已经充分证明他不可能是弥赛亚。保罗当时也认为说耶稣是基督，这事荒谬绝伦，绝对不值得相信，因为有“律法书”为证：

人若犯该死的罪，被治死了，你将他挂在木头上。他的尸首不可留在木头上过夜，必要当日将他埋葬，免得玷污了耶和華你神所赐你为业之地。因为被挂的人是在神面前受咒诅的。^②

新约四部福音书也共同见证，耶稣正是按照犹太人的信仰和习俗被加以处治的，保罗和所有主张钉耶稣十字架的人一样，认为这样处治一个被神咒诅的“罪犯”并无不妥。

如果抛开其它因素不谈，单纯从犹太教信仰的角度看待耶稣被犹太人指控犯罪并最终被钉死在十字架上这件事，犹太人要求处死耶稣的理由恰恰就是作为犹太人和犹太教徒的保罗起初不能接受基督教信仰的理由。其一，耶稣及其门徒不守摩西律法和祖宗的规条，譬如与名誉欠佳的人（妓女、税吏等）为友、不禁食、不守洁净的礼、触犯安息日去医治病人等等。其二，如果说不守律法已经是对神的冒犯，

① 《马太福音》二十七：40

② 《申命记》二十一：22-23

那么比这更严重的是，耶稣竟然大胆宣称自己是安息日的主，说他对神有独特的认识，神是他的父，甚至他与神是同等的。犹太人所指出的这两点，并非诬枉之辞，因为福音书的记载也证实了这一切。然而，按照犹太教信仰来判断，这一切简直就是亵渎神。这就是犹太教对耶稣的判决，这同样也是成为基督徒之前的保罗对于耶稣的判断。按照圣经记载，保罗在大马色路上的经历之前和之后对于耶稣基督、对于上帝以及对于上帝与人的关系有着极不相同的认识。

二、使徒保罗与“上帝的真理”（福音）

保罗将大马色路上遇到复活主的经历视作他人生中最重要的一次蒙神呼召，从此他获得了一个新的身份和使命，在写给罗马教会的著名书信中，保罗这样介绍自己和他重新认识到的耶稣：

耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。这福音是神从前藉众先知在圣经上所应许的。论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。我们从他受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为他的名信服真道。^①

称“耶稣基督”或“基督耶稣”，这是保罗自从大马色经历之后，从未改变过的称呼“主”的方式。保罗声称，关于拿撒勒人耶稣是基督、是主、是神的儿子的全新认识，不是从大马色的基督徒那里学到的，也没有从其它任何地方的基督徒那里得到帮助，用他自己的话说：“我素来所传的福音，不是出于人的意思，因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的。”^② 此所谓“耶稣基督启示”指的就是大马色路上耶稣基督向保罗的“显现”。正是由于这个启示或显现，使得保罗能够从一个新的角度去看待过去的犹太教信仰和他在犹太教中所受的训练。可以想见，一切会变得很不相同。保罗自从获得耶稣基督的启示之后，一生克尽使徒职分传播“耶稣基督救赎的福音”，无论生死、患难、穷困、疾病都不曾有任何改变。在保罗所传的福音中，凝结着基督教信仰的所有重要信息。有人甚至以此为理由，称保罗是基督教的创始人，依笔者之见，这种说法如果不是出于偏见，就是出于误解，但是在此我们姑且不作分辩。在这里，我们所关心的是，透

① 《罗马书》一：1-5

② 《加拉太书》一：12

过圣经文本的记载，识别保罗所传福音的核心信息，以及保罗所传福音作为“上帝的真理”的性质。

保罗说：

我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生’。^①

因我们已经证明：犹太人和希利尼人都在罪恶之下。……所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪。但如今神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别；因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义；因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。^②

这些文字所包含的信息，对于我们了解保罗的基督教信仰十分关键。第一，耶稣基督的福音要救一切相信的；第二，“神的义”在律法以外通过耶稣基督救赎的福音显明出来；第三，神的义因信耶稣基督加给一切相信的人；第四，因耶稣基督的救赎，借着人的信，罪人白白地被称义。在犹太民族的集体记忆中，耶和华曾经用大能的手将他们从埃及地为奴之家领出来，所以无论他们被放置在何种境地，犹太人普遍相信耶和华必拯救。但是这一次藉耶稣基督所宣告的福音听起来却有很大不同——同样是“神的大能”却要“救一切相信的”。不再区分你是犹太人还是外邦人。与保罗一样作耶稣基督使徒的人，或迟或早都认识到了这个道理：基督教不再是哪一个民族的宗教，任何个人或民族，只要相信耶稣基督，就能得救。这是其一。其二，在犹太人的民族意识中，人与上帝的正确关系就是行耶和华眼中看为正，看为善的事，亦即在耶和华面前做义人。他们坚信耶和华是公义的，决不会称罪人为“义人”，就像他不会称义人为罪人一样。所以，诚如上文所指出的那样，每一个爱上帝的、信上帝的犹太人，都会严格要求自己“远离恶事”，以自己美善、公义的行为去争得耶和华的赞许和奖赏。从前，保罗在犹太教中也是这样追求“义”，并且据

① 《罗马书》一：16-17

② 《罗马书》三：9-27

他自己讲，“就律法上的义说，我是无可指摘的。”然而，大马色路上耶稣基督的启示，却使保罗明白到一个新的宗教真理，那就是，公义的神如今要称罪人为“义”，前提是“因耶稣基督的救赎”以及“借着人的信”。于是，在称义的问题上，保罗强调的重点由原来的遵行神的律法变成了另外一个引人瞩目的字眼——“信耶稣基督”，原因是从前向犹太人颁下律法的公义的神，如今已借着耶稣基督的死和复活以出人意表的新形式彰显了他的公义，人如果相信耶稣“就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了”，^①就能够得到“神的义”（从神而来的义），也就是被神白白地称义。这是神借着耶稣基督所铺就的一条通向神的独一无二的救恩之路。正如耶稣当年教训他的门徒时所言，若不靠着祂，没有人能到神那里去。所以，论到人的称义，保罗认为，重点不在于人能否靠自己的心志、能力守全摩西律法，而在于是否能够借着相信耶稣基督而承受神的救恩。换一句话说，在保罗的基督教信仰中，人在神面前称义是靠着相信主基督，而不在于守律法；称罪人为义，乃是出于神救赎和赦免的恩典，并不是神要赏赐人立下的功劳。一句话，称义自始至终都是神给予罪人的恩典和礼物，人需要做的就是以信心加以接受。保罗因为有了这个新的见解，便时常为他的犹太同胞（骨肉之亲）拒绝神借着耶稣基督所赐下的救恩而痛心疾首。因为，保罗奉召传福音的目的是为了叫人因信耶稣基督而得生命。正如使徒约翰所说：

但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子；并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。^②

保罗不愿意犹太人因为拒绝相信耶稣基督而失掉神的救恩，更不愿意看到任何人因为拒绝神的救恩而失掉生命。所以，他才会为传神的福音而不顾惜自己的生命。然而令人遗憾的是，尽管保罗对于人的称义有着上述思路清晰而又重点突出的说明，但是仍然没能完全避免人们对于保罗所传福音的重点产生误解。马丁·路德改革后的基督教会习惯于把这个福音的重点概括为“因信称义”的教义，并且路德加上了“惟独信心”的强有力注解。把基督教信仰归结为“因信称义”，从原则上说应该是不错的，但是如果人们对其中的“信”、“义”的认识有所偏差，就难免忽略掉更加重要的东西——耶稣基督的救赎。瑞典著名圣经学家虞格仁教授在《罗马书

^① 《哥林多前书》十五：3-4

^② 《约翰福音》二十：31

注释》一书中写道：

信，一般人认为是一种内在的性质，是存在人里面，或是人所需要的；或者甚至是一个灵性上的器官，使人藉此可以接受神的恩典。不论如何，它被认为是称义所必须的一个主观的条件。义被认为是伦理幸福上一种健全的状态。生命被认为是一种新的精神活动。与神和好被认为是一种宁静的心理状态，等。但是被这一种见解所忽视的东西，正是渗透于这一切用语中保罗那具有特征的原意。^①

大马色路上的经历已经使保罗认识到：神的怜悯与公义、神的拣选与赦罪、被神称义以及与神和好，这些原来深藏不露的奥秘，统统借着耶稣基督的死与复活显明出来，因此，唯有靠着耶稣基督的启示，人才能真正认识神，也唯有靠着耶稣基督的救赎，人才能罪得赦免、被神称义、与神和好。所以，在保罗奉命传福音的生涯中，他不会抽象地谈论人的“信”，而是将其与耶稣基督的救恩紧紧联系在一起，所谓“信”就是相信并接受耶稣基督的救恩，而他所说的“义”，并不是指人的义，或者说，在保罗看来，没有人的义，只有神的义。因为没有人能够凭借自己的所谓的“义”站在神面前而经得起神的审判。神称罪人为义，所表明并不是人的义而是从神而来（由神赐下）的救恩。他引《圣经·诗篇》为证说：“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用；没有行善的，连一个也没有。”^② 既然如此，那么保罗所讲因信称义的道理，便可以用“因耶稣基督称义”或“靠耶稣基督得救”的说法加以置换而丝毫不会改变这个道理的原意。

另外，通读保罗书信，我们发现，当保罗一再向他的听众解释“因信称义”的道理时，总是伴随着一个清晰的对比：“是因着……不在乎……”或“不是……乃是……”：

人称义是因着信，不在乎遵行律法。^③

你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。^④

① 虞格仁 (Nygren) 著：《罗马书注释》，香港道声出版社出版，第 16 页。

② 《罗马书》三：10-12

③ 《罗马书》三：28

④ 《以弗所书》二：8-9

既知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督。^①

他救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯。^②

由于保罗从前的犹太教信仰的背景，人们普遍相信，在这个对比的两端放着的分别是犹太教和基督教。而这也就意味着保罗正式将犹太教与基督教之间的分歧归结为“律法”和“福音”、“行为”与“信心”之间的对立。长期以来，这样一种认识对于基督教与犹太教之间的相互论断产生了深刻影响，基督教会据此普遍认为犹太教是一种“律法主义”宗教，犹太教徒是一些律法主义者。相反，也不断有人反过来讥讽基督教因信称义的教义是鼓励信徒弃绝上帝律法的“经过粉饰的犯罪执照”。那么，“律法”和“福音”之间、“行”与“信”之间究竟是什么关系呢？保罗的上述对比所要传达的真实信息果然在于强调律法和福音、行与信之间非此即彼，不可两立的关系吗？

其实，只要人们真正理解保罗所传耶稣基督救赎的福音，就是犹太人的祖先所热心侍奉的神的福音——透过耶稣基督的启示，保罗已经知道，神只有一位，犹太人的祖先所热心侍奉的神正是基督徒所信仰从死里复活的主，而出自这同一位上帝的救赎自始至终（亚伯拉罕、摩西以至于耶稣）就是带着诫命的应许，也就不会迫使自己非要在上帝的律法和福音之间作出非此即彼的选择。如果人们真正明白保罗所说，律法的总结就是基督，以及耶稣所说，他来是要“成全律法”，就会知道，说到底，人只有靠着耶稣基督才能作“新造的人”，使自己的行为与上帝拯救的恩典相称。这样一来，信心和行为之间又怎么会彼此矛盾、势不两立呢？！

保罗根据自己的得救经验，对于自己从前的犹太教信仰加以认真检省和反思，于是便有保罗对正统犹太教徒指望靠严守律法来换得神怜悯和拯救的敬虔方式的批判和否定，这与四福音书所记载耶稣基督的教训是一致的。无论是耶稣基督，还是使徒保罗，对于犹太式敬虔的批判都集中在一个焦点上，那就是，他们虽然看起来很尊重神的律法，但是内里却并不真正认识和相信神，他们甚至为了拘守人的教导而废弃神的诫命。^③耶稣基督管这样的敬虔叫做“假冒为善”——就是自以为义（自我称义）而不相信和接受由神而来的义。耶稣基督在教训门徒时经常举法利赛

①《加拉太书》二：16

②《提多书》三：5

③《马可福音》七：6-8 耶稣说：“以赛亚指着你们假冒为善之人所说的预言是不错的。如经上说：‘这百姓用嘴唇尊敬我，心却远离我。他们将人的吩咐，当作道理教导人，所以拜我也是枉然。’你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传。”

人的例子，因此他又将法利赛人的假冒为善叫做“法利赛人的义”。并且告诫他的门徒：“你们的义，若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。”^①这当然不是说，耶稣要求门徒比文士和法利赛人更加严格的拘守律法规条，而是引导他们追求一种完全不同的义：“你们要先求他的国，和他的义。”^②也就是要求神的国和神的义。四部福音书共同证明，法利赛人并不服气耶稣基督的这种指责，他们不相信自己不认识神，他们的祖宗亚伯拉罕、以撒、雅各的神，是他们尽心尽力侍奉和崇拜的神。如果说外邦人不信神，倒是事实，可怎么能够说犹太人不信神呢？在当年作为犹太教徒的保罗的宗教经验里，同样不能接受耶稣基督的这项指责。直到保罗在大马色路上经历了复活的主基督，保罗才彻底明白耶稣基督是对的。写给各地基督教会的书信清楚地表明，保罗不仅完全明白了耶稣基督关于两种义的教训，而且清楚把这两种义区别开来的焦点，不是别的什么东西，而就在于是否相信耶稣基督。因为神的义透过耶稣基督的救赎彰显了出来，所以不相信耶稣基督就意味着不相信神、弃绝神。文士、法利赛人以及整个犹太公会不相信耶稣基督并且弃绝他，将他钉死在十字架上，在保罗看来，犹太教信仰因此就陷入了一个十分难堪的境地：他们热心侍奉神，却因为拒绝耶稣基督而表明他们并不真正认识神；他们严守神的律法，渴望被神称义（在耶和華面前作义人），却不知道借着耶稣基督神已经赐下了他的义给所有信基督的罪人；他们热心祖宗的遗传，却不反省人的遗传会变成徒具外表和形式的一些僵死的仪文；他们热切盼望弥赛亚的拯救，却不知道在耶稣基督的启示中弥赛亚已经来临，向全天下的人赐下了神的义、带来了神的国。总之，从前作犹太教徒而今成了基督徒和基督使徒的保罗，很想让人明白，靠着耶稣基督的启示，对于上帝、对于人生，他已经有了全新的认识和理解。他认为上帝已经把传讲耶稣基督启示的使命托付于他，而今他活着的目的已经全然不同了。他盼望他的犹太同胞也有这样的信仰转变。在基督教的历史上，保罗关于律法和福音关系的论述，影响极其深远，但是与之相伴随的误解和曲解也各种各样。

有人认为，从前作犹太教徒的保罗是“律法主义”者，而作为耶稣基督使徒的保罗则变成了“福音主义”者。甚至有人主张，以保罗书信为根据，将“旧约”从圣经中剔除出去。保罗真实的思想究竟是怎样的呢？无论是在耶稣基督的教训中，

①《马太福音》五：20

②《马太福音》六：33

还是在保罗所传耶稣基督的福音中，只要不带偏见，我们便能够发现有关“福音”和“律法”之间关系的一个平衡教导。另外，在保罗书信以及新约正典的《雅各书》中，关于“信心”和“行为”，也有令人信服的经典性说明。^①在著名的登山宝训中，耶稣清楚地告诉所有听他教训的人知道：

莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样作，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。^②

传讲神因信称义福音的保罗亦清楚地宣告：

神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。^③

律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。^④

律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。^⑤

这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪吗？断乎不可！……因为你们从前虽然作罪的奴仆，现今却从心里顺服了所传给你们道理的模范。你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。^⑥

如果你们听过他的道，领了他的教，学了他的真理，就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的。又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁。^⑦

圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。这样的事，没有律法禁止。凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。^⑧

由此不难看出，作耶稣基督使徒的保罗很清楚，犹太人的问题不出在“律法”

① 保罗说：“我们若求在基督里称义，却仍旧是罪人，难道基督是叫人犯罪的吗？断乎不是！”（《加拉太书》二：17）“既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。”（《以弗所书》四：1）使徒雅各说：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？……虚浮的人哪，你愿意知道没有行为的信心是死的吗？……身体没有灵魂是死的，信心没有行为也是死的。”（《雅各书》二：14；20；26）

② 《马太福音》五：17-19

③ 《罗马书》三：30-31

④ 《罗马书》七：12

⑤ 《罗马书》十：4

⑥ 《罗马书》六：15；17-18

⑦ 《以弗所书》四：21-24

⑧ 《加拉太书》五：22-24

本身，甚至也不在于犹太人认真守律法和行律法，因为基督徒照样被要求遵行神的律法。问题的重点始终在于，人对神、对耶稣基督救赎的恩典要有正确的认识和态度，从而与上帝保持正确的关系。耶稣和保罗都试图让人知道，人是不可能在对神没有正确认识的情况下先做成“义人”，然后就能得到神所认肯得“公义地位”（称义），马丁·路德对此也看得很清楚。他说，《罗马书》中最重要的是那以自我为中心的“与神相交”和以神为中心的“与神相交”的对照，以及我们自己所提供的义和从神而来的义的对照。“这卷书信的实质就是要摧毁、根绝、并消灭一切属血气的智慧与义。”而这肯定不是单纯针对犹太人和犹太教的。

总之，正如巴特在《罗马书释义》中所说，耶稣基督的“福音谈的是上帝的真相，指的仅仅是上帝本身。福音讲的是将成为我们的救世主的造物主，是作为我们造物主的救世主。福音准备让我们彻底改过自新。福音宣告我们的造物性将变为自由，宣告赦免我们的罪孽，宣告生定胜死，失而复得。福音是一个新世界来临时的警报和火光。”^①而这一切正是使徒保罗思想和信仰的重点和核心。尽管不断有人有兴趣“挖掘”保罗思想信仰的个人特色，如保罗的“神秘主义”、保罗的“希腊化思想”、“保罗新观”等等，但是，只要忠实于文本，总可以识别出保罗信息的上述要点。

三、亚圣孟子与儒学的观念性真理

一如上述，透过圣经记载，向我们展示的保罗，就是这样一位因其特别的宗教经验（“得救经历”）而与那样一位上帝建立起特别关系的基督徒。作耶稣基督使徒的保罗，由于一开始就清醒地意识到，他的使徒职分来自上帝的亲自委托和授命，他奉命所传上帝救赎罪人出离死亡进入永生的“福音”得自上帝的亲自彰显和通告，所以保罗从不敢在上帝所交托的这福音上任凭己意造作。用卡尔·巴特的话说，保罗所转达的是“上帝的真理”而不是保罗自己的或者任意什么人的创造。保罗毕生怀着得救的喜悦和感恩与爱人的心不断拓展其使徒志业，目的不是为了“传自己”，而是为了使人因着信靠上帝而得享丰盛的生命（历史记载保罗三次大的传道历程，

^① 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第53页。

在罗马帝国的广大范围内传播了基督教信仰)。^①由于保罗声称见过复活的耶稣,^②所以上帝对于保罗来说,就不是一个空洞的概念(当然也不是被人赋予了丰富内涵的概念),而是作为“造物主的救世主”,还是成为“救世主的造物主”,总之是那位宣告赐人以真理、自由和生命的主。所以他热切盼望所有人都能借着听信耶稣基督的福音而从真正的上帝那里得到这“生命的道”。保罗以认识主基督耶稣为至宝,为主已经丢弃万事,看作粪土,为要得着基督;^③在传播福音的过程中,保罗定了主意,不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架。^④保罗从未打算在耶稣教导的基础上阐发和建构自己的理论主张和学术体系,也从未打算在上帝救赎罪人的福音之外建构一套关于上帝的系统神学理论。按照保罗对于自己使徒职分的理解,他甚至都不会看自己为神学家,更遑论保罗的系统神学了。^⑤保罗在基督教历史上的重要性,完全在于他用尽毕生精力、不计生死荣辱地传播了上帝救赎罪人的纯正福音、捍卫了上帝真理的纯洁性。以至于在保罗之后基督教上千年的发展过程中,每每借助重新“发现”保罗所传福音的纯正信息,将偏离正途的教会拉回到上帝福音的正道上来。十六世纪马丁·路德的宗教改革,就是最著名的例证。而因为保罗使得个人皈信上帝的福音和真理的例子,在基督教会的历史上就更加的不胜枚举。奥古斯丁就是其中最著名的一例。即便如此,我们依然可以如实地说,在保罗所传的信息中,重要的不是保罗个人的思想观念,而是“上帝救赎罪人的福音大能”。^⑥当保罗听说哥林多的教会出现结党纷争的现象,^⑦心里忧急如焚,他直截了当地向哥林多的基督徒提出如下问题:“基督是分开的吗?保罗为你们钉了十字架吗?你们是奉保罗的名受了洗?”^⑧

保罗在任何情况下都清楚,他要传布的,是“上帝的真理”,而不是他自己的“思想”。他没有权力和资格在并不为他所有的东西面前加上自己的名号。所以,对于“保罗主义”这名词,保罗本人不会感到兴趣。^⑨他唯一真正感兴趣的是,使

① “我们原不是传自己,乃是传基督耶稣为主,并且自己因耶稣作你们的仆人。”(《哥林多后书》四:5)

② 保罗申明自己作使徒的权柄道:“我不是见过我们的主耶稣吗?”(《哥林多前书》九:1)

③ 《腓立比书》三:8

④ 《哥林多前书》二:2

⑤ 保罗说:“人应当以我们为基督的执事,为神奥秘事的管家。所求于管家的,是要他有忠心。我被你们论断,或被别人论断,我都以为极小的事,……但判断我的乃是主。”(《哥林多前书》四:1-4)

⑥ 保罗说:“这福音本是神的大能,要救一切相信的。”(《罗马书》一:16)

⑦ 就是你们各人说:“我是属保罗的;”“我是属亚波罗的;”“我是属矶法的;”“我是属基督的。”(《哥林多前书》一:12)

⑧ 《哥林多前书》一:13

⑨ 马丁·路德面对成千上万的追随者和崇拜者,所强调和声明的,也正是保罗在一千多年前所清楚的事情。路德痛恨别人说是路德的信徒,也不喜欢别人将他的思想称作路德主义。

人因信上帝在耶稣基督里救赎的福音，而获得拯救、生命及自由。用他自己的话说，就是无论如何“总要救一些人”。对于保罗所代表的犹太—基督教历史上的这个“先知—使徒”传统，如果我们肯用心加以研究，那么或许会由此引发对上帝以及上帝的真理更加深入的研究兴趣，进而开启我们思考真理问题的另一种维度。在上帝本身就是“道路、真理和生命”的言说中，思考作为被造物的人的生存问题，与从人自身的思想观念出发思考人生会很不相同。

的确，“先知—使徒”传统不同于纯粹的“思想史”传统。《圣经》中和犹太—基督教会历史上清晰可辨的“先知—使徒”传统，通过人与上帝的一种特殊关系模式将一种与人的思想观念异质的东西——上帝的真理，引进了人们的生活。对于熟悉和认同“先知—使徒”使命的人们来说，从外部突进来的上帝的真理，是全新的、陌生的、需要打起精神认真加以对待的因素。在犹太—基督教的历史上，当上帝不断透过众先知和使徒宣告“上帝国”的消息时，就意味着人的存在或说人如此这般的存在遭遇到了深刻的危机，对于此种危机的深度和广度，人可能浑然无知，但上帝断然声称，人不可能在错谬和罪恶中继续生存下去——“地上满了罪恶”的结果必然是毁灭和死亡，^①因此人“必须要悔改”——在上帝面前更新生命而不是企图逃离神的审判。因为没有人能逃离上帝的审判（你越要逃脱上帝的审判，你就越逃脱不了上帝根据真理作出的审判。巴特认为，这对任何人都适用，毫无例外），所以《希伯来书》的作者才会说：“落在永生神的手里，真是可怕的！”（巴特会说，人只有谦卑地来到上帝的审判庭，才能被上帝宣告为“义”，被永生神称义的人，真是有福的！）先知和使徒知道，一方面，上帝的真理构成了人存在的危机，但另一方面，上帝的真理也同时带来了使人“出死入生”的好消息——“福音”。对于人来说，这样一种真理的新奇之处，不但在于它的闻所未闻，更在于它的“不合常理”。因为在上帝关于一切存在真相的宣告中，在上帝本性的一切丰盛性的自我彰显中，充满了在人看来“不合乎情理”、“不符合事实”和“不可能”的事情。^②站在人的立场、用人能够理解和把握的标准来衡量，“上帝的真理”充满“荒谬”、“悖论”和“不合理”，这是先知—使徒已经知道的事实，这当然也是先知—使徒志业

① 《创世记》六：5-7；11-13

② 按照人的理解，上帝不可能从虚无当中创造世界，因为“绝对虚无不能生有”；上帝也不可能使死人复活，因为“凡事有始就有终”。至于奉上帝的名使瞎子开眼、哑巴说话、瘸子行走等等，也并无现实可能性，只不过是穿凿附会的神话传说而已。总之，按照人思想的逻辑，如果上帝做了他不可能做的事情，那么这样一种“上帝”的观念就是“不合理”的。

的艰难性所在。^①但是先知和使徒还知道的是，对于上帝不可理解（“荒谬”）的真理宣告，人们只能也必须用信心加以接受。

而对于单纯的“思想史”传统来说，由于人被假设为唯一有思想、能言说的主体性存在，所以人们头脑中即便是有“上帝”的观念，也不会郑重其事地对待“上帝”的思想和言说（纯粹观念中的上帝怎么可能有思想？又怎么可以说话？按照思想史的传统，说上帝能思能言，这事很荒唐。按照实际的情形，人们宁肯把某人或某些人的话当作是上帝的话）。如果允许人们自由思想，事实上，无论是关于“上帝”，还是关于这个世界上存在和不存在的一切，人们总能有不断花样翻新的思想观念。这或许就是帕斯卡尔提醒人们注意“哲学家的上帝不是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”的真正原因吧（观念中的上帝的确不等于基督教信仰中位格实存的上帝）。^②无论思想家们的思想观念如何花样翻新，它们总是在同一个存在序列上延展着的人的思想，它们所服从的也总是同一个逻辑、规律和必然性。在这里，如果抛开个人好恶不论，那么影响人们对于“思想”加以论断的标准通常就只有一个，那就是看它是否“合理”，也就是看它是否符合人们所理解的思想的逻辑、规律和必然性。按照这个标准被判定为“荒谬”的思想观念，事实上在思想史的传统中是没有理由被加以接受的。一直以来，特别是近现代以来，人们愈是强调“思想史”传统的重要，就愈是贬损“先知—使徒”传统。与接受上帝真理的“桎梏”相比，人们当然更愿意追求思想观念的“解放”。事实上，人们一直视“思想自由”为人生最可宝贵的价值，而对于先知—使徒代为传达上帝之言则感到逆耳和厌烦。然而，如果我们能不带偏见和成见，并能正视人存在本性的局限性，以及有限生命的真实处境，就会有理由给予这两种传统以同样的尊重和重视。因为它们所涉及的两种不同性质的真理（上帝的真理和人的真理），都应该引起人们的足够重视和深入思考。

① 保罗说：“直到如今，我们还是又饥、又渴、又赤身露体、又挨打、又没有一定的住处，并且劳苦，亲自作工。……直到如今，人还把我们看作世界上的污秽，万物中的渣滓。”（《哥林多前书》四：11—13）

② 对于“苦难”和“罪恶”问题的看法，最能反映哲学家的上帝与亚伯拉罕的上帝不同：从哲学的角度看，苦难和罪恶的存在作为无人能够否认的经验事实，对于存在一位“全知、全能、全善”的上帝，是一个强有力的驳斥。哲学家们认为，“上帝”与“苦难”和“罪恶”是不能并存的，二者必然是一为真，一为假。这种思路表明哲学思考掉进了一个“逻辑陷阱”：哲学家首先构造一个具有“全知、全善、全能”三重属性的完美上帝观念，其后又用经验一一解构掉“上帝”的这三重属性。从而“证明”事实上没有这样一位上帝存在。这是哲学家的“上帝”，是一个构造出来的观念，虽然具有逻辑上的完美性，但是人所给予的，因此不是亚伯拉罕所信靠的活的上帝。亚伯拉罕不能给予上帝以任何规定性，上帝就是上帝（是其所是），在经验中，上帝如何彰显自己，亚伯拉罕就如何感知上帝。对于亚伯拉罕来说，上帝存在是事实，苦难与罪恶的存在也是事实。面对苦难与罪恶，信靠上帝的人（以亚伯拉罕为代表）能在如下三个向度上向一位活的上帝保持开放性：苦难与恶有可能出自上帝的试验；也可能是上帝的惩戒；还有可能只是为了彰显上帝荣耀的作为。

保罗清醒地知道，如果离开那位永活的上帝，一切都将化为乌有，所以“上帝的真理”关乎人的生死存亡，而并非只是填补人知识的不足和空白而已。它当然也不只是一些对人而言具有实际“效用”的意见和主张而已，尤其是它绝对不只是人的思想观念而已。保罗明白，由于自己的使命是传播上帝的真理，所以他自己就不属于常人所珍重的纯粹思想史传统，因此他才会说，“不以福音为耻”^①（只重视思想史传统的人，通常会视“先知一使徒”所传为离奇、怪诞，不可深信）。与保罗不同，我们的亚圣孟子则确实实属于一个有着独立学术传承的伟大的“思想史”传统——尧舜禹文武周孔薪火相传的儒家道统。这是一个可与世界史上任何学术传统相媲美的伟大的思想史传统。

如果我们把保罗称作是忠于上帝所交托使命的信仰着的使徒，^②那么孟子则是一位自觉学效孔子的思考着的哲人。^③孟子与保罗二人这种职分的区别，对于我们进一步分析、理解二人各自的人生观，并非无足轻重。孟子作为儒家道统中举足轻重的人物，其重要性在于他对儒家学派创始人孔子的学术理念（包括政治主张）因其深刻认同进而所做的探幽索微的阐发和弘扬工夫，这种思想学术上的承接关系，当然不会影响到孟子作为一个独立思想家建构、完成自己的观念体系。虽然孟子所要思考和解决的问题，仍然是他所景仰的至圣先师孔子已然遭遇到的那个重大现实问题——社会失序、人伦失范，即所谓“周文疲敝、礼崩乐坏”的问题——在孔、孟生活的时代这是一个很紧迫、很现实，亦很复杂的问题；虽然孟子与孔子在致思理路上可谓一脉相承——像孔子一样，孟子也把解决问题的着眼点放在了当政者德行的培养上，^④但是在孔子学说的基础之上，孟子多有发明与创造。无论是对儒家学术还是对中国整个思想文化系统，作为一代思想大家的孟子的确皆有其独特而深刻的贡献，这是儒门内部和思想学术界所公认的。譬如，在《论语》中少有言及的“性与天道”，^⑤在《孟子》则发展成为致思缜密而又言说详备的“心一性一天”

① 保罗说：“世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了。……在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧。”（《哥林多前书》一：21-24）

② 保罗说：“我传福音原没有可夸的，因为我是不得已的；若不传福音，我便有祸了。我若甘心作这事，就有赏赐；若不甘心，责任却已经托付我了。”（《哥林多前书》九：16-17）

③ 与西方相比，中国传统中的哲学家有着更加强烈的“救世”意识和情怀。孟子说：“夫天，未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《孟子·公孙丑下》）

④ 所谓“政者，正也。”有国者其心正、身正，则天下事无有不正。《孟子》总十四卷书，大部分内容是有关孟子周游列国，劝谏国君“由不忍人之心，行不忍人之政”（即所谓仁政、德治）的记载。

⑤ 子贡说：“夫子之文章可得而闻也，夫子之言性与天道不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）这句简单的话语，却引起学术界长期争讼。不管是因为孔子谈得少，还是因为孔子谈论性与天道其意义过于深奥幽远，以至于听者难明其深刻意蕴，结果都证明在这个问题上需要后人进一步的阐发。孟子恰如其分地完成了这个工作。另外，清代大儒戴震在《孟子字义疏证》序言中对这句话的阐释颇有新义和深义。

的义理体系。以至于几千年来，人人称颂孟子“独有功于圣学”。^①总之，孔子的学问主张（孔子自称“述而不作，信而好古”，后人则更愿意相信孔子是开辟中国文化崭新境界的圣人），中经子思，至孟子已然发展成为理路清晰、逻辑严密、义理成熟、完备的推理和言说体系。这套义理系统，不但在儒门内部稳居正统地位，而且成为中国文化的主导性话语。公平地讲，孔、孟相继努力所建立起来的儒家主流话语系统，是基于“能思之心”（理性）的有规律运作而建构起来的观念性真理体系，^②其真实性取决于，作为观念性真理体系（或曰思想体系）“建构单元”的观念，其内容和形式是否合理、周密，以及观念之间的推衍、链接是否符合思想的逻辑和规律。对于观念性真理体系来说，“逻辑的真”总是会大于和高于“事实的真”。如果对儒学义理系统中的每一个主要或重要观念加以慎思明辨，就不难辩明这一点。这当然不是说，儒学只提供了一些干瘪、无生命的形式概念——事实上，诚如牟宗三先生所指出的那样，儒学的观念因其与西方哲学相比有着独特而深邃的伦理意义和道德内涵，所以更加切近人的生命意识。但是，与保罗所信、所传“上帝的真理”相比较而言，儒学的真理并非得自于任何外部启示，具体地说就是并非得自于独立实存的上帝作为“绝对意义的他者”，对于深藏于上帝之中的所有奥秘作为一切可见和不可见事物的真相（“事实的真”）的主动启示和彰显（事实上由于儒学的观念系统中没有“绝对意义的他者”之独立实存的观念，所以很难想象和理解先知—使徒所传言的“上帝启示”的真实意义），而是得自于思想史传统中思想家们的理论发现与创造，因此属于理性的建构性真理（超越“事实的真”之上的“逻辑的真”），亦即哲学形上学的真理。当然，在哲学形上学的领域，并不存在单一的真理体系。由于观念的分歧以及体系建构方法的不同，使得这一领域的真理从来都充满纷争。在没有强大社会力量干预和强制的情况下，思想领域总是会充满自由竞争，在这里并不存在最后的和最高的话语权威。与“先知—使徒”传统相比，在“思想史”的传统中，由于缺乏可靠的“唯一的权威”，因此人们用来判断真理的标准就变得极富“可疑性”（值得提出疑问），也格外灵活多变。由于彼此争鸣的不

① 程子曰：“孟子有功于圣门，不可胜言。仲尼只说一个仁字，孟子开口便说仁义。仲尼只说一个志，孟子便说许多养气出来。只此二字，其功甚多。”又曰：“孟子大有功于世以其言性善也。”又曰：“孟子性善养气之论，皆前圣所未发。”（朱熹：《四书章句集注·孟子序说》）

② 关于哲学，笔者有一个比喻性的说法：哲学作为一种高级的智力活动，其性质却很像是小儿玩积木的游戏。只不过哲学家手中的“积木”是那些被赋予了特定含义的观念。作为哲学的儒学虽然与西方哲学多有不同，但它仍然是“观念性真理体系”。这当然也并不是要否认儒学是一门生命的学问。儒学体系中的每一个观念都相互配合着指向同一个目标——“圣人”，而这一最高的理想性只能靠人们用亲身的道德生命活动去实现，所以儒学不可能脱离人的生命体悟和道德实践而去空谈义理的实现。

同的思想体系其“最高的”和“最根本的”观念各有不同，所以，它们不可能像基督教的上帝一样独立行施最后审判权。在这里，没有上帝的“旨意”，甚至没有任何公认清楚明白的正确认识，一切都取决于人如何理解，或者还取决于人有何种需要。能不能说这也是人生的一种困境呢（以人作万事万物的尺度，并不能“检验出”令所有人信服的真理）？站在保罗的立场，他当然会认为，没错，这正是人类思想或人的智慧的固有局限。

在儒学的观念体系中，作为人经验观察和理性思考对象的“天”，被人合理地理解为具有“创生性”和“德性”的存在，并因此被当作世界万事万物之所以如此存在的根据和本源（形上实体），它当然也是一切存在秩序和善的根据和源泉。这样一种“天”的观念由于一开始就被儒家赋予了“善”和“理”的内涵，所以，为儒者们所谈论的“天命”、“天理”或“天意”，通常应该被合理地解释为一种具有终极意义（最后和最高）的“善”和“合理性”。在孟子看来，非“谆谆然命之”而是“以行与事示之而已矣”的“天命”，正是“天意”作为“天理”的终极合理性的一种表现方式。^①然而，它毕竟不同于犹太—基督教传统中的上帝的旨意——那位“要怜悯谁就怜悯谁；要恩待谁就恩待谁”，^②按其绝对自由造作万事的主，与儒者所理解按照人的思考逻辑与好恶“命其兴、命其亡”的“天”真的很不相同。其间深意，或可由揣摩《论语》记载孔子与弟子的一段对话而获得解释。不知何故，孔子突然说：“予欲无言。”子贡很紧张问道：“子如无言，则小子何述焉？”孔子回答说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”事实上，在儒学正统的意识里，对于“天不言”是有基本共识的。“天”如果没有或者不能自由、自主地言说，那么儒家关于“天”的一整套言说，说到底就只是人的思想观念。是人赋予了“天”这样那样的规定性，也是人从如此这般存在着的“天”理解出了这样那样的意义。而对于这一切，儒学之外的思想流派就未必加以认同（在先秦，彼此争竞的诸子百家事实上各有一套关于“天”的说法）。另外，在儒家，“天”因其不能独立言说而无法像基督教的上帝那样与人构成“位格际”的关系，所以“天”对人而

① 《孟子·万章》记载了孟子与其弟子万章之间关于“天命授受”的一段精彩对话。万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否。天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否。天不言，以行与事示之而已矣。”面对万章的层层追问，孟子循循善诱，最终以太誓曰：“天视自我民视，天听自我民听”结束了对话。在孟子看来，看似高深莫测的“天意”，说到底也不过是“民意”的另一种表达方式罢了。“天”与“人”这两个层次上的合理性，从归根结底的意义上说是一致的。

② 《出埃及记》三十三：19；《罗马书》九：15

言就只是一个承载着人的价值和意义系统的最高象征——具有终极意义的形上实在性（它仍然或只是一个“逻辑的真”）。因此，儒家虽然承认有“天道”，但至于“天道”的内容究竟是什么，最终却还是要落实到“人道”的层面来理解、把握和规定。这样一来，“天道”与“人道”之间也就没有清晰的、不可逾越的界限。这就是为什么儒家会把自己看作合理的某种人间秩序视为“天理”的真正原因。宋儒程氏兄弟丝毫不怀疑，父子君臣乃“天下之定理，无所逃于天地之间。”^①然而对于保罗来说，他却必须要时刻谨慎面对那位能说话的上帝，面对不容人置喙的上帝的道。如果上帝没有亲自向亚伯拉罕启示自己，并拣选亚伯拉罕及其后裔；如果上帝没有将犹太人从埃及地为奴之家拯救出来，并通过摩西颁下神圣律法；如果耶稣基督不是道成肉身的上帝，并且透过他的死亡和复活成就对人的救赎；如果上帝没有亲口对众先知和使徒（包括保罗）说话；一句话，如果上帝只不过是一个空洞的名词，或者不过是哲学家的思辨头脑所想到的最高本体，那么先知和使徒就是妄作见证和欺世盗名的。^②按照圣经记载，起初上帝创造天地。上帝说：“要有光”，就有了光。所以基督徒普遍相信，一位能说话的上帝利用其话语从虚无当中创造了世界万物。因为出于上帝的话，没有一句不带能力的。所以，“人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话”。上帝的话恒定在天，而太初既有，永不改变的上帝的话语就是上帝的真理、上帝的道。而上帝的道并不等于人的道，也不可以混同于人的道。在先知—使徒传统中，重要的从来都不是关于“上帝”人能说些什么，亦即不是人能赋予上帝观念以什么样的内涵，而是关于包括人在内的整个世界以及关于上帝自己，上帝说了什么和作了什么。在基督教信仰中，《圣经》作为神的默示，^③一方面它就是神的话，另一方面它也是上帝言说和行动的见证。

在“先知—使徒”传统的影响之下，人只要有“接触到”这样一位上帝——与上帝发生位格间的关系，就的确会引发人对于人生的不一样的思考，而人的思想越是虑及上帝，就越能明白，人永远不可能完全拥有“上帝”，因为对人而言，

① 《河南程氏遗书》卷五。

② 在旧约先知书中经常出现：“耶和華的话临到我，说”、“耶和華这样说”、“这是耶和華说的”，表示先知所讲的话不是出于自己，而是出于差遣他的神。新约各卷书的作者也都为耶稣是主是基督且从死里复活作见证。像使徒彼得就屡次讲道说：“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。”使徒约翰也说：“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”另外，保罗更是直截了当地说：“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然；并且明显我们是为神妄作见证的，因我们见证神是叫基督复活了。”（《哥林多前书》十五：14）

③ 《提摩太后书》三：16

他始终是独立实存的绝对意义的他者；人也永远不可能完全占有“上帝的真理”，因为那毕竟是独立于人的思想系统之外、超越于人的思想系统之上的“上帝的道”。换一句话说，因为相信有“上帝”和“上帝的真理”，人的思想观念和理论体系就不再是一个完整自足的真理系统，人也不再能够自然而然地充当一切真理、价值和意义的源头和标准。在有限的人之外有无限的上帝，在不完全的人言之上完全的上帝之言。两者之间泾渭分明，不能混为一谈。这样一种认识代表了基督教看待世界、人生以及人的全部历史的根本态度和独特思考方式。从这样一种真理观出发，基督教的思想是“从上而下，而不是从下而上的”。不是要我们以人的理性思考去确认上帝的存在，而是要我们知道上帝作为创造者、支持者和救赎者恰恰是一切存在的理由；也不是要以人的标准去论断上帝的真理，乃是要我们知道上帝至真至善至乐的真理才是一切存在的价值和意义的源泉。这样一种“知道”作为“知识”，其特别之处在于，如果不靠着对上帝的信赖，便永远无从知道。这是一种要求人们作出选择、要求人们信仰上帝的挑战。很有趣味，仔细思想却也意蕴深远。

与之相比较，儒学的真理——儒家圣人所讲一切“正大光明”的道理，则统统由人的心性所发出。人心是真理的源头、亦是一切存在其价值和意义的源头、还是人的神圣生命的源头。所以，真正的儒者其使命便在于“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”在此种救世宏愿中，儒家不忍天地堕落、民命倒悬的悲悯意识（徐复观先生称其为忧患意识），作为最能契合中国人文化心灵的正统思想，维系中国文化之纲纪历数千年而不坠。正是在这个意义上，牟宗三先生才十分肯定地说，孔、孟儒学的根本意义在于“挺立道德主体，开辟价值之源”。借助此一“挺立”和“开辟”，儒者背负天下苍生走上一条即有限而无限的艰难人生途程。其间辛酸及成败得失，十分耐人深思（许多当代学者直指儒学的道德理想主义为“乌托邦”）。道家批评儒家的圣人“知其不可为而为之”，如果站在基督教信仰的立场来看，或许就会以为是无视人与上帝之间的界限而造成的混乱吧。无论是出于何种动机，有限的人要想取代上帝而重整乾坤（替天行道），其结局都只能是悲剧性的（有时是灾难性的），因为充其量人只能在思想中（或想象中）实现对“有限性”的超越，而实际上，人永远都不可能成为真正现实意义的无限。这是保罗和基督教的观点。

然而，无论如何，对于深受儒学传统影响的大多数中国人来说，面对基督教和

儒学这样两种不同性质的真理言说，要作出孰是孰非的判断，甚至作出非此即彼的选择，都不是一件困难的事情。因为人们更容易接纳儒学的真理，而将“上帝的真理”纳入思想史的传统按照人思想的逻辑、规律和必然性加以考察和判断的结果，当然是判“上帝真理”为荒谬。平心而论，在有着几千年专制传统的中国社会，儒学作为节制暴虐和邪恶的最主要的文化资源，最大限度地发挥了它应有的作用，这是值得每一个中国人永远感念的事情。然而毋庸讳言的是，儒家将天道归诸人心的“现世化”的思想方式，也的确造成了它思考上的一些盲点。马克斯·韦伯批评儒教缺乏“彼世的关怀”，因此便缺少“撬动”世俗伦理的一个制衡点，仔细想来，也许并无理由斥之为无稽之谈。如果我们能以更加宽容和开放的态度对待先知一使徒传统关于“上帝真理”性质的言说，就有理由反过头来思考思想观念系统所可能存在的问题。如果我们能以更加严肃认真的态度对待他人的批评，就有理由深刻反省我们自身所可能具有的各种局限性（我们的儒学一直将反求诸己视作人最高贵的品质）。毕竟人是一种有限的存在，毕竟人的思想信仰都会有其局限性，而人的存在本性（无论是“知性”，还是“德性”）的局限性、被动性和不完美性又始终是人必须加以正视的人生问题。所以就更加需要不同智慧间的融会与贯通。站在比较研究的立场来看，基督教与儒学之间，与其相互指责和攻讦，倒不如学会理解和沟通，这是我们的生活所需要的。比较研究与判教不同，如果说判教活动的目的，往往直接或间接地表现为要驳倒对方（证明己是人非），那么比较研究的目的则始终在于沟通和理解（在换位思考中审慎权衡己之所是与人之所是的尺度界限）。^①这也不是说，比较研究就不允许有所质疑和批评。事实上，我们并不能举出任何正当的理由保护任何一种理论或思想信仰免遭批评。一种理论，无论它在社会上获得了多么强大的力量的支持，都不是没有疑问的，也就是说，都是可以提出问题的。比较研究中的批评，不是也不应该是相互攻讦，这不仅需要宽容的态度，而且还需要学术上的慎思明辨。

^① 任何事物都有它的界限，人类文化中的宗教、科学及哲学也都有自己的边界。明确这一点，对于我们正在展开的儒学与基督教比较研究有重要价值。如果说作为哲学的儒学与作为信仰的基督教有着各自不同的是非尺度，是事物的不同性质使然，那么我们的比较研究就要通过审慎的分析辨别，找出这个尺度的界限，并尊重它的存在权利。

第三章 “善”与“罪”：孟子和保罗在人性

问题上的洞见与分歧

如果不带偏见和成见去看待儒学，我们可以肯定地说，它的人性论不但有功于中国哲学，而且对于世界哲学史都有其不容抹煞的理论贡献。即使把它放在黑格尔的“精神辩证法”中加以考察，它也不止是一些粗浅的道德意识和僵死的伦理教条而已。而要论到儒学人性论的建构，则亚圣孟子更是一个承上启下、不可或缺的中枢性人物，因为孟子严“人禽之辨”的致思进路不但一劳永逸地确立了儒者论人性的理论坐标，^①而且由此进路导引出一个在历代儒者看来根本无可争议的结论，那就是人“性善”。正是基于这一思考逻辑的必然性，宋儒程颐（伊川）才断然肯定，荀子“只性恶一句，大本已失”。殊不知，在人性问题上，荀、孟之间的分歧其实并不在于结论，而在于致思理路上的不同。兹不详论。我们倒不必说，历代儒者之所以主张人性善，只是在步“孟子道性善”的后尘，孟子对其后代儒者的影响，其实说到底也并不在于结论本身，而在于致思方式。只要从“人禽之辨”出发来观察、思考和定义人性，那么就几乎无法避免孟子的结论。可是，只要换一种思考方式去看人性，结果就会大不相同。想必这是一个能引起研究者兴趣的问题。我们撇开荀子与孟子在致思理路上的分歧不论，大体说来，使徒保罗更是沿着与孟子不同的进路，去思考和面对“人性”这个人生观的核心问题的。而使徒保罗的进路，说到底，也并非他的独立发明与创造，而是属于和代表一个由来已久的启示性宗教信仰的传统。这是一个基于对上帝的信仰，透过上帝的启示，而得以从上帝的立场观察和思考人性问题的独特视角。换一句话说，保罗的进路（也是整个基督教传统的思路），是从“神人之辨”出发，凭借上帝的启示，来了解和思考人生存过程中

^① “在孟子书中有三辨：一是义利之辨、一是工霸之辨、一是人禽之辨。此三辨之重心莫不在心性之讲明，及道德之实践。三辨归为一辨，则唯在人禽之辨而已。孟子思想亦莫不从此辨引申推扩出来。”（林安梧：《现代儒学论衡》台湾业强出版社，1987年5月版，第237页。）

所暴露出的方方面面的问题的。^①这是理解保罗乃至整个基督教传统人性论的一个前提。下面我们将根据文本尽量全面地展示孟子与保罗上述不同进路中人性论的各个环节，并以此展现这两种人性论各自独特的智慧与魅力。

一、人禽之辨与人的“善”性

孟子以“人之异于禽兽者几希”作为思考和建构他的人性理论的出发点，进而合乎逻辑地逐步推导出“性善”的结论。在完成这一理论推导的过程中，人既是思考的对象，又是思考的主体，还是判断的标准和尺度，因为参照系统是“禽兽”——一个既不能思想又不会言说，而只能顺其“趋利避害”的自然本性存有和活动的“低于”人的存在的存在系列。当人站在人的立场看待禽兽时，人的存在的一切优越性能够自然而然地得到彰显。与禽兽相比，人的特异之处首先在于人有天生的道德情感和道德意识，这意味着人的生命是天生具有道德价值的“德性”存在。其次，人的独特之处还在于，人不但能自觉其德性生命的存在和价值，而且还能够通过自觉的道德实践活动主动彰显人作为人存在的意义，这就意味着人自觉是一具有文化生命的存在。总之，在“人禽之辨”中，人被视作是“万物之灵”——与世界万物相比具有特异的优越性，^②在人类文化所精心培植的人的自我意识中，像同情心、荣誉感、正义感以及人运用理智的能力（聪明才智）等等，都被视作人与生俱来的善的天赋和能力，因此人被合乎逻辑地视作自然万物之中亦即宇宙之中具有最高伦理价值的存在。^③沿此思路推展下去，作为道德主体或德性生命而存在的人，通过不断拓展和完善此道德生命（也是文化生命），不但能够赋予人本身的生存以价值

① 按照基督教信仰，包括人在内的一切存在的奥秘，都存在于作为造物主的上帝之中。除非上帝亲自向人显明这一切，否则人对此将无从知晓。而在圣经中，上帝已经向人启示了人生存的真相（真理），因此，基督徒相信，“道路、真理、生命”存在于上帝之中，而不是在人头脑的思辨中。在基督教话语中被反复讨论的下述问题，像人的“造物性”问题、由“犯罪与堕落”所导致人的“死亡”问题、因神的救赎而有的人“重生”、“永生”及“自由”问题，等等。都包含在上帝启示的范畴之中。基督徒承认，包含在上帝启示范畴中的每一个问题，都既有其可理解的一面，也有其奥秘的一面。对于上帝不可言说的奥秘，基督徒不会强作说解，就好像自己是无所不知的样子。譬如，马丁·路德就公开承认，谁如果声称完全把握了苦难起源的奥秘（以及三位一体的奥秘），谁就是最大的异端。

② 哲学家把人的“主体性”与“主体意识”理解为人的尊严、地位和价值所在。这样一种看似无可非议的理论，如果不加节制的话，恐怕很难避免“人类中心主义”的错误。主体哲学反对一切把人当作“工具”而非“目的”的想法和做法，在世界范围内曾获得广泛的理解和同情。然而，一厢情愿地把宇宙万物全部当作人存在和发展工具的观念，如今却遭到越来越多的质疑和批评。历史学家汤因比曾以幽默的口吻指责人类自我中心的错误有二：一是不符合事实；二是违反了道德原则。

③ 在哲学史上，违反此种思考方向的哲学往往被视作是“反人文”的，譬如中国的道家哲学。

和意义，而且宇宙万物存在的价值和意义也由此得以确立和实现。宇宙中因为有了人，有了人对“人之异于禽兽者”（“人之所以为人者”）的自觉，才变得充满光明和意义。所以，宋代大儒朱熹才会以充沛、真挚的感情赞叹道：“天不生仲尼，万古长如夜。”这是一种十分典型又很彻底的人本主义致思理路。由于孟子所代表的这样一种思考方式似乎更能凸显人的尊严、价值和意义，所以他的人性论就更容易被人理解和接纳。人本主义的致思理路也因此被理解和接纳为“普遍正确”的思考方式。^①加之西方文艺复兴和启蒙运动的推波助澜，人们似乎更加有理由确定，由孔、孟儒学所导引的中国文化是一种格外“早熟”的文明。如果说西方社会是在摆脱了中世纪教会及其神学统治的禁锢和黑暗之后，才真正凸显出人本主义的文化意识，从而表现出其文化和文明的“进步”的话，那么，早在中国文化的发端时期，借助孔子“人的发现”以及孟子成熟的人性理论，中国社会就已经拥有了人本主义这一进步的文化形态了。经历了春秋战国时代责天、骂天的“思想解放运动”（“人的发现”和“理性的觉醒”），以人为本就成为了中国人最具普遍性的文化意识。由此便不难理解，为什么对于西方文艺复兴、启蒙运动的思想观念和价值目标，大多数中国人接受起来毫无疑问和障碍，而对于西方文化中的基督教信仰传统却总是另眼相待且“别有一番滋味在心头”。按照中国社会最具主导性的价值观念来判断，科学、哲学、历史、理性摆脱宗教的桎梏；人挣脱上帝的控制与摆布，是人类进步、自由、解放的标志。因此，在正面接触基督教信仰之前，人们普遍视人本主义的儒学为一种最能展现“人性光辉”、最能肯定人的尊严、看人最有价值的理论。

照实说来，从人禽之辨出发致人“性善”结论的孟子，并非对人的罪恶以及现实生活中人的局限性毫无觉察。就经验事实而论，孟子承认随处可见“恶”的存在，同时也承认现实生活中有很多自暴自弃的“小人”，他们只知道随从外部的流俗和内里的情欲追求一己私利的满足，因此，如果认为孟子“道性善”，意味着在孟子眼中满街都是圣人，这毫无疑问是对孟子人性论的最大误解。就孟子人性论的基本理论性格而论，它不是一个经验论的理论形态，^②所以孟子“道性善”，并非在指陈简单的经验事实。如果事实上满街都是圣人，那么孟子的人性论反而丧失了

① 在先秦，诸子百家思想自由争鸣的时代，儒学的致思理路并不是思考和言说“人性”的唯一方式。与之争竞的道家思想，致思理路就很不相同（道家非但不讲人禽之辨，反而主张“万物齐一”——把人平等地视作万物当中之一物，认为只有如此，人才能过合乎“道”的生活），但其后，由于各种复杂的原因，儒家的人性理论还是成为了中国社会最具主导性的思考模式和最具权威性的话语传统。

② 在人性问题上，与孟子持反对意见的儒门另一个宗师级人物荀子，其理论形态是典型意义的经验论。

其存在的价值和意义。事实上，包括孟子在内的儒门正统，从来只说“途之人可以为尧舜”。换一句话说，无论是孔子所说的“仁”，还是孟子所谓的“善”，对现实生活中的人来说，都既是一种可能性，也是一种应然性，更是一种理想性。^①孔子以及其后被确立为儒学正统的子思—孟子—系的人性论，其理论基石并不在于经验事实，而是在于从一开始就被赋予了独特而清晰内涵的人“性”观念，那就是从“人之异于禽兽者”的“几希”之处发现人作为人存在（“人之所以为人者”）的独特价值和意义，并将此理解为、规定为“人性”。《论语》中虽然少见“性”字，但是按照孔子思想的逻辑，孔子以“仁”论人，也就是在人禽之辨的架构中讨论人性。^②即使面对满大街麻木“不仁”的人，孔子仍然坚持认为，“仁”是人之所以为人的最根本的规定性，因为只有从“仁”这里，才能看得到人存在的价值和意义，才能凸显出人的尊严和高贵，如果没有“仁”，人将沦为与禽兽一般的存在，即便是活着，也不过是行尸走肉而已，^③甚至于如果离开了“仁”，人类社会的一切组织架构和制度安排都将成为徒具形式而无真正内涵的僵死的仪文，孔子生当乱世，所谓“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”正是表达了他对于礼乐崩坏的无道时局的质疑和抗议。孟子当然也是在这样一种人性观念的支配之下证成其性善论主张的。在孟子看来，只有倡行仁义，才能对付“上下交征利”的危难时局，而这就需要对人性有一个正确的理解和把握。在孟子看来，所谓正确的人性理论，不在于它是否与经验事实完全吻合，而在于它能否通过合理的观念建构积极合理地引领人的生活（包括个人生活和公共生活）。^④

孟子反对他那个时代流行的五花八门的人性论，其原因就在于，在孟子看来，那各种各样的人性论，对于人性的了解只停留在经验观察的层面，而没有深入反思

① “孔孟之学，重在开辟价值根源，开显一应然的理想世界，重在挺立道德主体，将每一个人都视为道德的存在（moral being）而且都能成就道德的真实。孔子以“仁”为中心展现这一套思想，孟子则以“性善”来表论这个思想。”（林安梧：《现代儒学论衡》，台湾业强出版社，1987年5月版，第106页。）

② 在人禽之辨的架构中，孔子所论之“仁”，的确并非简单的道德条目，而是人之所以为人的一切优越性、高尚性及尊贵性所在。而说到底，这又代表了一种极其崇高的道德理想。所以孔子一生既不以“仁人”自许，亦不以“仁”轻易许人。这是很耐人寻味的。

③ 由孔子奠定基础的儒家人性论，极力推崇“德性”的价值，但很难在伦理价值高低的判断之外，给予“生命”本身以充分的尊重，这大概与儒学将人的所谓“动物性”贬斥在“人性”概念之外有关。这一点十分发人深省。

④ 程门四大弟子之一的杨时说：“孟子一书，只是要正人心，教人存心养性，收其放心。至论仁义礼智，则以恻隐羞恶辞让是非之心为之端。论邪说之害，则曰生于其心害于其政。论事君，则曰格君心之非。一正君而固定。千变万化，只说从心上来。人能正心，则事无足为者矣。……故孟子遇人便道性善。”（朱熹：《四书章句集注·孟子序说》）

与禽兽相比人的独特性所在。因为它们认识不到内在于人的生命之中的“仁”与“善”才是肯定人之所以为人的正面的积极的因素，所以也就无法开启人自觉向善的心志和热情，一句“食色性也”，说得也许是事实，但却无助于改变“物欲横流”的人生窘境。所以孟子一定要反其道而行之，他要通过重新定义人性，来点醒人的生命意识，让人自觉到生命中那些与单纯的欲望相比更加宝贵的善的禀赋才是作人为人的根本所在，进而知道人不仅生命中有善，而且人就应该是一种善的存在。换一句话说，按照孟子新的人性观念，作为“善”的对立面的“恶”，自始至终都只是一种否定性的存在，它从来都指示着与“善”截然相反的东西。如果“善”意味着“是”，那么“恶”就意味着“否”。如果“善”代表生命和秩序，那么“恶”就象征死亡和混乱。一句话，作为对“善”的威胁的“恶”，是需要加以克服和消除的东西，所以，孟子认为，无论如何，都不应该用“恶”来定义人性。即使说性“无善无恶”或“善恶混”也都是不合理的。《孟子·告子上》生动记载了孟子辩驳各种“不正当”人性论的资料，尤其是与告子的辩论更是传为千古美谈：

告子曰：“性，犹杞柳也；义，犹柎棗也。以人性为仁义，犹以杞柳为柎棗。”

孟子曰：“子能顺杞柳之性而以为柎棗乎？将戕贼杞柳而后以为柎棗也？如将戕贼杞柳而以为柎棗，则亦将戕贼人以为仁义与？率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”

告子曰：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之无分于东西也。”

孟子曰：“水信无分于东西。无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

告子曰：“生之谓性。”

孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也，犹白雪之白；白雪之白，犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性，犹牛之性；牛之性，犹人之性与？”

公都子曰：“告子曰：‘性无善无不善也。’或曰：‘性可以为善，可以为不善；是故文武兴，则民好善；幽厉兴，则民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以尧为君而有象，以瞽瞍为父而有舜；以纣为兄之子且以为君，而有微子

启、王子比干。’今日‘性善’，然则彼皆非与？”

孟子曰：“乃若其情，则可以善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。诗曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”

这样毫无遗漏地引用大段文献资料，是为了全面展现孟子的论辩智慧。在与告子堪称经典的辩论中，孟子紧紧抓住两点：其一，在“杞柳”和“湍水”两个比喻中，告子如果不能理解和承认“仁义”和“善”皆是顺“杞柳”和“湍水”之性（而非逆其性）而出，那么就必须接受孟子的这项指责：“率天下之人而祸仁义者，必子之言夫！”相反，如果承认这一点，那么就只能接受仁义内在以及性善的结论。其二，告子之所以看不到仁义内在和人性之善，是因为他所说“生之谓性”的思想进路有问题。因为从“生之谓性”的角度看人性的结果，必然是混乱人性和禽兽之性之间的界限。仅就文献记载来看，告子的思想显然在孟子强有力的辩驳面前陷入了僵局，他没有什么话可回敬孟子。接下来的一大段文字便是孟子那堪称千古美文的关于人性善的正面阐述和论证。其要点在于向公开提问者和所有潜在的论敌指出：人皆有恻隐（仁）、羞恶（义）、恭敬（礼）、是非（智）之心（“四心”），如果把这“四心”合称为“本心”，那么，“仁义礼智”就是本心之中固有之物，所以“四心”又称作“四端之心”，有时亦径直叫做“仁义礼智之心”或“仁义礼智之性”，在《公孙丑》中，又总称为“不忍人之心”。在孟子这里，作为“本心”内容的“仁、义、礼、智”，当然不只是一些道德条目，而是内在于人心之中创生和支持人一切道德实践活动的根据和源泉（就是朱熹所说的“源头活水”）。这一创生意义的本源之“性”先天地存在于人心之中，在孟子看来，这无疑能证明人的本性之善。

孟子由人禽之辨入手，到发现人皆有仁义礼智之心或仁义礼智之性，便取得了证成其性善主张的决定性证据。孟子认为，人只要承认自己是人，而不甘心沦落为禽兽，就必然会一心向善、为善。于是，在《公孙丑上》中，孟子很有勇气地反过

来陈述他的性善论主张。他先说，“人皆有不忍人之心”。然后经过简单举证（“先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣”、“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心”），便立即进入结论：“由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”一句话，无仁义礼智之心，非人也。这的确是很特别，亦很有力量的一种话语方式。读孟子书，每每被其话语的力量所震撼和警醒。想必这是很多人都有的体验。如果这里不是孟子所使用的纯粹辩论技巧，那么这种“正话反说”的方式所包含的深意就在于，唤起人最深沉的羞耻感，使得人没有勇气否认性善的结论（否认性善就等于承认自己不是人）。承认不承认“性善”，与承认不承认人的尊严与价值联系在了一起，使得孟子之后主张“性恶”的荀子几乎完全丧失了话语空间，荀子及其思想时常遭受到人们非学术性的诟病与责难（“道义”的谴责），这是很值得玩味的一种文化现象。今天看来，中国人之相信孟子的性善论（排斥荀子的性恶论），倒很像是一种全民族的“意气用事”。由荀子思想之长期遭受贬抑和排斥，可见孟子思想对于中国文化影响之深刻。及至基督教信仰传入中国，其基本教义将人看为“罪人”，这与由思孟儒学所塑造的中国文化会有那样的抵牾和冲突，完全是情理之中的事情。近代以来，像“多一个基督徒，就少一个中国人”等充满道义和悲情的说法在中国社会广泛流传，想来亦是情之所至，在所难免。

在孟子看来，告子等人在人性问题上的根本错误，就是混淆了人之性与动物之性的界限。孟子认为，讲人性，自然应该从人与禽兽之相异处说起，而不应该指与禽兽相同的“食色之性”。所以孟子说：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，智之于贤者也，圣（人）之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。^①

可以毫不夸张地说，在这里孟子关于“性”与“命”的区分与界定，导致了中国思想史上关于人性问题的一场观念革命。孟子与告子以及公都子所列举其他论者在人性问题上的争论与分歧，归根结底是观念的分歧。据研究推测，有一个“即生言性”的传统一直延续到孟子的时代，形成了约定俗成的“性”概念。告子明言“生之谓性”，这就表示他显然还在沿用“性”一概念的传统用法。然而孟子却不再从约定

^①《孟子·尽心下》

俗成的意义上看待和谈论人性，而是开辟了一条“即心言性”的新思路，^①于是才能够把传统当作是“性”的东西称作“命”，又把常人视作“命”的东西称作“性”。孟子认为，如果把与生俱来的耳、目、口、鼻、四肢之欲看作人的“性”，将无法区分人之性与动物之性，所以说“君子不谓性也”，而应该将其看作为“命”。相反，父子之仁、君臣之义、宾主之礼等等，恰恰是为人所独有而动物没有的东西，所以君子没理由将这部分内容看作是“命”，正确的做法只能是称其为“性”。在孟子的性命观念中，至少包含了“性”与“命”的两项重要区分：其一，“命”本身无所谓善与不善，而仁义礼智之“性”，却纯善无恶。其二，“命”非由人力所控制，是“求无益于得者也”；“性”则必须依靠人“明心见性”、“尽心知性”的作为，方能实现其“善”性，是“求有益于得者也”。孟子看到，人皆欲富贵恶贫贱，欲生恶死，但是正如孔子所说，“死生有命，富贵在天”。富贵穷通、生死祸福，并非取决于人，而是取决于某种外部的势力和偶然的际遇。口求好味，目求好色，……四肢求安逸，虽为人与生俱来之天性（自然必然性），然得与不得，非由人作主。因此孟子说，“有命焉”。孟子认为，对待“命”，人只能顺受其正，所以“知命者不立于严墙之下”。张载也说“存吾顺事，没吾宁也”。相反，对待仁义礼智之“性”，则不能采取听天由命的态度。仁、义、礼、智、圣之于人，乃由天所命之人性，此天下之定理，无所逃于天地之间也。仁、义、礼、智、圣，虽由天所命，然其实现与否，全在人为。求则得之，舍则失之，所以孟子不谓之“命”而曰“有性焉”。透过上述区分，“性”与“命”在孟子心中的地位孰轻孰重，观者一目了然。其实说到底，孟子之所以主张区分“性”与“命”，还是源于他严人禽之辨的一贯思路。对于孟子伸“性”抑“命”的态度，朱熹在四书集注中作出了如下解释和说明，由此亦可充分领略孟子人性论重在指导现实人生的理论旨趣。朱熹说：

愚闻之师曰：此二条者，皆性之所有而命于天者也。然世之人，以前五者为性，虽有不得，而必欲求之。以后五者为命，一有不至，则不复致力，故孟子各就其重处言之，以伸此而抑彼也。

受孟子“性”“命”观念的影响，历代儒者面对曲折诡异的艰难时世，能够在进退得失之间抱持一种雍容高贵、达观进取的生活态度。朱熹称赞张载所谓“养则

^① 孟子的用法导致了“性”观念的革命，其后的荀子想恢复“生之谓性”的习惯用法，但显然遇到了尊崇孟子的后代儒者的强烈抵抗，于是才有后儒对荀子“性”论的种种曲解和诘难。

付命于天，道则责成于己”，“其言约而尽矣”。然而，公平地讲，孟子性命观所造成的另一个方面的影响，也值得我们深入思考。如果一定要把耳目口鼻四肢之欲看作是“命”，那么究竟应该如何评价人主动求利的行为？当宋代儒学主张“饿死事小，失节事大”，提倡“存天理，灭人欲”时，人们如何确当把握“欲”（合理的欲求）与“人欲”（过度的私欲）之间的界限？对此中国人心中一直有很深的纠缠：一方面作为活生生的人，人们渴望各种欲望得到满足，而植根于人的肉体生理结构的种种欲望说到底也正是人们从事各种创造性活动的内在动力，因此在正常情况下，人们都会去主动追求各种利益（求利——人类社会生活的常态）；另一方面按照儒家圣贤教训，人生正大光明的目标不应该是求（名）利而是做君子—大人—圣人。在孔孟看来，求利不但无助于人们学做圣贤，而且简直就是南辕北辙的两件事情。所以孔子教人安贫乐道，孟子更直接说“养心莫善于寡欲”。接受圣贤教化的结果使得人们认为主动求利的行为很不光彩、没有多少正面的道德价值可言，于是人们普遍羞于言利（略带扭曲和变态的文化心理）。喻于义者为君子，喻于利者为小人，“义”与“利”之间价值的高低轻重判然分明。可这样一来，义利关系问题就成为思孟一系儒学很难尽情尽理加以解决的问题。从理论上说，“重义”固然无错，但是就现实而论，“轻利”显然并非无过。义利之间的关系也许本来就不能简单地论其主次轻重？^①为了纠正宋明“理学”的偏颇，清儒戴震引诗经为证强调“民之质，日用饮食而已”，认为，人生之病害，莫过于天下人无由遂其欲；圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备矣。他批评宋儒，以为天下事不出于理则出于欲，视理欲如水火之不两立，但不知圣人立教本意乃使天下苍生遂其欲。

此外，与主张生之谓性者的“性”观念不同，孟子主张把人的生命中“求则得之”、“操之在我”的那部分内容称作人性。既然如此，我们便有兴趣去追问，孟子的“人性”概念究竟何所指（这当然是一个与西方哲学相遇之后所出现的问题，它首先表现为“翻译”中的难题）？他的性善论是在谈论人不变的善的本质吗？笼统地说，按照西方哲学的概念逻辑，要想定义某物的本质，只能从发现“某物之异

① 事实上对于义利关系问题，主张性恶的荀子倒有更合情合理的解决方案。荀子承认“人生而有欲，欲而不得，则不能无求”，这是一个不可更改的事实，是人性之实然，无分于君子小人也。所以荀子并不贬抑“求利”行为的价值，而是认为“给人之欲，养人之求”本来就是人们组织和经营社会生活的目的。只是基于“求而无度量分界，则不能无争，争则乱，乱则穷”这一事实，荀子才主张“制礼义以分之”。在荀子看来，“好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所问也，若其所以求之之道则异也。”小人一味求利，却不知“礼者养也”；君子求利以“礼”，则能够义利双成。所以荀子从不教人去欲、寡欲以求“义”，而是希望人们明白：“以义制事，则知所利矣。事知所利，则动知所出矣。”

于他物者”(亦即“某物之所以为某物者”)的特殊规定性入手。而这又有一个前提,那就是假设所谈论的“某物”是已完成之物,因此它的本质作为“某物”稳定的特性不会再改变。这样一种定义事物的方式,可否运用于谈论人的本质呢?在西方哲学史上,这是一个备受争议的问题。原因可能在于,生活经验显示,人不是一个完成了的事物,人的存在永远是一个“敞开”的过程;与其它事物相比,人具有更大程度的自由,因此人的存在也具有更大的不确定性。无论是存在哲学所谓的“存在先于本质”(萨特),还是文化哲学所谓的“人的功能性定义”(恩斯特·卡西尔),还是卡尔·马克思的反对将人的本质理解为“单个人所固有的抽象物”,其逻辑理据其实都是一样的,那就是人似乎并无充分的根据来谈论人这种特殊存在物的不变的本质。在这里,我们尝试作出一个简单区分,并借此澄清孟子所使用“人性”概念的逻辑含义。我们发现,当人们从“某物之所以为某物者”出发,去规定和谈论某物的特殊“性”时,事实上有两种方式:一种是去发现和揭示某物之所以为某物的那个特殊的“所是”;另一种是揭出某物之所以为某物的独特的“所有”。如果“某物之所以为某物者”是用来指陈某物之“所是”,而不是某物之“所有”,那么此“所是”谈论的就是某物的“本质”,这应该是不会改变的东西。那么孟子所论“人之异于禽兽者”,究竟是指上述两种含义的哪一种呢?仔细分辨,恐怕得承认,它并非指人之“所是”,而是指人之“所有”。这也就意味着,孟子道“性善”,并不等于说“人的本质是善的”。如果从“所有”的角度看人,人人皆有善性;而如果从“所是”的角度来看,有人温良敦厚仁性充沛,有人则阴险狡诈恶贯满盈。由此便可知晓,孟子论性善,基本上不是在谈论人不变的善的本质。因为在孟子看来,人虽然有仁义礼智之性,但能否为善,取决于人能否将心中固有的善端或善性加以养护和扩充,所以孟子才主张人要“求其放心”、要“尽心尽性”。如果人本质上就是善的,那么孟子所讲一切修养功夫,皆成无的放矢之论。修养论也就不会成为儒家人性论中最具特色的一部分内容。

在孟子看来,只要承认人固有仁义礼智之心(性),就等于承认人性善,而这只是表明人皆有向善、为善的可能性。或者说这只是证明人皆有行善的内在根据。孟子相信,只要人愿意为善,并主动追求善,那么作为可能性的善性就一定会变为实际中的善行。钱穆说:“孟子主张人性善,此乃中国传统文化人文精神中,唯一至要之信仰。只有信仰人性有善,人性可向善,人性必向善,始有人道可言。中国

人所讲人相处之道，其唯一基础，即建筑在人性善之信仰上。”^① 由此便不难理解，主张人性恶的荀子，为什么会招致那么严重的误解、诟病和排斥。千百年来，荀子人性论的思想光辉，完全被孟子所营造的性善论话语的氛围所吞没。可是，问题却依然存在，“恶”究竟是从哪里来的？它与“人性”有没有关系？为什么现实生活中会有作恶的事情屡屡发生？人是否一定会为自己的恶付出代价？如果不是，那么“公正”或“正义”最终如何体现？应该说这是一些困扰人生活的深层次难题。而孟子的回答却有些过于乐观和简略：“非才之罪也”（不是人性的过错）！“弗思耳矣”！“不能尽其才者也”！“求则得之，舍则失之”。又说：“人之异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”^②

孟子承认“体有贵贱，有大小”，具体地说，仁义礼智之性是体之“贵”者和“大”者，耳目口腹之欲是“贱”者、“小”者。如果放纵一己之私情、私欲，“以小害大”、“以贱害贵”，那么仁义礼智之性就会被蒙蔽，人的善性就无法得到彰显；反过来说，如果能“先立乎其大者”，“则其小者不能夺也。”所以，善与恶就看人如何求存、去舍。孟子当然希望，在现实生活中人人皆能效法尧舜做“养其大者”的圣人，但即便是“食色”之徒充斥大街小巷（孔子就曾感慨说，“未见好德如好色者”、“未见能见其过而内自讼者”、“未见好仁者，恶不仁者”），也不能颠覆孟子的性善论。一向善用比喻的孟子，在告子篇中通过几个经典的例证，既解释了“恶”的起源，又从而巩固了性善的结论：

牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉？虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。人见其禽兽也，而以为未尝有才焉者，是岂人之情也哉？故苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消。

富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心

① 钱穆：《民族与文化》，香港新亚书院，1962年再版，第25页。

② 《孟子·离娄下》

者然也。今夫稊麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽，雨露之养，人事之不齐也。

所欲有甚于生者，所恶有甚于死者，非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死。呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也。万钟则不辨礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心。

总之，在孟子看来，人的本性是善的，即人人皆有可以为善的根据与资质。而之所以有恶，一方面与人的虚妄造作（“陷溺其心”、“失其本心”）有关，另一方面也与不良环境的熏染有关。对于人的善性，只要用心加以呵护（使其免于不良环境的习染），立定心志，择善固执，而不是一味妄作、妄求，“小人”即可因其人性之善而免于罪恶，至终成长为德性充沛、德行完满的“大人”。如果有人抱怨说，这太困难了，孟子就会反唇相讥：“不为也，非不能也”。这样的人性！这样的人生！人作为人存在的全部价值和意义就在这主动“求舍”、“存去”之间显出了高低。求则可以尧舜，舍则只能为小人、为禽兽。虽然孟子有时也会抱怨“人有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。”认为“舍其路而弗由，放其心而不知求”（舍弃仁义）是很可悲叹的事情（哀哉！），但总的来说，孟子对人性抱持积极乐观的态度，就如钱穆先生所说，孟子不但认为人性有善，人性可向善，而且相信人性必向善，这是由心之“理”所决定的一种客观必然性。事实上，这里牵涉到孟子性善论的另一项重要证据和证明。《孟子·告子篇》说：

口之于味也，有同者焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。

孟子认为，就像耳目口鼻自然有其“相同”的性好一样，“心”也必然会有“相同”的性好。虽然耳目口鼻与心所喜悦的对象各不相同，但是就双方各有其“所同然”者来说，双方皆是循理而动。“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”，孟子在这里所讲的是一种理的必然性。孟子举易牙、师旷、子都的例子，来证明人对于美味、美声、美色的判断和感受是一致的。依此类推，他认为，人心对于“理、义”的

喜好也是一致的。后儒将其发挥为“人同此心，心同此理”。在孟子这里，人心之所同然的“理义”，其实不是别的，而就是人心固有的“仁义礼智”之善。^①所以，此心此理，彻根彻底就是一个善。除非你不是人，没有人心，只要是人，有人心，那么就一定会（必然）喜欢和追求理义之善。这里充满着完美的逻辑理据，似乎不由得任何人辩驳。可是，假如使徒保罗在场，说出别样一番话来，会有怎样的局面呢？

对于孔、孟这样的理性主义者（具体说是道德理想主义者）而言，只要肯定人喜欢善（好理义）、意欲为善（我欲仁）、可以为善（人皆有不忍人之心），就足以证明人的心性为善的。而这也就同时解决了道德的内在根据和源泉问题。在孔孟看来，道德根源于人的心性之善，并且只有以人的心性之善为根据的行为才可以称作是道德的。作为道德主体的人，不但具备行善（行仁义）的人性根据，而且具备独立自主的道德意志，因此人是圆满自足的道德主体。孟子正是在这个意义上说的“万物皆备于我”。孔子说：“为仁由己，而由人乎哉？”^②“仁，远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”^③孟子也认为，君子求仁则得仁。反思说来，孔、孟之所以能够建立一套“形上”与“形下”、“天道”与“性命”相贯通的道德哲学体系，原因就在于他们为自己的理论寻找到了一个合理的逻辑起点，那就是肯定人人都是具有道德属性且具有自由意志的道德主体，这是思辨哲学范畴中的道德思考最具合理性、最合乎逻辑的一个“据点”。按照孔、孟的思想逻辑，人的一切善行或道德行为均以人的心性之“仁”（“善”）以及人“欲仁”、“求仁”的自由意志为基础，在这关键性的两个条件中，缺少哪一个都不成其为道德。所以孔孟儒家合乎逻辑地认为，道德一定是“自力”、“自律”而非“他力”、“他律”。牟宗三等当代新儒家之所以推崇康德的道德哲学，也正是因为康德力图在理性限度内思考和解决道德问题，从而在讲自由意志、道德义务以及道德自律方面与儒家理论有暗合之处。^④

然而，使徒保罗却说：“我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所作的，

① “孟子虽然不直接讲‘心即理’，而说：‘心之所同然者何也，谓理也，义也。’‘理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。’似乎理义如刍豢是由外来满足我，非心本有之物。但这是譬喻上的语病。就孟子整个思想来看，仁义内在，而非在心外，为心所悦的对象。心就是理义，心悦理义，正是悦它自己。”（王开府：《儒家伦理学析论》台湾学生书局1986年版，第109页。）

② 《论语·颜渊》

③ 《论语·述而》

④ 康德把哲学活动严格限制在理性的限度之内，其“三大批判”创造了哲学史上的一座高峰，这是非常令人敬佩的。牟宗三先生盛赞康德哲学是前无古人后无来者。但事实上对于康德的道德哲学，牟先生还是有一些批评，而主张用儒学的道德形上学弥补康德在实践理性预设中肯定上帝存在之不足。在牟先生看来，不需要顾及上帝也能解决康德所忧虑的德福不能两全的问题。在原始儒家的基础之上，牟宗三先生设计了他的“圆善”理论，对于德福关系有很精致的解说。

我自己不明白；我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作。……我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善；因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。”^① 保罗这些话却是从何说起呢？首先必须承认，保罗的上述说法并不容易解释。因为其中连带出许多复杂难解的问题。理性主义思想家或许无法理解人竟然可以有意识地不去为善，明知何为正确，却偏去作那错的。但是保罗从个人的生存经验出发，对于“应该”与“能够”之间，或说“认识”与“实行”之间存在着的“距离”却深有体会。与孔孟的理论和经验相反，保罗并不认为人可以自由、自主地为善。他用了一个十分形象的比喻来说明人的这种窘迫境况，说自己是已经“卖给”罪了，就好比已经作了“罪”的奴仆。这意味着在保罗的经验中，“罪”是一种能控制人的力量或“权势”，就象主人掌控仆人一样，人无法靠自己的力量摆脱这样一种控制，甚至人越想依靠自己的力量摆脱“罪”，就会陷入更深的罪的泥沼。所以他时常现身说法，指陈人在“罪的捆绑”之下不得自由的窘境。^②为什么保罗对于人的“罪”会有如此真切的感受和如此肯定的言说？这对于他的人性论又会产生怎样的影响呢？

按照我们惯常的理论思维，我们一定会为识别和区分保罗人性论的性质而追问：他究竟是主张性善呢还是性恶？如果我们真正了解保罗说话的独特背景，就会明白，保罗如此热衷于谈论人的“罪”，并非出于道德家的过分敏感与过度热情，因为事实上他既没有抽象地谈论过人性，也没有设计和提供过一套解决人类道德堕落问题的方案——就像道德哲学家们惯常所作的那样，而只是坚定地向人们传达一个来自上帝国的信息——人的肉体之中没有良善，世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，而上帝却借着耶稣基督开启了一条通向天国的新的救恩之路。保罗相信，在上帝关于人存在真相（真理）的启示中，同时昭告了上帝的救赎计划。简要地说，这计划的重点在于，上帝一方面会让人（所有人）真正看清楚自己的生存处境——深陷罪的泥潭而不能自拔，至终必然招致死亡和审判；另一方面也给所有人指出摆脱此一生存危机的唯一出路——靠着相信和接受耶稣基督的救恩而脱离死亡得到永生。这一切，是保罗论人的问题的真实语境，与孟子相比，上帝的视角是保罗所有的一个独特视野。公平地讲，使徒保罗正是通过这一独特视角，才发现到了我们的

^① 《罗马书》七：18-19

^② 保罗说：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（《罗马书》七：24）

亚圣孟子所未见到的一些新东西。

二、神人之辨与人的“罪”性

一如上文所述，孟子从人禽之辨出发，建构了其性善论的哲学真理，“性善论”作为经由思辨而获致的思想，自然有其重要的价值和意义。这一点毋庸置疑。然而，保罗的出发点则根本不同，或者换一句话说，保罗讨论人性问题的方式根本不同。简单地说，保罗的出发点是相信并接纳上帝作为高于人的存在而存在这一“事实”，于是便有“神人之辨”这样一个看问题的角度。如果从“神人之辨”出发，以神的存在作为参照系来看人性，由于神就其存在性（不单是伦理价值）而论是“高于”人的存在（神是“全知”、“全能”、“全善”的，而人在知识、能力、道德方面样样都有其局限），于是便可以想见，看到的结果会很不相同。对于保罗来说，由于“神”不仅仅是一个象征完满、代表绝对的观念性存在（逻辑意义的真），而是一真实的位格实存，所以从“神”出发，就是一个事实上可靠的出发点。耶稣基督作为道成肉身的上帝，可以以其至诚无欺、完满无缺憾的存在声称他就是道路、真理、生命，而任何人在任何情况下都无法臻至如神一样完满的存在状态。这一点，说出来其实人人都能理解，事实上，人们也早已经接受了“人无完人”、“人非圣贤孰能无过”这一事实。然而，对于基督教话语中关于人存在的“被动性”、“有限性”、“罪性”以及人只能靠着相信神才能被拯救（灵魂得救罪得赦免）等说法，还是觉得很难理解，也不容易接受。说到底，还是与无神论的立场有关。从“无神”的预设出发，人们便很难接纳“上帝的维度”作为观察和理解事物的出发点。相反，“假设存在永恒”（克尔凯郭尔语），人们就能够从“永恒”来看待此世今生的一切存在。我们的儒学有完满意义的“天”与“圣人”观念，但是却从来都只在“人禽之辨”中论人，这一点很有意思。假设能够从“天人之辨”的对比中讨论人性，从“天”的高度审断人的存在，相信结论也会有所改变（荀子曾批评庄子“蔽于天而不知人”，但恰恰是道家更多讲人的局限性，这很值得深思）。当然，在儒学的观念系统中，“天”作为可以内在于人心性的超越性存在，似乎并不具有“神”的超绝性，所以天人之辨也未必就能等同于神人之辨。这是我们下一章要处理的问题，暂不详述。

在“神人之辨”中，具有主动性的是神，神是绝对的、最后的发言者和标准，人作为被动性存在（朋霍费尔说，基督教所说人的被动性不是心理学意义上的，而是存在意义上的），是被神察验和评判的对象，人既不可能凌驾于神之上充当判断神的标准，也不应该无视神的存在而充当自己判断自己的标准。“因为公义的神察验人的心肠肺腑。”^①“耶和华的眼目，无处不在；恶人善人，他都鉴察。”^②“人一切所行的，在自己眼中看为清洁；唯有耶和华衡量人心。”^③而按照神纯全良善、公平正义的标准（尺度）来衡量，人的不“完全”（不单是指道德属性的不完美，而是包括人的整个存在性的局限和不足）便暴露无遗了。上帝耶和华从天上察看世人，结果发现：“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用；没有行善的，连一个也没有。”^④“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”^⑤总之，在“神人之辨”中，当人面对神的存在时，人的优越感消失了，神是全知、全能、全善的，而人则刚好相反。人在禽兽面前可以夸口，但在神面前却无有可夸之处（受造之物怎么可能指着造他的主夸口呢）！“以永恒为标尺，时间不过是虚无而已；以万物的本源和终端为标尺，万物本身不过是假像而已。”^⑥“人是造物，人的造物性给他套上了枷锁。他有罪孽，是他的过错。他会死亡，是他的命运。他的世界不过是自然力、精神力以及其它一些力组成的乌合之众，乱哄哄你方唱罢我登场。他的生活只是假像而已。我们的处境就是如此。”^⑦保罗以及整个基督教的人性论就是要让人了解人的这样一种生存处境，并在这个真实的被动性和不完全性中思考和言说人性。

与人本主义的思想方式不同，基督教信仰的特别之处在于，提醒人们注意，如果以人自身作为判断的标准和尺度，人将永远无法全面准确地理解和把握人性。笼统地说，在基督教信仰的话语系统中，要回答“人是什么”这问题，就必须冲破人自我封闭的狭隘眼光，从更广大辽阔的视野全方位地来看待人性和人生，换一句话

① 《诗篇》七：9

② 《箴言》十五：3

③ 《箴言》十六：2 另见二十一：2

④ 《罗马书》三：10-12，又见《诗篇》十四：1-3；五十三：1-3。

⑤ 《罗马书》三：23

⑥ 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第60页。

⑦ 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第53页。

说，就是要从超越的、永恒的眼光来审视人此世今生的存在。^①无限与有限不同，上帝与人不同！要想充分认识“人性”，就必须把人放在一个更广阔的脉络来理解，亦即把人放在与上帝的关系当中来理解。离开了神人关系，基督教根本不能回答“人是什么”的问题。否定了上帝有关人生存奥秘或生命真相的启示，就根本不会有基督教的人性论。为了比较研究的方便，如果我们非要使用“保罗人性论”这一术语的话，也必须牢牢记得，声称得自于上帝启示的保罗人性论，完全不同于亚圣孟子按照思想的逻辑所建构完成的“性善论”。这倒不是因为他们二人的研究结论不同，而是因为他们“理论”的性质不同。无论是孟子的性善论，还是荀子的性恶论，作为哲学思辨性真理，皆源自于哲学家对人的自我省察（通常我们把这种省察叫做反思），而基督教的“罪性”论，作为启示性真理，并非人自我反思的结论，而是源自于他们所信仰的那位神的宣告——亦即前文所论“上帝的真理”。换一句话说，孟子主张人性善，是因为按照他对于人性的定义和理解，认为自己已经从理论上“证明”了这一点。只要同意孟子对“人性”的定义，就可以接受“性善”的结论（其实只要了解荀子对“人性”的定义，也就可以知道他得出“性恶”的结论是必然的也是合理的）。而保罗之所以主张人是有“罪”的，是因为他相信在圣经中上帝已经向人“启示”了这一点。关于这一点，与保罗同作耶稣基督使徒的约翰，说过两句非常有份量的话：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。……我们若说自己没有犯过罪，便是以神为说谎的，他的道也不在我们心里了。”^②保罗和约翰当然相信神断不至于说谎（“不如说，神是真实的，人都是虚谎的。”），这样人也就不可能不是罪人。这与哲学思辨无关，而与对上帝的信仰有关。若不是靠着对上帝的信仰，人们便很难了解人的“罪”，更难接受人人都有“罪性”的判断。

① “人们已经一步一步地以现世的眼光来看人生。于是，这个世界，这个时代，这个现时代，就成为人所思考的唯一东西。结果，人类的眼光就空前地被缩小了。……然而实际上，初期基督教是以长远的眼光来思想：因为它不仅察觉到那属地的，也察觉到那超世的，即那永远的，正是这现世的观点使人短视，使人的思想全然禁锢并陷于现世的事物中。”（虞格仁：《罗马书注释》，第21页）圣经记载，有一位犹太人的官尼哥底母夜间去见耶稣，耶稣告诉他：“人若不重生，就不能见神的国。”尼哥底母感到很疑惑：“怎能有这事呢？”耶稣说：“我对你们说地上的事，你们尚且不信，若说天上的事，如何能信呢？”（《约翰福音三：1-12》）耶稣复活后向门徒显现，多马当时没在场，他说：“我非看见他手上的钉痕，用指头探入那钉痕，又用手探入他的肋旁，我总不信。”他日，耶稣再次显现，多马看见了，也相信了，耶稣却对他说：“那没有看见就信的有福了。”（《约翰福音》二十：24-29）保罗引用旧约的话说：“神为爱他的人所预备的是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”（《哥林多前书》二：9）在《哥林多后书》中保罗说：“原来我们不是顾念所见的，乃是顾念所不见的；因为所见的是暂时的，所不见的是永远的。……因为我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见。”可见，基督教信仰所挑战的是人们“属世”的思想方式。

② 《约翰一书》一：8，10

按照保罗的理解，人能否看见和承认自己的“罪”，所需要的是“神的智慧”，而不仅仅是人的智慧。耶和華从天上察看世人，结果发现人人都是罪人，无一例外。这一点在圣经里讲得既明确又严厉。“他们都是邪恶，行了可憎恶的事；没有一个人行善。”（诗篇十四：1）保罗在写给罗马教会的著名书信中，也引用了诗篇的这几节经文，来说明罪的普世性和严重性。“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”，这是基督教信仰中一个来自上帝启示的基要性真理，正因为它是源自神清楚明白的宣告，所以才叫人无法争辩，无可推诿。

对于非基督教信仰系统的人文学者来说，基督教关于人的“罪”的传言殊难理解和接受。有理论兴趣的研究者，总是尝试到圣经记载人犯罪的事实之外为基督教关于“罪”的理论提供一个“合理”的解释和说明，可人们越是这样做，就越容易遮蔽基督教本来的信息。一般说来，理论界对于基督教信仰中的“罪”有两个大的主要误解：一是将“罪”直接等同于“恶”。譬如，一直有不少论者将基督教所说的“罪”理解为思辨哲学中的“恶”，认为基督教主张人性恶，说基督教的人性论与荀子的性恶论相差无几。二是将人的“有限性”视作人的“罪”。譬如，很多论者有兴趣深入挖掘基督徒“罪的意识”之根源，便认为，主要是由人的有限性所造成的“不足”和“不安”是基督教这种罪感文化的最核心要素。更有不少论者指出，因为基督教相信人是有限的，所以才会承认人是有罪的。相信有限的人必然会犯罪，这很合乎逻辑。其实，只要稍加分辨，便可知晓，保罗以及整个基督教传统所说的“罪”，并不是一个思辨哲学的概念，因此它也并不等于思辨哲学所说的“恶”。简单地说，在思辨哲学中，“恶”的对立面是“善”，而在基督教信仰中，“罪”的对立面不是“善”而是“信”。保罗很肯定地说：“凡不出于信心的都是罪。”^①另外，按照基督教的理解，作为造物主的上帝，按照自己的形象、样式造人，圣经称之为“有灵的活人”。人的造物性决定了人与上帝之间存在着无限的本质区别，这一存在上的鸿沟，并不能通过人思想上和行动上的不断努力就可以填平。这就是说，人就其存在本性而言，永远无有可能变得像上帝一样。尽管如此，但是上帝并不看人的造物性为“恶”（当然也没说这造物性本身就是“罪”）。相反，按照圣经记载，“神看着一切所造的都甚好。”上帝在创造中实现了秩序的安排，包括人在内的世界万

^①《罗马书》十四：23

物在各自的界限之内存在——作为上帝造物的有限性存在，既是上帝意志的执行，也是上帝旨意的表达，而这一切，在上帝看来是好的、善的、美的——“甚好”。既然如此，那么人的“罪”究竟是从哪里来的呢？如果忠于圣经文本，我们将会看到，基督教论人的罪，源于人类始祖（也是人类的代表）亚当和夏娃的“堕落”这个“事实”。在基督教信仰中，始祖堕落是一个值得反复言说的基础性事件。对于这个事件的忠于文本的解读，使我们首先看到，基督教看人的“罪”，不是在于人的有限性，甚至恰恰相反，而是在于人面对生存挑战突破人的界限，而力图变得像神一样如何……

在圣经关于“始祖”犯罪的记载中，我们找不到只言片语讨论亚当和夏娃的“人性”是善还是恶的问题，我们所能知道的只是，上帝把他所造的人“安置在伊甸园，使他修理看守。”同时以一条看似简单的诫命相嘱托：“园当中那棵树上的果子不可以吃！”然而，当蛇出现时（圣经交代，在上帝所有的造物中“惟有蛇比田野一切的活物更狡猾”），亚当和夏娃的生存立即遭遇到了决定性的挑战，作为“有灵的活人”（应该是指人有感情、思想、意志和灵魂吧），他们能够也必须作出抉择：上帝的话（命令）在前，“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死！”蛇的话（诱惑）在后，“你们不一定死；因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”是相信上帝还是相信蛇（“魔鬼”）？按照基督教的理解，这是一个关乎人类生死存亡的严重问题。^①可不幸的是，始祖选择了背弃上帝而听信和跟从蛇！为了“便如神能知道善恶”，将“必定死”的命令抛诸脑后！如果从人本主义的立场来看待这个问题，可能会认为有理由为亚当的选择喝彩，然而，从基督教信仰的立场来看，不仅是保罗，而且所有真正信仰上帝的基督徒都相信，在这个问题上，始祖真的错了。基督教所谓的“罪”，就从始祖的这个错误说起。

事实上，使徒保罗论人的“罪”，也的确是从亚当的罪说起。在许多人眼中，亚当、夏娃犯罪是纯粹的神话故事，而在保罗眼中，它却是严肃而紧要的事实。关于始祖犯罪的影响，在基督教历史上有一个流传很广的说法，通常称其为基督教的“原

① 生存，或者死亡！就在人决定跟从“蛇”而期求变得“如神能知道善恶”的那一刻，便注定了人“犯罪”直至“死亡”的命运。经常听到有人抱怨说，上帝既是全知、全能、全善的，那么为什么不干脆造一个根本不会犯罪的人呢？对于这等疑问，保罗恐怕只会以这样的话来回敬：“你这个人哪！你是谁，竟敢向造你的神强嘴呢？”保罗不会纠缠始祖犯罪事件中的“矛盾”，而重视始祖犯罪给全人类带来的灾难性后果，并全心仰望神亲自消除这一恶果。这是保罗所代表的基督教信仰看问题的方式，仔细思想，很耐人寻味。

罪”论。可以肯定的是，“原罪”一词并没有出现在圣经中，而历代基督教会众神学家关于“遗传之罪”的解说，非但没能澄清问题，反而有些使问题更加迷雾化的感觉。按照保罗的信仰，他知道始祖犯罪所带来的严重后果是招致上帝的愤怒与惩罚——人与上帝为仇，上帝与人的关系破裂了——人生活的世界不再是原来的世界：“罪”从亚当一人入了世界，从此“死”就作了王！所以，亚当之后再来的每一个人都必须生存于这样一个变化了的世界之中：“罪”和“死亡”成为了这个世界的“最高法则”，没有人能逃脱这一法则的限制和控制。保罗认为，“当亚当离开神时，这并不只是关于他个人的事；而是由于他这种行为就使罪与死在宇宙，在世界，在整个人类秩序中作了主。”^①所以，看起来保罗似乎没有必要使用“原罪”这个容易引发争议的词语来谈论始祖犯罪所造成的人类生存处境的无限艰巨性，以免把人的思想引向不必要的歧途。^②他深信，自从亚当犯罪导致人类生存处境极度恶化以来，不管人们使用何种善恶标准来评判自己的思想行为，也不论人们如何定义和理解自己的人性，人们都永远无法倚靠自身的力量来消除始祖犯罪的影响，更无法改变人类必死的命运。“神的愤怒”显明在天上，地上满了不虔不义之人的各种罪恶。为此，保罗提醒所有世代的人们，一定要用心倾听悬浮在我们这个世界、我们生活上空上帝那愤怒的雷霆。上帝已经在审判，并且还要审判！改变这种恶劣生存处境的办法不是没有，但保罗知道，这办法却无论如何都不会产生于他本人，或任何心思细密、志向高远的有识之士的谋划。保罗不是不了解人类的文化理想，只是在他看来，人类并没有资格来充当拯救人类自己和人生活于其中的世界的救世主。保罗相信，真正的救世主已经“活画”在人和世界面前，那就是在大马色路上向他显现的复活的耶稣基督。耶稣基督的到来，表明上帝要亲自铺就一条新的救恩之路（“因他要将自己的百姓从罪恶里救出来”），在重新“复和”的神人关系中，亲自开拓出人类生活的一片新天地。^③保罗是这样信的，也是这样传的。

在基督教信仰中，对于始祖犯罪的所有严肃认真的讨论，都旨在警醒人们以庄

① 虞格仁：《罗马书注释》，第18页。

② 卡尔·巴特说：“罪由于亚当进‘入’世界，这也不是，在任何意义上都不是历史和物理的过程。西方教会关于遗传之罪的理论，即原罪说，在保罗眼里绝不可能是‘富于魅力的假说’（里茨曼），而只是从历史和心灵角度歪曲他的观点的众多不实之词中的一种。”（《罗马书释义》第224页）

③ 虞格仁说，保罗生平中那个最大的问题，同时也是整个基督教界的大问题：和基督一同冲进这个世界的新事是什么？按照基督教信仰，旧约当中已经多次预言了这件新事。以赛亚书四十三：19记载耶和华的话说：“看哪！我要作一件新事”（另见以赛亚书四十二：9；四十八：6-7）。按照圣经本身的见证，上帝藉耶稣基督的死和复活所成就的救恩，就是旧约反复提及的那件新事，同时它也是基督教信仰中最具核心性的事件。

严、持重的态度对待各人自己的“罪”。因为事实上每一个人都极容易重蹈始祖犯罪的覆辙。因此，在基督教的话语中，“罪”首要的和基本的含义是指人对上帝的背弃——人主动选择背离神、丢弃神的诫命，从而在神人关系问题上“站在了错误的一方”。按照圣经本身的见证，不管是哪个时代，也不论是哪个种族的人，一旦背弃上帝，那么各种各样的“恶”就会迅速蔓延开来，“遍满全地”。在上帝眼中，犯罪堕落后的人类“终日所思想的尽都是恶”。关于“罪”与“恶”的关系，也许可以这样来说，“罪”是“恶”的根源，“恶”是“罪”的结果。在汉语中，我们习惯于“罪恶”连读，但是在基督教的话语中，二者却不应该总是混为一谈。按照基督教信仰，要想克服生活中的“恶”，就必须首先对付人性中的“罪”，而这一切归根到底只能依靠对上帝的信仰——让上帝成为人生命的“主”，而不是努力摆脱上帝而自己作主。理由非常简单，因为人的本性是“罪”，那么自己作主的结果就只会是继续犯罪、作恶以至死亡。

在《罗马书》第一章中，保罗诉说人的种种罪恶的那一大段言辞犀利的文字，令许多人感到尴尬和愤怒。但公平地说，保罗此处的叙述具有十分清晰的因果逻辑，让人“无可推诿”。另外，参考保罗同时代的文献，我们知道，这并不是保罗出于传福音的目的而危言耸听地构造“事实”。与保罗同时代的道德哲学家言辞恳切地呼吁人们过一种有节制的符合道德标准的生活，但是他们眼见所及，则到处充满犯罪、堕落和败坏。与保罗不同的是，道德哲学家们虽然对于现实生活中人的罪恶很敏感，但是他们却更热衷于在书本中谈论人的善。就像著名的塞涅卡，当有人挑战他实际的生活不像他书中说得那样好时，他可以心平气和地回答：生活和理论是不同的两回事情。保罗不想藉指责别人犯罪来显示自己的清白和正义，他也不想让人误会，他已经拥有一套设计完好的救世计划。恰恰相反，保罗说 he 自己是罪人中的“罪魁”，却蒙上帝救赎而得以在“耶稣基督里作新造的人”，所以对于上帝救赎罪人的福音大能，保罗因了亲身经历而无需怀疑。并且他确信这是对付人类罪恶唯一确实可行的途径。我们用心体会下面的大段文字，仔细分辨保罗在这里想要传达的信息：

原来神的愤怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。……因为他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。自称为聪明，反成了愚拙；将不能朽坏

之神的荣耀变为偶像，仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。

所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事，以致彼此玷辱自己的身体。他们将神的真实变为虚谎去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。……因此神任凭他们放纵可羞耻的情欲。他们的女人把顺性的用处变为逆性的用处；男人也是如此，弃了女人顺性的用处，欲火攻心，彼此贪恋，男和男行可羞耻的事，就在自己身上受这妄为当得的报应。他们既然故意不认识神，神就任凭他们存邪僻的心，行那些不合理的事；装满了各样不义、邪恶、贪婪、恶毒（或作“阴毒”），满心是嫉妒、凶杀、争竞、诡诈、毒恨；又是谗毁的、背后说人的、怨恨神的（或作“被神所憎恶的”）、侮慢人的、狂傲的、自夸的、捏造恶事的、违背父母的、无知的、背约的、无亲情的、不怜悯人的。他们虽知道神判定行这样事的人是当死的，然而他们不但自己去行，还喜欢别人去行。^①

在这里，保罗连用几个表达因果关系的句式，说明充斥于人类生活中的“恶”皆起源于人的“罪”——故意背弃神。为什么说是“故意”呢？因为在保罗看来，“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里；因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。”^②如果真是这样，那么保罗就可以指证，所有无视神荣耀显现而假装不认识神的人为“顽梗背逆”。甚至他时常引用旧约先知的话来证明，即使是亲自经历了神拯救作为的以色列民（犹太人）也常常是“硬着颈项”的不敬神者。保罗这样的说话方式，也许令人感到不解甚至反感，但是，他的确就是在这样的意义上认识人的“罪”——人本性中的顽梗背逆的。在保罗的眼中，没有天生敬虔的人，而人对于神的不敬虔所导致的必然结果就是“不义”。如果我们坚持认为，无神论是已经得到证明的科学结论，那么我们看保罗的思想简直是有些不可理喻。有两个非常有趣的对比，在此提出来加以讨论，恐怕不无益处。保罗对于不认识神的人充满同情和怜悯，称不信神者为“蒙昧无知”。而无神论者的认识恰恰相反，把对神的信仰视作人类蒙昧无知时代的遗留物。这是其一。其二，无神论者将摆脱宗教信仰（尤其是有神论的信仰）的蒙蔽视作人的解放和自由，而保罗的看法则恰恰相反，正是由于不敬神人才深陷罪恶和死亡的囹圄而不得自由。当人在自私和虚荣中拒绝

①《罗马书》一：18-32

②《罗马书》一：19-20

神的权柄，不信他，不服从他之时，人以为自己是自由的，但保罗只当那是人的一种妄想——昏暗的心势所导致的错误思想。不同的立场，会造成对人生如此截然不同的态度，想必这是一个应该引起广泛重视和加以深入研究的有意义的问题。按照现代人的思想方式，许多严肃而紧要的人生问题，都已经被彻底“知识化”了（知识多得无有穷尽，因此多一点知识少一点知识就不太当紧）。但退回孟子以及保罗的时代，人们对人生问题的态度要严肃得多、也执着得多。人究竟应不应该敬神？对于保罗来说，是一个非常严肃和严重的问题，但对于今天的人们来说，却能以完全事不关己的散漫态度参与到有神无神的争论当中，或者干脆把这个问题视作无关紧要而将其抛诸脑外。这种变化对于人生而言究竟意味着什么？恐怕也不是没有思考价值的问题。

对于充斥人们生活的各种形式的罪恶，孟子会言辞激烈地加以批评，甚至主张必要的时候用革命的手段来结束普遍的邪恶所造成的混乱无序的局面（“天下无道”）。但是对于罪恶的根源问题，孟子和保罗的看法却截然不同。笼统地说，孟子把人肉体的情欲（“小体”）和外部恶劣的环境理解为恶的根源，而在保罗看来，孟子所说的这些恰恰是人犯罪的结果，而不是原因。这样，便提出一个问题，保罗究竟是如何看待人的肉体欲望与人犯罪的关系？按照孟子思想的逻辑，他的人性论很容易走向禁欲主义——孟子说：“养心莫善于寡欲”，但如果能彻底摆脱“欲望”的纠缠使人通体只是一个心性之善的朗然呈现岂不更好（宋儒所谓人欲净尽，天理流行）？！保罗是否会以同样的理由要求人们戒除肉体的欲望呢？理论界相传基督教主张“灵魂”与“肉体”二分，而尤其重视灵魂的得救，那么保罗究竟有无视人的肉体为罪恶根源而贬斥肉体的思想？或者他究竟如何看待灵魂与肉体的关系？

在上文所引的大段经文中，保罗历数人由于不敬畏神而招致神的愤怒，以至于神“任凭”人陷入各种各样罪恶的事实。由于人无视神的荣耀，假装不认识神，故意背弃神的诫命（写在律法书上的和写在人心版上的），所以神任凭人：一“思念变为虚妄”；二“逞着心里的情欲行污秽的事”；三“放纵可羞耻的情欲”；四“存邪僻的心”。在这里，“由于……”是原因，“所以……”当然就是结果。当我们习惯了孟子区分“小体”与“大体”的思想方式，可能会将孟子的模式套入保罗的思想，但这是很危险的作法。孟子将“耳目之官”与“心之官”加以严格区分，认为前者是肉体的情欲，是恶的根源；后者是人能思的机能，是善的根据。保罗在这里

却没有这样的区分。在圣经的和保罗的观念中，“灵魂”与“肉体”的关系，并不等同于希腊、罗马哲学中对这两个概念的规定和理解，也和我们从中国文化的语境出发的了解不同。简单地说，在基督教信仰中，虽然相信作为上帝造物的人是“有灵的活人”，亦即相信人有“肉体”的部分，也有“灵魂”的部分。但是圣经中似乎并不刻意将这两个部分加以严格区分，更不像思辨哲学那样视二者为截然对立。圣经记载了无数内心或软弱或刚强的人物，在不同的境遇中，他们对神的态度会有很大差别，遭遇患难时懂得在深渊中向神呼告，一旦饱足又会转身背弃神，在这里，我们所看到的都是有身体有灵魂的具体的人，但是却找不到圣经所谓“人之所以为人者”的观念。换一句话说，圣经中没有将人的某一部分理解和规定为人的本质的观念。至少在保罗那里，他没有视“灵魂”为高贵、善良，“肉体”为卑贱邪恶的观念。虞格仁说：

在旧约里面从来没有关于人性不同部分对比的任何观念。只有神与人的对比。神是“灵”，而人是“肉体”，而且每个人都是一样，并没有高低之分。“肉体”是指整个的人——外在的与内在的，生理的与心理的，感觉的与理性的。

“肉体”指当人靠自己才能时那无能无用的状态，还有另一种意义很接近这一点；因为“肉体”也是象征人在罪恶，在离开神，与及只愿为自己并靠自己智慧而活的那种状态。这样离神而活，就是按照肉体而活。但是按照灵而活，就是在与神及神的旨意相交并从他的手接受一切的这种状态中而活。^①

有证据表明，保罗在这个问题上与旧约传统保持了一致。实际上，这也是两千年来基督教信仰的一贯传统。基督教看人，不会因为肉体就格外卑贱，也不会因为有灵魂就格外高尚，在上帝面前，所有人作为罪人是平等的。按照基督教信仰，上帝要拯救的就是我们这样的罪人，知道这一点就足够了。在保罗看来，人犯罪以至作恶，并不单纯是肉体的堕落，人的思想、心理乃至灵魂都同时堕落了。保罗在写给以弗所教会的信中说：“你们死在过犯罪恶之中，……那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺从空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样”^②保罗这里所说的，是所有罪人的生活状态——

^① 虞格仁：《罗马书注释》，第46页。

^② 以弗所书二：1-3

“随着肉体 and 心中所喜爱的去行”——身体和灵魂一同死在过犯和罪恶之中。

不错，在新约中，我们的确经常见到将人的身体（肉体）和灵魂（心灵）对举的情况，保罗自己也说过，“按着我里面的意思，我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我服从那肢体中犯罪的律。”^①使徒彼得更是清楚明白地劝诫基督徒“要禁戒肉体的私欲；这私欲是与灵魂争战的。”^②但是，从这些经文中却无法直接推论出，在新约作者看来，犯罪的只是人的肉体，人的灵魂不会犯罪。相反，正如耶稣在客西马尼园责备他的门徒时所说：“你们心灵固然愿意，肉体却软弱了。”这就是真实的人！说到底，无论是保罗，还是彼得，都很清楚地知道，人的灵魂并不能救人脱离罪恶。如果人果然能够把自己从罪恶中拯救出来，那么耶稣基督的死和复活就是徒然的。还不只是如此，假如人果真依靠自己的力量（情感的、意志的、思想的）就能脱离罪恶和死亡的控制，那么上帝就是说谎的。公平地讲，对于人生而言，这是一些严肃认真的思想，而不是非理性的情感宣泄。

仔细分辨，我们会发现，在基督教信仰中，其实是讲到了两种意义的“灵”“肉”相争：一种是前述人的肉体与人的灵魂的争战，其结局诚如保罗所说：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（当然保罗已经知道，靠着耶稣基督就能得胜有余了）另一种是人作为“属乎血气”的与神作为“灵”的争战，这后一种的争战会有怎样的结局呢？在保罗看来，这正是每一个人都必须严肃思考的大问题，因为它的确关乎人的生死存亡！

虽然没有具体统计，但大致说来，在圣经中有关“肉体”与“灵”对举和对比的记载中，更多情况下是指人与神的对比，这是圣经的基本语境，也是基督教看人性和人生的基本方式。与神是“灵”相对比，圣经称人是“属乎血气”的。保罗也经常使用“属乎肉体”（或直接用“肉体”）一词来指称人。上帝说：“人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面。”保罗说：“我是属乎肉体的……是已经卖给罪了……谁能救我脱离这取死的身体呢？”保罗从来不说，人靠自己的灵魂治死犯罪的身体（情欲）就可以得救。因为他深知，这根本是不可能的。因此，保罗更关心的不是人自己的灵魂与肉体的关系，而是人作为“肉体”与神的“圣灵”的关系。

① 罗马书七：21-23

② 彼得前书二：11

我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。^①

随从肉体的人体贴肉体的事，随从圣灵的人体贴圣灵的事。体贴肉体的，就是死；体贴圣灵的，乃是生命、平安。原来体贴肉体的，就是与神为仇；因为不服神的律法，也是不能服。而且属肉体的人不能得神的喜欢。如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。^②

顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏；顺着圣灵撒种的，必从圣灵收永生。^③

你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能作所愿意作的。^④

情欲的事都是显而易见的；就如奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、醉酒、荒宴等类。^⑤

圣灵所结的果子就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩赐、良善、信实、温柔、节制。这样的事，没有律法禁止。凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了。^⑥

在保罗写给各地教会的书信中，不断地讲论这样一个对比：没有信耶稣基督以前，人是属乎肉体的——随从己意犯罪作恶。以信心接受耶稣基督救赎的恩典之后，人是“属基督”（属灵）的，有神的圣灵住在人里面，就不再犯罪也是不能犯罪了。这前后的对比，对人来说，如同再造，而造成人新生的，不是别的，就是神的灵。保罗看人的这种“新生命”如同从死里复活，所以他用了很多生动的词汇来描述人的这一重大变化。他当然知道，这不是任何时代的哲学和心理学所说的人的“自我超越”和“自我实现”，而是神在人身上所作成的工作：从前是“罪的奴仆”，而今却顺服神而成了“义的奴仆”；从前是旧人——顺从肉体的情欲，结出罪和死的果实，而今是新人——顺从圣灵，结出善的果实，且得享神所赐永远的生命。人是死是生，关键就看有无神的灵住在人的里面，在思辨哲学的范畴中，这不是一个容易解释的问题。而在保罗那里，人藉着对耶稣基督救恩的相信与接纳，这一切就自然

① 罗七：14

② 罗八：5-10

③ 加拉太书六：8

④ 加拉太书五：16-17

⑤ 加拉太书五：19-21

⑥ 加拉太书五：22-24

而然的发生。原因在于，保罗相信，耶稣基督结束了亚当犯罪以来罪和死亡所统治的时代，人如果与耶稣基督在一起，就不再受罪和死亡的辖治了。保罗将伴随耶稣基督而来的新世界和新时代理解为上帝赐下的恩典，这恩典是面向所有人、面向整个世界乃至全宇宙的。

如此说来，在保罗的思想观念中，人的罪性并不是一成不变的所谓人的本质。保罗在人与上帝的关系中思考人性，始终要面对的是人如何摆脱罪的统治这样一个生存处境问题：人与上帝的不同关系将导致人完全不同的生存境遇，人性也会随之而改变。在保罗对人的罪性的理解中，我们发现，他始终将两件事情联系在一起加以思考：一个是始祖犯罪所带来的后果（基督教信仰中的基础性事件）。另一个就是耶稣基督的救赎对人而言究竟意味着什么（基督教信仰中的核心性事件）。于是，保罗看到了两个时代、两个世界的对比：一个是属于亚当的旧时代、旧世界，另一个是属于耶稣基督的新时代、新世界。将这二者截然区分开来的正是耶稣基督本身。保罗透过耶稣基督的救赎行动，看清了将新旧人性区分开来的那条分水岭。在罗马书五章1—20节的那一大段经文中，保罗怀着得救的喜悦和发现的欣喜向他远在罗马的听众发表了这一重要思想：

这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。

然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预象。

因一人犯罪就定罪，也不如恩赐，原来审判是由一人而定罪。恩赐乃是由许多过犯而称义。若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗？如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在那里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。

虞格仁认为，保罗将基督与亚当加以对比的思想是解开整部罗马书的关键。不错，要想真正理解保罗的思想，再具体一点说，要想真正理解保罗的人性论，就必须理解“两个时代（世界）”的对比对于保罗而言的全部意义。在基督教历史上，

不断有解经家用独出心裁的方式解释上面那一大段经文的“奥秘”，有人由此断言，保罗的思想信仰深受希腊哲学某些“原初”观念的影响。也有人在这里“发现”了保罗的神秘主义。当然更多的人在这里读出了保罗关于“遗传之罪”的思想。但是，要想明白保罗的原意，重要的恐怕不是向当时希腊哲学的流行观念求助（就像解释约翰福音不能简单地求助于希腊哲学一样），也不能任由我们自己的想法无节制的蔓延（许多人看自己的思想远比文本的思想重要，所以养成一味挑剔、找“矛盾”的习气）。如果去掉我们思想的枝蔓，把思考集中在保罗的叙述本身，我们就必须承认，在保罗的这个对比中，真正重要的就是“罪”与“恩典”的比较。罪与亚当有关，恩典与耶稣基督有关。而这两者都与人性有关，并且是直接与每一个人的人性有关。因为按照基督教的理解，亚当的罪与基督的恩典都具体地与每一个个人有关系。在儒学的话语中，如果可以抽象地谈论并不与每一个人的直接现实性相关的“人性”的“善”，而在基督教的话语中，则不能抽象地论及人性的罪，每个人都实际地、个别地生活于罪中，每个人事实上就是罪人（儒学则不说每个人事实上都是善人），因此每个人也必须和只能独立地、个别地面对上帝的恩典。换一句话说，基督教所信仰的上帝的拯救，不是针对哪群人或哪种人，而是针对一个一个具体的个人。所以说，因着对复活的基督的信仰，主的门徒不是一般意义的信教者，而是一个蒙恩者。卡尔·巴特说：“恩典意味着：上帝将人的存在作为一个整体归于自己，为自己所有。恩典是上帝对一个不可分割的个人行使的权力。正因为恩典构成了个体的严重危机，所以恩典是个体全部此在和如此在中的真理。”^①

基督教并不假设每一个罪人都会自愿地来到上帝面前，承认自己的罪并接纳上帝的恩典，因为事实也许刚好相反。在罪和死亡统治的旧世界中浸染既久，一方面人们对于罪恶会变得麻木不仁——不但能忍受罪恶，并且变得心安理得（尼布尔称之为“苟安的良心”）。另一方面，由于人的短见和自以为是，人们也会变得习惯于在罪中求乐——使徒约翰所说“肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲”，是随从旧世界的人争相追逐的“荣耀”。因此，对于人在罪中的生存方式真正构成挑战的，不是人想要摆脱罪恶的愿望（意欲为善的意志），而是上帝要重整存在秩序的权力。对于上帝的这个主权——只有真正的上帝才拥有的那种重整乾坤的能力，保罗认为没有理由加以怀疑。因此，在如何消除人的罪恶这个问题上，与孟子的思维

^① 转引自卡尔·巴特《罗马书释义》之“中译本导言”，香港汉语基督教文化研究所，1998年出版。

方式和解决方案不同，保罗既不会把解决问题的希望寄托在人自己身上，也没有诉诸人类只有在无限延续中才有望实现的文化理想。在他看来，如果事实上罪恶原本就因人而起，并且人的罪恶已然渗透到世界当中，破坏了整个存在的秩序，那么靠人自己的改变来消除罪恶及其恶果，这无论从逻辑上说，还是就实际情形来看，都是不可能的。道德哲学关于人人都有意欲为善的自由意志的假设，在保罗看来，说到底也不过就是假设而已。保罗眼见所及和思虑所及的事实，都没有为这个假设的真实可靠性提供证据。退一步说，即便是相信人确实有意欲为善的愿望，但是按照保罗的观察和理解，“意欲为善”并不等于真实的善，也并不必然导致实际的善。原因其实很简单，在人看似自由和自主的生命意志中，充满了各种“意欲”的纠缠，“意欲为善”充其量只是其中的一种，却未必是总能取胜的那一种。这一点，就连康德也是承认的。所以，康德会对无视人性复杂性的“道德狂热”提出严厉批评。

与孟子严人禽之辨的人本主义致思理路不同，基督教在神人关系中看待人的“罪”的思想方式很特别，亦很容易招致人的非难与诟病。尤其是在中国，人们觉得基督教这样一种看人的方式，贬损了人的主体性、人的尊严和价值，所以基督教的人性论就不像孟子的性善论那样受人欢迎、被人接纳。其实，如果我们能不意气用事，摆脱偏见和成见的束缚，公平对待基督教这一特殊话语中的人性论，或许就会发现它独特的智慧与魅力。比较一下亚圣孟子和使徒保罗平生所作的工作，我们不能怀疑，因为他们对人类有着同样深沉和热切的爱，才会那样尽心竭力、不计生死荣辱地履行各自的“使命”。在这爱中，一定包含着二人对人的尊严、价值和荣耀的肯定，只是需要稍加分辨的是，因为保罗信仰上帝，所以知道人既无必要也无可能把人的尊严和价值建立在剥夺上帝荣耀的基础之上。在保罗看来，把上帝的荣耀归给上帝，在对真正上帝的敬拜和顺服中过人的生活，才是有尊严、有价值、有荣耀的人生。^①保罗论人的罪纵有千言万语，然而其真正的要点，却就在“亏缺了神的荣耀”这简短的语词中。

与道德理性主义者的思想逻辑不同，在保罗的思想信仰中也有一个逻辑：如果人的道德意识和自由意志不能保证人必然不会犯罪，那么人就事实上经常会犯罪得罪

^① 据圣经记载，法利赛人想陷害耶稣，于是就试探他：“纳税给该撒可不可以？”耶稣回答他们说：“该撒的物当归给该撒，神的物当归给神。”那么人能拿什么给神呢？旧约中有一段很经典的文字：“耶和华岂喜悦千千的公羊，或是万万的油河吗？我岂可为自己的罪过，献我的长子吗？为心中的罪恶，献我身所生的吗？世人哪！耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行。”（弥迦书六：7-8）

神。^①在思辨哲学的范畴中，孟子论人性之善，并非就人的实存立论（这一点上文已经反复说明），在保罗这里，论人的罪，指的就是人“在罪中”这样一种实存状态。如果说我们的亚圣孟子是理想主义者（孔子当然也是），那么使徒保罗就可以称作是存在主义者。就人实际的生存状态而论，如果人就是生活在罪中，那么就不只是亏缺了神的荣耀，而且人本身也是不自由的。^②耶稣对信他的犹太人说：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”他们回答说：“我们是亚伯拉罕的后裔，从来没有作过谁的奴仆。你怎么说‘你们必得以自由’呢？”耶稣回答说：“我实实在在地告诉你们，所有犯罪的就是罪的奴仆。奴仆不能永远住在家里，儿子是永远住在家里。所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”^③保罗知道，人总是有条件有机会按照自己的想法和意志行事为人，但是他却基本不在这个意义上谈论人的自由，而是把人的自由紧密联系在作为道路、真理和生命的耶稣基督的救恩上。这救恩把人从犯罪和死亡的辖治和威胁中解救了出来，这样，当人活在神的救恩当中的时候，就是自由的。相反，就是不自由的。从耶稣和保罗这里，我们看到了对人的自由的一种全新的理解，与我们在儒学话语中所认识到的不同。

① 《撒母耳记下》十一章记载“大卫犯奸淫”（伴随着谋杀），耶和華差遣拿单去见大卫。拿单到了大卫那里，对他说了个富户劫掠穷人羊羔的故事，大卫听后的反应是：“就甚恼怒那人，对拿单说：‘我指着永生的耶和華起誓，行这事的人该死！他必偿还羊羔四倍，因为他行这事没有怜恤的心。’”拿单对大卫说：“你就是那人！耶和華以色列的神如此说：‘……你为什么藐视耶和華的命令，行他眼中看为恶的事呢？……你在暗中进行这事，我却要在以色列众人面前，日光之下，报应你。’”大卫对拿单说：“我得罪耶和華了！”（十二章）

② 关于“自由”，有很多种的定义方式，不同学科和不同话语系统中的“自由”观是很不相同的。哲学家们经常把自由理解为心智与必然性相统一的状态；政治学意义的自由则是指法治之下个人意志不受他人强制、奴役的权利；中国圣人理想中的自由，一般说来是指个人按其固有的善良本性不受物欲干扰、控制去独立为善的道德意志；基督教信仰中的自由，与上述种种有所不同，它指的是上帝（在耶稣基督里）给予人的救赎性恩典。笼统地说，能够被神称义（罪得赦免）、与神和好、在耶稣基督里过圣洁生活，就是基督徒所理解的自由。

③ 《约翰福音》八：31—36

第四章 超越与重生：孟子与保罗对人生价值 及意义之不同“终极关切”

如果我们留心一代儒学宗师牟宗三先生对于西方文化的批评，不难发现，问题往往会集中在基督教的神学与康德的道德哲学两个焦点上。具体地说，其一是，基督教由于对一个与人完全异质的“无限”上帝的肯定，而无法实现宗教与道德的统一（“宗教与道德不能一”）其二是，康德由于对人的心性之善直通宇宙无限本体的认识不足，而无法保证道德与形上学的统一（“道德与形上学不能一”）。牟先生最不满意于基督教的，莫过于它对于一个“外在超越”（超绝）的位格神——上帝的认肯，在牟先生看来，基督教在信仰上帝实存基础上所肯定的神人关系，一方面因其缺少理性认可的证据，而显得偏僻、孤绝、不尽情理，另一方面也因为上帝与人的本性不存在本体上的贯通，而使得上帝对人所颁布的诫命、律例和典章只是一种外部的要求而不具备真正的道德意义（尼采指责基督教是奴隶的道德；牟先生认为道德只能是“自律”而非“他律”）。与此相关联，牟先生对于康德将上帝存在作为实践理性的基本设准，觉得颇为遗憾（如果没有这一点缺憾，那么康德的道德形上学就几近完美了）。按照牟先生的分析，康德的问题在于，首先他没能像儒学一样正面肯定人本体意义的心性之善，进而对人心性之善之无限转进和提升的可能性缺乏认识和信心。所以面对德福难以两全的人生困境，康德就没能把他的道德哲学完全限制在主体心性之学的范畴之内。牟先生认为，只有将天和人从本体意义上贯通为一的儒学，才能在肯定人自身的主体性、善性及无限性的基础上，对于人生的意义和价值有一个完全正面的认肯，也才能够在尽心知性知天以至与天合一的不断超越中，真正实现人作人为人的终极目标。按照我们对于判教和比较研究的区分，牟宗三先生的上述批评，还是具有很浓重的判教色彩，如果在比较研究的视野中看待牟先生所提出的问题，我们当然得承认，牟宗三先生事实上揭示出了儒学与基督教信仰之间那些十分关键的相异点。我们就透过这几个关键性的点，来了解孟子与保罗人生观的另一个重要面相。孟子所代表的儒学与保罗所代表的基督教信仰，因为

对天、上帝、天人关系、神人关系以及对人本身的有限无限等性质的理解不同，导致了双方对于人生价值和意义的很不相同的认识，并且就它们各自所看重的人生终极目标而言，也表达了他们极不相同的“终极关切”。一般说来，儒学将“天人合一”视作人生的终极价值和意义所在，而这一最终目标是可以通人此世今生的努力加以实现的。儒学从不提倡人们关注死后或来世的事情，而是鼓励人们在现世的生活中达到与天（道）合一的境界。相比较而言，基督教则十分重视和强调“末世”，相信和盼望死者“复活”，换一句话说，保罗有关“末世”和“复活”的思想成为他的人生观中极具特色的一部分内容，但是在此我们暂时不详尽处理这些问题，而是拿保罗有关“与神复和”的思想信仰与孟子“天人合一”的价值关注加以对比研究。

一、天人合一：由本体相通到境界合一

在前文所述孟子的人性论中，我们接触到孟子哲学的两个重要概念：“心”与“性”。在孟子证成其性善论的整个逻辑理路中，“心”与“性”是合一的，也就是说，在孟子那里，说性善就意味着说心善，反之亦然。如果进一步追问，人心性之善的本体根据究竟在哪里？按照孟子思想的逻辑，答案一定是在“天”。^①事实上，只有当“天”的观念被引进到孟子性善论的理论论证中去的时候，才构成了孟子论人生的一个完整逻辑理路。因此孟子对于“天”以及天人关系的理解，不但是儒学人生观的重要内容，而且也是儒学之所以为儒学的一个重要特色所在。就像保罗对于上帝以及人与上帝关系的理解彰显着基督教人生观的重要特质一样。

一直以来，关于中国文化语境中的“天”（包括“天命”及“命”）究竟何所指，人们的认识和理解很不相同。但是人们相信，儒学对于“天”的理解和规定对于中国文化具有决定性和主导性的影响。据文献资料记载，孔子之前的文化典籍中有大量关于“帝”、“天”或“皇天”、“昊天”的论述，尤其是在夏、商、周时代帝王的诏告和命令中，这些记载更加多见。人们由此推断，在孔子之前，中国文化经历了一个信仰位格神的阶段。对于一个能主宰自然变化及国运、世道的皇天上帝，孔子究竟持何种态度，我们不必抽象地加以论断，只是在孔子对于文武周公“以德配天”的欣赏和认肯中，我们比较容易断定，孔子思想观念中的天已经具有了新的含义。

^① 在《告子上》中，孟子引经据典以说明人的善性之先天的或形上的根源：“诗曰：‘天生蒸民，有物有则。民之秉夷，好是懿德。’孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则，民之秉夷也，故好是懿德。’”

由于孔子赋予了天以上古文化所不具备的崭新含义，并借此厘定了“天命”（天道或天理）与“命”（运命或时命）之间的界限，才使得中国文化转向了一个全新的方向。于是，人们普遍相信，孔子儒家对于中国文化最重要的贡献就在于，将一种神本主义的文化转化成为了人本主义的文化。这一转化意味着，神性意义的天逐渐退出了中国思想文化的主流话语，儒学意义的天则成为中国人处理天人关系问题的最后根据和最高原则。从思想史的角度来看，孟子是沿着孔子所开辟的这一新的文化方向展开其理论创造活动，并建构完成儒学心一性一天贯通为一的真理体系的。

按照目前学术界普遍流行的见解，在包括四书五经在内的中国古代思想文化典籍中，有关“天”的含义，大致不外乎冯友兰先生所说的五义，即：“物质的天”、“主宰的天”、“运命的天”、“自然的天”、和“义理的天”^①台湾学者吴康教授则把天的观念和意义综归为历史上演变的三个阶段。第一阶段：天为人格化之最高主宰，即宗教性的最高之神。第二阶段：天为道德法则之所自出，是从上一义演变而来。第三阶段：天为自然现象之总名，乃物质之天，天行程叙之全体。^②另外，冯友兰先生在他的《中国哲学史论文初集》中说道：“从殷朝以来的传统宗教思想，认为有一个至上神主宰世界。这个最高的主宰称为帝或上帝，也称为天。这样意义的天，我们称为主宰之天。……在殷朝时代，天底权威是不受任何限制的”。^③又说：“照我底看法，孔子所说的‘天’是‘主宰的天’，与传统的宗教观念相联系。墨子所说的‘天’很明确地是一‘主宰之天’。墨子书中有‘天志篇’。‘天志’即上帝底意志。他底意志主张兼爱。墨子所说的‘天’是一有人格的神。……孟子是儒家底一个大人物。……他仍然主张有‘主宰之天’”。^④

在此，我们感兴趣的问题是，如果真是像冯先生所说的那样，孔子所讲的天，就是“主宰的天”，而孟子则只是主张有“主宰之天”（就是说孟子还主张有其他意义的天），那么如何理解孔子在中国文化史上的地位？又如何理解孟子与孔子之间的思想关系？正是由于我们在那些与孔子有关的重要儒家典籍中看到了对于天的不同理解（不但是与它之前的传统不相同，而且与它同时代的其它思想流派也不相同），才识别出儒学区别于其他学说的特殊性质，孔子作为世所公认的儒家学派

① 冯友兰：《中国哲学史》，第55页

② 吴康：《诸子学概要》，第49—50页，台湾正中书局，1969年初版。

③ 冯友兰：《中国哲学史论文初集》，第107页。澳门，新风图书社，1962年版

④ 冯友兰：《中国哲学史论文初集》，65—66页。

的创始人，按道理说，就不应该像冯友兰先生所说的那样，还是只讲“主宰的天”。另外，按照思想史的逻辑，孟子当然既有可能继承他之前的儒家经典文献中关于天的思想，也有可能赋予“天”以新的理解和内涵。事实究竟如何呢？我们还是来看一些重要的文献资料：

在孟子之前，儒家的重要典籍有《诗》、《书》、《礼》、《易》、《乐》、《春秋》六经（乐经亡佚了）。按照太史公司马迁在《孔子世家》中的记载，孔子曾删诗书、正礼乐、赞易、作春秋，所以人们相信五经中应该渗透着孔子的思想，也正因为这样，五经才成为儒家的重要典籍。除了五经之外，还有《论语》、《大学》、《中庸》。其中，《论语》是代表孔子的思想，《大学》是代表孔子之徒曾子的思想，《中庸》是代表孔子之孙子思的思想。在这些与孔子有关的儒家重要典籍中，《易经》、《大学》和《中庸》三部书，都是从讲天开始，并且对于天的理解有一个一贯的思路，那就是将天看作人的性命所从出的根源，同时认为天自身是有“道”和“理”的存在，或者说天也是“道”和“理”所从出的根源。《易经》首讲乾卦，再讲坤卦。乾为天，坤为地。邵子曰，不知乾，无以知性命之理。《中庸》开头就说：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。此言人性的本源及人率性修道的教化本源皆出于天。《大学》虽然开头说的是：“大学之道，在明明德”。但按照朱熹的解释，它仍然是在讲论天。朱子注“明德”曰：“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理，而应万事者也”。若不知“明德”之所从出，则不知真正学问之根本和次第。

学术界主流的观点，将上述儒家经典中对于天的理解，视作儒学的正统和主流，认为，就是在对天的这种新的认识中，儒学实现了对上古神本主义文化的超越。所以，一般说来，人们能够将儒学所说“义理的天”与神本文化中“主宰的天”加以分别。然而，也有出现混淆的情况。譬如，儒学明确肯定“义理的天”以其固有的道、理、则统辖世界万物。自然万物的变化，国运、世道的兴衰都无一例外的处在天的必然性作为规律（“道”）的调整和节制作用之中。儒学对于天（道）的这样一种认识，很容易使人误会它所谈论的仍然是一个“主宰的天”。尽管这个问题，到宋明理学时朱熹曾公开加以澄清。朱熹先说：（天）理为万事万物之主（“理为之主”），接着加以解释道：理为之主宰，并非若“帝”震怒一般。清楚了“理”和“帝”的分别，再去看儒家的思想典籍，就会减少很多误会和错解。此外，人们也必须承认，

在儒家的重要思想典籍中，除了肯定作为万事万物存在本源和根据的形上实体的天之外，也还在其它意义上使用天这个语词。大致说来，一个作为人起誓、吁求、祭祀对象的天，和一个表征人“命限”、解释人“时运”的天都会时常出现在儒家的文献当中。如果是这样，那么，就得承认，在孟子之前的儒家典籍和思想中，天具有两大方面的含义：其一是它作为宇宙万物之“性”、“理”存在根据的哲学意义；其二是它作为人祈求和敬拜对象的宗教含义。考察孟子书，我们不难发现，天的这两方面含义的确都曾呈现在孟子的思想观念中。可见，在对于天的认识和态度上，孟子与孔子是一脉相承，其间并无大的差别。^①有文献资料为证：

《离娄上》七章：

诗云：上帝既命，侯于周服，侯服于周，天命靡常。

《万章上》一章：

万章问曰：“舜往于田，号泣于昊天，何为其号泣也？”孟子曰：“怨慕也”。

《离娄下》二十五章：

虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。

《尽心上》一章：

尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。

《尽心上》二十章：

仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。

《告子上》二章：

诗曰：“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”

《滕文公上》五章：

且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。

《万章上》七章：

天之生此民也，使先知觉后知。使先觉觉后觉。

《公孙丑上》四章：

诗云：“永言配命，自求多福。”

^① 在相信思想会不断进化和进步的中国学术界，人们认为，说孔子的思想观念相比之下要落后于孟子，是合情合理的。于是许多人推断，孔子对于天的认识更加保守，更多受他之前的宗教思想影响。孟子的思想观念则要进步得多。然而，从文献中我们并不能找到这方面的证据。在构成儒学真理特质的那些重大问题上，我们的研究发现，孔子与孟子二人不仅思想方式一致，而且其思想的睿智和深邃程度相当。

《梁惠王下》十六章：

行，或使之；止，或尼之；行止，非人所能也。吾之不遇鲁侯，天也。臧氏之子，焉能使予不遇哉？

《公孙丑下》十三章：

夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？吾何为不豫哉？

《告子下》十五章：

故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。

《离娄上》七章：

顺天者存，逆天者亡。

《梁惠王下》三章：

天降下民，作之君，作之师。

《梁惠王下》十四章：

苟为善，则后世子孙必有王者矣。君子创业垂统，为可继也，若夫成功，则天也。君子彼何哉？疆为善而已矣。

《离娄上》七章：

孟子曰：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤。天下无道，小役大，弱役强，斯二者，天也。顺天者存，逆天者亡。”

许多人对于孔孟儒家典籍中的“天命”和“命”这类语词过度敏感又不加深究，往往以为只要是谈“天命”和“命”，就一定是在谈论一个要求人无条件服从其意志的天所发出的命令。在无神论的思维框架中，人们对此尤其难以容忍和接受。于是，人们便借此指责儒家思想仍然深受神性之天的困扰，而不能保持理性哲学的完整性。事实上，在历代儒家有重大影响的人物中，除了汉代的董仲舒明确肯定，一个具有情感、意志、思想和理则的天与人的生活密切相关，因此人一定要以高度警觉的态度处理跟这样一个天的关系之外，主流的儒家话语，在讲天人关系时所强调的，都是人不应该过度专注于神性的天而忘记人作人为人的本性和本分。即便是孔孟的思想观念中对于具有宗教含义的天程度不等地有所保留，但是他们所发现的另外一个意义的天——能以其道和理“命”人以（仁、理、善）“性”的天，才是儒

学真正关注的焦点，儒学“究天人之际”的学问，也正是要人认真处理与这样一种意义的天的关系。因此，在解释儒家思想时，对于孔孟所使用的“天命”、“命”、“性命”等语词需要谨慎分辨、小心言说。如果把这些语词从它们原来的语言环境中抽离出来，又任由我们自己的思想无节制的蔓延，就很难避免对文本的曲解和误解。

事实上，在“天命”、“性命”以及“命”和“时”等概念中，包含着儒学对于天人关系问题的严肃思考。在儒学的话语系统中，人与天的关系，对于人生而言有着特别重要的价值和意义。无论是从经验观察的角度，还是从哲学形上学的意义上，儒学都发现了人的生存与天的密切关联。一方面，儒学认识到，天（地）是生化和养育万物的本源，就像父母生养子女一样。在这个意义上，儒学要求人以“慎终追远”的态度感念上天恩德，其间若有宗教式的敬虔表现，也都是情理之中的事情，不必故作惊怪。另一方面，按照儒学的理解，天生人并非一赤裸的自然存在，而是一具有道德心性的价值主体。如此，人就能以自身的德性回应天道，亦能通过自己的德行修为实现天道。这是人区别于其它一切存在物，而与天有着更加特别的关系的原因所在。因此，儒学要求人对于人的道德心性之感通天道，一定要有清醒的认识和意识。要以行人道即是在行天道的道德自觉，去克制人肉体情欲的追求、化解个人际遇中的不足和不安。^①在有关天人关系的这样一种基本的思考架构中，孔孟观察和理解到两种意义或说两种性质的“天命”。也就是说，他们经常在两种不相同的意义上使用“天命”概念。其中，一种是由义理之天所付诸人心性的“天命”；另一种则是与生俱来的或偶然遭遇的、人无法靠自己的能力加以把握和控制的“命限”或“运命”。一般说来，他们将前者称作“天命”，将后者称作“命”。但是有时也会有例外，所以需要结合上下文义及思想的脉络，仔细分辨。

孔子说：

吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。^②

君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大

① 儒家圣人说话，纵有千言万语，总可以归结为一点：从正面点醒人的道德生命意识。从反面说，就是让人在求利、求富、求福中感到羞耻和不安。对于芸芸众生而言，要实现“德化人生”，的确要承担很重的道义责任。基督教让人把一切“重担”卸给上帝，想必也包括道德的重负，想来真是很有意思。

② 《论语·为政》

人，侮圣人之言。^①

如果我们对于孔子一生所学所为何事，有一个正确了解，就不会把孔子在这两处所说的“天命”理解为一个纯粹外在的主宰之天对于人所发布的命令。准确的解释，应该是指孔子到五十岁时对于天道性命的贯通有了一个彻底的了解和把握。在孔子看来，君子与小人的区别正是在于，君子知道人的本性与天道实体的相通，因此对于天所赋予人的本性心存敬畏，而小人则恰恰相反。如果非要把孔子五十所知的天命以及君子所知而小人不知的天命解作天的意志或旨意，那么不只是孔子，就连整个儒学的人生观都要改变方向，所以解读文本应该慎而又慎。不是随便指出几处“矛盾”，发现一些“不彻底性”就能应付了事的。只有忠于孔孟时代的儒学话语，才能真正体察圣人对于天命（也就是对于人性）所怀有的那份庄严诚敬的感情。所以，牟宗三先生才会一再强调，对于儒学只有知识性的了解是远远不够的，还需要生命意识的体验和回应。

《中庸》说：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也，可离非道也。

当《中庸》的作者以如此清晰明确的哲学命题形式，解释了天命与人性的本体关联时，“天命”一词的意义在这里就变得无可争议了。它指的就是上述第一种意义的天命。

《论语》卷九：

子罕言利，与命，与仁。

《公孙丑上》：

祸福无不自己求之者。诗云：‘永言配命，自求多福。’

按照孔孟思想的一贯逻辑，这两处的“命”字，也都应该是指第一种意义的天命。

《论语》卷十二：

子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。”

《尽心下》：

孟子曰：“莫非命也，顺受其正。是故知命者，不立乎岩墙之下。尽其道而

①《论语·季氏》

死者，正命也。桎梏死者，非正命也。”

《尽心下》：

孟子曰：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”

很明显，这几处所说的“命”，指的就都是第二种意义的命，即命限或运命。事实上，关于第二种意义的命，孟子曾有一个很经典的说法。他说：“舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人之所能为也。莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也。”^①这就意味着，在孟子的心中，关于两重意义的命有很严格和清晰的区分。当然在孔子的观念中也是一样。现代人往往不能容忍古人主张有“命限”或“时命”的思想。认为人生一切都要也都能靠自己独立自主的作为达成目标实现。但是，孟子所看到的生活真相恰恰不是这样。事实上，实际的生活从来都比任何一种理论要复杂得多。只要我们承认人是有限的存在，那么孔孟关于“命限”或“时命”的思想就不是完全没有根据的。更何况，孔孟儒学贡献于中国文化的决不是任何意义的宿命主义，而是面对汲汲营营的俗世生活，奋力开拓出立足于人的道德主体性的神圣领域。

无论如何，只要我们仔细分辨，就总能识别出，在孔孟的思想观念中，将两种意义的“命”区别开来的那条清晰界限。在前文关于孟子“性”“命”区的分析论述中，我们已经触及到了这个界限。孟子从人禽之辨出发理解和定义人性，于是把表现人禽之别的部分看作是“性”，也就是这里所说的天命；把人禽相同的部分看作是“命”，也正是这里所谓的命限或运命。二者孰主孰次、孰轻孰重，人究竟如何处理与这两种“命”的关系才算合理，孟子的结论明确而又坚定，那就是“尽性命，安所遇。”对于人“性命”中的事，人能尽也当尽，对于人生中那些“莫之为而为，莫之致而至”的遭际，只要随遇而安即可。如果将这主次轻重关系加以颠倒，在孟子看来，就是人的“不义”了。

孟子说：

仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：“求则得之，舍则失之。”或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。^②

^①《孟子·万章上》

^②《孟子·告子上》

又说：

求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。^①

对于理解孟子的人生观而言，这是一些很重要的文字。孟子按照他自己对于天道性命的理解，区分了两种性质的“求”：一种是“求在我者”；另一种是“求在外者”。这里所谓的“内”“外”，指的是“性分之内”和“性分之外”。孟子在这里将两种“求”加以对举的意图很明显，他是要借此对比警醒那些陷入虚妄追求的人，转回人生的正途。在孟子眼里，人生有无意义，就看人是在“求”什么。如果是“求在我者”——把天命赋予人心性的“善”（仁义礼智）尽己所能地实现出来，就是在行“义”，人生当然就有意义和价值；相反，如果只知道“求在外者”——随从肉体情欲的需求追逐富贵功名利禄等等，就是“不义”，这样的人生就像禽兽一般没有特别的价值和意义。就孟子所看到的事实来说，绝大多数人所求的都是“在外者”，但按照孟子对于人生意义的理解，他认为，人应该求的是“在我者”。孟子在这里给出的理由是：虽然众人都热心追求“在外者”，看起来这种“求”也不是没有实现的办法（道），但是总得来说，这种“求”得与不得并非由人来控制，而是取决于命限或时命，所以是“求无益于得也”。与此相反，虽然众人都不懂得去求“在我者”，但它却是完全由人作主（求则得之），得与不得不受外力干扰和限制，所以说是“求有益于得也。”

在孔孟看来，天在肇生万物的同时，把一些重要的限制加给了人，并使人在心智正常的情况下都能了解和接受人作为有限性存在的事实。人生天地之间，并非无所不能，而是有所能、又有所不能。对于人来说，这是一种得自于天的限制，并非通过人的努力就能够加以改变。比如生死寿夭、富贵穷通等等属于人情欲中的东西，在孔孟看来都是所谓“皆天也，非人之所能为也”。因为人在这些方面的不同际遇，并非由人自己作主，当然就既可以归之于“命限”，也可以说成是“时运”。在孔孟看来，凡是被归诸“命限”或“时运”的，都是人性分以外的事情，不影响作人为人的根本价值和意义。如果人的思念和追求放在这些“非人所能为”同时又没有正面价值和意义的事务上，就会迷失掉人的本性，而使生命一路下坠，直至堕落为禽兽。作为诸侯国君的梁惠王问孟子“何以利吾国？”孟子义正辞严地回敬他：“王

^①《孟子·尽心上》

何必曰利？亦有仁义而已矣。”^①季路问事鬼神。孔子回答说：“未能事人，焉能事鬼？”敢问死。曰：“未知生，焉知死？”^②孔子本人率先垂范，从不语“怪、力、乱、神”，也要求他的弟子及所有人“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”孟子也说：“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”孔孟似乎从不怀疑，以光明正大的仁义之道要求众人有何不妥，然而事实却让孔子慨叹：“君子多乎哉？不多也。”“吾未见好德如好色者”孟子则直截了当地指责众人舍近求远（“道在尔而求诸远，事在易而求之难。”），偏离人生的正途（“有鸡犬放，则知求之；有放心，而不知求。”）问题究竟出在哪里？为什么芸芸众生的生活，与圣人理解的“义”之间会有如此巨大的鸿沟？这是一个很值得深思的问题。在儒学话语系统中，圣人论人性、讲道德，说理想、谈境界，在在都合乎情理与逻辑。但无奈生活本身却好像也有它自己的逻辑！

按照孔孟的理解，与天所加给人的限制相比，天所给予人的另一部分东西才真正值得人感念和珍惜。至诚无欺的天已经把它所固有的道德、理则赋予了人性（这应该是中庸“天命之谓性”的本意吧），因此，就人之所以为人的本性而论，人与天是相通的。这是一种得自于天的本体意义的相通与联系。中庸所谓“天命之谓性，率性之谓道”，说得就是天与人之间的本体相通。儒学所讲的这样一种天人关系，是保证人道可以上达天道，人道即是天道的形上学基础。所以中庸才会说：“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”牟宗三先生用“性体”概念表达儒学所说的天人本体相通，可谓深得儒学要义。正是因为人的心性之善根源于天道，与天道本体相通相融，才使得人能够在反求诸己的情况下，自我作主地效行天道，并在这个过程中不断实现人对于有限性的无限超越。这样也就同时避免了牟宗三先生所批评的西方宗教与道德、道德与形上学断为两截的弊病。从理论自身的逻辑来看，这是没有问题的。在儒学的话语系统中，得自于天道，同时也就是发于心性的一切道德要求，从归根结底的意义上说，都是人的自我要求。行道德的事，即是行人性分内的

① 孔孟儒家特别看重君子与小人的区别，孔子说：“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。孟子见梁惠王。王曰：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。王曰‘何以利吾国’？大夫曰‘何以利吾家’？士庶人曰‘何以利吾身’？上下交征利而国危矣。……未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”（《梁惠王上》）千百年来，在中国文化系统内部，儒家区分“义”与“不义”的标准从未遇到过真正强有力的挑战，但这是否意味着它绝无可质疑之处呢？这个问题值得深入思考。

② 《论语·先进》

事，也就等于在行天道。在这个意义上说，没有人能够指责儒家，只是发明了一些有关人世俗生活的伦理教条，因为在儒学那里，人的德性与德行与作为万物本源的形上实体——天是统一在一起的，并且因为这个统一，儒学所理解的人便不需要任何外部力量的帮助和拯救，就能自力、自主地超凡入圣，达至肉身即道的神圣境地。按照这个逻辑，在儒家那里，作为人生终极目标的“天人合一”，便不是任何意义的所谓神秘主义，而是彻底的道德理想主义。

儒家当然不认为，在人的实际生活中“天人合一”的目标非常容易实现。恰恰相反，孔子自述：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲。”^①像孔子这样的圣人，尚且要经过一生的努力，才能达至“从心所欲，不踰矩。”的境界，何况是简直难以从福乐追求中拔出身心的小人呢！儒学所讲作人为人的过程，事实上是一个艰苦卓绝的道德修养历程。当然如果我们认为，在这个过程中没有快乐和幸福可言，那就真是在“以小人之心度君子之腹”了。一个道德的生命，在摆脱了自然欲望的束缚之后，不忧不惧，安适恬淡，自由自在，实在是很有可悦乐的。儒门所谓寻孔颜乐处，诚然不只是出于儒者的幻想和虚构，真正的儒者千真万确就生活在这种状态之中。按照孟子思想的逻辑，无论人们对于作君子、大丈夫乃至圣人的幸福和快乐有无切身体验，都必须首先明白，学做圣人是每个人的必由之路（“义”者，人路也。），除了这一条路，没有任何其它的方式能成就人生的价值和意义。进而当人切实走向“仁以为己任”的人生正途时，才能彻底明白君子之福在于“求仁得仁”，圣人之乐在于“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”。如此一来，困扰康德的那个人生难题，在儒学这里便可以迎刃而解了。在儒学的话语中，有德的人生，便是人类至福至乐的人生。如果芸芸众生皆能像儒家的君子和圣人一样，以德为福、以德为乐，那么还会有什么样的难题靠人类自己不能解决呢？

孔子称赞弟子颜回：

“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。

贤哉，回也！”^②

又说：

① 《论语·为政》

② 《论语·雍也》

“曰：“求仁而得仁，又何怨。”^①

子贡说：

“见其礼而知其政，闻其乐而知其德。由百世之后，等百世之王，莫之能违也。自生民以来，未有夫子也。”^②

曾子说：

“晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？”^③

孟子说：

“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣。”^④

“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”^⑤

这是一个理路清晰、言说详备的教化体系。儒家圣人多方多点指导人过上一种仁义福乐相统一的生活。其情其志令人感念至深。事实上儒学的不只是为人的世俗生活提供了一套伦理的“教义”（教条），同时也不仅仅是一种道德理想主义（乌托邦），从天与人的本体相通到德福乐的境界合一，儒学的道德形上学避免了来自上述两个相反方向的批评和质疑。换一句话说，孔孟儒学不但讲到了仁义之方（“下学”）而且讲到了仁义之本（“上达”）。儒学不但给出了道德命令，而且论证了德福统一（这一切都是靠人自己的心性自觉和正道直行的道德实践加以实现的）。《论语》通篇都在讲论如何作君子，孟子则通过“尽心知性知天”这一简约的命题提醒人们，仁义并非难行。圣人教人，一切道理的总纲，事实上都包括在了“仁者爱人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”这个根本原则之中。无论是为人君、为人臣、为人父母子女夫妇朋友，无论是贫贱富贵、生死疾患，只要人强恕而行，虽不至而不远矣。反过来说，即便是几千年的历史中，未曾出现一个真正合乎理想的圣人，但是仍然无法否定儒学真理在逻辑上的自洽性。如果我们始终站在儒学话语系统的内部，来看待现实生活中种种未被理论克服和驯化的“背谬”，当然就只能接受和认同圣人

① 《论语·述而》

② 《孟子·公孙丑上》

③ 《孟子·公孙丑下》

④ 《孟子·告子上》

⑤ 《孟子·尽心上》

对于“小人”生活的批判和否定。理论本身没有问题，有问题的是现实生活！千百年来，中国人的心智和热情不断地被用于论证和维护某种正统理论的合法性和无误性，却不容易接受生活对于理论的矫正，这是很可慨叹的一件事情。假如能换一种方式来看待我们的生活，结果会怎么样呢？要更新人的生命，或许除了儒学所设计的方式之外，还有其它的途径？

二、与神复和：从“旧人”到“新人”

在以往的比较研究中，由于人们发现基督教信仰中的“神”与儒学中的“天”具有同样的思辨高度，所以很喜欢将神人关系与天人关系加以对比，力图揭示隐藏在这两种话语系统之中的那些令人感兴趣的信息。就我们所掌握的资料来看，通常论者们对于比较“天”和“神”的异同很感兴趣，而对于由“天”与“神”的不同所导致的天人关系与神人关系的不同性质，则探讨得相对较少。如果我们在本章前文的分析结论成立，儒学基本上摈弃了它之前文化传统中“天”的“位格”意义，那么儒学所重视的天人关系，说到底就是人与作为客观规律的理、则、道（必然性）的关系。按照制名以指实的逻辑要求，“天”作为一个“大共名”，是用来指称纷然杂陈的万事万物背后那个公共的、统一的道和理，这个道和理的客观性和活动力可以用这样两句话来表达：一是“独立而不改，周行而不怠”（虽然此语出自道家经典，但儒家也相信和承认对道的这样一种描述是合理的）；二是“不为尧存，不为桀亡”（人的善行和恶行并不能造成道的增减）。孟子正是在这样一种天人关系的架构中，充分表达了他对于人生价值和意义的理解。看起来，孟子好像也不否认这样一种意义的“天”会有主动的作为，但是却尽力避免在“位格”的意义上言说天的主动性，而是强调人必须靠自己尽心、尽性的合理作为避免招致“天”事后的“惩戒”。这与我们今天所说的，人若胡作非为（“不按客观规律办事”）必将遭受规律的惩罚是一个性质。换一句话说，儒学关于天人关系的言说严格恪守着理性主义的界限，从而避免了人们将其视为非理性主义或神秘主义的指责。儒学提倡人们以诚和敬的态度对“天”，目的显然并不在于强调天的神性，而在于使“民德归厚”。所以，几千年来，虽然中国社会底层的人民似乎保存了对于位格意义的天的信仰（民间社会普遍称呼天为“老天爷”，又有“人善人欺天不欺，人恶人怕天不怕”的谚

语，也有向天祝愿和求天保佑的习俗），但是上层社会尤其是知识分子，对于天的认识和理解基本上是理性化和现世化的。相反，在保罗以及整个基督教传统关于上帝与人关系的言说中，则充满了人们难以理解（有时也是根本不想去理解）的“奥秘”，人们径直将其称作非理性主义或神秘主义，乍看之下，也在情理之中，在所难免。下面的分析也许能够说明，除了指责保罗的思想信仰为“非理性”或“神秘”之外，还有很多重要的信息表达着基督教信仰的独特人生智慧，值得我们加以重视和深入研究。

对于保罗来说，他所认识和理解的上帝（当然就是他所信仰的主），在任何意义上讲，都是一个纯粹主动性的存在，而且这不是思辨哲学的推论（也不只是表示人的思辨能达到的高度），而是由上帝的主动言说和主动作为所证明了的事实。究竟有没有这样一位上帝？不是我们这里讨论的重点。更何况如果我们坚持说没有这样一位上帝，那么再多的讨论也总会无果而终。按照我们所理解的比较研究的原则与方法，我们只需要知道，对于这样一位上帝的认信，是保罗以及整个基督教传统人生观的出发点即可。保罗所说的上帝，不同于孟子所说的天。因此，保罗所讲的神人关系，也不同于孟子所讲的天人关系。这是我们透过文本所能够观察到的事实。这意味着人与上帝打交道的方式不会直接等同于人与天的交道方式，而这反过来又会影响到人对于自己的本性、对于人生的价值和意义以及对于人的自由、幸福和终极追求的认识和理解。

在犹太—基督教传统中，论及上帝与人的关系，有一个很特别的思想，那就是相信上帝主动与人立约。“约”就像一条链子将造物主上帝与被造物人的存在联系在了一起。对于保罗来说，在“约”中成立着的神人关系，是真正存在意义上的关系，而并非只是表达人对于某种“终极实在”的心理依赖或寄托。了解这一点，很重要。无论是“旧约”，还是“新约”，说到底都是在讲上帝与人的这样一种存在性关系。毋庸置疑的是，在人与上帝的实存关系中，作为造物主的上帝有权利对人提出要求，事实也的确是如此。上帝在主动与人立约的同时，总会颁下他的诫命（律法）。无论以何种形式被表达着的上帝的律例、诫命和典章，都意在向人表明，上帝有自己的是非尺度和善恶标准，它完全不受人的认知能力和好恶的限制。上帝的“义”（包括他的真和他的善）是完全自成一格的。这样，在基督教的话语系统中，人们事实上在谈论两种性质的“义”：一种是上帝的义，另一种是人的义。按照基

基督教对人的理解，人心总是倾向于背弃上帝的义，而以自己的义为义。由于人是不完全的，所以人的“义”也是不完全的。因此，耶稣经常指责自以为义的人是“假冒为善”。抛开虚伪和狡诈不论，人即便是能够按照自己心中“义”的标准处世为人，也不能证明人的确就是“义人”。一切还要看上帝如何判断（保罗说，没有人能逃脱神照真理作出的审判）。^①人自以为义是没有价值和意义的，只有被上帝“称义”才是真正重要的事情。亚伯拉罕信神，神就以此算作他的义；文士和法利赛人自以为义，耶稣便警告他们有祸了。^②很显然，这样一种“约”的关系模式，是我们的儒学未曾言及的一个论域。在儒学的话语系统中所论及的天人关系，并不是指不同存在序列中的两个“位格”实存间的关系。或者说，在儒学的观念系统中，非位格意义的天与作为认知主体和道德主体的人之间，并不构成真正独立意义的双方或双边关系。这就意味着，儒学意义的天，并不能通过独立言说的方式，对人的存在加以规限。相反，人却总是依据自己的思想对于整个存在系统设下限制。康德所谓理性为存在立法的逻辑，在儒学这里也是成立的。犹太—基督教传统中的上帝，由于根本不受人思想的规限，所以能自成一格地代表存在的一个至广大、至深邃的领域。没有人能真正闯进上帝的奥秘中去。^③因无故受苦而要求与上帝辩白的约伯，最后之所以“在炉灰中懊悔”，正是因为承认了这个真理。相比较而言，儒学意义的天则被人的思想加以平面化了。在人的理性面前，天的存在竟至无有“秘密”可言，一切都在人心的把握之中。天不会独立宣告它要求什么、喜欢什么，也不会告诉人它用以判断是非善恶美丑的标准是什么，这一切都只能靠人心揣摩而得。所以，在儒学的话语系统中，并不存在两种性质的“义”，而是只有一种“义”。按照儒学的思想逻辑，天理、公道自在人心，哪里还会有两种性质的“义”？！按照儒家天道性命本源相通的理论，存在于人心中的“义”，就是天道、天理。除此之外，别无公义可言。所以，在孟子那里，人要求知天，只需知性（人的性）即可；要想与天和睦相处，只需以德（人的好行为）配天即可。而在保罗这里，问题可没有这么容易解决。因为保罗所认识的上帝，是一位按其不受规限的意志自由造作万事万物

① 《列王纪》记载以色列、犹太诸王平生所行，反复出现这两个断语：“行耶和华眼中看为恶的事”、“行耶和华眼中看为善的事”。

② 《马太福音》二十三：13—29

③ 保罗说：“深哉！神丰富的智慧和知识。他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！谁知道主的心？谁作过他的谋上呢？谁是先给了他，使他后来偿还呢？因为万有都是本于他，倚靠他，归于他。”（《罗马书》十一：33—36）

的主。人绝不可能通过反思人自己的本性就能获得关于这样一位上帝的知识；人也不可能根据自立的道德标准以足够圣洁的行为换取与上帝的和睦相处。无论是就上帝的绝对自由而言，还是就他的纯全良善和圣洁公义而言，上帝作为一个存在意义的至高无上的点，是人的存在所难以企及的，更不用说超越了。在保罗看来，如果说人是主体，那么上帝就更是主体，并且二者是根本不属于同一个存在序列的两种性质的主体。巴特说：“上帝在天上，而你在地上”。如此的上帝与如此的人的关系，构成了基督教话语的主题。保罗在如此的神人关系中，思考和言说人生的价值和意义，他的所谓终极关怀，就不是人与上帝合一的问题，因为在他看来，这根本是不可能实现的。事实上，关于人与上帝是否本体相通，上帝是内在还是外在，抑或既内在又外在（内在超越），人究竟能否实现与上帝的合一，诸如此类的问题，从未进入保罗的思考视野。他所真正关心的问题，其实说到底只有一个，那就是人究竟该如何与圣经中所启示的那样一位上帝相处。因为在他看来，那才是真正有价值、有意义的问题。

根据圣经记载，上帝是信实的，尽管他拥有言说和行动的绝对自由，但是他从不破坏也不废弃与人所立的约。相反，人是虚谎的（有罪的），总是不甘心或者也是不能够生活在这个约的关系之中。如果人始终无法“守约”，那么上帝与人的关系又将向着何种方向演变呢？有人喜欢将旧约中的上帝与新约中的上帝加以区别，认为与亚伯拉罕立约、拣选以色列民、应许作犹太人的神的上帝，是一个决不容忍人犯罪的公正严明、易发怒的上帝。而新约中应许要赐所有相信的人永生的上帝，则是一个对罪人充满慈悲怜悯的上帝。所以，对于人的背信弃义，新旧约中的上帝会采取不同的行动——一个是惩罚，另一个是救赎。可以肯定的是，这绝不是保罗的看法。保罗从未表达过新旧约中的上帝相对立的思想。相反，保罗相信，神只有一个，无论是旧约时代，还是新约时代，神的圣洁公义不曾改变，同样，神的爱也不会改变。换一句话说，无论是犹太人，还是外邦人，如果犯罪得罪神，一样会招致神的愤怒和神公义的审判。同时，面对人的背信弃义，上帝也从未终止过他主动的赦免与救赎行动。按照保罗的理解，与神为敌的人，在上帝的愤怒中所过得是一种取死的生活，毫无价值和意义可言，所以人不能幻想在背约的情况下会有真正的和平、幸福及自由。与上帝为仇的对立面，就是与上帝相和。如果在前一种状态中生活的人称作“旧人”，那么后一种生存状态中的人就是“新人”。怎么样才能实现

由“旧人”到“新人”的转变呢？这是保罗非常关注和重视的一个问题。

按照保罗一贯的思想和信仰，由“旧人”到“新人”转化的过程，肯定不应该是人的自我圣化过程。在这其中起关键作用的仍然是上帝的作为。具体说，是上帝在耶稣基督里所采取的救赎行动，导致了人的生存状态由旧到新的质的变化。人的德行非但不是导致这一变化的原因，而且事实上正是这一变化的结果。在基督教信仰中关于上帝的恩典与人的德行的关系，有一个很经典的说法：宗教是恩典，而伦理是可感激之物。在儒学的话语系统中，人的善是首出的，作为原因存在的东西。而在基督教话语中，上帝的恩典是居首位的，人的善是接纳上帝恩典的人对于恩典所作出的反应。这一重大区别，事实上已经体现在儒学与基督教对于一系列道德名目的不同理解中。论者通常对此不作仔细区分，只是笼统地说，基督教和儒学一样，都教人为善，也都要求人爱人，但却不去分辨，两套话语系统中的“善”和“爱”意义并不相同。在基督教话语中，事实上有两种意义的“善”：一种是上帝的善，另一种是人的善。前者是纯粹的完全的善，相当于儒学所说的“至善”。儒学把“止于至善”作为人的伦理目标，基督教从来不这样讲，因为“至善”作为上帝的善，是人永远达不到的目标。按照基督教的理解，人最大的善（和真正的义）其实就是“信”——认定上帝永远是“是”和“善”，坚信人的所有福祉（好处）不在上帝之外，以感恩的心接受上帝所给予的一切（包括患难和试炼），在爱中欢欢喜喜地盼望神荣耀的实现。笼统地说，这就是基督教所说人的德性和善了。至于说“爱”，在基督教话语中同样也有两种含义。上帝的爱体现在他道成肉身的救赎行动中，^①而作为对上帝恩典的回应，人被要求在尽心尽力尽意敬拜和事奉上帝，以及在对邻人的饶恕和怜悯中表达人的爱。^②儒学把爱理解为人的内在德性，基督教则认为，爱首先是在耶稣基督里的，人唯有靠着对上帝的信才能生发仁义的爱。换一句话说，只有在耶稣基督里，人的爱（心）才会有根有基，与上帝的爱无有隔绝。^③

在保罗写给各地教会的书信中，不断地讲论人如何“与上帝相和”这个话题。在下面这些重要经文中，有一个核心的信息，那就是保罗已经看明：若有人在基督

① 《罗马书》五：8；《约翰一书》三：16；四：9-10

② 《申命记》六：5；《马太福音》二十二：37-40；《约翰福音》十三：34-35

③ 保罗说：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？……然而靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了，因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝，这爱是在我们的主基督耶稣里的。”（《罗马书》八：35-39）

里，他就是新造的人。换一句话说，与上帝为仇的“旧人”只有借着耶稣基督才能成为与上帝相和的“新人”。在这里，真正重要的仍然不是人的作为，而是上帝的恩典。

《罗马书》五：1-11：

我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督得与神相和。我们又借着祂，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的；因为知道患难生忍耐；忍耐生老练；老练生盼望；盼望不至于羞耻，因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着祂的血称义，就要借着祂免去神的愤怒。因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。不但如此，我们既借着主耶稣基督得与神和好，也就借着祂以神为乐。

《哥林多后书》五：17-20：

若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神，祂借着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。这就是神在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。所以，我们作基督的使者，就好象神借我们劝你们一般；我们替基督求你们与神和好。

《以弗所书》二：12-16：

那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了。因祂使我们和睦（原文作“因祂是我们的和睦”），将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下借着祂自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架使两下归为一体，与神和好了。

《歌罗西书》一：13-22：

祂救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到祂爱子的国里；我们在爱子里得

蒙救赎，罪过得以赦免。爱子是那不能看见之神的象，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠着祂造的，无论是天上的，地上的；能看见的，不能看见的；执政的，掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的。……因为父喜欢叫一切的丰盛，在祂里面居住。既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有，无论是地上的，天上的，都与自己和好了。你们从前与神隔绝，因着恶行，心里与祂为敌。但如今祂借着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备，把你们引到自己面前。

保罗在这里的论述，并没有任何晦暗难明之处。他所说的“与上帝相和”，既非人的心理体验，也非人的精神境界，而是上帝“借着耶稣基督”所做成的工作。“与上帝相和意味着神人之间缔结的和约，这种神人和约得以产生是因为：上帝改变了人的立场，造物主和造物之间建立了正常关系，以敬畏上帝为开端的对上帝的爱，即人对上帝唯一可能和真实的爱产生了。……与上帝相和是人（作为人！）与上帝（作为上帝！）关系的正确次序。”^①在神人关系的正确次序中，上帝实现了他新的创造计划——旧事已过，一切都变成新的了。因为人的罪而遭到破坏的存在秩序，在耶稣基督里得以重整，从前在亚当里的罪人，得以在耶稣基督里作“新造的人”。这里并没有什么保罗的和基督教的神秘主义，因为“在耶稣基督里”，并非是指某种神秘的仪式或神秘的体验，而是指人活在耶稣基督的国（也即是神的国）里的那种生命状态。用保罗的话说，是神救了我们脱离黑暗的权势，将我们迁到了基督的国里。所以，在耶稣基督里的生命，是从神来的。基督教所说的“重生”和“永生”也都应该在这个意义上加以理解。耶稣曾说，人若不重生，就不能见神的国（“旧人”不能看见神的国）。反过来说，能活在神的国里的人，一定是重生得救的人（“新人”）。而重生也就意味着永生（被神重生的人便有永生——与永生神在一起，拥有神所赐的新生命），因为它们所指的都是人从神所获得的新生命。^②在基督教的话语中，“与上帝相和”、“在耶稣基督里”、“重生”、“永生”，其实都是对同一件事情的不同表述而已。这件事情的主体是上帝，而人则是整件事情的受益者——“旧人”变成了“新人”。这种改变已经发生，并且随时都会发生，并且必然会有道德状况的改善伴随其中。然而，说到底，这一切都不是人自己的功劳，不是人靠自己的力

① 卡尔·巴特：《罗马书释义》，第199页。

② 《约翰福音》一：12-13；《约翰一书》二：24-25；三：15

量闯进了神的国里，而是耶稣基督带着神的国冲进了人的生活里，从此，人生才变得新旧截然不同。上帝能使犯罪堕落的“旧人”变成有真理的仁义和圣洁的“新人”，这正是令保罗平生感激不尽的福音救赎大能。在他个人的人生经验里，也曾亲自经历这个重大转变，因此对于上帝救赎的真理，保罗深信不疑。对于保罗来说，他不会使用“自我超越”这种词汇来解释人的重生和永生。保罗认为，重生和永生，作为上帝所赐给人的新生命，当然应该被正确地理解为上帝的恩典，所以他一再提醒他的听众，应该随时随地切记神救赎的恩典（“你们是神重价买来的”），进而要求人们行事为人要与得救的恩典相称（“既蒙恩得救就不要再犯罪了”），也就是要对上帝的恩典作出正确的积极的回应。于是，便有保罗关于人在耶稣基督里如何行事为人的各种教训，被保留在了保罗书信中，成为新约圣经的一部分重要内容。

结合四福音书所记耶稣的教导，我们看到，与世俗伦理的道德教化不同，基督教的伦理训诫有着十分特别的原则和不同的重点。在孟子那里，道德要求和人的实际生活之间，似乎总有一种十分紧张的关系存在。在孟子眼里，无论是君王、士大夫，还是平民百姓，只要汲汲营营于功利和福祉的追求，那么就难免被鄙视为“小人”。孟子见梁惠王，梁惠王普普通通的一问，换来孟子堪称千古绝唱的一答——王何必曰利？亦有仁义而已矣。《孟子》开篇所记这一问一答当中所包含的紧张和冲突，跃然纸上，不由得使人掩卷深思。^①我们再来看那些带着各自不同的需要来到耶稣面前，希望耶稣帮助解决各种生活麻烦的人：瞎子想能看见，瘸子想能独立行走，哑巴想能开口说话，患血漏的想能病得痊愈，死了亲人的想能使亲人死而复生……在耶稣眼里，这全都是一些“罪人”，但是耶稣似乎并不特别指责他们的过犯，反而声称，他来就是要救这样的人。并且满有把握地告知任何肯来到他面前的人，“不要怕，总要信。”“只要相信，就必能看见神的荣耀。”就是瞎子开眼、瘸子行走、固疾痊愈、死者复生……据《马太福音》记载，耶稣见跟随他的人多了，就到山上坐下来，开口教训他们。耶稣一连讲了八个“有福了”，这就是著名的“山上宝训”。“八福”归为“一福”，那就是相信上帝的人，有福了。上帝会因你的相信而赦免你的罪，称你为义，赐你生命。上帝会在你居所的周围圈上篱笆使你安然居住，在你患难的时候会作你随时的帮助，会保守你的灵魂不下在阴间，会亲自将

① 太史公曰：余读孟子书，个梁惠王问「何以利吾国」，未尝不废书而叹也。曰：嗟乎，利诚乱之始也！夫子罕言利者，常防其原也。故曰「放於利而行，多怨」。自天子至於庶人，好利之弊何以异哉！如果能换一个思路想问题，结果会如何呢？

他的道指示你，以免你死在过犯、罪孽当中。不需要再列举了，一句话，只要你相信上帝，“与上帝相和”，上帝所赐予你的福祉，会远远超出你的心思意念所及。在这里，我们看到了一种很特别的伦理关系——上帝与他眼中的罪人的关系。在这个关系中，上帝所要求于人的善或道德，其实很简单，就是“信”。这“信”里包含着只有上帝才能给予的应许和赐福。上帝要求人在信中谨守、遵行他所赐下的一切律例、诫命和典章，理由十分简单明确，因为只有真正的上帝才能把生命的道给予人——人的一切福祉（包括现世的和永远的）不在上帝的道之外。这的确是一种很特别的伦理教训。从原则上说，保罗的教训与耶稣的教训是完全一致的。所不同的只是，耶稣作为道成肉身的上帝，他就是那生命的道——是上帝一切诫命所从出的源头，也是上帝所赐人一切福乐的源头。而保罗所作的不过是让人认识这位生命的主。他盼望所有人都能有机会得到上帝在耶稣基督里赐下的这份特别的恩典，同时保罗劝诫每一个已经蒙上帝恩典得救的人，一定要保守心志，继续活在这恩典里。

《罗马书》十二：2：

不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。

《罗马书》十三：12-14：

黑夜已深，白昼将近，我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。行事为人要端正，好象行在白昼；不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可争竞嫉妒；总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。

《以弗所书》四：17-24：

不要再象外邦人存虚妄的心行事；他们心地暗昧，与神所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬，良心既然丧尽，就放纵私欲，贪行种种的污秽。你们学了基督，却不是这样。如果你们听过他的道，领了他的教，学了他的真理，就要脱去你们从前行为上的旧人，这旧人是因私欲的迷惑渐渐变坏的；又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人；这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁。

《歌罗西书》三：3-15：

你们的生命与基督一同藏在神里面……你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心……总要彼此包容，彼此饶恕；主

怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的。又要叫基督的平安在你们心里作主……当用各样的智慧，把基督的道理丰丰富富地存在心里。

《帖撒罗尼迦前书》四：3：

神的旨意就是要你们成为圣洁，远避淫行；要你们各人晓得怎样用圣洁、尊贵，守着自己的身体，不放纵私欲的邪情，象那不认识神的外邦人……神召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁。

在上述重要经文中，保罗使用了一系列表现“新人”德行的语汇，来勾勒他关于“新生活”的大致轮廓。这也许会给人造成一个印象，保罗所关注的人生目标，就是要不断追求德行的完满或完善。基督徒与常人相比，在追求道德完善的过程中有其特别的优势，那就是上帝会亲自参与这一道德化的过程，并给予人所需要的帮助。然而，我们必须指出，如果这样解释上述经文，就大大地误会了保罗的思想。按照保罗一贯的思想信仰，出现在他思虑当中的又大又深刻的难题，从来不是人将以何等完美的德行来表达人作为人存在的独特优异性的问题。而是作为罪人的人如何能在真正的上帝面前存活，并得上帝永恒赏赐的问题。所以，保罗这里所说的“成为圣洁”并不是一个纯粹道德意义的概念，它的真正含义其实是指从旧世界（旧人）中分别出来归于上帝以为圣。从这个意义上说，任何一个肯来到上帝面前愿意接受上帝救赎恩典的罪人，从他的生活与上帝的存在发生真实关联的那一刻起，就已经“成圣”了。相反，那些从来不认识上帝（当然也就不会敬畏和热爱上帝）的人，无论其心思意念说起来有多么纯洁、高尚，也无论其行为达到了多么难守的道德标准（譬如极端的禁欲主义），就其生存性质而论，仍然是活在旧世界（旧人）中。站在保罗的立场来看，如果上帝未被认识为上帝，如果上帝不被当作上帝来敬畏，那么人将按照自立的是非尺度把人的生活带向万劫不复的深渊。可否以严肃认真的态度来对待保罗的这一立场呢？

按照孟子的心性理论和天人关系学说，儒学话语系统中的道德，既不可能来自于“他者”（上帝作为绝对意义的他者之独立实存）的命令，也不可能依靠外力（他力）的维系加以实现。理由很简单，按照儒学的思想逻辑，一种命令（诫命、律例、典章）若非植根于人的道德心性，那么它就根本不能被称作道德。这就意味着，在儒学这里，人只应该服从自己的道德心性所给出的命令，只有这样，人生才有价值

和意义。像基督教那样，要求人遵行上帝的绝对命令，以上帝之义规限乃至否决人之义，岂不是连根否决了人的道德生命？！用牟宗三先生的话说，就是否定了天下苍生生命的本质，儒学是断然不会这样看问题的。这样一来，就又回到了儒学与基督教分歧的那个最初也是最关键的焦点上：儒学以人为本，所以凡事都从人的立场出发，以人的理性作为唯一可靠的标尺来衡量、判断一切事物的价值和意义。基督教以神为本，认为神的存在高于一切，所以宁肯来到上帝的面前接受上帝的判断。双方究竟孰是孰非？我们一定要给出一个明确的论断吗？从比较研究的立场来看，当我们各如其是，是其所是地呈现了双方真实的话语和思想，就已经为异质学术的会通开拓出了一个广阔的空间。就把判断的权利直接交给我们的生活好了。

主要参考文献

- [1] 《论语》，诸子集成本，上海书店出版社 1986 年版。
- [2] 《孟子》，诸子集成本，上海书店出版社 1986 年版。
- [3] 《史记》，司马迁，中州古籍出版社 1996 年版。
- [4] 《四书章句集注》，朱熹，上海书店 1987 年版。
- [5] 《孟子正义》，[清]焦循撰，沈文倬点校，中华书局 1987 年版。
- [6] 《孟子字义疏正》，[清]戴震，中华书局 1982 年版。
- [7] 《中国孟学诠释史》黄俊杰，社会科学文献出版社 2004 年版。
- [8] 《朱子语类》，朱熹撰，[宋]黎靖德编，中华书局 1986 年版。
- [9] 《生命的学问》，牟宗三，台湾三民书局股份有限公司 1970 年版。
- [10] 《政道与治道》，牟宗三，台湾学生书局 1983 年版。
- [11] 《心体与性体》，牟宗三，上海古籍出版社 1999 年版。
- [12] 《当代新儒家八大家集》，黄克剑等主编，群言出版社 1993 年版。
- [13] 《先秦七大哲学家》，韦政通，台湾水牛出版社 1985 年版。
- [14] 《先秦学术概论》吕思勉，中国大百科全书出版社 1985 年版。
- [15] 《诸子与理学》，蒋伯潜、蒋祖怡，上海书店出版社 1997 年版。
- [16] 《周予同经学史论著选集》，朱维铮编，上海人民出版社 1983 年版。
- [17] 《儒学与康德的道德哲学》，杨祖汉，台湾文津出版社 1987 年版。
- [18] 《国学概论》，钱穆，商务印书馆 1997 年版。
- [19] 《中国人的路》，项退结，台湾东大图书股份有限公司 1988 年版。
- [20] 《中国人性论史》，徐复观，上海三联书店 2001 年版。
- [21] 《儒家哲学论集》，曾春海，台湾文津出版社 1989 年版。
- [22] 《现代儒学论衡》，林安梧，台湾业强出版社 1987 年版。
- [23] 《先秦诸子论丛》，唐端正，台湾东大图书有限公司 1981 年版。
- [24] 《儒家伦理学析论》，王开府，台湾学生书局 1986 年版。
- [25] 《儒学与现代世界》，谢仲明，台湾学生书局 1986 年版。
- [26] 《儒学方向与人的尊严》，郑力为，台湾文津出版社 1987 年版。

- [27] 《理想与现实》黄俊杰主编，台湾联经出版事业公司 1982 年版。
- [28] 《先秦儒家哲学探讨》，邹化政，黑龙江人民出版社 1990 年版。
- [29] 《儒家与现代化》，韦政通，台湾水牛出版社 1986 年版。
- [30] 《圣经》（中文和合本）
- [31] 《译经溯源》，赵维本著，香港中国神学研究院 1993 年版。
- [32] 《罗马人书注释》，加尔文著，赵中辉、宋华忠译，台北基督教改革宗翻译社 1978 年版。
- [33] 《罗马书注释》，虞格仁，香港道声出版社出版。
- [34] 《罗马书释义》，卡尔·巴特著，魏育青译，香港汉语基督教文化研究所 1998 年版。
- [35] 《教会教义学》卡尔·巴特著，戈尔维策精选本，生活·读书·新知三联书店 1998 年版。
- [36] 《自由的真理》，卜鲁斯著，范约翰、张宪猷译，香港种子出版社有限公司，2001 年版。
- [37] 《使徒保罗的道论》，穆勒夫著，李兰译，香港信义宗联合出版社出版。
- [38] 《使徒行传》，约翰·斯托得著，黄元林译，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2003 年版。
- [39] 《罗马书》，约翰·斯托得著，李永明译，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会 2004 年版。
- [40] 《使徒行传与保罗书信要领》，张达民、黄锡木著，香港基道出版社 2003 年版。
- [41] 《新约文学与神学：保罗及其书信》，亚德迈耶、格林、汤玛恩合著，陈子安译，香港天道书楼有限公司 2005 年版。
- [42] 《基督教思想史》，奥尔森著，吴瑞诚、徐成德译，北京大学出版社 2003 年版。
- [43] 《基督教教义史》，伯克富著，赵中辉译，宗教文化出版社 2000 年版。
- [44] 《基督教要义》，约翰·加尔文著，徐庆誉、谢秉德译，香港基督教文艺出版社 1955 年版。
- [45] 《钥匙的统治》，舍斯托夫著，张冰译，上海人民出版社 2004 年版。
- [46] 《在约伯的天平上》，舍斯托夫著，董友、徐荣庆、刘继岳译，上海人民出版社 2004 年版。

- [47] 《雅典与耶路撒冷》，舍斯托夫著，张冰译，上海人民出版社 2004 年版。
- [48] 《旷野呼告 无根据颂》，舍斯托夫著，方珊等译，上海人民出版社 2004 年版。
- [49] 《思辨与启示》，舍斯托夫著，方珊等译，上海人民出版社 2005 年版。
- [50] 《死、永生、上帝》，舍勒著，孙周兴译，中国人民大学出版社 2003 年版。
- [51] 《基督教思想史》，蒂利希著，尹大贻译，香港汉语基督教文化研究所 2000 年版。
- [52] 《被钉十字架的上帝》，莫尔特曼著，阮炜译，香港道风山基督教丛林 1994 年版。
- [53] 《基督教大思想家》，汉斯·昆著，包利民译，社会科学文献出版社 2001 年版。
- [54] 《伦理学》朋霍费尔著，胡其鼎译，香港汉语基督教文化研究所 2000 年版
- [55] 《第一亚当与第二亚当》，朋霍费尔著，王彤、朱雁冰译，香港汉语基督教文化研究所 2001 年版。
- [56] 《赖氏新约神学》，赖德著，马可人、杨淑莲译，中华福音神学院出版社出版，1998 年版。
- [57] 《古氏新约神学》唐古特立著，高以峰、唐万千合译，华神出版社 1981 年版。
- [58] 《单纯理性限度内的宗教》，康德著，李秋零译，中国人民大学出版社 2003 年版。
- [59] 《道德哲学史讲义》，约翰罗尔斯著，张国清译，上海三联书店 2003 年版。
- [60] 《世界历史与救赎历史》，卡尔·洛维特著，李秋零、田薇译，生活·读书·新知三联书店 2002 年版。

致 谢

2001年9月被山东大学中国哲学专业录取为在职博士生时,完全没有想到,攻读博士学位于我竟是如此艰苦卓绝的一项工作。这困难来自两个方面:一,在读期间依然承担十分繁重的本科生、研究生的教学培养任务,授课时数平均在周十二至二十之间;二,我的硕士专业是中国哲学,基督教这一部分要完全从头学起,之前没有接受过这方面的任何学术训练。还记得第一次打开《圣经》时的那种沮丧和无望,简直不知道如何去处理这样一部纯粹的宗教经典。所幸,2002年9月傅有德教授为我争取机会到香港汉语基督教文化研究所访问、学习,为此我心中充满感激。在香港期间,选修了一部分基督教哲学及圣经研究的重要课程,结识了汉语基督教界很多颇有造诣的学者,阅读了大量基督教研究的经典文献。即便如此,对于将要展开的儒学与基督教比较研究还是心存畏惧,同时对于学术界通行的比较研究方法也感到不是很满意。在导师的一再鼓励下,我决定从突破研究方法的限制入手,着手写作我的博士学位论文。如今终于可以把这几年的研究成果呈现给大家,接受各方检验,心中仍然是忐忑不安。

在读期间,中国哲学专业博导组的每一位教授都给予我学术上和工作上的关心与指导,我会铭记于心。尤其是我的导师傅有德教授,自始至终对于我的研究寄予厚望,对于我十分缓慢的研究进度也始终报以同情和宽容,同时又多方多点地指导我的论文写作,对此不是一个谢字可以了得。我也要感谢几年来在课堂上分享我的研究过程的本科生和研究生们,与他们的问答论辩及电邮往来,不断促使我以更加严肃认真的态度对待我的研究、写作和言说。最后,感谢我的家人给予我的爱 and 信任。

攻读博士学位期间的主要研究成果

发表论文:

- 1、“从保罗的宗教经验看犹太教与基督教的分野”，山东大学犹太教与跨宗教研究中心《犹太研究》2005 第 4 期
- 2、“科学、信仰、迷信关系辩证——一种基于文化史的考察”，《东岳论丛》2004 第 6 期
- 3、“本易理以诂易辞 由易辞以准易象——试论尚氏易学的特色及其对易学史的贡献” 2002 《周易研究》第 6 期
- 4、“科学还值得信赖吗——对‘科学是把双刃剑’的再反思” 《宁夏党校学报》2003 第 6 期
- 5、“两种生命的学问——从比较研究方法看儒学与基督教会通之途径” 中国社会科学院基督教研究所、加拿大维真学院《基督教研究》2006 年 10 月

学术会议论文:

- 1、“从真理的异质到意义的分歧——以孟子与保罗为例分析中国基督徒伦理意识“疏离”的原因”，宣读于“中国基督徒伦理道德问题研讨会”，山东大学犹太教与跨宗教研究中心主办，济南：2006 年 5 月
- 2、“从孟子与保罗的不同职分看儒学与基督教两种真理的性质”，发表于“国际孟学研讨会”，山东大学儒学研究中心主办，邹城，2006 年 4 月
- 3、“从中国基督徒伦理意识的“疏离”看儒家伦理的主位性”发表于“儒学与实学国际学术研讨会”，山东社会科学院、曲阜师大主办，山东日照 2006 年 8 月

译著:

《神圣罗马帝国文化史》东方出版社（与刘新利等合译），2005 年 11 月