

# 试论宗教与道德的一般关系

成 穷

历史表明，在远古，宗教和道德乃是二而一的东西。那时，“风俗需要神灵的核准，宗教和道德的命令构成一个统一的法典，虔诚和道德被看做同一个东西。”<sup>①</sup>这一点从摩西律法中即可见出。其分裂是后来的事。不过，作为分裂后的两者，既有相异的一面，又有相同的一面。本文所要讨论的，就是两者的异同及其关联。

## 一、宗教与道德异同的一般概说

宗教和道德是否一回事？如果不是一回事，区别又何在？法国哲学家爱尔维修认为，惟一真正的宗教（即“世界宗教”）就是“建立在真正原则基础上的道德”。英国哲学家鲍桑奎也认为宗教的义务与道德的义务是相同的，对神的义务也同样是对人的义务。他们都把宗教等同于道德、归结为道德。但持这种看法的毕竟是少数，绝大多数人都认为二者有区别，并为此而提出了这样或那样的理由。我们认为，宗教与道德确有分疏，但亦有相通或相同之处。

### 1. 宗教与道德的相异面

宗教与道德的区别因视角的不同而有多种。我们姑且从以下

四个方面来加以分疏。

第一，从存在维度看二者的区别。人生“在世”，与世界上的事物发生着种种关系，归纳起来，主要有三种最基本的关系：(1) 人与物；(2) 人与人；(3) 人与“神”。前两种关系为现实性关系，后一种为超越性关系。在这三种关系中，道德定位在哪里？显然应在人—人关系的向度上。不过这里讲的道德，主要不是指以自我完善为目的的人格锻炼与境界修养，而是指调节人—人关系的一种方式及其内化意识。作为这样的东西，其存身的领域始终不出人—人关系的现实维度。宗教则不同。宗教的目的不是要与人发生一般的现实关系，而是要与某个神圣者发生特殊的超越关系。这个非人的神圣者不在我们这个“此岸”世界，而是存在于人的普通经验无法感知的“彼岸”世界。所以，与道德不同，宗教始终走在人—“神”关系的向度上。

这恐怕为宗教与道德的最大区别。下面的第二个区别可视为它的引申。

第二，从求生活动的距离看二者的区别。这里的求生活动指人为了单纯的生存而展开的活动。如果以此为“中轴”来比照宗教与道德，那么，一眼便能见出，道德离它“近”而宗教离它“远”。

何以道德离求生近而宗教离求生远？人为了生存，必须和外部世界发物质性的交换关系，其目的是要获取为生存所需的物质利益。但是，由于人对此种利益的追求是在人类社会中的，由于人类社会中处于不同时空条件下的个人、集团、群体等等对利益的关系和理解并不总是一致的，故又导致了种种利益冲突。为了不使这些冲突最终发展到威胁人的生存本身，于是人们又逐渐制订出各种规范，用以调节人们获利（求利与分利）的方式。道德就是其中重要的一种方式（当然，它最初总是和宗教禁忌结合在一起的）。荀子《礼论》中的一段话，或可拿来说明道

德伦理与求生活动的关系：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求；使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持相长，是礼之所起也。”荀子所谓的“礼”、“礼义”，也就是道德规范。可见，作为人们求利、分利的原则的道德，乃是应求生活动需要而产生并服务于求生活动的，其功能在于使求利、分利的活动固定化、有序化、合理化。中国思想史上反复出现的“义利之辨”，正好从一个侧面反映了两者关系的密切。之所以如此，乃是因两者皆处于求生存领域。宗教则不同，尽管原始宗教也常带有浓厚的祈福色彩，但发展至今，宗教的基本功能却不在祈福，而多在为人生提供某种安身立命的终极依傍。作为此种东西，宗教的意义不是助人求生存，而是求生存的意义。求生存的意义是与求生存并列的一维。人对物质利益的需求当然重要，无之，人不能存活；但人对意义的需求也同样重要，甚至更为重要，无之，人纵然活着，也倍感空虚无聊。意义像星光，闪烁在我们单纯生存黑暗天穹；像节日，使我们单调、漫长的劳作有了期盼和报偿；像驿站，在我们长途跋涉后为我们提供憩息与安居。因为有了意义，我们才有了勃勃的兴致和甜美的慰藉，才感到生活是可以接受的，甚至是美好的、值得一过的。人求意义的方式有种种：既可向“世内事物”求取，也可向“世外事物”求取。宗教可说是人求意义的一种极端方式，其特点是以对超自然存在者的信仰来取得在世的信心和依傍。

正由于二者存身的领域不同、功能不同，故它们对人生的作用也有局部和整体的分疏。道德局限于人—人关系一面，只考虑和解决这方面的问题，一般而言，不会渗入、影响作为整体的人的世界观和人生观，故只起局部的调节作用。宗教则不然，宗教作为一种信仰，大多是包罗万象的，旨在对世界和人生提供一种

统一的说明和指导。它不仅要建立一种确定的人 - “神”关系，而且在此关系下，还要重新阐明、规定人 - 人关系甚至人 - 物关系。对信仰者来说，它常常表现为一种总体解决，造成信仰者的“根本转变”。既是根本转变，当然也就要求道德态度和观念的相应调整和转变。由此观之，宗教离求生存活动远而道德近。这个“远”、“近”其实是“高”、“低”的不同。宗教“高”，故具有统摄性、目的性；道德“低”，故具有局部性、手段性。中西哲人如冯友兰、克尔凯郭尔等，把“宗教境界”或“宗教阶段”视为高于“道德境界”或“道德阶段”的最高人生境界，究其原因，莫不蛰伏于此。<sup>②</sup>

第三，从发挥作用的范围和方式看二者的区别。上面已指出，宗教“高”而道德“低”。这是就它们对人生发挥的作用而言的。然而就它们对社会发挥作用而言，则宗教“窄”而道德“宽”。社会中的人，并不都是信仰宗教的人，宗教只对那些信从者起作用。如果说在古代社会中人们尚有选择不信教的自由，那么，在近现代社会中，这种自由相对说来就更大了。所以，无论宗教的影响有多大，信奉者有多广，它都不可能对社会全体成员起作用。反之，道德则不然。道德的适应范围不是社会局部而是整个社会，既适用于非宗教徒，也适用于宗教徒。凡由人群形成社会的社会的地方，就必然有道德规范的产生和运作。无论意识到或同意与否，人们在其社会生活中都必须遵循某些道德规范。即使在宗教团体中，也有调节、规范信徒关系和行为的道德准则存在。就此而言，道德是人们无法摆脱的，而宗教则是可以选择的；道德是普适的，而宗教则是特适的。

就发挥作用的方式看，道德与宗教也有所不同。道德不同于法律的地方，就在于它的非强制性。对于某一道德准则，当事人可以遵守，也可以不遵守。人们可以谴责他，但却无法强迫他。道德固然具有某种约束力，但这种约束主要来自当事人的内在良



知，而不在于某种外部权威。对于内心蔑视道德的人来说，再多的外部谴责也无济于事。反之，宗教之于信仰者则是绝对的权威。一个皈依宗教的信徒，凡事都得按宗教的教义和戒律来行动。任何与之相背离的言行都会被视为亵渎和叛变，并常常在违规者的心中引起深重的罪感和忏悔。只要选择了宗教，特别是选择了做信徒，那就意味着必须遵守它的清规戒律。违反这些戒律，不仅要受到谴责，而且还要受到惩罚，严重的还会被逐出教门。宗教约束力不仅来自虔信者的内在信仰，而且还来自外部的宗教社团和宗教权威。这是宗教在对人发挥作用的方式上不同于道德的地方。

第四，从表现形式看二者的区别。道德和宗教还有一个明显的不同，这就是在表现形式上，道德规范具有相似性，而宗教信仰则具有较大的差异性。人们很容易发现，无论何时何地，道德要求大体上都是相似的，都有诸如守信、诚实、敬老、爱幼、不淫邪、不偷盗等要求和规范。它们不因民族不同而大相径庭，亦不因时代相异而骤然改变。因此之故，冯友兰才说“道德无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外”。宗教则不是这样。从空间上看，似乎有多少民族（甚至种族）就有多少宗教；从时间上看，宗教又有泛神宗教、多神宗教、一神宗教等人的演进。倘若再进一步，就会发现这些林林总总的宗教在宗教教义、崇拜对象、仪式禁忌、组织制度乃至情感体验等方面都各不相同。

何以神在宗教中用不同的声音说话，而道德却用大体相同的语言说话呢？这或许是因为，凡有人存在的地方，就有人伦和利益的存在，为了调节人们相互之间及其与利益之间的关系，便逐渐发展出一种大体上相似的道德要求和规范。此外，道德意识和行为是一种经验中的合理化行为。当人们道德地思考和行为时，他们就把自己交给理性所应遵循的那些法则，而法则本身就具有一般性和普适性。而宗教的神圣对象却不在人们的经验范围内。

超自然的力量、现象和存在不是人们所能观察和把握的，故人们与这些东西的具体关系也不确定。于是人们只好诉诸想象，而想象必有不同，总有种族、环境和历史文化方面的因素孱入其中。这恐怕是宗教差异性的的重要原因之一。

道德毕竟只有相似性。道德因阶级、时代、地域等等而具有差异和变化的情况也是有目共睹的。这里的相似性是仅就最一般的道德要求和道德规范而言的。另一方面，宗教固然有种种不同的表现形态，但它们之被称为宗教，则又表明它们具有观念、情感、行为乃至组织上的一致性，尽管这种一致性仍主要是形式上的。

以上，我们从宗教与道德在人对世界的关系中所处的地位、其与求生活动的距离、其发挥作用的范围和方式，以及表现的形式等四个方面来分疏它们的不同。若挪动观察的视角，相信还可罗列一些。不过，上述分疏似已大体上把宗教和道德的区别勾勒出来了。

## 2. 宗教与道德的相同面

宗教与道德固然有区别，但也有相同或相通的地方。这种相同或相通主要表现在两个方面：

第一，有二元对峙的价值坐标。在人对世界的三种关系中，最具价值性的乃是人 - “神”关系向度。这一向度因其能向人生提供意义而常被称为“价值之维”。反之，人 - 物关系向度最少价值性，因为人与之打交道的乃是自然事物。对于自然之物，首要的要求是如其所是地描述，而不是主观地评判与规范。处于二者之间的是人 - 人关系向度。人 - 人关系有多种结合形态与存在样态，婚姻、经济、法律、政治、道德等即是其基本形式与样态。这个领域因涉及责任、利益和权利而充满了各种规范。规范的一个主要功能就是评等定级，亦即评价。所以，人 - 人关系的领域乃是一个价值性很强的领域。在这一点上，它离人 - “神”

关系向度“近”而离人—物关系向度“远”。这样，作为规范人与人—般关系准则的道德便与宗教取得了内在沟通的渠道。

宗教与道德的此种价值相通性，可由宗教和道德中都存在的善恶二元设置来加以说明。在几乎所有的宗教中，都有天堂与地狱的对峙；都有代表善的力量的神和代表恶的力量的神，如琐罗亚斯德教的阿胡拉·玛兹达（善神）与安格拉·曼纽（恶神），印度教的毗湿奴（善神）与湿婆（恶神），佛教的菩萨、阿罗汉（善神）与罗刹（魔鬼），伊斯兰教的安拉（真主）与易卜劣厮（色旦），基督教的上帝（全善）与撒旦（魔鬼）；都有遵守教义教规的正念善行与违背教义教规的邪念恶行。宗教中的此种善恶二元设置及评价标准正好在形式上也是道德的基本设置及评价标准。道德的正面价值为善，负面价值为恶。人们把符合正面价值的行为称为善，从而褒扬之；把违背正面价值或符合负面价值的行为称为恶，从而贬抑之。道德虽不像宗教那样设置天国地狱，用来安顿善人恶徒，但无德之人却被归于“喻于利”的“小人”之列，而有德之人则被归于“喻于义”的“君子”之列。这同样是判然有别的两个世界。可见，尽管宗教与道德在人对世界关系的坐标中分处的向度不同，尽管宗教的善恶与道德的善恶也不完全相同（这在亚伯拉罕杀以撒以献上帝的故事中表现得最明显），然而在善恶设置的价值坐标上却有相同、相通之处。有此相同与相通，宗教和道德才能以此为中介而相互转换和影响。

第二，有维护、巩固社会秩序的相似功能。人类的共同生活是需要秩序的。某种秩序在历史上一旦形成，便具有相对的稳定性。这种稳定性来自何处？归根到底来自人们的维护。人们维护社会秩序的方式可以有种种，如习俗、道德、法律等等。但纵观历史，流传得最广而又最有效的方式恐怕要算宗教了。

宗教维护社会秩序的稳定主要表现在三个方面。首先，宗教能对社会秩序及其制度的合理性提供终极的论证。所谓终极论

证，其义有二：一是绝对的，不容质疑。任何别的论证由于都是从世间取证，故都是相对的，可以质疑的，惟有神的允诺和首肯才是绝对无疑的。二是最后的，即在这种论证的背后再没有别的论证了。由此可见，终极论证也即“圣化”，这是最高的权威。某一社会秩序及其制度安排一经“圣化”，便取得了最高的合法性。这样，尽管也时常受来自各方面的侵扰和威胁，但是，一旦它们被赋予神圣的外观，其稳定性便大为加强。在这一点上，道德所起的作用相对说来要弱一些。而且，由于上述原因，宗教甚至还能“圣化”道德，这在宗教传统深厚和全民信教的社会中尤其如此。其次，宗教能消解威胁既定社会秩序的某些力量。无论社会的秩序化如何成功，总有大量无序现象存在，如自然中的灾害、社会中的腐败、人生中的痛苦等等。这类现象特别是社会的不公正，给社会带来不稳定和冲突的可能。宗教通过对这些无序因素的合理化解，如佛教的轮回报应说、基督教的神正论与审判说，虽说无法完全避免，但至少缓解了那些可能导致冲突的力量。<sup>④</sup>这显然有助于维护和巩固既定的社会秩序。再次，宗教能成为社会团结与协调的粘合剂。宗教凭借相同的信仰、体验和仪式，能形成宗教共同体。这种共同体的团结和稳定通常超过一般的社会团体。基督教会自成立以来，历经两千年而依然存在，比任何一个西方机构都要坚固、持久。<sup>⑤</sup>宗教社团是社会的一个组成部分，部分的稳定通常也会造成整体的稳定。同时，当某一宗教信仰超出信徒的范围而为全社会所普遍认同时，就能成为全社会团结与协调的粘合剂。基督教在西方世界所起的作用，伊斯兰教在阿拉伯世界所起的作用，大抵如此。日本在明治维新之后国民意识凝聚力高度强化，究其原因，很大程度上乃是“恢复并神化了天皇的权力，将‘神道’制度化，培养了人们对天皇的效忠、服从和敬畏，从而使社会保持一种强大的同心力。”<sup>⑥</sup>在缺乏深厚宗教传统的文化中，除以强力为后盾的法制外，维护、稳定

社会秩序的主要角色是由道德扮演的。道德虽有普遍性的优势，但在强度和凝聚力上却逊于宗教。

除维护、稳定社会秩序外，宗教尚有建立社会秩序的一面。一种社会秩序最初是如何建立的？恐怕离不开宗教的参与。人们最初对宇宙构成、社会构成的理解和建构，常常就有宗教的信念伴随其中。这一点在原始社会中，在政教合一、国教制和宗教民族化的社会中，乃是显而易见的。在这类社会中，教义、教规和礼仪已经同人们的生活习俗融为一体从而形成某种秩序。此外，宗教也有冲击、破坏社会秩序的特定的一面。这常常是由不同的宗教之间或同一宗教的不同教派之间的抵触和争斗造成的。中东地区冲突的原因很多，但其中重要的一个，便是犹太教徒、伊斯兰教徒与基督教徒之间的宗教冲突。英国北爱尔兰的纷争是新旧基督教徒之间的冲突。在印度，则不时发生印度教徒与伊斯兰教徒之间的冲突，这些冲突极大地破坏了该地区的稳定和秩序。宗教对既定社会秩序的冲击和改变有时还来自宗教内部的改革。众所周知，宗教改革运动不仅对天主教和西欧社会造成极大的冲击，而且还通过新教伦理（与其他因素一道）最终形成了一种被称为资本主义的新秩序。

另一方面，由于道德在本质上是“关于人类在和平与统一中一道生活的规则”（霍布士），故道德天然就具有建构、维护和巩固社会秩序的功能。在这一点上，道德和宗教有着极大的一致性。道德虽不像宗教那样能“圣化”社会秩序，但在某种意义上，却能加以“德化”。在古代中国，国家和社会秩序合法性的来源常常被说成是“天”，但合于圣人之道如合于周公、文、武、孔、孟之道，也未尝不是一种合法性的根据。合于圣人之道，主要是合于他们立下的道德法规。一个被认为是合于圣人之道的政权或秩序，便能获得更多人的认同，从而具有更大的稳定性。当然，道德维护社会秩序的此种功能不是绝对的，在某些时候，反

而对既定的社会秩序造成冲击和破坏。这主要见于下述两种情况：一是外来道德观念和伦理习俗侵入本土道德观念和伦理习俗，如包括道德习俗在内的西方价值观对近代中国社会的影响和冲击；一是从内部新生出的道德观念对传统道德习俗的冲击，如在近代中国社会逐渐形成的共产主义道德观对孔孟之道的冲击。这种不同的道德观念和伦理习俗固然对既定的社会秩序造成冲击和破坏，但另一方面也可能同时起到建构新的社会秩序的作用。

## 二、宗教与世俗道德的关系

所谓世俗道德，是指世俗社会（不含宗教社团）中通行的道德准则及其系统。谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。宗教本身并不是道德，因为宗教反映的是人—“神”关系，这种关系的基本要求不是道德而是信仰与崇拜。但是，宗教也是人的一种活动方式，也要形成某种由信徒组成的团体。为了规范信徒之间以及信徒与俗人之间的关系，也需要有一种道德。但这种道德却不是世俗性质而是宗教性质。既然称道德，就有一致之处，这就是两者所处理的都是人与人之间的关系，不过一为俗人之间的关系，一为（或主要为）信徒之间的关系。既称宗教道德与世俗道德，就有相异之处，基本的就是前者是在人—“神”关系的背景中对人—人关系的道德要求，后者则是人—人关系的背景中对人—人关系的道德要求。宗教道德的特点留待下面谈，这里先说作为整体的宗教与世俗道德的关系。

大而言之，宗教与世俗道德的关系表现为两者的交互影响。

### 1. 宗教对世俗道德的影响

宗教对世俗道德的影响主要体现在两个方面：

第一，宗教对世俗道德的“圣化”。根据以上所述可知：道德乃调节、维护人—人关系的一种社会规范。现需回答的一个问

题是：此规范的权威性如何？此规范是否在任何情况下都必须遵守？后一问题在很大程度上要依前一问题为转移。如果道德规范的权威性不足或根本就缺乏权威性，那就不易起到强制和使人认同的作用。前已指出道德不像法律，它主要诉诸人的自觉遵守。如果道德的合法性成了问题，人们就不必遵守，或至少在某些时候不必遵守。道德要取得权威性，其途径有种种，风俗与舆论即是其中之一。但最高的权威性显然应在超人间的地方。再没有比神赋予的更具合法性了。一旦取得这样联系，便为宗教对道德的“圣化”留出了地盘。这样一来，人间的道德关系、道德秩序和道德规范就被说成是上天或神灵的要求，是上帝为人制订的律法和准则，如“摩西十诫”（内有六诫在今天看来属道德方面的要求）就被说成是摩西从西奈山带回的上帝约定的十条诫命；又如中国殷商时期的人伦政治体系，被说成是天赐给大禹的（“天乃赐禹洪范九畴，彝伦攸叙”）；再如中国汉儒董仲舒就把“三纲”（君臣、父子、夫妇）、“六纪”（诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友）这一封建人伦关系和等序说成是上天的示意和安排（“王道之三纲，可求于天”）。一旦取得这样的权威，道德就变得神圣起来，它的要求现在就成了神的命令。服从这些规则就是敬神，反之就是渎神。渎神是要遭报应的。这就极大增强了道德的约束力。宗教对道德的这种“圣化”虽说并不能杜绝道德违犯行为，但对于即使是有意破坏道德规范的人也多少形成一定的压力，这在一个社会不甚发达、民智不甚开化的时代尤其如此。

对于宗教“圣化”道德的现象，过去人们多从统治者欺骗的角度去加以解释。这当然是一个原因，但这是从社会学的角度观察的。若挪动观察的角度，比如从学理的角度即从道德活动的内在要求的角度，也许还能观察到别的东西。

宗教之所以能“圣化”一般的世俗道德，最重要的原因恐怕还是道德活动的内在要求。人生在世，从事着各种各样的活动，

究其目的，最终还是为了追求幸福。当然，幸福不能是道德的基础，因为那样一来，每一假幸福之名而求其实现的利欲都将披上道德的外衣。但是，道德又必然要求幸福。有道德而不幸福甚至痛苦，这无论如何也是违情悖理的。幸福应该是对按道德要求行事的人的奖赏，而不幸则应是对违反、破坏道德要求的人的惩罚。然而，在现实生活中，按道德要求行事的人并不总能得到幸福。在很多情况下，由于种种原因，按道德要求行事的人不仅得不到幸福，反而会遇到不幸甚至灾祸，而不按道德要求行事的人不仅不受惩罚，甚至还十分走运。这种“无行而贵，守行而贱；无德而富，有德而贫；逆吉义凶，仁夭暴寿；乃至有道者丧，无道者兴”（《华严原人论》）的情形，可说是古往今来屡见不鲜的事实。然而，此种倒错若大量发生，又会形成对道德的瓦解：既然有德之人多有不幸而无耻之徒反获幸福，那么人们就会纷纷效尤前者而轻贱后者。这样一来，现成的道德关系、道德秩序和道德准则就会要么被公开唾弃，要么名存实亡。为了避免这种情况出现，道德便诉诸于这样一个存在者，这个存在者不仅明辨是非（全善），对人的行为了若指掌（全知），而且具有实施惩恶扬善的能力（全能）。这样的存在者是谁呢？就是宗教性的神灵、上帝或上天。只有他们能保证道德生活的顺利进行。另一方面，道德还须假定来生的存在。因为假如人只此一生，人们就容易产生“在我之后哪怕洪水滔天”的想法，由此而倾向于一意孤行而无所忌惮。而有德者早夭无德者善终的实情又可能加深人们的不负责任。所以必须表明这一点：不是不报，而是时候不到。对于今生所作的“业”，有可能在来生得到报应。来生的奖惩，对一般人来说，始终是悬在他们今生之上的一把达摩克勒斯之剑。而来生的观念（灵魂不朽、地狱、天堂之类）正是宗教的一个主要观念。可见，德、福之间的现实分裂，内在地（在情理上）要求某个最高的权威和评判者，这个评判者能超越世人的偏见、明见、



公正，而且有能力在他认为是适当的时候施行正义的报复，从而保证某一合理的道德伦理秩序。<sup>⑥</sup>所以，不仅宗教能“圣化”道德，而道德特别是世俗道德也本然地要求着宗教。换言之，道德秩序需要一个伟大的道德家，这便是神或上帝。道德要求“圣化”，其实也即要求价值合理实现的最高保证。而宗教正好能提供这种保证。某些统治者的利用和欺骗原也是顺着这种要求来进行的。

须指出，宗教“圣化”道德，为道德提供一个为其需要的最高权威，并不意味着道德因此就能完全免遭人们的违犯和破坏。无论何时何地，都有违犯和破坏道德秩序的事情发生。但无可否认的是，总的说来，宗教对道德的“圣化”有助于人们对现存道德关系、道德秩序和道德准则的认同和遵守。比较而言，在有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，道德遵守与维系的记录总要好于无此传统的社会。梁漱溟先生曾作过考察，他发现，“在中国的西北如甘肃等地方，回民与汉民杂处，其风纪秩序显然两样。回民都没有吸鸦片的，生活上且有许多良好习惯。汉民或吸或不吸，而以吸者居多。吸鸦片，就懒惰，就穷困，许多缺点因之而来。其故，就为回民是有宗教的。其行为准于教规，受教会之监督，不得自便。汉民虽号称尊奉孔圣，却没有宗教规条及教会组织，就在任听自便之中，而许多人堕落了。”<sup>⑦</sup>

第二，宗教把自己的信条（包括道德信条）直接转化为世俗道德。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会，宗教信仰与世俗道德很难截然分开。在这种社会，社会通行的道德要求大都以宗教信仰或宗教道德的形式出现。比如，西方社会中绝大多数人的主要道德伦理观念，其实也就是基督教所教示和主张的那些道德伦理观念（近代法国革命是例外，性道德方面近些年来是例外）。施行道德教导的责任操于牧师之手，而圣经被认为是有关道德事务的主要权威。宗教把自己的信条转化为世俗道德的

一个突出例子，就是新教伦理对世俗道德的影响。这种影响至少帮助形成了一种以勤俭、节欲等道德观念和精神气质为核心的资本主义精神。这种情况也存在于穆斯林世界，在那里，社会通行的道德也即是《古兰经》所训示的道德，或至少是与之不抵触的道德。在不具有上述传统的社会中，宗教特别是宗教道德对世俗道德的影响也是很大的。众所周知，作为佛教戒律（如“五戒”、“八戒”等）之一的“不杀生”，原是对信徒的一种道德要求，但随着佛教在中国的广泛传播，也逐渐进入一般中国人的道德观念之中，其影响至今犹在。

## 2. 世俗道德对宗教的影响

世俗道德对宗教的影响也主要体现在两个方面：

第一，宗教从世俗道德吸取某些道德资源，使之成为自己的教义和道德的组成部分。宗教教义尤其是宗教道德的许多内容，如忠信、宽容、爱人、不偷盗、不淫邪等，与世俗道德的要求几乎完全一致。这与其说是宗教把自己的道德主张施之于世，毋宁说是宗教把早已存在的世俗道德收摄于己。这样说的根据是，凡有人群的地方，就有道德关系、道德秩序和道德准则的形成。它们最初可能与宗教的活动和观念交织在一起，但从逻辑上说却可以无待于宗教。在起源上究竟是宗教先于道德，还是道德先于宗教，抑或两者同时出现，这是一个很难彻底弄清楚的问题。从宗教学看，持各种看法的人都有。我们的上述说法，即宗教把早已存在的世俗道德收摄于己，是基于这样的假设：人—人关系比人—“神”关系更原始。为了形成人—“神”关系，首先须有人的存在，而人的存在不在同时形成某种道德关系，乃是不可思议的。

第二，世俗道德迫使宗教作出某种相应的改变。这主要出现在两种情况中：一是世俗道德因自身的变化而迫使相关的宗教改变自己的主张和态度。这主要发生在相同的文化系统中。例如，

近现代西方人在性道德方面所发生的观念变化，就迫使基督教作出相应的调整。姑不论异性间较自由的性关系，甚至对“同性恋”这种反常的性关系，近年来基督教也有所宽容和接受。据报道，一些教堂（包括天主教教堂）已开始为同性恋者主持婚礼。

二是本土的世俗道德迫使外来的宗教改变自己的主张和信条。这主要发生在不同文化系统的交往和融合中。姑且以中国为例，众所周知，佛教本是印度宗教，于汉时输入。当其输入时，我国早已形成以儒家伦理为核心的本土道德。儒家伦理道德的本质是入世的，基本上是以血缘关系为基础而形成的宗法伦理（其核心是“孝”）和政治伦理（其核心是“忠”）。这种伦理同出世的佛教，特别是同佛教的出家（不敬父母）、离俗（不敬王者）存在着尖锐的矛盾。为此之故，佛教受到了儒家知识分子和统治阶级的猛烈抨击。从范缜到傅奕、韩愈等人，都大力排佛。尽管反佛的理由不尽相同，但有一点却是一致的，这就是佛教出家离俗要求与儒家君臣父子之义的冲突。韩愈说佛僧“口不言先王之法，身不服先王之服，不知君臣之义，父子之情”（《谏迎佛骨表》），傅奕则谓“不忠不孝，削发而揖君亲”（《广弘明集》卷 11），都集中在这一点上。更有甚者，还发生了“三武一宗”（后魏太武帝，北周武帝，唐武宗，后周世宗）的大规模灭佛事件，致使十数万座庙宇被毁，数十万僧尼还俗。这几次反佛事件的原因虽很复杂，不可一概而论，但佛教与本土道德伦理的上述冲突不可不说是个带根本性的原因。冲突的结果迫使佛教修改自己的某些教义，以缓和与儒家（也包括道家、道教）道德伦理的冲突，同时也尽可能把儒道两家的某些信条融摄进来。早在三国时期，佛教就开始了调和儒佛的工作；南北朝以后，佛教更是常把“五戒”比儒家的“五常”（“仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也”）。宋天台宗智圆称自己晚年所作皆“以宗儒为本”。契嵩作《孝论》

十二章,称佛教最重孝,“孝为戒先”。明代佛教四大禅师也都提倡儒、佛、道的结合。祜宏谓“儒主治世,佛主出世”,佛教可以“阴助王化之所不及”,而儒教可以“显助佛法之所不及”,佛儒可以互补、相得益彰。法清则以儒道代佛,谓“孔、老即佛化身”。智旭著《四书·益解》、《孝闻说》、《广孝序》等,大力赞扬儒家思想。<sup>⑧</sup>在实践方面,佛教也一改其原有规定而变得灵活起来,如信徒可以蓄发,可以不辞父母妻子在家修行,等等。由于不断地调整自己的教义教规,以适合中国本土的伦理道德、风俗习惯,佛教终于在中国站稳了脚跟并成为中国文化不可分割的一部分。伊斯兰教在中国的传入也有类似的情况。伊斯兰教自唐宋传入,至元、明盛极一时。王治心先生考其原因时提到一点,即“对于儒家思想的容纳与尊崇”。他说回民“对于中国人所尊的天,并不反对,以为天就是阿拉神,所以很能与儒家尊天思想相调和。尤其是特别尊敬孔圣人,读儒书应科举,以孔子的伦理道德为最高道德”。“所以儒回之间,绝不发生什么冲突,很能博得历来儒家的好评。政府也不加以禁止,像历来三武一宗的破坏佛教,傅奕、韩愈等反对佛道,沈灌、杨光先等排斥耶教,从没有及到回教,大概因为回教人只知保守宗教范围,在思想上既与儒家调和,在政治上又无何种干涉,所以能够保持长时间的相安。”<sup>⑨</sup>基督教在中国的传播,更因其完全相异的文化品质而有种种困难复杂的情形,但有一点与佛教和伊斯兰教在中国的传播相同,那就是以适应中国本土文化习俗来取得人民和统治者的容忍。据载,明神宗时,利玛窦为进入中国传教,脱掉了天主教的僧服,改换成儒装,并花了多年的时间来学习汉语、了解中国社会。最后终于得到朝廷的好感,允准移居京都传教,皈依者达二百多人,其中有钟铭仁、黄明沙等著名人物,另有徐光启、杨廷筠等人与其合作翻译了不少西方典籍。利马窦在中国的活动绝非个人行为,其所代表的是西方天主教教会,他能在中国立脚传

道，亦反映了作为外来宗教对中国本土文化包括世俗伦理道德的适应。这种情况在其他基督教传教士的活动中也有所体现。

以上表明，不惟世俗道德要受宗教的影响，而且宗教也要受世俗道德的影响。这是一种双向的关系。比较而言，在古代和中世纪，宗教对世俗道德的影响要大些；在近现代，世俗道德对宗教的影响要大些。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，宗教对世俗道德的影响要大些；在不具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，则世俗道德对宗教（包括外来宗教）的影响要大些。完全不受世俗道德影响的宗教，以及完全不受宗教影响的世俗道德，无论理论上还是历史上，都是不存在的。

### 三、宗教道德的基本特征

上面已经指出，谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。存在必有其特征。下面拟就宗教道德自身的特征再谈一点看法。

#### 1. 何谓宗教道德

究竟有无一种宗教道德？在这个问题上通常有两种看法，一种看法否认有宗教道德。这种看法认为，所谓宗教道德实际上也即世俗道德，是移入宗教并捺上宗教标记的世俗道德。另一种看法则肯定有一与世俗道德不同的宗教道德的存在，但却认为它体现的是人与神的关系。这两种相异的想法有一共同点，即都把人与人-“神”关系看做人-人关系的异化表现。不同仅在于：前一看法因把人-“神”关系还原为人-人关系从而把宗教道德还原为世俗道德；后一看法则认为这种异化了的人-“神”关系具有相对的独立性，故宗教道德不同于世俗道德，其不同就在于它体现的是人-“神”关系要求的规范和准则。总之，前一看法取消了宗教道德，后一看法则把道德关系划归为宗教关系。

我们对这两种看法皆有所取舍。我们不同意否认宗教道德存

在的看法，但却承认把宗教道德视为世俗道德的内容有相当的合理性；我们同意肯定宗教道德存在的看法，但却反对把作为人—人关系反映的道德归结为人—“神”关系。总之，我们认为，所谓宗教道德，是指宗教对于信徒（信徒之间以及信徒与俗人之间）的道德要求。就此而言，它走在人—人关系向度而非人—“神”关系向度，人—“神”关系属宗教关系而非道德关系；但另一方面，这种道德又不完全等同于世俗道德，这是因为它从属于宗教信仰，是在人—“神”关系背景中对人—人关系的一种要求，就此而言，它又是罩有神圣光辉的世俗道德。<sup>⑩</sup>

## 2. 宗教道德的基本特征

特征总是在比较中见出的。谈宗教道德的特征，也一定是在与一般道德即世俗道德的比较中见出的。上面已经触及宗教道德的特征，这里再作一点展开。

宗教道德大致有下述三个基本特征：

第一，有一神圣的宗教背景。有无神圣的宗教背景，可说是宗教道德与世俗道德的分水岭。所谓“神圣的宗教背景”包含两层意思，第一层意思，宗教总有关于圣—凡、善—恶、净—染、拯救—堕落、有罪—涤罪等二元对立的设置。从凡俗、不洁、邪恶、堕落向对立面即神圣、至善、净洁、得救的转化，不仅要在体现人—“神”关系的虔信上下功夫，而且还要求在体现人—人关系的道德上作努力。但信徒在道德上努力的最终目的，不是要在合理求利、分利的基础上达到和谐的世俗人际关系，而是要最终（今生或来世）脱离这个凡俗世界，达到神圣的超越境界。在此，“成圣”不等于“成德”。后者只是前者的必要部分。也就是说，宗教道德有一向上的超越指归，只是为信徒达到神圣境界所要求的手段。第二层意思，与上相应，宗教总要求对某一超自然存在物的信仰。对信徒来说，这种信仰是首要的：不是在满足其他需求（包括道德需求）之后才有此信仰，而是首先有此信仰的

光照，然后才谈得上其他活动的意义和指归。这种信仰也是最高的：它不仅常在终极关怀的意义上为人提供在世的依傍，而且它的命令和要求也是绝对的，是包括道德伦理在内的其他人生内容所必须服从的。《圣经·旧约》中的亚伯拉罕的故事最能说明此点。亚伯拉罕虔信上帝。上帝为了考验他的忠诚，命令他将其独生子带到指定的地方献为燔祭。亚伯拉罕痛苦万分，因为这是违背世俗道德的。但他最后还是决心照上帝的吩咐去做。这个极端的例子表明，在宗教的要求中，信仰是高于一切的。道德不与信仰冲突则罢，若有冲突，那就必须放弃道德伦理的要求，以满足对信仰对象的绝对忠诚。现实生活中也是这样。众所周知，佛教对出家修行的基本要求，就是要放弃世俗道德伦理加于人身上的责任即“修”、“齐”、“治”、“平”那一套。

以上表明，道德在宗教中和在世俗中的地位 and 作用是不同的：在世俗中，如在古代中国儒家那里，“成德”可以是世俗生活和人格修养的最高目的；而在宗教那里，“成德”只是通往“成圣”的一个阶梯，必要时，可以为了信仰而牺牲道德。

当然，说世俗道德无此神圣的宗教背景，并不意味着它就一定没有其他的超越背景。在儒家道德中，“天”就是这样的超越背景，尽管它缺乏宗教意义上的“神圣”性质。

第二，倾向于众生平等的泛爱。如果说在对神的关系上，宗教道德有虔信的倾向，那么，在对人及万物的关系上，宗教道德则有泛爱的倾向。宗教，特别是启示宗教，大都提倡一种泛爱。这种爱不仅要我们爱自己、爱我们的亲友和邻居，而且还要我们爱不爱我们的人。耶稣说：“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”<sup>⑩</sup>；又说：“要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告”。<sup>⑪</sup>诚然，世俗道德也讲爱，但那常常是一种有差等的爱；也讲宽恕，但却有一个限度，超出这个限度，恨就是合理的。不仅如此，宗教还常把这种爱推广到一切有情之物。佛教戒律中的“不

杀生”、“放生”，实指对动物的爱和悲悯之心。佛经中有关佛陀“舍身饲虎”、“割肉贸鸽”的故事，尽管出于编造，却也从一个侧面反映了佛教大慈大悲的广度和深度。道教也提倡“慈心于物，恕己及人”，也有“不得杀生”的诫令，甚至还要求信徒“不探巢破卵，不攀折花果、损折园林”。<sup>13</sup>

对神圣存在物的爱是一种宗教关系，对世界众生的爱是一种道德关系。这两种性质的爱不见得是冲突的，并不像费尔巴哈断言的那样，“道德与宗教，信仰与爱，是直接互相矛盾的。谁只要爱上了上帝，谁就不再能够爱人……反之亦然。”<sup>14</sup>两者可以而且能够共存。这不仅常是宗教教义本身的要求（如耶稣说：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱，我怎样爱你们，你们也要怎样相爱”<sup>15</sup>），而且也为很多信徒的实践所证实：那些信仰最笃的人，也是爱意最浓的人。

说宗教道德有平等泛爱的倾向，并不否认宗教中有基于信仰不同所生的仇恨甚至迫害的事实。《圣经》中有耶和華令扫罗消灭亚玛力人的话（“灭尽他们所有的，不可怜他们，将男女、孩童、吃奶的并牛、羊、骆驼和驴尽行杀死”<sup>16</sup>）；佛教《大涅槃经》中有要杀死诽谤佛经的婆罗门的话；伊斯兰教《古兰经》中也有要杀戮和驱逐异端的话。在历史上，很多宗教有迫害异端的不少记录，有的还发展为大规模的宗教战争。这都是事实。这显然与宗教所宣扬的泛爱精神相抵牾，需要认真对待。但也须看到，作为宗教组织的教会的行为与作为信仰的宗教教义本身，恐怕还是有区别的。进言之，宗教教义中的某些对立言论与带通常性的言论，恐怕也还是有区别的。更何况宗教本身也处于发展变化之中，也有一个反省、检讨和改进的问题。这个问题较复杂，这里暂不涉及，只指出宗教道德有此泛爱“倾向”。这或许是可以成立的。

第三，更带禁欲色彩。我们曾把世俗道德的主要内容视为求



利、分利的原则。作为此种东西，世俗道德一般并不否定利益，而是要为利益的获得和分配确定合理的原则。“君子爱财，取之有道。”只要是正当所得，世俗道德并不反对。当然，为达到某种境界，君子也可以轻利，但只是“轻”而已，尚不致弄到“非”利的地步。与世俗道德相比，宗教道德也不完全否定利的存在的合理性，但一般而言，总是把对利益的需求降到限于生存的最小程度。基督教认为“贪财是万恶之根”，要求信徒“不要为自己积攒财宝在地上”，而要“甘心施舍，乐意供给人”；伊斯兰教也反对信徒聚敛钱财，指责“沉醉今生及其服饰的人”，要求信徒尽量施舍、斋戒和奉献。佛教因其独特的教义，在这方面尤为突出。佛教要求信徒特别是出家人不得婚娶、蓄财，不得贪恋物质享受，不游戏不装扮，不睡高广豪华的大床，甚至不饮酒、不食非时食。其中专门注重苦修的，称为“头陀行者”，除最简单的穿戴外，一无所有，故有“芒鞋斗笠一头陀”的说法。天主教的“托钵僧”，情况与此类似。更有的宗教信徒，如印度教信徒，包括瑜伽派和耆那派，不仅放弃一般的物质享受，甚至还有意折磨自己的身体，以痛苦为目的。

当然，反例和变异总是存在的。有些宗教也并不主张禁欲，如琐罗亚斯德教的《波斯古经》就明文规定禁止斋戒与苦行。而一些原来有严格禁欲倾向的宗教也有随社会演进而松动其要求的情况。如上所说，佛教为适应中国的特殊国情，允许信徒在家修行，这就认可了信徒世俗生活及其经济保障的合法性。在这一方式中，财产、婚姻不仅可以保留，甚至有的还可以不坐禅、不诵经、不礼佛。发展到末流，竟纵情声色（所谓“酒肆淫房，遍历道场，鼓乐音声，皆谈般若”），反倒有纵欲的倾向。又如，白唐传入的佛教之喇嘛教一脉，到元朝竟演成“演蝶儿”即广聚女子以取乐的恶风。

宗教道德之所以普遍要求信徒拒斥物质财富及其享受，从而

带有浓厚的禁欲苦行色彩，那主要是因为，不如此便不足以与世俗生活划清界线，不足以表明信徒对神性存在与自我拯救的坚定信心。以往，人们从世俗人道主义的立场，对这种禁欲与苦行多有批评。这些批评自有其合理性，但却往往忽略了这一点：禁欲与苦行总是对贪婪、纵欲（人很容易沉溺其中）的比照和反拨；从中透现的，既有人的决心和勇气（“放弃所有的过往云烟以获得永恒，这种运动所要求的完全是人的勇气”<sup>①</sup>），也有人在克服自然必然性和社会必然性的强制时所能达到的自由境界。此外，禁欲和苦行在客观上也带来了资源的节省，这在一个资源逐渐减少和人口逐渐增多的地球上，并非是没有意义的事。

注释：

①包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 354 页。

②参见拙文《人生境界与宗教》，载《宗教哲学艺术》，宗教文化出版社 1999 年版。

③贝格尔：《神圣的帷幕》第 3 章，上海人民出版社 1992 年版。

④包尔生：《伦理学体系》，中国社会科学出版社 1988 年版，第 137 页。

⑤见陈麟书、袁亚愚主编：《宗教社会学通论》，四川大学出版社 1992 年版，第 107 页。

⑥参见康德：《实践理性批判》，商务印书馆 2000 年版，第 133—146 页。

⑦《梁漱溟全集》第 3 卷，山东人民出版社 1990 年版，第 109 页。

⑧参见方立天：《佛教哲学》，中国人民大学出版社 1987 年版，第 45—46 页。

⑨参见王治心：《中国宗教思想史大纲》，东方出版社 1996 年版，第 154—155 页。

⑩究竟宗教道德与世俗道德在内容和形式上有多大相似度，这是有争

议的。康德认为没有区别，因为神与人都是服从同样的理性原则。而某些功利主义者（如 P·N·史密斯）则认为有区别，因为宗教道德本质上是义务论的，即建立在无需考虑后果的原则上；而世俗道德则是目的论的，即要考虑产生最大程度的善。

①① 《新约圣经·马太福音》，5：39。

①② 《新约圣经·马太福音》，5：44。

①③ 《太极真人说二十四门戒经》。

①④ 《费尔巴哈哲学著作选辑》下卷，北京三联书店 1962 年版，第 800 页。

①⑤ 《新约圣经·约翰福音》，13：34。

①⑥ 《旧约圣经·撒母耳记》，15：3。

①⑦ 克尔凯郭尔：《恐惧与颤栗》，贵州人民出版社 1994 年版，第 43 页。

## 基督教伦理学在中国学术中的定位

王 晓 朝

在一个相对封闭而又变动不大的社会环境中，传统的价值观与道德易于维系与保存；而在一个开放又急剧变化的社会环境中，传统价值观的衰落和道德危机的出现则是不可避免的。进入新世纪以后，随着全球经济一体化的必然趋势，整个世界都在为许多全球性的问题苦恼。现代科技文明的高度发展并没有自然而然地给人类带来精神上的自由、安宁和幸福，这个世界仍将是一个问题重重、危机四伏的世界。常言道“世道系于人心”，这个世界确实需要有一种普世的精神来治疗人心的痼疾，提升人们的道德境界。

进入新世纪以后的中国虽然“风景这边独好”，但入关以后的中国与世界的联系将更加紧密。从一个视角看，许许多多原本是中国的问题都将成为世界的问题；从另一个视角看，许许多多原本与中国无关的其他国家的问题都将成为中国的问题。

随着中国学术界宗教学研究的复苏和兴盛，基督教伦理学也将进入中国学术的殿堂，成为众多分支学科中的一员、一个重要的研究领域，或成为一个研究热点，这是笔者的乐观估计。如何有效地在中国推进基督教伦理学的研究是本文思考的一个中心点。

## 一、基督教与基督教伦理学在西方的复兴

宗教原本是人类道德的母体。基督教是西方文化的底蕴和支柱，其基本精神一直深刻地影响着西方伦理思想和民众的道德。自基督教成为西方占主导地位的宗教以后一直到现在，基督教伦理与基督教的整个思想体系浑然一体，难解难分。然而，西方社会的发展进入近代以后，以经验主义和理性主义为代表的西方伦理学占据了历史大舞台，并以其理论和革命性的观念成为近代西方资产阶级革命的道德旗帜。现代化的浪潮几乎将基督教伦理淹没。然而，基督教伦理从来也没有在历史的舞台上真正销声匿迹。她不仅作为西方资本主义诞生初期的伦理助产婆而为这一新生的社会运动提供了内在的精神价值，而且她暂时的隐栖并没有让她放弃自身的文化角色。实际上，自马丁·路德、加尔文开始，基督教就已经意识到自身所面临的历史命运，并开始进行宗教改革。仅仅数个世纪后，基督教伦理学便重新跃上了历史的前台，开始再一次扮演西方伦理文化的重要角色。

我们看到，早在 1879 年，教皇利奥十三世便敏锐地看到了重振宗教的时机已经出现，于是颁布了通谕《永恒之父》，宣布重振托马斯·阿奎那的神学哲学。随之，各种神学中心纷纷出现，沉默多时的各种基督教伦理思潮也随之先后登场。人格主义、新托马斯主义、新正教伦理以及与其他世俗哲学伦理学合流的形形色色的宗教伦理学派纷纷出现，其中存在主义神学伦理学（马塞尔、雅斯贝尔斯、马丁·布伯、蒂利希、怀尔德、巴特等人）和境遇伦理学（弗莱彻尔等）尤其突出。

西方社会现代化发展所产生的社会矛盾，给基督教伦理学提供了重新发展的外部条件。19 世纪末不断爆发的民族战争，尤其是 20 世纪前半叶相继爆发的两次世界大战，标志着西方社会

矛盾的总爆发。战争与革命给西方文明世界以巨大震动，给人们的生活和心理带来了灾难性创伤。战争、失业、动乱、不安等等铸成了西方文明严重的社会心理病，广大民众忧心忡忡，精神紧张，情绪失衡。这不仅使西方社会的现代发展本身举步艰难、沉浮不定，而且它所内含的社会政治需求、社会文化和价值观念的需要，以及人们自身心理深层的需要，都远远超出了西方世俗文化和道德观念所能满足的程度。因此，社会再一次转向了宗教，把它视作是一剂根治“西方社会病”的古老良方，而处于重重负荷和痛苦焦虑之中的广大民众则情不自禁地把宗教当成了消除精神病源的解毒剂。诚如国际伦理学会领导成员之一的约翰·纳坦逊所说，“在这些令人不安、恐惧而可怕的日子里，由于面临原子战争的威胁，千百万人不知转向何处，相信谁，因此就转向了宗教。因为宗教允诺给人以内心世界、拯救和永恒的生活。所以我们的时代是伟大的宗教复兴时代，就很少令人惊奇了”<sup>④</sup>。

进入 20 世纪以后，现代科学技术给西方社会的双重影响得到了充分显露，也为基督教和基督教伦理学的复兴留下了空隙。科学曾经以其巨大的理性精神和物质财富创造力，为西方文明的新生提供饱满的乳汁、丰厚的内驱力。以哥白尼、伽利略、布鲁诺为杰出代表的近代科学的播火者，曾以他们卓越的发现给中世纪宗教神学揭开了厄运的偶语。近代科学的崭新成就空前旷古，它把人们原来倾注在上帝和天国的无限热望、感情和信念顷刻间吸引到了理性、科学和知识的伟大力量上来。人道主义和科学理性精神代替宗教而成为人们价值观念导向和精神信念的基础，科学成了近现代文明人的“新宗教”。人们对科学力量、知识和理性的崇拜，由于科学所创造的巨大奇迹给它们以现实经验的证明而达到了近乎确信不疑的地步。然而，人们最初并没有意识到，科学这一新的崇拜对象本身也有不完善性。它一方面为社会创造了巨大的财富，极大地解放了生产者本身；另一方面，它的“非

人性”和异化力量又使人在获得体能和智力解放的同时落入新的束缚。劳动者成了手段，而机器却成了人格化的目的。人们在饱尝现代科学技术带来的巨大文明成果的同时，又不得不吞下它所带来的种种苦果。这一状况日益促使人们认识到，科学并不是万能的，更不具备天然自在的神圣性。因此，人们一方面逐渐失去了最初对科学抱有的那种确信和狂热，一方面又重新开始寻找新的寄托。对和平宁静的向往，对美好精神的渴望，对正义、仁爱和永恒价值的追求等等，都促使人们将其生命热情的关注点和信仰对象重新转移到宗教上来。

现代西方社会的许多社会病为基督教伦理的现代“再生”提供了适宜的外部环境和契机。现代西方的物质文明与精神文明发展之间的二律背反主要地表现为文明与道德的分离，一方面是科技、财富、商品的繁荣，一方面却又存在着人性、精神和道德的贫困与退化。“福利社会”、“商品社会”伴随的是“人格商品化、市场化”(弗罗姆语)；消费社会的形成使道德也成为了一种“消费道德”、“市场道德”和“买卖道德”；人际关系疏远了，自然亲近为冷漠隔离所代替，纯朴真诚的爱常常沦落为一种赤裸裸的金钱交易。在大量的久治不愈的失业、贩毒吸毒、不安全感、淫乱和性疾、心理症、自杀等现代文明病症面前，在近代人道主义基础上建立起来的道德价值观念系统已难以应付这一挑战。现代西方伦理学家纷纷发出“道德危机”的呼吁。这一状况无疑给基督教伦理学以东山再起的良机。也正是由于世俗伦理学无力解决现代西方社会的道德问题，现代基督教伦理学才纷纷应运而生；西方民众也正是在对世俗道德说教的无能深感失望的时候，喊出了“回归教堂”的口号。

基督教伦理学在西方的复兴也是基督教及其伦理自身现代化改革的结果。自文艺复兴时代的宗教改革开始，西方宗教便已开始其世俗化改革，宗教神学在其对世俗社会的支配权威受到冲击

后，一些明智的宗教改革家（如马丁·路德、加尔文等人），便意识到了宗教与世俗社会的支配与被支配关系将要发生改变，因而主张以世俗化的宗教伦理来改造传统的教条化、程式化的神学伦理。19世纪中叶，由于西方社会的各种矛盾空前激化，社会动乱和不安加深，宗教内部的世俗化进程加快。首先，加快了宗教的世俗化研究和教育程序的革新，兴办各种神学研究中心和教育中心（如意大利罗马的国际神学研究中心，比利时卢汶大学的国际神学研究中心等）；其次，强化对世俗的社会问题特别是道德问题的关注，在批判社会文明的现实病态现象的同时，加强宗教伦理的宣传和参与，以弥补西方文化精神的缺陷。

经历了改革的现代基督教伦理学，对传统的“爱”、“公正”、“仁慈”等伦理范畴的解释，无论在内容上还是在形式上，都已不同于中世纪的教条式注解，而是充满着现代文化精神和生活气息。现代基督教伦理学针对现代西方社会所出现的各种道德危机，不断强化人类精神生活的意义，并以其特有的宗教理想主义来解释和批判现实的社会道德问题，提出以新的宗教伦理来根治西方道德病的主张。与此同时，各种教会组织也不断兴办宗教学校、慈善组织和其他形式的文化教育组织，兴办各种文化出版机构和学术刊物，参与世俗问题的研讨，以建立新的理想的道德社会。这些具体实践与现代基督教伦理观念相结合，对现代西方社会的道德产生了较大影响。其发展前景如何，我们可以进一步观察。

## 二、中国学界对宗教与伦理关系的传统认识

中国社会目前正处在社会文化转型期，在社会主义市场经济条件下，“信仰空白”和“道德滑坡”现象相当严重。随着全球化趋势的日益明显，中国思想界和学术界必须高度重视宗教伦理



研究，探索宗教伦理与世俗社会相结合的模式及其对中国社会的适用性。

中国有自己独特的国情，中国学界有自身的学统。要在中国展开对基督教伦理学的研究，首先要在思想上廓清宗教与伦理的关系。

对宗教与道德关系之较为系统的探索在大陆宗教学界最早和主要见于吕大吉先生的论著。吕先生说：“宗教与道德都是社会意识的一种，同属于上层建筑的范畴。社会的经济基础是二者的共同源泉。宗教是以幻想的超人间形式来表现现实世界中支配人们日常生活的异己力量；道德伦理观念则是以行为规范、社会舆论和传统习俗的形式来调节和维系现实社会中人与人之间的社会关系。它们的本质内容都是人们生活于其中的社会关系，而经济关系则是一切社会关系的基础。宗教和道德，如果离开这个基础，就都没有反映和表现的对象，失去其存在的客观根据。”<sup>②</sup>

通过具体分析，吕大吉先生得出若干重要结论：第一，“因此，宗教与道德，就其自身而言都不能成为对方的根据和源泉。因此，把宗教说成是道德的源泉，无异说一种观念形式产生另一种观念形式。这是以观念自身说明观念产生的原因，没有触及问题的根本。”<sup>③</sup>宗教不仅不是道德的源泉，而且在二者发生、发展的历史层次上，应该说道德先于宗教。<sup>④</sup>第二，“宗教不是道德的基础和保证”<sup>⑤</sup>第三，“宗教虽然不是道德的源泉，也不是道德的基础。但这并不意味着二者之间就没有任何关系。既然宗教与道德共存于同一社会体系之中，共生于同一经济基础之上，它们之间就不可能没有联系。在上层建筑、意识形态各部门之间，事实上存在着互相影响、互相作用、互相制约乃至在一定条件下互为因果的情况。”<sup>⑥</sup>

在笔者看来，吕先生的观点具有代表性，是上个世纪后半叶大陆学术界的主导观点，其观察问题的视角是单一学科的（即宗

教学原理的，或哲学原理的），其基本理论依据是唯物史观，其理论框架是经济基础决定论。这种观点虽然不能视为简单的机械因果论，<sup>⑥</sup>但由于它对经济基础的决定性作用给予了过分的强调，因而这种理论解释框架在已经发生急剧变化的现实面前要想解释种种新现象就显得力不从心了。

文化理念的形成是大陆学术界在 20 世纪取得的一项重大进步。比照以往的传统观点，将宗教与道德纳入文化视域中加以考察，可以看出二者并不具有传统观点所说的那种对称性（都是一种意识形态，都由经济基础所决定，因而解释任何具体的宗教和道德现象的产生都不能离开对经济基础的分析，否则就陷入用意识解释意识的唯心论），而是呈现出明显的不对称性。它们都属于文化，也都是文化的重要组成部分，但在统一的文化系统中，它们所处的地位和作用方式是不一样的。

在文化视域下，宗教首先是一种重要的文化现象，它以特定方式反映了人的社会生活。而宗教意识又被实体化而成为一种社会体系和生活方式。诚如牟钟鉴先生所说，宗教“并非一种孤独的思想游魂在空中飘来飘去，它总要附着在某种文化实体上，通过一定的文化系列在社会生活中发生实际的作用，例如通过宗教道德、宗教哲学、宗教文学、宗教艺术、宗教习俗、宗教典籍、宗教活动，影响人们的思想情趣，成为社会精神生活的一个组成部分。”<sup>⑦</sup>宗教既不是一个绝对封闭的体系，也不是高度开放的体系。这一特点使之能在文化系统中保持其相对独立性，又能与世俗文化发生相互作用。

在人类文化（文明）史上，宗教在特定的历史时期（比如原始社会或西方中世纪）就是整个文化系统。而经过宗教世俗化的过程，宗教在一般文化系统中的地位仍旧可以用一句话来表达：宗教是文化的核心。笔者赞同这个观点，但若不对之加以具体解释，也极容易引起误解。

“宗教是文化的核心”这一命题的具体含义是：(1) 宗教作为一种文化形式渗透或包容在文化的各个层面和各种形式之中。宗教不仅渗透到文化的精神意识层，而且渗透到文化的器物、制度、行为层；不仅可以包容文学和艺术等文化形式，而且可以包容其他一切文化形式。(2) 人类各大文化系统均以某种宗教为代表。宗教在原始社会不仅是原始初民的总体文化，而且是原始初民解释自然现象和社会现象的思维方式。这正是恩格斯所说的，宗教是原始人类惟一可能的社会意识形态。古代宗教对于人类的哲学、科学、伦理、文学、艺术以及促进人们思维能力的发展都产生过重大影响，为人类文明的发展做出过重大贡献。(3) 宗教为人类社会提供了基本的信仰体系、价值规范、行为准则、组织体制。在具体文化环境中，宗教与民族的生活习俗、行为规范融为一体，特定的宗教信仰给民族文化的各个组成部分和层面打上了深刻的印记。(4) 现存世界各大文化体系均有宗教的背景，均以某种宗教信仰为支柱，西方文化以基督教为代表，东方文化以儒教为代表，<sup>⑧</sup>阿拉伯文化以伊斯兰教为代表，等等。

当代神学家蒂利希说过：“宗教是文化的本体，文化是宗教的形式”。<sup>⑨</sup>这句话与我们所说的“宗教是文化的核心”的语境和立意均不同，但可以与我们的看法相互参照。经过 20 世纪的文化研究，宗教是文化的核心这个观点已经被学术界大多数学者接受。人们越来越深刻地认识到，宗教受整个文化体系的制约，它本身也是文化环境的产物和文化的一种表现形式。在人类文明史的绝大部分时间里，在各个时代和各个国家，宗教是文化统一的核心力量。它是传统的保护者，道德法则的维护者，智慧的传播者，人们生活的教育者，可以把社会控制在一个确定的文化范型之中。不了解处于文化核心的宗教信仰就不能理解这种文化所取得的成就，撇开宗教就不可能对文化做出完整的解释。从世界的范围来看，宗教作为一种漫长的历史现象仍将继续存在，并将对

现实社会的发展起重要作用。

宗教是文化的核心，那么处在同一文化系统中的道德又处在什么位置上呢？

按最一般的定义说，道德是人们共同生活及其行为的准则和规范，道德意识形成以后通过社会成员的自觉遵守来调节人们的社会关系，由此保证社会的存在和社会生活秩序的正常有序。

在文化系统中，道德与宗教相比，具有明显的不对称性。具体说来就是：（1）在文化的意识层面上，道德虽然也和宗教一样，是诸意识形式之一，对其他意识形式也具有渗透性和包容性，但这种关系更多地表现为依赖性，如受经济的控制和对政治或宗教的依附。在特定的文化环境中，道德可以不依附于宗教，也可以不依附于政治，但我们从历史上可以看到，道德依附性的减弱恰恰就是无法发挥其正常作用的开始，亦即社会产生深刻的道德危机的时候。西方资产阶级革命之后的道德衰退和中国“文化大革命”后的道德危机可以为证。前者使个人道德行为与宗教脱钩，后者使个人道德行为与政治意识形态脱钩。（2）在行为层面上，道德意识的行为化缺乏宗教意识行为化那样的多重保证，道德意识只提供了一种价值判断标准，而人们的行为是否符合某种道德，并不能由道德本身来加以保证，而要依靠个人自身养成的道德境界，也就是说，道德实施的惟一保证是人们的“良知”对道德规范的自觉认同。（3）在体制层面上，道德无法做到像宗教那样的实体化，因此道德的社会功能无法与宗教的社会功能相比。宗教史上有许多例子可以证明，依据某种道德准则，而不是依据某种信仰（其核心又是对神明的崇拜）建立宗教的企图最终不会取得成功。我们现在也能看到企业伦理、行政伦理之类的研究，但要说某种体制或组织是依据某种道德规范建立起来的，这种情况可能不多。

从上可见，道德显然不具有宗教那样强大的包容性，也不太

可能像宗教那样实体化，因此，道德无法像宗教一样贯穿、渗透到文化的各个层面，更不能像宗教那样自成一个文化子系统。又由于道德这种意识形式的依附性大于宗教，即它不仅发生在学的意义上依附于经济和社会，而且在发挥社会功能时仍然要依附于其他意识形态方能体现自身。因此，我们可以说，道德是文化系统的重要组成部分，但在文化系统中并不具有宗教那样的核心地位。

在人类历史上，宗教信仰是历史最悠久的一种信仰，道德与宗教信仰的结合是最牢固的一种结合，人类的道德在宗教中找到归宿是一种必然现象而不是偶然现象。道德的出现也许早于宗教、哲学、政治、艺术等意识形态，几乎与人类的自身同时产生。但在其以后的发展中，它在人类的精神生活中却越来越失去其独立地位，靠依附于一定的信仰体系而存在，而施行。这一方面是因为信仰作为人类的最高意识形态，有包容、统摄其他意识形态的奢望和能力，藉此给道德以理论的根据和指导；另一方面，道德作为自身的神圣化、权威性而自觉地趋向于信仰的结果，是在漫长的历史过程中逐步形成的。在此意义上，我们说，道德的信仰化与神圣化是道德发挥社会作用 and 功能的必由之路，道德的归宿是信仰。但我们马上还得补充另外一句话，宗教信仰不是道德的惟一宿主。之所以要作这样的补充，道理十分简单，信仰化与神圣化并不等于宗教化。

总之，笔者对宗教与道德之关系的看法可以简述如下：在文化视域下，宗教是文化的核心，信仰是宗教的核心；道德的归宿是信仰，但宗教信仰不是道德的惟一宿主；宗教的功能系于道德，但宗教道德不能取代宗教信仰。

自改革开放以来，党和政府制定了正确的宗教政策，公民的信仰自由和合法的宗教活动得到保护。学术界对于宗教在社会主义时期所起的积极作用和消极作用作了深入的研究，在此基础上

进一步深入探讨宗教伦理与世俗社会相结合是一个必然的趋势。而中国的基督教经历了本土化的过程之后，已经成为受政府与法律保护的合法宗教。因此，中国的宗教伦理研究理应包括基督教伦理在内。

### 三、基督教伦理学的定位与研究方向

从学科划分的角度看，宗教伦理学是由宗教学与伦理学相结合形成的一个新学科，属交叉学科性质。自改革开放以来，中国学术界的宗教伦理研究主要在宗教学界进行，已有成果的主要内容是阐述各大宗教的伦理规范和价值体系，分析其在社会主义时期的适用性，主要成果形式是一些论文和宗教学原理教材。宗教伦理研究的开展和深化需要伦理学界和宗教学界的共同努力，而基督教伦理学就是宗教伦理学的重要研究方向。

宗教伦理学在中国学术界尚未完全成型，需要大力加强基础理论研究。依笔者之见，当前研究宗教伦理学必须突破单一学科的界限，广泛吸取中国学术界自上世纪 80 年代以来伦理学和宗教学的研究成果，抓住宗教伦理与世俗社会相结合这一关键，为创建适合时代要求、适合中国国情的宗教伦理学体系而努力。

宗教伦理学研究的视域不是纯宗教学的，也不应是纯伦理学的，而应在文化视域下对伦理问题进行考察和研究。“文化视域”指的是一种面向未来的新的文化理念，其具体表现是观察问题的跨文化视野、阐述问题的跨文化系统框架和分析问题的跨学科方法。在文化视域下，伦理或道德是文化系统的重要组成部分，但它起作用的方式与宗教有区别，需要通过功能性的分析来把握这一差别。我们认为，在文化的意识层面，伦理道德虽然也和宗教一样，是诸意识形式之一，对其他意识形式具有渗透性和包容性，但表现出更多的依赖性，不仅在发生学的意义上依附于经

济和社会，而且在发挥社会功能时仍然要依附于其他意识形式方能体现自身；在文化行为层面，道德意识的行为化缺乏宗教意识行为化那样的多重保证；在体制层面，道德无法做到像宗教那样的实体化，因此道德的社会功能无法与宗教的社会功能相比。正是因为伦理与宗教存在着这种功能上的差异，我们需要探讨宗教伦理与世俗社会结合的可能性。

宗教学者在研究宗教伦理时的视野应当突破宗教的范围，思考宗教伦理的价值和对现实社会的作用；伦理学者在研究宗教伦理时的视域也应当拓宽，使宗教伦理的思想资源不仅仅成为一种传统和历史博物馆里的展品，而且应当成为解决社会现实问题的有用的工具。

在人类历史上，宗教信仰是历史最悠久的一种信仰，道德与宗教信仰的结合是最牢固的一种结合。成熟形态的系统宗教（例如佛教、道教、基督教等）均以某种特定的信仰（通常是信奉某种神明）为核心，同时又有一整套伦理规范与之相匹配。“宗教中无论任何方面，也无论任何信条，都不能没有其伦理方面的相配部分。”<sup>⑩</sup>宗教家们把道德引米作为信仰者获得宗教之各种美好许诺的前提和保障，使宗教信仰同道德之间的矛盾，因为人类生存的目标，得到了合乎人类情感逻辑的解决。“宗教既直接在教义中阐述伦理规范，又以教义为依据，间接地制定了各种伦理规范。宗教在现实社会中所表现出的影响力主要在于它的道德规范，另外，道德规范也是宗教的坚实基础。”<sup>⑪</sup>中国是一个多种宗教共存的国家，因此我们需要展开对各种宗教伦理特质的分析，弄清各宗教保障其信徒道德水准的手段和机理，由此思考在社会主义市场经济条件下解决道德滑坡问题的有效措施。

用伦理学的范畴和概念来研究宗教道德大体则包括两个层面：（1）理论层面，即研究宗教道德的结构层次，阐明宗教道德与世俗道德的关系，说明两者之间的异同和相互影响，论述宗教

道德的基本特征，阐明宗教道德在社会历史进程中的发展变化及其社会作用的两重性，历史地、实事求是地来说明宗教道德的正负功能，特别要研究宗教道德在当代社会中的现实作用；（2）应用层面，即通过对一系列宗教道德规范的研究，阐发宗教伦理对解决当代现实问题的作用，如世界和平、制止战争、展开对话、维护宗教信仰自由、正确处理宗教社团之间的关系等问题。

从理论上说，在宗教体系内部，宗教与伦理的结合并不存在什么大的障碍。“事实上，从一开始起，宗教就必须履行理论的功能同时又履行实践的功能。它包含一个宇宙学和一个人类学，它回答世界的起源问题和人类社会的起源问题。而且从这种起源中引出了人的责任和义务。”<sup>⑩</sup>但任何一个宗教都是现实社会的组成部分，任何宗教信仰者都是社会的一分子，因此都无法逃脱一般的社会道德之网。因此，从宗教的角度看，面向全球、面向未来、面向世俗社会的开放型的宗教，在宗教与伦理相结合的问题上着重考虑的是如何涵纳和推介那些能够为全人类普遍接受的某些伦理准则，而非那些与某些宗教或某些意识形态特有的信条直接挂钩的伦理准则，例如敬仰某种宗教所信奉的神祇或忠诚于世俗领袖；而从全社会的角度看，涵盖宗教道德在内的一般社会道德，应着重考虑如何吸取和诠释宗教道德规范的现实意义，从而为推进全球伦理或普遍伦理的形成做出贡献。在这方面，中外宗教学家和伦理学家已经作了长期的研究，并力图在实践中加以推行。

宗教伦理与世俗社会的结合大体说来有以下模式：第一，把宗教归结为伦理，代表了西方自近代以来所发生的基督教神学的人学化或道德化方向，是一种世俗主义的模式；第二，把伦理归结为宗教，代表了自由主义的模式；第三，用宗教超越伦理，代表了保守主义的神学模式；第四，以宗教为精神基础提取普遍伦理，亦即以宗教信念为基础、以世俗伦理为具体形式建构全球伦



理。这些模式是西方文化环境的产物。我们要立足中国社会现实，提出适合我国国情的新模式，为解决中国转型期社会的道德危机献计献策。

注释：

① [美] J·纳坦逊：《美国人为何信仰》，引自《美国宗教》（英文），墨尔本 1957 年版，第 167 页。

②③ 吕大吉：《宗教——道德问题初探》，载中国社科院世界宗教研究所编：《宗教·道德·文化》，宁夏人民出版社 1988 年版，第 36 页。

④ 吕大吉：《宗教——道德问题初探》，载中国社科院世界宗教研究所编：《宗教·道德·文化》，宁夏人民出版社 1988 年版，第 39 页。

⑤ 吕大吉：《宗教——道德问题初探》，载中国社科院世界宗教研究所编：《宗教·道德·文化》，宁夏人民出版社 1988 年版，第 69 页。

⑥ “宗教与道德的关系尤其如此。不过，它们之间究竟如何互相影响和互相作用，总的说来，受经济关系所制约，为经济基础所决定。道德用伦理准则和行为规范来调整人与人的关系，使之符合于社会经济基础的性质和需要，宗教则用神的意志和天命的安排来神化以现存经济关系为基础的人与人的社会关系，社会本质的共同性把它们联系在一起，道德为宗教教义信条体系提供了社会内容，宗教则为道德准则抹上了一层神圣的色彩。一方面，宗教把道德抬高为宗教的教义、信条、诫命和律法，把恪守宗教关于道德的诫命作为取得神宠和进入来世天国的标准；另一方面，宗教的教义和信条又被神以道德诫命的形式强加于整个社会体系，被说成是一切人的行为之当与不当、德与不德、善与不善的普遍准则。这就在历史上形成所谓道德的宗教化和宗教的道德化的现象。（吕大吉：《宗教——道德问题初探》，载中国社科院世界宗教研究所编：《宗教·道德·文化》，第 69 页。）”

⑦ 牟钟鉴：《中国宗教与文化》，巴蜀书社 1988 年版，第 5 页。

⑧ 儒家是否宗教与本文要旨无涉，在此不予讨论。

⑨ Tillich, P., 1959, *Theology of Culture*, Oxford University Press. 蒂利希：《文化神学》（英文版），第 42 页。

⑩马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社 1987年版，第 78 页。

⑪池田大作、威尔逊：《社会与宗教》，四川人民出版社 1996年版，第 414页。

⑫卡西尔著、甘阳译：《人论》，上海译文出版社 1985年版，第 120 页。

## 论基督宗教伦理的形上理据

刘光耀

基督宗教伦理以基督信仰为前提，以《新约》福音为根基。恰如奥利弗·奥多诺万（Oliver O'Donovan）所说：“基督宗教伦理的基础必须是福音性的。或者，更简单地说，基督宗教伦理必须由耶稣基督的福音而来。否则，它就不是‘基督宗教的’伦理了。”<sup>①</sup>但就《圣经·新约》看，却并无一个体系严密的伦理学理论，这是它与儒、释、道尤其是与释家所截然不同的。佛教也许首先是哲学，是一种形而上学理论系统，在有了尽可能充分阐述的形上理据的基础上，相应的信仰与伦理才得以建立起来。但基督宗教信仰及其伦理的根却只是十字架这一末世论事件，<sup>②</sup>即只是耶稣基督在十字架上的死与复活、升天这一事件。恰如保罗所说，他只“传钉十字架的基督”（《林前》 1：23），“传基督是从死里复活了”，“如果基督没有从死里复活，我们就没有什么好传的，你们也没有什么好信的”（《林前》 15：12-14）。基督宗教伦理不出逻辑推论而来，不是世人智慧的创造，“世人凭自己的智慧，既不认识上帝”，又将“十字架的道理”看为“愚拙”（《林前》 1：18-21）。而对世人所推崇的智慧，《圣经》也不屑地称为“世俗小学”（《加》 4：3）。然而，这决不意味着基督宗教伦理没有内在的理据，也决不是说它完全排斥学理上的构建。情形应相反：耶稣基督的受死是上帝的“意思”（《太》 26：39），

其复活是出于上帝的“大能”(《腓》3: 10),“基督总为上帝的能力,上帝的智慧”(《林前》1: 24),“因为上帝本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面”(《西》2: 9),这样,基督宗教伦理在学理上便应是最完美、最无可挑剔的。因所谓学术无非是对世界内在规律和法则的研究,有世界然后有学术。而依基督宗教,不仅耶稣基督的十字架,就连整个世界都是上帝的道(言)成肉身。这样来看,以耶稣基督的死与复活为根基的基督宗教伦理,便自然应经受学理上的审查,人们也自然有理由要求它拥有理据严密的辩护,虽然在进行这种尝试时由于人自己的愚拙而颇出差错。

## 一、对实存在先性之否定: 基督宗教伦理的历史起点与两种伦理根基的区分

基督宗教伦理的基本特质是非自然性、非自发性。用保罗的话说,即它不是“属血气”、“属肉体”或“属土”的。(《林前》2, 3, 15)也就是说,它不是从人的自然天性和人自发的社会生活中承继或连续地生发出来的。如中国传统儒家伦理以“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”<sup>③</sup>为“五常”,此五常既由中国古代宗法性封建制度所孳生,又为更其在前面的“五教”即“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”<sup>④</sup>所从出,五教不言而喻产生自人“亲亲”的自然天性,以自然性的血缘生殖为上壤。这就是说,五常作为伦理原则是相应伦理意义的体现,而相应的伦理意义则来自于人们相应的实存(existence)情状,实存情状是这类伦理自然自发的规定者。详而言之,实存情状主要由人的情感意欲、现实利益和文化理念所构成。情感意欲虽然不仅限于人的肉身天性,但应无争议的是,它最深的根当埋藏于此。如“亲亲”所以为情,便在于同一血缘团体的“亲人”

满足了人一降生便要求得到的养育、保护等需要。现实利益对伦理规范的规约也是显而易见的：“君臣有义”之义首先便是君臣现实利益之“宜”。文化理念诚然不可全然归结为人实存情状的产物，因其中常包涵有人自由的文化创造。但一般而言，文化创造的自由也常在实存情状的约束之中。仍以儒家为例：虽然“男女”、“夫妇”、“父子”、“君臣”、“上下”等伦理秩序被解释成是“天地”秩序的同构演绎，归根结底为天地所“生”，而“天”则是超越的、神圣的，对天道如何的感悟和诠释之中自然不缺乏人的形而上创造的自由。但在儒家，天又是内在的、世俗的，“有天地然后有万物”<sup>⑤</sup>这种形而上言说本身便是以男女血缘生殖隐喻为基础的。这就是说，此类伦理的根基是人的自然天性和自发的社会生活秩序。在本质上它是以人为本、以此世为本的，它从“人的实存”这块土地上萌芽生长，依赖并存身于人此世生存连续过程。

与这类伦理不同，基督宗教伦理的根基是对在地上看不见的上帝的信仰。它与人自然和自发的伦理倾向是相悖的，呈现为某种对立或紧张。譬如就儒家伦理对血缘德性的珍视而言，基督宗教伦理恰是从对血缘之为德的某种排拒开始的。在《旧约》中，上帝同以色列第一代老族长亚伯拉罕的约便是以他“离开本地、本族、父家”为前提的（《创》12：1）。上帝命亚伯拉罕将以撒献为燔祭的事（《创》22：1—10），更显出基督宗教伦理同世人自然自发伦理的极度紧张。因正如基尔凯郭尔所言，上帝此命和亚伯拉罕的顺服与世人普遍的伦理情感是全不相容的。<sup>⑥</sup>到了《新约》，耶稣则更直接地说：“我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配做我的门徒；爱儿女过于爱我的，不配做我的门徒。”（《太》10：34—37）与儒家“亲亲”为核心的等差之爱相异，耶

耶稣基督要求无差别地爱一切人,包括“爱仇敌”：“你们听见有话说,‘当爱你的邻舍,恨你的仇敌。’只是我告诉你们,要爱你们的仇敌,为那逼迫你们的祷告……你们若单爱那爱你们的人,有什么赏赐呢?就是税吏不也这样行么?你们若单请你弟兄的安,比人有什么长处呢?”(《太》 6: 43-47) 基督宗教伦理与世人自然自发伦理的这种对立可谓“你死我活”：“我断不以别的夸口,只夸我们主耶稣基督的十字架。因这十字架,就我而论,世界已经钉在十字架上;就世界而论,我已经钉在十字架上。”(《罗》 3: 23) 这就显露出来,与对人此世生存过程的承继或连续不同,基督宗教伦理来自对它的拒绝,来自那一连续过程的中断,即来自人“血气”生命的死亡。对人实存情状的弃绝和人自然自发伦理行为的中断,恰是基督宗教伦理的起点。在此,伦理的根基发生了根本转移:由人转移向上帝,由人本主义转到了神本主义。因为依基督宗教,上帝是绝对而至善的存在,是善之为善的基础,并是判断善恶的尺度,但自“始祖”亚当、夏娃以来,人却自以为大,“象上帝一样”以自己的善恶为善恶,遂陷入普遍的罪恶和不义。“世人都犯了罪,亏缺了上帝的荣耀”(《赛》 64: 6)。当然,依自然自发的伦理,人亦有其义。但同上帝的义相比,人“所有的义都象污秽的衣服”(《罗》 6: 23)。保罗所以“夸口”耶稣基督的十字架,因为十字架首先意味着上帝对世人的伦理道德的审判,意味着对旧日有罪的伦理主体的清算和判决:“罪的工价乃是死”(《太》 4: 17)。“先行到死”可谓基督宗教对人首要的伦理要求,是它给人的第一个道德命令。耶稣基督的十字架竖起的时刻也就是钉死世界伦理的时刻,它首先给人的召唤是:“你们应当悔改”(《可》 1: 15)。

当然,“当悔改”之后所要求的是“信福音”(《罗》 6: 4~8)。耶稣基督的十字架不仅连结着死亡,而且连结着复活:“我们的旧人和他同钉十字架,使罪身灭绝,叫我们不再作罪的奴

仆；因为已死的人，是脱离了罪。我们若是与基督同死，就信必与他同活”；“我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬；原是叫我们一举一动有新生的样式，象基督藉着父的荣耀，从死里复活一样”（《林前》 15：44~50）。这样死而复活的生命是“属灵”的、“属天”的生命（《创》 4：1~8）这种“属灵”生命的获得对基督宗教伦理的构建是奠基性的。依基督宗教，人与人之间道德上的罪恶始于该隐对兄弟亚伯的谋杀（《罗》 6：13），但人与人之间的这种伦理上的分裂与隔膜，则始于亚当与夏娃对上帝的背离，即始于人与神之间那种伦理性的分裂或隔离，而人与神之间的分裂分割则由人想“象上帝一样”的自以为大之罪所引发。因此，人与人之间伦理道德的重构，必以人与上帝之间那种伦理性关联的重构为前提，而后者则以作为伦理承担者的人的脱罪新生为前提。惟有这样，就人与上帝而言，人才可与上帝“合一”，并由此得以与人合一，使新的伦理在人与人、人与神的双重合一里得到被建立的根基：“你们从前远离上帝的人，如今却在基督耶稣那里，靠着他的血，已经得亲近了。因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙”（《弗》 2：13~14）。基督宗教伦理的形而上奥秘，都隐藏在耶稣基督的十字架所表明的这种死与复活里了。

## 二、对逻辑在先之肯定：基督宗教伦理的逻辑起点与伦理主体的抽象同一性

当然，从信仰中立的立场看，耶稣基督的死与复活只是神话。若称其中有形上奥秘或形而上学理念，也只能用“去神话”的方法才能读出。詹姆斯·利奇蒙德的建议在此可以一试：仿效维特根斯坦的“看做”（*seeing-as*）说，将宗教在客观上是否真实的问题放在一边，从它所表达的意义入手，将其看做人类理性

从整体上排列组合自己伦理经验、伦理理念的尝试，“去证实究竟什么卷入了把整个世界看做一样东西而不是看做另一样东西”<sup>⑦</sup>，从而由它陈述意义的逻辑来考察其意义陈述的逻辑，即考察其意义在逻辑上能否成立。诚然，意义与逻辑并不相等，前者属价值论阈，后者属真理论阈，二者的判断标准有异。但在存在论（Ontology）上，二者的终极之点却应是一致的，即皆应服从存在的真理，服从存在真理的逻辑，因存在是一切之一。

前已谈及，作为基督宗教伦理基础的耶稣基督的死与复活所带给每一个人即每一个伦理主体的是前后紧密相随的两个问题：死及复活。死是否定的，否定的是人此世的存在；复活是肯定的，肯定的是上帝作为“存在本身”（蒂里希）的存在，以及人与上帝在上帝的存在中的合一。易言之，死亡所宣告的是人此世日常生存时间的结束，复活则宣告了人的另一种生存时间，即由上帝的永恒存在而来的时间的开始。上帝的永恒本不在地上，不在“世俗之城”，而在“上帝之城”或“天国”。但由于上帝道成肉身于十字架上的死与复活这一末世事件，永恒便进入了时间，天国便临现（present）于尘世，所谓“日期满了，上帝的国近了”（《太》4：17）。这带来了人生命的新生，带来了人的实存时间的新生，使人有限、相对的生命获得了无限、绝对的意义和价值，使人得在时间之中体验超越时间的永恒。这当是耶稣基督所说的：“复活在我，生命也在我。信我的人，虽然死了，也必复活。凡着信我的人，必永远不死。”（《约》11：25）

不难看出，这种意义上的死与复活颇有似于海德格尔所谓“向死而生”，而十字架所说到的罪人及世界之死，则更似萨特等存在主义对死亡的描述：死亡带来的是绝对之虚无，人生命的意义在死亡面前被彻底否定，一文不值。也就是说，无论人活着时不论如何珍视其生存的意义，不论如何珍惜其意义认同，死亡都将无情地将其消解无存，人日常生存的意义无力抵抗死亡的



否定。

应当说，这种描述是符合通常所说的世界的客观情状的。人的此世生存不是人此世生存意义的最终判准。因为任何人的生存及其对意义的理解都是有限的、狭隘的，不能自为判准的，其“客观”意义的评判要交予他人、后人。但由于同样的原因，他人或后人的评判也是相对和有限的，也不能成为绝对客观的评判，这种评判只有从人类实存情状的整体出发才是可能的。然而却无人能把握这个整体，因任何人都“前不见古人，后不见来者”，他所拥有的只是一个残缺不全的世界。况且，在逻辑上，即令一个人存在于一个世界的始终，但只要他仅存身于此一世界之“内”而不能置身其“外”，他就仍不能做出客观公正的评判，就仍“不识庐山真面目，只缘身在此山中”。也许人只能安于生存意义的相对性，因人非绝对者，他只是个存在物，而不是存在，他只能“是什么”，而不能是将“是什么”安身其上的那个“是”。但问题在于，若说生存意义只有相对的而无绝对的，便无异于说它没有任何意义，因为这时只有平面，没有了深度。然而这样一来，伦理的根基便不复存在了，人应当有的伦理担当亦告解除。因为伦理要求的确立以对相关意义和价值的认同为前提。“不可杀人”所以应当作为一个伦理命令，其前提在于如下意义认同：生命的尊严是神圣的。“不可说谎”的意义认同应在于：人之生存不可与天道相悖，而诚实无欺是天之道。<sup>⑧</sup>但如果说意义乃伦理之根基，它本身便必须是根基稳固而不可飘摇不定。这就是说，人的生存需要有绝对之意义、永恒之存在为其依恃，但死亡却将一切都推进了相对的深渊，并最终将之化为虚无。罗素说，在终将发生的宇宙大毁灭中，人类万世万代所创造的似可自豪的伟大文明会连同我们居住的这颗星球一起烟消云散。<sup>⑨</sup>似可说，基督宗教关于人的罪身之死、关于“世界已经钉死在十字架上”的言说，在上述关于死亡的否定力量的描述中，应能得到合

乎逻辑的诠释和富于理据的辩护。

但否定必涵有肯定。恰如黑格尔所已足够充分地辩明的：否定与肯定同一。当死亡显示出此世生命的绝对的虚无之际，生命的绝对存在的路途当随之展现；当死亡对人在时间中有限的实存意义提出疑问的同时，相应的答案便已在其中。问题不会自我显现，只有在答案之前问题才会显现为问题。同理，否定也不能自我否定，否定的力量也当来自相应的肯定性力量。在这里，否定不过是向肯定的过渡，问题不过是向答案的过渡，而这种过渡所以能够实现，乃因否与肯、问与答本来具有内在的同一性，本来在逻辑上便不可分割。

由此可见，死亡不仅是一种生命现象，而且更是一种话语现象，一种藉问题的提出与回答而展开的逻各斯 (Logos)；不仅是一种属人的、经验的实存活动，而且更是一种不属人的超验的逻辑活动；不仅是一种与人的“生本能”相伴的“死本能”（弗洛伊德），而且更是一种与人的在世相关的“超世”，是同人的时间性生存相关的永恒性生存的表现。从死亡开始，人的自然肉身和自发的生活秩序都不再能充当生存的依据了，“世界已经钉死在十字架上”了。生命的依据由此开始转向了逻辑，对存在的提问由此开始成了人生存的起点：人的存在使存在成为问题——反之亦然：存在使人的存在成问题。赘言之：死亡的逻辑性或死亡的逻各斯品质使人由生命时间的中断走向永恒，由生存的彻底虚无走向存在本身。

似可说，这正是耶稣基督的死而复活所说的。上帝说：“我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终。”（《启》 22：13）这里似可有三层意思：（1）作为时间的创造主，上帝是超时间的，是永恒；（2）作为世界之“初”与“终”的规定者，上帝是存在于世界之整体的外面的；（3）上帝能存在于世界之外乃因其是自在的，是不受世界之拘限的“昔

在、今在、以后永在的全能者”(《启》 1: 8)。这样，如果说耶稣基督在十字架上的死是对世界和世人的审判，是旧天地的终结，那么，他的复活则是对世界的祝福，是“新天新地”降临。因为随着他道成肉身的复活，永恒进入了时间，世界每一部分的位置都从整体的角度得到了安排，每一个人的存在都得与存在本身（上帝）同在。耶稣基督的死与复活所喻示的东西同死亡的逻各斯品质，同否定与肯定的同一性的逻辑，是如此若合！耶稣基督的复活实实在在带来了人类生存范式的革命性转换：肉身性、物质性生存转换为逻辑性生存，由依靠世俗自然肉身和自发社会而生存转换为依靠神圣逻各斯而生存！

不言而喻，生存范式的这种转换对基督宗教伦理来说是奠基性的，由此带来了伦理范式的转换。从此，人不再由自己肉身的自然需要和社会的自发要求来编织伦理语言，不再“肉身（自然生命、自发社会生活）成言（伦理规范）”，而是“言（逻辑、伦理原则）成肉身（生命、社会生活）”。过去是先有肉身与社会，后有伦理与为伦理进行辩护的语言（如为什么不应说谎），如今相反：先有语言，先有某种语言辩护（如为什么我不能自以为是、自为绝对，为什么存在是存在物的根基），然后有伦理原则，有肉身对相应伦理的遵循。当然，在生存论和认识论上，肉身与社会的存在是在先的，伦理和伦理的逻辑辩护是在后的，正如人的日常生活经验和素朴的唯物主义常识所以为的那样。但死亡的辩证法在于：它抹去了肉身与社会的存在，并将人的伦理规则及为那规则之制定辩护的话语显为虚无，判为虚妄，从而激发起人对存在的“先行领会”（海德格尔），继而由这本无生存论根基的“先行领会”为根基，去重行构建生存的伦理规则，重新构建“存在的家园”。这就是说，在生存论和认识论（epistemology）的意义上，自然肉身与自发社会是在先的，但在存在论（或本体论）和逻辑学上，伦理理念或伦理的形而上学却是在先的，是具

有无可置疑的逻辑优位性（a priority）的。因为：它的产生本身就是对肉身和社会进行质疑、对肉身和社会的合法性（validity）在逻辑上提出质询的结果，而它能够进行这种质疑、质询的本身，也就自然意味着它已是被肯定的——如果它本身不是被肯定的、不拥有肯定性的力量和品质，它如何有进行质疑和否定的能力呢？

实存情状和逻辑或逻各斯理念的这种先与后的辩证法，应当正是耶稣基督的死与复活所表明的，即：在自然顺序上，死在先，死前的生命在先，复活在后，复活的生命在后。但既已复活，死及死前的生命就被永远地抛在了后面，被踩在了脚下，“‘死被得胜吞灭’的话就应验了”（《林前》15: 54）。“所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体”；“首先的人亚当，成了有灵的活人。”末后的亚当，成了叫人活的灵。但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的”；也就是说，因为“血肉之体，不能承受神的国；必朽坏的，不能承受不朽坏的”（《林前》15: 44~52）由此，“在前的，将要在后；在后的，将要在前”；“那在后的将要在前，在前的将要在后了。”（《太》19: 30, 20: 16）

耶稣基督的死与复活所表明的逻辑或逻各斯在存在论上的这种在先性，与《旧约》中上帝以言创世（《创》1: 1~26）和《新约》中“太初有道”（《约》1: 1）的语言本体论理念是一脉相承的。如果说由于人之罪“属血气”（人的自然天性、自发的生存秩序）的被错当做了伦理之本，那么藉着基督的死与复活所立定在先的这种逻辑或逻各斯，便只是自创世以来其本有地位的恢复。另一方面，从创世来看，虽然“首先的亚当”在先，“末后的亚当”在后，但由于“一切都是藉着他造的，又是为他造的”，虽然耶稣基督降生在后，但在上帝的创世与救赎计划中，在上帝神圣的逻各斯中，“他在万有之先，万有也靠他而立”（《西》1: 16~17）。如今的复活，只是将那本有的逻辑

上在先者，“有恩典、有真理”、“有荣光”地在人间“充充满满”地表现了出来(《约》 1: 14)，从而为“属灵的”伦理的道理为世人所知晓。

### 三、否定之肯定：基督宗教伦理的逻辑开展 与伦理主体的现实同一性

不言而喻，基督宗教伦理所必需的这种人的“属灵”，既是人与上帝的同一性的实现，也同时是人自身同一性的实现，是人自身神性的彰显，是上帝的圣灵或上帝之道在人身上的显现。说是人与上帝的同一性的实现，是因它由上帝所推动，出自上帝主动的爱，耶稣基督以他在十字架上的爱的死使人罪赦洁净；说它是人自身同一性的实现，是因人作为被造物，作为具体的存在者本出自创造主，本与存在根叶相连，由于人的自以为大之罪，叶与根分离，存在者与存在分离；如今藉着上帝那“存在本身”的主动的爱，人得以去爱上帝——“我们爱，因为上帝先爱我们”(《约》 4: 19)；在这种互爱中，根抓住了叶，叶回到了根；存在抓住了存在者，存在者回到了存在，与曾失去的生存之源同在。显然的，人自身同一性的这种实现，便是人自身神性的复还或彰显。因为不仅上帝本来是照着自己的“形象和样式”造的人(《创》 1: 26~27)，而且，上帝作为完全的神道成肉身为完全的人，使人能够“学了基督”，“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”(《弗》 4: 20~24)。另一方面，赘而言之，也只有洗去罪的尘垢，使身上上帝的“形象和样式”彰显，使身体成了“上帝的殿”(《林前》 3: 16)，人自身的同一性才能够得以完全。被上帝所爱并爱上帝才是爱自己，人才拥有自身的完整和同一。

然而，由人与上帝之间之互爱所实现的这种人的同一性难免

还只是抽象的同一性。人不仅要承受上帝之国，还要承受尘世之国，并且人对上帝之国的承受也是要他站在尘世承受的。由爱上帝而来的那种同一性对于伦理主体的塑造诚然必不可少，但它仅为人担负上帝的伦理命令提供了一个逻辑起点或种子，接下来所要求的便应是那起点中所蕴含之逻辑内容的现实展开了，是那种种子中全部潜能的现实呈现。也就是说，是将人自身同一中的“道”化“成肉身”。这样，人与自身以及与上帝的那抽象的同一才能变为现实的同一，那同一的抽象性才能被克服或扬弃。不言而喻，要做到这一点，也就是要践行“爱人如己”的伦理命令（《太》22：39），即遵行紧随“爱上帝”之后的第二大诫命：“爱邻人”。

然而，如果说“爱上帝”使人自身的同一性得以成全和保持的话，“爱邻人”则对之提出了严峻的挑战。

第一，爱上帝是人自身与上帝的某种同一性所规定的。人本是上帝的“形象和样式”，其心中本存有上帝的形象，这使得人与上帝虽判然有别，但就像人心中本有一个异性原型（Archetype）或异性的原始形象（primordial Image）一样，当上帝向人显明他就是上帝的时候（如死而复活的耶稣基督的向门徒显现），人便认得他，爱他。易言之，虽然人不过是一种存在物，与存在有天渊之别，但他的存在本身便已是存在的某种投影，这使人得以由万物毕竟存在却不是不存在而向存在提问。圣保罗和圣奥古斯丁能“借着所造之物”的存在而晓悟上帝的存在<sup>⑩</sup>，原因应是如此。

第二，由于人心中本有上帝的“形象和样式”，好像“看起来上帝确实已经赋予我们一种面向他的意识”<sup>⑪</sup>，这使得人对上帝的爱归根结底是意向性的。通常所谓人是一种形而上的动物，天生追求某种终极和绝对，可与此相互发明。

第三，由于上述两方面的原因，又由于上帝与人本有的同一

性——他照自己的“形象和样式”造人，主动地先爱人，人在对上帝的爱中是自由的、幸福圆满的，人爱上帝就如浪子回到了父家，如存在物回到了存在之近旁。

但“爱邻人”之爱却不是意向性的。就像“好撒玛利亚人”的比喻说的那样，所谓“邻人”即人生活中随时随地所偶然地遭遇到的人，不像被造物与造物主、存在者与存在之间有着内在的同一和关连，邻人完全是外在于我，与我原本毫无瓜葛的陌生者。摩西四次婉拒上帝让他领以色列人出埃及之命，以及该隐对上帝说他的兄弟不该归他“看守”的话（《出》 3: 11, 4: 1, 10, 13; 《创》 4: 9），表现出人根本不可能以邻人为意向性对象。这样，邻人同我的遭遇便全然是不邀而来、不期而至的，是不由分说地强行闯入。如果同邻人的关系是意向性的，那么，对这种强行闯入的陌生者我可以断然反击，将其拒之于门外。因对于拥有意向性的人来说，他是自由的、自在自为的。但对于非意向性地遭遇的邻人，我却根本毫无选择的自由，毫无做出拒绝或者接受自由。因为我既然已同他相遇，我必须就如何对待他做出决定，哪怕是决定毫不理睬，也仍旧是一种决定。这就是说，在同邻人的遭遇中，人的自在受到了粗暴的践踏，其自为能力亦随之丧失。在这里，人如同被绑架的人质，在交付赎金以前，必须经受折磨、凌辱和命运难料的忧虑及恐怖。而且，人必须付出赎金，否则他就解除不了作为人质的身上的绳索。另一方面，邻人作为不邀而至的闯入者也实实在在如同绑匪，仿佛有着天赋权力可使他们由着性子向别人提出任何要求。因为正如我们的伦理经验所显示的，邻人作为同我一样拥有人格的人，我必然将人格性地对待他。即使我“非人地”对待他，那也是一种人格性对待方式，因其发生在两个人格性的伦理主体之间。在同邻人相遭遇之前，我已经是个具有自身同一性的伦理主体了，我自己没有能力破坏或背弃我的同一性，这使我无法不做邻人的人质，担受非

我意欲的凌辱和折磨，如同人们所加之于耶稣的。

这便显露出来，正是由“爱上帝”所获得的我自身的同一性，使我担受外在于我的邻人所加于我的逼迫，就像耶稣基督担受世人的逼迫，为人作赎价一样，我也是做了邻人的赎价。我的苦是邻人加给我的，是邻人所欲求的；我若不受，则邻人便陷在欲求不得满足的苦中；受了，邻人方得从所欲之苦中解脱。由于我作为伦理主体的同一性，我必听凭自己随便与任何人相遭遇，即必听凭自己被交在邻人手中，如同耶稣基督听凭天父将他交给别人钉十字架。耶稣基督说：“你们的仇敌倒要爱他，恨你们的要待他好。咒诅你们的要为他祝福，凌辱你们的要为他祷告。有人打你这边的脸，连那边的也由他打；有人夺你的外衣，连里衣也由他拿去。凡求你的，就给他；有人夺你的东西去，不用再要回来。”（《路》6：27~30）在这样的话里，是多么深切地既道出了邻人对“我”的外在性、伤害性，又显明了担受邻人伤害的必不可免啊！

然而，邻人对我的逼迫并不全然是外在性和伤害性的。在对那逼迫的担受中，我的良善被激发、被唤醒了，我达到了伦理上的善。就我与上帝的相互对待而言，我无所谓善可言，拥有善的只是上帝。上帝是善的，因他使我存在，并保守着我的存在的同一性；我无善可言，因为我除了从上帝领受，却对上帝没有给予回报。全能的上帝不需要从人得到什么，人也无能力给予上帝什么。若说人此时是有善的，那只能说在上帝所赠之善的领受中，人看到了善，明晓了善，拥有了善的理念。但这时善之于人只是抽象的、潜在的。当人由于其人格上固有的同一性而不得不人格地对待不邀而至的外在于他的邻人，并担受他那外在的冲撞而痛苦时，他抽象的、潜在的善就成了具体的、现实的善了。因为此时他的痛苦由于是来自邻人、被邻人所引起的，归根结底“为”了邻人的。恰如勒维纳斯所说：“被另一人同时就是为另一人；



在被另一人之错所痛苦中，已经标记了为另一人之错而痛苦。一面被其他人所痛苦，一面为其他人而痛苦。主体循环并不是一种游戏的自由，而是一种来自他人的必需，它在我的能力所及的出发之外，成为一种无界限的出发，在这无界限的出发中，自我毫不吝惜地（在这一点上可以说是自由地）卖着力。<sup>⑫</sup>这就是说，由与我不同的他人的闯入，我从单调的自我同一中解放了出来，使我不仅自在自为，而且能够为他人而成为“他在”，并在这种“他在”中能够“为他”。十分重要的是，这种“他在”、“为他”虽打破了我固有的同一，却并没有消除我的同一，因如此这般地“在”和“为”的“我”仍然是那个自身同一的我，只不过此时的“我”被丰富和提升了，获得了“我”所不曾具有的伦理质素：善。

不言而喻，这种由邻人的逼迫、由被他人绑为人质而来的人的丰富和提升，是人的又一次新生，是“我”之为我、我的同一性的最后完成。在“爱上帝”中，我走出了自我中心立场，转入以上帝为中心，从而获得了“我”的第一次“重生”。在“爱邻人”中，以上帝为中心的“我”将自己交给了他人做人质，像圣父将圣子交给了人做人的赎价。也就是说，“爱邻人”使第一次“重生”后的“我”以邻人为中心。毫无疑问，这也是一次“重生”，是第二次重生。第二次重生的“我”是将邻人的外在性和异在性包涵于自身之同一之中的我、将邻人的存在置于自己的存在之前、之先的我，是以他人为前提、为对待的，是一个无“他”就无“我”的我。若说做邻人的人质对人来说是无条件的，但它却是人伦理上进行更新所必不可少的条件的。勒维纳斯透辟地说：“人质的这一无条件也是一种条件，如果没有它，人们就永远也说不了这样简单的一句话：‘您先请，先生。’”，对他人的入质性，使人产生“对他人的责任”，产生出对他人的“无限的责任心”<sup>⑬</sup>。而对他人的这种责任心，正是以“他人（邻人）为

中心”的具体体现，也当是“爱人如己”的具体体现。

当然，“中心”只有一个。但以他人为中心却并不意味着在上帝之外另立一个独立的中心，因“爱邻人”正是“爱上帝”的应有之义。正如耶稣基督所说的，“人若爱我，就必遵守我的道”“不爱我的人就不遵行我的道”（《约》14：23~24）。以他人为中心是位之于以上帝为中心这个更大的中心之内的。诚然，上帝与邻人毕竟有在天上和在地上之别。人的爱心既要上达乎天，又要下达乎地；既要爱他在天的父，又要爱天父在地的众子。就像圣灵既出于圣父圣子，又是连通圣父圣灵的中介，像耶稣基督是连接人与上帝的“中保”——能全身心爱神爱人的人。当真正是基督宗教伦理所要求的“效法基督”的“属灵”的人，他的身上才有基督宗教伦理的样式！

注释：

①Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order — An Outline for Evangelical Ethics*, Wm.B.Eerdmans Publishing Company, Second edition, 1994. P11.

②Norman Perrin, *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, SCM press, 1963, P129

③《孟子·滕文公上》，参见杨伯峻《孟子译注》（上），中华书局 1960 年版，第 125 页。

④《史记·五帝本纪》。

⑤《易传·序卦》，参见谢枝雅《宗教哲学》，山东人民出版社 1998 年版，第 71 页。

⑥基尔凯郭尔著、刘继译：《恐惧与颤栗》，贵州人民出版社 1996 年版。

⑦詹姆斯·利奇蒙德著、朱代强、孙善玲译：《神学与形而上学》，四川人民出版社 1990 年版，第 55-59 页。

⑧《中庸》：“诚者，天之道也，诚之者，人之道也。”

⑨David. A. S. Fergusson: *the Cosmos and the Creator —an Introduction to the Theology of Creation*, SPCK, 1998, P. 88.

⑩参见拙文:《时间与逻辑:神圣三位一体与人的问题的解决》,《基督宗教研究》第 6 辑。

⑪凯利·詹姆斯·克拉克:《无需证据,不必论证》,赵敦华编《欧美哲学与宗教讲演录》,北京大学出版社 2000 年版,第 274 页。这个问题奥古斯丁所论甚详,可参见周伟驰:《记忆与光照——奥古斯丁神学哲学研究》,社会科学文献出版社 2001 年版。

⑫艾玛纽埃尔·勒维纳斯著、余中先译:《上帝·死亡和时间》,三联书店 1997 年版,第 219 页。

⑬艾玛纽埃尔·勒维纳斯著、余中先译:《上帝·死亡和时间》,三联书店 1997 年版,第 159 页。

(该文是湖北省教育厅重点科研项目成果,项目编号 2001A69009,批文:鄂教科〔2001〕22)

## 浅谈基督教伦理的独特性及其 与其他宗教伦理之相融性

李云雀

当代，人们对“地球村”、“全球化”这样的术语并不陌生。随着全球经济的迅速发展，不同形式的经济交往越来越频繁，人们因千丝万缕的经济关系而紧紧地联系在一起。伴随着世界经济的全球化，世界的问题也全球化了，如人口、环境、发展、失业、安全与道德，以及文化的堕落等。面对这些问题，人们或多或少地提出了自己的看法。在全球化趋势的推动下，不同宗教背景的有识之士积极探索增进各种宗教间的交流与对话，探索一种全球认可的伦理价值标准。在 1993 年召开的第二次“世界宗教议会”上通过的《走向全球伦理宣言》构建了普世伦理价值标准，这是世界宗教史上的创举。因为千百年来各个宗教之间一直是冲突大于和解，即便是在今日，许多宗教都在流血的战争中卷入种种政治冲突（如巴以冲突、印巴冲突等）。在这次世界宗教会议上，各种大小不同的宗教的代表，都以世界上无名信徒的名义签字同意了《宣言》，增进了宗教间的理解、相互尊重和合作，从而为改变各种宗教信徒们的行为方式奠定了基础。“全球伦理要做的是要阐明各种世界宗教尽管有种种分歧，但在人类的行为、道德的价值和基本的道德信念方面，已经具有的共同指数。换句话说，全球伦理不是要把各种宗教简化为最低限度的道德，

而是要展示世界诸宗教在伦理方面现在已有的最低限度的共同之处。”<sup>①</sup>本文旨在此意义下探讨世界上影响最大的宗教之一——基督教伦理的独特性及其与其他宗教伦理的相融性，以便对全球伦理实践的可能性有一个更好的了解。

## 一、基督教伦理之独特性

### (一)道德性

道德与任何一种宗教形态都有着极为密切的关系，且为众多信仰者所推重。基督教是建立在伦理道德之上的宗教，尤其被视为比之佛教、道教一类偏重思辨玄妙的宗教更具有道德化的倾向。我国著名的基督教神学家赵紫宸认为，“基督教的伦理学是建立在上帝在耶稣基督的启示之上的”，道德与神学同一渊源：神学讲授上帝的全知、全能、全在、全善；基督教的道德伦理诠释上帝的全善；<sup>②</sup>基督教的性质决定着基督教道德的性质。这样，通过耶稣基督所体现的上帝的启示，就成为基督教的道德根源与基础。从旧约圣经上帝授予摩西的十诫中可以看出，其后五诫都是有关道德规范和法则方面的要求：“不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假见证陷害人；不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的”（《出》20：13~17）。耶稣提出的金律（“你们若要人怎样待你，你们也要怎样待人”），以及有关道德的实践——天国，还有非常打动人心的登山宝训等无不阐发了他所宣扬的福音要求人们必须悔改，必须在道德上、精神上达到上帝之国的要求，以迎接天国的降临和神的公义的统治。赵紫宸对基督教的道德伦理作了精辟的概括。赵紫宸认为，这种道德根源与基础有五层意思：（1）耶稣基督成为了人们道德行为的表率与善规；（2）耶稣基督带给人爱上帝和要人彼此相爱的诫命；（3）耶稣基督使自己成为绝对无私的爱行为标准；

(4) 尤其重要的是，人仅凭自身的力量，不可能达到道德行为的完善，必须依靠基督的救赎和圣灵的充满，才能有行善的权能；  
(5) 基督教道德伦理的归宿和意义在于人的永生和天国的临在，是上帝旨意的成全。前三层对耶稣基督人格的完满和爱与牺牲精神作了充分肯定，认定耶稣是人的道德行为的典范和标准，是爱的精神的具体而深远的表达。后两层说明了仅凭人自身的道德努力是无法在世界的罪恶和人性的败坏中实现人格完满的理想。人必须依靠上帝的救赎和圣灵指引的力量。道德人格的圆满不仅仅是以耶稣基督为榜样的道德人格的实现，而且是以上帝的启示与救赎为基础和依托。

### (二) 超越性

伦理和人的生活息息相关。宗教伦理和人的宗教生活息息相关。当人们进入与灵性实在的真实互动关系时，世俗伦理和宗教伦理的区分就被超越，甚至宗教也被超越，世俗和宗教（神圣）的二元对峙宣告终止。所谓超越的伦理，就是超然的不为二元性所束缚的伦理，也称为灵性伦理。基督教伦理就是指以基督教信仰为依据和基础的这种人伦准则和社会行为规范。从犹太教脱胎而来的基督教信仰三位一体的上帝，因而从一开始，就确定了其宣扬的伦理具有超越性。上帝是“自有永有”的存在，而上帝的内在性却彰显于人的道德性——上帝的创世是上帝舍己的进入，而道成肉身则是上帝对人生的再造。因此，上帝的超越性正是体现在上帝之道成肉身以拯救世人上。基督教认为耶稣宣扬的伦理是灵性伦理，因为“耶稣基督既是全能的神也是全能的人”，而“神之维度要求一种不断的自我超越。这种自我超越的要求会使人们自觉选择一些他们自以为比较合理的规范原则，也会引发自我提升的愿望，会在其生活中引入一些一般情况下他所做不到的伦理规范。”<sup>⑧</sup>因此，在基督教信仰中这种观点就表现为：相信耶稣，追随耶稣，效法耶稣，过一种道德的生活。

耶稣基督是一个彻底的超越者，他为了拯救人类，无私地贡献自己的生命，被钉死在十字架上。他传道的中心是呼唤人们悔改，迎接即将到来的天国。他教导犹太人从繁琐的献祭仪式中超脱出来，从律法的条条框框中摆脱出来，以上帝父的完全为目标，以神的爱即一种博大超越一切隔阂的爱为动力，实现个人和整个民族的道德完善。由此耶稣将信仰的中心置于道德实践之上，以个人发自内心的精神追求代替僵化的清规戒律。耶稣的所言所行对传统形成了挑战，震动人心的力量非常明显。人们对他所具有的超越性感到惊奇，认为他有超自然的能力，能行人所不能的奇事；更多的人则体会到他的教导具有普遍的价值，认为他是神差遣来的，具有神圣使命感的弥赛亚。基督徒通过耶稣认识了上帝、超越万事万物的宇宙之主。《新约》中的上帝显然是超越善恶之上的，因为耶稣说天父将雨水和阳光给好人也给坏人。耶稣要求人们悔改，迎接天国的来临。耶稣的天国是超越物质主义的精神世界，这种人之作为人所具有的精神追求，具有宗教的普遍价值，超越了一个民族、一个时代对改变其现世命运的盼望。他宣扬的天国是超越国界面向普天下众生的。天国既在天上，也在地上，天国在每个人的心中，只要人心中有爱、公义、慈悲、怜悯，与神同行，天国就会在这个世界上实现。

### （三）爱

如果说耶稣以宣讲天国而奠定了基督教伦理规范的基础，那么他正是以其爱的诫命——“爱上帝”和“爱邻人”这两条诫命确定了基督教伦理的最高原则及其伦理观念的核心，从而为基督教伦理提供了本质内容。

耶稣一生所宣扬的教导可用一个字概括，那就是爱。神就是爱。新约圣经处处指出这一点：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生。”（《约》 3:

16) “亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神而来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神，因为神就是爱……神就是爱，住在爱里面的就是住在神里面，神也住在他里面。”（《约》 4：7~8，16）当有人问耶稣哪一条诫命最重要时，他回答说：“你要尽心，尽性，尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一条，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。”（《太》 22：37~39）“当爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。”“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。”（《加》 5：22）而对爱最有力的赞美要算圣保罗的赞美诗了。“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不忌妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。爱是永不止息……如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。”（《林前》 13：4~8，14）

## 二、基督教伦理与其他宗教伦理的相融性

一切宗教都有道德的内涵，内在的东西才有永恒的价值。“从宗教中取走了道德的动因，则宗教就成了迷信。”从跨文化比较宗教学的角度，我们不难发现，在非基督教的伦理教训中，有不少与基督宗教的伦理教导是极为相似的。耶稣在福音书中提出的“金律”，中国伦理则称之为“恕道”、“忠恕之道”，或“洁规之道”（“己所不欲，勿施于人”）。这种推己及人的道德原则，除了在基督教及儒家伦理中扮演重要的角色外，在印度教、佛教及犹太教中都同样得到重视。从各个宗教对道德的要求来看，犹太教把生活理解为遵守上帝的律法，基督宗教视道德生活为效法基督、跟随基督或“行事为人要与蒙召的恩相称”；伊斯兰教视道



德生活为顺服真主；印度的诸宗教，则把道德生活视为得到解脱的途径之一（如五戒、八正道及六波罗密，皆属四圣谛中的道谛）；中国的道教把道德生活视为获得长生的修炼之一，儒家则以法天或天人合一的视野来看道德修养。换言之，一个没有基督教信仰的人，也能理解并接受基督教伦理中一些重要的道德原则。

事实上，已故哈佛大学的人类学家罗孔（Clyde Kluckhohn）曾从社会学的角度解释为何会有这些跨文化的普遍的道德规范。他指出，不同的民族有类似的道德法则，这不是一个偶然的巧合。任何一个民族，若要绵延下去，一定要禁止自己人互相残杀；一定要对人的性欲加以规限，保障家庭稳定；一定要能互相信任，才能同舟共济。因此，在这个地球村中可找到一个放之四海而皆准的道德法则，原因就是共同的社会性人性。<sup>④</sup>

此外，基督教并非是惟一具有超越性的宗教，超越性是一切宗教所共有的。世界各大传统文化都提倡超越的精神，超越个人的利益，博爱全人类。佛教的佛陀释迦牟尼也是一个彻底的超越者，传说他为了使一切众生摆脱苦难，曾不惜以自己的血肉之躯投身喂虎。中国儒家的圣人孔子提倡：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身成仁。”（《论语·卫灵公》）在伊斯兰教中，真主是普慈的，爱每一位；又是特别仁慈的，对那些和真主关系密切的人，真主予以特别的关爱。真主尽管是特别仁慈的，但他也是超乎善恶之上的。

纵观其他各大宗教的伦理，我们可以发现爱或慈悲也同样具有普世性。如犹太教的“爱人如己”，犹太教义的主要创立者拉比希勒尔教导说：“要爱你们的同胞生灵”；“不能盗取同胞的心，即使是异教徒也不行”；“偷异教者比偷以色列人还要严重，因为这还牵扯到亵渎神名。”<sup>⑤</sup>爱的理念也表达在《古兰经》中，“你要待人和气，就像安拉以善待你。”（《古兰经》28：17）穆罕默

德曾说道：“最高贵的宗教是这样的——你自己喜欢什么，就该喜欢别人得到什么；你自己觉得什么是痛苦，就该想到对别的所有人来说它也是痛苦。”<sup>④</sup>印度教的圣典《薄伽梵歌》上说：“他便会在一切中见到自我，也会在自我中见到一切。”儒教创始人孔子曾说：“己所不欲，勿施于人。”《论语·颜渊第十二》孔子的学生子贡也有相似的表达：“我不欲人之加之于我也，吾亦欲无加诸人。”《公冶长第五》佛教提出“对整个世界施以无限的仁慈心，无论在高处、低处还是地平处，不受阻挠，不怀仇恨，不抱敌意。”（《经集》150）大乘佛教主张慈悲，而儒家主张仁爱，都是爱的一种。

各大宗教都把爱作为其宗教伦理的一部分，是因为它具有一种自我反省的功能。人们通过爱的行动把爱实践出来，成为宇宙、神和人之间的一种协同性的力量。“爱本身要求成为一种独立的标准，这种要求根源于灵性实在本身。灵性实在的喜乐维度，就是人之维度，其外在展示是爱。”<sup>⑤</sup>人之本质就是喜乐，喜乐的实质是爱，原原本本的爱就是实在本身。基督教认为上帝即爱，这爱不是关系性的，它是自发的，也是自足圆满的。

从以上的对比分析中可以看出，世界各大宗教的伦理在道德、伦理的超越性及其爱等方面都有极大的融合性，这就为各大宗教间的理解、沟通从而进一步的合作奠定了基础，而人之本性是爱，则从更深、更广的角度坚固了这种联系。

### 三、对话的基础

伦理，是使集体生存成为可能的最低标准。在现代社会里，人类尤其需要一种赖以生存的伦理基础。康德曾指出，“伦理作为道德法则乃是能被发现和明确表述的人类理性之普遍存在”。既然伦理是一种普遍存在，势必有种种表述和体系，宗教伦理体

系乃属于其中，而基督教伦理则只是宗教伦理体系中的一个子系。基督教伦理作为基督教信仰和思想体系的重要组成部分，正是从基督教信仰和人类理性的双重角度来探究人寻求人生目的时应该遵循的一些基本原则。这些原则与其他宗教伦理探究的原则具有极大的相融合之处（本文第二部分已经论述了这种融合性，这里不再赘述），因此就为各种宗教伦理之间的对话从实质上构建了可能性。

道德、伦理不是以“形而上”为体系，不是以“思辨”为特色，而是注重实践，是一种社会应用，因为伦理的基本问题是人与人之间、人与神之间和人与自然之间的关系问题。正是为了恰当地处理或调整这些关系，才逐渐形成了相应的人伦原则、标准和规范。这就使伦理，特别是使各宗教伦理之间的对话成为必须。因为随着跨种族、跨疆域、跨经济、跨文化间的交流日益密切，人类需要一种普世的伦理价值观来规范他们的行为。为此，来自世界不同地区、不同肤色种族、不同宗教信仰的宗教代表，本着求同存异的原则，在 1993 年芝加哥召开的“世界宗教议会”上通过了《走向全球伦理宣言》。《宣言》强调对于每一个人的、社会的和政治的伦理都至关重要的两条原则：“必须人道地对待每一个人；希望他人怎样对待我们，就必须怎样对待他人。”根据上述两条原则，有四项不可或缺的承诺：“要建立没有暴力的文化，要尊重生命；要建立一体的文化和公正的经济秩序；要建立宽容的文化和充满信任的生活；要建立权力平等的文化和男女之间的伙伴关系”。<sup>⑤</sup>

如果说 1893 年芝加哥召开的第一次“世界宗教议会”“体现了某种先知的精神”，为以后的宗教间的对话奠定了坚实的基础，那么第二次“宗教议会”的召开，是对话和交流得到实质性的发展的有力明证。因为第一次交流时，“人们是在‘物质的胜利和技术的奇迹’中，看到了精神文明的需要，看到了‘通过宗教达

到各民族之间理解’的需要，看到了人类对‘宗教之间兄弟情谊’的需要”。换言之，第一次交流只停留在“理解”上。而第二次对话与交流是在 100 年之后，在科学技术和工业文明的不足和弊端已经暴露无遗的 20 世纪末叶，面对暴力、战争、不义、仇恨、欺骗、歧视、压迫、犯罪和道德滑坡，来自不同的国家和地区 的有识之士“走出学术的象牙之塔，走出宗教的惟我独尊”，他们克服了失望和软弱，为了论证不同宗教传统中共同具有的价值，为促进世界和平、维护人类的生存而殚精竭虑，呕心沥血。也即是说，各个宗教不仅打开了尘封的大门，而且还跨出了艰难且积极的一步。

这类交流和对话活动也散见于世界各地。例如，美国犹太委员会的国际关系主任 雷丁拉比因致力于促进基督教和犹太教之间的关系而获得了波兰基督教和犹太教议会所颁发的“最佳调和人”奖。德国学者汉斯·昆主持的“世界伦理基金会”与“双互促动协会”合作，于 1996 年 3 月在维也纳召开会议，讨论世界伦理的构想以及标准。晚近三十年，西方学术界对宗教与道德的关系等议题也有不少探讨。值得一提的是，洛维南·罗伊诺德 (Lovinand Reynold) 所著《宇宙人世生成观与伦理秩序》开创了新局面，突破了西方哲学及基督教的视野，尝试就议题而作多元化、跨文化的对话。晚近西方宗教伦理学的新发展，从同一文化圈（犹太教、天主教、基督教）中的圈内对话发展至跨文化圈（近东独一神论宗教、印度宗教、东南亚宗教、中南美原居民宗教）的比较宗教伦理学。在东方的中国，许多学者也在积极探索中西伦理的比较研究。对于独立于基督教信仰、跨文化的普遍道德规范之存在，基督教神学也是早有解释的，这就是中世纪托马斯·阿奎那集大成的自然道德律学说。简要说来，阿氏在《神学总论》中指出，上帝创造天地万物，其中既有山河大地的物理宇宙，也有人世社会。在山河大地中，上帝安排了秩序，人透过理

性思维可发现这秩序，并将之陈述为定律，这就是价值的道德律。

虽然世界各大宗教对于道德规范有不少共识，但也有明显差异。因为各大宗教的文化、历史背景具有明显的差别。摩西十诫中第五诫为“不可杀人”，佛教首戒为“不可杀生”，印度的婆罗门教也有同样的戒律。这一奇特戒律是由婆罗门教与佛教的共同信仰——轮回及业力衍生出来的。该信仰认为，今生积善业多，来生轮回转世可投胎成为较高等有情；今生积善业少，来生轮回转世便投胎成低等有情。很显然，只能说这些道德规范具有共性，而不可能将之等同，因为它们所指的范围并不一样，而且离开了具体的宗教信仰，光靠人的理性，根本不可能掌握及接受这种种规范。基督教和亚洲诸宗教比较，历来有禁止自杀观，而这乃缘于上帝是人生命的主宰这一信仰。

爱虽是各大宗教都提倡的一种道德规范，但在具体的宗教中其含义也有所不同。如佛家认为，人生最重要的价值是脱离苦海进入涅槃，因此，对父母的孝行，便是引领他们迈上涅槃的道路。可是要达到这个目标，子女首先要专心皈依佛门，才有力度父母至涅槃彼岸，先要自度才能度他。因此，出家为僧为尼在佛家看来是至孝的表现。而儒家却认为，佛教徒违反孝道，佛教徒出家没有在家奉养父母，这是一不孝；他们独身不嫁娶，所以使无后，这是二不孝；他们剃发，毁伤受诸父母的身体发肤，这是三不孝。又如佛教宣扬一种普世性的仁爱，而儒家自孔孟至宋明儒对仁的看法，大致是仁者爱人，忠恕为仁，仁者以天地万物为一体，生生为仁，仁是心之德及爱之理，仁是公、是觉等，这些主张都无人乘佛教慈悲之爱的特色。又如堕胎，对于基督教世界来说简直就是一种罪恶，而对于许多经济落后的发展中国家来说，实行有效的计划生育是不可避免的。

上面提到各宗教间在广阔领域内存在着冲突，并不是要将矛

盾扩大，而正是立足于现实，本着辩证的态度来分析其利弊。著名学者亨廷顿曾说过：“21 世纪的冲突是文化的冲突。”随着地球村内诸国之间文化交流日益密切，许多人都力图引导这种冲突朝着有益于人类生存的方向发展，各宗教之间积极的对话就是有力的佐证。

当今，人类拥有足够的经济、文化和精神资源来建立更好的世界秩序，但是种族、国家、社会、经济和宗教方面的新旧紧张关系，对我们用和平的方式来建设更好的世界构成了威胁。因此，世界秩序的建立不能仅仅依靠法律、法规和惯例。争取权利和自由的行为应当以责任和义务的观念为前提。没有义务的权利不会持久，没有世界的伦理也不会有更好的世界秩序。但是，要构建的世界伦理并不是要替代摩西律法、福音书、古兰经、薄伽梵歌、佛经或者孔子等人的学说。“世界伦理是为共同的价值、标准和基本态度提供一种必要的最低限度。它可以获得一切宗教的肯定，也可以获得非信徒的支持。”<sup>①</sup>从以上的分析可以清楚地看到，世界各大宗教对伦理的论述在许多方面有达成共识的基础，《世界宗教议会宣言》的达成，已在人类社会发展史上迈出了积极的一步。而这一宣言的实施更有待各大宗教之间的理解与交流。“宗教是一种高尚的文化，宗教以人类的最高价值为目标。既然宗教的精神是超越的精神，人是能够超越自己的私利的，那么人类主体间在寻求最终目标和最高价值上的交流就是可能的。”<sup>②</sup>

注释：

①孔汉思·库舍尔编、何光沪译：《全球伦理宣言》，四川人民出版社 1997 年版，第 2 页。

②赵紫宸：《神学四讲》，（香港）基督教辅侨出版社 1955 年版，第 70—92 页。

③王志成、思竹著：《神圣的渴望——一种宗教哲学》，江苏人民出版社 2000 年版，第 189 页、181 页。

④转引自罗秉祥：《论道德与宗教之分离——兼试论西方“启蒙工程”之得失》，罗秉祥、赵敦华编：《基督教与近代中西文化》，北京大学出版社 2000 年版，第 70 页。

⑤亚伯拉罕柯恩著、傅存德译：《大众塔木德》，山东大学出版社 2000 年版，第 243 页。

⑥《圣训集》。

⑦王志成、思竹著：《神圣的渴望——一种宗教哲学》，江苏人民出版社 2000 年版，第 181 页。

⑧⑨《关于寻求世界伦理标准的结论与建议》，刊登于《人道》1997 年 5 月试刊号，中国人民大学基督教文化研究所节译于 1997 年 3 月。

⑩张庆雄：《全球伦理和价值交流成功的可能性条件》，《人道》1997 年 1 月试刊号。

## 旧约中的以色列神学和社会学来生观

### THE ISRAEL'S THEOLOGICAL AND SOCIOLOGICAL VIEW OF AFTER - LIFE IN THE OLD TESTAMENT

何 除

Ivan C. HO

【摘要】从旧约圣经中，我们不难看出犹太教实际上是由两条对立的思想传统交织而成的：一条是较为悠久的希伯来文化中的自然神论传统，这是一条侧重理性思考、追求今生福乐的传统；另一条则是较晚出现于以色列历史中的先知传统，这一传统强调神的启示及其超越性的一面，它警告以色列民不要以为雅威神只是选民的神，这位天地万物的创造主乃是万民之神，而且还是天上和阴间一切的主宰。从后者自然就引发出了一种新的来生（after-life）观——不仅活人，而且死人也要从阴间复活，最终都要到公义之神那里接受审判，否则神的公义与全能就非完全。

然而，犹太教中这一启示主义的先知传统是在同以祭司和王党为代表的理性主义（同时也称律法主义）传统的对立斗争中成长起来的，它的成熟相对来说要来得较晚些，大约为公元前 6 世纪被掳归回时期，这也是犹太教基本定型的时期。我们不难从旧



约中智慧书与先知书大相径庭的不同旨趣中体会到。

本文正是抓住了旧约圣经中存在着的这两条传统的对立与被掳归回这一在以色列历史上具有重大转折意义的事件，对旧约圣经中所表现出来的以色列民的来生观给予了一些初步探讨。

对于旧约圣经中重理性、爱今生的理性主义传统与重启示、信复活的启示主义传统的对立，作者从圣经神学的角度给予了考察。通过对人死后的居所——“阴间”——一词的考证研究，作者认为旧约圣经中的来生观实际上经历了一个发展过程，而且以色列民对来生的认识也是随着他们对“雅威神”的认识的不断深化紧密相关的。起先，阴间是“雅威神”有所不及或者说不管的地方，因为他仅仅是“活人的神”。后来，“雅威神”不仅由“选民”之神发展到万民之神，而且也从“生命之主”发展到天上、人间和地下的“万有之主宰”。由此可见，一整套关于复活、审判和灵魂不朽的教义发育成熟于犹太教体系中实属必然。

对于以色列历史上最为神学家们注意的被掳归回事件，作者则运用了社会学的方法对其给予了较有深度的考察，认为以色列民族随其对一位道德上全然公义之神的认识不断深化而导致了关于来生有复活的信念。而在此发展过程中，最关键的一点乃是以色列民的生命意识在被掳归回时期明显经历了一个从群体意识到个体意识的转变。也因着这一历史性的转折点，犹太教中先知传统开始崛起。很多先知都指出，公义之神的赏善罚恶并不以家族为单位，而是各人独自面对神的审判。从这一角度，旧约圣经中以色列民的来生观也必然要从一种“软弱的”的阴间生存状态发展到一种有复活、有审判的来生观。

最后，作者还用末世论神学的观点对旧约来生观加以考察。确实，末世论思想也是旧约先知传统的一大特色，也可以说它是先知传统所主张的启示主义经过发展之后达到的一个顶点。作者不仅依据旧约但以理书，而且还通过对次经的某些书卷进行对

比，发现以色列在新约时代到来之前已经发展出了多种多样、多层次的关于复活、灵魂不死的来生观。并指出，在公元 2 世纪以后的以色列民中，一种全面复活与最后审判的信仰终于占据了主导地位。

有心的读者还会注意到，本文在对旧约圣经中的来生观展开研究的同时，还蛰伏着一个“弦外之音”——圣经新、旧二约是一个有机的整体，“雅威神”超越而又临在的启示是一以贯之的，只不过人类对神的启示有一个不断深化的过程。基督教关于复活与审判的来生观早在旧约中已经隐藏着了，并非等到新约时代到来之后才突然地出现于《启示录》中。

### Introduction

A proper understanding of the Old Testament (OT) Eschatology includes a right knowledge of what the OT teaches concerning the after - life.

The OT is vague in what it says about life after death. It "... offers no formal doctrine concerning the destination and fate of the dead."<sup>①</sup> Perhaps this can be explained by the emphasis of the religion of the OT on this life; and also, it may be that pagan interest in the after - life caused Israel to be cautious in this matter.<sup>②</sup> Concerning OT references to the after - life, N. H. Snaith writes, "We find two passages only which speak of a resurrection life beyond the grave, and none at all of any immortality of the soul, which is not a Biblical idea at all."<sup>③</sup> The passages are Isa 26: 19 and Dan 12: 1 - 3.<sup>④</sup> "OT scholars differ over whether the psalmists ever express a hope of life after death. . ."<sup>⑤</sup> Likewise, the popular passage in Job 19: 25 - 26, does not, in the view of

many, refer to the after – life. Nevertheless, the present writer holds that there are certain passages that do at least point to a life beyond this.

It should also be noted that, according to T. H. Gaster, all that the OT says about “the destination and fate of the dead. . . belongs to the domain of popular lore. . . the biblical writers were simply drawing on traditional Semitic folklore and not inventing any new and original conceptions.”<sup>⑥</sup> This will become clearer as the discussion goes on.

### **Israelites’ understanding of “Sheol” in the Old Testament**

What, then, of the OT’s teaching on the after – life? First of all, with the possible exception of a few verses,<sup>⑦</sup> the OT teaches that death does not mean extinction, in holding this, the Israelites were in accord with what can be thought of as a universal belief of mankind that man survives death, of course, this belief takes on many forms. <sup>⑧</sup>

It is likely that in the earliest time, Israel thought of the dead as living on in the grave, in the family burial place, and that later the idea of a common abode for all the dead emerged.<sup>⑨</sup> It appears that both ideas then existed side by side “but curiously without the two being reconciled.”<sup>⑩</sup> That is, it seems that, in some way, the Israelites thought of the dead as living on in both the grave and in the netherworld. <sup>⑪</sup>

In the OT the most common name for the abode of the dead is Sheol. <sup>⑫</sup> Many of the descriptions of Sheol remind one of the graves. It is likely that “. . . these descriptions were transmitted from the

tangible and well – known phenomenon of the ‘grave’ to the unfathomable netherworld. . . ”<sup>13</sup>

Sheol is situated under the earth (Num 16: 30, 33; Isa 7: 11; Deut 32: 22), below the (perhaps subterranean) sea (Job 26: 5). Job describes it as the land of darkness and deep shadow; the land of utter gloom as darkness itself, of deep shadow without order. . . (Job 10: 21 ~ 22)<sup>14</sup>

Sheol is also “the abode of silence” (Ps 94: 17; see also Ps 115: 17), a place from which there is no return (Job 7: 9, 16: 22).

Those in Sheol do not know what happens on earth (Job 14: 21). Indeed, “There is no work or thought or knowledge or wisdom in Sheol. . .” (Ecc. 9: 10 RSV). The dead are said to sleep (Ps 13: 3; Job 14: 12 [an eternal sleep]; Nahum 3: 18; Jer 51: 39, 57). But most important of all, the dead have no relationship with Yahweh; they do not remember or praise God (Ps 6: 5, Isa 38: 18); and they are “cut off ” from the Lord, forgotten by Him (Ps 88: 5).

What survived in Sheol was not a disembodied soul. Rather, “a shadowy image of the dead person detached itself from him and continued to eke out a bare existence. . . ”<sup>15</sup> This accords with the Hebrew conception of man:<sup>16</sup> “What survives. . . is not a part of the living man but a shadowy image of the whole man.”<sup>17</sup>

The inhabitants of “Sheol” are called “Rephaim”. Many see this as being derived from “weak”.<sup>18</sup> However, of its etymology and meaning we cannot be certain.<sup>19</sup> Whatever the outcome of this debate, we can rightly call the inhabitants of Sheol the “weak dead” on the ground of the description already given.<sup>20</sup> In this regard, it is

interesting for note that in Isa 14: 10, the Rephaim, who have been aroused in Sheol to “meet” the king of Babylon, say, “Even you have been made weak as we.”

It is clear that there was a different view of the dead held by some in Israel. In this view the dead could be contacted and were considered to be able to aid in some way the living. This view also involved the leaving of food for the dead (Deut 26: 14). Something of this understanding can be seen in the story of the medium at Endor (I Sam 28: 7) in which Samuel is called an Elohim. Obviously, this view of the dead was not the orthodox one. The whole area of spiritism, including necromancy, was forbidden (Deut 18: 10~12; Lev 26: 31; 27: 6, 27).

Since Sheol is “the common assembly ground of all the dead”<sup>②</sup>, it follows that it is without ethical distinctions: the righteous and the wicked go to the same destination.<sup>③</sup> Thus Jacob expects to go there (Gen 37: 35, 42: 38), as does Job (Job 7: 7~9), Hezekiah (Isa 38: 10) and the writer of Psalm (6: 5). On the other hand, to Sheol went the rebellious Korah (Num 16: 33), the king of Babylon is spoken of as going there (Isa 14: 3, 9); and to Sheol go the “wicked” (Job 21: 7, 13; Ps 31: 17). “A... distinction between the Old Testament conception of Sheol and that of the apocalyptists is that in the latter moral distinctions... now make their appearance... This distinction is made for the first time in the Book of Daniel (c. 165 B. C)...”<sup>④</sup>

Finally, it should be noted that this picture of a gloomy, pointless after – life without ethical distinctions is simply the general view. There are some exceptions but this is the most common concept of primitive mankind in general.<sup>⑤</sup> More particularly, the correspondence between Sheol and the Babylonian culture is

striking.<sup>④</sup>

The Sheol view of the after – life is by far the main teaching of the OT on the subject. The OT ascribes this belief to the patriarchs (Gen 37: 35) and “the typical Old Testament conception of Sheol as the abode of the shades remained the orthodox belief of Judaism down to the second century BC and continued to be securely held long after that date particularly by the Sadducean party.”<sup>⑤</sup>

Nevertheless, there is within the OT a development beyond this gloomy view of the after – life, and it is this development that the paper now attempts to trace.

Central to this development and the Israelites’ understanding of death in general is the relationship between death (or Sheol) and Yahweh. On one hand, as we have already seen, the dead are presented as being cut off from Yahweh, in a state where He has nothing to do with them. On the other hand, there are passages in which he is clearly shown to be Lord over death, where it is seen that Sheol is not beyond His reach (Amos 9: 2, Ps 139: 8).

Some scholars hold that there is a development of understanding here, that in “. . . the oldest concept of death, existence in the dwelling place of the dead [was thought to be] entirely independent of Yahweh,”<sup>⑥</sup> but that later, “. . . a relationship between Yahweh and Death [was] affirmed, [and thus] there could be hope of a victory over death; for where Yahweh reigns, life must dominate.”<sup>⑦</sup>

Whether there was such a development is a matter of some dispute.<sup>⑧</sup> But whatever the background to the teaching, it is clear that the OT presents Yahweh as being Lord over death: He can

translate people without their having seen death (Enoch, Gen 5: 24; Elijah, II kings 2: 11); He can bring the dead back to life (I kings 17: 17 – 22; II Kings 4: 18 – 37).<sup>⑩</sup> This understanding of Yahweh, then, will be taken as the starting point as we now go on to trace the development of a new understanding of the after – life.

From what we have seen concerning Sheol, it is clear that the understanding of death which Yahwism give to Israel was bleak indeed. The after – life was a gloomy, pointless existence. In every way the dead were cut off. They were cut off from the living, they were cut off from the ongoing life of the nation. They “stood outside the cult and its sphere of life”.<sup>⑪</sup> Death was presented “as the final separation from God.”<sup>⑫</sup> As Von Rad writes, “Yahweh is the God of life in a quite exclusive sense.”<sup>⑬</sup> One can sympathize with the verdict; “Surely a live dog is better than a dead lion.”<sup>⑭</sup>

No doubt this view of death would make for certain difficulties for the people of Israel. What about the mystery of death concerning which people are so inquisitive? What of loved ones as they passed into a seemingly pointless existence? And what of this end for oneself?

But Yahwism presented no way out of these questions, no resolution of the problems. “There are neither attempts to overcome the mystery of death by mythopoeic fantasies, by bold analogical reasoning from the life of Nature, or by rituals of power, nor palliations of death’s final decree by efforts to maintain a link with the departed.”<sup>⑮</sup> The dead are declared unclean; they have for the ongoing life of the nation a lack of importance which, when compared with other ancient religions, is remarkable.<sup>⑯</sup>

And yet in spite of all this, death was simply accepted, taken

for granted, by Israel of old. Of course, there were those who asked “Why?”<sup>⑦</sup> but for the most part, “. . . the godly man of the OT meets the absolutely irrevocable ordinance of death in perfect resignation.”<sup>⑧</sup>

The corporate understanding of life<sup>⑨</sup> would have made this bleak view of death more acceptable: “. . . It is primarily the continuing life of the tribe or clan which matters. . .”<sup>⑩</sup> and the individual was seen to live on in his offspring. But even more, this acceptance had to do with the Israelites’ view of life as being a gift from God and tied to Him in all of its many aspects. Thus death would be accepted as from Him as well, the normal end to the good life He had given.<sup>⑪</sup> “Shall we indeed accept good from God and not accept adversity?” (Job 2: 10)

Still, considering “. . . how little Yahwism was able to say about the phenomenon of death. . . in face of its reality Israel displayed an obedience unrivaled in the history of religion.”<sup>⑫</sup>

### **Situational shift of the Sheol concept in the Post – exilic period of the Israelites’ History**

And yet there would come a time when, at least for most Jews, the Sheol view of death would be replaced by another. Important in this development is the period around and following the exile. M. Rist writes, “ [The] basic OT concept of Sheol began to change in the postexilic period.”<sup>⑬</sup> And perhaps Oesterley is correct in saying that “. . . it was the Exile which was the great turning – point in the Israelite belief in Immortality.”<sup>⑭</sup>

What we find occurring around the time of the exile is, not surprisingly, a great crisis.<sup>⑮</sup> This crisis came around the time of the



end of the monarchy. These years, "... with their political catastrophes must have been an age of dangerous disintegration of the faith."<sup>46</sup> Something of the nature of this crisis can be seen in these words of John Bright: "The problem of evil and its relationship to the divine justice was, understandably enough, peculiarly acute from the exile onward. Both the national humiliation and the sufferings of many individuals Jew required explanation."<sup>47</sup>

We find evidence of this crisis in the OT In Zephaniah's time (B. C. 625) there were those who were saying, "The Lord will not do good or evil!" (Zeph 1: 12). Habbakkuk, Jeremiah's contemporary, cries out to Yahweh, "Why?!" in the face of the success of the wicked; Hab 1: 2~4, 12~17. And "Why?" is the question which Jeremiah himself puts to the Lord, and this concerning, again, the prosperity of the wicked; Jer 12: 1ff.<sup>48</sup> Still again, we find Ezekiel explaining to those in exile just how God's justice operates.<sup>49</sup> And note the people's response: "The way of the Lord is not just" (Ezek 18: 25)<sup>50</sup> Deutero - Isaiah "... summoned Israel to accept her sufferings as a part of Yahweh's redemptive purpose."<sup>51</sup>

Thus we find a questioning of God's way of His justice, of the workings of retribution. And that this questioning continued for some time is evident from Mal 2: 17, "where is the God of Justice?" and 3: 14;<sup>52</sup> and from what must be the two most questioning books in the entire Bible, Job and Ecclesiastes!

No doubt at any time Israel would have been concerned about justice and retribution. And yet, in the opinion of the present writer, there was a development that took place (for the most part)

prior to the crisis under discussion, which would have intensified the people's normal concern in these areas. For a long time prior to the exile the prophets had been proclaiming a message that emphasized the moral: God blesses a man who obey, who do what is right. Then, around 621 B. C., Deuteronomy, which turned "the prophetic preaching into common currency,"<sup>③</sup> appeared with its blessings for obedience and curses for transgression. And finally, the exile occurred and was explained by the prophets as being the consequence of sin. With all of this, surely the people's sensitivity to the issues of sin, justice and retribution would have been very keen.

So then, we see a great crisis, a crisis of faith in which God's justice is being questioned. Now we turn to consider a development which has to do with the very fabric of Israelite society, and which is central to the emergence of a higher view of the after - life. This development is the rise of the place of the individual.

Something has already been mentioned about Israel's corporate understanding of life. To see this we go back to Israel's earlier history. Among ancient nomadic peoples, the individual as a self - conscious unit had not emerged. Every man was part of a blood group, a family, clan, or tribe bound together by the fact that the same blood flowed through the veins of all the members. For some purposes he appears to have been treated as part of the family of which he was chief, and, for others, as part of the larger group of which he was a son, so that for some offences the sins of the fathers were visited upon the children, and for others the fathers suffered for their children's sins.<sup>④</sup>

This sort of corporate thinking can be seen reflected in the execution of Achan's family along with him (Jos 7: 24 ~ 26), and

the execution of seven of Saul's descendants (two sons and five grandsons) because of his treatment of the Gibeonites (II Sam 21: 1ff).<sup>55</sup>

With the view of the individual held by nomadic peoples as a starting point, the development of the place of the individual in Israel can be traced throughout Israel's history.<sup>56</sup> The basic idea is that the individual comes more and more into his own, being emancipated from the group. While the development was gradual, the period around the time of the exile may be looked at as being especially important.<sup>57</sup> Jeremiah is widely considered to be "the prophet of personal religion and of individualism."<sup>58</sup> And the individual is central to Ezekiel's teaching concerning the justice of God.

Behold, all souls are Mine; the soul of the father as well as the soul of the son is Mine. "The soul who sins will die. The son will not bear the punishment for the father's iniquity, nor will the father bear the punishment for the son's iniquity; the righteousness of the righteous will be upon himself, and the wickedness of the wicked will be upon himself."<sup>59</sup>

It is worth noting that here we see not only the emphasis on the individual, which is our present topic of discussion, but also the idea of retribution, which we discussed just above.

So then, we see evidence that the time of the exile was a special period in this rise of the place of the individual von Rad speaks of Ezekiel's time as one in which there was a "breakdown of the old patriarchal faith and its conceptions of individual and community . . . the individual [was] now conscious of his isolation. . ."<sup>60</sup> Indeed, the exile contributed to this development. ". . . Always from storm

and stress, confusion of war, tribes and traditions, the individual emerges more sure of his separate existence as every organized form of thought and government collapses.”<sup>61</sup>

### **Individualism and the view of After – Life**

The rise of the individual is extremely important to the development of a different view of the after – life. We have seen that early Israel, for the most part, was resigned to the fact of death. Eichrodt writes, “Only as individuality awakens to more vigorous life does the need for unrestrained expression of mourning over the mortality of the human race increase, and make itself heard in the psalms, the wisdom writings, and the utterances of the prophets.”<sup>62</sup>

We have already noted that the corporate view of life made the gloomy Sheol teaching on death more acceptable. What will happen now? Under the corporate understanding of life, the individual could “share in the eternity of the group.”<sup>63</sup> But now, the question would have to be raised: what about the individual him – or herself?

And with the rise of the individual would come many agonizing questions concerning retribution, the justice of God. To illustrate, under corporate thinking, the destruction of a city can be explained as being a demonstration of God’s judgment; perhaps as a whole, the city was quite corrupt. But under individualistic thinking, many problems arise. What about the children? What about the innocent? And so on one can imagine how the questioner’s thoughts might go. *The innocent have been taken away with the guilty; but god is just; therefore, there must be a reckoning somewhere.*

So then, we can see how the rise of the individual would greatly influence the development of a different view of the after-life, and the influence of this emergent individualism comes into the picture in still more ways than have been mentioned.

We now turn to consider certain things that may well have provided a background for the development of a richer view of the after-life. As already mentioned, Israel had the examples of Enoch and Elijah in their history. Again, in the book of the eighth-century prophet Hosea, we find mention of what appears to be resurrection; however, there are problems with the interpretation of this.<sup>64</sup> Much clearer is Ezek 37 in which the resurrection of the nation is spoken of. And then there is the servant of Isa 53, who is granted “a long, probably immortal life . . . as a compensation for his sufferings and death, which are accepted as an expiation for the sins of others”<sup>65</sup> – see vv. 8 and 10.

Also, there were certain ideas about resurrection held by the nations round about Israel. It is clear that Israel was not totally unaffected by these; for example, Ezekiel speaks of women weeping for Tammuz, a dying and rising god,<sup>66</sup> at the Jerusalem temple. So then, both within and without Israel there was that which might be thought of as providing a background for the development of Israel’s view of the after-life.

Having considered certain factors that contributed to, or at least provided a background for, this development, we now go on to look at the development itself. This took place along two quite different paths. The first of these follows along the way of communion with God. “It is a matter of faith which, trusting to God for the choice of a solution, asks no other certitude than

communion with him.”<sup>⑥</sup>

This is what we find in Ps 16. The psalmist loves Yahweh: “The Lord is the portion of my inheritance and my cup” (v.5). His relationship with God gives the psalmist great confidence: “Because He is at my right hand, I will not be shaken” (v.8). Will he not be shaken, even by death? “. . . Thou wilt not abandon my soul to Sheol” (v.10).

It is possible to relate this to the emerging individualism.<sup>⑧</sup> With the rise of the individual, “. . . there became actual one of the final and perhaps most serious problems with which Yahwism had to cope. Wherein did the individual’s share in Yahweh and his gifts consist.”<sup>⑨</sup> According to von Rad,<sup>⑩</sup> there were individuals who found the answer to this question through a process of spiritualization: praise instead of animal sacrifice, prayer instead of incense, and so on. For such, Yahweh Himself became their “portion”, their “hiding place.” There would be those, then, who would conclude (in a manner reminiscent of Rom 8: 38f) that this relationship could not be broken even by death.

It should be noted that since Ps 16 cannot be dated accurately,<sup>⑪</sup> we cannot make it fit into some rigid scheme of development. Also, in accordance with what was said earlier, scholars do not all agree that this psalm refers to the after – life at all. Nevertheless, it is possible that it does and that we do see here something of how the belief in a worthwhile after – life came to be.

The next two examples, Ps 49 and Ps 73, cannot be dated accurately either, but since they both wrestle with the problem of the prosperity of the wicked, they fit well into the “crisis” period mentioned above. In fact, there are those who do place them in this

period.<sup>②</sup>

“I was envious of the arrogant, ” writes the psalmist, “As I saw the prosperity of the wicked” (Ps 73: 3; Ps 49: 5ff. ). As in Ps 16, we see here the deep relationship to God: “whom have I in heaven but Thee? And besides Thee, I desire nothing on earth” (Ps 73: 25).<sup>③</sup> And then there are the words that at least seem to point to something beyond this life: “But God will redeem my soul from the power of Sheol; For He will receive me” (Ps 49: 15; Ps 73: 24).

One other passage, Job 19: 25ff, might be mentioned. While it is far from certain, it is possible that here there is something of a reference to an after – life<sup>④</sup> that makes this especially interesting for us is that Job is likely from the post – exilic period and definitely deals with the problem of justice and retribution.

For all the vagueness of these passages and disagreement among scholars, it is difficult not to think that we have something in the above – mentioned passages of a looking beyond this life. Of course, we see no hard and fast set doctrine. It is not explained how death will be conquered through resurrection or whatever but just that it will be beaten.

### **Eschatological view of After – Life**

One thing which should be noticed is that in both Ps 49 and Ps 73, when faced with the problem of the prosperity of the wicked, the writers find the answer as lying beyond this life. This is an important point to note for what follows.

The second path to a more developed view of the after – life

follows a quite different route than the first. This is “the conquest of death as an eschatological event.”<sup>75</sup> The two references to this are both found in OT apocalyptic literature: Isa 26: 19<sup>76</sup> and Dan 12: 1~3.

There is debate concerning whether or not Isa 26: 19 actually refers to the resurrection of the dead.<sup>77</sup> If it does, then here only the righteous are raised. The passage is to be dated (perhaps) from the third or fourth centuries B. C.<sup>78</sup>

It is in Dan 12: 1~3 that we come to “the only passage in the Old Testament where we have a clear and undisputed reference to the resurrection of the dead.”<sup>79</sup> The passage dates from around 165 B. C.,<sup>80</sup> but it is possible that by this time the idea of a resurrection had been accepted by many, but not all, as we shall see.

The passage arises out of the Maccabean wars. “As righteous men were brutally done to death, or lost their lives fighting for the faith, belief that God would vindicate his justice beyond the grave became an absolute necessity for the majority of Jews.”<sup>81</sup> It has been said that, “The martyr was the real creator of belief in a second life.”<sup>82</sup> “On the other hand, there were Jews who had turned traitor and betrayed their fellows into the hand of the tyrant. Some of these had died without having paid the penalty of their wrongdoing. These, too, would be raised to receive their recompense.”<sup>83</sup>

Here, then, we see a resurrection of both the righteous and the wicked, and this with retribution clearly in view. However, it may be that this is not referring to a general resurrection since only many: “are spoken of as being raised.”

The idea of a resurrection can be seen to fit in well with apocalyptic ideas in general. Just as God’s purpose is not fulfilled in



this age but beyond it, so His justice in not (fully) carried out in this life, but rather in the next.

So then, we have seen these two paths to a new view of the after – life. Von Rad comments on the difference between them: “The difference is obvious. In the psalms, it was the word of Yahweh addressed to the individual in a wholly personal way that bore him over the threshold of death, because he abandoned himself to it completely. What was characteristic for man’s situation over against death was precisely the lack of a generally accepted hope in something beyond, and that inevitability in which nothing remained but to cast oneself on Yahweh’s word that alone promised life, and to hide oneself in it before death. On the other hand in Apocalyptic, the resurrection of the dead is merely one act in the great apocalyptic events of the end, the main essentials of which were already fixed in anticipation. These events would overtake the whole world and therefore the individual as well, who has to hold himself in readiness for them. . . .”<sup>④</sup>

We would expect this new and very weighty idea to generate much debate, and this is just what we find when we look into the inter – testamental literature. The idea of a resurrection is rejected by Ecclesiastics, Judith, Tobit, Baruch and I Maccabees, but accepted by II Macc 7: 9ff., the parable of Enoch, the book of Baruch and the Testaments of the Twelve patriarchs; however, in the latter books, “. . . numerous variations occur. . . as to the mode and place of resurrection and as to the nature of the resuscitated bodies.”<sup>⑤</sup> And still more ideas concerning the after – life were put forth during this period: the immortality of the soul, the dividing up of Sheol into various compartments.<sup>⑥</sup>

We know that one party, the Sadducees, never did accept the teaching of the resurrections.<sup>⑦</sup> Still, “in the second century, and after. . . belief in a general resurrection and a final judgment gained the upper hand.”<sup>⑧</sup>

### Conclusion

And with this we come to the end of our study into the teaching of the OT on the subject of the after – life. We have seen that the main teaching of the OT by far is its presentation of Sheol as the abode of the dead. We have also seen, however, that there was a development beyond this bleak view of the after – life. We have looked into the major factors that contributed to this development and have seen that, eventually, most Jews came to believe in the resurrection of the dead and a final judgment.

### 注释：

①T. H. Gaster, “Dead, Abode of the,” IDB Vol I (1962) p. 787.

②See E. Jacob, “Immortality,” IDB Vol II (1962) p. 689; L. Morris, “Resurrection,” The New Bible Dictionary (Grand Rapids, 1962) p. 1086.

③The Distinctive Ideas of the Old Testament (New York, 1964) p. 89 n. 2. Concerning immortality of the soul, this is ruled out by the OT view of man as being “an animated body, not an incarnated soul” (Wheeler Robinson; quoted in John H. Hicks, Death And Eternal Life [San Francisco, 1976] p. 71.). Hebrew psychology does “not think of the soul apart from the body as a separate conscious entity”; D. S. Russell, The Method And Message of Jewish Apocalyptic (London, 1964) p. 166.

④The Isa 26: 19 passage is not accepted by all; see, e. g., Gaster, “Resurrection,” IDB Vol IV (1962) pp. 39~40.

⑤J. W. Baigent and L. C. Allen, "The Psalms," *The International Bible Commentary* (Grand Rapids, 1986) p. 556. M. Dahood, for one, finds many references to a future life in the psalms. It might be noted, however; that his views have met with much scholarly opposition. See his own comments on this opposition and on his position in M. Dahood, *Psalms Vol III, AB* (Garden City, 1970) pp. xli ff.

⑥T. H. Gaster, "Dead, Abode of the," *IDB Vol I* (1962) p. 787. See also W. Eichrodt, *Theology of the Old Testament Vol II* (Philadelphia, 1967) p. 210; L. J. Afonso, "Netherworld," *Encyclopedia Judaica Vol XII* (1971) p. 996.

⑦Ecc 3: 20, 12: 7;: See E. Jacob, *Theology of the Old Testament* (New York, 1958) p. 301.

⑧ "... This belief is universal; as far as the available evidence permits us to judge, it has been held all the world over from all time since man became a thinking being." W. O. E. Oesterley, *Immortality and the Unseen World; A Study in Old Testament Religion* (New York, 1921) p. 190. See also, Hicks, p. 56.

⑨On this, see N. J. Tromp, *primitive conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament* (Rome, 1968).

pp. 139f, especially the comments on German religions, p. 140; see also, O. Kaiser; *Isaiah 13 – 39* (philadelphia, 1974) p. 35; Eichrodt, *Theology II*, p. 212f.

⑩G. Van Rad in R. Bultmann et al, *Life and Death* (London, 1965) p. 9.

⑪On, this see Eichrodt, *Theology, II*, p. 212f; also C. Ryder Smith, *The Bible Doctrine of the Hereafter* (London, 1958) pp. 44f.

⑫For other names see Tromp, pp. 21ff. ; Gaster, "Dead, Abode of the" p. 787.

⑬Tromp; pp. 139f.

⑭All Scripture quotations are from the New American Standard Bible unless otherwise noted.

⑮Eichrodt, *Theology II*, p. 214.

⑯see p. 1, n. 3.

⑰Eichrodt, *Theology II*, p. 214.

⑱A. Heidel, *The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels* (Chicago, 1963) p. 195; See Eichrodt, *Theology II*, p. 211; S. D. F. Salmond; *The Christian Doctrine of Immortality*, p. 163.

⑲Gaster, "Dead, Abode of the," p. 787. Tromp, for one, argues against this view.

⑳ "Death in the strict sense of the term is for the Israelite the weakest form of life . . ." A. R. Johnson, quoted in G. Von Rad, *Old Testament Theology Vol I* (New York, 1962) p. 388, n. 11.

㉑G. Van Rad in R. Bultmann et al. *Life and Death* (London, 1965) p. 9.

㉒ "... No moral distinctions prevail in Sheol; there is no difference there between the good and the bad." Russell, p. 355. "Nowhere in the OT is the abode of the dead regarded as a place of punishment or torment." Gaster, "Dead, Abode of the;" p. 788.

㉓Russell, p. 360.

㉔Hicks, pp. 56 ff.

㉕See M. Jastrow; *The Religion of Babylonia and Assyria* (Boston, 1898) pp. 526ff., esp 606ff.

㉖Russell, p. 357.

㉗E. Jacob, "Death," *IDB Vol I* (1962) p. 603.

㉘E. Jacob, "Immortality," *IDB Vol II* (1962) p. 688.

㉙E. Jacob in the two articles mentioned above and in his *Theology*, pp. 303ff.; R. H Charles, *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism, and Christianity* (New York, [2nd, ed, 1913] 1963) pp. 5 – 19, 50ff., 56f; Jastrow, pp 608f. Contra: See, e. g. Eichrodt, *Theology II*, pp. 221f., 496; G. Von Rad, *Theology I*, p. 389 (at least this would seem to be the implication).

㉚See also I Sam 2: 6; Deut 32: 39.

㉛G. von Rad, *Theology I*, p. 389.

㉜Eichrodt, *Theology II*, p. 503.

- ③In Bultmann et al, p. 10.
- ④Ecc, 9: 4.
- ⑤Eichrodt, Theology II, p. 500.
- ⑥Ibid, p. 221.
- ⑦See G. Von Rad, Theology I, p. 387.
- ⑧G. von Rad in Bultmann et al; p. 8 See, e. g, II Sam 12: 23.
- ⑨See, below.
- ⑩Eichrodt, Theology II, p. 501.
- ⑪On this see ibid. , pp. 496ff.
- ⑫G. von Rad; Theology I, p. 390.
- ⑬M. Rist, "Eschatology of Apocrypha and Pseudepigrapha," IDB Vol II (1962) p. 133.
- ⑭Oesterley; p. 209.
- ⑮Concerning this see von Rad, Theology I, pp. 391ff.
- ⑯Ibid. , p. 391.
- ⑰Bright, p. 449.
- ⑱Note the similarity between Jer 12: 46b and Zeph 1: 12.
- ⑲Ezek 18; 33: 10~20.
- ⑳Also Ezek 18: 29; 33: 17, 20.
- ㉑Bright, p. 449.
- ㉒Malachi, 450 B. C.
- ㉓Eichrodt, Theology II, p. 498.
- ㉔J. N. Schofield, The Religious Background of the Bible (London, 1944) p. 267.
- ㉕See also Gen 42: 37; Deut 24: 16; Dan 6: 24.
- ㉖See, e. g. Eichrodt, Theology II, pp. 231ff.
- ㉗This corporate view of life was universal. So was the rise of the individual, "It is commonly supposed that it was in Jaspers' 'axial period', between about 800 and about 200 BC, that the idea of the autonomous, responsible human individual was born..." Hicks, p. 67, See chapter 1 of Karl Jaspers 'The origin and Goal of History' (London, 1953.)

- ④J. P. Hyatt, *Jeremiah*, IB Vol V (1956) p. 785.
- ⑤Ezek 18: 4, 20.
- ⑥G. von Rad, *Theology I*, p. 394.
- ⑦Schofield, pp. 272f, he is following Dr. Glover.
- ⑧Eichrodt, *Theology II*, p. 502.
- ⑨E. Jacob, *Theology*, p. 300.
- ⑩See, *Ibid.*, p. 310; Eichrodt, *Theology II*, pp. 504ff.
- ⑪E. Jacob, "Immortality," p. 689.
- ⑫Tammuz is an Assyrian name; Baal in Syria and Damuzi in Babylon.
- ⑬E. Jacob, "Immortality," p. 689.
- ⑭In this paragraph I am following von Rad, *Theology I*, pp. 396ff.
- ⑮G. von Rad, *Theology I*, p. 396.
- ⑯See, *ibid.*, pp. 396ff.
- ⑰This applies for my comments on the dating of Ps 49 and Ps 73 as well.
- ⑱See, J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia, 1981) p. 449. E. W. Nicholson, *Jeremiah 1 – 25* (Cambridge, 1973) p. 117.
- ⑲This is not prominent in Ps 49, but the confidence of vs. 15 would seem to imply such a relationship.
- ⑳See, comments by H. H. Rowley in *The Faith of Israel* (London, 1956) p. 165.
- ㉑Eichrodt, *Theology II*, p. 509.
- ㉒The *Isaiah Apocalypse*: Isa 24~27.
- ㉓See discussion in Rowley, pp. 166f.
- ㉔See, B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs, NJ; 1975) P. 580; Bright, pp. 431f.
- ㉕Rowley, p. 167.
- ㉖For discussion of date, see, e. g. A. Jeffery, *Daniel*, ID Vol VI (1956) pp. 348ff.
- ㉗Bright, p. 451.
- ㉘Renan, *Histoire du peuple d'Israel*, t. 4, p. 226; quoted in E. Jacob, *Theology*, p. 314.

⑧Russell, p. 368.

⑨Theology, I, pp. 407f.

⑩E. Jacob, "Immortality," p. 690; the information concerning which books accepted or rejected the resurrection is from here (pp. 659f.) as well.

⑪See *ibid*, p. 690; Eichrodt, Theology, II, pp. 526f.

⑫See Mark 12: 18~27; Acts 23: 6~10.

⑬Bright, pp. 451f.

# 一种新道德如何可能？ ——对保罗伦理学的多重解读

游 斌

## 一、前言：基督教——一个新的“伦理实体”

基督教之产生及其在地中海世界的传播，是一个“世界历史”的事件，被视为是“对西方历史的改写和重新定向”。从此，西方从古希腊文明进入到基督教文明。故此，从文化史的角度来说，早期基督教不只是标识着一个新的“社会—经济”群体的诞生，如产业革命之使工人诞生一般，而且“在怎样的行为才是合适的、正确的、有益于人类生存的诸问题上，不同的信念已经出现。一套新的语言出现在关于人应该做什么，和为什么要这样做的谈论之中，新的目的、新的希望和恐惧、新的文化建制和新的禁忌已经出现。”<sup>①</sup>在此意义上，基督教为希腊化世界指明了新的生活意义，提供了一个新的生活原则，或者说，它乃是一个新的“伦理实体”。因此，我们的问题就是：基督教作为一种新道德，在希腊化的背景之下，是如何可能的？只有这样，才能使我们对早期基督教的认识区别超越于对它的单纯经验性认识，而进入到它的文化内核之中。

保罗书信的写作，正完成于基督教新道德之逐渐成型，并慢慢确定其根本的时期。在篇幅上，保罗书信占据了《新约》的三



分之二强。在思想上，保罗可谓是基督教思想史的第一个系统神学家，为基督教的理论化、系统化确定了最初的方向。因此，保罗的神学、伦理学思想是塑造基督教这个新“伦理实体”的重要因素。进一步而言，保罗对于基督教之为一新的伦理实体有着清楚自我意识。在他看来，与耶稣基督的相遇（*encounter*）的本质即在于使人离开旧的行为模式，转向一种新的生活。<sup>②</sup>为了表示基督教之为一新的伦理实体，他还将中性的“世界”概念加以伦理化，使之成为一个价值性的范畴，用来标识与基督教这种新道德相异的所有旧道德。在众使徒中，保罗是最强调基督教与世界之间的张力的一位。这些都表明，保罗书信集中体现了早期基督教之将自我理解为新道德的意图，也是我们分析基督教之作为一种新道德是如何可能的一个恰当文本。以下我们将从三个方面来对这一问题做出分析，即：这种新道德的文化渊源、新道德的意义坐标、新道德的社会功能。这一分析过程，同时也是对保罗书信的多重解读的过程。

## 二、希伯来传统：保罗伦理学的文化渊源

说基督教是一个新道德，并不是从完全的、绝对的意义来说的。从文化的根源来说，基督教道德乃禀承希伯来传统的基本理念发展而成的。只有汲取了这一深厚传统中蕴藏的丰富养料，基督教作为一个新道德才可能获得深远的文化和精神根基，获得持续发展的动力，并最终长成一个新型的世界宗教。那么，我们的问题是：保罗伦理学与希伯来传统之间有什么样的关系呢？

谈到保罗伦理学与希伯来传统的关系，我们遇到的第一个问题就是：在保罗书信中，直接引述希伯来传统伦理、诫律、规范的地方并不多。更严重的是，在保罗伦理学中，一个基本的原则就是：律法与福音的矛盾。在关于救赎的问题上，保罗认为，耶

耶稣基督的道成肉身，为人类的得救开启了新途径，人们因信基督而称义，希伯来传统所认为的因行律法而在上帝面前称义的原则已经失去了效力。福音超越于律法之上。但是，正如布尔特曼所提出的疑问：旧约的伦理学规范深受以色列部族文化和礼仪文化的影响，显而易见，在保罗与旧约诫命之间有着相当的冲突；另一方面，旧约规范包含有上帝的诫命，因此，在保罗伦理学与旧约之间必定有着内在的一致性。<sup>③</sup>这个内在一致性就是保罗伦理学对希伯来的文化渊源的继承之处。那么，保罗是如何建构这个内在一致性呢？他是如何出新意于法度之间，即在剔除旧约规范的部族性和礼仪性的同时，又承继希伯来文化的基本渊源呢？

其实，从耶稣之传道始，如何看待基督教伦理规范与它的渊源之间的关系即是一个尖锐的问题。耶稣在自己的传道中，明确地宣称：

莫想我来要废掉律法与先知，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，又教训人这样做，他在天国里要称为最小的；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。（《马太福音》 5：17~19）

在另一地方，他更为详细地阐述了所谓“成全”的确切含义：

（有一个律法师）向他说：“夫子，律法上的诫命，哪一条是最大的呢？”耶稣对他说：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”（《马太福音》 22：36~39）

从宗教文化学的角度来说，耶稣是基督教的克里斯玛式的 (charismatic) 创始人，他以口头讲述的方式表达了基督教伦理的核心概念——爱，其实就是希伯来律法的基本精神。但是，保罗作为基督教的第二代传人，其重要任务在于将耶稣的基本伦理原则加以细致化、理论化和系统化。这里，他所要做的，就是要系统地、理论地证明为什么基督教的“爱”的伦理原则与旧约规范即律法之间具有精神的一致性。

要从理论上弥合这两个具有相当张力的伦理规范之间的距离，保罗不得不深入到比单纯的规范更为深层的道德哲学基础，以使两者在共同的平台上实现统一。这个共同的平台就是希伯来文化的深层内核：宇宙论上的创造论。其实，在保罗之前，犹太道德哲学家们为了统摄旧约伦理中杂多的伦理规范，以及为犹太教的伦理学找到宇宙论上的根基，早就开始在创造论的层面上解释希伯来律法 (Torah)。律法不仅是一个道德原则，还是一个宇宙原则。如斐洛 (Philo of Alexandria) 曾言：“宇宙之法即是摩西律法。最重要的事情是，律法是宇宙的原则，世界就是按它所造的，它决定着世界的自然进程。因此，在律法上为义的人同时就是一个世界公民，因为他按自然的意志而行事，而整个世界的运作也是由自然的意志来管理的。”(《马太福音》 59: 68) 这样，按希伯来传统的创世宇宙论，律法乃成为上帝创造世界的工具，是先于世界而存在的秩序。

保罗吸收了这样的思想，将耶稣基督解释为一个创造论意义上的存在。他认为，“爱子 (耶稣) 是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠他造的，无论是天上的、地上的、能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是藉着他造的，又是为他造的。他在万有之先，万有也靠他而立。”(《歌罗西书》 1: 15~17) 换句话

说，耶稣基督就是那个上帝在最初创世时的宇宙秩序。据此，耶稣的“爱”的诫命也就不单纯是一个伦理规范，而是神的命令，是世界秩序之根本。随着早期基督教的发展，使徒约翰在保罗之后进一步地借用了希腊哲学的“逻各斯”（Logos）的概念，从本体论上将耶稣解释为“道成肉身”，明确地把耶稣基督的存在前溯至创世之初，将其视为与上帝同质同体的存在。因此，“爱”的诫命是宇宙之道的完美、集中体现。在耶稣基督将其揭示出来之前，它是以希伯来人的律法（Torah）来体现的。由“道”（Logos）观之，律法与爱并不矛盾，而是有着相同的本质，并且相互彰显。

因此，保罗及早期基督教对耶稣基督的本体论定义，为基督教伦理对希伯来的传统规范的吸收和继承提供了理论上的说明。基督教虽然宣称自己是一个新宗教，是一个新伦理实体，但是，离开了希伯来文化的渊源，将无异于无源之水、无本之木。因此，它既要突现自己的新身分，又要吸收希伯来传统的基本理念。将耶稣的爱之诫命理解为宇宙之道的显现，是朝此方向做出的努力。据此，摩西律法（Torah）亦是宇宙之道的一个显现，是建立在宇宙秩序之上的伦理规范，但是，耶稣基督的诫命才是这一宇宙之道的完全显现，是希伯来律法的最后总结。就希伯来律法与耶稣的伦理诫命都是一种伦理规范而言，它们是同一个与上帝共在的创造世界的宇宙秩序在人类生活中的不同显现或解释。它们之间的内在一性，乃植根于创世的上帝、道的同一性。这样，基督教并不是一个横空出世的新伦理和新道德，而是在对犹太伦理的部族性和礼仪性进行革命的同时，又深深地扎根于希伯来的文化渊源之中。基督教表明了文化史的一个深刻悖论，即只有继承文化传统中的古老渊源，其自身才能成为一种有活力的新道德。

### 三、保罗伦理学的意义坐标

按伦理学的一般原理，伦理学关注的是如何使行为合法化，换句话说，就是何为意义的学说。“伦理学的中心问题是：人对于这个问题有着永无休止的关注和好奇，即什么是一种有序的和有意义的生活的基础。”<sup>④</sup>按文化人类学家 Geertz 的说法，人是一种悬挂在他自己编织起来的意义之网上的动物，伦理学则是这些意义之网的总和。因此，伦理学不应是一门寻找规律的实验型科学（an experimental science in search of law），而是为了寻找意义的解释型科学（an interpretive science in search of meaning）。<sup>⑤</sup>

对伦理学的如此理解，尤为适合于对保罗的基督教伦理学的分析。“基督教乃是一个能对世界做出解释和行动的集体（Christian church is a community of interpretation and action）。它是对经验到的神圣之物的反应。这种反应以共有的社会和伦理行为表现出来，也就是说，通过行为的模式和各样的社会建制表现出来。”<sup>⑥</sup>因此，基督教可以划分为两个方面：解释和行为（interpretation and action）。所谓“解释”，也就是人赋予自身和世界意义的一种活动；所谓“行为”，也就是人在对世界和自身意义化之后，按自己所认为当然的方式活动或反应。前者作为理论，是一个自足的意义系统，它是伦理行为的坐标和合法性来源；后者则是具体的伦理行为和规范。对早期基督教来说，它既有神学上的意义系统，亦自我外化为按一定伦理规范行事的道德社群。因此，它“不仅是一个解释世界的集体，而且是行动的集体。相应于其对世界的解释所设定的基本原则，它发展出各种行为模式（patterns of behavior），进而形成一种特定的社会学品质和力量”<sup>⑦</sup>。兼具系统的意义理论与相应的行为模式，这才是一个“伦理实体”所必备的实质内涵。

因此，对保罗伦理学的考察，不能仅停留在对其单纯的伦理命令的分析上，而且要更深入地追究保罗之所以做出如此的道德要求的内在意义，即深入到保罗伦理学的意义坐标之中。而这与保罗伦理学的内在特性也是相一致的。因为，在保罗（甚至整个圣经）的伦理学话语中，一个值得注意的现象就是：命令式道德要求（Imperative）与直言式神学话语（Indicative）紧密地结合在一起，前者对应于“应当”（ought to be），即对伦理行为的要求；后者对应于“是”（be），即对生存意义的解说。与现代伦理学相反，保罗坚持的不是“是”与“应当”的分离，而恰恰是它们的结合。来看几个例子：

你们既是无酵的面（直言式），应当把旧酵除净，  
好使你们成为新团。（命令式）（《哥林多前书》 5: 7）

所以你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人（直言式），  
就要存怜悯、恩慈、温柔、忍耐的心。（命令式）（《歌罗西书》 3: 12）

我们若是靠圣灵得生（直言式），就当靠圣灵行事。  
（命令式）（《加拉太书》 5: 25）

在这几个伦理劝诫中，命令式的道德要求皆以直言式的神学言说为基础，伦理命令的有效性是从神学上的人神关系派生出来的。“应当”的根据在于“是”。对保罗伦理学的考察，不可避免地走向对他的神学的分析。

因此，在保罗那里，伦理学之所以可能，乃是由于它的神学基础。所谓神学基础，也就是基督教对于世界、人和终极实在的理解和解释，即一套独特的意义系统。在基督教的意义图式中，三位一体的上帝、耶稣基督和圣灵概念是其核心，在此之上，基督教才形成了关于世界、历史、人性的一般理解。然后，才形成

了关于“什么才是有意义的生活”“如何形成与他人的关系”等一般的伦理学理论。可以说，这些意义坐标乃隐藏在基督教的伦理命题之中，但却是决定这些伦理命题的实质性因素。

正是由于在单纯的伦理命题之下，还有一个丰富的、独特的意义体系，才使得基督教的伦理学不只是一个单纯的命令，而且还有深远的精神内涵。考虑到基督教是作为一个新的伦理实体出现于希腊化世界之中，它所面对的希腊宗教和哲学，实质上也是一套意义系统，是支撑希腊伦理学的精神体系。因此，基督教要突入到希腊化世界之中，不可能只靠单纯的、空洞的伦理规范。没有一个精深的意义体系的支撑，任何伦理诫命的实际效力都是可怀疑的。保罗的伦理学通过命令式命题与直言式命题的相接，也就将基督教的意义体系接入到伦理规范之中。这样，基督教的伦理学才得以成为一种与希腊哲学相异的、新的生活方式，并进而衍化为一个独特的文化体系。反过来说，对于保罗伦理学的任何考察，也只有深入到这些意义坐标之中，才能得到透彻的理解。

#### 四、圣洁与爱：基督教伦理学的社会学功能

早期基督教作为一个新的伦理实体，不仅是就其独特的信仰体系而言，更是就其作为一个实在的社会群体而言。基督教的伦理规范，乃由这个社会群体具体地加以践履。就此而言，保罗的伦理学不只具有“思想史”（*history of ideas*）的意义，而且具有“社群史”（*history of communities*）的意义。因此，对保罗伦理学的考察，还有必要将其放在希腊化时期的整体社会背景之下来加以考察，换句话说，要考察保罗伦理学的社会学功能。与前面所做的考察相比，前者所追溯的是保罗伦理学的文化渊源与神学根基，是它的“源”（*origin*）；而后者所探讨的则是保罗伦理学

的社会功能，是属于“流”(derivative)。

希腊化时期是西方文明史上至为动荡的时代之一。随着亚历山大的远征和罗马在世界范围建立帝国版图，地中海和中东地区的民族、国家的界限被完全打破。随着社会结构的巨变，人们的身份意识也发生了本质的变化。人们长期奉为立身之本的国家和民族身份突然消失，每一个人都以个体的身份融入到这个前所未有的大帝国之中。处于这样的背景之下，作为一种新的伦理实体的基督教将不可避免地面临如下的问题：如何确定基督徒独立的身份意识？在基督教的内部，又如何来重新整合背景各异、身份各不相同的成员？在相当的程度上，保罗的伦理学都可被视为对这两个问题的回答，即一方面，确定基督徒的独特身份，与身处其中的所谓“外邦文化”区分开来；另一方面，在基督教社群内部发展和塑造特别的内聚力，用基督教信仰来整合这个新社群。

在保罗的伦理学劝诫中，可清晰地见到他对于基督教社群的特殊身份的明确意识。在伦理学语言上，即表现为将基督教社群称为圣洁，而将外邦人视为邪淫。他最早的书信——《帖撒罗尼迦前书》——劝诫基督徒说：“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，像那不认识神的外邦人。”（《帖撒罗尼迦前书》4：3~5）“认识神”与“不认识神”，这一区分基督徒与非基督徒的内在信仰界限，外在地表现为两种伦理行为的对立，进而成为两个不同社群的行为方式。圣洁与淫行、神的旨意与私欲的对比，其社会学功能就是将基督教社群与外邦人明确地区分开来，构成早期基督教社群的身份意识的神学和伦理学基础。

另一方面，就基督教内部而言，并不存在一个铁板一块的社群。基督教的普世性，在于它对于不同文化、不同种族、不同阶级的人都有着广泛的吸引力。以阶级背景为例来分析，《使徒行传》所讲述的早期基督徒，既有穷苦的下层百姓，亦有较高社会



地位的千夫长或臣仆等。早期基督教的一种主要聚会形式——家庭聚会，也表明在当时的基督徒当中，有的人具有较高的经济和社会地位，否则无法为信徒聚会提供场所。有时，阶级背景的差异部分也通过神学争论的方式表现出来，如《哥林多前书》在吃祭肉问题上所引出的纷争，就暴露出在当时的信众中间“强者”和“弱者”的冲突。<sup>⑥</sup>那么，保罗的伦理学如何为信众间的内聚力的形成提供一种可能呢？

在保罗的伦理学中，“爱”是他所有伦理诫命的核心。爱超越于“信”与“望”之上，成为伦理学的最高原则（《哥林多前书》13：13）。比如，他在处理前面所提到的吃祭肉问题的争端时，他以“爱”为原则进行阐发：“食物若叫我弟兄跌倒，我就永远不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。”（《哥林多前书》8：13）正是建立在爱的原则之上，他进一步地将基督教社群中的所有成员称为“弟兄”。保罗用这个带有血缘色彩的称呼来指示信众之间的亲密关系，这一称呼使得本来毫无关系的、背景各异的广大信众整合为一个新的整体。这个新的整体是建立在一个灵性的基础之上，从这个灵性基础来看，信徒之间所有的世俗差异性都消失了，合而为一。按保罗所说：你们因信基督耶稣，都是神的儿子……并不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了（《加拉太书》3：26~28）。

因此，保罗的伦理学话语，如“彼此相爱”和“弟兄”等，在社会学上起到了“重新社会化”（resocialization）的功能。换句话说，由马其顿和罗马帝国的不断扩张所带来的“去社会化”（desocialization），即人们从过去的整体中脱离出来，被基督教所提出的新伦理主张加以抵消。人们重新在一个更大的范围内，即在罗马的世界帝国的范围内，在更深的基础上，即人与上帝的本体的灵性关系上，建立起一个新整体。以此观之，保罗的伦理学实际上乃具有深远、宏大的社会学功能。

回到我们最初提出的问题：基督教之作为一个新道德如何可能？综上所述，基督教之作为一个出现于希腊化时期的新伦理实体，之所以能够广泛传播开来，并最终发挥对西方文明的整合作用，其不可或缺的三个基本要素是：从它的文化渊源中汲取精神资源；为伦理学提供一个根本的意义系统；与所处的社会变迁相适应，发挥积极的社会学功能。对基督教新道德的分析过程，是一个从多重角度对保罗书信进行解读的过程。反过来说，把保罗书信的解读置于这样的一个认识之下，才能赋予其深远的文化史意义。

注释：

① Wayne A. Meeks: *The Origins of Christian Morality: the First Two Centuries* (New Haven and London: Yale University Press, 1993) p. 2.

② “若有人在基督里，他说是新造的人，旧事已过，都变成新的了。”（《哥林多后书》 5: 17）“要紧的是要做新造的人。”（《加拉太书》 6: 15）这个重新获得生命意义的过程，他用“与基督同死同生”的神学词汇来表述。“你们既受洗与他一同埋葬，也就在此与他一同复活，都因信那他从死里复活神的功用。你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。”（《歌罗西书》 2: 12~13）

③ 布尔特曼（Rudolf Bultmann）语，转引自 Traugott Holtz: *The Question of the Content of Paul's Instructions, Understanding Paul's Ethics: Twentieth Century Approaches*, edit. Brian Rosner (Michigan: Eerdmans, 1995) 65页。

④ Paul L. Lehmann: *Ethics in a Christian context* (London: SCM Press, 1963) 252页。

⑤ 同①，10页。

⑥ Gerd Theissen trans. Margaret Kohl: *Social reality and the early Christians: theology, ethics, and the world of New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1993) p. 258.

⑦ 同⑥，260页。

⑧见 Gerd Theissen 的 *The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel* 一方对此的分析,《马太福音》5: 17~19, 第 107~128 页。

## 耶稣的宽恕之道及其启示

何则阴

—

英文版《圣经》中，“宽恕”一词是由“forgive”来表达的，并且多次使用（《太》6：14，《路》43：25等）<sup>①</sup>。《圣经》启导本与和合本大都是将“forgive”译作“饶恕”，个别地方译为“赦免”，《牛津高阶英汉双解词典》将它译作“宽容、宽恕、饶恕”，同时说明其宗教意义为“宽恕”<sup>②</sup>。在下文提到的《圣经》中凡是用“forgive”的地方，我都将它们译作“宽恕”，并且，我的汉语译文的措词与《圣经》启导本与和合本也略有差异。我认为，为了清楚地表达宽恕之意，作如下改动既是忠实于英语原文之意，又是完全有必要的。这符合汉斯·昆先生所强调的，“不应当用教条语言”，而“应当尽可能用当代人容易理解的语言”来研究基督教神学的精神。<sup>③</sup>

汉语中，释“饶恕”为“免于责罚”，释“宽恕”为“宽容饶恕”。<sup>④</sup>耶稣的“forgiveness”在“饶恕”罪人的过失、对神的违背、不公正、犯罪等行为时，无疑也是“宽容”了罪人的各种罪的，所以，将“forgive”理解成“宽恕”是完全可以的。

为了界定耶稣的宽恕究竟是神的宽恕还是人的宽恕，就有必要对耶稣的神性与人性作一番探讨。

耶稣是人子，人子耶稣站在神的右边（《徒》7：55-56）；又是神子，他被称为上帝的爱子（《可》1：9~11）、独生子、长子（《米》1：6），是神人二性合一。关于神人二性的关系，“尼西亚信经”认为，二者是同一本质，不同的位格。同一本质是指虽然“天上、地下万物都是藉着他而造的”，耶稣自己却是“受生而非被造”，并且“与父同质”，耶稣与上帝是同一性质（*homousios*）的神，耶稣是道成肉身的上帝的化身，耶稣就是逻各斯。“尼西亚信经”中也提到“圣灵”，圣灵、圣子、圣父的关系是三位一体的关系，三者具有同一的神的神圣天性或本质，且地位相等，不同的是他们三个具有不同的“本体性格”。圣父是“非出生的（自我存在的）；圣子是无始无终地由圣父“所生的（从形而上的意义而言）；圣灵则是从圣父“出来的”。三位一体论同时也肯定了耶稣的神人二性。关于耶稣神人二性的完美结合，奥古斯丁（*Aurelius Augustine*, 约 354—430）在他的道成肉身的论述中强调，耶稣是神人二性合一，说耶稣具有永恒的神的素质；同时，还具有人的属性，“上帝之子耶稣基督是上帝又是人；在万有之前是上帝，在我们这个世界是人……因此，就其是上帝而言，他与父是一个；就其是人而言，圣父比他伟大。”<sup>⑤</sup>

若按现代遗传学——人由父母的精子、卵子和合而成——的理论来看，由圣灵感孕的耶稣并不符合上述遗传学理论，可见，他“非”为“人”，他是“非”人。从这个意义上讲，他是神。即使现在克隆技术已出现，克隆技术也不会支持“他是由马利亚所克隆出来的”这种观点，这种思考还是只能证明他更应是神而不是普通的人。

耶稣既是人，又是神，其神人二性合一，重点为“成肉身”的“道”，确切地说，他是化身为人的神。就像佛教中说，佛陀随缘度化众生可随缘变现一样，只是佛不仅可以变现为人度化众

生，也可变现为动物、山川，甚至为神仙、罗刹等，普度有情、无情众生。

三位一体理论，肯定了圣父与圣子的合一，所以，在考察耶稣的宽恕时也包含对耶和华神之宽恕的分析。让我们先回顾一下《圣经》中的宽恕事例。

## 二

耶稣的宽恕秉承了父神的宽恕精神，因他原与父合一。父神既会宽恕那专心寻他的（《代》（下）30：19），也会宽恕那不知晓他的，他会主动地、自觉地、自决地宽恕世人的罪；以色列人大卫王亦求主恩赐，因为耶和华神本极善良，又乐意宽恕世人（《诗》86：5）；耶和华藉先知以赛亚之口说：因为我自己的意愿，我要擦去你们违背我而留下的污点，我也不记你们的罪恶（《赛》43：25，“违背”的英语为“transgressions”）；《耶利米书》中记载耶和华神与他的以色列子民立约，要赦免他们的罪恶，要宽恕他们，不再记念他们的罪（《耶》31：33-34，“宽恕他们”的英文为“forgive their iniquity”）。实际上，耶利米已经预言了耶和华神普世拯救的、从一族推及到普世万民的拯救计划。<sup>④</sup>可见，耶和华的宽恕已具有了普世性。

道成肉身的耶稣在世人中实践神的宽恕之道。例如，当他在加利利等地传道时，他宽恕一有罪的女人，说：“你的罪赦免了，你获宽恕了”（《路》8：48，“你获宽恕了”英文为“Your sins are forgiven”）；又如，耶稣治好瘫痪病人，瘫痪病人因自己对耶稣的信心而获宽恕（《路》5：20，“因自己对耶稣的信心而获宽恕”的英文为“Your sins are forgiven you”）。这两例都是他奉神的权柄在地上行使赦免与宽恕的（《路》5：24）。当世人伤害他，对他行不义时，他又是怎样的呢？耶稣知道犹大出卖了他，设立

圣餐时，他让门徒吃饼、喝葡萄汁，说，喝葡萄汁就如同喝他的血——他与许多人立约的血，因他的血流出来，要使普世万人的罪得到赦免、得到宽恕（《太》 26：24~30，“使普世万人的罪得到宽恕”英文为“for the forgiveness of sins”）所以，《希伯来书》中 9 章 12 节讲，耶稣是在作大祭司——他并不是大祭司——用自己的血，替罪人们达成、实现永远赎罪的事，让上帝与他的子民重新和好。耶稣一生为了拯救在罪恶中堕落的世人，日夜辛劳，当他被钉在十字架上，他的慈爱的心仍在向义人、不义的人敞开。临死时还对天父讲：“父啊，宽恕他们！因为他们所做的，他们不晓得。”（《路》 23：34，“父啊，宽恕他们！”的英文为“Father, forgive them.”）

耶稣宽恕了义人和不义的人，宽恕没有伤害他的人，也宽恕伤害他的人。可见耶稣的宽恕是何等崇高与彻底！又是何等的完全与完美！

耶稣的宽恕之道还表现在他对门徒的劝诫、使徒对其宽恕之道的实践与传扬之中。耶稣劝告他的门徒说：“你们宽恕人的过犯，你们的天父也必宽恕你们的过犯。”（《太》 6：14，此句英文为“*For if you forgive others their trespasses, your heavenly Father will also forgive you.*”）耶稣要求门徒先宽恕别人，然后自己亦获宽恕，反之亦然。他要求门徒互相宽恕，说：“要劝诫对方，对方若悔改，你就必须宽恕他；若他多次得罪你，并多次悔改，你仍要多次地宽恕他。”（《路》 17：3~4，“对方若悔改”英文为“*and there is repentance*”）他要求门徒无限度地宽恕别人——宽恕是没有止尽的，其突出例子是要求使徒彼得要“七十个七次”地宽恕别人（《太》 18：21~22）。

使徒保罗在传耶稣的道时，要求教会及基督徒要彼此宽恕，就像上帝藉耶稣基督宽恕万民一样（《弗》 5：32）；使徒彼得对众人说，要悔改，且奉耶稣基督的名受洗，才会被宽恕（《徒》

2: 38, “悔改”英文为“repent”, “被宽恕”为“forgiven”)。

耶稣宽恕的主体为谁? 没有受到伤害, 就谈不到宽恕; 没有耶稣, 就没有耶稣的神的宽恕。耶稣宽恕谁? 宽恕什么? 神之宽恕的限度在哪儿? 神之宽恕的意义又如何呢?

耶稣宽恕谁? 耶和華神先是宽恕以色列人, 后是宽恕普世的人; 耶稣先是在加利利等地宽恕他的信徒, 后是宽恕那些信他的和不信他的人(这一点从他临终时的宽恕可以看出)。耶稣虽然把他的使命限于犹太人, 但耶稣的恕道表现出的开放性, 事实上打破了不同民族与宗教间的藩篱, 他在实践普救论——普世的救赎、普世的宽恕, 他打破了当时存在的各种藩篱——犹太人与非犹太人、近处的人和远处的人、好人和坏人、法利赛人和收税官等。<sup>②</sup>

耶稣的博爱也可证明其宽恕的普世性。

不难看出, 耶和華神和耶稣的宽恕最终是向着普世的万民的, 特别是在当今基督教神学已走到了普世神学的阶段<sup>③</sup>, 基督徒的宽恕是否应具有普世的宽恕精神以宽恕万民呢?

化身为人的神——耶稣, 其宽恕之道在人与人之间传扬时, 就是“人宽恕人”。从理论上讲, 这时的宽恕对象可为某个人、某些人, 或某个民族, 或全人类, 这主要是从被宽恕的对象上来讲的。被宽恕的人同时有一个特色, 就是, 他们是罪人。

罪人的罪来自何处? 罪又有何特点? 于是我们开始看下面的问题: 罪及其来源。

### 三

耶和華神宽恕的是世人的“transgressions(违背、犯法)”、“sins(不该做的事、过失、罪、罪恶)”、“iniquity(不公正、不法行为、邪恶)”, 耶稣的宽恕引出的罪为“sins”、“trespasses



(妨碍、打扰、侵入、侵害行为、犯罪)”。可见,若将神宽恕世人的罪分轻重两个层次,重罪就指对神的违背、背离,对神犯罪等,轻罪或许可以指对神犯下妨碍、打扰、过失、不公正等行为。

罪人的罪来自何处?

世人因始祖亚当而蒙罪(原罪说),世人受魔鬼试探时因对神不度信而犯下新罪,实际上,世人还会知罪犯罪。

奥古斯丁原罪说认为:人类始祖亚当,被创造时处于相对完善的状态,上帝所赐给他的自由意志既包含行善的能力,也包含犯罪的能力。如果他善用自由意志,选择正确的道路,本可以获得永福,达到最高之善即上等之善,如正义、勇敢、坚韧、谨慎等美德。但令人遗憾的是,亚当在魔鬼的引诱下,滥用了他的自由意志,违背上帝的命令,偷吃了禁果,从此遭到了上帝严厉的惩罚,蒙上罪性。亚当的行为不仅牵涉自己,也殃及他的子孙后代,它带来的严重后果是它使人从此失去天堂、知识、永生、自由意志和不犯罪的能力,同时产生了死亡、无知、邪欲与邪恶。<sup>⑩</sup>

奥古斯丁原罪说也印证了基督教大思想家俄里根(Origen, 185—251)的观点:邪恶的原因乃是被造物自己滥用了自由而引起的。<sup>⑪</sup>

原罪的本质即为人对上帝的违背。帕利坎(J. Pelican, 1923—)认为:“罪就是背离上帝,背离逻各斯,有罪的人面临的危险是重新落入非存在的深渊。”“为了克服这一威胁,逻各斯,即宇宙救主,化身为耶稣基督:耶稣受难,在十字架上死去,又死而复生,战胜了罪、死亡和地狱。”<sup>⑫</sup>耶稣完成了对人之罪与堕落的挽救。

受魔鬼试探而犯罪,受魔鬼试探的实质就是对神的不度信。

《圣经》中也讲到,人因受魔鬼试探,对神信心不坚,而犯下新

罪。如撒旦让亚拿尼亚夫妇贪心，犯下假冒为善的罪（《徒》 5: 1~4），有源于内心之私欲的罪（《雅》 1: 14）；使徒保罗受魔鬼的试探，“有一根刺”加在他肉体上防止他犯过于自高的罪，而他也不负主的期望，顶住了魔鬼的试探（《林后》 12: 7）。事实上，魔鬼对人的试探是有限度的，人是完全能忍受住的（《林前》 10: 13）；而且，面对试探，还有正确的方法可供世人选择，那就是祷告神恩降临（《太》 6: 13），驱走魔鬼的诱惑。

马丁·路德（Martin Luther, 1483—1546）亦认为“罪是不信神”，“不信神是实在的罪”，缺乏信仰，即缺乏对上帝的爱，这是罪的基础。路德认为，在个人和团体中恶的结构力量是魔鬼的力量、撒旦的力量，他是比个人的决定能力更强大的力量。因此，罪不能只被理解为自由的特殊行为，罪必须被理解为一种结构、一种魔鬼的结构。<sup>⑩</sup>它对每个人均有强制力，它可以由神恩的结构而得到抵消。路德强调人犯罪的不由自主，由“魔鬼的结构”所主宰。

可见，试探的本质，表现为“私欲、贪欲、自大”等之类的“魔鬼”对人心的主宰，当人心中充满了这些恶念时，就自然缺乏了对上帝的爱。

关于罪的来源或罪是如何产生的这一问题，原罪说把我们的罪归于亚当；魔鬼试探说把我们的罪归于魔鬼，魔鬼其实也可以是自己的内心。还有一种罪就是明知故犯，人们会知罪犯罪。

不能无根据地说文士和法利赛人就是知罪犯罪的典范，但可以肯定，耶稣在文士和法利赛人所代表的律法的基础上开创了一种从外表走入内心的道德规范。他在谴责文士和法利赛人时说，不要效法他们，因他们能说不能行（《太》 23: 3），他们让别人担重担，自己一个指头也不肯动（《太》 23: 4）。显然，文士和法利赛人知道什么该做什么不该做；他们爱显示、爱炫耀，好让人奉承（《太》 23: 5~7）；他们外表华丽，里面却如同是装有死

人骨头与一切污秽的坟墓(《太》 23: 27)；他们在人前行公义，内心却伪善、不法(《太》 23: 28)，根本不行律法上重要的事，如公义、怜悯、信实(《太》 23: 23)，甚至关上天国的门，自己不进，也不让别人进(《太》 23: 13)，还教人做地狱之子，罪该加倍(《太》 23: 15)。文士和法利赛人知道什么是该做的，只是他们把该做的即应守公义、怜悯与信实的善表面化了，内心留下的却是“伪善”。他们知道什么是善，想让世人知晓“他们在行善”；他们知道什么是罪，只是将罪隐藏起来，实际就是知罪犯罪。耶稣不仅注意到了罪的行为，也注意到了心理上的罪、一念之间的罪和语言上的罪。<sup>⑬</sup>

如今，《圣经》中的文士和法利赛人已不复存在了，但像他们一样知罪犯罪、知法犯法、知害为害的人并没有消失，所以仍有必要研究今天的宽恕问题。

关于罪与宽恕，若没有罪这个概念，就很难谈宽恕的本质和意义，这就如同原罪与恩典的关系一样。奥古斯丁说：“没有关于原罪的知识，则关于基督恩典的知识就难以理解。”<sup>⑭</sup>与此类似，我认为，若没有世人罪的概念，耶稣的宽恕就失去了“直接宾语”的“物”的指向，耶稣的宽恕同样也会让人难以理解。

耶稣宽恕世人的罪，宽恕世人的过失、对神违背甚至邪恶等重罪，耶稣的宽恕是宽恕一切罪吗？是否有耶稣不能宽恕的罪呢？他的宽恕是有条件的，还是无条件的？

#### 四

前面已论证，耶稣是神人二性合一，他是“成肉身”的“道”。蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)曾说：“耶稣是 Urbild (原始类型)，即原始形象……耶稣在本质上是与上帝相结合的人的代表。”<sup>⑮</sup>哈纳克认为，要一再去提醒人们，曾经有个

名叫耶稣基督的人活在人类之中。<sup>⑥</sup>那么，就他是人来讲，我们人类拥有的人性可以自信地与他的人性攀比，可以自认为二者接近甚或是等同。虽然如此，就他的神性与上帝同质而言，我们人类的神性是无论如何也比不上他的。这里有两个原因：其一，每个人心中的上帝的神性有限；其二，人是无限渺小的。

我们每个人心中的上帝的神性是极其有限的。本来，耶稣要离开门徒时，对门徒说，要让圣灵陪伴他的门徒，让圣灵与他们同在，同在于门徒的心里（《约》14：16~17）；同时也要求门徒要心中充满圣灵，好结出圣灵的果子来，藉着圣灵的指引，人们心中会充满忍耐、节制、平和与喜乐等。但我认为，每个人心中是否充满圣灵，这还是很有差别的，每个人心中的上帝的神性是否具足也还是很有差别的，路德的一段话可为此作证。路德认为，如果一个人是纯洁的，上帝在他面前也是纯洁的；如果他是恶的，上帝对他也是恶的；对被诅咒者来说，上帝是永恒的恶的；对正直的人来说，上帝是正直的人。三位一体论认为，上帝与圣灵的神性同质，所以，一个人是恶的，他看到的圣灵（上帝）也是恶的；一个人是善的，他看到的圣灵（上帝）也是善的。这一点在佛教中也类似，佛智圆融无碍，慈悲三千大千世界，然而诸凡夫之心性被贪、嗔、痴三毒障蔽，纵是无量佛光也不能注入有阻碍的心灵。三世佛慈悲三世，总有无量之三世人不觉佛之慈悲。人是无限渺小的。自大的人总是以“自我为中心”，上帝的神性在人的心中就显得极其有限，人的神性还可以仰望、攀比耶稣的神性吗？不能。路德的道成肉身说的特别性质，是他不断强调道成肉身中上帝的微小性（*Smallness*），而“非为”耶稣的人的微小性就更加突出！他认为：“人是不能与纯粹的绝对——上帝——相比，如果人直接与上帝相比量，则他是自己走向绝望。”<sup>⑦</sup>

让我们再回到“宽恕的木质”这个问题上来。耶稣的宽恕是

有条件的，还是无条件的？耶稣的宽恕是纯粹的宽恕吗？或者说，神的宽恕的限度在哪儿？

第一，耶稣的宽恕秉承了父神宽恕的无条件性，父神“乐于宽恕世人”（《诗》 86: 6），并且是他“自己的意愿”（《赛》 43: 25）。第二，对于法利赛人来说，罪可以用功绩来弥补<sup>⑧</sup>，而耶稣的宽恕不需要罪人的事功。第三，耶稣自己实践的是无条件的宽恕之道，他设立圣餐，让他的血达成宽恕万民的罪的大业（《太》 26: 24~30）；耶稣自己“作”大祭司，达成宽恕罪人的事（《来》 9: 12）；十字架上的耶稣还在说：“父啊，宽恕他们！”（《太》 26: 24-30 耶稣实践了无限次地、无条件地宽恕罪人的宽恕之道，他要求门徒也要实践他的宽恕，要宽恕“七十个七次”。第四，耶稣的宽恕是无条件的。蒂利希谈到《路加福音》 7 章 36 节至 47 节中一有罪的女人时说：“耶稣对她的赦免是无条件的，否则就不是赦免。”<sup>⑨</sup>参和合本《圣经》同一出处，耶稣说的“她许多的罪都赦免了”，其对应英文为“her sins, which are many, have been forgiven”。可见，在这儿，耶稣的赦免就是本文中提及的宽恕，蒂利希论及的无条件的赦免，就是此处论述的宽恕的无条件性。第五，耶稣无条件的宽恕就如同上帝的绝对宽恕一样，绝对的宽恕来源于上帝。汉斯·昆先生说，从头至尾贯穿《圣经》的是上帝的旨意，上帝的旨意在于求得人的各种层次上的幸福、人的最终的和全面的善，即一个人和所有人的拯救，“上帝要求人的全面解放、拯救、满足和福祉”<sup>⑩</sup>。要达到上帝的目标，只有无条件地宽恕罪人、拯救罪人。耶稣的宽恕与上帝的宽恕同质。第六，施莱尔马赫（Frederich D. E. Schleiermacher, 1768—1834）认为，构成宗教行为的东西是有“无条件的东西对你出现”<sup>⑪</sup>。谈及耶稣的宽恕，我认为，它作为宗教行为之一，无疑也是具有无条件性的。

可见，耶稣无条件的宽恕之意即为，无论是什么样的罪人、

犯下什么罪，也无论他是否悔改、是否请求被宽恕，都会被耶稣宽恕，显然，神的宽恕是没有限度的。

耶稣的无条件的宽恕是不是就宽恕一切罪呢？不是的。耶稣承认有一种罪不可宽恕，即反对圣神之罪。耶稣说世人一切的罪行、一切褻渎的话语都可得宽恕，但凡是褻渎圣灵的罪，就永远得不到宽恕（《可》 3: 28-29, “永远得不到宽恕”，英文为“can never have forgiveness”）。对于罪的宽恕，汉斯·昆先生说，若所有的罪不可宽恕，就是放弃对人的宽恕。耶稣显然没有放弃对罪人的宽恕与拯救。耶稣不宽恕那反对圣神、反对上帝的现实之罪，“因为罪人已不想得到宽恕”。从施与者耶稣来看，宽恕是无条件的，也因神的宽恕是没有限度的，虽然也存有他不能宽恕的罪。若我们换一个角度，转到宽恕的接受者——罪人——的角度来讲，是否也是无条件的呢？罪人领受宽恕既是有条件的，又是无条件的。罪人领受宽恕的有条件，一是因为罪人心中的神性有限（见前面）；二是因为罪人的渺小性（见前面）；三是因为罪人要信主、要信耶稣基督，并且要发自内心地悔改。罪人要信主。耶稣对人讲的是：“宽恕我们的罪过，如同我们宽恕得罪我们的一样。”（《太》 6: 12, 这一句对应英文为“*And forgive us our debts, as we also have forgiven our debtors.*”）汉斯·昆认为，这并不是说上帝期待人做出特别的努力以得到宽恕，而是只要人满怀信心地转向上帝，他就应该成为这种宽恕的见证人，把宽恕传递下去。还有，耶和華神会宽恕那寻神的（《代》（下） 30: 19），也表明上帝的宽恕需要人的虔信。罪人应发自内心地悔改。施洗约翰认为，在期望上帝之国的同时，要求以色列人不仅要禁欲、修行或要有礼拜活动，而且要发自内心地忏悔。使徒彼得亦说，要悔改，且奉耶稣基督的名受洗，才会被宽恕（《徒》 2: 38）。罪人领受宽恕也可以是无条件的。对所有的人来说，接受耶稣宽恕的机会是均等的，与社会的、种族的、政治与宗教的划

分无关，甚至在罪人忏悔以前，就已被接纳。<sup>②</sup>

可以说，耶稣的宽恕是无条件的，神的宽恕是没有限度的。而罪人是否能幸受耶稣的宽恕，是有条件的，这得看罪人的状况。当然，这并不妨碍耶稣的宽恕的绝对。由于耶稣是人子，耶稣的宽恕就含有人性的宽恕；是神子，他的宽恕又是神性的宽恕；又因耶稣是神人二性合一、是化身为人的神，所以耶稣的宽恕就是神的宽恕、神性的宽恕，虽然同时也有完全的人性的宽恕，只是人性的宽恕已不是其宽恕的主体内容了。

耶稣的宽恕为我们树立了榜样，没有神，就没有神的、神性的宽恕；耶稣的宽恕彰显了神对人的爱，没有神对人的爱，就没有神对人的宽恕。当然，对渎神罪的不宽恕也是源于神对人的深切的爱。

人在神的爱的宽恕中获得力量，得以转变，罪人离开罪恶，转守律法，做一个信耶稣基督的新人。人在耶稣的宽恕中见证神（性）的宽恕，成为神的宽恕的见证人。人应将这种宽恕精神传递下去。<sup>③</sup>于是，就有了人对人的宽恕。

## 五

耶稣为我们树立了神的宽恕的榜样，神的宽恕没有限度，宽恕一切罪人，宽恕一切罪（除了渎神的罪），可以对罪人不作要求。当然，耶稣无条件的宽恕并不否定罪人领受宽恕的条件：或为无条件的领受，或为有条件的领受。

而人的宽恕又如何呢？为了便于讨论，将人的宽恕分为，作为个人的受害者和作为非个人的受害者的宽恕两种情况进行探讨。

关于人的宽恕，其宽恕主体为罪的受害者，宽恕客体的情况又如何呢？在人面前，有神，有圣父、圣子、圣灵，说人宽恕他

们显然是不恰当的，说人要感神恩、要爱耶稣基督是可以的；除了神，人面对的都是人，家人、朋友、同事、仇人，甚或敌人、死对头，在这些人之中存有人之宽恕的可能。人的宽恕模式即为“人—人”的宽恕。人宽恕人的什么呢？受害者宽恕来自罪人的冷漠、过失、不爱，或对受害者的伤害与虐待等。人的宽恕可以无限度地发出吗？如果受害者被罪人伤害至死，受害者的属于人的宽恕肯定也只有终止了。当然，无论人的宽恕是否存在，耶稣的宽恕都应存在的。那么，受害者的宽恕可以是无条件的吗？人之宽恕的限度在哪儿？

由于受害者站在自己的立场，认定别人的罪与违背之时，就已经烙上了受害者个人的喜好之印，已经可以证明人的宽恕是有条件的。如受害者宽恕某人对他的不公与伤害的情况，若是在佛，或是对行“忍辱般若波罗蜜”的修行人来说，受害者所认定的过犯也不成其为过犯了。即使不是佛、不是修行人，在另外的人看来，也有人会认为受害者所认为的罪并不一定是罪，这是受害者个人的理性所局限的结果。

一般人宽恕别人一般的过失与伤害是没有问题的，但若是很严重的伤害呢？受害者又该如何地宽恕？先看两个例子。纳尔逊·曼德拉，在囚禁了 27 年后被释放了，他有权也有能力对过去残害他的人进行报复，但他却宽恕了他们。托马斯·博格，一名尼加拉瓜圣地诺阵线战士，他被敌人抓获，受到了严刑拷打。战后，面对折磨他的人，法院准许他以适当的名义惩罚这些人，博格的回答却是：“我的惩罚就是宽恕你们。”<sup>④</sup>从曼德拉与博格的例子可以看出，某个“受害者”宽恕别人对他自己犯下的重罪是完全可能的。

若别人要取受害者的性命，即面对罪人犯下的伤害人生命的重罪，受害者是否也能宽恕呢？人的宽恕的限度在哪儿呢？一种答案是没有限度，即无条件的宽恕，即人可实践神（性）的宽



恕；另一答案是有限度，即人的宽恕是有条件的，它与受害者个人、与罪人的罪、是否已惩罚罪人、罪人是否要求被宽恕、罪人是否悔改等情况相关。

接下来，我所讨论的、要宽恕的罪，都被假定为杀人性命一类的重罪。而这一类罪不能用原罪来解释，可能是罪人不信主、以自我为中心所犯下的罪，但更多的情况是罪人知罪犯罪。在这种情况下，人能实践耶稣的宽恕之道吗？“人能”有两个含义：其一，客观上存有实践的可能吗？其二，人有这个能力吗？这两个问题都虚拟了一个前提：人愿意。

客观上存有人实践耶稣恕道的可能吗？耶稣的神人二性彰显了一个真理，道成肉身，神可以变为人；耶稣的一生，又显示人也可以成为神。“圣子成了人，因此人也可以成圣。”<sup>⑥</sup>这是古代希腊教父格列高利（Gregory of Nazianzus，约 329—390）的观点。看来，耶稣的恕道是存有人实践的可能的。我们亦不应该怀疑，对于信主的人来说，还是会有人无条件地实践耶稣的宽恕之道的，甚至会坚持到生命的最后一刻。关于这种可能，在佛教中也是存在的，如“人人可以成佛”、“众生皆有佛性”的理论，佛可化现为人，人可修行觉悟成佛，人与佛之间是可以互相变现的，神与人的关系亦然。可见，存有人能宽恕一切人、一切罪的可能性。

人具有这个能力去宽恕一切罪人、一切罪行吗？由于神人可以相通、佛人可以相融、圣凡之间可以互相转化，肯定有某一些“受害者个人”是有能力去面对不同的情况，去独自地宽恕，去宽恕不同的罪人的。还有如中国历史上的一些高僧，佛教中的菩萨如观音、文殊、普贤、大势至等，舍身饲虎的佛陀，他们的慈悲善行，无疑就是无条件地实践宽恕之道。可见人的宽恕可以是无限度的，人可以无条件地实践耶稣的神（性）的宽恕。

但这时的人已被神化、圣化或佛化，受害者已不属凡人了，

且这类个人的数量也还是非常有限的。“人能否”的答案有两种：能或不能。一般的人都是没有能力去学习耶稣的恕道的，就像前面谈到的，渺小的人具有的神性是不能攀比耶稣完全（完善）的神性的。

受害者可以无条件地宽恕那些伤害他、追杀他，对他自己犯下重罪的人吗？若他能，宽恕罪人，也就宽恕了自己，因宽恕别人会获得心灵的宁静与祥和。同时，还可能因受害者的宽恕散发出的爱会转化别人，如让罪人悔改、停止造罪和爱人。但是，罪人若再次追杀受害者，人的宽恕的限度又该如何？甚至在受害者不注意之时，受害者被杀死。如果宽恕带来的是这样的后果，我认为，还是有保留地宽恕更好。受害者虽为个人，但他也是在社会关系中存在的“个人”，受害者无限度的宽恕所带来的不良后果完全可能会让别人——非自己、非罪人——来承担。从这个角度讲，对于一般的人来说，无条件的宽恕无异于纵容罪恶，而可取的折衷的方法是让耶稣恕道的精神存于人的心中——这是一种理想的状态，让宽恕在“受害者”自己个人的范围内完成、在个人心愿上独自地宽恕，但并没有向个人之外显示出宽恕的行为或语言，而宽恕也没有最终完成。为了防止重罪的再次发生，对罪人要有保留地展示，当宽恕指向罪人发出时，无论罪人是否能接受，宽恕的行为都已完成，这就是人的、人性的宽恕存有的两个阶段，它们是有机的统一。我认为在行为上有保留地展示宽恕还是很有积极意义的。这里显示的是人的有条件的宽恕，人有限度地践行耶稣的宽恕之道。

为了便于理解，关于以“受害者个人”为例的人的宽恕如图1所示。

再说，从罪人的角度考察，他是否能发自内心地悔改？他是否有悔改的语言表述？一个字、两个字，直接地或间接地？他是否有改过的或停止伤害的行为出现呢？我认为，在考虑罪人悔改

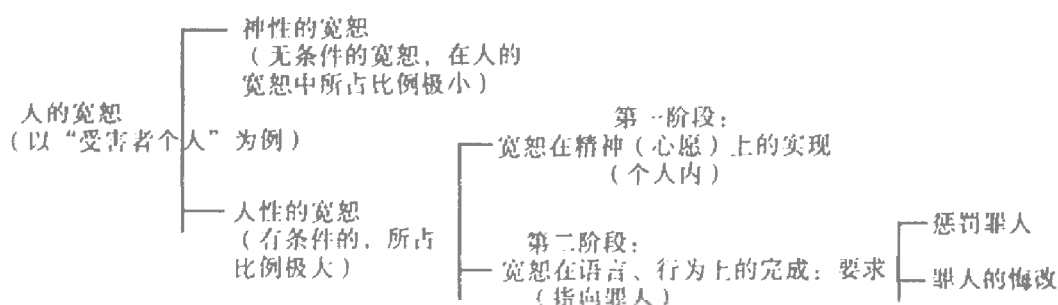


图 1

的情况时，这三个方面（心愿、语言、行为）应统一在一起来考虑，同时罪人也应该考虑宽恕啊！罪人——若为受害者，应宽恕别人的罪，罪人——若为受害者，还应宽恕别人对他的不宽恕，不可以这样思考吗？杀人之类的重罪与不宽恕杀人罪的罪孰重孰轻？宽恕杀人罪与宽恕对杀人罪的不宽恕哪一个宽恕更容易呢？我们实在不能抽象地谈论宽恕。

其次，当受害者为数人时，人之宽恕的限度又如何？也因数人的罪人多为知罪犯罪，此时，人之宽恕的情况就变得复杂起来。如西蒙·威森塔尔（Simon Wiesenthal）在《宽恕？！》一书中展示的西蒙与卡尔的宽恕问题。<sup>⑥</sup>西蒙个人也许可以在非常的情况下，在纳粹屠杀犹太人的战争正进行之时，宽恕纳粹对他个人所犯下的罪，或为无条件的宽恕，或为有限度的宽恕中人性宽恕的第一阶段，但西蒙不能宽恕卡尔，他不能替受害者们去宽恕卡尔，他亦不能代表犹太人去宽恕纳粹。我认为，非一人的受害者之宽恕的限度在完全的人性之宽恕的限度之内，因只要受害者之中有一个人不能无限度地宽恕罪人，受害者的神性的宽恕就变得不可能。同时，只要有一个受害者不能实现人性的宽恕的第一阶段，人的宽恕就只能停留在第二阶段，这时，人的宽恕都应界定为有条件的、有限度的宽恕，其限度就在于罪人的悔改、罪人停止造罪、对罪人的惩罚、对社会正义的实现等要求的满足与否。

关于人的有限度的宽恕，法国一著名哲学家扬克里维其（Jankelévitch 或 Vladimir Jankelevitch）在他的关于犹太人应否宽恕纳粹的论述中，表述得很清楚：“宽恕，但他们向我们请求宽恕了吗？这是惟一能给予宽恕意义和存在理由的有罪者的不幸和背弃，当有罪者通过经济奇迹而变得丰衣足食，宽恕实际上是一种阴险的玩笑。故宽恕在死亡集中营里已经死亡。”<sup>④</sup>

从中我们可以获得如下认识：

第一，没有请求，就没有上文中提到的忏悔、悔改，怎么能有宽恕呢？这里论及的是有限度的人性的宽恕。

第二，有罪者请求别人的宽恕，有罪者为什么不能宽恕受害者的不宽恕呢？为什么我们忽略了罪犯可以考虑的宽恕问题呢？为什么我们总是要忽略罪犯对受害者不宽恕的宽恕要求呢？况且，有罪者的宽恕比起受害者的宽恕应该更容易、更轻松；所以，在死亡集中营里，属于人的宽恕已经死亡。也许，耶稣的宽恕一直存在。

扬克里维其也遇到了一个矛盾，因为，他知道，耶稣教给人们的是无条件的宽恕，而面对像反人类罪一样极端的罪恶时，人类的宽恕又显得过于软弱。所以，他不能从罪恶与宽恕二者的矛盾关系中摆脱出来，“宽恕比恶强大”。这里，他肯定了耶稣的神的宽恕和受害者个人学习耶稣恕道的可能，“恶比宽恕强大”；另一方面，他又认识到了人的宽恕更多的时候属于“人性的宽恕”，以及在更多的时候学习神性宽恕的不可能。从这二者的关系中，他显然看到了人性的宽恕所存在的局限性与有条件性。

“人—人”的宽恕之意义何在？前面已论述，“人—人”的宽恕可为无限度的宽恕，这时宽恕的意义在于凡人可以成圣，人的宽恕可以抹平人世间一切的是非、爱恨与罪恶，同时还会带来罪人成圣的可能，正如佛教中存在的“一阐提人也可成佛”的观点。

当“人—人”的宽恕为有限度的宽恕时，其意义在于尘世中人与人的友爱、公义的构建与保持，这种有限度的宽恕会对类似纳粹屠杀犹太人的反人类罪予以约束与遏制，这种宽恕会实现人与人之间的互相尊重以及人类共同的发展与繁荣。

注释：

①见《圣经》简化字现代标点和合本（New Revised Standard Version），中国基督教协会 2001 年印刷。以下除注明外，均引此圣经。

②《牛津高阶英汉双解词典》（第四版），商务印书馆与牛津大学出版社出版 1997 年版。

③〔德〕汉斯·昆著、包利民译：《基督教大思想家》，社会科学文献出版社 2001 年 5 月第 1 版，第 218 页。

④中国社会科学院语言研究所词典编辑室编：《现代汉语词典》，商务印书馆 1983 年版。

⑤王晓朝主编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家思想评传》，东方出版社 2001 年 10 月第 1 版，第 76、77、288 页。

⑥《圣经》启导本，中国基督教协会印发，1998 年版，第 1056 页。

⑦〔瑞士〕汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（二），生活·读书·新知三联书店 1995 年版，第 323—324 页。

⑧〔德〕汉斯·昆著、包利民译：《基督教大思想家》，第 217~219 页。

⑨王晓朝主编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家思想评传》，第 296 页。

⑩〔德〕汉斯·昆著、包利民译：《基督教大思想家》，第 40 页。

⑪帕利坎著、杨德友译：《历代耶稣形象及其在文化史上的地位》（香港）汉语基督教文化研究所 1995 年版，第 93 页。

⑫蒂利希著、尹大贻译：《基督教思想史》（香港）汉语基督教文化研究所 2000 年版，第 331、332 页。

⑬〔瑞士〕汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（二），第 257 页。

⑭帕利坎著、杨德友译：《历代耶稣形象及其在文化史上的地位》，第

113页。

⑮蒂利希著、尹大贻译：《基督教思想史》，第 516 页。

⑯ [瑞士] 卡尔·巴特著、[德] 戈尔维策精选，何业将、朱雁冰译：《教公教义学》，生活·读书·新知三联书店 1998 年版，第 82 页。

⑰蒂利希著、尹大贻译：《基督教思想史》，第 336、337、338 页。

⑱ [瑞士] 汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（上），第 257 页。

⑲何光沪选编：《蒂利希选集》（下），上海三联书店 1999 年版，第 708、710 页。

⑳ [瑞士] 汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（上），第 313 页。

㉑蒂利希著、尹大贻译：《基督教思想史》，第 510 页。

㉒ [瑞士] 汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（上），第 257、328、219、343 页。

㉓ [瑞士] 汉斯·昆著、杨德友译、房志荣校：《论基督徒》（上），第 328 页。

㉔文章：《当今世界 44 位名人谈宽恕》，Google 页库快照（亦凡公益图书馆扫描）罗伯特·麦克阿费·布朗部分。

㉕王晓朝主编：《信仰与理性——古代基督教教父思想家思想评传》，第 125 页。

㉖邵建：《宽恕？宽恕！宽恕……——西蒙·威森塔尔的悬问》一文，西祠胡同网站下。

㉗日丹：《德里达北大讲演实录：宽恕》，中国学术城网站下。

## 沙龙：旧约圣经中的 “和平”观和“公义”观

袁世国

在我们这个世界上，和平与公义是人类的一个永恒的主题。然而，对和平与公义的理解和如何捍卫世界的和平与公义，不同的人却有不同的看法。在美国堪萨斯州维奇塔市的麦克康乃尔空军基地的大门口树立着一个巨大的标牌，上面写着：“和平与公义是我们的天职。”这似乎告诉我们，要捍卫世界的和平与公义，有暴力和非暴力两种形式。本文不就究竟这两种方式的对与否进行讨论，而追寻的是我们应当如何理解“和平”与“公义”？又应当如何去实践？本文拟探讨的是圣经如何描述和论述“和平”与“公义”，以期从中得到某些启发。“沙龙”（shalom）一词在希伯来圣经——旧约圣经——中有三种意义：第一，它与物质和自然的事情相关；第二是指某种关系（relationship），家庭中的亲情关系或社会关系，这里的意义与英文中的和平（peace）最接近；第三，它是指道德上的意义，也是我们最常用的一种意义。

## 一、“沙龙”作为物质上的幸福和繁荣

值得注意的是，沙龙最常用来讨论的是物质和经济的状况。这个意义很清楚地告诉我们，当某人被问到平安的标准是指他（她）的物质和经济状况好而说的。《创世记》 37: 14 告诉我们：“雅各对他的儿子约瑟说：‘你去看看你哥哥们平安不平安？羊群平安不平安？’”，在这里，雅各很想知道他的孩子们是否相处和睦以及他的财产是否都好。

《以斯帖记》 2: 11 和《撒母耳记》（上） 17: 18 也同样告诉我们有关沙龙的这个意思。特别是在《撒母耳记》（上） 17: 18 中，大卫被他父亲派到前线去探望他的哥哥是否平安无恙。这对于一位儿子在前线的父亲来说，对孩子的关爱和情感的流露是一种再自然不过的事情。在这个意义上，“沙龙”给我们以正面的意义，也就是指人身体健康。正如《诗篇》 38: 3 所告诉我们的，“因你的恼怒，我的肉无一完全；因我的罪过，我的骨头也不安宁”。

这个意思在圣经中的问安中我们也能找到。当一个人向另一个人问“你好”时，人们常用“沙龙”问候。比如，在旧约出埃及记中记载：当约瑟的兄弟们来到王宫中时，约瑟向他的兄弟们问安，并且也问候他父亲雅各的安——父亲还活着吗？这里的问安都用的是“沙龙”一词（《创世记》 43: 27~28）<sup>①</sup>。在圣经中有许多这样相同或相似的意义（《创世记》 29: 6，《出埃及记》 18: 7，《撒母耳记》（下） 11: 7、18: 29，《列王记》（下） 4: 26），这些地方都告诉我们，“沙龙”一词通常是指问某人的物质和经济状况好而言。

对于《创世记》 43: 27~28 中约瑟问候他兄弟们的话，我们也可以翻译成：“你们还好吗？你们的父亲还好吗？”在这一段



话中，“沙龙”一词意指一个人的物质和经济状况不错而言，这与我们平常言谈中的和平有相当不同的意义。事实上，当我们在读中文，甚至是英文圣经时，我们有可能从没有发现“沙龙”这个词在这一特殊背景下的明确意思，因为在这一段话中，“沙龙”一词应该被翻译成“好”或“不错”，而不是被翻译成“和平”。

“沙龙”一词在圣经中指经济状况时常与“来”和“去”这样的动词连在一起用，正如雅各在伯特利向上帝祷告的那样，祈求上帝带领他平安地回到他的家乡（《创世记》28：21）。这里，我们可以看到，“沙龙”的意思是“安全”和“吉祥”。雅各向上帝所祷告的是让他的旅程平安，能够安全地回到他的家乡美索不达米亚，因为他曾经欺骗他的父亲而夺去了原本属于他哥哥的长子的名分，为了逃避他哥哥以扫的咒诅和愤怒而远走他乡的（参见《撒母耳记》15：27，19：24；《历代志》（上）15：5）。

在圣经中，“沙龙”一词不仅仅用来指人的幸福、平安和健康，也指一个人一般的情况：“一切都好吗？”或者也指某种担心的问候：“你有什么不对劲吗？”这里，问的人想知道被问人的情况是否正常（这可以参见《列王记》（下）5：21~22，9：11，《撒母耳记》（下）18：28）。

在这些所有与物质和经济相关的领域内，我们可以看到有一根线将它们连起来：事物和人必须或应该成为他们应当成为的样式。“沙龙”应表达的内容是幸福、平安、美满、正直。

但是，沙龙所能表达的意义远比这些更多。在有些地方，沙龙表达出比“行、好”等更有深度的意义，这些意义特别显著。在这些地方，“沙龙”一词的意义是繁荣、成功或富裕。事实上，“行”与“好”这两种意义很容易互相混淆。

这种意义在先知们则用以表达对将来的期盼。在这里，沙龙被用来描述以色列人物质和经济环境的改变。在《耶利米书》33：6和《诗篇》73：3中先知将沙龙描述成健康、平安与繁荣。

因为沙龙有富裕的意思，所以它也被用作祝福和祝愿，正如大祭司在民数记 6: 26 所作的祝福的祷告一样。在这里，“愿上帝赐福你平安”是一个祝福，祝福人们平安、健康，同时也祝福人们事业成功。

这种意义也被描写成期望成功。例如，在撒母耳记上 1: 17, 大祭司以利在听了哈拿的祷告后说：“平平安安地去吧”。这个祝愿是哈拿将得到上帝的祝福并且因着哈拿在上帝面前敬虔的祈祷而蒙上帝特别的恩眷。在这些为成功或在上帝面前的祈求蒙上帝成全的祝愿中，人们期盼的是按他们的愿望而成就他们的祈祷：在他们的思想深处中所期望的是人们应该成功，失败是难以想象和接受的。

沙龙作为幸福、健康、富有和成功的象征，在战争的处境中尤显突出。在这里，战争并不是一种反面的或消极的意义，而是成功的标志。“平平安安地回去”常常是指作为战争中的胜利者凯旋的意思。这个意义在《列王记》（上）22: 27-28 里有很好的描写。事实上，先知弥迦在这里预言以色列王不仅失败，而且他的死期已到。但以色列王在这里却对先知说，除非先知弥迦能让他平平安安（沙龙）地从战场上回家，否则他将把先知关进监狱。也就是说，以色列王要以一个胜利者凯旋，这恰恰与先知的预言相反。然而，先知弥迦却回答说：如果以色列王真能以一个得胜者而从战场上平安回去的话，那么弥迦自己就不是上帝的真先知，因为他从上帝那里得到预言，以色列王必定在战争中失败并将战死。（有关在圣经中与战争中的得胜者的经文可参看以《赛亚书》41: 2, 《士师记》8: 9, 11: 31, 《耶利米书》43: 12, 在这里，“沙龙”是指尼不甲尼撒王在与埃及的战斗中获胜）

最后，“沙龙”一词还有从危险中得平安的意思。这里的意思似乎是指身体脱离危险而得到安全。这种用法常常可以从假先知的预言中找到。在耶利米书 14: 13 中，有假先知预言以色列

人必不见刀剑，也不遭遇饥荒，并预言耶和华上帝要在以色列的土地上赐平安。在这里，“沙龙”一词对假先知意味着什么耶利米先知是非常清楚的，因为假先知的一切预言对于耶利米先知来讲，都是不可信的；与此同时，当耶利米先知预言以色列人的失败、遭遇饥荒和毁灭时，假先知却预言以色列人必获得平安及有一个美好的未来。当假先知不断地用“沙龙”来宽慰以色列人时，事实却往往不是这样的结局（参看《利未记》26：6，《撒母耳》（上）20：21，《约伯记》5：24）。部分的事实是人们能够从几种灾难中得到平安。

从以上在希伯来文里主要的几种有关沙龙的意思中，我们要特别注意两种意思：第一，当我们在英文或中文中将“沙龙”一词常常翻译成“和平、平安”时，我们马上联想到人与人之间的“亲情关系”或者人内在的思想。但是，“沙龙”一词在希伯来原文中的意思却是身体状况的平安，也即是在这个物质世界中，事物应该是本来的样子。“沙龙”一词被看做身体健康的状况和因战争、疾病和饥荒造成的不足的需要。第二，我们必须强调，“沙龙”一词是积极、向上的观念，这与中文中无论是辞海或是现代汉语辞典所界定的意思几乎是一样的。它的原意是指某事的存在，比如幸福、健康，而不是像英语中有反面的意思，比如某事的缺少如战争。这是非常重要的一点，因为在英语中，人们试图界定“和平、平安”一词是某事的不足，比如混乱、烦恼、痛苦、战争等，而不是积极、正面的指事物应该是它本质的表现。这就导致一种结果：和平主义者将是被动的、消极的、逃避冲突和斗争的。与此相反，寻求“沙龙”式的和平是为了某种目标，比如为了使人们在新的处境中得到更好的物质需要的满足。就这一点来讲，和平主义者正在努力，以便使那些目前还没有达到物质上或者身体上平安的人也能享受这种和平。

## 二、“沙龙”——旧约圣经中的公义

我们在这里要讨论的第二方面主要是：“沙龙”的意义与社会的关系和作用是什么。在英语中，“沙龙”一词最一般的使用是“和平”。这也是我们最容易接受的，无论是基督徒或是非基督徒。“沙龙”作为“和平”使用时，常常是指那种国与国之间或组织与组织之间积极的、好的关系，正如在列王记上 5 章 12 节说：“耶和華照着所应许的，赐智慧给所罗门。希兰与所罗门和好，彼此立约。”和在士师记 4 章 17 节说：“只有西西拉步行逃跑，到了基尼人希百之妻雅亿的帐篷；因为夏琐王耶宾与基尼人希百家和好。”这两处圣经按中文的翻译有些不同，在列王记上 5: 12 翻译成“立约”；而在士师记 4: 17 却翻译成“和好”。这看似不同，在英文中却用的是同一个词“good relationship”，意思是“好的关系”。这种和平关系的结果是缔结条约，正如在《约书亚记》9 章 5 节或者《创世记》26 章 29~31 节给我们所描述的情况一样。“沙龙”被作为“和平”一词而使用在圣经中常指两国之间的关系是“好的、有序的、正常的”。（参见《民数记》25: 12, 以《西结书》34: 26, 37: 26, 以《赛亚书》54: 10, 在这些经文中都谈到上帝与他的人民立约）

就个人讲，“沙龙”一词也指最亲密的朋友，正如在耶利米书 20 章 10 节中所记载的，“我听见了许多人的谗谤，四围都是惊吓；就是我知己的朋友也都窥探我，愿我跌倒……”在这里，先知悲叹到，就是平和的人、他的朋友都转过来反对他（参看《耶利米书》38: 22 和《诗篇》41: 9）。

与此相反的是，“沙龙”也常被用作非战争，正如我们前面已经谈到，这不是“沙龙”一词的最初的意思，也就是说，沙龙一词最初用法常常是积极和正面的。当然，战争并不是人们所

希望的，所以，和平才表达出非战争的意义，同时也表达没有贫穷、疾病和灾祸。

当我们在谈到“沙龙”作为一种关系的用法，特别是作为一种非战争的用法时，无论在中文或英文中的意思与希伯来原文的意思在很大程度上是一致的，但“沙龙”本身的含义在希伯来原文中远远超越英文和中文的意思。正如战争所表现出的“沙龙”一词在国与国之间外在的缺损或失和，但在人类社会中的，“沙龙”一词却告诉我们社会中的非正义之举。

“沙龙”翻译成“正义”一词是比较恰当的，与之同义的一个词也许我们可以翻译成“公义”，这也是圣经或者基督教会内所广为使用的一个词。例如，在以赛亚书 60 章 17 节部分描述了先知以赛亚对以色列人未来必将复兴的希望。在这一节的下半部分告诉我们：

我要以和平为你的官长，  
以公义为你的监督。

在第十八节告诉我们的是以色列人内在的暴力和争斗的终结。在这里，希望是十分清晰的——当上帝重新复兴以色列人时，他们将实践社会正义（或公义）。争斗必将结束，和平的曙光终将照耀世人。以赛亚书 54 章 13-14 节也包含了这个意思——“沙龙”和“公义”都包含了消除争斗、战争和社会的不公正。

在以赛亚书 32: 16~17 节中，“沙龙”一词清楚明白地向我们显明了公义和社会正义的硕果：

那时，公平要居在旷野；公义要居在肥田。  
公义的果效必是平安；公义的效验必是平稳，直到

永远。

按字面的理解，这段话的信息是“沙龙”作为公义的实行和结果。

在圣经中其他不同的地方，如诗篇 35 篇 27 节“沙龙”一词同样与公义有关。在诗篇 35 篇中，诗人呼求上帝将他的子民从危害的敌人手中释放出来。这也是诗人祈求上帝释放那些贫弱的、有需求的和在灾难中的人们（《诗篇》 35：10）。在这篇诗歌的最后，诗人让我们听到：

愿那喜悦我冤屈得伸的（“冤屈得伸”原文作“公义”），欢呼快乐；

愿他们常说：“当尊耶和华为大；耶和华喜悦他的仆人平安。”

我的舌头，要终日论说你的公义，时常赞美你。

当上帝的释放降临时和当上帝的公义得以彰显时，那就是“沙龙”一词的意义。

在以上的圣经经文中我们可以发现，上帝无论对以色列民族或个人命运的复兴标志着公义的到来；同时，先知对未来希望的描绘——沙龙——也得以实现。

在旧约圣经中，“沙龙”不仅是先知的希望，而这种希望是建立在对公义的实践上，而且先知对厄运的预言也是建立在这样的根基上。在耶路撒冷被毁之前（公元前 587 年巴勒斯坦被巴比伦王国灭亡）的先知们都预言的是灾难而不是平安。这些预言中的一个最主要的原因是在以色列王国中存在着极其严重的社会的不公义。先知们直接向以色列人既宣告必须在社会中实践公义（《阿摩司书》 5：21~24；《耶利米书》 22：1~15），也谴责以色

列人中的不公义行为(《耶利米书》 22: 13~17; 《阿摩司书》 4: 1~2) 与此同时, 先知们告诉以色列人, 灾难的来临是与他们的这种不公义直接相关的。当然, 先知们也向以色列人宣告, 社会的不公正并不是他们反对的惟一事情。但毫无疑问的是, 社会不公正和不公义的事情是先知们所常在旧约圣经中清楚明白地反对的——因为这与上帝所赐予的“沙龙”是背道而驰的。

我们应当看到, 在先知们所生活的社会中和他们对将来的盼望里, 先知们都宣称“沙龙”(公义与公正) 都建基于社会中人与人之间的关系上。不公义意味着没有“沙龙”, 更没有公正, 只有在社会中充满了公义与公正, 人们才能充分享受到“沙龙”。

这样, 在人类社会人与人之间的关系中, 我们看到“沙龙”所向我们展示的是事物应该是什么, 不管是个人之间还是国与国之间。从圣经中我们了解到, “沙龙”最初的意思是和人与人之间的良好关系有着密切的关联, 但这种积极的、正面的和良好的关系都离不开社会的公义与公正。如果在物质的领域中, 这种公义与公正表现得越充分, 人们的关系就越好。这向我们完全显明, “沙龙”一词在圣经中的意义远比一般的把“沙龙”翻译成“和平”有更深刻的含义, 因为“和平”一词给人的印象仅仅是反对战争和反对某种军事行动, 而“沙龙”在圣经中的意义比这种意义更积极和更宽泛。

### 三、“沙龙”——旧约圣经中的诚实

最后, 我们来探讨一下“沙龙”在圣经中的伦理或者道德的意义。在圣经中我们发现有两种用法: 第一, “沙龙”用作与欺诈和虚伪相反的意义, 正如在诗篇 34: 14-15 中诗人所追求和向往的“沙龙”, 诗人在这里所寻求的“沙龙”完全是与邪恶和谎言水火不容的。在《诗篇》 37: 37 中, 作为人的言行, 我们

完全可以明白这里的“和平人”是与“诚实”并行不悖的，这里的“和平”（沙龙）指的就是人的人格完整和诚实，正如在 38 节中诗人所指出的一样，诚实与不诚实和犯罪是格格不入的。在撒迦利亚书 8: 16 中，“沙龙”一词是指诚实地评价一个人，也就是评价一个人的人格完整要根据他的诚实与否。

“沙龙”作为道德的第二个意义是指毫无责备与纯洁——没有犯罪——内在和外在的一致。在列王记下 5: 19 中记载了这样一个故事：亚兰王的元帅乃缦患了麻风病，他按着先知以利亚的吩咐，在约旦河中沐浴七次后，他的肉体得到了医治。因为这件神迹的医治，乃缦元帅希望敬拜以色列的上帝——耶和华。为了能够这样，他带了一些以色列人的泥土回去。然而，他在以利亚先知面前也承认，当他的国王去崇拜他本国的神（god）<sup>②</sup>，他不得不支持他的国王。因此，乃缦元帅将被迫到异教的圣殿中去敬拜另一个神而不是犹太人的上帝。对于这样的问题，先知以利亚回答说：“平平安安地去吧。”也就是说，乃缦迫不得已地做他不愿意做的事时，耶和华上帝不会追讨他的“罪”，这也正说明乃缦元帅的诚实，诚实是耶和华上帝喜悦的。

因此，在道德的范畴里，“沙龙”是与人格的完整和诚实紧密相关的，而人格的完整和诚实又与欺哄与欺诈是格格不入的，并且它是不犯罪、无过错和无责备的。从这两方面我们看到“沙龙”的基本含义是积极的、向上的，也即是“沙龙”的意义是让事物按它的本质意义而存在。从这个意义上来理解，我们说要使“沙龙”得以实现，我们就必须杜绝欺诈和伪善而追求诚信、人格完整和诚实。

#### 四、“沙龙”——圣经中关于实践的三种意义

如前所述，圣经中关于“沙龙”一词有时与物质和身体状况



有关，有时指人际关系，有时指道德。在这三个范畴里，我们将继续探讨：“沙龙”一词应该界定为事物应当是它的本质表现。我们已经看到，“沙龙”在以色列社会中被描述成与他们的物质状况、关系和个人的人格都正常有关。

为了抓住圣经中关于“沙龙”与我们今天的时代的关系，这三样重要的事情在我们的头脑中必须认真地思考。如果我们在思考“沙龙”时，我们不能仅仅只考虑物质状况、关系、个人人格中的一方面，而忽略了其他方面，或者我们只选择其中的一方面来加以探讨。比如，我们不能只将沙龙限制在人际关系或某一种关系的范畴里来思考——如冲突或战争——而忘记了也包括公义和公正。

在中文里，我们使用“健康”一词时有多种方式，例如，“健康”不仅指一个人的身体状况，也指一个人的精神状况。所以，当我们谈到某人的健康时，有时指的是他（或她）的身体状况，有时指的是他（或她）的精神状况，有时两者都指。正如我们说：“他看起来健康不错；他的身体状况没有什么问题。”但值得注意的是，当我们在像上面的例子所谈论某一个人时，我们只谈到他（或她）的身体状况，而实际上我们并不是单单只意味着他（或她）的身体状况，我想完全不是这样。我想，当我们在谈论某人的身体状况时，包括身体和精神两方面。同时，我们更不应当将“沙龙”的意义限制在某一方面范畴里。

更进一步地说，我相信“沙龙”的这三个方面的意义都是与实践紧密相关的。如果我们相信这一点，那么这三方面里都包含有“沙龙”的意义。在旧约圣经中有一个现象是值得我们关注的，那就是真假先知对许多问题都有争论，但对“沙龙”所包含的物质状况、关系和道德的意义却有惊人的一致。

在旧约圣经中，我们常常看到这样的画面，当真先知在警示以色列人有厄运和灾难时，却有更多和更有名的假先知在向人们

宣讲着“沙龙”——平安。在耶利米书 14: 10-13 节和 8: 11 节的两处经文就是最好的例子。这两处圣经的信息展现的一个问题是：为什么当真先知给以色列人带来的信息是灾难和毁灭而假先知能够向以色列人宣讲平安（沙龙）？在这里，我认为真先知所理解的“沙龙”的意义是社会的公义和公正，因此，他们谴责社会的不公义和不诚实；与此相反的是，假先知对“沙龙”的理解是平安，他们对“沙龙”的这种解释是与现实紧密相关而最容易被人们所理解和接受，因为他们期望的是国家安全、没有战争、没有灾难和饥饿，社会的公义在他们看来是次要的事情。从这个意义上来理解的话，我们就没有理由认为他们是反对社会公义（沙龙），我想他们也赞成社会的公义与公正。但我认为把哪一件事情放在首要位置来考虑是十分重要的，而事实上假先知并没有把“沙龙”放在社会的“公义和公正”这个首要位置上来思考。

为什么真、假先知对“沙龙”有着不同的理解和解释呢？对于真先知来说，如果事物没有按它应有的本质展现出来，就不可能有真正的平安（沙龙）。从他们对社会的批评我们可以看到，许许多多的事情并没有按良性发展。

首先，从物质的层面来看，虽然有的人成功了——“沙龙”在这个意义上是指物质上的富裕——这种繁荣是以财富上的增加来衡量的。然而，先知们看到的是在现实的社会中，少数人的富裕却使得更多的人生活在贫困和需要帮助的境遇中。

第二，这种不公平现象的存在是因为一种关系不正常——富有的人和有权有势的人对贫穷的人和没有权势的人的不公正，这正表明了社会关系没有按着正常的方向发展。毫无疑问，这种不正常的社会关系导致的直接结果是有的人得到巨大的物质财富而另外的人一贫如洗，其结果是这种繁荣只把一种表面现象的平安（沙龙）展现在人们的面前，而更深层的问题却容易被人们忽略。仅从旧约圣经的《阿摩司书》 3: 9~11 节就可以看到，这种不

公正的必然结果是整个社会出现不诚实和犯罪。

第三，合法的和政治的程序不能与诚实同时正常地运行。正如旧约以赛亚书 10: 1~2 节所指出的那样，有权势的或者说高层的人将制定对他们有利的但却是不公正的法律，这极大地损害了毫无权势或者说低层人民的利益。先知常常谴责受贿和错误，使用公正的人。如果一个政府偏袒特殊的阶层或偏爱特殊的利益就不是一个合格的政府，或者说这个政府就没有很好地治理自己的国家。我们可以进一步地说，一个社会诚实的失去就会助长不公正和不公义的事情发生，这样的结果将摧毁史大多数的公民对物质上向好的一方面发展的希望。

由此看来，在旧约圣经中，假先知把“沙龙”只简单地理解和解释成对安全和财富的获得，也就是说，他们的价值观是建立在对表面事物的理解上和对现实生活的关注上，而没有像真先知那样把“沙龙”从物质的、关系的和道德的这三方面去理解和解释。我们可以更深层地分析到，真先知的这种价值取向是建立在他们对上帝的忠诚和对整个以色列民族负责的态度上。

总之，“沙龙”在旧约圣经中从没有向我们展示负面的意义。但值得注意的是，在以西结书 13: 10~16 节中，先知以西结用生动的语言描述了当假先知对民众宣告有“平安”（沙龙）时，先知本人却用激烈的语言抨击这些假先知的欺人之谈，并警示以色列人不但没有平安（沙龙），反而会有灾难、痛苦甚至毁灭。由此观之，从旧约先知的言论中给我们展现的是这样一幅画面：不是所有的“繁荣”景象都是平安（沙龙）或者是上帝的恩典，这种表面的繁荣或许隐藏着严重的罪恶和不公正，这必将导致上帝的审判。从这一点出发，我们就可以说公义和公正——不是财富或繁荣本身——就成为判断我们是否会有平安（沙龙）的真正尺度。

由此观之，人们对“沙龙”一词的理解有所不同，对和平及

捍卫和平的理解会不同。捍卫世界和平，让世界盛开和平的鲜花，实践“沙龙”就成为信仰者追求的目标，因为旧约圣经中的“沙龙”意味着让世界向有序的、公正的和道德的方向发展。

注释：

①这里我们应当注意，如果我们查看相关的资料，特别是英文，有时我们发现和平一词并没有像英文所翻译的那样。这是因为希伯来文中的“沙龙”一词在英文中并不总是翻译成“和平”。我们这里所讨论的“沙龙”和“和平”有时不是同样的意思。

②在英文（无论是圣经中还是其他的书籍）中凡是提到“上帝”或“神”（god）一词时，只要这个词的第一个字母是小写，就指的是非基督教的“神”，而不是指基督教的“上帝”。

## 走出传统伦理的困境 ——新世纪之初生态问题的神学关怀

严锡禹

在人类进入第三个千年的今天，越来越沉重的生态压力使得所有地球人都面临着—场无比严峻的挑战。人口爆炸、耕地沙化、能源匮乏、物种灭绝、淡水危机、核冬天、温室效应、厄尔尼诺现象，等等。有生态学家指出，仅温室效应—项，就足以给人类带来毁灭性的打击。据有关资料显示，如果我们的大气污染仍然得不到治理，地球温度就会不断升高，到本世纪中叶，有可能升高  $1.5^{\circ}\text{C} \sim 4.5^{\circ}\text{C}$ 。气温升高会给目前的地球生物链带来许多无法预测的变化，但至少有一点可以肯定，升高以后的气温将使部分冰川融化，从而使海平面提升 30 厘米到 50 厘米。这种情况带来的直接后果，将会使三分之二的地球人失去自己的家园。这绝非危言耸听。事实上，生态失衡给人类带来的危机还远不只温室效应—项，如果不能妥善解决，其中任何—项危机对人类来说都将是致命的。上述危机具有两个特征：—个是全球性，另—个是迫切性。“如今的人类生存危机首先具有整体性，地球上每个—个国家、地区、民族都笼罩在危机之中，无一幸免；其次具有紧迫性，物种的消失、土壤的沙化、人口的增长、耕地的侵占、能源的消耗都在以极快的速度增长着。”<sup>①</sup>

尽管危机来势汹汹，但可喜的是，地球人已经意识到问题的

严重性。在中国，越来越多的人不再把环境保护看做政府行为，越来越多的人积极地参与到人类向人类自己争取生存空间的行动中去。早在 1972 年，联合国召开的人类环境会议所发表的《人类环境宣言》中就已经发出了一个具有前瞻意义的倡议：

现在已到了历史上这样一个时刻：我们在决定世界各地的行动的时候，必须更加审慎地考虑它们对环境产生的后果。由于无知或不关心，我们可能给我们的生活和幸福所依靠的地球环境造成巨大的无法挽回的损害。反之，有了比较充分的知识和采取比较明智的行动，我们就可能使我们自己和我们的后代在一个比较符合人类需要和希望的环境中过着较好的生活。<sup>②</sup>

基督教会也与全人类一起，面临着这样一场危机。对基督教会来说，这不仅仅是一场生存的危机，它还是一场信仰危机、神学危机。因为处于生态危机现实中的基督教会，必须对传统的基督教神学、伦理学、释经学以及信仰实践等进行一次全面的反思。事实上，一些具有前卫精神的基督教神学家早在 20 世纪 60 年代就已经开始反思，他们总结了基督教在生态问题上曾经有过的失误和应该承担的责任，从而创立了一门新兴的神学学科：生态神学。

## 一、生态神学简况

尽管生态神学这一概念已出现数十年，但到目前为止，笔者还没有见到一个被大多数神学家接受的定义。这其中的原因，除了它是一门新兴学科以外，恐怕还在于生态神学不单纯是一个形而上的神学问题，它涉及到许多现代科学。尽管如此，生态神学

从根本上看具有释经学意义。它要求神学家重新回到《圣经》中去，重新理解人与自然的关系问题。海洋生态学博士何建宗为生态神学所下的定义也许具有一定的代表性。

生态神学，顾名思义，就是从“生态系统”的观点去研究神、人和大地间的关系，它涉猎了生物学、化学、物理学、海洋学、地质学、统计学、经济学、管理学、社会学，甚至政治学的思想，是一门综合性的学问；“生态神学”也和传统的神学体系不同：它涉猎了系统神学、道德神学、创造神学、复和神学等体系，是一门“集百家思想之所长”的研究学科。<sup>③</sup>

生态神学兴起于 20 世纪 60 年代，由于它所关心的是生命、自然等问题，因而也称为“生命神学”、“绿色神学”、“自然神学”、“基督教生态保护主义”等。<sup>④</sup>生态神学的主题是人与自然的关系，它专门研究基督教及其神学传统对自然环境的认识和态度，了解人与自然的关系对于基督教信仰的意义。生态神学对基督教传统神学作了新的诠释，从神学的角度来解决人对自然环境的认识和基本态度，如对经典、上帝、创造、人和末世等神学主题的重新理解和诠释。生态神学的目的就是要唤起更多的基督徒来关注人类的生存环境，爱护、保护维系着人类生命的自然环境。

生态神学尽管一反传统基督教神学人类自我中心的思维模式，但它和其他所有神学一样，其思考的基础仍然在于《圣经》，只不过对《圣经》作了新的诠释和理解。在基督教传统神学中，总是认为《圣经》向人类启示了一位无所不能、无所不知、无所不在的上帝。生态神学并不否认上帝的这一切属性，但生态神学家们受到怀特海（A.N.Whitehead）的过程神学和德日进

(Teilhard de Chardin) 的宇宙进化神学的影响，强调爱是上帝的最高属性，其他一切属性都要受到这一属性的制约。正如丁光训主教所说，“上帝最根本的属性不是他的全能或全知，也不是他的自在，而是他的爱。爱不仅是上帝的一个属性，上帝就是爱。他是居于全部现实中心的那爱者，上帝是一位具有像基督所表现的那样的爱的爱者”<sup>⑨</sup>。既然上帝是爱，那么他所创造的一切理所当然就都包含在这种爱中。《约翰福音》三章十六节是基督徒最为熟悉的《圣经》经文之一：“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的不至灭亡，反得永生。”值得注意的是，“世人”一词在原文（希腊文）《圣经》中为“世界”（cosmos，英文新标准修订本《圣经》译为 world）。显然该词所包括的是上帝所创造的一切，而不仅仅是作为造物之一的“世人”。

《创世记》前三章记载了世界的起源问题，它是基督教信仰的一个重要基础。但是，在基督教历史上，对这三章圣经的解释，总是随着时代的发展不断变化着的，或者用神学家的话来说，随着人类知识的不断积累，我们对圣经的认识越来越接近真实。根据《创世记》前三章的记载，上帝创造了天地，创造了一切植物，创造了飞禽走兽，创造了人；同时，还告知我们人类苦难的根源。根据生态神学家的理解，起初上帝只是创造了“一”个世界，而不是创造了相互对立的两大阵营：人与自然。上帝把人放在自然当中，自然成了人赖以生存的基础。伊甸园则是人与自然和睦同居的象征，人对上帝的背叛破坏了这种和谐，破坏了人与自然间的这种正常关系，于是人被逐出了伊甸园。此后，恢复伊甸园的景象就成了人类追求的一个伟大目标。先知以赛亚所预言的“新天新地”有一个重要特征，那就是在动物之间、动物与植物之间、动植物与人之间存在着一种无比和谐的关系。“豺狼必与羊羔同食，狮子必吃草与牛一样，尘土必作蛇的食物。在



我圣山的遍处，这一切都不伤人、不害物。这是耶和华说的。”<sup>⑤</sup>

总之，生态神学给了基督教界一个认识上帝以及上帝所创造的一切的全新视角，让基督徒们感觉到，传统神学中以人类为中心理解上帝在创造之初给予人的那个命令——“要生养众多，遍满地面，治理这地，也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物”<sup>⑥</sup>——实在是基督教会上帝创造和启示的误读。管理的含义是维护、维系、维持，而不是伤害、破坏、掠夺。“耶和华上帝将那人安置在伊甸园，使他修理、看守。”<sup>⑦</sup>这里的“修理”一词在希伯来文《旧约圣经》中有服侍的意思，而且在很多地方常用于人对上帝的服侍。<sup>⑧</sup>“看守”常常被用来表示人对上帝的责任。<sup>⑨</sup>上帝在赋予人管理权力的同时，也对人有所约束，“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。”<sup>⑩</sup>这种约束其实就是义务。上帝在伊甸园中向人所做、所说的一切，都表明人对于自然有责任、有义务。但是，长期以来，基督教会始终把这种责任和义务视为一种至高无上的权力。

## 二、生态问题是一个伦理问题

今天，人类之所以会面对如此严峻的生态危机，一个重要的原因就在于人对自然的态度，在于人类始终将自然环境排斥在我们的伦理关怀之外。生态神学实际上就是要创立一个新的基督教伦理观，将人类的生存环境纳入到基督教的神学关怀、伦理关怀中来。

西文伦理学（Ethics）一词的字根大概有两个，即希腊文 *ethos* 和 *eethos*，前者意为风俗习惯，后者则有“规范”、“规矩”的意思。<sup>⑪</sup>道德（moral）一词源于拉丁文 *mos*，意思也是风俗习惯。所谓风俗习惯，是指某一个群体在长时间共同生活的过程中所形成的一整套行为规范及其所产生的文化现象。由此可见，传

统意义上的伦理学是一门专门研究“人际关系”的学问。中文的“伦理”一词最早见于《礼记·乐记》，“乐者，通伦理者。”许慎的《说文解字》对“伦”和“理”两个字都作了解释：“伦，从人，隹也，明道；理，从玉，治玉也。”中国的伦指人伦，主要是家族间长幼尊卑的正常关系；理则是维系这一关系的规矩。据此可知，伦理在中国传统文化中主要指人伦之理、伦常之理，也就是一个人在人际关系中所应当遵守的规矩、规范、法则等。而且这个人际关系以血缘关系为基础。无论中外，伦理的产生都是为了人类自身的生存，在人有了群体生活以后，必然要有某些规范。这样做的目的，一方面可以维护整个群体的和谐生活，另一方面也能充分发扬作为群体一员的个体的特殊价值。总之，伦理的要求表达了人类的生存意识，而这种生存意识的表达又与人的生存处境密切相关。此外，我国的道德一词更具有宗教的意义，<sup>①</sup>“道”指的是人内在的修养、操守。如果以关系来论，那么，道指的就是人与宇宙之灵的关系，是一种纵向的关系。“德”是一个人内在品质的外化，主要反映在人际关系中，因此，可以视为一种横向的关系。

既然伦理是人类生存意识的反映，伦理思想理所当然要受到生存环境的影响。传统伦理产生、发展和完善时的处境与我们今天的处境已不可同日而语。在漫长的历史长河中，人类生活的绝大多数时间处于自然经济的时代。所谓自然经济就是指人的生产、生活等各方面的活动始终受到自然力的制约。换言之，在人力与自然力的对比中，人处于劣势，自然是人类能否继续生存的决定性因素。<sup>②</sup>在自然经济状态下，人类所考虑的是如何去胜过自然、超越自然，因而在人类的伦理观念中也就没有了自然的地位；相反，倒是有人如何联合起来对待自然的伦理。人类历史进入 20 世纪以后，随着科学技术的发展，人类的生产力水平突飞猛进，自然力在人类的生产、生活活动中已经不再是惟一的决

定性因素。人力迅速超越自然力，将自然置于劣势地位。当人类处于劣势时，人的生存受到自然的威胁。而如今，当自然处于劣势时，自然的状况又反过来受到人类的威胁。就在人类为自己终于能制服自然而欢呼雀跃的时候，一批头脑清醒的有识之士早在 20 世纪四五十年代就看到了自然向人类发出的危险信号。<sup>④</sup>六七十年代以来，随着生态学的发展，越来越多的人加入到关心生态环境的行列中来，生态伦理也就应运而生了。

生态伦理也称环境伦理，它丰富了传统伦理学，扩大了伦理学的研究范围，将人及其生活于其间的环境视为一个整体。<sup>⑤</sup>生态伦理使人进一步认识人类自身的价值和生存意义，拓展了人类的责任范围。对人来说，伦理的责任不再只局限于人际的层面，而要扩展到整个宇宙。

### 三、基督教传统伦理中的缺憾

生态危机的产生，使得西方的一些历史学家和生态学家迁怒于基督教。他们认为，生态危机的根源在于基督教那种以人为中心的世界观。他们指出，在基督教传统神学中，除人以外的其他一切生物都是没有价值、没有目的、没有终极命运的。历史学家汤因比（Arnold Toynbee）指出：“当今世界一些主要的祸患——例如无道的滥用自然不可弥补的资源、污染那残余的——可以归根究底地追溯到一个宗教的原因，这原因乃在一神论的兴起。”<sup>⑥</sup>话虽然说得含含糊糊，但明眼人一看便知是指着基督教说的。另一位历史学家、美国加利福尼亚大学教授林恩·怀特（Lynn White, Jr.）也认为，生态危机的祸根在于人类中心主义，而“基督教是世界上所见最以人为中心的宗教”；“创造中的所有受造物，除了以服侍人为目的以外，没有其本身存在的目的”。<sup>⑦</sup>

事实上，我们很容易就能分辨出上述两位历史学家的偏见。

读过一点西方思想史而又不存偏见的人都会明白，以人为中心的伦理是欧洲自启蒙运动以来直到 20 世纪上半叶盛行于西方的一种乐观主义精神的体现，它不独产生于基督教中，它实际上已渗入到人类社会的每一个角落。尽管如此，基督教会也不能不反思自己的传统神学，不能不检讨基督教传统伦理在生态问题中所扮演过的角色。

基督教伦理以圣经伦理为基础，传统上所理解的圣经伦理可以分为旧约伦理和新约伦理，旧约伦理以十条诫为中心<sup>⑩</sup>，新约伦理则以耶稣关于爱神、爱人的教训为中心。圣经学者威廉·巴克莱博士（William Barclay）曾经指出，基督教伦理的基础是耶稣的教训，而耶稣教训的基础是犹太伦理，犹太伦理的基础就是十条诫。“这就是说，基督教伦理有一个基础。耶稣并没有进入一个不知何为善、何为道德、何为伦理、何为上帝的社会。他乃是进入了一个已经拥有律法和先知的社会，正如新约《马太福音》五章十七节所启示的那样。”<sup>⑪</sup>他接着又说：“作为基督教伦理的犹太伦理，它本身则以十条诫为基础。<sup>⑫</sup>我们不妨以生态神学的眼光来看一看基督教会所理解的这种新旧约伦理到底意味着什么。

众所周知，十条诫可以非常清楚地分为两个部分，“第一个部分是关于上帝的，而第二个部分则是关于人的”<sup>⑬</sup>。也就是说，十条诫伦理所强调的是人和上帝以及人和人的关系。而在新约中，耶稣所总结的伦理也完全可以概括为这两个方面，即人与上帝和人与人的关系。“你要尽心、尽性、尽意爱上你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。”<sup>⑭</sup>保罗因信称义的教义所强调的也是人与上帝恢复曾经有过的关系，“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与上帝相和。”<sup>⑮</sup>

此后，在与上帝和好基础之上与人和好的信息就成了传统基

基督教伦理的核心和基础。从基督教思想史的角度来看，传统的基督教伦理大约经历了两个阶段。第一个阶段是以上帝为中心的伦理阶段，以圣奥古斯丁（St. Augustine）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）、马丁·路德（Martin Luther）为代表，他们强调人因罪而远离上帝，认为人的一切伦理活动的目的都在于取悦上帝。第二个阶段是以人为中心的伦理阶段，就神学而言，主要兴起于 20 世纪，如德国激进神学家潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）在其《伦理学》一书中就指出：“注视人！在人世界中与上帝调谐。”<sup>⑥</sup>以人为中心的伦理，不仅关注人与上帝的关系，也关注人与其所生存于其间的处境的关系，但这种处境更多的是社会层面的处境。美国基督教伦理学家弗莱彻（Joseph Fletcher）在其《处境伦理学》一书中试图建立一种新的道德，这种道德以挚爱（agape）为标准，但这个标准似乎只适用于人际之间，包括国家、民族的利益。查尔斯·L·坎默（Charles L. Kammer）在其《伦理学与解放》一书中所论述的解放神学的伦理观也以人的解放为基础，而且主要是穷人的解放。救世军创始人威廉·布斯（William Booth）的话也许具有代表意义：“我们看到渴求。我们看到人民的饥饿，我们看到人民衣不蔽体，艰辛劳作。因此，我们着手为这一切带来帮助。”<sup>⑦</sup>

总之，无论是以上帝为中心，还是以人为中心，传统伦理始终是作为个体的人在作为群体的社会中的一种表达方式，从本质上讲，它所体现的是人与人的关系，是一整套处理人际关系的规范和准则。基督教传统的伦理本质上也是人际的伦理，只不过这种伦理是建立在上帝的关怀、爱护的基础之上的，所以巴克莱指出：“基督教伦理的基础是关怀”<sup>⑧</sup>。他举了《马太福音》二十五章三十一至四十六节所记载的山羊和绵羊的比喻来说明，上帝审判人的标准是看你是否关心有困难的人。他还举了《路加福音》十六章十九至三十节记载的财主和拉撒路的比喻，财主之所以受

到诅咒，就是因为他对待拉撒路的残忍态度。《路加福音》十章二十九至三十七节记载的好撒玛利亚人的比喻说明了同样的道理。<sup>②</sup>也许我们可以说传统的基督教伦理是一种等级式的伦理，处于最上层的是上帝，自然则处于最下层，它只是一个永恒的客体，永远都处于从属的地位，人当然居于上帝和自然之间，人顺从上帝，自然顺从人。

#### 四、建立新型的基督教伦理体系

尽管传统的基督教伦理学以上帝或者以人为中心并没有错，但它只反映了人们在现实生活的层面对人的生存环境的直观理解，有极不全面的地方。因此，现代生态神学家们试图通过努力，建立一套新型的，包括上帝、人和自然的宇宙循环的伦理体系。<sup>③</sup>

其实，从《创世记》中我们已不难看出，人的生存依赖于两个方面的环境，一方面是对社会的依赖，即对人文环境的依赖；另一方面是对自然环境的依赖。传统的伦理（包括基督教伦理）只看到了人对社会的依赖，而没有注意到人对自然的依赖。因此，在传统的伦理中，我们不难发现大人文主义的态度，人与自然的关系不是在一个平等的层面上来展开的。从人与社会的关系中我们可以看到，作为个体的人在社会中拥有自己的权利，同时也承担着自己的义务。但是同样的情况在人与自然的关系中就找不到，人对于自然来说，只有权利，没有义务。这就是造成本文开头所说的生态危机的伦理学层面的原因。

要建立新型的基督教伦理体系，首先就要有一个新的、非传统二元论的世界观，不再把世界与人对立起来，而要把世界上的一切都看做与人类生存息息相关，也就是所谓的生态世界观。这种世界观有三个特征：第一，“生态世界观认为，现实中的一切

单位都是内在地联系着的，所有单位或个体都是由关系构成的。”<sup>④</sup>在这样一个“关系网”中，任何一个环节受到损害，都必然影响全体。第二，世界是一个不断演化的有序整体，“生态世界观则认为，世界是一个不可最终分割的流变整体，这个整体具有永恒变动的特性。”<sup>⑤</sup>照此观点，人不可能脱离自然而孤立存在。第三，人类的价值要在整个生态系统的价值中体现，“生态哲学从人类与自然相互关系的网络这个整体的进化过程中来把握人类的价值”<sup>⑥</sup>。一旦自然失去其价值，人也就失去（或部分失去）自己的价值。总之，人与自然是相互关联的整体，在这个整体中，没有任何一种存在可以自外于其他存在。宇宙是一个巨大的生物体，人只是这个生物体中的一部分，至多是比较重要的一部分。在这个生物体中，每一部分的存在都依赖于其他部分的存在。

那么，这种新型的基督教伦理体系的基础是什么呢？毫无疑问，是爱。爱是 20 世纪大多数基督教伦理学的一个共同主题。但是，这个爱不是“欲爱”（eros），不是“友爱”（philia），而是“挚爱”。欲爱所追求的完全是人自身的快乐，为了一己之私利，可以牺牲世界上的一切。友爱也是在首先满足自我的前提下而给予他人或他物的关怀。惟有挚爱是一种彻底的利他的爱，是一种追求他人幸福的爱，个人的快乐建立在他人快乐的基础之上，这种爱就是基督的爱，就是基督在十字架上用生命实践过的那种爱。卡尔·巴特（Karl Barth）比较了欲爱与挚爱的区别：“欲爱是不诚实的。欲爱是虚伪的。作为一种生物性功能，它刚才还是潺暑，转眼便成严冬。挚爱则是诚实的，因此它享有永恒，永不消逝。”<sup>⑦</sup>巴特还指出，欲爱不具批判性功能，惟有挚爱具备这一功能。生态伦理就是要求基督徒把基督的这种爱推广到自然界的一切生物中去。事实上，从本质上讲，对环境的关爱，就是对人本身及其后裔的关爱。

人是无限宝贵的，必须无条件地受到保护。但是同样地，与我们一同生活在这个行星上的动物和植物的生命，也应当得到保护、保存和照顾。对自然的生命根基无限制的剥夺，对生物圈的无情的破坏以及宇宙空间的军事化，所有这些都是野蛮的暴行。作为人，我们对地球和宇宙，对空气、水和土壤，有一种特别的责任，尤其是考虑到未来的世代时更是如此。在这个宇宙中，我们所有的人都紧密相联，我们所有的人都互相依赖。我们当中的每一个人都依赖于我们全体的福利。因此，决不应该鼓励人类对自然和宇宙的操纵。与此相反，我们应该养成与自然和宇宙和谐相处的生活。<sup>⑳</sup>

生态神学家们认为，一旦我们真正理解了上帝的爱，那么，我们就不再会用狭隘的眼光来看待这位宇宙的创造者和拯救者。我们就会相信，基督徒所盼望的上帝的国不是通过用暴力摧毁这个世界，从而建立一个由“上帝的代表”统治的没有“生存环境”的国度。<sup>㉑</sup>

“耶和华是我的牧者，我必不致缺乏。他使我躺卧在青草地上，领我在可安歇的水边。他使我的灵魂苏醒，为自己的名引导我走义路。”<sup>㉒</sup>当我们诵读诗人大卫的这篇诗作时，难道不会为诗中所展示的那种美丽的自然风光所吸引吗？难道诗人不是在碧绿的草地上，在湛蓝的天空下有了灵魂苏醒的经验吗？每当我们投身大自然的时候，总会感觉到心胸更加宽广，更能体会上帝的爱。这难道不是上帝赋予大自然以灵性的证明吗！

事实上，在基督教传统的释经学中忽视了许多具有浓烈的生态意义的经文，如：“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。”<sup>㉓</sup>“你们看天上



的飞鸟……天父尚且养洗它……你想野地的百合花怎么长起来……就是所罗门极荣耀的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！”<sup>⑧</sup>限于篇幅，恕不赘述。

注释：

①李培超：《环境伦理》，作家出版社 1998 年版，第 4~5 页。

②引自王进：《我们只有一个地球——关于生态问题的哲学》，中国青年出版社 1999 年版，第 4 页。

③何建宗：《生态神学初探——旧约篇》，雅歌出版社（台湾）1995 年版，第 9 页。所谓生态系统（Ecosystem）也称生态圈（Ecosphere），由非生命物质和生命物质两大类构成。在该系统中，一切都处于均衡状态，一旦均衡被破坏，就会产生生态危机。如我国 1998 年夏天发生在长江流域和松花江、嫩江流域的特大洪水就是由于生态系统的均衡状态遭到破坏而引发的。

④参见卓新平：《当代西方新教神学》，上海三联书店 1998 年版，第 327 页。

⑤丁光训：《丁光训文集》，译林出版社 1998 年版，第 19~20 页。基督教认为，基督是上帝之子，他甘愿为人类牺牲，这是上帝对人类的爱的最高启示。

⑥《以赛亚书》六十五章二十五节。

⑦《创世记》一章二十八节。

⑧《创世记》二章十五节。

⑨参见《申命记》四章十九节：“又恐怕你向天举目观看，见耶和华你的神为天下万民所摆列的日月星，就是天上的万象，自己便被勾引敬拜事奉他。”

⑩参见《创世记》十七章九节：“神又对亚伯拉罕说：‘你和你的后裔必世世代代遵守我的约。’”《利未记》十八章五节：“所以，你们要守我的律例典章；人若违行，就必因此活著。我是耶和华。”《民数记》一章五十三节：“但利未人要在法柜帐幕的四围安营，免得忿怒临到以色列会众；利未人并要谨守法柜的帐幕。”三章七至八节：“替他和会众在会幕前守所吩咐的，办理帐幕的事。又要看守会幕的器具，并守所吩咐以色列人的，办

理帐幕的事。”

⑪《创世记》二章十七节。

⑫这两个字在《新约圣经》中都用到过，第一个参见《使徒行传》六章十四节：“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的规条。”《路加福音》一章九节：“照祭司的规矩掣签，得进主殿烧香。”二十二章三十九节：“耶稣出来，照常往橄榄山去，门徒也跟随他。”第二个参见《哥林多前书》十五章三十三节：“你们不要自欺；滥交是败坏善行。”

⑬这里所说的“宗教”，并非社会学意义上的宗教，而是神学意义上的宗教。

⑭我国农村长期不能摆脱“靠天吃饭”的被动处境，就是自然经济的有力证明。

⑮如德国存在主义哲学家海德格尔（Martin Heidegger）就为人类滥用技术而导致对人类生存状况的威胁感到忧心忡忡。德国神学家、医生史怀哲（Albert Schweitzer）提出了“敬畏生命”的伦理思想。他说：“如果我是个有思想的人，那么我必得对于别生命表示敬意，正如同对于我自己的生命一样。因为我知道，别生命也一样深沉地渴慕生活的圆满和发展，正如我自己。”（引自马特生著、谢受灵译：《基督教伦理学》，道声出版社1995年版，14页。）

⑯近年来，我国理论界大多从经济发展的角度来理解“生态伦理”的问题，其中尤以“可持续发展”和“知识经济”最为突出。“可持续发展”力图寻求一种自然资源的良性循环，“知识经济”则是要寻求一种不以消耗自然资源为代价的经济增长。这是否为一种完善的生态伦理，还有待理论界的探讨和实践的检验。

⑰Arnold Toynbee, "The Repigious Background of the Present Environmental Crisis", in *Ecology and Religion in History*, ed. David and Eileen Spring (New York: Harper & Row, 1974) . p. 146.

⑱Lynn White, Jr. . "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", in *Western Man and Environmental Ethics*, ed. Ian G. Barbour (Reading, Mass. : Addison-Wesley, 1973), p. 25. 关于 Lynn White, Jr. 的观点，另见安希孟：“生命与神学——生态神学述评”，载《基督教文化评论》第一集，贵

州人民出版社 1992年版,第 33 页。

⑮见《出埃及记》二十章一至十七节;《申命记》五章六至二十一节。

⑯⑰⑱William Barclay, *The Plain Man's Guide To Ethics—Thoughts on the Ten Commandments*, Collins Fount Paperbacks, 1973, p. 11.

⑲《马太福音》二十二章二十七至四十节。

⑳《罗马书》五章一节。

㉑转引自李莉:《当代西方伦理学流派》,辽宁人民出版社 1988 年版,第 128 页。

㉒William Barclay, *Ethics in a Permissive Society*, William Collins Sons & Co Ltd. (Glasgow) 1977, p. 32.

㉓㉔同㉒ p. 31.

㉕中国传统文化中天、地、人三才的思想恰好就是这种思维方式,所以,中国基督徒应当更容易理解和接受生态伦理的观点。此外,《易经》阴阳和合的观点、儒家人符天象的观点等也同样具有这种万物一体的综合思想。

㉖大卫·格里芬编:《后现代科学》,中央编译出版社 1995 年版,第 137 页。

㉗余正荣:“生态世界观与现代科学的发展”,载《科学技术与辩证法》1996 年第六期。

㉘王进:《我们只有一个地球——关于生态问题的哲学》,中国青年出版社 1999 年版,第 17 页。

㉙卡尔·巴特:《(罗马书)释义》(魏育青译),汉语基督教文化研究所 1998 年版,第 577 页。

㉚孔汉思、库舍尔编,何光沪译:《全球伦理——世界宗教议会宣言》,四川人民出版社 1997 年版,第 17~18 页。

㉛德国神学家莫尔特曼的希望神学,就反对传统基督教神学将末世抽象为脱离时间的永恒。

㉜《诗篇》二十三篇一至三节。

㉝《以弗所书》一章十节。

㉞《马太福音》六章二十六至二十八节。

# 地球是谁的？

## ——基督教生态伦理学

安希孟

《圣经》对环境问题的态度首先是探讨这样一个基本问题：  
地球属于谁？

第一种回答是直截了当的。《诗篇》24:1说：“地和其中所充满的，世界和居住其间的，都属耶和华。”上帝是大地的创造者，通过创造，上帝成为地球的拥有者。但这仅仅是片面的答案。《诗篇》115:16说：“天，是耶和华的天；地，他却给了世人。”因而，正确的《圣经》答案是：地球既属于上帝，也属于人——属于上帝，是因为他创造了地球；属于我们，是因为上帝把地球交给我们。当然，这并非说上帝完全、彻底地把大地交给我们，以至不保留丝毫的权力，也不再控制它，而是说，他把大地交给我们，让我们代表他治理。我们对地球拥有租赁权，而不是终身享有或可以让予子嗣的不动产权。我们仅仅是佃户，上帝自己仍然是“东家”，是全部土地的主人。

这样一种双重真理（土地既是上帝的，也是我们的），在《创世纪》中得到更好的表述。在《创世纪》第一章的某些段落中，“土地”一词反复出现：

“神称旱地为地。”（《创》1:10）

“神说，地要发生青草或结种子的菜蔬，并果子子的树木，

各从其类，果子都包着核。事就这样成了。于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类，果子都包含着核。神看着是好的。”  
(《创》 1: 11~12)

“神说，地要生出活物来，各从其类……事就这样成了。”  
(《创》 1: 24)

“神说，我们要照着我们的形象，按着我们的样子造人，使他们管理……全地。”(《创》 1: 26)

“神就赐福给他们，又对他们说，生养众多，治理这地，遍满地面。”(《创》 1: 28)

从这些《圣经》材料中，我们可以合理地得出：

第一，上帝给我们以支配地球的权利。

《创世纪》第一章第 26 节有两个神圣的决定：“我们要照着我们的形象造人”，“使他们管理全地”。我们也看到两个神圣的行动使他的决定得以实施：“上帝照自己的形象造人”；“上帝说，生养众多，遍满地面” (27~28)。这样，从一开始，人类就具有双重的独特性：我们具有神的形象（有理性的、道德的、社会的与属灵的品质，使我们有可能认识上帝）；我们也支配地球和地上的一切生物。

的确，我们对地球拥有特殊的支配权，是由于我们同上帝有着特殊的关系。上帝安排了创造物的秩序，甚至是等级制，他把人类放在作为创造主的他自己和其他被造物（如动物和非生物）之间。在某种意义上，我们同自然发生联系，是它的一部分，具有受造物的资格；另一方面，我们同自然又有区别，我们是按照上帝的形象被造的，具有支配权。从生物学上说，我们与动物相似，比如，我们和它们一样呼吸，是“有生命的动物”（《创》 1: 21、24、27），和它们一样吃东西，像它们一样繁殖。但我们也享有更高层次的经验，在这一方面，我们不像动物，更像上帝。我们能够思想、选择、创造、爱、祈祷和实行支配权。这就是我

们在上帝与自然、创造者与其余被造物之间的居间地位。我们把对上帝的依赖性和对地球的支配地位综合起来。冯·拉德 (Gerhard von Rad) 说：“强大的地上君王为了表示自己的统治权，在其帝国版图内，在他们不能到达的地方树立自己的形象；同样，人被作为上帝的全权象征，按照上帝的形象放到地上。”<sup>①</sup>

一般说来，人类服从上帝的命令，生养众多，治理这地。起初，进步较为缓慢，因为人类逐渐从采集向农耕过渡。他们学会耕种土地，使可耕地免遭动物的劫掠。他们运用土地的物产来使自己及家人得到衣食住行。然后，他们学会驯养动物，驾驭牲畜，以减轻自己的劳动。后来人们又掌握了上帝锁藏在被造世界中的力量的奥秘——火与水，后来是蒸汽、煤、煤气和石油，现在则是镭、原子和硅片。

在人类的所有这些研究领域，在人类发现与发明中，在生物、化学、物理及其他领域中，在所有的技术成就中，人类都服从上帝，施行上帝给予的支配权。他们像从天上盗窃火种的普罗米修斯那样地行动，至少在原则上没有什么不妥。在他们对地球的逐渐的控制中，人们并不曾侵入上帝的隐私领地，也没有夺取上帝的权柄，更不认为他们填补了上帝隐蔽其间的鸿沟，从而可以摆脱或清除上帝。得出这些结论是十分愚蠢的。

人类也许并不知道，也不肯谦卑地承认这一点，但他们并不反抗上帝的特权与权力，而是执行上帝给予的支配权。发展工具和技术、耕种土地、挖掘矿藏、开发燃料、建坝发电、利用原子能，这一切都是上帝原初命令的实现。上帝在地上提供了我们衣食住行所需要的能源等资源。他让我们支配储藏这些资源的地球。

第二，我们对地球的支配是合作性的支配。

在行使上帝赋予我们的支配地位时，我们并没有创造自然过程，而是与自然过程合作。显然，从《创世纪》第一章可以看

出，在人类被要求布满地面、征服这地之前，地球就能结出丰硕之果。确实，我们可以使土地物产丰饶。我们可以清理、耕作、灌溉和施肥。我们可以把植物放到玻璃之下，以使得到更多阳光。我们可以使庄稼腐烂以便使土地肥沃。我们可以选择杂交，以便改进物种。我们可以生产高产杂交作物。我们可以使用联合收割机，使收割机械化。但是，在所有这些活动中，我们不过是同上帝已确立的富有成果的规律合作而已。此外，我们在农业中体会到的“痛苦的劳役”“地必为你的缘故受咒诅”，只能改变而不能撤消我们对蒙神“祝福”的土壤的关切（《诗》 65: 9 以下）。

确实，我们能人为地控制和促进事物，但是，这仅仅是对实质上是自然的过程的人为控制，仅仅是人与神的合作。这意味着承认上帝所给予的仅仅是“自然”。我们对自然所作的一切不过是文化或文明。确实，上帝虚己以使需要我们的合作，他需要我们征服这地，耕种田野。但是，我们也当虚己。应当承认，如果没有上帝，我们对自然的支配便是徒劳的。如果上帝不继续“给予增额”，我们对自然的支配也是徒劳的。

自然与文化、人的无能为力与人的权势、资源与劳动、信仰与工作的结合，宣布人类已经“长大成人”。在我们的成人期，我们可以不要上帝。真相是：人类在技术上已经成熟，我们在征服、控制和使用自然方面发展出超常的专业技术，在这一方面，我们照着上帝的意图成为主人。但是，在最终依赖于上帝慈父般的保佑上，我们仍是孩子。上帝给予我们阳光、雨露和收获季节。“人，不论是文明的人，还是野蛮的人，都是自然之子——他不是自然的主人。如果他要保持自己对环境的支配权，就必须使自己的行为服从于某些自然规律。”<sup>②</sup>

第三，我们的支配权是被委任的、授权的，因而是负责任的支配权。

我们对地球行使的支配权不是理所当然地属于我们，而是出于恩宠。地球属于我们，不是因为我们创造了它或拥有它，而是因为创造主委托我们照看它。

这一点具有异乎寻常的后果。我们如果把地球看做是一个王国，则我们并非是统治我们的领地的国王，而是代表国王统治领地的总督，因为国王并未逊位。或者说，如果我们把地球看做是一个国家的地产，则我们并非是地主，而是财产的监护人，代表主人安排或耕种土地。上帝让我们作他的财产看护人。

《圣经》多次提到，上帝仍是主人，仍关照地球。《诗篇》24: 1 提到“地是耶和华的”，这包括居住在地上的所有活物，“因为树林中的百兽是我的，千山上的牲畜也是我的。山中的飞鸟，我都知道，野地的走兽也都属于我。”（《诗》 50: 10~15）在《登山宝训》中，耶稣进一步扩大了神圣的支配权，从最大的被造物到最小的被造物。一方面，上帝让太阳升起（太阳属于他）；另一方面，他喂养鸟儿，“你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它，你们不比飞鸟贵重得多吗？”（《太》 6: 26）神还对野地里的百合花和野地里的草进行装饰。他就这样养活全部的受造物。在把全部受造物交给我们时，他并不放弃对它们的责任。

因此之故，迦南，以色列的土地，并不属于以色列人。确实，它是“应许之地”，因为上帝答应把它给予亚伯拉罕的后裔，而且也真的这样作了。然而，个人则只是作为他们支派的代表拥有土地，任何人都不得把土地转让给别的支派（《民》 36: 5 以下）。每隔 50 年，即在五十年节，所有土地都得交还给其原初的主人。上帝教导说，大地仍是他的，任何人都不拥有这种不动产权。不错，财产权得到承认，法律禁止盗窃和贪心。然而，财产的所有者应当记住两条真理：第一，他们只是临时的居民，“地不可永卖，因为地是我的，你们在我面前是客旅，是寄居的。



(《利》25: 23) 第三，他们不可占有土地的全部的产品，应当从中拿出一部分给劳苦的邻居。亨格尔 (Martin Hengel) 说：“从原则上说，财产权是从属于照顾社会弱小成员的义务的。”<sup>③</sup>

教皇约翰·保罗二世总结了基督教传统。在 1981 年《人类劳动》的通谕中，他指出，“基督教传统从来就不认为所有权或财产权是绝对的、不可更改的。相反，它从来就认为，对这种权利应放在更广泛的权利背景中来理解，这一权利就是所有人都有权运用全部被造物财富：私人财产权服从于共同使用权。财富意味着它属于所有人。”<sup>④</sup>

如果我们对地球的支配权是上帝授予的，旨在使我们同他使用、与别人分享其产品，则我们对它负有看护的义务。我们没有随心所欲地处置自然环境的自由。自然不是我们的，我们不能想怎么样就怎么样。“支配权”不等于“统治权”，更不等于“破坏权”。因为我们是托管者，我们就应当负责地照看它，这既是为了我们自己这一代人，也是为了子孙后代。

然而，并非所有基督徒都承担起《圣经》交给我们的责任，有些人甚至利用创世故事为自己的监守自盗、玩忽职守进行辩护。如何理解有关创世的经文呢？我们能保证上述解释是正确的吗？批评基督教的人说，这些经文造成了当代生态上的玩忽职守，他们这样说对吗？美国加利福尼亚大学的历史学家怀特 (Lynn White) 写道：“基督教……不仅确立了人与自然的二元论，而且还坚持认为上帝希望人为了自己的正当目的可以剥削自然……基督教承担着罪恶的重负。”<sup>⑤</sup>

麦克哈格 (Ian L. McHarg) 更直截了当地说：创世故事“由于坚持对自然的征服与统治，因而鼓励了人的最富掠夺性的与破坏性的本能，而不是鼓励人的恭顺的与建设性的本能。的确，如果你放纵那些增加放射性的人，放纵用原子弹来开凿运河和港口的人，放纵那些不加限制地使用毒药的人，放纵那些赞同

恐吓者心理的人，那么，除了这段经文（指《创》 1: 26, 28）以外，便没有别的更好的律令了。”“如果这样看，则征服、掠夺与破坏就是可以理解的。”<sup>⑥</sup> 因为如果上帝承认人类有权进行支配，这无异于对自然宣战。他得出结论说：“支配与征服这两个词应当被作为《圣经》对人与自然的关系的命令而删除。”<sup>⑦</sup> 1972—1973 年，麦克哈格进一步发动攻击，他把西方人对待自然世界的态度追溯到《创世纪》第一章中关于上帝赋予人的统治地位：“统治的关系是不可谈判的关系，如果你想找到一段充满复杂的恐怖感的经文，它保证人同自然的关系只能是破坏性的，它将使任何创造性技巧萎缩……它可以解释西方人两千多年的全部毁坏与劫掠行动，那么，你只要看看这段恐怖的与悲惨的经文就可以了，岂有它哉？”<sup>⑧</sup>

社会历史学家托马斯（Keith Thomas）的判断就温和多了。他在《人与自然世界》中小心翼翼地提出证据，表明在 1500—1800 年间的英国，人们对待自然的态度发生了变化。<sup>⑨</sup> 他的观点是：在这段时期的一开始，“人类的优势”被认为是理所当然的事。人们承认一个历史悠久的观点，即，“世界是为了人的需要而被创造出来的，其他物种被认为是服从于人的愿望和需要的。”<sup>⑩</sup> 然而，渐渐地，对《创世纪》前几章的这种令人兴奋的人类中心论的解释就被抛弃了。有些基督徒把有关赋予对受造物的统治权的章节作为对诸如纵狗斗熊（昔时的一种娱乐，熊被链条拴住）和斗鸡一类残酷的游戏的认可。<sup>⑪</sup>

但托马斯认为，《创世纪》第一章不应为生态问题负责，因为，首先，生态问题存在于犹太—基督教传统影响不大的地区；其次，《创世纪》也包含了人对上帝的创造物的负有照看的责任这一独特教义；第三，《旧约》其他部分也清楚地教导要关照动物。<sup>⑫</sup> 事实上，他也承认，现代的自然平衡观念在成为科学观念之前，很早就具有神学上的根据。对上帝设计的完善性信念，大

人先于生态链的概念，并且构成它的基础。清除创造生态链的每一环，都是危险的。<sup>③</sup>

的确，《创世纪》1:26和28两节使用了两个语气比较强烈的希伯来词语，被译为“统治”的那个动词意味着“践踏”和“伤害”，因而《诗篇》第8章的译文是：“你使万物都伏在他（指人）的脚下”。它常常用于《旧约》君王统治的意义中。另一个动词“征服”被用来表示在战争中征服敌人以及使人民奴隶般的服从或受到拘禁，因而人类就被要求统治海里、空中和地上的活物（26节），奴役地球，使之臣服（28节）。这样说来，麦克哈格是对的么？不对。斯多特（John Stott）认为，《圣经》解释的一个基本原理就是不应单单根据词源学来确定词的意义，而应同时根据它们在上下文中的用法来确定词的意义。按斯多特的说法，上帝交给我们的支配权是授予的权力，是负责任的与合作的，其目的在于表达像创造主一样对环境加以维持。我们根本不是要剥削地球及其生物，而是在使用它们时，同时应当对上帝负责，并服侍他物。他认为，我们不应当把《创世纪》第一章同第二章对立起来，似乎《创世纪》第二章教导“栽培”，而第一章却教导“毁灭”。相反，两段经文互相解释。上帝给予人类的支配权是有良心的和谨慎的管理权，它包括明智地使用地球资源。说上帝首先创造了地球，然后把它交给人类蹂躏，这是滑稽的。<sup>④</sup>

基督徒对生态讨论可以做出自己的独特贡献吗？是的。他们既相信上帝创造了地球，并委托人类照看大地；又相信上帝终有一天会重新创造大地，那时候他会重新创造“新天新地”。“全部受造之物都在呻吟，似乎在分娩的痛苦中，直到如今。”它之所以呻吟，是因为它必定腐烂，是因为它后来遭受挫折。然而，最终它还会分享“上帝之子的荣耀的自由”。就是说，它的奴役会被自由代替，它的腐烂会被荣耀代替，它的痛苦会被新世界的欢

乐代替（罗 8：19～22）。这两条有关历史开端与历史终结、有关创世与成终的教义深刻地影响到我们的观点，它们使我们对地球采取恰当的尊重态度，也就是对全部物质的被造之物采取尊重态度，因为上帝既创造了它们，也会重新创造它们。

这样，我们就可以以生态方式去思考和行动。我们为我们的挥霍无度而悔恨，为环境污染和随意的破坏而悔恨。我们承认，人类征服自我比征服地球更困难。西金斯（Ronald Higgins）在《第七大敌人》中列举的前六大敌人是人口爆炸、食品危机、资源短缺、环境恶化、原子滥用和科学技术。然而，第七大敌人却是我们自己，是我们在面对今日环境挑战时的盲目和政治上的懒惰。此书的副标题是：“环球危机中的人的因素”。人类需要一种新的自我意识和新的洞察力，需要重新唤起其道德与宗教的能力。<sup>49</sup>

这是可能的吗？是的，基督徒相信是的。伯克缪尔（Klaus Bockmuhl）在《保护与生活方式》中超越了基督徒环境责任意识的标准，进入“基督徒的危机”。“从基督徒身上可以得到的东西是无私奉献的动机，这曾经使基督教的遗产变得令人瞩目。在看顾人类方面，我们应当是先锋”，我们应当“使心灵恢复福音伦理意识”。<sup>50</sup>

斯多托认为，生态危机的根源是人类的贪婪，以环境损失换取经济成果。这常常被叫做“彼此竞争的商业利益问题”。消费者应当为无污染的生产付出代价，如果代价是负责的、生态的看管，则基督徒应当毫不吝惜。<sup>51</sup>

注释：

①Gerhard von Rad, 《创世记》（1956, SCM, 1963）. p. 58

②Tom Dale and Vernon Gill Carter, *Topsoil and Civilization* (1955).

③Martin Hengel, *Property and Riches in the Early Church* (1973;

Fortress and SCM, 1974) . p. 12.

④ *Laborem Exercens* (Catholic Truth Society, 1981) . pp. 50-51.

⑤ Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", 载 *Science* (1967). pp. 1203-7

⑥ Ian L. McHarg, *Design with Nature* (Doubleday, 1969) . p. 20.

⑦同⑥ . p. 197.

⑧ Ian L. McHarg, Dunning Trust Lectures, in *Ontario Naturalist*. 1973. 3.

⑨Keith Thomas, *Man and the Natural World* (1983).

⑩同⑨ . p. 17.

⑪同⑨ . p. 22.

⑫同⑨ . p. 24.

⑬同⑨ . p. 278.

⑭John Stott, *Decisive Issues Facing Christians Today* (Michigan, 1973) . p. 124.

⑮Ronald Higgins, *The Seventh Enemy* (Hodder and Steoughton, 1978).

⑯Klaus Bockmuhl *Conservation and Lifestyle* (1975). pp. 23-24.

⑰同⑯ . p. 127.

# 孙中山与基督教伦理初探

陈建明

孙中山既是近代中国资产阶级民主革命的先行者，也是一位品格高尚的基督教徒。在长期的革命生涯中，他始终与基督教保持着或深或浅的关系。在他的思想体系中，伦理思想占有相当重要的地位；在他的文章、信件和演讲中经常提到基督教的道德和耶稣的教训。人们在他生前卒后均对他的高尚品格给以极高的评价。今之学者通常论述孙中山对于中国传统伦理道德的反思与继承，对西方近代伦理学说的改造与借鉴<sup>①</sup>，但对其与基督教伦理的关系却鲜有提及。本文试图对此问题作一初步探讨。

## 一、基督教伦理对孙中山的影响

1878年5月初，12岁的孙中山跟随母亲离开家乡去檀香山投奔他的哥哥孙眉，先后进入英基督教监理会主办的意奥兰尼学校和美基督教公理会设立的奥阿厚书院读书。据孙中山的同学郑照回忆：意奥兰尼学校校长是英国人韦礼士主教，他“人格高尚，循循善诱，孙先生遂日渐饱受宗教与道德之熏陶，卒下决心要受洗礼为基督徒”<sup>②</sup>。但因孙眉反对而作罢。

1883年11月，孙中山进入香港英基督教圣公会所办的拔萃书室读书，课余拜广州有名的基督教伦敦传道会会长区凤墀为师

学习经史之学。就在这年底，孙中山由美国公理会喜嘉理牧师施洗，正式成为基督教徒。

1886年春夏间，孙中山毕业于香港中央书院。他并没有去学习当传教士，而打算学医，“以医亦救人苦难术”，“且行医最能为功于社会”<sup>③</sup>。孙中山学医的兴趣起初也是受到教会人士的影响。他在檀香山时，“日往访教会司铎杜南山君，见其架上有医科书籍，问何以需此？杜答谓：‘范文正公有云：不为良相，当为良医，窃采此意耳。’公（指孙中山）领之。”<sup>④</sup>于是经喜嘉理介绍，孙中山入美基督教长老会所办广州博济医院附设医校读书。他在这所学校读了约一年。1887年10月，孙中山又转入香港西医书院学习，接受了西方资本主义方式的、系统严格的教育。他在西医书院读书时仍与教友保持着密切的联系，并参加教会的活动。在校内，孙中山与英国传教医生康德黎关系极好，在许多传道事业中协助康德黎。当康德黎访问中国麻风病村时，孙中山曾随行给他当翻译<sup>⑤</sup>。在校外，孙中山常去附近的道济会堂与王煜初牧师晤谈教理，逐渐成为关系密切的好友<sup>⑥</sup>。

孙中山结交的基督教传教士和教友大多具有较高的道德修养。有人评价喜嘉理牧师：“最善于言，论道亦感人最深，听其讲道恒有潜然下泪者；冷心者闻而敬虔，犯罪者亦闻而守道，顽夫廉，懦夫立，非喜牧之感人者欤？”<sup>⑦</sup>他对孙中山领导的中国革命一直抱着关注和同情的态度。康德黎在英国当医生和教师时就有很好的名声，“学生们热爱他以及他那充沛的精力、渊博的才学和极强的幽默感；病人们尊敬他，尊敬他的善良仁慈、高明的医术、善于与人沟通的天赋以及把他的活力和对生命的热爱如电流般迅速传导给每一位病人的能力。”<sup>⑧</sup>康德黎到香港后做了许多救死扶伤、改良社会的善举。王煜初，礼贤会牧师，他“自奉菲薄，布衣终身，虽盛夏严冬，出入每步行，而会众之贫乏者，恤之则无少吝”<sup>⑨</sup>。除传教外，他在提倡戒吸鸦片，设立盲女院、

育婴堂、关怀病人等方面，都有卓越贡献。其他如区凤墀、何启、黄乃裳等也莫不为品行高尚之人。

基督教的家庭伦理、工作伦理、社会伦理、经济伦理和生命伦理对人类社会有一定积极的作用。基督教教义中蕴含的不偷盗、不奸淫、不贪财、不抢劫、不诬陷、不做假证、平等爱人等道德观念，不但规范着中国信徒的行为，也成为世俗道德的补充。孙中山青少年时期通过阅读圣经接受了基督教伦理，并结交了许多道德高尚的教友，这些对他的一生产生了重要影响。

1892年7月，孙中山以优异的成绩毕业于西医书院，开始了他“医人”和“医国”的生涯。他在澳门一面开设诊所、悬壶济世，一面联络同志、密谋救国。他医德高尚，医术亦佳，“不满两三月，声名鹊起”。澳门《镜湖丛报》曾两次刊登知名人士撰写的《春满镜湖》广告，介绍孙中山的医术和医德。文中说：“大国手孙逸仙先生，我华人而业西医者，性情和厚，学识精明，向从英美名师游，洞窥秘奥。现在镜湖医院赠医数月，甚著功效……每日由十点钟起至十二点钟止在镜湖医院赠医，不受分文，以惠贫乏”。1894年2月27日，广州《中西日报》刊载的《东西药局启事》也描述孙中山“在药局赠诊，不受分文，以惠贫乏……先生素以济人利物为心，若有意外与妇难产、服毒药症，报名危急，无论贫富俱可立时邀至，设法施救。”<sup>⑩</sup>圣经中有许多关于耶稣在传道途中给贫穷残疾者治病的故事。开展医疗活动既有利于传教，又符合耶稣爱人如己、济世救人的精神。来华基督教差会将医疗当作“仁慈与博爱的慈善”事业加以推广，许多传教士在爱心的驱使下从事治病救人的工作，教会内外人士也将教会医院视为慈善机构而乐于向其捐款。如果没有更为重要的事业要做，在当时中国西医生严重缺乏的情况下，孙中山完全可能效法耶稣以行医作为他终身的职业。

然而，孙中山在现实生活中深切感受到“医术救人，所济有



限”<sup>①</sup>，行医不可能从根本上解决中国的贫弱问题，不能使广大人民脱离苦海。孙中山为了“改革中国之恶政治”，在大学毕业之后，“即决计抛弃其医人生涯，而从事于医国事业。”<sup>②</sup>由于胸怀救国大志，孙中山行医不久即完全转向了用武力推翻清政府的民主革命道路。同时，孙中山奔走革命，也几乎不再参加教堂的礼拜，但他对基督教的感情一直是深厚的。孙中山的亲信好友徐谦曾回忆和孙中山的一次谈话道“当民六（1917年）护法之役，我任广东政府之秘书长。与先生闲谈时，先生亦云：彼是基督教徒。当时我问：‘为何不到礼拜堂去做礼拜？’他说：‘我是革命党，恐行动上与基督教以不便，故只心中崇拜。’”<sup>③</sup>1922年间，孙中山曾对人说：“予始终是基督教信徒……予有家庭礼拜，予常就有道之牧师闻道讲学，孰谓予非基督教徒乎？”<sup>④</sup>

孙中山品格高尚，在国内外享有极高的声誉。人们通过讲演、回忆录和纪念性文章从各个侧面回顾他的德行，尤其是从教会人士的论述中可以看到基督教伦理对他的影响。1900年，孙中山在新加坡进行革命活动，一位叫黄乃裳的虔诚的基督教徒多次拜访孙中山。他对孙的印象是：见其人谦冲镇静，学问渊博，满怀悲悯，流露于言动举此【止】之外。且于基督教有深造之力，有坚卓之信。<sup>⑤</sup>孙中山在日本活动时结识了岬贞一牧师，成为好友。岬牧师对孙中山及其革命事业抱同情态度，为其提供了许多方便。“岬牧师之羨公，信其乃一高尚、诚实及恳切之人，甚赞羨其有民众大领袖之志向，及其爱国之心。既知公已在一教会学堂意奥兰尼肄业，又在教会医学堂毕业，谓常与公多次畅谈，其言论与理想皆合于基督教宗旨。”<sup>⑥</sup>辛亥革命成功时，美国喜嘉理牧师说的一段话做了很好的概括：“夫同是华人，而先生革命之志，独能履九死而不变，是何故欤？盖以宣教师之言论，大都尊重人道，屏斥旧恶，先生既闻而心罪之……今者，民国成立，先生竟解大总统之任，而躬行揖让之事，其高尚诚朴之胸

襟，与天下以共见，洵不愧为忠直之基督徒也！……中华民国自此昭垂永久，炳耀万国，皆由先生之克己恒忍，始终不渝，汲汲为同胞谋福利，绝不以一身之利害得失，而有所欣戚也。”<sup>⑭</sup>

孙中山的老师康德黎认为，上苍赋予了孙中山可贵的才能，这种才能“根据基督教义可以数字包括之，就是信、爱、望——一种坚定的信仰，信其所自信；中国从速改造的希望；施及邻人的慈爱”。他所谓的上帝，“是非常显著大公无我的精神”<sup>⑮</sup>。基督教伦理所强调的“信、爱、望”和“大公无我的精神”是孙中山道德品质中的组成部分。孙中山通过信仰基督教，从中吸取了那些有利于革命事业和提高自身道德品质的因素。

## 二、将基督教救世精神贯穿到革命事业中

早期形成的基督教教义中包含着革命的因素。恩格斯在《论早期基督教的历史》一文中指出：基督教在其产生时是一种“被压迫者的运动”，“他最初是奴隶和被释放的奴隶、穷人和无权者、被罗马征服或驱散的人们的宗教。”<sup>⑯</sup>在当时的历史条件下，早期基督教运动所代表的思想潮流，充满着被压迫阶级和被压迫民族反抗罗马奴隶主统治的革命意识，反映了社会下层人民要求摆脱现实苦难的愿望。在早期形成的基督教教义有：反对私有制，要求实行财产公有；斥责社会贫富不均，主张人人平等；鄙视富人，同情和支持穷人；宣传上帝将奖赏善人，惩罚恶人，“叫有权柄的人失位，叫卑贱的人高升”，等等。这些教义都是革命者可以利用的伦理思想武器。孙中山自幼生长在农村，亲身感受到清政府的黑暗腐败和劳动人民的深重苦难。当他在檀香山接触到西方先进的资本主义思想文化和社会制度后，对于中国的愚昧落后更是有着切肤之痛，对清王朝强烈不满，因而很容易接受基督教教义中有利于革命的精神。

《新约》中塑造的耶稣是一个关心人民苦难的救世主，具有崇高的道德形象，他为了拯救世人而被统治者钉死在十字架上。孙中山把耶稣看做牺牲个人生命、为大众谋利益的伟人。他在香港西医书院读书时经常与教友“互相研讨耶稣与革命之理想”。他们认为，“耶稣之理想为舍己救人，革命之理想为舍己救国，其牺牲小我，求谋大众福利之精神，原属一致”<sup>④</sup>。他希望像耶稣生前那样为人民谋取现实的解放和自由。他曾经对人说过：“我不属于教堂的基督教徒，而属于耶稣的基督教徒，耶稣是革命者。”<sup>⑤</sup>孙中山在革命斗争生涯中几乎不再去教堂作礼拜，也不在公开场合谈论基督教，但他始终认为革命与信教不但不矛盾，而且有相通之处。

圣经中关于拯救世人的故事对孙中山有着深刻的影响。据记载，孙中山年青时，“读《旧约》至摩西导引以色列族出埃及到迦南乐土记，眉飞色舞，拍案大叫，我孙逸仙岂不能令我汉族脱离鞑虏而建新国乎？”<sup>⑥</sup>他在晚年还引用圣经中的这段故事去激励教友。1924年，他在《勉中国基督教青年》一文中说：“独惜专制之余毒，仍未尽除；清朝之官僚，依然作恶。而中国人民犹日在水深火热之中。是无异昔时之以色列人民，虽得摩西之超度，脱离埃及（即埃及——笔者注）奴隶之厄，而尚未至迦南乳蜜之地，以享幸福之情况也……夫教会之人中国，既开辟中国之风气，启发人民之感觉，使吾人卒能脱异族专制之羁厄，如摩西之解放以色列人于埃及者然。以色列人出埃及而后，犹流离困苦于荒凉沙漠间四十年，而必待约西亚（即耶稣——笔者注）以领之，而至迦南之地。”他希望基督教青年会“担负约西亚之责任，以救此四万万人民出水火之中而登之衽席之上”<sup>⑦</sup>。孙中山此文对基督教青年会寄托了极大的希望，积极鼓励青年人以基督救世的精神去救中国。他效法耶稣，救中国人民于水火之中的精神是感人至深的。

与《旧约》相比，《新约》不再强调在地上建立神的统治，而是宣传信徒因信基督而进入天国获救；在伦理准则和道德规范上则要求信徒忍受现实苦难和服从地上有权柄者的统治。但孙中山对这些不适应中国国情的基督教伦理则不予接受。冯自由曾这样评论道：“考总理之信教，完全出于基督救世之宗旨，然其所信奉之教义，为进步的及革新的，与世俗之墨守旧章思想陈腐者迥然不同。”<sup>⑤</sup>这句话是有一定道理的，对孙中山来说，信仰基督教是要从“从神道而人治道”<sup>⑥</sup>。这个“治道”，就是推翻清王朝腐朽统治之道，就是建立资产阶级民主共和国之道，就是振兴中华民族之道。

基督教的基本教义是崇尚爱、和平，反对暴力。孙中山作为教徒并不希望暴力和流血，但作为革命者，为了在中国实现“自由、平等、博爱”这个崇高目标，又不得不采取暴力和流血的手段。他在《第一次广州革命的起源》一文中写道：“我们最大的希望就在于用圣经和教育作为诱导苦难同胞的办法，使他们了解上帝的祝福存在于公正的法律之中，苦难的解脱发见于文明进化之途。我们千方百计地努力以不流血的手段来夺取国家、建立政府。我认为，我们会做到这一点。但是，如果这样做注定要失败，我们就会毫不犹豫地求助于武力。我们四万万同胞必须要、也一定会从残暴野蛮的酷政中解放出来，在仁慈公正的政府领导下，以文明进化的技艺，同享天伦之乐。”<sup>⑦</sup>可见，孙中山将革命视作是符合基督教伦理的事业。1924年，孙中山在演讲民权主义时明确指出：“惟是宗教之力有所穷，慈善之事有不济，则不得不为根本之解决，实行革命，推翻专制，主张民权，以平人事之不平了。”<sup>⑧</sup>这仍然说明他将革命视为达到其崇高目标的手段。

为了爱国，就避免不了暴力；要为人民谋幸福，就会有牺牲和痛苦。这是基督徒革命者必须面对的伦理问题。事实上，在世界历史上，英国资产阶级革命、法国资产阶级革命和美国独立战

争中，基督徒革命者纷纷拿起武器向腐朽的统治者宣战，并取得了胜利，推动了历史的进步。孙中山熟悉西方历史，并时常以之勉励中国的革命者。新加坡华侨黄乃裳也是一名基督徒，在孙中山的直接影响下走上了革命道路。他的一段关于和孙中山会谈的回忆，再现了孙中山是如何利用基督教伦理思想发动教友参加革命活动的：孙中山“临行之前夕，酒阑，肃然为余言：‘凡人欲为社会国家谋幸福喜乐者，须自愿自始至终，贯彻负悲哀痛苦之责，观路德马丁与华氏（华盛顿一引者注）诸人，可为榜样。’余闻其言，释然有感曰：‘先生之心志，毋亦基督教【救】世之宗旨乎？’孙垂首曰：‘得罪得罪！’竟似为奖借逾分也者。”<sup>②</sup>按照冯白山的叙述，截至 1894 年檀香山兴中会成立前，直接参与孙中山反清密谋者达 15 人，其中有 8 人是基督徒。此外，对孙中山反清主张积极附和的教友还有上海的宋耀如（传教士、商人）、檀香山的宋居仁（小店主）和香港道济会堂的王煜初（传教士）。喜嘉理曾记述道：“当是时，先生（孙中山）始昌言中国之亟宜革新，而密筹实行革新之计划，中国牧师及其同道，闻其绪论，毕秘密与之结合，共谋进行。”<sup>③</sup>1894 年 1 月，孙中山在檀香山成立兴中会。在兴中会存在的 11 年中，发展了将近 500 名会员，在有姓名可查的 290 人中，至少有 34 人是基督徒，占 12%<sup>④</sup>。1900 年春夏间，孙中山在广东惠州发动起义。据笔者统计，参与这次起义的基督徒，仅有姓名可查的达 22 人以上，其他还有格致、培英两书院的学生，也多为基督徒。据当时参加广州方面活动的基督徒崔通约估计，惠州起义的参加者，30% 属教徒，70% 属会党<sup>⑤</sup>。

### 三、以基督教道德补政治之不及

在近代中国急剧的社会变革中，中国传统的伦理道德观念受

到了西方的冲击，而新的资产阶级伦理道德观念又未能建立起来。从康有为、梁启超、严复到孙中山等先进的中国人一直在努力寻求建立资产阶级新道德，反对代表地主阶级利益的旧道德。孙中山一方面认为中国传统道德中仍有一些好的因素可以继承发扬，另一方面认为西方资产阶级道德也有一些好的东西可以引进来。他认为基督教能够提高社会道德水准、完善人格，希望以基督教的道德补政治之不及。

青年是国家的栋梁，肩负着改造社会的重担，其优秀品格的养成非常重要。孙中山多次提出青年人应当培养完善的人格。1891年春，孙中山正在香港西医书院读四年级，3月27日，他出席了“教友少年会”成立大会，会后撰写了一篇《教友少年会纪事》。该文抨击了教会内外的歪风邪气，指出，“人心惟危，道心惟危，不有善机以诱掖、良法以奋兴，安望其固守而毋替也哉。此会之设，所以杜渐防微，消邪伪于无形，培道德于有基。”“盖以联络教中子弟，使毋荒其道心，免渐堕乎流俗，而措吾教于磐石之固也。”因而教友少年会所在之地称为“培道书室”<sup>②</sup>。文末还希望各省少年教友仿而行之。

孙中山对于中国基督教青年会在培养青年人格方面的作用更是寄予厚望。青年会是中国基督教界主办的青年活动和社会服务团体。其活动内容主要不是宗教性的，参加者多为非教徒青年。1912年4月17日，孙中山在上海中国基督教青年会发表演说道：“青年会以造就人格为惟一之目的，人格完全，即可期种种事业均得圆满之结果……今日吾中国，尚在痛苦之中，如欲脱离此痛苦，而建一完全强大之中国，其至重要之责任，只在吾具有完全人格之全体青年，尚其勉之！”<sup>③</sup>

中华民国成立不久，大地主、买办资产阶级的代表袁世凯窃取了政权，接着又是长期的军阀割据，武人专政，中华民国“徒有民国之名，毫无民国之实”。当时，中国最大的政治，便是要

“救国”。1923年10月，中国基督教全国青年联合会在广州开会，孙中山到会发表讲话。他对这次会议提倡用德育、智育、体育来救国表示欢迎。接着，他以“三育”这个概念引申出“人格救国”作为讲演的主题。他教导大家要为造成一个真正的“民有、民治、民享”的好国家而奋斗，“要造成一个好国家，便先要人人有好人格。中国的团体中有好人格的，就是青年会。”孙中山热切希望与会人员会后“必须各回各的地方，实行青年会所提倡的人格去救国”。“我们要那一般武人官僚不亡中国，便要请大家同心协力去奋斗。”他指出，青年会的会员也有走到北京去做官为反动政府服务的，谆谆告诫青年会员们千万不要走错了路，希望他们向陆皓东、史坚如这样的上帝信徒学习<sup>⑧</sup>。他的每字每句都充满着爱国主义的真诚愿望。当时在座的每个青年无不为孙中山的话所感动，热烈的掌声不时把他的话语打断。1924年，孙中山亲自撰文勉励中国基督教青年道：“青年会以德育、智育、体育为职务，吸收青年有志之士以陶冶之，而造成其完全之人格。此本基督救世之苦心，行孔子自立立人、自达达人之美意……合此万千完全人格之青年，为一共进互助之团体，诸君之责任重矣，而中国基督教青年会之责任更重矣。”<sup>⑨</sup>文章最后仍然希望青年人担当起救国的重任。

一位于1923年10月在广州出席中国基督教全国青年联合会的人士，亲耳聆听了孙中山的演讲，对他倡导的“人格救国”予以高度的评价：“中山先生倡导‘人格救国’，身体力行，他致力于国民革命四十年，始终以救国救民为己任，艰苦卓绝，鞠躬尽瘁，死而后已。他的这种高风亮节，随着潮流不断进取的精神，十分令人敬佩……他的伟大人格和丰功伟绩，如日月经天，江河行地，永垂千古，为世代代中国人民所崇敬和怀念。”<sup>⑩</sup>

中华民国建立后不久，孙中山被迫将政权交给了袁世凯。为了使革命不半途而废，孙中山无论出席什么会议，都号召人们增

强国民意识，关心祖国的前途和命运。他曾多次在教堂发表讲话，希望教友们作为国民成员，应发扬爱国主义精神，以宗教道德（主要指基督教道德）补政治之不足。下面是孙中山所做几次演讲的摘要：

1912年4月21日，孙中山在福州天安堂耶稣教会欢迎会上发表演说道：“此次革命，虽与宗教无甚关系，然外人来华传教，殊能增进道德观念，使吾人尽具纯净之爱国心。此后同胞尽力造成良善政府，则民教相安，中外感情愈厚，世界或即基此永保和平。且今日民国建设伊始，尤赖诸同胞注意道德，而后邦基可固。”<sup>⑧</sup>

同年5月9日，他广州耶稣教联合会欢迎会上发表演讲，号召教友们应“发扬基督之教理，同负国家之责任，使政治、宗教，同达完美之目的”。<sup>⑨</sup>5、6月间，孙中山在香港基督教会欢迎会上发表演说道：“盖政治所以约束人之身，圣教则规范人之心。民国教徒，定有一种特别之担荷。观夫习俗之鄙陋，是非政治之力所能改革者，全赖宗教之力以改革之，俾全国人心为之一变……惟望各位留心研究教理，庶乎能有特别之善法，以光照民国人心，是兄弟所厚望。”<sup>⑩</sup>

孙中山还明确提出了以宗教道德补政治所不及的主张。1912年5月11日，他在广州天主堂圣心书院发表的演说中说：“民国成立，政纲宣布，信仰自由，则固可以消除昔日满清时代民教之冲突；然凡国家政治所不能及者，均幸得宗教有以扶持之，则民德自臻上理。”这里所说的“宗教”就是基督教。他还说道：“愿国政改良，宗教亦渐改良，务使政治与宗教互相提挈，中外人民愈相亲睦。仆今在此与诸君相会，更愿诸君同发爱国心，对于民国各尽其应负之责任。”<sup>⑪</sup>孙中山以“同发爱国心”来团结教友是很有见地的。爱国是公民的起码觉悟，社会各界力量，不论是有神论者，还是无神论者；不论是基督教徒，还是其他宗教徒，都



应该并可以在爱国的基点上团结起来，为祖国的进步事业做出贡献。同年9月，他在北京基督教等6个教会欢迎会上再次说道：“宗教与政治有连带之关系。国家政治之进行，全赖宗教以补助其所不及，盖宗教富于道德故也。”他提倡教友“以宗教上之道德，补政治之所不及，则中华民国万年巩固，不第兄弟之幸，亦众教友之福，四万万同胞受赐良多矣。”<sup>④</sup>

有的外国传教士并不支持孙中山领导的革命，有的中国教会也阻止教徒参加爱国运动，违者加以处罚，这导致部分中国教徒不能公开、有力地支持革命斗争。孙中山虽然主张政教分立，但认为基督徒作为国民成员，有责任关心国家政治，因而坚决否定教会不准信徒参与政治的宣传。他说：“我兄弟姊妹，对于教会则为信徒，对于国家，则为国民……将来国家政治之得失，前途之安危，结果之良否，皆惟我国民是赖。岂可如前清时代之以奴隶自居，而放弃其根本乎？”<sup>⑤</sup>孙中山在这里明确向基督教徒提出了关心国家政治的问题。1923年10月，中国基督教全国青年联合会在广州开会，孙中山到会发表讲话。他回忆自己在二三十年前就和基督教青年会有来往，有许多朋友，“但那个时候一些朋友，如果讲到国事，便说我们不问政治，所以不谈国事”。孙中山认为这是很奇怪的。他针对基督教徒不问政治的观点，列举种种事实证明，在西方国家，基督教徒都是过问政治的。他特别提到：“在中国传教的，有德国人、法国人、英国人、美国人，他们的教堂虽然不同，他们所奉的神，都是耶稣上帝，所以他们本国之内，所奉的宗教，都是大概相同。到了开战之后，各国教徒还是各卫其国，彼此残杀。就这个情形说，是宗教为重呢？还是政治为重呢？宗教徒是不是问政治呢？宗教徒是问政治的。”<sup>⑥</sup>孙中山这段话对宗教徒不问政治的观点是个有力的驳斥。

宗教道德本身就是世俗社会道德宗教化的结果，因而可以作为世俗道德的补充。因此，孙中山提倡以基督教道德补政治之不

是合乎情理的。应当指出的是，以上的这些演讲是针对青年会和教会这些特殊群体的，因而对基督教道德的作用有过誉之词。考虑到他发表言论的“语境”，可能有些赞扬基督教的话，是出于取得西人和教友支持革命的目的。他在其他非宗教或非基督教的场合，则严格遵守政教分离的原则，并未着力提倡基督教道德。

从以上三个方面，可以看到孙中山的思想和行动与基督教伦理具有紧密的关系。孙中山长期接受西方教育，资产阶级文化构成了他的思想体系的主体，其核心即孙中山自己所一再强调的，“虽经纬万端，要其一贯之精神，则为自由、平等、博爱”<sup>⑧</sup>。而自由、平等、博爱正是基督教教义所强调的观点，也是基督教伦理道德的精髓所在。孙中山非常喜欢“博爱”二字，经常书以送人。

同时，基督教伦理道德的规范也有其保守性和消极的一面。由于强调人道、博爱，以致孙中山在斗争实践中过分相信人们（包括敌人）的品德和诺言，不论对敌对友，基本上采取宽宏大量、仁爱怜悯的态度。对敌斗争不力是孙中山的一个弱点，这与他的伦理观和基督教背景有很大的关系。1924年2月，孙中山曾对他这样的革命家做过一个评价：“我即自称革命家，社会上疑义纷起，多所误会，其实中国式之革命家，究不过抱温和主义，其所主张者非极端主义，乃争一良好稳健之政府。”<sup>⑨</sup>

孙中山是言行一致的革命家和道德典范。他不仅反复宣传自由、平等、博爱观念，而且身体力行，付诸实践。他一生献身革命，愈挫愈奋；尽瘁国事，不治家产；提倡人道，摒斥罪恶；天下为公，不谋权位；严于律己，宽以待人。这些思想品格的形成与基督教的伦理影响不无关系。即使是不信仰基督教的人，对孙中山的个人品格评价也是很高的。如《上海商报》在孙中山去世后发表的悼词说：“孙中山之全人格如何，仓促间未易以一二语

论定……盖中山实能熔中国传统之仁义观念，与西方之奋斗精神为一炉；合海国超迈之意量，与中原简毅之体质为一体。不知有身，不知有家，不知有敌人，不知有危害，不知有艰险，恕于待人而严于责己，敏于观事而忍以图功。寝馈食息，必于救国；造次颠沛，不忘奋斗。<sup>①</sup>当我们再次拜读孙中山的“国事遗嘱”、“家事遗嘱”和“致苏俄遗书”时，一个革命家、爱国者、基督徒的形象跃然纸上，令人肃然起敬。

当然，孙中山并非专业的思想家、哲学家，而是以职业革命家著称于世。他一生奔波于政治斗争，不可能提出系统的伦理思想体系。此外，他的基督教伦理思想也只是其整个伦理思想的一个方面。他的伦理思想一部分来自西方文化，一部分继承于中国“固有的道德”。他对基督教的伦理思想不是全盘承袭，而是根据中国革命的需要加以取舍，对不符合国情的观点甚至予以批评。1923年1月，孙中山曾撰文谈到自己革命思想的来源，他说：“余之谋中国革命，其所持主义，有因袭吾国固有之思想者，有规抚欧洲之学说事迹者，有吾所独见而创获者”<sup>②</sup>。我们应当以此来衡量其伦理思想的成分。人们不难发现，孙中山还有许多提倡恢复中国传统道德的思想，这不是本文讨论的范围了。

注释：

①参见张锡勤等编著：《中国近现代伦理思想史》，黑龙江人民出版社1984年版，第四章第五节；张岂之、陈国庆著：《近代伦理思想的变迁》，中华书局1993年版，第十章；陈少峰著：《中国伦理学史》下册，北京大学出版社1997年版，第九编第四十八章；马小泉：《孙中山伦理思想浅说》，纪念孙中山先生诞辰130周年国际学术讨论会论文。

②郑照：《孙中山先生逸事》，载尚明轩等编：《孙中山生平事业追忆录》，人民出版社1986年版，第516页。

③《在广州岭南学堂的演说》，《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第359页；冯白山：《革命逸史》第2集，中华书局1981年版，第

14 页。

④《总理开始学医与革命运动五十周年纪念史略》，转引自尚明轩著：《民国之父——孙中山》，兰州大学出版社 1998 年版，第 42 页。

⑤ [美] 艾扶邻著，丘权政、符致兴译：《孙中山与中国革命的起源》，中国社会科学出版社 1981 年版，第 26 页。

⑥ 罗香林：《国父在香港之历史遗迹》，《国父百年诞辰纪念论文集》，1965 年版（台北），第 199 页。

⑦ 刘粤声主编：《香港基督教会史》，香港基督教联会 1941 年发行，第 265—266 页。

⑧ [英] 简·康德黎·斯图尔特著：《仁慈为本——康德黎夫妇的生平》，世界知识出版社 1996 年版，第 17 页。

⑨ 查时杰：《中国基督教人物小传》，中华福音神学院出版社（台北）1983 年版，第 41 页。

⑩ 转引自尚明轩著：《民国之父——孙中山》，兰州大学出版社 1998 年版，第 49—51 页。

⑪《在广州岭南学堂的演说》，《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，第 359 页。

⑫《在香港大学的演说》，《孙中山全集》第 7 卷，中华书局 1985 年版，第 116 页。

⑬《孙中山评论集》第 1 编，上海三民公司 1927 年版，第 101 页。

⑭包世杰：《孙中山先生逝世私记》，载《近代史资料》总 71 号，第 217 页。

⑮黄乃裳：《绂丞七十自叙》，刘子改编著《黄乃裳与新福州》，新加坡南洋学会 1979 年版，第 189 页。

⑯陆灿著：《孙中山公事略》，广东省孙中山研究会主编：《孙中山研究》第一辑，广东人民出版社 1986 年版，第 357 页。

⑰ [美] 喜嘉理：《孙中山先生之半生回观》，尚明轩等编：《孙中山生平事业追忆录》，人民出版社 1986 年版，第 524 页。

⑱康德黎、琼斯著，郑启中、陈鹤倡译：《孙逸仙与新中国》，上海民智书局 1930 年版，第 19—20 页。

⑲《马克思恩格斯全集》第 22 卷，第 525 页。

⑳王宠惠：《追怀国父述略》，《革命先烈先进阐扬国父思想论文集》第 1 册，1965 年版（台北）。

㉑Lyon Sharman: *Sun Yat-sen, His Life and Its Meaning*, P. 310, New York, 1934.

㉒崔沧海：《史烈士与基督教信徒合作革命之信史》，《真光》杂志二十五周年纪念特刊号，1927 年 6 月。

㉓《孙中山全集》第 11 卷，中华书局 1986 年版，第 537、538 页。

㉔冯自由：《孙总理信奉耶教之经过》，载《革命逸史》第 2 集，中华书局 1981 年版，第 12 页。

㉕1896 年 11 月，孙中山于伦敦蒙难获释后，写信给他的老师区凤墀说：“弟遭此大故，如荡子还家，亡羊复获，此皆天父大恩。敬望先生进之以道，常赐教言，俾从神道而人治道，则弟幸甚，苍生幸甚。”孙中山：《致区凤墀函》，《孙中山全集》第 1 卷，中华书局 1981 年版，第 45、46 页。

㉖《第一次广州革命的起源》，《孙中山集外集》，上海人民出版社 1990 年版，第 4 页。

㉗《孙中山全集》第 9 卷，中华书局 1986 年版，第 298 页。

㉘黄乃裳：《绂丞七十自叙》，刘子改编著：《黄乃裳与新福州》，新加坡南洋学会 1979 年版，第 189-190 页。

㉙冯自由：《革命逸史》第 2 集，中华书局 1981 年版，第 14-15 页。

㉚主要资料来源：冯自由《兴中会会员人名事迹考》（《革命逸史》第 4 集）、《兴中会初期孙总理之友好及同志》、《兴中会时期之革命同志》（《革命逸史》第 3 集），黄大汉《兴中会各同志革命工作史略》（《革命文献》第 64 辑，台北）。

㉛崔通约：《沧海生平》，《革命人物志》第 10 集，台湾 1972 年版，第 416 页。

㉜拙著：《孙中山早期的一篇佚文——〈教友少年会纪事〉》，载《近代史研究》1987 年第 3 辑（《教友少年会纪事》后被收入《孙中山集外集》，上海人民出版社 1990 年版）。

㉝《孙中山集外集》，上海人民出版社 1990 年版，第 53-54 页。

㉞《孙中山全集》第 8 卷，中华书局 1986 年版，第 315-324 页。

- ⑳ 《孙中山全集》第 11 卷，中华书局 1986 年版，第 538 页。
- ㉑ 廖超伦：《重温孙中山先生的一次讲演》，尚明轩等编：《孙中山生平事业追忆录》，人民出版社 1986 年版，第 446~447 页。
- ㉒ 《孙中山集外集》，上海人民出版社 1990 年版，第 55 页。
- ㉓ 《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，第 361 页。
- ㉔ 广州《民生日报》1912 年 6 月 22 日，引自余齐昭著：《孙中山文史图片考释》，广东省地图出版社 1999 年版，第 460--461 页。
- ㉕ 《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，第 568、569 页；另参见余齐昭著：《孙中山文史图片考释》，广东省地图出版社 1999 年版，第 457 页。
- ㉖ 《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，第 447 页。
- ㉗ 《在广州耶稣教联合会欢迎会的演说》，《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，第 361 页。
- ㉘ 《孙中山全集》第 8 卷，中华书局 1986 年版，第 317~319 页。
- ㉙ 《孙中山全集》第 1 卷，中华书局 1981 年版，第 296 页。
- ㉚ 《在香港大学的演说》，《孙中山全集》第 7 卷，中华书局 1985 年版，第 116 页。
- ㉛ 转引 傅启学编著：《国父孙中山先生传》，台北，1965 年 11 月印行，第 584、586 页。
- ㉜ 《中国革命史》，《孙中山全集》第 7 卷，中华书局 1985 年版，第 60 页。

# 以“本色”的名义磨合儒耶伦理

## ——四川本色派代表人物宋诚之的伦理观

张丽萍 郭勇

### 一、四川本色运动与宋诚之思想探源

“近百年来，因基督教之宣传，国家社会家庭，直接或间接所受之影响，竟使上帝所赋我国几千年立国立人之高尚文化，几乎完全斩灭，是岂耶稣成之之意乎？是岂耶稣使人得丰富生命之意乎？”（宋诚之语）

在 20 世纪 20 年代，著名的教会人士吴雷川曾经反思道：“基督教在中国，向来为上大夫所轻鄙，近日激起无谓仇视，这既不是基督教本身原有的缺憾，也未必是中国学者不能接受真光，乃是传教者未得着合宜的方法与工具。”可见经过半个多世纪的传教努力，基督教新教（以下简称基督教）在华的传播者们仍在为寻找合宜的“方法和工具”而头疼。

从基督教入川的历史来看，其传教的“方法和工具”是粗暴强悍的。自 19 世纪起，教会势力在四川的节节进逼，并不是依靠本身的灵光，而是以列强势力为后盾，以传教条约为倚仗，挟官府为保护，其结果是把自己陷入无休止的忿争、词讼、教案之中，并因此饱受打击。由于地域的封闭性、经济的内向性、文化

的保守性等原因，四川素以守旧排外著称，近代四川更是反教排外最激烈的省区之一：一见洋人“嫉之、鄙之，诟之曰洋人，晒之曰西士”<sup>①</sup>；“一闻教堂，怵目刳心，愤形于色。”<sup>②</sup>在“保国”、“保教”的口号声中，洋教士和教民成了被四川民众追杀的“大毛子”和“二毛子”。

进入民国以后，以暴力、流血为特征的教案、“教难”大大减少，然而民间的反教行动却从未停止过。以“五四”为契机，“国人原痛恨外交失败之奇耻，遂乘势攻击西教士不遗余力，基督教亦大受抨击”，矛头所指，“谓基督教为帝国主义之俵”；“实行宗教侵略”、“实施奴化教育”等等。<sup>③</sup>与过去的反教斗争相比，20世纪20年代的非基督教运动是深层次的、多方位的，不但有19世纪沿袭下来的民族主义情绪，而且更多的是使用了新文化运动中从西方传来的科学主义、无政府主义、马克思主义作为理论武器，对基督教、在华教会、传教士以及中国信徒大张挞伐。同仇敌忾的非基督教运动对基督教的“荣耀”、“事业”造成的破坏性、杀伤力，并不亚于“教难”时期对传教士的肉体伤害和对教会的财产破坏。无奈的是，在遭受文化“攻击”时传教士根本不可能像当年那样寻求官府保护。面对着空前的危机，作为一种应对的良策，各个教会纷纷将中国教牧人员推上前台。教会悉心培养和公开推出中国人员，并不仅仅是利用其“中国”面孔与同胞打“口水战”，更主要是通过这种“攻心”策略，从心理上化解国人对“洋”教会的敌视，表明在华教会已经不再是“外国人”的教会了。

新的策略、新的方法、新的工具，为教会带来了新的生机、新的希望，一个最为直观的变化就是，中国教牧人员迅速增加。基督教自19世纪中叶传入四川，直到1906年才有第一个中国人古鹤龄被按立为牧师。到1917年，全川各基督教差会按立的牧师总数仅仅17人（同年在川的外国牧师近90人），有的差会在



四川工作了 25 年，尚未按立中国牧师。而在 1917—1919 年短短三年中，就按立中国牧师 18 人，全川的中国牧师达到 35 人。不仅是神职人员，在教会组织、教会团体、教会附属事业（如学校、医院等）中，中国人的人数也大大增加，他们在教会的地位也显著提高，如 1919 年杨少荃出任四川公谊会主席，1923 年费宗之牧师任四川浸礼会执行干事，1924 年谭可久牧师出任中华基督教会年议会主席，1927 年张凌高出任华西协合大学校长，1929 年中国圣公会提升古鹤龄为圣公会四川教区副会督，都是这一时代背景下的产物。

随着这些中国教牧人员的成长和觉悟，中国人在教会中扮演着越来越重要的角色。以宋诚之、杨少荃、张凌高、方叔轩为代表的中国知识分子和教牧人员，既富有创新精神又具备实际才干，为四川的教育、文化、医学、宗教事业贡献良多。宋诚之就是其中的著名人物，他凭借会督（主教）身份（据史料记载，直到 1949 年，教会在四川的中国会督仅 3 人），在四川基督教界发挥了较大的影响力，对消除教会的西洋传习，对基督教义的“中国化”颇有建树。在他重要的“本色著作”《基督教与中国文化》中（以下所引宋诚之言论，除特别注明之外，均出自该文，见注①），他提出崇尚中国文化，采用中国礼仪，在当时教会内部曾经引起过比较强烈的反响，也吸引了国内思想文化界的注意。

宋诚之本色思想的形成，与他所处文化背景、个人信仰，以及他的教派密切相关。宋诚之（1892—1955）生长在“蜀学勃兴”的时代，从清末到民国，由于四川政要大肆倡导“尊孔读经”，使四川尤其是省会成都趋于守旧——传统文化的根基在这里十分坚实。在封建文化浓厚的环境中，出身于书香世家的宋诚之，深受传统文化的熏陶，并打下了儒家经典的基础。

宋诚之在青年时代就因酷爱英文，接触教会人士较多，对基督教由好奇而探索，进而潜心研究，终于决心为实现博爱平等的

基督精神而贡献力量。他于 1919 年参加基督教圣公会，后至英国牛津、剑桥留学，回国后成为成都知名的英文教授（先后受聘于成都师范大学、四川大学、华西协合大学、光华大学等），成了当地十分体面的基督徒。1928 年他出任中华基督教圣公会西川教区会长，1934 年任中华基督教圣公会四川教区和西川教区副会督、会督，主持并积极开展教会工作。他自幼熟读经史，对孔孟之道很有心得。在英国留学期间，他潜心攻读英国文学和神学，对神学颇有造诣；后又从事基督教工作，成为将中国传统文化与西方文化及基督教教义三者紧密结合的代表人物。

宋诚之所在教派“圣公会”，素来就以本色教会为标榜，主张由中国籍传道人“独立经营”教会。圣公会传入中国不久，就先后开办上海圣约翰大学、武昌文华大学、中央神学院等院校，培养教牧人员。因此，圣公会在各地的中国牧师的人数普遍较其他教会要多，四川圣公会更是走在前列，曾提升古鹤龄、宋诚之为会督。宋诚之在任会督的 17 年中，努力实践其所提倡的“圣公会应该是名副其实的中国人自立的教会”。<sup>⑤</sup>

在近代背景下，一个中国基督徒从受洗之日起，他的人生就注定将充满矛盾和困惑——“余固信耶教，而深爱耶苏者，余又爱我国，及我国数千年文化”。对宋诚之来说，出生在一个书香家庭，置身于一个排外守旧的地区，投身于一个以本色为标榜的教派，他不得不献身于传统与现代、中国与西方、基督与孔子之间的无数次思想交锋和哲理论辩中。这种交锋、论辩，与其说是他在自我煎熬，还不如说是他在对真理进行苦苦探索。正是在不断地思考和磨合中，逐渐形成了他的调和矛盾的实用主义的本色伦理观。

## 二、调和矛盾的伦理观：为上帝与孔子作证

自基督教东渐以来，传教士竭力要打破中国的旧信仰、旧习俗，而代以救主赎罪、末日审判、天国永生的教理，因此注定要在四川挑起无数的冲突。我们很容易看到这样的对立：在传教士眼中，四川人遵循的儒家学说是“愚昧”和“野蛮”的；反过来，耶教教义和践行，又被川人视为邪说和妖术。在省会成都流传着令人深信不疑的谣言：育婴堂是“取婴儿脑髓”之地，教堂礼拜是“男女共宿乱伦”。一方是好斗的传教士发出不妥协的宣战，“取儒学的地位而代之”；而一方是誓死捍卫圣道者的怒斥——“先锄天主耶稣之名，乃能维持圣道”，<sup>⑤</sup>大有“此害不除，中国不宁”的愤慨。

儒、耶果真是水火不容吗？挑衅与反击，诋毁与辱骂，如何才能化干戈为玉帛？总结历史的经验教训，早年的耶稣会上借“儒冠”“道袍”传教，虽然不失为扬汤止沸的手段，但新教传教士对“耶稣心合孔子”这一理论地发现，才真正是釜底抽薪的良策。从明末利玛窦到清末的林乐知、丁韪良，都试图通过解释儒家经典文献来取得儒耶结合的理论根据，“吾天主，即华言上帝（利玛窦）：“儒家重五伦，吾教亦重五伦”，“儒者君子三戒，与吾教上帝十戒，旨有相同者。”（林乐知）在他们的潜意识中，以为将基督教教义加上中国的阐发，就能被中国人了解与接纳。到 20 世纪的 20 年代，又一批新的教会人士承袭了这一思路，同样从典籍考证、分析入手，说明基督教义与儒家文化相通相融。与当年有所区别的是，此番搭台唱戏的主角已经不再是外国来华的传教士，而是一代新成长起来的中国思想者。显而易见，他们比外国人更能胜任这一阐发宣道的角色，因为他们既熟悉西洋文化，又有中国历史文化的功底，他们爱上帝，也爱自己的民族，

这些都是那些先驱传教士和同代“洋”牧师所不能具备的。

“我来非是废除，乃是成全”、“我来使人得以丰富生命”，耶稣的这两句圣言，几乎成为本色派人士为上帝作证、为融合儒耶作“引子”的口头禅。在他们看来，基督教应该与儒家思想找到沟通的桥梁。在悉心研究后，他们“发现”两者之间有着广泛沟通的可能性。宋诚之就是这样的信念坚定者和执着追求者。“余研究信任基督教，三十余年矣，每日读经祷告，未尝间断，愈研究愈觉大道精深，于国于人有益，且与吾国孔孟之道，毫不冲突。”他甚至明确指出：“耶稣之教义，亦即孔孟之大道。”

然而，他又该如何解释基督教义与中国伦理的格格不入呢？

众所周知，中国伦理强调的是“人伦”之理，所谓的五伦——父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信，就是儒家伦理道德的结晶，而五伦的基本要义是“各尽其分”——父慈、子孝、兄友、弟敬。几千年来，这种基于人伦之理的伦理观念，固化为人民的心理定式，成为风俗民情，无任何社会力量可以使之动摇。然而，正如人们痛心疾首的那样，恋爱自由、婚姻自由、父子别居……这些随基督教俱来的西化生活方式，完全与中国固有的人伦之理背道而驰。中国人祭拜祖宗鬼神，基督教一概反对；中国人重男轻女，许男子娶妾，不许女子失节，而基督教坚持一夫一妻……从风俗到民情，中西之间、耶儒之间几乎总是处于水火两立的冲突地位。这些对立背后，往往都根源于耶儒间伦理观的巨大鸿沟。因此，假如执意要在基督教精神与中国文化的精神之间相互讨好，那么就应在两者的伦理观上寻找到一定程度的默契，尤其对矢志于让“中国人归基督教”的教会人士而言，不仅必须，而且必要。

在对耶儒经典细心对比研究后，宋诚之有了他的发现：“余研究耶教有年矣，常读经典，深知耶稣之教，讲孝弟，重人伦，而实行推恩博爱，与孔孟之道不相违背。”他大量引用《圣经》

作证，如摩西十戒中“当孝敬尔父母”，以此论定摩西于数千年前传十戒，“已认定孝敬父母为立身之本”；又如耶稣对父母顺从（分别见路加福音 2 章 51 节，约翰福音 2 章 23 节，约翰福音 19 章 26~27 节的记载），因此断言——“耶稣道身肉成，代人宣道，拯救世人。其立身，自幼至壮至死，莫不以孝弟为怀，以敬亲之心而敬众人，以爱弟之心而爱同胞，此其博爱推恩，至大至广”；而福音书关于耶稣为门徒之母以及求助者治病，可见耶稣“对人推恩之真义”（见马太福音 8 章 14~17 节），“耶稣之教，光明正大，其教人也，有尊卑长幼之分，而其爱人也，南北西东，一视同仁，故世间言博爱者，每称耶稣。”并称颂道：“耶稣以爱亲敬亲之心，以爱敬他人，故其教风行天下。”

按宋诚之对耶儒经典的阐发，基督教教义与儒家伦理其实是并不违背的，但是两者为什么在中国社会却产生了巨大的矛盾和冲突呢？宋诚之认为根源不在基督教教义本身，而在于传教者和受教者偏传偏信——受到欧美风俗“毒化”的缘故。这位对西方文明相当了解的中国人，对于欧美风俗一直是抱着轻慢和不屑的态度，在他的文章中就不断抨击西洋“灭绝孝道”之俗，指出它的虚伪和无情，而对于中国几千年立国立人之道（即儒家伦理）则赞不绝口。令他不安的是，来华的西方传教士“动以我国风俗习惯为恶，冀以带来之欧美风俗易之”，“而教会中之本国同事，往往受西教士所带来之习俗，奉为教义”，而国人又“只顾皮毛，不顾实际，只见暂时，不问将来，从而和之，亦觉我国种种果不如人也。于是尽弃我国立国立人之道，全部效法欧美”，使得基督教的真义受到损害，名誉受到破坏。因此，他竭力将基督教与欧美的风俗、社会制度、家庭制度等划清界限（这也是他论辩的实质所在）。他告诫人们说：“欧美现有之社会制度，非本耶稣教义”；“欧美今日之家庭制度，离基督大道甚远”。

从以上宋诚之将基督教教义与儒家经典做出的比较，以及他

将基督教与“西方”彻底剥离出去，其核心是为了基督教真义能够“大行于中土”。这正如他所感慨的那样：“深悲耶稣之大道不行，而更悲我国不得其益也。”当然，他的这番比较和论证，也不完全是传教的功利主义目的，因为他真诚地认为，儒家的伦理道德不仅是“上帝所赋予我国几千年立国立人之高尚文化”，而且还具有世界意义。“余在教会三十年，深入虎穴，而得虎子”，耳闻目睹西方国家“灭绝孝道”之俗，而深感痛惜，拟将这种“圣贤大道……广播与万邦”。他认为儒家伦理孝弟之道能推行于全球，化暴戾为慈祥的世界。他盼望欧美人士“恭敬受教，学习孝弟之义，推恩之道”，“使人人实行孝弟博爱为怀，天下一家，中国一家，杀人流血之战祸惨毒侵略之野心，其将变而为先人后己，互助合作之文明乎。世界永久和平之基将于此奠定。”从一定的意义上，他的这一价值取向突破了过去外国传教士单纯的“合儒”、“补儒”的思路，而是把“儒家”学说中的伦理也提升为一种具有“普世性”的伦理，从而使儒家学说和基督教学说、中西文化在一种平等基础上互补与会通。值得一提的是，这种观点在四川教会人士中并不孤立，方叔轩、杨少荃也具有类似的说法，如方叔轩就撰文称“中国立国数千年的文化，并不能完全没有缺点，但也有比欧洲强的”，他列举了孝亲、敬祖、和平、诚实、和蔼、布施等。<sup>⑦</sup>

### 三、实用主义的伦理观：

#### 用孔孟之器载耶教之用

“基督教禁人拜偶像，统一人生，乃其大功，大有贡献于我国；而教会禁人祀祖，灭人根本，乃其大罪，大有害于我国。（宋诚之语）

从历史来看，大到张之洞“中体西用”的招牌，小至宋诚之“耶苏之教义即孔孟之大道”的幌子，其实质都是在为“实用”打下理论基础。虽然有了耶儒相通这一光明正大的招牌，落实到“用”的时候，究竟该如何“用”儒家人伦装点耶教，以及“用”到何种程度，依然会让宋会督费尽心思。在深刻思考后，他将容许中国教徒做拜祖宗作为突破点。

在他四十余载传道生涯中，他所虔信的是一个拜独神的宗教，所拜的独神即创造宇宙万物之皇上帝，所认的上帝为全知、全能、全善，昔在、今在、永在，创造万物的上帝。《十戒》中有说：“除上帝外不拜别的神。”而敬鬼神、拜偶像被上帝视为大罪，这些在宋会督的传道、讲演以及文章中，都有大量引述。

可是，与宋会督手中《圣经》十戒截然对立的是“敬天地，礼神明”这个中国几千年流传下来的风俗，而敬礼之本，全在于拜祖宗。在一个以礼教治国的社会里，祀天祭祖积淀了特殊的伦理文化意义。因为在儒家看来，“万物本乎天，人本乎祖”。祀天是“报本返祖”，祭祖也是“报本返始”。这种风俗体现了中国伦理道德的本质特征，如《中庸》所说：“事生如事死，事亡如事存，孝之至也。”正是在这种祭祀活动中人民得到一种教化，伦理得以升华，所以孔子说：“慎终追远，民德归厚”。所谓孝、所谓祭祖、所谓“慎终追远”，在中国礼教中浑然一体，不仅反映了中国这个农业社会是一个血缘宗法社会的特点，也反映了中国这个伦理传统的宗教特点。

从明末清初天主教的“礼仪之争”，到清末新教传教士内部关于尊孔祭祖的论争，主流观点都是以禁止中国教徒祭祖来定调，且“不许通融”——“吾国人信仰耶教，一入教会，则禁止纪念祖先，且并祖先牌位而焚之，弃之。”这种来自外国教会的强大压力，一直持续维持到民国后的二三十年代，直到有中国传教士挺身而出，宋诚之就是其中之一。他喊出了祭祖“万不可

废”的鲜明口号，在当时的教会人士中引起了较大的反思。

就教会在祭祖问题上的强硬做法，宋诚之较为客观地分析到，其中既有政治的因素，也有文化的因素：“耶教自西来华，正值列强侵略、我国战败之时，西传教士，既挟其上国文明，而蔑视我国之一切风俗习惯，其所与游处者，又为我未经诗礼熏陶之粗浅人民，遂益庞然大，尊自卑人，误认吾国祀祖敬孝为拜偶像，使凡参加教会之人，必须停止纪念。”

在他看来，教会禁止中国教徒祭祖的做法，从理论到实践，既是错误的，也是失败的。

首先，祭拜祖先只是国人对先人表示一种敬意，“敬祀祖先，非以先人为神，与上帝匹敌，乃人生报本返始，慎终追远，遵行上帝诫律，孝顺父母之大道。纪念尊敬，则效祖先，或劝善，或警恶，皆与基督教教义精神毫不冲突者”。而且《圣经》中也不乏纪念祖先的记载，可知祭祖并未违背耶稣的教义。

其次，他认为不应将上帝与中国社会对立起来，“基督教来华宣传，既称为道德崇高之宗教，岂可使人蔑弃祖先而不敬乎？”更进一步，他说：“祭祀祖先，乃培植良心之根本办法”，教会不仅不应禁止信徒祭祖，反应该尽力提倡。当然，他所容许的祭祖也是有限度的，除祀祖、扫墓等礼仪均不可废弃外，不得烧钱化纸涉及迷信，将祖宗牌位桌上的财神、观音、土地等偶像去除干净等。

最后，他在分析了基督教近百年传教的得失后，认为禁止教徒祭祖，是“断丧人伦”、“灭绝人伦”，因此基督教被视为“洋教”而为大多数中国人所反对：“教会禁人祀祖，灭人根本，乃其大罪，大有害于我国”，如果不在祭祖问题上做根本改革，教会徒呼“中华归主”之口号，十足贻笑大方，遭人唾弃。



#### 四、对宋诚之本色伦理的再思考

宋诚之《基督教与中国文化》一文，发表在二战结束前夕。他在这篇万余字的文章中，宣泄了对西方“文明”彻底的失望，以及对教会僵化守旧的失望，并因此强烈呼吁中国人、中国基督徒切莫受西化的毒害，要回归传统，重新建立儒家的伦理道德。从教会现实的艰难处境着想，他希望教会切勿对中国文化另眼相看，而是放下架子，容许甚至吸收中国文化的高尚文化。从基督教的前途考虑，他希望将基督教与“西方”剥弃，尤其要屏弃沾染在教会身上的那些西方丑陋的风俗习惯，让基督教回归真义，从而使得基督教成为真正的世界宗教。这些观点不仅是他在教内教外竭力鼓吹的，也是他自己身体力行的。

不难发现，他对中国文化的鼓吹和宣传，与“新儒家”有很多契合相通之处，但是他与“新儒家”们有一个本质的区别，就是他对儒家推崇和敬意以及采用“新儒家”的理论，目标是为了服务于他所信仰的基督教。

从 20 世纪初以来，随着时代的进步，受反洋教的棒喝，以及中国传教士的修饰装扮，在华基督教出现“儒化”“佛化”的色彩，表现出日益丰满的“中国化”特征，证明了耶儒间为了某种需要可以达成一定程度的调和。然而，并不能因此就妄下断语，认为基督教能完全融合贯通于中国儒学精神之中，甚至如某些人士所设想的如同唐宋时期佛教同化于儒学内，而大放宋明理学的奇葩；或者以为古老的中国儒学有足够的度量包容基督教，甚至借此机会将已经日暮途穷的儒家伦理推行于全球。这两种设想，要么是出于传教的机会主义目的，要么是理想主义的一厢情愿，前者至少在已知的过去或者可预见的未来，都是不切现实的，而后者显然是不合当时（20 世纪）的时宜且有开历史倒车

之嫌。

对于像宋诚之这派“本色”人士来说，一直头疼的是，必须小心把握着这样一个微妙的平衡——既要用耶稣“成全律法”的精神堵住教内人士的反对声浪，又要以“耶苏之教义，亦即孔孟之大道”的论证来讨中国人的欢迎，这种左右逢源的中间立场，在宋诚之以及其他“本色作家”中表现得十分明显。从根本上，他们的大胆假设往往离不开耶儒“心合”“神似”范畴，小心求证不外乎考究学理、文字检索，大量的时间精力都自觉不自觉地陷于自己所设计的学理考证之中而不能自拔。即便在他们高唱的论点中，诸如“佛化基督教”、“儒化基督教”，乃至“国化基督教”，在很多人看来，不过是用机械的方法将基督教义与儒家伦理教条生硬地联系起来，不仅难以自圆其说，而且与历史和现实自相矛盾（自然也就难以服众了）。这就不难理解，为什么宋诚之的考证、论断、观点就受到一些社会名流乃至教会中人的奚落，指出他是在曲解误解《圣经》，挖苦他对中国文化及思想有近视偏见，甚至指责“他有些思想上的错误，将来为害甚大，貽笑万邦”。<sup>⑧</sup>

注释：

①黄英：《四川利害论》，见《蜀学报》第八册。

②干荣懋：《统筹蜀藏全局论》，见《蜀学报》第三册。

③见《华西教育季报》第3卷第2-4号。

④《基督教与中国文化》刊载于《基督教丛刊》1944年11月，第八期。

⑤《四川基督教》，巴蜀书社1992年版，第556页。

⑥《学会讲义》，载《蜀学报》第十一册。

⑦《华西教育季报》民国十三年三月，第二期第一号。

⑧郭守一：《关于基督教与中国文化之商讨》，《基督教丛刊》1945年5月1日。

## 试比较孟子的人性论与基督教的人性论

贺璋塔

人性本善还是本恶？孔子没有明言。孔子的弟子子贡说：“夫子之言性与天道，不可得而闻也。”（《论语·公治长》）孔子对人性的问题采取了一种比较慎重的态度。而战国时期的孟子则明确地举起了“人性本善”的旗帜，“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公》）。孟子还将孔子的“仁”与人心、人性、天道等相结合，形成了自己独具特色的思想体系。基督教的《圣经》中也没有明确提到人性本善还是本恶的问题，但从圣经和基督教的神学家们的许多论述中，我们仍可得到基督教对于人性的大致看法。将孟子的人性论与基督教的人性论作一个比较，对于我们理解什么是人的本质以及人究竟应该怎样提升自己的生命、过一种有意义的生活，也许有一定的启发。

—

所谓人性，即是指人的本性、本质、天性或属性等。人性的源头究竟在哪里？按照孟子的思想，人性的源头全然地内在于人自己的心里。孟子思想的独创之处在于他把“心”与“性”相联结，从而开启了儒家“心性论”的研究进路。

在孟子以前及同时代的古代文献《诗经》、《左传》、《国语》

中，已有了“德心、仁心、帝心”等概念，说明古人已意识到了“心”之为善的道德意识，以及这种道德意识与天道法则相贯通的重要性。而孟子赋予了“心”更加系统、更加完整的表述，使之成为其思想体系的一个核心范畴和基石。孟子对“心”有以下几方面的规定：

第一，“心”的思维性。“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。”（《告子上》）孟子以耳目等感官为“小体”，以心官为“大体”，认为耳目无思考作用，易为外界所蒙蔽，把人引向歧途；心官能思，通过思维的明辨，人能分清是非善恶，因而能够把握事物的本质。

第二，“心”的道德性。孟子首先强调了人的“类感觉”、“类意识”是相同的。“口之于味也，有同嗜焉；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？”（《告子上》）孟子接着就阐述了“心”的道德性，强调理义道德是人心的共同之处。“心之所同然者何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。”（《告子上》）“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者。”（《公孙丑上》）可见，“仁政王道”是由“不忍人之政”而来，而“不忍人之政”是由“不忍人之心”而来，此“不忍人之心”并不具神秘性和特殊性，而是人人皆有、人人都可以从实践中认知的。

第三，“心”的形而上性。在孟子看来，“心”是“天”给予的，即所谓“此天之所与我者”。天不仅赋予人的“心”作为思维的器官，也赋予人的“心”具有内在的善性。“仁，人心也”（《告子上》）。又说：“夫仁，天之尊爵，人之安宅也。”（《公孙丑上》）中国古代的“天”是世界万物也包括了人存在的总根源。显然，孟子是要借用“天”的形而上性来肯定“心”的形而上

性。

孟子在对“心”作了以上的明确规定后，将它与人性连结起来。在他看来，性善实际上即是心善，心是性的源头，性是心的显现。孟子在解释什么是“不忍人之心”时，说：“所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。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。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。”（《公孙丑上》）这是著名的四端说。

依孟子所言，人人生来就有“四心”，即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心。所以，当一个人看见一个小孩子落在井里时，他自然会生出同情恻隐之心，这是不假思索的直接的“良知”、“良能”。如果人没有这种恻隐之心，那就简直不是人了。这种恻隐之心乃是“仁之端”，羞恶之心乃是“义之端”，辞让之心乃是“礼之端”，是非之心乃是“智之端”，而仁、义、礼、智正是人性的内涵。“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。”（《公孙丑上》）由心到内在的四端，再进而到外在的四德，人就可以行善，人的“性”才得以完全。“君子所性，仁、义、礼、智根于心。”（《尽心上》）此心为道德心，也为人性的本真。

由上所引的孟子的那一段话，我们不难得出“人性本善”的结论。在孟子看来，人的善性的来源“非由外铄我也，我固有之”（《告子上》）。孟子的高明在于：他一方面强调善的先验的普遍性与绝对性，其根源与人的感性存在、经验世界毫无关系；另一方面，他又将善这种先验的普遍性与绝对性同经验世界中人的心理、情感直接联系起来，心虽然不可言喻，却可以通过身体知

觉直接感触到。这就使得先验的善可以通过人的心理、情感得以确认和证实。孟子列举同情怜悯、不忍他人受苦等感情，来说明善是心内在固有的本质。这样，先验的善就与人的经验世界、人的感性存在、人的身体与生命联系起来，成为人所能感觉和把握到的，如同孟子所说：“君子所性，仁、义、礼、智根于心。其生色也晬然，见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”（《尽心上》）

孟子认为，虽然天赋的善在人之初就先天地存在于所有人的心中，但这种“善”实际上只是“善端”而已，并不是人人都能将这个“善端”完全实现出来。而人之所以不能行善，不能充分发挥其善性，其原因不在于人性本身，而在于或是环境的污染（客观原因），〔孟子说，“今夫水，博而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”（《告子上》）〕或是缺乏自身的道德努力而使良知受到蒙蔽（主观原因）。因此，人若想存有和扩展先验的善性，就得学习。所以，孟子在强调“性善”的同时，又注重经验的“学”。“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《离娄下》）“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。”（《尽心上》）孟子的话严肃地表达了学习做一个有道德的人这一任务的必要性和迫切性。而学习的过程，就是求智的过程。这个“智”显然更多的是属于道德方面是非善恶判断的智。孟子还认为，人的善性的实现是一个逐步的过程，“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”（《尽心下》）这段话中最后的“神”，可以说是最高层次的善的完成。

同孟子的人性“善”的源头全然地内在于人自己的心里的观点不同，基督教则认为善只是就上帝的原始创造而言，而自亚当、夏娃偷食禁果后，人的人性已不同于原始的创造。这即是

说，自从人类始祖犯罪堕落后，所有的人都成了罪人，罪性成了人存在的属性，人性中已没有了善。孟子认为圣人是全善的，但圣经却说世人都犯了罪，因此也包括圣人，毕竟圣人还是人。据《新约》的记载，在耶稣看来，罪是个明显的事实，而且植根于人的内心。他说：“因为从里面，就是从人心里，发出恶念、苟合、偷盗、凶杀、奸淫、贪婪、邪恶、诡诈、淫荡、嫉妒、谤渎、骄傲、狂妄。这一切的恶，都从里面出来，且能污秽人。”（《马福音》 7: 21~23）

所谓“罪”，指的不是一件件具体的罪行，而是指所有人的生存状态。罪的希腊文是“Hamartia”，这个字的原意是“射箭未射中”，即指射箭没有射中目标。所谓世人都有罪，是指世人没有按照上帝所树立的目标去生活。古代希伯来人有一种人类一体的思想，认为世上的人都不是孤立的而是相互依赖、相互影响的，因此始祖亚当的犯罪堕落对所有后世的人都有不利的影响。这种影响的结果就是保罗在《罗马书》里所说的：“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。”（《罗马书》 7: 18）保罗所说的“肉体”不是指的人的血肉之体，而是指的整个堕落的人性。正如保罗所说：“因为按着我里面的意思，我是喜欢上帝的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律。”（《罗马书》 7: 22~23）这段话中“我里面的意思”，指的就是人的“良心或善性”。保罗认为，罪已腐蚀了人性，这个被罪所腐蚀的人性叫做“罪身”（《罗马书》 6: 6），意思是被罪控制的自我。这个“自我”实际上指的是人滥用自己的自由反叛上帝，自我中心，骄傲自大。正如旧约创世纪中所讲的，亚当与夏娃意识到自己的知识与智慧是有限的之后，误用自己的自由去偷食禁果，为的是想超越自身的局限，把自己变成像上帝那样的人，自作主宰，自作上帝。因此，可以说罪的基本含

义是人的傲慢自大和对上帝的背离，罪的后果是人神关系的破裂。随着人神关系的破裂而来的是人与自然、与他人关系的破裂。因为人在把自己变成上帝的过程中，以自我为生存的中心，在满足私欲的行为中彻底毁灭了人与自然之间的和谐和人与人之间的和谐。正因为人的人性已跟上帝的原始创造不同，世人因而都“亏缺了神的荣耀”（《罗马书》3：23）。由此比较可见，基督教对人性的了解也许更具思想的穿透力，它把握住了人的生命的真正源泉和人类罪恶的渊藪。

## 二

孟子为人性本善提供了一种宇宙论的根据，这就是孟子的心—性—天的贯通的思想。孟子说：“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》）这个“心”是道德心，这个“性”是人先验的善性，这个“天”是道德的天、是道德的形而上学根基、是宇宙精神。孟子借用《诗经》上的话“天生蒸民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”（《告子上》）来说明人的道德心、人的先验的善性本来就存在于天地之中，人只要保存和充分扩张人的道德本心，就可体察和知晓人先验的善性和天的奥秘。当然，这个知天的“知”不是对“天”的科学意义上的“知”，而是对天的道德性秩序或曰天的道德律的感悟与默契。换言之，外在的宇宙的道德律和内在的人的道德律是可以建立一种和谐的关系的，即“天人合一”。因此，人的主观修养、心性追求具有了融汇于宇宙精神的深刻意义。

基督教的人性善的根据则是在上帝那里。基督教谈人性离不开人与上帝的关系。它是从人与上帝的关系出发来谈人性的，为什么要从这种关系出发呢？理由很简单，因为人是上帝的造物，人性出自上帝。人从存在的那一刻开始，便处于神人关系之



中，神是创造主，人是受造物；不是先有人，再有神人关系，而是神人关系决定了人的存在与人的本质。离开了人与上帝的关系，基督教则根本回答不了关于人性的问题。正如 20 世纪基督教最重要的神学家卡尔·巴特所表述的，人与上帝的关系是人的最重要的本性，“要成为一个人就是与上帝关联”。

若从人与上帝之间的关系的角度来考察人性，以下两点是必须加以注意的。

### 1. 人与上帝之间的不可跨越

人是上帝的受造物，因而人与其他生物一样，永远都是一个有限的存在，无法摆脱自然本性的限制，这是基督教人性观的起点。创造者永恒是创造者，受造者永恒是受造者，神是神，人是人，如果说上帝是全善的话，而人永远也不可能通过自我修身、自我完善而最终变成上帝。上帝永远在天上，而人则始终在地上。正因为人与上帝之间有一道不可跨越的鸿沟，有无限的距离，有质的差别，所以人才是有限的。上帝是无限的，而人是有限的，人永远成不了上帝。正如西方古代最重要的神学家奥古斯丁所说：“我以为人总不能达到与上帝平等的地位，即令人内心达到了最完全的圣洁，不，我以为这是不可能的。凡坚持人的进步可以达到如此完全地步，以至可变成神的本体，与神一样的，应当有更透彻一些的思想。我自己必须承认，我不相信这件事。”

### 2. 人具有上帝的形象

人虽是上帝的受造物，但这绝不表明人是一个卑微的存在。这是因为人是上帝按自己的形象创造的，人因而又具有自由的超越的禀赋。在圣经《创世记》第 1 章中，上帝创造人是上帝创造整个世界活动的高潮。和其他受造物相比，人具有崇高而又尊贵的地位，如同圣经中《诗篇》所发的感叹：人算什么，你竟眷顾他？世人算什么，你竟眷顾他？你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕（《诗篇》 8：4--5）人之所以具有崇高而又尊

贵的地位，就是因为惟有人才是按照上帝的形象造的。“人是按上帝的形象和样式来造的”这个命题，既说明上帝赋予了人的天性中有认识上帝的可能性 [“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。”《罗马书》 1: 19)]，也说明人还可以“效法”上帝。这种“效法”其实就是旧约中人应“效法上帝”和新约中人应“效法基督”的根本依据。通过这种“效法”，人因此获得一种超越自身的可能性，人神之间也因此有可能建立起一种亲密相通的关系。

由此可见，在基督教的人性观中，人具有双重身份，人既是一个有限的存在，同时也是一个自由的与具有超越的可能性的存在；人之所以能够为善，是因为人与上帝的关系。

### 三

孟子与基督教都强调道德实践，都认为人的道德实践的过程是一个无限的过程。但在论及如何去进行道德实践时，两者显然不同。孟子以尽心—知性—知天、存心—养性—事天作为人的道德实践方向，并还为人的道德修养实践提供了一整套方法，即：

第一，反求诸己。“君子之守，修其身而天下平。”（《尽心下》）“仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”（《公孙丑上》）“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬——行有不得者皆反求诸己，其身正而天下归之。”（《离娄上》）“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心上》）

第二，推己及人。“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可运于掌……言举斯心加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣。”（《梁惠王上》）孟子把孔子的“推己及人”的“忠

怨之道”加以扩展，使之成为“治国平天下”的基础。

第三，培养浩然正气。“夫志，气之帅也；气，体之充也……持其志，无暴其气……我善养吾浩然之气……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣……告子未尝知义，以其外之也。”（《公孙丑上》）

毫无疑问，孟子的这些道德修养方法对现代人的身心修养仍然有一定的实践意义。不过，从孟子的以上论述，我们不难看出，孟子的性善论表现出一种自给自足性，所谓自给，是指孟子以人的道德心作为人的道德实践，并向上提升生命的内在、终极根源；所谓自足，是指人在道德实践中不需仰仗外力、他律，不需外求。在孟子看来，人的成圣、全善是完全可能的。换言之，人在道德上是可以自救的。因此，“人皆可成尧舜”。问题是：人在道德上真的能自救吗？古往今来，孟子的性善论在中国历史上的影响颇为深远，可我们在中国历史上又见过几位圣人？人常说孔子是圣人，而孔子自认为尚未达到圣人典范，他将自己看做正在“践形”之人，“若圣与仁，则吾岂敢？”（《论语·述而篇》）

基督教的道德实践的方法简而言之即是对上帝的恩典要做出自然应有的回应。因为就每一个个体的基督徒而言，道德实践与信仰是密切相关的。正直善良的行为“已不是出自努力服从一些琐屑的诫条，而是由于衷心信仰上帝在耶稣基督里给世人超特恩赐的那种结果”。“神就是爱”，爱是基督教的本质。耶稣在总结旧约律法的诫命时，把爱上帝和爱人两件事总结为所有诫命中最大的两条诫命。保罗把耶稣归结的两条爱的诫命又归结为一条，称“命令的总归就是爱”（《提摩太前书》1:5）。保罗认为，了解上帝的旨意最重要的就是要了解上帝的爱。信仰的本质与基督教的精髓所在就是一个“爱”字，如果没有爱，最高的知识、最大的恩赐、最佳的行动都算不得什么。人在信仰里体会到或经

历到的上帝是关怀眷顾人的上帝，是爱人的上帝，那么人就当与上帝同行。人们已在“瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”（《马太福音》 11: 5）的种种事实上看到了上帝对世人的爱，人们被这种爱激发出感谢的心，人们也由此发现作为一个人的真正样式：相信上帝，爱上帝；信任邻居，爱人如己。也许人只有经历到上帝如何在基督里爱人，并被这种爱所震撼、所感动，人才会自发地以同样的爱去爱他人。因此，效法基督的爱可以看成是一个自发的对上帝的爱的回应。

与孟子的性善论所表现出的自给自足性相反，基督教则认为，人性既已堕落，人自身从这个已堕落的人性中不可能行出让上帝满意的行为。换言之，罪性是人的存在属性，人不可能靠自己把自己从罪性中拯救出来，因此人在道德上是无法自救的。人若要提升自己的生命，则需要借助外力作一个根本的改变，需要外力来医治人已堕落的人性〔新约中的 *sozo*（“拯救”），就有医治之意〕，而不是像孟子所说的只需对现有的人性加以存养、扩充就行了。这个“外力”即是人要接受从上帝而来的恩典（即上帝通过耶稣为世人代罪赎死、且从死里复活所完成的救恩），并把这个恩典融入到个人生命里来。如同旧约中诗人所吁求的：“上帝啊，求你为我造清洁的心，使我里面重新有正直的灵。”（《诗篇》 51: 10）一方面，人因信称义，罪得赦免，蒙上帝接纳；另一方面，人因信其心、其性、其情都得着改变。这即是说，首先，人要洗心革面，生命来一个大转变，把生命的转盘转向上帝，与神重新建立和谐的关系。其次，效法基督，让基督的生命在人里面成长，上帝怎样爱我们，我们也要怎样去爱别人，在这个过程中与他人、与自然重新建立起和谐的关系。因为人被创造出来，人与其他人、与其他万物、与上帝和谐共处，这三者之间的关系是彼此不可分割的，人若与他人、与其他万物的关系

不协调，人就不可能与上帝的关系和谐。因此，爱上帝就要爱上上帝所创造的一切，就要共同从事上帝的工作，而上帝的工作就是要使他所创造的万事万物之间和谐共处，创造一个公正、有秩序的世界。人只有参与这样的工作，才能使人与其他人、与其他万物、与上帝建立一种和谐的关系成为可能，而人才能在这个过程中转变成新人、重生的人、有新生命的人。

我们从以上的比较可以看出，孟子的道德修养实践的方法给人规划出一条凡事反求诸己、然后推己及人的人生伦理取向，这是一条极度向内的人生取向，由这种取向所体现出来的是一种由下而上的境界性的自我超越、自我提升。尽管这种自我超越和自我提升可以达到很高的层次，有非常积极的意义，但有两点值得我们深思：

第一，可以肯定的是，不管人做出多么艰苦卓绝的努力，要达到全德、至善、成圣几乎是不太可能的，这就是人之为人的有限性。人应该充分认识到自己的这种有限性。对人性有充分了解的基督教神学思想家奥古斯丁认为，善是最容易朽坏的东西，任何东西如果没有丝毫善的因素，也就没有朽坏的可能。只有至善才是无法朽坏的，而至善只存在于上帝那里。奥古斯丁把至善理解为只有在上帝那里才有的境界。因此，人应对自我的道德努力所能达到的目标持一种清醒、谨慎的态度，否则就会陷入自欺欺人的陷阱，即自以为已经体会、达到了很高的境界层次，其实还相差十万八千里。何况，即使人的道德修养已达到了某种较高的境界层次，但如果不时时处处保持警觉的话，人的道德修养境界还是会很自然地坠返到较低的层次上来。实际上，人仅靠自己的力量是很难把持住自己的。

第二，孟子的凡事反求诸己，然后推己及人的道德修养方法也有漏洞，在这种道德修养中，人有时会忽视对他人的独立意志和自我判断的尊重。推己及人的一个后果，很可能好心办错事，

以自己的价值判断去涵盖他人的独立和判断，混淆和模糊了尽管对方和自己意见不同却依然被尊重的空间，造成他人和自我的界限不分明。尤其在当今社会，在人际关系的处理上，我们每个人既需要加强自我的道德修养，努力提高自我的境界层次，但也许更重要的是，我们得自觉遵守人与人交往的“游戏规则”。

孟子认为藉着教化和个人的努力，可使人的善性得以恢复和发展。也许教化和努力在一定程度和一定范围内是有效的，但其功能也是有限的，我们不可将其无限夸大。

就道德实践的目标而言，“成圣”是孟子以及历代许多儒家心目中道德实践的终极目标。孟子对人的成圣持乐观主义的态度，他认为，通过教化和自我努力人性可得以完善。“人皆可以为尧舜”，尽管人成长为尧、舜的过程异常艰难，“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。”（《告子下》）

在基督教看来，道德实践不过是对上帝恩典自然应有的回应而已。道德实践在基督徒永远不会想到成圣、成神，因为耶稣说过：“你们做完了一切所吩咐的，只当说：我们是无用的仆人，所做的本是我们应分作的。”（《路加福音》17：9）人的最高成就仍然是人，不是上帝，基督徒一生所力争达到的，仍只是成为一个真正的基督徒、谦卑的基督徒，而不是成为基督。

## 结 语

众所周知，儒学讲内圣外王，内圣是仁义道德，心性修养；外王是德治、仁政、王道。儒学实际上是政治哲学。不管是《论语》还是《孟子》，都有大量关于“问政”的内容。可以说，只有内圣没有外王，就不是儒学。孔、孟都生活在礼崩乐坏的时代，他们把救世济民作为自己的历史使命，因此，其思想与学问

均围绕着一个目标，即如何建立合理、有效的统治秩序。他们是在自觉地进行治国学说的研究，而不是在进行哲学的创造。而基督教所关心的则是每一个个体的生命和整个人类的生命的意义的获救，上帝的爱是要使人得到不朽的、永恒的生命。可以说，孟子的人性论与基督教的人性论的出发点与落脚点是根本不同的，孔子思想的核心是“仁”，而以孔子的继承者自居的孟子则为孔子的“仁”寻找到更为坚实的理论依据，这就是“人心”、“人性”，他将孔子的仁学诉之为人心，发之为人性，用之为仁政。孟子的人性论的提出，其根本用意是为其仁政的政治哲学提供理论基础。为了治世，先得修人，正是在这层意义上，也可以说，儒家的学问也是关于做人的学问、修身的学问。孟子坚持认为人生来就具有通过是非善恶的认知、情感功能使自己成为完全的道德人的可能性，“人皆可以为尧舜”，从而极大地突出了个体的人所负的道德责任和历史使命。孟子理想中的完全的道德人应是：

“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《滕文公下》）

“天下有道，以道殉身；天下无道，以身殉道。”（《尽心上》）

“故士穷不失义，达不离道……得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”（《尽心上》）

“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。”（《告子上》）

这些话至今读来都令人不能不感到铿锵有力、掷地有声。读《论语》，我们会时时感受到孔子的温、良、恭、俭、让，而读《孟子》，我们会时时感受到“大丈夫”般的阳刚与英雄气概，一股勃勃生气、一种昂然挺立的人格精神。在我们今天这个物欲横流的时代，孟子所强调的独立的人格、道德的自律与自觉，还是

有其积极意义的。对知识分子而言，更应意识到自己作为社会良知的责任与义务，传统的知识分子是从道不从君，而今天的知识分子应是从道不媚俗。

但是，我们从以上对基督教的人性观的论述中，是否可以感觉到基督教对人性的看法更接近人的真实状况呢？基督教紧紧抓住人的罪性，认为这才是一切社会和政治问题的最终根源。只要人类的本性尚未改变，人类社会中的不公正现象就不能完全消除；只要人类的本性尚未改变，人就不能掩饰或忽视人性的真相，人也必须对人的道德努力所能达到的程度保持一种警觉和清醒的认识。这些是否对我们也有某些启发呢？



## 晚明来华耶稣会士中文论著中的 经济伦理及其实践

林中泽

近年来，有关中西跨文化交流的许多课题都已经或正在引起日益增多的关注。不过相对而言，晚明来华耶稣会士所传播的天主教经济伦理和财富观迄今仍是一个少人问津的领域。笔者认为，既然经济伦理是基督教伦理的一个不可缺少的部分，那么在考察明朝末年入华的基督教伦理时，便无法完全撇开它的经济内容；通过剖析晚明来华耶稣会士在该方面的阐发，人们在理解16—17世纪间中西关系的实质和意义时或许能够得到某些新的启发。

由于中国传统上的经济伦理具有纯世俗的性质，晚明来华耶稣会士在财富观上便难免要面对一个完全陌生的世界。然而，正是中国文化的这种世俗倾向给耶稣会士传播天主教财富观提供了不少便利，因为从理论上说，早期儒学在有关拯救与末世永福等神学目的论领域中所留下的空白，基督教是有可能去加以填补的，神父们常常可以借助先秦儒学的一些话语来证明天主教经济伦理，并反过来赋予前者某种神学的功能。这一过程的复杂性通过两大因素的作用而凸现了出来：第一，16—17世纪的天主教经济伦理既不完全属于中世纪，也不纯粹代表近代，它是文艺复兴这一过渡时期的产物，因而带有天然的二重性，这必然给神父

们造就了新的选择余地；第二，同一时期的中国儒学也不是真正意义上的传统儒学（即先秦儒学），它是一种受佛学严重影响的理学（尤其是王派心学），理学逐渐疏远先秦儒学的务实精神，而更加偏爱佛学的“虚无”风格，在经济伦理上则体现为把“人欲”与“天理”对立起来，让精神生活脱离物质生活，这对于天主教经济伦理的传播既是一个契机，又是一大障碍。我们的主要兴趣在于弄清晚明来华耶稣会士在把天主教经济伦理移植到晚明社会时是如何充分利用双方的复杂形势企图克服“异体排斥”的困难，并在实现改造中国社会土壤的雄心壮志的同时最终使自身获得改良的。

## 一、在“弃绝财货”与“物尽其用”之间徘徊

耶稣会作为中世纪社会向近代社会过渡时期的产物，它所传播的天主教经济伦理必然刻上了典型的时代烙印，即既深受宗教禁欲主义传统的影响，又具有某种关注现实人生的人文主义精神，它常常徘徊于“弃绝财货”与“物尽其用”之间。

天主教思想自身具有中世纪禁欲主义的要素是不言而喻的，值得注意的是明朝社会对于该要素的蓄发起了促进作用。理论与实践的巨大反差是晚明风气的主要特征：一方面，士人争相标榜“重义轻利”，空谈“义理”成为时尚；另一方面，世俗社会物欲横流，奸诈小人为蝇头小利不择手段。在这种特殊环境下，神父们自然要以义制利、以贫约贪，用宗教禁欲主义的一极去抗衡世俗的奢靡恶习。这种宗教禁欲主义首先表现为对于现实人生抱有浓重的悲观情绪，进而对物质财富加以极力贬斥。在神父们看来，人生是短促而无意义的，故世财是虚妄不实的。利玛窦（Matteo Ricci, 1552—1610）在回答中国人有关人生何以痛苦多于欢愉的问题时引述了西方某地以生为忧以死为乐的习俗，<sup>①</sup>接

着他评论道：这种习俗“可谓达现世之情者也。现世者非人世也，禽兽之本处所也，所以于是反自得有余也；人之在世不过暂次寄居也，所以于是不宁不足也。”<sup>②</sup>在灵与肉的关系问题上，利氏接受了奥古斯丁的苦修主义理论，认为躯体是灵魂自由的束缚：“身也者，知觉尸也，机动仆也，饰坟坟也，罪愆饵也，苦忧肆也，囚神牢也，实死而似生也，家贼用爱诱损我心，缠缚于垢土，俾不得冲天享其精气也……”<sup>③</sup>既然现世非久留之地，身躯不过是行尸走肉，现世之财自然不值得留恋，饮食之乐自然应当放弃，因此利玛窦告诫他的中国友人：“夫物者非我有也，非我随也，悉乃借耳，何足恋爱乎？身后人所去所也，彼所无用财为，亦无重财为矣，吾苟不萃彼所之所尚乎？”<sup>④</sup>“饮食之娱乃身之窃愉也，吾以兹与禽兽同矣；吾益增德行之娱于心，益近至天神矣；益减饮食之乐于身，益逃离禽兽矣。”<sup>⑤</sup>利氏这种饮食观与朱熹的相关思想十分相似。曾有学生问：“饮食之间，孰为天理，孰为人欲？”朱子的回答是：“饮食者，天理也；要求美味，人欲也。”<sup>⑥</sup>可见，在朱子的心目中，饮食的“娱心”作用也是被从单纯维持生命的功能当中剥离了出来的。

把财与德直接对立起来，并对贪恋世财者进行谴责，这是新约的传统。耶稣说：“不要为你们自己积聚财宝于地上，在地上会被蛀虫咬食、被锈菌腐蚀、被窃贼偷挖。应积聚财宝于天上，在天上没有蛀虫咬食、锈菌腐蚀和窃贼偷挖。”<sup>⑦</sup>又说：“一个人不能服侍两个主人……你不能既服侍上帝，又服侍金钱。”<sup>⑧</sup>使徒保禄更进一步认为“爱财是万恶之源”。<sup>⑨</sup>神父们不仅对此传统恪守不怠，而且充分利用了古代寓意深远的典故、中世纪圣徒和释经家的才思及中国文献中的精辟言词，对这种二元对立的思想做了大量的演绎和发挥的工作。利玛窦指出：“财也，煽人欲，培骄矜，反谦逊，速谗谄，拂直言，振侈奢，诱邪念，非善甚也……夫财与德，不共存之物也；慕财之事，乃世俗之大害也。”<sup>⑩</sup>

汤若望 (Johann Adam Schall von Bell, 1592—1666) 亦把“为富不仁”看做是一种普遍现象：“每观多财者必惰，必迷食色，骄奢淫逸，肆无所忌；天下皆富无贫，即天下皆恶无善矣。”<sup>①</sup> 阳玛诺 (Manuel Dias Junior, 1574—1659) 则借耶稣之口把世财比喻为刺人的“荆棘”，斥之为伤人的“恶物”。为了增强它在中国人心目中的反面效果，他甚至不惜把它与佛教的“苦谛”联系在一起：“财货……愈聚愈苦。无，必苦得；得，必苦守；失，必苦无。未得之苦，既得之苦，已失之苦，何时而无苦，可知其虐。”<sup>②</sup> 他在树立一个因贪而卖主的反面典型时特意杜撰了犹太这名耶稣的背叛者在随师布道时就有挪用公款的嫌疑，<sup>③</sup> 由此给世财的险恶性质增添了一个新的依据。在这方面，庞迪我 (Diego de Pantoja, 1571—1618) 的论述尤详。他说：“财贪，诸恶之口也，忿怒、斗讼、欺诳、盗窃、酷虐、邪淫、懈怠诸情，受养于财也。古贤有言：财于邪情，犹粪于草木，草木失粪则萎，得之则滋；邪情无财发微易消，有财资之，易动速长矣。”<sup>④</sup> 而为子孙敛财，则罪加一等，“财者万罪之器，以幼子拥多财，如狂夫拥利剑也，死已害人，俱不免焉。”<sup>⑤</sup> 他认为，财与德之所以不能相容，是因为世财有限，我有彼必无，势必引来隙怨和争夺；而世德无量，任人寻取，更无相嫉之忧：“世富之路甚狭，如两人相遇穴中，非彼退，我不得进。世富最贫，如一物而两人交欲得之，非是人无，我不得有，非多人贫，我不得富；惟德最富，欲取者，俱取而不减，其路最宽，欲行者，俱容而不相触。”<sup>⑥</sup> 庞迪我还指出，古人任人惟德，今人任人惟财，贪财由此成为世道衰颓的祸根：“古以事任人者，视德巨细；今以事任人者，视财多寡，德荣财夺之，哀哉！”<sup>⑦</sup> 既然贪财之心由世财之有限引起，那么增加世财是否就能够遏制贪心呢？神父们的回答是否定的，在他们看来，增财不仅不能减贪，反倒会刺激更大贪欲，因为财物增长的速度永远也无法跟上欲望增长的速度，欲望是无止境的，

故惟一的出路是减欲止贪，安贫乐道。“夫财贪与财均长焉，不能自止其嗜，于我何救哉？故增财止贪，如馑卤止渴也。”“夫欲无限，物有限，不能增物以及欲，岂不能减欲以及物？”<sup>⑩</sup>这种宗教禁欲主义的经济伦理从遏制物欲的道德践履意义上来说，是可以在先秦儒学中找到某些共鸣的，如孔子就多次强调谋食取利不是君子所为，相反，君子应安贫乐道；<sup>⑪</sup>孟子也把贫穷和灾难看做是上苍考验伟大人物的标志和征兆，他认为没有贫灾的磨炼是成不了大器的。<sup>⑫</sup>

不过，由于神父们以宗教救赎论去阐发经济伦理，把德、财关系建立在悲观主义的人生理论基础之上，于是德与财便只能处于一种尖锐对立的境地中，这从根本上来说是与世俗的儒家传统格格不入的。耶稣会士的“德”与“财”相当于孔子的“义”与“利”。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利”<sup>⑬</sup>。这在表面上看来似乎也把义、利二者对立了起来，其实不然，儒学经济伦理完全是一种世俗的经世之道，义、利之间不过是层次上的高、低关系，而非互为排斥的对立关系。我们只须读一遍《论语》中的一小段对话便能释然。“樊迟请学稼。子曰：吾不如老农。请学为圃。曰：吾不如老圃。樊迟出，子曰：小人哉，樊迟也！上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”。在孔子看来，诸如稼、圃之类的营“利”事务是太基本和太粗俗的工作，君子不应当被拖累在这些事务上而耽误了更为高尚的工作。但是这并不意味着必须要对“小人”的获利目的加以一概否定，小人所谋之“小道”是完全可以和必须与君子所谋之“大道”并行不悖的，孔子本人就说过：“君子不可小知而可大受也；小人不可大受而可小知也。”<sup>⑭</sup>大受与小知，君子、小人各得其所，小知之谋不过为君子所看不起罢了，正如子夏所说：“虽小道，必有可观者焉；致远恐泥，是以君子不为也。”<sup>⑮</sup>

然而，先秦的“义”与“利”一旦异化成宋代的“天理”与“人欲”，二者的关系便发生了质的变化。宋人引佛入儒，经世的儒学开始具有了宗教的超脱色彩，理成了独立于人及人世的超自然物。朱熹道：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭，未有天理人欲夹杂者。”又说：“人只有个天理人欲，此胜则彼退，彼胜则此退，无中立不进退之理。”<sup>⑤</sup>虽然朱子能从一种具有物质形态的“气”当中去寻找“天理”及“人欲”的成因，认为气上清则天理存，气下浊则人欲现，<sup>⑥</sup>可是“天理”与“人欲”之间已是一种尖锐对立的关系，而不再是层次上的差别。这种非此即彼的说教，背离了先秦儒学的朴实精神，却与天主教二元对立的宗教伦理有异曲同工之效，难怪在神父们要求他们的读者放弃现世物欲和恪守宗教禁欲主义的时候，中国的士人对此并未曾像在别的方面那样做出强烈反感的表示。

当我们把注意力转到另一个侧面时，我们发现神父们所阐发的财富观已被一种关注现实人生的“物尽其用”思想所贯穿，而原先那种宗教禁欲主义在它面前则显得黯然失色。神父们在某些特定的场合里充分利用旧约中有关上帝进行创造的理论去证明现实人生的合理性。根据这一理论，人类被置于自然界之上，它成为驾驭整个物质世界的真正主人。这一理论一旦被引入了经济领域，便会逐渐脱离宗教本身所固有的羁绊，并自然地散发出一种以人为本的近代精神。在答复有关为何只有人才能通过修习而达于天主之道的问题时，利玛窦便特别强调了人的灵性和伟大：“凡人之所以异于禽兽，无大乎，灵才也。灵才者，能辩是非，别真伪，而难欺之以理之所无……人则超拔万类，内禀神灵，外睹物理，察其末而知其本，视其固然而知其所以然，故能不辞今世之苦劳，以专精修道，图身后万世之安乐也。”<sup>⑦</sup>为了驳斥佛教戒杀生及行斋素，他更进一步指出：“试观天主生是天地及是万物，无一非生之以为人用者：夫日月星辰丽天以我照也，照万色

以我看也，生万物以遂我用也，五色悦我口，五音娱我耳，诸味诸香之汇以甘我口鼻，百端软暖之物以安逸我四肢，百端之药材以医疗我疾病，外养我身，内调我心，故我当常感天主，尊恩而时谨用之。”他接着说，世界上的不少物象看来对人十分有害，如毒虫虎狼、火灾水灾等，这一方面是因为天主必须借助它们以惩戒人类之罪恶；另一方面则是因为人类还没有充分认识它们的性能所致，一旦真正了解了它们，人类就可以转害为利，为我所用。<sup>④</sup>如果撇开其间的宗教神学成分，利氏上述话语无疑与古希腊的理性思维相一致。亚里士多德认为：自然不造无用之物，自然秩序使低级物类服从高级物类，无理性者服从有理性者；由于人是有理性的和最高级的物类，因此一切其他物类都附属于人并为人所用。<sup>⑤</sup>可见，在自然论方面利玛窦与亚里士多德并没有什么不同，二者的差别只在于：亚里士多德最终要证明的是奴役制度的合理性，而利玛窦在借用这种自然论去证明造物主对人类的特殊关爱的同时，则在实际上已把人当做一个不存在等级差别的抽象整体来看待了。汤若望在谈到人与自然的关系时也明显使用了亚里士多德的论证方法，他认为万物虽属性各异，但终为人所造，故人有权利取用：“总言一切形物，得有益于世者，悉属向人……人则最灵，而居形物之上，独能以明司格之，以爱司享之，故乃物体之美好，诸样诸色诸情，悉给人用，不禁不竭也。”<sup>⑥</sup>人类无拘无束地享用着上帝为其创造的取之不竭和无所不有的自然财富，这固然只是人类堕落之前的一种完善状态，但与此同时，神父们也把这完善状态当做人类经由漫长的赎罪过程之后所可能达到的最终理想来追求，于是通过对它的描述和追怀，神父们便对人类泯灭已久的自由权利做出了某种程度的伸张。当被问及为何天主不在一开始时就创造出具有完善德行的人时，艾儒略（Julio Aleni, 1583—1649）答复道：天主只赋予人某种向善的潜能，外加各种邪恶的诱惑，人通过艰难的修习并在

克服了这些诱惑之后而达于真善，这才算是人自己的功业；如果修善之劳全由天主包办，那就只能是天主之功而非人类之功了。<sup>⑧</sup>这种对在自我完善过程中的主动作用的强调，是完全与人文主义精神相适应的。汤若望也表达了相同的观点：“万物之中，独人自主，为善为恶，悉出本意，天主（即天主——引注）弗强，惟其弗强，所以善系其功，恶系其罪……”<sup>⑨</sup>显然，在神父们看来，既然天主已把选择善恶的自由权利给予人类，人类最终做出怎样的选择就不是上帝的责任了。此外，对善恶的酬报也不再被局限于身后（虽然身后酬报仍是主要形式），天主的正义在今世有时也与在来世一样起作用：“善必降祥，恶必降殃，或生前，或死后，此皆天主所必兼用之权。”<sup>⑩</sup>“……善恶之报，不在世物，而身后自有至公之刑赏随之……虽然，主亦间以世罚罚之，世赏赏之，以著正制之像，以示照察之不爽矣。”<sup>⑪</sup>今世之报自然以个人在现实生活中的地位或经营活动的成败为外在标志，这多少带有加尔文先定论的味道。不过，这种西式的经济伦理一经落入中国士人之手，便与一种渊源于自然秩序的尊卑等级关系紧紧连结在一起，而完全失去了其宗教平等主义的色彩。如徐光启（1562—1633）在驳斥佛教轮回说时，就谈到富贵贫贱乃天经地义的自然之作：“世人有富贵贫贱之不同，此如人身，有首有足。如只有首，而无手足任其劳，大小便出其秽，不成人矣；世界止有一天而无地，何以载？天止有一日而无星月云露，何以覆？人世止有一君而无百工使艺，何以使？孟子谓无君子莫治野人，无野人莫养君子，天下之道义也……”<sup>⑫</sup>从这种与神父们的原意大相径庭的诠释中，我们能够看出中西两种文化要达到真正的沟通是何等困难。



## 二、取和予：从中庸之道到广施博济

晚明来华耶稣会上想必都明白：任何纯宗教的伦理观都无法真正立足于世俗社会——尤其是立足于一个正受到利益关系严重腐蚀着的晚明社会；要使具有悠久世俗主义传统的中国人能够接受天主教的经济伦理，要走的第一步自然是以中、西共有的现实精神作为连接两种不同传统的契机，以期获得中国读者的认同，然后才谈得上进一步的展开。所幸的是，西欧社会长期具有宗教与世俗并行的二元主义传统，神父们完全可以依据客观环境的需要在神法与人法之间做出选择。另一个有利条件是：较为现实的亚里士多德主义在中世纪后期的理性复兴运动中日益为教会所垂青，托马斯主义的崛起则为该运动作了总结。耶稣会上显然发现了儒学的中庸之道与亚里士多德传统及托马斯主义的许多相似之处并加以充分利用。托马斯认为，世俗人生的目的是过有德行的生活，而有德行的生活的前提则是物质富足；德行生活就是通往天堂之路，故物质富足与天堂幸福是没有矛盾的；促进物质富足是君主的职责，导向天堂幸福是僧侣的职责。<sup>④</sup>因此，尽管从神法的角度来说贸易在本质上是恶劣的，但只要其目的是正当的，它就是符合人法的。<sup>⑤</sup>神父们显然是这一思想潮流的顺应者，他们深知“弃绝货财”的戒律只适用于发誓守贫的入会修士，<sup>⑥</sup>而对于普通信众来说，世俗财富不只是永恒幸福的对立面，它在维持生命和达于高尚德行方面既是不可或缺的条件，又是不可奢求的试金石。因此，在许多场合里，神父们并不反对以信仰为基础和以正当手段为前提的求财致富，正如庞迪我所说：“奉事天主有余力，或以求财，必用正道，天主无不与之。”<sup>⑦</sup>

以正确的信仰和正当的手段去规约信徒的经济活动，其结果必然导致一种具有中庸精神的经济伦理。阳玛诺在解释圣经时曾

十分明确地提出了这种中道思想：“人行有过，不谓之德；有不及，不谓之德；得中，乃真德也。”<sup>④</sup>在该思想的指导下，世财的性质开始发生了微妙的变化，那种先人为主地把财富与恶德直接联系起来的说法在一些场合里得到了修饰，如阳玛诺就指出：

“财本无善恶，人用定其善恶，善用为善，恶用为恶。”<sup>⑤</sup>庞迪我也表达了类似的看法：“金之贵贱，从于人意，去人之意，瓦砾何殊。是以金宝非因可重，故人贵之，徒因人贵，故重之。”他借用古代迦太基人的格言说：“金钱者，善用之为德器，否则为恶器。”<sup>⑥</sup>总之，从社会伦理的意义上来说，世俗财富本身是不能以善、恶的标准来为其定性的。

这样一来，决定性的因素就被置于人身上。在现实生活中，人与物的关系是奇特的：人既不得不依物而生存，同时又常常为物所拖累，这便是中庸财富观提出的现实依据。亚里士多德曾带着十分欣赏的口吻描述古希腊曼底涅亚那些自给自足、思想单纯的农牧民：“……这类人民……一家衣食并无余裕，所以终岁辛勤，早晚不舍耒耜；他们习于知足，不贪图他人的财物，不作非分之想……”他认为就品行而论，城邦中以此类人为最优良。<sup>⑦</sup>耶稣会士想必从亚氏的这种中庸理想中得到不少启发。在经济伦理上，不贪不奢不吝，知足节用，即为中庸；而无论是在中国还是在西方，传统上都赞誉“俭”，那是因为它具有种种中庸的特征。先秦儒学并不否定致富求贵为人之合理愿望，但同时也认为君子对富贵的追求须取之有道。孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道，得之不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道，得之不去也。”<sup>⑧</sup>又说：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之；如不可求，从吾所好。”<sup>⑨</sup>君子既以道为先，富贵之事对于个人而言，自然只能随遇而安，不可妄求；而对于他人和民众而言，应使其维持一种不贫不富的状态，以此达于仁义。在孟子看来，人过于富则懒，过于贫则暴，懒与暴都是生乱的祸根。<sup>⑩</sup>而

为了应付凶岁时不可预测的物质匮乏，必须养成俭的习惯，于是俭便成了中庸正道上美德。孔子说：“奢则不孙，俭则固，与其不孙也宁固。”<sup>⑧</sup>孟子则把“俭”与“恭”联系起来，认为有了这两样，就可以做到安分守己，既不夺人，也不侮人。<sup>⑨</sup>

晚明在华耶稣会上所阐发的中庸理论显然也包含着经济伦理上的节俭精神。阳玛诺在诠释圣经时所贯彻的就是这一精神：“富人紧键财贿，不用不施，谓之不及，而落于吝；太用无节，谓之过度，而落于侈；善用乐赈，以节规财，谓之中中，而得俭士之称。”<sup>⑩</sup>利玛窦打比喻说：“财之于用，如履之于足也，适度焉尔矣，短则拘迫，长则倾倒耳。”<sup>⑪</sup>他在批判佛教的轮回学说及斋戒习俗时指出：“仁”只可施于人，不能延及于牲畜，因为后者与财货一样，同属于用之于人之列，“鸟兽草木与财货并行，惟用之有节足矣。”虽然利氏仍以现世与来世的对立这种禁欲主义的宗教理论为基础去解释天主教斋戒的意义，认为饮食是人与兽共性之体现，饮食减则兽性亦减，德行亦增，<sup>⑫</sup>但他毕竟承认了现世存在的合理性和人生的必要性。为此，他便有可能把中庸思想具体应用于饮食生活，即一方面强调“无身不得而生”，“无食不得而养”，饮食乃生活不可或缺之重要环节；另一方面，又一再指出饮食过美、过量将“伤身心，恣色欲”。在他看来，饮食惟有以维持生命为度，才能有益身心，延年增德：“君子之欲饮食也，特所以存命；小人之欲存命也，特所以饮食……吾未尝为身而生，但无身又不得而生，则服食为度饥之药，服饮为口渴之药耳，谁有取药而不惟以其病之所须为度数焉……”<sup>⑬</sup>故经利氏一番演绎之后，天主教的斋戒看来并无多少苦行色彩，倒是充满人道与实用的精神：“（斋戒）又须量本身之力何如。有衰病者，未免时以滋味养身也；有行役者，劳其四肢，不容久饿。故天主之教制，老者六旬已上，稚者二旬已下，身病者，乳子者，劳力为仆夫者，皆不在斋程之内。”<sup>⑭</sup>庞迪我也把中庸精神引入饮

食生活：“真节德者，既戒饮食过多，又戒过少；既以节克多食之过，又以智克少食之不及，令就中也。饮食过多，则肉身距远，不若于理；过少，则肉身弱，不能辅神于行德。”<sup>⑤</sup>在这里，灵魂的完善显然已经离不开肉体。当然，与纯世俗的和以为民求富谋福为目的的儒学思想比较起来，耶稣会的宗教节制观仍有自身的鲜明特色。耶稣会节制观主要是属于个人灵修的宗教伦理，因此它把重心放在个人对世福的心态调节上，而并不怎样重视作为团体大局的“义”与作为个人存在的“利”之间的关系，其主要的体现是神父们总是不断强调应满足己有，知足常乐。利玛窦指出：物质财富与名利、地位，都属身外物，可遇不可求，为了保持气平身泰，人们应随遇而安，满足己有。<sup>⑥</sup>艾儒略要求他的中国读者要以平常的心态去看待一直被世俗社会所孜孜追寻的世俗事物：“财、乐、福、寿，人之所同欲也，然智者求系已得之财，趋不能失之乐，慕能满己心之福，祷其无终尽之寿也。金帛之财，不必由我得，故智者弗求；世上荣乐，不必永不失，故智者弗趋；目所见，耳所聆，身所享诸福，概未足满我心，故智者弗慕；人生年寿，罔不有终，故智者亦弗之祷。”<sup>⑦</sup>庞迪我认为精神上的富有比物质上的富有来得更为重要，而知足常乐是精神富足，是真富：“以其所得知足者，大富也，实富也；不知足者，大贫也，实贫也。”“君子于财不羨，惟随顺之；得之不废，惟轻之。”<sup>⑧</sup>不过，知足常乐毕竟是以“按量定需”为原则，根据该原则，富人在消费上的奢侈常常可以找到正当的理由，因为人们在什么情况下才能知足，既因人而异，又随个人体验的变化而改变。为了防止“足而不知”的弊端，庞迪我设定了另一原则，即“按需取量”，其前提是把“需”控制在一定范围内，即人之所“需”应像鸟兽那样以能维持生命为度：“夫人以衡称，以尺量，所称量必有限；人以其所须度所取，所须有限，所取亦有限，得而足矣。鸟兽无人灵，其情欲有节，能以所须定所取……以物欲

称量物取，物欲无限，物取安所底止而能足乎？<sup>⑧</sup>

一方面，财富本身无善恶，善用则善，恶用则恶；另一方面，中道之行以节制物欲为要，于是必须给多余财物提供一条正当的疏散渠道（即“善用”），那就是施舍。如果说“需”是取的理由，那么“施”就是予的途径。施财赈贫历来被看做是践履基督教信德与爱德的基本体现，因此神父们在阐发该思想时亦不遗余力。通过抨击善德的对立面来赞美和弘扬善德，这是神父们经常使用的手段。他们把“贪”与“吝”当做一对孪生的恶德，并借反贪限物欲，借反吝倡施舍。利玛窦曾用大量的西方寓言说明吝者自以为聪明，结果证明是最愚蠢的，因为“财之美在乎用”而不在于藏；他认为吝财之举归根结底仍源于贪财之念，因而“与贪与吝相随，贪必吝，吝必贪”。贪财者与吝财者同样是世财的奴隶而非它的主人，财富的真正主人是那些“使财”者而非“事财”者。<sup>⑨</sup>所谓“使财”，即为善用财物，而善用财物的最重要方式便是周济他人。虽然耶稣会上有关施舍济贫的思想主要以宗教平等主义为依据，但它也常常从新约传统“取有余补不足”的经济平均主义当中找到其世俗的基础，<sup>⑩</sup>在这种情况下，神父们的施予观便具有了明显的功利主义色彩。庞迪我认为，天主生成的财物本足以供世人享用，而贫富差别是由人们之间的相互凌夺造成的；对他人的凌夺则由贪吝引起，消弭贪吝、恢复既有秩序的重要途径之一便是施舍。<sup>⑪</sup>这一带有基督教社会主义痕迹的思想反映了破产小农的情绪，就其反掠夺的社会功能而言，它是激进的；就其历史观而言，它是倒退的；而就其主张的手段而言，它却是软弱无力的。庞氏一再告诫读者：财物生不能带来死不能带走，如不趁在力所能及时济贫积德，则死后不仅财物旋归他人所有，而且无善名可居，终落得个财、德两空。<sup>⑫</sup>积德行善，为自己身后留下一个好名声，这在一般中国人听来还是颇具人情味和吸引力的。他进一步指出：财物匿而不用，既不利人，也不

利己；而施财予人，则他人有得财之利，自身有获德之功，何乐而不为？天主教修德之道，无非是使贫者能忍，富者能施；尤其重要的是，施财予人，其意义主要不在于救人于贫困，而在于救自身于罪恶。<sup>⑤</sup>从这里我们可以看出，在神父们的眼里，一个分化殊异的现实社会固然应当通过“贫者忍”和“富者施”去协调并获得平衡，可是当一名施舍者在进行施舍时，其根本出发点和动机却在于自身的增德和获救，如此一来，人们对现世社会责任的履行便被提升到对来世自身救赎的关注上，这尽管是拘泥于儒学传统的中国读者所难于理喻的，不过它毕竟比单纯以怜悯穷人相号召的世俗施予观更能蛊惑人心，因而也就具有了更加广泛的社会意义。由于天主教的施予观建立在“人为物先”这样一个宗教创世论基础上，它把人当做一个虽是抽象却是平等的整体来关怀，从这个意义上来说，它是非常入世和积极的。庞迪我在谈到为什么要济贫赈困时指出：“故有实德者，必爱人于万物之上，不辞劳苦以救人患，不惜费以拯人贫；若吝于费，明微为鄙人，且无德焉。”<sup>⑥</sup>既然无彼此之分的人重于物，当仅以区区财物为牺牲便能拯救穷人于危难时却不愿为，自然是无德的鄙人了。

在解决了施舍的必要性问题之后，施舍的具体方式问题便被提了出来。庞迪我对此曾规定了几条颇有特色的原则，其一是量力行施：“人求尔，尔能予，则予，不能予，告之以其故，即不予，人不恚矣。”“所施恩，勿过尔量，视友如己足矣，列仁之序，从己身始，故予贫不使我贫，救患不使我入患，乃善予也。”从世俗的角度看，因赈困而使自己陷入困境，那未免失去了赈困本身的意义。可见，该原则仍是基督教中道观的引申。<sup>⑦</sup>其二是由衷而施：“尔喜予，予乃为恩，强而后可，弗德也。故曰：我感人所喜予，不感我所强也。”庞氏在这里借用了古罗马斯多噶派诗人塞涅卡的名言，表明行施之心比所施之物来得重要。<sup>⑧</sup>由衷行施的思想可能直接来自新约，耶稣在谈到施舍时曾说：“你

在救济穷人时，必不可张扬，此事应在暗中进行……”<sup>⑤</sup>做善事不使他人知道，自然是发自内衷。其三是施当及时：“……有所愿，莫苦乎久久悬望而弗得焉。故与其须，不如即拒，即拒欺微也。”庞氏认为，先许施后食言是一种最折磨人的辱慢行为，它虽然在短期内骗取了受施者的感情，却召来难以消弭的怨恨。<sup>⑥</sup>其四是海量广施：“施恩者，宜视所施人及所施物也，物勿全施一人，宜及多人。”由于这种施与思想以基督教平等观为基础，受施者便应是一概平等的——即使是恶人也应照施不误。“尔欲效上帝，勿弃恶者，日光下照不遗恶人也；贫人虽恶，与视其恶而弃之，无宁视其性而拯之。”<sup>⑦</sup>这里明显体现了福音书中有关以德报怨的精神，即把恶人和罪人纯粹看做病人，对他们只能施之救治，不能放弃不管，这在普通中国人看来是不可思议的。其五是非义勿施：“施者益一人不损一人，善施也；苟损彼益此，损益半，可谓善施哉？施不待求，谓之美恩；如求我以非义而施之，谓之柔仇；知我施彼，彼必恃恩以恣恶，勿施之，恐其罪恶及我故也。”<sup>⑧</sup>周贫济困既不能损害一些人的利益去满足另一些人的需求，也不能让施舍物用于邪恶的目的，这与基督教伦理完全相吻合。最后是受施不忘恩，行施不图报：“有不可不忘，施恩于人者是；有不可忘，受恩于人者是。”对于忘恩负义的小人，亦应以德报怨，以恩化仇，体现君子之无限度量：“尔施不知谢，勿怒也；不怒，或可化令改矣，怒之则令增恶彼人也。不应一施，必应再施，再施亦忘，三施之，或并前二，能追忆焉。若不增新恩，岂不失旧恩而得仇乎？且微尔量狭矣。施恩而失之，不足徵大度；失恩而施之，乃是徵大度也。故君子能施于无情之人，以至化令有情。”<sup>⑨</sup>此条在伦理依据方面与“海量广施”原则是基本一致的。

相比之下，中国传统思想对周贫济困似乎并不特别重视。先秦儒学固然也包含着一种朴素的施与观，但它与维护政治统治秩

序这一世俗目的的关系过于直接和密切，因而在实际上失去了个人灵修的功能；它虽具有某种经济平均主义的基础，却完全缺乏宗教平等主义的色彩。<sup>②</sup> 中国传统的施与观也许主要是渊源于对自然人性的独特理解，即孟子的所谓人皆有恻隐之心，因此见贫不施与见死不救一样不符合人的本性。不过，这种世俗的施与观并没有太多的普遍性和广泛性。孔子在回答“博施”、“济众”是否为仁的问题时，认为广施博济是件极其宏大恢远的事情，连尧、舜等圣人都未必能够完全做得到；人们不必那么好高骛远，只要推己及人就算是走上了达仁之道了。<sup>③</sup> 孟子更进一步认为，行施与受施都应合乎义和礼，受施者只有以一定的劳动、服务或名分为代价，才可名正言顺地接受施舍；而以人格为牺牲的单纯赐与，则是无论如何不能接受的。<sup>④</sup> 于是，在儒家的施与观中，施与者与受施者之间只是发生双边的关系，即施恩与报恩的交互关系，而并不存在施与者与第三方即天国酬报的关系问题。这样一来，“还报”的负债感便必然有力地遏制着受施者的求施欲望，对于“节气”的过多强调更使受施者处在一种十分羞辱的境地上。与此相应，中国传统上对吝啬似乎并没有太多的反感，这是否与宗法制家庭关系的长期存在有关，是值得深入探讨的。但有一个事实却是不容置疑的，即传统儒学总是鼓励人们履行家庭义务和为家族血缘的正常延续积累必要资财，并把这些行为看做是践履孝德的体现。这种情况必然为社会性济贫赈困增添了困难。

### 三、“廉洁无求”与“仰仗葡商”

在大致认识了神父们的天主教经济伦理及其财富观之后，我们仍有必要回过头来对他们自身的实践情况作一个简短的考察。

根据耶稣会的规定，为了教育和“拯救灵魂”的需要，修会作为整体可以通过接受捐赠等方式获得教产，但会上个人必须发



誓守贫，他们只能依需要使用教产，而不能拥有个人私产。<sup>⑧</sup>从总的方面来看，晚明来华耶稣会上还是能够信守该誓约的。李之藻（1565—1630）在列举利玛窦的诸多优良品德时提到了他在物质生活上的清廉节制：“……孜孜求友，酬应颇繁，一分不取，又不致乏绝，始不肖以为异人……”<sup>⑨</sup>福建诸士绅在赠艾儒略等神父诗中也对此多有涉及，如陈宏巳的“身绝嗜欲根，家视如脱屣”、邓材的“守身超色界，度世混尘缘”、陈耀的“笃行士所则，不慕爵禄荣”及王标的“载道南来一客身，艰关廿岁不知贫，胸吞汗索参今古，思入风云泣鬼神”等等，<sup>⑩</sup>都是对神父清贫寡欲、专心修道的称颂。曾德昭神父是南京教案的当事人之一，他谈到政府当局在查封北京的耶稣会会所时发现神父们非常贫穷，执行公务的军士因而大受感动。<sup>⑪</sup>这些无疑都是史事。

鉴于葡萄牙及西班牙商人在中国人当中所造成的恶劣影响，神父们总是小心翼翼地保持着与商人之间的距离。此外，由于神父们对于商人及其活动仍然抱有一种无疑是渊源于中世纪的深厚成见，他们便常常与这些惟利是图的赢利者发生摩擦。沙勿略（Saint Francois Xavier, 1506—1552）在寄回欧洲的书简中对锡兰岛上的葡萄牙商人的无耻行径痛心疾首。据说正是由于葡商的贪婪才驱使他走上了去日本和中国的道路。<sup>⑫</sup>利玛窦在谈到广东人的仇外情感时，特别指出葡萄牙商人的一再骚扰对于激发这一情感所起的作用，他认为葡商与地方当局的勾结使平民百姓变成了经济上的牺牲品，这就是广东人民特别仇外的原因。<sup>⑬</sup>庞迪我对经商取利活动也极力贬斥，他指出，商人冒死逐利，终受地狱之苦，实不划算：“商贾梯航遍山海，蹈水火走天际，逃贫趋富，求以护命，因而失命者甚众。度海之舟，九沉一浮，彼九者不足惧沮之，此一者顾足诱动之，以大劳致微乐，以微乐又屡致永年之苦，殫竭既久得聚财，忽死遂不获暂享之。”<sup>⑭</sup>至于那些欺行霸市和缺斤短两的不诚实商人以及以钱吊钱的高利贷者，则径直被

等同于盗贼。<sup>⑧</sup>

在另一方面，为了维持自身的独立性，神父们在中国境内尽量设法避免接受官方的赐与和捐赠，坚持多施少取的原则。利玛窦在谈及与肇庆的地方官员交往时写道：“如果神父们想接受长官的施舍，他们本可以得到原来打算修建佛寺的一块赐地；但他们认为，聪明的作法是不要屈从于做官的权力而损害新生的传教自由。他们拒绝接受赐与，不使基督教蒙受贪婪之嫌；从一开始，百姓便知道，传神道者并不为他们的宗教追求物质利益。”<sup>⑨</sup>此后各传教点上的教产，都不是以捐赠的形式，而是以购置的形式建立起来的。1601年以后，利玛窦等人虽然在北京接受了皇帝的赏赐和政府的固定津贴，但利氏却把它理解成为国家效劳（为万历帝修理自鸣钟并培训修理工）的合理报酬。<sup>⑩</sup>由此神父们便在总体上给人留下了“专心修德”的清廉形象。不过，神父们既未接受国人馈赠，也不仕宦取禄，却无冻馁之忧，且有济人之余，这不能不引起一些人的猜疑：文化层次较低的市井小民相信他们是谙熟点金术的法师，<sup>⑪</sup>正统官员及绅士则怀疑他们与澳门的葡萄牙商人有经济来往。<sup>⑫</sup>对于前一猜测我们尽可置之不理，但对后一说法却不得不给予必要的重视。

晚明来华耶稣会士与澳门葡萄牙商人的关系从一开始就是中国官方乃至普通百姓所关注的问题，它也成为反教人士挑起争端的其中的一个借口。明末钟振之在揭露神父们的“伪善行径”时痛心疾首地指出：“……然闽粤民庶，每年必与吕宋等国商贾往来，汝（指耶稣会士——引注）之羽翼，每年附舟赍送宝物以相资给，是故与汝交者，汝不希彼一毫供养，更以异物而赠惠之，人遂谓汝廉洁无求，胜彼释老之劝人布施，乃至缙绅达士，亦被汝惑，以为恭恣廉退，俨然大儒风格，呜呼，安知王莽谦恭乃汉室之贼，介甫新学实宋世之蠹哉。汝之心术亦太恶矣！”<sup>⑬</sup>把神父们比作篡汉之王莽和不畏天变、不法祖宗的王安石，这在耶稣会

的同情者及信教的士大夫听来未免是耸人听闻的。杨廷筠(1557—1627)在南京教难后驳斥一些儒士把天主教与秘密邪教混为一谈,他说:“邪教敛财白润或用以图谋恶事,西士皆自食其力,非礼钱一文不受,又教人不贪非分之财,亦不得妄想非分之财……”<sup>⑧</sup>此议突出神父廉洁奉道的品德,在经济上将天主教与秘密宗教区分了开来,其中“自食其力”一说,虽有含糊暧昧之嫌,但也不乏事实依据,因为驻日本和澳门的耶稣会士实际上就是通过直接参与经济活动获得大部分给养的。裴化行告诉我们,随着福音事业的发展,原先靠当局补贴及私人捐赠得到的经费日渐难以为继,驻日本的耶稣会士便在罗马教廷的默许下把罗马和里斯本拨发的补贴拿去增值;他们在澳门收购中国的丝绸,然后运载到长崎转手倒卖,并先后派出了陆若汉、韦埃拉及斯宾诺莎等神父专门主理这项工作。<sup>⑨</sup>为了维持这种经济利益,1622年6月,驻澳门的耶稣会士不惜与前来进犯的荷兰人大动干戈。中国内地的耶稣会士因受制于一种稳定和统一的政治环境而缺乏直接涉足赢利活动的机会,但他们无疑也从澳门与长崎的贸易中获取好处。根据利玛窦的日记,中国传教团的经济来源主要是由澳门神学院每半年发放一次的财政津贴,<sup>⑩</sup>而这种津贴能否按期按量发放,则在很大程度上取决于日、澳海上贸易的状况,因此,神父们在经济上对澳门的仰仗是不言而喻的。利玛窦曾提到由于一艘定期往返于澳门与日本间的葡人商船的失事,使捐助给传教团的款项骤减。<sup>⑪</sup>利氏在谈及这艘商船对于传教团的重要性时说:“整个澳门市都是依靠这艘船所提供的贸易和货物的。三个传教基地也依靠它,而且偿付在南京购置的住所以及去北京的旅费也都依赖于它。”<sup>⑫</sup>不过在不久以后,“期望已久的商船从日本驶进澳门港的日子终于到来了。这就结束了罗明坚神父缺钱用的窘境,葡萄牙人慷慨施舍使他得到大量支援……”<sup>⑬</sup>此外,神父们似乎还通过某种非定期的募捐形式从葡商手里获得部分供

给，龙思泰认为正是澳门居民的慷慨捐施使中国教团获得了大笔资金。<sup>⑧</sup>葡商对传教团的支持有时也获得了回报，如在肇庆时期，神父们就常常帮助前来经商的葡萄牙人促成交易。<sup>⑨</sup>他们甚至斡旋于中国官员的亲属与葡萄牙商人当中，为他们的丝绸贸易穿针引线。<sup>⑩</sup>神父们与澳门方面如此密切的关系自然会引起朝野的警戒和疑虑。

针对各种责难，徐光启上折万历帝为神父们作了如下辩护：“……诸臣（指来华耶稣会士——引注）所以动见猜疑者，止为盘费一节，或疑烧炼金银，或疑夷商接济，皆非也。诸臣既已出家，不营生产，自然取给于捐施，凡今衣食，皆西国捐施之人，展转托寄……”<sup>⑪</sup>徐光启在这里把“两国捐施之人”从“夷商”当中区分了开来，他以为这样便可以使神父们与葡商脱离开关系——我们不知道他是有意掩人耳目还是的确为神父们所蒙骗，不过他毕竟最终承认了神父们的衣食皆仰仗于西人，这要比“自食其力”之说明确得多。他进一步解释道：其实，神父们来自西人的衣食并不是经常有保障的，“间遇风波盗贼，多不获至，诸臣亦甚苦之。”而神父们之所以不肯贸然接受国人捐赠，也事出有因：“然二十年来，不受人一钱一物者，盖恐人不见察，受之无名，或更以设骗科敛等项罪过相加；且交际往来，反多烦费故耳。”为了彻底消弭国人的疑虑，他特提出了一个改变传教士供给来源的建议：“为今之计，除光禄寺恩赐钱粮照旧给发外，其余明令诸臣，量受捐助，以给衣食，足用之外，义不肯受者，听从其便；广海夷商，谕以用度既足，不得寄送西来金钱，仍行关津严查阻回，如此音耗断绝，尽释嫌疑矣。”<sup>⑫</sup>就此后的事态发展情况看，该建议即使曾被一度采纳施用，其效果也是极其有限的，因为无论如何，至少在中国宫廷与罗马的关系最终破裂之前，经济联系总是神父们与其上级及母国保持联系的最重要的方式之一，何况在南京教难以后由于北方女真族进逼日紧，明朝宫

廷对澳门葡人的炮筑抱有更多的期望，在其间发挥重大作用的耶稣会上与葡商的联系实际上是加强了而不是削弱了。<sup>⑫</sup>

赢利活动无疑是修会谋求自身生存和发展的重要途径，在通常情况下它会影响修士个人的修持并从根本上毁坏守贫的戒律。<sup>⑬</sup>然而，耶稣会却能够在修会的整体政策及传教手段与会士个人的德行之间做出严格区分，在一段相当长的时期里使传教团财富的增长与神父的安贫乐道并行不悖，这种情况当然与会士们较高的整体文化素养有关，不过它在一定程度上也代表着 16—17 世纪欧洲社会剧变之际由各种新生因素所激起的具有强烈逆反倾向的复古情感。一位后来的耶稣会士在谈到金钱与守贫的关系时就很有些辩证的味道，他认为在推进异教地区的基督教事业中，传教团的财富与会士的安贫乐道相辅相成，缺一不可。<sup>⑭</sup>由此可见，耶稣会经济伦理的时代特征是多么鲜明。

注释：

①这是罗马时代在西班牙的凯尔特人当中普遍流行的一种习俗，参看 William Edward Hartpole Lecky, *History of European Morals, From Augustus to Charlemagne*, Vol.1 New York, 1872, p.218.

②《天主实义》，载李之藻《天学初函》（一），台湾学生书局 1964 年影印本，第 426～427 页。

③④⑤⑥《喻人十篇》，载《天学初函》（一），第 203 页，159，204，276 页。

⑦《朱子语类·卷十三：学七力行》。

⑧⑨《马太福音》，第 6 章 19～20 节，第 6 章 24 节。

⑩《提摩太前书》，第 6 章 10 节。

⑪《主制群微》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局 1966 年影印本，第 580 页。

⑫《圣经直解·卷八》，载《天主教东传文献三编》（五），台湾学生书局 1972 年影印本，第 2303 页。

⑬《圣经直解·卷一至二》，载《天主教东传文献三编》（四），台湾学生书局 1972 年影印本，第 1607、第 1980~1983 页。

⑭⑮⑯⑰⑱《七克》，载李之藻《天学初函》（二），台湾学生书局 1964 年影印本，第 835~836，857，844~845，861，850、854 页。

⑲详见《论语·卫灵公》卅一、《论语·宪问》十一、《论语·学而》十五、《论语·里仁》九。

⑳详见《孟子·告子》十二（15）。

㉑《论语·里仁》十六。

㉒《论语·子路》四。

㉓《论语·卫灵公》卅三。

㉔《论语·子张》四。

㉕《朱子语类·卷十三：学七力行》。

㉖《朱子语类·卷四：性理·人物之性·气质之性》。

㉗⑳《天主实义》，载前书，第 379，505~507 页。

㉘见亚里士多德《政治学》，商务印书馆 1983 年版，第 8~16 页。

㉙㉚㉛《主制群微》，载前书，第 518~519，602，601 页。

㉜⑳《二山论学记》，载《天主教东传文献续编》（一），台湾学生书局 1966 年影印本，第 460~461，465 页。

㉝《辟妄》，载《天主教东传文献续编》（二），台湾学生书局 1966 年影印本，第 641 页。

㉞《论君主政治》，见《阿奎那政治著作选》，商务印书馆 1982 年版，第 83~89 页。

㉟《神学大全》，见《阿奎那政治著作选》，第 143~144 页。

㊱阳玛诺在演绎景教碑文时指出：“……既入修会，非止弗私蓄敛，全以己有，周给贫乏。”见《景教流行中国碑颂正诠》，载《天主教东传文献续编》（二），第 727 页。

㊲⑳《七克》，载前书，第 866，844，858 页。

㊳《圣经直解·卷六》，载《天主教东传文献三编》（五），台湾学生书局 1972 年影印本，第 2076 页。

㊴《圣经直解·卷七》，载上书，第 2237 页。

㊵《政治学》，第 317 页。

④《论语·里仁》五。

⑤《论语·述而》十一。

⑥详见《孟子·告子》十一（7）。

⑦《论语·述而》川五。

⑧《孟子·离娄》七（16）。

⑨《圣经直解·卷六》，载前书，第 2075~2076 页。

⑩《畸人十篇》，载前书，第 274 页。

⑪⑫《天主实义》，载前书，第 508~509、516、520 页。

⑬见《畸人十篇》，载前书，第 201 页；亦见《天主实义》，载前书，第 514~515 页。

⑭《七克》，载前书，第 979~980 页。

⑮《二十五言》，载李之藻《天学初函》（一），台湾学生书局 1964 年影印本，第 331~332 页。

⑯《五十言余》，载《天主教东传文献三编》（一），台湾学生书局 1972 年影印本，第 372~373 页。

⑰⑱⑲⑳㉑ 《七克》，载前书，第 851 页、861 页，852~853 页，880 881 页，846 页，877~878 页。

㉒《畸人十篇》，载前书，第 160、277~281 页。

㉓《科林斯人后书》第 8 章 13~15 节记保罗对富人们说：“……既然现在你们有余，那么你们只有帮助那些不足的人才是公平的。等将来你们不足而他们有余的时候，他们就会帮助你们。这样就可使双方都获得均等的对待。”

㉔⑵⑶⑷⑸⑹ 《七克》，载前书，第 871、871、874、875、873、873~874、875、875 876 页。

⑺《马太福音》，第 6 章 3~4 节。

⑻《七克》，载前书，第 874 页。接上引文有“先己后人，先亲后疏，先善者，后恶者”句，与上下文意相斥，疑在此句前脱漏“勿”字。

⑼孔子说：“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。”见《论语·季氏》一。

⑽《论语·雍也》廿八。原文为：“子贡曰：如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，

己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”

⑳ 《孟子·万章》十（6）。万章在问及有关君子施与外来寄寓者财物的方式时与孟子对话片段：“……（万章）曰：周之则受，赐之则不受，何也？（孟子）曰：不敢也。曰：敢问其不敢何也？曰：抱关击柝者皆有常职以食于上。无常职而赐于上者，以为不恭也……”又见《孟子·告子》：“……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；万锺则不辩礼义而受之。万锺于我何加焉？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。”

㉑ James Brodrick, S. J. The Origin of the Jesuits, Longmans, Green and Co., 1971 pp.74-75.

㉒ 《刻崎人十篇》，载《天学初函》（一），第 101 页。

㉓ 详见《闽中诸公赠泰西诸先生诗初集（熙朝崇正集）》，载《天主教东传文献》，台湾学生书局 1982 年影印本，第 657, 661, 671, 676 页。

㉔ 曾德昭《大中国志》，上海古籍出版社 1998 年版，第 255 页。

㉕ 见 James Brodrick 前揭书，第 131、133-135 页。

㉖⑳㉑ 《利玛窦中国札记》，上册，中华书局 1983 年，第 174~175, 169, 210 页。

㉒ 《七克》，载前书，第 1059 页。

㉓ 见庞迪我《天主实义续篇》，载《天主教东传文献续编》（一），第 270 页；又见艾儒略《涤罪正规略》，载《天主教东传文献三编》（三），台湾学生书局 1972 年影印本，第 1222 页。

㉔ 《利玛窦中国札记》下册，中华书局 1983 年版，第 423~425 页。

㉕ 《利玛窦全集·利玛窦书信集》（上），台湾光启出版社 1986 年版，第 178 页。

㉖ 《辟邪集·钟振之〈天学再微〉》，载《天主教东传文献续编》（二），第 952 页。

㉗ 《鸾不并鸣说》，载《天主教东传文献续编》（一），第 41 页。

㉘ 见裴化行《利玛窦评传》下册，商务印书馆 1993 年版，第 487 页；亦见龙思泰《早期澳门史》，东方出版社 1997 年版，第 216 页。



⑳㉑㉒㉓㉔ 《利玛窦中国札记》上册，第 215，158~159、182、219、192 页。

㉕ 《利玛窦中国札记》下册，第 377 页。

㉖ 见《利玛窦中国札记》下册，第 479 页；又见龙思泰《早期澳门史》，第 216 页。

㉗ 《辩学疏稿》，载《天主教东传文献续编》（一），第 31 页。

㉘ 《辩学疏稿》，载前书，第 31~32 页。

㉙ 详参《大中国志》，第十二章。

㉚ 中世纪的许多隐修会和托钵僧团都走上了这一过程。见汤普逊《中世纪经济社会史》上册，商务印书馆 1984 年版，第 185 页；下册，第 224~226、240 页。

㉛ 见《利玛窦评传》下册，第 487~488 页。

## 日本耶稣会士所面临的伦理困境及其对策

戚印平

在日本早期耶稣会的历史上，1587年6月19日是一个至关重要的日子。在那一天的清晨，曾经与传教士们保持良好关系的丰臣秀吉突然发布了著名的传教士驱逐令。丰臣秀吉的驱逐令被视为耶稣会日本传教事业由盛到衰的分水岭。在以后的年代中，尽管传教士一直在为获得生存空间而努力，但最后还是经历了系列屠杀事件后，于1636年被彻底逐出日本。

关于丰臣秀吉突然颁布的传教士驱逐令的原因，史家有多种解释，但日本民间一直流传着一则颇为离奇的说法：当丰臣秀吉亲率大军平定九州地区之后，他的侍医施药院全宗出于对基督教的仇恨，有意在有马地区搜寻美貌的信教少女供丰臣秀吉玩乐，以便伺机挑拨。结果不出其所料，基于基督宗教的伦理观念，被掳来的少女们绝不从命，丰臣秀吉勃然大怒，随即下达了驱逐传教士的命令。

我们不知道这一民间传说有多少事实根据，作为全日本的最高统治者，丰臣秀吉发布此令的主要动机，应当是出于其强化封建统治的政治需要。虽然秀吉的脾气极为暴躁，但他决不会因为几个女人而一时冲动地做出如此重大的决定。但另一方面，这一传说亦从另一侧面提示出在耶稣会士传教日本的全过程中，基督宗教的道德观念与日本社会传统道德观念的剧烈冲突。出于不同

的宗教和文化背景，双方的道德观念和善恶标准有着巨大的分歧。对于传教士而言，如何挽救道德沦丧的日本人，使他们理解并接受基督教的伦理规范和道德标准，一直是他们为之奋斗而又困难重重的艰巨任务。正是在这一道德教化的宣教过程中，传教士灵活的策略选择及其文化上的宽容精神，亦受到严峻考验并得以充分展示。

### 一、“亲近男色是违反自然的罪过”

作为神学体系中的一部分，基督教的道德和伦理的核心概念是对于上帝的信仰。一般来说，基督教伦理学认为造物主上帝是至善至美至爱的存在，而人类的至善至美和至爱，亦因此而体现在对上帝的信仰和对于其尘世代表教会的服从。但是，当对于惟一神的信仰尚未被日本人所普遍接受的时候，向他们宣传这种过于抽象的宗教道德未免有些对牛弹琴，因此，传教士最初的道德说教主要集中在一般性社会伦理的范畴。

传教士最初的道德义愤，主要是源于日本人在性生活和性道德上的过于随意，尤其不能为传教士所容忍的便是当时日本社会中颇为流行的同性恋恶习。我们知道，根据基督教的教义，同性恋违背了上帝创造亚当、夏娃的初衷，是违背自然规律的乱伦大罪。《圣经·利未记》明确宣布：“若与男人苟合，像与女人一样，他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归到他们身上。”<sup>①</sup>

正因为如此，当沙勿略（Francisco Xavier）在山口第一次会见大内义隆时，他便按捺不住，对同性恋的罪恶进行了猛烈抨击。沙勿略首先命令修士费尔南德斯（Juan Fernandez）朗诵宇宙创造的故事和上帝与摩西订立的十诫，这些说教预先都译成了日文。在指出日本人的偶像崇拜以及其他种种错误时，他还提到

了同性恋的罪恶。记录说教的本子上用口文写道，干这种下流事的人，比猪还脏，比狗和其他没有理性的禽兽更为低劣。沙勿略直言不讳的责难使会面的气氛极为尴尬，大内义隆脸色铁青，一言不发，以至于费尔南德斯担心他会下令杀了如此胆大妄为的外国传教士。<sup>②</sup>

尽管沙勿略的诘难使得这次会面不欢而散，但领主态度暧昧的沉默不仅没有使他退缩，反而激发起他宣扬神喻的巨大勇气和强烈冲动。在没有获得传教许可的情况下，沙勿略第二天便走上街头，在大庭广众中继续抨击这一罪恶。与前一天的做法一样，他首先让费尔南德斯照本宣科地朗读了译成口语的教义，然后大声宣布，日本人已经犯下了无与伦比的罪恶，而此罪又是多么的深重而极其肮脏。他迫不及待地想让所有的听众明白，天地之主耶和华将因他们的恶行而给予这世界极重的惩罚。<sup>③</sup>

当沙勿略将他的传教对象确定为割据一方的地方大名后，传教士将他们的道德愤怒集中发泻到最令他们痛恨的佛教僧侣身上。沙勿略在批判佛教徒五戒中的戒淫律条时这样说道：

关于第三条避开淫荡的戒律，他们（僧侣）将其解释为只有以妇人为邪淫对象才是犯罪。他们声称，如果要他们观看女人，他们更愿意注视毒蛇。但另一方面，他们为使自己的地位和财产有人继承，又公然养育着像女人那样花枝招展的少年。人们非常清楚僧侣们沉湎于这些少年，或向自己请教学问的其他少年间的邪淫之中。僧侣们从不将如此可憎的、禽兽般的，同时又是忌违自然之理和秩序的行为视为罪恶。他们不仅不谴责它，甚至还加以认可。于是民众也模仿他们，习以为常，见怪不怪了。<sup>④</sup>

我们不知道山口的听众对沙勿略的指控有些什么反应，但费尔南德斯在 1551 年 10 月 20 日于山口写给沙勿略的信中，曾经提到日本人在面对这一指责时所表现的困惑。他告诉沙勿略，日本人承认与女人发生不正当关系的罪恶，但他们不理解神父为什么要对猥亵男童如此气愤。在他们看来，将男孩子作为色情对象并没有使他的亲戚们丧失名誉，也没有对孩子们犯罪。因为孩子们并没有可丧失的处女性，因此喜好男色亦不是犯罪。费尔南德斯告诉沙勿略，他告诉听众，神创造万物时已分别创造了男女，以便让他们子嗣延绵。因此，亲近男色是违反自然的罪过，连动物也不这样做，所以行此事的人是犯了比动物更低劣的极重之罪。<sup>⑤</sup>

在以后的岁月中，我们还能不时地看到他们对于同性恋陋习的指控。在这一方面，他们的态度似乎没有发生任何变化。客观地说，传教士的道德指控未必没有道理，但他们如此义愤的出发点，则是因为人们违背了全能的上帝与人类订立的神约，而进行这场道德说教的最终指向，亦在于激发日本人对于创造者的崇拜与信仰，对于神圣戒约的遵守。

## 二、“坚守此戒的困难妨碍了他们的皈依”

除了同性恋的问题，另一个使传教士们难以忍受的道德问题，是日本人违背神意和自然法则的婚姻关系。在他们看来，日本社会中习以为常的婚姻形式至少有两点应予以谴责：第一，普遍的一夫多妻制；第二，过于“随意”的离婚和再婚。

根据对圣经记述的道德解释，上帝创造了亚当和夏娃，并指示他们结为夫妻，表明一个男人和一个女人的结合乃是上帝的旨义，秉承上帝意愿的男女婚姻，是神圣的七秘迹之一。一夫一妻制的婚姻形式和它的维护，不仅仅具有伦理道德的意义，而且也

是严肃的宗教问题，是对上帝忠贞信仰的表现。在 1563 年召开的特里恩特会议上，婚姻的不可取消性和单一性被确定为婚姻关系的两项基本原则。但在东方，婚姻观念和性道德中没有如此沉重的宗教含义。我们知道，在封建社会中，以男性为中心、以血缘关系为基础的宗族观念，不仅是整个道德体系和伦理概念中的核心内容，而且亦是政治制度和社会秩序的缩影。为了保证家族的延续和兴旺，生儿育女，传嗣香火，是每一个家庭或每一对夫妻极为重视的头等大事。所谓不孝有三，无后为大，就是这一观念的集中反映。同时，以父权为核心的宗族体制和社会道德又缺乏对于男性的足够约束力，对他们较为宽容，成年男性可以娶妻纳妾，或作寻花问柳的消遣游戏而不受谴责。但另一方面，社会又对女性提出了近乎于苛刻的道德要求，为了确保血统传嗣的纯正性，婚前和婚后的婚外性行为被严格禁止，畸形变态的贞节观和从一而终的婚姻形态，成为衡量每一个女子道德水准的主要依据，烈女和节妇受到广泛鼓励和表彰。当然，日本与中国的情况大不相同，由于宗法制度尚未完备或者还不够坚固，日本人的婚姻观和性道德观较为开放。一方面，男人时常为多得子嗣而娶妻纳妾，一夫多妻的现象极为普遍；但另一方面，妇女又较少贞操和贞节观念的道德束缚，婚前和婚后的性行为颇为随意，离婚和再婚也习以为常。与中国女性相比，日本女性的社会地位相对较高，她们在家庭中的地位也不像中国妇女那样完全依附于男性，而是具有较大的独立性和自主性。当她们选择或离开一个男子时，她们既没有来自内心的道德压力，也不会受到社会舆论的指责或非议。

弗洛伊斯(Luis Frois)在《日欧文化比较》第二章《女性及其风貌与风俗》中，曾将日本女性与欧洲女性作过一些有意思的比较，并列举出一些在他们看来稀奇古怪、有伤风化的习俗。“欧洲未婚女性的最高荣誉和财产是贞操和纯洁不受侵犯，而日

本女性不太重视处女的纯洁，即使丧失也不会失去荣誉和结婚（的资格）。“欧洲的女性在宅中洗发和洗头，日本妇女在公共浴室里梳洗，那里有特别的洗发场所。”“在欧洲，夫妻间财产共有；日本却是各占一份，有时妻子还借给丈夫高利贷。”“在欧洲，离开妻子是罪恶，是最不名誉的事情，而日本人可以按他们的愿望与几个人离异。她们亦不会因此而丧失名誉和结婚（的资格）。”“基于堕落的本性，离异妻子的多为男人，但在日本常常是妻子离开丈夫。”“在欧洲，隔离姑娘和处女是重要而严肃的问题，在日本，姑娘们不仅可以与双亲交谈，而且可以一日或几口独自去她想去的地方。”“在欧洲，妻子没有丈夫的许可不得外出，日本的妇女却可以不告诉丈夫，自由地去她想去的地方。”“在欧洲，堕胎决不许可，但日本却极为普遍，甚至还有堕胎 20 次的女性。”“在欧洲，修女们的修道生活及其（与世俗的）隔离是严肃和严格的。日本比丘尼的僧院却几乎成了娼妓街。”“在我们那里，妇女写字是极为普遍的，但即使是日本的贵妇人，也以习字为耻。”“在欧洲，通常由妇女做饭，但日本却是男性主炊，而且贵族们亦以做饭烧菜为荣。”“在欧洲，妇女饮葡萄酒被视为非礼，但日本（妇女饮酒）却极为频繁，她们甚至在祭祀仪式上喝得酩酊大醉。”“欧洲的贵妇人从不与来和自己谈话的人躲起来交谈，但日本的贵妇人却和那些人，即使是不熟悉的人躲在屏风或帘子后面交谈。”“在欧洲，妇女们到老亦保留着头发，但在日本，老妇和寡妇却剃去头发，用以象征丧偶和悲哀。”<sup>②</sup>

很显然，按照当时欧洲人的生活习惯与道德标准，传教士对于日本人的指责并非无事生非，但在 16 世纪的日本，这些指责除了宗教教义的原因之外，更多的是由于不同文化和价值观念的冲突。对于有着不同历史背景和文化传统的东方人、尤其是对于性观念和性行为较为开放而自由的日本人来说，传教士的指控与其说是使他们感到羞愧，倒不如说是令他们感到困惑不解，或者

觉得传教士有些小题大作了。

在费尔南德斯修士于山口写给沙勿略的信件中，我们可以看到传教士和日本人之间对于这一道德问题的不同理解。他告诉神父，当传教士向他们宣传摩西十戒中的第十戒时，日本人反而向传教士提出这样的问题：“夺取有夫之妇是犯罪，但对于未婚女子就不是犯罪。”如果神为了子孙繁荣而创造万物，那一个男子因为（只有）一个女人而没有子孙时，就不能为了得到这一幸福而娶别的女子吗？”对于日本人的这两个问题，费尔南德斯的回答亦颇耐人寻味。他对第一个问题的回答如下：“如果一个男人拥有许多妻子，他和他的女人及孩子们决不可能平安地生活。何况己所不欲勿施于人也是我们当然的义务。而与此相同的是，如果我的妻子拥有其他男人时也会令我们苦恼；同样，我们拥有其他女人就行了不希望别人对我们所行的事。再者，即使女性没有丈夫，但她还有兄弟和亲戚。正如其他男人与我的姐妹和亲戚通奸会使我们受辱一样，我们侵犯了未婚女子，我们也就羞辱了她的亲戚们。”对于第二个问题，费尔南德斯的回答是：“如果不是神的恩赐，人类不能以自己的力量得到孩子，而如果不寄希望于神的恩赐，那么娶再多的女人也不能得到孩子。”<sup>⑦</sup>

很显然，费尔南德斯对于十戒的解说，已不是着眼于正统的基督教教义，而是更易为日本人所接受的一般性的伦理说教，他已经暂时地将这一具体的道德概念与最终的信仰归宿分离开来，或使两者间的联系趋于淡化。在回答第一个问题时，所谓己所不欲勿施于人的解释，显然是采用了日本听众能够接受的、纯粹的社会心理学手法。而在解释第二个问题时，费尔南德斯强调了神恩，但他将子嗣的获得归结为神赐，则很容易使他的听众联想到佛教教义中善恶有报的因缘说教。

费尔南德斯没有提及日本人的进一步的反映，他的记述就此打住，这或许表明他对于自己的机敏回答颇为得意，但说教的效



果也许不那么理想。我们不难想像，由于不同的文化传统和具体的说教情景，日本人对于传教士道德说教的理解与传教士想要表达的本意极有可能相去甚远。基于传统的道德意识和思维框架，日本人很容易将基督教一夫一妻制的宗教婚姻观与佛教学说中的禁欲主义对应起来。也许传教士的道德说教会使一些道德卫士为外国知音的出现感到振奋，但与此同时，他们也可能有些不解，既然这些来自于印度的洋和尚亦对道德沦丧、物欲横流的败坏世风提出指控，却又为何要对男女之间的两性相爱（尽管只是一个妻子）持某种肯定态度呢？按照佛教的思维方式，娶一个妻子与娶几个妻子并无本质上的区别和差异。出于这一考虑，他们对传教士道德说教的反应并不像传教士所期待的那样，从中体会到上帝的意愿并恪守他为人类所制定的各种规则。他们对一夫一妻制的理解依然没有超出清心寡欲的传统道德框架，而接受这一说教的动力和归宿，亦必然会局限于自我完善这一人性范畴。

传教士显然已经注意到日本人的理解偏差。托雷斯神父（Cosme de Torres）在写给沙勿略的信件中提到了日本人在欲望和道德矛盾冲突中的痛苦与困惑。他说：

人们又问：如果神因他博大的怜悯心造出我们，并能够使我们得到光荣，那么神又为何要在达到那种光荣的道路上设置了如此的困难呢？而我们是否会由于不可扼制的肉体 and 感觉而违背道德，违背神为使我们趋向光荣而指出的道路呢？我们答道：如果我们即人类善用肉身的弱点，神的规则就不难遵守。如果人类遵守这些规则，人们就能生活得更加快乐。为什么这样说呢？因为如果神想让那些欲食、欲眠并感受到体内欲望的人饥饿而死，他就不会施行奇迹。他只是要求人们去礼拜创造我们、帮助过我们、将要拯救我们的神，并仕事于他。

他要我们爱周围的人，不要使他们为难。他从未要求那些说自己不是禁欲者的人保守童贞，也不要求他们承担童贞的义务，只是说不应有一个以上的妻子。<sup>④</sup>

由于缺乏日本方面的记录，我们不知道当时日本人是否真的理解了传教士的说教或是对此感到满意。但有一点是肯定的，即在日本特定的文化传统和生活习俗的具体环境中，传教士道德呼吁的作用是有限的。过于苛刻而死板的道德戒律，可能会使不少对传教士抱有好感的贵族和高级武士对教会望而却步，或是令他们陷于进退两难的道德困境，或是迫使他们倒向敌人的阵营。在 1582 年 2 月 15 日发出的第一份日本教会的年度报告中，新任日本管区长科埃里（*Gaspar Coelbo*）向总会长报告说：

由于信长及其世子的庇护，我们已经得到当地人的认可和信任，来往院访问或皈依基督教的高官络绎不绝。如果不是淫荡妨碍他们对于教义的理解，大多数官员也许已经成为基督徒了。坚守此诚的困难妨碍了他们的皈依。神父们已公开承认，如果现在对此诚的要求略微宽松，他们中的多数人立即就会成为基督徒。信长的长子即嗣子殿下（织田信忠）也是他们中的一员。他在与一位修士谈话时曾三四次提及此事。他认为神父们对此诚律不必太严，如果这样，大多数官员立即就会成为基督徒。官中的情况也是如此。世子认为，如果免除第六诚的“汝勿奸淫”，就会赢得许多基督徒，而谨守此诚则会妨碍他们的皈依。他声称自己就会第一个皈依（基督教）。在他看来，此诚是人类制定的规矩，很难想像是全能上帝制定的。对此，神父始终不变的答复是，神父的说教是上帝自己启示的真理，不是人类制定

的……<sup>②</sup>

科埃里没有明确说出他自己的意见，但从他引用那个神父无可奈何的回答推测，他是以一种极为委婉而谨慎的方式表达了他的忧虑。他显然希望总会能够体谅传教士的苦衷，网开一面，变通一下过于死板的戒律，以免使这一争论妨碍教会在日本传播福音的远大前程。从遗留至今的传教士的信件来看，由于总会对此没有表态，传教士们还不敢放弃教会规定的这一道德戒律，但他们对于日本人这一败坏风俗的惊讶和愤怒却似乎在逐步减弱。他们也许不再对整个社会或民族的习俗提出指控，而是将这一道德戒律的适用范围缩小到教会内部和信徒们身上。从拒绝丰臣秀吉淫欲的女教徒的态度来看，传教士们的道德说教还是颇有成效的。

### 三、“默许日本人自己对于婚姻的选择”

与一夫一妻制的问题相比，另一个更令传教士们头痛的实际问题是，如何使已经入教的日本信徒理解并遵守基督教单一婚姻不可改变的神圣性，具体地说，就是如何处理和看待日本人中较为普遍的离婚和再婚的现象。然而，在离婚习俗久已存在并且颇为普遍的现实环境中，即使传教士们在教会内部推行这一正统的宗教婚姻制度也是困难重重。1579年，巡察师范礼安(Alessandro Valignano)抵达日本之后，曾召集在日本的传教士就这一问题进行过极为热烈的讨论。在他于1592年写成的《日本管区及其统辖诸事要录补遗》中，对教会所面临的这一难题做了细致而饶有趣味的补充说明：

第二是关于结婚的问题。这方面有种种困难。虽然

这些困难已经在学者们中轻而易举地得到解决，但它在日本这一新的基督教界的实施，却遇到了欧洲学者诸贤们难以想象的极大麻烦和困难。这一规定存在着巨大的危险和障碍，而且找不到合适的对策。

最大的困难是那些成为基督徒的人们。他们曾与异教徒结婚，但此后又按照他们的风俗离婚，重新与别人结婚。这样的事例在日本屡见不鲜，并不是希罕事，所以人多数日本人断定此事并无不妥。因为在日本人中间，丈夫给妻子离婚书非常普遍，而妻子一方若有能力，也可以迫使丈夫离婚。离婚的理由或是无法满足对方的要求，或是（丈夫）与别的女人相好，或是对妻子发怒，除此之外没有什么必要条件。而成为基督徒后，尽管两人之间已经有了孩子，相互满足，婚姻生活亦很美满，但被要求与第二任妻子离婚，重新与相互讨厌、并已与其他男子结婚的前妻再婚。处理此类情况决非易事，我想我们无法说服日本人这是错误的，是违背道理的，而且（复婚）是神的旨意。

学者们或许会得出这样的结论，他们之间的婚姻是不可解除的真实契约，即使他们想放弃不能使他们满意的妻子，或者是女方自己的愿望，并且已经轻而易举地离了婚，但第二次婚姻仍然是不真实的。但是，我们不能忽视的是，他们（双方）充满善意地和睦生活着，我们不能忽视这一点。如果有人对此发生怀疑并提出疑问，或有人要求像其他人那样通过教会缔结他们的第二次婚姻时，我们又该如何处置呢？如果对他们说，第二次婚姻是无效的，必须返回到最初的婚姻关系中去，那只能使他们产生恶感，并轻而易举地使他们丧失信仰。因为他们还是新的、意志薄弱的信仰者，又一直生活在异

教徒中，他们已习惯于转入不使其名誉受到伤害的其他宗派中去。所以，如果不允许他们忏悔，并且声言因此而得不到拯救，他们就会对这一现状感到失望，就会轻而易举地放弃我们的教义，重新返回到轻诺拯救的其他宗派中去。事实上，日本人在成为基督徒并获得有关我们信仰的若干知识后，很难因主君的强制而重返异教徒之列，但一旦了解到因此问题而不能接受他们的忏悔、根据我们的教义又无获救的希望后，他们的信仰就会逆转。正因为如此，我们必须对此小心谨慎，不要拒绝忏悔，使他们绝望。

在得到教会的许可、与第二任妻子结婚时也会发生同样的问题。如果对他们说，因为他放弃他的女人，所以不能结婚。或是以某种借口拖延日期，他们知道这一结果后就会绝望。如果同意他们结婚，又会有人说：“神父知道这一婚姻是无效的，是对秘迹的亵渎，为什么又要承认它呢？”<sup>⑩</sup>

很显然，范礼安和所有的传教士都对此束手无措，在欧洲宗教学者看来天经地义的事情，在日本却是困难重重。传教士或许可以让日本人信仰他们的上帝，却无力改变他们的生活习惯、亲族关系以及他们所处的社会环境。而生活在不同的环境中的人又无法摆脱现实对于他们的制约。因此，神父们面临着一个两难抉择，要么放弃基督教的道德伦理和宗教婚姻习俗，要么去冒使整个传教事业毁于一旦的风险与危害。

我们必须注意到这样一个事实，范礼安在其报告中关于这一难题的全部说明，并非是想让远在欧洲的耶稣会总会长和教皇为他拿一个主意。事实上，他已经做出了妥协的决定，他之所以喋喋不休地罗列出如此众多的困难，渲染它对传教事业的消极影

响，其真正的用意，乃是为了赢得罗马对他的支持，平息可能出现的反对浪潮。只要想想他与卡布拉尔关于传教策略的一系列争议，我们便不难理解他的良苦用心。因此，我们不妨将他的这些说明，视为对日本耶稣会全部传教策略的辩护词。在作了上述说明之后，范礼安提出解决这一两难问题的两个方法：第一，“对此所能采取的最好策略”，是默许日本人自己对于婚姻的选择。

“当这一问题成为人们议论的话题时，始终不断地向他们公开申明教义的规定，但（实际）结婚时不再坚持这一主张，因为没有专门说明的必要”。第二，“为了使基督徒们坚守信仰而不背教，现在阶段不再弘布这一教义。神父们可以无视他们在异教徒时期抛弃最初的妻子而为之授以洗礼，并听取忏悔，让他们结婚”。<sup>⑩</sup> 为了加强说服力，范礼安援引基督教会的历史来为他自己的主张寻找依据。他辩解道：

事实上，圣使徒以及早期教会时代向世界弘布神圣福音的人们，也是采用这一方法来传教的。在古代历史中，没有任何记录表明基督教徒中间出现过这样的障碍。向新基督徒的调查询问表明，他们中也没有人为了重返最初的婚姻生活而抛弃现在的女人。因此，罗马教会在很长时间内亦不知道存在着这一问题。尽管在英诺森三世之前已经对这一问题做出了决定，但那并非是好几百年前的事情。在解决这一问题的“*Gaudenus de divortis*”中，他自己也对此提出了疑问，结果决定“必须重返最初的妻子”。由此可见，即使是在英诺森三世的时代，如何处理这一问题亦有争议，所以他才做出这一决定。由此推测，在他的时代之前，或是人们还没有注意到这一问题，或是这一问题还不普遍，所以才未对此做出规定。<sup>⑪</sup>

范礼安对这一问题的特别关注和不厌其烦的详细说明，或许与他本人巡察日本教区时的亲身经历有关。与所有的传教士一样，当范礼安刚刚踏上日本的土地时，他可能还没有意识到他会遇到如此棘手的问题，也许在他看来，基督徒信守教会关于教徒婚姻的规定是天经地义的事情。如前所述，他来到日本后第一个重要的世俗决定，便是试图用教会的力量去支持在敌军压迫下陷于危急境地的有马晴信，以便确保并扩大教会在九州地区的势力范围。然而，一个横生枝节的意外，几乎使这一重大计划化为泡影。在范礼安决定在 1580 年四旬节前为有马晴信举行洗礼的两三天前，他发现晴信在府内与一位有身份的青年女子同居。于是使明确地告诉他，必须让那个女子离开，否则不能举行洗礼。晴信承认他与一位女子同居的事实，但声称，只拥有一个女人并不违反教义。双方僵持不下，援助计划的实施拖延了十余日。最后，有马晴信不得不屈从于教会的规定，赶走了那个与他同居的女人，接受了洗礼。<sup>⑬</sup>很显然，有马晴信屈服于教义的规定，是迫于龙造寺氏军队的巨大压力，而并非心悦诚服地接受教会关于婚姻和婚礼的种种说教和规定。对于这一点，范礼安不会没有察觉。毫无疑问，在随后的巡视与布道中，范礼安一定遇到许多起类似的事情，并对强行推行过于僵硬的教会规定所产生的后果有了明确而清醒的认识，所以他才会大胆地向总会长陈述自己的看法。也许是为了减轻他的责任，范礼安在他的报告中这样写道：“尽管教皇陛下对免除这一义务感到为难，但日本人自己已经免除了它。而我们不能反对它。”他甚至明确表态说：“在日本实施这一教义有些过于苛刻了。”<sup>⑭</sup>

与其他建议相比，范礼安对于这一问题的看法可谓旗帜鲜明。他之所以如此直言不讳，或许与耶稣会士传教实践中大胆的变通处理有关。事实上，在范礼安指责教会的这一规定过于苛

刻，并要求教皇免除这一义务之前，传教士们早已先斩后奏，造成了大量的既成事实。日本耶稣会上已经清醒地认识到，为了不使这一矛盾趋于激化，从而影响整个传教事业的发展，他们别无选择，只能适时适度地放弃或放松这一道德信条对日本信徒的约束力，尤其当此事涉及到那些地方大名时，更为灵活的变通处置亦早已成为公开的秘密。1563年，当大村忠纯受洗入教时，他尚未离婚的前妻并没有成为妨碍他受洗入教的问题。大友宗麟的受洗入教，可谓传教士对此问题的认识及其策略处置的典型事例。

如前所述，在山口教会毁于战火后，大友宗麟属下的丰后地区一直是耶稣会传教士在九州地区最为重要的地区，事实上，传教士们大多是以他的领地为根据地逐步向外扩展的。从某种意义上说，这块由沙勿略亲手开垦的葡萄园已经成为传教士能否在九州地区立足的关键所在。由于对外贸易等现世利益的驱动和传教士们持久不断地努力下，大友宗麟对传教士的态度一直较为友好，但他却没有像大村忠纯那样受洗入教，完全投入教会的怀抱。传教士们很快发现，大友宗麟的妻子是影响事态发展并对教会事业构成威胁的主要人物。大友宗麟的妻子奈多氏是奈多八大宫司的女儿，而大友家的重臣田北亲坚又是她的亲兄弟。她与宗麟的婚姻具有明显的政治色彩，或者说，他们的结合是一桩政治婚姻。出于宗教信仰的不同，这位被传教士称为“伊莎贝尔”的领主夫人对基督教极为仇恨。1577年，当她得知领主的次子亲家和她兄弟的嗣子亲虎成为基督教徒时，曾发出“母狮般的怒吼”，扯下他们挂到脖子上的圣像，扔进火中，并一再强迫他们退出教会。为了扫清这一障碍，大友宗麟让位于他的儿子，在白杵城外隐居起来，并计划迎娶其儿媳的母亲、他的亲家母为新夫人。多奈氏听到这一消息，曾计划自杀。令人回味的是，以保守而著称的卡布拉尔（Francisco Cabral）并不在意大友宗麟一妻一



妾的现实，反而应他的要求，专门为他的新夫人派遣了一位名叫若阿的日本修士，日夜不停地向她进行说教。当她对教义有所理解后，传教士便迫不及待地为这位新夫人施洗入教，教名朱利亚。在 1578 年的 8 月，卡布拉尔又亲自为大友宗麟授洗入教。为了纪念沙勿略神父，勉励他为上帝和教会勇敢献身，卡布拉尔为他起的教名是弗朗西斯科。正如传教士们所希望的那样，大友宗麟的受洗引起了强烈的反响，不久，他的长子和许多武士亦受洗入教，他的军队以十字旗作为军旗。出于对教会的忠诚，大友宗麟甚至准备在他的属地内施行葡萄牙的法律和政治制度，让领地内所有的居民成为和他一样的虔诚信徒。可以说，大友宗麟的入教，几乎使整个丰后地区成为教会的领地。毫无疑问，教会在九州丰后地区所取得的重大突破是由于大友宗麟的受洗入教，如果没有领主的表率作用，这一切是不可想象的。令人回味的是，传教士们不仅认可了大友宗麟的离婚，而且还告诉他说：“与离婚了的最初夫人的结婚，已经因正当理由而变得不合法或无效了，它将成为对救世主的最大侮辱，不能再次与她共同生活。”<sup>49</sup>

我们需要注意这样一个细节，为大友宗麟施洗的是以思想保守而著称的第三代布教长卡布拉尔。他反对沙勿略制定的传教策略，强令耶稣会脱下便于与社会上层打交道的丝绸衣服。他反对向日本修士教授拉丁文，以免他们能够听懂传教士之间的交谈，甚至还禁止他们与欧洲教士同桌用餐。在范礼安来到日本后，两人发生了激烈的冲突，最后被撤职，调往他地。然而，就是卡布拉尔这样的顽固派，也无法坚持他们的道德信念和价值标准，在实际利益和僵硬教条中做出恰如其分的选择。

在范礼安首次访问日本之后，传教士内部有关这一问题的争议趋于平息，他们似乎取得了某种共识，不再为此而大惊小怪，或拘泥于教会的清规戒律。对此，我们不能简单地认为传教士们

已经跨越了不同宗教伦理间的鸿沟，全盘接受了日本的道德规范，但另一个显而易见的客观事实是，他们所面临的问题实在太多。在丰臣秀吉发布传教士驱逐令后，能否在日本生存立足已经成为压倒一切的头等大事。至于信徒们是否能够按照教规，严守伦理道德，显然已经退居为次要问题，不能与这一关乎教会生死存亡的大事相提并论了。

从上述事例可以清楚地看到，许多被后人津津乐道的所谓传教策略，未必出自于传教士们的本意，或者是心甘情愿自觉履行，而是迫于严酷现实的巨大压力，不得已而为之的无奈之举。我们不妨作这样的假设，如果教会能够取得它们在欧洲中世纪那样的地位，情况也许会有很大不同。就传播福音的根本目的而言，无论较为灵活的沙勿略、范礼安，还是较为保守的卡布拉尔，都没有根本的区别和差异。当然，我们也不能因此而对传教士某种程度上的妥协作过低的评价，他们的权宜之计不仅为当年的传教工作扫清了某些障碍，而且亦对今天更为广泛而深入的东西方文化交往提供某些有益的启示与教益。

注释：

①《圣经·利未记》，21～13。

②弗洛伊斯著、柳谷武夫译：《日本史》第一册，平凡社1987年版，第91页。

③《日本史》第一册，第92页。

④罗德里格斯著、土井忠生等译：《日本教会史》下册，《大航海时代丛书》IX，岩波书店1979年版，第462页。

⑤《日本关系海外史料·耶稣会日本书翰集》，译文编之一（下），东京大学史料编纂所编辑，东京大学出版会，1994年，第53～54页。

⑥参照弗洛伊斯：《日欧文化比较》，《大航海时代丛书》XII，冈田章雄等译，岩波书店，1979年，第519～539页。

⑦《日本关系海外史料·耶稣会日本书翰集》，第53～54页。

⑧ 《日本史》第一册,第 118~126 页。

⑨ 《1581 年日本年报 1582 年 2 月 15 日科埃里神父于长崎致耶稣会总会长》,《耶稣会日本年报》上册,村上直次郎译,《新异国丛书》Ⅱ,雄松堂,1984 年,第 90~91 页。

⑩ 范礼安著、松田毅一等译:《日本巡察记》,平凡社 1985 年版,第 189~190 页。

⑪ 《日本巡察记》,第 192 页。

⑫ 《日本巡察记》,第 192~193 页。

⑬ 详情参见《1580 年度日本年报》,《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》,第三期第五卷,松田毅一等译,吉川弘文馆,1992 年,第 228~231 页。

⑭ 《日本巡察记》,第 194 页。

⑮ 参见《1579 年日本年报》,《十六、十七世纪耶稣会日本报告集》,第三期第五卷,第 90 页。

# 后现代的神学模式

## ——“神一人恩情”神学\*

梁燕城

### 导言

本文不是一篇专业的学术论文，而是一深沉的反思，反省神学面临后现代文化的挑战，如何导出一合乎圣经而又回应时代的思想模式。全文对当前风起云涌的后现代文化作一鸟瞰，探入其核心的问题，进而提出可行的模式，作为基督教面对后现代文化的反思方向。愿以此文投石问路，启发神学的智慧洞见。

### 所谓“后现代”

当前，欧洲思潮环绕着一个重要名词讨论，这就是所谓“后现代”的争论和界定。卡平灵（Kaplan）在其《后现代主义的“非内容”、理论及实践》中指出，后现代的观念是从现代发展出来而对现代文明的“文化突破”（cultural break，或译作对现代文明的“文化中断”）<sup>①</sup>，也可说是对启蒙运动塑造的科学和理性文明加以全面反叛。

原文 13000 字，收入本书时有删节。

“后现代”这个词有两方面的应用，一是从社会科学角度，即所谓的“后工业社会”，指现代以后的“后现代性”（postmodernity）；另一是从哲学、艺术与文化角度，即所谓的“后现代主义”（postmodernism），指对现代文化加以批判和“解构”的文化运动。

最早提出“后现代”一词的人物是汤恩比（Toynbee）。在1939年出版的《历史研究》第五册中，他提到第一次世界大战后的新社会为后现代的；他在第二次世界大战后出版的《历史研究》第八册中，指出“现代”是指西方的中产阶级文化，布尔乔亚阶级的人数足以操纵社会时，即是“现代性”的开始，但自从城市劳工阶层及世界各民族和宗教兴起后，就是后现代时代的来临<sup>②</sup>。

汤恩比能洞见新时代的来临，确具历史家眼光，但其对新时代的认识十分肤浅，反倒是在他之前的彭迪（Penty）于1922年出版的《后工业主义》（Post-industrialism）<sup>③</sup>，更能指出“后现代”是工业时代的终结。其后，麦洛肯（McLuhan）在五六十年代指出，这个时代是以电子传媒系统为本的新世界<sup>④</sup>。图拉宁（Touraine）于1969年认为，后工业时代将产生一全新的以科技政治为本的程式化社会（programmed society），统治阶层则是技术官僚<sup>⑤</sup>。

贝尔（Bell）在1976年发表其名著《后工业社会的来临》，认为控制新时代的不是科技，而是理论知识，以及有头脑与资讯的人才。后工业社会的经济重点将由货品生产转向服务行业，职业分配着重高层的专业人士及科技人士，社会的主要原则是以理论知识去定拟政策，未来方向是要控制科技及科技评估，决策过程将由一种智能科技去运作<sup>⑥</sup>。

种种研究均指向这一结论：后现代性的特质，将是信息社会的来临，新时代将以拥有信息和传媒者最有权力。

至于在文化方面，所谓“后现代主义”则是多层次、多面向的反省，集中在怀疑、批判和摧毁现代文明专断性的标准，强调所有文化和思想平等而自由地并存发展。

## 后现代的“并行不悖学”

李奥泰认为自二次大战以后，各种庞大的传述系统均已失去其可信基础，因为科技已滑转了重点，只讲工具性的运作，而资本主义则重视个人去享受商品和服务。

现代化的玄思系统，往往建立庞大系统去使一切知识得到联系与定位，并保住了科学的合法性，但这些系统往往不能自己证明自己。19世纪末以来，各大传述系统已被视为一些思想游戏，科学和知识的合法性基础正一步步地溃落。科学的“非合法化”（delegitimation）过程，就形成“后现代”的观点：“科学只能玩自己的游戏，无能力去判别其他游戏的合法性。”<sup>⑦</sup>

有时我们见到一些修读过大一思想方法导论的学生，到处用其所谓理性的原则，去检查和判定他人说话的语句，对于所谓不清楚或无证据的语言认为无认知意义，加以嘲笑藐视，这就是典型的现代思想，视科学为检证一切其他语言的一套“后设传述”。这在当代欧洲的前卫思潮看来，却是落后和狂妄。当科学的语言未能证明自己的合法性时，就不过是各语言游戏之一，而无权去判定其他语言游戏。李奥泰指出，维根斯坦的“语言游戏”观点，正是后现代世界要去发挥的。

后现代时期的科学，已改变了从前决定论形态的思想，一切都随着处境的变化而发展，知识正在失去其典范性与预测性，各种信息均不完整，甚至产生矛盾，任何控制均不全面。故李奥泰认为，必须用游戏理论去看后现代的科学，因此而提出其“并行不悖学”的观点。

所谓“并行不悖学”，就是指出在任何自称评断一切的“后设传述”崩溃后，各种理论或语言游戏均可并行不悖，再没有一种知识的霸权。任何理论都未发展完成，故可各自发挥。新的科学模式将反对一种稳定系统，却是一“开放系统的模式，其中的语句之所以被认为合宜，在其能引发新观念，即引发其他语句与游戏规律。”<sup>④</sup>当前科学实用运作的并行不悖学活动，是要指陈科学游戏的后设规定，及诉求各游戏玩家去接受不同观点。

李奥泰批评哈伯玛斯（Habermas）的共识理论。所谓共识理论，即认为人们可通过对话去建立双方的同意，及可改造一系统的表现。李奥泰认为共识是不可能达到的，因为各派均在争论中，而且共识常常是一种工具，去成就权力，使一些系统得到合法化基础。与共用共识去建立权力，不如让所有理论或语言游戏各自发展，并行不悖。后现代世界将是容让一切多元并行的年代。

## 德里达对人文主义的解构

当萨特大讲存在主义即人文主义的时候，海德格却反对将自己归入人文主义的范畴。他在《人文主义书简》中批判人文主义是一种既定的形而上学思想，视人的主体为宇宙的中心，认为人有普遍本质。海氏以人只是一时间性的在此存在，否定人文主义的主体哲学。

法国当代思想大师德里达（Derrida）发表《人的完蛋》一文，批判海德格仍在寻索一种人的共同尊严，基本上仍未摆脱人文主义的人的本质观，要求追寻“事物本身现有的本质”<sup>⑤</sup>，仍是本质的形而上学或主体形而上学那种传统格局。

德里达有句名言，就是“一切事物没有那么简单”，人文主义的人的本质观往往给人一些简单的答案，如人是道德主体，人

性有尊严，人有本质价值，或谓人是欲望的存在等。用一两个简单清楚的原则，高举一两套主义，评断天下一切，为时代提供简易的答案。德里达指出，所有这些大哲学，均可在其边缘发现其矛盾，而加以破斥解构。他研究各派哲学，不是要让人去理解其坦论，却要叫人发觉这理论原是不可理解，矛盾重重，根本就没有意义。故他不是去重构（reconstruct）一种哲学，而是去“解构”（deconstruct）之，说明任一理论都不行，都会自我消解。哲学应是一实践，揭示“无有”，而打破“现有哲学”（philosophy of presence）的框框。哲学若陷于“现有”事物，就永远陷于由界定而来的界限与迷执，只有即时破斥，才可释放。

人文主义对人“主体”、“意识”、“自主性”的界定，都把人放入框框中看，故德里达否定人的主体和自主性，认为康德及启蒙运动以来的形而上学人观，及哲学人类学，均用一套理性理论去套住具体的人，最后就是非人化。不论是存在主义或是结构主义的观点，均逃不了这种“非人化”的框框，当然中国新儒学强制的道德主体和道德意识，亦会被判为非人化了。

德里达发表其巨著《格文学》（*Grammatology*）<sup>④</sup>，指出没有任何语言系统能真实反映外物，传统西方哲学的认识论总想找个定点去保证知识的妥实性，其实这只会制造各种理论的狂妄和偏见。德里达批判传统太重视语言和言谈，他认为文字更重要，因为文字写好可以涂掉（erase），随写随破，才能揭示无有，才能突破人文主义与形而上学的框架。故由德里达的“解构”思想看，现代学人常自我认定为人文主义者，其实都是一种虚妄迷执，自设新框框去拘限自己。

总结言之，面临 21 世纪，所谓后现代时代的来临，人类回首一看，才知启蒙时代以来的现代文明，神化所谓个体、理性和进步，及其所牵连的主体哲学、人文主义与实证主义原来都是一些独断肤浅的教条式肯定，并不能揭示宇宙的真相。人类常常根



据某一年代所流行的知识，去架构世界观，建立意识形态，以为代表真理，使知识变成权力；但时代过后，才知这原来又是一种迷执，一种虚妄。或许人多反省历史的演变，就多了解自己所迷执的往往是基于狂妄和愚昧。

## 后现代文化的核心课题——沟通的重建

综观后现代文化，从社会学角度看，是“后工业社会”的来临，社会的结构将由工业为主轴转向资讯为主轴；从哲学角度看，是启蒙时代的结束，是理性及人文主义的崩溃。

启蒙时代的基本思考和沟通模式，是预设了一种“主—客”对立的架构，视物质规律和科学方法是客观，而艺术美感、道德价值和宗教真理则是主观，其高峰的思想是将宗教的真理性 and 普遍性相对化，以科学代表客观真理。后现代思潮推倒了这种“主—客”对立模式，使一切重新开放，找寻新的定位。

“主—客”对立的架构瓦解，使后现代成为沟通困难的年代，各派有各派的传述系统，并行不悖，没有共识，没有客观的对话条件，以致很难有沟通。而现实，资讯的革命，使人与人之间可用各种新机器通消息，沟通似乎多了，但机器传讯却又减弱了人与人的情志和人与人之间沟通关系，且讯息容易被误解和扭曲，加上政治和经济对传媒的操纵，更形成有权力者控制资讯，对沟通作有系统的扭曲，故后现代世界亦缺乏沟通的“社会条件”。

后现代主义的“并行不悖学”和“解构”思想，是拆毁性的思潮，成功地摧毁了理性的霸权，但基于虚无主义的设定，从先存的信念上先否定了一切。但这种虚无主义信念却有一内在矛盾，即一方面认为各学派的传述无法建立共识，无法对话沟通；另一方面又不断写作批判各派思想，到处传扬自己一套，似乎又肯定了人与人之间有共通语言，有思想共识，可以沟通。那么，

当其传扬并行不悖学和解构思想时，是否已推翻了自己那否定一切的信念呢？

当虚无主义者在努力沟通自己那认为“人无法沟通”的观点时，已是解消了虚无主义的信念，肯定了人不论观点如何不同，仍是可以互相沟通的。这肯定即打开了后现代世界的哲学反思方向，去探讨人类沟通之所以可能的根基，并依此去重建沟通，批判资讯社会的沟通扭曲。这将是后现代文化的核心课题。

沟通的根基，在人永远处于情际关系（interpersonal relationship）的脉络（context）中。我们不需像人文主义者般界定人是主体，用简单概念将人判定，却正面描述人与人的相关性现象。沟通是一不可推翻的事实，而沟通之所以可能在于人与人处于相关的状态中，人在相关时，建立全面的包括情志和人格的关系，进而用语言和行动，去表达情志人格，并在情际关系中发展了理解和诠释的作用，而达到沟通。

## “我－你相关”的思考模式

后现代的文化和哲学，解构了人文主义的主体观，摒弃了“主－客”对立的思考模式。若不想陷入虚无主义的自我矛盾中，就必须转移“我－你相关”（I-Thou Relationship）的模式，以人与人的情际关系为核心，在关系中看沟通的全面事件，而不须界定主体和客体。

在沟通的过程中，沟通者通过语言和行动去发出一些讯息，每一讯息不单是一套命题而只被限在语言中，同时也是由行动和各种语气去表达出沟通者的感受、情怀、倾向、人格状态、意志动机等。我们总称这一切为“情格性”（Personality）。在任何人与人的沟通事件中，人都表现为具情格者（a person），而沟通所建立的关系是为“情际关系”。

“情际关系”的理解，不能基于主体认知客体的静态概念方式，却是在沟通的过程中，逐步表现出互相的理解。正如一男一女相爱时的沟通，其双方的理解不能以“主-客”对立的认知模式来决定，却是在这一过程中建立起理解。沟通是一有机的相关而又不断转变的过程，理解是在这过程中一步步建立。从这个意义下看理解，只能是一诠释学（Hermeneutics）的过程，而不是传统的认知过程。

诠释学意义的理解，是视沟通者双方均各有其原先的理解事物的观点，有其意义系统，伽德默（Gadamer）称之为一种“眼界”（Horizon），这眼界是各自人生历史中形成的观点和偏见。然后在沟通的过程中，人与人传达的讯息相遇见，双方均须以自己原有的眼界，尝试融入对方的眼界中，造成“眼界的融合”（Fusion of Horizons）<sup>①</sup>，因而产生理解。

从沟通达到理解，是一眼界融合的诠释过程，每一“眼界”都牵涉了一个人的人生历史、先存成见，以及全面的情格状况。其中产生的诠释理解，不能是一客观抽离情格关系的认知，却是活生生地投入对方历史中，重新经历对方的经验，而形成对他人情格和人生历史的感应沟通，是为一种感通关系（Interpenetrative Relationship）

理想的沟通，是达致感通，感通关系的基本模式就是马丁布伯（Martin Buber）的“我-你相关”（I-Thou Relationship）模式<sup>②</sup>。即沟通者必须付出诚意，视对方不是外在的“死物”（it）或“客体”（object），却是一可以交流情意的“你”（Thou）。当双方都视对方是“你”时，即可融入对方的情格和历史中，而有所感通，相互间有理解。

只有在这“你-我相关”的格局下，资讯机器才不再阻碍沟通，使沟通成为可能。所谓“沟通的扭曲”就是社会权力和经济力量全面拦阻了这基本格局，而我们亦正可基于这模式的标准，

去批判社会体制，重建沟通的社会条件。另一方面也可用这模式去说明真理不能孤立地被界定，却须在情际关系中显出来，故真理亦必为一有情格的真理。

## 寻索一种“神—人恩情”的神学

若后现代思考可以用“我—你相关”的模式取代“主—客”对立模式的话，神学反省亦可找到一全新基点，摆脱传统神学的理性架构，而由圣经直接启示的神—人之情际关系为本，寻索一种“神—人恩情”的模式，这亦正是福音派神学所强调的神对人之启示和圣约关系。

在神学发展史中，启蒙运动在这 3 个世纪以来对神学的冲击和影响非常大，其以理性为主的真理观挑战信仰的生命投入，也迫使神学用逻辑系统建构自己；其以人主体为本的思路，也迫使神学走向以人为中心的路，视神人间的属灵关系为次要，以致近代的神学或走向抽象的纯理性架构，或走向存在的非理性体会中，而失去圣经中最核心的神人关系。

面对后现代文化的来临，神学可从启蒙时代的框框中释放出来，人遂能回到纯圣经本身的传述系统中认识启示真理。

纯从圣经看，圣经的记录始于圣灵向人的默示，其本身宣称是神对人的显现和对话，是神人“沟通”而形成的一套“启示”性的传述。启示的意思是宇宙终极的真理主动向人沟通、对话和参与到历史中。

启示之所以可能，在于神主动与人说话，主动在历史中行动，主动与人相关。这揭示了神作为终极的真理，其本身是具情志位格的，不是无知无觉的“天”或“道”，只有具情志位格者才能“主动”，才能说话和行动。圣经并无抽象地论证神的存在及在逻辑系统中去推论上帝的性质，却始于一个“事实”，即神

与人发生了情的关系，这事实即建立了一个“我—你相关”的模式。不过此中的“你”，是神，是“神圣与永恒的你”，其与人相关不单是有“情”，且是“恩典”。这种恩典之情，是伦理亲情，如父子夫妇，成为一种“恩情关系”，即“恩典之亲情关系”。

启示是神对人的沟通与行动，并依此而和人立了“约”（covenant）。“约”一字的希伯来文原文是 Berit，其字根的来源可能是亚述文的 biritu，指“击练”，或亚甲文的 birit，指“之间”或“际”。这种约立在人间，往往连着“斩钉截铁”（kōrat）一词，也常是一种明誓，如《创世记》二十一章 22~32 节，及二十六章 26~33 节，记述亚伯拉罕和以撒分别与亚比米勒立约。这种约代表两个团体的庄严委身关系，此中要用明誓甚至毒誓的方式，去表示其斩钉截铁性。

但在神人之间立约，却没有 karat 一词，而不断用 hoqim，指“建立”、“赋与”，其中 qum 一词指“起来”、“站立”之意，具有上帝再次确定之意。此中的意思是神向人主动建立的关系，也是原初就有的关系。这关系先在“挪亚之约”（《创》9：1~17）时陈明，那是重述神与人在“创造”时的关系，即管理天地万物或具有神的形象。这是创造时神对人之恩情。

其后是“亚伯拉罕之约”（《创》15：5，17：1~9）是神主动要求亚伯拉罕作为完人，成为多国之父及赐与迦南地。这约使神与亚伯拉罕建立了一种恩情关系，使亚伯拉罕成为神的朋友（《赛》14：8；《代》（下）20：7）。之后是“摩西与西乃山之约”（《出》6：2~8，19：3~7），神听闻以色列人受苦所发出的哀声，主动以行动释放以色列人，并说明“我要以你们为我的百姓”，“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民。”于是通过这约，神和以色列人建立了恩情关系，甚至说“以色列是我的儿子”（《出》4：22）；“以法莲是我的爱子么，是可喜悦的孩子么”（《耶》31：20）；“耶和華召你，如召被离弃心中忧伤之妻”

(《赛》 54: 6); “新郎怎样喜悦新妇, 你的神也要照样喜悦你” (《赛》 62: 5)。这种恩情关系的根基, 在于“耶和华专爱你们, 拣选你们”(《申》 7: 7)。这不是两集团间的约, 却是神主动和人建立的恩情关系。

到了新约时代, 耶稣基督道成肉身来到人间, 通过她的流血受死和复活, 与人类另立新约(《太》 26: 26~28; 《约》 14: 22~24; 《路》 22: 17~20; 《林前》 11: 25)。这约说明了神视全人类为其子民和儿女, 由此以建立天国。耶稣基督献上了自己的血, 成为新约的中保(《来》 9: 12~15, 8: 6), 使人类可与神和好, 使接受这救恩的人, 被圣灵引导而成为“神的儿女”和“神的后嗣”(《罗》 8: 14~17), 重建神与人的恩情关系。

神与人立约, 不单是神与人相遇见 (encounter), 且有一种“我-你”关系。在这关系中表示出神在创造和救赎中, 对人付出了恩典, 愿意宽恕和接纳人的一切罪过, 也聆听人的一切苦情, 使人能与神恢复沟通。由神向人呼唤沟通, 到与人立约, 视人为子民和儿女, 则进入理想的“感通关系”。若以这关系为起点看神, 则神不是理性逻辑分析推论的对象或客体, 也不是一般庸俗宗教的功利追求对象, 却是神人间直接契遇的“恩情”。

从神的启示到人立约来看, 圣经是从“我-你相关”的模式去揭示真理, 其核心是“神-人相关”。神进入历史是一大事因缘, 在历史中打开一全新事件, 使神与人能建立亲情感通的“恩情关系”。此中神与人互相的理解, 形成神人的“眼界融合”; 但神的眼界超乎历史局限, 也无偏见, 是一无限眼界。当人以自己眼界融入神的无限眼界时, 不单其罪污可因救赎而洗净, 其人生历史所形成的偏见亦可去除, 而突破自己的规限, 用全新的眼界, 及尽量接近神的无限眼界去看宇宙与人生; 一对天地万物各自的价值均得到肯定和尊重, 生命亦在恩典中体会神的恩情, 因而得到全面的更新。此中的思考是“神-人恩情”模式, 乃“你

—我相关”模式的本体根基，亦是回应后现代文化的神学反省方向。

“神—人恩情”模式不再以人为主体，神为客体，彻底摆脱启蒙运动的架构。而当代法国神学家德桑（Delzant）在 1978 年已指出，神学隐藏地接受了启蒙时代的“人为中心”（Anthropocentrism）假设，将神与人区分为二，失去了神人间的关系。其实，圣经是以圣约为中心，约是一象征秩序，使神的概念区别于祸福吉凶的功利观念，而建基于神的恩典<sup>⑩</sup>。

“神—人恩情”的模式肯定神是一“自我沟通的神”（Self-Communicative God），其沟通是一沟通行动，对人开出救赎，又在创造时把人造成能沟通者，而能感应于神、他人及天地万物。人管理万物，即可上通于神，横通于人，下通于万物，于是天地万物是一可感通的性情宇宙。人若无犯罪破裂了“神—人”间的恩情，即可通透宇宙而形成事事无碍的大和谐。而作为“自我沟通”的神，即成为一切沟通所以可能的根基。这正如德国神学大师芮纳（Rahner）所指出，当人不断发问，不断超越地追求时，神只呈现为绝对的奥秘。这奥秘本不为人所知，人到此地步只能成为一真道的聆听者，开放心灵去等待神的启示。幸得神有其“自我沟通”，向人表明自己，使其奥秘变为人人可感触到的事实<sup>⑪</sup>。从圣经本身揭示的神观，当是神的“自我沟通性”，这亦是后现代“神—人恩情”神学的基础。

神向人的启示，不单以话语沟通，也以行动沟通，他进入历史，与以诺、亚伯拉罕、摩西等同行，一步一步向人启示他自己，同时也替人开出历史的新局面。最高峰则在耶稣道成肉身，走遍各城各乡，宣讲天国福音，又医治各样病症（《太》9:35），并钉死十字架上，其后复活，均是一种“沟通行动”。当代德国神学家彭却（Peukert）曾发展一套“沟通行动的神学”（Theology of Communicative Action），指出犹太—基督教传统，

本是关注一种基础性的沟通行动，如旧约出埃及记的民族释放，即以释放和自由为沟通行动的条件，到先知强调这基本经历去重建人神关系，回到那以“释放的自由”(liberating freedom)为性质的神。到新约时代，耶稣到处游行，宣讲天国的福音，肯定神可被人亲身经历。从耶稣自己医治、宽恕和救赎的行动中，神已被人体验到，而他的教训和譬喻，是一种连续于特殊处境的语言行动(Speech actions related to specific situation)，使人真实地经历神，而“开放新可能性去理解真理，理解自己，进而付出共同的行动，”<sup>④</sup>

神的沟通包括了他的说话、参与和行动，开展了神人间的恩情，人要回应这情，必须以信心开放自己。一般道德行为或善的累积，不能建立情际关系，情际关系之所以可能，在以开放的信心放下自我封闭的心境，批判自己的偏见，投入另一方的心灵与情怀中，并且因与对方相遇，而反省自己，发现自己的有限、隔绝和过错，因而有所忏悔，重新开放自己。这种因信心而自省悔改及更深入地投入的情况，是情际沟通所以可能的条件。若依此意义来界定罪，那就是人与神处在一隔绝无沟通及关系破裂的状态中(《西》 1: 21; 《弗》 2: 14, 4: 18~19)。罪使沟通断绝，信心重建沟通，而使人与神有恩情关系。

耶稣基督“道成肉身”来到人间，钉死十字架上，复活升天的事件，是神向人主动开出恩典和亲情，以行动在历史中出现，作为无限完美者被无辜害死，是以无限生命牵带人间一切苦难和隔绝的原罪困局一起死去，再复活带来一种全新的转化，使各个陷于隔绝状态中的人，可以与他联合，向罪而死，突破了罪的困局；然后向神而活，由隔绝而转化为复活，恢复神和人的恩情和沟通。

这“神—人恩情”的神学模式，面对后现代的沟通困境，可有以下的恰当回应：



1. 恩情关系基本上是多元的关系，但同时“关系性”本身却是共道的，且与之相关而形成的眼界融合，使多中可合成一，一又可分为多；又以无限的神与有限的人建立恩情关系。无限者是一体的，有限者是多位的。“神-人恩情”是多位的人融入独一神的生命中（《约》 17: 11-23；《伊》 1: 10, 4: 3, 13；《西》 1: 20），而一体的神也能进入多位的人间世界，建立“互为内在”的关系（《约》 15: 4, 17: 23；《弗》 2: 16, 22；《林》 3: 2-4）。这种一多的关系，须基于一奇特的神学吊诡，就是“三位一体”的奥秘。三位一体是神人恩情所以可能的基础，因为三位之间就是恩情关系，这一奥秘展现而为多元的天地万物，使多元并存一切不是隔绝分离，却有一沟通感应的基础，因而后现代的“并行不悖学”，不致成为虚无主义的全面各不相关，形成文化解体，却可被神学所吸纳转化，而成“并行感通学”（parapenetratology）。

2. “神-人恩情”的模式建立了一个沟通宇宙，多元并存的一切均可感通互应，使神与人、人与人、人与自然均有可沟通的根据。而在这沟通的宇宙中，情际关系中的理解和诠释即得到安立。因为神的启示是以可理解的形态出现，而人能理解启示，亦因人是被造为一诠释性的沟通者。

人依其历史发展的眼界去诠释和沟通，这眼界亦形成人的限制和偏见。而所谓“罪”就是人以自我为中心，去坚执自己的偏见，陷入与神相隔绝的状态。这状态亦使人与人间的沟通被阻隔，而在沟通中产生误解和论断，不能达致感通的理想状态。

当神的启示来临，冲击人去面对和反省自己那封闭的状态，因而承认这罪的状态，以信心开放自己，与神建立沟通的情际关系，其有限的眼界和神的无限眼界融合，即形成人的开放性和坦诚性。因神的无限眼界永远超越人，人永不能绝对地理解神，故须不断开放自省，不断悔改，批判自己的成见，才能继续与神沟

通，而一步步达致理想的神人感通状态，亦即所谓属灵人参透万事的地步。

人以信心开放地追求与神感通，亦构成人与人之间达致感通的条件，因为自省与自我批判，可使人真诚地理解其他人，而解开自我封闭隔绝的状态。

面对后现代社会人类沟通的无能和扭曲，“神－人恩情”神学的沟通宇宙，使人的沟通和理解成为可能，而神启示对人所开显的无限眼界，则打开了人对自己偏见的反省批判。人与人间的诠释关系即可带到确当的相互理解，形成感道的理想状态，当代的诠释学遂可得到本体论上的安立，而树立一套“并行感通诠释学”（Parapenetratological hermeneutics）。

3. “神－人恩情”模式所开启的无限眼界，亦使人与自然恢复感通关系。后工业社会反省的一个大主题，是现代文明对大自然生态关系的破坏，这破坏的意识形态根源为“以人中心”（Anthropocentric）的思想，视天地万物是人可利用的工具，放人的科技系统去加以分解和重整，满足人的需要，结果造成大自然生态关系结构的摧毁，使地球的生命系统陷入毁灭的危机。

以人为中心的思想隔绝了人对自然生态的理解，要打破这框框，须从神的无限眼界去看人和自然，则人和自然是一息息相关的有机整体，各安其位，人不能随意侵害和利用天地万物去满足自己的需要。

只有在“神－人恩情”的神学模式下，人可因与神的沟通而彻底自省和批判其自我中心的偏见，转而以神的无限眼界观赏天地万物，看其全面关系，尊重其各自的生存地位和价值，而为保育自然的绿色思想立一本体根基，重建人和自然的和谐。

## 结 论

总结而言，从“我-你相关”模式取代“主-客”模式，是后现代文化应有的转向，只有这方向才不至落入人文主义的独断与虚无主义的否定中。然后以神学的“神-人恩情”模式，来吸纳“我-你相关”模式，由此开出神的无限眼界，来突破人文主义的规限性。以神的自我沟通来为沟通立根基，以神人感通的理想批判现代的沟通扭曲，进而开出“并行感通学”来回应“并行不悖学”，及以“并行感通诠释学”来回应当代的“哲学诠释学”，又以神的眼界来保育天地万物，回应生态危机的问题。

“神-人恩情”的神学，是基于对圣经启示的全盘接受而来，故也全盘接受耶稣基督在历史上道成肉身及十字架受死而后复活的救恩。这是福音派的神学，不过用符合中国及后现代文化的模式来表达。

### 注释

① E Ann Kaplan, ed. . *Postmodernism and its Discontents* . *Theories Practices* . (London, New York, Verso, 1988) p. 1.

② Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London: 1954) Vol VII P. 338.

③参考 Arthur J. Penty, *Post-Industrialism* (London: 1922).

④参考 Marshall McLuhan, *Understanding Media* . *the Extensions of Man* (New York: 1964).

⑤参考 Alian Touraine: *The Post-Industrial Societh, Tomorrow's social History; Classes Conflicts and Culture in the Programmed society*, trans L. F. Mayhew (London: 1974).

⑥Daniel Bell: *The Coming of Postindustrial Society, A Venture in Social Forecasting* (Harmondsworth, Penguin 1974) P. 188

⑦同上, p. 40.

⑧同上, p. 64

⑨Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass, (Chicago: University of Chicago Press, 1982) p. 131.

⑩参考 Jacques Derrida, of *Grammatology*, Trans Gayatri Spivak (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1974).

⑪参考 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Trans and ed, Garrett Barden and John Cumming (N. Y. Continuum, 1979).

⑫参考 Martin Buber, *I and Thou* Trans R. G. Smith, 2nd ed. (N. Y. Scribener's Sons, 1958).

⑬参考 A Delzant, *La Communication de Dieu Par del'utile in inutile, Essai Théologique Sur l'ordre symbolique* . *Cogitation Fidei*, 92 (Paris: 1978).

⑭Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, (London: Paron Long Man & Todd. 1978, P. 116 - 120).

⑮Helmut Peukert, *Science, Action and Fundamental Theology Toward a Theology of Communicative Action* Action Trans. James Bohman, (Massachusetts, MIT Press, 1984) P. 214 - 227.

# 路德论因信称义

杨庆球

## 一、背景与要义

路德极重视因信称义，视它为最基本的信条，关系到教会的成败，是基督教全部教义的基石。因信称义是“基督教教义的总结”，是“照亮上帝教会的太阳”。它是基督教唯一的财富，“把我们的宗教与其他的宗教区分出来”。<sup>①</sup>16世纪的教会从未如此重视因信称义的道理，自从奥古斯丁与伯拉纠争辩以后，有关恩典与罪的问题不断在教会及经院哲学中讨论，因信称义向不同方向发展，令人渐渐迷失了最核心的问题。路德的看法与当时的看法最基本的不同在于称义的理解，路德把称义（*iustificare*）看做为上帝对我们宣告我们为义，好像法官对犯人宣告无罪。<sup>②</sup>墨兰顿（Melancthon）总结它的精义为：“当我们相信基督为我们受苦，藉祂的死赦免我们的罪，并且把义（*righteousness*）和永生赐给我们，上帝把我们这样的信心在祂面前算为义。”<sup>③</sup>这一看法与天主教有明显的差异，天特会议（Council of Trent, 1545—1563）做出了激烈的中斥：“若有人说，其中教导罪人惟独因信称义，意思是：如要得到称义的恩典，并不需要其他东西的合作，而他亦丝毫不需要凭自己意志的行动，使自己作好预备和部署——让他受到咒诅。（Canon 11）”<sup>④</sup>天主教的中文翻译表达了两者的不

同要点，他们用“因信成义”以别于基督教的“因信称义”。当时的天主教会并没有取消救恩从信心及基督而来的教义，但他们为因信称义留下做善功的空间。例如论及洗礼和补赎的分别，天特会议的文献指出，洗礼是靠赖耶稣的功劳使我们获得新生，但洗礼之后，人仍会犯罪，这样补赎的圣礼对我们获得救恩就是必须了。我们必须付出眼泪和劳苦以达成补赎的要求，所以被称为“付代价的洗礼”(a laborious kind of baptism)。<sup>⑤</sup>我们称这种教导为双重称义 (Double justification)，路德把它分为称义与成圣，前者的功劳全归基督，后者是在上帝宣告人的成圣后，人对上帝恩典的响应，所以有人的作为。但这种“作为”理论上并不真的使人完全成圣，人在上帝眼中实然地仍是一个罪人，所以圣人与罪人同时是一个人的身份。平心而论，天主教的因信成义并不完全脱离保罗及奥古斯丁的教导，但他们的双重因信称义的确使人误信基督的恩典不足赦罪，人要做出功德才能获取救恩，渗入了以人为中心 (anthropocentric) 的错误，这正是路德所激烈反对的。

有关路德的思想如何受到当时的思潮影响，讨论的已不少。例如，Bengt Hagglund 指出，路德受到德国神秘主义及唯名论的 (nominalism) 影响。<sup>⑥</sup>我们现时仍然无法确定德国神秘主义对路德有多少直接影响，但对称义方面是值得注意的。当时著名的神学家 Tauler 便指出，人的救赎只能由上帝的工作而来，绝非由人的功德所致。<sup>⑦</sup> Tauler 依从奥古斯丁的角度看罪，自亚当以后，人是彻底败坏，人的本性是脆弱 (frailty)，有缺失。人无法胜过罪的本性，人的善行不能满足上帝要求。换句话说，除了上帝的恩典和赦免外，人无法得称为义。<sup>⑧</sup>

至于唯名论对称义的看法，如 Gabriel Biel 的神学曾为路德所熟悉，对路德有一定的影响。 Gabriel Biel 认为，一个罪人的称义有三个步骤：首先是上帝注入了祂的恩典和爱，借着恩典和

爱，人的罪得到赦免，人在上帝面前得蒙喜悦并且在教会中成为有生命的会众。<sup>⑨</sup>Biel 看重圣灵对人的化心改性的工作，他对人自我改做的能力表示极大怀疑，因此他完全反对伯拉纠主义 (Pelagianism)。他说：“使这一切（称义）发生完全端赖上帝的旨意。因迎，并非因为上帝做它是对的或是义的，而是上帝心意 (wills) 使它如此。”<sup>⑩</sup>这并不涉及人的意志，因此人的得救完全不是人的道德问题，是上帝的恩典和祂自己最高的旨意。表面看来，上帝好像很专横，如果我们明白伯拉纠及半伯拉纠与奥古斯丁的论辩，便了解核心问题在于称义是上帝完全施恩还是人神合作 (synergism)。奥伦治会议 (The Council of Orange, 529) 正式驳斥了半伯拉纠的人神合作说。可是这次会议的结论好像一直被教会遗忘，直至前不久神学界才在讨论。由于路德的经历，使他对称义完全端赖上帝恩典的教导心领神会，他对称义的看法很快与教廷有了距离。

## 二、上帝的义与外加的义

路德所说耶稣基督的教义，就是称义的教义。称义的教义就是基督教所有知识的要义，是基督教与其他宗教的分别所在。<sup>⑪</sup>称义的教义就是信仰基督，它排除一切自我的信靠，因此信基督与称义的教义等同。<sup>⑫</sup>如果人之所以成义完全是上帝的功劳，这样义便只有外加的意义。1536 年路德在一篇名为《因信称义的辩论》中清楚地说：“基督或基督的义是在我们之外及不是从我们而来，所以不能由人的善巧产生。”<sup>⑬</sup>在另一篇《论善功》中路德解释说，“诸般善功以相信基督为第一”，凡在信仰以外行的，无论是祈祷、施舍或禁食等，因为对上帝没有信心，“所以它们算不得什么，全是死的。”<sup>⑭</sup>但路德绝非否定善功，好像当时天主教的人攻击他反道德。<sup>⑮</sup>人的善功必须是第二义。路德在 1519 年

初的一篇讲章《论两种义》（Two Kinds of Righteousness）中指出：

第一种是外加的义（Alien righteousness）……就是基督叫我们因信称义的义，正如《林前》1：30中说：“上帝又使祂成为我们的智能、公义、圣洁、救赎。”……这义是当人真正悔改及受洗时赐给人的……

第二种义是我们应当行的义，事实上我们是先得着外加的义，然后才行。这善行使我们的生更有益处，首先，攻克己身克制肉体及钉死欲望，正如《加》5：24中说：“凡属基督耶稣的人是把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上。”……其次，是爱人如己；再其次，是对上帝顺服和敬畏。<sup>⑥</sup>

自从路德于1517年10月在威丁堡教堂钉上《九十五条》后，他在不同的场合都强烈地排斥天主教的恩典观。例如在那篇著名的《海德堡辩论》（The Heidelberg Disputation, 1518）中，他否定自由意志在堕落之后有行善的能力，因此祂说：

人以为可以靠他内在的能力达到恩典的地位，他只是把一种罪放在另一种罪之上，成为双重的罪。<sup>⑦</sup>

路德把称义理解为上帝的作为，祂把义转移给人又承认人拥有这义。换句话说，上帝把那些本来不义的罪人因基督的缘故视为义人，并接受他们。其中的要点并不是说上帝漠视罪的事实，视有罪的为无罪。世上的宗教把人犯罪理解为人自己的欠缺，人违背了自己的良知，解决罪的方法是人不断用善功补偿犯罪而来的过失。然而，这只是世俗伦理的思想。基督教的罪观只有宗教意义。奥连说：“用不信二字来描写罪的本质是最好不过的……



罪的本质，消极方面是不信；积极方面是自我中心。”<sup>⑧</sup>人犯罪是冲着上帝而来，从不信到自以为是，是人与上帝关系破裂的一种现象。上帝解决人的罪并不从人的本身着眼，而是从祂与人的关系着眼。上帝是圣洁的，圣洁有如卫士使不洁的人与上帝分隔，<sup>⑨</sup>当上帝称人为义且把自己的义转移给人的时候，祂所面对的难题不是人有多少善功，而是上帝内部的张力。奥连对路德的称义观有这样的了解：

忿怒是上帝对于罪恶立即且直接的反应，但同时，按照路德的看法，忿怒也是一种毁灭的力量，是一个暴君……忿怒与怜爱分开之后更是如此。因此，此一斗争实存于上帝本性之内。路德用了有声有色说明了这个意思“所以，上帝的忿怒加于普世之人的时候，这个咒诅是与上帝在基督里所有的永远恩典与怜悯互相斗争……”这件事可从基督向忿怒屈服，担负了忿怒所加给祂的重担上看起来。换句话说，可从祂的舍己与牺牲的大爱上看出。上帝的忿怒因此得以平息，神人得以和好，这就可以说神爱与神怒之溶解。<sup>⑩</sup>

奥连所强调的，上帝对罪的忿怒以及对罪的救赎，都是内在于上帝的性情，是上帝自身的作为。这点看法与路德的看法遥相呼应，称义不是由我们去做，罪人的义不是主动产生而是被动领受，当基督在十字架上为人死，祂的义就成为人的义，并使人在上帝成为义。<sup>⑪</sup>所以这种义不是人心的本性，好像一般人所说的良知。义更不是因我们本身的善功和成就获得。对路德而言，义本是存在于上帝的怜悯中，“因基督的缘故”（*propter Christum*）赐予我们。<sup>⑫</sup>人只有透过信耶稣基督才能得着义。真正的信充满快乐地拥抱及抓着了上帝的儿子，说祂是我所爱，我是属祂的。

路德在 1535 年一篇有关信心与律法的论文中，把信心分成外在获取的（acquired faith）及真正从圣灵而来的（true faith），前者是用行为及自己的努力获取，后者是恩典的赐予。获取的信心对基督的救赎只有头脑的知识，而真信心充满热情，经历个人赦罪得赎的应许。<sup>②</sup>上帝的爱在于祂把基督的义归给我们，我们才能在祂里面冒险生活。为什么是冒险呢？上帝本是圣洁的，不洁的人只会惹动上帝的怒气，若不是基督的义，我们断不能在上帝面前生活。

路德的因信称义不单是客观的，即在信的形式中得到义，更是主观的，即当我拥有基督、使之成为我自己的，基督才能成为我的义。路德说：基督教的信仰不是心中一种非主动的素质，如果它是真正信心，就会以基督为目标。基督是借着信心而了解，且居住在人心中，基督就成了信徒的义，为此上帝就赐下永生。<sup>③</sup>

换句话说，在信仰中拥有基督，借着信，基督活在我心中，那么祂才能是我的义。基督不单是信仰的客体，祂本身就存在于信仰中。因着信，基督与我们同在，并且在我们里面。<sup>④</sup>这种既客观又主观的经历，正是路德要我们避免纯形式的宗教及纯感受的偏差。当我们说基督的义是“外加”的，绝非如某些人认为是一种完全被动，上帝生硬地把得救的义加在我们的身上。由于路德十分重视信的主动性及创发性，人的主体在领受义的时候，并非僵硬寂然不动，相反，“我们因信而拥有基督”<sup>⑤</sup>。因着人主动的信心，亦即人抓紧了基督，基督与人结合，成为一体，以致上帝审判人时，基督的义遮盖了人。

信将心灵与基督联合……所以凡信的人，就可以拿

基督所有的来自矜，来夸口，仿佛它们都是他自己的……基督满有恩典、生命、救恩；心灵却满有罪恶、死亡、咒诅。让信徒来到他们中间，于是罪恶、死亡、地狱就属了基督，而恩典、生命、救恩却属了心灵。<sup>②</sup>

基督爱新妇，把一切最好的给她，使她作一个荣耀的新妇，毫无玷污皱纹。这完全是恩典，不是人的功德可以换取的。

### 三、信心与善功

在称义的过程中，我们一直强调不能把“信心”看做一种善功，然而“信心”却是一切善功的泉源和基础。善功不是对人行善，好像世人的修桥补路；善功是对上帝所作的善行，指人们如何讨上帝的喜悦。因此，路德在《论善功》说：“诸般善功以相信基督为第一，最高，最宝贵。”<sup>③</sup>表面看来，信心好像善功的一种，其实不然。路德继续说：“有些人其所以称我为异端份子，乃是由于人顺从了盲目的理智，效法异教徒的样式，不把信仰置于其他德行之上……其实惟有信仰才能使其他一切行为良善……”<sup>④</sup>信心是行善根源，不是善行的一种。路德在《因信称义的辩论》中这样说：

因圣灵的工作使我们得听到基督的道，信心因此被浇灌下来，我们亦因此认识基督。因此，我们只能因信得救而不能靠赖于自己的善功，我们不能说我（的善功）产生了基督或基督的义。我们只能说透过圣灵我们为天上的义作功，或本于自身的本性（良知）作功。我们必须认清，我相信基督然后在基督里我作了真正的善功。<sup>⑤</sup>

信心不是善功，称义与善功无关，在路德的因信称义中是重要的关键。出于爱的一切行为是善功，它们是因信基督以后藉圣灵的感动，响应基督的爱而作的。这种善功对基督徒而言是必须的，因为没有行为的信心是死的，它证明基督的信心并没有住进我们的心里。<sup>④</sup>但称义的过程只能绝对完全归于基督，我们的救赎不能在基督以外找到根据，善功虽好，但不能导致得救。早在1516年路德讲授《罗马书注释》时便指出了这分野：

在世上学者对人的义已有发现及教导，就是人如何在自我及他人之前成圣。然而，只有在福音里，上帝的义才得以藉人的信心而彰显（就是人怎样才能上帝面前称义），透过福音人相信上帝的道，正如可 16: 16 所说：“信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。”<sup>⑤</sup>

人只有透过信心才能得着义，信心虽然不是一种善功，但信可以使人纯洁，信仰（心）本身可以洗涤人的心灵，使人单一依靠主。有了信心，善功才有可能。在《论善功》中，路德把有信心的善功及没有信心的善功分开：前者是自由真诚地去做，彼者是忧虑不安地去做。路德论信心，与王阳明论良知有异曲同工之妙。例如，阳明弟子徐爰问他怎样事奉父亲，阳明指出一个对父有真孝心的人便知道如何尽孝。那些涉及如何的细节很繁复，但只要有心去做一定寻出最好的方法。<sup>⑥</sup>路德认为，一个真正相信上帝的基督徒，不需要别人教他如何作善功，他当做什么便做什么，并且样样做得好。保罗说：“基督的灵在那里，那里就得以自由。”（《林后》 3: 17）

相信上帝的基督徒知道万事，行作万事，担任凡所

应作的事，并且欢喜自由自在地去作，不是为积许多功德，乃是以讨上帝喜悦为乐，他不为什么而纯粹地事奉上帝，只要上帝喜悦，就心满意足了。<sup>⑤</sup>

信心是叫人得真自由，它使一切善功成为可能。在另一方面，凡怀疑上帝的人，就担心自己当怎样取悦上帝，结果用各样方法，如禁食、找圣人忏悔，都得不到平安。没有信心，做尽一切都不算善功，因为都不能讨上帝喜悦。<sup>⑥</sup>按路德理解，真正的善功出于人的自由，而非律法的强迫。基督使人摆脱律法的控制，回到对律法欢愉的服从中，基督徒自由地顺从律法，出于对上帝的爱。他在自由的灵中行事，无须律法的强制，他的活动是自主的，所以是恩典的。<sup>⑦</sup>人有真信心，便会抓住上帝，明白祂的心意，人虽然仍在一种“双重人”的状态，正如路德所说：

人有两重性，一是属灵的，一是属肉体的。就人称为灵魂的灵性说，他就叫做属灵的人，或内心的人，或新人；就人称为血气的属肉体的性说，他就叫做属血气的人，或外体的人，或旧人……所以圣经说到同一个人，却有两样矛盾的话，这是因为这两种人住在同一个人之内。<sup>⑧</sup>

这是基督徒的实况：在同一个人之中，灵与肉、新人与旧人同时存在。路德深深体会到一个人如银币的两面，同时是义人及罪人。只要他仍是属肉体的，律法就不能废除，基督徒仍置于律法之下。路德否定善功在因信称义的地位，否定律法对因信称义的功劳，他绝不否定善功及律法在基督徒生活的重要性。当人因信称义之后，并不是说人的信仰生活完结，等待上天堂。路德警告我们，我们必须认清只有律法使我们知道内里的旧人仍然存在，我们还是罪人。律法激励我们一生参与灵与肉、新人与旧人

的战争。没有律法的提醒，基督徒就会变得庸俗和懒惰，他只会沉睡不会作战。

未信主前，律法使人恐惧甚至致人于死地；信主后，律法催使人悔改，把人带到基督的公义和赦免之中，所以两者不同。路德相信，这场成圣的斗争在人的一生中不能完全达到目标。换句话说，完全成圣只能在复活日发生。<sup>⑧</sup>

#### 四、爱与因信称义的关系

上文强调一件事，因信称义在于我们确信上帝的应许，排除了人的制约而获上帝把基督的义转归给我们。直至最后的审判——世界的末日，它也是真的，没有人可以否定这真理。然而，在新约中，信与爱常常相连，甚至有人引述经文指出爱比信大，信仰如果缺乏爱就无法使人从毁灭中被拯救出来。例如，《约》4：17：“这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子，坦然无惧。”《林前》13：2：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。”路德对这两段经文，亦曾感到困惑，因此他也认真思考过这经文，不断提出新的尝试，以求达到正确的理解。

《约》4：17 所论的爱究竟是什么意思？是人的一种善功，用人的努力去完成的一种行动？抑或是上帝的爱，是基督徒经历的基督之爱？路德在 1527 年以《约翰一书》讲道，把这种爱理解成上帝对我们的爱。从前文（16 节）及后面（18 节）中，我们看到约翰似乎论及完全的爱显在基督徒对末日的盼望。

上帝的爱是如此伟大，世界在末日审判的时候恐惧战兢，而我们却充满自信（*confidence*），赛 28：16：

“看哪！我在锡安放一块石头，作为根基，是试验过的石头，是稳固根基。”因此，透过对这爱的认识，我们同时有了信心（faith），可以通过这审判的集会。<sup>⑧</sup>

信徒在末日审判时不会惧怕，他们以得救的确信和勇气来到上帝的审判台前。现代解经未必同意路德的说法，因为上帝的爱与由它激发人的爱难以分开。例如，布朗（Raymond E Brown）解释：“爱达到完全就是上帝与人都持续地在爱的捆绑中，我们只能用彼此相爱来真正表达差遣儿子的上帝之爱。”<sup>⑨</sup>布朗说法的重点在于透过人的爱表达上帝的爱，而路德说法的重点在于“爱得以完全”的爱看成上帝的爱。无论是人的爱或上帝的爱，它与一个人在末日有确定得救的信心究竟有何关系？这是问题的核心——如果爱对一个信徒的得救确实具有决定意义，这样人的善功（爱）就决定了他与上帝的关系。然而，在一篇《称义的辩论》中路德清楚地拒绝了这论点，<sup>⑩</sup>因为这是违背了福音书和保罗的思想。基督的义只能因信而转归给我们，爱并不能形成信；相反，爱出于信，是信的结果。没有爱，信心是假的，正如信心没有行为也是死的。但逻辑上的先后次序是信然后爱。在《加拉太书》5：6中这样说：“唯独使人生发仁爱的信心，才有功效。”保罗解释说：

若信心缺少爱就不是信心。因此，信徒在各方面禁止用假冒为善的方法进入基督的国度。他一方面表明，“在基督里，割礼全无功效”，即行为全无功效，唯独信心，无论如何在上帝面前没有任何功劳有效；在另一方面，使徒说明信心若没有果子就失去了目的。<sup>⑪</sup>

可见路德虽然重视爱心，但仍然把爱看做为信心的果子。爱

使信心有了真实性，信心在爱中实践自己，所以路德断不会因信废爱。但他更坚持爱不能取代信，没有信，爱便失去方向；没有爱，信便失去本质。<sup>④</sup>

另一段经文《林前》13:2说：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。”保罗在这里似乎把爱置于信之上。然而，从上文分析来看，路德仍然认为没有爱的信是假的，信仍是先于爱。路德对这段经有过一番解释，他认为真正的信心必定有爱，没有爱的信根本不存在，好像我们不可能说万人的方言及天使的话语，也无法明白各样的奥秘及知识。总之，保罗在这里所讲的是非真实的可能性。<sup>⑤</sup>在《因信称义的辩论》中，保罗特别提出这段经文为因信称义辩解。他指出保罗所反对的是假的信心，那些以神迹奇事自吹自擂的人，其实他们并没有真正相信上帝。

无论如何，保罗并没有说人靠善功或爱称义，他是为我们从人的态度说的。我们必须认识那些有真正（善功）表现的人才是真信。信心一定有善功跟随……真信心不是静止的。<sup>⑥</sup>

路德所反对的是假信心，所谓全备的信没有爱就不算得什么，其实是人一种夸口，并不是真正的信心。真正的信心一定包含了爱，保罗并无高抬爱而废弃信的用意。有些人能行神迹，他们所行的是否来自信心？路德承认上帝可以给人圣职，人凭着圣职行使职事，如医病赶鬼，这种能力来自上帝，所以圣职与个人必须分开。个人纵然不信，他的职位仍可发挥功效。例如，哥林多教会的教师不信，仍可行异能；又例如罗马教皇抵挡基督，他能靠他的职位行神迹。那些不信的官员可以成就伟大的功业，即



使受世人景仰，由于没有信心，在神学意义上是死的。<sup>42</sup>路德指出，相信基督没有公众意义和效用，信心只有个人拯救意义，是上帝与信徒之间的个人关系，它所具有的拯救意义仅对信徒个人有关。教会中的职位是为他人的拯救而赐予，有职位的人有可能自己失落。有职位的人不等于有信；同样，有能力行神迹奇事的人，若没有爱，他们所做的也不等于有信。路德把《林前 13》所提及的信与得救的信分开，前者只是虚假的信。

有近代学者并不同意路德因信称义的“太个人取向”。例如，邓肯（James Dunn）认为，保罗所说的因信称义并非如路德强调的“宣告无罪”（acquittal），法庭上宣告无罪是法官与罪犯之间的关系，上帝对人的宣赦则远较“宣告无罪”丰富。上帝不单是法官，也是父亲；不单恢复上帝与个人的关系，也恢复人与社群的关系。<sup>43</sup>罗马天主教与路德的决裂就在于路德完全拒绝因信称义的社会层面，只坚持个人层面。邓肯的批评虽然值得我们深思，可惜并未理解路德当时的处境及他对保罗的了解。邓肯说得对，保罗与路德的经验不同，路德有可能错读了保罗的经验。<sup>44</sup>但问题不在于路德如何理解保罗的经验，事实上保罗当时的犹太经验不可能在历史中重现。路德发现，如果按照当时天主教对恩典的理解，整个因信称义的道理便完全违背保罗的原意。我们不能说路德的因信称义没有社会层面，因为没有爱的信是死的，真信心必定有爱的行动，这便是路德因信称义的社会层面。路德所强调的，也是保罗所强调的，真信产生爱，信不能由爱转化而来。

## 五、天主教对路德态度的改变

自 1517 年 10 月 31 日路德发表九十五条以后，四百年来天主教神学一直敌视路德的思想。例如，罗马圣所的主管彼亚里亚

(Sylvester prierias)写了 *Dialogue on the Power of the Pope* (1517) 反对路德，重申赎罪卷的“正确”立场。与此同时，德国天主教神学家厄克 (Eck) 在著名的拉僻辩论 (*Disputation at Leipzig, 1519*) 中，争辩教皇的权柄及使徒统绪，以及补赎、炼狱、赎罪卷及神父的赦罪权柄等问题。厄克很有技巧地把路德推进胡斯 (Huss) 的路，以 1415 年康士坦会议 (council at Constance) 对胡斯的审判来定路德为异端。他的主要论点收在 *On the Primacy of Peter against Luther* (1520) 中。他不断攻击路德，在以后的 6 中年出版了 8 种著作，其中重要的有 *Enchiridion of Commonplaces of John Eck against Luther and Other Enemies of the Church*<sup>⑧</sup>。这是一本极有参考价值的书，让我们从另一个角度看路德。厄克一生著作甚多，大部分反对路德的思想，他也曾把圣经重译，是一位出色的神学家。

最能突出天主教对路德因信称义的分歧态度要算天特会议 (Council of Trent, 1545—1563)，虽然后来的梵蒂冈第二次会议 (1962—1965) 向基督教伸出友善的手，可惜天特会议中两者教义的分歧，并没有在梵二会议中修补。天特会议举行的目的有二：首先是为了响应被视为“异端”的更正教，重申天主教的立场；其次是对天主教内部生活的整全改革。<sup>⑨</sup>由此可见，天特会议的召开是从对外（响应更正教）及对内（教会改革）两面抗衡宗教改革运动，所涉及的重要教义就是因信称义。

天特会议为了反对路德所说的“惟独恩典”、“惟独信心”、“惟独圣经”，他们为“称义”留下很大做善功的空间。在论及补赎和洗礼的分别，会议文献指出洗礼是靠赖耶稣的功劳使我们获得新生，但洗礼之后，人仍会犯罪，这样补赎的圣礼对我们获得救恩就是必须的了。当时参与讨论的代表以方济各修会 (Franciscans Order) 会士为主 (55 人中占 29 人)。虽然 13 世纪神学家阿奎那斯 (Aquinas) 反对称义之前有任何功德，但整个

中世纪的方济各会教导称义是“半恩典半功德”（*merit de congruo*）。换句话说，一个人称义必须付上自己的行为。<sup>⑤</sup>事实上，对因信称义的诠释不单限于方济各修会，也有奥古斯丁修会及多米尼加修会（*Dominicans*）中的 11 人，而且都赞成因信称义完全是由圣灵的工作，称为 *Merit de condigno*，并不涉及人的行为。这因信称义的传统在天主教教会并没有消失。可是由于宗教改革运动不单是宗教问题，已经发展到极复杂的政治和社会问题，当方济各会的观点赢得了会议结果，天主教与更正教的分歧便一发不可收拾。

另一位反对路德的法兰克福天主教神学家 John Cochlaeus（1479—1552）他曾参与沃木斯（*Worms*）的讨论。当路德被判异端的时候，他希望在两者中协调，直至发现不可能时，他惟有坚决维护教会的立场，一生以反对路德为己任。16 世纪另一激烈反对路德的有但理夫（*Heinrich Denifle*），他的反对归纳为两点：第一，路德品德极坏，决不可能成为上帝使用的工具，他的改革工作只是用来掩饰他的败坏道德；第二，所谓宗教改革者其实对神学毫无建树亦毫无新见，路德不单是一个说谎者，他对中世纪以前有关上帝称义的教义一无所知。<sup>⑥</sup>他的主要著作是两册的 *Luther and Lutheranism*，对天主教信徒影响极大，因此在他们的眼中，路德品格下流，言语粗鄙，对基督教的信仰也产生了仇视。甚至在 1910 年英文版的天主教百科全书（*Catholic Encyclopaedia*）中，有关路德的条目也是采用了但理夫的观点，对路德及路德宗的描述全不客观。20 世纪初的英语天主教神学家 P.F.O'Hare 也继续了这一观点，在他的 *Facts about Luther* 中把路德说成是一个谋杀犯之子，因为不愉快的童年而进入修道院，所以他并没有奉献心智。由于很多天主教的神学家都有了一定成见，所以对路德的研究并没有新见，更遑论欣赏路德的著作。

直至 1917 年，德国 Wurzburg 教义神学教授基夫 (F.X.Kiefl) 提出了与但理夫不同的见解。他在一篇论文中指出，路德的抗议必须从神学角度来解释，不要再扯上个人的品格。他认为路德是被上帝完全使用的人，他相信上帝单方面容许路德拒绝自由意志，确定人的彻底败坏，高举称义的道理以致最后拒绝救恩惟由教会而出。基夫与但理夫不同，他相信路德的因信称义把善行作为得救的结果，所以路德并非降低信徒的操守，更不会把宗教感情代替教义。在他与伊拉斯姆 (Erasmus) 的辩论中，路德对基督教的理解比当时敌对的人更深入。<sup>⑤</sup>

另一位重要学者罗斯 (Joseph Lortz) 在他的著作 *Reformation in Deutschland (1939—1940)*<sup>⑥</sup> 中，承认 16 世纪的教会需要改革，给予了路德机会，可是当时甚至今日教庭并没有适当的渠道，以致造成不可挽救的分裂。他欣赏路德的敬虔、教导及勇气。然而，他对路德的主观及个人主义颇有保留，由于路德对唯名论的执着，使他无法全面理解天主教的教义。他相信路德所反对的不是真正的天主教，而是他个人所误解的天主教。他从神学立场较客观地评价路德思想，是值得我们正视的。罗斯认为，由于路德的个人经历，使他重视基督的主观救赎而忽略了教会的客观真理，路德的基督中心主义建立了个人与基督的无比关系，因而损害了基督及教会的真正功能，如传统及教义。虽然如此，他仍坚持与路德宗 (更正教) 的对话是有益于普世教会，他的观点受到后来梵蒂冈第二次会议的重视。<sup>⑦</sup>

梵二会议之后，孔汉斯 (Hans Kung) 总结了自中世纪以来的天主教神学，指出因信称义的惟独信心 (*sola fide*) 是“人对任何形式的自我称义皆无能为力，罪人在因信称义中只能接受上帝恩典，自己无法付出任何功劳。”<sup>⑧</sup> 这样看来，天主教的教义应与路德所倡言的无异，何以仍出现数百年的分歧？孔汉斯解释：天主教用称义 (Justificaton) 这个字主要在主观方面 (subjective

sense) 即着重称义如何在人里面动工，所以他们更常用救赎 (redemption) 或赎罪 (atonement) 以表明基督为我们所成就的事。所谓客观的称义，好像路德所说上帝向罪人宣告无罪，是一客观事实，与主体的领受无关。汉斯昆继续指出，天特会议与路德的分歧在于“分授的义” (imparting righteousness) 及“归予的义” (imputing righteousness)。天特会议后，天主教会的教导认为，基督的义不单无条件地归予我们，更是分授给我们，意即恩典进入我们心内，与我们有互动的关系，使我们得到真正的改变 (transformation)。孔汉斯追随天特会议的思路，认为若要肯定这种互动的关系，就必须保留人的自由意志和善功。他说：“藉基督称义的上帝就是立约的上帝，祂要的是伙伴而非机械人，人可以亲切地、负责任地及主动地响应上帝说『是！』。为此，上帝预备的恩典就可以进入罪人之内，使人有力量、有理解及有能力去抉择。祂迫切地更新所给予我们的恩典，但非强迫地加在我们身上。”<sup>①</sup>孔汉斯与天特会议一致认为，人的善功与自由意志是使一个人成为“一个得救的人”，而非有“得救”的人，人的主动 (自由意志) 及善功与上帝的恩典不可分。

从上文的研究中我们知道，路德绝不同意孔汉斯的看法。路德强调人有“得救”并不抹煞人的主动及主体的响应，他的要点是恩典的至尊至纯性，基督的恩典并不掺杂人的善功，但却肯定恩典对人的改变。人的善功及自由意志绝不能掺入基督恩典之内。如果在惟独恩典之内又保留人的善功及自由意志，这是路德及一切更正教的传统无法接受的，正如巴特所言，天特会议与宗教改革者之间对因信称义的教理并无妥协的余地。<sup>②</sup>

注释：

<sup>①</sup>转引自保罗·阿尔托依兹 (Paul Althaus)：《马丁路德神学》，台湾新竹 中华信义神学院 1999 年，309 页。

②见 Roman Lecture( 1515—1516), LW 25, p. 33。1521 年, 路德答辩 *Latomus* 时指出, 称义乃是我们信靠基督, 不是我们的功劳, 完全是基督的恩典。(It is also his/Christ will that we put our trust in Christ, so that the righteousness which has begun in us may be considered inadequate unless it is a righteousness which cleaves to Christ and flows from him.) James Atkinson (ed.) *Luther: Early Theological Works* (Philadelphia: Westminster Press, 1962) p. 354.

③The Augsburg Confession, article iv, *The Book of Concord*, p. 30.

④H. J. Schroeder (trs) *The Canons and Decrees of the Council of Trent Foreword* (Rockford: Tan books and Publishers, 1978). p. 42—43.

⑤同④ Fourteenth Session, Chapter II, p. 90.

⑥The Background of Luther's Doctrine of Justification in Late Medieval Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1971).

⑦A. V. Muller *Luther and Tauler* (Bern, 1918).转引自上书 9 页。

⑧同⑦, 10 页。

⑨参 Gabriel Biel *Collectorium* (Lyons, 1514) 。转引自上书 18—19 页。

⑩同上书, 22 页。

⑪路德说: 在此条款(因信称义)上不能放弃或妥协……用以反对教皇、魔鬼、及世界的根据此条款。(施马加登信条) *The Book of Concord* p. 292.

⑫《马丁路德神学》 p. 311.

⑬《The Disputation Concerning Justification》LW 34, 153 , 第 27 条。

⑭《论善功》载《路德选集·上》, 香港: 文艺 1968, 20 页。

⑮路德明言, 没有善功跟的信心是死的。LW 34, 111, 第 30 条。

⑯ Timothy F. Lull *Martin Luther's Basic Theological Writings* (Minneapolis: Fortress Press, 1989) p. 155, 157.

⑰Luther: *Early Theological Works*, 288.

⑱奥连 (G. Aulen): 《基督教之信仰》, 香港: 道声 1964 年, 239 页。

⑲同⑱, 第 13 页。

⑳同⑱, 第 212—213 页。

㉑路德多次强调这看法, 例如: “就我们而方, 整个过程都是被动的。”

( LW 12, p. 368) “这义完全在我们之外的，它本是在基督里的，如今却成为我们自己的了。” ( LW 24, p. 347)

⑳ 《马丁路德神学》，第 316 页。

㉑ 《Theses Concerning Faith and Law》(1535) LW34, 110.

㉒ 马丁路德：《加拉太书注释》，香港：道声 1966 年，第 61 页。

㉓ 《Galatians, 2: 16》(1535) LW 26, p. 130.

㉔ LW 26, p. 89 132 134.

㉕ 《基督徒的自由》载《路德选集》上，360 页。

㉖ 《路德选集》上，20 页。

㉗ 同上，22 页。

㉘ LW 34, 153.

㉙ LW 34, 111.

㉚ LW 25, 151.

㉛ 可参着《传习录》，《王阳明全书》(一)，台北：正中 1970 年，2-3 页。

㉜ 《路德选集》上，23-24 页。

㉝ LW 34, 113

㉞ 《马丁路德神学》，365 页。

㉟ 《基督徒的自由》，《路德选集》上，353 页。

㊱ 《丁路德神学》，367 页。

㊲ LW 30, 301.

㊳ Raymond Brown The Epistles of John (New York: Doubleday, 1982) 561.

㊴ 《The Disputation Concerning Justification》，LW 34, 160 161.

㊵ 《加拉太书注释》，206 页。

㊶ 阿尔托依兹有类似的论点，见《丁路德神学》609 页。

㊷ 《丁路德神学》，580-581 页。

㊸ LW 34, 183.

㊹ 《丁路德神学》591 页，LW 34, 309 - 310; 315.

㊺ James D G Dunn The Justice of God: A Fresh Look at the Old Doctrine of Justification by Faith (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) p. 7-9.

④同③ 13 页。

⑤James Atkinson *Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) p. 5.

⑥H. J. Schroeder (trs. ) *The Canons and Decrees of the Council of Trent Foreword* (Rockford: Tan Books and Publishers, 1978) . p. iii.

⑦Alister E. McGrath *Iustitia Dei: a History of the Christian Doctrine of Justification from 1500 to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986) p. 65.

⑧同上: p. 10。

⑨*Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* p. 22.

⑩英译者 Ronald Walls , 伦敦 Darton, Longman & Todd 1968 年出版。

⑪*Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* p. 24.

⑫Hans Kung *Justification* (London: Burns & Oates, 1964) p. 251

⑬同上, 265 页, 266 页。

⑭Karl Barth *Church Dogmatics* (Edinburgh: T & T Clark, 1956, 1992). VI/1. p. 626.



附：

## 四川大学基督教研究中心

### 简介

本中心于 2000 年 2 月经四川大学批准成立。现有专职研究人员 5 人，兼职研究人员 5 人。

宗旨：

1. 研究基督教与中国文化、社会之间的关系，基督教与其他宗教之间的关系。

2. 与国内外同行进行学术交流，加强与基督教界的联系，合作开展研究工作。

3. 以四川及西南地区的基督教研究为重点，突出地方特色。

4. 培养基督教研究的专门人才。

工作：

1. 承担国内外研究课题。

2. 进行实地调查。

3. 整理文献资料，翻译学术论著。

4. 开展学术交流活动，举办讲座、研讨会和培训班。

5. 编印信息资料，组织论著出版。

6. 加强图书资料室建设，为国内外研究者服务。

7. 向有关部门提供咨询服务。

研究方向：

1. 基督教哲学、神学、伦理学、文化学。

2. 基督教文化与中国文化的冲突与融合，基督教的中国化。  
3. 中国基督教的历史、现状、思想、制度、教会、教堂、文学艺术。

4 基督教与儒、释、道的比较与对话。

5 四川及西南地区基督教的历史与现状。

6 国外基督教研究成果译介。

成员：中心人员由专职和兼职人员组成。设有顾问、主任、副主任、助理、研究员等职位。

设施：中心现有研究室 3 间，图书室 2 间。

地 址：中国四川省成都市望江路 29 号，四川大学宗教学研究所以

邮政编码：610064

陈建明 主 任 电话：(028) 85417720 手机：13980908351 E-mail:  
cjmwl@mail.sc.cninfo.net

何 除 副主任 电话：(028) 85417720 手机：13808036522 E-mail:  
ivanho@mail.sc.cninfo.net

## 前 言

四川大学基督教研究中心成立于 2000 年 2 月。其宗旨是：第一，研究基督教与中国文化、社会之间的关系，基督教与其他宗教之间的关系。第二，与国内外进行学术交流，加强与基督教界的联系，合作开展研究工作。第三，以四川及西南地区的基督教研究为重点，突出地方特色。第四，培养基督教研究的专门人才。为了实现这些宗旨，我们深深感到应当编辑出版一套丛书，作为发表研究成果、交流学术思想的媒介。于是，经过长达一年的撰稿和筹备，《基督教与中国伦理道德研究》终于如初生婴儿般呱呱坠地了。她是本中心准备出版的“基督教与中国文化论丛”的第一本专集。

以“基督教与中国文化”作为论丛的主题，原因有三：

第一，宗教是一种重要的文化现象，它以特定方式反映了人们的社会精神生活。牟钟鉴先生认为，宗教“并非一种孤独的思想游魂在空中飘来飘去，它总要附着在某种文化实体上，通过一定的文化系列在社会生活中发生实际的作用，例如通过宗教道德、宗教哲学、宗教文学、宗教艺术、宗教习俗、宗教典籍、宗教活动，影响人们的思想情趣，成为社会精神生活的一个组成部分。”<sup>①</sup>同时，宗教也是文化的重要因素，而基督教则是西方文化的核心。中国在改革开放、实现现代化的进程中，必然要与西

<sup>①</sup>牟钟鉴：《中国宗教与文化》，成都：巴蜀书社 1988 年版，第 5 页。

方文化加强交流，也就必然受到基督教的影响。中华民族文化是在不断吸收不同文化的过程中发展起来的，当然会吸收以基督教为代表的西方文化的精华。我们应当研究基督教如何更好地与中国现代文化相融合，探索基督教文化对于中国社会现代化的意义。我们相信，在新的世纪里，“基督教作为已经存在于中国社会中的一个文化系统，肯定是可以丰富及发扬中华文化上、在中华文化如何面对世界文化上有所贡献的”<sup>①</sup>。

第二，研究基督教与中国文化的融合具有广阔的领域和重要意义。历史上，基督教在传入中国的过程中，曾与中国传统文化发生过剧烈的冲突，外国传教士和中国信徒做出了巨大的努力，设法将基督教与中国传统文化相结合，以适应中国的国情。探讨儒家思想与基督教义的结合、基督教在中国的本色化、自立教会、“三自”运动……曾经是中国教会人士奋斗的目标，并且取得了一定的成绩。经过长期的碰撞、磨合，基督教已经被一部分中国人所接受，以基督教为核心的西方文化也在一定程度上融入了中国文化之中。我们应当总结基督教在历史上与中国文化产生了哪些冲突、融合的程度如何，更应当研究基督教在当前与中国社会、文化相适应的问题。卓新平博士认为，基督教作为一种信仰体系、价值体系和思想文化体系对于中国社会现代化的意义可包括五个层面：(1) 基督教的原罪观对现代中国人的自我审视具有反省意义。(2) 基督教的拯救观对于中国社会的现代转型具有创价意义。(3) 基督教的超越观对中国社会的现代改革具有启迪意义。(4) 基督教的终极观对于中国现代化的历史反思具有借鉴意义。(5) 基督教的普世观对于中国现代文化的重建具有定位意义。“这些意义一旦被大多数中国人所发现或领悟，基督宗教与

<sup>①</sup>吴梓明：《中华文化与基督教》，载方克立编《中华文化与二十一世纪》（上卷），北京：中国社会科学出版社 2000 年版，第 586 页。

现代中国文化的关系则会出现质的飞跃和重大改进。”<sup>①</sup>

第三，研究基督教与中国文化比较符合本中心的现实情况。我们长期受到中国文化传统的熏陶，生活在中国的社会现实之中，主要面对与中国基督教有关的问题，接触的是中国的教会和信徒；不论是查阅资料，还是田野调查，立足于本国要容易得多。本中心成员目前承担的课题有：基督教与中国伦理道德（特别是经济伦理）研究、基督教在华出版事业研究、基督教与社会正义研究、中国教会大学教育研究、四川基督教现状调查等。这些课题基本上都围绕着基督教与中国文化的主题。当然，在今后的研究工作中，并不排除对西方基督教问题、基督教神学哲学问题和圣经等问题的研究。

我们首先编辑出版《基督教与中国伦理道德》论文集，是因为考虑到宗教伦理道德研究对于今天的世界与中国具有重要的意义。

宗教伦理学是研究宗教道德的起源、发展，人（包括信徒）的行为准则，人与人、人与神，以及人与自然之间的义务的学说。宗教伦理通过对人们行为的规范引导，甚至深刻地影响或促成社会新生制度的发育。在现代社会中，宗教的许多功能衰退了，但宗教伦理道德的行为规范功能却日益突出。人们注意到，在科学技术、物质财富日益进步繁荣的今天，人类却面临着更加恶化的生存环境，自然生态遭到破坏，人性、精神和道德不断滑坡，战争硝烟连绵不断……现实世界中的许多暴力和罪恶甚至以宗教的名义进行着。中国社会目前正处在社会文化转型期，在建设社会主义市场经济的过程中，金钱至上、贪图享受成为一部分人惟一的追求，“信仰空白”和“道德滑坡”现象相当严重。其

<sup>①</sup>卓新平：《中国基督宗教与中国现代社会》，载《宗教比较与对话》（第一辑），北京：社会科学文献出版社 2000 年版。

至在宗教信徒中也出现了违反宗教道德的现象。这一切给宗教伦理学，当然也包括基督教伦理学提供了发挥作用的契机。

1993年8月28日至9月4日，在美国芝加哥召开了有6500人参加的世界宗教议会大会。这次大会发表的《世界宗教议会走向全球伦理宣言》谴责对地球生态系统的滥用；谴责贫穷、饥饿、贫富悬殊；谴责社会不公、忽视正义、混乱无序；谴责暴力、侵略和仇恨。《宣言》宣布：“我们珍视生物共同体，珍视人、动物和植物，珍视对地球、空气、水和土壤的保护。”“我们决心致力于一种非暴力、主敬、正义与和平的文化。我们要放弃以暴力作为解决分歧的手段，绝不压迫、伤害、折磨或杀害其他人。”<sup>①</sup>中国基督宗教界历来重视此次大会的精神。丁光训主教指出：“只有建设一个较为健全的社会制度，实行财富更加公平合理的分配，以及随之而来的繁荣、和平、欢乐与进步，才能使人看到，我们基督教相信神是全能的父这种上帝观是有道理的。”中国天主教爱国会主席傅铁山主教提出两项主张：“第一，高扬和平旗帜，维护宗教的纯洁性”；“第二，提倡宗教宽容与和解，创造和睦共处的环境”<sup>②</sup>。

宗教伦理的内容是随社会历史的演变而不断修正的。如圣经《旧约》与《新约》中表现的基督教伦理就有差异。基督教伦理的发展过程和内容大致如下：早期基督教宣称信基督者必将得救，上帝的国家即将在地上实现；在政治上表现为对财富的蔑视和对统治者的不满，在伦理上表现为禁欲和要求某种平等。后来，代表中产阶级利益的保罗派为了使基督教得到统治者的承认

① [德] 孔汉思、库舍尔《全球伦理——世界宗教议会宣言·导言》，成都：四川人民出版社1997年版，第4~6页。

② 王作安、卓新平：《宗教：关切世界和平》，北京：宗教文化出版社2000年版，第8页、161页。