

分类号: B920

密 级:

单位代码: 10422

学 号: 200220005



山东大学

博士学位论文

Shandong University Doctoral Dissertation

论文题目: 圣经犹太伦理与先秦儒家伦理之比较

作者姓名 谢桂山

专 业 中国哲学

指导教师姓名

专业技术职务 傅有德 教授

2005 年 4 月 8 日

原创性声明

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

论文作者签名：谢桂山 日期：2005.4.8

关于学位论文使用授权的声明

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

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：谢桂山 导师签名：傅明生 日期：2005.4.8

目 录

中文摘要	1
ABSTRACT	5
引言	9
一、上帝与天：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的基点	12
（一）神人关系	12
（二）天人关系	19
（三）上帝与天之比较	26
二、爱与仁：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的基本原则	33
（一）爱是圣经犹太伦理的基本原则	33
（二）仁是先秦儒家伦理的核心	35
（三）爱与仁之比较	38
三、律法与礼：圣经犹太教伦理与先秦儒家伦理之特征	45
（一）圣经犹太律法的伦理内涵解读	45
（二）先秦儒家之礼的结构与内容	57
（三）律法与礼之比较	67
四、善恶与人性：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的重要问题	81
（一）圣经犹太善恶观的基本观点	81
（二）先秦儒家善恶观的基本思想	84
（三）善恶观之比较	90
五、小结	98
参考文献	100
致谢	105
攻读博士学位期间发表的学术论文	106

中文摘要

圣经犹太伦理与先秦儒家伦理是两种不同的伦理范型。以神为中心的圣经犹太伦理和以人为中心的前秦儒家伦理，在道德理论基础、实质、取向、归宿上有别，在道德规范、原则、制度、结构上各具特色。但对世界、人生、现实、未来的关注，对道德行为、实践的现实化追求，对民族心理、民族精神的培育等方面旨趣相同。人类的本质同一性、人类自身认知的相似性以及人生价值追问一致性，是二者具有相同性的主要原因。在凸显对话、商谈、互补为主调的世界文化背景下，对二者梳理比较有重要的现实价值。

一、上帝与天：圣经犹太伦理和先秦儒家伦理的基点

神圣本体上帝和天是圣经犹太伦理和先秦儒家伦理的基点。上帝既是伦理价值的创造者和赋予者，又是道德律的来源和依据，还是善恶评价的标准；先秦儒家尤其是孔孟亦将天视为人类价值和道德的最终依据，德由天赋，天为德本，人的道德价值本原于天。

1、上帝与天之通

上帝和天都具有至上性，都被认为是人事的终极决定力量；上帝和天皆有人格神的特征，有意志，造万物，行赏罚；上帝或天对人既崇高又平常，既超越又现实，人对上帝或天既敬畏又爱戴；上帝无处不在，遍及于尘世，天无所不覆，天与人、天道与人道亦复相通，天人合一；上帝和天是道德律的制定者或最终依据，上帝创造、主宰着人类精神世界，天是道德律的最终依据。

2、上帝与天之异

上帝是实体性和功能性的统一，上帝创世造人，有始终、有秩序、创造方式清楚明白，先秦儒家肯定天生人后，生人方式并未说明，仅是功能意义上的；犹太教是严格的一神信仰，“一神”外无他神存在，先秦儒家信仰体系中有多种信仰的遗存，天、鬼神、祖先皆为敬仰和祭祀的对象；上帝和天都是超越性的决定力量，但对上帝与天的依托和祈求中，犹太是宿命论，有着更多的机械性和客观必然性色彩。而儒家是天命论和性命论，主要为指明自由的界限和努力的方向；神人关系中上帝有主宰、主导性意义，天人关系中天为依据人为中心。

二、爱与仁：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的基本原则

爱是圣经犹太伦理的基本原则，仁是先秦儒家伦理的总纲。在圣经犹太伦理

体系中，爱包括“爱上帝”、“爱邻人”两个命题，具有总体意义和价值，公义、公正、平等、怜悯等从不同角度对爱作出解释。在先秦儒家伦理体系中，仁既是爱人之义、人的本质性规定，又是具体的德目、“全德之称”、道德总纲，是美中之美、德中之德、标准中之标准。

1、爱与仁之异

爱和仁的来源不同：爱是以神为中心，是神性之爱。仁根植于人性，是人性的爱，有神爱与人爱之别；爱和仁的对象不同：人爱上帝是上帝爱人的回应，就最终意义上说，爱的对象是上帝。“仁者爱人”之爱的对象首先人，最重要还是人；爱和仁的形式不同：前者为契约之爱、平等之爱，后者为人伦之爱、差等之爱，契约之爱外刚内柔，人伦之爱外柔内刚；爱与仁的地位不同：圣经犹太伦理中，爱是基本的道德原则，但在圣经犹太教中，律法更为基本和权威。先秦儒家特别是孔子的伦理体系中仁是道德总纲，是社会诸道德规范的主轴，高于其它原则和规范。

2、爱与仁之同

爱与仁具有普世价值：圣经犹太教伦理的“爱邻人”即爱一切人，包括陌生人，特别强调爱社会的弱者。先秦儒家之爱是血缘与泛血缘的统一，爱由家庭而推向天下、万民和世界，是“博施于民而能济众”，“亲亲而仁民，仁民而爱物”，“爱人如己”和“仁者爱人”名异实同；爱和仁的原则相通：犹太之“爱人如己”和儒家之“仁者爱人”都遵循一个基本的原则，即“己所不欲，勿施于人”的“金律”；爱与仁的思想功能、社会效用和价值目标相似：都教诲人们爱人如己、孝敬父母、尊老爱幼、扶贫济弱、规矩守法、不离经叛道、服从统治、遵守安排。犹太之平等、公义的理想社会与儒家之“大同”世界是相似的社会理想与目标的设定。

三、律法与礼：圣经犹太教伦理与先秦儒家伦理之特征

犹太民族是“律法民族”，中华民族是“礼仪之邦”，律法和礼是两个民族重要的文化符号，是两个统摄性极强的文化范畴。律法贯通生活的所有层面，契约、宗教、法律、道德等都在律法之中。礼涵盖天、地、人三个基本维度，是融宗教、道德、法律、习俗、政治制度于一体的交错重迭的文化生命整体，社会、政治、法律、伦理、宗教、艺术、哲学之内容尽见礼中。

1、律法与礼之异

法治与礼治：法治的本质精神是为维护人人之间的平等，而礼治的本质是“分”，是等级，是秩序；前者主要为了消解等级、贵贱、贫富、上下等对人人关系的左右，后者主要为了维护贵贱、大小、上下的等级区别，形成各种名分；道德法律化和法律道德化的双向运作中，前者凸显和偏重的是法律，后者突出和偏

重的却是道德；神治与人治：律法以犹太一神教为前提，希伯来法是宗教法，先秦儒家礼治以“亲亲”、“尊尊”为思想原点，礼是宗法体制；犹太先民笃信律法本自上帝，上帝是律法的制订者。对先秦儒家而言，礼的设立和推行主要来自圣人、贤人，“法之原、治之原”被归本于君子。因之，对犹太先民而言，法治是神治，对儒家而言，礼治是人治；宗教与世俗：犹太伦理是宗教伦理，宗教与伦理不可分，是宗教伦理化和伦理宗教化。先秦儒家伦理根植于古代的宗法血缘家庭、自然经济和家庭农业为基础的农业社会的深厚土壤之中，道德规范的权威性主要来自先王、圣人，以及代表先王、圣人维持宗族和国家秩序的族长和君主，而不是来自外在的上帝，宗法、政治伦理都是世俗伦理。

2、律法与礼之同

作为人类文明早期的代表形式，律法和礼的构成、内涵有许多相似相通的特征。道德法律化和法律道德化：在传统社会中，宗教、伦理、法律、政治等浑然一体而不可分。在犹太律法体系中，法律规范是宗教诫律和道德规范，道德规范也是法律规范和宗教诫律，法律与道德关系是法律道德化和道德法律化。在儒家之礼的架构中，道德规范与法律规范含混一体，道德法律化和法律道德化清晰可见；律法和礼的普世价值：律法和礼是普及之各学科最为重要的文明机制，贯通、协调、统摄功能高于其它文明机制，经创造性的诠释、提炼、转换，能成为人类所共有的普遍性的制度、思想和观念，是社会健康运作的重要保证。圣经犹太伦理的爱、平等、公正、契约、公义和先秦儒家伦理的仁、义、礼、智、信都是维持现代社会国家之间、人人之间、国家和个人之间的文明保障机制，如果消弭犹太律法神性的缠绕和儒家礼之等级性的束缚，我们从律法和礼之中得到的将是规则、秩序、制度、和谐思想以及契约、诚信、中庸、沟通、对话、协商等理念。

四、善恶与人性：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的重要问题

圣经犹太伦理善恶问题的认知和解决表现出犹太人独特的生存智慧和民族性特征。先秦儒家伦理关于人性善恶的双面设计说明：人只有在道德化的道路上才能显示和提升人之为人的人格。

1、两种善恶观之异

善恶立论的前提相悖：对圣经犹太伦理而言，善有神性的根源，上帝及其律法（道德）是善恶的标准，人敬畏上帝，行上帝之道，回应上帝之爱，就是最大的善。对先秦儒家而言，人性是善恶坐标主轴，对人及其本质的探究是先秦儒家思想重要的向度，先秦儒家之性论是人论而非物论更非神论；善恶观的特点有异：宗教之善恶与伦理之善恶混杂，是圣经犹太伦理一个重要特点。先秦儒家对善恶

问题的理解早已经摆脱原始禁忌和宗教的缠绕，而是理性思考的结果；善恶标准不同：善根源于上帝，上帝及其律法是善恶的最终标准和根据，是圣经犹太伦理的一个重要思想基础，对先秦儒家来说，善恶标准最终是以家、国、天下需要为根据。

2、两种善恶观之同

他律与自律的统一：犹太伦理偏重他律，但对自律在善性培育中的作用亦有深刻认识。先秦儒家偏重自律，但对他律在善之品行形成中作用也相当注重；善恶评价标准：在现实层面，都重视道德在善恶评价的作用，道德评价都是极性评价；去恶从善方法：忏悔和修养是基本方法，善性培育是个积累的过程。但犹太之学、惧、行、忏悔宗教意味更强，先秦儒家学、思、行伦理意味更浓。

五、小结

圣经犹太伦理和先秦儒家伦理隶属于两个不同的文化系统，前者是以神为本或神本主义伦理，后者是以人为本或人本主义伦理，一个是宗教伦理，一个主要是世俗伦理。但两种伦理在关注世界、人生、现实、未来以及在塑造和培育民族心理和民族精神等方面，又旨趣相同。两种伦理体系各有优势和不足，是可以相互学习和补充的。

关键词：上帝与天 爱与仁 律法与礼 善恶与人性

ABSTRACT

God-centered Biblical Jewish ethics and Human-centered Pre-Qin Confucian ethics stand for quite different ethical categories, different in the basis, essence, orientation and destination of their ethical theories, diverted in moral standards, principles, systems and structures. But they also share some aspects in common, such as the concern for world, human life, reality and future, the real pursuit of moral behavior and practice, the nurture of national psychology and national spirits, etc. The common aspects of different ethics are determined by the common human nature and the familiar recognition of human himself. In the background of dialogue, negotiation and mutual complement, it would be of great value to analyze and compare the two.

I. God and Heaven: the cores of Biblical Jewish ethics and Pre-Qin Confucian ethics

The divine subjects God and Heaven are the cores of Biblical Jewish ethics and Pre-Qin Confucian ethics. God is not only the creator and giver of ethical values, origin and basis of moral laws, but also the standard of good and evil; while the pre-Qin Confucianism also regarded Heaven as the ultimate basis of human value and moral, "morality is descended from Heaven", "Heaven is the basis of Moral", that is, human moral values originated from Heaven.

1. Similarities between God and Heaven

God and Heaven are both highest deity and considered as the origin of the world, "the utmost concern"; they are both personal with intellect and knowledge, and they have the Will to award and punish; they are both majestic and close to human who loves and fear God or Heaven; God is omnipresent, both deity and personal. Dao of Heaven connects with Dao of Human, and Heaven unifies with human; God and Heaven are the maker and final basis of moral laws; God creates and controls the world of human spirits and Heaven is the final basis of moral laws.

2. Differences between God and Heaven

God is the unity of essence and function; God created the world and human being in time, in order and in a distinct way, while the pre-Qin Confucianism proposed Heaven bore human without clarifying the exact process, which is only in a functional sense; Judaism is strictly a monotheism, which exclude other deities from the only one Lord, while the pre-Qin Confucian belief is a system of pedigree of deities, a polytheism of "respecting Heaven, offering sacrifices to Ancestors, fearing ghosts and gods"; God and Heaven are both supernaturally decisive powers, but as in the dependence and praying to God and Heaven, Judaism is fatalism while Confucianism is Heaven-oriented; in the God-Human relationship, God is dominant and decisive, while in the Heaven-Human relationship, Heaven is the basis and Human is the center, which is the essential difference between deity-orientation and human-orientation.

II. Love and Ren: the core motif of Biblical Jewish ethics and Pre-Qin Confucian

ethics

Love is the basis spirit of Jewish ethics while Ren is the key guiding principle. A comparison between Love and Ren is in nature a comparison of the core spirits of the two systems. In the system of Biblical Jewish ethics, Love includes the two propositions: "loving God" and "loving your neighbors", and Love is interpreted from different perspectives, such as justice, unbiasedness, equality, mercy, etc. While in the system of pre-Qin ethics, Ren is both the loving of human, the prescript of human nature, and specific moralities, general moral principles, the moral of morals and the standard of standards.

1. Differences between Love and Ren

Love and Ren are from different origins: the former is God-centered, and is the love of Deity; while Ren is rooted in human nature, and is the love of humanity. So that is a difference between love of Deity and love of human. The two have different objects: human's love toward God is the response to God's love of human, then in the utmost sense the subject of Love is God; the love from the humans with Ren is orientated primarily and essentially to human. The difference of the forms of the two is the difference between love of covenant and love of humanity, equal love and hierarchical love, covenant ethics and human order with law of the clan, etc. They enjoy different positions in the two systems: in the system of biblical Jewish ethics, Love is the basic moral principle but in biblical Judaism, commandments are more authoritative. In the system of pre-Qin Confucian ethics, Ren is the key moral principle, the axle of the social moral rules, and is above the other principles and rules.

2. Similarities between Love and Ren

Love and Ren both have universal value: the "loving your neighbors" in biblical Jewish ethics is the love to everyone including the strangers, especially the weak of society. The love of pre-Qin Confucianism is the unity of love of blood and of pan-blood, which is spread from love of family to love of the world and human being, "respect parents and then 'Ren' the people, 'Ren' the people and then love every thing in the world". The two have similar principles: "love others as love yourself" in Judaism, and "person with Ren loves the people" in Confucianism, both obey a basic principle, "do not do to others what you don't want others to do to you", the Golden Law. The two are similar in their function, social utility and goal of values: loving others as one loves himself, being filial and respectful to parents, respecting the old and loving the young, supporting the poor and helping the weak, obeying the law, etc. The Messianic ideal society of Judaism and the "Da Tong" of Confucianism are similar goal of values.

III. Commandments and Li: the basic characteristics of biblical Jewish ethics and pre-Qin Confucian ethics

Jews are a "people of commandments", while the Chinese people is a "nation of Li and Yi". Commandment and Li are important cultural symbols of the two nations, and greatly inclusive cultural categories. Covenants, religion, laws, morality are all included into Commandment; while Li covers three basic dimensions: Heaven, Earth and Human,

is a cultural life integrated with religion, morality, laws, customs and political systems, and includes the content of society, politics, laws, ethics, religion, arts and philosophy.

1. Differences between Commandment and Li

Rule of Commandment and rule of Li: the essential spirit of rule of Commandment is to maintain the equality among the people, while the nature of rule of Li is “Fen”, that is, hierarchy, or inequality. The aim of the former is to break down the obstacles in person- to-person relations, such as classes, hierarchy in position and wealth, while the latter is to maintain the clarification of people according to their social positions and wealth and hence form diverse “Fen”. They are two different processes, legalization of morality and moralization of laws, the former emphasizing laws and the latter morality. They are the difference of rule of Deity and rule of human: Commandments are based on Judaic monotheism and Hebrew laws are religious laws, while the rule of Li of pre-Qin Confucianism is based on “respecting parents” and “respecting the persons of higher positions”, and Li is a system of laws of clans. Jews believe that commandments were from God and God is the maker of commandments, while for the pre-Qin Confucianism, the foundation and promotion of Li is by sages, scholars with Ren and Jun Zi. So, for Jews, rule of laws is the rule of God, while for Confucian scholars, rule of Li is the rule of human. The difference between religious and secular: Jewish ethics are ethical religion and religious ethics at the same time. The pre-Qin Confucian ethics was rooted in ancient laws of clans, natural economy and agricultural society, the authority of moral rules rest on former kings, sages, patriarchs and lords, not the exterior God, so its ethics of laws of clans and political ethics are all secular ethics.

2. Similarities between Commandment and Li

As the representative forms of early human civilization, Commandment and Li share some characters in common in connotation. Legalization of moral and moralization of laws: in traditional societies, ethics, religion and politics are integrated as one and are not separable; in the system of Jewish laws, the rules are mostly religious commandments and moral percepts which are at the same time legal percepts and religious commandments, hence the relation between law and moral is the moralization of laws and legalization of morality; in the structure of Confucian Li, moral percepts and legal percepts are not clearly differentiated from each other, but the moralization of laws and legalization of morality are clear. Universal value of Commandment and Li. Commandment and Li are the most important mechanism of civilization which pervades in every field of society, and they have higher functions of connection, coordination and domination than any other mechanisms; creative interpretation, refinement and transmission of them will lead to universal systems, thoughts and opinions and guarantee the sound operation of society. Love, equality, impartiality, covenant, justice of biblical Jewish ethics and Ren, Yi, Li, Zhi and Xin of pre-Qin Confucian ethics are all protective mechanism of civilization among modern countries, persons, and between country and person; with the removal of the theistic aspects of Jewish laws and of the hierarchical chains of Confucian Li, the fruits of thoughts such as rules, order, system

and harmony, and of the ideas of contract, integrity, Zhong Yong, communication, dialog and negotiation, with come out of the trees of Commandment and Li.

IV. Concepts of Good& Evil and humanity: important matters in Biblical Jewish Ethics and Pre-Qin Confucian Ethics

The conception of the problem of Good and Evil and its solution show the unique survival wisdom and national characteristics of Jewish people. The different designs and interpretations of Good or Evil as human nature in pre-Qin Confucian ethics showed that only on the road of moralization can human demonstrate and promote the humanity for witch human is called human.

1. Differences between the two concepts of Good and Evil

Different in the precondition of concepts of Good and Evil: in the biblical Jewish ethics, Good is originated divinely, good deed, pursuit of Good, together with justice, equality and sympathy, are no more than returning to the original Good of God. For pre-Qin Confucian ethics, human nature is the axis of the coordinate of Good and Evil, exploration and analysis of human and her nature is an important dimension of pre-Qin Confucian thoughts. Different in the characteristic of the concepts of Good and Evil: the combination of religious Good and Evil with ethical Good and Evil is a characteristic of the biblical Jewish ethics; while in pre-Qin Confucianism, the understanding of Good and Evil is a result of rational consideration, transcending the restrain from primitive taboo and religion. Different in the standards of concepts of Good and Evil: it is an important presumption in the biblical Jewish ethics that Good originates from the God, God and his law are the final standards of Good and Evil, while for the pre-Qin Confucianism, the final standards come from family, state and the whole society.

2. Similarities of the two concepts

The unity of self-discipline and other-discipline: the Biblical Jewish Ethics emphasizes other-discipline while the Pre-Qin Confucian Ethics emphasizes self-discipline. The standard of Good and Evil: in reality, both take morality as the standard of Good and Evil and as a positive evaluation. The method of abandoning Evil and following Good: confess and cultivation are basic methods and the cultivation of goodness is an accumulative process while the Biblical Jewish Ethics is strong in religion and the Pre-Qin Confucian Ethics strong in ethics.

V. Summary

The Biblical Jewish Ethics and the Pre-Qin Confucian Ethics belong to different cultural systems. The former is God-centered while the later Human-centered; in others words, one is religious ethics and the other is secular ethics. The two have some common aspects in being concerned with the world, life, reality, future and with cultivating national mentality and spirit. With different advantage and disadvantage, the two ethical systems may reinforce and learn from each other.

Key words: God and Heaven; Love and Ren; Commandment and Li;
Good& Evil and humanity

引言

自上世纪初期以来,世界范围内不同传统的比较研究方兴未艾,而对不同文化传统的比较研究也切入了历史学家、人类学家、社会学家的视阈,成为哲学家、伦理学家、宗教学家、法律学家关注的重点之一。我国的文化比较研究发轫于 20 世纪 80 年代的改革开放,对犹太文化专题研究及其与中国传统文化的比较研究也是由此开始并逐步深入的。

上世纪 80 年代以来,有关犹太民族及其宗教的研究成果偏少,专著和文章主要侧重于介绍性、普及性、知识性层面。影响较大的专著有:潘光旦先生的《中国境内犹太人的若干问题——开封的犹太人》^①,江文汉先生的《中国古代基督教及开封犹太人》^②,王仲义先生编著的《犹太教史话》^③,朱维之先生主编的《希伯来文化》^④;译著有:阿巴·埃班的《犹太史》^⑤;论文有:王神荫先生的《死海古卷与库姆兰社团》^⑥、彭小瑜先生的《略论犹太教一神论的起源和发展》^⑦,赵复三先生的《对犹太宗教文化与其他文化关系的一点探索》^⑧,报纸、期刊也有众多有关犹太民族历史、政治、文化、宗教、风俗、节日、习俗的文章。80 年代后期有些研究成果已呈现向专业领域深入的趋向。

20 世纪 90 年代以后,有关犹太文化的研究渐趋多元和专业,翻译力度加大,研究成果数量增加、质量提高,研究机构增多。专著有:顾晓鸣先生的《犹太——充满“悖论”的文化》和《犹太文化丛书》,徐新、凌继尧先生主编的《犹太百科全书》,傅有德先生的《现代犹太哲学》,刘洪一先生的《犹太精神:犹太文化的内涵与表征》,黄陵渝先生的《犹太教学》,王立新先生的《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》,许鼎新先生的《希伯来民族简史》,彭树智先生主编《中东国家史》(巴勒斯坦卷),黄天海先生的《希腊化时期的犹太思想》,梁工、卢龙光先生主编的《圣经文化解读书系》,徐新先生的《走进希伯来文明》,

① 北京大学出版社,1983 年版。

② 知识出版社,1982 年版。

③ 商务印书馆,1984 年版。

④ 浙江人民出版社,1988 版。

⑤ 阎瑞松译,中国社会科学出版社,1986 年版。

⑥ 《世界宗教》,1980 年第 2 期。

⑦ 《世界宗教研究》,1986 年第 4 期。

⑧ 《世界历史》,1989 年第 2 期。

翁绍军先生的《神性与人性——上帝观的早期演进》等；译著有：张文建、王复先生译的《犹太通史》，傅有德先生主译的《汉译犹太文化名著丛书》，肖宪先生译的《犹太国》，涂笑非先生译的《犹太神秘主义主流》，关宝艳译的《塔木德四讲》、吴模信先生译的《犹太教史》，祝东力和秦喜清先生译的《圣经之谜：摩西出埃及记与犹太人起源》；代表性论文有：傅有德先生的《犹太教中选民概念及其嬗变》、周燮藩先生的《论什么是犹太教》和《犹太教的自我诠释——再论什么是犹太教》、徐新先生的《犹太教在中国》、黄陵渝先生的《论犹太教伦理的核心主题》、傅永军先生的《伦理的一神教与唯一神的伦理确证——利奥·拜克自由神学思想的现代意义》等。

上述研究成果，主要侧重历史、专题、资料三个向度，译著分量较重，对推进犹太文化在中国的研究，特别固牢犹太学研究的根基功不可没。

更为可喜的是，许多学者对犹太传统文化与中国传统文化的比较研究，已做了大量开拓性的工作，且收获甚丰。一类研究成果是个别地方、章节涉及到犹太文化与儒家文化的比较，如，董小川先生的《儒家文化与美国基督新教文化》^①、姚新中先生的《儒教与基督教：仁与爱的比较研究》^②、赵敦华先生的《人性和伦理跨文化研究》^③、万俊人先生的《寻求普世伦理》^④，一类研究论文是则直接对犹太教与儒学进行梳理、省察、对比，如傅有德先生的《神人关系与天人关系——犹太教与儒学之比较》^⑤和《犹太教与儒学三题》^⑥，张平先生的《天道、人道、天下通道》^⑦。在儒家思想方面，国内外有关儒家文化的研究成果可谓汗牛充栋，在此不再一一列举。

从总的研究状况看，国内专事犹太文化与儒家文化比较研究的学者偏少，对两大文化传统创制时期的思想——圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的对比研究成果也不多见。作者把自己的研究范围限定在这一时期，目的是希冀从源头上对两大伦理传统进行检视、追究、对比，并在对文化之根的追求、考察中，获得对现实问题的解答，这肯定是一件有价值的工作。

两大文化、伦理传统源远流长、博大精深，犹太先民最早创制的一神教文化，深刻影响了公元一世纪诞生的基督教和公元七世纪产生的伊斯兰教文化，而儒家

① 商务印书馆，2002年版。

② 中国社会科学出版社，2002年版。

③ 黑龙江人民出版社，2004年版。

④ 商务印书馆，2001年版。

⑤ 《犹太研究》，山东大学犹太教与跨宗教研究中心，2002年第1期。

⑥ 《国际犹太文化研讨会论文汇编》，山东大学犹太教与跨宗教研究中心，2004年版。

⑦ 《天下通道精义篇——犹太处世书》，北京大学出版社，2003年版。

文化早已是东方文化的象征。文化研究，特别是伦理文化比较之目的，决非刻意追求何主何次、谁尊谁卑、孰优孰劣。如是，二者某些具体的相似与相异、个性与共性的体察与认知就显得非常重要。

文化比较是目前的热门话题，比较的方法也是一门很深的学问。近年来，在对两大文化传统的比较中，学者们从各自的研究领域出发，沿着不同路径，萃取不同方法，也各有各的见解和收获。作为比较研究的新手，本文作者把注意力主要投放到原始经典上，由经典出发，从历史的视角展开对二者的比较研究：纵向上对涉及的问题进行详细的追述、梳理、归纳、综括，横向上对二者展开对比，厘定异同、分出个性与共性，最后找出可供互补、借鉴的资源。

圣经犹太伦理和先秦儒家伦理如同古老东方两座巍巍高耸的文化峰巅，立旨高远，思想精深，各自奠定的基本理论、价值观念、实践精神和伦理道德的基本内核，虽屡经后世不断的文化创新、伦理再造和异族文化入侵，但基本精神却一以贯之，甚至在一定程度上预制了以后的伦理运思形式及其逻辑发展方向。更为重要的是，犹太贤哲与先秦儒家独具魅力的文化跋涉和伦理探索，分别启迪了犹太民族和中华民族的心智与道德自觉意识，几乎同时在西亚和东亚形成了两种典型的伦理模式，实现了人类精神的重大突破，他们对人类共同目标和道德精神的形成功高至伟。

因之，在以文明对话、商谈、互补为主旋律的世界文化背景下，对二者进行梳理比较，有重要的现实价值。两大伦理源头的比较研究，牵涉的问题繁多庞杂，但作者认为，从“上帝与天”、“爱与仁”、“律法与礼”和“善恶与人性”四个方面展开研究，既能把握两大伦理源头的基本特征，又能勘定二者相异相悖、相似相通的个性和共性，亦为建立相融、互补、对话之伦理文化平台和普世伦理提供有价值的道德资源。

一、上帝与天：圣经犹太伦理和先秦儒家伦理的基点

作为神圣本体的上帝和天是圣经犹太伦理和先秦儒家伦理展开运思的原点和基础。神圣本体上帝既是伦理价值的创造者和赋予者，又是道德律的来源和依据，还是善恶评价的标准；先秦儒家伦理也基本肯定神圣本体天——这一绝对意义上的最高本体，是社会生活的最终依据，是人类社会和个体道德的本原，是人类道德价值的根据和赋予者。故此，神圣本体——上帝和天的合理性解释，并在“神人关系”和“天人关系”中给予准确的定位，应是本文最先回答的问题。

（一）神人关系

在世界各民族中，古希伯来民族是最早摆脱多神信仰而确立一神信仰的民族。自古至今，上帝耶和华（YHWH）^①在犹太教中是至高至上、独尊超拔、不可侵犯的唯一神。这个多灾多难而富有智慧的神奇民族，神之信仰执著与人之信心坚定，相辅相成，并行不悖。人之道德意识的觉醒和自身认知水平的提升，并未削弱、动摇神的地位。相反，人愈发展，神之地位愈崇高，神之特征愈明晰。

上帝创世造人之于犹太教是不可更改的命题，是其它所有思想、观念展开的原点和基础。在《圣经·创世记》^②中，有两个内在精神一致而外在表达相异的“上帝创造人”的神话，以致自古以来关于创世神话的争讼不绝于耳，直到19世纪末20世纪初学术界才渐趋一致，并最终认同“四底本”说。^③《创世记》开始就说：“起初，上帝创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。上帝的灵运行在水面上。上帝说：‘要有光’，就有了光。上帝看光是好的，就把光暗分开了。”（《圣经·创世记》1：1-3）犹太先民把整个自然界的产生与存在归之于一个万能的上帝，神是本原、先天地万物而存在；宇宙最初的存在表象是渊或水。上帝如一个无所不能的工匠，短短数日内就令万物产生，秩序井然，天地万物的产生是如此简单。上帝是用“话语”（word）来完成创造的，上帝“要有光”，就有了光，上帝的话语皆是祈使、命令语气，无比的能量充斥其中，其旨意成为一切的来源，这为神意的不可抗拒奠定了基础。于是，一个理性的、未任何人间气息的、无所不能的上

① “耶和华”是汉语传统译法，我国许多译者也将之译成“雅赫维”、“雅威”、“亚卫”，考虑中文习惯，本文仍沿用传统用法。

② 《圣经》中英文对照本，中国基督教协会出版，下同。

③ 参见朱维之：《希伯来文化》，浙江人民出版社1988年版，第38—47页；梁工、卢龙光：《律法书·叙事著作解读》，宗教文化出版社2003年版，第52—68页。

帝，便傲然矗立在人们的面前，因创世奇迹，人类不得不对之另眼相看，从内心深处产生一种崇拜之情。《圣经·创世纪》开篇就确立了上帝的主宰性和绝对权威性。

人的创造有别于天地万物，“上帝说：‘我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。’……上帝就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。”“上帝就赐福给他们，又对他们说：‘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。’”（《圣经·创世纪》1：26-28）

上帝造人另一个记述是：“耶和华上帝用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”。“耶和华上帝说：‘那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。’……耶和华上帝使他沉睡，他就睡了；于是取下他一根肋骨，又把肉合起来。耶和华上帝就用那人身上所取的肋骨造成一个女人，领她到那人面前。”（《圣经·创世纪》2：7，18，20，22）

两个上帝造人的神话形式有异，主旨相同：世界本无人，人是上帝意志的产物，是上帝按照自己的“形象”和“样式”创造的。因此，人分享有神的属性，这是人能从罪中悔改、得到拯救的基质；男人是上帝用泥土造的，女人是男人的“骨中骨”、“肉中肉”。《圣经》中的创世神话、人类起源神话以及大洪水、种族起源、文化起源等神话皆说明：世界、人类、文化、种族本原于上帝；上帝对人有决定性、支配性，人对上帝有从属性、依赖性。神和人的区分明晰：神至高至上，唯一绝对，人臣服神，乞求神之眷顾。希伯来民族将一切智慧和能力都赋予了上帝，人凭借对神的坚定信仰就能应付一切。因之，这个神不单是自然现象的人格化，而且是一切自然力量、社会力量的高度抽象化，不纯粹是人的本质和情感的对象化，而且是人的力量、意志的异化，违抗遭祸，崇拜得福，神之威慑力和权威性令信奉者信仰坚定。“人类自诞生以降，便涌动着认知和解说的欲望，这种欲望同时也是人将自己从自然宇宙中独立出去，企图从混沌中清醒过来的潜在冲动。但早期的人类还没有形成完善的认知思维结构，对周围世界及自身的认识和表达依靠的还仅仅是零散的经验，不切实际的幻想及偶尔掠过脑际的灵感启示等。正因为思维向度的自由和漫无边际，人类童年的各种创作和生存方式才显得浪漫多姿、富有奇彩，其中创世造人神话便是具有代表性的一例。原始初民的创世神话几乎都是在表达人类对宇宙起源、万物生成及人类诞生的解说和推测”。^①

朱维之先生认为，希伯来神话有三个重要特征：一是一神性。与中国古代神

① 梁工 卢龙光：《律法书·叙事著作解读》，宗教文化出版社2003年版，第71页。

话相比，希伯来神话的显著特征是没有神的谱系，认为宇宙间只有一个最高、唯一、支配一切的意志，即上帝的意志；二是道德性。希伯来上帝是完美道德的代表，是一位十分严厉的道德审判之神，对行善者，赐予仁慈、怜悯和福泽，对不义作恶者，则要严惩，细微之罪也决放过。惩罚之目的是净化心灵，使犯罪者悔过自信、弃恶从善；三是历史性。希伯来人心中的神是全能之神，既统辖自然万物，又支配人类一切活动和人类历史的发展趋势。^①《圣经·创世记》经口耳相传和诠释完善，“一方面是要赋予各神话故事间一种内在的统一逻辑联系，另一方面是要强化神的作为的道德色彩。”^②

早期神人关系的一个重要特点是：人虽为神的造物，但也分享神的“灵气”，有一定的神性。莫尔特曼指出：“只有当我们明白了人类与其他造物物的共同之处和不同之处时，我们才能理解人类被指定为神的形象到底意味着什么。这一指派当然把他从其余的造物物中独特地区别出来。即使是天使也不曾被说过有神形象。但是，这种指派并不等于人类和动物之间的自然差别，也绝不可以用来解释这些差别。它影响整个人类，既影响他和其他造物物的共同体，也影响他和它们的差别。作为神的形象，人类是上帝在他的造物物中的代理人，并代表他。作为神的形象，人类之于上帝自身就像是一个副本，上帝在他们身上可以看到自己，就像一面镜子那样。”^③但是，随着文明的不断演进，人的神性逐渐消失，神的权威性则不断增强，神人关系中人之服从性的一面被强化。人类始祖违背了上帝命令而失去了原有的幸福，人与神、人与自然、人与人、人与自身绝对和谐的关系被突破，后继之人如大洪水时代和巴比塔时代的人也多半背弃上帝。上帝后悔造人于地上，制造大洪水惩罚人类，挪亚及舟中的一切皆因上帝的庇护化险为夷。世界上多数民族的形成是以地缘和血缘为基础，而希伯来民族的形成则主要是亚伯拉罕宗教信仰的产物。一神信仰的诞生同时孕育了一个伟大而独特的民族，“这个在信仰中诞生的民族的历史从其诞生之日起始终与一神教发展处于互动之中。多灾多难的民族经历使这个民族不断丰富发展他们的一神教信仰，而一神教信仰的丰富发展又影响了民族的历史走向。历史的绵延发展最终使得一神教的信仰奔流在希伯来民族每个成员的血液之中，溶入到社会生活的方方面面，形成了一种无所不包的宗教文化。”^④

一神教的发端可追溯到希伯来人的始祖亚伯拉罕时期。亚伯拉罕原名是亚伯

① 朱维之：《希伯来文化》，浙江人民出版社 1988 年版，第 58—59 页。

② 王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，北京大学出版社 2004 年版，第 244 页。

③ [德]莫尔特曼：《创造中的上帝——生态的创造论》，隗仁莲等译，生活·读书·新知三联书店 2002 年版，第 257-258 页。

④ 徐新：《走进希伯来文明》，民主与建设出版社 2001 年版，第 47 页。

兰。《圣经》记载：耶和华对亚伯兰说：“你要离开本地、本族、父家，往我所指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大；你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那诅咒你的，我必诅咒他。地上的万族都要因你得福。”（《圣经·创世记》12：1-3）亚伯拉罕逆族人之所为，撇开对众神之献祭，独信耶和华能福佑他一切。《圣经》说：“亚伯兰年九十九岁的时候，耶和华向他显现，对他说：‘我是全能的上帝。你当在我面前作完全人，我就与你立约，使你的后裔极其繁多。’上帝又对他说：‘我与你立约：你要作多国的父。从此以后，你的名字不再叫亚伯兰，要叫亚伯拉罕，因为我已立你作多国的父。我必使你后裔极其繁多；国度从你而立，君王从你而出。我要与你并你世世代代后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的上帝。’”（《圣经·创世记》17：1-7）亚伯拉罕当时所在的吾耳地区古文化发达，但在宗教方面崇尚多神论，“宗教生活是围绕着庄严的圣殿而进行的。在圣殿内部，由祭司们构成的等级制度实施着一套烦琐的礼仪。据说，亚伯拉罕是因为看到了某种更崇高的事物，并希望能够达到一种更完美的境界才离开他自己的国家的。从这个意义上说，他当之无愧地被认为是犹太民族的创始人”。^①

滥觞于犹太始祖亚伯拉罕信仰主神的朦胧意识还不是一神教，同时，“在神主宰一切的时代，恐怕还没有道德律可言”，“远古初民将神人关系看得远高于人际甚或人伦关系”。^②亚伯拉罕时期的伦理还处于原始宗教的襁褓之中，原始的宗教观念主宰一切，伦理观念还是零星的，宗教坚硬的外壳抑制了伦理意识的涌动，反道德的行为亦为犹太先民接受和认同（杀子献祭）。但应该指出的是，古老的希伯来神话中道德观念伴随着宗教历史观的推展已见雏形。故此，阿巴·埃班指出：“这种唯一的、超然的上帝观彻底改变了旧有的观念，创造出新的思想。”“代替了异教思想的以色列的宗教提出了一个唯一的、目标明确的、理性的，即上帝的万能统治。上帝的道德目标就是仁慈。”^③上帝作为道德神的特征初见端倪，而“祖先亚伯拉罕被看作是两种品德相互融合的榜样：在与人交往中表现出的仁慈和亲切；对上帝意志的极端虔诚和恭顺。”^④亚伯拉罕虽与崇拜偶像的多神教决裂而专事耶和华，但膜拜的上帝，“还不是唯一的、万能的和完全超越宇宙的上帝。它只是亚伯拉罕家族的上帝，不是其他家族的上帝，更不是全人类的上帝。”^⑤一神信奉的作用、范围相当有限，尚处于初始状态。翁韶军认为：“从形式上说，亚伯拉

① [英]西塞尔·罗斯：《简明犹太民族史》，黄福武等译，山东大学出版社1997年版，第5页。

② 翁韶军：《神性与人性——上帝观的早期演进》，上海人民出版社1999年版，第18，17页。

③ [以色列]阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，中国社会科学出版社1986年版，第8页。

④ 同上，第9页。

⑤ 同上，第12页。

罕的上帝与当时其他闪族的家神（部落神）并无多大的区别；只是由于生存境遇的变迁，意识到自身——无根基的亚伯拉罕遂将自己和家族的希望（土地与血缘）全部寄托在神上。他对神的绝对依赖与绝对信仰，形成了人神之间倾听与传言的格局，由此展示了亚伯拉罕的上帝一幕又一幕的戏剧，表现出其与一般家神截然不同的鲜明而又丰富的个性特征。实质上，亚伯拉罕所建立的神人关系，还只是他个人与神‘面对面’的一种关系。随着希伯来民族的繁衍发展，并且同样也借助生存境遇的变迁，这种个人与神的关系转而演化成整个以色列民族与神的关系。”^①

在转变演化中，摩西的作用至关重要。《圣经》载：“耶和华的使者从荆棘里火焰中向摩西显现。”上帝对摩西说：“我是自有永有的”（《圣经·出埃及记》3：2，14），“你不能见我的面，因为人见我的面不能存活”，“不可敬拜别神；因为耶和華是忌邪的上帝，名为忌邪者”（《圣经·出埃及记》33：20，34：14）。可见，上帝具有永恒性、无形状性和排他性。尽管摩西的上帝与“亚伯拉罕上帝，以撒的上帝，雅各的上帝”一脉相承，但摩西已为上帝重重地涂上一层自己的色彩。“摩西完成了把上帝抽象化的步骤，这是他的前人所不能完成的业绩。他的上帝凌驾于自然之上，不受人类好恶和自然变化的制约。”“摩西认为，上帝是自然力的创造者，上帝本身并不受自然力循环规律的制约。上帝的意志不在自然界中，而是在人类历史中实现的。”^②

人成为上帝关注的中心，以色列人则是重中之重。上帝时刻关注以色列人的命运与未来，反复申明他与以色列人源远流长的神人关系，带领他们走出困境到“流奶与蜜”的地方，上帝之道德神的特征已见明晰。西塞尔·罗斯说：“摩西，这位了不起的人物，把互相嫉妒的家族结合成一个民族。他灌输了一种更纯洁的一神论思想；他奠定了一个先进的道德与伦理制度的基础；他颁布了一系列律法，从而成为今天犹太人的行为和法律制度以及现代大部分人道思想体系的基础。这件事本身就具有划时代的意义。就目前所知，宗教崇拜在此之前还从来没有和道德产生过联系。为控制人与人之间的关系而制定的规则还从来没有被表述为，或被认为是一种神授的法令。”^③

上帝选民和契约思想愈加深化神人关系。《圣经》说：“因为你归耶和华——你上帝为圣洁的民；耶和华——你上帝从地上的万民中拣选你，特作为自己的子民。”“耶和华专爱你们，拣选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人

① 翁韶军：《神性与人性——上帝观的早期演进》，第25页。

② [以色列]阿巴·埃班：《犹太史》，第12-13页。

③ [英]西塞尔·罗斯：《简明犹太民族史》，第7页。

数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们，……所以，你要知道耶和华——你的上帝，他是上帝，是信实的上帝；向爱他、守他诫命的人守约，施慈爱，直到千代”。（《圣经·申命记》7：6，7，9）人爱上帝，上帝亦爱人，神人关系——上帝与子民的关系呈现为互动的两个向度。阿巴·埃班指出：“摩西教的基本信条规定了人们的道德准则，明确地反对偶像崇拜，但这些信条并不是普遍适用的。……摩西教却用它们为崇高的、超越一切的理想服务并传给一个上帝选中的、负有特殊精神使命的民族。”^①“上帝特选子民”蕴涵的优势心理特质对塑造犹太民族灵魂和民族精神意义重大，它不仅从根本上成功地改造了犹太民族心理结构，而且因至尊上帝的专宠而令犹太民族获得了强大的心理优势。《圣经》中神人立约比比皆是，“摩西十诫”最为重要：

我是耶和华——你的上帝，……除我以外，你不可有别的神。

不可为自己雕刻偶像，也不可做什么形像仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它，因为我耶和华——你的上帝是忌邪的上帝。

不可妄称耶和华——你上帝的名。

当纪念安息日，守为圣日。

当孝敬父母。

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……并他一切所有的。（《圣经·出埃及记》20：2-17）

契约观表明，上帝与选民之间是一种互利互助、互有义务的关系，这种关系不是人对神单方面的、无限的尽忠尽职，而是强调神、人之间的交感互通，从而激发双方的主体能动性。^②对以色列人来说，“圣约”是一种民族之约，神人立约表明，“犹太人和上帝之间的关系不再是一种内在的、无可奈何的‘血缘关系’，而是通过一种外在的、经过思考的‘约’的形式确定的关系，是通过犹太民族选择了上帝，上帝选择了犹太民族这样一种‘双向选择’而确定下的关系”。^③在这种关系中，上帝是群体意志的最高体现，是人命运之主宰，人要敬畏、服从上帝。因神人关系是以“约”来维系的，故神人双方互有履约的责任和义务。神人契约

① [以色列]阿巴·埃班：《犹太史》，第14页。

② 朱维之：《希伯来文化》，第91页。

③ 徐新：《西方文化史》，北京大学出版社2002年版，第41页。

关系的互动性和能动性不仅把神人关系纳入了新型发展轨道，更重要的是赋予了人类选择的自由，以及衍生出公正、诚信、平等和公义等伦理思想和道德规范。勿庸置疑，神人立约的背后以及从契约论中诞生和反映的是人人立约的现实要求，是人人交往中寻找保障制衡对等互利关系的一种神学反映，只是现实的契约关系被庞大的宗教观念作了反向的诠释。当时，“只有游牧部落的集体行动才能与大自然相抗衡，而维系团体的安全需要个体与群体的密切契合，个人只有对群体负责尽职，自觉地接受团体的某些约束，才能使大家都得以生存，因此，产生了约的端倪。在当时宗教观念占支配地位的社会里，这种约往往通过某种宗教仪式表现出来，使之成圣，并附上了神秘色彩，从而产生一种非凡的震慑和约束力量，使人意识到若侵犯了这个约（或称禁忌和诫律），某人受团体保护和神的祝福的权利就会被剥夺；若取消了这个约，就更意味着社会和群体部落的解体。总之，要生存，就要自觉接受约束。”^①

上帝作为造物主和道德神在民族意识和民族意志圣化过程中，不仅使神人关系契约化，而且使规范人人关系的伦理契约化。由“约”而产生的团体意识和集体观念是“以色列人际关系中重要的动力”，“这种以团体意识为中心的思维模式，对以色列人民的生活方式和伦理行为产生了决定而强烈的影响”，“在很大程度上帮助了以色列发展成一个统一的民族，他们那种对于同一盟约和同一神圣救赎经验的归属感把整个民族变成了一个非常有凝聚力的宗教团体”。^②这种团体意识和集体观念主要表现在“精诚团结的态度上”及对公正、平等、诚信和公义等伦理和律法规范对等遵守和彼此认同上，因为所有人都生活在同一种与上帝立约的关系中，人之间是平等、诚信、帮助、怜悯的关系。圣经犹太教中“公正”、“平等”、“诚信”、“公义”的律法要求和伦理规定，许多都在立约中蕴涵并能从中寻求到答案。可以说，立约不仅是犹太教嬗变成型的核心步骤，更是其伦理向度彰显、扩充主要背景，立约是宗教性的、律法性的，也是伦理性的。

上帝特征的凸显与神人关系的深化完善，一神信仰向完备、成熟形态逼近，功绩应归先知及先知运动。先知及先知运动使上帝的特征——创造性、世界性、道德性高度结合。耶和华上帝是唯一真神，必须也必然被赋予创造性——上帝是至高主宰、万物之主、世界之源；上帝不只是希伯来人之神，也是各民族之神，上帝具有普世性和世界性，除他以外，别无他神，其他民族所膜拜的都是偶像伪神；上帝主宰着社会和人类的精神世界，不仅是一切价值和道德之本，而且是人类社会一切价值和伦理的原则和标准。先知们的艰苦跋涉实现一神观念的重大突

^① 朱维之：《希伯来文化》，第91页。

^② [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》第1卷，静也等译，上海三联书店2002版，第20页。

破,“为以色列和全人类建立了一种新的道德理想和社会正义的准则”,“它除了坚定的一神教思想之外,贯穿始终的是‘正直’,宽容地对待邻人,公正地对待穷人的思想,这无疑是先知教义的基础。”^①因之,先知“把人类所具有和人类所渴望具有的一切能力和品质抽象、升华后全部赋予了上帝,把众多神灵的自然属性和社会属性也全部集中到上帝一身。因此,上帝全知全能,至善至美,成为一个集‘善的思想和善的行为’为一体的神。这种高度伦理化、抽象化和集中化的上帝形象使上帝具有了可以创造世界,支配世界的一切权威。在这个过程中,上帝由一个只关注以色列一族的民族神发展上升为人类之神和宇宙之神。”^②世界性亦即绝对性和终极性,上帝成为万能之神。而道德性的彰显与强化,令上帝道德神特质明晰。上帝的特征为:

上帝是宇宙存在唯一的真神。一神论首要原则是绝对信仰宇宙只有一位而且是唯一的上帝——耶和华的存在,其本质和特性是独一无二的。故不存在任何其他上帝,也从未有人可以被奉为神圣,拒绝偶像和多神崇拜。

上帝是超然的。看不见、摸不着、不可比拟、无法描绘、不能直呼其名,既超越世界秩序之上,又深深卷入世界秩序之中。

上帝是全能的。无所不在、无所不知、无所不能。

上帝是永恒的。上帝存在于所有历史事件之中,不断以永恒的活力干预历史的发展,赋予其新的生命。

上帝是造物主。创造并主宰宇宙万物、道德律法、伦理规范和社会秩序。

上帝具有普世性,为世界神。

总之,在神人关系中,神是第一位的,神不仅是宇宙万物的创造者,而且是人类道德秩序和一切价值的创造者。一句话,神圣本体——上帝是圣经犹太伦理的基点。

(二) 天人关系

自上古以来,“天人之际”的探究被中国许多哲人学者定为自己思想学说的最高目标,“天人之际”究其实质是天人关系。在中国历史上,自原始社会末期从图腾崇拜中分化出“天人家族”观念之后,天人关系的体察与思考,应和着社会的变迁,跨越时代的界限,不断拓展和深入,并从中演化出众多的思想理论。在对天及天人关系的思考、体察与探究中,先秦儒家实现承续、原创、超越的一致,天成为先秦儒家建构思想体系,特别是伦理思想体系的基点。

^① [英]西塞尔·罗斯:《简明犹太民族史》,第51,55页。

^② 徐新:《走进希伯来文明》,第63页。

从先秦儒家思想来源看，一套是承受以前的传统，一套是自己的创作。^①孔子曰：“殷因于夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）周文化由殷文化的承续发展而来，“周初的天、帝、天命等观念都属于殷文化系统。”^②多数研究殷文化的学者基本肯定殷人已有至上神的观念。张光直认为：“我们相信商代的宗教在龙山期的基础上至少加上了两件新的成分，即上帝至尊神的观念，与将上帝与王室的子姓祖先相凑合的观念”，“上帝至尊神的观念在商代已经充分发展，而商代及其子姓王朝之统治一定在这种观念的发展上起过很大的促进作用。商代的上帝不但是自然界的首脑，也是人间的主宰，对水旱灾害有收降的力量，影响人王祸福，并统辖着一个由自然界诸神与使者所组成的帝廷。”^③郭沫若也持肯定的说法，他认为殷民族中至上神已经存在，“帝”自然就是至上神。^④

葛兆光认为：“在卜辞中，殷商人不仅已经把神秘的力量神格化，而且已经把它们大体组成了一个有秩序的神的系谱。在这个系谱中，第一重要的当然是殷商时代神灵世界的最高位‘帝’，‘帝’在甲骨文中间，还大体可以看到它的本义是花蒂”，“花蒂是花的中心或依托，也就是说蒂是花的根本所在。”推测，“帝”的语源意义是生育万物，很可能以“帝”这个字表示生育万物的“天”，是很早就有了的。在殷商的卜辞中“帝”渐渐有了诸神之神的权威意义。^⑤

尽管陈梦家认为殷人的上帝是自然的主宰，尚未赋予人格化的属性，他倾向于殷人的上帝是自然神还不是至上神，但从他总结的上帝有“令雨”、“令风”、“令雷”“降食”、“降若（不祥、不顺）”、“降祸”等十四种功能来看，“帝”渐有了诸神之神的权威意义，^⑥而且帝的权威也符合“至上神”的身份。

晁福林虽认为殷代并未存在一个统一的、至高无上的神灵。帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长。但他仍承认，“殷代诸神里，自然神和天神的界限并不明确。严格说起来，天神亦属于自然神的范畴，而在殷人的眼里，许多自然神以至祖先神也是居于天上的，把人格化较强的、自来就居于天上的神灵称为天神。天神主要有帝、东母、西母等”，但“只有帝才是最主要的天神”。特别是殷代后期，“出现了帝从天上降临人间的趋势”，其“人格化加强神力扩大”，“它实际上是自然之天与人格化的神灵的混合体。周人继承了殷代关于帝的人格化神灵的含义，

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，台湾黎明文化事业公司1983年版，第46页。

② 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店2001年版，第17页。

③ 张光直：《中国青铜时代》，生活·读书·新知三联书店1999年版，第414页。

④ 郭沫若：《先秦天道观之进展》，见《青铜时代》，人民出版社1954年版，第3页。

⑤ 葛兆光：《中国思想史》第1卷，复旦大学出版社2001年版，第20-21页。

⑥ 陈梦家：《殷墟卜辞综述》，中华书局1988年版，第562—580页。

摒弃了其自然属性形成了真正的天帝的概念”。^①

在圣经犹太教中，上帝既是一个产生宇宙万物的实体性概念，又是一个具有功能性特征的概念，而殷代的“上帝虽有绝对意志，但它并非是一个产生万物的实体性概念，而是具有功能特征的概念。超越的上帝同人间的关系，在一般场合是佑与不佑、诺与不诺的功能关系，而他的绝对意志和至上权威就是在这种功能关系中确立和显现的。”^②

“天”神的观念比“帝”晚出。殷人以“帝”为至上神，而周人则出现了“天”的观念，开始与“帝”并用，后来代替了“帝”。“天”的概念在殷代是用“帝”称谓表达的，但在殷代卜辞及《尚书》等篇中也能见“天”的概念：“故天弃我，不有康食。不虞天性，不迪率典。”“我生不有命在天？”（《尚书·西伯戡黎》《诗经·商颂》中也有“天命玄鸟，降而生商”的说法。但“天”作为至上神的形象主要还是西周所信仰的对象。应当指出的是，西周并未彻底摒弃帝这一概念，天与帝存有交替使用和混为一体的复杂情况，天与帝在西周都是尊敬畏惧的对象，“文王受天有（佑）大命”（《大盂鼎》）与“帝谓文王，予怀明德”（《诗·大雅·皇矣》）等并行就是佐证。故周人以“天”为至上神主要是自己的创造也包含着对殷人以“帝”为至上神观念的继承。周人之天虽没有犹太教中上帝创造万物的本领，但却赋予了超越自然力量和人类力量的无比强大的权力和意志，是统摄万物生灵的宇宙至尊。“天”观念的成长具有重要的思想意义。“天”虽有神性，但不是某具体的神灵，而是综合了神灵的集体神格特征。它像祖先神那样有情感，命令和佑护人们；它又像自然神和至上神那样冷酷，体现为正义、道德和绝对意志，使人们感到恐惧。天观念犹如一层面纱，把现实的人与宗教领域的神分离开，使之朦胧、疏离。

伴随着“天”的观念及“命”观念的出现，周人的精神世界至少三个方面实现了突破：一是以“忧患意识”总结殷商兴亡的经验教训，提出天命转移的历史观，并根据自己认识的君主权力与责任的合理性，建构了一种王权神授的政治观；二是“德”的出现，确立了“以德配天”的伦理观；三是“天”和“人”第一次相对使用，“天”是人格化的至上神，“人”不是一般的民众，特指统治阶级的成员。天人关系就是“天上的最高神与人间统治者的关系。”^③一般认为，西周伦理思想的建立是中国古代伦理思想诞生的标志，西周伦理思想以周公的思想为代表，“德”和“民”二字是周公伦理思想的核心。周初思想家周公及其代表的统治集

① 晁福林：《论殷代神权》，载《中国社会科学》，1990年第1期。

② 张持平 吴震：《殷周宗教观的逻辑进程》，载《中国社会科学》，1985年第6期。

③ 冯禹：《天与人——中国历史上的天人关系》，重庆出版社1990年版，第17页。

团以忧患意识和理性态度，将夏商灭亡的主要归因于“丧德”、“失德”而失去天命的保佑，认识到君王只有德行高尚敦厚，才能得到天的支持。基于此，周公在“以德配天”的基础上，还倡导“敬德保民”。“按周德的原则，对天祖至尊至诚为德，对自己至严为德，对他人至善为德，对民众则以‘保民’为德。……德有多种表现：敬天，祭祖，尊王命，怜小民，慎行政，无逸，行教化等等。”^①天和德、尊天与敬德、天意与民意的特殊关系说明当时天人关系实际上已成复杂的态势：既有神与人、神与命的关系，还有天与德、德与人的关系，甚至还有自然与人的关系。这种复杂的态势预制了孔子在“吾从周”的承接后其对天的理解与定位的复杂性和歧义性。殷周文化的逻辑起点——天的问题与逻辑终点——人的问题，成为先秦及以后伦理学家皆必须面对和破解的问题。在中国历史上，完成这一飞跃的是孔子和他创立的儒家学说。

春秋以降，天的观念透露出由神道向人道衍变的特征。宗教与伦理的投向主要集中在两个焦点上：即天人关系与形神关系。就前者而言，主要考问与回答，天是否对人及其价值、道德律具有主宰性、决定性和创造性。尽管“信而好古”、“吾从周”的孔子以拯救传统文化为己任，但他无法拒斥急剧动荡的时代对之心灵的荡涤与塑造，经受理性之光与人文精神洗礼的孔子，对传统承续与学术独创，天人关系的认知与改造已彰显出过渡性倾向：天之多义似乎遮蔽了人格神的灵光，近乎外在必然性的命运之天跃升至人类的精神空间，天之道德化、道德本原于天已成认同之势。《论语》中讲“天”者有多处，至少有三个层面含义：一、天是圣人的缔造者和道德价值的赋予者，“固天纵之将圣，又多能也”（《论语·子罕》），“天生德于予”（《论语·述而》）；二、天是生死寿夭、富贵贫贱和事业成败的主宰者，“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏》），“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》），“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”（《论语·子罕》），“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》）；三、天是一切现象和自然变化的根源，“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论语·阳货》。）要言之，天对人的决定意义是：天赋予人德性；天决定人的命运；天造就了世界。“先秦儒家都把天看成是本源，人是天的派生物，所以从根本上说，人也是天的一部分。不过人与一般事物不同，天生出人，给人以特殊的禀性和特殊的使命，从而使人成为天的精华之所在和自觉的代表。”^②孔子继承了商周以来以天为神的意义，并未否定天的神性本质。但很明显，他已赋予了传统之天新的内涵。孔子

① 董小川：《儒家文化与美国基督新教文化》，商务印书馆 2002 年版，第 27 页。

② 牟钟鉴：《儒学价值的新探索》，齐鲁书社 2001 年版，第 47 页。

之天虽不就是人格神，但天有意志，定人事兴废，仍有人格特征。所谓的孔子之天与殷周人格神有别，并不能否定孔子继承了传统神性义天的观念，只是在此基础上将神性义之天的传统更加深化，赋予天人关系以人文精神，更开扩了天人之间普遍交通的合德关系。

郭店楚简的一个重要思想是：人道出于天道是生命的德性本质形成的前提。

《语丛一》曰：“天生万物，人为贵”。^①天生万物，万物禀天命而变化，万物之中人为贵，人之特殊本性来源于天。《性自命出》说：“性自命出，命自天降”。“性本义，是天命这一对象赋予万物以各自具有的本性，在万物中的人因其独贵的存在位格，必定有其生灭变化的法则，人伦本自外在的必然法则，……而这种外在的法则又适应各种人伦关系运作的。”^②故此《成之闻之》说：“天降大常，以理人伦。制为君臣之义，作为父子之亲，分为夫妇之辩。是故小人乱天常以逆大道，君子治人伦以顺天德。”把天德和人伦的和谐统一作为君子之道，而乱天常的小人只能逆天道而行，一正一反，后果可想而知。天道是主体性品质的先天依据，即天道这一外在的自然法则可以做人伦理则的内在根据。《语丛一》中的“易，所以会天道、人道也”，“人之道也，或由中出，或由外入”。就是从天道、人道的能相互沟通上来诠释人道本于天道，说明人道关系原则是对天道所呈现出的理则之摩照。

《语丛一》云：“有天有命，有物有名，……有天有命，有地有形，有物有容，有家有名。”主旨是：天地万物（包括人）都源于天，人及其性情也是天生的，先天赋予的，甚至动物也是这样。“牛生而长，雁生而伸”都是天生之性。天命是人性得以形成的直接原因。楚简儒家是以人道为主，但始终不离天道来讨论人道，是在天与人、天道与人道相互关系的框架中讨论人生、社会问题的，希冀从哲学上构建儒学的形上学思路清晰可见。这一思路体现在《中庸》中，并为《孟子》继承和发扬，形成了“尽心，知性，知天”的“天人合一”模式。

《中庸》开篇为：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”一个“性”字揭示了天人联系，人性本于天命，天人一性，于天曰命，于人为性。“性”即“诚”，“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。”“诚”贯通天人，它是天性，是人追求的目标，而目标是天赋予的，自存于人身。能自然而然地与这一目标合一，就是圣人。一般人则需经主观磨练，“择善而固执之”，达到诚的境界，就是人性与天命的合一，即天人合一。这样的人就可“配天”、“与天地参”，即《中庸》所言：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性。能尽人之性，则能尽物之性。能尽物之性，则可以赞天地之化育。可以赞天地之化育，则可以与天地参

① 李零：《郭店楚简校读记》，载《道家文化研究》第17辑，三联书店1999年版。

② 戴兆国：《从郭店楚简看原始儒家德性论》，载《华东师范大学学报》哲社版，2002年第2期。

矣。”“性”是贯通天人的纽带与桥梁。

孟子承续《中庸》之旨并作延伸和发挥。“是故诚者，天之道也。思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）“天之道”和“人之道”主旨表证则是：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之。”（《孟子·告子上》）而“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也。有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）因此，诚、天之道、人之道、人之性的内涵是相通的，皆为仁义忠信等道德规范，道德不仅是人的本质的内在规定，而且是天道的原则和规定，天或天道乃是道德的化身。

孔、孟以形上的“天”作为最后依据，而形上的“天”又主要是一种道德命令：“天下之无道也久矣，天将以夫子为本铎。”（《论语·八佾》）“巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”（《孟子·尽心上》）作为道德命令，人之责任就是敬畏“天”、效法“天”、顺从“天”。“对孔子来说，天与人类的本质是一致的，天道也就是人道。天为人类行为提供的是目的，而不是代替人去行动。要成为完完全全的人，最好的办法就是接近天或者与天一致。孔子承认，人各有各的命运，且人的命运是由上天赋予的，此之谓天命。但是对这一天命的真正完成，却完全取决于人们对自己的人类义务的完成。”^①应指出，天人关系还延伸出更深层的蕴义：天是道德实体，人是自我意识或个体人格。天人关系也反映了个体意识与普遍性的道德实体的关系，实质是个人与社会的关系。道德化的天作为人的本质和社会原则的对象化是人生道德理想的设定，天人合一作为道德追求过程构成了人生的内在动力。徐复观认为：“孔子的所谓天命或天道或天，用最简洁的语言表达出来，实际是指道德的超经验的性格而言；因为是超经验的，所以才有普遍性、永恒性。因为是超经验的，所以在当时只能用传统的天、天命、天道加以征表。道德的普遍性、永恒性，正是孔子所说的天、天命、天道的真实内容。”^②

荀子从天人相分的角度出发，承认天是自然现象，但他同时又认为天和人有某些共通的内容。他以为“诚”是宇宙的根本法则，贯通天地人，“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民”。“夫诚者，君子之所守也，而政事之本也”（《荀子·不苟》）。他把“诚”这一天与人共同的内在原则和精神状态物化、外化为“礼”，进而“礼”就成为宇宙秩序。“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，

① 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 69 页。

② 徐复观：《中国人性论史》先秦篇，上海三联书店 2001 年版，第 77 页。

以为上则明，万物变而不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉！”礼的夸大膨胀目的不在于为自然万物设立一个秩序，而在于为社会制度（礼）寻找一个本原和依据。荀子认为，“礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。”（《荀子·礼论》）“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万物同久，夫是之谓大本。”（《荀子·王制》）故此，天道与政治制度、道德原则合而为一。

天人概念的形成与体察说明人已经注意到从总体上把握对象世界及其客观必然性，觉察到人在宇宙间特殊的地位和价值。天人关系的认知和讨论，是人的价值觉醒的反映和标志，凸显了中国传统伦理的典型特征。先秦儒家的天人合一思想，是从天与人混沌未分中发现了人，认识到人可以发挥自己的主体能动性决定自己的命运，并认为这种命运并非人主观随意性的表现，而是对客观必然性的主动把握与自觉的遵从。这是对人在宇宙中地位和作用的确定和对人的价值的肯定。

将承续与独创有机结合的先秦儒家，对天的认知和体察虽各有创新特征，有时甚至因复杂性和歧义性引发后学争讼不已，但就整体而言，作为神圣本体天是先秦儒家建构其思想和伦理体系的基点。先秦儒家之天的基本特征可以综括为以下方面：

天具有人格特征的含义。“天生德于予”，“获罪于天”、“天之将丧斯文也”、“天厌之，天厌之”，都说明“天”有人的意志、情感等人格特征。

天是世界万物的本源，人是天的派生物，所以从根本上说人也天的一部分。“天生万物，人为贵”，万物由天而生，禀受天命而变化，其中人又不同于万物而独具其特有的本性。

天是人类价值和道德的最后依据。德由天赋，天为德本，人的道德价值本原于天。

天是一切现象和自然变化的根源。四时行，百物生，天注定。天具有原始自然意义。

先秦儒家特别是儒家创始人孔子对天的认知和运用具有复杂性和歧义性特征。天成为一个融“至上神、原始自然意义和异己必然性”^①为一体之总体性范畴。尽管先秦儒家之天的过渡性特征明显，但就最终依据和功能上看，天仍可视为先秦儒家思想体系的基点。

① 陈谷嘉：《儒家伦理哲学》，人民出版社1996年版，第100页。

（三）上帝与天之比较

1、上帝与天之通

就的最终决定意义、功能作用来看,圣经犹太教的上帝与先秦儒家之天有相似相通之处。

①上帝和天都具有至上性。上帝创世造人是犹太教千古不变的命题。天地万物本不存在,不仅具体的物质的东西不存在,而且抽象的观念也不存在;既无形式也无质料,上帝从无中创造世界。人的创造与世界万物的创造不同,而上帝的创造是真正的创造,上帝是一切存在物的唯一本原,上帝不与任何其它的东西或原理共同创造世界,因为上帝是“自有永有的”。

先秦儒家也认为人是天的派生物,是天的一部分。三代就有天生民的观念,《诗经》云:“天生蒸民”。《尚书·仲虺之诰》提及民由天所生,“天生民有欲”,即认为天生民,人之情欲天赋予,甚至勇毅、智慧也是天赏赐,“天乃锡王勇智”。在《尚书·高宗彤日》中则提出“天胤”,人是天的后裔。“王司敬民,罔非天胤”,大王继王位应敬万民,天下百姓是上天的后裔,而且“惟天阴鹭下民,相协厥居”(《尚书·洪范》),上天要他们和谐地居住在一起。“惟皇上帝,降衷于下民”(《尚书·汤诰》),天将仁、义、礼、智、信赐予天下万民。先秦儒家也认为,人是天的派生物。如《论语》中的“固天纵之将圣,又多能也”,“天生德于予”;郭店楚简的“天生万物,人为贵”,肯定万物由天而生;孟子对《诗经》“天生蒸民,有物有则,民之秉彝,好是懿德”也十分认同。可见,先秦儒家与其以前思想家对“天生人”和天生万物——天是世界本原的至上性和根源性的思考与认知,隐含着内在的逻辑延续性。

②上帝和天都有某种人格特征。圣经犹太教中的上帝为“人格神”。在《圣经》中耶和华上帝被赋予了丰富的人格和人的行为特征。这些丰富的神人同形性生动地表现为:上帝有人的形象,包括人的眼、耳、鼻、舌、手、足等等,与人一样能听、说、读、写、闻、笑、发嘘唏、吹口哨等等,有宽大的胸怀,博大的爱、怜悯,有深刻的恨,咬牙切齿的怒,会施烈威;上帝还具有主、父、统帅、王、审判官等拟人化头衔;上帝与人“面对面”、“在异象中”、“在梦境中”对人讲话,向人下达指令,与人立约且附加严格的条件等等。简言之,上帝具有喜、怒、爱、乐、恨之类的人的情感和意志。

先秦儒家之天,虽不见《圣经》中上帝的喜、怒、爱、乐、恨等情感、意志的表现形式。但近似或类似说法却众多,如,“天生德于予”(《论语·述而》)、“获

罪于天”（《论语·八佾》）、“天之将丧斯文也”（《论语·子罕》）、“天厌之，天厌之”（《论语·雍也》）、“天丧予！天丧予”（《论语·先进》）、“知我者天乎”（《论语·宪问》），凡此种种，都说明先秦儒家之“天”亦具有某种人格特征。

③上帝和天是人类价值和道德的本原。上帝不仅创造了物质世界，而且创造了人类应遵循的伦理道德等精神世界，不仅主宰着自然界，而且主宰着社会和人的精神世界。《圣经》记载：“耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡。”所以發誓以洪水滅世，挪亞遵記耶和華的教誨而成為義人。上帝揀選亞伯拉罕，讓他和他的後代、眷屬，“遵守我的道，秉公行義”。上帝也對人施慈愛和誠實（《聖經·創世記》6：5，18：19，35：9）。在此，道德成為上帝的意志。上帝與摩西立約，要人們“愛我，守我的誡命，我必向他們發慈愛，直到千代”（《聖經·出埃及記》20：4）。“摩西十誡”不僅是猶太律法的基本原則，而且是猶太倫理和道德規範的精髓，道德規範由此具有了神聖不可侵犯的權威性。聖經猶太倫理思想“將宗教與道德的關係放在神的啟示和對神的信仰基礎上，上帝就是至高無上的道德法則，人類的一切道德法則都是神的意志，因而人的道德自由就意味着自由地接受體現在神與人之間的道德誡律，只有這樣才能維護人類的尊嚴，維持以色列之作為神之選民的‘神聖性’。因此這種人的‘神聖性’就不僅僅是一種道德觀念和態度，換句話說，它把神的意志與人的尊嚴緊密地聯繫在一起了，其結果事實上是證明和強調了道德嚴肅性和個人責任。”^①“猶太教鮮明的倫理意識不僅對人類宗教，而且對人類政治和社會等方面都產生了深遠的影響。猶太教相信上帝與人類之間存在某種夥伴關係，認為上帝是公正和慈愛的，他的神聖性表現在道德領域里。上帝以意志行為創造了天地，以自己的慈愛繼續支撐天地；他提出的日常行為的倫理規範和宗教規範要義，將‘生與福、死與禍’陳明在人的面前，賦予人選擇的自由。”^②

先秦儒家對天的認知和天人關係的探究，既說明人類能夠從总体上把握對象世界及其客觀必然性，又說明人類已經開始反思自己在天地之間的特殊地位 and 價值。周公的“以德配天”、《論語》的“天生德于予”、《周易》的“生生之謂德”和《中庸》、《孟子》的“盡心、知性、知天”，都說明天與人具有本質上的同一性，人道本于天道，人性本于天性，天賦予人之德性，天有好生之德。天作為本體和本原，在先秦儒家倫理體系中的主宰性含義說明，天是人類道德的客觀性和合理性的絕對根據，是以“唯天為大”（《論語·泰伯》），道德原則（仁義禮智）是“天爵”，人道是效法天道確立的。簡言之，天是人類一切價值和道德律的最終依據。

① 黃天海：《希臘化時期的猶太思想》，上海人民出版社1999年版，第209—210頁。引文筆者略有改動。

② 黃陵淪：《當代猶太教》，東方出版社2004年版，第45頁。

2、上帝与天之相异

上帝与天是圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的基点。上述共同特征令它们能够在某些信仰、实践、仪式上相似相通，但我们不会因一些相类似的特性而忽略二者本质上的差异。就上帝和天的性质、地位和以之为基点建构的伦理模式来看，二者相异大于相同。凯伦·阿姆斯特朗指出：“人类对神的概念有时空局限的历史性，因为不同族群在不同时期使用此同一概念所表达的意义皆略有差别。某一族群人类在某一时代形成的一神的概念，可能对其他族群的人毫无意义。”^①正是这些差异使犹太上帝与儒家之天个性和民族性凸显，神人关系与天人关系摄取的中心各有侧重，伦理模式的旨趣亦有本质区别。

①实体性与功能性。在《圣经》中上帝是实体性和功能性的统一。上帝创世造人，有始终、有秩序，如何造人，方式清楚明白；先秦儒家在推出天生人后，如何生人并未说明，天作为世界的本原，天生人，甚至天决定人的价值和道德，只是功能意义上的。犹太之上帝七情六欲丰满，情感意志丰富，虽有时愤怒、惩罚以色列人，但令人感觉上帝就在人中间；先秦儒家之天虽有人格特征，但有义理化和自然化即向非人格神演变的倾向。“天”有神性，但又不是某一个具体的神灵，而是综合了神灵的集体神格特征。它像祖先神那样有情感，命令和佑护人们；它又像自然神和至上神那样冷酷，体现为正义、道德和绝对意志，使人们感到恐惧。张祥龙认为：“这原本意义上的天或有神意的天介于有形与无形、远与近、有与无之间；……正是由于这天的神性并非人格实体的，它也就没有必要像耶和華那样去断定和维护自己的唯一性、普遍性、创造者的身份以及与人类定约。”^②

②一神信仰与多神信仰。犹太教是一神教，犹太先民笃信上帝是唯一真神。“摩西十诫中”首诫就是：“除了我以外，你不可有别的神”（《圣经·出埃及记》20：2），“以色列啊，你要听！耶和華——我们上帝是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和華——你的上帝。我今日吩咐你的话都要记在心上”（《圣经·申命记》6：4-6），“我是耶和華，在我以外并没有别神，除了我以外再没有上帝。从日出之地到日落之处，使人人都知道除我以外，没有别的神。……我造光，又造暗，我施平安，又降灾祸。”“除我以外，再没有上帝；我是公义的上帝，又是救主；除了我以外，再没有别的神。”（《圣经·以赛亚书》45：5-7，21）这是完备、彻底的一神论信仰。

先秦儒家特别是孔子一方面承认天的至上性，同时祖先、鬼神等观念在他的思想体系中也有一定的位置。孔子思想乃为承继商周文化而来，在殷人宗教中除

① [英]凯伦·阿姆斯特朗：《神的历史》，蔡昌雄译，海南出版社2001年版，第5页。

② 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆2001年版，第322页。

威力无穷的至上神上帝外，还有天神、地示、人鬼三类。天神主要有日、月、云、雨、雪、雷等；地示有土、四方、山、川等；人鬼有先王、先公、先妣、诸子、诸母、旧臣等等，众多神灵构成了庞大完整的信仰系统。晁福林认为，“帝只是殷代诸神之一，而不是诸神之长。居于殷代神权崇拜显赫地位的是殷人的祖先神，而帝则不过是小心翼翼地偏坐于神灵殿堂的一隅而已。”^①殷代存在一个祖先神、自然神、天神的谱系。《礼记·表记》说：“殷人尊神，率民以事神，周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”道出殷周宗教观由强转弱的趋势，但也说明周仍延续和接受“帝”的崇拜与神鬼观念。周人还有一套与礼仪等级观念相联系的祭祀制度。按周人的宗法观念，只有嫡长子可以祭祀自己的祖先，而庶子则只能祭始祖以下的前辈。除祖先祭祀以外，鬼神山川祭祀也等级森严：“天子祭天地，诸侯祭社稷，大夫祭五祀。天子祭天下名山大川，五岳视三公，四渎视诸侯。诸侯祭名山大川之在其地者。”（《礼记·王制》）“天子祭天地，祭四方，祭山川，祭五祀，岁徧。诸侯方祀，祭山川，祭祀五祀，岁徧。大夫祭五祀，岁徧。士祭其先。”（《礼记·曲礼下》）祭祀制度等级性中多神信仰特征清晰明显。可见，“西周的思想世界与殷商的思想世界，实际上是同多而异少，西周人和殷商人一样相信，‘帝’在‘天’上，与人间一样，有一个由神祇构成的世界，它们在主宰一切。”^②陈来认为，“春秋时代鬼神观念和文化中不断渗入道德因素，把崇德和事神连结在一起，成为春秋贤大夫们的共同信念”，“神谱中占首要和主导地位的，不再是自然神，而是历史人物被神灵化的诸神”。^③孔子沿续了周代文化注重德行而搁置鬼神的思想倾向，力主“务民之义，敬鬼神而远之”（《论语·雍也》），强调“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）但是，“敬而远之”本身并不意味着对鬼神存在的否定。《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》中的《鲁邦大旱》篇曾提到，鲁国遇到大旱，鲁哀公问计于孔子，孔子力主“正刑与德”，以消弥旱灾的影响，但亦不反对以“珪璧币帛”献祭山川，认为“如毋爱珪璧币帛于山川，正刑与德以事上天，鬼神感之，大旱必止矣”^④。由此，即可以看出传统鬼神观念在孔子思想中多少仍有一定的遗存。又《论语·述而》载：“子疾病，子路请祷。子曰：‘有诸？’子路对曰：‘有之。《诗》曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：‘丘之祷久矣。’”可见，孔子实际上并未否定鬼神的存在。他还讲：“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），这里虽以

① 晁福林：《论殷代神权》，载《中国社会科学》，1990年第1期。

② 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》第1卷，复旦大学出版社2001年12月版，第34页。

③ 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理与社会思想》，生活·读书·新知三联书店2002年版，第14页。

④ 马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海古籍出版社2002年版，第206—208页。

“如”的或然性淡化了鬼神存在的确定性，但亦为鬼神之存在留下了足够的情感空间。

从纯粹宗教信仰层面看，犹太先民笃信上帝耶和華為唯一真神，是严格的一神论。一神论的最根本点是：宇宙间只存在一个神，“一神”之外无他神的存在。先秦儒家特别是孔子信仰体系中，祖先、鬼神也是敬仰和祭祀的对象。一神信仰与多神信仰分野清楚。

需要指出的是，由于一神论的形成是经历许多世纪各种信仰和各种宗教观念相互碰撞的产物，所以，从《圣经》从字里行间我们依稀可洞察到自相矛盾之处以及多神的痕迹，甚至有信仰、崇拜偶像的流露。如《圣经》强调耶和華上帝唯一性，但有的地方并没有否认其他神祇存在，只是要求人们不要信奉、跪拜他们。如，“耶和華啊，众神之中，谁能像你？谁能像你——至圣至荣，可颂可畏，施行奇事？”“耶和華必作王直到永远。”（《圣经·出埃及记》15：11，16：11）“在万王之王、神圣的、受称颂的上帝面前。”^①都流露出多神的痕迹。《圣经》中亦有偶像崇拜的记载：雅各偕妻拉结逃离岳父拉班家时，拉结窃取家神偶像，导致拉班勃然大怒，兼程追索。《圣经》中提及的族长，如亚伯拉罕、以撒、雅各等，也有祖先崇拜的痕迹。“希伯来人有过偶像崇拜，谋图恢复偶像崇拜和反对偶像崇拜、力主独尊耶和華一神的两种倾向的斗争，在早期犹太史上一再显现，曲折而反复。《圣经》对此多有披露。无疑原始的多神偶像崇拜曾经是古代犹太教演化中经历过的一个阶段。”^②从字面意义看，上帝的忌邪性即排他性，是以有“他”为前提，无“他”就无所谓排“他”，恰好印证多神的存在。从一神观念的朦胧发端到一神论雏形形成，再到严格一神论信仰的确立，是上帝唯一性、绝对性和终极性逐步确定的过程。恩格斯说：“随着宗教的向前发展，这些神愈来愈具有了超世界的形象，直到最后，由于智力发展中自然发生的抽象化过程——几乎可以说是蒸馏过程，在人们头脑中，从或多或少有限的和互相限制的许多神中产生了一神教的唯一神的观念。”^③彻底、完备、严格的一神论信仰形成的过程，是犹太先民思维抽象化的“蒸馏过程”，亦即理性积淀的过程。

③宿命与天命。犹太先民认为人类的命运是某种超自然神秘的力量决定的，而代表这种力量的即是上帝。在犹太民族思维中，他们所崇拜的上帝，不仅是唯一的，而且是全知全能、自有永有的，是创造了宇宙万物并主宰宇宙的神。“倘若承认世界由一位神祇所创，产生于一个缜密的创世计划，那么，世界就不再是

① 《阿伯特——犹太智慧书》，张平译，中国社会科学出版社1996年版，第36页。

② 沉坚：《古代犹太教一神观的演进》，载《华东师范大学学报》哲社版，1994年第3期。

③ 《马克思恩格斯选集》第四卷，第220页。

无序的、对立分散的世界，而是一个有序的、和谐统一的世界，认识和了解这个世界就成为可能。在这个世界里，人类可以更好地、更容易地找到自己的位置和用武之地。”^①犹太教把宇宙万物、人类伦理道德及自然、社会秩序都归功于上帝的主宰和安排，上帝造人且为人设计好未来发展，而人只要遵守神人契约，完成上帝的要求、设计，就是与上帝一致。这一切都有着一种必然性的意味，人的行为早就落入上帝的意志之中，是一种先于人的选择的安排，有着鲜明的宿命论色彩。因此，人们对自己命运的关心和渴望就演化成了对上帝的祈求和依托，对上帝的崇拜和信心决定了人们的行为取向。

在先秦儒家那里，天命则主要代表了一种超越于个人自由的外在力量，如孔子即讲：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。”（《论语·宪问》）也就是说，国家的治乱兴亡在某种意义上是超越于个人的努力的。孟子也讲：“莫之为而为者，天也。莫之致而至者，命也。”（《孟子·万章上》）不过，儒家讲的天命却不同于某种机械的客观必然性，而是意味着人的行为的分限。孟子对此曾明确讲道：“求则得之，舍则失之，是求有益于得也，求在我者也。求之有道，得之有命，是求无益于得也，求在外者也。”（《孟子·尽心上》）富贵、寿夭等内容对人生而言有着不确定性，即属于“莫之为而为”和“莫之致而至”的天命范围，而对德性的追求却完全取决于人自身的自由选择，所谓“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。因此，儒家对天命的肯定和对“知命”的强调并不意味着屈从于宿命的必然性，而在于认识到人的自由的界限，并进而决定行为的重心。如孔子即讲“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好”（《论语·述而》）。但从根本的意义上说，人在德性上的自由亦来自于上天之命，因此践性成德亦不脱“命”的范围，孟子讲：“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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”（《孟子·尽心上》）而当主体的自由正体现为天命的规定时，也就达到了所谓“从心所欲而不逾矩”的“天人合一”，即自然目的论意义上的天命与体现人的自由意志的“性命”合而为一。

④神本与人本。对于圣经犹太伦理而言，上帝是一切的起点同时也是终点，人是上帝关注的中心，人生命的价值和意义，最终要与上帝相一致，爱上帝是犹太教及其伦理的基本原则。因此，上帝——人——上帝，是犹太之神人关系表达的一个基本模式，犹太伦理是以神为中心的宗教伦理或神本主义伦理。神为中心的宗教以信仰超越为特征，而这个超越被理解为活的、有人性的神的存在。姚新

① 徐新：《西方文化史》，北京大学出版社 2002 年版，第 40 页。

中认为：“神或者表现为单一的存在，或者表现为多元的存在。但无论如何，神总是所有关系的起始点和终结点。作为这种宗教之中心的神，是一切富有意义的关系的源泉，更确切的说，一切关系的意义和价值都不过是神性存在的具体化，人和自然是通过神性存在的创造和无处不在的恩赐而与神性存在发生关系的。作为宗教崇拜的超越力量，神性的存在是人类达到超越的惟一启蒙者和推动者。”人和自然都依赖于神的存在，并从神的存在及其创造中获得其在宇宙中的地位和价值。“人类达到超越的希望，只有通过占据了人们心灵的神性存在才能得以实现。人们对待彼此的态度和对待自然的态度，是基于人们模仿神性的需要而产生的。由于以神为中心的宗教不仅强调神性，而且也特别强调人们对神的恩赐的响应的重要性。所以以神为中心的宗教并不否认人类对于他们自己存在与行为的责任。但是，这一类的宗教坚持人的责任是由神性的存在而产生的。其根源在于神对人的关照。没有神的启蒙，人不可能做出任何意义的事情来。以神为中心的宗教将自然和自然存在物看成是神的创造的标志，因此，在整个自然体系中自然与自然存在物没有任何独立的地位。典型的以神为中心的宗教是犹太教。”^①

对先秦儒家而言，天虽是价值体系和伦理道德的本原和依归，但正如后面论述的那样，因孔子“截断众流”，独创“仁学”，故先秦儒家伦理的中心是人，伦理最终价值或目的也是人。因此，天——人——人则是先秦儒家天人关系的表达的基本模式。以往我们在界定一种学说是否是宗教时，西方基督教模式是一个重要的参考标准。而儒学是否是宗教争讼无果的原因，往往只重视天——人——人模式的天——人部分。就天——人部分而言，儒学可以称为儒教，甚至是名副其实的宗教。就天——人——人模式的完整性而言，先秦儒学只隐含有宗教的特质。孔子视“仁”为人的本质规定性，人和人的价值是先秦儒家关注的中心和解说的焦点，从而确定了儒家学说的最基本、最核心的价值指向，即以人为本的价值诉求。因此，先秦儒家伦理是以人为中心的伦理或人本主义伦理。

^① 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较》，中国社会科学出版社 2002 年版，第 16 页。

二、爱与仁：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的基本原则

圣经犹太伦理和先秦儒家伦理是由众多道德范畴、道德规范构成的庞大的体系，爱是圣经犹太伦理的基本原则，仁是先秦儒家伦理的总纲。因此，犹太之爱与儒家之仁的比较，有抓一及面、高屋建瓴的意义。

（一）爱是圣经犹太伦理的基本原则

在圣经犹太伦理体系中，爱包括“爱上帝”、“爱邻人”两个原则。犹太圣典《托拉》^①中突出了“爱上帝”和“爱邻人”这两个原则。作为犹太教的根本经典和犹太律法的渊源，《托拉》在宗教信仰、律法制度、伦理道德等方面确立了上帝至高无上的地位，即宗教信仰、律法制度和伦理规范都是上帝的启示，具有绝对权威性、超时空性。“爱上帝”与“爱邻人”是一而二和二而一的问题，“爱邻人”是爱上帝的自然延伸，“爱上帝”之思想要通过“爱邻人”之行为来表现。因此，犹太教认为，对上帝真诚的爱必定唤起对人的爱，离开对人的爱就谈不上对上帝的爱。就“爱上帝”而言，犹太教认为，上帝和人类之间存在着一种亲缘关系。人由上帝所造，是上帝形象的模拟或复制，上帝如同父亲关怀儿子那样，对待世间每一个人。“我要显我一切的恩慈，在你面前经过，宣告我的名。”（《圣经·出埃及记》33：19）耶和华“是有怜悯有恩典的上帝，不轻易发怒，并有丰盛的慈爱和诚实，为千万人存留慈爱”（《圣经·出埃及记》34：6-7）。“我就给你们降下时雨，叫地生出土产，田野的树木结果子，……并且要吃的饱，在你们的地上安然居住。我要赐平安在你们的地上”（《圣经·利未记》26：4-6）。上帝爱每个人，而每个人都要向上帝表达自己的爱。遵诫命，信仰、敬畏是爱上帝的具体表达形式，“常遵守我的一切诫命，使他们和他们的子孙永远得福。”（《圣经·申命记》5：29）爱上帝就要听上帝之命，要谨守遵行，“尽心、尽性、尽力爱耶和华——你的上帝”（《圣经·申命记》6：4-5）。尽心尽力尽性爱上帝，遵行他的道，遵守他的诫命律例，就能在“流奶与蜜之地”得以享福。

在圣经犹太教伦理体系中，爱是以神为中心的，无论人类之爱以什么形式出现，它总属于上帝之爱，只有以上帝之爱为基础才有价值和意义，而人对上帝之爱源于上帝对人之爱。人爱上帝纯粹是对上帝爱人的直接回应。爱代表着上帝与

^① 本文第三部分对之有详细的介绍。

选民的关系，亦即契约相联系。人爱上帝是因为上帝曾经爱其祖先，“耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民中拣选他们的后裔，就是你们，像今日一样。”（《圣经·申命记》10：15）人爱上帝是对上帝契约的遵行、诫命的回应。人既遵行上帝的诫命爱上帝，也要根据上帝的指令爱邻人。以人为出发点的爱，是向上运行和横向推展：爱上帝与爱邻人的统一。只向上运行而不横向推展，爱就失去了完整性。在圣经犹太伦理中“爱上帝”的思想主要由“爱邻人”的行为来衡量和表达。“邻人”是指随时随地遇到可能遇到的人，也包括陌生人。《圣经》中特别强调爱社会上的弱势群体：穷人、外邦人、孤儿、寡妇。爱邻人是爱上帝的自然延伸。徐向群认为，爱上帝与爱邻人是一致的，后者是对前者的肯定与延伸，表达与结果。只有生活在人群中、社会上，才有可能把对上帝的爱和虔诚（遵照他的意志行事，遵守他的诫律）表现为具体的、有意义的行动，才能引发出对人——上帝以自己形象创造出来的人的爱。一个行正义，好仁慈的人的行动正是体现了他灵魂中存在上帝，而受他行动影响的对方，上帝也与他同在。因此，犹太教认为：对上帝的爱必定唤起对人的爱，离开对人的爱谈不上对上帝的爱。^①对此有的研究者指出，人对邻人之爱不仅仅是一种感情，而且是一种基于人与上帝关系的人与人之间的道德关系。所有人都是上帝的造物，因此人与人的关系也应该以上帝与其造物之间的关系为模板；人对人之爱是基于一种普遍的意识，爱是人生特殊的、与人灵魂同样重要的要素；当这种爱在以邻人形式提炼出来时，其所指的不再是一种世俗的感情，甚至也不再是一种法律关系。而是一种因上帝的诫命而产生的对于他人的热诚关系。^②

“爱邻人”是人人关系，犹太伦理特别强调“爱人如己”。这是上帝向以色列发出的诫命：“不可报仇，也不可埋怨你本国的子民，却要爱人如己”（《圣经·利未记》19：18）。因每个人都是上帝按其形象所造，是上帝的子民，亲缘关系超越了他们的分歧，彼此的爱化解他们的仇恨，相互的关心消除之间的差别。爱人如己与爱上帝的原则密不可分。人应像爱上帝一样，“彼此施行仁爱”，即使对待异族人，也要“爱人如己”。犹太圣哲希勒尔曾说：“己所不欲，勿施于人”（你自己讨厌的东西不要强加给你邻居，这就是全部的《托拉》，余下是评论。去，学习它）。这是对“爱人如己”更全面的诠释，是处理人人之间伦理道德关系一个重要的原则，后人称之为“金律”。它强调要尊重他人的思想、观念、意志、行为，而不是反之，不应把他人当作事物而应当作人来看待，当作尊敬仁爱的对象，并维护他人的尊严。

① 参阅徐向群：《沙漠中的仙人掌》，新华出版社1998年版，第118-119页。

② 参阅姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，第106-107页。

犹太圣哲较早地提出了人类共通普遍的一个道德原则——“金律”，与先秦儒家可谓不谋而合，也说明轴心时期人类面临着相同的问题及相同解决问题的思路。犹太伦理倡导的这种爱实质已经超越了亲情、血缘、家庭、等级、种族的界限，具有泛爱的特征和普世的性质，表达的平等、公正、公平、怜悯等思想是人类早期共同的追求。但应该指出的是，这种泛爱和普世的特征在圣经犹太教时期还没有清楚的阐明与详细的论述，甚至有相互冲突和矛盾的地方。

爱是犹太圣经伦理的基本原则，上帝成为道德神正是因为爱的赋予，以及在此基础上衍生出的公正、平等、诚信、怜悯等道德规范和道德观念，而这些道德规范和道德观念则从不同角度诠释着爱。换言之，这些范畴都是“爱”的不同方面，“爱”具有总体意义和价值。所以，义人西缅说：“世界位于三块基石上：《托拉》、为神服务和躬行仁爱。”^①

（二）仁是先秦儒家伦理的核心

“天”是先秦儒家建构其伦理体系的基点，但真正使先秦儒家独树一帜而别他派的是提出以“仁”为基本范畴的伦理思想体系。“仁”在孔子伦理体系中处于主导地位，是其伦理思想的核心。

“仁者爱人”。孔子重调节现实社会中人与人的关系，提出伦理思想的根本原则是“仁者爱人”，这是孔子文化继承中的文化创造。在孔子之前，“仁”作为一个道德范畴已经存在，“孝亲爱人”是其内涵的基本规定，它与宗法结构中亲亲原则密切相关。事亲爱亲为孝是春秋时人普遍的道德观念，孔子把这种血缘亲善关系进一步推展，认为孝亲敬兄爱弟是仁之本，“君子笃于亲则民兴于仁，故旧不遗则民不偷。”（《论语·泰伯》）“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为人之本与！”（《论语·学而》）孔子仍把“孝悌”作为一个基本的德行范畴，故“仁”之义确与人伦意识有关，即所谓的“亲亲为仁”或如孟子所言“仁之实，事亲也”的释义。由是观之，孔子视“仁”为“爱人”，确乎是以血缘关系为基础的，仁以孝悌为本，是人人之间相互关照、相互尊重的亲爱之情。其实先秦诸子有时也在这种意义上理解仁的。墨家曰：“仁，爱也。”（《墨子·经说下》）又曰：“仁，体爱也”（《墨子·经上》）道家曰：“爱人利物之谓仁”（《庄子·天地》）。法家曰：“仁者，谓其中欣然爱人也。”（《韩非子·解老》）尽管这些学派与儒家在学术和政见分歧较大，甚至水火不容，但把“仁”理解为“爱人”确有共同相似之处，主要原因是“仁”的观念有一个共同的源头和相同的社会背景。周人的宗法制度确立之后，

^① 《阿伯特——犹太智慧书》，第14页。

家庭就成为中国古代社会政治经济生活的基础，家庭关系是最基本的社会关系，国是家之放大，几乎所有其它社会关系都是家庭关系的外展，家庭道德是社会生活全部道德的基础。而仁就是以爱亲敬长之心去对待他人，即用自然亲情去处理和建立和谐的人际关系。

仁为爱人。爱以孝悌为本是孔子对传统之承续，但止步如此还不能代表“仁”的核心蕴义。孟子说：“孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。集大成也者，金声而玉振之也。金声也者，始条理也。玉振之也者，终条理也。始条理者，智之事也。终条理者，圣之事也。”（《孟子·万章下》）孔子的“始条理”和“终条理”实质突破了“仁者爱人”在血缘孝悌层面的意义，他已经将父慈子孝、长幼有序推广至社会和天下，亦即“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》）“四海之内皆兄弟也。”（《论语·颜渊》）孔子认为，人本性相似，这一相近的本性是人所具有的同情心，尽管有君子小人之别，但趋向于道德、形成道德素质却普遍存在于君子、小人（民）之中，“君子笃于亲则民兴于仁”（《论语·泰伯》）。人不仅能够“爱亲”：“孝弟也者，其为人之本与！”（《论语·学而》）而且能够“泛爱众”：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众而亲仁。”（《论语·学而》）“仁者爱人”已突破了宗子之爱、血缘之亲，成为华夏诸族的共同心理和人所遵循的基本社会道德。“仁”的范围已经不限于“亲亲”的原则，不仅涉及家族内部成员，而且超越了家、族、国的界限，进一步推向天下、万民和世界，是“博施于民而能济众。”（《论语·雍也》）这就突破了“殷道亲亲”、“周道尊尊”的拘囿。孟子推演更能说明问题：“君子之于物也，爱之而弗仁。于民也，仁之而弗亲，亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）“仁”具有了普遍的人类之爱的含义。在这个意义上说，以“仁”为核心的道德是适用于每一个人的，是一种普遍的社会调节机制，“仁者爱人”是孔子之道德原则和品德理想的微言大义与核心。从道德情感看，“仁者爱人”实质是把人的愉悦亲善感情表达为人心的共同满足；从品德修养目的看，是“己欲立而立人，己欲达而达人”，成己亦成人；从道德行为过程看实现看，是寓亲亲之义的伦理与普遍爱的命令于一体。这实际上已经绕过或突破了血缘宗亲的拘囿和牵制，“仁者爱人”在更广阔背景下获得普遍原则意义。

“仁者，人也”。孔子和孟子都提出“仁者，人也”的命题。“仁”亦即人，这是先秦儒家在中国伦理史上的重大突破。把人的本质归结为仁，即视“仁”为人之规定性，不仅使“仁者爱人”思想获得新的突破与提升，“仁”的涵义有了新的阐发和深化，而且“人”被赋予了新的含义，成为能动的主体。“人”不只是一种直观的、活生生的个人，而是抽象的，具有丰富内涵的哲学、伦理范畴，这是

先秦儒家在“人”的问题上的突出贡献。“仁”作为人的固有本质含义是：一是“仁”是划分人与其它动物的标准。作为人固有的本质属性，其他物类如动物不能用“仁”来规定；其二，“仁”表现的是一种普遍的道德精神，是人人皆有的道德精神，人与其他物类的区分亦即这种普遍的道德精神是否具有的区分；其三，“仁”是与人俱生的，是先天具备的。因此，只需要培养和扩张，不需要外部的灌输和强制。因此，“仁者，人也”命题回答的是“仁”是人固有本质的问题。仁既是存在范畴，也是关系范畴，仁是在关系中存在的。人不是孤立的个体，不是如同原子一样的实体，人作为个体，是在自然界的生命条件中存在的，也是在“人间”交往中存在的。但这并不是说，人没有自主性，人的自主性就在于人作为人而实现自己，亦即实现自己的德性即仁德。人只有实现了自己德性，才能生活得有意义。

仁是具体的德目。“仁”是一种道德规范和道德要求。“仁者安仁，知者利仁。”（《论语·里仁》）仁是具体的行为准则，按照这种道德要求处世做人就能“安人”。孔子还说：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”（《论语·子罕》）“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”（《中庸》）仁是与其他美德相对应的德行。

仁是道德总纲，是社会诸道德规范的主轴。先秦儒家提出了仁、义、礼、智、信、恭、宽、敏、惠、忠、孝、悌等一整套的伦理原则和规范，而“仁”高于其它原则和规范，它是一种道德要求，又是一种道德理想和道德境界。“仁”摄取了一切美德，所有美德都寓于“仁”之中，一切美德和具体的德目都在“仁”的辖摄之下，都是“仁”的具体表现和展开，各种具体的美德和德目从不同方面诠释“仁”。“仁”的意义广泛、内容丰富。“君子笃于亲，则民兴于仁”（《论语·泰伯》）“孝弟也者，其为人之本与！”（《论语·学而》）仁包括孝、悌；“居处恭，执事敬，与人忠。”（《论语·子路》）“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：‘殷有三仁焉。’”（《论语·微子》）“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦，行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里，行乎哉？”（《论语·卫灵公》）仁含有恭、敬、忠、信德目；“有德者必有言，有言者不必有德。仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（《论语·卫灵公》）仁包括勇；“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”（《论语·公冶长》）仁也包括惠、义。“未知，焉得仁！”（《论语·公冶长》）：“里仁为美。择不处仁，焉得知？”（《论语·里仁》）仁包含知；“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾》）仁包含礼；“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”“能行五者于天下，为仁矣。”（《论语·阳货》）仁包括恭、宽、信、敏、惠五德。

仁可以包含上述各种德目，所以，孔子常以仁统摄诸德。“仁之所以高于所有

其他一切美德，还在于仁是所有美德赖以建立的基础，是美德之树借以生长、汲取营养的根。仁不局限于任何个别美德。仁渗入于每一种美德之中。”^①“仁”是社会一切美德的总称，是美中之美，德中之德，标准中的标准。一句话，“仁”是“全德之称”、道德总纲。

（三）爱与仁之比较

1、爱与仁之异

圣经犹太伦理的基本原则是爱，先秦儒家伦理的最高原则是仁。犹太伦理“爱人如己”之爱和先秦儒家伦理“仁者爱人”之爱，有相似相同之处，但因两种伦理模式性质的差异，爱与仁之间，既有共性又有个性。相对而言，个性大于共性。伦理原则个性化差异，是两种伦理模式分野的基本层面。

①爱与仁的来源不同。圣经犹太伦理之爱的本质是以神为心，是神性之爱，爱无论以什么形式出现，总是从属于上帝之爱，只有以上帝之爱为基础才具有价值和意义。在创造论与契约论中所表达的上帝对人的爱，被视为人之爱的根本原因。换言之，人对上帝之爱的根源和原因就在于上帝对人的爱，人爱上帝是对上帝之爱的回应，人应该爱上帝是因为上帝曾经爱他们祖先。上帝“耶和华但喜悦你的列祖，爱他们，从万民之中拣选他们的后裔，就是你们”（《圣经·申命记》10：15）。爱来源于上帝，人的一切爱的行为都是对上帝之爱的回应。

先秦儒家仁爱是源于人性的爱，它发端于孝亲爱人的血缘关系，植根于人性和人的自然情感，“爱人”是人之天生的本性。仁是人性中所具有的，凡有人群的地方就有彼此相爱的关系，正是这种相爱的关系，维系着家与国和睦、健康地运作。孔子还认为，为仁由己而不由人，人之道德行为的特点是自觉、主动。“为仁由己，而由人乎哉！”（《论语·颜渊》）“我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）一个人是否成为仁人，决非由外在异己力量左右，而由自己所决定。“为仁”表明主体发挥自己的意志自由，唤醒自己的道德意识，就能自觉地控制自己、主宰自己，提升自己。因之，“为仁”也是一种向善的意志和能力。这一意义上，“为仁”与“天命”相对。“天命”是不自主决定的外在异己力量，在它的面前主体不得不然。在这种客观的异己力量面前，孔子虽然有时也流露出顺从天命的无奈，但“为仁”的主动性又使之“知其不可为而为之”，勇敢、主动地面对现实，抗争命运。“仁”的价值亦即人应有的价值，孔子主要把人作为一个“应然”的存在，用仁来规定人的本质。

① 姚新中：《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，第195页。

由上可见，就爱和仁的来源看，一个来自神，一个来自人，一个是神性，一个是人性，有神爱与人爱之别。故神本主义伦理（主要以神为中心）和人本主义伦理（主要以人为中心）是对两种伦理模式性质最好的诠释。

②爱和仁的对象不同。圣经犹太伦理主要是解决人与上帝的关系问题，而先秦儒家伦理主要是解决人与人的关系问题。在圣经犹太伦理中，人爱上帝是上帝爱人的回应，是上行与下行的一致，上帝爱人之目的是让人更好地爱上帝。因此，爱的对象从最终意义说一定是上帝；人除了爱上帝外还要爱邻人即爱其他人，但由于人是上帝形象的分享者，爱邻人也是为了更好地爱上帝。所以，犹太教崇尚的“爱人如己”和实际生活中的血缘之爱都是在上帝之爱的架构中展开的。中国古代社会是以社会人类学者称之为“分枝宗族”的亲族系统为特征的，统治阶级的地位是靠血缘关系来维持和加强的，统治者内部的血缘之爱由亲亲出发，由亲亲到仁民，由仁民到爱物，其间存在着一个由近而远的先后序列。在先秦儒家伦理中，“仁”是亲亲为先、以孝悌为本，爱由父母、弟兄、家人而至天下人，是血缘之爱与泛血缘爱的统一。所以，“仁者爱人”之爱的对象首先人，最重要的还是人，而不是人之外的其它东西。因之，就爱和仁的对象而言，一个主要是神，一个主要是人。

③爱和仁的形式不同。是契约之爱与人伦之爱之别。犹太教上帝之爱是诫命之爱或契约之爱。契约关系强调上帝与人、人与人之间，不是以血缘、地缘为依据，而是以契约为依据。在圣经犹太教时期最重要的契约是“摩西十诫”，它是圣经犹太伦理的核心部分。契约论是希伯来人整合周围异族文化之后，提出的一种既超出异族原有文化观念，又能被各族都认同接受，同时更能为希伯来人带来希望的一种较为变通的文化。希伯来人深知埃及人的“君神一体”、“人治”、“来世”的观念过分泯灭人性和人权，两河流域的“多元”信仰、偏重享乐的观念，容易令人颓废、不守规则、导致社会混乱。他们在原始信仰的基础上，通过整合埃及和两河流域思想观念，提出了契约观念。上帝耶和华与人订立契约和规则，形成“神佑人，人爱神”的格局。遵守契约是人的义务和责任，也是爱上帝的表现，与此同时，人也得到相应的权利，能配当上帝的子民，得到上帝之爱与护佑。就形式而言，神主人次，神人不平等，但在契约的链条中神人之间实现了沟通，处于平等地位。朱维之先生指出：“在希伯来人看来，他们与上帝所立之约不单纯是一种当事人双方的权利与义务的协议。它还是上帝对他们的恩典，给予他们团体和民族荣耀，以及一种独特而神秘的启示，使他们懂得怎样按上帝的旨意去办事，并在契约中找到公义和安全。他们认为每个人都蒙上帝的召唤，都是上帝的选民，都必须按照契约办事，自己的行为都必须直接对上帝负责。而立约的上帝对选民

一视同仁，没有什么贫富贵贱之分。他给予每个选民以应有的尊严；他垂听卑微之人的祷告，而决不轻饶违约的显贵。人间的君王也必须按契约办事，并受契约的约束。”^①不仅如此，由于上帝按照自己的模样造了人，每个人都是“源流之一涓”，人人之间不会因财产、职业、种族等不同而失去上帝之爱和邻人之爱，故“爱人如己”之爱是平等之爱。

先秦儒家的仁是人伦之爱。突出人际关系的次序和等级是儒家人伦关系的重要特征，而体现次序和等级的主要是家庭关系和社会关系。《孟子·滕文公上》称：“圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”家庭关系是血亲关系：长幼有序，辈分有别，父慈子孝，弟兄恭谦，仁即爱贯穿其中；社会关系主要是君臣、友朋关系：上下等级，从属贵贱，君礼臣忠友信，也需爱之维系。家庭血缘关系和君臣政治关系是古代社会基本的人际关系，家庭之爱和君臣之爱是典型的宗法等级人伦之爱。所以，儒家之爱是人伦之爱，也是差等之爱。

由上可见，圣经犹太教伦理和先秦儒家伦理在爱和仁的形式方面，一个是契约之爱，一个是人伦之爱。契约伦理和人伦宗法伦理是两种伦理体系的基本特征。

④爱与仁地位不同。爱是圣经犹太教重要的道德原则，但律法在圣经犹太教中则处于支配地位，犹太伦理规范蕴涵于律法之中，许多律法条款本身就是道德规范，犹太伦理因律法而呈现“刚性”特征。遵守律法和道德规范亦是履行神人之间的契约，道德规范的“应该”与律法要求的“必须”结合的完美而紧凑。正如后面所论及的那样，在圣经犹太教中，上帝的律法受到极度强调，居于绝对地位，上帝与人类的关系主要被解释为律法关系。践行上帝的律法被看成是保持上帝与人之间关系的基本要求，上帝成为第一位或首要的“君王”、“法官”，具有确保他自己律法贯彻执行的制裁力。遵循上帝的律法，遵循者或者民族就会得到保护、热爱、拯救，他或者他们如果破坏了法律，就像希伯来《圣经》所记载的那样，就会遭到惩罚和毁灭。因之，在圣经犹太教伦理中，爱作为道德原则地位突出，但就圣经犹太教而言，律法更为基本和权威。

先秦儒家的伦理体系基本是以“仁——礼”架构为主导伦理体系。特别是在孔子那里，“仁”在这一体系中实居于核心地位，仁是整个社会的道德总纲，是社会诸道德规范的主轴。相对于“义、礼、智、信、恭、宽、敏、惠、忠、孝、悌”等伦理原则和规范，“仁”更根本和重要。

2、爱与仁之同

^① 朱维之：《希伯来文化》，第93页。

圣经犹太伦理之爱与先秦儒家伦理之仁，虽然根源、形式、对象和地位有别，但在其他许多方面旨趣相通，是人类祖先不谋而合的智慧。

①爱与仁有普世性。圣经犹太伦理的爱和先秦儒家伦理的仁有交叠性和相似性。圣经犹太教伦理的“爱邻人”即爱一切人，包括陌生人，特别强调爱社会的弱者。你的邻人是一个住在你隔壁的人，或站在你身旁的人，你可能认识他或你可能不认识他，但是你被命令去爱他，以同情心去对待他，明天你可能会另外有一个邻人，那时你要以同样的慈善与爱对待这个陌生人。一个人帮助其邻人是履行上帝诫命。^①所以，“你仇敌跌倒，你不要欢喜；他倾倒，你心中不要快乐”。要“热爱和平，追求和平。要热爱人类，并带领他们亲近《托拉》。”^②爱邻人就是爱所有的人，是普世之爱。

孔子执“泛爱众，而亲仁。”（《论语·学而》）“仁者爱人”已突破了血缘之亲，“仁”之范围已超越“亲亲”原则的设定，爱已经不仅涉及家族内部成员，而且超越了家、族、国的界限，推向天下、万民和世界，是“博施于民而能济众。”（《论语·雍也》）是“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。因此，“仁”具有普遍的人类之爱的含义，以“仁”为核心的先秦儒家伦理具有普世价值。虽然中国古代社会是以家族为基本细胞，但先秦儒家视野中的国家、天下却是一个多家族、多民族甚至是多文化的混合体。如果先秦儒家仅仅将伦理原则和规范限定在血亲视阈之中，结果只能实现“修身、齐家”个体德性伦理和家庭伦理之目的，而不能实现“治国、平天下”的社会伦理之目的。所以，没有“泛爱众”和“仁民爱物”的普世追求，对先秦儒家而言是不可思议的。因之，对先秦儒家来说，独善其身固然重要，但兼善天下更为根本。“仁者爱人”实质是人心共同满足的认同，是成己亦成人的追求，也是亲亲伦理与普遍之爱的统一。在“仁”的价值内涵中，由“爱人”所导出的一系列内容都深刻体现了先秦儒家对一般社会民众的关注，对整个人类社会发展中实现人际和谐发展的关切。“仁者爱人”实际突破了血缘宗亲的拘囿，在更广阔背景下显示出普遍原则的价值和意义。时至今日，仍有普遍适用性和普世价值。

圣经犹太伦理之爱和先秦儒家伦理之仁都具有普世意义和价值，人类祖先超越时空阻隔而对人类道德及伦理精神的一致追问，表现为极大的相似和一致，是人类不谋而合的智慧。但应指出的是，道德体系应然性追求与实际效果、现实需要还有不小的距离，爱与仁的普世意义和价值尚需后人进行创造性的转化。如，爱在犹太伦理中，虽有泛爱和普世特征，但由于民族形成的独特性，犹太人在现

① 参阅黄陵渝：《论犹太教伦理的核心主题》，载《世界宗教研究》，2001年1期。

② 《阿伯特——犹太智慧书》，第64，21页。

实中屡遭异族欺凌与排斥，异族的沟通、和睦尚且如此，更不必说爱仇人了。犹太伦理的一个突出缺点，“是博爱的局限性和狭隘的集体意识”，有时“博爱不能延及外邦人，也就不会达至国家的夙敌”^①。当今中东连绵不断的硝烟，说明民族和解、和睦之需要，也说明民族相爱路途之遥远。

②爱和仁的原则相通。圣经犹太教伦理之“爱人如己”和先秦儒家伦理之“仁者爱人”遵循一个基本原则：“己所不欲，勿施于人”，后人称之为“金律”。圣经犹太伦理特别强调“爱人如己”原则。“爱人如己”是上帝向其子民下达的伦理命令，上帝明确要求不要欺负外邦人，“要爱他如己”（《圣经·利未记》19：33），爱就是按上帝的旨意公平地对待任何人，尤其要爱那些无能为力的弱者。《圣经》中有众多关爱、怜悯穷人的诫律，要求善待穷人、外邦人、孤儿和寡妇。安息日时，“你和你的儿女、仆婢、牲畜并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做”（《圣经·出埃及记》20：10）。“收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的。你不可摘尽葡萄园里的果子，也不可拾取葡萄园所掉的果子；留给穷人和寄居的。”（《圣经·利未记》19：9-10）。“金律”之于犹太伦理，“不仅仅是哲学的或情感的表达，它完全是一条诫律，要我们敬慕跟我们一样的同胞。我们并不因为他取得了这样或那样的成就而尊重他，而仅仅因为他是一个人。他的价值恰恰存在于那些构成我们价值的东西里边。我们只有感受到对他的尊敬，才能感受到对自己的尊敬，因为上帝创造了他正如上帝创造了我们。”^②人既然是上帝按照其形象所造，就不应该视自己的生活需求、生命价值高于他人，也不视自己的生活需求和生命价值低于其他人。己与人融为一体，不可分离，构成一个完整的宗教与伦理整体。“我的邻人是别人但又不是别的‘人’，他与我不同但又相同，他与我相对独立但又相统一。所有那些构成了（人的）存在，地位与使命，渴望与欲求的东西分开了他和我；而所有那些包含在存在，内容与形式，生命的根源与目标之中的东西使他的生命与我相通。他的生命意义与价值跟我的不能分开。跟我一样，只有按照上帝的形象才能理解他，他是上帝的造物。在对唯一神的信仰中，他的生命的意义如我一样，展示出自身。尽管他是别人，但上帝与我所订的契约同时也是与所他订的，因此将他与我相联结。没有‘同胞’，就没有‘人’，不信仰同胞，也就不能信仰自己。”^③尊重人的尊严，爱护所有的生命包括自己的生命都同样重要，人和己都是构成神人关系链条上的重要因素。“做到这一点的关键，在于承认人性的同一性和本能欲望的等价性，即承认上帝造物无本质区别，每个人

① [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》第1卷，上海三联书店2002年版，第25页。

② [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，傅永军等译，山东大学出版社2002年版，第166-167页。

③ [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第166页。

都有共同的基本欲求，都有共同的趋利避害的本能，并且这种欲求和本能是等价的。”^①

孔子以“爱人”释“仁”，“爱人”是发自内心的平和、谦恭和亲热之情，虽最早来源于血缘亲情，但经孔子改造与创新，爱已扩展为一种相当普遍的感情，它把形式上的“出门如见大宾，使民如承大祭”之礼，转换为将心比心的交通与体验，“己所不欲，勿施于人”，才能“在邦无怨，在家无怨”（《论语·颜渊》）。所谓的“己所不欲，勿施于人”，就是出自内心深处的一种对“人”的平等与亲切之情，这种把“人”与“己”看作一体的感情显然会引出一种“人”尊重“人”的观念。^②在人际关系的处理上，道德上的要求总是或多或少以自我牺牲精神为前提，孔子之“仁”具体解释时始终贯穿这一精神，“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，是把人与人之间的关系看成是相互的，彼此都承担一定的道德义务和责任，这正是道德规范本质特征的反映。先秦儒家伦理是“以人的完善为道德修养的最终目的，但认为人的完善并非仅仅对自己本真之性的觉悟，而在于人的价值的实现特别是社会价值实现。所以检验一个人是否真正有道德，不是看他说的如何，也不是看他律己是否严格，而是看他是否将自己内在的道德扩充于外，即按照自己至善的本性去对待他人。只有把自己的德性付诸实践，使自己的一言一行都符合道德，能够为他人和社会带来利益，才实现了自己的道德价值，也才称得上道德完善。”^③“己所不欲，勿施于人”的方法和行为模式，是以行为主体为原点和核心，以行为主体自身利益和需要推断他人的利益和需要，进而以此为尺度，凡是自己需要和追求的，同时也要努力满足他人；凡自己厌恶和否定的，就不要推之于他人。自己虽是行为的出发点，但决不是唯一目的，重心是利他，而非利己。

爱和仁都要履行个人对他人的道德义务和责任，二者都在人己的语境中处理“立”与“达”、“爱”与“被爱”的关系：自己想建树的也要帮助他人建树，自己要实现的目标也要帮助他人实现，自己不想要的东西也不要强加于他人。在这种道德标准之下的人格，对前者是圣洁人格，对后者是圣贤即君子人格。很清楚，“金律”已不单是道德的原则和方法，也是圣经犹太伦理与先秦儒家伦理对道德评价中交互主体性的肯定和认同。

③爱与仁的思想功能、社会效用一致。二者都教诲人们爱人如己、孝敬父母、尊老爱幼、扶贫济弱、规矩守法，这是两个民族处理人际关系的重要规范，也被

① 徐新：《走进希伯来文明》，第125页。

② 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》第1卷，第95页。

③ 唐凯麟 张怀承：《成圣与成人——儒家伦理道德精粹》，湖南大学出版社1999年版，第63页。

两个国家和民族视为自己伦理思想中的宝贵财富和精华，这是伦理思想功能的表现；就社会效用而言，它们都要求人们不离经叛道，要服从统治、遵守安排。这是社会和谐运作的必要保证。

圣经犹太伦理所追捧的“爱人如己”之爱以及人人所向往的平等、公义的社会理想，和先秦儒家倡导的“仁者爱人”之爱以及通过“克己、修己”而实现的“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）的社会理想，就目标而言有较大的一致。而这种理想、和谐社会的极致，在圣经犹太伦理那里，就是“公平要住在旷野；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。我的百姓必住在平安的居所”（《圣经·以赛亚书》32：16-18）的弥赛亚时代，在先秦儒家思想中，就是《礼记·礼运篇》中所描述的著名的“大同”世界。犹太之平等、公义的理想社会与儒家之“大同”世界是相似的社会理想与目标的设定。

三、律法与礼：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理之特征

犹太民族拥有“律法的民族”的桂冠，中华民族享有“礼仪之邦”的声誉。犹太律法与宗教同步发展，摩西创立了一神教之时，以色列人就开始有了律法。中华民族的礼学思想源远流长，先秦儒家对古礼的损益与创造，酿就了具有儒家色彩的礼学思想。在两种伦理模式的氤氲嬗变中，就表层而言，律法与礼并非是对应的伦理观念和道德范畴，我们比较分析时很难在概念和范畴层面形成一致。不过我们发现，在表层之下潜藏的是二者在构成因素、功能作用等方面的相似相通。因之，对圣经犹太伦理与先秦儒家伦理比较不能也不可能绕过突出两大伦理体系特点的重要范畴——律法和礼之比较。

（一）圣经犹太律法的伦理内涵解读

人类最早的法典发端于公元前 30 世纪，在人类律法史上有里程碑意义的律法有：产生于公元前 21 世纪的《乌尔纳姆法典》、公元前 18 世纪的《汉谟拉比法典》和公元前 8 至前 4 世纪的希腊斯巴达法和雅典法。它们在以后很久一个时期左右着近东和西方律法的发展方向，在一定程度上也影响着人类律法与道德规范的建构与发展。但世界范围内真正以律法而闻名于世的却是犹太民族。他们奉律法为神圣，视律法为民族生存之本，律法遍及生活的各个层面。他们奉献给世人的《圣经》律法书影响遍及世界，律法造就了犹太人无与伦比的律法素质，没有宗教及律法，犹太人就不是犹太人，犹太民族就不是犹太民族。与先秦时期我国民族形成以血缘、地缘为基础不同，犹太人及其民族的界定主要以文化为主，在文化中起主导作用的是宗教和律法。在 3000 年的历史进程中，律法成为维系犹太民族的纽带，规范着犹太人的一切行为。

犹太先民很早就自觉、系统地从事律法的建设与完善。公元前 13 世纪前后犹太民族领袖——摩西率众出埃及，以上帝耶和华之名颁布律法，为建构犹太律法体系奠定了坚实的基础，摩西被尊为伟大的立法者。摩西在西奈山上借上帝名义颁布的“十诫”是整个犹太律法的总纲，它确立了宗教诫律、法律制度和伦理道德基本原则。王国时期（公元前 11 世纪——前 6 世纪）为根除内忧外患，当权者开始着手修改律法，从而产生了著名的申命派法典。巴比伦之囚和大流散时期，犹太律法的框架基本建立起来，他们中间的知识分子——当时的祭司或历史学家开始着手系统地修编他们的民族宗教圣典。为抵御外来宗教文化的渗透，完善一

神教信仰，他们整合教规、国法和伦理并使之系统化、规范化和综合化。《摩西五经》是犹太民族史上第一部收载希伯来成文法的书，是犹太圣典《圣经》的正典部分。希伯来《圣经》的完成，标志着代表一神信仰的最高形式——犹太教的最终完成，也标志着律法的完善和古希伯来文明发展进入一个新阶段。

《摩西五经》即《律法书》，特指《圣经》中的前五卷书：《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》，是犹太教最早也是最重要的经卷，被视为上帝耶和華借摩西授予世人的信仰规范和行为准则。律法数量繁多，涉及宗教、法律、伦理等日常行为的方方面面，包括教规、仪式和教义，也有针对世俗的各种具体规定，涉及到财产、土地、婚姻、家庭、继承权、犯罪、审判等民法、商法、刑法和典礼仪式等各方面内容。

“律法”一词在希伯来语中源于动词“yarah”，有“投（石）”、“放（箭）”、“安放（基石）”等义，由该词变形而来的阳性名词是“moreh”，意为“教师”，阴性名词是“torah”，音译为“托拉”。而把“律法”翻译为“law”和“nomos”是英语翻译上的权宜之计。“律法”还不是现代意义的律法和法律。对犹太人来说，无论是“十诫”、律法细则，还是《摩西五经》都是一样的“托拉”。“law”和“nomos”只不过是“托拉”一词的一个译名。“托拉”在希伯来语中是有“教训”、“命令”、“引导”、“法律”等意义，这就在概念上包含了这样一个意思，即上帝的意志可能会在某一天得到实现。人们行动的指针就是“托拉”，你对此重视还是轻视，你有选择的自由。这种律法观和古代希腊或罗马人将国法当成至高命令的观点相异。对于希腊人或罗马人来说，国家和法律是固定不变的，而犹太先民则认为，除了上帝不变，什么都可变。犹太人认为《托拉》^①是上帝给予的启示和指针。《托拉》的本质与其说是上帝的意志，不如说是上帝的善意和慈爱。总之，《托拉》是上帝对世人关爱的化身，绝对不能和那些严峻冷酷的法律意志同日而语。虽然在解释“托拉”一词的时候，为了方便起见用“法”这个词，但犹太人是决不会把它当作“法”来理解的。可以说律法在希伯来——以色列文化架构中是一个全称文化范畴，它不是形式化、强制性和单向度的指称，而是一个综合各种文化要素的文化判断和价值判断。它在神人关系的架构中，融希伯来人的历史、宗教、文学、风俗为一体，以宗教诫律、法律规定、伦理道德、风俗习惯、政治制度为主要内容，是成文法与口传法、宗教诫律与世俗法、宗教道德与世俗道德、民法与刑商法等汇集，涉及宗教生活与世俗行为的所有方面。希伯来律

^① 《托拉》(Torah)，狭义上指《圣经·旧约》的前五篇，即所谓的《摩西五经》；广义上是指整个《圣经·旧约》；在更广义上包括《圣经》和《塔木德》在内所有的律法。

法有许多特征，如形式不集中、内容混杂、保留氏族习惯等等。^①在此，就律法的构成作简要分析。

总揽希伯来《圣经》特别是《律法书》可以发现，律法内容混杂，契约、宗教、法律、道德都统摄于律法之中。

1、律法有契约的性质甚至混同于契约。“契约”最初是为一定目的人们在口头上达成的相互承担的义务和责任的协定。在希伯来文中“契约”为“berit”，是对立约双方有约束力的严肃的诺言，它涉及到宗教和世俗生活交往中许多方面。《圣经》中关于人人、神人立约的记载比比皆是，神人立约是希伯来《圣经》中反复出现的主题，如上帝与挪亚、亚伯兰、摩西立约等。神人关系是一种契约关系，犹太教中“公正”、“平等”、“诚信”和“公义”的律法要求和伦理规定，许多都在立约中蕴涵并能获得解释。因此，立约是犹太教嬗变成型的核心步骤，是其伦理向度彰显、扩充主要背景，立约是宗教性的、律法性的，也是伦理性的。尽管契约思想并非犹太先民的独创，但只有他们自觉地努力将这些道德伦理的条律和义务与宗教的要求联系在一起，将祭祀与伦理道德规范结合成一个以神的诫命形式所确立的人类行为规范体系。在祭司派传统的《摩西五经》中，圣约与律法是一义二词。黄天海认为：“摩西律法本来并不是通常意义上的律法，却成为这种契约律法的基础。这种以赫梯条约中‘你不可……’形式为模式的契约条例所揭示的主要是神的道德意志，它高于人的权威，以它的祝福和诅咒建立起希伯来人的生活准则，在对于神的意志的解释中将律法纳入了约的概念。律法被认为是神的意志所主导的希伯来生活的中心，这种生活需要一部完整的成文律法来准确地定义并消除对神的意志的阐释中的不确定性，这就是托拉作为神的意志向契约民族呈现的表达形式和成为这种契约关系的构建准则的意义。”^②“摩西十诫”是神人契约又是神之律法，是宗教诫律还是道德法则。南北朝时期，契约观念的一个重要特点就是特别注重契约对人的单方面的直接效用，强调人的行为要与约的规范相符。因此，当时约就成了“十诫”的代名词，法理念也已植根于民族心理，流淌在每个人的血液中，“‘圣约’具化为希伯来——以色列人必须遵守的各种律法，而这大量的律法中，既包括了一再申明的敬畏耶和华的要求、种种有关献祭的律例（包括严守宗教节期的律例），也包括了对人的社会道德义务的要求，两者同等重要，统一在‘圣约’之下，它们不是分属两个层面，而是在同一个层面上。”^③约与律法混为一体，即使后来先知突出伦理在律法中的位置时，契约混为律法的

① 参阅朱维之：《希伯来文化》，第133—134页；梁工：《律法书叙事著作解读》，第125—133页。

② 黄天海：《希腊化时期的犹太思想》，第81—82页。

③ 王立新：《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，第216页。

情况依旧存在。

2、律法是宗教法。律法与一神教密不可分,兼有宗教诫律、礼仪、教规、犯罪、审判的内容。律法是以神权的形式规定了神人、人人之间的关系。首创“十诫”的摩西既是一神教的缔造者,又是辖制祭祀、裁决纠纷的首领。他以神权和律法的形式对宗教诫律、礼仪、教规、节日加以确认,凭借的不是强制的政治力量,而是人们对上帝耶和华的敬畏、爱戴的心理。立法权、执行权、评判权及其规则都赋予了唯一全能的上帝,律法由此也拥有了神圣不可侵犯的地位。律法在性质上归属于宗教法,即使世俗法所牵涉的内容,如债务、财产、婚姻、家庭、土地所有权也都在神学架构展开并赋予了神圣性。“摩西十诫”首诫就是“我是耶和华——你的上帝,……除我以外,你不可有别的神。”第二诫是“不可为自己雕刻偶像,也不可做什么像仿佛上天、下地,和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像,也不可事奉它,因为我耶和华——你的上帝是忌邪的上帝。”独尊耶和华上帝是律法最基本的规定,是所有其它律法条文的前提和基础,而偶像崇拜是众多罪行最严重的一种,要遭到耶和华的诅咒。《圣经》载有:

“你们若不听从我的话,不遵行我的诫命,厌弃我的律例,厌恶我的典章,不遵行我一切的诫命,背弃我的约,我待你们就要这样:我必命定惊惶,叫眼目干瘪、精神消耗的痲病热病辖制你们。你们也要白白地撒种,因为仇敌要吃你们所种的。我要向你们变脸,你们就要败在仇敌的面前。恨恶你们的,必辖管你们;无人追赶,你们却要逃跑。”(《圣经·利未记》26: 14-17)

“你们因这些事若还不听从我的话,我就要为你们的罪加七倍惩罚你们。我必断绝你们因势力而有的骄傲,又要使覆你们的天如铁,载你们的地如铜。你们要白白地劳力;因为你的地不出土产,其上的树木也不结果子。”(《圣经·利未记》26: 18-20)

“你们行事若与我反对,不肯听从我的话,我就要按你们的罪加七倍降灾与你们。我也要打发野地里的走兽到你们中间,抢吃你们的儿女,吞灭你们的牲畜,使你们的人数减少,道路荒凉。”(《圣经·利未记》26: 21-22)

“你们因这些事若仍不改正归我,行事与我反对,我就要行事与你们反对,因你们的罪击打你们七次。我又要使刀剑临到你们,报复你们背约的仇;聚集你们在各城内,降瘟疫在你们中间,也必将你们交在仇敌的手中。我要折断你们的杖,就是断绝你们的粮。那时,必有十个女人在一个炉子给你们烤饼,按分量秤给你们;你们要吃,也吃不饱。”(《圣经·利未记》26: 23-26)

“你们因这一切的事若不听从我的话,却行事与我反对,我就要发烈怒,行事与你们反对,又因你们的罪惩罚你们七次。并且你们要吃儿子的肉,也要吃女儿的

肉。我又要毁坏你们的邱坛，砍下你们的日像，把你们的尸首扔在你们偶像的身上；我的心也必定厌恶你们。我要使你们的城邑变为荒凉，使你们的众圣所成为荒场；我也不闻你们馨香的香气。我要使地成为荒场，住在其上的仇敌就因此诧异。我要把你们散在列邦中；我也要拔刀追赶你们。你们的地要成为荒场，你们的城邑要变为荒凉。”（《圣经·利未记》26：27-33）

“至于你们剩下的人，我要使他们在仇敌之地心惊胆怯；叶子被风吹的响声，要追赶他们；他们要逃避，像人逃避刀剑，无人追赶，却要跌倒。无人追赶，他们彼此撞跌，像在刀剑之前。你们在仇敌面前也必站立不住。你们要在列邦中灭亡；仇敌之地要吞吃你们。你们剩下的人必因自己的罪孽和祖宗的罪孽在仇敌之地消灭。”（《圣经·利未记》26：36-38）

在《圣经·申命记》“违逆诫命必受重祸”一节中，关于对违犯诫命的惩罚是：遭受诅咒、瘟疫、痲病、热病、火症、疟疾、刀剑、旱风、歉收、家庭不和、妻离子散、财物丢失、遭遇仇敌等灾祸，遭受癣、疮、疥、痔等病害等等。

诉讼与审判等世俗化的法律条文也成为宗教的诫律：

“不可随意布散谣言；不可与恶人连手妄作见证。不可随众行恶；不可在争讼的事上随众偏行，作见证屈枉正直。”（《圣经·出埃及记》23：1-3）

“你们施行审判，不可行不义；不可偏护穷人，也不可重看有势力的人，只要按着公义审判你的邻舍。”（《圣经·利未记》19：15）

“耶和華——你的上帝所賜你为业的地上，若遇见被杀的人倒在田野，不知道是谁杀的，长老和审判官就要出去，从被杀的人那里量起，直量到四围的城邑。”（《圣经·申命记》21：1-2）

由上可见，本属自然现象和生理现象的灾害与病害，律法都把它们是否与独尊耶和華上帝联系在一起，而且律法之礼仪制度、祭祀制度、生活规则都同时是宗教诫律。根据统计，613条诫命约有350条与礼仪制度、祭祀制度和圣洁习俗相关。律法对宗教活动场所、主持祭祀活动的祭司的权力、取悦神灵的献祭都有详细的规定，对安息日、赎罪日以及多种节日都有具体的要求，而生活习俗、衣食住行、财产所有权、债务、婚姻家庭、财产继承、犯罪、刑罚等规定兼有宗教诫律和世俗法律双重的性质，甚至行政与政治管理也打上了宗教诫律的烙印。马丁·布伯指出：“对律法的真正确定必须扎根于对启示之事实的确信，扎根于它们的内容已经可确信地保存在了这六百一十三条诫律和它们的结构之中的确信。的确，这样的确定，只是在这种确信的支持下才有宗教价值，那些以这种基础来

遵守律法的人，他们生活的正当性是不容置疑的。”^①可以说，律法的权威性主要不是靠国家强制力保证，而是把立法当成上帝之意，判决是上帝的判决，惩罚罪犯视为“神罚”，亦即“立法在神，神必审判”。因此，律法首先主要体现为宗教诫律，其次才是世俗法律。律法兼有宗教诫律和世俗法律双重功能，是亦诫律亦法律，法律即诫律，诫律即法律。

3、律法有世俗法功能。律法主要是一神教的教规教义、祭祀礼仪和上帝选民的诫律。若剥离其神学的外衣而走进律法的内部，我们就能发现律法有许多世俗的法律条款，对世俗生活的诸多方面有具体的规定。如财产、土地、家庭、继承、犯罪等，涉及到民法、刑法、经济法、财产继承法、婚姻法等等。当然依现在的法律标准衡量，这些法律尚未单独成型，民刑不分，条款混杂，诸法合一，实体法与程序法融合一体，甚至用道德律代替法律。因此，严格来说希伯来没有独立而完备法典，它没有《亚述法典》条款具体、连续集中，没有《赫梯法典》清晰独立、一目了然，没有《汉谟拉比法典》条文规范、系统完整，更没有罗马《十二铜表法》形式完备、内容系统。希伯来法律只是作为律法的重要组成部分，镶嵌在一神教的架构中，它与契约、宗教诫律、伦理规范混杂在一起。因希伯来法内容杂乱，条文众多，前后重复，在此只能萃取几个方面来审视其特点。

“十诫”是摩西律法的总纲，它的后六诫是：“当孝敬父母。不可杀人。不可奸淫。不可偷盗。不可作假证陷害人。不可贪恋人的房屋……并他一切所有的。”若无前四诫做铺垫，我们很可能把它们当成泛泛而论之宏观世俗的法律要求。尽管《律法书》总冠以“耶和华上帝”名字，并有比较详尽、具体的解释，但其世俗性特征依旧突出。关于孝敬父母的具体规定很多，子女对父母有不敬的行为要受到法律的制裁，“打父母的，必要把他治死。”“咒骂父母的，必要把他治死。”（《圣经·出埃及记》21：15，17）逆子虐待父母，经长老决定众人可以用石头将他砸死（《圣经·申命记》21：18）。律法对女性尊重也要高于其它法典（《圣经·利未记》18：6-19）。本应民法和道德调节的男女关系、家庭关系、离婚和再婚有时却诉诸刑法（《圣经·申命记》22：13-30）。有时刑法也混同于民法，如，“人若有争讼，来听审判；审判官就要定义人有理，定恶人有罪。恶人若该受责打，审判官就要叫他当面伏在地上，按着他的罪照数责打。只可打他四十下，不可过数；若过数，就是轻贱你的兄弟了。”（《圣经·申命记》25：1-3）

关于财产所有权的法律中，法律严格保护私有财产。法律规定，动产和不动产都可以自由买卖、交换和抵押。但土地和果园的买卖只允许是短期的，卖地者

① [德]马丁·布伯：《论犹太教》，刘杰等译，山东大学出版社2002年版，第146页。

需要在一定时间内将其所卖之地赎回。若不能收回，其兄弟或近亲有义务帮其赎回。再不行时，到禧年时原主人就能无偿地收回，买主不可索讨银钱。在其他财产所有权问题上，奴隶与牲畜一样都可以自由买卖和交换。本族人、外族人甚至兄弟近亲都可以买入为奴。与其他国家不同，希伯来人的奴隶享有相对宽容的法规，如自己的兄弟近亲为奴则要给予一定的自由，不许虐待，为奴期满时，要给一定的财物。奴隶的使用时间只能是六年，到第七年，必须给予他们自由。因之，与《汉谟拉比法典》残酷相比，希伯来法律更人性化。

希伯来法律还规定，凡偷盗、抢夺、霸占他人财产的人，要受到法律的严惩，对人身伤害或财产损坏所产生的纠纷都有详细的规定。财产所有权的法律中，许多是民法与刑法混杂，法律与伦理结合，甚至把世俗意义上的法律条款和法律纠纷用宗教诫律和道德手段充当和解释。就债务而言，希伯来债权制度相当完善，债权人和债务人是通过抵押金或偿还债务的保证金以及债务的担保人构成了债务关系。如，“不可拿人的全磐磨石或是上磨石作当头，因为这是拿人的命作当头。”（《圣经·申命记》24：6）“你借给邻舍，不拘是什么，不要进他家拿他的当头。要站外面，等那向你借贷的人把当头拿出来交给你。他若是穷人，你不可留他的当头过夜。日落的时候，总要把当头换给他，使他用那件衣服盖着睡觉。他就为你祝福；这在耶和华——你的上帝面前就是你的义了。”（《圣经·申命记》24：10）在这里规定了什么可作为抵押品与什么不可作为抵押品，也规定了抵押双方应遵守的规范。当然，希伯来法始终以上帝耶和华为监督者，以公义为标准。

律法禁止犹太人内部利用金钱或实物获取利息：“我民中有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可如放债的向他取利。你即或拿邻舍的衣服作当头，必在日落以先归还他；因他只有这一件当头，是他盖身的衣服，若没有，他拿什么睡觉呢？他哀求你，我就应许，因为我是有恩惠的。”（《圣经·出埃及记》22：25-27）“你的兄弟在你那里若渐渐贫穷，手中缺乏，你要帮助他，使他与你同住，象外人和寄居的一样。不可向他取利，也不可向他多要；只要敬畏你的上帝，使你兄弟与你同住。你借钱给他，不可向他取利；借粮给他，也不可向他多要。”（《圣经·利未记》25：35-37）摩西律法尽管在此问题上内外有别，但救助、公义、慈善思想依旧充斥其中，特别是关于债务豁免的法律观念和制度酿就以后犹太民族具有公益特点的慈善事业。

法律关于婚姻家庭、财产继承、弱势群体的救济保护、犯罪与惩罚、行政管理、生活习俗等等都有详细繁杂的规定。法律已经渗透于整个社会的各个层面，犹太民族是“律法民族”名副其实。律法的提升和拓展使犹太民族真正成为律法民族，或者说律法创造了这个民族。“以色列民族在其作为独立社会而存在的整个

过程中，都是根据神所揭示的律法来证明其制度的合理的。”^①而且这个体系已经超越了古代部落社会甚至城邦制度中律法保护部落城邦共同利益之观念，犹太教律法以其超然的规范力量引导犹太民族的每一个人去追求律法和宗教诫律所要求的义务和责任。“他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄”，因为神人之约已经以律法的形式“写在他们心上”（《圣经·耶利米书》31：33，34），犹太人清醒地认识到：忠诚于律法也就是维系与神立约所规定的义务，而“尽管对律法的追求并没有使犹太人忘记或动摇对神的信仰，但犹太教事实上成为一种实现律法要求为目的的宗教。”^②

4、律法含有并混同道德规范。律法具有契约、法律、宗教和道德四合一的特点，道德规范是律法构成的重要内容，甚至有些律法就是道德规范。因之，犹太道德观的独特之处是将律法等同于道德，道德规范与宗教诫律有时在同一意义上使用，并把道德、律法建立在神的启示和对神的信仰基础上。上帝是至高无上的道德法则，人类的一切道德法则都是神的意志，因而人的道德自由就是自由地接受体现在神人关系之间的道德规范和宗教诫律。律法地位的提高赋予了犹太民族一种深刻的宗教、道德的责任感与圣洁的道德生活，犹太先民自觉地把道德规范、道德义务、道德责任与宗教诫律的要求紧密结合在一起，将祭祀与伦理道德规范结合成为一个以神的诫命形式所确立的人类行为规范体系。因此，对犹太先民而言，遵守道德规范和宗教诫律就是遵守上帝的律法，也就是履行神人之间的契约。所以，律法的深刻性不在于有众多的具体强制性的规定，而在于把律法中的人性内容转化为现实性的道德追求，信仰之中的道德主题就在律法之中，道德规范因律法的支撑更具有严肃性和可操作性。

希伯来《圣经》中有关道德主题的论述随处可见。首先，“摩西十诫”即是犹太教教义的核心、律法总纲，也是伦理道德的最高纲领，是上帝耶和华的最高道德命令。它以契约、宗教诫律和律法的形式将“爱上帝”和“爱邻人”两个伦理主题制度化。“十诫”中前四诫主要突出爱是上帝，是以宗教诫律的方式出现的，而后六条诫律主要在神学架构中规定了个人与社会的道德规范和道德原则。“十诫”也是神人、人人应遵守的契约和律法，所以，道德关系就是契约关系和律法关系，反之亦然。“十诫”是犹太诫律、律法和伦理的精髓和总纲，其它一切具体的诫律和条款、规范都是总纲的延伸和说明。

其次，婚姻家庭道德是犹太伦理的重要方面。在世界古代几大文明体系中，男尊女卑几乎都被认为是合乎道德的，但在圣经犹太律法和道德中有男女平等规

① [美]比得·贝格尔：《神圣的帷幕》，高师宁译，上海人民出版社1991年版，第44页。

② 黄天海：《希腊化时期的犹太思想》，第86页。

定随处可见。未婚男女关系的规范是：“人若引诱没有受聘的处女，与她行淫，他总要交出聘礼，娶她为妻。若女子的父亲决不肯将女子嫁给他，他就要按处女的聘礼，交出钱来。”（《圣经·出埃及记》22：16-17）处理与骨肉之亲的规范是：要尊重母亲、继母、姑母、姨母、叔母等女性长辈，要尊重平辈女性如姐妹和表姐妹等，要爱护女性晚辈，不可露女性的下体，否则就是“大恶”。（《圣经·利未记》18：6-18）离婚与再婚的条例是：“人若娶妻以后，见她有什么不合理的事，不喜悦她，就可以写休书交在她手中，打发她离开夫家。妇人离开夫家以后，可以去嫁别人。”“新娶妻之人不可从军出征，也不可托他办理什么公事，可以在家清闲一年，使他所娶的妻子快活。”（《圣经·申命记》24：1，2，5）弟宜为兄立子嗣规定是：“弟兄同居，若死了一个，没有儿子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟当尽弟兄的本分，娶她为妻，与她同房。妇人生的长子必归死兄的名下，免得他的名在以色列中涂抹了。那人若不愿意娶他哥哥的妻，他哥哥的妻就要到城门长老那里说：‘我丈夫的兄弟不肯在以色列中兴起他哥哥的名字，不给我尽弟兄的本分。’本城的长老就要召那人来问他，他若执意说：‘我不愿娶她。’他哥哥的妻就要当着长老到那人的跟前，脱了他的鞋，吐唾沫在他脸上，说：‘凡不为哥哥建立家室的都要这样对他，’在以色列中，他的名必称为‘脱鞋之家。’”（《圣经·申命记》25：5-10）这类似古代中国的寡妇内嫁习俗。

可见，“当孝敬父母”和“不可奸淫”是犹太婚姻家庭道德伦理的基本要求。利奥·拜克说：“律法的‘护栏’特别关照着家庭生活。在古代思想，尤其是亚洲古代思想中所找不到的一种严格而纯正的婚姻概念，在犹太教中获得了巨大的发展。它在一个充满道德败坏的世界中保持着稳定。古老的条规已经在婚姻关系中看到了一种‘神圣’，所以必须履行伦理责任。只有丈夫与妻子团结一致来生活，才能把上帝的精神、神圣的精神带入家庭。这样的家庭充满自信，无惧于任何灾难与痛苦，恒久永存。上帝的祝福充满整个家庭。家庭情感与宗教情感进入一种虔信的契约。在很大程度上，所有这些都应当归功于律法。”^①与其他一些民族婚姻家庭道德的区别就在于：道德要求也是法律和宗教诫律的规定，甚至有些风俗习惯也被道德化、法律化和宗教化。一方面因当时经济文化发展水平比较低，文明更多地处于“诸科浑融”的状态，另一方面，犹太民族有强烈的宗教信仰，以致伦理与法律很难摆脱宗教的束缚和影响。

再次，以公义为要义的社会伦理在律法中占有重要地位。在圣经犹太伦理中，公义是契约、法律、伦理和宗教诫律的基本精神，涉及至神人、人人的关系的所

① [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第233页。

有方面。公义是上帝耶和华的根本属性，犹太教将绝对的善、正义、伟大、崇高赋予了上帝，认为上帝耶和华是一个公义之神，“惟有万军之耶和华因公平而崇高，圣者上帝因公义显为圣。”（《圣经·以赛亚书》5：16）上帝执行公道，伸张正义，要求智者不要夸耀自己的智能，勇士不要夸耀自己的力气，富人不要夸耀自己的财富，“要学习善，寻求公平，解救受欺压的；给孤儿申冤，为寡妇辨屈”（《圣经·以赛亚书》1：17），公平地对待社会上被压迫、被剥削和无能为力的弱者，要求善待穷人、外邦人、孤儿和寡妇：“在你们的地收割庄稼，不可割尽田角，也不可拾取所遗落的。不可摘尽葡萄园的果子，也不可拾取葡萄园所掉的果子；要留给穷人和寄居的。”（《圣经·利未记》19：9-10）“你在田间收割庄稼，若忘下一捆，不可回去再取，要留给寄居的与孤儿寡妇。”（《圣经·申命记》24：19）“每逢三年，就是十分取一之年，你取完了一切土产十分之一，要分给利未人和寄居的，与孤儿寡妇，使他们在你城中可以吃得饱。”（《圣经·申命记》26：12）

可见，公义含义是多元化的，它包括公平、公正、正义、慈爱、怜悯等多义。它不仅将“平等”和“爱”化为一体，而且把平等与爱这两个伦理原则转变为可操作、具有刚性的律法规范。恪守律法的固执认真与公益制度的完备有效是自古以来犹太人带给世人的深刻印象，也是犹太民族以之自豪和津津乐道的。“犹太人公益事业最鲜明的特色在于，他们的公义行为不是集体合作兴起的对苦难的消极抵御，而是每个人在认真履行自己的宗教责任，表达对上帝、对世人的爱。上帝尽管说义人和智慧人将在他的面前蒙恩，但慈爱的义行不是为了蒙恩，更非为了今后自己也能受到别人的照顾（犹太人非常重视自力更生的能力），爱就是爱的行为的终极目的，而不是为了什么其他目的的中介手段。”^①利奥·拜克指出：“律法在生活的所有领域都取得了为历史所证明的成果。它教会人们感激生活的时光；它使人们明了善行的价值并自觉地祈神赐福；它教导人们顺从与自律，谦和与庄重，克制并战胜自我；它宣告思想支配情欲。在决不减少生命的快乐的同时，它宣扬伟大的真理是世上所有那些要去履行义务的人的真理，那就是：学会放弃。没有一定的禁欲主义，宗教就不能发挥作用。基于这一点，律法常常作出广泛的要求，而这样做的同时，它强化了人的精神独立性和抵抗力，从而使人变得比在单纯世俗境遇中更为坚强。”而“大量条规一同起作用，理所当然就有了正确的行为，并且随着律法要求的增加，它们培育了伦理意志”，“保证了群体生存”，“还有助于培养道德良知”。^②中国近代法学专家张天福指出：“希伯来的刑法以公义为本位，不讲父罪及子和夫罪及妻，更没有株连亲属之说；民法以道德为本位，其

① 徐新：《走进希伯来文明》，第129页。

② [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第233-234页。

规定以仁爱为主；刑罚以人道为基础，其最严之死刑，执行方法为缢毙或石击，此种刑罚较之当时各民族之刑罚，文明程度相差天壤，较摩西死后千余年的罗马之刑罚亦远胜之”，“其立法旨意之高远，远非同时期他法系可望其项背，即与近代文明各国相比，亦有过之而无不及，盖其法律以公义为其精神，以道德为其本位”^①。

最后，经济道德和商业道德是律法的重要部分。犹太先民是人类历史上较早从事经济活动和商业活动的民族，在频繁的经济活动和商业活动中，为维持彼此利益的实现，他们把宗教性契约延伸到世俗的人际交往领域，特别是商业交往和经济活动中，形成了独具特色的契约伦理，犹太民族由此获得“契约民族”的美称。希伯来《圣经》中有众多商业、贸易、金融、租赁、抵押等商业交往和经济活动的记载，也有细致、详细的商业交往与经济活动的律法原则和道德规范。如：“你囊中不可有一大一小两样的砝码。你家里不可有一大一小两样的升斗。当用对准公平的砝码，公平的升斗。”（《圣经·申命记》25：13-15）“人若偷牛或羊，无论是宰了，是卖了，他就要以五牛赔一牛，四羊赔一羊。”“若他偷的，或牛、或驴、或羊，仍在他手下存活，他就要加倍赔还。”“人若将银钱或家具交付邻舍看守，这物从那人的家偷去，若把贼找到了，贼要加倍赔还；若找不到贼，那家主必就近审判官，要看看他拿了原主的对象没有。”“人若向邻居借什么，所借的或受伤，或死，本主没有同在一处，借的人总要赔还；若本主同在一处，他就不必赔还；若是雇的，也不必赔还，本是为雇价来的。”（《圣经·出埃及记》22：1，4，7，14-15）

口传律法《塔木德》对经济交往特别是商业活动有更多的法律和道德的要求。如诚实勿欺、公平竞争、义利兼顾等原则，既有法律意义，又有道德意义。如《塔木德》对雇主和雇工的关系的界定有严格的界限，彼此要按契约履行各自的责任和义务。雇主必须遵守居住地的劳动惯例，不能延长雇工的劳动的时间，不能强制雇工劳动，要为雇工提供必需的膳食，要按期支付雇工的劳动报酬，拖欠工资不仅违背了法律和道德的规定，而且也违背上帝律法。而雇工一旦与雇主达成协议，“他的时间和精力已经被别人买下了，为换得工资，他必须诚实地付出它们。不尽全力为雇主劳动就像店主卖东西缺斤短两一样，也是欺诈行为。”^②《塔木德》将商业交往中的“诚实守信，童叟无欺”作为重要的美德，当人死后被带到法庭时，上帝首先问的第一个问题是：你在世间做生意时诚实了吗？诚实经商的人及其行为是律法和道德所褒奖的，其德行相当于履行上帝的律法。《塔木德》对经商

① 张天福：《希伯来法系之研究》，大东书局1946年版，第75页。

② [美]亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，盖逊译，傅有德校译，山东大学出版社1998年版，第224页。

中契约之公正的遵守颇为看中，商业交往中的法律和道德规范亦有众多，如在经商的工具上，不能缺斤短两，而要公平交易；在经营的商品质量上，要货真价实，不能以次充好，以假充真，质量有问题可以退货；在推销的手段上，要光明正大，禁止欺骗的宣传，禁止欺诈顾客，特别是自己的同胞。在此，我们可以看出，只有现代市场经济才具有的许多经营理念，犹太先民早已作为律法牢牢刻在自己的心里。他们在当今世界经济舞台上的卓越建树，恪守契约、合同的执着认真，赢得世界的认同与尊重，早期律法和道德的洗礼是一个重要的因素。更令人敬佩的是犹太人对“义利”问题的坦诚态度，他们从不掩盖对金钱的追求。《塔木德》中有许多关于金钱的格言、警句。“身体依靠心而生存，心则依靠钱包而生存”、“钱不是罪恶，也不是诅咒，它在祝福人们”、“拥有很多财产，忧愁可能相对增加，但完全没有财产的人，忧愁更多”。更有价值的是他们倡导在遵守律法、契约之诚实、公平的前提下，去求得金钱和利益的。今天犹太人之所以在世界舞台上有许多商界名流、金融巨子、律法大师，圣经时期商业伦理与契约伦理及宗教诫律的引导与陶冶有直接关系。

总之，从律法的构成中可以看出，圣经犹太伦理思想蕴涵于律法之中，有的律法含有伦理蕴义，有的律法条款本身具有道德规范功能，有的律法甚至就是基本的道德规范。与一般民族道德规范的“柔性”相比，犹太道德规范突出了“刚性”特点。因为在圣经犹太教体系中律法处于主导地位，它规范着所有团体和个人的行为。对犹太先民说，衣食住行和生老病死等日常生活都与律法相关，他们对《托拉》异常尊重，视为上帝的礼物，认为上帝启示的律法不仅完备于其他民族的律法，而且其本身也尽善尽美。因此，“爱法律也就成了爱主的自然表达方式，完美地遵守履行法律也就成了伦理行为的完美化”。伦理现实性要求和目的在遵守和履行律法中获得表达，道德之约束性、规范性和亚强制性因律法的“刚性”而得到强化，“所谓的公义之德就是逐字逐句地去遵守各项法令。伦理道德上的完善被犹太人等同于不苟地遵从每一条法律”；又因律法和伦理具有同一的“神性根源”，故“法律规范与伦理命令之间有着紧密的内在联系”，二者相互交融与渗透，表现出伦理律法化和律法伦理化的一体化特征。德国著名的基督教专家卡尔·白舍客称之为“伦理道德法律”、“伦理法律”或“伦理法”，认为“伦理法律源于上主。伦理法律不是人自由意志的臆造，而是人从上主手里承接过来的，所以人必须遵守——人类生活的每一个层面都应服从上主的意旨”，当伦理法与实证法律发生冲突，“应优先考虑伦理法”，“在这种架构的背后表现出了一种理念：只要法律

规范是不足以公平应付团体中的各类需要，尤其不能处理天主^①对人所拥有的绝对权利”。^②伦理律法化和律法伦理化，伦理和律法彼此诠释、支持，相互渗透、交融，既提升了律法道德教化的功能，又使道德规范呈现出“刚性”特征，道德教化因律法支持更有效性和威慑力，伦理原则和道德规范成了犹太律法重要内容，律法和伦理的取向在神学架构中是一致的。犹太先民在神学的架构中较早洞悉到律法与道德协同调节的作用和价值，并对二者作了初步的划分，认为“定有相应惩罚措施的是律法，没有的，则为道德规范”^③。尽管伦理律法化使犹太伦理表现出僵化保守的一面，但因犹太人笃信律法的来源是上帝，“律法是神爱”，这就赋予了律法和道德规范以至高无上的地位，成为人人必须遵循的规则。道德规范与律法混为一体的作法，一方面凸显律法的伦理教化意义，另一方面因道德规范融进于律法体系，道德教化的威慑力得以提升和强化。

（二）先秦儒家之礼的结构与内容

中华民族以“礼仪之邦”闻名于世。“礼”是中国古代文化之核心。“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）“礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。”（《荀子·议兵》）自周公总结夏商之礼，“制礼作乐”、完善“礼治”体系以来，两千余年来一直是中国人的“纲纪”。历代均把“制礼作乐”“修订礼书”作为治国安邦的头等大事，“礼”成为社会最主要的整合手段与价值追求。从横向说，统治者的治国安民、老百姓的安身立命都以礼为准则，“故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）一切社会活动皆可纳入“礼”之中。从纵向上说，“夫礼始于冠，本于婚，重于丧祭，尊于朝聘，和于乡射。此礼之大体也。”（《礼记·昏义》）“礼”对人之生死的全过程都有规制作用。

1、先秦儒家礼的结构特点

《礼记·礼运》曰：“夫礼必本于天，动而之地，列而之事，变而从时，协于分艺，其居人也曰养，其行之以货力、辞让、饮食、冠、昏、丧、祭、射、御、朝、聘。”礼包括天道变化、万物生长、人事变化的法则，涵盖天、地、人三个基本维度，是一切的根本。《礼记·曲礼上》曰：“道德仁义，非礼不成。教训正俗，非礼不备。分争辨讼，非礼不决。君臣、上下、父子、兄弟，非礼不定。宦学事师，非礼不亲。班朝治军，涖官行法，非礼威严不行；祷祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。”因此，《礼记·礼运》说：“是故夫礼必本于大一，分而为天地，转

① “天主”、“上主”是基督教学者的译法。

② [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》第1卷，第127-129页。

③ 《犹太教百科全书》第6卷，纽约麦克米公司1971版，第974页。

而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命。其官于天也。”“故礼仪也者，人之大端也。所以讲信修睦，而固人之肌肤之会，筋骸之束也。所以养生送死，事鬼神之大端也。所以达天道顺人情之大窦也。”就构成看，礼包涵伦理道德（道德仁义、讲信修睦）、风俗习惯（教训习俗）、法律法规（分争辨讼）、文化教育（宦学事师）、军事法纪（班朝治军、涖官行法）、宗教祭祀（禘祠祭祀、事鬼神）等等，是宗教信仰、社会规范、文化制度、行为方式的集合体。因之，社会、政治、法律、伦理、宗教、艺术、哲学之内容尽见“礼”中。拿礼仪看：冠礼在明成人之责；婚礼在成男女之别，立夫妇之义；丧礼在慎终追远，明死生之义；祭礼使民诚信忠敬，其中祭天为报本返始，祭祖为追养继孝，祭百神为崇德报功；朝覲之礼，在明君臣之义；聘问之礼，使诸侯相互尊敬；乡饮酒之礼在联络感情以明长幼之序；射礼由体育活动可以观察德行，可见，古礼综合了民俗、宗教、伦理、艺术、美学之价值。

对中国古代之礼，法国启蒙学者孟德斯鸠的见解深刻：中国的立法者“把宗教、法律、风俗、礼仪都混在一起。所有这些东西都是道德。所有这些东西都是品德。这四者的箴规，就是所谓礼教。中国的统治者就是因为严格遵守这种礼教而获得了成功。中国人把整个青年时代用在学习这种礼教上，并把整个一生用在实践这种礼教上。文人用之以施教，官吏用之以宣传；生活上的一切细微的行动都包罗在这些礼教之内，所以当人们找到使它们获得严格遵守的方法的时候，中国便治理得很好了。”^①礼是中国古代社会普遍适用的行为规范的总称，我们很难从一个方位、一个层面、一个学科对礼的构成和内涵说清说透。事实也是如此，今天学者在对先秦儒家之礼的研究中，伦理学者更多地关注、挖掘其道德属性，法律学者则更多地强调其法律属性，社会学的研究者则把它与习惯、风俗联系在一起，政治学者则突出其制度与体制层面的蕴义，而视儒学为儒教的研究者则更多地强调其宗教义。就先秦儒家的经典而言，要对礼的每一条进行梳理然后分出归属：是道德还是法律，是风俗习惯还是政治制度，是家庭准则还是社会标准，显然是麻烦而困难的事情，同样，学科性提取和机械分割也不是最好的办法。为此，有的研究者就道德之礼和法律之礼的区分提出了一些参考性的标准。

俞荣根认为：“一般地说，凡应‘失礼入刑’之礼属于法律规范，不管其审判结果是否真的‘入刑’，而凡失礼后一般情况下不必入刑的礼，则属于道德规范。就前者而言，诸如规范国家的政治制度，政治形式，天子、国君、卿大夫等的权力与义务及其相互关系，刑事原则及罚则，婚姻家庭及继承制度，田地、山林、

① [法]孟德斯鸠：《论法的精神》上册，商务印书馆1978年版，第313页。

河湖等不动产与动产的权益分配与再分配、占有与被占有制度等等，一般地属于法律规范性质；而那些仅关系到个人修身或人与人之间的一般性揖让应对礼节仪式之类的礼，则多为道德规范的性质。”他还指出：“如果对某一违礼行为只是舆论的谴责和道德训诫了事，那么，这条礼则就一般地表现为道德规范的性质；如果对一种违礼行为通常是施以国家强制性的处罚，直至动用最严厉的刑罚手段，即失礼要入刑，那么，不论其实际处断结果是否入刑，一般地说，这条礼则应为法律规范的性质。”^①

栗劲也有类似的想法。他认为，从一般意义上说来，以舆论、发自内心信念和传统精神力量作为实施保证的行为规范，是属于道德规范。以国家强制力量作保证实施的行为规范，是属于法律规范。行为规范的属性不决定规范本身，而决定于违反规范所给予的制裁。仅仅给予舆论上和发自内心信念上的制裁，则属于道德规范；依靠国家强制给予的制裁，则属于法律规范。就春秋时期的情况而言，对某一具体的违礼行为，既可以给予讥讽、诘难、质问这一类的制裁，也可以给予卑贬、幽禁一类性质的制裁，还可以给予鞭朴、放逐、杀戮甚至族灭一类的制裁。如果给予的是第一种制裁的话，我们可以认定这类规范是道德规范。如果给予的是第二种或第三种制裁的话，我们可以认定这一规范是法律规范。^②

从当代法律视角作这种区分无疑有可取之处。但我们不得不指出，这种区分仍有把道德之礼混同法律之礼的嫌疑，甚至有以法律代道德、习俗之缺。如，婚姻家庭关系以及天子、国君、卿大夫的关系既是法律关系，也是道德关系，还是政治关系，对之调节决不是单纯用道德规范和法律规范，还有风俗习惯、宗教等其他手段。因为礼是一个融宗教、道德、法律、习俗等于一体的交错重叠的文化生命整体，众多因素浑然一体。无论是从礼的整体上，还是从某一具体礼的规范上，要把其中任何部分或者任何一条具体的规范单独从礼这一“文化生命整体”机械地切割下来，是一件困难甚至是错误的事情，因为单方面的取舍会伤及它的整体功能。从违礼行为而采取制裁的方式判断“礼”的归属也不尽然。因为礼既靠国家强制又靠舆论、内心信念、传统的精神力量维系和保证。道德之礼、习惯之礼很多也是在强制力的保证下才逐渐化为人自觉信念、自觉要求的。同一违礼行为，如“群饮”，周人是“杀无赦”，殷人却“姑惟教之”；“其父盗羊，其子证之”，孔子却认为是违背“父子相隐”的原则，因为“父为子隐，子为父隐，直在其中。”（《论语·子路》）从道德与法律层面剖析礼的构成特点可以看出，礼兼有道德属

^① 俞荣根：《儒家法思想通论》，广西人民出版社1998年版，第128，200-201页。

^② 栗劲：《孔子与礼——孔子法律思想初探》，载《孔子法律思想研究》论文集，山东人民出版社1986年版，第150-151页。

性和法律属性，但这不意味着我们在礼中能分割出某些道德规范和法律规范。就实质而言，礼既是道德规范又是法律规范，礼外找不到独立的法律规范，也找不到独立的道德规范。当然，为比较和研究的方便，对礼的构成作适度的学理上的分析仍然是必需的。

2、先秦儒家礼的构成内容

首先，宗教祭祀是早期礼最重要的内涵。礼的萌生与人类文明推展同步，是人类文明长期演进的结果。原始初民生活中已有礼的萌芽，余敦康认为：“孔子所创立的儒学直接继承三王之礼特别是周礼发展而来的。追本溯源，三王之礼源于五帝之礼，五帝之礼源于三皇之礼，因而从三皇、五帝、三王到孔子的儒学构成了一个以礼文化为核心的源远流长的连续性的发展系列，其中古礼是源，儒学是流。”^①礼来自中国的古代宗教，是古代宗教的世俗化转型。古代社会有天神崇拜和自然崇拜，所以有祭天、祭地、祭山川之礼；古代社会有祖先崇拜，所以有丧葬、祭祖之礼。《礼记·礼运》说：“夫礼之初，始诸饮食，其燔黍捭豚，污尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”

儒家从其起源上来看也与祭祀有着重要的联系。《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧、舜，宪章文、武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。”助人君顺阴阳，即是主持、参预国家的各种祭祀活动。在古代的中国，同阴阳直接相关的就是祭祀与占卜，儒家一直对祭祀问题无比重视。“子之所慎：（《论语·述而》）孔子最慎重、最看重的是斋、战、疾，因为三者在其心中都是国家大事，不可不慎。三者当中，斋是第一重要的，孔子之斋要义是祭祀。“齐，必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐。”（《论语·乡党》）孔子重斋即重祭祀之礼。《周易·坤文言》云：“积善之家，必有余庆。积不善之家，必有余殃。”祭祀是行善，是求上天之佑而免灾祸。孔子数次谈及祭祀之礼，如“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼。”（《论语·为政》）“祭如在，祭神如神在。”“吾不与祭，如不祭。”（《论语·八佾》）“出门如见大宾，使民如承大祭。”（《论语·颜渊》）“所重：民、食、丧，祭。”（《论语·尧曰》）“朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。”（《论语·乡党》）祭祀的主要对象是自己的祖先，“非其鬼而祭之，谄也。”（《论语·为政》）非己亲属，非己祭祀对象，若要祭祀，则是谄媚鬼神，是孔子所反对的。到战国时期，荀子的“故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”（《荀子·礼论》）仍能隐约感受到宗教祭祀之礼的暗示。

^① 余敦康：见邹昌林《中国礼文化》序二，社会科学文献出版社2000年版，第1页。

其次，道德和法律是礼的核心内容。礼本是氏族社会末期宗教仪式的产物，后从单纯的宗教仪式演变为国家组织的政治活动，由维系血缘团体的纽带变成强化国家组织的工具。西周早期的周公在吸取殷代乱罚招致民怨的基础上，提出“明德慎罚”，这是最早以德为根本，以罚为补充的思想。西周的宗法制度是以氏族血缘为基础的国家制度，是把国家融合于宗族，或者说是将统治宗族提升为国家的一个典型。所谓“周礼”，则是由上古氏族习俗提炼、转化、上升而来的西周社会的典章制度和礼仪规范。周公认为刑罚仅是手段和方法，罚之主旨是为了德、为保民，为使民顺服。西周时期的“礼”，以今天标准量之，多属道德规范，但在当时确有法律规范之用，有法律效力。春秋战国时期，由于社会形态的转化，礼演变成了一种世俗化的社会习惯法，因礼和宗法体系紧密相连，有族权作为保障，故它有了法律般的权威，任何人都不能触犯；同时因与血缘亲情关联，还有了道德伦理般的情感劝化作用。因此，孔子说：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”（《论语·雍也》）

礼作为调整人与人之社会关系的行为规范，通贯于整个古代社会，是当时不成文法律体系的一个重要组成部分，是全社会的规范。“礼法”和“律法”是中国历史上曾出现的两种典型的法律形态，先秦儒家和法家分别是这两种法律形态的奠基者。两种法律形态伴随着政治、经济、文化的演进，在相互对立、彼此渗透的中逐渐形成了中华法系。法家创立了“法律”并提出相应的律学理论。“礼法”形态萌生于周公，以孔、孟、荀为代表的先秦儒家则总结“礼法”形态的原则、内容和基本规律，把道德精神作为法律的理论基础，构建出与法家不同的“礼法”样式的法律形态。但应指出的是，春秋战国以降，“礼”的法律效力逐渐消减，礼逐渐向以内心信念和自觉为标志的道德规范转变，儒家认为通过道德教育来提高人们的道德自律能力，就能防止犯罪，而刑法则是对犯罪后的惩戒手段。礼偏重道德，法偏重刑罚。先秦儒家之礼有广义与狭义之分，广义的礼涵盖了宗教、道德、法律、风俗等，是无所不包之社会生活的总规范，影响、浸淫至制度、器物、行为、观念心态各个层面，古代中国社会处处有礼，时时有礼，事事有礼，甚至称谓、尊谦、姓氏、等级、避讳、习俗，都不曾离开礼。如皮锡瑞的《经学通论·三礼》说：“六经之文，皆有礼在其中。六经之义，亦以礼为尤重”。礼学专家曹元弼也说：“六经同归，其指在礼。《易》之象，《书》之政，皆礼也。”（《礼经学》卷四《会通》）狭义的礼与仁、义、智、信等道德规范同类。广义的法是道德法亦即荀子的“礼法”，狭义的法先秦儒家用“刑”、“律”、“分”等表示。

礼之构成内核主要是道德规范、法律规范和社会政治准则。孔子一贯重视礼对于治国制法的根本意义。如，“为国以礼”（《论语·先进》），“上好礼，则民易

使也”(《论语·宪问》)，“上好礼则民莫敢不敬”、“礼乐不兴则刑罚不中”(《论语·子路》)，“安上治民，莫善于礼”(《礼记·经解》)。孔子重礼之用，但也认同法，只是在礼与法的比较中更倾向于礼，更重视教化在控制社会中的作用。“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”(《论语·为政》)主张对民以德礼治之，将礼的规范推及社会成员全体。《礼记·经解》说：“礼之于正国也，犹衡之于轻重也，绳墨之于曲直也，规矩之于方圆也。故权衡诚县，不可欺以轻重。绳墨诚陈，不可欺以曲直。规矩诚设，不可欺以方圆。君子审礼，不可诬以奸诈。”权衡、绳墨、规矩是礼为规范、法度的比喻义，礼、法都对人们的行为起规范作用，上升到治理国家的根本方法则有礼治和法治不同的思路，有礼、法不同的手段规范人们，效果是不同的。为政者以法规范人们的行为，人们受法制裁后不会感觉耻辱。为政以德化民，又以礼齐之，就能培养起人们的羞耻之心，使之与政者进行沟通合作。以礼治国在为政者和百姓之间形成富有亲和力的关系，自愿遵守政令和规矩，这是礼治和法治的根本区别。礼、法一柔一刚，但并不排斥，而是相辅相成。在此，礼偏重道德但不完全是道德，法偏重政、刑，但又不完全是现代意义上的法律。礼强调以义务为本位，亦有禁止性功能，与刑具有的禁止功能极为接近，但礼与刑(法)又有不同。如《礼记·乐记》云：“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸，礼、乐、刑、政，其极一也，所以同民心而出治道也。”“同民心而出治道”是刑、政与礼、乐协同作用。但礼“道志”、刑“防奸”，区别明显，礼是“志”亦即思想、观念的标准，而刑在“防”，是惩罚“违礼”行为的辅助性手段，当然这种区分是狭义意义上的。就广义而言，“违礼”之法、刑都包容在礼规范之中。虽然我们不能把礼的归属限定在某一领域，但道德和法律是其核心内容则是清楚的。还要指出的是，“礼”这种特殊类型的法律的突出特点是，法律没有独立性，法律与君主的意志界限模糊，道德责任和法律责任混为一体。

孟子礼论，以人性本善为内在根据，礼由行为规范一端变为内在道德自觉，即个体要成为礼义的自觉主体，就不应被动地受规范的约束，而应发挥主体精神、体悟人生最高的境界，令外在规范成为内化于德性的存在。礼的外化渗透入仁政意识，仁政重“以不忍人之心，行不忍人之政”，以礼规范人君自己，才可以礼来约束万民百姓而达至普遍化之境。由此而言，孟子礼论以“性善”为依据，从人们本然的良心、善端向内、外两端扩充、发展：向内，尽心、养性、修习礼义；向外，行不忍人之政。就逻辑而言，两个方向是内先外后；就现实而论，是内外并进，以内修和外王而达到至善是礼的基本精神。可见，孟子之礼向内偏重于道德，向外偏重于仁政，礼更多地道德化和政治化了。

荀子礼法论是其法思想的核心。荀子之礼主要包括礼节仪式、人伦道德、国家制度和社会制度。礼节、仪式之礼非荀子礼学主体，人伦道德、国家制度、社会制度是荀子礼学的主要构成部分，而忠、孝、悌、慈、惠等道德规范皆为礼之表现，礼是诸德综合：“礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉。”（《荀子·大略》）荀子之礼既贯穿于社会的分工关系中，又贯穿于君臣、父子、兄弟、夫妻这种“与天地同理，与万世同久”的伦常秩序中，起着调节人与人、人与社会之间关系的作用。荀子认为，礼是最高层次的规范，是道德之极和人伦之极，是规范、规矩的总枢纽。所以，“《礼》者，法之大分，类之纲纪。故学致乎《礼》而止矣。夫是道德之极。”（《荀子·劝学》）礼是法的根本，是法律的指导原则。而“法”（成文法）与“类”（判例法）都要以礼为指导原则，真正合乎礼的法律必须体现一定的道德精神，这种以道德为灵魂的法律是典型的“道德法”，亦即荀子之“礼法。”

荀子援法入礼，主张礼法并举，“治之经，礼与刑”（《荀子·成相》），礼与法作用不可替代，“以善至者待之以礼，以不善者待之以刑”（《荀子·王制》），礼法互补，“出礼入刑”或“失礼入刑”。俞荣根认为：“‘礼法’一词，不是礼与法两个概念的机械重叠、简单相加，而是荀子对国家政治制度、法律制度的一种质的界定，是他对礼的改造，对礼属性的高度把握。荀子将礼做了法的解释，这种解释所得出的关于礼和关于法的新认识就反映在‘礼法’这一范畴之中。”“作为荀子首创的新名，它所透露的是这样一种信息：未来的封建国家的法制是礼法，而不是摈法于外的单纯的礼，或无礼统帅的单纯的法。”^①

荀子已洞见道德决非万能，单靠道德不足以教化百姓。荀子指出，尧舜虽为天下善教化他人者，但尧却无法教化自己的儿子，舜也无法教化自己的异母弟弟。所以，荀子重德治更重法治，“法者，治之端也”，“隆礼至法则国有常”（《荀子·君道》）。“礼”是制定法律的根据，“法”是维护“礼”而制订的。但法也是治理国家的重要手段，“以为人或触罪矣，而直轻其刑，然则是杀人者不死，伤人者不刑也。罪至重而刑至轻，庸人不知恶矣，乱莫大焉。凡刑人之本，禁暴恶恶，且征其末也。杀人者不死而伤人者不刑，是谓惠暴而宽贼也，非恶恶也。”（《荀子·正论》）有现成的法律就依法量刑，没有现成的法律，就可以比照执行，“有法者以法行，无法者以类举”（《荀子·王制》）。刑罚必须与罪行相当，“故刑当罪则威，不当罪侮”（《荀子·君子》）。刑罚与罪适当，社会就安定；刑罚与罪失当，社会就混乱。对于犯法的官吏要依法惩治，“正法以齐官”（《荀子·富国》），才“百吏畏

^① 俞荣根：《儒家法思想通论》，第413-414页。

法循绳”（《荀子·王霸》）。但“重法”决非严刑峻法，荀子力主慎刑，对于“奸言、奸说、奸事、奸能、遁逃反侧之民”，给予谋生的职业并教之转化；而“元恶不待教而诛”，“才行反时者死无赦”（《荀子·王制》）。荀子坚决反对，“不教其民而听其狱，杀不辜也”，反对以族论罪的株连，认为这是乱世的做法。不知教化百姓而滥施刑罚的君主，“其民迷惑而堕焉，则从而制之，是以刑弥繁而邪不胜”（《荀子·宥坐》）。法律施用是否合理关系重大，“羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡”（《荀子·君道》）。

“刑”在先秦有两种基本的解释，一是法律，一是刑罚。《荀子》书中，“刑”出频繁，荀子论刑多为刑罚之用，少为刑法（法律）之用；法与刑、杀、诛、罚、治等关联用之，类有现代刑法之意；“礼法”合用时，“法”中有许多礼的内容，“礼”中有许多法的内容，礼法有相通之意。礼作为社会规范的总和，作为特殊形式的法调整着民事法律关系。以礼来调整统治阶级内部的等级秩序、相互关系、利益纠纷，实际上是对民事法律关系进行调整。先秦一般民法中的重要问题解决都由来“礼”承担，可以说礼的某些部分，在本质就是民法。^①“礼”是中国古代对国法的重要补充形式，充当着国家与宗族相互关系的调节器。在宗法制度与观念的统治下，家与国相通，亲与贵合一，国法外还有适用于家族内部的家族法，家族法是国法的重要补充，起着国法所起不到的作用。因此，宗法是社会纽带，是国家的组织法。只要家族的利益不危及国家利益，国家便认同族长、家长自主的治家之权。礼在确认和保护王权与父权的前提下，广泛调整着各种社会关系。

再次，政治制度是礼的重要内涵。礼是一个涵盖性极强的概念，研究中国政治制度必须追溯到礼。周公的“制礼作乐”，礼被制度化和法典化。《左传·文公十八年》记载鲁国季文子话为：“先君周公制《周礼》曰：‘则以观德，德以处事，事以度功，功以食民。’作《誓命》曰：‘毁则为贼，掩贼为藏。窃贿为盗，盗器为奸。主藏之名，赖奸之用，为大凶德，有常无赦。在《九刑》不忘！’”孔子说：“制度在礼，文为在礼。行之，其在人乎！”（《礼记·仲尼燕居》）一切制度皆存于礼，无礼，制度就失去根据。“今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度”。禹、汤、文、武、成王、周公，“未有不谨于礼者也”，据礼以设制度，“天下国家可得而正也”（《礼记·礼运》）。礼之范围广泛、内容驳杂，举凡关于政治、经济、军事、行政、法律、社会、宗教、教

^① 参阅陈朝壁：《中华法系特点初探》，载《法学研究》，1980年第1期。

育、伦理、习俗等成文与不成文的、个人与社会的、家庭与国家的行为准则、规范与礼仪制度，都在礼的统摄之下。礼的体系是集“礼、乐、政、刑”于一体的系统。《礼记·乐记》云：“礼、乐、政、刑，其极一也。”四者皆为国家的根本制度。

礼制的核心是“亲亲”、“尊尊”。在这种礼制架构中，君臣有位、尊卑有等、贵贱有别、长幼有序、亲疏有别、等级森严、不可僭越，一切要按等级以礼行事。《礼记·大传》曰：“自仁率亲，等而上之至于祖，自义率祖，顺而下之至于祢。是故人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓，爱百姓故刑罚中，刑罚中故庶民安，庶民安故财用足，财用足故百志成，百志成故礼俗刑，礼俗刑然后乐。”这是以“亲亲”为核心推及治理国家的模式。

“礼”作为社会制度、政治制度，西周时已经颇具规模。至春秋战国时期，维系这一制度的核心被动摇，出现了孔子所谓的“礼崩乐坏”的局面。孔子身处春秋时代之乱世，政治上主张重新恢复周天子的权威地位。他说：“天下有道，礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（《论语·季氏》）孔子多次抨击当时诸侯违礼的僭越行为，对鲁国贵族季氏用只有周天子能用的“八佾”乐舞，发出“是可忍也，孰不可忍也”的不满；对鲁国三家大夫祭神歌只有周天子主祭时才能歌唱的《雍》诗时，他说：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”（《论语·八佾》）恢复安定的社会秩序，要“以礼让为国”（《论语·里仁》）。孔子理想的政治制度设想是“君君，臣臣，父父，子子。”（《论语·颜渊》）即所谓“正名”，要君与臣、父与子各止于其分、止于其礼。“正名”体现了孔子思想中的贵族精神，建立贵贱有等、尊卑有序的政治制度是他不改的初衷。孔子理想中的“礼制”是自上而下的，这首先对为君者提出了严格的要求，只有“君使臣以礼”，才有“臣事君以忠”（《论语·八佾》）。这种自上而下的推行，在孔子看来是不成问题的：“君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）这就是他所推崇的尧舜之“恭己正南面”（《论语·卫灵公》）之德治。

孟子在政治上主张行“仁政”，复先王之道——王道。孟子说：“尧、舜之道，不以仁政不能平天下。今有仁心仁闻，而民不被其泽，不可法于后世者，不行先王之道也。”（《孟子·离娄上》）在王道的国度中，百姓有田园，勤耕织，衣食有余，良好教育，孝悌有礼。他说：“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家，可

以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王上》）“仁政”实质上也是以德治、礼治为其核心内之容的，与孔子自上而下的推行如出一辙。孟子比孔子更强调对“君”的要求，如果君不能遵循为君之道，行为君之礼，那么就是人人得而诛之的“一夫”、“独夫”，而不可谓之君。一般说来，孟子对于礼乐直接论述的地方比较少，但孟子对礼乐制度并非不重视，而是主要散见、贯穿于其理想的政治制度中。

荀子王道政治的核心是礼义。礼义之治与天地之生具有同样重要的功能，君子正因为其制礼作乐而得以与天地“参”。“天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也；为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。故丧祭、朝聘、师旅一也；贵贱、杀生、与夺一也；君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；农农、士士、工工、商商一也。”（《荀子·王制》）把治理国家分成“修礼”、“为政”、“取民”与“聚敛”几个层次，包括丧、祭、朝、聘、师、旅等一整套的规定，而“修礼”居于最高地位。荀子认为礼为国家之大法，礼不存，国家政令则不出。在政治上他主张王霸论，王道在于以德服人，尚贤使能，而霸道则以力服人的同时重法、尚信而惠民、爱民。荀子曰：“故用国者，义立而王，信立而霸，权谋立而亡。三者，明主之所谨择也，仁人之所务白也。”（《荀子·王霸》）

孟子主张取法先王，荀子基于王霸论而主张“法后王”：“王者之制：道不过三代，法不贰后王；道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅。”（《荀子·王制》）“凡言不合先王，不顺礼义，谓之奸言，虽辩，君子不听。法先王，顺礼义，党学者，然而不好言，不乐言，则必非诚士也。故君子之于言也，志好之，行安之，乐言之。故君子必辩。”（《荀子·非相》）因为，“欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也，舍后王而道上古，譬之是犹舍己之君而事人之君也。故曰：欲观千岁则数今日，欲知亿万则审一二，欲知上世则审周道，欲知周道则审其所贵君子。故曰：以近知远，以一知万，以微知明，此之谓也。”（《荀子·非相》）“法后王”是要实现国家政治制度的统一，而政治制度既是礼的内容，又是礼的精神的重要表现。即如荀子所言：“君人者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸，好利多诈而危。欲近四旁，莫如中央，故王者必居天下之中，礼也。”（《荀子·大略》）荀子反对横征暴敛，主张藏富于民。他

曰：“故修礼者王，为政者强，取民者安，聚敛者亡。故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐篚，实府库。筐篚已富，府库已实，而百姓贫，夫是之谓上溢而下漏，入不可以守，出不可以战，则倾覆灭亡可立而待也。故我聚之以亡，敌得之以强。聚敛者，召寇、肥敌、亡国、危身之道也，故明君不蹈也。”（《荀子·王制》）要富国富民，国王应注意：“上不隆礼则兵弱，上不爱民则兵弱，已诺不信则兵弱，庆赏不渐则兵弱，将率不能则兵弱。上好功则国贫，上好利则国贫，士大夫众则国贫，工商众则国贫，无制数度量则国贫。下贫则上贫，下富则上富。故田野县鄙者，财之本也；垣窳仓廩者，财之末也；百姓时和、事业得叙者，货之源也；等赋府库者，货之流也。故明主必谨养其和，节其流，开其源，而时斟酌焉，潢然使天下必有余而上不忧不足。如是则上下俱富，交无所藏之，是知国计之极也。”（《荀子·富国》）荀子主张中央集权的政治制度：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。故古者列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”（《荀子·大略》）可见荀子强调是，君为臣立，而非反之。荀子高扬礼在治理国家中的地位作用。他说：“礼之于正国家也，如权衡之于轻重也，如绳墨之于曲直也。。”（《荀子·大略》）同时荀子也赞成贵贱、尊卑的国家等级管理体制：“无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。”（《荀子·富国》）

总之，在先秦儒家视阈中，“礼”是个统摄性极强的全称文化判断，涵盖天地、人三个基本维度，融宗教、道德、法律、习俗、政治制度等于一体的交错重迭的文化生命整体，举凡社会、政治、法律、伦理、宗教、艺术、哲学之内容尽见“礼”之中。

（三）律法与礼之比较

1、律法与礼之异

律法和礼作为社会行为的重要规范，在圣经犹太伦理和先秦儒家伦理中并无二致。但作为总体规范的形式、本质及其效用如何，二者则有原则性之别。

①法治与礼治。犹太民族是律法民族，中华民族是礼仪之邦，律法和礼是两个民族重要的文化符号。犹太贤哲以律法治理国家和社会，先秦儒家以礼调节宗族和国家的关系。犹太律法中，法律和宗教诫律更为根本和重要，伦理道德从属法律和宗教；在先秦儒家思想体系中，法、刑虽然从属礼，“礼法”亦曾为中华法系一重要分支，但伦理道德在礼之系统中更为重要和突出，法律从属道德已是伦理和法律史界的共识。当我们把两种行为规范模式浓缩为法治和礼治时，比较的视角不是囿于表层形式的差异，而主要侧重于二者本质上的不同。

犹太民族是一个律法的民族，一神教和律法是犹太民族特殊的文化符号。自古至今，犹太教一直认为人是上帝基于完全平等的观念所造，人在本质上是与生俱来的平等生灵，后天的智慧、职位、身份、财产、品质上的差异，并不能掩盖人本质上自由、平等，任何人都不能凌驾于他人之上。一神教是强调法度的宗教，犹太人崇尚的是公义、自由、平等的律法社会，选民和上帝之间的关系是一种契约关系。国王和平民都是上帝的选民，国王的政治权力也是上帝的赋予，他与其他选民相同，也赋予和承担一定的义务和责任。在上帝面前，国王和平民都是平等、自由的，律法面前人人平等，遵守律法人人有责，从祭司、国王到英雄、平民，都不能凌驾于律法和他人之上，因为人是上帝平等所造，欺压任何人都是对上帝恩赐的亵渎。人生来是平等的，同时也平等地受制于律法，甚至上帝本身也受律法的制约。法律的一个重要特征是：“以色列法律在秉持公义上是不分阶级的，……从来没听说统治者、僧侣或贵族阶层有他们自己特殊的法律，每一位上主子民同样与盟约之主紧密联系——国王也好，最底层子民也好，都属于一位盟约之主。这一点在先知们所为表现得很明显，那些先知们不分人等而进行评判”；“以色列法律的另一个显着特征就是非常尊重人性，人性生命的价值被认为比其他任何物质的东西都伟大”，“纯真而伟大的人性”和“对于公平与正义的深厚感情”是以色列律法两个基本特征。^①《圣经》对“公正”、“平等”、“公义”的高扬，最终目的在于提高人们的法律水平和道德素质，致力于建立一个“全人类之正义与和平的和睦的世界”。

律法用许多法律性条款保护孱弱和贫苦者，如寡妇、孩子、穷人、残疾人、雇佣的仆役和外邦人。“不可亏负寄居的，也不可欺压他”，“不可苦待寡妇和孤儿。”（《圣经·出埃及记》22：21，22）而且以“必然性法律”形式规定：“不可杀无辜和有义的人。”（《圣经·出埃及记》23：7）不可欺负外邦人和孤儿，收割庄稼时，要留给寄居的、孤儿、寡妇一些，不能向穷人放高利贷。“不可咒骂聋子，也不可将绊脚石放在瞎子面前”（《圣经·利未记》19：14）。困苦穷乏的雇工，“要当日给他工价，不可等到日落”（《圣经·申命记》24：15）。卡尔·白舍客说，律法在很大程度上帮助以色列发展成一个统一的民族，“他们那种对于同一盟约和同一神圣救赎经验的归属感把整个民族变成一个非常有凝聚力的宗教团体”，而“团体意识是以色列人际关系中最重要动力。这种以团体意识为心的思维模式对以色列人民的生活方式和伦理行为产生了决定而又强烈的影响”。因为“这种团体意识主要表现在一种精诚团结的态度上。既然所有的人都生活在同一种与上帝缔约

① [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，第23页。

的关系上，每一个人也就与其周围的人有着相互忠信的关系纽带。以色列是一个兄弟般的集体，……萌发于广泛的兄弟之情的基本要求就是维护法律和公义。正义的人着眼于彼此的权利是否得到尊重和个人在集体中的整合是否完全得到维护。”^①法治的本质是以律法为标准，崇尚律法，视律法为生命，所以社会性、客观性、理智性渗透其中。与人治相比，律法相对比较稳定，更显公正和平等。“犹太人引导律法与其中道德规范的准绳乃是义之准绳，其原则之一便是在其面前众生平等，无论大小、贫富、贤愚，均无所偏颇。”^②

以律法立国、治国确有高明之处，但律法也有僵化死板的弊端，人附属法，不能不说是一个缺陷。由此可见，犹太律法的本质精神是为维护人人之间的平等，消解等级、贵贱、贫富、上下思想对人人关系的左右。

礼治思想的实质就是依据嫡庶、长幼、亲属等关系，确定贵贱、大小、上下的等级区别并形成各种名分。所以，礼的内核是等级名分观念。在宗教上也不例外：一是要有亲疏之分。孔子只祭自己祖宗的鬼，而不祭他人祖宗的鬼（《论语·为政》）。二是尊卑之分。按照当时的礼制，泰山之神是天子祭祀的对象，季氏是鲁国的大夫，也要去祭祀泰山，孔子认为是越礼僭分的行为。《荀子·礼论》中也认为，天子、诸侯、士大夫的祭神各有其范围。因此，先秦儒家之礼的本质在于“分”，《礼记·曲礼上》说：“礼不下庶人，刑不上大夫”。《荀子·富国》曰：“礼者，贵贱有等；长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”讲的就是阶级阶层的等级之分以及像君臣、财产、权力、职业、器用等等从仪式到内容的等分。按照名分确定法律、道德和行为准则，籍以制定有关社会政治的礼法制度，所有的人都按照礼治的规定，等差有序、贵贱有等、各处其位、各司其职、各奉其事，每个人都恪守自己的社会角色和政治角色，遵循礼的角色规范，履行义务，作到辨贵贱、明亲疏、别父子、识远近、知上下、序长幼，实现“亲亲、尊尊”之目的。《礼记·哀公问》曰：“民之所由生，礼为大，非礼无以节事天地之神也，非礼无以辨君臣、上下、长幼之位也，非礼无以别男女、父子、兄弟之亲、婚姻疏数之交也。”“分”的目的是维护社会的等级秩序，使君主位于等级之巅，尊贵者掌握分之权柄，其他所有的人各就其位，各尽其职，从而完成社会一体化过程。故此，礼治的核心在“分”在“别”在“正名”，即“君君”、“臣臣”、“父父”、“子子”。

犹太先民以律法为保证宗教信仰和维持民族统一的最高条件，先秦儒家以礼为治国平天下的最高条件。《论语》、《礼记》、《荀子》等儒家经典把礼抬至相当高度，“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）先秦儒

① [德]卡尔·白舍客：《基督教伦理学》，第20-21页。

② 阿丁·施坦泽兹：《阿伯特——犹太智慧书》诠释者前言。

家也讲法，但儒家之法只是礼治的一个辅助性工具。就制裁力而言，先秦儒家之礼虽有许多规定是靠国家强制力保证执行的，并且有许多重要原则实际上起着指导立法的作用，但这类礼近似法。尽管如此，儒家之礼中婚姻家庭道德、风俗习惯及仪式的推行主要靠劝导、示范而不是刑罚。这类习惯、仪式自然不能等同于法律。就社会适应性而言，礼最初是不成文的习惯，而礼治实际以习惯为标准，习惯成慢，变也慢，滞后于社会行为的急剧变化。同时，礼规定之多之繁之杂，也非一般人能立、能记、能行。

圣经犹太法治和先秦儒家礼治是两种不同的治理国家、社会的重要举措，作为管理手段，对当时两个民族实际而言都是必需的。但就法治和礼治的本质追求观之，法治的本质是公义、公正、平等，而礼治的本质是“分”，是等级，是秩序；前者为了消解等级、贵贱、贫富、上下等对人人关系的左右，后者为了维护贵贱、大小、上下的等级区别，形成各种名分；法治以律法（特别是法律）为核心，尽管道德是其重要组成部分，是不可或缺的治理手段，但是道德是法律化的道德，道德法律化和法律道德化的双向运作中，凸显和偏重的是法律；礼治以礼为核心，礼中也含法，是伦理法（礼法），因此，先秦儒家法律是道德化的法律，道德法律化和法律道德化的双向强化虽同时存在，但突出和偏重的却是道德。

就制度层面而言，虽然礼治与法治都有外在化、强制性特征，但实质上，礼治是更偏向由内塑人，是由里及表，人因知礼好礼而行礼有序。“礼闻取于人，不闻取人，礼闻来学，不闻往教。”（《礼记·曲礼上》）礼略有自愿性，并由社会的评判；犹太法治则更偏向由外塑人，由表及里，人因履行神人之约，作为上帝的子民而须遵守上帝的律法，守法是基于对上帝的信仰。

圣经犹太法治和先秦儒家礼治思想提醒我们，对人类行为规范系统的研究必须全面。以往对社会调节系统的研究，主要偏重于硬、软两个方面。硬的方面如国家、军队、监狱、法庭等，可统归之“法”的方法，是用强制手段令人遵从这些“刚性”的基本规则。软的方面侧重的是伦理道德，主要用舆论、习俗、宣传、教育等非强制性力量维持，全体成员是自觉遵从这些道德行为规范。其实，除了软硬两套调节系统外，还有一些介于两者之间的中性调节系统，犹太律法和儒家礼就是介于其中的一种形式，律法和礼几乎囊括人类规范系统的所有形式。我们不能机械甚至绝对地把律法归结为法律，因为在犹太规范系统中法律、宗教诫律、契约、道德规范相互交叉包容，有些时期宗教诫律和道德规范的协同综合作用更有价值。同样，我们也不能把礼纯粹地归结为道德规范，因为在先秦儒家规范体系中道德、法律（特别是民法等内容）、政治制度甚至宗教仪式有机交融于礼之中，在宗族关系的调节中，道德规范的作用突出，在国家上下等级关系的调节中，显

然法律和政治规范的作用明显。在此，我们把律法之治称为法治，礼之管理与调节名之礼治，不是一般意义上的法治和礼治，而是广义上的法治与礼治。

②神治与人治。律法以犹太一神教为前提，希伯来法是宗教法；先秦儒家礼治以“亲亲”、“尊尊”为思想原点，礼是宗法体制。犹太先民笃信律法本自上帝，上帝是律法的制订者、监督者；对先秦儒家而言，礼的设立和推行主要来自贤人、仁者、君子，“法之原、治之原”在君子。因之，对犹太人而言，法治是神治，对儒家而言，礼治是人治。

希伯来法是宗教法。据《圣经》之说：摩西在西奈山接受诫律，以上帝耶和华的名义颁布律法。从此，希伯来民族有了自己的宗教，也有了自己的法律。摩西律法保存在《摩西五经》之中，以“十诫”为总纲，是一个比较完整的律法体系。希伯来法以一神论为基础，摩西是希伯来律法的创始者和犹太一神教的缔造者，他用律法巩固自己“教主”地位和统治时，也必然维护一神教信仰，因为包括法律和道德的所有规范都来自上帝；当他坚守一神教时，必然将法律和道德规范宗教化，以宗教诫律的神圣性和崇高感使法律的外在强制转变为心理和感情上的自觉接受和践行。因此，律法以一神教理论基础，人生活的各个层面都归于上帝的绝对御治，有悖律法的任何行为都是对上帝的背叛。律法的权威性既要凭借国家强制力维系，更要靠借助人对上帝的敬畏去树立。律法来自上帝，立法是上帝之旨，上帝是审判的标准，律法对人之罚是“神罚”，上帝是正义的化身。可见，律法以神权形式规定了人与神、人与人之间的关系。因此，律法之治是神治，是以上帝的意志作为法律和道德的标准。

人治的实质是以特定人的意志、言行为治理标准。因个人的主观意志、情感渗透其中，导致标准不稳定，灵活性强。因之，先秦儒家之礼法是“活法”。先秦儒家虽把人治推向极致而凸显等级性的弊端，但他们突出人的地位和作用却始终一贯：人能通权达变，是立法、守法、执法的主体。先秦儒家之贤人在治国中起主导作用的思想，是“人治”思想。孔孟从伦理与政治学角度强调“仁者”能“为国以礼”、“为政以德”，荀子则主要从法理学角度系统阐述人治理论。荀子的人治理论主要集中在《君道》中，归纳有三：一是“有治人无治法”。法在国家的治理中固然重要，但“法之原、治之原”在君子，法的好坏及能否正确实施主要取决于作为统治者的“人”的品德和能力。二是法不能独立，法的制定在人，法的推行和掌握也在人。三是无法类举也靠人。有法依法，无法类举，必须依靠君子、贤人对法的灵活掌握和运用。荀子认为治理国家，既要有法，又要靠人，二者都重要。但比较起来，人则是第一位的。他说：“法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也，君子者，治之原也。”（《荀子·君道》）君

子是国家得治的本原，人是根本的，人存则法起作用，人去则法名存实亡。因此，他倡君子政治，主正人必正己，“君者仪也，民者景（影）也，仪正而景正。”（《荀子·君道》）先秦时期，儒家崇拜的政治偶像，如尧舜禹汤，文武周公，渐成后人讴歌的对象，且越后“声望”越高，以致成为后世政治家可望而不可及的光辉典范。

神治与人治是圣经犹太律法与先秦儒家之礼的重要区别，由此决定了圣经犹太伦理和先秦儒家伦理是不同性质的伦理体系：一个是宗教伦理，一个主要是世俗伦理。

③宗教与世俗。圣经犹太伦理是宗教伦理，宗教与伦理不可分，是宗教伦理化和伦理宗教化。儒学是否为宗教争讼未止，儒家之礼的起源和仪式中有宗教因素也毋庸置疑，但因为先秦儒家重礼之目的主要维持“亲亲”、“尊尊”的伦理关系，“家”之伦理的调节主要依靠各种风俗习惯和仪式，这些习惯和仪式的推行，依靠的主要是劝导和示范而不是因为惧怕有个外在的他者——上帝的监督和惩罚，“国”之伦理亦即管理和政治伦理，是活生生的统治者彼此关系的调节。因此，礼重点是世俗性，伦理主要是世俗伦理。

在传统犹太教中以民族神的面目出现的上帝具有双重身份——造物主和道德神，一神性和伦理性是传统犹太教的两大基本属性（特别是先知时期）。宗教信仰与伦理教化密不可分，道德品行、道德生活与宗教化、神圣化相互诠释，彼此印证。换言之，人类道德行为与敬爱、敬畏上帝紧密结合，遵从道德和律法与敬畏上帝同等重要，一个忠诚履行责任和义务的行为“也会获得敬拜上帝行为”的高尚性和崇高性。道德生活即宗教化生活，道德行为即宗教化行为，行为善恶评判及其标准只有在上帝那里才能得到确证。道德目的之实现亦即宗教目的之实现，道德化过程和宗教化过程实际上是同一个过程，“宗教的伦理规范化和社会生活的宗教化是犹太伦理一神教的两个方面，它们不可分割的统一于犹太教徒的生活中”。^①犹太先民自觉地将道德的义务、责任与宗教的要求联系在一起，将祭祀和伦理道德规范结合成为一个以神诫命形式所确立的人类行为规范体系。因之，“犹太教的特性既不表现在宗教领域，也不表现在道德领域，而是表现在这两个领域的统一之中”，“在真正的犹太教中，伦理和信仰是不可分割的领域；它的理想、神圣性就是与上帝同在的真正共同体与人类同在的真正共同体的二者合一”。^②需要申明的是，尽管伦理道德是犹太教的一个重要的向度，但此种伦理意识和“道德体系”仍是在宗教神学架构中展开的，道德体系是建构在神的启示和对神的信仰基础之上，上帝是至高无上的，人类的一切道德准则和道德规范都是上帝的意

① 徐新：《走进希伯来文明》，第7页。

② [德]马丁·布伯：《论犹太教》，第100页。

志，上帝律法统摄整个社会伦理行为，伦理规范也是与上帝立约的产物。圣经犹太伦理的宗教特质决定了它与一般的世俗伦理有着本质的区别。阿巴·埃班认为，犹太民族是“只忠于一位神，一本书，一种信仰”的民族。可以想象，一个没有地域空间四处飘零的民族，宗教信仰是多么地重要，犹太民族被视为信仰共同体就不足为怪了。

先秦儒家伦理根植于古代的宗法血缘家庭、自然经济和家庭农业为基础的农业社会的深厚土壤之中，因此，伦理是实实在在的、活生生的世俗伦理，与以神权方式规定神人、人人关系的犹太伦理不同，也有别于先验的以“自然正义”为基本内容的理性伦理。先秦儒家伦理不是神秘的信仰，而是安身立命的准则、生活实践的规范。先秦儒家之礼内容芜杂，然其核心主要是宗法纲常，并由此决定的血缘尊卑、政治地位、身份贵贱以及财产和权力的分配。《礼记·曲礼上》曰：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也。”礼的强制作用的产生需要一个保证系统，这个保证系统主要由古代国家、血缘家庭组织及文化心理等共同的创造，政治、家庭、宗族、乡党等的共同作用以保证礼之目标的实现，而所有这些都是活生生的、现实的，政治家、国君、家长、族长、乡党，就在人们的身边，是可望可及的，而作为礼之核心内容的道德自然是重世俗、轻超然的道德。先秦儒家伦理运思模式主要是“法先王”的模式，以“祖述尧舜，宪章文武”为标志，先王（尧、舜、文、武、周公）“是将伦理价值和法律价值、将天道和人情融合为一体的最高典范，是完美的道德和优良的法律的创制者，也是这些道德的化身和这些法律的执行者”。^①儒家“法先王”的运思模式实际把“先王之道”、“先王之礼”看成是一切现实道德渊源、最高评价标准和根本目标，是“家”和“国”道德规范的最终依据。因之，在先秦儒家那里，道德规范的权威性主要来自先王、圣人，以及代表先王、圣人维持宗族和国家秩序的族长和君主，而不是来自外在的上帝。家之伦理是宗法伦理，国之伦理是政治伦理，二者都是世俗伦理。

就伦理的性质来看，一个是宗教伦理，一个是世俗伦理。但这种区分决非是绝对的。如，犹太律法之上包裹着浓厚的宗教色彩，但从其中的道德和法律内容来看，它仍具有一定的世俗性。与古代近东宗教相比，犹太教的独特不单是因高扬一神信仰而彪炳史册，更重要的是，它与民族的命运和民族的历史息息相关。关注今生现实，在日常生活中遵守上帝律法，并最终实现改变现实的目的，是犹太教的根本旨趣。因之，注重当下生活的道德践履和道德行为的现实化诉求，是圣经犹太伦理的重要特征。“犹太教并不满足于肯定上帝的存在或确认这一信仰所

^① 俞荣根：《儒家法思想通论》，第139页。

倡导的道德准则，而是进一步要求它的信徒在个人的行为和社会活动中切切实实履行它的道德准则。”^①因此，柯恩强调，犹太教“不仅仅是一种学说，而且应是生活各方面的指南。它创造了犹太人行动与生存的世界。从《摩西五经》中的613条律法这些根上长出了一株枝桠繁茂的树，其果实为愿意享用它的人们提供每日的精神营养。”^②人履行宗教诫律不能仅仅满足恪守律法，而应义无反顾地在生活中履行自己的道德义务。履行诫律的方法是认真研习《托拉》并熟记于心，其目的使《托拉》成为社会现实生活的约束和向导。因此，对犹太教而言，检验一个人是否守教的标准主要不在于“信”，而在于是否遵循律法而“行”。它要求信徒在生活实践中全身心地履行犹太律法，旨意是教人“如何做人”或“如何行为”，要“因行称义”，一个“行”字突出了圣经犹太伦理的特色。

圣经犹太伦理思想与犹太民族的历史磨难和坎坷经历紧密相连，民族的命运与严酷的现实促使犹太伦理特别关注现实生活和道德实践。换言之，犹太教及伦理是犹太民族现实生活、民族意志和民族心理的宗教和伦理观照。远离现实、遁居世外、拘泥教义和独善其身是犹太伦理所鄙夷的；贯通宗教与现实、注重教化与德行，在现实的道德实践中，即在与个人、集体的交往中获得人格的完善、修养的提高及对公义之德的遵守，是犹太伦理所高扬的。犹太伦理植根实践、立足历史、关注现实的特性，使之在异族欺凌和民族流散中非但没有削弱，反而愈挫愈强，最终演变成了民族之魂和高度实用性的伦理。同时，道德教化和道德行为因与宗教信仰相结合，道德生活和日常伦理呈现出宗教化和神圣化的特征。故此，可以说，犹太教既是一种对上帝的信仰，是一整套律法、道德规范，又是一种生活方式，一种自古以来就遵循的生活方式。

2、律法与礼之同

律法和礼乐不但在制度上，而且在文化上奠定了两种伦理模式后世发展和演进的基础。作为人类文明早期的代表形式，律法和礼构成内涵有许多相似相通之处。

①道德法律化和法律道德化。在传统社会中，政治、伦理、宗教等浑然一体而不可分。正如戴维·M·沃克所言：“人类社会早期发展阶段，调整人们相互关系的习惯、宗教教条、禁忌以及具有强制力的道德信条等行为规范之间，没有多少区别。因此作为特定的社会共同体日常生活中的行为准则，法律和道德有着共同的起源。”^③在犹太律法体系中，法律规范许多是宗教诫律和道德规范，反之亦然。

先秦儒家思想体系中，法律从属于道德，司法从属于行政。由于礼的绝对权

① 徐新：《西方文化史》，第48页。

② [美]亚伯拉罕·柯恩：《大众塔木德》，第169页。

③ [英]戴维·M·沃克：《牛津法律大辞典》，光明日报出版社1988年版，第521页。

威，法律成为推行礼的工具，导致了法权威的削弱，法难有独立的品格，人们之法观念萎缩，法律也有另外一种解读：礼法或伦理法。在现代文明体系中，宗教、法律、道德各司其职，各有其位，是人类文明规范管理体系中不可或缺的，它们的职能、作用、方式各不相同，但它们都是社会健康运作的重要保证机制。现代文明体系中三者的关联与人类文明早期各种文明形式含混不分不无关系。法律和道德的关联在律法与礼中更为典型和相似：道德法律化和法律道德化，亦即伦理法的问题。

何为伦理法？德国宗教学者卡尔·白舍客认为伦理法有广义与狭义之分：“从广义上讲，伦理法是一种指令，命令人将所有的活动瞄向他的目的。”“从狭义上讲，伦理法是一种总的、义务性的、恒定的指令，命令人将所有的活动都指向目的。”前者“包括义务性的命令、规诫、推荐和允许等，这里既包含了全民性法律（涉及所有的人）、个人法律（一个人对另一个人的命令）；也有永久性法律（如遵守信约）和暂时的法律（如瘟疫流行时对于公众集会的禁止）。”他认为，在狭义意义上的“伦理法才能成为伦理神学的研究对象，因为只有总的、恒定的规则才能由规范性的科学（normative science）来组织形成。”^①很清楚，卡尔·白舍客关于关于广义伦理法的界定更像先秦儒家的礼法，而他把狭义伦理法作为伦理神学的研究对象虽欠全面，但对伦理法特征的把握是准确的，如，义务性、命令性、规劝性、权宜性、允许性、恒定性和目的性，这些特征既不完全属于道德，也不完全属于法律，而是道德与法律相融交叉——伦理法所具有的特征。他认为“义务性的规则组成了伦理命令中很重要的一部分，只有这些义务性与命令性的律条才往往被称为法律。”^②伦理法可分为几类：自然法律、启示法律与人定法律。自然法律是“那种来源于人及造物的本质，并且能被人的理性所认知的规条。它也被称为神性自然律，因为它的根源可以一直追溯到天主的意旨那里，正是天主创造了本质，随后天主又让法律源生这个本质。”与自然法律相比，“启示的法律被称为神性实证性法律（divine positive law）；之所以被称为实证性法律，是因为它是由天主的权威性意旨所决定，天主在启示中向人们昭示了这些法律。”人定法律与神性法律（自然和启示）不同，其来源是人的权威，“人定法律可以依立法者的立法意志而有所不同，并且对于即将包括在民事和刑事法律内的自然律的选择也从很大程度上取决于立法者的意志。因此从某种程度上讲，所有的人定法律都因着某个立法者的意志而存在、建立和执行，因而人定法律也同样属于实证性

① [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》上卷，第122—123页。

② [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》上卷，第123页。

法律”。^①

显然把伦理法的起源归结为上帝（天主），并把其它伦理法最终划归神性实证法律有不周之缺。但从他思想中我们得到的收获是：道德和法律密不可分、融为一体、相互支持，犹太律法既是道德规范又是法律规范，是亦道德亦法律。“以色列法律最后一个重要特点是：法律规范与伦理命令间有着紧密的内在联系。犹太法律（Torah）不单纯是一组法律条款，它还是一些伦理原则所补充和完善”，“在这种架构的背后表现出一种理念：只有法律规范是不足以公平应付团体中各类需要的，尤其不能处理天主对所拥有的绝对权利……这些伦理和法律上的规范是以民高尚民族精神的特征，同时这些高尚的民族精神又是以色列法律的标志”。^②在《圣经》中，道德规范与法律规范在众多时候是合二为一的，道德规范因与法律规范融合凸显“刚性”特征，伦理规范的调节力度和强制力增强，法律规范因道德规范的融合调节范围扩大，更具灵活性，一改律法主义“不易变化”和“死抠字眼”的弊端。

中国学者俞荣根在《儒家法思想通论》一书中从法制史的角度对伦理法作了界定。他认为，伦理法“是以儒家思想为指导的中国古代政治与法律。它以家族主义伦理为基点，将宗法伦常作为法的精神和灵魂：君权是夫权的延伸，国是家的扩大，体现家、国一体和君、父一体这样一种基本特点”，“它所揭示的中国古代以儒家思想为指导的法思想的基本特质或基本精神，是宗法伦理和家族人伦的”。他指出，儒家伦理法的基本含义包括三个层面：第一，儒家伦理法是把宗法家族伦理作为大经大法的法文化体系；第二宗法家族伦理被视为法的渊源、法的最高价值，伦理凌驾于法律之上，伦理价值代替法律价值，伦理评价统帅法律评价，立法、司法悉以伦理为转移，由伦理决定取舍；第三，在现实生活和政治生活中，以伦理代法律，伦理和法律之间没有明确的界限，宗法伦理道德被直接赋予法的性质，具有法的效力，从而形成了法律伦理化和伦理法律化的双向强化运动^③。儒家伦理法是道德和法律的混同，不同于规范法，后者是道德与法律的分离，具有严密的法律形式。在人类社会的早期，道德与法律的混同几乎是一切伦理、法文化类型的共同特点。儒家伦理法是世俗的、宗法的人伦道德与法律的混同。它以血缘情感为基础，以血亲家庭作载体，完全是活生生、经验的，不同于先验理性正义或超然的理性道德。儒家伦理法即具有理想法的价值，而又同时具有实

① [德]卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》上卷，第124—125页。

② 同上，第128页。

③ 俞荣根：《儒家法思想通论》，第137—138页。

在法的功能，完全是一个独特的中国式的古老法文化形态。^①

由卡尔·白舍客与俞荣根的分析可以看出：道德和法律在两大思想体系中，是水乳交融，是法律道德化和道德法律化，道德和法律互动的过程也就是道德法律化和法律道德化的双向强化演进的过程，而且这一特征根源、隶属于更综括的文明形式，在圣经犹太教那里是律法，在先秦儒家那里是礼。

道德规范不断上升为法律规范，是人类法律发展上最基本的主题之一。所谓道德法律化，主要侧重于立法过程，指的是立法者将一定的道德理念和道德规范或道德规则借助于立法程序以法律的、国家意志的形式表现出来并使之规范化、制度化。所谓法律的道德化，则主要侧重于守法过程，指的是法律主体把守法内化为一种道德义务，以道德义务对待法律义务。^②这是学者们基于现代学科分类作的解析。

英国法理学家哈特在《法律的概念》(The Concept of Law)指出：“法律在任何时候和任何地方的发展，事实上既受特定社会集团的传统道德、理想的深刻影响，也受到一些个别人所提出的开朗的道德批评的影响，这些个别人的道德水平甚至超过了流行道德的影响。”^③美国现代著名的法学家博登海默指出：“那些被视为是社会交往的基本而必要的道德正当原则，在所有社会中都被赋予了具有强大力量的强制性质。这些道德原则的约束力的增强，当然是通过它们转化为法律原则而实现的。禁止杀人、强奸、抢劫和伤害人体，调整两性关系，制止在合意契约的缔结和履行过程中欺诈与失信等，都是将道德观念转化为法律规定的事例。”^④他认为，法律的制定者经常会受到社会道德中传统观念的影响，许多道德中的最为基本的原则，大多不可避免地被纳入了法律体系之中，那些已成为法律一部分的道德原则与那些仍处于法律之外的道德原则之间有一条不易确定分解线。他说：“法律和道德代表着不同的规范命令，然而它们控制的领域却在部分是重叠的。从另一个角度看，道德中有些领域是位于法律管辖范围之外的，而法律中也有些部门在很大程度上是不受道德判断影响的。但是，实质性的法律规范制度仍然是存在的，其目的在于强化和确使人们对一个健全的社会所必不可少的道德规则的遵守。”^⑤

人类的伦理史和法制史告诉我们，道德与法律的关系是道德法律化和法律道德化交互强化演进的过程。道德法律化是人类的道德理念铸化为法律——善法之

① 俞荣根：《儒家法思想通论》，第139—140页。

② 范进学：《论道德法律化与法律道德化》，载《法学评论》，1998年第4期，第34、37页。

③ [英]哈特：《法律的概念》，张文显等译，中国大百科全书出版社1996年版，第181页。

④ [美]博登海默：《法理学：法哲学和法律方法》，邓正来译，中国政法大学出版社1999年版，第374页。

⑤ [美]博登海默：《法理学：法哲学和法律方法》，第379页。

形成过程；法律道德化是法律内化为人们的品质、道德——守法内化为道德义务的过程。圣经犹太律法与先秦儒家之礼是人类文明早期采用德法并治之治理模式的典型代表。伦理法之于犹太律法民族和中国礼仪之邦的造就功高至伟，律法和礼在人类文明早期的精妙与价值蕴藉于此。当然，道德法律化和法律道德化是先人无意识和学科未分化的结果，是道德规范与法律规范混杂、道德原则与法律原则合一的结果，与现代有意识自觉地使二者进行互动演进有原则的不同。因此，圣经犹太伦理和先秦儒家伦理都有这样的弊端：一是道德法律化虽凸显道德的强制性即“刚性”作用，但道德与法律义务和责任的等同实际上抬高了法律的标准；二是法律道德化虽体现立法中的道德精神，但有降低道德理想性和崇高性之弊端。法律与道德，是两种性质不同但又关系密切的社会现象，如何认识和看待这两种现象，以及怎样确定此二者之间的界限，不独古人与今人不同，同时代的人因为所处地域和文化背景的不同，彼此也会有很大的差异。古代社会，以盛产律法而闻名的近东和以设置礼仪而享誉的中国，因在整个社会 and 历史文化之中或多或少有泛道德的倾向，道德与法律的混同就很容易理解了。其实，从律法和礼之架构中隐约透露出的是：在道德和法律之间，仍存在一些过渡性、中介性的调节规范，是沟通道德与法律的中间“介质”，兼有道德属性和法律属性。犹太律法和儒家之礼提示我们，人类行为规范体系是一个庞大的系统，以往对社会调节系统的研究，法律界和伦理学各自偏重于硬、软两个方面。硬的方面主要是指法律，软的方面主要是指道德。前者用强制的手段迫使社会全体成员遵守某些基本规则，后者用舆论、习俗、宣传、教育等非强制性力量令社会成员自愿遵从某些基本规则。其实，除了软硬两套调节系统外，还有一套介于两者之间的中性调节系统，它既不纯属于法律，也不纯属于道德，而是各种行为调节规范的混合体，圣经犹太律法和先秦儒家之礼是典型的两种形式。

②律法和礼有普世价值。律法和礼是涵盖性和统摄性极强极广的文化范畴，宗教信仰、社会规范、政治制度、行为方式，都在律法和礼的统辖之下，人类文明的早期诸科含混、学科不分是共同的特点。在当代学科愈分愈细的情况下，把某一学科范畴和概念上升为“可公度性”的普世思想，难度之大可想而知。相反，如果我们把研究视角转向人类文明的早期就会发现，律法和礼是普及之各个学科，贯通之诸方面最为重要的文明机制，渗透于人类文明的方方面面，它们的贯通、协调、统摄功能高于其它文明机制，从律法和礼所涵盖的宗教信仰、社会规范、政治制度、行为方式等方面中寻求贯通诸科“可公度”的普世思想，比单方面将某一学科看似普遍性的思想强行推广更有意义。圣经犹太律法和先秦儒家之礼中有许多要素具有普世意义和价值，根据现代需求经由现代创造性的诠释、提炼、

转换，能成为人类所共有的普遍性的制度、思想和观念，成为现代社会健康运作的重要保证。圣经犹太律法的爱、平等、公正、契约、公义和先秦儒家伦理的仁、义、礼、智、信都是维持现代社会国家之间、人人之间、国家和个人之间的文明保障机制。如果消弭犹太律法神性的缠绕和先秦儒家之礼之等级性的束缚，我们从律法和礼之中得到的将是规则、秩序、制度、和谐等思想以及契约、诚信、中庸、沟通、对话、协商等理念。这些恰恰是全球化、市场化和网络化等现代文明所需备的，对世界各种文明间的“商谈”、对话更有突出的价值。

首先，圣经犹太律法和先秦儒家之礼是世界上两个古老民族宝贵的精神遗产。在古代近东和东亚，律法文明和礼乐文化不仅分别促进社会的秩序化，而且保证了社会和谐化。稳定和谐的秩序总要一定的规则、制度和一定的规范管理体系，律法和礼所规范、调节之目的就在于社会的秩序与和谐。作为一种社会规范，一种社会控制的手段，一种对秩序、修养、文明的追求，应该说律法和礼在人类社会中具有某种永恒、普遍的价值。律法和礼的基本精神既有作为糟粕必须批判的一面，也有作为精华值得吸取、借鉴的一面。例如，律法是“神法”和强烈排他性必须摒弃，而其中的规则、秩序、法治思想，特别是律法精神之公正、平等、怜悯等思想是依旧当今人类社会发展和人性丰富所必需的；先秦儒家之礼的宗法等级性必须消解，而礼强调人与人、人与社会、人与自然的和谐，人性的平衡、协调等理念，则具有普世价值。如果我们能将律法这一源自一神教的神本主义“法治”改造成现代意义上的法治，并用律法沟通道德、法律、宗教、契约之治，如果我们消弭礼之宗法等级的缺陷，将之改造、置换成适合当今社会需要的秩序、规则和规范，把礼作为道德、法律、政治、风俗、习惯的贯通机制，对现代法治和德治的建设肯定有意义。

其次，律法和礼都涵有当今人类文明所需要的价值观念。律法是维持人对上帝信仰的神圣要求和规范。通过上帝的权威和决定性形成的公义、平等和互爱的人间社会就是理想的社会。律法是古犹太社会在上帝观照下所形成的一种文明的秩序、规范和原则，是人们交往和公共生活最基本的保证。礼是“四海之内合敬同爱”（《礼记·乐记》）。礼乐教化的人文精神是人与人、族与族、文明与文明的相处精神，是协和万邦、民族共存、文化交流、思想融合宽容精神。可以说，律法和礼对今天世界文明之间的“商谈”、对话、沟通提供的是：一种秩序规则意识、一种协调相处精神，一种内容丰富、价值凸显的文化理念。

再次，文明间的对话需要有律法和礼之精神的调剂和协调。人类祖先深邃地洞察到律法与礼对人类社会健康运作、逼近理想之境的不可或缺性，律法和礼的秩序原理中包含着规范、有序、崇义、扶弱的因素，以律法原则和礼之道协调和

处理各种关系时，“中庸”^①是一个重要的方法，而中庸、中道和节制思想中包含着恰当、分寸、适度的原则。当今人类社会是多元社会、全球化社会，多元社会意味着信仰相异、传统不同的民族、国家、种族、社群可以和谐相处，全球化社会意味着和谐相处的宗教、政治、伦理、文化有必要谋求一个与此相适应的规范体系。^②从国际上的政治、经济、文化交往到现实生活中的各种人际交往，都要以相互尊重、礼让、平等、互利、契约、法律为前提，圣经犹太律法和先秦儒家之礼都蕴涵着这些思想和因素，具有对等承认、自我规范之理念和智慧的特质。因此，普世价值明显。

最后，律法和礼都是管理、控制和沟通的学问和艺术，是文明交往沟通的重要平台。律法和礼都具有管理、控制、规范、协调的功能和特点。相比而言，犹太律法刚性突出，儒家之礼柔性彰显，犹太律法控制特殊，儒家之礼调和见长。

“犹太教不鼓励民族成员遁居世外，以独善其身来获得永生；而要求成员在与他人、与集体的交往中完善自身的道德修养，从而求得整个社会的稳定和发展。民族的历史发展对犹太教提出的这种要求使得犹太教极其重视制定社会成员互相交往时应遵循的行为规范。”^③儒家之礼在社会运作中更具大气、调和的品质，笃信“万物并育而不相害，道并行而不相悖。小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也”（《礼记·中庸》）。世界范围内不同的族群、宗教、地域、语言的功能、作用、价值都是相对的，应在同一性中尊重多样性，在差异性中捕捉同一性。文明间的理解与沟通需要相互尊重、学习、礼让的精神，也需要自我管理、控制、规范的精神。因此，如果在文明间的交往、沟通、对话、理解中，以宽容的心态对待律法和礼的创造性转化，就不难发现它们其中的普世价值。

① 阿丁·施坦泽兹认为，在犹太教文化和儒家文化中，“存在着一个相似的、基于忍耐和把握中庸之道的道德理想观念”，即“恰当的原则、切合其所置身之环境需求的原则。”在犹太经典与儒家经典既能“找到带有这种相似性的总体观念，也能找到内容和风格几乎完全一致的单独语句。”见《阿伯特——犹太智慧书》诠释者前言。另一犹太处世书《天下通道精义篇》关于“主客、齐家、邻居朋友、修身之道”思想中的“中道、恰当原则”，与先秦儒家中庸思想也不谋而合。

② 任剑涛：《道德理想主义与伦理中心主义》，东方出版社2003年版，第95页。

③ 徐新：《走进希伯来文明》，第69页。

四、善恶与人性：圣经犹太伦理与先秦儒家伦理的重要问题

善恶问题是在两大伦理传统中占有重要地位。圣经犹太伦理善恶问题的认知和解决表现出犹太人独特的生存智慧和民族性特征。先秦儒家伦理关于人性善恶的双面理论设计说明：人只有在道德化的道路上才能显示和提升人之为人的人格。

(一) 圣经犹太善恶观的基本观点

首先，善恶问题与文明嬗变同步。《圣经·创世记》中关于人类始祖——亚当和夏娃的故事妇孺皆知，当时这两人天然淳朴，率性自然，不知善恶，不辨是非，无生、老、病、死与忧、愁、恐、惧，乐融融，喜陶陶，生活在上帝特意安排的伊甸园。上帝警告人类始祖，“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”（《圣经·创世记》2：17）。然而，因蛇的引诱，二人违背了上帝的警告而偷吃“知善恶果”，并知善恶、明是非、辨美丑。人类始祖由率性自然、不知善恶到能区分善恶、美丑是因知识、智慧的增长、好奇心的驱使、物质财富的诱惑等原因所致。虽然《圣经》把人类对善恶的认知和善恶知识的增长这一漫长复杂的过程简化为偷“善恶果”简单的故事，但从中我们能清楚的看到：一是人类始祖背离了上帝的意志，实际是人类始祖创制的文明模式背离了上帝为人类设计的文明模式；二是善恶知识的追求较早进入人类文明视阈，人类始祖善恶知识的增长与人类文明展开同步起始。

善恶是一种对事物的评价态度，是一种道德的观念，不同民族对善恶的看法相去甚远，一种行为，在一个民族看来是善的，也许另一个民族看来就是恶的，原因在于善恶是文化标准。《圣经》中“知善恶果”后而做出的判断，代表的既是具有普遍意义一种文明形式，又是一种具有价值判断性质的标准。当然，这种早期的善恶思想粗浅而简单：上帝是一极，人是另一极，尊重上帝的意志就是善，反之则是恶。由此可见，犹太先民早期的善恶思想基本镶嵌在神人架构之中，这是由当时的思维水平和认知能力决定的。人类被逐出伊甸园决非坏事，而是踏上了自己追求分辨善恶的历程，也是踏上了自己文明历史的历程。傅佩荣认为：“犹太人的神从亚伯拉罕开始，就深深介入人间的际遇，有时到了烦恼不堪的程度。……宗教是‘人神关系之体现’：在神方面，本性永恒一致；在人方面，想

法因时因地而改变；两者的关系有如化学实验一般，总是随着人这一方面的变动而产生新奇的状况。神之所以有历史，完全是人造的。”^①

其次，行善是上帝的道德命令，也是律法应有之义。犹太先民很早就把善恶问题纳入思考的视阈。《圣经》记载：“耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶。”（《圣经·创世记》6：5）因贪欲、暴力等罪恶横行于世，故上帝以洪水灭世，挪亚获救只因他是一个义人，一个正义、仁慈、善良之人。上帝拣选亚伯拉罕，要求他与众子和他的眷属，遵守上帝之道，秉公行义（《圣经·创世记》18：19）。律法规定，“只要敬畏耶和华——你的上帝，遵行他的道，爱他，尽心尽性事奉他，遵守他的诫命律例”（《圣经·申命记》10：12），“耶和华眼中看为正、看为善的，你都要遵行，使你可以享福”，上帝的一切诫命，谨守遵行，“这就是我们的义了”（《圣经·申命记》6：18，25）。先知们认为人类和以色列的兴衰成败都是上帝赏善罚恶的结果，他们强烈呼吁：“世人哪，耶和华已指示你何为善。他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的上帝同行。”（《圣经·弥迦书》6：8）追求公义，不枉正直，至公至义，是律法的基本要求，也是善的基本内容。对犹太先民而言，善与义主要集中体现为人们对于律法的遵从，律法是上帝与人之约，律法本身也是伦理性的，内含着犹太先民信仰中的道德主题。因此，善说到底是对上帝律法以及“你不可”要求的回应上。律法规定的“你不可”，实际是对人敬畏上帝、爱上帝的一种命令。“你不可”的命令和人对于上帝爱与敬畏的回应、互动，就是善的追求与渴望。利奥·拜克说：“体验到如何去创造善，自然就会把善变成现实。假如善以上帝诫律的形式展示给人，假如有创造力的人的信仰源自对作为支配者的上帝的浓烈信仰中，那么善就会作为不变的现实出现在人的面前。善自无条件的源泉而来，产生于全部存在的意义中，并在永恒中找到自身的保障。与善一道进入人们生活的是真实与确定性的东西；善对人表现为无条件的命令，因此也是超越了一切争论的东西，是要求人们必须作出决定——他必须接受之或拒绝之——的东西。由于伦理学和宗教在内在根基上彼此联系在一起，所以，对善来说，上帝的命令就有了人的伦理约束的意义。”^②总之，在圣经犹太伦理中，善与正义、公道、仁慈、怜悯、孝相连，行善是上帝道德命令，也是律法应有之义。

再次，上帝是善恶的标准。《圣经》说：“你若留意听从耶和华——你上帝的话，谨守遵行他的一切诫命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下万民之上。你若听从耶和华——你上帝的话，……福必追随你，临到你的身上。”（《圣

^① 傅佩荣：《人神交流关系的历史》，载[英]凯伦·阿姆斯特朗《神的历史》序，海南出版社2001年版，第3页。

^② [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第113页

经·申命记》28: 1-2) 反之, “你若不听从耶和华——你上帝的话, 不谨守遵行他的一切诫命律例, ……诅咒都必追随你, 临到你的身上。” (《圣经·申命记》28: 15) “遵行他的道, 他必照着向你所起的誓立你作为自己的圣民。天下万民见你归在耶和华的名下, 就要惧怕你。” (《圣经·申命记》28: 9-10) 信奉耶和华上帝是唯一神, 遵守上帝的诫命, 行上帝之道就是善; 违背上帝的意志和诫命, 崇拜偶像便是恶, 为恶者将面临诅咒和重祸, “耶和华因你行恶离弃他, 必在你手里所办的一切事上, 使诅咒、扰乱、责罚临到你, 直到你被毁灭, 速速地灭亡。耶和华必使瘟疫贴在你的身上, 直到他将你从所进去得为业的地上灭绝。” (《圣经·申命记》28: 20-21) 上帝还用疾病、干旱、虫灾等惩罚违背其意志的人, 诅咒信奉异族神灵的人。“这书上所写律法的一切话是叫你敬畏耶和华——上帝可荣可畏的名。你若不谨守遵行, 耶和华就必降奇灾, 就是至大至长的灾, 至重至久的病, 加在你和你后裔身上, ……直到你灭亡。” (《圣经·申命记》28: 58-59, 61) 信奉唯一神耶和华, 遵行律法, 亦即持守正义、公道、仁慈、怜悯、孝、诚实、谦卑、勤勉、慷慨等律法要求, 就是善; 恶是行律法所禁之事而产生的罪恶, 而崇拜偶像和异族之神是最大的恶, 愤怒、私通、奸诈、懒惰等也是恶的表现形式。先知以赛亚认为, 恶是“那些以房接房, 以地连地, 以致不留余地的, 只顾自己独居境内”的人; “那些清早起来追求浓酒, 留连到深夜, 甚至因酒发烧的人”; “那些以虚假之细绳牵罪孽的人”; “那些称恶为善, 称善为恶, 以暗为光, 以光为暗, 以苦为甜, 以甜为苦的人”; “那些自认为有智慧, 自看为通达的人”; “那些勇于饮酒, 以能力调浓酒的人, ……称恶人为义, 将义人的义夺去”的人。(《圣经·以赛亚书》5: 8, 11, 15, 18, 20, 21, 22) 可见, 犹太之善恶观, 是以一神信仰为核心, 善恶标准主要是对上帝及其律法的态度: 信奉、崇拜、敬畏上帝, 恪守、遵从上帝律法就是善, 崇拜偶像、信仰他神、违背上帝意志和律法就是恶, 上帝的意志和律法是善恶之最终标准。

最后, 人性善恶也是圣经犹太伦理一个重要内容。圣经犹太教时期, 善恶问题上的一个重要特点, 就是宗教之善恶与伦理之善恶含混不分。《摩西五经》和《先知书》中, 善恶思想仍属前伦理时代的思想。善恶的标准是以信仰的向背为标尺, 善恶取决于对上帝律法和契约的遵从, 在很大程度上, 是把罪作为善的对立面。“你自己的恶, 必惩治你; 你背道的事, 必责备你。由此可知可见, 你背弃耶和华——你的上帝, 不存敬畏我的心, 乃是恶事, 为苦事。” (《圣经·耶利米书》2: 19) 对犹太先民来说, “每一种恶都是一种反对上帝的罪, 因而也是反对保障人类生命自由因素的罪。敬畏与爱上帝的人在自身中就感觉到那种神圣的嫉恨: 他憎恶和仇恨的不仅仅是这种或那种恶的行为, 而且就是恶本身。……”

对上帝的信仰不允许存在投机取巧的道德中立论，以及对人间细微错失的漠然态度，或者说懈怠态度。”^①先知主要是从情感和道义方面说明善与恶的。善是厚爱、宽容、仁慈。恶是不忠、不信、见利忘义、背叛契约行为。先知警告人们，要将“善人与恶人，事奉神的与不事奉神的，分别出来”（《圣经·玛拉基书》3：18），求善对人生价值极大，先知阿摩司要求人们：“你们要求善，不要求恶，就必存活”，不断地内省自新、净化自己的心灵，使公义和善之美德得以回归。“要恶恶好善，……秉公行义”（《圣经·阿摩司书》5：14，15）。在此，我们发现，犹太人生活的核心是律法和道德，决非是巫术和神话，只不过他们通过信仰上帝来维护人类的尊严和道德自律。

但应指出的是，由于耶和华上帝是宇宙和人类一切价值的创造者，是万物之本之源，那么善、恶也必定集于一身。善、恶同本同源，是对上帝至善、原善的完满性的消解和损害。“解决的方法是把神的冷酷、残暴及其对人类造成的灾难解释成对人的恶行的惩罚和对其选民背叛行为的审判；这种审判和惩罚是一种拯救的手段，可以使其选民进行深刻的内省和自新，使公义和美德得以回归，从而得到拯救。”^②人格神上帝集善恶一身与其完满性的矛盾，实际承认了人性中善恶同时存在，同本同源，只不过因为他们提出独特的“罪”的观念，掩盖了这一问题而已。人性善恶问题的探索在圣经犹太教时期仅仅是初步、朦胧和零碎的，同时，因“上帝之光”不可避免地遮蔽了理性的思考，流偏失要之缺亦很明显。

（二）先秦儒家的人性论与善恶观

人性学说是中国先秦儒家提出其治国方略的基本前提。孔子未对人性问题作系统的探讨，其弟子子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也已矣。”（《论语·公冶长》）孔子在《论语》中只是说过：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）因他无具体详细地诠释，以致令后人对“性相近”理解产生很多分歧：是道德性还是自然性的相近？严格地说孔子没有建立起人性善恶的命题，但他将“性”与“习”对应，把“性”作为人本性的思考奠定了先秦人性双面设计的基本理论雏形，而孟、荀各具创造性的拓展，基本构建起了先秦儒家人性双面设计的基本理论格局。

孟子“性善说”力图解决善恶规定的普遍性问题，对人性善恶作了比较系统伦理、政治和哲学上的论证。他从确立人性的本质出发，说明人的本质不是自然性而是社会性。孟子认为，人之本性与动物之本性是有区别的，故此，他反驳告

① [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第116—117页

② 朱维之：《希伯来文化》，第89页。

子的自然人性说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性欤？”（《孟子·告子上》）告子的“生之谓性”是指人的生理本能，特别是食色两种欲望，即“食色，性也”。“生之谓性”是以生理本能和欲望为人性的本质。因此，人性既非善，又非不善，是“无善无不善”。孟子反对告子的自然性说，认为决不能把犬、牛之性类比人之性，人与禽兽有本质之别，更不同意把情欲等自然属性作为人的本质属性，人性不同于兽性。人性有先天向善的趋势，顺乎人性发展，则能成善而行仁义。善成为人的内在本质，并确立为最高的道德价值。孟子的性善说根据在于他认为人性中有天赋的“善端”：“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，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，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，无惻隐之心，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。惻隐之心，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。有是四端，而自谓不能者，自贼者也；谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣。若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）惻隐和羞恶等是人的一种常态，是“人皆有之”，具有普遍性。普遍存在，亦是天然所固有，无人例外，非个人能力所及，于是就成为一种绝对和极致。故性善“人皆有之”，“我固有之”。孟子认为，这种人所固有的心理常态就是仁义的萌芽之所在，是仁义礼智的本原。既然人性是善的，接下来的问题就是如何充分施展人的这一性善本质，也就是如何依据性善而实践的问题了。

“善端”是天赋的，是道德意识的萌芽。“人之所以异于禽兽”，主要体现在人有“善端”即人有道德意识的萌芽上面，这是人之所以为人的内在根据。孟子实际上是把道德意识作为人的本质属性，作为人区别于动物的根本标志。而道德意识作为社会的伦理关系的反映，实际上是人的社会性的表现。孟子从道德意识角度界定人性，即从人的社会性角度界定人性，这无疑是可贵的探索。但孟子性善说的缺陷就在于把人的道德意识看成是天赋的，给其论敌留下许多致命的弱点。当然，孟子并未否定人性中的自然性，他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。”（《孟子·尽心下》）孟子认为，“口之味”等生理本能虽亦可称为“性”，但它们实际上是由自然所赋予人的一种不可避免的必然性，这种必然性实质是“命”，而“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《孟子·尽心下》）仁、义、礼、智皆是上天赋予人的一

种不可避免的必然性，就此而言可以称之“命”，但它们实际上是人有别于动物的根本依据，是人的社会属性亦即本质属性的体现，这种必然性的“命”实际是“性”。孟子的性命统一思想表明，他初步认识到了人性乃是人的自然性与社会性的统一，他对道德意识与生理本能、社会性与自然性、“性”与“命”的初步区别，实质是人自我意识的提高。但需要指出的是，孟子使用“性”的概念时实际上排除了“命”的缠绕，性是社会性而非自然性，“性”成为一种对道德意识的规定。孟子主张天赋善性人皆有之，在理论上预设了人性的平等，其真正的目的在于提高人求“善”的信心，发挥人向“善”的主动性，也就是让人充满信心、积极主动地去追求一种理想的道德人格和理想的道德价值。因此，孟子提出“人皆可为尧舜”的论断，它充分肯定了任何人都有实现其理想人格和人生价值的能力。孟子认为，虽然人的本性是善的，但是每一个人之行为却有善有不善，并非可以不加努力完全自动地依据本性去行善。遵守性善的人，就是顺受其正，就得天之助，得人心，就是正命，就得以成功。不遵守性善的人，就不得天助，不得人心，就非正命，要逆天而亡。有行之者，有不行之者，孟子最后的关键是聚焦在“取舍”上。所以，他说：“求则得之，舍则失之”（《孟子·告子上》），强调一个“求”字。孟子的人生哲学是一种求“善”的哲学，人生而有“善端”这种“善”的萌芽，是人求“善”的内在根据，人发掘、扩充先天“善端”——“善”的萌芽使之逐步具备完美的善性——道德性，而完美善性的具备和拥有亦即真正实现了理想的人格和理想的人生价值，它们都体现了最高的善。因此，孟子的性善论并不是肯定每个人都具有现实的“善”，主旨是强调每个人都具备可能为善的本性，即天赋的人性是一种可能的善。孟子从性善论推演出理想人格、人生价值以及道德修养等命题，也为之以“仁政”为核心的政治哲学奠定了伦理基础，从而构建了一个内在逻辑上环环相扣的思想体系，形成了先秦儒家人性双重设计的重要一面，预制了后世关于善恶问题的重要理论格局的主导性一面。

孟子的人性论回答了为善为何是可能的这样一个问题，他把不善归之于主体后天环境的选择和影响。但本来之善在环境的影响下如何变成恶？孟子的回答难以令人信服。孟子性善论的困局和缺陷实质昭示，善恶之人性若做单向度的取舍和设计，固执性善的一面，人性的完整性理解难以保证，性善论难以自圆其说而遭受其它学说特别是性恶说的诘问和攻击，就成为不可避免的了。

晚起的另一位儒学大师荀子从另一面对人性进行了理论设计。荀子反对性善之论原因是：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而

归于暴。”（《荀子·性恶》）从人之性、顺人之情导致争夺、暴乱，纵性情、安恣睢产生小人，放纵性情与礼义辞让相悖。性恶有古今经验的验证，“性善则去圣王，息礼义矣；性恶则与圣王，贵礼义矣。故鬻栝之生，为枸木也；绳墨之起，为不直也；立君上，明礼义，为性恶也。”（《荀子·性恶》）性恶待治，然后才可归于善道；人性相类，君子、小人之分都因后天修习的不同而已。荀子认为，人之命在天，天地者，“万物各得其和以生，各得其养以成”，“天职既立，天功既成，形具而神生”（《荀子·天论》）。既然人是由天而生的，人情也就出于天情，同于天情。出于天情、同于天情的人情就叫做“性”。荀子说：“性者，本始材朴也”（《荀子·礼论》），“生之所以然者谓之性”，“不事而自然谓之性”，“性者，天之就也；情者，性之质也”（《荀子·正名》）。而“好恶、喜怒、哀乐臧焉，夫是之谓天情”（《荀子·天论》），“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情”（《荀子·正名》）。与孟子一样，荀子认为食、色、喜、怒等是人的先天性情，是人情之所不能免，是人所共有的。但在性情与仁义的关系上，二者分歧清楚。孟子把食色和仁义都看作是出于先天的人性，荀子则认为人性只限于食色、喜怒、好恶、利欲等情绪欲望，君子与小人皆如此。所以，荀子说：“人之生也固小人。”“人之生也固小人”就叫做“性恶”，而仁义道德则是由后天所学、所行、所为、所得。荀子之“性”实际是人之自然属性，即主要是人的生理本能。荀子说：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。可以为尧、禹，可以为桀、跖，可以为工匠，可以为农贾，在执注错习俗之所积耳。”“材性知能，君子小人一也。好荣恶辱，好利恶害，是君子小人之所同也。”“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。”“尧禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修修之为，待尽而后备者也。”（《荀子·荣辱》）人的自然属性本无善恶之分，之所以断其为恶，原因是情欲为不道德行为产生的根源，荀子在此意义上把人的自然性归结为“恶”。

针对孟子人性本善，恶来自人本性的丧失。荀子说：“今人之性，生而离其朴，离其资，必失而丧之。用此观之，然则人之性恶明矣。所谓性善者，不离其朴而美之，不离其资而利之也。使夫资朴之于美，心意之于善，若夫可以见之明不离目，可以听之聪不离耳，故曰目明而耳聪也。今人之性，饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休，此人之情性也。今人饥，见长而不敢先食者，将有所让也；劳而不敢求息者，将有所代也。夫子之让乎父，弟之让乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反于性而悖于情也；然而孝子之道，礼义之文理也。”（《荀子·性恶》）

朱伯崑释曰：“人要是丧失其善的品质，恰好证明人性恶。因为性是生来具有的材质，不会丧失，既然可以丧失，可见人性不是善的。所谓‘性善’无非是说把生来就有的材质发扬光大，可以把饥欲食，寒欲暖等生而具有的性情发扬光大，不仅不能导出孝悌等道德行为，反而导出只顾自己不顾父兄的非道德行为。因为孝悌行为‘皆反于性而悖于情’，可见，人性是恶的。”^①荀子把好利恶害归之于人的自然属性，把人的自然属性看成人性的本质，并且认为自然属性是同道德行为对立的，从而以自然属性为恶，其目的在于说明道德行为不是出于人的本性。

荀子又云：“凡古今天下之所谓善者，正理平治也；所谓恶者，偏险悖乱也。是善恶之分也已。今诚以人之性固正理平治邪？则恶用圣王，恶用礼义哉！虽有圣王礼义，将曷加于正理平治也哉！今不然，人之性恶。故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。”（《荀子·性恶》）韦政通认为：“荀子由‘正理本治’说善，由‘偏险悖乱’说恶……如此区别善恶，又显示两点意思：①荀子说善说恶纯是由人之行为着眼，不是从动机说的。这和他由自然之性到性的过程之陈述正相吻合。②由偏险悖乱的行为界定恶，则能治之礼义之效用之所及者，只能及于人之行为。客观的礼义，对治外在的行为，荀子之道的表现可全不涉及人的主体一面，这是客观的礼义做出发点，必然导致的一个结果。”^②

“人之性恶”命题虽为荀子人性论的鲜明标志，但他提出的“其善者伪也”的新命题更有意义。荀子曰：“凡人之欲为善者，为性恶也。夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外。故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。今人之性，固无礼义，故强学而求有之也；性不知礼义，故思虑而求知之也。然则生而已，则人无礼义，不知礼义。人无礼义则乱，不知礼义则悖。然则生而已，则悖乱在己。用此观之，人之性恶明矣，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）人之善性非与生俱来，人的天性中无善性或道德性，故人后天应积极求善，经外部道德教化与自身道德修养，努力使自己具备善性，即“礼义”之德性，需后天“强学而求有之”、“思虑而求知之”，否则，人难以获得自己的本质属性。他说：“不可学、不可事而在人者谓之性，可学而能、可事而成之在人者谓之伪。是性、伪之分也。”（《荀子·性恶》）“心虑而能为之动谓之伪，虑积焉、能习焉而后成谓之伪。

① 朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京大学出版社1984年版，第109页。

② 韦政通：《荀子“天生人成”一原则之构造》，载梁启超等著：《中国哲学思想论集》先秦篇，水牛出版社，第202页。

正利而为谓之事。”（《荀子·正名》）性和情是天生的，但人的后天选择、思考、学习、行事则完全取决于人，应该由人自己承当，“天”亦不可干预人事，“伪”、“虑”、“学”、“行”，正是荀子立论所凸出的。荀子认为，人的道德属性决非孟子所言是由天赋予的一种先验的存在，而是后天教化和修养逐步培育成，是后天人为的产物，这无疑是正确的。但荀子立论之误在于视“礼义”（道德性）为“圣人之所生”，是圣人“积思虑，习伪故”而定“礼义”（《荀子·性恶》），并以之教化百姓，而百姓习礼义、行礼义，渐具礼义之德，获得人之为人的本质属性，即道德性。韦政通认为：“孟子性论在荀子心目中最大的缺点是，如承认孟子所说的性善，则礼义的效用就根本无从说起。……在荀子，礼义是客观的，它代表着善的标准；客观的礼义要发挥它的效用，即必须有一组恶的事实和它对应；即：有能治能化者，必当有被治被化者，否则礼义即不得其用，礼义亦不足贵。须知隆礼义是荀学的根本宗旨，礼义是系统的绝对中心，是唯一的道；他的一切思想皆以符合此宗旨及完成此道的效用为依归。性恶之论，是荀子完成其效用的主要部分，故贵礼义必贱性情。由性情之贱，以证礼义之足贵；由性情之恶，以彰著礼义之为善。”^①

荀子所谓的“性”虽是自然属性，但他推演和诠释的人性却是自然属性和社会道德属性的统一，是“性”与“伪”的统一。道德属性是“人之所以为人者”，（《荀子·非相》）是人别动物之根本。荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）荀子把道德即“义”作为人与动物的根本区别，把道德性规定为人所以为人的内在根据和人的本质属性。在此，我们可以发现，荀子和孟子对人性善恶的双面设计的理论格局虽然迥然异趣，但最终可谓是异曲同工：荀子人性之恶之“性”纯粹是人的自然之性，人性则是自然属性与社会道德属性的统一；而孟子之性善之“性”主要是道德之性，是人的本质属性和人之所以为人的内在根据，但从“人之所以异于禽兽者几希”言论中可以洞见，孟子也承认人性中有动物性即自然性的一面，其人性也是道德性与自然性两个层面。

表面观之，孟荀人性论势如水火，各执一端，但实质而言，所同大于所异。孟子之性善论既是性本善论，又是性可为善论。后一点使他又与主张性恶的荀子趋向一致。人性本善的“本”有两个含义，一个是本来的“本”，一个是本质的“本”。孟子认为人性既是本来的善，又是本质的善，而仁义礼智等道德规范是人本性的逻辑展开；荀子主张人性本恶，人本来是恶，但本质未必是恶，后天的教化可令

^① 韦政通：《荀子“天生人成”一原则之构造》，载梁启超等著：《中国哲学思想论集》先秦篇，第201页。

人向善，仁义礼智等道德规范是人性改造的结果。孟、荀都把道德性作为人的本质属性，都把人性理解为自然性与道德性的统一。二者虽然一个道善，一个言恶，但实际上又却都承认人性平等追求。性善说认为人性在“善”的基础上是平等的，性恶说认为人在“恶”的基础上平等的，性善和性恶说结果殊途同归：孟子坚信“人皆可以为尧舜”，荀子主张“涂之人可以为禹”。冯友兰指出：“孟子所谓性善，乃谓人性中本有善端，人即此善端，‘扩而充之’，即为尧舜。荀子谓人性之恶，乃谓人性中本无善端。非但无善端，且有恶端。但人性中虽无善端，人却有相当之聪明才力。人有此才力，若告之以‘父子之义’，‘君臣之正’。则亦可学能之。积学既久，成为习惯，圣即可积而致也。”^①二者充分肯定了任何人都有实现其人格及人生价值的能力，人的价值是在同自身的欲望斗争中提升与拓展的，人只有在道德化的道路上才能充分显示和提升人之为人的人格，孟、荀人性论在向“善”上是一致的。同时，二者也都恪守“重义轻利”价值观，都认为功利是诱发道德败坏的根源。但当孟、荀用统一善恶标准去审视、判断不同层次、不同领域的问题时，因时代与境域的差异，又使他们得出截然相反的结论。由上可见，先秦时期孟子的性善论和荀子的性恶论无论是从理论形式还是致思的取向上，都奠定了人性问题善恶双重设计的理论格局。如果将孟、荀人性论置于先秦儒家整个伦理体系的宏观架构中检视，就会发现人性的双重设计实质是一体两面、一而二、二而一的问题，单向度的取舍和对任何一面优势地位的强调，人性完整性的理解难以保证，孟、荀立论教训应是前车之鉴。

（三）善恶观之比较

1、两种善恶观之异

善恶是宗教与伦理、人生与信仰的两大主题。两个民族的思想精英很早就把善恶问题纳入宗教和伦理思考的视阈，建构了具有各自民族特色的善恶观及其评价机制和标准。但就两大伦理体系设置善恶的前提、内容和标准，却有极大的差异。

①善恶立论的前提相悖。对圣经犹太伦理而言，善有神性的根源，上帝及其律法（道德）是善恶的标准，人敬畏上帝，行上帝之道，回应上帝之爱，就是最大的善。因此，善之于犹太教及其伦理，有一个神性的本原，行善、向善以及由此衍生的善之具体表现形式不过是对上帝之原善的复归。其实，人格神上帝之原善不过是人性之善的内容和形式抽象和升华后，赋予了上帝耶和华，但在一神教架构中，上帝之原善、至善与人性之善却做了反向的解释。人性善恶问题的探索在

^① 冯友兰：《中国哲学史》上册，华东师范大学出版社2002年版，第218页。

圣经犹太教时期，尚未清晰勾勒出来，还处于朦胧、零散的初始阶段，关于人性善恶之同源同体的思想尚处于萌芽状态。

对先秦儒家而言，人性是善恶坐标主轴，对人及其本质的勘定是先秦儒家思想重要的向度，道德规范、礼仪制度的设置，皆以人性之善恶的定位为依归，而外在体制性和制度性的规范礼仪又是人性完善必要的方式和手段。先秦儒家之性论是人论而非物论更非神论。人性之善恶立论虽各有偏颇，但以人及其本质为思考中心而展开思想运作的机制和历程却是深刻有效的。

这里的比较并不足以说明两种善恶观孰优孰劣，就理论的神圣性和钳制性而言，圣经犹太教的善恶观要显得更为突出，上帝至高无上的监督而形成的他律机制是人弃恶向善重要原因；就理论的系统性和深刻性而言，先秦儒家之人性善恶思想则略擅胜场，先秦儒家“对善恶不同的层次进行了辨析，对人性的善恶进行了辨说，对各种观点加以比较、综合，建立起与形而上学相通、涵盖认识论、伦理观、政治历史观等各领域的性命之学，形成了关注人性问题的学术传统。”^①儒家对人性观照与解读是多维度、贯通性的，对人的本质体认更具饱满性和穿透力。

②善恶观的特点有异。宗教之善恶与伦理之善恶混杂，是圣经犹太教之善恶问题上的一个重要特点。在《圣经·出埃及记》中，一类恶是指天灾、人祸和偷盗、说谎、杀人等，一类是指崇拜偶像、信奉异族神祇等。恶尚未与自然灾害和生理的疾病、痛苦、死亡区别开来，甚至是以禁忌形式出现的。在《圣经·先知书》中，先知虽已经将伦理善恶与自然灾变、人祸区别开来，但他们设计的“好人范型兼备宗教崇拜上的善和伦理道德上的善；而坏人范型则兼备宗教崇拜上的恶和伦理道德上的恶”。^②早期先知谴责恶欲膨胀、道德沦丧，把以色列的兴衰成败都是上帝赏善罚恶的结果，但在很多情况下，也把罪视为善的对立面，宗教罪是众多恶行中最严重的，叛教、崇拜异族神、偶像、亵渎耶和华上帝、妄称上帝耶和华的名，都要处以极刑。有时把属于道德意义“恶”也看作是“罪”，如，社会生活中的骄横、奢华和经济商业活动的获利行为。

西周以降，随着人文主义的兴起，先秦儒家对善恶问题的理解早已经摆脱原始禁忌和宗教的缠绕，而是理性思考的结果。在孔子那里，善主要是指以“仁”为主心的“忠”、“孝”、“信”、“诚”、“敬”、“惠”等德行，其界定皆是结合人的社会行为而确定的。孟、荀等儒家后学亦沿袭了这一路径，他们所列出的善行之条目，亦不脱人世伦理之范围。即恶而论，儒家的观点主要是把身体欲望的无度要求、囿于自私之情感等背离社会化要求的行为视为恶行。因此可以

① 赵敦华：《人性和伦理的跨文化研究》，黑龙江人民出版社2004年版，第2页。

② 翁绍军：《神性与人性——上帝观的早期演进》，第117页。

说，先秦儒家善恶观的着眼点实在于对群己关系的处理：指向家庭之和睦、国家之统一、社会之安定的行为则归之为善；反之，拘于小我之私、耽于口腹之欲、营于一己之利的行为则归于为恶。

③善恶标准不同。“善”和“恶”是道德行为和道德事件最一般的道德范畴。在伦理学的最一般意义上，所谓善是指某一行为或事件，符合于一定社会道德原则和规范所表达的要求；而所谓恶，则是指某一行为或事件，违背一定社会的道德原则和规范所表达的要求。^①

圣经犹太律法规定：只要敬畏上帝，遵行上帝之道，爱上帝，尽心尽性事奉上帝，就是善的行为和品行，所以，“耶和华眼中看为正、看为善的，你就要遵行”，上帝的一切诫命，“谨守遵行，这就是我们的义了”（《圣经·申命记》10：12；6：18，25）。追求公义，不枉正直，至公至义，是律法的基本要求，也是善的基本内容。“善恶的区别相对人的抉择来说是永久、不变和永恒的问题。这种差别无传统可溯源，亦不能归属于偶然，甚至也不能归于聪明人的观念意图。这种差别以唯一的上帝的存在为根基。”^②亚伯拉罕·海舍儿说：“我们不是为了一个抽象的责任概念而对恶宣战的。我们行善并非因为善是一种价值，或者因为行善有效用，而是因为行善是我们对上帝应尽的义务。上帝创造了人，‘他眼见为善’的事物，对于人也是善的。生命既属于人，也属于神。人是上帝的儿女，而不仅仅只是社会的一种价值。我们可以撇开上帝而去探究事物，但是我们不能撇开上帝而作价值判断。……要不是因为上帝的意志，就不会有善；要不是为了人的自由，善在历史上就没有适当的位置。”^③一句话，善根源于上帝，上帝及其律法是善恶的最终标准和根据，这是圣经犹太伦理的一个重要思想基础。

先秦儒家文化是以人为本位为中心的文化，伦理是以人为本位为中心的伦理。葛兆光认为：“一般来说，着眼于社会秩序的思想家往往过于重视人在社会中的关系即人与人之间的等级定位与调适合作，而不太重视个体存在状态的自由与真实，……儒者中的孟子、荀子，无论他们持性善之说还是性恶之说。他们对于一个‘人’的价值评判，仍是以他在社会上的道德品格或功业成就为基准，人如果不赢得社会舆论的赞扬或政治权力的认可，不取得家、家族的尊重，很难被认为是实现了‘人’的价值。尽管‘求其放心’之中也有精神的自我完善、道德自我提升的内容，……但善、信、美、大、圣、神的评价依据仍然是一个人在社会中的行为、道德、价值以及意义的实现，而人的生存意义实现取决于人的性情，人

① 罗国杰主编：《伦理学教程》，中国人民大学出版社1985年版，第383页。

② [德]利奥·拜克：《犹太教的本质》，第113页。

③ [美]亚伯拉罕·海舍儿：《觅人的上帝》，郭鹏等译，山东大学出版社2003年1版，第353页。

的性情差异取决于人的修养，人的修养取决于人的等秩，人的等秩从一开始就决定了人的品格与价值。”^①对先秦儒家来说，善恶标准最终是以家、国、天下为根据。赵芳仁认为：“善恶之辩着重点在个人心中处，而人伦道德的重点则在人群关系上。即人与人的关系。两者的着重点不同，但其出发点与终极点则相同，就是以道德的实践，达到世界大同天下太平的理想之境。”^②人不是宇宙中的个体生命存在，必须生存在人群中，没有社会作为人生坐标的参照系，个人的价值就难以实现。

对人之善恶品行及结果，上述两种善恶观，都有一个外在的评价标准，只不过一个是超然的上帝意志，一个是现实的社会需要。

2、善恶观之同

圣经犹太伦理与先秦儒家伦理虽属不同文化背景下的伦理模式，但在善恶关系的认知与改造、善的理念、善恶评价方面，又有相通之处。

①他律与自律的统一。善的养成和恶的去除问题亦为善恶观之重要内容。即此问题而言，犹太伦理偏重他律，人去恶从善主要是外在律法的要求，而人之善行与恶行都有一个外在的他者——上帝的监督；先秦儒家偏重自律，人的道德化之实现从根本上讲不是出于外在的禁锢与约束，而是来自基于切己自反而获得的道德体认，“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）犹太善恶观主要侧重把宗教与人性对接，在宗教中解读人性，进而达至对民族精神和民族性格型塑之目的；而儒家善恶观主要把伦理与人性勾链，在文化特别是在伦理和政治中诠释人性，进而实现“修齐治平”的主旨。

但是，任何伦理体系都是自由选择与社会规约的统一，亦即自律与他律的统一，犹太与儒家也是如此。因此，二者在去恶从善的方法上，又颇有同趣。圣经犹太伦理之善恶观，在方法上也注重自律，他们“罪在自身”的思想，也特别注重个人的内省、自新和道德上自我净化。先知以西结书说：“义人若转离义行而作罪孽死亡，他是因为所作的罪孽死亡。再者，恶人若回头离开所行的恶，行正直合理的事情，他必将性命救活了。因为他思量，回头离开所犯的一切罪过，必定存活，不必死亡。”“你要将所犯的一切罪过尽行抛弃，自做一个新的心和新的灵，以色列家啊，你们何必死亡呢？”（《圣经·以西结书》18：26-28，30-32）。先知们对自律在善性培育中的作用是有深刻认识的。

先秦儒家的伦理体系中对他律也是相当注重的。如孔子即以“克己复礼”来对“仁”进行界定，以“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜

① 葛兆光：《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》第1卷，第181页。

② 赵芳仁：《文化与宗教》，第86-87页。

渊》)为“为仁”之具体方法。孟子认为守善扬善,固然需要存心、养性、尽心、知性的自我努力与奋斗,但更需要良好的教育与政治法制等外在的社会规约。荀子认为去恶从善、“化性起伪”不仅需要“积善成德”、“由跬步致千里”的自我修身与学习,更需“圣人”的“礼义之化”,“师法”的正确引导,以及“君上之势”、“法正之治”、“刑罚之禁”等外部的强制和促进。总之,德礼政刑的社会纲纪规范,即礼治和法治都是去恶从善的基本方法。

②善恶评价标准与品行培育的方式相通。在现实层面,两种伦理的评价标准有旨趣相通。尽管对犹太伦理而言,上帝是善恶的最终依据,而儒家则把善恶的最终依据放在了社会需要上。但若剥离犹太善恶思想的神学外衣,就具体行为的善恶标准而言,爱、正义、公道、怜悯、孝、怜悯等伦理观念仍为人最重要的善的品行。而这样一些伦理观念同样为先秦儒家所提倡,因此,从实际的操作层面,二者在对具体行为的善恶评价方面又具有一致性。孔、孟、荀之伦理都特别重视道德礼义对人之品行的意义,在一定程度上都重道德轻利益、重仁义礼乐轻物质欲望。因此,先秦儒家伦理与圣经犹太伦理在善恶标准问题上极为相近一致。

犹太善恶观不承认人之善恶永恒之说,更不纠缠于人的本质,认为判断人之善恶主要看人的行为和行动。“犹太传统尽管意识到了生活的种种危险和陷阱,但还是在不断提示着生活中庄严而永恒的行善的机会。它教导我们热爱今生的生活,因为今生具有获得博爱与圣洁的潜力,因为今生存在侍奉上帝的诸多途径。……在上帝的眼里,人所做的努力和准备,比他获得和达到的完善程度更为重要。”^①人们行善并非因为善是一种价值和有效用,而是因为行善是对上帝应尽的义务。因之,“不尚教义、信条和学说,注重实际生活中的恭行践律和德行是犹太教的一个重要特征。”^②检验一个人是否守教的标准既在于“信”,更在于是否遵循律法而“行”,一个“行”字突出犹太伦理的特色。

先秦儒家同样强调对道德的践行,“子以四教:文、行、忠、信”(《论语·述而》),可见孔子对“行”也是极其强调的。“子贡问君子。子曰:‘先行其言而后从之。’”(《论语·为政》)同时,先秦儒家也同样强调善的超功利性,认为为善并非为一己利益之满足,而实为践履为人之本性,是一个社会人的本分。孔子首倡义利之辩,主张“君子谋道不谋食”(《论语·卫灵公》);孟子更是将践仁行义视为尽心知性的过程,视为治国平天下的前提,认为人之完美善性即道德性的获得,需要自身努力的发掘和扩充,发挥人“向善”的主观能动性,就能实现理想的人格和完美的人生价值。在荀子看来,人的天性中不存在善性或道德性,而后天努

① [美]亚伯拉罕·海舍儿:《觅人的上帝》,第353页。

② 傅有德:《近现代犹太宗教运动——解放与调整的历史》译者序,山东大学出版社1996年12月版。

力“求善”能令自身具备善性或道德性。他说：“性也者，吾所不能为也，然而可化也；情也者，非吾所有也，然而可为也。注错习俗，所以化性也；并一而不二，所以成积也。习俗移志，安久移质。一而不二则通于神明，参于天地矣。”“涂之人百姓积善而全尽谓之圣人。彼求之而后得，为之而后成，积之而后高，尽之而后圣，故圣人也者，人之所积也。”（《荀子·儒效》）人之为人，要知其“可为”与“不能为”。“可为”者，“化性起伪”、“积”也。“积”乃“可为”、“当为”之所在。人之所以“积”，在“积善而全尽”——圣人也。人以“可为”、“当为”即以“积”之主观能动性，“行之，明也，明之为圣人”（《荀子·儒效》）。尧禹之为圣人，亦修习积为的结果，“尧禹者，非生而具者也，夫起于变故，成乎修修之为，待尽而后备者也”（《荀子·荣辱》）。

因历史条件、民族特点、地理环境、文化类型的差异，圣经犹太和先秦儒家之善恶观呈现出独特的个性特征，但就现实层面来说，在善恶标准与品行培育的方式上旨趣相通：二者都主要把道德（律法）作为评价善恶的标准，善之品行和善之行为在圣经犹太教中是爱、公义、平等、诚信、怜悯等，在先秦儒家那里是仁、义、礼、智、信、孝等，善之形式的差异性表达并未遮蔽评价标准的一致和善之内涵的不谋而合。少有信息传递的两个古老民族，在各自“求善”的征途中善之内容相通、善恶标准一致可谓不期而期，殊途同归。这些皆是人类文明演进和人类自身发展、完善内在需要的共同性所致。就方法论而言，圣经犹太善恶观和先秦儒家善恶观都直接与现实生活（宗教与政治）相关联，与古希腊善恶观主要把伦理与自然观结合，以思辨、推理方法研究善恶问题不同，犹太先哲和先秦儒家多采用经验归纳、直接论证而少有抽象概念的思辨与推理方法。

③善恶评价与道德评价合而为一、混同不分也是二者的重要特点。善恶评价是一种道德判断活动，而且是一种特殊的道德判断活动。人们通常把善恶评价视为道德评价，笼而统之，无疑是正确的。但就具体情况而言，不应把善恶评价混同于道德评价，善恶判断等同于道德判断，反之亦然。善恶评价是道德评价的主要内容，但不是唯一的内容。弗兰克纳指出，道德判断或伦理判断属于不同的种类，“在我们的一些道德判断中，我们说，某一行为或某类行为是道德上的正当的、错误的、有义务的，是一种职责或者是应该做的，或者是不应该做的。在其它一些判断中，我们所谈的不是关于行为或某类行为，而是关于人、动机、意向、品格特点等等，我们说道德上善的、恶的、有道德的、不道德的、有责任的、应该受到谴责的、圣洁的、卑鄙的，等等”，“我们叫前一类判断叫做道德义务的

判断或义务判断，而后一类判断叫做道德价值的判断或道德品质的判断。”^①善恶评价仅是道德价值的极性评价，涉及的是道德价值之正负价值的两极。善是一种超越具体规范的正向的更高的价值，恶则是对道德规范之目的破坏所表现出的最大的负向价值。因此，善恶评价是对道德价值最低和最高的两极评价，它只是道德评价的一部分内容，是对道德目的性价值层次的认识与判断。^②在圣经犹太教伦理与先秦儒家伦理思想体系中，善恶评价主要是道德价值的极性评价，对大恶与至善区间的小恶、小善、亦恶亦善、时恶时善等二者涉及较少，最高与最低的极性评价对于道德价值之倾向性、鲜明性固然重要，因为它们为道德主体提供的是导向性信号和易于接受“应当”或“不应当”的判断，但在现实层面存在更多却是介于大善与大恶之间的价值判断，以及善恶混生难以明辨的现象。两种伦理的道德评价是极性倾向的，虽抓住了道德评价的核心和关键，但对现实层面之复杂道德现象的评价，二者给予我们的思路显然不是最好的。

④德性形成的方法相通。对于个人自身的道德品质形成和改变中的能动性来说，道德修养是最重要、具有决定意义的道德活动形式。圣经犹太伦理和先秦儒家伦理一致认为，个体德性和人格境界的提升决非一蹴而就，而是一个学行并举、艰苦磨练的长期修养过程。

在圣经犹太教伦理看来，恶是人性和社会之威胁与挑战，是对上帝律法的违背。去恶从善方法是：爱上帝、遵律法、助他人中净化自身行为。犹太人认为，善中不仅蕴涵着恶的可能性，而且更重要的是善中蕴涵着更大善的可能性，力戒罪过，不断忏悔，行小善就能至大善。行善机会随时存在，生命的宝贵就在于持之以恒地遵行上帝的意志和律法，努力行动与实践。《圣经》说：“我今日所吩咐你的诫命不是你难行的，也不是离你远的。”“这话却离你甚近，就在你口中，在你的心中，使你可以遵行。”（《圣经·申命记》30：11，14）人天生都有行善的能力，“你受命，故你能够”，行善之中的缺点、疏忽、过错和失败，并不能怀疑创世的奇迹和人具有的遵行上帝意志的能力。犹太伦理关于去恶向善、行小善至大善的修养进路，是对人类履行上帝律法能力的抱有信心，亦即对人类自身道德完善抱有信心，也是逼近人类自身道德完善规律的深刻认识。因此，圣经伦理之善恶思想处处洋溢着道德乐观主义精神。

儒家始祖孔子认为修身对道德品质形成至关重要，他说：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也”（《论语·述而》）。只有“修己以敬”，才能“修己以安人”、“修己以安百姓”（《论语·宪问》）。修养的方法是学、思、

① [美]威廉弗·k·弗兰克纳：《善的求索》，辽宁人民出版社1987年版，第19-20页。

② 参见倪慎襄：《善恶论》，武汉大学出版社2001年版，第197-199页。

行三者共举，修养是个漫长的过程：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩。”（《论语·为政》）孟子也肯定修养之重：“君子之守，修其身而平天下”（《孟子·尽心下》）。他主要承续并推进孔子“思”的一面，认为修养之方是反省内求，修养之要在于存心养性，修养内涵是存心、养气、寡欲，修养目的是完善自己的人格。荀子也重修身为善之要。在修养的方法上，荀子拓展孔子之学、行两面，他强调后天学习和君师教化，善性之育是“学不可以已”过程，是闻、见、知、行连续性的过程，以“行”为重为终。修养需要“积跬步至千里”、“锲而不舍”精神，后天积极努力，发挥自己的主观能动性，不断地进行道德实践和磨练，就会“积善能成德”，去恶从善，“圣心备焉”。

总之，圣经犹太与先秦儒家善恶观几乎一致地认为：去恶从善和道德品质的培育，都需要有努力修养方能实现；但犹太之学、惧、行和忏悔有个上帝的监督，宗教意味更强，先秦儒家学、思、行是人自我提升的需要，伦理实践意味更浓。

五、小结

圣经犹太伦理和先秦儒家伦理隶属两个不同的文化系统,许多道德范畴、概念、规范在形式上既非对应,内容上也不尽一致,二者之比较牵涉的问题和层面也繁杂众多,如,两种伦理的民族性、普世性问题,经济与道德或义与利的关系问题,家庭伦理的神圣性与世俗性问题,契约与诚信问题,犹太与儒家经典的诠释方法问题,制度伦理问题,法律伦理问题,等等。因此,对二者涉及的问题要全部梳理并给出比较结论,显然是一件非常困难的事情。但本文萃取的上述几个方面,或许有助于我们把握两种伦理体系的概貌与异同。

在圣经犹太教及其伦理体系中,神圣本体上帝不仅创世造人,而且还是伦理价值的创造者和赋予者,道德律的来源和依据,善恶评价的最终标准。由于在圣经犹太伦理体系中,“神占据中心地位;神重于人,是人的起点和归宿”,^①神对人及其价值与道德总体上有主宰性和主导性。所以,把圣经犹太伦理定位为以神为本或神本主义伦理是没有问题的。

先秦儒家伦理也基本肯定神圣本体天——这一绝对意义上的最高本体,是社会生活的最终依据,是人类社会和个体道德的本原,是人类道德价值的根据和赋予者,但这种决定性、最终依据,特别是“天生人”是功能性的,而不像犹太教是实体性的。在天人关系中,虽以天为基础和最终依据,但却以人为中心或为重心的。先秦儒家代表孔子的“仁学”、孟子的“仁政”学说、荀子的“礼论”中,人伦道德、政治伦理和礼法思想始终是以人为核心的。所以,先秦儒家伦理是以人为本或人本主义伦理。

圣经犹太伦理和先秦儒家伦理属于两种不同的伦理范型,前者是宗教伦理,后者基本上属于世俗伦理,由此决定二者在道德基础、形式、善恶问题等方面有别,在伦理理论的实质、取向、归宿等方面有异,在伦理规范、制度以及解决道德问题的进路上也各具特色。

但两种伦理在关注世界、人生、现实、未来以及在塑造和培育民族心理和民族精神等方面,又有极大的相似性,在一定程度上还存在着共时、对应关系。人类的本质同一性、人类自身认知的相似性以及人生价值追问一致性,是二者具有相同性的主要原因。

^① 傅有德:《神人关系和天人关系——犹太教与儒学之比较》,载《犹太研究》第1期,第25页。

两种伦理各有优势和不足。圣经犹太伦理凸显律法的地位和价值，以律法贯通宗教、法律、道德和契约，道德呈现宗教化、法律化、契约化特征和“刚性”特质，道德的“应然”与宗教的“神圣”、法律的“必然”、契约的“对等”有机结合和共同作用，道德规范有易于推广、遵行的优势，但也有降低道德之理想性、崇高性之缺憾。任何伦理体系都是自律和他律的统一，但与先秦儒家伦理相比，圣经犹太伦理更偏重他律，律法和道德律本于上帝，人遵行律法和道德规范有一个外在“他者”——上帝的监督。但道德对人的型塑，“仅仅依靠他律是不够完善的，如果犹太民族在奉行律法和教规的基础上再辅之以自律的道德修养，他们就不会把犹太律法看作是外在的、强制性的东西，因而会更加自觉地遵行自己的宗教。此外，神本主义过分强调了神的核心地位和作用，有时不免蔽于神而忽视人。如果用人本主义的内容补充或冲淡那些过分神秘的因素，去掉那些陈腐过时的戒律，或许会使犹太教更加符合人性，更加适合现代社会的需要。”^①

而先秦儒家伦理则始终将人的“自成”、“自道”放在核心的位置，高扬“为仁由己”的道德主体性，将仁义道德视为人之为人的根本规定性，从而在道德形上学的意义上为践德行义提供了价值上的根据。这样，道德就成为使个体实现自身本性的基本途径，进而成为人们主动追求的一种最高价值，并由此而使在对规则的被动遵守中萎缩的主体人格挺立起来，重塑了人的生命价值。而从道德人格的实现方式而言，则主要是通过自我的反观内省，强调“克己”、“慎独”的道德自律，而拒斥外在的强迫性以及道德行为的利益指向。这一方面使儒家的伦理观念获得了绝对的理想性和崇高性，但在世俗的层面却缺乏有效的普及化机制，于是“道之不行”也就往往成为一种无奈的现实。因此，如果想要实现“以道易天下”的儒家道德理想，除了“反求诸己”式的自省和自律外，引入或重建外在的规范机制（诸如作为制度保障层面的律法以及观念保障层面的神圣本体，进而打通二者使其具有一贯的意义）也是一种值得尝试的选择。

^①傅有德：《神人关系和天人关系——犹太教与儒学之比较》，载《犹太研究》第1期，第28页。

参考文献

- 《诸子集成》，岳麓书社 1996 年版。
- 《十三经注疏》，李学勤，北京大学出版社 1999 年版。
- 《中国伦理学史》，蔡元培，商务印书馆 1987 年版。
- 《中国哲学史大纲》，胡适，上海古籍出版社 1997 年版。
- 《中国哲学思想论集》先秦卷，梁启超，台湾水牛出版社。
- 《先秦政治思想史》，梁启超，天津古籍出版社 2003 年版。
- 《荀子与古代哲学》，韦政通，台湾商务印书馆 1992 年版。
- 《中国人性论史》先秦篇，徐复观，上海三联出版社 2001 年版。
- 《中国青铜时代》，张光直，生活·读书·新知三联书店 1999 年。
- 《中国上古史研究讲义》，顾颉刚，中华书局 2002 年版。
- 《人心与人生》，梁漱溟，学林出版社 1991 年版。
- 《西周史》增补本，许倬云，生活·读书·新知三联书店 2001 年版。
- 《先秦七大哲学家》，韦政通，台湾水牛出版社 1985 年版。
- 《先秦伦理学概论》，朱伯崑，北京大学出版社 1984 年版。
- 《文化与人生》，贺麟，商务印书馆 1999 年版。
- 《文化与宗教》，赵芳仁，2000 年版。
- 《人性与自我修养》，（美）杜维明，中国和平出版社 1988 年版。
- 《周易概论》，刘大钧，齐鲁书社 1988 年版。
- 《乡土中国 生育制度》，费孝通，北京大学出版社 1998 版。
- 《中国经学史十讲》，朱维铮，复旦大学出版社 2002 年版。
- 《中国思想史——七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》，葛兆光，复旦大学出版社 2001 年版。
- 《中国文化精神》，邵汉明，商务印书馆 2000 年版。
- 《中国文化研究二十年》，邵汉明，人民出版社 2003 年版。
- 《中国伦理学史略》，姜法增，中华书局 1991 年版。
- 《中国宗教通史》，牟钟鉴 张践，社会科学文献出版社 2003 年版。
- 《中华道统思想发展史》，蔡方鹿，四川人民出版社 2003 年版。
- 《儒教中国及其现代命运》[美]列文森，中国社会科学出版社 2000 年版。
- 《中国礼文化》，邹昌林，中国社会科学出版社 2002 年版。

- 《中国古典解释学导论》，周光庆，中华书局 2002 年版。
- 《善的研究》，[日]西田几多郎，商务印书馆 1997 年版。
- 《道德形上学引论》，杨国荣，台湾五南图书出版公司 2002 年版。
- 《古代思想文化的世界》，陈来，生活·读书·新知三联书店 2002 年版。
- 《孔子思想体系》，蔡尚思，上海人民出版社 1982 年版。
- 《中国文化中之有神论与无神论》，何世明，宗教文化出版社 1999 年版。
- 《融贯神学与儒家思想》，何世明，宗教文化出版社 1999 年版。
- 《从现象学到孔夫子》，张祥龙，商务印书馆 2001 年版。
- 《寻求普世伦理》，万俊人，商务印书馆 2001 年版。
- 《儒家伦理思想述要》（增订本），刘真，正中书局 1987 年版。
- 《儒家伦理哲学》，陈谷嘉，人民出版社 1996 年版。
- 《儒家礼治与中国学术》，郭伟川，北京图书馆出版社 2002 年版。
- 《儒家法思想通论》（修订本），俞荣根，广西人民出版社 1998 年版。
- 《道德与中西法治》，崔永东，人民出版社 2002 年版。
- 《成仁成圣——儒家伦理道德精粹》，唐凯麟，湖南大学出版社 1999 年版。
- 《圣经》新标点和合本，中英文对照版。
- 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆 1987 年版。
- 《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆 1999 年版。
- 《旧约诠释》，傅和德，宗教文化出版社 2002 年版。
- 《圣经——摩西出埃及与犹太人的起源之谜》，[美]加利·格林伯格著，祝东力等译，光明日报出版社 2001 年版。
- 《塔木德四讲》，[法]埃妈纽·埃尔勒维纳斯著，关宝艳译，商务印书馆 2002 年版。
- 《阿伯特——犹太智慧书》，张平译，中国社会科学出版社 1996 年版。
- 《天下通道精义篇——犹太处世书》，张平译注，北京大学出版社 2003 年版。
- 《论宗教》，[奥]西格蒙德·弗洛伊德著，王献华 张敦福译，国际文化出版公司，2001 年版。
- 《犹太教史》，[法]安德烈·舒拉基著，吴模信译，商务印书馆 2001 年版。
- 《宗教经验之种种——人性之研究》，[美]威廉·詹姆士著，唐钺译，商务印书馆 2002 年版。
- 《近现代犹太宗教运动》[美]大卫·鲁达夫斯基著，傅有德等译，山东大学出版 1996 年版。
- 《犹太教审判》，[英]海姆·马克比著，黄福武译，山东大学出版 1996 年版。

- 《简明犹太民族史》，[英]塞西尔·罗斯著，黄福武等译，山东大学出版 1997 年版。
- 《大众塔木德》，亚伯拉罕·柯恩著，盖逊译，山东大学出版 1998 年版。
- 《迷途指津》，摩西·迈蒙尼德著，傅有德等译，山东大学出版 1998 年版。
- 《犹太教的本质》[德]利奥·拜克著，傅永军等译，山东大学出版 2002 年版。
- 《论犹太教》，[德]马丁·布伯著，刘杰译，山东大学出版 2002 年版。
- 《犹太教是一种文明》，[美]摩迪凯·开普兰著，黄福武等译，山东大学出版 2002 年版。
- 《觅人的上帝》，亚伯拉罕·海舍尔著，郭鹏等译，山东大学出版 2003 年版。
- 《创造中的上帝》，[德]莫尔特曼著，隗仁莲等译，生活·读书·新知三联书店 2002 年版。
- 《犹太教》，[英]诺曼·所罗门著，赵晓燕译，辽宁教育出版社 1998 年版。
- 《犹太神秘主义主流》，[德]G. G. 索伦著，涂笑非译，四川人民出版社 2000 年版。
- 《第五纬度——灵性领域的探索》，[英]约翰·希克著，王志成等译，四川人民出版社 2000 年版。
- 《社会与宗教》，[日]池田大作等著，梁鸿飞等译，四川人民出版社 2003 年版。
- 《神学研究——一种百科全书式的定位》，[德]艾柏林著，李秋零译，中国人民大学出版社 2003 年版。
- 《犹太百科全书》，徐新、凌继尧，上海人民出版社 1993 年版。
- 《犹太文明》，潘光、陈超南等，中国社会科学出版社 1999 年版。
- 《犹太教学》，黄陵渝，当代世界出版社 2000 年版。
- 《基督教哲学》，尹大贻，四川人民出版社 1987 年版。
- 《宗教学通论》，吕大吉，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《西方宗教学说史》，吕大吉，中国社会科学出版社 1994 年版。
- 《世界宗教总览》，宗教研究中心，东方出版社 1993 年版。
- 《凤凰的再生——希腊化时期的犹太文学研究》，梁工等，商务印书馆 2000 年版。
- 《宗教理解》，卓新平，社会科学文献出版社 1999 年版。
- 《当代西方天主教神学》卓新平，上海三联书店 1998 年版。
- 《走向十字架上的真——20 世纪基督教神学引论》，刘小枫，上海三联书店 1994 年版。
- 《20 世纪西方宗教哲学文选》，刘小枫，上海三联书店 1991 年版。
- 《宗教学概论》，罗竹风，华东师范大学出版社 1991 年版。
- 《宗教与民族》，张声作，中国社会科学出版社 1985 年版。

- 《基督宗教伦理学》，[德]卡尔·白舍客著，静也等译，上海三联书店 2002 年版。
- 《希伯来文化》，朱维之，浙江人民出版社 1988 年版。
- 《中东国家通史》（巴勒斯坦卷），杨辉，商务印书馆 2002 年版。
- 《古代以色列历史文献、历史框架、历史观念研究》，王立新，北京大学出版社 2004 年版。
- 《神性与人性——上帝观的早期演进》，翁绍军，上海人民出版社 1999 年版。
- 《希腊化时期的犹太思想》，黄天海，上海人民出版社 1999 年版。
- 《律法书叙事解读》，梁工，宗教文化出版社 2003 年版。
- 《犹太王国》，沐涛，华东师范大学出版社 2001 年版。
- 《儒家文化与美国基督新教文化》，董小川，商务印书馆 2002 年版。
- 《儒教与基督教——仁与爱的比较研究》，姚新中，中国社会科学出版社 2002 年版。
- 《人性和伦理的跨文化研究》，赵敦华，黑龙江人民出版社 2004 年版。
- 《心归何处——儒家与基督教在近代中国》，颜炳罡，山东人民出版社 2005 年版。
- 《儒教与道教》，[德]马克斯韦伯著，王容芬译，商务印书馆 2002 年版。
- 《论民主》，[美]科恩，商务印书馆 1988 年版。
- 《论平等》，[法]皮埃尔·勒鲁，商务印书馆 1988 年版。
- 《论自由》，[英]约翰·密尔，商务印书馆 1996 年版。
- 《道德情操论》，[英]亚当·斯密，商务印书馆 1999 年版。
- 《伦理学的两个基本问题》，[德]叔本华，商务印书馆 1999 年版。
- 《新教伦理与资本主义精神》，[德]马克斯·韦伯著，于晓等译，生活·读书·新知三联书店 1987 年版。
- 《德性之后》，[美]A·麦金太尔著，龚群等译，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 《伦理学体系》，[德]弗里德希·包尔生著，何怀宏等译，中国社会科学出版社 1988 年版。
- 《西方伦理思想史》，罗国杰等，中国人民大学出版社 1985 年版。
- 《西方著名伦理学家评传》，周辅成，上海人民出版社 1987 年版。
- 《西方伦理学史》，万俊人，北京大学出版社 1990 年版。
- 《民族伦理学》，熊坤新，中央民族大学出版社 1997 年版。
- 《道德心理论》曾钊新，中南工业大学出版社 1987 年版。
- 《法律文化理论》，刘作翔，商务印书馆 2001 年版。
- 《西方文化史》，徐新，北京大学出版社 2003 年版。
- 《殷周宗教观的逻辑进程》，张持平 吴震，《中国社会科学》1985 年第 6 期。
- 《论殷代神权》，晁福林，《中国社会科学》1990 年第 1 期。

- 《论先秦儒家思想的内在逻辑与历史价值》，冯国超，《哲学研究》2002年第7期。
- 《孔子的礼学体系》，蔡尚思，《孔子研究》1989年第3期。
- 《从郭店楚简看原始儒家德性论》，戴兆国，《华东师范大学学报》（哲社版），2002年第2期。
- 《犹太教中的选民概念及其嬗变》，傅有德，《文史哲》1995年第1期。
- 《略论犹太教一神论的起源和发展》彭小瑜，《世界宗教研究》1986年第4期。
- 《古代犹太教一神观的演进》，沈坚，《华东师范大学学报》（哲社版）1994年第3期。
- 《论什么是犹太教》，周燮藩，《世界宗教研究》2000年第2期。
- The Bible, Revised Standard Version. The British & Foreign Bible Society, 1971.
- The Cambridge History of Judaism, ed. By W. D. Davies, L. Finkelstein, Cambridge University Press, 1989.
- The Bible and Civilization, by Gabriel Sivan, Keter Publishing House Jerusalem Ltd., 1973.
- The Religion of Israel, by Yehezkel Kaufmann, tr. and abridged by Moshe Greenberg, The University of Chicago Press, 1960.
- The Story of Jewish Way of Life, New York: Barman House, 1959.
- Jewish Value, Jerusalem: Keter Publishing House, 1974.
- Introduction to Judaism, by B. D. Cohon, New York: Behrman Publishing Company, 1947.
- Jews God and History, by Max I. Dimont, New York: The New American Library, 1964.
- Encyclopedia Judaica, Jerusalem: The Macmillan Company, 1972.
- The Way of Torah (WOT) 5th ed., by Neusner, Jacob, Wadsworth Publishing Company, 1993.
- The Apocryphal Old Testament, Clarendon Press, Oxford, 1984.

致 谢

这篇博士学位论文只能算是作者步入比较哲学领域的一个阶段性研究成果，虽然为此付出了大量的劳动和艰辛，但深知研究工作还远未结束，资料有待丰富、内容有待补充、诠释有待完善，论证不密、思考不周之缺在所难免。这些都是作者今后学术研究应该努力的方向。

感谢我的导师傅有德教授。从论文的酝酿、选题、开题到论文的修改、成文，傅教授为学生提供了许多珍贵的外文资料，给予了非常重要的指导与帮助，师长之情，难以言表，在此深表谢意！

感谢刘大钧教授、丁原明教授、颜炳罡教授、林忠军教授、王新春教授、蔡德贵教授、孙增霖老师以及中西哲博士点的所有教师，从他们那里获得的教益和帮助，将是我一生的财富。

感谢赵颖老师几年来付出的辛勤劳动；感谢山东社会科学院陈启智研究员、孙聚友研究员、路德斌副研究员所给予的启发与帮助；“三人行，必有我师”，感谢在一起切磋、学习和交流的 2002 级的所有同学，从他们那里得到的帮助令作者难以忘怀，收获的友情将珍藏心中。

最后，把最真挚的谢意献给山东大学哲学与社会发展学院、周易研究中心，那是两个真正思想者的精神家园。

谢桂山

2005 年 4 月于山东大学

攻读博士学位期间发表的学术论文

- 1、《儒家诚信：普世伦理价值的考量》，发表于《山东社会科学》2004年第11期。
- 2、《论传统犹太教的伦理向度》，发表于《东岳论丛》2005年第1期。

学位论文评阅及答辩情况表

论文评阅人		姓名	专业技术职务	所在单位	对论文总体评价*	
		刘杰	教授	山大哲学系	B	
		匿名评阅人1			A	
		匿名评阅人2			A-	
答辩委员会成员		姓名	专业技术职务	所在单位	备注	
		主席 杨泽波	教授	复旦大学哲学系		
		王鹤林	教授	山大齐鲁文化研究中心		
		刘大钧	教授	山大周易中心		
		委员 丁恩明	教授	山大哲社学院		
		虞炳罡	教授	山大哲社学院		
		林忠军	教授	山大周易中心		
		傅永军	教授	山大哲社学院		
		王新春	教授	山大哲社学院		
答辩委员会对论文的 总体评价*		A	答辩秘书	苏晓峰	答辩日期	2005.5.29
备注						

※ 优秀为“A”；良好为“B”；合格为“C”；不合格为“D”。