

中文摘要

作为反思生活方式的哲学，理当关心人类的归宿，为人类构想美好生活，引导人类走向终极之善。哲学倡导善，但是恶作为善的缺乏、善的对立面却使人的生活支离破碎，破坏了人对生活的美好期待。当今社会历史相对主义和虚无主义盛行，正反映了恶对生活 and 哲学的腐蚀。可是，恶并非当今才有，而是自人类诞生以来它就深深地扎根在社会和人性深处。它一方面阻碍着善的实现，另一方面也促使人反思自身和社会以及哲学，因而恶是哲学思想的关键点之一，成为哲学无法绕过的问題。

儒家和基督教作为中国和西方文化的两大渊源和精神支柱，自诞生以来就非常关注恶的问题，针对恶的来源和消除方式及恶消除后的结果提出了各自不同的思想。这些思想对于东西方文化的精神特质产生了重要的塑造作用。

关于恶的来源，儒家有着相对一致的看法，但以宋代理学的观点最为典型，论述详尽，颇具代表性。它将人性分为天地之性和气质之性，天地之性是天理在人心中表现，有善无恶。而气质之性是“气”所形成，合天理者就是善，不合天理者就是恶。因此，儒家认为恶来源于气质之性。基督教认为人本是上帝按照自己的形像造成的，因而是善的，独具上帝所赋有的自由意志，但由于“原罪的堕落”败坏了人的自由意志，使自由意志经常背离上帝之道趋向于恶，所以基督教将恶归源于原罪堕落中的自由意志。

在如何消除恶即去恶的方法上，儒家和基督教都从伦理道德、社会和政治等综合角度进行了思考。但总体而言，儒家以人性本善为依据，提倡“求诸己心”，即通过自身的道德修养返回到人的内心深处发挥人的善的本性，就可以纠正气质之性的偏蔽，从而消除恶。基督教则认为创世时人的本性是善的，但亚当堕落后人的本性被败坏、腐化了，自由意志作恶的倾向就扎根在本性之中，与本性共存。因此，人人自身无法消除恶，只有“神恩拯救”即上帝出于恩典降身为人以自己的牺牲来担负人的罪，才能消除恶。

去恶至善，是儒家和基督教的共同指向。儒家和基督教除了分析恶的来源及其消除方法，还将恶的问题作为一条线索贯穿在儒家和基督教的道德观、社会观、历史观乃至政治观之中。恶的问题深深地影响到儒家和基督教这些观念的形成和

特点以及两者所设想的个体和社会的终极归宿；进而从恶的来源及其消除的角度推动了儒家和基督教的精神气质的塑造。这些影响的最终结果的最典型体现就在于所塑造的个体精神和所整合的人类社会形态，这也正是儒家和基督教的终极关怀之所在。

儒家为个体精神塑造出“醇儒圣人”的理想，基督教则以“第二亚当”作为新人类的形像。两者都要求“爱人”，但“醇儒圣人”是建立在人伦之道的基础上，“第二亚当”是建立在基督之道上。在人类社会的整合上，儒家以人伦之爱构筑“大同社会”，基督教以人神之爱设想“上帝之城”。“大同社会”要求塑造至善的人伦关系，“上帝之城”要求修复至善的人神关系。在个体精神和社会整合上，显示出在儒家和基督教的思想中人的不同归宿。

儒家和基督教，这两种文化的精神气质差异在恶的问题上已见一斑：儒家在自然本性上追求人伦规范和人生圆满，基督教正视人性的不足、追求人的拯救。虽然儒家和基督教有许多不同，但如果对两者取长补短、相互借鉴，将会对今后人的发展和社会的进步有所助益。

关键词：儒家；基督教；恶；来源；消除

Abstract

As the reflection of the life style, philosophy ought to care about human's destination, devise the happy life for human and guide human to get to the ultimate good. The philosophy advocates good. But evil ,as the lack of good and the opposite side of good, makes the human life fragmentary and destroys the human's happy expectations of life. In contemporary society historical relativism and nihilism are in vogue, which is just the reflection of evil's corrosion to the life and philosophy. But it is not nowadays that evil exists. Evil has deeply taken root in the depth of society and humanity. On one hand it is holding back the realization of good, on the other hand it also urges the human beings to reflect themselves and the society as well as the philosophy. So evil is one of key points in philosophy thoughts and becomes the question that the philosophy is unable to bypass.

Confucianism and Christianity, as two great sources and spiritual props of Chinese and the western culture, have paid attention to the problem of evil since they came into being and proposed their own different thoughts with regard to the way of eliminating evil and the result of eliminating evil. These thoughts took effects in molding special characteristics of the eastern and western culture.

About the source of evil, Confucianism has the relatively consistent view. But the viewpoints of Neo-Confucianism in Song Dynasty are most typical, which are very elaborate, and are quite fit for acting as the representation. It divides the human nature into principle nature and temperament nature. Principle nature is the display of celestial law, which has only good except evil. Temperament nature is formed by "qi". It is good when temperament nature accords with celestial law. It is evil when temperament nature doesn't accord with celestial law. Therefore, Confucianism thinks that evil originates from temperament nature. Christianity thinks that humanity is created by God according to his own image and thus is good. Human has free will alone that was bestowed by God. But because "the degenerating of original sin" has ruined human's free will and caused free will to depart from the word of God and

tend to do evil frequently, Christianity thinks evil comes from the degenerating of original sin.

About how to eliminate evil, i.e. the way of eliminating evil, Confucianism and Christianity think of them from ethical, social and political aspects. But generally speaking, on the basis of the original good in the human nature, Confucianism advocated "seeking good in his own mind". Namely human should return to the depth of his mind and amplify the original good in human nature through his own moral self-cultivation, which may correct the deviation of temperament nature and eliminate evil. Christianity thinks that although human nature is good when human was created, human nature has been ruined and corrupted after Adam degenerated, and the trend of doing evil of free will takes root in human nature and with human nature. Therefore, everybody oneself is unable to eliminate evil. Only the grace of God can deliver human from evil. Namely God undertakes the sins of human by his own sacrifice and delivers human from reducing himself and incarnating himself into a person from his own grace.

It is the common directions of Confucianism and Christianity eliminating evil to realizing best good. Confucianism and Christianity not only analyze the source of evil and the way to eliminate evil, but also put the problem of evil into moral view, society view, history view and politics view as a clue. The problem of evil affected deeply the formation and characteristics of Confucian and Christian ideas, and the individual and social destinations that both planned. Then it promoted the molding of Confucian and Christian spirit from the angle of the source of evil and the way to eliminate evil. The typical embodiment of the last result of the effects lies in the molded individual spirit and human society conformation. This is also the place of Confucian and Christian culminating destinations.

Confucianism portrays the ideal, "the perfect Confucian sage", for the individual spirit. Christianity then takes "the second Adam" as new human's image. Both claim "loving human beings". "The perfect Confucian sage" is based on human relations. "The second Adam" is based on the life style of Christ. In human society's conformity, Confucianism builds "the Datong society" by the love between human beings and

Christianity plans "the city of God" by the love between human and God. "The Datong society" demands to mold the best relations between human. "The city of God" claims rebuilding the best relations between human and God. In the individual spirit and the social conformity, these demonstrate human's different destinations in Confucian and in Christian thoughts.

Confucianism and Christianity, the two kinds of culture, show their spiritual difference on the problem of evil: Confucianism pursues the regulations of human relations and the completion of life on the nature instinct, but Christianity faces up to the insufficiency of the human nature and pursues human's deliverance. Although Confucianism and Christianity have many differences, this will be helpful to human development and the social progress if we offset one's deficiency by learning from the other's strong points.

Key words: Confucianism; Christianity; evil; source; eliminate

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得安徽大学其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。与我一同工作的同志对本研究所做的任何贡献均已在论文中作了明确的说明并表示谢意。

学位论文作者签名：朱云飞 签字日期：2006年5月8日

学位论文版权使用授权书

本学位论文作者完全了解安徽大学有关保留、使用学位论文的规定，有权保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和磁盘，允许论文被查阅和借阅。本人授权安徽大学可以将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、缩印或扫描等复制手段保存、汇编学位论文。

(保密的学位论文在解密后适用本授权书)

学位论文作者签名：朱云飞 导师签名：王凤良
签字日期：2006年5月8日 签字日期：2006年5月15日

学位论文作者毕业去向：

工作单位：

电话：

通讯地址：

邮编：

导 论

“恶是所有哲学思想的关键点：如果它们将恶吸纳其中，这就是它们最大的成功；但是被吸纳了的恶已不再为恶，因为它不再是荒谬和受人指指点点了。它也不再是置于法律和理性之外的了。但如果它们没有将恶吸纳，哲学就不再为其本身了。哲学至少应该自成体系，海纳百川而无所遗漏。”

——利科《克尔凯郭尔与恶》^①

恶的问题千百年来一直困扰着人，中外皆然，古今概莫能外。正如布鲁门伯格在《近代的正当性》中所指出的：“古代遗留的尚未解决的问题之一，是对世间恶的追问”。^②虽然人们对这个问题已经提出了形形色色的见解，但这个问题并没有得到解决，继续纠缠着人们，就像奥古斯丁所说：“罪恶是一个永恒的秘密”，似乎永远无法彻底解决。恶，不仅是一个现实问题，也是一个哲学问题。在现实层面上，恶影响着人和社会的发展，和善的实现构成了强有力的张力关系；在理论层面上，它促使人考察自身和社会的本质以及终极目标，反思各种针对人和社会而提出的哲学思想。可以说，恶是哲学中一个极为重要的问题，东西方的宗教哲学更是将它视为一个不可跨越的问题。因此，“对于恶的问题成为无数关于上帝存在的神学和哲学探讨的中心问题，人们不应感到吃惊”。^③对恶进行有深度的思考，十分有助于人理解当下的社会生活，也会为社会的政治体制、法律制度等建设提供有益的角度。

恶作为一种现象，包括自然之恶、人与社会之恶。自然之恶，是指自然界中各种对人类社会构成破坏作用的非人为现象，比如火山崩发、地震等，当然这样的认定也是以人的价值判断为依据的。本文旨在论述人和社会之恶，这种恶是一种道德之恶（moral evil）。从人和社会角度上看，历来东西方哲学中关于道德之恶的定义也是多种多样。总体上看，它们都是把恶作为善的对立面，是在善和恶的对立关系中论述恶的，将恶视为善的缺乏。作为论述的潜在前提，本文试图对道德之恶提供一个视角较为宽泛的看法，以便于能在相对一致的基础上比较儒家和基督教关于恶的一些思想。本文将恶视为：意志自由的人所作出的使他人或社

^① 哈佛燕京学社：《启蒙的反思》，江苏教育出版社，2005年第119页。

^② 刘小枫：《灵知主义与现代性》，华东师范大学出版社，2006年第73页。

^③ [美]麦克·彼得森，等：《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，中国人民大学出版社，2005年第171页。

会受损的行为以及与此相应的缺乏善的品质，恶是人和社会不完善状态的反映。当然，儒家和基督教关于恶的定义有些区别，但这不是本文主要目的，故不多加辨析，而将前提放在两者相对一致的范围。

儒家和基督教，向来就很关注恶的问题，并从对社会之恶、人之恶的来源问题的思考追溯到人的本性，由此提出各自的关于人的本性的理论，后人称之为“人性论”。人性论的出现，有一个重要的目的，就是要解决个体和整体社会上道德上之恶。当然，儒家和基督教对恶的思考远没有仅仅停留在人性方面，它们还就此问题思考了伦理道德问题、政治法律的作用，甚至还为人类构想了理想的终极社会：彻底消除恶达到至善的状态。

儒家诞生在一个“礼崩乐坏”的年代。在儒家看来，“礼崩乐坏”就是从“三代之治”时的善堕落后的状态。因此，儒家一开始就注意到恶的问题，在这个问题上体现出强烈的入世精神。儒家要求修养身心，以仁义治政，以大同社会为目标，他们的目的实际上就是要去恶至善。孔子周游列国，孟子游说诸侯，正是这种想法的反映。可以说，先儒不仅在行动上应对社会，还在思想上将这些不仁不义之事归结为恶的问题，在理论上给以总结，提出了对人性、社会和政治的一系列看法。儒家这些关于恶的理论不仅影响了人们的思想观念，而且也影响了中国历代的政治体制和制度的设置、变更。鉴于本文是将儒家作为一个整体和基督教进行比较，因此必须考察儒家的大体流变，梳理出它的主流看法作为代表，以避免论述的支离繁多。从历史上看，儒家由春秋末年孔子创立。自孔子以后，分支繁众，据说多至八派^①。至战国时，孟子和荀子是儒家的重要人物。孟子是儒家性善论的典型代表。荀子不同于孟子，主张“人之性恶，其善者伪也”，要求“注错习俗”，提倡用礼义来改变人的恶性，重视外在的环境对人的影响。荀子从另外一个角度发展了孔子的思想，属于儒家中一个颇为不同的思想家，而且培养了两个著名的法家学生，但在儒家后来的发展没有产生像孔子和孟子那样的影响，因此，本文在论述儒家的看法时没有将其作为主流的代表，这当然不表明荀子不属儒家。从两汉到隋唐，儒家基本上占据着主流地位，出现了像董仲舒、韩愈、李翱等思想家。宋代理学蔚为壮观，思想体系宏大复杂，二程、朱熹是其代表。到明代又是一变，阳明之学风行一时，和陆九渊一脉相承，至此心学兴盛。可见，

^① 任继愈，等编：《中国哲学史通览》，东方出版中心，1994年第62页。

儒家内部出现了各种派别，各种派别之间既有相同之处，又相互区别。本文以孔子、孟子、朱熹、王阳明的思想为儒家思想的基本立场，以他们的理论为立论基本来源。

基督教自诞生以来，恶作为上帝所代表的善的对立面一直备受关注。基督教的典籍《圣经》开篇就讲到人的罪恶。《旧约》充满强烈的道德气息：要求神赏善罚恶。如果无恶，人类就不会被逐出伊甸园了，约伯就不会控诉了。基督教思想家围绕恶的问题议论纷纷，亚历山大的克莱门特、奥古斯丁、安瑟伦、阿奎那、马丁·路德、克尔凯郭尔、卡尔·巴特等都有出色的论述。这些思想家的论述虽各有不同，但基本上都以《圣经》为纲。这些思想成了独具特点的基督教哲学的重要内容^①。这些论述，延伸到人的本性与神的形象、人的自由意志与神的预定、自由和责任，不把恶视为具体的实物实体，而是把恶看作人的本性状态的败坏。因此，基督教对恶的思考不仅是从人的原罪状态、自由意志方面上进行，而且还从政治法律对恶的遏制和对善的维护方面进行。比如：西方基督教中关于犯罪与补赎的思想就渗透于西方的刑事法律中，并成为刑事法律的神学渊源，它把个体的犯罪作恶不仅看作是对其他个体的损害，而且看作是对正义及其体现的法律的侵犯，因而用法律惩恶。甚至在11世纪晚期至12世纪，不被世俗法律当作犯罪来惩治的罪孽也会被教会法所处罚^②。由于基督教分为三大教派，历代基督教思想家对恶的看法又不尽一致，因此本文主要考察基督教在关于恶的问题方面的基本倾向，亦即考察恶的问题在基督教哲学中的反映。本文的具体做法是：以圣经为依据，以重要的基督教哲学家、思想家为代表展开论述，不纠缠于基督教内部的细节分歧和基督教思想家的思想差异。

在比较儒家和基督教关于恶的思想方面，前人也有些论述，但大多仅局限于伦理道德领域进行论述。实际上，恶虽然属于一种道德现象，恶本身在儒家和基督教的思想中不具有本体论的地位，但我们不能就此停留在伦理道德领域。如果要对恶的问题深入研究，就需要突破这个局限，不能就道德论道德。本文的创新之处就在于：不仅从伦理道德领域分析恶的问题，而且通过儒家和基督教的社会

^① 鉴于法国哲学家吉尔松论证了基督教哲学这一概念是成立的，本文在论述基督教时主要考察的是基督教哲学或者说从哲学角度考察基督教，而不是基督教神学、基督教教义。基督教神学、教义中的神论、人论、基督论也关注恶的问题，但基督教哲学和基督教神学还是有很多不同。关于此问题可参看刘小枫《走上十字架上的真》中的前言和赵敦华《基督教哲学1500年》中的前言。

^② 伯尔曼：《法律和革命》，中国大百科全书出版社，1993年，第224-245页。

观、历史观乃至政治观中挖掘恶的问题这一条线索。从本文所关注的关于恶的来源及其消除的角度可以看到：恶的问题作为一条线索贯穿在儒家和基督教的社会观、历史观乃至政治观之中，深深地影响到这些观念的形成和特点以及两者所设想的个体和社会的终极归宿；不仅如此，而且还从恶的来源及其消除这一层面推进了儒家和基督教的精神气质的塑造。这些影响的最终结果的最典型体现就在于它们所塑造的个体精神和所整合的人类社会的终极模式。因此，本文也以论述儒家和基督教关于个体精神和人类社会的终极理想为结束。

本文主要运用了两种研究方法：一、专题比较方法。即以本文所选定的专题为目标，在儒家和基督教的相互参照中进行比较，考察的志趣是个体和社会的终极归宿，并以此来探寻儒家和基督教的一些精神气质。二、文本解读方法。即通过儒家和基督教中有代表性的思想家及经典作品来阐释各自的思想，不笼统言之，亦不妄加猜测。

第一章 恶来自何处

“生之谓性，性即气，气即性，生之谓也。人生气稟，理有善恶。然不是性中元有此两物相对而生也。有自幼而善，有自幼而恶。是气稟有然也。善固性也，然恶不可不谓之性也。盖生之谓性，人生而静以上不容说。才说性时，便已不是性也。凡人说性，只是说继之者善也。孟子言性善是也。夫所谓继之者善也，犹水流而就下也。……故不是善与恶在性中为两物相对，各自出来。此理天命也。”

——《近思录》^①

“只要恶的根源隐蔽起来，恶就极其强大。但是只要恶被认识，它就遭到抛弃，只要恶自行显现，就会消失……但耶稣摧毁了所有地方（亦即世界）的根源；相反其他人只是部分的摧毁它。但对我们来说：我们中每个人都应该斩除盘踞在身上的恶的根源，从内心将它摧毁。但我们只要我们认识了恶，它就被摧毁。如果我们认识不到恶，它就在我们身上扎根，在心中开花结果。”

——《腓力福音》^②

第一节 气质之性的败坏

恶来自何处？这个问题就是要探究人和社会之恶的来源。对恶的来源的探究，涉及到对人的整体评价和认识。因此，考察儒家对这一问题的回答，首先需要分析儒家基本的人性观。儒家基本上大多数人认为人性本善，即人性的根本是善；在此前提下，儒家认为恶来源于气质之性的败坏。

儒家向来“以人为善”。作为儒家最早的代表及开创人的孔子很少直接具体的论述人性善恶，正如他的学生子贡所言：“夫子之言性与天道，不可得而闻也”。《论语》里记载孔子论“性”的话，只是简单说到“性相近，习相远”，^③那么孔子所说的相近的“性”究竟如何？孔子所说的“性”和善或恶不能直接对应，但是和天道、天命相通。有些人认为孔子主张人性有三品。不过从孔子所讲的“性

^① 朱熹、吕祖谦：《近思录》（影印本），上海古籍出版社，1994年第11-14页。

^② 转引自刘小枫编：《灵知主义与现代性》，华东师范大学出版社，2006年第9页。

^③ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第181页。

相近”来看，是难以认定其中包含性有三品的意思。^①比较明确的论述人的本性，当属孟子，他是“性善论”的典型代表，对他而言，“今曰性善，然则彼皆非也”。孟子对“性”进行了区分，分为物性、动物性和人性。所谓人性就是人作为人而不同于动物、物体的地方。他主张人性是同一的，“故凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之？圣人与我同类者”，也就是说人与人之间在人性上是没有区别的。接着孟子又从先天道德说明“善”是人生而固有的本性，以“类”的概念统一圣凡贤愚，认为人性皆为善。在他看来，之所以在后天环境出现各种差别，是因为“君子存之，庶民去之”。也就是说，是后天习惯使有些人发扬本性之善，有些人泯灭本性之善，从而造成人有君子庶民之别。人性存在于人心中，而“人皆有不忍人之心。……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。……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。”^②可见，作为人，一定具备惻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心。此“四心”乃是人心固有的善端，不会消失，也不是由外强加的：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”^③人心固有的特征构成人之本性，那么人心本有善端，人性自然也就是善的。

自宋代开始至明代，儒家一直是思想主流，产生了以二程、朱熹为代表的、以理为哲学最高范畴的理学思潮，程朱理学是其代表。理学，从广义上说，还包括张载的气学（气一元论哲学）、陆王心学（心一元论哲学），狭义上仅指程朱理学。程朱理学认为天理即是仁义礼智的总名，天理既是宇宙的根本，又是道德的本原，主张“未存父子，已先存父子之理；未存君臣，已先存君臣之理”，而且“忠孝之理”即在“自己心上”，不在“君亲身上”。程颐认为“一物之理即万物之理”，天地间只有一个理，这理是永恒长存的，而人所禀受的理即是心的本性，于是提出“性即理”。既然理为善，那么人性也是善。

朱熹继承了程颐的说法，又兼采了佛、道思想，认为“理”这个寂然不动、实而不存、虚而不无的东西是万物赖以存在的根据。理在人的身上体现为人性，

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，江苏教育出版社，2005年第184页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第80页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第259页。

在物上体现为物性。但人性和物性有同有异，同得天理和气，其异是人性能得形气之正和全，而物性则不能。因此，人性从根本上说是无恶的。“问：性固是理，然性之得名是就人生稟得言之否？曰：继之者善，成之者性，这个理在天地间时，只是善，无有不善者，生物得来，方始名曰性。只是这理，在天则曰命，在人则性”。^①“性即理也，当然之理，无有不善者，故孟子之言性，指性之本而言”。^②这也就是说，“性”是“理”之在人身上的体现，是人化了的“理”。因此，理的属性就是性（人性）的属性，理为善，人性就是善；如此，恶在人性上也就没有根源。

明代中后期，王阳明心学作为对程朱理学的反叛，大为兴盛。但在人性观和朱熹的观点又有一脉相承的地方。正如唐君毅在《阳明学与朱子学》中所说，“阳明之学，归宗近陆象山，然是由朱子之学发展而出”，王阳明批评朱熹把“心”和“理”分开是不对的，将心、性、理等同起来：“心即性，性即理”，所谓在宇宙间笼罩一切的“理”，实际上就来自具有良知的“心”，而具有良知的“心”，其本质是天赋人性，并反复强调说：“心之体，性也。性即理也，天下宁有心外之性？宁有性外之理乎？宁有理外之心乎？”王门四句教说：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之功，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。“心之体”之所以是无善无恶，只是因为良知蕴含其中，本体处于“未发之中”，“无前后内外，浑然一体”，是自足的十全十美，没有与它对立的恶。因此，“心体”即人性根本上还是善的，不过已不是一般的相对的善，而是判断是非的“至善”，否则何来“良知”？

总体而言，儒家一派对人性本善有着相对一致的立场，反映出对人性本身的乐观的看法。但因为如此，他们面临着尖锐的挑战、不可逃避的事实：既然人性本善，人又为什么会作恶？恶事恶行为什么屡禁不止、层出不穷呢？如果说在人性的终极层面上只有善，没有恶，那么由终极之善所衍生的东西又怎么可能出现恶？如果我们承认善也会产生恶，那么恶也并非一定不能产生善。如此说来，人性根本上可能也会有恶，或者就是恶。假设这种推论成立，儒家所谓的“人性本善”顶多只能算一种信念或者一种假设。在这种情形下，儒家提出了对恶的的来源的认识。

^① 侯外庐：《中国思想通史》第4卷下册，人民出版社，1960年第628页。

^② 侯外庐：《中国思想通史》第4卷下册，人民出版社，1960年第628页。

《论语·阳货》记载孔子说：“性相近，习相远”，依此推断：人与人之间之所以出现善恶的不同，只是后天的习性、习惯不同造成的。因此可以说孔子认为道德上的善恶受后天环境和个人努力的影响，孔子自己也说“为仁由己”，“求仁得仁”（《论语·颜渊篇》），孔子甚至认为“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。在面对人的罪恶和社会的堕落时思考恶的来源问题时，孟子的出发点仍然是他的性善论。“孟子道性善，言必称尧舜”（《孟子·滕文公上》）。孟子所说的性善，不是说人生来就已经完善，具有完善的道德，而是说人的本性中有善的萌芽。这就为他解释恶留下了余地。孟子把它归结为“不能尽其才”（《孟子·告子上》），“才”是指人生来就具有的质料，也就是性。他又说：“若夫为不善，非才之罪也”。这就意味着，人的本性虽然是善良的，但不是每个人都能充分发挥其善之本性，都能使自己道德的发展达到至善，结果自然有善有恶。其原因有主观的，也有客观的。他曾举例说：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颍；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也”^①。“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。”^②。在这里解释人不善、作恶的时候，孟子说明了客观环境对人的意识的影响。但孟子又认为起决定作用的不是环境而是人的道德差异。他说：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希；及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也”^③。这就表明人能否去恶为善，主要决定于是否有向善的主观愿望。如果不求善性的保存和发展而“多欲”、“求利”，就会失去善性而堕入恶中。

儒家对恶的来源解释较有代表性的当属朱熹。朱熹运用他的“理主气从”的宇宙存在发生原理，分析了恶的来源。他认为“理”不仅是宇宙的主宰，也是人性的根据；“气”在人性论领域能“凝结造作”，有“情意计度”的人欲，而且混杂在“人心”中，虽圣人也不能免。这样一来，“气虽是理之所生，然既生出，则理管它不得！”（《朱子语类》卷四）。以“理”“气”为基础，在继承张载和二程的思想前提下，朱熹将“性”分为两重，一重是“仁义礼智”的“天地之

^① 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第254页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第260页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第307页。

性”，这是天理，即所谓“善”；一重是“饮食男女”的“气质之性”，这就是人欲，恶就是从这里产生。两者不能和平共处，“人只有个天理人欲，此胜彼退，彼胜此退，一无中立不进退之理”（《朱子语类》卷十五）。这样每个人心里都有两个灵魂，都存在着善恶转化的两重性。朱熹区分这两性，正是要解决中国哲学史上“性”的善恶之争，也就是要解决恶从何处来的问题。他认为，孟子主张性善，是指天命之性，但是孟子不知道还有气质之性，因而不能解释人性既善、恶从何处来的问题。因此他主张只有严格区分天命之性和气质之性，恶的问题、人性的问题才能解决。气质之性有善有恶，如气有清浊昏明，人的善恶贤愚就是因为所禀之气有清浊的不同：“但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中”，言下之意，就是认为恶是气质之性的不足、气质混浊偏蔽造成的。朱熹还在天命之性和气质之性的基础上提出“道心”与“人心”之分。人心是一个与生俱来的先天因素，受形气之和影响；道心是先天的善，存在于人的本性之中。人心有可能受人欲的左右为恶。“人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微，灭私欲，则天理明矣”。人心实际上就是气质之性^①。“人心”、“气质之性”中就有善与不善，就是说其中包含了恶的可能性。气质之性合于天理的，是善；如果“人心”由于“气”本身之偏蔽而来，不合于天理，阻碍了天理的呈现，那么它就是恶的。

因此，可以说儒家是在人性本善、性者即天理的基础上，提出“气质之性”的败坏乃是恶的来源的观点。儒家在这一观点中，表露出一种蔑视物质的倾向：恶的来源不在于人性的根本上，也不在于作为宇宙人生的根据的天理、天道上这些精神性的因素上；而在于产生世间万物和人的质料即物质因素上：“气”或气质之性。即把恶的来源归咎于肉体物质，颇有点类似于费尔巴哈所说的：把自然界中的罪恶……归咎于物质，或归之于自然界中的不可避免的必然性。儒家的这种看法也为后来的如何消除恶的问题作了铺垫。

第二节 原罪堕落中的自由意志

困扰儒家的恶的来源问题也同样纠缠着基督教，危及到基督教的一个核心观念：神义论，可以说“在西方哲学史上，恶的问题围绕着基督教一神论展开”。^②

^① 侯外庐：《中国思想通史》第4卷下册，人民出版社，1960年第627页。

^② [美]麦克·彼得森等：《理性与宗教信仰——宗教哲学导论》，中国人民大学出版社，2005年第171页。

恶对基督教提出了挑战：既然上帝全知、全能、全善，为何世上有恶？正如陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》中的伊凡所说，当他回想起许多儿童被折磨致死的情形，他告诉了他那个做东正教神父的弟弟阿廖沙，并对阿廖沙提出了一个尖锐的问题：“如果你是上帝，你会同意创造这样的一个世界吗？创造这样一个世界，需要以一个孩子脸上谁也无法补赎的泪水为代价，他饱受折磨，关在恶臭的茅厕里还在祈祷：‘主啊！仁慈的上帝’。”当然，基督教对这个问题并未像阿廖沙那样黯然回答，《圣经》的作者们和后来的许多基督教思想家都深入的思考了这个问题，将恶的来源归结为原罪堕落中的自由意志。

在基督教思想中，恶不是一种存在的本然状态，也不是实体实物；而是善的缺失、本性的腐化和堕落。恶（evil）是罪的结果。而罪（Sin）是指顺从私欲、违背上帝的诫命的所言、所思、所行^①，即偏离上帝之道所造成的人与上帝的一种疏离状态（alienation）。《圣经》开篇就讲到人的罪和恶。《创世纪》里记载：神说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”，神按照自己的意志创造世界，也照着自己的形象造人，这人就是人类的始祖亚当和夏娃。因此人也就有了上帝所赋予的自由意志。“要相信，上帝给人自由意志不是为了人能借自由意志犯罪。没有自由意志，人便不能正当地生活，这是上帝赋予人自由意志的充分理由。人若利用自由意志犯罪就要遭神意安排的惩罚，这一事实表明，上帝赋予自由意志就是为了人能正当地生活”。^②他们原初生活在伊甸园中，自由意志听从上帝的安排，过着无忧无虑和永生的幸福生活，没有罪恶。后来亚当和夏娃受了蛇的引诱，他们的自由意志选择了违背上帝的禁令，偷吃了智慧果。这就是人的原罪，但还不同于恶。他们因原罪受到上帝的惩罚，被驱除出伊甸园，从此过着艰辛的世俗生活，人的自由意志自此被这原罪的堕落所腐蚀、开始“背弃不变之善而转向可变之善”。^③也就是说，自由意志本身是上帝所造的，固然不是至善，但也是一种善；因为上帝作为至善的造物主不可能造出一种恶的意志。自由意志本身并不直接意味着就是恶或者就要作恶，只有当自由意志在存在或善的阶梯上离开上帝开始朝向自己的私善或比自身的中等之善还要低的善——如身体感性欲念时，恶就产生了。^④因此，恶是人的自由意志被原罪的堕落所腐蚀的结果。

^① 文庸，等：《基督教词典》，商务印书馆，2005年第638页。

^② 奥古斯丁：《独语录》，上海社会科学院出版社，1997年第110页。

^③ 奥古斯丁：《独语录》，上海社会科学院出版社，1997年第152-153页

^④ 林国基：《神义论语境下的社会契约论传统》，上海三联书店，2005年第52页。

可见，在解释恶的来源时，基督教没有采取善恶二元论的立场说明恶的起源，恶在基督教思想中也没有宇宙起源论和本体论的地位。世界不是由善恶两种力量合成的，上帝所创造的世界是一个好的世界，“上帝看着一切所造的都是甚好”。恶不是存在于创世之前，也不是与创世同时发生，而是发生在一个创世之后“甚好”的世界中。从《创世纪》里可以看出，自由意志既然扎根在人性中，那么恶就来源于人本身。

教父奥古斯丁对恶的来源问题的追问把他引到了对原罪的信仰和理解，在《论自由意志》里他对《创世纪》中的原罪说进行深入阐释，提出了一个较为系统的关于恶的来源的观点（奥古斯丁将恶分为三种：物理之恶、认识之恶和伦理之恶，本文只论及他对伦理之恶的分析^①）。他认为上帝原本创造的人是善的，而且拥有过正当生活的条件：自由意志。但人的自由意志具有一种自由的权能：能够只从自己的意志出发决断自己的意愿，能够把自己的意愿什么和不愿什么完全置于自己的意志之下。如果人自觉地追求最高的善，并服从上帝的话，那么人就能够走向完善。然而，人却根据自己的自由意志的决断背离了上帝，转而依从自己的骄傲的欲望：以为自己能像上帝那样，要把以上帝为中心变为以自己为中心；结果却堕落到一个低等级的世界去了。这种堕落是原罪的堕落，也正由于此造成人和上帝的失和，人对上帝的疏离，人的自由意志不再朝向上帝，而是被欲望所牵引和辖制，偏离了正道而堕落到一个低等级的世界去了。奥古斯丁说：“所有被称之为恶的人类的悖逆都在于使用理当被享用的东西，享用理应被使用的东西”^②他的意思正是要说明人的自由意志出于欲望的缘故而作的悖逆：选择了它不应该选择的目标，放弃了不应放弃的目标。这就是恶。可见，奥古斯丁是将恶视作自由意志根据自己的决断而做出的悖逆之举。

中世纪大神学家托马斯·阿奎那在关于恶的来源问题上，不像奥古斯丁那样主张亚当堕落之后就失去了自由意志，而是主张亚当的原罪使人失去了上帝的惯常的恩惠（habitual grace），从而不再能抵挡各种邪恶的欲念的引诱，犯下越来越多的新的罪恶。人一直保留着自由意志，但是在原罪之前和之后，人作出选择的时候面临的条件不同了：在此之前有上帝的惯常的关照，在此之后就缺乏这

^① 关于奥古斯丁对这三种恶的分析，可参见赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年第 166-168 页。

^② 赵敦华：《基督教哲学 1500 年》，人民出版社，1994 年第 172 页。

种关照了。正是由于原罪，人失去最初的正直性 (original righteousness)，失去和上帝最初的和谐关系，因而没有上帝赐予他们的惯常的恩惠，这样一来，人性就受到损伤，变得紊乱和脆弱，必然也就变得更加容易犯罪作恶。而且这种状态又传递给世人，所以原罪之后，人的自由意志更加容易倾向于作恶。

新教改革家马丁·路德深深地感到人的罪孽的种种影响，认为：“人好比一棵坏树，只想做坏事”；“人们必须承认，想要努力朝着被称为善的方向去做的意志是不自由的”。^①正如《创世纪》所说“人从小小时心里怀着恶念”。^②路德在解释《新约·诗篇》第五十一篇时，探讨了恶的来源，他说：“此后，我们知道我们只有罪这一点，是极其明智，因此我们就不会像教皇的神学家那样把罪等闲视之。他们把罪解释为‘违反上帝的律法而说的、做的或想的任何事情’。而应按这个《诗篇》来解释罪，即一个人在他还会说、做或想什么事情之前，从娘胎里带来的一切都谓之罪。从这样一个恶根里，不能引出任何在上帝面前是好的东西”。在他看来，罪是普遍的人的现实。路德指出：保罗用来指人的状况的“肉体”和“灵性”，和我们身上的有形体和无形体并非一样，“肉体”不是指人的身体的卑鄙的情欲——虽然这些情欲确实和肉体分不开——而是指追求自我称义的那个人。我们陷于恶的困境不是我们受到肉体的引诱，而是我们本是肉体。^③人本是上帝按照自己的形象造的，有肉体，有自由意志。因而这种自由意志也只是肉体的自由意志，不可能像上帝的自由意志那样可以主宰一切。由于罪，意志被邪恶奴役，意志浸透了恶，从而我们作为肉体只能自由的选择邪恶。路德在《驳经院神学论纲》中说：“凭实而论，如果没有上帝的恩典，人靠自身的意志所产生的行为是堕落的和邪恶的”，“但是，并非像摩尼教徒那样坚持：人的意志从本质上讲就是邪恶的，或者说人具有邪恶性的基础”，^④“不过可以这样讲，由于先天的原因，人的意志必然地倾向于邪恶和腐败”。^⑤所谓先天的原因，就是人的始祖亚当夏娃所犯的“原罪”。在《海德堡辩论》的“神学论纲证词”第十四条中，路德说：“自堕落之后，自由意志仅仅能够被动的行善，然而却能够经常主动地行恶”^⑥。第十三条说：“自堕落以后，自由意志便徒负虚名；何时它发挥其作用产

^① 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第715页。

^② 《旧约·创世纪》，中国基督教协会，2003年第7页。

^③ 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第736页。

^④ 马丁·路德：《路德文集》卷1，上海三联书店，2005年第4页。

^⑤ 马丁·路德：《路德文集》卷1，上海三联书店，2005年第4页。

^⑥ 马丁·路德：《路德文集》卷1，上海三联书店，2005年第37页。

生行为，何时便会犯下致死的罪”，路德并就此加以解释说：“第一部分很清楚，因为意志是被掳的，服于罪下，这并不是说它不能做什么，但是除作恶之外，它是不自由的”。此外，路德在《海德堡辩论》里关于第六条论纲的解释中又加以论证，认为意愿必然是自由的，也必然有自由去定意愿，这样恩典之外的或正在堕落的意志不可能不堕落，它籍自身的力量也不可能不愿去作恶。^①

综合以上论述，我们可以说，基督教把恶（人之恶）的来源归于原罪堕落中的自由意志。原罪腐蚀了人的自由意志，使人在面对善恶对立的选择之时，总是容易倾向于恶，被恶所吸引。原罪是人的始祖所带来并扎根在人性之中，自由意志也是上帝所赋予人的本性之中的。因此，恶的源头在人的本性之中。

第三节 气质之性与自由意志之争

儒家主张人性本善，人之所以作恶是由于气质之性造成的，而基督教则认为恶是由于人的原罪败坏了人的自由意志而致，两者在恶来自何处的问题上有着各自的思想，有相通之处，更多的在于不同之处。

两者相通之处有两点：

一、两者都看到欲望的影响和作用，并由此认识恶是对“道”的偏离。

儒家的孟子主张人心固有“四端”，是先天具有的，但“从其大体为大人，从其小体为小人”。^②之所以如此，就是因为“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也。此为大人而已矣”。^③他的意思就是说，人如果被外在的欲望、物质所蒙蔽，就会走向迷途，失去人的善性。宋代的朱熹更是直接明了。他说在人的心里有天地之性和气质之性，气质之性即“人欲”，是“气”凝结造作而成，混杂在人心中，虽圣人也不能免。人欲有合于天理的，也有不合于天理的。不合于天理的就是恶的，就是人欲。就天理和人欲的关系，朱熹还说：“人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭”（《朱子语类》卷四）。在此，他把欲望（气质之性）对道（天理）的偏离看成善恶的截然对立。

基督教在分析恶的来源时，也看到了欲望的作用。《创世纪》里记载蛇引诱

^① 马丁·路德：《路德文集》卷1，上海三联书店，2005年第48页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第270页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第270页。

夏娃吃智慧树上的果实时，蛇对夏娃说：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶”，“于是，女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人智慧，就摘下果子来吃了，又给丈夫，她丈夫也吃了”。^①教父奥古斯丁就将这种想和神一样知道善恶的欲望称为骄傲，这种骄傲使人想以自己为中心，偏离上帝之道的指导，结果这却成了原罪，被人类所继承，人的本性从此被原罪所浸透，被欲望所吸引，从而倾向作恶。神学家托马斯·阿奎那虽然不是完全赞同奥古斯丁的观点，但同样肯定原罪的堕落之后不再能抵挡各种邪恶的欲望的诱惑，作恶越来越多。

二、两者都认为恶的根源在人性之中，包含两种倾向性：可以为恶，也可以为善。

儒家认为没有“气质之性”则“做人不得”，使人性所有的东西；但“气质之性”驳杂，有善有不善；合于天理的就是善，不合天理的就是恶。基督教所说的自由意志，是人性必不可少，否则就和石头、动物一样了，但自由意志同样也具有这样的特点：可以朝向善，也可以朝向恶。

儒家和基督教在恶的来源问题上表现出来的差别也是很大的。主要区别于两点：

第一，儒家认为恶的来源不是根深蒂固的。孟子在《尽心上》中说：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”。^②所谓“尽心”，就是尽心官能思的特点，去发现、扩充内心固有的“善端”（恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心）。“知性”，就是要理解人的本质特征，靠内省使人的本性得以显现出来，如此就懂得体现“天”的道德属性的人的本性。孟子又说：“养心莫善于寡欲”，^③“其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣”，又说“善养吾浩然之气”，^④养气之极，就会“万物皆备于我”。“朱熹通过气质之性，说明人天生气质之禀有清浊、厚薄、偏正之差别，由此解释人性中善恶的来源，通过用功克治气禀之害，使人自易其恶，恢复善性，即天地之性”。^⑤朱熹直言：“圣贤千言万语，只是教人明天理、灭人欲”（《朱子语类》卷十二）。

^① 《旧约·创世纪》，中国基督教协会，2003年第2页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第301页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第339页。

^④ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第62页。

^⑤ 王国良：《明清时期儒学核心价值的转换》，安徽大学出版社，2002年第76页。

在这一方面，基督教则认为恶的来源与败坏自由意志的原罪相关，根深蒂固，是人生来所处的有罪状态，这种原罪通过人类的始祖亚当夏娃传给后来的人类，即使是刚出生即死去的婴儿，也有与生俱来的原罪，仍是罪人。保罗在《罗马书》中说：“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”。^①教父奥古斯丁说“亚当堕落这样地影响了亚当的全部后裔，以致不能再说意志有完全的自由”，^②而且堕落的人的本性只是在犯罪方面是自由的。“因此，我们永远享有自由意志，但这个意志并不永远是善”。^③托马斯也认可奥古斯丁的看法。

第二，两者对恶的来源看法有所不同。儒家的典型看法就是认为这是人的“气质之性”造成的。早在孟子之时，虽尚未有“气质之性”的说法，但和后来的说法还是有所相通，他说：“若夫为不善，……，不能尽其才者也”。自张载提出天命之性和气质之性用来解释人的属性以来，人之恶的来源在人的本性上也有了十分明确的解释。朱熹说：“但禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清冷水中。禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中”。^④

基督教与儒家明显不同，《创世纪》里就已经说明了人的恶的来源，即原罪堕落中的自由意志，在《新约》里保罗更是直截了当地予以肯定。原罪并没有否定人的本性，也没有否定上帝所赋予的自由意志，而是指出：原罪腐化了人的本性，使人的自由意志总是容易被欲望所诱惑去作恶。奥古斯丁在《论自由意志》中也指出自由意志本是上帝所赐，但原罪破坏了自由意志；使它不再是完全的自由，容易倾向于主动作恶。

^① 《新约·罗马书》，中国基督教协会，2003年第172页。

^② 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第386页。

^③ 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第388页。

^④ 任继愈：《中国哲学史》第3册，人民出版社，1996年第251页。

第二章 如何消除恶

“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智，无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫为仁。仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。”

——《孟子·公孙丑》^①

“那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样。然而神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来。……你们得救是本乎恩，也因着信。这并不是出于自己，乃是神所赐的。”

——《新约·以弗所书》^②

第一节 求诸己心

儒家既然不将恶视为来源于人性的根本之中，而是后天的环境败坏“气质之性”所致或者由于“气质之性”追求过多的人欲所致，那么如何消除恶呢？儒家提供的恶的消除方法是：求诸己心。

孔子生活的时代，“礼崩乐坏”，“君不君，臣不臣”，犯上作乱、弑父弑君的“无道”行为经常发生，因此，他要求“克己复礼”。何为“克己复礼”？孔子说，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。^③如此，不断要求自己，最终达到像孔子所说：“七十从心所欲，不逾矩”。^④这样的人就是“君子”。“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫”。^⑤可见，孔子主张通过自身的修养来消除恶。对此，孔子说得很明白：“为仁由己，而由人乎哉？”，^⑥“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”，这样就不会误入旁门左道去作恶了。

孟子比孔子更进一步，不仅认为除恶在于修身，而且主张“求诸己心”。在先秦思想家中，孟子首先提出心性论思想。孟子心性论发展了孔子“仁者爱人”的道德感情，建立了一个“四端”扩张为四德的自律道德系统。孔子的“仁”是内在道德感情和外在的伦理之礼的结合，而孟子的“仁”则是恻隐之心的道德感

^① 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第81页。

^② 《新约·以弗所书》，中国基督教协会，2003年第215-216页。

^③ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第123页。

^④ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第12页。

^⑤ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第63-64页。

^⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第123页。

情直接发展为道德行为：“仁，人心也”。^①人心先天是具有“不虑而知”，“不学而能”的“良知”、“良能”，^②“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣”。^③孟子又借孔子之口说：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡’，惟心之谓与？”。^④因此，孟子说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有鸡犬，则知求之；有放心而不知求。学问之道无他，求其放心而已矣。”^⑤孟子由此进一步总结，认为要发挥人的善性，杜绝作恶，只有“尽心”、“知性”、“知天”。这种修养方法实际上就是要求“养心寡欲”，“反身而诚”，而无需向外追求去恶的办法。他的宗旨就是要求人“求诸己心”。

理学大儒朱熹认为：“性者，心之理，情者，性之功。心者，性情之主。”（《朱子语类》卷五），“心有道心、人心之分，道心是天地之性；而人心就是气质之性”。^⑥朱熹反对程颐所主张的人心即人欲的看法，对此作了修正，认为人心不等于人欲，“人心，人欲也，此语有病，虽上智不能无此”。^⑦他的意思是认为人心会产生背离道心即天理的人欲，但不等于就是人欲。正是由于心统性情，而又心含道心、人心，那么恶也自然是由心所生、是心所致。如朱熹所言“盖为人心易得走从恶处去，所以下个‘危’字”。^⑧正因为朱熹把恶的来源归结为欲望，即肉体的欲望，所以他认为除恶的方法在于“正吾心”“顺吾气”。他在《中庸章句》第一章说：“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣。故其效验至于如此。此学问之极功、圣人之能事，初非有待于外”。可见，朱熹对于去恶也是要“求诸己心”的。

明末王阳明的“心学”主张“无心外之理，无心外之物”^⑨，一切皆是从“心”派生出来。心中有“良知”，“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非，只是非就尽了万事万变”。人人皆有“良知”，因此从善去恶不必求之于圣人，亦不必求之于典籍，“良知便是你自家的准则，便是你的明师”，故“不可外心以求仁，不可外心以求义”。^⑩实际就是要求存养本心，剥落心病，这是心

^① 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第329页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第307页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第259页。

^④ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第263页。

^⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第267页。

^⑥ 侯外庐：《中国思想通史》，人民出版社，1960年第627页。

^⑦ 任继愈等编：《中国哲学史通览》，东方出版中心，1994年第285页。

^⑧ 转引自侯外庐《中国思想通史》卷四，人民出版社，1960年第160、632页。

^⑨ 王阳明：《传习录》（上），上海古籍出版社，2000年第172页。

^⑩ 王阳明：《传习录》（中），上海古籍出版社，2000年第211页。

性修养的简易功夫。因此，他认为涵养、省察是必要的功夫，这种涵养和格物穷理、致良知是相互渗透的，“就穷理专一处说，便谓之居敬；就居敬精密处说，便谓之穷理。却不是居敬了虽存个心穷理，穷理时别有个心居敬，名虽不同，工夫中是一件。”^①他所主张的居敬，主要是强调“觉”，“随他多邪思枉念，这里一觉都消融了”，^②实际上是心中的良知的自我觉悟。如此，就会“静时念念去人欲而存天理，动时念念去人欲存天理”。^③以穷理、致良知，来克服邪念“正其不正以归于正”。王阳明的去恶之法说到底只是要求“诚自家意”罢了。

从儒家的这些代表人物可以看出，儒家基本上是通过“求诸己心”来消除恶的。简要地说，就是要求通过人内心的道德修养来发明真心、本性，以此去恶至善。

第二节 神恩拯救

对基督教而言，恶是人原罪堕落中的自由意志所致，而自由意志又是人之为人的固有属性，如果人自身不能消除这个固有属性，那么去恶之道就不在于人自身。但人恰好不能自己去掉自己的自由意志，这就好像人不能靠拽自己的头发把自己拉出地面一样。恶是自由意志向下的沉沦，要去恶就需要自上而下的拯救。这种上帝出于对人的恩典而施的拯救才是消除恶的方法。

从哲学上看，恶与人的自由紧密相连：没有自由就没有恶。人的罪恶是因人自身的自由本性而来，而人又不能消除自己的本性，因此人自身也就不能消除这个罪恶。正如别尔嘉耶夫所言，“人是自由存在物，在人身上有原初的、非被造的、先于世界的自由。但是，人不会支配自己的非理性的自由，不能克服这个自由的无限的黑暗。人的永恒悲剧就在这里”，“因此，人自身不能消除自己的罪恶，只能由上帝下凡到这个自由的深处，到自由的无限的黑暗中，救赎人类脱离由自由而产生的恶和痛苦。”^④

《圣经》许多地方提到人呼唤上帝拯救。甚至耶稣的主祷文的最后一项要求也是（愿“我们在天上的父”）“救我们脱离恶者”。^⑤基督教思想家保罗·蒂利希

^① 王阳明：《传习录》（上），上海古籍出版社，2000年第202页。

^② 王阳明：《传习录》（下），上海古籍出版社，2000年第264页。

^③ 王阳明：《传习录》（上），上海古籍出版社，2000年第181页。

^④ 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，学林出版社，2000年第139页。

^⑤ 《新约·马太福音》，中国基督教协会，2003年第79页。

认为：“这种罪恶，世界上扭曲和毁灭力的象征，一直在奴役我们。而救释者则是这罪恶力量的征服者。保罗极其令人难忘地使用过这个意念，在罗马人书第八章那首伟大的凯旋之歌里，他高唱到，没有哪种奴役这世界的恶魔力量能使我们与上帝的爱隔绝”。^①这里所说的凯旋之歌就是“神之爱的凯歌”，它要表达的正是对上帝出于对人的爱而施行拯救的赞美。

由此可以看出基督教认为要消除人的罪恶，靠人自身是不能完成的，只有神的救赎才是去恶之道。但是，上帝又是如何救赎我们脱离罪恶呢？本来，人类始祖在伊甸园堕落之后被逐出来，“那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神”。^②上帝通过降身为（耶稣），担负世人的罪恶，把世人的罪恶变成自己无辜的受苦，最后还被钉上十字架遭到世人唾弃，以此消解现世之恶。^③

为什么耶稣的受死就能救赎人类、消解恶？基督教认为既然恶是原罪的堕落所带来的，而罪的代价又是死亡，因此救赎就要用血（生命）来补偿。旧约时期人用动物做祭物，而这祭牲的血盖过了人的罪，使人的罪得以赦免。这是旧约的律法所定的，但“律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能藉着每年常献一样的祭物叫那近前来的人得以完全。若不然，献祭的事岂不早已止住了吗？”。^④既然祭牲的血断不能除罪，那么只有人的血才能除人的罪，但这个世上没有一个人是完美的、能够充当这样的祭物。神的儿子即圣子耶稣，虽然也是人子具有人性，但却不像世人总有原罪在身，他是公义的典范，在世上活出了完美的生命，没有犯罪，因此，他能担当我们的罪，他是完美的祭物，他一次的死亡就能洗去所有人的罪，他一次复活给人类带来希望以及与神的重新和好。人本来无力自救，是上帝差遣他的独子耶稣到人世降身为人才改变这种状况。“如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了。因为赐生命圣灵的律在基督耶稣里释放了我，是我脱罪和死的律了。律法既因肉体软弱有所不能行的，神就差遣自己成为罪身的，作了赎罪，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体，只随从圣灵的人身上”。^⑤因此，基督教认为，“你得救是本乎恩，也因着信，这并不

^① 保罗·蒂利希：《蒂利希选集·系统神学》，上海三联书店，1999年第909页。

^② 《新约·以弗所书》，中国基督教协会，2003年第216页。

^③ 刘小枫：《走上十字架上的真》，上海三联书店，1995年第136页。

^④ 《新约·希伯来书》，中国基督教协会，2003年第250页。

^⑤ 《新约·罗马书》，中国基督教协会，2003年第175页。

是出于自己，乃是神所赐的”，^①一言蔽之，神恩拯救！

教父奥古斯丁在同主张人性为善、人可自救的异端帕拉纠派的论战中，着重思考了人被救赎的问题，这也是他们论战的焦点。

奥古斯丁在思考人被救赎时的出发点是：我们没有恩典的动力，是不可能行真正的善的。亚当能行善，因为他有这样的助力；但他由于犯了罪而失掉了这种助力，并且因此成为罪恶的奴隶。他的所有后代都是在罪的奴役下来到人间，并因此无能行真正的善。我们的意志被扭曲到如此地步，以致只有在去犯罪方面是自由的。因此，为了使我们能够采取步骤脱离我们目前的状态，而达到得救的状态，就必须有恩典在我们里面起作用。只有通过恩典，皈依才有可能，而且才有可能做善事。奥古斯丁认为：“没有他（神）使我们立志或在我们立志时给予合作，我们靠自己就不能做任何事情来实现虔诚的善行”。^②恩典是不可抗拒的。意志拒绝所给予它的恩典是不可思议的，因为恩典在意志里起作用，引导它立志为善。当然，奥古斯丁仍然认为意志是自由，恩典并不能强迫我们做出一个违背自己意志的决定。实际上，上帝通过恩典提高意志，加强它并激励它，以致意志本身，在没有任何强迫的情况下，情愿向善。人救不了自己，也不是违背着自己的意志得救的，而是恩典推动意志拯救人。

奥古斯丁不仅认为只有恩典才能拯救人，而且认为恩典不取决于接受恩典的人的任何功德。那是上帝用至高无上的自由和作为，来决定谁应该得到那不应得的恩赐。奥古斯丁之所以如此认为，不是从上帝的无所不知或无所不能的这种考虑出发的，而是从灵魂得救的角度考虑的，试图肯定人的得救是人不应得的上帝之爱、上帝恩典的结果。总之，奥古斯丁肯定了在消除人的罪恶、使人行善因而被拯救方面，上帝的绝对至上性。

中世纪神学家安瑟伦仍然把如何消除人的罪恶作为他思考的重心，提出了自己的“补赎说”。这个理论，主要是说人类因为不顺服神犯罪作恶而欠神的债。神的公义，要求人类付出满足的代价，否则世界的秩序就会受到破坏。如果人类想要偿还所欠之债，就必须沉沦到地狱里。是神出于慈爱和怜悯，提供了一个完美的替代牺牲，以满足他的荣耀，并且维持宇宙的道德秩序。但问题是：什么才是完美的替代牺牲？他在《神如何化身为人类》中说：“除非人类向神付出他们因

^① 《新约·以弗所书》，中国基督教协会，2003年第216页。

^② 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第389页。

罪所亏欠于神的代价，否则人性就无法恢复。但是，这个罪债如此大，虽然只有人类欠了这个债，却只有神才能偿付；所以，这个负责偿债者，必须同时是人又是神”。^①同时是人又是神的，只有神才可以做到。因此，安瑟伦实质上也是主张只有神才能拯救人类。只不过，他所设想的救赎模式不同于传统的奥古斯丁模式，它是把耶稣在十字架上的受难之死界定为圣父与圣子耶稣的人性之间的客观交易。耶稣身为神，是无罪之人，同时又是神，他自愿替人受死，使神的爱和神的愤怒得以和调，宇宙的公义和秩序得以恢复。可见，安瑟伦是在他自己的新救赎观中论证了如何消除恶的方案，但他最终还是在神恩拯救说的基础上展开的。

近代宗教改革的领袖马丁·路德专注于罪恶问题，甚至“概括地说，路德的问题是罪与恩的问题，或义与爱的问题”。^②路德按照《诗篇》解释人的罪，即“一个人在他还会说、做或想什么事情之前，从娘胎里带来的一切都谓之罪。从这样一个恶根里，不能引出任何在上帝面前是好的东西”。^③为了解决如何消除恶的问题，路德在基督论里阐述了如何在基督里将人从罪恶、死亡的束缚中解救出来。他认为这种解救过程就是“称义”。当然，称义并不是我们已得或应得的东西，甚至也不是上帝根据我们的成就和作为而赐给我们的东西。称义是上帝赦免人的罪，尽管人有罪，仍然宣布人称义，它不是上帝对我们的公义做出的反应，而是上帝出于慈爱而做出的宣告。所以，这种“称义”是“被归给的义”，又是“因信称义”。因为路德坚持称义只有来自信仰，是信仰将人置于基督的保护之下，脱离罪恶的辖制，“挡住上帝灼炽的激烈”。信仰是上帝通过圣灵在人里面工作，不是人的工作。甚至对路德来说，它也不是靠意志或者意志努力相信就能成功的；它是上帝单方面的应许，上帝“首先用‘归义’使我们洁净，然后他赐圣灵给我们，通过圣灵使我们甚至在本质上洁净。信仰赦罪使我们清洁，而圣灵则通过效果使我们清洁。”这就是路德所设想的除恶之路。这实际上反映的还是上帝救赎人的主题。

神恩拯救不仅体现在对人性的改善作用，还体现在人与人、人与神有了新的社会契约关系。在新教神学中针对神恩拯救，产生了“契约神学”：上帝与基督之间订了契约，只要耶稣替人类献上生命，那么人类就可以和上帝之间恢复和好，

^① 奥尔森：《基督教思想史》，北京大学出版社，2003年第347页。

^② 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第714页。

^③ 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第735页。

人类可以再走上向善的进程。^①

第三节 人神殊途

儒家和基督教针对的是相同的问题，但提出的去恶方法相当不同：儒家重人，基督教重神。这两种思路可谓人神殊途。虽然两者也有一些相通之处，但不同之处却是它们的特点所在，昭示了它们不同的思想发展进路。

对照儒家和基督的除恶方案，可以看出它们的相通点和不同点。

两者相通的有：

一、儒家和基督教虽然在很多方面有重大差异，但是它们都非常关注道德问题和重视道德规范的作用。儒家自春秋以降，就开始强调内在的道德心性为其基本特点，与商代的“尊神事鬼”的巫符精神和周代崇尚外在天命的礼法制度相比，已有了很大不同。同样，与恪守外在律法的犹太教和偏重知识理性的希腊文化相比，基督教也以突出道德论而著称。儒家道德学说以“四端”之心为基本理论预设，从人心固有的恻隐、羞恶、恭敬、是非等四种良知出发，强调向内发掘善良的本性，通过由内而外的道德修养来成就人生的目的，达到成圣成义，最终实现天人合一的至高境界。基督教道德学说则以“原罪”思想为基本理论预设，从人类与生俱来的罪性出发，祈求神的恩典，通过虔诚的信仰和深沉的忏悔来完成人性的改造，最终使灵魂超越人世而升入天国。

牟宗三曾对中国哲学的特质作过总结：“中思想的三大主流，即儒道释三教，都重主体性，然而只有儒家思想这主流中的主流，把主体性复加以特殊的规定，而成为‘内在德性’，即成为道德的主体性。西方哲学刚刚相反，不重主体性，而重客体性，它大体以‘知识论’为中心而展开的。”^②虽然对西方哲学的界定有失偏颇，但正确地指出了中国哲学的特点，即重视道德实践和道德规范对人的引导。

孔子以“仁”为最高理想，把“仁”的概念引入“礼”中，用发自内在孝悌之情的“仁”对拘泥于外在刻板形式的周礼进行了改造，从而把“礼”从强制性的外在仪制变成了人性的自觉要求，变成了建立于亲情心理之上的普遍人性意识。由于“仁”被理解为普遍的人性良知（孝悌之情或爱人之心），这样就使得

^① 关于契约神学的更具体内容可参见文庸等编《基督教词典》，商务印书馆，2005年第374页。

^② 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社，1999年第4-5页。

作为一切道德的总和体系的“礼”内在化为人心的道德自觉。正如李泽厚先生所言：“‘礼’由于取得这种心理学的内在依据而人性化，由‘神’的缰绳命令变而为人的内在欲求和自觉意识，由服从于神变而为服从于人，服从于自己，这一转变在中国古代思想史上具有划时代的意义”。^①可见，孔子在对人的修身养性、消除恶的场合中表现出一种行仁弘道、尽性而为的道德自觉精神。孟子继承并发扬了孔子所提倡的道德自觉精神，他将仁、义、礼、智说成人性之四端，与生俱来。不仅如此，孟子还认为人的善端“求则得之，舍则失之”，因而主张通过自身的道德修养来把握天命，由尽心知性达到去恶的效果，甚至兼善天下。总之，孟子亦是主张通过个人的对本性的追求、修养来达到去恶为善的目的。从孔孟可以看出儒家一对道德实践、道德规范在去恶过程中的作用的重视。

基督教虽然不像儒家那样认为仅通过个人的道德修养就可以达到去恶为善的目的，但他们仍然非常注重道德修养、道德规范的作用。基督教将恶产生的来源界定为自由意志，自由意志和恶虽然不是人自身就能消除的，但它的救赎观认为基督救赎人类脱离恶，但救赎的前提是信仰，信仰让圣灵充满心灵，其结果就是改造了人的行为，包括行为的动机和效果，使人的行为更加符合神的诫命和律法，不再违背神的公义。“‘这种我们藉以成为基督教的信仰是上帝所恩赐的’。正因为这样，信仰可立即使人成义……恩宠是圣灵把爱注入（人心）。它使被奴役的意志得到自由，去选择使上帝喜悦的事，……，上帝通过我们做好事，他又为此报答我们，好像这些好事是自己做的，并把这些功绩归于我们。”^②神学家马丁·路德在提出“因信称义”时，认为善行不是称义的前提，恰恰相反，善行，例如爱神和爱人的行动，会从基督徒因为得到赦免后被称为义的新心里，自然流露出来。认识恩典的同一个信心，以及称他为义的另一恩典，一定会从这位基督徒里面，开始改变他，并且结出义的果子。可以说，在路德看来，善行、有道德的生活乃是信心和称义的果实。路德甚至还说：“我们应该用我们的善行来证明我们确实有信仰和我们的罪被赦免”。^③基督教对道德修养、道德规范的作用的关注，可以用《圣经·雅各书》中的一句话来形容，“信心若没有行为就是死的”。^④

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，人民出版社，1986年第20-21页。

^② 威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，中国社会科学出版社，1991年第210页。

^③ 冈察雷斯：《基督教思想史》卷2，金陵协和神学院，2002年第740页。

^④ 《新约·雅各书》，中国基督教协会，2003年第257页。

二、两者对消除恶都充满积极的肯定和希望

儒家和基督教虽然对如何消除恶的看法有根本不同，但都抱着希望和肯定的态度。当然，各自的理由又是不同的。

儒家虽然有着忧患意识或者幽暗意识，但对恶的消除、善的最终实现总是保持着一贯的乐观。孔子以仁释礼，“实际上就是把复兴‘周礼’的任务和要求直接交给了民族贵族的个体成员（‘君子’），要求他们自觉地、主动地、积极地去承担这一‘历史重任’，把它作为个体存在的至高无上的目标和义务。”^①针对这一道德目标，孔子还再三强调“为人由己，而由人乎哉”，^②“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”，^③“当仁不让于师”。^④可见，孔子对去恶存在着相当大的信心和希望，把这个目标当作现世可行的，而不是来生来世或彼岸世界的东西。孟子也对除去“不善”，发扬人的善之本性充满了乐观精神。他自言“我善养吾浩然之气”，^⑤“其为气也，至大至刚”。^⑥只要“心勿忘，勿助长也”，“则塞于天地之间”，而且“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。”^⑦这就是人生的完善，如此哪还有恶？孟子的希望和喜悦之情真是溢于言表。

基督教的除恶方案虽然不同于儒家，但对人获得救赎脱离罪恶同样充满希望和乐观的肯定。如果说基督教的原罪观和末世论给人带来了沉重和压抑，那么它的救赎思想则给人的心灵涂上了希望的色彩。《新约》里耶稣被描述为人类的救赎者，耶稣自己亦宣称“我就是道路、真理、生命”，“我就是门，凡从我进来的，必然得救，并且出入得草吃。”^⑧20世纪神学家莫尔特曼提出“希望神学”，并申：“基督信仰就是希望，就是对当前进行革命和改造，就是从被钉死在十字架上的基督的复活中得到真实的理想，并追求基督所应许的普遍未来”。^⑨值得引起注意的是，他提出的这一思想的背景是在第二次世界大战苦难岁月中，奥斯威辛集中营人类罪恶正在发生之时。他的这一思想正是对基督教去恶希望的信仰表白。

^① 李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社，1994年第30页。

^② 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第74页。

^③ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第74页。

^④ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第170页。

^⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第62页。

^⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第62页。

^⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1960年第302页。

^⑧ 《新约·约翰福音》，中国基督教协会，2003年第117页。

^⑨ 刘小枫：《走向十字架上的真》，上海三联书店，1995年第414页。

关于如何消除恶，儒家和基督教不同之处也是相当明显的。儒家认为去恶之道在于人，在人心之内发掘通“天”通“理”之性，就可以臻于至善。基督教则认为拯救之道在于神，人本性已腐化、堕落，无力自救，只有神降身为入，人性才会在和神性的交融中消除罪恶。

儒家自孔子以来就罕言神鬼上帝。“中国政治与文化之变革，莫剧于殷周之际”，^①殷商时代是“残民重神”，西周时代“敬天保民”。《礼记》中说周人是“事鬼神而远之”，孔子就是属于这样类型的人。他一方面说：“祭如在，祭神如神在。”^②另一方面又说：“敬鬼神而远之，可谓知矣”。^③总之，孔子是“不语怪、力、乱、神”^④。这种对鬼神的态度直接影响孔子对道德修养的看法，以至于孔子说：“远乎哉！我欲仁，斯仁至矣”。^⑤“君子求诸己，小人求诸人”，虽然孔子并没有十分具体论述如何自我完成，但很显然他认为去恶为善，达到仁德是靠自我完成的，与鬼神无关。孟子则更进一步。《孟子》一书的开篇即讲仁义，却无半字说鬼神，孔子多言祭祀鬼神，孟子只是顺带提过，而且根本不认为鬼神决定人的道德修养，让人去恶为善。对孟子而言，虽然还存在有人无能为力的事情，“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命也”，^⑥即“天命”也。但“有性焉，君子不为命也”^⑦而且“求则得之，舍则失之，是求存益于得也，求在我者也”。^⑧孟子的意思是说，自己的本性方面的道德修养，努力追求是可以得到的，求之在我。孟子就此还提出他自己的修身养性的方法。概括地看，孟子认为决定去恶为善应当在于人自身，应当尽力反求诸己，与天命鬼神无关。孔孟的倾向代表了儒家的特点：不依赖神。

基督教的拯救之道在于耶稣基督。《创世纪》说明人类罪恶的由来和陷在罪恶中不能自救的命运。《旧约》中先知以赛亚则预言耶稣的死乃是世人的赎罪祭，他说：“我们都早走过，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上”。^⑨《新约》中，保罗对耶稣之死解释说：“惟有基督在我们还作罪人时候为

^① 王国维：《观堂集林》，中华书局，1959年第453页。

^② 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第27页。

^③ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第61页。

^④ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第72页。

^⑤ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第74页。

^⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第222页。

^⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第333页。

^⑧ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第302页。

^⑨ 《旧约·以赛亚书》，中国基督教协会，2003年，第716页。

我们死，上帝的爱就在此向我们显明了”。^①何为“上帝的爱”？“基督的上帝以自我牺牲奉献给劫难世界中的人类的爱，不是互惠之爱，而是上帝自甘承负现世恶的爱”。^②耶稣基督就是上帝降生为人，即所谓“道成肉身”成为圣子，他是人又是神。他对人类的救赎，就是神对人类的救赎。之所以神是去恶为善的依据，是因为“如果丧失了上帝的思考，就会陷入现世无法避免的恶，人的本然情性以自然本性（真性、性本）为根据，无异于以现世恶的法则为依据。上帝的爱本身是一种神圣的生命，爱的行动就是赋予被爱者以神圣的生命，使被爱者的存在转身到另一个崭新的生命世界，由于现世的恶无法消除，上帝的爱就必得以自己在现世恶中受苦来表达对人的‘爱’”。^③耶稣兼具人性、神性，耶稣自身人性被神性所净化（圣化），无罪无恶。人对耶稣的信仰也使得他自己的人性在和耶稣的合一中被神圣的品质所浸淫、所改造，即基督教所说的“圣灵浸”。总体而言，基督教去恶之道不同于儒家的地方，最关键的在于神恩拯救，拯救者是神，而不是人。

^① 《新约·罗马书》，中国基督教协会，2003年第172页。

^② 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店，2001年第259页。

^③ 刘小枫：《拯救与逍遥》，上海三联书店，2001年第259页。

第三章 去恶至善：个体的塑造和社会的整合

中国传统哲学的主要精神……既是入世的，又是出世的……中国哲学讨论的问题就是内圣外王之道；这里的道是指道路，或基本原理。……既然哲学所探讨的是内圣外王之道，他自然难以脱离政治。在中国哲学里，无论哪派哲学，其哲学思想必然就是它的政治思想。这不是说，中国各派哲学里没有形而上学、伦理学或逻辑，而是说，他们以不同形式与政治思想联系在一起。

——冯友兰《中国哲学简史》^①

不论我探讨个人、历史时代、家庭、民族、国家或任一社会历史群体的内在本质，唯有我把握其具体的价值评估、价值选取的系统，我才算深入地了解它。我称这一系统为这些主体的精神气质（或性格）。这些精神气质的根本是首行在于爱恨的秩序，这两种占主导地位的激情的建构形式，尤其是不受教养因素影响的建构形式。

——舍勒《爱的秩序》^②

恶的问题，不仅仅是一个伦理道德问题：涉及到对人性的界定，以及恶与善、恶和自由、恶和爱等关系（从本章第一节个体精神的塑造方面可以接触到这个问题），而且还作为一条线索贯穿在儒家和基督教的社会观、历史观乃至政治观之中，深深地影响到这些观念的形成和特点以及两者所设想的个体和社会的终极归宿，进而从恶的来源及其消除的角度推动了儒家和基督教的精神气质的塑造。这些影响的最终结果的最典型体现就在于所塑造的个体精神和所整合的人类社会形态。

儒家所构想的个体理想是“醇儒圣人”，已经无恶至善，以仁义之心爱人，并且“内圣外王”。儒家所构想的社会历史是一个不断去恶臻于至善的演变过程，终极形态是“大同社会”。但这演变过程没有理性的必然性，没有历史命定论，亦没有神的救世，社会历史是由圣人引导、创造。这种演变既不是俗世的堕落退化，也不是必然的直线上升达到至善世界：“大同社会”，而是在乱世（恶）、升平世（善）交替变易中逐渐实现太平世（至善）。^③ 儒家还根据“内圣外王”的

^① 冯友兰：《中国哲学简史》，天津社会科学院出版社，2005年第7-8页。

^② 舍勒：《爱的秩序》，北京三联书店，1995年第35页。

^③ 儒家以乱世、升平世和太平世来概括社会历史的三个完整阶段，这就是儒家在社会历史观上的“三世论”。

理想，以道德赋予政治以归化人去恶至善的正当性。

基督教所构想的个体理想是“第二亚当”，以神为生命的根基重新恢复人神关系，以神性去除人性之恶。基督教认为世俗社会是人作恶堕落的结果，因而传统的基督教历史神学认为世俗社会不是一个不断进步上升的过程，它的立场是末世论的：即人类社会是带着恶的沉沦走向历史的终结，人类不能赋予社会自身以意义；但它同时又认为社会历史的末端迎来的是上帝的救赎，人类将会因此达到至善^①。这种社会观、历史观和基督教关于恶的消除方法的思想遥相呼应、一脉相承。对基督教而言，政治不具有最终消除恶达于至善的功能，但它具有限制恶、惩治恶的作用，是达到至善的过渡，和上帝的正义相应，因而是上帝赋予政治以根据^②。也正因此，至善实现时，将没有政治。这些均体现在基督教所说的人类社会终极形态：“上帝之城”中。

第一节 个体精神的塑造：醇儒圣人与第二亚当

去恶至善，带来了个体精神的改变。儒家和基督教都提出了个体精神的理想目标和范式，塑造了各自的理想人格。

一、儒家的理想：醇儒圣人

“人生的理想论，实是中国哲学之核心部分”。^③ 儒家在这方面的思想十分丰富。儒家提倡个人主动自觉的道德修养，以此发扬自身的善性，作为个体精神之善的集中体现就是理想人格。儒家的理想人格是“醇儒圣人”。

孔子是儒家第一个提出人生理想的。他以“仁”为人生理想的核心内容。以仁为标准来规范自己行为的人就是仁者，但仁者仍然不是最高境界，最高的个体精神境界乃是圣，它是“仁”发展而来的，仁是圣的必要前提。^④他要求所具备的礼，又是“爱人”，其基础是“孝悌”（“孝悌也者，其为仁之本与！”^⑤）。“惟仁者，能爱人，能恶人”。^⑥“我未见好仁者，恶不仁者，好仁者，无以尚之。恶

^① 关于基督教的社会历史观可参看洛维特《世界历史与救赎历史》中对约阿希姆和奥古斯丁的历史神学的论述，见《世界历史与救赎历史》，北京三联书店，2002年第173-206页。

^② 西方宪政的宗教之维、法律和宗教信仰的关系就是这方面的例证，可参看卡尔·J·弗里德里希《超验正义——宪政的宗教之维》和伯尔曼的《法律与宗教》。

^③ 张岱年：《中国哲学大纲》，江苏教育出版社，2005年第243页。

^④ 李泽厚：《中国古代思想史》，安徽文艺出版社，1994年第266页。

^⑤ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第2页。

^⑥ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第35页。

不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身”。^①仁者本爱人，而对于不仁之人，则不得不恶之，使其不得影响自己。惟仁者，为能得好恶之正。可以说仁乃“爱人以德”而非“姑息之爱，是成己成人之爱”。不仅在内在方面有如此要求，而且外在方面还要求实行仁德，必自约以礼。仁者做到这些已是难能可贵，但“圣”。还有更高的要求。《论语》中说：“子贡曰：如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁，必圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已”。^②可见，“圣人”除了具备仁者所有的“己欲立而立人，己欲达而达人”外，还要“博施于民，而能济众”，此处明显已露圣人为王能治世的思想。孔子以仁为要求主张“德政”，其实质就是设想圣人能当王摄政，而不是仅仅慎独修行。孔子删定《春秋》，亦是明圣人为王治世之道，孔子一生梦想三代之治，原因就在于他认为那时圣人治世。这就是孔子心目中个体理想的精神人格。

孟子继承了孔子关于圣人的论述，并加以发挥。孟子曾借孔子学生子贡之口说：“仁且智，夫子既圣矣！”^③孟子仍然把“仁”作为“圣”所必备的条件。但圣并非只有一德，它是完全人格之表现。他在仁的基础上以仁义并举，以作为个人精神的最高准则。孟子所说的仁，与孔子相近，但多从心性方面讲，以为仁是人所固有的恻隐之心的发展，正所谓“恻隐之心，仁之端也”。^④恻隐之心，就是同情心、爱心，如果人皆扩充其爱，并其所不爱者而亦爱之，便是仁。孟子说：“仁者以其所爱，及其所不爱；不仁者以其所不爱者，及其所爱者”。^⑤除“仁”这个要求外，还有“义”。所谓“仁，人之安宅也；义，人之立路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”^⑥义在孟子看来，就是行为应遵循的准绳。“人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人的心，而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心，而义不可胜也”^⑦那么，不当为则不为，当心则为之，便是义。因此，为实行义，虽牺牲生命亦所不顾，正所谓舍生取义。义实在生之上，虽死而能取得义，便已得到不朽的生命。“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行

^① 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第36-37页。

^② 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第65页。

^③ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第63页。

^④ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第80页。

^⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第326页。

^⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第173页。

^⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第337页。

仁义也”。^①“以得行仁者王”，在此孟子亦发挥孔子的圣人王者思想并加以系统化，即所谓“仁政”“王道”。能达此境界，便是圣人，正所谓“规矩，方员之至也；圣人，人伦之至也”。^②孟子所说的圣人便是圆满实行人道。

理学大师朱熹深刻地思考了恶的来源以及除恶的问题，对孟子以来的性善论进行了补充，对人性问题进行了系统的理论论述，塑造出了一个理学式的理想人格。他认为恶来源于“气质之性”，“气质之性”中不合天理的就是恶的，这就是“人欲”，有的人身上“人欲”多，有的“人欲”少。这是因为“气”在人身上有清浊不同，故此人类有“粗细”品级。“圣人是有例外权的最高的品级，其特点是他的‘气’生来就是透明的，所以能够完全体现了‘性’即‘理’”。^③朱熹还解释说：“上知（智）生知之资，是气清明纯粹而无一毫昏浊，所以生知安行，不待学而能，如尧、舜是也”。对朱熹而言，圣人是善的化身，就是“理”本身，“圣人之能事，初非有待于外”。因而圣人无人欲，自然无恶。这样的圣人，正是理学家心中的“醇儒”，也是他们所设想的个体精神里的理想模式。

二、基督教的期待：第二亚当

基督教的理想人格是通过上帝自己树立的。人由于原罪，自身始终处于不完善的缺陷状态，自由意志是倾向主动作恶，被律法所捆绑不能解脱出来，是“旧人”。只有神主动道成肉身，成为一个无罪的人，人类藉着他并且在他之中才能“披上新人”，得到改造。他就是耶稣，基督教将耶稣作为人类的最终皈依目标，如果说伊甸园里的亚当作为人类的始祖，是旧亚当；那么耶稣是有罪之人即整个人类去恶至善的归宿，即第二亚当。

《新约·罗马书》在对比“亚当和耶稣”这一节中说：“然而从亚当和摩西到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权力。亚当乃是那以后要来之人的预像。只是过犯不如恩。若因一个人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，岂不加倍地临到众人吗？因一人犯罪就定罪，也不如恩赐；原来审判由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。若因一个的过犯，死就因这一人作了王；何况那些受洪恩又蒙所赐之义的。岂不更要因耶稣一人在生命中作王吗？如此说来，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人

^① 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第191页。

^② 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第165页。

^③ 侯外庐：《中国思想通史》第四卷下册，人民出版社，1960年第637页。

成为罪人。照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”^①在对亚当和耶稣（即旧亚当和“第二亚当”）的对比论述中，基督教认为亚当是有罪作恶之人的预像，耶稣则是众人称义去恶的效法对象，是新人。

为何基督教把耶稣当作新人，当作人类应当跟随的人？原因就在于耶稣基督表达出了一种新的生活态度、生活方式。“拿撒勒的耶稣本人就是这种新的生活方式的体现”^②“毫无疑问整个基督不仅针对确定的选择、行动、动机和计划，而且针对一种全新的态度：针对一种根本上改变了的意识，一种新的基本态度，一种另外的价值刻度，一种整个人类的彻底的重新思维和转向。”^③耶稣使人不再活在旧的生活状态、生活方式中：虽然有律法昭示了人的罪恶，却不能从律法中解救出来；虽然有神赋的自由意志，却总是陷在罪恶中，他将人带上一条通向上帝也就是通向至善的道路，在这条道路上人将不会再作“撒旦的奴仆”，而要作“生命的主人”，在这条道路上的将不会因人自身和周围的环境而损害生命的根基，相反“都可以白白取生命的水喝”。^④

究竟什么是这种新的生活方式生活态度呢？基督教通过耶稣的生死命运和训导予以揭示。福音书里记载了耶稣的一生和他的许多训诫，但关键的只是一个最大诫命，“第一要紧的，就是说：‘以色列啊！你要听，主我们神，是独一的主、你要尽心尽性、尽意、尽力爱主你的神’！其次就是说：‘要爱人如己’。再没有比这两条诫命更大的了”。^⑤概括地说，就是“尽心尽意爱神、爱人如己”。这种要求已经截然不同于旧亚当的生存处境：以自我为中心顺从自己的欲望作恶，破坏了人神关系和人人关系，疏离了神，隔断了人，生活支离破碎，价值被人所扭曲。耶稣作为第二亚当却是上帝完善的形象：以至善的神作为生活和价值不可动摇的根基。不论他人是否血亲、是否仇敌，都要去爱，因为“上帝是爱”，不能因人的利害关系带来人的分争，以此重塑人神和谐、人人和谐的关系。^⑥针对这样的新人——第二亚当，当代神学家卡尔·巴特说的好：“在上帝和人之间的是耶稣基督，他亦神亦人，是两者之间的中保。在他之中神向人揭示了自己、人看见并知道了神。”（Between God and man there stands the persons of

^① 《新约·罗马书》，中国基督教协会，2003年第172页。

^② [瑞]汉斯·昆：《论基督徒》，北京三联书店，1995年第776页。

^③ [瑞]汉斯·昆：《论基督徒》，北京三联书店，1995年第776页。

^④ 《新约·启示录》，中国基督教协会，2003年第272页。

^⑤ 《新约·马可福音》，中国基督教协会，2003年第56页。

^⑥ 许志伟：《基督教神学思想导论》，中国社会科学出版社，2001年第124-139页

Jesus Christ, "Himself God" and "Himself man, and so mediating between the two. In Him God reveals himself to man. In him man sees and knows God.)^①

三、醇儒圣人当第二亚当

儒家和基督教为个体各自构想了一个去恶至善的安身立命之所，这是它们的终极关怀在个体向度的反映，各有不同，但也相映成趣。

醇儒圣人和第二亚当都崇尚“爱人”。儒家说：“仁”就是“爱人”，基督教的最高诫命也包括“爱人”。两者之所以都有如此的倾向，除了因为人追求的终极关怀所祈求的“善”包含爱以外，还有一个重要原因就在于：爱能消解恶所造成的分崩离析和混乱^②，基督教思想家舍勒说得很好：爱能给意志带来向善的方向，就不会去做恶。对此重要性的认识，儒家和基督教都有论述。《礼记》开篇就说：“大学之道，在明德，在亲民，在止于至善”，“亲民”就是“爱人”。基督教使徒保罗也大唱“爱的颂歌”，认为“没有爱，我就算不得什么”，“如今常存的有信、有望、有爱；这三样，其中最大的是爱”。^③

醇儒圣人和第二亚当除了“爱人”以外，还都十分注重遵守外在的道德规范，一个重“礼”，一个重律。儒家的典籍《礼记》为圣人立下了外在的规范：礼。孔子也要求“克己复礼”，孟子秉承孔子之志，不仅要求“仁”，还加上了“义”。所谓义，乃“人之正路也”，明确点说，就是当为和不当为的准则。儒家对礼非常重视，甚至将其放在法律之上，强调“不学礼，无以立”。^④可见，儒家将守“礼”作为为人的基本需要，醇儒圣人更是如此。对基督教而言，虽然“律法本是藉着摩西传的，恩典和真理都是耶稣基督来的”，^⑤而且律法只是显明人的罪恶，固然不能带来拯救，但耶稣却说：“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全，我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都成全”。^⑥基督教对外在的律法的强调于此可见一斑。在此，儒家和基督教都流露出保守的社会倾向。

醇儒圣人和第二亚当的差异主要表现在两个方面：内在的精神根基和外在的

^① Karl Barth: Church dogmatics (abridgement), China Social Sciences Publishing House, 1991, p110-111.

^② 海德格尔在《谢林论人类自由的本质》中论述恶的可能性条件就是可分离性，可以参看。

^③ 《新约·哥林多前书》，中国基督教协会，2003年第194页。

^④ 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980年第178页。

^⑤ 《新约·约翰福音》，中国基督教协会，2003年第104页。

^⑥ 《新约·马太福音》，中国基督教协会，2003年第4页。

社会事功。

在内在的精神根基方面，儒家的醇儒圣人是建立在人伦之道的基础上，基督教的第二亚当是建立在基督之道的基础上。^① 醇儒圣人既然扎根在人伦之道上即人性的根本上，那么他的行为就会自然合于仁义，是人的典范：无过无恶。“人非圣贤，孰能无过”正好从反面说明了圣人无恶，第二亚当却不同，只是以神为生存的根基，以神性来净化人性，人和神有了和谐的关系，但他仍然是人。人总是有肉体的，只有像基督那样顺从神才能称义为善，克制恶。

在外在的社会事功方面，醇儒圣人可以“外王”，可以“治国平天下”，孔孟相当重视“外王”，认为这是和圣人相伴的一个必然要求：所谓“博施于民而能济众”，虽然宋明之儒以“内圣”为重，但他们客观上还是承认“外王”的，只是由“内圣”到“外王”，有“内圣”自有“外王”，^② 在这方面，第二亚当却无这样的要求。耶稣说：“凯撒的物，当归凯撒；上帝的物，当归上帝”。^③ 基督教对圣俗两界作了划分，第二亚当无需在世俗社会称霸为王，只需“服从掌权的”即可，最重要的只是爱神爱人，无需外化为对世俗社会的直接参与和政治行动。从历史上，可以看到很多儒者积极于事功，孔孟奔走游说到国之间，王阳明武功赫然；而基督教却常常表现出对世俗社会的批判和抵制，力图保持着两者的界限。

第二节 人类社会的整合：大同社会和上帝之城

一、儒家的希望：大同社会

儒家追求去恶的结果，要求发挥天人之善，不仅表现在个体之善，而且也表现在人类社会。恶，不仅表现为个体之恶，也表现为社会整体和礼法制度之恶，而且如果“没有社会作为人生坐标的参照系，个人是没有位置的”。^④ 正如亚里士多德所说，“人是政治的动物”，对善恶和讨论最终还是要落实在社会秩序的整合上。

儒家诞生的年代还是风云变幻、社会混乱的春秋战国时期，所谓“世道衰微，邪说有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”，^⑤ 因此，儒家开始考虑如何消除

^① 张志刚：《东西方宗教伦理及其他》，中央编译出版社，1997年第77-82页。

^② 李泽厚：《中国古代思想史论》，安徽文艺出版社，1994年第267页。

^③ 《新约·约翰福音》，中国基督教协会，203年，第28页。

^④ 葛兆光：《中国思想史》第1卷，复旦大学出版社，1998年第283页。

^⑤ 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局，1980年第155页。

社会之恶，重建合理的社会秩序。儒家提出的理想社会形态是“大同社会”。

“大同社会”是孔子在和他的的学生交谈时提出的，最早见于《礼记·礼运》，所谓“大道之行，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。是谓‘大同’。”^①这样的社会，在孔子看来，正是去恶已尽，整个社会已实现了至善。“仁贤”以为治，“礼义以为纪”，而且人人皆君子或圣人。可见“儒家政治，以君子为主体。君子者以德位兼备之身，收修齐治平之致。此儒家所持之理想也。”^②实质上，儒家在这里，是主张用以仁义为基础的仁政或德政来消除社会之恶。在这样的社会仁礼并存。以仁养心，以礼“正名”，如此圣人有其位，在位者亦为圣人，可以说以圣人来组建“大同社会”。另一方面，这样的社会又以培养“圣人”为目标。正如政治思想史家萧公权先生所言：“抑吾人当注意者，孔子之教化政策，以培养个人之品格为目的”。“孔子则持‘政者正也’之主张，认定政治之主要工作乃在化人”。^③这里所说的化人就是化恶为善，化人恶为人善。

二、基督教的天国：上帝之城

基督教认为清除了人世之恶后，人间将不会再是世俗的社会，而是“天国”。“天国”的构想是出于耶稣，《马太福音》的“登山宝训”里记载了他的论述：“我就明明地告诉他们说：‘我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！’”^④作恶的人“断不能进入天国”，他还说：如果不回转成小孩，断不能进入我的国，他的意思实际是要人去掉心中的恶，变成象小孩一样的纯洁。如此可见，基督教的天国是一个善的国度。但是，《圣经》并没有更具体展开关于“天国”的论述，只是提供了一个总的要求，就是有善无恶，人人纯洁。基督教的社会政治思想主要出现在基督教思想家中。

教父奥古斯丁对“天国”的论述最有代表性，他提出了所谓的“上帝之城”。在基督教中，他是“根据新形势阐述公民社会问题的第一位著作家”。^⑤他对公民

^① 蒋伯潜、蒋祖怡：《经与经学》，上海书店出版社，1997年第75页。

^② 萧公权：《中国政治思想史》卷1，辽宁教育出版社，1998年第23页。

^③ 萧公权：《中国政治思想史》卷1，辽宁教育出版社，1998年第62页。

^④ 《新约·马太福音》，中国基督教协会，2003年第8页。

^⑤ [美]列奥·斯特劳斯：《政治哲学史》上册，李天然等译，河北人民出版社，1998第189页。

社会问题的最独特贡献，就是划分两种城邦：世人之城（世俗的城邦）和上帝之城（上帝的城邦），“二者之间的区别反映了善与恶的区别，而且这里所谓的善是真正的善，即基督教的善。一个人成为这两个城邦之一的成员不是凭借其所属的种族或民族，而是凭他追求的目标以及他的所有行为最所服从的目的。上帝的城邦只是基督的追随者和真正的上帝的崇拜者的共同体，它完全由虔诚的人组成，其整个生活可以说是虔诚默认上帝的教导，并且只有在这个城邦中真正的正义才会实现。由于其范型被置于上天，因为其完善状态只有在来世才得以实现，所以上帝的城邦有时被称为天国；但就追随基督的人现在就有可能过真正的善的生活而言，上帝的城邦已经存在于此岸。”^①

与“上帝之城”相对的就是“世人之城”。“这种城邦的祖先是顽固不化，不可救药的该隐，它对上帝的背叛以它自己的形式重复了亚当在违背上帝禁令时所犯下的不顺从之罪。”^② 世俗的城邦是根据圣经所说的肉体而活，因而也就是邪恶的。

因此，奥古斯丁的“上帝之城是最高善，是永久和完美的和平，人们在其中享受永生的幸福”，^③这是基督教为人们在去恶至善的终点上所创设的社会，以此来整合、引导不尽完善的现有社会。

三、“大同社会”与“上帝之城”

“大同社会”与“上帝之城”是儒家和基督教为人们所构想的终极社会，是去恶至善在社会层面的终极结果。两者反映出作为西方文化命脉的基督教和作为中国乃至东亚文化根基的儒家在终极社会上的不同追求方向。

两者最重的相同之处在于：皆以“爱”作为社会的整合剂和目标。在儒家的“大同社会”里：“人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养”。这是儒家仁者“爱人”的结果，“大同似仁道之别名，……彼此虽有程度之差，而内容无品质之别”。^④上帝之城亦是以爱来组织的。奥古斯丁认为社会是“一个由所爱的事物一致而联合起来的理性动物的共同体”。^⑤“由爱上帝发展到连自己也轻蔑的爱，造成了上帝之城”。^⑥这种对上帝

^① [美]列奥·斯特劳斯：《政治哲学史》上册，李天然等译，河北人民出版社，1998年第208-209页。

^② [美]列奥·斯特劳斯：《政治哲学史》上册，李天然等译，河北人民出版社，1998年第209页。

^③ 徐大同：《西方政治思想史》，天津教育出版社，2005年第86页。

^④ 萧公权：《中国政治思想史》，辽宁教育出版社，1998年第70页。

^⑤ 奥古斯丁：《上帝之城》第19卷，第24章。

^⑥ 奥古斯丁：《上帝之城》第14卷，第28章。

的爱即圣爱 (agape), 因此也成了“上帝之城”的本质。

“大同社会”与“上帝之城”的区别主要表现在三个方面:

(一) “大同社会”是建立在人伦之爱的基础上, 推崇的是以人性所有的恻隐之心(同情心、爱心)为根据而由己推人的爱, 这样的爱有亲疏, 有等级差别。

“上帝之城”是建立在人神之爱的基础上, 这种爱要求打破血缘关系的狭隘, 不以利益关系为根据, 只要信耶稣都是“家人和兄弟”, 因而不以人的心里情感为根基, 不被世俗关系所束缚, 所以表现出更强的普世性。

(二) “大同社会”要求塑造的是人与人的关系, 而“上帝之城”塑造的是人与神的关系。原因在于: 儒家认为遭到根本破坏的是人与人的关系, 人与天道依然相通, 没有被破坏、被割断, 基督教则认为恶是由于人神关系遭到了破坏, 在上帝之城中人神关系得以修复和好, 人的灵性也因此获得新生。

(三) “大同社会具有政治性”, 要求“天下为公”“选贤与能”的主张均表现出儒家的终级社会不脱离政治性, 而“上帝之城”则是非政治性, 虽然它对世俗的政治、法律有着强烈的影响, 甚至还有特殊的规训要求。世俗社会乃至世俗社会的政治法律制度对去恶具有惩罚和补救作用, 它的本质就在于它的政治性, 因而有来源于它自身的合法性, 但它的正当性不是来源于自身, 而是来源于“上帝之城”。^①“上帝之城”是属于生命和信仰的领域, 不具有政治性, 依靠政治是不能实现的。

^① 合法性和正当性的关系和冲突可参阅卡尔·施米特的《政治的概念》和《政治神学》, 见于上海人民出版社 2003 年出版的《政治的概念》一书。

结 语

恶是人类社会生活中极为常见的现象。虽然司空见惯，却问题重大。它不仅关系到人对自身、对社会本质的认识和界定，而且恶和自由、恶和爱、恶和正义也是密不可分的话题，更为重要的是：它和人的终极目标形成了巨大的张力，从对立的角度促使人类思考自己的归宿。可以肯定地说，哲学的终极关怀无论如何也不应绕过这个问题。

儒家和基督教都非常关注恶的问题，不仅思考了恶的来源和恶的消除方法，而且还构想了恶消除后的个体和人类社会的终极归宿。

在恶的来源上，儒家认为这是人的“气质之性”造成的。儒家绝大部分思想家都认为人性本善。宋明理学家们在继承孔孟思想的基础上，对人性进行划分，将其分为“天地之性”和“气质之性”。“天地之性”是天理在人心中的表现，是有善无恶；而气质之性则不同，它在人心中形成人欲，有合天理者，也有不合天理。不合天理者就形成了恶。基督教认为恶是来自于原罪堕落中的自由意志。上帝创造的人原本是好的，还赋予了人所独有的自由意志，这样人就可以自己作出决断进行选择，过正当生活。但人偏离上帝之道，违反禁令，顺从自己的欲望吃了智慧果，想自己像上帝一样，结果却堕落到低级世界中去了，从此人的自由意志就在这原罪的堕落中被欲望所牵引、所腐化，变得倾向于主动作恶。在这个问题上，儒家和基督教提出了不同答案，两者有相通之处：一、两者都看到欲望的影响和作用，并由此认识到恶是对“道”的偏离；二、两者都认为恶的根源在人性之中，包含两种倾向性：可以为恶，也可以为善。两者的区别主要在于两点：一、儒家认为恶的来源不是根深蒂固的。基督教则认为恶的来源与败坏自由意志的原罪相关，根深蒂固，是人生来所处的有罪状态。二、两者对恶的来源看法有所不同。儒家的典型看法就是认为这是人的“气质之性”造成的，倾向于认为恶是物质因素带来的；基督教与儒家明显不同，恶的来源来自原罪堕落中的自由意志，倾向于认为恶是精神性因素造成的。

在恶的消除方法上，儒家提倡“求诸己心”，就是要求通过人内心的道德修养来发明真心、本性，以此去恶为善。之所以这样主张，是因为儒家既然不将恶视为来源于人性的根本之中，而是后天的环境败坏“气质之性”所致或者由于

“气质之性”偏离天理追求过多的人欲所致。对基督教而言，只有“神恩拯救”才是消除恶的方法，因为它把恶看成是人原罪堕落中的自由意志所致，而自由意志又是人之为人的固有属性，但人恰好不能自己去掉自己的自由意志，因此去恶之道就不在于人自身。既然恶是自由意志向下的沉沦，要去恶就需要自上而下的拯救。这种自上而下的拯救就是上帝出于对人的恩典而施的拯救，即“神恩拯救”。儒家的“求诸己心”和基督教的“神恩拯救”相通的地方有：两者都非常关注道德问题和重视道德规范的作用；虽然对如何消除恶的看法有根本不同，但都抱着肯定和希望的态度。两者不同之处是主要的，表现得也很明显：儒家认为去恶之道在于人，在人心之内发掘通“天”通“理”之性，就可以臻于至善。基督教则认为拯救之道在于神，人本性已腐化、堕落，无力自救，只有神降身为入，人性才会在和神性的交融中消除罪恶。儒家重人，基督教重神，两者可谓人神殊途。

恶的问题不仅仅是一个伦理道德问题，而且还作为一条线索贯穿在儒家和基督教的社会观、历史观乃至政治观之中，深深地影响到这些观念的形成和特点以及两者所设想的个体和社会的终极归宿，进而从恶的来源及其消除的角度推动了儒家和基督教的精神气质的塑造。这些影响的最终结果的最典型体现就在于所塑造的个体精神和所整合的人类社会形态。

儒家对个体精神所塑造的终极理想是“醇儒圣人”，基督教的终极理想是“第二亚当”。“醇儒圣人”是人的善之本性的完全发挥，全善无恶。“第二亚当”以神为生存的根基，以神性来净化人性，人和神有了和谐的关系，但他仍然是人，因而不是至善。“醇儒圣人”和“第二亚当”都“爱人”，而且还都十分注重遵守外在的道德规范。两者的主要差异在于内在的精神根基和外在的社会事功：在内在的精神根基方面，儒家的醇儒圣人是建立在人伦之道的基础上，基督教的第二亚当是建立在基督之道的基础上。在外在的社会事功方面，醇儒圣人可以“外王”，可以“治国平天下”；第二亚当却无这样的要求，基督教对圣俗两界作了划分，力图保持着两者的界限。

在人类社会的终极理想方面，儒家提出的社会形态是“大同社会”，基督教提出的社会形态是“上帝之城”。两者皆以“爱”作为社会的整合剂和目标。“大同社会”是建立在人伦之爱的基础上，要求塑造的是人与人的关系，要求“天下为公”“选贤与能”，因而具有政治性。而“上帝之城”是建立在人神之爱的基

基础上，因而不以人的心里情感为根基，不被世俗关系所束缚，所以表现出更强的普世性。“上帝之城”塑造的是人与神的关系，“上帝之城”是属于生命和信仰的领域，不具有政治性，依靠政治是不能实现的。

儒家和基督教，这两种文化的精神气质差异在恶的问题上已见一斑：儒家在自然本性上追求人伦规范和人生圆满，基督教正视人性的不足、追求人的拯救。当然，本文仅从恶的问题这一角度探寻儒家和基督教这两种文化精神的一个侧面，全面比较儒家和基督教是件复杂而又很有意义的事情，但不是本文所能承担的，亦不是本文的宗旨所在。

关于恶的问题，西方有很多著名哲学家都进行过论述，比如：康德、黑格尔、谢林、海德格尔等，值得我们借鉴。由于本文选取得是西方基督教和中国儒家这一角度，因而对西方哲学家的这些思想几乎没有具体分析，这是本文留下的问题之一。此外，恶和自由、恶和爱、恶和正义，这些也属于恶这个问题范围内，本文亦没有详加论析，这些都是有意义而本文没有深入研究的问题，希望日后能进一步展开研究。

参考文献

(一) 关于中国哲学的著作

1. 杨伯俊.论语译注[M].北京:中华书局,1980.
2. 杨伯俊.孟子译注[M].北京:中华书局,1980.
3. 朱熹,吕祖谦.近思录[M].上海:上海古籍出版社,1994.
4. 张岱年.中国哲学大纲[M].南京:江苏教育出版社,2005.
5. 张岱年.中国伦理思想研究[M].南京:江苏教育出版社,2005.
6. 侯外庐.中国思想通史(五卷本)[M].北京:人民出版社,1957、1959、1960、1956.
7. 任继愈.中国哲学史(全四册)[M].北京:人民出版社,1996.
8. 葛兆光.中国思想史(两卷本)[M].上海:复旦大学出版社,1998、2000.
9. 李锦全,萧捷父.中国哲学史[M].北京:人民出版社,1983.
10. 任继愈,张岱年,等.中国哲学史通览[C].上海:东方出版中心,1998.
11. 牟宗三.中国哲学的特质[M].上海:上海古籍出版社,1997.
12. 陈谷嘉.儒家伦理哲学[M].北京:人民出版社,1996.
13. 梁启超.儒家哲学[M].天津:天津古籍出版社,2004.
14. 梁启超.先秦政治思想史[M].天津:天津古籍出版社,2004.
15. 徐复观.中国人性论史(先秦篇)[M].上海:三联书店,2003.
16. 王国良.明清时期儒学核心价值的转换[M].合肥:安徽大学出版社,2002.
17. 蒋庆.政治儒学[M].北京:三联书店,2003.
18. 萧公权.中国政治思想史[M].沈阳:辽宁教育出版社,1999.

(二) 关于基督教及西方哲学的著作

1. 圣经研读本[M].南京:中国基督教协会,2003.
2. [美]保罗·蒂里希.系统神学[M].何光沪译.上海:三联书店,1999.
3. [德]白舍客.基督教伦理学[M].静也,等译.上海:三联书店,2003.
4. [瑞]汉斯·昆.论基督徒[M].杨德友译.北京:三联书店,1995.
5. [德]马丁·路德.马丁·路德文集(第1、2卷)[M].雷雨田,等译.上海:三联

- 书店, 2005.
6. [德]特洛尔奇.基督教理论与现代[M]. 朱雁冰,等译.北京: 华夏出版社, 2004.
 7. [德]朋霍费尔.第一亚当与第二亚当[M]. 朱雁冰, 王彤译.北京: 华夏出版社, 2004.
 8. [美]奥尔森.基督教神学思想史[M].北京: 北京大学出版社, 2003.
 9. [美]冈察雷斯.基督教神学思想史[M].南京: 金陵协和神学院, 2002.
 10. [俄]别尔嘉耶夫.人的使命[M]. 张百春译.上海: 学林出版社,2000.
 11. [美]彼得森等.理性与宗教信仰——宗教哲学导论[M].孙毅等译.北京: 中国人民大学出版社,2005.
 12. 赵敦华.基督教哲学 1500 年[M].北京: 人民出版社,1994.
 13. 刘小枫. 20 世纪西方宗教哲学文选[C].上海: 三联书店, 1991.
 14. 刘小枫.走上十字架上的真[M].上海: 三联书店, 1995.
 15. 刘小枫.当代政治神学文选[C].吉林: 人民出版社, 2002.
 16. [俄]别尔嘉耶夫.自由的哲学[M].上海: 学林出版社, 1999.
 17. 张庆熊.基督教神学范畴[M].上海: 人民出版社, 2003.
 18. 徐大同.西方政治思想史[M].天津: 教育出版社, 2005.
 19. 林国基.神义论语境下的社会契约论传统[M].上海: 三联书店, 2005.
 20. [美]列奥·斯特劳斯, 等.政治哲学史[M].石家庄:河北人民出版社, 1998.

(三) 关于中西哲学比较的著作

1. 谢龙.中西哲学与文化比较新论[C].北京: 人民出版社, 1996.
2. 许志伟.冲突与互补: 基督教哲学在中国[C].北京: 社会科学文献出版社, 2000.
3. 阮炜.中国与西方: 宗教、文化文明比较[M].北京: 社会科学文献出版社, 2002.
4. 秦家懿, 孔汉斯.中国宗教与基督教[M].北京: 三联书店,1990.
6. 张志刚.中西方宗教伦理及其他[C].中央编译出版社, 1997.
7. 刘小枫.拯救与逍遥[M].上海: 三联书店, 2001.
8. 刘小枫.道与言: 华夏文化与基督文化相遇[C].上海: 三联书店, 1999.

9. 赵林.中西文化分野的历史反思[M].武汉大学出版社, 2004.

(四) 相关英文著作

1. Karl Barth.Church Dogmatics (Abridgement) [M]. China Social Science Publishing House, 1999.
- 2 F. D.Schleiermacher.On Religion[M]. China Social Science Publishing House, 1999.
- 3.Daniel Kolak.Lovers of Wisdom——an introduction to philosophy with integrated readings[M]. Peking University Press, 2002.

后 记

“此情可待成追忆，只是当时已惘然”。惘然，是我最初关注哲学的起因。十多年前，我刚刚上大学。学校是在一个城市的郊区，名不见经传。在学校里，我的专业是法学，可是主要精力并没有放在法学上，而是满怀激情一头钻进了哲学。当时不是因为哲学对法学有帮助才这样做，而是脑子里有许多自己也不知道答案的惘然：生活的意义在哪里？靠什么支撑生命？我要做一个什么样的人？……于是就这样把大量的时间花在自学哲学上。因为是业余自学，不是科班出身，所以学习起来亦不守什么章法，只是想找答案而已。虽然对我而言，学习哲学压根儿就不是出于什么专业需要或者工作需要，但并不代表不需要专业学习。正所谓：自由之中有法度，法度之中求超越。

到安徽大学来读研究生，对我来说是一种专业学习。倏忽间，三年即逝。回头总结一下，发现少了些惘然，又多了些困惑。专业学习提倡让哲学专业化，但所谓哲学专业化又很容易让哲学脱离社会生活的根源，变成从书本里翻来捣去的对已有哲学的评论。虽然专门学习哲学异常重要：让我们以敬畏之心与古今圣贤一起面对问题进行交流，以此滋养我们的心灵使我们成长起来，但最重要的还是得自己面对问题提出解答。就像《红楼梦》那样固然伟大，但人们也不可只是围绕它整日仅作评论，史铁生先生双腿瘫痪亦未匍匐不前，毅然写下《我与地坛》。文学如此，哲学盖亦当如此。

哲学的专业化，也容易让它技术化，变成一种专业分析技术。你可以只对语言的问题运用专业术语分析一通，两耳不闻窗外事；也可以运用一套逻辑对已有的东西尽情解构，莫问何处是归程……正所谓乱烘烘你方唱罢我登场，大家各执一端。“道术为天下裂”，庄子在千载之前仿佛就预见到了今日哲学支离破碎的情形。哲学，在古人那里是培养人的美好心性、探究人类终极归宿的精神向导，可以陪伴人的生活，让人找到支撑生命、世界的支点过美好生活。现在，专业化哲学已经不再和每个人的生命息息相关了，这样无异于破坏哲学的根基，而且也并不意味着一定会让哲学更科学、更接近真理。如今，不是非哲学专业者，反倒是有些搞专业化哲学的人叫喊：终结哲学、哲学已死，难道真的是无病呻吟？于是

对现在的哲学本身，我也产生了困惑：哲学何为？

这些困惑已使我对专业化哲学有了些冷淡，不过这倒使我更加钟情于追求“道路、真理、生命”的基督教思想。所以，在读研的三年中很多时光都花在学习基督教思想上。

从上大学到如今毕业，期间整整有十一年之多。回想这期间的学习历程：从法律到哲学，又从哲学到宗教，皆是信念和兴趣使然。一路走来跌跌撞撞，所学尽是浮光掠影、不堪一提。这篇毕业论文也是无甚新意，不成体统。所幸三年中得到诸位师友的指点和帮助，我想在这里写下他们的姓名来表达我言轻意重的谢意。首先感谢哲学系的王国良教授、钱广华教授、张能为教授、温纯如教授以及单斌老师和郭振香老师。我的导师王国良教授中西兼攻、尤善儒学，在这三年中对我指导很多，使我受益匪浅。学界前辈钱广华教授在西方哲学方面积久功深、颇多创见，在我学习西方哲学时常有点拨，所以我要特别感谢这两位老师。本校中文系的王竞不仅帮忙在电脑里录入了本文的所有文字，而且还将莫扎特的《安魂曲》碟片赠送给我。这论文，也是我在聆听这美妙的音乐还有我所喜欢的格列高利圣歌中完成的，所以我也要特别感谢她。此外，我还要感谢这三年中支持我学习、关心我工作和生活的朋友：夏满流律师、方庭昌律师、郑天发律师和我的同学们。在论文的写作过程中，安徽神学院的几位友人给我提供了部分资料，在此一并致谢。

最后，在论文写作结束之际，我想谨以此文献给我的家人，感谢他们对我无微不至的关怀！

攻读学位期间发表的学术论文

- [1]朱云飞：《超人的诞生与上帝之死》，《安徽大学学报》，2004 年第 28 卷第 5 期。
- [2]朱云飞：《浅论西方宪政的德行及其基督教的渊源》，《安徽警官职业学院学报》，2005 年第四卷第 5 期。
- [3]朱云飞：《解构：拯救被劫持的语言》，《安徽大学学报》，2005 年第 29 卷。