

论文摘要

儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想分别代表了东西方文明的思想精华，在人类文明发展的长河中发挥了巨大的历史作用。孔子为了让人们修身、养德，以达到齐家、平天下目的，而创立了他的“仁学”思想，其中心便是“仁者，爱人”。基督教伦理的“博爱”思想则是在原犹太教的基础上，在社会大动荡、人们深受苦难的古罗马帝国时代产生的，其中心思想便是耶稣基督用爱来制约人的自由，使人得救，目的就是试图寻求一种把人重新联合起来的新的生活原则，以对抗人们现实遭受的苦难。爱的对象首先是上帝，其次才是人，即热爱上帝和爱人如己。“仁爱”思想强调人们要按照社会的不同等级去爱人，并由己推人，由近及远，以家庭为本位，以孝悌为基础，最后落实为“亲亲”、“敬长”。基督教伦理的“博爱”思想则强调一种无差别、无条件的“泛爱”思想，主张不仅要爱自己的邻居，而且还要爱自己的罪人和仇人。两种思想对于现代人与社会、人与人之间的关系方面所面临的种种问题，都具有巨大的现实意义。在重新塑造现代新型、和睦的人际关系，调节人与自然、人与社会以及人与自己本身的关系方面比较发挥重大的作用。

关键词： 仁爱； 博爱； 比较

Synopsis

The Confucius "Benevolence" and the Christian "Universal Love" are the cores of Confucianism and the moral principals of Christianity, which have contributed a great deal respectively in the long history of the development of Eastern and Western civilizations. In order to regulate the family and rule the state, Confucius asked people to cultivate their characters and, for this purpose, he put forward his concept of benevolence, the essence of which is "The benevolent loves others". The concept of the Christian "Universal Love" was founded on Judaism during the age of the restless ancient Roman Empire when people suffered greatly. The central idea of the concept is that Jesus Christ saves the people's souls and discipline their behavior with love in order to find a principle of life to reunite people and to fight for the hardship of life at the time. The object of the love is God, and then people. People are required to love God and to love others as oneself. The difference of the two concepts is that the Confucius Benevolence means the love for people according to their different social status with family, its filial piety and fraternal duty as its basis, while the Christian universal love stresses an equal and unconditional love for others, even including one's enemies. These two ancient ideas are still of great sense in the modern age in modeling a new type of harmonious human relationship as well as in regulating the relationship between man and nature, man and society and human beings themselves.

Key Words: Confucius Benevolence & Christian Universal Love

论儒家伦理的“仁爱”思想与基督教伦理的“博爱”思想

前 言

东西方文化比较研究一直是中外许多学者感兴趣的课题，特别是人类即将进入二十一世纪，东方文化与西方文化的差异、优劣和消长更是长盛不衰的话题，其中包括政治制度、经济结构、哲学思想、风土人情及宗教等各个方面。而在伦理道德方面，也有相当多的著述，特别是对儒学伦理思想的研究，中外学者均表现出强烈的兴趣。随着世界迈入高科技信息时代，经济全球化不断发展而带来的一系列社会问题，特别是在人与人、人与社会的关系方面人们所面临的道德危机，近年来，海内外研究、探讨儒学与现代化、儒学与二十一世纪的文章越来越多，且观点也纷繁杂多，各不雷同，几成百花齐放、百家争鸣的局面。而对儒学进行研究的同时，学者们往往把西方社会文化和传统思想道德与中国传统文化和道德伦理思想进行比较，提出了许多未来 21 世纪的人类社会中处理人与人、人与社会之间关系的方法和途径。这其中主要有儒学独尊、多元文化、东西文化融合以及东方儒学一无论等观点。本文对儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想所进行的比较，则趋向于一种东西文化融合的观点，通过对原始的儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想所产生的历史文化背景和各自的伦理思想实质进行分析和比较，试图找出这两种传统伦理思想对未来人类文明发展可能会产生积极影响的因素，从而为东西方文化的相互融合、互相沟通，以及人类文明的持续发展，寻找建立现代人际关系的伦理思想基础方面谈谈本人的看法，以求教方家。

一、“仁爱”与“博爱”思想产生的社会文化基础

一个民族思想文化的精华，都是历史地、有规律地逐渐积累、形成的，都有适合其产生的社会背景和文化土壤。因此，要真正了解“仁爱”与“博爱”思想的实质，我们需要到历史中去寻找它们产生的社会文化背景。

其实，阶级社会出现以前，东西方人类社会走着大体相同的道路，先是原始群居，以后是氏族，继而发展为部落。这些社会结构都是以血缘关系为纽带联系起来的。但在阶级社会和国家产生以后，由于东西方所处的地理环境和不同的生产生活方式，血缘关系在居民社会生活中的地位和表现形态逐步出现了差异，并随着社会的不断发展，这种差异变得愈来愈大，最终形成了分别以儒家文明和基督教文明为核心的东西方各自不同的文化体系。

1. 儒家伦理的“仁爱”思想产生的历史土壤

1) 古代儒家伦理思想产生的经济基础

在中国古代，中华民族栖息的这块东亚大陆，有无数河流、湖泊和高山峻岭，有一望无际的平原，但在中华民族、中华文明的发源地黄河流域，由于西有黄土高原，东临大海，北有茫茫沙漠，南有炎炎烈日，因而所处环境相对比较封闭，属大陆性气候。中国先民的主体早在大约六千年以前，就逐渐超越狩猎和采集经济阶段，进入以种植经济为基本方式的农耕社会。人们的活动范围也相当狭小，很早就过着“日出而作，日落而息”的定居农耕生活。

土地是农耕社会最基本和最重要的生产资料，土地所有制是农耕社会经济发展阶段的最显著标志。远古时代，土地属氏族村社共有，劳动者在家长的率领下，在共有土地上同耕耘收获。在中国古代的夏、商、西周时期，这种原始的土地共有意识演变成“溥天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”（注 1）的观念，土地属于国家所有。西周时期，土地经常由天子分封给各级诸侯、贵族，但从原则上讲，诸侯贵族只有土地的使用权，

而无所有权。周天子可随时把土地收回，或转赐别人，拥有土地的最终所有权。

春秋时期，中国社会生产力获得了一次飞跃性的发展。随着牛耕和铁制农具的使用，农业生产力进一步提高，土地国有形态走向瓦解，井田制受到破坏，变“公田”为“私田”的现象普遍出现。诸侯贵族为争夺土地而使得战争日益频繁，“争城以战，杀人盈野；争地以战，杀人盈野”（注2）。特别是土地买卖的出现，打破了世袭贵族土地所有制时期“田里不鬻”的老例。东周以后的土地私有化进程，也打破了以往那种土地由血缘群体（宗族）共同占有，实行“十千维耦”、“千耦其耕”，即集体耕作的生产方式，而向以家庭为单位的个体生产形态过渡。于是土地家庭占有，逐渐代替井田制。一个家庭内，“男子力耕”，“女子纺绩”，“一夫不耕，或受之饥；一女不织，或受之寒”（注3），家庭可以完成自播种到收获的全部作业。这种男耕女织、以织助耕，或以工助耕、以商助耕的自给自足型的家庭小农业，逐渐在中国的农耕经济中占主导地位，并延续了几千年。

正是春秋时期战争的巨大破坏，农耕私有制经济的出现和不断发展，社会贫富不均现象的日益加剧，孔子顺应时代的发展，在经济上提出了“富民”的主张，在政治上提出政治要道德化，要求统治者要“为政以德”（注4）。他认为，让百姓丰衣足食，不遭冻馁，是统治者的责任。为此统治者应减轻人民的负担，要“敛从其薄”。对于鲁国统治者在征收什一税之外又实行“履亩十取一”的“税亩”制，孔子提出严厉批评。“爱民”、“恤民”的民本思想与“残民”、“虐民”的绝对君权主义彼此对立，又相互补充，共同组成中国古代农业社会政治思想的主体，也正是在这样的政治经济土壤之中，孔子为了施行统治阶级的“德政”，而提出了儒家伦理的

“仁爱”思想，这种思想由后人不断发展和完善，成为维系中国人民人与人、人与社会之间关系达几千年之久的伦理道德思想。

2) 中国古代儒家“仁爱”思想产生的人文社会环境

作为人类文明的一个组成部分的人类道德，它是随着人类文明社会的产生而出现的。中国进入文明时代以来的生活方式是与世隔绝、聚族而居，经济上是以自然经济为特征的小生产私有制，这就决定了古代社会的道德准则和规范都是以家庭为单位来确定和调整人与人之间的关系，然后推及他人、国家以至社会。家庭的基本结构是父子关系，与此紧密联系的还有夫妇、兄弟、妯娌等以血缘为纽带的关系。即使从野蛮转换到文明阶段后，也无法冲破这种血缘基础。

在中国古代的奴隶社会里，中国古代的奴隶制不同于古希腊的奴隶制，古希腊的奴隶制逐渐消除了氏族血缘关系的残余，而中国古代奴隶制却长期保留了氏族血缘关系的残余。原来的部落氏族首领直接转化为奴隶主统治者。政治结构的方式决定了统治的方式。统治者为了巩固自己的地位，在精神领域便利用、改造了原先的祖先崇拜和天神崇拜。他们对祖宗神灵的要求，已不限于保佑后裔的繁荣昌盛，而是将其尊为其他氏族祖宗神的支配者、统治者，使其成为一个“上帝”。血缘家族的社会组织形式被长期保留下来。在新的历史条件下，氏族社会的血缘关系便演化成了宗法制度。

中国古代的宗法制度产生于商代后期，西周建立以后，周人继承了商代的一些传统，同时认真总结了夏商二代兴亡的经验教训，在人事德治上下大功夫，在各个方面作了些变革，即所谓“周虽旧邦，其命维新”（注5）。这种“维新”，既保持了种族血缘统治的旧形式，又注入了许多新内容，从而改变了原有的旧形式，建立了一套体系完整、等级严格的宗法制度，这是中国古代社会进入文明以后第一个完备昌盛的社会形态。它根本

的东西就是古老的氏族制及其衍生物氏族贵族制的社会组织原则，突出地表现为社会政治、经济、文化结构均以血缘关系为纽带，从而确定了中国社会是通过对氏族贵族制的加工改造而进入文明社会的，因而没有从血缘关系的纽带上挣脱下来，没有彻底推翻氏族贵族制。除此之外，周人还有另一文化创新，即把上下尊卑等级关系固定下来的礼制和与之相配合的情感艺术系统（乐），这便是所谓“制礼作乐”。周人推行的这些种种制度典礼，实际上无不渗透着一种强烈的伦理道德精神，其要旨在于“纳上下于道德，而后天子、诸侯、卿大夫、士、庶民以成一道德之团体”（注6）。

孔子生活的年代正是西周社会崩垮的时代，即中国古代奴隶社会衰亡、新兴封建制逐渐兴起的交替时期。王室衰微，“礼坏乐崩”，战争频仍，诸侯称霸。然而，从文明史的角度来看，春秋战国时代却是中国古代文明发展的一个“百家争鸣”的新时代，史家称之为“轴心时代”。在这社会剧烈动荡的变革时期，孔子一方面留恋和维护既倒的奴隶制经济秩序，一方面对战争涂炭生灵非常愤激。因此他极力主张恢复周代的统治秩序，并从思想方面去总结西周社会坏崩的原因，寻找补救的办法。基于以上，孔子继承了周人重视人事德治的传统，提出了以“德”治国的主张。他说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之（注7）。”实行德政，既可使人们口服心服，自觉遵守当今的一切法律、规章、制度，上言下效，同心同德，天下归心，有如众星之拱北斗，达到世泰民安的政治目的。他从这一目的出发，从哲学的高度创立了以人为中心的哲学理论体系，这就是“仁学”。

“仁学”思想的出现，是春秋末期奴隶制日益崩溃，人的社会地位发生巨大变化的现实在观念形态上的反映，是人类对自己社会本质的自我意思，是孔子顺应时代的要求，对人的地位和作用以及人生意义的积极的探索与肯定。在孔子看来，“仁”是做人的标准，它的中心就是“爱人”。

他直接抓住宗法人伦这个根本，用“孝弟”为本的“仁”来整治乱世，力倡父慈子孝，兄友弟恭的亲爱之情，要把这种亲人间的彼此关怀爱护的情感推广开来成为人与人相处的普遍原则，成为普遍的道德修养，并且在这种相互关怀爱护的关系之中又突出强调子弟对父兄的顺从，强调臣对君的服从。人人都按照“仁”来自身修养，自觉地维护宗法等级制度，君视臣如子，臣视君如父。于是通过君臣之爱、父子之爱、兄弟之爱的感召和教化，整个社会就会消除冲突对抗，重新安定团结。

2、基督教伦理的“博爱”思想产生的历史土壤

基督教的前身是犹太教，大约产生于公元1世纪，最初流行于当时属罗马帝国管辖的巴勒斯坦下层犹太人中间。传说犹太人耶稣，于公元元年12月25日诞生于耶路撒冷的一个马槽里。他开始在犹太人中间传教，反抗压迫者，要人们忍受苦难，死后升入天堂。以后，基督教在整个罗马帝国传播开来，并最终成为罗马帝国国教。但是基督教自产生之日起，在流传过程中不断分化，出现了许多的宗派，在教义和各种宗教礼仪等方面均有一定的差异，然而，它们均把耶稣基督当作救世主，所以我们这里所说的基督教是指“自公元前一世纪中期，在历史上形成和发展起来的以信仰耶稣基督为核心的各个教派的总称。”（注8）我们要了解基督教伦理的“博爱”思想，就必须了解基督教产生的历史文化背景，以此了解耶稣对“爱”的呼唤的根据。

1). 社会根源

基督教的产生和传播与犹太民族的历史息息相关。我们首先要将历史追溯到公元前11世纪末。当时巴勒斯坦地区的犹太民族建成了以色列王国；但其后不断地受到异族的入侵和统治，如公元前586年新巴比伦王国的国王尼布甲尼撒二世攻陷并毁坏了犹太王国的首都耶路撒冷，将财富和犹太人劫往巴比伦，史称“巴比伦之囚”。此外，波斯、马其顿、埃及等

国都作过它的宗主国，但犹太民族从未放弃过争取独立的斗争。公元前 63 年，罗马帝国对犹太民族完成了最后关键性的征服，攻占了耶路撒冷，屠杀了 13000 名犹太人。公元 6 年，又正式吞并了犹太国。公元 66 年，巴勒斯坦犹太人为争取独立举行大起义，两年后，在罗马大军的镇压下，起义终于失败。耶路撒冷全城被烧毁，起义者都被钉死在木架上，耶城居民 7 万多人被卖到外地作奴隶。在这种残酷的社会现实面前，作为囚徒的犹太民族不堪忍受奴隶地位，却又无力进行反抗，找不到民族解放之路，便寄希望于救世主，开始从精神上寻找出路，从而为基督教的产生创造了社会条件。

基督教带来了救世主耶稣——耶稣不是神话中提到的迷宫里的暧昧人物，尽管他是上帝的儿子，却令人惊叹地过着尘世生活——的安慰。他宣称他给人们带来了所有人都将获得极大欢乐的消息。基督教还保证拯救信徒的灵魂，但是，它不是通过许诺一个星光灿烂的来世，而是通过基督本人复活所预示的个人的复活，使信徒醒悟过来。所有一切中最重要的也许是，基督教在一个混乱不凝的时代，在老百姓感到无家可归、为生活所抛弃之时，提供了友谊。所有基督教都是兄弟，他们的聚会常被称作“阿加比”，意为希腊语中的“爱”。他们相互帮助，用自己的虔诚和克己树立了一个能鼓舞人的、富有感染力的榜样。因而，在旧秩序的法律和哲学日益落后于潮流、日益行不通之时，基督教为弱者和地位微贱者提供了顺应潮流的东西和希望。（注 9）

基督教虽然源于犹太人的犹太教，但它最终冲破罗马帝国的镇压和打击，成为代表整个西方文明的正统宗教，自然有其发展和兴盛的社会基础和历史渊源，这里我们还要将历史追溯到希腊古典城邦。

就所有人类古代文明而言，古希腊是一个非常特殊的文明，因为在所有古代文明中，没有哪个古代文明象它那样彻底地摧毁了氏族贵族制度。

在古希腊，私有财产和商品经济得到迅速发展，因而使氏族贵族制度成了整个社会进一步向前发展的障碍。那些早在氏族内部发生分化时因为凭着自己担任公职的优先地位而首先富裕起来的氏族贵族们，在私有财产和商品经济的发展中，更加疯狂地参加到对金钱和财富的激烈追逐的行列之中。而这也充分地暴露了他们贪图私利的本质，他们再也无法象原来那样继续打着氏族整体的名义，作为整体利益的代表者自居了。人们于是便有理由推翻虚假的氏族公有制，用公开的私有制来代替它，因为公有制实质上已经变成贵族统治者用以谋求私人利益的手段，而私有制承认每个人（这当然是就有资格成为全权公民的希腊本族人而言）的利益和权利。这样，在此基础上，希腊古典城邦民主制得以形成和发展起来。城邦民主制建立的重大意义在于，“它第一次超出了人们之间的血缘纽带，把人变成在政治、经济各个方面都拥有独立的权利和相应的义务的‘公民’”（注10）。

人们过去在血缘关系天然具有的那些差别，如长辈和晚辈，父亲和儿子等等虽然仍然具有一定的意义，但已经不再是社会政治生活中起重要作用的因素了。从原则上说，每一个公民都享有同等的权利，他们是彼此独立，也是彼此平等的。但这种人与人之间的新型关系本身是建立在私有制之上的，它包含着个人与社会以及个人与个人之间深刻的利益分离和对立，因此不可避免地带来了文明时代所特有的各种纷争和罪恶。然而与中国古代出现的以整体利益的名义去谋求私利的形式不同，在古希腊社会模式中，纷争与罪恶采取了公开的形式，以赤裸裸的私有财产占有权表现出来。所以人们就可能用一种公开的善来批判它，限制它。在古希腊城邦制中这种公开的善就是法律，就是以城邦整体利益所表现的“正义”。在传统的血缘纽带被挣脱之后，他们用法律和“正义”的纽带把人们组结成为新的社会整体——城邦。城邦与每个公民的切身利益息息相关，城邦强盛他们就可以四处掠夺；失去了城邦，自由的全权公民便沦为奴隶。

但是希腊的城邦制度在本质上是建立在极其荒谬的奴隶制基础之上的。公民们的自由和平等是建立在把非公民视为“会说话的工具”的基础之上的。因而它本身有致命的弱点：这种直接民主管理的城邦制度，只能以小小的城邦为限。所以希腊人虽然创造了光辉灿烂的文明成就，却始终没有形成统一而强大的国家。而且自由公民们之间的纷争，城邦之间的争斗反而促使城邦制衰落下去，并在随后的希腊化时代城邦制最终被历史淘汰了。于是在城邦兴盛时期那种以城邦为基础而形成的个人与社会的统一失去了现实的基础，希腊人过去所拥有的那种自由不复存在。在社会生活陷入更加剧烈的动荡和苦难之时，每一个人不论是奴隶，还是名义上的“自由人”，都不再是古典时代那样拥有全权的公民，不再是社会生活的全权主人。但是既然“公民”还存在，还保留着名义上的自由，那么他们就要为自己的自由寻找合理的根据。过去这个根据直接就在希腊人的现实生活也即他们的城邦制度之中，可现在城邦制度已经过时了，而从现实的君主专制制度中不可能找到这个根据，因为这个制度是同他们的“自由”理想直接对立，格格不入的。因此，他们愈要为自己的“自由”寻找可靠的根据，他们就愈是远离了现实社会的经济和政治生活。于是他们就只剩下了最后一块地盘，这就是他们个人的内心世界，就是他们的灵魂。尽管世界动荡不宁，充满着痛苦和灾难，但人却可以从身外世界的纷扰中解脱出来，在自己的内心世界中维护人的灵魂的独立和尊严。

希腊化时期形成的这种精神生活同现实生活之间的分离，在罗马帝国时代并没有被消除，而是随着社会生活在整个帝国的范围内归于统一和稳定，精神生活也相应地超出了个人灵魂的狭窄范围，并力图使自身建立在一个普遍的目的或理想的基础之上。可是这个普遍的目的或理想并不象中国秦汉型的帝国一样在现实生活中找到，所以精神生活只能进一步朝着抽象化的方向发展。但是，一个抽象的理智本质，并不能满足这个时代的精

神需要。因为，当人们仿佛为自己所珍视的“自由”和曾经拥有过的“自由”找到了最后的根据时，事实上也就把自己推入到更大的困惑之中；如果说自由的根据是某种普遍的世界理性，人在本质上是自由的，那么为什么现实的人却处于不自由之中呢？如果普遍的世界理性是人的自由的原因和根据，那么，不自由的原因又是什么呢？就是在这种巨大的困惑之中基督教产生了，耶稣明确地告诉人们：人应该为自己的不自由负责。是人自己背弃了自己的本质，并且是自由地背弃了自己的本质。“事情就是这样，世界的堕落，罪在于你，在于你们大家，在于你和你自己内在的堕落！”

（注11）人是有罪的，人的原罪就是误用自由，偷吃禁果。人想得救，就必须赎罪，怎样赎罪呢？就必须使自由服从某种更高的原则，这个更高的原则就是神和上帝。具体落实下来就是“爱上帝”，这种对上帝的爱本身的真义就是谦卑，因为高傲的人（就象那些全权的自由公民）是不会有真正的爱人之心的。

原始基督教的根本特点是一神崇拜，要求打破宗教的狭隘性，建立一种新的普遍的信仰。它给人们带来了基督救赎与因信得救的安慰，就是说，任何人无论他的种族、地域如何，只要信仰基督救赎，都将获得拯救和上帝的赐福。这种不分种族、肤色、国别地吸收教徒的宗教，不仅吸引了广大受压迫的无产者，对于有产者和统治者来说也是乐于接受的。在混乱的罗马帝国时代，下层人民感到无家可归，为生活所逼之时，基督教提供了友谊，提供了爱。这样基督教得以广泛传播，至公元4世纪以后，基督教不仅仅是罗马的国教，实际上已经成了世界性的宗教。

2). 思想渊源

产生基督教的思想渊源来自于犹太教和古希腊罗马哲学。犹太教的历史比较悠久，其教义主要保存在现在的《圣经·旧约》之中，其中的许多内容，对基督教及其伦理思想有明显的影响，如上帝创世说和摩西十诫（不

可拜其它神；不可拜偶像；不可称神名耶和華；安息日不可工作；孝敬父母；不可杀人；不可奸淫；不可偷盗；不可作假证；不贪婪他人的妻子、财物）。除此之外，基督教又吸收了古希腊罗马的哲学，如新毕达哥拉斯主义、新柏拉图主义、新斯多葛学派（如它的宿命论、禁欲主义、泛爱主义），将犹太教与希腊哲学加以混合改造，从而创建起基督教及其伦理思想。特别是新柏拉图主义的观点，宣扬“教权至上”，“千年王国”，鼓吹将来的世界是善与光明的世界。这些早期的哲学观念使教会成为整个西方世界封建制度的精神支柱，产生了深远的影响。

“博爱”是基督教伦理思想的基本原则或主要原则。耶稣用爱来制约人的自由，使人得救。在耶稣基督最后留下的教训中我们可以读到：“我赐给你们一条命令，乃是叫你们彼此相爱，我怎样爱你们，你们也要怎样相爱。你们若有彼此相爱之心，众人因此就认出你们是我的门徒了。”（注12）“你们要彼此相爱，象我爱你们一样，这就是命令。”（注13）基督教力求寻找一种把人重新联合起来的新的生活原则以对抗现实的苦难。在当时罗马帝国的社会里，社会组织的纽带既不是原始的血缘关系，也不是中国古代的宗法人伦关系，甚至也不是古典时代那种以城邦整体为基础的公民之间的同胞联系，而是赤裸裸的强权和暴力。西方人从古希腊步入文明时开始，就以个人的那种“自由”、那种以独立的私有财产占有者的纷争和赤裸裸的争斗，撕裂了人与人之间那种自然亲密的关系，社会无法再回到以血缘纽带为组织的形式，于是这种对人伦之爱的向往，只能幻化为抽象的人类之爱——“博爱”，只能以对上帝之爱来表现出来。为了突出这种爱的至高无上性，不得不把它与人们的世俗之爱分离对立，让人们在这至高的爱面前感到有罪，而背着十字架跟从上帝。正是在这种被如此抽象和圣化了的“爱”的理想面前，人谦卑地低下了自己的头，因为人们愈

是把目光转向天国和来世，人们就愈是把自己的现实生活看作是虚幻的东西，看作是罪恶。

二、“仁爱”思想与“博爱”思想的实质

我们从上面第一部分关于儒家伦理和基督教伦理思想产生的历史渊源注意到，儒家伦理的“仁爱”思想和基督教的“博爱”思想都是在人类社会发生大变动时期提出来的。中国的伦理思想的一个重要特点是它与宗族关系密切相联，而西方伦理思想的一个重要特点就是它与宗教的结合，从而派生出西方的宗教道德与宗教伦理学。根据这一特点，“仁爱”思想与“博爱”思想便有着本质的不同。

1、儒家伦理的“仁爱”思想

儒家伦理思想的基本观念是“仁”。“仁”按照孔子的解释，“仁者，爱人”。追根溯源，“仁”在孔子以前的概念“如果不说尚未出现，那也是处于相当混沌的阶段。”（注14）“仁”字曾经并且仍将有种种不同的译释，但其语源上的解释也许最中肯形象。“仁”由“人”和数字“二”构成，也就是说，人不是孤立存在的，而是存在于与他人的关系之中。人们用一系列词语（这里列举的只是其中的一部分）如爱、善、博爱、同情心、慈善、利他等等来诠释它。这些不同译释并非误解所致，实因“仁”的概念内涵十分广泛的缘故。“仁”字在孔子之前就已出现于《周书·金縢》。武王有病，周公旦为他祈祷，愿代武王死，去侍奉祖先，祷词说：“予仁若考，能多才多艺，能事鬼神”。“予仁若考”意思事我仁顺祖考，以仁为孝顺祖先的同义词。儒家之前“仁”的概念只限于这种血缘孝亲或帝王对臣下的一种善意，有一个特定的贵族身份界限。把“仁”赋予宽泛的伦理意义是孔子的功劳。孔子对“仁”的规范并没有停留在孝亲这一传统观点上，他的“仁”已远在血缘关系之上，他使“仁”适用于所有人，真正成为“人”的特性。

孔子认为“仁”是人之所以为人的根本，故曰：“仁者，人也”（注15）。“仁”的具体含义是“爱人”，即“仁者爱人”，是一种博大的同情心，其对象不局限于血缘宗法关系中的人，也超越了血缘宗法之爱。凡是人都有仁性，天生就有恻隐之心，能对别人的痛苦与欢乐产生共鸣。有仁德的人会用爱心去对待人，既自爱，又自尊，又尊人。“仁”就是一种宽容忠恕的精神。“爱人”同道德义务一样，是每一个人应尽的义务和责任，“仁者，人也”，只要是人就有“爱人”的义务，否则，就不是人。

“爱人”具有绝对和普遍的意义，对于任何人都没有例外的。具体说来，一要“爱亲”，即孝顺“双亲”。“孝弟也者，其为仁之本与。”（注16）；二要“爱君”，即爱国君。“爱之，能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？”（注17）要求人们既要爱护国君，又要忠于国君。三要“爱众”，爱众不是爱老百姓，更不是爱奴隶，而是爱国君身边那些士大夫。四要“爱民”。孔子认为：“博施于民而能济众。”（注18）“民”指老百姓，“爱民”就是要求执政者对老百姓施以仁德。总之，正是这种人与人之间把爱人看成是彼此履行的义务和责任，所以才能维持人与人之间、社会乃至国家的和谐关系，维持着人类生存的社会共同体的稳定存在。在一定意义上，孔子认为是否“爱人”也是人和禽兽本质区别的重要标志。虽然在阶级分裂的社会，由原始社会形成的血亲之爱受到肢解，但这并不意味着这种血亲之爱的自然情感就不复存在。相反的，这种血亲之爱突破血缘氏族的范围，扩大到了全社会，扩大到了社会的所有人，这诚如孔子所说“四海之内皆兄弟也”。过去的血亲之爱已经扩大或者说转化为人与人之间相互履行的一种道德义务和责任。

正因为爱人被看成是每一个人对别人所履行的义务和责任，所以爱人本身就体现了一种强烈的自律精神。孔子说：“己所不欲，勿施于人。”（注19）、“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”（注20），自己

不愿者不要强人所愿，这是对一个人最起码的要求。自己要站得住，同时也使别人站得住；自己要事事行得通，同时也使别人事事行得通。从“忠”的方面说，就是推己及人、尽己为人，亦即诚心。这里主要用以处理君臣和从属关系的准则。就是“君使臣以礼，臣事君以忠”（注 21），臣对君要忠诚不二。从“恕”的方面说，就是自己所不喜欢的，决不强加给别人。这是处理一般人际关系的通则，就是要求人们在宗教和血缘关系之外的交往中相互尊重和相互谅解，真诚相处、推己及人，以德报德。这即是孔子的“忠恕之道”，概括讲亦就是“仁”（注 22）。

所以，对于有仁德的人来讲，“仁”是一种极高的道德境界，实现“仁”即真诚地爱人，就可以成为完善了自我修养、并得到心灵快乐的“仁者”。孔子说“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。（注 23）”意思就是说不仁的人不可以长久地居于穷困中，也不可以长久地居于安乐中。就是说没有仁德的人，不可能长久地安于贫困，立于逆境之中的，同时也不可能长久地享受快乐。而只有“仁者安仁，知者利仁”（注 24），就是说，有仁德的人安于仁，即实行仁德便心安，以仁为乐，除去恐惧，达到欢愉；同时，聪明之人利用仁，即聪明之人认识到仁德对他的长远而巨大的利益，因而他便实行仁德。孔子的这种“仁者安仁，知者利人”思想，既是告诉人们要爱人，实行仁德，只有这样人们才能够获得快乐，才能够从爱他人中得到长远的利益，以达到人自身道德修养的最高境界。

“仁爱”之情首先是在父母子女亲骨肉之间产生，儒家的理想就是要把这种“仁爱”的精神，由亲人推广到长上和君主，再进一步扩大到所有的人，推广到宇宙万物。这就是孟子所说的“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（注 25）；“亲亲而仁民，仁民而爱物”（注 26）。我们爱自己的亲人，进而爱人类、爱草木鸟兽、爱自然万物。所以仁者把自己和

天地万物看成一体。儒家主张通过“仁爱”之心的推广，把人的精神提扬到超脱寻常的人与我、物与我之分别的“天人合一”之境。

儒家伦理思想的另一个代表人物孟子还着重发展了孔子德“仁”的思想，把仁从道德范畴扩展到政治上去，即“以不忍人之心，行不忍人之政”。这就是他的“仁政”学说。他认为仁、义、礼、智是道德规范中的重要组成部分，也是人际关系中的最高准则，所以他说：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（注 27）“无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。”（注 28）他特别强调人际交往和国与国之间交往，应以仁义为基础，相互间以义相交，不应以利相交，“上下皆争利而国危矣。”

总之，孔子所说的“仁爱”，其对象不仅仅限于双亲，也不局限于宗法关系中的人，而是涉及到社会上一般的人。同时孔子还强调决不能去爱那些品质败坏的“奸人”、“佞人”、“恶人”。当然，孔子说的“爱人”，并非平等地去爱人，而是按等级关系去爱人，对尊者、贵族和亲人，要爱之在先，情深意笃；对卑者、贱者和血缘疏远的人，要爱之在后，感情淡薄。孔子的“仁爱”思想揭示了人在自然世界和人文世界中的价值，解释了人生的道理和做人的意义，是以人生为对象的人文哲学。儒家从道德实践到政治实践的理想人格，是《大学》、《中庸》里“修、齐、治、平”思想的静僻概括。

2、基督教伦理的“博爱”思想

“博爱”是基督教伦理思想的基本原则或主要原则。用圣经中的话说：“凡事都不可亏欠人，惟有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的，就完全了律法。象那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。”（注 29）由此可见，基督教的爱人原

则，是对犹太教的摩西十诫加以抽象概括而成的一个高层次的道德原则，它总括了其他的原则、范畴。展开分析，“博爱”原则包括以下几层意思。

首先，是神人之爱的层次。在基督教伦理学那里，爱的原则的首要对象是神，其次才是人。耶稣对他的门徒说：“你要尽心尽性尽意爱主你的神，这是诫命中的第一，且是最大的，其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命，是律法和先知一切道理的总纲。”（注 30）爱神的至上位置是不可动摇的，因为世人原本都是罪人，只是由于神派了他的儿子耶稣作牺牲救了众生，世人才得以生存，所以，活着的世人，不应为自己而活，而应为替他们而死的主活着，“我们或活或死，总是主的人”，这就要求以爱神放在第一位。《马太福音》上，耶稣甚至这样说：“人的仇敌，就是自己家里的人，爱父母过于爱我的，不配作我的门徒，爱儿女过于爱我的，不配作我的门徒。”不过，一般说来，在确立了把爱主放在最高位置之后，并不与爱世人相矛盾，毋宁说，正是因为爱主，人们才须爱人，爱人是爱主的具体体现。圣经中我们还可以读到：“人若说，我爱神，却恨他的弟兄，就是说谎话的。不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令”（注 31）由此可见爱神与爱人的关系是两者既有区别：爱神的地位不能与爱人的地位等量齐观，前者要高于后者，但又有联系，由爱神必然推导出爱人，并具体体现在爱人之上。

其次关于爱的模式。最一般的说法，就是“爱人如己”，其展开一点的思想，我们可以引用圣经上的这么一句话：“当爱人如己（注 32）。”也就是说无论何事，“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。例如，你们愿意人们爱你们，而不是恨你们，那么，你们自己首先要做到爱人而不是恨人。这一条原则，被西方学者称为“金律”。在中国古代，也有这样的原则，如孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”（注 33），“己所不欲，勿施于人”（注 34），不过不叫“金律”，而叫“忠恕之道”。不论是金也好，

忠恕之道也好，其实质都是要求取消人我差别，借以调整人际关系。因为人们都是爱自己的，所以，如把对待自己的态度推之于他人身上，必然会互爱互助。从理论上说，这确是一个最简捷、最完美的公式，但却是不现实的，因为它的前提是人与人之间的抽象同一，而这一前提在阶级社会中并不存在。

再次是关于爱的范围。基督教的前身犹太教，认为爱是有局限的，即只爱犹太同胞，不爱他邦人，这就限制了犹太教的传播和发展。而基督教却冲破了这一界限，把爱的对象延伸到全人类(信教)，成为一种泛爱主义。《马大福音》中记载，有一次耶稣正在对众人讲道，他的母亲和兄弟来找他，有人告诉他母亲与兄弟来了，耶稣却回答说：“谁是我的母亲，谁是我的弟兄？看哪！我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是弟兄姐妹和母亲了。”（注 35）因此，按照基督教的理论，所有的人，只要信奉教义，不论其国别、肤色、性别有多大的差别，都是同胞姐妹兄弟，都在爱的范围之内。这一原则后来也被演化为“四海之内皆兄弟”的口号。

基督教并不排斥父母子女的互爱，如说：“你们作儿女的，要听从从父母；你们作父母的，不要惹儿女的气。”（注 36）基督教也不绝对排斥夫妇之间的爱情，说：“你们作妻子的，当顺服自己的丈夫，这在主里面是相宜的。你们作丈夫的，要爱你们的妻子，不可苦待她们。”（注 37）当然，这种爱并不完全平等，而是带有男主女从的色彩。因为据说“起初男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出；并且男人不是为女人造的，女人乃是为男人造的”。（注 38）

仅仅承认父子夫妇之间的爱，并不是基督教伦理思想的特点；基督教伦理思想的特点是强调泛爱，特别是他们主张和强调要爱仇敌。犹太教和早期基督教中都有“以眼还眼，以牙还牙”的复仇原则。基督教伦理学则针锋相对地提出：“你们听见有话说：以眼论眼，以牙还牙，只是我告诉你们，

不要与恶人作对，有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告诉你，有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里。”（注 39）因为不管朋友也好，敌人也好，都是上帝的儿子，所以，对仇敌，不能用“以牙还牙”的复仇原则，而应用“以德报怨”的爱人原则。据说耶稣的弟子彼得有一次问耶稣说：“我弟兄得罪我，我当饶恕他几次呢，到七次可以么？”耶稣回答说：“不是到七次，乃是到七十个七次。”（注 40）这当然是个泛数，意思就是对仇敌不能恨，要饶恕，要爱。在基督教看来，如果光爱那些爱自己的人，并不能称之为道德上的高尚者，因为任何人（像税吏等）都能做到这一点。只有那些不仅爱自己的人，而且还能爱仇恨自己的人，这才能称得上道德高尚。

正因为基督教把“博爱”作为他们基本的道德原则，所以西方有许多学者又把基督教伦理学称为爱的伦理学。不过，在现实中，也并非每个基督教徒都能遵守这一原则。十字军东征，近代的传教士，往往给人们留下相反的形象。

三、“仁爱”思想与“博爱”思想的异同比较

我们注意到，孔子的“仁爱”和耶稣的“博爱”思想都是在人类社会发生大变动时期提出来的。孔子生活在西周型的统治模式发生危机，中国社会组织发生巨大变迁的时代，他呼唤“爱”是要救时之弊；基督教产生于罗马帝国时代，其时，西方世界已经完成从地域性的希腊古典城邦社会向世界性的统一文明社会的历史性转变，这种统治模式对现实社会生活和精神生活带来了深刻复杂的变化和巨大的苦难，基督教的产生是对这些苦难的批判和反抗。

从“仁爱”思想和“博爱”思想的实质来看，通过我们前一节的比较我们也可以得出这样的结论：它们的根本精神是极其相似的，即它们主张的根本理想几乎是完全一致的。虽然“仁爱”和“博爱”的后世解释都非

常复杂，但如果总体来看，这两种思想都是以人类的自然的社交性为基础，并在这一基础上发展起来的。儒家伦理思想的“仁爱”是以实际的五伦五常为基础而发展起来的。同样，基督教的“博爱”其基础也是人类实际的自然的情性，只是一个叫做“仁”，一个叫做“爱”，并朝着各自的方向作了极大的理想化而已。但从根本精神来说，它们都是指人性中自然的博爱仁慈之心，从推己之心及于他人、以他人的悲喜为自己的悲喜的同情的精神来讲，两者是完全一致的。特别是它们把“仁爱”这一人类自然的情性或感情看作是一切美德的核心，认为这种感情或情绪的陶冶和发达是道德的进步，在这一点上两者显然是近似的。

然而，儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想产生的由来及其发展却经历了完全不同的过程。所以它们的根本理想所赖以产生的基础彼此是很不一样的，其色彩和倾向彼此也是很不相同的。

首先，基督教的根本倾向始终是在其罪恶观和厌世主义，因而现世的各种人类生活只不过是来世的手段和准备，这就是它的所谓“来世观”。它把世界分为两个部分，一部分是人生活于其中的今生今世，另一个部分是上帝居住的那个世界，也就是人们死后将要进入的那个世界，称作“来世”。基督教教导人们：现世是罪恶的，是夏娃的原罪所造成的。人们不要贪图现世的生活和今世的享受；而要关注来世的幸福。人们现世就是要忍受磨难而不贪图享受，以便将来得到拯救，享受来世的幸福。所以这里基督教有着两种原则，即对他人要博爱，对自己则要禁欲。就这种倾向来说，基督教和儒家思想正好是相反的。中国的儒家思想是极端现世和自然的。在孔子的儒家学说中，你可以找到天、鬼神之类的思想，但你几乎完全看不到死后的生活和来世等思想。它以弘扬主体精神为其主旨，提倡一种积极的入世观，目的是在现世实现修身、齐家、治国、平天下的理想，来世人类生活之类的思想对儒家来说是不相干的。而且孔子深信在现世就

有可能实现”仁爱”的理想，从这一意义上可以认为它是主张乐世观的，它深信依靠人类的努力，在现世完全可以实现修身、齐家、治国、平天下的理想。所以就乐天性、现世性这一点来说，儒家思想和基督教正好相反。

其次，基督教与儒家思想中的“爱”所及的范围是不同的。儒家思想从其总的倾向上带有明显的贵族的特征。儒家思想虽无贵贱贫富之分，但总的来看，儒家并非代表贫民阶级的思想，主要是中层以上的士大夫之学。就是说，儒家思想主要是君子之学，并非小人之学。其最高的理想是治国平天下。与儒家思想的这种倾向相比较，欧洲的基督教就其本来的性质来说是很具有平民性的，甚至是贫民性的。在四民平等的思想上虽然与儒家思想没有什么不同，但基督教的极端的非现实的倾向，使得其总的倾向具有非贵族性，因为在基督教看来，现世的一切积极的生活如富贵、荣达、声誉等，都是发展真正生活的阻碍，只有排除这些现实生活才能实现真正的生活。基督教主张只有穷人才能进入天堂，以贫民阶级的宗教而自任。

基督教继承了犹太教的“上帝面前人人平等”的伦理普遍主义传统，同时又从希腊文明中得到了一种理性逻辑的求知工具，继承了“真理面前人人平等”的认知普遍主义。尤其是前者，影响更为突出。因此，在基督教的经典中，存在着强烈的普遍主义取向。这反映在基督教的“博爱”精神上，即是要求人们不仅在外在的行动方面，而且在内在的观念上都要“爱上帝万有之上”和“爱人如己”，不仅爱邻居，而且爱罪人、爱仇人；这种爱是普遍的爱，是无等差的爱，是无条件的爱。只爱自己的亲人是不可行的，“爱”只从感情出发是不可行的。这就是基督教“博爱”思想的“平圣性”、“普世性”。这正如《圣经》上所说：耶稣说，“我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏，人的仇敌，就是自己的家人。”（注 41）这正如韦伯曾经说到，如果爱一个人超出了理智所能允许的程度，那就是一种荒谬的行为，而对于一个理性的人来说这是不合适的，

因为这经常会迷惑人们的心灵，也就妨碍了对上帝的爱。贝拉也得出过这样的结论，认为在西方历史上，从摩西启示时代起，西方社会关系中的每一种特殊模式原则上都没有绝对的意义。

而在儒家思想的经典中，则存在着浓重的特殊主义色彩。儒家思想的“圣人”们虽然也主张“仁爱”，但他们的“仁爱”是有差等的。他们明确地表示，人们应该根据对方与自己的关系而对不同的人区别对待。在《论语》中，有多处表露了孔子“亲亲”“尊尊”，“尊卑有等，亲疏有别”，“君君、父父、子子”的思想。更能够生动地表现孔子特殊主义取向的是孔子与叶公的一段话：“叶公语孔曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之’。孔子曰：‘吾党之直者异于是，父为子隐，子为父隐，直在其中矣’（注42）。孟子同样也主张特殊主义的人际关系取向，他不仅有“事孰为大？事亲为大”等对特殊主义取向的正面论述，而且对主张“爱无差等”的墨子大加痛斥：“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”。儒家思想典籍中的这种特殊主义取向与耶稣在人际关系上的取向恰好形成了鲜明的对照。应该承认，孔孟并不排斥非亲非友的陌生人，“仁者爱人”也包括了对非亲非故者的爱，但这种爱是有差等的，更重要的是，“亲亲”的同时不可避免地“疏疏”，对小群体的爱常常会损害对一般同类的爱。

再次，由于一方具有明显的贵族性，另一方具有明显的平民性，所以两者的中心思想“仁爱”和“博爱”，尽管其根本精神是同一的，但就其精神内核而言，是有很大差异的。具体地说，基督教的爱主要是意味着为现世的不幸而苦恼的、可怜的人们相互之间的怜悯，所以慈善、慈悲、救护等自然地成为其主要的內容。基督教的“博爱”主要是怜悯和救济下层阶级，把积极地谋求富贵看成好像是一种罪恶。基督教提倡爱的精神，它认为通向天国的道路重要的在于有一颗爱心。这种爱绝非一般意义上的爱，

而是具有无尚价值的绝对之爱，它首先通过上帝体现出来。耶稣基督教导人们要“彼此相爱”，甚至爱仇敌，主张“不要与恶人作对。有人打你的左脸，连右脸也转过来让他打。”上帝为了爱，亲自降身到人间来体验苦难，为了爱世人而遭受着被钉十字架的屈辱，忍受着极度的痛苦和折磨，最终以自己的死亡为世人赎罪，把世人从苦难的现实中拯救出来，重享回到天国的快乐。

与基督教的这种“博爱”的精神相比较，儒家思想的仁就其本义来说，虽然内容有各种解释，但主要并不是怜悯之情，明显带有更广泛、更高尚、更理想的特征。仁的精神中带有一种士大夫阶层以上的高尚倾向。孔子所说的“仁爱”，其对象不仅仅限于双亲，也不局限于宗法关系中的人，而是涉及到社会上一般的人。但孔子强调决不能爱那些品质败坏的“奸人”、“佞人”、“恶人”。当然，孔子说的“爱人”，并非平等地去爱人，而是按等级关系去爱人，对尊者、贵者和亲人，要爱之在先，情深谊笃；对卑者、贱者和血缘疏远的人，要爱之在后，感情淡薄。不过，这么说并不意味着儒家思想完全不是庶民阶级的学问。不仅是儒家思想，所有的中国思想本来都是主张四民平等的，一般都斥责一切违背道德的富贵。儒家思想所提出的至诚、“仁爱”的思想，特别对士君子来说乃是一种高尚的理想，与基督教的怜悯精神是很不一样的。

第四，我们还注意到，由于中国古代社会和西方古代社会具体的进程又有很大区别，因而他们对“爱”的呼唤形式也表现出明显的区别。孔子的“仁爱”具有明显的现实可操作性，它是通过把主观愿望与客观可能在人性这一根本上统一起来，通过人对自己本性的理解，不断修养功夫、德性，成为负责的个人，安顿好自己的生命，处理好人际关系。它是融铸人际关系和谐的现实途径，不是虚幻彼岸的抚慰。它在现实生活中，直面人际关系的各种复杂现象，把“仁爱”转化为修炼自己德性的根据，而且以

此来润泽他人。因此，它能借助于一系列行为规范直接表现为君臣之爱，父子之爱，兄弟之爱，夫妇之爱，并且推而广之成为“仁政”。基督的“博爱”，却是以宗教的形式出现，它把自己“托付”给上帝，试图以外在超越的方式来抚慰自己；同时，它虽然也企望着人与人之间的互相关怀、互相依赖、互相帮助，但达到这种境界的途径却是乞灵于宗教，借此找到医治道德失落及提供生存价值和精神生活的药方。总之，此种途径是虚幻的，是通过所有的人同一个唯一的神或上帝的关系来得到表现的。上帝就是爱本身，这种至高无上的“爱”不同于人们的世俗之爱，甚至是与之冲突对立的。

基督教是一种伦理化的宗教，它的严格一神教信仰为一个绝对的、普遍的价值体系提供了坚实的基础。基督教信仰的上帝是绝对命令的颁布者，绝对命令不但是宗教诫律，上帝的至上和全善也是普遍道德律绝对权威的神圣保障。在基督教的伦理文化中，通过用“博爱”原则来处理个人与他人之关系；用“服从”原则来处理个人与整体（教会、国家）之关系；用“禁欲”原则要求自我克制欲望，从而达到协调人际关系、维护社会秩序的功能。就道德在社会调控诸手段中的地位而言，基督教文化一反罗马时期将社会秩序建立在法律基础之上的传统，把社会的稳定与巩固寄托在博爱仁慈的道德调控手段基础之上。而儒家虽然也主张“仁者爱人”，但“仁爱”不以宗教信仰为前提，而是诉诸人之常情，由己推人，由近及远，以家庭为本位，以孝悌为基础，最后落实为“亲亲”、“敬长”。儒家“泛爱众”的口号只停留在道德理想的层面，从未付诸实施。中国古代的墨家主张以天下人的“兼爱”取代儒家狭隘的家庭之爱，但“兼爱”的主要理由只是“交相利”的人之常理。墨家具有宗教色彩，主张“明鬼”，但“鬼”缺乏“神”那样的绝对权威，因而“兼爱”的道德主张也无神圣的保障，只能是一种空想。相反，基督教之爱却依靠宗教信仰的力量，传播盛行近

二千年之久而不衰。由此可以看出神圣的价值观与道德绝对命令之间的联系。

四、“仁爱”思想与“博爱”思想的现代意义

18世纪的启蒙运动和19世纪达尔文的进化理论给人类描述了一个美丽的未来世界。人们相信，人类未来社会将在科学理性的指引下，能够稳步、健康地向前发展，并遵循“普遍进化规律”，不断取得进步。通过两三个世纪的实践证明，兴起于西方的科学技术革命已经将过去人们只有在神话中才能想象的世界变成了现实，人类对自然、社会和人生的规律性有了更自觉的认识，又具备较之以往强大得多的改造世界的能力和手段，因而创造出了空前巨大的物质财富，人类赢得了超越往昔的自由，其生活质量也随之大为改善。然而，与此同时，现代工业文明也带来了巨大的负面效应，并随着现代化的纵深发展而愈易昭彰，人类的生态环境（包括自然环境和社会环境）日益恶化，地球为人类的生存和发展提供的支持系统发生故障的严重程度不可同日而语。实际上科技的进步已经威胁到人类和全球的生存。

面对这样一个错综复杂、利弊共存的世界，人类不得不重新审视人与自然、人与人和人与社会的关系问题。从人与自然的关系方面，人们已经充分意识到了由于工业化而带来的全球性环境条件的恶化，认识到大自然既是人类的养育者，自然界的一切事物又是人类的伙伴，人与自然是息息相通的一体。因此，人不能把自然看作可以无休止地剥削的对象，而应当与自然建立起和谐的相互关系。

在人与人、人与社会之间的关系方面，人类目前也有着极大的困惑。在物质文明高度发达、人际关系高度契约化的现代社会，人们情感疏离，产生与日俱增的孤独感和空虚感，金钱与权力拜物教的极度膨胀导致物欲主义泛滥和道德沉沦，科技文化与人文文化的分离割裂等令人困扰的问题

层出不穷。现代文明在给人们带来物质享受、摆脱宗法束缚、获得“个性自由”的同时，由于伴随着社会竞争的加剧，人们既有的伦理结构发生了动摇，原来农业社会里那温情脉脉的人情关系受到冲击，人的理想只是个人物质利益的追求和满足，人际间的关系变为赤裸裸的交易和相互利用。

“金钱至上”、“金钱崇拜”的观念腐蚀着人们的心灵，使人们不仅在处理个人与社会的关系中失去正义感、使命感、公德心，而且在亲缘关系中也失去了亲情、人性和仁爱之心。因此，受利益原则支配的现代社会正“呼唤人伦亲和”（注43），一种对以往的宗教和传统伦理思想的回归热潮正在东西方社会中不约而同地悄然兴起，而基督教伦理的“博爱”思想和儒家伦理的“仁爱”思想的现代价值正不断显现出来。

在儒家思想中，伦理关系是人与人之间最基本的关系。儒家伦理思想的精华即“仁爱”思想的最一般解释首先是“爱人”，就是对人要有同情心，乐于助人、帮助他人，有仁爱和亲亲的道德之心，强调人际关系的和谐。孔子认为人是否是一个仁者，是否是一个真正的人，是否是一个值得褒奖的人，关键的就在于是否爱人，人的价值和人生意义就在于“爱人”，亦就是能否自觉地去爱护和关心人，说到底是否有益于人。这样就可以妥善地处理和调节好人与人之间的关系，维持人与人、社会和国家关系的和睦。其次，儒家伦理思想把爱人看成是每一个人对他人所履行的义务和责任，所以它体现了一种强烈的自律精神。孔子强调：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。这就是说，“仁”对人与人之间有着两方面的要求，一是自己要自立、自达；另一方面还要立人、达人，要有助人共进的胸怀。这实际上说明了人与人之间的关系是相互的，单方面的关系是不存在的。退一步说，“己所不欲，勿施于人”，自己不愿意做的事情不要强加于人。正是这种自律精神，推动着人去关心和爱护人，推动着人去作贡献，从而做一个有益于人的人。这对于当今商品经济下的只追求个人利益、损人利

己而不讲“爱”，改善人间那种赤裸裸的交易和相互利用的关系，实现社会自律性秩序，具有十分重要的意义。再次，儒家伦理的“仁爱”思想强调“亲亲”、“敬长”道德观，要求人们遵守人类社会中永恒不变的秩序——五伦，即父子有情，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。要求人们要有孝敬之心，亲缘关系中讲究亲情、互尊互爱、父慈子孝的人性和仁爱之心，对父母不忘养育之恩，尽孝敬的天伦之情，对朋友讲信义，“海内存知己，天涯若比邻”。“敬其所尊，爱其所亲”（注44）正是现代人所需要讲求的宝贵精神。

基督教伦理的“博爱”思想，对于现代人来说同样有许多启示。实际上，西方宗教思想中的许多超自然成分早已在科学面前显得软弱无力。然而，基督教在现代世界依然活跃，它面对人类文明的发展而不断进行自我调整、变革，以使其适应不断变化的新世界。基督教伦理的“博爱”思想在世界从分散走向整体过程中发挥了巨大的作用，而在当今世界经济和文化一体化的浪潮中，“博爱”思想再一次成为人们寻找的一片精神家园。对宗教和传统思想的回归并不是简单地屈从于旧的规范和戒律，而是在新的基础上的重新发掘。面临着后现代文明的种种弊病，基督教变成了“一种‘基督耶稣在我心中’的宗教”（注45），它的“爱上帝万有之上，及爱人如己”的道德精神，在某种意义上为人们找到了一副医治道德失落感的药方，使人们获得了一种神秘化的充实感。通过自我体验，人们将基督教的精神价值与现代科技文明中的知识价值结合起来，使人们在享受现代高度发达的物质文明的同时，又能满足高度情感的需要。

结 语

儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想产生于古代东西方各自的社会历史背景、经济基础和文化土壤之上，都代表了东西方文

明的思想精华，在人类文明发展的长河中发挥了巨大的历史作用，时至今日在很大程度上仍然约束着人们的行为和思想。孔子为了恢复周代日益崩溃的礼制，试图用道德教育规范人的行为，让人们修身、养德，以达到齐家、平天下目的，从而创立了他的“仁学”思想，其中心便是“爱人”的“仁爱”思想，即“仁者，爱人”。它一方面要求人们作为人都应具有一种博大的、超越血缘宗法关系的同情、助人之心，一方面强调人们要按照社会的不同等级去爱人，“尊卑有等，亲疏有别”，并以此作为每个人应尽的义务和责任，在社会中体现一种强烈的自律精神。由己推人，由近及远，以家庭为本位，以孝悌为基础，最后落实为“亲亲”、“敬长”。基督教伦理的“博爱”思想则是在原犹太教的基础上，在社会大动荡、人们深受苦难的古罗马帝国时代产生的。耶稣基督用爱来制约人的自由，使人得救，目的就是试图寻求一种把人重新联合起来的新的生活原则，以对抗人们现实遭受的苦难。但耶稣基督的“博爱”与中国古代孔子的“仁爱”思想不同的是它摆脱了人类血缘关系的纽带，把人伦之爱幻化为抽象的神人之爱——“博爱”，并以对上帝的爱来表现出来。爱的对象首先是上帝，其次才是人，即热爱上帝和爱人如己。爱人则强调一种无差别、无条件的“泛爱”思想，主张不仅要爱自己的邻居，而且还要爱自己的罪人和仇人。

孔子的“仁爱”思想和基督教的“博爱”思想对于现代人类所面临的种种问题，特别是人们在人与社会、人与人之间关系方面所面临的巨大精神困惑，有着巨大的现实意义。“仁爱”的“爱人”思想，强调对人的同情、助人之心和仁爱、亲亲的道德之心，就是强调人际关系的和谐，在现今以赤裸裸的金钱交易和互相利用的社会里，可以妥善地处理和调节好人与人之间的关系；其自立、自达和立人、达人的自律精神和“亲亲”、“敬长”的道德观，则可以改善当今商品经济下的只追求利益而不讲“爱”的人际关系，重新“呼唤人伦亲和”。而基督教伦理的“博爱”思想中强调

的“爱人如己”道德精神和“四海之内皆兄弟”的理想，对于在现今道德沦丧、精神失落的世界里重塑高尚的道德情操，建立一个与现代科技文明相匹配的、充实的精神世界，也同样有着现实意义。

最后，儒家伦理的“仁爱”思想和基督教伦理的“博爱”思想虽然有着一定的差异，但都体现了东西方伦理思想中积极的伦理价值观中的精华。差异不等于优劣，在我们今天这个时代，各种文化的相互竞争与融会异彩纷呈，重新审视基督教与中国传统伦理中积极向上的伦理价值观，并不意味着孰优孰劣。在基督教伦理和中国人伦道德文化传统之间，各有所长，各有所短。取长补短，对于建立新型的人际关系，避免由于工业文明带来的人的精神危机具有积极的意义。东方儒家伦理的“仁爱”思想必将和西方基督教伦理的“博爱”思想一道，在重新塑造现代新型、和睦的人际关系，调节人与自然、人与社会以及人与自己本身的关系方面释放出灿烂的光辉。

注释:

1. 《诗·小雅·北山》
2. 《孟子·离娄上》
3. 《汉书·食货志》
4. 《论语·为政》
5. 《诗经·大雅·文王》
6. 王国维:《殷周制度论》,《观堂集林》卷10.
7. 《论语·为政》
8. 于可:《世界三大宗教及其流派》,湖南出版社,1988年5月,第15页
9. 斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》(1500年以前的世界),上海社会科学院出版社1988,P.244.
10. 王晓兴,“论‘仁爱’与‘博爱’的社会文化基础”,人大复印资料《文化研究》,1994,第6期,P.32
11. 恩格斯《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》《马克思恩格斯全集》第19卷,第335页
12. 《新约·约翰福音》第13章,第34-35节.
13. 同上,第15章,第12节
14. 刘家和:《古代中国与世界——一个古代研究者的思考》,武汉出版社,1995年,P.381
15. 《礼记·中庸》
16. 《论语·学而》
17. 《论语·宪问》
18. 《论语·雍也》
19. 《论语·颜渊》
20. 《论语·雍也》
21. 《论语·八佾》
22. 杨伯峻,《论语译注》,“试论孔子”,中华书局,1980,p.16
23. 《论语·里仁》
24. 同上
25. 《孟子·梁惠王上》
26. 《孟子·尽心上》
27. 《孟子·告子篇》
28. 《公孙丑篇》
29. 《圣经·新约·罗马人书》,第13章,第8-9节.
30. 《马太福音》第二十二章中,第37-40节
31. 《约翰》,第四章,第20-21节.
32. 《马太福音》第19章.
33. 《论语·雍也》
34. 《论语·颜渊》

35. 《马太福音》第十二章, 48-50 节
36. 《歌罗西书》第三章, 第 20-21 节
37. 《歌罗西书》第三章, 第 18-19 节
38. 《歌林多前书》第十一章, 第 8-9 节
39. 《马太福音》第 5 章, 38-41 节
40. 《马太福音》第 18 章, 21-22 节
41. 《新约·马太福音》第 10 章, 第 35-38 节
42. 《论语·子路》
43. 冯天瑜、宋瑞芝等:《文明的可持续发展之道》, 人民出版社, 1999 年, p197
44. 《中庸》
45. 冯天瑜、宋瑞芝等:《文明的可持续发展之道》, 人民出版社, 1999 年, p201

参考文献:

1. 赵敦华:“基督教与中国传统和现代文化”,人大复印资料 97/12 P 16-17
2. (日)大隈重信著,《东西方文明之调和》P. 247-248 中国国际广播出版社 1992 年 7 月
3. 张荣明:儒学的三种历史形态《道佛儒思想与中国传统文化》上海人民出版社 1994.3
4. 汝信:《儒家文明》, 中国社会科学出版社, 1999 年 9 月
5. 张岱年、方克立:《中国文化概论》, 北京师范大学出版社, 1994 年 5 月,
6. 董广杰、李露亮:《魅力与魔力-中西文化透视》, 中国纺织出版社, 1999 年 4 月
7. 季羨林、张光麟,《东西文化议论集》上下册, 经济日报出版社, 1997 年 3 月
8. (美)许倬云,《中国文化与世界文化》, 贵州人民出版社, 1991 年 7 月
9. 罗伯逊,《基督教的起源》, 三联书店, 1958 年 8 月
10. 王晓朝,《基督教与帝国文化》, 东方出版社, 1997 年 9 月
11. 黄传会,《欧洲传统伦理思想史》, 华东师范大学出版社, 1991 年 11 月
12. 冯天瑜、何晓明、周积明,《中华文化史》上下册, 上海人民出版社, 1990 年 8 月
13. 姜汝真,《中国传统文化的历史阐述与现代价值》, 山西教育出版社, 1997 年 7 月
14. 姜法曹,《中国伦理学史略》, 中华书局, 1991 年 5 月
15. 冯天瑜,《中华元典精神》, 上海人民出版社, 1994 年 5 月