

张其成 著

仁与爱的比较研究

# 儒教与基督教



当代伦理学译丛

中国社会科学出版社



本书作者认为，宗教可分为三大类型：以神为中心的宗教，以人为中心的人本主义宗教和自然主义的宗教。按照这种划分，基督教可归为第一种，儒教则属于第二种。从形式上看，二者毫无共通之处，但从精神实质和根本原则上看，两者却有许多相似之处。仁与爱是儒教与基督教的核心观念和根本原则，通过对这两个概念的深入分析，作者试图揭示这两种传统文化背后所隐含的深层意义，即寻找两种文化对人生目标和终极价值的深层关怀。

**姚新中** 1957年生，河南驻马店人。英国威尔士大学（兰彼得）神学与宗教研究系主任，中国人民大学伦理学与道德建设研究中心兼职研究员。主要著作有《伦理学》（合著）、《道德活动论》、《困惑：当代社会问题的伦理思考》、《道德研究与伦理比较》以及 An Introduction to Confucianism, Encyclopedia of Confucianism, Self-Construction and Identity 等。

**包信庸** 为中国青年政治学院副教授。

主编 焦国成 姚新中

ISBN 7-5004-4322-9



9 787500 432225 >

ISBN 7-5004-4322-9/B·573

定价：20.00 元

责任编辑 冯春雅 / 封面设计 廖新新

当代伦理学译丛 焦国成 姚新中 主编

# 儒教与基督教

——仁与爱的比较研究

姚新中 著 赵艳霞 译

中国社会科学出版社

图字：01—2001—4866 号

### 图书在版编目 (CIP) 数据

儒教与基督教：仁与爱的比较研究 / 姚新中著；赵艳霞译. —北京：中国社会科学出版社，2002.1

ISBN 7-5004-3242-9

I. 儒… II. ①姚… ②赵… III. 儒家-对比研究-基督教 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 084120 号

责任编辑 李 静 冯春风  
责任校对 肖 扬  
封面设计 章新语  
版式设计 王炳函

---

出版发行	中国社会科学出版社		
社 址	北京鼓楼西大街甲 158 号	邮 编	100720
电 话	010—84029453	传 真	010—64030272
网 址	<a href="http://www.csspw.com.cn">http://www.csspw.com.cn</a>		
经 销	新华书店		
印 刷	北京新魏印刷厂	装 订	广增装订厂
版 次	2002 年 1 月第 1 版	印 次	2002 年 1 月第 1 次印刷
开 本	850×1168mm 1/32		
印 张	10	插 页	2
字 数	250 千字	印 数	1—4000 册
定 价	20.00 元		

---

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

## 中文版前言

我第一次接触到基督教伦理是在我所插队的河南泌阳县竹林村，那是1974年。在修筑水库大坝的工棚里，几位有些知识的青年农民朋友告诉我，他们秘密地参加过一些基督教传教活动。我问他们听到了些什么，他们就把所学的劝善歌唱给我听。记得头两句的大意是：“我劝诸位快快要惊醒，回头是岸努力奔前程……”下面紧接着是要人们如何行善，如何避恶等等。当时，我并没有将这些内容与宗教相联系，觉得他们无非是要人们做个好人，不做坏事，与当时整个社会舆论没有什么根本的区别。不过还是遵从朋友们的意愿，没有对任何人说起过此事——在那个时期，不管主观意愿如何，单是参加传教活动本身就足以将人送进监狱！

几年之后，进入中国人民大学哲学系，在中国哲学史和西方哲学史课程的学习中，才算弄明白什么是宗教，什么是哲学，以及儒家在中国和基督教在欧洲的历史和社会作用。在学习的过程中也逐渐发展出了对中西方伦理观念比较的兴趣，只是先是忙于拿学位，后来又是工作，没能认真系统地思考这一重大问题。

1990年，有幸获得英国文化委员会博士后奖学金，来到位于坎特伯雷的肯特大学达尔文学院作一年的博士后。在Richard Norman教授的指导下开始了中西方伦理学的比较研究。很快，我的注意力就集中在中国的儒家伦理和西方的基督教道德传统。

在我看来，不理解儒家伦理，就无法理解中国文化和中国人的典型人格。这个断言在过去是对中国传统社会的真实反映，在今天也还在一定的程度上表现了现实生活的基本内容。与此相对应，不理解基督教道德，我们就不会很好地解释西方文化和西方的人格理想，尽管欧洲的社会在过去的几十年已经发生了很大的变化，基督教本身也受到了相应的改造。

研究任何一种宗教和道德传统，都不仅需要阅读典籍、注释、文献，而且需要深入其中把握其与文化的相互作用，观察总结人们的生活方式、为人处事的原则和道德评价的标准。这对于一个没有在其中沉浸多年的人来说，并不是一件容易的事。因此，一年结束时，我觉得研究还刚刚开始。适逢加地夫大学的Humphrey Palmer教授和圣戴维斯大学学院的Paul Badham教授邀请来威尔士大学开设比较宗教伦理学的讲座，在征得人民大学的同意后，我就来到了威尔士，边讲学边继续进行研究。前后历时四年，终于于1995年初完成写作计划。该书稿于1996年由Sussex Academic Press出版精装本，次年发行软皮本。

本书从题目上看是关于儒家伦理与基督教精神之比较的。我的立论从重新解释“宗教”开始，认为传统和现在仍然很流行的关于宗教的定义都过于狭窄，是在有神论宗教基础上来概括所有人类的文化传统。在我看来，宗教有不同的类型，既包括以神为中心的传统，如基督教等，也包括以人为中心的人本主义宗教，如儒家传统。因此，虽然我把儒家定义为一种宗教，其实它是一个很特殊的宗教，不能在寻常宗教的定义上去理解。有关这一点请参看本书的第一章。通过研究，我们可以看到，基督教与儒家传统在形式上极不相同，但在精神实质上，在其根本原则上，却有很多相同、相似之处。它们在什么地方相似，什么地方不同，以及为什么会有这些相似或不同？为了回答这些问题，我着手研究了儒家与基督教的原则，即仁与爱。仁与爱，既是伦理道德原

则，又具有超伦理的宗教意义。因此，本书的基本内容是有关伦理的，是对两种传统的伦理内核的考查与研究。但同时，又不仅仅局限于伦理道德的范围，而是要寻找这两种不同传统的道德观念背后的深层含义，或它们伦理实践之上所追求的更高目标，即对人生价值、永恒意义和终极目标的关怀和探索。我认为，中国文化和西方文化同样关心永恒，无限、崇高。一个只注重现实的、眼前的利益的生命，其价值是有限的，而一个只强调短暂意义的道德，其精神是庸俗的。儒家伦理所追求的不仅仅是人的现实生活。但是，儒家伦理所强调的永恒、普遍、无限，必须立足于现实，是从现实中的提高，而不是与现实的断裂。这也许是其与基督教伦理区别的根本原因之一。至于本书是如何论证这些观点的，又是如何引出作者的结论的，还是请读者自己去阅读吧，这里就不在赘述了。

无论是在本书写作前还是出版后的最初几年，都没有想到要将其译成中文。中国青年政治学院的赵艳霞副教授排除困难，用半年的时间潜心翻译，人民大学焦国成教授又核对了中文典籍的原文，才使其得以与国内读者见面。付排之前，我将译文粗粗地看了一遍，但除了关键部分外，基本没有对译文作大的改动。虽然也有些论证及其译法可能并不符合国内的习惯，但觉得这样也许能有助于提示一下该书的写作背景，因此，也就由它们去了。至于其中的基本观点、资料选用和具体论证，不当、不到之处，肯定会时有发生，恳请国内读者能够不吝赐教。

作者

1999年12月

英国威尔士 Lampeter

# 目 录

中文版前言	( 1 )
第一章 导 言:	( 1 )
1. 宗教比较研究的正误	( 1 )
2. 在不同的宗教之间找寻相似点	( 6 )
3. 不同宗教之间的区别	( 13 )
4. 本书的研究意图与结构提要	( 20 )
第二章 儒教与基督教	( 30 )
1. 孔子与儒家	( 31 )
2. 基督教学说及其发展	( 52 )
3. 孔子与耶稣	( 63 )
第三章 儒家传统的仁爱与基督教传统的神爱	( 85 )
1. 儒教传统中的仁	( 86 )
2. 基督教传统中的爱	( 101 )
3. 两种传统之间的相似点	( 116 )
第四章 作为人性的仁与作为神性的爱	( 134 )
1. 作为人性的仁	( 135 )
2. 作为神性的爱	( 146 )
3. 人本主义中的超越与有神论中的超越	( 157 )



---

<b>第五章 美德之仁与神爱之爱</b> .....	(183)
1. 作为美德的仁 .....	(184)
2. 人对神爱的回应：爱上帝 .....	(197)
3. 超越的方式：美德与响应 .....	(211)
<b>第六章 普遍的仁爱与邻居之爱</b> .....	(228)
1. 仁作为爱：普遍的仁慈与善行 .....	(229)
2. 作为人之回应的神爱——爱邻居 .....	(244)
3. 爱与宗教 .....	(259)
<b>第七章 仁与爱：比较研究的再思考</b> .....	(276)
1. 仁与爱的差异和统一 .....	(277)
2. 仁与爱的排他性和包容性 .....	(281)
3. 仁与爱的能动功能 .....	(284)
4. 仁与爱：比较研究的再思考 .....	(288)
<b>书目索引</b> .....	(297)
<b>中英文人名对照表</b> .....	(306)
<b>译后记</b> .....	(310)

# 第一章 导 言

近百年来，对于世界各地的不同传统进行比较研究，不仅成为人类学家与社会学家的重要工作之一，也成为摆在哲学家、伦理学家、神学家与历史学家们面前的一个迫切任务。随着世界的不断变小和旅游与交流的不断增加，越来越多的人认识到，我们已经进入了这样的时代：在这个时代中，每一种世界性的宗教，无论是规模宏大的还是范围狭小的，都已经或正在经历着与其他不同宗教传统的交互作用。在当今人们心目中，宗教的世界不再是由种种不同宗教堆砌面成的杂品堆积体，而是一个具有多种框架结构的统一体。当然，就像不同传统之间相互依赖、共同存在一样，由宗教之间的差异与排斥所导致的宗教冲突与斗争总在继续，有时甚至比以往表现得还更为激烈。当我们即将进入公元后的第三个千年之际，寻找一种能够使不同宗教系统之间和平共处、相互补充的有效方式，已经成为经济发展、社会进步、人类繁荣以至人类生存本身的必要条件。

## 1. 宗教比较研究的正误

因为宗教世界自身中存在着差异和相互依赖，所以宗教的比较研究是必要的；由于人类表达其宗教理想的方式是多样化的，因此宗教的比较研究是可能的。对于现实世界及来世，人们持各种各样的不同观点。表面上看来，这些观点相互悖离。但许多学

者坚信，在这些表面相互背离的观点下面，一定隐藏着有关世界、人生和来世的共识。这些共同的认识，就为对宗教的比较研究提供了坚实的基础。在对于人类宗教本性持积极态度的哲学看来，就像涓涓细流可以最终聚集成浩瀚的江河一样，不同的宗教理论及其实践也可以整合为一个综合体；每个具体的宗教都是这一综合体的一个有机组成部分，并都会为这一综合体的发展做出自己的特殊贡献。这一哲学认为，各种各样的种族、民族与人民具有一种共同的基本宗教框架；尽管他们关于宗教理想的表达方式或许各不相同，但是，他们所追求的精神目标却是共同的，或者至少是相似的。正是在这种假定下，人们探索了对于世界各种不同宗教进行比较研究的可能性，并且进一步断言：世界宗教的融合在不久的将来就能够成为现实。

也有一些学者对此持一种截然不同的看法。对他们而言，与其说各种宗教在本质上是趋向一致的，倒不如说他们基本上是背道而驰的。不同的宗教之间不仅缺少相互交流的空间。而且更难于相互补充。正因为如此。他们对宗教比较研究持一种消极否定的态度。他们认为，宗教的价值属于主观性领域。在主观性领域用相同的评判标准去评价不同的宗教观点是不可能的；因为在宗教领域没有任何和运行于科学领域那些具有普遍命令特性规律相匹配的原则。在实证主义哲学的影响下，一些学者坚持认为，宗教比较研究只能在人类学与社会学研究领域才能开花结果，而在哲学与宗教研究领域则不可能有任何收获。理由是：前者是描述性学科，后者则属于规范性的学科。作为描述性学科，宗教的社会学与人类学研究当然能够为我们扩充有关世界各种不同文化与传统的知识；但是，要对宗教作规范性研究，比较研究除了为我们增加迷惑与混乱之外，并不能带来任何新的知识。他们认为，世界宗教的和谐不可能由“哲学想象”来创造，而只能来源于我们对于各种宗教本身的认知。差异是人类宗教信仰的本质，这一

本质决定了任何妄想使不同信仰和谐共存或把不同信仰粘合在一起的企图都是不可能成功的。

概而言之，尽管这两种不同的观点在有关宗教比较研究的可能性方面都做出了自己独特的贡献，都有自己的建树。但是两者都没有全面地把握真理。一方面，二者都没能提供任何强有力的证据使我们确信人类宗教信仰的差异性本身会阻碍我们对不同的宗教信仰或不同的宗教观点之间进行比较研究。事实上，宗教的比较研究不仅在社会学与人类学领域是可能的，在哲学、伦理学、宗教研究等领域也是必要的。虽然人类大多数的宗教表达形式具有明显的排他性，但是，我们既不应该把个体宗教的这一倾向作为无视其他宗教信仰的借口，也不能作为哲学领域无法进行宗教比较研究的依据。当代世界的交互作用正在打破竖立在不同传统之间的篱笆。宗教发展的历史也已经表明，不同宗教的共存只能起始于人们对于自己宗教信仰之外的其他信仰存在的意识和认可。对其他信仰的忽视会产生误解。误解会滋长敌意，而敌意会发展成为战争与毁灭。由信仰间的敌意所导致的这种战争与毁灭，是与宗教的本质相违背的，因为宗教的本质在于通过在不和谐的世界中创造和谐与和平来找寻一条实现永恒与持续幸福的道路。要实现在世界中创造和平与和谐的理想，就不得不减少不同传统间的敌意与误解；要减少敌意与误解，我们就必须倡议不同信仰间进行对话<sup>[1]</sup>。要实现不同宗教信仰间的对话，我们就只好对不同宗教的理论研究与实践进行比较研究。因为只有这样，对话才会有意义，也才可能产生有价值的结果。

另一方面，尽管我们不同意上述否认宗教比较研究可能性的消极观点，但是我们也必须承认，这种消极理论在认识宗教比较研究中与生俱来的困难与问题方面确实有其可取之处，至少含有部分真理。在进行宗教比较过程中，如果我们能把他们的见识加以思考，我们就会避免重犯那些在这一领域经常出现的比如像在

过分的热情驱动下，有些学者在进行比较时常常会犯将他们所研究的课题过分简单化的错误。在大卫·利特尔（David Little）及萨默·B·推斯（Sumner B. Twiss）看来，存在着三种滥用宗教比较研究的情形：

第一，企图把“整个宗教传统”如基督教、佛教及伊斯兰教等等作为比较范型，而在一种极其宽泛的领域下对他们进行相互比较，从而使比较研究呈现出一种过分简单化的倾向。这种宗教比较有一种忽视与模糊各种传统内部错综复杂变化与差异的倾向，这种对各个传统内部错综复杂变化与差异的忽视与模糊导致的结果是歪曲了宗教现象而不是澄清了宗教现象。第二，宗教比较研究常常承担为某一特殊宗教宗旨进行辩护的任务，而无论这种辩护是以公开的方式还是以隐藏的方式进行，都会使人对其研究结果的客观性产生怀疑。第三，有人企图以比较研究为基础建立起一种旨在解释宗教起源与发展的理论。<sup>[2]</sup>

为了防止对于宗教比较研究的这些误用，我们必须时刻牢记人类对于宗教信仰表达的差异性，既不要为过分简单化的倾向所误导，也不要被表面上的一般看法所愚弄。对于宗教比较研究的正确态度应该是：在相信人类本性具有连续一贯的确定性的同时又要注意在比较任何两种人类宗教传统的特殊形式时采用审慎的比较方法。

只有我们在对宗教进行比较研究时自始至终贯彻不偏不倚的公正原则，我们才能取得比较研究的成功。但在现实实践中，人们似乎往往很容易把比较研究建立在自己的宗教信仰基础上。这种倾向也没有什么错误，问题是这种方法时常引导人们在他们自

己喜欢的宗教背景下作出判断。在这样的比较研究中，无论最后得出什么样的研究结论，他们总是以各种各样的形式宣称某一种宗教比另外一种更为杰出，或者某一种宗教才是独一无二的<sup>[3]</sup>。以贬低其他的宗教的办法来抬高某个宗教，或者独断地论证“其他的宗教应该向这个宗教学习”都是危险的举动，因为它会产生与比较研究之目的相违背的后果。这种研究方法之所以降低了比较研究的价值。不是因为其中渗透了研究者自己的宗教信仰，而且因为它违犯了比较研究的基本原则，使得不偏不倚的公正原则让位于偏见。这种形式的比较，不仅不能产生理论价值，而且在实践上也是有害的，因为它马上会召至来自其他宗教传统的反对。在相信其他宗教传统的人们看来，这样的研究与其说是科学研究的结论，不如说是激怒人的挑衅行为。

一种合格的宗教比较研究，无论其表现形式如何，都必须以公正原则为基础。公正性原则并不排除研究者自己的宗教信念，也不把研究者个人的价值观与比较本身的价值相分离。在宗教比较的历史上，曾经有过一段时间人们追求比较研究的绝对客观性，并试图将研究者与研究对象完全分离开来。为了达到正确的结论，人们不得不在事物处于分离状态时对其加以考察，为了保证其客观性就不允许任何属于个人的价值进入到他们对于所观察到的事物的解释之中。但是，这种机械客观性早已经被人们放弃了。解释学理论已经超越了自由主义或启蒙时代关于客观性的理解，从而产生了这样一种认识：任何解释都是在解释者个人价值的背景下做出的。做研究工作，就是要在被观察对象与观察者或被解释的对象与解释者之间建立一种关系。因此，任何对于宗教的解释，如要可信的话，都必须以结论开放、倾听、建设性的批判以及以理解为目的的对话为基础。

如果像这样来理解，公正原则实际上是在观察与阐释的过程中追求其目标的。世界上既没有任何可以免遭批评的“完善”的

宗教，也不存在一种完全“客观的”标准。公正的比较研究，并不意味着研究者不应该对这个或者那个传统做任何的判断与评论，也不意味着研究者应该总是把自己放在所比较的两个传统的正中间。公正原则指的是从比较研究的开始到其结束，都必须对被比较的双方使用同样的判断标准。公正原则虽然坚持任何宗教传统都必须得到尊重的精神，但同时也允许人们拒斥任何经典著作或传统实践中那些与人类宗教信仰基本原则不相协调的东西，从而使人们可以在适当的时候根据认真的思考做出有价值的判断。没有这种正与反、有利与不利两方面的判断，比较研究将是浅薄和表面的。但是，公正原则限制研究者做出随意的、片面的以及前后不一致的判断。在这个意义上，研究者本身的价值与信念也必须得到检验与考察。这样一种对于开放与自我评判的反思过程是公正原则的最重要因素，所以也理所当然地成为所有成功的宗教比较的前提。

## 2. 在不同的宗教之间找寻相似点

合格的宗教比较研究包括三项任务：找寻相似点，发现不同点以及由于重叠与相互包含的原因，要从相似之中考察不同而在不同之中查寻相似。

宗教比较研究必须首先在不同的宗教间找寻相似点，这是所有宗教比较研究的起始点。对两种完全不同的东西不仅没有任何意义而且浪费时间。当然，在本作者看来，在这个世界上也根本不存在两种完全不同的宗教。无论在两种宗教表达的形式如何不同，我们总能在发现他们之间的某些类似之处。问题是如何去发现并评价这些相似点。有两种基本方法：一是考察两者的现象学框架；另外一种则是考察两者各自的内部结构。

尽管宗教世界具有多样性和多维时空性特点，但其现象学的

框架结构却非常清楚。就其空间而言，有在世界范围里被人们实践的“世界性宗教”，也有在特殊区域由特定人群或民族所信奉的“地区性宗教”。就其时间而言，有主要以对原始信仰与实践的历史记载为基础根据的“传统宗教”，也有通过改革旧信仰与旧仪式或者通过创造一套全新的信仰与礼仪而形成的“改革宗教”或“新宗教运动”。就宗教的本质而言，既有依附于一种单一的信仰与实践并排斥其他任何传统要素的“单一宗教”，也有通过调和不同信仰、仪式与伦理观念而形成的“合成宗教”。通过这样一种现象学的描述，我们就能够马上发现两种宗教之间是否存在有明显的相似性：例如，他们到底是世界性宗教，还是地区性的宗教；他们具有将自己的教义普遍化的潜力，还是完全囿于自己的起源；他们是仅以传统为依归，还是能够适用于现代世界；对于其他的不同宗教传统，他们是持较为开放的态度，还是基本上坚持他们自己的信仰而对其他的宗教传统持一种排他的态度。发现类似这样的种种相似性是非常有趣的事情，但还不足以作为学术研究的基础。它至多可以作为社会学与人类学研究的开端。为了在不同的宗教间找到更为基本的共同特性，我们还必须特别详细地考察那些作为我们比较对象的宗教传统的结构特征。

我们所说的结构特征，是指那些能够反映一个宗教内部结构及相应功能的本质特征。对于宗教内容结构的分析是与人们对于宗教定义的理解相关联的。在试图比较不同的宗教之前，对于什么是宗教有个清楚的认识是极为重要的。有些人可能会不同意先定义宗教再着手研究宗教。比如，马克斯·韦伯（Max Weber）就认为：先给宗教下定义是危险的，因为这样做，有可能导致用“想象的宗教”代替“事实的宗教”。对他而言，宗教的恰当定义是不可能研究的开始阶段就加以确立的。他认为，与之相反，“如果我们有可能为宗教下定义的话，那么，也只有研究的最



后结论中，我们才能试着这样做。”<sup>4</sup>但是，在我们看来，如果没有一个对于宗教是什么的适当解释，宗教研究就不可能有一个起始点。这样，尽管我们也承认提出一个令每个人都满意的直截了当的有关宗教的定义是困难的，但无论如何做一个简单的结论而把宗教定义为有关研究克服生命局限的途径以及由此而来的对于生命的终极意义的研究则是无可厚非的。要克服生命的局限性，宗教必须把它的视野由短暂扩展到永恒，必须去发现生命的终极意义，必须考察人类存在与有限世界以及人类与无限的双重关系。我们在人类存在与现实世界的关系中寻求生命的终极意义，同时又在人类的存在与无限的关系中才能体会到怎样克服生命的局限以便到达终极或无限。所以，在宗教世界中，人类并非孤立地存在着，他们不仅存在于个人与个人、个人与群体的关系中，而且还存在于人类与超越、人类与自然的关系中。超越、人类与自然由此构成宗教大厦基础结构的三块基石。

对于宗教内部结构的研究可以以极为错综复杂的方式来展开。为了理解这一复杂结构，我们可以用一个简单的包括A、B、C三点的三角形来表示。在这个图形中，A、B、C分别用以表示超越、人类与自然。建立了这个图形之后、我们就可以在这三点的相互关系中发现宗教的结构与功能。（见图一）



图一

不管构成这三点的每一个点所代表的内容是什么，任何一种成熟的宗教都具有一个以此三点为基础的结构。这三点中的每一点与其他两点的关系，都构成宗教理论与实践的三个方面；这三种方面既可以清晰地相互区分，又十分紧密地相互联系。第一

个方面以点 A 为焦点，三个点之间的关系是以点 A 为源头，从点 A 扩展到点 B 及其点 C。因为点 B 与点 C 都起源于点 A、因为点 A 代表着超越，所以，由此导出的关系就构成了所谓的宗教的“超越”方面。“超越理论”与神学学说有所不同。后者在基督教、犹太教以及伊斯兰教文献和习惯用语中，指的是关于上帝的研究与探讨。但是，其他宗教并不谈论这样一个有意志的上帝或诸神。这样，宗教中关于超越的论断，就成了对“无限”、对有意志的或无意志的“无限”与人类存在和自然世界的创造关系的理论反思。以超越为特征的宗教以超越为其理论的中心，而超越又几乎可以表现为任何形式：

它可以是一种品质（如智能、爱）、一种关系（如和谐、统一）、一种特殊的自然实体（如太阳、大地、天、河流、动物等等）、一个特殊的人类个体或群体（如某个国王、死去的人们）、作为一个整体的自然（即大自然）、一种纯粹的形式或者纯形式领域（如善、真、全部理念）、纯存在（如一，存在自身、存在基础），或者超越的活性人格神（如安拉、耶和华、上帝）<sup>[5]</sup>。

所以，虽然或许我们同意并不是每一种形式的世界宗教都有有关上帝的概念，但我们必须承认，许多宗教中都包括有关于超越的内容。无论其关注的是通过外在于人的力量或人格神的拯救，还是强调人类自我的超越，一般地说，世界性宗教的超越的典型形式就是一种既高于自然也高于人类的力量、能力或人格。在这样的超越形式中，人们往往相信超越的人格或力量既能够控制人类事务与命运，也能够决定自然的演化方式。根据这种超越原则，人类存在及自然在本质上是依赖于超越的。

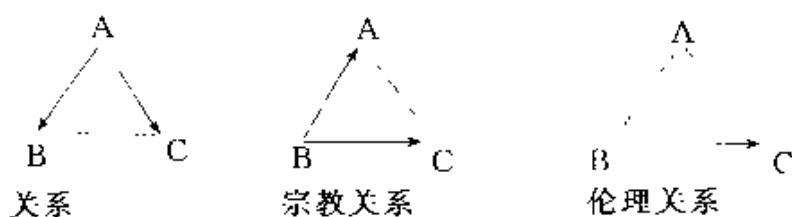
宗教结构的第二种方面是以点 B 为焦点，三点之间的关系

是以点 B 为起源，并从点 B 分别推展到点 A 与点 C。因为点 B 代表的是人，所以，以人类为起始点的人类，自然与超越三者的相互关系就构成了宗教的“宗教”形态。“宗教”一词既可以在广义上使用，也可以在狭义上来使用。广义的宗教是指宗教主体与宗教客体之间的所有关系，指与超越生命局限和寻找生命的终极意义有关的所有宗教理论与宗教实践。但我们这里所说的“宗教”是在其狭义上使用的。狭义的宗教主要是指在宗教结构中的三个方面之一，即作为宗教主体的人类与作为宗教客体的超越及自然的关系，指宗教主体通过与“无限”交流、通过使生命与自然界相和谐来发现生命的终极意义的活动。在发展这些关系的过程中，人发明并提升了某种特殊的信仰、感情、崇拜、仪礼、行为与生活方式。由于这一方面集中于从作为宗教主体的人推展到作为宗教客体的超越这一关系上，所以，我们可以很容易地把它与超越方面相区别——超越方面以宗教的客体以及从宗教客体到宗教主体的关系为中心，而“宗教”方面则以宗教主体及从宗教主体到客体的关系为中心。宗教表述的典型形式是信仰。信仰是一种态度，是对超越的向往。宗教比较研究的重要问题，并不像保罗·梯利（Paul Tillich）所说的那样，是关于信仰是真的还是偶像崇拜式的问题<sup>[6]</sup>，而是关于信仰究竟能否恰当面适度地发挥其功能的问题。一个功能适当的信仰，可以建立宗教主体与宗教客体之间的交流关系；一种功能出现故障的信仰，则会堵塞甚至完全破坏这一交流，从而使宗教主体不能够到达超越的境地。当这种情况发生时，宗教的“宗教”方面就会开始退化，为宗教的超越关系或伦理关系所遮蔽。宗教的伦理关系是我们所要论述的宗教结构的第三个方面。

人类不仅存在于他们与超越的关系中并以此而得到或者追求生命的终极意义，也存在于他们与自己以及与自然的关系之中，并通过这些关系在日常生活中拓展生命的意义。这些关系与行为

构成了宗教结构的第三个方面，即伦理方面。宗教的伦理方面以点 B 为中心，以其与自身的关系及其与点 A 和点 C 的关系为内容。寻求生命的最终意义，必须在关于人的本质及活动的意识中才能得以展开。在这个意义上，宗教的伦理方面是超越方面与宗教方面的合理延伸。在宗教结构的三角形中，伦理之所以是宗教的伦理，是因为人类本性与行为是与其与超越的关系的方式表达出来的。道德之所以具有指导行为的功能，其原因不在道德自身，而在于道德所追求的是宗教的终极意义。因此，宗教伦理学与所谓的哲学伦理学及人类学领域的伦理学不同，因为宗教伦理是以道德准则及观念的超越价值为基础。道德的权威是在人与神圣之间的交流中表现出来的，而神圣是道德权威的源泉。在寻求生命的终极意义的过程中，人们关于环境的伦理意识得以提升，认识到自然与人类是伙伴关系而不是竞争、敌对关系<sup>[7]</sup>；宗教伦理学的目的，是通过道德的努力来发现生命的终极意义，从而克服生命的局限性，而不是为人们自己的行为与动机提供理性的辩护。由于人与超越、人与人自己的关系具有多样性和复杂性。所以宗教伦理与纯理性伦理的界线有时很难划清楚。但是，在宗教传统的框架内，宗教伦理时常不外乎以下两个类型：或者是从属于神学的伦理，或者是等同于超越的伦理。在前者，伦理对于超越目标而言只具有次要的工具的意义；而在后者，伦理本身则被视为通向超越的惟一途径。在本书的第二章，当我们比较基督教伦理与儒家伦理时，再来对这两种类型的宗教伦理进行详细讨论。

宗教的三个方面——超越、宗教与伦理——就是这样分别由三种关系形成的。超越关系是从超越（点 A）到人类（点 B）、再到自然（点 C）的扩展，宗教关系是从人（点 B）到超越（点 A）、再到自然（点 C）的扩展，而伦理关系则是从人（点 B）到其他人（点 B）、到自然（点 C）的扩展。（见图二）



图二

一般说来，任何宗教体系都内在地包含有这三个方面，且任何宗教传统的核心概念也都含有这三方面内容。如果我们能够恰如其分地区分这些不同的方面，那么我们的比较研究就可以避免将两种宗教简单地混合在一起的错误，就能够深入地比较他们的具体结构方面和内容。比如，我们可以对一种宗教的超越理论与另外一种宗教的超越理论进行比较，或在不同宗教传统的伦理实践之间进行比较。在这三种不同的方面中，两种不同类型的宗教的超越概念之间的相似性最小。如上所述，尽管每一种宗教都拥有超越的概念，但这并不意味着其超越观必然地把关注点放在上帝或上帝的创造上。我们必须认识到超越可以有多种多样的表现形式，而不同的宗教在探讨超越的特性上也表述各异。在宗教方面即在人类追求超越的过程中，在渴望达到永恒或对终极的崇拜中，我们可以发现不同宗教之间具有较多的相似性。信仰可以指向不同的客体，不同的宗教传统在仪式与象征上也可能很不相同。但是，这些不同表述的基本原则在很多方面带有一般普遍性：那就是要超越短暂并达到永恒。当我们进入到伦理领域——包括个人对于他自己、他的同胞以及他的周围环境的态度，也包括人类社会中的各种关系以及为指导社会行为而建立起来的各种准则、原则与诫律等等——我们可以看到，尽管不同类型的宗教之间在超越原则与宗教导向上大相径庭，但还是存在着极多的相同之处。从佛教的“五戒”到犹太教的“十诫”（除了那些神学条款外），从基督教的“作为邻居之爱的神爱”到儒家的“泛爱众的仁”，我们发现了对于自私自利、自我中心主义以及对于他

人痛苦漠不关心等行为的一致谴责，也发现了对于诚实、利他主义与理想主义的普遍赞扬。尽管如此，即使在这样的地方，我们也不应该把“相似”理解为“相同”。不同的宗教传统，在道德学说的形式、“完善”的理念、构成完善的美德以及美德的功能上可能十分地不同，从而使他们不仅在伦理价值的实质上相互区别，而且在道德规范、规则与制度的形式和结构上也各具特色。

不同宗教之间的相似点不仅存在于他们相对应的方面——诸如此一宗教的超越理论与彼一宗教的超越理念——而且也存在于所有这三个方面的混合方式之中。宗教的这三个方面，以这样的或者那样的方式相互依赖、相互作用，也正是在这一相互依赖、相互作用的过程中，宗教获得了其能动的特征。宗教结构内部三个方面的相互作用与相互影响是所有形式的宗教的基础，而他们的相互作用和影响的方式大体上说来也是相似的。在相互依赖关系中，超越方面往往起决定性的作用，超越是其他两个方面的基础，而其他的两个方面则被视为超越的延伸或应用。但是，在他们的相互作用中，宗教与伦理方面也不是消极的或者完全被其超越原则所先天决定的。一方面，他们可以推动对超越的探讨，加深人类对其根本原则的理解。另一方面，他们还能将这一根本原则应用到实践中去，并以其为指导来解决实际问题，培养良心、增强责任感、使其信仰更为虔诚。通过这些活动，超越原则就不再是外在于人的东西，而是成了人们内在的、自身之中的东西。

### 3. 不同宗教之间的区别

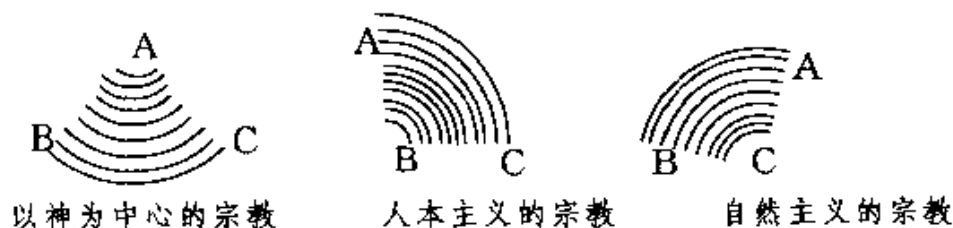
在宗教比较研究中，我们必须把宗教之间的共性和差异性结合起来进行考查。没有两种完全不同的宗教，也没有两种宗教是完全相同的。我们也必须在两种宗教传统的差异的背景中来讨论他们的共性。从某种意义上来说，对于宗教比较而言，不同宗教之

间的差异比他们之间的共性更为重要，因为正是这些差异导致了两种全然不同的宗教传统。如果我们对宗教之间的这些差异没能给以足够的注意，我们的比较就会误入歧途，我们的研究除了人为地建造一个结构，以便把两种在根源、教理和规则等方面都明显不同的宗教硬塞于其中外，不可能产生任何积极的效果。宗教的共性基于人类的共同本质，而宗教的差异则反应了人们对文明、文化以及传统的多样化表达。不同的文化、不同的生活方式，甚至不同的语言都会加剧宗教信仰表达方式的差异，都会产生不同形式的世界观。宗教间的多样性是为什么要进行宗教比较研究的原因之一，同时也是追求协调各种宗教共存这一目标的真正困难所在。一些学者因此倾向于这样的观点，即宗教多样性产生的鸿沟实在太宽，我们根本没有任何比较方法可作为沟通的桥梁。我们也许会对这一悲观主义态度感到遗憾，但是我们必须清楚地认识到，如不加仔细比较、不加恰当批评就把一种宗教传统中的表述与另一种宗教传统中那些表面上相似的表述完全等同起来，我们就面临着歪曲、曲解它们的危险。

这一危险的存在，要求我们必须弄清各种宗教之间的差别。神学家、哲学家和人类学家用各种各样的方式来论证世界上存在着一些性质迥异的宗教类型。例如，为了探究世界宗教的历史根据以及其现象学的动态类型，孔汉斯（Hans Kung）区分了“现存的三大宗教类型”<sup>[8]</sup>。在他看来，第一大类型起源于闪米特人（Semitic origin），它以先知预言为特征，由三个所谓的“亚拉伯罕宗教”即犹太教、基督教和伊斯兰教组成。在这一类型中，不同宗教的共同特点是“虔诚的信仰”。第二大宗教类型起源于印度，其特点是神秘主义。耆那教（Jainism）、佛教、印度教都属这一系统。它的核心教义是万物统一说，其终极目的是与这个神秘的“一”整合在一起。第三大类型起源于中国，是围绕圣人的完美理想而发展起来的，从中产生出了可以称为“智能宗教”的

宗教体系。在这一体系中，儒家圣人与道家大师的智能引导着人们超越现实、走向理想。<sup>[9]</sup>

孔汉斯的宗教分类对于区分世界上的不同宗教，尤其是对于区分不同宗教的地理、历史特征来说，是个有用的尝试。但是，就像他自己所承认的那样，他的分类很容易发展成为一种僵化的模式，从而掩盖了不同宗教体系之间的同一性或同一系统中不同宗教派别的差异性。例如，在先知预言性宗教中，我们不仅可以看到明显的神秘主义倾向，也可以观察到十分活跃的智能因素。再如，智能宗教的核心原则往往与神秘宗教的核心原则相重叠。由于这一分类法所优先考虑的是地理、历史因素，由于它对于不同宗教类型区别的论证并不充分，所以，它显然并不适应于我们基督教与儒家的比较研究。我们现在需要的是这样一种宗教分类模型，它既能反映出不同宗教之间的本质和结构上的差异性，又能忽略不计他们在起源与地理等方面的差异。为了建立这样的模型，我们需要返回到上述三角形的宗教结构中去。每一种宗教的基本结构都是由那三点所支撑起来的，而每一个宗教表达方式也都必然具有三个方面的意义。当然，不同宗教强调的重点是不同的。这些不同的强调会产生不同的关系，而这些不同的关系又会反过来形成不同的宗教结构。宗教关系与宗教结构中的这些差异，促使我们把世界宗教划分为三种原型，每一种原型都通过聚焦于三角形中的一点而展现出其独特的特性；因为在该原型里，所有的关系，无论是人与人之间还是人与超越之间的关系都是以这一点为中心而发展起来的。（见图三）



图三



第一种类型的宗教是围绕 A 点发展起来的。这一类型的宗教以信仰超越为特征，而这个超越则被理解为活的、有人性的神性存在。因此，我们可以把这类宗教称之为“以神为中心的宗教”。在这种宗教中，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，更确切地说，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联系的。作为宗教崇拜的超越力量，神性存在是人类达到超越的惟一启蒙者和推动者。B 点（人类）和 C 点（自然）依赖于神的存在，并从神性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。人们对待彼此和对待自然界的态度，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于神的恩赐的 reactions 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的存在与行为的责任。但是，这一类型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，人不可能做出任何有意义的事情来。以神为中心的宗教将自然与自然存在物看成是神的创造的标志，因此，在整个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。在犹太教中，上帝是所有生命的起点和终点。其他的宗教，如基督教和伊斯兰教，也具有这一宗教在理论与实践上的许多特性。

宗教的第二种类型是人本主义的。人本主义宗教以 B 点（人）为中心点，人的超越被视为是人性的圆满实现。由于人本主义这一概念是他常常被用来特指 18 与 19 世纪产生的一种哲学学派，因此，我们需要在这里对人本主义作出新的定义。

我们这里所使用的人本主义一词，指的是一种与在神性之中

寻找拯救源泉的有神论相对立的传统。因此，人本主义宗教坚持认为，人类能够并将通过在其本性与心灵中圆满实现人性的方式而达到超越。在这类传统中，人类超越的过程被看做一种通过人自己在道德与政治上的努力而进行的自我修养过程，自我修养因此不仅具有道德意义而且具有超越的意义。人本主义宗教有时也把超越看成是来自神的权力，有时甚至会承认超越具有神的尊严和权威，应该受到尊敬。但是，与以神为中心的宗教不同，人本主义宗教反对把任何关系的起源归结为神的创造，认为人类关系始于人类存在，是由圆满实现的人性所界定和设计的。人本主义宗教在B点上实现了其结构的平衡，而把超越内化为人的本性，并将人性的完满实现视为达到超越的标志。超越的内化产生了一种与以神为中心的宗教类型相区别的精神性。在人本主义宗教的框架中，超越是在人类智能所建构的观念中得以解释和理解的，而不是由神的启示所给与的。人本主义宗教强调超越（无论是以人格还是以非人格的形式出现）与人类世界的统一，而不是强调它或他与人类世界的分离。在其看来，维持这种统一，与其说具有神力的救世主的工作，还不如说是人类的责任。作为超越之神的功能更多地存在于对宇宙法则与规律的表现中，而不是存在于对于个人的意志的表达中，所以超越之神并不直接干预人类事务，而是间接地通过人的活动而发挥作用。与此相适应，人本主义宗教认为，超越更多地是一种道德活动过程而非来自于神的赐予。人本主义宗教虽然也追求超越，但它拒绝接受超越只能由神来启蒙的现点。它把人的超越看做是人的完善，在这种完善中人突破了自己的局限，发现了人类生命的终极意义。它坚持认为人性与超越的本性是完全一致的，因此，生命短暂而忙碌于世俗世界的人有能力改造自身，从而将自身提升到永恒与神圣的层次。儒家，尤其是宋明理学和心学，是以这一类型宗教的典型代表<sup>[10]</sup>。基督教也明显包含着与人本主义宗教相类似的倾向，因

为基督教认为耶稣基督是其中心与焦点，而耶稣基督同时既是真正的神又是真正的人。基督教本质上是一神的宗教，因为它把超越等同于上帝，把上帝与神的恩赐看做其精神性的中心，认为人类超越只有通过神的恩赐才能实现<sup>[11]</sup>。一些现代的基督教神学家认为，基督教中存在着重要的人本主义因素，比如强调耶稣是位道德教化者，基督就是人类的典范，强调拯救实际上是人类对于耶稣召唤的响应等等。我们承认，这些教义确实是基督教教义的组成部分。但我们也将力图证明，这些所谓的人本主义的教义是以下述事实为基础的：即只有上帝通过耶稣基督才能提供人类拯救的可能性。因此，基督教基本上并在本质上是一个以神为中心而不是一个以人为中心的宗教传统。

第三种宗教类型是自然主义的宗教，在这一宗教中，C（自然或者自然法）占据着中心地位。无论是超越还是人类存在都被看做是自然的一部分或者自然过程的产物。只有跟随自然的脚步，人类才能达到超越。某些自然主义的宗教或许相信有一个高于万物的神的存在。但这一神的存在的功能与作用最终还是要让位于自然法则。另外一些形式的自然主义宗教或许会强调人要参与自然的进化过程。但是，这种参与并不能证明人优越于自然。相反，人的价值之所以能够实现，就在于人是自然的一部分；人之所以能够达到超越也是由于大自然的力量。道教，尤其是早期的或者古典的道家，是这一宗教类型的典型表现。在道家和道教中，作为自然法则的道，不仅是人类的创造者，也是人和神存在的保证。在某些学派的理论中，佛教或许也可以看做是自然主义的宗教。但是，作为一种民间信仰。尤其是在虔信阿弥陀佛的净土宗那里，佛教则可以视为一种以神为中心的宗教。17、18世纪流行于欧洲的自然神学，或许可看成是介于自然主义宗教与神性宗教之间的一种宗教形式。

以上我们关于世界宗教的类型分类，清楚地揭示了不同宗教

之间结构与关系的差异。但是，我们不应该过分地强调宗教类型之间的界限。否则，我们会给人这样一种印象：世界中有某种纯粹以神为中心的宗教、纯粹的人本主义宗教或者纯粹的自然主义宗教的存在。我们应该这样认为，尽管每一种类型的宗教都有他们自身的独特特性，因而理所当然地可以与其他类型相区别，但是，这些类型中没有任何一种是绝对的、不能被其他类型所包括的。三种宗教类型时常是交相重叠。以神为中心的宗教中有人本主义的因素，人本主义宗教中有以神为中心的宗教之因素。举个例子来说，儒家在总体上可以说成是一个人本主义宗教，但在涉及到“天”这一概念，尤其是在其早期发展阶段把“天”解释为至高无上的主人或者天上的统治者时，往往显示出浓厚的神性色彩。再举个例子，基督教属于以神为中心的宗教，因为其中心与焦点是上帝，并坚持认为上帝是惟一能使人类获得拯救的存在。然而，如上所述，基督教也具有许多人本主义的特征，因为基督教强调人必须为达到超越而努力奋斗。所以，当我们比较两种不同的宗教时，我们不仅应当区分它们，把它们划分为各自不同的类型，比如这一个属于以神为中心的宗教，而那一个则属于以人为中心的宗教，我们还应当留意到他们之间各种各样的重叠方式，比如说，我们要特别注意以神为中心的宗教中的人本主义因素以及人本主义宗教中的神性因素。这就是我们在上而的论述中所着力强调的：我们必须认真考虑共性中的差异，也必须认真检查差异中的共性。

本书是以研究以下两种不同类型的宗教为基本内容的：作为一种以神为中心之宗教的基督教和作为一种人本主义为中心的宗教的儒家。分析、比较基督教和儒家中的以神为中心的成分和人本主义的因素，将是本书的中心主题。正如前面所说，儒教基本上是一种人本主义的宗教，基督教基本上是一种以神为中心的宗教，然而，儒家与基督教二者都并不仅仅以一种形式而存在。就

其分属于不同的类型而言，对二者进行比较有利于扩展我们的知识，使我们不仅认识到不同宗教在表现形式上的差异，而且认识到人类宗教信仰本身也可以具有多样的内涵。就儒家和基督教每一方都包含着另一方的特性而言，我们对于他们同中有异、异中有同的分析，对于我们理解人类本性及人类文化，将会具有更大的价值。

#### 4. 本书的研究意图与结构提要

在我们着手探索这两种传统之前，我们首先必须选择一种能够承担这一比较研究任务的最好方法。一方面，这种方法必须基于事实描述；另一方面，一种为比较而比较的研究，尽管会增长我们在有关方面的知识，但不大可能使我们得出任何有利于俯瞰历史，或对理论分析有用的结论。为了达到我们研究的主要目标，我们必须采用一些不同的方法，这样我们或许就能够透过每一种宗教的各个层次比较深入地理解其概念、原则与精神性并得出对它们之间共性与差异性的正确评价。

这是一个极为复杂的研究，需要加以仔细考虑。当讨论到如何取得学问进步时，儒家经典之一《中庸》总结了五种方法：博学、审问、慎思、明辩、笃行<sup>[12]</sup>。在系统地比较儒家与基督教学说的过程中，我们可以对这五种方法加以改造，使之成为以下五个步骤：学习研究是第一步。宗教可以说是由信仰、感情、礼仪、经典、礼拜形式、规则、行为举止、态度以及生活方式等等所组成的混合体。只有通过认真学习，广泛研究、尤其是对于其基本经典著作、根本原则、所宣扬的美德及其理想人格进行深入研究，才有可能使我们懂得这些宗教理论与实践的基本特征，从而为比较它们打下良好的基础。当然，如果我们打算比较两种传统或者两种不同的传统中的关键概念，仅是简单地研究这些还远

远不够。下一步我们应该要做的就是调查清楚我们还不清楚的所有事情。很明显，由于历史的原因或由于理论的晦涩，每一种宗教学说中肯定都会有许多灰色的，不清晰的观点。如果把这些观点搁置起来不加探索，就会使我们对该宗教产生误解。我们的研究应该直接探索那些经典著作或在许多宗教传统中都大量存在的评注。深入研究和广泛探索都需要认真的反思，学习与反思是一个过程的两个方面，“学而不思则罔，思而不学则殆”。（《论语·为政》）只有把学习、探索与反思结合起来，我们才能清楚地把握两种不同宗教之间的联系与区别。从这一知识出发，我们很自然地就走向了下一步，那就是确立不同宗教之间的真正关系。为此我们必须首先仔细地地区分它们，尔后才能看到它们之间的真正关联。在这一点上最大的危险就是轻易做出完全主观的断言。与其他的研究课题相比较，宗教的比较研究尤其容易走向偏见与片面，容易使研究者赞美一种宗教而贬低另一种宗教，容易根据研究者个人自己的偏爱而不是根据坚实的研究工作得出某些结论。为了避免这种偏见，就需要我们在所有的判断中都使用一种对于双方而言既贯穿始终又平等无偏的公正无私的原则。最后，我们还必须把我们的研究应用于那些亟待解决的实际问题，从中得出有助于人们处理不同信仰之间的冲突、减少误解，并由此而为实现更为和谐的生活与人类和平作出贡献。

在大致勾勒出我们研究的基本指导原则、合适的程序以及基本的方法后，我们现在可以比较充分地谈谈如何进行关于儒家与基督教之间，尤其是它们的基本原则之间的具体比较问题。尽管这两大传统在16世纪末前从来没有过正式的碰撞，但自16世纪末以后，二者的接触就越来越多。在东亚的一些儒家思想占统治地位的国家如中国，以及那些在当时具有深厚儒家传统的国家如日本、朝鲜、越南等国，儒家学说与基督教伦理之间的密切联系开始建立起来。从那时起直到当代，二者之间的接触连绵不断，

从而为我们的比较研究提供了坚实的基础。一方面，基督教已经进入这些国家，并且在这些国家得到广泛传播。举个例子，新基督教徒的数目在中国呈不断增长的态势<sup>[13]</sup>。另一方面，儒家思想不仅在经历了西方文化的冲撞与接二连三的革命后继续存活下来，而且正在作为现代化的某种动力而复苏。现实在不断地提醒我们，东亚在近三十年来已经成为兴旺而快速发展的地区。一些学者甚至宣称，“在这些迅速走向现代化的社会中，新的行为模式正在经历着变迁，而这种变迁只能被理解为是有关古老的儒家遗产的。”因此，“儒家决不是仅仅存在于过去的宗教。相反，它是一种现实的、活的传统，是直接或者间接地影响着人们的现代精神力量。”<sup>[14]</sup>杜维明认为，纵观过去几十年内儒家学说的非凡复苏，我们可以认为儒家思想正在走向其发展的第三个新时期。他还认为，儒家学说的新的创造性发展，并不仅仅局限于东亚文化圈，而且是对如何解决那些世界上持续出现的人类难题以及人们普遍关心的问题的积极回应。<sup>[15]</sup>儒家与基督教之间的接触与交流，不仅导致了对抗，而且也为相互理解与交互影响提供了新的机会。在其追求超越方面，它们在多大程度上可以说是相同的呢？在人类宗教领域中，它们所进行的工作到底有哪些是可以协调一致的呢？在什么意义上我们可以说他们的伦理具有共同性，并且能够作为全人类共同道德资源而促进人类的进步呢？要回答这些问题，仅靠在政治与经济领域做出努力是不够的。我们还需要对它们的理论与实践进行严密而系统的分析研究。

在从事这样一种研究工作的过程中企图包容这两种传统的所有方面是不现实的。我们之所以难以对这两种宗教传统进行全面的比较，原因之一就是我们的时间和本书所允许的空间是有限的。要知道，我们面对的是两种伟大的传统，他们中每一种都可以追溯到古老的起源，每一种传统都在不断地变化发展着，并且每一种传统都包含有众多的学派、宗派及特殊表现形式。这些都

使得对它们进行全面比较即使不是完全不可能的，那也是非常困难的。当马歇尔·霍奇森（Marshall Hodgson）在撰写其研究伊斯兰教多卷本著作时，他从自己的经验中得出结论说：“对任何一个宗教传统的几个方面进行认真研究都会耗尽不止一个人的生命，因此不要奢望会有许多人能够对两个传统做出货真价实的探索。”<sup>[16]</sup>这一警告在任何比较工作计划之前都应该认真加以对待。

我们可以通过许多不同的途径来进行关于儒家与基督教两个传统的比较。比如，我们可以就他们的制度机构进行比较，也可以就他们的信仰体系或宗教实践进行比较。再比如，我们可以对其借以发展自己的知识体系的逻辑进行哲学方面的比较研究，而不必理会其民间信仰与宗教行为的具体表现形式。所有以上这些方法都强烈地激发了人们的兴趣。从早期基督教传教士与儒家学者的争论到现代中西学者的学术研究，在促进两者之间的相互理解上已经取得了不少进步，而这些进步又导致了这两种传统之间的相互促进。我们的研究是建立在前人研究成果的基础上的，是以比较这两种传统中的两个单一的概念为其特别宗旨的。这两个概念分别是基督教中的神爱和儒学中的仁。<sup>[17]</sup>这一比较工作既简单又复杂。说其简单，是因为我们的研究将局限于两种概念的比较，因而与其他类型的比较研究相比具有更明确的具体目标；说其复杂，是因为这两种概念不仅仅是单纯的概念、诫律或哲学术语，而且是他们所属的宗教的核心。要理解他们，我们必须具备充分的背景知识，必须去探索它们的起源、发展及其功能等等。安德斯·尼格林（Anders Nygren）对此曾经指出：“不同宗教的比较研究不仅仅在于搜集有关礼仪与信念的资料，其真正的目的是要发现那些能够赋予外部事实以意义并使其联为一体的基本观念。”<sup>[18]</sup>仁爱与神爱恰恰分别是儒教与基督教中这样的基本观念。没有神爱，就不会有基督教这样的宗教，因而基督教可以被称之为关于爱的宗教；没有仁，儒教也不可能成为我们所知的中国传



统，所以儒家可以被表述为以仁为中心的理论与实践体系。

仁爱与神爱到底是什么意思？他们在其各自的宗教传统中到底处于一种什么样的地位？仁与爱之间到底有什么区别？对于这些问题，我们都会适当的时候给予详细的讨论。此时此刻，我们或许应该满足于这样的建议：仁爱与神爱是他们自己所属宗教传统的生命与灵魂，不仅如此，作为一种以神为中心的宗教的基督教与作为一种人本主义宗教的儒教之间的相同与不同，可以在对仁爱与神爱的比较中生动地揭示出来，而这是任何其他类型的比较研究都有所不及的。当然，我们可以把基督教中的阿个毗“agape”（神对人的爱，教友之间的爱）翻译成英文的“love”即爱，但事实上，“agape”比“love”的含义要广泛得多，它不仅确定了基督教徒与上帝的关系，也确定了基督徒与其邻居之间的关系。虽然仁不能直接翻译成“love”，但事实上，“仁”的本质确实是爱，包括伦理的爱和宗教的爱，因为它确定了儒家信徒与其追求超越之间的关系。确定了儒家信徒与其理想之间的关系以及儒家信徒与他人之间的关系。从某种意义上说，它们都意味着爱，但又比爱的含义广。这一事实本身就已经为我们的比较研究提供了起始点。当然，我们所打算要做的并不只是以这种或者那种方式来阐述仁和爱这两个概念的含义。我们还要在他们各自的传统中检验它们，在其差异中比较他们的共性，并通过分析它们的共性而将其联系在一起。

由于阿个毗与仁位于各自宗教传统的核心，是贯穿其学说与其基本特征的中心线索，所以为了发掘它们的重要意义，我们必须首先对这两种宗教传统自身进行通盘考察。儒家生长于中国文化的土地上，扎根于悠久的源远流长的传统。这一传统在孔子之前已经存在，而孔子继往开来，继承、发展并改造了这一传统并使其体系化、规范化，因而为后来的进一步发展及改造奠定了基础。儒家传统是一种宗教吗？这一问题在过去曾经被提出过，在

今天仍然还在不断地为人们所追问。回答这—问题是本书第二章第一节所要做的工作。在这一节中，我们将考察儒家学说的宗教性问题，以便使我们在导言中所设定的儒家学说是一种人本主义的宗教的论点能够得以确立。基督教从希伯来传统（Israelite Tradition）演变而来，起先只是其中的一个激进教派，尔后才成为一种独立的运动。为了寻找基督教的源泉与发展脉络，我们首先必须在希伯来传统的背景中来对其加以考查，并判断耶稣及其信徒对基督教发展所作出的贡献。这就是该章第二节的内容。正像我们已经说过的那样，就其原则而论，儒家与基督教之间最根本的不同就是：前者是人本主义的宗教而后者基本上属于以神为中心的宗教。但是，我们还必须对这一区别给予更详细的分析。这种区分适合这两种传统的所有部分吗？它在两个传统的其他方面所表现的形式是什么？这些重要的表现形式是否有助于我们理解仁与爱之间既对立又统一的特征？作为本质上是人本主义的宗教传统，儒家学说中包含有神学的因素吗？我们比较仁与爱的重要意义何在？要回答这些问题，我们有必要比较一下孔子与耶稣，因为他们是这两种传统的大师或创立人。这一工作是第二章的最后一节所要做的工作。

本书的主题将在第三章正式出现。在那里，我们将对这两个关键概念的历史发展与演化过程，包括他们的来源、地位与功能作较为详尽的考察。通过这一考察，我们将看到，尽管这两个概念间存在着很大的差异，但它们在人类追求理想与永恒的过程中却有着相似的功能。在第四章至第六章里，我们还要详细地考察仁与爱，以便弄清楚基督精神与儒家精神的区别究竟在哪里，而其共性又在什么地方。第四章将展现仁作为人性与爱作为神性的第一个对比。仁作为人本主义传统的原则，是与人性合一的，超越是为人性所确定的。对大多数儒家信徒来说，超越就是人性，没有任何存在于人类自己存在与行为之外的超越。作为神学传统

的原则，神爱在本质上是上帝天恩，表现在上帝的创造、上帝与其子民的契约和上帝对其创造物的爱上。对大多数基督徒而言，超越就是上帝的拯救。尽管仁与爱的含义有如此的差异，它们在创造“新人”这一点上，又是基本一致的。这一主题将放在这一章的最后一节来考察。在第五章中，我们将考察基督徒与儒家信徒在仁与神爱中实现超越的具体方式。在探索达到超越的具体途径过程中，儒家把仁与美德相等同。相反，在探讨人类超越的可能性时，基督教徒相信人类自己是无能为力的，人类可以做的只是回应上帝的神爱。但是，即使在这样的区别中，我们也可以看到仁与神爱之间的相似性与差异性共存的。一方面，无论是仁爱还是神爱都可以说成是美德，另一方面，他们又都不是简单的美德。仁爱与神爱都比美德层次高上很多，都是美德之树赖以生长的根。他们从不同的来源赋予了美德以种种意义。仁爱是从人性的根源上派生的，所以美德是儒家学说中人之善的基本形式，仁是人性的基本精神；神爱是从神性的根源派生的，因而基督教美德以神学德行为基础。由于仁爱与神爱都被看做达到超越的方式，因而他们自身都含有内在意志与外部命令之间的张力。在儒家学说中，仁的最重要的意思之一是在它与理即道德或自然法则之间的关系中展现的，而在基督教中，神爱的最重要的方面是其与上帝的召唤之间的关系。正如儒家学说中的仁通过将自然法则包容于自身之内而得以发挥作用一样，基督教中的爱诞生于人们对上帝的召唤的积极回应。自律与服从之间的张力既存在于儒教精神之中存在于基督教精神之中，但它们各自表现的形式及解决这一矛盾的方式各有特点。人本主义的仁与神学意义上的爱之间的差异也同样表现在人际关系中。正因为如此，我们在第六章里主要要解决的问题是关于儒家学说与基督教在论述普遍的爱上的统一性与差异性。在儒家学说中，爱是仁的最深层含义，是其他各种含义的集中体现。许多人认为作为爱的仁局限于家庭的结构

之中，因此在其应用上是极为有限的。我们的观点则恰恰相反。我们将清楚地看到，儒家的爱是普遍适用的，并把民胞物与之情推展到宇宙间的所有生物。基督教的爱意味着邻人之爱，这里的邻人指的是我们所接触到的任何需要帮助的人，因此这种爱也可以说是人的爱，包括人们之间相互爱慕之情、无私地为他人考虑及对于苦难的同情。无论仁与爱所获得的是一种什么样的意义，两者都涉及到一人同另外一人、特殊与普遍、有限的生命与无限的生命之间的关系。他们的价值在于为被局限或有限的生命指出了通往无限和超越的道路：在爱中实现了有限与无限的统一，实现了人类生命的物质方面与精神方面的统一，实现了暂时与永恒的统一。第七章将尝试总结我们在前面几章中对于仁与爱的比较，指出仁与爱是人本精神与神学精神的根本核心，而这两种类型的精神既有区别又相互联系。人本精神把完善的人等同于超越，因而把伦理上的发展看做是达到超越的方式，而神学精神在神的天恩中发现了精神发展的源泉，因而把人上帝召唤的响应作为达到终极目标的惟一方式。理所当然地，人本精神使用伦理的语言去表达其超越的终极以及达到超越的途径，当然面神学精神运用神学语言来确定其超越的理想及其获得拯救的方式。当然，这两种精神类型的区别比我们以上所说的要复杂得多，他们之间的共性也比我们所想象的要深得多。比较二者，对我们理解中西方历史、文化、政治与生活方式等方面都具有宽广的应用价值和巨大的实践价值。但在这些方面的研究超出了本书的研究范围，我们只能将其作为问题提出来，为后来的研究工作提供一些参考。

#### 注释

- [1] 孔汉斯 (Hans Kung) 在他的著作《全球责任》中呼唤一种“全球

伦理”。他认为，我们必须对世界性的问题负责，必须联合起来探索解决它们的方法。但是，只有在不同宗教传统之间融合实现后我们才能最终解决这些问题：“没有一个世界性的道德，人类就无法生存；没有不同宗教之间的和平，就没有世界和平；没有不同宗教之间的对话，也就没有宗教之间的和平。”《全球责任》（伦敦 SCM 出版社，1991 年），第 15 页。

[2] 大卫·利特尔（David Little）与萨默·B·推斯（Sumner B. Twiss）《比较宗教伦理学》，Happer & Row 出版社，旧金山，1978 年，第 17-18 页。

[3] 当亨德里克·克瑞摩尔（Hendrik Kraemer）说“除了基督教伦理学世界上其他所有的伦理学都是某种形式的快乐论”时，为我们提供了这一心态的经典例证。《非基督教世界的基督教信息》（Kregel Publication Grand Rapids, 1956 年），第 88 页。

[4] 马克斯·韦伯（Max Weber）：《宗教社会学》，Beacon 出版社，1963 年，第 1 页。

[5] 同 [2]，第 58 页。

[6] “在真理信仰中，终极关怀是有关真正的终极的关怀；而在崇拜偶像的信仰中，有限的现实被提高到终极的层次。”见保罗·梯利（Paul Tillich）《信仰的动力》，Harper & Row 出版社，纽约，1957 年，第 12 页。

[7] 不幸地，环境伦理在许多宗教传统中常常被忽视。在那些宗教传统中，人类凌驾于自然之上，而自然则被看成是人类寻找生命终极意义的工具。

[8] 孔汉斯与秦家懿（Julia Ching）：《基督教与中国宗教》，Doubleday and Collins, 1989 年，第 12 页。

[9] 同上，第 12—15 页。

[10] 把儒家学说看成是一种宗教的详细讨论将在第二章第一节继续进行。

[11] 第一个把儒家学说作为人本主义宗教（人道教）与基督教作为以神为中心的宗教（神道教）并在此基础上对二者进行对比的人是康有为。见《儒教》，柴楚（Ch' u Chai）和温博格（Winburg）编，纽约州立大学出版社，纽约，1973 年，第 162 页。

[12] 见《中庸》。本书作者对儒家经典的许多引语的翻译与解释负责。

但是，只要有可能，也尽可能参照一些流行的英语译本，尤其是那些由詹姆斯·里雅格 (James Legge)、亚瑟·威利 (Arthur Waley)、刘殿爵 (D. C. Lau) 与陈荣捷的译文。中文原文主要以朱熹的《四书章句集注》(北京中华书局, 1983) 及杨伯峻的《论语译注》(北京中华书局, 1980 年版) 为基础。

[13] 例如，托尼·兰伯特 (Tony Lambert) 就中国新教徒做过详细的统计。1979 年，人数是 700000，基本与 1949 年中华人民共和国成立时相同。但到了 1989 年，登记在册的中国新教基督徒已经达到 4551981 人。见《中国教会的复兴》(Hodder and Stoughton Sevenoaks 1991 年版)，第 144 页。

[14] 孔汉斯与秦家懿：《基督教与中国宗教》，第 95-96 页。

[15] 杜维明：“儒家人本主义的第三期发展：一种背景理解”，见《儒教：传统的动力》，主编：艾伦·艾伯 (Irene Eber) (麦克米兰，纽约，1986 年)，第 3-21 页。罗德尼·L·泰勒 (Rodney Taylor) 积极地响应了杜维明的观点，并通过以下说法进一步发展了这一观点：“第三个时代已经开始，这个时代是开放的，其发展的潜力也是无限的。”见《儒家的宗教特质》(纽约州立大学出版社，1991 年)，第 147 页。

[16] 马歇尔·霍奇森 (Marshall Hodgson)：《伊斯兰教的历程》卷一 (芝加哥大学出版社，1974 年)，第 24 页。

[17] 西方语言中有两种中国名词拼写系统在出版物中交互使用。一种是威绥氏的罗马拼写系统，这一用法在西方国家及台湾与香港仍然很流行。另一种是汉语拼音系统，流行于中国大陆。例如，“道”的第一种拼法是 TAO，第二种拼法则是 DAO。为了读者的方便，我们将不采用一个固定的系统。大多数中文的字和词都将以欧洲人所使用和认可的方式拼写，而那些对于欧洲读者较新的术语则根据汉语拼音系统拼出。

[18] 安德斯·尼格林 (Anders Nygren)：《神爱与性爱——基督教爱的思想研究》第一部分，A. G. Herbert 英译 (SPCK 出版社，伦敦，1932 年)，第 25 页。

## 第二章 儒教与基督教

从前，有一只青蛙住在一个井里。它生活得很安宁，没有竞争的恐惧，也没有敌手侵犯的危险。它满足于自己的生活方式，从来也没有想到过要离开这个住所，而且除了自己的住所，它对于以外的其他环境也一无所知。对这只青蛙来说，整个世界就是它那一口井，整个天空也只有它从井底所看到的那么大。如果不是有一天另外一只青蛙来到它的井里，告诉它井外面的世界是多么大、天空是多么广阔的话，它本可以这样生活直到老死。但是，外来青蛙对于井内外的世界与天空的比较打破了井里青蛙的宁静生活，扰乱了它以前的和谐。羞于自己的无知与夜郎自大。它决心吸取自己与世隔绝的教训，要去更多地了解世界。

这一古老的中国寓言提醒我们，世界是如此之大，我们不应该把自己局限于自己生活的小圈子，也不应该对世界其他的部分视而不见。这也同样适用于宗教领域。人们在创造了自己的宗教表达方式之后，又往往会反过来囿于自己对于世界的看法，从而忽视或者怀疑其他的宗教表达方式。几千年来，儒家学者相信他们是惟一知晓世界真理的人们。他们以这样的逻辑为自己确立了强烈的自信：他们在本土的主要对手道教信徒与佛教信徒，为了维持自己的存在，都不得不遵从儒家的基本原则；所以，儒者认为，儒家的教义就是真理。儒家的方式具有放之四海而皆准的普遍适用性。但是，当儒家学者得知，有着另外的传统、背后又有强大的经济与军事力量支持的其他民族侵入了他们的领地，并且

像他们所做的那样试图以自己的观念来左右中国人时，他们内心深处一下子便扰乱了。如果这一事实不是范围较大，影响深远，他们简直就不会相信这是真的。当他们的权威受到了挑战的时候，他们原有的那种包容百家的气度消失不见了，于是便想尽一切办法要把新的外来者逐出中国。然而，无论他们对这个外来宗教采取什么样的态度，这两种文化和宗教传统已经在历史的长河中发生了碰撞。一旦另外的“青蛙”进来了，原来的那个“青蛙”就不得不走出它的那口“井”，而进入一个更为宽阔与广大的世界。在那里，其生命充满了挑战与危险，同时也面临着许多新的机会。

本书的研究目的既不是探索儒家的全部传统，也不是考察整个基督教的发展过程。有关这两种宗教传统的本性、地位、功能与价值诸问题，已经讨论了好几百年了，这里就不再赘述。我们在这一章中所打算做的就是，提纲挈领而又清晰的勾画出儒家及基督教传统的基本轮廓，从而为我们下一章有关仁与爱之间的比较打下基础。

## 1. 孔子与儒家

“Confucius”是拉丁文的孔夫子之称。<sup>[1]</sup>孔夫子或者孔子、孔圣人都是对孔丘或者孔仲尼（公元前 551—前 479 年）的尊称。孔子生活、执教的时代、是一个历史大变迁的时代，也就是我们称之为春秋的时代（公元前 770—前 476 年）。历史发展到这一时期，周朝（公元前 1121—前 249 年）王权不断衰落，各封建诸侯国的威势却在不断上升。由于周王室权威消弱，诸侯国君主们的野心与以及士大夫们的贪婪，导致了诸侯国之间的军事战争及国家内部政治篡弑愈来愈加激烈。旧的社会秩序已经被摧毁，新的社会秩序还有待于建立，人民陷于水深火热之中。孔子不堪



忍受这种混乱无序的社会现实，决心拯救这个即将崩溃毁灭的世界，以实现其“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）的理想。为了实现这一理想目标，他把公正而仁慈的政府视为平治天下的最重要的前提之一。在他看来，好的政府不应该依靠残暴的严刑峻法，而应依靠德政。好的政府离不开好的君主，而好的君主“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”（《论语·为政》）。确保“德政”实现的有效方式，就是严格地践行礼。践行礼不仅可以使践行者保持忠敬，同时也可以为其他人树立起榜样，促进人们修养美德、养成良好的行为习惯。在发展其思想的历程中，孔子对于传统文化的意义和价值进行了深入的反思，吸取并弘扬了古代的优秀文化传统。虽然他致力于重整政府，重新建立社会秩序，但他更专心致志于流行于前些朝代的古老的道——那个被他描绘为善与和谐完美体现的黄金时代的大道。尽管他曾在政治方面花费过很多心思，但对他而言，好的政府和政治只不过是一种创造新民的手段，良好政治的目的即在于通过促进其国民的美德修养，使之成为“君子”、成为真正绅士或者具有美德的人们。在那个时代，君子既可以指有权位者又可以指有美德者。但在孔子的心中，得到真正强调的则是后者，因而君子成为了一种公认的人格，这种公认的人格是通过坚定的意志、美德的修养和良好如一的行为习惯而达到的，而不是通过家庭血缘关系与宗族联系来获得的。作为君子，既能以十分真诚的态度处理自己与其所在世界的各种关系，又能保持真正自我的充分和谐，因此他最适合担当政治管理事务。

然而，尽管孔子具有高尚的理想，但这种高尚的理想不可能在那样一个充满暴力邪恶的时代实现。为了使自己的高尚理想能够得以实现，孔子不得不离开自己国家（鲁国）而周游列国，他希望通过周游列国使他的言论能够被其他国的国君所倾听，他的政治主张能够在其他的国家被实践，他的理想能够在某个国家或

地区变成现实。就这样，他和他的弟子们从一个国家走到另一个国家，奔走长达13年之久。最后，当他意识到自己的主张和理想已经不可能被当时的统治者所采纳后，他就返回到鲁国，把自己的余生投入到教育弟子和编纂整理古代典籍的事业上。他期望通过这种方式，使其弟子与追随者们能够实现自己没有实现的理想，并由他们把自己的思想和教义代代相传。

孔子出生于一个没落的贵族家庭，很小的时候就失去了父亲。<sup>[2]</sup>低下的生活条件与高贵的血统，或许正是引导他走向学问之道的两个主要因素。这里所谓的学问，当然不只局限于普通知识，也包括古老的理想——“大道”。孔子把对道的学习作为自己毕生追求的目标：“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）。在这一意义上，“道”就是世界的真理和宇宙的普遍原则。通过道，人们可以超越自我的局限，从而发现生命的最终意义。对这种道的学习，需要付出艰苦的努力。他曾经对于自己的生命历程有一段描述和总结：一十有五而志于学，三十而立；四十年而不惑，使自己达到了人生的一个更高阶段，即对于人生中的贫富、尊卑、生死等事情都能没有迷惑和烦乱的阶段；当五十岁时，他相信自己已经知晓天命，而且能够把握天道与人道的差别与联系；再过20年后，当他70岁时，已经达到了学问的顶峰，可以做到从心所欲不逾矩，即无论做任何事情都能够一点也不违反事物本然的“道”（《论语·为政》）。这表明，孔子最终无论在信念、情感、判断力以及行为习惯上都达到了完全成熟的地步，不仅如此，他自己已经实现了与宇宙秩序及宇宙精神的完全统一，换句话说，他已经达到了超越。

孔子认为自己是个“述而不作”的人，是一个具有“信而好古”品德的人（《论语·述而》）。尽管孔子这样评价自己，但他在传播和弘扬圣世传统及大道方面所起的伟大历史作用却是十足可贵的。他对自己的描述，其实只是这个大师的谦逊之词。在学问

领域，他不仅被看成是传播者，更被看成是创造者。按照传统的说法，他是儒家许多重要著作的编纂者。例如，儒家的重要经典《诗经》305篇，就是他从3000首诗中挑选出来并加以编定而成的；儒家的重要著作《春秋》，也是出于他的手笔。关于这种说法到底是否可靠，人们有不同看法。实际上，从汉代（公元前206年至220年）至今，关于这些典籍的作者与编纂者究竟是谁的问题，在儒家与其他的学派的学者之间、在儒家学者内部甚至现代中国学者和西方学者们之间，经常争论得不可开交。一些人坚持并论证传统的说法，<sup>[3]</sup>另外一些人则持否定的观点。<sup>[4]</sup>

我们所能找到的有关孔子言论及其教学情况的最原始、最权威的著作就是被称为《论语》的这部书。英文“The selected or recorded sayings”，或者西方人更为熟悉的“Analects of Confucius”，就是《论语》的英文译名。《论语》共有20篇，差不多500章。从此书的前后次序来看，篇与篇之间既没有任何逻辑联系，也没有任何历史年代顺序，每一篇都用第一章的前两个字命名。这些语录的记录和编纂者一般被看做是孔子的弟子或者孔子弟子的再传弟子，成书的年代则比较晚：自孔子去世至收编早期记录成书，大约经历了100多年的时间。我们现在看到的《论语》，基本上是公元前一世纪西汉儒家学者张禹编辑的版本。这个版本由他综合了当时流行的其他几种版本编纂而成。<sup>[5]</sup>

孔子生前，只不过是众多学者或众多学问大师之中的一个。但在他去世之后不久，他就被诸侯国君主以及卿大夫们冠以了不少的荣誉称号。据说，在他死后的第二年，鲁国国君就把他的居所改造成神殿，在那里，他被人们祭祀，并享用专门为他奉献的牺牲。<sup>[6]</sup>汉朝刚建立，西汉第一个皇帝似乎就已经改变了以前秦王朝（公元前221至前206年）对儒家的敌视态度。据信史记载，公元前195年，汉王朝的建立者高祖曾经祭拜过孔子墓，敬献了最丰厚的牺牲——太牢，即一头牛、一只羊和一只猪。汉朝

期间，学者们以宗教的形式表示了对孔子的礼敬，并用神秘主义的语言反复重申儒家的规范原则。这种宗教神秘主义在改变孔子自身特点的同时，也改变了他的教义内涵。在汉武帝（公元前141至前87年在位）罢黜百家、独尊儒术后，孔子的地位被提高到了极点，儒家思想成为了国家的意识形态。公元前8年，孔子的嫡系后裔被朝廷赏赐以世袭封地，以便他们能够有条件祭祀孔子及其商代祖先。公元一世纪元年，皇帝重修了位于孔子家乡的孔子墓，加封他公爵称号。公元59年，东汉时期的汉明帝（公元25至220年，佛教从印度正式传入中国，也与他有关），不仅下令全国所有的学校都必须祭祀孔子，并为礼拜孔子专门设立了一整套祭奠仪式和规则。公元657年，孔子被尊称为“至圣先师”。从此以后，这一称号一直被保持到这个世纪初。每当重要的节日，那些遍布每一个学术中心、每一座城市、城镇甚至每一个乡村的“文庙”（即为尊奉孔子而设立的文化神殿，孔子被尊为推进、传播文化和助长学子才智的圣神）都举行祭孔活动。学生、学者、政府官员和皇族的成员们都聚集在那里，向孔子奉献他们的敬意。

尽管孔子在儒家传统形成的过程中扮演着决定性的角色，儒家思想还是应该被看作是一种扎根于中国文化的传统，而不应该仅仅被看成是由孔子创立的一种学派。因此，一方面，我们可以把儒家看成是一个由孔子所开创的学派，但是，在另一方面，我们也必须注意到，这一学派并没有引发一种新的运动。早在孔子以前，这个悠久而丰富的传统就已经存在很长时间了，孔子与他的追随者们只是在实践与理论上把这一传统发展成为生活方式。从这一角度看，英文“Confucianism”实际上是对中国国内常说的“儒家”、“儒教”和“孔教”的一种容易令人误解的翻译。“儒家”与“儒教”中的“儒”字，指的是古代的这样一个社会阶层：他们以通晓礼（确切地说，是仪礼或者礼仪）的知识和专

门从事祭奠仪式而闻名。后来，这一术语被扩展成为对那些尊奉儒家传统、专门从事学问研究并且（或者）在各级政府中从政的学者型官员的通称。“家”意味着家庭式的组织结构，而处在这样的组织结构中的人群，不仅具有相同或相似的理想与追求，而且他们之间的相互关系也与家庭成员间相处的方式相类似。从教育或教导孩子的原初含义出发，经过修改转化的“教”字指的是具体化的传统教条，或者是崇尚同一传统、遵守同样规范的一群人。在这种用法下，“教”就具有了与英语中的“宗教”（religion）相类似的含义。因此，“儒家”或者“儒教”被赋予了这样的含义：它是由有学问的专业人士或者学者组成的学派，这一学派的成员旨在继承古老传统，用毕生的精力学习和研究属于这一传统的经典，并把这些经典中所表述的观念理想贯彻于现实实践之中。“孔教”（这一名词出现得较晚，与前二者相比较，运用的也比较少）表示的是一种经孔子提倡、探究、传播与解释的学派、传统或宗教派别。

不管我们确信孔子在其思想的传播方面到底扮演的是哪一种角色，也无论我们相信他对此的贡献到底有多大，正像基督教中《旧约》与《新约》之间存在有密切关系一样，在孔子以前的思想传统与孔子的教义之间、孔子的教义与其后继者之间，也存在着非常紧密的联系。从《论语》所记载的丰富材料中，我们能够得知一个儒者应该怎样对待这一传统，以及判定孔子本人如何发展了这一传统。这一传统，主要保存在儒家五部经典著作即《诗经》、《尚书》、《易经》、《礼》、《春秋》中。这五部经典涉及到了从诗到礼仪，从卜筮预测到道德规范，从历史到神话等五种完全不同的领域。虽然这五部经典论述的是极为不同的五个主题，但是，每个论题中所阐明的几条基本原则却是一致的。后来这几条原则被孔子及后继者继承与发展，并成为所谓的儒家思想学说的核心。

第一条原则是“天”<sup>[7]</sup>人合一的原则。尽管在后期儒家学派中有人把“天”理解为自然界，但它确有非常强的精神性内涵，在上面提到的五经之中有许多地方都把天看成是最高精神力量或精神存在。因此，天与人的合一，不仅指的是整个世界的和谐状态、自然与文明的和谐关系，也指的是精神与物质的持续关系、精神与肉体及神圣与世俗的持续关系。通过这种方式，儒家思想发展出它自己的精神特质：超越与人类是和谐地联系在一起，是相互影响、相互作用的；人类的超越只能通过他们自己的道德努力才能获得，而这种道德努力总是在政治领域、宗教领域和伦理领域中体现出来的；在人类超越的过程中，圣王是不可缺少的。我们从儒家经典中可以得知，商朝人相信只有商王才有资格向他们的神（上帝，至高的主）咨询，上帝的赐福也只有通过地上的圣王才能降到普通人身上。<sup>[8]</sup>周人克商之后，他们一方面继承了贤王政治的思想，另一方面又逐渐强化了至高无上的上帝（天）同时既是公正的又是绝对的概念。天可以通过把天命授予地上贤王的方式统治世界，同时也可以从不能履行天命的、不称职的君主的手中收回自己的授权。由于这一宗教意识，周朝人树立了这样一种强烈的信念：一个国家的繁荣或衰落以及人们幸福与否，都完全取决于他们的国王是否值得天授神权，换句话说，取决于他们的国王是否具有圣明的美德。他们确信，以往夏王朝（公元前 21 世纪—前 16 世纪）和商王朝的灭亡，都是由于这两代王朝的最后一个国王邪恶残暴，以至于其治下的人民怨气冲天，从而致使上天不再眷顾他们的王朝造成的，“天亦哀于四方民”（《周书·召诰》）<sup>[9]</sup>。天从这些残暴的地上君主手中取走了自己的授权，从而导致了这些王朝的坍塌。然而，与商朝的超越概念不同，周朝人认为，一个王朝的毁灭是统治者自己直接导致的，天的命令不是直接显现而是通过统治者所具有的道德、通过人民的意志显现出来的。“惟天惠民，惟辟奉天”（《周书·泰誓

中》)<sup>[10]</sup>。这一教义变成了儒家思想的基本原则。

第二条原则是先祖与后代的合一。许多学者的研究表明，祖先崇拜是所有宗教的根。在中国文化中，家庭占居中心地位。因此，对于一个儒者而言，最大的义务就是保持对自己祖先的正常的祭祀，最大的荣誉就是能够光宗耀祖。据《尚书》和《诗经》记载，商人与周人祭祀祖先的宗教活动有两个目的：其一，对于已经死去的祖先而言，人们的祭奠是为了让死去的先人继续能够像以前活着时一样生活，是为了确保他们为家族事业所做的贡献为后代所纪念，从而使他们为之奋斗的家族事业能够继续下去。人们认为，这样就可以让死去的祖先们得到安息了。其二，对于实施祭祀的尚在世上活着的人而言，人们祭祀祖先是为了让后代子孙能够从去世的祖先那里获得福佑与帮助，以克服生活困难和避免灾祸。向死者的灵魂祈祷，崇拜祖先以及赞美先人的伟大功德，是这两部经典突出强调的实践活动。人们相信祖先不仅仍然有生命，而且有足够的威力决定活人社会的命运与幸福。如果不对他们提供合适的牺牲，如果不是定期地向他们禀告家中的现状，祖先就会感到特别不安，说不定会回来惩罚他的后代们。孔子相信祖先与后代的亲密关系是宗教、政治及伦理的基础，因此，他接受并发展了自殷周以来的这一传统，强调子女应该为死去的父母守三年之丧，应该事死如事生，对已故的祖先就像他们活着时一样对待。不仅如此，他还特别强调孝（孝敬或孝顺）的重要性，不仅把孝作为祭祀祖先的恰当礼节的特征，而且把之特性化为对待活着的父母的恰当的态度与行为。<sup>[11]</sup>后期儒家进一步发展与传播了这一思想，因而孝不仅在儒家的思想及其教育过程中得到强调，而且成为纠正社会失序的有效的杠杆和人们实现超越的重要途径。

儒家继承的第三个原则是圣人与凡人的合一。如果说孔汉斯认为中国宗教是具有“圣人”特征的宗教的说法是正确的话，那

么我们必须在这样的意义下去理解他的话：中国宗教是已获超越的人们或者“圣人”所指点的一条生活方式。在儒家看来，不能像二元主义者那样，过分强调人类世俗世界与精神世界或者天堂与地狱的对立，但却强调要在文明与野蛮、有教养与无教养、道德精神向上与道德精神衰颓之间进行不断地对比。作为整体的人生，就是从后者向前者的发展过程，而在这个人生发展的过程中需要圣人们的教导。圣人凭借他们自己的智能与美德，已经先于世人知道了作为人类生活方式与人类存在模式的天道与古道。对于儒家学者们来说，圣人对于后人的这种教导并不仅局限于智力方面，而是覆盖了文化所关心的广泛领域。孔子把那种能够“博施于民而能济众”（《论语·雍也》）的人称之为圣人。对他来说，圣人不仅要为人民提供物质上的利益，还要用自己的美德教育他们。物质利益上的广济博施与美德上的普化众生这两个方面在圣人身上得以整合，在圣人与凡人的合一中得以完成。尽管圣人时刻准备着教导人民，但圣凡的合一并不只是圣人对于凡人的单向施教的结果。圣凡的合一同时还包括凡人对圣人的影响，这也就是说，圣人必须倾听人民的呼声，了解他们的疾苦与需要，因为人民的意愿也就是上天的意志，天视自我民视，天听自我民听。这种双向作用的方式表明，在圣人与凡人之间没有不可逾越的鸿沟。通过学习与实践，人人都可以达到圣人的境界。这种理性乐观主义的观点，尽管经常遭到来自其他学派观点的批评，但是仍然为儒家后继者们提供了一种最具吸引力的理想，成为他们修养自己的个性品德、坚持不懈地学习经典著作的指路明灯与动力源泉。就像儒家大师们一样，后来的儒者提倡以“爱”（仁）作为最高的美德、以具有美德的人（君子）作为理想的人格、以自我教育（修养）作为人生超越之路，就这样，儒家传统被一代一代传了下去。

儒家这样的传统可不可以被看成是宗教？这个问题自从基督



教传入中国后,就一直是中西学者激烈争论的话题。人们对于儒家或儒教的定义常常有巨大的差异,有时甚至完全相反,以至于看起来好像指的是完全不同的对象。在这些不同的定义中,有三种说法与我们本书的论题直接有关。第一种属于传统的、也是最流行的观点,认为儒家思想属于一种伦理或者道德的体系。许多有名望的学者都坚持这一观点。在他们看来,在西方称之为“Confucianism”的儒学并不是一种宗教,而是一种存在了两千多年的传统的生活观以及中国士大夫阶层的习惯准则<sup>[12]</sup>,儒家思想只应该被看成是“一套生活行为模式”<sup>[13]</sup>,孔子也只不过是伦理道德的先师而已,“因此把儒学归入宗教当然是错误的。”<sup>[14]</sup>从这种观点出发,就可以自然地得出这样的结论:儒家没有建立一种联系人类与上帝的宗教体系,而只是建立了一种关于人与人之间关系的伦理体系。由此可知,孔子不是宗教的创立者,而只是一个把自己的伦理道德理想传布给普通人的道德教师。第二种观点认为,我们应该把儒家思想看成是一个社会政治体系。坚持这种观点的人辩论道:孔子致力于政治事务,他的首要目标是要建立一种仁爱的政府或仁政,以实现国家的和平、提高人民的福利。孔子自己真正想做的并不是成为苦难人民的救星,或者未来天国的救世主,而是纠正这个世界的混乱、矫正政府的不良管理。在不断变化着的社会中修养一种完善的人格、发挥自己的道德影响以改造社会,这两件事对一个人来说都是非常重要的事情。践行孔子的教导与管理国家之间具有密切的关系,这种密切的联系因通经致仕和选拔政府官员制度的实施而得到进一步加强。这种选拔制度不仅要考察候选人有关儒教经典著作的知识,还要考察其在美德修养上所取得的成就。传统的社会,无论是其制度、社会结构还是其指导原则,都是以儒家思想为基础,儒家学者们不仅践行其大师的政治理想,也参加政治组织、行使权力和管理整个国家。因为有很多儒士被政府吸收为官员,儒学组织与官僚政府结合在一起,所以人们也就很

自然地认为儒家是与宗教结构或者教士、僧侣等宗教形式完全不同的东西。第三种观点认为,儒学基本上属于一种学者或文人组成的学术派别,属于这一学术派别的人把自己的毕生精力致力于阐释儒家的经典。这些学者或者文人把儒家这些经典看做是“圣经”,看做是教育课本或者美好生活的源泉。但无论如何,致力于这些经典著作的儒生并没有以“拯救”为目的;他们努力追求学问,或许因为学问可以为他们提供一条走向仕途的门径,或许是因为他们把学问看成是自我修养的有效的手段。总之,在以上这些观点中,儒家被看成是一种哲学派别或者正统的思想观念,而不是一种宗教。

我们没有任何理由否认这三种观点的合理性。它们确实揭示了儒家思想中的几个重要的方面,对于儒家悠久而复杂的历史传统有所辨明。但是,它们都没有能够揭示整个儒家的真面目,都只是描绘了儒家思想的一条线索,一个侧面,却忽略了这样一个事实:儒家这一历史现象要远比它们所描述的更为丰富、更为深邃的多,而它们为我们提供的仅仅是某种片面的、不充分的描绘而已。事实上,这些观点对于区别中国传统中的哲学、政治与宗教根本没有任何用处。对于古代中国人来说,宗教观点、哲学观点及政治观点的区别,并没有大到必须通过不同的体系来表达的地步。尼年·斯马特(Ninian Smart)反对西方流行的假定中国有三种“宗教”的说法,而坚持这所谓的三种宗教实际上只是“一个统一的有机功能系统”的三个组成部分。他的这一观点是正确的。他的这种反对中国有三种宗教并存的观点,或许已经为他提供了一个占据优势的制高点;从这个至高点出发,他不仅获得有关中国传统特征的有利视角,而且也有利于进一步探索了中国传统的整体特征。但是,在探讨儒学的过程中,他陷入了这样一个误区,即试图从“儒家思想”中分离出“儒家宗教”,以“儒教”一词(Confucianism)指官方崇拜、用“儒家思想”一词

(Confucian thought) 指从孔子时代就开始的哲学传统<sup>[15]</sup>。在尝试从哲学思想中区分出宗教内涵的过程中，他丧失了许多其原先标新于欧洲流行的传统观点时所显示出的杰出洞察力。

一些现代学者已经注意到中国传统的整体特征，倾向于用一般性的术语定义与描述儒学，但以一般性术语定义和描述儒学整体特征的作法却模糊了由西方创造的以分析为特征的传统。例如，约翰·鲍克 (John Bowker) 就建议把儒家称作“知识过程系统” (a system of information process)<sup>[16]</sup>。杜维明认为，“儒学或许可以被看做是一种由普遍道德价值产生出来的道德共同体的语言。”而德·沃斯 (De Vos) 则宁可认为儒学是“一个思想系统”。彼得·鲍尔 (Peter Bol) 则更倾向于“儒家是西方为了确定与讨论一种存在于过去的现象而创造出来的一个概念”的说法<sup>[17]</sup>。这些一般性的术语对于避免用欧洲人的眼光看待中国传统确实是有益的，对于把儒学理解为一种整体也有特别的价值。但是，我们现在的目的不是为一般意义上儒学寻找一个合适的卷标，而是为了探索其宗教特性。为了实现这一目的，我们不得不放下这些一般性术语，去对宗教是什么进行特别的考察。

在这个问题上，不存在一个普遍一致的固定答案。关于“宗教”意味着什么这一问题，儒家的理解与基督教的理解是不同的<sup>[18]</sup>。如果我们理解了这种不同，就不会奇怪为什么强烈反对把儒家看成是宗教的人们竟然来自中国方面，尤其是来自那些有良好的儒学知识修养的人们那里。中国学者之所以不愿接受儒家是一种宗教这一说法的最重要原因，就是因为他们不喜欢包含有贬义内涵的“宗教”这个词。但与中国人对于宗教的理解相反，英语中的“宗教”一词除了其描述意义之外，还通常具有某些赞美性的内涵，比如“热爱、忠诚、诚实、尽责、虔诚”等<sup>[19]</sup>。在中文里，人们用到宗教的近义词时，总是与迷信相联系。不仅古代儒者通常把宗教看做是包括迷信、教条、仪式及组织等的上

层建筑，那些特别偏爱儒学的现代学者们也是如此<sup>[20]</sup>。当利马窦（Matteo Ricci）评论说几百年前“宗教之类的事情不太被欣赏”<sup>[21]</sup>时，他所说意思是这样的：迷信之类的东西在所有的学者型官员的圈子中都是不受欢迎的。他们中的多数人宁愿使用“家”（学派）或者“道”，而不愿使用“教”这个字去指称道、佛和儒三家，就是因为“教”字带有“迷信”的含义。在这里，“教”字似乎已失去了其早期的“教育”与“教导”的意义，因而降低了其身价。对于宗教的这一态度，在儒家学者对儒学与基督教进行比较时就已经存在了。坚持认为儒家是宗教的人与坚持认为儒家不是宗教的人的目的其实都是一致的，那就是为使儒学获得与西方国家中官方宗教相当的地位而建立一个好的基础。

为了证明儒家具有类似于宗教传统的特征，也许最好先从考察世界主要宗教的几个基本构成方面的本质人手。例如，《牛津英语辞典》的“宗教”条目下，给了六条主要的描述性界定，如生活状况、修道院的秩序、行为或操行、信仰与信念等。<sup>[22]</sup>尼年·斯马特（Ninian Smart）给出了宗教的六个方面规定：教义方面、神话方面、伦理方面、仪式方面、体验方面及社会方面<sup>[23]</sup>。除了以上这六个方面、还有三个方面在确定儒家到底是否有宗教特征方面有巨大价值，那就是：信仰体系、组织结构以及礼仪体系。在这三方面儒家传统与基督教具有许多相似的因素和特征，但在一些至关重要的问题上却有不尽相同的特点。

就信仰问题而言，有两个问题需要回答：第一，儒家传统中是否有一个信仰体系。如果回答是有，那么第二问题：这些信仰是什么？德·沃斯（De Vos）正确地指出：“一个思想体系只有在坚持某种神圣的东西时才可以被看成是宗教”，这一结论确实是正确的<sup>[24]</sup>。但他却错误地得出结论说，儒学关于神圣的概念，不是以超自然的现象为基础的，人们只能在现实的人类生活中达到神圣，因此，他认为，我们不应把儒家传统视为一种宗

教。儒学所论证的神圣的根源，既在人类之中，又在人类之外，更确切地说，是在人类和超越的合一之中。许多儒者不愿意谈论灵魂、死亡和另外一个世界，相反，他们致力于社会、生活与现世。但我们并不能因此得出结论说，在儒家的信仰系统中没有超自然的因素。灵魂、尤其是那些已经去世的祖先的灵魂，被看成是活着的人们的保卫者或者保护者，而活着的人则被看成是死者的供养人和助手。早在汉初就开始建立的孔庙，成为了儒家传统的中心。孔子，他的父母，他的主要门徒以及后来所有伟大的儒学大师都被后儒们看成是自己的崇拜对象。每年一度的最隆重的祭祀、最丰厚的牺牲，则是献给孔子本人的。这一事实，无疑揭示了儒家具有对灵魂世界的信仰和对灵魂崇拜的传统。不仅如此，还有充分的证据表明，整个儒家学说就是以下述三种信仰为基础：（1）相信天即神圣的秩序或至高无上的主，并且这是每一个儒者都完全而真诚地效忠的对象；（2）相信人类命运，并认为人的命运之路是由上天决定的；（3）相信上天的规律，并且认为它是可以通过圣人的预测、观察及其教导而被知晓的。

这样，一旦我们通过其超越的内容而确定了一种宗教，无论这种宗教是人本主义的还是以神为中心的，一旦我们证明了儒学不是完全没有神性超越的因素，那么我们也许就可以得出结论说，儒学是一种宗教。但是，这里还有另外一个困难需要解决，那就是如何解释蕴藏在儒家典籍中的矛盾。只要我们一打开《论语》，我们就马上会对它的两种观念感到迷惑：对同一个论题，却竟显然同时有两种表面上看来完全相反的观点。一方面，孔子认为应该“祭如在”，“事死如事生”，“祭神如神在”（《论语·八佾》）。孔子的这一观点看起来似乎承认另外一个世界的存在，因而把事奉祖先鬼魂当作是人类责任的一个最重要的部分。但另一方面，当他的弟子问他如何事鬼和死后的事情时，他却回答：“未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）当

他弟子问及什么是智能时，他说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”<sup>[25]</sup>从这一回答来看，孔子似乎又采取了一种相反的态度。但是，这种看似矛盾的现象只是我们运用有神论宗教的框架去套用儒教的结果；一旦我们用人本主义的宗教去看待它，这种矛盾就会烟消云散。

人本主义的宗教是这样一种宗教形式，它把世界看成是由人类存在与各种非物质的灵魂或精神存在构成的统一体。虽然它不否认超越的存在也不否认超越的重要性，但却坚持人类世界与精神世界、此生命与彼生命之间是不可分割的。进一步地说，这种统一体，只能从这个世界和生活于这个世界上的生命的视角，即从人类努力去超越生命局限的视角去加以理解；而这种认为对于人类生命局限的超越可以依靠人类的努力而实现的观点，是与以神为中心的宗教全然不同的（神性宗教强调，人与超越之间的真正的关系，只有通过上帝或者上帝的恩赐才能揭示出来），在这样的方式之下，人本主义宗教把宗教的视角从神灵的恩赐转向了人类的本性，把来世的生命移向了现世的生命。它是从这个世界之中而不是从这个世界之外理解世界，而把从现世世界之外理解世界留给了以神为中心的宗教。尽管人本主义宗教也同意神性宗教关于这个世界是不完美的、需要进行改变的观点，但是却坚持人类的拯救不是单凭神力，还必须主要靠来自人自己内部的努力，即通过人类的自我转变和升华才能达到。超越（神）的力量，应该更多地从永恒的、具有强制性的客观法则的角度而不是从所谓人格化存在的角度去理解。所以，在孔子那里，对于超越的强调与其说是个体拯救行为，不如说是对天命的完成。天命不只是正义的源泉，也是威信的根本，因此，一个真正的君子必须时常对天命采取一种敬畏的态度。要完成天命，必须首先理解它。孔子曾说他在50岁时已经达到了知天命这一阶段。认识天命，并不是说人们要到人类之外的某个地方去寻找它，而是要在

人类存在与人类的活动之中去认识。因此，知天命就是认识人类的本性与美德，因为人类的美德就是由天命造就的<sup>[26]</sup>。在这种方式中，超越就从现实世界的拯救转化成为人类的自我提升。从现实世界中获得拯救，是古代萨满教（shamanism）的基本观念；人类的自我提升，则是儒家的第一原则。对于天、命运及天然法则的基本信仰，是与人类努力的信心相和谐或相一致的。世俗中包含着神圣，而世俗就是通向神圣的道路。一方面，由于命运掌握在天的手中，人类不能按照自己的意志改变他们的命运；另一方面，通过认识与实践天命来完成命运，又是人类的责任。所谓的天命实际上与“道”和美德的要求没有什么不同，所以践行后者，实际也就是奉行前者。

组织结构系统一般被看成是宗教的另外一种表现。人本主义的宗教也有独具特色的组织结构。尽管有些学者已经下过这样的结论：“如果用组织系统来解释宗教，那么就可以肯定无疑地说儒家不是一种宗教。因为它既没有救士或者僧侣，没有教堂，也没有圣经，没有宗教信条，没有由俗人转变成为儒教徒的仪式，甚至也没有固定的神的系统。儒家无论是对神学或是神话都没有任何兴趣。”<sup>[27]</sup>但是我们认为，这种意见是荒谬的，因为它把基督教的组织结构类型普遍化为一般模式，并套用这个一般模式去分析所有其他类型的宗教。一个作为国家正统的政治、宗教与伦理力量对社会起作用达两千多年的一个传统，说它没有任何组织体系，这怎么可能呢？确实，儒家没有类似于那种以神为中心的宗教一般都有的组织结构形式，但是，宗教组织形式可以有好多种，并没有必要让所有的宗教都采取某种相同的形式。因为人本主义宗教关注的核心是人类的各种关系，所以就采用了非神性的组织形式。例如，儒教具有处在不同等级或序列下的庞大的儒官系统，用以代替了神性宗教中的专职教士。人们一般认为，在儒家系统中，处于顶层的是皇帝——天子，他是联结上天与人民的

中介，并作为天的代表统治国家。处在系统底层的，则是接受并准备奉行儒学之道的千百万追随者和儒生们。处于中间的部分，则是那些政治官僚们，他们由大大小小的官员组成，担负管理、祭祀和道德方面的责任。处在这一地位的人们，既负有弘扬儒家理想的使命，又肩负着监督儒教规范贯彻执行的任务。当他们不再为官，或者当他们从行政管理位置上退出时，不管这一退出是自愿的，还是被迫的，他们仍要按照儒教的行为原则去行为处事，到孔家“店”即学校中去教导学生。<sup>[28]</sup>尽管他们没有有意地去建立与基督教不同的组织，“没有任何人们可以自由加入的儒教社团存在，没有类似于教堂、神殿或宗教集会之类的东西。”<sup>[29]</sup>——不过儒家有他们自己的组织原则与行为规范。人们既可以通过学习也可以通过信仰孔子之道而成为一个儒教徒。从这一意义上看，宣称“每一个人都是匿名的儒家信徒”，难免引起人们的误解。我们同意“每一个人都是潜在的儒家信徒”这一说法，但这一说法必须在这样一种意义下使用：即一个人只有在接受儒家理想、学习儒家经典并根据儒家思想原则进行自我修养的时候才成为一个事实上的儒家信徒。在这种没有被组织的组织中，这些没有受委任的教师把自己贡献给了研究、宣传和鼓吹儒家思想的工作，而这正是导致儒家从众多学派之一的地位脱颖而出，并发展成为国家的意识形态，且保持这一意识形态的统治地位长达两千多年的关键性因素。

约翰·鲍克（John Bowker）对于世界上的各种宗教形式进行了考察，认为宗教实质上是突破人生局限的方法，或者是寻求突破局限途径的活动<sup>[30]</sup>。这些不同的方法与活动，在许多传统的宗教实践中，都已经被作为宗教仪式固定下来，所以，只要根据一种宗教典礼的形式与内容就可以清楚地确定这一宗教的特性。在这一方面，儒家既有与其他超越宗教相同的一面，也有自己独特的一面。儒家继承了商周宗教实践的礼仪，并把他们发展成为



一个含有三个层次或者三个部分的精密的仪式体系，而在这一系统中，与其他部分相比，它的道德与教育意义部分得到了突出强调。朝廷用最高的和最隆重的礼仪，祭祀作为和谐与公正之源的“上天”，祭祀作为千秋万代人类导师的孔子，祭祀作为活人的后台与保护者的先祖。次于最高礼仪的中间层次的仪式则被用于如下各个方面：祭祀山神、水神、迎春送秋和感谢所有为保持世界、国家、社会与家庭和谐并为之带来了幸福生活的诸神们。最低层次的仪式，则属于那些日常生活中应用的详细礼节。这些礼节从行人礼仪到家庭义务常规，从社会庆典到个体之间的招呼习惯等各个方面，都做了规定。这些仪式不仅记录在儒家经典上，也在实践中得到认真贯彻，至少在学者自己的家里是被认真的加以遵守的。人们认为，为了确保国家、地区与人民的和谐、快乐与繁荣，严格地履行这些礼仪是非常必要的。

儒家礼仪系统还揭示了人本主义宗教的如下特点：首先 这些礼仪不仅仅是一种仪式，还是人们表达恭敬的方式。孔子教导人们说，严格按照古礼行事是极为重要的，而行礼时怀有一颗诚挚与恭敬之心则是更为重要的。（参见《论语·八佾》）所以，当他病得非常沉重，其弟子告诉他需要向神祈祷时，他首先询问是否有类似于祈祷这类的事情，然后才说：“我已经祈祷了很长时间了。”<sup>[31]</sup>对他来说，祈祷是心灵的一种态度，是整个生命的方向而不是一种特殊的仪式。所以生命对于他而言，就是尽心竭力地遵循天道、追求美德、训导他人，即使在他接近死亡时也不违背这一生活原则，这就是他自己的比某种特殊的仪式更为有效的祈祷方式。其次。孔子坚持礼仪不仅不是人们与神灵世界交流的手段，也不是为一个人的错误行为赎罪的手段。如果一个人事实上已经成心与天相对抗，换句话说，成就了恶德，那么祈祷对于免除他的罪行就没有丝毫用处：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）第三，在礼的概念上，孔子总是强调其对于人类的意

义，强调礼具有巨大的教育、自我修养及政治理想价值。在孔子的言论中，礼从来也没有被当作是专门的宗教仪式。礼同时也是道德规范与行为的适当标准。换句话说，它属于人之为人不得不学习的基础性知识。正是在这个意义上，孔子才说：“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）另一方面，礼又是一种人人必须参与的向善的活动。要成为有美德的君子，就必须把礼纳入道德实践。“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之。君子哉！”（《论语·卫灵公》）照此说来，人活着就要遵循礼，就是为了让礼能够得以遵循。孔子确信，遵循礼、信守礼对政治有巨大的意义；其意义是如此巨大，以至于如果有人真诚地在人生的各个方面都依循于礼，天下所有人都会不约而同地追随他，“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）

概括起来说，儒家是一种宗教，但不是以神为中心的宗教，而是属于人本主义宗教。儒家精神性通过其人性化的宗教事物以三种方式表现出来：其一，对于宗教信仰及其实践的道德化。儒家的这一特点，被成中英理解为世界宗教思想的第四种类型。成中英认为，宗教是一种特殊的终极体验与最终实现。儒家这种终极与最终体验就是：

在儒家思想中，人类个体的道德意识成为一种人类个体之终极与绝对意识的特殊表现方式，而这种人类个体的终极与绝对意识又成为人类个体本性的及其终极善的特殊的道德实现。进一步说，道德就存在于个体与终极、全部的联系之中，同时也表现在它的意义的实现上。<sup>[32]</sup>

另一方面，儒家的这一特征很明显地被马克斯·韦伯（Max Weber）加以错误理解。韦伯相信，道德化一种宗教实际上就是

使之合理化；但是，他却忽视了进行道德感化的过程可能远远多于理性的过程。当道德与宗教整合为一体的时候，道德感就会变成一种宗教态度，而宗教信仰也变成了道德品质。人本主义宗教对于道德的要求与神性宗教对于虔诚的要求是一样的，因为道德也就是人们在追求拯救的过程中应该相信与践行的东西。整个宇宙已经被道德化成为一个整体，在这一整体中，人类存在是被普遍的道德原则统治的。在新儒家理论那里，早期中国历史的超越力量——天，更多的是用来称谓天道的。因此，信仰天就得遵循宇宙的道德原则。天的道德化，并不是像韦伯所认为的那样是根除了儒家思想中“所有的宗教残余的抛锚地”。<sup>[33]</sup>相反，它为儒家提供了一种特殊的宗教特征。

儒家人本主义宗教的第二个特征是把宗教拯救过程政治化。由于宗教的重心已经从神性的上帝转向了人本主义的神，又由于“天”总是被设想成是与人类的好的本性相联系的，因此，儒家比神性宗教更为注意政治事务就是自然而然的事情了。与此相适应，宗教事业的最终目标，已经由从世界之外的拯救——通过上帝对世间万物的接引而达到永恒，转变成为在世界之中的拯救——通过人类自身变化品质的方式达到不朽。救世就是救人，而救人就是治乱安邦，重新建立一种和谐的国家秩序。罗德尼·L·泰勒（Rodney L Taylor）相信，“已经到了儒家由东亚文化圈主流宗教中的正统向世界宗教传统转化的时候。”如果一种传统被称之为宗教，就必须具备两个核心因素：首先，它必须有一个宗教的权威或者宗教的绝对；其次，必须规定出某种与所谓的被确定成为绝对的东西的关系，在这一关系中，个人趋向于绝对的运动恰恰是超越的过程。在儒家思想中，宗教的绝对就是“天”或者“天道”；个人达到与天为一的最好的途径就是成为超越了的平凡个体的圣人<sup>[34]</sup>。用孔子自己的话说，圣人就是其美德合于天道，并因而能够为世界带来和平与和谐而成为天地之中心的

圣王。以神为中心的宗教或许可以肯定这个世界的各种事务与秩序，但这种肯定则是为以下的最终目标服务的：为即将到来的天国做准备；而人本主义传统却是用秩序世界中的完美人性来确定最终的目的。在这种意义上，一些人断言儒家可以被称之为“具有宗教特质的社会政治学说”<sup>[35]</sup>，这样，儒家便与那种认为以神为中心的宗教就是“带有社会政治特质的神学学说”的思想形成了对照。

其三，儒家人本主义宗教的精神性特征还是以家庭组织结构为基础的。当我们认识到儒家的学者官僚对于儒家思想传播的特别作用时，我们不应忽略另外一个因素，那就是对儒家而言，更为深厚的社会基础是家庭。家庭不仅为每个个体提供了“教堂”的功能，也就是说，那里是家庭成员与儒家所宣扬的传统的实践和仪礼相联结的地方，而且还为每个个体提供了一种连续感，一种对任何宗教，不管其采用何种形式都很基本连续感。在类似于基督教这样的以神为中心的宗教中，正是上帝模仿自己的模样创造人类的创造，以及体现在耶稣基督之中并与基督耶稣共同经历的人类死亡与复活，给予了人们以连续感，因此，即使他们生活在现代世界之中，他们仍然属于来世或永恒。但是在儒家中，永恒感不在个体的生命之中，而是在人类存在的集体之中。永恒可以通过家庭的连续性而获得。儒者的家庭是由祖先与其后代组成的链条构成的。在家庭中，每一代都被看成是链条中的重要一环，而每一种工作都是对由祖先开创而被后代所发展的伟大事业的贡献。个体正是通过承担自己在家庭中责任的方式，来获得个体责任感与归属感。这样，即使作为个体的人不存在了，但是作为家庭的成员，这个人还可以与家俱在，永不消灭。所以，对于儒者而言，协调好家庭关系，教育好家庭成员以及践行家庭礼仪不仅是他的道德责任，也是他的宗教使命。

## 2. 基督教学说及其发展

从儒家的发源地及其领地黄河谷西行几千英里，我们就来到了另外一个世界性宗教的中心——约旦山谷，这里是由犹太教、基督教与伊斯兰教组成的宗教溪流的发源地。在孔子去世差不多近五个世纪之后，在巴基斯坦的犹地亚（Judaea），拿撒勒（Nazareth）的耶稣出现在世界宗教的舞台上。自从耶稣被他的追随者们冠以“基督”称号以后——意为“被洗礼圣化过的那个人”，基督教的名称就出现了，并且不断地发展壮大起来，终于从布道发展成为一种运动，又由一种运动发展成为一种宗教。最后，在首先征服欧洲之后，又拥有了几乎占全部世界人口总数的四分之一的信徒，成为人类历史上最重要的宗教之一。

基督教作为一种信仰，是以耶稣这个被杀害于公元 30 年左右的犹太流浪布道者的生活及其教育活动为起点的。我们现有的有关耶稣的知识大部分来源于《新约圣经》中的四本福音书。但是，这四卷福音书中最早的也到耶稣死后 35 至 40 年时才成书。福音书的写作与编辑，根据的是较早时期的口头传说、先前的教本以及在成书时占主导地位的神学解释。我们现在拥有的《新约》，直到此后二个世纪或三个世纪（迦太基宗教会议上）才最后被确定成型。不管《新约》在记录耶稣及其信徒有关的历史事件中到底扮演的是一种什么样的角色，它最终却成为基督教信仰、律条及其理想的最初源泉和权威性著作。

福音书分别出自于马太（Matthew）、马可（Mark）、路加（Luke）与约翰（John）之手，第一个人和最后一个人都是耶稣的弟子，第二个人与第三个人则很早就皈依了基督。但大多数的学者并不相信第四福音书是由约翰亲自编定的。《新约》的其他作品，还包括圣迹、早期教堂的历史；早期教堂领袖的一些书

信，以及启示录等等。在这些著作中，耶稣被描绘成弥赛亚（Messiah）或者基督，他宣扬有关上帝的未来天国的好消息，并给人指出取代死亡与毁灭、达到永恒生命的道路。人们相信，耶稣到来的目的是把福音带给人们，使人们与上帝一致，并通过治愈病者、喂饱饥者以及揭发作为国教的祭司们的虚伪，把人们从冷漠中唤醒。耶稣敦促人们悔悟自己的罪孽，因为上帝的天国即将来临。据说，耶稣的布道令人惊奇万分，耳目一新，以至于使他的听众们为听他的训导而废寝忘食。耶稣的追随者们大部分来自于贫苦的下层阶级，有些甚至来自于社会的最底层，来自于那些被社会抛弃也不为宗教所关爱的人群，这一点可以从他的教育内容中反应出来：“不是身体而是疾病需要医生——不是我来呼唤正义而是罪犯们在呼唤正义。”（《圣经·马太福音》9:12-13）通过这种手段，耶稣吸引了众多的追随者。一方面，他坚持认为，自己继承与维护传统，并且认为，最重要的事情不仅是承认这些传统的法则，而是完成他们，把他们引入实践。另一方面，他称自己的教育无论在内容上还是在形式上都是新的东西：“新酒装新瓶”（《圣经·马可福音》2:21-22）。这种新形式下的新教育引起了旧的传统彻底改革。这种全新的改革，自然引起了犹太上层祭司阶级与罗马统治者的憎恨与迫害。他们先是逮捕了耶稣，而后又杀害了他。在耶稣被捕之后，他的弟子们就被驱散了，而且其中至少有一个否定了他所传授的所有知识。负责关押与残害耶稣的士兵、恰好经过的旁观者、甚至那些与耶稣一起被钉死的强盗们，都嘲笑耶稣，辱骂耶稣。这些事实，根据基督教的律条，都是人类罪孽的标志。尽管从历史的观点看，这些事实不过表现了在那个时代真正的耶稣弟子很少而已。耶稣的教导是激进的，社会压力又大，其弟子们对其信仰的不坚定是可想而知的。

犹太宗教法庭宣判耶稣有罪，当地的罗马统治者判其死刑，

把耶稣钉在十字架上。十字架标志着耶稣生命的终结。但是，他的死亡又成为激进犹太教转化为一种新的宗教运动的开始。人们确信，在被处决三天以后，耶稣又复活了，并且随后就升入天堂。在他升入天堂之前，人们宣称耶稣曾经为他的弟子们上了最后一课：

上帝已经把天上和人间所有的权柄都赐给我了。所以，你们要往世界各地去，使所有的人都帮我的门徒；奉父、子、圣神的名给他们施洗。并教导他们遵守我所给你们的一切命令。我要常常跟你们同在，一直到世界的末日。（《圣经·马太福音》28:18—20）

在耶稣复活和他的教导的鼓舞下，他的弟子们完成了这一伟大的使命并宣称上帝的王国即将来临。他们把耶稣的允诺看做是长远希望的实现；而把耶稣的复活看成是上帝的新王国的信号。尽管他们并没有打算建立一种新宗教与犹太教相抗衡，也不想用在罗马帝国的国家祭祀制度中成长起来的新宗教去取代罗马帝国的国家祭祀制度，但是，无论是犹太统治者还是罗马统治者都仍然把他们的实践看做是危险的革命。除了外部的麻烦以外，处在一世纪的基督教徒们自身还因为对于教义的不同理解与不同实践划分为不同的派别。争论导致了混乱，争斗大大地削弱了教会的力量，尤其是面对反对派与迫害时，教会的力量就愈加显得弱小。基督教领袖们意识到：解决混乱、从弱小走向强大的惟一方法，就是把基督教信徒们团结成为一个单一的组织，并建立起一种统一的能够为每一个信徒都公认的标志。通过不懈的巨大努力，基督教群体终于组成了一个具有普遍接受的信条、圣经与礼拜仪式的单一的、通用的教会；这个教堂中的一切与犹太教会堂的一切有着明显的区别。基督教变成了现实的存在，不仅作为一

种信仰而且是作为一种新的组织存在了，不久又变成了人类有史以来最具力量的宗教组织。

在长达两千年的基督教历史中，在从地区性的运动发展成长为全球性宗教的过程中，在与其他宗教派别相互作用的过程中，基督教吸纳并受益于许多不同的思想源泉。其中，犹太教传统不仅为基督教提供了最多的原始的神学设想，还为耶稣及其最早的基督教徒们提供了最多的宗教实践；希腊传统从宗教信仰的哲学解释及其神秘仪式方面强烈地影响了基督教；罗马人的政治和宗教组织，直接影响了基督教这一新宗教组织与结构方式；修道运动则是通过僧尼的生活方式，提高了基督教社团的理想性；文艺复兴运动，融合了神圣的追求与世俗的文明，创造了一种繁荣的基督教艺术传统和基督教人本主义传统；宗教改革运动，在改革旧仪礼的名义下，强调重归传统和对《圣经》的“简单信仰”；启蒙运动推进了（尽管不是直接地）批评精神与理性原则在基督教神学领域的应用；最后——但这并非意味着不重要，从一世纪中东地区开始直到20世纪全球性范围的传教团运动，不仅扩展了基督教的影响与势力，而且从其他文化中吸取了丰富的养料。面对如此众多的源泉与影响，我们有必要选择出最重要那些影响，以描绘出一种易于识别的基督教信仰图画。

基督教学说是对宗教信仰的一种新的表达。然而，和儒家学说一样，基督教学说也来自于生活传统，即古代以色列传统。基督教神学不仅从这一传统中接受了有关上帝的神话，而且接受了它的人文历史。以色列传统对于基督教的这种强大影响，可以从基督教的上帝概念、其对救世主弥赛亚的期盼以及其对人类与上帝之间关系的理解中明显地看出来。因为这一原因，基督教把以色列宗教的经典看做是圣经的一部分，并把古犹太教中造物主的观念视为人类历史中的积极因素和有价值的遗产，以此作为自己的基督教信仰的基础。但是，基督教并没有完全照搬照抄犹太教



神学，他们也创造了自己的神圣经典，那就是《新约》。他们把耶稣看成是救世主弥赛亚，把耶稣的宗教服务看做是天国的开始，把耶稣看成是给人们新盟约的新摩西（Moses），而把教堂看成是新以色列。他们就是用这种方法，脱离了他的以色列宗教这个根，开始了自己的新征程。

犹太教与基督教的学者，可能在谁是耶稣或者耶稣训导的内容是什么等方面有分歧，但是，他们都承认，耶稣首先是一个先知，耶稣的教导给予了一个旧的希望以新的生命，并在旧的传统的基础上开创了一种新的宗教派别。他的训导的新奇之处不在于他创造了一个新神学与新宗教，而在于他强调与发展了旧传统中某一方面。尽管这个训导首先是关于未来天国的，但也不是与其所在的时代的社会生活和政治结构没有一点关系。天国不得不在地球上，而且将从净化人类的心灵开始。这样，耶稣有关上帝博爱仁慈以及他的未来天国的教义，就具有了强烈的实用性。他与社会弃儿交往，宣扬非暴力与爱仇敌，挑战已经建立的宗教权威，引导流浪的生命，谴责那些把家庭、财富、荣誉与宗教作为主要价值的人们。

若不是耶稣的死和复活，这些训导或许并不能令人信服。除了最早的《马可福音》之外，最早期的福音书作者都描绘过如何发现耶稣的坟墓是空的，而耶稣又如何以不同的方式向自己的弟子现身等情节。无论这一神秘的信仰被加入了哪些不同的含义，没有人否认这一点：“相信复活，在原始基督教那里具有历史性的决定性意义，在几乎所有形式的基督教崇拜的核心中也具有历史决定性意义”<sup>[36]</sup>。基督徒们相信，耶稣的牺牲与复活缔结了上帝与他的人民之间的新的契约，这一契约不只是属于上帝与那些犹太人的后代之间的，也存在于上帝与所有相信和信赖上帝承诺的人们之间。

基督教的福音，主要是关于神在耶稣基督生、死及复活的过

程中为他的子民们做过什么，而这些，至少是部分地保留了古老的以色列信仰。与在以色列宗教中一样，对于上帝是造物主与全能的主的信仰，是耶稣的教义的核心内容。耶稣，用他自己的语言和行动，证明了有一个而且只有一个全能的上帝。当被问起最重要的诫律是什么时，耶稣的带有宣言性的回答：“第一重要的就是：以色列人啊，你要听！主——我们的上帝是惟一的主……”（《圣经·马可福音》12:29）。但是，作为一种以强烈关注的方式对于特定的传统主题的浓缩，耶稣宣扬了一种强调上帝临近的“新的带着权威的教义”（《圣经·马可福音》1:27）。所以，“神的王国就在我们身边”成为福音的基础。上帝临近为原谅罪孽、允诺新生提供了保障。上帝不仅关心正义与善良的人们，而且也关心那些被忘却、被遗弃的人。上帝呼唤顺从与信徒。只有那些听从上帝旨意的人，他的意志才能被赦免。“人所犯的一切的罪和所说的一切毁谤的话都可以得到饶恕。但那褻渎了圣灵的，就将永远也得不到赦免，因为他犯的是永远的罪”（《圣经·马可福音》3:28-29）。把普通罪恶与永久性罪恶相区分的这条线，就是对于传统的关于选民与非选民之间区别的一种重新解释。这种对于上帝之精神的现实性的重新解释，并没有改变超越者上帝的传统权威，而是为注意力由外向内、由单纯的诫律向生活体验的转换提供了条件，从而标志着一种宗教向另外一种宗教转换的完成。

基督教起先只是作为一种激进的犹太教派为人所知，但没过多久，它与犹太教之间就发生了分裂。分裂的第一个标志就是耶稣被看成了上帝的儿子，这不仅是在具有重建以色列王国使命的人的意义上说的，而且也是在主与救世主的意义上说的，因为上帝的圣子与其圣父和圣灵一起构成三位一体的上帝。耶稣不仅被冠以了导师或者大师的荣誉，而且被看成全能的主。基督教徒把传统上赋予上帝的一切荣誉与功能都加到了耶稣身上。基督教福

音的核心观点就是：“上帝就在眼前”。但是，人们怎样才能看到近在眼前的上帝呢？通过耶稣。在基督耶稣由生到死再到复活的整个过程中，通过送去圣灵而约定“最后审判”，上帝已经做了他决定做的一切。如果我们说，作为造物主与法律制作者的上帝是高于人类存在的，那么，根据基督教关于耶稣的描述，我们就必然得出这样的结论：上帝就在人类中间。在这一点上，我们又一次发现了从一种宗教向另外一种宗教的转换。

以色列人有相信弥赛亚即救世主的传统，认为弥赛亚“他不凭外貌审判；不凭风闻断案。他要以公道维护穷人；他要保障孤苦无助者的权益”（《圣经·以赛亚书》11:3-4）。基督教徒确信，在耶稣身上，弥赛亚现在已经来临。对以色列来说，弥赛亚是一个被上帝涂过油膏加以圣化的人类个体，是上帝的使者，仅此而已。而基督教徒虽然也信仰以色列人信仰中所说的这样一个弥赛亚，但却进一步确信，弥赛亚或者基督还可以在《以赛亚书》书中的提到的“主的蒙难的仆人”的意义下加以解释，因此，除了耶稣，谁也不能成为基督或者弥赛亚。基督教徒还进一步地相信，耶稣尽管被其同时代的犹太人所反对，但他却是被上帝涂过油脂加以圣化的人，是向全世界所有的民族宣告、也是正式介绍上帝的正义与和平王国的人。不仅如此，基督教徒们还不满足于耶稣只是一个上帝的信使的观点；他们把他崇拜为救世主或主，或者像他们所说的，是具有神德天威的“上帝的儿子”。对于传统的这一发展也引出了另外一个概念，那就是耶稣所具有的同时既为神又为人的两种特性。作为神，耶稣具有上帝的神秘与超越；而作为人，他揭示上帝的宇宙存在与现时存在。耶稣所具有的人、神双重特性，使之能够成为联结或者存在于上帝与人类存在之间的中介者，从而能够帮助人类重建一种与上帝的真正关系。正是由于这一本性，才使得基督教律的核心看起来不只是由神性宗教构成，而且具有强烈的人本主义色彩：人与神之间的关

系不仅可以从上帝的角度去理解，也可以从人类自己的角度去理解。根据传统的概念。上帝是不可见、不可接近的，但在基督教的观念中，上帝首先在作为人的耶稣身上得到显露。因而自然也就可以接近每一个人。在耶稣那儿，上帝不仅展示出了自己的的确确不仅是神圣的而且是正义的一面，同时也展示了自己不仅大慈、大悲、博爱、宽容而且仁善的一面。耶稣牺牲自己，正是上帝宽容的进一步证明，也是所有人类希望的源泉：因为耶稣是“上帝的羔羊，除掉世人之罪的人。”（《圣经·约翰福音》1:29）上帝作为普遍神的身份，他的自我给予的爱（神爱），以及作为基督的耶稣的神人双重本性，正是基督教信仰之所以能够获取最终胜利的三个最重要的因素。

基督教强调上帝的仁慈胜于上帝的法律这一点，加剧了基督教与以色列犹太教的分裂。在犹太教传统中，上帝的法律是受到极度强调的。所以，上帝与人类的关系主要被解释为法律关系。上帝确实很仁慈，把以色列人带出了埃及；但是，践行上帝的法律被看成是保持上帝与人之间关系的基本要求，上帝成为第一位的或首要的君王、法官，具有确保他自己法律贯彻执行的神奇的制裁力。遵循了上帝的法律，遵循者个人或民族就会得到保护、受到热爱、得到拯救；他或者他们如果破坏了这一法律，就像《旧约》中记载的许多实例一样，要受到惩罚与毁灭<sup>[37]</sup>。但是，当仁慈比法律更受强调时，上帝就不再仅仅被看做是一种超自然的制裁者、创造者、全能全有的存在，而且被看成是智能与爱善的源泉。以色列传统中描绘的上帝的某些形象或者不复存在，或者不再被过多地强调。而在过去强调上帝对人的惩罚与毁灭的地方，换成了上帝对人类的同情和怜悯；上帝对于人类的这种同情与怜悯就像一个慈爱的父亲把所有的怜爱都给予子女一样。上帝不再惩罚那些犯了罪恶的人，而只是召唤他们回到自己身边，以便拯救他们。这种新的强调，使崇拜概念滋生出了一个新的特点。以色列的传统“禁止

各种偶像崇拜,这有助于把它们与在当地十分流行的生殖崇拜和其他偶像崇拜的宗教实践区分开来”,<sup>[38]</sup>尽管如此,以色列人在他们的实际崇拜活动中,却没能很清楚地在仪礼中把自己与其他的那些狂热宗教崇拜区别开来。“许多的牺牲都有赎罪的性质,人们放弃某些有价值的东西,例如一只山羊或者一只绵羊,来具体地表现对自己曾所做过的罪孽或者罪行的忏悔之情。”<sup>[39]</sup>尽管在《旧约》中我们读到对神的真正牺牲应该是一个破裂的灵魂或者谦卑的心,但是对于崇拜这一理解所带来的激进后果却并没有被完全认识到。人们认为上帝喜欢动物祭品与做熟的供奉,并乐意在他的祭坛接受供奉。(《圣经·以赛亚书》56:7)在基督教继承了这种对单一而至高无上的上帝的崇拜仪式、禁止人们向其他的神灵供奉牺牲的传统的同时,他们基于自己对于人类存在与上帝关系的特殊理解,把这一仪式加以发展。他们看到,传统中所说的人类的牺牲,已经被耶稣用自己整个生命的牺牲或自我奉献所代替和完成了。因而面包与红酒,或称弥撒,或称圣餐,就被解释为对耶稣牺牲的再追念以及对于耶稣牺牲的颂扬与感恩。这就使基督教把重点更多地放到了与上帝的精神交流上,这种精神的交流因为耶稣的牺牲已经成为可能的了。

当外邦人(Gentiles)完全被基督教堂接受时,基督教从犹太教中的分立就算是正式完成了。按照传统的说法,以色列人强调他们是执行上帝使命的上帝拣选的人,而其他的民族或者因为践踏了上帝的法律,或者迫害上帝拣造的人而被上帝咒诅。所以,在子民与被上帝咒诅之间,存在着一种巨大的有时甚至是不可逾越的鸿沟。耶稣公然反抗这一传统,宣布了他的教义的普遍适用性。他的后继者继续了他的实践,进而相信把非犹太人排除在对于上帝的崇拜之外是对于上帝的意志的背叛,因为上帝是所有人的天父,是所有人的拯救者,而不仅仅是犹太人的。上帝的使命不可能只被单单的一个民族贯彻,而是相反,它能够被所有

的愿意追随耶稣基督的人所奉行。以“外邦人的使徒”著称于世的保罗（Paul），拒绝强求外邦人的皈依必须遵循犹太仪式规矩的做法。通过不懈的努力，主要是通过早期的基督教传教士们的努力，基督教一方面迅速地在整个希腊世界传播开来，另一方面也彻底地脱离以色列传统，变成了一种新的宗教。

生活于一世纪的基督教徒们相信，上帝的王国将会很快到来，那时，无论是死去的还是活着的人都将在耶稣重归后受到审判。在这种信念的支撑下，他们专心于向其他的人传播福音，而很少注意神学学说的实践以及基督教共同体的秩序。但是，一年又一年过去了，上帝的王国并没有像预言的那样来临，而组织上问题与理论上的困难却日积月累，越积越重，以至于到了他们如果不马上加以解决这些问题，整个基督教团体的组织结构就将土崩瓦解的地步。为了给所有的基督教社团建立起一个由复杂的教义、神学理论和诫律构成的体系，为了与其他信仰竞争和反对当权者的迫害，建立一种完善的组织制度范型和较深刻的哲学体系显得极为必需了。罗马帝国的政治和宗教组织为其提供了组织的范型，而希腊哲学思想则为其提供了哲学的基础。

尽管基督教教义与希腊思想的双向影响在很早以前就存在了，但那些接受过彻底希腊—罗马哲学教育的基督教的神父们首先接受了来自于那些受过教育的无信仰者们的挑战。<sup>[40]</sup>他们想综合二者的努力，受到了那些持有不应混淆基督教信仰与所谓希腊、罗马“异教”<sup>[41]</sup>思想的立场的人的强烈反对。尽管如此，“最终，却是二者的综合者取得了胜利。”<sup>[42]</sup>基督教神学家奥古斯丁（Augustine 354 - 430）也同样是一位综合家，他综合了基督教与希腊尤其是柏拉图主义传统（Platonic tradition）。他把新柏拉图主义分裂灵魂与肉体的思想，发展成为一种二元论的神学观点：一种是自爱，是地球之城的推动力量；一种是上帝之爱，是上帝之城的推动力量。当我们把目光投向中世纪时，我们就可以

看到多米尼克教会的托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas 1224 - 1274）的综合性著作，比如他的《神学知识大全》和《反对异教徒知识大全》等等，在这些著作中，他以信仰与理性、神性自然美德之间的相互联系为基础，把亚里士多德的概念、圣奥古斯丁的理想、东正教神学以及圣保罗的著作，综合成一种新的学说系统，从而为基督教思想刻上了长久的印记。这些史诗式的贡献导致了一种大融合，这一融合不仅包含了各种生活方式的融合，也包含了不同传统与文化的融合。通过这种融合工作，基督教信仰牢固地建立在了犹太传统、希腊文化价值以及罗马帝国所建立的文化的文化的基础上，而基督教会则得到了渊博深厚的哲学与深度虔诚的神学的支持。

在经历长达三个世纪的动摇、挣扎与迫害以后，由希腊罗马哲学为理论结构的基督教，终于因米兰（Milan）敕令而取得了合法的地位（313年）。西奥多西一世（Theodosius I）统治期间，基督教一跃成为了占居国家意识形态统治地位的国教。但是，在以后的日子里，当基督教在国家内部尽其自身使命同时又抵抗来自外面的其他信仰时，各种各样的辩论仍然在教会中占据主流地位。当东西方各自发展其各自对基督教神学的理解并创立了各自独特的礼拜仪式之后，这些分歧与争论的分歧也越来越严重了。举个例子，在神学理论方面，西方教会更多地关注罪与拯救问题，而东正教则把注意力集中在基督的世俗角色以及人类生命如何通过基督而神化的问题上；在制度结构方面，西方教会是以教皇统治为基础建立其组织结构的，而东正教的主教则拒绝承认罗马教皇的至上权力。由于受政治的分裂与世俗统治的支配，这些分歧与争论进一步加剧了。1054年，第一次大分裂终于发生了：东正教（Eastern Orthodoxy）从西方公教会（Western Catholicism）中分裂了出来。

几个世纪后，基督教发生了第二次大分裂。从德国首先开始

的宗教改革运动，最后蔓延到了整个欧洲，并粉碎了西方基督教王国的统一。在宗教改革运动的开始阶段，人们改革的焦点并不是基督教学说而是教会的组织制度。尽管如此，改革者们虽然还只不过是对于中世纪天主教的几条教义提出了不同意见，但这实际蕴含了改革派与当时关于信仰者与上帝之间关系的流行理解的分歧。马丁·路德（Martin Luther）反对那种通过善功或者依赖于苦行赎罪而获拯救的观念，坚持认为，上帝的爱与拯救，只有通过信仰、只有依靠上帝的恩典才能实现。他也反对那种僧侣在人与上帝之间有中介作用的观点，相信信徒通过圣灵可以在内心发现上帝的世界。对他来说，所有的信徒在上帝面前都是平等的，在接近上帝与得到上帝的恩典上，僧尼的生活方式并不比普通的生活方式有任何的优越。

新教改革运动不仅更新了改革者自己对于上帝与上帝恩典的理解，而且导致了天主教内部的变革。在两派内部以及在两派之间，为理解的多样化留下了空间。从那以后，对于基督教信仰的不同解释在基督教世界产生了效用。

### 3. 孔子与耶稣

儒家与基督教的真正冲突最早是由基督教传教士引发的。这些传教士来到中国，发现了既是同道又是对手的儒家学派。儒家学派与基督教之间的一致最早只基于一个事实：作为神性宗教的基督教具有许多人本主义的特点，而作为人本主义宗教的儒家则含有一些神性的特征。这些共同的特点使他们能够在某些宗教形式、信仰、实践甚至仪式上相一致。这就为他们在与其他的宗教例如佛教的斗争中能够相互依存、相互联合提供了基础。但是，两者并没有因为具有某些类似的特性而减少他们在本质上的差别。那种企图隐藏基督教学说与儒家思想的差异的做法是极端错



误的，这样会导致二者之间的相互误解，也只能招致更坏的情况发生。无论就指出二者之间差异与共同点，还是准备在仁与神爱之间进行我们的比较研究，对于两教中的两位大师——孔子与耶稣——进行比较，对于补充我们有关这两种不同的传统都是必需的。

我们已经知道，耶稣在基督教中所处的地位与孔子在儒教中所处的地位相似。在各自的圈子里，他们都曾经并且仍将是人们追随、被人们所普遍认可和崇拜的对象。对他们的坚定追随者与信奉者来说，他们不仅是伟大传统的缔造者，更是得到超越的希望所在。他们身上都被放上了神圣的光环，有关他们的故事都在各自的传统中被发展和神化，他们的事迹也被广为传颂、代代相传。展现在我们面前的有关他们的描述，已经不再是他们在历史上真正的面貌，而是掺杂了人们的信仰和人们对于发生事件背后所蕴含的深刻的意义的理解以及人们对当时所发生的事件的想象。这就导致了有关他们的生平、他们的教义知识是否准确无误的疑问。因此，从18世纪初人们就开始了试图彻底区分历史上的耶稣与信仰中的基督的工作。在科学研究精神影响下，中国学者也和西方汉学家一样，重新考察了有关儒教大师的传统说法，从而使孔子的形象越来越清晰。

对宗教比较研究而言，历史资料与宗教叙述之事实之间的差异，或许并不像纯粹的历史研究领域那样显得那么至关重要。另一方面，在《新约》福音书中发现的对于耶稣的史实描述，在《论语》中记载的有关孔子的言语与故事，这两者必须放在一起加以考虑，只有这样，我们才能鉴别出他们对其追随者所讲论的教义的真正意义所在。

在神学意义上比较或对比耶稣与孔子，关键在于以下事实：在基督教的经典语言中，耶稣一人身上具有两种本性（既是一个完完全全的神，也是一个完完全全的人），而孔子身上则只有人

一个本性。这就会产生这样一种结果：在人本主义意义上，孔子与耶稣之间相同之处必然是远胜于不同之处；而在所谓的神学意义上，耶稣却明显地与孔子不同。

无论从儒教原著中还是从基督教的原著中，一眼看出孔子与耶稣都是真实的历史人物这一点并不难。通过各种福音书，我们能够看到耶稣作为一个活生生人所应该具有的全部特性。作为人，耶稣从母体中降生，而他的母亲就是一位名叫玛丽亚(Mary)的女人。像所有的人类一样，耶稣饥饿时也需要食物(参见《圣经·马可福音》11:12；《圣经·路加福音》4:2)；感到压抑时也有难过的感觉(《圣经·马太福音》26:37)；也像其他人一样有成长的过程(《圣经·路加福音》2:40)；也在晚上睡觉(《圣经·路加福音》8:23)；也感觉到被驱逐的痛苦(《圣经·路加福音》9:58)；也需要衣服遮体(《圣经·约翰福音》4:6)；当无花果树不再结果时也感到生气(《圣经·马可福音》11:13-14)。强调耶稣的人性方面，有助于从各种各样的“异教学说”中区分出基督教的主流。一些现代神学家，特别是巴特(Barth)、潘尼博(Pannenberg)及拉纳(Rahner)，在基督的人性化方面起了巨大的作用。对卡尔·巴特(Barth Kar)而言，神的特性与作为新人性的人的特征，在耶稣身上是紧密联系在一起。没有耶稣的人性，基督教的教义就不能自圆其说。约翰·鲁宾逊(John Robinson)在他的《上帝的人类面孔》中探讨了耶稣的心理各方面对于基督教义的意义。人们相信，耶稣身上携带的新人性不仅表现在他的内在情感与情绪中，也表现在他对其他的男人与女人的爱中。耶稣的人类出身及其人类性格，尽管也许似乎有损于其在属灵世界的位置，但却拓展了他为民请命的意义。强调耶稣的人性，不可避免地会带有强调他与其他人之间的平等这样的暗示。如果耶稣能够与上帝交流且被上帝所爱，按照逻辑，当然每一个与他相同的人也能够与上帝交流且被上帝所爱：

“那依照真理做事的，却来接近光，好使光显明他所做的一切都是照着上帝的旨意做的。”（《约翰福音》3:21）。耶稣的人性同样也使基督教具有了人本主义宗教的特征，尽管这一点永远不可能成为基督教的主流特征，而且还总是被其神性特征所覆盖。

在孔子身上也有同样的情况发生。年轻的时候，孔子地位低下。为了实现他的理想，他带领弟子周游列国，忍饥挨饿，还得忍受来其他学派的威胁与嘲笑。尽管他投身于古道的学习之中，但却因为现实中没有圣王而时常感到英雄没有用武之地。就个人爱好而言，孔子喜欢读诗、作曲、旅游和演习礼仪舞蹈等等。举个例子，据记载，孔子是如此地醉心于韶乐竟然三个月不知肉味（《论语·述而》）。耶稣的“先知在本乡、本族和本家外，没有不受人尊敬的”（《圣经·马可福音》6:4）的经历也同样适用于孔子。所以孔子于乡党行为谨慎，说话谦虚（参见《论语·乡党》）。

无论是耶稣还是孔子，他们都是他们那个时代的导师。耶稣不仅经常被其弟子称作“老师”或者“拉比”（rabbi 意为老师、先生——译者），其他的人也这样称呼他（《圣经·马可福音》12:14:13:1）。孔子的情况也是如此。他被称为“夫子”，而“夫子”的意思就是师父或者大师。然而，他们各自的学说观点却是非常不同。对孔子来说，教师这个角色的任务就是教授给弟子们有关艺术、政治与伦理的知识，以便他们有朝一日能够运用这些知识去为政府服务，为混乱的世界带来和平。而另一方面，耶稣留给他的弟子们的任务是执行他的使命，宣传天国将临的福音，所以，对于耶稣的信徒来说，根本无需学习人文科学、伦理以及哲学知识。孔子及其弟子劝告统治者，政治就是先正统治者自己，苟能正己、天下的人民都会追随他；耶稣则教导说，为了服从上帝，人类必须悔改他们自己的罪孽，必须把自己置身于对于上帝的信仰中，为天国的来临做好准备。因为耶稣是使人类服从于上帝统治的，所以，耶稣的人本主义不属于一种纯粹的人本主

义。确切地说，无论是耶稣自己还是他的门徒，都无意把这样的人本主义发展为一种纯粹的人本主义学说。人本主义至多也不过是被看做是通往认识上帝道路上的一个台阶而已。与之相反，孔子和他的后继者们则全力以赴推进他们关于人性的理解，他们认为，在寻求人性的过程中，人类就可以达到超越。就这样，人本主义的传统就被确立起来了<sup>[44]</sup>。

尽管我们对于耶稣自己是否把自己看做是弥赛亚（救世主）这一点并不特别清楚，但我们可以确信，耶稣自己相信他是上帝派来宣扬福音的人。好消息（福音）思想被后来的基督教神学完全继承了下来，并发展为诸如在耶稣基督之中、在耶稣的布道及其牺牲的过程之中，上帝已经重新创造了自己与“一代新人”的新关系等思想。同样地，孔子也曾经宣称要奉“天”的使命把“道”传授给这个世界。孔子显示了对“天”的强烈信仰，他确信，正是“天”把“德”（美德或能力）赋予在他身上（《论语·述而》）。他坚定不移地确信，他的使命是“上天”赋予的，所以，除了天之外，任何人也不能毁坏它。正是基于对天的这种信任，所以当他所有的弟子都害怕来自敌人的危险时，孔子自己却一点也不担忧。相信“天”绝对不会想毁灭他从文王那继承下来的古老文化，他还用害怕人类会毁灭它吗？（参见《论语·子罕》）当他最得意的大弟子颜回去世时，他伤心欲绝，因而追问“天”是不是想要剥夺他传授道的使命（参见《论语·先进》）。

如此看来，耶稣与超越的关系和孔子与超越的关系之间，似乎存在有某些类似点。但是，我们并不能在《论语》的章节中发现类似于在《新约》中所展现的耶稣与超越相联系的信息，这个信息就是宣称耶稣与上帝的关系是父亲与儿子式的关系。无论是孔子自己还是其他的儒者，都不曾认为孔子与“天”的关系是父亲与儿子的关系。即使在后来的漫长的历史中，人们也不把孔子作为上天的儿子来崇拜。世俗中那种把孔子等同于神来信仰的企

图，并不是儒家传统的主流。在儒家的主流传统中，孔子能够保留其历史地位的原因更多的是因为他是人格完善的圣人或者大师，而不是因为他与上帝有什么神性关系。在这一点上，基督教中的耶稣与儒教中的孔子根本不同。在基督教中，耶稣基督是上帝的道成肉身，因此，他成为基督教徒们信仰的核心。上帝不能仅仅被理解为是从他的创造推导出来的自然结论，而且可以从上帝自己在耶稣基督身上的显现的角度加以理解。走进耶稣或者与耶稣相伴，是走进上帝的惟一通路。所以，耶稣既是超越本身，也是通向超越的道路。但在儒家传统中，孔子虽然被看做是通往超越的道路，但其本身却并不是超越本身。孔子的作用是被看做是一个圣人，一个通过自己努力、抵达到人类世界的崇高目标而最终成为人中的“神圣”。用孟子的话说，就是“圣人，人伦之至也”（《孟子·离娄上》）。由于人的本质是相同的，道德潜能也是平等的，因此，既然孔子能做到，其他的人，至少在理论上也是能够做到的。这种可能性是可以得到证明的：孔子曾经对于作为儒家先驱的许多圣人表示过敬慕，这一事实可以证明这一点；人人可以成为圣人这一思想与儒家教义相一致，也可以证明这一点。神学理论中的超越，所包含的宗教中心论题和宗教观念，是与以人为本主义的超越概念不同的。因此，基督教与儒家所提供的人生理想是不同的：一种认为，人就是要按照上帝的样子生活，因为人是按上帝的模式创造的；另外一种观点则认为，生命就是实现其人类潜能。耶稣为前者树立了榜样，而孔子则为后者提供了范型。

无论是耶稣还是孔子都确信，他们处在超越的力量的支配和控制之下，但是他们的超越概念却截然不同。对于耶稣来说，上帝是天父、世界的创造者，也是人类的主人。虽然耶稣看起来更多的是谈论天国而不是上帝本身，但是在把尊敬奉献给上帝这一点上，却既不犹豫，也不含糊，完全接受了犹太人传统中对子耶

和华（YHWH）的信仰。可是当我们转向孔子的超越概念时，我们很容易发现他的含糊其词。儒教的超越性存在是“天”，“天”作为一个独立的概念，在《论语》中总共出现过18次之多。在这18次之中，其中有12次是孔子自己使用的，而在这12次对“天”概念的使用过程中，包含了三种不同的含义。第一种含义是自然的天，或者说自然的宇宙（参见《论语·述而》、《论语·泰伯》）；第二种含义是道德的天，或者说普遍的正义（参见《论语·八佾》）；最后一种指的是具有个体人格的天，或者说命运之主、天上的最高的统治者（参见《论语·雍也》、《论语·述而》、《论语·子罕》、《论语·宪问》）。对于“天”概念的这种含混使用，揭示了孔子思想上尽管认为应该把注意放在超越上，但并不把天看成是人类超越的目标。天不远人，无论是过去还是现在，天与人类都是相互依存的。作为人类事业守卫和担保者的“道”来自“天”，而只有人类才能践行和赞颂“道”。儒家所谓的“人类由原始的黄金时代向如今的混乱状态堕落了”的思想与基督教关于“人类犯罪后被上帝从天堂驱逐”的神话并不相似。对于孔子来说，天与人类在本质上是一致的，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，最好的方法就是接近天或者与天相一致。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，对于这一天命的真正完成，却完全取决于人们对于自己的人类义务的完成。

耶稣与孔子都专心于人类对于超越的追求。他们为坚持不懈地宣扬他们的思想（道）而做出的努力，他们为了服务人民而做的牺牲自己的准备，以及他们对于自己使命的坚定信仰，都是引导和鼓励人们追求永恒的重要因素。当然，因为他们的超越概念的差异，他们关于达到超越的方式也不相同。

为了增强自己的号召力，耶稣宣称自己是上帝派来向人们传

递信息的使者。福音的作者用了《以赛亚书》(42:1-4)中整整一段话,以使读者确信耶稣就是以色列人梦寐以求的向世人宣扬正义的救世主(《马可福音》12:18)。耶稣终于被人们接受了:作为一种通向上帝的途径,人类可以通过他去实现与上帝的和解;作为一种上帝允诺的信息,人类则可以通过他得到宽恕与拯救。追求真理者,必得真理的酬报;追求正义者,必获正义的奖赏。因此,没有必要关心衣服、食物与住所,人们应该关心的惟一的事情就是上帝的王国和他的正义(《马可福音》6:28-34)。人们确信,这种对于上帝及其王国的强调,是起源于耶稣与上帝的特殊关系。后世基督徒把这一启示与耶稣之身看成是同一个东西:“上帝那么爱世人,甚至赐下他的独子,使所有信他的人不灭亡,反而得到永恒的生命。”(《圣经·约翰福音》3:16)

与耶稣相比,孔子超越的方法具有人本主义倾向。他不仅自己相信而且热诚地教导他的弟子们“谋道不谋食”。他认为,一个好的学者应该时常思考天道,永远也不应该为衣食等物质条件担忧。因为通过学习与实践天道,人们可以很容易得到所有这一切东西。但是,在孔子的教导中,有关灵性的阐述却与耶稣的有关思想大相径庭。在孔子那里,“天”主要的是被理解成为非人格化的道或者规律,而不是一种人格化的存在;不仅如此,孔子还认为,作为道而存在的天是任何人都能够接近的,不必假借孔子本人;不仅如此,要超越有限的生命,人们必须进行完善人性的修养,而且必须把和平带给全世界。

因为耶稣与上帝父的特殊关系,又因为耶稣到来所表示的辞旧迎新的划时代意义,所以要想超越,只能跟随上帝的儿子耶稣。耶稣的“圣子”地位被看成是亲近上帝的象征,其功能或作用就是信仰者与拯救者之间的桥梁。为了加强与上帝的这种父子关系,《福音书》的作者们重申了许多故事,这些故事或者是耶稣自己的亲身体会,或者是其目击者们亲眼所见。根据《马可福

音》，当耶稣被约翰施洗从水里出来时，他看到天打开了，鸽子似的圣灵降临到了他的身上，他还听见了来自天上的声音：“你是我亲爱的儿子，我喜爱你。”（《马可福音》1:10-11）耶稣作为上帝儿子的地位不只被上帝的声音确定，而且被耶稣的听众们所确定。这些听众承认，耶稣是作为一个带有权威的人而不是作为一般的经学教师训导他们的（《马可福音》1:22）。耶稣是上帝的儿子，还可以被那个曾听见耶稣喊叫、看见耶稣死亡情形的百夫长所证明：“这个人真是上帝的儿子！”（《马可福音》15:39）。耶稣是上帝的儿子，也可以由那些被耶稣驱逐过的污鬼灵魂所证明：“我知道你是谁——你是上帝的圣者”；“你是上帝的儿子”；“至高上帝的儿子”（《圣经·马可福音》1:24；3:11；5:7）。只有上帝的儿子才能够像耶稣那样带着威信而教，能够运用威力驱逐污鬼，能够使无数伤者康复，能够命令暴风雨平息，并能够用少得可怜的几片面包喂养数以千计的人。只有归因到耶稣与上帝的特殊关系上，我们才能够理解为什么耶稣的家庭是一个延伸了的家庭，即由那些执行上帝的意志的人们所组成世界大家庭（参见《圣经·马可福音》3:32-35）。

对于儒者而言，孔子在引导他们走向超越这一点上扮演了与耶稣类似的角色。孔子被尊为启迪百姓的至圣先师，没有他，人民仍将会处于蒙昧无知、野蛮无教的状态；孔子也被尊为完美的圣哲，因为有了他，人类社会才有了与天道相一致的人道。对于儒教徒而言，“先师”与“至圣”的真正意义比现在英语译文所表达出来的“the ancient teacher”与“the perfect sage”的含义要多得多。为了了解这一点，我们必须在头脑中想象一下，在孔子理想中的古代黄金时代，人们对于教师—大师—圣人的礼敬以及血亲崇拜的重要意义。“至圣”只能放到“非凡的圣哲”、“最高的圣人”、“与天地并立为三”的意义中去理解；而“先师”也必须从“先祖”，“万代楷模”“开启者”甚至“教星”的角度去理



解。正像一个著名的谚语所描述的那样：“天不生仲尼，万古长如夜。”

特别有趣的是，耶稣被崇拜为上帝的儿子，而孔子被尊为至圣，但他们自己从来都没有强调过或者详细论述过这一点。耶稣承认他与上帝的距离：“但是那要临到的日子和时间，没有人知道。天上的天使不知道，圣子也不知道，只有圣父知道。”（《圣经·马可福音》13:32），并警告人们永远也别称他为善，因为“上帝以外，再也没有善的。”（《圣经·马可福音》10:18）与此相类似，孔子自己不仅从来没有自认为是个圣人，也从来没有宣称过自己是完美无缺的。根据他自己的描绘，他只是一个学而不厌，把自己的一生都贡献给对古代经典的学习、并力图尽自己的最大努力保留住伟大的古道的人。耶稣与孔子的形象实际上是什么样子与他们被信仰成什么样子之间的不同，具有巨大的理论意义与实践价值。世俗的生活经验和谦虚的自我描绘，拉大了大师们与超越之间的距离，却拉近了他们与普通人之间的距离；而其神圣的本性与救世博爱之心，则强化了他们的感召力，把他们的追随者们紧紧地凝聚在一起。在基督教与儒家两个传统中，耶稣与孔子的圣洁的形象都是通过他们的人性显露出来，或者就像杜维明在其讨论有关孔子的形象时指出的那样：“他（孔子）是他追随者们眼中的圣人，却并不是他自己眼中的圣人，正因为这个原因，他成为贤圣本身的楷模。”<sup>[45]</sup>

耶稣相信，世俗的社会结构对于超越的目的而言，只是第二位的，因此，他呼唤人类进入新的王国。对他来说，规范、规则与社会结构都是这个世界的东西，在未来的王国里，所有的这些都将失去他们的价值与必要性。举个例子，结婚只在人类世界是重要的，对于神的王国或者在那死后又复活的人的世界中，结婚是不重要的。“他们从死里复活的时候，要跟天上的天使一样，也不娶，也不嫁。”（《圣经·马可福音》12:25）然而，对于孔子

而言，不仅学习有关道的超越知识，而且也学习包括人类艺术与科学知识在内的所有知识，对于自身的解放和超越都是最基本的。对于孔子而言，通向自由和超越之路，也就是道德之路，就是履行自己在这个世界中的责任。所以规范、社会结构与道德法典都是必要的，不仅对于社会生活是需要的，对于追求超越也是必需的。

无论是耶稣还是孔子，都曾经教导人们要信奉他们的学说，对超越要敬。但是，当涉及到对人类事务与神的召唤的态度时，他们的回答就出现了明显的分歧。尽管耶稣并不否认人们履行人类责任的必要性，但他却明确指出：相信上帝、信仰上帝的王国是与人类的责任是完全不同的，所以当二者相矛盾时，不论在什么时候，人类都应该选择前者。当他说“没有人能够伺候两个主人”（《圣经·马太福音》6:24）时，他更多的是暗示了侍奉上帝与侍奉金钱的之间的区别：对于人类超越而言，相信上帝是惟一的途径。耶稣为了避免可能的政治迫害，也为了确定人类权威与上帝绝对权威之间的差别，他回答那些质询者时说：“把恺撒（Caesar）的东西给恺撒”，“把上帝的东西给上帝”（《圣经·马可福音》12:17）。用这一方法，耶稣把宗教信仰建立在了社会责任的基础上，把前者置子后者之上，且使后者从属子前者。但是在孔子那却没有这种区别。宗教信仰是由人性中的诚信构成或形成的，所以，如果一个人想要获得超越，就需要首先履行其人之为人的责任。“未能事人，焉能事鬼？”（《论语·先进》）只有通过事人，通过履行人类的责任，人们才能知晓人类与超越之间的关系，才能知道此一生命与未来生命之间的关系，这样才能超越生命局限而发现生命的最终意义。

对于以神为中心的宗教而言，诚信被设想成上帝给人的礼物，而信仰则是人类对于上帝这一礼物的回应。而人本主义的宗教关注则是人类的责任，因而认为诚信是在人类本性中生长，在

人类的真正自我中得到培养，而靠真诚提供营养而使其壮大的。在以神为中心的观点看来，世界是超自然的，充满了不尽人意的事情，因而在广大的范围内都需要理想主义；但在人本主义看来，世界不仅是自然而然的而且是可知的，在这个的世界中，现实主义是实现个人目标的最好方式。这就是为什么耶稣与孔子对于神迹采取不同的态度的关键所在。作为宗教大师，耶稣用奇迹去显示其上帝般的力量，以便让人们知道天国就在手边。但是他坚持必须把神迹理解为上帝的礼物，且认为对于神迹的任何误用都是对于上帝意志的对抗。因此，当恶魔和那些群众请求耶稣显示“圣迹”时，耶稣有时对那些过分相信神迹的人提出警告，并拒绝显示神迹。对于耶稣来说，神迹只表示一种上帝的力量，除此以外它不能表现任何其他的东西。对于上帝诚信或者信仰是首要的，而神迹则是次要的，“没有诚信做不出任何神迹”（《圣经·马可福音》6:51）。只有运用诚信，失望才能变成希望，不可能才能变成可能，超自然才能变成自然：“如果你们对上帝有信心，你们能够对这座山说‘起来，投到海里去’，只要心里不存疑惑，确信所说的一定实现，这事就会为你们实现。”<sup>[46]</sup>但当我们把视线转向孔子对诚信与神迹的态度时，就会发现蕴含在其中的人本主义的精神。当耶稣试图用神迹来支持信仰时，孔子却罕言信仰与神迹。孔子说过，即使他不被他的追随者理解，他也不报怨天，而是继续相信天已经理解了他（《论语·宪问》）。由于天人是一致的，所以相信天也就是相信人类本身。因此，他既不需要任何的神迹，也不需要任何的超自然的力量，来支持人类对于天的信仰，只要相信人类自己就行了。在这样的人本主义宗教系统中，没有神迹上演之地。

无论在《新约圣经》还是在《论语》中，伦理学说都是非常重要的组成部分。他们阐述的道德理想，他们对于人类关系与社会生活的所做的道德规定，都是我们最为宝贵的财富，且为今天

的世界提供了基本的规范。但是，耶稣与孔子有关道德学说的差异却非常明显。与其对于超越及其达到超越途径的理解相一致，耶稣伦理说教的一个显著特点，就是使伦理学从属于宗教，使道德从属于宗教。对他来说，道德说教以人类对于上帝的未来天国的响应为基础。尽管这里并没有我们在《旧约》中发现的、根植于上帝的直接命令的那种要求，尽管耶稣更多地是以人的形象出现且更为接近普通人，然而他强调的是信仰——因为上帝的要求是绝对的，而人类道德性的要求却是相对的。忏悔人们的罪孽，对于减轻良心的压力或者对于社会公益而言并不是主要的，但对于未来天国而言则是必要的准备。在这种意义上，道德学说的价值是第二位的，不应该允许它去分散最重要的宗教关怀。例如，一个方面，耶稣告诉人们要服从摩西的命令去爱他们的父母。另一方面，当他觉得有必要加重上帝要求的分量来对抗人类的要求时，他马上就把道德置于宗教的基础之上，说：“那爱父母胜过爱我的，不配跟从我；那爱子女胜过爱我的，不配跟从我。”（《圣经·马太福音》10:37）与耶稣的宗教伦理相反，孔子建立了一种伦理宗教，在这一宗教中，伦理优于或同于宗教。对于儒家来说，道德是超越的主要道路。它之所以有价值，不是因为在他有服务于人类需要的意义，而且因为它使人类在短暂中发现永恒成为可能。在孔子的思想中，发现永恒，就是成就德行。因此他要求他的追随者们要“人则孝，出则悌，谨面信，泛爱众，面亲仁”（《论语·学而》）。这样，个人的自身的道德修养就成为儒家超越方式的核心。在回答如何才能达到理想时，孔子指出了达到理想所需要的三个条件：第一条就是“修己以敬”，即修养自己来严肃认真地对待工作；第二条“修己以安人”，即修养自己来减轻他人的艰辛和不幸；第三条“修己以安百姓”，即修养自己以便能够给予普天下所有的人带来和平与安全（《论语·宪问》）。儒家后学把修身详细阐述为自我完善的三个方面：其一，沉思反

省自己的善性，以体认到自我是整个天（宇宙）的一部分，从而与天（宇宙）相合一；其二，学习人文科学，尤其是社会的礼义道德规范，养成恰当的行为习惯；其三，根据道德规范与行为的应当，把美德推行到人与人的关系之中，特别是推行到家庭关系和社会关系之中。在这一意义上，自我修养表现了儒家精神的特征，这与基督教“自我否定”（《圣经·马可福音》8:34）的精神特点完全相反。

在许多伦理问题上，耶稣与孔子都是从共同的基础出发开始他们的说教，但却因为他们所强调的重点不同而导致了不同的结论。例如，两者都把“完美”作为人类的目标。但是，对于耶稣来说，一个人之所以应该是完美的，其原因完全是因为完美是天父的要求：“像你的天父是完美的一样，你也要完美”（《圣经·马太福音》5:48）。对孔子而言，完美是人性要求的目标，因而实现完美也就被看做是真学问的最高目标。再如，两者也同样都把“爱”作为伦理原则的基础。但是，在耶稣的意识中，爱的首要的和最重要的意义，是把自己奉献给上帝，且从对上帝的爱中导出对于其他同伴的热爱。与其相反，孔子则把“仁”描绘成热爱他人、为他人带来利益或尊敬他人。他说，仁就是要在整个世界范围内践行五种美德：恭、宽、信、敏、惠（《论语·阳货》）。还比如，耶稣和孔子两人都说过要相信他人。但是，在耶稣头脑中，上帝的王国与人类世界之间存在矛盾，所以他告诉他的弟子们：“要警惕人类”（《圣经·马太福音》10:17）。在《旧约》中，这样的教导更多：“相信人的人要被诅咒”（《圣经·耶利米书》17:5），因为正是人类要残害他们。现代与将来时代的冲突在于，那些属于现时代的人对于寻找上帝王国的人来说总是一种危险。正因为这一原因，耶稣很少在社会意义上谈及信任与友谊，这一点使得人与上帝的友谊以及上帝对于人类的爱变得苍白无力，失去意义。与此相反，孔子尽管也警告过不要与品德不好的人亲

密，但他对人性仍然充满信心。人们之间的信任与尊敬，对于一个人事业的成功有重大意义，而且对于一个人实现超越也有巨大的意义。

在宣扬自己的思想过程中，耶稣与孔子同样都经历过艰难险阻，而且同样都表现出了令人钦佩的品德与顽强的意志力。当看到甚至连动物也有其窝，鸟儿们也有其巢而自己（人类的儿子）却没有立锥之地可供休息时，耶稣也曾经恸哭失声（《圣经·马太福音》8:20）。然而为了他的神圣使命，他并没有就此止步，而是继续他的布道活动。孔子“饭疏食饮水，曲肱而枕之”，但为了追求“道”，他以苦为甘，“乐亦在其中矣”（《论语·述而》）。为了教导那些渴望知识、孜孜求学的人们，他“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”（《论语·述而》）。甚至当他遭人误解时，他仍然恪守自己的座右铭：“不患人之不己知，患不知人也”（《论语·学而》）。

对待传统，耶稣与孔子都持一种辩证的态度，二人都既是传统的改革者，又是传统的保存者。他们甚至都宣称自己是传统的继承者而不是创新者。耶稣曾经这样宣告：

不要以为我来的目的是要废除摩西的法律和先知的教训；我不是来废除，而是来成全它们的真义。我实话告诉你们，只要天地存在，法律的一点一画都不能废掉，直到万事的终结。所以，那违犯诫命会最小的一条，并且教导别人也这样做的，在天国里要成为最渺小的；相反的，那遵守法律并教导别人也同样遵守的，在天国里要成为最伟大的。（《马太福音》5:17-20）

但是，耶稣对于传统的理解却是激进的。他主张那些禁令、法律与道德要求是为人而制定的，而任何人都不是为这些法律才

活着的（《圣经·马可福音》2:27）。法利赛人（Pharisees）与某些律法师质问耶稣，为什么他的门徒不按旧有的传统生活而用“不洁净的手”吃食物时，耶稣指责他们的虚伪。他把人选的规则与上帝的诫律相比较，然后像他一如既往所做的那样，坚持前者必须符合后者或者为后者让路。人造的规则关注的是外在的行为，而上帝的诫律却洞察到人们的心灵：“那从外面进到人里面的不会使人‘不洁净’；相反地，那从里面出来的才使人‘不洁净’”（《圣经·马可福音》7:5-9；15:16）。通过这种方式，耶稣使犹太人对于罪的理解激进化了：罪恶的动机与罪恶的行为一样罪大恶极。“你们听说过，古人曾被禁戒：‘不可杀人，杀人的要受法律的制裁。’但是我告诉你们，向弟兄动怒的，也要受裁判。”“你们听见古时候有这样的教训说：‘不可奸淫。’但我告诉你们，看见妇女而生邪念的，在心里已经跟她犯奸淫了。”<sup>[48]</sup>

对孔子而言，古老的“道”是神圣的。他把毕生的精力都用在传播、保存古代传统上，并把实现古代人生之道作为自己的理想。他的所作所为都是要复兴这个“道”。但是，孔子实际上却是已经改造与变革了传统。他确信“道”必须适应新的环境：“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）。他坚持认为，对于古老的道的充分而正确的理解，不只体现在遵守规范上，还表现在内在智能的修养上。由于古老的道不仅存在于自然世界中，而且存在于人的身上，修养人类品德，提高人类美好的方面是贯彻古老传统的最好途径。

通过对孔子与耶稣的比较，我们可以发现，儒家与基督教是具有诸多重要相似点的两种不同的传统。他们之间不同的关键是人本主义特性与以神为中心特性的差异。虽然耶稣也是个人，但是他的力量与精神却来自上帝，他自己也与上帝合为一体。人本主义虽然在基督教中也有所表现，但它只是基督教的众多特性之一。不仅如此，他还一方面被有神论掩盖，另一方面又附属于有

神论。孔子虽然被看成是神一样的圣贤，但其在根本上只是一个人，或者说是个完善的人。他的知识与美德主要来自于他自己的修养与学习。那种提倡信仰超越的有神论也在孔子的教义中存在，有时甚至把对超越物的信仰作为全部儒家学说的基础。但是，这并不是儒家学说体系的中心主题。相反的，他是为人本主义目的服务的：人类本性通过自己达到超越。

#### 注释

[1] 保罗·儒勒 (Paul Rule) 以为，这种把孔子的拉丁化的做法是耶稣会的发明。他同时还认为，当耶稣会把他们发明的“孔夫子”介绍到欧洲的时候，已经加入了自己对儒教学说的理解，掺杂了他们自己的理想，从而使儒教传统与本土相比较，已经发生了巨大改变。见其书《孔子还是孔夫子？——耶稣会对于儒家的阐释》，Allen & Unwin, 1986 年。

[2] 人们认为他是商朝（公元前 1776—前 1122）皇室的后代，他的祖先开始一直居住在宋国，他祖父从宋国移居到鲁国。在《论语·子罕》，我们可以看到他自己对其少年生活的描绘：“吾少也贱，故多能鄙事。”

[3] 例如，G. A. 肯尼迪 (Kennedy) 在他的《春秋阐释》中强调指出，孔子没有编辑过《春秋》。陈立夫则确信：“孔子编辑过《诗经》，《尚书》，编纂了《礼记》、《乐》，批注了《易经》，写作了《春秋》。这就是所谓的‘六经’……”。《儒家方式对〈四书〉新系统的研究》，台北商务印书馆，1972 年，第 2 页。

[4] 例如，H. G. 克瑞尔 (Creel) 得出了一个总体上消极的结论：“考察各种据信是孔夫子编写的书……可以得出这样一个结论：我们竟然没有任何证据确保他写过甚至编纂过任何东西。这一结论并不是我一个人独创的，事实上越来越多的学者近年来已经得出了同样的结论。”见《孔夫子与中国方式》(Harper & Bros, 1960 年) 第 106 页。

[5] 杨伯峻：《论语译注》，中华书局，1980 年版，第 31 页。

[6] 一些学者已经做出这样的结论：这是由后儒们编造的故事。为了批评考察人们所信仰的孔子是否做过这件事以及另外其他的事，约翰·史约



克 (John K. Shryock) 写了《对于孔子的国家崇拜的起源与发展》, Paragon, 纽约, 1966 年版。

[7] 中国人的天分为非宗教的用法与宗教的用法两种。宗教的天有四个含义: 作为人类整体环境的宇宙存在统一体; 神、灵与成仙的人所居住的地方; 统治宇宙的神秘力量以及管理全世界的神、人、鬼三界的人格化的主人。区分出这四种含义非常不容易, 因为有时这四种用法甚至存在于同一内容之中。人们一般把天翻译成英语的 heaven, 这种错误的理解常常是由于把中国的天概念与基督教的 heaven 概念相混淆造成的。为了避免这混淆发生, 译者应该把第一或者第二种含义下的天将它译成 heaven, 而把第三种、第四种含义下的天只能译作 Tian。

[8] 对于这一关系有一种尽管出现年代很晚但据说却是商朝人思想的解释, 那就是王由三个分别表示天、地与人的水平线以及一个用于表示国王的垂直线所组成。只有通过王才能把天、地、人这三种存在联结成为一个整体。

[9] 《诗经》, 译者: 詹姆斯·里雅格 (James Legge), 见缪勒 (F. Max Muller) 主编的《东方圣书》第三卷中的《中国圣书》第一部分, Motilal Banarsidass 德里, 1970 年版, 第 184 页。

[10] 《尚书》译者詹姆斯·里雅格 (James Legge), 见缪勒 (F. Max Muller) 主编的《东方圣书》第三卷中的《中国圣书》第一部分, Motilal Banarsidass, 德里, 1970 年, 第 127 页。

[11] 亚瑟·威利 (Arthur Waley) 注意到, 在《诗经》中, 孝仅是指人们对于死去的先人的孝敬, 而在《论语》中孝则不仅用于后代对于死去的先人的敬, 也用于子女对于活着的父母的爱。见于亚瑟·威利的《孔子的论语》, George Allen & Unwin, 伦敦, 1938 年, 第 38 页。

[12] A. 格瑞海姆 (Graham), 见 R. C. Zaehner 的《简明生活信仰百科全书》, Hutchinson, 1988 年, 第 370 页。

[13] 吉尔伯特·罗兹曼 (Gilbert Rozman), 见于杜维明等主编的《儒教世界考察——东亚儒教人本主义现代讨论集》, 东西方中心, 檀香山, 1992 年, 第 40 页。

[14] H. A. 贾尔斯 (Giles) 的《儒教及其对手》, Williams & Norgate 伦敦, 1915 年, 第 67 页。

[15] 尼年·斯马特：《世界宗教：旧传统及现代变型》，牛津大学出版社，1989年，第103-104页。

[16] 这一观点来自于他对这一论文介绍的评论。

[17] 见杜维明等主编的《儒教世界考察——东亚儒教人本主义现代讨论集》，东西方中心，檀香山，1992年，第10页，第12页、第5页。

[18] 在中国词语中没有一个词汇与英语的 Religion 一词所表示的含义完全一样。当代中国人用来翻译这一词汇的宗教一词，是把宗（其最初含义为祖宗或者传统）与教（教导、教育）这两种两各含义掺杂在一起形成的综合性词汇。在古代儒家思想家们那里，崇高或者正统的思想是与对天人关系的正确解释联系在一起的；而坏的或者无价值的教义则是与迷信实践有关。流行的道教与流行的佛教以及民俗都被看成是后者，而道家思想与佛家思想以及儒家思想则被归属于前一种类。

[19] 《牛津英语辞典》第二版，卷十三，第569页。

[20] 冯友兰：《中国哲学简史》，Macmillan，1961年，第3页。

[21] 杰奎斯·简内特（Jacques Gernet）：《中国与基督教的影响——文化之争》，译者：简内特·罗意德（Janet Lloyd），牛津大学出版社，1985年，16页。

[22] 《牛津英语辞典》，J. A. 辛普森（Simpson）及 E. S. C. 魏那（Weiner）筹备，Clarendon press, Oxford, second edition, 1989年，第568-9页。

[23] 尼年·斯马特：《世界纵观》（Macmillan），1983年，第7-9页。

[24] 杜维明等主编的《儒教世界考察——东亚儒教人本主义现代讨论集》，东西方中心，檀香山，1992年，第12页。

[25] 《论语·雍也》，亚瑟·威利（Arthur Waley）似乎更为强调孔子对于鬼的态度。他把这一段这样翻译：“The master said, he who devotes himself to securing for his subjects what it is right they should have, who by respect for the spirits keeps them at a distance, may be termed wise.”他又进一步解释说：“当山精水神没有分享到他们应当享用的礼仪与牺牲时，他们不再‘保持他们与人类的距离’而是去‘占居’人类本身在，从而引发出了疯狂、病态、风俗败坏等等。”《孔子的论语》第120页，注释2。

[26] 当他处于危险时，孔子显得一点也不害怕，因为他相信“天生德

于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）。

[27] V·弗姆 (Ferm): 《宗教百科全书》, Greenwood Press 1976年, 第150页。

[28] 利马窦 (Matteo Ricci) 首先注意到, 这些儒生学校或者学院相当于基督教的布道屋, 并且儒生们也“受布道屋及其自己学术传统的影响”。E. 左车 (E. Zürcher) 则发现, “书院的气氛有几分近乎神圣的庄严”: 每一次聚会都以祭奠创建者与孔子的仪式开始; 而书院的管理规则则无一例外地按照过去的惯例行事, 如往往是包括青年男子以歌唱的形式虔诚赞颂等形式。见杰奎斯·简内特 (Jacques Gernet), 第17-18页。

[29] 杜维明等主编的《儒教世界考察——东亚儒教人本主义现代讨论集》, 东西方中心, 檀香山, 1992年, 第10页。

[30] 约翰·鲍克 (John Bowker) 的《上帝意义上起源的社会学、人类学与心理学方式》(Clarendon Press Oxford 1973年), 第8页。

[31] 《论语·述而》, 对于这一段的翻译很不同。根据里雅格 (Legge) 的译法, 孔子在这里是在精神世界里解释他自己的信仰。但是克瑞尔 (Creel) 则认为, 这里表达的是孔子与其焦虑的徒弟们正好相反的自我控制与独立思考精神。

[32] 成中英: 《儒家与新儒家哲学新探》, 纽约州立大学出版社, 奥尔巴尼, 1991年, 第454页。

[33] “在既缺乏所有形而上学思想方式又几乎没有任何宗教生根土壤的情况下, 儒教的理智主义竟然达到了如此高的程度、如此远的范围, 以至于站在被人们称之为宗教伦理的最大的极限范围上。”引自 H. G. 克瑞尔 (Creel) 的《孔子与中国方式》, Harper & Bros, 纽约, 1960年, 第120页。克瑞尔的评论是: “如果有可能的话, 我很高兴说韦伯 (Weber) 对孔子及儒家的所有评论都同样地深入, 但不幸地是, 在这个地方并非如此”, 第310页注8。

[34] 《儒教的宗教范围》, 纽约国立大学出版社, 阿尔巴尼, 1990年, 第2-3页。

[35] C. K. 杨: 《宗教在中国社会》, 哥伦比亚大学出版社, 1961年, 第26页。

[36] 保罗·博哈姆 (Paul Badham): 《耶稣复活的意义》, 见于保罗·阿

威斯 (Paul avis) 主编的《耶稣基督的复活》Longman and Todd, London, 1993 年, 第 24 页。

[37] 例如, 在《创世记》(18-19) 中, 当主不能在所多玛城与蛾摩拉城找到十个正义的人时, 他摧毁了这两个城市。在《出埃及记》中, 我们又一次看到, 主为了迫使埃及法老允许以色列人离开, 就变水为血而使埃及人无法饮水; 用青蛙、蚊子、苍蝇、脓肿与霉块等惩罚整个国家, 最后“消灭了埃及人中所有的头生的东西, 从头生的坐在皇位上的法老, 到处在地牢中的头生的牢犯, 就连头生的牲畜也是同样”。(12:29)。

[38] 尼年·斯马特:《世界宗教》, 第 212 页。

[39] 同上, 第 209 页。

[40] 殉教者圣查斯丁 (Justin Martyr) (C. 100-165) 或许是第一位这样做的基督教思想家。在他的《辩解》中, 他认为神的逻辑相当于人格化的神的智能: 耶稣——上帝的字。

[41] 一个经常被引摘的德尔图良 (Tertullian) (160-225) 式的问题就是“雅典人对耶路撒冷做了什么?” 见《世界宗教》, 第 248 页。

[42] 尼年·斯马特在解释基督教在罗马世界的胜利时认为, 这一胜利来自于它的八个“天生的有利条件”: 极容易被普遍化的——神论; 耶稣的人神特性: 与希腊-罗马世界相似; 与已经被知识阶级包容其中的柏拉图传统的结合; 神秘主义的自然观; 定期的宗教迫害帮助人群在其内部形成一种休戚相关意识; 罗马帝国缺乏一种首尾一贯的思想意识; 牢固的组织以及对于世界的积极的态度。见《世界宗教》, 第 241-242 页。

[43] 《论语》的某些方面能够与《圣经》的《对观福音书》相比较, 不仅在其内容、形式以及他们都以圣人语录、活动及其历史背景为原型等方面可以相比较, 而且还可以从他们都作后世思想的源泉的角度相比较。后儒正是从这一源泉发展出了各种各样的哲学、宗教与伦理等解释。

[44] 在他的《孔夫子——神圣的现实主义者》(Harper Torchbook, 1972) 中, 赫伯特·芬哥里特 (Herbert Fingarette) 证明了孔子坚持通过现实主义的方式成圣的现实意义。

[45] 杜维明:《儒教圣人: 人体知识典型》, 见 J. S. 郝雷 (Hawley) 主编的《圣人与美德》, 加利福尼亚大学出版社, 伯克利, 1987 年, 第 75-86 页。

[46] 《马可福音》11:23。病者不仅通过耶稣而且通过他自己的信仰被治愈：“你的信仰治愈了你”（马可 5:34），甚至在最危险的情况下，人们也可以通过信仰克服他的恐惧：“不要害怕，只是相信”（5:36）。信仰就在心中。所以耶稣也说过，忠诚的心对于王国来说属于前提条件：“上帝的王国就在你内心之中”（路加福音 17:21）。

[47] 《论语·述而》：“子不语怪、力、乱、神。”

[48] 《马太福音》5:21-22；5:27-28。人们认为这几段特别有意义，因为他们如果没有证明摩西法律的极端化倾向，就论证了它的激进化倾向。

### 第三章 儒家传统的仁爱与 基督教传统的神爱

任何形式的宗教，不论是以神为中心的还是以人为本体的，都必须为人们提供一种普遍的实践原则，这一实践原则既与这一宗教的超越基础紧密相联，又与它的宗教追求以及其伦理应用密切相关。这样一种原则来源于这一宗教的根本信仰，同时又为其整个学说体系设定了最终的目标。因此，这种原则往往既被看成是该宗教传统的核心与灵魂，又被视为这一宗教传统的本质特征。神爱与仁爱分别是基督教与儒家传统的核心与灵魂。

作为核心和灵魂的原则，必须具有能表现任何一种宗教本质的普遍特征，同时也应该具有作为某种特殊宗教的指导原则的特殊性质。宗教原则的这一两重本性反映了人类表达其宗教观点的两重性。一方面，任何一种原则都具有自己的特殊起源，且这一原则往往被人们以一种特殊的形式、对其功能与应用方式加以特殊的阐发与解释。任何一种宗教研究，如果忽视了这些特殊性，都不会很深刻而只可能停留在肤浅的水平上。另一方面，作为一种宗教的核心与灵魂原则，往往与其他的宗教（不管这些宗教是否与这一宗教同属于一种宗教类型）的核心与灵魂原则有很多共同的相似点，因此，要对一种原则进行研究，必须要首先仔细地考察这一宗教原则身上所存在的普遍性因素。只有理解宗教原则的这种双重性格，我们才能在普遍性与特殊性两个方面对宗教原则做出真实可信的解释。

儒家传统与基督教确实属于不同的宗教类型，因而有带有本质差异的不同原则。由于神爱在本质上或者根本上属于一种神性的力量，而仁则基本上或者通常是作为一种最高的人类本性，因此许多学者正确地论证了作为基督教原则的神爱和作为儒家传统原则的仁之间具有重大的区别。但是，我们要再进一步提出，神性宗教与人本主义宗教的这种不同，只反映了事情的一个方面。我们还必须看到另外一个方面：儒家传统的仁爱与基督教的神爱在许多具体问题上可能是对立的，但是在其普遍性内容方面却具有大量的共同特征。如果我们过分强调他们在特殊性上的差异，就会对其共同的普遍性方面视而不见。我们必须同时注意到它们在差异中的一致和一致中的差异，在他们的相互关系中对其加以研究。一般来说，基督教的爱与儒家传统的仁所关注的重点是不同的，一个以神学的超越为中心，而另一个则关心人类的进步。但是，二者的许多功能与应用方式则具有趋同性。通过考察他们之间的相融与相反特征，我们可以更深入地理解这两种分别以爱与仁作为其原则的源远流长的传统。为了揭示隐藏在儒家传统学说与基督教经典之中的仁与爱的功能与应用方式，我们在这一章将首先从历史渊源及其对基本内容的传统释义方面对这两个传统作一个总体性的考察，然后再用后面三章的篇幅，从各个角度对这两种原则的特殊含义进行具体的比较研究。

### 1. 儒家传统中的仁

在中国文献中，仁并不是一个儒家独有的概念。儒、道、佛都使用仁来表达他们对于问题的看法。在《道德经》这部被人们公认是表述道家哲学思想之第一部经典的著作中。我们可以读到这样的内容：“大道废、有仁义”，“失道而后德，失德而后仁、失仁而后义”<sup>[1]</sup>。《道德经》据说是由老子撰写的。从《道德经》

的阐述中，我们可以看出，老子使用“仁”这一概念的主要目的是为了讽刺儒家或者惯常的道德观点。除此之外，他基本不提这一概念。但另外一个道家大师庄子（公元前369—前296?）则对仁给予了更多的注意，因而仁在庄子那里几乎成了道家专有名词中的一个。对于庄子而言，仁不仅是一种与儒家传统相关联的道德品质，而且还是宇宙本质的一种表现，从而赋予了仁一种本体论的意义。庄子对比了作为道德品质与作为宇宙本体的这两种形式的仁，冠以后者以“大仁”“真仁”或者“至仁”的称号，却把前者称之为“小仁”“俗仁”或者“枝仁”。庄子一再宣称：“大仁不仁”（曹础基《庄子浅注》第32页，译者注）；“夫至仁尚矣，孝固不足以言之”（曹础基《庄子浅注》第207页，译者注）；“夫德，和也；道，理也。德无不容，仁也。”（曹础基《庄子浅注》第232页，译者注）；“至仁无亲”（曹础基《庄子浅注》第207页，译者注）<sup>[2]</sup>。早期道家代表人物中对仁的这一偏见，在后期道教著作中得到了纠正。在后期道教中，仁不再被从本根的角度而是从道德的意义上加以理解，这样仁就成了人类达到不朽境界所必须的东西。例如，在公元前二世纪出版的《淮南子》一书中就这样说过：“仁人不以欲害生。”公元四世纪的葛洪把仁与道家的成仙紧密联系在一起，并把仁看成是长寿或者成仙的必要途径。他说：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫……”（《抱朴子内篇·微旨》）<sup>[3]</sup>仁就这样被整合进了道家哲学与道教对于世界的理解中去了。与道教一样，兴盛于秦（公元前221—前206年）汉（公元前206年至公元220年）时期的许多其他思想派别或宗教运动都把仁作为他们自己学说中的一个主题。甚至连主张出世的外来佛教也在其进入中国文化不久就把仁纳入了自己的体系。仁不仅成了佛（仁王，即把仁实践至极至的人）的敬称，而且也用于礼赞佛教信徒（仁者）。仁不仅经常用于佛经的标题（《仁王经》，一本有关佛的书）、用



于称谓寺庙（仁所，仁庙），还用于命名宝塔（仁塔）。<sup>[4]</sup>

但是，如果我们对这些不同哲学与宗教派别关于仁的不同用法作一较为全面的研究的话，我们就可以看到尽管各种各样的学派以各种不同的方式来使用仁这一概念，但是仁的最根本的含义还必须到儒家传统的宇宙观、哲学观、伦理观以及宗教思想之中才能发现。这些学派不管是拒绝还是包容仁这一概念，不论是将其看做宗教与道德的原则还是视为宇宙的本质，他们所使用的仁的概念都是与儒家传统政治理想、哲学探索与宗教追求紧密相连的。仁是儒家传统的象征。

仁的儒家起源可以追溯到儒家传统经典的早期部分。仁最早出现在《尚书》中，在某些场合“仁”被写成是与仁有相同发音的“人”。在《诗经》中的一些公认为是后人添增的诗和前言中，我们可以看到“仁”这一概念。<sup>[5]</sup>到了春秋时代（公元前 770—前 476 年）的早期，仁已经成了一个重要的道德与宗教概念；而到了人们诠释《春秋》的时候，仁无疑已成为一个大家普遍使用的概念了。在这些著作中，仁的含义既指某种特殊的道德品质，也指若干美德，尤其是那些与爱人、助人以及对父母行孝等等有关的美德。仁的概念在春秋时代早期发展成为一个重要术语，为后来的儒家传统所理解的仁准备了条件。

第一个赋予仁以极为重要意义并最终把仁确立为儒家传统的基础或基石的是孔子。孔子继承和发展了早期古代经典中有关仁的用法，不仅重新用人本主义精神解释了仁，而且把仁提升为最高的理想。古代传统把天与人、祖先与后代、圣人与普通人统一起来的基本倾向与基本精神都被孔子纳入到了仁这个基本概念中，这样，仁就成了一个既能表现人类优良美德又能表现超越原则的包含性概念。

孔子谈论过许多事物，也评论过许多事件。但同时他相信他的所有学说是以一个贯穿始终的概念为基础的。有一次他对自己

的一个弟子说：“吾道以一贯之”（《论语·里仁》），另一次他对另外一个弟子说，虽然他力图尽可能地学习更多的东西，也试图尽可能地教导给学生更多的事情，但是他所有的思想都是围绕一个中心观点发展起来的（《论语·卫灵公》），还有一次他肯定地宣言：“有一言可以终身而行之者”（《论语·卫灵公》）。从这些散语片断中，我们可以推断：在孔子的教义中确实确实有一个中心主题，在他的学说中也确实确实存在一个关键性的概念。需要我们作进一步研究的是要确定这个中心主题与关键性概念究竟是什么。

我们可以用两种方法去鉴定存在于孔子思想中的中心主题。第一个办法是通过总结他的谈话，看它们到底揭示了什么；第二个办法则是通过考察相应的谈话来找出这些相关联的话语背后所隐含的意思。通过第一种方法，我们发现，孔子思想中的中心概念确实就是仁，这不仅仅因为仁是最经常被使用的概念之一，而且是因为仁是孔子思想中的典型内容的浓缩。但是，在这一问题上，对所有的《论语》评注者们来说似乎存在一个难以解释的矛盾：仁一方面确实是孔子谈话中的中心议题：《论语》一书中共使用“仁”105次，而在总共约500章中，竟然有58章是直接与其含义、功能或者实践密切相关的。<sup>[6]</sup>而另一方面，我们也读到“子罕言利与命与仁”（九篇1章）。<sup>[7]</sup>如果我们注意到孔子之所以没有谈论太多的仁是因为他在谈到如此根本性的论题时特别小心，他关于“仁”的大多数谈话由于其极为重要而为其弟子记录、汇编在《论语》中，那么这一矛盾就会迎刃而解了。我们可以想见孔子尽其一生的所有谈话中谈及“仁”的只有百次之多，恐怕确实是所有问题中他所谈及最少的问题了，但是在记录的几百次谈话中竟然有105次涉及到“仁”这个词，这又足以说明孔子及其弟子们对子这个概念的重视程度。恐怕只要孔子一说到仁，孔子的弟子马上就把它记了下来。这个与其他东西相比较很少论及的东西，竟然比任何其他的东西都更多地、更经常地出

现在他的谈话中，这是一种不寻常的情况。这种不寻常的情况也正说明了孔子弟子们给予了这个概念以不寻常的对待。由于只有最基本、最重要的概念才能享受到这一不寻常的对待，所以我们可以毫无疑问地断定儒家传统是把“仁”作为这样一个最根本、最重要的概念的。

当我们试图从孔子一些谈话中所蕴含的倾向中得出某种结论时，情况看起来甚至更为复杂。确实，无论是孔子自己还是他的弟子们都没有在讨论完那条贯穿其学说体系的“线”后马上提到仁。相反，在一个场合，恕——“己所不欲勿施于人”——被说成是那个能够指导人们整个一生的最基础、最重要概念。（《论语·卫灵公》）基于这样一个事实，一些评论注释家们发明了下述三段式演绎推理：

仁是孔子思想中的中心概念；

恕是指导人们一生的关键词；

所以，仁就是恕，而恕是贯穿儒家学说的一条线。

这一演绎推理的结论已经广为人们所接受，其原因之一就是，恕确实是仁的一个非常重要的方面。正是恕才使仁的表达与显明成为可能。恕是实践仁的基本方略，也就是说只有通过恕，仁才能得以践行。但是，这并不能够证明“恕就是仁”这种观点，因为虽然恕是仁的重要方面与实践方式，但仁的重要方面和实践方式并不等于仁本身。<sup>[8]</sup>在儒家传统思想中，仁是在两个层次上加以理解的：仁本身是什么，什么能体现仁。

在第一个层次上，仁被理解成最根本的原则和实体、所有行动与行为的原始动力以及人类本性与上天的本质，所以，我们尽管可以知晓“仁”，但却无法为其下定义。孔子似乎懂得这一困难，所以并没有花费太多的时间在这一水平上来解释仁。他所要做的是在

第二种层次上来阐释仁。在这一层次上,他把仁解释为第一层次上的仁原则现实化的方式或仁本质的实践方式。恕是最成功地将仁从基本原则转换为生活现实的方式之一。许多人看到了恕对于仁的重要性,然而并没有看到作为仁的实现过程的恕与仁自身的区别,因而错误地把两者相等同。例如,罗伯特·E·爱林森(Robert Allinson)认为,贯穿孔子思想的中心线索除了恕之外不可能是任何其他的东西。对他来说,恕就是以否定的形式阐述的黄金定律。不幸的是,他走得太远,以至于把恕当成了与仁相等同的东西。他确信在《论语·颜渊》中,恕作为“仁的完整定义,实际上是可以与仁相互替换的”。<sup>[9]</sup>但是,如果我们认真阅读这一段对话,我们就会得出与此完全不同的结论:贯彻仁的方式有许多,恕道只是其中之一。当人们问及孔子仁是什么或者如何实践仁时,孔子提到过三种实践仁的途径或者实现仁的三个必要条件。首先,在与他人相处时要绝对地真诚。用孔子自己的话说,就是“出门如见大宾,使民如承大祭”。其次才是恕本身所表示的意思:己所不欲,勿施于人。第三是修养一个人的美德,从而使自己无论是在家还是在外都不报怨他人。<sup>[10]</sup>这三种条件对于仁具有同等重要的意义<sup>[11]</sup>,但其所强调的重点却有所不同。最后一个所关注的是自我品德的修养,目的是要使仁具体化到一个人的行为与态度上;中间一个的目标是要通过人的亲身体验而产生不伤害他人的道德情操;而第一个则是强调以真诚待人,无论作什么,也无论处于什么样的环境,都竭尽自己的所能爱戴他人、帮助他人。通过比较,我们可以知道前两种条件往往揭示的是作为爱之仁的实践步骤,而后一种则被视为一个人的实践仁的基础。不伤害他人,在其他的地方就被直截了当地称为“恕”(《论语·卫灵公》,第24章);尽自己的最大努力善待他人,并诚实于自己的工作事务也被称之为忠(《论语·里仁》,第15章)。“忠”通常被翻译成“忠诚”。但是忠在孔子那里并不像后儒所确信的那样,仅仅指对于王公贵族或上级

的忠诚态度。孔子把忠设想成一种基于诚实之上的广泛的利他主义：真诚地修养自己的品德，尔后忠实地履行自己的职责并诚实地对待他人。用他自己的话说：“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》，第30章）。与恕相比，忠蕴含有积极的动机与行动。<sup>[12]</sup>要对他人实践仁，仅仅不以自己不喜欢的东西强加于别人是不够的，我们还要尽自己的最大努力去帮助他们取得他们所希望取得的东西。另一方面，忠与恕在实践仁的原则上是相同的，即践行仁由近及远。对任何人来说，离其最近的就是他们自身。这样，通过自我的经验，人们就能够知道其他人到底喜欢什么，不喜欢什么。在这一类推的指导下，在诚实的激励下，人们就能与他人建立一种积极的关系。

恕与忠是实践仁的两个步骤，密切相关而又同等重要。把恕说成更为根本，是孔子思想实际发展的主线；而忠只是恕的另外一种解释，是对孔子思想的误解，也是没有任何根据的。<sup>[13]</sup>忠恕实际上是实践同一原则的两种途径，或者是实现同一理想的两个步骤或过程。因此，我们必须把恕与忠结合起来才能解释如何践行仁。两者都涉及人我的关系，都只有在从自我向他人的运动中才能得以实现。尽管忠更为强调个人的诚实而恕更注重对他人的体谅，但是，这并不意味着忠只是指个体自身精神的全面发展而恕只是指自我向他人的推展。一些学者当读到朱子如何把忠解释为发展个人自己的诚实而把恕解释为把个人诚实延伸到其他人身上时，就想当然地把忠描绘成“真心诚意”而把恕描绘成“利他主义”：“儒家的黄金定律或者仁，当涉及到与自己的关系时就是忠，而当涉及到与他人的关系时则即恕。”<sup>[14]</sup>但是，朱熹所谓的“发展自我”与“推展到其他人”所要表达的实际意思是要说明在践仁的过程中忠与恕所强调的不同侧重点，而不是把仁割裂成忠与恕各占一半的两个部分。仁本质上是自我与他人之间的关系。作为仁的两个步骤，忠与恕都必须在自身之中包括自我与他

人这一关系的全部内容。恕与忠的不同只存在于它们在自我与他人的全部关系中实践仁的方式上，即为他人做好事为“忠”而约束自己不去伤害他人即为“恕”。在这个意义上。他们两个中的每一个都既要“完全发展个人自己的诚实”，又要“推展自己的诚实到其他人身上”。

尽管恕与忠对于理解儒家学说的中心主题而言都是重要的，但是，他们并不等同于这个主题本身。孔子告诉他心爱的弟子曾参说，他的思想中有一条贯穿始终的线。按照逻辑，曾参应该接着解释这条线是什么。但是，当被问及夫子此语的含义时，曾参并没有直接回答说孔子思想的主线就是忠恕，而是说夫子之道都是“关于”忠和恕的。（《论语·里仁》15章）曾参用这一方式回答这一事实所蕴含的一个意思就是：由于这条线贯穿孔子思想的始终，渗透进所有的美德与实践，它只能在它的外在表现形式中得到显现。忠与恕恰恰是能够用来概括孔子所讲述的那条线的外在表现形式或者它的应用。由于“忠”与“恕”两者都既“修养自己的良心”而又“扩展这种修养到其他人身上”，所以他们是实现最高的理想即仁的方式。作为仁的表现形式、仁的应用或者仁的践履，忠与恕是贯穿整个学说体系之中心线索的本质内容，但他们却并不是这个中心线索本身。

从孔子以前的年代到孔子，再从孔子时代到宋明道学，儒家学者们对子仁的论述有一个不断丰富与深入的过程。每一代儒家学者都是既继承了前人对于仁的含义的解释，然后再根据自己对于仁的新的理解为仁赋予了新的含义。从道统的观点看，儒家传统内部对于仁的改造与发展正如陈荣捷所总结的那样：仁的最初含义见于《尚书》，其含义是“（1）上天悯人，而后它的含义扩展成为（2）仁慈，作为仁慈的仁仍然属于一种特殊的美德，只是此美德已经不再只局限于统治者，后来其含义进一步扩展，用来意指（3）完善的美德，即包括所有特殊美德并适用所有人类

的至善至美的品德。在其应用过程中，仁又被理解为（4）爱，或者更为具体地说，指（5）亲亲之情，而此爱的侧重点则是指（6）博爱。在心理层次上，仁是（7）人或（8）人心。在佛教的影响下，仁的含义指（9）公正无私，而这一含义有使仁具有成为一种纯粹心灵状态的危险，就像把仁看成是（10）意识一样，因此人们又很快地将其修正为（11）体现在人类行为中的公正无私。最后，仁打破了原有的局限，把自己的含义延伸到（12）与天地万物一体及创造万物的力，即（13）即生生的过程。”<sup>[15]</sup>

尽管这些解释是如此复杂而多种多样，但我们却能把他们整合成一个决定着所有其他儒家概念的原则。这个原则又可以表现为三个方面：天人一体，道德的一形而上学的善以及普遍的一实践的爱。这些方面在《四书》中得到了深入而广泛地探讨。因此我们可以说《四书》由作为人类亲情之爱到作为伦理义务与宗教使命之爱这一过程。正是通过这一哲学和宗教意义上的革新，儒家对于仁的理解才在中国传统中获得了其完成形式：仁是人类存在与天地万物的本质，是指导人类生活的原则，是宇宙的创造力量。这样，仁可以说明确地表现了儒家传统人本主义的三个方面：（1）仁作为人性；（2）仁作为美德；（3）仁作为爱。<sup>[16]</sup>

上述三个方面构成了仁的不可分割的整体。在这里，我们要特别强调以下几点。（1）三个方面在本质上是一体的，每一方面既与其他方面明显不同却又不能与其他方面相分离，都以不同的方式丰富了而不是偏离了作为儒家原则的仁。仁作为儒家传统的核心与灵魂、作为儒家学说的独一无二的基础，就具体表现为以上这三个方面；（2）从根本上来说，作为爱的仁比仁的人性和美德方面更能代表仁的本质特征，所以作为爱的仁是核心中的核心，灵魂中的灵魂；（3）探索仁的目的往往在于其实践方面而不是在其理论方面。要理解世界，我们必须博学、笃志、勤问、近思。然而，学习与实践的目的在于要使人们成为仁人（《论语·子

张》，第6章），而这只能通过不断地完善人性、认真地修养美德以及普遍地实际践行爱的方式才能实现。通过这些实践，人们不仅学到了有关自然法则与伦理规律的知识，而且还知道了如何去遵循这些法则。当一个人做到了这些，他就具备了成为“仁人”的条件。当一个人成了仁人，我们就可以在一定的条件下将其称为一个已经超越了短暂与有限王国、已经实现了其人之为人的价值并把自己与他人和整个宇宙统一为一体的人。当这一整合统一过程彻底完成后，仁人就会成为能够赞天地之化育、并能永恒地存在于天地之间的圣人。这就是儒家关于仁的学说所要达到的最终目标。

《四书》中对仁的论述被后儒们继承发展。在后儒那里，仁被看做儒家宇宙观、形而上学、哲学、政治学、教育学、伦理学、美学以及宗教的中心。为了解释阐述仁的含义及其功能，人们写了数以百计的书、文章和注释。尽管这其中也有许多都对于讨论儒家的仁不无价值，但是，从方法论角度看，儒家信徒中对于仁的理解做出独特贡献的是三个大儒，即汉朝的董仲舒、宋朝的朱熹与明朝的王阳明。他们系统地提出了自己关于仁的学说，其对于仁的解释反映了他们对于儒家世界观的独特理解。

作为秦朝政治高压及其秦末混乱状态的必然结果，西汉的儒家学者所面临的是一个在政治思想领域为法家、阴阳五行学派与黄老学说所控制的社会。儒家必须适应这种新的环境。在这样的背景下，儒家传统中的神秘主义倾向得到促进和发展。儒家在这一时期的典型特点表现在以神秘的语言所夸大的天人合一学说中，因为天人合一可以把儒家的伦理思想与阴阳概念、五行学说以及变易概念等等都整合到一个学说体系之中。这一理论的代表人物就是汉代的大儒——董仲舒（公元前179—前104?）。董仲舒一方面发展了古典儒学中的神秘与宗教的内容，另一方面又用阴阳与五行等术语去解释这些内容。这样，他以一种史无前例的



方式把宗教、政治、历史、伦理与哲学糅合成了一个统一的体系。在他的宇宙观中，天、地与人合而为一是基础，而阴阳的相互作用是动力、金、木、水、火、土五种元素的相生相克是运动的法则。董仲舒还进一步发展了宗教哲学。董仲舒的这一宗教哲学起始于天人相符、天人感应。天在这里被视为神圣的秩序或拟人化的“上帝”，人们如果不遵守天命，上天就会撤消其赋予人的权利，而一旦上天撤回天命，地上的王朝或早或迟就会土崩瓦解。运用天人一致的思想，董仲舒证明了他关于人的一个基本观点，即人性，人的肉体特征和道德意识都是来自上天：“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。”<sup>[17]</sup>董仲舒宣扬儒家伦理思想，要求人必须以上天的美德为榜样来塑造自己。天的美德就是诸如仁、义、礼、智等等，而他认为这些德行都是最初由天的意志以及天的演变所产生的。现代学者中很少有人注意到董仲舒对于仁所做出的探讨。但是，董仲舒对于儒家的仁学的贡献是巨大的。这种贡献主要表现在两个方面。首先，在其探索人与天合一的过程中他把仁与这个世界的创造者天联系起来；其次，他确定并把仁解释为“仁者所以爱人类也”（《春秋繁露·必仁且智》）。

董仲舒同意孟子关于不仅要从人类行为的角度理解仁，而且要从天人合一的角度理解仁的看法。他认为，人与万物来自同一个根源：从这个本原或者根源，万物得以产生，人类得以起源；而这个作为万物与人类产生的根源的东西就是天。由于人产生于这一根源又复归于这一根源，因此，人的本质、行为与德行都是由天预先注定的。“为生不能为人，为人者天也，人之人本于天。天亦人之曾祖父也。”<sup>[18]</sup>天，作为人类的创造者，不仅生产出了人的身体，而且创造了人类精神以及人类社会生活的准则。由此类推，仁就成了天的意志或者天的运行的直接产物。天在董仲舒那里具有两种意义：与仁统一且关怀人间事物的宇宙创造者、指

挥者或统治者；能够充分显示仁的慈善与仁爱、决定人与万物之生的精神力量。作为创造者与指挥者而言，天就是仁，在其生养宇宙万物的过程中、在其对人的经久不衰的关怀中，天充分展现了仁爱的美德。天决定了仁乃是人的本质：“天之为人性命，使行仁义而羞可耻，非若鸟兽然，苟为生，苟为利而已。”<sup>[19]</sup>作为宇宙的力量，天是仁的源泉。人与天的统一与相符是显而易见的。在天有阴阳（两种宇宙动力），在人则有其性与情。我们可以从仁这一美德中发现人性的外向表现，而表现在人们感情中的贪婪本质则主要得自于阴。在这个意义上，他实际上是把仁与宇宙中的阳或其在人性中的体现相联系。由于他认为仁来源于宇宙根源且根植于人性之中，董仲舒就将仁视为宇宙本质的体现，在统一人类王国与宇宙世界的过程中起着一种意义深远的作用。

在天的意志支配下及运作过程的创造性影响力中，人的生命可以直接变成仁。当然，人类或许由于他们不完备的智能与不完善的道德可能无法加入对天的影响过程，只有圣贤才能把万事万物归结为“一”，从而与天这惟一的源泉联系起来。为了教导人们如何调整各种社会关系，如何与其起源相协调，圣人或圣王系统地阐述了仁与义等美德，并把他们纳入自我修养与社会生活的实践准则。通过积极地从事群体活动、进行个体道德修养，人把仁这一普遍原则内化成为自己的特殊美德。无论是作为原则还是作为美德，仁只能存在于爱人而不是爱自己之中：“人不被其爱，虽厚自爱，不予为仁……仁者，爱人之名也”。陈荣捷在评论这句话时这样说：“过去的哲学家也有把仁理解为爱的观点，……但对他们来说，爱只是几种可能意义中的一种，但是在董仲舒那儿，爱却是仁的最典型意义。这种解释是所有汉朝儒家学者的特征，而董仲舒是第一个作这样解释的人。”<sup>[20]</sup>从孔子把仁确定为爱人（《论语·颜渊》22章），到孟子坚持仁人无不爱（《孟子·尽心上》46章），再到董仲舒旗帜鲜明地把仁解释成爱

他人而不是爱自己，我们可以清楚地看到儒家传统是在人际关系中来定义仁的功能与含义的。

朱熹（1130-1200）是伟大的新一代的儒家代表，其最大的贡献就是把儒家传统中的理性主义学派引向完全成熟。他同时也是自孔孟以来儒学历史上最伟大的思想家。作为儒家思想的集大成者，朱熹创立了最具有包容性、理论程度最高的理论体系，这一理论体系直到20世纪一直在儒家世界中占据统治地位。在建立其以太极、理、气为基础的集儒家传统学说之大成的理论体系的同时，朱熹也极力将儒学中的仁的学说系统化，对他来说，“仁的概念非常明显的比那些太极之类的其他哲学范畴更为重要”。<sup>[21]</sup>

朱熹反对当时流行的某些关于仁的理论。在这种流行的理论中，仁只意味着“与万物为一体”或只是一种意识状态。与这种流行观点不同，朱熹特别强调指出仁不仅是一种意识状态，更是一种具有创造性与整合力的实践的力量。对朱熹而言，人之仁得自于天地之心，而天地之心是产生万物的根源。天地之心具有四种道德品性：生成、繁荣、推进及稳定。在这四种品性中，生成力将其他三种合而为一并支配它们的运作方式。这四种特性在人心变成仁、义、礼、智四种美德。相应地，作为天地之心的生成力的仁中包含有这些德行的所有功能。在仁中，我们既可以看到人心的美德也可以看到天地之心的美德。仁之美德主要表现在其“生生”的活动中。所有的美德都像种子，只有仁才使得种子发芽生长成为可能。正因为仁是生长心，所以才被看成是所有其他道德品质与德行的根与源泉。与孔孟一样，朱熹也强调人必须通过有意识的活动来保护人之仁心，这是人的根本责任；而他所说的意识活动就是持敬恭谨其身，慎重认真于事，忠实诚信于人。他认为仁心的表现就是实践德行：孝顺父母、友悌兄长，助爱他人。朱子还进一步提出，仁不仅是心之德，而且是爱之

理。<sup>[22]</sup>作为“心之德”，仁渗透到善的行为、善的活动与善的意识状态等各个方面。作为爱之理，仁使天地不仅得以生成万物和人类，而且能够促使他们成长；仁还使人以爱心对待万事万物。在其注释的《论语》与《孟子》中，他一再强调，仁心就是爱心：仁的本质体现在爱中，只有通过爱仁才能得以实现。但是，作为爱的原则的仁并不只是普通的爱，而是像植物的根以及水的源泉一样，是所有形式的爱的源泉，并表现在各种各样形式的爱中。所以，仁是爱之性而爱是仁之情，或者可以这样说，仁是爱的本质而爱是仁的功能。<sup>[23]</sup>

尽管朱熹既把仁看做是心之德，又把仁看做爱之理，但他更为强调仁之理的这一方面。由于“理”具有客观性，这样他对于仁的理解就与那些相信仁在本质上是心的主观性的理论观点相矛盾。对于后者来说，仁只存在于心中。这个心不仅仅是某个个体自己的心，而且是整个人类以至于整个宇宙的心。所以把仁定义为心就自然导致这样一种结论：仁就是要使自己与宇宙合一。程颢（1032 - 1077）认为，仁人与天地万物为一体。程颐（1033 - 1107）则断定，仁人把宇宙、万物视为一体。<sup>[24]</sup>但是，以与天地万物为一体来定义仁的理论只是到了明代的王阳明（1472 - 1529）那儿，才最终获得了最精致的论证和强有力的辩护。王阳明认为，此心即彼心，人心即天地之心。不仅人心都是相同的，人心与宇宙之心也是相同的。这种万有共同的心就是仁。因为人与万物具有同样的心与相同的仁，所以他们能够合为一体。王阳明把仁与宇宙等为一体，这一论证与孟子所使用过的心理体验一脉相承。孟子认为，当看到一个幼儿即将落入井中时，任何人都都会感到震惊、怜悯与痛惜。王阳明论证说，这一事实证明人心之中的仁使其与该幼儿成为了一体。当听到鸟在屠刀下悲鸣、看到动物在屠夫面前发抖时，人们都会自然激发其不忍之心，“不忍”听、“不忍”看到它们的痛苦。王阳明认为，这一事实证明了仁

使得人能够与禽兽为一体，甚至当人看到植物被毁坏而不禁为之感到可惜时，这也同样证明了仁可以使人与植物为一体。更有甚者，当人们为砖石粉碎、破裂而感觉到难过时，这一事实证明了仁使得人们可以与砖石为一体。<sup>[25]</sup>万物在仁心中合为一体，仁心是我们的先天本性。心性之中自有明德，而明德存在于每一个人的心中。无论是伟人，还是小人，只要不为自私的欲望所掩盖，就都能表现出其德行。诸如贪婪、毁灭与杀戮等恶行都是由自私的欲望引起的，而自私的欲望是与仁之本心相违背的。然而，一旦人们通过减损这样的欲望的方式来修养品性，仁的美好品德与人之与生俱来的善良本性就会重新显现，因而也可以让人们重新实现与天、地、万事万物的统一。

像同时代的许多儒家学者一样，王阳明把仁看做是所有美德的源泉，看成是各种生命形式“生生不息”原则的表现。如果把仁比作生命之树的根，其他的美德不过是这棵树上的枝或者树苗。根是树的生命所在，因为根使树得以成长，先是生成树苗，然后是树干和树枝。这证实了仁是与万事万物为一体的观点，即要爱自己的同胞。这也同样证明了另一种观点，即要爱万事万物，人首先必须先爱自己的父母、兄弟与亲戚，这是仁生长的途径。<sup>[26]</sup>

通过对以上儒家关于仁的学说的三种解释，我们可以清楚地看到，儒家学者在三个层次上讨论了仁。在形而上学的层次上，仁被视为天地之理，这种宇宙原则既决定了人的成长与进化，也决定了万物万事的发展与演化。这一宇宙原则也许以一种精神形式来发挥作用，也许并不以一种精神形式来存在。无论以什么样的形式，仁学所强调的不是创造者与被创造者之间的关系，而是强调天地万物与人之间的统一与和谐，在这种统一与和谐中仁是基础与源泉。在心理层次上，仁被看成是人类意识的基本组成部分。全部世界具有共同的意识，而这一共同意识体现为普遍性的

原则。这一原则表现在人心中，现实化为人之本性。由于人人生而具有普遍性规则和人之本性，所以每一个人都是与其他人平等的。在伦理层次上，仁被看成是德行生活的根与源泉。作为生活之根与源泉，仁不仅为人的伦理道德提供了必要的原料，而且激励、推动着人的生命活动。从仁的观点来看，人因为具有仁的本性而完全可以过一种道德的生活。仁是人类道德生活的推动力，赋予人以道德追求的能力。从人的观点看，仁必须在人类生活与实践中才能得以贯彻践行。要过一种德性生活，人首先要保存与培养美德之根，要为促进仁的增长创造良好的环境和条件，而学习与实践则是做到所有这一切的必要方法和途径。

## 2. 基督教传统中的爱

就像仁是儒家学说的灵魂与中心主题一样，神爱，或者流行的译法——爱，也是基督教学说的灵魂。基督教徒的共同信仰就是：上帝是爱之神，耶稣基督是爱的具体体现。与此相适应，基督教则是一种爱的宗教。基督教神学与哲学就是围绕爱的观念建立起来的，许多著作都是以探索爱及其意义为内容的。就像约翰·麦奎利（John Macquarrie）在其《人性研究》中所说的那样：“基督教学者对于爱的探索与解释所达到的深度远远超过了任何其他宗教或世俗哲学”。<sup>[27]</sup>

在我们日常语言中，爱作为一个总体概念确实涵盖了人类生命活动的方方面面，既指我们对待他人的积极态度，也指我们成全其他事物的肯定性行为。在日常语言中，人们对宗教之爱与世俗之爱常常不加区别，对理智之爱与情感之爱的细微差异也不去留心。有人认为，在每一种爱的用法背后都能发现其丰富的历史，而在爱的每一种用法中，人们都能通过不同的方法理解基督教的信条。但事实是，在所有这些爱的用法中，只有一条对于基

基督教教义具有至关重要的意义，是神爱学说的基础。这一用法表明爱是上帝与人、人与人自己之间的特殊关系。按照基督教学说的理解，人与人的关系是以人与上帝的关系为基础的，是对人与上帝关系的补充与丰富。基督教学说中的爱的关系具体概括为一个字：神爱（Agape）。神爱是一种自我主动给予的爱，既可以是上帝对人之爱或人对上帝之爱，也可以是人对自己同胞之爱。无论这种爱的表现形式如何，它都必须是一种发自内心、出自灵魂的、具有主动给予性质的爱。<sup>[28]</sup>许多希腊词汇在含义上与英语词汇中的爱（Love）差不多，但每一个词汇都有其特定的内涵与起源。例如 phileo（友爱、热爱），这是关于爱或者亲情的最常用的词，但是这个词却通常只用于表示朋友之间的友谊之爱或者对于某一专门领域知识的热爱；stergo（敬爱、亲爱）的意思也是爱或亲亲之情，尤其是指父母与孩子之间相互的亲爱，但它也时常用于对统治者、保护神的爱，甚至有时指狗对于其主人的爱；Eros（恋爱、性爱）也表示爱，其含义起源于男女之间的渴望、热望与欲望，后来也包括对于完美、善与永恒不朽的寻找与追求；而 Agape（神爱）的意思较为宽广，其本质不是对于占有或占有财富的渴望，而是一个人为了他人而做出的慷慨举动。<sup>[29]</sup>从 Agape 的这一含义出发，《圣经》的作者与译者把神爱发展成了一个专门词汇用以表示上帝自发给予他的创造物的爱。尽管 Agape 偶尔也用于其他的含义，例如，在《雅歌》中表示男人对于女人的爱，且在约翰福音 21 章第 16-18 节中的用法几乎可以与友爱（Philia）互换使用，但在大多数场合，它都是用来表示人与上帝或人与自己同伴之间的关系。后来的基督教神学家在使用这一概念时对其的限定更为严格，使其含义仅仅指那种自发的、单向给予的爱。由于人们认为上帝只是给予而不需要任何东西作为条件，所以上帝就成了 Agape 的根源，并且认为只有上帝的爱才是纯粹的自我单向给予的爱。在对于上帝之爱的这种理

解的影响下，人的神爱也是单向性给予的而不具有自我追求的任何动机《哥林多前书》13)。由于基督教的爱是一种神爱，所以我们可以把神爱作为基督教学说的原则，并证明神爱是与普通形式的爱有区别的。人们一般意义上的爱或者是指个人私生活的爱或者指某种特殊的社会关系，但基督教神爱的首要意义是人与上帝的关系，人与人的关系只有以人与上帝的关系为基础才能获得神爱的意义。

基督教神学家们已经发表了无数的著作来对于基督徒之爱进行过描述、讨论和评论。但我们这一章主要集中在那些早期基督教大师们的原始教义，尤其是那些《圣经》中所包含的资料以及后来发展起来的基督教学说的各种代表理论。我们之所以这样做不仅仅是因为这样可以使我们的注意力更好的集中在直接把掌基督教最根本的价值观上，而且因为借助于这样一个有效的方式，我们可以直接将研究的重点放在基督教学说的核心内容上，避免受到各种各样的基督教教义阐释者们自己所创造的偏见的影响。如上所述，在基督教原始教义中，基督教之爱可以分为三个方面，而这三个方面与我们在第一章中所建构的三角形宗教关系出奇地一致。基督教爱的第一个方面是上帝对人的超越性怜悯，第二方面是人对于上帝的宗教虔诚，而第三方面则是人对于自己同类的伦理关怀。当我们为了方便起见说基督教的爱有三个方面时，我们一定要记住：就像我们在处理儒家仁的学说的三个层次时所强调的那样，在基督教主要流派的学说中，爱的三个方面是一体的，它们紧密联系、不可分割的。这一爱的理论坚决反对那些认为上帝对其创造物的神爱与人类对于上帝的诚信有区别、而与人们对于其邻人的爱是完全不同的观点。这三个方面中的每一个方面对于理解基督教徒的爱来说都是必要的，而同时任何一个方面都无法建构其基督教爱的学说的整体。为了把握基督教爱学说的丰富内容，我们必须对这三个方面的每一个方面都加以注



意。为了弄清既作为单一原则又作为三个方面统一体的真正的基督教爱的概念，我们将循着讨论儒家仁时相同的途径对其加以阐述——在这一章，我们首先要考察神爱的历史演变及其宗教功能；然后再在以下的三章中对神爱的三方面内容的具体表现分别加以讨论，那就是：（1）作为恩赐的神爱；在这里我们将主要讨论基督教爱学中的神学中心主义的内涵，即神爱首先被理解为上帝对人的关系；（2）作为人类对于上帝恩赐响应的的神爱；在这里我们将致力于考察人对于上帝呼唤的内化过程及其表现，以及人类动机与神性命令之间的对立统一关系；（3）作为爱邻人的爱；在这里，我们将通过个体对于他人——对朋友、陌生人以至敌人的态度与行为的考查，来探讨神爱的伦理应用。

在欧洲文化中，把爱提升为信仰的核心和诸德的灵魂并不是伴随基督教的诞生才开始的。在基督教时代来临很早以前，爱的概念就已经不仅在以色列人，而且在古希腊人中间得到了深入的探讨。他们创造了丰富多样的专门术语来表达他们对于爱、神爱和人类之爱的理解，来确定爱在其宗教传统中所扮演的角色。对于希伯来经典的深入研究提示了希伯来术语对于爱所蕴含的含义表达的多样性特点。当这一传统与希腊传统结合之后，起源于希腊文化的关于爱的多样含义又进一步丰富了以色列人关于爱的学说，由此而出现的关于爱的共有概念奠定了基督教所理解的爱的基础。<sup>[30]</sup>有的学者提出，这些不同的爱可能根源于那些最原始的，最根本的人类关系之一：男人与女人的关系中。尽管还没有足够的词源学证据支持这一观点，且在《旧约》典籍中对于性关系的提及是非常有限的，但是我们至少可以假定，在前基督教传统中，爱所涉及的，已经更多的是关于人与人的关系而不是人与物的关系了。正是从这一基本的用法出发，各种爱的含义才得以产生，并得到广泛的应用。

一些《旧约》学者把这些关于爱的术语的具体应用划分为两

大类，一类是世俗的爱，一类则是宗教的爱。在其世俗的意义上，爱表现为从性欲到个人依恋等多种形式。根据奎尔的(QUELL)观点，这一类型的爱在《旧约》中主要表现为三种基本的含义：两性之间的性吸引与性冲动；家庭关系、友谊与合法的交往关系；社会关系规范及其相应的法典。在其宗教的意义上，爱基本上属于上帝与其选民之间的神学关系。这种分类法并不是没有问题。世俗与宗教在许多宗教传统中很少能够区分清楚，在《旧约》文献中更是如此。因此，把那些两性之间与家庭关系中所包含的感情与行为从所谓的宗教感情与行为中排除出来是不恰当的。在每一种这样的所谓世俗之爱里或背后，都最终存在有某种宗教意义与宗教解释。从这一观点来看，我们可以像在探讨宗教研究一般方法时所做的那样，把《旧约》中爱的具体表现分为三种类型，即神学的爱、宗教的爱与伦理的爱。由于神性、宗教性与伦理性是同一宗教结构的三个不同方面，所以我们说在《旧约》和《新约》中的所使用的所有爱的概念，都具有某种宗教的本质。

《旧约》中所使用的爱在本质上是以神为中心的。无论人类之爱以什么形式出现，它总是从属于上帝之爱，只有以上帝之爱为基础才具有意义和价值。作为上帝与人之间的上下关系，爱沿着两个方向运动：上帝爱人和人爱上帝。但是，上帝爱人这种自上而下的运动先于人爱上帝这种自下而上的运动。无论是在上帝对其子民的盟约里，还是在子民对造物主的信仰中，强调的重点总是更多地放在自上而下的爱上，而人对上帝之爱只是上帝对人之爱的延伸或派生（《申命记》10:14-16）。《旧约》中关于对由上帝产生的向下运动的爱的基本特点是，上帝之爱首先是赋予人民的集合体（尤其是以色列族）的而不是给予某个个体之人的。惟一的例外是上帝之爱给予列王，如所罗门（《撒母耳》12:24，《尼希米记》13:26）。但是，这里所说的王与其说是单个的人还

不如说是人民的代表。《旧约》中所说的上帝之爱是上帝与其选民的关系。如果有人试图在此之外发现上帝之爱的不同用法，那是徒劳的。<sup>[31]</sup>上帝之爱总是与神圣的盟约相联系，尽管《荷西阿书》中确实存在有这样一种意图，即“首先拆解圣约的理论，以便使人们看清上帝之爱乃是圣约的基础，然后再以正义、审判、仁爱与信仰重新建立起人与上帝之间的契约。”<sup>[32]</sup>

当我们转向人之爱时，我们就会发现，爱是以两种运动形式展现出来的：向上的运动，这样爱之所指是全能的创造者上帝；平行的运动，即一个人对另一个人的爱。<sup>[33]</sup>《旧约》中并没有充分探讨人之所以必须爱上帝的原因。在创造理论与盟约理论中所发展的上帝对人之爱，被简单地当作了人之爱的根本原因。换句话说，人对于上帝之爱的根源和原因就在于上帝对人的爱。人爱上帝纯粹是人对上帝之爱的直接回应：人应该爱上帝因为上帝曾经爱他的祖先：上帝“爱你的祖先，以致拣选了你，而不拣选其他民族，作为他自己的子民。到今天，你仍然是他的选民。”（申命记 10:15）。从以色列宗族宗教的角度来看，这就是人必须对上帝回报的最充分理由。作为一种对于上帝爱的回应，人之爱就是“所有的与上帝交流行为的根本动机。爱上帝就意味着喜欢并且本能地追求上帝。从根本上说，那些爱上帝的人都是真正的虔诚的人，他们的信仰生命深深打上了独创性与真诚的印记：他们是为了上帝而去追求上帝的”。<sup>[34]</sup>上帝既用洋溢的爱创造了人类世界，同时也以爱的诫律要求每一个人，所以，人爱上帝首先是来自上帝的戒令：“你要以全部的心志、情感，和毅力爱上主——你的上帝”（《申命记》6:5）。既然爱是一种戒令，那么就存在这样一种可能性，即人们或许服从它或许不服从它；人们既可以全心全意地热爱上帝，也可以半心半意地爱上帝。这一点对于人与上帝的关系而言是至关重要的，至于这种关系到底如何，惟有上帝才知晓，才有权断定。

奎尔把《旧约》经典中所展现的人对于邻人之爱看成是一种纯粹的世俗之爱，这是不确切的。因为《旧约》里的邻人之爱不仅是伦理的，而且也具有某种重要的神学与宗教意义。首先，人对邻人之爱不仅仅是一种个人的感情，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。第二，人对人之爱既非基于纯粹的性欲，也非基于个人的爱好，而是基于一种普遍的意识。爱是人生特殊的、与人的灵魂同样重要的要素。第三，当这种爱在《利未记》(19:18)以邻人爱的形式提炼出来时，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。而是一种因上帝的戒令而产生的对于他人的热诚关心。因为作为一种世俗的感情，人也许不会爱自己的敌人；而作为一种法律的要求，人也许不会爱陌生人。但是，作为神的命令，爱就是要帮助陌生人、外国人，甚至自己的敌人。<sup>[35]</sup> 尽管对于陌生人、外国人及敌人的爱在《旧约》中还没有清楚地详加阐述与提倡，但它无疑为后来的基督教发展提供了一个美好的发展基础，因为正是在这一基础上，后来的基督教才得以把普遍的爱变成其伦理的核心。

上述是基督教之爱的起源与发展的背景。《福音书》的作者们有众多可用的词汇来说明“爱”的观念。然而，几乎在每一次涉及到上帝与人、耶稣对人之爱、以及人对耶稣与上帝之爱的时候，他们都不约而同地选用了“agape”（神爱）。上帝之爱为人类创造了新的现实，因此而赋予了人以彼此相爱的动机与力量。非常明显，耶稣既没有发明爱上帝的律命，也没有发明爱邻人的戒令，甚至黄金律也不是由耶稣首先使用的。<sup>[36]</sup> 耶稣继承了古老传统中有关上帝的神爱是所有其他形式爱的先决条件的思想，但在继承中他也以其独特的方式发展了《旧约》中关于上帝之爱的观念，使得怜悯与宽恕成为上帝之爱的核心内容。与《旧约》相

比,《新约》中的上帝之爱较少赋予人的群体而更多地赋予了人的个体;较少以个人的祖先为先决条件而是更多地以人们自己的生活与信仰为前提。<sup>[37]</sup>上帝之爱被理解成为上帝对于人类痛苦的怜悯与对于人类罪恶的原谅。尽管人总是不断地违背上帝的意志,人们还是坚信:一旦他们显示其对于上帝的爱与信仰,上帝还是会爱他们、原谅他们。当耶稣说一个女人的“从她所表示深厚的爱,证明她的许多罪都已经蒙赦免了”(路加福音7:47)时,他揭示了这种爱的绝对性与至高无上性:爱本身是人获得拯救的惟一条件。任何具有爱心的人都会得到拯救,因为爱心本身证明他或她具有对上帝的信仰。耶稣在更深的层次上和更多的方面探讨了人对于上帝及其邻人的爱的意义与价值。我们可以说,耶稣是第一个把爱上帝(《申命记》6:5)与爱邻人(《利未记》19:18)这两个诫命结合统一成为一体的人(《马可》12:28);作为这种统一结合的结果,上帝与人、人与上帝以及人与人这样的三重关系变成了一种关系,那就是爱的关系。我们也可以说,耶稣是第一个把爱说成是最重要戒令的人,其他的诫令只有在成为爱之诫命的一部分时,才能具有真正的意义。耶稣也是将爱作为“义”之最高标准的首创者。“义”曾在犹太宗教与政治结构中扮演过核心的角色。而耶稣的新学说则把“爱放在”“义”之上,认为只有从爱的角度我们才能理解义的内涵和外延。

在人对上帝的爱中,《新约》把爱解释为侍奉上帝或者像“奴隶”那样听命于上帝(《路加福音》17:7)、忠诚地服从上帝的命令、顺从上帝的统治,并把寻求扩展人类对上帝的信奉作为一个人生命中高于其他任何目的的目的(《马太福音》6:33)。由于世界的罪恶本性使人类对于上帝的爱与对于他人的爱的统一关系破裂,所以耶稣就把对于上帝的爱放了首位,为此甚至不惜以牺牲人类的亲情关系为代价:“因为我来,就是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏”(《马太福音》10:35)。也正

是在这个意义下，耶稣甚至认为，人对于天父的爱应该包含着人对于其生身父母的恨（《路加福音》14:26），对于上帝的爱就应该意味着放弃人们所拥有的一切或者所欲望的一切。一个爱财富与钱财的人是不可能爱上帝的，一个向往声誉的人同样也不可能竭尽其心热爱上帝。在强调了人爱上帝的重要性以后，耶稣又以自己与上帝的特殊关系为理由而把人之爱集中在自己身上。没有哪一种爱能比父亲对于儿子的爱更深，上帝对耶稣的爱就像父亲对自己惟一的儿子的爱一样。耶稣有时称自己为“人子”，是新纪元的开创者。因此，爱不爱耶稣就成了判断人们是否信仰上帝以及能否信仰未来天国的惟一标准。因为耶稣自己代表了新纪元，所以他要人们无条件地信仰他、依赖他：“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。不背着他的十字架跟从我的，也不配作我的门徒。（《马太福音》10:37-38）。

但是，爱耶稣并不是爱的惟一内涵。耶稣本人就把对于上帝的爱的内容加以扩展，使之也包含有对子他人的爱。“他人”这个词在这里不仅指组成过去的以色列人的那些人，即那些所谓的上帝选民，而且也指更为广泛的群体、甚至可能是指人类全体，尽管耶稣并没有明确地这样说。爱的目的是要救助那些为犹太社会所遗弃的穷人、病人和所谓的罪人。在耶稣那里，爱的普遍性在其宣布要爱人们的敌人时清楚地表现出来：“当耶稣要求人们爱自己的敌人的时候，他有意识地站在了与犹太传统对立的位置。”<sup>[38]</sup>尽管在《旧约》中，有很多场合都要求人们帮助自己的敌人，但是，帮助毕竟不等于爱，爱与帮助也并不是完全一致的。人们可以帮助自己的敌人但并不爱他，但是当人们爱自己的敌人时就必须帮助他。耶稣的所谓特殊使命——为上帝的新的王国的来临作准备——使其必须与犹太传统的旧观念决裂。伴随着新的王国的降临，对于人们爱敌人的奖赏就可以变成现实，而上

帝通过耶稣来拯救所有人类的宏愿则直接激发了人们爱自己敌人的善良动机。

如果我们说是耶稣第一次把爱等同于基督徒信仰的核心，等同于“圣灵”的话，那么我们就必须说，是保罗与约翰发展与深化了这一思想，使其成为基督教教义的基本内容。在保罗和约翰的神学体系中，基督教爱的学说发展成熟了。这种成熟性首先是通过论证上帝之爱、耶稣之爱与选民之爱之间的统一为标志的。上帝的恩赐在其对人类之爱中，在其送自己的儿子耶稣基督，到这个罪恶的世界拯救人类的行为中得到了完美的展现，并在耶稣献身的十字架上达到了巅峰。对于保罗而言，这种爱是针对所有愿意追随耶稣基督的人而言的。这种爱具有无穷的感化力，可以创造出一代新人。新人具有完全的自由意志，因而能够自然响应上帝的爱。在上帝与人类的爱关系中，上帝总是爱之源泉与发动者。所有的形式的爱都从上帝那里产生的，所有形式的人类之爱都是对上帝之爱的响应。对于上帝的信仰直接来源于他的爱，而上帝的爱就在于耶稣基督——世界之主（《罗马书》8:39）之中。保罗从爱的概念中来解释传统的“法”的观念：爱就是法的实践。上帝的精神就是爱的精神，圣灵就是爱，因为爱是惟一能创造新世纪的生命的力量（《哥林多后书》3:6）。爱是基督教信仰三个重要组成部分（信、爱与希望）的中心，是它们的灵魂。<sup>[39]</sup>在信仰、爱与希望中，最伟大的就是爱，爱确实既高于信仰也高于希望。换句话说，信仰、爱与希望实际上是一个东西。信仰与希望只是对于爱的不同解释而已。信仰只有借助爱才有意义，而对于上帝的信仰只有在爱中才能表现出来，才能得以实现。我们之所以对未来抱有希望，也只是因为爱的缘故。保罗认为爱是圣灵所结出的最大硕果，因此他把圣灵（pneuma）与爱（agape）同等看待、两者并重（《加拉太书》5:22），把爱视为推动基督教社会的力量。人类对上帝的爱只能在对人们自己的邻居

之爱中才能表现自己。像耶稣一样，保罗也强调邻居之爱的传统，只不过把这种爱建立在新的对耶稣基督的信仰基础上。因为保罗希望新时代马上来临，于是他把对邻居的爱与基督教社会内部的兄弟之爱相等同：为新基督教团体成员们服务可以是人类个体成为“被爱者”和“兄弟。”<sup>[40]</sup>把邻居之爱等同于兄弟之爱的结果，就像拿“兄弟”去指称每一个人一样，邻居之爱的范围或许也可以说是被拓宽了。但是，就像“兄弟”的内涵也可以不包括那些还没有听到上帝的声音，或者还没有信仰基督教的人一样，邻居之爱也可以从狭窄的范围上去被理解。

与保罗相比。约翰更为强调爱的宗教功能，经常以“爱”为演讲和写作的主题以唤起听众或读者们的响应。在约翰那里，“神爱”（agape）经常以绝对的形式出现；约翰经常把“神爱”作为一个不带定冠词的名词，或者一个没有对象的动词来使用。爱由此成为贯穿整个基督教学说的主线以及基督教信仰的基础：上帝是爱，耶稣基督是爱，对于上帝与基督的信仰也是爱。约翰强调耶稣之死的拯救意义，耶稣的死亡集中表现了伟大的上帝之爱；并且通过耶稣之死，上帝的爱照耀到每一个人的心房。在《约翰书》那里，爱首先或本质上是一种自上而下的运动：爱沿着从天父上帝到天子基督，再从天子基督扩展到整个世界。作为这种爱的接受者，人类应该以上帝的爱作为塑造自己的模型，应该以兄弟之爱来对待他人：“我们应当彼此相爱；因为爱从上帝那里来。凡有爱心的，都由神而生，并且会知晓上帝。没有爱心的，就无法认识上帝，因为上帝就是爱。”（《约翰前书》4:7-8）在兄弟之爱中，上帝的爱得到了最后的完成和实现。由于约翰特别强调从上帝到耶稣基督再到整个世界的这种向下的运动，所以，他比其他福音书的作者更为强调把爱作为一种诫律。爱的诫律包含着所有的其他诫律。去爱就是去服从上帝的命令；通过爱，人们才能获得永恒与不朽：“因为我们爱兄弟，就晓得我们



已经出死入生了。”（《约翰前书》，3:14）

自从新约圣经时代以来，在众多的基督教思想派别中，有许多学派把注意力集中于探索基督教爱的作用和价值上，并以此来解释基督教的其他学说和观念。在这些探讨中，有些学派侧重于爱的这一方面，而另外一些学派则更侧重于爱的那一方面，从而表明基督教爱的理论中也存在有显著的不同。根据丹尼尔·戴·威廉斯（Daniel Day Williams）的说法，这些众多的关于基督教爱的解释可以分为三种主要类型：奥古斯丁型、弗兰西斯型与宗教改革型，而这其中的每一种类型在现代基督教神学家那里又都得到了各种各样的论证与发展。

“圣奥古斯丁在早期基督教的发展的关键时刻系统阐述了爱的观念，而他的观点在一定方式上对西方后来所有的基督教思想都起了一种先导作用。”<sup>[41]</sup>圣奥古斯丁对基督教爱之学说所做的贡献之一是他把基督教学说与新柏拉图主义哲学相融合，建立起了一种永恒的爱三位一体：圣父是爱，圣子是爱，圣父与圣子统一于爱的圣灵之中。人类可以在上帝的爱以及人类对于上帝的爱中发现爱并得以安息。在上帝心中，万事万物都以他们在上帝心中的样式为基础。上帝是终极的善，是自满充足、不变而绝对的，这一点与其他的任何事物都不一样，那些事物，无论其表现形式如何，都是较小的、不充足、易变而从属的。人类对于他人之爱的意义与动机只能在对于上帝的爱中才能找到，因为我们之所以必须要爱他们并不是因为他们的缘故而是因为上帝的缘故。人类之爱是上帝之爱的反射并且只有在上帝的爱中才能得以完美。但是，人类天生意志薄弱，虽然有知道永恒的能力却无法把握永恒。因此，不安、好奇、焦虑总是使得人们偏离对上帝的爱，专注于那些能够给予他们片刻舒适的较小的事情。这样，人们对于神的爱就为对俗世的爱所取代。在寻找短暂满足的过程中，人类时常忘记寻找永恒的幸福。从他自己的亲身体会中，奥

古斯丁确信我们有必要把爱上帝与爱世界之间做一区别以便追求前者而抵制后者的诱惑。在区分二者的过程中，奥古斯丁对于“爱”的解释近似于这样一种说法：“爱上帝就是不去爱任何易变的东西。因此，他把一种对世俗之物的禁欲主义态度引入基督教神学之中。这一禁欲主义深深影响了后来基督教爱的学说的全部发展过程。”<sup>[42]</sup>

奥古斯丁关于爱的学说的第二个特点是，他认为人类爱的各种形式并非完全平等，他们之间存在着等级。在爱的等级中，对于上帝的爱是最高的爱，而其他形式的爱如性爱等等，不仅层次较低而且价值很小。因此，为了升华人类之爱，我们必须把所有其他形式的人类之爱转化成为对于上帝的爱。尽管奥古斯丁同意古希腊有关节制、刚毅、正义以及谨慎等美德对于人类社会是非常重要的，但是他还是坚持要把这些美德放在爱的关系中去理解，认为所有的美德实际上不过是爱的不同形式而已：“节制是完全献身于所爱事物的那种爱；刚毅是为了所爱而准备承受一切的那种爱；正义是只为所爱之客体服务，并因此实施正当统治的爱；谨慎则是用睿智区分什么阻碍爱而什么帮助实现爱的那种爱”。<sup>[43]</sup>这些爱的形式之所以是美德，因为他们都指向着上帝自己。然而，由于人类的恶劣本性，他们并非总是能够经常只是爱上帝，也不是所有的人都准备把他们的爱献给上帝。相反的，他们更习惯于爱自己，爱那些能够马上给他们带来利益的东西。对于那些把爱优先给予自己的人来说，爱之所以被赞扬与欣赏是因为它的自爱本性。人类本性的这种二元性产生出两种不同的人：一种人生活在上帝之城且除了爱上帝之外什么也不爱；另外一种人则生活在世俗之城，除了他们自己以外什么也不爱。幸运的是，从地上王国到天上王国的运动是上帝的意志，上帝将推动人类离开他们的世俗王国而上升到天上王国，而宗教组织、社会协议、禁欲主义与道德等手段也可以帮助人们实现这一目的。这就

为人类的未来留下了希望，因为人类的拯救不可能依靠人类自己，而必须依赖上帝的意志和帮助。

根据威廉姆斯（Williams）的说法，第二种类型的基督教之爱，是由阿西西（Assisi）的圣弗兰西斯（St Francis）所阐述的。圣弗兰西斯关于爱的学说派生于他的以下思想，即拯救不是一个可以立即实现的过程；对于上帝爱的真正回应不能只是空话或者激情等诸如此类的东西。为了回报上帝对于自己的爱，人类必须通过建立一种个体亲身与耶稣圣灵结合的方式向上帝贡献自己的谦恭侍奉。这样的爱在本质上具有一种激进的自由精神，有冲破现有的社会体制、伦理秩序与个体之间的关系的意向<sup>[44]</sup>。因此，爱就意味着放弃个人所拥有的一切，包括其社会责任，到寺院里过一种僧侣生活；或者像弗兰西斯所指出的那样：“为了爱，我已经彻底放弃了这个世界和我自己。”<sup>[45]</sup>为了证明一个人愿意生活在这样一种无保留的平等与爱的意愿中，人们首先要做的第一件事就是必须把他所拥有的东西全部卖掉并分给穷人。除了必要的食物与工具之外拥有任何东西都被看成是“罪恶”，是对爱的精神的背离。相反，作为放弃个人所拥有的一切的行为的回报，我们获得了爱的品质：善良、仁慈、宽容与忏悔。爱本质上是上帝赋予人的品性，爱与普通的知识毫无关系。仅凭学习，我们是无法获得爱的。相反，知识的积累时常导致骄傲，而骄傲是最深重的罪孽，是阻碍一个人接近基督之爱的东西，而基督之爱是所有一切形式的爱的源泉。<sup>[46]</sup>

基督教爱的第三种类型是由新教改革派神学家们，尤其是路德（Luther）与加尔文（Calvin）所阐述的，他们“把上帝之爱理解为恩赐，理解为上帝对人类的宽恕，而不是把它理解为一种存在于人身上、直接可以在人之间实现的精神”。<sup>[47]</sup>这一学说从信仰的角度来解释爱，其理论基础是人自己对于消除自己的罪孽无能为力的信念，是来自于上帝的爱是人类生存和获得拯救的惟

一希望的信念。只有在对于上帝慈悲的信仰中，人才具有被解救的希望。如果人信仰上帝与基督，那么人自身就会充满爱并能体验到被爱与爱的真实性。如果没有信仰，人对于基督之爱就会一无所知而只知自爱；而自爱是与基督自己主动给予的爱完全相反的。人的爱只有在上帝的爱中才具有意义，而上帝的爱是指向每一个人类个体的。在人类个体与上帝的爱之间不需要有任何中介；无论是教会还是牧师都不能充当个人与上帝之爱的中间人。一个人是否能天恩及身，不是由这些媒介所决定，而只能由个人与耶稣基督的直接交流来决定。从上帝的爱中，人们可以获得爱上帝、爱耶稣基督及其爱邻人所需要的一切东西。这种爱不仅可以在一个人侍奉上帝及为他人服务之中得到实现，而且也能够在一个人的日常工作中得到实现。基督教传统的改革大致相当于儒家传统中的宋—明新儒家的兴起，其相似性主要表现在以下方面：首先，两者都企图接承、扬弃已达数千年的传统，改革旧传统中的某些方面；其次，二者又都并不完全抛弃固有的传统，而是通过重新强调经典学说中的某一方面来对原有传统做出新的解释。例如，当宗教改革家们强调在神学中人们自己必须依赖圣经为信仰源泉时，其态度与宋明理学的理性主义思想家大致相似。宋—明理学家坚持认为，学习（儒家学说经典）是我们知晓圣贤之道的惟一途径。当某些宗教改革家们谴责天主教会对待拯救的态度而坚持人类拯救只能依靠信仰而不是依靠工作时，他们对待拯救的态度与宋明心学理想主义学派是相类似的。心学认为，“心”来自上天的赋予，圣人之心与普通人心并没有什么两样；向内的反省而不是向外的探索（无论是学习典籍还是增进一般知识）才是达到这一理想的惟一途径。当然，在作这样的比较时，我们必须时时记住，宋—明理学和心学与基督教宗教改革之间存在着根本的差异，尤其是他们关于神—人关系的基本观点是迥然不同的。尽管两者都论及信念也都探讨达到理想的途径，但他们

对于信念与理想的理解却大不相同，一个属于以神为中心的信仰，另一个则属于人本主义的追求。

基督教关于爱的学说在现代社会仍继续得到不断地探索；无论在其神学、宗教或者伦理学方面，不同的学者都提出过许多不同的观点。然而，无论对基督教爱的旧的解释还是新的解释都具有某些特定的基本特征，这些基本特征使基督教之爱与其他形式的爱比如其他宗教与传统对爱的理解相区别：按照基督教的理解，在上帝与人类的关系中，上帝的爱具有优先性和决定作用，而人类之爱只是对于上帝之爱的回应；在人与人的关系中，根本的是来自于上帝命令的爱以及被耶稣基督所亲身证明的爱。这些基本内容决定了基督教神爱的神学导向，也同时渗透到了基督教学说的各个部分。

### 3. 两种传统之间的相似点

通过我们以上的讨论，我们可以清楚地看到仁在儒教传统中所起的主导作用与神爱在基督教传统中的重要作用是相似的。二者都是贯穿由多种理论组成又有多种实践表现的复杂系统的中心主题。二者都是指导或构成各自形而上学学说及其伦理应用各个方面的基本规则。当二者表现为德行时，他们都并非一般的美德，而是赋予人类之善以意义的德行一般、是使各种各样美德和谐为一体的理想。尽管表现形式不同，二者的目的都是调和人类与超越的关系，因而为人类自己的超越铺平道路。正因为如此，儒教经常被称为是以仁为中心的仁学，而基督教则被称为是以爱为灵魂的爱的宗教。

无论是仁还是爱都不是一个简单的概念。根据陈荣捷的说法，历史上所出现的主要仁说共有十三种之多。仁的含义既体现在“仁即人”的陈述中，也表现在“仁者爱也”的所谓定义上，

仁所指的可以是宇宙世界的宏观原则，也可以是人心中的微观实在。尽管仁的含义多种多样，在所有这些含义之间存在着一种内在的和谐。儒教徒所关注的问题不是这一和谐是否存在，而是怎样来提炼各种仁说的精义从而为仁确定一个普遍的定义。我们认为，各种各样的仁说之间的和谐统一是由仁本身的涵括性所决定的：仁既是儒教传统的根本原则，又体现为三种具体形式，即人、德与爱。仁与“人”、“德”和“爱”构成了一个和谐的统一体。儒教传统原则的这三个方面紧密相联、密切相关，现实中很难把它们相互分离。与儒家教传统的仁相比，基督教传统中所讨论的神爱（agape）较具有一贯性，即爱始终是基督教基本原则的不变内涵。基督教学说与实践，信念与仪式，都基于其对于爱的理解；这些理论与实践的目的是“张扬爱、实现爱”。“Agape”在基督教神学中具有统一的含义，但这并不意味着它的使用方式和方法只有一种。事实上，不同时代的不同作者常常强调“agape”的不同方面，其复杂多样的程度与儒家学说中对于仁的解释之纷繁如出一辙。有些人强调爱的神性，另一些人则强调爱的人性方面，从而更多地把爱看成是一种人之爱而不是神之爱。人之爱自始至终都是基督教爱说的重要组成部分。但是，在如何解释人之爱时又出现各种各样的差异。人之爱在某种情况下乃是一种本能的反应，而在另外一种情况下或许是深思熟虑的响应。基督教关于“agape”的理论众多，但这些理论无论作为是人之爱还是作为神之爱大都涉及到爱的本性、功能及用法。这些理论从不同的角度阐述了基督教徒关于存在的超越性，关于人爱与神爱之间的关系以及在人类超越中爱所扮演的角色等等方面。

就人类存在而言，仁和爱都与善紧密相关。基督教徒宣称爱是人类美德的源泉，为具体形式的道德善提供基础。这一学说与儒教作为道德与美德基础的仁的学说遥相呼应，所不同的是，有关这一基础功能的人本主义含义在儒教那里被尽可能的加以强

调，而在基督教中则正相反，爱与善的神学价值被提到了至高无上的境地。孔子认为，仁不仅是所有形式的人类美德中最高的美德，而且是人类存在不可或缺的本质特性。儒教理想是成为一个完善的人。所以，做人就要拥有仁。如果人们只服从社会规范、遵守道德准则却忘记了最重要的事情就是在心中有仁，那么这个人就根本不可能成为儒教中所规定的人。无论是丰富的礼仪知识还是对音乐的良好理解都不能使一个人获得“仁”的称号。根据正统的儒教传统学说，尽管人们达到完美的能力已经先天地存在于他们的现实存在之中，但是人的现实存在并不是他们应该的那个样子。人的“应该的样子”就是作一个仁人，一个生活、活动于人类环境中的超越的人。为了从人的现实存在达到人的应该存在，或者说从人的表面存在达到人的本质存在，再或者说从人的短暂存在达到人的超越存在，我们必须进行自我修养。但是，自我修养并不是要在人类存在之上寻找理想，也不是纯粹的心理沉思。一方面，修养就像挖掘或者钻井的工作，挖掘的越深，就会越接近一个人真正的自我。只有深入到人之本性的最深层次，我们才能完满实现我们本性中的仁。另外一方面，完善人性的修养必须在社会中得到实践，人们履行作为家庭成员的责任、履行作为集体成员、人类成员的义务都是修养的实践方式。

基督教的论证逻辑与此相同。基督教认为，爱不仅高于所有的好态度与好行为，而且是一个人走向永恒的惟一道路，这正像保罗曾经宣称那样：

我若能说万人的方言，能说天使的话语，却没有爱，那么我也只是个鸣的锣，响的钹一般。我若有先知的讲道之能，也明白各样的奥秘，具有各样的知识；而且有全备的信，所以能够移山填海，但若没有爱，我就什么都不是。我若把我所有的一切都给予穷人，又舍己

而置身于火焰之中，若没有爱，仍然与我毫无益处。  
(《哥林多前书》13:1-3)

在这一段话中我们可以确认基督教之爱共有三个特点，并且是所有基督教著作都一直强调的，不管这种强调是明确的亦或是不明确的。第一，爱并不只是消极的回应，而是由上帝植于人心、耶稣基督通过自己的生与死再一次植于人心的精神。没有这一精神，人就不可能对上帝的命令给予恰当的响应。第二，人的本质特性与其说是信，不如说是爱。信能够成长与发生作用的惟一原因就在于信植根于爱之中并为爱所支持。第三，爱并不等于外在行为中的利他——放弃自己的财产去帮助他人，也不等于禁欲实践——放弃自己的肉体欲望甚至放弃自己的肉体。爱的含义比这一切都广。爱更多的是表现在内心深处而不是仅仅表现在行为之中。一方面这些特点很清楚地表明基督教爱的学说与儒家仁说具有很大的相似性，因为在儒家学说中仁首先是仁慈然后才是行善。另一方面，基督教爱说的典型特征也使其得以与儒家的仁说区别开来。对基督教徒来说，爱来源于神而不是产生于人性；但对儒家学者而言，由于仁与人本性浑然一体，所以人的任何行为与实践——尽管还没能够使人们达到最终的理想状态——都是人达到理想的过程的一部分。对一个基督教徒而言，除非人完全沐浴于神爱之中，否则“悟道”、实现任何理想等等都是一句空话。这是因为人类的原罪使得人已经脱离了神爱，人必须依赖上帝、基督才能重新回到神爱之中。当然，有些人也可以争辩说圣灵就是一种存在并活动于人类本性的爱，人性之爱是以上帝之爱为模本创造出来的，并不会因为原罪而完全败坏。在这个意义上，他们也许会得出结论说人具有在自己的本性之内追求理想的能力。

仁与爱两者都是具有创造性的，都是积极地创造并渗透于其



他德行的活动。爱的创造性根源于上帝的创造与恩赐。在基督教中，谈论爱就等于谈论上帝，因为没有上帝与上帝的创造，将不会有任何爱。当然，上帝的创造并不仅仅在过去，上帝也还在创造过程中，通过耶稣的献身在继续不断地创造人类的美德。人类的完善应该只有在社会共同体与普遍的善中才能实现。神爱可以体现在人际关系中。所有的人际关系都是按照上帝的法律所规定的生活方式，所以是上帝恩赐的律令。但是，上帝的法律并不仅仅是约束人以避免做错事的种种规则，基督教所理解的上帝之法更多地是为了鼓励而不是为了惩罚。上帝之爱表达了使人类得以繁荣昌盛的意愿。儒教以不同的方式论述了仁的创造性。仁的创造性在于人性之中，以天人合一为基础。在儒教中，谈论仁就是谈论人。没有人性，没有人与天的合一，就不会有仁。人性不是一种静止的状态而是一种动态的创造，天人合一也不是一种静态的平衡而是一种不断进行的创造性努力。这种创造性的天人合一是由人主动争取的，是在人与人之间、人与集体之间以及人与万物之间的适当关系中实现的。所有的这些关系都由于仁的存在而得以适宜的调整，同时仁也积极地参与到这些关系之中。通过培养仁德，人性中潜在的善得以实现和完成，仁德不仅呈现在人的内心深处而且也表现在社会生活的方方面面。为了把天生的美德表现出来，儒教强调学习在实现人性中的潜在美德的重要性，要求人们学而不倦。根据《大学》的说法，这一学习过程共包括八个步骤：格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

仁与爱两者都是最基本的概念。在儒教中，人道与美德被提升与精炼成为宇宙之爱的基本原则，通过这一基本原则儒教信徒们在现实中寻求超越。儒教徒大都认为爱是仁的所有含义的核心，是万事万物的灵魂，也是儒教世界的凝聚力之所在。在基督教中，爱首先是通过上帝的恩赐之光加以启示的，上帝之爱是其

他所有形式爱的原型与源泉。基督教神学家认为人类爱的源泉与意义只有在上帝的爱中才能发现，上帝的爱是所有基督教义的主题，是所有基督教会存在的根据。

就人类之爱而言，我们发现在基督教和儒教中用来表达爱的概念的词汇各种各样。但是，在选择这些词汇用语时，它们却采取了某种相似的方法。在表示一种特殊的此一个与彼一个（无论是人还是精神存在）的尊敬与关怀关系时，儒教使用仁这一术语，而基督教徒则使用神爱“agape”这一词汇，而在这两个术语中，功利的考虑都被降到了最低限度。儒教中的爱与基督教经典中的菲力亚（Philia）则通常用来表示一般的对于他人的友爱的感情，尤其侧重于友好、互相关心的方面；儒家学说的“亲”与基督教经典中的斯多葛（storge）二者通常都用于“爱，尤其是父母对于子女的爱或者子女对于父母的爱的感情”这种意义上；而儒家学说中的“色”与基督教的厄洛斯（eros）却通常用以表示与性相关的爱的方面。可见，用哪一个词来表示爱的哪一种含义都是有明确而细致的规定，这一点在二者的经典著作中都表现得十分明显。由于尊敬与慈善的界定来自爱的一方而不是来自被爱的一方，侧重爱的给予而不是爱的接受，所以，仁与“agape”能够很容易地成为具有普遍应用特性的词语。由于爱怜与喜欢存在于家庭之中、朋友之间，所以爱与“菲力亚”、亲与“斯多葛”较多地用于家庭和社会关系上，指这些共同体的成员之间的感情关系。当涉及到性爱时，“色”与“厄洛斯”大都被排除在“爱”之外，因为儒教和基督教都认为真正的“爱”是不包含性的内涵的。<sup>[48]</sup>儒家和基督教关于爱的学说还有另外一点相同，那就是在儒教中仁并不排斥亲与爱而是将它们包容在自身之中，把它们作为构成人类关系的因素或者仁的实现的有效方式；同样，基督教的爱既不排斥菲力亚，也不否定斯多葛。如果我们坚持只能在其纯粹形式下研究仁与爱，而把友爱与家庭之爱的有

关因素排除在“仁”与“爱”之外的话，那么，我们的研究就不可能符合实际，这样的研究结果也不会与儒教的仁与基督教的爱相一致。

与上述的这些要素不同，性爱在儒教的仁学中没有任何位置，而在基督教爱的学说中更是毫无地位。在孔子那里，仁作为美德，是与性爱的本性相反的。他遗憾地感叹说，很少有人以追求性爱的快乐那样的热情去追求美德。一个道德高尚的人，应该时刻警惕性爱的诱惑。在基督教中，神爱本身就排斥性爱的所有构成因素。与儒教使用的方法一样，它教导人们必须坚决反对从性爱的角度来理解和解释神爱。无论是把神爱作为一种理想来认识，还是把神爱作为一种实践原则来贯彻，人们都必须做到不为色性所诱惑和动摇。神爱与性爱之间的这种对抗与斗争在许多基督教著作中得到了突出的表现，但是这一情况在基督教传统中却因为“厄洛斯”不仅具有性爱的意义而且也用于对于完美的神秘渴求而变得很为复杂。尤其是在柏拉图思想被引入基督教之后，柏拉图主义的著作中对厄洛斯一词的使用更加深了这一问题的复杂性。神爱与人类渴望所产生的爱之间的相互作用，使得基督教神学家对于这一课题进行了广泛而深刻的研究，集中探讨了诸如厄洛斯应包含在神爱之中还是排除在神爱之外等等一系列的问题。由此可以看出，厄洛斯在基督教爱的概念中所起的作用比“色”在儒家仁学中的作用要大得多。

厄洛斯与神爱之间的关系也引起了现代神学家们的极大兴趣。安德斯·尼格林（Anders Nygren）在这一问题上所作的研究，在西方世界最近几十年中一直占有主导地位。他的观点和理论既得到了众多神学家的支持，也为其他许多学者所反对。<sup>[49]</sup>尼格林立论根据是厄洛斯与神爱的矛盾，他断言存在着两种传统、两种类型的宗教，即厄洛斯宗教与神爱宗教。他关于这两种类型宗教之间对比的叙述使我们联想起我们自己关于儒教的仁与基督

教的神爱之间的对比，尽管他肯定不会赞成任何一种这样的比较。无论如何，认真研究一下尼格林的观点将有助于我们对儒教之仁与基督教之神爱之间区别的考察。

尼格林的论点开始于一神论世界与异教徒世界的不同。他相信这一区别产生了不同的爱的理想，在一神论的世界中神爱给人们带来拯救的希望，而在异教世界中厄洛斯则推动着人们追求普遍和永恒。在这两个概念的起源与早期发展中

彼此之毫无关系，因为它们的本性是完全对立的。然而，在后来的历史发展中，二者却混杂交织，以至于我们现在在讨论其中之一时很难不联系到另外一个。<sup>[50]</sup>

因此，尼格林的任务就是要找出他们之间交织的原因，然后再把他们恰当地区分开来，以便人们可以充分理解“他们是两种根本不同的宗教理想，是两种相互对立的生活态度，是对人类必然询问的有关生命的意义这样基本问题的两种回答”<sup>[51]</sup>。

对尼格林而言，厄洛斯显而易见地是神爱的竞争对手。厄洛斯的基本含义是“柏拉图式的爱……一种人类灵魂欲望，一种通过与地上的物欲分离而追求天上的事物的方式获得拯救的欲望”，<sup>[52]</sup>而神爱，则是上帝的爱，是解脱人类罪恶的神的欲望，是神对人的爱。世界上存在有两种不同的宗教原则，两种不同的人类生活理想，由此而产生了两个“完全不同的宗教与伦理类型”，<sup>[53]</sup>即以自我中心的宗教以及以神为中心的宗教。这两类宗教的根本不同在于它们对于人与上帝关系的理解的不同。所谓“以自我为中心的厄洛斯宗教”，用我们的话说，就是一种以人为中心，以人自己的努力来达到永恒的宗教。在这一宗教中，神圣与人之间的关系是这样的：他们之间存在有一条鸿沟，但这条鸿沟却并非是不可逾越的。人人具有神圣的本性。但有些人之所以

达不到神圣，不能够跨越人与神圣之间的鸿沟的原因只在于他们没有真诚地追求神圣，而是时常地被世界中的种种诱惑所吸引从而偏离了追求神圣的大道。一旦人们认识到这一点，他们就能够转向神圣并进入永恒的王国。所谓以神为中心的神爱宗教是这样一种宗教，在这个宗教中，上帝是所有一切的核心。在上帝与人类之间存在着一种不可逾越的障碍，这种障碍是永远也不可能从人这一方面跨越，就像尼格林所宣称的那样：

人类的任何妄想把自己提升到神的努力都只能是一种类似于巨人泰坦一样的傲慢行为；这种行为不但不能使人进入到与上帝正确关系里，而且其本身是一种极端的无神论。只有上帝自己才能连接人与上帝，也才能跨越人与上帝之间的鸿沟。人永远不能通过厄洛斯而接近上帝。<sup>[54]</sup>

尼格林在论述人神关系时，提出了厄洛斯宗教与神爱宗教的不同。这一差异在很大程度上也适合于我们对仁和神爱所作的比较，即仁是儒教的人本主义原则，而神爱是基督教的神学理想。在仁的概念中，人居于中心，具有跨越短暂与永恒之间鸿沟的能力；而在神爱概念中，上帝位于中心地位，是人类超越的惟一希望所在。尽管很少有基督教神学家否认人对自己的命运负有责任，然而，他们中的许多人都坚持人的命运最终要取决于上帝。

尼格林的宗教类型学说还进一步对比了厄洛斯与神爱，并用实例从十一个方面分析了二者的不同的内容和表现。<sup>[55]</sup>但是，我们无意在这里追随他的研究而对厄洛斯与神爱作具体的比较，也无须判断其对厄洛斯与神爱所进行的理论与历史对比的结果是否正确。在这里我们只需很明确地指出，在其详细的讨论中，尼格林违背了他自己的论证逻辑，比如当尼格林集中比较两个概念

时，他给我们的印象是他正在讨论两种类型宗教的异同。我们现在必须做的是考察尼格林对厄洛斯与神爱所进行的对比中，有哪些是可以应用到我们关于儒教仁学与基督教神爱之间的对比上。

仁与爱区别的本质在于，一个属于人本主义的，以人的进步以及人的自我超越为中心，而另一个则是属于以神为中心的宗教，其核心在于期待着神的拯救。仁爱是所有形式的儒教仁学的源泉，而上帝的博爱则是所有形式的基督教神爱的源泉。儒教之仁可以在人生领域实现，而基督教之爱必须超越人类共同体才能得以完成。一方面，每当我们遇到这两个概念时，我们都必须清楚地意识到他们之间的这些不同。另一方面，我们也必须防止用尼格林对比厄洛斯与神爱的方法来比较人类的仁与神圣的爱，而无视儒教与基督教关于超越本身及其超越途径的理解是完全不同的。

在人性范围之内，就其作为可以普遍适用的原则以及他们通过把人类与超越他们的东西重聚在在一起的方式进行找寻的那个理想说，无论是儒教之仁还是基督教之爱都不是自私的。把人类中心论与自我中心论相提并论虽然是尼格林对比厄洛斯与神爱的基本特征，但却不能证明此方法同样适用于我们对儒教仁学的研究。仁当然是一种以人类为中心的原则，因为具有责任感的自我是仁的出发点，仁学的发展线索必须在自我修养与人的成长中才能发现。但是，仁学反对以个体自我为中心。仁所追求的是个体美德中的普遍性与永恒性。爱确实是以神为中心，这不仅因为神是其源泉，而且其功能的发挥与实现必须以神意为前提。但是，神爱并没有完全不管不顾人类的繁荣幸福。相反，人的繁荣幸福是通过与上帝重新和解而实现人类本性的方式实现的。神爱是一种绝对的自发的爱，而这只有在上帝之爱那里才有可能，因为人类之爱总是具有两面性，既是自发的，也是由外物引起的。对于

一些基督教神学家来说，在人类个体之爱中——无论其指向神还是指向其他人类个体——都似乎存在着某些不完善性，因为人类之爱通常并不关心这种爱是否会引起积极的反应。他们认为，这样的一种爱无疑属于仁慈，但是却很难说它是基督教爱的全部。对他们来说，对于基督教爱最合适的理解是这样的，即上帝之爱是自我给予的，上帝的创造是一种纯粹的自我给予的行为。但是，这一不要任何回报的爱创造出一种需要其创造物做出某种回应的爱。在这个意义上，人之爱总是与神之爱相联系的。如果我们接受这些基督教神学家的论点，那么我们就可以看出，他们说的人之爱与儒教之仁的区别不在别处，而仅仅在于仁直接地以人为中心的，而基督教之爱则是间接地以人为中心的。

作为普遍原则，儒教之仁和基督教之爱都不是由其客体所决定的。仁的含义或者是人，或者是德，或者是爱。无论其含义怎样变化，仁都是自足的、完善的。仁的实现与现实化并不依赖外物，只要行为者追求仁，仁就可以成为现实的德行——“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》30章）因为对于儒教来说，只有个体自己才能决定如何行动以及采用什么方式行动。对于基督教神学来说，人之爱也依赖于行为者。人之爱有一种自发的性质。人们的爱心并不仅仅来自上帝的命令，也是上帝在人心中引发的自由选择。上帝既爱善人也爱恶人，因此，人既爱朋友也爱敌人。尽管如此，我们还必须指出，无论儒教之仁还是基督教之爱都不是纯粹的自发产物。在基督教中，人的爱心是对于上帝命令的回应；而在儒教中，行仁的动机来自人的自我修养。为了回应上帝之爱，人们必须确立对于上帝的无限信仰；为了修养自我，人必须对自我负责。事实上，无论是在仁中还是在神爱中，要想把自发的东西与引起的东西分离开来都是不可能的。

作为一种行为，仁与爱都不是一个消极的过程。它们积极地创造、改造自己的对象并参与到其客体之中。这样，爱者与被爱

者往往是相互作用、相互影响的。在爱中，神爱创造了一个新的世界、一代新人；而在自我修养与个人美德的向外扩展中，仁创造了人与人之间以及人类与宇宙之间的和谐。尼格林认为厄洛斯只是简单地反应客体而不能参与客体，这一说法显然不适用于儒教之仁，因为仁是推动人类和世界向其理想运动的本质力量。就像基督教的神爱一样，儒教之仁不仅可以在其客体中发现价值，而且能够在其客体中创造价值。这种创造性的工作确立了人性，提高了德行并实践了普遍的爱；这样的创造性工作产生了一代新人与一个新的世界，或者用儒教的通常术语来说，在现实中复活了古代圣王治理的黄金时代。

#### 注释

[1] 《道德经》18章和38章。在这些章节所出现的仁，亚瑟·威利 (Arthur Waley) 译作“人类慈善” (human kindness)，而里雅格 (James Legge) 与刘殿爵 (D.C. Lau) 则译成“仁慈” (benevolence)。

[2] 《庄子全集》，伯顿·华生 (Burton Watson) 译，哥伦比亚大学出版社，纽约，1968，第44、155、171、259页。

[3] 《中国传统原著选》，W. M. 西奥多·狄百瑞 (Theodore de Bary)，陈荣捷与伯顿·华生编，哥伦比亚大学出版社，纽约，1960，卷一，第262页。

[4] 《佛学大辞典》，丁福保主编，文物出版社，1984年，第366-367页。

[5] 陈荣捷在其“儒家学说中仁之概念的演化”一文中考察了仁在这两本书中的出处与用法，并大体叙述了仁的起源及其演变。见《东西方哲学》1955年第四卷，第四期。

[6] 虽然统计数字本身并不能决定一个概念在一本书中到底有多么重要，但是它们还是能够揭示一些东西的。例如，在《孟子》一书中，仁出现过157次，而义出现了108次，这也许可以说明仁、义这两个概念在



《孟子》中的地位。

[7] 评注家们对于为什么据说孔子很少谈及仁的解释多很多。主要的观点如下：一方面因为仁是一个不太容易讲清楚的主题；另一方面也因为孔子不愿意用普通的方式谈论如此重要的问题；一方面我们因为仁是个不容易实现的理想；另一方面因为孔子实在不愿意把仁与利联系在一起讲。……在西方翻译家中，亚瑟·威利采用了这样的意见：罕言某事是从卢给予它最好的待遇角度出发的，但是，只是从什么是正确的角度，孔子才拒绝把仁或仁这一称号“拒绝为仁下一个确定的定义，也不同赋予与他生活在同一时代的人”《孔子的论语》（George Allen & Unwin 出版社，伦敦，1938）第 138 页。里雅格简单地把这一问题搁置起来：“至于罕言‘仁’，这是一个我不知道如何解决的困难”，《孔子的生活与教义》（Trubnere 伦敦，1887 年），第 167 页。

[8] 当其弟子请求他用一个简单的词来概括指导其一生的原则时，孔子回答说：“其恕乎？己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）通过对这一回答的分析，我们可以发现两点来论证恕是践行仁的方法但并不是仁自身，并论证传统的看法，即孔子把恕作为其学说中心主题的观点，并不符合孔子的原意。第一点是，孔子在回答中并没有特别确定地把“恕”作为能指导个人一生的原则，这可以从他使用了“其恕乎？”的疑问句上看出；第二点是孔子在这里所说的是如何指导一个人的生活，并不是关于其学说的中心概念；生活的指导原则只是学说核心概念的实践方式。

[9] 罗伯特·E·爱林森（Robert E. Allinson）：“黄金律作为儒家学说与基督教的核心价值：伦理的共性与差异”，《亚洲哲学》卷二 1992 年，第二期，第 176、184 页，注 10。

[10] “不怨”是实现仁的必要条件。“君子（与仁人同义）坦荡荡，小人长戚戚”（《论语·述而》）。“求仁而得仁，又何怨”（《述而》，15 章）在孔子对自我的描绘中，首先就是他永远也不会怨天尤人，而是总是检讨自己。（《宪问》37 章）

[11] 我们还可以在另外一处（《论语·子路》19 章）找到把这三点作为仁的实践方式的证明，在那里当孔子被问及仁时，他回答了成仁的三种方式：“居处恭，执事敬，与人忠”。

[12] 在同样的意义上，孟子把仁看成是教育与引导他人向善的手段。

(《孟子》3A:4)

[13] “这里的怨似乎是黄金律的一种形式，是一种否定性的黄金律。但是在另外一处(6:30)孔子似乎很清晰阐述了怨的另一种模式，一种积极的解释，要人们‘待人如己’”。霍伯特·芬哥里特(Herbert Fingarette)《贯穿论语的“一条主线”》，《美国宗教科学院学报》卷47(1979年9月)第375至376页。

[14] 陈荣捷：《中国哲学原著选读》(普林斯顿大学出版社，普林斯顿，1963)第785-786页。

[15] 陈荣捷《儒家仁概念的演变》，314页。在另外一篇文章中“仁的中西方解释”(《中国哲学杂志》1975年2期，第107-129页)中，他讨论了中国人对于仁的七种理解：(1)作为美德总称的仁；(2)作为爱的仁；(3)作为博爱的仁；(4)等同于性、理和“理一分殊”原则的仁；(5)与天地万物为一体的人；(6)生生不息的创造与再创造过程相联系的仁(7)作为心性与爱理的仁。

[16] 在英语翻译中，仁有各种各样的表达形式。但是它们之间的逻辑联系使我们可以把它们总结为三类：(1)人(如，humaneness, human-heartedness, manhood at its best, humanity, true manhood, 等等)；(2)善(如，benevolence, altruism, kindness, compassion, morality, virtue, perfect virtue, goodness 等等)；(3)爱(如，charity, love, universal love)。在这三大类的译法中，第一类是把仁与人相等同，揭示了作为儒家学说的人本主义特征；第二类把仁视为某种特殊的或普遍的美德，表明了儒家传统所孜孜追求的德性生活的品质；第三类反映了儒家学说的普遍性与宗教性。我们由此可以看出这三类的译法实际上表现了儒家仁说的三个方面。

[17] 《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第63页。

[18] 《春秋繁露义证》，第318页。

[19] 《春秋繁露义证》，第61页。

[20] 《春秋繁露义证》，第251页；陈荣捷《中国哲学原著选读》，第286页。

[21] 陈荣捷：《朱熹新探》，夏威夷大学出版社，火奴鲁鲁，1989年，第152页。

[22] 朱熹：《仁说》，见陈荣捷《朱熹的“仁说”》《朱熹新探》(夏威夷

夷出版社，火奴鲁鲁，1989），第151-183页。陈先生把“心之德”翻译成“心的品格（character）”。这里的“品格”显然不足以表示“德”的含义，因为“德”所指的是品格的道德特质。因此，我把他的翻译改为“德（virtue）”。

[23] 作为其弟子之一，陈淳解释道：“仁是此心全理全体，常生生不息。故其端绪方从心中萌动发出来，自是惻然有隐，由惻隐而充及刘那物上，遂成爱。故仁乃是爱之根，而惻隐则根之萌芽，而爱则又萌芽之长茂已成者也。观此，则仁者爱之理，爱者仁之用，自以见得咏格相关处矣。”陈淳《北溪字义》，中华书局，第19页。陈淳《北溪字义》，50节第一部分24B页，引自陈荣捷《朱熹新探》。

[24] 《二程遗书》2A, 3a; 2A, 2a。

[25] 王阳明：《大学问》，见陈荣捷《中国哲学原著选读》，第659-660页。

[26] 张君迈（Carsun Chang）：《新儒家思想的发展》卷二，读书人联合会，纽约，1962年，第48页。

[27] 约翰·麦奎利（John Macquarrie）：《人性探索——一种神学与哲学的方法》，十字路出版社，纽约，1982年，第172页。

[28] 关于神爱的本性与功能曾经有许多论述，其中有些观点否认神爱与人类对于上帝爱的联系。持这种观点的人中最有权威的就是安德斯·尼格林，他把“agape”只留给了上帝之爱，而把人对于上帝的爱称归之为“信仰”：“信仰自身就包含着爱的全部热忱，但同时，信仰又具有响应的特点，属于一种回报的爱。信仰是对于上帝的爱，但是这样的爱的在于其被动性而不是自发性。”（《神爱与艾洛斯》，第127页。）为了反驳尼格林的观点，彼得·贝尔兹（Peter Baelz）指出，尼格林的观点之所以难以服人是因为它忽略了一个基本事实，即真正的个体之爱本质上都“既是相关关系的又是相互的”。《爱的模式——哲学神学研究》书评，（该书的作者为文森特·布鲁梅尔（Vincent Brummel）（剑桥大学出版社，1993），该书评见《神学研究杂志》，卷45第二部，1994年10月，第790页。

[29] W. 冈瑟（Gunther）与 H. G. 林克（Link）：“爱”，见《新国际新约神学辞典》，科林·布朗（Colin Brown）主编，The Paternkster Press, 1976年，第538-539页。

[30] 在希伯来原文，Ahebh 及其派生词经常既用于人，也用于事或活动；与无条件的 Ahahah 不同，chesed 是以圣约为条件的；hm 所表示的是对那些需要帮助的人的同情，而 Rahum 则意味着慈悲。在旧约希腊文文本中，agape 及其派生词成了通常用来翻译 Ahebh 及其派生词的的词，并偶尔也用来解释希伯来词汇中其他用来表示爱的词。见高特弗里德·奎尔（Gottfried Quell）、艾塞尔伯特·斯道佛（Ethelbert Stauffer）的《爱》；译者：J. R. 考茨（Coates），亚当（Adam）与查尔斯·布莱克（Charles Black）（1933），第 1 页。

[31] 一个例外的情况是上帝赞扬波斯国王塞鲁斯（有人译作居鲁士）（Cyrus）并为其涂膏油，因为塞鲁斯为主征服了其他民族并为上帝打开了大门，从而使城门再也不对上帝关闭（《以赛亚书》45:1）。从这一事实我们可以看出，选民也可以包括那些帮助过以色列人、因此贯彻了上帝的意志的民族。

[32] 高特弗里德·奎尔（Gottfried Quell）、艾塞尔伯特·斯道佛（Ethelbert Stauffer）：《爱》，第 18 页。

[33] 与世界其他传统相比，《旧约》和《新约》传统较少涉及自然方面的内容。犹太教与基督教道德之所以不去谈及环境问题，是因为其神学思想认定上帝为了人类的缘故才创造了自然。我们在第一章里曾经详细论述了宗教结构的三方面，即上帝、人与自然。基督教教义中显然缺乏生态伦理的内容。这样基督教结构中的三方面成了上帝、人、人之间关系的三个领域。这一点直接影响了欧洲的生活方式。这一缺陷直到阿西斯的圣弗兰西斯（St. Francis of Assisi）那里才得以弥补，圣弗兰西斯把福音书中的爱与对自然的爱相联系，要人与动物及所有造物结为一体。尽管如此，这一新的理解还只是情侣生活的副产品，并没有足够的力量改变基督教道德的基本导向。

[34] 高特弗里德·奎尔（Gottfried Quell）、艾塞尔伯特·斯道佛（Ethelbert Stauffer）：《爱》第 12 页。

[35] “如果你遇见仇敌的牛或驴迷了路，带去交给他。如果仇敌的驴负重跌倒，要帮他把驴拉起来，不可走开。”（《出埃及记》23:4, 5）

[36] 例如，黄金律所说的“待人如己”（《马太福音》7:12）“与希勒尔所提出的著名规则的区别仅仅在于其使用了肯定的词汇来表达的人与人

之间所应遵循的准则。”《爱》，第 45 页。

[37] 有人宣称，在《圣经·以西结书》第 18 章中已经表现了上帝之爱从群体流向个体的特征。但是，整个《旧约》中所谈到的上帝之爱，是以爱其选民而不是爱人类个体为特征的。

[38] 高特佛里德·奎尔 (Gottfried Quell)、艾塞尔伯特·斯道佛 (Ethelbert Stauffer): 《爱》，第 48 页。

[39] “在上帝面前，我们纪念你们怎样把信的实行出来，怎样以爱心辛劳工作，又怎样坚守对耶稣基督的盼望”（《帖撒罗尼迦前书》1:3）。

[40] “为了爱你们我们不愿意跟你们分享从上帝来的福音，连我们的生命也愿意给你们，因为你们是我们所疼爱的。”（《帖撒罗尼迦前书》2:8）。

[41] 丹尼尔·戴·威廉斯 (Daniel Day Williams): 《爱的精神与形式》Harper & Row, 1968, 纽约与埃文斯顿, 第 53 页。

[42] 同上书, 第 56 页。同时见于安德斯·尼格林《神爱与性爱》(Agape and Eros), 第 650 页。

[43] 奥古斯丁: 《论天主教道德》, 第 15 章。

[44] 威廉斯: 《爱的精神与形式》, 第 67、68 页。

[45] 引自约翰尼斯·乔根森 (Johannes Jorgensen) 《阿西西的圣弗兰西斯》(Longman Green) 1954 年, 第 78 页。

[46] 圣弗兰西斯宣传的知识与爱的对立的的思想是与儒家的理解是完全对立的。其思想与道家哲学却有惊人的相似之处。《道德经》中说，通常的学习就是每天增加人们的知识，而学习道则是每天减损人们的知识。损之又损，以致无为，这时人们就达到了一种最自然的很容易与道达到统一的状态。

[47] 威廉斯: 《爱的精神与形式》, 第 76 页。

[48] 在基督教传统中，人们经常用厄洛斯（性爱）来表示爱的概念。但是，我们在下面的讨论中可以看到，基督教学者使用的厄洛斯是从柏拉图哲学中借用而来的，而在柏拉图哲学中，厄洛斯虽然置根于性关系，但却具有比性爱宽泛得多的含义。

[49] 在很多批评尼格林观点的学者中，约翰·博那白 (John Burnaby) 最为突出。在他的《Amor Dei - 奥古斯丁宗教研究》一书中，博那白证明，

在神爱与人爱中间并不存在尼格林所坚持认为的那样的尖锐对立。

[50] 安德斯·尼格林《Agape 与 Eros——基督教爱的思想研究》第一部，译者：A. G. 赫伯特 (Herbert) SPCK, 伦敦, 1932 年, 第 23 页。

[51] 同上, 第 25 页。

[52] 同上, 第 33 页。

[53] 同上, 第 162 页。

[54] 同上, 第 163 页。

[55] 同上, 第 164 页。

## 第四章 作为人性的仁与作为神性的爱

人是人本主义原则的根源；换句话说，人本主义原则就像一棵树，它深深植根于人性之中，它的生长发育所必需的营养必须从人性中汲取。与此相反，神学原则的核心是上帝，神学原则的根扎在神性中。儒教之仁与基督教神爱的这种不同的特点，反映了儒家对于超越的理解与基督教的超越理想的根本区别。由于仁的初始意义在于人，或者说仁最初是与人类存在相统一的，所以大多数儒者相信超越就是发展植人性，而发展人性是每一个人自己的责任。由于神爱的最初含义起源于上帝，或者说，神爱自己在本质上是与上帝等同的，所以很多基督教徒坚持认为，超越就是生活在上帝的恩赐之中，只有上帝才能够对超越负责。以下是仁与神爱之间的第一个不同：在儒教主流中，仁植根于人性，儒教的超越主要被看成是人性的完善；而神爱则植根于神性，基督教徒的超越在本质上就是参与到基督的生命中去。尽管如此，仁爱与神爱并不是完全对立的，他们对超越的理解也并非完全背道而驰，他们具有许多共同的特征。许多学者相信，仁是人的本性，这是上天所赋予的。在这种意义上，我们也可以认为仁在起源上具有神性，因为儒教学说，尤其是儒教早期经典，视天为超越的基础。另一方面，基督教之爱是上帝的恩赐，但它也并非与人性完全对立。当上帝造人时，上帝的爱的本性也同时成为人性发展的方向。尽管这一善良本性为原罪所败坏，但许多基督教神学家，尤其是那些属于天主教传统的神学家，都倾向于相信这一

善良本性并没有从人性中完全排除，或者换句话说，原罪只是扭曲了人性，人的善良本性并没有因原罪而丧失殆尽。从这个意义上来说，人并非总是以自我为中心的，并非总是只关心自己；他们还是可以在自发给予的爱的指导下向善的，可以在圣灵启迪下萌生爱心的。因此，至少对基督教中的某些传统而言，超越并不仅仅是放弃一个人的生命，也不仅仅是消极地等待“拯救”，还包含了人的努力。超越就是要生活在基督的圣灵之中，就是要积极地进入到上帝的生命之中。

### 1. 作为人性的仁

仁这个词起源于人。<sup>[1]</sup>我们至今尚未在甲骨文（oraclebones）和金文这些中国最早的文字中发现仁这个字。在早期儒教经典中，我们看到仁字是由人字来表现的。从这些事实中，我们能够作出如下的推论：作为一个哲学和宗教的概念，仁字要比作为人类存在的人的概念出现得晚得多，也就是说，意指人类特质或关系的仁概念是从作为人类存在的人概念中产生的。仁的原初之根在人。但是人类存在的独特特征到底是什么呢？不是生命，也不是欲望，因为即使作为植物也有自己的生命，即使是动物也有自己的欲望。这些特性没有任何一部分可以作为仁与人的特性。中国人本主义的兴起导致这样一种思想，即人类存在从本质上说，其社会性是由社会关系、社会交往积淀而成的社会品性。在这一思想的指导下，古人把人字和二字结合在一起，创造出了“仁”字。<sup>[2]</sup>人与人之间的纽带不仅有血缘关系，而且有社会关系。因此，人类的特殊性不仅表现在其生命存在形式上，而且表现在其活动中。当然，在早期社会，人主要是依血亲关系加以区分的，由此而导致了自由人与奴隶的对比。只是在经历了对人类存在、人性和人际关系的长期探索之后，中国人才认识到人并不仅仅是



一种生命事实，而且还具有比生命存在更为重要的东西。这个“东西”不可能来自于人的形体特质，比如美丽与力量；也不可能来自人的社会地位，如财富与社会阶层；而只能来自人的道德层面，取决于人的个体与社会品质，如道德品格与美德。在身体方面，人的存在是“平等”的，只有这样他们才能够作为一个整体与动物相区别。但是，在道德方面，人类则是不平等的，分属于不同的类别层次。

把人类从道德上加以区分，这一需要很可能是“仁”这个字出现的社会动机。有两种不同的方式可以把人与人相区分。第一种是所谓的社会学区分方式，由此可以把人分为贵族（人）与“百姓”（民）。这种区分在商朝与周朝早期达到了顶峰。随着人们对人的性、命的理解的深化，第二种区分方式的时代到来了，人们由此被划分为善恶两类。第二种区分在本质上属于一种伦理的区分，这种伦理的区分构成了春秋时期仁概念广为流行的社会背景与哲学基础。当然这两种区分方式在当时并非真的完全不相融，并不是一种方式绝对地排斥另外一种方式。即使在孔子与孟子著书立说的年代，就像我们在他们书中所看到的那样，这两种区分之间的界线也并不是特别明显。相反，他们时常以这样或者那样的方式相互重叠。尽管孔子并没有完全排除旧传统中关于人之所以为人是因为他或她的贵族身份这样的观点，但在孔子的许多谈话中，他经常提醒其学生，人与人之间的社会学区分并不必然是与人与人之间的伦理区分相一致的。对于人的伦理区分后来由孟子发展成为关于人的现实存在与人的完满存在之间既一致又不一致的著名学说。善良与卑鄙的区分不可能在人的形体上看出，因此，“人”这个概念本身不可能告诉我们谁是好人谁是恶人。人与人之间的道德区分必须由一个评价概念来承担，而“仁”就是这样一个评价概念。这样，通过仁的概念，人们确立了一个新的判断标准，即一个人高贵与否并不在于其所继承的社

会地位，而在于一个人在履行其社会责任时所表现的品质与效率。仁并不仅仅是一种存在状态，而是一种取得伦理成就的程度。通过仁，人获得了人的尊严；没有仁，一个人虽然在形体特征上与他人无别，但这并不能说明他是一个真正的人，因为他还没有获得人的价值，或者他已经失去了人之为人的价值。一个人只有在决意去完成上天所规定和启示给他的仁时，才有可能成为品德高尚的人。

在区分善良与卑鄙的过程中，孔子从根本上改变了古老的理想人格（君子）的含义，把君子的特征与仁的完全践行联系起来，使之成为其弟子和信徒的具有全新内容的理想。君子在英文中有多种译法，比如“superior man（上等人）”、“princely man（高贵的人）”、“ideal man（理想的人）”、“gentleman（绅士）”等。这个词在字源上所指的是“王子（a son of a ruler）”，后来其含义不断扩展，用来称谓王公贵族的后代，再后来又用来指所有的贵族阶级成员，以表明他们的贵族出身与高贵血统。<sup>[3]</sup> 尽管这种旧式用法在《论语》中仍不时出现（有时《论语》用君子指那些与下等人相对应的上等人），但在一般情况下，把君子作为对的高尚品德的总称是孔子使用“君子”概念的典型特征。孔子认为，人类的地位高下并不是天生的，而是后天实践的结果。君子之德可以体现在人生的各个方面。在较低的层次上，君子是指这样的人：其行为远离暴力，其风度举止真诚可敬，其言谈措辞文明不俗，毫无粗野之态（“动容者貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气斯远鄙倍矣”）。而在较高的水平上，君子则属子这样一种人：他们的智能与忠诚之德足以完成治理国家的使命，可以托付整个国家重任，他们的意志与毅力足以承担既服务于国家与人民，又不屈不挠、坚韧不拔地在世界范围内完成自己的仁德的重担（“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也。”“仁以为己任，不亦重乎？”《论语·泰伯》）。君子的

惟一追求是道或真理，即使这一追求为他带来的是贫穷也在所不惜：“君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）。在追求道的过程中，君子由以前仅与身体存在及社会地位相联系的社会阶层成员，转变为一种道德理想人格，与如何履行一个人的使命，如何坚定不移地提升自己的道德品质紧密地联系起来。这样，君子就变成了下层阶级和上层阶级都能够追求的目标。人虽然不可以选择自己的出身，但却可以选择做一个高贵的人还是做一个卑鄙的人。在孔子的弟子中，有很多人出身于下层的贫苦人家。尽管如此，因为他们真诚向学，不断弘道，努力扬善，孔子称赞他们为高贵的人、有道德的人、有智慧的人，即他们具有那些在气度、德行与学识上都可与君子相媲美的品质。在后来的中国历史发展中，他们位列孔门圣贤，广为人们崇拜。

由于儒教把君子看成是一种具有崇高道德品质及强烈道德意识的人，所以这种理想人格首先是与仁或人们对于仁的追求有关的。为了追求仁，一个人必须坚持不懈地学道，必须持之以恒地修养自己的品格。一个人无论其社会地位多么低下，无论其生活多么贫穷，只要他喜欢仁，或者不断地修养践行仁，他就可以成为人人尊敬的君子。但是，君子与仁人是否可以等同，对此，当代学者的看法并不一致。例如，杜维明坚持认为，“成为一个君子并不太难，但几乎没有任何人可以称为仁人（一个体现了仁的人）”，<sup>[4]</sup>这样的看法并不符合孔子的思想。在《论语》某些篇章里，仁与君子是可以互换的；在另一些章节中，孔子则说君子不可以须臾与仁相分离，并说君子一旦离开仁，他就不再是君子了：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”<sup>[5]</sup>如果说在孔子的谈话中对于这两个词的用法上有什么区别的话，那么它们之间的区别在于：（1）君子是仁的实现，而仁则是君子的基础。一个践行了仁、把仁具体化为自己的品德的人就是君子而一个漠视仁的人只能是一个下等的或卑鄙的

人；(2) 君子是人们通过培养自己的仁性而达到的一种境界；但仁却需要人一生持续不断努力追求道德的过程；(3) 君子是仁的一种功能，而仁是君子的本质。通过君子，仁可以有形的形式表现出来；而通过仁，君子可以为其卓越杰出提供无穷无尽的源泉。如果我们清楚地意识到这些细微的差别，我们就可以下这样的断言：把孔子所谈论的“君子”一概翻译为“princely persons (出身皇族之人)”或“aristocratic persons (出身贵族家庭之人)”是不确切的。相反，君子指的是“具有美德的人”，或“体现了仁德的人”，<sup>16</sup> 是一个与仁完全合一的人，一个体现人类高贵品质的人，即是一个真正的人。在这种意义上，同是作为对人们修养仁的成就之描绘的“仁人”与“君子”是等同的，其用法也是可以互换的。

另一个需要我们认真思考和回答的问题是：人们能否通过自己的努力成为一个仁人？或者人们不能只靠自己的努力，而必须通过其他的手段才能成为仁人？在《论语》的某些段落里，孔子有时也在传统的意义上来使用“君子”一词，用它来称呼“上等人”。这一现象使得我们对于这一问题的回答更为复杂。一般说来，孔子及其弟子认为，能否成为一个仁人是我们自己的责任，仁德来自人的道德活动，而非来自人的现有社会地位。这也就是说，一个人之所以能够成为仁人不是因为别的缘故，而是自己努力的结果。先王之道并没有因为先王的离去而消失，先王之道继续存在于人中。那些实现了道之“大者”的人就是智者和贤人，而那些只能理解道之“小者”的人则是愚昧而无价值的人。所以，“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者。莫不有文武之道焉。”也就是说，人人都可以从自己的生活中体会出“道”，在自己的品行中实践先王之道。（《论语·子张》）同样仁也没有外在于人，仁就存在于人心中。仁并不远于人。仁的实现靠的是人自己去践行仁而不是靠他人的提携：

“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）“为仁由己而不由人”的意义在于，它揭示了人性的力量，并指明了人类种种美德的深刻根源：人类有能力自由地选择向善，命运不能阻止人类选择向善。一个人所需要的只是坚定的意志，下定决心去追求或培养仁德。如果一个人真心向仁，他就可以成为一个仁人。孔子说过，他还从来没有遇到过这样一种情况：一个人不去践履仁是因为他没有足够的力量去做：“有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者”。（《论语·里仁》）

尽管人人都可以践行仁德，但孔子认为任何人都不能自然而然或者自动地成为一个仁人。仁只能从实践与学习中获得，一个人的价值取决于意志与行动，而不取决于祖先和家庭。从这一点出发，大卫·霍尔（David L. Hall）与罗杰·艾米斯（Roger T. Ames）把仁解释成一个塑造个人的过程。<sup>[7]</sup>作为个体塑造过程，仁不仅是人所必需的品质，而且是创造与更新人的动力。我们可以把人划分为三个层次或者三等：中等之人只是一个自然存在的个人；上等之人则是在践行仁的活动中达到完善的“权威人”（或“大人”）；下等之人则属于“道德低下的人”（小人或卑鄙之人）。在所谓的下等人那里，仁的创造性受到压抑。学习与实践的目的在于开启人们与生俱来的仁的创造性活动。仁是人之为人的基本组成部分，是人完成的标志，或像《中庸》25章所说的那样：“成己，仁也”。仁即是把人类个体由自然存在转变成完满存在的过程，在这一过程中，仁既是结果（完善的人）又是推动力量（整合或转变的力量）。

孔子在人类发展的较高层次上描绘了几个不同的人类理想模型，并把圣人作为其中的最高典范。圣人当然要比君子高得多，也比仁人更为崇高。但是，正是因为圣人是如此崇高，对于孔子来说，圣人似乎已经离开了人类王国而进入了神圣王国。圣人不仅是人类存在的模范，也是由人类世界进入到精神世界、联系世

俗与神圣、孕育天地尊严的精神力量。在对圣人的超越地位与极高境界加以解释后，孔子认识到要成为一个圣人，即使不是完全不可能的，也是极为困难的。所以，作为一个现实主义者，孔子谈论更多的是人们如何努力才能成为仁人或者君子，而不是如何成圣的问题：“圣人，吾不得见之矣；得见君子者，斯可矣。”<sup>[8]</sup>仁人与圣人的区分是十分明显的。一些当代学者看到了仁人与君子之间的一致性，这是对的；然而他们的错误在于又进一步把《论语》中所说的三种理想人格（仁人、君子与圣人）等同起来。<sup>[9]</sup>尽管仁人与圣人二者都是因为其道德品质而达到的理想境界，但是，对于孔子来说，前者是人类存在及其活动在其最高程度上的体现，而后者则是人性超越的体现，通过这种人性的超越，圣人可以把自己的人性推广到整个人类的范围。当孔子的一个弟子问他是否可以把一个不仅“博施于民”而且又能“济众”的人称之为仁人时，孔子指出，这样的人已经不再属于仁人之列：无疑他已经是个圣人了。要做一个圣人并不容易，甚至连尧、舜这样的古代圣王很难达到这种境界。<sup>[10]</sup>

要做一个仁人，我们不能总是期待着最后的成功，而是要在持续努力的过程中不断与仁接近。仁的获得既不像佛教禅宗所宣扬的那样通过顿悟的方式一下子就可以开悟成佛，也不像道教中那些诸如得道成仙之类的形式那样，只靠冥思默想中就可以达到某种境界；而一旦达到这一境界，就可以豁然贯通，瞬间达到永恒不朽之境。相反，仁人是有休无止的道德修养过程。一个人必须一生勤勉修行，不能有任何放松，才算是一个真正的仁人。尽管与圣人相比，仁人达到其目标要容易的多，但是如果一个人想终生奉行仁还是非常困难的。正是由于这个原因，孔子很不愿意称他人为仁人或善人，更不愿意把这一称号给予他自己。当谈到他自己时，孔子甚至更为谦虚：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”<sup>[11]</sup>从这一段中我们可以发

现，孔子确信一个人在一生中可以达到三种境界：第一个境界是尽己一生致力于学习；第二个则是通过学习与练习把握到“道”，从而成为一个君子、仁人或善人的境界；第三个境界则是通过修养功夫，完全实现了上天赋予自己的所有美德，从而把和平与和谐带给了全人类的圣人境界。在实现这三种境界的过程中，一个人必须始终如一地践行仁，从而使“仁”能够与自己的存在完全合而为一：无论做什么，想什么，都能“从心所欲不逾矩”，符合仁的所有要求。

孔子之后，把仁放在重要地位并予以强调的最著名的儒家学者是孟子。孟子在他的“仁者人也”<sup>[12]</sup>理论中特别强调仁与人的统一。孟子相信，大道流行的惟一方法就是仁与人的合而为一。但是，当孟子说“仁即人”时，他同时也修改了早期儒教关于仁与人等同的理论含义。在孔子那里，仁与人的统一与其说是自然天生的本性不如说是个人努力的过程，与其说仁是一种现实不如说它是一种理想，与其说它是一种存在状态不如说它是一种活动。在这个意义上，孔子不仅反对把仁看成主要与其家庭出身相联系的传统看法，而且也反对那个时代只把仁人的称号赋予那些具有较高社会地位的人的理论。对于孔子来说，仁是与社会道德冲突中的自我完善联系在一起，没有任何人天生就是仁人。甚至君子也仍然需要防止自己的行为从仁的要求上偏离开来，因为君子也可能在这样或者那样的条件下放弃对仁的追求。孟子同意孔子认为仁是人的本质特征、要实现这样的本质特征个人必须始终如一的不断努力等有关思想。他们都认为只有拥有了仁的品质，人的生命才会充满价值；一旦失去了这一品质，则人与禽兽无异。但是，与孔子不同的是，孟子相信仁先天地存在于每个人身上。仁就是人性，为个体成为君子提供了基础与可能性。道德努力是有用的，因为它可以帮助、保护与发展一个人的先天善良本性，即仁的本性。从心理学上说，人与人性之间的统一，使得

仁不仅是一种理想而且是一个现实，不仅是一种活动而且是一种意向。在人性中，被动与主动、意识与行为、终极与达到终极的途径都可以合而为一，即人生而具有善心或良心。

孟子在仁与义的关系上的看法也与孔子不同。孔子把仁作为一个单独的概念，并以这个单独的概念为基础建立起他的人本主义思想体系。孟子则认为，“仁者，人心也；义者，人路也”；“仁者，人之安宅也；义者，人之正路也。”<sup>[13]</sup>根据这些文字，许多学者认为孟子是把仁与义相比较，从而把仁与义看成是两个相互有别的品质特性。这种看法是完全错误的。孟子关于仁与义关系的讨论是在两个不同的层次上进行的。一个是伦理层次，另一个则是本体论层次。在伦理层次上，孟子认为，仁与义是同一本性的两个方面，或者是同一品质的两种表现。由于他们是对人性的不同反映，所以他们的表现方式各不相同。例如，孟子认为仁与人生来具有的同情心相联系，而义则与天生的羞恶之心相联系。但是，在本体论层次上，孟子认为仁是全部人类存在与道德品质的基础，是“一”，是“普遍”，是人之所以为人的根据与原因；但义则只是仁在不同条件与不同场合具体应用的结果，表现人的特殊性，表现人之所以为人的多样性。基于这些原因，孟子批评那些把仁作为人的内在特性而把义作为人的外在特性的理论。他认为，内与外只能用来说明仁的具体操作与功能，但不能用来说明作为所有人类美德的本质与基础的仁自身。尽管人具有许多与生俱来的感情（“心”），但所有这些感情都是以同一个看到其他人受苦不能忍爱的“不忍人之心”为基础的。而不忍人之心就是仁之端（《孟子·公孙丑上》，《孟子·尽心下》）。如果修养这种不忍人之心，人就能充满仁爱；毁灭这种不忍人之心，人就会流于禽兽。

儒教传统进一步把仁与人的统一扩展到宏观世界的领域。宇宙与人在本质上是由仁才得以统一起来的。仁既是人类存在的本



质，也是宇宙存在的本质，在功能上是指导人与宇宙运动的原则，是一种特殊的支撑实体，是宇宙一体化和多样化的原因，是所有行为的基础，是万事万物存在的本质。在形而上学意义上，人之所以为人是因为人是宇宙的一部分，具有仁的本质。但人并不仅仅是构成世界的普通部分，人是世界中最高级的部分，是天下最为贵的部分，因为只有人才能自觉地把仁推展到极致，而仁也只有依靠人的努力才能得以显现与弘大。通过人的努力，仁从宇宙的原则转化为特殊的品质、从一般本质转化为具体操作。基于人的存在与活动，仁才得以实现与完成其特殊功能。尽管仁存在于每一事物之中，存在于每一个地方，我们因此可以在宇宙的任何运行与运动中都能观察到仁，但是只有在人身上和有意识的人的活动中，仁的本性才能得到完全的体现。仁是宇宙的本质，但这一本质必须在人的创造性活动中加以认识。仁从来不是一个抽象的存在。仁总是以人性的形式出现，不仅促进人类的行动，而且激发整个宇宙的运动。使一个存在成为一个人的东西也正是能使宇宙万物为一体的东西。由于人性就是宇宙的本性，就是万事万物的本性，所以仁人可以把自已的美德推广到所有的事物乃至整个宇宙。由于人与万物都来自共同的根源，具有相同的本质，所以仁人把宇宙万物视为自己的身体，而把宇宙的原则视为自己的本性，这不仅是可能的，也是合理的。<sup>[14]</sup>

正是孟子第一个系统地探讨了仁作为驱动人努力实现与宇宙合为一体的动力的理论。根据孟子的说法，“大人”不受任何东西的限制，因为“大人”居天下之广宅，立天地之正位，走世界之正路（《孟子·滕文公上》）。人与宇宙的合一可以通过人自己的努力即通过修养自身的“浩然正气”（一种精神与道德力量）的方法而实现：“养之以善，配之以诚，（至大至刚）直养而无害，则其可以充塞于天地之间。”<sup>[15]</sup>最后，一个具有仁德的人会把宇宙万物包罗于自身：“万物皆备于我”（《孟子·尽心下》）。在实现

与万物为一体的过程中，人可以达到修养的最高点，从而实现人的超越，实现从知晓天命到执行天意以及侍奉于天的转化。

天人合一的方法与步骤在《中庸》中得到了进一步的阐释。修养仁之端的过程，可以使人获得“诚”；占有“诚”则可以既改造自己又改造他人；通过这一改造过程，人就可以与宇宙融为一体；通过与宇宙合为一体，人就可以“赞天地之化育”。<sup>[16]</sup>一个天人融为一体的宇宙就是一个充满了仁的宇宙；所以，也是一个拥有完善人性的宇宙。

这一思想为宋明两代的新儒家们所继承与发展。仁、心、理及诚在促进天人合一、整合人类存在与宇宙的关系这一功能上是完全一样的。张载（1020—1077）把仁的思想与《易经》的核心思想相结合，建立起了这样一种理论：不仅人与人而且人与万物都在仁中相互关联。“大心能体天下之物……视天下无一物非我”。所以，“乾（天）称父，坤（地）称母……民吾同胞，物吾与也。”<sup>[17]</sup>另外一个新儒家代表人物程颢（1032—1085）把这一思想表述得更加清楚：“仁者，浑然与物同体”（《二程遗书》卷二上）。对于他来说，一个学生要想学习与实践仁首先必须理解到：仁是宇宙与人类的统一体，因此通过扩充自己的仁，就可以实现与万物合一。”（《二程遗书》，卷二上，《二卷集》卷1，中华书局1984年版，第15页）对于一个仁人来说，宇宙与万物不是什么外物，而只是自己的一部分。因为人类之仁与宇宙之仁在本质上是一致的，在起源上是相同的，所以，人通过修养自身就可以发扬仁，同时实现与宇宙的统一。宇宙的本质是大生与大仁，因此，与仁合一也就是与天地合一。<sup>[18]</sup>由于人之原则与天地之原则是一致的，所以，人心与天地之心也是相同的。这样，仁不仅是一种人的品质，而且是一个宇宙的创造力量。正像朱熹所说的，“在天地则块然生物之心，在人则温然爱人利物之心。”<sup>[19]</sup>对他来说，仁是整个天地万物总的本质和普遍发挥作用的东西，

通过仁，万物得以成形、诸事得到保证。无论是人性还是自然法则都是在同一仁的原则下运行的。王阳明（1472-1529）这个新儒家中的理想主义者，把这一理论提升到形而上学的高度，认为天地万物皆为一体，世界就是一个大家庭，而国家就是一个人，因为他们都是仁的一个组成部分。

所有上述的新儒家作者都力图捍卫这样一个信念，即仁既是人性，也是宇宙之性，仁使得人类活动与宇宙运动相互统一。对于他们而言，一个已经认识到自己的本质的人，也就是已经认识到宇宙本质的人，这样的人就能够在修养自己人性的过程中达到永恒。当一个人修养仁达到极致的时候，他就能把自己等同于宇宙；而当他能把自己与宇宙融为一体时，他也就完满地实现了自己的仁。通过这种形而上学的论证，新儒家学者得出了这样一个结论：仁不仅是某一事物的某一本质，而且是所有存在和整个宇宙的本质。作为人与天地万物之本质的仁是理解儒教之超越概念的关键所在，也是实现儒家之超越与其达到超越之途径之间同一的动力或力量所在。

## 2. 作为神性的爱

与人本主义宗教把基本原则植根于人类存在与人性相反，神性宗教的原则被植根于神的存在与神性之中。基督教本质上是一神教，基督教的原则是爱，而爱的基础是神学，即关于上帝以及上帝与人类关系的理解。

基督教脱胎于犹太教传统，犹太教的上帝观理所当然地成为基督教爱之概念的基本内容。与此相适应，基督教把爱的本质和爱的根源理解为上帝的存在和上帝的品德。没有上帝至高无上的权威与恩赐的帮助，基督教之爱这棵大树就不能成长。神爱是基督教原则的基础和价值所在，神的恩赐是所有形式的基督教徒之

爱的基础，神性是所有基督教美德与善的源泉。

作为神性的爱无论在《圣经》中还是在犹太基督教传统中都可以划分为三种表现形式：表现在上帝创造人与万物过程中的爱；表现在上帝与其选民订立盟约中的爱；通过上帝自己及其儿子耶稣基督所表现出来的爱。作为造物主，上帝推动了人类进化；作为盟约的缔造者，上帝积极地参与了人类历史；作为一个爱的化身，上帝进入人类关系之中。但是，上帝的这三种具体的爱只是基督教神性的不同表现，是神的恩赐的不同表现形式。它们后来发展为支撑整个基督教之爱大厦的三个主要的支柱。

(1) 作为上帝创造的爱。神爱最先见于犹太教关于上帝创造天地万物的神话。《旧约》的开端就是对上帝的创造过程的描绘，上帝作为宇宙的创造者是犹太教信仰的核心。宇宙之初，除上帝外没有任何其他东西。上帝出于自己的自由意愿创造了世界。按照后来基督教的解释，上帝创造行为本身，就是神爱的表达与实现。根据《旧约》的说法，上帝的行动总是处于对其创造物的关心和爱护，上帝的创造决不是漫不经心的。上帝把自己的身心都投入到他的创造之中，用一种全心全意的爱参与其创造的整个过程。通过这种爱，上帝在混乱之中创造了秩序与规律，从此有了天与地；通过这种爱，上帝以光明照耀黑暗，从此有了白天与黑夜；通过这种爱，上帝把祝福送给了所有的生命、所有活动的生物，并且使生物得以成倍地增长。上帝之神恩的最后和最有价值的表现是其按照自己的形象创造出了人，并赋予了人代表上帝统治地球的权力。在所有这些创造过程中，上帝确保了她的创造物是善的（《创世记》1:1-31；《以色列书》42:5）。善、爱与创造在上帝的恩赐中是统一的：生命是在爱中创造出来的；所有的生命存在都是善的，因为他们是上帝所创造出来的；生命存在之所以得到上帝的垂怜，是因为他们是善的。在后期基督教神学中，爱与善的交融成了上帝神恩的最基本的特性。

根据犹太—基督教传统，上帝出于爱而创造人与万物，他的创造为其带来了无比的快乐。犹太—基督教传统认为，上帝之爱普遍适用于所有形式的创造物。因此，爱既是普遍的也是特殊的。从这种普遍性与特殊性的统一中，又引导出了基督教爱之概念的另一个基本特征。一方面，上帝按照自己的特点创造了世界，把爱赋予了他所有的创造物，所以在这个和谐的宇宙中，每一种存在或者事物都有它自己的地位与独特的功能。另一方面，体现在其创造活动中的上帝的恩赐是独立、自我确定和自我给予的。上帝既高于他的创造物，又存在于他的创造物之中。由于人类是最后才被创造出来的，是上帝最宠爱的创造物，所以上帝对人类特别关照，把他们创造成自己的模样，且赋予他们以他自己的爱的本性。在上帝对人的爱中，上帝的恩赐也同样融合了普遍性与特殊性。所有的人都是上帝创造的产物，因而也都同样为上帝所关心、所祝福，也都被他的爱所环抱。但是人背叛了上帝的爱，犯下了原罪。为了重新建立上帝自己与其创造物之间原初的和谐，上帝从世界上所有的民族中选择一个民族，并向他们揭示自己作为他们最高和惟一神的面目。

爱表现在上帝的创造之中；上帝之爱是一种彻底的自我给予与自我肯定的爱。但是，由于创造过程是隐藏在背后的，上帝之爱的实现只能在创造物的普遍秩序、在人类历史以及人的爱中才能被发现。这就导出了这样的结论：上帝之爱是对其创造物的爱，同时又必须通过其创造物的爱才能得以完满实现。在所有上帝的创造物中，人是最宝贵的，因为人是上帝照着自己的模样创造出来的。因此，人的爱也最能反映上帝的爱。所以，一方面，基督教神学家认为，作为神性恩赐的爱是独一无二的；就像安德斯·尼格林（Anders Nygren）已经正确地强调过的那样，上帝之爱具有不同于人类之爱的神圣性。另一方面，他们也承认在基督教传统中，神之爱与人之爱之间有着不可割裂的联系，所以在神

性与人性之间不可能存在有一种不可逾越的鸿沟<sup>[20]</sup>。把人之爱从上帝的创造之爱中分裂出来，要么会割断人之爱的神性源泉，要么就会造成上帝的创造行为与其造物毫无关系的假象。如果我们能正确理解上帝创造之爱与其造物之间的完全和谐与统一，能够认识到神爱既隐藏在上帝的创造过程中，上帝又在创造过程中把自己的爱的个性融化到其造物之中，那么，我们就可以毫无困难地把爱的学说的侧重点从神恩转化到人之爱上。这一转变将对基督教的原则产生极有意义的影响。

基督教神学家还从三位一体学说的角度进一步解释了作为上帝创造之爱的传统概念：上帝的创造活动是通过耶稣基督进行的，上帝的爱也是耶稣基督的灵。“对于我们来说，却只有一个上帝，就是天父、万物的创造者；我们是为他而活的。并且，只有一位主，就是耶稣基督；万物都藉着他而造，而我们也藉着他生存”（《哥多林前书》8:6）。上帝与耶稣基督的统一不只是一种意志与启示的统一，而且也是创造行为的统一。上帝赋予耶稣的不仅是拯救世界的使命，而且授予了他重新创造世界的重担。“在古时候，上帝多次用多种方法，藉着先知向我们的祖先说话；但是在这末后的日子，他藉着自己的儿子向我们说话，这儿子，上帝曾藉着他创造宇宙，而且拣选他来承受万有。”（《希伯来书》1:1-2）。上帝与耶稣基督在创造过程中的统一是理解基督教之爱，以及把基督教从犹太教中区别开来的根本所在。在耶稣基督身上，一些基督教神学家看到了上帝的化身、死亡与复活；另外一些人则看到了上帝继续进行着的伟大创造过程。世界是由爱制造出来的，在上帝送他的儿子来为人赎罪时又一次被重新创造了。通过这种爱的启示，上帝创造的隐藏特性为耶稣基督的显现特征所取代；通过上帝在耶稣基督身上的显现，上帝之爱的不可定义性变成了上帝与所有人类的统一。为什么世界会存在？生活为什么有意义？以及为什么这个意义是永恒的？诸如此类的问题

的根本原因就是：耶稣基督降临过又走了，在这个一来一往的过程中，他推翻了旧的正恶的世界而在上帝王国的新世界中创造了新的人类。这样，基督的创造性活动就不仅属于过去，也属于现在与将来。创造过程中的神恩，从总体上说，不是直接地指向人类肉体生活而是直接指向他们的精神生活的。没有这种恩赐，精神就会欠缺；没有神性的爱，心灵就会空虚。一个空虚的心灵会导致无意义的生活，而精神的欠缺会导致永恒的毁灭。愚昧无知与盲目之人除了考虑如何保护自己的肉体生命之外没有任何事情可想。但是，要达到爱与精神生命的永恒，人们却必须准备放弃自己的肉体生命而去追随耶稣，就像耶稣自己所说的：“因为想救自己的生命反而会丧失生命；那为着我和为着福音丧失生命的反而会得到生命。”（《马可福音》8:35）耶稣在十字架上的献身，证明了耶稣基督的创造性的爱。这一爱使人类的罪孽得到宽恕，人类的生命得到保证，人类的未来得到允诺，人类的爱得到维系。伴随着基督的牺牲，人的肉体生命就让位给了活在耶稣之中的生命。（《加拉太书》2:19-20）基督的爱不仅促进了新的生命的产生，而且维系了这一生命的延续。（《哥多林后书》5:14）追随耶稣的人被描绘成是从黑暗中走向光明的人，是出死入生的人。（《约翰福音》3:16-21，5:24，8:31）基督救神学家相信，耶稣基督的真正意义就在于具体体现了上帝之爱，体现了上帝与其造物之间的真正统一。

奥古斯丁坚持认为，上帝不仅创造了人的肉体生命而且创造了人的精神生命，并且认为，与肉体生命相比，我们更应该珍视我们的精神生命。他提出这样的问题，即如果我们的肉体，意识、灵魂、思想与理解力都是上帝赋予的，那么又怎么能够说善与正义不是上帝赋予的呢？与创造一个人的生命存在相比，创造一个人的善更能令人拍手叫绝。“如果你赋予了我以生命存在，而另一个人却赋予了我善，给我善的要比给我存在的要好。”<sup>[21]</sup>

没有上帝的怜悯与仁慈，人不仅无助而且没有任何值得骄傲之处。贝拉基主义（pelagianism）认为，人类从上帝那儿得到了他们的本性，所以他们既具有选择善恶的能力，也具有通过自己的努力而避恶求善的能力。与贝拉基主义宣扬的这一观点相对立，奥古斯丁认为，我们必须把知识与行动区别开来。人类总是缺少力量与能力去做他们知道为善的东西，而对于他们清楚知道为恶的东西，却往往又是他们所不能避免的。不仅如此，奥古斯丁还坚信，人类并没有能力真正地知道什么是善，什么是恶，这是因为他们并不是真的热爱善而憎恨恶，他们自己并不能真正在正义中享受欢乐，也不能在爱中发现喜悦。只有在基督中人类才受到教导，要做符合正义与爱的事，因为有关如此做的知识与意志不是来自于他们自身，而是来源于圣灵，圣灵是由基督耶稣所赋予他们的。

（2）作为上帝与人类盟约的爱。爱作为神的恩赐，显现在上帝与人定约的过程中，而神与人订约是犹太—基督教传统的爱之学说的一个基本特征。毋庸置疑，对以色列人来说，盟约是上帝爱人的表现与核心，而这里所说的人是由上帝与之签约的以色列人所代表的，或者说，在上帝与以色列人的盟约中，上帝对人之爱得到了完全的体现。我们可以说，全部的《旧约》都是围绕上帝与以色列人的盟约这一观念发展的。<sup>[22]</sup>在《新约》中，这一盟约则得到了更新。通过自己在十字架上的牺牲，耶稣在上帝与所有的愿意追随上帝的人之间建立起了一种新的盟约。盟约所要传达的并不是如此重多的必须被遵守的约束，而是要维系一种确定的爱。《圣经》中盟约与爱这种密切联系促使奎尔（Quell）得出了如下结论：“毋庸置疑，盟约是用法律语言所表达的有关上帝的爱的体验：全部盟约理论都是以爱的思想为基础的。”<sup>[23]</sup>

这一盟约的首要的和最基本的标志就是：它是上帝在他与他的选民们之间建立起来的，而之所以要建立这样一个盟约，就是



要对自己选民显现出自己全部的爱。神学家们已经做出了种种不同的努力来追踪最早出现的盟约的发展过程。一些人确信他们已经在上帝与亚当或者在上帝与诺亚的盟约中发现了最早的盟约，而这些盟约都表现了上帝与人类之间的一种普遍契约关系。<sup>[24]</sup>但是，作为以色列宗教基础的盟约首次是在摩西时代出现的：上帝通过摩西与以色列人在西奈山上建立了盟约。这是摩西在上帝的保护与引导下带领以色列人逃出埃及之后发生的。上帝对以色列人说：“你们已经看见了我——上主怎样对付埃及人。我背着你们，正像母鹰把小鹰背在翅膀上，把你们带到这里给我。如果你们服从我，守我的约，你们就是我的子民。全世界都属于我，但你们是我的选民，是神圣的国民，是事奉我的祭司。”（《出埃及记》19:4-6）这一盟约的核心在《耶利米书》中得到了完满的表达：“我只命令他们听从我；这样，我就作他们的上帝，他们作我的子民。”（《耶利米书》7:23）。上帝通过与以色列人缔结盟约的方式对以色列人显示了自己的爱。这个“盟约之爱”译自希伯来语 Chesed, Chesed 的含义中有“怜悯、慈善与博爱”的意思，尽管它也用来指人的爱，这时，它的意思为“信任，忠诚或者虔诚”。但是，在某种意义上，chesed 与其他表示爱的词汇是有区别的，chesed 是以一种盟约的存在为条件的，它代表的是“一种对待某种盟约的态度，没有这种态度，盟约就不可能继续存在下去。”当它用于表示上帝与以色列人所订立的盟约时，它的基本含义就是指这个盟约赖以维系的上帝的“确定的爱”。当然，这个词自身也带有一种类似于 agape（爱）的普遍性意义，因为 agape 的含义同样“适用于《旧约》中有关上帝的 chesed 所包含的类似的含义，指的是上帝对于以色列人的盟约之爱。它也同样适用于说明《新约》中对于 charis 的发展以及新教神学有关恩赐思想的发展。”<sup>[25]</sup>

基督教神学家认为，上帝过去可以，现在也可以不要其创造

物而独立存在。但是，上帝还是选择了创造人类。他选择了以色列人而不是其他的任何人作为自己的子民且与他们立下了盟约。在上帝做所有这一切时，他并不为人类的判断所左右，也不因人的意见为转移。神独立于人之外、居于人之上，正是神性宗教的一个根本原则。人所能假定的只能是，上帝之所以行动，因为他是上帝，因为他愿意这样行动。如果上帝想要放弃自己的选民，那么没有任何东西能够阻止他撕毁盟约。但是，因为他对于以色列人的爱，上帝没有也不可能这样做；如果考虑到以色列人的趋恶违善、背离上帝旨意，上帝就越发显得更加宽厚仁慈了。上帝的诚信就这样变成了他对于人的盟约之爱的基础。

《旧约》中的先知们在他们自己的体验中认识到了上帝对其子民的盟约之爱的力度与诚信。例如，何西阿在他与妻子的关系中体会到了上帝对于以色列人的爱的本质：一种强烈的、不屈不挠的决心，承担盟约所规定的自己的义务。又比如，耶利米通过他自己没有子女而认识到了上帝对于他的子民的父亲式的爱有多么深。“这是一种没有任何东西能够毁坏的爱，这以色列人的固执己见及其对于上帝的所有的背叛都不能摧毁这种爱。”<sup>[26]</sup>正是因为这种爱，不论以色列人如何不断违背自己的诺言，上帝与以色列人之间的盟约决不会被彻底撕毁。当然，先知们也同时看到了以色列人与生俱来的不诚信的危险性，那就是，它将招致上帝的惩罚；在上帝的惩罚中，没有一个人能够幸免于难。<sup>[27]</sup>所以，先知著作的永久主题就是不断召唤不诚信的以色列人悔过自新，走向诚实。他们相信，上帝是个宽恕的上帝，必将重新建立他与以色列人的盟约关系。耶利米甚至走得更远，预言道：上帝爱其选民决不会改变，上帝的这一毫不动摇的爱，将使他人建立一种新的盟约，并且把这一盟约写到人们的心底。（耶利米书 31: 31 - 34）可以说，耶稣在最后的晚餐时，所牢记于心的正是这一预言，因为，正是在这个时候，耶稣开始了他与人之间的新盟约。

这个新盟约以代表耶稣的血的葡萄酒为象征（《路加福音》22:20,29），以耶稣在十字架上的牺牲为签署标志，并以耶稣的复活和圣灵的显示为完成。新盟约的核心与其说是惩罚不如说是宽恕。在这一“新约”中，爱作为神的恩赐具有了新的功能；耶稣之爱消除了世人的罪，这样人类将能够重新返回到上帝身边。从《哥多林后书 3:7-18》所记录的保罗的教义中，我们可以看到旧约与新约的不同是怎样导致了以下几个方面的变化。第一，旧约是通过摩西，通过雕刻在石头上的文字告知人们的，而新约则是通过耶稣在十字架上的牺牲，通过基督的圣灵确立的。第二，当摩西把自己遮掩起来，以免以色列人看见盟约的光芒，而基督却毫不犹豫地打开遮掩，以让所有的人，只要转向主，就能够马上见到上帝的荣光。第三，旧约的作用是谴责人，而新约的作用是确立正义，使所有的人都成为“义人”。这样，旧约的光芒已经开始消失了，而新约的光荣已经升起且将延续到永远。总而言之，旧约所强调的是上帝的法，要求人们服从上帝，而新约则强调上帝的怜悯与仁爱，强调以爱为每一个人重新建立其自己的自由。当然，保罗也认为旧约与新约之间存在有基本目标的一致。上帝无限恩慈，上帝永远恩慈。“新约”并不是要废除“旧约”，而是要去完成“旧约”。尽管新约和旧约属于两个不同的盟约，但是他们都是上帝意志的体现。上帝的意志只有一个，那就是爱的意志。

(3) 上帝之爱。爱作为神恩在上帝的创造与上帝的盟约中得到了完美的表达，同时也在上帝自身得到了完满的实现。上帝的创造和上帝的盟约不能与上帝的爱相分裂。上帝的绝对性、不变性与永恒性不仅可以在上帝作为宇宙的创造者与盟约的缔造者这一事实中得到揭示，也同样可以在上帝把整个世界作为自己爱之对象这一事实中得到显示。我们在《旧约》典籍的某些篇章中可以看到，上帝被描绘成一种无条件的神圣而至高无上的爱。上帝

之所以爱并且选择了以色列，不是因为以色列人比其他的人好，不是因为以色列人的所作所为，也不是因为以色列人的处境状况，而只是简单地因为上帝选择了以色列并且爱他们。虽然以色列人沐浴在上帝的爱中，但他们既不善良也不伟大。相反，以色列人时常因为其邪恶而受到谴责。为什么上帝始终爱这样一个恶劣的民族呢？这个问题常常使得先知们苦恼万分。他们的答案是这样的：由于上帝爱他们的祖先，所以他必须也爱他们的子孙。上帝要遵守他对以色列人祖先们的承诺。然而，对于为什么上帝的爱是如此诚信而坚定的问题，上述的回答很难说是令人满意的。这一答案真正的价值隐含在上帝概念，即上帝之爱不是为了以色列人本身，而只是为了上帝自己的原因或者为了上帝自己名字的缘故（《列王纪》下 19:34）。或者更为精确地说，上帝之所以爱是因为爱是上帝的根本特性。至于为什么上帝把自己的爱给予以色列人这样的问题，只能由上帝自己来解释，因为上帝就是他之所是（God is who he is）。当然，《旧约》的作者并没有明确地说明上帝就是爱。对他们来说，神爱的本质是一种选择或者挑选，这种选择的爱在关注其所择的惟一时却排除了所有其他的东西。这一排他性不知苦恼了多少先知们，他们承认上帝的选择，但却无法响应上帝的选择。所以，一种恶性循环就这样形成了：上帝选择以色列人因为他爱以色列人；而上帝爱以色列人又是因为他选择了以色列人。只有耶稣的学说——更确切地说，是那些早期神学大胆地以上帝所选择的儿子耶稣基督来取代上帝选民的家们的神学——出现后，才打破了这一恶性循环。耶稣之死结束了所谓的被拣选的子民与被咒诅在选民之外的人之间的区别。上帝的爱现在自由地沐浴在所有热爱基督的人们的身上，无论这些人属于哪个阶级，也不论这些人属于哪一个种族：“爱我的，都会遵守我的话。我父亲必定爱他，而且我父亲和我要到他那里去，跟他同在。”（《约翰壹书》4:23）“愿父上帝赐恩典给所有恒

心爱主耶稣基督的人”（《以弗所书》6:24）。从这里很自然地就产生了这样一种带有普遍性的概念：上帝就是爱，而耶稣基督正是爱的主。这一概念的产生既标志着基督教爱的学说的成熟，也标志着基督教之爱已经脱离了犹太教的狭窄的爱学说。

既然上帝是爱，上帝的爱就存在于耶稣身上，那么，拯救就是爱的拯救。既然上帝是普遍的爱，那么他的拯救就必然从其选民中扩展到所有那些追随基督的人。一般来说，在《旧约》中，上帝恩典的神圣与即将来临的天国之间具有一种和谐，上帝是救世主与拯救者。“《旧约》坚持上帝正在赎救人的罪恶，坚持以色列人的命运随后必将改变。这一点我们可以通过以下的方式观察出来，那就是无论任何时候，只要先知[第二个以赛亚]一提到过去的罪恶，他马上就谈到宽恕与赎救。”<sup>[28]</sup>但是，作为赎救者与拯救者的上帝观念在许多情况下还是仅仅限制在上帝与他的选民之间的关系上。赎救这个词的原初含义是，作为某个奴隶的最早拥有者再去买回这个奴隶（《以赛亚书》41:14）。因此，在旧约的文献中，普遍拯救还没有成为神爱的基本因素：“上帝要确立他的意志使其不可违反，以此来重新建立正义。他要特指那些贫穷的‘义人’，来达到他的目的。所谓贫穷的‘义人’这一术语，逐渐开始用来指那些以色列人中敬神的谦卑的人，这些人经历了所有的艰难困苦，遭受了种种不幸和压迫，但始终如一地按上帝所确立的标准为人行事。”<sup>[29]</sup>

已经在先知们的著作中不时有所显现的上帝之爱的普遍性这一主题，成了耶稣教义的中心，并且被耶稣的后继者们进一步发展了。根据《路加福音》所述，耶稣曾经在其布道中宣称，《以赛亚书》61:1中所提出的预言正在他的听众们的听辞中得到完成：“主的灵临到我，因为他拣选了我，要我向贫穷的人传佳音。他差遣我宣布：被掳的，得释放；瞎眼的，得光明；受欺压的，得自由，并宣告主拯救他于民的恩典。耶稣把书卷卷起来，交还

给堂役，然后坐下。全会堂的人都盯着他，他就对他们说：你们所听见的这段经文，今天已经应验了。”（《路加福音》4:18-21）

基督教大师们全面系统地发展了这一教义，从而让爱在奴隶的自由中、在罪人的悔过以及痛苦者的希望中得到实现。所有这些拯救行为之所以是可能的，就因为上帝是爱。这样，爱不仅仅是上帝所具有的众多特性之一，而且是上帝的本质特性。只有在上帝的爱中并通过他的爱，我们才能认识和理解上帝，除此之外，我们不可能有任何其他方法去认识和理解上帝。

无论是在《新约》中，还是在后来的基督教著作中，这种新与旧的矛盾对于理解上帝与爱之间的同一性都是至关重要的。尽管上帝创造并关心着他的创造物们，不断地教导他们要诚信和善良，但是他们还是选择了背叛上帝、走自己的道路。这样一种朝着罪恶发展的世界是与上帝的意志完全对立的。为了解救罪恶的人们，上帝把自己的儿子耶稣基督送到了地球上，召唤他们要相信他，要相信他能够宽恕他们的错误做法，能够把他们从罪恶中解救出来。<sup>[30]</sup>这样，这种爱就不仅在上帝与其儿子耶稣基督的统一中，而且在基督的生与死中完全被揭露了出来：“上帝那么爱世人，甚至赐下他的独子，使所有相信他的人不灭亡，反而得到永恒的生命。”（《约翰壹书》3:16）“但是上帝对我们显示了无比的爱；当我们还是罪人的时候，基督就为我们而死。”（《罗马书》5:8）以这种方式，基督教把其信念与爱结合了起来：作为神性的爱是世界的惟一拯救者与人类的惟一希望；不仅如此，基督教的希望表现在神爱中：没有圣灵，人不可能把自己从人的世界提升到永恒的天堂；人将永远是罪人，不可能达到超越。

### 3. 人本主义中的超超与有神论中的超越

乍看上去，在其根源以及在它们与超越的关系等方面，儒家

传统的仁与基督教的爱之间鲜有共同的地方。人本主义的仁以人性为基础，而仁的成长则是沿着从世俗和短暂到神圣与永恒的道路进行的。无论我们把儒教思想看成是一种宗教思想体系还是看成是一种哲学思想体系，人性都是儒教思想原则的生命与灵魂。人性是仁之根本，这一观点是与儒教对于这个世界的超越理解紧密相联的。儒教基本上是把超越理解为一种自我升华的过程，也就是说人是在人类生命中追求其终极的。由于人之终极也是宇宙之终极，所以，在人性中追求完美，在世界范围内实现人类的繁荣，就是儒教达到超越的途径。所谓成就完美也就是实现个人的仁德；而实现自己的仁德也就是把自我扩展到最大限度；而所谓的扩展个人的自我就是献身于人类共同之善，与整个宇宙和谐为一；而所谓的与整个宇宙和谐为一也就是超越个体自身生命的局限，在仁中寻找生命的终极意义。因此，超越与超越的方式在儒教思想体系中形成了一个从自我与自我修养开始，又以自我与自我修养为结束的圆周运动。在这样一个过程中，仁始终是一种促使个人修养以达到超越的强大动力。

在儒教的仁学看来，从暂时到永恒的上升运动是由仁促动、由自我修养完成的发展过程。而神爱具有完全不同的意义和价值，其实现的方式也各具特点。神爱植根于神性，并沿着从神到人的自上而下的方向流动。通过向下的运动，短暂的生命存在获得了永恒的实质。在基督教的神爱中，人由短暂上升到永恒，是一种由上帝的自我给予的爱所促动并由神的恩赐来完成的一种生命转换过程。因此，神性是基督教原则的生命与源泉。基督教神学认为，无论是通过对于神的沉思还是通过个人的宗教体验，我们都可以很清楚地看到这一点。人之爱的可能性来自神的恩赐；神的恩典是人之爱的源泉。神的恩典完整地表现在神造万物的过程中，表现在上帝与人的特殊盟约上，也表现在耶稣基督所受的痛苦里。尽管上帝按照自己的模样创造了人，使人具有自我给予

爱的倾向，但人却因为自己的原罪，扭曲了自己的模样，损毁了这一志趣。因此人自己内部已经没有了任何神爱的源泉，人也不可能通过自己的努力重新建立爱的本质。人类的超越属于上帝的工作，本质上是一种重新建立与刷新爱之精神的工作。按照这一理解，我们就可以说，基督教的超越及其超越的途径也像儒教仁学一样，构成了一种圆周运动。但是，与儒教仁学不同，基督教的超越运动的始点和终点都不在人性之内，超越过程由神之爱激活，从神爱中汲取力量，其最终目标是融入神之爱中。

这样，基督教与儒教传统为我们提供了两种不同的超越观，也提供了两种不同的达到超越的途径。它们的区别如下：首先，儒教传统所理解的超越在本质上是人的事情，只有人才能为此负责；而基督教的超越则主要是神的使命，只有上帝才能决定。其次，对于绝大多数儒者而言，超越实际上就是最大限度地发展一个人的善良本性；而对于绝大多数的基督教徒而言，超越就是把希望寄托在基督身上。再次，作为人的事情，儒家的超越涉及人类生活的各个方面，一切与人有关的东西，如道德、组织机构与礼节仪式等等，都包含着超越的因素，有助于人们的自我实现，都可以是人们达到超越的途径；而作为一种神的使命，基督教的超越却得不到任何属人的东西帮助，而只有上帝的怜悯宽恕，才能使人生达到超越。

要全面地评价超越在儒教仁与基督教神爱中的表现，当然不仅要记住儒家仁中的超越与基督教神爱中的超越的差异，而且要注意到他们之间的共同点。这些共同点比起那些在其他领域的共同点来往往会因为两个超越概念基础的差异而更容易被忽视。一些人坚持认为，基督教有神论与儒家人本主义在对于超越以及超越的途径的理解方面根本没有任何共同之处，否则他们之间的对立就不会如此尖锐以至于排除任何共同的事情。另外的人虽然承认在有关超越等问题上，仁与神爱之间存在有这样或者那样的共



同点，但却进一步认为，这种共同点实在太小以至于根本无法为两个超越概念之间的交流提供任何坚实的基础。但是，仔细地对他们进行考察之后我们就会发现，这两种观点没有一个是正确的，仁与神爱之间不仅有差异，而且有共同点。

从某种意义上来说，对于超越的每一种理解都来自于对终极特殊体验的反映，因为达到超越就是要与终极合为一体。对于儒家来说，终极，或至善、完善，存在于完全发展了的人性中。在完全发展的人性中，宇宙的三维存在（天、地与人）已经融合为一体。这样，无论终极可能采取的形式是什么，它总是在人性之中。所以，终极对于儒者而言，离人性的基本要素并不遥远，事实上，它就植根于由天地赋予的人性之中。人们只要不断学习、勤勉修养自己的美德以及坚定地意愿以达到完善，就能达到超越，即成为一个“成人”、或“大人”。<sup>[31]</sup>《易经》把“成人”描述为一个能够赞天地之化育、成天地之德的人，因此，成人“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天弗违，后天而奉天时”。<sup>[32]</sup>在所有能够使人达到超越的德中，最重要的就是仁，而仁也确实很明显地被当作是儒教终极理想的基本内容。<sup>[33]</sup>这也正是《大学》为什么号召上至君王下至百姓，所有人都必须以修身为本的原因。

对于基督教来说，终极或最高的善或完善，就是上帝。而实现终极也就是生活于上帝的神爱之中，因为正是上帝之爱创造了宇宙与自然法则，创造了秩序与和平。无论上帝可能采用的形式是什么样的，他都总是高高在人类之上。因此，我们不可能在人的存在中发现终极，终极只能在人类存在或活动之外才能出现。人类品质之所以有价值只是因为他们反映了神的品性。所以，人自然不能通过自己而达到终极，他们必须为终极本身所引导才能最终达到终极。但是，这并不意味着信奉基督教的人在追求超越的过程中，必须始终持一种绝对消极的态度，被动地等待神对自

己的提升。人的努力在基督教的超越中同样是必要的。在这一方面，基督教与儒家传统一样要求人们做出自己的努力。基督教神学并不否认“基本美德 (cardinal virtues——指古希腊和罗马哲学中所倡导的德行，如公正，谨慎，刚毅等)”，认为这些美德不仅对人生有意义，而且对基督教信仰也是十分重要的。因此，只有当一个人愿意用道德之善指导自己的生活时，他才会变成一个好的基督教徒。基督教神学把人性之美德提升为神性之美德，从而使信仰、热爱与希望成了基督教学说的支柱和基石。这些神性之美德要求人们做出努力来渗入到基督的生命之中，并论证每一个人都要对自己的命运负责；是达到超越还是永居于暂时，是“生”在上帝的爱中还是“死”在上帝的爱之外，这要取决于个人自己。信仰首先被理解为是由上帝所赋予的。信仰揭示了人的超越到底是什么。但是，正像不是所有的橡果都会长成橡树一样，也不是所有的人都具有信仰，当然也不是所有的人都能够超越他们的生命（既包括肉体也包括精神）局限。人只有生活在上帝的爱中才能实现自我的超越。生活在上帝的爱中也就是像上帝爱人那样去爱。希望也是一个重要的神学德行。一方面，希望告诉人们，没有任何东西能够保证一个人达到终极；另一方面，它也从神爱中为人们提供了保证：只要人们全心全意地信赖上帝的慈悲与怜悯，人就有永生的希望。信仰、爱与希望是基督教徒在追求超越的过程中必须拥有的三个最重要的德行。人类之所以能够拥有这些德行，是因为耶稣基督已经通过自己的生命与死亡把上帝的恩赐播种到了那个特定的人性之心中，并且从根本上改变了人类疏远上帝的倾向，使之与上帝达到了和解。如果耶稣之死的救世意义是确定的话，那么按照逻辑推理，人们就应该明白，超越的种子已经播种在每一个人的人性之中。促使这些种子生长，就是在上帝的爱中生长。这样，基督教的超越与基督教达到超越的努力就在基督的生命与死亡中获得了统一。

虽然儒教传统和基督教所追求的终极的含义截然不同，二者却都把人与终极的统一作为自己超越的基本内容。在讨论基督教的超越目标时，加尔文（Calvin）认定基督教的最高目标就是与基督成为一体。当我们把加尔文与新儒家所理解的与宇宙成为一体的目标相比较时，我们就会发现，这个比喻清楚地说明了新儒家与基督教其对超越目标的理解上的区别与相似之处。加尔文说，“基督不是在我们之外，而是居住在我们之中。基督与人，如影之随形，相互粘合，密不可分；同时，又在美妙的共同信仰中间，日复一日向我们渗透灌输，成为我们身体的重要组成部分，直到完全地与我们交融而成为一体。”<sup>[34]</sup>基督与人合为一体的理想，与新儒教的理想具有明显的相似性，因为对于很多宋明新儒家来说，人之超越就是要与天地合为一体。然而，这两种理想又是很不相同的。儒教的理想是要“与终极成为一体”，这是人可以追求与实现的目标。但是，加尔文的“与基督同为一体”则是指的基督向下降临到人心，是基督怜悯人的结果。这种向下的运动是理解基督教的超越以及超越途径的基础，与此相对比，儒教的超越则是通过人自己的向上的运动达到的，或者更为精确地说，超越是通过返回到本真自我或者通过完整实现自己与生俱来的美德来达到的。

尽管人们对超越是什么有不同看法，每一个宗教传统都必然会明确表示自己的超越概念并说明其达到超越的途径。儒教之仁与基督教之爱，就是各自超越的本质，同时也是他们达到超越的途径。不同的超越概念需要不同的实现方式。作为一种人本主义的原则，仁就是人性的实现。所以，要超越，人们就必须完满发展自己的存在，实现自己的美德。宋代及后来的儒教学者所编辑的《四书》是以《大学》开始的。《大学》的第一句话指出了发展人性也即达到儒教超越的三个方面或三个步骤：“明明德”、“亲民”与“止于至善”<sup>[35]</sup>。用我们现在的话说，也即是复明、

发扬人性中从天地那里秉承下来的善良明德，把已经显明的良好品德推及他人以便重新创造一代新人和在至善中达到超越。所谓至善，即是仁，因为只有仁才能给人以平静安宁。对于儒家信徒而言，很明显地，超越的目的就是要实现人类存在与至善的整合；然而，除非人们已经把这些存在于人性中的与生俱来的明德发扬光大，否则人就不能实现这一整合；但是，如果一个人没有能够做到爱天下所有的人，他就不能做到“明明德”，因为只有爱人的才能重新塑造自己，才能重新塑造其他人的品格；只有做了所有的这一切，人们才能与仁为一体，在仁中达到超越。而与仁合为一体是人们坚定不移地坚持自我修养与爱人的自然结果。

基督教达到超越的方式与此不同。从神的角度看，基督教的神爱从三个方面表现了自己，从而使人的超越成为可能：出于自我给予的爱的创造，通过与人类盟约的方式把人重新带到神爱之中，在耶稣基督的生与死中把人与神爱合为一体。从人的观点看，如果我们运用上述的儒家表述的话，我们可以说，神爱的实现也有三种途径，或者说，也要通过三个步骤，人类的超越才能成为现实。这三种方式就是：信仰上帝与耶稣基督；像上帝爱我们那样去爱上帝与他人；在上帝的恩赐中达到超越。要达到超越，人首先要坚定不移地信仰上帝及上帝的创造力量。有了这种信仰，任何看起来不可能的事情才都有可能变成现实。信仰上帝也就是追随耶稣基督，因为基督是上帝之爱的化身。有信仰就是去爱。在这种爱中，人生活于上帝的保护与上帝的爱之下，从而分享到上帝的生命。像所有的被造物一样，人之存在绝对从属于神的爱；神的爱是上帝的创造性活动的原则，是人类快乐的源泉，是人与造物主相像的基础，所以持久的和平只有通过上帝的恩赐才有可能。

由于仁与神爱都被看成是超越本身，所以一方面他们作为超越短暂的途径，另一方面二者又都不是纯粹消极、被动的。他们

积极地参与创造新世界与新人类的活动中。仁与神爱都有这种被创造出来的新世界的特性，也有新创造出来的新人类所具有的品质，正是在这种创造新世界与新人类的力量中，超越的真正意义才被揭示出来。

“新”这个词是基督教教义的本质特性，是耶稣拯救工作的果实。当“新”出现在下面这些术语中，如“新约”、“新诫命”、“新创造”、“新人”、“新名”、“新歌”、“新耶路撒冷”等等，所表达的是基督教的信念：上帝已经在耶稣身上行动了，上帝通过耶稣与人订了新的盟约，发布了新的诫命。新约的基础与标志就是耶稣的血或耶稣的死亡。这就是新创造的开始。进入基督之中也就是分享新的创造。由于这一新的创造，进入基督的人日复一日常新不已。人之日新不是表现在人的外在肉体上，因为人的外在本性正在消失，而是表现在人的内在本性中。（《加拉太书》4:5）上帝中的基督之灵是创造与再创造的力量所在，标志着新的生活方式的开端。“新”所强调的是“上帝的赋予”：人无法自己去更新自身，他们必须依赖上帝的恩赐，才能超越他们有限的生命。就像被耶稣的爱治好了眼睛的那个人所宣称的那样，“我曾经是个瞎子，但是我现在已见光明”，人的新生来自上帝神爱的恩赐，而这种来自于上帝恩赐的新生是与旧的生命完全相反的。儒家的仁学也认为，通过品德修养，仁可以创造一代新人。在《大学》中的一个短短的段落中，“新”或“新新”这个词就出现过五次之多，用以描绘儒家传统关于新世界中的新人的完美理想。<sup>[36]</sup>与基督教的新与更新的概念相比，儒家的“新”概念表现了四个方面的不同：

（1）新的概念虽然对儒家原则及其实践非常重要，但很奇怪的是，这一概念竟然没有一个精确的定义或解释，至少可以说没有精确解释到基督教对于“新”这个词所解释的那种程度。在基督教中，“新”的概念不仅是其教义的核心概念之一，而且还被

精确地解释为神爱的具体实现。根据基督教神学的理解，没有神的恩赐，就不会有“福音”；如果没有耶稣的生与死所揭示的爱，就不会有新的诫命；如果没有爱之灵的赐予，也就不会有任何新的生命与新的世界。因此，神爱的本质就是更新这个世界。而更新所强调的就是从死向生的运动，就是与旧世界决裂而走向新世界。“新”显示了一种与旧的事物的根本性断裂。在儒家思想中也一样，首要的工作就是通过仁把旧人变成新人。但是，儒教的“新”并不是与过去的决裂；就人而言，过去的旧人与现在的新人之间并非是完全对立的关系。儒教传统并没有采取激进的态度，也不认为“新的”一定要与“旧的”完全相反。新就是对旧的发展。由旧向新的发展既可以理解为在圣人的教育与启蒙下，人性所取得的巨大进步，也可以理解为人的自我改造。人为使自己与宇宙相统一而不断做出新的努力。只有在这个意义上，“新”才是至关重要的。

(2) 儒教传统与基督教二者都强调“新”起源于超越的力量，但是，儒教理解的超越并不像基督教神学之超越所涵盖的那么深远。在儒家思想中，仁不仅是人的原则，而且也是天的原则，是超越的力量，因为仁本身就能把人导向完善。在儒教经典中，仁总是有意地与天之慈爱与仁德相等同。《诗经》中有一首诗是这样说的：“周虽旧邦，其命维新。”当这一“新的天命”得到贯彻执行时，周就由旧邦小国变成为新的王国。这就很清楚地显示了儒教的新的概念是依赖于上天的命令的。正是从天而来的新的天命，让人类通过努力而使旧的体制得以更新，新的秩序得以建立。当然，儒家思想中的新天命更多是与王朝命运的变化相联系，很少涉及世界的创造。王朝的统治者，一旦丧失了其祖先所彰显的美德，也就会失去天的支持。这时，天就会收回赋予他的天命。天将寻找出道德高尚的人，赋予他以新的天命，以便让这个新天命的执行人代表自己来统治世界。当天发布了新的天命

之后，新的秩序就将会建立起来。但是，这个新秩序能否保持下去以及到底能保持多长，那就要看新统治者能否“唤起人们成为新人”。<sup>[37]</sup> 以这样的方式，儒教学说把超越、政治与伦理紧紧地联系在了一起。政治的“新”产生于伦理的“新”；伦理的“新”又是超越的“新”的具体表现；而超越的“新天命”又只能来自于对伦理的“新”品德的“奖励”。当孟子评论《尚书》中所包含的这一思想时，他要求那些要以周文王为榜样的统治者践行仁义，并确信这将足以建立其“新政”（《孟子·滕文公上》）。在基督教中，“新”是上帝通过耶稣基督形成的。基督把光明撒进了人心。人之所以能够成为新人，就是因为基督已经为他们而死：基督已经为他们赎了罪，他们的过去也已经被宽恕了。宇宙在基督的爱里得以再生，而人在耶稣的爱中也得以彻底脱胎换骨了。政治变化与这种更新毫无关系。这样的更新无论就源泉来说，还是就其形式而言，都是来自神的。新与旧的对立就这样在基督教中获得了创造的意义。更新人类与政治结构及道德教育无关，或基本无关；更新人类，只是要远离罪恶而趋于圣灵。

(3) 儒教传统与基督教都强调更新人类的急迫性，但他们关于对怎样更新及为什么要更新的理解却极为不同。在儒家思想中，更新在道德增长的意义只是依靠个体进行自我修养的一个过程。《大学》摘引了商朝的奠基人汤刻在盘子上的一句铭文：“苟日新，日日新，又日新。”<sup>[38]</sup> 新的自我是依靠自己的努力得到创造和再创造的。在后期儒家中，这样的“自新”往往被视为儒家学说的基本特征之一。根据儒家的理解，有三个因素在自我革新中具有重大意义，那就是：a. 最困难的事情是从现在、从此地开始的个人的自我修养，用中国最流行的话说，就是从现在做起，从我做起。人类的活动往往是由习惯势力推动的结果。很少有人能够意识到新生活的源泉就存在于他们自己的自我之中。一旦人们认识到了这一点并把仁付诸于实践，那么，一个新的生命

过程就开始了；b. 一天的努力不能成就一个新人。人们必须保证每天坚持不懈更新自我，因为自我更新需要一个长期的功夫，甚至需要人的整个一生都始终如一地自我修养。d. 更新自我是一个循序渐进的过程，在这个过程中，人们每天都会看到自己品性中一点一点的变化，这种日积月累的变化，天长日久，就能够最终使一个人完全成为一个新人。<sup>[39]</sup>儒家主流思想中的更新概念，其核心是相信每一个人的本性中都有仁的种子存在。只要对这棵种子加以保护与精心养育，它就能成长为成熟的人性大树；或者换句话说，只要通过学习与实践人类的美德，人们就能够达到完善。自我更新并不仅仅是人的特征，而且是宇宙的原则。《易经》把“日日新”作为“盛德”，并认为“生生”就是“易”的原则与本质。<sup>[40]</sup>自我更新的思想对于绝大多数基督教神学家们而言是舶来品。与其对爱的神学理解相一致，基督教把更新完全看做一种神的行动。神爱并不是人性的原初组成部分，它来自于上帝并且需要神的恩赐才能激活。所以，“新”来自于恩赐而且是耶稣的自我牺牲的结果。“新”也不是一种通过人们积累美德就能够完成的过程。“新”开始于与基督融合，结束于成为基督生命的一部分：“无论谁，一旦有了基督的生命就是新造的人；旧的已经过去，都成为新的了”（《哥林多后书》5：17）。基督教神学认为，基督教徒在成为基督的一部分的过程中，可以发挥自己的作用；因此，对于信徒的呼唤和跟随基督的需要就成为了基督教自新的一个组成部分。在这个意义上，成为“新的”也就是在恩赐中成长。在恩赐中成长的过程，也就是基督教徒们响应神爱的过程。但是，由于基督徒融合于基督之中，只是因为有了耶稣基督才成为可能，所以人的努力在人类更新的过程中只扮演了一种很有限的角色。<sup>[40]</sup>

（4）人需要更新是因为人已经堕落的缘故。对于大多数儒家学者而言，人类天性善良，或者像孟子所说的，人生而拥有善



端；人性中善的萌芽只要得到养育与修培就能够成长为美德。但是这个善良的本性却极容易受到恶劣环境与自私欲望的损害。谨防道德堕落，用心保护善的本性，在社会中追求正义，这些都是有利于仁成长的先决条件。所以，心在儒教自新理论中具有决定性的作用。心就是微观宇宙实体，与超越密切相联；人们只要完全认识自己的心，也就自然懂得了自己的本性，而只要他知道了自己的本性，他也就自然而然知道了天的本性。这就是孟子的所谓尽心知性、尽性而知天的理论。（《孟子·尽心上》）当人性中这些天生的道德与精神习性为复杂的内部与外部原因损害之后，人心也会受到损坏。尽管清除这些破坏良心的种种因素是非常重要的，绝大多数儒家学者坚持认为，我们每一个人现在迫切需要做的，是从内部开始——即寻找自己的良心，因为他们相信：“求，则得之；舍，则失之。是求有益于得也，求在我者也。”（《孟子·尽心上》）在基督教那里，心也同样在自新过程中扮演着重要角色。要成为新人，人们首先必须具有一个“新心”与“新精神”。耶稣赞扬过那些“心地纯洁”的人们（《马太福音》5：8）。保罗说过“受了割礼的心”（《罗马人书》2：5，29），还要求他的读者们要“具有基督耶稣之心”。（《腓立比书》2：5）所以，“忏悔与转向上帝”被理解成为“心的转变”。<sup>[42]</sup>基督教的心的思想与儒教的心的思想的不同之处在于：对于基督教而言“良心”是从圣灵那里得到的礼物；而对于大多数儒家学者而言，该心早已存在于人性之中了。基督教和儒教传统都承认，人的真心也同样是圣人或耶稣之真心。在这一点上，基督教神学家与儒教学者似乎持有相同的看法。但是，对于儒家学者而言，那是一片可以为自己修养的处女地；而对基督教徒而言，则只有通过信仰耶稣基督，人才能成为该领地之主。“新人”在儒家的圣人与基督教的圣徒那里得到了完成。在某种意义上，圣人或圣徒可以分别被看成是具体体现了儒教或基督教超验的化身。这样，儒教人本主

义的仁与基督教有神论的爱之间的区别与共同性，可以很明显地在他们各自对圣人或圣徒形象的塑造上一览无余。

孔子确信人是可以达到完善的，并且为其追随者树立起圣人的形象作为追求的理想目标。但实际上，我们很难说孔子在多大程度上是从现实可能性上来谈一个普通人可以成为圣人的。一个人成为圣人的困难不仅在于人们与生俱来的弱点，如“爱色”胜于道德品质的修养等等，或人们对于学习缺乏兴趣，也在于修养无法为人们带来足够的物质利益，以及人们难以做到“博施于民”而“济众”。但是，孔子讨论圣人时的这种小心谨慎在后儒的著作中几乎完全被忽视或者没有得到足够的重视。在后儒的理论中，对于每个人都能变成圣人的可能性的过多强调，导致人们忽视了在现实生活中实际成为圣人的困难。“人人可以为圣人”这一主题，不但为宣扬人性善的孟子所提倡，而且也为相信人性恶的荀子所宣扬。对于孟子来说，人人可以为尧舜是可能的，因为人可以把他们天生的好品质发展至完善的境地，而把天生的良知良能发展至完善、顶峰也就达到了圣人之境；而对于荀子而言，虽然人性本恶，不能靠发明本心尽心至圣，但良知良德可以在后天人为中形成，因为圣人已经为人设定了道德教育和训练的基本准则。人们可以通过教育和训练，遵守礼仪法规，从而达到圣人之境。在孔子的对话中，圣人是那些过去黄金时代的创造者和人民的救世主。但在孟子与荀子的理论中，圣人的成就是在现实社会与他们自己的生活中实现理想。要做到这一点，人们需要进行道德修养，包括学习经典，践行道德德行；而在所有的道德德行中，仁是最重要的。在宋明之际的新儒家那里，什么是圣人及如何达到圣人，又一次成为了中心的论题。一般来说，这个时期的大多数儒者都坚定地相信，人人都是可以达到完善的，人人都可以通过“学习”达到圣人境界。对所谓的“学习”的不同理解，形成了不同的学派。有些人认为要想成圣，只能通过学习古

代经典的办法；另外一些人则认为，发明本心探索自己原本就有的良心，就能成为圣人，因为圣人之心也就是“我”之心。例如，王阳明发展了孟子“万物皆备于我”的思想，提出人心中已经具有成圣所需要的一切条件，圣人境界就是人之为人的最初状态。<sup>[43]</sup>人人先天地具有圣人之心，即“仁心”。问题只在于并非每一个人都能够认识到这一点。相反，普通人通常在私欲的作用下而远离了仁心、圣心。所以，对于王阳明而言，学也就是校正。只要人们消除了自私的欲望，圣人境界就能够实现，本心也就能够自由地发挥功能。经典是由那些与我们具有同样心的圣人们写成的，所以，一个人通过发明本心所得的收获与通过学习经典所得的收获一样多。不仅如此，由于这些经典的写作年代已久，作者所赖以写作的背景材料也已经成为了历史，所以最有效的方式是在我们的内心深处致良知以寻找圣人境界，而不是钻进故纸堆里读古书。进而言之，王阳明还认为，如果一个人过多地关注于对经典的学习，就会少有精力去探索自己的心灵，而只有在自己的本心里，人才能发现圣人境界。因此，如果过分强调过去的圣人与经典，就有可能使它们成为人们达到自己圣人理想的障碍。

在基督教中，圣徒的概念发源于神圣或神的概念。因此，一个圣徒并非具有道德美德的完善的个体，而是一个“被召唤”的人、“选民”及“有信仰”的人（《罗马书》1：7；8：33；《歌罗西书》1：2）。圣徒是一个为圣灵所充满的人。在《旧约》中我们读到，上帝的子民之所以神圣是因为上帝已经选择了他们，即他们是属于上帝的。《新约》继承了《旧约》的这一理解。基督教徒之所以被称为神圣或者“神圣的子民”，是因为他们受到了上帝的召唤。神圣或者圣徒之境，本质上是来自上帝的礼物。神爱的向下运动使人可以在神的恩赐下成长，那些显现出特殊的恩赐迹象的人就被教会确认为神圣的人或圣徒，这样，圣徒在基督教会中扮演了一种双重的角色：“作为宗教人物的模范，基督教

的圣徒代表着神圣人格的‘排他性’与‘不可模仿性’，这使得圣徒受到尊崇；另一方面，圣徒也展现了‘示范性’与‘可模仿性’并成为其追随者们极力仿效的对象。”<sup>[44]</sup>

无论是儒教的圣人还是基督教的圣徒，都被作为“高于”普通人的楷模而为人们所崇拜；他们向人们展示了通往拯救的道路，因此成为了人们的榜样，他们都被认为是“道”的具体体现者。但是，尽管儒家的圣人与基督教的圣徒之间具有上述的共同特征，我们必须承认，他们之间的差异更为突出。首先，儒教圣人与基督教圣徒的本性不同。圣人境界就是人性的完善状态，这种状态是作为自我修养的结果出现的。圣人从根本上说就是一个完人，他完满实现了人性中的“仁”，从而能洞察一切，理解一切，并使得“大道”流行于整个世界：“圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃……”（《孟子·公孙丑上》）。因此，“圣人，人伦之致也。”（《孟子·离娄上》）成圣是儒家的终极目标，所以圣人既是完人、成人又是超越的体现者。尽管孔子认为他离成圣还差得很远，但是在儒教世界，他无疑起着至高无上的与圣人类似的作用。人们相信：他“上律天时，下袭水土，譬如天地之无不持载，无不覆帔，譬如四时之错行，如日月之代明。”（《中庸》第三十章）与儒家对于圣人的这一理解相比，基督教的圣徒在基督教之阶梯上的地位则要低得多了。圣徒基本上是一个被上帝的恩赐选中的人，他知道上帝的意志并按照上帝的意志行事。圣徒虽然有时称为“完善”之人，但是这种完善与道德的完善并不完全相同。圣徒的标志在于其身上展现了灵的恩赐与力量。因此，尽管圣徒在基督教传统中也被尊崇，但是成为圣徒并不是基督教徒的目标。沉思自我并不能使一个人成为圣徒，只有那些专心致志于上帝，把信仰与爱献给上帝的人才有可能被拯救，而只有那些被拯救的人才有可能成为圣徒。

儒教圣人与基督教圣徒之间的第二点不同是：圣人境界来自

于一个人的自我修养，而圣徒之境则来自于圣灵的启蒙。在人们达到圣人境界的过程中，天和天命具有非常重要的作用，但个人并不是被天提升为圣人的，个人必须通过自己的道德修养自己提升自己。可完善性是人性的一個基本特征，而作一个圣人就是学习如何成为一个真正的人，一个伟大的人。从孟子开始，天人合一就被用来证明这样一种信念：人性包含有一个人达到完善所需要的所有东西，人们可以通过最大限度地发展这些潜能而达到完善，即成为一个圣人。孟子承认，人性中有两个组成部分，大体和小体，或者说超越的自我与经验的自我。要成为圣人，人们首先必须在大体与小体之间做出正确的选择：那些选择了超越自我并按照这一原则行事的人将成为“大人”，而那些选择了经验自我并仅仅以此自保的人则将成为“小人”。（《孟子·告子上》）要成为一个圣人，个人就必须努力发展人天生俱有的“大体”。不加培育，种子依然是种子；同样，生而具有的善性，如不加以保护和发展，也不能成为推动人的完善的力量。孟子曾经以五种农作物为例：“五谷者，种之美者也；苟为不熟，不如莠稗。夫仁亦在乎熟之而已矣。”（《孟子·告于上》）一些宋明新儒家学派甚至走得更远，他们宣称圣人实际上不过在意识中实现人与万事万物一体、和谐的境界而已。人与万物的一体其实早已存在于人性之中了，人们要做的只不过就是扩大本心而已。扩大本心之后，人们就可以与天下万物同为一体，或者换句话说，人们就可以把天下万物都包容在自己的心中了。无论使仁走向成熟，还是扩大本心实质包容整个世界，都不是要摧毁人们的经验自我。一方面，儒家学者认为，人只有在改造经验自我之中，才能发展圣人境界。另一方面，他们又强调，人的生物特性、心理特征和社会条件都是必要的，因为自我更新必须通过体验个人的社会条件、调解个人的肉体需要才能完成。由于人人自己内部都有圣根，所以成圣并不需要个人采取一种特殊的生活方式；由于个人的经验

自我是达到超越的途径，所以，个人的座右铭就变成了：“要成圣，首先必须要成为一个真正的人。”

与儒教圣人境界由自己的道德修养所决定的观点相反，基督教认为圣徒之境是由圣灵所决定的。基督教坚持认为，在人堕落之前，人是上帝按照自己的形象创造出来的，因此，人与神的一致关系是人性的本质内容。但是，从这些论述中，我们并不能推论说，人能够把自己提高到上帝的层次，使自己像神一样的崇高。基督教神学坚持认为，不管个人如何努力，他都不能凭自己的力量成为圣徒。但是，如果上帝把恩赐之光照耀到了他的身上，或者当上帝把恩赐降临到他身上的时候，他就会成为一个圣徒。人们之所以尊崇圣徒，并不是因为要赞美圣徒，也不是要赞美他的人格，而是要赞美上帝。由于圣徒之境在本质上乃是来自上帝的给予，所以某些基督教的流派产生了这样一种倾向：他们坚持，成为圣徒就意味着放弃个人的本然自我以及个人身上所有的与生理、心理及社会有关的一切东西，因为这些东西都不具有神爱。因此，这些基督教教派所强调的是逃避现实而不是参与世界。要离开世界以求达到圣徒之境，个人必须下定决心摆脱所有对世俗与现实的思考。这也就是为什么在一些基督教传统中，僧侣生活对于圣徒概念是如此重要的原因所在。另外一些基督教传统发展了与此完全不同的圣徒观。对它们来说，上帝就是爱，爱已经被赋予在人性之中。神与人在人类生命中同在。人的本性虽然因原罪而堕落了，但是，人仍然要对自己的拯救负责，尽管人并没有能力实现自己的拯救。如果没有人的努力参与其中，如果人不参与世界事物，恢复已经堕落的人性就不可能完成。所以，对这些基督教传统来说，寻求圣徒之境与在人类社会中过一种善良的生活之间并没有任何意义上的矛盾。

儒教的人本主义决定了其圣人概念几乎可以适用于任何地方的任何人。与此相反，基督教之有神论则意味着圣徒之境只有在

恩赐已经降临到人身上时才可能实现。根据这些理论，我们似乎可以很自然地推论说，儒家传统中的圣人应该比基督教中的圣徒的人数多得多，因为成为一个圣人要比成为一个圣徒容易些。但是事实却并非如此。按照儒家思想，每一个人都是可以达到完善的。但另一方面，一个人无论做得多么好却也很难被称作是完人。事实上，在儒教传统中很少有人享有圣人的称号。与此相反，基督教虽然否定人可以自己达到完善，但是基督教教堂中到处都是带着光环的圣徒的塑像与图画，而在儒教殿堂里，圣人的雕像却寥寥无几。这又一次表明儒家的圣人与基督教的圣徒无论在本性上、在作用和功能上都并不一致。

儒家与基督教之间的第三点不同，是他们对于“学”在成为圣人或圣徒的过程中的重要性的理解不同。儒家学者相信，为了达到圣人境界，人必须经历一个学习的过程。儒家的圣人境界是“外在”的道内化的结果。对于绝大多数儒家学者来说，学习并不仅仅是研究或者积累知识，学习始于人对自我存在环境的理解。然而，这里所说的理解，主要并不是一个认知上把握事物的过程，而是一个通过回到自己的真我而重新塑造自我的过程。学习的方法是整合普遍与特殊，所以，在本性上“学”是一种特殊的实践。<sup>[45]</sup>孟子相信，尽心可以知性，尽性可以知天。当一个人把对自己本心的认识推展到极限的时候，他就能够知道自我的本性是什么；当他知道自我的本性之后，他就能够知道天的意愿；而当他知道了天的意愿之后，他就可以帮助上天从而参与天的变化发育过程；而能够助天之化育，他也就成为了圣人。宋代程颐直接表述了这一思想：“学者，正心是也。守中正以诚，圣人也。”<sup>[46]</sup>所以，达到圣人境界全靠个人自己在自我修养的过程中扩展仁心。

在实践中，基督教也坚持，一个人要成为圣徒，就必须经历一个长期的学习与自律的过程。保罗从基督徒的迫害者开始而以

成为基督教的圣徒告终，奥古斯丁从花花公子和放荡的人而最后成为一个虔诚的基督教主教。他们的经历说明他们只是在做出巨大的努力、经历了痛苦的体验之后，才得以把握基督之道，成为主的信徒。这一事实似乎表明，圣徒境界只有在外在于人的“道”成为内在的品质之后，才能得以实现。但是，基督教在这里所强调的不是靠自己的努力去领会与理解，而是靠圣灵的启示。没有神的恩赐，任何人都无法成为圣徒。一个人能成为圣徒，这只能是上帝神爱的证明，是圣灵的力量的证明，而不是他们自己所取得的成就。

我们现在可以来对以上讨论作一个小结：就超越的意义而言，仁与爱的基本区别首先在于，儒家的仁根植于人性，而基督教的爱则根植于上帝的恩赐。仁与爱来自于不同的源泉，朝着不同的方向发展，因而也需要不同的表现方式。儒家的仁与人性是一致的，因此，儒家的超越与人如何达到超越都只有在人性的存在与发展之中才能得以说明。对于儒家传统来说，人达到超越的责任主要是在自己而不在个人之外的神或物。另一方面，在基督教传统中，神爱与人性之间是分离的，在这个意义上，不仅超越而且人如何达到超越都只有在神之中才能得以解释。基督教把人达到超越的希望寄托在上帝的怜悯与恩赐上。尽管他们也并不否认，人在其与上帝和解过程中，可以发挥一定的积极作用，但是，人的作用是事先由上帝的恩赐决定了的，而且只能在他们对于上帝的信仰中才能实现。在这种意义上，我们可以这样说：在涉及到人与超越的关系时，基督教更为强调对上帝的信仰、强调要把希望寄托在上帝身上，而不认为超越是人自己的责任。儒家与之相反。儒家传统更多地强调开发人性，追求德性生活，因为只有这样，人才能达到超越。尽管儒家与基督教在这一点上确实是对立的，但是，我们不应该把这种对立过分夸大。对于基督教而言，人必须在神爱中成长，这需要个人的努力；而对于儒家学



说而言，人必须在仁中成长，这也同样需要个人的努力。在这一点上，它们又是相似的。无论是人本主义传统还是有神论传统，都深深关注人性的超越，而人性的超越或者表现为人类个体达到理想境界，或者表现为人类整体对于超越的追求。仁和爱不仅是超越的理想，而且是渗透人心、推动人向这一理想运动的动力。无论超越可能采用的形式是什么，超越总是人的终极目标。在最根本的意义上，儒家之仁与基督教之爱都既是人类超越的体现又是人类达到超越的途径，他们的区别仅仅在于二者对什么是人类的超越与人类怎样才能获得超越的理解的不同。而关于儒家和基督教如何理解人类达到超越的途径，正是我们在下一章所要考察的内容。

#### 注释

[1] 在这一章，为了用同一种语言对这两种特性加以区别，我用 REN 来表示人，而用斜体的 ren 来表示“仁”这一儒家传统的原则。

[2] 另一些学者提出了不同的看法；仁这个字象征一个肩负重担、弯腰拱背，吃力地走在路上的人。他们认为，仁最初的含义是“忍辱负重”，表示一种有价值的人类品质。见佐藤仁（Sato Hitoshi）：《朱熹的“仁说”》，《朱熹与新儒家》，陈荣捷主编，夏威夷大学出版社，檀香山，1986年，第213页。

[3] C. P. (Fitzgerald) 菲茨杰尔德指出：“君子在封建时代的真正含义只是指贵族阶级……封建中国贵族的地位来自其遗传，而不是来自所接受的教育……他们与小人即没有政治权力的民众完全不同……财富与能力并不能把出身下层的‘民’提升到贵族的地位。”菲茨杰拉德接着描述了中国贵族的生活方式、教育与道德规范等。“君子不是像中世纪欧洲封建领主那样的文盲贵族。他们是有教养的，在和平时代他们是王的顾问、官员与领地管理者与统治者，而在战时，他们则是将军与武士。贵族驾战车……民众步行于其后。射箭是一项贵族体育运动，要严格地按照比赛仪式来组

织。贵族的教育也包括音乐、数学与诗，但是最为重要的，是严格地履行各种礼仪与礼节，这些礼仪和礼节支配了所有的社会关系。”《中国文化简史》，Cresset 出版社，第 58-59 页。

[4] 杜维明：“仁与义之间的创造性张力”，《东西方哲学》卷 18 (1968)，第 1-2 期，31 页。他观点是孔子“几乎从没有给过任何人以仁人的称号”。但这并不能证明他把君子与仁人区分开来、而把圣人与仁人相统一的观点就是正确的。孔子也并不十分经常地称一个人为君子，因为无论是君子还是仁人都被看成是一种理想人格的称号。这样的理想人格是由许多好的品德组成的，不同的人可以表现出这些品质的不同方面，而很少有人能够体现这些美好品德的所有方面。在《论语》中的惟一例外就是在五篇《公冶长》3 章里，孔子赞扬他的一个弟子是个君子。但是，孔子在那里所要说明的是，该弟子已经具备了属于理想人格的许多品质，而并不是要说明该弟子已经完全获得了理想的人格。

[5] 《论语·里仁》。一个例外出现在《论语·宪何》中，当孔子说“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也”。虽然这一说法可以用来支持君子 and 仁人是不同的这种观点，我们也可以用来证明要成为仁人就必须不断地去努力，而在人们的不断努力却并不等于已经成仁的观点。无疑颜回是最有声望的孔子的弟子，但是，夫子对于他的赞扬也只是“回也三月不违仁”《论语·雍也》7 章。

[6] 在君子的同一层次上，孔子还用了许多其他的称号来表示人的境界。在《卫灵公》篇 9 章与《尧曰》第 20 篇 1 章，他使用了“仁人”（一个体现了仁德的人）；他也广泛地用“仁者”来表示一个具有仁德的人（如《里仁》篇 2、3 章；《雍也》篇 22、23、26 章；《子罕》第九篇 29 章；《宪问》第十四篇 4 章等等）；他还使用“善人”来表示一个善良的人（《述而》第七篇 26 章）。所有的这些称号所表示的都是那些体现了仁德、在自我修养中达到了一定水平的人。在这个意义上，它们的含义是一致的。“仁人”、“仁者”和“善人”与小人或一般的人不同，但他们也还没有达到个人修养的顶峰。要这到道德完善的境界，他们还需要作进一步的努力。

[7] 大卫·霍尔 (David L. Hall) 与罗杰·艾米斯 (Roger T. Ames): *Thinking Through Confucius*, 纽约州立大学大学出版社, 阿尔巴尼, 1987, 第 84 页。

[8] 亚瑟·威利 (Arthur Waley) 的《孔子的论语》七篇 26 章, 第 128 页。孔子也谈到成为君子的困难: “我未见好仁者。” (《论语·里仁》 “I have never yet seen one who really cared for jen”) 但是, 在“圣人, 吾不得见之矣” (《论语·述而》 “I cannot hope ever to meet a sage” 与 “have never yet seen a person of jen” 之间还是存在有一种不同。他相信, “有能一日用其力于仁矣乎? 我未见力不足者也。” (四篇 6 章) 从这句话中可以看出, 孔子虽然还没有见到过一个仁人, 但是我们可以推论, 在其周围有这样的人, 只是他还没有遇到而已。

[9] “仁人是与圣人或君子是同样的……” 见提摩太 (Timothy)、林天民 (Tian-min Lin): “儒教的仁概念与基督教的爱的概念”, 见于《清风》卷 15, 1973 年, 第 162 至 172 页。

[10] 《论语》六篇 30 章。亦可见亚瑟·威利的《孔子的〈论语〉》, 第 28、122 页。孟子用另外一种方式指出了仁人与圣人之间的距离: “可欲之谓善, 有诸己之谓信。充实之谓美, 充实而有光辉之谓大, 大而化之之谓圣, 圣而不可知之之谓神” (《孟子·尽心章》句下)。我们可以把前三种品质看成是仁人的品质, 而把后三种视为属于圣人的范围。

[11] 《论语》七篇 34 章。在《孟子·滕文公上》中, 上面这段话被摘引后有这样的评论: “学而不倦, 智也, 诲人不厌, 仁也”。由于孔子同时具有这两种品德, 所以他理所当然地是真正的圣人。

[12] 《孟子·尽心下》, 亦见于《中庸》20 章。

[13] 《孟子·告子上》和《离娄上》。流行的仁与义的翻译是 “benevolence and righteousness”。但是尽管在《孟子》一书中很多段中, 仁确实有仁慈的含义而义也确实有正义的意思, 但是, “benevolence and righteousness” 这两个词并不能揭示仁与义这两个概念的真正含义, 因此, 我们不应该不加区别地任意使用这两个英文词来翻译仁义。

[14] “故天地之塞吾其体 天地之率吾其性”, 张载: 《正蒙·西铭》, 见陈荣捷《中国哲学原著选读》, 普林斯顿大学出版社, 1963 年, 第 497 页。

[15] 《孟子·公孙丑上》。“气” 是一个中国文化特有的词, 其所指包括从基本的物质到精神的力量等多种含义。任何存在都是由“气”构成的, “气”的品质决定存在的品质。孟子用这个词来说明一个伟大的人是如何通

过自己的修养来达到与宇宙的统一，以及如何通过自己的修养带来和谐的。

[16] 《中庸》23章，见里雅格 (James Legge) 《孔子的生活与教义》 (Trubnere, 伦敦, 1887年) 第306-307页。正如《孟子》与《中庸》所揭示的那样，仁人发展到最后已经不仅仅是个仁人。诚和仁修养到极限时，人们就已经完成了人与宇宙的统一，当然也就成为了一个超越的圣人。

[17] 引自冯友兰《中国哲学史》卷二，第491、493页。

[18] 全部引自冯友兰，卷二，第520-521页。

[19] 玻斯·布鲁斯 (J. Perce Bruce) 翻译的朱熹的《人性的哲学》 (Arthur Probsthain, 伦敦, 1922年)，第353页。

[20] 许多神学家反对任何企图把上帝的爱与其创造物的爱相等同的观点。但是，他们却忽略了一个基本的事实：上帝的爱必须体现在其创造物中。没有人的爱，上帝的爱就无法得到体现，尽管它可以在本体论的意义上存在。在这种意义下，上帝之爱与人之爱在认识论上是相互关联的。

[21] 引自约翰·博那白 (John Burnaby) 的《Amor Dei - 圣奥古斯丁之宗教思想研究》 (Hodder & Stoughton 伦敦 1938年)，第220页。

[22] 尽管“盟约”主要是用来表示上帝与以色列人之间的关系，但在《旧约》中它也含有了所有形式的“人为的兄弟关系”的意思。个人与个人之间可以订立盟约：据说亚伯拉罕通过给亚比米勒一些羊和物品作礼物而与他订立了一个盟约（《创世记》21：27）；成约拿单与大卫订立盟约是因为他像爱自己一样爱大卫（《撒母耳上书》18：3）。婚姻是一种以上帝为见证人的盟约形式。丈夫违背了他与其妻子的誓约，就会遭到上帝的厌恶或咒诅（《玛拉基书》2：13，14）。国王能够与他的国民订立盟约，以便使他们发誓去执行他的命令（《列王记下》11：4）。在所有这些形式的盟约中，我们可以看出人与人的兄弟关系具有以下三个特征：第一，盟约创造特定的义务与权利，签约双方必须为此而负责。打破盟约意味着放弃已经做出的誓言，因而无疑将受到惩罚。第二，盟约并不意味着盟约双方是平等的。更为经常，盟约制订于并不平等的双方，就像丈夫与妻子、国王与他的附属或者统治者与他的被统治者之间。第三，订立盟约没有确定的形式。一件礼物、握手、一个吻（《撒母耳》10：1）或者一顿饭都可以被看作为订立盟约的合适方式。这些用法显然影响了以色列人有关他们与上帝的盟约概念。

[23] 高特佛里德·奎尔 (Gottfried Quell)、艾塞尔伯特·斯道佛 (Eitelbert Stauffer): 《爱》, J. R. 考茨 (Coates), 阿德曼 (Adam) 与查尔斯·布米克 (Charles Black) 译, 第 11 页。

[24] J. O. 科伯姆 (Cobham): “盟约”, 见艾伦·理查森 (Alan Richardson) 主编的《圣经神学词汇》, (SCM 出版社, 伦敦, 1957 年) 第 55 页。

[25] 诺尔曼·史内斯的 (Norman H. Snaith): 《旧约的特殊思想》 (The Epworth 出版社, 伦敦, 1944 年) 第 94 - 95, 98 页。

[26] 同上书, 第 113 页。

[27] 史内斯认为, 先知们之所以对于上帝的宽恕或者上帝的惩罚有不同的强调, 是有其地理政治原因的, 因为“几乎每一件事都取决于该先知所涉及的是自己所属的派别还是希伯来人的其他派别。每一个先知在讨论到与己敌对的人的罪时, 都可以很容易谈论对于背叛上帝的人们的最后审判。然而, 每一个先知在说到自己的人民时, 更易于强调其对上帝恩赐的见证。” 同上书, 第 118 页。

[28] 同上书, 第 84 页。

[29] 同上书, 第 88 页。

[30] 把耶稣作为对罪恶的救赎, 这一思想也来自于《旧约》。史内思把《以赛亚》53: 11 这一段作了如下的解释: The righteous one, my servant, will make prosperous (hiphil of tsadaq), for it was their iniquities (i. e. punishments) he was bearing. Therefore will I give him a share with the many (i. e. with the many whom he has made to prosper). “我的侍从中正义的那个, 将繁荣昌盛, 因为这是他承受了他们的不义 (即惩罚)。所以我将给予他享有与许多 (即与许多已经繁荣的人们) 同样的待遇”。这样, 上帝看起来更为直接地揭示了耶稣基督的来临。同上书, 第 92 页。

[31] 当孔子被问什么“成人”或“完人”时, 他回答说, 成人是一个聪明、智能、没有自私欲望、勇敢而又多才多艺、精通礼乐的人。因为实现这种成人实在太困难, 所以孔子又加上一句: “今之成人者何必然? 见利思义, 见危授命, 久要不忘平生之言, 亦可以为成人矣” (《论语·宪问》12 章)。一方面这些品质中似乎没有任何东西能够被看成超越的东西, 另一方面, 像我们在下面将要展现的那样, 当这些品质被发展到极端时, 他们又

能够使人成为与天、地合一以至于达到永恒，于是就变成了儒家的真正的超越理想。

[32] 高亨：《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年出版，第72-73页。卫礼贤（Richard Wilhelm）德译，卡里·贝尼斯（Cary F. Baynes）英译：《易经》，（Routledge & Kegan Paul，伦敦1968年版），第374页。

[33] “君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”《周易大传今注》，第61页，见卫礼贤所译、《易经》，第376页。

[34] 约翰·加尔文：《基督宗教的组织机构》（Philadelphia: Presbyterian Board of Christian Education, 1936年），卷三，第二章，29节。

[35] 人们解释该句的这三个部分的方式各不相同。问题存在于第二部分。朱熹提出，在古人那里，爱与“新新”这两种表达方式是可以互换的，因此，他把“爱”解释为“新新”。但是，另一些人，如明朝的王阳明，就不同意这一观点。王阳明认为，爱在本质上是一种内在的品质，而新新则更多属于向外的扩展而不仅仅是内在的修养。我们在本书的前面已经论证了儒家传统之超越既是包含所有美德的内在统一，也包含与宇宙万物为一体的外在统一，因此本作者认为，爱与新新实际上是仁的功能的两个方面，或者说是儒家超越的两种实践方式。

[36] “汤之盘铭曰，苟日新，日日新，又日新。康诰曰，作新民。诗曰，周虽旧邦，其命维新。”（《大学》第二章）汉代大儒董仲舒则直接提出“仁造人”。《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第255页。

[37] 《尚书·康诰》，见里雅格（James Legge）翻译的《尚书》（The Shoo King）《中国经典》卷三，Clarendon Press Oxford, 1865，第388页。

[38] 陈荣捷：《中国哲学原著选读》，第87页。

[39] 程朱理学较为重视人们自我更新的渐进过程，但陆王心学却坚决反对自我更新的渐进过程有助于人们达到圣人的境界。在佛教禅宗修行思想的影响下，陆王心学宣称人们可以以顿悟的方式更新自我，达到圣人境地。

[40] 《周易大传今注》第515页，见卫礼贤所译《易经》，第299页。

[41] 当保罗说“我爱；然而不是我而是在我中的基督 [在爱]”时，以一种自相矛盾的方式提出了这一问题。就基督教的“更新”概念而言，我们可以对这一句子做出两种解释：或者它是说，在更新过程中人不能做

任何事情；或者它是说一个人只有向基督敞开自己，或与基督合为一体时才能去爱。按照第二种解释，个体在其“新新”过程中，是可以参与并做出自己的贡献的。

[42] 伯纳德·哈林 (Bernard Haring):《基督的法》，卷一，第 206 页。

[43] 对孟子与王阳明的圣人概念同异的更具体更深入的比较，可参见非力普·伊万霍 (Philip J. Ivanhoe) 的《儒家传统中的伦理——孟子与王阳明思想》，学者出版社，亚特兰大，乔治亚，1990。

[44] 罗德尼·L·泰勒《儒家传统的宗教方面》，纽约州立大学出版社，阿尔巴尼，1990 年，第 40 页。在第三章（第 39—52 页）中，泰勒讨论了基督教圣徒、儒家圣人的含义，以及在什么意义上儒家圣人的功能与基督教圣徒的作用相似。然后他得出结论说：“圣人与圣徒依然是两种具有内在共同性的表达方式，其所要强调的都是要在可模仿性与不可模仿性之间寻找一个平衡。”见该书第 52 页。

[45] “由于对自我的真知也许就包含着转变自我的行动，在这个意思上的认知，就不仅是反应与领悟，而且是塑造与创造。因为，认知自我同时也就是完善自我。”杜维明：《东亚哲学中的“普遍伦理”》，见《东西方哲学》卷三十一，1981 年第 2 期，第 259—267 页。

[46] 见《中国哲学原著选读》第 548 页。

## 第五章 美德之仁与神爱之爱

一般来说，宗教原则是一种超越的召唤，是人达到终极的指导方针。在这个意义上，宗教原则是外在的、普遍的、不依个人的主观意志为转移的。但是，我们也不应该把宗教原则完全说成是外在于人的，仅仅是以指导人的行为为目的的客观普遍法则。宗教原则渗透到人的内心深处，与个人的特殊性相结合，从而成为人性或自我的本质组成部分。人们只有在接受某个原则的约束，同时又将其主观化为自己内心的命令时，该原则才能成为一个宗教原则和道德原则，才能引导和激励人们沿着超越之路迈进。因此，仁与爱不仅以各自的超越概念为根源，而且也应用于人的主观意识领域，指导人们面向终极，追求生命的终极意义。仁与爱的区别不在于它们的内化过程，而在于内化过程所采用的不同方式；而它们之所以采用不同的方式，又是由儒教的超越与基督教的终极之间的差异所决定的。一方面，儒教之仁与基督教之爱，有效地把终极与终极的内化过程合而为一，因此，其性质既是客观的又是主观的。另一方面，由于作为客观原则的终极与作为已经内化的终极之间的联结方式可以各不相同，所以，仁与爱又表现为各自不同的特殊原则，展现各自传统的最本质特征。人是儒教仁的根源和本质，仁既是直接存在于人性之中的召唤超越的东西，也直接是人的内在品质。仁把宗教的主体（个人）与宗教的客体（终极目的）联合起来，使之成为一体。在这一联合过程中，主体与客体之间无需任何其他的中介，终极目的是在人



之中，并且通过人的努力来实现的。但是，基督教的原则完全不同。神性是基督教爱的根源与本质，如果没有神的帮助，爱就不能内化到人性之中去。不仅如此，人要得到神的爱怜，就必须要对神的要求或命令给以回应。在这里，我们看到了仁与爱的第二个区别：在仁中，宗教与伦理之间并没有什么不同，超越只是被看成是伦理的至善，而仁则是一种最高的美德；但是在爱中，宗教与伦理有着严格的界限，伦理从属于宗教；人的德行只有在作为对于上帝之爱的命令的回应时才具有重要意义。当然，仁与爱的这一区别也不是绝对的。就宗教与伦理的关系而言，儒教学说与基督教教义之间也存在着某种趋同性。美德在儒教思想体系中并不仅仅是一种狭义的“道德”品质，而且是达到超越的基本途径；在这个意义上，我们说仁是一个“宗教原则”，而其他德行如善良、公正等必须从属于仁的要求。另一方面，爱在基督教中也不仅仅是神对人的“命令”，人所需要做的只是被动地“服从”神的要求。爱需要人对神恩赐的积极回应，需要有主观努力加入其中。这说明，儒教之仁尽管强调伦理的至上性，但它反对超越与伦理的分离，而基督教之爱虽然要伦理的要求服从超越的命令，但并不赞成宗教与道德之间的绝对对立。因此，在这个意义上，我们说它们在其差异中具有某种共性。

### 1. 作为美德的仁

仁始于人性。仁是宇宙的整合力量与统一本质，而这种力量与本质在人类存在与人类活动中表现得最为活跃。在人类存在与人类活动中，仁不仅指的是人的存在形式，而且是指人的超越品性。所以，我们既需要在形而上学的意义上理解人性，也需要在伦理的意义上理解人性。在伦理的意义上，仁在人性中表现为美德。儒教传统关注得更多的不是自然秩序而是人的伦理生活。与

之相适应，儒教的仁学虽然经常把“仁即人”与“仁即德”联系在一起，人德并举，但更多强调的还是仁的德行方面。作为美德的仁，其含义总是与另外一个表示德行的字相重叠，那就是德。在孔子那里，这两个字在许多情况下都是可以交互使用的；在这些情况下，它们既是人性的力量，又是能够生长成完满人性的“种子”。在形而上学方面，虽然“仁”与“德”都是道德德行的根源，但是它们的区别在于，“德”更多地是指道德力的潜能而仁则更多地是指道德力的内容，或者换句话说，“德”更多地是指道德得以发生的“种子”，而仁则更多地指使种子得以生长的力量。在伦理方面，“德”与仁都是对美好生活之品质的描绘，但“德”一般指的是善和“可欲性”，但仁却经常表现为德性生活的特殊品质。当人的潜能得以实现时，仁的内涵就获得了具体表现形式，仁也就因而成为了美德。作为美德，仁的作用表现在四个层次上：仁是一种普遍的道德品质，人人或至少每一个品行端良之人都应该拥有这一品质；仁是一种特殊的德行，揭示了人类善与崇高的某个特殊的方面；仁是最高的美德，或德行之巅，是完美的具体表现；仁是所有德行的基础，涵括人类生活的本质特征，并赋予道德德行以超越的意义。

仁是人的道德生长的原因和过程。在这一方面，仁与礼（仪礼规范与道德法典）的概念紧密相联系。践行仁就是去获得人之所以为人的道德品质，而获得人的道德品质的最有效的方式之一就是遵守礼仪。“礼”最初指的是宗教仪礼，后来发展成为中国文化与儒教思想体系中一个含义广泛、内容复杂的概念。就儒教仁学而言，礼对于儒者的价值在于，礼不仅能够提供一种道德规范，并利用这一道德规范通过鼓励人们做正事而避免做错事的方式去“修仁”，而且可以提供一条引导人类整个生命征途的礼仪道路。通过礼，道德标准体系得以建立，并以法律和道德的形式引导社会生活；通过礼，针对各种人格与社会弊端的宗教与道德

规范得以形成，并被用来防范和纠正这些弊端和保证人们的道德生活不受干扰或破坏。借助上述这两种方式，“礼”在人们寻找仁的征途中为之提供了必要的指导，指明了恰当的途径。当孔子的一个弟子问他如何才能做到仁时，孔子答道：“克己复礼为仁”；当他的弟子请求他对此详加解释时，孔子进一步回答说：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”<sup>[1]</sup>

用礼来说明如何才能达到仁德并不是孔子的发明。在《左传》中，我们就读到这样一种说法：“古曰：克己复礼，仁也。”<sup>[2]</sup>但正是在孔子那里，这一说法才得以扩展，从而把仁与礼紧密联系在一起。在孔子与颜渊的对话里，孔子确定了如何获得仁德的方式与方法，并描绘了一个人怎样做才能成为仁人。要成为一个仁人，人们应当做到两件事情：控制自己，复归于礼。华生（Watson）逐字翻译了这句话，即“克服或征服自己”。但是，正像许多学者已经指出的那样，这种翻译是错误的，或者至少它没有反映出中文里“克己”的全部含义。“克己”在孔子的思想中，并不是要压抑所有人的欲望与兴趣，而是要人们防止被某些极端的动机、情感或本能所征服。这里涉及更多的并不是如何压制自己而是如何控制自己的问题。孔子所要作的是寻找“控制自己”的适当方式，并认为中庸之道就是这样的方法。他劝告人们在生活中“既不过又不及”，认为“过与不及”都不能引导人们成为一个仁人。欲望本身并没有什么错，但是当它在不恰当的时间被唤起、或者当它越过了适当界限时，欲望就会招致灾难。比如，孔子曾经说过，在生命的三个阶段分别存在需要细心加以调理的三种极为危险的欲望：“少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·卫灵公》）理解这三戒的关键就是要看到它们都是为了纠正过度的欲望而提出的，而“过度的欲望”是与一个人的身体及社会条件联系在一起的。通过这一方式“控制自己”

就可以在“走中道”的意义上，而不是作为一种纯粹消极地压抑自己的意义上加以理解了。

这一解释也同样适用于“复礼”。一方面，“礼”被理解为一种道德法典。但是“复礼”既不是被动的屈从于外部要求，也不是对人们自我修养的否定。外部规范之所以是必须的，是因为它们能够帮助人们找到一种有助于自我修养的中庸之道。作为道德准则的礼，不应该压制人性或违背人性；相反，礼必须与仁相和谐。研究表明，仁与礼之间确实是一种既和谐又紧张的关系。作为和谐的表现，礼是仁的外化，而仁则是礼的内化。没有仁，礼就会空面无物；而没有礼，仁也不能表现为具体的美德。就仁与礼的不同而言，如果我们借用一下佛教的术语，那就是，仁是一个人的“自性”；而礼则是人的“他性”。比如，杜维明坚定地相信，仁在礼之上，指出：“仁作为内在道德性并不是由礼从外部唤起的。仁属于一种较高等级的概念，而礼因为有了仁才具有意义。仁在这个意义上基本上是与个人的自我获得、自我完善以及自我实现过程相联系的。”<sup>[3]</sup>

尽管我们同意仁在儒教思想中属于一个较高等级的概念的说法，但是把仁与礼分离开来，把仁作为一种向内的原则，而把礼作为一个向外的原则，则是错误的。仁既包含着人类存在的内部世界，也包含着人类存在的外部世界。它既是存在于人类个性中的一种超越的力量，也是存在于人们社会及文化环境之中的一种整合力量。只有认识到仁所具有的整和力时，我们才能正确把握儒教中仁与礼之间的和谐与紧张关系。仁与礼的这种和谐中的对立关系，与康德伦理思想中的“自律”与“他律”的对立是不同的，而与基督教传统中关于“爱”与“法”之间对立与统一关系相似。

走中庸之道，为礼所指引，为儒者们提供了成就美德的实践手段，并在这一实践中达到“仁人”的境界。这样，“克己复礼”

的真正含义就成为了：它是把一个人从现实存在（是什么）转变为理想存在（应该是什么）的手段。这一转变显然是极为困难的，不仅需要勇气而且需要坚强的意志。对孔子而言，世人生活之所以低于道德的要求，就是因为还没有很多人成为仁人。而之所以还没有很多仁人存在，是因为人们缺乏把自己从自然状态提高到道德状态的意志力。这一提升要求人们不仅能从属于人类自然生理的需要，而且能够超越身体的需要。但是，这样做并不是要人们完全放弃自己的需要与欲望。例如，拥有财富往往被认为是人们急迫的需要之一。没有任何理由让我们必须反对这一需要。相反，“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》）。但是，一个人如果只知如何满足自己欲望而对自己其他的需要置之不理，那么，他就是—一个自然欲望的奴隶。相反，那些致力于道德境界提高的人们或许也追求财富，但是他们对于财富的追求是建立在正当手段的基础上的。“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》）。通过对于财富追求采取不同的态度，人们培养起自己的道德品格，即体现了仁之德行。

儒教传统认为，要培养仁德，我们必须使生活及行为符合道德准则；而道德准则在实践中又表现为中道原则。在这一点上，儒教之仁与古希腊所理解的美德（*arete*）具有相似的含义。在希腊哲学中，美德总是与人类的本性联系在一起，对柏拉图与亚里士多德而言，人性具有某种确定的模式。在亚里士多德那里，美德被理解为两个极端之间的中道。这一思想在儒教的仁学中也存在。然而，美德（*arete*）在希腊哲学中不是一个“自足的词”。<sup>[4]</sup>即使在苏格拉底之后，柏拉图与亚里士多德使其摆脱了荷马社会中“勇气”的一般含义，用它来表示人的杰出品质，美德（*arete*）这个词还是由于其意义过于普遍而无法被给予一个确定的定义。它“在希腊哲学中的中心含义是任何一种优异的品质，但从一开始，它也与功能的实现相联系：无论是在生物还是非生

物那里，优异都是其客体功能的最完全实现，或客体得以最完满表现自己功能的能力。”<sup>[5]</sup>对希腊哲学家而言，arete 是个体功能的实现，因此也是一种“效率”。亚里士多德确实想用 arete 来指人的某种特殊品质。但是，我们并不清楚他在什么程度上取得了成功。对于很多希腊哲学家而言，人的 arete 是人类生理特征与社会伦理要求的混合物。由于 arete 是人的优异性，那么他就必须包括身体的美丽与强壮。对希腊人来说，身体的美与强壮极为重要，他们并为此设立了奥林匹克竞赛以鼓励人们达到他们的理想。他们相信身体的美丽与灵魂的善良之间有密不可分的联系，美德之梯只有在身体美与道德善的统一中才能达到其最高点。当他们把美德的称号赋予竞赛的胜利者时，他们要么是把 arete 的概念限定在特定的空间，要么是因为他们怀有这样一个天真朴素的思想：“擅长某件事”就意味着“擅长每件事”。

再回到儒教传统所理解的仁，我们就会发现，美德即效率的思想在孔子的对话中也有所表现。当孔子要求他的弟子孝顺父母、尊敬兄长、善待朋友、热爱人民时，他所强调的也正是最大限度地履行人们的责任和最有效地干好人类工作的必要性。孔子的仁与希腊的 arete 之间的不同主要表现在他们应用的领域及次序上。古希腊把美德理解为可以应用到任何事物的那种概念，所以对他们来说，arete 首先是个形而上学的概念，而它在人类美德上的具体应用则是次要的。但是，孔子相信，仁作为美德首先与人有关，然后才可以被扩展到形而上学的层次上。尽管所有事物都可以具有仁的特性，只有人才能完全实现仁。在人与天地的统一中，人总是被给予最重要的位置并要对宇宙的适当秩序负责。这就导致了仁与 arete 的另外一个差异。Arete 是从一个形而上学的存在开始，然后才发展为一个哲学的概念。这一事实说明了 arete 基本上属于一个哲学范畴。但是，仁却始于人，而终于人与宇宙的统一。这一事实说明仁不仅是一个伦理概念，也是一

种宗教理想。成为一个好人所具有的意义远比成为一个有道德的人要广得多，“成为一个好人”是达到超越的一种途径，或者说，它本身就是一个自我超越的过程。

由于仁既具有伦理意义又具有宗教意义，所以在描绘人类理想时，它是独立的和完满自足的。把其他的品质加到仁身上是没有必要的，因为仁自身已经包含了一切。尽管在《诗经》中仁也曾与“英俊”这个词一起用来表示某个完美的人体，但仁在这个例子中所指的是一种特定的美德，即与身体美不同的心灵美，<sup>[6]</sup>并且这一用法再也没有在其他的儒教经典中使用过。希腊传统把身体美与伦理善统一的思想并没有在儒家传统中出现。仁作为美德足以使人达到完善，而作为一种道德品质，仁既不同于身体的孔武有力，又高于肉体素质，更为人们所欣赏。与身体有关的东西，除非有助于达到道德的善，否则，就不可能是“善”的。

就美德的性质和标准而言，孔子与亚里士多德之间的主要共同点是：两人都把“中道”视为美德的评判标准，而把“走中道”作为善人的基本特点之一。亚里士多德认为，“美德是一种与选择有关的品德状态，通过中道来表现自己，也就是说，相对于我们的中道，是由理性原则决定的。通过它，人类的实践理性就可以做出决定的理性原则决定的”。<sup>[7]</sup>中道也是理解儒家仁之概念的基础。人虽然拥有善良的本性，但如果不用礼加以调理，极容易走向极端。因此，礼即是中道的表现。没有对中道的恰当的意识，没有礼的调整，即使那些总的说来是善的行为，也会成为荒谬可笑和不合时宜的，比如，“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒞，勇而无礼则乱，直而无礼则绞”（《论语·泰伯》）。相反，仁人并不是一个死守教条的人，因为他总会根据礼来调整自己的行为与态度。由于仁人以中道为尺度，他无论做什么事情都总能恰到好处，不过也不不及。（《论语·先进》）仁人也是一个文质彬彬、让其自然本质与后天修养而来的品质之间保持平衡状态的

人，因为“质胜文则野，文胜质则史”（《论语·雍也》）。依据中庸之道，仁人能够成为“惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”的人。（《论语·尧曰》）《诗经》中有一首描绘男女情感的诗，这首诗从一个青年与其爱人分别时的悲苦开始，而以他们的欢聚结束。孔子从这首诗中看到了比诗文本更多的东西。他这样评论说，这首诗的原则就是“乐而不淫；哀而不伤”。<sup>8</sup>而这种既不过又不不及的原则应该是全部生活的指导原则，无论是在家、在国，还是在群体生活中，不遵循这样的原则，就不能成就道德的人格。孔子在自己的生活中完美地践行了中道，因此他成了实践中道原则的典范。他的弟子是这样描述他的：“子温而厉，威而不猛，恭而安”。（《论语·述而》）由于仁与中庸紧密相联，而儒家把中庸看成是实现仁的惟一道路，所以很自然，儒家把仁与中庸等同，或把二者看成是可以替换的德行的代名词。中庸对孔子而言，就像人类需要水火一样，是人类社会必不可少的美德：“中庸之为德，其至矣乎！”（《论语·雍也》）在《中庸》以及后来儒家哲学中，中庸被提升为统治宇宙每一种运行过程的普遍美德。

通过礼，人们可以走上中庸之路；而通过中庸，人们就能够获得道德的善，即仁。仁与善的紧密关系使许多西方汉学家把仁译作“善”、“好”（Good, or goodness）。确实，作一个仁人，就是要作一个好的统治者，一个好公民，一个好父母，一个好孩子，一个好丈夫，一个好妻子，一个好邻居。然而，仁并不仅仅是对道德规范的遵守，仁中还有比实践道德规范更多的东西。成仁的过程，也就是自我改造的过程。如果一个人不是努力促进自己的道德成长而是追求什么别的东西，那么，他就不可能成为一个“仁人”。这也正是为什么孔子强调“为仁由己”，把仁的践行看成是为自己而不是为他人的原因所在。<sup>[9]</sup>只有以个人所有的力量，为了个人自己的道德成长，人们才有可能改变自己。所以，



孟子要求人们要“发自本心践行仁义”而反对只为遵守道德准则而践行仁义的行为（“由仁义行，非行仁义也”。《孟子·离娄下》）尽管这两种践行仁的方式都包括了对道德规则的体验，但是，“由仁义行”本质上是一个自我改造，最终达到超越的过程，而“行仁义”则是对道德要求的遵从，除了能给自己带来好名声以外不会带来道德上的进步。

希腊的 arete 是一个关系词，对于这样一个词，人们总有可能寻问诸如“arete 是什么？”“这是谁的 arete”等等类似的问题。与此相同，仁在儒教的对话中也似乎并没有任何确定的模式。对于仁的描述在不同的情况下和不同的人那里表现是很不相同的。不仅如此，就像陈荣捷已经发现的那样，在儒者对于仁的这些不同的描述中，有些甚至是自相矛盾的。<sup>[10]</sup>仁本身确实是一个非常复杂的概念。作为一个复杂概念，仁包含着德性生活的各个方面，而仁的整体含义是通过这些方面的具体表现而存在的。在讨论仁的具体表现的多样性时，孔子有意通过与不同学生的不同谈话来揭示仁的这一特征，以便让他的听众能抓住那些对于他们来说是最重要的东西，明白那些对引导他们自己的生活来说是最有用的东西。为了更深入地了解仁的多样性，我们必须把仁看做是自我改造的力量，这种力量能够把人们的自然存在提高到道德存在，也即提高到超越存在的水平。由于这种超越只有通过自己才能实现，而且除了仁之外根本没有任何其他可以依赖的力量，所以，人们必须发现自己成仁的道路。

对某些人来说，自我改造首先要做的第一件事就是让自己远离坏习惯，因为这些坏习惯可能会破坏他们为超越生命局限而进行的努力。人们的坏习惯之一，就是以漂亮的词语来“显示”自己的诚心，而不是在自己的行为和生活中“体现”诚实。孔子认为，这样的人决不可能成为“仁人”：“巧言令色，鲜矣仁。”（《论语·学而》）与之相反，“刚、毅、木、讷近仁”（《论语·子

路》)，因为这样的态度和行为表现了一个人的真正自我，是虚伪及自我放任的对立面。要成为仁人，就需要践行美德；而不断地践行美德就能够促使人们获得仁德。因此，不断践行仁所要求的东西，也被看做是“近于仁”。

对另一些人来说，当务之急是积极地投身于人类的相互交往之中，并在这种相互交往中提升自己的道德品质。人不可能与人完全隔离。无论是实践上还是理论上，我们都需要找寻一个合适的、能够平衡自己的个人修养和自己与他人的相互作用之关系的方法。道家的人生哲学提出：要达到理想，人必须切断自己与这个堕落世界的联系。孔子不同意这一观点，认为，求道之路无它，生活在集体中并在集体中履行自己应尽的责任是也。为了追求仁德，人们应该仔细选择自己的生活居所，远离那些品德恶劣的人，与那些已经表现出仁德的人保持密切的联系。孔子把环境选择对于希望成仁的人的重要性，与磨利工具对于那些想干好工作的工匠的重要性相比较，认为尽管好工具并不一定能够导致好的艺术品，但是对于一个好的艺术品的产生却是至关重要的。“子贡问仁。子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。’”（《论语·卫灵公》）“百工居肆以成其事，君子学以致其道”。（《论语·子张》）与可敬的人交往，为品德高尚的人服务，这些尽管未必能使一个人成为仁人，但有助于人们过一种良善的生活。从上面引述的话来看，孔子相信，一个人的社会环境会影响一个人的个性及其道德成长，这一主题后来在孟子那里得到完备的发展。

还有一些人认为，要成仁就必须首先具备一种好的品格。“仁者不忧”（《论语·子罕》），“知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”（《论语·雍也》）所以仁人是一个具有永不焦虑、喜静乐寿之品德的人，所以“仁者安仁”（《论语·里仁》），仁人可以在美德中得到完全的满足，因为，仁德给他带来了和谐与快乐。要成

为一个仁人，人们必须在达到其目标之前艰苦努力地工作，必须勤奋地履行自己的所有责任：在个人生活中，必须谦恭、真诚；在国家事物中，必须恭敬而慎微；在满足人们的需要时，应该诚恳、慷慨；在需要他人服务时，应该做到公正而恰当。用孔子自己的话说，这就是“有君子之道四焉：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》）做到了这些，一个人就不仅修养了自己的品德，也把利益带给了他人，把和谐带给了国家，而这也正是一个人的美德的具体表现。仁的道德力量能够让人发挥出比看起来可能有的影响更大的作用。有一天，孔子说他要去东部某个蛮夷民族的居住地去定居。他的弟子们惊奇地问老师怎么能与那些人居住在一起，因为那些人以其野蛮和不开化而昭著天下。孔子却平静地回答说：“君子居之，何陋之有？”（《论语·子罕》）为了尽力发挥道德的影响，每个生活在世界中的人都必须践行五种品德：“恭、宽、信、敏、惠”。（《论语·阳货》）在践行这些美德的过程中，一个人或许会出错误，但是绝不能因为羞愧而不承认自己的错误，而是应该一旦认识到这些错误就必须马上纠正他们。承认并改正错误不仅无损于一个人的价值，相反甚至会因此而更让人敬佩（《论语·学而》）。要达到仁，人们必须谨言慎行，要“先行其言而后从之”，要“耻于言过其实”，要“动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣”（《论语》之《为政》、《宪问》；《泰伯》各章）。好的态度、形象、容貌、言辞、语调，都是仁的必要组成部分，因而也理所当然被看做是达到仁的有效方式，尽管这些东西中哪一个也不等于仁自身。

仁以美德的形式表现自己，并向人们展示如何才能超越他们自己的局限。但是，仁并不是一种普通的美德。仁是一种高于其他美德的美德，实际上，他是所有的美德中最高的美德。当孔子说：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇”（《中庸》），“知者

不惑，仁者不忧，勇者不惧”（《论语·子罕》）时，他似乎是把仁看做与其他的美德如知、勇等相对应的德行。但是，如果我们深入了解孔子的思想，我们会清楚地看到，孔子实际上是把仁看成了既高于智也高于勇的美德。在《论语·里仁》中，孔子对比了仁与其他的美德，认为仁比所有其他美德都更为根本：没有仁的人，尽管既智又勇，也不能长期忍受贫穷与困苦，不能长久享受荣华富贵。仁人追求仁是因为他在仁德里感到无限安逸，而智人求仁则是为了有利于其身。<sup>[11]</sup>仁也高于勇：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）孔子在许多地方都表达过以下这种怀疑态度：某种偶尔为之的善行或者某种特殊的才干是否能为一个人挣得仁德的美誉。孔子很欣赏他的弟子们身上的种种才干，比如治理大国的本事或者指挥庞大军队的能力等等，但是他并不认为这些才干与仁人之间有任何必然的联系（《论语·公冶长》）。孔子对恶德深恶痛绝，要人们彻底消除恶劣的习惯。但是，他认为一个远离了诸如好胜、自夸、愤恨及贪婪等恶劣品德的人，虽然难能可贵，但还不能称为一个仁人（《论语·宪问》）。仁可以使一个人成为正直而完美的人。对于一个正直而公正的人来说，只有真理与道才是自己行为处事的标准，必须时时处处以仁德的要求来检查自己的意愿和决定，以“义”来衡量自己欲望的正当与否。正如孔子所言：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）。为了成仁，一个人应该时时准备为仁献出自己的一切，不惜牺牲生命也要始终保持自己的仁德。

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。仁并不局限于任何个别的美德。仁渗入于每一种美德之中。作为所有美德的基础，仁是价值的根源，使得孝（《阳货》）、智（《公冶长》）、礼（《颜渊》）、勇（《宪问》）以及忠（《微子》）具有美德的意义。

作为美德的总称，仁本身就排除了任何形式的恶：“苟志于仁矣，无恶也”（《里仁》）。恶之所以是恶，就因为它阻碍了仁德的成长。在这个意义上说，恶与仁是对立的。一个不具有任何恶行而善德又得以完备发展的人，能够充分发展自己本性中的仁端，从而达到人类的理想。

人们获得超越所需要的任何东西都总是与对德性之统帅的仁的探察联系在一起。这一论点在后儒那儿得到进一步发展。在后期儒家传统那里，仁被理解为所有美德，诸如正义、礼、智能以及诚信等的根源和基础。如果把这些德性比做是人的四肢的话，仁就相当于人的躯体。所有的学习与实践无一例外地都将与仁相联系：人们必须加以学习的是仁的本质，而一个人必须加以实践的是培养和表现仁。在仁中人的德性被发展到极致；而通过仁，人类达到他们的如下理想：人们不仅获得自我与他人的和谐统一，而且实现人类与自然的和谐统一。<sup>[12]</sup>尽管儒教讲四德，然而，“分开来说，仁是几德中的一个，从整体来看，仁包含着四德在内。”<sup>[13]</sup>朱熹把早期仁概念有关仁是所有美德之根源的思想发展成为仁是生命的动力的思想。儒教学说中把仁作为所有美德之根源的思想，形成了独特的仁学。作为生命的力量，仁不仅在人间流行，而且在宇宙间流行。作为宇宙发展的根本动力，仁使得生命和谐，万物昌盛，世界有序。因为有了仁，人才成为世界上最高贵的动物；通过拥有仁，人类生活才丰富多彩，世界宇宙才变化万千。所以，仁不仅是德行与完善的原因，而且是产生所有美德的根源，因此，可以称之为“美德之父或者美德之师”。儒教的仁学强调仁既是爱的原则又是万物成长的途径，正是从仁这里，尊敬、智能与正义等原则才得以产生。所以，就前后次序而言，“仁便是水之源”，是第一位的；就轻重分量而言，“仁是本”。<sup>[14]</sup>但是，最高的美德就不仅仅是一种美德，而且是对于人类生活的总结。更进一步地说，仁不仅是人类生活的总结，而且

是宇宙的基本原则。仁作为一种最高的美德，超越了人类的道德界限，把宇宙的力量与宇宙的生命联结了起来。从这个意义上说，作为美德的仁已经进入了“宗教王国”，即人本主义的超越世界。

## 2. 人对神爱的回应：爱上帝

仁是儒家传统中超越人类生命局限的方式。与此相似，爱在基督教中被看成是人类获得拯救的惟一希望。儒家的仁既是人的品质也是宇宙的实体。与此不同，基督教的爱在本质上是属于神的，爱不可能仅凭人自己的力量产生。爱必须由神性灌注到人心，人再回应这种灌注，通过这种回应，爱才能在人那里获得自己的表现形式。但是人对上帝爱的回应并不像镜子对于光的反射那样，因为镜子反射光并不能使外边的光进入到镜子里，而人对于神的召唤的反射则包含有一个积极的接收与调整过程，在这一过程中，神爱被注入到人的自我之中，人具有了爱的能力。没有这种把“客观”命令主观化为内心要求的过程，神爱就不能作为基督教的原则，而人类的爱也就不会成为现实的存在。

人之爱可以表现为两种具体的形式，一是爱上帝，一是爱他人。人类爱的这两种形式既相互区别，又不能相互割裂。基督教学说最重要的特征就是：它认为爱上帝与爱人类之间是不可分割的。耶稣坚持，所有的诫命在本质上只是一个，而这个本质上一致的诫命起源于上帝。耶稣“拒绝用爱上帝的命令来反对爱人的命令，或以前者抵消后者”，<sup>[15]</sup>这样，来自上帝命令的人之爱，就成了两个命令的统一，即爱上帝与爱人都是人之爱的内容。人之爱虽然表现为两种形式，但其实质却都是对上帝命令的回应。虽然爱上帝与爱人密不可分，但是，为了探索人之爱的具体形式，为了比较基督教之爱与儒教之仁，我们必须对它们分别加以

讨论。在这一章里，我们将考察何为人类回应的爱，考察人的回应之爱是如何采取了人爱上帝的形式。在下一章中，我们将讨论作为对神爱回应的人之爱的另一种形式：人对他人的爱。

人之爱的神性特点，意味着我们必须从神的命令方面去理解人的爱。作为一种命令，爱首先是一种来自上帝的召唤。对于这一召唤，人必须用爱加以回应，这一召唤及其对此召唤的回应就构成了上帝与人之间的交流之所以建立的原因。上帝的有关爱的命令，具体表现在上帝与人缔结盟约这一行动中；上帝用盟约的形式把自己的意志与爱传达给人。就像上帝诚信地坚守他与人类缔结的盟约一样，盟约也需要人类用诚信加以回应。为了盟约以及由盟约而来的责任能够得到奉行，就需要形成一个法的体系来承担表达盟约具体内容的工作。按照《圣经》的记载，颁布“法”的工作是由摩西完成的，因为摩西以诫律的形式明确地表述了上帝的命令。法并不只是或者并不主要是系统的法律条文，而是来自上帝并且可以普遍适用的自然法或道德法。在《新约》作者看来，上帝为人类创造了法，并通过摩西发布给以色列人。但是，随着历史的推演，上帝之法渐渐被人理解为僵化的法律体系；人们之所以遵从法，不再是因为法是上帝与人之间交流的手段，而是因为法体现了由于历史积淀与宗教活动所形成的僧侣特权。耶稣和他的追随者们谴责法律的这种堕落，认为法律的这种堕落是上帝赋予其选民的使命不能得到执行的真正原因。这样，耶稣及其弟子们一方面特别强调对于法律的遵从，他们要把自己置身于法律的约束下直到新的创造重新在上帝的光辉中产生；另一方面，他们试图革新人们对于法的理解和人们对于法律的态度。在耶稣看来，对法的这一新的理解的核心是要把法作为上帝命令与人类回应之间的桥梁而不是上帝命令本身。因此，人对法的服从首先是对上帝的命令的服从，而不是对人类权威的服从。服从上帝的法不仅导致对上帝的坚定信仰，而且产生了作为基督教社会

基础的美德。结果，作为人对上帝命令回应的爱产生了，并且通过自身揭示了维系人类生命的三种杰出品质：真诚的爱、坚定的信仰与综合性的美德。这三种品质是人对于上帝态度的基本表现。作为对上帝爱之命令的回应，这三种品质构成了基督教的宗教虔诚。但是，这三种品质也是所有人应该追求的善良品质的总称；它们具有明显的伦理要求的特征，对基督教社会的生活产生了深厚影响。

基督教把爱理解为人对上帝命令的回应。这一所谓的基督教学说，也同样起源于以色列宗教传统。上帝具备高于所有的其他一切的权威，而这一权威显然是爱的命令的根源。宇宙、人类、历史以及社会事物都在上帝的控制与命令之下：“他一发言就有世界，他一命令就有万象。”（《诗篇》33:9）。这一命令的目的不是要把上帝与其造物分离开来，而是要把他的造物，换句话说，要把人，重新领到上帝跟前：“实践这一有效控制的最終目的是要创造一个包括其社会生活全部细节的社会，以展现上帝选民的特点，并以此赞美上帝。”<sup>[16]</sup>上帝的子民的特点是什么？人们又怎样才能发展这些特点？希伯来人解决这些问题的方式是通过“来自上帝的引导或指示，通过僧侣在神谕的启示下说的话，或者通过先知的预言；律法的全部内容就是上帝对于自己本性与目的的揭示，而这些揭示碰巧说明了人对上帝的责任”。<sup>[17]</sup>后来，这种引导与指示逐渐地产生了详细的法律规范，变成了统治与管理整个以色列宗教与世俗社会之体系的准则与规则的神学基础。

从历史观点上说，是摩西，通过上帝的诫律，承担了沟通上帝与以色列人的中介者这一角色。作为一个术语，“诫律（commandment）”与律法（statutes）、审判（judgements）与条令（ordinances）等是同义词，表明从某个拥有权威的人士那里发布的法令或命令。上帝的诫律被看成是来自于人类权威的命令的基础，或许我们应该这样说：如果没有上帝的命令，就不可能有人世间的权



威。上帝的命令在不同的条件下以不同的诫律表达出来，每一次发布都有其特定的原因与时间。但是，在犹太—基督教传统中，“诫律”一词仍然特指摩西制定的十诫。在十诫中，前四诫涉及到人与上帝的关系，其余的六诫则涉及到人与人的关系。

十诫后来发展、扩充为更为详尽复杂的诫律系统，整个这一复杂的诫律系统据说都是从上帝的地方来的。尽管有如此众多的诫律，但我们可以把所有这一切归纳为一条。这条诫律无论是对犹太人而言还是对基督教徒而言都是最主要的诫律，那就是人要爱上帝：“你要以全部的心志、情感和毅力爱上主——你的上帝。”（《申命记》6:5）。这样的爱，本身是以上帝对其子民的爱为基础和根源，属于一种对于上帝之爱的回应与模仿。爱上帝，人们就必须走上上帝引导的道路，要侍奉上帝（《申命记》10:12），要“敬畏上主，切实遵行”上帝的“一切法律诫命”（《申命记》17:19）。这种爱不能从人自己内心自发产生；它必须首先来自于上帝的恩典。就像上帝自己通过耶利米先知所说的那样：“我一向疼爱你们，我仍要以信实不变的爱爱你们。”（《耶利米书》31:3）

根据马太的说法，耶稣并不是来废除法律和先知，而是来完成并实现它们的（《马太福音》5:17），但是，在完成和实现诫律的过程中，耶稣大大地扩展了爱的观念，从而指向爱与诫律之间的更深层的关系：诫律的本质就是爱，而爱自身也是被命令的。这一被命令的爱不是以害怕惩罚为基础，而是以耶稣已经带来了宽恕这一承诺为基础。这样，根据《约翰福音》的说法，耶稣既给人带来了诫律，也给人带来了爱，诫律和爱是人寻求永恒所必须的东西：耶稣的“诫律会带来永恒的生命”。（《约翰福音》12:50）沐浴在来自天父的耶稣的爱中，就是去服从他的命令，因为服从他的命令也即是服从上帝的命令。在服从命令的过程中，耶稣在人类中发现了喜悦，并承诺人也能得到完满的喜悦。

当一个人践行耶稣所发布的命令时，他就变成了耶稣的朋友而不再是他的仆从。因为作为仆从是无从知道主人的爱与使命的，但朋友却可以知道。人类与耶稣的朋友关系可以使所有的人，无论是富人还是穷人，无论是卑贱者还是高贵者，都能享受到上帝的全部礼物，而在这些礼物中最伟大的就是爱（《约翰福音》15:9-15）。接受了上帝的爱后，人类应该做的惟一反应就是把爱返还给上帝。这样，虽然耶稣仍强调对于诫律的服从，但他实际上是把爱与诫律完全结合在了一起。对于保罗来讲，人对于基督的这一回应也同样具有最根本的意义，尽管他喜欢用其他的词语，特别是用信仰，来称谓人对耶稣之爱的回应。无论保罗使用了什么术语，这些术语总是在爱的意义上得到解释，而爱正是这些术语的根本内容。信仰活跃在爱之中：“上帝的爱使信仰成为可能，而人类的爱使其具有可见性并在世界中发挥作用。”<sup>[18]</sup>

作为那个时代的最伟大的神学家，圣奥古斯丁继承了早期基督教关于爱与命令相统一的思想，并继续论证了这种统一的必要性与具体方式。对奥古斯丁来说，人类理性不能够把握神的恩典。但是，《圣经·新约》中有三处经文揭示了人类需要知道的东西，并给予人类一个回应上帝之命令的机会。奥古斯丁认为，第一处是耶稣基督说：用你的所有心志、所有的灵魂与所有的毅力去爱上帝。这一命令施加给人类一个绝对的责任，即爱上帝。为了回应这一命令，人必须献身于耶稣基督，因为耶稣之爱得自于上帝之爱。第二处经文是后来成为人类生活指南的保罗名言：爱上帝为人类善耕耘着一切。奥古斯丁断言道：上帝不仅是至高无上的善，而且是“所有的我们的好事的总和”。在回应这个经文的过程中，爱上帝与追求善得到了统一。第三处经文同样也出自保罗之口，此经文宣称：没有任何东西能把我们与基督的爱相分离。<sup>[19]</sup>对于奥古斯丁而言，这三处经文组成了一个诫命与爱的统一体，这一诫命与爱的统一起始于对上帝的爱，并在由此导致的

与上帝融合的实现与快乐中达到高潮，与基督的爱绑到了一起。对上帝的爱以及神圣诫命的惟一的独一无二的回应就是深深的爱和献身于那本身即是爱的耶稣基督。

对于奥古斯丁来说，人对上帝的最恰当的回答是信仰和真诚地爱上帝。但是，人是有限的，而上帝不仅无限而且还是人的理性所不可知的。那么，现在的问题是：人能够爱上帝，爱他们知之甚少，甚至一点也不知道的神吗？奥古斯丁并不相信人的爱能够引导我们知晓上帝，也不相信我们可以通过爱我们的邻居而知晓上帝。他认为，我们能够知晓上帝而后爱上帝的惟一途径只有通过上帝自己，通过上帝在人心灵中的出现，就像火点燃蜡烛一样，圣灵使我们的内心充满了爱，也知晓了上帝。人与上帝的交流只能通过上帝的自我给予这一教旨，不仅深化了西方基督教徒关于人回应上帝之爱的思想，而且成为导致新教改革的原因之一。

作为一种回应，爱与信仰在某些方面是相同的。信仰上帝与信仰耶稣基督是对于人之爱的最基本解释。跟耶稣或与耶稣在一起，被看做是人爱上帝的证明，是作为基督教徒的最起码要求：“那不跟我同道的，就是反对我的，不跟我一起收聚，便是拆散的。”（《马太福音》12:30）这一宣言直接揭示了在爱的关系下联结人与基督的盟约。保罗把爱上帝与爱在十字架上献身的耶稣联系起来，这样，爱就成了对为人类牺牲、给罪恶的世界带来新生的耶稣的回应。人对于基督的爱必须包括信任基督，愿意和他一起背起十字架。由于与基督结合在一起后，人就能够既和耶稣一起死亡又能和他一起复活，因此，人们也就自然离开了罪恶的世界而进入了上帝的永恒王国。所以，“爱既是信仰的条件又是信仰的内容；上帝的爱使信仰成为可能，而人的爱则使之具有可见性并在世界中实际发生作用。”<sup>[20]</sup>耶稣变成了道、真理及生命的代名词，并且除了通过耶稣圣子之外，没有任何人能够接近圣父。所以，上帝之爱与人对上帝的爱在耶稣身上得到了统一。耶

稣的爱与被爱的统一可以在耶稣“替门徒洗脚”（《约翰福音》13:5）这一行为中清楚地看出来。在这个行为中，耶稣显示了他对门徒之爱的所有内容，而与此同时也为门徒们示范了应该如何回应他的爱。要在行动中回应这种爱，人就应该也在行动中实行这种爱，献身于耶稣赋予他们的使命。

命令的爱与对命令响应的爱，这二者在内容上是一致的，但在形式上却有所不同。正是由于这一原因，某些基督教神学家觉得有必要区别甚至分开它们，尽管他们承认这两种爱实际上是相互联系和相互包含的。例如，C. S. 列维斯（Lewis）认为，神爱是一种纯粹的给予之爱，而人之爱本质上则属于需要之爱<sup>[21]</sup>，给予之爱与需要之爱是两种不同类型的爱。上帝之爱为人之爱提供了爱的范例；人之爱是对上帝的自我给予之爱的延伸，延伸的方式就是对神爱做出响应。“上帝，作为自然的创造者，在我们身体中既种植了给予之爱又种植了需要之爱。给予之爱是对于上帝本性的模仿；模仿虽然未必导致必然相似，但人可以由此来接近上帝。”与此相反，需要之爱“与上帝之爱没有任何相似性。他们不仅不一致而且对立；当然他们并非以恶与善的形式对立，而是更像牛奶冻与铸模之间的对立”。<sup>[22]</sup>安德斯·尼格林在区别了上帝之爱与人对上帝的爱后，反对人之神爱这一概念。他认为上帝之爱之所以被称为神爱，是因为它是自发而且自足的，而人对上帝的爱之所以被称为信仰是因为它具有回应的特点，而且它的关键在于接受性。<sup>[23]</sup>

正像许多批评家已经指出的那样，把上帝之爱与人对上帝之爱的回应区分开来，有助于澄清我们所使用的术语，也有助于保护基督教信仰的纯洁性。但是，这些批评家也同时对这一区分的合法性提出了挑战，因为他们相信这一区分破坏了上帝与人的统一；而上帝与人的统一正是基督教爱的学说的特征。事实上，人为地把信仰与爱区分开来，既与常识相违背，也与《圣经》记载

相矛盾。《旧约》中的先知，耶稣或福音书的作者，都毫不含糊地用“爱”来表示人对于上帝爱的恰当响应：你应该用你所有的心志与力量爱上帝。他们并没有像尼格林所说的那样，在这样的语境中用诸如“信仰上帝”之类的句子来代替“爱”，因为在他们看来，这两种表述之间并没有任何矛盾。信仰上帝也就是爱上帝。这两种态度实际上是同一个东西，只是用不同的名称表示而已。对于上帝的爱需要一种响应。但是，这种模仿上帝之爱的爱，也能具有上帝之爱的自我给与和自我肯定的特性。人之爱是从上帝之爱中产生的，但它也同时产生于一个人自己的心。就其与“爱”的关系而言，自发性与感受性之间的差异并不像尼格林所说的那样明显；而需要之爱与给予之爱也不像列维斯所说的那样可以分离。作为响应，人之爱必须等待上帝的爱来激活。但是，人之爱的响应性并不因此而减少其作为个体的自我奉献的价值。没有自发性这一量度，人爱上帝与其说是一种召唤还不如说是一种强迫。而强迫的爱，是基督教自形成以来一直加以反对的东西。

我们已经证明了基督教的爱上帝就是基督徒对于上帝之爱的响应。但是，问题仍然存在：基督徒对上帝之爱回应的内容是什么？要回答这一问题，我们必须回到以色列传统中的盟约学说，因为对于上帝爱的响应，很清楚地人在对盟约所持的态度中表现了出来。就爱而言，盟约与诫命并没有多大区分。二者都是上帝给予的，都是上帝命令与上帝之爱的特殊显现。就像我们在上一章已经讨论的那样，上帝是盟约的缔造者与保持者。没有上帝的恩典与上帝的爱，就没有任何意义上的盟约。正是因为上帝毫不动摇的爱，盟约才得以保持得以存在，从而没有因以色列人的罪恶而遭到破坏。那么，人又应该如何回应上帝的这一持之以恒的爱呢？先知们号召人们模仿上帝的诚信态度，召唤人们完全忠实于与上帝的盟约。这也就是说，人的回应事实上已经包括了

对于上帝的诚信、忠诚与恭顺。

要制定盟约，有必要以书写的格式或者契约书的形式来确立盟约的要求。法律或者道德规范在这种方式下得到了发展，而这种发展了的法与道德法典就成为犹太人在出埃及之后社区生活的规范。以色列人必须崇敬和服从法律，而需要尊敬与服从的法律不仅包括十诫，而且包括其他礼仪和规则，这就确定了什么是必须做的、什么是一定不能做的等等内容。当耶稣宣扬他的学说时，他必须要解释法律诫条与爱的精神之间的关系。他反对传统对于法的解释，因为传统往往把法和诫律解释为教条的和非人格的东西。耶稣认为，这种对于法律的解释往往因失去了爱的精神而变成了为其学说服务的压制工具。保罗通过揭示法与诫条为罪恶在人间的繁荣创造了机会这一事实，说明了法与诫条如何因为人类本性的原因而扮演了一种矛盾的双重角色：“原来法律的命令是要使人得生命的；可是，对我来说，它反而带来死亡。”（《罗马人书》7:10）。尽管如此，法与诫律对于保罗来说仍然是神圣、正义而且善良的。法和诫律使人们从内部与罪恶做斗争，去寻找赎救的福音。在基督之爱中，人们发现了他们的拯救与安宁；而在基督的新生中，法和诫律的外在性被人对爱的响应的内在性所取代。通过“十字架”，“一种新的人性”被创造了出来（《申命记》2:14-16）。

人类响应的这种内在性又是什么呢？在对这一问题的回答中，基督教神学家把目光投到了人的本性与美德上。在《旧约》中，人的本质很少被直接讨论，只有一个例外是这样说的：人类按照上帝的形象被创造出来，但人类因为获得了知识，有了正确与错误的意识，便从原初清清白白的状态堕落了，因此失去了天堂的生活。基督教又建立了一种新的人性学说，认为耶稣基督凭借上帝给予他的力量把人类从罪恶中赎救出来，并给人类以永恒的生命。举个例子，保罗谈到过“罪恶的我”与“灵魂的我”之

间的水不间断的斗争。灵魂总想做好的事情，而罪恶的肉体却总使这一意志疲软。由于居于人类之中的原罪，使得人已经犯下的错误又不断地重复。好的愿望因为这一罪恶存在并不能产生好的行为，而是产生了这样一种痛苦的分裂性结果：“我所做的，都不是我所愿意做的善事；任何罪恶的事，我确实都不想去——但我却一直在做着。”人们的内心是喜爱上帝的法则的，而支配身体的法则却跟内心所喜爱的法则交战，从而使人成为罪恶的奴隶。（《罗马人书》7:19-23）由于人类陷于这一分裂而不能自拔，所以人类的惟一希望就只能依靠耶稣基督，耶稣基督通过自己的死亡与复活把人类从罪恶的束缚中解脱出来。基督将把他的人从地球上的生命提升为光荣天国中的生命，被上帝提升的生命不再是被埋葬的生命。“身体埋葬了会朽坏，复活后是不朽坏的。被埋葬的是丑陋衰弱的，复活的是完美健壮的；被埋葬的是血肉的身体；复活的是属灵身体。”（《哥林多前书》15:42-44）就像在许多其他的情况下一样，人类的复活必须在上帝爱的条件下去理解，这一点已经在耶稣基督的拯救工作中被提示出来了（《罗马人书》5:8；8:35）。但是，人类对上帝提升新生命的响应也是非常重要的。那些被上帝与耶稣基督所爱的人们将以爱来回应上帝与耶稣基督；而那些已经用爱去响应上帝与耶稣基督的人，将进入上帝的爱的空间并获得永恒的生命。尽管人类对于上帝的爱的响应大多数被保罗描绘成信仰甚至知识，但它也产生类似于爱（神爱）的东西。<sup>[24]</sup>

由于人类身上的所有美好的东西都必须在上帝之爱的条件下加以理解，都必须在人类对上帝命令的恰当响应中加以理解，因此，美德或者善，无论在《旧约》或者《新约》的词汇中都不再扮演重要角色。“美德”，首先是一个赞美上帝行为的用语（《以赛亚书》43:21；《彼得前书》2:9）；又能用来表示上帝的完美的属性。经过显示自己的力量，上帝已经把礼物送给了人类；依靠

这一点，人类可以用回报的方式成为神的本质的分享者，换句话说，分享了具有神圣特性的绝对美德（《彼得后书》1:3-4；《马太福音》5:48）。<sup>[25]</sup>用这种方式，神的爱与人类对神爱的响应重新联系了起来。作为对上帝的完美属性的反映，美德是“一切真实、高尚、公正、纯洁、可爱和光荣”等可赞美之事的代名词。（《腓力比书》4:8），作为对神爱的回应，美德是自我完善的。但是，所有的美德，无论是亲爱、友谊、忍耐、同情、仁慈、诚实、温柔以及自我控制或者善良，“都被放置在爱（《加拉太书》5:22；《以弗所书》4:32，5:2；）或者信仰（《以弗所书》4:2FF；《彼得后书》1:5）的主体概念下，都被置于他们的控制之下”。所以，基督教美德的概念，本质上被理解成为人类对于上帝之爱的响应，这与希腊人把美德理解为优秀的观点是不同的。带有世俗性和自治性特征的希腊哲学的美德范畴，在保罗以及改革后的神学中，“被那种在爱中既被保持又被发展的基督徒的精神给予的自由”接受下来。<sup>[26]</sup>

作为神爱响应的美德概念中又能引发出基督教神学的另外一个问题：如何才能使统治人类命运的天恩与人类在行善作恶之间的自由选择相一致呢？奥古斯丁是第一个认真探索基督教学说中自由意志与优良美德之间统一关系的神学家。他相信，基督并没有废除个体意志，上帝在人心灵中的作用决不会是一种强制性的东西。但是，自由意志所能达到的，不是对人的命令的服从或者达到人类目标，而是对上帝命令或者耶稣召唤的响应。所以，人类对完善与上帝之爱的恰当响应采用了人类美德的形式，因为它是一种通过上帝赐予而达到的人类成就：无论是我们相信的事实还是我们对于善的东西的履行，都“是我们的，因为他们二者既是我们意志自由选择的结果，又都是通过诚信而友爱的圣灵给予的”。<sup>[27]</sup>所以，从功德与美德二者都是人类对于上帝恩典的恰当响应产生出来的角度来看，它们都有产生的可能性。而从二者都



是通往终极幸福与上帝之爱的道路的角度看，功德与美德也是必要的。“美德除了对上帝的爱的完美加以证明之外，什么也不能证明。”所以功德与美德本身就是爱的形式或者爱的具体体现。这种爱并不是一种挚爱的感情，而是投入到爱上帝的人的行列的一种决心。爱上帝，作为对于上帝之爱的响应，就是人类生活的全部内容，它包含着爱的所有形式：人类精神之爱、人类心灵之爱以及卑下的灵魂之爱。精神之爱就是柏拉图式的性爱（艾洛斯之爱），这种爱向往并渴求与上帝的统一；给予邻居的心灵之爱则是对上帝之爱的组成部分；卑下的灵魂之爱则只关心自己，关心自己意味着把自我当成上帝。虽然神性的美德有三种，但是根据奥古斯丁的说法，爱比其他的两种美德更为重要。对他而言，信仰至关重要，因为它可以带来知识与成长，但是知识与成长必须受到爱的控制。基督教会只有手段的意义，通过它们人们能够找到生命的道路与上帝之爱。“美德之生活就是爱的生活，而永恒的生命则是它获得的奖赏。”<sup>[28]</sup>由于爱是来自于上帝之爱的礼物，所以美德肯定建立在以爱上帝为形式的人类回应之爱的基础上。

与深受新柏拉图主义影响的奥古斯丁不同，托马斯·阿奎那（1224—1274）成功地把柏拉图与亚里士多德的哲学和基督教神学整合到了一起，并用这种方式探索了人类在美德与善的形式下对于上帝之爱的回应。阿奎那坚持认为，上帝的生活是至福，一旦人类分享了上帝的生活就会胜过所有的自然力量。通过分享上帝的爱，恢复用来形容所谓的“新人”的“超自然”特性是极有可能的。人类对于上帝的爱确实从上帝的恩典中派生，并通过圣灵使他们广布于人类的心灵之中。但这并不减少人类爱的自由或爱的广度。用他自己的话说，“天恩并不毁坏本性，而是完善本性”。像保罗与奥古斯丁一样，阿奎那也坚持爱是最杰出的神性美德。在信仰中，人类寻找上帝的真德；在希望中，人类寻找上帝的善德；所以，两者都是自客体外部走向客体内部的过程。与

之相反，博爱通往上帝自身，是“为了在上帝中安息，而不是为了某些可能导致我们离开上帝的东西。这样，爱就进入客体中。<sup>[29]</sup>人类爱上帝是对于上帝之爱的一种回应，而上帝“是这样一种善，他拥有特别的能够把超自然的至福赐给所有事物的本质；他与博爱之爱一起被人们所爱”。<sup>[30]</sup>上帝赋予人类以特有的完善，尽管如此，因为人类追求的是与上帝的意志相悖离的目标，这样他们就失去了与上帝直接交流的机会，也丢失了上帝之爱与人类回应之爱之间的统一状态。为了恢复这种交流与统一，上帝除了显示自己宽恕之外，又在耶稣基督的生命与人格中显示了自己，用他的宽恕诱导那些罪人，与他们建立了一种“精神伙伴”式的关系，以便使罪人们可以再一次被称为上帝的朋友。<sup>[31]</sup>在这种伙伴式关系中，人类在回应上帝的爱中修养自身，而在修养中获得了自己的美德与卓越，而这些又确实是上帝对人们信仰耶稣基督的神性的回报。在这种意义上，当尼格林说“神爱打开了与上帝成为伙伴的道路”<sup>[32]</sup>的时候，他无疑是正确的。

无疑，对于大多数基督教神学家而言，作为对神爱之回应的人类之爱是最重要的神学美德。我们有关基督教学说的讨论已经证明了，在信仰、爱与希望之间，爱是最伟大的。我们仍然要问的问题就是：它是否可以成为一种类似于伦理与神学的普遍美德。

在基督教伦理中，人之爱是被命令的。任何需要完成的命令都必须得到某种响应。上帝确实没有也不愿意在人类心灵中种植某种固定的回应模式，尽管由于上帝的意志与创造，这一回应模式是极有可能的。回应既不是一种简单的随声附和，也不是一种动物的本能特性。恰当的回应是一种对诫律、自觉意志和感情服从的混合物。作为服从，回应属于一种被动的屈从。然而，作为一种自觉的意志与情感，它却是一种自发的行动，是一种深思熟虑的态度和意向的表达。自发的行动是一种要自觉地加以完成的行为，因而也理所当然地更被看成是德行或恶行的表现，而不是

好的或坏的意志的表现。要成为一种具有普遍特性的美德，对于神圣命令的回应必须采取以下两种方式：其一，对神爱的这种响应，必须是直接指向命令发布者本人的真诚的爱。我们把这样的美德称为一种神学的美德。其二，一方面它必须修养爱的意志与意图，另一方面，它应该在与神性的命令相一致的行动中得到解释，我们称这样的美德为伦理美德。就美德为神性的爱所命令、以神的命令为基础而言，美德的第二种形式属于神学的美德。就其不被命令控制却由命令与选择相混合而成这一特点来说，我们也可以把它看做是一般性的美德。对于命令的回应，人类之爱不仅通过回报上帝以爱的形式来表现，而且通过对其他所有的事物给予爱的这样一种方式来表现自己。它之所以也属于一种普遍性的美德，是因为它与它的客体之间，无论是与上帝本身的关系，还是与其他人或其他事物的关系，都是一种亲爱的关系。在与上帝的关系中，它属于一种神学的美德；而在与其他人、其他物的关系中，它则以伦理美德的形式出现。

与作为神学美德形式出现的神爱一样，以伦理美德形式出现的人之爱，在基督教伦理中的地位也比在其他的美德体系中所给予的地位要高得多；在基督教体系中，人之爱并不能与许多其他美德相并列。根据晋·奥特卡（Gene Outka）的观点，现代基督教神学在涉及到爱与其他美德的关系时，往往有两种意见：一种声势较弱的观点认为，爱只有在与其它品质发生矛盾时，才具有超越其他品德之上的特权；另外一种声势较强的观点认为，爱是所有其他美德的基础，它不仅为其他的存在提供基础性的辩护理由，而且为所有的其他美德提供价值与意义阐述。<sup>[33]</sup>它不仅是一种高于所有美德之上的最高的美德，就像代吹克·文·海德布兰德（Dietrich Von Hildebrand）所说的那样，是“所有美德回应最集中、最核心、最基本的”<sup>[34]</sup>。人类之爱也是美德的基础，因此，所有的其他美德必须用人之爱这一术语来加以解释。人之爱的意

义在于,它是所有美德的源泉,是整合与完善其他美德的力量:“不但这样,你们还要有爱心,因为爱是联系一切的关键。”(歌罗西书 3:14)作为美德的源泉与凝聚力,爱确实应该被理解为基督徒好生活的价值与意义的核心与要旨所在。例如,在奥古斯丁那里,美德是两个极端之间的艺术与和谐状态,所以它或许是与爱以及那些应当被爱而得到爱的东西相一致的。“一个对于美德的合适而精确的定义就是:爱的秩序。”<sup>[35]</sup>爱作为美德的规定,使把所有的人类善称作美德具有了可能性。所以下面的这段话可以用于表示普遍意义上的爱与美德之间的关系:“节制就是为了被爱的东西而完整地保持自己不堕落状态的那种爱;勇气就是为了被爱的原因而高兴地承担所有事情的那种爱;正义就是为服务于被爱的人而裁决准确的那种爱;审慎就是聪明地区别何者有助于被爱,何者阻碍到被爱的那种爱。”<sup>[36]</sup>尽管我们或许原则上同意声势较强的意见中有关爱是所有美德的基础的说法,但是我们也应该注意以下的事实,那就是爱不能消除或者代替所有的美德。爱只是贯穿所有形式的美德的原则或者中心线索,它可以具体表现在美德生活的各个方面。但是,这当然是以不损坏任何特殊美德的价值为条件,因为“美德本身具有一种内在的杰出本质。”<sup>[37]</sup>

### 3. 超越的方式:美德与响应

起源于人性的仁与起源于神性的爱,后来都成为了超越的有效方式。儒教的超越方式,基本上自我革新的方式:通过自我革新,人们超越了自己的局限而实现了仁。基督教的超越方式,基本上转向上帝的方式;通过转向上帝,人们响应了神的召唤,与神爱实现了统一。

在儒教与基督教寻找超越方式的过程中,美德都扮演了一个重要的角色。无论是仁爱还是神爱都是一切美德的源头。儒教的

仁不仅是一种美德，还是一种特殊的美德，即美德之上的美德，是道德品质的基础和道德善的本根，恰恰是仁，而不是别的什么给予了各种道德美德以意义与价值，也统一了美德生活的各个方面。与此相同，基督教的爱也包括了人类生活中的所有美德，是联系诸美德的粘合力，是正当的意义所在。人之爱是对于上帝之爱的恰当响应，这一响应在人心中创造出了重要的美德。人们确信，所有的美德都仅仅是人之爱的不同表现而已，而谦逊、忍耐、诚实、温柔、公正、贞洁与宽恕都被看成是基督教之爱的同一功能。因为它们表现了基督教的爱，所以它们是善的。在这个意义上，正如儒教伦理之根是仁概念一样，基督教的根也是它的神爱概念。

作为美德之上的美德，无论是儒教的仁还是基督教的神爱都不能简单的归结为纯理论的理想。他们积极培育了人性中与妄图摧毁人类社会的道德恶作斗争的强度与力量。然而，在寻找什么是恶，以及什么是人们赖以同恶做斗争的力量道路上，儒教与基督教分道扬镳。对儒教而言，道德罪恶是由人心中仁的匮乏引起的。要在人心与社会上修养或恢复仁，就必须重新树立礼的权威；就必须再确认道德规范是仁的外在表现，而不是制度对人的武断的限制。对基督教而言，道德上的邪恶是疏远造物主以及人类沿着原罪的道路逐渐堕落的结果。人类失去他们与主之间的和谐的同时，也失去了使自己与上帝和谐的能力。人类不能依靠自己来克服与主相分裂的状态。但是，上帝毕竟是仁慈而宽厚的，他让自己惟一的儿子带着福音来到人间，从而使得神与人之间的和谐有可能在将来被重新建立起来。这一由福音展现出来的欢迎态度，虽然成了传统法律无个体特性的标志，却并没能与传统法律相分裂。这样，基督教中爱与法律的关系就具有了与儒教中仁与礼关系相同的标记，而处理基本原则及其外化之间对立统一关系，就成了儒教与基督教二者都必须解决的共同性问题。

因拒绝上帝而导致的无序与混乱，在耶稣出现前先知们谴责罪恶的以色列人这段时间最为明显：“这地上的人不忠不信，也没有爱；他们不承认我是上帝。他们背誓、撒谎、凶杀、偷窃、奸淫；他们不断地犯罪，血案累累”（《何西阿书》4:1-2）。当耶稣开始召唤人类悔过自新时，情况并没有任何好转。道德的堕落之所以受到谴责是因为他们已经走到了与神的意志以及人类的爱相对立的地步。为了重新建立神爱，必须纠正这些道德上的误行。但是，耶稣并没有仅仅简单地谴责人们，相反，他为绝望者送去希望，为被遗弃的人祝福，为失明的人带来光明，这就应验了先知以赛亚（Isaiah）曾经预言的话：“住在黑暗中的人要看见大光；住在死荫之地的人有光要照耀他们”（《马太福音》4:14, 16）。

在解决社会生活问题的过程中，由历史进程中积累起来的许多诫律中的耶稣时代的犹太教已经在某些诫律之间创造了一种紧张或对立。一方面，犹太教当然企图把这些诫律系统化，以便让人们能够沿着正确的道路走向他们的目标。另一方面，在它企图在大小不同的诫律之间寻求建立一种轻重次序的尝试时，却走错了方向。耶稣在“祖先遗留的传统”的诫律中描绘了这一分裂：“你们遵守古人的遗训，而放弃了上帝的命令”（《马可福音》7:8），这里已经把爱上帝的命令变成了一种空的规范，而把爱你的邻居的命令变成了至高的法律条文。与之相反，耶稣的办法是把诫律聚集到一起，尤其是把两种最重要的诫律组合成一个单的统一体，两者都产生了真正的对于上帝之爱的响应，两者都为那些服从他们的人提供了新的生活。通过整合这两条诫律，使爱邻居与爱上帝的同时得以实现，耶稣把这一对立重新移入了传统之中。保罗提出，耶稣为世人赎罪而死是一种神爱，由这种神爱所发出的爱本身就是法的完成。这样，保罗就进一步整合了爱与法。约翰断言爱就是服从耶稣的教义，就是遵守耶稣的命令，约

翰也完成了爱与法的这一整合（《约翰福音》14:23-24）。

在犹太传统中存在另外一对矛盾，那就是命令与对命令的回应之间的对立。在犹太人历史中，大量的诫律被制定了出来。到了耶稣时代，共有诫律 613 条，其中 365 条是否定性的，而 248 条是肯定性的。然而，在基督教徒的体验中，制定的诫律越多，很明显地，人们对于这些诫律意义的意识就越少，所以人们对诫律的响应也就失去了积极性。当耶稣坚持说自己并不想消除任何这些法律时，耶稣着手抓的仍然是诫律的本质，呼唤的却是一种全心全意、竭尽智力和全部力量的回应之爱。尽管如此，无论是耶稣自己还是他的追随者们，都没有把这一响应作被动的或者机械性的理解。相反，他们相信，回应之爱肯定能够用虔诚的意志与深思熟虑的行动来完成。富有的男性青年将肯定希望倾听这一神学命令而跟随这一传统，但是，他不能对爱的命令给予响应，因为他被拥有财富的欲望吞噬了。（《马可福音》10:17-31）对于命令的真正响应是一种心灵感觉信仰的重建，是一种对于献身于所有人类制度之源的热诚的刷新。举个例子，每一个人都熟悉丈夫与妻子的责任，所以离婚是法律结合力的破坏。但是，耶稣把婚姻建立在心灵信仰的基础上，使丈夫与妻子不仅为彼此负责，而且为生命之源负责。“上帝所配合的，人不可拆开。”（《马可福音》10:9）通过这句话，耶稣不仅试图解释他对于离婚的不赞成，而且把婚姻的承诺提到了神的命令的高度。用这样的方式，耶稣在上帝的永恒的爱中协调了诫律与人类响应的关系。

人们认为，犹太传统中的第三对矛盾存在于言语与行动之间。法律教师们与墨守成规的法利赛（Pharisees）人，他们的道德教义与他们的实际行为相分裂而受到了人们的指责。耶稣批评他们一方面求助于神的命令，另一方面又在求助神的命令的过程中以人们必须服从的权威自居。但是，他们自己却不能成功地实践他们给人宣讲的东西。所以，诫律变成了放在其他人肩头上的

重担，从而阻碍了人们与上帝的交流。（《马太福音》23:2-4）与此相反，耶稣谴责他们的模式，而号召人们服从法律教师们之权威的真正源泉。作为言语与行为的统一体，对于命令的真正响应不能仅仅是对诫律的简单重复，而是对所命令的内容的实际实践。比如说，人们必须像兄弟那样彼此相爱，人们绝对不能忘记给穷人与陌生人以帮助。在协调言语与行动的过程中，爱不再是负担而变成了光荣，人们的响应也不再是被动的责任而变成了持久的自觉意识与深思熟虑的行为；对待他人就像对待自己一样，尽自己的最大努力去解除他人的痛苦。“要记得那些做牢的人，好像你们也跟他们一起做牢。要记得那些在患难中的人，好像你们也在患难中一样。”（《希伯来书》13:1-3）耶稣基督本身不仅仅被认为是一个词语，而且还是一个行动：在他牺牲的过程中，他不仅颁布了爱的言语，而且表达了爱的行动。

在对付这些人造的矛盾与对立时，据说耶稣已经给出了“一个新的命令”：“我给你们一条新命令：你们要彼此相爱；我怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。”（《约翰福音》13:34）尽管实际所说的话是“彼此相爱”，但这句话却应该在更为一般、更为普遍的意义上去理解。新的命令就是要创造一个新的世界，在那里，爱——作为人类对上帝之爱的响应将美梦成真，神与人类之间断裂的桥梁将被重新架起，言语与行为之间的不一致也将不复存在。一句话，在那里，命令与响应已经被协调好，人类被带到了永恒之境。

爱作为人类对于神性命令的响应，不仅体现在人们对上帝的信仰中，而且体现在人们对他们的邻居的爱中。像上帝爱人那样彼此相爱而不抱任何利己的动机，这才是对于神的命令的回应。用保罗的话说，这一回应就像基督教徒已经“被上帝预定了要彼此相爱”一样。这就导致了一些神学家否认回应的爱是一种美德，而坚持爱只能在法律与需要的意义上去理解的思想。但是，



神学家的这一结论却并非完全正确。命令与响应之间的关系实际上比上面讨论的情况要复杂的多，这一点在保罗的有关法律与爱的教义中得到了详细阐述。对保罗而言，爱是拯救的方式，法却不是。法只是人们生活的行为规范。但作为人类的响应的爱，无论在爱上帝的形式中，还是在爱邻居的形式中，都是法的践行而不是其他的任何东西。由于信仰只有通过爱才能发动，所以信仰之法只能在爱中起作用；被束缚在基督上，就意味着被限制在相互关怀与相互侍奉的爱中。如果说旧的法律是迫使人们去爱的话，那么我们就不得不说，改革后或者内化后的法律给予了人们去爱的自由；或者这样说，人们被“自由地束缚”在爱他人及服务他人的自由中。理解自由与爱的统一的关键，在于法律从强迫的力量转换为一种爱的力量。这一转换本身，就像儒教从礼到仁的转换一样，导致了新的向内的态度。这种向内的态度属于“圣灵所结的果子”，具体说来，就是博爱、喜乐、和平、忍耐、仁慈、良善、忠信、温柔、节制等。与淫乱、秽行、邪恶、拜偶像、行巫术，以及嫉恨、恼怒、野心、成群结党、嫉妒、酗酒、狂欢宴乐等（《加拉太书》5:19-23）不同，这些品质是爱的表现，所以当然也可以恰当地称之为“美德”，尽管他们是被基督的爱而不是被社会的习俗所激发、培育的。

在这种意义下，儒教对待礼的态度就与犹太教对法的态度没有多大差异了。尼年·斯马特看到了这种相似性，他指出：“宗教的内在性质也就是它的生命本质之所在。后期的犹太教总有这样的倾向：特别复杂的法律意味着犹太教中存在着许许多多外在的东西，但是与古老的礼一样，没有内在的忠诚它们就一无所用。”<sup>[38]</sup>但是，就像我们上面说过的那样，在处理内外冲突问题的过程中，儒教的成就在许多方面与基督教相似，在这个意义上，我们可以说，儒教与基督教都为减少对立、协调内部与外部的关系做了许多工作。

儒教的和谐是在他们为减少仁与礼、内与外以及体与用之间的对立的努力中实现的。在寻找内部动机与外部表现的统一的过程中，儒教首先找到了恰当履行传统要求的合适方法。礼必须在人们的生活中被遵守，必须成为人们生活的指导；在这一含义下，礼在儒教思想中就是绝对的东西。儒教的知，在很大程度上就是知晓比以往更多的礼的知识；儒教的行，基本上就是践行礼。

尽管如此，儒教并没有停留在对外部规则的绝对遵守上。他们继续寻找更为重要的、可以实现和谐的方式。儒教强调这样一个事实：在遵守应当或践行礼仪的过程中，有一个正确的内在动机是最基本的。无论人们可以做的还是避免做的，都不能证明一个人的仁人资格。要想在人们的内心深处获得一种和谐，人们就必须寻找到一种能够使行为与动机取得一致的途径。没有践行仁的人，不能成为有德之人的代表；只注意遵守礼的规则的人，也不能成为有德之人的代表。事实上，孔子相信，那些“乡愿”式的好好先生对道德的生活根本不起任何积极作用；相反他们是美德的敌人，因为他们“非之无举也，刺之无刺也；同乎流俗，合乎污世；居之似忠信，行之似廉洁；众皆悦之，自以为是，而不可与人尧舜之道，故曰德之贼也。”（《孟子·尽心下》）对孔孟而言，礼是不能用教条主义的态度坚持的，必要时，礼可以像孔子所说的那样加以权变：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）也就是说，只有当道德规范有利于人们仁的获得，有利于人们把正义传至整个天下时，这些道德规范才是重要的。所以，尽管孔子极度重视礼乐的适度实践，他却优先强调仁心，让仁变成了实践的主题：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）。他这样做不只是因为仁是一种内在的品质而礼却只是一种外部的要求，还因为仁是善的生活各个方面的总结，是礼乐实践的基础。礼引导人向仁的作用是很

大的。但是，通过上面的分析我们知道，能够保证人们超越的东西是仁而不是礼。在这个意义上，我们可以断定，霍伯特·芬哥里特（Herbert Fingarette）在比较礼和仁时说：“《论语》中，仁的周围笼罩着似是而非与神秘的气氛，仁似乎强调个体、主观、品质、感情与态度；总之，它似乎是一种心理观念”<sup>[40]</sup>，这一观点是错误的。无疑，孔子把仁看成是需要通过学问才能探索得到的内在品质。但是，任何企图只在心理学意义上理解仁的想法，都必将不能真正揭示仁的伦理、社会以及宗教的真正本质与功能。

在协调内外关系的过程中，存在于儒教仁与基督教神爱之间的另外一种相似性被揭示了出来。一方面，二者都强调终极目的必须同时包括内外两个方面：在基督教中，既包含着新世界，也包含着新人性；而在儒教思想中，则既强调内圣也强调外王。儒教的外在方面包括两点：承担人们应该担负的社会责任，践行各种道德要求；而内在方面涉及到的不仅是修养自己的本性，还涉及到发展人的精神性。正像基督教特别强调“除非通过神爱，否则拯救不能获得”一样，儒教也相信，除非仁已经得到了修养，否则内部动机与外部表现的统一与和谐也不能实现。仁作为一种自我更新，既属于内在的动机也属于外在的实践。所以仁要通过内在的同情心和外在的对人行善的统一中表现自己。寻找仁的人不仅要树立自己的人格，而且也必须帮助他人培养他们的品格。修建自己的人格是仁的内在表现，而建立其他人的品格则是仁的外在行动。但无论如何，二者在仁中都是一个东西。不仅如此，二者无论在把仁引向成熟还是在最终目标的实现过程中都是必须的。另一方面，无论是儒教的仁还是基督教的爱，都把外在规范作为达到最终目的的途径，都坚持外在规范（法或者礼）对于一个人实现超越而言只是第二位的東西。作为外在的表现，法与礼对于人类之所以有价值，是因为它们为达到理想即基督教中的爱

与儒教中的仁提供了手段。儒教与基督教又进一步从内在的角度解释了外在性，这样，法与礼就变成了内在倾向的一部分，即保罗谈话中所谓的信仰的法律和儒教术语中的心之理。

儒教与基督教在对待言行的态度上也存在着相似性。作为美德的仁证明了知识与实践的统一。对于把继承与发扬传统作为自己的使命的儒者们来说，学习具有非常重大的意义。孔子确信，要获得美德只能通过教与学的活动，因此，他并不是特别欣赏生而具有的知识：“我非生而知之者，好古，敏以求之者也。”（《论语·述而》）孔子是如此地喜欢追求知识，以至于“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至耳。”（《论语·述而》）追求知识的过程不仅仅是个学习的过程，也同样包含着对于人们所学知识的练习与实践过的过程。孔子最担心的就是“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”（《论语·述而》），不适当的训练与无效的实践都是人类堕落与人类本性腐败的反映。人性在个体中的成长就像在素绢上作画一样，“绘事后素”，二者都不能少。（《论语·八佾》）天生的本性就像一绢素绸，而学习与实践则像是作画，二者必须相辅相成。对于孔子而言，保持学习与实践、知识与行动的统一都是自我更新的基础。但是，统一体的双方都更多的是集中在他们的道德内容而不是他们的认识论的蕴义上。这样的知识与实践只能被看成是道德的知识与道德的实践，要促成知识与实践的统一就必须返回到人们的天赋本性，或者可以这样说，就必须发展人们生而具有的潜能，或者就必须去寻找那个被丢失掉的良心：“学问之道无他，求其放心而已矣”（《孟子·告子上》）。这种统一在后儒那里，尤其是在新儒家的理想主义学派那里得到了进一步发展。王阳明坚持，学习并不就是读书或者接受教育，也不是从外部格物致知，相反，它基本上是一种向内用心的历程，在人们的内在良心中，不仅真理与圣贤存在其中，所有的礼、德也都存在其中。“人者天地万物之心也，心者天地万物之

主也。”“虚灵不昧，众理具而万事出，心外无理，心外无物。”<sup>[41]</sup>除非人们已经探索了全部自己的丰富良心，否则人们的学习不会进步。良心，对于王阳明来说，不仅是美德的源泉，而且是评判与决定的能力。良心的这种双重功能使王阳明把它与“良知”一视同仁，而把学习的过程与认识良知的过程同等看待。看、听、体验以及与他人相处，与扩展和实现良知相比较只具有边缘价值，当然永远不应该允许它们阻碍人们认识所谓的天性、实现所包含的潜能、使潜在的东西得以显现。用这样的方式去理解学习，学习就更多地体现为某种实践行为，而不仅仅是一种理论传播活动。由于意识活动比如看看，听听，说说甚至行，都被看成是良心的功能，真正的知识或者道德知识就不再是处在意识之中而是处在良心之中了。由于这一知识是促使人们道德活动的东西，又由于道德活动是一种人们得到道德启蒙的东西，所以知也就是行：一念发动之处便是行。对王阳明来说，如果一个人宣称自己具有美德的知识却并没有把这些美德知识付诸实践，那么根本不能说他具有了道德知识就。知是行的向导与发动，而行是知的努力与完成。学习不仅是避免错误的行动，更为重要的，是让人们没有任何的错误思想与意愿。

基督教的神爱与儒教的仁在处理这三种人为的对立与矛盾时也有相似性，具体来说，内与外的对立、命定与自由意志的矛盾以及知识与实践的对立都产生于一个基本的事实：他们都为超越提供了手段，或者这样说，他们都为超越铺平了道路。就像作为人性的仁和作为神性的神爱在人性超越与神性超越之间的区别中被揭示出来一样，人性的超越途径与神性超越途径的差别也在作为美德的仁与作为神爱响应的人之爱中得到了揭露。作为超越途径，二者都追求人类精神从局限中的解放，都显示出了某种深深的精神特质。但是，在对于这一精神特性的探索中，他们运用了不同的但却时常相互转化的语言，因此他们的追求就以不同的方

式表现出来：儒教的追求是伦理追求，而基督教的追求则是精神的回应。

让我们首先看看儒教在寻求超越中的伦理角色。儒教精神中最最重要的特点就是其伦理化，所以，人们往往把儒教学说称之为伦理学说。儒教伦理的首要规则就是：人性可以通过道德的自我修养而获得超越，超越的实现也就是仁的实现。仁的实现也就是伦理的实现，而伦理的实现不仅包括按照道德规范行事，而且包括把外部与内部整合在一起。这样，伦理的实践就获得了比仅仅为善更为深远的意义。这正是儒教表现自己终极关怀的方式：任何形式的生命都有其终结点。那么一个人怎么才能超越生命的局限而使其有限的生命获得永恒的意义呢？儒教当然也和其他的许多宗教传统一样关心这一问题，只是儒教传统的特点，是在现实的生命与活动中寻找生命的意义而把死亡之后的关怀放置一旁，“未知生，焉知死？”（《论语·先进》12章）一方面，儒教在家庭延续中找到了生命的终极意义，在这一过程中孝扮演了特别重要的角色，另一方面，文化传统的延续为儒教提供了某种永恒的意义。正因为这样，孔子才把传播古代文化传统作为上天赋予自己的使命。（《论语·先进》5章）还有一个方面，连续不断的自我修养使人们的美德得以走向成熟，这种成熟不仅表现在个人生命的自我价值方面，也通过个体对于自我局限的超越与永恒的获得，为后代留下了巨大的宝贵遗产。据《论语》记载，有一次孔子站在小河边大发感慨：“逝者如斯夫！”（《先进》）此时此刻，孔子头脑中闪烁的可能是这样的思想：生命虽然短暂，但并不能阻碍一个人对于永恒的追求，所以也不应该允许它扰乱自己的头脑。沿着这条道路去理解，“仁人无忧”（《乡党》）的真正意义就应该是这样的：仁人已经通过此生此世完成自己使命的办法超越了自己的局限。

基督教运用了不同的语言来探索它的精神特性，在这一探索

中虽然伦理也扮演了角色，但相比较而言并不是关键性的因素。虽然同样也运用了伦理语言，但方式却大不相同。人类道德虽然对基督教的神爱有意义，但是它并不能自我解释。人性中的神爱只作为响应形式而不是作为美德本身。上帝是促进人类道德生长的源泉与来源，基督教最根本的问题，也就是解决人类与上帝的关系。人类的道德性与社会性只有在他们已经被圣灵作为与上帝统一的手段这样的含义上才有意义。尽管责任与努力在训练对于神爱的响应方面扮演着自己的角色，但是，作为一个罪人，人类绝不能依靠自己的力量确保拯救的获得。

在共同的超越追求中存在的这一根本性差异，引出了儒教美德与基督教响应之间的一系列相同点与不同点。无论是神爱还是仁爱都指出了对于人类生命中的和谐的最终创造，当然他们都确定无疑地成了美的生活的源泉。无论是神爱还是仁爱，都显示了人们获取人类与生命的最终意义之间和谐的道路，所以理所当然地，他们都被当成了高于各种美德的美德。但是，作为美德源泉的仁显然与能够产生美德、作为一种响应的的神爱不同。作为美的生活源泉的仁，是自我和谐的。作为对于神性命令的响应的人类之爱，只是达到和谐的一种手段，且这一手段只有在耶稣基督那儿才能找得到。尽管或许我们同意，如此理解的响应是一种积极的、进取的过程，但无疑作为响应的的神爱要比儒教中的仁所蕴含的人本主义因素不知少多少倍。

无论是作为美德的仁还是作为响应的的神爱都成为人类对他们自己成长的责任（无论这一责任是道德的责任还是精神性的责任）的基础。但是，响应的本质把神爱局限在了人类寻找终极所拥有的道德品质的范围。作为响应，神爱并没有为人类提高或者自我修养留下太多的空间。尽管人类在自我提高过程中努力的价值总体上并没有被否认，事实上这种努力还变成了基督教神爱学说的重要特征，但是美德无疑是上帝通过人类的信仰、希望与爱

而被赋予给人类的。所以，美德在人类心灵中的增长可以说基本上是被耶稣基督的精神不断启蒙的结果。与基督教的这种方式相反，作为美德之根的仁为人类自我修养的努力留下了空间，或者换句话说，仁的成长依赖于人类的修养。仁为人类提供了起点。它的繁荣依赖于它是如何发展的，或者用新儒家的话说，依赖于扫除所有脏的东西。从这一观点出发，我们可以这样说，作为美德的仁不仅是善的品质，而且是使仁不断走向完满的人类活动的继续过程。

无论是仁还是神爱都与人性有一种深刻而密不可分的联系。但是，在人本主义中仁的这一联系既包括道德也包括非道德的价值，而在神爱中，它却排除非道德的价值。当我们比较《论语》与《新约》时就可以发现，这一对立是非常明显的。在《论语》中，健康、管理以及技术都被看成是获得仁的基本组成部分；而在《新约》中，无论是耶稣自己，还是他的门徒们都很少谈论这些人类的俗事。对于人本主义原则而言，把人类生活的每一方面都合并为一体，并把这一统一体作为首要的和最重要的工作发展到极限，是极其自然的事。对于儒者们而言，必须修养自己的品德。但是，这一修养并不只表现为一种形式，例如，坐着沉思默想，或者践行某人的责任等等，尽管这些都具有最伟大的意义。一个人或许真可以在享受生活、欣赏自然的美丽以及熟练处理自己工作的过程中做这些工作，以便使这些工作能有效而又轻而易举地完成。当孔子被问及他最希望从生活中得到什么时，他的回答中既包括伟大的抱负（《论语·公冶长》26章），也有个人的享乐（《论语·先进》）。但是，对于基督教徒而言，获得神爱只是对于上帝呼唤的一种响应，只是对于耶稣牺牲的一种欣赏。在这种回应中，道德的含义在人们主观观念上是服从于神性怜悯与仁慈的，在协调与超越的关系过程中，非道德的价值并不被特别加以考虑。尽管我们或许能够从《新约》中看到有关快乐与健康的内



容，但是享受生活与保持健康只是人们信仰的副产品，并没有得到认真对待：“健康的人用不着医生，有病的人才用得着。我来的目的不是要召好人，而是要召坏人。”（《马可福音》2:17）；（《约翰福音》3:2）而如果当健康和享受生活或许分散了人们的注意力，使人们无法把注意力集中于神的呼唤时，他们就更加不会被提起。

#### 注释

[1] 《论语·颜渊》：颜回问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”亚瑟·威利（Arthur Waley）是这样翻译的：“He who can himself submit to ritual is Good. If (a ruler) could for one day himself submit to ritual, everyone under Heaven would respond to his Goodness. 我们可以把这一翻译与里雅格（James Legge）的翻译相比较：“Yen Yuan asked about perfect virtue. The Master said, To subdue one's self and return to propriety is perfect virtue. If a man can for one day subdue himself and return to propriety, all under heaven will ascribe perfect virtue to him.”见《中国经典》卷一，Trubner 伦敦，1981年，第114页。

[2] 译者华生（Burton Watson），纽约哥伦比亚大学出版社，1989年版，第167页。

[3] 杜维明：《仁与礼之间的创造性张力》，见《东西方哲学》卷18，1968年二期，页4。

[4] W. K. C. 古斯端（W.K.C.Guthrie）：《希腊哲学从泰勒斯到亚里士多德》（Harper Torchbook, 1950年），第8页。

[5] 保罗·爱德华（Paul Edwards）主编的《哲学百科全书》卷一（Macmillan, 1967年）第147-148页。

[6] Shu is away in the hunting fields; There is no one living in our lane, of course there are people living in our lane; But they are not like shu, so beautiful, so good [jen]', 'Her come the hours, ting - a - ling; .....so handsome and good [jen]; .....so handsome and brave; .....so handsome and strong,' 见

亚瑟·威利翻译的《诗经》，Georgt Allen and Unwin, 伦敦，1937年版，第39，258页，中文大意是：“怨远离追逐地；不生活在我们的小巷。当然有人生活在我们的巷，但他们不喜欢如此美丽，如此好仁的怨。”“猎狐的群狗来了，带着丁铃的铃声；他们的主人是如此英俊善良（仁）；……如此英俊勇敢；……如此英俊强壮。”

[7]《尼可马克伦理学》，1107a8。先生的译文是这样的：“德性作为相对于我们的中道，是一种决定着对情感和行为的选择的品质，它受着理性的规定，像一个明知的仁那样提出要求。”（《尼可马克伦理学》第34页，中国社会科学出版社，1992年版）。

[8]《论语·八佾》20章。威利对于这首诗的注释是这样的：此诗“以描写一个恋爱的男子在与其女友的分离时的悲苦开始，而以描写他们的欢聚结束。孔子看到无论是在欢乐中还是在痛苦中引导其行为的東西是具有普遍性的。”

[9]孔子曾经这样对比过古人之学习与今人之学习：“古之学者为己，今之学者为人。”（《论语·宪问》24章）前者是为了“学习自己所需要的东西”，而后者学习的目的则是“要得到他人的赞赏”。这再一次表明了儒教伦理以人类的自觉性为基础、儒的超越在道德努力的形式中属于人类自我改变结果。

[10]“仁有时被认为是很容易事（《里仁》6章；《雍也》28章；《述而》29章），但有时却被认为是很难实现的（《宪问》篇2章）。在某些情况下，牺牲自己的生命被看成是仁（《述而》14章；《卫灵公》篇8章）；在另外的情况下不牺牲自己的生命也被称为仁（《宪问》篇17-18章）。不去规劝人们的上级是仁，但去规劝甚至以死相谏也是仁（《微子》篇1章）。对这个学生仁就是内在生命的修养，但是对于另外一个它的价值就包括在恰当的外在行动中（《颜渊》篇1-2章）”。为了解释这种矛盾，张认为，它或者是因为孔子没有抽象概念的兴趣；或许是因为孔子没有注意到现实的或者本质的仁；或者因为他的兴趣主要在仁的应用上，等等。参见《东西方哲学》1995年第1期，第302-303页。

[11]在基督教对于智能概念的讨论中我们可以发现一种类似的态度。根据郭尔凯戈尔（Soren Kierkegaard），智能低于爱因为它是人们自爱的一个特点；而神爱是他人之爱的特点。在这种对立，智能只有在被导向邻居

之爱时才是美德。《爱的著作——以论文形式出现的某些基督教徒的想法》译者：哈瓦德 (Howard)、艾迪那·孔 (Edna Hong) (Collins 伦敦, 1962 年版) 第 211 页。

[12] 程颢：《识仁篇》，见于陈荣捷的《中国哲学原著选读》第 531、523、524 页

[13] 程颢：《易经注》1: 2B, 引自陈荣捷的《朱熹新探》(台湾大学出版社, 檀香山, 1989 年) 第 48 页。

[14] 《朱熹的人性哲学》，波塞·布鲁斯 (Percy Bruce) 译, (Probsthain 伦敦, 1922 年) 第 311 页。

[15] H.H. 伊萨 (Esser): 《诫律》，见考林·布朗 (Collin Brown) 主编的《新国际新约神学辞典》卷一 (The Paternoster Press, 1975 年), 第 35 页。

[16] W.A. 怀特·豪思 (Whitehouse): 《诫命》，见理查德森 (Alan Richardson) 主编的《圣经一书的神学用语》(SCM 出版社, 伦敦 1950 年版), 第 49 页。

[17] 同上, 第 122 页。

[18] 维克多·保罗·佛尼史 (Victor Paul Furnish) 《新约中爱的命令》(SCM 出版社, 1973 年) 第 94 页。

[19] 《罗马书》8: 39。见约翰·博那白 (John Burnaby) 《Amor Dei - 圣奥古斯丁研究》(Hodder & Stoughton, 1938 年) 第 85-86 页。

[20] 维克多·保罗·佛尼史 (Victor Paul Furnish): 《新约中爱的命令》(SCM 出版社伦敦 1973 年) 第 94 页。

[21] C.S. 列维斯 (Lewis) 《四爱》(Geoffrey Bles 伦敦, 1960 年) 第 9 页。

[22] 同上, 第 145 页。

[23] 安德斯·尼格林: 《神爱与性爱》，第 127 页。

[24] W. 冈萨 (Gunther) 与 H.G. 林克 (Link): 《爱》，见《新国际新约神学辞典》卷二, 第 545 页。这进一步证明了当尼格林坚持人类的神爱对于人与上帝的关系而言并不是一个合适的名字的观点是错误的。

[25] H.G. 林克 (Link) 与 A. 林威尔德 (Ringwald) 《美德》见于《新国际新约神学辞典》卷三, 第 927 页。

[26] 同上，第 927-928 页。

[27] Amor Dei, 第 230 页。

[28] Amor Dei, 第 86-87 页。

[29] 引自 Amor Dei, 第 268 页。

[30] 圣托马斯阿奎那《神学大全》，第一部分，第 117 页。

[31] Amor Dei, 第 271 页。

[32] 《神爱与性爱》第 56 页。

[33] 晋·奥特卡 (Gene Outka): 《神爱——伦理解析》，耶鲁大学出版社，1972 年版，第 35 页。

[34] 海德布兰德 (Dietrich von Hildebrand): 《基督教伦理》，纽约：大卫摩西公司 (David McKay Company) 1953 年，第 413 页。

[35] 《上帝之城》，15、22。

[36] 《论天主教教堂道德》33、73。

[37] M.C. 德阿塞 (D' Arcy): 《良心与爱心》，第 92 页。

[38] 尼年·斯马特 (Ninian Smart): 《世界宗教：旧传统与新改革》，1989 年，第 209-210 页。

[39] 孔子强调服从规则的必要性，在规则中，他看到了美德与和谐。尽管如此，反对把规则教条化，相信真的美德处理与义的应用的关系时具有适应性（九篇 3 章）。但是，当儒教上升为国家意识形态之后，理的教条化与权威化击溃了孔孟学说的和谐，变成了后来儒教的传统。

[40] 赫伯特·芬哥里特 (Herbert Fingarette): 《孔子——作为圣人的现实者》(Harper Torchbook 1972 年) 第 37 页。这一指责对于芬格里特并不公平，因为通过运用“似乎”，他认为这里即“某种心理状态”只是仁的表现，且因为他正在说“我们必须不能做的事情就是在《论语》心理化孔子的专有名词”（第 49 页）。

[41] 王阳明的《传习录》，译者陈荣捷，纽约哥伦比亚大学出版社，1963 出版，第 14 页。

## 第六章 普遍的仁爱与邻人之爱

任何宗教原则都内含有超越的目标，并为人们提供到达这一目标的特定途径。要实现超越，人们需要优异的内在品质，这种品质也许表现为人的美德，也许表现为人对神之呼唤的回应；同时也需要某种处理人际关系的准则，通过这一准则，人们或者把自己的美德扩展到他人，或者在人际交往关系中实践神圣的诫律。表现为内在品性的宗教原则，可以使人在自己的内心深处与自己的生活中建立起一种理想；而作为指导方针发挥作用的这一原则，则可以改善所谓“退化”的人类关系，在人性的和平与和谐中揭示超越这一终极目标。

儒教的“仁”作为人本主义原则，把完全实现的人性既看成是所需要的内在品质，也看成是终极目标本身。为了实现人性，仁之原则致力于解决社会问题与社会困难，因为在儒教传统看来，只有在解决实际问题与困难的过程中，人生的终极意义才能够得以揭示。儒教学者认为，大多数的问题与困难，是由于不能在个体与他人之间建立一种持久而积极的关系引起的。因此，他们的解决办法就是，己所不欲，勿施于人。这就是儒家仁学说中的所谓的“爱”。这种爱与纯粹的喜悦或钟爱是有所区别的，它在本性上是伦理的。由于儒教是在人类的道德生活中定义超越，所以伦理之爱是能够与超越之爱相统一的。基督教的原则是要在人类社会之外寻找终极的超越目标，把神爱看成为人类之爱的源泉。但它同时也强调，如果人不能在个体与社会关系之中或看不

能通过个体与社会关系体会神爱的意义，那么人就无法认识和追求超越，神爱也就不可能成为人类之爱的源泉。基督教认为，如果我们没有真诚地深入生活，参加各种各样的社会群体，没有对于自己的人类伙伴的真诚的爱，那么，我们就没有任何途径可以通向上帝的恩典，也不可能对上帝的呼唤给予回应。这样，爱邻人就变成了基督教神爱观中的一个基本因素。爱邻人在本性上是超越的，因为它本质上是对于上帝呼唤的回应。作为对神的恩典的响应，邻人之爱应用于人类的关系之中，从而具有了一种伦理的特性。

儒教与基督教都把他们的原则应用到社会及公共生活中，都在人类彼此的爱中找到了对于他们理想的最好解释。儒教的爱首先是伦理的，而后才在应用中变成超越的爱；而爱邻人则首先是超越的爱，而后才被应用到伦理领域。这一事实是这两种人类之爱概念不同的根源所在，而这一不同的人类之爱，也就是我们称之为儒教仁爱与基督教神爱的第三个基本的差异：对于儒家而言，爱他人，首要的是把自己的美德推展到其他人、其他生物甚至其他事物身上；在这种推展过程中，人们完成了自我品性的修养；对基督徒们而言，爱或者爱邻人，基本上是由于上帝爱的呼唤的进一步回应，在这种回应中，人们表现了他们对于上帝的爱，人们对上帝的信仰得到了表现。而正是通过爱和信，人们才得以完成从有限世界向超越王国的转变。

### 1. 仁作为爱：普遍的仁慈与善行

个人品质的修养与个人美德的提升，是儒家赖以建立仁的学说的基础。当把这一学说应用到社会与集体时，这一学说的目标就是为人类带来利益，为国家带来和平，为世界带来和谐。为了实现这一目的，就必须建立一个仁善的政府。为了建立一个能施

仁政于民的政府，统治者就必须习道、养德。所有这一切都依靠于仁<sup>[1]</sup>。首先，作为自我修养的原则与实质，仁不能够在纯粹的沉思中也不能在离群索居中觉悟和获得。人们的自我品德的修养，尽管属于某种个人的事情，但也必须在社会关系中进行，必须在处理人与人之间相互关系的过程中来完成。美德只能在社会交往中获取，只能在社会交往中得到加强；仁只能在人类关系中，尤其是在自己与他人、个人与世界的统一或一体化过程中得以完成。在这个意义上说，儒家的仁直接与以下两种其他的人生理论模式相对立：一种是极端自我主义的生活方式，这种方式以杨朱（公元前 440—前 360）为代表。杨朱认为，人们应该首先爱惜自己，把自己的利益放在首先的和惟一的位置上来考虑，做到“拔一毛而为天下，不为也。”第二种是退隐主义的生活方式，根据庄子的论述，这种生活方式就是督促人们从俗世中退隐，把全部精力集中在自己的道与德的修养上。与之相反，儒教坚持认为，从现实世界退隐，以损害他人为代价来保存自己，这两种生活方式都不能把人引向仁。对于儒教而言，要修养自身，就必须帮助他人，对他人既有仁爱之心，又有慈善之行。也就是说，爱他人是一个人获得仁的惟一途径。其次，仁不仅是一种需要社会激励的意识状态，而且也是一种社会导向性责任，它将自然而然地由一个人的美德传导成为其他人的美德，并从一个人对待他人的仁爱态度扩展为其他人对待他人的仁爱态度。作为人类的优点，仁可以促使人们和谐社会关系；而作为普遍的责任，仁旨在使所有的事物以及所有的人连结成一个和谐的整体。所以，仁是一种先验的原则，因为它是天生的且是独立于经验的存在。仁又是后置的，因为它是关系着“你”和“我”、“我们”与其他人以及人类与其他的存在物的活生生的爱。我们先天具有与后天形成的品性，都是在人类的相互关系中作为普遍爱确定下来的。这种爱不仅仅是善良的意志和友好的感情，还是通往永恒性与普遍性

的全心与真诚的责任承诺。也就是说，爱他人是儒教超越的内容。

孔子在对于仁的理解上所做出的最大贡献，不是把仁解释成为美德，也不是把仁提升为最高的美德——这些论点在孔子以前都已经或明确或暗含地为人们所论述过。孔子对儒教仁学的贡献在于把仁的内涵确定为爱，并把这种爱确定为伦理责任与超越原则。在这种爱中，儒教的现实主义与超越主义实现了统一。作为伦理责任，仁是无私的利他主义；当我们忠诚地实践这种利他主义的时候，我们的普通自我就成了真正的价值自我，我们的本然生活也就转变为应该的生活。作为一种超越原则，仁是一切存在的基础，是统一人类与宇宙的力量；如果一个人能够彻底实现仁的内涵，那么，他就能够以天作父，以地作母，把所有的人类都作为自己的兄弟姐妹，把天下万物看做自己的伙伴。这也就是说，他已经从应当的生活回归到了本然的生活。爱的这两种内涵是仁之原则的相互依赖的两个方面：伦理责任为超越原则提供了具体内容，所以，作为爱的仁既是仁慈——对于他人的良好心愿，也是慈善行为——即持之以恒地推行恭、宽、信、敏、惠五种美德于整个天下（《论语·阳货》）。而超越原则提升并引导着伦理责任，从而使爱的原则具有最广泛的意义和实践，不仅在个人关系的意义上，达到“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》），而且积极参与到整个宇宙的整合过程，从而使天地人达到和谐。

一些学者没有认识到爱实际是仁的最基本含义；另外一些学者虽然承认仁具有爱的内涵，但却并没有认识到仁作为爱不仅是一种美德，而且也是一种伦理与宗教的责任；还有一些学者，虽然已经认识到了仁的这一责任意义，但却没能体认到仁作为爱是具有普遍性的。在他们对于仁的翻译与讨论中，或者没有提到爱，或者只把爱作为许多美德中的一种。无论作为二者之中的哪一种，都不把爱看成是仁的优点，而是看成是仁的弱点，得出这



样结论的原因是因为爱是所谓的“有差等的爱”。甚至对于儒教传统中的仁的发展历史以及仁在西方的错误理解进行过认真而详细考察的陈荣捷，也得出了这样的结论：仁应该被翻译为人类美德意义上的“人性”（humanity），而不应翻译为普遍爱的意义上的“爱”（love）<sup>[2]</sup>。这一结论表明，“有差等的爱”对陈先生的影响也实在太大。因此，在这一节中我们必须要做的事情，就是通过研究以下三个方面的问题，以澄清上面提到的这些不准确见解：

（1）论证爱对于正确理解儒家“仁”的概念具有本质意义；（2）辩明仁作为爱不是一种自然的感情，而是一种来源于天生情感却又超出天生情感的伦理责任，是一种始于家庭之爱却又并不局限于家庭之爱的普遍责任；（3）阐明仁作为普遍的爱是无条件的和超越的，它不同于墨家所主张的那种以“相互报答”为基础的兼爱，也不同于“出于利益目的”功利之爱。

把仁解释为爱或者普遍之爱，是已经有两千五百多年历史的儒家的一贯传统。无疑，孔子把仁看做是“爱”（《论语·颜渊》）。孟子明确地强调：“仁者爱人，有礼者敬人”（《孟子·离娄下》），这样就使不同的人类个体得以联结起来；他还说：“仁者无不爱也”（《孟子·尽心上》）<sup>[3]</sup>，从而把个体与整个人类甚至所有的存在都联系了起来。汉代的董仲舒明确提出“仁者，爱人之名也”，“仁之法者在爱人，不在爱我”。他论证说，“质于爱民以下，至于鸟兽昆虫，莫不爱，不爱，奚足谓仁？”<sup>[4]</sup>杨雄（公元前53—公元18年）认为：“视而爱之者仁也”，“理生昆群兼爱之谓仁也”<sup>[5]</sup>。这一传统被后儒所继承和发展，陈荣捷断言：“从孔子时代到汉代（前206—公元200），仁都是在爱的意义上加以理解的。”<sup>[6]</sup>如果陈先生这句话是说，在这一时期以爱释仁是占主导地位的观点，那么它的这一说法显然是正确的。但是，如果这一说法里面暗含着自汉代以后仁就不再被看做爱这样的含义的话，

那么他这个断言自然就有问题了。事实上，把仁解释为爱的说法不仅在唐代的儒者那里很流行，也是从宋明直至现代的儒家学者所共同宣扬的观点。在对于仁的理解上，宋明理学与早期儒学的不同之处在于：宋明理学试图寻找仁在本质上而不是在形式上的更深刻的意义。朱熹最著名的弟子之一，陈淳（1159-1223）以下述方式总结了这一转变：“自孔门以后，人都不识仁。汉人只把做恩惠说，是又太泥了爱，又就上起楼阁，将仁看得全粗了，故韩子遂以博爱为仁。至程子始分别得明白，谓“仁是性，爱是情”。然自程子此言一出，门人又将爱全掉了，一向求高处去不知仁是爱之性，爱是仁之情，爱虽不可以正名仁，而仁亦岂能离得爱？”<sup>[7]</sup>

从上面这一段论述中我们可以看出以下几点：（1）在程颐以前，仁一直是在爱的意义上加以理解的；（2）程颐以后的一段时间里，儒家学者放弃了这一解释；（3）朱熹及其弟子认为这种不以爱释仁的观点是错误的，必须加以纠正；（4）他们认为把仁完全等同于爱也是错误的，因为仁是爱的本性，而不是爱本身；（5）他们又进一步认为，任何割裂仁与爱的观点，也同样是错误的，因为仁是爱的原则。由此可见，宋明理学所面临的问题是如何看待仁与爱的关系，而不是关于爱是否应该包括在仁的含义中的问题。朱熹把仁规定为心之德与爱之则，因此试图重新确定爱在仁的理解中的地位：“何为仁心？天地之生物之心者也，人之爱人利人之心者也。”<sup>[8]</sup>对于后儒而言，仁作为爱，不仅仅是一种原则与本质，也是一种功能与作用（陈淳）；仁不仅意味着平等地爱人，而且意味着爱宇宙万物（王阳明）；仁不仅是仁爱之心，而且是爱的力量（康有为 1858-1927）<sup>[9]</sup>。

在儒教传统之中以及在儒教与其他传统之间，所激烈争论的并不是爱是否具有仁的含义，而是这种爱到底应当解释为普遍的爱还是有偏袒的爱的问题。仁表达的是一种伦理的爱，而伦理的

爱本身只能是普遍的。孔子无疑是把仁作为普遍的爱来理解的。孔子和孟子不仅把仁定义为爱，而且还揭示了如何依忠恕而爱人的具体步骤。忠恕既是仁的实践方式，也是仁的普遍应用：在实行忠与恕的过程中，是没有任何偏袒与差等的。但是，传统的并且今天仍然很流行的观点，是把儒教的仁说成是“有差等”的爱，一种没有普遍应用性的分先后等级的爱。尽管孔子、孟子以及其他儒教学者并未对“爱他人”加任何限定，但人们还是认为他们实际上所宣扬的是一种有限制的仁爱，即仁在应用中仅仅限于家庭之爱和孝悌的范围内。最近，有一些学者向这一解释儒家仁的观点提出了挑战。他们重新解释了《论语》第一篇《学而》的第二章，即“其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”并由此来探索作为爱的仁的普遍本质。为了澄清与纠正这段解释中的混乱，有些人，例如罗伯特·爱林森（Robert Allinson）提出了三个论点：

(1)本文中所述的孝，“应该被看做是一种假定，而不是价值论上的无条件的绝对”；(2)孝“并不以排他的爱为特征，相反，对于我们的伦理感情与价值来说，孝的作用表现为一种认识论的指导和本体论的根据”；(3)孔子自己强调“黄金规则（即恕道，己所不欲，勿施于人——译者）是其学说中的最基本的原则”<sup>[10]</sup>。为了推展罗伯特·阿连森的论点，作者将从四个方面来考察学者们为什么把仁的普遍之爱视为有差等或有偏袒之爱。通过分析他们的这四个方面的理由，我将阐明有差等的爱并不是仁的本质，而只是仁在其实践与应用过程中所表现出来的特征而已。

其一，对于仁的曲解，首先是由对于下面这句话的错误理解导致的：“君子务本，本立而道生。孝悌也者，其为仁之本与！”（《论语·学而篇》）许多人都对这一段话权威性表示怀疑，指出这段话是孔子的某个弟子说的，而不是孔子自己说的。还有些人辩

争道，这段话很有可能是后加的，因此并不能代表孔子及其弟子的思想。在本书作者看来，更重要、更关键的问题是如何理解“本”这个字。这里的“本”只意味着实践仁的起始点，而非非仁的本质<sup>[11]</sup>。按照儒教的理解，践仁有一个等级次序问题，一个人必须从爱自己的父母扩展到爱他人的父母，从爱自己的兄弟扩展到爱他人的兄弟，从爱自己的子女扩展到爱他人的子女。但是“从自己的家庭之爱开始”并不意味着这种爱就是仁的全部。在解释这一段话时，宋代的二程把仁与仁的实践区分开来，相信孝悌是仁的实践的本（起点），而不是仁本身。在回答“孝悌为仁之本，此是由孝悌可以至仁否”这一问题时，程子说：“谓行仁自孝悌始，孝悌是仁之一事。谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。盖仁是性也，孝悌是用也”（朱熹《论语集注·学而篇》引）<sup>[12]</sup>。

对儒家学者而言，在实践中，从爱其父母兄弟开始来践行仁是自然而然的事情。正是考虑到仁的实践必须先从家庭开始，孟子才断言“亲亲，仁也”，“仁之实，事亲是也”<sup>[13]</sup>。尽管如此，但他却从来没有说过：作为爱，仁必须止于侍奉自己的父母。如果因为儒教的爱始于家庭之爱，就说儒教的爱不是普遍的爱，这是对儒教仁爱的曲解。儒教真正想辩明的是：如果一个人连他的父母与兄弟都不爱，还怎么能爱其他的人呢？如果一个人不能在自己的家中践行自己的爱，又怎么能够将自己的爱行于天下呢？

其二，否认仁具有普遍性的错误理解，也与错误地看待作为伦理爱的仁与作为自然感情的爱之间的区别有关。正如我们上而所讲的那样，仁作为爱，需要通过忠恕的形式才能表现出来。孝悌是忠恕的第一个应用，为每一个人提供了一个从其所喜爱的到其所应该喜爱的推展的具体范例<sup>[14]</sup>。通过实行忠恕，人们不仅找到了整个人生的航向，而且提升了由生而来的自然感情与在生

活中自发形成的社会情绪。在忠恕中，人们就会从自我中心转变为追求自我与他人的统一，进而实现与整个世界的统一。也还是通过忠恕，儒者把作为伦理爱的仁与作为喜欢的爱区分开来。后者属于一种自然的或自发的感情，既不精纯又不确定；而前者则属于是一种道德责任与热诚的奉献，作为伦理的原则其含义既精纯而又确定。中国语把普通的爱就是叫做“爱”，它指的是一种喜爱的感情，是一种偏好的优先的选择。<sup>[15]</sup>这样的感情与偏爱为仁的必要组成部分。但是，仁并不能降低为它们。仁是自然与自发感情的净化与发展。仁基本上是一种伦理的爱。当孔子说“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁篇》）时，他认为仁高于并优于自发的爱：仁是爱的先决条件，是指导人们如何去爱的原则。正是因为这一原因，无论是孔子自己还是后儒们，都一方面既把仁与爱相等同，另一方面又小心谨慎地把它们加以区别。孟子宣称爱适用于各种事物，而仁在本质上只与人相联系；或者换句话说，爱的含义较为广泛，因为爱所涉及的是人们的感情或情绪，而仁的含义则较为特殊，因为仁直接与人们对于理想的追求相联系。自然的爱必须通过“诚”与“敬”才能得以升华；爱只有在升华之后，才能成为仁的一部分。没有诚心，没有对于所爱之人的尊敬，爱就有可能走向真正人性的反面。因此，孔子反对任何只把孝局限于供养自己父母的观点，认为孝必须建立在敬与诚的基础上：“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”“色难。有事弟子服其劳，有酒食先生馔，曾是以为孝乎？”（《论语·为政篇》）孟子也指出：“食而弗爱，豕交之也，爱而不敬，兽畜之也。”（《孟子·尽心上》37）因为很少有人在与他人相处时能够天然地做到公正无私，所以《大学》把仁看成是校正与升华自然感情的原则和力量：人们“有所忿愤，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正”。相反，偏私则使人们在那些他们不喜欢的人

身上看不到好的品质，更不能在其所爱的人身上发现其不好的一面。《易传》的作者明确地阐述了仁是根本而爱只是枝叶的思想。只有在根得到精心培养的时候，爱的能力才能发扬光大。<sup>[16]</sup>儒家经典中的这些话都表达了同样的一种观点：偏袒的爱不是仁的特征；仁必须来自于修养，同时也指导着的人的自然感情。一些儒家学者力图把作为爱的仁与作为感情的爱加以区分，认为仁与人性相联，而爱却与人的情感相联。对于他们而言，仁可以用爱来定义，但爱却不能等同于仁。“仁者固博爱，然便以博爱为仁，则不可”<sup>[17]</sup>。非常明显，他们之所以区分仁与爱，并不是因为他们认为仁是偏，而爱为全，而是因为他们在他们看来，仁是爱的原则，而作为爱之原则的人，必然是普遍的，必然是爱的基础。作为爱的原则，仁是爱的种子，爱的能力与爱的本质。仁之所以可以规定爱，是因为仁是爱的根与源；而爱之所以不能定义仁，是因为爱只是仁的一种表现。从这样的角度来解释仁与爱的关系，就不难看出，爱作为仁的表达有可能失于偏颇与局限，而仁作为爱的本质或爱的原则，只能是普遍的和无限的。

其三，把仁误解为有差等的爱，是由错误地理解仁与亲的区别与联系导致的。所有的儒者都相信，仁作为爱，应该首先在自己对父母兄弟的爱中得到实践，但没有任何人坚持仁仅仅是爱自己的父母与兄弟。“亲”原本是一个说明家庭成员或者家庭关系的名词。后来作为一个动词来使用，表示一个人对其家庭成员的相亲相爱。这样的相亲相爱有各种各样的形式，比如对于父母的孝，对于孩子的慈，以及对于兄弟的悌等等。无论是在《论语》中还是在《孟子》中，仁与亲之间既微妙相联又有细微的不同。我们时常可以在孟子的话中找到这种把对父母、人与物的爱划分为等级的话：“君于之于物也，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》）许多古代的注释家以及现代的学者都认定，这段话是说，仁是一种第二层次

的爱，这种爱低于人们对于自己父母的爱，却高于人们对于物的关心。他们由此推论说，人们爱的广度与深度是根据爱的对象的不同而有所不同的。但是，在本作者看来，这样的阐释并非清楚无误的理解了孟子的真正的含义。如果我们从整个儒家仁学的逻辑来推理，应该这样来理解，当孟子断言爱应该有差等时，他真正想要肯定的是：作为爱的仁具有普遍的统一性，然而，当它的应用与实践中，又会表现出差等来，由此而有不同种类的爱。对孟子而言，爱的不同的应用需要不同的侧重点：用于物的爱基本上属于一种良好的意愿、仁慈以及个人的关怀；仁则表示对人的无条件的、普遍的爱，这种爱把待人如己的忠恕作为自己的实践；而亲则是用来表示对于父母与亲属的爱，包括眷恋与亲密等感情。一般来说，这三种类型的爱或者三种类型的爱的实践，都属于仁。它们的区别，只有在说明其实践的侧重点的不同时才具有重要意义。具体地说，这三种爱只是给仁的三种实践排列了一个次序。要仁民，人们必须首先亲其亲，据此人们才能真正欣赏人性的伟大；要爱物，人们首先必须先仁爱其民，据此才能理解人的本性实际上与物的本性相同。任何忽视了自己责任或者放弃了自己对于自己父母尊敬的人，都不可能对他人有真诚的爱；而连人都不爱的人是决不可能真正地善待万物的。<sup>[18]</sup>

其四，人们之所以把儒家的仁误解为一种有差等的爱，也是与人们未能对儒家的仁以及墨家的兼爱之间的争论做出正确解释有关的。为了说明仁是一种具有普遍性而不是一种有差等的爱，我们必须重新解释发生于儒家仁与墨家兼爱之间的那场争论。墨家的创始人墨子（约公元前 479—前 438 年）的学说，曾广为流传于先秦各国，但到了汉代就基本上失传了。从汉代起一直到后来的很长时间，他的学说主要是通过孟子对它的攻击才被世人知晓的。墨子学说的中心概念是兼爱（“兼相爱”即同时的和相互的爱简称）<sup>[19]</sup>。人们为了与儒家所谓的“有差等的爱”（仁）

相对比，就把墨子的兼爱解释为“普遍的爱”。但是，根据陈荣捷的说法，“兼爱”最好被翻译成“相互的爱”<sup>[20]</sup>。墨家推行“兼爱”的动机，是以人类彼此间的相互关系为基础的：如果你想为他人所爱，就必须先爱他人；如果你想不被他人伤害，你就不要伤害他人。这与儒家践行仁的方式看起来并无多大差别，因为二者在表达爱时都遵循了从自己到他人的原则。正像墨子认为应该把这种彼此的爱推广到世界的所有角落一样，儒家也认为，忠恕之道也应该普遍地得到实践。如果说，那种认为忠恕原则在施于父母与施于他人时具有量与质上差别看法是荒谬的，那么，为什么儒家尤其是孟子要攻击墨家的“兼相爱”的观念，并且把儒家的仁与墨子的“兼相爱”相对立呢？按照传统的解释，这是因为他们不赞同“普遍的爱”的说法。这一解释正确吗？如果仁与兼相爱之间的区别不在于前者是差等的而后者是普遍的，那么它们的差异究竟何在呢？为了确定仁的特性，我们就必须深入考察和研究儒家的仁与墨家的“兼爱”到底有什么不同，必须仔细地考察孟子为什么要反对墨子兼爱观。

孟子之所以攻击墨子，是因为他确信“兼爱”宣扬的是一种极端的利他主义的观点。这一点可以在《孟子·尽心上》中明显看出来。在那里，孟子批评杨朱采取的极端个人主义的态度，批评墨子鼓吹另外一个极端，即绝对的利他主义的态度。绝对的利他主义的利他，是以牺牲人们的自我及其父母的利益为代价的。孟子说：“所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”（《孟子·尽心上》）很明显地，对于儒家而言，“过犹不及”，什么事情如果走得太远，与行的不够同样坏。因为无论过与不及都偏离了中道。中道对于践行仁而言是基础性的东西。尽管人人拥有善性的种子，但如果他们不按道来行事，就很容易走向极端。没有正确的中道观念，不用礼进行调整，甚至在通常情况下看起来善的行为都可能会是荒谬的，都可能会变得没有价值。由于仁与中道紧



密相联，因此中道被看成是实现仁的重要途径；任何违反中道的事情，都是与仁相对立，或者会毁灭仁的。孟子因此认为，墨子坚持极端的利他主义态度，从而忽略了人们对家庭成员的基本责任，否定了家庭之爱是实现人类之爱的最基本的步骤，这是“太过”，与中庸之道不相符合。当然，孔子和孟子也都同意这样的说法：一个准备践行仁的人，应该准备以牺牲自己的利益甚至自己的生命为代价。<sup>[21]</sup>但它们也认为，在人们所有的当爱的人中，父母是第一位的。对于父母的爱，是仁之爱的起点，是仁爱的第一个实践。墨家所坚持的极端利他主义思想，与人性的自然规律及人性的道德法则相对立，从而毁坏了爱的基础，阻碍了儒家仁的具体应用。墨子否定爱必须按一定的规定的次序顺序贯彻执行，必须在实践上有既定的差别，并认为只有通过这种作法人类之爱才能完成、仁德也才会成熟等，从而主张对于父母的爱要等同于对其他人的爱。儒家认为，墨家的这种思想既与人的本性相对立，也与社会现实相矛盾。在理论上，这样一种平等是空洞而抽象的观念，因为它与具体的爱的内容相脱离。在实践上，则有害于人类为给世界带来和谐与和平的努力，因为它忽视了普遍的爱得以实现的现实的人类条件。所以孟子才攻击墨子的兼爱，说它是无亲无父，而这种无父的说教只会把人类降低到禽兽的水平。<sup>[22]</sup>

孟子之所以攻击墨家，是因为他相信墨家的“兼爱”是以彼此相互的爱为条件的。墨子坚持认为，相互之爱的欠缺，是天下之害发生的根本原因：“是故诸侯不相爱，则必野战；家主不相爱，则必相篡；人与人不相爱，则必相贼；……凡天下祸、篡、怨、恨，其所以起者，以不相爱生也（《墨子·兼爱中》）<sup>[23]</sup>。

墨子宣称应该用交相爱与交相利取代交相害，原因是，只有当交相爱占统治地位时，像慈善与忠诚，父慈子孝、和平与和谐诸如此类的美德与价值才将变成现实。为什么人们应该践行“交

相爱”呢？墨子的回答是这样的：

夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。  
(《墨子·兼爱中》)<sup>[24]</sup>

这种交相爱初看起来与儒家的仁道没有什么不同。孔子和孟子当然同意爱必须是相互的：父对子当慈；子对父当孝；君待臣当义；臣对君当忠。但是，相信“相互性是践行爱的方式”，并不同于“爱必须是相互的”。孟子相信，仁可以引发相互的爱，但不应以相互的爱为动机，这就像一个父亲不是因为儿子的爱而爱他的儿子，儿子也不应该因为父亲爱自己才爱父亲一样。对子孟子而言，如下的思维是不能容忍的：儿子修养自己对父母的孝顺之德是因为他相信自己的孝顺将换来父母的慈爱，而一旦确定自己对于父母的孝不会换取爱的回报时，他就可以不再爱他的父母。爱人的结果常常会得到被爱之人的爱：“爱人者，人恒爱之；敬人者，人恒敬之”（《孟子·离娄下》28）。但作为爱的仁，其动机却并不应该为了得到爱的回报。相反，当一个人不为他人所爱的时候，就应该检查自身，看看自己是否尽仁于人，而不是简单地放弃对他人的爱。在这种自我反省的过程中，仁得到了充分的显现，因为仁置根于自我修养中而不是相互性的爱之中。孔子把“求诸己而不求诸人”作为达到仁的途径和弘扬人性的标志，坚信“为仁由己，岂由人乎哉？”（《论语·颜渊》）。《大学》把修身作为实践大道的惟一方法，而《中庸》则把诚看成是扩展仁的一种手段。对子孟子而言，没有诚，人们就不能爱其他的人，甚至也无法真正爱自己的父母。<sup>[25]</sup>他相信“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·公孙丑上》）。爱人而不为人爱，这是经常有可能发生的事。当这样的情

况发生时，墨子认为就会导致社会混乱，而孟子则认为这只不过是证明了人们的仁还没有成熟而已。孟子相信，如果一个人能把仁修养到顶点，每一个人都会响应其仁义，这样世界就会充满了爱。<sup>[26]</sup>

孟子之所以攻击墨子还有另外一个原因，那就是他确信兼爱是以功利主义为前提的，并把爱建立在了相互有利的基础上。儒家的仁属于一种没有求得回报的动机而只求人我一体的爱。如果一个人总是想着如何从他人那里得到利益，或者如何依靠自己的爱而获得利益，那么，这个人就不能够践行仁。如果每一个人都把爱作为为自己获利的手段，爱将不复存在，仁也不再会有任何价值。在《孟子》一书的开始有一段孟子与梁惠王的对话。当梁惠王问孟子，他不远千里而来准备给他的国家带来什么利益时，孟子却以“何必曰利”这句话作为回答。如果所有的人，从国王到老百姓，都问怎样才能对自己有利，那么他们将不再关心他人，而投入到每个人反对每一个人的斗争上（借用霍布斯的术语）。那样的话，这个国家就会陷于危险的境地。相反，如果人们都只按照仁义的原则行事，他们都会像尊敬自己一样尊敬他人，像爱自己一样爱他人，那么这个国家很快就会繁荣昌盛。通过攻击墨子以利益为基础之爱，孟子把仁从自私自利的考虑中分离了出来。大多数儒家学者都不否认财产和财富对于人类的善的重要性，也不否认财产与财富在实践仁过程中的重要性。让人民富裕，是世界能否和平与和谐的基本条件。让人们拥有一个相当的富足生活，也是仁实现的一个重要手段。但是，儒家并不把“财富”仅看做个人的私利，也不把富裕本身作为终极目标。财富、财产与利益这些东西，只有在有益于仁德教化的时候，他们才会予以考虑。爱在任何情况下，都不应当被自我的利益所决定。<sup>[27]</sup>对于孟子而言，如果人人都讲自利或自益，行为上以利益作为基本原则，或者有利相酬才干，这实为取乱之道。与此相

反，践行仁义，把仁义作为财富与利益的基础与条件，才是通往和平与和谐之途。

从我们对儒家的仁与墨家的兼爱的内在差异的考察中，我们可以确定，孟子之所以反对墨子的兼爱论并非是为孟子不同意爱是普遍的。仁与兼爱的不同之处，并不在于仁是偏袒的、有差等或者有局限的爱，而兼爱是普遍的、平等的和无限的爱。对于孟子而言，二者的区别在于：兼爱是一种极端的、有条件的、功利主义的爱；仁是一种符合中道的、伦理的和普遍的爱，这种爱不依赖于爱的回报，也不计算爱所带来的利益与好处。我们之所以说作为爱的儒家的仁具有普遍性，不仅由于可以在理论上很明显地看到这一点，而且也在儒者们为之奋斗的大同世界的实践中得到了证实。在这个大同世界中，老人将得到很好的赡养，年轻人都得到很好的教育，人们不仅爱己之幼还爱他人之幼，不仅敬己之老还敬他人之老。为了实现这样的社会，指导人类唯一的方针就是普遍地践行忠恕。人一生下来就爱自己的亲人而不是爱所有其他的人。为了成就其普遍性，仁并不要求人们放弃自己对于父母的爱或对朋友的爱。相反，它要求通过人们对父母及子女的爱体验进一步去爱他人的父母和子女，通过人们对于自己家庭的爱进一步去理解他人的家庭之爱。这是从爱那些人们生而喜爱的人们向爱那些人们并非天生喜爱的人们的推展过程。就像孟子所指出的那样，“仁者以其所爱及其所不爱，不仁者以其所不爱及其所爱。”（《孟子·尽心下》）我们怎么能够把这样的爱或仁爱推展过程说成是有差等的爱呢？

上述已经清楚地表明，仁这一儒家的中心主题确实是普遍的爱而不是偏袒的爱，是伦理的爱而不是自发的爱，是本质的爱而不是表而的爱。作为普遍的爱，仁是以人们自己美德的修养为基础的，并遍过美德的培养使爱扩展到其他的所有人，扩展到整个世界。仁的这种修养必须在社会关系中进行必须以家庭之爱作为

它的起点。一个真正爱他父母的人，也肯定能去爱他人的父母，能够引导他人去爱他们自己的父母。成仁的途径就是，人们不仅要自己去爱，而且为他人树立榜样，这样爱同时也可以在他们的中心与生活中得到开展。人们自己仁的扩展以及践行仁的榜样力量，是理解儒家仁的普遍性的关键所在。

一方面，每一个人都有自己的爱；当把自己的爱扩展到其原本不爱的人与物上时，仁就得到了显现。如果人人都能这样做，普遍的爱就会得到实现。另一方面，人们对于自己父母的感情以及对于他人的爱，可以为其他人甚至可以为所有的人提供一个范例，那么人们就会积极仿效，来培养同样的感情与同样的爱。当所有的人们都爱其父母而尊敬其长辈时，当所有的人们都能够欣赏父子之间、兄弟之间、人与人之间的关系中建立的爱时，当所有的人们都能够自觉地在自己的生活中贯彻忠恕时，仁就实现了，秩序与和平也就来到了这个世界。<sup>[28]</sup>在为世界带来秩序与和平的过程中，儒家的仁表现出了它的伦理特点与普遍性特点。人类本性中的善良，只为仁提供了可能性。要成为一个仁人，人们还必须在家庭的范围内提升其自然感情，在社会范围内培养其向善的潜在可能，在所有的人类关系之中提炼与扩展这种本能的爱。

放弃人们的本能的爱，并不是实践仁的途径。相反，仁通过恕与忠的步骤来引导本能的感情，这样就使本来偏袒的爱转变成成为伦理的、普遍的爱；而这种伦理的、普遍的爱又转面变成为人们自己的本性，从而使人们能够像对待自己一样对待他人，能够与整个宇宙和谐地相统一。只有这样，儒家超越的目标才能够达到。

## 2. 作为人之回应的神爱——爱邻人

在讨论过儒教的作为爱的仁之后，我们现在自然地要把目光

转到表现为邻人之爱的基督教的神爱上；爱邻人作为一个基督教的观念，无论从哪一个方面看，都与作为爱的儒教的仁相对应。进一步地说，为了对于基督教的神爱有一个全面的了解，在考察了神爱的超越之意义以及超越的途径之后，我们也必须来研究神爱的另外一半内容——爱邻人。

基督教中的人之爱不仅是一种价值或准则，而且就像我们在上一章里已经表明的那样，本质上是上帝的一个命令，是人类对于这一命令的响应。作为上帝的命令，神爱就是命令每一个人都必须遵守的神的法律。作为人类对于上帝命令的一种回应，神爱成为与神的恩典相关的人类本性。这一响应首先是对为世界立法的上帝而言的，因此，其本性是属于宗教的；它同时也指向作为人类同胞的其他人，因为他们与自己一样受同一神的法律的约束。当人们因为回应上帝之爱而爱他人时，爱就理所当然地成为了伦理的关系。基督教的基本教义之一，就是认定上帝即现于人间，基督之爱就是人之爱。因此，上帝之爱与爱上帝必然要表现为人们之间的互爱。或更为精确地说，邻人之爱是上帝之爱的必不可少的部分，或者说是上帝之爱实现自己的必然途径，是人爱上帝的有效方式。因此，神爱的三个方面，即超越、超越的途径以及超越途径的具体表现，都各有特色，所以我们能够分别地研究他们；但这三个方面又是不可分割的，缺少其中的任何一个，都会导致对基督教的神爱观的曲解或误解。

作为人对上帝之爱的回应的爱邻人与爱上帝之间的紧密关系，可以在《圣经》中看得很清楚：两者同属于基督的命令；耶稣有意地把爱邻人与爱上帝相联系。耶稣在回答所有的诫律中哪一个最重要的问题时，他列举了所有诫律中两个最高的诫律。<sup>[29]</sup>从最高诫命的表述中，许多基督教神学家推论说，或者神爱，首先是指向上帝的，其次才是爱自己的邻人，因为耶稣确实说过，第一条诫律是爱上帝，而第二条诫律是爱邻人。确实，在犹太一

基督教传统中，上帝总是宗教与伦理信仰的中心，所有其他规范都必须建立在爱上帝的的基础之上。然而，就《福音书》所提到的耶稣论述而言，我们可以清楚地看到，耶稣实际上是把爱上帝与爱邻人看成是组成同一个诫律的两个方面。

沿着这些线索，已经有许多学者意识到，他们最重要的任务之一，是要强调这二个命令之间的同一性及其不可分离性。例如，尼格林（Nygren）认为，“人们常说爱上帝是宗教的事情而爱邻人则是普遍的伦理观念，但这样的说法是不正确的。对于邻人的爱一旦与宗教的内容相分离，它就不再是基督教的爱了。”尽管他相信“把它们合并到一起同样是致命的错误”<sup>[30]</sup>，但还是他坚持认为这两种爱都源于神性，因此是爱的统一体。佛尼史（Furnish）则强调道：

把所谓的“两个诫律”即爱上帝与爱邻人紧密相联，具有非常的意义。每一位《福音书》的作者，都以自己的方式强调了这两者的同等重要性，强调了二者之间的相互联系。如果说爱上帝是服从上帝的话，那么，爱邻人也同样是服从上帝。所有人都受上帝命令的约束，而爱邻人就是对上帝最高命令回应的一部分。<sup>[31]</sup>

尼格林和佛尼史从不同的角度出发，却都同样得出了这两条诫律实际上不可分的结论。进一步地深入研究他们的论证，我们可以看到，这两条诫律至少在三个方面是合而为一的。首先，我们可以在《马可福音》中看到两条诫律的这种统一。当人们讯问耶稣在所有的诫律中哪一条是最高的诫律（单一的）时，他以两条诫律（复数的）为回答。这就意味着这两条诫律尽管可以区分为第一条与第二条，但在耶稣心中它们的结合组成了最重要的单一的诫律。如果把它们中的一个，如对于上帝的爱，单独拿出来

作为最高的诫律，那是错误的，因为爱上帝的只是主诫律的一半，而不是其全部。其次，在两条诫律中确实存在有一个次序，因为他们以第一、第二为标记；但是在提出这两条诫律的第一和第二的先后次序时，耶稣又补充说，“没有其他的诫命比这两条更重要的了”（《圣经·马可福音》12:31），或“摩西全部的法律和先知的教训都是以这两条诫命为根据的”（《圣经·马太福音》22:40）。这就意味着，作为重要的诫律，这两条诫律与其他的诫律之间以及这两条诫律与其他的教义之间确实存在有不同，但是他们两个之间却并没有任何的不同。“‘没有任何其他诫律’的单一与复数的之间的这些组合，维持了这两个诫律之间的区别，但却把二者都放入了同一种特殊的类别之中。”<sup>[32]</sup>第三，在《路加福音》（10:25-26）中，这一思想被表达得更为清楚：两个诫律简单地相混合，为的是让人们明白要获得永恒生命而应该去做的最重要的事情。在这个版本中，通常在《马可福音》与《马太福音》中看到的“第一”与“第二”的次序被删除了，因此给予我们的印象就是它们其实只是一个东西。尽管这一版本中所记载的话是在对某个不同问题的回答中说的，而且是通过律法专家的口说出来的，不过它仍然被视为同样的具有法律与预言的必要特征，因为这一回答是被耶稣认可的。<sup>[33]</sup>这又一次证明了，基督教学说中的神爱是两个方面的统一体：一是对上帝的爱而另一面则是对他人的爱。

像人的其他品质一样，基督教的爱人之爱是稳固地建立在有神论和宗教信仰基础之上的。无论是爱上帝的诫律还是爱邻人的诫律，都在开头被冠以“主我们的上帝……”这一说法。不仅爱上帝而且爱邻人都是出于上帝的命令，由此而使爱邻人具有了神的权威。<sup>[34]</sup>既然基督教神学认为，爱邻人是上帝的指令，因此，我们所应该思考和回答的问题就是，人如何响应上帝的命令。在《马可福音》中，关于最高的诫律的叙述给了我们理解其思考的



线索：当律法教师问，是不是可以通过加上“遵守这两条诫命，比起所有的在祭坛上给上帝烧化祭品牺牲重要多了”的话以便显示出诫律的极端重要性时，耶稣表示同意，并说这个律法教师“离上帝的国不远了。”（《马可福音》12:33-34）根据耶稣的说法，人对上帝命令的回应，不能通过提供牺牲贡品来表明，也不能通过宗教仪式来表现，只有在人们对上帝的爱、对邻人的爱中才能得以表现。通过这一方式，耶稣再一次把爱作为自己教义的中心。

基督教认为，人之爱来自上帝的命令，因此，爱本身是人对于给予命令的上帝所爱的效仿：“你们要仁慈，正像你们的天父是仁慈的”（《圣经·路加福音》6:36）。在这个意义上，尼格林相信：“基督教的爱有其原型，这就是上帝所表现出来的爱，所以，它也必须是自发的、自存的、非事先筹划的、无限的，无条件的。”<sup>[35]</sup>这种爱尤其表现在耶稣自己所倡导的新的生活方式之中。在一个有罪的世界中，最急迫的需要是神的宽恕。宽恕已经被十字架上的耶稣带来了：“父亲啊赦免他们，因为他们不晓得自己所做的是什​​么。”（《圣经·路加福音》23:34）。这样的无知正是上帝命令人类去爱、督促人类去爱的原因。在这一背景下，人们相信耶稣为人们带来了知识：首先通过宣讲福音，人们得知了上帝所命令的是什么；其次是通过他自己的牺牲，人们知道了上帝所命令的爱是什么。对于保罗（Paul）而言，人类之爱的最强有力的动机就是意识到尽管人们是罪人，但他们仍然为上帝所爱。这样，赎罪、牺牲与宽恕就成了基督教爱的最重要的特征。也正是由于爱上帝与爱人类的统一，爱的焦点才从区别转向了求同：原来存在于“犹太人”与“希腊人”、“奴隶”与“自由人”、“男性”与“女性”之间的区别消失了，因为他们都跟基督合而为一；在基督耶稣的生命里，他们都成为了一体。（《圣经·加拉太书》3:27-28）尽管这一观念仅仅适用于基督教信徒之间，但它

同时也包含了一种普遍的基督教之爱的因素。

作为接受命令者，基督教徒们应该用爱去回应，爱所有倾听与服从这一命令的人。来自上帝的爱给了圣子，圣子又把这种爱施于所有跟随他的人。这一爱的链条在理论上能够无限制地扩展：从基督到他的信徒，再从他的信徒到所有的人。“我爱你们，正如父亲爱我一样；你们要学着生活在我的爱中。……你们要彼此相爱，像我爱你们一样；这是我的命令。”（《圣经·约翰福音》15:9-12）在爱的过程中，耶稣经历了磨难与痛苦。所以，当把这种爱传送给他人时，耶稣的信徒们也将经历磨难与痛苦。人之爱的起点与终点，都是由上帝的爱来支持与促动。那些被仇恨、被驱逐、被侮辱、被拒斥的人们都因为他们的基督徒身份而得到被上帝认可与奖励的允诺：“为了人子的缘故，有人怀恨你们、弃绝你们、侮辱你们、把你们当作邪恶的，你们就有福了！”（《圣经·路加福音》6:22）在这种意义上，尽管人类的爱是以邻人之爱的形式表现出来的，但它已不再是人本主义的爱，而是一种神爱。

这种爱的价值表现在它的利他主义的动机与乐善好施的行为之中。按照某种极端的解释，爱上帝和爱他人，人们就不仅要放弃自己的物质利益，而且要放弃自己的精神利益：“为了我的同胞、我的骨肉之亲，为了以色列人的缘故，纵使我自己被上帝咒诅，跟基督隔绝，我也愿意。”（《圣经·罗马书》9:3）绝对形式的爱，或者说为了爱的爱，被作为基督教邻人之爱的理想模式加以承认。关于这一点，索伦·郭尔凯戈尔（Soren Kierkegaard）在他有关邻人之爱与性爱和友谊的对比中表述得最好：无论是性爱还是朋友之爱都取决于它们的客体，只有对于自己邻人的爱才是由爱本身决定的。一个人的邻人可以是任何人，是无条件的任何人。对于邻人的爱在其客体方面没有差别，因为“它（邻人之爱）的典型特征是，你实际上是为了他人而存在”。<sup>[36]</sup>邻人之爱给予那

些仅仅因为他们是邻人的人,无论这种爱能否为自己带来了利益。理查德·尼布尔(H. Richard Niebuhr)在非常广泛的范围内探索了对他人的爱,并对基督教邻人之爱的理想给予了详细的描述。他指出:“爱因为被爱者的存在而欢乐……爱是这样一种自我承诺,即要通过自我约束的意志而使被爱者更加伟大。”<sup>[37]</sup>

《约翰福音》探索了基督教爱的神性基础。一方面,爱他人是对神的命令的一种响应,正是在回应上帝命令之中,人既为神爱又爱他人;另一方面,爱他人也是对神爱的应用,这种应用能够使人的行为结出爱的果实(《圣经·约翰福音》15:7-8)。当耶稣允诺说“你们若遵守我的命令,就是我的朋友了”(《圣经·约翰福音》15:14)时,爱的这两个方面在耶稣和他的信徒的友谊中得到了统一。按照这样的解释,为耶稣所爱与服从响应耶稣的命令之间,具有极为明显的相互性。一些现代神学家们对如何解释这以相互作用感到困难重重,因为在他们看来,约翰似乎不应该提倡那种只爱那些爱耶稣的人的观点,这样的爱是不能接受的。他们坚持认为,这一爱的观念是从对观福音书作者的“伦理普遍主义”向后退了一步。<sup>[38]</sup>确实,约翰改变了无条件的爱,使爱建立在人们对上帝召唤的响应这一条件上。但是,它并不是从爱的普遍主义向爱的相对主义的转变。无条件的爱与有条件的爱通常都涉及到两种类型的关系:人与上帝的关系,以及人与他人的关系。上帝与人类并不属于同一层次的存在,所以上帝的爱与人类的爱之间并不存在对抗。由于真正的人类之爱是植根于上帝之爱的,所以人类之间的爱总是以在上帝的呼唤与人类的响应之间建立某种正确关系为条件。在上帝的爱底下,“所有的人”相互之间都享受着平等的待遇。他们对于其他人的爱也以他们从耶稣那接受的爱为条件。沿着这一思路去理解,约翰与其他福音书作者的不同就几乎不存在了。约翰所做的只是使含蓄的神学观点清晰化了,并在应用上使其与基督教团体密切结合起来。

一个人怎么去爱其他的人呢？这个问题，在早期的基督教教义中，实际上也就是如何执行法律与诫律的问题。在回答这一问题的过程中，耶稣对法律与预言作了如下的总结：“你们要别人怎样待你们，就得怎样待别人，这就是摩西法律与先知教训的真义。”（《圣经·马太福音》7:12）这一概括被称之为黄金律。作为一条规则，它具有两种功能。其一就是告诉人们爱是什么，其二则是向人们显示如何去爱。虽然这两种功能之间是有区别的，但它们之间很容易混淆，因此才导致了人们对它们的错误理解。作为爱的方式，黄金律与欲望和行为相关联，所以，人们只能做那些他们希望别人同样对待自己的事情。作为爱的内容，它强调了善待这一需要。这一要求在寓言《善良的撒马利亚人》中变得更为清晰：“去帮助那些真正需要帮助的人”。至于这两个功能强调的重点，则在于如何爱，如何爱比爱是什么更为重要。规则就是行为的指导。正像没有尺子不可能划成一条直线一样，没有公认的方法，爱也不可能得以恰当地练习、实践。这种实践要求还可从以下论述中得到证实：耶稣在对家庭关系的比较中，尤其是在对比天上的天父和地上的信仰者的关系的对比中，来说明黄金律的。所有的父母，无论是好是坏，都知道如何把最好的礼物给予他们的孩子。顺着这一天性本能，那么，人们也应该知道上帝将会给予那些信仰他的人多少爱。以此类推，人们也应该知道如何来对待他人。

基督教神学家关于人们如何从自然本能扩展为普遍的爱、把神之爱扩展为人之爱的过程的论证，与孟子把家庭之爱推广为普遍之爱极为相似。与儒家仁的推广的例子一样，运用类推手段进行的这一扩展，绝对不能理解为是简单地在自爱基础上的扩展，而只能理解为达到普遍爱的途径。如果把黄金规则理解为爱的内容，那么黄金律似乎是一种以自我利益为基础的伦理，这一点无论是在如布特曼（Bultmann）所说的“朴素的以自我为中心的道

德”中<sup>[39]</sup>，还是在梯利(Tillich)所谓的“通过计算达到的公正”有待于转化为“创造性的正义”中，都可以看出来<sup>[40]</sup>。对尼格林来说，这并不是一个严重的问题。但是，他也试图解决自爱与爱邻人之爱之间的不协调：“自爱是人的本能，也是其意志堕落至罪恶的基础。每一个人都很自然地知道如何去爱他自己。因此，诫律是必要的……当爱获得了它的新方向时，当它从爱自我转向爱邻人时，意志的自然堕落就可以得到克服。”<sup>[41]</sup>但是，如果我们把这种诫律看成是达到爱的途径的表现而不是爱的内容的表达的话，那么所有的这些困难与问题就都迎刃而解了。有责任心的自我，是反映人们与其他人的关系以及人们寻找生活的最终意义的起点。黄金律并不仅仅意味着一个人之所以要善待他人为了他人能够善待自己，或者一个人之所以善待他人只是因为想得到其他人的报答。以黄金律为原则的所有诫律都不含有这两种意思。这种说法在其内容上也是自相矛盾的。耶稣拒绝任何具有互惠意图的爱，要求爱那些根本不可能回报你的人们，甚至爱那些你清楚地知道是忘恩负义的人们（《圣经·路加福音》6:35）。

源于神爱的人对他人的爱，不仅是上帝命令的结果，其本性也属于利他主义的。但是，谁是“他人”呢？《圣经》中用了许多不同的术语，像“朋友”、“以色列人”以及“兄弟”等等来解释“他人”的含义。但是基督教的最一般的用法是“邻人”，因此，在人类关系中，人对于神的恩典的响应，在习惯上就被称之为“邻人之爱”。所以，要理解基督教的爱的本性及其范围，我们就必须要问“邻人”一词到底指的是谁。

按照伦理学上的说法，“邻人”指的是个体之间以及群体之间的一种开放式关系。尽管“邻人”一词在《旧约》中用于指那些被爱的人（《圣经·利未记》19:18），但是它只被用于指那种狭义上的朋友、伙伴或者亲戚等：“耶稣时代的犹太教，在原则上并没有超出邻人之爱观念的特殊性，在希腊罗马社会，情况大致

也差不多。”<sup>[42]</sup>一种开放的人际关系，只是含蓄地表现在犹太人盟约观念中，这种盟约观念在个体之间与群体之间创造出了一种“人为的兄弟关系”。然而，盟约中的邻人首先必须是盟约群体的成员之一，这种成员身份含有特定的相互的义务与权利关系。这些义务中的两种以否定的形式在“十诫”中的第八与第九诫中得到了表述，另一个责任也以既否定又肯定的形式在爱邻人这一命令中得以到达：“不可报仇，不可埋怨本国人民，要爱自己的同胞，像爱我一样。”（《圣经·利未记》19:18）

很明显，“邻人”一词在《旧约》中具有特定的意义：只有盟约的成员们才能相互成为伙伴关系，否则就是外人和陌生人。在《新约》中，邻人一词的用法已经扩大，用于更为广泛、更为复杂的关系上。其用法之一是遵循《旧约》的传统，以邻人来指基督教信仰的兄弟关系。“《新约》要求同等看待兄弟之爱与邻人之爱。这就意味着就其对我们的要求而言，爱兄弟与爱邻人是等同的。”<sup>[43]</sup>任何追随基督的人都是兄弟姐妹。这里的兄弟姐妹，明显地没有被限定在家庭成员或者血缘亲戚的范围内。他们是对上帝之家的比喻。任何信仰耶稣基督的人都被确认为这个家庭的成员，都作为这个大家庭中兄弟姐妹受到同等的对待。相互施予爱是对这个家庭的首要要求。家庭成员之间应该相互关心：“好使肢体不至于分裂，不同肢体能互相关怀。要是某肢体痛苦，其他肢体一同受苦；要是某肢体得荣耀，其他肢体也一同快乐。”（《圣经·哥林多前书》12:25-26）在这个家庭里，耶稣被公认为是第一个出生，是受上帝爱戴的人子，所以理所当然地是这个信仰者家庭中的大哥大（《圣经·希伯来书》2:11）。即使是当时他的信徒们，也把他当主一样侍奉。（《圣经·哥罗西书》1:7）既然这个作为老大的“主—兄弟”爱他的“追随者—兄弟”，为全体的“追随者—兄弟”而死，那么，爱在这个信仰者共同体中流行是必然的。

“邻人”一词还可以在更为宽泛的意义下使用，即任何与我们相近的人都是我们的邻人。经过扩展邻人这个词，耶稣以及早期的基督教教师者们确立了一种普遍性的爱，力图建立一个包括所有人的人类共同体。这一点在寓言《善良的撒马利亚人》中可以清楚地看出来。当有人问：“谁是我的邻人”时，耶稣用一个撒马利亚人（Samaritan）的故事回答了这个问题。撒马利亚人是被那个时代的犹太人作为异教徒看待的。当那个撒马利亚人遇到一个受伤的、可能是犹太人的旅行者时，他的行为方式既不同于牧师也不同于利未人（Levite）。对这一寓言的解释有很多种。然而，就“邻人”这个概念外延而言，我们可以做出以下三点评论：

第一点涉及的是“谁是我的邻人”的问题。耶稣用“谁是需要帮助的人的邻人”这一提问作为回答。通过问题的转换，“耶稣摧毁了旧的以“我”为中心的等级系统，但却保留了邻人的观念，并以此为组织原则，建立了一个以“你”为中心的新系统。”<sup>[44]</sup>根据这一解释，一旦人们开始思考谁是自己的邻人这一问题时，他们就不应该寻找那能够帮助自己的人，而是应当去寻找、并准备帮助那些需要帮助的人。在我们的行为中，应该这样确定我们的邻人：无论他属于哪一个阶级、阶层与民族，只要他需要帮助，就好像撒马利亚人对待受伤的犹太人那样，他就是我们的邻人。这个寓言的这种普济主义的解释，肯定深深影响了早期的基督教徒们，因为这一观念在各种各样的情形下和以各种各样的方式被应用过。例如，尽管保罗（Paul）并没有用“邻人”这个词来说明普济主义的基督教之爱，然而他却用“要常常彼此关心，为别人的好处着想。”（《圣经·帖撒罗尼迦前书》5:15）的语句表达了同样的思想。为别人的好处着想，与另外一处的不要对任何人做坏事一脉相承。以这样一种方式，保罗把教会成员或者基督教信徒团体之间的爱，扩展到了包括所有男女，无论他们

是谁或是干什么的这一广大的领域。在“邻人”这一概念中，此一民族与彼一民族的区别、朋友与陌生人之间的区分，以及本国人与外国人的差异都已经消除了。区别与分离已经让位给了把所有人联系在一起的普遍同情。这样，邻人的概念就得到了极大的扩展，从而突破了传统的犹太人的邻人概念的种种局限。

第二点，我们必须从这一寓言中领悟到在“邻人”中，基督徒们看到了基督本人的形象：慈悲、宽仁与爱。耶稣并没有说明那个撒马利亚人是不是信仰他的教义（他也许从来也没有听到过耶稣的教义）。耶稣只是坚持，因为这个撒马利亚人对这个旅行者“有同情心”，所以他是旅行者的邻人。除了这个寓言之外，在福音书中的其他地方，“同情”（或者怜悯）都是耶稣的所为。因此，撒马利亚人的所作所为只不过是按耶稣行为的方式进行的。进一步地说，由于邻人之爱是做有助于他人的事情，所以无论谁对他人做了好事，他就是这个人的邻人。对他人做好事不仅仅会给他人带来利益，而且也使得他们更靠近耶稣基督身上所体现的人性。任何对他人做好事的人就是他人的邻人，部分是因为这可以使他们想起耶稣基督的爱，部分则是因为对他人做好事属于爱的延伸。如果这样的解释是正确的话，耶稣的形象就成了普遍适用的：彼此相爱的“邻人们”不必同属于一个信仰，只要他们赞成同情与怜悯的传统就行。尽管佛教、儒教与基督教所认为的人性的形式可能不尽相同，但是从本质上说，佛教的宽容或者儒教的仁和耶稣的“邻人之爱”的差距并不太大。就不同传统关于普遍之爱的概念而言，它们是具有相当多的相似之处的。

第三，关于这个寓言，我们还要注意，“邻人”是表示相互关系的词汇，也就是说，我们说两个人是邻人，意思是说他们之间相互都是邻人，在一种或者同种行为中，他们相互帮助。一方面，这取决于人类社会的现实情况，为了生存，每一个人都需要依靠其他的人。另一方面，这也意味着，在帮助他人的过程中，



人们往往也在帮助自己。一般地说，那些帮助他人的人就是这些受帮助之人的邻人。然而，后者因为他们的痛苦与对帮助的需要，又为前者提供了表现他们的人性的机会，因而也成为前者的邻人。人类的同情心不仅需要在耶稣基督行为的激发下得以表现，而且也可以为那些需要帮助的人所促成。一个自我封闭的人或者漠不关心他人的人，不是任何人的邻人。他们自己也不可能拥有邻人。

以这三点为基础来理解“邻人”，“邻人”这个词就可以成为一个真正的普遍概念。它的应用可以超越民族、信仰、传统甚至阶级的局限。当然，我们承认，这样的理解还在很大程度上只是一个理论的假设。在实践中，无论是过去还是现在，基督教徒还很少加以应用。但是，即使仅仅为一个理论观点，它也可以改善人们对人类本质与人类未来的理解。一个特别引人注意的例子是：耶稣在寓言《善良的撒马利亚人》中所讲的，与孟子在孺子将入井的寓言中所告诉人们的，是极为相似的。在这两个寓言中，爱都是指向人们从来没有见到甚至从来也没有听到过的人，都是要对陌生人做好事而根本没有考虑到自己的好处，没有计算自己的利益。尽管是为了达到同样的目的，即扩展爱的界限，但是，耶稣与孟子却给予了不同的例证。耶稣选择了一个撒马利亚人，一个当时对于犹太人来说是异教徒的人，来证明即使是撒马利亚人也能够成为人们的邻人，也具有同情痛苦的怜悯心；耶稣力图以此摧毁不同人群和不同信仰的人们之间分界线。孟子则用孺子即将入井这个例子，来唤醒人们强大的爱的天性，因为对他而言，最急迫的需要就是把家庭之爱推广到普天下所有的人身上。他们的差异也表现在他们有关人性的概念中。对于耶稣而言，普遍的爱是可能的，因为每一个人，无论是犹太人还是撒马利亚人，都为圣灵所激励；但是，对于孟子而言，普遍的爱之所以可能，是因为每个人都具有天生的仁义之心。

人之爱的普遍性在耶稣“爱你的敌人”的命令中表现得尤其明显。在基督教中，当人们把邻人之爱加以普遍理解的时候，爱敌人就是爱邻人的自然延伸。在这种普遍的爱中，爱不仅给予了自己的朋友、伙伴或者甚至那些不认识因而自己要冒一定风险的陌生人，而且给予了自己的敌人，给予被看成是自己幸福甚至生命的危害者的人。在一定意义上，爱敌人是基督教爱的一种极为特殊的内容，这一特点使基督教之爱与犹太教之爱相区别，实际上，也使基督教的爱与许多其他人类传统所阐释的人类之爱相区别。据记载，耶稣驳斥了旧传统中有关爱邻人而恨敌人的思想：

如果你们只爱那些爱你们的人，有什么功德呢？就连罪人也爱那些爱他们的人。如果你们只善待那些善待你们的人，有什么功德呢？就连罪人也会这样做的。……不，你们要爱仇敌，善待他们；借钱给人，而不期望收回来。那么，你们将得到丰富的奖赏，而且将成为至高上帝的儿女，因为他也以仁慈待那些忘恩负义和邪恶的人。（《圣经·路加福音》6:32-35）

通过分析“敌人”一词，我们可以抓住基督教爱的普遍性。在《新约》中，“敌人”一词主要用于以下四种含义：1，与上帝的选民相对的上帝的敌人（《圣经·路加福音》19:27）；2，与犹太人相对的异教徒；3，那些迫害（《圣经·马太福音》5:44）、痛恨（《圣经·路加福音》6:27）、诅咒与凌辱（《圣经·路加福音》6:28）你的人，或者那些与给予你仁慈、对你好的邻人相反，不爱你的人；4，与善良、正直的人们相对立的那些道德堕落、邪恶与不公正的人。总之，爱你的敌人，就意味着爱那些迫害你、诅咒你的人，这种爱比起爱朋友与爱邻人来，不知要困难多少

倍。正因为它具有很多困难，它才更有价值。因为即使异教徒也爱他们的兄弟与邻人：如果信徒们只爱那些爱他或她的人，那么耶稣的信徒与无信仰的人们之间到底还有什么不同的呢？在福音书作者的眼里，只爱自己的邻人是不能够获得完善的，因此，与爱邻人相比，人们爱自己的敌人要更为重要。爱敌人，人们就应该做某些与旧的传统相对立的事情，要对那些恨你的人好，要祝福那些诅咒你的人，要为那些虐待你的人祈祷。我们还可以再加上一条：不抵抗那些打你、抢劫与凌辱你的敌人；给向你索要的人多于他们所索要的东西。通过这种爱，敌人就不再被看做是敌人，而是得到了像邻人一样的待遇，受到了与邻人得到的爱一样的爱。通过爱敌人这条命令，“邻人”范畴扩展到了最普遍最广泛的程度。

当然，我们必须看到，在基督教学说中，人类之爱的普遍性只有在神的基础上才有可能：无论是对邻人之爱还是对敌人之爱，都来自上帝的命令。在爱邻人中，这种爱无疑是建立在上帝之爱中的。正像尼格林指出的那样：“没有必要在邻人身上寻找某些隐藏在他实际样子后面的珍贵品质，没有必要去寻找为什么他应该被爱的解释。上帝自己的爱就是注释，就是足够的认可：‘这样你就可能成为你的天父的孩子。’”<sup>[45]</sup>爱敌人也同样建立在上帝的爱的基础上，因为上帝的爱与仁慈是普遍的，它不仅为好人升起了太阳，也为那些罪恶的人送来了温暖；他不仅为正直的人普降雨露，也为邪恶的人洒下甘霖；他不仅对感恩的人赐予恩惠，还对忘恩负义的人给予怜爱。这种爱的最后认可也同样在于上帝：如果你爱你的敌人，你将被称为上帝的儿子，将被奖赏（以永恒的生命），你将变得像天上的上帝一样完善。只有在这种超越的背景下，我们才能完全理解基督教之爱在对待邻人与敌人时显露出来的普遍性特征。

### 3. 爱与宗教

在世界上的许多宗教传统中，爱或者是信仰的一个不可缺少的因素，或者爱本身就是信仰。在这些传统中，爱是一种统一的力量，并在其发展过程中扮演着主要的角色。虽然爱与信具有两个名字或者具有两种面貌，但它们是一个实体。把爱提升为宗教的信仰，可以创造一种新的学说，在这一学说中，宗教与伦理合为一体：信仰是伦理的爱，而爱是宗教的信仰。

就像我们在上面已经看到的那样，无论是基督教的神爱还是儒教的仁都可以解释为一般的爱，尤其是普遍意义上的对他人的爱。爱，爱他人而不是爱自己，成了它们超越学说的要旨，是他们的伦理理论与实践的核心。但是，他们超越方向上的差异，以及其超越方式的不同，导致了两种不同方式的伦理思维：人本主义的思维方式和以神为中心的思维方式。在儒教那里，美德的修养是超越的途径。但是，要修养美德，人们就必须在人际关系中实践美德。也就是说，在爱他人的过程中，既要仁慈，又要利惠他人。只有通过爱他人，一个人的美德才能显明，个体的局限才能得以克服。在这种意义上，爱他人不仅具有社会价值与标准的意义，而且成为了超越的途径。在基督教中，爱上帝是实现超越的途径。然而，要爱上帝，人们就必须爱自己的邻人，也就是说，爱那些需要爱的所有人。只有在邻人之爱中，一个人对上帝的爱才能得以完成，他的生命也才能与基督之生命成为一体。

在儒教人本主义体系中，仁既是宇宙的核心也是人类的本质。当它在人心中得到修养以后，仁可以使人变得伟大，变得完善。当仁在人类个体身上得以完善以后，其力量就会越出人类个体的范围，表现在人类群体之中，作为对他人的真诚的爱呈现出来。在爱中，人性得到了进一步发扬光大，既体现在人们自己的

自我之中，也表现在人们与他人的关系之中。在基督教的以神为中心的学说中，神爱是最基本的神的特性，并通过人与神的关系得以表现。当神的恩典降临到人心时，人既以爱上帝的形式加以响应，也用爱邻人的方式加以回应。爱邻人是人类对于上帝之爱响应的另一半，也是人类信仰上帝、希望超越的一种具体表现。

这样，在作为爱的仁与作为邻人之爱的神爱中，我们发现了一个说明基督教与儒教如何相互联系、又如何相互区分的范例。作为人类的爱，无论是要求普遍的仁慈之心还是实际上的善行，都必须像对待自己一样对待他人。作为爱的不同形式，基督教与儒教表现出不同的侧重，显现了不同的方向：一个侧重于爱的神学方面的内容，另外一个则侧重于爱的伦理价值方面。这些差异时常导致对这两种传统的误解。在基督教神爱的眼里，儒教仁的伦理学是这样一种科学：它能够帮助个体找到他们的自我需要的满足，能够引导他们实现其个性善德，所以，这种伦理显而易见地是一种个体主义特征的伦理。与此不同，基督教神爱的伦理学是一门具有普遍性的科学：它源于上帝的恩赐，追求所有人的需要的满足。但是，在儒教仁爱的眼中，尽管基督教的神爱是仁善本身，而不是实现其他目的的手段，但它是有条件的，因而只是次要的东西。儒教或许会这样说，与神爱的“较低的品质”相反，仁不仅是人类的本质，也是整个宇宙的本质，还是积极推动人类与宇宙统一的基本力量。

基督教与儒教之间的差异与误解，就像我们在前面章节中已经讨论过的许多方面一样，主要来自于他们关于超越概念、超越途径、以及有关爱是什么的观念等方面存在的差异。尽管二者都强调爱他人是超越的基础，但在爱谁、为什么爱以及如何爱等方面，二者的思想却是相悖离的。为了进一步推进我们有关儒教仁与基督教爱之间的比较，我们有必要恰当地鉴别儒教与基督教中爱的不同地位与不同价值，仔细地考察他们是如何与宗教的其他

因素诸如仇恨与恐惧等相联系，又是如何解释这些联系的超越和伦理的内涵的。

不能普遍应用的爱，就没有足够的价值来行使宗教原则的功能。无论是儒教还是基督教都意识到了这一点，并因此尽可能扩展他们关于爱的概念。一般来说，爱的客体不仅包含有家庭、朋友以及熟人，而且包含所有像自己本人一样需要关怀的人们。爱他人就是把他们纳入自己的关怀范围，使他们成为自己的自我中不可缺少的一部分。在这个意义上，他们的学说是爱的普遍主义。照顾、关怀与善待他人，是普遍爱的基本要求。在这意义上，爱既是伦理关系，也是超越的追求，因为只有人们在追求超越之中，爱他人才能实现其全部的价值。

就爱他人而言，普遍的仁与神爱，是各种形式的人类之爱的基础。人类之爱的众多形式其中之一是性爱。像任何其他形式的爱一样，早期基督教的性爱概念也以其超越目标为基础，因而它就具有三种特性：首先，性爱必须与承担义务以及婚姻相联系，不道德的性关系是一种罪恶（《圣经·马太福音》15:19）；其次，婚姻具有耶稣与教会的关系的象征意义：“你们做丈夫的，要爱自己的妻子，好像基督爱教会，为教会舍命一样。”（《圣经·以弗所书》5:25）所以，婚姻应该靠忠诚与爱来加强，而不应该被偶然的性外遇所破坏；其三，婚姻之爱属于一种对基督敬畏的表达。（《圣经·以弗所书》5:21）婚姻之爱之所以重要是因为它给予了性欲以秩序和方向，因为它帮助结了婚的夫妻在对基督的追求中达到完善。但是，婚姻之爱只是基督教之爱的一部分，绝对不能与基督教的原则相等同。不能与基督教的原则相等同的部分原因在于婚姻爱的普遍关怀由于其与性的联系而受到极大的限制。像基督教一样，儒教也讨论男女之间的性爱，谴责婚姻之外的性爱。基督教把性爱看做是通向爱基督的途径。与此相似，儒教把性爱从属于品质修养：性爱的道德价值比它的生物功能更为

重要。在道教世界观的影响下，一些儒者探索了婚姻之爱在两种宇宙的创造力量——天与地或阳与阴——相互作用中的象征意义。这样，婚姻的爱就被赋予了一种形而上学的意义。然而，这并没有改变它的基本观点：性爱在仁学说中并不是一个基本因素。无论是在基督教中还是在儒教中，性爱的放纵都常常被说成是人们达到极终目标的一种威胁。在某些基督教思想学派中，童贞被宣告为理想，甚至只有婚姻中的生育责任才能够使性交具有正当合法性。孔子也曾谴责性放纵，而要求人们要“戒色”。孔子对于性的这一态度，被后儒发展到了极端，并把它变成国家意识形态的组成部分。以这种极端态度来看，任何形式的性关系都是不道德的。但是，与基督教相比，儒教并没有把婚姻向着敬神的方向发展，因而也就缺少基督教对于婚姻的神圣祝福的概念，缺少夫妻对上帝的共同服从与相互服从的观念。与此相应，儒教中的性爱甚至比基督教中性爱更不具备普遍适用性。在儒教思想中，性爱在仁的应用过程中所起的作用，与基督教学说中性爱在神爱的应用中所扮演的角色相比，其重要性要小得多。

另外一种形式的爱是友爱。友谊无论在基督教传统中还是在儒教学说中都具有重大的意义。在两个传统中，友谊所得到赞扬都比许多其他形式的爱要多：爱在友谊中找到了它的优美形式。对某些人而言，友谊是一个覆盖了所有美好关系的词汇，比如M.C. 德阿塞（M. C. D' Ary）指出：“爱的完美……就表现在个人的友谊中，无论是男女之间、男人与男人之间，还是人与上帝之间。”<sup>461</sup>古希腊文化中的对于友谊的强调，给早期基督教思想造成了深刻的影响，友谊几乎被看成了基督教美德的核心。朋友就是因为对子教世主的共同信仰而被捆绑在一起的人们，所以，在基督教成员的关系中，友谊有时被称为兄弟式的爱。在信仰的大家庭之中，每一个都是每一个人的朋友，他们又都是耶稣基督的朋友。在这个意义下，友谊与神爱的区别并不大。但后

来，情况出现了变化。“对古人而言，友谊似乎是最快乐的东西，是所有的人类之爱的最充分的表现；它是生活的最高奖赏，是美德的集中体现。与古代相比，现代社会则对它不予理睬。”在现代基督教世界，人们之所以认为朋友之爱比其他形式的爱要低级的原因是出于功利主义的考虑：“没有性爱（eros），我们就难以产生；没有亲爱（家庭之爱），我们将得不到抚养；但是，没有友爱，我们既能生，也能养。”<sup>[47]</sup>从这一段话，我们可以看出，现代的友谊观念与古代的友谊概念已经很不相同了。在现代世界中，人们已经越来越习惯于不再把友谊作为一种普遍关系，就像人们越来越习惯于在他们的家中过自己的生活一样。友谊不仅已经在家庭中失去了它的功能，也在男人与女人的几乎所有关系中都失去了它的原有作用。因为友谊不在是激励人们追求信仰与理想的主要动力，所以，它对于促进基督教原则方面也就没有什么价值了。

友谊在基督教中走下坡路的情形，同样也在儒教传统中发生了。《论语》的开篇就说“有朋自远方来”为人生的三乐之一。朋友可以鼓励、促进与发展人们的良心，可以有助于帮助人们学习儒教经典、修养自己的品德。友谊关系中最重要的美德是“忠诚”或者“信”。儒教要求人们要一日三省自身，“与人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？”（《论语·学而篇》）。友谊具有这样的价值，是因为它是获得美德的有效手段（《论语·颜渊篇》）。所以，孔子告诉他的弟子要与那些品德高于自己的人交朋友，要交所谓的益友，而不应该与那些品德较差的人交朋友，也就是不交“损友”（《论语·学而篇》）。在这些说法中，友谊的地位都很低，仅仅作为实现仁这一目标的手段而已。尽管朋友关系在理论上可以被理解为所有人之间的关系，事实上，它的对象是极为有限的。儒教所谓的朋友，其含义并不是那些我们喜欢或爱戴的人，而是那些与我们具有同样价值观念、与我们志同道合的人们。



在儒教和基督教中，以仁与神爱为基础的爱，不仅仅是对家庭的爱、对亲戚的爱和对朋友的爱。还有一种爱，无论其作为基督教的价值还是作为儒教的美德，它都比性爱更深，比友爱更宽。那就是要像爱自己一样爱他人。这里的“他人”可以指既没有血缘关系也没有任何社会关系的陌生人。这样，对在爱与被爱之间建立普遍性关系而言，“为什么爱？”就变成了一个至关重要的问题。为了回答这一问题，基督教求助于他们对于爱的超越理解，他们考察人之爱与神之爱的关系而得到了一个满意的结论：神爱是根、是基础和源泉、而所有形式的人类之爱，也不过是对于上帝爱的回应而已。这与儒教早期经典中的天与人类的关系是相似的。当然，相似并非等同。在天与人的关系中，天被说成是人类仁的根，人类之爱是因为天之爱。当然，儒教并没有强调人类对于天之爱的回应。真正被强调的是人类应该仿效天之仁。要效法天的仁德，人们就必须在人类社会行施美德。在这种方式中，儒教的早期超越追求转化成为一种伦理途径，而爱的重点也由一种超越的要求转变为一种人类的修养。

对一个基督教徒而言，爱上帝与爱邻人是上帝命令的结果，是对耶稣基督召唤的一种响应。所以，爱邻人的理由本质上存在于上帝与人类的盟约中。上帝的爱表现在基督身上，表现在他在十字架上的牺牲之中。那么，首先，人们应该在上帝的爱中模仿上帝：“既然你们是上帝所爱的儿女，就应该效法他。你们的生活要处处表现爱心，正如基督爱我们，为我们舍命，作为馨香的供物与祭品献给上帝。”；其次，爱是上帝宽恕的结果：“要亲切仁慈相对待，彼此饶恕，正如上帝藉着基督饶恕你们一样。”（《圣经·以弗所书》5:1-2；4:32）；第三，上帝的爱控制着我们：“基督的爱支配着我们”（《圣经·哥林多后书》5:14）；第四，向陌生人施爱，为邻人服务，就是爱他们自己和为基督服务的表现；因为在许多寓言中，上帝自己就经常以陌生人、罪犯或者牧

羊人的身份出现在众人面前。

与基督教相比，儒教对“为什么爱”这个问题的回答表现为不同的方式。爱的本根存在于人性之中，而人性是天生赋予的。人的本性迫使我们首先要去爱我们的父母，然后去爱他人的父母，然后再去爱一般的人。<sup>[48]</sup>与基督教相比，儒教比基督教更多地关注人表达爱的主观努力。要使爱的内在本性变成现实，就需要人类的行动；当人们完成了自己的美德修养之后，他就会自然而然地爱他人，善待他人，给世界带来和平。这也就是为什么孔子要求人们要不断学习与实践（《论语·学而篇》），孟子为什么强调人们必须像农夫耕种五谷一样修养仁义（《孟子·告子上》）的原因所在。汉儒董仲舒也强调，要显现人的本性，就必须不间断地学习与实践，就像把鸡蛋孵成小鸡、从蚕茧抽丝一样<sup>[49]</sup>。从天的创造到人类以各种形式对爱的表达，不存在任何简单的命令与响应关系，人类的进步只是由人类自己完成的。

作为爱，无论是儒教的仁还是基督教的神爱都是普遍性的，不过他们却采用了不同的途径去实现这种爱的普遍性。儒教要人们把对家庭之爱看成是把仁施于整个天下、与宇宙合一的一种实践。尽管家庭之爱只是普遍之爱的第一步，但这两种类型的爱在本质上是相同的，与在功能上是互补的。基督教的爱首先在基督教团体和教会中得到实践，这被视为爱邻人的第一个步骤。按照基督教学说，爱的途径会在人们对上帝的信仰中得到反射，闪烁在人们心灵上的上帝之光，展示给人们如何既爱上帝又爱人类：你要爱他人，就像上帝爱你一样。然而，什么是对上帝的爱呢？一些神学家认为，这种爱与人们对他人的爱完全不同。例如，尼格林（Nygren）就坚持认为，对于被称为信仰的爱上帝与被称为神爱（agape）的爱邻人，有必要加以区分。他把神爱解释成自发的、非外因引起的爱，因而否认它是可以用来称谓人类对上帝的爱的恰当名字。

“在与上帝的关系中，人类永远也不会是完全自发的。人类对上帝的自我给予，即使在其最好与最高的时候，也还只不过是一种响应；它仅仅是上帝自己的爱的一种反射。”<sup>[50]</sup>

一种根源于上帝的爱有可能表现为两种完全不同的形式：一种可能永远也不会是“自发的”，而另外一种或许总是“自发的”。C. S. 列维斯（C. S. Lewis）反对在人爱与神爱之间存在有不可逾越的鸿沟的说法，因为：

“除非有确定的可能性，我们的爱就不能说成是神性的；除非爱之中真的具有与上帝或爱本身的相似性，这种对神性的要求就永远是不可能的。”<sup>[51]</sup>

与神性之爱一样，人之爱中包含有许多构成要素：爱的需要、爱的天赋以及爱的欣赏力等等。这些爱每时每刻都在相互掺杂、互相作用。通过这种方式，列维斯把人的因素加到了以神为中心的学说之中，强调了人之爱能够在既不牺牲其神性也不牺牲其道德地位的各种方式中得到练习。

因为没有受到关于爱其他人与爱神之间是否存在差异这一问题所困扰，所以儒教宣称人类的爱既是伦理的又是超越的，或者用另外的话说，因为人类之爱在本质上是伦理的，所以它起了通往超越的途径的作用。在原则上，爱他人只是人们美德的一种延伸，因而人们修养得美德越多，对他人的爱也就越多。在实践上，爱他人是人们爱自己父母这一本性的自然延伸，所以，一个人爱他的父母兄弟越多，对他人的爱也就越多：“仁者以其所爱及其所不爱。”（《孟子·尽心下》）。以这种方式去理解，儒家并没

有对爱本身之外的事情所引起的爱给以多么高的评价。天确实具有命令的威力，确实有以仁的原则向人类行为施加影响的力量。但是，无论是爱亦或不爱，无论是全心全意地去爱还是半心半意地去爱，无论是为爱而爱或者是为自己的利益而爱，这些都是人们自己的选择，而如何选择则依赖于人们自己的道德成就。人类的进步与爱他人都是通过发展人们与生俱生的仁的本性所推动的。当人们达到了仁的顶点时，人之爱也就像天之爱一样，具有了无限的普遍性和自发性。这也正是《中庸》中所谓的“诚”：“唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育”（《中庸》）。

人类之爱本质上是一种肯定性的感情、态度和行为。爱某事或者爱某人，就意味着我们要关心那件事或者那个人，就意味着我们将善待那件事或者那个人。在这个一以上，爱与恨是相对立的。去爱就是去肯定、去拥抱和去支持，而去恨则是去拒绝、去反对、去毁灭。恨属于一种否定性的情感，是对所恨事物的拒绝、从所恨的东西面前离开，而爱则是对所爱东西的欣赏与靠近。但是，爱与恨在宗教传统中是经纬交错的。一方面，无论是儒教的仁学说还是基督教的神爱教义，都为的是要在人们的心中根除恨。另一方面，他们用两种不同的方式定义爱与恨，从而使得爱与恨的关系在两种方式下、沿着人本主义与以神本主义两种路线被分别地表达了出来。

作为一种以神为中心的宗教，基督教中的爱主要是与上帝的朋友关系，是对于上帝命令的服从，而恨则是对上帝抱有敌意，拒绝上帝的法律。作为一种以人为中心的学说，儒教所说的爱和恨根于人类本性，爱是人类本性的美好的一面，而恨则是其丑陋的一面。犹太—基督教传统的神性因素，具有一种超越的绝对性；这一绝对性可以发展出对爱的否定性响应，因此，恨就指向了拒绝上帝的邪恶。但是，与《旧约》中出现的恨概念相比，耶

稣及其门徒的教义中的恨概念已经有了极大变化。由于上帝已经把他的敌人像他的儿子一样接受了下来，所以，恨本身是与上帝的爱相矛盾的。那种旧说法“爱你的朋友，恨你的仇敌”（《圣经·马太福音》5:43），由此就变成了“要爱你们的仇敌，善待恨恶你们的人”（《圣经·路加福音》6:27）的新教义。与犹太教传统相比较，基督教在更多地方强调了消除恨的价值。一种方法是通过耶稣把恨引向自己而实现的，就像他对其门徒所说：“世人不会恨你们，却憎恨我，因为我不断地指责他们的行为是邪恶的”；“如果世人憎恨你们，他们已先憎恨了我。”（《圣经·约翰福音》7:7；15:18）另外一种排除恨的方式，就是用强调上帝的爱的命令的办法来对付恨。恨被说成是在人们的获得拯救和为上帝所爱之道路上的难以超越的障碍：“如果有人说他生活在光明中，却恨自己的弟兄，他仍然是在黑暗中”；“那恨自己弟兄的，就是杀人；那杀人的，就没有永恒的生命。”“如果有人说他爱上帝，却恨他的弟兄，他就是撒谎的；他既然不爱那看得见的弟兄，怎么能爱那看不见的上帝呢？”（《圣经·约翰一书》2:9；3:15；4:20）在这种意义下，圣奥古斯丁（St. Augustine）提出了爱是生命本身，而恨就是死亡的思想。去爱就意味着在基督中拥有一个永恒的生命，去恨就意味着与基督分离、就意味着死亡。<sup>[52]</sup>

恨表现为拒斥和怨恨，这是为仁的人本主义本性所不容的。但是，由于爱是人的美德的延伸，而恨是人品德修养不够的结果，所以要转恨为爱，人们就要修养自己的美德。恨（恶或者憎）通常也用来指人们所不喜欢的、与仁相对立的东西。君子喜好仁者而厌恶不仁者，以爱加乎仁者，以恨加乎不仁者。（《论语·里仁篇》6章）。《论语·阳货篇》第24章可以看做是孔子所谓恶不仁者的一个注脚：君子“恶称人之恶者，恶处下流而讪上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者”。在这一段中，很明显，人

们应该躲避的不是其人，而是他或者她的短处或其身上所沾染的坏习惯。许多儒者从一种人本主义的精神出发，不喜欢恨他人的思想，无论这个他人是谁。对于他们而言，恨会损坏人心。只有那些“无伤恶之心，无隐忌之志，……如此者谓之仁”。<sup>[53]</sup>

人之爱也常与恐惧相交织。一方面，恐惧是对围绕宗教实践与仪式核心的那种神秘性的一种反应，而爱则是解开这一神秘的钥匙；恐惧使人躲避令人惊恐的事物，而爱则引导人们敬慕和依恋所爱甚至所恐惧的事物。所以，无论是仁还是神爱都被看成是驱散恐惧的途径。尽管我们已经勘察到了《旧约》与《新约》在涉及到爱与恐惧关系时所表现出来的区别，<sup>[54]</sup>但要在基督教神爱学说中的爱与惧之间描绘出一条相似的线却是比较困难的。基督教的恐惧主要是由不服从上帝、达不到上帝的要求和失去上帝的可能性所引起的。一方面，基督教徒们相信，上帝的爱已经或者将要拥抱他们，所以在他们心中根本就没有任何恐惧。那些害怕的人就是那些对上帝没有任何信仰的人。“不恐惧”变成了基督教布道的中心主题之一。为了从人们身上驱除恐惧，布道者宣称要服从于上帝，要让心在服从上帝的意志之中平息下来，要使生命在上帝的爱中得到永恒。“上帝是爱；那有了爱在他的生命里的人就是有上帝的生命，而上帝在他的生命里。……有了爱就没有恐惧；完全的爱驱逐一切的恐惧。所以，那有恐惧的就没有完全的爱，因为恐怕与惩罚是相关连的。”（《圣经·约翰一书》4：16，18）。另一方面，基督教学说保留了认为恐惧是实现爱的一个途径的思想：作为创造者的上帝既让人害怕又吸引人们，上帝对他的创造物的爱是一种超出人类理解力的可畏的爱。这样，尽管“完美的爱逐出了作为恐怖的那种恐惧”，但却保留了作为“面对神秘的惊奇”的恐惧。在这种方式下，作为超越的上帝、创造者，就被当作真正人类之爱的源泉，作为超越的上帝把一种绝对性的因素引入了人类的响应之中，把恐惧引进了人类对上帝

的爱中。恐惧上帝在《旧约》中被认为是上帝选民的一个特点<sup>[55]</sup>，而在《新约》中，它进一步成为推动基督教徒行动的一种力量：“上帝是永生的，落在了他的手里是多么可怕呀！”（《圣经·希伯米书》10:31），“要战战兢兢，不断努力完成你们自己的得救。”（《圣经·腓立比书》2:12）人们越是害怕上帝的审判，人们就越爱上帝、越服从上帝。

在儒家学说中，有两种本质不同的恐惧：没有勇气的“惧”与带着尊敬的“畏”。一个人因为缺少勇气而恐惧就是一个懦夫，懦夫是由于不加修养自己的品德造成的。与这种恐惧作斗争的武器就是修养自己的品德，道德修养能使人成为一个勇者即不知何为恐惧的人（《论语·子罕篇》）。但是，一个知道敬畏的人则是一个君子，在第二种含义下，畏被看成是美德之人必须具有的品质之一。“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮圣人之言”（《论语·季氏篇》）。天命是绝对而神秘的，因而是必须服从的，遵循也必是伴随着敬畏之情的。正是因为仁人知道天的神圣，他才不断地保持对子天命的畏惧。不知道天命的人就不畏惧天命，因而也就不能做任何符合仁的事。谈到大人与圣人之言，对于一个修养他或她的品德的人来说，保持对它们的畏敬之心，这是基本的要求，因为没有大人与圣人之言，社会就会陷入混乱，人也将沦为动物。

如果我们把儒教的“天命”与基督教的“上帝的意志”、把儒教的“大人”与基督教的“圣徒”，把儒教的“圣言”与基督教的“耶稣基督的话”相比较，就会发现，这两种传统在处理人类的爱与恐惧时确实有许多相似之处。基督教通过信仰与寄希望于基督来克服恐惧，儒教也找到了以信仰美德的力量把恐惧转化为爱的途径：“天生德于予，桓魋其如予何？”<sup>[56]</sup>但是，儒教之仁与基督教之爱在理论上的分歧，也导致了他们在实践中对子恐惧理解的不同。基督教认为，地狱的含义是为上帝所遗弃。

因此，关于地狱的教义是从其对上帝拯救信仰所推论出来的。至少在中世纪，人们用可怕的颜色绘出了地狱的痛苦，从而在那些既不信上帝也不服从上帝的人中间引起了极大的恐惧。但是，对于一个儒者而言，否定恐惧的深刻源泉并不在于上帝的创造物的神秘与审判，而是人类的愚昧、不完善与不充分的修养。当人们修养自己的品德时，人们的美德就会成长。人们美德的发育可以使人视宇宙与己身为一体；在这种状态下，人们就可以无忧无虑了（《论语·颜渊篇》），就可以把生死看成是一个人的命运，因而也就没有什么恐惧了（《论语·颜渊篇》）。从这一比较中，我们可以得出结论，在以神为中心的信仰中，恐惧只是爱的一种虚幻的反应，而在人本主义理想中它也只是一种偶然的附属品。

### 注释

[1] “故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。”见《中庸》二十章。

[2] 对这一问题的看法，参见陈荣捷《中西方仁论》。

[3] 或者也可以把它翻译为“none is not loved by the person of jen”，这样的解释在《大学》与《中庸》中都有表现。

[4] 苏舆：《春秋繁露义证》，中华书局，1992，第250-251页。“左襄公七年传……‘参和为仁’，参和者，与人相亲之谓，《国语·周语》言：‘仁必及人’；又云：‘爱人能仁’，《韩诗外传》引古训：‘爱由情出谓之仁’，是古释仁为爱人，无异说也”，第249页。

[5] 杨雄：《太玄经》，见陈荣捷：《中国哲学原著选》，英文版，第291页。）《中国哲学史资料选辑》两汉上，第195页。

[6] 陈荣捷：《中西方仁论》，第109页。

[7] 《北溪字义》，引自佐藤仁（Sato Hitoshi）“《朱熹的〈仁说〉》，见陈荣捷主编的《朱子与新儒学》英文版，檀香山夏威夷大学出版社，1987年，第216页。尽管他对早期儒家仁学的评论并不十分贴切，陈淳在这一



段中还是很好地说明了仁与爱在宋明理学那里是如何既相联系又相区别的。

[8] 朱熹：《仁说》，佐藤仁（Sato Hitoshi）引述，见陈荣捷主编的《朱子与新儒家》，檀香山夏威夷大学出版社，1987年，第220页。

[9] 见陈荣捷《中国哲学原著选》，第660、499、735页。

[10] 罗伯特·爱林森（Robert Allinson）：《作为儒家与基督教核心价值的黄金规则：伦理的异同》，第174-175页。

[11] 在《大学》中，根（本）也在“实践的起点”这一含义上使用。“物有本末，事物有终始。知所先后，则近道矣。”（开篇）

[12] 《中国哲学原著》第559页。

[13] 《孟子·尽心上》17；《孟子·离娄上》27。在下一章中，当孟子说明侍奉双亲到极限如何将导致整个世界的转变时，仁的丰富含义或者内容才被总结了出来。

[14] “所求乎子，以事父未能也。”《中庸》13章。

[15] 另外一个词（好）在孔子的《论语》中也与“爱”用于同样的含义。例如，“好人”意思就是去爱他人（《里仁》3章）；“好仁”意味着爱仁或者喜欢仁（《里仁》6章）；“好德”意味着喜爱美德（《子罕》18章）；“好学”意味着爱学习（《阳货》篇8章）。

[16] 里雅格英文本：《易经》，纽约多佛尔印刷，1963年，第354页。

[17] 《二程遗书·二程外书》，上海古籍出版社，1992，卷18，第141页。以这种方式理解，爱与仁的关系类似于基督教中上帝与爱的关系。在基督教学说中，上帝是爱；但是，不能反过来说爱就是上帝。

[18] 所以，“亲亲而仁民，仁民而爱物”这一段或许可以重新翻译成这样：“Only those who have cultivated an earnest affection for parents can love (jen) people, and only those who have known how to love people can truly love (ai) things”，“只有那些已经修养了对父母的最挚爱情感的人，才知道如何能仁爱他人，而只有那些已经知道如何去爱他人的人才能真地去爱物”（《尽心上》45）。践行仁的结果在这里明显地是由联结词“而”联结起来的，暗示了这三者关系的一种条件性，或者甚至一种因果性。与其翻译文本相比较，这里的“而”被译为“BUT”。这样，这三种类型的爱就被对比和对立起来。始于孝亲，中于爱人，终于爱事的结果是恰当理解以下结论的关键：孟子不仅打算区分亲、仁与爱、而且想强调人们要为善而修养自

己的感情：“仁者无不爱也，急亲贤之为务”（《孟子·尽心上》46）。

[19] 从词源上讲，“兼”给我们显示的意思是一只手拿着两根谷物，引伸于同时做两种事情。所以，“兼爱”可以既用来意指一个人既热爱自己的家庭也爱其他人家庭——爱无区别；也可以用来意指这样的意思：爱必须在爱者双方两个方面都得到贯彻——双向的爱。无论如何，兼相爱可以被解释为“双向的爱。”

[20] 陈荣捷：《儒家仁概念的演化》，见《中西方哲学》卷四，第四期，1955年1月，第302页。

[21] “志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》第159章）；一个仁人将“舍生取义”（《孟子·告子上》，10）。

[22] “是邪说诬民，充塞仁义也。仁义充塞，则率兽食人，人将相食”（《孟子·滕文公下》9）。

[23] 《墨子·兼爱上》，见《中国哲学原著选》第213页。

[24] 《中国哲学原著选》第213-214页。

[25] “悦亲有道：反身不诚，不悦于亲矣”。（《孟子·离娄上》12）。

[26] “行有不得者，皆反求诸己，其身正则天下归之。”（《孟子·离娄上》4）。

[27] “仁者以财发身，不义者以身发财”（《大学》见《新编诸子集成》之《四书章句集注》第10页）

[28] “人人亲其亲，长其长而天下平”（《孟子·离娄上》11）。

[29] 关于最重要的诫律是不是由耶稣系统阐述的，我们可以引述佛尼史所表述的带有总结性观点：“当我们不能很确定地把这一最高的诫律归功于耶稣的，时候没有任何理由强迫我们怀疑某些类似的总结是由耶稣系统阐述的，尽管当时在传统中无论是在口头传统上还是书本传统中，它都接受多种解释与改编。”（《新约的爱的命令》，伦敦 SCM 出版社，1973年）第62页。这些解释和改编每一个福音书作者那儿都是不同的。例如，爱的命令与其相关的主题一起 并没有在马可那扮演任何伟大的角色，而在马太那儿就可以看出，它已经作为一种主要的和正式的耶稣教义与基本的法律 and 先知。

[30] 安德斯·尼格林：《神爱与自爱》，卷一，第68-69页。

[31] 佛尼史：第62-63页。

[32] 斯派克 (Spicq) 《新约中的神爱》1:64。引自维克多·保罗·佛尼史 (Victor Paul Furnish) 的《新约中爱的命令》，伦敦 SCM 出版社，1973 年，第 27 页。

[33] 这一观点是由佛尼史提出的：见《新约中爱的命令》第，34-38 页。

[34] 佛尼史对这个重要的观点作了这样一个评论：“关于这个最高诫律在马可译本中为了辩护的目的已经有系统地作了表述……它的核心既不是爱的含义，也不是那个被爱的邻人的义。我们在这里没有特别过分强调亦或限定爱上帝与爱邻人之间的关系。所强调的东西（无疑地是为辩解传教士的目的）是为了一神的信仰与服从道德（与崇拜对立的的东西）法之间联结的必要性。”《新约的爱的命令》，第 30 页。

[35] 安德斯·尼格林：《神爱与性爱》，卷一，第 65 页。

[36] 索伦·郭尔凯戈尔 (Soren Kierkegaard)：《爱之著作》，译者：哈瓦德 (Howard) 与爱达·孔 (Edna Hong)，Collins，伦敦，1962 年，第 211 页。

[37] H. 理查德·尼布尔 (Richard Niebuhr)：《教会的目的与使命》，第 35 页。

[38] 佛尼史表达了所有这些论点的完整讨论，见第 143-148 页。

[39] 鲁道夫·布特曼 (Rudolf Bultmann)：《对观福音书传统的历史》，Blackwell，1963 年，第 103 页。

[40] 保罗·梯利 (Paul Tillich)：《黄金规则》，见于《新存在》，纽约 Charles Scribner's Sons，1955 年，第 32 页。

[41] 尼格林：《神爱与自爱》卷一，第 72 页。

[42] 佛尼史，第 65 页。

[43] W. 冈萨 (Gunther)：《兄弟》，见科林·布朗 (Colin Brown) 主编的《新国际新约神学辞典》，The Paternoster Press Exeter，1976 年，第 257 页。

[44] 奎尔 (Quell) 与斯道佛 (Stauffer)：《爱》，第 47 页。

[45] 尼格林：《神爱与自爱》卷一，第 71 页。

[46] M. C. 德·阿塞：《良心与爱心》，Meridian Books，1959 年，第 31 页。

[47] 路易斯：《四爱》，第 69—70 页。

[48] 根据荀子的思想，因为他相信人类本性是由自然欲望构成的，所以人性当然是自私的，这种强制力一方面来源于教育，一方面也来源于礼。训练修养人们的第二种本质因而也具有了一种束缚人类行为的力量。

[49] 《中国哲学原著选》第 276 页。

[50] 尼格林《神爱与性爱》卷一，第 92 页。

[51] 李维斯，第 16 页。

[52] 《论圣歌》54. 7.

[53] 董仲舒，见于陈荣捷的《中国哲学原著选》第 286 页。

[54] 圣奥古斯丁指出：“旧约必然包括上帝的恐怖，新约则将引导着人们去爱他。”约翰·博那白引摘，见《Amor Dei - 圣奥古斯丁宗教研究》第 87 页。

[55] “惧怕主，你他的圣徒，为了那些惧怕他不缺少任何东西的人们。”（《圣歌》34:9）。

[56] 《论语·述而》22 章。当孔子与他的弟子们面临一种巨大的危险（恨孔子的桓魋派人去杀孔子）时，他使用这些词语。

## 第七章 仁与爱：比较研究的再思考

在最后三章中，我们从三个方面对比探索了儒教的仁与基督教的爱。我们认为这三个方面展示了人本主义传统与神本主义传统的区别。正如我们一再强调的那样，人本主义传统与以神为中心传统的差异在于：它们表现了两种精神类型的不同特征，同时也显示了达到超越的两种不同途径。爱是基督教精神的中心主题，其规定性表明基督教的超越只能在神的恩典中才能实现。因此，人之爱不能从人自身中得到解释，而必须由上帝的爱来规定。为了实现超越这一理想，人需要对超越作出精神性的回应。仁是儒教精神的基础性原则。仁把儒教的超越与人性实现统一了起来，所以，人不仅对自己道德的成长与进步负有责任，而且对自己的精神追求与发展负有责任。为了实现这种超越的理想，人必须一方面修养自己的仁德，另一方面又要把自己的德行推展向世界。在表现各自精神的不同特征的过程中，基督教与儒家运用了两种不同的语言，即基督教使用神学的语言，而儒教使用伦理的语言。在基督教精神中，伦理的内容是用神学的词汇表述的，是以上帝创造世界并人为背景而展开的。道德成长的源泉和原因是上帝。因此，基督教的基本问题，也就是人与上帝的关系。但是，在儒家精神中，超越的理想却是用伦理术语表述的，是以道德关系与价值为背景展开的。要实现超越就是要成为一个有道德的人，就是要修养自己的品德。这样，尽管超越或超越力量（天）在人实现超越目标的过程中具有一定作用，但人类超越的

源泉与原因从根本上说还是在于人性。因此，贯穿儒教思想始终的基本问题，也就是人与人的关系问题。

### 1. 仁与爱的差异和统一

我们充分意识到了儒教的仁学与基督教的神爱之间的区别，但我们同时也坚持认为，作为以神为中心的传统的核心内容，基督教之爱与作为人本主义传统原则的儒教之仁也具有一定的相似性。就它们的相似性而言，它们之间的差异主要是它们用来描述自己精神的语言的不同，而不是其精神内容的差异。或者换句话说，他们的差异是由于它们在超越方式上具有不同侧重点的缘故，而不是它们在精神追求上的差异。儒教的理想与基督教的理想是有区别的。一种是伦理的，而另外一个则是属灵的。但是，二者都关注人类超越自己生命的局限而达到永恒的问题。尽管儒教追求超越的方式与基督教实现超越的途径很不相同，但二者都强调，只有实现了与终极（天、上帝）的合一，人才能说是达到了超越。儒教爱的动机也与基督教爱邻人的动机不同。但是，关心爱护他人、为他人做好事，视人如己等，都是他们关于人之爱的共同特征。儒教精神与基督教精神之间的相似性还表现在下面这样一个事实上，即它们并非孤立的存在。儒教伦理与基督教精神在现代社会中处于不断地相互作用之中，正是在这种相互作用的过程中，它们不仅改变了各自的特征，而且也在某种程度上改变了对方。<sup>[1]</sup>正因为如此，这两类传统的界线在相互交换过程中，已经变得模糊不清，只有在纯理论抽象中，我们才会坚持说他们之间的绝对区别。

由于儒教的人本主义传统与基督教的神本主义传统之间明显地既相互区别又相互联系，所以，我们既不应该把仁与爱的相似性看成是完全的等同，也不应该把二者的差异（这一点我们也已

经注意到)看成是一种完全的对立。相似与差异都能在文化的共存中找到根源,都能在宗教的变迁中得到发展,也都能在他们自己的社会、在对立的宗教态度与行为中得到表现。为了探讨仁与爱之间的相同性与差异性,我们着重研究了他们的超越概念、他们的伦理理论与实践,以及他们如何把世俗和神圣相联系的方式。在这一过程中,我们注意始终如一地应用宗教比较研究的一个普遍原则,那就是,在其差异中来考查他们的相似之处,又在其相似性中来研究他们之间的差异。

因为无论是仁,还是基督教的神爱都分别是各自传统的基本原则,从而决定着其各自体系中的其他原则和规范,因而对于仁与爱的比较研究呈现出自己独特的特征。我们已经看到,正式贯穿整个儒教学说的中心线索的仁赋予了儒教的美德以意义和价值。我们不仅在儒教超越与人的相互关系中讨论了仁的概念,而且认为仁既是超越与人之间和谐统一的运动,又是他们之间统一与和谐的基础。我们也论证了爱是对基督教法的总结,是规定基督教美德的基本纲领。爱既是神的召唤,也是人的响应。爱在自身中包含了人要实现与上帝的和解与统一的所有原因和可能性;而实现与上帝和解与统一,是基督教的基本关怀与最终目标。

在任何发达的宗教体系中,都存在不只一个原则。但是,这些不同的原则的意义与价值是极不相同的。一般地说,只有一个原则是主要的,而其他的原则都是次要的。仁与爱在儒教与基督教中分别都是这样的主要原则。作为基本原则,仁与爱可以改变、调整其他的原则。一个不能够改造与调整其他原则的原则就不可能成为基本原则。但是,这并不意味着基本原则可以替代、抵毁或者否定其他从属的原则。仁或爱之所以是基本的原则,是因为它们不仅为所有的其他原则注入了活力,而且因为它们既指导了其他原则,又为这些原则发挥各自的作用留下了空间;它们不仅统帅了其他所有的概念,而且又与这些概念一起共同存在、

共同起作用。它们的力量来自它们与其他原则的相互作用与相互协调，而不是与他们相互斗争，相互矛盾。

儒教的仁是整个儒教体系的精神与价值所在，但是它时常以间接的方式显现在其他的美德之中。因此，这些美德都在表现仁的同时又对仁的实现发挥了自己独特的作用。孔子相信，仁是人们赖以建立自己道德品质的基础，因为仁既是善生活的源泉又是善的力量。但是，孔子也要求人们要“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》6章），不断在六艺的实践中修养自己的美德。成为“大人”，是孟子的理想。在他看来，要成为杰出的人，人们就必须以仁为“安宅”，以义为“正路”。<sup>[2]</sup>这样，仁就成为了美德生活的起点和宇宙和谐的基础。所有的美德都有自己的价值，而仁则是他们的概括与总结。例如，履行人之为人的责任，如臣对君、子对父、弟对兄的责任，是非常重要的，因为只有通过履行这些义务，仁德的实现才有可能。然而，履行责任不能是独立的，不能没有仁的精神。真正的履行责任必须具有仁心，必须以仁为先决条件：“为人臣者怀仁义以事其君，为人子者怀仁义以事其父，为人弟者怀仁义以事其兄”（《孟子·告子下》4）。怀仁于心是任何道德行为的必要保证，也是行为之所以具有价值的根据。当然，要做到怀仁于心，人们也必须履行自己的责任。

在基督教的主流传统中，爱也显然是其他概念得以发挥合适功能的基础，同时又为其他原则，如信仰与希望等等，留下了空间，这就使这些概念和原则具有重大的意义和价值。但是，一些现代基督教神学家进一步强化了这一传统学说，强调爱不仅是一个包容一切的概念，而且是一个可以替换任何其他概念的原则。例如，约瑟夫·弗莱彻（Joseph Fletcher）在其“境遇伦理学”中，提出了六大命题。在这六个命题中，第一个和第二个是这样说的：“只有一个‘东西’内在是善的，那就是爱；除此之处，



其他任何东西也不能说是内在的善”；“指导基督教徒作出选择的主导规范是爱：其他任何东西无法承担这一职责。”<sup>[3]</sup>这一理论无疑具有优势。通过把爱提升为可以更替其他任何规则的原则，基督教神学家可以很容易地揭示出贯穿耶稣基督及其弟子的各种教义之中的中心线索，揭示出把基督教所有美德凝聚到一个体系之中的最高的善。但是，这一理论也存在着严重的缺陷：无法在主导原则与从属原则之间保持健康的平衡，也不可能给其他概念或价值发挥自己的作用留下了必要的空间。事实上，与仁一样，只有在一定的条件下，爱才能说是基督教的中心原则，才能成为其他原则的依据和基础。爱包括这些原则和概念但并不取消他们。正是在促进其他原则与概念发挥自己的功能和作用的过程中，爱的原则才得以完满实现。

仁与爱之所以是基本原则和基础性观念，其首要原因是，他们既是超越的源泉，又是达到超越的途径。在基督教中，爱的本质就是耶稣基督中的圣灵。基督是爱的具体表现。基督通过自己的自我献祭与自我牺牲在人心中助长了爱。人之爱是人们信仰基督的标志与信号，也是对于上帝召唤的适当响应。在儒教中，人们认为，仁来自天，仁是天的本质。“惟天惠民，惟辟奉天”<sup>[4]</sup>，虽然在这句话中，人类的爱主要是指君主对于其子民的关心，但儒教从中看到了“仁”的超越性，认为这种超越的爱是人类爱的根本动机与原因。

由于基督教的上帝与儒家的天之间的差异，践履“仁”并不等同于去“爱”。基督教意义上的超越，有一种含义就是指重新与造物主结合在一起。对于基督教徒来说，爱本质上是神的爱。人的爱只是由于耶稣的牺牲才成为可能，只有匍匐在上帝的脚下、忏悔自己的罪孽、全心全意地依赖上帝的恩典才能得到繁荣。所以，基督教徒的爱首先是一种从上帝到其信仰者的自上而下的垂直运动，而信仰者的最终目的就是在与上帝的统一中超越

自身。只有作为这种向下运动的结果，人与人之间的平行的爱才有意义，也才是可欲的。在儒教传统中，天既是超越也是自然与人类存在的总和。天是人性的源泉、是在人类之中发挥作用和表现自己的最高力量。这样，通过仁与天的统一，儒教的理想和人类对于超越的追求联系起来，理想就是在追求超越中达到完善。儒教认为，这样的超越只有在人类修养自身品格并把自己的美德扩展到他人和宇宙后，才能获得。一方面，仁是一种人与终极之间的双向垂直运动：天的爱在人类善的本性中表现自己，而人类的爱则完成了天的仁慈、天的生生不息的规律，完成了天的造化之和谐。另一方面，仁是一种人与人之间以及人与自然之间的双向水平运动。超越并不是对人性的背离，也不是与自然世界的对立，而是人性在整个宇宙范围内的实现与完成，是人与万物的和谐统一。仁的最终目的就是通过表现自己的美德而实现与天地为一体。所以，“仁”也就是要实现人自己的潜在可能、实现他人的潜在特性，以及实现万事万物的潜在本质。就人与自然之间的关系而言，传统儒教的仁，在解释为爱时比传统意义上的基督教爱在范围上要宽泛得多。传统基督教的神爱学说没有为自然或自然物留下任何空间，因为基督教神学家认为这些都只是上帝为人所创造的，只有人能够信仰上帝，能够随意支配自然。与此不同，在儒教中，至少在宋明时代的新儒家中，仁、自然与自然物都被看成是与人同样重要的爱的对象。仁人以整个宇宙作为自己的家庭，用张载的经典话语来说就是：“乾称父，坤称母；民，吾同胞；物，吾与也。”“博施济公，扩之天下”<sup>[5]</sup>。

## 2. 仁与爱的排他性和包容性

神本主义精神的基本特征是原则的排他性，而人本主义精神的基本特征则是其核心原则应用过程中的宽容或包容特性。基督

教爱的排他性是与其对上帝信仰的排他性紧密相联的。爱的首要含义是上帝对其选民关心，然后才是人与上帝和解的途径。基督教发端于《福音书》带来的好消息，而《福音书》的核心就是论证上帝之爱。基督教认为这个世界是一个堕落的世界，并由此而逻辑地导出了关于世界需要重建和拯救的信念。由于拯救只有通过耶稣基督才能实现，基督就成了惟一的救世主、道、真理以及生命；耶稣之外的任何其他的有关拯救的许诺都是谎言。基督教认为只有在耶稣基督的爱中，我们才能知晓并分享上帝的真正的爱。

由于儒教传统把超越视为人的完善，所以在达到这一理想的过程中，它并不像基督教那样迫切地需要排除其他不同的理论与实践。因此，儒教之仁必须是包容的，也就是说，它必须承认：凡有利于人的完善的理论与实践，不论其来源和形式是否与儒教传统一致，都可以是仁的内容。仁即爱，而作为爱的仁首先是人对其他事、物的同情，是人要与天地万物为一体的意愿。仁的包容性直接影响了儒教对善、恶的理解。在基督教思想中，善，在最终意义上只能属于上帝，但是在儒教思想中，善是宇宙的本质特征。恶在基督教教义中是与上帝的意志相对抗的力量，而在儒教思想中，恶只是原初善的发展不足或偏离。基督教与非基督教原则之间在本体论上的对立，在儒教理解仁的过程中几乎没有得到任何反映。尽管大多数儒者完全懂得，异端或非正统的理论可以阻碍人的努力，妨碍人对实现世界和谐做出贡献，但他们所要做的是在不同的传统与理论中寻找统一的基础，而不是盲目地排斥那些来自非儒教传统的思想。大部分儒者都乐观地相信每一中传统都具有与其他传统相协调的因素，一旦这些因素为人们所重视，它们就可以成为支配人们思想的东西，从而在所有的宗教与哲学传统之间形成共存和谐的融洽关系。儒教学者认为，正如所有的生命存在与无生命存在都具有共同的本质一样，所有人与所

有的人类传统在最基本内容上也是一致的。在寻找真理的过程中，一些儒者甚至力图证明，不同的哲学与宗教传统的区别，只在于他们提供了达到最终目标的不同道路而已。

但是，宗教传统的排外性，在一定的意义上也可以成为包含性的，而任何思想体系的包含性从来不会是完全地、绝对地向其他的思想观念敞开。我们可以很清楚地看到，基督教之爱具有明显的双重性。一方面，爱是排他的，因为只有那些承认上帝的权威和仁慈的人才有可能成为爱的对象，也只有那些充分理解耶稣牺牲之意义和价值的人才能接受爱。但另一方面，基督教之爱又具有包含性，因为爱不分种族、社会地位的差别，凡信仰基督之人，都是爱的对象；基督教之爱也可以推展到基督教徒之外去，成为一个不分信仰的普遍爱，就像在善良的撒马利亚人那个故事中所说明的那样，凡处于困难境地之人都是“我”的邻人，都应该以“爱”相待。现代社会中的基督教学说，既具有排他性，也具有包含性，二者相互交织。一方面我们可以看到，现代各种形式的神学都强调爱的普遍性，许多基督教教会都在某种程度上缓和了基督教信仰的排他性。另一方面，由于基督教会在多元文化社会中正在经历着困难，所以，对于基督教信仰的至上性解释，对于爱的排他性规定，也正在得到新的加强。关于基督教究竟是排他的还是包容的辩论还在继续，而这一辩论对基督教爱的学说的影响到底是消极还是积极，却还有待于进一步观察。<sup>[6]</sup>但是，我们可以预言，在基督教理论与实践，信仰和爱的排他性与包容性之间的相互作用和相合渗透，将是下一世纪基督教神学内容的一个主要特征。

另一方面，虽然儒教仁学中，仁爱所应用的范围要远比基督教之爱宽泛，对其他学说理论的包容度也大得多，但它也不是没有自己的缺陷。无论是传统的儒教学说，还是现代新儒家的论证，都还没有清楚地解决包含性与排外性之间的对立问题，也没

有说明为什么我们应该坚持以包容的态度对待其他宗教传统，为什么不应该完全排除其他哲学理论与实践。儒家经典中所提出的包含性，大多都带有潜在或纯理论的特点，而在宋明道学那儿，则更多属于一种对现实的不情愿的响应，而非积极的倡导与实践，因为宋明道学所面临的时代是一个佛教与道教已经渗透到了生活的各个方面的时代。再者，儒教总是自称为一个“文化人”的传统，与之相对立的其他传统则被斥为“野蛮人”的风俗。当孔孟教导人们要爱人的时候，如果我们把这种爱解释为针对所有民族和社会阶层的，没有考虑到有教养的人与没有教养的人、统治者与被统治者、道德上成熟的人与道德上不成熟的人之间的区别，我们就会曲解他们的原意。尽管儒教大师们并没有公开论证说，那些“没有教养之人”根本无法成圣、成仁，但他们确实认为，这样的人要达到圣人的理想境界是很困难的，必须在很大程度上依赖那些“已经开化的人们”的启蒙。在这种情况下，仁的包容性实际上与基督教神爱的排他性已经相去不远，因为儒教的“教养”与“无教养”之间的区别，近似与基督教的“信仰者”与“无信仰者”之间的对立。

### 3. 仁与爱的能动功能

排外性与包容性是就宗教传统对其他传统的态度而言的。但是，无论是排他的还是包容的，就体系内部而言，一个基本原则必须有渗透进整个体系的独特方式，激发人的积极性，帮助人们解脱苦难或达到理想。也就是说，基本原则必须是能动的，而不能是静态的。把仁与爱之间的不同说成是一个是动态的而另外一个静态的是对它们关系的曲解。但是，如果认为仁与爱的能动性以完全相同的方式表现出来，那也是不对的。仁与爱的区别不在于他们是不是能动的，而在于他们之所以是能动的的原因，以及

其能动性的表现方式。对于儒教仁学而言，仁的能动性来源于人性，表现为从人心到超越的向上的运动；而对基督教来说，爱的能动性本质上来源于神性，表现为从超越下临并深入人心、渗透人类行为和人类态度这样一种向下的运动。

基督教神学认为，上帝是基督教爱之动力的源泉，或者用尼格林的话来说，上帝之爱是所有的能够被称为爱的东西的源泉。<sup>[7]</sup>在上帝那里，爱既是意志也是行动。上帝的行动是先行的。上帝行动的先行性不仅体现在他的创造活动中，而且体现其对人的特殊恩典和爱中；先行的上帝不仅根据自己的形象创造了人类，而且创造了人与上帝和解的意愿。上帝之爱也为人与人之间的和谐树立了一个典范。上帝的爱灌注到了人心，灌注到了人类本性赖以培养与完善的人类社会。当人类社会根据上帝的意志建立起来时，就以法和道德的形式确定了正当的人与人的关系，规定爱既要应用到人类个体，又同样要应用到作为整体的人类。从表面上看，人之爱似乎是一种被动的响应。但是，许多基督教神学家论证说，上帝的爱深入人性创造性地改造了人性本身，把人的被动响应改变成为人的主动给予，人对上帝的响应也同时是人与人之间彼此的响应。因此，爱与正义在基督教学说中是一回事。在人与人的关系中建立的正义，本质上是自于上帝与上帝之爱。就其以真理和审判为基础而言，此正义是已经形成的东西，但正义同时也以与上帝的和解与和谐为目标，在这个意义上，它又指向未来。基督教正义观的一个特点就在于它把正义指向那些称自己没有任何正义的人。在正义中，上帝的爱高于世俗的组织，如家庭、国家、地位、财富以及贞节等等，尽管基督教并不否认这些人类组织的必要性。基督教进一步论证说，上帝的爱以正义为尺度建立了人与人的邻居关系；所谓的邻人，就是指那些在自己的“旅途”中需要他人帮助的人。以这种方式，爱，这个最初属于神的力量的东西，就变成了人的意识、人的良心、人的

行为。人之爱不再仅仅是一种消极和外在的对至高无上者命令的服从，而且变成了人自己要主动做任何被命令做事情的积极动机。在这一动机和行为中，神的命令与人的意志就变成了一个东西。

儒教仁的能动功能来源于人性，其追求超越的途径与基督教的爱很不相同。在儒教学者看来，“道”是人们努力实现超越的基础。但是，“人能弘道，非道弘人。”（《论语·卫灵公》29章）道存在于，或者说它本身就是展现在人类存在与活动中的人性，所以也就是仁之道：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”（《中庸》13章）儒教把人性中的道与仁相等同。但是，又认为，要实现它们的统一，不仅需要理智活动，如学、思，而且需要道德实践活动，如孝、悌。这两种活动表现为人努力实现自己的本性。因此，按道行事和实现仁并不与人的本性相矛盾，是在人的意志与力量之中完成的。成为仁人，也就是成为一个真正的、完善的人。人的精神成长与道德成长始于仁亦终于仁。超越与人的完善是完全相同的。人之所以能够超越就是因为仁的种子原本就已经存在于自己的本性当中。但是，如果不付诸实践，人的可完善性就只是一种潜能，还不能真正实现仁；或者说还只是一种激发人去努力以冲破生命局限、克服不完善之处的因素。只有在完全扩充本心、以德施人之后，人才有希望达到超越。在这一过程中，人的组织如家庭、集体与国家等等，都是仁之实现所必须的。从另一方面说，上述这些机构也必须在人的仁爱本性性引导、调整、调解与激励下，才能成为真正的人的组织。仁的能动性拥有巨大的能量，可以促使人回归自己的真正自我，或者更精确说，可以开发潜在于自己本性之中所包含的东西，可以实现其内心的潜能以及完成自己的天命。当一个人成功地做到了这一切之后，他就会明确地意识到，自己的存在也同时是他人的存在，自己的本性也同时是宇宙的本性；无论自己做什么，都是在

赞助天地之化育，参与宇宙之生生的过程。

仁与爱表现在人的意识中，是人类良心的决定性因素。但是，仁和爱并不是仅仅用心理或者道德的术语就可以得到解释的。仁与爱不仅参与人类的活动，而且是宇宙发展进化的重要内容。因此，我们说仁与爱既存在于人之内，也存在于人之外。但是，就人的责任方面而言，儒教之仁所强调的重点不同于基督教之爱。两种不同的重心导致了两种不同的超越方式。在基督教中，上帝是爱的创造者，因此直接或间接地也是所有形式的人之爱的创造者。但是，上帝的创造，并不是说人对自己行动就可以完全没有责任。相反，它意味着上帝，或耶稣基督，而不是人性或决心，才是人类完善的起动者和永不干涸的源泉。在神性以外寻找爱的力量，就像在黑暗中找寻小得不能再小的物体；相反，只有在上帝的启示的照耀下，人才有可能发现爱、得到爱并知道如何去爱。另一方面，儒教仁的“创造者”，以及仁的所有的实践，都直接或间接地体现在人自身。尽管在儒教经典中也阐述过人具有神性起源，因为人来自天，但总的来说儒教坚持认为，人要对自己的超越负责。只有在人们自己的言论、功德与美德中，实现为世人立言、立功、立德，人才能超越他们的生命局限达到不朽之境。天下和谐与太平只有通过作为个体和处于社会之中的人的成长才能实现。人必须在社会之中成长。但是，如果没有自我意识的觉醒，个体在人类集体中不可能发挥适当的作用，也不可能履行他们的社会任务。也正是在这个意义下，《大学》号召所有的人，从天子以至于百姓，都必须以修身为本。修养自己的品德对于个人来说是必要的，因为自我修养是人达到完善的前提条件。修养自己的品格也是可能的，因为每一个人已经先天的拥有了发展自己的源泉与能力。

如果我们试图从仁与爱的不同起源上得出结论说，基督教的爱所要引导的是被动的人，因为他们只会盲目顺着上帝指明的道



路去实现自己的命运；而儒教的仁所引导的是积极的人，因为他们把参与本体—宇宙过程作为自己命运的实现，那么，这一结论就过于简单化了。除了在起源及源泉的问题上，基督教的爱与儒教的仁同样强调人要参与世界生活，强调人对于自己生活负有责任，强调人具有行动和爱的自由外，基督教爱的学说也在人的共同体中来规定人的本性和完善，在正当的关系之中确立“义”的内容，把邻居之爱看成了上帝之爱的实现。它也寻求各种形式的爱的统一，就像约翰·博那白（John Burnaby）指出的那样：“博爱……是对一种积极的信念的衡量，在这一信念中，实现爱的统一是一切善事物中最伟大的，它表现在克服所有阻碍实现这一统一的努力之中。”<sup>[8]</sup>

#### 4. 仁与爱：比较研究的再思考

如上所述，我们已经在—个较深的层次上和较广的范围里讨论了仁与爱，并特别讨论了它们之间的相类性与差异性。但是，我们的工作并没有囊括与儒教仁和基督教爱之比较相关的所有内容。还有许多具有重大实践意义的问题有待于在以后进一步的探索中给予回答。我们虽然无法在本书中对这些问题给予—详细讨论，但有必要把它们作为问题提出来，以供人们以后去研究、探索。下面就是我归纳出来的一些问题：

首先，仁与爱的差异导致了对自然法的不同理解，而对自然法的不同理解，至少部分导致了不同的政治体系，西方形成了以法治国的政治制度，而在儒教的影响下，中国则走上了以德治国的政治道路。基督教中的自然法来自于希腊哲学，因为在希腊哲学中，神的法高于人的法律，人的法因为神的法才成为可能。当托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）用希腊形而上学来说明基督教教义时，他以上帝的法作为人类行为的最高标准和最后根据。

在他看来，自然法是被创造的事物对上帝的永恒法的分享，自然物由此而获得适合于自己行为和结果的倾向。自然法是与理性相一致的，而理性是指导人类行为的准则。理性是一种思想、判断、改造与完成的能力，这种能力导致人类需要与抱负的满足，因此是以上帝神爱的能动力为基础的。所以，服从上帝的法就是服从自己的理性，也就是不为人们自己的情感所误导。上帝的法与人类理性的统一说明，人的法以人类理性为基础，服从法就是服从理性，也就是服从上帝的法。这样的推理，不仅解释了人与法的关系，也解释了法与爱的关系。如果在人的意识和行为活动中，法得以遵守，爱得以实现，那么，我们就能创造一个和谐而平等的世界。儒教传统是以“道”的概念来表现其自然法的思想的。当然，我们在这样说时，必须意识到，尽管道与自然法有相似性，但是像儒教与基督教二者的任何其他思想，如“义”与“正义”一样，道与自然法之间的相似性只在某种特殊的内容下才有意义，不加批评地把二者相等同，就肯定会歪曲二者的原意，误导读者。根据以上对“道”的讨论，我们可以说“道”在儒教思想中首先指的是天道和入道，而不是道家所谓的神秘存在与天地之根。在《论语》中，道似乎有各种各样的用法，所有这些用法都是从路、道或途径的相形含义中发展而来。在《论语》中，道的用法可以划分为两大类：体现一般与普遍的宇宙大道和具体特殊的方式方法。作为具体方式方法，道指的是用来指导人们为人处事的方法、原则或学说。这就是孔子与其弟子们经常谈到的“先王之道”（《论语·学而》12章）、“夫子之道”（《论语·里仁》15章）或“善人之道”（《论语·颜渊》20章）。尽管孔子在很多不同的场合使用“道”，但在他的思想中，道的最伟大最崇高的含义不是别的，而只能是宇宙大道，或天地之则。天道是世界、社会和人生的法则，但天道并不远人。天道与入道相联，而且就表现在入道之中。道的功能既有统管宇宙的进化的一

面，也有引导人类社会行为、指导家庭生活的一面。由于儒教从道德和仁的实现的角度去理解宇宙的演化与运动，所以，道也是引导人们过一种德性生活的途径。知晓天道就是知晓人类本性。作为宇宙原则，道预定了人类发展的道路，即趋向善而不是趋向恶，趋向爱而不是趋向恨，参与社会生活而不是逃避现实世界。<sup>[9]</sup>人的生命从开始就具有“道性”；个人开始学习与行动之际，道就为人提供了达到完美的能力。<sup>[10]</sup>在这个意义上，可以说人是被“设计出来的”，但这种设计是人自己根据自己的目的而自由“创造”的结果。因此，儒教政治的主流学说认为，最重要的事情不是什么法律体系，而是美德的培养；国家治理不是靠制度，而是靠德行：“为政以德，譬如北辰居其报而众星拱之。”（《论语·为政》）

第二，仁与爱的差异导致了中西方文化对社会正义的不同理解。儒教的仁与基督教的爱都属于一种无私的、对于他人的关怀，要人们优先考虑满足他人利益与需要。在基督教精神中，爱与正义是紧密相联的，二者都包括在神爱之中。神爱不仅是在人类与上帝之间创造和谐的一种至高无上的力量，而且也是在人类社会创造和谐的至高无上的力量。要创造和谐，人的爱必须表现为行动，因为只有通过行动，才能建立起社会公正。在正义中，爱促进了人类的繁荣，其目的不是为了个体需要的满足，而是为了人类共同事业的发展。在儒教那里，“义”在仁的现实化过程中、在仁的实现的过程中所起的作用与正义对神爱的作用相类似。<sup>[11]</sup>仁的发展首先要通过自我修养，而对自我修养而言，沉思与默想都同样至关重要。但是，儒教自我修养与道教和佛教的沉思的区别在于：儒教强调内部的沉思与外部参与。尽管仁被看成是达到世界和平与和谐的最重要的东西，但是，仁必须在“义”的协助下才能发挥作用；而义，在一定条件下，指的就是仁在社会关系中的具体表现，或者像孟子所说的那样：“仁，人之安宅

也；义，人之正路也”（《孟子·离娄上》）。没有正确的道路，人们既不能使得天下太平，也不能实现人性的完善。儒教和基督教都把仁与爱同正义或义相联系，在其关系中讨论解释仁与爱的作用和功能。这一理论能够帮助我们获得对仁与爱的较深刻的理解。如果仁与义或者爱与正义处于矛盾状态，或者当二者不能够同时实现时，义或正义可能会给仁或爱带来严重的问题。在这样的条件下，是应该以牺牲仁或者爱为代价而维护社会公正呢？还是应该让义或公正为仁或爱让路呢？不论是儒教还是基督教，都力图寻找一种超越理想（仁或者神爱）与社会理想（义或者正义）的和谐。但是，在某些条件下，仁或爱的要求与义或公正的责任之间会产生冲突，这时，人们就不得不去进行选择。在做这种选择的过程中，儒教传统和基督教都倾向于使用义务论的而不是功利主义的判断标准，都认为仁或爱必须不折不扣地得到实行；即使功利主义的选择有时可能产生更令人满意的结果，人们也必须首先按仁或爱的要求去作。这也许正是儒教的“杀身成仁”“舍生取义”和基督教的“信仰高于理性”的伦理价值所在。

第三，如果我们能不仅在理论和学说上对仁与爱的含义做出比较研究，而且能对儒教之仁与物质利益的关系和基督教所谈论的爱对社会改革的作用进行深入地探讨。那么，我们的比较研究就会具有更重要的实践价值。在儒教思想中，提高经济发展、保障公共福利以及实现社会公正等等，对于仁的实践具有巨大意义。<sup>[12]</sup>但是，儒教也不断地强调以下内容：（1）只有通过道德修养，这些功利的目的才能得以实现；（2）与功利上的成功相比，具有仁心更为重要；（3）如果不“由仁义行”，那么任何治国平天下的任何努力都是无效的，所以圣王“行一不义、杀一不辜而得天下，皆不为也。”（《孟子·公孙丑上》）。为了解决追求仁与考虑物质利益之间的矛盾，孔子首先把道德原则作为物质利益的标准：不义富且贵，于我如浮云。对于不义而来的富贵与利

益，应该像对待无根的浮云与流水一样淡然待之，绝不能允许它来破坏自己人格的完善。然后，孔子又把公共利益与个人私利分离开来，认为只有为公共利益考虑才是仁的一部分。个人的自私自利只能导致人的不仁或道德堕落。在儒教传统这一思想的影响下，个人主义在传统的中国政治与伦理中是不可能发展起来的。<sup>[13]</sup>在基督教思想中，存在着另外一种类型的对立或者矛盾，但这一对立并不是在物质考虑与宗教拯救之间，因为在耶稣给予的对比中已经解决了财富与上帝天国之间的对立：“有钱人要想成为上帝的子民是多么难呀。”（马可福音 10:23）基督教的矛盾表现在对于基督的爱与对子社会改革的关心之间。人之爱首先被理解为对于耶稣基督的爱，耶稣基督是人类之爱的创造者。耶稣被看成是普遍拯救的信号与希望，因为他是来解救罪人、穷人与为社会抛弃的人的。这样，在一定的条件下，人们对基督的爱与对子穷人的爱中间也许会呈现出一种紧张的关系。一个女人把整整的一坛香水都倒在耶稣身上，而这一坛香水本来是可以卖掉以用来帮助穷人的。然而，耶稣赞美了那个女人，并用以下的言词来回答那些反对这种浪费的人们：“如果你愿意穷人将会总在你身边，所以你能够在你愿意的任何时间来帮助他们。但是你并不是总能与我在一起。”（马可福音 14:3-9）这一回答似乎加剧了这一紧张关系而不是解决它们之间的矛盾。尽管在绵羊与山羊的寓言中（马太福音 25），耶稣把自己等同于穷人，但是看起来基督教神学似乎并没有充分注意下述问题，即为什么总有穷人、怎样才能改变使贫富两极分化的社会体制。这也表明，基督教仁学在以下几个关系上是模糊不清的，并没有明确说明作为个体关心的爱与作为社会改革之爱究竟是一种什么关系，也没有清楚解释对他人的爱怎样能够转化成为改革那些阻碍爱之实现的社会机构。这一摩棱两可的理论直接形成了基督教教会的两重性：一方面，它把宗教信仰提高到无与伦比的最高水平，这样对上帝的爱

就变成了高于任何其他类型的爱的律令；另一方面，它也为基督教会与社会中反动力量的结合找到了借口，这在中世纪向现代转变的大动荡时期表现的尤其突出。

最后，对于儒教仁与基督教爱异同的讨论不仅出于一种理论兴趣，而是由于这一问题具有重大的实践与伦理价值。其一，仁与爱无论对于儒教学说还是基督教学说都具有重要的意义，其次，对许多人来说，实践仁与爱又是极为困难的，即使这两个传统中的伟大人物也仍然不能完全做到这一点。孔子说他感到非常失望，因为大多数人都不能像好色那样好仁（《论语·子罕》）。实践基督教的爱，如果说不是完全不可能的，那么也要比践行儒教的仁更为困难。莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）把这一思想用下面的语言表述了出来：

神爱对于利益完全不感兴趣，这种爱如果在历史上出现，那只能导致一种悲剧性的生活，因为它并不在乎历史现实所必需的要求和反要求。它所表示的爱是“不寻求自己利益的爱”的。但是一种不寻找自己利益的就无法在历史社会中维持自身，它会成为别人以自我为中心的行为的牺牲品。即使是历史中最完善的公正体系也是在相互竞争的意志和利益之间保持平衡，因此，任何不参与这一平衡的体系只能是最恶劣的公正。<sup>[14]</sup>

但是，如果我们能理解以下事实的话，笼罩在实践仁与爱之上的乌云就将会烟消云散：仁与爱主要指的是整个传统的最终理想，虽然在实际中它们也具有激励人们去追求终极的作用。大家公认，要达到仁与爱是极其困难的，而这十分清楚地表现了仁与爱的崇高性。正像太阳与月亮给世界各地的所有人以温暖和光明，人们可以为日光、月霁而欢欣鼓舞，但却不能把握和拥抱太

阳和月亮一样，仁与爱也是儒教与基督教中引导他们的信仰者从现实到理想、从背弃到和解的动力，但只有很少人能够实际地与它们合为一体。

成为仁人或拥有神爱是很困难的，并不是在任何条件下都永远是不可能实现的。儒者们区分了人之中的东西与人之外的东西。人可以做所有属于人之内的所有事情，但外在于人的东西，是自然或命运发生作用的领域。孔子意识到“道”是否能在世上流行完全取决于“命”（《论语·宪问》36章），命不是人所能控制和把握的，人的努力也并不必然能够改变命运。另一方面，儒家学者确信只要人愿意成为一个仁人，就能够实现仁的要求：“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》30章）。通过“博学而笃志，切问而近思”，人是能认识仁、把握仁的（《论语·子张》6章）。当然，这里所说的学习与询问并不仅仅指读书，而且指所有形式的学习与实践，通过这些学习与实践，人们就够理解人类关系的本质和宇宙的普通原则。孔子讽刺那些报怨自己没有能力实现仁的人，说他们只不过是根本无意于行仁罢了（《论语·雍也》12章）。对孔子来说，仁就在人心之中，就在人们追求它的过程之中。与此相似，基督教徒也意识到他们并不能取得所有他们期望取得的东西，也不能决定他们的命运之路。他们得到的劝告是把这些事物留给上帝，因为只有上帝才是全能而无所不知的。但是，无论一个人如何弱小，但如果他信仰了上帝，他就是一个“义人”，在心中就已拥有了爱，“上帝的国就好比一粒芥菜种子，是世上最小的种子。有人把它种在地里，过些时候，它长大起来，比各种蔬菜都大；它长出大枝，鸟儿飞来在它的荫下搭窝。”（马可福音 4:31-32）在这一意义下，儒教传统与基督教都坚持，无论是仁还是爱都没有超越于人的能力之上。要去爱或去践行仁，人们就必须从现在开始并竭尽自己的全力去行动。不管人们的努力结果如何，也不管人们在仁与爱的追求中将受到什

么样的挫折，那些尽了自己的最大努力的人，就是仁人或拥有爱的人，换句话说 他们就是与爱或仁合为一体的人。为了说明这一点，我们可以摘引《孟子》中的一段话：

挟太山以超北海，语人曰：“我不能”，是诚不能也。为长者折枝，语人曰：“我不能”，是不为也，非不能也。（《孟子·梁惠王上》）

要成为仁人或拥有爱的人，我们就必须从关心他人开始，真诚地为他人服务；不论这一服务到底有多么不起眼，只要我们这样去作，我们就是开始了做一个仁人和一个有爱心的人。每一个人都具有践行仁与爱的能力，我们所需要的不过是我们的意愿与热情而已。

#### 注释

[1] P. 万德威尔 (P. Van Der Veer) 认为，所有的宗教本质上都是多种学说的综合的产物。见 C. 斯特瓦特 (C. Stewart)、R. 肖 (R. Shaw) 主编的《综合主义/反综合主义》(Routledge London 1994) 中他的《综合主义——多元主义与容忍论说》，第 197—210 页。

[2] “居仁由义，大人之事备矣。”《孟子·尽心上》33。

[3] 约瑟夫·弗莱彻 (Joseph Fletcher) 《境遇伦理学——新的伦理》(SCM 出版社，伦敦) 第 57—69 页。

[4] “天爱民，君主必须要严格贯彻天的意愿”。《尚书·泰誓》，詹姆斯·里雅格 (James Legge) 译，见《中国典籍》第一部分，见马克思·穆勒 (F. Max Muller) 主编的《东方圣书》卷三，Motilal Banarsidass Delhi, 1970, 第 127 页。

[5] 张载《西铭》，见陈荣捷《中国哲学原著选》，第 497 页。

[6] 根据保罗·博哈姆 (Paul Badham) 的观点，这一论辩的实际应用



价值意义就在于：基督教信仰正在朝向包容主义运动。他以“给英国国教神职人员的邀请书”这一公开信为例（发表于1991年9月20日）：“这封公开信最初是有87位著名教会人士、神学院负责人、执事长以及英国国教总会成员签署的。它敦促所有的神职人员抵制、不要参加与多信仰有关的崇拜活动。此后，他们成功地说服两千名神职人员、约英国教会全部神职人员的十五分之一的人签名……他们声明要坚定不移的坚持‘只有通过耶稣基督才能获得拯救’，承认耶稣基督‘是惟一的拯救者’，‘是惟一的通向上帝的道路’”（保罗·博哈姆《一个开创性的文化、宗教与众不同的生活方式》）。

[7] 尼格林：《神爱与自爱》第736页。

[8] 约翰·博那白（John Burnaby），第310页。

[9] 本书所讨论的儒教人性理论主要是以子思—孟子学派以及宋明时代的新儒家为依据的，而没有过多谈及其他的儒教学者，如荀子的观点，也没有怎么涉及这些学者理论与孟子思想的异同。

[10] 这一观点已经在现代新儒家的理论中得到了详尽的解释与发展。

[11] 义既是道的内化又是仁的外化。作为前者，它与礼（道德法）相对应，是人性的本质（《论语·卫灵公》18章）。作为后者，它与礼一样，是行为的绝对必要的指导方针（《论语·微子》，也就是说：只做与道相一致的东西而不做那些与道对立或者无助于道的流行的任何事情。

[12] 例如，孔子把“增加人口”、“富裕人民”以及“教育”作为管理国家的三大步骤（《论语·子路》9章）。孟子把连续不断的仁心建立在不断在实践意义基础上（《孟子·梁惠王》7）。

[13] 把公共兴趣置之个人兴趣之上并以个人权力为代价强调仁义的作用有两重：人们对于他人及其国家的责任感提高了，但同时权威的结构也被强调了。这对个人而言，时常意味着悲剧。

[14] 莱茵霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）：《人类的本性与命运》卷二（Charles Scribner's Sons New York, 1949），第72页。

## 书目索引

1, *Lunyu Yizhu* (The Analects with Translation and Annotations), by Yang Bojun, Zhonghua Shuju, Beijing, 1980. 〈论语译注〉杨伯峻, 中华书局, 北京, 1980年。

2, *Sishu Zhangju Jizhu* (Collected Commentaries on the Four Books), by Chu Hsi, Zhonghua Shuju, Beijing, 1983. 《四书章句集注》, 朱熹, 中华书局, 北京, 1983年。

3, *The Four Books*, with Chinese texts and English translations by James Legge, Taiwan, 1980. 《四书》, 英译本, 译者詹姆斯·里雅格, 台湾, 1980。

4, *The Shu King, The Religious Portions of the Shi King, and The Hsiao King (Vol. 3); The Yi King (Vol. 16); The Li Ki (Vol. 27, 28)*, tr. by James Legge, in *The Sacred Books of China of The Sacred Books of the East*, ed. by F. Max Muller, Motilal Banarsidass, 1968.

《尚书》《诗经的宗教遗产》《孝经》(卷三);《易经》(卷十六);《礼记》(卷27、28), 译者詹姆斯·里雅格(L), 见F·马克思·穆勒主编的《东方圣书中的中国圣书》Motilal Banarsidass, 1968版。

5, *The Book of Songs*, tr. by Arthur Waley, George Allen & Unwin, London, 1937. 《诗经》, 英文译者: 亚瑟·威利。

6, *The Analects of Confucius*, tr. by Arthur Waley, George

Allen & Unwin, London, 1938. 《论语》，译者：亚瑟·威利。

7, *Confucius: The Analects*, translated by D. C. Lau, Penguin, 1979. 《孔子·论语》译者：刘殿爵。

8, *Mencius*, translated by D. C. Lau, Penguin, 1970. 《孟子》。译者：刘殿爵。

9, *Zhouyi Dazhuan Jinzhu* (Today's Annotations on the Chou's Book of Changes), by Gao Heng, Qilu Shushe, Jinan, 1979. 《周易大传今注》，高亨著，济南齐鲁书社，1979年版。

10, *The I Ching or Book of Changes*, The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes, Routledge & Kegan Paul, London, 1968, 《易经》，理查德·威尔海姆等英译。

11, *The Works of HsTzu*, tr. by Homer H. Dubs, London, 1977. 伦敦，1977年版。

12, *The Tso Chuan—Selections from China's Oldest Narrative History*, tr. by Burton Watson, Columbia University Press, New York, 1989. 《左传》，译者：伯顿·沃森·哥伦比亚大学出版社，纽约，1989。

13, *Philosophy of Human nature*, by Chu Hsi, tr. by J. Percy Bruce, Probsthain & Co, London, 1922. 《性理大全》：朱熹，译者：玻斯·布鲁斯，Probsthain & co, 伦敦，1992年版。

14, *Instruction for Practical Living and Other Neo - Confucian Writings* by Wang Yang - ming, tr. by Wing - tsit Chan, Columbia University Press, New York, 1963. 《传习录》，王阳明，译者：陈荣捷，哥伦比亚大学出版社，纽约，1963年。

15, *Sources of Chinese Tradition*, ed. by Wm. Theodore de Bary, et al., Columbia University Press, New York, 1960. 《中国传统原著选》，编者：西奥多·狄百瑞，哥伦比亚大学出版社，纽约1960年。

16, *A Source Book in Chinese Philosophy*, ed. by Wing-tsit Chan, Princeton University Press, 1973. 《中国传统哲学原著选》陈荣捷编, 普林斯顿大学出版社, 1973。

17, Allinson, Robert: *The Golden Rule as the Core Value in Confucianism & Christianity: Ethical Similarities and Differences*, *Asian Philosophy*, Vol. 2, No. 2, 1992, pp. 173-185.

18, Andrew, Chih: *Chinese Humanism: a Religion beyond Religion*, Fu Jen Catholic University Press, Taipei, 1981.

19, Chan, Wing-tsit: *The Evolution of the Confucian Concept of Jen*, *Philosophy East and West*, 1955, Vol. 4, No. 4, pp. 295-319. 陈荣捷: “儒家仁概念的演化”, 《东西方哲学》1955年卷四第四期, 第295-319页, “中西观念中仁(人性)解释”《中国哲学》杂志, 第二期(1975), 第107-29页。

20, *Chinese and Western Interpretations of Jen (Humanity)*, *Journal of Chinese Philosophy* 2 (1975), pp. 107-129.

21, (ed.) Chu Hsi and Neo-Confucianism, University of Hawaii Press, Honolulu, 1986. 《朱熹与新儒家》, 台湾大学出版社, 檀香山, 1986。

22, Chang, Carsun: *The Development of Neo-Confucian Thought*, Volume I and II, Bookman Associates, New York, 1962, 张君迈著。

23, Chen, Lifu: *The Chinese Way—A New and Systematic Study of the “Four Books”*, The Commercial Press, Taiwan, 1972. 陈立夫: 《中国人的道——四书新探系列研究》台湾商务印书馆, 1972。

23, Cheng, Chung-ying: *New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, 1991. 成中英: 《儒家新视野与新儒家哲学》, 纽约州立

大学出版社，1991年版。

24, Creel, H. G.: *Confucius and the Chinese Way*, Harper & Bros. New York, 1960, 克瑞尔:《孔子与中国之路》。

25, de Barry, Wm. Theodore: *The Message of the Mind in Neo - Confucianism*, Columbia University Press, New York, 1989, 狄百瑞:《新儒家的心之内涵》, 纽约, 哥伦比亚出版社。

26, Eber, Irene (ed.): *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, Macmillan, London and New York, 1986, 艾伯·艾琳:《儒家传统的动力》, Macmillan, 伦敦与纽约, 1986年版。

27, Fingarette, Herbert: *Confucius——The Secular as Sacred*, Harper Torchbook, 1972. 芬哥里特、赫伯特:《孔子——世俗圣人》, Harper Torchbook, 1972年版。

28, *Following the "One Thread" of the Analects*, Journal of the American Academy of Religion, Volume XL VII, September 1979, pp. 375 - 376.

29, Fung, Yu - lan: *A History of Chinese Philosophy* (2 volumes) tr. by Derk Bodde, Princeton University Press, Princeton, 1952, 1953. 冯友兰:《中国哲学史》下册, 普林斯顿大学出版社, 1952、1953年英文版。

30, Hall, David L. and Ames, Roger T.: *Thinking Through Confucius*, State University of New York Press, Albany, 1987. 大卫·霍尔与罗艾米·罗格《透过孔子思考》, 纽约州立大学出版社, 1987年版。

31, Ivanhoe, Philip J.: *Ethics in the Confucian Tradition——The Thought of Mencius and Wang Yang - ming*, The American Academy of Religion, Scholars Press, Atlanta, 1990. 菲力普·伊万霍:《儒教传统中心伦理——孟子与王阳明》, “美国宗教协会”学者出版社, 1990年版。

32, Lin, Timothy Tian-min: *The Confucian Concept of Jen and the Christian Concept of Love*, Ching Feng, Vol 15, 1973, pp 162-172. 林天民:《儒家的仁概念与基督教的爱概念》,1973年《清风》卷15,第162—172页。

33, Liu, Kwang-Ching (ed): *Orthodoxy in Late Imperial China*, University of California Press, 1990. 刘广清主编:《中华帝国晚期的正统》,加利福尼亚出版社,1990年版。

34, Maspero, Henri: *Taoism and Chinese Religion*, trans. by Frank A. Kierman, Jr., the University of Massachusetts Press, 1981. 亨利·马斯匹罗《道家与中国宗教》,弗兰克·凯曼,麻省大学出版社1981年版。

35, Munro, Donald J.: *The Concept of Man in Early China*, Stanford University Press, 1991. 芝罗·唐纳德:《早期中国的人概念》,斯坦福大学出版社,1991年版。

36, Needham, Joseph: *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press, 1956. 约·李约瑟《中国科学与文明》哥伦比亚大学出版社,1956年版。

37, Shryock, John K. *The Origin and Development of the State Cult of Confucius*, Paragon Book Reprint Corp, New York, 1966. 约翰·史约克:《孔子的国家崇拜的起源与发展》,Parager书稿翻印公司,纽约1966年版。

38, Taylor, Rodney L.: *The Religious Dimensions of Confucianism*, State University of New York Press, 1986. 罗得尼·泰勒:《儒教的宗教内涵》:纽约州立大学出版社,1986年版。

39, Tu, Wei-ming: *The Creative Tension between Jen and Li*, Philosophy East and West, Vol. 18, No. 1-2, 1968, pp. 29-39. 杜维明:《仁礼之间创造的张力》,1968年《东西哲学》卷18,第29—39页。

40, *The Moral Universal from the Perspectives of East Asian Thought*, *Philosophy East and West*, Vol. 31, No. 2, 1981, pp. 259 - 267. 杜维明:《东亚视野中的宇宙伦理》,1981年,《东西哲学》卷31,第259—267页。

41, *The Confucianism World Observed——A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia* (ed., et al), The East - West Centre, Honolulu, 1992.

42, Wiegert, L.: *A History of the Religious Belief and Philosophical Opinions in China*, Arno Press Inc, New York, 1969.

43, Wright, Arthur (ed): *Confucianism and Chinese Civilization*, Stanford University Press, Stanford, 1959. 怀特·亚瑟:《儒教与中国文化》,斯坦福大学出版社,1959年版。

44, Yang, C. K.: *Religion in Chinese Society*, Cambridge University Press, 1961, 《宗教在中国社会》,剑桥大学出版社,1961年版。

45, *The Holy Bible, New International Version*, Hodder and Stoughton, 1984.

45, Badham, Paul: "The Meaning of the Resurrection of Jesus", in *The Resurrection of Jesus Christ*, edited by Paul Avis, Darton, Longman and Todd Ltd, London, 1993.

46, Baelz, P. R.: *Ethics and Belief*, Sheldon, 1977.

47, Barclay, William: *Ethics in a Permissive Society*, Collins, London, 1971.

48, Barth, Karl: *Church Dogmatics*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1956 - 1977.

49, Brandon, S. G. F: *Man and His Destiny in the Great Religions*, Manchester University Press, Manchester, 1962.

50, Bowker, John: *The Sense of God -- Sociological*, An-

thropological and Psychological Approaches to the Origin of the Sense of God, Clarendon Press, Oxford, 1973.

51, Brown, Collin (ed): *The New International Dictionary of New Testament Theology*, The Paternoster Press, Exeter, 1976.

52, Burnaby, John: *Amor Dei: A Study of the Religion of St. Augustine*, Hodder & Stoughton, London, 1938.

53, Bultmann, Rudolf: *The History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford, 1963.

54, Calvin, John: *Institutes of the Christian Religion*, Presbyterian Board of Christian Education, Philadelphia, 1936.

55, D' Arcy, M. C: *The Mind and Heart of Love*, Meridian Books, New York, 1959.

56, Furnish, Paul: *The Love Command in the New Testament*, SCM Press, London, 1973.

57, Gene, Outka: *Agape: An Ethical Analysis*, Yale University Press, 1972.

58, Gill, Robin: *A Textbook of Christian Ethics*, T. & T. Clark, Edinburgh, 1985.

59, Kierkegaard, Soren: *Works of Love*, tr. by Howard and Edna Hong, Collins, London, 1962.

60, Lamhert, Tony: *The Resurrection of the Chinese Church*, Hodder and Stoughton, Sevenoaks, 1991.

61, Macquarrie, John: *In Search of Humanity—A Theological and Philosophical Approach*, Crossroad, New York, 1982

62, Niebuhr, Reinhold: *The Nature and Destiny of Man—A Christian Interpretation*, 2 Volumes, Nisbet & Co., London, 1941 and 1943.

63, Nygren, Anders: *Agape and Eros—A Study of the*



*Christian Idea of Love*, tr. by A. G. Herbert, SPCK, London, 1932.

64, Quell, Gottfried and Stauffer, Ethelbert: *Love*, tr. by J. R. Coates, Adam and Charles Black, London, 1933.

65, Richardson, Alan (ed.): *A Theological Word Book of the Bible*, SCM Press, London, 1957.

66, Snaith, Norman H.: *The Distinctive Ideas of the Old Testament*, The Epworth Press, London, 1944.

67, Tillich, Paul: *Dynamics of Faith*, Harper & Row, New York, 1957.

68, White, R. E. O. *Biblical Ethics*, The Paternoster Press, Exeter, 1979.

69, Williams, Daniel Day: *The Spirit and the Forms and Love*, Harper & Row, New York, 1968.

70, Ching, Julia: *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Kodansha International, Tokyo, 1977.

71, Eliade, Mircea: *Patterns in Comparative Religion*, Meridian Books, Cleveland, 1963.

72, Gernet, Jacques: *China and the Christian Impact——A Conflict of Cultures*, translated by Janet Lloyd, Cambridge University Press, 1985.

73, James, E. O.: *Comparative Religion: An Introductory and Historical Study*, Methuen & Co., London, 1961.

74, Kraemer, Hendrik: *Christian Message in a Non-Christian World*, Kregel Publications, Grand Rapids, 1956.

75, Kung Hans: *Global Responsibility*, SCM Press, London, 1991.

76, Kung, Hans and Ching, Julia: *Christianity and Chinese*

*Religions*, Doubleday and Collins Publishers, 1989.

76, Hodgson, Marshall: *The Venture of Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1974.

77, Little, David and Twiss, Sumner B. : *Comparative Religious Ethics*, Harper & Row, San Francisco, 1978.

78, Mungello, David E. : *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, The University Press of Hawaii, Honolulu, 1977.

79, Rowley, H. H. : *Prophecy and Religion in Ancient China and Israel*, Athlone Press, London, 1956.

80, Rule, Paul A. : *Kung - tzu or Confucianism? — The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Allen & Unwin, Sidney, 1986.

81, Sharpe, Eric J. : *Comparative Religion — A History*, Duckworth, London, 1975.

82, Smart, Ninian: *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge University Press, 1989.

83, Tillich, Paul: *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbina University Press, New York, 1963.

84, Whaling, Frank: 'Jen and Love', in *Confucian - Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, edited by Peter K. H. Lee, *Religions in Dialogue*, Volume 5, The Edwin Mellen Press, Lampeter, 1991.

85, Weber, Max: *The Sociology of Religion*, tr. by Ephraim Fischhoff, Methuen, London, 1965.

86, Young, John D. *Confucianism and Christianity: the First Encounter*, Hong Kong University Press, Hong Kong, 1983.

## 中英文人名对照表

A. Graham	格瑞海姆
Anders Nygren	安德斯·尼格林
Arthur Waley	亚瑟·威利
Adam	亚当
Alan Richardson	艾伦·理查森
Barth Kar	卡尔·巴特
Burton Watson	伯顿·华生
Berbard Haring	伯纳德·哈林
Bultmann	布特曼
Cary F. Baynes	卡里·贝尼斯
Carsun Chang	张君迈
Charles Black	查尔斯·布莱克
Calvin	加尔文
Colin Brown	科林·布朗
Coates	考茨
Cobham	科伯姆
C. P. Fitzgerald	菲茨杰尔德
C. S. Lewis	列维斯
C. S. Stewat	斯特瓦特
Ch' u Chai	柴楚
De Vos	德·沃斯

- Daniel Day Williams 丹尼尔·戴·威廉斯  
D. C. Lau 刘殿爵  
David Little 大卫·利特尔  
David Hall 大卫·霍尔  
Dietrich von Hidebrand 代吹克·文·海德布兰德  
E. Zurcher E. 左车  
Edna Hong 爱达·孔  
Ethelbert, Stauffer 艾塞尔伯特·斯道佛  
Frank A. Kierman 弗兰克·凯曼  
G. A. Kennedy G. A. 肯尼迪  
Gottfried Quell 高特弗里德·奎尔  
Gunther 冈瑟  
Gilbert Rozman 吉尔伯特·罗兹曼  
Hendrik Kraemer 亨德里克·克瑞摩尔  
Hans Kung 孔汉斯  
Herbert Fingarette 赫伯特·芬哥里特  
H. A. Giles 贾尔斯  
Irene Eber 艾伦·艾伯  
Julia Ching 秦家懿  
James Legge 詹姆斯·里雅格  
John Macquarrie 约翰·麦奎利  
John Bowker 约翰·鲍克  
John Robinson 约翰·鲁宾逊  
John Burnaby 约翰·博那白  
John K. Shryok 约翰·史约克  
Joseph Needham 约瑟夫·尼达姆  
Janet Liord 简内特·罗意德  
Jacques Gernet 杰奎斯·简内特

- Justin 贾斯廷  
J. S. Hawley J. S. 郝雷  
Joseph Fletcher 约瑟夫·弗莱彻  
J. Perce Bruce 玻斯·布鲁斯  
Link 林克  
Liu, Kwang - ching 刘广庆  
Lin, Tian - min 林天民  
Maspero Henri 亨利·马斯匹罗  
Munro Donald 芝罗·唐纳德  
Matteo Ricci 利马竇  
Max Weber 马克斯·韦伯  
Marshall Hodgson 马歇尔·霍奇森  
M. C. D' Ary 德阿塞  
Ninian Smart 尼年·斯马特  
Norman H. Snaith 诺尔曼·史内斯  
Paul Rule 保罗·儒勒  
Paul badham 保罗·博哈姆  
Paul Tillich 保罗·梯利  
Pannenberg 潘尼博  
Peter Bol 彼得·鲍尔  
Peter Baelz 彼得·贝尔兹  
Philip J. Ivanhoe 菲力普·伊万霍  
P. Van Der Veer 万德威尔  
Rahner 拉纳  
Ringwald 林威尔德  
Reinhold Niebuhr 莱茵霍尔德·尼布尔  
R. Shaw 肖  
Richard Niebuhr 理查德·尼布尔

---

Richard Wilhelm	理查德·威尔海姆
Robert E. Allinson	罗伯特·E·爱林森
Rodney L. Taylor	罗德尼·L·泰勒
Roger T. Ames	罗杰·艾米斯
Sumner B. Twiss	萨默·B·推斯
Soren Kierkegaard	索伦·郭尔凯戈尔
Spicq	斯派克
Timothy	提摩太
Tony Lambert	托尼·兰伯特
Tertullian	德尔图良
W. M. Theodore de Bary	西奥多·狄百瑞
Wright Arthur	怀特·亚瑟
Winburg	温博格
Vincent Brunmmel	文森特·布鲁梅尔
V. Ferm	弗姆

## 译后记

这本凝聚着三个人心血的译著终于出版了，我心中既无比高兴，又有一丝惴惴不安。高兴的原因有以下几点：

其一，本书是一部关于基督教与儒家思想比较研究的著作，由于儒家与基督教在中西方文化史上的重要性，所以说，基督教与儒家两个思想传统的比较，实际上涉及到的却是中西方两种不同文化的比较。这是一个切入中西文化核心的好角度，所以我非常高兴能够有机会把这样一部好书介绍给中国的读者。

其二，这是我第一部独立完成的译著，是我的国外生涯的第一个成果，也是我人生转折的一个里程碑。正是在翻译这本书的过程中，我对宗教研究、比较宗教伦理学产生了浓厚的兴趣，下定了留学英国的决心。所以这本书不仅让我领略到了初尝成果的喜悦，也在很大程度上影响了今后学术发展的道路。

其三，它是我五个多月汗水和心血的结晶。自1999年6月下旬到达英国兰彼得威尔士大学后，一直到11月底，整整5个多月的时间，我几乎每天都坐在我的电脑前潜心于这本书的翻译工作。直到满目的鲜花凋谢了，满山的青翠变成了五彩缤纷，我才终于摘下了这个精神之果。虽然它并不一定精美，并不一定香甜，但它是几个月辛苦的结晶，所以我倍感珍惜。

我之所以有一丝惴惴不安，主要是因为以下几点：

首先，本书的特点是涉及的研究范围较广，引证材料丰富，不仅仅引证的儒家与基督教的原始著作多，而且引证那些对于这

些经典原著的研究材料也多，这些不同学派的不同观点交织在一起，一时间很难把他们一一梳理清楚。其次，作者选用的儒家思想的材料很多选自翻译后的英文，而这本书的翻译工作又全部是在英国进行的，有些中文原著一时难以找到，所以中文译文有些译法难免僵硬，不能完全符合中文习惯。再次，这本书是姚新中博士多年潜心研究基督教与儒家思想之后的力作，因此本书无论在观点上，还是在材料的选择上，甚至语言文字上都下了一番苦功，尽管译者费尽了心思，但难保证全部把握了作者的真意；尤其值得一提的是姚博士的原书文字精练，语言优美，总觉得没有把原文的精华尽数体现，这也是我觉得对不起作者的地方。总之，尽管译者确实尽了自己的最大努力，但因作者引用的书目实在太多，一时间很难一一查对，再加上时间因素，无法进一步字斟句酌，仔细通读全书，虽然有幸得到了姚新中博士的亲自指点，得到了焦国成教授的细心校正，但错误与不尽人意之处仍再所难免。希望作者与读者给予谅解。

还有一点是我特别想要说明的。由于中西文化的差异，英文中的很多思想、很多用词在中文中都难得找到恰当的能够一以贯之的表达方式，所以很多词不得不采用多种表达方式。即使是那些非常重要的中心词汇，也难以自始至终使用同一个语词，例如，transcendence，一般翻译成超越，但有时也翻译成超越物或者超验，又比如 faith，有时翻译成信仰，有时翻译成相信，有时则翻译成信念；再比如 agape，有时翻译成神爱，有时则直接翻译成爱；比如 grace，有时翻译成天恩、恩典，有时则翻译成博爱、仁慈；Confucianism 也是一样，有时翻译成儒家，有时翻译成儒家思想，还有时翻译成儒者、儒家代表人物等等；还有 humanity, divinity, theistic, humanistic 等等，都有类似的多种译法。

我用了整整三个月的时间译完初稿，然后的两个月就是不断



地修改、精雕细琢的过程，这五个月是艰苦的五个月，在这五个月期间，尤其在最后修改的过程中，得到了我心爱的丈夫焦国成教授和本书的作者、丈夫的挚友我的师长姚新中博士真诚的帮助，他们分别对本书的部分译文进行了细致的校订，从学术观点到翻译技巧，甚至到语句结构，无一不浸透着他们的心血，可以说，没有他们，就没有现在的这本书。这也正是我在本文的开头为什么说此书是浸透着三个人心血的原因。为此，在这本书即将出版之际，我“用我的全部心志与灵魂”向他们表示真心的感谢。更需要感谢的是中国人民大学道德科学研究院，是她把此书列入道德科学院译丛，并资助此书出版。还要真诚感谢的是英国兰彼得威尔士大学副校长 D.P. 戴维斯先生，是他给了我这次来英的机会，使我有机会完成本书的翻译工作。我最想感谢的是我的父母和女儿，是我的父母帮助我在家照管女儿，使我能心无杂念，一心一意地做我的翻译工作；是我亲爱的女儿，用她的理解与体贴给了我强大无比的力量，支撑着我度过了最艰苦的一段时间。

最后，我还希望亲爱的读者能和我一样喜欢这本书，因为她不仅给予我们以知识，还给予我们以力量。

赵艳霞

于 Greenacres 英国兰彼得威尔士大学

1999年11月底