

# 基督教伦理学

查尔斯.L.坎默著



D 1 1  
4

基督教伦理学

# 基督教伦理学

[美]查尔斯·L·坎默 著

王苏平 译

苑利均 校



\*200132070\*

中国社会科学出版社

(京)新登字030号

图书在版编目 (CIP) 数据

基督教伦理学/ (美) 坎默 (Kammer, C.L.) 著. -北京: 中国社会科学出版社, 1993

ISBN 7-5004-1495-1

I. 基… II. 坎… III. ①基督教-伦理学 ②伦理学-基督教  
IV. B82-055 B97

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲158号)

地质印刷厂印刷 新华书店经销

1994年6月第1版 1994年6月第1次印刷

开本: 850×1168毫米1/32 印张: 8.125 插页: 2

字数: 200千字 印数: 1—4 000册

定价: 10.00元

# 目 录

导 言	(1)
第一章 伦理学是一种人类精神	(8)
伦理学的任务	(13)
对道德图景的描述	(17)
世界观	(21)
忠诚	(25)
规范和价值	(28)
体验的和经验的因素	(30)
作决定的方式	(32)
道德图景中的混乱	(34)
第二章 基督教伦理学的起源	(43)
伦理学体系的范围	(44)
后宗教时代	(46)
圣经在基督教伦理观中的作用	(49)
耶稣与基督教伦理学	(55)
第三章 基督教伦理学纲要：世界观和忠诚	(67)
世界观	(68)
上帝	(68)
罪恶	(74)
人的本质	(77)
自然界	(79)
社会的本质	(80)
结论	(83)
忠诚	(83)

<b>第四章 基督教道德观：价值、经验因素与决定方法</b> .....	(96)
标准和价值 .....	(96)
价值 .....	(97)
标准和规则 .....	(100)
经验因素 .....	(103)
决定方法 .....	(108)
结论 .....	(116)
<b>第五章 人性的形成</b> .....	(125)
基本人性的理论 .....	(131)
物质需要 .....	(132)
心理-感情需要 .....	(133)
理性需要 .....	(134)
精神需要 .....	(135)
基本人性和犹太—基督教传统 .....	(136)
基本人性的伦理学意义 .....	(137)
作为人权理论的基本人性 .....	(138)
潜在人性的理论 .....	(138)
完整性 .....	(139)
关系的存在——相互依存性 .....	(144)
潜在人性的伦理学意义 .....	(148)
<b>第六章 道德发展与负责的存在</b> .....	(162)
义务论和目的论探讨的不足 .....	(162)
神律的负责的存在 .....	(165)
个人的发展与基督教传统 .....	(170)
个人道德发展的理论 .....	(171)
信仰与誓约的传统 .....	(175)
批评的回答 .....	(179)
<b>第七章 基督教伦理与人类社会</b> .....	(191)
我们有限的社会设想 .....	(192)

对新社会的展望.....	(203)
社会和基本人性 .....	(204)
潜在人性和社会 .....	(208)
<b>第八章 实现我们的设想 .....</b>	<b>(226)</b>
基督教现实主义.....	(227)
两个问题 .....	(236)
享受医疗服务的权利 .....	(237)
关于单方面采取主动裁军行动 .....	(241)
结束语 .....	(247)
译后记 .....	(255)

## 导 言

本书是我十年大学伦理学教学实践的成果，也是自己长期以来力求把基督教伦理学与我们的时代情感和社会问题联系起来的一种尝试。因此，本书提出了很多有一定影响、并且为人们普遍关心的问题。在这一方面，我尽力使本书能够成为具有指导意义的教科书。在此之前，我从未发现过一本能够符合我的这种意愿的，具有概论性质的基督教伦理学教科书，虽然有很多优秀著作探讨了具体时代问题与基督教伦理学之间的关系，也有一些很好的专著和论文论述了基督教伦理学的特点和任务，但却没有那种以概论的形式论述一般伦理学的任务、论述基督教伦理学的特殊纲领的合适教科书。我的这本著作则努力做到这两点，第一章准备论述一般伦理学的任务；第二章和第三章论述基督教伦理学的特殊性质。

本书具有概论性质，这说明我要有意识地去避开在此有可能会出现的教学语言，并且，常常为了清晰起见，我把一些重要的论点和争论过份简单化了。为了弥补这一缺陷，我准备通过提供大量脚注的方式，简要地说明一些为了能够使问题的要点得到比较充分地讨论、读者可能会使用到的原始资料，同时也能够使读者验证那些形成我自己的观点和主张的原始资料。

即使是粗略地浏览一下全书，读者也会清楚地看到，本书既不是本基督教伦理学的历史书籍（尽管它确实使用了一些历史资料），也不是一部基督教伦理学的分类学著作（尽管它确实描述

了很多基督教伦理学的“类型”)。本书有自己非常鲜明的观点,并且我也有意识地展开论述了这种观点。在与学生们的接触中,他们最频繁提出的一个问题是:“一个人怎样做才能符合基督教的伦理呢?”这个问题通常表现了学生们为寻找自己的生活模式而进行的一种探索。因此,在本书中我尝试着阐述了一种模式,但我并不认为这个模式是唯一的,或必然最好的模式。我相信,其他人的信仰和思想与我们的信仰和思想经常处于相互冲突之中。该书所使用的写作风格表明,我所建立的生活模式只属于我自己,而且它建立在我自己努力争取负责地生活的基础之上。然而有一点也已经很清楚,这就是有很多人共同遵循着与我相类似的生活模式。我希望我的写作风格能够促使那些与我的生活信仰不同的人去建立属于他们自己的具有基督教责任感的生活模式。

本书所表述的观点体现了我的这样一种信念,即我们正处在社会和宗教的紧要关头,许多新近形成的和重新发现的争端、问题与彻底改变了的现代意识相结合,已经形成了对大量的传统基督教信念、基督教教义的怀疑,我和我的许多学生已经不再像过去那样坚信传统的探索和思考。不过,在基督教传统中,仍有一些重大深刻的思想为回答现代世界和现代意识所提出的问题提供了重要的依据。现代世界是一个处在危急关头的世界,如果我们要永远消灭世界上大多数人所蒙受的无法承受的苦难,如果我们要保证我们自己的生存,我们就应该及时地改造和变革这个世界。

我认为,各种各样的解放神学,即是在我们的这种现代社会形势下应运而生的,它们已经给我们研究基督教伦理学的传统方法提出了尖锐且重要的问题,同时也提供了一些有益的思考。解放神学所提出的问题包括传统基督教伦理学的风格、传统基督教伦理学的神学假定,以及传统基督教伦理学的方法论等。

因此,本书作为一本基督教伦理学概论,它试图说明,如果我们要认真地吸收解放神学所提出的观点,我们应该如何地理解



它们。解放神学思想在本书第六章表现的尤为突出，在这一章，对传统的道德发展模式我采用了解放神学的批判态度。在第八章，对基督教实在论的局限性我也给予了自由主义的附会。而且，这种观点还体现在本著作中的许多方面，诸如在第一章，当把伦理学的任务定义为：我们试图去发现，我们既作为个体的人也作为社会的人应该做什么和将要做什么的时候，这一点已经表现的非常明显。这种影响贯穿了全书，因此决定了我所使用的语言和概念既无性别歧视，也无种族歧视。而在大部分的传统教科书中，它们所使用的语言和概念本身即是非常令人难以容忍的。

在我那些为说明本书的思想和概念而选择的问题中，也明显体现出一种自由主义者观察问题的方法。大部分传统教科书所采用的范例引自性行为 and 私生活，近来的则引自生物伦理学和商业，这样的范例反映的都是一些重要的问题，并且也都是些需要阐述清楚的问题。总是缺少这种引自于种族的、两性的、经济对抗经验中的范例，往往会给人们留下一种错觉，仿佛它们都是一些不太重要的问题。因此，我在引用范例上的解放神学倾向无疑会使本书呈现出非常强烈的论争色彩。但是，尽管如此，我还是决定在本著作中自始至终使用这样的范例。

解放神学还形成了本书的很多神学假定，这在书中表现的非常明显。上帝被表述为是历史的创造者，被表述为是特别关心穷苦人和被压迫的人的救世主。而且，上帝还被认为主要关心的是社会结构的变革。同时，这些神学假定非常重视历史上的耶稣和由耶稣所描述的天国的根本性质。在这部著作中，我直截了当地指出了传统的耶稣形象是怎样加强了人们的种族歧视和性别歧视观念，指出了我们为什么需要新的（重新找到的）耶稣形象。最后我还指出了，尽管人的本性具有不可逃避的邪恶的一面，但还是应该着重于强调人的自由，强调人们在创造和变革历史时所发挥的作用。与解放神学的观点相一致，我们从根本上把人理解成：

人是一种由他们所在的团体必然塑造的社会存在物，他们只能在创造美好社会的过程中最终实现他们自身。<sup>①</sup>

最后，解放神学的思想实质在很多方面帮助我们建立起本书的伦理学方法论。首先，犹如贝弗利·哈里森（Beverly Harrison）已经提出的，解放神学超越了目的论伦理学的支持者和义务论伦理学的支持者之间的论争。<sup>②</sup>解放神学家也同意要认真吸收“人格伦理学”所关注的问题，然而它避免了“人格伦理学”中的大量缺点。就像在第4章和第5章所阐述的那样，最值得信赖的伦理学兼备来自于所有这些讨论中的要素，而且它还要努力保持这些不同看法之间所产生的对立，因为这种对立能够相互控制和检验对方的过度行为和局限性。解放神学在方法论上的另外一种影响体现在它强调要大量地依靠经验，而不是简单地依靠抽象的理性，这一点与解放神学所强调的“实践”始终是一致的。并且，它还非常坦率地承认我们思想和存在的具体性，我们是由自己的感情和经验来塑造的，正是感情和经验这两个方面逐渐形成了通常掩盖在抽象理念之下的道德标准。另外，理念和经验之间创造性紧张对峙似乎是道德责任的最佳保证。

解放神学的其它明显影响主要有：要大量地运用社会科学知识，并试验着描述各种各样的“历史方案”。<sup>③</sup>负责任的行为需要清晰地认识、了解塑造和形成我们自身的社会力量，同时还需要认真地预测和估计所选择的行为过程的后果，不运用社会科学知识，这二者都是不可能的。另一方面，由于伦理学的任务包括个人的和社会的改造，因此对于伦理学而言，它的一个重要任务就是要提出完美的个人和完美的社会的试验性蓝图（历史方案）。我们的所有行为都包含着对一种目标的若干预想。伦理学必须要参与为这些目标提供恰当的、可靠的预想，而且必须要通过公开的、非意识形态的方式来进行这种预想。上面我们已经指出，最重要的是，伦理学的最终关注点并不是对善、或者对人的行为的适当原

则的清晰表述，伦理学的最终目的是人的行为，是个人依据那些预想和原则改造人类自身和他们的社会的动机。

尽管我的著作建立在解放神学观念的基础之上，但它也大量吸收了许多其它同类著作的思想。显然，解放神学是传统基督教的进一步发展，因此它深深地扎根于传统基督教，解放神学的独到之处是它认定要更多地强调预见和知识。本书对其他著作的广泛吸收比较明显地体现在它使用了大量的历史材料和圣经材料。大概最能说明这个问题的是对保罗·蒂利希（Paul Tillich）和理查德·尼布尔（H. Richard Niehobr）的思想和著作的广泛使用。他们二人在构筑他们的思想纲领时，与当前占据解放神学领域的诸多思想进行了斗争，在他们的斗争中，他们特别忠实于确认和阐述人类自身存在的历史的和社会的性质，然而，他们却为伦理思考和道德行为提供了一种陈腐的纲领。解放神学家为了善，为了清晰的理性，在论述重大问题时有时受到了限制，比如，核战争的可能性、对环境的关心即被他们忽略了。<sup>④</sup>然而，这是两个关键性的问题，这两个问题向基督教伦理学的传统形式和风格提出了种种挑战。对这两个问题的关注构成了我的这本著作，而且正像本书所说明的，根据解放神学的观点，这两个问题可以得到创造性的阐述。

本书所关注的最后一个问题，是回答我们生活于其中的这个世界的多元化性质。书中阐述了数百种可供人们采纳的道德纲领，而且我们不再强调这些纲领中的某一个的绝对优势。当然我们能够也必须断定，某些可以使我们了解自身、了解我们当前处境的纲领是比较好的；而有些则可能是完全不能使人接受的。但是，已经没有任何贤人哲士能够公开宣布哪一种特定观念可以处于绝对优势，这个世界再也担负不起偏狭、偏执，以及诸如此类的主张所必定会产生不断残害了。相反，我们必须认识到，我们从事的是共同的事业，面对的是对我们应该做什么和将要做什么的

可供选择的共同预见。我们必须学会相互对话，必须学会共同使用我们的知识；我们必须为那种在保持人与人之间的差异和意见不一致的同时，为我们提供要相互尊重各自的人性的可能性的未来而努力。解放神学易于接受这样的态度：公开赞扬相对性，强调所有思想和行为的社会制约性。同样地，传统基督教也强调人类的有限性，强调人类的邪恶，这就能够使我们认识到我们自己主张的不完全性。与此相类似，基督教承认所有人的基本价值，因而也能够使我们不愿意轻而易举地放弃其他人所能够带给我们的潜在知识和智慧。如果没有其他别的因素，通过实践我们可以观察到，基督教民族、基督教团体以及基督教徒经常为了自己的大多数兽性行为感到深深的内疚，而非基督教徒则往往想方设法证明自身是非常仁慈和人道的。这种观察可以提醒我们，没有任何一个人或任何一个团体要么只是罪恶深重的，要么只是完美无缺的。

因此，本书旨在反映这样一个信念：基督教教义中有很多内容向我们提供了在这个充满痛苦和恐吓的世界中寻求负责的个人和社会行为的信心和决心。同时，作为基督教徒，我们能够从其他人的经验、才智和奋斗中学到大量的东西，因为他们也一直想创造一个生动迷人的平等世界，我们必须要与他们共同行动起来去实现这种美好的世界。

## 注 释

① 解放神学思想中的这个主题显然背离了西方人在伦理思考中强调人的意志自由的作用的传统，迪特马尔·梅思（Dietmar Meth）和杰奎斯·包赫尔（Jacques Pohier）编辑的《解放伦理学——伦理学的解放》（*The Ethics of Liberation: The Liberation of Ethics*）一书很好地讨论了这种转变。（爱丁堡和纽约：孔奇利厄姆出版公司 [Edinburgh and New York: Concilium]，1984年版。）

② 贝弗利·哈里森：“为解放而斗争的神学思考：女权主义观点”（*Theological Reflection in the Struggle for Liberation: A Feminist Perspective*），见卡罗尔·罗布

(Carol Robb) 编辑的《建立联系：女权主义社会伦理学论文集》(Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics), (波士顿：贝肯出版公司 [Boston: Beacon], 1985 年版) 第 235--266 页。

③ “历史方案”这个概念是解放神学思想的核心，对它的含义和作用的较好讨论，请参看约瑟·米盖兹·波尼诺 (José Míguez Bonino) 的《基督教政治伦理学的发展》(Toward a Christian Political Ethics) (费城：堡垒出版公司 [Philadelphia: Fortress], 1983 年版) 第 8 章；以及古斯塔沃·古铁雷斯 (Gustavo Gutiérrez) 的《解放神学》(A Theology of Liberation) (纽约，马里克诺尔：奥尔比斯出版社 [Maryknoll, N. Y.: Orbis Books], 1973 年版)，第 11 章。

④ 这并不符合女权主义者的思想，因为女权主义者早已不断地提出了核裁军的问题，并且也早已自觉地为建立生态意识和生态伦理学而努力。比如近来的著作参看罗斯玛丽·R·吕特尔 (Rosemary Radford Ruether) 的《新女性/新世界：性别歧视的意识形态和人类解放》(New Woman/New Earth: Sexist Ideology and Human Liberation) (纽约：西伯里出版公司 [New York: Seabury], 1975 年版)，以及苏珊·格里芬 (Susan Griffin) 的《妇女与自然：她内心的呐喊》(Woman and Nature: The Roaring Inside Her) (纽约：哈珀和罗出版公司 [New York: Harper & Row], 1978 年版)。

## 第一章 伦理学是一种人类精神

宣称我们是有道德的生物，也就是说我们是有人性的——因为，能够使我们的“人性”加以明确的，恰恰就在于我们是有道德的生物这一事实。如威廉·E·梅（William E. May）所述：“人是一种动物，但是是一种与其他动物‘有差别的’动物。这种差别可以用各种方式来解释，然而指出这种差别的一个重要而且关键的解释是：人，并且在所有动物中仅有人，才是有道德的生物。”<sup>①</sup>与我们所熟知的其他生物不同，我们的身体构造是不完善的。我们不具有其他生物所具有的许多本能的反应，我们不是简单地使自己适应生存环境，而是有力量以有效的方式既改造环境又改造我们自己。用彼得·伯杰（Peter Berger）的话说：

（与动物）相比，人在出生时的本能结构既非专门化地且非直接地适应于一个种类的特殊的环境。在上述意义上，不存在人的世界。人的世界是通过自己的建造而逐渐形成的。这是一个开放的世界，即，这是一个必须通过人自身的活动来塑造的世界。<sup>②</sup>

然而，在塑造我们的世界时，我们也在塑造人类自身。我们建立的制度和思想体系又反过来规范我们自己。与其他生物不同，我们在确定自己的本性方面起着重要的作用。即使我们生活的环境在生物、心理、精神和历史方面的状况极大地制约着个人决定

其个性的能力，但还没有任何其他生物能像我们那样创造我们自身和我们的世界。

然而，这种自我创造是道德的基础。我们能够对自己的本性作出决定，决定我们是什么和将成为什么。因此，道德包含着存在于我们之中和我们社会之中的特定的价值和选择。即使并非所有的价值和选择都直接与道德有关（如健康、财富、美貌、对环境的控制），但所有这些价值和选择，在决定我们人性形成这一方面，都具有道德的影响。丹尼尔·麦奎尔（Daniel Maguire）对道德价值与其他价值间的关系提出了以下有益的定义：

道德价值比所有其他价值更基本，因为道德价值所触及的不仅仅是我们做什么、体验什么或具有什么，而且触及到我们“是”什么。如果一个人没有被赋予财富、优雅、美貌、教育和审美经验的价值，则被人们公认为是不幸的。然而，如果一个人是杀人犯、骗子或贼，那与仅仅是不幸又有了质的差别。这种失败表现在人是什么和作为人他必须是怎样的层次上。<sup>③</sup>

根据上述对道德的理解，我们所有的人不可避免地都是有道德的人。我们所有的人都必须选择并继续选择我们是什么以及我们将做什么。同样，我们必须共同选择我们将有一个怎样的社会和社区，以及作为群体活动者，我们将怎样作出反应和行动。我们总是不断地表现出我们的选择和价值。正如史密斯（Smith）和霍奇（Hodges）指出“在实际生活中，我们大多数人都意识不到我们的选择朝向哪一方面，不过，这些选择在我们作出的每项决定中都有所预示和反映。”<sup>④</sup>

实际上，我们并未意识到我们大部分的价值取向和大部分我们为个人和群体的人性所作出决定的影响。社会、家庭、朋友、社

会组织和学校都为我们提供了应该做什么人和应该怎样行动的肖像。就这点而论，我们生活于其中的道德环境常常就像我们呼吸的空气那样不可见。这个事实意味着，在个人的和社会的道德之间作出区分是不会有有多大帮助的，事实上，是会使人误入歧途的。大多数个人的行为受到社会教育和规范的极大影响。我们倾向于尊重一夫一妻制，尊重努力工作和遵守法律，因为我们所受的社会训练使我们视这样的行为为美德。同样，对于婚前性行为，饮酒和使用毒品，我们也倾向于持允许的态度，并认为教育的价值在于其社会训练的成果。

另外，大多数个人的行为也影响着我们的生活于其中的社会形态。成千上万富有的白人父母们决定搬到郊区或送他们的孩子进专门的私立学校，以便保证他们的子女得到更好的教育。这些“个人”行为逐渐增加的影响导致创立在种族和经济方面被分离开的学校，并且转移了城市中公立学校的税收财源，结果使那里的教育水平下降。

我们的道德生活是一个整体。尽管我们在某些生活领域要比在其他生活领域具有更多的行动自由，然而，所有的道德都是社会道德，在很大程度上取决于我们所在的社区，并且我们的所有活动都是社会活动，这些活动影响着我们所属的社区。对我们的行为所产生的社会影响模糊了下述事实：我们选择了要做什么人，这并不意味着我们不再是有道德的生物。简单地遵守社会标准，去学习别人要我们学习的东西，去重视社会要我们重视的事情，这是选择去做一个特定的人和支持一个特定的社区的要素。没有任何办法逃避这种选择。即使是默许，我们也承担了对于我们的角色和我们社区的性质所负的责任。

在此重申，人即有道德的生物，做一个基本上无道德的和不受约束的人是不可能的。随着每一次活动，我们形成自己的人性；在我们支持和创造的社区中，我们制定制度并发展文化，我们参



与决定其他人的人性，其他人也参与决定我们的人性。现在，关于道德的问题以及道德所涉及的要远远超出简单地说明在特定的环境或特定的关系中我们应该做什么这一点已经清楚了。个体的每一个反应都与自我形成和社区形成的更广泛的过程相关。基本的道德问题是我们应当做什么样的人和我们应当建立什么样的社区的问题。如何对一些专门的情况作出反应，总要涉及到这两个更广泛的问题。

正如我们所见，关于我们人性的形成和我们社区的形成这两个基本的道德问题是无法被分开的。我应当是什么样的人这个问题与我想在其中生活并给予支持的是怎样的社区这个问题是无法被分开的，因为我们的社区将在很大程度上决定我们人性的形成。我也许决定应当做一个爱别人的、和平的、不把无必要的负担强加于人的，但是我却发现，自己是要求把赋税用来建造武器和维持对别国军事压力的社会的一员；发现自己的日常工作在促进一种造成许多非必然的贫困的经济制度。我坐下来进餐，发现桌子上的肉和蔬菜是从流行着营养不良症的第三世界国家进口的，但是国际资本主义的经济结构使得向第一世界富有的、营养过剩的人们出口食品，要比向需用食物减缓饥饿的第三世界国家出口食品能获取更多的利润。在另一个层次上，我发现，虽然我做出努力，但还是无法逃避这个社会的种种竞争现象：对成功的追求、它的性别歧视、种族歧视和阶级偏见的态度。我发现，我无法在社会没有发生基本变化的情况下成为我所认为应当成为的那种人。

虽然基本上无道德是不可能的，但不道德却是可能的。那么说某事或某人是不道德的意味着什么呢？最通常的解释是，这意味着一个人没有按照我们的标准去生活或一种行为不符合我们关于一个人或一个群体应该怎样行动的观念。“共产主义是不道德的”通常意味着它不符合我们关于应该有什么样的经济制度的思

想。“人工流产是错误的”常常意味着这是我们应该做的事情。然而在一个更基本的意义上，“不道德”这个词是指我们人性的不恰当的形态。不道德就是“作为人来说其所为是不适宜的。”<sup>⑤</sup>当然，这种说法假定我们具有某些作为人应怎样做是适宜的标准。但我们怎样决定什么是适宜的呢？我们怎样从社会强加于我们的规范和标准的束缚下解脱出来？我们怎样决定什么是道德的和什么是不道德的？回答这些问题就是伦理学的任务。

在开始伦理学的讨论之前，我想再次强调几个道德讨论所涉及的要素，因为这些要素将构成下述讨论的主要部分。首先，道德与其说是关于我们做什么的问题，不如说是关于我们是什么的问题。如理查德·麦考密克（Richard McCormick）认为，“道德理论不仅涉及到品质的形成，而且涉及到作出决定。也许还要从后人的角度注意审视被前人否定的东西。”<sup>⑥</sup>当然，道德的这两个方面之间具有辩证联系。我们做什么既反映了也影响着我们是什么人。其次，道德不仅仅是关于做什么和是什么人的问题，而且也是社区做什么和是什么社区的问题，因为社区是塑造人的发源地。人与社区之间也具有辩证联系：人们既被社区塑造而成，同时又建造了他们的社区。第三，尽管我们不能把人与塑造他们的社区分离开，但是他们所属社区的多数票给予他们某种程度的独立性，站在任何特定社区的对立面。这意味着对道德来说，社区的形成要比发现适宜的规则和道德指导更重要。

斯坦利·豪沃斯（Stanley Hauerwas）提供了一个关于我所企图描述的道德概念的很好的概括：<sup>⑦</sup>

如果我们希望成为那种适于生活在本社区人们中间的人，那么社区会教导我们什么样的打算是适宜的。因此我们应当做什么人的问题是我们应当做什么的问题的必不可少的基础。把责任和规则作为道德的首要因素而把注意力集中于此，忽视了这样的事

实——对行为描述的理解来自于人们在社区历史中扮演的角色，这对于生活在该社区的个人来说也是如此。<sup>④</sup>

最后，我们的道德既是认识的（理性的）又是情感的（情绪上的）。它既是道德感觉和直觉，也是理性标准的问题，它既涉及到个人的经验，也涉及到理性的反思。

## 伦理学的任务

阿瑟·J·戴克（Arthur J. Dyck）提出了下述有益的伦理学定义：“一般来说，伦理学被定义为对人类行为、制度、品性的有系统的反思。”<sup>⑤</sup>在这里，戴克指出了我在第一部分中区分开的三个伦理学的中心问题。这三个问题可表述为：（1）在特定的环境中，我（我们）应该做什么？（2）我们应该怎样建立我们的社区（制度）？（3）我们应该做什么样的人（品性）？正如戴克所说，伦理学是对这些问题的系统反思。它试图对我们所从事的一切和我们关心的一切达成自我意识。伦理学还包括自我反思，它使我们在采取行动时认识到并评价使我们回答道德问题的力量。在对伦理学最传统的理解中，这种反思首要关注的是对那些应该指导我们回答道德问题的规范和价值的认同，以便控制我们的行为。正如戴克认为的那样，这个任务仅仅是伦理学任务的一部分。自我意识的反思远远超出了传统理解的范围。就我对伦理学的看法而言，这种反思具有多重的任务并且经过不同的阶段，这些阶段也许同步发生或者甚至方向相反，但是伦理学的反思具有相互区别的阶段，并且各个阶段具有不同的功能。

首先，伦理学具有一种描述的功能。它尽可能接近地提供对个人和社会行为的客观分类。如果道德关系到我们是谁，我们首先需要对“我们是谁”做出理性的描述。有趣的是，我们经常不

注意我们自己的这个基本方面。我们并不容易认识到我们自己在竞争、以自我为中心和破坏性的方面。我们容易通过夸大自己行为的利他性而使自己的行为合理化。然而，对于我们重要行为的自我意识的反思，能使我们打破这种合理化。本世纪 60 年代在美国，曾由于许多人反思我们的共同行为面使我们受到震动。<sup>⑩</sup>我们发现，我们社会的政策并没有真正反映人与人平等的信念。在越南，我们发现我们外交政策的动机经常是卑鄙的和自私自利的。<sup>⑪</sup>对于不幸的“另一个美国”<sup>⑫</sup>的发现表明，我们是冷酷无情、有复仇心的人。这种洞悉是痛苦的，这种自我检查是困难的。我们社会中的许多人避开了对于我们共同人性的洞察，这并不使人感到惊讶。然而，如果我们拒绝进行伦理学反思的描述，就不可能有任何变化，就不可能有进一步的伦理学反思。

第二，伦理学具有一种批判的功能。在这个层次上，它根据某组确定的规范和价值来判断我们的行为，并且对我们所选用的这组规范和价值的一致性和恰当性进行检查。因此，我们应该申明，种族隔离是不道德的，因为它与宪法中人人平等这一信念相冲突。如果丈夫不经常做饭、洗碗、洗衣、给婴儿换尿布，不承担同等的养育孩子的事务，似乎就违背了婚姻是平等的伴侣关系这一主张。伦理学从一开始就促使我们遵照我们所承认的规范和标准行事。

然而由于我们作为人和社会要评价许多事情，伦理学必须不断地反思我们所持的多重价值观念和我们所承认的多重规范间的一致性。我们也许会发现某些价值和规范与其他的价值和规范是完全不一致的。要选择一组价值和规范同时就要反对另一组价值和规范。我们相信个人对于其私有财产的绝对权利，这允许人们去做任何他们想做的有关其财产的事情。另一方面，我们相信所有的人都是平等的。那么一个拥有一家饭店、一家汽车旅馆、一所私人学校的人能否由于种族、性别或宗教的原因而拒绝对他人

服务呢？因此，伦理学要努力探究各种规范和价值间的和谐性。它要努力提供个人的和社会的一致性，以便使我们自己及相互间不至于根据相互矛盾的目标从事。我们重视财富、权力和声望，但是我们也要做仁慈、友爱、公正的人。这些价值之间是否很少有和谐性呢？如果是的话会怎样？作为一个国家我们关心国民生产总值和生活水平的增长，同样我们也声明关心他人的人权受到尊重。这两种关心能结合在一起吗？在这个层次上，伦理学的反思仍然不能使我们从社会道德中解脱出来。它仅仅给我们提供了对我们行为的洞察并试图把存在于我们的社会道德中的不一致性分拣出来。

如果伦理学试图使我们从社会道德中解脱出来并给予我们决定使自己成为什么样的人和生活于什么样的社区的自由，伦理学必须起着至少一种以上的功能。伦理学必须反思我们个人和社区所持有的价值观的恰当性。它可以通过几种途径做到这一点。一种途径是把我们的实际的规范和价值与另一组规范和价值加以比较。我们可以把我们的规范与一组宗教的或阶级的规范相比较。通过这种途径，我们能够更好地看到存在着各种各样的选择并去自由地选择标准，而不是接受社会强加于我们的标准。当然，这种选择并不是根据我们的社会主张应该怎样而做出的，而是申明我们的意图是使我们的社会在某些方面不同于通常的情况。人类学和比较伦理学对于打破我们价值观的专断性是非常有帮助的，并有助于展示为我们社会和人格的建构而存在的宽范围的选择。

第二种，也是更传统的判定现行规范和价值的恰当性的途径，是把它们与某种我们所领悟到的绝对的标准相比较。对于许多宗教传统来说，这种被领悟到的标准是神启示的道德标准或者，如在基督教中，是上帝的“训诫”。任何符合这个标准的东西都是恰当的；任何不符合这个标准的东西都应当被抛弃。由神学家和哲学家所使用的另一种绝对的标准是自然规律的标准。它断言，人

类的理性有能力发现绝对的、普遍的道德律。一旦这种规律被发现，现行的规范就需要与绝对标准相比较，以便断定它们的合理性。

回顾过去，在宗教传统中人们不能与神的谕旨相一致，哲学家不能与在自然规律中发现的绝对性相一致，说明了这两种探求方法都是不恰当的。愈来愈明显的事实是，这种“绝对的”标准是由那些断言对于神的谕旨或自然规律的某种理解具有绝对性的人所形成的社会力量决定的。<sup>⑬</sup>

被哲学家和神学家用来检验现行规范和价值的恰当性的另外一种方式，是诉诸于一种本能的道德或公正意识。这种途径通常用康德的格言来表述，“仅仅根据格言行事，如果依此均能获得成功，那么它就应该成为一条普遍规律。”<sup>⑭</sup>犹太-基督教徒的格言作了同样的论断，“你希望别人为你做的事情，同样要为别人去做。”<sup>⑮</sup>在约翰·罗尔斯（John Rawls）的著作《正义论》中详细阐述了这种观点。罗尔斯认为，我们先天的正义感将引导我们作出社会的决定。

当我们进行一项简单的哲学思考时，我们能够发现这种先天的正义感。我们可以构想我们打算建造一个社会以及如何根据我们的意愿来建造它。我们唯一不知道的事情就是自己将在我们所建造的社会中占据什么样的位置。我们不知道我们的性别、种族、年龄、智商、经济地位或能力。缺乏这样的知识，我们将建造一种什么样的社会呢？罗尔斯认为，我们先天的正义感将引导我们制定能够保证使所有的人得到最大程度的自由并且保证物品和权利的分配有利于所有人的法律和政策，这些法律和政策不是专门为极少数人的利益制定的。<sup>⑯</sup>对于先天的道德意识的这种要求能够为判断我们现行的道德和社会政策的恰当性提供重要的洞识。

我们不可能完全摆脱社会状况对我们道德的影响，这一点看

来是清楚的。另外，在上述途径中看来没有一种能对于我们价值观的恰当性给出结论性的回答。然而，综合使用它们可以使我们不受拘束地以更具批判性的眼光看待我们的为人和所追求的东西。它使我们在一定程度上得到个人的自由并为我们提供了增强自我意识的可能性。因此，托马斯·默顿(Thomas Merton)的话是正确的：“我们不可能从一开始就认识我们自己，直到我们能够了解为什么我们要做我们所做事情的真正原因。在我们的行为与我们的意图相符，并且我们的意图适合于我们的地位之前，我们也不可能是我们自己。”<sup>⑭</sup>

到目前为止我们清楚了，伦理学不仅仅试图决定在特定环境下做什么，尽管我们将看到，这也是伦理学的一项重要功能。伦理学也并非为我们提供指导我们行为的绝对的、一贯正确的准则。像我的一位同事所提出的，伦理学更像在一间黑暗的屋子里打开一盏灯。在我们认识自己的困境中，它为我们提供了更加清晰的信息，因而为我们回答这个问题提供了一些指导。<sup>⑮</sup>阿瑟·J·戴克在其阐述中提出了同样的观点：

我要求读者自己想一想，过一种高尚的、人的生活意味着什么，并询问一下，有意识地避免悲剧的理智是否是必要的……当你以某种方式行动后，一个道德悲剧发生了，你反思你是怎样行动的，你会得出这样的结论，如果你在行动前想到了这种结果，你就不会这样去做了。<sup>⑯</sup>

### 对道德图景的描述

在上一节里，尽管有些相反的看法，还是给我们留下了这样的印象，即道德和伦理学主要处理规范和价值的问题。这两个词经常使用并且被有意地模糊和不确定地使用着，为的是使它们在

其最广泛的、最通常的意义上得到理解。<sup>②</sup>这两个词的使用是为了说明人类的两个既相互联系又相互区别的道德反应。价值关系到我们重视什么，我们关心什么或追求什么。在这个意义上，我们是什么人受到我们期望什么、我们要什么、我们愿意成为什么人的重大影响。道德具有一种非常强烈的感情的成分。在我们的道德情操中，许多是非理性的（不同于不合乎理性）。

在另一方面，我们也在发展有助于我们确定如何在我们的生活和关系中体现我们的价值的规范（规则，准则）。我们能够说我们重视生活，然而为了珍重它我们必须建立规则和准则以便在我们的行为和社会结构中体现这种尊重。我们制定法律来制止谋杀、随意破坏环境、保护受到威胁的物种，以便使这种价值存在下去。在这一方面，我们的理智能为我们的感情服务。正像奥古斯丁和路德所认识到的，我们的理智是我们所爱之物的奴仆。<sup>③</sup>

然而，我将在这一节说明，价值和规范只是决定我们道德存在的因素之一。进一步说，我们的道德是由一系列信念、感情和态度综合决定的，在这些因素中，有些是较明显的、可观察到的，而另外一些是模糊的，大多隐藏在观念之后。这些决定我们道德生活的因素或许能够与风景作一最好的比照。一些占主导地位的特性确定了某处风景的基调，然而此处风景实际上是由许多不能一一列出的因素构成的，它们与主导因素融合在一起构成一个清晰可辨的整体。同样，我们试图辨认决定我们道德存在的因素就像我们试图辨认一处风景。我们能够指出占主导地位的特性，或许我们甚至准备了一张地形图，然而我们还必须体验此处风景，像“认识”它那样去感受它。那么，在我们讨论个体和社会的道德存在时，我们谈一下存在着的“道德图景”也许是有益的。通过这一途径我们指出，尽管我们能够确定其占主导地位的特性，但在另外一种意义上，不可能完全地描述和定义道德图景的整体，也不可能使其具有完全的可预言性。<sup>④</sup>



尽管如此，描述道德图景中占主导地位的因素仍然是有帮助和有用的，就像描述一处风景中的这种特性能够帮助我们认识一个特定的地理区域并使我们能够在这一地区旅行一样。这种描述还能够使我们把一处地理区域与其他的区域区别开来。关于这一点，拉尔夫·B·波特（Ralph B. Potter）在其著作《战争与道德论述》（War and Moral Discourse）中为确定某一道德图景中占主导地位的因素，提供了一个非常有用的类型学。<sup>②</sup>在讨论公共政策的形成时，波特指出：“每一项关于为了政策实施而指定一个负责机构、一个目标和一种适当的方法的政策建议的陈述，都可以通过一种推理模式而得到，这种模式可以分解为四个因素。”<sup>③</sup>然后波特描述了这四个因素：

（1）……一种关于情况的经验性的定义，一组关于……事实的判断和一组对可选择的行动路线所产生的结果潜藏着虚假性的预言。

（2）对忠诚的断定……（人们）有意识地或无意识地根据实现他们所关心的首要目标而应采取的行动做出决定。他们创造出可表达的符号来表明价值的中心、要承担的义务和一致性的来源。

（3）……伦理学的推论方式……选择一种行为方式或另一种行为方式的充分理由是什么？考虑到了哪些因素？在这些因素中哪些给予优先和重点考虑？

（4）……即关于神、人和人类命运的神学信念。关于人类自由的范围和人对历史事件的预言和控制能力的人类学假设具有特殊的重要性。<sup>④</sup>

这些影响政策制定并影响我们道德存在的因素彼此之间并非完全地独立。事实上，它们之间相互渗透并相互作用。尽管我们的所有打算都具有客观性，但是我们对于经验数据的估价将受到

我们的世界观和我们的忠诚的影响。同样，我们对于神或人的特性的假设会决定我们的决策方式。在另一方面，一个经验事件、一个所爱的人的死亡、大屠杀，<sup>②6</sup>都能够改变我们的整个世界观。然而，把某些不同的道德影响领域区分开来，有助于我们认识道德存在的复杂性和伦理的反思，也有助于我们与他人进行更有成效的伦理学讨论，因为我们对于区分一致和不一致的领域有了更加清晰的认识能力。<sup>②7</sup>

在这一节的剩余部分，我想使用一种作了修改的波特类型学的形式。我将列出影响我们道德生活的各个方面，我把最具综合性和影响力最大的方面排在前面，而把局限性最大和影响力最小的方面排在最后。然而我们必须记住，综合性小的层面具有改变高综合性层面的潜力。另外，我将稍微改变某些方面的名称和定义；增加其他的方面；最后，划分五类。我认为这五个方面对于引起充分的注意已具有足够的明显性。我断言，通过区分下述方面，我们能够更加清晰地看到道德存在的复杂性，并且对于我们的道德图景有一个更充分的认识：（1）世界观；（2）忠诚；（3）规范和价值；（4）体验的和经验的因素；（5）作决定的方式。下面，我们将分别看一下这些构成我们道德生活的各种成分的意义。

重要的是记住，这些成分中的任何方面都关系到个人以及社区和社会的道德生活。当我们注意这些方面中的任何一个时，都会明显地看到社会对于个人道德生活的深刻影响。社会是我们世界观的来源，向我们提出忠诚的要求，给我们提供生活的规则，并告诫我们应该重视什么。社会对于决定我们能够得到什么样的经验信息以及我们将如何解释它也具有重大影响。<sup>②8</sup>我们的社会背景还会决定形成我们人格的经验。看来一定的社会喜爱一定的作决定的形式（如，在大多数现代西方社会崇尚实用的观点和方法）。经过这些提示后，我现在开始更详细地逐个分析上述道德图景的因素。

## 世界观

如我已经指出的，在本能的反应方面，我们不如其他动物。进一步说，我们的行为和反应涉及到一个非常复杂的分析和解释的过程。我们必须首先解释发生了什么，然后再采取适当的行动。一个错误的解释将意味着一个不恰当的反应。在描述人类行为方面，H·理查德·尼布尔作了这样的论述：“然而更加复杂的是，我们把强加于我们的事情看作是整体的部分，看作是关系到并表征更大的意义。并且我们使用的这些夸大的解释方式，看来决定着——尽管并非以机械方式——我们的反应。”<sup>②9</sup>应再一次强调，我们经常意识不到这种解释的过程。我们的大多数构思是如此相似，大多数解释是如此通常，使得解释和反应看来几乎是自动的。在道德领域，它们已经变成了道德习惯。

然而，我们有时也会意识到我们的构思和解释的过程。这种情况特别是发生在我们遇到新的和不熟悉的事情时。在个人层次上，当一个我们认为在怨恨我们的人做了对我们善意的事情时，我们拿不准如何作出反应：这是某种形式的欺骗，还是这个人对我们的感情转变了？在社会层次，如托马斯·库恩（Thomas Kuhn）指出的，当反常情况出现在这个层次时，我们的整个构思会发生变化。正如，我们逐渐发现我们对行星体运动的观察不符合托勒密体系，我们必须找到一个新的解释。<sup>③0</sup>

同样，在道德领域，卡罗尔·吉里根（Carol Gilligan）和劳伦斯·考伯格（Lawrence Kohlberg）都指出，道德变化发生于我们遇到了现行的解释结构无法处理的情况之时。<sup>③1</sup>我们相信，遵守社会的法律永远是正确的，然而我们发现，我们社会的法律否认黑人的平等权利，或者我们的社会通过法律要求我们参加一个我们认为不道德的战争。突然，我们的道德框架不再适应了。

明显的是，我们具有若干框架，在我们生活的不同领域起作用。在科学实验室时，我们有一种框架。在学习高尔夫球课程时，

我们有另外一种结构。我们没去击球是为了研究物理的力对于球飞起的影响。其他的框架也许控制着我们的政治生活、家庭生活。但最终有一个综合框架，其他的框架与它相联系；它给予我们的生活一种整体上的一致性。我把这种最广泛的框架称为我们的“世界观”。我丢弃了波特使用的“准神学”一词，目的是要指出我们的世界观会排除任何神的观念。然而，在我们的世界观中有一个关于终极原则和终极力量的总的假设，这些原则和力量构成了自然和人类历史存在的基础。同样，在我们的世界观中也包括关于人的特性、我们生存的世界和人类社会特性的假设。这样的世界观主要是我们生活于其中的社会和社区的产物，我们被社会化而适合于社会的观念。

但有一点是清楚的，我们具有改变一种世界观而接受另一种世界观的自由。这种“改变”通常是对我们的现行观念引起怀疑的结果的产物，或是对原有世界观表现出的非恰当性或非一致性进行反思的结果。然而，在我们的生活中不可能没有某种框架，因为生活就意味着去行动，倘若没有先确定我们行为框架，我们就无法行动。

最后一点是，我们的世界观包含着极其不同类型的因素，这些因素的混合人人相异。我们也许以一种很有理性和系统性的形式发展我们世界观中的一部分，就像在有系统的神学或哲学中那样，一致性地阐述所有的组成部分。然而，我们世界观的这种条理性是通过故事和叙事，通过能理性地详细阐述世界观的因素的个人的和文化的经验而被丰富的。就这一方面而论，一个世界观中的某些方面会有较少的理性认知，而有更多的可感觉性，更多的感情成分。<sup>⑤</sup>所有的世界观都是这两类材料的不同的组合物。

在这一点上，一些例子会有助于说明我们的世界观如何影响着关于应该做什么人和应该如何行动的决定。如果我们的世界观中包含着一个全能的上帝将依据我们是否按照他的旨意行事

来解救我们或毁灭我们的观念，我们很可能会决定我们应该成为服从上帝统治的顺民。相反，如果我们的世界观假定，没有一个最终起决定作用的原则，存在只是偶然的事件，我们就会像尼采那样认为，最高权力者应把某些具有一致性的道德秩序强加给人类。或许我们认为，最好的方式就是使我们自己尽可能过得快活即：“吃、喝和享乐”。<sup>③</sup>

在行动的层次，我们可能认为，安乐死（为避免遭受致命疾病的折磨而杀死我们自己）是不能接受的，因为我们的生命属于上帝，我们没有权利决定自己的生死。或者我们也可能决定，由于生命是无目的，在这种情况下自杀要比忍受疾病的折磨更合乎情理。在社会的层次，我们的世界观深刻地影响着关于核威慑的辩论。那些认为世界处于正义和邪恶的力量不断斗争之中，认为世界在地理上被划分为正义和邪恶两部分的人，觉得核武库的建立是完全必要的。因为我们永远不会相信邪恶的一方会诚心地放下武器，会遵守条约和方针，我们除了继续与恐怖力量保持平衡别无他法。另外那些认为所有的人都具有博爱和灰世这两种反应能力的人，就会赞赏把削减核武库作为一种减少世界紧张和创造一个良好环境的途径，在这个环境中，所有国家的博爱和慈善事业将有更多的发展机会。

作为对于世界观这一概念的最后评论，我要指出，某种世界观在最终意义上的真或假是无法明确说明的。我们只能通过把某种世界观归并于另外一种世界观（因为所有的思考必然具有一种结构并通过这种结构而进行）<sup>④</sup>，通过检验其组成部分的内在一致性，或通过验查它能否提供一种对我们经验的恰当描述，来评价这种世界观的恰当性。然而，我们无法免除对我们的世界观有意识地进行反思的责任。这种对世界观恰当性的评价涉及到我们的经验与这种世界观内含的东西是否一致。比如说，如果我们相信这个世界被划分为正义的国家和邪恶的国家，并确信美国是一个

正义的国家，那么我们如何解释我们国家对美洲印第安人土地和资源的掠夺以及对于印第安人灭绝种族的屠杀政策呢？我们如何解释在我国对黑人的奴役和残酷对待的情况一直持续至今日？我们如何解释在越南的所做所为以及我们是唯一一个曾对他人使用过核武器的国家而且我们不是对军队而是对市民、妇女、儿童、病人、老年人使用核武器这一事实呢？这种经验对于把我们国家看作是世界正义力量联盟之一的世界观的恰当性提出了根本性的挑战。

另一方面，如果我们相信上帝站在历史的尽头，无论我们做什么，他的王国都将建立，那么人类的历史还有任何意义吗？如果我们只需“相信耶稣是上帝”而不考虑我们所过的生活和我们所支持的社会结构就能得到拯救的话，那么为什么我们还要认真考虑他人的需要呢？我们是否在社会中确立起人的权利，是否努力防止核屠杀，这确是要紧的事吗？我们支持导致他人贫困和毁灭的社会结构又有什么问题吗？当然，这种世界观的含意说明这些都无关紧要。<sup>⑤</sup>令人悲痛的教会历史表明，只要教义和礼拜仪式的正统性依然保留，那么对人的关心就仍被视为无足轻重。教会通过教导奴隶主、种族隔离的统制者和种族灭绝的执行者们只要保持“与上帝的正确关系”他们就会得救，而允许和支持奴隶制、种族隔离和种族灭绝。诸如奴隶制、贫困和压迫的问题应被排除教会的讲坛，因为政治和世俗的事情在教会中没有位置。同样，在第三世界国家中，基督教传教士作为蓄奴和进行压迫的合作者的不光彩的历史也表明，一种世界观可能残忍地加重人类历史的磨难。

最后，接受一种世界观就是一种信仰行为，不论是有神论的还是无神论的世界观都是如此，它甚至是一种盲目信仰的行为。在审视我们的世界观时，我们必然会发现，在把我们自己托付给某种世界观时，我们使自己和他人的生活承担了风险。我们所投身的世界观将帮助我们决定要成为什么样的人以及我们利用生命的

方式。当我们生命将尽时，如果发现我们把生命花费在一些没有意义、不重要甚至是破坏性的事情上，这是多么大的悲剧呀！伦理学反思要求我们慎查我们的世界观并断定它是否是我们愿意投身的对象。我再一次说明，伦理学对于什么构成了好的或坏的世界观无法提供绝对的回答，但是伦理学反思能够帮助我们避免道德悲剧，也许我们后来发现，如果我们多一些反思，我们就会把我们的生活托付给一种不同的世界观。

## 忠诚

世界观强调认知对道德生活的影响，而忠诚强调感情的影响。如我们所见，奥古斯丁和路德及其他许多神学家一道，认为这个因素对道德的影响是最重要的。奥古斯丁甚至把人分为两个群体，他把这两个群体描述为具有不同忠诚的两个城市的居民。“我们看到，这两个城市是通过两种爱建造的：世人之城通过爱自己而轻视上帝建造起来，而上帝之城通过爱上帝而轻自我建造起来。”<sup>⑥</sup>奥古斯丁甚至提出，如果我们具有真正的忠诚，我们道德存在的所有其他方面都会进入这样的境地：“爱上帝，并做你所愿意做的事。”<sup>⑦</sup>

这种对忠诚的重视是重要的，因为它提醒我们，我们不仅是有理性的、能思考的生物，我们还是有责任心、有需求、有欲望的生物。我们的道德不可能脱离我们特定的、具体的存在。

另一个重要的意义在于，我们的忠诚是与我们的世界观相关联的：我们的世界观提供了什么是真正的忠诚的信息。一个把“十诫”放在首位的世界观会提醒我们，上帝应该首先得到我们的忠诚。一个与典型的资本主义的价值观密切相联的世界观会告诉我们，我们和我们的自身利益应该成为我们忠诚的主要对象。当然，我们的世界观会试图把我们的忠诚理性化。我们对钱财、权力和自己的爱会引导我们建立一种培育自私自利的世界观。

实际上，我们具有多重的忠诚并且它们能够顺利地一起发挥作用。平常，我们的忠诚很少与我们自身的利益、我们家庭成员的利益、与雇主、社区、国家，以及对某些人来说，与上帝发生冲突。事实上，我们发现我们的忠诚具有重要的作用。我们是具有有限的时间、智慧、能量、财富资源的有限的生物。尽管在某种意义上说我们会关心所有的人，但是我们不可能直接地和同时采取行动支持和帮助所有的人。我们必须决定向哪里投入我们的资源，而我们的忠诚会帮助我们做出这种决定。我们能够为了家庭和社区的幸福而献身，并会理智地确信，由于其他人的忠诚，他们也会为自己的家庭和社区做同样的事情。在这一方面，所有的人都拥有支持和资助他们的需要的资源。如果他们希望生存和繁荣的话，这种忠诚能够保证人们和社区使用所需要的资源和智慧。

然而，我们的忠诚之间有时也会发生冲突。也许我们的工作要求我们花费额外的时间，而此时我们却应与家人在一起。也许我们的国家要求我们参加一场战争，而我们却感到上帝是禁止这种战争的。还存在这样的问题，由于过度地使用，恰当的忠诚也许会变为不恰当的。如果认为忠诚为世界上某些人带来福利，将有助于保证所有的人满足他们的需求，那么某些人对其忠诚的过度使用而导致另一些人的痛苦的情况又如何解释呢？我花费在家人身上的资源达到何种程度就开始减损社区以及在其中居住的其他人的利益？由于我们关心孩子的教育而让他们进入私人学校学习并由此削弱了公共教育，这是否超出了健康的忠诚界限呢？我们又买了一台汽车或电视，修建了一个私人游泳池，有了更高的消费或搬入更大的住房，是否有悖于我们对社区中那些正忍受饥饿或无家可归的人的责任呢？

这样就提出了一个问题，我的各种忠诚是怎样相互联系的呢？我们有意识和无意识地建立了一个忠诚的等级：工作排在家庭之前，家庭排在陌生人之前。以这种方式，一个或几个占主导地位



的忠诚将确立我们的生活和社会的基本样式。所以商人首先是一个商人。<sup>⑳</sup>他有一个家庭，属于一个教会，是民族的一分子，但是他对商业的忠诚塑造了他的生活。工作不允许受到家庭的干预；教会被视为一种实业，以致于好的教会就是一个大的、发展着的、财产殷实的教会；并且理所当然，“对通用汽车公司有益的便是对国家有益的”。就我们的社会而言，卡尔·马克思发现在资本主义社会中所有方面，包括人在内，都在退化为其金钱的价值。<sup>㉑</sup>我们要根据能否承担起养育费来决定是否要孩子；要根据服务的价格来决定是否所有的人应得到充分的食物和医疗；要根据其成本来决定环境和工作安全的规则。没有疑问，我们所爱的东西塑造了我们个人和集体的生活，决定了我们是什么人和我们做什么。

再一次说明，伦理学反思对于应由什么样的忠诚主导我们的生活不会提供绝对的答案。然而，这种反思和观察能够根据不同的忠诚向我们提示生活的含义。如果一个社会的全体成员都认为他们应首先忠诚于自我利益，那么这个社会将喜欢什么？在这里，正如霍布斯所正确地看到的，<sup>㉒</sup>生活变为一场每一个人反对其他所有人的战争。同样，我们能够通过观察我们周围和我们历史中的人们的生活而看到，不同的忠诚决定了生活的样式。我们也能够通过分析不同的社会和社区而看到，不同的公共忠诚的状况决定了特定的社区。

伦理学反思还能够使我们注意我们声称的世界观与我们实际的忠诚之间的一致性。若声明上帝或我们的家庭是我们忠诚的首要方面，然而却发现我们的大量时间和精力都花费在财富和权力的积聚上，这表明在我们声称的重视物与我们实际的重视物之间存在着深深的 inconsistency。伦理学提供了能够更清晰地洞悉动机的工具，这些动机决定了我们的人格和我们社区的状态。

最后，帮助我们在某种程度上独立于我们的忠诚，帮助我们暂时“中止”我们的生活是伦理学反思的任务，这样能使我们更

清楚地看到我们是什么人。当我们决定如何行动时，伦理学反思会帮助我们暂停我们的忠诚，以便使我们更客观地了解我们要对其作出反应的经验境况。我们的国家被绝对的忠诚遮闭了双眼，我们国家的领导人和大多数美国公民看不到对广岛和长崎使用原子武器的残酷性和本来并不需要使用原子武器来结束那场战争的事实。<sup>①</sup>同样，喜爱我们的特权和舒适会使我们当中的许多男人很难赞成让妇女具有同等的社会地位，并屈尊去做家务。因为负责的道德行为依赖于在时间和资源允许的范围内对经验境况作出尽可能精确的估价，对我们忠诚的这种伦理学保留是非常重要的，因为它最可能避免对我们所反思的经验境况产生严重的偏见。

### 规范和价值

当我们讨论道德图景的第三个组成部分时，我仍然希望保留“规范”和“价值”这两个词的一般含义。在实际中，对规范和价值这两个词的使用要比大多数哲学定义所许可的范围更加模糊、更加广泛。另一种情况是，我们的规范和价值的全部意义被描述和诉说所夸大，而没有受到它们的理性定义的限制。因此，我们所塑造的公正的形象是通过公正的人和公正的社会的形象和描述而构成的。在这些描述中显示出的具体行为对于公正的概念给予了全面的、丰富的含义，这是公正的哲学定义——“给每一个人应得的利益”<sup>②</sup>——所做不到的。另外，规范和价值通过与指导人们行为的世界观和人们所具有的忠诚之间相联系，被赋予了完全的意义。苏联入侵阿富汗，这是一种侵略行为，一种推翻其自主政权领导人的企图。我们帮助推翻由智利民主选举产生的索瓦多·阿连德政府，入侵越南，在财政上支持尼加拉瓜不稳定的桑蒂内斯塔民众政府，所有这些行为都被标榜为“解放”的行动以试图保持世界民主的安全，即使我们用残酷的、非民众的、恐怖主义的政府来代替民众的政府。<sup>③</sup>

作了这些说明后，让我们回到我已经提出的“规范”和“价值”这两个词的定义上来。价值指的是我们所期望的事情。它们也许是存在的物或状态。因而，我们重视健康、幸福、自主或财富。另一方面，规范是用来规诫我们行为的规则和准则。某些概念同时具有价值和规范的功能。我们赞赏公正并同时具有保证公正行为的规则。因此规范和价值是指导道德生活的一种简则。如果我们打算实践我们的世界观和忠诚的含意，规范和价值为我们提供了应该重视什么和我们应该遵循什么规则的陈述。当我们试图安排我们的共同生活并对我们的世界观和忠诚作出共同的表述时，规范和价值也会起作用。<sup>④</sup>伦理学在传统上把注意力过于集中在规范和价值上，但看来较明显的是，根据决定我们道德生活的实际情况，它们的重要性要弱于我们的世界观和忠诚。

上述讨论不应该留下任何规范和价值不重要的印象。从日常生活来看，规范和价值对于我们的道德存在要比任何其他因素都具有更大的影响。为我们的日常生活提供一种人生观是一个长期艰难的过程。社会和传统已经为我们做了大量的筛选工作，并为我们提供了可能用来控制我们行为的准则。我们应该偷窃我们希望拥有的东西还是应该花钱去买？要回答这个问题，我们通常并不考虑关于人类状况、上帝是否存在或社会特性的看法。我们会立即参考一组社会公认的反偷窃的规范而花钱去买那件我们所要的东西。只有在这些规范似乎行不通的时候，我们才会在更基本的层次上进行伦理学反思。我们全家在挨饿却没有钱购买食品，如果让他们吃饱我们的唯一选择是偷钱或食品，这在道德上是可接受的吗？在此，我们又回到了道德的基本层次。这类情况使我们想到有必要对我们所接受的价值和规范进行批判的反思。对负责任的行为而言这种伦理学反思是绝对重要的。

在规范和价值领域，自我意识的反思要求我们提出一些重要的问题。我们的规范和价值又是否与我们的世界观一致？我们的

规范和价值相互之间是否一致？如果我们高度重视物质财富，是否与要求我们关心他人的世界观一致，特别是当我们生活在一个资源有限的世界之中？要求公平和平等对待所有的人的公正规则是否与我们高度重视国家的力量和优势相符？如果我们重视经济和军事优势的话，在国际贸易和国际关系领域公正的规则能否被遵守？伦理学反思试图把我们的规范和价值有序化，并检查它们是否与我们的世界观和忠诚相符。

### **体验的和经验的因素**

这类因素更直接地关系到外部世界、外部关系和外部条件，外部世界为我们提供了造就人格的环境和我们在其中活动的社会。外部世界以两种非常不同的方式影响道德图景的形成和我们的决策过程。首先，它提供了发展、检验、怀疑我们的世界观、忠诚、规范和价值的经验。如果我们生长在基督教社区，我们就会受到基督教世界观的影响。另一方面，某个我们所爱的人的死亡会引起对仁慈的上帝这个观念的疑问。

我们的经验还会形成我们的道德感情和直觉。生长在白人的中产阶级的环境中使我们很难体会到我们的文化中的穷人和少数民族所遭受的那些痛苦、孤独和艰难。为什么他们不像我们那样生活呢？如果他们穷困，为什么不去找一份工作呢？如果我们置身于一个少数民族的文化中，成为另一个文化中的少数人，会使我们更好地了解并同情那些在我们的社会中遭到贬低和非人道对待的人们的境遇。这种体验会唤醒我们的新的道德感情，从而为我们提供了新的道德可能性。

第二，经验世界在我们面前展示出我们必须作出反应的道德境况以及我们必须解决的道德问题。回顾不公平的历史，我们现在是否应该采取坚决的行动去创造一个更具种族平等、性别平等和更加平衡的社会呢？同样，对于我们社会中的穷人，我们应该

作出什么样的反应，我们应该实行什么样的计划？当我们发现胎儿很可能带有某种先天的缺陷，而这又会使他遭受莫大痛苦时，我们是否应该使我们本来想要的这个孩子流产？这些特殊的二难问题是当我们听到“伦理学”一词时所经常想到的，而整理出这些二难问题的困惑之处理所当然是伦理学反思的任务。说到这，让我们看一看伦理学反思在澄清道德图景的体验和经验部分上起作用的方式。

首先，伦理学反思使我们认识到我们的道德洞悉和感情的有限性，而道德洞悉和感情是我们有限的体验结构的一种功能。我们必须认识到我们对人的体验只能领会很少一部分，并且由于我们有限的体验，我们只能感受到很小范围的道德感情。伦理学反思提醒我们不可能将我们的体验普遍化。它还告诫我们需要认真和诚心地倾听那些与我们的体验不同的人的看法，诚心地观察我们的世界观是否与其他人的体验不相符合。基督徒经常驱逐非基督徒，特别是有色人种，置其于非人的地位。就此而论，我们用最邪恶的态度对待印地安人和黑人，或折磨越南北方人，认为他们不是真正的人。听一听黑人、印地安人和越南人告诉我们的那些与我们相似和与我们完全不同的体验，听一听有关他们的痛苦、磨难以及欢乐的故事，会使我们了解到他们的体验是不可能与把他们贬作非人的世界观相符合的。与他们的接触迫使我们改变和扩展我们自己的世界观。

最后，伦理学反思向我们揭示出使我们自己进入其他的文化、阶层和种族团体的需要。当我们寻求扩大对我们自身、对我们的社会和世界的了解时，当我们寻求发展能使我们在这样的环境中负责地生活的道德领悟、情操和感情时，伦理学反思鞭策我们去了解世界上不同的自然和社会的环境。

当我们遇到特殊的道德问题时，伦理学反思以同样的方式发挥作用。如前所述，它可以用来检查我们被歪曲了的对特殊情况

的感觉和评价。它提供了某种程度的客观性，而当我们简单地看待这些问题时这种客观性便会失去。同样，要寻求更加客观的了解，就要求我们搜集尽可能多的有关情况的信息。这里，伦理学不可避免地依靠历史以及自然和社会科学提供所需的资料和对当前问题的剖析。为了决定对已确定的行动的期望，我们需要了解从事各种职业的妇女和少数民族的数量，了解在某些职业中对他们来说存在的障碍以及采取某些行动方针可能产生的结果。为了决定是否使一个有缺陷的胎儿流产，我们需要了解这个胎儿有缺陷的可能程度，这种缺陷的实际影响以及有关的长期预测。在我们对所有这些问题有了确切的回答之前，我们不可能在上述方面采取负责的行动。伦理学的责任要求我们在时间和条件允许的范围内最广泛地搜集和使用资料。在第六章我们将更详细地讨论这个问题。

### 作决定的方式

这是哲学以及近来神学伦理学都极为重视的另一个领域。对伦理学的标准性的介绍，如弗兰克纳（Frankena）的著作，<sup>⑤</sup>提出作决定的方法是伦理学体系的一个决定性特征。同样，在神学伦理学中境遇伦理学的辩论主要是关于作决定的方法的辩论。<sup>⑥</sup>一般来说，在义务论和目的论之间通常有一个大致的区别。义务论者重点强调规则和法律的一致性，他们认为一旦恰当的规则和法律确定之后，我们要决定的只是如何遵循它们，一种有道德的行为在于是否遵守规则而很少注意这种行为的后果。因此，一个认为我们有责任说出真理的严格的义务论者，会要求我们告诉垂死的人他们将要死去，即使这个事实对他们有毁灭性的影响。<sup>⑦</sup>目的论者则相反，他们注重于实现某种结果和目的（包含着某种价值）。就这一点而论，他们非常关心结果，并且用一个实现其预期目标的行为来检验道德，因而，与规则和法律的一致只有在它有

助于实现预期目标时才是重要的。因此，对把赢得一场战争作为目标的一个严格的目的论者来说，即使只有通过杀害或折磨平民才能达到这个目标，那么这也是可以接受的。

依我之见，作决定的方法也具有一种作用，但是并不像道德图景中的其他因素那么重要。我们发现，我们几乎无法预测基于主要作决定方式的个人行为或社会行为。在义务论者看来，具有决定性的东西是起决定作用的规则和法律，而在目的论者看来，具有决定性的东西是主要的结果或目的。这些规则和价值并非由作决定的方式所决定，而是由个人以及社会所涉及的世界观和忠诚决定的。作决定的方法肯定会反映出人或社会的某些特点并揭示出一些他们的基本倾向，但总的来说，它为我们提供的关于人或社区的信息微不足道。

最后，这种被普遍接受的区别并非十分有效，看一下我们给出的上述例子——大家会同意这是最简单的例子——我们中的大多数人会得出结论，不论是严格的义务论者还是严格的目的论者，对待问题的态度都存在着某些严重的错误。我们既关心某种行为的道德，又关心我们行为的结果。我们赞赏建立起来的规则为我们的行为提供了连续性和可依赖性，我们也赞同约瑟夫·弗莱彻（Joseph Fletcher）提出的问题：“如果结果不能证明手段是正当的，那么什么能证明呢？”<sup>⑧</sup>同时，与甘地一致，我们承认手段和结果是不能被分隔开的，我们使用的手段正决定了我们能够得到的结果。<sup>⑨</sup>特别是当我们承认，所有的道德行为都发生在决定我们自身和我们社区形成的环境之中时。

总之，我们作决定的方法无疑会影响我们对专门问题的决定，影响我们的品质和社区的状态和特性。然而，它却不是某些人所说的道德图景或伦理学反思的一个决定性方面。我们将在第三章和第六章讨论这个问题。

## 道德图景中的混乱

在开始论述基督教伦理学之前，我想对我们生活的社会和时代作几点评论。在我们的环境中，道德混乱和紧张的道德关系都是显著的。在某些方面我们的时代似乎在随波逐流，不关心道德生活的状态，不关心尊重什么规则和赞赏什么。在另外一些方面，教会、商业、行业和社区团体在从事有意义的伦理学研究和反思。我并不想过分强调我们时代的独特性，或指出其他时代没有显著的道德混乱和道德热诚。相反，我们的时代和社会，正像所有的时代和社会那样，在某些重要方面是独特的。我想简单论述一下那些已经改变了我们生活中道德意识的因素。

如我们已经看到的，多元论的出现对我们与道德存在之间的关系产生了解放的作用。在传统社会中，人们通常意识不到其他道德选择的存在。规则和价值看来是由神或父亲独掌，并不须经批判地检验。在这种文化中，每个人似乎都遵从同样的规则，接受同样的价值。在传统社会中，道德生活存在着一种确定性，它模糊了道德生活的偶然性和社会性质。现在我们既因具有不同道德生活的知识而得到幸福，同时也为此所苦。这种知识解放了我们，但是它也使我们感到身不由己。所有的道德都是相联系的吗？我们所有的规范和价值都是社会条件的产物吗？是否可能不存在正确或错误，道德生活就像审美生活那样只是人和社会偏爱的产物？我们感到似乎我们的道德生活没有了基石。

同样，在最近一个世纪，社会生活中的变化是如此迅速以致于变化本身成为生活中少有的稳定的成分。<sup>⑥</sup>这意味着，道德条件大量出现致使我们过去能够凭借的道德智慧已不存在。我们开始意识到，我们必须做出选择而这种选择将影响我们的人性、我们的社会以及影响到是否将有一个人类未来的可能性。然而在我们



做出这些决定时，我们感到孤独和没有把握。我们应该支持还是反对重组 DNA 的研究？是否有一些新的生活方式不应被创造出来？对不育症者施行人工授精是否可以接受？<sup>⑤</sup>我们是否应该研制人造子宫？原子能给我们带来的利益是否超过了它的风险？在核武器的世界中是否可以接受一场战争？我们感到被我们创造的社会以及社会要求我们做出的选择所压倒。我们缺乏来自过去的指导，看一下我们所做的灾难性选择的记录，我们怀疑自己的智慧，麻木地面对着我们所创造的这个世界。

用更加积极的眼光来看，我们对于决定我们生活的自由有了更加清醒的认识，哪里缺乏这种自由我们就会要求在更大的程度上支配我们的生活。西方社会的启蒙运动标志着一个目前已遍及全球的历史时期的开始，人们推翻了或正试图推翻所有专制权力的一个时期。我们开始通过推翻神和国王的专制统治，使用我们不断发展的科学知识把我们从自然界许多专横的束缚中解放出来。二十世纪后半叶是以推翻极权主义政府和压迫人的经济制度的专制统制的世界性革命为标志的。我们意识到我们获得自由的能力并且要求得到在作出将影响我们的人格和社会的决定时发表我们见解的权利<sup>⑥</sup>和条件。<sup>⑦</sup>

最后，在回答“我们应该是什人？”和“我们应该建立一种什么样的社区？”这些基本的道德问题上，我们也陷入了深深的困惑。在过去的时代，人们对这些问题至少可以作出不太明确的回答：我们应该努力成为完全理智的人；我们应该努力控制自然界；我们应该建立民主的社会；我们应该建立资本主义的经济。但是今天我们对于如何回答这些问题在根本上是不确定的，我们变得对自己的认识也模糊不清了。

我们察觉到我们的不完全性，这是我们由于某种原因还未经完善的方面，但是我们不能确定如何去完善我们自己。同样，我们历史上的社区看来也是一团糟。我们生活在一个以社会革命为

标志，以我们的社会制度在为其居民提供人道的、完善的条件方面失败的废墟为标志的时代。这个世界被富裕之中的贫困，被恐怖主义，被无法预测的犯罪率、精神病发病率所毁坏。我们不再知道我们应该建立什么样的社区，进一步说，我们在分别地和集体地努力保持我们所具有的东西并防止生活陷入完全的混乱。

若不能确定如何回答基本的道德问题，那么连决定日常生活中做些什么都会变得更加困难、更加随意。我们的决定要适合没有一致性的计划或形式，它们既缺乏内部的也缺乏外部的一致性。因此，我们做出的专门的道德决定看来仅仅是加强了我们的道德混乱和不确定性。许多人工流产的反对者却支持扩大我们的核武库，支持那些折磨和杀害自己人民的反共产主义的、极权主义的政府。许多人担心蜗牛达特鱼（Snail darter）灭绝而反对特里科水坝（Tellico Dam）工程，<sup>⑤⑥</sup>但对于我们社会中自由、公开和大量的人工流产却没有丝毫的不安。我国把食物提供给别国的农民，而他们却被我们所提供的武器赶出了自己的土地加入了军队。在某种意义上说，我们已经失去了道德的支承，而这看来就像我们将在混乱中灭亡。<sup>⑤⑦</sup>也许一种新的景象将会出现，<sup>⑤⑧</sup>一个“关键的时候即将到来”<sup>⑤⑨</sup>，我们将能够再一次开始确定我们穿越道德图景的道路，尽管还有些不明确和不确定之处。

## 注 释

① 威廉·E·梅，《成为人：基督教伦理学入门》（*Becoming Human: An Invitation to Christian Ethics*, Dayton, Ohio: Pflaum, 1975）第2页。

② 彼特·L·伯杰，《神圣的华盖：宗教社会学理论的要素》（*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969）第5页。

③ 丹尼尔·C·麦奎尔，《道德选择》（*The Moral Choice*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1978）第3页。

④ Harmon L. Smith 和路易斯·霍奇，《基督教及其决定：基督教伦理学导论》

(The Christian and His Decisions: An Introduction to Christian Ethics, 1969) 第 13 页。

⑤ 麦奎尔,《道德选择》第 71 页。

⑥ 理查德·麦考密克,“圣经、圣餐仪式、品质和道德”(Scripture, Liturgy, Character, and Morality) 载于《道德神学读本,第 4 卷,道德神学中圣经的应用》(Readings in Moral Theology, No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology), 1984, 第 289 页。

⑦ 斯坦利·豪沃斯所强调的在作出伦理决定时品质的作用把注意力指向我们道德生活的社会性质。他一贯强调培育有利于发展基督教品质的社团的需要。但不幸的是,他并没有把道德的社会性质的认识与他的观点充分地联系起来。他继而假设,教会作为一个社团,能够在很大程度上把自己与社会分离开来并建立一个基本上新型的社会。因此,他认为人性的更新能够在没有更大的、世俗社会的更新下发生。特见他的著作《和平的王国:基督教伦理学入门》(The Peaccable Kingdom: A Primer in Christian Ethics, University of Notre Dame Press, 1983)。

⑧ 同上,第 21 页。

⑨ 阿瑟·J·戴克,《论人类关怀:伦理学导论》(On Human Care: An Introduction to Ethics, 1977) 第 22 页。

⑩ 关于本世纪 60 年代我们社会道德见解和品质的社会混乱的影响, Steven M. Tipton 作了较好的论述,见《从六十年代中解救出来:道德含意的转变及文化变迁》(Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change, 1982)。

⑪ 关于越战悲剧对个人和我们社会的影响, Walter H. Capps 作了有意义的论述,见《没有结束的战争:越南与美国人的道德心》(The Unfinished War: Vietnam and the American Conscience, 1982)。

⑫ 这个词来自于迈克尔·哈林顿的经典著作《另一个美国:在美国中的贫困》(The Other America: Poverty in the United States, 1962)。它把注意力集中于该国贫穷者的境况。

⑬ 这种批判主义应用于对自然律的自然主义的理解,它企图找到统治人类行为的最终规律。还有其它对自然律更具能动性的理解,它们并不归于这种批判主义并且与我在此书中所讨论的伦理学类型相当一致。这种应用于自然律的例子见查尔斯·柯伦的“自然律”,载于《基本道德神学的论题》(Themes in Fundamental Moral Theology, 1977) 第 27—80 页。

⑭ 关于康德格言的专门论述来自 F. 托马斯的《基督教伦理学和道德哲学》1955, 第 424 页。

⑬ 《马太福音》7:12。这当然是圣经结构中的关键规则。如《马太福音》说，这条规则对于基督教来说并不是什么新东西，但是它被耶稣引用作为犹太人社会一条保留下来的基本的行为规则。

⑭ 这对于描述何为一个重要的作出伦理决定的方法以及何为一个重要的对公正概念的阐述来说是过于简单了。希望本书的读者参阅约翰·罗尔斯的《正义论》。

⑮ 托马斯·默顿，《没有任何人是孤立的》(No Man Is an Island, 纽约, 1955), 第126页。

⑯ 我要感谢圣·奥勒夫(Saint Olaf)大学哲学系的Edward Langerak为理解在道德决定中伦理反思的作用提供了这一有益的分类。

⑰ 戴克，《论人类关怀》，第28页。

⑱ 这里我参考了Garth L. Hallet的《基督教道德推论：一种分析的指导》(Christian Moral Reasoning: An Analytical Guide, 1983), 第46-47页。他提供了在其最广泛、最一般的意义上使用道德词汇的例子。

⑲ 这一见解来源于奥古斯丁的著作。W. 比克和H·理查德·尼布尔在其著作《基督教伦理学》第108页，摘引了奥古斯丁《手册》(Enchiridion)中对这一见解的总结。奥古斯丁写道：“当问到一个人是否是好人时，所问的并不是他相信什么，或他希望什么，而是他爱什么。”

⑳ “道德图景”一词由D·麦奎尔在《道德选择》第一章中所使用。查尔斯·柯伦以同样的方式使用“姿态”(stance)这个概念。见“道德神学的姿态”(The Stance of Moral Theology), 载于《道德神学新的前景》(New Perspectives in Moral Theology, University of Notre Dame Press, 1976), 第47—86页。

㉑ 拉尔夫·B·波特，《战争与道德论》(War and Moral Discourse, 1973)。

㉒ 同上，第23—24页。

㉓ 同上。

㉔ 这次大屠杀对千百万人的世界观有着深刻的影响，并在一些方面对后世人们的世界观产生了深刻的影响。见里查德·L·鲁滨斯坦的《在奥斯威辛以后：激进神学和当代犹太教》(After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism, 1966), 和Tom F. Driver的《在一个变迁世界中的耶稣基督：趋向一种伦理基督学》(Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology, New York: Crossroad, 1981)。

㉕ 戴克，《论人类关怀》，第20-21页。

㉖ 作为一些短小的例子，我们只需要把我们对疾病或自然灾害的解释方式与圣经的观点作比较。科学的世界观使我们对这些事件有了不同的理解。关于这种解释结

构的变化的讨论见鲁道夫·布尔特曼的经典著作《耶稣基督和神学》(Jesus Christ and Mythology, 1958)。

⑳ H·理查德·尼布尔,《负责的自我:基督教道德哲学的一个企图》第62页。

㉑ 见托马斯·S·库恩的《科学革命的结构》。

㉒ 劳伦思·库恩伯格和卡罗尔·吉利根提供了道德发展的两个可选择的标准,它们看来指出了在我们社会中男人和女人对道德问题看法上的不同。根据库恩伯格的看法(他几乎专门研究白种男子),道德问题主要被认为是关于哪些规则或原则应当被遵守的问题。吉利根(她主要研究白种女子)则发现,道德问题依它们对人及其关系的影响而被确定。然而,在这两个理论中,促使人们接受新的道德结构是在现存的道德结构中无法解决的问题。见库恩伯格的《论道德发展,第一卷:道德发展的哲学》和《论道德发展,第二卷:道德发展的心理学》。见卡罗尔·吉利根的《在不同的意见之中:心理学理论和妇女的发展》。

㉓ S·豪沃思在说明记事和故事怎样丰富了我们的道德生活和敏锐了我们的伦理反思方面做了出色的工作。特别参见他的文章《从制度到故事:伦理观合理性的一种可能的形式》第15—39页和《故事与神学》第71—81页。均载于《真实与悲剧:对基督教伦理观的进一步考察》(Truthfulness and Tragedy: Further Investigations into Christian Ethics, 1977)。

㉔ 这当然是享乐主义伦理观的典型陈述。公平地说,这种伦理是对人类状况的一种非常负责的反应。如罗素所说的“伊壁鸠鲁的信徒”,见《西方哲学史》第240—251页。

㉕ 在论述我们对特定世界观的分析和批判能力时,Langdon Gilkey 总结道:“若使积极的批判主义成为可能,即使怀疑论的、批判的‘传统’……也要求一定的关于现实、历史、真理、社会、人类的见解。关于考察这些现实的程序亦是如此,哪些是必须被事先假定的,哪些是必不可少的,哪些是必须被相信的。见《预言与存在:基督教神学导论》(Message and Existence: An Introduction to Christian Theology, New York: Seabury, 1980)第31页。

㉖ 这传统的历史的二重性在很大程度上说明了基督教徒的社会性的迟钝。这当然是马克思谴责宗教是毒害人民的鸦片的根源。参见G·C·梅兰达的一篇短文“基督教徒与核武器的窘境:一种过时的观点”(Christians and the Nuclear Dilemma: An Unfashionable View)载于《标灯》(The Cresset) 1982年11月号,第7—10页。

㉗ 奥古斯丁,《天堂》David Knowles 编(City of God. London: Penguin, 1972),第593页。

㉘ 这个对奥古斯丁见解的总结来自于比克和尼布尔的《基督教伦理学》,第108

页。

⑳ 这里特意使用了阳性词形式，因为所描述的看来是一种专门的男性现象。

㉑ 这一论题遍布于马克思的著作中。见 Robert L. Heilbroner 的《马克思主义：赞成和反对》(Marxism: For and Against, New York: Norton, 1980)，第 4 章。

㉒ 此处参考托马斯·霍布斯的观点及其政治哲学的经典著作《利维坦》。

㉓ 阿兰·吉耶在《裁军的理想：对难以理解的事情的再思考》(The Idea of Disarmament: Rethinking the Unthinkable, Elgin, Ill: Brethren Press, 1985)中指出，在广岛和长崎使用原子弹的决定，其恫吓苏联的企图重于结束战争的必要行动。第 18 页。

㉔ 这个关于公正的传统定义是对亚里士多德在《尼哥马可伦理学》卷 5 中公正论的总结。然而对于每个人的应得权益是什么，亚里士多德的论述并不十分清楚。他提供了大量的例子来说明对于特定的人其应得权益是什么。从我们的观点来说，有一点是清楚的，即“应得权益”在很大程度上取决于文化传统。

㉕ 见 J·皮尔士，《在鹰徽下面：美国对中美洲和加勒比海的干预》(Under the Eagle: U. S. Intervention in Central America and the Caribbean, Boston: South End Press, 1982)。

㉖ 在一个多元化的社会中，共同具有的价值观趋于减少，而以法律形式出现的规则趋于增多。在美国，其结果是几乎所有的价值减退为金钱的价值。米尔顿·弗莱德曼在其著作《自由选择：一个人的声明》(Free to Choose: A Personal Statement, 1980)中把自由理解为投资和消费的自由。

另一方面，随着束缚我们的法律变得越加复杂，诉诸法庭成为我们解决个人和社会争端的主要方式。把这种方式作为解决争端的主要手段是社会和历史的畸变。见 Jehro K. Lieberman,《好诉讼的社会》(The Litigious Society, New York: Basic Books, 1981)。

㉗ W·K·弗兰克纳，《伦理学》(Ethics, 2nd edition, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1973)。

㉘ 对这个辩论的总结见哈维·考克斯编《境遇伦理学辩论》(The Situation Ethics Debate, Philadelphia: Westminster, 1968)。

㉙ 康德在《1797，论出于利他主义动机而说谎的应有权利》(1797, On the Supposed Right to Lie from Altruistic Motives)中提出了最大可能地永远说真话而不顾其后果的要求。他论述道：“在没有任何利己动机的情况下，在所有的陈述中讲真话(诚实)是一个神圣的和绝对威严的理性命令。”

㉚ 约瑟夫·弗莱彻《境遇伦理学：一种新的道德》(Situation Ethics: The New

Morality, 1966), 第120页。

④ 见托马斯·默顿编《甘地的非暴力抵抗》(Gandhi on Non-Violence, New York: New Directions, 1965)。这个论题处于甘地的哲学思想及学说的中心。甘地论述道：“在‘非暴力抵抗与不合作主义’中，其动机与它的含义一样是正义和清晰的”（第28页）。

⑤ 阿尔温·托夫勒在其著作《未来的震动》(Future Shock, 1974)中用大量的材料证实了迅速且连续的社会变化对人和社会的影响。

⑥ 如保罗·莱姆塞指出，像人工授精这样的过程并不是真正对不育症的治疗。事后不育症状仍然存在。这种过程正改变着我们对医疗及其功能的看法（“Shall We ‘Reproduce’?: Regoinders and Future Forecast”, Journal of the American Medical Association, 220 [1972]: 1481）。查尔斯·柯伦对围绕人工授精的道德问题提供了总的看法并在“人工授精与胚胎移植”一文中对保罗·莱姆塞提出的问题作出了慎重的回答。见《道德神学：一个继续的旅程》(Moral Theology: A Continuing Journey, 1982)第112—140页。

⑦ 围绕我们的“人权”观念是否是普遍的或仅仅是西方人思想的产物，有大量的讨论。我并不准备论述这个问题，而仅仅指出联合国的两个条约——联合国关于公民权利与政治权利的条约和联合国关于经济、社会与文化权利的条约——几乎被所有的会员国所承认（美国是一个明显的例外）。条约的具体内容（前者包括27个条款，后者包括15个条款）基于基本的人权提出了一个一般的原则，即人们必须保护人类的发展。

这两个条约的全文及较早的《人权宣言》(Universal Declaration of Human Rights)。

⑧ 这个问题得到所有的解放神学者的重视。解放被理解为一种继承下来的参与建立我们社会的过程和结构的权利。古斯塔夫·古铁雷斯把不断增长的参与要求视为人类历史中一个新时代的开端。他论述了自己民族的文化：

众多的拉丁美洲人受到一种团结的影响，它使他们过高地评价过去。这个问题由Paulo Freire作了正确的解释。这是他所称的一个无法主宰自己命运的人的一种前批判意识的因素之一[《解放神学》(A Theology of Liberation, 1973)]。

⑨ 关于这个争论的讨论引起了全国的关注，它甚至被印在宣传画和T恤衫上。见Loretta Schwartz Nobel的《在富裕阴影下的饥饿》(Starving in the Shadow of Plenty, 1981)第157—180页。

⑩ 我们道德的混淆把我们带到了环境与核灾难的边缘，并且使我们对如何前进不知所措。我们现在意识到，我们赋予国家权力和环境控制极高的价值是导致威胁我

们的灾难的一个主要原因。然而，我们仍然处于麻痹状态，无法放弃其中的任一价值以使用在生活中被肯定的价值代替它们。

⑤⑥ 马克斯·韦伯认为无法逃出由现代资本主义和理性主义建造成的没有任何社会更新的幻想形式的“铁笼”。他在《新教伦理与资本主义精神》的结尾处写道：

没人知道将来谁生活在这个笼子里，或是否在这场巨大的发展结束时全新的预言将被提出，或是否旧思想和理想又将大量再生，或者是否既没有机械性的僵化，也没有由令人震惊的妄自尊大的意识所掩饰的僵化 [第 182 页]。

⑤⑦ 保罗·蒂利希使用“Kairos”一词来指示这样的时刻“从具体的条件来说，历史已经发展成熟到能够接受上帝王国核心现象的出现”《系统神学》第 369 页。蒂利希指出，这种时刻使历史恢复了连贯性、意义和方向。



## 第二章 基督教伦理学的起源

在这一章，我想进行伦理学的建构工作——即纲要性地阐述基督教伦理学的反思和行为。这个纲要是回答将遇到的基本的伦理学问题的基础。实际上，这个纲要决定了所提出的伦理学问题的形式和类型。由于这只是一个导论，我将简略地阐述这个纲要。然而，我希望它所涉及的范围足以为基督教伦理学的责任提供一个起点。同样，由于在此并非述说基督教伦理学的历史，我所阐述的这个纲要将从基督教的历史所提供的各种形式当中选择出来。正如比克（Beach）和尼布尔（Niebuhr）所指出的，尽管存在形式的多元化，但“在基督教著作中具有某种一致性，甚至在最明显的意见相左的思想家之间，也具有一种内在的类似性”。<sup>①</sup>我感到，我将提出的这个纲要反映了基督教传统的这种一致性，并且也指出了传统中的某些变化，如果自称为基督徒的人要在当今世界承担起伦理责任，那么这些变化则是必要的。

在更充分地论述这个纲要之前，需要考虑几个带有引导性的问题。首先，我想把基督教伦理学与更宽泛的伦理约束相联系（约束被理解为一种人类现象并且并非纯粹作为一个学术问题）以表明它们与其他伦理学的形式上的区别和联系。其次，我想讨论一下当今时代和社会，实践“基督教”伦理学的困难。第三，我想讨论一下基督教伦理传统所独有的两个来源：圣经；耶稣其人及其教义。继这些讨论之后，我将在下两章论述基督教道德观念的更加系统的发展。

## 伦理学体系的范围

人们通过不同的道德观来回答我们应该是什么样的人和建立什么样的社区这类问题，并在此回答的基础上，对特定的情况作出回答。这些道德观被称为“伦理学体系”。存在着许多的伦理学体系和体系上的变化。许多基督徒声称，并且现在仍然声称，只有基督教提供了真正的、可靠的伦理体系。因而，所有其他的伦理体系被认为若不是存在着基础上的缺陷，至少也是不完全的。<sup>②</sup>在基督教伦理学的经典著作《神圣规则》中，埃米尔·布鲁纳(Emil Brunner)分析了基督教伦理学与其他伦理学形式(主要是哲学的)的关系，并得出结论说：“因而哲学伦理学的研究，给我们带来了不能令人满意的结论，即这些体系中没有一个真正综合性的；……在不同程度上，每一种体系都有自己特殊的价值，并且也都有其某种弱点；因而，这种不能令人满意的情况是无法通过任何‘综合的伦理学’来克服的。”<sup>③</sup>布鲁纳继而问道：“基督教的信念能否对这个伦理学问题作出回答，是一个‘唯一的’并且是‘全面的’回答？”<sup>④</sup>布鲁纳对此持肯定的态度。

我的回答与布鲁纳的有很大的不同。正如布鲁纳所承认的，存在着许多不同的、由人们和社会所接受的伦理学体系。我认为，没有一个伦理学体系能够完全被证明在最终的或客观的意义上是真实的。如果在主观上认为它们具有绝对的真实性的话，则是危险的。相反，有许多伦理观，包括基督教伦理观，对于我们发觉自己是道德生物的情形给出了强制性的描述，从而为我们的反应提供了道德自卫的选择。同样，所有这些观点，包括基督教伦理观，在某些重要方面是不能令人确信的，因此在某种意义上说，他们所提出的行为选择是可疑的。

我们陷入了一个**两难的境地**，仅仅为了生存和呼吸，我们需

要采纳某种伦理观念(甚至自杀也需要一种伦理观念,也一定死比活着更可取);然而当我们仔细察看时,发现没有一种伦理观是完全一致的或完全可信的,我们必须在犹疑中选定我们的结构,并能够坦率地听取和考虑对我们所选定的体系的反对意见。同时,我们采纳某种体系意味着,我们发现它在总体上比其他体系更加可信,所以我们愿意以信任的态度接受它,并为其力量和洞见而辩护。在这一方面,H·理查德·尼布尔对于犹疑与确信之间的紧张心理提供了一种模式,它能说明我们与我们的道德观念之间的关系特性。在讨论他自己的基督教信念时,他提出了下述见解:

在某种意义上,我必须象称自己为一个二十世纪人那样,称自己为一个基督徒。作为一个基督徒就是我的命运的一部分,就象其他人在其命运中是一个伊斯兰或犹太教徒那样。在这个意义上,人类中的相当大一部分是今天的基督教徒。人类受着耶稣基督的影响,甚至伊斯兰和犹太教徒也会为耶稣基督存在于我们中间这一事实作证。但是,我称自己为一个基督徒的更重要的原因在于,我既接受这种命定的事实并且我也使自己认同了我所理解的耶稣基督的事业。<sup>⑤</sup>

如果一种基督教伦理学体系仅仅是许多可能的体系中的一种,那么它在可能的体系范围内适合于占据什么位置呢?我不会再提出一种伦理学体系的详细类型,它已经被提供出来了。<sup>⑥</sup>我所要做的仅仅是提出伦理学体系之间某些一般的区别,以便使我们能够全面地看待基督教体系。首先,一种区别是宗教的和非宗教的——或者明确地说即宗教的与人本主义或自然主义伦理学的区别。宗教伦理体系相信某种超验的力量揭示了善,并促使人们去行善。人本主义或自然主义体系则或者认为善包含在理性或生命的规律当中,或者认为不存在善和道德,存在的只不过是人们的

造物物并使之成为存在。

康德认为，道德法则是人类理性的普遍的方面，能够被发现并明确地表述出来。<sup>⑦</sup>社会生物学家认为，道德法则来自于我们为了种族生存而具有的遗传冲动。<sup>⑧</sup>埃里克·弗罗姆声称，在人的心灵中发现了被爱与爱他人的一种自然需求和能力。<sup>⑨</sup>在另一方面，尼采感到，不存在与生俱来的道德结构，直到强者把他们更高的标准强加给文化中的另一部分。<sup>⑩</sup>加缪认为，没有客观的道德，对于存在来说它没有意义，但是他的结论是，我们应该通过彼此相爱对我们的环境作出反应。<sup>⑪</sup>在所有这些体系中，善与道德是完全独立于任何超越于人类世界的上帝或某种超验力量的概念的。人被设想为如果他们使用已具有的力量和能力的话，就有能力了解和创造善并去行善。

在宗教体系中，人表现为若没有外界的帮助，就无法完全了解善，也无能去行善。善是靠智慧和德行两方面均超过人的力量揭示给人的。这种力量还促使人去行善。当然，这种启示的来源能够通过不同的方式被了解和体验到。因此，宗教伦理具有许多种形式：印度教、佛教、伊斯兰教、犹太教、儒教，在此仅举数例。因此基督教伦理只是宗教伦理体系中的一个子系。尽管最具传统性的伦理体系都是宗教伦理体系，西方的启蒙运动标志着在世界范围内“世俗化”进程的开始，<sup>⑫</sup>在这个过程中，宗教对于世界、人和道德的解释，在许多方面都被人本主义或自然主义的解释所代替。这些新的解释类范畴的优势，使得在世界的许多方面保持宗教体系的困难不断增加。现在我想考察一下这种变化对基督教伦理观的意义。

## 后宗教时代

对于世界和人类经验的宗教解释的可信性越来越低是有若干

原因的。<sup>⑮</sup>最明显的原因是科学知识的迅速发展以及它在解释自然和物理现象方面的成功。这些知识常常与宗教提供的传统性解释发生直接的矛盾。创世并非是在六个 24 小时的日子完成的，它也并非发生在六千年前；风暴是由某种大气条件引起的，疾病来源于病毒或细菌，它们既不是由于上帝的愤怒也不是由于恶魔引起的。另外，我们已经进入了宇宙空间，并没有找到上帝，我们也探查了地球内部，同样没有发现地狱。

也许更重要的是，科学与技术证明自己在战胜疾病和饥饿、改善人类生存条件方面，要比祈祷和向上帝祭祀更加有效。我们是如此信任科学知识与技术的真实性和力量，以致于有关能够抛开自然规律而创造奇迹的“超人”的故事，看起来越来越象某些以往流传下来的神话故事而不是对人类情景的精确描述。事实上，自 18 世纪到现在，大部分基督教理论都在致力于寻找使基督教传统观点与现代科学发现相一致的途径。<sup>⑯</sup>

一个相关的发展是人类自由和力量意识的逐渐增强，以及对人与人类社会的历史主要是人的选择和行动的产物，而不仅仅是对一系列命定事件这一事实的。这种意识对宗教关于存在的传统理解提出了挑战。对人的自由的肯定和对人的尊严的提高都使人类能够反抗那些最终使人成为奴隶的神的观念。同样，从启蒙运动到现时代，表现了人类意识这种进步过程，使得神看起来已经无需存在了。同时，至少我们看来具有在地球上建造我们自己天堂的能力。事实上，在许多人看来，宗教是人类进步的一个主要障碍。<sup>⑰</sup>

在西方国家，宗教结构的有效性正是被宗教制度的历史和教徒们所侵蚀。在历史上，教会发起了十字军东征，在其政治迫害中屠杀了数百万的妇女，支持大屠杀以及奴隶制。教会使压迫和残酷的战争圣洁化，赋予大规模的破坏行径合法的外衣。<sup>⑱</sup>基督教过去，并且现在仍然是用来对第三世界国家的人民进行文化压迫

的工具，并且继续与世界上的富人和有权势的人结盟，<sup>①7</sup>经常被用来对抗穷人和无权势者提出的公正的要求而为他们的财富和权力辩护。<sup>①8</sup>最近的社会学研究仍然表明，在强大的、正统的基督教信仰与许多种形式的种族歧视和性别歧视之间有着紧密的联系。<sup>①9</sup>

也许对基督教解释结构的最有力的控告，是在本世纪中人类的残忍、邪恶和破坏性的继续存在和加强。我们目睹了两次世界大战和为数众多的地方性冲突，这些战争的破坏性和残酷性在人类历史上是前所未有的。这些事件的发生就象美洲印第安人和犹太人遭遇的大屠杀那样，使得声称有一个仁慈的上帝控制着人类和自然历史的观点看起来最为可憎。看来没有一种令人满意的解释能够说明，如果上帝是仁慈的，为何这样的邪恶还会经久不绝。如果我们诚实的，我们可能会同意迈克尔·哈林顿的看法，他声称在加尔各答看到了遭受磨难的民众：

我认为，在加尔各答每天都有成千上万地人被折磨至死，而那些未死的人则一再地遭受折磨。如果神有一点儿他所宣称的德性，他就该离开他的天堂，到这里来，在他作为神居然允许的，远远超过了他所经受的苦难中修行。但是他并不存在。<sup>②0</sup>

当然，仍然有许多人依一种宗教的解释而生活。不幸的是，其中许多人只是被动地作出反应，因为他们已经被社会化地去接受这样一种结构。这种反射性地接受宗教的方式，很少带有作为宗教基础的传统见解，而更多地融合着个人的安慰和保障的需要，以及社会和文化上控制与合法性的需要。在宗教的名义方面，盛行的宗教常常自己背叛了宗教传统中最好的东西。

下面我想阐述一种基督教伦理学纲要指出它发展到日前的状况将与“基督教”的名义发生严重的冲突和矛盾。我还要指出，存

在着充分的理由说明，为什么任何宗教伦理观对许多善良的、在道德上敏感的人都仍然是不可信的。我并不是说我将提出具有最终真实性的纲要论，我也未声称要使人们更“善良”、更负责任就必需接受这种理论。使用其他理论的人将经常达到同样的结果，并且有时要比我所提供的理论获得更加令人信服的见识。我提出这个理论仅仅作为对人类存在和人类处境的一种理解，我认为，并且基督教传统表明其他人也这样认为，这种理解可以使我们懂得作为道德生物我们经验的意义，并使我们洞悉我们应当如何在这个星球上负责地一起生活。作为阐述这个理论的序言，现在我要考察一下对于基督教伦理观来说极为重要的伦理见解的两个来源。

### 圣经在基督教伦理观中的作用

全部基督教伦理观在一些重要方面根植于圣经。基督教是一个历史性的宗教，它的起源是与特殊的历史事件相连的。基督教的道德观念是对这些历史上发生的特殊事件的反思。如比克和尼布尔观察到，“从这种观点来看，全部后来的基督教生活都只是这个对话体著述的继续，其中作为参照的东西必然总是趋向于在这个对话之前发生的事情，并且其中每一代人的起始之处，不是其前辈停止的地点，而是圣经结束的地方。”<sup>①</sup>

一个人当然能够否认圣经是道德见解和智慧来源，然而这个人就不再实践“基督教”伦理观，不再使用基督教的理论。对于那些想保留基督教理论的人来说，问题不是圣经是否，而是圣经应当怎样说明基督教伦理体系的形态。各种不同的传统当然对圣经在基督教伦理观中的作用有不同的回答。关于圣经的恰当用途的讨论仍在继续进行。<sup>②</sup>再一次申明，我将不提供在基督教伦理观中应用圣经的可选择的各种途径。然而，我将试图粗略地描画

一下圣经在我所使用的体系中起到的作用，有时还要提到其他的研究成果。

许多人看到并这样认为，圣经是应当用来指导道德生活的特有的方针和规则的一个来源。这种见解主张，当有疑问时，应查阅圣经寻求指导行动的方针。这样的结论通常建立在圣经是上帝的“书面”指示这种假定的基础上。因此，它为道德生活提供了没有偏差的指导。这种结论是有一定感染力的。它去除了人们细心的、经常是消磨人的、有时是痛苦的对复杂的道德问题的反思。我们能够谴责所有的婚前性交或同性恋行为，因为保罗看来并不赞成它们。我们还可以解除对于我们行为结果的个人的责任，因为我们要遵守上帝的指示，并且仅仅是这种遵守，而不是结果，是重要的。象纳粹屠杀犹太人的执行者，或尼克松的总统顾问那样，我们可以声明我们仅仅是执行命令来作挡箭牌。这样一种道德态度是引人注意的，谁愿意为他们的行为负责呢？

总之，这样使用圣经，存在着一些明显的困难。首先，圣经的法则并非总是清楚的，有的地方的确存在着自相矛盾。《旧约全书》中的某些章节赞成死刑，而《新约全书》在这些部分则谴责这种惩罚方式，甚至命令我们去爱我们的敌人。当圣经的法则相互矛盾时，我们应该遵守哪一个呢？圣经中的一些其他法则看起来也不再可行了，诸如关于节制饮食和迷信活动的规定，另外一些法则也与我们美德的意识相左。如查尔斯·柯伦指出：“在基督教《圣经》中的某些部分，特别是在保罗的话中，在对待奴隶和妇女的态度上，存在着神学上的窘境。”<sup>29</sup>此外，还有许许多多圣经根本不能提供指导的道德问题。在圣经中，并没有讨论人工流产、遗传学试验、使用核能或原子武器、或在一个人口过于稠密的世界过多养育孩子的道德问题。最后，圣经是上帝“书面”指示的看法，不过是一种最近的看法，是对关于生活的科学的和理性主义的理解所提出的挑战作出的明确反应。尽管路德宣称基督教



信仰的形式应当完全依赖于《圣经》，但他也没有拘泥于圣经的“文字”解释或授意。对于路德来说，圣经仅仅是一种媒介，通过它，有时上帝的话被揭示出来。<sup>②4</sup>

那么，圣经必须在更加开放和可变的意义上被理解和使用。<sup>②5</sup>它无疑是基督教伦理观的起点，并且当回答“我们应当做什么样的人，建立什么样的社区？”这个问题时，它提供了最重要的见解。然而，如圣经研究所显示的，象所有的文学作品那样，它也受到历史的制约，是某些人根据他们对上帝在特定的时间和地点的行为的理解而作出反应的产物。把圣经称为一本“启示的书”并不能解决这个问题，因此当保罗·蒂利希谈到那些把启示理解为一种无时间性的事情时，他注意到：

他们忘记了，启示必须被接受，对启示的接受称为“宗教”。他们忘记了，启示若要更富有启示性，它就要对处于具体情境中的人，对人的专门接受能力，对其社会的特殊条件，以及对专门的历史时期，说得更多。一般来说，启示从来都不是启示，尽管它宣称具有普遍性。它永远是在一种限定的环境中，在特有的条件下，对某些人和对某一团体的启示。<sup>②6</sup>

在使用圣经时，我们必须了解它形成时的历史条件，了解在当时的文化背景下它具有的含意。我们必须承认，圣经不是只有一种版本，而是有许多种。在不同的版本中以及在对所理解的上帝行为的反应中，存在着很大的差异。把圣经统一起来的是探索使有限生物对上帝能作出反应并负责任的企图，这个上帝在出埃及事件中首先被认识到，并且被察觉到在左右着以后相继出现的历史事件。如果我们打算接受圣经的传统，重要的不是盲从地信奉圣经在字面上的含意，而是我们相信圣经中的上帝，相信曾经

支配并将继续支配我们的历史的上帝的意图。因此圣经作为一个告诉我们一些在起作用的上帝的特性，上帝行为的特性以及其他人对上帝的作用作出反应的方式的来源。我们能够指望这些知识使我们对上帝当前的行动更加敏感并且帮助我们更加忠诚地作出反应。

这意味着，我们与圣经的关系将是辩证的。我们向圣经提出问题，同时我们也必须允许它向我们提出问题。<sup>99</sup>我们必须探究它，以便洞察圣经中上帝的特性和上帝的行为，从而确定对我们的要求是什么。这决定了，我们还要允许圣经向我们提出问题，探究我们的自我认识和我们社区的结构。圣经提供了一种可供选择的结构，通过它我们能够更加清晰地了解我们自己有局限性的、难免有错误的结构的性质。它把我们从未经反思而简单接受的理念和价值中解放出来，因为这些观念和价值是我们的文化和社会教育的一部分。此外，圣经对于形成我们的世界观、我们的个性、我们的基本规范和价值起着一种建设性的功能。然而，甚至在这种更加一般化的层次，圣经在对上帝的描述或对什么构成了一种忠诚的的反应的评价方面，也并非总是一致的：在《旧约全书》中，上帝被描绘成“圣战”的指挥者。在“圣战”中，甚至妇女和儿童都遭到屠杀；而《新约全书》在该处，上帝谴责了这样使用暴力，并且甚至禁止污辱别人。因此在基督教伦理体系中使用圣经，需要一些更加一般化的指导。

首先，基督教徒们宣称，耶稣对于了解上帝创世意图的启示是最全面的。因此，耶稣成为检验其他圣经主张的标准。耶稣的生活、死亡和教诲检验圣经全集，正如圣经检验我们的生活和我们的社会。因此作为基督徒，我们不得不拒绝上帝会指使屠杀妇女和儿童的看法，我们也能够取消迷信的规定，并且在规定基督徒的责任时，强调最重要的是友爱。然而在另一方面，耶稣是犹太人，只能通过通览《旧约全书》才能正确地了解他的生活和

教诲。

当我们知道耶稣是一个犹太人时，要把他的教诲超俗化是不可能的。上帝的王国并不是超俗的避难所，而是上帝的所做所为侵入了人的、社会的以及政治关系的历史和相继发生的变迁。世人之爱并不是一种温暖的、模糊的感情，依照乐善好施者的例子，它是一连串帮助真实的、具体的人的实际行动。

第二，由于圣经揭示了一个行动着的上帝和从未完全理解上帝行动的含义的人，我们需要用不断增加的关于自然和道德领域的人类知识来补充，有时是纠正圣经的见解。如果我们有了新的知识表明，同性恋有着遗传学或深刻的心理学根基，它怎么会受到道德上的谴责呢？在我们对所有人的特性更充分了解的基础上，我们怎么会拒绝对妇女的任命，或拒绝让妇女具有同等的政治和经济地位呢？同样，变化了的社会和文化状况使得某些圣经的规则不适用了。在一个人口过于稠密的世界，遵守“多多繁育”的命令则是一种不负责任的要求。詹姆斯·古斯特夫森（James Gustafson）指出：

圣经的“独一无二”从来都不是对基督教伦理体系的最终裁判。它对于上帝及其目的的理解，对于人的状况和需要的理解，以及对于戒律、事件和人类关系的理解，提供了趋向于特定判断的“方向”的基础。在这一方向上，许多复杂的程序和要求得到实践，并且存在着有大量争论的余地。<sup>②</sup>

最后，尽管在圣经中有许多不同的题材（法律、历史、故事、名言、诗歌），尽管它描述了一段很长历史的传统，基督教伦理观是由把各种题材统一在一起的一致性观念和核心认识构成的。这些核心认识在不同的时间用不同的形式明确地表达出来，不过只是描述了一种对上帝的普遍反应，他伟大、博爱、有创造性、公正，他拯救人类和所有生物，并把他们从制约人类和自然发展的力量下解放出来。

如圣经所显示的，上帝的行动并非总是在上帝臣民的生活中得到恰当的理解和体现。但圣经一直把上帝描述为试图削弱人类制度的强制性并诱导人们了解上帝正在为之奋斗的人类解放的全部含义。犹太社会象周围的社会一样，允许奴隶制的存在，并且在家庭、社会、经济和政治结构中在很大程度上实行家长式统治。然而，圣经的一个显著之处是一贯强调要更改这些制度，并且通过人的认识申明这种结构是与上帝的意向不一致的。因此，奴隶制被确定奴隶权利的法律所削弱，包括禁止虐待奴隶和使用终身奴隶。同样，在一些重要方面，犹太社会是唯一在阶级结构中平等的，<sup>②</sup>妇女的地位高于周围的社会。<sup>③</sup>与此相同，当上帝所致力于的解放的含义允许某一圣经的作者突然超越某一文化环境中的世俗和偏见时，圣经便充满了突然闪现的真知灼见。以赛亚和约拿洞悉到上帝的普遍规则和上帝把所有的人类统一为一个王国的意向。保罗能够说：“既没有犹太人，也没有希腊人；既没有奴隶，也没有自由人；既没有男人，也没有女人；因为在基督耶稣中你们都是一体”（Gal. 3：28）——同时他把一个逃跑的奴隶送还他的主人，并且教导说，女人不应该在公众集会上讲话，应该服从他们的丈夫。（1 Cor. 11：3； Col. 3：18）

圣经继面描述了这样一个上帝，他诱导我们趋向于自由和责任感，趋向于社会和共同生活。上帝减弱了我们心中的痛苦，扩展了我们的视野，对我们的社会结构表示异议，并且要求人和社会的改革。因此圣经遍过对上帝解放人类的描述，<sup>④</sup>提供了我们伦理反思和伦理行为的背景。用保罗·莱曼（Paul Lehmann）的话说，他正在做的事情“是使人的生活在这个世界上保持‘人的特性’”。<sup>⑤</sup>正如圣经的作者已经认识到的那样，我们对环境的新的认识使我们能够看到，要使人的生活保持人的特性就要求所有生物的解放。<sup>⑥</sup>

总之，如将在这本书的后面看到的，圣经在许多方面都对基

基督教伦理观的形成产生影响。圣经将说明基督教道德观念的每一个方面。它将说明我们对人和社会本质的理解，并提供一些指导原则以做出某些具体的道德决定。圣经在基督教伦理学中的作用正如伦理学任务自身的性质那样是很复杂的。然而，圣经不是唯一对基督教伦理观产生影响的因素，也不是智慧和指导的唯一来源。圣经描述了一个在历史中活动的上帝，他在关于我们和我们世界的知识的积累过程中活动，并且在我们的生活和世界中所发生的一切事件中活动。对这样一个上帝作出反应意味着有时基督教伦理反思将引导我们否认某些圣经中的见解或命令的权威性——因为圣经中的上帝在继续活动着。最后，圣经描述了一个上帝，他没有遗弃我们，并允许我们在新的和错综复杂的情况下不十分确定地但勇敢地行动，使我们明了，只要我们能够接受他人的劝告和关心，上帝将不会抛弃我们，并将继续通过人和事件为我们提供新的灼见和智慧。

在本节中，为了解释圣经文集我曾多次说到耶稣其人和耶稣的中心地位。当然，对于基督教徒来说，耶稣处于他们所理解的存在的中心，并且就他们对如何做人和应当怎样认识他们的共同生活的理解而言，耶稣在一些方面是具有决定性的。在更完整地阐述基督教伦理学纲要之前，有必要对耶稣在基督教伦理学中的作用作一更清晰的说明。

## 耶稣与基督教伦理学

由于基督教徒声称耶稣最清楚地说明上帝是谁和上帝正在做什么，基督教伦理观自然由他们对救世主耶稣的理解所决定。<sup>④</sup>此外，基督教徒声称在耶稣身上他们最清楚地看到了做人的真正含义是什么。最后，基督教宣称，由于我们遇到了耶稣使我们有力量行善，成为一个“新的存在”。<sup>⑤</sup>因此在传统上，耶稣被描述成

“完全的神和完全的人”。

基督学辩论的长期历史表明，对耶稣是何人的认识既不是一项简单的工作，也不存在任何为所有基督徒普遍接受的答案。<sup>66</sup>关于耶稣的不同观点扩大到所有方面，而其来源可追溯到在《福音书》(Gospels)中表现出来的对立观点。在《对观福音书》(马可、路加、马太)中，耶稣是一个人，他被上帝“选定”<sup>67</sup>作为启示犹太人民的一个特殊源泉。马可发现耶稣在被上帝选定施洗礼之前的生活是如此的不显著，所以他的福音开始于对洗礼的描述。在路加福音中，耶稣起着一个伟大的先知、最高先知的作用，他宣布了上帝王国即将来临。在马太福音中，耶稣成为一个新的摩西，一个新的制定法典者，他把上帝和人之间的关系引入一个新的时代。只有约翰福音了解耶稣是一个预先存在者，他进入人的历史，演完了一出宇宙的戏剧，然后又回到了上帝的右手上。<sup>68</sup>在这些不同的想像后面存在着在上帝的活动中耶稣怎样认识他自己和他的作用的问题。寻求“历史上的耶稣”一直都困难重重。<sup>69</sup>关于实际能够认识到的历史上的耶稣，至今还没有完全一致的看法。不过关于耶稣其人和他的启示还有一些基本一致的看法。

圣经研究的趋向表明耶稣肯定把自己看作是一个宣布上帝王国即将来临的关键人物，但是他并没有把自己看作弥赛亚(Messiah)，一个先知，或一个对世人的评判者。所有这些头衔和概念反映了教会对耶稣其人在人类社会历史上的意义的理解的解释。对于我们来说，问题变成了“我们应该怎样确定耶稣是谁，及对基督教伦理观的这种理解其含义是什么？”再一次说明，我不会对这个问题可能做出的全部回答分门别类，而是仅仅提出我对耶稣其人的理解以及这种理解对形成我的基督教伦理观的意义。

我们必须首先说明在传统上哪些对耶稣的描述看起来是一致的以及哪些描述在历史上是真实的。耶稣是一个犹太人，他的自我认识和对概念的使用只能通过《旧约全书》的观点和犹太社会

来理解。他要求罪人悔悟并使他们自己作好上帝王国即将来临的准备，他所相信的是上帝之国在人类历史中迅速的实现。这个王国的到来将从根本上改变人类的状况和关系。这个王国将是正义和爱的统治，因此人准备进入这个王国，人们就应当开始过正义和彻底的爱的生活，甚至要爱敌人。这种爱要超过情感；它必须在行动中体现出来，以改善邻里间的关系，甚至是与敌方的邻里关系。人类的爱就象上帝的爱，必须显示出对穷人和被遗弃者、对社会中容易受到摧残的人特别的关心。<sup>⑩</sup>耶稣进一步声明那些不使用自己的力量帮助社会中弱者的人当上帝王国到来时将受到惩罚。（路加 6：24—25）

我们知道耶稣吸引了众多的追随者，他们大多数属于下层阶层，并且他被视为一个伟大的导师和创造奇迹的人。他逐渐被当时的宗教和政治领袖们所厌恶，他们把他看作是对社会稳定的一种威胁。最后，作为一个政治犯他被处死，并且在他临刑时他的所有追随者都抛弃了他。此外，我们知道以后他的一些追随者转变了态度，他们宣称耶稣的死而复生向他们揭示了耶稣的生活和教诲的真实意义。

另外，我们必须说一说耶稣其人的意义和地位。与其他基督徒一样，我愿意承认耶稣其人使我对我是谁和作为人的意义是什么感到震撼。耶稣的个性、生活和教导使我对我的许多假设产生了怀疑并且为我提供了关于人类存在的新的和更加充分的可能性。在这个意义上，耶稣是一个“完全的人”，一个人类可能性的象征，它超出了我对作为人的含义的理解，超出了我的依我的人性而生活的能力。另外，我找到了耶稣对于人类状况的认识的某些令人信服的方面（这个问题将在下一章更充分地讨论）。同样，耶稣的生活、教导和死象出埃及那样对于“上帝是谁”和“上帝是怎样的”传达了令人信服的看法，因此在这个有限的意义上，耶稣能够被认为是“完全的神”。

在对耶稣的深入了解之中，看来避免提出与关于我们的状况和我们相互间责任的性质的洞悉以及与耶稣所传达的世界相矛盾的观点是必要的。在这个意义上解放神学家坚持我们的神学必须是“规范做法”<sup>④</sup>的产物，而不是“正教”的产物是正确的。基督教和犹太教都是“道德”宗教——即，他们用道德概念而不是迷信（崇拜）或灵知（知识）概念来定义神—人关系。我们做什么，我们怎样生活，这些才是重要的，而不是我们崇拜的形式或我们对于上帝本质的教义上的断言。我们的崇拜和神学的重要性仅仅在于对我们道德生活的帮助。耶稣的生活、教导和死全都清晰地昭示我们所要进行的生活的本质：爱、公正、怜悯、谦虚和宽容的生活。我们的爱、公正和宽容被扩大到所有的人，我们必须愿意接受并感谢他人给我们带来的礼物以显示我们的谦虚。

从这种观点来看，有些对耶稣的描述是不能接受的。认为耶稣是一个进入人类历史的先天存在者、履行事先安排好的职责、存在于荣耀之中，就会对人类历史的意义产生怀疑并削弱实际的、具体的历史活动的动机。另外，认为先天存在的基督的教义就是置于肉体与精神的二元论中，它使得救世成为一件在精神上脱离现世而不改变现世的事情。爱邻人过于简单地变成宣称精神上超脱的一种启示，而留下具体的人陷入失去人性的政治、经济和社会情境之中。此外，这种基督学所描述的耶稣在任何真正的意义上都不是一个“完全的人”。耶稣不是一个而对人类存在的模糊性而心怀苦痛的人，只是在经受现世的折磨中保持着信心，就象是“星球大战”电影中的一个角色，“力量”在他一边，他将取得胜利。当了解到最终我们可能是错误的并且我们所有的努力也许会一无所得时，这样的耶稣不会理解我们所感到的痛苦。最后，这种基督学使历史仅仅成为上帝的打算和活动的产物。我们是命定的生物。在音乐剧《非凡的耶稣基督》(Jesus Christ Superstar)中犹太承认了这个事实，这使得犹太极端痛苦地然而相当正确地呼



喊到“我被利用了”。<sup>④</sup>在历史的戏剧中我们不再是演员而仅仅是旁观者。

同样，过于从字面意义上把耶稣理解为一个“完全的神”对基督教国家中的妇女有着深刻的影响。上帝男性化的确定以及宗教法律的制定影响到父权制有益的和有害的形式。<sup>⑤</sup>男人成为现世中上帝的代表并且把在家里和社会中管制妇女和儿童当作他们的责任。妇女和儿童可能被惩罚并为了“他们自己的利益”被用来做违反他们意愿的事：“父亲知道得最清楚”。天主教会以及一些新教教会一直拒绝任命妇女为牧师说明了把耶稣理解为“完全的神”的不断的诱导。同样，一个白人耶稣的形象也被用于统治有色人种的目的，支持白人对其他种族统治的权力。<sup>⑥</sup>

也许最难放弃的主张是声称耶稣是完全独一无二的，不可能得到拯救或不可能成为完全的人，除非承认他是高贵的。这种主张导致了对犹太人、非洲人、美洲印第安人以及其他非基督教民族的迫害。由于这一主张，基督教徒实行了并将继续实行对信仰或追随“无神共产主义”的“异教徒”残酷灭绝的计划。耶稣绝对高贵的主张导致了一种文化上和人格上的傲慢自大和帝国主义，这毁坏了他人也毁坏了我们自己。<sup>⑦</sup>如托马斯·默顿写道：

这当然是基督教最终的诱惑。就是说基督关闭了所有的门，给出一种回答，安排了每一件事然后离去，留下所有的生物困于充满争斗的环境之中，在这个环境之外则存在着不能容忍的对被拯救者的不敬，同时对没有给神的怜悯的自由留下任何地盘，仅此就很严重了，值得严肃对待。<sup>⑧</sup>

如果我们真正忠诚于和尊敬耶稣的为人并且依照他的生活、死和教导的意义生活，我们应当不再把耶稣说成是绝对唯一无二的，或者不再宣称耶稣为了解放和拯救人类而与其为人相冲突的

必然性。要与耶稣的为人相符，他热爱和关心所有人的生活，他对男人和女人、对所有的社会阶层、对所有的文化背景都持一视同仁的态度，我们必须抛弃以人与基督之间关系为基础来衡量人的价值的基督学。在我们与他人的冲突中我们所能肯定的是我们与耶稣为人的冲突允许我们在新的和更加充分的意义上发现作为人的含义，以及我们愿意通过我们的生活与他人分享我们新的理解。同时，我们将愿意接受他人的灼见以便更充分地发展我们个人的和集体的人性。

然后我们所留下的是一个非常“低”的基督学。耶稣要高于一个传授道德名言的教师。耶稣给予我们关于我们状况的真知灼见，他鼓舞我们并使我们有力量成为更高尚的人。耶稣的教导为我们提供了指南，帮助我们在专门的道德问题上做出决定。然而我们必须认识到，象我们一样耶稣是一个有限的历史存在物，他在一个特定的历史时期试图对上帝的行动作出反应。这正是作为人的含意。如果耶稣不是这样，那么他在任何重要的意义上都不是一个人。尽管基督教认为耶稣要比我们能更充分更全面地理解上帝的意志并能对上帝的意志作出更加一致的反应。我们得到了新的真知灼见和能力去了解和实践上帝的意志。然而，耶稣的时代并不是我们的时代；我们的许多问题并不是耶稣的问题。象耶稣那样，我们必须寻求对上帝行动的共鸣。象耶稣那样，我们必须为在我们特殊的社会和时代中的活动承担风险。耶稣为我们提供了线索、示范和指南，使我们具有更强的反应性，但是他并没有提供答案的细节。

总之，我们与耶稣的关系正如我们与圣经的关系那样是辩证的。我们询问耶稣，他也询问我们。通过考察这个特殊的人，我们得到了关于我们已成为什么样的人和我们应该是什么样的人的重要认识。我们洞悉到了我们应当重视什么和当我们着手发展我们的人性和我们的社区时什么样的指导有助于我们。然而最终还

是要由我们自己来确定这些真知灼见和指导对于我们的个人和社会生活的含意。这些问题将在后面两章中在论述一个基督教道德观时作进一步详细的讨论，这个道德观将在此书的最后几章用来对我们基本的道德问题提供一些尝试性的回答。

## 注 释

① Waldo Beach 和 H. Richard Niebuhr, 《基督教伦理学》第 4 页。

② 见 E. Clinton Gardner, 《基督教社会伦理观中的基督中心主义：对八个现代新教徒的深入研究》(Christocentrism in Christian Social Ethics; A Depth Study of Eight Modern Protestants, Washington, D. C.; University Press of America, 1983), 该书对持这种态度的当代伦理学家作了出色的说明。Gardner 把这种态度定义为“基督中心伦理观”并讨论了从这一起点出发对一个多元社会来说发展一种可行的社会伦理的困难。

③ 埃米尔·布鲁纳, 《神圣规则》1973, 第 43 页。

④ 同上, 第 51 页。

⑤ H. 理查德·尼布尔, 《负责的自我》第 43 页。

⑥ 许多伦理学导论提供了这样一种分类学。William K. Frankena 在《伦理学》(Ethics, 2nd edition, Englewood Cliffs, N. J.; Prentice-Hall, 1973) 中提出了一种应用范围更宽的对伦理观类型的说明。

⑦ 特见康德的《伦理学原理》(Theory of Ethics)。有关部分可见 Theodore M. Greene 编的《康德选集》(Kant Selections, New York; Scribner's, 1957)。

⑧ 一种对于这种见解的解释见 E. O. 威尔逊的《社会生物学：新的综合》(Sociobiology: The New Synthesis, Harvard University Press, 1975), 或 David P. Barash 的《社会生物学与行为》(Sociobiology and Behavior, New York; Elsevier, 1977), 从这种观点出发对宗教伦理学的研究, 见 Wolfgang Wickler, 《十诫的生物学》(The Biology of the Ten Commandments, New York; Mc Graw-Hill, 1972)。

⑨ 在弗洛姆的所有著作中, 这是一个中心的论题, 不过它在《爱的艺术》中得到了最有说服力的论述。

⑩ 见尼采, 《超出善与恶》(Beyond Good and Evil, New York; Random House, 1966)。

⑪ 见卡缪, 《反叛者》(The Rebel, New York; Knopf, 1954)。

⑫ 关于世俗社会的讨论, 见 B·威尔逊的《世俗社会中的宗教》(Religion in

Secular Society, Baltimore: Penguin, 1966); Robert E. Bellah 的《超出信仰: 后传统世界的宗教论文集》(Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World, New York: Harper and Row, 1970), 特别是他的论文“宗教的演化”(Religious Evolution)和“意义与现代化”(Meaning and Modernization); M. 哈林顿,《上帝葬礼中的政治: 西方文明中的精神危机》(The Politics at God's Funeral: The Spiritual Crisis in Western Civilization, New York: Harper and Row, 1984); 或 Gregory Baum,《宗教与异化: 社会学的神学解释》(Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology, New York: Paulist, 1975), 特别见第7章。

⑬ 关于这些变化及其对神学和伦理学影响的讨论, 见 Langdon Gilkey 的《预言与存在: 基督教神学导论》(Message and Existence: An Introduction to Christian Theology, New York: Seabury, 1980) 和 Gardner 的《基督中心主义》(Christocentrism)。Hans Küng 对形成现代文化并对神学和宗教伦理学构成威胁的力量作了出色的总结, 见其不朽的著作《论作为一个基督徒》的A节“地平线”(“Section A: The Horizon”, On Being a Christian, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1976)。

⑭ 对于这项事业的讨论, 见 Langdon Gilkey 的《宗教与科学事业》(Religion and the Scientific Enterprise, New York: Harper and Row, 1970)。

⑮ 宗教对哥白尼和达尔文学说以及其他学说的反抗提供了宗教阻止扩大人类知识的历史例证。此外, 象弗洛伊德(Freud)和马克思, 指出了宗教通过使人的心灵幼稚化并使不公正的社会结构合法化来阻挠社会的进步。见西蒙·弗洛伊德,《文明及其不满》(Civilization and Its Discontents, New York: Norton, 1962), 和 Saul Padover 编的《本质的马克思: 非经济学著作》(The Essential Marx: The Non Economic Writings, New York: Mentor, 1978), 第9节。

⑯ 第一颗爆炸成功的原子弹(1945年7月16日, 在新墨西哥州的洛斯阿拉莫斯)被命名为“三位一体”。最近美国政府把新的三叉戟核潜艇命名为“基督圣体”, 引起了许多人的义愤。

⑰ 我记得一次与一位印度学生的交流, 在我教授基督教伦理学和经济学的课堂上, 他发言说希望解决一个使他迷惑不解的问题。他承认他无法理解为什么当基督教宣称是一个爱的宗教并劝诫其追随者把财物与穷人分享的同时, 富裕的世界却是基督徒的世界。他想知道, 为什么富有的基督教国家看来如此关心增加他们已经过剩的财富, 而很少考虑帮助贫穷的国家战胜他们的贫困。

⑱ 作为一个宗教运动, 解放神学试图推翻这种联盟并重建关心穷人的教会。凡解放运动开始实行这种改组的地方, 这样的教会便成为激剧迫害的对象。见 Penny Fernoux 的《人民的呼喊》(The Cry of the People, Garden City, N. Y.: Doubleday,

1980), 如实反映了在拉丁美洲的这种历史。

①⑨ 对于与宗教信仰相关的种族歧视和性别歧视的一项较好研究, 见 Keith A. Roberts, 《社会学观点中的宗教》(Religion in Sociological Perspective, Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1984), 第 325—372 页。

②⑩ M. 哈林顿:《绝大多数:通向世界贫困的旅程》(The Vast Majority: A Journey to the World's Poor, New York: Simon and Schuster, 1977), 第 95 页。

③⑪ 比克利尼布尔, 《基督教伦理学》, 第 11 页。

④⑫ 见 Bruce C. Birch 和 Larry L. Rasmussen:《基督教生活中的圣经和伦理观》(Bible and Ethics in the Christian Life, Minneapolis: Augsburg, 1976), 和查尔斯·柯伦与 R. A. 麦考密克编的关于圣经在基督教伦理观中作用的重要论文选集《道德神学中的解释, 第 4: 道德神学中圣经的应用》(Readings in Moral Theology, No. 4: The Use of Scripture in Moral Theology, New York: Paulist, 1984)。

⑤⑬ 查尔斯·柯伦:“在道德神学中圣经的作用和功能”(The Role and Function of the Scriptures in Moral Theology”, 载于《道德神学中的解释, 第 4》第 187 页。

⑥⑭ 见 Gerhard Ebeling:《路德:其思想的介绍》(Luther: An Introduction to His Thought, Philadelphia: Fortress, 1972), 第 6 章“文字与精神实质”。

⑦⑮ 在伦理学中对圣经的进一步运用与我的做法非常相似, 见詹姆斯·M·古斯塔夫森的《神学与基督教伦理学》(Theology and Christian Ethics, Philadelphia: Pilgrim, 1974), 第 6 章“在基督教伦理观中圣经的位置:一种方法论的研究”(The Place of Scripture in Christian Ethics: A Methodological Study)。John Gallagher 在《基督教伦理观的基础》(The Basis for Christian Ethics, New York: Paulist, 1983), 第 8、9、10 章中对圣经影响基督教伦理观的复杂方式也作了较好的讨论。

⑧⑯ 蒂利希:《圣经的信仰与寻求最终的真实性的》(Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, University of Chicago Press, 1955), 第 3 页。

⑨⑰ 关于圣经向我们提问的作用的一个经典描述, 见 Karl Barch, 《圣经与人语》(The Word of God and the Word of Man, New York: Harper and Row, 1957)。最近在圣经考问下的一次出色的实践是 Frederick Herzog 的《解放神学:在第四福音灵光中的解放》(Liberation Theology: Liberation in the Light of the Fourth Gospel, New York: Seabury, 1972)。

⑩⑱ 古斯塔夫森, 《圣经的位置》, 第 145 页。

⑪⑲ 这是 Norman K. Gottwald 得出的结论之一, 见其不朽的著作《耶和华的部族:被解放的以色列人的宗教社会学》(The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250—1050 B. C. E., Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1979)。特别

见第 55 章“以色列耶和华主义的社会经济的真义”(Socioeconomic Demythologization of Israelite Yahwism)。

⑥0 见 Phyllis A. Bird 的文章“旧约全书中妇女的形象”(Images of Women in the Old Testament)，载于 Norman K. Gottwald 编的《圣经与解放》(The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1983)，第 252—88 页。Bird 总结道：

以色列人关于妇女的最好的声明是承认她们与男子平等，并与男子一起对上帝和共同的人类负责。然而过于明显的是，以色列人很少奉行这种见解，但这种见解是不能被否认的(第 279 页)。

⑥1 在《解放神学》(A Theology of Liberation, Maryknoll, N. Y.: Orbis, 1973)中，古斯塔夫·古铁雷斯提供了一个关于圣经的解放概念的完全综合性的看法，包括了从所有限制人类发展的因素和结构中获得的个人和社会的解放。它包括脱离邪恶力量的解放以及政治和经济的解放。

⑥2 P·莱曼：《在一种基督教环境中的伦理观》(Ethics in a Christian Context, New York: Harper and Row, 1963)，第 85 页。

⑥3 关于圣经对人类的拯救和整个自然界的拯救之间关系的解释的讨论，见 Eric C. Rust 的《自然界——花园或沙漠？：论环境神学》(Nature-Garden or Desert?: An Essay in Environmental Theology, Waco, Texas: Word Books, 1971)。关于生态学敏感性的讨论还可见 Bernard Haring 的《耶稣基督的自由与忠诚，第 3 卷：世界的灵光》(Free and Faithful in Christ, Vol. 3: Light to the World, New York: Crossroad, 1981)，第 5 章。

⑥4 作为基督，耶稣在基督教伦理观中的中心地位明显地表现在基督教伦理学家 Bernard Haring 的著作中，即使他对伦理观的理解有一些重要的变化。见他的早期著作《耶稣基督的法则》(The Law of Christ)和近期的《耶稣基督的自由与忠诚》。

⑥5 这里参考了保罗·蒂利希对作为基督的耶稣具有的改革力量的解释。见其著作《系统神学》，特见第 2 卷，第 78—96 页。

⑥6 这些不同的关于耶稣的观念对形成基督教伦理观的影响，见有关的经典著作：H·里查德·尼布尔，《耶稣基督与文化》(Christ and Culture, New York: Harper and Row, 1951)和詹姆士·M·古斯塔夫森，《耶稣基督与道德生活》(Christ and the Moral Life, New York: Harper and Row, 1968)。

⑥7 尽管在《马太福音》和《路加福音》中增加耶稣诞生的故事，耶稣的洗礼在对观福音书中仍标志着重大的事件，该时耶稣与上帝的特殊关系得到承认，耶稣诞生的故事清楚地表明从马可简单的描述向更高的《约翰福音》基督学的转变。关于《新

约全书》不同的基督学解释，见 Morton Scott Enslin 的《基督教的开端》第一和第二 (Christian Beginnings, Part I and Part II, New York: Harper and Row, 1956), 第 12 章。

87 当细心阅读福音书时，可发现在四部《福音书》中存在明显的对耶稣的不同解释。对这些观点学术上的总结可以在任何好的有关《新约全书》的介绍中见到。如，见 Paul Feine, Johannes Behm 和 Werner Georg Kümmel 的《新约全书引论》(Introduction to the New Testament, Nashville: Abingdon, 1966); W. D. Davies 的《新约全书入门：对其主要证明的介绍》(Invitation to the New Testament: A Guide to Its Main Witnesses, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1969); 或 D. Moody Smith 和 Robert A. Spivey 的《新约全书剖析：其结构与意义的导引》(Anatomy of the New Testament: A Guide to Its Structure and Meaning, New York: Macmillan, 1969)。

关于四部《福音》不同的伦理侧重点的讨论与他们对耶稣其人的不同理解相关联，见 Thomas W. Ogletree, 《圣经在基督教伦理学中的应用》(The Use of the Bible in Christian Ethics: A Constructive Essay, Philadelphia: Fortress, 1983), 第 4 章。

88 对于试图确定一个“历史上的耶稣”的调查结果作出的总结，见 Günther Bornkamm 的《拿撒勒的耶稣》(Jesus of Nazareth, New York: Harper and Row, 1960); Hans Conzelmann 的《耶稣》(Jesus, Philadelphia: Fortress, 1973); 或 Joachim Jeremias 的《历史上的耶稣的问题》(The Problem of the Historical Jesus, Philadelphia: Fortress, 1964)。这三部著作作为后来对“历史上的耶稣”作出总结奠定了基础。

89 解放神学者的这种主张现在被广泛视为区别于基督教伦理学的标志。如，见以下有着广泛不同之处的著作：Ogletree, 《圣经的应用》(Use of the Bible) 第 68—69、128、196 页；Robert McAfee Brown, 《在全球村中建造和平》(Making Peace in the Global Village, Philadelphia: Westminster, 1981); 和 Garth L. Hallett, 《基督教道德推论：一种分析的指导》(Christian Moral Reasoning: An Analytic Guide, University of Notre Dame Press, 1983), 第 138—55 页。“为穷人优先选择”的概念当然处于美国天主教主教写给教区教友的公开信的中心地位，见“对所有人的经济的公正：天主教社会的教育和美国的经济，第 3 稿”(1986 年 6 月 5 日)。“为穷人优先选择”向现存的社会政治、社会结构提出了挑战，这封公开信就是一个非常好的例子。

90 在形成我对耶稣的解释中，我参照了 Tom E. Driver 的方法，见《在一个变迁世界中的耶稣基督：趋向一种伦理基督学》(Christ in a Changing World: Toward an Ethical Christology, New York: Crossroad, 1981)。在这部著作中，他指出“被提出的基督学应是得到系统阐述的，并应经受伦理判断”(第 21 页)。

这基本上是解放神学者提出的神学研究的方法，如古斯塔夫·古铁雷斯(《解放

神学》第10—11页),和Jose' M'iguez Bonino(《在一种革命的境况中研究神学》,第5章)(Doing Theology in a Revolutionary Situation, Chap. 5: "Hermeneutics, Truth, and Praxis", Philadelphia: Fortress, 1975)。

④ 在这部音乐剧(Andrew Lloyd Webber和Tim Rice编剧)接近结尾处,犹大回想他在耶稣的死亡中所起的作用并极其痛苦地作出结论,这个结论完全依据《约翰福音》神学:

我的上帝,我是如此懊丧。我被利用了。

你知道全部过程,上帝!

我将永远不知为什么你选择了我作你的牺牲品,

作为你污浊残忍的牺牲品。

你谋杀了我!你谋杀了我!

犹大被降低为一个由上帝操纵的玩偶。

⑤ 关于这个问题的讨论以及更广范围的基督学的系统阐述,见Patricia Wilson-Kastner,《信仰、男女平等主义和耶稣基督》(Faith, Feminism, and the Christ, Philadelphia, Fortriss, 1983)。关于这个属于天主教教会问题的一个出色的回答,见麦奎尔的《道德革命:一个基督教人本主义者的见解》1986,第11章。

⑥ 见Albert B. Cleage, Jr.:《黑人救世主》(The Black Messiah, New York: Sheed and Ward, 1969)。

⑦ Tom E. Driver:《在一个变迁世界中的耶稣基督》,“宇宙神论与排他主义的混合体产生了一种潜在的把某些人排除在外的教义,它在基督教的整个历史中一直是基督教的瘟疫。”他指出,特别是妇女、有色人种和非基督教徒在这种潜在的教义下遭受磨难。

⑧ 托马斯·默顿,《难以启齿的袭击》(Raids on the Unspeakable, New York: New Directions, 1966),第33页。



### 第三章 基督教伦理学纲要： 世界观和忠诚

我在第三章和第四章将要具体论述基督教的道德观，这一论题是本书后几章的基础。在这两章里，我使用第一章所描述的五個范畴来组织安排相关的材料和观点，从而形成我的基督教伦理学纲要。不过需要指出，这个纲要并不能详尽无遗地论述基督教伦理学的所有内容和丰富内涵，因为那不是我这部篇幅不长的著作所可以胜任的工作。还有一种情况我在前面也已经提到，基督教道德观中的某些内容具有更多的感情色彩和直觉性，它们只能比较模糊地感觉到而不能清晰明确地理解和陈述。

最后一点也是最根本的一点，基督教道德观中相互独立的因素之间的相互联结、相互影响和相互作用，决定了它们对我们的生活、对我们社会的影响和作用。这并不意味着所有这些道德观在整体上是和谐融洽的，也不意味着它其中的所有成分都是毫无矛盾地相互联系在一起的。而只是意味着，基督教道德观的所有成分之间都具有相互的联系、相互的影响和相互的作用。在运用上述范畴描述基督教伦理学纲要的内容时，往往容易忽视范畴之间的相互影响和作用。不过，我认为，这几章所安排的顺序就已经为我正在使用的基督教伦理纲要提供了一种整体上的认识，而且，它还能够使我们深刻认识那些已经使基督教道德传统更负盛名和力量的重要特征。

## 世界观

第一个范畴即世界观。在第一章我已指出，我们的世界观包括我们对决定存在的最终力量的全部假定，包括我们对自己生存于其中的这个世界的基本理解，还包括我们关于人类本性的信念。正像我在第二章所论述的那样，基督教伦理学是一种宗教伦理学，因此，它最根本的世界观是关于某种超验力量的假定，这种超验力量构成“最终实在”，而一切创造物均与它相关联。基督教世界观决定了我的基督教伦理学纲要，在展开论述基督教世界观的过程中，我将考察这一纲要中的五个关键因素：（1）上帝的本质；（2）罪恶的本质和作用；（3）人性；（4）自然界；（5）社会的本质。上帝是用来描述最终实在的象征，所以我将要讨论的其余四个主题也是与上帝（最终实在）有联系的。

### 上帝

说一个人信仰上帝，<sup>(1)</sup>既非泛泛而论，亦非告诉我们很多关于支配一个人的自我和行动的种种假设。我们需要了解的乃是，当人们正在谈论上帝时，关于最终实在他们正在提出什么样的主张，只有了解了人们正在谈论的那个上帝的本性，我们才能得到我们的人性和我们的行为赖以发展的准则。基督教传统已经提出了若干关于上帝的主张，从而表明了基督教对最终实在的理解和认识。其基本的也最明确的主张即：上帝是善的。这是一个非常重要的思想，因为，人们可能会认为上帝最初的定义是力量，或是其它的某种特征。基督教主张最终实在的最初定义是善，从而即承认了善对于恶的本体论上的优先性。在由于上帝是强大的而承认上帝和由于上帝是善良的而承认上帝之间有着极大的区别。如果上帝是强大的而不是善良的，那么，我们中的很多人或许就会和陀

思妥耶夫斯基 (Dostoevsky) 的伊万·卡拉马佐夫 (Ivan Karamazov) 一样做出决定：即使我们相信有这样一个上帝存在，但我们仍然不能崇拜这样的上帝，或者不能让这样的上帝来塑造我们的人性。<sup>②</sup>正如苏格拉底在尤西弗罗《Euthyphro》中提出的，要求尤西弗罗来回答的，有关善与力量的关系的争论：“众神是因为它有善良意向而喜欢虔敬，还是因为众神喜欢虔敬才成为有善良意向的呢？”<sup>③</sup>基督教教义宣布了善对于力量的优先性，从而解决了这一争端，上帝的根本特征是善。

基督教传统认为上帝的第二个特征是：上帝具有联系的本质。基督教教义声称，上帝是一个三位一体的结构。这种独具特色的主张，认为最终实在从本质上是互相联系的。这就意味着，上帝在相互联系中实现其自身。实在的整体可以象征性地理解为一个大规模的生态系统，当这个系统的所有部分都和谐地互相联系起来时，它能够很好地运行。传统基督教的这种观点，与亚里士多德 (Aristotelian) 式认为上帝从根本上是独立的、自足的存在这一观点相对立，传统基督教的观点也同具体科学的世界观相对立，那种世界观把宇宙万物分析成是众多具有显然不同的特征、并机械地相互联系的实体的集合。<sup>④</sup>按照这一观点，上帝实际上已不再需要宇宙万物，宇宙万物实际上也已不再需要上帝。<sup>⑤</sup>

一旦我们认识到，人们都在努力效仿他们所信仰的偶像，上帝是善的和具有相互联系性这一思想的重要性就变得十分明显。基督教认为，人们应该追求善良而不应该追求强大，应该追求在相互联系中的实现而不应该追求自我满足。很显然，基督教自己却一直尊崇一个强大的、自我充足的上帝，即全知全能的上帝 (博识、万能等等)。正如贝弗利·哈里森 (Beverly Harrison) 所说，这样的上帝形象最终将是毁灭性的：

我认为，那种把神视为独立存在和毫无联系的神学传统，

无论何时都会必然导致这样一种蹩脚的人本主义，即认为，我们根据“普罗米修斯般的先觉者”的提示所产生出的个人，只要他愿意，他就能随时缔结相互联系的关系。在这种人本主义中，呈现在我们面前的神是一种没有联系、从相关性中脱离出来的自由的超然存在，在这里，我们所理解的、本来是作为有生命的存在的上帝，逐渐成为毫无知觉和虚幻的了。不过，尽管这样的上帝已永久死亡，但那种把创造人类历史的力量预言成是某个可能愿意建立相互联系，也可能不愿意建立相互联系的个人观念还会长久地影响着我们”。<sup>(6)</sup>

然而，这种见解背离了基督教《圣经》关于上帝的基本观点，尤其背离了基督教传统的最精彩部分。根据上帝即善良、上帝具有相互联系性的思想，可以引伸出其它许多关于上帝的本质和行为的观点。

基督教传统把上帝表述为造物主。他们认为，宇宙万物都来自并取决于最根本的善的创造力，因此，宇宙的核心是善。由于造物主的本质所使然，在创造世界的过程中，善具有超越于罪恶的本体论上的优先性。关于宇宙的未来发展，上帝创世说既强调上帝的善良、也强调上帝的联系性的作用。创世是一种纯粹的馈赠行为，宇宙万物是人类共同享用的礼品，而且，创世还表现了上帝意欲扩展自己的范围和发展自己的相互联系的能力的愿望。<sup>(7)</sup>总之，在基督教传统中，创世已不是单纯的一次性行为，创世是一个变化的过程，是一个不断发展的、连续的事件。上帝的恩惠就体现在这种永恒的、不断创造的新的可能性之中，因此，上帝的恩惠被描述为他所作出的不断努力，即努力发展他与宇宙万物整体之间那种令人满意的相互联系。<sup>(8)</sup>

上帝的永恒创造行为在犹太教和基督教对最终实在的理解中还表明了另一个重要因素，即认为上帝的作用不仅存在于自然界，

而且也作用于人类历史，上帝影响着人类历史事件的发展进程。人与自然的规律不是构成历史的唯一力量，上帝也施行了一定的影响和作用。认为上帝具有历史作用的这一观点对传统竟是如此之重要，乃是基督教、犹太教与伊斯兰教一道，均被称作“历史的”信念。这三种宗教都认为：通过上帝在历史中的作为，我们取得了对上帝的最充分了解。<sup>⑨</sup>当然，对于犹太教而言，重大的历史事件是大批移民出埃及；对于基督教，重大事件则是耶稣的生、死和教诲。根据这些传统，这些重大事件能够使我们认识最终实在之本质，而对最终实在的这样一种理解又给予历史本身以一定的意义。这种情况成为语言和行为之间的一种不间断的对话。<sup>⑩</sup>

以犹太教和基督教对上帝历史行为的理解为基础，他们对上帝本质的认识又增添了更深刻的内容。犹太教和基督教已经作出结论，认为上帝是公正的、博爱的、宽恕的和仁慈的，对我们就象一个理想的父亲或母亲，<sup>⑪</sup>而且，上帝对我们的爱护及到所有的人类和宇宙万物，上帝关注所有人和所有事物的实现，上帝的关心是通过公正来体现的：上帝要求，任何一个人都要尊重所有其他人的权力和人格；宇宙万物的每一部分都可以拥有为实现自身而必需的那些资源。另外，上帝的爱还表明了其自身是宽恕的，他准许我们从以往个人和集体行为中的局限性和不公正中脱离出来，并引导我们走向新的、更具建设性的未来。我们的错误并没有宣告我们个人的毁灭和人类集体的毁灭，我们能够追求新的可能性，也能够超越我们已经形成的毁灭性的模式，从而可以使自身进入更高的境界。

在对上帝的上述认识中，最独具特色的一个思想就是，上帝是仁慈的。上帝的仁慈给予所有的人和所有的宇宙万物，尤其是给予穷苦人、被压迫的人和无家可归的人。上帝是这样一位上帝，他使任何一个奴隶般生活和工作的人都获得自由，他准许耶稣治愈病人、救济饥饿的人，他宣布要拯救世界上的所有被遗弃者。人

们往往把上帝描绘成是关怀着被其他人忽视的那些人的上帝。<sup>⑭</sup>上帝是弱者的保护人，这倒不是因为弱者具有特殊的美德，也不是因为他们的贫困和单纯使其更自由地信仰宗教。上帝对他们关心是因为他们最需要关心，是因为他们的需要往往被其他人所忽视。<sup>⑮</sup>这种观点在基督教回答下述这样一类基本道德问题：“我们应该做什么？”和“我们应该创造什么样的社会？”时具有非常深刻的意义。

最后，在犹太—基督教关于上帝的信念中，对上帝力量的局限性的认识陷入了混乱。他们把上帝的局限性理解成是上帝有意识地自愿接受的限制，或者理解成：一旦宇宙万物得到了一定程度的自主权，上帝则自然失去了一部分神性控制，上帝不再是唯一的行为者，因而也不再具有完全的主宰。<sup>⑯</sup>根据我们与其他人的相互关系可以引伸出一种有益的类推。我们的力量可能从某种程度上超越了其他人，甚至我们能够强迫他们按照我们的意愿去做，但是在他们的内心深处，他们仍然要保持与我们的相互独立，仍然要保持他们的自主权。当然，通过切除前额脑叶手术，或者通过使用麻醉药物，我们或许能够破坏和摧毁那种独立存在的内心，然而我们在毁灭人内心的同时也毁灭了人本身。上帝可能也知悉这种左右为难的处境。一旦世界上存在着独立的事物，上帝就有力量破坏或毁灭它，但是，上帝却不能对它实行完全的控制。上帝仍然保持一定的影响，仍然是一个行为者，但不再是一个全能的主宰者。<sup>⑰</sup>

当然，基督教往往认识不到上帝的局限性，它害怕去思考我们对历史进程所应承担的某些基本责任，它也不敢去思考我们最终会有力量阻止上帝意欲控制宇宙万物的企图。然而，其它的上帝观也都描绘了一个不值得我们仿效的上帝形象。一个全能的上帝要么是整个世界蒙受痛苦和不幸的最终原因，要么（如果它不是这种原因）他至少有力量结束世间的痛苦和不幸，否则就是他

不愿意这样做。但在以上两种情况下，上帝都成为极残忍的怪物，成了某种不但不比人类伟大，反而比人类渺小的怪物。基督教在它关于如基督蒙难论中已经承认在人和耶稣的命运上所体现的这个难题。如果耶稣向我们揭示了上帝的这种本质和上帝在世界中的行为，那么，我们就不得不用迪特里希·邦赫耶夫（Dietrich Bonhoeffer）的话作为结论：

“上帝同意自身被逐出这个世界，并钉在十字架上。在世界中上帝是软弱无力的，他这样做恰恰是他和我们在一起并帮助我们的唯一做法。《马太福音》第8章第17句非常清晰透彻地提出了这种观点，即认为基督耶稣不是通过他的全能，而是通过他的软弱和痛苦来帮助我们。”<sup>16</sup>

不过，对上帝局限性的上述理解并没有理由使我们彻底绝望，因为基督教提出了另外两种关于上帝的思想。第一，我们并不是孤独地蒙受苦难，相反，我们的最大痛苦渗透于最终实在之中，上帝既给我们带来痛苦，并且也与我们共同忍受痛苦。汉斯·昆（Hans Kung）曾如此深刻地认识到：“耶稣不为自己作辩解而受苦，在上帝看来，他作为无辜者而忍受痛苦。而且他和约伯（Job）不同，他一直坚持到悲惨的结束。他的经历是各种各样的：真实而不虚幻。”<sup>17</sup>这是一个连麻雀坠落都要悲哀的上帝（《马太福音》第10章第29句）。第二，上帝是守信用的，他不会放弃我们。上帝用对新的可能性的追求鼓励我们、刺激我们、促进我们。<sup>18</sup>上帝不断地设法引导我们离开我们自己创造的灾难，上帝是一个超越于我们的、活生生的上帝，他能够引导我们进入更美好的未来。<sup>19</sup>

基于这样的思考，即使我们看不到上帝，但我们仍可以把这种看不到的上帝作为上帝鼓励我们和守信于我们的象征。<sup>20</sup>于是，

作为基督教而言，甚至在人类的可能性似乎已消失殆尽之时，他仍然还保持着一定程度的希望。当然，这种希望并不是一种确定的、清晰的表述，而是一种寄托在以下获知中的希望：知悉到我们尚未被抛弃，知悉到如果我们完全有智慧，如果我们用眼睛去寻找，那么就会发现还存在着许多尚未努力争取过的可能的机会。

## 罪恶

犹如我们已经讨论过的，基督教承认，上帝并非是对这个世界产生作用的唯一力量，除此之外，基督教还指出，那些其他的力量则直接与上帝创造宇宙万物的目的相抗衡，它们给世界带来死亡、悲剧和苦难。传统基督教认为，这种罪恶是固有的，它产生于宇宙万物的始基之中，从破坏性的方面看，世界上没有人，也没有任何事物，这正好符合上帝对世界的本来意图。基督教从来没有明确地、有说服力地解释过罪恶，也从来没有解释过罪恶与上帝、与上帝所创造的世界之间的确切关系。但是，基督教却提出了很多关于罪恶的重要思想，这些思想有力地影响着基督教对道德问题的回答。

基督教认为，罪恶从属于善良。在永恒的对立中，恶和善并非两种均衡的力量，善在本体记上处于优先地位；而恶是对善的否定，是对宇宙万物的本来目的的破坏。<sup>20</sup>然而，宇宙万物本身并不是罪恶的根源，物质、人的肉体也不是罪恶的原因。罪恶不存在于我们的情感之中；罪恶不是我们自身的产物。被创造出来的世界从根本上是善良的，人类的肉体会得到赞美。<sup>21</sup>勿宁说罪恶是一种力量，它错误地引导宇宙万物并扰乱那种预定的和谐。我们可以通过某种禁欲主义或精神回避而避开肉体的享乐，但却避免不了罪恶，因为罪恶作用于自我和宇宙万物的所有方面，既作用于精神，又作用于肉体；既作用于理智，又作用于感情。

假如说存在着罪恶的根源，那么这种根源与人、与人故意违



抗上帝的旨意密切相关。《圣经》的作者认为，罪恶甚至影响着自然界，而自然界的紊乱则是人类违抗了上帝的旨意所致（《创世纪》第3章第1—24句）。另外，《圣经》中还有一种认识，认为在某些重要方面，罪恶的力量超越了人本身的力量（《创世纪》第3章第1—7句）。

但是，最近一些神学家提出，人类本性中存在着参与罪恶的先天性，这种参与被定义为“原罪”。赖因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）指出，人类的本性具有双重性质；人既是天使又是野兽。而这种双重性所形成的忧虑即可产生原罪：我们是有限的，我们在所有方面都受到限制，可是我们又有能力超越我们的局限，有能力去寻找超越局限的方法。我们希望自己是无限的，因此我们对自身的局限性变得非常焦虑。<sup>19</sup>在我们的焦虑中，我们希望成为上帝，希望成为存在的中心，希望有力量确保自身生活的安全，为了保证这种安全，我们就要试图使其他人服从于我们的控制，从而使其失去了人性。而当我们追求对别人的控制时，我们却破坏了自然界的生态平衡。当个人和社会团体一味地追求自己要成为存在的中心时，生活就变成了战争，变成了个人和群体谋求获得超越其他任何人的力量的斗争，因此破坏了宇宙万物之间的和谐。“罪恶，所有的罪恶从本质上都是极权主义。当我们犯罪时，我们所想的是，我们必须拥有世界上的一切，并且相信，我们自己的极权阶层是一个极乐天国。”<sup>20</sup>

因此，对罪恶的力量和存在的认识便成为基督教世界观的一个重要组成部分。罪恶的力量还没有将世界的仁慈或人类的善良全盘否定，以致使我们认为世界是一个私有的宗教世界，或者是一个封闭的宗教团体。同样，基督教的罪恶理论也没有劝告人们迁移到某个其他的世界王国。也没有认为罪恶已经充斥了整个世界，以至于个人或团体在这个世界中完全不可能做到善，或者使他们在这个世界中改变了那先天的善的一面。可是不管怎样，罪

恶歪曲了宇宙万物，歪曲了人类的生活。罪恶的存在意味着，我们所有人都有可能采取最野蛮，最无人性的行为，我们的任何行为也都摆脱不了邪恶的自私自利的腐蚀和玷污。基督教认为，罪恶是人类行为和人类组织中必不可少的一部分。基督教把罪恶视为一种永恒的诱惑物，它将诱惑我们用自己的欲望代替存在，用我们的宗教形式来代替上帝所规定的宗教形式。

我们永远不能成为天使，我们也永远到达不了理想的完美境界。可是，生活可以改善，社会可以建设得更好，在某些情况下，我们可以体验到其他人的爱，体验到社会组织的公正。但是我们必须要提醒自己，在我们尽力行善的所有努力中。“要始终保持自己的生活符合人性”，我们必须要经常规划我们的行为和社会组织，以便能够控制客观存在着的罪恶的影响。

总之，绝对不能允许由于罪恶的客观存在和它所产生的影响而使我们的生活和宇宙万物失去它们最基本的善良，也绝对不允许由于罪恶的客观存在和它所产生的影响而使我们丧失改善世界上一切事物的质量和品质的可能性。我们所面对的罪恶是一种非常强烈的诱惑，它会使我们丧失信心，会使我们丧失希望。但是，正如查尔斯·柯伦（Charles Curran）所言：“一个承认在我们世界中存在着罪恶的人应该认识到，罪恶的存在永远不能成为原谅我们对处境随遇而安和逆来顺受的理由，尽管我们可以这样理解它。”<sup>②</sup>犹太—基督教传统认为，尽管上帝的不断努力能够改善人类的处境，能够保持宇宙万物的平衡，但是上帝不能消除罪恶强加于世界的苦难，上帝选择的是承认痛苦和与痛苦进行不懈地斗争。要响应这样的上帝，要向这样的上帝负责，我们只有象上帝那样做，除此之外，我们没有任何其他的选择。

对于罪恶问题在我们世界中所引起的强烈反响，对于那种意欲放弃世界、放弃世界上的人类、放弃上帝的仁慈的势不可挡的倾向，托马斯·默顿（Thomas Merton）做了如下答复：

只有上帝的无限仁慈和博爱才能阻止我们将自身撕碎，阻止我们毁灭它在很久以前所创造的宇宙万物。人们或许这样认为：如果人类如此好战，那么，从某种程度上就证明了并不存在仁慈的上帝。恰恰相反，请考虑一下：尽管罪恶、贪心、不纯洁的欲望、残忍、敌意、贪婪、压迫、非正义的时代是由人们的自由意志所产生的，然而，人类在任何时候都能够重新恢复，都能够重新产生那些用善良战胜罪恶、用爱心战胜敌意、用博爱和施舍战胜贪心、用神圣不可侵犯性战胜不纯洁的欲望和残酷的男人和女人，如果没有上帝仁慈的爱，如果没有上帝向我们倾注他的仁慈和宽厚，那么所有这些又如何成为可能的呢？<sup>28</sup>

## 人的本质

以上我已涉及到一些基督教对人的本质的假定，但我在此还想扼要地对它重新加以陈述。人同所有的宇宙万物一样，他在出生时是善良的，以后也保持着这种基本的善。人类是根据“上帝的形象”来创造的，因此他们在宇宙万物中是独一无二的。我在讨论耶稣在伦理学中的角色时，已经对此提出了异议，原因是因为对这种“形象”的理解太空泛了。我们不可能把上帝理解为一位白人男性，假如说上帝的确是一位白人男性的话，那么所有的其他人从好的方面讲充其量也不过是一种下等人，而从最坏的方面考虑他们则可能是一种非人。不过，说人是按照“上帝的形象”创造的，确实在关于人的本质问题上提出了一些有意义的观点。

首先，说我们是按照上帝的形象创造的，实际上是说我们是相互联系的存在，人们是在相互联系中实现自身的。认为人类是有性别的存在的创世说（《创世纪》第1章第27—28句；第2章

第 21—25 句) 和认为人类最基本的道德要求是“爱人如己”的《圣经》思想(《马太福音》(Matt) 第 22 章第 37—40 句), 都强调了这一观点。我们被创造出来, 我们与其他人、与其他万物、与上帝和谐共处, 而且, 这三者的关系之间又是彼此不可分割的, 如果我们与其他人、与其他万物的关系不协调, 那么我们就不可能与上帝的关系和谐(《约翰一书》(1 John) 第四章第 7—12 句), 爱上帝就要爱上帝所创造的一切, 就要共同从事上帝的工作, 而上帝的工作就是使他所创造的所有事物之间和谐一致, 就是要创造一个公正、有秩序的世界, 就是要使所有被压迫者获得解放。只有参加这样的工作, 才能够使爱上帝不仅是可能的, 而且是现实的。

第二, 用上帝的形象创造人意味着, 要把人创造成一种独立的、自主的存在。我们既被赋予了自我超越的特性, 却又为此而受到指责: 我们是有自我意识的, 我们能够认真反思自身, 能够详细规划自己的行为, 能够把自己设计成不同的、或能够改变的存在。我们还能够提出人应该怎样做的问题, 能够在形成个人和集体的人性的过程中发挥作用。总之, 人能够正确地辨别是非、能够选择是尊重还是忽视上帝创造宇宙万物的目的。在这一方面, 我们成为与上帝并肩战斗的历史的创造者。因此, 我们能够协助上帝形成自然界和社会的历史。<sup>28</sup>

从上述几种关于人的观点看, 人类具有对其他事物的统治权, 具有超越于其他事物的力量。人类的智力和自由允许我们为了自己的目的支配和使用其他的事物。在这种意义上, 人类成了与上帝同在的共同创造者, 人类有力量变革和改造世界中的万事万物。<sup>29</sup> 犹太-基督教传统把人的这种力量称为, 经营人类是宇宙万物的管家、管理者、看管人, 人类能够使用宇宙万物, 但是也有责任保护它, 注意它的易损性, 认识到它自身的完整、完善以及最基本的善。<sup>30</sup> 然而, 人类也有力量滥用宇宙万物, 有力量征服和

控制它，甚至可以随心所欲地毁灭它。

由犹太-基督教传统提出的关于人性的主张，从另一个方面给我们提出了问题：尽管人自身是根据上帝的形象来创造的，但人仍然是被造物，仍然依附于宇宙万物的自然秩序。人类是有限的存在，不能不依赖于其他事物。人的有限性本身并不是罪恶，假如人们甘心情愿接受被支配的地位，他们就能够得到舒适和安宁的生活。<sup>⑩</sup>但是，一旦人们意识到自己的有限性，就可能产生一种焦虑，这种焦虑导致人们误用自己的自由。人们在焦虑中，会千方百计地要去支配和控制自然界，支配和控制其他一切事物，人们还会个别地或共同地去探索克服自身知识和智慧的局限性的方法，并试图利用人类的自由把自己变成象上帝那样的人（《创世纪》第3章第5句）。<sup>⑪</sup>在这个过程中，宇宙万物之间的协调和人与人之间的和谐被彻底毁灭了。

基督教认为，这种焦虑是个人和社会生活的一部分，人类本身就是焦虑，而焦虑导致了罪恶。人们误用自己的自由是因为人们的知识和智慧是有限的，然而更重要也更不幸的是，人们误用自己的自由是因为人们希望超越自身的局限。这种最根本的焦虑歪曲了我们的人际关系，而且颠覆了我们的社会制度。<sup>⑫</sup>因此，基督教的人类形象是一种混乱的、矛盾的存在，人在不断地奋斗以求更加符合人性，然而在这种奋斗中人却越来越不符合人性了。

## 自然界

上面我已经陈述了很多基督教的自然观，但我还想进一步概括出几个要点。第一，自然界从最根本上是善良的，是人类所享受的舒适生活和美好事物的根源；第二，宇宙万物是一种礼物，是馈赠给所有人的礼物。就这点而论，任何人都有一种基本的权力，去产生和支持那种使人的满足成为可能的宇宙万物；任何人都拥有权力积聚和霸占世界的财富而使另外一些人沦为贫困。宇宙万物

是一种由人类共同享有的礼物；第三，要承认这样一个事实：宇宙万物本身具有内在的善和价值。犹太教的创世说指出，在人类产生之前，宇宙万物是善的，是具有完全的价值（《创世纪》第1章第1—25句）。我们使用宇宙万物，必须首先承认事物自身的内在价值，必须首先树立我们只是宇宙万物的经营者的意识。<sup>④</sup>我们现在越来越发现，尊重宇宙万物对于保障人类自身的生存或许是完全必要的，人类对环境的残酷掠夺已使人类面临着破坏生态平衡的威胁。根据基督教传统的历史，这种尊重概念在道德观中尚未成为必要的突出因素，基督教思想已经树立了牢固地从人的角度出发来思考宇宙万物的方法，而近期的神学倾向已经开始纠正这种过份地强调。<sup>⑤</sup>

另一方面，基督教传统也承认自然界的毁灭。自然界本身往往是痛苦的来源，自然界中既有欢乐又有悲剧，疾病、先天不足、洪灾、旱灾——所有这些都是毁灭自然界的活动。由于宇宙存在也是根据上帝的形象创造的，因此我们与宇宙存在是共同的创造者，我们应该承担起改变和防止由于自然秩序的不当而导致悲剧的任务。实际上我们所需要的，恰恰是用我们的知识和技能来抵抗和控制疾病的影响，或者努力排除掉由于变化无常的天气而形成的对农业的影响，从而将产生饥荒的原因缩小到最小程度。这种向自然界的挑战成为对自然界的灾难性影响的容纳和控制，从某种意义上，这种挑战是对宇宙万物最基本的善和内在价值的充分尊重和支持。<sup>⑥</sup>

## 社会的本质

最后，我想进一步阐述基督教对社会的认识。在这个问题上，我们已经反复讨论了一些关键性因素，在此我再做一重新强调：第一，人类是互相联系着的存在；我们生活在相互关系之中。建立社会团体是绝对必要的，因为它满足了我们物质、心理、理性和

精神上的基本需要。经济团体生产维持我们生活的最基本用品，在世界的某些地区，经济团体已经认识到要大力发展人类的福利事业。另外，稳定的政治团体已经推进了那种使用共同语言、共同文化、共同价值的人类团体的发展——团体内的人已经创造了一种正在培育出比较富有、比较完美的人类存在的环境。知识和精神财富的积累和传递也是一种共同的事业。而且，生活于基本的家庭团体之外的个人，不可能得到爱和关心，而这恰恰是实现人的真正发展所需要的。

因此，我们的社会和团体是人的本性预期的、必然的产物。而且，人类社会和人类团体重新提供了一种关系，这种关系反过来推动着代表最终实在自身特征的团体的发展。可以把人类团体视为上帝赠与我们的又一种礼物，实际上，大批移民出埃及的历史事件是一种宣言，它表明人的最充分发展取决于人类拥有的自由，取决于活跃的人类团体。只有当人们具有了决定他们家庭的形式、他们经济的性质、他们政治制度的结构的自由，那么他们就能够成为完全的人。同样，上帝关于天国的思想也是一种宣言，它表明拯救人类（实现、恢复健康）的活动只能在真正革除弊端的、活跃的团体关系中实现。如果人的实现必须建立在这样一种基础之上，即建立在我们是否有能力生存于与其他人、与世界以及与上帝的有秩序的关系之中，那么，也只有当我们的社会团体尽力支持我们，并使这种存在成为可能的时候，我们才能够找到人的实现。在犹太—基督教传统中，救世指的并不是从人类的毁灭、从经常形成悲剧的公共机构和社会团体中拯救出来，而是将人类引入到一种完美无暇的社会团体之中，在这个团体里，人们享受着符合人性的生活。<sup>(67)</sup>

第二，与所有其他事物一样，人类社会团体也有它腐败、邪恶和被滥用的一面。人类建立团体的本意是为使所有人都能够得到充分和自由地发展而提供一种关系。然而现实中的社会团体却

由少数有权力的人所利用，这一小部分人通过团体控制其他人的生活，从而使他们自己的生活更舒适、更有保证，我们的社会团体因此变成了一种使社会失去人性的推动力，从而丧失了它完成人的实现的本来目的。男性把家庭作为统治妇女、作为得到廉价的家务管理和必要的感情支持的方式；<sup>⑧</sup>资本主义经济体系通过允许少数人控制多数人的劳动，而被用来助长和保护少数人的财富和力量；我们政治体系的构成只是为了当权者可以运用法律、警察和军队保护他们自身的力量和利益。团体的职能变成了灾祸，组成团体的本来目的是为人类需要服务，其结果却以为了团体的昌盛而牺牲个人为结束。“早期家族”群体拥护废除防止虐待妇女和儿童的法律和社会保护，其目的是为了巩固家庭制度。<sup>⑨</sup>国家派遣成千上万的年轻人去杀人或者被人所杀，只是为了使国家更强大。穷人可以分到不太充足的政府救济金；饥饿的人可以领取救济食品；无家可归的人被遣送到边远地区，这一切都是为了改善经济状况。<sup>⑩</sup>

不过，犹太—基督教传统并没有仅仅停留在陈述我们社会团体的邪恶方面，它还提出了这样一种主张，认为上帝一直在建设并重新改造我们的社会团体。上帝是强大的，他能够保证，非正义的制度最终总会被瓦解，乃至被推翻，因为它们自身的不公正导致了不稳定。另外，上帝创造了一批先知，他们始终能够领悟：人类社会团体的本来意义是为人类、为人类所有人服务；人类被创造出来的目的就是相互服务，但绝不是多数人为少数人服务。上帝并不认为有最终的、或固定的人类团体形式。相反，他要求我们找出社会团体在各种情况下的类型和形式，从而为所有人的发展创造最大的可能性。“政治的本来意义即所有群体和个人的共同的善，善的政治行为是帮助人们在自由和团结中忠诚地生活的方式，而人们生活于其中的自由和团体又是保持人类尊严的必要条件，它们能够创造达到社会公正和社会和平的可能性。”<sup>⑪</sup>我们所



面临的困难任务是分析具体的特殊情况，然后去寻找能够最大可能的保护和促进所有人的人性、保护和促进宇宙万物的善的人类团体形式和人类团体类型。<sup>④</sup>

## 结论

当然，上述所讨论的内容尚未全部阐明所有的基督教世界观，只是描述了这种世界观的最显著的特征，描述了那些能够传达我所理解的基督教伦理学的那些世界观的显著特征。当然其他人可能强调的是不同的要素，也可能强调的是不同的要素群。不过，我所强调的上述要素是基督教传统的中心内容。

还要指出一个问题，对基督教世界观的上述描述，是对特定世界观进行理性描述的一种尝试。上面我已经指出，在本章下节和第五章我还要更加充分地论及，人类世界观中的理性内容并不是人类行为的动机，理性世界观也必须内在于非理性形式之中。人自身的从属性和依赖性只能感觉到，理性世界观并不能充分地描述人的这种从属性。认为宇宙万物具有最基本的善只有在在我们感觉到那种善时才成为有意义的，说宇宙万物是给予人类的一种礼物只是空洞的语言，除非我们实际上得到了某种程度的真正仁慈和宽厚。人性中感情和认识之间的差别非常之大，为获取现实生活中这两个方面的某种一致所进行的努力和斗争也相当艰难。下面，我们要论述人的感情在道德生活中的作用。

## 忠 诚

我已经注意到了这样一个问题，即犹太-基督教传统非常重视爱、感情在道德生活中的作用。在西方，神学传统和哲学传统之间有一个很重要的区别，基督教认为，人是被分裂了的存在物，人们往往能够认识到应该做善的事情，但实际上却未必能做出善

的行为（《罗马书》第7章第19—21句）。而大部分西方哲学传统赞同苏格拉底哲学的原则，认为人们不可能明知故犯去做不道德的事情。<sup>43</sup>唯理论传统认为，行为的变化，人性的变化，都需要改变属于理性结构的人类的认识纲领。而基督教则认为，这种改变可能是需要的，但更根本的是需要改变我们所爱的、我们所要的和我们所希冀的。在人类的道德发展中，人们认为最初的道德动力是意志而不是理智，控制人类的是人类的行为而不是人类的认识。因此，人们所关注的是，基督教关于忠诚在形成人的生活和行为时所起的作用的理解这一点十分重要。

基督教传统通过假定宇宙万物的善、假定人类的感情、人类的要求、人类爱的能力的善来重新开始对忠诚的论述。实际上，由于人类被理解成是从根本上相互联系着的存在，因此，人类生命的感情方面对于相互联系具有最原始的重要性，它完全依赖于人的感觉、情绪和爱的能力，但并不依赖于理智。除此之外，基督教还肯定了人类特定的爱和特定的忠诚的善。希腊传统重视人的普遍性而忽视人的特殊性。与此不同，犹太-基督教传统重视人的特殊性，认为人是具体的人，是处在特定时间和地点的特定的人，我们由我们与人类团体、人类社会以及特定的人之间的相互联系来定义。<sup>44</sup>正由于人的具体性和独特性，才构成了人类生活的多样化和丰富内容，我们与那些相对于我们自身而言是独一无二的其他人共同相处、相互联系，人类的全部生活即变得丰富多采。个人和团体的多样性是我们所得到的最基本礼品，也是我们已经获得的美好生活中的一部分。

上述观点的含意十分明显，我们应该培育人类的爱和忠诚，我们应该努力发展人们之间的相互联系，支持我们的团体，改善现实的社会，我们对所有已经给予我们和形成我们特定生活的社会团体和相互联系都负有不可推卸的责任和义务。然而，基督教再次强调罪恶和自私自利对人类忠诚的腐蚀和错误引导。一味地追

求个人的安全感，追求个人的自我爱怜，都意味着我们并没有接受那种天赋的、体现在我们所有的相互关系中的本质，反而试图控制这些联系。我们使用各种控制和顺从的计谋，把其他人紧紧地束缚在我们身边，这样就破坏了恰恰他们所需要的相互联系。<sup>⑥</sup>

同样，人们的不安全感和自私自利还会引诱人们把自己的相互联系、把自己的团体和社会变成一切存在的中心。把本来属于许多中的一个、属于丰富的人类社会存在中的一部分的自己的关系、团体和社会，视为价值和规范的中心，视为衡量其他所有群体的标准。于是，爱的相互关系变成了相互自私自利的形式，在这种形式中，爱的双方彼此失去了自身，同时也放弃了培育其他关系和团体的责任。白色人种和白种人的特性变成其他所有人种的标准，从而产生了种族歧视。黑色人种被视为文化修养上的下等人，被视为落后的、智力低下的种族。在美国，按照宪法，黑色人种只是一个人的五分之三。<sup>⑦</sup>我们的移民法使白色人种的移民极易加入我们的国家，但对有色人种的移民，却设置了种类繁多的海关关卡，甚至对那些逃避战争或逃避政治迫害的有色人种也毫不例外。<sup>⑧</sup>

与此相类似，我们把自己的民族、国家描述为美德和价值的中心，仅仅因为我们做了，我们的所作所为就都是善良的。如果其他人与我们政见不同，就断定他们不是错误的，就是邪恶的，或者二者兼而有之。我们以这种方式即可以从道义上证明那些最初意图是保护我们国家私利的政治、经济、军事政策的合理性。我们一味追求成为世界上最强大的经济和军事力量的自私行为便被披上了道德的外衣。假如阿拉伯国家决定拒绝向我们的市场提供石油，那么我们会发现，通过使用我们强大的军事力量以保证继续得到稳固的石油供应的行为并非道德问题，这样的政策既正确又合理，因为我们需要他们的石油。反过来，类似的一个国家

如果使用军事力量以保证从我们国家得到他们所需要的粮食，我们就要组织力量联合起来反对它，它的这种行为便被我们视为国际性的偷盗和侵略。我们对国家的忠诚影响着我们用宽阔的胸怀去评价国际性的公正和需要。<sup>49</sup>

犹太-基督教声明，必须要根据对上帝的原始忠诚来认识人类的所有忠诚。“以色列啊，你要听，耶和华，我们的神是独一无二的主，你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。”（《申命记》第6章第4-5句）。这段话并不意味着排斥其他的爱和忠诚，而是意味着要使其他所有的爱和忠诚服从于对上帝的爱，只有这种隶属性的爱和忠诚才是真正的爱和忠诚。但是必须要正确理解对上帝的爱，上帝是全人类和所有宇宙万物的上帝，上帝正在设法使人的生活合乎人性，上帝也正在设法解放所有的宇宙万物。

犹太-基督教传统进一步认为，只有当人类充分发挥了相互联系的能力，才能够实现人自身，才能够使生活更合乎人性。因此，只有当人们与上帝共同努力以解放自己和其他人，以充分发挥人类的爱、人类的关心、人类实现相互联系的能力时，人们才是真正地忠诚于自己，才是真正地忠诚于自己所爱的那些人。只有当人们对人类团体和社会的关怀促使它们能够超越自身的利益，能够超越它们的民族主义和种族主义，促使它们学习并共同具备其他团体的美德时，人们对人类团体和人类社会的关怀才是真正的忠诚。也只有当人们鼓励自己所属的那些群体应该把自身发展成丰富多采、富有生机的时候，才算是对自己所属群体的真正忠诚和爱护。

我们从历史和自己的体验中认识到，促使人们形成相互联系和组成团体的动力，最终还会毁灭这些联系和团体。我们的相互关系一旦成为嫉妒、所属关系的模式，就会被全部瓦解。只要我们的团体是闭关自守、僵化不变和自我保护的，最终就要在其他团体的憎恶、恐惧的重压之下彻底崩溃。那种只一味追求自身利

益的民族，其最终结果肯定会被那些反抗力量所摧毁，而这种反抗力量恰恰是由他们全球性的非正义行为所产生的。不幸的是，这些民族的毁灭带来的往往是巨大的、令人无法忍受的人类痛苦和社会分裂。极端民族主义的罪恶行径，目前正通过核毁灭威胁恐吓着全球和全人类，无论是作恶多端的罪犯，还是清白无辜的世人，一律无一幸免。

因此，犹太-基督教传统既肯定人类的爱和忠诚的善良，又指出以自我为中心的、民族主义的爱和忠诚的危险。在《圣经》中，这样的忠诚被称作盲目崇拜，某些特定的、有限的联系或团体变成了人类所有行为的价值中心。<sup>④⑤</sup>毁灭性的、着魔般的信仰塑造了人类的人性和团体。犹太-基督教传统认为，如此狭隘的忠诚最终并没有表现出对我们所忠诚的人或团体的爱。这种错误的忠诚所产生的人和团体是狭隘的、焦虑的，他们与所有其他个人、团体及宇宙万物毫无联系。根据这种观点，“世间的罪恶最初并不是反抗上帝的法则、反抗最终目标的行为，而是打破我们与上帝、我们与邻人、我们与世界，以及我们与自己之间爱的关系的行为。”<sup>④⑥</sup>要完全地爱他人，真正忠诚于特定的团体和社会，这只有在上帝对全体创造物的爱 and 忠诚的联系中才能实现。根据要爱所有人和所有宇宙万物的思想，我们必须爱其他人，要爱我们的团体。

犹太-基督教提醒我们，人们对特定个人和团体的爱或忠诚永远不能成为人们的价值和意义的核心，正如 H·理查德·尼布尔在讨论他的有关价值理论时所指出的：

从上述观点出发，一神论神学的价值理论能够继续构造出很多相对价值体系，这些相对价值体系都是暂时的、试验性的和客观的，它们都是从人的观点，从社会的观点，以及从生活的观点出发来考虑存在者之间的相互作用和影响。但是，这就不可能使任何一种价值体系成为绝对的价值体系，或

者使它超越于其他的价值体系，正如人们认为的以人为中心的价值体系优越于以生命为中心的价值体系一样。<sup>⑤</sup>

因而，基督教伦理学的一项任务就是，要促进我们的社会制度具有这样的结构和特征：让我们以使我们特定的爱和忠诚有益于宇宙万物整体的方式来适当地施行爱心，并且光荣地完成我们的忠诚。这一任务的完成需要如下的条件：我们要反对那种将我们特定的爱和忠诚作为价值中心，并以此作为衡量其他一切的标准的自然倾向。伦理学的这个任务照样是在一个堕落的、邪恶的世界里完成的，在这个世界里，要使某些人的爱和允诺受到尊敬而又不使其他人受到鄙视，并不总是可能的。为了明确我们在这样一个世界里应该如何行动，犹太-基督教传统已经确定了一些价值和标准，也肯定了一些能够帮助我们选择自身职责的传统做法。在下面一章，我们将要考察基督教道德传统中保留下来的这些内容。

## 注 释

① 在这部著作中，“上帝语言”是作为一种象征来使用的，而并非是使用它的文字意义。有关宗教语言的象征性意义的讨论，参见保罗·蒂利希的《信仰的动力》(Dynamics of Faith) (纽约：哈珀和罗出版公司1958年版)；类似的讨论，在大卫·特雷西(David Tracy)的著作《类比与论证：上帝语言》(Analogy and Dialectic: God Language)中也可以找到，在大卫·特雷西和小约翰·B·柯布(John B. Cobb, Jr.)合著的著作《论上帝：在现代多元化发展中发展神学》(Talking About God: Doing Theology in the Context of Modern Pluralism) (纽约：西伯里出版公司，1983年版)，第29—28页中也可以找到。

② 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》(The Brothers Karamazov) (纽约：新美国图书馆1975年版)，第216—218页。

③ 柏拉图、尤西弗罗、阿波罗、克里托、法厄同的《死之景象》(The Death Scene) (印第安那波利斯：鲍勃斯·梅里尔出版公司，1956年版)第11页。

④ 正如伊恩·巴伯(Ian Barbour)在《神话，模型，范例：科学和宗教的比较

研究》(Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion)(纽约:哈珀和罗出版公司,1978年版)一书中所说的那样,科学的调查和观测取决于现实的存在,取决于主要的事物和典型范例。机械论范例已经非常成功地衍生出大量有关人类自身和自然界的知识,在开拓新的技术领域,其功绩也是非常显著的。然而,这样的范例也有其自身的危害性,一些已经发展起来的技术(如核子技术,化学杀虫剂),正以损害人们的健康和破坏人类的生存环境威胁着我们。如果盼望科学能不断地为人类和自然界的发展提供建设性服务,就必须更多地注意观察那些生态形成的范例。见丽塔·阿迪蒂(Rita Arditti)、帕特·布伦兰(Pat Brennan)和斯蒂夫·卡夫拉克(Steve Cavrak)编辑出版的文集《科学与解放》(Science and Liberation)(波士顿:南方出版公司,1980年版)。

⑤ 见亚里士多德的《形而上学》第12卷。

⑥ 贝弗利·W·哈里森的《建立联系:女权主义社会伦理学论文集》(Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics)(波士顿:贝肯出版公司,1985年版),第17页。

⑦ 见约翰·B·柯布和大卫·R·格里芬(David Ray Griffin)的《过程神学:概论》(Process Theology: An Introductory Exposition)(费城:威斯敏斯特出版公司,1976年版),第3章。这也是黑格尔“精神哲学”的基本命题。在查尔斯·柯伦的基督教伦理学中,也可看到关于创世说的作用的讨论,见《道德神学中的新观念》(New Perspectives in Moral Theology)(圣母玛利亚大学出版社,1976年版),第57—65页。

⑧ 关于上帝的永恒活动,是现代神学的中心议题,对这个议题的不同看法,形成了不同的神学派别。比如许多解放神学(古特诺斯的《解放神学》)、希望神学(居尔根·摩特曼的《希望神学:基督教末世学的基础和前景》[Theology of Hope: on the Ground and Implications of a Christian Eschatology][纽约:哈珀和罗出版公司,1967年版]、过程神学(柯布和格里芬的《过程神学》[Process Theology]),以及泰哈德·德·查尔丹(Teillard de Chardin)的神秘神学——《神学的背景》(The Divine Milieu)(纽约:哈珀和罗出版公司,1965年版)都以此为中心设题。

⑨ 见保罗·蒂利希发表于《文化神学》(Theology of Culture)中的论文“时空之间的争斗”(The Struggle Between Time and Space)(伦敦:牛津大学出版社,1969年版),第30—39页。

⑩ 这种思想与作为希腊传统的一部分、同时也作为大多数西方宗教和哲学传统的主导思想的时间观念形成鲜明的对照。在这些传统中,历史只是事件,历史本身已经没有意义,救世主需要从无意义的循环和重复中超脱出来。关于历史的这些相对观点的论述,参见索莱夫·鲍曼(Thorlief Boman)的《希伯来人的思想与希腊思想的比

较》(Hebrew Thought Compared With Greek) (纽约: 诺顿出版公司, 1970年版) 第三部分: “时间与空间。”

① 近代学术的发展表明, 父权统治的基督教传统忽视了大量有关上帝的母性方面的描述。有关上帝母性一面的论述, 见弗吉里娅·R·莫伦柯特 (Virginia Ramey Mollenkott) 的《圣经中作为女性的上帝形象》(The Biblical Imagery of God as Female) (纽约: 十字路出版公司, 1983年版)。

② 比如, 见詹姆斯·林伯格 (James Limburg) 的《先知与弱者》(The Prophets and Powerless) (亚特兰大: 约翰·诺克斯 [Atlanta: John Knox] 出版公司, 1977年版), 或者见唐纳德·克莱比尔 (Donald Kraybill) 的《颠倒的王国》(The Upside-Down Kingdom) (宾夕法尼亚·斯科特德尔: 赫拉尔德出版社, 1978年版)。这个论题也是许多解放神学的思想基础, 它是由詹姆斯·H·康 (James H. Cone) 在《被压迫者的上帝》(God of the Oppressed) (纽约: 西伯里出版公司, 1975年版) 一书中所表明的神学观。而且, 这也是古斯托夫·古特诺斯为编辑论文集《历史中贫穷的力量》(The Power of the Poor in History, Selected Writings) (纽约, 马里克诺尔: 奥尔比斯出版公司, 1983年版) 一书所确立的组稿主题。

③ 古斯托夫·古特诺斯警告说, 我们不应该赞美和鼓励贫穷, 贫穷是一种丑陋和卑微的状态, 穷人在被剥夺的条件下遭受痛苦, 他们渴求上帝的关照, 见《解放神学》第287-306页。

在一本他论述贫穷的经典著作的最新译本中, 迈克尔·哈灵顿 (Michael Harrington) 提出, 与我们减轻内疚的神话相反, 穷人不比那些承担重大社会责任的富人更幸福或更渴望自由。事实上, 穷人必须承受着在心理紧张状态下而生活的痛苦 (《另一个美国: 美国的贫穷》[The Other America: Poverty in the United States] [纽约: 佩利肯出版公司 [Pelican] 1981年版] 第128-46页)。

④ 有关“神正论”(上帝与罪恶的关系)问题的某些传统阐述的一个好的汇总, 可见斯蒂芬·T·戴维斯 (Stephen T. Davis) 的论文《自由意志与罪恶》(Free Will and Evil) 第69-82页; 见大卫·R·格里芬的论文《和谐的宇宙与罪恶问题》(Creation Out of Chaos and the Problem of Evil) 第101-19页, 这两篇论文均出自斯蒂芬·T·戴维斯所编辑的《抵制罪恶: 神正论的生动选择》(Encountering Evil: Live Options in Theodicy) (亚特兰大: 约翰·诺克斯出版公司, 1981年版) 一书之中。

⑤ 关于这种思想的发展, 见小约翰·B·柯布的《上帝与世界》(God and the World) (费城: 威斯敏斯特出版公司, 1970年版)。

⑥ 迪特里希·邦赫耶夫的《来自监狱的书信》(Letters and Papers from Prison) (纽约: 麦克米伦出版公司, 1966年版), 第220页。



①7 汉斯·冕的《论做一个基督徒》(On Being a Christian) (纽约, 花园城: 达布尔代出版公司, 1976年版), 第75页。

①8 先知何西(Hosea)认为, 上帝对以色列人的关系, 就像忠诚的爱人对一个不忠实的配偶的关系。

①9 这个主题影响了居尔根·摩特曼的希望神学, 也影响了约翰·柯布的过程神学。在《上帝和世界》一书中, 柯布说, 上帝对历史的影响就好比某种超越于我们的力量对我们的召唤。(见本书, 特别是第2章)

②0 关于上帝只是对成熟人的一种感召力的思想, 是邦赫耶夫《来自监狱中的书信》一书的一个论题(见本书, 特别是第219—20页), 这个论题也表现在杰奎斯·埃留尔(Jacques Ellul)的《遗弃时代的希望》(Hope in Time of Abandonment) (纽约: 西伯里出版公司, 1977年版)一书中。

②1 对罪恶的这种传统认识, 是奥古斯丁在《上帝城》(City of God) (纽约: 佩利肯丛书, 1972年版)一书中提出的: “在自然界, ‘罪恶’不是实体; ‘罪恶’只是缺乏善良的名字而已。”(第454页)在保罗·梯利希的著作(例如在《系统神学》, 第2卷, 第59—78页)中, 对罪恶的阐述是与此相类似的, 约翰·希克(John Hick)在《罪恶与上帝之爱》(Evil and the God of Love) (大不列颠: 丰塔纳出版公司 [Great Britain: Fontana] 1975年版)一书中, 具有对此论题的经典性论述。

②2 有关将神学进行一次有效的重新整理, 使其回归于圣经的见解的思想, 可见詹姆斯·B·纳尔逊(James B. Nelson)的《具体化: 对性别和基督教神学的研究》(Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology) (明尼阿波利斯: 奥格斯伯格出版公司, 1978年版)。

②3 赖因霍尔德·尼布尔的《自然界和人的命运》(The Nature and Destiny of Man) 第1卷第6章和第7章。

②4 恩利奎·杜塞耳(Enrique Dussel)的《伦理学和解放神学》(Ethics and the Theology of Liberation) 1978年版, 第17页。保罗·梯利希的《爱、力量和正义: 本体论分析和伦理学应用》(Love, Power, and Justice: Ontological Analyses and Ethical Applications) (纽约: 牛津大学出版社 [Oxford University Press], 1974年版)讨论了这些原动力对人际关系和社会关系的影响。在安妮·W·斯切夫(Anne Wilson Schaef)的著名著作《妇女的现状: 在白人男性社会中挣扎出来的女性体制》(Women's Reality: An Emerging Female System in the White Man Society) (明尼阿波利斯: 温斯顿出版公司, 1981年版)一书中可以看到, “超越其他人的力量”的见解正是居于统治地位的男人的主张; 本书并提出了另外一种, 如“共同的力量”来取代现在对力量的理解。(本书第124—129页)

⑳ 柯伦的《新观念》(New Perspectives)第66页。

㉑ 托马斯·默顿的《七层楼高的山》(The Seven Story Mountain)(纽约哈科特, 布莱斯出版公司, 1948年版),第128页。

㉒ 纳尔逊(Nelson)的《具体化》(Embodiment),第17-18页,97-103页,135页。

㉓ 有关基督教对历史的理解和人类对历史的责任的一篇优秀报道,见南顿·古尔凯(Langdon Gilkey)的《恶有恶报:对历史的基督教解释》(Reaping the Whirlwind: A Christian Interpretation of History)(纽约:西伯里出版公司,1981年版)。

㉔ 近来文明形成的最明显变化就是我们有能力控制和设计自然界的未来发展。我们对遗传学和核物理学的认识以及对相应控制技术的掌握,使我们有能力去创造新的元素和新的生命形式。使我们有能力去创造未来。当然问题是我們是不是已经有了这种智慧。见,例如琼·古德菲尔德(June Goodheld)的《万能的上帝:遗传工程和生命控制》(Playing God: Genetic Engineering and the Manipulation of Life)(纽约:兰登书屋,1977年版);和霍勒斯·F·贾德森(Horace Freeland Judson)的《宇宙万物的第八天:生物学革命的创造者》(The Eighth Day of Creation: The Makers of the Revolution in Biology)(纽约:西蒙和舒斯特出版公司,1979年版)。

㉕ 关于基督教在对待环境问题上的影响的简要讨论,见小林恩·怀特(Lynn White, Jr.)的“我们生态危机的历史根源”一文,刊登于《科学》(Science)杂志1967年第155期,第1203-7页;以及“控制自然界和人类的圣经解释”载于《信仰、科学和未来:世界教会理事会1978年年会预备读物》(费城:堡垒出版公司,1979年版),第34-43页。

㉖ 实现的概念与无限存在的概念之间并无必然的联系。旧约全书的前几章认为生命是有时间极限的,生命能够并且必须生存在此极限内。同时,心理学家,如埃里奇·弗罗姆(Erich Fromm)和埃里克·埃里克森(Erik Erikson)的著作认为,“‘实现’就是我们有能力达到我们人类的极限。”见埃里奇·弗罗姆的《拥有还是成为?》(To Have or To Be? 纽约:班塔姆出版公司[Bantam],1981年版),特别见第69-70页;以及埃里克·H·埃里克森的《已完成的生命周期:一种回顾》(The Life Cycle Completed: A Review)(纽约:诺顿出版公司[Norton],1982年版)。

㉗ 对传统基督教的看法,即罪恶的根源就是我们都希望“成为上帝”的观点的讨论,见赖因霍尔德·尼布尔的《自然界和人的命运》第1卷,第186-203页。

㉘ 保罗·梯利希在《要奋斗》(The Courage to Be)(耶鲁大学出版社,1965年版)一书中,说明了这种焦虑对我们自身和其他人的危害性;同时,在《爱、力量和正义》一书中,说明了这种焦虑对我们社会机构的危害性。

④ 在关于我们对环境的态度以及我们与环境之间的关系问题上，美洲印地安人的看法提出了一种迫切地需要，需要修改传统的西方观点。有几本涉及这方面论题的书，范·黛洛诺（Vine Deloria）的《上帝是红色的》（*God is Red*）（纽约：德尔出版公司，1973年版）；以及卡尔·斯塔克洛夫（Carl Stakloff）的《人民的中心：美国印地安人的宗教和基督教》（*The People of the Center: American Indian Religion and Christianity*）（纽约：西伯里出版公司，1974年版）。

内珀西人海因莫特·陀依阿勒凯（Heinmot Tooyalaket）（首领约瑟）作了一个简要的引证，说明美国印地安人对宇宙万物的虔诚：“地球和我自己同心，土地和我们的身体的度量一致……不要误解，但要充分理解我对土地深深的爱。我从未说过土地是我的，我想怎样就怎样。谁创造的它，谁才有权力安排它。”（摘自笛·布朗 [Dee Brown] 的《在受伤的膝下埋藏我的心：美国西部印第安人的历史》[*Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*] [纽约：班塔姆出版公司，1970年版]，第300页）。

⑤ 查尔斯·贝尔奇（Charles Birch）和小约翰·B·柯布《生命的解放：从个人到团体》（*The Liberation of Life: From the Cell to the Community*）（纽约：剑桥大学出版社，1981年版）一书中，提出一个建立在生态学基础之上的、为了解现实存在的神学—哲学模式。

詹姆斯·古斯塔夫森（James Gustafson）的著作《神学伦理学》（*Ethics from a Theocentric Perspective*）（芝加哥大学出版社，1981年版），并未明确地关注使用生态模型。然而它描述了自启蒙运动以来主导西方文化的以人类为宇宙中心的模式发生的根本性变化。甚至在世界上三分之二的解放神学中正在显露出生态感受与基督教信仰之间的基本关系。这种基本关系表现了一种新的、显著不同的看法。见拉丁美洲天主教主教召开的关于印地安人的居留地问题的会议文件《居留地和外部世界》（*Puebla and Beyond*）（由约翰·伊格森 [John Eagleson] 和菲利普·斯卡彼 [Philip Schavper] 编辑，纽约马里克诺尔，奥尔比斯出版公司出版，1979年版），特别是其中的第140页，169页，193页和275页。

⑥ 可靠地运用人类的知识和技术是1979年世界教会理事会在马萨诸塞技术学院组织召开的“信仰、科学和未来”世界会议的主题。会议文献收集在由罗杰·申（Roger Shinn）编辑的《不公正世界中的信仰和科学》（*Faith and Science in an Unjust World*）第1卷《综述》（*Plenary Presentations*）和由保罗·艾尔布莱彻（Paul Albrecht）编辑的本书第2卷《报告和建议》（*Reports and Recommendations*）中。

⑦ 有关教世的共同性质的进一步探讨，见查尔斯·L·坎默三世（Charles L. Kammer, III）的《重返天国：一篇基督教社会伦理学论文》（*The Kingdom Revisited*；

An Essay on Christian Social Ethics) (哥伦比亚特区华盛顿: 美国大学出版社, 1981 年版), 第 115—125 页。有关我对个体与社会之间关系的理解, 在这篇文章中有进一步的展述。

⑳ 记叙这种现象的著作多不胜数。贝蒂·弗里丹 (Betty Friedan) 在《女性的奥秘》(The Feminine Mystique) (纽约: 德尔出版社, 1963 年版), 和多萝西·丁勒斯顿 (Dorothy Dinnerstein) 在《美人鱼和人头牛身怪物: 性安排和人类的颓废》(The Mermaid and the Minotaur: Sexual Arrangements and Human Malaise) (纽约: 哈珀和罗出版公司 [New York: Harper and Row], 1977 年版) 等著作中, 对这些现象有两种经典性论述。巴巴拉·爱伦尼彻 (Barbara Ehrenreich) 的《男人们的心: 美国梦和背弃义务》(The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment) (纽约花园城 [Garden City, N. Y.] 达布尔代公司铁锚丛书 [Anchor/Doubleday] 1983 年版) 一书, 是一本优秀地论述男性对失去对家庭和性关系控制的反应的著作。

㉑ 有关“早期家族”政治对人和家庭的影响的讨论, 见露丝·西黛尔 (Ruth Sidel) 的《家庭: 梦的破灭》(The Family: A Dream Deferred) 一文, 刊于《里根对我们做了些什么?》(What Regan Is Doing to Us) (纽约: 哈珀和罗出版公司, 1982 年版), 第 54—70 页。

㉒ 当然, 这是对标以“边际供给经济”和“里根经济”等各种微量经济复苏计划的阐述。有关这一经济政策对穷人效果的讨论, 见弗兰克·阿克曼 (Frank Ackerman) 的《里根经济: 辨术与现实》(Reganomics: Rhetoric Vs. Reality) (波士顿: 南方出版社, 1982 年版), 第 77—118 页。

㉓ 巴纳德·哈林 (Bernard Haring) 的《基督教中的自由与信仰》(Free and Faith in Christ) 第 3 卷: 《世界之光》(Light to the World) (纽约: 十字路出版公司, 1981 年版), 第 326 页。

㉔ 有关历史性转变的可能性与局限性这两个方面的讨论, 见约瑟·米盖兹·波尼诺 (Jose' Miguez Bonino) 的《用革命精神推动神学》(Doing Theology in a Revolutionary Situation) (费城: 堡垒出版公司, 1975 年版), 第 135—53 页; 他更近期的著作《基督教政治伦理学的发展》(Toward a Christian Political Ethics) (同上, 1983 年版)。

㉕ 有关苏格拉底观点的讨论, 见 W. K. C. 古斯诺 (W. K. C. Guthrie) 的《苏格拉底》(Socrates) (剑桥大学出版社, 1971 年版), 第 130—141 页。有关苏格拉底对罪恶的见解与基督教传统见解之间的差别, 见索伦·克尔凯戈尔 (Søren Kierkegaard) 的《哲学片断》(Philosophical Fragments) (普林斯顿大学出版社, 1969 年版), 特别是第 11—60 页。

40 索伦·克尔凯戈尔在《致命的痼疾》(The Sickness Unto Death)一书中,用“因不愿意成其为自身而绝望”(In Despair at Not Willing to Be Oneself)和“因愿意成其为自身而绝望”(In Despair at Willing to Be Oneself)为标题讨论了我们意欲成为特定的人的困难。其讨论提出了一种重要见解,认为焦虑促使我们否定自身的特殊性。

41 埃里奇·弗罗姆在《拥有还是成为?》一书中提出一个重要议论,讨论了两种可以互相替换的关系,即作为天赋礼物接受下来的关系、和作为我们试图掌握和控制的关系。见本书,特别是第2章、第5章和第6章。

42 美国1787年宪法第2节第一条规定,在决定一个州国会(众议院)议员的人数时,对奴隶(黑人)只计算其总人数的五分之三。1868年第14条修正案对此做了改正。

43 美国的移民政策已经取消了对有色人种的歧视。然而我们的移民政策由于拒绝为来自海地、萨尔瓦多和洪都拉斯的难民提供避难场所而出现了新的不合理之处;因为这些难民正是逃避美国政府支持的那些右翼恐怖主义政权的受害者。由于我们在政策上支持那些政府,所以我们拒绝承认逃离那些国家的难民是政治逃亡者。这就导致将那些人按常规引渡回国,从而使他们在其国内遭受逮捕、拷问或死刑。纽约公园大道南360号(360 Park Avenue South)(纽约10010)的美国路德教理事会发行的时事通讯,是反映美国当前移民政策和难民状况的一个极好的资料来源。

44 关于国家自身利益对审议政策的影响的讨论,见约翰·C·贝内特和哈维·塞弗特(Harvey Seifert)的《美国的对外政策和基督教伦理学》(U. S. Foreign Policy and Christian Ethics)(费城:威斯敏斯特出版公司,1977年版),特别是第28—34页和第51—96页;以及美国天主教主教手札《惠及所有人的经济公正:天主教的社会教育与美国经济》(Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U. S. Economy)(第三稿),D节。

45 保罗·梯利希的《系统神学》第1卷提出下述定义:“偶像崇拜是担心末日的初始阶段。有些事情实质上是肯定的,却被搞成不肯定的;有些事情本来是局部的,却被扩展成是普遍的;有些事情实际上是有限的,却被赋予了无限的意义(最好的例子就是当代宗教爱国主义的偶像崇拜)。”(第13页)

46 查尔斯·柯伦的《道德神学:连续的历程》(Moral Theology: A Continuing Journey)(圣母玛利亚大学出版社,1981年版),第46页。

47 H·理查德·尼布尔的《负责的自我:论基督教道德哲学》(纽约:哈珀和罗出版公司,1963年版),第112页。

## 第四章 基督教道德观：价值、 经验因素与决定方法

在第三章，我们考察了基督教道德观中最有影响的两个方面——基督教世界观和基督教关于人类的特殊忠诚的思想。在这一章，我们继续讨论基督教道德观中其余的、我用来描述基督教伦理学纲要的三个范畴：（1）价值和标准；（2）经验和经验因素的作用；（3）形成道德决定的方法。在这三个领域里提出的观点都与世界观以及它的忠诚概念有着直接的联系。不过，这些辅助的范畴更加充分地丰富和详细说明了前面两个较之于它们更为广泛、更为普遍的范畴的含义。在此，我们首先思考第一个范畴，即标准和价值，这一范畴一直为犹太-基督教传统视为人类个人和社会发展、个人和团体行为的指南。

### 标准和价值

首先，我要回到先前对标准和价值所作的区别，价值表达人们所期望的状态或善，指出人们行为和发展的感情动力，解释人们行为的目标和目的。价值代表了人们所爱的和所追求的。而标准则是原则和规则，<sup>①</sup>是某些正式的或非正式的原则和规则。这些原则和规则为人们的行为提供指导路线，并且帮助人们在一个利益冲突、相互抵触、忠诚被混淆的世界里把握自己。正如我们将要看到的某些道德术语既涉及价值又涉及标准。公正属于我们所

评价的事情；但它也可能是为管理和控制个人的和社会的相互关系而制定的原则的标记。与前面相同，在这里我们也不可能详尽无遗地论述所有的基督教标准和价值，我们只能尽力明确表达出那些能够表现基督教伦理学的独特形式的比较突出的标准和价值。

## 价值

我之所以把价值问题作为开端，是因为相对于标准而言，它们对道德行为的影响更普遍也更深刻，尽管作为一个范畴，它们似乎显得比较模糊，对人们行为的影响也并不那么直接。人们的价值只给予人们的行为以一种原则性的指导，只给予一种意图和目的，它们规定人们行动的目标。当前人们感兴趣的是，犹太-基督教传统的价值观念与绝大多数人的基本价值观念相差无几，而这些人可能是也可能不是这个传统中的一部分。如果说犹太-基督教传统有与众不同的地方，那就是它本身具有调整这些价值的洞察力，而且对这些价值彼此之间的关系有自己独到的见解，一旦价值之间发生冲突，它能够按照这些见解决定哪个价值应该优先。

与其他人一样，基督教也重视身体和心理的安定（健康）：得到最基本的住处和食物资源；成为团体中受重视的成员，并且支持那种能够培育爱、培育关心、培育自我价值意识的群体。然而，基督教传统把这种价值进一步扩展成一种理想，即憧憬那种所有人都有机会得到这些最基本物品和最基本关心的境况和形势。因此，在犹太-基督教传统中，公正是一种最基本的价值，“公平对待社会中的每一个人”即意味着任何人都有权力满足自己这些最基本的需要。在这里，我们把只关注于自己个人幸福的价值发展成了这样一种观念，即要使普天下所有的人都能获得相类似的幸福状态。

同样，犹太-基督教传统也重视政治的、经济的和宗教的自由：

有力量驾驭个人的生活和团体的命运的能力。这种观念认为，人类的健康和发展取决于我们能不能为自己的生活安排发展进程，取决于我们有没有力量形成我们的人性。当其他人能够利用政治的、经济的或者宗教的力量控制和安排我们的生活时，我们就丧失了自己的自由。因此，《圣经》用一次政治解放的行动（大批移民出埃及）作为自己理论的开始，而且，《圣经》本身就是一部表现一个民族不断追求政治、经济和宗教自由的要求的书籍（《路加福音》[the Magnificat, Luke] 第1章第46—56句）。不过，犹太-基督教传统再一次把对自由的关心发展成对所有的人的自由的关心。尊重其他人的自由要求我们否定和放弃我们自己凌驾于其他人之上的权力，从而使他们具有与我们自己所盼望的自身自由相同的自由。

在《旧约全书》中，上述所有价值都被结合成一个最基本的概念：“平安”(shalom)，结合成对个人和社会安定的综合期望。<sup>②</sup>《新约全书》则把“平安”概念引入到对上帝天国的憧憬之中。《新约全书》中的上帝天国指的是这样一种社会状态，即包容宇宙万物均处于一种世界和平与和谐一致时，它们所具有的一切特性在内的总体安定状态。《旧约全书》和《新约全书》都描述了这个期待的、渴望的世界，在这个世界里，自然界包容着丰富多采、千姿百态的物质，人类社会则具有着各式各样、千丝万缕的人际关系。

在对“平安”的期望中，包含着另外两种已经引起重视的重要价值：和平与和谐。《圣经》非常强调和平；而对于经常表现出厌卷战争的人而言，和平是一种最基本的价值。<sup>③</sup>然而，这种和平既不是指仅仅没有冲突和战争，也不是指彼此相互威胁着的双方处于冷战状态，和平是指这样一种行为，即把一方威胁、恐吓另一方的状态转换成和平的状态，这种和平是一种积极的形势，它建立在先前处于敌对状态的群体之间基本和谐一致的基础上。<sup>④</sup>



在这里，和谐一致是指对其他价值的相互承认和接受；是指既要承认一种价值又要喜欢不同的价值；是指心甘情愿地允许他人发展其自身丰富的人性。最高层次的和谐一致既包含自然界的和谐一致，也包含人类的和谐一致。正是上述这种对“平安”的基本愿望、对“上帝天国”的基本期待，能够赋予人类所有价值以意义和轻重次序。<sup>⑤</sup>

我还可以继续例举很多人们能够适当重视的事物和其他的人类存在状态，比如家庭、技术和艺术工作、心灵的平静等等，这类例子几乎举不胜数，它可以包容所有的能够使人类更加丰富多采的事物和存在状态。然而，我只能把这些所有的价值直接地集中在一点上，因为这一点对我们当今的社会状况具有非常重要的意义。

这个集中的价值即指那种能够扩大人类对自身、对自然界、对社会的认识的价值。我们扩大了的知识能够为人类控制和使用自身的生存环境提供前所未有的机会，在这一方面它的作用甚至超越了我们建立的生态学。犹太-基督教传统一直非常重视这种认识，它们对此有一种基本的理解，认为我们应该使用自己的理性去更好地认识人类自身和人类周围的世界，以便使我们能够在人类所有的生活领域中更加认真负责地行动。<sup>⑥</sup>比如相互创造的理论，比如人生活在一个腐败的世界里的理论，这些认识提高了我们采取负责的和爱的行为的能力。然而，这种对知识的追求并不是纯粹的为知识而知识的追求，相反，像所有的其他价值一样，这种价值通过与上帝天国产生联系而找到它的意义和范围，也就是说，我们的知识要用来服务于上帝天国，我们要用自己的知识尽力建造一个公正的、和平的、和谐一致的世界。

这种观点是通过对比人类的罪恶而权衡得出的。人类罪恶引诱人们使用自己的知识来增加自己的力量和安全感，以求使用这种力量破坏和控制别人而达到自己的目的。<sup>⑦</sup>人类确定是生活在

一个相互抵触和具有毁灭性的世界里，因此我们需要有比较明确的指导方针来帮助我们决定应该如何恰如其分地使用自己的知识，帮助我们把自己的价值具体化于人类和人类的团体之中。标准和规则表达的即是传统的人类智慧，它们试图为人类提供一种他们所信奉的、一致的生活指导方针。

## 标准和规则

虽然人类的价值观和理想为人类的道德行为提供了总体目标和方向，但是标准却认为人类是生活在一个有缺陷和相互冲突的世界里，因此，标准和规则的任务就是提供指导方针以求指导人们如何使个人和社会的发展符合人类的理想和价值观。这些指导方针有两种类型，第一种类型是能为我们调整与其他人、与世界之间相互关系提供具体指导方针的规则；第二种则是那些指导我们思考在特定环境中应如何行动的规则。

在讨论第一种类型的规则时，我们发现犹太-基督教传统提出了若干此类规则，这些规则的意图是保证获得人与人之间最低限度的关心和尊重。《十诫》中的后七条规定了人类在生活、财产所有和家庭方面应该拥有的若干权利，这些规则被认为是保证人类实现的必要条件。基督教诫律还规定了一些使社会生活成为可能的的基本条件，即要求人们讲真话，要求人们尊重其他人的个性和财产所有权等。<sup>⑧</sup>此外，作为犹太-基督教传统的发展，它要求我们要承认所有人的价值，而不能仅仅承认我们自己、以及我们自己团体内成员的价值。在上帝的眼里，所有人都应该具有同等的价值。<sup>⑨</sup>人的价值和平等理论已经发展成了一种命令，一种要尽最大可能去爱即使是敌人的人的命令（《马太福音》第5章第43--48句），正如安托尼·韦尔哥特（Antoine Vergote）所指出的那样：“毋庸置疑，这是所有诫律中最艰难的一条，它也是这些诫律中最独具基督精神的一条。”<sup>⑩</sup>根据这种命令，我们要给予敌人以

同样的关心和尊重，要承认他们具有我们给予朋友和邻人的同样的权力。

另外，《圣经》传统区分了权利和欲望的不同：权利建立在基本的人类需要的基础上，而欲望则产生于人类的希望。其他人的权利（需要）总是优先于我们的欲望，因此，犹如贝弗利·哈里森所观察到的：“从自由伦理学的观点来看，假如那些基本的‘不断增加的需要’的满足要以丧失其他人的基本尊严、或者丧失其他人的肉体生存为代价，那么任何人都没有权利去奢侈，甚至于还要去减少那些基本的‘不断增加的需要’。”<sup>①</sup>

基督教传统要求人们真正地行动起来，为了提高和改善其他人的生活而努力，这种境界，超越了那种只要求我们尊重其他人的权利和平等的境界。因而我们需要与上帝共同努力，力争获取其他人、获取世界以及我们自身的政治、经济、心理和精神上的解放。更简单地说来，即“我们需要爱人如己，”我们需要采取主动的行动去爱，这是基督教伦理学与西方哲学传统之间一个非常关键性的差别。西方哲学传统经常提出这样的主张，即认为人们最基本的道德责任是不去做伤害别人的事情。<sup>②</sup>基督教传统则认为，人们最基本的道德责任是行善，我们的责任并非只是不伤害他人，而是要时时记住去做我们可以做的一切善事（参见《马太福音》第 25 章中的公正故事）。

在我们所生活的这个复杂的世界中，决定对邻人行善并不总是一件很轻松的事情，在下面一节中我们将讨论这个问题。不过，犹太-基督教传统提出了一种普遍性标准以指导我们确定我们对邻人的责任，它告诫我们应该“为别人做事就像为自己做事一样。”显然，这种指导方针并不能经常提供准确具体的指导，有时候我们会发现，邻人的价值和要求与我们是完全不同的。但是，对于提醒我们牢记对他人的基本责任和义务，它仍然不失为一种有帮助的、普遍的指导方针。如果我们饥肠辘辘，我们希望得到食物；

如果我们失掉亲人，我们需要安慰；如果我们寂寞孤独，我们需要友情；如果我们被关押或监禁，那么我们就希望有人来探望和保证能够给予适当的公正。

然而，所有的人，甚至包括敌人都属于邻人这一事实进一步复杂化了睦邻之间爱的关系。我们不能在同一个时间去帮助所有需要援助的人；实际上，有时候帮助一个邻人需要伤害另一个人，我们也许希望生活在一个不发生如此抵触和冲突的世界中；我们也许正在尽力创造这样一个公共的世界，但在向这个世界的过渡时期，我们必须在我们所生活的这个现实的、腐败的、冲突的世界里活动。那么，我们应该如何决定去帮助哪个邻人呢？《圣经》的一般性指导方针是要求去帮助那些最需要帮助的人。在强大者和弱小者之间的相互冲突中，我们要去帮助力量弱小的一方。在被压迫者的权利与压迫者的利益相抵触的地方，我们应该站在被压迫者一边。这种要求我们支持穷人、支持弱小者、支持被压迫者的指示在圣经传统中表现的非常强烈。因此，衡量一个社会是否公正、是否与上帝天国的要求达到了一致，就是要看处于这个社会最底层人的富裕状况，一个共同贫困的社会要比一个虽然其中大多数人是相对富裕的，但另一小部分人却由于贫困和力量的匮乏而丧失了人性的社会更公正，也更具有天国的性质。

最后，《新约全书》制定了一种支配着我们改变其他人、改变我们的社会、改变我们自身所使用的手段的规则。这种规则要求，如果在实现上述调整时遇到了不可避免的、非暴力的抵制，我们应该尽力通过和平的手段，通过使用爱的力量来实现这类改变。这种爱的非暴力形式尊重所有卷入者的人性，展示了达到真正和谐一致和和平的可能性，并为个人和社会的基本改变提供了最大的机会。<sup>13</sup>简单地使用暴力等于用一种压迫和侵略形式代替了另一种压迫和侵略形式，而且，在使用暴力的过程中，那些暴力施行者腐蚀也可能完全摧毁了爱的能力和真正的人际关系。个人和社

会改造的方式是一种仿效耶稣的痛苦的爱，耶稣并不希求众多天使来为自己战斗，而宁愿死在十字架上。<sup>④</sup>

作为结论，我要指出，基督教传统中的标准和规则并不是绝对的指导方针，它们只是对行为的设想和假定。与基督教价值相同，基督教的标准和规则是通过假定存在理想天国、假定存在我们与邻人、甚至与敌人之间爱的睦邻关系而提出来的。然而，某些违反真正爱邻人、真正理想天国的标准和规则的行为必然会时有发生。基督教传统的标准和规则是高起点的，要真正做到并非易事。基督教的这些指导方针代表的是具有数千年历史传统的智慧的结晶，它们表述的是一批人知识的积累，正是这批人发现，只有这些标准和规则能够为我们爱邻人和实现理想王国提供非常重要的帮助。要否定它们，必须经过认真地思考和详细地调查研究；<sup>⑤</sup>而且，即使进行了认真地思考，要放弃这些标准和规则，也必须是在明显地发现，遵从它们而行为要伤害邻人，或者是在通过放弃某些特定的标准和规则能够更好地服务于邻人和实现天国的目的的时候。就是在这样的情况下，我们也必须要继续去监督违反规则的行为所形成的实际影响，以便保证该行为能够真正地服务于邻人、服务于上帝天国的需要。负责任的行为需要这种仔细认真地监督，而认真的监督取决于我们认真分析现实存在着的经验状况的能力，这即是下面要讨论的内容。

## 经验因素

正如我已经指出的，尽管基督教道德观往往需要使用很多基督教教义的信条来描述其自身的独一无二性，但它的任何一个单独特征却并非必须具有基督教的独特特征。不过，基督教道德观的整体形态，它独特的综合特征确实与其他形式的道德观有着明

显的不同。特别是在关于人的经验的作用，关于经验世界的重要性的认识方面，基督教道德观与其他多数传统的伦理学理论具有很大的区别。

很多传统伦理学理论（柏拉图式的、康德式的、罗尔斯式的（Platonic、Kantian、Rawlsian）探求和假定宇宙范围内普遍正确的道德标准。基督教传统却不然，它首先肯定人的具体化对我们道德关系的重要性。<sup>①⑥</sup>我们是生活于特定时间、特定地点的特定的人，凡是我們认识到的、感觉到的和观察到的，实际上都已经经过了我們经验的过滤，至少，我们对善和真理的认识是有限的和不完全的。我们可能有能力部分地超越我们的经验、超越那些已经决定了我们的个性的因素，但是，我们仅仅只能部分地这样做。而且，大部分伦理学传统均采用悲观、绝望的眼光看待人类的这种局限性，而基督教传统却肯定人类的具体化具有善的一面，因此这就肯定了我们正在表现出来的道德局限性的积极的一面。我们道德认识的局限性一旦得到承认，它就能够在我们人性、我们社会的发展中，在我们具体的道德行为中发挥其积极作用。

首先，如果我们能够承认自己道德认识的不真实性、承认自己智慧和善的有限性，我们就能够接受和容纳其他人的善、知识和责备。我们没有必要把自己的观点不加区分地强加于他人，也没有必要强迫“下等人”接受我们的文化信仰。我们可以减少“白色人种”的责任，可以接受和容纳那些能给我们生活带来富裕的其他人，加缪（Camus）在《反叛者》（The Rebel）一书中这样劝导我们，产生人类痛苦和人类悲剧的最基本原因是把我们的善、我们绝对真理的知识强加于其他人。<sup>①⑦</sup>基督教甘愿放弃带有他们认识的局限性的主张和知识。

第二，承认我们认识和善的有限性意味着，基督教认为人们只能部分地做善事。况且在实际行动中，尽管我们的愿望是好的，但往往行为的效果事与愿违。<sup>①⑧</sup>基督教并不主张宣称自己的所做

所为都是绝对的善。相反，他们乐于承认他们行为的有限性；乐于忏悔他们行为的缺点；当他们实际上已经做了伤害别人的事情时乐于承认诱因、承认自己经常忘记了去行善。因为他们无需宣告自己绝对的善，他们坚持为自己的行为设定责任、坚持尽最大的可能改正自己的错误。同样，他们也不期望其他人的完美无瑕，而是在此基础上继续接受和容纳其他人为做善事而进行的努力，承认其他人知识的有限性，认可其他人的具体行为。这种认识把人类联系置于一种完全不同的基础之上，从而为人与人之间的相互联系和和谐一致提供了新的可能性。

第三，承认我们的具体化实际上是提醒我们，我们的道德责任是面向特定时间、特定社会中的特定的人的，而且这些特定的人之间存在着特定的相互联系。实际上这是要求我们在唯一的关系和作用情境中去过一种负责任的生活，要求我们具体化于仅属于我们自己的那一小部分历史和地理之中，具体化于上帝对我们特定的关怀之中。我们首要的道德任务并不是去设定某些普遍的善，也不是建立抽象的真理理论，而是在一个特定的时间和地点去做善事。<sup>①9</sup>这种对具体化的认识促使我们恢复关于我们的责任是特定的责任的意识，因此它将促使我们生活于我们所理解的上帝对我们的具体命令之中。正如丹尼尔·马丰尔所认识的那样：“道德意识具体化于作用与反作用之间唯一的、不可重复的挑战的特定领域之中，具体化于以前和以后都不可能找到的、集体的和个人之间的特定关系之中。”<sup>②0</sup>

不过，犹如我已经指出的，犹太-基督教传统认为，人类的焦虑促使人们急于宣告自己的认识和行为在世界范围内的正确性和正当性，似乎有一股力量驱使着人们必定把自己关于善的概念做为衡量所有其他人、衡量所有人的观点的标准。在承认这种诱惑的同时，犹太-基督教传统强调应该克服这种自然倾向。一个人要按照上帝的标准衡量自己的善，只要对照基督教的《十诫》，或者

特别对照耶稣的登山宝训，我们就不得不承认自身善的有限性。<sup>⑲</sup>

另外，犹太-基督教传统还要求我们要从感情上真正进入其他人的生活，这是犹太-基督教信条中的一个核心规则：“待人如己”。这就要求我们既要用我们自己的眼光，也要用其他人的眼光去观察境况。上帝对穷人和被压迫的人有一种特殊的爱，因此我们必须要用力量弱小者的眼光来观察我们自身的行为和我们社会中的所有行为。我们必须要从社会的最底层自下而上地观察我们自身，观察我们的社会。<sup>⑳</sup>

由于这种感情投入的需要，犹太-基督教传统支持并要求拓展我们自身的经验。当我们把自己深入于那些与我们、与我们的文化截然不同的人的生活时，我们则具有了道德上的两面性。从坏的一面看，教会的传教活动已经汇合成了一种傲慢的帝国主义，它已经帮助发展了西方文化和西方资本主义的非人性化形态；然而从好的一面看，通过从感情上投入与我们文化截然不同的其他民族和其他人的生活，会促进道德感情和道德认识的发展。<sup>㉑</sup>

最后，强调人的具体化实际上是强调要组织新团体、改造旧团体。由于我们是由我们所属的团体所必然产生和形成的，因此我们需要发展那种能够允许我们和其他人扩大和发展自身人性的团体。犹太教认为，如果他们不组织一个团体，不变成一个能够允许和促进这种人的发展的民族，那么在他们的生活中，他们就不能仿照“上帝的形象”而行动；早期基督教，对在现存社会结构内成为上帝似的人类已经绝望，因此不主张组织新的团体，不主张组织那种在其中能够彼此相互支持和鼓励以成为更具有基督精神的团体。然而，对邻人最基本的爱促使我们要超越现存的社会，要改造那种通常会导致我们自身和其他人非人性化的社会的所有方面。我们必须改变宗法家族制度，改变暴虐的政治体系，改变贫乏的文化，改变以阶级和家族为基础的社会体系。人类是



具体的，是由其所属团体，而非抽象的善的概念所决定的，所以，基督教传统要求进行的上述社会改造是人类解放所必不可少的一项任务。

基督教要求关心邻人、关心真正具体化了的邻人，这从另一个方面指出了经验世界对于基督教伦理学的重要性。爱邻人甚至爱敌人并不是说我们应该对他们有一种和蔼的、热烈的感情。假如我们讲的爱敌人是说我们喜欢他们，他们也温暖我们的心，那么这种爱就成为不可能的了。爱邻人，甚至爱敌人指的是尊重、保护和提高他们的人性的行为，是帮助他们将其人性从限制和压迫中解放出来的行为。这种观点要求人们去爱那些他们并不喜欢的人。但是，为了达到爱、解放的目的，人们必须了解自己的邻人，了解他们受压迫的实际情况。另外，人们还必须要能够预测什么样的行为确实可以帮助邻人，并且当自己的行为已经产生了预期效果时，最后自己还必须要有能力去分析所出现的这些实际效果。这是一种有知识、有根据的爱，它需要我们紧紧抓住那些我们正在思考和感受着的，我们行为的实际效果中的特定的人和特定的情况。<sup>④</sup>认真负责的行为需要对我们能够创造的环境进行最认真细致的分析，爱包括对自己行为动机的分析。认真负责的行为始终是一种有知识、有根据的行为，爱需要我们在各种情况下都要广泛使用一切我们能够得到的最好的历史和科学知识。

因此，基督教理论与义务论中的权力理论完全不同，权力理论首先关心的是标准和规则，其次关心的才是我们行为的实际效果。基督教伦理学从对特定的邻人（甚至是敌人）承担具体的义务开始，因此它首先关心的是改善那些特定的人的生活。只有当规则为实际提高其他人的生活服务时它们才是重要的。在这一点上，基督教理论更加接近于目的论伦理学的思想，而相悖于义务论伦理学。不过，在下一节我们就要谈到，在非常重要的方面，道德决定的方法与目的论、义务论的决定方法相去甚远。

## 决定方法

我们现在开始讨论一般被理解为“伦理学的任务”的伦理学内容。人们经常认为，伦理学是这样一种理论，它主要论述应该如何为我们解决道德问题，如何为我们分析特定的道德行为提供方法。我已经指出过，伦理学的任务比这些远要广泛的多。实际上，比较重要的道德观直接决定人们的道德行为，它使人们并不经过复杂的道德思考过程而条件反射式的做出道德决定。我们不可能停止行动去思考我们是去还是不去谋杀每一个我们所遇到的具体的人，我们也不可能停止行动去思考是盗还是不盗我们所进入的每一家商店和银行。认真的道德思考只是在那些不常发生的场合，也即当情境或者我们的道德观从道义上不太清楚或者相互冲突的时候才会进行。可是，即使在这种情况下，主要的道德观也要限定即将出现的道德思考中的变项。我们确信世界人口过剩，确信人口压力正在引起国际紧张局势，正在引导社会朝着毁灭环境的方向发展，是我们的人生价值观，是我们对人的价值的比较，决定我们是否准备接受用某种灭绝种族的屠杀形式来作为对这个问题的可以接受的解决方法。<sup>⑤</sup>

只有在一定的时间和场合下，认真的道德思考才能既是必要的，又可以帮助我们决定应该如何行动。基督教传统曾经使用过许许多多道德决定的方法，<sup>⑥</sup>在此我只想讨论一种兼容若干传统因素在内的道德决定方法，它实际上是对基督教自古以来使用过的诸多道德决定方法的综合反映。

在前面我曾涉及到了义务论和目的论这两种传统的道德决定方法，而且我也已经指出，义务论观点注重那些应用于特定情况下的标准和规则，并要求人们将自己的行为符合于这些控制标准；目的论观点则要求人们首先决定自己希望实现什么样的价值，也

即希望达到什么目的，然后采取能够最彻底地实现这些目的的行动。正如我已经提出的，当我们思考自己的行为时，这两种观点似乎都不是非常全面的，因为大多数人既注重标准，又追求价值；既注重规则，又看重效果。另外，由于这两种观点都倾向于把各项行为统统视为相互独立的、首尾一贯的事件，因而它们都是有缺陷的。H·理查德·尼布尔观察到，道德行为更像正在进行的一场对话，我们步入的是一个多种事件和影响不断发展的过程，这些事件和影响早于我们而开始，其效果也超越我们的经验。

一个公司董事会的董事投票赞成要关闭一家工厂，理由是这家工厂的经济效益仅仅能够勉强维持生计。他的这一行为引发了如下一系列的事件：自杀、非婚同居和堕胎、酗酒、吸毒等现象的增加，以及犯罪率和离婚率的提高。已经越来越依赖于这家工厂的数以千计的人都要由这个决定影响自己的命运，而这个决定是通过合理追求利润的计算而得出的结果。<sup>⑩</sup>对于大多数人而言，讨论这个公司决定的道德意义不能只单纯地去考虑关闭工厂这个单一的、特定的行为，而是应该考虑决定关闭这个企业所舍弃的那个团体，以及这个企业的所有雇员的长期后果。

认识任何一项行为的道德价值，必须要把它放入我们正在思考着的那个情况的总体关系之中，并且还要考虑到由我们的行为所产生的、我们还要继续加以思考的新情况。这就意味着，评价我们的道德行为，并不能仅仅依赖于考察行为的“正确性”（即与特定的标准相一致），也不能仅仅依赖于考察行为的“善”（即实现某种所希望的目的的能力），因为这两种标准都不是非常充分的衡量标准。我们的行为在动机和效果两个方面都是非常复杂的，况且我们的行为结果也在不断地发展着，因此这两种评价所得到的结论都不是最终的或最完美的。我们应该使用的评价方法是：行为是否是“恰当的”？行为在我们所进行的对话中有道德意义吗？H·理查德·尼布尔将此称之为“责任伦理学”（ethic of

responsibility)。<sup>99</sup>我即将提出的道德决定方法符合“责任伦理学”的范畴，而且也大量吸收了由詹姆斯·B·纳尔逊（James·B·Nelson）对这种决定方法的进一步改进。

责任伦理学要求我们首先确定我们正在进行的活动的所有关系。做这样的确定需要把具体的情况与我们的主要世界观联系起来，在H·理查德·尼布尔看来，这意味着负责任的道德行为必须把行为本身与它所包容的一切关系联系起来，“它是一个人的行动，但它符合普遍的、永恒的相互关系，这种道德行动在无限的宇宙中，对世界隐蔽而明确的存在原则和救世原则负有无限的责任。”<sup>100</sup>

但是，认识我们正在思考的那个特定情况中的经验关系也是必要的。流产是对还是错？对于这个问题的回答，约瑟夫·弗莱彻（Joseph Fletcher）所提出的是对的：“对与错‘取决于情景’，除非要帮助或者损害某些人，否则判断——即评价——是毫无意义的。”<sup>101</sup>被强奸妇女的胎儿的流产；乱伦的年轻姑娘的胎儿的流产，它们似乎与已婚妇女的健康胎儿的流产是两个不同的问题。在此我并不想讨论任何一方的道德意义，而是径直指出这样一个事实，即它们是绝然不同的行为，因为它们所发生于的具体关系不同。“是资本主义好还是共产主义好？”属于另外一种无法回答的问题，我们需要更好地了解，这对谁而言，是在什么样的条件之下。

道德决定的方法首先必须着手认真细致地描述我们正在思考的事件的所有关系，需要了解该事件的某些历史，它所涉及的某些人，以及本事件中活动着的某些社会力量。如果我们试图对事件进行的思考并不能提供：我们的行为将如何影响人们、如何影响该事件的发展的任何有意义的资料，那么，这种思考就是不负责任的。这好比一个人带着自己的观点和评论突然插入某种谈话，但他的观点和评论却并不是最初规定的谈话范围。或许我们偶尔

能够侥幸地提供一些恰当或有价值的评论；但更多的时候我们的评论离题太远；甚至有时候它们还是非常有害的。因而，思考特定的道德事件需要认真细致地积累资料，以便使我们能够尽可能详尽地描述我们正在思考着的事件的全部关系。

当然，到目前为止，大多数目的论者和义务论者都能够同意我们必须描述境遇，以便能够认识那些可适用的规则，或者能够认识应如何最好地实现我们已为自己所确定的目标。但还有另外一种从根本上与这两种方法不同的方法，它的不同之处表现在道德决定的第二步，詹姆斯·B·纳尔逊认为，道德决定的第二步是非常复杂的，它不是在第一步的基础上进而探求达到能够控制境遇的可适用的规则或标准，而是应该认真思考我们的动机、意图和目的、被思考的行为的性质，以及可能得到的行为结果等方面。<sup>④</sup>因此这第二步包括对行为者的品质的考虑，包括对我们希望去实现价值或希望达到的目的的考虑，包括对已经历史地发展到成为处理该类型事件的有关规则和指导方针的考虑，包括对行为后果的考虑。总之，我们通过全面考虑和权衡这些因素后而采取的行为，能够比我们仅仅只考虑这些因素中的一个或两个而采取的行为要负责的多。

因此在道德决定的第二步，我们是通过考察行为者的品质开始的。他们行为的动机是什么？我们为什么准备采用这样的行为方式？全部的道德传统认为，善的行为应该归结于行为者的动机，<sup>⑤</sup>如果一个行为的行为者真诚地期望善，并全心全意地注重要做公正的事情，那么他的行为就是善的行为。这种观点有一定的价值，几乎没有人能够认为，为了达到减少税收的目的而拿出一些钱对人们加以施舍是一种善的行为，尽管这种行为可能会产生善的结果。大概还有一个更典型的例子可以更好地表现出这种观点的价值，一个实际上准备伤害别人的人，却在无意中帮助了他要伤害的人，这当然不能算他干了一件“善”事。善或公正的行

为必然包含行为的动机和行为者的品质。反过来，高尚的动机并非总能产生公正或善的行为。一个人希望帮助另一个人，但由于他对境况不甚了解，或者由于他的能力有限而伤害了他所要帮助的人，那么他就没有做善事。还有一些其他因素需要考虑，人们行为的真正动机是深藏于心底里的，它的神秘性使得动机这一决定行为道德质量的决定性因素的可信赖性变得复杂化了。我们个人和团体也总是认为自己卑劣的、自私自利的行为实际上有非常利他的动机。<sup>④</sup>

在道德决定的第二步，应该考虑的第二个因素是行为者的目的，通过对我们希望实现的价值和希望达到的目的的考虑，可以帮助我们克服只重视行为者品质的作用的片面性。显示行为者真正动机的一种方法是考察行为者实际上正在追求的目的。所有社会和政治家都主张把满足该社会的公民、特别是贫困公民的需要作为行动的动机。但是，在他们的具体政策中，什么是他们所真正追求的目的呢？政策反映了要真正消灭特定社会中的贫困的目标了吗？或者，政策是一些其原初目的只是为了追求现实合法社会的稳定而安抚穷人的？但暗中却破坏他们的要求的不充分的、缺乏资金积累的规划方案吗？前一种情况，目的是为了满足人类的需要；后一种情况，目的则是为了保护那些正在得益于现实社会秩序的人的地位和利益。应该实现哪些价值呢？应该追求哪些目的呢？在此，根据我们以前已经论述过的基督教道德观，我们首先应该满足穷人的需要，这即可以为我们解决这一问题规定清晰的方向。由于我们所预想的目的始终是有限的，在我们预想的目的是中我们始终要比别人多受益，因此，负责的行为还需要进行更深一层次的思考。

在道德决定的第二步应该考虑的第三个因素是“行为自身的性质”。现在我们关心的是把我们道德传统中的智慧和知识应用于我们所面对的那个情况，什么样的标准和规则在类似的情况中可

以帮助我们调整和控制行为？在我们希望为某些人或某些群体做善事的过程中，什么样的基本权利可以保证我们确实不会伤害和侵犯其他人的权利呢？我们的基本标准还可以帮助我们确定，那些将要得益于我们行为的人是不是就是那些我们最关心他们利益的人。当我们在发展我们的医疗管理体制时，如果在不同当事人的权利之间发生了冲突，我们需要保护哪一方面的权利呢？如果医生的权利与治疗他们所喜爱的人、与他们希望开业的地方、与他们应获酬金的规定等之间发生了冲突，如果穷人和病人的权利与医疗管理体制之间发生了冲突时，那么谁的权利应该优先考虑？犹太-基督教传统提供了这样的标准，即明确支持对后者权利的偏爱。

道德决定的第二步最后要考虑的因素是认真权衡我们可能采取的各种各样的行为以及它们可能要产生的后果，只有在进行了如此思考之后采取的行为才是认真负责的行为。由于基督教理论重视现实人的行为的实际结果，所以认真考虑可能选择的行为和它们可能要产生的结果是完全必要的。在推测行为结果的过程中，推测那些明显的、直接的行为后果，推测行为对邻人、对社会以及对自己的品质所产生的长期影响和效果，二者均属非常重要的问题。显然，我们不能确切地了解所有行为过程的可能的结果，甚至不能确切地了解单个行为过程的全部后果。<sup>④</sup>然而，我们在行为之先，需要认真考虑历史上的先例，认真进行社会的和科学的预测。我们的基本态度是要选择最有益可取的过程，或者，假如可供选择的行为过程没有一个似乎是真正有益可取的，那么就需要选择那种似乎危害最小的行为过程。再者，选择具体行为过程的一个最有力因素是我们的评价，因为它能够推动那种把永恒的、明确的道德对话考虑在内的事件的发展过程。所有负责的行为必然包含对认真细致地调查研究过的选择方案的预测性抉择。当然，回忆一下我们有时也曾选择过错误的方案，但是我们这种认识上的

不幸可以得到宽恕，“如果我们在行动之前进行了认真地考虑，我们就有可能采取不同的行动。”<sup>⑤</sup>

纳尔逊指出了负责任的行为需要把注意力投注于行为的动机、目的、标准和结果，之后他又进而断言，负责任的行为在上述几个方面都应该倾注于爱。这即是说，基督教要求，在对道德行为的任何一项考虑中，都应该关心其他人、关心邻人、甚至关心敌人的健康存在。把这种观点扩展开来，我个人认为，动机、目的、标准和结果也必须要充满上帝对公正、和平、相互联系的理想天国的认识。要使我们的思考过程接受爱的监督，就要在上帝天国之光的指导下，用爱帮助我们发现投注错了对象的忠诚，帮助我们发现渗透到我们行为中的大量狭隘的利己主义。

正如我们已经看到的那样，基督教承认自私自利已经渗透到我们与世界、我们与他人的相互关系之中，承认这种自私自利也已经渗透到我们的行为动机之中。我们最初关心的只是我们自己，关心的只是那些我们所爱的人，只是那些支持我们并属于我们社会体系的一部分的组织和团体。基督教的爱拓展了这种认识，控制了我们以自我为中心的忠诚，并要求我们根据所有的善评价我们的决定。用在日本的广岛和长崎扔下原子弹的方法来结束战争，来挽救美国人的生活，实际上是忽视了具有同等价值的日本人的生活。支持通过高失业率降低通货膨胀率的经济政策实际上是把中产阶级和上层社会的需要放在了穷人和失业人员的需要之上。要保证把基督教的爱渗透到考虑过程的每一步，这就提醒我们必须道德考虑的每一个环节都时刻警惕以自我为中心的观念歪曲我们的道德分析和道德预测。<sup>⑥</sup>它同样也提醒我们，在我们道德考虑的每一步，都要优先考虑把我们的物力、时间和忠诚给予最贫困的邻人。基督教的爱还提醒我们，行为发展的每一个阶段都不可忽视人们，甚至是敌人的需要。最后，基督教的爱促使我们要重视当前的情况，并提示我们，我们所有正在从事的行为都是在



具有相互联系的实际世界中进行的，在这个世界中，上帝坚持要采取解放和拯救宇宙万物的行为。

道德思考的最后一步实际上是发生在我们已经采取行动之后。基督教拒绝在绝对的意义上称任何行为为“善”的行为；拒绝把任何行为视为最后的和最终的结束。相反，基督教把对上帝的契约式的忠诚作为自身行为的模型，<sup>④</sup>认为每一项行为都只不过是正在继续着的道德对话中所讲的一个词，其目的是参加有创造性的、永恒的道德对话。换句话说，基督教的行为以求为实现彻底解放人类和宇宙万物的上帝天国而做贡献；每一个特定行为都不能达到完全的实现，所以任何一个行动都是未来行动的基础。

因此我们需要在特定行为之后继续进行我们的道德思考，要研究它的结果。我们应该从它的成功和失败中吸取教训，以便在道德对话中能够成为更好的合作者。更重要的是，我们应该从我们刚刚完成的行为后果中看到，什么是我们现在应该采取的行动，我们怎样做才能补偿先前那个行为的消极后果？我们怎样做才能进一步提高它的有益性？在所有这些问题上，我们必须着重研究我们的行为在其他人的天性、我们团体的质量，以及我们自己的品质方面所形成的后果。我们的目标是创造一个充满了爱和相互联系的社会，所以我们必须行动起来，促进那种能够增强人类相互联系的社会结构和组织，挖掘其他人的爱和关怀的潜力。与此同时，我们还要为自身的发展和自由贡献力量，并不是仅仅其他人需要自由，我们自己同样也需要自由。当然，基督教注重的中心是我们的邻人及其他他们的需要，而个人的发展从未成为其首要的问题。在第六章我们将要讨论，如果在解放我们自己和其他宇宙万物的共同奋斗中，我们希望成为其他人和上帝的合作者，希望成为有存在价值的行动者，那么通过间接地方式关心一下自身是绝对必要的。

## 结 论

在第三章和第四章我已经尝试着概括论述了基督教道德观的明显特征，这些特征能够说明我对基本的和派生的两个道德问题的回答。在下面几章里我还要尽力表明，所有这些特征，包括某些还没有得到充分表达的特征，已经作为道德存在在我们的生活中起作用。某种道德思考充分利用的是道德观的这些方面，而另外的道德思考充分利用的则是道德观的其他方面。道德思考有时候似乎相当理性、相当明确，而有时候又似乎更直观、更依赖于恰当的但模糊不清的概念。不过，在所有情况下都必须做出努力，使我们的思考既有信息又明确易懂，我们并不希望向其他人证明自身思考的正确性，因为任何时候都不可能提供这样的证明，我们只是证明我们的道德思考不是愚昧无知或以自我为中心的。伦理学理论能够保证我们尽力使自己的行为确实来自于真诚地希望在永恒的道德过程中做一个负责任的参与者，除此之外，我们几乎没有什么能够、或者必需要做的了。

在下面几章里，我将回答两个基本的道德问题：“我们应该做什么？”、“我们要创造什么样的社会？”然后再继续讨论几个派生的道德问题，其目的是表明我已经概略叙述过的道德观是怎样形成我们对特定道德问题的思考的。在这几章里，我努力表明，基督教的道德思考和回答与其他的道德思考，特别是人本主义的各种讨论形式同属一个广袤的、共同的领域。<sup>⑧</sup>当然，我还要努力指出基督教道德思考和答复的显著特征。<sup>⑨</sup>至多可以说，所有正在探索形成和保持人类生活更加人性化、并设法解放所有宇宙万物的那些人与基督教伦理学是志同道合者。与任何善良、健谈的合作者一样，基督教伦理学愿意在会谈中，一方面容纳其他合作者的批评和见识，另一方面也与他人共同分享自己的丰富见识和悟性。

## 注 释

① 通常原则和规则是有区别的。原则具有更多的普遍性，比如：“我们应当尊重他人的人格”；规则则是对我们的行为提出一些更具特定性的界限，比如：“除非母亲的生命处于危险状态，否则对怀孕到最后三个月已成形的胎儿堕胎是不允许的（1973年最高法院在罗[Roe]对韦德[Wade]的诉讼结论中将此规则列入法律条款）。有关对这种区别的传统说法，见保罗·拉姆塞（Paul Ramsey）的“奇特的例外情况”（The Case of the Curious Exception），载于津·H·奥特卡（Gene H. Outka）和保罗·拉姆塞编辑的《基督教伦理学中的标准与情境》（Norm and Context in Christian Ethics）（纽约：斯克利布纳出版社，1968年版），第68—138页。

约翰·C·贝尔特（John C. Bennett）在他对“中间原则”（Middle axioms）的讨论中，虽然使用了不同的术语，但他对规则和原则提出了相类似的区别。见《基督教伦理学和社会政策》（Christian Ethics and Social Policy）（纽约：斯克利布纳出版社 New York: Scribner's, 1946年版），第76—85页。尽管我也承认做这种区别的有用性，但这对于阐明它们的性质并不特别的重要。而且，我对伦理学的探讨也并没有考虑拉姆塞所假定的简便分类法。规则可能是由原则推演出来的，但在实际的经验中，原则可能是为了给一个已经有了某些直觉依据的规则提供一个合理的基础而后发展出来的。因为伦理学包括对所有道德观的应用，所以原则与规则之间的确切关系并不像某种其他的伦理学体系那么重要，这与拉姆塞及自然法理论家所说的不太一致。

② 有关对伦理学的这一重要观点的运用，见布鲁斯·C·伯彻（Bruce C. Buch）和拉里·L·拉斯米逊（Larry L. Rasmussen）的《繁荣的困境》（The Predicament of the Prosperous）（费城：威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster], 1979年版），第7章：“平安与基督”（Shalom and Christ）。还可见列蒂·M·拉塞尔的《女权主义想象中的人类解放：一种神学》（Human Liberation in a Feminist Perspective: A Theology）（费城：威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster], 1977年版），第106—109页：“‘平安’：解放与祝福”（‘Shalom’: Liberation and Blessing）。

③ 有关旧约全书对战争和平的态度的讨论，见约翰·H·岳得尔（John Howard Yoder）的《耶稣的策略》（The Politics of Jesus）（大诺皮德斯：伊尔德曼斯出版公司 [Grand Rapids: Eerdmans], 1975年版），特别是第1—4章。还可见费拉德·埃露（Vernard Eller）的《从创世纪到启示录中的战争与和平》（War and Peace from Genesis to Revelation）（宾夕法尼亚州，斯科特德尔：赫拉尔德出版社 [Scottsdale, Pa: Herald Press], 1981年版）。

④ 小爱德华·L·朗（Edward Lepoy Long, Jr.）的《战争世界中的和平设想》

(Peace Thinking in a Warring World) (费城: 威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster], 1983 年版) 和格雷·考克斯 (Gray Cox) 的《和平之路: 和平行动的哲学》(The Ways of Peace: A Philosophy of Peace as Action) (纽约: 传教士出版公司 [New York: Paulist], 1986 年版), 是有关将和平视为某种积极肯定的事情的重要探讨。

⑤ 约翰·布赖特 (John Bright) 的《上帝天国: 圣经思想及其它的宗教意义》(The Kingdom of God: The Biblical Concept and Its Meaning for the Church) (纽约: 阿宾顿出版公司 [New York: Abingdon], 1963 年版), 是阐述这种景象及其在圣经指导下发展的优秀著作。有关当代基督教社会伦理规则的讨论, 见约瑟·M·博尼罗 (José Mínguez Bonino) 的《基督教政治伦理学的发展》(Toward a Christian Political Ethics) (费城: 堡垒出版公司 [Philadelphia: Fortress], 1983 年版), 特别是第 7 章。以及查尔斯·L·坎默三世的《重返天国: 论基督教社会伦理学》(The Kingdom Revisited: An Essay on Christian Social Ethics) (哥伦比亚特区, 华盛顿: 美国大学出版社 [Washington, D. C.: University Press of America], 1981 年版)。

⑥ 关心要完全理解上帝的光辉、要用知识改善人类生活, 以及要进一步发扬上帝的光辉, 这标志着基督教西方世界的科学复兴。虽然这些也曾对科学的早期发展起到过一些限制作用, 但无论如何, 它毕竟为进行科学研究和技术进步提供了一个极其重要的可靠的环境, 比如见 R·胡凯斯 (R. Hooykaas) 的《宗教和现代科学的兴起》(Religion and the Rise of Modern Science) (大诺皮德斯: 伊尔德曼斯 [Grand Rapids: Eerdmans] 出版公司, 1972 年版)。

⑦ 一些宗教学家和伦理学家对有可能误用知识和力量的趋势是如此的激动, 以至于他们鼓吹一种非常保守的使用知识的方法 (最好是把那些当前人类赖以生存的好东西收起来)。有关要深思熟虑地运用知识的观点的阐述, 见保罗·拉姆塞的《组装的人: 遗传控制伦理学》(Fabricated Man: The Ethics of Genetic Control) (耶鲁大学出版社 [Yale University Press], 1970 年版), 杰奎斯·埃留尔的《技术社会》(Technological Society) (纽约: 古典出版社 [New York: Vintage], 1964 年版), 以及埃德娜·麦克唐纳夫 (Edna Mc Donagh) 的《真理的执行: 道德神学探讨》(Doing the Truth: the Quest for Moral Theology) (圣母玛丽亚大学出版社 [University of Notre Dame Press], 1979 年版), 特别见本书第 8 章。

⑧ 在《人类的忧虑: 导言》(On Human Care: A Introduction) (纳什维尔: 阿宾顿 [Nashville: Abingdon] 出版公司, 1977 年版) 这本书内, 作者 J·戴克 (J. Dyck) 指出, 十诫起着压制罪恶的作用, 并为社会提供了必不可少的道德必需品 (第 92-113 页)。瓦尔特·哈莱逊 (Walter Harrelson) 的《十诫和人权》(The Ten

Commandments and Human Rights) (费城: 堡垒出版公司 [Philadelphia: Fortress], 1980年版) 一书, 在十诫中找到了当代对人权认识的基础。

在旧约全书内, 要关心众人的幸福这一思想表现的非常突出, “守安息日为圣日”这一诫律, 就是以命令的形式规定, 要给仆人甚至家畜以一个休息的日子, 在安息日这一天, 他们不能受到任何虐待, 也什么都不做。(《申命记》第5章第12—14句)

⑨ 有关人人平等这一思想的重要性的讨论, 见J·菲利普·沃加曼 (J. Philip Wogman) 的《道德评价的基督教方法》(A Christian Method of Moral Judgment) (费城: 威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster], 1976年版), 第94—104页。

⑩ 安托尼·韦尔哥特 (Antoine Vergote) 的“上帝, 我们的父亲” (God our Father), 载于弗兰茨·别克 (Franz Böckle) 和杰奎斯-玛丽·包赫尔 (Jacques-Marie Pohier) 编辑的《道德的形成和基督教》(Moral Formation and Christianity) (纽约: 西伯里出版公司 [New York: Seabury], 1978年版), 第9页。

⑪ 贝弗利·W·哈里森的《建立联系: 女权主义社会伦理学论文集》(Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics) (波士顿: 贝肯出版公司 [Boston: Beacon], 1985年版), 沃尔多·贝奇 (Waldo Beach) 在其《刑车与十字架: 基督教对技术革命的责任》(The Wheel and the Cross: A Christian Response to the Technological Revolution) (亚特兰大: 约翰·诺克斯公司 [Atlanta: John Knox], 1979年版) 一书中, 也把这个重要的特征做为分配物资和作出政治决策的重要工具。

⑫ 有关这种观点经常引用的一个例子, 见威廉·K·富兰凯纳 (William K. Frankena) 的《伦理学》(Ethics) 第二版 (新泽西州, 恩格尔伍德克利夫斯: 布伦蒂斯-希尔出版有限公司 [Englewood Cliffs: Prentice Hall], 1973年版), 第47页。

⑬ 赖因霍尔德·尼布尔提出过类似的主张, 见《道德的人与不道德的社会》(Moral Man and Immoral Society) (纽约: 斯克利布纳出版社 [New York: Scribner's], 1960年版), 第253—255页。

⑭ 在耶稣生与死的问题上, 非暴力主义基督教的想法, 见詹姆斯·W·道格拉斯的《非暴力基督教: 革命与和平的神学》(The Nonviolent Cross: A Theology of Revolution and Peace) (纽约: 麦克米伦出版公司 [New York: Macmillan], 1968年版)。

⑮ 有关在基督教伦理学中运用“道德假定”的讨论, 见伍格曼 (Wogaman) 的《基督教方法》(Christian Method) 中的第二章: “方法论上的假定概念” (The Concept of Methodological Presumption)。理查德·麦克考米克 (Richard Mc Cormick) 在关于道德规范中的例外情况的讨论中, 也提出了非常类似的观点, 见他的“规则与结果” (Norms and Consequences), 本文出自《道德神学札记, 1965年到1980年》(Notes on

Moral Theology, 1965 Through 1980), (哥伦比亚特区华盛顿: 美国大学出版社 [Washington, D. C.; University Press of America], 1981 年版) 一书第 349-367 页上。

⑩ 关于我们思想和行为具体化效果的一个重要讨论, 见吉安·L·塞冈多 (Juan Luis Segundo) 的《神学的解放》(The Liberation of Theology) (纽约, 马里克诺尔: 奥尔比斯出版公司 [Maryknoll, N. Y.; Orbis], 1976 年版)。特别是其中的第 1 章: “释义学循环” (The Hermeneutic Circle), 正如塞冈多所说的: “每一个现代解放神学家, 他们怀疑任何事物, 怀疑每一件事情, 包括思想, 也包括神学, 他们的怀疑至少是不自觉地与现存的社会状况密切地联系在一起。” (第 7-8 页)

⑪ 阿尔伯特·坎莫斯的《反叛者: 论反叛中的人》(The Rebel: An Essay on Man in Revolt) (纽约: 古典出版社 [New York; Vintage], 1956 年版), 特别是其中的第 105-111 页。坎莫斯认为, 宗教经常是盲目信仰者的支持者, 宗教鼓励他们去杀戮和奴役他人。

⑫ “双重效果原理” (Principle of the Double Effect) “是认识我们行为中很多不可避免的含混不清的事情的一个重要方法, 并且是一个有可能对那些我们所面临的不可避免的危害作出道德评价的方法。有关对这个原理的现代理解, 以及它在现时代的运用情况的一个很好探讨, 见彼得·克瑙尔 (Peter Knauer) 的“双重效果原理的释义学功能” (The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect), 本文载于查尔斯·库南和理查德·麦克考米克编辑的《道德神学读物第 1 期: 道德规范和天主教传统》(Readings in Moral Theology, No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition) (纽约: 传教士出版公司 [New York; Paulist], 1979 年版), 第 1-39 页。

⑬ 解放神学的一个主要显著标志是强调, “做实事”是基督教生活和神学的首要目标。关于“做实事”, 有一种比传统学院式神学更独具特色的概述, 见古斯塔夫·古特莱兹的 (Gustavo Gutiérrez) “解放实践和基督教信仰” (liberation Praxis and Christian Faith), 该文出自《历史中贫穷的力量》(The Power of the Poor in History) (纽约, 马里克诺尔: 奥尔比斯出版公司 [Maryknoll, N. Y.; Orbis], 1983 年版) 一书第 36-74 页。古特莱兹写道: “神学就是试图做这样的事情, 它要根据行为的出发点来解释已经被决定了的境遇, 根据历史的参与事件解释历史, 根据我们与上帝的现实冲突的特殊方式来解释我们与其他人的冲突。” (第 370 页)

⑭ 丹尼尔·马奎尔的《道德革命: 基督教人道主义者的观点》(The Moral Revolution: A Christian Humanist Vision) (旧金山: 哈珀与罗出版公司 [San Francisco: Harper and Row], 1986 年版), 第 226 页。

⑮ 有关基督教信仰的控制功能的传统描述, 见加尔文 (Calvin) 的“法律的第一

次运用” (first use of the law), 该文出自约翰·T·麦克莱尔 (John T. McNeill) 编辑的《加尔文：基督教宗教法理概要》(Calvin: Institutes of the Christian Religion) (费城：威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster], 1977 年版) 一书中第 351—355 页。要使法律彻底完善是不可能的，这种不可能性为“通过信仰中神的恩典来控制”的理论提供了基础。

路德对法律的功能持有类似的观点，见格哈德·爱贝林 (Gerhard Ebeling) 的《路德：路德思想概述》(Luther: An Introduction to His Thought) (费城：堡垒出版公司 [Philadelphia: Fortress], 1972 年版)，第 8 章：“法律的双重用途” (The Twofold Use of the Law)。查尔斯·柯伦在“福音伦理学的作用” (The Relevancy of the Gospel Ethics) 一文中，说明了基督教信仰的这种基本控制功能的持续作用。该文出自《基础道德神学论文集》(Themes in Fundamental Moral Theology) (圣母玛利亚大学出版社 [University of Notre Dame Press], 1977 年版) 一书第 5—26 页。

② 当然，这正是为什么所有解放神学家们都试图根据来自社会最下层、来自在社会中受压迫和为社会所抛弃的人们的实际状况而提出和提供一种观点的原因。这也是为什么基督教徒把马克思主义的社会分析作为认识他们的行为的来龙去脉的一种必不可少的工具的原因，尽管这并不是他们所使用的唯一工具。只有马克思主义具有一种内在方法论设想，这设想保证社会中最低层阶级和被压迫群体的需要和希望将被得到承认。见约瑟·M·波尼诺的《基督教徒和马克思主义者：革命的相互挑战》(Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution) (大诺皮德斯：伊尔德曼斯出版公司 [Grand Rapids: Eerdmans], 1976 年版)。

③ 基督教传教活动的历史是非常矛盾的。在美国，传教士们参与了对美国印地安人的征服和灭绝行动。但另一方面，有些传教士，如巴托洛梅 (Bartolome)，拉斯卡萨斯 (Las Casas)，则是北美印地安人最坚定的捍卫者。见恩利奎·杜塞尔 (Enrique Dussel) 的《历史和解放神学》(History and the Theology of Liberation) (纽约，马里克诺尔：奥尔比斯出版公司 [Maryknoll, N. Y.: Orbis], 1976 年版)，特别是其中的第 3 章；以及他的另一本书《拉丁美洲的宗教历史：解放殖民主义》(A History of the Church in Latin America: Colonialism to Liberation) (大诺皮德斯：伊尔德曼斯 [Grand Rapids: Eerdmans] 出版公司，1981 年版)，特别是其中的第 1 和第 2 两部分。

第三世界本土神学的发展正在极大地改变着他们对传教活动的基本认识。作为这些变化中的一个例证，可见盖拉德·H·安德逊 (Gerald H. Anderson) 和托马斯·F·斯特斯基 (Thomas F. Stransky) 编辑的《传教趋势第 3 期：第三世界的神学》(Mission Trends No. 3: Third World Theologies) (纽约：传教士出版公司 [New York: Paulist], 1976 年版)。

②④ 用于此分析中的一个具体模式，见乔·荷兰德（Joe Holland）和彼得·亨利奥特（Peter Henriot）的《社会分析：把信仰和公正联系起来》（*Social Analysis: Linking Faith and Justice*）（纽约，马里克诺尔；奥尔比斯出版公司 [Maryknoll, N. Y.: Orbis]，1983年版）。

②⑤ “生命之舟伦理学”的提倡者认为让饥饿的人脱离最坏状态是解决世界性饥荒问题一个办法。有关详尽阐述“生命之舟”的理由的文章，可见盖兼特·哈尔丁（Garrett Hardin）的“生命之舟伦理学：食物和人口”（*Life boat Ethics: Food and Population*），该文出自依恩·G·巴博（Iam G. Barbour）编辑的《有限的资源和人类未来》（*Finite Resources and the Human Future*）（明尼阿波利斯：奥格斯伯格出版公司 [Minneapolis: Augsburg]，1976年版）一书第32—47页。基督教伦理学家则一致认为这不是一个可以接受的解决问题的办法。例如见罗杰·L·辛（Roger Lincoln Shinn）的《强制的选择：为了21世纪的社会决定》（*Forced Options: Social Decisions for the 21st Century*）（纽约：哈珀与罗出版公司 [New York: Harper and Row]，1982年版），第4章。

②⑥ 见H·理查德·尼布尔在《负责任的自我：论基督教道德哲学》（*The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*）（纽约：哈珀与罗出版公司 [New York: Harper and Row]，1963年版）一书第1章中对各类基督教伦理学的讨论。查尔斯·柯伦在《道德神学：持续的历程》（*Moral Theology: A Continuing Journey*）（圣母玛利亚大学出版社 [University of Notre Dame Press]，1982年版）一书第35—61页中也有类似的讨论。

②⑦ 有关美国国家政策的悲剧的讨论，见罗伯特·古德曼（Robert Goodman）的《临终的企业家：由工作和金钱而引发的美国局部战争》（*The Last Entrepreneurs: Americas Regional Wars for Jobs and Dollars*）（波士顿：南方出版社 [Boston: South End Press]，1979年版）。

②⑧ 尼布尔的《负责任的自我》（*Responsible Self*），第1章。

②⑨ 同上，第145页。

③⑩ 约瑟夫·弗莱彻的《道德责任：工作境遇伦理学》（*Moral Responsibility: Situation Ethics at Work*）（费城：威斯敏斯特出版公司 [Philadelphia: Westminster]，1975年版），第14页。在其《境遇伦理学：新道德》（*Situation Ethics: New Morality*）（同上，1966年版）一书中，弗莱彻对堕胎的后果作了特别的解释，以此表明他是怎样研究伦理学的，表明他与其他人的研究在方法上的不同之处是他着眼于去了解事情特定的境况。（第37—39页）

③⑪ 詹姆斯·B·纳尔逊的《具体化：对性别和基督教神学的研究》（*Embodiment:*



An Approach to Sexuality and Christian Theology) (明尼阿波利斯: 奥格斯伯格出版公司 [Minneapolis: Augsburg], 1978 年版), 第 127 页。

⑳ 这是自路德以来传统的基本见解, 路德在其宣言中直率地宣称, 决定一个行为为善的唯一准则是行为者的品质(行为者与上帝的关系是否恰当)。在“一个基督教徒的自由”(Freedom of a Christian”一文中, 该文载于约翰·德伦伯格(John Dillenberger)编辑的《马丁·路德: 路德文选》(Martin Luther: Selections From His Writings) (纽约花园城: 达布尔代出版公司 [Garden City, N. Y.: Doubleday], 1961 年版) 第 60 页, 他认为: “一个人是不是基督教徒, 决定着他的行为的性质, 他如果是在信仰上帝的情况下行动, 其行为即是善的行为; 他如果是在怀疑上帝的状态下行动, 其行为则是邪恶的行为。”

这一传统见解在“人格伦理学”(“ethics of character”的推动下获得了新的流行。当代人对这种见解的论述见斯坦利·豪尔沃斯(Stanley Hauerwas)的《理想和美德: 基督教伦理思考论文集》(Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection) (圣母玛利亚大学出版社 [University of Notre Dame Press], 1981 年版); 以及阿拉斯代尔·麦克英锡诺(Alasdair MacIntyre)的《美德的背后》(After Virtue) (同上, 1981 年版)。

对行为的这种探讨曲解了基督教关于要通过注重自身的道德关系而达到爱他人的诫律。在第 6 章, 我还要再谈这个问题。

㉑ 今天, 一个人如果没有真正地理解弗洛伊德和马克思的观点, 他就不可能懂得伦理学。弗洛伊德揭示了人们行为中潜意识的力量, 例如见菲利普·瑞夫(Philip Rieff)的《弗洛伊德: 道德家的头脑》(Freud: The Mind of the Moralists) (纽约, 花园城: 达布尔代出版公司 [Garden City, N. Y.: Doubleday], 1961 年版), 第 3 章: “隐蔽的自我”(The Hidden Self)。

马克思论证了, 社会中占主导地位的道德观念反映了该社会富裕阶层和统治阶级的利益, 例如见以塞亚·柏陵(Isaiah Berlin)的《卡尔·马克思: 他的生活和环境》(Karl Marx: His Life and Environment) (伦敦: 牛津大学出版社 [London: Oxford University Press], 1968 年版), 第 6 章: “历史唯物主义”(Historical Materialism); 以及约瑟·米兰达(José Miranda)的《马克思对马克思主义的反对: 卡尔·马克思的基督教人道主义》(Marx Against the Marxists: The Christian Humanism of Karl Marx), (纽约, 马里克诺尔: 奥尔比斯出版公司 [Maryknoll, N. Y.: Orbis], 1978 年版), 第 4 章: “马克思思想中的限定”(Determination in Marx's Thought)。

㉒ 不可能完全了解任何行为的后果, 这是一条能够用来反对实用主义理论和任何只凭后果即可评定一个行为好坏的企图的经典性法则。关于实用主义理论问题的一

篇很好的概述，可见查尔斯·柯伦的“功利主义与当代道德神学：二者的辩论”（*Utilitarianism and Contemporary Moral Theology: Situating the Debate*），该文刊于《道德神学读物，第1期》（*Readings in Moral Theology, No. 1*）。

⑤ 戴克（Dyck）的《人类的忧虑》（*Human Care*），第28页。

⑥ 赖因霍尔德·尼布尔理解基督教的爱和公正的相互作用的中心是关于爱的动力和爱的刺激的质量。可见他的《自然界和人的命运》（*The Nature and Destiny of Man*）第2卷：《人类的命运》（*Human Destiny*）（纽约：斯科利布纳出版社 [New York: Scribner's], 1964年版），第9章：“上帝王国和为了公正的斗争”（*The Kingdom of God and the Struggle for Justice*）。还可见E·克林顿·加尔德勒（E·Clinton Gardner）的“公正与爱”（*Justice and Love*），该文出自吉布森·文特（Gibson Winter）编辑的《社会伦理学：伦理学和社会中的问题》（*Social Ethics: Issues in Ethics and Society*）（纽约：哈珀和罗出版公司 [New York, Harper and Row], 1968年版）一书第66—77页。

⑦ 保罗·拉姆塞（Paul Ramsey）在《基础基督教伦理学》（*Basic Christian Ethics*）（纽约：斯科利布纳出版社 [New York: Scribner's], 1950年版）一书中提出，这种契约式的忠诚思想是基督教伦理学的显著特征，特别见第10章。

⑧ 对这种能够使人免于因现代文明的影响而异化的联合从理论上进行的讨论，可见保罗·梯利希的“存在主义与精神分析学的神学意义”（*The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis*），该文出自《文化神学》（*Theology of Culture*）（伦敦：牛津大学出版社 [London: Oxford University Press], 1959年版）一书中第76—111页。

⑨ 正在进行的一场辩论是，在基督教伦理学中哪些方面具有唯一性。当代的辩论是由詹姆斯·M·古斯塔夫森（James M. Gustafson）的《伦理学能是基督教的吗？》（*Can Ethics Be Christian?*）（芝加哥大学出版社 [University of Chicago Press], 1975年版）一书所引发起来的；同时，又由查尔斯·柯伦和理查德·A·麦克考密克编辑的《道德神学读物第2期：独具特色的基督教伦理学》（*Readings in Moral Theology No. 2: The Distinctiveness of Christian Ethics*）（纽约：传教士出版公司 [New York: Paulist], 1980年版）一书推向了前进。

我认为，基督教伦理学除了它的象征意义之外，它没有任何一个要素是唯一的，它所有其特有的要素都被结合进道德观内，这一点是相当明显的。

## 第五章 人性的形成

在这一章，我要集中论述：“我应该做什么？我应该成为一个怎样的人？”这样一个基本的道德问题。道德基本问题有两个，与此相并列的另一个是：“我们应该是一个怎样的民族、怎样的团体、怎样的社会？作为全体的我们应该成为什么样的？”我们首先讨论其中的第一个，并不是因为它比第二个更重要。我对这两个道德基本问题的论述将会表明，它们二者之间紧密相联，只论述其中的一个而不论述另一个是不可能的，只提出关于人性的理论而不同时提出关于社会的性质的理论也是做不到的，反之亦然。论述这两个道德基本问题就像表述基督教传统中两条最大的诫律一样：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的神；……而且，你要爱人如己。”耶稣基督指出，第二条诫律与第一条诫律相同，这就等于宣布了两条诫律之间的不可分割性。（《马太福音》第22章第37—40句）

两个道德基本问题好比一块无缝的布料，内容上密不可分。然而，为了论述的清晰，也为了达到强调人类发展的不同方面的目的，把这两个问题加以区分还是有必要的。尽管西方文化很容易、也很自然会使我们从人，从人类的人性的观点出发，但我们这样选择讨论的出发点还是多少带有一些武断。

我在第一章已经指出，作为道德存在的道德意识，是人们的自由、人们的自我超越的一种功能，自由和自我超越既准许人们创造自己的人性，又谴责人们创造自己的人性。确实，我们不能

在真空状态中创造自己，生物学和社会学的因素都可能决定或压制我们的发展。尽管如此，我们作出的每一项决定、进行的每一项活动却都有助于确定我们的本质和形态，有助于确定我们的人性。<sup>①</sup>

在大部分时间里，我们并没有意识到自己的自由和自我创造，只是在危机和动荡的时代，我们才开始认识到应该负责地形成和发展我们的自我。这种危机和变动有很多种形式，其最简单地形式即表现为对穿什么样的衣服，住在什么地方等问题上的犹豫不决——这是一种简单的选择，但也是在选择如何表现自身，也是在较小的程度上决定自己现在是和将来要成为什么样的人。我们对自由的重视，还表现在选择一种什么样的工作，选择哪个领域的工作等职业问题上的忧虑，因为这是我们最重要的时间和精力之所在。

然而，我在第一章已经指出，尽管我们对道德自由的认识与所有这些有限的经验直接相关，但这种认识是对“个体的人真正拥有创造自身道德自我的机会和命运”<sup>②</sup>这种认识的更深刻的经验。要成为有道德的存在就是要在影响和改造我们存在的所有方面拥有确定自己生活的质量的能力。我们人性的质量将影响到我们所进行的职业选择，而且也将影响到我们对所选择职业的执行方法。

在美国，每年有20%的外科手术是不必要的，这些手术费用竟达数十亿元，无辜丧失了生命的人也已愈一万。<sup>③</sup>这样的手术大多是由那些最初只是想提高自己声望或只是想提高自己的经济收入的外科医师施行的。我们的医疗体系实际上助长了这种弊端，正如乔治·肖伯纳（George Bernard Shaw）在《医生的困境》（The Doctor's Dilemma）一书中所评论的：“任何一个心智健全的民族和国家现已注意到，你能够通过在你烤制面包的过程中给予烤制者以金钱上的利益而得到面包供应，你也可以通过被砍断你的

腿而继续给予外科医生以金钱上的利益，而这足以会使一个人丧失政治人性。”<sup>④</sup>当然，大多数医生回避这种金钱上的诱惑，他们出于对自己病人的健康所承担的义务而为病人提供人道主义的医疗救护。

与此相同，我们的道德信念也可以影响我们穿什么或者不穿什么（如动物的毛皮，昂贵的服饰）或住在什么地方（是单独住在郊区的高级住宅，还是朴实无华地与街坊四邻平等相处）。

对道德自由、对形成自己基本人性的能力的认识有两种，它们各自代表了一种特定的伦理学传统。一种是义务论伦理学传统，这种认识认为，人们已经违背了自身或其他某些人的人性的某些基本方面。这种认识实际上表述了两层意思：一是说人们的人性依赖于某种基本环境的培育，依赖于人性的所有方面；二是说一旦违背和破坏了这些环境就会使我们和其他人更缺乏人性。这即是说，我们不能拥有完全的自由以塑造自身；作为人类，我们需要遵循必然的“自然规律”<sup>⑤</sup>。事实上，对人类这些基本需要的认识以及对人们可以自由地忽视或否认人的基本需要的认识才使我们真正成为人。因而，我们的某些道德经验就成为一种道德律，即一种要求、一种责任，时时提醒我们应该去做什么。在保罗的声明中也表达了对道德经验的这种认识：“我所做的，我自己不明白，我所愿意的，我并不做，我所憎恶的，我倒去做。若我所做的，是我所不愿意的，我就应该承认律法是善的。”（《罗马人书》第七章第15—16句）这一认识已嵌进关于自然规律的全部传统之中，而且在“圣灵”（Synderesis）（要从事善的行为的愿望，这是人类良心的来源）这一概念中得到认可。<sup>⑥</sup>这种关于道德需要的认识、关于存在规律的认识也是康德伦理学的核心，支配和控制人们的是一种“应该”，是一种“绝对命令”，它要求我们要超越人的自然存在，要求我们成为道德存在。<sup>⑦</sup>

因此，全部义务论传统表述的是我们的道德存在和道德自由

的一个方面。我们认识到，假如我们要想使自己具有完全的人性，那么就必须要承认、实践和服从某种道德律。正是这种接受道德律的支配的实践经验，才使下述概念得以产生：人权的概念，以及如果要使我们和其他人的人性得以充分发挥所必须受到重视的一些基本条件的概念；也正是这种经验，被蒂利希称为无自治权状态的经验。<sup>⑧</sup>我们认识到，我们生活在这种并不是由我们自己所创造的规律的控制之下，正是这种规律，站在我们的对面监督我们，它在时间上先于我们，并施加强制力以限制我们对自己自由的使用。对人类“道德存在”的这种认识，我将称之为“基本人性的理论”。这种理论，既有实际内容，又能帮助确定我们的人性，还能指导具体道德行为。

另外一种伦理学传统对道德自由的认识与此不同，这种传统认为，人类自身还存在着不完善、未实现的部分，同时人类有能力也有自主力从根本上形成自己的全部人性。人们能够为自己确定目标并尽力使之实现；人们能够努力完善和实现自己人性中那些不完善的，或者目前还是潜在的部分。在这点上人性被体验为“并不完全是一种‘现在是’，而是一种‘正在成为’。这种自我表现的潜在性是指，任何目标的实现都是一种新的开始，或者更确切地讲，目标仅仅是更广阔前景中的一个因素，现实只是对将来的预示。”<sup>⑨</sup>托马斯在区别自然善和超自然的善时恰恰表述了人类所具有超越自身的能力。任何人都可以在保证其根本人性的基础上，过一种“自然善”的生活，做一个公正的、谨慎的、有节制的和勇敢无畏的人是完全可能的。不过，基督教徒可以得到准许而去超越他们自然的人性，从而可以过一种性质完全不同的、有信仰、有希望、有爱的生活。<sup>⑩</sup>但是，我们并不需要精通了托马斯神学再去理解这种经验，实际上我们每个人都有盼望超越自身的经验，都有拓展自己人性的经验，都有重新规定自己生活的经验。

以上对道德自由的认识是目的论伦理学的基础，即道德生活

就在于努力使自身更完善，使人性得到更大的发展。人性与人类所期盼的前景之间的最大区别并不是“人类存在的规律”，而是人类自身的不完善。我们是人，因为我们能为自身的发展确立目标，因为我们的生活是由意识所标记的。<sup>①</sup>所以，我们能够确定自己人格的形成和风格，我们感到自己在继续成为和朝着不确定的未来发展自身。正如保罗所认识的那样：“我作孩子的时候，说话像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事丢弃了，我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时候，就要面对面了。我如今知道的有限，到那时就全知道”（《哥林多前书》第十三章第 11—12 句）。

保罗·蒂利希意识到了这种经验，并且称之为“自主”的经验。<sup>②</sup>它建立在这样的认识基础之上，即认为人类几乎拥用十足的力量以决定人的自我。与无自主权的伦理学相类似，自主的伦理学理论为认识人性的本质提供了重要的知识，而且也为实际中的道德决定提供了指导路线，我把人们的这种道德理论称为“潜在人性的理论”。

尽管无自主权的道德传统和自主的道德传统都为做人的意义提供了信息，但它们各自表述的都是对人的状况的不全面的理解。义务论或叫无自主权的伦理学相信固定不变的人性。根据这种观点，人类是作为一种特定的结构而被创造和发展起来的。我们现实中存在着的一切关于人的问题，都是由于我们没有认识到这种结构，在生活中脱离了这种结构，由此我们与我们的真正存在分离开来。伦理学的作用就是要去发现这种结构的本质规律，就是要去寻找把这种结构具体化的指导方针。人被视为一种生来即有罪的存在，这种具有原罪的存在必然要违反初创他们时的本质，除非他们由规律和某些执行规律的力量所限制。<sup>③</sup>陀斯妥也夫斯基为打破束缚人们行为的这种规律进行了试验，也即人类行为实验，他推测说：“没有上帝，一个人的行动就可能会不受任何约束。”<sup>④</sup>

没有上帝，就不会有绝对的力量去执行道德规律。

义务论伦理学正确指出了人类的被扭曲的、被分离的存在方式；又提醒我们不要忘记我们自身具有忽视规律的倾向，而被忽视的这种规律能够支配和保护我们的人性。尽管如此，这种伦理学仍然只是片面地解释了“做人的意义”。

目的论伦理学，也叫意志自主的理论，则正确地提醒我们不要忘记人类自身具有行善、具有利他主义行为、具有积极的自我发展的潜能。这种理论确切地指出了我们对道德进步和道德完善的关心是人性的一个基本方面。我们生活在历史之中，具有成长的能力，而且我们能够生活在与自己的过去迥然不同的未来。意志自主伦理学还提出了对宇宙间罪恶的看法，不过它是把罪恶视为从根本上存在于结构之中，而并非属于人本身的现象。人的破坏性行为是由不完善的社会结构所派生出的社会性产物，人并不是生来就贪婪、自私，也不是生来就有种族歧视意识或性别歧视意识，所有这些都是由他们的社会文化所形成的。人类的完全自由给我们提供了重新改造现实社会形式，重新恢复我们自身基本的善的可能性。<sup>⑮</sup>

这种表述也是不完全的，因为人类既是被压制的，又是自由的；既是善的，又是恶的；既是历史的、又是超历史的。对人性的真正描述产生于基本人性和潜在人性两种道德理论之间的对立关系中，也即基本人性的理论和潜在人性的理论的相互影响和作用，为命令我们要做一个什么样的具体人提供了指导。

众多当代基督教神学家曾经尽力为人类基本人性和潜在人性之间的创造性的、历史的相互影响和作用提供一种模型。不过，我在讨论这些相互影响着的、范围广泛的概念之前，首先分别讨论义务论伦理学和目的论伦理学各自对人性的体验，以此从中发现它们可能为我们的道德思考和道德行为所提供的知识、指导方针和方向。



## 基本人性的理论

关于人性，简单地说包含以下的意思：人，除了自己开放性的本质之外，还具有一些基本结构。一个人和一个类人猿、一匹马、或者一条狗具有截然不同的意义。显然，我们人类与它们具有很多共同的特征，具有很多相同的需要，但是，我们与它们之间也有差别，否则就无法把它们与我们加以区分。再有，一旦我们违反了人类存在的结构，或者我们人的基本需要无法得到满足，在这样的危机时刻，我们对人性的那些基本规定，那些基本结构的需要通常就变得非常明显。我们只有在饥饿时，才会意识到需要食物；只有当天气寒冷，或者天下雨时，我们才会意识到需要遮蔽和衣服；当我们失去了他人的支援，或者当一个爱我们的人离开人世时，我们才会意识到我们需要爱，需要支援。

尽管全面地描述人类人性的结构是不现实的，但是相对孤立地描述某些基本的人的需要还是可能的。因此在这一节，我将通过论述人的基本需要来讨论人类的“基本人性”。我所论述的人的基本需要是指那些必须要满足的、在最低限度上可以维持人性的人的需要。的确，我并不想讨论所有可能的人的需要，只是尽力鉴别出那些对于人的活动能力似乎是最基本的需要。

在展开论述人的基本需要的过程中，我使用了亚伯拉罕·马斯洛（Abraham Maslow）和威廉·坦普尔（William Temple）著作中的范畴。<sup>⑥</sup>这些范畴——物质的、心理的、理性的和精神的需要，是为了方便起见而使用的：然而很明确，这些范畴彼此之间的关系就象它们自身一样重要。马斯洛和坦普尔都认为这些范畴是相互依存的，从较低范畴是实现较高范畴的绝对前提这一意义上看，较低范畴是最基本的范畴，如果孩子们营养不良，那势必会损害他们的神经系统的发育，并直接影响智力的发展。反过来，

较高范畴的发展也能够使我们更有能力满足人的基本需要，农业和营养学知识的发展能够促使我们生产更多更好的食物，从而也能够使我们更有能力满足更多人的基本营养需要。

这些范畴非常有益于组织讨论人类的基本需要，也非常有益于我们描述基本人性的梗概。我们所提出的这些人的需要各自都能够为基本人性的某一方面提供知识。

### 物质需要

我们是物质的存在，肉体的存在，犹如其他生物，我们的全面发展依赖于我们生物学意义上的需要得到满足。我们需要食物，需要住处，需要适合季节的衣服。除此之外，我们还需要清洁卫生的环境。<sup>⑭</sup>并且，当我们受伤或生病之后，我们需要适当的照料，以便能够恢复身体健康和重新进行正常的活动。

显然，人们的物质需要并不是完全相同的，不同的人有不同的营养要求，而且在寒冷地带和炎热地带，人们对住所和衣服的需要也是不相同的。一个特定个人的需要在他的一生中也是不断发展变化的，婴儿除了吃睡之外很少有其他需要，而一旦成年了，其需要就变得复杂起来。同样，伴随着年龄的增长，当我们受伤，或当我们而面临着传染病的威胁时，我们对医疗照顾的需要也多样化起来。<sup>⑮</sup>要发展人的能力，就必须满足这些基本的需要。还有一点也很明确，满足这些需要的难易程度从不同的方面将影响到人的能力的发展，一天需要工作十二个小时才能简单地满足基本需要的人没有时间去发展人性中那些非常重要的方面。这就是艺术之所以能在有闲阶级、贵族阶级中间得到繁荣兴旺的缘故，也是为什么大学一直是知识分子生活的中心的原因。

上层阶级与下层阶级之间有一种寄生的关系：正是劳动阶级牺牲自身人的发展而去生产多余的物品，才使艺术家和知识界人士得以安逸地生活，进而发展所谓的较高层次的文化。马克思主

义理论从否定阶级之间的这种寄生关系中得到了思想动力，它要求所有的人要共同承担社会的生产性工作，以使所有人都有同样的机会去充分发展自己。

### 心理-感情需要

人并不仅仅是物质存在，而且还是具有复杂的心理、感情的存在。人的全面发展依赖于这些心理的、感情的需要的发展。当然，人们的这些需要要以其物质存在作基础。所有高级哺乳动物似乎在婴儿期都需要母爱、需要照料。可是在人类，这些需要具有非常深刻的意义，而且具有持久性，乃至它们本身即表现了人类与其他哺乳动物的不同。健康人的发展似乎需要相当多的父母慈爱和照料。有很多这样的例子，婴儿本身所有的生物学需要均已得到满足，但是他们被丢弃而无人照管，那么他们则会由于缺乏慈爱而很快死掉。<sup>⑨</sup>在人的成长过程中，整个幼年时代和青年时代始终需要得到这种稳固的、热情认真的照顾。任何其他的生物都不可能为了其自身的发展和健康存在而需要这么长时间的培育和教养。

在后期的生活中，尽管对爱的这种需要采取了不同的形式，但它似乎是人类永恒的需要。人终生都需要从别人那儿得到关心和爱护。我们之所以很容易被我们社会的模式同化，其原因即我们非常迫切需要他人的承认和接受。单独监禁是我们所能够想象得到的最严厉的惩罚形式，也是在强行灌输思想时所使用的方法。人们通常把不被社会接受和承认视为一种比某些物质需求得不到满足更为痛苦。建立济贫院的全部活动来自这样的认识，即认为如果生命垂危的人仍然与人类团体在一起，那么即使是死亡也很容易面对，或者更进一步说，在能够继续得到他人的照料和认可的关系中，即使面对死亡也能够坦然处之。

另外，人类还有其他方面的心理需要，比如对稳定的环境和

改造环境的需要；比如感到有某种能够把握自己命运的力量需要以及从事生产劳动的需要，这一需要能够使它们显示出自身的创造性，并能够保证把他们的这种创造性贡献给人类社会。<sup>②</sup>

## 理性需要

西方悠久的传统通常把具有理性视为人性的一个特有标志，人毕竟是人，是有理智的存在物。在下一节我将要证明，从本质上构成人性的并不是人的理性。不过，理性仍然是人性的显著特征。

人们的思考能力以人们的物质存在为基础，以人们的脑和神经系统的结构为基础。很显然，脑和神经系统的恰当活动依赖于人类基本的物质和心理需要已经得到满足。我们肌体上的饥寒交迫将会通过物质脑的损害而削弱我们的理性。心理上的丧失将会产生扭曲的、错误的理性活动，这样的理性活动实际上是神经过敏和精神错乱的。

即使动物也要进行理性活动，狗和马能够学习魔术，猫和猴子能够解决简单的问题，有些类人猿甚至可以使用简单的工具，海豚已经很明显地发展了一种相当复杂的信息交流系统。不过，我要重申，动物解决问题、学习魔术以及信息交流的能力与人的同样活动有着质上的区别。一条狗乞讨饼干与打篮球是完全不同的两码事；用木棍刨挖蛴螬和昆虫，与计划、建造和使用拖拉机耕地也是完全不同的，它们之间的差距是巨大的。我们现在讨论的即是这种与动物类型完全不同的存在。<sup>③</sup>

作为理性的存在物，人类对自身和周围的世界有着基本的好奇心。人类需要了解他所作用于其中的关系，需要了解正在作用着的力量。我们相信，人的发展和理性的发展是紧密地结合在一起的，这即为什么人们要把大量的时间、力量和金钱投注于教育事业的原因。文盲突然能够阅读这一变化也充分说明了人的发展

与理性发展的结合,因为发生变化的这些文盲具有要求获得自由、要求摆脱束缚、要求成为更具有人性的人的强烈情感。

教育能够使我们摆脱束缚,能够使我们更具有人性,教育的这种力量可以在这样一种事实中得到证明,代表压迫者的政府不敢准许被压迫者接受教育。在美国,长期以来均认为教育黑人奴隶学文化是不合法的,当前美国的教育政策和为教育资金表明,作为一个国家,在黑人和其他少数民族的教育问题上仍旧具有一种未公开承认的恐惧。在拉丁美洲,政府已经正式提出了学文化、提高阅读和写作能力的计划方案与运动。而且,正在引起人们注意的是,成功的马克思主义革命所产生的一个直接成果即是已经建立起范围广泛的、效果良好的普及文化的计划。<sup>②</sup>

从发展人性的角度出发,人类需要教育,需要理性的发展。人类需要了解自身和周围世界,因为这样能够使人从很多自然的和社会的抑制中摆脱出来,并且能够给予人类以更全面地控制和支配自己的生活的力量。

## 精神需要

正如西方有一种传统认为理性是辨认人性的标志一样,西方还有一种传统认为,人类精神力量是人类存在的最重要特征,人之所以能够成其为人,是由于人具有与上帝发生联系的能力,具有探索存在问题的能力。同样,人类发展和实现自己生活中精神方面的能力也依赖于满足其他方面的需要,一个严重营养不良的人很可能只会考虑如何得到一点儿食物。而且,人类能够通过理性认识世界、认识自身的能力可以使人类成为一种完全不同意义上的有宗教信仰存在。

满足人的心理需要同样会深刻影响到人类精神存在的性质和质量。我们之所以能够承认最终实在的可靠性,是由于我们从孩提时代起,就确实从最终实在那里充分得到了其心理和感情需要

的满足。假如人世间并不可信任，假如他们提供的只是不稳定的关心，假如他们经常带着忽视或残忍的心理思考问题，那么我们就永远不可能相信最终实在本身的基本的善。<sup>②</sup>动物也可能有一种基本的精神，与整个宇宙之间有一种无意识的、不可表达的关系，然而人的精神可以得到充分地发展，因此人的存在是一种与动物性质不同的存在。

所以，作为人，我们具有那种要达到超越理性需要的需要；这种需要不仅要了解我们自己和周围的世界，而且还要在了解的基础上进一步认识它们。我们不仅要了解世界是如何产生的，了解人类是如何逐渐形成的，而且还要了解它们为什么要产生和形成。蒂利希指出，我们是那种要搞清楚存在的本质，要搞清楚什么是“真正的存在”的存在物。<sup>③</sup>这即是说，作为人类，我们必须认识存在的意义，或者说认识存在本质的含意。

人类精神也规定了人类存在的心理和感情需要的范围，人们的心理和感情并不仅仅与少数个人、少数团体以及特定的环境发生关系，人们从心理和感情上追求的是与所有人、与整个宇宙的关系。<sup>④</sup>这种追求联结、追求关系——根据基督教的语言，是追求和谐——的努力是一种最有意义、最深刻的人的需要。

## 基本人性和犹太—基督教传统

当我们评述基本人性，评述人的基本需要时，我们发现它并不是基督教独有的观点。尽管不同的文化对人的基本需要表述不相同，但人的这些基本需要属于人性结构中的一部分。不过，犹太—基督教传统，特别是在《圣经》中，认识到了人的这些基本需要，并把满足这些需要视为人类本质的发展。《新约全书》和《旧约全书》通篇讲的都是令人惊奇的人的物质需要的故事：荒原为以色列人民提供食物（《出埃及记》第16章第9-36句），耶

稣救济众生（《马太福音》第15章第32—38句）。早期教会把满足人的基本需要视为人类社会的原始道德要求，《圣经》中也充满了恢复人的健康的故事。《圣经》中有一种观念，认为人的发展依赖于身体的健康，基督教已把这种认识转化成在全世界建立众多医院和医疗慈善机构这一行动。

另外，《圣经》传统肯定了人的心理需要的中心地位，它反复强调人们之间要相互照顾和相互支持的需要，并且关心保持稳定的社会的照顾。犹太教和基督教是两种均重视教育的宗教，在这两个宗教团体内，人们普遍认为父母的责任是既要提供信仰，还要提供职业教育。由于这两种宗教都是“写在书本上”的宗教，因此它们首先传播于有文化的人，而且在这两个宗教团体内还设有职业教育课程。假如妇女们也要全面地发展其人性，那么耶稣同样也肯定了她们发展自身理性能力的需要（《路加福音》第10章第38—42句）。同样，犹太教和基督教也都注意到了精神发展的需要。应该指出的是，尽管犹太—基督教传统对人的精神需要有某些曲解，但在它的全盛时期，始终是把精神发展视作人性的全面发展中的一个部分。

### 基本人性的伦理学意义

综上所述，人类的人性有一个基本的结构；人类的发展要求人的基本需要得到满足。在这种意义上，如果要使人类得到发展，就不能忽视基本人性和人性的基本结构。人性的基本结构作为一组要求、作为人类存在的规律对立并监督于我们。人们都清楚，如果人们的某些基本需要不能得到满足，则必然会产生一些不良的严重后果。假如我们否定了满足其他人的需要所必须的财力、物力，则会产生他们人性的丧失和毁灭的严重后果。因此，基督教要求人们必须关心他人，必须形成和保持人类生活的人性化。另外，当我们面临具体道德问题，当我们探索发展社会政策时，基

督教要求我们要重视所有人的质量，这一思想具有非常重要的意义。

我们可以把十诫看作是对人的基本需要的部分论述，这些诫律表达了人们对物质安全感的需要、对尊重别人的需要、对稳固的团体照顾的需要。有一种更为系统的指导方针，体现在联合国人权条约中，它提供了一系列建立在人性基本结构基础上的人的基本需要。根据这个文件，人具有得到食物、住所、衣服、教育、医疗照顾和工作的权力，具有宗教自由、言论自由、地区变动和自我决定的权力。无理由的监禁、拷打，以及对持异议者的镇压，都被视为非法的、丧失人性的行为。<sup>②</sup>我们若想做到尊重自己和其他人的人性，就必须要把人权条约作为我们的一套法律、义务要求来遵守。

### 作为人权理论的基本人性

在下一节我要指出，满足人类的上述需要并不能保证人性的充分发展，人并不仅仅是人的需要；人性的基本结构只是提供建立和发展人性的基础，然而这是一种必要的、实质性的基础；人性的基本结构规定了“可以做什么”的范围，而这同样是人类发展的先决条件。我们因此可以通过建立一套人权来充分描述人的基本人性，这套人权是神圣不可侵犯的，我们决不能以实现人性的某种较高目标或目的为由来破坏它。<sup>③</sup>要想把维持和保护我们自己和其他人的人性作为自身的一种行为方式，那么我们就接受法律的约束，接受人类存在本质的约束。

## 潜在人性的理论

尽管基督教信仰在基本人性的问题上几乎没有提出什么独特的见解，但在“潜在人性”的问题上却并非如此。基本人性是人



类共同人性的结构的反映，因此它服务于共同的、公共的伦理学，比如世界人权条约中所描述的伦理学。相反，潜在人性是作为问题，作为通向未来的开端而表现其自身的，我们能够做并且应该做什么并非是一目了然的。

基督教主张，人类必须接受能够为解决潜在人性将要采取什么形式而提供知识的启示，可是，抛开并且不考虑人的经验，就不可能得到这种启示。更重要的是，基督教认为启示的真理性并不在于它本身，而是在于这种启示能够令人信服地解释我们的经验，能够给予我们所面临的实际问题以充满人性的、令人满意的答复。

我还要继续指出，犹太—基督教传统认识到，潜在人性的理论与如下两个基本的人类追求相一致：追求完整，追求人的相互联系和社会的和谐一致。下面我们即会看到，这两种追求并不是相互孤立的两个目标，而是人性中有内在联系的两个方面。不过，在探索它们的内在联系之前，我们必须分别考察这两种因素，以便能够更好地认识它们对道德思考和道德行为的重要意义。

### 完整性

犹太—基督教传统认为，人并不仅仅是需要的集合体。实际上，我们已经注意到，即使人的所有基本需要都已经得到满足，人们，特别是生活在富裕社会中的那些人仍然不可能感觉到满意，仍然会把自身体验为一种不完善的存在。罗伯特·海伦布伦尔（Robert Heilbroner）讨论了人们对现代发达社会的厌恶和不满，他写道：“总面言之，这种对文明世界的不适，反映了文明世界在走向物质改进——更高的收入，更好的食物，非凡的医术，应用物理学或应用化学上的成就——的过程中不能满足人类的精神需要。”<sup>⑧</sup>这种现状说明，满足人的基本需要并不是人类存在的目标，而只是提供了形成人性的基础。那么，人类发展的目标是什么

么呢？我们的任务是什么呢？

由于现实文明社会中的人缺乏人性，在这一经验中，体现出了人类发展的一部分目标。我们发现，个人“分裂”的经验，也即那种我们“正在被分裂”的感觉已把我们淹没，或者说我们体验到了那种正在陷入“激烈竞争”的感受；我们由于同时进入太多的领域而一事无成。由于人性的缺乏，我们体验到了要求完整、要求整合的需要；我们感受到了对个人中心、对能够统一我们的工作和努力的目的的需要。但是，人们从来没有充分地、完全地达到过这样的完整，这样的中心。因此，人们体验到的完整始终不是作为现实人性的部分，而是作为潜在人性而存在的。人的完整始终是吸引人类的一幅景象，正如保罗·蒂利希所观察的：“人本身那种全面的中心，本质上是给予的，但是如果人不能自由的在命运中实现这个中心，它就并非是实际上给予的了。”<sup>②</sup>

追求整合与一致性的经验是一种普遍性经验，它的普遍性导致人们提出了很多克服人类分裂意识的建议。其最通常的解决办法是提出用人性中居于支配地位的因素来抑制其他某些因素，这一被委派的任务是组织和控制人类的人性形态。上面我们已经指出，西方人克服分裂意识的办法是用理性控制和压制身体、感情甚至精神等人性形式，任何与我们理性相悖的情感都要受到否定和抵制。这种传统时常会产生出一种反作用力，其反对对象即该传统所提倡的、试图通过理性压制肉体感觉和感情来消除分裂意识的浪漫活动方式。与西方传统相反，东方人试图通过精神诫律和神秘的超然存在来抑制个人的所有特性，以此达到超越个人的分裂经验。现代民族主义则作了另外一种选择，它要求人们放弃个人的特性而服从国家的目标和目的。

在这个问题上，犹太—基督教认为，任何希望通过压制人类的部分人性而达到完整的尝试都是注定要失败的。实际上，正是这种压制的尝试需要付出巨大的个人和社会代价。当代心理学理

论已经证实了这种观点，并对此给予了详尽的表述，大概论述的最为详细的要数弗洛伊德的精神分析学和荣格心理学，<sup>⑩</sup>他们全面分析了以上提出的各种困难和代价。在此我只简要论述其中的一类代价：即西方传统通过理性对身体、感觉和感情的压制所付出的代价。

西方传统的一个显著标志是把人性划分为两类，将控制原则（即理性）与成人、白人男性相等同，而将从属成分（即感情与身体）与妇女、有色人种和儿童相等同。西方传统假定，理性可以控制身体与感情，与此相同，白人男性可以支配所有其他人。妇女应该是从属的，并且仅作为感情的存在而渡过其一生，她们养育和照料孩子，并为其丈夫提供一个可以休息、舒适的家。有色人种是不可信任的人，他们粗暴蛮横、兽欲的反抗会威胁社会制度，因此必须把他们置于严密的控制和永恒的监督之下。

这种分类所付出的代价是巨大的，妇女被束缚在她们自己那一小部分之中，她们被禁止全面发展其能力和智力。有色人种受到虐待和折磨、受到谋杀、被监禁，处于营养不良的状态，并且迫不得已小心谨慎地生活在被限定的少数民族集中居住区域。<sup>⑪</sup>白人男性与儿童一样，他们在从事战争并且获胜的情况下也从感情上极需寻求母亲对其行为的赞同和支持。社会已经剥夺了不计其数的才能和贡献。在那些于心理和感情方面都受到压制的白人男性的领导下，我们已经发展起了一个冷酷的、自私的、官僚主义的社会，在这个社会中，我们每天接受的是非人化的威胁，我们时时感受到的是具有世界毁灭性的生态和原子弹的恐吓。<sup>⑫</sup>

在其全盛时期，犹太—基督教传统在更“整体论”的意义上理解完整，认为真正的完整是所有人性的协调活动，人性中的各个部分通过各自的作用，运用各自独特的方式来丰富人性。犹太—基督教传统的这种思想非常坚定，以致因此拒绝把人的任何具体特性等同于人性。人性并不是人类理性或精神的一种活动；人性

也并不会因其肉体和感情而被限制。相反，人类的人性等同于人性所有方面的综合活动，实际上，人性的这种性质指的是人性中形形色色的组成部分之间的相互交叉；是所有这些组成部分之间唯一的相互联系，正是这种相互交叉和联系，规定了人性，形成了具体的自我。<sup>⑤</sup>《圣经》传统并没有体验到脱离肉体的灵魂，或者说没有体验到人的理性对创造完整的人的支配。当讨论“永存”这个问题时，“永存”概念在复活肉体的情境中始终没有得到实现，据推测，如果没有肉体，没有肉体提供给人类的一切，我们就不可能是人，不可能是人类。出于同样的原因，《圣经》中的人物可以使用他们的理性，但是他们拥有比较丰富的人性，因为他们还能笑、能爱、能哭，能够感觉到悲哀。人性的真正完整并不是有机体自觉行动的产物，人性的真正完整既包括人们应该具有喜怒哀乐所有的人类感情，又包括人们能够找到机会表达这些感情，并且还包括人们能够发展自己的人性。

但是，犹太—基督教承认，将人性加以整合的任务最终绝不会完成，并且，人性的完整其形式随着不同个人的变化而变化，随着在整个历史进程中各个具体个人的变化而变化。婴儿显然由物质的和感情的需要所决定，但是在婴儿期也有理性的刺激和人类早期阶段的精神需要。随着孩子的成长，心理的和感情的因素变得愈加突出和显著。青年期似乎是一堆不成熟的感情和新的肉体经验；中成年是促进理性发展的时代；而老年期则好象是一种特殊精神感受的时代。<sup>⑥</sup>

人的健康，人的完整性，取决于人有没有能力把新的感觉和能力溶合进协调活动的有机体本身。这个任务是艰难的，因为正如蒂利希所指出的：“综合和分裂两种力量在任何情况下都是互相斗争的，而且每一种现实都是这两种力量之间的一种妥协。”<sup>⑦</sup>另外，蒂利希还指出，分裂现象既可产生于人类不能成功地认识和解决把新的因素溶合进人性这一需要，也可产生于人类存在已被

若干与它相对抗的新经验所覆盖。用蒂利希的话说：

“这种失败（分裂）可以产生于以下两种情况之一。一种情况是：人们没有能力去克服一个有限的、稳固的、而且不可改变的中心。在这种情况下有一个中心，但是这个中心缺乏一个经常地加以改变和不断地增加新内容的生命历程，因此它接近于一种僵死的、纯粹的自我同一；另一种情况即：人们面对多方面力量的分裂而不能回复到完整。在这种情况下有生命，但这个生命已支离破碎，其中心已非常软弱，并且面临着完全丧失的危险——即纯粹的自我阉割。”<sup>②9</sup>

不过，犹太—基督教传统肯定了实现完整的内在动力，肯定了即使在面对分裂力量时仍可以部分地实现完整的可能性。用伯纳德·哈林（Bernard Haring）的话说：“人类存在的最深刻部分，对于能够促进人的完整性的东西和可能威胁人的完整性的东西是极其敏感的。”<sup>③0</sup>

另外，人们缺乏形成和联合自己各种各样的活动的目的，同样可以丧失完整、丧失中心，由此人们便产生了被分裂的感觉，产生了自己的工作反过来否定自身的感受。人们花费了大量的时间和精力照顾、培育他们的孩子，并给予他们以感情上的支持，然而，他们却可能把自己的理性事业生命投入于发展尖端军事武器，目的是“以威胁换取和平，”但是，这种武器具有发动战争的潜在因素，而战争引起的大屠杀将会毁灭他们精心培育的孩子。因此要实现完整，要实现中心，同样必须树立综合生活中所有活动的明确目的，弄懂生活中所有行为和所有事物的意义。在下一节我们将要谈到，犹太—基督教传统在联系和和谐中找到了这种目的。

概括这一节的内容：犹太—基督教传统在其实现完整和中心的过程中肯定了人类的潜在人性，它否定所有自己抑制自己人性

中各种因素的自我同一的完整形式。相反，它肯定那种全面的、有生命的、并且关心他人的全面发展及人性解放的个人完整。另外，它追求中心，而这个中心必须是位于一个已经克服了个人和社会生活的分裂的、和谐一致的世界之中。因此，个人的完整对于发展人类的潜在人性是重要的、必需的，但是，这种完整，这种自我同一本身并不是人的发展的最终目的，因为潜在人性同样表现在其他人的需要中，而且，我们的需要确实与世界上的一切事物相联系。

### 关系的存在——相互依存性

如果说，对个人完整的需要，产生于个人分裂或个人的基本不稳定的经历中，那么，对关系的需要，就产生于社会的和人与人之间的离异和分裂的世界中，人们是把关系做为达到世界和谐同一的动力所需要的。我们婴儿期的最早经历产生于我们对人的关系的需要，而且我们所设想的最人道的死亡，是我们要死在所喜欢的人中间，当自己死的时候握着他们的手。

然而，犹太—基督教传统并未仅仅停留于提出人类需要相互联系，而且它进一步提出，对关系的需要是人类基本人性的一部分。更确切地说，潜在人性的理论是关于人的发展目标的理论，也即人类要最大程度地实现潜在人性，获得相互联系的理论。从本质上看，我们获得了善，获得了经历，获得了知识，或者甚至已经获得了狭义上的精神的成熟，但我们并没有促进人的发展。人的发展取决于人是否有能力拓宽自己相互联系的范围。正如保罗所注意到的那样：“我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信心叫我搬移大山，但却没有爱，我就算不得什么。”（《哥林多前书》第13章第2句）

相互联系是完美人性的标记和符号，这是犹太—基督教信仰的中心。上而我们已经谈到，关系是《圣经》描写宇宙万物的

个基本概念，上帝创造了世界并且通过与它的相互联系而得到了提高。<sup>⑧</sup>上帝创造了男人和女人，而男人和女人的存在本身即说明了人对关系的需要。奥古斯丁（Augustine）指出，对于整个人类种族来说，原始一对父母的故事意在提醒我们不要忘记人们相互之间必然要发生的关系：“上帝这样做的意图是，如果人类并不仅仅是由于本质上的相似，而是由其家属间的感情而被紧紧地联系在一起的话，那么就应更有力地使人们清楚地认识到人类社会的统一和人类共同情感的结合。”<sup>⑨</sup>同样，我们已经指出，基督教三位一体的教义是对最终实实在在关系中实现自身的肯定。

三位一体的教义还提出了一些关于关系的性质的重要主张。显然，人们对安全感的需要歪曲了人们之间的大部分关系。人们的大部分关系是不平等的关系，男人们为了在其关系中保持安全，经常试图控制和支配关系，以求在相互联系的活动建立起自己的地位，并限制其他人按自己意志行事的自由。《旧约全书》中关于性道德的大部分内容即建立在男人意欲控制妇女的性行为的基础之上，建立在男人意欲阻止任何其他男人的后代象他们自己的孩子们那样不知不觉地提高的基础之上。在《圣经》的社会里，由男人所把持的力量在禁止妇女私通的男女规则中表现的非常突出，但是作为男人，他们却可以随意与非婚妇女发生性行为。<sup>⑩</sup>因此就象现在一样，男人的力量既是心理上的，也是经济上的，甚至在今天，很多妇女为了维护她们自己的人身自由所付出的代价仍然是她们自己及其子女们的贫困。<sup>⑪</sup>

当然，这种关系产生的另外一个结果是从属性。为了能够维持生计和在社会中寻求一席之地，人们可以放弃自己的力量和自我发展。允许其他人承担所有的危险，并允许一个人在其配偶的保护下过着异化的生活，这是吸引人们在另外一种人那里失去自身的又一种诱惑。我们的大部分关系都是这种不平等的、类似于布伯（Buber）的“我/它”关系。配偶关系中只有一个人是有自

主权的、起作用的存在；而另外一个人仅仅是满足配偶需要的对象。早期基督教讨论了三位一体的位之间的相互关系，抛弃了三位一体的位的所有不平等概念。<sup>②</sup>

正是在这种意义上，基督教把对人的完整的要求与实现关系、实现和谐一致的动力结合起来。因为两个人或者更多人之间的真正关系要求每个人都在起作用，都是自主的存在中心，所以每个人都应将自己的完整性奉献于相互关系之中，只有当每个人都尊重其他人的完整性时才有可能产生真正的相互关系。向别人伸出手并不是为了达到控制别人的目的，而是为了大家的共同丰富；真正的相互关系并不是从人性中溃逃，也不是在随之而来的屈从于他人的过程中丧失自己的人性，而是对自己人性和价值的勇敢肯定。因此，用布伯的话说，真正的相互关系是“我/你”关系，<sup>③</sup>“我并不经验我称作你的那些人的存在，但是用宗教的基本术语来说，我处于与他的关系之中。”<sup>④</sup>于是，在实现人类平等和关系的互补动力中，我们体验到了自己的潜在人性。和谐一致成为平等人的集合。

犹太—基督教传统把这种“我/你”关系进一步扩展成所有人之间的关系。它认为，人们希望生活于与所有其他人，与所有宇宙万物，与最终实在自身的正确关系之中，人们正是在这样的期待中体验到了自己的潜能，潜在人性就是在这种要实现所有存在之间的正确关系的期望和能力中实现自身的。《圣经》关于救世的思想描述了宇宙范围内一切事物之间的浪漫性和谐：人与人之间的和谐、国家与国家之间的和谐、人与自然界之间的和谐，还有最终的上帝和所有存在之间的和谐。因此，“这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战争。”（《以赛亚书》第2章第4句）“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧。”（《以赛亚书》第11章第6句）而且，“看哪，神的帐幕在人间，他要与人同住，他们要作他的子民。”（《启示录》[Rer]第21章第3句）



人们极度重视要求和谐一致的愿望，这一注重明显地表现为人类对获得领土的渴望，表现为人类欲把整个世界合并为一个活动在统一的法律和原则中的单一帝国的渴望，而且，它还表现在现代科学技术的规则中，这些科学技术的目的是探索使整个自然界服从于有理性的人类的控制。然而我们注意到，《圣经》思想对于这种人类计划是十分重要的。在《圣经》中，人们的相互关系并不是建立在支配和统治的基础上，而是建立在相互尊重的基础上；人们建立相互关系的目的并不是出于控制其他人、控制自然界的安全感，而是出于人们各自具有自己的唯一性和美好生活的丰富性。这样的联合与平等，并不是单调的、千篇一律的协调，而是在其特殊性中尊重其他人的完整和繁荣的联合。哈里·尼尔(Holly Near)这样称赞联合：“它并非始终意味着一致，而且它并非始终意味着同一。”<sup>⑨</sup>真正的联合赏识和尊重差异与争论。

因此，根据犹太—基督教的观点，人的潜能如同宇宙万物一样的广博，伴随着我们爱和相互联系的能力的发展，我们变得越来越有人性。我们从婴儿开始即能够稍许去爱自身，爱为数不多的照管人，并且通过其他人和我们生活于其中的世界的帮助而得到成长，由于他们的存在和他们的爱，我们变得越来越丰富并越有温暖，而且通过我们的爱，也愈益肯定和促进他们生命的力量和创造性。一旦我们的人性发展起来，我们就能够达到超越自己的家庭、超越自己有限的团体、超越自己的民族而拥抱整个世界的境界。我们从极基本上要达到超越朋友而去拥抱自己的敌人的境界，因为能够达到这个境界是人的发展的真正标志。“你们若只爱那爱你们的人，那有什么可酬谢的呢？即是罪人也爱那爱他们的人……你们倒要爱仇敌，也要善待他们，并要借给人不指望偿还。”（《路加福音》第6章第32—35句）最终我们达到超越人而去爱宇宙间的其他存在、去爱宇宙万物的整体本身；去爱人类的动物朋友，爱冬天的积雪和春天的细雨，爱森林中的野花和维持人类

生命的空气。<sup>④</sup>

在爱所有人和所有事物的过程中，我们已与最终实在本身紧密联系起来，与产生和维持宇宙万物的力量紧密联系起来。一旦我已经成为一个有着敏捷思维的人类存在时，那种由 H·理查德·尼布尔所说的情况即发生了：“当我思考那个完整的创造力时，我是把我的同伴，人类，以及低于人类和超出人类的统统置于一种普遍的社会之中，这个社会有它的中心，而该中心既不存在于我之中，也不存在于任何有限的原因之中，而是存在于那个超越宇宙的整体之中。”<sup>⑤</sup>

可是，我们已经发现，保持整体性的意识是困难的，因为我们所经历的人的完整是有限的、短暂的，从而我们意识到，保持平等关系是一项艰难的工作，完全地，始终如一地去爱任何人则几乎是不可能的。然而，当我们能够意识到我们与宇宙万物的相互依存，当我们能够真正地和彻底地去爱“敌人”时，我们就具有了和谐一致的短暂经历。“在努力中，我们领会了上帝的正面提示，看到了一个在其内全体国民共享真正快乐的国家的预示。”<sup>⑥</sup>在这些时刻，人的潜在人性展现在我们面前，并且构成了对我们的要求。我们要认识它对于发展人自身、发展人类社会的意义，认识它对于具体道德和社会政策的意义，下面我们概要考察这样一些意义。

### 潜在人性的伦理学意义

潜在人性的理论，即对人类需要中心和完整、人类期待和谐一致的认识，就象基本人性的理论一样，提供了一幅关于我们应该做什么的蓝图。我们对于完整的需要既有内部的兴趣中心，又有外部的兴趣中心，我们内在的兴趣是要发现精神上的不平衡，发现固定的压力和忧虑，发现毁灭人的生命完整性的分裂趋势，其

最明显的表现形式是引导人们寻求专家们的劝告和帮助，而这些专家们在探索内心生活的原动力方面受过专门的训练。<sup>⑤</sup>与此同时，当人们积极地追求要发展自己人性中的不发达部分，并向其展开挑战的时候，对完整和整体性的需要又把人们引向外部的注意，已经把自己的生活奉献给不断满足其子女们的要求的母亲返回了学校；商店董事减少了自己的工作负担，以便腾出时间来分担父母的责任，并且学习如何照顾别人和如何自动地给予他人以关心。只有积极发展人们各种各样的个人品质才能防止我们的人性被有害地扭曲或陷入片面性。

另外，我们争取成为有中心的存在，这就需要我们找到把个人和社会的本质、把个人和社会的活动一体化的方法。这在美国是非常困难的，因为美国人把个人和社会非常鲜明地分隔成两个领域，而且在西方，大部分神学传统一般都把这样的分隔宣布为合法的。路德关于两个王国的学说就假定，因为应用于个人和社会这两个领域的行为标准不同，所以个人生活和社会生活具有明显不同的特征。赖因霍尔德·尼布尔在其《道德的人和不道德的社会》一书中，对个人和社会行为标准方面的差别进行了某种程度的修改，他把爱视为个人领域的行为标准，而把公正原则视为社会领域的行为标准，他认为，社会公共生活达不到同个人生活一样的道德纯洁。<sup>⑥</sup>

无疑，个人和社会领域之间的差别把我们分割成了两种存在，这两种存在生活于两个不同的世界，就好比一种存在在郊区生活，而另一种存在在市中心工作。然而人们对中心的需要要求我们把自己生活的这两个部分合为一体，或许这意味着要改变自己的生活方式，以便使我们个人活生生的生活有助于建立一种人道的社会秩序。于是，我们有可能选择生态平衡、选择保存资源、选择简朴、或者选择不废弃任何能够再使用的物质的生活；我们还可能试图通过送自己的孩子去公立学校读书的方法，以克服现今社

会的种族和社会隔离。而且，在改革社会的规划中，也包括建立完整的家庭。<sup>⑥1</sup>

另一方面，社会和个人的完整性还会要求我们拒绝用一成不变的固定模式从事社会工作和社会活动，或者说要求我们用新的和具有革新精神的方式从事社会活动。因此，致力于做一个永远为本公司的不合格产品、或为本公司对环境的污染做辩护的公司律师大概是不可能的。或者，我们可能会发现，我们可以做公司律师，但我们只能在公司内部为比较大的公司责任做辩护。<sup>⑥2</sup>

对个人完整的追求，同样需要我们重视完整，并将其视为是比很多传统价值更为重要的价值。因此，我们现在衡量成功，势必不能再以我们已经得到多少钱、已经完成了什么任务、或者已经获得了多大的权力为标准。我们的胜利只能以个人的完整程度来衡量。霍华德·休斯之所以不能成为人的成功的标志，正是因为，任何一个伟大的胜利者，他们对成功的追求已经大大减弱了他们爱、他们关心和寻求个人完整的能力。在当代这个衡量个人价值是以金钱、权力、成就为基础的社会中，把完整性作为评价人的标准是非常困难的。但是，这种被忽视了的的价值却是《圣经》所理解的潜在人性的中心价值。“人就是赚得全世界，却赔上自己的生命，又有什么益处呢？”（《马可福音》第8章第36句）

基督教关于要关心邻人、关心其他人的思想具体到我们需要完整这一经历中，即意味着，我们要帮助邻人、帮助其他人创造同样能够达到某种程度的完整的条件与环境。这就需要我们向其他人伸出援助之手，当他们努力在一种由分裂的力量所支配的世界中达到个人完整时，向他们提供我们的关心和支持。但这种关心和支支持必须以自由的相互关系为前提，即允许他们达到与他们自身的潜力、能力和价值相一致的完整。

对完整的关心要求我们不能只重视对改革现存社会制度的努力（这一观点在第7章我还要更详细地加以论述），我们还需要关

心改革教育体制，要使社会中的所有人都受到教育，而不能仅仅给那些有才智的人提供良好教育。职业需要是为了使家庭生活和工作生活更好的一体化，通过职业，可以形成向所有人的挑战，也可以为所有人提供永恒的、有意义的活动。当然，我们也需要改变政治制度，目的是使所有人都感觉到自己是现实政治制度中的一部分，都认识到自己的观点和看法在形成自己的团体和社会中具有一定的影响。

在所有领域——个人态度和社会变革——都应当给予少数民族、妇女和经济上处于不利地位的人以特殊关注。他们几乎没有得到过发展自己的完整、实现自己的完整的机会，因此提供给他们以追求自身潜能、并找到自身完整和完善的唯一形式的最适度条件是重要的。不能要求妇女成为与男人一样的人，黑人成为与白人一样的人，蓝领工人成为与高贵的白领工人一样的人，我们也不能要求所有妇女，或者所有黑人，或者所有西班牙人，或者所有收入低的人也都成为同一种模式的人。比如特定的群体，他们具有共同的历史，存在着共同的课题，并且可以共同努力去克服个人的分裂和异化，但作为其中的一分子，他们每个人又都能找到属于他自己表现潜在完整性的独特方式。可能会出现这样一种情况，那些处于权力中心的人对正在形成的新模式十分恐惧，他们把“黑人意识”视为是对白人生存的一种威胁，或者把争取女权的运动视为是对家庭稳定与社会稳定的一种挑战。

我们必须克服这种恐惧心理，并且要尽一切努力做出姿态，并创造条件以使被压迫者能够恢复他们对个人完整的意识。我们在下一章会看到，被压迫者的解放给压迫者带来了很大利益，二者的人性在其中都得到了提高。对分裂的克服，引发了人们潜在人性意识中的第二方面要求，即对和谐的要求。

正如我们可以达到人的完整的经验向我们提出了应该如何渡过自己的一生的要求，我们与其他人、与周围世界、以及最后与

最终实在自身可能达到的和谐也向我们提出了同样的要求。进一步讲，这种和谐要求我们要大大地改变自己，或者说要树立新的态度，要承认所有人、所有事物的基本的善，而且还要尊重这种基本的善。

另外，我们需要更敏感地反应那种把所有事物都结合成一体的关系网络，而且，我们还需要说明一个事实，即人们的行为已经远远超越了我们最初的设想。父母的罪恶和成就已经影响到他们的子女们，我们注意到，被凌辱的孩子通常都有这样的父母，即他们自己也象其子女们一样的受凌辱。同样，在美国，有些人所津津乐道的繁荣产生于美国人灭绝种族的屠杀和残忍的奴役黑人，也产生于从根本上对自然环境的漠视。我们还知道，在中东或中美洲，一个小小的冲突就可能导致世界性核战争。我们清楚地认识到，重新重视环境，重视人与人之间的相互尊重，可以帮助我们创造一个公正，可接受的国际社会。<sup>⑤</sup>

认识其他人的价值，认识宇宙万物之间相互联系、相互依存的关系，这需要放弃人自身固有的自私自利，需要用更概括、更广泛的观点感情地和理智地观察世界、观察我们的经验。进一步讲，这需要我们积极地去追求那种能够加深我们对其他人的认识，能够促进我们与其他人之间感情交融的关系的经验。它需要我们学会坦诚地和无防御心理地倾听其他人的意见。还有，它需要我们认识自己的不足，认识自己的有限性，并把这两者视作与他人之间的联结点，视作和谐的根据，而不能把它视作是对我们自我安全与独立的一种恫吓。我们还需要培养我们与自然界、与人类社会及自然界的永恒历史之间相互联系的意识，需要把自身视为内容宽泛的整体中的一部分。根据这种观点，我们能够很容易地找到现实世界中分裂和仇恨的根源，找到我们与他们相互抵触的根源。当我们认识到世界中大部分人的赤贫时，我们就能够比较容易理解人们对我们，以及对对我们公开表示富裕的敌视。作为一

名男人，到那时我就能够更容易看到妇女仇恨男人的原因。作为一名白人，到那时我就能够更好地理解有色人种对白人的忿恨和不满。

我们还需要努力提高自己原谅、接受我们自己，原谅、接受其他人的能力。和谐指的是一种能力，是宽恕和忘记的能力。“忘记对于我们的人际关系是决定性的，他们所有人都在一次又一次地重复着宽恕的沉默行动。”<sup>⑨</sup>我们必须自愿地忘记其他人对我们的攻击，不论这种攻击是现实的还是他们头脑中的。我们也必须要不断提高自己超越人的自我防御的能力，提高承认自己罪恶的能力：承认我们对其他人、对周围环境的性别歧视、种族歧视和残忍。而且还要对自己的罪恶加以原谅，以求能够继续前进，达到与其他人、与现实世界的更绝对地、终生肯定的关系。原谅始终需要承认，既要承认自己的不完善，也要承认自己的罪恶，有一个口号，读者可能已经看到或听到过：“不要急躁；上帝尚未同我一同结束。”我们必须把和谐视为相互支持和相互容忍的历程和过程，而不只是一次性结束的事件。

最后，这种变化需要我们的所有关系都要采取一种新的形式。我们必须放弃把人和宇宙万物分割成具有多种价值类型的等级关系的所有形式。我们不能把人与人之间联系成一种男人高于妇女、白人高于有色人种、人类存在高于自然环境的关系。这就需要抑制自己企图通过统治而达到对关系的控制的本能，或者抑制自己企图通过服从而达到逃避实现个性的风险的本能。我们必须敢于承担合作关系所带来的一切后果，<sup>⑩</sup>敢于承担既肯定自己的价值和个性，又同意其他人自由地肯定和发展他们的价值和个性所产生的一切后果。人类的关系必须是平等和尊重的关系。

在这个领域，人们希望和谐所包含的意义也要深入一步，我们不能仅仅根据社会的变化只调整个人，我们还必须要创造那种既肯定人们的平等又肯定他们的相互依存的组织。这种组织应该

包括那种并不严格区分老师和学生的界限的教育制度，以便使所有的人都既是老师，又是学生；应该包括发展属于工人自己的合作团体，以便使工人们有较大的权力控制自己的生活，有较大的权力共同使用公司的利益；应该包括发展民主政体的形式，以便使所有的人，在这种民主政治的形式中既是实际上的统治者，又是实际上的被统治者；而且，这种组织必然要求产生新的、重视自然界的完整、重视人在自然界中的独立的生产方式和生活方式。在第七章我们还要重新讨论以上这些题目。

最后，社会的重新组织必须要关心那些传统上被视为社会最下层的人的需要。如果他们不能公平地享有我们社会的权力、知识和财富，事实上他们就没有得到平等的对待。由对社会和谐的期待所产生的社会的重新组织将需要一种财富、知识和权力的根本性再分配，或许对这三者的性质和作用还需要进行不同的理解和认识。<sup>⑥</sup>

## 注 释

① 有关此论题的发展情况，见威廉·C·梅(William C. May)的《转变中的人：基督教伦理学入门》(Becoming Human: An Invitation to Christian Ethics)(俄亥俄州，代通：普夫劳姆出版公司 [Dayton, Ohio: Pflaum], 1975年版)，第4章。

② 查尔斯·柯伦的《基础道德神学论文集》，第208页。

③ 斯潘塞·克劳(Spencer Klaw)的《伟大美国的江湖郎中：美国医药管理的不良状况及其改善》(The Great American Medicine Show: The Unhealthy State of U. S. Medical Care, and What Can Be Done About It)(纽约：企鹅出版公司 [New York: Penguin], 1976年版)，第4—9页。

④ 同上，第4页。

⑤ 有关自然规律传统的一个很好的论述，见乔治·M·里甘的《道德神学的新趋势：基础道德通论》(New Trends in Moral Theology: A Survey of Fundamental Moral Themes)(纽约：纽曼出版社 [New York: Newman Press], 1971年版)；詹姆斯·M·古斯塔夫森的《新教徒与罗马天主教伦理学》(Protestant and Roman Catholic Ethics)(芝加哥大学出版社 [University of Chicago Press], 1978年版)，特别是第1和第3章；



以及查尔斯·柯伦的“自然规律”(Natural Law)见《基础神学论文集》，第27—80页。

⑥ 阿奎纳(Aquinas)指出，圣灵作为一种固有的天性，它使我们执行道德规律的首要原则，即“从善避恶”。阿奎纳对“圣灵”概念的讨论，见弗农·J·包尔凯(Vernon J. Bourke)编辑的《袖珍阿奎纳文集》(The Pocket Aquinas)(纽约：华盛顿广场出版社[New York: Washington Square Press]，1960年版)，第196—203页。有关当代神学对良心的理解的概述，可见小爱德华·莱朗(Edward Leroy Long, Jr.)的《现代基督教伦理学通论》(A Survey of Recent Christian Ethics)(纽约：牛津大学出版社1982年版)，第8章。

⑦ 康德思想对新教伦理学及其法律观点的影响，见古斯塔夫森的《新教徒与罗马天主教伦理学》第3章。

⑧ 梯利希的全部著作都使用了这一概念。对其重要意义的简要论述，见《系统神学》(Systematic Theology)(纽约和埃文斯顿：哈珀与罗出版公司、芝加哥大学出版社，1983年版)，第1卷第83—86页。

⑨ 列昂拉夫·博夫(Leonardo Boff)的《上帝的祈祷：祈祷全部的解放》(The Lord's Prayer: The Prayer of Integral liberation)(纽约马里克诺尔：奥尔比斯出版公司，1983年版)，第5页。

⑩ 有一篇关于阿奎纳讨论自身的善的文章，见沃尔多·贝奇(Waldo Beach)和H·理查德·尼布尔的《基督教伦理学》(Christian Ethics)第二版(纽约：罗纳德出版社，1973年版)，第210、226页。

有关“两种层次”的伦理道德的讨论，见H·理查德·尼布尔的《基督教与文化》(Christ and Culture)(纽约：哈珀与罗出版公司，1951年版)，第4章。

⑪ 有关用主观概念认识我们的道德经历的伦理学的描述，见哈罗德·L·哈罗德(Howard L. Harrod)的《人类的中心：社会中的道德力量》(The Human Center: Moral Agency in the Social World)(费城：堡垒出版公司，1981年版)。

⑫ 他在他的著作中广泛运用了这个范畴，对此他有一个简明的描述，见《系统神学》第1卷第83—86页。

⑬ 这里要提到托马斯·霍布斯(Thomas Hobbes)和他的著作《利维坦》(Leviathan)。欧文·A·盖德(Erwin A. Gaede)在其《政治学与伦理学：马基雅维里到尼布尔》(Politics and Ethics: Machiavelli to Niebuhr)(哥伦比亚特区华盛顿：美国大学出版社，1983年版)一书的第3章，很好地概述了霍布斯的政治哲学。

⑭ 例证出自保罗·拉姆塞的《九个现代道德家》(Nine Modern Moralists)(新泽西州恩格尔伍德克利夫斯：布伦蒂斯—希尔出版公司[Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall]，1962年版)，第13页。拉姆塞在陀斯妥也夫斯基那一章，对陀氏小

说中关于上帝已不再具有人类正义和道德的保护神之特性的描写，给予了精辟的精神心理学分析。

⑮ 这是吉恩·J·卢梭 (Jean Jacques Rousseau) 提出的观点。卢梭在其经典著作《讲演录》(Discourse) 和《社会契约论》(Social Contract) 中，阐述过这个观点。见盖德的《政治学与伦理学》，第5章：“卢梭政治思想概述” (for a Summary of Rousseau's Political thought)。

人性善的这种观点也为经典马克思主义所认可。维护人类自由的需要，就是恢复我们的本来人性，这也是现代存在主义的一个重要内容。见萨特文选中的《存在与虚无》(Being and Nothingness)，该文出自瓦尔特·考夫曼编辑的《从陀斯妥也夫斯基到萨特的存在主义》(Existentialism from Dostoevsky to Sartre) (纽约：新美国图书馆，1956年版) 一书的第241-270页。

⑯ 见亚伯拉罕·H·马斯洛 (Abraham H. Maslow) 的《动机与个性》(Motivation and Personality) (纽约：哈珀和罗出版公司，1954年版)，和威廉·坦普尔 (William Temple) 的《基督真理》(Christus Veritas) (伦敦：麦克米伦出版有限公司，1964年版)。

有关对人的这种看法在医学伦理学方面的意义，可见哈尔蒙·L·史密斯 (Harmon L. Smith) 的《伦理学与新医学》(Ethics and the New Medicine) (纳什维尔：埃宾顿出版公司 [Nashville: Abingdon]，1970年版)，第51—54页。

⑰ 众所周知，使得现代社会人的寿命急剧增长的原因，是人的卫生和饮食条件的改善，而不是现代医学的发展。见里克·J·卡尔森 (Rick J. Carlson) 的《医学的终结》(The End of Medicine) (纽约：约翰·威利出版公司，1975年版)。

⑱ 各方面的人对医疗保健的要求是不均衡的。早产婴儿和老人是最需要医疗照顾的两类人。另外，急救受伤者和重病发作者都需要加强医疗护理。一些估计表明，给予危重病患者的医疗护理超过全部医疗护理的60%。金莱·奥特卡 (Gene Outka) 详细分析了上述医疗护理的使用情况对于一个公正的健康保健系统的意义。见金莱·奥特卡的“社会公正与均等的健康保健机会” (Social Justice and Equal Access to Health Care)，该文出自托马斯·A·香农 (Thomas A. Shannon) 编辑的《生物伦理学》(Bioethics) 修订版 (新泽西州拉姆塞：传教士出版公司，1981年版)，第477—499页。

⑲ 菲利普·R·昆兹 (Philip R. Kunz) 和埃里克·M·杰恩 (Eric M. Jaehne) 的《对道德的社会学探讨》(A Sociological Approach to Morality) (哥伦比亚特区华盛顿：美国大学出版社，1983年版)，第26页。

⑳ E·F·舒马赫 (E·F·Schumacher) 在其《愉快的工作》(Good Work) 一书中，以及约翰·保罗教皇二世 (Pope John Paul II) 的通谕《劳动锻炼》(laborem

Exercens)中,都清楚地说明了人类需要有意义的工作。通谕的原文及其有关讨论,见格里高利·鲍姆(Gregory Baum)的《劳动的优先权》(Priority of labor)(纽约:传教士出版公司,1982年版)。

⑳ 这种质的差别并非一定是一种高等与低等的关系。但有一点是确定的,即人类和其他万物在质上的差别给了人一种无与伦比的创造力;同时也给了人类一种巨大的破坏力。宇宙间的一切事物,只有人类能够彻底毁灭他们赖以存在的宇宙。

㉑ 古巴和尼加拉瓜各自经过革命以后,都迅速开展了学习文化的运动,其效果令人感动。古巴和尼加拉瓜识字率达人口的90%。与此相比,萨尔瓦多、危地马拉和洪都拉斯仅只有近60%的识字率。见詹妮·皮尔斯(Jenny Pearce)的《鹰徽之下:美国对中美洲和加勒比的干涉》(Under the Eagle: U. S. Intervention in Central America and the Caribbean)(波士顿:南方出版社,1982年版),第X—XI页。

保拉·弗拉尔(Paulo Freires)对拉丁美洲各国逐放者的记载指出,拉丁美洲右翼极权制度害怕受教育的人口普遍化。弗拉尔的论述涉及拉丁美洲的学文化运动,见丹尼斯·柯林斯(Denis Collins)的《保拉·弗拉尔:他的生活、著作及其思想》(Paulo Freire: His Life, Works and Thought)(纽约:传教士出版公司,1977年版)。

弗拉尔自己对其思想的描述,见他的著作《被迫教学法》(Pedagogy of the Oppressed)(纽约:西伯里出版公司,1970年版)。

㉒ 见小J·尤金·赖特(J·Engene Wright, Jr.)的《埃里克森:个性与信仰》(Erikson: Identity and Religion)(纽约:西伯里出版公司,1982年版),第4和第5章。

㉓ 见保罗·梯利希的《圣经信仰与探求最终实在》(Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality)(芝加哥大学出版社,1972年版),第2章。

㉔ 对人类这种基本经验的探讨,见鲁道夫·奥托(Rudolf Otto)的《神圣的观念》(The Idea of the Holy)(伦敦:牛津大学出版社,1971年版)。有关该论题的精辟阐述,见欧内斯多·卡尔登拉(Ernesto Cardenal)的《爱》(Love)(纽约马里克诺尔:奥尔比斯出版公司,1981年版)。

㉕ 罗伯特·M·布朗(Robert Mc Afee Brown)注意到人类的权力有一种超神学的基础,因此他提出了一个能为所有人民支持的共同的道德中心,见其著作《创造世界的和平》(Making Peace in Global Village)(费城:威斯敏斯特出版公司,1981年版),第5章。

㉖ 见大卫·霍尔巴赫(David Hollenbach)的《冲突中的主张:恢复天主教人权的传统》(Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition)(纽约:传教士出版公司,1979年版),第3章。

㉗ 罗伯特·L·海伦布伦尔的《探究人类的前途:20世纪80年代的现代化和再

思考》(An Inquiry into the Human Prospect; Updated and Reconsidered for the 1980s) (纽约: 诺顿出版公司 [New York: Norton], 1980 年版), 第 19 页。

⑳ 梯利希的《系统神学》, 第 3 卷, 第 38 页。

㉑ 对荣格有关个性发展和个性纷乱的思想的讨论, 见乔南德·雅可比 (Jolande Jacobi) 的《C·G·荣格精神分析学》(The Psychology of C. G. Jung) 修订版 (纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1962 年版)。

克伦·霍尔内 (Karen Horney) 在《我们内在的冲突: 精神病的建设性理论》(Our Inner Conflicts; A Constructive Theory of Neurosis) (纽约: 诺顿出版公司, 1966 年版) 一书中, 提出了与弗洛伊德精神分析学派相类似的观点。

㉒ 美国对监狱和犹太区少数民族的限制是非常严格的。自 1930 年以来, 占全部人口不到 12% 的黑人, 却几乎占了犯人总数的 50%, 而其中 50% 以上的黑人犯人被处死。见安德鲁·哈克 (Andrew Hacker) 编辑的《美国: 用统计数字刻划出来的美国人民》(U·S·: Statistical Portrait of the American People) (纽约: 韦金出版公司 [New York: Viking], 1983 年版), 第 228--232 页。

而且, 50% 以上的美国黑人生活在内城区。20 世纪 70 年代中期, 卡尔·E·泰珀 (Karl E. Taeuber) 研究了“种族隔离: 仍然存在的困境” (Racial Segregation: The Persisting Dilemma), 见 J·约翰·派伦 (J. John Palen) 编辑的《看城市: 问题与出路》(City Scenes: Problems and Prospects) 第二版 (波士顿: 小布朗出版公司, 1981 年版) 第 159-167 页, 他指出, 产生种族歧视的最主要原因是居民区的隔离, 而不是经济。

㉓ 有关在形成毁灭性文明的过程中这种两重性的影响的讨论, 见唐娜·沃洛克 (Donna Warnock) 的“父权制是杀人凶手: 人民所关心并应该懂得的和平与公正” (Patriarchy Isakiller: What People Concerned about Peace and Justice Should Know), 该文载于《重新编织的网: 女权主义与非暴力主义》(Reweaving the Web: Feminism and Nonviolence) (费城: 新社会出版社, 1982 年版), 第 20--29 页; 以及莱斯利·卡甘 (Leslie Cagan) 的“女权主义与军国主义” (Feminism and Militarism), 该文载于米歇尔·阿尔伯特 (Michael Albert) 和大卫·迪林格 (David Duinger) 编辑的《除幸存者外: 裁军运动的新范围》(Beyond Survival: New Directions for the Disarmament Movement) (波士顿: 南方出版社, 1983 年版), 第 81--118 页。

㉔ 索伦·克尔凯戈尔在其《致命的痼疾》(The Sickness Unto Death) 一书中提出了一个令人颇感兴趣的人的观点, 他认为, 人类存在自身是一种关系, 而不是我们人性中的某种特殊的组成部分或功能, 见《“恐惧与战栗”与“致命的痼疾”》(Fear and Trembling and Sickness Unto Death) (普林斯顿大学出版社, 1968 年版), 特别见

其中的 146—154 页。巴纳德·哈林对人类存在自身持有相类似的观点，见他的《基督教中的自由与信念》(Free and Faithful in Christ)，第 1 卷《道德神学概论》(General Moral Theology)(纽约：西伯里出版公司，1978 年版)，特别是其中的第 234—243 页。

⑳ 对生命周期的这种描述来自埃里克·H·埃里克森的《已完成的生命周期：一种回顾》(The Life Cycle Completed: A Review)(纽约：诺顿出版公司，1982 年版)，特别是第 3 章。巴纳德·哈林将埃里克森关于生命周期的观点用于他对道德发展的讨论，见《自由与信念》，第 1 卷，第 168—177 页和 243—244 页。

㉑ 梯利希的《系统神学》，第 3 卷，第 34 页。

㉒ 同上，第 33 页。

㉓ 巴纳德·哈林的《自由与信念》，第 1 卷，第 234 页。

㉔ 有关上帝通过与世界的相互联系而丰富起来这一思想的精辟阐述，见小约翰·B·柯布(John B. Cobb, Jr.)的《上帝与世界》(God and the World)(费城：威斯敏斯特出版公司，1974 年版)。

㉕ 奥古斯丁的《上帝城》(大卫·诺莱斯，1972 年出版)，第 502 页。

㉖ 见斯蒂芬·萨普(Stephen Sapp)的《性行为、圣经与科学》(Sexuality, the Bible, and Science)(费城：堡垒出版公司，1977 年版)，第 32—34 页。

㉗ 见巴巴拉·爱伦里彻(Barbara Ehrenreich)和法朗士·F·皮文(Frances Fox Piven)的“缺乏女性化”(The Feminization of Poverty)，见《异议》(Dissent)第 31 卷，1984 年第 2 期，第 162—70 页；以及格特露德·高尔德伯格(Gertrude Goldberg)和埃利诺·克诺门(Eleanor Kremen)的《只有美国缺乏女性化吗》(The Feminization of Poverty: only in America?)，见《社会政策》(Social Policy)，1987 年春季，第 3—14 页。

㉘ 有关三位一体的各位之间平等的观点的重要性的讨论，见哈洛德·迪特曼森(Harold Dittmanson)的《神的恩典的经历与神学》(Grace in Experience and Theology)(明尼阿波利斯：奥格斯伯格出版公司，1977 年版)，第 82—94 页。

㉙ 我采纳的是瓦尔特尔·考夫曼提出的“我/你”(I/You)的用法，而不是布伯的“我/汝”(I/Thou)的用法，但它与马丁·布伯所指定的含义是一致的。见马丁·布伯的《我与汝》(I and Thou)中由瓦尔特尔·考夫曼为该书所作的序和注(纽约：斯克利布纳出版社，1970 年版)，第 14—18 页。

㉚ 布伯的《我与汝》(I and thou)，第 60 页。

㉛ 这行引自哈里·尼尔(Holly Near)的歌曲《联合》(Unity)，见《迅光》(Speed of light)录音带(奥克兰：雷德伍德音像公司)。

㉜ 阿西西的圣弗朗西斯(Saint Francis)的行为和精神证实了与所有事物保持

良好关系的需要。例如见劳伦斯·坎宁安 (Lawrence Cunningham) 编辑的《视一切为兄弟的弗朗西斯：圣弗朗西生平和著作选集》(Brother Francis: An Anthology of Writings By and About St. Francis of Assisi) (纽约：哈珀和罗出版公司，1972年版)。

⑴ H·理查德·尼布尔的《负责任的自我：论基督教道德哲学》(纽约：哈珀和罗出版公司，1963年版)，第124页。

⑵ 贝弗利·哈里森的《建立联系：女权主义社会伦理学论文集》(波士顿：贝肯出版公司，1986年版)，第263页。

⑶ 关于精神分析学对人类的贡献，见保罗·梯利希的《要勇敢》(The Courage to Be) (新海文：耶鲁大学出版社，1965年版)，第3章；以及“存在主义与精神分析学的神学意义”(The Theological Significance of Existentialism and Psychoanalysis)，见《文化神学》(Theology of Culture) (伦敦：牛津大学出版社，1969年版)，第112—126页。

还可见大卫·E·罗伯兹 (David E. Roberts) 的《精神疗法与基督教人之观念》(Psychotherapy and a Christian View of Man) (纽约：斯科利布纳出版社，1950年版)；以及查尔斯·柯伦的“道德神学、精神病学、同性恋”(Moral Theology, Psychiatry, and Homo Sexuality)，该文出自《传统与道德神学传统》(Tradition and Transition in Moral Theology) (圣母玛丽亚大学出版社，1979年版)，第59—81页。

⑷ 有一种把尼布尔的观点与解放神学加以比较的很好的分析，见丹尼斯·P·麦克坎 (Dennis P. Mc Cann) 的《基督教实在论与解放神学：产生冲突的实践神学》(Christian Realism and Liberation Theology: Practical Theologies in Creative Conflict) (纽约马里克诺尔：奥尔比斯出版公司，1981年版)。

⑸ 凯瑟琳 (Kathleen) 和詹姆斯·麦克金尼斯 (James Mc Ginnis) 写出了一本在该领域内非常实用的著作，即：《和平与正义的起源》(Parenting for Peace and Justice) (纽约马里克诺尔：奥尔比斯出版公司，1981年版)。

⑹ 克里斯托夫·D·斯通 (Christopher D. Stone) 的《何处是法律的终端：公司行为的社会控制》(Where the Law Ends: The Social Control of Corporate) (纽约：哈珀和罗出版公司 [New York: Harper and Row]，1976年版) 一书很好地讨论了怎样从内部控制工业。

⑺ 世界宗教会议最近十年讨论的中心是关于建立一个“可接受的”世界秩序的思想。比如见保罗·埃布莱希特编辑的《信仰·科学和未来》(费城：保垒出版公司，1979年版)。莱斯特·布朗 (Lester Brown) 在他的《建设一个可接受的社会》(Building a Sustainable Society) (纽约：诺顿出版公司，1981年版) 一书内，也进一步发展了这

个论题。

⑤ 保罗·梯利希的《不朽的现在》(The Eternal Now) (纽约: 斯克利布纳出版社, 1963年版), 第32页。

⑥ 赖特·露茜尔 (Letty Russell) 曾用“合作”这个主题写过几本书, 以此作为了解真正人类发展的钥匙。她做了一件杰出的工作, 将“合作”这一概念与其圣经和神学的根源联系起来。在这个过程中, 她明确表达了“做人意味着什么”这一丰富的概念。见她的《合作的未来》(The Future of Partnership) (费城: 威斯敏斯特出版公司, 1979年版), 以及《在合作中成长》(Growth in Partnership) (同上, 1981年版)。

⑦ 关于对财富、知识和权力的不同观点的讨论, 见安妮·W·斯切夫的《妇女的现状: 在白色男性社会中挣扎出来的女性体制》(明尼阿波利斯: 温斯顿出版公司, 1981年版), 第99—146页。

## 第六章 道德发展与负责的存在

在上一章里，我们考察了那些能够引起义务论和目的论理论探讨的道德经验。正如我们所看到，义务论和目的论是从有根据的，重要的道德经验那儿派生出来的。我们认识到了那种提醒我们要记住我们基本人性的需要，并且还要力求保护这些需要的道德戒律。另一方面，我们也认识到了我们的不完善、认识到了人的成长与发展的可能性，认识到了对个人完善和社会和谐的要求。

尽管这两种经验是重要的，并且也指出了我们做人意味着什么，以及当我们要充满人性地生活时，我们需要什么。但是，人们还是把这两种伦理学探讨说成的是片面地描述作为道德的存在应该意味着什么。人们之所以这样认为，是由于义务论和目的论的探讨并不能够充分地认识基于其它探讨之上的道德经验的合法性。还有一种情况，这两种探讨都忽视了人类存在的最基本的历史性，我想更多更充分地探讨这些不足中的某些方面，然后提出一种能够比较充分地利用我们的道德经验的伦理学探讨。

### 义务论和目的论探讨的不足

首先，在目的论和义务论探讨中存在的问题是，都没有看到作为这两种伦理学理论基础的道德经验的重要性。

实际上，我们是以基本人性为基础的，而这种基本人性是绝对不能与我们的生物体的生理、心理、理性和精神需要相分离的。



忽略或者否认这些需要就会使我们在最基本的方面丧失人性。剥夺人类的营养需要，特别是在婴儿期，这会对其人性造成无可挽救的损害。在我们对待自身和他人以及在社会政策的发展过程中，我们始终需要认识到这样一种基本要求，即我们必须满足人类的基本需要。如果这些需要得不到满足，那么实现人类发展的更复杂形式的可能性就会受到阻碍。

那些为了成为“好”学生，因此能够进入医科学校而使自身脱离了人际关系的学生们，抑制了他们关心别人，和被别人关心这种需要，变得丧失了最基本的人性。其结果，无论他们的技术可能多么精湛，他们也不会成为“好的”、关心人的医生。<sup>①</sup>同样，强迫普通人做出大量的牺牲——正如，在巴西已经做过的那样，那里有成千上万的人营养不良，无家可归，住在贫民窟——以便为发展“民主”资本主义社会而积聚财富，<sup>②</sup>这必定要明显地非人道地损害广大民众的人性。我们永远不会认为否认其他人的基本需求是合理的，因为它不仅违背了我们基本人性的需求，而且也阻碍我们进一步发展和表现我们潜在人性的可能性。

正像潜在人性的发展需要依赖基本人性一样，我们的潜在人性同样完成并发展了我们的基本人性、并且赋予其目标。简单地满足人的基本需要，既不能最终使我们意识到自身是完整或完善的，也不能满足我们关于自身存在的“意义”或“目的”的宗教询问。当然，我们应该满足人的基本需要，美国的广告业已经卓有成效地使我们相信，我们的基本需要是无限的。不过，在富人的生活中，有时也会受到他们所积累的商品和经验是毫无意义的这一事实的打击，因为这种积累本身并不是人们的目的。我们是这样的存在：我们需要把我们的所有行为置于更广泛、更深远的意义上。

同样，在社会层次上，一种唯一适应国民生产总值年增长率的经济政策几乎没有什么意义。不断提高的国民生产总值丝毫不

能保证社会生活的改善。在巴西，伴随国民生产总值提高的是严重贫穷数字的增长。<sup>③</sup>在美国，提高国民生产总值几乎在减少贫穷方面并没有产生什么效应，相反，伴随国民生产总值增长的却是犯罪、精神疾病、吸毒、虐待儿童、离婚率、自然资源消耗和破坏环境等方面数字的增长。无论对于个人还是社会，有一点是非常明确的，人性是由人的开放性，潜在能力以及为实现一种更完美、更有发展的未来而做的努力来确定的。若忽略了这一点，就会使我们丧失人性。

在目的论和义务论探讨中存在的第二个问题，是他们把做决定看得似乎极为容易，原因是他们没有认识到人类存在的基本历史性。尽管义务论探讨正确指出了我们自身的某种自然规律，但是他们的表达却不精确。我们具有人的某种基本需要，但满足这些需要的方式方法是多种多样的，特别是在贫乏的文化背景下，就必须决定哪些需要要优先考虑。做决定并不是一个寻找合适的规律并把它加以运用的问题，而是在具体的个人和社会条件下寻找满足人的基本需要的方式方法。例如：我们必须为老年人提供物质的和感情的照顾，可是，我们同时也生活在一个高度发达的社会里。是在大家庭里，还是在某种慈善机构里提供这种照顾呢？在这里，并没有一个现成的答案。这取决于所涉及到的家庭、慈善机构和具体的人。对照顾的需要是存在的；我们如何满足它取决于个人和条件。在一个资源有限的发展中国家，我们是首先发展普通教育体系呢？还是首先发展普通医疗保健体系？这里并没有一个提供现成答案的固定规律。

同样，目的论探讨也假定我们自己能够为自己设置目标，并且能够制订策略去实现它们。目的论的错误是这样一种认识，即我们是历史上的偶然存在物。因此，新的信息和经验可以根本改变我们的目标。还有这样的一个问题，我们的有限性限制了我们的视野，而且还常常使我们选择不适当的目标和错误的策略。最

后，作为历史的存在物，我们的行为可能产生我们并未预期的结果，这种结果显示了我们选择的目标并不明智，或者展示了以前未预见的进一步发展的可能性。

在另外一种意义上，目的论和义务论的探讨是与历史无关的。这两种探讨假定我们的行为具有某种完整性。我们找到了正确的规律并且应用它，这种行为就完成了，我们设立一个具体目标，实现这个目标，于是就算完成了我们的道德责任。但这并不符合我们的经验。我们知道做决定是舍弃不明确的目的，或者是创造出我们必须关心的新问题和新的可能性。满足我们自身和其他人的最基本的需要，并不是一个一劳永逸的事件，而是在不断变化的情况和条件下的一种持续的过程。实现个人完整或社会的协调，并不是这样一种目标，实现了它我们就可以转而从事其它的事情。这二者都是不断持续的过程。完整、完善都需要在不断变化的条件下重新建立。协调不是事件，而是一种关系的实现。关系需要得到不断的关注和培养，一个人不能在同一天内“恋爱”和结婚，也没有人在一天内就变成了“朋友”。这两者都是发展着的事件，是变化着的关系。义务论和目的论都没有认识到在不断变化的历史条件下超出了潜在人性和基本人性的生活必然性。

### 神律的负责的存在

为了弥补义务论和目的论对道德生活探讨的不足，不同的神学家如保罗·蒂利希、H·理查德·尼布尔、伯纳德·哈林、查尔斯·柯伦、贝弗利·哈里森、丹尼尔·玛格尔一直在努力发现新的范畴，以研究我们的道德存在的经验。这些神学家的思想代表了这样一种伦理探讨，即认为我们的人性既是由我们特定的人类本性和我们基本人性的结构对我们的发展的限制所构成；也是由我们人性的开放性和进一步发展的潜在性所决定的。另外，这些

探讨加深了对人类存在的根本历史关系的理解，确立了在什么条件下我们才能肯定基本的人性，并且发展我们的潜在人性。象蒂利奇或哈林这样的神学家把更多的重点放在我们基本人性的经验之上；而其他的神学家象尼布尔或哈里森则把重点放在我们的潜在人性上，但是他们都承认这两种道德经验之间存在着这种辩证关系。

保罗·蒂里奇使用“神律”(theonomy)这个术语来讨论他关于人类道德经验的观点，并把它与“他律”(heteronomy)的经验(处于不是由我们自己制定的规律指导之下)和“自律”(autonomy)(有完全的自由决定和发展我们的人性)的经验相对比。<sup>④</sup>在讨论这三个术语时，蒂利奇写道：

“自律宣称：人做为宇宙理性的载体是文化和宗教的源泉和标准——这就说明他本身就是规律。他律宣称：不能根据宇宙理性而行动的人必须要服从规律，这规律对他是陌生的，并且先于他而存在。神律则宣称：较高层次的规律，同时包括人类自身最深处的规律，都深深地扎根于属于人类自己的神学领域；生命的规律超越了人，尽管他同时就是人自身。<sup>⑤</sup>”

从根本上来讲，他律破坏了人的发展，因为它忽视了人类潜在的经验，并且伤害了我们追求完美和发展我们人性的尝试。“它破坏了道德人格的真诚和尊严。它破坏了有创造力的自由和人的天性。”<sup>⑥</sup>同时，自律没有认识到我们的人性包含在基本的结构之中，由于在我们的基本人性中缺乏根基，“它变得或者更加空洞，更加主义，或者更加真实，最后被迫走向怀疑论和犬儒主义，丧失了目的和意义。”<sup>⑦</sup>按照蒂利奇的说法，我们的时代由他律和自律所支配，这两种思想都使人类相互对立，并对人类生活所得以

存在的条件造成了破坏。他断言：我们必须努力创造能够充分发展我们人性的条件。他认为“反对一种空虚的自律和毁灭性的他律，使得建立一种新的神律成为当务之急”，正如古代社会结束时的情况一样。<sup>⑧</sup>

另外，为了认识两种道德经验的重要性——我们的基本人性和我们的潜在人性中的那些道德经验——以及将这二者纳入一种有创造力的综合的必要性，蒂利奇也关心我们生活的基本的历史性质。我们不能最终和完全的达到个人完善的阶段，或者说不能最终创造一个乌托邦式的静止的社会，我们生活在永恒的变动的情况下。社会和文化环境中的变化，甚至我们自己年龄的变化，都出现新的问题，出现必须重新确定个人的完善和重新更新文化的形式的新的情况。人性的发展重构我们社会的工作是没有终点的，每时每刻都会为我们的人性和社会提供新的机遇和挑战。个人和团体的自我创造，就像我们在新的形式中试图为人性的实现而重新创造必需的条件一样，是不断发展着的，它们允许我们个人和团体的人性的进一步发展和延伸。即使道德经验和道德认识可以保持经久不变，但查尔斯·柯伦（Charles Curran）在评价他自己的道德方法论时，还是作了下列注明：

“更加历史性地方法论，并不自称具有，或追求绝对必然性。因为时间、历史、以及个体的不同都是非常重要的因素，它们不能被作为是不影响事物本质的纯粹偶然的因素而被忽略掉。这种方法不强调抽象的本质，而是重视具体的现象。结论是以进一步探讨中逐渐积累起来的观察和经验为基础的。这种方法从来不追求绝对的必然性。”<sup>⑨</sup>

H·理查德·尼布尔（H·Richard Niebuhr）以同样的方式承认了义务论与目的论的道德经验的有效性。在描述目的论经验时，

他写道：“关于自身我们说两件具体事情：我们为实现目的而行动，或者我们的行为是有目的的；我们作用于自己，我们形成自己，我们给自己一种形式。”<sup>⑨</sup>这即是说，我们意识到了我们形成并改变我们自己和社会的能力。另一方面，我们也意识到了我们个人和社会的大部分行为似乎被限定，并且为我们的发展设置了界限。有些我们必须满足的需要与我们为自己确立的目的无关。于是，尼布尔这样描述了目的论的道德经验：

我们的身体，我们的感觉，我们的动力——这些是先天设定的；无论有无，它们都不在我们的控制之下。就这些东西而论，并不是像艺术家之于其素材，而是像城市法规之于市民：无论好坏，他必须要接受。<sup>⑩</sup>

尼布尔承认这两种道德经验的合理性，而且也认识到了那些只承认其中一种经验的有效性的道德探讨的缺陷。他对两者的主要批判是，这两种道德探讨没有认识到，在我们依赖和发展我们个人和集体的人性中起根本作用的历史关系。我们必须发展我们的人性，这种发展既不在真空中，也不在个人的内心深处，而是在无数的相互作用、变化和相互联系的关系之中。

这种相互联系的关系对我们的道德经验至关重要，所以查尔斯·柯伦（Charles Curran）恰如其份地把尼布尔（Niebuhr）的研究方法称为“关系——义务模式”，他进而注意到“基督徒是与上帝、邻人、世界以及自身相联系的。如果不能给予所有这些关系以应有的重视，那就不能正确理解基督教徒生命的意义。”<sup>⑪</sup>正是由于在相互关系中我们有能力成为有人性的人，也有能力赋予其他人以人性才使我们成为最充分的道德存在。但是，这些关系不取让我们忽视我们基本人性的经验以及人类本性是被“赋予”的这个现实。我们必须承认这些关系，而且为了人类的进化和发展，

挖掘出我们的潜力。

在比较责任伦理学与义务论和目的论伦理学的过程中，尼布尔说明他对道德经验的理解方式既包括也改变了其它两种探讨。在下述关于道德经验中出现的判断标准的讨论中，这一点越来越清楚：

假如我们使用价值词汇，那么这三种探讨之间的差异就可以通过“善”、“公正”、“合理”来说明；因为目的论始终与最高的善相联系；而最高的善从属于公正，坚定的义务论总是与公正相联系，而它不管我们的善可能会发生什么情况；但是，对于责任伦理学而言，“合理”的行为，即符合于反应和准备进一步反应总体的相互作用的行为，其本身即有益于善，并且它自己就是公正。<sup>⑬</sup>

因此，神权和责任概念对下述道德问题，即：“我们应该是什  
么，作为人我们应该怎样发展？”提出了一种十分概括的回答。对这个问题的回答是由三种经验来说明的：即我们基本人性的经验；我们潜在人性的经验；我们作为由历史所限定的存在的经验。我们人性的形成由我们的两种能力所决定：首先是满足人类基本需要的能力——要取得对个人完整的了解并且领悟所有的相互联系——其次是我们解决在不断变化的条件下和经常变动的关系中人类基本人性和潜在人性这些问题的能力。解决这些问题的工作似乎是令人敬畏的，但它却是无法避免的。问题并不在于我们是否主动地参与塑造我们的人性，而在于我们将要形成的人性的质量。

正如我在前面所提到的，我们个性的特征既主动又被动地大部分依赖我们生活于其中的社会的类型。在下一章中，我将论述必须给予对下列基本道德问题的回答，即：“作为个人我们应该如

何发展；我们应创造什么样的社团？”我将通过创造社团来回答上述问题，这将促使我们更进一步运用我们在这几章已经探讨过的人性和个性的认识。然而，在这之前，我想简要地考察一下由基督教传统提出的关于责任、神权的道德发展过程。

## 个人的发展与基督教传统

当前，人们把大量的注意力集中在个人和道德的发展上。埃里克·埃里克逊 (Erik Erikson) 曾致力于为个人的正常发展划分各个阶段，并且提出每一个发展阶段所应达到的目标和所应解决的问题。<sup>⑭</sup> 盖尔·谢莉 (Gail Sheehy) 在她的著作《过渡》(Passages) 中以更通俗的方式提出了相类似的个人发展模式。<sup>⑮</sup> 人类的各种潜在活动和普遍的宗教运动为个人的发展提供了多种思维方式和宗教信条。在道德发展的领域，吉恩·皮格特 (Jean Piaget) 和劳伦思·赫尔伯格 (Lawrence Kohlberg) 提出了一个研究道德发展的完整学说，<sup>⑯</sup> 其他的学者象卡洛尔·吉利根 (Carol Gilligan)，开始纠正早期研究中的一些偏见。<sup>⑰</sup> 詹姆斯·弗劳尔 (James Fowler) 也已经开创了一个新的研究领域，试图通过系统的方式，尝试分析宗教发展的过程。<sup>⑱</sup>

尽管对人类发展有一些新的见解，但研究人类发展的动力，以使人类能够得到正确的发展的成果却并没有什么新的发现。柏拉图的《理想国》(Republic) 和后来的《论法则》(The Laws) 都试图认识人类的发展规律，使之能够沿着正确的方向前进。同样，亚里士多德的“德行”概念以及培育美德的思想开创了一个发展贵族道德的传统。<sup>⑲</sup>

基督教传统也有一个关心人类发展的悠久历史。修士的全部活动都是围绕着树立高尚的基督教的品质和道德这一具体计划而组织起来的。<sup>⑳</sup> 与此相类似，约翰·韦勒 (John Wesley) 的社会



也是一种主要关心其成员的道德发展的社团。<sup>②</sup>今天，对道德发展的关注在基督教自我更新和发展的纲领中也占据了很显著的地位。<sup>③</sup>尽管基督教传统主张道德的更新仅仅是上帝行为在我们当中的作用，但是，在其道德改革的诸多纲领中，以及作为鼓励道德改革手段的祈祷中时，基督教传统还是承认人在道德发展中的作用，并且表现出对高尚的道德发展的关心。

### 个人道德发展的理论

在这一节，我不准备详尽阐述一个道德发展的全部理论，这一理论的某些方面已经讨论过了。我们的发展多半是家庭经验和社会化文化标准的产物。我们的发展受到我们所属的社会团体的强烈影响。道德发展需要得到这些社会影响的承认，需要其明确表示肯定还是否定。另外，我们似乎要经历那些与我们的生活阶段有关的各个发展阶段，我们解决在不同的生活阶段出现的各种问题的能力，对我们的发展也有一定的影响。再有，我的大部分思想，并不是反对在个人和道德发展方面人类科学所做的工作，这种工作为我们的发展提供了重要的知识，为个人的发展和社会的更新提供有益的线索。我想要做的主要是讨论那些在基督教传统中占据中心地位的关于道德发展的重要见解。

自相矛盾的是，基督教认为个人的发展要始于“爱邻人、爱敌人”这一点比个人对道德完善的追求更重要。我们主要关心的不应是我们的正直，而应该是其他人的需要。

关心他人比关心自我的发展更重要，这一点似乎是由有关人类存在的性质和人类发展动力学的三种认识所形成的。第一，我们将尽可能使自己和上帝的形象一致。我们知道，上帝关心所有的人，上帝寻找人类的幸福，而不顾人类对他的态度如何。所以我们被告知“爱你们的仇敌吧，并且为那些逼迫你们的人祷告。这样你就可以做你们天父的〔儿子〕(children)，因为上帝叫日头照

好人，也照歹人，降雨给义人，也给不义的人。”（《马太福音》，5：44-45）。另外，耶稣作为历史上上帝活动的化身，扮演了一位成为他人奴仆的上帝，他把他人的需求放在自己之前，承受了磨难，作出了牺牲，他把关心他人置于关心个人的实现和个人的发展之前。<sup>⑳</sup>在新约中，我们找不到任何迹象说明，耶稣主要关心的是使他自己成为一个善人。<sup>㉑</sup>相反，他关心的总是通过满足其他人的需要而去履行上帝的旨意。

第二，有一种认识认为，个人对善对德行的追求，破坏了人类和谐的可能性。这是由于产生了阶级，人们开始视自己为一个具体正直的载体，从而他们不能容忍别人的缺点。由此，破坏了人类的协调。因此，如雷纳多·保弗（Leonardo Boff）认为的那样：“那些把自己看得很正直，没有一点罪恶和并不需要任何改变的人，同样看不到宽恕的实际需要。”<sup>㉒</sup>就象保弗继续指出的那样，新约充满了耶稣结交被放逐的人，结交没有德行的人的故事，（例如，《马太福音》9：10-13），充满了他对自身显示正直和美德的否弃（例如，《马太福音》15：1-20）。他们自以为的道德只是表面上的，因为善从根本上是由我们对他人的关心，由我们对所有人的相互依存的认识来衡量的。

当然，基督教也经常受到诱惑，要把社会变成有道德的社会，它从自己高尚的立场出发，追求拯救其余的堕落社会，<sup>㉓</sup>但这是违背它自己的大部分构想的。比如，路德（Luther）认为，我们永远“既是圣徒又是罪人。”我们所具有的任何善的品质只不过都是上帝赋予我们的，况且这善的品质并不是现实的。<sup>㉔</sup>路德的部分思想源于这样一种认识，即认为具体的德行破坏了人际关系，因为具体的德行产生了社会中新的等级制度，等级制度就建立在假定构成社会中不同阶层的成员的德行的基础之上。他关于“全体教士的所有信徒”的声明，要努力否定这种主张，即那种认为培养和继而委任牧师能够产生一个阶层，而这个阶层中的人是有与众不同

同的道德和宗教素质的，他们是俗世中的上层人的主张。<sup>⑳</sup>“下层社会”（base communities）的出现是对基督教教会的现代形式的一种反应，是“教会应该表现出彻底的平均主义”的这一信念在现代化社会中的体现。<sup>㉑</sup>

特定的德行的思想，是主张某些人具有权力去统治其他人的思想的先导：白种人统治黑种人；男人统治女人；纳粹分子统治犹太人；上层阶级统治下层阶级。<sup>㉒</sup>但是，否定这种这种开放的有创造力的人际联系的可能性破坏了而不是促进了我们的真正的人性，因为人的发展实际上是我们有能力与其他人发生关系，并且有能力协调这种关系的一种功能。我们相互联系的能力的发展，标志着我们人性的发展，对这种能力的破坏则削弱了我们的人性。

第三，邻人的需要高于个人的正直的认识，源自于这样一种观点，即认为人类的发展是我们有能力积极地建立与他人、与我们生存的这个世界的关系的产物。如果这是正确的话，我们就陷入一种罕见的自相矛盾之中：直接把我们个人的发展作为核心，就会使我们更加以自我为中心，更加利己主义，因此，就减少了我们与他人建立积极联系的可能性；如果我们关心我们的自我发展，那么，我们就变成了世界的中心，而且衡量所有其他人的标准也变成了他们是否能够为我们的自我发展贡献力量。根据基督教道德发展的思想，这样的核心破坏了真诚地满足其他人需要的能力。另外，以自我为中心也破坏了个人完善的可能性。我们可能强加于我们自己以一种完善的形式，但这种自觉的完善既不能结合我们无意识和下意识之本性的各个方面，也不能结合我们自身的所有非理性成份。<sup>㉓</sup>相反，基督教教义提出了一种令人吃惊的主张，即认为完善、完整，救赎是在我们关心满足其他人的需要时作为一种礼物而出现的。

因此，完整并没有通过强调自我和自我的发展而出现，而是在我们转移了视线时给予我们的。在这种意义上，基督教传统长

期坚持的观点，即认为，我们不能获得我们的拯救，我们不能使自己正直的主张，就成为一种关于人类发展的理论。完整，完善是给予我们的，当我们几乎并不期待它时，它们神秘地出现了。越是强烈的重视和关心我们自己的拯救，它们越是首先禁止我们永远得到这样的完整。成了越接近整体越能使自己幸福。我们不能真正地使自己幸福，我们都有被压制和渴望幸福的经历，都有重视我们的压抑和试图从中解脱出来的经验。只要我们总想美受压抑，想美我们的不幸，我们就永远无法逃避它。而且，当我们突然发现不再受压抑，我们确实是幸福的，但这并不是我们已经做了某些事情，而是我们已经发生了变化，是因为我们已经从我们自身、从我们的不幸福中解脱出来，转移出来。同时突然发现，我们并不准备为我们自己所做的事，实际上已经被我们做了。这是一种包含在新约中的自相矛盾的看法，“得到生命的将要丧失生命。为我丧失生命的，将要得到生命。”（《马太福音》，10：39）。当我们为他人提供了我们的生活、我们的个性时，我们也得到了它们。

然而，清除我们的自我为中心并不是一件简单的任务。我们是作为一个完全以自我为中心的婴儿来到世上，并且在儿童时期，我们是非常渐进的，一点一点地知道其他人具有像我们一样的感觉和需要，他们的感觉和需要常常等于或者超过我们自己的感觉和需要。甚至在成年，我们有能力脱离以自我为中心的存在时也需要一种深刻的自我反省和忏悔。耶稣发表了声明说：“日期满了，神的天国近了，你们当悔改。”（《马太福音》，1：5）。

我们必须学会观察我们的生活，并且要看到以自我为中心的存在给我们和其他人所造成的危害。这样的认识可能会迫使我们去探寻一种可选择的生活方式，一种认真考虑他人需要的生活方式。但是，伴随着这种忏悔的是它产生的谦卑，这种忏悔只是一个更深的转变的前奏曲。“基本选择”（fundamental option）的变

化形成了我们的生活，即那种如果我们实际上开始了不同类型的生活，我们的生活就一定会发生变化。<sup>⑧</sup>这种变化在基督教传统中被理解为是从无信仰的生活到有信仰的生活，或者被理解为是从崇拜偶像的信仰到充满生气的信仰。这种信仰比理性地赞同一种新确立的宗教教条更重要；它是我们的存在方向上的总体转变。

### 信仰与誓约的传统

从极端的以自我为中心中脱离出来，亦即从绝对片面的追求个人的安全中脱离出来，需要从根本上转变我们对人类状况的理解，需要根本转变我们对最终实在性的感觉和基本态度。我们必须从怀疑状态转向信仰状态；从把他人视为敌人转向将他人视为朋友。我们必须逐渐去相信和认识，在存在的真正中心，有一种可信赖的力量；<sup>⑨</sup>我们还必须相信和认识，爱、关心、生命、完善的力量要远远高于其对立面的力量，我们最终必须肯定：生而不是死，爱而不是恨，是最终的胜利。我们必须逐渐去认识，尽管所有事情都有相反的情况，但我们和所有其他生命最终都会得到关心。

正是我们对于最终实在性的认识上的这种变化构成了信仰。说到这种变化，多纳德·埃文斯 (Donald Evans) 写道：“在宗教、道德和生命中这种最具有决定性作用的个人斗争，即存在于信仰和不信仰之间的斗争。”但这是特殊形态的信任，是“基本信任” (basic trust)，并且“它渗透到全部的人性之中，它被带给每一个遇到的个人。”<sup>⑩</sup>正是这种“基本信任”经验引导我们放弃过那种自我防卫的生活。犹如，H·理查德·尼布尔所指出的：“伴随着自我防卫和活命的伦理观，我们在任何情况下都会认为世界上充满了敌人，尽管其中也包含某些朋友。”<sup>⑪</sup>我们应该认识到，我们受人关心，我们不需要为自己的安全担忧，我们可以自由地结识一些可作为朋友的人，并且自由地去关心他们的需要。<sup>⑫</sup>

体验可信赖的生活，把“他人”（The other）作为同伴、朋友而不是作为敌人来看待，即在另一个方面为人类的发展和和谐提供了可能性。过一种“关心”（concern）他人的生活，可能成为以自我为中心的生活的伪装。贫困的邻人可能成为扩张我们个人权力的手段。给予其他人以关心，可能变成使自己感到善和正直的方式，它也可能是我们向其他人表明自我满足和高贵的方式。它还可能变成一种追求个人安全的伪装形式，因为在总是给予、而永不接受的过程中，我们防止自己成为依靠别人的人，所谓别人，是那些或许证明不值得信赖，并且抛弃我们的人。

信仰的经验包括我们需要关心和需要被关心的经验。它肯定了我们关心其他人的正确性，并且允许我们冒险依靠他们。我们还知道，别人会常常使我们失望，常常伤害我们，抛弃我们，但是我们现在经历这些，是把它们作为产生更重要的关心的关系中的事情来体验的。我们能够在感激、在伙伴关系、在关心和被关心、在准许一个其他的人去推广我们确定的能力、在与所有其他事物的终身肯定的相互联系中开始我们共同的生活。

因此，我们能够遗忘自己，能够愉快地接受别人的关怀，并且能够把其他人的需要变成我们自己的生活中心，这些都依赖于我们放弃我们对实现自身安全的追求。“所以，……不要为你的生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么……你们所需用的这一切东西，你们的天父是知道的。你们要先寻求他的天国和天意，所有这些东西都要给予你们了。”（《马太福音》，6：25—33）。接受这样的生活观点是很困难的，它违背了人的许多自然本性，与我们大部分实际的经历似乎不相一致。另外，跟幸福与完整一样，我们知道信仰的经验。所有信仰中基本信仰的经验，并不是能由我们自己创造的，或强迫他人去信仰的。它可作为一种启示，一种礼物，而出现在我们的面前，我们只是简单地接受了一种新的存在方式。这种主张似乎为我们的实现或者为了社会的和谐，提

供了一点安慰或希望，但这只不过是启示中的一部分。

犹太-基督教传统始终肯定，尽管我们把信仰当作一种礼物来接受，但礼物的施赠者并不是一个专断的当权者，人们认为上帝是在追求所有事物的善，追求自由地提供礼物。而问题在于我们自己。我们没有为自己接受礼物作好准备；而接受信仰要求有准备。我们开始献身于另一种完全不同的生活，这变化也许会为我们现代的生活作风设置障碍，或者给我们正在引起其他人的兴趣的生活带来毁灭性的后果。不过，即使我们还没有经历过可信任的人生，我们也可以努力开始过一种有信仰的生活。

我们可以培养自己去试图过一种“尽管”(in spite of)存在的生活。“尽管”死亡似乎控制生命；“不顾”我们的社会历史被无法相信的痛苦行为所迷惑；“尽管”我们个人的相互联系的标记是抛弃和背叛；但是，我们可以过一种仿佛生命战胜了死亡，仁慈战胜残忍，爱战胜了恨的生活。“尽管”事实上我们的行动对别人来说是多么荒谬，我们显得多么愚蠢，就像是“易受骗的人”(suckers)或“易受嘲弄的人”(easy-marks)一样；然而我们要继续去过一种仿佛别人是可信任的生活。我们清楚地认识到自己的贫困，也感受到别人不会常来满足我们的需要，但我们还要过一种好像我们的需要就要得到满足的生活。

这种生活是不容易的。它保证不了内心的平静，它也保证不了成功或别人的认可。耶稣死在了十字架上；甘地(Gandhi)和小马丁·路德·金(Martin Luther King)被暗杀了。而且，如果我们认真阅读基督教传统的著作，我们就可以发现，即使是最“忠实的”(faithful)信徒，也会有怀疑的时候，也会有无法确立生活从根本上是否可以依赖的时候。十字军的圣徒约翰(Saint John)所谓“灵魂的黑暗”(dark night of the soul)，<sup>⑩</sup>描写了对生活中的善和对上帝的信念的失望。“上帝之死”(The death of God)运动也表现了一种普遍的文化状态：在这种状态下，人们·

般把生活视为不稳定的、由背叛做标记的，并且正朝着不可避免的毁灭而发展。<sup>⑧</sup>恰恰是在这样的时间过程中，我们必须去过那种“尽管”（in spite of）的生活。

耶稣死在十字架上，被他的追随者们所抛弃，他意识到他所宣称即将到来的天国是不会破坏人类历史的。当他被缚在十字架上，感到被抛弃、被出卖、感到失败的时候，他说：“我的上帝，我的上帝，你为什么要离弃我？”（《马可福音》，15：34）。耶稣意识到了死亡的绝对力量，意识到了一切事物的不可信赖。但是，他们吟诵的这些话是犹太人圣歌中的公开台词，这圣词继续重申了对上帝的信仰，重申了对上帝的关心的信任，尽管曾经有过被上帝抛弃的经验。（《诗篇》，第22篇）耶稣在他的痛苦和死亡中仍然要把自己贡献给他曾经生活过和倡导过的生活方式，“尽管”他被抛弃、被离弃，以及作为失败而走向死亡。

因此，信仰是一种危险。但是，没有信仰同样是一种危险。我们了解我们自己和其他人没有信仰的生活的后果，了解个人和社会以自己为中心和不信任他人的后果。我们面临挑战，去过一种“尽管”我们对自己、对他人、以及对我们所生活中的世界有什么样的了解和体验，我们都要信任、关心、忠诚于他人的生活。这样的生活，并不能提供保证，自信和内心的平静。然而，那些已经尝试过信仰生活的人告诉我们，如果我们也能坚持信仰，那么就会有珍贵的时刻，即我们将感受到生命战胜死亡，爱战胜恨的力量；我们将看到上帝的可信和最终实在性的可靠的时刻来临。因为有以色列的后裔做证明，我们可以像他们一样去把我们自己交给有可信契约的生活。

在前而我们讨论了来自上帝值得人信任的观点的契约概念。但是，除了我们所了解的生活和我们所已经经历过的生活，同样需要我们自己具有一种有契约保证的忠诚。上帝的爱、关心和可信任性，在我们的经验之中并非始终那么明显。因此，我们也必



须去冒险，就像圣经中主张上帝对我们正在冒险一样。我们行动时必须假定，上帝确实是值得信赖的，仁慈的、关心人的；上帝最终能够在我们的生活中，在我们所创造的社会中，产生某些不同。

### 批评的回答

在着重指出基督教传统主张的当我们集中注意力于其他人的需要而不是自己的需要时，才会产生真正的自我发展这种观点的背谬之后，我必须提出一个批评性的反驳。因为，尽管我相信这种自相矛盾的主张是真实的。但有一点是很清楚的，这就是这种主张被“基督教”(christian)社会的统治者利用来压制和控制下层社会成员。因此，那种要求我们应关心他人，而不是关心我们自己的主张，已经被用来怀疑那些由妇女和有色人种提出的要平等待遇的要求。这种情况并不是新的发明，路德就曾以自我关心违背基督教信仰为借口，来否认被压迫农民要求得到适量的食物、住所和在法律面前人人平等的要求。<sup>④</sup>同样地，詹姆士·库恩(James Cone)同意这样的主张，即统治阶级要求受压迫者服从“热爱敌人”(love the enemy)的命令，并不要使用暴力去争取实现自己的解放。但是，正如他所说的：“十分有趣的是，那些非暴力的提倡者一方面认为这是黑人对白人统治的唯一的基督教式另一方面又坚决捍卫警察具有使用暴力来扑灭黑人反抗的权力。”<sup>⑤</sup>

另外，被压迫者的这种自我否定的内在化，可能会变成人类发展的障碍。妇女们相信她们的工作就是在家中，满足丈夫和孩子们的需要，因而，就不能完全地发展她们的理性的、社会的和艺术的能力。

强调给予施舍的德行的反面，则能够产生一种具有破坏性的家长式的统治，在这种统治形式中，一方或叫一个阶级视自身为极度贤明的、善的给予者，而另一方则变成了别人慷慨行为的奴

隶式接受者。于是，政治的、经济的和性别的压迫便可能由施舍行为掩盖了起来。洛克菲勒 (Rockfellers)、卡内基 (Carnegies) 拼命剥削其雇员，并且污染了环境，但他们通过用钱财来建造图书馆、博物馆、并创立基金会来掩饰他们所形成的不公平的金融帝国。<sup>①</sup>我国的内科医生共同支持一种医疗保健体系，这种体系漠视成千上万低收入者的医疗保健，而为少数病人提供良好的治疗，因此，使他们相信自己的仁慈。“给予别人” (giving to others) 能够被用来支持和维护不公平的个人关系和人压迫人的社会制度。鉴于此，我们需要用几个批评性的回答来修正那种“通过给予别人一些而找到自己的生活”的这个自相矛盾的概念。

第一个回答来自和谐的观点，这个观点传达了基督教的“爱他人”的概念。正像早已指出的，和谐要求尊重对方的完整性并且承认对方的价值，要求肯定所有人是有同样的价值。因此，爱，从来不是一种怜悯的行为，也从来不是迁就别人。爱是一种公正的行为，或给予他人以“他们应得的” (their due) 行为，爱就是要推己及人，我们所希望别人提供给我们的也正是我们要给予别人的。

另外，和谐要求我们倾听别人诉说他们想要从我们这里得到什么。我们不要还没有听到人说就推断出别人所需要的。

最后，和谐是以相互关系即是以承认别人已经提供给我们某些东西为基础的。和谐依赖于对我们的贫困的承认，依赖于在我们接受所提供给我们的帮助时的通情达理。在爱的关系中，没有家长式统治的一席之地，因为爱的目标是真正的和谐，是人與人之间相互了解和尊重。<sup>②</sup>

第二个回答，源自由各种解放神学提出的对基督教自我否定的批评。这些运动认为，和谐要求人们平等相处的可能性，由全国黑人教职委员会提出的一个早期 (1966) 宣言声称：“我们必须将我们对和谐的关注置于一个坚实的基础上，即我们和所有美国

人是同一个整体。”<sup>④</sup>真正的和谐不可能在下述地点产生：在那里，一个人或一群人从属于其他人，并被视作是生下来即（从属于其他人的。人有权力，实际上是有责任去）满足他们基本的人性的需要，并且，如果他们在与其他人的关系中，要做真正的合作者的话，就应发展他们的潜在能力。要求某些人压制其自我发展以满足他人的需要，特别是满足特权阶层的需要，这是一种不公平的、不仁慈的要求。妇女、有色人种必须努力恢复他们被压制的人格，努力开拓其自身生命的价值，以便使他们能够在所有的社会关系中处于一种平等的地位。

当我们考察过去三十年中在我国和全球范围内已经兴起的许多次解放运动时，有一点似乎是很明显的，即发掘被压迫群体的一致性的运动，对于发展个人和集体的个性是非常必要的。“黑人权力运动”是对黑人的基本美德及其文化特征的必要肯定，这种文化特征面对这样一种文化，对于几代人而言，那种文化已经使黑人成为耻辱的标记，因此对黑人灌输了自我憎恨感。<sup>⑤</sup>正如，詹姆斯·库恩所提出的，“黑人的权力，简言之，就是一种‘态度’（attitude），一种对黑人基本价值的内部肯定。”<sup>⑥</sup>同样，那些激进的女权主义运动，也是对妇女品德的必要肯定和恢复；在这样一种文化中，一个男人可能给予另一个人的最大凌辱，就是管他叫“妇女”。这一点似乎是很相似的，任何被压迫的群体和个人都必然经过一个阶段，这个阶段在局外人看来似乎有些过份地自我否定和自我肯定。但是，这个阶段对于恢复失去的个性可能是绝对必要的。就这点而论，它是真正的人类解放的先决条件。

尽管上述批评针对这个主张：基督教最初的目的是要满足其他人的需要，但我仍然想肯定，我相信这种观点基本上是正确的。恰恰在我们考察解放运动的主张之后，我们发现，只有由一种体现了其他人的需要，体现了与其他人和谐相处的愿望的综合理想来指导运动时，这些运动才真正解放了他们的追随者，对于个人

来说，如果自我发展的（目的仅仅是自我扩张，那么关心自我发展的）。结果是他自己的人民对他的背叛。那些能够战胜种族、性别或经济偏见，并且符合了统治集团的标准和需要，以便保证其成功的个人，其结果是脱离了他们自己的根基和自己的人民，他们获取个人成就的代价是丧失自己的部分人性。

另一方面，当关心个人的发展包括关心他自己群体中的所有其他成员时，那么他对个人发展的关心才能够实现。因此一个人的个人发展就变成解放所有其他人的一种途径。在这种关系中，爱一个人的邻人，爱他的兄弟姐妹，也就要求关心个人的解放和发展。

因此，真正自我发展的途径，对于特权阶层和受压迫者来说是截然不同的。对于特权阶层来说，爱他人就要求抑制唯我至上意识的膨胀和以自我为中心的扩张。对于受压迫者来说，爱他人就要求有一个很长的自我解放和恢复失去的人格的过程。然而，人类真正发展的动力仍然是一样的。真正的人类发展，是我们有能力清除在真正的爱和关心他人中的自私行为的反映。在最终意义上，黑人解放的真正目的并不是指解放黑人使其变成为像现在统治我们文化的那些白人一样的统治者、享乐主义者和为自我服务的会。犹如，多雷西亚·索雷（Dorothee sölle）在“妇女解放”（The Emancipation of Women）中告诉我们的一样：

我们不想  
像男人一样  
在我们的社会中  
成为畸形的存在  
在压力下  
感情的沙漠  
被塑造成官僚

成为官僚的专家  
在谴责声中作得更好。<sup>⑥6</sup>

以自我为中心的解放形式谴责被压迫群众去重复他们的统治者的错误；谴责他们生活的空虚，谴责他们统治他人并害怕现在他们所统治的人们有一天会起来反抗；谴责他们继续为今天的特权阶层工作，他说：

规则和要求  
统治者在等待着  
使捕获的猎物屈服。<sup>⑥7</sup>

因此在解放过程的某一点上，所有对解放运动的内部观察都必须重新从外部观察，并且在追求世界万物之间的和谐中探索他们的含义。根据梅杰·琼斯 (Major Jones) 的论断，“黑人意识的运动，正确地说即——黑人人格部的出现——其本身并没有被当作或被认为是自身的事情，相反，被认为是相对于产生一种社会的背景而出现的。”<sup>⑥8</sup>从这种观点出发，关心被压迫的个体和群体的自我发展的观点产生了新的含义。如果人类发展的善是由实现和谐的动力来标记的，那么，被压迫者寻找个人发展的行为则变成为一种受压迫者的行为，因为它创造了两方平等相处的条件，即和谐关系的前提条件。所以，小马丁·路德·金承认，白人和黑人具有共同的人性，他既关心白人的天性，也关心黑人的天性。<sup>⑥9</sup>正如兰迪·罗素 (Letty Russell) 写到的那样，争取妇女解放的斗争最终是为了争取所有人的解放，因为“这种斗争从根本上来讲是争取‘新的人类存在’：这是一个完整的人类整体，它超越了以往社会中区分男人和女人、统治者和被统治者的旧框框，它对人类性别的理解是承认每个人都具有不同的性别特征。”<sup>⑦0</sup>

因此，在某些重要的方面，被压迫者优先考虑个人的发展的主张，与基督教关于关心满足他人的需要应该优先于关心个人的发展的观点并不矛盾。因为对受压迫者来说，他们爱邻人，甚至是爱压迫者的唯一方法是通过有意识的发展他们自己的人性。

所以，关心他人同自我发展并不是对立的。事实上，它是非常重要的，正像帕特里克·威尔逊-卡斯特恩 (Patricia Wilson-Kastner) 所认识到的，有能力去爱要求一种具有自我意识的“我”能承认他人的价值，并给予他们以爱，只有“人”(persons) 是能够在最完全的意义上爱去的：

一个完全的人，是不能被完全排除自我地去关心他人和利用他们，为他或她的目的而服务的观点所迷惑的。同时，她或他同样也不能完全致力于关心给予他人，为他人服务，不能通过充分满足他人的需要而得到自身的满足。他或她不能成为缺乏以自我为中心，缺乏“我”的意识而完全奉献于他人的人。而是积极地相互作用着的，他们之间的这种作用，是使人成为真正的人的基本倾向。<sup>⑤</sup>

各种各样的解放运动已经认识到了这样一种需要，即在这些运动的开始之际出现的令人激动的对话中，应该具有一种超越他们个人和群体的发展目标的局限的远见，这一点是十分明显的。这些运动已经经过了一个从自我防御发展到同意神学运动可以由一个黑人领袖来领导的阶段，詹姆斯·库恩承认：“在男性黑人神学家那里，有各种理由对于男女平等问题的提出保持沉默，有些男性神学家，公然宣扬性别歧视，因此，反映出统治阶级（层）关于妇女地位的价值观念。”<sup>⑥</sup>

要承认这种性别歧视，库恩 (Cone) 继续提出了一个发展黑人解放运动的纲领：“无论有什么样的理由使我们对黑人妇女的罕

见的压迫保持沉默，但是，现在我们都必须认识到，我们继续保持沉默只能使我们疏远我们的姐妹。我们没有别的选择，只有以公平的姿态来赞成或反对她们的解放。”<sup>⑤③</sup>这种远见最终必须超出民族的界限，并且包含一种“超越穷人之间的独立对话。”其目的在于，“抛弃小的差异，建立一个有效的联合体。”<sup>⑤④</sup>

因此，解放运动在全球人类解放中开始寻找他们的真正含义，寻找一种相当丰富、相当综合的远见，这种远见超越了任何已经产生了世界特权阶层的行为的的思想。在这个过程中，世界上被压迫的人也为压迫者提供了一个新的解放的可能性。

最后的结论是，把我们自我发展的要求放入满足其他人的需要的关系之中，如果给以正确的理解和运用的话，仍是一种合理的主张。这种主张本身是对我们顽固坚持的自我中心和我们的自我欺骗的重要纠正；不管我们是特权阶级的成员，还是被压迫阶级的成员。我相信，这种主张代表一种真正的原动力，这种动力将完整和完善赠与我们个人，也将和谐赠与我们的团体和我们作为关系的存在。这一主张解放了我们所有的人，不论是压迫者还是被压迫者，从而展现了一种新的未来，使我们看到他人的美德和其观点的丰富多彩。它允许我们承认我们共同的人性，允许我们在我们的基本差异中去正确评价和赞扬美德。在我们自己奉献的过程中，我们通过赠与来实现我们的人性，因为我们从来不能只为自己创造，所以人类的共同富裕将成为可能。

## 注 释

① 参见路易斯·托马斯 (Lewis Thomas)，“如何安排医科大学预科班的全部课程，”《美杜莎和蜗牛：一个生物学者的笔记》(The Medusa and the Snail: More Notes of a Biology Watcher)，(多伦多：巴特蒙尔 (Toronto: Bantam)，1979年) 113—117页。

② 关于巴西贫困的生动描写。参见彼得·L·伯杰 (Peter L. Berger)：《金字塔

的祭品：政治伦理和社会的变化》(Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change) (纽约：花园城，(Garden city; N·Y) 1976年)，第5章。

③ 《1982年世界展望》(World view 1982)，一本经济学和地缘政治学年刊。(波士顿，南方出版社，1982年)，88—91页。

④ “神权”(theonomy)思想贯穿在蒂利奇的整个著作中，这种思想的核心摘要见他的《系统神学》(Systematic Theology)，第3卷，249—266页。

⑤ 保罗·蒂利奇：《基督新教时代》(The Protestant Era) (芝加哥大学出版社，1975年)，56—57页。

⑥ 同上，46页。

⑦ 同上。

⑧ 蒂利奇：《系统神学》，第1卷，86页。

⑨ 查尔斯·柯伦：《基督教道德原则论文集》(Themes in Fundamental moral Theology) (圣母玛利亚大学出版社，1977年)，第58页。

⑩ H·理查德·尼布：《自我责任：一篇有关基督教伦理学的论文》(The Responsible self: An Essay in Christian Moral Philosophy) (纽约，1963年)，49页。

⑪ 同上，52页。

⑫ 查尔斯·柯伦：《道德神学：漫长的历程》(Moral Theology: A Continuing Journey) (圣母玛利亚大学出版社，1982年)，45页。

⑬ 尼布尔：《自我责任》，60—61页。

⑭ 参见埃里克·H·埃里克森：《一个完整生命期：回顾》(The Life Cycle Completed: A Review) (纽约：诺顿公司，1982年)。另外在105—106页，埃里克森的著作中包含了一个好的书目提要。

⑮ 盖尔·谢莉(Gail Sheehy)：《自由通过权：生命的预言》(Passages: Predictable Crises of Adult Life) (纽约，1977年)。

⑯ 正如皮亚杰和库恩伯格(Kohlberg)在他们著作的书目中对问题看法的摘要。参见罗纳德·达斯卡(Ronald Duska)和玛利思·惠兰(Mariellen Whelan)：《道德的进步：皮亚杰和库恩伯格教学指南》(Moral Development: A Guide to Piaget and Kohlberg) (纽约，1975年)。

⑰ 卡洛尔·吉里根：《不同的选择：心理学理论和妇女的进步》(In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development) (哈佛大学出版社，1982年)。

⑱ 詹姆斯·弗劳尔(James Fowler)：《信仰程度：人类发展心理学和对意义的寻求》(Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the quest for



Meaning) (纽约, 1981年)。

⑲ 艾伦斯戴尔·麦克勒特 (Alasdair MacIntyre) 有影响的著作:《善的思考:道德理论研究》(After Virtue: A Study in Moral Theory) (圣母玛利亚大学出版社, 1981年)。重建伦理学基础上善的问题。斯坦利·霍尔沃斯 (Stanley Hauerwas) 的早期著作,《善的预见:基督教伦理学思想文选》(Vision and Virtue: Essays in Christian Ethical Reflection) (圣母玛利亚大学出版社 (University of Notre Dame Press), 1981年), 在基督教伦理现状的论述中善的观念是极为重要的。

⑳ 寺院制度文献中的重要评述。见雷·C·皮特 (Ray. Petry),《基督教史》(A History of Christianity, 1962年), 第7章。宗教运动的讨论对于道德变革的重要性, 参见欧尼斯特·托尔斯彻 (Ernst Troeltsch)《基督教社会学》(The Social Teachings of the Christian Churches), 第一卷 (纽约, 1960年) 第2章, 第9节。

㉑ 根据韦斯利 (Wesley) 的思想动机概述。参见约翰·迪伦伯杰 (John Dillenberger) 和克劳德·韦尔奇 (Claude Welch),《再论新基督教徒的进步》(Protestant Christianity Interpreted through Its Development) (纽约: 斯克瑞伯纳德公司 (New York: Scribner's), 1954年), 127—136页。一个反复选择的原则, 参见沃尔多·毕茨 (Waldo Beach) 和理查德·尼布尔,《基督教伦理学》(Christian Ethics) (纽约, 1973年), 第12章。

㉒ 在许多重大问题上, 有许多保守主义者要求恢复宗教, 这和宗教解放运动中的激进派的思想很相似。它们最初是道德改革运动。在保守的改革运动中, 这种改革总要涉及诸如那些性行为、酗酒和使用毒品等与个人相关的大量问题。而激进的改革则涉及经济和政治结构的改革。关于这些改革运动的充分讨论, 见哈维·考科斯 (Harrey Cox),《现世城的宗教信仰: 一种后现代化神学》(Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology) (纽约, 1984年)。

㉓ 在许多具有诱惑力的故事中, 清楚地说明了当耶稣基督考虑到作为成功的教世主的可能性, 但由于同实现上帝的意志相抵触, 他只好否认了这种作用。参见: 多纳德·B·克莱毕尔《颠倒的王国》, 41—49页。那种“公仆”教会的概念, 也是在第二、三世界中形成的各种解放神学的中心概念。教会这种重新形成概念的作用一部分是想使教会脱离它的、代表殖民地的权力的历史作用, 从而成为反映大多数人的利益的教会。这就是变革的原因。参见费利浦·伯维曼,《解放神学》。罗纳德·姆努 (Ronado Muoz) 提出了一个以神 (或上帝) 为目的的极好的陈述, 在“基督教的历史使命”中, 在《拉丁美洲的神学先驱》(Frontiers of Theology in Latin America)。罗斯诺·吉布尼利 (Rosino Gibuini) 编, (纽约, 1979年) 151—162页。

㉔ 实际上强调追求个人的善是第二位的, 是受上帝的意志影响的。耶稣否认个

人善的权威性。在这个故事里，有一位富有的年青人在谈到耶稣的“善良”，耶稣回答说：“（《马太福音》，10：18）“你为什么说我是善良的？除了神之外，再没有善良”。

⑳ 雷纳多·保弗，《主祷文：完全自由的祈求》，（The Lord's Prayer: The Prayer of Zntegral Liberation）（纽约，1983年），第93页。

㉑ 斯坦利·霍尔沃斯现在是一种运动的代表人物，这一运动主要的工作是创造一个完美的基督教社团，通过社团自身的道德模范的力量，可以提高社会上其他人的道德水平。这一点明确地表现在他的著作中，《太平王国：基督教伦理学基础》（The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics）（圣母玛利亚大学出版社，1983年），特别是在最后1章中。

㉒ 根据路德的观点，我们的正直只不过是上帝赋予我们的，我们仍然是罪人。见杰哈德·埃比林（Gerhard Ebeling）：《路德：路德思想概要》（Luther: An Introduction to His Thought）（费城，1972年），特别是第7章，埃比林在概述路德的思想时阐明：“基督教在自己原罪说的基础上，指出了人是有罪的，只有在人之外，只有在上帝那儿，一切才是公正的。”（122页）

㉓ 参见，“基督教的自由，”载于《马丁·路德：路德著作选集》（纽约，1961年），42—85页。

㉔ 巴里曼，《解放神学》，78页。

㉕ 在麦克因泰尔的著作中，“善的道德”（ethics of virtue）的贵族本性是很明显的，在《善之后》（After Virtue）中，他试图使善的道德与现代文明（或文化）的价值相一致。但这一点显然在马克思主义和被称之为“英雄时代”的古希腊，中世纪和文艺复兴时期都被否认了。这三个时代，都是等级森严的社会。在文化结构中，妇女和普通人的地位和价值都是微不足道的。无论是他们的生活还是技能，都不被社会所重视。当然这三个时期的三种文化（或文明）都是被男性白人中的有闲阶级所控制（或统治），并且他们还将此视为人类社会进步和发展的模式。

㉖ 参见，乔兰德·雅各布（Joilande Jacbi），《C·G·荣格的心理学》（The Psychology of C·G·Jang），新修订版，耶鲁大学出版社，1966年），为了一个和自身的发展极为相似的意见。

㉗ 伯纳德·哈林利用了卡尔·拉赫尔（Karl Rahner）“选择原则”（fundamental option）的概念，指出如果我们按照上帝的旨意来安排我们生活，并将此作为改变我们的思想基础的手段，上帝就一定会存在于我们的生活之中。这种观点在哈维的著作中处处可见。但对这一观点最系统化的讨论见《基督的忠诚与自由》（Free and Faithful in Christ）一书，第1卷：《普通道德神学》（General Moral Theology）（纽约，1978年），第5章。

⑳ 多纳德·埃文斯 (Donald Evans) 选集,《斗争及实现:宗教信仰和伦理学的内部动力》(Struggle and Fulfillment: The Inner Dynamics of Religion and Morality) (费城,1981年),“基本信仰”(basic trust)在道德生活中的价值是一个重要的观点。在他的著作中,可以看到他对于宗教信仰和道德进步与发展的根本看法。

㉑ 同上,2页。

㉒ 尼布尔,《责任自身》,99页。伯纳德·哈林认为在这个方法相似的改变中:“一个根本的选择就是对于上帝和善的回答。上帝和善创造并重新恢复了人类的秩序,这一点我们到处都可以看到。”(《自由和忠诚》,第1卷,195页)

㉓ 就全部伦理学体系改革思想的基础来说,这个原则是一个基本的原则。它的论述在著作中是一个典型的范例。

㉔ 基督教徒圣·约翰 (Saint John),《灵魂的黑暗》(Dark Night of the Soul) (纽约,1959年)。

㉕ 尼采的这本著作,塑造了一个陷于绝望中的英雄。他在《鲜明的科学》(The Gay Science)一书里对“上帝之死”的描述带有恐惧的色彩。同样,在阿尔伯特·卡缪 (Albert Camus) 的著作《丽贝尔和西西弗斯的神话》(The Rebel and The Myth of Sisyphus) 和塞缪尔·贝克特 (Samuel Beckett) 的那本《等待戈多》(Waiting for Godot) 中,也表现了在一个没有上帝的世界上生活的许多同样绝望的勇气和胆量。

另一方面,有许多新的信仰明显兴起。当代宗教原教旨主义潜意识地努力阻止在一个没有上帝或任何意义的宗教中生活的那种强烈的感觉的滋生。在爱尔斯·胡佛 (Eric Hoffer) 的《一个真实的信仰者》(The True Believer) 一书中,介绍了上述理论的发展动态。(纽约,1951年)

㉖ 路德在农民问题上的非难攻击,“反对正在非法剥夺和屠杀落后民族”,参见《路德:政治著作精选》,J·M·波特 (J·M·Porter) 编。(费城,1974年) 85—88页。

罗伯特·玛卡弗·布朗 (Robert McAfee Brown), 讨论了这一双重标准的使用,即:将暴力的使用做为达到目的的手段、或者阻止暴力的发展。见《宗教与暴力:美国白人的入门书》(Religion and Violence: A Primer for white Americans) 中 (费城,1973年)。

㉗ 詹姆斯·H·库恩 (James H·Cone),《黑人神学和黑人权力》(Black Theology and Black Power) (纽约,1969年),139页。

㉘ 参见,霍华德·津恩 (Howard Zinn),《美国人民的历史》(A People's History of the United States) (纽约,1980年),特别是第十一章“罗伯·巴诺斯 (Robber Barons) 和丽贝斯 (Rebels)”“在这一章中,提供了与历史事实相符合的文献 (或资

料)，屠杀和掠夺工人们的家庭和财产，就像卡内基和洛克菲尔的创立。

④ 在这里仁爱的讨论趋于一致，见保罗·蒂利奇的《仁爱、权力和公正：本体论的分析和应用》（伦敦，1974年）。

⑤ 根据《黑人神学：历史的记录，1966—1979年》（Black Theology: A Documentary History, 1966—1979）。（纽约：1979年），27页。

⑥ 关于社会的种族歧视是导致和困扰自我憎恨、自我悲哀的根本的原因。参见，威廉姆·H·格瑞尔（William·H·Grier）和普赖斯·M·柯伯斯（Price·M·Cobbs）的《黑色风暴》（Black Rage）（纽约，1969年）。

⑦ 库恩（Cone）《黑人神学》，8页。

⑧ 多罗西·索尔（Dorothee Sölle），《大变革的生命力》（Revolutionary Patience）（纽约，1977年），53页。

⑨ 同上，54页。

⑩ 梅杰·J·琼斯（Major J·Jones），《黑人的认识：希望神学》，139页。

⑪ 见例，小马丁·路德·金（Martin Luther King Jr.）《为什么我们不能等待》（Why we can't wait）（纽约：新美国图书馆，1964年），特别是第2章和第8章。见他的布道：“爱你的仇人”，载于《努力去爱》（Strength to love）（费城，1981年），47—55页。

⑫ 莱特·M·罗素（Letty M·Russell）《合作的前景》（The Future of Partnership），（费城，1979年）162页。

⑬ 帕垂卡·威尔逊——卡斯特恩（Patricia Wilson-Kastner）《信念、女权主义和耶稣基督》（Faith, Feminism, and the Christ）（费城，1983年），61—62页。

⑭ 根据詹姆斯·库恩的引文，载于威尔莫尔（Wilmore）和库恩（Cone）的《黑人神学》，363页。

⑮ 库恩，同上，445页。

⑯ 库恩，同上。

## 第七章 基督教伦理与人类社会

在本书前几章中，我已一再强调这样一个观点：我们作为人的最显著的特点就在于，我们有能力，也有必要来对人性的本质及其状态进行界定。我们必须自觉地或不自觉地回答这样一个问题：“我们应该怎样做人？”伦理学就是要对关于人类生活的事实作出反映：人们宁愿选择某些生活方式而不是另外一些生活方式。”因此说，伦理学的目的是提出一些标准，即人类的理想，从而有助于引导我们形成自己的人性。

如我所强调的那样，我们人性的发展是一项群体的共同任务。作为社会的一部分，我们在很大程度上被社会所塑造，与此同时，我们又通过自己的行动来塑造社会的形象，从而影响我们自己和他人的发展。无论如何，我们相互之间都存在着一种必然的联系，并且在彼此为对方的发展提供新的可能性的同时，也彼此为对方的发展设置一些障碍。因而，伦理学也必然要回答这样一个问题：“我们应该创造什么样的社会呢？”伦理学必须尝试地提出对社会的设想，这种设想将鼓励和促进人类的尽可能的发展。而且，如果基督教伦理学要坚持其关于个人的独特价值的主张，它也必须尝试着去提出一种社会理想，从而使每个人的人性有可能得以充分的发展。

在这一章中，我将试图回答这个问题：“我们将创造一个什么样的社会？”我希望能提供一种观点来认识我们社会的构成，认识公共政策的贯彻执行。我们对于社会的概念将与我们上两章的主

题一致，因为我们的目标是创造这样一些社会：在这里的所有人的基本人性将受到尊重，所有人的潜在人性将得到发扬。首先，我想讲一下观念的贫乏和社会上的悲观主义，这种悲观论在目前广泛流行，并且对西方的政治传统和宗教传统产生影响。<sup>①</sup>

## 我们有限的社会设想

要人们去想象一个不同于他们自己出生和成长的群体（或社会）总是很困难的。我们的群体，我们的社会结构，看起来就像天气或地理状况那样是自然形成的。而我们只不过是使自己适应于这种自然而然的固定状态而已。因而，这种习惯在某种程度上妨碍了我们去想象与我们不同的社会结构。更何况我们发现，如果使自己适应现存的社会结构，就会得到好处，反之，就会受到惩罚。因此，人们被鼓励去接受现存的社会及其发挥作用的方式，对于那些不喜欢我们教育机构的竞争环境的孩子们来说，他们将面临着两种可能：要么顺从这种环境并得到不断升级和父母的夸奖，最终获得职业上的成功，要么抵制这种教育体制，以致被逐出校门，失去了自己将来获得经济独立的机会。在整个社会中存在着一些强大的刺激因素，来鼓励人们去接受现存的秩序，也有一些强大的威慑力量来阻止人们去展望更好的、更充实和更符合人性的事物。

进一步讲，以彻底的个人主义为基础的西方意识形态，有意识地否认“我们应当创造什么样的社会？”这个问题的意义。尤其在美国，我们作为个人开始相信我们能够成为我们想成为的一切，相信经过意志力量和持久的努力，我们大致可以决定我们人性的状态。我们并不真的认为社会结构会在很大程度上决定我们的生活方式和我们人性的品质，或者说我们的社会（或社团）会深刻地塑造我们。相反，我们相信可能发生的任何问题都属于个人的

问题，它们的解决也只需要通过对个人的治疗和调整而不是通过社会改革。贫困、酗酒、精神病、自杀、癌症、心脏病等都被视为个人的问题，可以通过对个人的治疗而解决。如果每个人都能够克服懒惰，养成良好的工作习惯，就可以消灭贫困。酗酒和精神病可以通过加入酗酒者互助会或接受劝告而治愈。心脏病或癌症则需要“私人”医生的治疗。我们已经丧失了这样的认识，即我们的人性不可避免地与他人的行为和生活联系在一起，我们人性的塑造受到我们所属的社会结构的深刻的影响。

因此，我们未认识到这一点：我们创造着自己的社团，并且创建自己的社会。社会结构并不类似于天气或地理；社会结构之所以存在仅仅因为我们愿意其存在，并且我们还要花费精力维持其存在。<sup>②</sup>有些人无家可归，营养不良，而另一些人拥有多处住宅和私人飞机，那是因为我们的社会选择了维护这种不平等的形式。战争之所以存在，并不是因为战争不可避免，而是由于我们选择并维护了这种使战争不可避免的国际秩序。

我们不需要深入探查就可以发现诸如酗酒、精神病或自杀等私人问题在很大程度上是社会力量的产物。社会结构的变化可以增加或减少上述所有问题的发生。<sup>③</sup>进一步讲，癌症和心脏病均属现代技术社会的疾病，只需要通过改变我们的社会政治和社会经济的本质，即可大减少这两种疾病的发生。<sup>④</sup>但是，关于个人主义的神话在我们的文化中还一直很强大，始终是我们设想改变和改革社会的一个障碍，当我们认识到了意识形态的根源后，对这一事实就不应该表示惊讶了。很多人同意道·海尔德·卡玛拉(Dom Hélder Câmara)的说法：“个人主义导致自私这一万恶之源”。<sup>⑤</sup>

如我们所知，个人主义是犹太-基督教宗教传统的一种副产品。这种传统对于个人尊严的深刻强调一直是历史上最为人性化的力量之一。但是，犹太-基督教传统的本质认为个人是一个更为

广泛的社会的一部分，每个人既从社会的其他成员中吸取养分，又对社会其他成员负有责任。<sup>⑥</sup>作为我们文化核心思想的<sup>⑦</sup>极端个人主义意识形态是十九世纪末的产物，它在“社会达尔文主义”<sup>⑧</sup>这一哲学中得到正规的表达。当时社会达尔文主义刚刚形成，其最初的目的是为当时出现的现代化、城市化的技术文化进行辩护，这种文化最显著的特征是财富和权力方面的极端不平等，以及对社会中低等阶级的野蛮的非人性的待遇。<sup>⑨</sup>

社会达尔文主义后来又有了一个特别的思想目标，它发展成为一种自由主义的或马克思批判主义的一种反动，而这种批判是针对当时自然产生的文化的。它的目的在于说明当时已产生的在财富和权力方面的大量平等不仅是必要的，而且是有益的。它的方法是把人类社会和自然界进行简单类比，而当时查尔斯·达尔文认为已发现了自然界的规律。人类社会也被描述成弱肉强食，描述成生存斗争，适应者获得财富和权力；不适应者则只有贫穷。更甚于达尔文的是，成功与失败也与个人的“道德财富”相联系，最适应者不仅是成功的，也是在道德上优越的，是最适宜于控制社会权力和财富的。失败者不仅贫穷和没有权势，在道德上他们也不值得信任。他们不宜于去支配或者合理地使用社会财富。<sup>⑩</sup>

这种思想在当时有一种重要的作用。它使富有和有权势的人能享有其地位而不对他们获取财富所强加给别人的苦难有负罪感，不对他们为获取权力所使用的无耻手段有负罪感。这样，他们就可以无视穷人的抱怨和苦难，正如可以无视自由主义和马克思主义对社会的批判一样。当时认为，每个人都获得了他应得到的东西，公正已经实现，最优秀和最明智者在统治着社会，“它是一切可能的世界中最好的。”<sup>⑪</sup>

这样，所有社会批判都受到挫折。如果现代化、城市化的社会导致更多的疾病，如果技术化社会意味着更多的使人致残的工业事故，也没有理由让工业背上环境保护规定或劳工安全法律的



负担。<sup>②</sup>工人们应该更小心，而且如果需要，可以发展一种新的产业来医治那些由于严重环境污染所造成的难以计数的病例。<sup>③</sup>同样，贫困是个人的事情。如果人们想提升就需要表现更多的创造性，需要更努力的工作。没有理由改变这种有规则地使数以百万计的人们陷于严重的经济萧条之中的经济体制，也没有理由为贫困线以下的工资付工资，并为所有的工人提供足够多的就业机会。<sup>④</sup>我们的社会就是这样地创造出一种理论，来阻止我们认识我们的社会结构对于人们的真正作用，从而转移我们的注意力，不让我们意识到设计改革各个社团和重新建立我们的社会制度的结构这样一个任务。

同样，基督教义也无意中歪曲了我们关于个人和社会之间关系的观点。基督教传统在其发展中接受了一种深刻的社会悲观主义，使基督教把注意力主要集中于人的心理和精神问题，集中于宗教信条和仪式，而不是社会改革和社会正义。基督教义不去关心“我们应当创造什么样的社会？”这一问题，而是集中于：“个人怎样才能得救？”“正确的信条是什么？”“我们应当采用什么样的礼拜仪式？”诸如此类的问题。

这种关心范围的狭窄化，部分地反映了对于社会改革中所面临巨大困难的实际评价。社会各机构对变化的抵制很强。实现哪怕是最小的变化也需要极其巨大的努力和时间。可以很容易地理解教会领导为什么对进行有意义的社会改革丧失信心，而集中精力于较简单的较为易行的问题上。加之，教会做为一个机构，其发展常常依赖于政治权力对教会的保护，其生存也当然要依赖于对政治领导人的容忍。于是教会有一种强大的刺激因素，使其把全部精力只用于关心诸如个人信仰，宗教信条和仪式形式等问题，而不是社会问题。

然而，最值得注意的是基督教教义对个人灵魂拯救的片面重视。一个以为他人而奉献出个人生命为象征的运动很快就变成

一个以自我为中心的寻求个人灵魂拯救的宗教。一个建立在热爱自己的邻居的概念上的运动转变为一个要求个人永生和幸福的宗教，恐怕没有比这更大的证明来证实我们的以自我为中心的威力了吧。同时还有强大的社会刺激因素来鼓励这种集中。当教会现在向教徒们提供他们愿意听到的信息；关于个人幸福的保证时，这种与个人利益相关的信息促进了教会机构的壮大和成功。

当然，基督教义从来没有完全忽视社会问题和社会关心的焦点。也从来没有忽视邻人的需要。各个时期的基督教徒们一直力图确定他们对在理论和实践两方面基督教信仰和社会之间详细关系的理解。不过，他们从来没有把社会问题作为基督教信仰和生活的核心问题来考虑。因此，他们不可能充分认识到在何种程度上个人和教会不可避免地以它们为一部分的社会联系在一起。简单考察一下某些具有代表性的基督教观点是有助于说明这一点的。

教会第一位伟大的社会理论家奥古斯汀承认基督教积极参与社会的必要。他了解人们在很大程度上受他们生活其中的社会条件的影响。他理解所有人会从和平的和公正的社会条件中受益，同时也都会受到不公正和暴力的损害。基督徒应该为保证和平和创造一种公正的社会秩序而工作。不过奥古斯汀写作时已逢社会秩序崩溃之际，在他的著作中表现出明显的社会悲观主义情绪。他最后声称所有的人类社会机构的本质都有缺陷，声称真正的实质性的社会改革是不可能的。

根据奥古斯汀的观点，所有社会机构都受人类获取权力、财富和对别人统治这样一种愿望的驱动。基督徒至多能够缓冲人类机构的罪恶倾向。但最终它与我们社会的状态是不相干的，因为上帝注定了社会的第二种形态，即教会。教会是离开世界的避难所，我们可以通过它而获救。热爱邻人要求我们有社会责任感，但最终重要的是我们与教会的关系。奥古斯汀宁可为了保持“真

教”的统一而支持烧死异教徒。<sup>⑤</sup>

这样，奥古斯汀最终把社会改革的问题和社会改革政策置于基督教考虑的边缘。中心问题不是社会改革，而是个人获救和正确的教义。所以，奥古斯汀在我们社会的条件和命运与教会及单个信徒的条件和命运之间留下了一个遗憾。奥古斯汀不能理解在任何时期教会都是它所处社会的反映。他没有看到我们的获救，我们个人的完整能力，我们与一切生物的重新净化能力，都是以我们现存的社会为条件的。不过，这种神圣与世俗之间的、个人与公众之间的、教会与国家之间的二元论，已经成为以后基督教传统的典范。

路德否认那种认为一个不会堕落的教会在一个堕落的世界里提供避风港的概念，但他仍然保留了奥古斯汀的基本区分。这种区分是私人的与公共的之间的区分，在路德的关于两个王国的理论中这种区分得到了系统的阐述。同样，做为邻居之爱的一个必要方面，基督徒必须履行其社会责任。为维护和平、为提供社会稳定，为满足邻居的需要而工作是重要的。然而，路德承认社会机构的不完整性，因而声称在法律下的社会关系不同于支配个人关系的社会关系。每个基督徒必须在个人关系中按照耶稣的基本要求来生活。因此，如果基督徒被抢劫，他们不应反抗；如邻居挨饿，基督徒应与他们分享自己的食物。然而，公共的领域是一个腐败的领域，在这一领域中允许使用武力，而且基督徒常常被要求使用武力。在公共领域一个基督徒可能是一名刽子手，因为有必要使用暴力以维护一个公正的社会秩序。路德还在某一点上得出结论说杀死造反的农民是为了维护社会稳定的道德义务。<sup>⑥</sup>

我们再次遇到的情况是，社会改革对于基督教义的根本目标——使个人得救来说，是第二位的。真正的要求是我们与上帝的正确关系，假定条件是个人可以得到这样一种，不顾他们生活中社会条件的关系。基督徒再一次得到了逃避世界的避难所，但现

在是建立在个人虔诚之中而非教堂之中。像奥古斯汀一样，路德也忽略了个人不能摆脱社会的影响这一事实。同样，他忽略了圣经中关于人们与其所属的各种社会不可避免地相互联系，并且他们应对社会的一切罪恶和不公正承担责任。他也忽视了圣经中关于得救是一种公有的，而非个人的事情这个看法。与奥古斯汀一样，路德的社会思想象是由深刻的社会悲观主义和获取个人得救的愿望所塑造的；这种愿望最终引导人们不去认真探讨和关心他们正在创造的，并且通过其日常的行动予以支持社会形式。<sup>①7</sup>

人们必定相信，基督教改革运动，<sup>①8</sup>对于个人及其社团的关系具有远为现实主义的认识。它拒绝允许基督徒在其私人生活中具备一种伦理而在公共生活中具备另一种伦理。它不允许教会与社会相隔离。

大多数激进改革运动的代表是和平主义者，他们拒绝服兵役，而且根据圣经上的禁令，他们拒绝向王权鞠躬或在法庭上宣誓。另外，他们理解那些几乎不可能完成的任务，例如在一个不公正的社会中做一个公正的人，在一个社会成员追求互相统治的社会中做一个博爱的人。然而，如同奥古斯汀和路德，他们也承认大多数人类社会是腐败的，完成改造它们的任务是极其困难的。这些人的回答是，让人们从社会中普遍撤离，建立他们自己的自给自足的社团。这些社团尽可能在经济上、政治上和宗教上与社会相隔离。这些社团建立在耶稣的教导的基础之上，而且确实反映了和平、合作和人人平等，人类社会很少能与之媲美。<sup>①9</sup>

然而问题是这些社团大部分被政治的宗教的集团所灭绝。它们的历史就是辛酸的受迫害史。<sup>②0</sup>在这方面，远离社会过去是、现在也仍然是对一个腐朽的社会制度作出非常不恰当的回答。在另一意义上，这种远离可能意味着放弃社会责任。耶稣在他自己的时代并未与相似的教派成员联在一起，<sup>②1</sup>而是深入人类社会，要求改革并宣布所有的人类社会均应使自己为将来的天国到来做好准

备。耶稣代表上帝到处活动，他是在进行改革和更新从家庭直到国际政治秩序的斗争中被发现的。

激进改革运动正确地认识到，不可能把一个人的生活截然分成几个领域：宗教和世俗的、私人和公共的。但是，如同路德和奥古斯汀所倡导的运动一样，他们最终也认为，进行社会改革只是第二位的，第一位仍然是找到个人的避难所以及个人获救的场所。

在我们自己的社会中，基督教教义包含了多方面的现象。关于社会责任感的基督教理论既包括上文提到的多种传统看法，也包括诸如基督教现实主义和解放神学等新的运动。<sup>22</sup>在这一方面，把“现代基督教”一词做为单数不太恰当。相反大多数基督教徒仍把社会改革、人类社会的建设当做第二位的事，他们觉得第一位应是基督教信仰的真正任务——提供个人得救的方法。美国的基督教教义较之大多数更早的历史时期已经更加私人化，更缺少社会责任感。一种广泛传播的感觉是教会应脱离政治，应专心于宗教，即它的任务是宣讲个人得救的启示。

我们有诸多理由来说明，我们不是生来就是社会改革者，幻想人类社会的新形式，展望新的社会结构；相反我们更倾向于使我们自己适应现存的社会结构，把我们的不满和社会的冲突归咎于人格的问题和个人的烦忧。但是这种方法是与我们现在对自己、以及对我们与我们社会之间关系的认识是不相容的。从弗洛伊德到今天，现代心理学已经揭示了我们的社会对塑造我们的基本的人格结构和价值观的深刻影响。我们的发展能力与我们的现状根本不同，这就要求全面地重新构造我们的生活和关系。转换为新的生活方式，通常要求与熟悉的社会决裂，并且融入新的社会。向宗教信仰的转换切断了与家庭及老朋友的联系，采用一个新的名字，并且成为一个新的社会的一部分。不显著的变化则是，当医生、律师或商人成为一个新的专业社团的一部分时，他们采用一

个新的身份和价值系统。<sup>63</sup>

同样，新的社会学认识非常清楚地显示，甚至我们的大多数个人价值观、个人问题和人的行动都有其社会根源。某些社会条件增强我们的竞争性，提高犯罪率，并摧毁家庭关系。另一方面，我们大部分的私人行动都具有社会效应。我们个人的性道德对我们社团的一般性习俗发挥作用。我们增加使用信用卡来购买商品和劳务，以缓和国家的通货膨胀率和总的社会经济不稳定。越来越清楚，倘若我们的社会和社会结构没有深刻的变革，我们就不可能深刻地变革我们的生活，就不能解决我们的基本的个人问题。

无独有偶，我们所得到的，关于我们与我们社团的密切关系的知识，恰恰证实了圣经对人类社会理解的基本认识。旧约和新约都预示了个人与其社会的不可分离性。在旧约中，上帝极少向某个人说话，旧约中也没有任何概念认为得救是逃离社会。相反，上帝几乎总是对人们、对社会讲话，而获救总是指以色列人民的获救。个人的得救与社会的得救密切联系在一起。同样，上帝极少因个人犯罪而谴责某个人，而是常常因集体的不公正而惩戒整个社会。支持某种不公正的经济秩序，压迫穷人，不尊重弱者的需要，这些都将受到惩罚。所有人都通过其日常活动而对社会的所有成员负责，并支持主要的社会关系和社会结构。离开了对社会秩序的根本变革就不可能得救。

新约当然有较多的个人倾向性，耶稣直接与那些特定的个人交谈并许诺一些特别的个人得救。不过，他的预言总是置于对人类社会进行根本变革的内容之中。个人将不能够从一个腐败堕落的社会秩序中获救，相反，天国将要来临，人类社会将被重新建造。人们必须忏悔以便能在将要到来的天国中生活。他们必须开始改变自己的生活，以便使自己的生活和上帝的要求相一致。他们必须学会相爱；甚至爱自己的敌人；学会在左脸被打后将右脸伸过去；学会与穷人分享他们所拥有的一切。<sup>64</sup>

同样，尽管耶稣确实把重点放在个人罪恶上，但他仍然认为人们对其社会的行动负有责任，甚至他对个人罪恶的关注也是首先对这种罪恶的社会效应的关注。因此，耶稣之所以关注囤积财富，并不是因为贪婪本身是罪恶（事实上是的），而是由于这种贪婪对于穷人所产生的效应。同样，我们关注自己安全的意向也是有罪的，因为它使我们自己封闭了对别人的需要，使我们不能创造出有助于同别人真正和谐一致的条件。耶稣也决没有主张把个人与其存在的社会彻底分离。两者的条件和目的都必然地联系在一起。只有当人类社会在将要到来的天国中得以重建，人们才能得救。只有我们的社会和社团的秩序被重新安排以后，我们才能被再造。

当代对于我们人类的困境所进行的任何有意义的反思，都必须首先明了，个人的命运与我们社会的命运是共同形成的。我们个人能否生存，依赖于我们的社会是否有能力找到一种共同生存的方式，从而避免核屠杀；我们个人能否获得满足，则依赖于我们能否创造公正的和提供大量就业的经济社团。从这一观点出发，圣经中对于个人及其社会的关系，即我们对社会的责任和个人的解放与社会改革需要之间的联系方式，作出了深刻的理解。如果基督教教义要对现代社会状况作出一种有意义的伦理反应，它必须在很大程度上抛弃占统治地位的基督教传统，而回归到它的圣经根源。这一发现基于胡安·路易斯·赛贡多（Juan Luis Segundo）在下文中所承认的前提：

“长期以来强调的对个人在来世中的得救，表现出对耶稣的启示的一种曲解。耶稣关心人类整体的完全解放。这一解放过程在历史上已经发挥作用并且运用了历史方式”。<sup>⑥</sup>

而且，这一关于圣经传统的发现要求抛弃那种被奥古斯汀所

信仰并已成为基督教传统中占统治地位的二元论思想。这种二元论把个人的命运与他们历史的社会的命运割裂开来。同时，如赛义多所主张的那样，这种改变要求我们承认：

“并没有超然于历史之外的超自然秩序和位于历史之中的自然秩序这样两种分离的秩序。而只有同一个圣恩，这种圣恩帮助人们到达一个超自然的水平，这种圣恩还为人们提供了他们所需要的在同一个历史时期内获得其真正命运的方法”。<sup>20</sup>

因而我们与我们的社会相联系。我们的个人命运、我们人性的形式和本质是与构成我们社会的其他所有人的人性形式和本质连在一起的。恰如我们不能逃避塑造我们自身的人性这一任务，我们也不能逃避建设我们的社会这一命运。我们别无选择。我们的每一项行动要么支撑我们的社会和社会结构，要么施加压力促使其变革。

我深信变革是绝对必要的。我们现存的社会逼迫人类承担了各种形式的人类苦难：强制性的大量贫困，家庭的破坏，日益增多的精神病，酗酒、吸毒成瘾和国际暴力冲突。而且，我们的环境面临着我们的社会结构所造成的核破坏和生态破坏的威胁。确实别无选择，我们必须行动起来重建我们的社会并变革我们的社会结构。考虑到我们自己的生存和福利也必须这样做。基督教对他人、对所有他人的关心要求我们一致行动起来重新塑造我们的社会，以结束所有他人的苦难。

然而，在我们能行动之前，我们需要预知我们试图达到的目标，预知我们所力图创造的社会样式，因为《箴言》和《约耳书》的作者说：“没有预知力的人民将灭亡。”（《箴言》，29：18）但是，正如我所试图指出的那样，我们的文化传统和宗教传



统都阻拦“我们的儿女们去做出预言，我们的老人们去做出梦想，我们的青年去看到显圣。”（《约珥书》，2：28）

设想人类社会的一种新形式这一任务在现代已由马克思主义运动所完成。<sup>②</sup>马克思主义的设想是强有力的，现在世界上半数以上的人口就持有这种设想。不过，它的许多梦想已变成梦魇。而植根于西方和圣经传统中的则是一个更为人性化的设想，这种设想的基础是尊重所有人的基本人类需要，并创造条件使人的所有潜力得以更为充分的实现。下面我想提出关于社会的一种设想，我们应当通过我们的日常行动和我们集体的社会政策来促进建成这样的社会。

## • 对新社会的展望

在现实中，我们当然生活在许多种不同的而且又互相交迭的社团中，我们在家庭、邻里、地区和国家间生活与交往。而且，我们还生活和工作于宗教机构、教育机构和经济实体的结构之中。这些不同的社团都对我们产生深刻的影响。如果它们作用于我们自己的人性化和其他人的人性化，我们就必须考虑到这些社团必须具有的形态。在任何一个特定的社团中，所有这些社团交互作用，而它们都有一个总的形态，这种总的形态是由它们所从属的更大的文化及社会精神所给定的。因此，我们展示的设想将是广泛的和综合性的，而将侧重于总的文化及社会精神。这种设想对于我们的诸多社团的特别含义应该也是比较清楚的。尽管我们需要对这些社团中的每一个都给出特别的设想，但在这本介绍性的书中我没有足够的篇幅或能力来完成这个任务，但是，这当然是伦理学的一项主要任务。<sup>③</sup>

在开始给出关于这一新社会的设想的基本框架时，重要的是首先强调所有这些社团的合法性和完整性，而这些社团构成了更

大的社会。天主教社会传统得自于“附属性原则”，它认为社会的恰当组成是各级社团和组织，而每一级都有其适当的作用和功能。<sup>⑧</sup>艾米尔·杜克汉姆(Emil Durkheim)也认为，在个人与伴随着现代化社会而出现的庞大的政治和经济机构之间，需要有一些“中间组织”。<sup>⑨</sup>同样，在我们自己的社会中，存在着一种日益增长的反对巨大的非人力组织的反应，存在着让更多权力转向地方级别的要求。<sup>⑩</sup>

所有这些运动都认为，人们需要感到他们是一个紧密的、由个人组成的社团中的一部分，认为我们的福祉依赖于在一个社团中有根基，有一个我们所从属的单位。而且，所有这些传统认为，在地方一级可以把事情办得更好(即更有效率或更加人道)。最后，所有这些传统均认为只有这些较小的、独立的社团能够保卫人们免遭大机构所强加的极权主义。因此，保留较小的、独立的社团是确保人们在某种程度上控制自己的生活的一种必要的手段。

仅仅保证让较小的、独立的社团和多个权力中心存在并不能保证我们社会的人性化，也不能保证地方性的社团比全国性的机构能更为明智地运用权力。在美国“各州分权”的历史就是包含了压迫少数民族的权利和公开迫害黑人的历史。<sup>⑪</sup>同样，小型私营企业比高度联合的国家有限责任公司，更易于剥削雇员。<sup>⑫</sup>我们需要的是—种设想，来指出我们的各个社团的形态和本质而不论其规模和社会功能如何。这一设想来自于对我们所力图创造的人性的见解。我们现在来观察一下，对于我们所应该力图创造的那种社会来说，我们的基本人性和潜在人性意味着什么。

## 社会和基本人性

一个真正人性化的社会必须尊重人类的基本需要。从基督教的观点出发，这个社会必须尊重所有人的基本需要而不论其性别、年龄、种族、宗教或经济地位。这样一个社会的基础是承认其所

有公民的如下权利：获取基本经济必需品的权利；获得医疗服务和受教育的权利；有权获得一种促使服务性的稳定的社会得以发展的环境，及有权获得一种允许宗教自由活动和精神发展的环境。然而，这个社会不仅仅承认这些权利，还必须采取积极的步骤以保障这些权利得以实现。保障我们的基本人类需要不是社会的恩赐，不是有权势者对不幸者的一种慈善行动。恰如犹太-基督教传统所认为的那样，人们有一种上帝赋予的权利来获取满足其基本需要所必需的那些资源和条件。

这样，在种种重要的方面，犹太-基督教传统与现代资本主义社会的价值观完全相反。查尔斯·柯伦（Charles Curran）正确地进行了观察，他说：

“基督教的根本态度认为，上帝创造出万物，是用来为所有人的需要服务的。上帝创造万物的目的在于满足上帝的所有子民，任何人都无权以别人缺乏物品为代价而占有剩余的物品。”<sup>④</sup>

我们可以自由地使用我们之所需，而上帝则是最终的所有者。因此，富人们积聚财富被看作一种盗窃行为，它剥夺了穷人的基本需要，从穷人那里拿走了上帝本欲给穷人的那份礼物。<sup>⑤</sup>另一个圣经的概念是“大赦年”的概念，这即财富和土地将重新分配，债务将被取消，奴隶们将获得自由并得到经济上独立所需要的资源。这种重新分配是正当的，因为它只是对上帝给予人的礼物的一次重新分配。<sup>⑥</sup>而且，圣经里充满了对于富人夺取本应属于穷人的东西的谴责。犹太-基督教传统非常清楚地表明，我们没有权利在别人贫穷的情况下积聚过多的财产。

同样，犹太-基督教传统否认即人们有权因其劳动而获取过多的财产的概念，否认人们有权按其意愿处理其财产的概念。劳动

的根本目的不是狭义的个人收获即增加个人的财富或权力，而是为了改善其社会中所有人的生活，使他们按照上帝王国的模式铸造其社会本身。<sup>92</sup>怎么使用我们的财富，取决于我们的邻居的需要和社会的需要。如果我们用为自己带来好处而为社会中其他人带来损害的方式来支配我们的财富，那显然是不道德的。社会改革、邻居之爱，都必须指出我们使用自己财富的方法。

对社会的这种设想要求对我们的文化价值观和我们的经济政治结构进行大规模的改革。E·F·舒马赫（E. F. Schumacher）曾写了一本书，其书名很有挑战意味：《小的是美好的：以人为本的经济学》。<sup>93</sup>在犹太-基督教传统中，我们生活的每个方面均须按照“以人为本”来安排。无论是为了改善经济而降低穷人的生活水准，还是重新设计装配厂以便通过使工人们的工作更加程序化和人道化而更有效率地生产，都与犹太-基督教信仰的重点背道而驰。它认为赚钱和效率比人更重要。我们的社会必须这样来设计，使人类的需要优先于抽象的经济的需要，优先于大公司利润的追求。这是关于一个被根本改造了的社会的设想。

基督教强调所有人的平等，强调需要用对最不幸的人们的待遇来衡量我们的社会，强调更重视犹太-基督教信仰中的激进认识。这种认识要求强烈坚持和赞同那些已成为我们的社会牺牲品的工人们的权利和需要。我们的所有政策，所有社会结构，必须首先根据其对穷人，对无权势的人和对少数民族产生的作用而判断。这一考虑不能成为只是对某种优先考虑增强国力或提高经济生产力的政策的事后回顾或拾遗补缺。犹太-基督教传统强调，我们对最不幸者的待遇将判断我们自己，判断我们个人的和公司的人性的质量。我们的社团必须设计成为可以确保穷人获得他们的人性全面发展所需要的一切必要资源，我们各种机构的结构必须使无权势者成为我们社会的完全的人和发挥作用的成员。

这一对犹太-基督教传统的简要认识显示了关于人类社会的

设想。马克思主义对人类社会的设想比西方资本主义的设想要更为接近这种设想。在某种程度上这并非巧合：马克思主义关于社会的设想深深植根于圣经传统。<sup>⑳</sup>不过也有根本性的不同。在实践中，马克思主义社会就整体而言，并没有很好地保证人类的政治权利或者保护人类的自由。不过，在满足人口的基本经济需要方面，它们已经远远超过了资本主义国家。<sup>㉑</sup>而且，犹太-基督教传统所主张的设想要求对现有的马克思主义社会进行意义重大的改革，并且坚持关于我们与自然界关系的一个重要观点，而马克思主义的和资本主义的社会都不重视这个观点。显然，这两种经济制度都对大规模地滥用自然环境负有罪责，这导致我们面临资源枯竭和环境污染引来重大的威胁。按照这两种制度的做法，似乎人类有绝对的权力来随意使用环境。这两种制度看来都决心要耗尽这个星球以追求不断增加的经济增长。<sup>㉒</sup>

犹太-基督教传统教导我们，这个世界是赠给我们的礼品，我们是管理者，应该照料和保持自然界，用我们之所需，但同时也有责任来保护自然界的美丽和使用性。我们要把这世界的美丽和人类的生产能力传给子孙后代，他们也对这世界拥有和我们一样的权利。在这一方面，犹太-基督教信仰提供了一种设想，这种设想要求对西方的和马克思主义的经济制度进行意义重大的改革，还提供了建立一种持久的、在生态学上很健康的经济社团形式的希望。<sup>㉓</sup>

最后，基督教关于人类社会的普遍性和所有人的平等性的概念要求我们从全球观点出发来看待人们的基本需要，各国之间财富明显的不平等是对基督教社会设想的破坏。富国和穷国之间的距离不仅是巨大的，而且还正在进一步扩大。尽管有外援计划，但富国继续从穷国获取大大超过返还额的财富。<sup>㉔</sup>富国仍在继续掠夺贫穷国家用来满足自己人民基本需要的那些资源和财富。这种不平衡是难以忍受的。我们的食物消费方式剥夺了穷人所应获取

的营养，<sup>40</sup>我们把钱财和时间用于发展秘密的医疗技术和精密的医疗器械。这种尖端的医疗发展方式意味着世界上的穷人得不到基本的医疗服务。<sup>41</sup>基督教关于社会的设想要求从根本上重新建立国际经济和政治结构的秩序，以便使世界上的各种资源比较公平地分享，使所有人都能获得为满足其基本需要所必需的资源。从另一方面来说，如果我们要重新安排我们各个社团的秩序以确保它们满足全体人类的基本需要，就要求我们重新安排我们现存的大多数人类社团的结构。

正如我们在正文中讨论“人”时所提到的，我们基本人性只是基础，只是内核，在其外围发展了我们的完全人性。在建立我们对社会的设想中，在为形成和改革我们的人类社团而提出指导方针时，我们也必须观察我们的潜在人性对构成我们的人类社会具有什么含义。

### **潜在人性和社会**

如果我们的社团要培养我们人的发展，那么它们就必须以这样的方式形成即它的结构和价值观也支持和促进我们潜在人性的发展。由于我们的潜在人性对我们来说还是一个问题，一个需要加以探索的谜，我们的社团必须为这个谜的探索提供一个开放的、宽容的环境。不过，从犹太-基督教传统的观点来看，这个谜的一部分包含着对人们统一性和完整性的愿望。我们社会的结构必须支持这一要求。而且，我们社会的价值观和结构必须有助于我们去寻求与别人、与养育我们的自然界和谐一致。

这一关于社会的概念，需要这样一种社会结构，它允许存在最个人化的发展方式，并使我们个人的发展有助于别人和我们所从属的社团的致富和发展。这个设想的含义几乎是无穷的，它对于我们每个特定的社团（如家庭、邻里、种族、民族国家）都具有特殊的含义。以下我仅仅谈几点这个设想中对于人类社团的比

较明显的、必要的和一般的含义。

追求完整性就需要社会的发展，并鼓励社会中个人发展其特有的才能、技巧和兴趣。这就要求设计一个好的教育环境，来培养这些个人的才能。这样的教育系统迥然不同于现存于我国的或绝大多数国家的教育系统。现存的绝大多数教育计划都用于培养对价值观和意识形态的赞同和一致，用来培养学生去接受社会认为社会繁荣所必需的工作责任，<sup>④</sup>依照已定的职业要求去塑造人们。这种作法导致工人们在感情上与其工作相疏远，导致一种乏味的例行公事的感受，而这种感受又蔓延于他们生活的所有领域中。对个人发展上的观注也可能要求有一份年薪的保证，从而使人们即使在其所选择的“职业”没有什么市场价值的情况下也能追求其兴趣。<sup>⑤</sup>

为使个人具有完整性，我们的社会还必须允许多元论的存在，必须切实尊重人类的差别。必须允许人们表达他们的文化差别和美学差别，表达对占优势的价值观的不赞同，表达其特有的文化情趣。因此，我们的社会必须把对各种差异的欣赏结合为丰富与发展的源泉，要看到在人类多极化中的美就像我们在自然的多样化——地理、植物群和动物群——中看到的美一样。这些社会态度将允许人们发展其特有的个性，同时使他们感受到被接受，被重视和被尊重。

对于我们的文化来说，社会宽容和支持要求我们深刻转变，我们对种族的和对性的态度。我们不仅必须学会接受妇女和有色人种的价值观，而且必须看到他们有一种特殊的价值。他们独特的历史，他们受压迫的历史，赋予他们一种我们所迫切需要的洞察力和观察问题的能力。他们的存在不仅是一种美的事物，而且他们还对社会、文化和国际难题提供了新认识和解决方法，而我们的传统方式却不能解决这些难题。

我们的统一感和整体感依赖于我们具有一种意义感，即关于

我们存在的目的感觉。只要感到我们的工作和生活是一种具有某些目标和方向的正在进行的过程中的一部分，就会产生有意义感。恰如约内森·赛尔（Jonathan Schell）所说的那样，使我们困扰的核屠杀威胁着我们可能具有的任何有意义感，因为我们所为之而生存和工作的一切可能被付之一炬：“生存能够阻止未来的几代人来到这个世界，这一可能性迫使我们对我们的存在提出种种新的根本性的问题。这些问题中最彻底的一个是：这些不能出生的人们（即使他们能出生我们也永远不会见到他们中的大多数）对我们意味着什么？”<sup>⑧</sup>但是即使我们撇开核威胁，我们的文化也是一种没有目标或方向的文化。人们注定去干那些几乎没有什么个人价值或个人目标的工作而度过一生。他们的生活成为互不关联的碎片。恰如斯达兹·特克尔（Studs Terkel）所述，工作应该成为“一种探索，它既为了每天的意义也为了每天的面包；既为了获得承认也为了获得金钱；是为了惊奇而不是为了麻痹。简而言之，它为了一种生活而不是为了一种从星期一到星期五的死亡。”<sup>⑨</sup>

这样，具有统一性和完整性的生活就依赖于具有特定的目标和方向的各个社会。这些目标和方向，不能从上面强加的，它们必须是从社会自身的运动中生长出来。<sup>⑩</sup>如果仅仅通过乌托邦式的诗句来寻求目标，当然难以获得广泛的赞同。但是如果我们要创造人们既受到关照又关照他人的社会，创造一个人们不受暴力威胁的世界，创造一个人们确信我们的子孙将来能享受我们所做的一切并继续建设的世界，那么就可相对容易地获得广泛的赞同。这种设想将有普遍的吸引力：创造能使我们及我们的后代过充分人性的生活的社会、结构和价值观念。

在创造这样的社会中，工作的意义也将改变，正如特克尔所述：

“也许是重新定义“职业道德”的时候了，也许是由那



当一支乞求其重新定义的庸人们重新宣布它的目的时，在一个控制论的世界中，在一个技术几乎脱离控制的自由中，事物日益增加地创造着事物。看来对我们人类来说似乎一定会发生其它问题。与人有重要关系的问题。弗洛伊德有一种说法，拉尔夫·海尔斯泰因另有一种说法。他是美国食品加工工厂工人联合会的名誉主席。学习是工作。照顾孩子是工作。社会活动是工作。只要我们接受工作是有意义的这一概念而不是仅仅把它看作闲谈的材料，你就不必为找到足够的工作而发愁。”<sup>50</sup>

对一个人道的世界的追求，一个以人为中心的社会的追求，使我们的生命和我们的工作变得有意义。工作具有目标，工作再一次与我们生活的其他部分相联系。我们所做的一切，无论在闲暇时，在工作中，在做父母中，还是在同别人的关系中，都做为整个生命的一部分来做。而我们的生命又是为了过好和保持我们自己的和别人的生活，为了彼此欣赏和享有对方的存在和人性。在做父母时，我们教给孩子们和平和正义的价值，告诉他们怎样互相关心互相欣赏以及怎样关心和欣赏整个世界；在工作中，我们为创造一个公正和平的世界而斗争，在这个世界上所有的人都得吃得饱而军队变得稀少；在闲暇时间，我们只需互相欣赏，欣赏世界并享受它赐给我们的生活。我们的生活将会是单一完整的生活，在做任何事情时我们将是一个整体；我们的生活将成为一张没有缝上的网。<sup>51</sup>

最后，完整性要求我们对自己的生活有一定程度的控制，要求我们在社会的形成中有一份权力。没有这种控制和权力我们将感到自己只是一架机器中的嵌齿，只是从属于别人的目标和标价的傀儡。我们的社会必须有完全意义上的民主，必须可以真正参加政策和社团的形成。“这个原则的基础是承认人民有做为平等权

利的公民来参与做出影响其生活的各种决定。它也反映出这样一个事实，即尽管我们有非常不同的人生经验，但在世界事务中我们都既是学生又是老师。”<sup>⑤</sup>这种参与的形式在家庭和学校中不同，但绝不可缺少。

当然这种要求需要世界上的许多极权主义社会进行全面的重新构造。但是对美国社会而言，这种设想也会彻底地重新构筑政治和经济社团的结构。在政治层次，更多的决定将会留待地方性的社团做出，全国性的代表们将真正由这些代表的选民们选出并对选民们负责。现行的只限于富人们掌握权力并让他们只对富人和有权势者集团负责的做法是不能令人接受的。<sup>⑥</sup>这个制度的毛病是，50%以上的人口是妇女但迄今未有一位女总统，在国会中妇女不足2%。同样，美国人中的大多数——妇女、有色人、蓝领工人及低收入的人们——没有全国性的政治代表。我们的政府是一个富有的男性的白人的政府，它代表着一个不相称地占有优势的少数人的利益。

但是，创造民主的社会对我们的各个经济社团产生更为深刻的影响，尽管我们的政治结构至少是部分民主的并且声称是建立在原则基础之上的，我们的经济结构是深刻地反民主的。正如弗朗西斯·福克斯·皮沃(Francis Fox Piven)和理查德·克劳伍德(Richard Cloward)所表明的那样，资本主义和民主在我们的社会中互相进行战争，它们代表着组织人类社会的相反的原则。<sup>⑦</sup>资本主义给少数人——富有的人——以权利来决定生产什么，怎样生产，工人必须服从于什么样的条件以及在很大程度上决定产品怎样分配。<sup>⑧</sup>多数人也许想让饥饿在我们国家绝迹，让无家可归者有住房；但是少数人则命令我们有新的计算机游戏，有更精巧的武器，有更多样化的冷冻美食食品。在那些主要关心增加个人的和公司的财富和权力的少数人的狂想中，我们的制度生产我们不需要的产品和服务，但却拒绝生产我们所需要的东西，我们的制度

破坏了环境并创造着无意义的、危险的职业。<sup>67</sup>

我们关于创造一个尊重人们的尊严并给人们控制经济系统的一定权力的经济社团的考虑，要求我们的经济社团民主化。必须对企业施加严格的外部控制以保护环境和工人们的安全，甚至应对公司的运动和投资施加外部控制。<sup>68</sup>而且，私人公司应被看作是工人们合作社，工人能够就其工作环境的形式和性质、产品的性质和质量以及公司利润的分配问题作出决定。只有使我们的各个经济社团进行如此彻底的民主化，才能创造出那种使人们对生活有统一感，对工作有正义感的社会环境，同时感到自己是国民经济中的积极的、受尊敬的参加者。

然而，如上一章所述，我们在人们统一性方面的进展必须与我们同其他人的和谐及同自然环境和谐的愿望相结合。培养和鼓励我们去搞这种和谐也将要求对我们的社会进行一次根本性的转变。它将要求我们的竞争性的、自我追求性的价值观转变为合作性的、互相肯定的价值观；把以经济为中心的、以国家为中心的价值观转变为全球性的、在生态方面敏感的价值观。建立在以社会达尔文主义的“适者生存”原则基础上的社会概念必须由建立在对人们和工作的有机理解的基础之上的社会观念所取代。

我们必须像保罗(Paul)那样肯定，没有哪个人比别人更重要，没有哪一种工作比另外一种工作更有意义，只要这种工作能够对社会的完整性和人性化作出贡献。经营公司、成为政治家、医生、律师并不比照看孩子、清扫浴室或收集垃圾更重要。如果社会要发挥其功能并且要成为一个健康的社会，所有这些都必须有人去做。恰如保罗(Paul)所述：

上帝随自己的意思把肢体俱安排在身上了。若都是一个肢体，身体在哪里呢？但如今肢体是多的，身子却是一个。眼不能对手说：“我用不着你”，头也不能对脚说：“你对我无用。”

(《哥林多前书》，12：18 -21)

就我们的社会而言，对它所有成员的价值的那种承认，就要求我们清除围绕着某些职业的那种显示身份的标志。这意味着对秘书、护士、看门人或蓝领工人再不能持家长式的态度。而且这将要求对工资制度进行确实的改变，使工资更平等，更与其工作相称。总的来说，现在的事实是某一职业越艰苦，越非人道，工资就越低。这种报酬上的不平等是毫无道理的，也是形成和谐的障碍。<sup>④</sup>恰如旧约所证明的那样，社会阶级的形成导致人们彼此间的疏远，导致日益增长的阶级仇恨和猜疑。富有工人不能理解穷人的生活状况，而处于富人压迫之下的穷人的愤怒和敌意就这样生长着。大赦年意味着保证穷人的需要得以满足，意味着根除社会分裂和社会冲突的根源。而和谐则要求彻底根除悬殊的阶级分裂。

社会价值观念的改变，也将使我们接受对于我们所赖以生存的自然环境有一种新的理解。我们需要理解我们对自然环境的绝对依赖性。更为深刻的是，我们需要理解自然环境的内在的宝贵性和价值，发现自然的美和智慧。我们的宗教传统和我们的文化必须再一次发现和开发自然界的精神力量，<sup>⑤</sup>并就此发展这样的社团和结构。它们尊重自然的完整性并提供机会以便证实我们与自然的相互关联。<sup>⑥</sup>我们重建在生态学上合理的价值观的能力，以及建立注重保护环境的社团和生产方式的这种能力，是使我们的人性得到充分发展的重要因素。我们必须认识到我们自己和我们的各个社团只是一个极其巨大的整体的一部分。我们与和我们分离的那部分人的和谐，以及我们相互间的和谐，显然依赖于我们与那种自然力量的和谐。正是自然给了我们生命并养育了我们。

就像统一性和整体性那样，和谐也要求人们积极反对种族主义的，性别歧视的和民族主义的态度。教育必须使人们了解到自

己的传统和遗产都是不完善的，要认识到其它传统的正确的方面和对人类的贡献。在这种教育中必须包括多种文化的交流和体验。正式的和非正式的教育都应强调尊重所有人的基本人权。

当然，对于和谐的这种关心必须超越国界。显然，和谐需要对我们的民族主义价值观进行根本性的改造。作为基督教徒，我们应该把所有人看作是上帝的子女，在财富和价值上是平等的。但是在更高的层次上，全球性的相互依赖性要求我们理解到，只有通过全世界人民的合作，才能解决诸如核毁灭、环境污染、以及三分之二人民挨饿之类的难题。我们必须把别的国家看作为资源而不是威胁，看作为互相提供大量财富的全球家庭中的成员。我们必须努力让我们放弃竞争性的民族主义意识形态，因为这种意识形态是当前东方和西方之间“冷战”以及最近数十年来如此之多的“热战”的根源。<sup>④</sup>如果没有这种变化，那就不可能真正在满足我们的共同人类需要的方向上取得进展。<sup>⑤</sup>

不过，在国内方面仅仅改变价值观是不够的，还必须在社会结构上有重大意义的改变。这当然将涉及国际经济秩序的重新构建。现在的秩序基于强权和统治的历史模式，它保证在穷国付出代价的基础上使富国越富。<sup>⑥</sup>这种制度所长期维持的不平等一直是导致人类苦难和国际冲突的一个主要原因。

结构改变将要求国际谈判有更权威的形式，要求建立更有效的国际法庭。<sup>⑦</sup>各个民主国家必须在国际事务中放弃相当多的自主权，而同意受超越国家自我利益的更多的法律原则的约束。为使这种结构有效化，必须实现世界上主要军事强国的裁军及第三世界国家的非军事化。（这些第三世界国家已成为东西方之间的冷战的卒子）全球性的非军事化必须伴随着经济结构的重建，即将我们的经济由生产创造死亡和社会破坏的武器转向满足基本的人类需要。<sup>⑧</sup>

最后，只有我们能够创造解决冲突的积极形式，和谐才有可

能实现。我们不可能创造绝对没有冲突的社会。事实上，冲突是社会活力的一个标志，也是社会发展的一个重要的手段。在鼓励多元论和差异的社会里，我们将发现冲突有所增加。现在，冲突中的大多数——不管是在家庭中、社会中、还是在国际领域中——都是通过使用体力的和心理的暴力来解决的。这种暴力迫使我们所有人（包括犯罪者和受害者）付出沉重的代价。我们必须开始学习和教授解决冲突的积极方法：利用调停、议价和非暴力的对抗形式。我们将需要既在个人和地方上，而且也在国家和国防上使用这些解决冲突的方式。冲突本身则必须被视作使所有各方成长和充实的机会，而不是一方获胜另一方失败的事件。

当然了，我们社会的变化含义无穷（如果这些含意有助于发展人类全体成员的充分人性的话）。坦率地讲，关于这样改革社会的设想看起来是乌托邦式的，是不能实现的，但这就是旧约和新约所提出的设想，上帝王国的设想。这是和平和正义之国，在这样的王国中全体人类的基本需要都将得以满足。在这个王国里人们获得解放而得到充分的人的资格和统一性。在这个王国里人们之间相互和谐，也与自然和谐，而且人们成为相互之间赠给对方的礼品。旧约和新约教导我们，只有在这样的社会之中——处于像似乌托邦式的社会条件下，我们心性才能得以充分的活跃和繁盛。在我们自己已有认识和人类社会历史已有认识的条件，我们如何去响应社会生活和社会组织提出的那些看似似乎是不可能实现的设想呢？我们将在下一章，即最后一章中讨论这个问题。

## 注 释

① 显然，西方曾经历过社会乐观主义与政治乐观主义的时代。文艺复兴就标志着这样一个时代，十八世纪和十九世纪也是这样。然而，这个时代是以悲观主义为背景的。这些较为积极的时代常常因为过度的乐观主义而被后世批评。很明显，在西方便和“现实主义”这个词汇时，不用说是意味着对重大的社会和政治进步，抱有一些真诚的希望的。

② 吉内·夏普 (Gene Sharp) 指出,《非暴力行动的政治,卷1:权力与斗争》(The Politics of Nonviolent Action, Volume 1: Power and Struggle) (波士顿,1973年)这是非暴力反抗的真正权力。长远地看,任何国家或社会,得不到其大部分成员的默认,是不能延续下去的。

③ 由于受到埃米利·杜克海姆最优秀的著作《自杀:社会学研究》(Suicide: A Study in Sociology) (纽约:自由出版社,1981年)的影响,这是必然会发生的结局。本书最早出版于本世纪初。从那时起,“个人”问题的社会根源就成为一种公认的社会事实。参看马歇尔·B·克利纳德 (Marshall B. Clinad),《异常行为社会学》(Sociology of Deviant Behavior) (纽约:霍尔特·莱因哈特和温斯顿,1963年),或者任何基础社会学教科书。

④ 关于环境影响造成的疾病,参阅里克·J·卡尔森 (Rick J. Carlson),《医学的末路》(The End of Medicine) (纽约,1975年),97—111页,以及安德烈·戈兹 (André Gorz),《政治生态学》(Ecology as Politics) (波士顿:南方出版社,1980年)。第4章。

⑤ 多姆·海尔德·卡梅拉 (Dom Helder CÔmara),《沙漠是富饶的》(玛丽诺尔 (Maryknoll), (纽约:奥尔比斯 (Orbis),1982年)41页。

⑥ 参阅罗伯特·N·贝拉 (Robert N. Bellah),《撕毁的契约:艰苦时期美国公民的宗教信仰》(The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial) (纽约:西布里 (Seabury),1975年),就美国文化对“社会责任”概念的侵害作了全面详尽的论述。

⑦ 对摆脱极权专制的人们来说,着重强调个人主义是十分重要的。然而,现在它已经和制约政治保守主义用来保护财产和特权联系在一起。参看非利浦·格林 (Philip Green) 的论文《不平等的追求》(The Pursuit of Inequality) (纽约:潘森 (Pantheon),1981年,关于“个人主义”思想各方面的讨论,现在已成为一种妨碍社会改革的抑制力。

⑧ 参看例如,理查德·霍夫施塔特 (Richard Hofstadter),《美国的社会达尔文主义1860—1915年》(费城:宾夕法尼亚大学出版社,1945年)。在她的书《穷人的正义要求:社会—神学论文集》(The Just Demands of the Poor: Essays in Socio-Theology) (纽约,1987年),吉斯塔·尼尔 (Marie Augusta Neal) 承认,在我们文化中,社会达尔文主义思想仍具有持久的力量。她把发展中的社会生态学运动看作是对这个较为基础的思想加以精炼的过程。主要参看第3、4章。

⑨ 参阅弗兰西斯·F·皮文 (Frances Fox Piven) 和理查德·A·克洛华德 (Richard A. Cloward),《新阶级斗争》(New Class War) (纽约:潘森,1982年),第

2章，有关现代工业国家出现“新的贫困”增长的论述。作者就普通人丧失“生存权利”问题，以及出现了一种比封建的、土地所有制的社会所存在过的更加野蛮、赤裸裸的贫困形式的问题，进行了探讨。

⑩ 给穷人打烙印始于英格兰加尔文派教徒。这种作法被延续在我们对穷人所持的惩罚和猜疑的态度之中。关于这些态度的全面讨论见玛丽兰·普罗考比欧 (Meriellen Procopio) 和弗里德里克·J·珀里拉 (Frederick J. Perella), 《美国贫穷侧影》(Poverty Profile U. S. A.) (纽约: 波利斯特 (Paulist) 1976年), 第3章。贝拉的《撕毁的契约》就我们社会的成功因素和道德问题进行了全面论述。

⑪ 这个概念出自17世纪哲学家莱布尼兹: 最好的世界必然也包含一些丑恶, 善与恶以这样的方式相互结合。在一个更流行的形式中, 它意味着现实的是可以做出的最大可能的妥协这一概念。

⑫ 这正是里根政府一直在恢复的政策。为了创造一个“较好的商业气候”, 这项政策曾经严格控制了工人安全法和环境保护法。参看罗伯特·莱克曼 (Robert Lekachman), 《贪得无厌》(Greed is not Enough) (纽约: 潘森, 1982年), 第4章; 以及维克托·W·西德尔 (Victor W. Sidel), “医疗保健: 利己主义、特权、污染和收益”, 载于《里根在为美国做什么》里根这里的政策, 如同在其它许多领域一样, 是建立在达尔文主义前提下, 又回到哲学基础上的。

⑬ 在《洛克菲勒医学人: 美国医学与资本主义》(Rockefelle Medicine Men: Medicine and Capitalism in America) (贝克利 (Berkeley) 加利福尼亚大学出版社, 1979年) 中, 理查德·布朗 (Richard Brown) 证明了, 对于现代医学的共同支持是以对以下这一批评的反应开始的: 由于不安全的工作条件和环境污染, 现代工业已成为疾病的主要因素。人们想要建立医疗基地以便分散一下上述的批评。

⑭ 经济动荡, 低工资和经济衰退虽然提供了足够的就业机会, 但仍然是贫困的主要原因。两百万工人家庭, 尽管他们终年劳作, 但他们的收入仍在贫困线以下。美国绝大多数穷人脱离或陷入贫困, 都依赖于经济的增长或是下降。我们的政府现在认识到, 我们的经济还不能提供充分的就业机会, 通过采用一个“全面就业失业率”可以明显看出, 也就是说, 目前的失业率是我们国家所能接受的最低的失业率了。1979年, 这个失业率维持在7%; 等我们的经济体系充分运转起来, 就可以不再是为每14个工人只提供一个职业了。参看米切尔·哈林顿 (Michael Harrington), 《决定性的十年: 美国制度的危机》(Decade of Decision: The Crisis of the American System) (纽约, 1980年), 89—96, 225—231页。

⑮ 有关奥古斯汀 (Augustine) 在多纳特斯 (Donatists) 教派的迫害中的作用, 参看弗雷德里克·A·诺伍德 (Frederick A. Norwood), 《陌生人与流浪者: 宗教流亡者



的历史》(Strangers and Exiles: A History of Religions Refugees) (纳什维利, 1969年), 卷1, 123—129页。关于奥古斯汀(Augustine)维护宗教的纯洁性和普及性的重要观点, 参看他的《Commonitorium》。

⑮ 参阅J·M·波特(J·M·Porter)编辑《路德: 政治著作精选》, 85—88页: “反对农民抢劫和谋杀游牧民族”。

⑯ 割裂公众和个人的一点疑问是德国纳粹认可的一个起作用的因素, 也是路德遗产的一部分。参看约瑟·米盖兹·勃尼诺(Josè Miguez Bonino), 《建立基督教政治伦理学》(Toward a Christian Political Ethic) (费城, 1983年), 第2章。

⑰ 由于激进派基督教改革运动的原因, 使像贵格会(Quakers)和(Mennonites)这类的教派出现了。参看弗兰克林·H·里特尔(Franklin H. Littell), 《宗派新教派的起源》(The Origins of Sectarian Protestantism) (纽约: 麦克米伦, 1972年)。

⑱ 在这些宗派组织中, 妇女被给予较高的地位, 而且在大多数组织中, 不存在教士和俗人, 领袖和追随者、穷人和富人的差别。另外, 这些组织是反对奴隶制运动和提倡人人天生平等教义的先驱。参阅罗斯玛丽·拉德福德·拉舍尔《激进派的王国: 救世主希望的西方经验》(The Radical Kingdom: The Western Experience of Messianic Hope) (纽约, 1970年), 第2章。

⑲ 有关这段悲剧性历史的详尽论述, 参看诺伍德(Norwood)的《陌生人与流浪者》, 卷1, 卷2。

⑳ 在耶稣时代, 有个重要的宗教组织《埃森斯》(Essenes)。为了生活在犹太教更严谨完美的形式中, 他们搬进一些“纯洁”的社团中。约翰浸礼会一般都尊重这次运动的成员, 而且耶稣的许多教导也表明了这种传统的影响。但是, 耶稣选择了生活在世人中间, 提倡在普通人中间改变人与社会的联系, 而不是退缩到一个“完善”的社团中去。

㉑ 在第八章里, 我将极为详尽地论述基督的现实主义和解放神学这两个问题。

㉒ 专业训练计划的作用, 迫使人们改变个人的生活方式和准则是富有戏剧性的。这几篇关于专业社会化作用的优秀论文的撰写人是: 罗莎贝思·摩丝·肯特(Rosabeth Moss Kanter) 《企业里的男人和女人》(Men and Women of the Corporation) (纽约, 1979年); 玛古利·萨费蒂·拉森(Magoli Sarfati Larson), 《职业化的兴起: 社会问题分析》(The Rise of Professionalism: A Sociological Analysis) (伯克利, 加利福尼亚大学出版社, 1977年)。

㉓ 关于改革需要范围的全面论述, 参看唐纳德·B·克雷比尔(Donald B. Krabill)的有关路加福音中Zacchaeus故事的描述: 《颠倒的天国》, 131—133页。

⑳ 米安·路易斯·塞冈多《解放神学》，3页。

㉑ 同上。

㉒ 参阅约翰·C·本尼特 (John C. Bennett)，《当代基督教与共产主义》(Christianity and Communism Today) (纽约：联合出版社，1962年)，特别参看第2章；以及约瑟·米葛兹·勃尼诺 (José Miguez Bonino) 《在革命形势中研究神学》(Doing Theology in a Revolutionary Situation) (费城，1975年)，特别参看第一章。

㉓ 这是应用伦理学的任务，而且需要广泛地利用历史的和社会科学的资料。需要把基督教的幻想和原则与我们的社会形式联结在一起。有关这方面的著作很多，举例如下：詹姆斯·B·尼尔森 (James B. Nelson) 《化身：性别与基督教神学研究》(Embodiment: An Approach to Sexuality and Christian Theology) (明尼阿波利斯：奥格斯波哥 (Augsburg)，1978年)，该书论述了我们性别社团的形式；罗伯特·L·斯蒂维斯 (Robert L. Stivers)，《能维持的社会：伦理学与经济增长》(Sustainable Society: Ethic and Economic Growth) (费城，1976年)；J·菲利普·沃格曼 (J·Philip Wogaman) 《伟大的经济讨论：伦理学的分析》(The Great Economic Debate: An Ethical Analysis) (费城，1977年)，本书试图为我们的经济社团提供模式。杰拉尔德 (Gerald) 和帕特里夏·米斯切 (Patricia Mische)，《有助建立人类世界秩序：超越国家安全的束缚》(Toward a Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket) (纽约，1977年)，本书试图为我们的世界社会提供一个典范。教皇的通谕，诸如 *Palem in Terris*，*Populorum Progressio*，和 *Laborem Exercens*，以及美国天主教主教致教区教民的两封公开信《和平的挑战》(Challenge of Peace) 和《为所有人经济的公正》(Economic Justice for all)，从基督教的观点出发，为我们经济和政治制度的调整，提供指导而做了重要的尝试。

㉔ 有关这一原则的论述，及其作为伦理学概念的重要性，参看约翰·A·克里曼 (John A. Coleman)，《美国神学》(An America Theology) (纽约，1982年)，重点参看 224--233 页；以及 J·菲利浦·沃格曼，《基督教道德审判方式》(A Christian Method of Moral Judgment) (费城，1976年)，142—144 页。

㉕ 参阅他的《专业与公民道德》(Professional and Civic Morals) (自由出版社，1958年)。

㉖ 参阅例如，彼特·L·伯杰和理查德·约翰·缪豪斯 (Richard John Neuhaus)，《授权与人民：公共政策调解组织的作用》(To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy) (华盛顿特区：美国企业协会，1977年)，以及弗里特约弗·卡普雷 (Fritjof Capra) 和凯瑟琳·斯普里耐克 (Catherine Spretnak)，《绿色政治》(Green Politics) (纽约：杜顿 (Dutton)，1984年)。彼特和缪豪斯曾与美

国“新保守主义”广泛而密切合作，而卡普雷和斯普里耐克则把他们自己看做是西方社会“彻底”改革运动的组成部分，考虑到这一事实，他们所提倡主张的相似是引人注目的。

⑳ 为了允许各州避免依从联邦的各项公民权利，“各州分权”已成为地方自治运动的组成部分。最近，在“新联邦制”的幌子下，各州分权成为保守政治改组策略的一部分，也是各州逃避联邦环境、福利和教育法规的工具之一。参看加特纳《里根在为美国做什么》，重点参看 1—23, 71—86, 109—124, 230—248 页。

㉑ 参阅约翰·肯尼思·加尔布瑞思 (John Kenneth Galbraith), 《经济与公众意图》(Economics and the Public Purpose) (纽约, 1973 年), 重点参看第 8 章。

㉒ 查尔斯·柯伦, 《道德神学：持续的旅行》, 第 50 页。

㉓ 参阅例如, 阿奎那和《神学大全》, I—II, 问题 66; 或是如尔文和路德关于第七诫律的论述: “你不能偷窃。”也可参看罗伯特·卡菲·布朗, 《在全球农庄发展和平》, 重点参看第 5 章。以及拉里·L·拉斯谬森, 《经济忧虑与基督教信仰》(Economic Anxiety and Christian Faith) 明尼阿波利斯, 重点参看第 8 章。

㉔ 有关财产的圣经概念和它含有的贫富关系的精辟阐述, 参看瓦尔特·E·皮尔戈里姆 (Walter E. Pilgrim), 《穷人的好消息：运气中的贫富》(Good News to the Poor: Wealth and Poverty in Luke-Acts) (明尼阿波利斯, 1981 年); 康拉德·布尔玛 (Conrad Beorma), 《富人、穷人与圣经》(The Rich, the Poor and the Bible) (费城, 1979 年); 罗伯特·缪斯 (Robert Gnuse) 《你不能偷窃：圣经传说中的社会与财产》(You Shall not steal: Community and Property in the Biblical Tradition) 纽约, 1985 年)。

㉕ 葡萄园工人的比喻就是个传统的例子, 说明上帝有权为人们的利益分配财富, 而不是根据我们通常公正的概念分配财富。教皇保罗二世的通谕《Laborem Exercens》, 沿用了这个传说及其认识, 即工作和财富的分配应建立在保障所有的人的利益的基础上, 而不是仅仅为了少数人发财致富。

㉖ E·F·舒马赫 (E. F. Schumcher), 《小的就是最好的：人际关系经济学》。

㉗ 参阅约瑟·米伦达 (José Miranda), 《相对子马克思主义者的马克思》(Marx Against the Marxists) (玛丽诺尔 (Maryknoll), 纽约, 1980 年)。贝佛莉·哈里森是正确的。这是因为, 马克思主义的分析是了解和批评现代资本主义经济秩序必需的工具。正如她所指出: “我们要感谢这个基本范例的优势, 同时证明了其他论点。联系到基本物质, 当我们避免了经济决定论的基调时, 一种适当的经济伦理学为中心的福利, 就能成为道德迫切的一种物质。”(发展联系: 女权社会伦理学论文集) (Making the Connections: Essays in Feminist Social Ethics) (波士顿, 1986 年), 第 77 页。

⑩ 杰克·尼尔森在《渴望公正》中写道：“一般来说，各国受世界食品危机极为严重的影响有三种情况：第一，他们的经济与国际自由经营体系牢固地结合在一起；第二，他们的经济增长适应于国际市场，并且是建立在比较有利的基础上的；第三，他们本国的经济也是自由经营经济”。10页。

当然，按照我们的标准看，绝大多数马克思主义国家依然很穷。然而，由于物力收入分配较为公平，因此在一些马克思主义国家，饥饿和营养不良的情况并不严重。像拉美少数国家中的古巴，以及少数亚洲国家中的中国，都没有严重的饥饿问题。

⑪ 参看沃格曼《伟大的经济辩论》，第8章。

⑫ 参阅，出处同上，以及斯蒂维尔斯，《能忍受的社会》(Sustainable Society)。

⑬ 尼尔森，《渴望公正》，第2章，以及阿瑟·西蒙(Arthur Simon)，《为世界的面包》(Bread for the World)(纽约，1975年)，39—46页。

⑭ 参阅弗兰西斯·摩尔·拉普(Frances Moore Lappe)和约瑟普·柯林斯(Joseph Collins)，《民以食为天》(Food First)(纽约，1979年)。

⑮ 参阅里克·J·卡尔森，《医学的末路》，47—62页。他写道：“每年因饥饿死亡的人就达三千万，平均每秒钟死一人。血吸虫病、霍乱、疟疾和腹泄得到控制，而且在许多情况下被消灭。众所周知，现代技术能够控制多种疾病，但也给数百万人带来痛苦和死亡。在美国，人们花费数千美元安装一个心血管保护装置治疗心肌梗塞(发达国家的一种常见病)，虽然这种装置的疗效并不怎么理想。”54页。

在医学研究领域，差距极为明显。每年有一千万人患癌症，而仅是美国用于研究治疗癌症的费用就高达十几亿美元，但到目前为止，成果并不显著。而另一方面，全世界每年有二十多亿人患血吸虫病、疟疾、丝虫病、变形虫病、蛔虫病等各种致命或致残的疾病，但是全世界用于研究这些疾病的基金却不到一千万美元。(《医学论坛》(Medical Tribune)，1980年3月12日)

⑯ 乔纳森·克佐尔(Jonathan Kozol)，《夜是黑暗的，我离家很远：美国公立学校的政治控告》(The Night Is Dark and I Am Far From Home: A Political Indictment of the Public Schools)(纽约，1980年)。

⑰ 在传统社会，生活是一个整体，而工作是人们日常生活的组成部分。只是到了现代社会，工作才成为一个与人们的利益和忧虑毫不相干的独立部分。然而，我们正在进入一个不仅不需要每个人都被卷入所谓“生产性工作”的时代，而且将会有越来越多的工作缺额供我们选择。我们也许面临这样的未来。到那时会有更多“空闲”时间，也有必要的物质条件，允许人们再次去寻求他们自己的爱好，使工作重返他们的生活。参阅例如，论文集，《技术，价值与闲暇》(Technology, Human Values and Leisure)，马克思·卡普兰(Max Kaplan)和菲利浦·鲍施曼(Philip Bosserman)，编

辑。(纳什维尔 (Nashville); 埃宾顿 (Abington), 1971 年)

④⑨ 乔纳森·斯切爾 (Jonathan Schell), 《地球的命運》(The Fate of the Earth) (紐約, 1982 年), 116 頁。

④⑩ 斯圖德·特克爾, 《工作著》(Working) (紐約, 1975 年), 13 頁。

④⑪ 這個觀點引出保羅·弗瑞里 (Paulo Freire) 的著作, 這些基礎哲學是在《被壓制的教育學》(Pedagogy of the Oppressed) 中發展的。(紐約, 1968 年)“認真”的概念(獲得某人地位的批評的認識)是他的觀點的中心。

④⑫ 特克爾, 《工作著》, 28 頁。

④⑬ 帕姆·卡利斯特 (Pam McAllister) 的論文集《重織生活之網: 女權主義與非暴力》(Reweaving the Web of Life: Feminism and Nonviolence) (費城: 新社會出版社, 1982 年), 就我們生活的“各個細節”的方面提供了驚人的洞察力, 並全面完整地表達了我們的信仰和社會標準。

④⑭ 尼爾, 《正義的要求》, 108 頁。

④⑮ “共同的目标”(一個“公民”院外活動團體)多年來一直從事限制某些特殊利益集團勢力的工作。該團體的報告《共同目标雜誌》是一份登載那些形形色色利用金錢影響政府工作的集團消息的雜誌。它也為個別政治家提供捐款情報, 並核查他們的投票記錄。許多這方面的消息是十分驚人的。

④⑯ 這是皮文 (Piven) 和克洛華德 (Cloward) 的著作《新階級鬥爭》的中心論題。

④⑰ 參閱加爾布雷思 (Galbraith), 《經濟與公眾目标》, 或者米切爾·哈林頓 (Michael Harrington) 的《做決定的十年》。

④⑱ 皮文和克洛華德, 《新階級鬥爭》查閱了福利、職業保險, 以及環境污染等方面的法規, 以此作為民主的(大眾的)對權力的共同攻擊做出答復。根據上述原由, 里根政府聲稱, 通過共同權力的嘗試, 政府已完全控制了經濟運轉。亦可參看弗兰克·阿克曼 (Frank Ackerman), 《里根經濟學: 花言巧語與現實》(波士頓: 南方出版社, 1982 年)。

④⑲ 參閱皮文和克洛華德, 《新階級鬥爭》, 重點參看第五章。

④⑳ 參閱萊斯特·瑟羅 (Lester Thurow), 《得失相應的社會: 分配與經濟變化可能帶來的問題》(The Zero-Sum Society: Distribution and the Possibilities for Economic Change) (紐約, 1981 年), 第 1、7、8 章。瑟羅令人信服地指出, 在我們社會中, 經濟地位不平等是完全不必要的, 即使我們假定需要不同報酬是出於促進人的動機。正如他指出的, 世界上有許多國家的生產率超過美國, 但工資與財富的分配卻較為公平。

㉑ 一個印地安人傳統的洞察力指出, 我們的文化急需彌補。這也是托爾金 (J. R. R. Tolkien) 的三部曲《上帝的光環》(The Lord of the Rings) 中的主題。他認為,

我们的社会正在变得精神空虚道德沦丧，主要原因之一是失去与自然力的接触。约翰·哈特，在他的《地球的精神：陆地上的神学》(The Spirit of the Earth: A Theology of the Land) (纽约，1984年)中，把印地安人传统的洞察力与机敏和犹太教的传统紧密地结合在一起，这个结果为发展大地生态伦理学提供了一个十分重要的框架。

⑥ 刘易斯·芒福德 (Lewis Mumford)，《历史中的城市：起源、变化与前景》(The City in History: Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects) (纽约，1961年)，认为必须重新建立与生活的自然节奏的联系。他认为城市环境的人工节奏正在毁灭我们的人性。他吸收了城市设计家们丰富的传统，包括：皮特·克鲁泡特金 (Peter Kropotkin) 和埃贝尼泽·霍华德 (Ebenezer Howard) 的“花园城市”，以及帕特里克·杰德斯 (Patrick Geddes) “绿化带”的思想。

⑦ 由于四十多年没有发生过“较大范围”的战争，核威慑便常常被当作成功地制止战争的因素而倍受青睐。然而，正是这种观点证明了我们文化的自私自利。事实是发生过许多次“较大范围”的战争，但是没有一场战争引起西方国家之间的冲突。此外，这样的观点也忽略了两个超级大国为了争夺对全球的控制权，在许多局部战争中把第三世界国家当作抵押品的情况。自1945年以来，全球共发生六十多次战争，因战争死亡的人数超一千六百万。参看鲁斯·莱格·西沃德 (Ruth Leger Sivard)，《世界军备与社会消费》(World Military and Social Expenditures) (华盛顿特区，1986年)。这样典型的例子似乎证明不了核威慑力量给世界事务带来和平与稳定时代的理由。

⑧ 西沃德的《世界军备与社会消费》提供的大量文件说明，花在武器方面大量钱财造成人类不必要的痛苦，因为我们宁愿继续投资于“死亡工程”，而不愿把钱花在挽救生命上。例如 (32—33页)：1983年世界军费开支达7280亿美元，几乎高出医疗保健 (5450亿美元) 三分之一，是用于帮助发展中国家对外援助的15倍 (374亿美元)。1990年，世界军费支出高达近9000亿美元。

⑨ 这个情况的通报来自1973联大会期许多次会议，通过呼吁建立一个新的国际经济秩序。有关需要改变国际经济体制辩论的全面的摘要，参看理查德·福尔科 (Richard Falk)，萨缪尔·S·基姆 (Samuel S. Kim) 和索尔·H·门德罗维奇 (Saul H. Mendlovitz) 编辑 (布尔德，科罗拉多；西方观察出版社) 的《建立公正的世界秩序》第五集，第一卷。

⑩ 显然需要不断增强对现有的、像国际法庭和联合国组织这样的国际性机构的依赖。需要一本全面的论文集，可能发现在理查德·福尔科 (Richard Falk)，弗里德里奇·V·克雷克维尔 (Friedrich V. Kratchowil)，和索尔·H·门德罗维奇 (Saul H. Mendlovitz) 编辑 (布尔德 (Boulder)，科罗拉多；西方观察出版社，1984年) 的《国际法与公正的世界秩序》(International Law and a Just World Order) 卷二) 中法律的

我们国际秩序的缺点。

⑧ 当然，我们应当努力把我们的经济体制转变为“和平”经济。不管怎么样，谨慎的计划能防止严重的经济崩溃。阿克曼《里根经济学》第四章，论述了过度的军费支出对我们经济的影响；在第八章中，阐述了转变“和平”经济的一些策略问题。

有关这个论题的其他的典型论述，参看西摩·梅尔曼（Seymour Melman）的《持久的战争经济：衰落美国资本主义》（The Permanent War Economy: American Capitalism in Decline）。

## 第八章 实现我们的设想

正如我们在上一章结尾时指出，我们的所作所为不仅是我们的性格、各种原则、价值和观念的一种功能，而且也是我们相信可能发生的、我们怀有希望的并甘愿为之冒险去追求的东西的结果。因而我们的行动，我们的人性和社会发展是与我们对所处的环境和进行改革的可能性的估计紧密地联系在一起。对于基督徒们和其他以关心他人福利为最终道德原则的人们来说，仔细地研究这些现实可能性是特别重要的。不去做可能做的事情来改善其他人的生活质量是我们在道德上的失败；同时，进行毫无成功可能的草率行动也是有害的，因为它给我们的邻人们造成不必要的伤害，这也是我们在道德上的失败。

基督教传统中一个重要的概念，是为了保护邻人免遭不必要的伤害而仔细进行考虑和计划，基督教中“正义之战”的指导原则之一就是这样的战争具有成功的可能。<sup>①</sup>如果没有成功的把握，即使是自卫战也被认为是不道德的，因为它只给邻人带来不必要的伤害，而没有最终取得良好结果的可能。“深思熟虑的爱”这一概念甚至反映在革命的伦理学中。为革命成功提供基督教保证的努力，实际已回复到这样一种观念：即没有成功的把握的革命是一种不道德的行为。<sup>②</sup>

不过，对可能做什么进行预测，不仅仅关系到对特定的形势进行经验主义的估计，它还关系到，对我们作为其中一部分的历史过程的本质进行广泛的意识上的推论。关于进行变革的可能性



在思想上的分歧，构成了基督教伦理学领域中的一大争论，同时也导致了当前世界上基督教徒中的根本性分裂。在这一章中，我将简略地讨论这一争论，将谈出我关于我们应该采取什么行动的意见。最后，我将使用我在本书中所创立的方法，来解决两个具体的问题，以便说明我怎样用本书中抽象的理论来讨论和帮助作出具体的决定。在讨论特定的问题时，我并不宣称我的立场是唯一正确的立场，也不宣称我的立场是从本书的前提中推导出来的唯一结论。

现在已经很清楚，道德既涉及公众，又涉及私人。就从我们的各个社团得到的情况来看，我们的道德有共同的基础和共同的设想。不过，因为我们都是经验的混合体，是在团体的影响下形成的，在我们观察道德问题和分析相似的情况时，我们会有相当大的分歧。而且，我还认为，宣传某一种立场，为我们所提倡的立场进行尽可能清楚的论述，承认在我们做出道德决定时有一种直觉的和不可言传的因素，所有这些都是值得去做的。不过，在宣传我们的立场时，我们互相分享对方的经验，使进行一个持续的道德对话成为可能，而这种对话可以成为建设一个开放的、多元化的和人性化的社会的一个基础。

## 基督教现实主义

“基督教现实主义”一般指的是本世纪 30 年代和 40 年代的新正统主义运动对基督教伦理学研究的一个学派，特别是，赖因霍尔·尼布尔 (Reinhold Niebuhr)<sup>③</sup>的著作所代表的观点。19 世纪末是一个充满社会乐观主义的时期，当时在美国流行的文化观点认为人类正在逐渐地提高和完善自己的道德理论和道德行为，认为世界正处在一个新时代的开始，是全世界性的和平、繁荣和合作的时代。当时世俗领域被一种自由主义哲学所支配，这一哲学

认为教育是提高道德水平的关键，当时有一个全国性的普及教育运动，期待着通过普及教育来提高人们的道德水准并进而加速实现人类历史上的新时代。在宗教界，人们普遍相信精神更新是新时代的关键，相信只要所有的人更信仰基督，更基督化，新的时代社会来临。甚至像瓦尔特·劳斯克布赫（Walter Rauschenbusch）<sup>④</sup>这样一个社会问题专家都这样写道：

也许 19 个世纪以来基督教的影响是生长过程的一个漫长的开端，而现在差不多要开花结果了。在这个关头，如果我们能够重新振作足够的宗教信仰和道德力量来猛击罪恶的镣铐，并将现在不平行的经济和智力资源转向一个真正的社会生活的协调发展，那么尚未出生的那几代人将把此作为世世代代所等待的上帝之日，将把我们看作上帝赐福的人，因为我们像使徒一样宣布了那个伟大的日子。<sup>⑤</sup>

可是这个时代的经验现实看来与人类历史新时代的概念背道而驰。工业化已经造成了肮脏的、不卫生的城市，并使这些城市充斥着贫困者和赤贫者的大军。抗议不安全的工作条件和每周工作八十个小时的罢工者们遭到暴力对抗，因为老板们派出了私人军队，政府派出州里的和全国的国民警卫队来强迫工人们回去工作。<sup>⑥</sup>有关人士作了重大努力来照顾正在出现的工业化世界的牺牲者们，<sup>⑦</sup>但当时大多数观察家们把这些不幸看作一瞬即逝的现象，认为可以很快通过对老百姓进行道德教育和通过他们的精神觉醒来加以消除。宗教的和文化的传道士们携带着改造道德的计划到各国去以求创造一个和平的世界。当时恰恰没有号召改革社会结构，没有号召重新分配财富和权力，而正是这些号召才有可能实现建设一个较为公正和较为和平的社会。<sup>⑧</sup>

自由主义的乐观态度自然地被第一次世界大战以及 20 世纪

20年代和30年代世界范围的经济衰退所引起的苦难所击碎。但是残留的旧的乐观主义仍然认为第一次世界大战是“结束所有战争的战争”。然而，当国际关系趋于恶化，世界越来越滑向第二次世界大战时，人们才开始认真地做出努力，以对那股向罪恶发展的看来不可避免的趋势作出反应（当时这股趋势看来支配着社会和世界事件）。文化思想和宗教思想都力图系统地阐述一种“新现实主义”来考虑人们的和社会的带有根本性的“自私自利的”动机。用意识形态的术语来讲，宗教自由主义不能够说明人类社会的实际运行，因为它忽视了人类的不可避免的有罪性。从政治上看，当时人们认识到集团间的关系主要是权力平衡的作用，而非道德意见；认识到集团的一种固有倾向就是力图统治和支配对方。

这种新“现实主义”的持续性后果之一是对乌托邦梦想和“自由道路”的设想丧失信任，同时人们承认绝不可能完全克服人类历史的消极性。而且，人们开始认识到在社会变革的起因方面，教育和宗教的呼吁的作用都是很有限的。<sup>⑨</sup>人们认识到了真正的变革就是要求改变权力关系。这意味着如果没有意义深远的政治斗争，就不能指望有什么改变。恰如尼布尔（Niebuhr）所述：“没有任何证据表明：用和平方式产生出一个又一个利益的特权阶级将会最终不经过冲突而产生出它特殊的社会地位的基础来。”<sup>⑩</sup>

因而新现实主义劝告人们和政治家们应非常清醒地估计社会变革的可能性，它也鼓励人们和政治家们特别注意人们和社会对权力和对统治他人的追求。基本的政治战略和社会战略均以平衡各种权力为基础，这样任何集团都不能确保对其它集团轻易地或有把握地取胜。在公民权利的范围內，这意味着少数民族不能指望得到较好的待遇，因为他们求助于统治集团的道德意见。相反，少数民族不得不制订追求政治权力的战略，这些计划包括选民登记、罢工、或是经济抵制。在国际领域內，谋求和平的方式不再是裁军，而是认为可以通过平衡政治集团的军事力量，因为没有

任何一个国家可以通过攻击另一个国家而得到什么实际的利益。<sup>⑪</sup>

这种新现实主义不但取代了社会自由主义，它也是对社会自由主义重要纠正。就像新现实主义所正确地指出的那样，所有的社会变革都需要对现存的条件以及变革的各种选择所可能产生的效果进行仔细的经验主义的分析估价。而且，它把注意力集中于权力关系和社会变革所涉及的经济因素和政治因素上。新现实主义开始时在许多重要方面比它所力图取代的社会自由主义要激进得多。社会自由主义赖以建立的前提是：当财富和权力的不平等大体上保持不动时，“人心”<sup>⑫</sup>可以改变；可以在富人不放弃其奢侈的情况下结束贫困，可以在有权势者不放弃其权力的情况下实现社会公正。新现实主义承认：变革需要对社会结构进行彻底的重建，需要重新分配权力和财富。在这一方面，基督教现实主义是相当激进的。<sup>⑬</sup>

不幸的是，基督教现实主义很快就被有权势的人曲解成为一种保守的宗教和政治的信条。它不再强调进行激进的社会变革，而是强调人类的固有罪恶，这就使大多数社会变革成为不可能和不受欢迎。基督教现实主义在很大程度上成为现状的保护伞：现存的资本主义结构和政策上的保护伞，成为美国和西方社会不完善的民主政治结构的保护伞。尽管其经济和政治体制上存在极大的难以解决的问题，上述种种却被说成是世界上可能存在最好的折衷方案：在这个世界上人被认为生来有罪，而各个社会集团不可避免地被集体的自私自利动机所驱使。社会主义所设想的激进改革、更纯粹的民主形式，或严格的裁军等等，在过去及现在都被基督教现实主义的当代解释者们所抛弃，他们认为这些东西在这个以人类有罪为基本特点的世界里都是不现实的。<sup>⑭</sup>

作为对这种误用基督教现实主义的回答，出现了一种新的思想运动即解放神学。<sup>⑮</sup>这是世界上被压迫者、无权势者对他们所面

对的社会和政治世界所作的回答。对于穷人、少数民族、妇女及政治上受压迫者来说，现行的政治的和经济的折衷方案是不可接受的。我们的各种机构所导致的苦难是不公正和非人道的。尽管其间有许多风险，对现存的社会秩序来说社会变革仍是可取的。解放神学就是这样植根于人的苦难，植根于发现了圣经中的上帝代表被压迫者去干涉历史，去创造更为公正的世界。解放神学开始对现存的形势进行不同的估价，并对我们的希望和我们应该为之奋斗的东西有了不同的概念。而且，它是对生活的一种现实主义的认识，这一认识通过世界上受压迫者的苦难历史而得到加强巩固。

不同于上个世纪的宗教自由主义而相同于基督教现实主义，解放神学相信变革并不仅仅是人们思想的变革，而是要求对社会秩序进行意义重大的重建，要求重新分配权力。如同基督教现实主义一样，它也认识到需要对现行的社会形势进行仔细的评估，需要制订关于社会变革的详细的、有根据的战略。当然解放神学也承认人类的原罪，认为在发展新的社会秩序时应考虑这一点。不过，它也在一些重要的方面与基督教现实主义有深刻的分歧，因为它既强调人类的有罪性，又强调人类的可能性，不可能达到一个尽善尽美的社会，但历史表明某些社会比别的社会更公正，结论是我们应依从上帝的旨意使我们的社会尽可能地公正。而且，解放神学家们所表现的上帝既在历史上发挥作用，又把我们最终命运与我们的历史过程相联系。这是不同于基督教现实主义的一个重要方面。基督教现实主义认为我们应出于对邻人的爱而在历史上发挥作用，但上帝终究不是历史上的一个行动者，上帝也并未把我们的最终命运与我们在历史上的活动联系在一起。

最后这一分歧是至关重要的，因为它关系到人类的希望和行动这个问题。在基督教现实主义者看来，我们不能希望什么，人类历史被人类罪恶所统治，上帝不参与社会事件，我们所能希望

的最好情况是把人类罪恶对我们的社会和社会结构所产生的作用暂时性地减少到最小程度。露丝玛丽·拉德福德·路德(Rosemary Radford Ruether)恰当地总结了这种思想观点：

在历史之上的上帝，永远超越我们历史进程的上帝，才是唯一能救我们的上帝。只有彻底地超越的上帝才能使我们不落入圈套，才能使甚至我们最鲁莽的答复获得新生，并因此使我们永恒地向未来开放。这一过程是否导向某种目标？在尼布尔(Niebuhr)和新东正教看来，这个过程本身总的来讲没有任何目标。它是人们历史中的永恒的处境。超越上帝以与历史的辩证关系站在历史的对面，但是就历史现实的本质而言，不可能有二者的最终合并。<sup>⑬</sup>

然而，解放神学家们吸收了“希望神学”的思想，这种神学把上帝描绘成在历史上拯救我们和我们社会的上帝，是在我们前面召唤我们前进的上帝。这样的上帝并不保证我们有尽善尽美的未来，但却让我们冒险做更多的事，甚至冒失败的风险，因为我们在运动中并不孤单。上帝可以使人们不能实现的东西成为可能。这样我们就可以去尝试着扩展可能性的限度。

当我们走向20世纪末时，在我们相互间的责任以及对塑造形成我们的生活的社会的责任这个问题上，基督徒们从根本上分裂了。也许大多数基督徒仍然不能认识上帝与我们人类社会的关系，将上帝视为历史之外的，并且在我们生活和历史的事件之外为我们的灵魂准备精神归宿地。我们被号召承担起社会责任，因为对邻人的爱要求这样，但建立与上帝的适当的精神关系仍是我们的真正任务，相比之下，承担社会责任只是次要的任务。前面我讨论了我所认为的两种观点的不足之处。现在这两种宗教认识观中都有一种日益增长的认识，即我们人类的命运不可避免地与我们

社会的性质和形态相联系。

在上帝的名义下，宗教权利正试图向所有人类社会灌输关于社会的一种特定的设想。<sup>17</sup>在美国，这就是建立在资本主义、民族主义、宗法主义和清教徒式的性道德等原则基础之上的社会。这种宗教权利在以下方面将会维持不平等的权利关系：男人与女人之间，白人与有色人之间，富人与穷人之间。他们将会维持一个建立在等级制关系基础之上的社会，这种社会的基本思想是一些人应该统治另一些人，而另一些人则应该被统治。我已经讨论了对人类社会的这种认识的不足。

与这种等级制社会的，一些人统治另一些人的，完全的社会一致性的观点相反的就是各种基督教解放运动。尽管他们彼此间有根本性的不同，但每种运动都反映了某一个特定的人群的独特认识，它们都对社会有一个共同的设想，即社会应建立在人们的根本性的平等和对于权力及资源的共享这一基础上。所有人均应在社会的发展中有发言权。创造这些社会要求从根本上重新构建现行的社会和国际秩序。创造这些社会是基于这样一种希望，即更为积极的、更为人道的事物将会出现。解放主义者发出了他们的宣言，他们充分了解各种风险，了解人类的有罪性的危险，但他们认识到我们现存的结构强加给人们的苦难是如此深重，以至于我们唯一的、虔诚的、有爱心的回答就是冒着风险去变革。

就像我们在生活的其他方面一样，在希望和行动这个问题上，我们也必须有所主张。我们的各种行动总是自觉或不自觉地反映这样或那样的态度，采取中立是不可能的。就像本书所证明的那样，我选择了解放神学的观点。经验主义的证据看来可以充分证明我们现存的社会和社会结构给世界上数以亿计的人口带来巨大的苦难和痛苦。这些苦难是不必要和不可忍受的。基督教观念要求我们出于对邻人的爱而不惜承担风险进行变革，而人类苦难的继续存在直接与这种观念相矛盾。

而且我还确信，圣经中的上帝是属于穷人和被压迫者的，上帝要求我们在判断我们的各个社团时，要根据他对最穷的人和最无权势的人所产生的作用。要对圣经中的上帝虔诚就要求我们不是考虑富人的需要，而是先考虑穷人的需要，并要求我们以穷人的眼光来观察社会。这不是一个容易的任务，因为正如霍华德·津恩（Howard Zirin）所指出的那样，我们习惯于用富人的、成功者的和有权势人的观点来理解历史。美国的历史就是成功的英雄的历史。但是还存在着历史的另一面，如果我们对圣经中的上帝是诚心的，我们必须学会认识这一面。我们必须与霍华德·津恩一起改变我们的看法，以使“注意的重点不是放在传统的历史中的英雄人物所取得的成就上面，而是放在作为这些成就的牺牲品的所有这些人上面，他们或默默地忍受，或曾高尚地反击。”<sup>⑧</sup>

我还确信，圣经中所描绘的上帝以行动来救赎我们的社会，这种救赎包括我们相互间的和谐。要对上帝虔诚，就要求我们在争取获救时，要包括进行重建我们各个社会的斗争。

我们的种种斗争和行动都必须有情报根据。我们必须承认我们的特定历史地位和我们人类的自身特性所带给我们的局限性。我们必须“像蛇一样聪明，像鸽子一样清白”（《马太福音》，10：16）。而且，在观察我们的种种行动时，必须以我们的关系和社会中看来充分人性化的设想为背景。这样每次行动就会努力推动当前的实在向我们的设想靠近一步，或是在某些极端的情况下，将成为防止我们共同人性腐败的一种尝试。在这个意义上，我们的生命获得了某种连续性。我们的一个个孤立的行动并不重要，重要的是我们的生命所形成的总的推动力。我们可以采取行动，我们可以接受我们的一些错误的判断，我们知道自己将被宽恕，我们将避免犯错误而走向更丰富更充实的未来。我们将成为人们的历史进程的一部分，我们将在各种环境和条件下不懈地努力去创造新的社会，在这些新的社会中可以使人性得到尽可能充分的发



展，可以使普遍和谐成为可能。而且由于我们相信上帝与我们一道工作，我们就更有力量对这些可能性的限度进行检验并予以扩展。

最后，在我们所处的世界上，过去几十年中形势虽已发生了如此急剧的改变，但对我们所处的困境作出激进的、空想式的反应才是“现实主义”的。当前，只有激进主义才是现实主义。传统的基督教现实主义从我们的信念中吸取了很多力量，“理想主义”解决难题的办法将比现行的妥协引起更大的苦难和混乱。用莎伦·威尔奇（Sharon Welch）的话来讲，“人民正濒临死亡，而我们的漠不关心是导致他们死亡的一个内在因素。正是由于我们已经习惯于为我们的经济制度付出人性的代价，为我们的政府对“友好的”独裁主义政权的支持付出人性的代价，我们仍然在或者轻率或者冷漠或者无知地受益于这些制度，而不能以人民的名义去为人民要求彻底改革。”<sup>⑩</sup>

显然，我们的妥协已经造成了这样一种状态，每天使数以万计的人失去人性并导致巨大的苦难。而且，我们的工业高度发达的消费文化已使我们面临生态灾难。尽管我们不愿意面临我们的技术制度所包含的东西，可现实依然是：我们正在向着经济、政治和生态的崩溃前进。<sup>⑪</sup>

更为明显的是，“强权政治”已经不能创建一个安全、和平的世界。“政治现实主义”的最终产物是使世界成为核威慑思想的俘虏，我们都成为恐怖主义的人质。<sup>⑫</sup>威慑系统在技术上的不稳定性、核武器的扩散、日益加剧的国际紧张局势，所有这些都标志着核战争不断增长的可能性。<sup>⑬</sup>根据受难的人性和对人类及全球生存的多种威胁。“现实主义”本身越来越成为“非现实主义”。我们现存的妥协方案和我们的公司把数以百万计的人们困在苦难的生活之中，并使我们越来越接近最终的大灾难。我们已处于人类历史上的一个关口，只有冒险采取行动才能提供唯一可能的希望，

提供使全世界受苦难的人民得以解脱和使我们自己得以幸存的唯一机会。即使彻底变革的最坏结果也不会比当前控制我们的公共政策和行为的“现实主义”所造成的后果更差。<sup>②</sup>而且，两者取一地来讲，我们做出激进的反应可为我们尚存的希望提供唯一脆弱的可能性。只有这样的变革才能避免大灾难。

我们已经进入这样的一个历史阶段，基督教激进主义不仅是最符合圣经世界观的主义，而且似乎还是唯一向世界中的穷人和被压迫者提供真正希望，向人类生存提供真正希望的基督教反应。当然，即使这样激进的行动也不能保证会挽救我们，不过，看来它是提供现实可能性的唯一选择。这样，在20世纪末时，基督徒们将面对下述的二难处境：一方面寻求一个公正、和平与和解的世界前景，另一方面，每天都会看到人与人之间的非人性事件以及对地球的野蛮开采。我们必须在紧张的局势下生活，又必须对历史提供的有可能建立一个较为人道的世界这一远景作出反应。我们的各项行动必须仔细、慎密并计划周详。在我们力图通过行动来使我们自己和我们的社会人性化的时候，我们力求深谋远虑，始终如一。我将引用两个特定的问题来说明，本书所述的基督教伦理学的方法在我们对具体的道德问题作出回答时应发挥的指导作用。

## 两个问题

如我所指出的那样，伦理学的首要作用是帮助我们决定我们应做什么样的人，我们应该创造什么样的社会。事实上，当我们对特定的情况和问题作出反应时，我们就是在创造我们的人格和社会。这样，伦理学在对特定的问题作出反映时必须回答“我应该做什么？”或是“我们作为社会应采取什么政策？”这样的问题。在这一节里，我想用本书中所展示的伦理学方法来帮助我们

对特定的问题做出回答。我选了两个问题来显示我们方法的可用性。在每个例子中，我的论述非常简略，省略了一些重要的经验数据，也省略了与这个问题相关的许多传统哲学和伦理学疑难。然而，我觉得即使只对这些问题作简略的论述也会发现我所建立起来的基督教伦理学的长处和不足。

我所选择的两个问题是：一、医疗服务的分配；二、核武器政策。之所以选择它们，部分地是由于我熟悉它们而且又认为它们很重要。这两个问题都可反映我们自己的以及我们各个社团的本质。当然也存在一些选择这两个问题的其它特别的理由。首先，医疗服务的分配是我们社会的一个重要问题，它反映千百万人的生活，但在通俗或专门的作品中都没有引起任何注意。我之所以选择核武器政策这个问题是因为我认为这是一个关键性的问题，而且只有更“激进”的方法才能提供避免核灾难的希望。第二，我之所以选择这两个问题是因为具有同等重要性的其他问题（例如肯定性的行动，环境政策、经济公正），已在本书中直接或间接地讨论过了。

### 享受医疗服务的权利<sup>②4</sup>

享受医疗服务的权利这个问题直接联系着我们对人的基本人性的关心。例如查尔斯·柯伦（Charles Curran）所观察的那样，“尽管医疗服务不是人们最根本的需要，但它确有重要的意义。健康对于适当地和充分地发挥人们生命的作用来说是必要的。”<sup>②5</sup>良好的健康状况当然是使我们潜在的人性得以充分发展的一个先决条件。当然，良好的健康比医疗服务所涉及的范围更广，与良好健康相关联的有遗传学和各种环境因素，如充分的饮食、住房和教育。不过，在很多情况下，医疗服务确是必要的。在应该提供医疗服务时，却不能够做到的，就是根本上的不公正，这是对人们基本人权的侵犯。<sup>②6</sup>从这一观点出发，我将集中讨论美国的医疗

服务制度。

毫无疑问，美国具有满足其所有公民的基本医疗需要的资源。我们将10%以上的国民收入用于医疗服务，在世界上遥遥领先，<sup>⑳</sup>而且美国还有世界按人口比例最高的医生。但是，与其他发达国家相比，美国在一些诸如，人口寿命和婴儿死亡率这样一些总的健康衡量指标上却处于劣势。<sup>㉑</sup>我们的婴儿死亡率高于香港、新加坡这样的小地方，也高于多数欧洲国家。<sup>㉒</sup>这种劣势的比较结果很大程度上归因于美国各个集团间健康状况的巨大悬殊。如果我们看一下贫困人口和接近人口的健康统计资料，就会发现令人震惊的结果。美国许多贫困地区的婴儿死亡率可与第三世界国家的人口死亡率相比，男性黑人的估计寿命低于中国人、古巴人和墨西哥人的估计寿命，而与韩国人、泰国人和越南人的估计寿命相同。<sup>㉓</sup>我们怎样来解释这样的悬殊呢？

在许多人看来，我们的医疗服务系统是专断而不公正的，是无视千百万人的必要的医疗服务的这一说法会使人感到震惊。经过几十年的鼓动，美国政府从60年代作出了两项计划：老年人医疗服务计划和贫困者医疗援助计划。<sup>㉔</sup>这两项计划力图保证我们社会的全体人民都能获得必要的医疗服务。大多数美国人认定，这些计划已经保证我们社会所有人有权享受医疗服务。毫无疑问，这些计划为千百万人带来好处。

然而这些计划也是有缺陷的，这就使许多人被遗漏或不能得到足够的医疗服务。即使有这些计划，也有大约三千四百万人不适用于政府的计划却又买不起私人（医疗）保险。而且还有七千万人只买得起最低限度的私人（医疗）保险，这样他们如果患了严重疾病，就有可能倾家荡产而陷入贫困。<sup>㉕</sup>进一步讲，不管大众的意见如何，医疗援助计划不保证穷人获得医疗服务，因为医疗援助计划中范围和条件的限制本身就常常是极不人道的。医疗援助计划是由州来执行的，每个州制定自己的适用范围和救济标准。

在 29 个州里，不论双亲家庭多么穷，都不适用于医疗援助计划。<sup>④③</sup>而且在整个计划系统中，是否拥用汽车和是否拥有住房都影响人们获得医疗援助计划救济金的数量。恰如米切尔·哈林顿所述：“美国是世界上唯一以是否有住房来区别人们享受医疗服务程度的国家。”<sup>④④</sup>

医疗服务计划是比医疗援助计划更为广泛的计划。但它也同样地不能保证老年人获得充足的医疗服务，或者免遭因病导致的贫困。尽管有医疗服务计划，年收入在一万美元以下的老年人家庭还须花费其收入的 16% 作为医疗费用，而这一百分比还可能上升。<sup>④⑤</sup>甚至对于那些完全符合医疗援助计划或医疗服务计划的条件，能够从这些计划中获得充分医疗服务的人们来说，也仍然存在着问题。并没有要求美国的医生们必须接收医疗服务计划或医疗援助计划的病人。在俄勒冈州波特兰市进行一项研究表明，该市只有三分之一的医生愿意为医疗援助计划的病人治疗。<sup>④⑥</sup>1984 年，当政府有可能冻结医疗服务计划中向医生们支付的款项时，美国医学联合会 (AMA) 向公众发出威胁说要停止对老年人的服务。于是，对老年人的低劣的医疗服务质量，被政府的计划掩盖了实际上他们常常被迫在拥挤的诊疗室里一小时一小时地等待治疗。

我们有这样一个医疗服务系统，它向最富有的那部分公民提供世界上最好的医疗服务，向中产阶级提供充分的医疗服务，但对美国的千百万人来说，医疗服务质量是低劣的或根本就没有质量可言。关于医疗服务的这种多层复合系统是混合市场的产物，致使医疗服务依赖于人们的支付能力，并给予医生们和医疗服务机构很大的权力来决定医疗服务的价格、质量和有效性。给医疗服务机构的报酬是巨大的。美国医生的收入在世界上高居榜首。一般医生年收入达 10 万美元，一些专家们的年收入则高达 35 万到 50 万美元。<sup>④⑦</sup>

经营医院联号集团的出现，则通过夸大提供医疗服务的获利

动机的作用来加剧这种差异。恰如保罗·斯塔尔 (Paul Starr) 在广泛研究公司性的医疗机构的出现之后所得出的结论：“卫生服务体系中的公司性部分地也将会加剧享受服务上的不平等。盈利性的医疗单位不会对治疗无支付能力的人感兴趣。”<sup>⑧</sup>

不幸的是，医疗业本身已经成为在力图创造一个较为公正的医疗服务系统的努力中的一个重要障碍。美国医学联合会开展密集的宣传战，并进行活跃的院外活动来反对医疗服务计划和医疗援助计划。这些宣传战把标语贴在医生的办公室里，把传单发到病人手中。美国医学联合会对使医生们的工资不断增长给予极大的关注，以致于在好几种情况下，美国医学联合会关闭了医学院或减少许可证的数量，以便减少医生间的竞争，因为竞争被认为是降低收入的一个原因。<sup>⑨</sup>与自由放任的国民思想相配合，结果是美国成了现代工业化国家中唯一具有南非观念的国家，这种观念不保证其公民有享受卫生服务的权利。<sup>⑩</sup>

这样，以犹太-基督教伦理的标准——“关心那些最贫困者”——来衡量，美国的医疗服务系统是非常不充足和不公正的。尽管有一种说法认为我们有“世界上最好的卫生服务系统”，但如果用这种系统对最贫困者的效果来衡量，我们的卫生系统是世界上最差的系统之一。在面对“我们想要什么样的社会？”这个问题时，这一系统的形象很差。我们现行的医疗服务系统的价值观认为我们的社会应先考虑私人财富的积累而后考虑社会上穷人的需要；应先考虑利润而后考虑健康和福利。犹太-基督教伦理要求对这样的系统进行彻底的改革。

无论是通过一个全国性的保障卫生保险计划或是通过全国性的卫生治疗服务，来进行最好的改革，都将要求进行仔细的研究和平心静气的争论。明确的事实是：我们的现行制度是不可接受的。

基督教传统还提供了一个典范，即耶稣给人治病。耶稣给人

治病是出于同情和关心，出于使人们恢复到某种程度的统一性这样一种愿望。这绝然不同于“为盈利而工作”，也是对医生们一个重要的提醒：“谋生只是选择职业的第二位的动机。”<sup>①</sup>在医疗服务人员中鼓励职业感将是一项重要的任务，因为恰如查尔斯·柯伦（Charles Curran）所述，任何充足的和公正的医疗服务系统将使开业医生们感到，较之现行的系统，它要大大地限制开业医生们的自由。<sup>②</sup>

我们的结论是：从犹太-基督教的观点出发，对我们的卫生系统改革是绝对必要的。它之所以绝对必要，是因为如果要尊重我们所有公民的基本人权，这种改革是本质性的。医疗服务系统的改革也会是我们重新安排国家的价值观和优先事项的一个有象征意义的声明。在重新创造这一系统对我们会大声地宣称，要将人类价值置于利润和自私自利的价值之上，我们作为基督徒，作为教会，也必须提出这个问题，因为现在这个问题在公众的认识中公众的争论中正在被淡化。治疗的不充分性正在增长。而且现在正广泛存在一种观念，认为我们国家已没有财力搞任何新的社会计划或采取新的主动行动。说来也怪，有很好的证据表明，实行统一的有保证的医疗服务系统将比我们现行的制度省钱。<sup>③</sup>更重要的是，在实现这种转变之前，千百万人们将忍受不必要的苦难，仍然将在其人性发展中受到阻碍。更多的数以百万计的人将在焦虑不安中生活，因为他们明白，如果失业就会丧失其家庭的医疗服务。如果患上重病就会失去住房。严重的不公正当然是这种不必要的苦难和焦虑的原因，我们有资源和人才来确保我国所有的人都得到基本的医疗服务。

### **关于单方面采取主动裁军行动**

核军备竞赛也许是最好的事例，来证明我们现在的政治和道德系统的破产。尽管已经认识到发展核武器的危险，尽管那些研

制核武器的科学家们很早就要求制止军备竞赛，但军备竞赛仍以一种越来越快的速度扶摇直上。在1960年，美国有6,500个战略核弹头，<sup>④</sup>而苏联有300个；到1980年，这个数量增加到10,000（美国）和6,000（苏联）。现在的发展计划将在1990年使这个数字再上升至18,000（美国）和20,000（苏联）。<sup>⑤</sup>这些数字是如此巨大，因为200至300个弹头就足以摧毁美苏中的任何一国，也许还可能使北半球以致整个星球上的生物灭绝。

甚至更令人惊骇的是，最近一系列事态发展使核战争更成为可能，而使达成有意义的军备减少协议的可能性更加遥远。首先，一些技术进步大大增加了发生战争的前景。我们武器系统的计算机化使战争确有可能由一次事故所触发。计算机系统的功能故障或程序错误使我们因大量可能出现的情况而提心吊胆，使我们在1979年11月几乎对苏联发动一场核攻击。<sup>⑥</sup>而且，我们武器的日益精确使我们可能在苏联导弹发射前就击中或摧毁它们。这就使发动第一次攻击这一想法日益诱人起来。为了使自己的武器在第一次攻击中免受损失，美苏两国都正在搞“有警报即发射”的系统，在发现对方发动攻击警报的刹那间，计算机就将不经人的干预而把发射井中的导弹发射出去，这就进一步增加了由失误导致战争的可能性。还有其它的发展，比如巡航导弹，它很小，能被隐藏起来而躲过军备控制条约的检查，再比如说隐形炸弹，它不能被察觉地突破对方的预警系统。这些新发展都增加了超级大国间的核不信任气氛。最后，超级大国间的冷战及核武器向越来越多的国家扩散<sup>⑦</sup>都使得核浩劫的可能性越来越大。

我们所有的人当然会感到严重不安，因为我们正在为自己创造核陷阱，也因为世界上的领导人没有能力控制军备的螺旋式上升。对于人类存在的关切应引起我们每个人的关注。而基督徒们则有更多的理由来表示关注。对杀害别人的严格禁止，对别人的人性的尊重，都促使我们争取放弃核军备竞赛，并以此作为通过



平衡权力来维护和平的一种方式。根据传统的基督教“正义之战”的理论，使用核武器显然是不道德的，因为核武器不加区别地屠杀，也因为核武器的破坏范围太大。<sup>④8</sup>而且，基督教对于保护上帝送给我们的环境的关注，基督教关于我们无权终止上帝开始实验的观念，都是我们放弃军备竞赛的有力论据。

当然，这些认识，甚至最后一点认识，都不是排他性的基督教认识。一个人可以不是正式的宗教徒，但他可以是关注别人和关注环境的人，也可以是和乔纳森·斯切尔（Jonathan Schell）一样承认，从道德上我们不能行使对于生命的权利，因为“无论是作为个人还是作为物种，我们都没有创造自己。”<sup>④9</sup>

甚至即使我们相信核战争能够以某种方式来避免，相信核威慑能够以某种方式防止战争，我们也会清楚地看到，保持这种恐怖均势本身就是不道德和非人性的。仅仅是生活在核阴云的不肯定状态下这一点，就对我们的生活，对我们的各种关系，以及对我们的各个社团产生非人性影响。在广泛地研究了核威胁对我们的精神心理影响的基础上，罗伯特·J·里弗顿（Robert Jay Lifton）写道：

诚然，我们所有的行动，我们的各种难题，或是我们的各种症状都不是由核武器单独地造成的。但是同样真实的是，我们所做所出的一切和平和所感受到的一切——无论是在我们工作时、娱乐时和我们谈情说爱时，还是在我们的个人生活、家庭生活或社会生活中——都不能脱离核武器的影响。核武器所形成的威胁已经成为我们生活的一个组成部分，已成为一个持续不断地侵入我们的精神生态的阴影。<sup>⑤0</sup>

然而，同样重要的是这样一个事实，即我们对别人的核威胁使我们背上了不能忍受的个人的和社会的非人性化这一重负。它

迫使我们承认，我们会愿意充当大规模的屠杀者，愿意屠杀数以亿计的人民，我们同意与作为大规模屠杀者的死亡集中营中的纳粹军官们为伍。这种愿意代表着我们自己最根本性的非人性化。任何在道德上敏感的人都会认为有必要弃绝和反对这种政策。

更基于对我们自己的人性的毁灭和对我们社会目标的腐蚀是，军备竞赛导致数以百万计的人们的身体伤害。资源被用于生产和分布武器，这样就会从穷人那里剥夺他们用来维持生存的资源。全世界的军费开支已达到每年 9 000 亿美元，平均每分钟一百七十万美元。世界上一小时的军费预算可以为三百五十万将死于那些可以预防的儿童疾病的。<sup>⑤</sup>儿童进行预防接种，恰如多罗西·索尔 (Porothée Sölle) 所指出的那样：“军备竞赛甚至在没有战争的情况下也杀人。”<sup>⑥</sup>我们的死亡武器已经正在杀人，而军备竞赛甚至在武器不被动用的情况下也将继续杀人。

基督教对于穷人、受苦受难的人和极需帮助的人的关注谴责了作为我们的威慑政策的一部分的资源配置状况。恰如美国天主教主教们在引用梵蒂冈第二的主教章程时所得出的结论：“军备竞赛是人类的最大的祸根之一，军备竞赛使穷人遭受的伤害已超过了可以忍受的程度。”<sup>⑦</sup>

就像美国天主教主教们一样，我们也得出，军备竞赛及其威慑政策是危险的和不道德的这一结论。<sup>⑧</sup>我们对邻人的关心，我们对敌人的仁爱，都要求我们结束军备竞赛，结束我们现行的核威慑政策。在关于核武器条约的、难以捉摸的谈判中，美苏两国都部分地对这一目标给予支持。然而，这些谈判的历史并未使我们感到乐观。最近签署的 INF 条约是两个超级大国之间在最近十年来签署的第一项条约，也是关于切实裁军的第一个条约。所有过去的条约都仅仅是限制现有的军备规模，而这次条约切实地削减了一些现有的武器。不过，INF 条约的效果是很有限的。它禁止欧洲的中程核武器，但却不能逆转军备竞赛或结束核危险。这项

条约只适用于两个超级大国核武器库中不足 5% 的部分，而且很策略地保留了英国和法国的核力量，保留了属于美国的四千个以上的战术核武器。美国和苏联都能通过重新安排其核武器库中的其它部分来克服和弥补它们所认为的任何战略上的损失。最后 INF 条约对双方的军事预算都不起作用，也不限制双方发展新的武器系统。

如果说 INF 条约有什么大的影响的话，那就是指它的象征性的作用和它在改善两个超级大国间的关系方面可能发挥的作用。许多人都把这个条约看作是更多的裁军条约的前奏。但是即使在这种围绕着签署条约的欢乐气氛中，军备谈判的历史也显示出 INF 条约的后续条约尚属渺茫。然而，开始的谈判会继续进行并取得成功，甚至最极端的建议也把战略武器的数量减少到双方各有大约五千枚，这是一个极大的削减，但双方仍然有足够多的核弹头可以摧毁对方十次以上。更令人沮丧的是这样一个事实，即新的裁军建议将与发展更多的机动导弹一起讨论，而这些导弹将更难发现。即使签署新的条约，这些导弹也更难核查。换言之，裁军谈判是以创造较小的但更为有效的威慑力量这一前提为基础的。

当然，困难在于不能打破威慑这种思想形式，这就很难消除核战争的危险。对于不同意作潜在的大规模屠杀者的基督徒来说，唯一现实的安全，唯一道德的选择就是找出高于威慑心理的一种适当的核武器政策。作为基督徒，我们必须严肃地考虑和提倡一项逐步的单方面核裁军计划。

从历史上看，人们并不赞成采取单方面行动，因为这被看作在政治上不明智和不现实，被看作是向邪恶的敌人放弃权力。但是，采取单方面行动的时候已经来临。核形势已变得越来越不稳定和反复易变。我们也许已再没有时间来追求一个仔细的，经谈判出来的彼此削减军备的协议系列。实际上，我们庞大的核容量

意味着我们可以冻结核容量，意味着我们甚至可以大大地削减核容量而不危及我们的安全，也不会因苏联选择使用核武器的时候改变我们完全摧毁苏联的能力。这种改变可以保持 INF 条约所创造的积极气氛，进而改变国际气候，开辟军备削减的新的可能性。

一项现实的计划可以以此开始：单方面冻结我们的军事预算，停止执行我们的武器发展计划和停止进一步发展核武器。然后，我们可以等待苏联的反应。无论苏联是否作出反应，我们可以接着采取主动的行动来削减我们的核武器库，并再次等待苏联的反应。也许苏联会作出相同的反应，我们就可以进入使核武器降温的阶段。甚至即使苏联不作出反应，我们也必须认真地考虑单方面全面核裁军的可能性。这样的行动有若干实际的和道德的理由。

首先，它清洗了我们充当大规模屠杀者和世界刽子手的恶名。第二，就我们的核裁军也不一定会使苏联获得好处。对我们使用核武器将会摧毁我们的国家，而苏联并不能从中获得什么经济上或政治上的利益。而且，放射性回降的作用将给苏联带来相当大的破坏，特别是根据当前“核冬天”的理论，这种破坏将很严重。第三，撇开核攻击不谈，苏联看来不可能成功地占领美国，仅仅在控制东方集团各国方面，苏联就有极巨大的困难。如果没有核武器的威胁，美国至多不过失去一些向第三世界国家强加自己的经济政策和政治政策的能力，从而导致国际威望的部分损失，也许还会使国内的繁荣受到一些轻微的影响。

我们已经进入这样一个时代，它要求冒一些风险，因为追求绝对保险将导致绝对的灾难。然而从道德上讲，我们必须寻求更好的更人道的方法来保卫我们自己和我们的价值观。恰如伯纳德·哈林（Bernard Harring）所说：“在当前，有一种在全世界范围内日益增长的信念，那就是在暴力和非暴力之间进行选择，就是在（人类）灭绝的极端危险与尊严地生存的机会之间进行选择。”<sup>⑤</sup>印度未放一枪就从大英帝国统治下获得了自由，挪威不顾

纳粹的占领，通过计划周密的有组织的反抗行动而保留了它的价值观。<sup>⑥</sup>我们再也不能依靠军事力量和力量平衡的方法来解决冲突或保持我们的文化价值传统。我们的生命得以幸存，我们的人性得以幸存都要求我们从根本上转变我们的核政策。

当然，基督教观念在这里提出了若干种在核裁军方面担着风险，来采取单方面的行动的理由。我们的现行政策摧毁了我们的人性，使我们成为潜在的大规模屠杀者，使我们有可能毁灭生命这个上帝送给我们的礼物。而且，走在我们前而的上帝给我们理由来期望，并要求我们像亚伯拉罕、摩西、路德和耶稣那样，把我们过去的安全抛在后面（因为那是带有破坏性的安全），而满怀希望地走向崭新的未来。基督教关于人的看法也提醒我们，人性是共有的。我们可以确认，我们的敌人也像我们一样，有爱也有恨，有快乐也有悲伤，有笑也有哭，因此也确实有可能对我们的主动行动作出积极的反应。另一方面，关于人性共有的观念也提醒我们，我们也像我们的敌人一样：有爱也有恨，是利他主义者也是从自我为中心论者。我们并没有真正被委托拥有我们现在所掌握的破坏性武器。因此使我们不成为大规模屠杀者的唯一保证是使我们自己不再拥有那种力量。

## 结 束 语

现在已很清楚，伦理学并不是为我们的道德难题提出明确而简单的回答的一种方法。伦理学最多只能允许我们对关于个人的和人类共有的人性所作选择的结果进行反省和认识。同样，基督教伦理学也不提供现成的答案，而是提供关于我们所追求的人性的设想和关于我们所应该力图建立的社会的设计。这一设想与其指导原则和实例一道，给我们的生活指明了总的方向，为我们的行动提供了基本的连续性，但它们并不就许多特别的道德问题

给出明确的答案，也不确保我们能永远作出最好的决定。

而且，基督教伦理学在最好的情况下也只能就当前这个时代的生活提供一些关键性的见解。基督教伦理学提醒我们，我们每个人的生命与正居住在或者将要出生到这个星球上来的所有其他人的生命不可避免地联系在一起。而且，我们的生命还与这个星球本身的生命相联系。如果我们选择利己主义和自我防卫的生活态度，我们将促成其他人生命的毁灭并终将也毁灭我们自己的生命。或者，我们可以选择献身于共同的生命及追求提高所有人的生命质量，这样我们将发现我们自己的人性和生命也获得了提高。从最基本的意义上讲，我们的时代已使我们的相互依赖成为不可避免，实际上我们将一起枯萎凋谢或一起兴旺繁荣。

最后，基督教伦理学并不把人们互相分隔，而是创造一种开放的态度，一种合作的态度，要对所有为了相同的目标和价值而工作的人们开放并同他们合作，不论他们持有何种世界观。基督徒绝不骄傲自大，任何集团也不能自负地认为只有自己才完全掌握了真理。生命依然是一个谜，它的起源及目的尚未被发现。基督徒对于这些谜确实有所认识，有所见解，他们必须与其他人分享这些见解。但是，基督徒们的历史却以野蛮和对别人漠不关心为标志，这说明有很多东西我们还不理解。对于别人的见解，我们必须持开放的态度，共同去探讨关于我们的存在的谜。

恰如查尔斯·狄更斯 (Charles Dickens) 所说，我们生活“在最好的时代同时也是最坏的时代。”数以百万计的人们每天都经受饥饿、贫困和政治压迫的苦难。世界处于核屠杀的边缘，生态灾难正在日甚一日地逼近。然而，在我们的历史上，用于同这些罪恶现象作斗争的资源从未像现在这样巨大。我们有根除饥饿和结束贫困的资源。我们有可以重新安排我们的生活标准以避免生态灾难的科学知识。我们详尽地了解核交锋的悲剧性后果并知道应采取什么样的步骤以避免这种核交锋。<sup>⑩</sup>现在我们需要的一种新

的伦理学认识，一种意愿来诚实地面对我们个人的或集体的决定所带给我们的社团和别人的社团的各种后果。在有这种清醒的自我认识的情况下，仍不知道我们是否能够进行必要的个人改革和社会改革，来根除已做为我们现实生活中一部分的苦难现象，来避免出现我们所面临的巨大灾难。然而，作为基督徒，在上帝之国前景的鼓舞下，在亚伯拉罕的通往未知的将来的旅途的鼓舞下，<sup>①</sup>我们只能宣布进行改革的必要性，并指出改革的方向。最终，我们必须像路德<sup>②</sup>那样，把我们所熟悉的一切置之身后，而同那些正在为使自己和别人摆脱压迫而斗争的人们一道奔向未来，这些人的斗争可能会使所有人从我们所面临的大屠杀中解脱出来。

## 注 释

① 关于这-目录，参看詹姆斯·F·察尔德里斯 (James F. Childress)，“正义战争标准”(Just War Criteria)，载《战争还是和平?：探索新的答案》(War or Peace?: The Search for New Answers)，纽约，1980年)，40—58页。正如察尔德里斯 (Childress) 指出，有一个道德根据反对暴力或战争，根据这个道德原理，只有有限的条件才会产生战争的“正义”。

② 参看例如，罗伯特·M·布朗 (Robert McAfee Brown) 《信仰与暴力》，60—61页。

③ 莱因霍德·尼布尔在这一领域最重要的著作是《有道德的人与不道德的社会》(Moral Man and Immoral Society) (纽约，1932年)。

④ 从罗森布斯 (Rauschenbush) 许多布道和文章中可以十分明确地看出，他认为许多战争、贫困和人性的丧失，都是近代工业社会所起的作用。同样，他认为社会改革的困难在于不能确定这种改革能否实现。由于他分析问题简单化，而且对未来的断言又过于乐观，所以他常常和其他参加“社会福音”运动的更为天真的人士一样被开除，这是令人十分遗憾的。参看例如《社会福音之神学》(A Theology for the Social Gospel) 第1章。他写道：“我们知道，环境没有挽救能力，更新是人类的需要；没有个人的改革，我们便没有社会的改革……这些半真实的陈述是一种折衷的神学（这种神学丝毫不允许社会赎罪）体系的适当产物。”8页

⑤ 瓦尔特·罗森布斯，“新传道者”(The New Apostolate)，见《美国的社会福音1870—1920》(The Social Gospel in America, 1870—1920) 罗伯特·T·汉迪 (Robert

T. Handy) 编, (纽约: 牛津大学出版社, 1966年) 337页。

⑥ 参阅霍华德·津恩《美国人民的历史》, 第11章。

⑦ 这也是一个时代。当住宅问题开始解决时, 像救世军和基督教青年会这样的组织也成立了。援助对象是那些在城市工业生活中极度拥挤的人。但是, 这些组织的目的是为了提供帮助, 而不是为了改造社会。

⑧ 当时美国发生了一场规模不大的社会主义运动, 然而始终没有产生像在欧洲那么大的影响, 并且当时就遭到以社会改革家们为主流的抵制。参看米切尔·哈林顿, 《社会主义》(Socialism), (纽约, 1972年) 第6章。

⑨ 这是尼布尔的《有道德的人与不道德的社会》第2、3章的中心论题。

⑩ 同上, 210页。

⑪ 当然, 这种“现实主义的”处理世界事务的方法, 是建立在以核威慑的现代战略为基石的基础上的。因此, 核威慑的合理性是要由人的信仰来决定的。这种信仰所关心的是作为一种意识形态的“现实主义”的适当性。

⑫ 另一方面, 男性的东西往往被有意利用。纵观整个时代, 人们一般都认为, 妇女天生是比较温和和富有同情心的, 因此在改变“男人的心肠”方面有特殊作用。

⑬ 《有道德的人与不道德的社会》是一本相当激进的书, 鼓吹必须进行重大的政治和经济调整。并提出为了完成调整, 暴力行动也许是一个为人们道德所能接受的方式。

⑭ 近来, 在这一领域中使用“现实主义”这个词的著作包括: 罗伯特·贝尼(Robert Benne), 《民主资本主义伦理观》(The Ethic of Democratic Capitalism) (费城: 福特里斯(Fortress) 1981年); 厄内斯特·W·利弗维尔(Ernest W. Lefever), 《从阿姆斯特丹到内罗毕: 世界基督教协进会与第三世界》(Amsterdam to Nairobi: The World Council of Churches and the Third World) (华盛顿特区: 伦理学与公共政策中心, 1979年); 米切尔·诺沃克(Micheal Novak), 《民主资本主义精神》(The Spirit of Democratic Capitalism) (纽约: 西蒙(Simon)和舒斯特(Schuster), 1982年); 作者同上, 《解放南方, 解放北方》(Liberation South, Liberation North) (华盛顿特区: 美国企业协会, 1981年); 理查德·J·纽豪斯(Richard J. Neuhaus), 《光秃秃的公众广场: 美国的宗教与民主》(The Naked Public Square: Religion and Democracy in America) (格兰德·拉皮兹(Grand Rapids): 厄德曼(Eerdmans), 1984年)。

⑮ 解放神学实际上是共同关心全人类解放运动的一个组成部分。这场运动首先出现于美国黑人和女权主义神学中, 以及拉美几个著名神学家的著作的出版, 这些作家中最著名的有: 古斯塔沃·古特雷兹和朱安·路易斯·塞岗多。政教分离主义者的看法的变化仍然出现在许多受压迫人民的组织中。奥比斯(Orbis)丛书是关于解放运



动诸多文献中最好的。

⑮ 罗斯玛丽·拉德福德·鲁丝《激进派的王国：救世主希望的西方经验》129页。

⑯ 参阅例如厄林·乔斯坦德，《道德主义者政治：美国新基督教的权利》(The Politics of Moralism: The New Christian Right in America) (明尼阿波利斯：奥格斯波哥(Augsburg, 1981年)，或哈威·考克斯，《世俗城市的信仰：走向近代的神学》第一部分。

⑰ 霍华德·津恩《二十世纪：人民的历史》(The Twentieth Century: A People's History) (纽约，1984年)。

⑱ 莎伦·D·维尔奇(Sharon D. Welch)，《反抗与团结的社会：女权主义的解放神学》(Communities of Resistance and Solidarity: A Feminist Theology of Liberation) (纽约，1985年)，89页。

⑳ 罗伯特·海尔布罗诺(Robert Heilbroner)的《人类前景的调查，现代化与对80年代的重新考虑》(An Inquiry into the Human Prospect, Updated and Reconsidered for the 1980'S) (纽约，1980年)，给我们一个极为明显的提示，60和70年代的“危机”即使在我们的意识已经淡化，但它仍在跟随着我们。事实上，我们没有真正面对这些问题，这使我们解决或避免这些问题的前景更为暗淡。

㉑ 关于恐怖主义的国际形式最基本的论述，参看理查德·巴尼特(Richard Barnet)，“极端的恐怖主义：核战略的真实含意”(Ultimate Terrorism: The Real Meaning of Nuclear Strategies)，载《开展和平运动：消除核武器斗争手册》(Waging Peace: A Handbook for the Struggle to Abolish Nuclear Weapons) (旧金山，1982年)，25-31页。

㉒ 乔治·F·肯南(George F. Kennan)的论文集《核欺骗：原子时代的苏美关系》(The Nuclear Delusion: Soviet American Relations in the Atomic Age) (纽约，1983年)，收集了从1950年到1982年的论文。这些论文由这个领域中最有见识的人士撰写。文章描述出一幅冷漠的景象：不可避免地走向核毁灭，许多裁军机会被不必要地错过；以及两个超级大国间不必要的对抗。

㉓ 参阅伯纳德·哈林，《和平与非暴力的缓和力量》(The Healing Power of Peace and Nonviolence) (纽约，1985年)，47页。提出关于“现实主义”这个词理解的相似的颠倒。他认为只有那些实行彻底的非暴力主义的人，像耶稣那样才是真正的现实主义者。

㉔ 关于医疗照顾权利的辩论碰上麻烦，就是必须比较这个权利与食物和教育权利相对应的重要性，也必须注意到医疗需要和表面上的扩大促进了医疗知识以及消费者期望的需要的实际情况。虽然这些问题是十分重要的，但是在这里我们不予讨论，因

为这些问题与我们要讨论的问题毫不相干。我设法使这些实际情况转变为基本的权利，社会上充分的医疗照顾，为讨论会的这一需要提供了丰富的资料。关于这一系列问题总的看法，参阅查尔斯·柯伦，“医疗保健的权利与分配的公正原则”。

⑤ 同上，153页。

⑥ 医疗保健是美国“人权宣言”承认的权利之一。查尔斯·柯伦却把这项权利掺和进人类与上帝的联系中。参阅他的《变化与传统》，150页。

⑦ 弗兰克·阿克曼《拿我们的财富碰运气：80年代的经济政策》(Hazardous to Our Wealth: Economic Policies in the 1980's) (波士顿，1984年)，122页。

⑧ 保罗·斯达 (Paul Starr) 《美国医学的社会改革》(Social Transformation of American Medicine) (纽约，1982年)，422页。

⑨ 阿克曼《拿我们财富碰运气》，122页。

⑩ 参阅安德鲁·哈克 (Andrew Hacker) 编辑，《美国：美国人民的一幅统计的画像》(US: A Statistical Portrait of the American People) (纽约，1983年)，以及《1982年世界前景：经济与地理政治年鉴》(World View 1982: An Economic and Geopolitical Yearbook) (波士顿，1982年)。

⑪ 有关历史的原因以及包括贯彻这些计划，参看斯达《社会改革》(Social Transformation)，重点参看第三册。

⑫ 参阅马克·格林 (Mark Green) 《胜利返回美国》(Winning Back America) (多伦多，1982年)，191页；斯宾塞·克劳 (Spencer Klaw)，《伟大的美国医学成就》(The Great American Medicine Show) (纽约：企鹅出版社，1976年)，1—2页；以及米切尔·哈林顿，《新出现的美国贫困》(The New American Poverty) (纽约，1984年)，50页。

⑬ 参看哈林顿，《新出现的美国贫困》，198页。

⑭ 同上，50页。

⑮ 参阅E·理查德·布朗，“医疗照顾方案与医疗补助方案；为穷人和老年人提供系列援助”见《改革医学：最后四分之一世纪的课题》(Reforming Medicine: Lessons of the Last Quarter Century)，维克多·W (Victor W.) 和鲁思·西德尔 (Ruth Sidel) 编辑 (纽约，1984年)，65页。

⑯ 参阅克劳《伟大的美国医学成就》，52—53页。此外，布朗，“医疗照顾方案与医疗补助方案” (64页)，指出，在全国范围内，百分之二十的医生根本不给享有医疗补助的病人看病；而百分之六的医生都要为三分之一的享有医疗补助的病人治病。

⑰ 参看斯达《社会改革》，386页。

⑱ 同上，488页。

⑳ 参阅克劳《伟大的美国医学成就》19—23页。亦可参看罗西欧·赫特—考克斯“美国教育：旧瓶装新酒”，见联邦德国编辑《改革医学》(Reforming Medicine)，129—149页，以及斯达《社会改革》，271—283，333—378，以及421—425页。

㉑ 参看阿克曼，《拿我们的财富碰运气》，123页。但是，南非却保证医疗照顾方案只针对白人。

㉒ 参看伯纳德·哈林，《救世主的自由与信仰》，第三卷：《世界之光》(纽约，1981年)，50页。

㉓ 参看柯伦，《变化与传统》，160页。

㉔ 参看哈林顿，《新出现的美国贫困》51页，以及阿克曼，《拿我们的财富碰运气》，123页。

㉕ 战略武器是长距离的投送系统，例如洲际弹道导弹和长射程炸弹，它能把核弹头从一个超级大国直接发射到另一个超级大国的国土上。此外，两个超级大国各自拥有2 000到3 000枚短程(战术)核武器，其中大多数的威力都比投在广岛和长崎的大得多。有关资料出处、注解和历史背景可在《核战争：对你意味着什么》(Nuclear War: What's It for You)，查寻格伦德·佐罗(Ground Zero)编辑，一个超党派的教育组织(纽约：袖珍本丛书，1982年)。

㉖ 同上。附录C，文献C-1。

㉗ 参阅乔纳森·斯克尔《地球的命运》(纽约，1982年)，26—28页，以及尼古尔·考尔德(Nigel Calder)，《核恶梦：一次对潜在战争的调查》(Nuclear Nightmares: An Investigation into Possible War)(纽约：企鹅出版社，1981年)，140—141页。

㉘ 目前，拥有核武器的国家有美国、英国、法国、中国、苏联和印度。以色列和南非被怀疑拥有核武器，而巴基斯坦则公开宣布准备发展核武器。此外，有十五个国家具备生产核武器的能力，如果他们愿意的话，可能会发展核武器。核武器的激增，将会引起一场惊人的几乎不能控制的国际政治风波。参看格伦德·佐罗(Ground Zero)，《核战争》(Nuclear War)，第17章，以及卡尔德《核恶梦》，第3章。

㉙ 这是法国人罗伯特·F·德里南(Robert F. Drinan)《远离核冬天》(Beyond the Nuclear Freeze)(纽约，1983年)得出的结论，并得到美国天主教主教写给教友的公开信《和平的挑战》(The Challenge of Peace)论证的支持。

㉚ 斯切爾，《地球的命运》，178页。

㉛ 罗伯特·杰伊·利弗顿(Robert Jay Lifton)和理查德·福尔克(Richard Falk)，《无法防御的武器：政治和心理对核主义的不利判决》(Indefensible Weapons: The Political and Psychological Case Against Nuclearism)(纽约，1982年)，3页。

㉜ 参阅鲁思·利杰·西沃德，《世界军备与社会消费》(华盛顿特区，1986年)。

⑫ 这句引语给多罗西·索利(Dorothee Solle)的书提供了书名,《即使没有战争,军备竞赛照样杀人》(The Arms kills Even Without War) (费城:福特里斯(Forbress),1983年)。

⑬ 《和平的挑战:上帝的允诺与我们的答复》(The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response) (华盛顿特区:美国天主教联合会,1983年),82—83页。

⑭ 美国天主教主教致教区教友的公开信《和平的挑战》(1983年),断言,威慑力量作为一种政策是道德的,可是如果同一项严肃认真的裁军纲领联系在一起会更好。自从美国的军费支出进入一个创纪录的时期以来,我们的国家政策显然违背了公开信的准则。有关公开信的原则,以及历史、政治意义的报告,参看吉姆·卡斯泰利(Jim Castelli),《主教与炸弹》(The Bishops and the Bomb) (纽约,1983年)。

⑮ 伯纳德·哈林,《和解的力量》(Healing Power),81页。

⑯ 同上,第6、7章,提供了非暴力民防战略的论述和文献目录。另一相同的论述在菲利普斯·摩尔顿(Phillips Moulton),《调解人的弹药:积极分子的保证》(Ammunition for Peacemakers: Answers for Activists) (纽约:旅行家,1986年),第5章。

⑰ 现在有篇论文的正文和文献被标上“和平研究”的标签。一个典型的例子以及一份非常全面的文献目录是塞缪尔·S·基姆(Samuel S. Kim)的《追求公正的世界秩序》(The Quest for a Just World Order) (鲍尔德,科罗拉多:西方观察出版社,1984年)。

⑱ 犹太教的创始人亚伯拉罕,应上帝的召唤,抛弃了他的家乡和有保障的生活,跟随上帝走向不可知的未来。这次告别好像是在犹太教的发展以及基督教的出现这样一个关头进行的。摩西和以色列人必须离开埃及人的庇护。耶稣必须离开他的家庭和故乡,去做一次行期不定的旅行。有关亚伯拉罕的故事,参看《创世纪》第11—15章。

⑲ 鲁丝是《圣经》中一个传奇人物。丈夫死后,她离开她的人民和宗教生活,随婆婆回到丈夫的家乡。她为了爱别人而心甘情愿放弃自己珍视的信仰和文化,成为一个活生生的典型。

## 译 后 记

本书英文版原题为 Ethics and Liberation，直译是《伦理学与解放》，其内容涉及基督教伦理学的特殊性质和目的、基督教伦理学的基本理论，以及运用基督教伦理学解决当代重大社会问题等，是一部概论性质的基督教伦理学著作，故中译本定名为《基督教伦理学》。

本书由王云访同志组织翻译，具体译者有王云访、白苏太、栾建平、张峰琳、张小平，其分工是：导言，王云访译；第一、二章，栾建平译，第三、四、五章，王云访、张峰琳译；第六章，白苏太译；第七、八章，白苏太、张小平译。北京市社会科学院的苑利均同志，本书责编冯春风同志对全书译稿进行了认真细致的校订。

本书的翻译出版，首先要感谢本书作者查尔斯·L·坎默先生的支持，由于他明确表示不要任何稿酬，才使此书得以顺利翻译出版。同时还要感谢其他朋友们的鼎力相助，特别是在美的中国留学生魏晓荣、陈鲁鸣，山西的曾昭东，都从不同方面给以我们无私的支持与帮助，在此一并深表谢意。

由于我们水平有限，错误或不当之处在所难免，恳请读者朋友批评指正。

译者

一九九四年六月

版权归作者所有

天主教在线  
[www.ccccn.org](http://www.ccccn.org)