

儒家仁愛觀與全球倫理： 兼論基督教對儒家的批評

黃勇*

引言

隨著現代科技的發展，人們現在越來越真切地感到自己生活於一個地球村。無論是在日常實在的意義上還是虛擬實在的意義上，原來在人們看來非常遙遠的部落現在卻成了自己的鄰居，而隨著這種地球村的出現，我們也比以往更迫切地需要一種全球倫理。我們原先只與那些同種族、同文化、同宗教和同風俗習慣的人打交道，因此我們原本的倫理學基本上也局限於這樣的人際關係。而在現在的地球村中，在日常生活中我們必須經常與那些具有不同文化、宗教和種族背景的人打交道，因此我們需要建立一種能夠正確處理這種新的人際關係的全球倫理。中華文明對於這樣一種全球倫理到底能夠作出什麼樣的獨特貢獻呢？這篇論文將集中在儒家哲學，更確切地說，將集中在儒家的仁愛觀進行討論。

當代許多熱衷於建立全球倫理的哲學家、道德學家和神學家們，都試圖發掘各種傳統倫理系統中的相同之處。而在這一點上，幾乎沒有人會否認，儒家哲學、特別是其仁愛觀，與許多其他偉大的文化傳統具有一脈相通之處。例如，基督教神學家、全球倫理的積極推動者漢斯·昆（Hans Küng）¹ 對儒家和基督教的道德哲學作了比較，並認為，「在儒家和基督教那裡，人類倫理的至高點都是對我們人類伙伴之愛。在耶穌上山布道半個多世紀之前，孔子的《論語》已經提出了這個著名的金則：『己所不欲勿施於人』（15·24），而耶穌則用正面的方式表達了這個金則：『為別人做你想別人為你做的事』（MT7：12）。」² 這裡細心的人很快就會發現，事實上，孔子對這個金則不僅有上面這種反面的表達，而且也有其正面的表達：「己欲立而立人，己欲達而達人」（6·30）。³ 儘管如此，我們必須注意到，昆在這裡側重的是儒家的肯定面向，即其與基督教相同的面向。

我在這裡所要關心的是，如果全球倫理不過就是發現現存各種倫理體系中的相同處，那麼我們的任務相對來說就比較輕鬆，因為我們只要經由幾位思想史和文化史專家

* 美國賓州庫茲城大學（Kutztown University, Pennsylvania）哲學系副教授。

¹ 昆組織了許多活動，召集了許多會議，推動全球倫理。他編輯的下面三本書多少體現了他在這方面的工作：《全球倫理》（*A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World Religions*, New York: Continuum, 1993）；《對全球倫理說是》（*Yes to a Global Ethic*, New York: Continuum, 1996）；《全球責任》（*Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*, New York: Crossroad, 1991）。

² Hans Küng & Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, (New York: Doubleday, 1988), p.118.

³ 做為一位對中國哲學、特別是儒家哲學沒有足夠了解的神學家，昆沒有看到儒家對這一金則的正面表達乃是完全可以理解的。與此相反，作為一位中國哲學專家，阿理森（Robert Allinson）竟然也認為儒家和基督教在這裡的差別是在對這個原則之反面表達與正面表達之間的區別，這就有點令人費解了，參見 Robert Allinson, *The Ethics of Confucianism and Christianity: The Delicate Balance*,” *Ching Feng*, 33.3(1990), p.158。

對各種不同倫理系統加以比較分析就可以。但問題是，如果我們真能以此來建立一種全球倫理，那麼很顯然，我們所得到的將是一系列非常抽象、因而根本無法運用於實際生活中的空洞主張。例如當我們把愛從儒家的仁愛、基督教的神愛、佛教的慈愛中作為它們的共同點而抽象出來，並把這種抽象的愛作為一種全球倫理原則而要求人們去實踐的時候，人們可能感到無所適從，因為這樣的愛缺乏任何特定的意義。因此在我看來，對於全球倫理來說，真正重要的不是去發掘各種不同的倫理系統有什麼共同處（事實上這些共同處也可能是這些倫理傳統的共同缺陷），而恰恰是要探討各種倫理系統能夠為我們所需要的全球倫理，亦即與在一個地球村的人際關係相適應的倫理系統中，能夠作出什麼樣的獨特貢獻。因此，我在這裡所要探討的，主要不是儒家之仁愛觀與其他宗教（特別是基督教神愛觀）之相同處，而是其相異處。我之所以選擇與基督教比較，是因為像漢斯·昆這些基督教神學家也看到了儒家仁愛觀的獨特性，只是在他們看來，凡是儒家仁愛觀與基督教神愛觀發生重大差別的地方，都是基督教優於儒家。⁴ 具體地說，我在下面將考察的，是受到一些基督教神學們所注意到的儒家仁愛觀的三個獨特性：愛有差等、愛作為一種情感和愛作為一種人類之愛。在這個過程中，我將順便分析基督教在這些方面對儒家的批評，並探討儒家是否能夠對這樣的批評作出創造性的回應，從而為全球倫理作出貢獻。

這裡有必要首先指出的是，我所謂的創造性回應，並不是一種簡單的儒家衛道工作。相反地，我試圖利用儒家的豐富資源，並對儒家特別是孔孟和宋明儒程氏兄弟的一些經典作創造性的詮釋，從而使儒家倫理、特別是其獨特的仁愛觀，能夠為我們當代生活提供有益的指導。在這種意義上，我在這裡提出的儒家仁愛觀不一定完全就是孔子或孟子或其他儒者的本意，但同時我想強調的是，這種經過重構了的仁愛觀卻又具有鮮明的儒家特徵，或者用維根斯坦的話說，具有鮮明的儒家家族相似性。

一、愛有差等

儒家仁愛觀的一個顯著特徵就是愛有差等。《論語》說：「孝弟也者，其為仁之本與」（1·2）。⁵ 根據一般的解釋，孔子這裡說的是家庭之愛乃是愛的根本。《中庸》在說仁的時候也說：「親親為大」（20·2），就是說愛父母是最重要的。在這一點上，孟子持完全相同的看法，他說：「事孰為大？事親為大」（4A19），也就是說侍奉自己的父母最重要。因此，孟子明確地把仁愛與愛父母聯繫，例如：「親親，仁也」（7A15）。當然，這裡使一些基督教神學家真正感到麻煩的，不是儒家以孝為仁之本的看法。因為這種把家庭之愛看作仁之本的看法，與愛天下人的普遍之愛並沒有必然衝突。孔子教誨弟子「入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾」（1·6）。孟子也指出：「老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌」（1A·7）。他們的意思在於，我們要尊敬自己的長輩，

⁴ 有一些學者則認為重要的是儒家倫理與其他宗教倫理之相同處，而它與其他宗教之相異處則是無關緊要的。參見：John R.A.Mayer, "Jen, Harmony with the Tao and Compassion," in Marko Zlomislis & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming* (Binghamton: IGCS, 1999), p. 322.

⁵ 雖然在《論語》中這句話歸於孔子的學生有子（有若）而非孔子本人，但我同意一般的看法，這也反映了孔子本人的思想。

並進而擴開而去尊敬別人的長輩。我們愛自己的子女，並進而推廣開來而去愛人家的子女。孔孟所推崇的也是一種普遍的仁愛觀，但他們在這裡所強調的是，仁愛必須從家庭之愛開始。關於這種認為愛應該從愛自己的父母開始，從愛自己的家庭成員開始，並進而擴展到愛人家的看法，不但與儒家在仁愛觀上針鋒相對的墨家沒有意見，⁶ 甚至漢斯·昆本人也無異議。因為在他看來，基督教的愛「也不是一種對抽象的人的愛，對遙遠的、與己無關的人的愛，而是具體的對自己的近臨的愛。」⁷

真正引起爭議的是，儒家似乎主張對不同的人應當有不同程度的愛，例如這種仁愛觀似乎主張愛父母要甚於愛鄰居。一般認為，這一點在孟子對墨子愛無差等說的批評中找到了再好不過的注腳，因為孟子認為「墨氏兼愛，是無父也」(3B9)，也就是說，關於墨子要用同樣的愛對待父母和別人的說法，實際上是目無父母。所以，對於墨家夷之想把儒家之道解釋成「愛無差等」時，孟子反問道：「夫夷之信以為人之親，兄之子，若親其鄰之赤子乎？」(3A5)。就是說，就是墨家本身對其姪兒之愛，是與其對其鄰居兒子之愛不同的，這就是所謂的儒家「愛有等差」說。⁸ 孔子雖然沒有明確提出「愛有等差」之說，但他很顯然也會同意孟子關於愛父母應不同於愛鄰居的看法。不僅如此，他還認為，愛好人應不同於愛惡人。因此，當被問到我們是不是應該提倡類似基督教所主張的「以德報怨」時，孔子反問：「何以報德？」(14·34)。也就是說，如果我們以德報怨，那麼我們以什麼來報德呢？因此他主張「以直報怨，以德報德」(14·34)。這樣一種有差別的仁愛觀，對於基督教來說，顯然是不可接受的。因為正如漢斯·昆所指出的，基督教所提倡的乃是一種普遍的、同等的愛：「在耶穌那裡，每一個人都可以成為自己的鄰居，都可以成為我自己的鄰居。耶穌要求我們克服家庭與外人、同宗教徒和異教徒、同志和非同志之間的血緣區別」。⁹ 而基督教這種普遍的、不加區別的愛在耶穌這樣一些教導中達到了淋漓盡致的表達：「為恨你的人作好事，為罵你的人祝福，為欺負你的人祈禱」(LUKE 6:26) 以及「轉過另外一個臉頰」、「走額外一里路」和「連著內衣外套一起給」等。¹⁰

從這樣一種對比來看，儒家的仁愛觀不僅顯得很狹隘而且似乎很自私。如果真是這樣，那麼對於我們今天想建立的全球倫理來說，儒家的仁愛觀似乎是有百害而無一利。但面對這種來自基督教的批評，至少有兩種在我看來並不是恰當的回應。一是強調儒家

⁶ 我們從《孟子》中看到墨家夷子就想把儒家之道解釋成墨家也能同意的「愛無差等，施由親始」(3A5)。

⁷ Hans Küng, *On Being a Christian* (New York: Pocket Books, 1976), p.257.

⁸ 事實上，孟子批評的是墨子的愛無差等說，而不是正面地提出一種愛有差等說。

⁹ Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions* (New York: Doubleday, 1988), pp.118-119.

¹⁰ 我想在這裡指出的是，儘管這是一種典型的基督教立場，一些有見識的基督教特別是天主教神學家在今天也看到了這樣一場立場的問題而試圖加以改。例如波普(Stephan J.Pope)根據當代社會生物學的研究成果認為，人的自然本性就規定其愛具有不同的優先秩序：先是愛自己，然後是別人；先是愛父母，然後是鄰居；先是愛近鄰，然後是遠鄰。基督教的愛的倫理學當然不是以人的自然本性為依據，而是以上帝的恩典為基礎。但在他看來，上帝的恩典不是破壞人的自然本性，而是把這種有缺陷的人類本性完滿化。而他所謂的完滿化不是取消這種愛的秩序，而是使這樣的秩序成為一種恰當的秩序。例如愛自己的家庭成員是恰當的，但裙帶主義則是不恰當的。參見：Stephen J. Pope, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love*, Washington D.C.: Georgetown University Press, 1994。勃朗寧(Don Browning)也持一種類似的看法，參見 Don Browning, "Altruism and Christian Love," *Zygon*, 27.4(1992), pp.421-436.

實際上提倡的是一種與基督教無異的一視同仁的愛，¹¹還有一種則是試圖論證這樣理解的愛有差等觀的合理性。¹²我在這裡所要強調的是，儒家反對愛無差等觀的核心，不是對於不同的人應當有不同程度的愛，不是說人們應當給自己的父母以最高程度的愛，而在這種愛向外擴展的過程中，它的程度也就應當逐漸地減輕。相反地，我認為，儒家在這裡強調的是對不同的人應該有不同種類的愛，¹³這在孟子的「親親、仁民、愛物」之間的區分就表現得十分清楚。孟子說：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」(7A45)。君子對於草木禽獸加以愛惜，對於人類伙伴施於仁德，而對於自己的父母則給以親愛。「親」、「仁」和「愛」不應當看作是同一種愛的不同程度，而應當看作是三種不同的愛。對於自己的父母親，我們的愛的方式是「親」。對於自己的人類伙伴，我們的愛的方式是「仁」。而對於別的生物，我們的愛的方式是「愛」。當然在這三者各自內部還有差別，因此我們還應當有不同的「親」方式，不同的「仁」方式和不同的「愛」方式。例如孔子要求我們「以直報怨、以德報德」(14:34)，而不是像耶穌所要求的以德報怨，「直」和「德」就是我們對不同種類的人，施以仁德的不同方式。

那麼，在我們今天試圖建立一種能適用於具有不同文化、宗教、種族背景的人類的全球倫理的時候，我們到底是需要一種一視同仁的愛呢，還是一種有差別的愛？基督教的回答是，我們需要一種毫無偏見的、不加分別的愛。但是我們必須注意到，由於基督教對我們的問題作出了這樣的回答，它在一開始就面臨著有關愛與公正的關係問題。當然我們可以說，基督教的愛與公正並不矛盾，因為愛是公正的基礎，因而沒有了愛我們就無法維持公正。¹⁴但是，在我們像基督教所要求的那樣以同一種方式，去愛一個善良

¹¹ 因此，我在這裡也反對阿理森 (Robert Allinson) 的看法。為了強調儒家所提倡的愛並不是一種從家庭向外逐漸弱化的愛 (這也是我所強調的)，阿氏便認為儒家之愛與基督教之普遍的愛無異，因為儒家之以孝為代表的家庭之愛「乃是為了實現更高的價值而提出的，因此不應當看作是儒家提倡的最高價值：它是一種假設價值 (確切地說，它是康德意義上的假設命令)。這不是說它就沒有價值，而是說它只有次要的價值」；《論語》說「孝為仁之本」的「本」只是根源的意思，以與結果相對。「如果說結果或標高於孝，那麼這裡所說的只是：孝乃是人們學會實現某種別的目標的途徑」，「The Ethics of fucianism and Christianity: The Delicate Balance,」 *Ching Feng*, 33.3(1990), pp.160-161。阿氏在這裡正確地看到，孝在儒家這裡只是一個起點而不是一個終點。但他的錯誤則在於他混淆了「終點」(end) 這個詞的雙重意義：結尾和目標。儒家之孝乃是起點，而其結尾則是愛別的人和物，但愛別的人和物不是目標。因為如果我們持這種看法，那麼我們勢必就要認為，如果我們有別的办法可以達到這個目標，我們就不必提倡孝，或者一旦我們實現了這個目標，我們也就不必繼續實踐孝了。這樣一種解釋是無論如何不能與儒家倫理相調和的。在我看來，孝與其他種類的愛沒有什麼上下、高低、優劣或手段目標之分。它們是與不同對象相適應的不同種類的愛。如果我們將其施於恰當的對象，它就是恰當的愛，如果我們將其施於不恰當的對象，那就是不恰當的愛。

¹² 例如黃大維 (David Wong) 就提出了三個理由試圖證明家庭之愛對於其他愛之道德優先性：愛必須始於家庭之愛 (我同意這種看法，但我們卻無法說家庭之愛應當強於別的愛)、人們對父母需感恩、人的自然本性就是愛父母親甚於愛別人。參見 David Wong, *Universalism versus Love with Distinctions*, "Journal of Chinese Philosophy", 16(1989), p.254.

¹³ 因此在這一點上，我並不同意杜維明先生的看法。在杜先生認為，儒家的愛有差等是指程度上的差別而不是種類上的差別。他認為，隨著人的情感向外擴展，人們對自己的家庭、宗族、氏族、鄰居、鄉村、縣市、社會、民族、世界和宇宙之關心的責任就分化成不同的強烈程度。見 Tu Weiming, "Humanity as Embodied Love; Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective," in Marko Zlomislac & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming* (Binghamton: IGCS, 1999), p.29.

¹⁴ 弗雷契 (Joseph Fletcher) 就認為，愛不是一對一的關係。基督教的第二道德命令就是「像愛你自己那樣愛你的鄰居」。但在作道德選擇時，人們實際上遇到的往往不是一個鄰居。因此如果我們說公正就是公平對待自己的不同鄰居，那麼這也就與愛無異。公正不過就是多面的愛。參見 Joseph Fletcher, *Moral*

的人和一個作惡多端的人的時候，我們不能不懷疑，這樣一種愛，不管多麼崇高，到底是不是公正？假如愛我鄰居的一種方式是滿足鄰居對我提出的要求，那麼是否我也應當以這樣一種方式去愛一個罪犯呢？

對這個問題的一個答案可能是，基督教一視同仁的愛乃是達到公正的另一種方式，因為我們愛我們的敵人，愛作惡的人，愛卑鄙的人，不是為了證明其所作所為是對的，而是以愛來征服他們，使他們不再從事這種邪惡的勾當。我認為，愛有時確實具有這樣一種功能，在這一點上，我認為即使孔子也不會反對。但關鍵的問題是，這種解釋與耶穌基督所推崇的一視同仁之愛的宗旨是相背離的。正如尼布爾（Reinhold Niebuhr）所指出的，耶穌「要他的追隨者走額外一里路，並不是希望那些奴役他們的人會從而變得寬宏大量而給他們以自由。耶穌沒有說，我們之所以愛敵人是因為他們就不會成為我們的敵人。耶穌並沒有考慮這些道德行為的社會後果，因為他完全是從一種內在和超越的觀點來看待道德行為的。」¹⁵換言之，耶穌並不考慮你的愛是不是能夠改造壞人。他只是要求你去愛人。愛在這裡是絕對的，類似於康德的絕對命令，正是在這種意義上，尼布爾認為，「最純粹的宗教理想與社會公正毫無關係」，因為它要求我們「屈服於任何要求，不管其是多麼不公；要求我們服從任何主張，不管其是多麼異乎尋常。」¹⁶對於這樣一種在愛與公正之間的明顯衝突，尼布爾認為這兩者具有同等重要性，因此「較之想在這相互抵消的兩者之間達到一種平衡的任何企圖，更可取的辦法是公開地接受一種道德二元論也就是將基督教的愛看作是一種個人道德，而把社會公正看作是一種團體道德」。¹⁷而對其它一些認為基督教的愛具有一種絕對地位的神學家來說，我們必須放棄社會公正這個概念，因為它與完全由愛構成的「宗教關係格格不入。」¹⁸

因此，我們看到，即使是基督教神學家自己也認為，基督教所提倡的絕對的、一視同仁的愛，與我們所持的公正概念是有衝突的，在這方面，無論是對之持一種二元論態度，還是以愛代替公正，顯然都具有明顯的問題。在這樣一個背景下，如果我們再回到為基督教神學家所批評的儒家之仁愛觀，我們就可以看到，儒家的仁愛觀不僅不存在他們認為其所具有的問題，而且還正可以避免基督教的仁愛觀所存在的毛病。因為我們已經指出，儒家仁愛觀在反對愛無差等說時並不認為，我應該給愛我的人較多的愛而給不愛我的人較少的愛，它是說要給不同的人以相應的不同的愛。¹⁹從這種意義上說，如果

Responsibility, pp.42-57.

¹⁵ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York: Charles Scribner Sons, 1960), pp.263-264.

¹⁶ Niebuhr, *Qp.Cit.*, pp.264-265。當然，也有其它一些基督教神學家否認基督教的愛與公正有任何矛盾。它也許與我們的公正觀有矛盾，但與我們無法理解的上帝的公正觀則是一致的。這樣一種神政論的解釋當然也是一種可能的解釋，但它不僅會使作為信仰尋求理解的任何神學成為不可能，而且也使我們無法對任何社會邪惡作出批評，因為這些很可能只是在我們看來才是邪惡，而在上帝看來也許是公正地。因此我在這裡不對這樣的解釋加以嚴肅的考慮。

¹⁷ Niebuhr, *Qp.cit.*, p.271。

¹⁸ Anders Nygren, *Agape and Eros* (New York: Harper & Row, 1969), pp.88-89.

¹⁹ 在這種意義上，我也不同意杜維明先生把儒家的孝和愛解釋成感恩報德：「我們不僅對那些使我們的生命成為可能、可以享受和有意義的人表示感恩，而且也要對那些以各種方式使我們的日常生活變得幸福和豐富的人報德。」見 Tu Weiming, "Humanity as Embodied Love; Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective," in Marko Zlomislic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming* (Binghamton: IGCS, 1999), p.34。黃大維也有類似的看法，他認為感恩是儒家關於家庭的愛具有道德優先性的一個重要理由見：David Wong, "Universalism versus Love with Distinctions," *Journal of Chinese Philosophy*,

如尼布爾所說，耶穌基督之愛是出自一種內在的觀點，即由施愛者而不是被愛者來決定的話，那麼儒家的愛則至少是部分地根據被愛者。如果我們的愛完全取決於我們自身，而不考慮我們所愛的對象之特殊性，那麼其邏輯結果當然就是一視同仁之愛。而如果我們的愛要取決於我們所愛者的特定情況，那當然我們就必須根據不同對象的不同情況以不同的方式來體現我們普遍的愛。在這一點上，宋儒二程就對儒家的這一精銳看得非常清楚。例如程頤就指出：「以物待物，不以己待物，則無我也。」²⁰這就是說，真正的無我無私之愛乃是考慮到被愛者之特殊性的愛，而不是不管情況去愛就了事。²¹程顥說得更明確：「聖人之喜，以物之當喜；聖人之怒，以物之當怒。是聖人之心，不系於心而系於物也。」²²因此，儒家之愛，並非只是為愛而愛，而必須考慮愛的社會後果。孔子之反對「以德報怨」，而主張「以直報怨」，正是因為在他看來，「直」這種愛的方式，較之「德」這種愛的方式，有助於改造這種特定的被愛者。很顯然的，孔子並不提倡為愛而愛，孔子的愛是與社會公正概念直接相關的，孔子指出：「愛之，能勿老乎？忠之，能勿悔乎？」（14：7）這就是說，如果我們要愛一個人，我們就必須對被愛者嚴格，這就像如果我們要忠於一個人，我們就必須教誨受效忠者。²³

如果說，儒家、特別是批評墨子愛無差等說的孟子，實際上所倡導的不是從家庭向外漸次減弱的不同程度的愛，而是對不同的對象應當施以與其相應的不同種類的愛，那麼在這些不同種類的愛之間有什麼樣的聯繫呢？我認為，在這一點上，二程從佛家借用來的「理一分殊」思想把這種關係說得最明白。程頤指出，「天下之理一也，塗雖殊，慮雖百而其致則一。雖物有萬殊，事有萬變，統之以一，則無能違也。」²⁴運用到愛這個具體問題上，我們可以說愛乃是一理，而各種不同的愛乃是萬殊，這一理就存在於萬殊之中，而在萬殊之中也體現出了同一之理。在討論張載的《西銘》時，程頤則明確地用這種理一分殊的概念來說明孟子對墨子「愛無差等」說的批評：「《西銘》明理一而分殊，

16(1989), pp.251-272。但我認為，如果這樣，我們以什麼理由來愛其他人呢？在我看來，無論是德人、恩人還是敵人、仇人，儒家要求我們都要愛，只是愛的方式不同。而決定這些方式之不同的，不是我們要感恩報德還是報仇報怨，而是我們所愛的對象之獨特性。

²⁰ 《二程集》，頁 125。我想這種認為愛的方式取決於愛之對象的獨特性的看法與孟子所謂的仁義之內在性的強調（6A4-5）。關於孟子與告子在這個問題上的爭論，參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), pp.4-112。因為我們愛的情感是與生具有的，但我們的愛的方式則由我們愛的對象決定。

²¹ 黃大維在這一點上就說得很好，「愛在這裡所要求的更多的是知道如何愛而不是單純地去愛。它要求我們能夠在恰當的時候以恰當的方式滿足別人的欲望和要求，也要求我們能夠在恰當的時候以恰當的方式拒絕別人的願望和要求。」參看：David Wong, "Universalism and Love with Distinction," *Journal of Chinese Philosophy*, 16(1989), pp.255-256.

²² 《河南程氏文集》卷 2，〈明道先生文二〉，收入，《二程集》，頁 460。

²³ 正是在這種意義上，我不同意周克勤（Christian Jochim）的看法。他認為「孔子無疑是一個極端的、甚至可以說是純粹的動機論倫理學家。我們可以非常容易地找到他的一些言論表明它根本不考慮行為的後果，而且將這些言論與其整個倫理學系統統一起來」參看：Christian Jochim, "Ethical Analysis of an Ancient Debate: Moists versus Confucians," *The Journal of Religious Ethics*, 8.1(1980), pp.137-138。可是他用來證明這一主張的只是《論語》4：16 中的這樣一句話：「君子喻於義，小人喻於利。」在我看來，在此只能證明的是孔子不是一個功利主義倫理學家，但並非所有非功利主義倫理學家都是動機論者而不能是目的論者。功利只是一種可能的目的，而實現一個公正的社會可以是另外一種目的。

²⁴ 《易傳》卷 3，《二程集》，頁 858。其兄程顥則把這種理一分殊的觀念追索到早期儒家：「《中庸》始言一理，中散惟萬殊，末復歸於一理」（《程氏遺書卷 14》，《二程集》，頁 140。

墨氏則二本而無分。」²⁵

從上面的討論，我們可以看出，儒家仁愛觀的愛有差等概念，實際上是建立在物有差等這個基礎上的。用孟子的話說，「夫物之不齊，物之情也……子比而同之，是亂天下也。」(3A:4)。這就是說，世上的事物本不相同，如果我們強用同一方式待之，就會天下大亂。因此可以說，愛有差等觀說的是，對於相同的對象，我們應當用相同的愛，而對於不同的對象，則我們要用不同的愛。如果我們用相同的愛去愛不同的對象或用不同的愛去愛相同的對象，我們的愛就是一種不恰當的愛。很顯然這種愛的概念與我們的公正觀念是一脈相承的，²⁶所以，儒家的仁愛觀，由於強調愛有差等，恰恰可以避免基督教所提倡之愛與公正概念之間的衝突。同時我們也可以看到，由於儒家的仁愛觀是以所愛對象的獨特性為基礎的，而不是完全從一種內在和超越的觀點出發的，要實踐儒家之愛事實上要比實踐基督教之愛困難得多（當然這並不是說，實踐基督教的愛就非常容易），因為你必須對你所愛對象有深入細緻的了解，然後你才能確定什麼方式才是最恰當的愛。正是在這種意義上，孔子指出，「惟仁者能好人，能惡人」(4:3)。因此在我看來，對於我們今天面臨的建立一種適用於不同種族、文化和宗教傳統的全球倫理來說，儒家的仁愛觀具有一種為其它仁愛觀所沒有的優越性，因為它要求我們認真考慮我們地球村村民所具有的與我們不同的思想、觀念、風俗習慣和行為方式。我們且不說這種思考會幫助我們以合適的方式，施愛於不同的人以達到理想的社會效果，這種思考本身就是對各個村民的一種尊重，因為尊重別人當然不能把自己的愛好強加於人，但也不是對人家的特殊愛好熟視無睹。²⁷

二、愛與情

儒家仁愛觀的另一個特徵是愛與情的不可分割，換言之，儒家強調的愛乃是一種自然的感情。我們可以發現，在談到愛時，孔子往往用「直」這個字，所謂的「直」實際上也就是真情實感。在前面我們談到孔子所說的「以直報怨」便有這種涵義，又如在談到「父為子隱、子為父隱，直在其中矣」(13·18)時也是這個意思，也就是說父子不張揚相互的過錯，這乃是其真情實感的表現。而這點在《孟子》書中是最明顯不過的了，孟子所謂的愛，他認為實際上就是人人皆有的「惻隱之心」(2A6)，這種惻隱之「心」，同他與之相提並論的辭讓之「心」、羞惡之「心」、是非之「心」等一樣，是指人生而固有的對某些特定對象的敏感性，愛作為惻隱之心就是對別人之饑餓、冷熱、安危的敏感

²⁵ 《程氏文集》卷9，《二程集》，頁609。

²⁶ 當然這也取決於我們持什麼樣的公正觀。如果我們像諾粹克(Robert Nozick)那樣的極端自由主義者一樣認為只有對所有人一視同仁才算是公正，那麼儒家對不同的人加以區別對待，顯然就是不公正了。也許正是在這種意義上，本來對儒家非常同情甚至願意認同的基督教神學家南樂山(Robert Neville)反而認為儒家的仁愛「不能導致平等的公正」，參看：Robert Neville, "Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity," in Marko Zlomislis & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming* (Binghamton: IGCS, 1999), p.206。但我認為，這樣一種公正觀或平等觀顯然是有問題的。如果人們本來就不平等，那麼平等地對待他們的結果必然是保持這種不平等。

²⁷ 在這一點上，我不同意以羅爾斯(John Rawls)為代表的一些政治自由主義者的看法。在政治自由主義者看來，尊重自己的公民伙伴是民主社會的一個重要特徵，因此他們反對人們把自己的宗教和形而上學立場強加於人，我認為這是對的。但他們由此而認為，我們在確定一個社會的法律和政策時，就不能根據任何為某些公民所特有的主張；我認為這就值得商榷。

性，這種以自然感情為基礎的愛，作為一種道德理念，在基督教看來，也是頗有問題的，因為基督教認為作為一種情的愛很難具有普遍的意義。所謂「觸景生情」，亦即這樣的情只是在特定的環境下才能產生。²⁸換言之，沒有特定的環境，這樣的感情就無法產生，孟子所談到的齊宣王以羊易牛祭鐘的故事，正好說明這一點，齊宣王之所以對牛具有憐憫之心而對羊沒有，是因為牛就站在他面前，而羊不在他面前。在這種意義上，儒家以情為基礎的愛，就不能像基督教的愛那樣成為一種道德命令。正如田利克（Paul Tillich）所指出的，「如果愛只是一種情感，那麼我們怎麼能命令人們去愛呢？因為情感是無法命令的。我們不能命令人們有這樣一種情感。如果我們想這樣做，就會出現人為做作的情形。」²⁹因此作為基督教的最高道德命令的愛，乃是一種與情感無關的愛。弗雷契（Joseph Fletcher）認為，這樣的「愛是一種態度，一種意志定向，是意向性而非情感性的……其結果就是我們要愛不可愛者。只是在這種意義上，我們才能真正理解『愛你的敵人』這個命令的意義。」³⁰

對於基督教的這樣一種批評，也許我們要問的不是情的愛是不是可以加以命令的問題。很顯然地，愛情是不可以命令的，當一對夫婦已經失去相愛之情時，我們無法通過命令讓他們產生感情。但一個重要的問題是：當愛不再以情為基礎，因而可以像其它道德準則（如不能偷盜、不能殺人）那樣，我們可以命令人們去做的時候，究竟在何種程度上或者什麼意義上我們還可以稱之為「愛」？也就是說，如果我在愛一個人或物的時候，卻沒有任何愛的情感，那麼我還可以說，我真的在愛這個人或物嗎？因此我認為，基督教強調愛是一種外在的命令而不是一種內在的情感，其本身就有一定的問題，因為正如弗雷契所承認的，其邏輯結果就是命令人們去愛那些他們並不感到要愛的人或物，去愛那不可愛者。

儒家主張愛必須是真情實感的愛，因此很顯然他們會反對基督教所提倡的無情之愛，但儒家也不認為愛對於那些「不可愛者」就不適合。在硬要人們去愛那不可愛者與不愛那不可愛者這兩個選擇之外，儒家實際上所提倡的是第三種選擇，亦即以道德想像為特徵的道德教育，其目的是使人們對那原先的不可愛者產生感情，從而能夠施以真實

²⁸ 孟子實際上就看到了這一點。他認為齊宣王之所以請人以羊換牛，不是因為齊宣王小氣，而是因為齊宣王具有人所共有的「不忍人之心」。不過如果具有這種「不忍人之心」，那麼在牛羊之間作出選擇又有什麼差別呢？孟子的解釋是，那時因為齊宣望「見牛未見羊也。君子於禽獸也，見其生，不忍見其死；聞其聲，不忍食其肉。是以君子遠庖廚也」（1A: 7）。

²⁹ Paul Tillich, *Love, Power, and Justice* (New York: Oxford University Press, 1960), p.4.

³⁰ Joseph Fletcher, *Moral Responsibility* (Philadelphia: The Westminster Press), p.49。我們談論的基督教的愛乃是一種神愛（agape）。許多基督教神學家認為這種意義上的愛才是確切意義上的愛。南樂山認為，基督教的愛除此之外還包括情愛（eros），和友愛（philia）。通過這樣一種解釋，他認為在基督教之愛和儒家之愛之間就存在許多共同之處，參見 Joseph Fletcher, “Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity,” in Marko Zlomislic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming* (Binghamton: IGCS, 1999), p.202。南氏還作了另外一個在我看來並不成功的努力，以使基督教的愛與儒家的愛靠攏。在他看來，與儒家之愛適用於有正常家庭之愛的人相反，基督教的愛適用於孤兒寡婦。因此與儒家之愛以對家長的孝為本相反，基督教的愛以對上帝的愛為本。使基督教之愛本質上成為一種儒家之愛的是，上帝在這裡也成了人們的家長。（見同上書，頁 207-208）。我之所以說這是一種不成功的企圖，是因為在儒家那裡家庭之愛是不教自會的，因此當儒家要人們把這種愛擴展到其他人時，人們知道是什麼意思。與此相反，如果南氏的解釋是正確的，如果基督徒們作為孤兒寡婦不知道什麼是家庭之愛，那麼當基督教要人們愛上帝象愛自己的父親時，他們也就不知道怎麼去愛，更不用說怎麼把對上帝的愛擴展到對自己的鄰居的愛了。

的愛。所謂的「不可愛者」就是那些我們對他們沒有愛的感情的人，也就是那些我們不能在他們與我們所愛的人（特別是我們的父母兄弟姐妹）之間產生類比的人，用羅蒂（Richard Rorty）的話說，就是那些我們用「他們」而不是用「我們」這個代詞所指稱的人。因此，儒家提倡的道德教育就是引導我們去發現在那些不可愛者，與我們所愛的人之間的類比，從而使我們也對那些不可愛者產生愛的情感。我們上面提到的孟子與齊宣王的故事，就是這種例子，齊宣王愛牛不愛羊，因為他對牛有憐憫之心，而對羊卻缺乏這樣一種憐憫之心。我們不能強求齊宣王在對羊還沒有憐憫之心時就愛羊，也不因為他對羊沒有憐憫之情就認為他不必愛羊，而是要他想像羊就在他面前，要他想像羊將要被殺時的情形，從而使他對羊也有憐憫之情。³¹在這裡，使人們對「不可愛者」產生愛的感情，不是硬性地、人為地、外在地把這種情感強加於他們，而是幫助他們重新尋找他們已經失去的或者還沒有喚醒的愛的情感。因為在儒家特別是孟子看來，「惻隱之心，人皆有之」（6A6），這就是說愛這種自然情感是人生來具有的，正是在這種意義上，孟子說，「無惻隱之心，非人也」（2A6）。只是由於人為的、外在的和強制的力量，才使人們失去了這種自然情感，在這種意義上努力恢復這種失去了的情感，反倒變成了一種自然的行為。因此，在孟子看來，那些具有惻隱之心等自然情感的人，「知皆擴而充之矣，若火之使然，泉之使達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足於愛父母」（2A6）。就是說，如果人們知道把它們擴大開去，就會像剛點燃的火和剛流出的泉一樣，力量無比，就不僅可以親親，仁民，還可以愛物；而如果人們不加以保養和擴充的話，則連自己的父母也不能愛了。

可是我們必須面對的另一個重要問題是：如果說儒家的愛有差等的概念，由於強調以相同的方式愛相同的對象、以不同的方式愛不同的對象，因而避免了基督教一視同仁之愛所帶來的愛與公正之間的衝突的話，那麼儒家這種以情感為基礎的愛似乎又恰恰會導致與公正的衝突。因為對於相同的對象人們可能會有不同的感情，而對不同的對象人們可能會產生相同的感情。例如，對於我們人類來說，牛和羊應當是相同的對象，但是齊宣王因為看到了牛而沒有看到羊，就對牛而沒有對羊產生憐憫之情，如果按照這樣一種情感去對待牛羊，很顯然我們就不可能公正地對待牛和羊。因此從這種意義上來說，基督教之以理性和意志力為基礎的愛，似乎反倒可以避免這種愛與公正的衝突。

可是我認為，正如今天許多女權主義和後現代主義哲學家指出的，這種在情感與理性、在愛與公正之間的區分本身就是有問題的。在這一點上，當代美國最重要的新實用主義哲學家羅蒂為我們提供了最有力的論證，羅蒂同意詹姆斯關於理性本身就是一種情

³¹ 當然，孟子對齊宣王進行道德教育的目的，不是要把對牛的惻隱之心運用於羊，而是要將它擴展到他所統治的人民。但重要的一點是，孟子在這裡所作的工作是要齊宣王產生對老百姓的惻隱之心，從而使他能夠真情實感地愛他們。在這一點上，我贊成黃大維對倪文森（David Nivison）的批評。黃大維認為，孟子在這裡想揭示齊宣王的一個邏輯矛盾：他對牛有愛心，卻對同樣痛苦或者更具有敏感性的老百姓，沒有這樣的愛心（參見 David Wong, "Mencius and Motivation," *Journal of American Academy of Religion*, 47(1980), pp.417-432。這種解釋的困難在於，如果一個人沒有真實的愛的情感，那麼即使你使他認識到思想上有邏輯矛盾，他也不會因此而開始愛別人的（關於黃大維對倪文森的批評，參見 David Wong, "Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?" *Philosophy East & West*, 41(1991), pp.37-43。

感的觀點，³²認為在普遍的、理性的公正概念與地域的、情感的愛或忠誠³³之間的對立，是沒有任何根據的。在羅蒂看來，我們平常所謂的理性的公正概念，實際上就是我們對一個較大團體（如國家、人類甚至所有有生命物）之愛的情感，而我們平常所謂的作為情感的愛或忠誠則是我們對較小的團體（如家庭或俱樂部）的公正。這就是說，所謂純然是情感的愛或忠誠也可以是普遍的，而被認為是純粹理性的公正也可能是非常狹隘的。所謂愛或忠誠與公正的衝突，實際上就是在對一個較小團體之愛或忠誠與對一個較大團體之愛或忠誠之間的衝突，或者說這是在一個較小團體中的公正與在一個較大團體中的公正之間的衝突。³⁴在羅蒂看來，「道德的出發點並不是一種強制的義務，而是在像家庭和部落這樣的非常密切的團體之間的相互信任關係。道德行為就是在與自己的父母子女和同氏族成員打交道時的自然行為。」³⁵因此，道德進步並非如人們通常以為的那樣不斷地用理性的公正概念來替代情感的愛或忠誠，相反地，道德進步指的是不斷擴展我們的愛、忠誠或公正的對象，不斷地擴展可以用「我們」這個代詞來指稱的對象，從家庭到氏族，從氏族到民族，從民族到人類，從人類到所有有生命物。³⁶

正是在這一點上，我們可以理解，儒家如此強調「孝為仁之本」的理由。這是因為家庭是人們最早知道什麼是愛，並學會怎樣去愛的場所。正如黃大為先生指出的，「家庭乃是我們最早學會愛別人的社會組織，而作為這種愛之組成部分的思維、感情和行為習慣在很大程度上成了一個人性格的基礎。」³⁷要想實現普遍之愛，我們無法先讓人們理性地認識到所有人都是可愛的，並把這樣一種普遍的認識同時運用到自己的家庭成員、運用到自己的氏族成員、運用到自己的同胞、運用到所有的人。相反的，我們要做的乃是把我們在家庭中自然體驗到的和實踐著的愛的情感，逐漸地擴展開去。這也就是孟子所說的「老吾老而及人之老，幼吾幼而及人之幼」的意思。在這種意義上，宋儒二

³² William James, "The Sentiment of Rationality," in his *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Dover Publications, 1956), pp.63-110。詹姆士在這裡把理性看作是情感。把理性與情感連接起來的另一種方式是認為情感本身是一種理性。例如黃大維先生認為「愛至少隱含了從事某種行為的理性，因為具有愛這種情感的人如果想解釋和證明其所作所為之合理，他就必須把他對某個人實際或可能的苦難之察覺看作是一個原因，並用這樣一個原因來說明其所作所為之合理。」參看：David Wonf, "Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?" *Philosophy East & West*, 41(1991), p.32.

³³ 羅蒂實際上沒有專門討論「愛」這個概念。他所關心的乃是作為一種情感的「忠誠」的概念。但很顯然，在本文所關心的問題上，「愛」與「忠誠」是同等的。因此我認為他關於「忠誠」及其與公正概念的看法，也完全適用於我們這裡所討論的愛及其與公正的關係問題上。

³⁴ 人們常常以一個人對自己家庭成員的愛和對這個團體之外的人的愛之衝突，來說明「愛」必須服從於「公正」的概念。在這一點上，黃大維在對儒家之愛有差等觀念作了辯護以後也認為，這種觀念存在著一種道德危險，而要克服這種危險，就有必要引進一種沒有偏見的公正原則（普遍主義和愛有差等）見：David Wong, "Universalism versus Love with Distinctions," *Journal of Chinese Philosophy*, 16(1989), pp.265-268。我認為這樣的衝突確實存在而且也確實需要克服。但這不是在「愛」與「公正」之間的衝突，因而不能通過用「公正」替代「愛」來解決。這是在小範圍的愛或公正與大範圍的「愛」或「公正」之間的衝突。因此，如果我們可以通過擴充公正的範圍來解決這個衝突，我們也可以通過擴充「愛」的範圍來解決這個衝突。反之，如果我們無法擴大愛的範圍，我們怎麼能擴大「公正」的範圍呢？

³⁵ Richard Rorty, "Justice as a Larger Loyalty," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1997), pp.11-12.

³⁶ 在這種意義上，我認為黃大維先生的看法是正確的。他認為，「儒家哲學並沒有在情感與理性之間截然區分。相應地，儒家關於學會愛人的看法中所包含的感情習慣只有通過截然的抽象才能與思維的習慣相分離。」參見：David Wong, "Universalism versus Love with Distinction," *Journal of Chinese Philosophy*, 16(1989): p.257.

³⁷ Wong, *op. cit.*, p. 255.

程正確地認為，孔子的「『孝弟也者，其為仁之本』言為仁之本，非仁之本也。」³⁸這就是說，孝弟亦即家庭之愛並不是仁愛的本體論意義上的根本，而是發展論意義上的起點。因此，當被問到一個實踐孝弟的人是否就是仁者的時候，程頤明確地加以否定，說：「孝弟是仁之一事，謂之行仁之本即可，謂之是仁之本則不可。」³⁹既然孝弟只是愛的一個開端，我們當然就不能滿足於這樣一個開端，而必須由此擴充開去。

同樣作為一種普遍的道德準則，我們可以看到儒家和基督教的愛實際上提倡的是兩種截然不同的道德發展模式。基督教所提倡的是由普遍到個別的道路，即先確定一種普遍之愛的原則，再將這種愛的原則一無差別地運用到每一個具體的人。而儒家所提倡的則是由個別到一般的模式，即先學會愛自己的父母兄弟，再逐步類推開去，愛別的人和物。當然別的人和物與自己的父母兄弟不可能完全相同，我們對他們所具有的感情與我們對自己的父母的感情，也就不可能完全相同，我們對他們的愛也不可能與我們對自己父母兄弟的愛完全相同。華爾策（Michael Walzer）稱前一種道德進路為由薄到厚的進路，而後一種為由厚到薄的近路。普遍的道德原則是「薄」的道德，因為它是抽象的；而植根於特定歷史、文化、宗教和政治背景中的道德則是「厚」的道德，因為它是具體的。⁴⁰在他看來，通常哲學家們都認為：「人們一開始具有的都是某個或某些共同的觀念和原則，後來他們加以各自不同的解釋。它們似乎是始於薄的道德，而隨著實踐的推移，這種薄的道德才變得厚起來，好像這就是我們所謂的道德發展和成熟。但這是一種錯誤的看法，道德在一開始就是厚的，是整合於文化中的，是具有充分共鳴的。只是在某些特定的場合，只是為了某些特定的目的，它才表現為薄的。」⁴¹我認為華爾策對一般哲學家的這種看法的批評，如果是正確的話，實際上也適用於基督教作為絕對命令的神愛觀；而他對厚的道德的倡導，如果是正確的話，也證明了儒家以情為基礎的仁愛觀的可取之處。

三、人愛與神愛

儒家仁愛觀的另一個特徵是與儒家的一般特徵緊密相連的，與提倡人類相愛的許多宗教系統不同，儒家哲學基本上沒有一個人格神的地位，因此，儒家的仁愛原則，並不是來自上帝的一個絕對命令，正是由於這一點，儒家的仁愛觀就與儒家哲學本身一樣，常常被看成是一種人類中心的觀念。也就是說，儒家缺乏一種超越的來源、根據和本性，儒家以愛為核心的倫理學也被認為是「只討論人與人之間的關係，而與人同上帝的關係無關……因此仁這個概念所表達的乃是一種人類中心的倫理學。」⁴²從基督教立場來看，

³⁸ 程頤、程頤，《河南程氏遺書》卷第11，收入，《二程集》，頁125。

³⁹ 同上書，頁183。杜維明先生則對孔子的這個說法，提出了非常有創造性的解釋，他認為：儒家倫理要求我們超越家庭之愛，因為「我們應當成為天地的孝子。這樣一種孝的概念乃是一種對社會和生態都是有益的概念。」“Humanity as Embodied Love; Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective,” in Marko Zlomislac & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming*, p.29.

⁴⁰ 參見：Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994). p.3.

⁴¹ 同上書，頁4。

⁴² Timothy Ten-min Lin, “The Confucian Concept of Jen and the Christian Concept of Love,” *Ching Feng*, 15.3(1972), p.163.

缺乏一種超越根據乃是儒家仁愛觀最致命的缺陷，事實上也是導致前面兩種缺陷的根本原因。因此在漢斯·昆看來，「在這裡我們遇到了基督教和儒家之間神學爭論的關鍵。

〔在基督教那裡〕與對人類的理解相應的乃是一種對上帝的理解。基督教的愛使人們可以不僅在家庭、氏族和民族內，而且是在整個世界上感到自己是上帝的子女。敵人也可以成爲自己的兄弟姐妹。對於基督徒來說，上帝對每個人的愛乃是**每個人**對每個別人(每個可能需要我人)之愛的基礎……同樣地，上帝自己對敵人的愛乃是人們愛其敵人的基礎。」⁴³

儒家的仁愛觀在這一點上確實與那些以人格神爲基礎的神愛觀，特別是基督教的神愛觀有著重要的差別，但是說儒家的仁愛觀是一種人類中心主義的觀點，似乎還是有問題的。我們已經看到，孟子在談到「愛有等差」時提出了「親親」「仁民」和「愛物」。這就是說，儒家所提倡的愛，雖然並非原於一種人格神，愛的對象卻超出了人類，而擴展到了人類以外的其它生物。與儒家相比，基督教的愛雖然是以上帝的愛爲基礎，卻由於其認爲人代表了上帝在世界上的形象，其愛的對象反而局限於人類，而很少提到其他有生命物。當然我們知道，在基督教神學家批評儒家仁愛觀是一種人類中心主義的觀點時，他們所關心的並不是這種愛是否只以人類爲對象，而是說這種愛缺乏一種超越的根據、來源和本性，因爲它本於人類的惻隱之心，或者更確切地說，是源於人們天生具有的孝弟之情。但我們也已經看到，正如程頤所指出，孔子所謂的孝弟也者，乃是爲仁之本，實際上所說的只是人類的愛從愛自己的父母兄弟開始，換言之，這裡的「本」並不作「愛」之「根本」解，而是作「施愛」之開始解。

如果是這樣，那麼儒家仁愛到底有沒有一種超越的、形而上學的根本呢？如果有，這樣的根本到底是什麼呢？到目前爲止，我們在說儒家的仁愛觀時，都是把仁與愛不加區分地連著說的，但事實上，仁與愛還是有不同的。孔子說「仁者愛人」(12:22)，但這並不就是說，「愛人」與「仁」就是同一回事，因爲孔子也說「克己復禮爲仁」(12:1)，也說「仁者必有勇」(14:5)，又說「能行五者于天下爲仁」(恭、寬、信、敏、惠)(17:6)，又說「剛、毅、木、訥，近仁」(13:27)等等，這些都是孔子說明「仁」的種種例子。當然「愛人」也許是其中最重要的例子，但顯然我們也不能將兩者等同，當孔子說「泛愛眾，而親仁」(1·6)時就顯得更清楚。孟子則更明確地說，「惻隱之心，仁之端也」(2A6)，這就說明，「愛」只是「仁」的一個開端。所以在孔子和孟子那裡，「愛」都是以「仁」爲根本的。那麼這種作爲愛之根本的「仁」到底是什麼呢？它是否只是或只能是一種人類中心的概念呢？其答案是否定的。孟子指出：「仁也者，人也。合而言之，道也」(7B15)，這就把「仁」提到了本體論的「道」的高度。不過在孔孟那裡，對於仁之確切的本體論意義，我們確實不可能得到一個非常明確的界定。這樣的明確規定是由

⁴³ Hans Küng, "Christian Response," p.120.應該說，這是一種非常普遍的、並不只限於基督教神學家的看法。例如姚興忠也把儒家的仁愛與基督教的神愛作了這樣一種對比說：「人道主義的原則是人。換言之，它就像一棵樹，植根於、結果於人。相反，有神論的原則則是上帝，它植根於上帝。儒家之仁愛與基督教之神愛之間的這樣一種差別，反映了這兩者在對超越之理解上的更根本的差別……儒家認爲超越就是發展自己的人性，因此超越乃是自己的責任……而基督教則認爲，超越乃是生活在上帝的恩典之中，因此這要歸功於上帝。」Xingzhong Yao, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1996), p.103.

宋明儒者提供的。例如，程頤就認為我們不可把仁與愛混為一談，「愛自是情，仁自是性，豈可專以愛為仁……仁者固然博愛，然便以博愛為仁，則不可」。⁴⁴程頤明確地釐清了「愛」與「仁」之區別，乃是情感與本性之間的差別。那麼這種作為本性的「仁」到底是什麼呢？程頤認為這就是人心：「心譬如谷種，生之性便是仁也。」⁴⁵這裡程頤利用「仁」這個名詞的另一層意義，說明仁即是一種給以生命的活動。在這一點上，其兄程顥喜歡使用仁這個字的另一種意義，並從反面來加以說明：「醫家以不認痛癢謂之不仁，人以不知不覺不認義理為不仁，譬最近。」⁴⁶不仁解釋成麻木不仁，也就是感覺不到生命，或者更確切地說，不給萬物以生命。與此相反，程顥認為：「仁者，與天地萬物為一體。」⁴⁷為什麼呢？因為仁體現了萬物的生意，在他看來：「萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。」⁴⁸這就是說，萬物之生意乃最高的善，而這也就是「仁」。因此，程氏兄弟雖然喜歡用不同的比喻來說明「仁」，但他們用生命或給以生命的活動來解釋「仁」則是一致的。因此，我在這裡用生命創造活動，來指稱此一意義上的作為愛之本體論基礎的「仁」。

二程這種認為「仁」即是生的看法，對於我們解釋的儒家仁愛觀具有非常重要的意義。因為我們已經看到，儒家之愛，作為人的一種自然感情，是以「仁」作為本體或本性，而「仁」不是別的，正是萬物之生意。很明顯的，作為愛之本體的「仁」不是一個人類中心的概念，相反地，解釋成「生」的「仁」實際上正是世界萬物的終極實在。我們知道，宋明儒學也稱為理學，其原因就是其把「理」看作是世界萬物的終極實在。以前人們在談論這樣的終極實在時所使用的一些重要概念，如「天」、「道」、「心」、「性」、「神」等，在宋明儒那裡都變成了「理」的同義詞，例如：「理與心一」、⁴⁹「天者理也」、⁵⁰「理便是天道也」。⁵¹為什麼呢？關鍵就在於它們都具有「生」或「給以生命」此一意義。程子說：「『生生之為易』，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者，即是善也」。⁵²正是在仁和理同樣作為生命創造活動這一點上，程頤能夠把「仁」和「理」合而言之，並進一步解釋孟子所謂的「仁人合一」即為道的說法：「仁，理也；人，物也。以仁合在人身言之，乃是人道也。」⁵³很明顯的，儒家的仁愛觀並不是如西方學者所認為的是一種純粹人類中心主義的觀念，儒家仁愛觀以「仁」為本，而「仁」作為生生不息的生命創造活動，乃是宇宙萬物的終極實在。因此，儒家之愛仍是一種人愛，但

⁴⁴ 《河南程氏遺書》卷第 18，收入：《二程集》，頁 182。

⁴⁵ 同上書，頁 184。

⁴⁶ 《河南程氏遺書》卷 2 上，收入：《二程集》，頁 33。

⁴⁷ 同上書，頁 15。

⁴⁸ 《河南程氏遺書》卷 11，《明道先生語一》，收入：《二程集》，頁 220。

⁴⁹ 《河南程氏遺書》卷 5·二先生語五，收入：《二程集》，頁 76。

⁵⁰ 《河南程氏遺書》卷 11，收入：《二程集》，頁 132。

⁵¹ 《二程集》，頁 290。

⁵² 《河南程氏遺書》卷 2 上，收入：《二程集》，頁 29。

⁵³ 《二程集》，頁 391。姚興忠否認人具有這種生的意義，其理由是因為即使動植物也有生的意義見：Xingzhong Yao, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape*, p.104。但他沒有看到仁本身就是「生」或者說生命創造活動的體現，而這種生命創造活動，乃是包括人類和動植物在內的宇宙萬物之終極實在。當然根據程氏兄弟的理一分殊說，這種生命創造活動在不同的事物中會有不同的體現。

它的基礎和對象都是超越人類的。⁵⁴

我們這裡並不是說儒家的仁愛觀，在這種意義上與基督教的神愛觀沒有什麼區別，我想至少還存在兩個重要的區別，而且在我看來即使在這兩個方面，對於我們今天建立一種全球倫理，儒家的仁愛觀較之基督教的傳統神愛觀，還是具有其優越性。第一，基督教的神愛觀認為在神與愛之間只有一條單向通道：一個完全超越的上帝發出絕對的愛的命令，而人類只需加以服從。因此，人們在施愛時，無需考慮所愛對象的特殊性，而只要一視同仁地加以愛即可。我們在前面已經指出，這樣一種愛必然會導致其與公正概念之間的衝突。儒家的仁愛觀之所以能有效地避免這樣一種衝突，主要的原因在於它在愛與仁（即道、即性、即天、即理）這種作為創造性的生命活動的終極實在之間，保持了一條雙向的通道。「愛」當然以作為生命創造活動的終極實在為基礎，但儒家並不認為我們必須首先理解了這種終極實在才能開始愛人愛物。因為這種生命創造活動就存在於人類的仁愛活動中，因此只有我們在實際的施愛過程中，我們才能更深切地理解生命創造活動這種終極實在；而在我們對這種生命創造活動獲得了更深切的理解以後，我們也就可以學會更廣泛地去愛人愛物。而這裡存在著一種解釋學的循環，因此程氏兄弟在談到如何理解人類和宇宙的終極實在時就指出：「學者有所得，不必在談經論道間，當於行事動容周旋中禮得之。」⁵⁵這就是說通過身體力行我們所理解的道，我們就可以更進一步地理解這種道。

儒家仁愛觀與基督教神愛觀所存在的另一重要差別是：作為基督教所提倡的愛的基礎的，是一個超越的，即在這個世界之後、之外的一個實體性的存在物，確切地說，是一種類似於超人的存在物。與之相反，作為儒家所提倡之愛的基礎的生命創造活動，則不是一個存在物，而是存在物的創造活動，套用海德格爾的話說，基督教的上帝是個「在者」，即使是最高、最初的「在者」，而儒家的生命創造活動則是「在者之在」。⁵⁶當然，儘管海德格爾的哲學是想證明「在」對於「在者」的根本性，當在我們涉及到宗教的終極實在問題時，仍有不少人認為，基督教之絕對超越的上帝，較之儒家體現於宇宙萬物之中的生命創造活動，具有無可比擬的優越性。不過，我在這裡要指出的是，一些具有卓見的當代基督教神學家已經認識到傳統基督教的上帝觀所存在的缺陷，而試圖加以改造。而且我們也可以發現，這種改造使得基督教的上帝觀明顯地向儒家的生命創造活動

⁵⁴ 在這一點上，基督教神學家而同時又自稱是波斯頓儒家的南樂山也看到了儒家與基督教的一致性。他認為愛作為一種人的美德，無論是在基督教還是在儒家那裡都具有本體論的根據：「在基督教那裡，上帝創造世界的活動就是一種純粹的愛，而愛就是創造性。儒家特別是在朱熹的〈仁說〉中，愛乃是存在、發展、繁榮和結果的強大原則。」參看：Robert Nevill, "Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity," in Marko Zlomislac & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei-Ming*, p.200.

⁵⁵ 《河南程氏外書》卷第10，收入：《二程集》，頁404。

⁵⁶ 在這種意義上，我們可以說，儒家的超越乃是真正意義上的超越，因為這是從由在者向在的超越，而基督教意義上的超越則是停留在在者範圍內的超越，儘管這是由有限在者向無限在者之超越。但無論如何，我們必須看到，儒家的超越不是如姚興中所說的以人為出發點和歸結點的超越。姚興中對儒家和基督教的超越觀作了這樣一種對照：「儒家的超越和通向超越之路乃是一個循環運動，其起點和終點都是人類自我及其自我修養。在這整個過程中，（人道主義的）仁始終是其原動力……基督教的超越及其超越之路也是一個循環運動，但其起點和終點都不是人。它是一個由神愛啟動、從神愛得到其動力並以參與神愛為目的的過程」，*Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape* (Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1996), pp.123-124。

靠攏，例如考夫曼（Gordon Kaufman）就認為，傳統基督教的物化了的上帝觀，即把上帝看作是一個實體（即使是非常獨特的實體）的觀點，不僅對於現代意識來說乃是非常費解的，而且在政治上、形而上學上和神學上都是很成問題的。⁵⁷因此，他認為對基督教上帝的更恰當的理解不應是「創造者」而應是「創造性」，即那些「創造著、維系著和豐富著我們人類的進化和歷史過程。」⁵⁸顯然這樣一種「創造性」，與儒家的生命創造活動非常接近。不僅如此，他還強調，這種作為宇宙和人類之終極實在的創造性是一種奇跡般的創造活動，就是說，「在這樣的進化和歷史過程中，往往會產生為在這些過程中並通過這些過程行動的人們所意想不到的結果，即往往會超出人們的期望和目標。」⁵⁹換句話說，這是一種不能完全為人類理解的創造性，正是在這種意義上，他稱這樣的一種創造性是發生於宇宙和人類之中的終極奧妙，而神學就是面對這種終極奧妙的想像構造。而正是在這一點上，他實際上不知不覺地接受宋明儒者對作為宇宙萬物之終極實在的生命創造活動的理解，二程認為，連接天、理、道、心、性、仁之「生」即生命創造活動奧妙無窮，為常人所無法理解。正是在這種意義上，程子在解釋「上天之載，無聲無臭，其體則謂之易，其理則謂之道，奇用則謂之神」時就說：「神是極妙之語。」⁶⁰

我在這篇論文中對儒家仁愛觀與基督教之神愛觀相比所具有的獨特性作了簡要的討論，我也通過這樣的討論，試圖回答儒家對於基督教的批評能夠作出什麼樣的回應。我想論證的是：並不是儒家倫理應當成為一種全球倫理，而是儒家之仁愛觀能夠對這樣的全球倫理作出重要的貢獻，而且儒家之所以能夠作出這樣的貢獻，不是因為其與其它宗教和哲學傳統的相同處，而恰恰是其與那些傳統的相異處。

⁵⁷ 考夫曼認為在政治上，上帝基本上成了「專制的君主，可以任意地、不公地行使其全能的力量」；在形而上學上，這種上帝觀呈現的世界圖畫「從根本上說是二元論的，因而很難與當代思想的主流相吻合」；而在神學上，「我們沒有任何理由去談論這樣一種存在物的存在或本性：一個宇宙主體，一個存在於區分創造者與受造物之絕對的形而上學分解線彼岸的存在物」Kaufman. *In face of Mystery: A Constructive Theology*, Cambridge (MA: Harvard University Press, 1993), pp.270-272.

⁵⁸ 同上書，頁 330-31。

⁵⁹ 同上書，頁 273。

⁶⁰ 《河南程氏遺書》卷 3，收入：《二程集》，頁 64。當然這種解釋也來自孟子。孟子在說「聖而不可知之謂神」（7B25）時，就對「神」作奧妙不可知解。