

儒家仁爱观与全球伦理：兼论基督教 对儒家的批评

黄 勇

(北美中国哲学家学会 美国)

摘要：对于全球伦理来说，重要的不是去发现各种不同的伦理系统有什么共同处，而恰恰要看到各种系统能够为我们所需要的全球伦理作出什么样的贡献。本文集中考察儒家仁爱观的三个独特性——爱有差等、爱作为一种情感和爱作为一种人爱，分析在这些方面基督教对儒家的批评，并探讨儒家是否能够对这样的批评作出创造性的回应，从而为全球伦理作出贡献。作者表明，儒家仁爱观恰恰是能够为全球伦理作出的独特贡献。

关键词：儒家仁爱观 全球伦理 基督教

中图分类号：B222 **文献标识码：**A

引 言

随着现代科学技术的发展，人们现在越来越真切地感到生活在一个地球村里。原来在人们看来非常遥远的部落现在却成了自己的邻居，无论是在日常实在的意义上还是在虚拟实在的意义上。随着这样一个地球村的出现，我们也就比以往任何时候更迫切地需要一种全球伦理。我们原先基本上只是与那些同种族、同文化、同宗教和同风俗习惯的人打交道，因此我们原先的伦理学基本上也局限于这样的人际关系。而现在在地球村中，我们在日常生活中必须经常与那些具有很不相同的文化、宗教和种族背景的人打交道，因此我们需要建立一种能够正确处理这样一种新的人际关系的全球伦理。因此在这个以“中华文明二十一世纪新意义”为主体的学术会议上，我觉得一个很值得讨论的问题就是，中华文明对于这样一种全球伦理到底能够作出什么样的独特贡献。我的这篇论文则集中在儒家哲学，更确切地说，将集中在儒家的仁爱观。

现在许多热衷于建立全球伦理的哲学家、道德学家和神学家们都试图发现在各种传统伦理系统中的相同处。在这一点上几乎没有人会否认，儒家哲学，特别是其仁爱观，与许多其他伟大的文化传统具有一脉相通处。例如，基督教神学家、全球伦理的积极推动者汉斯·昆(Hans Kung)¹对儒家和基督教的道德哲学作了比较，并认为，“在儒家和基督教那里，人类伦理的至高点都是对我们人类伙伴之爱。在耶稣上山布道半个多世纪之前，孔子的《论语》已经提出了这个著名的金则：‘己所不欲勿施于人’，而耶稣则用正面的方式表达了这个金则：‘为别人做你想别人为你做的事。’”(1)(P118)这里，细心的人很快就会发现，事实上，孔子对这个金则不仅有上面这种反面的表达，而且也有其正面的表达：“己欲立而立人，己欲达而达人。”²尽管如此，我们必须注意到，昆在这里侧重的是儒家的肯定方面，即其与基督教相同的方面。

我在这里所要关心的是，如果全球伦理不过就是发现现存各种伦理体系中的相同处，那么我们的任务相对来说就比较轻松，因为我们只要雇几个思想史和文化史专家对各种不同伦理系统加以比较分析就行了。但问题是，如果我们真能以此来建立一种全球伦理，那么很显然，我们所得到的将是一系列非常抽象、因而根本无法运用于实际生活中的空洞主张。例如当我们把爱从儒家的仁爱、基督教的神爱、佛教的慈爱中作为它们的共同点而抽象出来，并把这种抽象

的爱作为一种全球伦理原则而要求人们去实践的时候，人们可能感到无所适从，因为这样的爱缺乏任何特定的意义。因此在我看来，对于全球伦理来说，真正重要的不是去发现各种不同的伦理系统有什么共同处（事实上这些共同处也可能是这些伦理传统的共同缺陷），而恰恰是要看各种伦理系统能够为我们所需要的全球伦理，即与在一个地球村的人际关系相适应的伦理系统，能够作出什么样的独特贡献。因此，我在这里所要探讨的，主要不是儒家之仁爱观与其他宗教特别是基督教神爱观之相同处而是其相异处。我之所以选择与基督教比较是因为像汉斯·昆（Hans Küng）这样一些基督教神学家也看到了儒家仁爱观的独特性，只是在他们看来，凡是儒家仁爱观与基督教神爱观发生重大差别的地方，都是基督教优于儒家。³具体地说，我在下面将考察的，是为一些基督教神学们注意到的儒家仁爱观的三个独特性：爱有差等、爱作为一种情感和爱作为一种人爱。在这个过程中，我将顺便分析基督教在这些方面对儒家的批评，并探讨儒家是否能够对这样的批评作出创造性的回应，从而为全球伦理作出贡献。

这里有必要首先指出的是，我所谓的创造性回应，并不是一种简单的儒家卫道工作。相反，我试图利用儒家的丰富资源，并对儒家特别是孔孟和宋明儒程氏兄弟的一些经典作创造性的诠释，从而使儒家伦理特别是其独特的仁爱观能够为我们当代生活提供有益的指导。在这种意义上，我在这里提出的儒家仁爱观不一定完全就是孔子或孟子或其他子的本意（如果当代诠释学还没有使我们放弃寻找作者本意的企图的话），而且别的人完全可以侧重儒家传统的别的方面或者对相同的方面作出很不相同的解释。但同时我想强调是，这种经过重构了的仁爱观却又具有鲜明的儒家特征，或者用维特根斯坦的话说，具有鲜明的儒家家族相似性。

一、爱有差等

毫无疑问，儒家仁爱观的一个显著特征就是爱有差等。《论语》说，“孝弟也者，其为仁之本与”⁴。根据通常的解释，孔子这里说的是家庭之爱乃是爱的根本。《中庸》在说仁时也说“亲亲为大”，就是说爱父母是最重要的。在这一点上，孟子持完全相同的看法，他说，“事孰为大？事亲为大”。就是说侍奉自己的父母最重要。因此孟子还明确地把仁爱与爱父母联系起来说“亲亲，仁也”。当然，这里使一些基督教神学家真正感到麻烦的不是儒家之孝为仁之本的看法。因为这种把家庭之爱看作仁之本的看法与爱天下人的普遍之爱并没有必然冲突。孔子本人就要人“入者孝，出者弟，谨而信，泛爱众”。孟子也指出，“老我老，以及人之老；幼我幼，以及人之幼，天下可运于掌”。他们的意思都是，我们要尊敬自己的长辈，并进而推广开来而去尊敬别人的长辈。我们爱抚自己的子女，并进而推广开来而去爱抚人家的子女。这里孔孟所推崇的也是一种普遍的仁爱观。他们在这里所强调的不过是，仁爱必须从家庭之爱开始。关于这种认为爱应该从爱自己的父母开始，影·约早募彝·稍开始，并进而扩展到爱人家的看法，不但与儒家在仁爱观上针锋相对的墨家没有意见，⁵甚至汉斯·昆（Hans Küng）本人也无异议。因为在他看来，基督教的爱“也不是一种对抽象的人的爱，对遥远的、与己无关的人的爱，而是具体的对自己的近临的爱”（2）（P257）

真正引起争议的乃是儒家似乎主张对不同的人应当有不同程度的爱。例如这种仁爱观似乎主张爱父母要甚于爱邻居。一般认为，这一点在孟子对墨子爱无差等说的批评中找到了再好不过的注脚。因为孟子认为“墨氏兼爱，是无父也”。就是说墨子关于要用同样的爱对待父母和别人的说法实际上是目无父母。所以对于墨家夷子想把儒家之道解释成“爱无差等”时，孟子反问道：“夫夷子信以为人之亲其兄之子若亲其邻之赤子乎？”就是说，就是墨家本身对其哥哥儿子之爱是与其对邻居儿子之爱是不同的。这就是所谓的儒家爱有差等说⁶孔子虽然没有明确提出爱有差等说，但他很显然也会同意孟子关于爱父母应不同于爱邻居的看法。不仅如此，他还认为，爱好人应不同于爱恶人。因此当问到我们是不是应该提倡类似基督教所提倡的以德报怨时，孔子反问：“何以报德？”就是说，如果我们以德报怨，那么我们以什么来报德呢？因此他

主张“以直报怨，以德报德”。这样一种有差别的仁爱观，对于基督教来说，显然是不可接受的。因为正如汉斯·昆所指出的，基督教所提倡的乃是一种普遍的、同等的爱：“在耶稣那里，每一个人都可以成为自己的邻居，都可以成为我自己的邻居。耶稣要求我们克服家庭与外人、同教徒和异教徒、同志和非同志之间的血缘区别。”⁽¹⁾ (P118-119)而基督教这种普遍的、不加区别的爱在耶稣这样一些教导中达到了淋漓尽致的表达：“为恨你的人做好事，为骂你的人祝福，为欺负你的人祈祷”以及“转过另外一个脸颊”、“走额外一里路”和“连着内衣外套一起给”等。⁷

从这样一种对比来看，儒家的仁爱观不仅显得很狭隘而且似乎很自私。如果真是这样，那么对于我们今天想建立的全球伦理来说，儒家的仁爱观似乎是有百害而无一利。面对这样一种来自基督教的批评，至少有两种在我看来并不恰当的回答。一种强调儒家实际上提倡的是一种与基督教无异的一视同仁的爱。⁸ 还有一种则试图论证这样理解的爱有差等观的合理性。⁹ 而我在这里所要强调的是，儒家反对爱无差等观的核心不是对于不同的人应当有不同程度的爱，不是说人们应当给自己的父母以最高程度，而在向外扩展的过程中，它的程度也就应当逐渐地减轻。相反，我认为，儒家在这里强调的是对不同的人应该有不同种类的爱。¹⁰ 这在孟子的“亲亲、仁民、爱物”之间的区分就表现得十分清楚。孟子说，“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物”。君子对于草木禽兽加以爱惜，对于人类伙伴施于仁德，而对于自己的父母则给以亲爱。在这里，“亲”、“仁”和“爱”不应当看作是同一种爱的不同程度，而应当看作是三种不同的爱。对于自己的父母亲，我们的爱的方式是“亲”。对于自己的人类伙伴，我们的爱的方式是“仁”。而对于别的生物，我们的爱的方式是“爱”。当然在这三者各自内部还有差别，因此我们还应当有不同的“亲”的方式，不同的“仁”的方式和不同的“爱”的方式。例如孔子要求我们“以直报怨、以德报德”，而不是像耶稣所要求的以德报怨。这里“直”和“德”就是我们对不同种类的人施以仁德的不同方式。

那么，在我们今天试图建立一种全球伦理的时候，在试图建立一种能适用于具有不同文化、宗教、种族背景的人类的时候，我们到底是需要一种一视同仁的爱呢，还是一种有差别的爱？我们知道，基督教的回答是，我们需要一种毫无偏见的、不加分别的爱。但是我们必须注意到，由于基督教对我们的问题作出了这样的回答，它在一开始就面临着有关爱与公正的关系问题。当然我们可以说，基督教的爱与公正并不矛盾，因为爱是公正的基础，因而没有了爱我们就无法维持公正。¹¹ 但是在我们像基督教所要求的那样以同一种方式去爱一个善良的人和一个作恶多端的人的时候，我们不能不怀疑，这样一种爱，不管多么崇高，到底是不是公正？假如爱我邻居的一种方式满足我邻居对我提出的要求，那么是否我也应当以这样一种方式去爱一个罪犯呢？

对这个问题一个答案可能是，基督教一视同仁的爱乃是达到公正的另一种方式，因为我们爱我们的敌人，爱作恶的人，爱卑鄙的人，不是为了证明其所作所为是对的，而是以爱来征服他们，使他们不再从事这种邪恶的勾当。我认为爱有时确实具有这样一种功能。在这一点上，我认为即使是孔子可能也不一定反对。关键的问题是，这样一种解释乃是与耶稣基督所推崇的一视同仁之爱的宗旨相背离的。正如尼布尔（Reinhold Niebuhr）所指出的，耶稣“要他的追随者走额外一里路，并不是希望那些奴役他们的人会从而变得宽宏大量而给他且宰杂伞彰挥兴担颐侵砸腥耸且蛭墙换岢响颐慝牡腥怨？耶稣并没有考虑这些道德行为的社会后果，因为他完全是从一种内在和超越的观点来看待道德行为的。”⁽³⁾ (P263-264) 换言之，耶稣并不考虑你的爱是不是能够改造坏人。他只是要求你去爱人。爱在这里是绝对的，类似于康德的绝对命令。正是在这种意义上，尼布尔认为，“最纯粹的宗教理想与社会公正毫无关系，”因为它要求我们“屈服于任何要求，不管其是多么不公；要求我们服从任何主张，不管其是多么异乎寻常”¹²。对于这样一种在爱与公正之间的明显冲突，

尼布尔认为这两者具有同等重要性，因此“较之想在这相互抵消的两者之间达到一种平衡的任何企图，更可取的办法是公开地接受一种道德二元论”：即把基督教的爱看作是一种个人道德，而把社会公正看作是一种团体道德。(3) (P271) 而对其他一些认为基督教的爱具有一种绝对地位的神学家来说，我们必须放弃社会公正这个概念，因为它与完全由爱构成的“宗教关系格格不入”(4) (P88-89)

因此，我们看到，即使是基督教神学家自己也认为，基督教所提倡的绝对的、一视同仁的爱与我们所持的公正概念是有冲突的。在这方面，无论是对之持一种二元论态度，还是以爱代替公正，显然都具有明显的问题。在这样一个背景下，如果我们再回到为基督教神学家所批评的儒家之仁爱观，我们就可以看到，儒家的仁爱观不仅不存在他们认为其所具有的问题，而且还正可以避免基督教的仁爱观所存在的毛病。因为我们已经指出，儒家仁爱观在反对爱无差等说时并不认为，我应该给爱我的人较多的爱，而给不爱我的人较少的爱，而是说要给不同的人以相应的不同的爱。¹³ 从这种意义上说，如果如尼布尔所说，耶稣基督之爱是出自一种内在的观点即由施爱者而不是被爱者来决定的话，那么儒家的爱则至少是部分地根据被爱者。如果我们的爱完全取决于我们自身，而不考虑我们所爱的对象之特殊性，那么其逻辑结果当然就是一视同仁之爱。而如果我们的爱要取决于我们所爱者的特定情况，那么当然我们就必须根据不同对象的不同情况以不同的方式来体现我们普遍的爱。在这一点上，宋儒程氏兄弟就对儒家的这一精锐看得非常清楚。例如程颐就指出，“以物待物，不以己待物，则无我也。”¹⁴ 这就是说，真正的无我无私之爱乃是考虑到被爱者之特殊性的爱，而不是不管三七二十一去爱就了事。

¹⁵ 程颐的哥哥程颢说得更明确，“卜酥 玻 晕溜 毕玻皇卜酥 晕溜 进 J 鞘卜酥 模 幌涂谛亩 涂媛馍病! ? (5) (P460) 因此，儒家之爱，并非只是为爱而爱，而必须考虑爱的社会后果。孔子之反对“以德报怨”，而主张“以直报怨”，正是因为在他看来，“直”这种爱的方式，较之“德”这种爱的方式，有助于改造这种特定的被爱者。所以很显然，孔子并不提倡为爱而爱。孔子的爱是与社会公正概念直接相关的。孔子指出，“爱之，能勿劳乎？忠之，能勿悔乎？”这就是说，如果我们要爱一个人，我们就必须对被爱者严格，这就像如果我们要忠于一个人，我们就必须教诲被忠者。¹⁶

如果说，儒家，特别是批评墨子爱无差等说的孟子实际上所倡导的不是从家庭向外渐次减弱的不同程度的爱，而是对不同的对象应当施以与这个对象相适应的不同种类的爱，那么在这不同种类的爱之间是什么样的联系呢。我认为在这一点上，也是宋儒程氏兄弟从佛家那里借用来的“理一分殊”思想把这种关系说得最明白。程颐指出：“天下之理一也，涂虽殊，虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”¹⁷ 运用到爱这个具体问题上，我们可以说爱乃是一理，而各种不同的爱乃是万殊。这一理就存在于万殊之中，而在万殊之中也体现出了同一之理。在讨论张载的《西铭》时，程颐则明确地用这种理一分殊的概念用来说明孟子对墨子“爱无差等”说的批评：“《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。”(5) (P609)

从上面的讨论，我们可以看出，儒家仁爱观的爱有差等概念实际上是建立在物有差等这个基础上的。用孟子的话说，“夫物之不齐，物之情也……子比而同之，是乱天下也”。这就是说，世上的事物本不相同，如果我们强用同一方式待之，就会天下大乱。因此说到底，爱有差等观说的是，对于相同的对象，我们应当用相同的爱，而对于不同的对象，则我们要用不同的爱。如果我们用相同的爱去爱不同的对象或用不同的爱去爱相同的对象，我们的爱就是一种不恰当的爱。很显然这样一种爱的概念与我们的公正观念是一脉相承的。¹⁸ 所以儒家的仁爱观，由于其强调爱有差等，恰恰可以避免基督教所提倡之爱与公正概念之间的冲突。同时，我们也可以看到，由于儒家的仁爱观是以所爱对象的独特性为基础的，而不是完全从一种内在和超越的观点出发的，要实践儒家之爱事实上要比实践基督教之爱困难得多（当然这并不是说，实践基督教的爱就非常容易），因为你必须对你所爱对象有深入细致的了解，然后你才能确定什么方式才是最恰当的爱。正是在这种意义上，孔子指出，“惟仁者能好人，能恶人”。因此，在我看来，对于我们今天面临的建立一种适用于不同种族、文化和宗教传统的全球伦理来说，这样一种仁

爱观具有一种为其他仁爱观所没有的优越性。因为它要求我们认真考虑我们地球村村民们所具有的与我们不同的思想、观念、风俗习惯和行为方式。这里且不说这种思考会帮助我们以合适的方式施爱于不同的人以达到理想的社会效果,这种思考本身就是对我们村民的一种尊重。因为尊重别人当然不能把自己的爱好强加于人,但也不是对人家的特殊爱好熟视无睹。¹⁹

二、爱 与 情

儒家仁爱观的另一个特征是爱与情的不可分。换言之,儒家强调的爱乃是一种自然的感情。我们看到,在谈到爱时,孔子往往用“直”这个字,这里所谓的直实际上也就是真情实感。在前面我们谈到他建议的“以直报怨”也就有整个意思。又如在谈到“父为子隐、子为父隐,直在其中矣”时也是这个意思。就是说父子不张扬相互的过错乃是其真情实感的表现。这在孟子那里是最明显不过的了。孟子所谓的爱实际上就是他认为人皆有之的“恻隐之心”。这种恻隐之“心”,同他与之相提并论的辞让之“心”、羞恶之“心”、是非之“心”等一样,是指人生而固有的对某些特定对象的敏感性。爱作为恻隐之心就是对别人之饥饿、冷热、安危的敏感性。这样一种以自然感情为基础的爱,作为一种道德理念,在基督教看来,也是非常成问题的。这是因为作为一种情的爱很难具有普遍的意义。所谓触景生情,就是说这样的情只是在特定的环境下才能产生。²⁰ 换言之,没有特定的环境,这样的感情就无法产生。孟子所谈到的齐宣王以羊换牛祭钟的故事实际上说明的就是这一点。齐宣王之所以对牛具有怜悯之心而对羊没有,是因为牛就站在她面前,而羊不在它面前。在这种意义上,儒家的以情为基础的爱就不能像基督教的爱那样成为一种道德命令。正如田利克(Paul Tillich)所指出的,“如果爱只是一种情感,那么我们怎么能命令人们去爱呢?因为情感是无法命令的。我们不能命令人们有这样一种情感。如果我们想这样做,就会出现人为做作的情形”(6)(P4)。因此作为基督教的最高道德命令的爱乃是一种与情感无关的爱。在弗雷契(Joseph Fletcher)看来,这样的爱“是一种态度,一种意志定向,是意向性而非情感性的……其结果就是我们要爱不可爱者。只是在这种意义上,我们才能真正理解‘爱你的敌人’这个命令的意义。”²¹

对于基督教的这样一种批评,也许我们要问的不是作为情的爱是不是可以命令的问题。很显然,爱情是不可以命令的。当一对夫妇已经失去相爱之情时,我们是无法通过命令让他们产生这样的感情的。但一个重要的问题是,当爱不再以情为基础,因而可以像其他道德准则(如不能偷盗、不能杀人)那样,我们可以命令人们去做的时候,究竟在多大程度上或者什么意义上我们还可以称之为爱?就是说,如果我在爱一个人或物的时候,却没有任何爱的情感,那么我还可以说,我真的在爱这个人或物吗?因此我认为,基督教强调爱是一种外在的命令而不是一种内在的情感,这本身就是有一定的问题的,因为正如弗雷契所承认的,其逻辑结果就是命令人们去爱那些他们并不感到要爱的人或物,去爱那不可爱者。

儒家主张爱必须是真情实感的爱,因此很显然他们会反对基督教所提倡的无情之爱。但儒家也并不认为爱对于那些“不可爱者”就不适合。在硬要人们去爱那不可爱者与不爱那不可爱者这两个选择之外,儒家实际上所提倡的是第三种选择,即以道德想象为特征的道德教育,其目的是使人们对那原先的不可爱者产生感情,从而能够施以真实的爱。所谓的不可爱者在这里就是那些我们对之没有爱的感情的人,也就是那些我们不能在他们与我们所爱的人(特别是我们的父母兄弟姐妹)之间产生类比的人,用罗蒂(Richard Rorty)的话说,就是那些我们用“他们”而不是“我们”这个代词所指称的人。因此儒家提倡的道德教育就是引导我们去发现在那些不可爱者与我们所爱的人之间的类比,从而使我们也对那些不可爱者产生爱的情感。我们上面提到的孟子与齐宣王的故事就是这样一个例子。齐宣王爱牛不爱羊,因为他对牛有怜悯之心,而对羊却缺乏这样一种怜悯之心。我们不能强求齐宣王在对羊还没有怜悯之心时就爱羊,也不因为他对羊没有怜悯之情就认为他不必爱羊,而是要他想象羊就在他面前,要他想象羊将要被杀时的情形,从而使他对羊也有怜悯之情。²² 这里,使人们对不可爱者

产生爱的感情，不是而且不必是硬性地、人为地、外在地把这种情感强加于他们，而是帮助他们重新寻找他们已经失去的或者还没有唤醒的爱的感情。因为在儒家特别是孟子看来，“恻隐之心，人皆有之”。这就是说爱这种自然情感是人生来具有的。正是在这种意义上，孟子说，“无恻隐之心，非人也”。只是由于人为的、外在的和强制的力量才使人们失去了这种自然情感。在这种意义上努力恢复这种失去了的情感反倒变成了一种自然的行为。因此在孟子看来，那些具有恻隐之心等自然情感的人，“知皆扩而充之矣，若火之使然，泉之使达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足于爱父母”。就是说，如果人们知道把它们扩大开去，就会像刚点燃的火和刚流出的泉一样力量无比，就不仅可以亲亲，仁民，还可以爱物；而如果人们不加以保养和扩充的话，则连自己的父母也不能爱了。

可是这里我们必须面对的另一重要问题是，如果说儒家的爱有差等的概念由于其强调以相同的方式爱相同的对象、以不同的方式爱不同的对象而避免了基督教之一视同仁的爱所带来的爱与公正之间的冲突的话，那么儒家这种以情感为基础的爱似乎又恰恰会导致与公正的冲突，因为对于相同的对象人们可能会有不同的感情，而对不同的对象人们可能会产生相同的感情。例如，对于我们人类来说，牛和羊应当是相同的对象，但是齐宣王因为看到了牛而没有看到羊就对牛而没有对羊产生怜悯之情。如果按照这样一种情感去对待牛羊，很显然我们就不能公正地对待牛和羊。从这种意义上来说，基督教之以理性和意志力为基础的爱似乎反到可以避免这种爱与公正的冲突。

可是我认为，正如今天许多女权主义和后现代主义哲学家已经令人信服地指出的，这种在情感与理性、在爱与公正之间的区分本身就是有问题的。在这一点上，我认为当代美国最重要的新实用主义者罗蒂为我们提供了最有力的论证。罗蒂同意詹姆斯关于理性本身就是一种情感的观点，²³认为在普遍的、理性的公正概念与地域的、情感的爱或忠诚²⁴之间的对立是没有任何根据的。在罗蒂看来，我们平常所谓的理性的公正概念，实际上就是我们对一个较大团体（如国家、人类甚至所有有生命物）之爱的情感，而我们平常所谓的作为情感的爱或忠诚则是我们对较小的团体（如家庭或俱乐部）的公正。这就是说，所谓纯粹是情感的爱或忠诚也可以是普遍的，而被认为是纯粹理性的公正也可能是非常狭隘的。所谓爱或忠诚与公正的冲突实际上就是在对一个较小团体之爱或忠诚同对一个较大团体之爱或忠诚之间的冲突，或者说这是在一个较小团体中的公正与在一个较大团体中的公正之间的冲突。²⁵在罗蒂看来，“道德的出发点并不是一种强制的义务，而是在像家庭和部落这样的非常密切的团体之间的相互信任关系。道德行为就是在与自己的父母子女和同氏族成员打交道时的自然行为。”（7）（P11-12）因此道德进步并不是如人们通常以为的那样不断地用理性的公正概念来替代情感的爱或忠诚。相反，道德进步指的是不断扩展我们的爱、忠诚或公正的对象，不断地扩展我们可以用“我们”这个代词来指称的对象，从家庭到氏族，从氏族到民族，从民族到人类，从人类到所有有生物。²⁶

正是在这一点上，我们可以理解，为什么儒家如此强调“孝为仁之本。”这是因为家庭是人们最早知道什么是爱并学会怎样去爱的场所。正如黄大为先生指出的，“家庭乃是我们最早学会爱别人的社会组织，而作为这种爱之组成部分的思维、感情和行为习惯在很大程度上成了一个人性格的基础。”²⁷要想实现普遍之爱，我们不能先让人们理性地认识到所有人都是可爱的，并把这样一种普遍的认识同时运用到自己的家庭成员、运用到自己的氏族成员、运用到自己的同胞、运用到所有的人中。相反，我们要做的乃是把我们在家庭中自然体验到的和实践著的爱的感情逐渐地扩展开去。这也就是孟子所谓的老我老而及人之老，幼我幼而及人之幼的意思。在这种意义上，宋儒程氏兄弟正确地认为，孔子的“‘孝弟也者，其为仁之本’言为仁之本，非仁之本也”（5）（P125）。这就是说，孝弟即家庭之爱并不是仁爱的本体论意义上的根本，而是发展论意义上的起点。因此当被问到一个人实践孝弟的人是否就是仁者的时候，程颐明确地加以否定，说，“孝弟是仁之一事，谓之行仁之本即可，谓之是仁之本则不可。”²⁸既然孝弟

只是爱的一个开端，我们当然就不能满足于这样一个开端，而必须由此扩充开去。

在这里同样作为一种普遍的道德准则，我们可以看到儒家和基督教的爱实际上提倡的是两种截然不同的道德发展模式。基督教所提倡的是由普遍到个别的道路，即先确定一种普遍的爱的原则，再将这种爱的原则一无差别地运用到每一个具体的人。而儒家所提倡的则是由个别到一般的模式，即先学会爱自己的父母兄弟，再逐步类推开去，爱别的人和物。当然别的人和物与自己的父母兄弟不可能完全相同，我们对他们所具有的感情与我们对自己的父母的感情也就不可能完全相同，我们对他们的爱也不可能与我们对自己父母兄弟的爱完全相同。华尔策（Michael Walzer）称前一种道德进路为由薄到厚的进路，而后一种为由厚到薄的近路。普遍的道德原则是“薄”的道德，因为它是抽象的，而植根于特定历史、文化、宗教和政治背景中的道德则是“厚”的道德，因为它是具体的。（8）（P3）在他看来，通常哲学家们都认为，“人们一开始具有的都是某个或某些共同的观念和原则，后来他们加以各自不同的解释。它们似乎是始于薄的道德，而随着实践的推移，这种薄的道德才变得厚起来，好像这就是我们所谓的道德发展和成熟。但这是一种错误的看法，道德在一开始就是厚的，是整合于文化中的，是具有充分共鸣的。只是在某些特定的场合，只是为了某些特定的目的，它才表现为薄的。”（8）（P3）在这里，我认为华尔策对一般哲学家的这种看法的批评，如果是正确的话，实际上也适用于基督教的作为绝对命令的神爱观；而他对厚的道德的倡导，如果是正确的话，也证明了儒家以情为基础的仁爱观之可取。

三、人爱与神爱

儒家仁爱观的另一个特征是与儒家的一般特征紧密相连的。同提倡人类相爱的许多宗教系统不同，儒家哲学基本上没有一个人格神的地位。因此儒家的仁爱原则，并不是来自上帝的一个绝对命令。正是由于这一点，儒家的仁爱观就同儒家哲学本身一样，常常被看成是一种人类中心的观念。就是说，它缺乏一种超越的来源、根据和本性。儒家以爱为核心的伦理学也被认为是“只讨论人与人之间的关系，而与人同上帝的关系无关……因此仁这个概念所表达的乃是一种人类中心的伦理学。”（9）（P163）从基督教立场来看，缺乏一种超越根据乃是儒家仁爱观最致命的缺陷，事实上也是导致前面两种缺陷的根本原因。因此在汉斯〔QS()·〔QS〕〕昆看来，“在这里我们遇到了基督教和儒家之间神学争论的关键。（在基督教那里）与对人类的理解相应的乃是一种对上帝的理解。基督教的爱使人们可以不仅在家庭、氏族和民族内而且是在整个世界上感到自己是上帝的子女。敌人也可以成为自己的兄弟姐妹。对于基督徒来说，上帝对每个人的爱乃是每个人对每个人（每个可能需要我的人）之爱的基础……同样地，上帝自己对敌人的爱乃是人们爱其敌人的基础。”²⁹

不用怀疑，儒家的仁爱观在这一点上确实与那些以人格神为基础的神爱观特别是基督教的神爱观有着重要的差别。但是说儒家的仁爱观是一种人类中心主义的观点似乎还是有问题的。我们已经看到，孟子在谈到爱有差别时提出了“亲亲、仁民和爱物。”这就是说，儒家所提倡的爱，虽然并非原于一种人格神，其爱的对象却超出了人类而扩展到了人类以外的其他生物。与之相比，基督教的爱，虽然是以上帝的爱为基础，却由于其认为人代表了上帝在世界上的形象，其爱的对象却基本上局限于人类，而很少提到其他有生命物。当然我们知道，在基督教神学家批评儒家仁爱观是一种人类中心主义的观点时，他们所指的主要并不是这种爱是不是只以人类为对象，而是说这种爱缺乏一种超越的根据、来源和本性，因为它本于人类的恻隐之心，或者更确切地说，是原于人们天生具有的孝弟之情。但我们也已经看到，正如程颐所指出的，孔子所谓的孝弟者也，为仁之本也，实际上所说的只是人类的爱从爱自己的父母兄弟开始。换言之，这里的“本”并不作“爱”之“根本”解，而是作“施爱”之开始解。

如果是这样，那么儒家仁爱到底有没有一种超越的、形而上学的根本呢？如果有，这样的

根本到底是什么呢?到目前为止,我们在说儒家的仁爱观时,都是把仁与爱不加区分地连着说的。但事实上,仁与爱还是有不同的。孔子说仁者爱人,但这并不就是说,爱人与仁就是同一回事。因为孔子也说“克己复礼为仁”,也说“仁者必有勇”;又说“能行五者于天下为仁”(恭、宽、信、敏、惠);又说“刚、毅、木、讷,近仁”等等。在这里,孔子都是列举仁的种种例子。当然爱人也许是其中最重要的例子,但显然我们也不能将两者等同。这一点当他说“泛爱众,而亲仁”时就显得更清楚。孟子则更明确地说,“恻隐之心,仁之端也”。这就表明,爱只是仁的一个开端。所以在孔子和孟子那里,爱都是以仁为根本的。那么这种作为爱之根本的仁到底是什么呢?它是不是也只是或只能是一种人类中心的概念呢?其答案显然是否定的。孟子指出,“仁也者,人也。合而言之,道也”。这就把仁提到了本体论的道的高度。不过在孔孟那里,对于仁之确切的本体论意义,我们确实不可能得到一个非常明确的规定。这样的明确规定是由宋明儒者提供的。例如,程颐就认为我们切不可把仁与爱混为一谈,“爱是情,仁自是性,岂可专以爱为仁……仁者固然博爱,然便以博爱为仁,则不可”(5)(P182)。这里程颐明确了爱与仁之区别乃是情感与本性之间的差别。[[KG(2x)那么这种作为本性的仁到底是什么呢?程颐认为这就是人心:“心譬如谷种,生之性便是仁也。”(5)(P184) 这里程颐利用仁这个词的另一层意义,说明仁即是一种给以生命的活动。在这一点上,其兄程颢喜欢使用仁这个字的另一种意义并从反面来加以说明:“医家以不认痛痒谓之不仁,人以不知不觉不认义理为不仁,譬最近。”(5)(P33) 不仁解释成麻木不仁,也就是感觉不到生命,或者更确切地说,不给万物以生命。与此相反,程颢认为“仁者,与天地万物为一体。”(5)(P15) 为什么呢,正因为仁即体现了万物的生意。在他看来,“万物之生意最可观,此元者善之长也,斯所谓仁也。”(5)(P220) 这就是说,万物之生意乃最高的善,而这也就是仁。因此程氏兄弟虽然喜欢用不同的比喻来说明仁,但他们用生命或给以生命的活动来解释仁则是一致的。因此我在这里用生命创造活动来指称这样一种意义上的作为爱之本体论基础的仁。[[KG]]

程氏兄弟这种认为仁即是生的看法对于我们这里解释的儒家仁爱观具有非常重要的意义。因为,我们已经看到,儒家之爱,作为人的一种自然感情,是以仁为本体或本性的,而仁不是别的,正是万物之生意。这就很明显,作为爱之本体的仁不是一个人类中心的概念。相反,解释成“生”的仁实际上是世界万物的终极实在。我们知道,宋明儒学也称为理学,其原因就是其把理看作是世界万物的终极实在。以前人们在谈论这样的终极实在时所使用的其他一些重要概念,如“天”、“道”、“心”、“性”、“神”等在宋明儒那里都变成了理的同义词:“理与心一”(5)(P76)、“天者理也”(5)(P132)、“理便是天道也”(5)(P290)……为什么呢?关键就在于它们都具有“生”或“给以生命”这种意义。程子说,“‘生生之为易’,是天之所以为道也。天只是以生为道,继此生理者,即是善也”(5)(P29)。正是在仁和理同样作为生命创造活动这一点上,程颐能够把仁和理也合而言之,并进一步解释孟子所谓的仁人合一即为道的说法:“仁,理也;人,物也。以仁合在人身言之,乃是人道也。”³⁰ 这就很明显,儒家的仁爱观并不是如人们所以为的是一种纯粹人类中心主义观念。它以仁为本,而仁作为生生不息的生命创造活动,乃是宇宙万物的终极实在。因此儒家之爱,果然仍是一种人爱,但它的基础和对象都是超越人类的。³¹

当然我们这里并不是说儒家的仁爱观在这种意义上就与基督教的神爱观没有什么区别了。在这里,我想至少还存在两个重要的区别,而且在我看来即使在这两个方面,对于我们今天建立一种全球伦理,儒家的仁爱观,较之基督教的传统神爱观,还是具有其优越性的。第一,基督教的神爱观认为在神与爱之间只有一条单向通道:一个完全超越的上帝发出绝对的爱的命令,而人类只需加以服从。因此人们在施爱时,无需考虑所爱对象的特殊性,而只要一视同仁地加以爱就是。我们已经在前面看到,这样一种爱必然会导致其与在我们看来具有同等重要性的公正概念之间的冲突。与之相反,儒家的仁爱观之所以能有效地避免这样一种冲突,一个重要的原因就在于它在爱与仁即道、即性、即天、即理这种作为创造性的生命活动的终极实在之间保持了一条双向的通道。爱当然以作为生命创造活动的终极实在为基础,但儒家并不认为我

们必须首先理解了这种终极实在才能开始爱人爱物。因为这种生命创造活动就存在于像人类的仁爱这样的活动中，因此只有我们在实际的施爱过程中，我们才能更好地理解生命创造活动这样一种终极实在；而在我们对这种生命创造活动获得了更好的理解以后，我们也就学会更好地去爱人爱物。这里存在着一种解释学的循环。因此程氏兄弟在谈到如何理解人类和宇宙的终极实在时就指出，“学者有所得，不必在谈经论道间，当于行事动容周旋中礼得之”（5）（P404）。这就是说通过身体力行我们所理解的道，我们就可以更好地理解这种道。

儒家仁爱观与基督教神爱观所存在的另一重要差别是，作为基督教所提倡的爱的基础的，是一个超越的即在这个世界之后、之外的一个实体性的存在物，确切地说，是一种类似于超人的存在物。与之相反，作为儒家所提倡之爱的基础的生命创造活动则不是一个存在物，而是存在物的创造活动。套用海德格尔的话说，基督教的上帝是个在者，即是最高、最初的在者，而儒家的生命创造活动则是在者之在。³² 当然，尽管海德格尔的哲学是想证明在对于在者的根本性，在我们涉及到宗教的终极实在问题时，还是有不少人可能认为，基督教之绝对超越的上帝，较之儒家之体现于宇宙万物之中的生命创造活动，具有无可比拟的优越性。不过，我在这里想指出的是，一些非常有见识的当代基督教神学家已经认识到了传统基督教的上帝观所存在的缺陷，而试图加以改造。而且我们可以发现，这种改造使得基督教的上帝观向儒家的生命创造活动明显靠拢。例如考夫曼（Gordon Kaufman）就认为，传统基督教的物化了的上帝观，即把上帝看作是一个实体（即使是非常独特的实体）的观点，不仅对于现代意识来说乃是非常费解的，而且在政治上、形而上学上和神学上都是很成问题的。³³ 因此，他认为对基督教上帝的更恰当的理解不是“创造者”而是“创造性”，即那些“创造着、维系着和丰富着我们人类的进化和历史过程。”（10）（P330-331）很显然这样一种创造性，与儒家的生命创造活动就非常接近了。不仅如此，他还强调，这种作为宇宙和人类之终极实在的创造性是一种奇迹般的创造活动，就是说，“在这样的进化和历史过程中，往往会产生为在这些过程中并通过这些过程行动的人们所意想不到的结果，即往往会超出人们的期望和目标”（10）（P273）

。换句话说，这是一种不能完全为人类理解的创造性，正是在这种意义上，他称这样的一种创造性是发生于宇宙和人类之中的终极奥妙，而神学就是面对这种终极奥妙的想象构造。而恰恰在这一点上，他事实上也是不知不觉地接受宋明儒者对作为宇宙万物之终极实在的生命创造活动的理解。二程认为，连接天、理、道、心、性、仁之“生”即生命创造活动奥妙无穷，为常人所无法理解。正是在这种意义上，程子在解释“上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神”时就说，这里的“神是极妙之语”。³⁴

在上面，我对儒家仁爱观较之基督教之神爱观所具有的独特性作了简要的讨论。并通过这样的讨论，试图回答儒家对于基督教的批评能够作出什么样的回应。我想以此表明的，并不是儒家伦理应当成为一种全球伦理，而是儒家之仁爱观能够对这样的全球伦理作出重要的贡献，而且它之所以能够作出这样的贡献不是因为其与其他宗教和哲学传统的相同处，而恰恰是其与那些传统的相异处。

参考文献

- [1] 昆和秦家懿.基督教和中国宗教(Hans Kung & Julia Ching, Christianity and Chinese Religions [M].New York: Doubleday, 1988.
- [2] 论成为一个基督徒(On Being a Christian[M].New York: Pocket Books, 1976.
- [3] 道德的人和道德的社会, Moral Man and Immoral Society [M].Ne

w York: Charles Scribner's Sons, 1960

[4]尼格论.神爱和人爱 (Anders Nygren, Agape and Eros)[M].New York: Harper & Row, 1969.

[5]二程集[M].

[6]田利克.爱、权和公.(Paul Tillich, Love, Power and Justice [M].New York: Oxford University Press, 1960.

[7]罗蒂.公正作为一种大的忠诚 (Richard Rorty, "Justice as a Larger Loyalty"[A]. Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants, eds. Justice and Democracy: Cross Cultural Perspectives [M].Honolulu: University of Hawaii Press, 1997.

[8]Michael Walzer.Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad [M].Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

[9]Timothy T'ien min Lin.The Confucian Concept of Jen and the Christian Concept of Love, [M].Ching Feng, 15. (1972).

[10]考夫曼.In face of Mystery: A Constructive Theology [M].Cambridge, MA: Harvard University Press.

Benevolence of Confucianism and Global Ethic

Huang Yong

(Chinese Philosopher's Institution of North American the U.S.A)

Abstract: It's important for the global ethic not to find the same in all kinds of ethic systems but to see the contribution of theirs. The essay investigates three character of benevolence of Confucianism- love with distinctions, love as feeling and live as Jen. It analyses what Christianity criticizes Confucianism and approaches if Confucianism can make creative return to these critic and make contribution for global ethic. The writer declares that benevolence of Confucianism can make particular contribution for global ethic.

Key words: Benevolence of Confucianism Global Ethic Christianity

收稿日期: 2002年11月8日

作者简介: 黄勇, 男, 北美中国哲学家学会会长。

¹ 昆组织了許多活动, 召集了許多会议, 推动全球伦理。他编辑的下面三本书多少体现了他在这方面的工: 《全球伦理》(A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions, New York: Continuum, 1993); 《对全球伦理说是》(Yes to a Global Ethic, New York: Continuum, 1996); 《全球责任》(Global Responsibility: In Search of a New World Ethic, New York: Crossroad, 1991).

² 作为一位对中国哲学、特别是儒家哲学没有足够了解的神学家, 昆没有看到儒家对这一金则的正面表达乃是完全可以理解的。与此相反, 作为一位中国哲学专家, 阿理森 (Robert Allinson) 竟然也认为儒家和基督教在这里的差别是在对这个原则之反面表达与正面表达之间的区别, 这就有点令人费解了 (参

见其“儒家和基督教的伦理”，“The Ethics of Confucianism and Christianity: The Delicate Balance,” Ching Feng, 33. 3 (1990): 158)。

³ 还有一些学者则认为重要的是儒家伦理与其他宗教伦理之相同处，而它与其他宗教之相异处则是无关紧要的。参见麦尔(John R. A. Mayer), “仁、与道的和谐和同情”, “Jen, Harmony with the Tao and Compassion,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999, P. 322.

⁴ 虽然在论语中这句话归于孔子的学生有子(有若)而非孔子本人，但我同意一般的看法，这也反映了孔子本人的思想。

⁵ 我们从《孟子》中看到墨家夷子就想把“儒者之道”解释成墨家也能同意的“爱无差等，施由亲始”。

⁶ 事实上，孟子在这里是批评墨子的爱无差等说，而不是正面地提出一种爱有差等说。

⁷ 我想在这里指出的是，尽管这是一种典型的基督教立场，一些有见识的基督教特别是天主教神学家在今天也看到了这样一种立场的问题而试图加以改造。例如波普(Stephan J. Pope)根据当代社会生物学的研究成果认为，人的自然本性就规定其爱具有不同的优先秩序：先是爱自己，然后是别人；先是爱父母，然后是邻居；先是爱近邻，然后是远邻。基督教的爱的伦理学当然不是以人的自然本性为依据，而是以上帝的恩典为基础。但在他看来，上帝的恩典不是破坏人的自然本性，而是把这种有缺陷的人类本性完满化。而他所谓的完满化不是取消这种爱的秩序，而是使这样的秩序成为一种恰当的秩序。例如爱自己的家庭成员是恰当的，但裙带主义则是不恰当的。参见其《利他主义的进化和爱的秩序》(The Evolution of Altruism and the Ordering of Love, Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1994)。勃朗宁(Don Browning)也持一种类似的想法，参见其“利他主义与基督教的爱”(“Altruism and Christian Love,” Zygon, 27. 4 (1992): PP. 421—436.)

⁸ 因此，我在这里也反对阿理森(Robert Allinson)的看法。为了强调儒家所提倡的爱并不是一种从家庭向外逐渐弱化的爱(这也是我所强调的)，阿氏便认为儒家之爱与基督教之普遍的爱无异，因为儒家之以孝为代表的家庭之爱“乃是为了实现更高的价值而提出的，因此不应当看作是儒家提倡的最高价值：它是一种假设价值(确切地说，它是康德意义上的假设命令)。这不是说它就没有价值，而是说它只有次要的价值”；《论语》说“孝为仁之本”的“本”只是根源的意思，以与结果相对。“如果说结果或目标高于孝，那么这里所说的只是：孝乃是人们学会实现某种别的目标的途径”(“儒家和基督教的爱”，“The Ethics of Confucianism and Christianity: The Delicate Balance,” Ching Feng, 33. 3 (1990): P. 160、161)。阿氏在这里正确地看到，孝在儒家这里只是一个起点而不是一个终点。但他的错误则在于其混淆了“终点”(end)这个词的双重意义：结尾和目标。儒家之孝乃是起点，而其结尾则是爱别的人和物，但爱别的人和物不是目标。因为如果我们持这种看法，那么我们势必就要认为如果我们有别的方法可以达到这个目标，我们就不必提倡孝，或者一旦我们实现了这个目标，我们也就不必继续实践孝了。这样一种解释是无论如何不能与儒家伦理相调和的。在我看来，孝与其他种类的爱没有什么上下、高低、优劣或手段目标之分。它们是与不同对象相适应的不同种类的爱。如果我们将其施于恰当的对象，它就是恰当的爱，如果我们将其施于不恰当的对象，那就是不恰当的爱。

⁹ 例如黄大维(David Wong)就提出了三个理由试图证明家庭之爱对于其他爱之道德优先性：爱必须始于家庭之爱(我同意这种看法，但从这里我们却无法说家庭之爱应当强于别的爱)、人们对父母需感恩、人的自然本性就是爱父母亲甚于爱别人。参见其“普遍主义和爱有差等”(“Universalism versus Love with Distinctions,” Journal of Chinese Philosophy, 16 (1989): P. 254.)

¹⁰ 因此在这一点上，我并不同意杜维明先生的看法，因为在杜先生看来，儒家的爱有差等是指程度上的差别

而不是种类上的差别。他认为,随着人的情感向外扩展,人们对自己的家庭、宗族、氏族、邻居、乡村、县市、社会、民族、世界和宇宙之关心的责任就分化成不同的强烈程度。见其“人性作为具体的爱”(“Humanity as Embodied Love; Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999), P. 29.

11 弗雷契(Joseph Fletcher)就认为,爱不是一对一的关系。基督教的第二道德命令就是“像爱你自己那样爱你的邻居”。但在作道德选择时,人们实际上遇到的往往不是一个邻居。因此如果我们说公正就是公平对待自己的不同邻居,那么这也就与爱无异。公正不过就是多面的爱。参见其《道德责任》(*Moral Responsibility*)

12 同上,第265、264页。当然也有其他一些基督教神学家否认基督教的爱与公正有任何矛盾。它也许与我们的公正观有矛盾,但与我们无法理解的上帝的公正观则是一致的。这样一种神政论的解释当然也是一种可能的解释,但它不仅会使作为信仰寻求理解的任何神学成为不可能,而且也使我们无法对任何社会邪恶作出批评,因为这些很可能只是在我们看来才是邪恶,而在上帝看来也许是公正的。因此我在这里不对这样的解释加以严肃的考虑。

13 在这种意义上,我也不同意杜维明先生把儒家的孝和爱解释成感恩报德:“我们不仅对那些使我们的生命成为可能、可以享受和有意义的人表示感恩,而且也要对那些以各种方式使我们的日常生活变得幸福和丰富的人报德。”(“人性作为具体的爱”,“Humanity as Embodied Love; Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999, P. 34.)。黄大维也持一种类似的想法,认为感恩是儒家关于家庭的爱具有道德优先性的一个重要理由(“普遍主义与爱有差等”,“Universalism versus Love with Distinctions,” *Journal of Chinese Philosophy*, 16(1989): 251—272)。但我认为,如果这样,我们以什么理由来爱其他人呢?在我看来,无论是德人、恩人还是敌人、仇人,儒家要求我们都要爱,只是爱的方式不同。而决定这些方式之不同的,不是我们要感恩报德还是报仇报怨,而是我们所爱的对象之独特性。

14 《二程集》,P. 125. 我想这种认为爱的方式取决于爱之对象的独特性的看法与孟子所谓的仁义之内在性的强调关于孟子与告子在这个问题上的争论,参见信光来《孟子和早期中国思想》,Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997, PP. 94—112)并没有冲突。因为我们爱的情感是与生具有的,但我们的爱的方式则由我们爱的对象决定。

15 黄大维在这一点上就说得很好,“爱在这里所要求的更多的是知道如何爱而不是单纯地去爱。它要求我们能够 在恰当的时候以恰当的方式满足别人的欲望和要求,也要求我们能够在恰当的时候以恰当的方式拒绝别人的愿望和要求。”(“普遍主义和爱有差等”,“Universalism and Love with Distinction,” *Journal of Chinese Philosophy*), 16(1989): PP. 255—256).

16 正是在这种意义上,我不同意周克勤(Christian Jochim)的看法。他认为“孔子无疑是一个极端的、甚至可以说是纯粹的动机论伦理学家。我们可以非常容易地找到他的一些言论表明它根本不考虑行为的后果,而且将这些言论与其整个伦理学系统统一起来”(“对一场古代争论的伦理分析”,“Ethical Analysis of an Ancient Debate: Moists versus Confucians,” *The Journal of Religious Ethics*, 8.1(1

980): PP. 137—138)。可是他用来证明这一主张的只是《论语》中的这样一句话：“君子喻于义，小人喻于利。”在我看来，在这里唯一可以证明的是孔子不是一个功利主义伦理学家，但并非所有非功利主义伦理学家都是动机论者而不能是目的论者。功利只是一种可能的目的，而实现一个公正的社会可以是另外一种目的。

¹⁷ 易传》卷三，《二程集》，第858页。其兄程颢则把这种理一分殊的观念追索到早期儒家：“《中庸》始言一理，中散惟万殊，末复归于一理”（《程氏遗书卷十四》，《二程集》，）第140页。

¹⁸ 当然这也取决于我们持什么样的公正观。如果我们像诺粹克(Robert Nozick)的极端自由主义者一样认为只有对所有人一视同仁才算是公正，那么儒家对不同的人加以区别对待显然就是不公正了。也许正是在这种意义上，本来对儒家非常同情甚至愿意认同的基督教神学家南维尔(Robert Neville)反而认为儒家的仁爱“不能导致平等的公正”(‘儒家和基督教中的存在主义之爱’，“Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999, P. 206)。但我认为，这样一种公正观或平等观显然是有问题的。如果人们本来就不平等，那么平等地对待他们的结果必然是保持这种不平等。

¹⁹ 这一点上，我不同意以罗尔斯(John Rawls)为代表的一些政治自由主义者的看法。在他们看来，尊重自己的公民伙伴是民主社会的一个重要特征，因此他们反对人们把自己的宗教和形而上学立场强加于人，我认为这是对的。但他们由此便认为，我们在确定一个社会的法律和政策时，就不能根据任何为某些公民所特有的主张；我认为这就错了。

²⁰ 孟子实际上就看到了这一点。他认为齐宣王之所以请人以羊换牛去祭钟，不是因为齐宣王小气，而是因为齐宣王具有人所共有的不忍之心。不过如果具有这种不忍之心，那么在牛羊之间作出选择又有什么差别呢。孟子的解释是，那时因为齐宣望“见牛未见羊也。君子于禽兽也，见其生，不忍见其死；闻其声，不忍食其肉。是以君子远庖厨也”。

²¹ 《道德责任》(Moral Responsibility, Philadelphia: The Westminster Press,) 49。在这里我们谈论的基督教的爱乃是一种神爱(agape)。许多基督教神学家认为这种意义上的爱才是确切意义上的爱。与之相反，南维尔认为，基督教的爱除此之外还包括情爱(eros)，和友爱(philia)。通过这样一种解释，他认为在基督教之爱和儒家之爱之间就存在许多共同之处(参见其“儒家和基督教的存在主义之爱”，“Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999, P. 202)。南氏还作了另外一个在我看来并不成功的努力，以使基督教的爱与儒家的爱靠拢。在他看来，与儒家之爱适用于有正常家庭之爱的人相反，基督教的爱适用于孤儿寡妇。因此与儒家之爱以对家长的孝为本相反，基督教的爱以对上帝之爱为本。使基督教之爱本质上成为一种儒家之爱的是，上帝在这里也成了人们的家长。(见同上，P. 207—208)。我之所以说这是一种不成功的企图是因为，在儒家那里家庭之爱是不教自会的，因此当儒家要人们把这种爱扩展到其他人时，人们知道是什么意思。与此相反，如果南氏的解释是正确的，如果基督徒们作为孤儿寡妇不知道什么是家庭之爱，那么当基督教要人们爱上帝像爱自己的父亲时，他们也就不知道怎么去爱，更不用说怎么把对上帝的爱扩展到对自己的邻居的爱了。

²² 当然孟子在这里对齐宣王进行道德教育的目的不是要他把对牛的恻隐之心运用于羊，而是要将它扩展到他所统治的人民。但重要的一点是，孟子在这里所作的工作是要齐宣王产生对老百姓的恻隐之心，从而使他能够真情实感地爱他们。在这一点上，我赞成黄大维对倪文森(David Nivison)的批评。后者认为，孟子在这里是想揭示齐宣王的一个逻辑矛盾：他对牛有爱心，却对痛苦同样或者更具有敏感性的老百姓没有这样的爱心(参见其“孟子和动机”，“Mencius and Motivation,” *Journal o*

f American Academy of Religion, 47 (1980): PP. 417-432)。这种解释的困难在于，如果一个人没有真实的爱的情感，那么即使你使他认识到思想上有逻辑矛盾，他也不会因此而开始爱人家的（关于黄大维对倪文森批评，参见其“孟子的理性和情感有差别吗？”“Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?” *Philosophy East & West*, 41 (1991): PP. 37-43）。

²³ 詹姆斯，‘理性的情感性’（William James, *The Sentiment of Rationality*, in his *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover Publications, 1956, 63-110.）詹姆斯在这里把理性看作是情感。把理性与情感连接起来的另一种方式是认为情感本身是一种理性。例如黄大维先生认为“爱至少隐含了从事某种行为的理性，因为具有爱这种情感的人如果想解释和证明其所作所为之合理，他就必须把他对某个人实际或可能的苦难之察觉看作是一个原因，并用这样一个原因来说明其所作所为之合理。”（“孟子的理性和情感有差别吗？”“Is There a Distinction between Reason and Emotion in Mencius?” *Philosophy East & West*, 41 (1991): 32.）

²⁴ 罗蒂实际上没有专门讨论爱这个概念。他所关心的乃是作为一种情感的忠诚的概念。但很显然，在本文所关心的问题上，爱与忠诚是同等的。因此我认为他关于忠诚及其与公正概念的看法也完全适用于我们这里所讨论的爱及其与公正的关系问题上。

²⁵ 人们常常以一个人对自己家庭成员的爱和对这个团体之外的人的爱之冲突来说明爱必须服从于公正的概念。正是在这一点上，黄大维在对儒家之爱有差等观念作了辩护以后也认为，这种观念存在着一种道德危险，而要克服这种危险，就有必要引进一种没有偏见的公正原则（“普遍主义和爱有差等”，“Universalism versus Love with Distinctions,” *Journal of Chinese Philosophy*, 16 (1989): PP. 265-268）。我认为这样的冲突确实存在而且也确实需要克服。但这不是在爱与公正之间的冲突，因而不能通过用公正替代爱来解决。这是在小范围的爱或公正与大范围的爱或公正之间的冲突。因此，如果我们可以通过扩充公正的范围来解决这个冲突，我们也可以通过扩充爱的范围来解决这个冲突。反之，如果我们无法扩大爱的范围，我们怎么能扩大公正的范围呢？【KG】

²⁶ 在这种意义上，我认为黄大为先生的看法是正确的。他认为，“儒家哲学并没有在情感与理性之间作出截然区分。相应地，其关于学会爱人的看法中所包含的感情习惯只有通过截然的抽象才能与思维的习惯相分离。”（参见其“普遍主义和爱有差等”，David Wong, “Universalism versus Love with Distinction,” *Journal of Chinese Philosophy*, 16 (1989): P. 257）

²⁷ 同上，第255页。

²⁸ 程颢、程颐，《河南程氏遗书卷第十一》，载《二程集》，北京中华书局183页。杜维明先生则对孔子的这个说法作出了非常有创造性的解释：儒家伦理要求我们超越家庭之爱，因为“我们应当成为天地的孝子。这样一种孝的概念乃是一种对社会和生态都是有益的概念。”（‘人性作为具体的爱’，“Humanity as Embodied Love: Exploring Filial Piety in a Global Ethical Perspective,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., *Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming*, Binghamton: IGCS, 1999, P. 29）。

²⁹ 昆：《基督教的回应》“A Christian Response,” P. 120. 应该说，这是一种非常普遍的、并不只限于基督教神学家的看法。例如要兴忠也把儒家的仁爱与基督教的神爱作了这样一种对比：

“人道主义的原则是人。换言之，它就像一棵树，植根于、结果于人。相反，有神论的原则则是上帝，它植根于上帝。儒家之仁爱与基督教之神爱之间的这样一种差别反映了这两者在对超越之理解上的更根本的差别……儒家认为超越就是发展自己的人性，因此超越乃是自己的责任……而基督教则认为，超越乃是生活在上帝的恩典之中，因此这要归功于上帝。”（《儒家和基督教》，Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape, Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1996, P. 103.）

³⁰ 《二程集》，第391页。姚兴忠否认人具有这种生的意义，其理由是因为即使动植物也有生意（《儒家和基督教》，Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape, Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1996, P. 104）。但他没有看到仁本身就是“生”或者说生命创造活动的体现，而这种生命创造活动乃是包括人类和动植物在内的宇宙万物之终极实在。当然根据程氏兄弟的理一分殊说，这种生命创造活动在不同的事物中会有不同的体现。

³¹ 在这一点上，基督教神学家而同时又自称是波斯顿儒家的南维尔也看到了儒家与基督教的一致性。他认为爱作为一种人的美德，无论是在基督教还是在儒家那里都具有本体论的根据：“在基督教那里，上帝创造世界的活动就是一种纯粹的爱，而爱就是创造性。在儒家那里，特别是在朱熹的《仁说》中，爱乃是存在、发展、繁荣和结果的强大原则。”（‘儒家和基督教的存在主义之爱’，“Existential Conceptions of Love in Confucianism and Christianity,” in Marko Zlomisljic & David Goicoechea, eds., Jen, Agape, Tao with Tu Wei Ming, Binghamton: IGCS, 1999, P. 200.）

³² 在这种意义上，我们可以说，儒家的超越乃是真正意义上的超越，因为这是从由在者向在的超越，而基督教意义上的超越则是停留在在者范围内的超越，尽管这是由有限在者向无限在者之超越。但无论如何，我们必须看到，儒家的超越不是如姚兴中所说的以人为出发点和归结点的超越。姚对儒家和基督教的超越观作了这样一种对照：“儒家的超越和通向超越之路乃是一个循环运动，其起点和终点都是人类自我及其自我修养。在整个过程中，（人道主义的）仁始终是其原动力……基督教的超越及其超越之路也是一个循环运动，但其起点和终点都不是人。它是一个由神爱启动、从神爱得到其动力并以参与神爱为目的的过程”（《儒家与基督教》，Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape, Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1996, P. 123, 124.）

³³ 考夫曼认为在政治上，上帝基本上成了“专制的君主，可以任意地、不公地行使其全能的力量”；在形而上学上，这种上帝观呈现的世界图画“从根本上说是二元论的，因而很难与当代思想的主流相吻合”；而在神学上，“我们没有任何理由去谈论这样一种存在物的存在或本性：一个宇宙主体，一个存在于区分创造者与受造物之绝对的形而上学分解线彼岸的存在物”（《面对奥秘》，In face of Mystery: A Constructive Theology, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993, PP. 270-272.）

³⁴ 河南程氏遗书卷三》，载《二程集》，第64页。当然这种解释也来自孟子。孟子在说“圣而不可知之谓神”时就对“神”作奥妙不可知解。