

以“愛”貫通中西（代前言）*

李靈

随着中国经济三十几年持续高速的发展，“中国崛起”已势不可挡。最近几年，也许意识到一个国家真正意义上的崛起不只是经济上的崛起，而更主要的是一个引领世界历史潮流的“新文明的崛起”。既然是能够“引领”世界新潮流，那首先就必须是得到世界广泛认同、普遍接受为前提。而这个过程一定是与蕴涵在现今世界主要文明之中的价值观念不断交流、相融相抵的过程，正是在不同文明彼此广泛且又频繁的交流的基础上才能产生新的“文明”---尽管它依然披着某个文明的“传统”外衣，但是内涵却不得不裹挟各个文明的因素。有的甚至倒过来，即借用其他文明的外衣来包装自己文明的内涵。十六

世纪天主教耶稣会的传教士利玛窦来中国传教时，就竭力采用中国的表述方式来向中国人传播天主教的信仰，甚至连自己穿的衣服也力求“中国化”。到了十九世纪，“新教”来华时就不愿意如当年的利玛窦那样谦卑地“入乡随俗”，尤其是经过第一、二次“鸦片战争”以后，西方诸国借助其先进的科学技术带来的船坚炮利和现代国家的政治法律制度，他们便开始“强势”传播他们的“文明”，无论是在宗教方面，还是社会价值和政治制度方面，他们都大有“强人所难”的霸道行径。可结果是，耶稣不得不与孔子对话、社会价值不断地遭到传统观念的质疑、民主政治制度则一天也没有实行过。两个世纪的交流碰撞的结果，中国的传统文化和价值观念逐渐退去了以往的光泽，与此同时，基督教的神学及其语词越来越儒家化，而“平等”、“自由”、“个人权利”则始终越不过“国家”、“民族”、“整体”这些历史设下的坎儿。

概述这些，主要就想强调一个常识：文明的变化或进步是在彼此交流、甚至彼此冲突中获得的。历史迈入二十一世纪，人们更进一步认识到：任何一个

* 作者為基督教與中國研究中心總幹事。本文為作者於 2014 年 5 月在尼山論壇上發表之論文的主要觀點。

民族试图像以往一样仰仗自己的经济、军事实力强行将自己所代表的“文明”强加给其他民族、甚至当做“放之四海而皆准”的普世文明强迫全世界仿效之，那只能说明他的疯狂和无知。一个文明的产生、发展、传播、变化、包括盛衰都有其自身的规律。历史上通过政治或军事的力量强迫一个民族、一个国家接受某种文明的事例而不胜枚举，但是即便如，这种“强加”给他人的文明在被接受过程中也同样经历与固有的文明的融合过程。这跟意识形态的传播不同。

“意识形态”可以完全依赖政治和国家的力量强行推行，其结果似乎十分有效：只需一年半载就可以让数亿人“众口一词”。可是只要时势一变，众人的口舌也会以同样的速度为之变化。恰如一件披在身上的一件外衣，轻轻一脱就好像什么也没有发生过那样。这与经过漫长的历史在一个民族的集体记忆中逐渐积淀而成的文化价值完全不同。

於 2014 年五月舉辦的第三屆尼山論壇，主要談論的關鍵詞就是：“common ethics”（共同倫理）。如何建立一個能為全世界不同民族、不同文化類型的人們所能共同接受、共同遵循的道德規範？如果可能，構建的基礎又是什麼呢？在此暫且不談“共同”和“普世”究竟有什麼本質上的區別，就專注於在中西文化之“異”中如何求“同”吧！

中西文化之間最大的不同就是：中國是以儒家的“仁”為核心概念，而建立的倫理體系；西方則是以耶穌基督十字架的“救恩”為核心，而建立的信仰體系。前者以“人”為本，無神參與；後者以“神”為本，人為對象。兩者雖完全不同，但也有相通之處。

孔子有句名言：“仁者愛人”，意即：“仁”是核心，而所謂“仁”，就是“愛人”之意。基督教是通過基督在十字架上代死、拯救萬民，來宣示神對人的愛，甚至直言“神就是愛”；所以基督教的核心也是“愛”字。因此，今天要想在中西之間建立一個彼此都能接受的倫理價值，恐怕非“愛”莫屬。

雖然兩種文化都在談“愛”，可是各自的內涵卻很不一樣。

基督教愛觀的意義

就基督教而言，“愛”作為一個信條和核心價值，從“舊約時代”到“新約時代”經歷了漫長的歷史發展；即便到了“新約時代”，也有逐步完善的過程。“愛”作為宗教信仰的詞語，不僅僅是感情的表達，還具有“價值”的內涵。

現在常用希臘語 *Agape* 表述聖經所講的愛（對應的拉丁文是 *Caritas*）。舊約最早用來表達“愛”的希伯來文是 *dodim*。雅歌書說，“我夜間躺臥在床上，尋找我心所愛的”（3:1），就是用 *dodim*。這部書以藝術化的詩歌語言創作，是為以色列人的婚禮慶典所寫的情歌，強調夫妻之愛情。表述這種愛所用的 *dodim*，是 *dōd* 的複數，所表述的是尚未達於安全的愛，是一種正處於尋找中、並且不確定的愛。

後來 *dodim* 逐漸被另一個希伯來語 *ahaba* 所取代。最後，發音相似的希臘語 *Agape* 成為現今描述聖經所表述的愛特有的語彙。在這些詞語的替換過程中，愛的內涵也從“表達處於尋找中的、不確定的愛”，演變成“表述已經真正發現對另一位的爱、表述對爱的真正的經驗”。

這樣的經驗並非以一己之愛為目的、並非以尋找自己為目的、並非沉浸在自身的幸福中，而是看重另一位。這樣的愛是對另一位的關注，是渴望被愛者的益處，意味著準備好放棄自我的益處、甚至犧牲自我。

至此，“愛”依然還具有情感的運動、情感的流露，例如喜悅、感激、欣賞等內涵。但是，“愛”同時也是一種肯定的意志力，逐漸引向生命的根本問題，引向作為精神與感知的整體行為。“愛”涵蓋他人的、或者非人格的（物化的）存在，將他們判斷為具有價值，並且為他們而存在。愛的注視，能夠在相愛的人中實現前所未有的價值質量。這樣的認知和肯定是同時的，帶有這樣品質的愛，可說是再次創設了存在者；而“再次”可理解為“更新”。“更新”是雙重性的，亦即，愛的施予者和接受者在同一時間都得更新。

《約翰福音》一開始就斷言：“太初有道，道與神同在，道就是神。”（1:1）約翰壹書又說：“神就是愛，住在愛裡面的，就是住在神裡面，神也住

在他裡面。”（4:16）這兩段經文既宣佈“道就是神”，又宣稱“神就是愛”，這樣，“道”（邏格斯）作為一個概念，就進行了理性的內涵的轉換。因而，誰如果施愛，誰就在上帝之中、並且上帝也在他之中。

無論是邏格斯、還是愛，都被歸溯於上帝，而上帝所啟示的耶穌基督，就是真理、道路和生命。於是在基督教看來，最高的智慧即源出於作為本源的愛、作為始元的愛。愛在此表述的，主要並非人類的一種情感，而是一種完美性，即本源所具有的完美性。愛在此表述的，不但是一種價值，而且是一種終極價值，是價值體系的峰值，既是人類的起點和目的，也是人類一切追尋的終點——從這裡出發、最終又回到這裡。

如此，在基督教看來，愛及其所同時具有的完美性，不是被人類追求的目的，而是人類追求愛的原初動力；人從一個完美的本源出發，並具有追求這一本源、回溯到這一本源的動力。正是由於這一點，在基督教愛的思維軌跡中，愛的程式是全新的，涵蓋尊嚴與價值。這種愛的概念，和希臘哲學中以情感為基礎的情色概念，形成辯證性的對立。

“愛”的概念在新約的福音書中進一步被普遍化、倫理化。在基督論和三位一體論的意義上，耶穌基督被視為上帝之愛的位格化，突破了以血緣和親緣為基礎的界限。耶穌在福音書中所展示和表達的“愛”，概括而言有四個特點：1)神愛（世）人；2)人愛神；3)人與人（鄰舍）要彼此相愛；4)當愛自己的仇敵。基督教的“愛”成為人們日常必需遵循的“倫理規範”，所以才有了影響周邊社會、甚至世界的能力，從而形成了特有的“基督教文化現象”。

儒家的仁愛倫理

孔子所建構的儒家思想就是“倫理”，而倫理體系的核心概念也是“愛”，只是孔子通常用“仁”字來表述他對“愛”的理解。其實“愛”的觀念在中國歷史上可謂“古已有之”。只是“愛”的源頭出自何處？需要做點梳理。

迄今為止，有關“愛”最早的文獻應是《詩經》，只是其中所用的詞語不是“愛”，而是“仁”；而“仁”又往往與“美”聯繫在一起，贊美自己心儀的情人。當女子歌頌出門狩獵的男子“俊美與仁”時，實際上是表達了一種美學的理想，也就是稱頌他為完美的情人，並不是論及他的道德品性。

《道德經》（第 5 章）中言：“天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。”由於老子並不主張按照某種理念或意願去刻意培養人的品格，而是主張讓一切事物都按照固有的本相順其自然，所以，老子並沒有將“仁”看成是一種美德語。

因此之故，在孔子之前，“仁”並不是常用的詞語。即使偶爾出現，也往往是用來指稱一種仁慈的美德，即統治者對臣民的仁慈。孔子最重要的功勞，是將“仁”轉化成所有人都必需具有的美德。孔子是第一位這樣的哲學家，他將“愛”解釋成“人的本質”，並從愛中引伸出個人行為和公共道德的道德指導方針。

子曰：“巧言令色，鮮矣仁！”

顏淵問仁，子曰：“克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？”顏淵曰：“請問其目？”子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”顏淵曰：“回雖不敏，請事斯語矣。”

樊遲問仁，子曰：“愛人。”

“愛”的職責，就是通過道德品質發揮人的天性；而道德的實踐，在於愛的潛能得以充分發展。儒家的“愛”，是對人性的基本要求和肯定。而“愛”首先就體現在家庭關係中，然後再外推到一切的社會關係、甚至國家的政治關係。所以，“仁”代表父母與子女之間、統治者與人民之間的愛，以及更寬泛意義上的友善。在社會生活中，“仁”就表現為盡職盡責（忠）和利他主義（恕）。中國正是在這樣一個“價值”基礎上，建立起一個無所不包的龐大倫理體系。

如何把“仁”付諸實踐？

子張問仁於孔子，孔子曰：“能行五者於天下為仁矣。”請問之，曰：“恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。”

孔子認為，實踐恭、寬、信、敏、惠這五種品德，就達到“仁”了。

可是在“實踐”中，私人義務與道德責任發生衝突時，又當如何呢？《論語—子路篇》中，葉公和孔子的一段對話是迄今未了的公案。

葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。”

葉公告訴孔子，我們鄉裡有一位名叫躬的正直人，他父親偷了羊，他去官府舉報，父親因此被送進官府。孔子聽了後回答說，我們鄉裡正直的人做法不同，因為父子之情處於天性，父子之間相互隱瞞就是正直了。在這裡，“公義”和“慈愛”發生了矛盾。台灣大學教授傅佩榮認為：“隱”是處於親情，不忍心檢舉；但並不表示他們不能相互規勸；故“直在其中”並不是說“隱”是“直”的定義，而“為何隱”才是重點。

也有人認為，傅佩榮教授是在為孔子開脫。父子之間的親情確實難以彼此檢舉，但是有了錯或罪，彼此鼓勵前去自首還是應該的。否則就會有人拿此例來作為良性“欺騙”的藉口。事實上，中國人的日常生活已經出現無數次這樣的案例。

孔子把道德——特別是孝道——置於如此的優先性地位，其實是源自仁的持守。柏拉圖也曾思考個人對家庭成員的義務與對社會責任之間的衝突。在《尤息弗羅篇》（*Euthyphro*，又譯《論神聖》）中，蘇格拉底曾問，控告自己的父親殺人是否為一種孝行。蘇格拉底沒有給孝一個確定的定義，但從中我們認識到，以下的假定需要質疑：所謂道德上正當，就是去做我們認為神喜歡的事情。我們還必須同時去審查，能證明我們行為正當性的一般道德原則為何。

我不知道這樣的觀點是否影響了後來新約時期對上帝的公義和慈愛的神學觀念，但是，沒有上帝的“公義”作為終極標準，由“愛”延伸出來的道德或倫理，就難免走進“相對論”的死胡同。

結論

以下是一簡單的總結：

“愛”是人類共同的需要和追求，東西方概莫例外。

但是，儒家將“愛”置於人性之中，即：通過一定的道德認同和實踐，將“愛”活出來，並且從家庭的親情向社會推廣。儘管如此，儒家的“愛”沒有突破血緣和親緣的羈絆。因此，受儒家影響的華人社會就很難將“公義”置於親情至上。由此類推，一切法律規章制度也就難以建立，即便建立，也難以獲得“至高無上”的尊重。

基督教將“愛”的源頭置於“上帝”之中，是人向上帝學習怎樣去“愛”。在《聖經》中，上帝要求信祂的人隔斷血緣的紐帶。所以，在信基督教的人眼裡，“愛”的要求是統一的，“愛”的標準是統一的，如此就排斥了任何“人的因素”導致的偶然現象。因此，“愛”的個人實踐也與彰顯神的“公義”統一起來了。

我們真心盼望，孔子的理想能借助基督的十字架得以實現。這不僅造福華人社會，更讓全世界各民族都能在這樣的“愛”中實現自我、共同受益！

作者為基督教與中國研究中心總幹事

本文為作者於 2014 年 5 月在尼山論壇上發表之論文的主要觀點