

利他主義與儒耶比較

賴品超

Altruism and Confucian-Christian Comparison

LAI Pan-chiu

[摘要]本文嘗試分析及評估近期在漢語學界對基督宗教與儒家的利他主義及相關觀念的比較研究，指出這些研究在方法論上的一些特點及局限，包括對研究對象加以定型化(stereotyped)，忽視比較對象在各自的傳統內的多元性，並藉此而突出比較對象之間的分歧。這種定型化的討論，往往傾向於強化多過批判對比較對象的一些先入為主的成見或前理解(pre-understanding)。這些在研究方法上的問題，並非單純出於個別學者的喜好或限制，而是也反映了漢語學界在整體上所受到的一些歷史與文化上的影響。如能避免這些在方法論上的不必要的制肘，利他主義可以是一個十分有用的概念，有助促進基督宗教與儒家的比較及對話，並且也有助二者與其他學科就利他主義的問題進行跨科際的對話。關鍵詞：利他主義、儒家、基督宗教、比較宗教學

導言

利他主義是當代跨學科對話與研究的一個重要課題，¹近年也成為宗教比較的一個熱點。不單在英語學界有討論世界宗教中的利他主義的專論，²在漢語學界最近也有比較儒家與基督宗教（以下簡稱基督教）的利他主義的專論。本文的目的，不是要直接對儒家與基督教的利他主義進行比較，而是嘗試從比較宗教學的視野，分析一些現有的對儒家與基督教的比較或對話研究，從而反思當中的方法論問題。

本文將集中討論林濱的《儒家與基督教利他主義比較研究》（以下簡稱林書），³因為這本書不僅比較了儒家與基督教的利他主義，並且是相當清楚地表達所採用的研究方法、前設與進路。本文的目的，並非在於全面評論林書的得失，而是以林書作為切入點，反思漢語學界在這方面的相關研究的一些可能是頗為普遍的問題。

研究方法與預設

按照林書的說明，此書是將“利他主義”理解為與利己相對立的道德原則，“是指不計較個人的利益，無私地為他人服務，能夠為他人利益而犧牲自己的利益的一種道德原則”。⁴ 按照這種對利他主義的定義，本書的研究範圍，是集中在作為一種

¹ 對相關討論的一個概覽可參：Stephen G. Post, Byron Johnson, Michael E. McCullough and Jeffrey P. Schloss, *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology* (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003).

² Jacob Neusner and Bruce Chilton (eds.), *Altruism in World Religions* (Washington: Georgetown University Press, 2005)；對此書的評論，見：賴品超，〈利他主義與比較宗教學：宗教研究的方法論反思〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》2012年卷第4期（2012.07.05），頁47-54。

³ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》（北京：人民出版社，2011）。

⁴ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁20。

道德原則的利他主義，而有別於生物學上所講的、作為一種現象或行為的利他主義，因為生物學所講的利他行為，是指向具有利他的後果的行為，而毋須涉及動機上的利他。⁵ 本文不會對林書的研究進路作一個全面的討論，而只會集中討論以下四方面：

首先，林書選擇基督教與儒家作為研究對象，基本上是因為假設“儒家文化與基督教文化是中西文化中最具典型的兩大體系”，對二者的利他主義的比較研究，“也就具有比較文化與道德研究的典型意義”。⁶ 與此相應的是，林書這種傾向於對比較對象作一種定型化的論述，除了假設基督教在一定程度上是代表了西方文化外，也會相對地忽視比較對象各自的內部分歧，或假設這些分歧是屬於細微、甚至可以忽略的內部變異(variations)。

其次，順著這種以“典型”為重點的研究路向，林書透過一些看似互相對立的概念，包括：此岸與彼岸、性善與性惡、血緣與契約、人本與神本、政治化與宗教化、世俗性與神聖性，來概括基督教與儒家的對比。按照這種論述的重點，在實際操作上往往在於突顯二者之間的分別或說對比，而不是二者之間有何相似或相通之處，是否有對話、合作以至結合的可能。

第三，林書的比較研究，既不採取儒家或基督教的立場，也沒有假裝採用某種客觀中立的觀點，而是開宗明義坦然承認的說：“本書的理論基礎是以馬克思主義理論作為指導思想”，而當中包括三方面：首先，“從馬克思主義歷史唯物論的基本立場、觀點和方法出發，以社會存在與社會意識的辯證關係原理，分析把握儒家與基督教兩種利他主義的歷史與文化預制的探討”；其次，“以馬克思的關於宗教的理論，把握基督教的本質

⁵ 劉鶴齡，《所羅門王的魔戒：動物利他行為與人類利他主義》（北京：科學出版社，2008），頁 vi。

⁶ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 1。

與社會的功能分析”；最後，“以馬克思對於利他主義與利己主義的理論，作為評價利他主義的基本尺度。”⁷

最後，林書的比較研究，並非脫離現實的抽象比較，而是連結於當下的處境，尤其是要把這種比較研究的意義放在當代的全球化、包括文化全球化的語境中來考慮。⁸

對基督宗教的定型

林書的研究的一個基本假設是，基督教在很大程度上代表了西方文化。此一假設，可能會低估甚或忽視基督教思想的來源的多元性，就是基督教的思想不單吸納了一些來自希羅文化、尤其希羅哲學的元素，也包括了一些源自希伯來以及埃及文化的思想。⁹ 正因如此，基督教信仰與西方文化、尤其希羅哲學之間是有一定的張力。正如林書也承認，儒家與基督教文化中皆有“漫長而動態變化的過程”，但林書的比較研究仍然是集中在“儒家與基督教文化中最具基本特徵與占主導地位與最具影響的內容”。¹⁰ 林書這種進路似乎是假設相關傳統的高度統一性，而忽視它們各自的內部多樣性。這種做法應用在儒家身上已有一定的困難，如應用在基督教身上，問題可能更為嚴重，因會忽視基督教內部的重大分歧。

舉例說，林書之傾向於將儒家及基督教分別定型為性善論及性惡論，這不僅忽視了儒家中的荀子，更重要的是，這將性惡論及相關的原罪論，列入“基督教文化中最具基本特徵與占主導地位與最具影響的內容”。這種對基督教的詮釋，基本上已排除

⁷ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 13。

⁸ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 2-8。

⁹ 詳參 Karl W. Luckert, *Egyptian Light and Hebrew Fire: Theological and Philosophical Roots of Christendom in Evolutionary Perspective* (Albany: State University of New York Press, 1991).

¹⁰ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 8。

了作為基督教內三大流派之一的基督正教（Orthodox Church，俗稱東正教），這是因為基督正教所傳承的神學傳統，是有別於羅馬公教（Roman Catholicism，一般稱天主教）及基督新教（Protestantism，一般稱基督教）所傳承、以拉丁語作為主要語言的神學傳統；基督正教的神學傳統，不僅未有採納原罪論作為正式的教義的一部份，反而主張一種以成神(deification, theosis)的拯救論為基礎的性善論。¹¹ 換言之，林書所講的基督教，似乎是指作為狹義的“西方文化”的一部份的“西方”基督教多過是基督教作為一個整體。值得注意的是，從歷史的角度言，林書這種對基督教的討論，是十分值得質疑的。這是因為，在十四世紀中葉之前，歐洲基督徒在數量上從未占優，而自二十世紀七十年代開始，歐美的基督徒人數也落後於其他地區信徒的總和，將基督教視為純屬西方文化的宗教，基本上是某些學者或教科書的一種“宏大敘事”（grand narrative）；¹² 而當代不少基督教史學者提出“普世基督教”（World Christianity）的概念，正是要抗衡或糾正這種對基督教的片面、甚至帶有西方中心主義色彩的詮釋。¹³ 依此，實在使人懷疑，究竟林書對基督教文化的詮釋，是否恰當地反映“基督教文化中最具基本特徵與占主導地位與最具影響的內容”。

當然，由於林書的最終目的是比較中西文化，因此集中在作為（狹義的）“西方文化”一部份的基督教，並非毫無道理。然而，若以奧古斯丁(Augustine, 354-430)及阿奎那(Thomas of Aquinas, 1225-1274)作為那種將基督教信仰與“西方文化”高度結合的“西方基督教”的代表，並以此對比林書中對基督教立場

¹¹ 賴品超，〈基督正教之神學復興及其對漢語神學的意義〉，《道風》32（2010春），頁247-272。

¹² 詳參 Dale T. Irvin, *Christian Histories, Christian Traditioning* (Maryknoll: Orbis, 1998), esp. pp. 86-99。

¹³ 詳參 Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Dale T. Irvin & Scott W. Sunquist, *History of the World Christian Movement, Volume I: Earliest Christianity to 1453* (Maryknoll: Orbis, 2001).

的描述，我們將會發現，林書中不少對基督教立場的詮釋，基本上是與奧古斯丁或阿奎那的學說大異其趣。

例如林書提出，有別於儒家之由人性之善去闡明利他主義的可能性，“西方的基督教則從人性之惡闡述了利他主義之必要”。¹⁴ 林書甚至提出，基督教那種以“愛”為核心的利他主義，“是從對人性的否定的向度提出了為救贖而聽上帝的誠命的結果”；又說，“基督教正是因為人性惡就必須使之通過對上帝頒布的道德律法的遵從，使之由惡變善，利他主義就成為必要”。¹⁵ 值得注意的是，林書這種以性惡為出發點的闡述，只集中在利他主義為何是必須的，而不是利他主義為何是可能的。若果稍為查考一下原罪論的始作俑者奧古斯丁的觀點，便會發現當中的原罪論與利他主義的關係，與林書所說的很不一樣。

奧古斯丁相信，愛是人本性的一部份，人本質上就是愛者 (lover)；¹⁶ 人是自然地有自愛，更會自然愛地愛父母、子女、配偶、朋友甚至同胞；這是一般人、無論是否基督徒、甚至動物也有的愛。¹⁷ 所以對於奧古斯丁來說，這些利他行為根本是十分自然的事，甚至用不著要去“命令”人，使人出於害怕而遵行。至於對上帝的愛，奧古斯丁相信人能夠愛上帝，是因為上帝先愛了人（約翰一書 4:19）；上帝不單在道成肉身中彰顯愛，更是藉聖靈將愛注入人心，正如奧古斯丁最喜歡引用的經文所說，“因為所賜給我們的聖靈，將上帝的愛澆灌在我們心裡”（羅馬書 5:5）。¹⁸ 換言之，在奧古斯丁的思想中，愛是上帝賜予人的禮物，根本不需要用原罪論或性惡論去說明利他主義的可能性或必需性。¹⁹ 對奧古斯丁來說，人的問題不在沒有愛或利他行為，而

¹⁴ 林濱，〈《儒家與基督教利他主義比較研究》〉，頁 124。

¹⁵ 林濱，〈《儒家與基督教利他主義比較研究》〉，頁 134。

¹⁶ Bernard V. Brady, *Christian Love: How Christians through the Ages Have Understood Love* (Washington: Georgetown University Press, 2003), p.83.

¹⁷ Bernard V. Brady, *Christian Love*, p.115.

¹⁸ 奧古斯丁引用此經文不下二百次，參 Carol Harrison, *Augustine: Christian Truth and Fractured Humanity* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 96.

¹⁹ 奧古斯丁在何意義主張性惡也是值得商榷的，因為他也相信人性的可臻完美

在於偏離了出於愛上帝而愛萬物的原則，出現愛的失序 (disorder)，包括愛所不當愛的，將弄錯了愛的對象的優次排序，又或用錯了方法去愛；例如愛父母過於愛上帝，又或是愛身體多於靈魂，甚或愛自己而不愛上帝。²⁰

至於林書所提出的，“基督教倫理邏輯先構的建構方法是對此在世界的否定”，²¹ 若查考阿奎那的基本立場，可見是與此剛好相反。阿奎那的神學的一個根本原理是，神恩並不抹煞自然，而是要成全自然；在倫理學上，肯定上帝的聖愛不是否定、而是成全人的慾愛。²² 換言之，阿奎那的基督教倫理邏輯的建構方法，是先肯定此在世界是上帝所創造和愛的自然，再繼而指出上帝的超自然的恩典如何成全此自然。與奧古斯丁相似，阿奎那也嘗試建立一種愛的秩序 (order of love)，這種愛的秩序中，不僅肯定人的自愛，也肯定父母子女間的愛、以至對親屬、對一般人以至對萬物的愛，而這些不同的愛卻又是有優次的，當然這不等於說純粹由生物上的聯繫的親疏去決定一個普遍的高下排序，但人是很自然地會愛自己的家人多過其他人，而聖愛 (caritas) 是包含而不是否定人本性／自然的愛 (natural love) 的傾向和需要。²³ 正如吉爾松 (Etienne Gilson, 1884-1978) 在他的《中世紀哲學精神》中指出，中世紀的哲學家是正視人的欲望，相信人是先愛自己，然後為了純自愛而去愛其他一切；²⁴ 此外，由於相信上帝的愛已在人之內，問題不在於如何獲得上帝的愛，而是如何圓

(perfectibility)。參：賴品超，〈以道與靈塑造人性：一個不東不西的拯救論與儒耶對話〉，許志偉編，《基督教思想評論·第11輯》(上海：上海人民出版社，2010)，頁 232-248，尤 242-247。

²⁰ 詳參 Bernard V. Brady, *Christian Love*, pp.99-117.

²¹ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 116。

²² 參：Stephen J. Pope, *The Ethics of Aquinas* (Washington: Georgetown University Press, 2001)；賴品超、王濤，〈再思聖多瑪斯的生態倫理〉，《哲學與文化》37 卷 11 期 (2010.11)，頁 155-173。

²³ Stephen Pope, *The Evolution of Altruism and the Ordering of Love* (Washington: Georgetown University Press, 1994), pp.50-76.

²⁴ 吉爾松 (Etienne Gilson) 著，沈清松譯，《中世紀哲學精神》(台北市：臺灣商務，2001)，頁 247-248。

滿地知覺到這愛，認識自己所愛的對象，以及應該如何對待愛的對象。²⁵

由林書對基督教的詮釋與奧古斯丁或阿奎那的立場的強烈反差，不禁使人質疑，林書所表達的基督教，是否能恰當地反映“西方基督教”的立場也成疑問。例如林書認為，基督教視“為他”為獲得救贖的條件。²⁶ 對於這種對基督教的詮釋，基督新教、尤其信義宗(Lutheran)教會一定會表示異議。這是因為按照新教神學所高舉的唯獨恩典(*sola gratia*)、唯獨信心(*sola fide*)、因信稱義(*justification by faith*)等基本原則，人無論作出多少利他的好行為都不能使人獲得救贖，而信徒的善行不是獲得救贖的條件，而是出自感恩、對所蒙的救恩作出回應。²⁷

林書中對基督教的詮釋，令人想起沈清松在為吉爾松的《中世紀哲學精神》的中譯本所寫的〈譯序〉中提及：

“中國哲學界對於士林哲學的誤解有以下數端：首先是把士林哲學當作是以宗教價值為中心，而貶抑人文價值是思想體系，．．．認為中世紀無論形上學、知識論、倫理學、宇宙論，主旨都在於崇神抑人。表現在個人與社會生活上，則輕視此生，專務來世，鄙視肉體，致修靈魂；以人生為塵埃，唯敬神得救援。人人皆污染於罪惡之中，唯信徒能得救等等。”²⁸

林書對基督教的詮釋，不僅隱約反映了中國哲學界對士林哲學的誤解，並且也可以說是折射出馬克思主義對基督教或中世紀文化的批判的所造成的影響。正如劉小楓指出，“稍為回顧一

²⁵ 吉爾松，《中世紀哲學精神》，頁 255。

²⁶ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁 43, 281, 306。

²⁷ 更準確的講法是“因恩藉信稱義”(justification by grace through faith)，參：賴品超，〈猶太人的不信：《羅馬書》中的處境神學反省〉，徐以驊、張慶熊編，《基督教學術·第4輯》(上海：上海古籍出版社，2006)，頁 39-57。

²⁸ 沈清松，〈譯序：“中世哲學精神與中國哲學精神的會通”〉，吉爾松著，沈清松譯，《中世紀哲學精神》，頁 viii。

下現代中國思想文化史，就可以知道，中國知識人貶損歐洲中古時代的觀念，是在學舌法國啟蒙時代的知識人及其思想後裔馬克思主義的觀點。”²⁹

馬克思主義作為理論基礎

對於利他主義的研究來說，林書之採取馬克思主義的觀點，似乎是有一定的好處。這是因為利他主義不僅涉及理念上的問題，而是也涉及文化的，包括具體行為、生活習慣以至社會制度。對不同宗教的利他主義的研究，是不應停留在某宗教傳統中的學說或教理，而應該進一步探討與具體的社會環境以至經濟生產模式的關係。然而，由馬克思主義對宗教的態度，也很容易會使人懷疑，一種以馬克思主義作為理論基礎的對基督教與儒家的比較研究，究竟有多少的合法性、可行性、必要性以至可欲性。換言之，最為值得商榷的是，不僅是此書有否及如何貫徹落實這種研究取向，而更根本的問題是，究竟採取馬克思主義作為指導思想，此舉在理論或學術有何依據，對於此書所要進行的比較研究，帶來更多的幫助還是障礙。以下嘗試檢視，林書以馬克思主義作為理論基礎所提出的三方面的研究。

首先，林書建議“以社會存在與社會意識的辯證關係原理，分析把握儒家與基督教兩種利他主義的歷史與文化預制的探討”，並據此而提出，儒家的是以“血緣”為基礎，基督教則以“契約”為基礎，而這是與中西方文化各自的自然環境、以至經濟生產模式有關。林書的基本推理是，對比儒家的以血緣為基礎反映了中國的以農業生產為主要經濟活動，基督教利他主義反映的是一種契約關係，而此種契約關係是反映了商業及商品經濟中的關係，而古希臘的地理等因素，有助解釋了商業契約的盛行。

²⁹ 劉小楓，〈中譯本導言〉，阿貝拉爾等著，施皮茨萊編，李承言譯，《親吻神學——中世紀修道院情書選》（香港：漢語基督教文化研究所，1996），頁 xii。

對於林書這種解釋，值得提出的一點質疑是，西方基督教並非只繼承古希臘的思想，而是也繼承古代西亞、尤其古希伯來的思想，當中“約”(covenant)是一個十分重要的觀念，但《希伯來聖典》(Hebrew Scripture)或稱《舊約聖經》所指向的是神與人的立約，而這是相似於政治上君王與人民的不平等地位者之間的立約，多過是商業上的平等關係上的契約。³⁰ 此外，更不可忽視的是，在古代希伯來社會、以至中世紀的歐洲，最主要的經濟生產活動很可能仍是農耕多於商業。³¹ 林書從地理上的分別所作解釋，雖然很有想像力，但也需要更多的證據才有可能有說服力。

其次，林書雖說是“以馬克思的關於宗教的理論，把握基督教的本質與社會的功能分析”，但卻很少討論基督教對利他主義的理念有否以及如何在實際生活、尤其在社會制度或功能中表現出來。事實上，早在上世紀三十年代已有國人研究中世紀的基督教對社會的貢獻，包括如何減少窮人及病人的痛苦、如何保護遠人、奴隸、農奴、婦女、嬰孩等。³² 近年也有國內學者研究教會法典(canon law)如何體現基督教的愛。³³ 如果林書是要貫徹對社會功能的分析，應更著實地研究基督教在具體社會中的實際作用，而不是只停留在一些大而化的概括性論述，例如將基督教的宗教化與彼岸性，來對比儒家的政治化與此岸性。

第三，對於林書之提倡“以馬克思對於利他主義與利己主義的理論，作為評價利他主義的基本尺度”，一個需要考慮的問題是，馬克思主義對於利他主義與利己主義的理論有何獨到之處，為何可以作為評價利他主義的基本尺度。值得注意的是，至少對於國際學術界來說，馬克思主義在利他主義的問題上，並不是一項公認的權威可以用來作為批判不同的利他主義的判準。筆

³⁰ 詳參 Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vols. 1 & 2, translated by J. A. Baker (Philadelphia: Westminster, 1961).

³¹ 王亞平，《西歐中世紀社會中的基督教教會》（北京：中央編譯出版社，2011），頁 12-24。

³² 楊昌棟，《基督教在中古歐洲的貢獻》（北京：社會科學文獻出版社，2000）。

³³ 彭小瑜，《教會法研究》（北京：商務印書館，2003）。

者曾搜尋“藝術與人文科學引文索引”(Arts & Humanities Citation Index, 2012年3月17日登入),若輸入“馬克思主義”(Marxism)及“利他主義”(Altruism)作為主題(topic),發覺同一篇出版物中出現此二主題的就只有一篇期刊論文,並且在內容上是討論美國西南部的哭喪與葬禮,只在摘要中提及馬克思主義,而在實際研究中與馬克思主義關係並不深。³⁴ 反而,若改為輸入“儒家”(Confucianism)及“利他主義”則有3篇;若改為“基督宗教”(Christianity)及“利他主義”則共有16篇論文;若改為“演化”(evolution)與“利他主義”,則有1535項出版物。由此可見,就在國際學術界對利他主義的討論的重要性而論,馬克思主義是遠遠及不上演化論。此外,演化生物學中有關親緣選擇(kin selection)的理論,嘗試以利他行為的行動者與接受者之間在基因上的相似性與差異性,來解釋甚至預測利他主義的出現;³⁵ 這也許比馬克思主義之集中在經濟及社會階級,更易理解為何儒家的利他主義為何在實踐上容易局限在親族之內。那麼,馬克思主義對於利他主義與利己主義的理論又有何優越性,以至可以作為評價其他、尤其儒家與基督教的利他主義的基本尺度?這恐怕不是一項不證自明的真理,而基督教及儒家的人士更肯定會提出質疑、甚至抗議。

除了為何要採用這個尺度的理論問題外,更有一個相連的應用問題,就是這種尺度是如何運用的。林書說,

“儒家思想在現實中歸根到底是指向封建統治集團的利益,基督教則是指向基督教會,而當代中國社會主義的集體原則的價值觀則真正指向代表廣大人民群眾的根本利益。”³⁶

³⁴ Douglas H. MacDonald, “Grief and Burial in the American Southwest: The Role of Evolutionary Theory in the Interpretation of Mortuary Remains,” *American Antiquity* 66.4 (2001), pp.704-714.

³⁵ 詳參 Lee Alan Dugatkin, *The Altruism Equation* (Princeton: Princeton University Press, 2006), pp.86-106.

³⁶ 林濱,《儒家與基督教利他主義比較研究》,頁206。

值得注意的是，這種尺度的運用，基本上是以當代中國社會主義的集體原則的價值觀，去衡量基督教與儒家的“現實”。這既不是以當代中國社會主義的集體原則的價值觀，去衡量基督教與儒家的集體原則的價值觀；也不是以當代中國社會主義的“現實”，去衡量基督教與儒家的“現實”。它更沒有反過來用基督教與儒家的“集體原則的價值觀”，來衡量當代中國社會主義的“現實”。

這種以某一方的價值觀去衡量以至批判另一方的現實，本身是有其合法性；正如從某一種對理想社會的想像來批判某一社會的理想及／或現實，這也可以說是無可厚非的。³⁷ 然而，作為一種比較研究來說，就顯得未夠恰當。更為恰當的比較研究，應是在理想與理想之間作比較，或在現實與現實之間作比較；用某一傳統的理想去批判另一傳統中的現實，卻是有違公平比較或平等對話的精神或原則。正如曾參與基督教與馬克思主義對話的史威德勒(Leonard Swidler)，也提出宗教、信仰及意識形態間的對話的一些基本原則，其中第四條基本原則就是：“在宗教間或意識形態間的對話，我們不應將我們的理想(ideals)與對方的實踐(practice)作比較，而是將我們的理想與對方的理想作比較，將我們的實踐與對方的實踐作比較”。³⁸

由以上的討論可見，林書之採取馬克思主義作為理論基礎或指導思想，對於促進基督教與儒家的比較研究，又或對利他主義的跨學科的討論，皆並不見得有何重要的貢獻。

³⁷ 例如可以用基督教對天國的想像，去批判當代中國社會的理想與現實。參：賴品超，〈田立克對上帝國的詮釋與漢語基督教終末論〉，《道風》9 (1998 秋)，頁 43-73；重刊於：賴品超，《邊緣上的神學反思——徘徊在大學、教會與社會之間》（香港：基督教文藝出版社，2001），頁 135-166。

³⁸ Leonard Swidler, *After Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection* (Minneapolis: Fortress, 1990), p.43.

儒家與基督教的對比

在近年的耶儒比較或對話的研究中，不少學者也是傾向於採用某種類型學(typological)的區分，對儒家的仁與基督教的愛作出本質上的截然二分；例如以基督教的愛為“平等之愛”而儒家的仁是“差等之愛”，又或以儒家的“血親倫理”而基督教的是“超血親倫理”，又或以儒家的“利己(族)之愛”對比基督教的“利他之愛”，甚或以儒家的仁指向人與人之間的關係，以對比於基督教的愛則是出於上帝、是上帝的屬性。³⁹ 這些簡單的對立二分，基本上集中在儒家的仁與基督教的聖愛(agape)的對比。⁴⁰ 相似的是，林書中也認為，儒家的是“差等利他主義，是愛有差等的利他主義”，而基督教的是“同等利他主義，亦即愛無差等的利他主義”。⁴¹

這種對比表面上似乎頗能明確地突出這兩個傳統的各自特點，但也有一些明顯的局限。就儒家來說，它是否及以至在何意義下是一種血親倫理，在中國哲學界已有不少的爭論，不必在此贅述；⁴² 此外，儒家的仁，除了講人的德性以及人與人之間的倫理外，也不排除可以指向具創生性的形上實在或原理。⁴³ 對於基

³⁹ 類似的類型學區分，可見於：黃勇，〈儒家仁愛觀與全球倫理：兼論基督教對儒家的批評〉，郭齊勇編，《儒家倫理爭鳴集——以“親親互隱”為中心》(武漢：湖北教育出版社，2004)，頁803-810；尤西林，〈基督教超血親倫理及其起源——從《舊約》到《新約》〉，《江蘇社會科學》第二期(2007)，頁8-13；戴立勇，〈仁愛與神愛：中西慈善精神對比〉，《漢語基督教學術論評》第七期(2009)，頁111-138；陳建明，〈平等之愛與差等之愛〉，陳聲柏編，《對話：中國傳統文化與和諧社會》(北京：中國社會科學出版社，2011)，頁159-170；張錦青，〈孟學仁愛的本質〉，羅秉祥、謝文郁編，《耶儒對話：問題在哪里？(上)》(桂林：廣西師範大學出版社，2011)，頁113-131。

⁴⁰ 例如：Yao Xinzong, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study of Jen and Agape* (Brighton: Sussex Academic Press, 1996)；中譯：姚新中著，趙艷霞譯，《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》(北京：中國社會科學出版社，2002)。

⁴¹ 林濱：《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁277。

⁴² 較近期的討論可參：郭齊勇編，《〈儒家倫理新批判〉之批判》(武漢：武漢大學出版社，2011)。

⁴³ 牟宗三，《中國哲學的特質》(香港：學生書局，1963)，頁37-38；Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Confucian Concept Jen," in: *Neo-Confucianism, etc.: essays, by Wing-tsit Chan* (Hanover, N.H., Oriental Society, 1969), pp.15-18；另參同書中文部

督教來說，問題可能更為複雜。這是因為，基督教所講的愛，不僅是在神學上講上帝的愛，也是在倫理學上講人的愛，當中除了涉及多種不同的對象外，也使用了多個不同的對於愛的概念；⁴⁴此外，在基督教思想發展史上，對愛有不同、甚至互相衝突的詮釋。

在愛的對象上，基督教在“愛鄰如己”的誠命中，除了在“愛鄰”中肯定對鄰人的愛外，其實也早已在“如己”中預設了自愛。此外，正如林書中也有列出，基督教也有講夫妻之愛、兄弟之愛、孝敬父母、長幼之愛等。⁴⁵另外，基督教也有談對朋友以至仇敵之愛，並且十分強調對相同信仰的“弟兄（姊妹）”之間的超越種族及社會階層的愛。在概念上，基督教神學除了講聖愛外，也有用情愛／友愛(*philia*)的概念，也有對欲愛(*eros*)的討論，較少講的是家人或親人之間的親愛(*storge*)。⁴⁶然而，這些區分卻很少在基督教與儒家的比較中談及。⁴⁷此外，一個可能更為相關但也更為備受忽視的觀念是新約聖經中的“慈悲憐憫”(*splagchnizomai*)；這不單見於著名的好撒瑪利亞人的比喻中的“動了慈心”(路 10:33)，也見於耶穌對“困苦流離”的人的“憐憫”(太 9:36)；⁴⁸而同字根的“心腸”(*splagchnon*)除了偶然用來指作為身體器官(徒 1:18)外，更多是用來指慈悲憐憫的心腸，例如使徒保羅講的“我體會基督耶穌的心腸”(腓 1:8)及“心中有甚麼慈悲憐憫”(腓 2:1)等都是用了此字。

份，〈仁的概念之開展與歐美之詮釋〉，頁 7-10, 16-17。

⁴⁴ Thomas Jay Oord, *Defining Love: A Philosophical, Scientific and Theological Engagement* (Grand Rapids: Brazos Press, 2010), pp.31-63.

⁴⁵ 林濱，〈儒家與基督教利他主義比較研究〉，頁 33。

⁴⁶ 對這些概念的一個解釋，可參：路易斯著，汪咏梅譯，〈四種愛〉（上海：華東師範大學出版社，2007）。

⁴⁷ 例如在《耶儒對談：問題在哪裡？》一書中，似乎就只在陳立勝對范瑞平的評論的回應才提及，基督教在神愛(*agape*)之外，也有忠愛、愛慾、友愛等不同的觀念。參：陳立勝，〈敬畏生命：朱熹與史懷哲動物觀互參〉，羅秉祥、謝文郁編，〈耶儒對談：問題在哪裡？（上）〉，頁 63。

⁴⁸ 另出現於太 14:14, 15:32, 18:27, 20:34; 可 1:41, 6:34, 8:2, 9:22, 路 7:13, 15:20.

在利他主義的脈絡中，上帝的愛只是了解人的愛的思想背景，而真正要進行比較的應該是人的愛。若果所要比較的是基督教與儒家的利他主義，也許最應當拿來跟儒家比較的，不是基督教如何看上帝的愛，而是基督教如何看人的多種不同的愛。如果只將儒家的“仁”與基督教的“聖愛”這兩個概念作抽空的比較，忽視基督教中這些多種不同概念與對象的愛，更會忽視了在實際的人際關係中可以有不同種類的愛。在這些不同的愛，即使是有聖愛在其中，也難免涉及（親人之間的）親愛、甚至（夫妻間的）慾愛。依此而言，若果將對基督教與儒家的利他主義的比較，還原為基督教的聖愛與儒家的仁在概念上比較，可能會變相犯了懷德海(A. N. Whitehead, 1861-1947)所說的“具體性誤置的謬誤”(fallacy of misplaced concreteness)。⁴⁹

在對愛的本質、以至利他主義的詮釋上，基督教是有著十分重要的內部分歧。作為西方文化的重要代表的希臘哲學、尤其柏拉圖(Plato, 424/3-348/7 BCE)對慾愛(eros)的觀念或亞里士多德(Aristotle, 384-322 BCE)對自愛的肯定以至將愛理解為完美的友誼等，至少在表面上看，是與基督教承接《希伯來聖典》或《舊約聖經》的傳統而以自我犧牲為特徵的聖愛觀，呈現出一種分歧或張力的關係。⁵⁰ 慾愛與聖愛之間有何關係，是對立矛盾或分離、還是可以互融或結合，正是基督教思史中一個重要而富爭論性的問題。有些神學家、例如虞格仁(Andres Nygren, 1890-1977)，認為聖愛不僅是基督教倫理學的核心，更是基督教的獨特之處，而聖愛的特徵是自發的、無條件的、不計較的、自我犧牲的、以上帝為中心而非以自我中心，並與反映人自然天性的索取式的、自我中心的慾愛，不僅有所區別，更是相互對立並且更應互相分

⁴⁹ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (Glasgow: Collins, 1975), p.68.

⁵⁰ 參：Carter Lindberg, *Love: A Brief History through Western Christianity* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2008), pp.1-10; Simon May, *Love: A History* (New Haven & London: Yale University Press, 2011), pp.14-118; 並比較：Bruce Chilton, “Altruism in Christianity,” in: *Altruism in World Religions*, pp.53-66; Robert M. Berchman, “Altruism in Greco-Roman Philosophy,” in: *Altruism in World Religions*, pp.1-30.

離。⁵¹ 然而，在基督教、尤其中世紀的靈修傳統中，慾愛的觀念扮演了重要的角色，並且與聖愛並不互相排斥。承接此一傳統，教宗本篤十六(Benedict XVI)的通諭《天主是愛》(Deus Caritas Est)更提出聖愛與慾愛是雖有分別卻不分離。⁵² 在基督新教內也有神學家、例如蒂利希(Paul Tillich, 1886-1965)，認為聖愛與欲愛之間雖有分別卻不分離，是可以並且應該予以統合。⁵³ 基督教在這問題上的內部分歧，與儒家的對話是有著十分明顯而重要的關係。

54

這種在聖愛與欲愛的關係的立場上的分歧，也反映在當代神學家在基督教倫理與利他主義的關係的立場上的對立。例如當代天主教神學家蒲柏(Stephen Pope)，按照阿奎那所展示的進路、尤其有關愛的秩序的觀點，認為基督教的愛是肯定並接受、而不是排斥現代生物學、尤其演化論所解釋的利他主義，他甚至進而提出一種相似於儒家的“差等之愛”的倫理學。⁵⁵ 但葛蘭特(Colin Grant)，則以依照聖愛的純正嚴謹的觀點，對蒲柏的觀點提出異議及批評。⁵⁶ 由此已反映出，基督教在不同的時代或處境，對於“愛”或利他主義是有不同的實踐甚至是互相衝突的詮釋，不容易被還原為某一既定的基本立場。相對來說，那種肯定聖愛包容而不是排斥其他形式的愛的神學傳統，更能肯定人的欲愛、友愛以及親愛，也更能突顯上帝的愛並不同於人的愛，就

⁵¹ 虞格仁著，薛耕南等譯，《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》(香港：中華信義會書報部，第一冊 1950，第二冊 1952)。

⁵² 王濤，《聖愛與慾愛：靈修傳統中的天主教愛觀》(香港：香港中文大學天主教研究中心，2009)。

⁵³ 王濤，《聖愛與慾愛：保羅·蒂利希的愛觀》(北京：宗教文化出版社，2009)。

⁵⁴ 詳參：Lo Ping-cheung, “Ren as a Fundamental Motif and the Promise and Problem of a Contextual Theology of an *Agape-Ren* Synthesis: A Dialogue with Anders Nygren,” in: *Christianity and Chinese Culture*, edited by Miikka Ruokanen & Paulos Huang (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010), pp. 102-119.

⁵⁵ Stephen J. Pope, *The Evolution of Altruism & the Ordering of Love; Human Evolution and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp.214-249.

⁵⁶ Colin Grant, *Altruism & Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p.xv.

是即使上帝的聖愛是如何的無條件、普遍，基督徒的或說基督教的並非如此，因為基督徒是人不是神。⁵⁷ 這種立場也許更為接近儒家，並且也更能配合自然科學對利他主義的討論。

全球化的視野

林書對基督教與儒家的所作的種種對比，雖然能夠予人清晰明確的感覺，但問題是，這也會使人懷疑二者之間是否真的如此能夠截然二分甚至對立，還是二者的相同或相通之處可能比二者的分歧更為重要。

首先，從生物學對利他主義的研究看，雖然人類文化會對人的行為、包括利他的行為，有一定的影響，但如果這些行為也有生物上、尤其基因上的基礎，不同文化中的利他主義，理應也有一定的相似或相通之處，而不應是截然相反對立。正如奧利納 (Samuel P. Oliner) 按照生物學對利他主義的觀點而提出，雖然不同的宗教在語言或概念上有不同的表達，但都對利他主義有所支持，甚至不同文化之中也有對利他主義的支持。⁵⁸

其次，從基督教的觀點看，正如不少基督教神學家也肯定，由於上帝普遍的恩典或人受造的本性，一般人也會有利他的行為、甚至高尚的道德情操及倫理。依此觀點，在基督教以外的倫理傳統中的利他主義，與基督教的利他主義有某種的一致性或相似性，實在也不足為奇。正如阿奎那的倫理學也與儒家的有某些相通之處。⁵⁹

再從儒家的角度看，這種將中西方文化、尤其在利他主義問題上的對立二分，也是值得懷疑。因為若果相信怵惕惻隱之心

⁵⁷ Simon May, *Love: A History*, pp.95-118.

⁵⁸ Samuel P. Oliner, *Altruism, Intergroup Apology, Forgiveness, and Reconciliation*, assisted by Piotr Olaf Zylicz (St. Paul, MN: Paragon House, 2008), pp.35-62.

⁵⁹ 賴品超、王濤，〈再思聖多瑪斯的生態倫理〉，頁 168-170。

人皆有之，乍見孺子將入於井，中國人與西方人的反應，理應不會截然相反；既然人同此心、心同此理，無論是出自東海還是西海，也會有儒家所講的利他主義的行為、甚至相近的思想。

最後，也許是最為重要的是，林書這種突顯差異與對比的方法，對於林書所要採取的全球化的視野也許難以配合。正如林書也考慮到，在全球化時代文化融合是文化發展的重要方式，當代中國文化需要“對其他文化兼收並蓄，融合揚棄，從而豐富自身、壯大發展自己”。⁶⁰ 這種立場，放在有關文化全球化的三大範式的理論框架來分析，它不應屬於以杭亭頓(Samuel Huntington, 1927-2008)為代表的文明衝突論，也不是主張一種“麥當勞化”(McDonaldization)，而是傾向於文化雜教化(hybridization)的範式。⁶¹ 依此，如果林書真的要正視文化全球化、尤其文化雜教化，也許就更不應該停留在將基督教與儒家作定型化的論述、甚至將二者作截然的對立二分，因為這只會強化文明衝突論中那種突顯不同文明之間有不可調和的衝突的論調，並不有利於文化間的融合。

薩義德(Edward Said, 1935 - 2003)曾提出，近現代西方、尤其在十九世紀盛行的對東方的學術研究，其實並非只是一種研究或學問（東方學）而已，它也是一種學術建制，並且也是帶有一定的權力關係的意識形態（東方主義），它透過詮釋一些古代的文本來重構出一個對東方的形象，並以此作為與西方的形象的簡化二分對比，繼而突出西方文化的優越性，最終是強化西方殖民主義的心態和權力。⁶² 利查·金(Richard King)曾沿著後殖民主義對東方主義的批判去追溯，指出一些西方人對“東方宗教”的研究，也出現相關的流弊，包括：“文本主義”（將某一宗教等同於一套古代文獻，忽視其在當代的活生生的、在文獻以外的

⁶⁰ 林濱，《儒家與基督教利他主義比較研究》，頁7。

⁶¹ 對此三範式的說明，可參：Jan Nederveen Pieterse, *Globalization & Culture* (Lanham: Rowan & Littlefield Publishers, Inc., 2004), pp.41-58.

⁶² 薩義德對東方學／東方主義的分析與批評，詳參：Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (Harmondsworth: Penguin, 1995), pp.1-28.

呈現)、“本質主義”(將某宗教在某時某地的表現等同為其本質,抹煞某宗教在不時代、不同地方的差異)、以及“將東西方文化作簡化的二元對立”等。⁶³ 相對於這種在西方社會中出現的東方主義(Orientalism),在非西方社會中,也有一種“西方主義”(Occidentalism);這種西方主義雖然也有它在西方文化中的根源,但它卻是反對西方文化的,並且正如東方主義對東方文化的種種歪曲的再現(representation),西方主義也是對西方文化進行種種扭曲性的醜化,並且也是將西方與非西方的文化,作截然對立的二分、片面地強調二者之間的絕對分歧、無法調和的矛盾甚至是無可避免的衝突。⁶⁴

如果林書真的要肯定在全球化時代的文化融合,也許應避免東方主義或西方主義的偏頗、尤其在研究方法上的局限,不應是先入為主地假定中西方化、以至儒家與基督教為截然對立,然後極力說明二者的相異,反而應更多留意二者之間的相通之處。

結語

本文嘗試指出,在現行的對基督教及儒家的一些比較研究中,出現了一些方法論上的問題。其中包括:對比較研究的對象、尤其基督教的立場,提出一種大而化之的定型論述,而這些定型往往未能準確地反映相關傳統的立場、尤其當中的內部的豐富性或多樣性,也忽視了由這些內部分歧的立場、尤其那些與天主教有關的神學傳統,所提供的進一步對話的可能性。此外,在對基督教與儒家的比較中,往往透過對相關概念作一一對應的比較,傾向於片面地誇大二者在立場上的分歧,而無視二者之間的相似或相同之處。當中反映出一種將“中西”或“東西”文化,作高

⁶³ 詳參: Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial theory, India and 'the mystical East'* (London: Routledge, 1999).

⁶⁴ 伊恩·布魯瑪、阿維賽·馬格利特著,林錚顛譯,《西方主義:敵人眼中的西方》(台北:博雅書屋有限公司,2010)。

度簡化、甚至誤導的對立二分，而這是不利於尋求文化間融合與各自發展。這種研究取向在漢語學界的流行，似乎反映出這並非純由個別學者的個人傾向，而是也折射出在漢語學界中某種頗為根深蒂固的範式(paradigm)、甚至是某種社會文化的風尚(ethos)。然而，若果在這種比較研究中，能夠留意個別傳統中的內部分歧，將可看見一些似乎是不同的宗教間(inter-religious)的分歧，其實也可以是個別宗教內(intra-religious)的分歧；兩個看似絕對地差異、對立甚或矛盾的宗教傳統，其實也有對話甚或融合的可能。

此外，在儒家與基督教的比較研究中，如能採用一個潛在地可供跨學科對話的概念、例如利他主義，也許會優勝於過往之集中直接將儒家的仁與基督教的聖愛作平面的一一對應的比較。這是因為，採用利他主義的概念作為比較或對話的焦點，也許更能擺脫那種因集中在“聖愛”與“仁”這種純粹在概念上的比較，避免片面地、甚至誤導地突顯前者為出於上帝的而後者出於人，繼而否定有任何對話或融合的可能。相反地，若果採用利他主義作為比較的焦點，則更能肯定所要談的是人的愛，而不是上帝的愛，由此更能正視人的愛在現象上複雜性，當中不僅可能有聖愛，而是也有欲愛、友愛以及親愛，而這些既是儒家所重視的，也是其他學科、包括生物學所致力研究的。可以說，以利他主義作為比較及／或對話的焦點，除了有助促進儒家與基督教之間的相互了解及對話，也會促進中國哲學、基督教神學與自然科學界之間的跨科際對話。依此而言，林濱對基督教及儒家的利他主義的比較研究，作為一個答案，雖然是難以令人滿意或苟同，但作為一個問題，卻可以說是提出了重要的問題或說指向了正確的發展方向。在學術上、尤其在哲學上，提出好的問題比提出好的答案更為重要。

在對利他主義的比較研究，如能減少大而化之的概括性定型，更多正視相關宗教傳統內部的多元性，並且更多考慮在宗教傳統以外的相關觀點，進行不單是跨宗教、更是跨學科的探討，這不僅有助深化相關宗教傳統間的比較與對話，也有助推展宗教

研究與其他學科的互動與整合，長遠而言也將有助利他主義在社會上的開展。

[ABSTRACT] This article attempts to analyze and evaluate some of the recently published comparative / dialogical studies in Chinese concerning the Christian and Confucian views of altruism and the related concepts such as *ren* and *agape*. It endeavors to point out the methodological characteristics and limitations of these studies, including: stereotyping the objects of comparative studies, neglecting the plurality of positions in a particular religious tradition, and then highlighting the diversity rather than similarity between the religious traditions to be compared. This kind of stereotyped discussion tends to strengthen rather than challenge or criticize some of the pre-understandings of related traditions. These methodological problems are not particular to a few individual scholars, but may reflect the historical and social influences on the Chinese academia as a whole. If these methodological barriers can be overcome, altruism can be a very useful concept, making significant contribution to the comparative studies and dialogue between Christianity and Confucianism as well as the inter-disciplinary studies of altruism.