

第一部分

与中国宗教传统相比较的 基督教

Christianity in Relation to the
Chinese Religious Tradition

1. 性善和原罪： 中西文化的一个趋同点

赵敦华^①

儒家的性善论与基督教原罪说的比较是中西文化比较研究的一个焦点。从利马窦的《天主实义》，到理雅格的《〈孟子〉导论》，韦伯的《儒教与道教》，到最近的谢和耐的《中国与基督教的冲突》，都注意比较儒家的性善论与基督教原罪说。这些思想家，除利马窦以外，都强调两者的差异。根本的一个理由是：原罪说来自圣经的启示，而性善说以人类理性为基础，启示与人类理性之间无关联，因此性善论与原罪说是根本不同的。关于这一差异，有不同的价值判断。18 世纪的一些启蒙学者吸收了儒家的性善论，批判传统的基督教的原罪教义。而更多的西方学者认为原罪说比性善论更加深刻。比如，韦伯说：“儒家伦理完全没有自然与神、伦理要求与人类缺点、罪的意识与拯救需要、现实的行为与来世的补偿、宗教义务与社会政治现实之间的任何张力。”理雅格也说：“孟子的性善论的缺陷在于他的理想不能涵盖义务的全部领域。他没有表达深入未来的希望和对来世的确定，没有表示出关于人类弱点的意识，人心不是朝向上帝，不希望更加光明的前途。这些都强烈地表现出中西思想的差异。他所肯定的人类自足性是一个大错。认识自己一般来说是朝向谦恭的一个重要步骤，但对他来说却不是这样。”

^① 赵敦华博士是北京大学哲学宗教学系的教授和系主任。（zhaodh@phil.pku.edu.cn）

我感到这些结论未免有些草率，这是从一般的、粗浅的表面印象得到的论断，而没有充分注意性善论和原罪说所涉及的哲学观念和论证。也许，通过比较中西哲学家对这两种人性论所做的区分和厘清、论辩和推论、解释和说明，可以在表层的文化差异下面揭示出相似的思维方式和道德意识。按照这样的思路，我将说明：原罪说和性善论之间：（1）在逻辑上不矛盾，（2）在理论上是互补的，（3）在实践上有相似的作用。

一、逻辑上的非矛盾性

从逻辑上说，性善论与性恶论相矛盾，这一矛盾在历史上表现为孟子和荀子之间的不同。但他们两人所说的人性不是一回事。孟子从道德立论说人性，他所谓人性指人的道德本质。只有道德本质才是“人之所以异于禽兽者”（《离娄下》）。这种特质就是“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”的仁义四端。荀子首先提出“性恶”说与孟子的性善论相抗衡。荀子主张性恶的主要理由是：“今人之性，生而好利焉，顺是，故争夺而辞让亡焉；人而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”（《性恶》）荀子在这里讲的“今人之性”显然不是孟子所说的“性”，后者指“仁义四端”，由尧舜体现[“尧、舜，性者也”（《尽心下》）]，但为一切人所具有[“人皆可以为尧舜”（《告子下》）]。荀子所说的“性”指人的自然本能，即“好利疾恶”、“耳目之欲”，而不是人的道德本质。人性究竟是道德本质还是自然本能？这是孟子性善论和荀子性恶论分歧的一个焦点。公允地说，孟子并非没有看到人所具有的声色之欲和好逸恶劳的自然本能，他于是进一步在人性之中作了“性”和“命”的区分：“口之于味也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天

道也，命也，有性焉，君子不谓性也。（《尽心下》）这是一段意蕴深远的论述，可作这样理解：人的天赋既是不可避免的“命”，又是有待实现的“性”。君子并不企图改变感性天赋，但不以此追求感官享受，故对感性天赋言命不言性；另一方面，君子不满足于道德天赋，而要努力践履它，实现它，故对道德天赋言性不言命。

以上分析表明，孟子并不认为人的一切天赋皆为人性，只有那些符合人类道德需要的天赋才能算作人性。荀子以感性欲望为人性为由，论证道德不出于人的本性，而是圣人“化性起伪”的产物。“化性”是“起于变故，成乎修为”的过程（《性恶》），“变故”即改变已有的本性。荀子对道德起源的解释，经历了“故”（本性）、“变故”（圣人作为）和“起伪”（制作礼义）的曲折流转，不如孟子依故言性那样直截了当。孟子依据的“故”，既是人心“已然之迹”，又是外在既成事实，两者的一致证明了他的性善论。再者，荀子作了性伪之分。把感情个体欲望归诸感性（“性之恶、喜、怒、哀、乐谓之情”），把理性行为归诸伪（“心虑而能为之动谓之伪”），性情是先天的，心虑是后天的。按孟子观点，这是“先立其小”，剥夺了思想活动对于感性欲望的优先地位。荀子虽然也强调礼义在于心虑节制情欲，但按孟子观点，如果道德是后天的“伪”，情欲是先天的“故”，道德对情欲的节制不啻于“将忧戕杞贼柳而后以为桮棬”、“将戕贼人以为仁义”（《告子上》）的不道德行为。

比较孟荀学说，可见孟子的性善论更加全面，既以道德本质为人性，又承认自然本能对人性的影响，并且对道德本质和自然本能的作用作了先后、高下之分。使两者能满足合理的个人生活和社会道德的要求。这些都比荀子的性恶论高出一筹。当然，理论分析不能代替历史分析。历史事实是，后世儒家的心性之学以道德本质和自然本能的张力为特征，这一张力是性善说和性恶说共同造成的。

先秦以后的儒家致力于寻求性善与性恶的“中道”。东汉初期的王充在《论衡》的《本性篇》中列举了七种人性观。除孟荀之

说外，其余五种可以说都是介于孟荀之间的“中道”，后世儒家基本上也是沿着这一方向阐述人性论的。我们所说的“中道”，有两种情况，一是平等对待性善论和性恶论，将两者相调和，甚至相混合；二是以性善论为基本价值取向，接受性恶论的某些因素。

第一种意义上的“中道”的代表性论点是“性有善有恶”。据王充说，周人世硕（又按《汉书·世文志》，世硕是战国时陈国人）首先提出此论：“举人之善性，养而致之则善长；性恶，养而致之则恶长。”王充本人在各种人性观中惟推此说为“实者”，“颇得其正”（《论衡》卷三，本性篇）。表面上，“性有善有恶”与孟子所反驳告子所说的“性无善无不善”似乎是同一意思的正反两种提法，但两者有一个重要差别：“性无善无不善”否定的是天生的善性或恶性，“性有善有恶”肯定的是天生的善性和恶性。后者分为两派：一派认为，每一个人都同时兼有天生的善性恶性；另一派认为，有人天赋为善，有人天赋为恶，有人天赋既善又恶。

第一派以扬雄的“性善恶混”论为代表。他说：“人之性也善恶混，修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）王充认为，这一说法只适用于“中人”，不适用于中人以上的善人和中人以下的恶人。王充主张的“性有善有恶”论，实际意义是：“人才有高有下也，高不可下，下不可高”（《论衡》卷三，本性篇）。在王充前后，董仲舒和韩愈分别更加明确地提出“性三品说”。

宋儒基本抛弃了“性三品说”，其思路可用我们所说的第二种意义的“中道”加以概括。朱熹对张载、程颐首次作出的“天命之性”和“气质之性”的区分给予高度评价：“孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性，所以亦费分疏。诸子说性恶与善恶混，使张、程之说早出，则这许多说话自不用纷争。故张、程之说立，则诸子之说混矣。”（《朱子语类》卷四）

宋儒能作出“天命之性”和“气质之性”的区分，在于对“性”的定义比前人宽泛得多。古时“性”与“生”通用，故人

们一直把“性”理解为“天生的材质”，各种人性观正是基于这种理解而展开争论的。宋儒所理解的“性”，首先指宇宙的本性，所以程颐说：“性即是理”（《遗书》，第十八）。“理”是宋明儒学最高范畴。程颢说：“天者理也”（《遗书》卷十一），朱熹说：“太极理也”（《朱子语类》，卷九十四），陆九渊则说：“心即理也”（《与李宰书》），说法各异，但总的倾向是一致的，这就是，把孟子的心性之说提升为形而上学。

在形而上层次，宇宙本性为善，这是儒家的一元本体论立场。宋儒胡宏提出“善不与恶对”的命题。朱熹后来对这句话提出质疑，认为善与不善是对子，但他又说这不是“横对”，即不是同一层次上的对子。按他的说法，形而上的“理”与形而下的万物的对子是“一对万、道对器”（《朱子语类》，卷九十五），善与不善之对当属形而上与形而下的“竖对”。

人性属于“气质之性”，即由气所产生的有形器物的材质。形而下的“气质之性”有善恶之分。孟子以水就下比喻人性向善。程颢则说，水也有清浊之分，即使水源清澈，在流动行程中也会受到不同程度的污染，“不可以浊者不为水也”。同理，“善固性也，然恶亦不可不谓之性也”（《遗书》，卷一）。这是在‘生之谓性’的意义上谈上性的善恶的。”

我们看到，宋儒在形而上层次上坚守性善说的立场。但他们所说的意义与孟子已大不相同，不但“性”的意义不同，连“善”的意义也不同。如胡宏所说，形而上的“善”，乃是表达“天地鬼神之奥”的“叹美之辞”（《知言疑义》）。本体之善并不是人性之善，因而并不与伦理意义上的恶相对立，因此程颢有“善恶皆天理”（《圣贤篇》），后来王阳明也有“无善无恶心之体”之说。

从以上分析可以看出，中国传统的人性论在最终的意义上与孟子所说的性善论都不相矛盾。那么，西方人性论又如何呢？西方神学家也区分了形而上和人性两个层次的善恶。

在形而上的层面，神学家肯定上帝创造的世界为善，一切事物

的本性来自上帝，人的本性也不例外，故《创世记》说上帝按照自己形象造人。奥古斯丁出于神正论的立场，把恶解释为本性的背逆，因而是违背本性（存在）的“缺乏”（即亚里士多德所说的 *privatio*，指应该存在但尚未存在的东西）。奥古斯丁通过否定存在论意义上的恶，排除了把恶归咎于人的本性的可能性。（参见他的《论自由意志》，2 卷 19 章）

在人性论层面，大多数神学家同意原罪造成人性堕落，但这并不意味着本性的完全丧失。他们或多或少肯定现实人性的正面价值。如此肯定的人性在基督教传统中首先指自由意志（*liberum arbitrium*），其次指良心（*synderesis*），再次指理性（*ratio*）。这些都是现实的人所具有的善的本性。正如托马斯所说：“人的本性既不是罪加诸于人，也不是因罪而丧失的东西。”他还说：“人性并不因为罪而完全腐败到全然没有本然之善的地步，因而人有可能在本性遭腐败的状态也能依其本性做一些具体的善事。”（《神学大全》，1 集 1 部 98 题 2 条）。

不可否认的是，“原罪说”毕竟包含着对人性邪恶的严厉谴责，它肯定人生而有罪，不可避免地要承担人神关系破裂的恶果。当然，基督教所谓的罪（*sin*），不是指实际罪行（*crime*），而是指“错、弱、惰、缺”等负面性格。很多神学家之所以不愿把它发展为一种严格意义上的性恶论，而以调和态度，将其解释为类似于性善恶相混的中道，其内在根源在于“原罪说”启示意义与伦理意义之间的冲突。

“原罪”本是犹太教经典的《旧约》的一个传说，使徒保罗后来强调耶稣基督在十字架上为人类赎罪，人只有信仰上帝才能摆脱罪而被拯救，“原罪说”于是与“救赎说”一起成为基督教的基本教义。从奥古斯丁到马丁·路德这样一些具有强烈宗教热忱的神学家都捍卫这些教义的纯洁性，强调人性在原罪之后已经堕落到不能自主行善的地步，必须完全依靠上帝的恩宠才能成为义人、善人。但是，在历史上还有另外一种解释。公元四、五世纪的佩拉纠

(Pelagius) 认为原罪不会遗传给后代，只是使人类失去了完美的道德原型。上帝的恩典在于创造，他赋予人理性趋善避恶的意志，人可以利用自己善良本性而获求。佩拉纠主义可以说是一种基于性善信旨的泛道德主义，不符合保罗的神圣教义，因此于 416 年被罗马教会谴责为异端。

然而，佩拉纠主义的影响始终存在。基督教作为一种伦理化宗教，不能忽视人的道德努力的作用和价值。在中世纪，教会的基本立场在“救赎说”的教义和提倡“善功”的政策之间保持一种平衡。前者需要强调“原罪”的危害，后者需要肯定人有自主择善的能力；为了达到两者的平衡，需要以调和态度，把“原罪说”的教义解释为介于性恶论与性善论间的中道，这样就产生了基督教人性学说的模糊性和调和性。

奥古斯丁在后期把原罪说发展成为一种性恶论。他认为人自“原罪”之后，已丧失趋善的能力，人的自主已沦为邪恶的根源。奥古斯丁在其后期反佩拉纠著作中写道：“人既然利用自由意志犯罪，被罪恶所征服，他就丧失了意志的自由”（《教义手册》30章），因此需要上帝的追究。性恶论解释面临的问题是：如果意志没有选择善的能力，那么它如何能接受来自上帝恩典的善？“选择”和“接受”不过是同一能力的主动和被动方面，否认其主动方面，恐怕连人类接受上帝的恩典的可能性也要被否定。因此，安瑟尔谟后来修订奥古斯丁的提法，说人并无丧失自由选择的能力，丧失的只是行使这种能力来趋善避恶的实际做法，需要恩典的帮助才能行使自由选择。（《自由选择》3章）。

马丁·路德后来继承了奥古斯丁精神，强调人自身已无行善能力，只有依靠上帝恩典，才能“因信称义”。为此，他与当时崇尚人性的人文主义者爱拉斯谟就意志自由问题展开论战。路德后来也申明他并没有否定意志自由，他提出一句把自由与义务统一起来的名言：“基督徒是所有人的完全自由的主人，不服从任何人；基督徒是对所有人负责的仆人，服从一切人。”（《基督徒的自由》）这

些情况说明，性恶论也不得不接受某些性善论因素。

康德后来对西方的人性论传统做了一个总结：那些认为性善与性恶是非此即彼的对立关系的人被称作“严格派”，不承认这种对立的人被称作“自由派”；自由派又分两种：认为人性既不善也不恶的人是“中立派”，认为人性既善又恶的为“调和派”。康德本人赞同严格派立场。他说：“不管在行动还是在人类品格上，尽可能地避免道德上的中道，这对于普遍的伦理学有很大的重要性，因为中道的模糊性会使任何准则陷入丧失准确性和稳定性。”（《理性限度之内的宗教》，卷一，评论）康德的区分非常有针对性。在基督教思想史上，很少有人把“原罪说”解释为严格意义的性恶论，持性善论解释的人更少。大多数神学家在此问题上的立场，当属康德所称的“自由派”。

总之，中西思想家对人性的看法大致都可分为性善论、性恶论和介于两者之间的调和观点（性有善有恶论或性无善无恶论）。但就理论的系统性和连续性而言，儒家的人性论比西方各家的人性论更胜一筹。儒家对善恶的不同层次进行了辨析，对人性的善恶加以辩说，对各种观点加以比较、综合，建立起与形而上学相通、涵盖认识论、伦理观、政治历史观等各领域的性命心性之学，形成了关注人性问题的学术传统。相比而言，西方关于人性的观点分散在各家各派理论之中而很少自成体系，各种观点也缺乏横向交流和纵向承袭。在大多数情况下，只是对人性的一個方面，如灵魂、理智、意志、幸福等等，进行深入探讨，没有把人性作为中心问题和关注焦点加以研究。西方思想家对于人性善恶，大多不作定论，而持性有善有恶的中间立场，究其原因，基督教“原罪说”教义具有很重要的影响。中西人性论虽然都有道德内涵，但儒家的学说更具有政治功效，西方的学说带有更多的宗教色彩，这也反映出中西文化的差异。但是，即便是儒家性善说和基督教“原罪说”这两个表面上格格不入的人性观，对它们的理论解释也有相通之处，比如，宋儒承认人性有恶的方面，神学家也不否定人性的根源和归宿为善。

二、理论上的互补性

按照基督教思想，原罪的前提是意志自由。意志是发自每个人内心的行为支配力，强调意志的自由选择，能够提供严峻的道德压力和不可推卸的道德责任，激励人们在任何恶劣环境中也要恪守普遍的道德规范，增强个人的道德主体意识。这些都是意志自由说对西方伦理学最有特色、最有价值的贡献。

黑格尔说：“恶也同善一样，都是导源于意志的。”（《法哲学原理》，商务印书馆 1979 年版，第 145 页）这虽不是独创的、但却是典型的观点。古希腊哲学的一些术语，如柏拉图所谓的“激情”（*thumoeides*），亚里士多德所谓的“实践智慧”（*phronesis*）、斯多亚多派所谓的“自主”等等概念，都具有现在所说的“意志”的意思。但是，首先把意志作为一种选择善恶的能力，与灵魂的其他能力（如理智、欲望）相区分，却是基督教思想家的一个贡献。基督教所谓的意志自由首先指选择自由，择善则为善良意志，择恶则为邪恶意志。奥古斯丁在《论自由意志》一书里解释说，伦理的恶是源于人的自由意志。按照不完善事物服从完善事物的原则，上帝、灵魂和肉体三者之间的正当秩序是：肉体服从灵魂，灵魂服从上帝。然而，由于灵魂具有自由选择的禀性，灵魂可以服从或违背这一秩序。伦理的恶在于正当秩序的颠倒。他说：“当意志背离了永恒普遍之善，追求个人的好处，即外在于自身、低于自身的好处，他便在犯罪。”（2 卷 53 节）肉体并不是恶，它有自身的完善性，但比灵魂的完善性低级。灵魂如果不追求更高的完善性，反倒趋向比自身低级的肉体完善性，沉溺于官能享受和肉体快乐，那就是恶。奥古斯丁开启“意志自由说”之先河。西方伦理学从此关注意志，把意志当作道德实践的直接动力，其他精神因素如理性、欲望，只有通过意志才能影响行动。意志的伦理特征在于，它决定着人的善恶品性，也决定着人要对自己选择所负的道德责任。人性

善恶与意志自由和道德责任等问题从此结下不解之缘。

托马斯将意志自由选择的能力解释为亚里士多德所说的审慎，自由在于理智对可欲目标以及手段作出正当的判断。如果理智放弃对意志的指导，听任情欲对意志的奴役，那就意味着自由的丧失。托马斯由此得出“意志即理性意欲”（《神学大全》，1集2部6题2条）的定义。经院哲学流行的“自然律”理论把人的自发道德意识理解为“良心”，良心接受并服从自然理性，由此产生道德律。康德提出“善良意志”概念，其内涵一是自由，二是实践理性。他的道德学说可视为对理智主义的意志自由说传统的继承和发展。

在经院哲学中，邓·司各脱首先提出了与托马斯的理智主义相对立的意志主义。他论证说，意志不受外在于它的因素的支配，也没有一个动力因。意志本身并无善或恶的特征，善或恶只是意志选择所造成的结果。这种解释给予善和恶以同等的被选择和实现的机会。15世纪的布里丹提出了这样一个悖论：一个驴子的左面和右面分别有一垛草料，如果它向左的意愿和向右的意愿完全相同，那么它将既不能吃左面的、又不能吃右面的草料而饿死。“布里丹驴子”表明了意志主义在善恶抉择问题上所面临的道德困境。摆脱这一困境的方案是：或像奥康那样，诉诸上帝意志，以此为判断和选择善恶的最高标准；或像叔本华、尼采那样，以生命的价值取代或判别日常的伦理价值；或像萨特那样，把选择所造成的结果和责任全部压在人的身上，让个人的道德主体意志接受困境悖论的磨炼。

纵观对意志自由说的各种解释，我们发现其伦理的内涵在于提供内在的道德动因。这一学说不满足意志所具备的趋善避恶的自然倾向（不管这一原初禀赋是否在现实中起作用），而使个人始终面临着善恶抉择，并为选择的后果承担全部责任。

儒家伦理也面临着如何认识和克服恶的问题。孟子虽然主张性善论，但也正视“不善”或“恶”的现实性。他说：“仍若其情，

则可以为善矣，乃所谓善也。若夫为不善，非才之罪也。”（《告子上》）“情”在这里也可理解为性之实现，只有被实现了的性（“乃若其性”）才能算作善，未被实现的性只是“才”。孟子说：“相倍蓰而无算者，不能尽其才者也”（同上），所指的正是善性未能实现的情形。“不善”或“恶”在于人不能实现其本性。关于“不能尽其才”的原因，孟子谈到内外两方面。他以水受阻上山，牛山之木砍伐殆尽，麦种发育与土地、雨露和人事的关系等事例，说明善性会因外部环境和条件的阻碍而无法实现。人自身的疏忽则是善性不能实现的内部原因。孟子称这种疏忽为“放其心”，或“失其本心”。心的功能为思，“放其心”表现为“弗思”、“无算”。孟子所说的“思”常指对各种欲望和利益的权衡选择。他说：“所以考其善不善者，岂有他哉？于已取之而已矣”（《尽心上》）。“考”即权衡，“取”即抉择，“考”是为了“取”，权衡利害的目的是意思。与现在所说的“意志”相近的术语，是孟子所说的“志”与“气”。首先，“志气”是心身活动的动力（“夫志，气之帅也；气，体之充也”，“志壹则动气，气壹则动志”）；其次，有助于心志的气（“浩然之气”）是与道义相配的能动力量（“其为气也，配义与道”《公孙丑上》）。

孟子所提倡的道德修养以“存心”、“求其放心”为目的，以培养志气为主要内容。他所说的“养气”（《公孙丑上》）、“存夜气”（《告子上》）、“尚志”（《尽心上》）、“寡欲”，（《尽心下》），充满着对择善行善的意志力的推崇与弘扬。这些道德修养有着极高的要求，需要作出极大的努力。当孟子说人有“不学而能”、“不虑而知”的良知良能时，他指的是不与其他欲望相冲突的本性的自然流露，如孩提爱亲敬长，“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心”。但是，当善心与其他欲望相冲突、涉及意志的抉择时，比如要在生命和仁义之间作出抉择时，那些杀身成仁、舍生取义的仁人志士的境界何等崇高！那些指责孟子性善说忽视了恶的存在和人为努力的人，大概只把善性等同于良知良能，而没有注意到

他的“尚志”、“养气”之说的崇高目标和严峻要求。

另一方面，荀子肯定人性恶，但也强调道德的现实性。他说，只是因为顺着本能（“顺是”）才会产生恶。人之所以顺着本能，那是因为“情”和“欲”的缘故。按他的分析：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。以所欲为可得而求已，情之所必不免也。”（《正名》）用现在的话来说，性是天生的本能，情是本能的实现，欲是情的对象，受到能够达到的可欲对象的感应，情的发生不可避免。恶的根源不只在性，而在于性、情、欲之间“感而自然”的一致。反之，礼义行为“皆反于性而悖于情”（《性恶》），需要圣人的规范才能确立，需要“注错习俗”（《荀子·儒效篇》）的修养才能得以履行。

荀孟都没有把性与情相对立，区别在于，荀子以性与情的一致论性恶，孟子以性与情的一致论性善。先秦之后儒家寻求两者中道，他们以孟子观点看特性，按荀子观点看待情，性情对立于是成为善恶的对立。

董仲舒按阴阳学说，用仁性比附阳，用情欲比附阴，天象以阳禁阴，人也应该“损其欲而辍其情以应天”（《深察名号》）。在董仲舒影响下，西汉后期纬书也以阴阳说性情，如《钩命诀》说：“阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也”（《白虎通义·情性》引）。南北朝时的刘昼也提出“防欲”、“去情”，以保全善性。唐代立翱更明确地说：“性无不善”，“情者妄邪”，主张“灭情复性”（《复性书》）。

性情的关系在宋明理学那里演化为“天理”和“人欲”以及“心”和“情”的双重区分。前者为善恶之分，后者是静动之分。两者有这样的关系：心是未发生之性，或称寂然不动的“圣人心”，情是已发生之性，有善不善之分，符合“中”为善，不符合“中”为不善；按另一种分法，未发之性为天理，发而过中之性为人欲。平心而论，理学家“存天理、灭人欲”并不是要灭绝一切自然情欲，而只是要克服超出自然需要的情欲的放荡，“人欲”所

指的是“私欲”。但是，在理学体系里，总的原则是以静制动，将“已发”收敛至“未发”，把“允执厥中”作为修养目标；被束缚的“情”，泛指心理活动，不仅指感性的情欲，而且指意志的激情。如果说克服情欲放纵有利于陶冶性情的话，那么限制意志则不利于道德实践。

心学目的之一是解除对意志的束缚。有人说，陆九渊所谓的心是“意志本体”和“一种意志能力和主体精神”（张立文：《宋明理学研究》，第 471 页）。这一解释很有道理。陆九渊指责理学“天理人欲”之分“专言静是天性，则动独不是天性”，此言源于老子（《语录》）。但是，陆学修养方法也只是静坐内观澄心而已，因此朱熹反讥：“陆子静之学，自是胸中无奈许多禅何”（《朱子语类》，卷一二四）。应该说，不论心学理学，都不自觉地吸收释老思想，削弱了道德实践所需要的意志动力。即使以“知行合一”著称的王阳明，在他那总结性的“四句教”中，虽然首次明确提出意志是善恶根源（“有善有恶意之动”），但他所说的“为善去恶”的“格物”主要也是指“正意念”，去“私欲之昏”，达到“胜私复理”的境界。他的“致良知”说也不如孟子所弘扬的“志”、“气”具有那样强烈的实践意义。后世儒家所遗忘而又缺乏的，正是孟子“志气”之说所提供的道德实践的动力。

儒家对人性作出道德本质和感性情欲的区分，通常在“性”与“情”、“理”与“欲”二元对立的框架里讨论人性的善恶，表现出道德主义和理性主义的倾向。西方思想家却发展出关于人性的三重区分，即理智、意志和欲望，并以意志为枢纽，讨论善恶的区分和抉择。比较而言，儒家关于人性的分析，缺少“意志”这一维度。虽然孟子的“志气”之说和陆王心学充满着对意志的推崇，但在性情之分的格局里，其理论意义未能凸显，实践意义也没有拓展。相反，意志主义对西方人性学说具有十分明显的影响。这是非理性主义、信仰主义和神秘主义得以长期发展的一个重要原因。

中西人性论在理论上可以互补，取长补短，相得益彰。儒家性。

善说把道德实践和准则看作本性的自然流露，把人心作为人伦关系的根源和基础，其中包含着道德自律的思想。另一方面，西方关于意志自由的学说由于强调选择自由以及由此而产生的个人责任，能够为个人道德实践提供强烈的动力。如果说，道德自律是道德主体意识所追求的目标，那么，道德动因便是达到这一目标的手段。缺乏手段的目标仅仅是良好愿望，缺乏目标的手段会导致盲从。道德自律思想不应局限于康德的实践哲学（这一哲学已面临着严峻的挑战），而且可以从儒家源远流长的性善论传统汲取养料；另一方面，一向以儒家提倡的“心志”、“气节”来砥砺德性的中国人，也可以从西方意志自由说接受更多的道德实践动力。

三、实践上相似的作用

性善论和原罪说都强调人的完善，并促使人们服从道德准则，要求通过自身修养净化人心，同时积极参与社会事业，实现道德理想。

儒家的经典《大学》提出“八条目”：“格物、致知、诚意、正心”适用于个人的内心修养领域，“修身、齐家、治国、平天下”适用于人的行为规范。“修身”是这两大道德领域的交汇处，因而受到特别的重视：“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。”身、家、国、天下的本末先后次序，见于《孟子》：“天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”《大学》更加明确地强调人己关系的推广，提出了“知本”的思想。“知本”即“知己”，先“知己”而后能“知人”：“有诸己而后求诸人，无诸己而后非诸人”。“八条目”的“格、致、诚、正”始于“知己”，“修、齐、治、平”始于“知本”，“知己”是一个过程，最后达到“知之至”，即“知本”；而“知本”既是“知己”的结果，又是“知人”的开始，从“知己”到“知人”即“推己及人”，即“修、齐、治、平”的过程。由此可以看出“八条目”概括了所有的人事。

基督教早期并不关心社会和改革的改革，其主要目标是人的灵

魂的拯救。早期基督教的灵修生活深受保罗关于原罪教义的影响。保罗说：“我以内心顺服神的律；我的肉体却服从罪的律了。”（罗马书：7：25）当基督教取得统治地位后，它不可避免地参与甚至主宰社会生活的各个方面。近代西方社会以政教分离为特征，但从宗教改革开始，基督徒把神圣价值与世俗价值结合在一起，积极参与社会政治改革、资本主义的经济自然科学研究。正如韦伯所说：中世纪的基督教禁欲主义多表现为隐修主义。但是，“现在，它走出修道院，将修道院的大门‘砰’地关上，大步跨入生活的集市，开始把自己的规矩条理渗透到生活的常规之中，把它塑造成一种尘世的生活”（《儒教与道教》，王容芬译，商务印书馆，1999年，119—120页）。他看到了基督教原罪说在价值观转型和社会改革中的作用，这是正确的；他因此贬低儒家的性善论在中国社会所起的作用，则是不正确的。两者所起的社会作用的差异只是在于，它们分别在不同的社会领域中起作用，但两者对待现实世界有着相似的基本立场，即，按照神圣的价值和道德理想，积极地改造不合理的现实。

回应：罗明嘉（Miikka Ruokanen）^①

创造神学和神学伦理的圣爱观

非常感谢赵敦华教授的这篇优秀的学术论文。他细致而精确地

^① 罗明嘉（Miikka Ruokanen）博士是芬兰赫尔辛基大学（University of Helsinki, Finland）系统神学教授（教义学专业），中国人民大学客座教授，复旦大学顾问教授。
(miikka.ruokanen@helsinki.fi)