

爱与自由——论基督教的普遍之爱

中国社会科学院哲学研究所 黄裕生

在人类生活中，有两种基本关系要处理，一种是与他人的关系，一种是与他的物的关系。在日常生活中，这两种关系更多的都是展现为功能性的关系。如果说与他人的功能性关系主要由伦理习俗、法律等来规范，那么与他的物的功能关系则由各种经验知识来规定。虽然我们的日常生活离不开与他人他物的功能性关系，但是，功能性关系并不是日常生活的全部，更不是日常生活的本质。因为使我们的日常生活成为可能的，或者说，使我们的日常生活成为人的日常生活的，恰恰是非功能性关系。正是这种非功能性关系使我们的功能性关系成为可能。

但是，从功能性关系退出来，从单纯的非功能性关系来看，那么，与他人的关系和与他的物的关系，都可以归结为与他者的关系。他物之为他者，我们将越过自身同一物而遇到自在物，最终则要追问到它的最后来源，从而追到绝对而神圣的他者，即上帝；而他人之为他者，我们则将首先会遇到他的自由者身份，最后殊途同归于绝对而神圣的他者。

那么，我们如何面对他者？如何处理与他者的关系？福音书与使徒教导首先要求以“爱”来面对他者，对待他者。也就是说，不管是与跟我们同类的他者的关系，还是与高于我们的绝对他者的关系，我们与之相处的首要法则就是爱。爱成了我们处理与他者之关系的最基本也是最高的法则。爱，是耶稣教导中最核心的内容，也是《圣经·新约》最突出的色彩。

当法利赛派的律法师问耶稣“律法上的诫命哪一条是最大的？”时，耶稣回答说：

“你要尽心尽性尽意爱耶和华你的上帝。”这是最大最重要的诫命。其次也相似，就是“爱人如爱己”。这两条诫命是全部律法和众先知的的话的总纲。”¹

在总结以前的律法与众先知的精神时，耶稣在另一个地方用了他自己的话说：

“在一切事上，你们要人怎样待你们，你们也要怎样待人。其实，这就是律法与先知们的真义。”²

在这里，“你要人怎样待你，你就要怎样待人。”这一新诫令被看作是律法与先知们共同传达的真正要义。如果把劝令式表达转换为禁令式表达，那么这个新诫令可以被表述为“己所不欲，勿施于人。”但是，这个要义与爱有什么关联呢？

显而易见，在耶稣看来，这个要义与爱有着内在的关联。否则，“你要人怎样待你，你就要怎样待人”就不会成为律法与先知的要义，而“爱上帝且爱邻人”也不会成为律法与先知教导的总纲。那么，究竟有什么样的内在关联呢？这里，首先要问：什么是耶稣所教导的爱？耶稣所教导的那种爱是一种什么样的爱？

我们可以把上面关于爱上帝与爱邻人的两条诫命归结为一条“爱的诫命”。因为《圣经》也常把爱上帝与爱邻人合并为一，有时只提爱上帝，有时则只提爱邻人。只提爱上帝的地方如：

“我们晓得，凡爱上帝的人，上帝就使万物有益于他们，他们就是按上帝的旨意蒙召的人。”³

“若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的。”¹

只提爱邻人的地方如：

“你们各人的重担要相互担当，如此，你们就完全了基督的律法。”²

“全部律法都包在‘爱人如爱己’这一句话之内了。”³

显然，只提爱上帝的地方并不是不考虑爱邻人，而只提爱邻人的地方也并不是把爱上帝忽略了。因为一个真正爱上帝的人，也一定爱邻人；同样，一个真正爱邻人的人，他一定首先在爱中，而“上帝就是爱，住在爱里面的，就是住在上帝里面。”⁴所以，凡爱邻人的，一定首先爱上帝，即爱爱本身。

也许正因为如此，耶稣在提及第二个爱的诫命时，用了“其次也相似”这样的说法。与什么相似？当然就是与第一个诫命也即最大的诫命的重要性相似。⁵实际上，这两个诫命只不过是不同的角度表达着同一个爱：爱绝对的他者即上帝而爱人的那种爱；用更哲学性语言说，就是心怀绝对尺度、坚守绝对原则的那种爱。

也正因为如此，使徒保罗更进一步说：“所有诫命的最终目的都是爱，这爱来自纯洁的心灵、无亏的良心与无伪的信仰。”⁶在这里，爱被提到无以复加的地位：上帝的所有诫命——不管是旧约里的诫命，还是新约里的诫命——都以爱为目的。简单说，上帝之要求于我们的，最根本的只有一个，那就是爱他者。分而言之，就是爱上帝，爱他人；合而言之，就是爱人如爱己，或者换言之，全心全意全智慧爱上帝。爱，成了我们处理与他者关系的最高最根本的法则。

于是，何为爱？这个上面提出的问题再次紧迫起来。

首先要问：我们如何爱自己？我们如何对待自己，才算是爱自己？从“爱人如爱己”这个诫命来看，显而易见，只有那样一种爱才是真正爱自己，这就是：当我爱自己时，同时也能够把他人当作自己那样来爱。也就是说，当且仅当我能够把他人当作我自己那样来爱，我才真正爱自己。这并不是说，爱他人是爱自己的前提，而只是说，真正爱自己的方式一定是包含着对他人同样的爱；一个人能否给予他人以同样的爱，表明他是否是以真爱的方式爱自己。一个真正爱自己的人，一定是以能够给任何他人以同样的爱的方式爱自己。否则，他就不是真正爱自己。因为如果他无法“以能够给他人以同样的爱的方式”爱自己，那么，他就不可能爱人如爱己，因而他对自己的爱就不是“爱人如爱己”这一诫命所要求那种爱。这在根本上意味着，“爱人如爱己”这个诫命所表达和要求的是一种普遍之爱，即能普遍化为所有人都能共享而无差别的爱。因此，“爱人如爱己”这一诫命一方面承认人人自爱，同时又要求这种自爱必须能够普遍化为对他人的爱。所以，真正的自爱必定是一种普遍之爱，一种能给他者以同样肯定的爱——这一点后面将进一步阐明。

每个人都有自爱之心。有的人爱自己的身体与名声，有的人爱自己的财富与权势，有的人爱自己的养尊处优，甚至爱自己沉湎于声色犬马之乐的生活。所有这些自爱都不可能普遍化为他人能无差别共享的爱。所以，按我们从“爱人如爱己”这一诫命分析出来的标准，所有这些自爱都不是对自己真正的爱，而毋宁说都是一种自溺之爱。因此，我们无法从日常自爱中来理解真正的自爱，从而理解真正的爱。

那么，我们如何能够爱人如爱己呢？如何能够爱己而泛爱他人呢？如果能回答这个问题，也就向追问爱接近了一步。我们暂且还是回到《圣经》。

关于爱，《圣经》里有一段看似平常而费解的著名说法：“爱是恒久忍耐、和藹仁慈；爱是不嫉妒，不自夸，不自大，不做无礼的事，不谋求私利，不轻易动怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；爱就是凡事包容，凡事相信，凡事希望，凡事忍耐。”¹

这是从三个角度对爱做出的说明。如果说第一个角度侧重于（但不是局限于）从上帝之爱来说明爱，那么，第二、第三个角度则是从在尘世历史中的个人角度去说明爱。尘世中人的角度之分为二，一个是以肯定的形式表达，一个是以否定的形式表达。其实，只要符合其中任何一个角度所说明的爱，就是真爱。也就是说，不管是爱自己还是爱他人，只要符合这三个说明中的任何一个，这种爱就是真爱。也可以说，不管是对自己的爱，还是对他人的爱，都必须符合这三个说明之一的爱，才是真正的爱自己，真正的爱他人。

但是，我们如何理解这三个说明呢？我们暂且从第二个说明，也即以否定形式表达的说明着手。爱就是不自夸、不自大、不嫉妒、不谋

私利、不随便动怒、不计较别人的恶事、不喜欢不义？那么，这也就意味着，如果一个人自夸、自大、嫉妒-----，他就不可能真正去爱。那么，一个人能自夸、自大、嫉妒什么呢？当然就是自夸（自大、嫉妒）某种优势，比如才能、财富、权势、声望、美色等等由尘世物构成的某种优势。自大、自夸、嫉妒等这类行动与情感在根本上就是把自己和他人置于一个由各自拥有的尘世物决定的优势等级体系中，从这种等级体系的关联角度去理解自己与他人的关系。自大者或因自己拥有优越于他人的权势（或其他）而自以为了人上人，而嫉妒者或因自己的容貌不如他人就自卑于他人而怨恨他人。不管是自大者，还是嫉妒者，在本质上都是把自己和他人限定在由尘世物构成的等级关联中，只从这种等级关联去理解和看待自己与他人的存在。

这种把自己与他人限定在尘世等级关联中的人，他的身份是在比较中呈现出来的，他与他人的关系是一种比较级的关系，一种由拥有的尘世物决定的差序关系。在这个由尘世物规定的庞大的等级体系中，由于每个人拥有的各种尘世物（不管是才能、权势，还是财富、美貌、感官快乐等等）各不相同，因此，一方面，每个人被分解为各种差序身份——才华横溢者可能其貌不扬，权势炙手可热者可能才智平庸，红颜者可能薄命，富豪者可能堕落。也就是说，一个人在权势等级系列里，他充当着一个人上人，而在才智等级系列里，他则是一个下人。另一方面，这种差序身份不仅是相对的，而且是变动的，将随时随着尘世物的变化而改变：才华横溢者可能江郎才尽，权势熏天者可能沦为阶下囚。所以，在尘世等级体系里，人们找不到真正的“自己-自身”，只有临时的身份——大家都是临时工。没有“自己”，没有“能作主的主人”，又如何爱人如爱己呢？

也许有人会说，在同一个等级的人们之间能够相互理解相互关爱。实际上，这是一种误解与幻想。首先，在由尘世物决定的等级体系里，每个人所处的等级序位不仅是变化的，而且是多重的，不可能与任何他人完全重叠，因而不可能与他人构成同一个等级。只有当人们从众多尘世物抽出某一方面（如财富）作为衡量等级序位的标准，才可能对等级体系进行归类性分层，否则，等级体系里，只有个体之间的层级，而没有类之间的层级。通过设立分层（级）标准来理解、认识一个等级社会，这是经济学与社会学最惯常的做法。它们对等级体系的这种认识会反过来影响甚至塑造等级体系。但是，我们生活于其中的任何等级体系都不仅仅是它们所理解与描绘的那样简单。因为标准设立之时，就是差异被删除之际。不管是经济学，还是其他经验科学，当它在设立分层标准时，它实际上已经把等级体系中的许多差异遗漏或抹杀。因此，以为按某种标准划分出明确的阶层，就能使同一个阶层相互同情、相互关爱而团结起来，这实际上是一种科学主义的幻想。就我们这里要讨论的话题而言，即使我们进一步承认有所谓类的同一阶层，并且这同一个阶层的人们之间能够相互关爱，但是，处在这种等级的等级中的人也不可能在整个等级社会进行爱人如爱己。

其次，更为重要的是，只从尘世物规定的等级体系去理解自己与他人的存在和生活的人，其生活的唯一目的与方向就在于尽可能获取对他人的优势，并保守这种优势。既然我们的存在只是一种比较级里的存在，我们的生活只是等级体系里的生活，那么，除了追求最高级的存在与人上人的生活外，还有什么会是我们更重要的目的？任何一个等级体系都是一个匮乏体系。由尘世物决定的等级体系，既可以说是一个由所拥有的尘世物的量规定的，也可以更确切地说由匮乏尘世物的度规定的。在这个体系里，获取对他人的优势，也就意味着摆脱相对（他人的）匮乏。为此，他必须千方百计去夺取并占有有限的尘世物，如财富与权力。正是这一点从根本上决定了他不可能爱人如爱己。因为如果他把他当作爱自己那样来对待，那么，这要么意味着他放弃了自己对他人的优越，要么意味着他愿与所有他人共享自己的优越，而结果都一样：他不再保有对他人的优越；但是，获取并保守对他人的优势却是自陷于等级关联体系中的人的唯一目的。

上面的讨论试图表明，自陷于等级体系中的人，也即只是从由尘世物决定的等级体系去理解自己与他人之存在的人，不可能爱人如爱己，因而不可能有真正的爱。自大自夸者、嫉妒者、喜欢不义者、易怒者等等，都属于这种自陷之人。因此，当使徒说：“爱是不嫉妒，不自夸，不自大-----”时，在根本上意味着，爱不是别的，爱就是从由尘世物决定的等级体系中摆脱出来。因为只有既把自己又把他人从这种尘世等级中解放出来，不再从所匮乏或所拥有的尘世物的量去理解、看待自己与他人的关系，人们才能够不因拥有尘世物方面（如才能或权势、财富等等）的比较优势而傲慢自夸，也不因比较劣势而自卑嫉恨。总之，才能不自大，不自夸，不嫉妒，不轻易动怒，不喜欢不义。从这种否定意义来说，爱就是一种摆脱-解放：自我解放而解放他人。

这里更进一步的问题是：对于我们的存在而言，从尘世物规定的等级关联体系里摆脱-解放出来意味着什么呢？从特权阶级的压迫中解放出来，意味着获得政治上的自由与平等。但是，这种自由只是一种法律所确认的外在自由，由此获得的平等还是形式性的机会平等（这当然已是人类的巨大进步），而不是起点平等，更不是实质的平等。因此，即便是在解除了阶级压迫的自由社会里，人们也仍陷在各种等级关联中。政治解放只是消除了特权阶级，摆脱了权利方面的等级关系，而无法摆脱等级关联体系。如果说阶级关系是由后天的典章制度规定的，那么，尘世等级关联体系则是由先天与后天的一切有限物规定的。所以，如果说政治解放在根本上意味着摆脱某种典章制度而进入一种自由自主的存在，也即进入一种形式平等的生活，那么，爱则意味着把自己与他人从一切先天与后天的尘世物当中解放出来，让自己与他人退出一切由尘世物决定的关联，也就是退出一切功能性角色。退出一切关联，也就是进入无关联：每个人都不再是作为因拥有某种尘世物而具有某种相应功能的关联角色（如因拥有某种专门技术而为技工，因拥有特别天赋而为艺术家，或因拥有巨大财富而为富豪等等）存在，而是作为无关联、无功能的自身出现。

在尘世物规定的等级关联体系里，每个人都有处在比较关联中而充当着各种相对的角色。一切角色都是相对的，因为不管一个角色是多么重要，或多么适合于某个人，它都是在比较中确立起来的，而非为任何一个人必然地配备的。我们每个人充当的任何角色都不是非我莫属、不可替代的。在这个意义上，我们不可能在角色中找到真正的自身。因为我们每个人的自身都是绝对的，不可替代的。这种绝对的自身不是角色，因而不在等级关联体系之中，而在等级关联之外。在这个意义上说，从尘世物规定的等级关联体系中解放出来，也就是放下一切角色，回到自身。这个自身之为绝对的自身，就在于它的存在不受任何关联物的决定，而只由自己决定自己。因此，绝对的自身，也就是自由的存在。作为会爱的存在者，我们的自身不在尘世物规定的等级关联中，而在自由中。自由是我们这种存在者自己的位置。在尘世-日常生活中，不同的人充当着不同角色，因而有不同的位置，这犹如人们常说的“不同人有不同社会地位”。但是，所有人都拥有一个共同的位置，这就是自由。这里，共同只是这一点上的共同：即，在自由这个位置上，每个人都能够只从自己出发决定自己的意愿与行动。因此，虽然自由这种位置是共同的，但是，每个人的自由却是不可代理的。在这个意义上，我们说，自由是每个人自己的位置，一个天赋的位置。

因此，当我们说放下角色而回到自身时，实际上等于说，退出等级关联而回到自己的位置上，即回到自由。回到到自身，就是回到自己天赋的位置上：自由。进一步说，在自己的位置上，就是自在，就是自由存在——这是我们汉语中“自由自在”这个日常语汇隐藏的最深刻的本源意义。

所以，对于我们的存在而言，从等级关联中解放出来，意味着我们回到了自己的位置上，即回到自由而找到自己的位置。也就是说，从存在论角度看，这种解放让我们找到自己自身，让我们回到自由存在。但是，当我作为无关联的自身而自由存在时，并非意味着我与他人只有消极的关系，而没有任何积极的关涉。相反，在这种情况下，我与他人处在一种最积极的关涉当中，这就是：让他人也回到自己的位置上找到自己而自由自在地存在。因为当我从等级关联体系中解放出来时，这不仅表明我不再从由尘世物规定的等级关联体系去理解、看待我自己的存在，而且同时意味着我也同样不再从这种等级体系去理解、对待他人的存在，而是把他人当作与我一样的无等级无关联的自身，也即可以只从自己决定自己的自身。我的自我解放在存在论上必定总是与所有他人的解放联系在一起。当我把自己从关联体系中解放出来而回到自身时，在根本上意味着我同时也把他从其中解放出来而让他人回到自身。让他人回到自身，也就是让他人自在，让他人自由。从他者角度说，我回到自身就是让他人回到自身，我的自由自在就是让他人自由自在。

如果说爱就是不自夸不自大不嫉妒不喜不义，因而爱也就是把自己与他人从等级关联中解放出来，那么，这也就意味着，爱就是回到自身-守于自由而让他人回到自身-守于自由。简单说，真正的爱就是守于自由而让他人自由。对他人的爱，就是让他人自由：让他人回到自己的位置上而作为他自身存在，或者说，让他人自由自在地存在。用一般的语词说，对他人的爱，就是把他人当作一个独立的、不可替代的个人来对待。所以，如果我们真爱一个人，那么，首先不是因其美貌优雅，也不是因其财富权势，同样也不是因其才华出众，总之，不是因其拥有某种比较优势，而仅仅因为他是一个人——一个自由的人。由于这种爱不是出于任何比较优势，所以，它才是一种无功利的纯粹之爱，一种天地间的大爱。

于是，从存在论角度，我们可以对“何为爱本身？”这个问题回答说：守于自身而让-----自在-自由就是爱本身。上帝在自己位置上而创造了万物，就是让（令）万物各得其位而自在。这一方面表明，上帝的存在就是爱本身，因为他这样存在：他在自己的位置上而让（令）-----自在-自由——这是“上帝就是爱”¹这个经文在哲学层面的根本意义；另一方面表明，上帝爱万物，爱我们，因为他给了我们位置而让我们自由-自在。我们守在自己位置上而自由自在，就是守在心里，就是住在上帝里。²

我们与万物一起住在上帝即爱里。但是，我们与万物不同，我们不仅在爱当中，而且也会爱。因为我们拥有上帝的形相。这使我们不仅是自在的，而且是自由的：不仅守在自己的位置上，而且同时能够让（lassen）他者自在-自由。当然，人的这种“让”不同于上帝的“让”。上帝的“让”是一种绝对自由与绝对命令，一种绝对创造——绝对从无中生有地创造他者，而人的“让”则首先是向他者敞开-开放自己，以便让他者也在其自身位置上相遇。这里，敞开自己开放自己，就是承担起自己的自由。而这在根本上意味着，切断与他

物的一切因果关联，只从自己那始终保持为什么也不是的无的精神意识出发去面对他者。正因为我们是守护在什么也不是的无当中与他者相遇，他者才保持为他自身出现，而不是作为某种什么即某种宾词物（如食物或因果物）来与我们相遇。所以，人的让首先是一种尊敬行为：尊重并敬仰他者在自己位置上作为自身存在，也即尊重并敬仰他者的自由-自在。在尊敬这种意识中，他者不是作为我（意识）的创造物出现，恰恰是作为我的意识不可照亮、不可穿透、不可把握的自在物（Ding an sich）存在，因而它既在我的意识里来与我相遇，又在我的意识之外的自己位置上存在，因而大于、高于我的意识。我们的自由也能创造，但是，我们的创造以我们的这种让为前提。而上帝的让（令）直接就是创造。

人因被赋予自由这个天位，因此，他不仅在爱中，而且也会爱。因为他的自由位置使他能够让他人自由-自在。但是，如果说上帝的爱是一种创造与赋位的话，那么，人的爱则不是创造，而只是创造的前提，也不是赋位，而只是认位与敬仰：确认并维护他人自己位置上的自在-自由的存在，从而承认他人自己的意识边缘之外而“大于”我的意识，进而敬仰他人之不可归结为我的意识的神圣性与神秘性。

因此，人的爱——让他者自由-自在——包含着两个基本的意识向度：一个是承认并维护他人（他人或上帝）自在-自由的存在，也就是他人之独立自主、不可替代的存在；另一个是确信并尊敬他人这种自由-自在的存在绝对不可被意识所把握、认识的神圣性。因此，人的真正之爱，必定包含着相信-信任-信仰（Glauben）。也可以说，人的真爱必定在相信-信任-信仰这个意识向度之中。怀疑中无爱，爱不在怀疑中。对上帝的爱如此，对他人之爱一样如此，甚至对自己的爱也是如此。

首先讨论对上帝的爱。爱上帝，也就是爱爱本身。根据上面的讨论，这个爱本身这样存在着：守在自己位置上而让（令）他人自由-自在。对于这个令万物存在的自由-自在存在者，我们所知甚少。对于他的意志、权能、智慧，我们无从把握，也无法证实。因为我们看不见上帝的存在，看不见他的权能、意志与智慧。虽然我们从其启示知道他存在，并且是全能全智全善的唯一创世者，但是，我们对此无法看见，因而无法证实。我们可以对上帝的存在乃至全能全智全善提出种种证明，但是，却不能证实。所谓证实，就是通过所见事实来把-----指证为真实的、有效的。而证明则只是在概念范围内分析、论证命题在逻辑上的正确性。我们可以证明上帝存在以及上帝全能全智全善（这一命题）在概念范围内的正确性，但是，我们无法指出看得见的事实或知识来使人承认上帝的存在及其全能全智全善是现实-有效的，因而是真实的。证实本质上是要以看得见的现实来把-----表明具有现实有效性，而不只是概念内的正确性。对上帝的证明并不能表明上帝的现实性存在，从而确认上帝的可靠性与真实性，而只是对付怀疑上帝的一种消极性策略。这也就是说，在此岸世界，对于全能全智全善的创世者，我们并不能看见他而在概念上认识他、把握他。对于这个创世者，我们只能相信-信仰他。因此，如果说我爱上帝，也即爱爱本身——承认并尊敬上帝以在自己位置上而让（令）万物存在的方式自在，那么，这不是因为我看见了上帝的全智全善全能而拥有了对上帝的知识，而必定是我相信-信赖他全智全善全能。

不是在对上帝的知识中爱上帝，不是在看见中爱上帝，这意味着什么呢？意味着这种爱不是对概念物的爱，不是对作为看的对象的现象物-有限物的爱。在知识和看中的事物都是概念规定出来或由直观显现出来的事物。因此，在知识与直观中的事物都不是自在之物，即都不是在自己位置上的自由-自在者，而且且仅仅是在我们的概念与视界里的存在者。因此，不是在知识与看见中爱上帝，也就意味着不是把上帝当作仅仅是我们的意识视界里的存在者，而是当作在自己位置上的自在存在者来对待。相反，如果以为可以在知识里把上帝，或者在此岸世界里看见上帝，那么，也就意味着，上帝仅仅是我们的意识世界里那个样子，因而他只在我们的意识里。然而，上帝在我们心中（意识）中，却又绝对不仅仅在我们心中。他永远比我们的心（意识）要“大”要“多”，因为他是创造者。因此，如果以为要通过看见上帝或认识上帝才爱上帝，那么，这实际上首先已降格或褻渎了上帝，而不可能真正爱上帝。这从反面表明，对上帝的爱只能是一种在相信-信仰-信赖中的爱。?????

同样，对他人的爱也必定包含着对他人的信任-相信，是在信任-相信中爱他人。因为我们不可能在完全认识了一个人或看透了一个人才去爱他。不管我们与之关系如何亲密，如何患难与共，我们都不可能完全认识一个人的全部，看透一个人的意志世界，因为他是自由的。如果说爱他人是与他人关系的首要法则，那么，我们对他人的首要的和主要的态度不是也不应是探索-窥探与猜测，而是相信-信赖。相信-信赖他人，也就是不把他人仅仅当作知识与感性直观中的东西，不企图用我们的意识去把握、穿透它们，而是承认并尊重它有意识永远不可显现、不可把握的区域，它在意识中的显现同时表明了它不仅在意识之中，更在意识之外。这个意识之外的、不可显现的区域，就是他者自己的位置。承认并尊重他人自己位置上，这是爱的一个基本维度。

那么，对自己的爱呢？前面我们曾问：如何爱自己才是真正的爱自己？如果说爱就是让---在自己位置上自由-自在，那么，爱自己也就是让自己自由-自在。而这首先意味着确认我自己在自己的意识中，但又不仅仅在自己的意识中，而且还在自己的意识之外——这就是我的位置，即自由。我不仅仅是意识中的那个“我”，意识只是我的显现，通过意识，我显现为一个可交流可了解的“我”，但又不仅仅是这个“我”。只是在逻辑中，我与意识中的“我”才被视为是同一的，但我并不仅仅生活于逻辑中，因为我并不仅仅生活于概念里。因此，我同样不是可以被我自己的意识所完全穿透、把握或看见。所以，真正的爱自己同样不可能是也不应当是建立在对自己的认识之上，而是建立在担当起自己的自由之上，也即建立在对自己自由的确认-相信之上。对自己的真爱必定包含着担当起自己的自由，也即确认与维护自己的自由。而这在更深的层面上则意味着确认与维护自己存在的神圣性。因为确认自己的自由，也就等于确认我自己的存在“大于”“多于”我自己的意识，是我自己的意识-意愿所不能左右的，相反，我的存在总是在意识的边缘而构成了意识-意愿的源头。因此，对于我自己的存在，“我（意识）”必须敬而存之：对于我的存在，“我”（意识）不能想怎么对待就怎么对待，想怎么处理（如自杀）就怎么处理，而必须确认与尊重它的神秘性（不可被意识穿透）与神圣性（“多于”、“大于”意识）。在这个意义上，真爱自己，必须确认并尊重自己为一个他者。

所以，不管是对上帝的爱，还是对他人之爱，抑或对自己的爱，都必定包含着相信-信任-信仰这个意识向度。没有相信-信赖-信仰，就不可能有真正的爱。真爱必定在相信-信赖这种意识向度之中。这就是为什么《圣经》在上面的引文中会说，爱就是凡事相信。凡事相信，就是相信上帝，相信他人。不管他人做过何事，不管他曾经多么奸诈善变，都只相信他：确认并尊重他仍是一个自由的人，而不因他曾做过种种坏事就把他定格在某个道德等级中。相信他人，在根本上就是相信他的自由这种品格存在。如果我们连他人的自由都不相信-信赖，那么，我们如何让他人自己位置上自由-自在呢？从而，又如何爱他人呢？

实际上，就我们人类来说，爱的相信-信仰向度在根本上表明，真正的爱必定是向任何他人敞开的爱。因此，对他者的爱，并不是只爱某些他人（如亲朋或利益相关者），而是以“让他者自由-自在”的方式给一切他人以同样的爱。即便是自爱，它对自己的真爱也并不是排他性的自私自利的爱，相反，是能够给任何他人以同样对待的爱：守于自己的自由-自在而让他者自由自在。在这里，自爱在肯定自己（让自己自由-自在）的同时，也给予他人以同样的肯定——也让他者自由-自在。只是这样的自爱，才能爱人如爱己，因而是没有危险的。也只是这种意义上的自爱，在践行“爱人如爱己”这个诫命中，才能同时践行着“全心全意全智全爱上帝”。因为“我守于自己的自由自在而让他者自由自在”意味着标明我的整个存在的“心、意、智”并不执着、封闭于任何尘世事物（既无“我”执，也无法执），而是完全向绝对他人上帝敞开着。这种向---完全敞开就是一种全身心的迎接、渴望与信赖。这也是《圣经》为什么有时候在提“爱人如爱己”时没提爱帝，而在提爱上帝时没提爱人如爱己的原因。如果我们在真爱意义上谈爱上帝，那么，爱上帝的人一定爱人如爱己，而爱人如爱己的人，也一定爱上帝。这表明，真爱总包含着神圣性维度，总是向不可归结为意识现象的绝对他人敞开着。因此，真爱不只是涉及到与看得见的尘世他人的关系，而且更涉及到与看不见的圣他者的关系。

单从哲学的角度说，从上面的讨论表明，不管是自爱，还是爱他人，只要是真爱，那么，这爱就必定是守于自由而让---自在-自由，因而，是一种可普遍化为爱他人的普世之爱。就真爱是守于自由而让---自在自由而言，真爱也就是让（使）---承担起自由而独立自主，就是让---自立。在这个意义上，爱这个普世原则，也就是让---自由-自立的原则。就爱是每个人对他者所应持的首要原则而言，这也就意味着，我们每个人首先要尊重与维护他人的自由存在，也即尊重与维护他人的自主自立。施予他人的一切对待——照料、关心、扶持、帮助，都必须以尊重和维护他人的自主自立为准则，或者说，都必须以他人的自主、自立为目的，否则，就有违爱的原则，就不是真正的爱他人。

就每个人都是赋有自由意志的独立个体而言，守于自身而自由-自立地存在并让他者自由-自立是每个人的神圣使命。简单说，维护和坚守自己的自由-自立并尊重和维护他人的自由-自立是每个人作为人而必须担当起来的一个不可推卸、不可替代的责任。在这个意义上，爱（爱自己爱他人）是每个人必须承担起来的一个绝对命令。“应当爱人如爱己”，不是因为这样做会给自己带来好处与好的人缘——尽管这样做的确会给自己带来最大的好处，为自己营建最和谐的关系社会——而仅仅因为自己和他人天生是自由的存在。拒绝“爱人如爱己”的人，意味着他拒绝尊重与维护他人的自由-自立，而其必然结果就是违背与否定自己的自由-自立，也就是违背与否定他在上天赋位的位置上的本性。因此，如果人要守住自己的天赋本性，他就必须去爱。爱出于我们的天性（自由-自在-自主-自立的存在），又看护我们的天性。在这个意义上，爱是我们的天职，是我们的天命。所以，爱是人与人之间首要的关系。而根据前面的分析，除了爱人如爱己的爱以外，没有别的真正之爱。这里有必要讨论爱与亲情的区别和关联。在日常生活中，人们相互之间总是发挥着各种功能，使得日常生活得以维持下去。因此，人们在日常生活中总是处在各种功能关系当

中，首先就处在相亲相哺这种功能关系之中：父母生养、抚育儿女，儿女则反哺父母。这种以血缘为线索的相亲相哺，是人类最早的一种功能关系，也曾经是最基本的一种功能关系。在这种相哺中产生和形成的特殊情感就是平常所谓的亲情。同时，（从子的角度看）人们也首先是在这种相哺中体会到自己作为一个个体被关怀、被维护、被尊重，因为相哺是每个人作为个体遇到的第一个生存境遇，因此，人们在相哺中既是作为父子，又是作为赋有自由之本性的个体出现的。相哺虽然是一种功能性关系，但是，它与所有功能性关系一样，都是以不可替代的个体间的分立为前提，因而都隐含着个体间的非功能性关系为前提。人的所有功能性关系都要以非功能性关系为基础，因为在任何功能性关系中，解除了功能性关系，仍一定会剩下独立的个体间的关系，这就是个体间的自由关系。我们称之为自由个体间的关系。就这里的例子而言，在父子关系中，如果一方放下父的功能角色——抚育者，另一方卸下子的功能角色——反哺者，那么，不会什么也没了，而是一定仍剩下两个独立的自由个体。

父子关系是自由个体首先进入的一种功能性关系，但是，父子间的功能性关系之为人的一种长幼关系，而不是动物间的纯功能性关系，就在于父子间的相哺关系首先是出于爱，是出于践行爱这个天职。换言之，我们首先是在父子的相哺关系中实践爱这个绝对命令——让---自由-自在-自立。“让”并不是消极的放任不管，这里的让恰恰就是“使”。让---自由-自立-自主，就是使---自由-自立-自主，就是通过维护或扶持而使---自由-自立-自主。人类的长幼相哺首先正是出于这种爱：父母抚育孩子，首先就在于使其自立-自主——担当起自由这个神圣使命；而孩子反哺父母，则首先也在于使其自由-自在——保持尊严与神圣性生活着。也就是说，正是爱这一天职使长幼相哺在漫长的非福利社会中成为对人类的一种强烈的伦理要求。人们之所以要执行、完成长幼相哺这种功能关系，不是因为别的，而仅仅因为爱。

所以，当爱（仁）的第一个场所——父子之间的爱不再需要通过长幼相哺来完成时，长幼相哺也就不再成为一种强烈的伦理要求。在福利社会中，由于父母晚年的尊严生活主要是靠积累的社会化福利来维持，所以，子女直接赡养、反哺父母这一功能不再是必要的，因而，它也就不再是对父母之爱的一个强烈要求。但是，即便在分工细化的福利社会里，养育子女也不可能完全社会化，对于子女成长为独立-自主-自立的健康人格来说，父母的抚育仍是难以替代的，所以，父母的抚育功能仍然是爱的一个要求。虽然这使得父子之间相互的功能关系看起来变得不对称，但是这恰好表明，爱的法则不是功能交易的法则。

虽然长幼相哺这种功能关系在根本上是基于爱并实现爱，但是，在这种功能关系中并不仅仅实现爱，也并非只有爱，它还会产生亲情。由于亲情总是在爱的第一场所中生发起来的，所以，亲情与爱似乎总是密切相关的，以至于亲情常常就被当作爱，而爱也常被当作亲情，甚至是出于亲情，从而使爱成为有差等或等差的爱。然而，正如爱是长幼相哺这种功能关系的根基一样，爱是亲情的根基，但爱并非就是亲情，更非出于亲情；而亲情包含着爱，但并不一定就是爱，倒很可能违背了爱，是为“偏-爱”。

那么，何为亲情？人们可以在日常生活中处处体会到亲情：父母为即将远行的子女准备齐全的物品（所谓“临行密密缝，意恐迟迟归”），子女不时探望、照料年迈孤独的父母（所谓“一步三回头，梦里依稀图恩报”）。不过，再没有比面对亲人之死更能体会到亲情之深切与珍贵的了。对于陌生人之死，人们往往无动于衷，或者只是瞬间涌起同情不幸者的一点感慨；对熟人、同事、一般朋友之死，人们则总会有所触动：明理人甚至会从死者的完结中悟到自己与世界的真相而唏嘘不已，而一般常人在庆幸死的是别人而不是自己的同时，也会泛起些许同情、惋惜与哀伤——毕竟在自己的生活工作中再也碰不上这个逝去的人了；而对于亲人至友之死，人们则反应激烈，会有透彻心肺的悲痛哀伤，会有天崩地裂的茫然无助，还会有天昏地暗的恐惧与孤独。正是在面对亲人之死的这种反应中，突显出了亲情的实质。

亲人之死之所以会让人们感到自己的生活世界好像突然瓦解了或塌陷了，就在于亲人之死对于人们来说，意味着人们与他共在的世界消逝了。每个人都展开出一个生活世界，这个世界既是他个人的，又是与他人共在的。因为每个人总是自由地与他人共在着。但是，与亲人的共在不同于与其他人的共在。与其他人的共在通常只是在社会分工体系里的共在，而与亲人的共在则主要是在相哺活动以及在此基础上的相互扶持这类基本的功能性关系中建立起来的。长幼相哺以及子女间在此基础上的相互扶持是使每个人得以维持、展开其个体生存的最基本的功能性关系，它实质上就是一种生存上相互需要、相互依赖的关系。在（出于爱而）践行这类关系的过程中，人们在意识里对自己与亲人在生存上的需要与被需要的确认、担当、怀念、感恩、期待就是亲情。更具体说，亲情在实质上就是人们在意识里对自己在亲人的生存中被需要的功能性作用的确认、承担、期待，以及对亲人在自己生存中发挥的功能性作用的期待、感恩、怀念。我们在确认、担当与期待中履行着小辈所需要的功能作用，由此感受到自己的被需要以及与自己小辈特有的亲密共在，这是我们对晚辈的亲情；我们在期待、感恩、怀念中获得或追忆长辈对我们生存上的需要的满足，由此感受到自己现在或曾经对长辈的依赖以及对所依赖的长辈的感恩和回馈的渴望，则是我们对长辈的亲情。我们每个人都首先是在与亲人的关系中展开自己的日常世界。我在期待与怀念、确认与担当中展开的与亲人的共在是我日常世界中最坚实最可靠最持久的共在。亲人的死，则意味着这种坚实共在的解体。所以，亲人的死会让人感到世界的坍塌，会造成天崩地裂般的冲击。那种坚实共在的解体实际上是以最强烈最切近的方式向活着的亲人提示：每个人在根本上都是一个孤立的个体；他在根本上都要独自面对死亡、面对有一无之间的自由，从而面对超越亲人共在的责任与权利。就亲情是在维护个体生存方面的相互需要这个基础上建立起来的而言，亲情就是对这种相互需要的确认、担当、期待与怀念。从这里，有两点值得进一步指出：首先是，亲情与血缘并无必然的关系，而只与个体之间相互担当生存上的需要与被需要相关。血缘之所以显得与亲情好像有很密切的关系，只不过是人们通常首先是根据血缘关系来确定和履行个体间在生存上的相互需要。即使没有血缘关系，只要进入生存上的需要与被需要的共在关系，就会有亲情。亲情的“亲”不在于血缘，而在于生存上的深度共在。那种以为亲情之亲就是血缘之亲的观念，是对亲情的根本误解。其次，亲情是有远近亲疏之别的，亲情的浓淡厚薄取决于人们之间在生存上的需要与被需要的程度以及对这种相互需要的承担程度。所以，亲情之爱是有深浅等级的，也就是说是有差等的，它将随着生存上直接的相互需要的弱化而弱化，因而将随着地域、种族的疏远而淡化直至完全消失。因此，亲情是一种人人都有情感，但却不是一种可以普遍化为亲爱他人的普世情怀。它实际上永远只是限于小群体之内的一种私人情感，通常就以家庭、家族为界限。

显而易见，亲情一方面以爱为基础，因为如果没有爱，如果不是为了让（使）---自由-自立-自主-自在，那么，人们也就不会确认、担当和期待他人对生存上对自己的需要，从而也就不会有亲情的产生；另一方面，亲情需要“多于”、“厚于”爱。多在何得处，厚在哪里？对于自己所确认的亲人，如果说爱要求人们承担起来的被需要，仅限于使（让）亲人（首先是父或子）能够自立-自主-自在所需要的程度，那么，亲情所期待、确认、担当的被需要则超过了使---能够自立-自主-自在所需要的程度。人类在生存中有各种需要，其中最基本的需要就是成为或维持为自立-自主-自在的存在需要。承担起他人的这种需要就是对他人的爱。但是，人们并不仅仅只有这样的需要，也不会仅仅满足于这样的需要。如果把这样的需要称为“基本的需要”，那么，超出这种需要的其他需要则可以被称为“优越的需要”。因为超出基本需要，也就意味着追求自立-自主-自在的存在之外的东西，而追求这种之外的东西在根本上意味着追求优越于作为自立-自主-自由的他人：比他人更容易或更轻松就能自立-自主-自在的存在，或者比别人更有或更荣耀地存在。亲情比爱更多就在它对所确认的亲人不仅承担起“基本的需要”，而且承担起了“优越的需要”。换言之，对于亲人，我不仅可以期待他承担起我的基本需要，而且可以期待他承担起我的优越需要。

亲情虽然以爱为基础而包含着爱，但是，亲情也可能甚至常常就遗忘爱而违背爱。这通常体现为两种亲爱之情：溺爱与宠爱。在存在论层面上说，所谓溺爱，就是对他人进行这样一种操劳-忧心(Besorgen)：为了使他人生存得（比自己或比他人）更优越，不仅满足其“基本的需要”，而且尽可能满足其“优越的需要”，直至超越担危地操劳起本应由他自己操劳的事务，以疼爱的名义卸下了他作为一个个体存在本应当担的责任。其结果不是使（让）其成为（或维持为）自立-自主-自在的独立存在，而恰恰是使其丧失了这种独立。而所谓宠爱，则是给予他人这样一种过份的对待：为了满足其优越的需要，甚至以损害其他人的“基本需要”为代价，也即以损害、挤压其他人的自立-自主-自在的存在为代价。显然，在亲情中最易出现也最常出现的这两种亲爱之情都在不知不觉中偏离了真正的爱，最后都违背了爱本身。

违背了爱本身，也就是违背了人之间的首要法则，这就是爱的自由法则——守于自由而让他人自由。对爱的法则的违背，将不可避免地带来对社会的公共法则与普遍正义的破坏和瓦解，最终使人类要么陷于无止境的血腥争斗，要么坠入腐败横行、公义退席、强权暴虐的黑暗之中。因此，亲情不能没有尺度、没有限制，否则，亲亲之情就可能走向爱的反面。如果说亲亲之情是一种私情——因为它只能局限于少数群体之内而不可能普遍化，那么，违背了爱本身的那种亲情则是一种滥情，因为它实际上是一种忘记了人本身之目的的一种盲目之情。

那么，什么是亲情的尺度呢？这个尺度即亲情的限制性原则，就是爱本身。亲情多于爱，但是，不能多到违背、损害或突破爱的法则。亲情是有差等的，但这种差等不能没有制约地无限扩大下去，以至于无视亲亲之外的他人的自由存在以及因这种自由存在而拥有的各种权利。作为亲情的限制性尺度，爱的法则就是自由法则：守于自由而让他人自由。它在根本上就是承认并尊重自己和每个他人的自由存在。而从每个人的自由存在，我们可以合理地引申出这样一个绝对而普遍的原则：由于你的任何一个行动，也是每个他人人都能够自由地去做，所以，你应当这样去行动，即当你的行动普遍化为所有人的行动时，不会导致否定你的行动。换言之，你应当这样行动，当你

的行动普遍化之后不会陷入自相矛盾；否则，你的行动就是违背与损害自己（和他人）的自由。

这个自由法则用耶稣的劝令式话说，就是“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”，而用孔子的禁令式话说，就是“己所不欲，勿施于人”。也就是说，耶稣的这个劝令与孔子的这个禁令实际上表达的都是一条自由法则，也就是爱的法则。这意味着，不管是孔子的禁令还是耶稣的劝令在根本上都是要求“爱人如爱己”：守于自由而让（承认并尊重）他人自由。这也是为什么耶稣既说一切律法都以爱为目的，又说“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”是一切律法的真义。

因此，更具体地说，亲情的尺度或限制性法则就是耶稣的那个劝令或孔子的那个禁令。一切亲情都不能违背这样的禁令-劝令，否则就是一种无法无天、没有节制的滥情。只有在这个禁令-劝令的前提，亲情才符合爱的法则而包含真正的爱，因此才真正是有意义的——对被爱者才真正是有益的。

由于亲情在根本上是基于爱，因此，亲情通常就被当作爱本身，甚至当种种违背爱的法则的亲情也仍被作爱，以至人们常常沉溺于种种违背、损害真正之爱的亲情之中而不自觉，使得各种不健康、不光明的亲情以爱的名义泛滥人间。所以，耶稣基督对他的门徒说：

“我来是要引起不和：叫儿子与父亲不和，女儿与母亲不和，媳妇与婆婆不和。人的仇敌就是自己家里的人。谁对父母的感情比对我的感情更深，谁就不配做我门徒；谁对儿女的感情比对我的感情更深，谁就不配做我门徒。”¹

耶稣作为上帝显现于人间的一个身份（子），他就是爱本身，就是每个人必须独自面对的爱的法则——不可灵活权变、不可丝毫折扣的绝对原则。这个爱本身临到世间当然是为了在人间播撒爱、唤起爱，却又怎么说是要引起“不和”呢？这里，耶稣基督要引起的不和，并不是要亲人之间进行你死我活的争斗，而是要把人从盲目与过度的亲情中解放出来，让亲情回归到以爱为尺度和目的，以便人类不再因为沉溺于盲目的亲情而忘却乃至丧失公义之心与普遍之爱。所以，耶稣要引起的不和与其说是亲人之间的不和，不如说是普遍之爱与盲目亲情之间的不和，是真爱与假爱之间的不和。耶稣并不是要人类摒弃亲情，而是要节制亲情，要维护真爱于亲情之中，也就是要以绝对原则-普遍正义贯穿于亲情。作为爱本身，或者说作为绝对原则的化身，耶稣在人人之间，当然也在亲人之间。他（爱）是人人之间相互理解、团结的桥梁，也是人人之间不可逾越、不可掩盖的界限：不管人们之间相隔如何遥远，甚至互相敌视，只要回到耶稣基督即回到爱本身，回到普遍正义的怀抱，人们就能够消除隔阂，理解对方，接纳对方；同时，不管亲人之间多么亲密，也不可能“无间”，因为他们之间实际上永远横亘着绝对原则这一不可突破、不可泯灭的界限，因此，不管人们的关系多么密切，相互之间多么生死与共，也必须坚守爱的绝对原则与普遍正义。谁对亲人的感情深于对耶稣的感情，也就意味着，他让亲情牺牲了普遍之爱，让亲人凌驾于绝对原则-普遍正义之上；进一步说，则意味着他在自己的私情中无知地泯灭了人人之间的绝对界限，而试图代理他人的自由，替代他人的人格尊严。

以亲情牺牲普遍之爱，让亲人凌驾于绝对正义之上，因私情泯灭人人界限而取代他人自由，在根本上说的是一回事，它也是人类的一切非正义事物的源头。而一切非正义事物正是人类必须加以克服、消灭的敌人。正是在这个意义上，耶稣说，人的仇敌就是自己的家人。

“家”是人们遇到的第一个关系场所，“家人”则是人们建构的第一个人际关系。一切正义与非正义也始于家与家人。正因为如此，家庭中的亲亲关系对于整个社会来说一直是至关重要的，甚至曾经具有基础性意义。我们无法想像，一个溺爱、宠爱等盲目亲情泛滥的家庭会是一个坚守绝对原则而富有爱心与正义的家庭；而一个在家里以亲情牺牲原则与正义的人，他又如何能够在社会共同体里坚守原则与正义？一个被过度的亲情所俘虏而模糊了绝对原则与普遍正义的人，他又何以能够在社会共同体里不徇私情而枉公法？一个心灵世界弥漫着盲目亲情的人，他又如何能够在社会共同体里均公义于大众、泛真爱于人人？相反，我们则可以相信，一个以普遍真爱节制亲亲之情、以绝对公义贯穿亲亲之间的家庭，一定是一个亲情澄明、爱心流淌、正义朗然的家庭；而一个以真爱正亲情的人，也最有可能在社会共同体里泛真爱于人人；一个持公义于亲亲之间的人，也一定最有可能在社会共同体里守原则于大众。由这样的家庭与这样的家人构成的社会共同体，也才最有可能成为一个公义流行的太平世界。¹

所以，耶稣要在亲亲之间引起的不和、争执，实际上是一场澄清亲亲之情的革命：以普遍之义贯穿亲亲之间，以普遍之爱涤荡亲亲之情，使亲亲之情循公义（而不是私情）流行，亲亲之间以真爱（而不是溺爱或宠爱）相亲，从而得以亲亲而亲人，亦如孟子所言“老吾老及人之老，幼吾幼及人之幼”。由此，耶稣所说的“爱人如爱己”这种大爱得以流行世间。大爱流行，则私（亲）情得以节制，公义得以伸张。人世間不仅有亲情，更有真爱，因而更有普遍的正义。人人之间的首要关系不再是亲亲之间的关系，而是会爱者之间的关系，也就是自由者之间的关系。

会爱者，就是自由者。因为所谓会爱者，就是能够真正爱自己，从而能够真正爱他人的人。而正如前面的讨论表明，真正爱自己的人，也就是守于自己的天位即自由的人。守于自由也就是维护、承担自己自立-自主-自在的存在。爱自己，既是把自己给予自己，也是对自己提出要求——承担起自己的自由。爱自己而守于自由的人，也才能不在比较关联中去对待他人，因而也才能让他人守于自己的自由而自立-自主-自在的存在——这正是爱他人的真义。因此，正如爱自己一样，真正的爱他人既是把他人的天位归还他人，从而尊重、协助、维护他人的自由，同时也是希望、要求他人承担起自己的自由。

所以，会爱者间的关系，就是自由体间的关系。人人爱人如爱己，亲亲而亲人，也就是人人相互以自由身相对待。就此而言，澄清亲情而使大爱流行，在根本上意味着把人们从盲目而封闭的亲亲关系中解放出来，使之进入一种敞开的自由体之间的关系。在这个意义上，耶稣澄清亲情的革命，更是一场社会革命，一场人类解放运动：它既召唤人们在心灵上从无度的亲亲之情中解放出来，从而摆脱亲亲之间过度的相互依赖，同时也将进而持续地促进和推动人们在法律与习俗层面上从各种人身依附关系中解放出来。因为一个人一旦在心灵世界确立起了大爱，那么他不仅要求维护自己的自主-自立的自由存在，而且要求尊重、维护他人同样的自由存在。所以，爱的法则也就是自由的法则，因而也就是自尊-自立-自主的法则。爱他人，在根本上就是要协助、尊重、维护他人的自立-自主-自尊的自由存在。

因此，当耶稣说“爱是一切律法的目的”时，也就意味着自立-自主-自尊这一自由法则是每个人理应遵循与维护的绝对法则。基督教关于爱的信条，从一个角度促使了人们对自主-自立-自尊的自由存在的觉悟与承担。这使哲学在面对来自希腊传统的真理、正义等问题的同时，也把爱、解放与希望摆到哲学面前，从而促使了哲学对自立-自主原则的觉悟与确立。

（载《浙江学刊》2007年第4期）

2006，11-18至2007-1-7

¹ 《圣经·马太福音》22：38-40。

² 《圣经·马太福音》7：12。

³ 《圣经·罗马书》8：28。

¹ 《圣经·哥林多前书》8：3。

² 《圣经·加拉太书》6：2。

³ 《圣经·加拉太书》5：14。

⁴ 《圣经·约翰一书》4：16。

⁵ 在这个地方，在路德的德译本与新世界德译本都译为gleich（相同，一样），现代中文译本则译为“也一样重要”，与德译接近；更明确表达了第二诫命与第一诫命的同等性。

⁶ 《圣经·提摩太前书》1：5。另参见奥古斯丁《教义手册》，载“教父图书馆丛书”第49卷，《奥古斯丁著作选》第8卷德文译本，

[1](#) 《圣经·哥林多前书》13: 4-7。

[1](#) 《圣经·约翰一书》4: 8。

[2](#) 参见《圣经·约翰一书》4: 16。

[1](#) 《圣经·马太福音》10: 35-37。

[1](#) 先秦儒家在《大学》里提出“齐家治国平天下”这样的实践秩序想必也是出于这个理路。这里，儒家强调的绝对不是一帮浅薄而腐朽的后儒们所理解、解释的那样，好像是强调家庭与亲情在治平事业中的重要性。实际上，先儒强调的是致知修身对治平事业的基础性意义，而家庭亲情并不是修身致知的前提，相反，修身致知而明起来的“明德”也即绝对原则恰恰要成为齐正家庭亲亲之情的尺度。没有明德为根，没有至善为据，人们何以正亲亲之情而齐家？设若无以正亲亲之情，又何以立国之大法而节天下人人之利？大法不立，又何以均天下之公义而致平天下？所以，在治平事业中，与其说先儒强调的是家庭亲情本身，不如说恰恰是强调要以明德克齐亲亲之情，持至善贯彻亲亲之间。设若亲亲之情皆中于大节，合于公义，则天下事亦不难矣。反之，倘若亲亲无节，亲情失度，则亲情至厚而公义退席，亲亲无间而天下昏昏。

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)8519507 传真：(010)65137826