德性和福音

——从古希腊和基督宗教经典引出的伦理思考

Virtue and the Gospel

——Reflections from Ancient Greek Ethics and Christian Classics

张宪　中山大学

Zhang Xian　Zhongshan University

[英文提要]

The paper discusses the origin and characteristics of Greek ethics with its emphasis on "virtue" and Christian ethics with its roots in the Gospels. The author tries to demonstrate the deficiencies of an ethical system based on "virtue", and show how the Christian ethics of the Gospels serves to complement and complete it to give us a moral foundation in our quest for ultimate perfection.

一、缘起——《荷马史诗》和《新约》

从西方伦理学史角度看，世俗道德和宗教道德各有其思想源泉，前者根出古希腊德性伦理学，后者则源自基督宗教福音

伦理学。① 希腊哲学家色诺芬（Xenophon，前 450—前 354）说过，希腊人没有类似于《圣经》或者《可兰经》这样的经典，所以“从一开始人人都从荷马那里学习”②。荷马这位古希腊最早的诗人，以他不朽的史诗《伊利亚特》和《奥德赛》（本身也是经典），不仅使希腊人理解了诸神的本性以及与人类的关系，而且培育了他们的道德观念与理想。《荷马史诗》中的主角大都是些年代久远的英雄，他们以自己的善良、杰出和美德，凝塑出希腊人所崇奉的道德楷模和理想。对于荷马吟诵的英雄来说，成功、社会地位、权力、财富和荣誉都是值得向往的目标，而且英雄毫无愧疚地追求这些目标。英雄对于自己所面对的危险并无幻想，但是他生活的危险并没有导致他最后的绝望。英雄热情地追逐自己的利益，并不把自己对他人的职责看得太重，因为这些职责会妨碍自己利益的实现。固然，英雄有时也会重视他人利益，但毕竟是属于次要的东西；他人利益比起自我美德来显得如此微不足道，以至一个人的善或恶最终只由他所具备的主要美德得以衡量，完全与他对别人的关注无关。

比之人世间的英雄，《荷马史诗》中的诸神更是为希腊人提供了一种明确的、有吸引力的理想。诸神具备为人所知的荣誉与地位，并且比英雄更为安全可靠地占有这些东西。诸神虽然有时也遭受某些挫折，但这不会影响他们生活的性质。我们不难看到，发怒的诸神通常会得到某种满足，他们常常在宴饮与欢笑，享受自己那不朽的生命。因此，诸神通常被称为“有福的”或“幸福的”③。

---

① 当然，基督宗教伦理学在自身的发展过程中也吸收了古希腊德性伦理学的思想资源，这是毫无疑问的。

② ［美］特伦斯·欧文：《古典思想》，7 页，沈阳，辽宁教育出版社，1998。

③ 荷马：《伊利亚特》，罗念生、王焕生译，北京，人民文学出版社，1993。

事实上，希腊人也欲求一劳永逸地占有荣誉与权力，希望像诸神一样拥有成功并享受理想的生活。但是，他们发现自己的荣誉和权力并不可靠，而且无论如何它们是那样的短暂。即使像阿基琉斯（Achilles）[①] 那样的英雄，也似乎更倾心于诸神生活的可靠不朽，为了得到它而不惜放弃荣誉与权力。在荷马看来，这是英雄应当作出的正确选择。这样一来，神圣幸福的生活理想不得不与个人的世俗追求（如声誉、财富、权力和社会地位等等）发生冲突。一个人或者为了对靠不住的荣誉的冒险追逐而牺牲神圣幸福，或者为了选择神圣幸福而甘愿在自己其他最重要的生活目标上的失败。当喜欢沉思的希腊哲人面对这样的一种冲突时，很自然会质疑所有这些目标的追求是否正确。这，大致上奠定了后来整个希腊德性伦理学的基调。

对于古希腊哲贤之首苏格拉底（Socrates，前 469—前 399）来说，对真理和智慧的追求不可避免地碰到何以为善这一重要的问题。换言之，哲人在追问善的生活如何合乎理性时，不能不带出作为理性生活最高原则的善是什么这个问题。德性（virtue，也可译作美德）就是至善，这是柏拉图（Plato，前 427—前 347）的明确回答。[②] 在亚里士多德（Aristoteles，前 384—前 322）看来，人理性沉思生活是最高尚的幸福。亚里士多德之所以欣赏这种生活，是因为在人的理性中有某种神圣的因素。他说："至福有别于其他的活动，是神的活动，也许只能是思辨活动了。人的与此同类的活动也是最大的幸福。……神的生活则全部是至福的。至于人则以自己所具有的思辨活动而享有幸福。……幸福当

① 《伊利亚特》中女神忒提斯和凡人佩琉斯之子，被誉为最强大、最有美德的英雄。

② 无疑，柏拉图《理想国》所表达的政治理想，是建立在他的德性伦理学基础上的。

然是一种思辨。”①

早在亚里士多德之前，希腊犬儒学派的创始人安提西尼（Antisthenes，前443—前371）已经提出类似的看法。他摒弃了把财富和荣誉作为善的见解，认为德性就在于寡欲，并且德性本身就是幸福。一个清心寡欲的有德之人，用不着害怕失去什么东西。同样，昔勒尼快乐主义学派的亚里斯提卜（Aristippus of Cyrene，前435—前356）也把快乐等同于幸福，却又认为过度的快乐会导致痛苦，所以限制欲望即是满足欲望的条件。不管是犬儒学派还是昔勒尼学派都认为，除非德性以某种方式导致幸福，否则它就缺乏目标，变得毫无意义。同样，除非幸福以某种方式与美德实践密切相关，否则它就不是人类所追求的幸福，也不能满足道德化了的人类本性。一句话，幸福和德性尽管并非完全同一，却是相互关联的。

一般而言，幸福涉及生活追求的目的，而德性则执著支配行为的准则。有趣的是，希腊人实际上都倾向于把它们分开来单独使用。与德性和幸福的这种分离伴随着的是对人的自足的过分执著，着眼于避免失望而不是追求明确的善。而且，正是对不受偶然坏运气影响的强调，使得希腊人正好需要把幸福和德性加以分开。②

不过，生活却经常跟希腊人开这样的玩笑：他们所有心做的往往做不到或者不愿意去做；所不愿意做的，偏偏有种种理由去做成了。可见，愿意过善的幸福生活是一回事，有没有能力在德性上保证去行善又是另一回事。这个道理正是由基督宗教《圣

① 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》，第八卷，230页，北京，中国人民大学出版社，1994。

② Cf. Alasdair Macintyre, *A Short History of Ethics*, Routledge, London, 1967, p. 102.

经·新约》的福音伦理提出，后来又经奥古斯丁（Augustine，354—430）在《忏悔录》着力宣示的主题。新柏拉图主义者普罗提诺（Plotinus，203—269）劝人超越感官，控制情欲，顺服于神，这一切论述都很好。但是，如果无力实践善，知道善又有何用？劝人健康，却不知患病的可能根源，也不懂开药方，这能称作医生吗？诚如圣·保罗（St. Paul）有言："犹太人要求神迹，希腊人寻求智慧，我们却宣扬被钉十字架的基督。这信息在犹太人看来是侮辱，在外邦人看来是荒唐。可是在蒙上帝选召的人眼中，不管是犹太人或是希腊人，这信息是基督；他是上帝的大能，上帝的智慧。"①

虽然在开始时是希腊哲学影响了基督宗教，但是后来这种影响却走到了另外的方向。即使当基督宗教使用希腊哲学作为表现自我的手段时，也向它的某些最广泛公认的假设提出挑战。希腊人不是把追求幸福作为生活的目的吗？可他们不知最大的幸福就在于人可以得救的福音！正如保罗所说，"因为耶稣生活的神的律法使我自由，从罪恶和死亡的律法中解救了我"。保罗所言并非抽象思辨的哲学理论，而是基督带给世人生活的福音。

如果说，希腊德性伦理学要问的是，假如我要过好日子（fare well）应该做什么？那么福音伦理的问题则是，人们必须辨明哪些地方做错了，什么是使他们重新定位的真正价值？

二、人的德性与上帝之爱

将美德视为现实生活中的各种才识洞见，苏格拉底真正教导希腊人的正是这个。他强调自制比任何德性更为重要，在他自己

① 《哥林多前书》1：22－24。

的生活中没有比表现自制更充分的德性了。但是，按照这种解释，苏格拉底关于善的概念，从内容上说是不明确的。苏格拉底要告诉别人美德是什么，但从一开始就承认自己对美德一无所知。如此一来，他的对话者美诺自然问他，人怎么才能拥有对他的探究的合理基础呢？苏格拉底试图通过比照具体美德行为，对这个概念本身进行检验。但是，概念定义的优先性似乎使苏格拉底式的辩难自拆台脚。问题的解决似乎还需要设定一个前提，就是说，即使我们缺少对有关美德定义的知识，但我们总拥有在不同的可能信念之中作出明智选择的自由意志能力。事实上，苏格拉底虽然不承认有关美德的知识，但是并不否认有关美德的正确信念。也就是说，人的理性帮助人明智而有选择地修正自己的信念。美德的前提条件是人的自由意志的实现。

然而，就自由意志是实现人的美德而言，古希腊德性伦理所提供的乐观主义当然有其界限。单靠内心的沉思生活远为不够，没有基督福音的牵引是十分盲目和危险的。不错，“幸福”与“不幸”这些字眼只有对于理性的人来说，才有根本的意义。人作为理性存在者觉察到自己的命运，也为此受苦。其他事物只有欠缺、衰坏直至腐朽，但理性存在者却必须面对悲惨，于是产生道德恶的问题。也就是说，人类的苦痛，包含其中的身体条件，如痛苦、疾病、死亡，这些该如何得以解释？当然，首先可以肯定的是，人是理性的存在者，无论就其等待人类的命运，还是就他所能获得的福乐而言，是个大善。

自由既是人的一项伟大的禀赋，也是一个很可怕的禀赋。虽然有比自由较差的善，但也有比自由更大的善。例如，爱、良知、信仰要高于意志自由，因为像“节制”与“正义”这类德性，人不会滥用，但人却很容易滥用自由。事实上，自由意志是善而且是最伟大的善的必要条件，但并非其充足条件。一切都视

如何运用自由而定——而连自由的运用本身，也是自由的。

不幸的事情终于发生了，人误用了自由，第一次犯罪。人在变化，既秉具自由意志，当然能够反抗——事实上，人在反抗。错误并不在于欲望，任何“一个本身即是恶”的对象——这种对象的观念本身即是矛盾的——而是在于为了某一种善而放弃一个更高的善：Iniquitas est desertio meliorum（放弃更高善，便是不义）。①

期望正义是人类一切交往的基本条件，也是一切伦理道德所不可缺少的。虽然正义是一种伦理的善，我们还是不能否认“正义”有时并不支持善。更明白地说，正义的说法常常披上一件基督宗教福音伦理不能认为善行的外衣，在动听的名义背后常常隐藏着心机。希腊人肯定“正义”的结果常常杜绝了正义和福音本质的讨论，“正义”有时候成了自私意图的盾牌。造成这种情形的原因，不仅是人利用了正义，而且多半是他们所肯定的正义理想在伦理方面只有一个次要的性质。他们满足一个“不高”的义的理想，以为义和报复是相同的。所谓报复就是以眼还眼，以牙还牙。② 将义和圣爱（agape）分隔开来，这在基督宗教福音伦理观看来，恰好是希腊德性伦理观的不足。正义不能与爱的心意分隔，更不能反对爱的心意；正义表示爱的纯洁和严肃，毫不妥协地与一切邪恶作斗争。正义如果没有爱的心意，就会流于伪装，这样，正义便成了希腊哲人辩难的口实、纷争的战阵，当然也是坚持个人私利的理由。

福音伦理强调上帝仁爱的宗教道德观，它把爱完全建立在存在的形而上学的基础之上，由此，对基于人类学和心理学的希腊

① Cf. Etienne Gilson, *The Spirit of Mediaeval*, New York, Charles Scribner's Sons, 1936, p. 118.

② 参见《马太福音》5：38。

德性伦理观基础提出了崭新的问题。实际上，只要我们仍然停留在人性的层面和人与有限的善的关系的层面，就根本不会有任何爱的形而上学问题产生。当然，人类欲望及其不满足是一个事实，带来了希腊伦理讨论的严重问题。我们可以把希腊德性伦理学当作一种尝试减轻无可避免的恶，使其结果无害的最大努力。然则，在其中并不具有任何消除罪恶的希望。希腊德性伦理学无论走什么路径，最终必然落实到“弃绝”的行动上。希腊哲贤所最常面对的最大困惑是如何知道该爱什么，至于爱的行动本身是什么，与对象的关系如何，希腊人并不觉得有任何奥秘可言。这里的讨论完全超出希腊哲学范围之外，当然也碰到柏拉图和亚里士多德所未曾遭遇的困难。人作为有限的存在者，欲求有限的善，这是自然不过的事情。即使亚里士多德本人，也不曾想过要在爱中除去一切私欲，而让位给纯粹的友谊之爱。

这个问题很不简单。本质上有两种无法归约的爱之观念：本性之爱（physical love）和忘我之爱（ecstatic love）。希腊德性伦理观立足前者，执著于人一定先寻求自己的善的自然本性；福音伦理观则宣示后者，把爱从人的自私倾向中解放出来。苏格拉底把人自己的幸福视为其所有行动的终极目标，人的问题因此不是“我应当追求我自己的幸福还是某种其他目标”，而是“如果我要自己幸福，如何才能得到它?”苏格拉底信奉诸美德之统一，因为他相信它们完全就是关于善恶知识的洞见。这里的唯我论的假设意味着，善恶一定与能动的主体有关，因此所有美德必定最终仍然是促进能动主体自身利益的手段。苏格拉底又把有关美德的唯我论假设用来说明正义，认为正义所施加的道德义务不能与人自己的个人利益相冲突。[①] 但是，苏格拉底并没有解释，被假设

① 参见柏拉图：《克力同》，99～102 页，北京，商务印书馆，2000。

人应当过一种公正而道德的生活，是否与达到每个人自己利益的幸福生活是一回事？实际上，正义关涉他人的善。但是，苏格拉底显然没有把这关键点说出来，因此就没有办法回答正义如何有益于正义的人这个问题。①

苏格拉底对于诘问、知识和实在、灵魂和肉体的观点全都是准备为成为有德性的人与过正义的生活提供理由的。柏拉图在《理想国》中考察了与苏格拉底的道德理论有关的最困难的、尚未解决的问题，试图解释正义是什么以及我们为什么应当行正义而非行不义。按照柏拉图的理解，每个人的欲望只考虑他自己，在他用理性评价自己的欲望之前，欲望并不能加以信赖，就是说，不能信赖在欲望中会找到他真正的利益所在。理性考虑我的欲望和其他情感，如果我确实自私自利，我必须由理性来指引。②

这种理性在柏拉图那里就是所谓“心灵的正义”，它使人作出自己认为是正义的行动，避免那些不义的行动。不义似乎会有益于我，使我获取以他人的损失为代价的不义所得。但是，只有当一个人产生过度无理性冲动时，不义才会使他心动。如果一个人非理性的部分受到理性的控制，就不再会有那些不合理的强烈欲望。柏拉图期望正义的人有益于他人，而不仅是他们自己，而只有哲学家才符合他的期望。显然，全体人的正义一定实现在合理的国家组织中，只有让哲学家来管理，才可以使每个人获得最大的利益。而且，哲人基于理性——心灵的正义——去寻求他人的善，使基于合理秩序的正义既有益于他人也有益于自己。由此，柏拉图就在一定程度上解决了苏格拉底的问题。

亚里士多德在强调理性方面基本上承继了柏拉图的主要思

① 参见柏拉图：《克力同》，112页。

② 参见柏拉图：《理想国》，442c；588b-c。

想，不过，他根据对人幸福完满性的理解，极力反对通过排除非理性欲望来实现人的最大幸福。亚里士多德认为，幸福的完满性意味着，对非理性欲望，如对食物、饮水和性的需求，或对荣誉和名声的渴望，在人类生活中占有合法的位置。在符合人类本性的前提下，增加这些满足的生活要比缺少这些满足的生活更好。而且，幸福是一种完满的生活，无疑应当包括这些善。所以，德性的人允许这些非理性欲望得到适当的位置，使它们与自己的理性计划协调而不致发生冲突。

例如，一个勇敢的人在追求自己的理性计划时，不会被过分的恐惧弄得心烦意乱；然而，他也不会满不在乎地过分自信以至一无所惧，或者对自己的生命漠然置之即使丧失生命也毫不在乎。同样，一个节制的人不会在他的理性计划中被对特殊爱好与享受的迷恋而弄得心烦意乱；但他也不是对这些爱好一无所觉以至他对在适当环境下满足这些爱好也漠然置之。在每种情形下，一个理性的人都从他的理性与非理性的“中庸”中获益。[①] 无疑，更为基本的智慧美德直接对准幸福的理性追求。明智的人是对不同的善的适当结合深思熟虑的人，这种结合将导致作为一个整体的最好生活。虽然幸福需要一种完满的、自足的生活，但是，如果一个人将目标限制在自己身上，他就不能达到这样一种生活。所以，幸福的生活需要友谊。[②]

因此，亚里士多德回答了对正义的抨击，不是通过劝说我们牺牲自己的善去满足正义的要求，而是通过展示如果我们不理睬正义的要求，我们将会丧失自己的善。亚里士多德同意正义有时

① 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》，第八卷，36页。

② 同上书，165～189页。

需要牺牲某些善，但是他强调说，正义实际上扩展了我的善。他的德性伦理观类似于柏拉图，但他对友谊和共同体的利益的描述，支持了他自己富于特色的对正义的辩护。①

但是，亚里士多德似乎也将幸福排他地与纯粹理性活动等同起来，这种活动是对科学与哲学真理的沉思，远离任何将这些真理应用于实践的尝试。基于两个理由，亚里士多德把沉思视为人的幸福。第一，沉思是对我们作为理性生物的本质的最高完成；沉思是人与神分享的那种理性活动，而神是不需要将理性应用于实践的理性生物。第二，沉思是最为自我满足的活动，因为沉思不像其他所谓的幸福组成部分，容易受到各种外部不幸的攻击，这些外部不幸会剥夺有德性的人实践自己美德的机会。当然，亚里士多德并非由此相信，沉思就等同于幸福。亚里士多德曾经论证说幸福必然是完全的，由此，仅凭美德或者仅有快乐都不可能是幸福的。他不认为，沉思是幸福仅仅因为它不易受到伤害，同时又是自我满足的。因为沉思不是完全的善，其他的善，如美德和荣誉可以被加进沉思而造成一个比沉思更好的善。②

这一有关幸福的理解带出一个自我满足的问题。亚里士多德将自我满足的善作为“完全依靠自身使生活值得珍惜并一无所缺”的善，而且他假设，只有当生活有全部范围的理性活动时才一无所缺，所以自我满足的生活包括社会的善。另一方面，如果我们认为只要生活中有我们想要的一切，生活就是一无所缺，那么自我满足只需要少得多的东西。我们会选择说，理性的个人应当偏爱更为自我满足的生活，更为独立于外部的环境。在这种情

① 参见［德］文德尔班：《哲学史教程》，上卷，204～208页，罗达仁译，商务印书馆，1987。

② 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》，第八卷，16～18页。

况下，沉思的生活似乎是幸福的更好的候选人。①

沉思凸显了亚里士多德有关幸福的见解，由此表明，对幸福的他人取向的、社会的概念化并非唯一可能具有吸引力的选择。如果我们强调理性行动与对外部世界的独立性，我们就达到了非社会的、彼岸世界的对幸福的概念化，这种概念化有时既诉诸柏拉图也诉诸亚里士多德。

从希腊德性伦理学转向最初四个世纪的基督宗教福音伦理学，这是一个颇有意思的话题。基督宗教福音伦理学的形成从一开始就受到希腊德性伦理学的影响，特别是斐洛（Philo of Alexandrian，公元前 25 年—公元 50 年）用柏拉图主义思想来解释犹太教的尝试，开创了一种基督宗教传统。保罗曾对基督信仰与希腊哲学有这样的说法，“犹太人要求神迹，希腊人寻求智慧，我们却宣扬被钉十字架的基督”。类似地，基督主张与伦理传统保持连续性，这对他的听众来说也很熟悉：“莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。”基督徒最终承认他要成全人类传统的主张不仅对于犹太的律法与先知，而且对于希腊的理性探索，都是正确的。②

柏拉图对体现在理念中的绝对价值的追求、亚里士多德的中庸之道、斯多葛学派“无动于衷”（apathy）的原则、伊壁鸠鲁派对高尚快乐的享受等，无不打上德性伦理的烙印。大体而言，希腊人所谓至善的理想是在和谐生活中表现出来的理性操练、中庸之道和自我克制。有理性的人凭借坚强的毅力面对绝望，对于自己生命之外的命运把持不受影响的审慎态度，这样就能在今生获

① 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，见苗力田主编：《亚里士多德全集》，第八卷，12 页。

② 参见《马太福音》5：17。

得相对程度的内心平和，这特别是后期希腊德性伦理传统所提供的拯救之道。与此理想针锋相对的是基督宗教的福音伦理学，它所强调的是宗教灵性与身体不可分割的精神，关怀邻人之同情悲悯的爱的伦理。爱和默想上帝是灵性者努力的崇高目标。①

三、《圣经·新约》宣示的福音伦理

福音伦理由《圣经·新约》中的对观福音（Synoptic Gospels）和《约翰福音》组成。所谓对观福音，就是马太、马可、路加三本福音书。相对于《约翰福音》，它们相同处很多，因此可以放在一起来考察其中传递的伦理思想。

先从《马可福音》谈起。马可直截了当地告诉我们，他写本书的目的在于表明，“上帝的儿子耶稣基督的福音是这样开始的”②。他把自己叙述事情的开始定为“福音”，但是，他并没有把“福音”用作这一卷书的名称。根据西方圣经学者的考证，这种用法似乎不会早于查斯丁（Justin，约 100—165），即公元 2 世纪中叶。马可所写的是“好消息”（evangel，又译福音）的带起③，因为他对这福音有不同寻常的兴趣。的确，他采用这名词一共七次

① 参见比克和尼布尔（Waldo Beach & H. Richard Niebuhr）：《基督宗教伦理学》（Christian Ethics），63～73 页，刘锡惠译，台北，台湾东南亚神学教育协会，1995。

② 有些抄本没有“上帝的儿子”这几个字，因此有些批评家把它们删除。不过证据很强，而且有事实支持，在这卷福音书中，在重要关头，例如：受洗（1：11）、山上变像（9：7），以及钉十字架（15：39），马可一直都采用这称呼。多数学者都被这些事实说服从而乐意接受。

③ 西方学者列出十种了解这开头字句的可能方法，参见 *The Gospel According to Saint Mark*，Cambridge，1959，pp. 34－35。所以，这个意义不是显而易见的。不过，马可喜欢“福音”这名词，似乎最好这样去理解：他在告诉我们，这些以耶稣为中心的“好消息”如何开始。

(如果包括《马可福音》16：15)。除了保罗以外，在《新约》里面，马可比其他任何人更多采用这个名词。但是“耶稣基督的”福音，意思可能是“有关耶稣基督的福音”或者“耶稣基督所传的福音”①。这个宣告带出一个要点，这福音只源于上帝。马可是在描写上帝本身做过的一些事，耶稣把这从上帝而来的好消息告诉我们。福音既非清楚了然的东西，亦非当时犹太教祭司和文士共有的一部分常识。那是福音（好消息），马可明白，因为耶稣把它从上帝那里带来了。

现在问题是，如果上帝有好消息告诉我们，那么我们正确地回应才是重要的。耶稣开头的宣告，概括地说就是：“时机成熟了，上帝的国快实现了！你们要悔改，信从福音。”② 福音在上帝的美好时机中来临③，我们不要以为它是由巴勒斯坦的情况，或者其他属于人的行动带来的，它完全是由上帝自己决定。这好消息关乎上帝的国度（the Kingdom of God)。上帝是至高无上的，既统管人的生活，也定下对人的要求。神统治世界的概念在《旧约》里面，在新旧约之间的文献中，以及在拉比的著作中已经找得到。许多讲述这些概念的人都有很强的末世论观倾向，他们用一些生动活泼的形象比喻去描述：在这世代的末了，上帝出面干预，推倒世俗体系，建立他自己对人世统治时将会发生的事情。另外一些末世论色彩不那么重的人，则看上帝的统治正在运行，敬虔的人会负起上帝的律法之轭④，这样就加速神统治宇宙的时刻。耶稣教导国度的内在性以及它将要来临，不过他自己不认同会提前到的猜想。圣经学家安德生（Hugh Anderson）这样说，

① 《马可福音》1：14。
② 《马可福音》1：15。
③ 参见《加拉太书》4：4；《以弗所书》1：10。
④ 有学者认为，个人负起“天国的轭”与“诫命的轭”相连。

“对耶稣来说，一切事物都次于那基本的宣告：上帝的统治近了。它就是这样直截了当、质朴无华的，而马可在第一章第十五节已捉摸到它的直接性”①。

耶稣号召人要回应上帝已经做了以及将要做的事情：他们要悔改和相信。因此，悔改是耶稣对那些想进入天国的人所做的第一个（道德）要求。悔改有三层含义：第一是面对事实，即我们做了不应该做的事，而没有做我们应该做的事情。第二意味着我们知道自己没有按照我们所知道的最高和最好的标准去生活。第三是全心全意更新变化，不是把一两项轻微过失放在一起，而是响应耶稣号召实现整个生命方向的转移。这就是说，这里所要求的不仅是希腊人所讲的美德，更是从根本上调整陷入缺失的人的行动——需要一种决意信靠上帝的全身心投入和一份随时准备抓住救恩机会的机敏。

当上帝说了话以后，那些听见的人必须接纳上帝的话。这样做可能代价很高。耶稣后来说，如果我们想救生命，那么我们必须为耶稣和福音的缘故“丧失”我们的生命。② 这话究竟是什么意思，我们可从他的另一句话体会出来。他说，我们为他和福音的缘故，要撇下“房屋、兄弟、姐妹、父母、儿女或田地”③。马可清楚表明，“好消息”是上帝为我们的救恩已经做了决定性的事情。我们得以进入生命是由于上帝的恩典，而不是由于任何人的功绩。不过，他不是描述一种便宜的恩典。福音所要求的一件富有意义的事是：马可记录耶稣选召最初几位门徒，是紧接着他号召人悔改和相信以后。④ 我们不要把这看成是一种对宗教领袖

① Hugh Anderson *The Gospel of Mark*, London, 1981, p. 85.

② 《马可福音》8：35。

③ 《马可福音》10：29。

④ 参见《马可福音》1：14－20。

人物和杰出圣徒所作的额外要求，也不要看成是单为所拣选的少数人发出的信息。耶稣说，这福音“要传给万民”①。马可不是写一卷涉及宗教礼仪的小福音书，而是一种要求整个生命的改变之福音。这福音不是只为少数杰出的圣徒，它是为整个世界的福音。

上帝在耶稣身上所做的关系到与邪恶的冲突。耶稣受洗以后，圣灵立即催他到旷野去接受魔鬼撒旦的试探。② 马可叫我们注意圣灵主动发起的这件事。试探是撒旦的作为，不过，马可认为上帝在其中也有他自己的目的。在生命的试炼中也有圣灵在其中。马太和路加告诉我们，耶稣禁食 40 天，但马可没有提到这一点。他集中于试探，重要的是与邪恶的斗争。他提到旷野便带出了试探中的一些恐怖气氛，因为旷野被认为是鬼魔之类的居所。③

马可没有记录任何有关耶稣战胜试探的结果，他大概认为抗拒邪恶的事情没有结束。④ 在这卷福音书中撒旦不是突出的，不过马可确实强调耶稣不断地与邪恶斗争：他 11 次提及“污鬼”（污灵）面对耶稣（马太有 3 次采用这个词，路加有 5 次）。这些灵物能认识耶稣是圣者⑤，或者上帝的儿子⑥，但他们都一致与他对抗。“你为什么来干扰我呢?”其中一个对耶稣说，然后加上一句，“我指着上帝求求你，不要折磨我!”⑦ 马可经常有这样的

① 《马可福音》13：10。

② 参见《马可福音》1：12－13。

③ 参见《路加福音》8：29；11：24。

④ 有《圣经》研究者认为，马可的意思是要我们看出，在试探中，耶稣完全击败了撒旦，余下的只不过是清扫的工作。与此相反的观点认为，与邪恶的斗争贯穿整个福音书，赶鬼的事情就是明证。虽然耶稣的复活表明最终的胜利，但与邪恶的斗争在教会历史上仍然继续。还有一种观点认为，整个福音乃是解释耶稣如何受试探。

⑤ 参见《马可福音》1：24。

⑥ 参见《马可福音》3：11。

⑦ 《马可福音》5：7。

思想，就是耶稣得胜。他常把鬼赶出去。好消息包括现在及最后击败邪恶。

当我们从《马可福音》转到《马太福音》时，所得到的第一而且最鲜明的印象也许是，马太大大增加了耶稣的教诲。在长约一倍半于《马可福音》的著作中，马太几乎把后者的全部篇幅包括在内，而另外添加的材料中有许多是耶稣大段的讲词：第一类是关于伦理的《登山宝训》①；第二类是关于差传的差遣十二门徒②；第三类是宣讲天国道理的天国之比喻③；第四类是关于教会的基督徒团契生活④；最后一类是关于末世论的神主再来(Parousia)。⑤ 马可很少记载比喻，马太则至少有 17 个比喻⑥，其中包括很长的连接在一起的一段。⑦ 马可注重耶稣所做的事，马太则认为耶稣所说的也很重要。所以，这卷福音书对耶稣的伦理教训数量之多，以及陈述的方法，都是值得注意的。

《马太福音》中“登山宝训”有许多伦理思想，大致可以概括为四个方面：

首先，耶稣给出一种信靠上帝的新的道德力量，体现在“八福”中。他认为，真正蒙神赐福的，不是犹太教官方高层人士所赞许的有福的人，而是那些心灵贫穷的人、哀恸的人、温柔的

---

① 参见《马太福音》5；7。

② 参见《马太福音》10。

③ 参见《马太福音》13。

④ 参见《马太福音》18。

⑤ 参见《马太福音》24；25。

⑥ 这取决于比喻分类的标准，有些学者把短的言论用比喻的说法也包括在内，如瞎子领瞎子（《马太福音》15：14），这样算的话，比喻就多达大约 60 个。另一些学者则坚持只有故事才算比喻。无论如何，他们指出《马太福音》中的比喻至少有 17 个。

⑦ 参见《马太福音》13。

人、饥渴慕义的人、怜悯人的人、清心的人、使人和睦的人，以及受迫害的人。当时的宗教可能同意其中一部分，但必然不能同意这整个说法。可见，耶稣远远超过他那时代的传统的宗教价值。

其次，律法与伦理的关系。当时的犹太教认真看待遵守神的律法的责任，详细规定什么是、什么不是触犯律法；律法的字句是最重要的，神所确切规定的必须完成，如果没有违反字句，崇拜者便清白无罪。然而耶稣列举一条条诫命，表明一个人很可能口头留在律法的字句里，可是行动上却违反其精神。约束自己不犯杀人罪并不够，无缘无故地向兄弟动怒，就等于会导致杀人的怀恨，这就犯了杀人的诫命。发怒和侮辱人的话如此①，淫亵的目光，或是发假誓等也如此。耶稣的教训不是一种修正的犹太教，它是一种全新的东西，而它当然需要内在的力量。耶稣教导说，虽然看见果子便知道树，但更重要的是，树必须是好树；如果树好，果子也会好。② 他用不同的比喻劝告人要在好的根基上建造房屋③，如果根基做得好，房屋会安全；如果根基不好，房屋会倒塌。

再次，耶稣要求人要在爱中生活。我们已经注意到，他看这是我们要成为神的儿女的方法④，全部律法可以综括在爱神和爱人的诫命上。⑤ 爱的诫命表明，律法应该如何解释。我们也当注意那黄金律⑥以及一项事实，即当爱心冷淡时是个悲剧。⑦ 世俗

---

① 参见《马太福音》5：21－22。
② 参见《马太福音》7：15－20；12：33。
③ 参见《马太福音》7：24－27。
④ 参见《马太福音》5：43－48。
⑤ 参见《马太福音》19：19；22：36－40。
⑥ 参见《马太福音》7：12。
⑦ 参见《马太福音》24：12。

的方法是爱那些可爱的以及那些爱我们的人；跟从耶稣的人的方法是，因为神爱他们，我们也便应该爱他们。基督徒的法则是，神的爱居先，我们的爱时常是对神的爱之回应。因此，基督徒不能把他们的爱限于他们觉得可爱的人，或者那些爱他们的人，或者那些能够给他们带来一些利益的人。他们爱，因为他们曾被那位施恩的神所爱。

这种以爱为中心的伦理观在基督教初期有着特别的意义，因为那时的教徒多是穷人，在可怕的困境中生活，需要同情关怀。耶稣的门徒会在经济上帮助他们，但他们会谨慎去做，不会在信徒面前吹嘘自己，不像一些希望人称赞自己为敬虔之人通常所夸耀的那样。①

最后，耶稣特别爱护儿童，希望所有人都能保持小孩的洁净纯真。我们如果想进天国，必须“回转”成为小孩子，特别是要谦卑。② 这不仅在于劝告成年人，希望他们时时保持谦卑和追寻一些常在小孩身上才能发现的可爱的素质，它更清楚地表明，小孩子有他们本身的价值。任何人如果给信基督的人中最小的一位带来麻烦，会遭受可怕的命运。③ 这里的“小”包括卑微的门徒，但我们不要忽略了儿童在耶稣眼中的重要性。当门徒企图阻止那些带小孩到耶稣跟前来的人时，耶稣禁止他们这样做。他接纳小孩子，给他们按手祝福。④ 大祭司和文士对小孩没有同情心，他们请耶稣禁止那些小孩的呼喊，要他们保持安静。但耶稣提醒他们《圣经》上的话：“你使儿童和婴儿发出完美的颂扬。”⑤

① 参见《马太福音》6：2－4。
② 参见《马太福音》18：3－4。
③ 参见《马太福音》18：6。
④ 参见《马太福音》19：13－15。
⑤ 《马太福音》21：15－16，此句引自《诗篇》8：2。

一般来说，大家都同意，《路加福音》和《使徒行传》是同一位作者所写。通常，在教会史中，一向以来都认为路加是这两卷书的作者，没有重要的理由使人对此有所异议。路加通常被认为是一位历史学家，有许多关于他的讨论都集中在一个问题上，即他到底是一位多么优秀的历史学家。近来的研究更清楚地表明，不管路加作为一位历史学家所得到的功绩究竟如何，我们必须把他、保罗和约翰看做三位重要的新约神学家。

近年来，有关路加——《使徒行传》的研究著作非常多，使人很难忽视《新约》中的这一部分内容，它也是如此真实的重要的神学。虽然路加以及他所写的历史非常重要，但是，同样真实而重要的是，他所写的一切都有一个严肃的神学目的在后面。他不是在写一部那撒勒人耶稣的历史，然后再扼要描述早期教会的历史，他是在写上帝在耶稣身上所做的事情，以及神在早期教会里面做了些什么。他基本上所关心的是神学多于历史，不管我们从他传递给我们的历史资料中得到多么丰富的教益。

在《路加福音》书的“序言”中，路加很清楚地说他著作的目的是要使提阿非罗（Theophilus）“知道所学之道（Logos）都是正确的”①。虽然我们无法肯定是否真有提阿非罗其人②，也不知道到底他是基督徒还是慕道者，路加的这句话似乎表示他写作的对象——提阿非罗——至少曾经学过一些教训。③ 在《使徒行传》中，路加经常形容使徒们所传的信息是“道”④，但我们若进一步追问这“道”的内容时，我们会发现，在福音书和《使徒行

① 《路加福音》1：4。

② 希腊文 Theophilus 的意思是“爱神者”或“被神爱者”，有些学者认为这名称泛指一切相信神的人，而不是专指某人。

③ 《路加福音》原文中的“道”采用希腊字的复数形式“λογων”。

④ 《使徒行传》4：31；13：44，46，59；14：3，25；15：35，36；16：6。

传》中，路加似乎以他经常使用的另一名词——救恩，作为这“道”的主题。①

恩典（grace）当然是基督徒的重要词汇中的一个名词（在《新约》中“恩典”出现过155次，其中100次是保罗采用的）。我们通常没有注意到，路加是第二位最多采用这词的（在福音书中8次，在《使徒行传》中17次）。有时他采用这词时含有“功德”的意思：“对你有什么功德呢?”② 有时他的用法与保罗大致相同。③ 不过，路加并非只是重述保罗的话，他是在《新约》中唯一用“恩典的道”这措辞的。圣经学者莫法特（James Moffatt）在这个短语以及“神恩典的福音”④ 那个短语中看出，路加采用恩典的观念具有创新的意义。⑤ 虽然我们确实必须从保罗那里去探索特别属于基督徒的恩典观，不过，在我们对这个观念的了解上路加也确实有他自己的独特性。

大家都同意，第四福音书是历来所写的书籍中最重要的书之一。它在基督教教会内还是在教会外，其影响无论如何估计都不会过分。近代学者由于将《约翰福音》与《启示录》分开，讨论约翰神学时全集中于《约翰福音》信息的讨论。在探讨中，我们也发现学者的意见不一，有如布尔特曼（Rudolf Bultmann）认为约翰的信息是存在主义的人观，有说它的特点是幻影说的基督

---

① 在两卷书中，“拯救”（salvation）出现30次，“救恩”（mercy）10次，“救主”（Savior）4次。不过，在《圣经·新约》中，另一个经常使用这观念的人是保罗，在他的信中“救恩”出现18次，“拯救”29次，“救主”12次。根据这简单的数字比较，我们不能以“救恩”作为路加著作唯一的主题。

② 《路加福音》6：32－34。

③ 参见《使徒行传》15：11。

④ 《使徒行传》20：24。

⑤ Cf. *Grace in the New Testament*, London, 1931, p. 362.

论。① 当然，也有学者以救恩（永生）为中心，甚至有解经家以“信心”为注释的总主题。② 我认为，由于《约翰福音》本身，说明它的目的是要使人“信耶稣是基督，是神的儿子；并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命”③，基督论、救恩、信心是它的三大主题，以其中任何一个主题为中心，都有可能贯穿整本福音书。不过，如果综合约翰的几部著作（《约翰福音》、《约翰书信》、《启示录》）而论，则基督论与救恩两个主题最能代表他全部的思想，但这两个主题本身的关系却又非常密切，因此我们可以视为一个主题。

约翰用简明易懂的文字，写出了整个基督宗教关于神、人、今生、永世这样的神学思想：“上帝是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”④ 耶稣基督是“道成了肉身，住在我们中间，……我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光”⑤。从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。⑥ 基督道成肉身和舍命救赎的目的是“上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”⑦。这些宗教信仰的表达，正是基督宗教伦理的出发点。它道德上的基本要求，简单说来，就是要使每一个人在他的一切行为中成为圣洁的人。这是为了上帝的缘故，或者说是为了要得到那使人看见上帝的清洁之心。道德的诫命本身反映了日常的实践和一般人的看法，但是当

① Cf. E. Kaesemann *The Testament of Jesus*, London, 1968.

② 特尼（M. C. Tenney）的《约翰福音》注释，便以“谈论信心的福音”为书名，参见 *John: The Gospel of Belief*, Grand Rapids, 1948。

③ 《约翰福音》20：31。

④ 《约翰福音》4：24。

⑤ 《约翰福音》1：14。

⑥ 参见《约翰福音》1：18。

⑦ 《约翰福音》3：16。

人们以专诚纯正的心服从它们的时候，他们的心眼必得光照，明了自己的一切行为都是在上帝的临鉴之下。因为，上帝的眼目可以看穿任何伪饰，清楚明白地探察出人们的动机。人们必须以绝对服从的心把自己献给上帝，以求达到他们的实在的生活——在上帝目光中属于实在的、属灵的和永恒的价值。因此，《约翰福音》（当然还包括其他三个福音），其伦理要求显然着重生活意念的纯洁，对于一切道德诫命的专心不二的遵从。这种伦理观不允许人产生和这些道德诫命相冲突的意念，也不允许在任何时候“便宜行事”。最后，它又把这种道德行为和它的最高标准联系起来，个人由此亲自和上帝发生关系，也就是人类的最高价值。人若赚得全世界，却赔上自己的灵魂，又有什么益处呢？

四、从德性伦理观走向福音伦理观

不论是希腊的德性伦理还是基督宗教的福音伦理，都力图对人生的终极目的有所阐发，对人的社会行为给出道德规范并力图加以指导。如上所述，德性伦理观强调的是此世幸福与自我完善，尽管两者处理起来还差强人意。因为把人生目的只放在此世福乐（eudaemonism）[①] 的寻求方面，所以认为只有快乐和幸福本身是善的，那些引起痛苦与不幸的就是恶的。如是，伦理上正确的东西就是那些有用的、能帮人实现此世福乐与成功的东西。不难理解，德性伦理对人生的这一观照，自然引出后来的功利主义。事实上，功利主义通常也赞同福乐主义。进一步说，好坏后果决定了一个行为是否有用，从而也就决定了行为的善恶，因此，不论是福乐主义还是功利主义，都是后果主义（consequenti-

① eudaemonism 这个词来自希腊语 eudaimonia，意指幸福、兴旺。

alism）的典型例子。

尽管福乐主义可以从个人的幸福往社会的幸福延展，尽管它所追求的此世性幸福也有其正当的价值，但是，如果赋予这些价值一个至高绝对的地位，那就错了。显然，福乐主义不过问何谓人类之终极价值。无疑，福乐主义不能为人类痛苦赋予意义，因为它本身并不考虑超越现世的永生价值。而且，它也不能给良心的见证作出满意的解释。人是凭良心行善避恶并且不应该考虑后果，而那些提供享乐与利益的东西和责任与义务性的东西并不等同。再则，幸福的感受不是人们所追求的唯一东西。我们不仅仅要有做善事时的良好感受，更要实实在在地去做善事；我们不仅仅要有做好人时的良好感受，更要实实在在地做一个好人；我们不仅仅要感觉精神上的快乐刺激，更希望一个有意义的真实世界的存在。这些在福乐主义和功利主义思想中缺失的伦理价值，恰好被基督宗教的福音伦理思想所着力加以肯定和弘扬。①

我上面对希腊德性伦理观的分析表明，它的关键不足之处在于，它以带有局限性的价值为中心，忽视了那些人类生存的终极价值。德性伦理往往从带给自己多少好处的角度去看待人的行为，根据弗兰克尔（William K. Frankel）的说法，自我实现伦理的主要错误在于，它把这个世界以及其中的事物贬低为纯粹服务自我实现的手段和途径，甚至对人的服务与帮助也要看其对个人自我实现的贡献大小而加以评定。对于别人的爱，如果不是对行为者的自我实现有益，那它就没有任何意义。不仅这个物质世

① 当然，救恩的福音不能被狭隘地理解为来世的赏报与幸福，忽略人对现世境况的关心，以及人所肩负的去改造世界的召呼。事实上，马克思主义者和解放神学家由此常常批评宗教背叛了穷人的现世目的和利益。

界，甚至其他人也被视为不过是实现自我满足和利益的手段。[①] 但是，如果我们合理顾及人的精神方面和宗教的价值，我们所面对的就是人类活动的终极目的，这个人类的终极目的也就是基督宗教福音伦理所宣示的目的。

福音伦理观之所以具有这种倾向特征，完全由于它把上帝的观念放在一切道德目的之中。谁最清楚地表明自己对上帝的信仰，遵守他的律法诫命，谁便有（道德）生活中的最高地位。为了要形成人格，人必须有完全的“诚实”与“正直”的德性，从而使个人的灵性达到和至善至圣上帝合一的境界。福音伦理注重人的谦逊，使人在上帝面前知道自己的渺小；注重“克己”，摒弃谋求享乐和舒适，牺牲一切人世上的所谓优先权利，实行上帝的道德诫命，以便达到与上帝的合一。基督要人轻视物质享受、金钱，在两性关系上实行自制，在心思上重视那无形的永恒价值，而非昙花一现的享受，充分去发展一种在目标上彻底和谐一致的人格。

按照特洛茨（Ernst Troeltsch，1865—1923）的见解，这种观念决定了福音的社会观，其首要的特征是肯定个人的绝对价值。这种绝对个人主义的标准完全是内在的，确认人人可以凭借抛弃自我和无条件服从上帝的神圣旨意，达到与上帝的交融。[②] 无疑，这样的个人主义极富革命性。它通过强调灵魂价值的宗教理想，超越了一切人世的障碍与差别。反过来说，这种个人主义又只有在这种宗教基础上，才有可能确立。唯有和上帝交融的人才获得价值，唯有人们共同和上帝有了这种超自然的关系，才能

---

① Cf. Frankel, *Ethics*, Englewood Cliffs, N. J.: Prenticehall, 1973, 2nd edition, p. 168.

② 关于它与德性伦理自我完善的区别，参见［德］卡尔·白舍客：《基督宗教伦理学》，第1卷，82～110页，静也等译，上海，三联书店，2002。

消除世人的自然差别。因为，在这种个人主义的影响下，一切世俗的差别都被神的权能与爱所融化了。①

这种以宗教为基础的绝对个人主义，虽然完全注重各自具有灵性价值的个人，但本身也包含一种强烈的团契观念。因为，福音要求人爱邻人的道德诫命，是和要求人献身上帝的诫命联系在一起的。这种要求在耶稣“登山宝训”中，已经被各种事例和比喻得以显明。福音中爱兄弟、爱邻舍的要求，其背景和含义都在于此。这种爱并不只是像儒家所主张的仁厚与友好，而是在上帝里面团结一体的神圣感觉。通过爱的号召，启发出对生命价值的真正了解。

显然，从福音伦理的绝对个人主义，又可以顺理成章地滋长出一种绝对的普世主义。福音伦理的这两方面都完全以宗教为基础，二者都以上帝那爱的旨意为根据，合乎逻辑地相辅相成。因为，个人主义必须通过对上帝伦理要求的遵从，让整个身心为上帝而献出，才能成为绝对的；同时，个人主义一旦成为绝对的时候，人与人之间的差异也就汇合到一种无条件的爱里面去了，这种爱就是那吸引人灵魂，使其在自身中结成一体的上帝本身。凡是希望在最后审判中让自己灵魂得救，从而分享上帝国的人，都应该明白这个道理。

福音伦理包含的上帝观，一方面具有正面强调那提升人的价值的神爱的终极意义，另一方面又含有一种叫人永远谦卑，因罪得宽赦，不断趋向与神合一的完美境界。

① 参见特洛茨：《基督教社会思想史》（*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*），34 页，韦文新等译，香港，香港基督教文艺出版社，1959。