Globethics Repository




# The Golden Rule; A Comparison between Christianity and Confucianism (Chinese)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Article |
| Authors | SU, Dechao |
| Publisher | Nordic Forum of Sino- Western Studies, Helsinki |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-16 12:21:50 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/166754 |

# 金规则:拉平基督宗教与儒家

苏德超

(武汉大学哲学学院,武汉,430072,中国)

**摘要**:在对金规则的探讨中,中国大陆的一些研究者尤其关注儒耶之间的差异。本文将其称之为"差异论者"。差异论者的主要观点是:儒耶金规则在表述和抽象层次上不相同,这导致金规则效力的普遍性不同;儒耶金规则在表述形式上不同,这导致或反映出深层的文化心态不同。本文认为,差异论者所指出的不同,并不存在;就算可能存在,差异论者也没有足够的证据表明它们是存在的;就算有足够的证据表明它们存在,这些不同也不带来或不反映更进一步的差异。

**关键词**:金规则、儒家、基督宗教

**作者简介**:武汉大学哲学博士、哲学学院副教授,430072。电子邮件:sudechao@gmail.com

全球化促进全球文化融合,但文化融合的另一面恰是全球性的文化冲突。从20世纪90年代以来,对全球伦理的关注俨然成为一个热点。在文化冲突的时代,思考全球伦理的可能性或者现实性,无疑有助于人们提升对文化融合乌托邦的热情。1993年,芝加哥世界宗教大会发表了孔汉思(Hans Küng)起草的《走向全球伦理宣言》。这份宣言认为,全球伦理在某种意义上是一个事实,因为通过检索人类主要的文明形态,我们可以发现,它们都认为,"每一个人都应当得到符合人性的对待"[①],这是"世界诸宗教在伦理方面现在已有的最低限度的共同之处。"[②]我们在各个主要文明中找到的对这一原则的具体表述,被称之"金规则"。[③] 金规则有两种表述形式,一种是消极的,一种是积极的。如在儒家经典《论语》中,相应被表述为,"己所不欲,勿施于人"(论语·颜渊,论语·卫灵公),此为恕道;"己欲立而立人,己欲达而达人"(论语·雍也),此为忠道。基督宗教对应消极表述[④]是"你厌恶的事

---

① 孔汉思 Kong Hansi [Hans Küng]、卡普尔 Kuschel [Karl - Josef Kuschel](编):《全球伦理——世界宗教议会宣言》Quanqiu lunli —— shijie zongjiao yihui xuanyan [A Global Ethic: the Declaration of the Parliament of the World's Religions],何光沪 He Guanghu 译,(成都 Chengdu:四川人民出版社 Sichuan renmin chubanshe [Sichuan people's publishing house],1997),55。

② 同上书,2。

③ 值得注意的是,汉语世界对"金规则"的使用极其混乱。一些人认为,金规则的消极表述才是金规则,如基督宗教研究方面的泰斗何光沪引用罗秉祥 Luo Bingxiang(《策基与道德》*Paoxing yu daode* [Stars and Ethics],香港 Hongkong:三联书店 Sanlian shudian [Joint Publishing],1993)的研究表明,来华传教士就持这种看法。孙致中也持这一看法,依据金规则的肯定表述不成是金规则,而将否定表述看成从银规则。于此可参见赵敦华 Zhao Dunhua,《只是"金规则"吗?》*Zhishi "jinguize" ma* [Is It Merely "Golden Rule"?],(《社会科学战线》*Shehuikexue zhanxian* | Social Science Front |),2008年第2期,32。更流行的意见认为,唯有否定式的表述才是金规则。何光沪本人赞同斯威德勒(L. Swidler)的说法,持第一种观点,认为对消极否定两种表述的区分只有形式意义,而无实质内容,因此是没有必要的。于此可参见何光沪 He Guanghu,《从"米规则"到"盐规则"》Cong "miguize" dao "yanguize" | From "Rule of Rice" to "Rule of Salt"],《世界宗教文化》*Shijie zongjiao wenhua* [the religious Cultures in the World],1997年第4期。本文认同第三种看法。

④ 下引《多俾亚传》(Tobit)和《德训篇》(Sirach),为基督宗教中犬儒主义、东正教和非卡尔西顿教会(the Non - Chalcedonian Churches)所接受。

不可对别人做”(Do to no one what you yourself dislike)⑮,或,“你要以己度人,在一切事上要压制自己”(Recognize that your neighbor feels as you do, and keep in mind your own dislikes),⑯或者“爱是不加害于人的,所以爱就完全了律法”(Love does no wrong to a neighbor; therefore, love is the fulfilling of the law)(罗 13:10)。对应的积极表述是“所以,无论何事,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(In everything do to others as you would have them to do to you)(太 7:12),或“你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人”(Do to others as you would have them do to you)(路 6:31)。人们愿意相信,“这些在历史中各自独立地自发生成并且以不同方式表述出来的金规则在含义上‘都惊人地相似’,几乎可以说其逻辑语义是完全一致的。”⑰

大异其趣的是,在中国大陆,一些学者却更热衷于讨论金规则表述与内涵上的差异,似乎他们不关心共识。如新批判主义的代表人物邓晓芒就认为,“人们通常关注的是它(指金规则——引者注)在各个不同民族文化中所体现的伦理思想的共性,而不太注意其中的差异,尤其是在表达方式上所透露出来的理解上的差异。”⑱指出或强调差异的学者还包括王晓朝⑲、周玄毅⑳、蒋重跃㉑等。由于这些学者都处在儒家文化圈中,这一文化圈面临的主要外来文化压力来自基督宗教,所以,他们指出或强调的差异主要存在于儒家与基督宗教之间。㉒ 为了行文的方便,我把他们称作金规则方面的“差异论者”。差异论者热衷于指出儒耶在金规则表述方面的种种不同,并从这种种不同推演出更多或更大的不同来。他们这样做,具有不同的目的。大多数差异论者,他们的思想跟西方更接近,指出差异来是要矮化儒家,比如邓晓芒和王晓朝;有少数差异论者,至少表面上持公允的立场,如周玄毅和蒋重跃,试图论证各有利弊。至于从儒家出发的差异论者,则少之又少。一个例外是汤一介㉓,他正确地指出,儒家、基督宗教和佛教虽然都有等同或类似于金规则的表述,但是,各自的理论根据却并不相同:金规则在儒家那里,和“仁学”相联系,在基督宗教那里,和“博爱”相联系,在印度佛教那里,则和“慈悲”相联系。然而,接着他却笔锋一转,“这二种不同的文化传统的伦理观念虽然不同,但并不是互相排斥

⑮ 《旧约·多俾亚传》 *Jiuyue duobiyazhuan* | Old Testament, Tobit | 思高本 Sigao Shengjing | Studium Biblicum O. F. M. |,4 章 15 节。

⑯ 《旧约·德训篇》 *Jiuyue dexunpian* | Old Testament, Sirach | 思高本 Sigao Shengjing | Studium Biblicum O. F. M. |, 31 章 18 节。

⑰ 赵汀阳 Zhao Tingyang,《论康德金规则的最佳可能方案》 *Lun Kangde jinguize de zuijia keneng fang'an* [On the Best Possible Solution of the Golden Rule],《中国社会科学》Zhongguo shehuikexue | Social Science in China |, 2005 年第 3 期, 71。

⑱ 邓晓芒 Deng Xiaomang,《全球伦理的可能性:“金规则”的三种模式》 *Quanqiu lunli de kenengxing: "jinguize" de sange moshi* | The Possibility of Global Ethics: Three Models of Golden Rules |,《江苏社会科学》*Jiangsu Shehuikexue* | *Jiangsu Social Sciences* |,2002 年第 4 期,1。

⑲ 参见王晓朝 Wang Xiaochao,《从信仰的角度理解金规则》 *Cong xinyang de jiaodu lijie jinguize* [The Understanding to the Golden Rule in the Dimension of Faith],《江苏社会科学》*Jiangsu Shehuikexue* [*Jiangsu Social Sciences*],2003 年第 1 期。

⑳ 参见周玄毅 Zhou Xuanyi,《论耶“金规则”差异辨析:跨文化伦理研究的一个“元问题”》 *Ruye "Jinguize" chayi bianxi: kuawenhua lunli yanjiu de yige "yuanwenti"* | On Differentiation of the Golden Rules of Confucian and Christianity: One of the Primary Questions of the Multi - culture Ethics],《武汉大学学报》(人文科学版) Wuhandaxue xuebao (renwen kexue ban) [Wuhan University Journal (Humanity Sciences)],2011 年第 2 期。

㉑ 参见蒋重跃 Jiang Chongyue,《〈新约〉金规则与〈论语〉忠恕思想之比较》 *"Xinyue" jinguize yu "lunyu" zhongshu sixiang zhi bijiao* | A Comparison between the Golden Rule in the New Testament and the Theory of Zhongshu in the Analects of Confucius |,《河北学刊》*Hebei xuekan* | Hebei Academic Journal |,2008 年第 2 期。

㉒ 当然,由于各位学者各自的学术兴趣,他们指出的差异并不仅仅限于儒耶之间。以邓晓芒为例,他更愿意从康德的角度,或者说是普遍人性的角度,来构造规则的表述,认被他称为金规则的第三种模式,认也是他更推崇的模式。参见邓晓芒前引文。

㉓ 汤一介 Tang Yijie,《孔子思想与“全球伦理”问题》 *Kongzi sixiang yu quanqiu lunli wenti* [The Doctrine of Confucius and the Global Ethics],《中国哲学史》*Zhongguo Zhexueshi* [*History of Chinese Philosophy*], 2000 年第 4 期, 46。

的”，甚至，他认为，这一种不同的伦理观念，其实“存在着某种深刻的互相‘认同’的方面”，即，“都以不同的方式表达人的‘爱心’”。可以想见，差异论者一定会认为，汤一介将差异辩识为实现同一目的的方式不同，是一种严重的低估。[09]

跟以上差异论相反，本文试图指出，差异论所列举的在金规则方面儒耶的主要不同，其实并无不同；或者其不同虽然存在，却并不带来实质性的差异；或者，他们缺乏可信的理据去支持他们将儒耶差异化的论调。

## 一、差异论：在金规则方面，儒耶有哪些重要不同？

差异论者在细节论述方面各不相同，侧重点也迥异。但他们之间还是有共同之处的。其中比较重要的共同之处是，大体上，他们都认为，儒耶在金规则方面有以下不同：一是起源不同，儒家金规则起源于自然本性，基督宗教金规则起源于上帝的诫命。二是抽象层次不同，儒家更为具体，基督宗教更为抽象。三是表述形式不同，儒家的表述是否定的，基督宗教的表述是肯定的。起源与抽象层次的不同，使得相应金规则在效力的普遍性方面，有所差异，儒家只对部分人有效，而基督宗教则对所有人有效。表述形式的不同，则带来或折射出其效力表现方式上的温和与激进之差异以及相应文化心态上的深层差异。

1. 儒耶金规则的起源不同。

这几乎是一个常识。儒家与基督宗教是两种完全不同的文化形态，起源当然有不同。对各自起源的确认，则有待于学者的澄清。一般认为，儒家以自然本性为根，而基督宗教则以上帝的诫命为基，“一个是自然本性，一个是先知律法；一个是人之为人的本质属性，一个是上帝的明确指令。”[10]基督宗教方面的确认很简单，因为《马太福音》7 章 12 节已经明示：“这是律法和先知的道理”；而我们知道，律法和先知的权威来自于上帝。在儒家方面，倪梁康通过现象学分析后指出，“对‘忠、恕’思想或‘己所不欲，勿施于人’律令的认可实际上包含着一个隐含的或被默认的前提：人所共有的同情心，或者用道德中性的概念来表述：人的同感能力”，换句话说，孔子的忠恕之道，“必须以孟子所说的‘人皆有不忍人之心’为最终的自然美德依据”。[11] 这一说法在其他学者那里得到了印证。如杨适也同样认为，“伦理道德中的仁爱和忠恕，归根到底是以两人关系中的一体性联系和一体感为根据的。孔子儒家讲仁爱和忠恕，总要从父子关系和孝慈情感讲起，从唐尧虞舜开始人伦伦理的“五教”起，到孟子提出“五伦”，都以氏族和家族人伦中的各种两人关系为根本来立论。”[12]墨哲兰则直接归结为“同欲”、“同感”[13]。而所有这些同欲同感，我王晓朝所引用的“一些研究中国文化的专家”的说法，则源自“原始社

09　甘布一些学者，比如邹昌林，也看到其中的差异。他认为，“中西文化从本质上应该是相通的，只是各自的发展路线不同”。于此可参见邹昌林 Zou Changlin，《从“金规则”看儒家伦理“仁”的内涵体系的本质特征及其与基督教伦理的异同》*Cong “jinguize” kan rujia lunli “ren” de neihanxitixing de benzhizhezheng* | Looking at the Innate Character of Confucius Ethics Ren and Its Similarities and Differences from the Christian Ethics from the Golden Rule |，《世界宗教研究》*Shijie zongjiao yanjiu* | Studies in World Religions |，2010 年第 3 期），177。

10　同注玄骏 Zhu Xuanyi 前引文，第 15 页。又可参见倪重航前引文，102。

11　倪梁康 Ni Liangkang，《“个球伦理”的基础　儒家文化传统中的与“金规则”》*Ruguo wenhua chuantong zhong yu “Jinguize” Quanqiu lunli de jichu* | The foundation of “Global ethics”　The Confucian Culture Tradition and “Golden Rules” |，《江苏社会科学》*Jiangsu Shehuikexue* | Jiangsu Social Sciences |，2002 年第 1 期，15。

12　杨适 Yangshi，《关于全球伦理对话的方法问题》*Guanyu quanqiu lunli duihua de fangfa wenti* | On Problems of Global Moral Dialogue: Method |，《浙江学刊》*Zhejiang xuekan* [Zhejiang Academic Journal]，2001 年第 2 期，22。

13　墨哲兰 Mo Zhelan，《“金规则”之“推己说”》“*Jinguize*” *zhi* “*tuijishuo*” [Dergers Coming from the Golden Rule]，《读书》*Dushu* [Reading]，78。

会氏族血亲之爱的自然情感的滥觞"。[49]

关于起源的不同，我们不妨归结如下：基督宗教方面，金规则来自律法和先知，最终来自上帝；在儒家方面，金规则来自于同欲同感，而同欲同感最终来自于自然的血亲关系。

2. 抽象层次和普遍性不同。

一些差异论者，如邓晓芒、王晓朝和蒋重跃等，进一步从儒耶金规则的起源不同推论出了金规则的抽象层次及其效力的普遍性不同。

儒家的努力方向是要将从自然血亲之爱推广为"泛爱众"（论语·学而）的普遍之爱，在孟子那里，发展为"老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼"的"推恩"（孟子·梁惠王上）。然而，王晓朝断言，儒家"这个'众'是否指所有人是大有问题的"，"做为孔子金规则之基础的仁爱没有，也决不可能推广于全民"[50]。

跟王晓朝一样，邓晓芒也认为，儒家的"泛爱众"不可能是众人。他给出了一种解释：儒家太重视内容，从而不具有形式上的普遍性。我们知道，儒家金规则的忠恕之道都以"己"为标准，邓晓芒敏锐地察觉到，问题就出在这里：一方面，儒家之"所欲"或"所不欲"，都是指"东西"，是"事情本身，而不是贯通的形式"，即，没有考虑自己所欲或所不欲者，是否人家也会"欲"或"不欲"，这就造成"欲"并非"单纯的自由意志"这一事实；另一方面，所谓的"己"，也是一个事实性的概念，跟"身分、地位（名分）、等级、家族"等偶然境况纠缠在一起，这就表明了，儒家的"己"并非抽象的普遍"人格"。[51] 这就导致儒家之爱，只能是狭隘之爱。著名的"父为子隐，子为父隐"（论语·子路）公案，成为邓晓芒的有力佐证。孔子主张父亲偷了别人的羊时，当儿子的要隐瞒不报，这就"与金规则直接冲突"，因为"偷羊的一家所做的恰好就是'己所不欲施之于人'的事"。[52]

反观基督宗教，情况却有所不同。对于王晓朝而言，这是一个事实陈述。因为，"基督教的创始人耶稣做到了这一点，他没有给这条道德律令的运用范围作任何限制"，在这位创始人的观点中，人"显然包括所有人，一切人，而且最小的、最末的人最先进大门。"[53]蒋重跃印证道："上帝对世人的爱是无差别的，所以，人的爱人同样也是无差别的"[54]，爱亲人，也要爱邻人甚至敌人。

邓晓芒也看到了这个事实，他特别指出，基督教强调的对敌人和邻人的爱具有特别的意义。在对儒家的分析中，父偷羊子隐瞒的例子表明，儒家的爱是狭隘的，"只限于与自己有共同所'欲'即共同利害关系的人"；但基督宗教对敌人的爱却超越了这一切，因为，敌人可以说是"与自己没有任何共同之处"的。[55] 这样，在对"己"或"人"的理解上，基督教已经理解了"一个赤裸裸的纯粹的'人'的概念"。[56] 这一理解是斯多亚学派最早建立起来的。在这一理解之下，"人的身分、等级、贫富、血缘等选择外在的区分全都变得不值一提"。[57] 这样一来，在爱的问题上，所有人就都成了"邻人"，"爱（你的邻）人如爱己"（Love your neighbor as yourself）（太19:19）。邻人不是亲人，甚至可能是敌人，但我们还要爱他，这就反过来表明，这种爱绝不来自于自然的情感，"而是来自上帝本身（'圣爱'）"。[58]

[49] 同王晓朝 Wang Xiaochao 前引文，20。
[50] *Ibid*，20。
[51] 同邓晓芒 Deng Xiaomang 前引文，2。
[52] *Ibid*，2。
[53] 同王晓朝 Wang Xiaochao 前引文，20。
[54] 同蒋重跃 Jiang Chongyue 前引文，103。
[55] 同邓晓芒 Deng Xiaomang 前引文，3。
[56] *Ibid*，3。
[57] *Ibid*，3。
[58] *Ibid*，3。

除此之外，邓晓芒还看到，基督宗教金规则的表述不是指向具体东西或事情的“所欲”或“所不欲”，而是指向行为方式的“如何”，“更着重待人的方式，而不在于内容”。[87] 邓晓芒引为例证的是“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；……有人……要拿你的里衣，连外衣也由他拿去”（太5:39－40）。在邓晓芒看来，这正好表明，如果对方的所欲与自己的不同，在跟金规则不矛盾的情况下，“不妨听之任之”。[88]

3. 表述形式不同以及由此折射出的文化心态的不同。

在这方面，差异论者认为，儒家表述的金规则是消极的规避：“己所不欲，勿施于人”，基督教表述的金规则是积极的：“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”这方面的代表是周玄毅和蒋重跃。应当承认，这是一个很奇怪的说法。我们已经知道，儒家有积极的忠道；在基督宗教那里，也有消极的表述。[89] 周玄毅显然看到了这一点。不过，我们可以暂且把这些疑问放在一边，假设他这么处理是正确的，在此前提下，他就接着指出了消极表述与积极表述反映出两个深刻的差异：一是施欲先后关系不同；二是人己关系不同。

对于第一点，周玄毅是这样论述的：“儒家是从‘不欲’的意愿推导出‘勿施’，应然层面上讲也可以从‘施’的行为反推出‘欲’的意愿；而基督教则是从‘欲’的意愿推导出‘施’的行为，却不能从‘施’的行为反推出‘欲’的前提”[90]。他在这里做了一个否定后件的推理。

前提一：己所不欲，勿施于人（儒家金规则）

前提二：施于人（否定前提一的后件）

结 论：己所欲（得到前提一的前件的否定）

这就表明，“己所不欲，勿施于人”跟“己施于人，是己所欲”是逻辑等价的。儒家主张前者，也就同时主张了后者。但后者一方面显示出施欲的鸿沟：受施者与所欲者不同一，这样“就容易由于主体间的沟通障碍而导致一种双输的结局，既没有照顾到别人的真实所欲，又牺牲了自己利益所在。”[91]另一方面，又会带来“诛心之论”，甚至为了表明自己是道德的而去杀人。因为，当施于人之施出问题时，必定是己之欲出了问题。为了表明自己的清白，不得不用行动来证明自己。这样，当耶稣要求只有那些没有罪的人才可以去处死淫妇时，“很难保证”[92]儒家的信徒不会找石头以彰显自己的清白。因此，儒家的消极表述虽然可以“尊重他者的独立价值”，强调“无伤害原则”，但最大的危险就在于普遍而言的“道德虚伪化”[93]

而对基督教来说，却有“漠视他者意愿的真实存在，容易演变成一种道德上的霸权主义”的危险[94]。由于欲蕴含着施，虽然欲以“希望别人怎样对待自己出发”，但由于“‘别人’只是一种构想出来

---

[87] *Ibid*, 3。

[88] *Ibid*, 3。

[89] 值得注意的是，蒋重跃正确地指出，跟儒家有消极积极两种表述不同，新约只有一种表述，都就是积极的表述。根据他的解释，“《新约全书》的金规则只有肯定式表达，因为基督教的博爱来自上帝，上帝是无限的，上帝的爱也是无限地向外推出去；《论语》忠恕思想则既有肯定式，也有否定式表达，由于儒家的博爱来自人自身，人是有限的，故人类之爱既要向外推出来，又要向内加以限制。”于此可参见蒋重跃前引文，第103页。虽然他正确地看到了，在《新约》这里，“从根本上说”，人不应从“己之所欲”或“己所不欲”出发来行事，而需要从己欲或不欲出发。但是，他未能补充到，《新约》中也有许多否定性的表述。肯定与否定的存在，恰恰表明，世人执行上帝的诫命，需要跟诸人的欲望的关系来完成：凡人需要区分，哪些欲望是自己的，哪些欲望是上帝给的。在这个问题上，儒耶并不二致。关于这个问题下文将只讨论周玄毅的版本。

[90] 周玄毅 Zhou Xuanyi 前引文，17。

[91] *Ibid*, 17。

[92] *Ibid*, 17－18。

[93] *Ibid*, 18。

[94] *Ibid*, 18。

的存在”，所以这不过是一种“他者意识名存实亡的思想方式”[⑱]。我不想兄弟让我在地狱承受火刑，所以，我也就不想让兄弟在地狱承受火刑。因此，我就把兄弟放到火刑架上烧死以免除他们在地狱里的痛苦。在此思想方式之下，宗教迫害难以避免。

对于第二点，周玄毅认为，儒家金规则下的人己关系，是一种互生关系，而基督教金规则下的人己关系，是一种平行关系。

就儒家来看，“做道”的起点是孟子所强调的“恻隐之心”，方法则是朱熹所说的“推己”，首先当然是推己及人。[⑲] 但金规则下的推己，强调的是“勿施”，不要将己所不欲者推之于人。实质上，这就是一个“克己”的过程。正是在这一过程之中，“人”对“己”的限制造就了“己”：虽然“为仁由己”，但“克己复礼为仁”（论语·颜渊）。以此观之，在儒家这里，人己是相互生成的关系。

就基督教而言，人与人的道德关爱，则源自于“自己与他人同样平等于接受了上帝关于爱的律令”[⑳]。这种道德关爱的终极道德性，并不是内在的，而是外在的，必须“共同指向上帝之爱，人与人的道德关系才是基础牢固的”，这就说明，人与人是平行的。站在周玄毅的立场上，平行关系，在某种意义上，就是没有关系，是可以被取消的关系，所以，跟儒家“忠告而善道之，不可则止”（论语·颜渊）这种尊重他人意愿的做法不同，基督教的做法会更积极以至出现宗教迫害。

下面，我们来逐一检查差异论者的论点。

## 二、起源真的不同吗？

差异论者认为，儒耶金规则的起源是不同的，前者起源于血亲基础上的自然本性，而基督宗教则起源于超越者上帝。换句话说，一个的起源在我们自己身上，是内在的。另一个的起源则是外在的。

注意，我在这里并不想挑战一个常识：儒家跟基督宗教是不相同的两种文化，它们历史源头并不相同，它们各自的逻辑源头也不相同。我只想指出，金规则在儒耶两家的起源差异，并非像差异论者所讲的那么明显。

首先，我们要看到，“人的同感能力”是所有金规则的一个必要条件，而不只是儒家金规则的一个必要条件。无论是儒家的“己所不欲，勿施于人”，“己欲立而立人，己欲达而达人”，还是基督宗教的“你厌恶的事不可对别人做”，“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”，都要以人己双方同欲同感为必要条件。如果人己双方所欲可以有所不同，金规则只会带来混乱。这对儒家与基督宗教是平等的。以基督宗教为例，我所恶，非人所欲，我所欲，非人所恶，那么，按照金规则的积极表述，我愿意人用我喜欢的方式待我，所以，我也就用我喜欢的方式去待人。结果就成了，别人让我快乐，我让别人痛苦。这显然不是金规则所愿意看到的。

如果人的同感能力对于儒耶两家来说同样必要，那么，差异论者就不能简单地把同感能力说成是人的自然本性，以此来区分儒家与基督宗教。就算同感能力可以被原为自然本性，在基督宗教那里，这种自然本性也是必要的。我们可以反证如下：假设基督宗教并不预设人的自然本性带来人的同感能力，那么，自然本性要么带来异感能力（人与人的所欲所感不同），要么跟同感异感能力无关。由于自然本性必定跟人的感觉能力相关，所以，自然本性只能带来异感能力。也就是说，在自然本性之下，人与人的感觉与欲望全然不同。这显然是一个跟事实不相符合的理论；而且，如果基督宗教坚持这个

⑱ *Ibid*, 18。

⑲ *Ibid*, 19。

⑳ *Ibid*, 20。

理论的话，将会带来一个荒谬的结论：它的金规则号召我们用折磨别人的方式去对待别人（给别人带来痛苦），或者，号召我们用折磨自己的方式去对待别人（给别人带来快乐）。

就此而言，差异论者最多只能说，儒家的金规则停留在自然本性之上，而基督宗教则超越了自然本性，将最终权威交给上帝。但是，当差异者论这么讲的时候，他们又错了。因为，儒家如果仅仅停留在自然本性之上，他们根本就提不出类似金规则的表述来。虽然血缘亲情这种自然本性让我们感受到爱，但是，它们并没有迫使我们去推广这种爱。老吾老，就够了，为什么要把"老吾老"的这种做法"及人之老"呢？要是爱源于自然本性或本能，禽兽显然也有这样的爱，禽兽却没有推广这种爱的意愿。而且，儒家指责主张兼爱的墨家因"无父"而是"禽兽"（孟子·滕文公下），这恰恰表明，禽兽是无父的，所以，儒家理论下的血缘亲情，根本不可能源于跟禽兽同一的自然本能。这样，我们就得到了两个要点：一，儒家的血缘亲情并不等同于自然本性，二，儒家推广血缘之爱的"推恩"更不是自然本性所能解释得了的。

于是，一个比较可信的解释是，我们不妨承认儒家跟基督教都是超越性的，至少在超越自然本性这一点上，并没有什么差别。接下来的问题是，儒耶的超越者是同一的吗？儒家文化"敬鬼神而远之"（论语·雍也），关于超越者的描述少之又少。但儒家敬天，崇尚天人合一的境界。孔子将"畏天命"列为"君子三畏"之首。（论语·季氏）汉儒董仲舒认为天是生天，"父者，子之天也；天者，父之天也。无天而生，本之有也。天者，万物之祖，万物非天不生。"[89]；天是天上，"天者，百神之大君也"[90]；不仅如此，人跟天还处处相似，因为"人副天数"，"天地之符，阴阳之副，常设于身。身犹天也，数与之相参。"[91]著名儒学家郭齐勇径直将其解释为"人之所以类似于天，从根本上讲，是因为天帝是按照自己的形象来创造人类的。"[92]如果我们足够理智，对儒耶超越者是否同一的问题根本无法做出回答。儒耶关于超越者的表述，有相似处，也有不同处，也许如希克所言，"有可能各种宗教都在以错误的方式去经验，将种种幻相投射到宇宙之上"；也有可能全部是对的，"各种宗教都跟一个无限的神圣实在对应，这个神圣实在超越了人的概念能力，人只能以这些千奇百怪的方式去思考它、经验它。"[93]

因此，关于儒耶在金规则起源问题上的不同，如果差异论者认为是自然本性与上帝诫命的不同，他们就只是犯了一个简单的错误；如果他们认为是两个超越者之间的不同，他们就缺乏证据。

## 三、抽象程度和普遍性真的不同吗？

前面谈到，邓晓芒所谓的抽象程度不同是指，儒家金规则的"欲"是"所欲"，是具体的东西，受到具体情景的制约；儒家的"己"是具体情形下的"己"，受到身分、地位等的限制；儒家的"人"是指具有共同利害关系之人。相对应地，基督宗教金规则的"欲"专指"如何"或"怎样"，侧重于对待人的方式；基督宗教的"己"与"人"是邻人，甚至是敌人，毫无共同利益。于"欲"于"人"，基督宗教的理解都更为抽象。

当邓晓芒主张儒耶在"欲"上有抽象程度之别时，他正确地注意到了儒耶金规则在表述形式上的某些不同。从汉语来说，儒家是名词结构："所欲"或"所不欲"，而基督教则采取了从句的说法："你们

---

89 董仲舒 Dong Zhongshu，《春秋繁露》*Chunqiufanlu*，（北京 Beijing：中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]，2011）194。

90 同上，185。

91 同上，164。

92 郭齐勇 Guo Qiyong，《中国哲学史》*Zhongguo zhexueshi* [*A History of Chinese Philosophy*]，（北京 Beijing：高等教育出版社 Gaodeng jiaoyu chubanshe [China Higher Education Press]，2006年），139。

93 J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, (Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1985), 26.

愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。然而，这一表面的差别[15]，不足以推论出它们在抽象程度上有所不同。所字结构固然是名词结构，但名词结构并不只是指向一个具体的东西，它也可以指某个抽象的方式。例如，儒家完全可以说，他们的“所欲”就是“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”。要是我们因此推论说，儒家对金规则的表述更为普遍，因为所字结构包括了具体的事物与抽象的方式，它几乎涵盖了一切；而基督教的表述则只包括了抽象的方式，未能涵盖具体的事物，这不过是犯了跟邓晓芒同样的错误。因为，基督宗教的金规则表述也可以涵盖儒家的内容。例如，我不想吃甜食，所以，我不给你吃甜食——我们假设这是正确的。在儒家表述之下，当然可以得到这个正确的结果。在基督宗教表述之下，同样也可以：我不希望你拿甜食给我吃，所以，我也不拿甜食给你吃。

当邓晓芒主张在“人”的抽象程度上儒耶有别，从而两者在金规则的普遍性上有别时，他跟王晓朝等就有了交集。他们都主张，儒家泛爱众，不可能是所有人。他们并没有意识到，基督宗教理解之下的众人，也不可能是所有人。如果儒家有问题，基督宗教在这里同样有问题。

从儒家来看，不管血亲是不是一个纯粹自然属性，似对爱的推广，必定会因为爱的根基在陌生人那里的消减和消失（陌生人不是我的至亲，甚至未必是我的血亲！）而造成爱的消减甚至消失。关于这一点，儒家自己也心知肚明，他们只能提供“差等之爱”：血亲关系越远，爱的情感强度愈低。诚所谓“亲疏有别”是也。孟子就曾说：“事，孰为大？事亲为大。”（孟子·离娄上）又云：“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也；智之实，知斯二者弗去是也；礼之实，节文斯二者是也；乐之实，乐斯二者……”（孟子·离娄上）仁、义、礼、智、乐之实都被归结为事亲从兄。

当我们这样论述的时候，并没有替儒家设想一位超越者。如果前面的论证没有错误，儒家的理论中，是有超越者的位置的。[16] 根据前面引用过的汉儒董仲舒“天副人数”的思想，我们都是天的子民，所以，我们可以做如下理解，正是在同为上天所生的意义上，我们拥有自然血亲之爱，并且愿意将这种爱加以推广。这种观点在宋儒张载那里，得到了进一步的发挥：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性；民吾同胞，物吾与也。”[17]事实上，早在《论语》中，就已经有了“四海之内，皆兄弟也”（论语·颜渊）的说法。在儒家这一理论之下，泛爱众的众人为所有人，是无疑的了。就此而言，儒家之爱，要涵及天地之子，跟基督宗教之爱，要涵及非敌人与敌人，在普遍性上并无实质不同。对于儒家来说，我们爱所有人，是因为我们爱天爱地，赞天地之化育。对于基督宗教而言，我们爱所有人，则是因为我们爱天主，爱上帝，“我们若爱上帝，又遵守他的诫命，从此就知道我们爱上帝的儿女。”（约一5:2）

差异论者也许会说，就算儒家的爱可以推广到所有人，爱有差等的问题还没有解决。爱父母必然胜过爱陌生人。而在基督宗教那里，爱却是平等的。实则不然。爱有差等的难题，又叫推恩难题，其根源在于，离爱的本源越远，爱的强度越弱。亲亲互隐的案例之所以会存在，恰好显示出“推恩”中“推”与“恩”之间的张力：父子亲情是恩之本，如无“恩”之本，便无恩可推；正因为如此，父子相隐。但是，另一方面，如果有恩而不去“推”恩，儒家也就不是儒家，而类于“为我”（孟子·滕文公下）之杨朱。所以，孔子对这种行为也只是说：“直在其中矣”（论语·子路）。这并不是儒家希望看到的理想情况，而是一种极端情况。

基督宗教也许可以从容化解儒家的这一困境，但是，它有类似的困境存在。基督教的爱源自上

[15] 其实，在儒家的忠恕表述上，也确含有从句结构：“己欲立而立人，己欲达而达人”。

[16] 何光沪早已表达过类似意见。他将金规则的消极或积极表述称作“常规则”，是维系人类社会的必要条件；而将“爱人如己”之类的表述称作“益规则”。他认为，益规则让人超凡入圣的生存，而几乎到人的圣化。而对这一圣化人的益规则或是高伦理或伦理目标加以解释与论证的时候，各大宗教与文化“从事实上和逻辑上看都带有宗教性质。”[1]此可参见何光沪 He Guanghu 前引文，4。

[17] 张载 Zhang Zai，《张载集》*Zhang Zai ji* [the Anthology of Zhang Zai]，（北京 Beijing：中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company]，1978），62。

帝，所以，离上帝越远，得到的爱将会越少。在极端情况下，离上帝更远者会受到有违于金规则的对待。如，我们可以不接待客人，甚至连问候都省掉："若有人到你们那里，不是传这教训，不要接他到家里，也不要向他的安；因为向他安的，就在他的恶行上有份"（约贰 1:10－11）；可以诅咒别人，"若有人不爱主，这人可诅可咒"（林前 16:22）；甚至旁观他人遭沉沦："不敬虔之人受审判遭沉沦"（彼后 3:7）；暴力的顶点是"把那些不信的灭绝了"（犹 1:5）；抑或让他们求生不得，求死不能："惟独要伤害额上没有上帝印记的人。但不许蝗虫害死他们，只叫他们受痛苦五个月。这痛苦就像蝎子蜇人的痛苦一样。在那些日子，人要求死，决不得死；愿意死，死却远就他们"（启 9:4－6）。

## 四、表述形式以及文化心态真有不同吗？

很难解释以周玄毅为代表的某些差异论者为什么会执着于消极与积极表述方式上的差异，并以此差异来言说儒耶差异。严格说来，这两种表述方式在两方都存在。周玄毅在知晓这一信息的情况下，问了一个更奇怪的问题："既然在儒耶各自的思想资源中，对这一原则的表述都是既有肯定形式又有否定形式的，那为什么偏偏基督教采取了肯定形式，而儒家则采取了否定形式作为自己的'金规则'？"要知道，金规则的说法是相当晚近的事，并不存在基督教和儒家采用什么形式当成自己的金规则这一问题。也许，周玄毅是在某种特定的含义上使用"金规则"这个词，比如"最为核心、最为根本的原则"[⑧]。但以此验之于儒耶，也都不恰当。我们知道，儒家的根本原则与其说是恕道，不如说是"仁爱"。基督宗教的核心原则与其说是"无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人"，不如说是"爱上帝"。因为这是"这是诫命中的第一，且是最大的"（太 22:38）；如果只涉及到人，不如说是"爱人如己"，因为"像那'不可奸淫'，'不可杀人'，'不可偷盗'，'不可贪婪'，或有别的诫命，都包在'爱人如己'这一句话之内了。"（罗 13:9）

由于不能确认周玄毅是否在这里犯了一个错误，我们姑且接受他的前提，承认儒耶金规则在表述形式上有消极与积极之别。下面我将表明，这两种表述形式是等价的。[⑨] 为了论述的方便，我约定，金规则的积极表述是：己所欲，施于人。鉴于上面针对邓晓芒关于抽象层次不同的反驳，我对金规则的积极表述跟基督宗教的积极表述是等值的，因为我们只需要让"所欲"和"怎样"之类的词的指代范围不受金规则之外的任何限制就可以了。

第一步，我们可以得到"不欲 p 等值于欲非 p"。从形式逻辑上看，这当然不成立。例如，我不想打球，当然推不出"我想不打球"。因为，有可能我什么都不想，什么都没想。但是，就我们考虑的语境——金规则来说，却是成立的。己所不欲，勿施于人。其中的"不欲"，一定不是"未欲"，而是"欲不欲"。也就是说，己所不欲 p，p 是己所不欲的。但是，"不欲 p"却是己所欲的。依旧以"我不想打球"为例，实则是，"我想不想打球"（"不想打球"是我想的内容），而这正好等价于"我想不打球"。

第二步，同理，我们可以得到"勿施 p 等值于施非 p"。例如，"不去实施打人的行为"等值于"要去实施不打人的行为"。类似的关键点在于"勿施 p"实则是"施勿施 p"。

第三步，非 p 等值于 r。意即，任何否定性的简单表达式（在这里，主要指不是句子的表达式）都可以为一个等值的肯定表达式替换。例如，"不死"可以用"活"来替代，"不好"可以用"坏或者中性"来替代。如果现实中的表达式没有十分到足够完成这一转换的地步，我们通过引入新词的方式来达到目的，直接用否定表达式"非 p"来定义 r。

---

⑧ 同周玄毅 Zhou Xuanyi 前引文，15。在其他学者那里，可以看到对金规则的含义进行的类似约定，如赵汀阳也认为金规则"被当作是一个伦理体系的基石"，但跟周玄毅不同，赵认为儒耶双方均有消极与积极的表达。于此可参见赵汀阳 Zhao Tingyang 前引文，71 和 73。

⑨ 蒋重跃通过简单的换质换位推理给出了一个不同的证明，参见蒋重跃 Jiang Chongyue 前引文，102。

经过这样一步，我们就可以证明：金规则的消极表达与其积极表达之间，是等值的。“己所不欲p，勿施p于人”这一消极表达，可以先被改写成：“己欲所不欲p，施勿施p于人”，然后改写成“己所欲非p，施非p于人”，接着用肯定词项替换否定词项，得到金规则的积极表达：“己所欲r，施r于人”。同理，我们可得到从积极表达到消极表达的改写过程。

这一改写过程表明，金规则消极形式与积极形式的差别，并不是一个逻辑差别，而只不过是一个经验心理方面的差别，从而不是一个实质性的差别。这样，当周玄毅利用否定后件的推理去得到儒耶在施欲先后关系上的不同时，这一不同会因为金规则两种表达形式的等值而被抹消。其它建基于此的结论，如儒家强调无伤害却导致道德虚伪化，基督宗教易演变为道德霸权主义等，也就失去了根据。

到这里，我们还可以后退一步，就算承认这两种表达形式的差别是实质的，也得不到周玄毅想要得到的结论。就施欲关系而言，周玄毅正确地看到儒家会因为主张金规则的消极表达而承认“己施于人，是己所欲”，这其中暗含施和欲的主体的分裂，所以有可能造成双输。但是，他忽略了，在金规则的积极表达中，施和欲的主体也是分裂的：己所欲，施于人。他关于儒家的表达会带来诛心之论和道德虚伪化的问题的论述，则本来就不够严谨。“己施于人，是己所欲”，我们可以得到，如果“己施于人”为真，则“是己所欲”为真；但是，周玄毅希望得到的是，如果“己施于人”在道德上是正确的，那么“是己所欲”在道德上也是正确的——这样才有所谓的以行动来证明自己清白的说法。他显然混淆了“真”与“善”。就推理来说，前后件的关系跟真值相关，跟前后件的道德属性并不相干。至于他对儒家强调无伤害原则而基督宗教易沦为道德霸权主义的说法，缺乏历史事实的支持。诚然，基督宗教历史上有许多宗教迫害的案例，但是，在儒家那里，也有许多“存天理，灭人欲”的对应案例。这些案例，跟内在者与超越者关系紧张有关，而跟金规则的肯定否定表述无关。

就人己关系是互生还是平行而言，金规则的消极与积极表述所起作用也不大。为了论证儒家那里人己关系是一种互生关系，周玄毅强调了在构建自我的过程中，需要别人的限制，这一限制在主体那里表达为“克己”。他甚至认为，孟子整个“四端之心”“大多跟施之于人的主动行为没有关系”[49]。然而，他没有看到，儒家的推己及人是双推，既推正面，又推负面，忠恕并行。如果一味克己，只能是把自己推离出人己关系之外。事实上，如前文所述，儒家金规则的起源不能被简单等同于自然本性，而也要有天道的根源。在天道的意义上，在董仲舒“天副人数”或者在张载“民胞物与”的意义上，儒家人与人的关系就是一种跟基督宗教类似的平行关系。反过来，在基督宗教中，如果我们撇开上帝一维，单看人与人之间的关系，那也将是一种与儒家相似的互生关系：唯有在相互的爱中，才能彼此成就。

## 五、结论

要是以上论述没错的话，我已经论证：在金规则的起源方面，差异论者如果认为儒耶差异是自然本性与上帝诫命的差异，那么，他们犯了一个简单的错误；如果他们认为儒耶差异是两个超越者间的差异，那么，他们没有足够的证据。在金规则的抽象程度方面，儒耶金规则是一致的，可以相互蕴含。在金规则效力的普遍性方面，如果我们接受儒家之天为超越者，在理想情况下，儒耶的爱都将推广到所有人；如果我们承认儒家的爱是差等的，我们也必须在同样意义上承认，基督宗教的爱也是有差等的。而在金规则的表述形式方面，要么，儒耶并无消极与积极的差异，要么，这种差异存在，但只是表面的，因为它们可以相互蕴含；就算它们不能相互蕴含，它们也跟施欲先后关系以及人己的平行或互生关系无关。因此，差异论者所举出的儒耶在金规则方面的种种核心不同，都已经被拉平。

49 同周玄毅 Zhou Xuanyi 前引文，19。

**English Title:**
**The Golden Rule: A Comparison between Christianity and Confucianism**

**SU Dechao**
Ph. D., Associate Professor of Western Philosophy, Wuhan University, 430072 Wuhan, China
Email: sudechao@gmail.com

**Abstract**: This paper identifies and critiques a widely accepted view defended by some Chinese scholars nowadays that there are many important differences between the Christian version of the Golden rule and its Confucian counterpart. I call this view "differentism". While details vary from scholar to scholar, certain common elements can be seen in the writings of most differentists. This paper has two aims. The first is to examine some of the relevant formulations applied by leading differentists such as Deng Xiaomang, Wang Xiaochao, Zhou Xuanyi and Jiang Chongyue in order to show that differentists' strategies do not provide credible arguments to support their differentism. The second is to show that the above-mentioned two versions of the Golden Rule are equal to each other in some core respects.

**Key words**: the Golden Rule, Confucianism, Christianity