

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Sino-Western Legal Tradition and the Universal Ethics: A Comparison of the Ten Abominations and the Ten Commandments (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	Zhang, Shoudong
Publisher	Nordic Forum of Sino- Western Studies, Helsinki
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 03:05:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166697

中西法律传统与普世伦理： 十恶、十诫的比较

张守东

(中国政法大学副教授, 100088 北京)

提要:十恶和十诫是中国和西方各自法律的基本条款。十恶其实也是中国版的十诫。十恶和十诫分别划定了中国和西方法律捍卫的道德底线。它们表达的伦理规范分别为君父、天父伦理,由此我们走向不同的伦理境界:君父是一人垄断与天的沟通,进而以天子的身份作兆庶之父母,要求万民绝对服从,尽管君父亦须“爱民如子”的道德自觉;而天父则是一视同仁的阿爸随时准备接纳天下儿女在回归后彼此相爱。十诫和十恶的伦理体系之间的相通之处在于二者可在诸如孟子的四心理论和保罗的良心理论的基础上达成普世伦理的共识。

关键词:十恶、十诫、君父、天父、法律、道德

作者:张守东,中国政法大学法律史研究所副教授,中欧法学院兼职教授。邮编 100088,北京。电话: + 86-185-1006-5373;电子邮箱 timothy1222@hotmail.com.

十恶与十诫是中西方传统法律的核心条款,因此也最集中体现了中西方传统伦理的基本规范。《唐律疏议》在解释十恶立法宗旨时明确指出将其“特标篇首”的理由是“以为明诫”,^[1]说明十恶罪名特别列出放在唐律显要位置只要是为了道德劝诫。因此十恶可以说是中国版十诫。它们都是各自历史文化的产物,有彼此无法通约的内容,但也有可以通融的价值观,能够成为对话的基础。

一、十诫与道德律

十诫是西方道德与法律的基础。比如,美国联邦最高法院斯卡利亚大法官在论述关于法庭展示十诫是否违犯宪法第一修正案禁止设立国教的条款时写道,“美国最流行的三大宗教,即基督教、犹太教、伊斯兰教,均为一神论信仰,其信徒占美国信教人数的 97.7%,……而且,包括伊斯兰教在内,全都相信十诫是由上帝向摩西颁布,也是道德生活的神圣规则。”^[2]

根据《圣经》,十诫是上帝亲手所写:“耶和华在西奈山和摩西说完了话,就把两块法版交给他,是神用指头写的石版。”(《出埃及记》31:18)其具体内容是:不可拜耶和华以外的上帝;不可制造偶像与拜偶像;不可妄称耶和华的名字;当纪念安息日守为圣日;应尊敬父母;不可杀人;不可奸淫;不可偷

[1] 曹漫之 Cao Manzhi 主编,《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun:吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 29。

[2] *McCreary County v. ACLU of Kentucky*, 545 U. S. 844 (2005), Justice Scalia, Dissenting. <http://caselaw.lfindlaw.com/scripts/getcase.pl? court = US&vol = 000&invol = 03-1693,2014-8-8>.

盗；不可作假见证；不可贪心。（《出埃及记》20:1-17）这就是著名的道德律。

道德律是上帝对人类旨意的宣告，是人当向上帝和他人所尽的圣洁与公义的本分，指导并约束每个人灵魂与身体全身心地践行；遵行则生，违背则死。^[3] 道德律的总结是十诫，前四诫是人上帝当尽的本分，后六诫是人对人当尽的本分。^[4]

十诫把道德首先建立在人与上帝正确关系的基础上。因为上帝是历史中的上帝，他拯救以色列人脱离埃及的统治：“我是耶和华—你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。（《出埃及记》20:2）”上帝在历史中的拯救也是教导子孙遵守上帝法律的理由：

“日后，你的儿子问你说：‘耶和华—我们神吩咐你们的这些法度、律例、典章是什么意思呢？’你就告诉你的儿子说：‘我们在埃及作过法老的奴仆；耶和华用大能的手将我们从埃及领出来，在我们眼前，将重大可怕的神迹奇事施行在埃及地和法老并他全家的身上，将我们从那里领出来，要领我们进入他向我们列祖起誓应许之地，把这地赐给我们。耶和华又吩咐我们遵行这一切律例，要敬畏耶和华—我们的神，使我们常得好处，蒙他保全我们的生命，像今日一样。我们若照耶和华—我们神所吩咐的一切诫命谨守遵行，这就是我们的义了。’”（《申命记》6:20-25）

爱神的理由在于他在历史中是以色列民族获得自由的解放者。爱人的理由也是基于历史的际遇：“不可亏负寄居的，也不可欺压他，因为你们在埃及地也作过寄居的。（《出埃及记》22:21）”

获得政治自由的人民需要以十诫为核心的道德律的约束；在道德律需要靠内心自觉而不是外在强制的意义上十诫作为法律其实更是道德。

十诫作为法律界定了人际关系的底线，作为道德则需要解释为更高的要求：爱人如己。可以说，十诫是爱的法律表达。耶稣在登山宝训中通过重新解释十诫从法律持守行为底线的负面限制置换出积极的道德追求，把法利赛人对十诫在法律意义上的曲解还原为道德意义上爱人如己的正解。耶稣对摩西法律的解释是爱神、爱人，实际上也等于重申旧约对法律的总结：“你要尽心、尽性、尽力爱耶和华—你的神。”（《申命记》6:5）“要爱人如己。”（《利未记》19:18）

耶稣更把爱人如己的教导表达为易于操作的金规则，即用自己的心愿作为待人的衡量标准：“无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”（《马太福音》7:12）十诫通过设定法律意义上的行为底线彰显了上帝对于人的道德期待：不仅是不伤害，更是以自己成全他人。

在犹太教-基督教为基础的西方伦理中上帝是不可缺席的主角，因为只有上帝才能使人最终对自己的行为负责，所以康德也不得不预设上帝存在为其伦理学提供依据。甚至上帝才是善，因为“除了神一位之外，再没有良善，”因此只有神才能成就人：

有一个官问耶稣说：“良善的夫子，我该做什么事才可以承受永生？”耶稣对他说：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。诫命你是晓得的：‘不可奸淫；不可杀人；不可偷盗；不可作假见证；当孝敬父母。’”那人说：“这一切我从小都遵守了。”耶稣听见了，就说：“你还缺少一件：要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我。”他听见这话，就甚忧愁，因为他很富足。耶稣看见他，就说：“有钱财的人进神的国是何等的难哪！骆驼穿过针的眼比财主进神的国还容易呢！”（《路加福音》18:18-25）

[3] Westminster Larger Catechism, Question 93, <http://www.opc.org/lc.html>, 2014-8-8. 王志勇中文译本及各种版本比较, 见 <http://baike.jidutu.org/wiki/WLC>, 2014-8-8.

[4] Westminster Larger Catechism, Question 98, <http://www.opc.org/lc.html>, 2014-8-8.

这个富有的青年公务员虽然愿意做事情“承受永生”，但不肯放弃财富跟随耶稣，神的儿子。他既不愿爱人到“变卖你一切所有的，分给穷人”的地步，更不肯爱神到跟从耶稣的地步。“财富”是他真正的恋慕，多于对“永生”的追求，因为耶稣才是“道路、真理、生命”，若不借着我，没有人能到父那里去。”（《约翰福音》14:6）效法耶稣、跟随耶稣、按耶稣的话去做才是合乎上帝心意的道德生活，而这个青年公务员却选择离开了耶稣。

当年这个公务员选择放弃耶稣，但是，耶稣作为三位一体上帝中的圣子后来却深深嵌入西方的法律与道德实践，比如，在英国历史上著名的“救生船”判例中，法官以耶稣基督自我牺牲而不是牺牲他人为例说明危难不能成为谋杀的理由：

尽管法律与道德不可等量齐观，而且许多事情可能不道德但也并不必然非法，然而把法律与道德绝对分离也会引起致命后果；若在本案从法律上把谋杀的诱惑视为绝对的抗辩理由，就会造成这种分离。事实上法律与道德并不能这样分离。维护一己之生命总体上说是一种责任，然而牺牲自己也是显而易见的至高义务。……在基督教国家只要提到我们声称所要追随的那位伟大榜样（耶稣基督）就足以说明问题。^[5]

这一判例改变了抽签决定谁死以使用自己的血肉帮助他人活下去的“海上习惯”。耶稣基督成为法律中衡量人的行为标准。一言以蔽之，“律法的总结是基督。”（《罗马书》10:4）

同时，以十诫为核心的自然法概念更是成为普世价值的基础。十诫固然是历史中的上帝亲手写给以色列人，但也更是作为造物主的上帝在按自己形象造人时便刻在所有人的心里，因此十诫是普世价值。自然法的基督教传统把十诫视为其核心内容，从而为西方法律与伦理提供共同的普世规范：

圣保罗为基督徒著述者提供了关键文本。在其《罗马书》中，他写道，“没有律法的外邦人若顺着本性行律法上的事，”这就“显出律法的功用刻在他们心里……”（《罗马书》2:14, 15）这种“刻在心里”的法律通常被认定为作为道德训诫的十诫。在早期基督徒中，爱任纽（Irenaeus）及随后的其他教父写道，上帝起初即已将法律的自然诫命植入我们内心，之后又将其写在石板上作为十诫交给摩西。^[6]

就这样，《罗马书》的良心理论为基督教的自然法思想提供了经典依据。书面的十诫当初本已刻在每个人内心，成为良心的基本内容，成为指引与衡量人类行为共同的标准：“自然法是上帝永恒的道德律，刻在每个人的本性及其心中。上帝的法律则是同样的永恒道德律，写在旧约与新约里。一种是自然的、普遍的启示。另则是超自然、特殊的启示。两种启示的内容完全一致；自然启示受特殊启示制约。”^[7]

自然法孕育了自然权利。奥卡姆的威廉（William of Ockham/Occam, 约1285 - 1349年）是最早从自然法理论推导出自然权利的学者之一。他“最显著的贡献见于教宗约翰 XXII 世与奥卡姆所属的弗兰西斯修会的领袖激烈争辩的过程中就自然权利提出的新颖原则。……他把权利界定为与理性相符的能力，但他也引用圣经新约有关基督教的法律是自由的法律的经文。奥卡姆辩称，基督徒的自由要求教宗的权力受其教友自然权利的限制。……教宗的独裁‘有悖于上帝和自然赋予的权利与自由。’他接着说，‘无视普遍权利乃是恶。’在为自然权利辩护时，奥卡姆主要是提出这样的主张：尘世统治

[5] Her Majesty The Queen v. Tom Dudley and Edwin Stephens, (1884) 14 QBD 273 DC, http://www.justis.com/titles/iclr_bqb14040.html, 2014-8-8.

[6] Brian Tierney, Natural Law and Natural Rights, in Witte, John, Jr. and Frank S. Alexander, eds. *Christianity and Law: An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 91.

[7] Gary T. Amos, *Defending the Declaration: How the Bible and Christianity Influenced the Writing of the Declaration of Independence* (Brentwood, Tenn.: Wolgemuth & Hyatt, 1989), 68.

者的权力和业主的权利来自于自然法而不是教宗,但他也承认有道德自主的领域,个人在那里可以自由生活。”〔8〕

自然权利也成就了人权。“自然法传统最显著的复兴是其自然权利的观念这一面,如今被重新命名为人权(human rights)。”〔9〕人权如今成了西方世界提供的最重要的普世价值标准。

二、十恶与中国传统伦理

十恶,即谋反、谋大逆、谋叛、恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱,〔10〕是古代中国的主要罪名。用“恶”来命名罪,本身就说明古代中国道德与法律的密切关系。〔11〕诚如戴炎辉所言:“唐律之道德、伦理特性浓,于十恶尤甚,即其刑大率亦甚重(死刑);但亦有流、徒刑。故不得仅以其刑重为十恶之特质,其本质宁是在于其高度道德性。律将十恶条置在编首,盖表示其重视道德。”〔12〕可以说,道德之所谴责,即法律之所惩罚。而十恶的结构体现了三纲的结构。〔13〕三纲即君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲,乃是儒家中国的伦理核心。

1813年嘉庆皇帝的上谕把纲常与国法对德教的意义表达的再清楚不过:

“自古圣贤立教,惇叙彝伦,惟君臣父子之经,仁义礼智之性,为万世不易之道,朝廷之所修明,师儒之所讲习,必以此为正轨。……著该督抚各就该省情形,叙次简明告示,通行晓谕,使乡曲小民,群知三纲五常之外,别无所谓教;天理王法之外,他无可求福。”〔14〕

君、父、夫的权威成为法律维护的主要对象。危害这三者的人身及名誉被视为最严重的犯罪。对这些犯罪的处罚集中体现在唐律对七种杀人罪的处罚即“七杀”:

〔8〕 Brian Tierney, *Natural Law and Natural Rights*, in Witte, John, Jr. and Frank S. Alexander, eds. *Christianity and Law: An Introduction*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 96-97.

〔9〕 *Ibid*, p. 102.

〔10〕 “1、谋反。指企图推翻朝廷。这历来都被视为十恶之首。2、谋大逆。指毁坏皇室的宗庙、陵墓和宫殿。3、谋叛。指背叛朝廷。4、恶逆。指殴打和谋杀祖父母、父母、伯叔等尊长。5、不道。指杀一家非死罪之人。6、大不敬。指冒犯帝室尊严。通常为偷盗皇帝祭祀的器具和皇帝的日常用品,伪造御用药品以及误犯食禁。7、不孝。指不孝祖父母、父母,或在守孝期间结婚、作乐等。8、不睦。即谋杀某些亲属,或女子殴打、控告丈夫等。9、不义。指官吏之间互相杀害,士卒杀长官,学生杀老师,女子闻丈夫死而不举哀或立即改嫁等。10、内乱。亲属之间通奸或强奸等。”姚胜祥 Yao Shengxiang,《“十恶”究竟是哪些?》*Shie jiuqing shinaxie*【What Is the Ten Abominations】,《文史天地》*Wenshi tiandi*【Magazine of Literature and History】,No. 8,(贵阳 Guiyang:《文史天地》杂志社 *Wenshi tiandi zazhishe*【The Press of the Magazine of Literature and History】,2013),94。

〔11〕 关于隋唐法律的十恶是否起源于佛教十恶(十不善根本业道),学界有争论。《唐律疏议》关于十恶的注释也未曾把十恶罪名与佛教联系起来。参见周东平 Zhou Dongping,《隋〈开皇律〉十恶渊源新探》*Sui Kaihuanglv shie yuanyuan xintan*【Reexamination of the Origin of the Ten Abominations in the Kaihuang Code of the Sui Dynasty】,《法学研究》*Faxue yanjiu*【Chinese Journal of Law】No. 4,(北京 Beijing:《法学研究》杂志社 *Faxue yanjiu zazhishe*【Press of the Chinese Journal of Law】,2005),133-137。

〔12〕 戴炎辉 Dai Yanhui,《唐律通论》*Tanglv Tonglun*【General Commentary on the T'ang Code】,(台湾 Taiwan:中正书局 *Zhongzheng Shuju*【Zhongzheng Press】,1964),197。

〔13〕 “十恶之罪可分为三类:一是直接威胁、损害皇帝人身、权力、尊严的行为,如谋反、谋大逆、谋叛和大不敬,这是‘十恶’的核心内容,也是‘君为臣纲’观念在法律上的体现;二是严重威胁封建统治秩序的恶性犯罪,如不道、不义;三是严重破坏封建名教道德、伦常关系的行为,如恶逆、不孝、不睦、不义和内乱,其分量占十恶之半,反映了唐律‘礼刑结合’为立法的指导思想,其礼是以儒家的经典为依据的礼制。”王宏治 Wang Hongzhi,《〈唐律疏议〉与经学的关系探究》*Tanglv shuyi yu jingxue yanjiu*,《法律文化研究》*Falv wenhua yanjiu*【Legal Culture Studies】,No. 4,(北京:中国人民大学出版社 *Zhongguo renmin daxue chubanshe*【The Press of Renmin University of China】,2008),132。

〔14〕 《清实录》*Qingshilu*【Chronicle of the Qing Dynasty】,《仁宗睿皇帝实录》第四册 *Renzong ruihuangdi shilu*【Chronicle of the Emperor Renzong】,(北京 Beijing:中华书局 *Zhonghua shuju*【Zhonghua Book Company】,1986),489。

唐律“十恶”中,谋反、谋大逆、谋叛,指代具体罪名;恶逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不义、内乱则包含数个罪名。唐律“七杀”立法之中,(除戏杀、误杀、过失杀之外的)“谋杀”、“故杀”、“劫杀”、“斗杀”之中若干具体犯罪行为入“十恶”,被认为是严重违背礼经、丧失封建道德、破坏封建伦常的行为,这些犯罪行为除法定刑罚外,还附加若干处罚特例;……唐律“十恶”之中有“六恶”包含了“七杀”中的具体犯罪行为,即:谋叛、恶逆、不道、大不敬、不睦、不义,可见杀人犯罪对于统治秩序、封建伦常的侵害及统治者、立法者对其高度的重视。^[15]

显然,道德的恶就是法律中的罪。十恶以君为最高权威。商代的“上帝”、西周及后世信奉的“天”在秦汉以后的法律中不被视为犯罪侵害的客体。根据唐律的界定,十恶所以是严重罪行,因其“毁裂冠冕,亏损名教”,^[16]而非“获罪于天”。

行文至此,我们有必要对十恶罪行隐含的“天”和“天命”的观念及其在古代中国哲学的演变略作交代。本文主要是从天地由来的角度把犹太教-基督教的上帝界定为“创造的上帝”,而把中国哲学中的“天”、“上帝”解释为“生育的上帝”,因为《圣经》第一句就是“起初,神创造天地”;而古代中国哲学对天的描写主要在于其“生”、“育”之德:“天地之大德曰生”(《易·系辞上》);“四时行焉,万物育焉,天何言哉”(《论语·阳货》);“天生蒸民,有物有则”(《诗经·大雅·蒸民》)。“生、育”不是创造,只是涵养、哺育,属于“德”行,不是凭意志去进行“无中生有”的创造。

因此,中国传统的天是生育的上帝而不是创造的上帝。天是自有永有的万物之根,但不是造物主,更不是救世主。有“生”、“育”之德的天不妨有位格,^[17]但未必在历史中施行救赎。天更是客观公正的判官,并未对某个民族或邦国施与特殊的救赎恩典。因此,天命将因人德性的大小有无而客观公正地授予或夺取统治权力。“以德配天”成为统治者不可推卸的政治责任。因有德而获得统治权的君主有资格获得万民的绝对服从。根据这种天命哲学,作为古代中国模范法典的唐律这样界定君主的地位:“王者居宸极之至尊,奉上天之宝命,同二仪之覆载,作兆庶之父母。”“为子为臣,惟忠惟孝。”^[18]由此,在传统中国的伦理构造中,天的权威最终落实到王这个人间代理人的身上。因此,中国传统伦理没有“爱神”这个所有的人都需要遵守的道德共识。天成了帝王垄断的祭祀对象,不是君臣共爱、对君臣一视同仁的“天父”。

在中国传统文化中,对三纲五常这一道德权威进行规制的规则体系乃是礼。如果说天是客观的主宰,礼则是历史演进的习俗:“殷因于夏礼,所损益可知也。周因于殷礼,所损益可知也。”(《论语·为政》)。礼是习俗,也是具体的行为规范,涵盖生活的方方面面。在回答弟子关于仁的具体含义时,孔子指出,视听言行都要在礼的规则中调适才能践行仁的伦理:

[15] 刘晓林 Liu Xiaolin,《唐律“七杀”研究》*Tanglu qisha yanjiu* [On Seven Homicide Crimes of the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林大学博士论文 Jilin daxue boshi lunwen [Ph. D. Dissertaion in Jilin University], 2011), 151。

[16] 曹漫之 Cao Manzhi 主编,《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 29。

[17] 感谢黄保罗教授提醒我注意到欧洲汉学家公认早期中国的“天”和“上帝”有位格。我完全理解并同意这一共识。本文主要强调早期中国的“天”、“上帝”与基督教的上帝之间的区别在于是否创造了天地并施行救赎的恩典。关于早期中国的“天”和“上帝”位格的失却,我采用余英时最近的论述。余英时用亚斯贝斯“轴心突破”的理论描写人格神概念在孔子时代的式微。根据余英时的解释,“轴心突破”指世界古代文明在发展过程中的精神大跃动,最后导致系统性的哲学史或思想史的正式发端。”(余英时 Yu Yingshi,《论天人之际-中国古代思想起源试探》*Lun tianren zhi ji-zhongguo gudai sixiang tanyuan* [On the Interaction Between Heaven and Human Being-A Study on the Origin of the Thoughts of Ancient China], (台湾 Taiwan: 联经 [Lianjing Press], 2014), 9。)余英时认为,在中国的轴心突破之后,天已不再是人格神:“巫的‘天命’是‘天’(或‘帝’)作为人格神而发出的‘命’或‘令’,而且必须通过巫师的中介才能传达到地上王朝,这样的‘天命’是彻头彻尾外在于‘人’的。(这里的‘人’指统治王朝的集体,而非个人。)对照之下,从孔子开始的个人本位的‘天命’已摆脱了人格神的纠缠。oooo ooooo 孔子的‘天’很可能像宇宙中一种超越的精神力量,在功能上或有近视人格神之处,然而并不具备人格神的形象。”(同上, 58-59。)

[18] 曹漫之主编,《唐律疏议译注》,吉林人民出版社 1989 年 9 月版,第 31 页。

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（《论语·颜渊第十二》）

朱熹则用天理人欲的伦理结构来解释仁与礼的互动：“礼为天理之节文。礼者，天理之节文也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故为仁者必有以胜私欲而复于礼，则事皆天理，而本心之全德复全于我矣。”^[19]

在孔子的伦理中，仁是实践礼的道德动力，忠恕则是处理与他人关系的核心价值：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）^[20]“子曰：‘参乎，吾道一以贯之！’曾子曰：‘唯。’子出。门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）忠意味着待人忠信，“恕”则是律己的准绳，不将己所不愿强加于人：

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其‘恕’乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）

总之，夏商周流传下来的礼的习俗与制度在汉朝以后集中表达为三纲的伦理观念，三纲又在法律中表达为十恶。十恶是三纲不可跨越的底线，正如十诫是爱神爱人的最低标准。

三、君父与天父、兄弟与邻居：中国与西方传统的道德、法律与宗教比较

十恶把君父作为法律与道德维护的最高权威，让所有的人对君父负责，再由君父对天承担维护人间秩序进而实现宇宙和谐的责任。天子-君父两位一体。通过垄断对上天的祭祀，君父切断了万民各自与上天沟通的渠道；对于作为“兆庶之父母”的君主，“为子为臣，惟忠惟孝。”^[21]

然而，在圣经中，耶稣却用“浪子回头”的经典比喻说明上帝作为天父盼望着每一个儿女随时悔改，重回天父的怀抱：

耶稣又说：“一个人有两个儿子。小儿子对父亲说：‘父亲，请你把我应得的家业分给我。’他父亲就把产业分给他们。过了不多几日，小儿子就把他一切所有的都收拾起来，往远方去了。在那里任意放荡，浪费资财。既耗尽了一切所有的，又遇着那地方大遭饥荒，就穷苦起来。于是去投靠那地方的一个人；那人打发他到田里去放猪。他恨不得拿猪所吃的豆荚充饥，也没有人给他。他醒悟过来，就说：‘我父亲有多少的雇工，口粮有余，我倒在这里饿死吗？我要起来，到我父亲那里去，向他说：父亲！我得罪了天，又得罪了你；从今以后，我不配称为你的儿子，把我当作一个雇工吧！’于是起来，往他父亲那里去。相离还远，他父亲看见，就动了慈心，跑去抱着他的颈项，连连与他亲嘴。儿子说：‘父亲！我得罪了天，又得罪了你；从今以后，我不配称为你的儿子。’父亲却吩咐仆人说：‘把那上好的袍子快拿出来给他穿；把戒指戴在他指头上；把鞋穿在他脚上；把那肥牛犊牵来宰了，我们可以吃喝快乐；因为我这个儿子是死而复活，失而又得的。’他们就快乐起来。（《路加福音》15:11-24）

[19] 朱熹 Zhuxi,《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [Annotation to the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 2011), 125。

[20] “近取诸身，以己所欲譬之他人，知其所欲亦犹是也，然后推其所欲以及于人，则恕之事而仁之术也，于此勉焉，则有以胜其人欲之私，而全其天理之公矣。”（同上书，第89页。）

[21] 曹漫之 Cao Manzhi 主编，《唐律疏议译注》*Tanglu shuyi pingzhu* [Annotation to the Commentary to the Tang Code], (长春 Changchun: 吉林人民出版社 Jilin renmin chubanshe [Jilin People Press], 1989), 31。

因此,传统中国的君父与基督教西方的天父之间存在着根本的区别。君父作为人垄断了与天的沟通渠道;天父却是慈爱的父亲,等待着每一个浪子回头投入他的怀抱。天父-儿女的关系设定了人人有平等的价值,君父-臣子的结构则划出了身份上无法逾越的界限。而十诫在要求每个人都爱上帝的同时发出每个人又都彼此相爱的命令。

君父与天父截然不同,一个位于等级金字塔的顶端,一个张开双臂随时欢迎儿女的回归。在《论语》与圣经中伦理观念最接近的故事也许耶稣讲的撒马利亚善人与《论语》中的司马牛之叹:

有一个律法师起来试探耶稣,说:“夫子!我该做什么才可以承受永生?”耶稣对他说:“律法上写的是什么呢?你念的是怎样呢?”他回答说:“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主—你的神;又要爱邻舍如同自己。”耶稣说:“你回答的是;你这样行,就必得永生。”那人要显明自己有理,就对耶稣说:“谁是我的邻舍呢?”耶稣回答说:“有一个人从耶路撒冷下耶利哥去,落在强盗手中。他们剥去他的衣裳,把他打个半死,就丢下他走了。偶然有一个祭司从这条路下来,看见他就从那边过去了。又有一个利未人来到这地方,看见他,也照样从那边过去了。惟有一个撒马利亚人行路来到那里,看见他就动了慈心,上前用油和酒倒在他的伤处,包裹好了,扶他骑上自己的牲口,带到店里去照应他。第二天拿出二钱银子来,交给店主,说:‘你且照应他;此外所费用的,我回来必还你。’你想,这三个人哪一个是落在强盗手中的邻舍呢?”他说:“是怜悯他的。”耶稣说:“你去照样行吧。”(《路加福音》10:25-37)

在耶稣的故事中,爱可以跨越民族的界限,达到人类大同。撒马利亚人证明慈心可以使邻居的概念放大到哪怕是敌人的地步。

“四海之内皆兄弟”则是《论语》仁爱恭敬行为规则最具普世伦理价值的思想:

司马牛忧曰:人皆有兄弟,我独亡(无)。子夏曰:商闻之矣:死生有命,富贵在天。君子敬而无失,与人恭而有礼。四海之内,皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也?

朱熹的解释是,“言苟能持己以敬而不间断,接人以恭而有节文,则天下之人皆爱敬之,如兄弟矣。”^[22] 兄弟不必是生物学意义上的,更应该是伦理意义上的。正像耶稣把遵行上帝旨意看作是认定兄弟的标准一样,孔门弟子把恭恭敬敬的礼仪操练当作是识别兄弟的依据。以仁爱之心实践礼仪的行为规范将使人进入四海之内皆兄弟的大同社会。唯一的问题是,一个文化传统中提炼出来的行为规范是否可以成为普世的行为标准。

比起孔子,孟子为普世伦理提供了更加可靠的基础,这就是人心共同的判断是非善恶的功能:

“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。(《孟子□告子上》)

“我固有之”的仁义礼智之心无疑是普世伦理最恰当的载体。孟子特别用救助落井儿童的例子说明见义勇为乃是良心的绝对命令,是建立道德共识的不二法门:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心非所以内交于孺子之父母也,

[22] 朱熹 Zhuxi,《四书章句集注》*Sishu zhangju jizhu* [Annotation to the Four Books], (北京 Beijing: 中华书局 Zhonghua shuju [Zhonghua Book Company], 2011), 127。

非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无恻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心；非人也；无是非之心，非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也。（《孟子口 公孙丑上》）

如果说在孔子那里“仁”主要还是“仁者”这一君子群体才有的美德，那么在孟子这里仁义礼智却是每个只要还算是人的人生来就有、只需要发扬光大即可借以成圣的“善端”。显然，“敬而无失、恭而有理”的兄弟认同不象人皆有之的四心那样接近于人类大同。孟子的四心理论颇近于保罗的良心（是非之心）理论，二者可以成为中西伦理沟通的桥梁。

不过，比起耶稣跨民族的“邻舍”认同，孟子的四心理论有可能把泯灭仁义礼智之心的人排除在人的范围之外，直以“衣冠禽兽”视之，不利于基本人权的保障。

四、结论

十恶和十诫是中国和西方各自法律的基本条款。十恶其实也是中国版的十诫。十恶维护的是君主、父亲与丈夫的权威社会结构，禁止伤害其本人及亲属的人身，明确了法律打击的主要罪行。十恶的背后是君父为尊的忠孝伦理。只有君主是天的儿子，他人均被排除在外。所以十恶的法条背后并无人人皆儿女的天父提供法律面前人人平等的法律原则和（象天父爱大家一样）彼此相爱的道德原则。中国传统伦理中相对接近于普世伦理的思想是“四海之内皆兄弟”的认亲原则，即凡是按照礼教的恭敬法则为人处事的人都可以说是彼此的礼仪兄弟。然而，问题是，在一种特殊的历史文化环境中形成的礼仪法则更是一种地方知识，并非处于此种环境的人未为其所化，又如何能够因为认同并遵行而成为兄弟呢？相比而言，孟子的四心理论更能为普世伦理提供依据。问题在于，该理论作为一个人的理论所享有的权威程度有限，更何况，谁来为人心背书呢？如果有人泯灭良心，在孟子看来就是衣冠禽兽，不属人类，谁来保护他们呢？

十诫禁止杀人越货、奸淫贪婪原本只是爱神爱人的另行表达。它是一个民族的法律，只不过它是该民族与上帝历史性相遇的产物，是天启真理的一部分。基督教的传播使犹太教历史叙事中一个民族的历史经验变成全球每个角落各色人等共同的真理体验。每个人都有可能在十诫背后的上帝那里找到共同的天父，从而回归彼此相爱的伦理实践。浪子回头的比喻适用于每个作奸犯科的逆子。浪子-天父故事中浪子的角色可以承纳普天下的三教九流，国王与乞丐、奴隶到将军只是同一个浪子的不同版本。不过，末日审判将成为人类历史的终结，为浪子的悔改设定了最后的期限。面对历史的终结，每个人都必须以当下的行为对上帝负责。撒玛利亚善人以慈心救助路人成了回头浪子的行为榜样，为跨民族的邻舍认同提供了范例。

总之，十恶和十诫分别划定了中国和西方法律捍卫的道德底线，由此底线我们走向不同的伦理境界：君父是一人垄断与天的沟通，进而以天子的身份作兆庶之父母，要求万民绝对服从，尽管君父亦须“爱民如子”的道德自觉；而天父则是一视同仁的阿爸随时准备接纳天下儿女在回归后彼此相爱。

English Title:

Sino-Western Legal Tradition and the Universal Ethics: A Comparison of The Ten Abominations and the Ten Commandments.

ZHANG Shoudong

Ph. D. Associate Professor of Law History, Political and Law University of China, 100088, Beijing, China. Tel: +86-185-1006-5373; Email: timothy1222@hotmail.com

Abstract: The Ten Abominations and the Ten Commandments are respective essential laws in traditional Chinese and Western legal systems. The Ten Abominations are actually the Chinese version of The Ten Commandments. They both defend moral bottom lines in the corresponding societies. Their basic idea of morality can be summarized as the Monarch-Father morality and the Father-in-Heaven morality respectively. The Monarch-Father morality emphasizes the absolute obedience of all the subjects to the monarch as the only son of the heaven, although the monarchs are supposed to love the subjects as sons. The Father-in-Heaven morality focuses on the equality of all the prodigal sons converted and welcomed by the Abba in Heaven, the sole creator of all the human beings. Even though there is a huge gap between the two moral systems, a promising link still exists between the two systems when it comes to the conscience theories underlying the moral values suggested by both The Ten Abominations and the Ten Commandments. This is where we can build an overlapping consensus as part of universal ethics.

Key terms: Ten evils, Ten Commandments, Kingly/Royal Father, Heavenly Father, Law, Morality