

『「愛」是……：「墨子的兼愛」與「基督教的聖愛(Agape)」之倫理思想比較』 - 梁靜賢 (MDiv3)

(一) 引言

基督教是一個普世性的宗教。¹這是耶穌基督在祂升天前，對祂的門徒及歷世歷代基督徒的吩咐。²作為基督徒，一方面我們要繼續基督的宣講及教導，把天國的福音傳到「地極」。另一方面，我們要在世上活出基督的樣式，且與其他信徒一同建立一個愛的團契。基督徒不單是「天國的子民」的身份外，也是活在傳統文化和社會中的一份子。有時候基督信仰與文化是相輔相成的，³但有更多時候兩者之間卻出現矛盾，甚至衝突。這問題對於一位具有中國人與基督徒雙重教籍的人⁴情況更為嚴重。那麼基督教如何在中國傳播，立足和紮根？因此「基督教如何在中國社會本色化？」便成了教會一直極為關注的宣教課題。以往曾有不少人嘗試進行基督教與儒家的對話。但基於儒學之「人本主義」與基督教之「神本主義」差異，⁵還有兩者都有彼此不能接納的價值觀及文化倫理，所以基督教至今仍未能在中國社會「大展拳腳」，且仍被不少中國人看為是「洋鬼子宗教」。

那麼在中國諸子百家中，除了儒家外，基督教還可與那家學對話呢？筆者認為，墨學之「尊天志、倡兼愛、重實用、尚力行」主張與基督教的觀念有很多地方不謀而合。就如唐君毅說：「墨學之尊天志似耶教之說」；⁶此外，墨子的為人喜歡積極和苦行者的生活，為了愛他人和服侍他人而甘願犧牲自己的品格與耶穌十分相似。墨子就曾被人視為與耶穌一樣的宗教領袖。⁷因此，我們可以嘗試藉著進入墨學傳統的道德文化與基督教進行對話。

本文旨在嘗試研究墨子的兼愛和基督教的聖愛之倫理本質、兩者的相同與差異，繼而探討墨學沒有像基督教一樣得以持續發展的原因。最後，筆者會對墨子的兼愛學說作出反省。筆者會以耶穌本身的言行教訓、新約時期的倫理發展作為主要研究的依據。而墨子的學說，是以他自己的言論為主，其次是先秦諸子對其評價作為憑據。

¹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》(台北市：長青文化，1980)，頁 1。

² 「所以你們要去，使萬民作我的門徒，凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。我就常與你們同在，直到世界的末了。」(太廿八 19~20)。

³ 「文化」是指「人為的，再造的環境。」，它包括言語、生活習慣、觀念、信仰、社會組織以及價值等。Richard Niebuhr 著：《基督與文化》，賴英澤、龔書森譯(台南市：東南亞神學院，1992)，頁 27-35；張立夫著，《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 1。

⁴ 秦家懿、孔漢思著：《中國宗教與西方神學》(台北市：聯經出版社，1989)，頁 271~281。

⁵ 姚新中著：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，趙艷霞譯(北京市：中國社會科學出版社，2002)，頁 103。

⁶ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 1。載於唐君毅著：《中國哲學原論：原道篇》(台北市：學生書局，1986)，頁 152。

⁷ 焦國成編著：《救世才士墨子》(北京市：中國華僑出版社，1996)，頁 55。

(二) 墨子的兼愛

墨子⁸是魯國人，⁹生於春秋戰國期間，那時代正是政治、社會最動盪的黑暗時期。當時內爭最激烈：三家分晉、田氏篡齊、楚越盛強、秦國崛起。¹⁰在這諸侯相爭的時代連年戰禍、群雄割據。而鐵的發明、兵器的改良更加強了人以武力作為掌握政權，侵略他人、滿足私慾的手段，甚至為爭地稱霸而動干戈、殺人盈野。此外，由於戰禍，使國破家亡，封建階級制度逐漸瓦解、貧富懸殊情況嚴重、社會道德逐漸敗壞，整個社會普遍充斥著不滿情緒。於這情況下，諸子學說紛起，周朝初年的宗教信仰和社會制度已不能維繫一個穩定的社會。人本主義掘起，各家思想風行。儒家想藉維持周朝文物儀文、提出仁義來救時弊；道家主張自由放任，無為而治的思想；¹¹墨子則以身體力行實踐兼愛來改革社會。在這些先秦百家諸子中，墨學、儒學同時被稱為「顯學」。¹²

墨子分析社會之所以會亂，是起源於人人不相愛，¹³除了不相愛，更進一步賊害他人，虧人以自利。¹⁴為什麼人不相愛？因為人皆自愛、自利，不愛別人。正如〈兼愛上〉記載：「……當察亂何自起？起不相愛……子自愛不愛父，故虧父而自利；……盜愛其室，不愛異室，故竊異室以利其室；……。」¹⁵所以墨子提出他倫理的綱領－〈兼相愛〉¹⁶，以兼愛代替「虧人自利」的「別愛」。¹⁷墨子相信，若每個人都能實行兼相愛，則國與國不相攻打，家與家不相侵凌，社會必和諧，天下必平治。¹⁸而實行兼愛的結果，必能使君惠、臣忠、父慈、子孝、兄友、弟恭。¹⁹他的兼愛便是建立在這個相對的倫理觀上。²⁰

這樣的兼愛可用「愛人如同自己」這句話來概括，但這愛與儒家的「仁愛」及「愛人如己」不同。儒家之「愛人如己」的「如」字是相似的意思，即是有差等、推己及人的「別愛」，以自我

⁸ 墨子原名墨翟，被其弟子及後代學者尊稱他為「墨子」。宋志明、李新會著：《中國思想家寶庫：墨子》（香港：中華書局，2001），頁9。

⁹ 魯國在當時稱為「周禮盡在」，它不只是中國傳統文化中心，也是儒家思想的發源地。因此墨子自幼受周文化熏陶，對儒學在內的中國傳統文化有深厚的功底。後來因墨子不能接受儒家的「差等的愛」而另立其墨家學說。焦國成編著：《救世才士墨子》，頁7；周長耀著：《墨子思想之研究》（台北市：正中書局，1977），頁6。

¹⁰ 張家峻：〈墨子新探〉，《哲學與文化》，第十四卷第九期，（1987年），頁38。另參蔡尚思著：〈梁啟超論墨子〉，《十家論墨》（上海：上海人民出版社，2004），頁4。

¹¹ 王冬珍編著：《墨子思想》（台北市：正中書局，1987），頁69。

¹² 見韓非子顯學篇：「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所致，墨翟也。」，第一章，〈墨子和他的學派〉。參張永義著：〈緒論〉，《墨子與中國文化》（貴陽市：貴州人民出版社，2001），頁1。

¹³ 馮成榮著：《墨子生平及其教育學術研究》（台北市：文史哲出版社，1976），頁101~102。

¹⁴ 周富美著：《救世的苦行者：墨子》（台北市：時報文化，1998），頁139。

¹⁵ 參〈兼愛上第十四〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》（台北市：商務印書館，1992），頁102~103。

¹⁶ 「兼愛」是墨子十大綱領的核心，也是墨家與其他各家區分的標誌。概括來說，墨子的十大綱領為「兼愛」、「非攻」、「尚賢」、「尚同」、「節用」、「節葬」、「天志」、「明鬼」、「非樂」、「非命」。「兼」是「整體」、「平等」、「無差別」的意思。「兼相愛」就是無差別、平等的愛，與之對立的是「差等的愛」。見〈大取〉：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加於己，倫列之愛己愛人也。」參〈大取第四十四〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁295。另參周富美著：《救世的苦行者：墨子》，頁143；焦國成編著：《救世才士墨子》（北京市：中國華僑出版社，1996），頁24；李亞彬著：《中國墨家》（北京市：宗教文化出版社，1996），頁144。

¹⁷ 張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》（貴陽市：貴州人民出版社，2001），頁40。

¹⁸ 墨子的兼愛倫理所引申出來的實踐之一，就是「非攻」，正如墨子所言：「…若使天下兼相愛，國與國不相攻，家與家不相亂，盜賊無有，君臣父子皆能慈孝。若此天下則治。故聖人以治天下為事者，惡得不禁惡而勸愛？故天下兼相愛則治，交相惡則亂。」參〈兼愛上第十四〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁104。

¹⁹ 周富美著：《救世的苦行者：墨子》，頁145。

²⁰ 同上書，頁161。

本位為中心，先滿足自己再顧及他人。後來儒家把這種愛發展為「親親有術，尊賢有等」，成為維護封建宗法制度的工具。²¹墨子則認為這愛有差等的觀念，正是天下之所以亂的根源。²²因為愛既有差等，就會有愛、有不愛之分別，是所謂「別相惡」，²³即彼此忌恨，並視之為自私自利的心。相反，墨子認為「興天下之利，除天下之害」是兼愛思想的一大原則。這也是兼愛之「兼」義的強調，所愛的對象範圍乃是「天下人」。²⁴再者，兼愛是「周愛」的意思，²⁵即普遍地愛所有人，否則便不是愛人。雖然墨子主張「周愛」，但對於傷害他人的人，他卻認為「要先說服之使其棄惡從善，若說服不從，則須強力懲罰他」。故兼愛不是「亂愛」，而是有原則、有目的地愛，使人人能達至相愛相利的理想。墨子強調愛人不受等級、時間空間先後的限制，²⁶要周愛人、盡愛人，如此為天下興利除害，可謂對全人類之普遍、無差等的愛了，這才算為真愛。²⁷人實踐兼愛，就是興天下之利與貴義。這是從愛人如己，乃至於犧牲自我以利天下的力行精神。值得注意的是，墨子的「兼愛」常與「利」相提並論，²⁸因為「利」是兼愛在實際中之體現；²⁹「利」是與「義」有關的，其定義為：「義，利也」。根據〈天志下〉：「義者，正也。」，³⁰即合乎天下公利的行為可稱為「義」。在墨子看來，「利」不是個人私利，乃是天下的公利(utility)、互利，也是收實際效果之利益。「利」被墨子視為是一個根本的道德標準，這思想呈現出功利主義的特徵。³¹然而，從人的觀點來看兼愛，實非常人所能理解。梁啟超雖指出墨子的兼愛是人類的最高理想。³²但是，孟子卻罵墨子：「墨子的兼愛是無父也」，指責這是目無父，是禽獸。³³至於莊子也批評墨子的兼愛「其行難也」。³⁴

為什麼兼愛難於實行？第一，因為兼愛本身不符合自愛自利的人性。人是倫理的主體，因此

²¹ 焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 21。

²² 墨子兼愛倫理學說的批判之矛頭，直接指向傳統的血緣宗法制度，並要求人要以兼愛來重建社會倫理。他認為「差等的愛」最終必走向利己主義，其最典型地體現在喪葬制度上，所以他對儒家的喪葬制度批評得最為激烈。張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》，頁 44~45。

²³ 焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 23。

²⁴ 李賢中著：〈從墨家「兼愛」觀佛家「慈悲」〉，華梵大學，第六次儒佛會通學術研討會論文集下冊，(2002 年)，頁 223。

²⁵ 「周」是普遍、全部的意思。墨子認為愛人必須普遍地愛所有人才算是愛人。但是，若只有一個人不愛，就可稱得上是不愛人了，原文可見於〈小取〉篇：「愛人，待周愛人，然後愛人；不愛人，不待周不愛人。」，《小取第四十五》。李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 322。

²⁶ 焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 53。

²⁷ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 44。

²⁸ 例如「兼相愛，交相利」、「愛利萬人，愛人利人」、「相愛相利」等。張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》，頁 46。

²⁹ 同上書，頁 49。

³⁰ 《天志下第二十八》，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 208。

³¹ 張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》，頁 46~47。

³² 焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 53。

³³ 在眾多位墨學批評者中，以孟子對墨子的批評最為嚴厲。孟子說：「楊式為我，是無君也；墨子兼愛，是無父也。無父、無君，是禽獸也。」孟子認為墨子的兼愛，主張人要視他人之父為自己之父，但這種無分親疏差等的極端利他主義，必然導致「無父」、「無君」的大混亂。參孟子〈孟子滕文公上〉，牟宗三著：《中國哲學的特質》(台北市：台灣學生書局，1963)，頁 61；李亞彬著：《中國墨家》，頁 59；周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 59。

³⁴ 莊子則批評墨子的學說是違反人性，使人受不了。莊子指出：「其生也勤、其死也薄、其道大艱，使人憂、使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下人心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！」。莊子〈天下〉篇。劉寶楠著：《論語正義》，卷十二：鄉黨第十，《諸子集成》，(北京市：團結出版社，1996)。由於儒家看重親親疏、遠近之別，他們的社會制度正是建立在這種有差等的關係上。因而極之反對墨子的「不分親疏、遠近」的主張。韋政通著：《先秦七大哲學家》，(台北市：牧童出版社，1979)，頁 121。

在這裡探討墨子的兼愛倫理時，不得不理解他對人的觀念。³⁵ 由於墨子是平民出身，³⁶ 故他較不易產生個人主義，他也不強調個人的存在，卻視個人為團體中之一員，藉著「尚同」達致法天的目的。第二，他提倡「非命」，強調天有對人有賞善罰暴的審判及報應。每個人都是平等的，³⁷ 這平等不只限於在法律面前的平等，也包括在倫理觀念上的平等。第三，墨子除了依從鬼神外，也極重視人的努力，及反對宿命的絕對正確觀念，³⁸ 故此他提倡力行，發揮人的潛能。第四，他認為人性可「善」亦可「惡」，視乎人所受的教育環境而定。³⁹ 人性也是「欲福祿而惡禍崇」的，⁴⁰ 他常常強調福禍賞罰之報應。墨子視人的慾望有為惡的傾向，會別相惡，交相賊，所以兼愛並非從人而出。⁴¹ 反之，〈天志上〉說：「順天意者，兼相愛、交相利，必得賞；反天意者，別相惡、交相賊，必得罰。」⁴² 他解釋兼愛乃出自順天意的行為，「天」為兼愛的價值根據，⁴³ 因為在墨子的心目中，天建立了日、月、星、辰運行的秩序，制定了春夏秋冬四季運行的規律，不論自然界的一切物質，不論人文世界的政治制度行政措施，都是「天」為愛天下人所作的妥善安排。⁴⁴ 所以人應該以感激報恩的心來面對天，人也應當兼愛天下的人，卻不可有相惡相賊來報夫天的行為。

45

由此可見，墨子兼愛的倫理基礎在於「報夫天」，行事為人則以「天」為絕對標準。⁴⁶ 人的道德倫理有其可效法的對象，不會陷入一人一義，十人十義的死胡同裡。然而，墨子不只是提出這

³⁵ 雖然有學者認為墨子的學說沒有人性論，因他沒正面涉及人的生命和心情的問題，但我們可從他的著作中思想來推啟其「人觀」。張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 38；徐復觀著：《中國人性論史·先秦篇》（台北市：灣商務印書館，1999），頁 313；陳拱：《墨學研究》（台中市：東海大學，1964），頁 182。

³⁶ 周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 6。

³⁷ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 40。

³⁸ 蔡尚思著：〈蔡尚思論墨子〉，《十家論墨》（上海：上海人民出版社，2004），頁 346，357。

³⁹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 41。

⁴⁰ 同上書，頁 41；陳拱：《墨學研究》，頁 184。

⁴¹ 例如，按〈貴義〉篇記載：「子墨子曰：必去六辟。嘿則思，言則誨，動則事。使三者代御，必為聖人。必去喜、去怒、去樂、去悲、去愛，而用仁義。手足口鼻耳，從事於義，必為聖人。」。其實墨子不是要人把慾望完全丟棄，他是指人不要因放縱情慾而產生邪僻的現象，因為這種「僻」會防礙人實行仁義。人應保持著內在心性的活潑。張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 42；〈貴義第四十七〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 343。

⁴² 〈天志上第二十六〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 188~189。

⁴³ 墨子對「天」的概念，是繼承周初的宗教精神，但比周初具有更豐富的涵意。他認為「天」是以愛、利為本質的人格化及創造天地主宰，是最高的法儀，是全知全能的，具普遍、客觀、持久性，並且是道德與政治上的根源。參「語言有之曰：焉而晏日而得罪，將惡逃避之？曰：無所逃避之，夫天不可為林谷幽間無人，明必見之。」（《墨子·天志》上）；「不知亦有貴知夫天者乎？曰：天為貴，天為知而已矣。」（《墨子·天志》中）。「天」愛天下人（即是全善的），同時也是鑒察天下人的審判者、賞賢罰暴者。參「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。」（《墨子·天志》下）。因此人在天志下必須「兼相愛、交相利」。雖然墨子以道德的終極標準有二，但他並不認為兩者因此會出現衝突，因為「天」的善惡標準，亦在於功利（兼愛交利）。此外，墨子也相信鬼神。參周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 24~28；張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 34~38。李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 195，208。

⁴⁴ 原文為「且吾所以知天之愛民之厚者有矣，曰以磨（離）為日月星辰，以昭道之，制為四時春秋冬夏，以紀綱之，雷降雪霜雨露，以長遂五穀麻絲，使民得而財利之，列為山川谿谷，播賦百事，以臨司民之善否，為王公侯伯，使之賞賢而罰暴，賊金木鳥獸，從事乎五穀麻絲，以為民衣食之財，自古及今，未嘗不有此也……。」（《天志中第二十七》），李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 200。

⁴⁵ 按天志中記載：「今夫天兼天下而愛之，撒遂萬物以利之，則可謂厚矣，然獨無報乎天，而不知其為不仁不祥也，此吾所謂君子明細而不明大也。」墨子指出人之所以「兼愛」並不只是畏天之罰、欲天之賞，還包含著人對上天之兼愛的感恩之心。」，而人行「兼」就是反應天的意志。參〈天志中第二十七〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 199。

⁴⁶ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 46。

兼愛倫理原則而已，他極力主張力行。他提倡人要貴義，以積極的態度來面對不易改變的社會。在其他人批評他的理論不切實際、難有作為的情況下，他仍獨排眾議、以身作則、全力以赴地為其兼愛及其他的主張而宣傳遊說，形成一股不能忽視的力量，也喚起了不少人跟隨他從事行俠仗義的工作。⁴⁷人在實行兼愛的背後，仍是一個「兼愛天下」理想社會的誕生。⁴⁸

(三) 基督教的聖愛(Agape)

基督教是一個倫理宗教。⁴⁹它不只教人相信、敬拜上帝，也教人實踐道德作為信仰生活的崇拜，不只呼召人要跟隨基督，也要求人實行基督的教訓、遵守上帝的旨意。若欠缺其中一方面，都不算為真正的基督徒了。⁵⁰在各個宗教中，雖然這特性並非基督教所獨有，⁵¹但基督教有著其特殊相異性。尼采指出基督教把「古代價值的倒轉」，⁵²人類道德史上空前的倫理革命，是因基督教而起的。⁵³基督教的聖愛就是這價值的倒轉表現。⁵⁴

基督教根本的倫理原則就是「遵守上帝旨意」。⁵⁵在舊約時代，以色列人認為上帝的旨意就是祂在西乃山所頒下的十誡。到新約時代，耶穌基督來到世上傳道，祂沒有廢棄猶太的律法傳統及先知傳統，卻是重新詮釋摩西律法，⁵⁶且成全它們。⁵⁷耶穌在登山寶訓結尾，教導門徒處世的金科玉律是：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」⁵⁸。進一步，耶穌指出：「盡心，盡性，盡意愛主你的神」⁵⁹和「愛人如己」⁶⁰這兩條誡命，是律法和先知一切道理的總綱。⁶¹

耶穌以「愛」這字來綜合全部基督教倫理和要義。⁶²無論對上帝、對人都是同一個「愛」字。由此可見，基督教是一個愛的宗教(對上帝)，也是一個愛的倫理(對人)，故可稱之為一個雙重愛的倫理宗教。⁶³其實「愛上帝」與「愛人」是互為表裡的，⁶⁴能盡心，盡性，盡意愛上帝，就能愛人，

⁴⁷ 焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 10。

⁴⁸ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 46，50；焦國成編著：《救世才士墨子》，頁 21。

⁴⁹ 同上書，頁 11。

⁵⁰ 同上書，頁 11。

⁵¹ 例如猶太教、伊斯蘭教都同樣有這種倫理方面特性。

⁵² Amders Nygren 著：《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》(香港：中華信義會，1950)，頁 215。

⁵³ 同上書，頁 2。

⁵⁴ 同上書，頁 215。

⁵⁵ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 12。

⁵⁶ 張略：〈新約倫理初探〉，《中國神學研究院期刊》，第三十五期，(2003 年)，頁 60。

⁵⁷ 正如「耶穌說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全」(太五 17)。

⁵⁸ 太七 12。

⁵⁹ 《示瑪》：引自申 6:4~5。

⁶⁰ 引自利十九 18。

⁶¹ 太廿二 34~40。

⁶² Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1972), 135; Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels* (St. Louis/London: Herder, 1963), 31.

⁶³ 正如 W.G. Maclagan 說：「For Christian believers ...the use of the word “Agape” ...would imply the whole religious and in the field of theory, the whole theological context in which the concept of Agape is incorporated.” Gene Outka, *Agape: An Ethical Analysis*, 153. 另參張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 14；黃華節著：《基督教道德觀與中國倫理》(香港：基督教輔僑出版社，1962)，頁 4。

⁶⁴ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 29.

也能愛人如己，這就是遵行上帝旨意。⁶⁵從馬太福音廿五章耶穌稱讚義人之敘述，⁶⁶可見「愛」不只是誠命，更是基督徒生活的見證、是主動地關懷與施予別人的行動。⁶⁷換言之，愛上帝是在日常生活裡，以愛人如己來表達關懷，⁶⁸且推行至要愛弟兄中最小的一個。⁶⁹因此，基督教倫理的總綱就是「愛」，⁷⁰而關懷的行動就是「愛」的外在表現。但若「愛」只有外在行為表現卻缺乏內在愛心時，必然會成為耶穌所罵的偽善者。⁷¹事實上，愛的心意與愛的行為是不能分割的，沒有愛的行為，便是保羅所指，是「鳴的鑼、響的鉞」；⁷²沒有行為的愛，則是搔不著癢處、虛偽的愛。總的來說，唯有愛的心意加上愛的行為才是真正遵行上帝旨意。⁷³

如何實踐這愛？在路加福音，耶穌提到愛的誠命時，命令人「要愛鄰舍如同自己」。⁷⁴祂以好撒瑪利亞人的比喻來解釋何謂「愛鄰舍」：好撒瑪利亞人的關懷行動把「愛鄰舍」的真義表露無遺。⁷⁵愛鄰舍即是尊重人、關懷人，看對方為有價值的人，且尊重他人的生命過於其他的一切事，看得如同自己的事一樣重要。⁷⁶在關懷鄰舍時，需要付出(如時間、油和酒、旅店的費用，甚至要繼續照顧他、被他人歧視)，因為愛就是付出。在此，耶穌解釋愛的付出不單只是在時間、物質上，同時也要付出自己的尊嚴，饒恕別人的過犯，因為上帝首先饒恕我們的過犯。⁷⁷更進一步，耶穌命令人要愛仇敵，甚至為仇敵祈禱。⁷⁸當人放下恨意去愛仇敵，除去人為的偏見與隔閡，而且表達仁慈和愛心時，正是學習效法上帝(*imitatio Dei*)的過程，目的是使人「愛得完全 — 不分敵我」，好像天父完全一樣，⁷⁹這就是「愛鄰舍」命令的另一個表達方式，⁸⁰其前題是每個人都具有上帝的形象，⁸¹並且都是被上帝看為有價值的人。所以基督教的愛，是延伸至普世的(Universal)，⁸²要打破

⁶⁵ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 14。

⁶⁶ 參「於是王要向那右邊的說：『你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來，為你們所預備的國；因為我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。』」(太廿五 34~36)。

⁶⁷ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 138.

⁶⁸ “Agape, always open and active, spends itself doing good in mercy” in Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 85.

⁶⁹ 參「我實在告訴你們，這些事你們既作在我這弟兄中一個最小的身上，就是作在我身上了。」(太廿五 40)。

⁷⁰ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 31.

⁷¹ 耶穌稱這些言行不一致的法利賽人和律法師是「有禍了」！參路十一 43~46。

⁷² 林前十三 1~2。

⁷³ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 15。

⁷⁴ 在路十 27 中的「鄰舍」不只是與我們接近的人(如鄰居、朋友)，而是每一個人，甚至是不認識的人。參 Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 65.

⁷⁵ 同時，耶穌強烈責備律法師及祭司，徒有完備愛的律法和知識，卻沒憐憫人的心，更沒把愛化為行動來實踐愛的誠命。Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 114-115.

⁷⁶ 楊慶球主編：《證主聖經神學辭典-下冊》(香港：福音證主協會，2001)，頁 909。

⁷⁷ 太六 14。

⁷⁸ 為仇敵祈禱是最偉大的愛心表現及愛的具體行動。Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 8,12. 另參太五 43~48。

⁷⁹ Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 13. 另參「所以，你們要完全，像你們的天父完全一樣。」(太五 48；路六 36)。

⁸⁰ 張略：〈新約倫理初探〉，《中國神學研究院期刊》，第三十五期，(2003 年)，頁 61。

⁸¹ Anderson 認為，就算人在犯罪後，人在本體上的「具有神的形像」人性仍會繼續。(“bear the *imago* in the form of the human itself (the *humanum* which each person bears)”) Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982), 86-87.

⁸² Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 14.

種族與文化習俗的藩籬，及人與人之間互相仇恨的障礙。⁸³

應該指出的是，耶穌愛的教導並非理論上教導而已，祂是以整個生命來投入這愛的付出中，⁸⁴祂以自己道成肉身的實際行動，把愛的真諦表達得淋漓盡致。⁸⁵耶穌本有榮耀的地位，高高在上，但爲了罪人的悔改和救贖，祂卻自願地走入這不安全、墮落的世界裡，甚至以犧牲自己生命而被釘死在十字架上，表明祂對人的愛，使人得以稱爲義，⁸⁶這個犧牲乃是實踐「愛」的完全表達和完全投入。⁸⁷由此可見，跟從耶穌就是要學習祂「道成肉身的愛」，全人投入於實踐愛的倫理中。正如耶穌呼召人跟從祂說：「若有人要跟從我，就當捨己，背起他的十字架來跟從我」。⁸⁸不單如此，祂更要求那位自認已守了完全律法的年青人，要付出全部來跟從祂，包括其生命及財產，⁸⁹爲的是要建立上帝的國(即「天國」)。正如主禱文所預言：「願你的國降臨；願你的旨意行在地上，如同行在天上。」⁹⁰「國」即是上帝行使主權的國度。⁹¹但天國不是一個具體的國家，⁹²而是人有能力實行耶穌愛的教訓，繼而使人與上帝之間回復和好關係的地方。天國的最終目標，是達至真正的復和(reconciliation)。⁹³另一方面，保羅把「愛」作爲律法的總綱，⁹⁴這是耶穌的律法，⁹⁵並稱「愛」爲「最妙的道」，⁹⁶強調愛心是「聯絡全德」。⁹⁷新約有關愛的應用，集中於上帝子民的內部關係上，例如教會所宣講極重要的福音信息，就是以「彼此相愛」爲格式之愛的誡命⁹⁸，表明基督徒之間的關係是一種愛的相互關係。⁹⁹值得注意的是，「愛」包括管教，因爲出於愛的管教，其實是對人有益，能收聖潔和公義的果效。¹⁰⁰

人世間的愛，多是以自我爲中心，無論這個「自我」是個人的小我，或是團體、國家、民族的大我，都是爲自己的好處。在這自我中心下，倫理標準乃取決於自我的滿足或自我完成過程中所要遵循之原理。¹⁰¹但基督教的愛，卻是不變、¹⁰²不以自我爲中心的，而是推廣至自我與上帝、

⁸³ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 59。

⁸⁴ 參“Christ’s whole life was a manifestation of agape” in Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 142.

⁸⁵ 例如，尼布爾認爲，以耶穌爲榜樣的「犧牲之愛」是個人倫理學的最高道德典範。劉時工著：《愛與正義：尼布爾基督教倫理思想研究》(北京市：中國社會科學出版社，2004)，頁 124。另參 Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 50；腓二 6~8。

⁸⁶ Millard J. Erickson., *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker Book House. 1983), 298; Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 134.

⁸⁷ 劉時工著：《愛與正義：尼布爾基督教倫理思想研究》，頁 112；張立夫著另《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 17。

⁸⁸ 太十六 24。

⁸⁹ 太十九 16~30；可十 17~31；路十八 18~30。

⁹⁰ 太六 10。

⁹¹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 18。

⁹² 正如耶穌說：「因爲神的國，就在你們心裏。」(路十七 21)

⁹³ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 19。

⁹⁴ 張略：〈新約倫理初探〉，頁 61。另參加五 14，十三 8、10，提前一 5。

⁹⁵ 同上書，頁 61。另參加六 2，林前九 21。載於張略著：〈雅各書〉，《耶穌言訓與雅各書》，頁 49~50，53。

⁹⁶ 同上書，頁 61。另參林前十二 31。

⁹⁷ 同上書，頁 61。另參西三 14。

⁹⁸ 約壹一 7~8。

⁹⁹ 張略：〈新約倫理初探〉，頁 61。另參約十三 34~35。

¹⁰⁰ 來十二 5~13。

¹⁰¹ Amders Nygren 著：《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》，頁 14~15。

¹⁰² Ceslaus Spicq, *Agape in the New Testament, Volume One, Agape in the Synoptic Gospels*, 50.

自我與他人之間的關係。甚至人的永生，也視之為與神交往的問題，而不是人自我需求、慾望的滿足。瑞典神學家Nygren就把愛分為「聖愛」(Agape)與「自我中心的愛」(Eros)。Nygren認為，Eros是自我中心的愛，是以自身利益的慾望，因被愛者有價值才去愛，是人追求昇華與成就而達至上帝境界的努力。這種愛是「有緣由」的，也會因被愛者的本質或價值改變而轉移。¹⁰³

相反，Agape卻是源自上帝的愛，是自發、「無緣由」、不自私的愛。愛由上帝發動，是祂自我的施予，也是白白給人的禮物。這份禮物與被愛者的功德無關，也不是藉努力而得著，而是上帝創造被愛者的價值，使上帝和人有著和好的可能，也是上帝親近人的道路。¹⁰⁴ Agape是不會停息的，¹⁰⁵它不因被愛者有價值才去愛，也不期望得到他的回報。這意味着奉獻，是為他人承擔責任的愛。¹⁰⁶這正是上帝藉著耶穌的捨己犧牲所表現出來的Agape。¹⁰⁷因此Agape是利他的、¹⁰⁸是捨己的。¹⁰⁹唯有上帝的Agape，才會作出在人的眼中看來是愚笨的事。更重要的是，人必須以信心領受這Agape後才能與上帝和好，¹¹⁰繼而實踐耶穌「與別人和好」¹¹¹和「做罪人朋友」¹¹²的吩咐。Agape既非是人能產生，也不是人藉著努力實踐而得以完全，卻是因著上帝愛人而產生的。¹¹³由此證明，愛人如己的根源，乃是來自上帝首先愛我們。正如巴特所說：「上帝過去、現在、未來都愛每一個人。」¹¹⁴藉著耶穌的道成肉身顯出，愛是上帝的本質，因上帝是愛，「上帝向我們彰顯其作為愛的自身」。¹¹⁵藉此愛人能領受上帝無條件的恩典，也有力量¹¹⁶實行耶穌「彼此相愛」的教訓。¹¹⁷例如，「有」的人要供應那些「沒有」的人；作主人的要在基督裡視自己的奴隸為弟兄。¹¹⁸在基督裡的愛可以打破人以知識和財富所造成的等級地位的劃分，¹¹⁹這愛是不依循人的標準，甚至與社會歷史的普

¹⁰³ Amders Nygren 著，《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》，頁 225~226。

¹⁰⁴ 同上書，頁 225~226。

¹⁰⁵ 巴特著：〈誠愛與欲愛〉，《教會教義學》(香港：三聯(香港)出版社，1996)，頁 391。另參林前十三 8。

¹⁰⁶ 同上書，頁 389。

¹⁰⁷ 就如保羅說：「因我們還軟弱的時候，基督就……為罪人死……惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。現在我們既靠著他的血稱義，就更藉著他免去神的憤怒，因為我們作仇敵的時候，且藉著神兒子的死，得與神和好……。」(羅五 6~10)；Millard J. Erickson., *Christian Theology*, 293.

¹⁰⁸ 聖經說：「愛是不求自己的益處」(林前八 5)。另參羅秉祥著：〈「神愛」(Agape)、仁、利他性自殺〉，賴品超主編：《基督宗教及儒家對談生命與倫理》(香港：香港中文大學崇基學院，2002)，頁 389。

¹⁰⁹ 根據 C.S. Lewis 認為，聖愛是一種來自神所賜的恩典的捨己之愛。C.S. Lewis 著：《四種愛》，林為正譯(台北市：雅歌出版社，1989)，頁 135。

¹¹⁰ Paul Tillich 強調，人必須透過信心，才能接受上帝對人的接納，所以信心是愛不可或缺的元素。他指出：「在信心中被上帝所抓緊且在愛裡追隨上帝是被造物生命的相同一致狀態。它是參與進入那超越的聯合中具有明確意義的生命。」參 Paul Tillich, *Systematic Theology, Vol III* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), 135.

¹¹¹ 這個「與別人和好」即是 Agape，它是「饒恕別人不是到七次，乃是到七十個七次。」(太十八 22)；也是「不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打」(太五 39)。

¹¹² 太十一 9；可二 17。

¹¹³ 正如約翰說：「……因為神就是愛。神差他獨生子到世間來，使我們藉著他得生，神愛我們的心，在此就顯明了。……神既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛。」(約壹四 8 下~11)，又說：「主為我們捨命，我們從此就知道何為愛；我們也當為弟兄捨命。」(約壹三 16)。

¹¹⁴ 巴特著：〈誠愛與欲愛〉，《教會教義學》，頁 391。

¹¹⁵ Paul Tillich, "Being and Love," in *Moral Principle of Action*, edited by Ruth N. Anshen (New York: Harper and Brothers, 1952), 662.

¹¹⁶ Paul Tillich 認為：「愛不是軟弱，不是屈服在權力之下，而是存有的完美力量。」，故他確定愛是帶著能力的。參 Paul Tillich, "Being and Love," in *Moral Principle of Action*, 664.

¹¹⁷ 張略：〈新約倫理初探〉，頁 63。另參林前八 1；林後八 1~九 15；弗四 28；加六 6~10；約十三 34~35；約壹三 17~18。

¹¹⁸ 同上書，頁 63；另參門一 16。

¹¹⁹ 同上書，頁 63。

通生活中，出現最明顯的衝突。¹²⁰其最終目標，不是要建立現世理想的人本社會，乃是要建立地上的天國，即是互相諒解、和諧的關係。¹²¹同時，基督徒要彼此相愛和彼此順服，因為上帝是不偏待人的。¹²²總而言之，基督教的倫理就是「白白的得來，白白的捨去。白白的得到上帝的愛，也要白白的施愛予他人」。¹²³可見，愛的誠命同是包涵性(inclusive)又是排他性(exclusive)的。¹²⁴它是以上帝的聖潔和慈愛為中心。¹²⁵

(四)「墨子的兼愛」與「基督教的聖愛(Agape)」之相同與差異

筆者已分別闡述墨子根源於天的「兼愛」，和基督教根源於上帝的「聖愛」。在比較兩者的「愛」時，發現兩者之間具有不少相同之處及相異之處。

首先，兩者同樣也是藉著一位創造天地及具人格意志的超越存在(天、上帝)，順其意志，並效法祂普遍的愛的本質，破除人與人之間的隔閡，繼而建立一個更新、和諧關係的社會。¹²⁶同時，兩者又反對一切行為由命運所決定的宿命論，卻認同人有能力實踐愛來改變舊有與別人的破裂關係。其次，兩者所肯定的「更新、和諧的關係」皆是由自己首先投入、付出給別人，以感化別人投入及付出。

墨子與基督教都主張「法天」(效法上帝)，肯定有一位創造天地及具人格意志的超越存在。兩者對這超越存在的理解，在表面上都很相似。墨子認為天是創造主、有最高德性，以愛、利為其本質的人格神，且是最高的標準、無上的權威、價值的根源，為義之所從出。¹²⁷但墨子的思想無非是人追求的最終之美善，其順天意之行為只屬Eros的性質，仍未超越其人本主義的觀念。比較起來，基督教對上帝的觀念，除了上述的內容外，上帝更是在歷史中啓示自己，施行大能的永活神。當上帝見到人類陷入罪中時，祂出於其Agape及憐憫，以主動捨己犧牲來拯救世人。¹²⁸祂不只是高高在上，以賞善罰惡(賞賢罰暴)來施展公義，而且是道成肉身、住在人中間的基督，使人藉著與祂相交來學習祂的愛。¹²⁹

因著這個根本的差異，墨子愛的倫理表現僅限於「貴義」這方面，以勉力行義來符合「天欲義而惡不義」的要求。可是，基督教倫理不只是「愛」，也是「信」。不只要有完全付出關懷鄰舍的行動，也要有與人建立和諧的關係。墨子把「愛」解釋為「利」、「義」，但基督教卻把「愛」和「義」看為「在各方面都有適當的關係」。¹³⁰墨子雖然有提及「尊天事鬼神」，把這行動與對他人

¹²⁰ 劉時工著：《愛與正義：尼布爾基督教倫理思想研究》，頁 114。載於 Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Meridian, 1956), 46.

¹²¹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 22~23，60。

¹²² 張略：〈新約倫理初探〉，頁 63。另參弗五 21；彼前五 5。

¹²³ Amders Nygren 著：《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實》，頁 65。

¹²⁴ 姚新中著：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，趙艷霞譯，頁 281-284。

¹²⁵ 張略：〈新約倫理初探〉，頁 64。

¹²⁶ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 60。

¹²⁷ 有說墨子是一個有神論者，其學說具有宗教思想與精神。周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 24。

¹²⁸ 約三 16。

¹²⁹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 61。

¹³⁰ 同上書，頁 61。

的愛和利，視之為同等意義。但他主張「尊天事鬼神」的原因，只是為了向天鬼祈福，期待天鬼的祝福會加利給祈福的人。¹³¹相反，基督教的「信」卻是與上帝復和的關係，分享上帝永恆的生命。因為當人接受基督為救主時，有聖靈在人心裡面作主，使人成為上帝與他人之間的流通管子，把上帝的愛施予給其他人，承擔起勸人與上帝和好的職份。¹³²

第二，墨子對人的觀念，是視人為團體中之一員，會受到社會環境情況的影響。他認為教育環境可以決定人的善惡取向。當時他正處於因不相愛而引起的戰亂環境中，產生了別相惡、交相賊的惡性循環來。因此他主張社會應該建立一個尚同的統一政府。藉著選立天下最賢明能幹、智慧高、口才好的人為天子，使他從事於統一天下的工作，¹³³而且要百姓凡聽到或看到好或不好事，必定向上面報告。上面認為是對的必認同，上面認為是錯的必認錯。¹³⁴藉著一層一層的尚同來達到法天的效果。但這是一種強制在下位者要盲目服從在上位者。難怪荀子也責罵他「只見於齊，不見於畸」¹³⁵雖然墨子建議以「民諫」和「天譴」來矯治，¹³⁶但無可否認這是一個獨裁的統治制度。¹³⁷若天子是不賢不能善治天下，天必誅之禍之，但是，百姓也會被連累被誅及被降禍。因此墨子主張用尚同來作為實行倫理的環境，利用外來的力量權威來規範人以強力行義、實行兼愛和貴義之倫理，證明他對人內在心性的自覺、反省卻沒有進深地探討。另外，他也要求人以否定自我來實踐兼愛，其背後就是以在下位者順從在上位者的方法來一統天下之義。¹³⁸在上位者則以賞罰來誘使在下位者實行兼相愛的手段。¹³⁹

相對地，基督教對人的觀念是，人是被造物，是軟弱的、有限的，並且被局限於自然世界的偶然性中。¹⁴⁰人具有上帝榮耀的形像，有超越觀念，能超越其他被造物的地位與上帝交往。¹⁴¹但因人的驕傲與野心，犯了違抗上帝的旨意的罪，妄想能僭越上帝的地位。此外，人因自我中心，只顧自己的利益，因而逆轉了上帝的形像(但並未喪失上帝的形像)，以及失去與上帝和好的關係。¹⁴²本來罪人無法實踐Agape的倫理，但基督教對人的另一個觀念是：人靠著上帝的恩典與基督的救恩，得以被救贖，¹⁴³使人脫離罪的轄制、自我中心的生活，¹⁴⁴並與上帝有重建復和的關係，成為一個在基督裡「新造的人」。¹⁴⁵因為這「新造的人」有上帝在他們心裡運行，¹⁴⁶人才能有愛人和關

¹³¹ 從「明鬼」而論，墨子力言要相信鬼神，因為鬼神能幫助天賞善懲惡，這也是因為他欲以鬼神之說以救亂世之方法。參〈明鬼下第三十一〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 239~240。

¹³² 楊慶堃主編：《證主聖經神學辭典-下冊》，頁 910。另參林後五 14。

¹³³ 周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 72；〈尚同中第十二〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 77。

¹³⁴ 原文為：「上之所是必是之，上之所非必非之」〈尚同中第十二〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 78~79。

¹³⁵ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 61。另載於荀子，〈天論篇〉。

¹³⁶ 例如「上有過，規諫之」。〈尚同中第十二〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 78。

¹³⁷ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 63。

¹³⁸ 墨子主張法天，但法天的具體化行動其實是「上同」。張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 64。

¹³⁹ 就像墨子自己說的：「富貴以道（導）其前，明罰以率其後，為政若此，唯（雖）欲毋與我同，將不可得也。」〈尚同下第十三〉，李漁叔注譯：《墨子今注今譯》，頁 100。

¹⁴⁰ Ray S. Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology*, 24.

¹⁴¹ Ibid. 24.

¹⁴² Ibid. 98-102.

¹⁴³ 羅五章。

¹⁴⁴ 正如保羅所經歷的：「我已經與基督同釘十字架，現在活著的不再是我，乃是基督在我裏面活著，並且我如今在肉身活著，是因信神的兒子而活；他是愛我，為我捨己。我不廢掉神的恩，義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。」（加二 20~21）。

¹⁴⁵ 林後五 17。

懷別人的力量。

由此可見，墨子與基督教在實踐愛的倫理的觀點有根本的差異，前者是以獨裁制度來作為百姓效法天的方法；後者則以一個在基督裡同時有基督住在他心裡的人，活出基督愛的樣式，以基督的心為心來實踐聖愛的倫理。¹⁴⁷

第三，墨子與耶穌同樣都要面對一個不相愛的社會。墨子純粹提倡現世的方法來解決人不相愛之弊病，肯定這生活世界是真實的，其兼愛目的也在實際地改善天下人的生活。故此他組織墨學團體來實行這互利之愛、非攻的理想；提倡非樂、節葬、節用來改革社會奢侈的風氣習俗，使人民衣食無缺；他又以非命來鼓勵人有積極人生觀，以自苦為極的生活，努力改革社會，最終目標是使現世社會恢復秩序，得以進入一個新的境界，以達到人人平等及人際關係和諧。¹⁴⁸同樣地，耶穌身處的社會，是一個被律法、傳統習俗束縛住，且充滿著許多不公義和困苦的社會，但耶穌不只是處理現世的問題，例如祂會治病、趕鬼、行善、使死人復活，祂更鼓勵人有來世的盼望。耶穌所宣講的福音是「天國的福音」、祂的教訓中有強烈的終末論說，¹⁴⁹祂要求人行善，教導人不要為明天日用的飲食憂慮，卻要「先求他的國和他的義」。¹⁵⁰可見耶穌在世上之目的，除了是關心現世社會之改革外，更致力於建立天國和期待終末的來臨。

所以，基督教愛的倫理有著對將來的盼望，而這盼望成為基督徒在現世中，實踐基督愛的誠命之極大力量，使人就算在面對受苦和迫害中，仍有超越的毅力與喜樂的態度，¹⁵¹這使基督教在二千多年來，仍能持續其活力、生命力及繼續發展的動力之其中一個主因。反觀墨子的學說在秦朝以後就轉向衰亡。¹⁵²事實上，基督教也同樣經歷這麼多外在攻擊，程度上更有過之而無不及。比較而言，基督教仍能在過去逆境中繼續擴展到世界各地，墨學卻被灰飛煙滅，主要原因是，基督教具有對將來的盼望，及上帝(基督)活在人裡面而產生的力量。墨子卻將倫理建基於一個尚同組織中。當它被破壞後，其追隨者再也沒有可效法的榜樣了。¹⁵³

第四，墨子的兼愛堅持對等互利的原則，重視功利、行為的實際效果之利益，認為兼愛必須體現為具體之「利」，否則不能稱為「愛」，「利」成為了判斷「愛」的最高唯一標準。¹⁵⁴但他的愛利不分，導致較狹隘的功利主義。換句話說，愛僅僅獲得一種「工具價值」。¹⁵⁵「利」必須付諸於

¹⁴⁶ 腓二 13。

¹⁴⁷ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 65-66。另正如保羅說：「一切都是出於神，他藉著基督使我們與他和好，又將勸人與他和好的職分，賜給我們。這就是神在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯，歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。所以，我們作基督的使者，就好像神藉我們勸你們一般，我們替基督求你們與神和好。」(林後五 18~20)。

¹⁴⁸ 腓二 13。

¹⁴⁹ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 66。

¹⁵⁰ 例如，耶穌在登山寶訓的教導說：「應當歡喜快樂，因為你們在天上的賞賜是大的」(太五 12)。

¹⁵¹ 太六 25~33。

¹⁵² 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 67。

¹⁵³ 胡適對墨學衰亡之原因是：(一)由於儒家的反對；(二)遭政客猜忌；(三)墨家後進的「詭辯」太微妙了。參周長耀著，《墨子思想之研究》，頁 235~236。載於胡適著，《中國哲學史上卷》(台北市：台灣商務印書館，1945)頁 251~253。

¹⁵⁴ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 68。

¹⁵⁵ 張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》，頁 49。

¹⁵⁶ 同上書，頁 50。

實際行動，但實際上，利一切人是不可能的。墨子沒有定義何謂「利」的本質。¹⁵⁶另外，在現實裡，若一個人盡力去愛人，愛別人的親人，但自己沒有得到相應的回報，他是否還要繼續不求回報地向別人施愛？對此墨子未能給予有效的答案。¹⁵⁷反觀基督教講愛人，要求的是盡心、不言回報和不問利益的愛，耶穌甚至願意為不義的人犧牲自己的生命。相對地，墨子的「兼愛」思維情境常以「天下人」為念，其愛的等級可分為：倫列之愛、平等之愛、及為兼愛而愛。在實踐上兼愛雖受制於客觀因素而有厚薄之分，但其差別在外，內實平等。基督教「愛人如己」思想也有平等的愛之思維情境，但其愛和關懷對象與範圍，更廣及至那位創造天地的上帝。

最後，雖然墨子與基督教有關愛的倫理之實踐有很多相似之處，例如墨子成了當代的先知，發出規勸的呼聲。¹⁵⁸而耶穌的身份也有先知向人傳講「天國近了，人應當悔改」信息的使命。¹⁵⁹墨子的兼愛與耶穌的第二大誡命「愛人如己」的誡命互相吻合，¹⁶⁰都是普遍性及排他性的。而且墨子與耶穌都是在當時亂世中，努力不懈地提倡和平的使者，但是兩者卻有很大差異的倫理觀：墨子著重實行兼愛之最終目的，為了達到尚同和法天，建立一個富足的大同社會，強調功利主義。而基督教的愛上帝及愛人如己的倫理，著重心意上的倫理，即在判斷人心的善惡時，以其動機和內心好壞來決定。所以基督教是很關注人的心意是否更新而變化。

總括來說，墨子對天的認識及對人的人性探討皆不夠精細的分析。基督教卻認識到上帝就是那位願意向人啓示自己的神。墨子發現到人的罪性，但他卻沒有進深地了解到人的有限及無力自救的軟弱。墨子太強調人的能力，主張以人來改革現世社會。同時，他又提出那位超越存在的「天」，但他對天的認識只是自然啓示，缺乏對內心的自覺與體認。¹⁶¹因此他純粹以外在的權威來實踐兼愛，故他實行得十分艱苦。但基督教愛的倫理實踐，不著重只靠外在規範或外表行為，也要人出於內心意願去愛人，人因而體認到自己的罪，否定自己來邀請基督住在心裡，使人能效法基督去愛人和關心人。¹⁶²而這個實踐是充滿喜樂的，¹⁶³這份從上帝而來的力量和喜樂，是墨子所不能及的。最後，雖然墨子與基督教的宇宙觀、人觀及思維情境在根本上皆不盡相同，但墨子的兼愛與基督教的聖愛都是人類最高貴的情操，在關懷人類乃至於全人類得著喜樂的基本立場是一致的。

(五) 墨子的兼愛之反省

墨子有著好學、悲天憫人、言行一致的崇高品格，雖然他沒有解答人能否兼愛所有人，但他卻用自己的實際行動來證明兼愛是可行的。他一生為實踐兼愛而作極端的苦行，四處勞碌奔走救世，目的是「興天下之利，除天下之害」而非求功名利祿。值得欣賞的是，無論墨子及其弟子都

¹⁵⁶ 後期墨家對墨子的兼愛論進行了修正和發揮，把「愛」與「利」分開，避免了墨子功利主義的狹隘性；又以道德情感來解釋「利」，把利的本質規定為「所得而喜」，為墨子的功利主義提倡了一個心理依據。張永義著：〈墨子的倫理學說〉，《墨子與中國文化》，頁 53。

¹⁵⁷ 同上書，頁 42。

¹⁵⁸ Robert E. Daggy 著：〈墨子兼愛與多瑪斯默燈：一些聯想和隨想〉，李紹昆譯，《哲學與文化》，第 23 卷 11 期，(1996 年 11 月)，頁 2194。

¹⁵⁹ 太四 17。

¹⁶⁰ 周長耀著：《墨子思想之研究》，頁 52，55。

¹⁶¹ 蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》(台北市：宇宙光出版社，1985)，頁 107~108。

¹⁶² 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 72。

¹⁶³ 正如保羅教導人說：「你們要靠主常常喜樂，我再說，你們要喜樂。」(腓四 4)

能實踐兼愛，更經常獨排眾議、不顧自身，只為求興天下之利，¹⁶⁴使天下太平。而他的「兼愛」及「貴義」學說，使他產生游俠的犧牲精神，從事行俠仗義的工作。他重視團體教育，故他及其門徒，願以殺己犧牲來成就愛人救人的心願。¹⁶⁵作為基督的追隨者，我們能否在日常生活裡，確實認真地實踐基督對我們的愛，並真的能夠實踐「愛人如己」這條誠命？還是我們才是那些被耶穌責罵，看見別人有需要時，卻漠不關心人的那些律法師和祭司？就算我們的至聖愛和言行是不被世人所認同，但我們能否仍然獨排眾議，全力以赴地持守基督的真理並作好見證？

墨子的兼愛思想在現今亂世的社會形態下，具有時代的意義和價值。當今國際間戰事瀰漫、恐怖主義猖獗、暴力事件不斷發生，使整個世界籠罩在不安中。其兼愛學說，若能全力宣道奉行，可化解人自私自利、仇恨心理、階級鬥爭等問題，促進世界和平。¹⁶⁶另一方面，現今世界的經濟體系大致可分為資本主義和共產主義兩大類，前者的弊端是容易造成貧者越貧、富者越富的不切情況；後者則根本漠視人性的存在，容易造成均貧情況。墨子的「交相利」主張，為要彌補兩者的貧富懸殊和均貧狀況。¹⁶⁷

隨著電訊科技進步、生命方式改變，但人與人之間的關係卻變得疏離和冷漠。墨子兼愛的思想禮和他樂於助人、急公好義的行為，可發揮其敦厚民俗的積極作用。我們基督徒需要反省，自己平日是否只是進行一些宗教活動，例如返崇拜、祈禱會，卻沒有身體力行實踐基督「愛鄰舍」的命令？可惜的是，有一些基督徒甚至連付出半天時間去作老人院探訪，或作「十一奉獻」也吝嗇呢！

(六) 結語

本文嘗試探討墨子與基督教愛的倫理，發現兩者之間具有不少相同之處，但也有根本的差異，兩者都肯定有一位超越的存在，效法這存在之愛的性質去愛人。藉著首先付出、捨己於他人來建立和諧關係的社會。這些相同可成為兩者之間對話的橋樑。¹⁶⁸然而，它們的根本性差異，是基督教對那超越存在的體認較墨子對天的體認，有更豐富深入的內涵。基督教的上帝，是道成肉身、主動來到世上，以自我犧牲來施恩予人類的耶穌基督(上帝)。但墨子只體認到天的本質是愛、利。因而墨子的法天、尚同、貴義、力行雖有崇高的理想，卻缺少了那由內在而來的實踐力量。¹⁶⁹雖然他認識到人性是惡的，但墨子看不到人必須靠這超越的存在才能真正法天、貴義，實踐愛的倫理，甚至在面對迫逼和困苦中，仍能有力量以基督的心為心，持守上帝愛的誠命來推動基督教社會。¹⁷⁰

返回基督教在中國的宣教問題上，雖然我們若能夠以中國人慣用的言語來重新宣講基督教的真理是必須的，但更重要的是，如何在兩者對話時，引導中國人進入認識「耶穌基督是誰？」這

¹⁶⁴ 張家峻著：〈墨子新探〉，《哲學與文化》，第十四卷第九期，(1987年)，頁58。

¹⁶⁵ 馮成榮著：《墨子生平及其教育學術研究》(台北：文史哲出版社，1976)，頁113。

¹⁶⁶ 王冬珍編著：《墨子思想》(台北市：正中書局，1987)，頁72。

¹⁶⁷ 同上書，頁72。

¹⁶⁸ 張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁79。

¹⁶⁹ 基督教認為這是聖靈的能力。

¹⁷⁰ 姚新中著、趙艷霞譯：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》，頁111~112。

個課題。¹⁷¹當人認識到人的有限時(而非墨子強調的「人能」)和上帝的大能時，人才能藉上帝的恩典來實踐兼愛，並且能解決中國五千多年來，就算儒釋道三教及人本主義一直也無法解決人「不相愛」的問題。

¹⁷¹ 蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化》，頁 39~68。；張立夫著：《基督教倫理與墨子之兼愛倫理比較研究》，頁 80。