

论爱与自由

——兼论基督教的普遍之爱

黄裕生

提要: 一个公正和谐的共同体,必定是充满爱的社会;而一个人人之间充满爱的社会,也才可能是一个公正和谐的共同体。那么,什么是爱?在对基督教有关爱的观念进行哲学分析基础上,本文认为,从一般意义上说,爱就是不从等级体系去理解自己与他人的关系,而是把自己与他人从由各种优越物决定的等级体系中解放出来;这在存在论则意味着,爱就是守于自由存在而让他者自由存在。因此,真爱他人如真爱自己一样,就在于维护、尊重、扶持一个人之为自立—自主—自尊的自由存在。这种真爱不同于亲情,它可以泛施于人人而无差等,是为普世之爱;亲情则仅限于亲人之间而浓淡有别,是为亲亲私情。不违普世之爱的亲情,才是健康合理的;违背真爱的亲情必将腐蚀一切普遍正义而成为社会的瓦解器。

关键词: 爱 自由 自主—自立 解放 亲情 正义

作者黄裕生,男,1965年生,哲学博士,中国社会科学院哲学研究所研究员。(北京100732)

每个人都生活在爱中。虽然每个人得到的爱与付出的爱各不相同,但每个人都感受过爱与被爱。我们首先是在亲人之间感受到爱,我们还会在朋友之间,在与陌生人之间感受到爱。一个公正、和谐的共同体,必定是一个在陌生人之间也充满爱的社会;而一个人人之间充满爱的社会,也才可能是一个公正、和谐的共同体。

那么,何为爱?如何爱他人才是真爱而不是溺爱与宠爱?如何爱自己才是真正的自爱而不是自私?爱与亲情之别何在?虽然爱在人类共同体里如此重要,但是,关于爱的问题在汉语思想史上却很少得到深入的讨论。不过,在基督教信仰系统里,爱却得到了无以复加的强调:爱被当作所有律法的要义而成了每个人处理与他者关系的最高准则。所以,这里我们暂且从分析基督教有关爱的观念出发来讨论这些问题。

—

关于爱,《圣经》里有一个看似平常而费解的著名说法:“爱是恒久忍耐、和蔼仁慈;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,其中一个是以肯定的形式表达,一个是以否定的形式陈述。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。

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。如果爱就是不自夸、不自大、不嫉妒……,那么,如果一个人自夸、自大、嫉妒……,他就不可能真正去爱。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”,又如何真正爱自己呢?又如何爱人如爱自己呢?

也许有人会以为,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。就我们这里要讨论的话题而言,即使我们退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,处在这种类的等级中的人也不可能在整个等级社会进行爱人如爱自己。

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

^① 《圣经·哥林多前书》13:4-7。

系,既可以说是一个由所拥有的尘世物的量规定的,也可以更确切说是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像爱自己那样来对待,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。

由于自陷于等级体系的人实际上失去了“自己”,因而不可能真正爱自己,当然也就不可能爱人如爱己,所以,不可能有真正的爱。自大自夸者、嫉妒者……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。

要进一步问的是: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,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,而无法摆脱整个尘世等级关联体系。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。因而并非不可替代的。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。这种绝对的自身不在等级关联体系中,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,也就是卸下一切角色,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。但是,所有人都有一个共同的位置,这就是自由。这里的共同只是这一点上的共同: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,当我们说卸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——自由。在自己的位置上,就是自在而自由地存在——这是我们汉语“自由自在”这个日常语汇隐藏的最深刻的本源意义。

二

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自由而找到自身。从存在论角度看,这种解放意味着让我们找到自身,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,同时也意味着我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人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。

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,在哲学意义上,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。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?”这个问题回答说:守于自身而让……自在—自由就是爱本身。

人因被赋予自由这个天位,因此,他不仅在爱中,而且会去爱,也即能够让(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——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。

上帝的绝对自由使上帝直接就是爱。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:确认并维护他者在自己位置上的自在—自由的存在,从而承认他者在我的意识边缘之外而“大于”我的意识,进而敬仰他者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者(他人或上帝)自在—自由的存在,也就是他者之独立自主、不可替代的存在;另一个是确信并尊敬他者这种自由—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。对他者之爱如此,对自己的爱也是如此。

首先我们是在信任—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者关系的首要法则,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—信赖他者,也就是不把他者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、穿透他们,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。承认并尊重他者在自己位置上,这是爱的一个基本维度。

那么,对自己的爱呢?如果说爱就是让……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我自己的意识中,但又不仅仅在我自己的意识中,而且还在我自己的意识之外——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也是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)。所以,真爱自己,必须确认并尊重自己为一个他者。

不管是对他者之爱,还是对自己的爱,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,相信人人。不管他人做过何事,不管他曾经多么奸诈权变,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位格存在。如果我们连他人的自由都不相信—信赖,那么,我们如何让他人在自己位置上自由—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者敞开的爱。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,是能够给任何他者以同样对待的爱: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,也给予他者以同样的肯定——也让他者自由—自在。只有这样的自爱,才能爱人如爱己,因而,才是没有危险的。

单从哲学的角度说,上面的讨论表明,不管是自爱,还是爱他者,只要是真爱,那么,这爱就必是守于自由而让……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——自主—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—自立为准绳,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(爱自己爱他者)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或好的人缘——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定的位置上的本性。因此,如果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—自在的存在),又看护我们的天性。在这个意义上,爱是我们的天职,也是人人之间首要的关系。

三

前面的分析表明,除了爱人如爱己的爱以外,没有别的真正之爱。我们可以通过讨论爱与亲情的区别和关联来进一步阐明真爱问题。

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,首先就处在亲亲相哺这种功能关系之中:父母抚育儿女,儿女则反哺父母。这种以血缘为线索的亲亲相哺,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,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。

父子关系是自由个体首先进入的一种功能性关系,但是,父子间建立起来的那种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—自主—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,就是通过维护或扶持而使……自由—自立—自主。父母喷育孩子,首先就在于为了使其自立—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—自主——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,而仅仅是因为爱。

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(父—子关系)中生发起来的,所以,亲情与爱似乎总是密切相关,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,而成了“偏一爱”。

那么,何为亲情?人们可以在日常生活中处处体会到亲情。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了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,突显出了亲情之实质。

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在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晚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晚辈特有的亲密共在,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、确认与承当中展开与亲人的共在,是我日常世界上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,亲人的死会让人们感到世界的坍塌,会造成天崩地裂般的冲击。

如果说,亲情就是对作为个体的亲人间在生存上相互需要的确认、担当、期待与怀念,那么,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。亲情之“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的情感,但却不是一种可以普遍化为亲爱人人普世情怀。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、担当和期待他人在生存上对自己的需要,从而也就不会有亲情的产生;另一面,亲情要“多于”、“厚于”爱。多在何得处,厚在哪里?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—自在存在,或者比别人更富有或更荣耀地存在。亲情比爱更多就多在于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”,直至越俎代庖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担当的责任。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?这个尺度即就是爱本身。爱是亲情的限制性原则。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。

四

由于亲情是基于爱,因此,亲情通常就被当作爱本身,甚至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,使得各种不健康的亲情以爱的名义泛滥人间。溺于亲情而昧于公义,是人类自陷其中的最严重的蒙昧。所以,人类要回到自身而相爱,首先必须从过度的亲情中解放出来。我相信,正是出于这个原因,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

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。这里,并不是要人类摈弃亲情,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。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。

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开始于家与家人。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、爱心流荡、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

^① 《圣经·马太福音》10:35—37。

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:以普遍之爱涤荡亲亲之情,以普遍之义贯穿亲亲之间,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。人世间不仅有亲情,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。

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。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,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,当基督教认为“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—自由原则的觉悟与确立。

责任编辑:任宜敏

^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。