



儒耶人格修养观比较

——以孟子的“养气”和保罗的“称义”为核心

周玄毅

摘要：人格修养旨在构建实践道德规范的“动力因”，即通过对道德情操的培育使人的实然(真实愿望)与应然(道德理想)统一起来。为此，孟子和保罗通过强调道德的内在性、自足性和必然性，对各自传统中的“气”与“义”的概念进行了改造，形成了以“养气”和“称义”为核心的人格修养学说。通过对比，我们既可以发现二者在人格修养问题上以“自然→人为→必然”为进路达至实然与应然相统一的共通之处，也可以看出它们在方向、方法和维度上的根本性差异。

关键词：儒家；基督教；孟子；保罗；知言养气；因信称义

借用亚里士多德的“四因”概念来说，人类超越性的道德实践与自然物之运作的根本区别就在于，后者的“目的因”和“动力因”都可以直接归结为“形式因”，前者却必须区别对待。形式规定了自然物的本质、目的和动力，因为自然而然的东西只能“是其所是”，实然与应然并不存在分裂。相反，形式(决定人之为人的道德标准)固然也规定了人的精神本质，但是由于人在本性上永远都是“不是其所是”和“是其所不是”的超越性的存在者，其实然与应然并非天生就是一体，所以就必然存在着从应然的抽象原则进展到实然的具体行为，将“形式因”(道德规范)和“目的因”(道德理想)切实转化为“动力因”(道德情操)的问题，这也就是一般所说的人格修养。

我们完全有理由相信，由于轴心时代的思想家们关注的是世道人心与道德实践，而不是抽象玄思与理论架构，他们的学说重心理应是围绕道德品质培育展开的“修养论”，而非作为道德形而上学的“德性论”^①。而针对实践道德规范的“动力因”，轴心时代的儒家与基督教在人格修养问题上最具代表性，对后世影响最大的学说分别是孟子的“知言养气”与圣保罗的“因信称义”。作为儒耶人格修养方式的核心，“养气”与“称义”这对核心概念值得我们进行深入的分析 and 比较。

一、实然与应然的统一：“养气”与“称义”作为人格修养方法的共同出发点

儒家的涵养工夫和基督教的灵修之道有多种进路，为何分别以“养气”与“称义”作为二者人格修养观的核心概念？这首先当然是因为，孟子与保罗是轴心时代最具影响，且最系统地阐述了人格修养问题的圣哲。更重要的理由则是，通过对“人格修养”之本义的分

^①有人据此认为，亚里士多德的 Virtue 理论应该被翻译为“修养论”而非“德性论”。参见沈顺福：《修养与德性——兼论修养伦理学》，载《人文杂志》2009年第5期。其实早在1630年，明末来华耶稣会士高一志(Alfonso Vagnonil, 1566—1640)就是以“西学修身”为名移译《尼哥马可伦理学》的。

析,我们发现“知言养气”与“因信称义”这两个说法在儒耶思想系统中最能切中人格修养的核心要义,也最能作为主线贯彻人格修养的整个过程。

所谓人格修养,其实质是在特定文化系统中对理想品格进行培育,让实然的人(遵循自己的主观愿望)同时也可以成为应然的人(遵循社会属性的要求)。在中文语境中,“文化”即“化成为(人)文”,也就是使人具有人应该有的那个“样子”(文)^①,“修养”则是顺乎其本性进行外在的引导和培育,使人性上升到可以率性而为的“道”的层次^②。而在西文语境中,表达“文化”和“修养”可以用同一个词(culture),它直接来自拉丁文词根“崇拜”(cultus),后者又是“耕耘”(colore)的过去式,也就是说文化是一种以超越的宗教性为根本特征的,类似于对自然作物进行人工培育之后所获得的东西。通过以上的词源分析我们可以发现,这些概念都包含了以自然性为前提(作为第一自然的自然)和归宿(作为第二自然也就是社会性的自然),使人同时既“是其所是”(自然),又“是其所应是”(道德)的意义。所以说在这里最重要的问题,不是对自然属性和道德理想的分别论述,而是如何将二者统一起来,使一个人的实然与应然成为一体,也就是达到所谓“从心所欲,不逾矩”(《论语·为政》)的境界。简言之,理想的人格修养,应该是“好德如好色”(《论语·子罕》),将超越性的道德规范变成像生理属性一样自然而然的东西。

既然人格修养就是依据原本的自然人性进行培育,并最终使超越性的道德规范也变成新的“自然”属性,也就是自然的人性化和人性的自然化并举,那么最关键的问题就在于,寻求某种可操作的方式打通“实然”与“应然”之间的隔阂,使道德对人而言具有与自然律同等程度的必然性。基于这个共同的出发点,孟子选取了“知言养气”的方式,保罗选取了“因信称义”进路。下面我们就从原典出发,以实现人性的实然和应然的统一为主线,分别梳理一下二者的思路。

二、从“气”到“养气”:孟子《公孙丑上》的人格修养进路

“知言养气”说典出《孟子·公孙丑上》第二章,这也是《孟子》全书最复杂难解、众说纷纭的内容之一,特别是围绕着“知言”与“养气”的关系更是存在很多争论。表面上看,这主要是由于本章涉及到诸如“不动心”、“养勇”、“言”、“心”、“志”、“气”等一系列极其抽象的概念,而这些概念又涉及到告子、北宫黝、孟施舍、曾子、子夏以及孟子本人的不同理解方式,从而形成了错综复杂的多种解读的可能性。不过笔者认为,这段话之所以显得难懂,真正的问题出在脱离具体语境和中心议题,把这段文字从整个对话中孤立出来当成一篇独立的学术文本来对待。因为我们不要忘记原典虽然是后世学术的源头,但它们本身通常并不是学术典籍。《孟子·公孙丑上》是一段师生对话,概念和人物多并不必然意味着对话的含混,很明显作为学生的公孙丑是清楚老师在说什么的,而对话者之外的人之所以会产生困惑,主要是由于不太了解那些在对话者之间不言而喻的前提。在这里,所谓“不言而喻”的东西主要就是指文化背景(孟子之前的“气”论)和对话意图(儒家的人格修养问题)。

提出“知言养气”说的意图是什么?这就要看《公孙丑上》的整个对话到底是围绕什么展开的。这段对话缘起于公孙丑提出的问题:“夫子当路于齐,管仲、晏子之功,可复许乎?”这本来是个很实际也很外在的问题,不过孟子从最初的回应开始,就把对话引向了更为内在的方向,使其围绕人格修养问题来展开。他首先引用曾西对子路和管仲的褒贬态度,认为管仲占据齐国这样的强国,在事半功倍的时局下成就霸业并没有特别值得称道的地方。也就是说,外在评判标准(功业)不足为训,内在的人格境界才是真正评价一个人的标准^③。

视管仲这样的功业“如彼其卑”,这不能不说是一种伟大的人格境界,其要义就在于道德的自足性。

①“文”的本义是指“纹理”和“花纹”,引申为自然与人类社会的“现象”。

②《中庸》所谓“率性之谓道,修道之谓教”中的“修道”就是以“道”为原则,针对个人禀赋的过与不及进行调整,使人真正实现自然的“率性”之道。“养”的本义则是指“饲养”,同样是指按照其自然本性进行人工培育。

③严格来说,孟子其实并没有回答公孙丑的问题,只是转变了探讨的方向。因为后者问的是“你能否做到管仲那样的事”,而孟子的回应是“做到这样的事并不足以令人称道”。然后公孙丑接下来的问题也是顺着这个思路展开的——既然外在的功业并不重要,那么重要的就是内心:“如果做到了这样的事,你是否会动心呢?”(“夫子加齐之卿相,得行道焉,虽由此霸王不异矣。如此,则动心否乎?”)

因此对话就顺理成章地深入到了这种人格境界的第一个层面,也就是形式上的“不动心”,坚守自己的行为准则而不为外物所动。不过,由于这种“不动心”境界仍然是中性的,所以在保持道德勇气(“守气”)之外,还需要进一步区分哪一个更得道德修养之要领(“守约”)。在孟子看来,“不动心”的修养方法原则上可以分为两类,其一是北宫黝和子夏的由外而内的方式,也就是通过“不肤桡,不目逃”这样的练习来保持勇气;其二是孟施舍和曾子的由内而外的方式,也就是通过“视不胜犹胜”,“自反而缩”的内省获得“虽千万人,吾往矣”的勇气。后者比前者更强调内在的道德原则,所以是更符合人格修养之要旨的;而在后者内部,曾子又比孟施舍更重视道德内省,因此也就更为“守约”。

还是按照这种“由内而外”胜过“由外而内”的思路,孟子比较了他和告子对“不动心”的理解:认可“不得于心,勿求于气”,但却否认“不得于言,勿求于心”。认可前一句,是因为(心)志是“气之帅”,气又可以“反动其心”,所以应该坚持内在的“心”对外在的“气”^①具有价值上优先的地位,所谓“持其志,无暴其气”。否定后一句,同样是因为相对比较外在的“言”不应具有比“心”更为优先的地位——言有未达,未必不可反求其心。

现在的问题是,经过这样的解释,孟子似乎有些偏离了“不动心”的原则,因为告子所谓“不得于心,勿求于气”和“不得于言,勿求于心”是从内外两方面针对“不动心”的宗旨而言的,不管是心有不安(内)还是言有未达(外)都不可妄动,这是一个整体的方案,本不应该有任何的缺口。而孟子否定了后一项原则,就意味着言有未达时仍然可以反求于心,这难免有“动心”的嫌疑。因此,要保持逻辑一贯性,孟子就必须证明有一种比“言”为更前提性的东西,使人可以在“不得于言”并“求于心”的同时仍然保持所谓“不动心”的状态。

这就进入到了具有道德自足性的人格境界的第二个层面——“不动心”的真正意义,也就是内在的道德自足性^②。而这个更加前提性的,能够保证道德具有内在自足性的东西就是“浩然之气”,它比“言”更为根本,并且能够最终保证“知言”,这也正是孟子高于告子的关键所在^③。值得注意的是,孟子对“浩然之气”的第一个解说是“难言也”,因为它本来就是在言之先,并非由言来规范,反而是对言进行规定的东西。具体来说,“浩然之气”既有“塞于天地之间”的自然属性,本性上又具有“配义与道”的道德属性^④;对它的唯一正确态度是“直养”,既要“心勿忘”,又要“勿助长”,因为“集义”的要旨并不是符合外在规范,而是要将“义”视为自然的和内在的属性使其顺应本性生成出来。所以说,培育“浩然之气”与稼穡的道理一样,既不能“不耘”,也不能揠苗助长。在详尽解释了“养气”学说的意义之后,“知言”就很简单了^⑤——无非是“诋辞知其所蔽,淫辞知其所陷,邪辞知其所离,遁辞知其所穷”。其实严格来说这并非是非知“言”,而是以既有之内在标准知“言之所失”,归根到底是因为知“心”,因为言本是“生于其心”的。

概言之,孟子的基本思路是:之所以能够“不得其言”仍然“求于心”,而且并不违背“不动心”的原则,是因为“浩然之气”兼备自然性与道德性,内在性与本原性。“求于心”实质上是反躬自求,顺应自然本性,所以仍然是一种“不动心”^⑥;养气是知言的内在根源,知言是养气的外在结果,所以在“不得其言”的情况下仍然可以通过“养气”而“知言”。整段对话至此的脉络是:外在标准的缺陷(功业问题)→道德的

①虽然二者都发生在意识之中,但是相对于代表自由意志的“心”,更多带有自然属性,“蹶者趋者”的“气”明显是更具外在性的东西。当然,这里所说的一般意义上的“气”与“浩然之气”是不同的,后者实际上已经具备了道德层面的“(心)志”的意义。

②所以孟子认为“告子未尝知义,以其外之也。”——道德规范必须成为内在性的东西才是有意义的。

③所以公孙丑在听孟子讲完其与告子的区别后,接下来就问“敢问夫子恶乎长”(这个“长”是指比告子高明的地方,而非突兀地把话题从“心”与“气”的关系转换到孟子擅长什么),而孟子的回答“我知言,我善养吾浩然之气”也应该被当作一个整体来理解,因为“知言”其实是“养气”水到渠成的结果。

④从孟子所处的文化背景来说,“气”本来是一个偏重于自然属性的概念,而“浩然之气”明显是兼具自然与道德属性的,就算形式上只是扩充之的“直养”,事实上也是存在方向性选择的。将自然之“气”转变为道德之“气”,这是孟子的一个创新。

⑤“知言养气”说形式上虽是以知言为先,然而对于人格修养的实践而言,“养气”才是更具本体论意义的前提。事实上,孟子并没有特别解释如何做到“知言”,而是把重点放在对“浩然之气”的论述上,这也正是因为前者只是后者的一个自然结论而已。朱熹根据自己的理学观念将“知言”解释成“尽心知性”,从而把“知言”当成了“养浩然之气”的前提,这就偏离了孟子视“养气”为根本的人格修养观。

⑥朱熹在《孟子集注》中的解释是:“人固当敬守其志,然亦不可不致养其气。盖其内外本末,交相培养。此则孟子之心所以未尝必其不动,而自然不动之大略也。”这种说法的高明之处就在于认识到孟子的“不动心”是内在的“自然不动”而非外在强制的“必其不动”。在此基础上我们可以更辩证地说,顺乎浩然之气的“动”其实就是“不动心”,而强调“必其不动”反而本身就是在“动心”。

自足性(“不动心”)→道德的内在性(“不动心”的真正意义)→兼具自足性与内在性的“浩然之气”(通过“养气”实现“自然/实然”与“人为/应然”的统一)→“知言”(“养气”的必然结果)。很明显,“养气”是实现“不动心”、“知言”、道德的自足性与内在性等一系列人格修养要求的核心。

以上,我们以人格修养问题作为主线,对《公孙丑上》第一、二章的内容进行了梳理。不难发现,这段对话的思路始终是连贯而流畅的,无非是以“养气”为核心,围绕人格修养问题来展开。也唯其如此解读,孟子与公孙丑之间的师生问答才显得环环相扣,层层递进。

三、从“义”到“称义”:保罗《罗马书》的人格修养进路

正如将“气”这个古老的自然哲学概念发展到“养气”的人格修养论是一个伟大的创新,从《旧约》所强调的“义”^①到《新约》所强调的“称义”,也是一个意味深长的转变。因为如果“气”本来是自然而然的东西,也就无所谓“养”;如果“义”本来是遵循外在律法的自然结果,也就无所谓“称”。“养气”与“称义”学说的实质,是从被动到主动的道德主体性的构建。

保罗对“因信称义”的论述贯穿于他的全部书信,其中尤以《新约·罗马书》为代表。这不仅因为它是《新约》中的第一篇使徒书信,更是因为这封信的目的是向当时自发组建起来、还没有得到使徒直接指导的罗马教会介绍基督教的信仰要旨,所以特别切中肯綮,要言不烦。可以想见,与“知言养气”章中的对话一样,《罗马书》(后文注释简称罗)的出发点也不是进行系统的理论阐述,而是针对这批身处异教文化势力最多元最强大的罗马城,并且刚刚皈依尚未坚固的基督徒的现实处境,为其阐明基督徒信仰生活的核心要义。按照保罗自己的说法,他写这封信是为了“要把些属灵的恩赐分给你们,使你们可以坚固”(罗1:11)。而他所要分享的这种可以使人坚固的“属灵的恩赐”,正是围绕“称义”这个问题展开的。

保罗的自我定位是奉召传福音的使徒,而福音又是神所应许并由耶稣基督完成的,是基督徒全部信心和得救盼望的基石,所以《罗马书》开篇很自然地由保罗的职分过渡到对福音性质的论述,从而引出“义”的问题。保罗写道:“这福音本是神的大能,要救一切相信的,……神的义正在这福音上显明出来;这义是本于信,以至于信。如经上所记:‘义人必因信得生。’”(罗1:16-17)这段话曾经对马丁·路德产生了极大的困扰^②,“因为律法本是叫人知罪”(罗3:20),所以表面来看,“神的义”对人而言不但不是福音,恰恰还是对人的“不义”的彰显。问题的关键在于,如果“义”只是外在的符合律法,是通过实践律法的行为自然得到的结果,那就是可以用来夸口自以为义的“立功之法”(罗3:27),“而做工的得工价,不算恩典”(罗4:4),也就是说这样一种等价交换式的理解(用行为赚得)并没有恩典的意义,在基督徒的道德体系中根本就不应被视为“义”,而“惟有不做工的,只信称罪人为义的神,他的信就算为义”(罗4:5)。

从以上这些论述中我们可以发现,保罗所说的“神的义”有递进的两个层次。表面上看,“神的义”通过律法使人认识到自己的“不义”,认识到从行为上说“没有义人,连一个也没有”(罗3:10)。这与《孟子·公孙丑上》开篇对外在功业不足为据的论述是一致的。保罗是熟悉希腊文化的,而这种不以外在行为为依据的“不动心”(apethia)和“自足性”(autarkia),正是基督教兴起之前希腊化时期哲学最核心的议题。这与孟子将“不动心”作为探讨人格修养问题的起点也有异曲同工之妙。

更进一步来说,认识到“不义”恰恰是“称义”的前提和开端,因为“义”本来就是只有神才具有的属性,人只可能被“称”为义,也就是“蒙神的恩典,因基督耶稣的救赎,就白白地称义”(罗3:24)。用奥古斯丁在《精意与文字》中的说法就是:“上帝之义,是指上帝称我们为义时披戴在我们身上的义。”^③这个义是被“披戴”在人身上的,而非人本身内在所具有的,甚至可以说是外在强加于人,对人造成束缚的^④。

①《旧约》里虽然反复提到“义”,显然是将人在神面前的义视为一个重要问题,但是绝大多数时候都是在谈“义人”和“公义”,除了“在神面前人怎能称义”(约5:4),“不容他们在你面前称义”(诗69:27)之外,并没有谈到过“称义”问题。而从《新约》的《罗马书》开始,“称义”突然就成了核心的议题。

②参见 Luther's works, Vol. 34, Saint Louis and Philadelphia, 1955, pp. 336~337。这一困扰激发路德重新发现“因信称义”的真理,从而转变为激发宗教改革思想的重要启示。

③Luther's works, Vol. 34, pp. 336~337。

④“将肢体献给义作奴仆,以至于成圣。”(罗6:19)

用一种吊诡的方法来表述就是：必须自知无义可称，方可被称为义；必须把义看成是外在的必然性，方可将其内化于心。

这里我们可以对比一下孟子在讲“直养”浩然之气时的那个揠苗助长的比喻——“直养”与耕种一样，意味着既要“勿忘”也要“勿助”。“勿忘”好理解，持之以恒地加强道德修养；而“勿助”就比较具有悖论意味了，“养气”明明是养我的“浩然之气”，但却又要当成外在的“非我”自由意志之物使其自然成长。同样，“称义”当然也是被称为义者的问题，是意识到自身原罪并希望得到救赎者的必然要求，但其实现途径却是将“义”视为白白赐予、称义者本身并不配具有的东西。这是因为，“养气”与“称义”作为人格修养方式，其共同点在于不仅要实现“实然→应然”的过渡，更要着眼于“应然→必然”的道德情操的建构和巩固。前一个步骤只是认识道德规范的问题，后一个步骤才是保证道德规范变成实际行动的关键。因此，不管是孟子的“养气”还是保罗的“称义”，都要将“气”与“义”视为并非人为，而是具有自然律意义上的必然性的东西。孟子所谓“予岂好辩哉？予不得已也”（《孟子·滕文公下》）和保罗所谓“我传福音原没有可夸的，因为我是不得已的”（林前 9:16），都体现出这种将自由意志的决定视为必然的道德使命感。概言之，对于人格修养来说，自然的和外在的（“气”和律法层面的“义”）要变成内在道德的（“浩然之气”和恩典意义上的“义”），而内在道德的又要进一步再变成更高层次的自然的和外在的东西（勿助之的直养和完全由神恩赐的称义），经过这个“自然→人为→必然”的转化，才能达到道德律与自然法则具有同等必然性的人格境界。

此外，与“知言养气”一样，“因信称义”说也容易导致一种望文生义的误解，似乎信是称义的原因，称义是信的结果。这种理解方式其实与保罗所极力反对的因行为称义一样，是把称义看成了人力所能为之的东西。事实上，仔细分析上面提到的“神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信”和“义人必因信得生”（罗 1:16-17）这两句话就会发现：首先，“义”是“神的义”而非人的义，作为出发点和归结的“信”也是神的信实而非人的信心，就人而言并不能凭借信心自以为义；其次，“义人必因信得生”也并没有把信当成称义之原因的意思，反倒是先有“义人”，才谈得上“因信得生”的问题，而拣选谁为义则完全取决于神的自由意志^①。进一步说来，即使是直接提到“因信称义”的地方，保罗也多次使用“算为他的义”这种说法，而“算为”（imputed）就意味着称义的被动性。因为神是信实且公义的，而拣选又完全出自神的自由意志^②，所以神的义先于人的义，也先于人的信。总之，“称义”并非来自人的信心，而是来自神的信实和拣选，因此是逻辑在先的；“信”只是在神拣选人并称之为义时被“算为”义而已，非但不是称义的原因，严格说来还可以算作是称义的结果。

不过，正如虽然“浩然之气”是本体和前提，然而更具操作意义的是“知言”，也就是以明确的道德原则做出是非判断。一旦被“算为”义，信心在实际操作意义上就成为了称义的核心，以至于“凡不出于信心的都是罪”（罗 14:23）。正是因为亚伯拉罕的信被“算为”他的义，而“那以信为本的人，就是亚伯拉罕的子孙”（加拉太书 3:7），所以神的计划是通过亚伯拉罕“叫外邦人因信称义”（加拉太书 3:8），就个人而言“心里相信，就可以称义”（罗 10:10）。也就是说，就神而言，是“拣选→称义→信心”的逻辑关系；就人而言，则是“信心→称义→拣选”的认识路径，起点仍然在于信心，只是这个信心要被看作蒙拣选称义的证据，而非赚得救恩的原因。之所以要做如此复杂的界定，是为了确保基督徒认清没有任何可以夸口自以为义的东西，明白“称义”的本质是完全信靠和交托给神的旨意。

总之，保罗在《罗马书》中以“称义”问题为核心，从外在评判标准的谬误（反对因行为称义的“立功之法”），道德的自足性（唯独恩典）和道德的内在性（唯独信仰）这三方面对基督徒的信仰生活做了论述。其基本思路是通过把“义”从外在的律法问题变成内在的“称义”问题，以必然性的规范（恩典）与自由意志（信心）相统一的进路阐发基督徒的人格修养之道，这与孟子的思路存在着很强的可比性。

①“受造之物岂能对造他的说：‘你为甚么这样造我呢’？窑匠难道没有权柄从一团泥里拿一块做成贵重的器皿，又拿一块做成卑贱的器皿吗？”（罗 9:20-21）

②“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。”（罗 8:33）“善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意。”（罗 9:11）

四、“养气”与“称义”的本质差异:方向、方法与维度

通过以上对《公孙丑上》和《罗马书》文本的分析,我们对孟子 and 保罗在人格修养问题上的相似思想进路进行了对照研究,这种寻求“异中之同”的视角可以深化对人格修养问题的理解。不过,对于儒家和基督教这两种异质文化体系而言,发掘“同中之异”的视角也是同样必要的。具体来说,同样是为了实现道德的内在性、自足性和必然性的人格修养理想,二者在方向、方法和维度上都存在着本质差别。

(一) 方向之别:“君子—圣人”与“成圣—得救”

作为指向性的理想人格,“君子”是儒家的志向,“圣人”则是任何人都不敢自居的最高境界。《论语》和《孟子》对君子都有大量论述,相比之下谈到圣人的地方却少得多^①。还是以《公孙丑上》为例,公孙丑问,既然连孔子都说自己不擅长辞命,而孟子又以“知言”自居,这是否意味着他就是圣人?孟子以“夫圣,孔子不居”回应,在公孙丑继续追问他是“有圣人一体”还是“具体而微”时,孟子直截了当地拒绝回答问题(“姑舍之”)。《孟子》全书中,生硬地拒绝探讨问题只有这一次,这是很耐人寻味的。因为“圣人”是儒家人格修养的最高境界,是只可以盼望却绝不可以自我宣称的。

相形之下,“成圣”在基督教并不具有最高的意义,它与“君子”一样是现实的道德义务而非最高的道德理想。正如儒生必须以做君子为志向,基督徒也必须被分别为圣。成圣的本义就是“分别为圣”,是指从日常事物中被区别出来赋予神圣的意义。“称义”的人仍然受到罪的玷污,只有被圣灵更新分别为圣才能恢复其所亏欠的上帝形象,所以成圣是必须的,“非圣洁没有人能见主”(希伯来书 12:14)。而且,正如君子虽不可以圣人自居,但却又要以圣人为理想和永远的道德指向;被分别为圣的基督徒也不可自诩为“完全人”^②,却要永远指向“得救”这个最终目标。虽然“凡求告主名的,就必得救”(罗 10:13),但这里讲的是对得救的信念而非即成事实。所以我们可以设想,如果用公孙丑那样的方式追问保罗是否以胜券在握的得救者自居,他也一定不会做出正面的回答,概因“得救”乃是“称义”和“成圣”所指出的终极盼望,必须始终当作理想性而非现实性的东西来对待^③。总之,在道德义务(君子/成圣)和道德理想(圣人/得救)上,儒耶人格修养的方向存在着根本性的区别。

(二) 方法之别:“存夜气,求放心”与“俯就卑微,恒切祷告”

由于儒耶的人格修养论分别以性善论和原罪说为基础,导致二者在方法上也呈现出巨大差异。概言之,孟子的“浩然之气”是孟子将“浩然之气”视为自然性与道德性的共通本源,所以将“存夜气,求放心”视为人格修养的根本方法。在《告子上》中,孟子将人性比作牛山,“夜气”就是像山上草木“日夜之所息”那样在人心自然生长的善性,而偏离本性的“旦昼之所为”则会像砍伐和放牧戕害山林一样对其造成搅乱和损害。因此,修养之道就是以一种否定的方式拒绝外在干扰和诱惑,以求保存这种作为自然善性油然而生的“夜气”。

同样是在《告子上》中,孟子还提到了与“存夜气”相辅相成的“求放心”。“放心”就是“放(丧失)其良心”,其原因是任由自己的道德本性遭受外来的损害。正如山林不管遭到多么严重的破坏,其自然萌发的本性总是存在的,所以“求放心”也总是可能的;同样,正如不管善心多么容易生长,一暴十寒也“未有能生者”,所以“求放心”也总是必要的和持续性的。因此,通过内省式的寻求来重新发现这个本来存在并将始终存在道德善性,就成为了人格修养的中心任务,故“学问之道无他,求其放心而已矣”。总之,“存夜气”强调的是不受外界干扰,“求放心”强调的是内省自求,二者从否定和肯定两个层面奠定了儒家人格修养的基本格局。

而基督教在原罪思想的背景下,采取了与儒家这种“直养而无害”的修养方式完全相反的进路。在反躬自问时,保罗不但没有产生那种浩然塞于天地间的道德自信,反而坦陈“我觉得有个律,就是我愿意为善的时候,便有恶与我同在”(罗 7:21)。“我所愿意的,我并不做;我所恨恶的,我倒去做”(罗 7:15)。

①《论语》有 107 处谈到“君子”,只有 9 处提到“圣”;《孟子》有 82 处提到“君子”,只有 19 处提到“圣”。

②《圣经》里在凡人身上用“完全”这个词,只有挪亚、亚伯拉罕和约伯等极少数例子。

③《圣经》中文合和本有 1329 次使用了“圣”这个字,提到“得救”却只有 101 次。

与养气是“因为”道德善性不同，称义是“为了”获得道德善性，也就是在神眼中成为所谓“完全人”，而这首先就需要承认自己的不完全。因此，道德自信并不是成就道德的前提，反倒是道德自卑才成为人格修养的基石，所以说“不要志气高大，倒要俯就卑微的人”（罗 12:16）。

正是因为人并不具有内在的道德善性，实则也无义可称，所以是既无夜气可存，也不可能求其放心的^①。在这种情况下，采取“俯就卑微”的态度就成了人格修养的要义。进一步来说，既然人无法信靠自己来实现道德升华，那就只留下了向神祈求这一条上升的进路，而且甚至连选取这条进路也不是人类自己的功劳。因为“我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出的叹息替我们祷告。……圣灵照著神的旨意替圣徒祈求”（罗 8:26-27）人能做的，只是“在指望中要喜乐，在患难中要忍耐；祷告要恒切”（罗 12:12）罢了。正如卡尔·巴特指出的，“通过‘恒切’，祷告成了伦理行为”，因为这种连续性的祷告行为意味着坚定地指向上帝、认定上帝并且寻求上帝^②，而这正是基督教伦理的要旨。

（三）维度之别：“自然—人为”与“原罪—恩典”

从最根本的层面上讲，由于儒耶文化分别具有自然性与超越性的维度，同样是实现前面提到的“实然→应然→必然”的人格修养进路，二者在每个环节的内涵上都有维度的不同。我们可以将其对应排列成如下简表。

儒：“实然/自然”→“应然/人为”→“必然/对自然善性的道德自觉，反躬自省”

耶：“实然/原罪”→“应然/恩典”→“必然/对自然罪性的道德自觉，因信称义”

具体来说，以自然为本位的儒家人格修养观以自然性^③作为人的实然，以圣人之教化作为人的应然，再通过对自然善性的内省以获得道德自觉，实现圣人之教（应然）与自然本性（实然）的融洽结合，达到内化于心、外化于行的道德必然性境界。

反观以上帝为本位的基督教人格修养观，人的“实然”对应的是原罪，这并不是自然而然的东西，而是人类始祖悖逆造物主的结果，在败坏了原本完美的创造之后，这种不完全性也就成了人类的“实然”状态。而处在这种犯罪又无法靠自身力量补救的境地中，人的“应然”也就只能是通过认罪和祷告寻求神的恩典。最后，为了坚固这种全然交托给超验维度的“信德”的坚定性，就要强调人性的绝对败坏和救赎的神恩独作，以及唯独圣经、唯独信仰、唯独恩典的原则，而这也正是从保罗到奥古斯丁，从马丁·路德到加尔文一以贯之的基督教精神主线。

● 作者简介：周玄毅，武汉大学哲学学院副教授，哲学博士；湖北 武汉 430072。

● 基金项目：武汉大学“70”后学者学术发展计划；教育部人文社会科学研究规划基金项目（13YJA720027）

● 责任编辑：涂文迁



①按照从保罗到奥古斯丁、路德和加尔文这一派的理解，亚当的背叛和堕落彻底取消了人类向善的自由意志，靠人类自己恢复已经丧失的道德良知（“求放心”）是绝无可能的。相信自身的道德善性反而是最大的罪也就是骄傲和背离神。

②参见卡尔·巴特：《罗马书释义》，华东师范大学出版社 2005 年，第 414 页。

③其中既包括食色之本性，又包括异于禽兽的四端之心。前者作为人类共同的欲望至少不构成道德恶性（甚至可以按照朱熹的说法将其归于“天理”），后者则更是百善之端。