

尼格仁的圣爱伦理及其当代辩护

冯梓琯

(香港中文大学文化及宗教研究系, 香港, 中国)

摘要: 在尼格仁的圣爱观中, 圣爱是作为基督教的基本主题。希腊文化的侵入使得欲爱成为对基督教爱观不恰当的理解, 但实际上是基督教的圣爱改变和回答了伦理学与宗教学的基本问题。圣爱是自发的、无动机的、不计较的、无限的和无条件的, 它在爱的各个维度上的表现都与欲爱完全相反。在对圣爱的当代讨论中, 有学者提出以欲爱和友爱作为对基督教爱观的理解, 但它们实际上都无法完全取代圣爱。对尼格仁圣爱观的研究将对以爱为主题进行的宗教间对话打开更多空间。

关键词: 尼格仁, 圣爱, 主题研究法

作者: 冯梓琯, 香港中文大学文化及宗教研究系, 新界, 香港。电话: +852-54272615。电子邮件: fzl1989@gmail.com

“如今常存的有信、有望、有爱这三样, 其中最大的是爱。”^[1]作为“神学三德”之一, 爱德也一直被看做是三德中最大的德性, 但是对于究竟应该如何理解爱德, 在基督教神学思想史上却一直存在有不同的争论。然而, 不管这些争论的具体内容是什么, 争论本身在 20 世纪之前却总是在以一种古典的方式进行着, 这也就是说, 对于爱德的讨论总是具有某种神学前提并且是在神学传统内部进行, 比如最为经典的就是将爱德理解为“明爱”(caritas), 奥古斯丁和托马斯·阿奎那都将其解释成“使人与上帝联合的友爱”, 这种表述也由此成为天主教传统对爱德的统一表达。但是, 这种古典的表达不仅对于身处基督教神学传统之外的人来说在理解上始终是存在隔阂的, 而且也会阻碍基督教神学借鉴和吸收其他宗教传统甚至是现代科学对爱的研究成果, 从而影响到其自身对爱德理解与时俱进的发展。

被公认为最早以现代方式对基督教之爱进行学术讨论的是瑞典信义宗神学家尼格仁 (Anders Theodor Samuel Nygren, 1890—1978), 这种现代性主要体现在尼格仁以他自己提出的所谓“主题研究法”从而试图建立起某种“科学的神学”, “主题研究确实是系统神学的基础, 并因此成为系统神学最为重要的一部分。……如果主题研究成功地阐明了基督教的基本主题, 那么系统神学的诸问题便从原则上得到了解决。”^[2]而根据尼格仁的看法, 《圣经》中主要提到的“圣爱”(agape), 虽然是一个从希腊语中借用来的词汇, 却主要是在基督教的神学语境中获得了它独特的内涵与意义, 圣爱也因此被看做是体现基督教有别于其他宗教的基本主题。

令人感到遗憾的是, 作为基督教当代思想史上特别是“爱”的观念史上十分重要的基督教思想家之一, 对尼格仁神学思想的考察却始终没有得到国内基督教研究学界的足够重视。迄今为止, 尼格仁代表作《圣爱与欲爱》的汉译本只有 1952 年由香港的中华信义会书报部和瑞典教会中国差会董事部

[1] 《哥林多前书》Gelinduo Qianshu [1 Corinthians], 13:13.

[2] Anders Nygren, *Meaning and Method: Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, trans. by Philip S. Watson, (Philadelphia: Fortress Press, 1972), 372.

分别出版的《历代基督教爱观的研究：爱佳泊与爱乐实》上、下两册，而且这个唯一的汉译本或许是受当时时代条件和译者水平的限制，翻译不仅佶屈聱牙而且错误百出，基本上无法起到对中国读者进行译介和传播的作用。在学术研究成果方面，香港中文大学哲学博士王涛的专著《圣爱与欲爱：保罗·蒂利希的爱观》将尼格仁分离圣爱与欲爱的爱观作为与蒂利希统合圣爱与欲爱范式的对比，可以算汉语学界对尼格仁思想的一个较为详细且深入的研究，但是尽管如此，王涛博士的研究重点也并不在于尼格仁的神学思想本身，而除此以外，国内再难找到一本关于尼格仁思想研究的专著甚至是一篇论文。与此形成鲜明对比的是，虽然尼格仁是以瑞典语写作，在以英语和德语为主导的西方神学界中也属少数话语，但是西方学界对于尼格仁思想的关注和讨论却一直方兴未艾并且已经进展到批评甚至批判阶段。但是，即使是尼格仁最激烈的批评者也不得不承认，“虽然圣经学者几乎一致拒绝认为圣爱在基督教圣经和传统中具有特殊的地位，但是圣爱持续到今天的显而易见的重要性，很大程度上是要归功于《圣爱与欲爱》”。〔3〕而尼格仁对圣爱独特性的坚持实际上也不乏支持者，当代神学家科林·格兰特(Colin Grant)就是这方面的代表人物。不管圣爱在基督教传统中的地位究竟如何，相关的讨论对于我们理解圣爱的内涵和意义总是重要的。“爱”同样是中国传统思想中讨论的主要问题，近年来关于儒家和基督教以“爱”为主题的比较研究和对话也逐渐兴起并成为热点，对尼格仁的爱观和神学思想的研究或许可以为以后相关的宗教比较与对话奠定初步的基础。

一、圣爱作为基督教的基本主题

基督教被认为是“爱的宗教”，但是对于基督教的爱观从古至今有很多不同方面的研究和讨论。在这些研究成果中，只有尼格仁旗帜鲜明地主张基督教的爱观在其原初的、唯一的和核心的意义上就是圣爱(agape)，而如果在《圣经》中出现以其他爱的形式比如欲爱(eros)或者友爱(philia)来指称上帝之爱，或者是在后世神学家中以这些爱的形式来理解上帝之爱，那么这都是由于原始的基督教受到希腊文明的影响和侵入后的结果。尼格仁认为，与圣爱作为基督教基本主题形成鲜明对比的是欲爱作为在基督教之前的希腊文化和古代世界的基本主题，而造成欲爱和圣爱相混淆的情况主要有三个方面的原因。

首先，尽管圣爱和欲爱在理念上是两个具有截然不同价值的基本主题，但是在事实上它们并不是两个各自独立发展的主题。它们最初的交集就是作为基督教前身的犹太教，实际上已经在很大程度上受到希腊文化的影响，这种情况可以在犹太智慧文学中得到证实。例如《所罗门智训》的九章十五节经文说：“因为这必腐朽的肉身，重压着灵魂；这属于土的寓所，迫使精神多虑。”(智 9:15)〔4〕这其中已经明显体现出属于希腊文化的对于肉身(body)和灵魂(soul)的二元区分以及贬低肉身的倾向。尽管以《所罗门智训》为代表的部分犹太智慧文学在基督新教中被普遍认为是《次经》，而关于《次经》的意义和地位仍然存在极大争议，但是在传统教会中以奥古斯丁为代表的教父仍然认为《次经》属于《圣经》的一部分，尼格仁所属的信义宗也没有完全排除《次经》而是将其放在《旧约》和《新约》之间作为有益的读物，因此即使是在基督教内部也不能说关于灵与肉的二元区分以及贬低肉身的倾向是一种完全异质的希腊文化，因为这种观点也可以在《圣经》中找到基础。

其次，为了达到护教的目的和起到宗教对普通民众教化的作用，基督教在一开始的传播过程中就

〔3〕 Thomas Jay Oord, "Religious Love at the Interface with Science", in Stephen G. Post, Byron Johnson, Michael E. McCullough, and Jeffrey P. Schloss, eds., *Research on Altruism & Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology & Theology*, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2003), 215-228.

〔4〕 《智慧篇》Zhihui pian [Wisdom], 9:15.

使用所谓“寓意解经法”(allegorical method of interpreting Scripture)来解释《圣经》,以此来展示基督教最深层的意涵是与被广泛接受的欲爱主题相一致。正是由于这种方法的使用,我们很容易只是流于表面地将圣经文本看作是指示某种更深层的隐藏着的欲爱主题,比如在《马太福音》中说“清心的人有福了,因为他们必得见神”,〔5〕寓意解经法可以诠释为这就反映了对上帝的某种神秘的“看见”,而这正是以欲爱为主题的宗教的显著特征之一。〔6〕但是,寓意解经法在这里忽视了对于“看见上帝”的神秘主义和末世论的区别。事实上,虽然使徒保罗也讲与上帝面对面的观看,但是这种观看只属于即将到来的时代因而是属于末世论的,〔7〕而对于当下所处的时代保罗则明确说“因我们行事为人,是凭着信心,不是凭着眼见”〔8〕,这是与希腊化的神秘主义根本不同的。因此,主要是由于寓意解经法将欲爱的主题带入了对《圣经》字面地理解中,如果只是认为在经文可见的字面底下还有一层真正的意义尚且可以接受,但是如果认为这层真正的意义就是指灵魂上升并且达到和上帝神秘地相见甚至合一的欲爱主题,那么这就会造成将欲爱和圣爱相混淆的危险。

最后,在欲爱的主题中采取某种类似圣爱的形式也可能造成两大主题的混淆,而这种欲爱的形式就是新柏拉图主义代表人物普拉提诺的所谓“亚历山大里亚的世界图景”(Alexandrian world-scheme)。在这样的图景中也存在着神圣者下降和人类上升的过程,而且人类的上升也被视作具有救赎论的含义,因此这样的图景似乎提供给我们一种可以使欲爱和圣爱达到和解的折衷形式。但是问题就出现在神圣者的下降方向上,在亚历山大里亚的世界图景中,这种下降是由于太一(The One)的自我充盈(self-sufficiency)而产生的自然的流溢,它的下降并不是一个自愿的过程而只是具有宇宙论的含义。但是在基督教的圣爱理念中,尽管圣爱作为上帝下降到人的途径根本上也是因为爱是作为上帝的内在属性,但是基督教的上帝是一个具有位格(personal)的上帝而不是像太一一样高高在上的不具感情的实体,因此圣爱的下降是上帝自愿俯就人类的过程并且具有拯救的目的,而“(圣爱和欲爱的)折衷不用说就是欲爱的胜利,因为圣爱的宇宙论版本根本就不是圣爱”。〔9〕

除了以上三点理由,尼格仁认为还有两方面的影响造成我们现在对基督教爱观理解的混乱。一方面是在语言学上,圣爱 $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$ 和欲爱 $\epsilon\rho\omega\varsigma$ 本来都是希腊语,但是它们在当代语言中都被同一个单词“爱”(love)所取代,如果不是小心考察两个词义的不同来源,那么很容易就会认为它们是指同一事物的两个方面。另一方面是在历史上,因为基督教的传统是将圣爱和欲爱如此紧密地联系在一起,因此久而久之就会留给人们两者的结合是自然且必要的印象。〔10〕事实上,在尼格仁看来,整个基督教的历史就是由外来的代表古希腊文化的欲爱观念侵入到基督教圣爱理念的混淆的历史,而他的工作就是要将由这段历史造成的基督教爱观中的希腊思想和已经希腊化的犹太教思想剔除出去,从而还原出一个原始的、纯粹的基督教爱的理念。

但是,为什么基督教爱的理念就是圣爱呢?尼格仁当然也有他自己的理由。首先,由于一个明显的事实是,在耶稣诞生之前,主要以希伯来文书写的旧约圣经在被译为希腊文的过程中,译者并没有使用在希腊思想中得到充分发展的 *eros* 来传译旧约中的“爱”而是以一个在希腊语境中不常用的词汇 *agape* 进行对译,而这种对 *agape* 的采用也延续至用希腊语书写的新约圣经当中。在新约里 *philia* 出现过几次,但是 *eros* 和 *storge* 却从未出现,这种严格的语言学上的特性显然不可能只是偶然的結果,

〔5〕《马太福音》*Matai Fuyin* [Matthew], 5:8.

〔6〕 Anders Nygren, *Agape and Eros*, trans. by Philip S. Watson, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 228.

〔7〕 我们如今仿佛对着镜子观看、模糊不清。到那时,就要面对面了。我如今所知道的有限,到那时就全知道、如同主知道我一样。(哥前 13:12)

〔8〕《哥林多后书》*Gelinduo Houshu* [2 Corinthians], 5:7.

〔9〕 Anders Nygren, *Agape and Eros*, 231.

〔10〕 *Ibid.*, 32.

在它背后肯定有某种神学上的根据。^[11] 但是现代一些学者的研究成果表明,之所以选择 agape 而不是其他的词汇来翻译和指代上帝之爱可能恰恰是因为 agape 在希腊世界中较为罕用并且没有特定的含义,因此可以说 agape 是在被借用到基督教之后才得到全新的发展并被赋予切实的意义。^[12] 尼格仁将圣爱作为基督教的基本主题,并不可能是因为圣爱这个希腊词汇在一开始就具有什么特定的神学含义,而是因为基督教借用了圣爱的表达来达到尼格仁所谓的“对一切古代价值的重新评估”(the transvaluation of all ancient values)。^[13]

在尼格仁看来,当我们提到基本主题的时候,实际上就是进入到了那些综合的和终极的问题领域,而这些问题在人类思想史上自始至终就是关于真、善、美和永恒的问题,它们分别和我们现在的美学、伦理学、知识论和宗教学的知识相对应。基督教的圣爱作为基本主题不仅是在伦理的和宗教的基本问题上给出了全新的解答,而且圣爱的主题本身也改变了这些问题的提问方式。具体而言,在伦理问题方面,古希腊的伦理学都是幸福主义的,尽管各个学派对幸福的定义不同,但是幸福作为生命的自然目的和最高的善则是不变的。问题只在于如何可以获得各个学派所定义的幸福,在这一问题上古希腊哲学则体现出鲜明的个体主义倾向,因为从根本上讲善就是为了满足个体的需要并且实现个体的幸福。但是在基督教这里,首先善的问题和幸福主义之间的自然联系被切断了,善不再是被看作如何最大程度的获得幸福而是变成一个独立的“什么是‘善自身’(Good-in-itself)”的问题。其次在善的实践层面,基督教也摆脱了古希腊的个体主义倾向而始终是以人与上帝和人与人之间的团契(fellowship)作为伦理学讨论的起点。团契的思想在基督教伦理学中始终占有非常中心的位置,或者说,圣爱本身在基督教里就是一个社会概念,它不是意味着某种抽象的个人单向度的对价值或理念的追求,而是要被具体地理解为人与上帝之间的位格关系和人与人之间的社会关系的体现。在宗教问题方面,尼格仁认为,在基督教之前的希腊世界诸宗教都是自我中心的(egocentric),这倒不是说在这些宗教中就绝对没有以上帝为中心的倾向存在,因为凡是讨论到宗教或永恒的问题就会涉及到人与上帝的关系,只是这里的上帝是通过满足人的需要而和人建立联系从而主要是以人为中心的,只有在基督教里我们才第一次发现上帝对人具有绝对的权威并且主宰着人类从而是以上帝为中心的。总而言之,基督教将宗教的问题从以人为中心转向了以上帝为中心,将伦理的问题从幸福主义转向了“善自身”的问题,而基督教则对这两个问题都给出了相同的答案,那就是如果问什么是上帝,那么上帝就是圣爱,如果问什么是善,那么善也是圣爱,因此圣爱就是作为基督教的基本主题(fundamental motif)。^[14]

从现代的学术视角来看,在伦理学上从幸福主义的观点前进到在本体论上重视善自身的问题是随着人类思维抽象能力提高的结果,在宗教学上将圣爱等同于上帝则是人类的思维虽然完成了动词 agapao 的名词化,但是因为仍然不能区分名词的能指和所指,所以才会将抽象的名词位格化从而在 agape 和上帝之间建立起本体的联系^[15],不管怎样这都不是基督教有意对宗教问题或伦理问题做出什么根本改变。但是在圣经的翻译和创作过程中,借用 agape 而避免使用 eros 所反映的意图亦即以圣爱作为基督教爱的精神并且与代表希腊精神的欲爱有所不同也是显而易见的。那么是否可以将圣爱理解为欲爱的高级形式呢?对于这个问题,在柏拉图区分“属地的欲爱”(vulgar eros)和“属天的欲

[11] *Ibid.*, 31.

[12] Bernard V. Brady, *Christian Love: How Christians through the ages have understood love*, (Washington D. C.: Georgetown University Press, 2003), 54.

[13] 这是尼格仁借用自尼采(F. W. Nietzsche)的术语,只不过在尼采看来,基督教的爱观是对犹太教怨恨的升华,而尼格仁则认为圣爱是对包括犹太教思想在内的一切古代价值的重估,它不是对犹太教价值的消极反应而是有其自身明确的、积极的根基。参见 Anders Nygren, *Agape and Eros*, 66.

[14] *Ibid.*, 47-48.

[15] Catherine Osborne, *Eros Unveiled: Plato and the God of Love*, (Oxford: Clarendon Press/New York: Oxford University Press, 1994), 24.

爱”(heavenly eros)基础上,尼格仁又明确区分了“属天的欲爱”和“圣爱”。属天的欲爱是一个升华的和精神化的过程,也是一个人可以达到的有终点的过程,而圣爱则在一开始就具有属天的特点并且其本身相对人而言是具有超越性的。换句话说,圣爱本身通过人的努力是无法达到或者获得的。圣爱与欲爱的区别不是程度上的差异而是本质上的区分,虽然只有“欲爱最为升华和精神化的形式——属天的欲爱,才是圣爱观念的天生对手”^[16]。正是由于两者在性质上的根本不同,所以它们也就具有根本不同的具体含义并且对实际的伦理生活产生不同的影响。

二、圣爱的内涵和表现

什么是圣爱?在肯定了圣爱是作为基督教的基本主题之后,尼格仁继而又对圣爱总结出了四个方面的特点。首先,圣爱是自发的(spontaneous)和无动机的(unmotivated),这也就是说,圣爱作为上帝对人的爱与自身的人格特点没有任何关系,因此也可以说圣爱是“无基础的”(groundless)。但是这样会引起一种误解,那就是圣爱也是随意的和偶然的,它可能发生也可能不发生,可能爱这个人或者那个人。但是尼格仁认为,圣爱的无基础是指它没有任何外在基础,圣爱的基础只能是上帝自身,因为上帝就是圣爱,所以圣爱才可以说是“自发的”。尼格仁能看到圣爱的这一点特性是因为在基督教里耶稣的到来“不是召义人,乃是召罪人”^[17],而如果依然按照《旧约》从律法主义的角度去理解人与上帝的关系,那么圣爱最后无论如何都会与人的价值相联系,这样的爱也就是“有动机的”爱,它与耶稣的使命和工作是相冲突的。尼格仁引用《马太福音》中耶稣的一句话“没有人把新酒装在旧皮袋里,若是这样,皮袋就裂开,酒漏出来,连皮袋也坏了”(太9:17)说明,耶稣的到来和祂所显示的圣爱打破了律法主义的限制而对世人的伦理领域带来了革命性的变化,这种变化最明显地体现在圣爱自发的和无动机的特点中。^[18]第二,圣爱是无关价值(indifferent to value)的。因为耶稣具有“召罪人”的使命,所以会使人产生错觉,似乎罪人就要比义人更好。但是尼格仁在这里指出,耶稣并不会因为罪人的罪而爱罪人,正如不会因为义人的义而爱义人,耶稣的圣爱是“不顾”人的罪而爱人,因此它是无关价值的而不是要造成罪人优先于义人的价值颠倒。第三,圣爱是创造性的。虽然圣爱与人的价值无关,或者说在圣爱的视域里人并没有任何“可爱”的价值,但是圣爱本身就是一种“价值创造原则”^[19],人的价值就在于作为圣爱对象的价值。立赦尔(Albrecht Ritschl)学派尤其是哈纳克(Adolf von Harnack)神学认为人内在具有“人灵的无限价值”并且因此可以使上帝忽略人表面的缺陷而爱人,这种新教自由主义的神学观点是尼格仁极力反对的,而这同时也暗含着对天主教荣耀神学“因善功称义”的批判。最后,圣爱是人与上帝关系的发起者。尼格仁认为,从人这一方根本没有通往上帝的道路,无论是义人的善举还是罪人的懊悔都是无效的,上帝与人的关系只能是从上帝一方通过圣爱的恩典下达于人,因此“圣爱是上帝通达至人的途径”。^[20]

事实上,尼格仁对圣爱的理解始终是通过人与上帝的关系入手的,“耶稣带来的不是来自于上帝的新观念,也不是关于上帝的诸种新理解,而是与上帝的新关系”^[21]。在此基础上,尼格仁反对神学传统上从“爱的诫命”来理解基督教圣爱的独特性,而是将“爱的诫命”首先看作是由人与上帝的关系所决定。但是在人与上帝的关系中还存在另外一种以欲爱为主题的关系,虽然欲爱并非尼格仁首要

[16] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 51.

[17] 《马可福音》*Mark Fuyin* [Mark], 2:17.

[18] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 76-77.

[19] *Ibid.*, 78.

[20] *Ibid.*, 81.

[21] *Ibid.*, 68.

思考的对象,但是基于前文已经提出的理由,不参照欲爱也便无法完整地理解圣爱的特点,因此对欲爱的考察仍然是有必要的。相比之下,尼格仁对欲爱的理解主要集中于柏拉图欲爱观的三大特征。首先,欲爱是索取的爱,当下需要的意识和在更高更幸福的状态下得到满足是柏拉图看到的欲爱所具有的两个主要特征。当然,柏拉图还区分了“属天的欲爱”和“属地的欲爱”,但那只是索取对象的不同而不妨碍欲爱本身的索取性特征。其次,欲爱是人通达神圣的途径。在柏拉图看来,欲爱充当的角色就是感官世界和理念世界的中介,而无论人的灵魂通过欲爱是以飞升抑或转向的形式逃离感官世界,柏拉图都是要通过哲学的欲爱实现对人类灵魂的拯救从而使欲爱具有宗教性特征。最后,欲爱是自我中心的(egocentric)爱。柏拉图将欲爱和幸福相联系,因为我们每一个人都希望幸福,所以我们都会希望占有善并且永远占有善,欲爱也因此总是对善和不朽的欲求。在此基础上,柏拉图认为希腊神话中阿尔刻提斯(Alcestis)、阿基琉斯(Achilles)和科德鲁斯(Codrus)自我牺牲的事件实际上都是为了获得不朽的和光荣的名声^[22],这最明显地反映了欲爱自我中心的特征。

从圣爱和欲爱各自所具有的特点来看,它们不仅是两种性质不同的爱,而且还是两种根本对立的爱,因此当这两种爱体现在伦理学的实践层面,自然也会有两种完全不同的表现。尼格仁将爱的行为分为四个向度,包括上帝对人的爱、人对上帝的爱、人对同胞的爱和人的自爱。^[23] 首先,在上帝对人的爱的向度上,因为欲爱总是一种向上的趋势,所以已经作为至高者的上帝本身是不可能再有欲爱,当然更不能再有向下的对人的欲爱。圣爱在这个向度上的表现则完全相反,因为上帝本身就是圣爱,所以上帝对人的爱是出自祂自己的本性而不以人的价值为基础。不仅如此,在基督教的伦理生活中,上帝对人的爱也是人之爱的基础和起点,在现实实践中凡是可以被称作基督徒的爱,最后都要回归到上帝对人的爱这一典范和根基之中。

其次,在人对上帝的爱的向度上,如果上帝是作为最高的善或者说所有善和欲望对象的总和,那么祂自然会为索取性的欲爱提供栖身之所。在这里欲爱就是人对于上帝的爱而上帝也会吸引所有欲望和爱的方向朝向自己。在这样的过程中当然也不排除有些人欲爱的对象是其他东西而不是上帝,但这只是他们没有真正了解自己的欲望,因为从欲望的本性上来说只有作为最高的善的上帝才能达到对欲望完全地满足。另一方面,在圣爱的主题下同样存在着人对上帝的爱,这也是基督教爱的诫命之一,但问题在于作为自发的和无条件的圣爱只能是出自具有圣爱本性的上帝而不可能是出自于人,而基督教的上帝被看作是已经超越了所有人可以欲求的对象因而也不可能通过人自发的爱而达到,因此基督教里人对上帝的爱只能被理解为上帝对人的爱的自然结果,“人爱上帝,并不是因为在将上帝与它物的比较中人发现上帝比任何其它东西都更能满足,而是因为上帝无动机的爱已经压倒和控制住了人,所以人除了爱上帝外别无选择”^[24]。但这样可能引起的另一种质疑是,人对上帝的爱在某种程度上变成上帝的自爱。对于这个问题,尼格仁注意到使徒保罗也放弃了“人对上帝的爱是圣爱”的观点而代之以“信”,因为在圣爱的逻辑中人对上帝的态度只是对上帝之爱的反应(response)和投身(devotion),在此基础上“信”也可以被看作是一种对上帝回报的爱,但是这种爱的基调就不再是圣爱的自发性而是领受性(receptivity)。^[25] 实际上,除非承认上帝除了圣爱之外还有某种“神圣的欲爱”,也就是说上帝对人的爱不仅是白白地给予而是同时也要求人做出某种回应,否则在圣爱和欲爱根本对立且上帝只具有圣爱的前提下,人对上帝的爱被消减为某种上帝的自爱的问题是无法得到完全解决的。尼格仁在这里强调保罗以“信”代“爱”的观点,实际上是反映了马丁路德对天主教坚守的“因爱

[22] [古希腊]柏拉图 Plato,《柏拉图的〈会饮〉》Bolatu de huiyin,刘小枫 Liu Xiaofeng 译,(北京 Beijing:华夏出版社 Huaxia Chubanshe,2003),87.

[23] Anders Nygren, *Agape and Eros*, 211.

[24] *Ibid.*, 213-214.

[25] *Ibid.*, 127.

成信”(fides caritate formata/faith informed by love)观点的反对,而这种反对又是因为在成全信仰的“爱”中所暗含着的“因信称义”的倾向。通过以“信”取代“爱”,实际上也就是以“唯独信仰”取代了“因信称义”。

第三,在人对同胞的爱的向度上,基督教强调“爱邻如己”是要像上帝的圣爱那样具有自发性和无条件性,但是既然尼格仁已经在属于上帝的圣爱和属于人的欲爱之间做出了严格的区分,那么这种仍然是属人的邻舍之爱的基础就依然只能在上帝对人的圣爱之中。在这里,基督徒对邻舍的爱也就是上帝对人的圣爱的具体彰显,而基督徒因此作为属灵的人也就成为圣爱的工具。^[26]从这样的理解出发,所谓的“邻舍”就不仅包括在现实处境中与我具有相邻亲近关系的人,而且也可以包括那些与我素昧平生的人,甚至是自己的敌人。尼格仁认为,基督教“爱仇敌”的教导最明显地体现了现实的邻舍之爱所带有的圣爱特征,因为显然在敌人的身上并不会有任何值得我爱的对象,因此除非是以上帝无条件的圣爱为基础,否则“爱敌人”也不存在任何的现实性。但是在这里还有另一种情况,那就是“爱敌人”是为了赢得上帝的爱,这里的上帝就不再是爱的行为基础而是作为爱的行为对象,而“爱敌人”或“爱邻舍”也就不再是爱具体的人本身而是爱“邻舍中的上帝”,这样的邻舍之爱也就变成了欲爱主题主导下的爱。对于这种通行的对“爱邻如己”的理解,尼格仁坚决地反对说:“除非爱邻舍是直接指向邻舍,除非仅仅是关心邻舍且没有其他的目的——甚至是以获得上帝的爱为目的,否则它就没有权利被称作邻舍之爱。……上帝不是目的,不是终极对象,而是邻舍之爱的出发点和永恒基础。”^[27]换句话说,在圣爱的主题下“为了上帝的缘故”(for God's sake)是作为起始因而不是目的论的,因圣爱成全的邻舍之爱绝对不应含有任何欲爱的自爱因素而是纯粹的利他行为。但是,“爱邻如己”所包含的“自爱”又该如何解释呢?在基督教历史上,“自爱”被看做是除了“爱上帝”和“爱邻舍”之外的第三种爱,因为人在自然本性上最了解对自己的爱,所以自爱在某些诠释中甚至成为爱上帝和爱邻舍的真正基础。但是尼格仁认为,以自爱为基础的对上帝和邻舍的爱本质上仍然是以欲爱为主题的爱,“它不仅阻止人真诚地献身于上帝,而且还封闭了人向邻舍的开放之心”^[28]。自爱在圣爱的主题中必须得到排斥,而“爱邻如己”在尼格仁看来恰恰是要克服“推己及人”式的邻舍之爱而强调在具体实践中的“爱邻无己”。事实上,在爱的第四个向度上,尼格仁认为圣爱根本不会表现为自爱,圣爱的表现程度是从上帝之爱下降到人对上帝的爱,而欲爱的情况则刚好相反,它的表现程度是从自爱下降到邻舍之爱,但是却不会表现为上帝之爱。虽然客观来讲,尼格仁的论证存在着对欲爱的偏见和对友爱的忽视,但是他对圣爱和欲爱的绝对区分同时也保证了圣爱的独特性和实在性,这为我们进一步讨论圣爱和其他种类的爱的基础奠定了基础。

三、圣爱的当代辩护

尼格仁的圣爱观在提出后很快就在西方神学界和宗教学界引起强烈反响,赞美之余更多的批评是集中于圣爱所具有的极端的利他主义倾向,在批评者看来对圣爱的鼓励是不切实际的甚至会起到反作用的。他们主张以欲爱(eros)或者友爱(philia)来替代圣爱作为对基督教之爱的理解,而这里的欲爱也就是人类的索取之爱,友爱则是在给予者和回报者之间相互照顾和支持的交互性的社会之爱,这两种爱首先构成了对圣爱作为基督教爱的核心理念的挑战。

尼格仁在他的著作中明确区分了圣爱和欲爱是作为两种根本不同的爱,这种不同在于圣爱是一

[26] *Ibid.*, 130.

[27] *Ibid.*, 216.

[28] *Ibid.*, 217.

种自上而下的从上帝出发的行为,而欲爱则是自下而上的从人出发的和神圣者结合的欲望和渴求。但是,对立的圣爱和欲爱有一点是一致的,那就是它们都共同排斥“属地的欲爱”。属地的欲爱包括对尘世事物的欲望和人类的性欲,在这一点上尼格仁轻易地赞同了柏拉图的观点,认为以“属天的欲爱”作为圣爱的天生对手对欲爱来说才是最为公平的。但是现代的批评者认为,尼格仁的这种观点实际上是反映了一种可以追溯到奥古斯丁的基督教传统,从那时开始基督教就完全形成了一种反欲爱(anti-erotic)的态度,他们“赞美贞洁,贬低女性,将性与罪联系在一起,不鼓励浪漫,否认肉体,对性行为持怀疑态度”^[29]。但是这种基督教传统对爱的理解实际上未能充分意识到在性伴侣之间所显现出来的人类之爱的价值,因为它一开始就假设了这种属于感官的、性欲的感情和表达是消极的、危险的和非灵性的。^[30]从这样的观点来看,尼格仁的理论所存在的问题就不仅是造成圣爱与欲爱间的二元对立,更重要的是他从一开始就先入为主地排除了“属地的欲爱”这种爱的最常见的形式。

另外,即使是在处理“属天的欲爱”时,尼格仁也从圣爱和欲爱的绝对对立出发对“属天的欲爱”持否定态度,但是这样一来人对上帝的爱也只是上帝在我们里面的工作而不是人作为主体性的响应。尼格仁指出使徒保罗没有使用任何爱的词汇来指称人类对上帝的响应,但是保罗确实用圣爱指称对于邻舍的爱,这其中将人作为上帝之爱的管道和工具的思想不言而喻,而人之为人的价值在圣爱的视域下也就被彻底低估了。“这样不仅是人的肉体,而且是人本身,尤其是人的自我,在圣爱和欲爱的对立中受到了伤害”^[31]。

更多的当代神学家试图在圣爱和欲爱之间寻求某种合理的平衡。罗伯特·亚当斯承认圣爱的重要性,但是他认为圣爱的运行只能通过希望与被关怀的回报者建立关系的欲求而实现,这种结果也就是所谓圣爱式的欲爱(agapic eros)。^[32]同样的思路也体现在莎莉·麦克法格的神学思想中,她将关注的重点从救赎论转移到创造论,欲爱作为一种内在的创造关系的动力也就成为所有生命的特点。^[33]还有一些学者比如保罗·阿维斯是从欲爱的角度出发肯定欲爱是推动世界运转的力量,但是因为欲爱过于活跃所以需要某种“圣爱向欲爱伸出的引导性的、限制性的和同情性的手”来加以节制。^[34]当然,对圣爱和欲爱的平衡关系在当代最为清晰和丰富的表述是在保罗·蒂利希的神学中,他认为“如果欲爱和圣爱不能联合,那么朝向上帝的圣爱就是不可能的”^[35],在这里不仅神圣的圣爱只有在人类欲爱的需要中才能被意识到,而且圣爱的充实甚至暗含某种神圣的欲爱,那就是上帝对人类也有真正的需要。柯林·格兰特认为,这种在圣爱和欲爱之间寻求平衡的观点实际上是丰富了圣爱的内涵而不是对圣爱产生威胁,而真正需要反对的是那些试图以欲爱替代圣爱的观点。^[36]类似这样的例子有很多,比如马修·福克斯曾谈到“欲爱(而不是圣爱)作为对仇敌的爱”,但是“这种植根于圣爱语境的独特的基督教律令作为欲爱的一种可能性解释是完全令人困惑的,除非这反映的是对尼格仁强调圣爱独特性的反感,但是这种反感也是通过将圣爱的意义赋予欲爱”^[37]。在这里圣爱的独特性其实并没有被欲爱所取代而只是披上了欲爱的外衣而已。

尽管圣爱和欲爱在方向上是完全相反并且因此是根本对立的,但是它们却都是单向度的。比如

[29] Sam Keen, *The Passionate Life: Stages of Loving*, (New York: Harper & Row, 1983), 9.

[30] Carter Heyward, *Touching Our Strength: The Erotic as Power and the Love of God*, (New York: Harper & Row, 1989), 98.

[31] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 170.

[32] Robert Merrihew Adams, "Pure Love", *Journal of Religious Ethics*, No. 8(1980), 98.

[33] Sallie McFague, "God as Mother", in Judith Plaskow and Carol P. Christ eds., *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, (San Francisco: Harper & Row, 1989), 143.

[34] Paul Avis, *Eros and the Sacred*, (London: The Society of Promoting Christian Knowledge, 1989), 142.

[35] Paul Tillich, *Systematic Theology*, (Digswell Place, UK: James Nisbet & Co., 1968), 132.

[36] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 172.

[37] *Ibid.*, 172-173.

对于基督教“爱邻如己”的理念而言,对邻舍的爱只是源自于圣爱自发地对人的朝向,而感受到这种圣爱的人就将这种爱继续传递给其他人类。在这样的圣爱中,人作为管道和工具在本质上是脱离了人与人之间实际的爱关系。为了克服圣爱的这种单向度,有一些学者倾向于从友爱(Philia)的观点去理解基督教爱的理念,友爱作为在自我和他者之间建立起相互关系的感情,也是在完全关注于自我的需要和欲望的欲爱和完全排斥自我而纯粹利他的圣爱之间建立起连接的桥梁。

值得注意的是,在处理圣爱和欲爱的主题时,尼格仁却完全没有讨论友爱的主题。他以《圣经》中使用圣爱且避免使用欲爱这样的事实为根据来说明圣爱作为基督教的基本主题,但是《圣经》中也提到了友爱。尽管友爱的使用不如圣爱频繁和显著,但是友爱在《新约》中确实具有某种代表性从而使得尼格仁对友爱的忽视变得非常可疑。事实上,从友爱的角度会使我们对圣爱的无私性进行某种反省,正如斯蒂芬·波斯特所指出的,“无私(selfless)和纯粹单向度的爱可能是对不自私(unselfishness)无可厚非的夸大,但是它的影响基本上是消极的,因为它破坏了圣爱赖以维持的给予(giving)和接受(receiving)的循环流动。”^[38]而对圣爱最大的反对意见也不是圣爱对自我的抹杀而是圣爱根本就不希望获得回报,“讽刺的是,对相互之爱生动的实在性的障碍不是不希望或者没有能力去给予,而是不希望或者没有能力去接受”。^[39]

传统上认为,基督教爱的独特性就在于这是一种单向度的完全给予的爱,但是这种单向度的甚至是自我牺牲的给予似乎是预设了一个强大到不会受到任何伤害的充分的爱的主体。但这样引起的一个相关的神学问题就是,对于作为爱的主体的上帝而言,耶稣基督在十字架上的死就显得毫无意义。当然,传统的神学教义会告诉人们在十字架上死去的只是上帝的肉身而非神性,这种关于上帝自身的可受伤害性(vulnerability)亦即上帝是否会受苦的问题仍然是现代神学所争论的问题。但是至少在现实上,这种以自我充足为前提的爱不仅不太可能,因为人毕竟不可能像上帝一样完美和充足,而且这样的爱也会变成某种施舍,从而丧失了爱的相互性和爱的接受者在这种行为中成长的可能性。不仅如此,追求这种以自我充足为前提的圣爱反过来又会在某种程度上首先强调对自我的满足,“对自我牺牲的坚持会产生强调自我的作用,结果就是关心之爱的最高形式会促成一种孤立的自足并使之理想化”,^[40]无私的圣爱在这里也就走向了它的反面。

这当然是属于圣爱的问题。现实的爱总是和自我与他在社团互惠关系里的相互成长有关,而它又总是以我们自身需要帮助的可受伤害性为前提。但问题在于,由谁首先开始这种相互支持的友爱呢?现实世界的不安全感使得我们每个人都首先使自己伪装得强大并且独立自足,这种不安全感使得我们即使在获得别人的帮助后也很难和提供帮助的人建立起真正的友谊,这样一来那种相互帮助的友谊之爱也就成为不切实际的幻想。除非,首先有一种圣爱并不要求接受者保证作出回应,这个爱的主体或许会让别人意识到他的脆弱但他依然爱人,只有通过这种慷慨的圣爱才能引起和维持友爱的交互性。因此,友爱的支持者实际上也不能取消圣爱的必要性,因为友爱只有通过圣爱的发动才有可能,只是这里的圣爱体现在它的慷慨(generosity)而不是一个自身强大和完满的主体。

实际上,欲爱和友爱不仅无法取代圣爱,而且从它们的实现条件来看,反而是肯定了尼格仁所坚持的圣爱的独特性和必要性,因此它们并不是对圣爱最主要的威胁,这种威胁在当代主要来自于伦理学的挑战。以耶鲁大学神学院教授吉恩·奥特卡为代表的一批当代伦理学家认为,与人相关的圣爱是依赖于它如何在人际关系中以公正和公平的道德关切表达出来,因此从公平性入手圣爱在强调他者的同时也要考虑到自我,“在这个方面正义(justice)或许可以对作为根本上与他者相关的圣爱产生

[38] Stephen G. Post, *A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love*, (Lewisburg, Pa.: Buckwell University Press, 1990), 12.

[39] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 175.

[40] *Ibid.*, 175.

限制性作用”。^[41] 值得注意的是,从正义与爱的关系入手讨论圣爱并不是奥特卡的首创,美国著名神学家尼布尔早就提出,虽然圣爱是个人生活的准则和最高理想,但是在现实的公共社会和政治生活领域,由于人所具有的罪性使得只能以和圣爱近似的正义作为最高的美德和法则。^[42] 尼布尔的神学思想在爱与正义之间始终保持着某种张力,但是后来的宗教伦理学家拉姆齐将正义看作圣爱的具体实现从而试图将正义和爱结合在一起,^[43]这样只是将圣爱染上了更多实践的色彩而忽视了尼布尔关于圣爱是与人罪性相对立的理念。奥特卡以正义影响和修正圣爱也曲解了爱与正义的关系,因为从尼布尔的观点来看,只是人类的罪才使得我们不能按照圣爱的要求生活而只能将正义作为更现实的目标,但是圣爱本身并不会受到任何影响和修正。

圣爱的当代辩护者柯林·格兰特认为,之所以会产生以正义限制圣爱甚至取代圣爱的观点,是因为像奥特卡这样的当代伦理学家从一开始就对圣爱产生了错误的理解。他说:“圣爱被理解为普遍之爱,这个普遍之爱也包括自我,而这反过来引起了与现代伦理所要求的公平性(impartiality)的部分联盟。圣爱没有在与他者相关的向度上被理解,而这才是实际关系的起点。”^[44]简而言之,圣爱的精神首先并且内在的是利他而不是考虑自我,从伦理学的公平和正义去理解圣爱不仅不是对圣爱具体的应用而毋宁说是对圣爱纯粹利他特性的危害。

事实上,虽然尼布尔也强调圣爱可以作为正义的动力和目的,但是圣爱不等于正义也不能与之互换,这是尼布尔最基本的观点。拉姆齐和奥斯卡之所以会逾越这道底线实际上是反映了当代道德(伦理)和宗教的某种关系,道德被看作具有独立自主的领域并且可以代替宗教实现宗教所具有的功能,而宗教如果有任何可靠性都需要在道德领域去寻找。但是道德真的具有独立自主性吗?宗教学家格林发现,在以正义为支撑的道德的内在逻辑中并没有宽恕(forgiveness)的位置,个人道德上的自责在正义当中没有意义,因此没有宽恕的道德最终只会变成冰冷的正义而取消道德本身的价值。^[45] 道德无法为宽恕提供基础实际上恰恰为圣爱的存在提供了位置,因为只有圣爱才能使个人道德上的自责有所减轻,并且保证使人具有再次重新遵循道德命令行动的可能性,这样道德持续运行的基础就仍然是在宗教中,或者更准确地说,是在《新约》传递出的“福音”中而非《旧约》的“律法”中。不仅如此,道德的公平和正义也使得超出公平性道德命令的利他行为(最为极端表现是自我牺牲行为)只能被看作某种“超义务英勇行为”,而圣爱的利他因为首先就将人的整个生命看做是上帝的礼物,因此人对于“邻舍”包括敌人和陌生人的爱也是白白的给予而没有任何关于自己的考虑。由此观之,强调公平性的当代伦理学也无法为道德行为提供完全的基础,无论是做坏事的自责还是做好事的利他,这些行为的基础在根本上只能是圣爱。因此,当代伦理学实际上也无法取代圣爱。

四、总结

对于圣爱的当代辩护至少在某种程度上既修正又补充了尼格仁的圣爱观。一方面,尼格仁将圣爱和欲爱看作是两个完全对立的基本主题,但是圣爱实际上不可能完全排斥和否定欲爱,两者更多的是一种相辅相成、相互支持的关系。另一方面,圣爱除了具有尼格仁所说的自发的、无关价值的和创造性的等特性之外,还应当具有某种慷慨性和对于一般道德范畴的超越性。当然,这两种特性也可以

[41] Gene Outka, *Apape: An Ethical Analysis*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1972), 301.

[42] Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, (New York: Scriber, 1964).

[43] Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*, (New York: Scriber, 1950).

[44] Colin Grant, *Altruism and Christian Ethics*, 179.

[45] Ronald M. Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1978).

看作是尼格仁所总结的圣爱特性的自然引申。事实上,圣爱之所以需要获得辩护是因为尼格仁犯了两个“错误”,其一是将圣爱与欲爱的不同强化为对立,其二是他有意无意地忽视了友爱在圣经中的地位。但是,这两个“错误”也是尼格仁所谓“主题研究法”的必然结果。值得反思的问题是,爱的理念和整个基督教信仰是否如尼格仁理想的那样必然具有唯一的主题?欲爱与友爱等其他形式的爱是否就在基督教信仰中毫无位置从而可以轻易地被剥离出去?

无论如何,尼格仁倡导的“主题研究法”所体现的现代性态度是值得肯定的。对于尼格仁而言,一个宗教的基本主题就是这个宗教本然的和有别于其他宗教的区别性本质,而对于基督教而言,只要找到了这个基本主题,系统神学也便获得了它所需要的坚实客观的出发点。当然,古典的系统神学也一直在寻找和宣称基督教的独特性,但是与古典进路不同的是,尼格仁所希冀达到的科学的系统神学并不试图向我们确立基督教的优越性和真理性,其目的只是为了告诉我们基督教是什么。有学者认为,尼格仁最大的优点就是严格地区分了这两个方面。^[46]在主题研究法的方法论指导下,虽然尼格仁严格区分了圣爱和欲爱并将它们视为一组完全对立的主题,但是如果认为尼格仁因为圣爱是作为基督教的基本主题而排斥甚至贬低人的欲爱,那么这其实是对尼格仁的一种有失公允的批评,因为尼格仁实际上从未明确地做过此类宣称,而他在研究中着重强调的圣爱的原因也是因为他的研究的唯一目的是为了对基督教的爱展开清晰的^[47]主题分析。

总而言之,尼格仁的神学思想研究至少可以带给我们两个方面的启示:第一,从方法论而言,如果希望在宗教研究特别是宗教比较中获得某些实际的有意义的成果,那么至少应该避免自说自话地继续论证某种传统的优越性和真理性,这正是尼格仁与其神学前辈的不同之处。第二,对于具体的比较和对话而言,爱始终是世界各大宗教之间可供比较的共同主题。圣爱虽然不是基督教唯一的爱的理念,但是圣爱可以被看作是最具代表性的和最能反映基督教独特性的爱的理念。因此,对于尼格仁神学思想的研究特别是圣爱观的研究不仅对于理解基督教而且对于反思其他宗教传统中的相关理念也将具有重要作用和比较意义。

[46] Philip S. Watson, "The Scientific Theology of Anders Nygren", *Expository Times*, Vol. 74(1962-1963), 304.

[47] J. W. Heikkinen, "The Basic Principle of Anders Nygren's Theological Thought", *Lutheran Quarterly*, Vol. 1, No. 2(1949), 133.

English Title:

Anders Nygren's Agape Ethics and its Contemporary Defenses

FENG Zilian

Department of Cultural and Religious Studies, The Chinese University of Hong Kong.

Address: C308, The Jockey Club Postgraduate Hall, The Chinese University of Hong Kong, Shatin, New Territories, Hong Kong.

Tel: +852 54272615. Email: fzl1989@gmail.com

Abstract: From Nygren's view of Christian love, agape is the fundamental motif of Christianity. Though there is an inappropriate understanding of Christian love as eros because of the invasion of Hellenic culture, it is agape that changes and resolves the fundamental problem of religions and ethics. According to Nygren, agape is spontaneous, unmotivated, unlimited and opposite in every dimensions to eros. Some contemporary scholars have argued that eros and philia could be rightly regarded as Christian love, but others counter that eros and philia could not actually replace agape and bear its distinctively theological significance. Above all, the study of agape in Christianity will promote the inter-religious comparative studies and dialogues in terms of love.

Key Words: Anders Nygren, Agape, Fundamental Motif