

基督教「愛觀」與佛教「慈悲觀」的比較

——宗教社會關懷的倫理基礎

翟本瑞

南華大學社會學院院長

尤惠貞

南華大學哲學研究所教授

宗教除了規範「神一人」關係外，還透過制度性影響力，支配著信徒的現世倫理態度。舉凡世俗界的人與人互動關係、神聖界的宗教性儀式行爲，都受到宗教理念長期的左右。研究宗教理念的價值系統，可作為認識社會倫理規準的參考架構。

基督教被界定為「愛」的宗教；在西歐、美國社會中，「愛」不僅是倫理價值中的一種，它還超越其他價值，成為一切價值的總源。換言之，在人世間所有倫理問題無法順利疏解時，「愛」就理所當然地成為消融矛盾對立的最終途徑。西方世界視「愛」為神聖不可侵犯的最終倫理規準，在過去百年間，透過宗教、文學、大眾傳播媒體向世界不同文化傳遞，遂使不同社會在倫理規範上，產生了相當程度的改變。

大部分社會的倫理價值規準，都有著相當程度的排他性。宗教倫理雖然強調超絕的價值，但並不必然會與現世俗民道德相對立，甚至對俗民價值加以改造。例如，猶太教是以律法為主的宗教，強調公義的絕對性，因此對於非我族類的異邦人，採行不同的道德價值而絲毫不為忤。然而，在世界主要宗教中，基督教的「鄰人愛」與佛教的「大慈大悲」，提昇並改變了俗民排他的現實態度。雖則如此，這兩大宗教教義的基本出發點，以及其內在邏輯，仍然有著相當程度的差異。下文將分別論述此兩宗教的基本出發點。

一、基督教「愛觀」的轉變

基督教一向被認為是「愛」的宗教。然而，早期基督教將「愛」視為超越一切價值的看法，實際上與古代社會的價值系統相違背，是逆轉並篡奪了古代社會的價值系統。即令如此，被視為絕對性的「愛」，本身也有著相當程度變異，在歷史發展過程中，並不是一個一成不變的理念。

在《舊約》的傳統中，愛並不是一個重要的理念。人之所以稱義，是建立在嚴格恪遵律法的基礎之上。猶太傳統沿襲至今，律法（尤其指〈摩西五經〉中的十誡）仍然是至高無上的倫理規準。然而，在羅馬帝國統一階段，原先的宗教賢達、律法的傳承者，法利賽人轉而與異邦羅馬統治者結合，反成爲壓迫中下階層的幫凶。中下階層的猶太人面對無法變革的現實狀況，潛意識中也逐漸轉換對宗教彼岸的期待。這種不滿表現在對彌賽亞的期待和預言的實現。耶穌的宣教和殉難，更將此一宗教期盼推到了極點。耶穌殉難後，使徒的宣教，將此一宗教轉換成不再僅局限於猶太人社團的普世宗教，終而改變了歐洲的宗教信仰系統。

《新約》神學中，雖然因書寫者的不同，思想傳承有異，各篇章的內在教義並不統一；然而，撇開小異不論，基本上《新約》神學是以耶穌宣教的事蹟爲骨幹，以保羅的思想架構爲主體，再輔以約翰神學的系統。在《舊約》中，律法爲主體，「愛」沒有特別的地位，論及「愛」者主要有兩處：

你要盡心、盡性、盡力，愛（*áhabh*）耶和華你的神。（申 6:5）

要愛（*áhabh*）人如己。（利 19:18）

一方面這兩處相離甚遠，彼此並不相涉；另一方面兩處所言愛，在實質內容和討論層次上大不相同。對猶太人而言，並沒有自覺意識將兩者關聯在一起。

然而，耶穌宣教時，爲了改宗並褫奪猶太教原有的合法性，遂立基於《舊約》經典中來建立其傳統。「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 5:17）上引耶穌所言說明《新約》不是取代《舊約》的一部新經典，而是神成全《舊約》另訂新約的恩典。相對於《舊約》的律法，耶穌以愛來開展神的恩典。故而將上述分在《舊約》不同篇章的段落，結合成新的誡命：

你要盡心、盡性、盡力、盡意，愛主你的上帝；又要愛鄰舍如同自己。（可 10:27；參考太 22:37-40；可 12:30-3）

在舊約中，神所要召喚的乃是義人，因此，前引文所言愛鄰人乃是愛選民（行割禮的猶太人）的同義詞。然而，耶穌宣稱「我來本不是召義人，乃是召罪人」（可 2:17），更清楚地將愛與稱義嚴格分開。這時，「愛」被提昇到比律法公正原則更高的位置，《新約》的誠命（登山寶訓）取代了《舊約》的律法（摩西十誡）。

然而，上引〈共觀福音書〉中的「愛」（agapee）觀，愛神、愛人具有同樣地位，顯示耶穌宣教時，「愛」的觀念仍然沒有固定下來。「愛」在〈共觀福音書〉中名詞只出現兩次，均不很重要，動詞較普遍，但並不區分愛神、愛鄰舍及自然的愛，可見得在耶穌早期宣教時並沒清楚界定此一觀念。真正奠定「愛」觀具體用法，並將 agapee 用作特殊名辭的是保羅。保羅在〈羅馬人書〉中指出：

凡事都不可虧欠人，惟有彼此相愛，要常以為虧欠；因為愛人的就完全了律法。像那不可姦淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪婪，或有別的誠命，都包在「愛人如己」這一句話之內了。愛是不加害與人的，所以愛就完全了律法。（羅 13:8-10）

在保羅看來，「全律法都包在『愛人如己』這一句話之內了。」（加 5:14）除了重述耶穌視愛完全了律法的觀點外，保羅「信即稱義」的理念，更決定了基督教發展的途程。在安提阿大會中，保羅讓外邦人依信稱義，嚴斥彼得依形式要件稱義的作法，將猶太教開放給希臘人，使此一民族宗教轉成普遍性的宗教。由後世《新約》編纂的篇幅比例亦可見出，彼得雖為宗教領袖，但是教義方向實際上是由保羅教團所決定的。

在保羅看來，「愛」是由上向下澆灌的恩典，只有神具有愛的力量。人作為榮耀上帝的工具，是沒有愛的力量的。因為神對人的愛（恩典），所以人才具有愛鄰人的能力，這種愛是衍生的。下對上是沒有愛的，人對神只能有被動領受的愛，這即是「信」。換言之，在創世之初，神即因愛而揀選一些選民，注定永生；於是，這些得到恩典的選民被動地具有「信」神，以及彼此相愛的力量。此一邏輯在〈約翰書信〉中可以很清楚地見出：

我們應當彼此相愛；因為愛是從上帝來的；凡有愛心的，都是由上帝而生，並且認識上帝。沒有愛心的，就不認識上帝；因為上帝就是愛。上帝差他獨生子到世間來，使我們藉著他得生，上帝愛我們的心，在此就顯明了。不是我們愛上帝，乃是上帝愛我們，差他的兒子，為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。親愛的弟兄啊！上帝既是這樣愛我們，我們也當彼此相愛。……我們若彼此相愛，上帝就住在我們裡面，愛他的心在我們裡面得以完全了……上帝愛我們的心，我們也知道也信。上帝就是愛；住在愛裡面的，就是住在上帝裡面，上帝也住在他裡面。……我們愛，因為上帝先愛我們……愛上帝的，也當愛弟兄，這是我們從上帝所受的命令。（約一 4:7-21）

至此，《新約》神學的系統大致完成，於是，人必須「信」神和「愛」人，才能證明自己就是上帝的選民。同時，除非是上帝的選民，經由「愛」的澆灌，否則，人自身是無法具備「信」神和「愛」人的能力的。於是，基督教成為他律性的宗教，倫理規準中的「愛」，也成為他律的倫理規準。

二、基督教「愛」觀的倫理學意義

古希臘哲學強調理性乃是德性之本；亞理斯多德在《宜高邁倫理學》中強調按照理性生活的人是神愛的特殊對象。因為如果諸神如一般週知，干預人類的事件，我們可依理推得他們必喜悅在人中的最優秀的，與神相近的特質，那就是說在我們的理性範圍之內，也就是說他們酬謝依理性生存的人。很明顯這尤其是指智者而言。所以智者是神所最愛的。[註 1]除了理性之外，柏拉圖在《饗宴》中對於愛欲（eros）的強調，視愛欲為永恆朝向一切善良、幸福及所有欲望的趨勢，是從最低層出發而能通達到最高層理念界的動力來源。於是有別於理性，愛欲是從情欲出發，成為通達諸多美、善的天梯。而兩種觀點都不可能在《新約》的傳統中出現，古希臘思想界對理性與情欲的重視，恰與基督徒所強調的重點不同。

在銳曾石（R. Reitzenstein）看來，希臘化公式：信（pistis）、智（aletheia；gnosis）、愛（eros）、望（elpis）四大價值，到了保羅手中，轉換成其著名的「信、望、愛」公式[註 2]。其中，希臘人最自豪的真理（知識）以及愛欲（eros），已經完全予以刪除，再用「愛」來替代「愛欲」的位置。在《新約》通篇中，我們見到早期基督教對靈智論（藉知識及真理追求達到與神合一）及神秘主義（藉愛欲向上通達與神合一）的恐懼與排斥。這說明靈智論及神秘主義在當時仍具有相當大的影響力，對尚方興未艾的新教派而言，的確具有相當大的威脅，處理不當會危及剛成立的基督教團。

於是，爲了與系統井然的希臘哲學和宗教相對抗，並抗拒與羅馬統治者利益相結合的法利賽人（律法代言人），基督徒必須旗幟鮮明地將「愛」當作最高價值來宣揚，以突顯宗派的特色。

當然，這並不意味基督教思想家都相當清楚「愛」的邏輯。早期基督徒對「愛」的看法仍與希臘愛欲（eros）觀念混合，並不嚴格區分。「愛觀」的發展要到馬丁路德改教後才能完全除去愛欲的影響。部份是因爲天主教會並不清楚地將「愛」觀予以澄清，但部份也是因爲《新約》諸篇中對「愛」的用法並不統一，才產生此歧異。舊約的精神（愛鄰舍便可贖罪）依然存留在使徒後期的觀念中。例如，〈彼得前書 4:8〉言「愛能遮掩許多的罪」，就視愛能博得神的赦免，與保羅、約翰的傳統大相逕庭。由於羅馬天主教是建立在彼得教團的傳統之上，不對由上到下的愛，以及由下向上的愛欲加以嚴格區辨，也是可以理解的。

新教改革雖自馬丁路德始，然而，所有新教改革的宗教領袖皆屬奧古斯丁潛修團成員，而奧古斯丁又特別強調保羅預選說的觀念；因此，保羅神學中對「愛」觀的強調，自然也就成爲新教改革所強調的重點。奧古斯丁喜歡引用保羅之言「因爲所賜給我們的聖靈，將上帝的愛澆灌在我們心裡」（羅 5:5）。對他而言，愛與愛欲的區分在義理上是很清楚的。奧古斯丁將愛與愛欲分別譯爲拉丁文的 *Caritas* 和 *Cupiditas*，但他認爲「一切的愛都是佔有欲的愛」，無論是 *Caritas* 和 *Cupiditas* 都是將我們和所愛的目的物連在一起的企圖。因此，*Caritas* 和 *Cupiditas* 雖然追求的目標不同，但其爲佔有欲的愛，以追求自己的「善」爲目的則是一致的，兩者的區別僅在目的，而不在其類型。[註 3]

如此一來，原先早期基督教對愛（上對下）與愛欲（下向上）的嚴格區分就不復存在了，都只能是對象的不同。《新約》時代，希臘文中表達現代觀念的「愛」的，除了 *agapee* 和 *eros* 外，尚有 *phileo* 及 *storgee* 兩字，用表達對知識、親情關係的愛。然而，由於基督教致力於破壞血緣連帶[註 4]，以建立普遍倫理，在教義中將 *agapee* 與其他三個用法嚴格區分，以突顯「愛」的意義。這種區分，到了奧古斯丁時，伴隨著基督教已經成爲主要宗教，不再爲人們所強調。

與教會傳統相對，一種接近今日浪漫的「愛」的新興「愛觀」在十二世紀時於歐洲逐漸形成。這是從十一世紀到十三世紀於法國西南部出現，並迅速遍及全歐陸吟遊詩人的詩歌中，一種激情之愛。伴隨著騎士精神對美人的感情寄託，「愛」代表著一種男女間激情（不論是精神上的或是肉體上的）的追求。[註 5]雖然，這是古代文明及基督教世界所不曾知悉的一種新價值，但是，它與基督教傳統共用著相同的概念：「愛」。也正因爲奧古斯丁泯滅不同的「愛」間的差異，才使得這兩個領域與原則均不相同的觀念，有可能共用同一概念。如此一來，「愛」在歐洲思想界中，不但是倫理學討論的題旨，更是人們流露感情的表現。十四世紀方言文學崛起後，所有西方現代語言中，「愛」都用同一字來表達（*Love, Liebe, Amour...*）。如要表達不同類型的愛或是不同層面的愛，只能以其形容詞及屬格的方式加以區分。於是，對當代歐、美人士而言，「愛」就只有一種，是融合情欲和神聖性的倫理表現。這時，「愛」

代表一種由激情而發、毫不自私地付出、企求精神性靈與肉體合而為一、最終超脫人類自我局限性的終極價值。而這種能力是得自上帝處的。

這種對「愛」的看法，到了二十世紀，伴隨著好萊塢愛情電影及其他大眾傳播媒體的推波助瀾，遂使浪漫的「愛情」成為人類生命及男女感情生活中最重要的構成要素。以下引文，代表著當前歐、美社會對男女之愛的基本看法：

耶魯大學心理學家史坦堡（Sternberg）認為愛可分為三個部分：親密關係、激情和承諾。其中，「親密關係」是指互相扶持的情感，以及在愛情中表現的溫馨行為，包含誠實公開的溝通、分享、共處的愉悅與對彼此的重視。「激情」主要指的是性引起的情緒，以及激發熱烈情感的需求。從時間的長短比較，判斷愛不愛一個人，所需的時間很短，真正花時間的是實現對感情所做的承諾，而且兩者並不一定牽扯在一起。

[註 6]

三、佛教的「愛觀」與「慈悲觀」

前文指出，感情世界的價值同時能兼具倫理學意義，這是西方基督教的特殊貢獻，此外，也是語源上的混淆所造成的。時至今日，經由價值的涵化與大眾傳播媒體的渲染，非西方地區亦能接受視「愛」為重要倫理規準及感情基礎的看法。保羅在〈哥林多前書〉中對愛的經典說明，被視為「愛的真諦」，成為各種不同文化都能接受的價值：

愛是恆久忍耐，又有恩慈；愛是不嫉妒愛是不自誇，不張狂，不作害羞的事，不求自己的益處，不輕易發怒，不計算人的惡；不喜歡不義，只喜歡真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐，愛是永不止息。（哥前 13:4-8）

對照於此種「愛的真諦」，在佛教諸經論之中似乎也有相類似的教義，但卻不能單純以「愛」名之，因為佛教對於「愛」有很不一樣的詮釋。佛教經典中有關「愛」的文獻，主要

是出現於原始佛典與大乘經典，漢譯佛典中與「愛」相關的詞語，如梵語的 *trṣṇā*、巴利語 *taṇhā* 指對事物的渴愛；梵語 *kāma* 指男女性愛；梵語 *sneha* 指父母對子女之愛；梵語 *preman* 則指對一種崇高理想的愛，如對佛法與師長的愛，以及對一切眾生的關愛。這些有關「愛」的諸多詞彙，根據佛教義理大體上可區分為兩義，即有染污義與無染污義。

原始佛教經論中出現的「愛」主要是指貪求、渴欲、性愛等有染污之愛，因為此種對於人或事物的盲目貪愛執著，可說是種種煩惱所以產生的根源，此即是佛陀所以說十二因緣中由於有「愛」故能引發「取」、「有」與「生、老、病、死」等因果相續的過程。依原始佛教之根本教義，「諸法因緣生，諸法因緣滅」，諸法本來空無自性，根本無獨立的實體可言，但凡夫眾生卻因無明虛妄情識之障蔽而生愛的執著，向無實有處尋求可執實者，因此只能在生死大海中流轉，招來無窮的苦惱而已。

佛經中有言愛為染著因，是生死本，因此愛與貪愛執著、煩惱不可分；佛陀曾說：「由愛更生愛，由愛而生憎；由憎而生愛，由憎更生憎。」[註 7]此種本質上具有染污義的愛，與上文所提及的發自男女激情或情緒上的愛相類似，然卻是佛陀教導佛弟子必須藉由不斷的修行以求斷除者。

相對於欲求貪愛染污義的愛，諸大乘經論中有所謂的無染愛、善愛或慈愛等，包括對於親人、師長之敬愛（參看《大毘婆娑論》卷二十九），以及關懷人類社會一切事物之廣大胸襟。而《大智度論》卷七十二也說及欲愛、法愛的區分，前者是指對妻子等的愛念所起的貪欲，後者則是慈愛一切眾生所表現的慈悲心。大乘經論中強調慈愛一切眾生為菩薩行，如《大般涅槃經》卷十三明言諸菩薩所求之善法愛不同於凡夫、二乘之所求；而《大乘莊嚴經論》卷九亦區別菩薩大悲無著自在之愛不同於二乘凡夫之有所執著之愛。

此種無染污愛的本質，實與大乘菩薩道所特別強調的慈悲心或慈悲喜捨相等同。因梵語「悲」（*karuṇā*）原意為呻吟，後則由自己之病痛而引申為對他人之病痛與苦惱有共感而生憐憫不忍之情；而梵語「慈」（*maitreya*）則是從「友」（*mitra*）而來，意指最深的友情，二者都是依不染污心而來的愛，皆是對於他人無條件的關懷與愛護，因此，大乘佛教所強調的同體慈悲可說是無染污愛的充分展現。[註 8]

佛教將染污義的愛（貪欲煩惱的根源）與無染污義的愛（慈悲心行之所本）加以區別，並由之開展出一套特殊的實踐倫理觀。相對於基督教是愛的宗教，佛教可說是慈悲的宗教；佛教實踐的倫理並非由愛推展出來，而是從慈、悲、喜、捨四無量心來具體論述大乘菩薩道的實踐。慈、悲、喜、捨四無量心不只是修行者的修習證悟，它同時關聯著其餘一切眾生的離苦得樂，《阿毗達磨俱舍論》卷二十九有云：

無量有四：一慈，二悲，三喜，四捨。言無量者，無量有情為所緣故，引無量福故，感無量果故。此何緣故唯有四種？對治四種多行障故。何謂四障？謂諸瞋害、不欣、慰欲、貪瞋，治此如次建立慈等。……此四無量，行相別者：云何當令諸有情類得如是樂？如是思惟，入慈等至。云何當令諸有情類離如是苦？如是思惟，入悲等至。諸有情類得樂離苦，豈不快哉！如是思惟，入喜等至。諸有情類平等平等，無有親怨。如是思惟，入捨等至。[註 9]

大乘菩薩以慈悲故不捨一切眾生，而諸大乘經論更以慈、悲、喜、捨作為菩薩度化眾生之無量心行的代表，如《大智度論》卷二十即明白表示：

四無量心者，慈、悲、喜、捨。慈名愛念眾生，常求安隱（穩）樂事以饒益之。悲名愍念眾生，受五道中，種種身苦、心苦。喜名欲令眾生，從樂得歡喜。捨名捨三種心，但念眾生不憎不愛。修慈心，為除眾生中瞋覺故。修悲心，為除眾生中惱覺故。修喜心，為除眾生不悅樂故。修捨心，為除眾生愛憎故。[註 10]

「佛心者大慈悲是，以無緣慈攝諸眾生。」（《觀無量壽經》）菩薩修四無量心乃是一切諸善根本，而要能如實修習四無量心，則必須以眾生與法為緣；雖緣於眾生與法而修，然依無上正等正覺如實觀照一切法與眾生，最終實無一法或一眾生可定著，故曰「無緣」。行菩薩道當隨一切眾生之機感而自在應化，既為自在應化，實是化無化相，亦不可謂定有眾生可度，亦不可謂定有菩薩施救度之事，如此才能成就真正的大慈、大悲、大喜、大捨四無量心。換言之，真正的慈、悲、喜、捨不依對象而生，是發自本心自覺的，可說是一種自律的倫理規範。

大乘經論雖言慈、悲、喜、捨四無量心，然經常只簡稱慈悲或大慈大悲，如一般人最熟悉的觀世音菩薩即為大慈大悲、救苦救難的代表，以其能觀照世間種種音聲，千處祈求千處應，以救度一切眾生之苦難為己任。《大智度論》卷二十七曾論及諸佛菩薩不捨世間眾生的慈悲心行之所以為大，論云：

問曰：若爾者，何以但說慈悲為大？答曰：慈悲是佛道之根本，所以者何？菩薩見眾生老、病、死苦，身苦、心苦，今世後世苦等諸所苦惱，生大慈悲救如是苦，然後發心求阿耨多羅三藐三菩提。亦以大慈悲力故，於無量阿僧祇世生死中，心不厭沒。以大慈悲力故，久應得涅槃而不取證。以是故，一切諸佛法中慈悲為大，若無大慈大悲，便早入涅槃。[註 11]

諸佛菩薩正是以大慈大悲，故不求安住於涅槃，也正因此而有地藏王菩薩之誓願：「地獄未空，誓不成佛。」真正的大乘菩薩道，乃是不離世間、不捨任一眾生，所謂「無緣大慈，同體大悲」；同時亦必須悲智雙運，隨緣度化，亦即依一切智智相應作意，如實了知諸緣起法空無自性，畢竟清淨而不妄生執著，以無智亦無得而方便教化一切眾生。

四、佛教「慈悲觀」所展現的倫理意義

上文已論述佛教的慈悲觀乃是源自諸佛菩薩無染污的愛，亦即不為自己之愛欲而有所求，其所關注的對象是與自己平等無二的其他一切眾生，而其所以能發出利他、度他的心行，乃根源其已開發了自身的智慧，照見諸法緣起性空之實相，並且確信一切眾生皆有成就正等正覺的清淨佛性，因此不忍見其他眾生仍然流轉生死苦海，乃發廣大宏願，誓度盡一切眾生而後已。天台宗智者大師在解釋觀世音菩薩之「慈悲」心行時，曾云：

次慈悲者，良由觀音之人，觀於實相普門之法，達於非人非法實相之理。一切眾生亦復如是。《華嚴》云：「心佛及眾生，是三無差別。」此理圓足無有缺減，云何眾生理具情迷，顛倒苦惱？既觀是已，即起慈悲，誓拔苦與樂，是故明慈悲也。[註 12]

可見大乘佛教所強調的慈悲心行，必以一切眾生皆本具清淨佛性，皆能自覺覺他、自利利人為前提。換言之，佛教的慈悲觀必以眾生之自覺心為根本，依此人人本具的自覺心之發用，方能如實照見諸法實相之理，厭生死、欣涅槃而依理修證。而所謂拔苦與樂之慈悲心行，乃是眼見他人因無明虛妄之障礙而不斷流轉生死時，所自發的利他行為。近代佛教的改革者太虛大師提倡把大乘佛教發展為「人間佛教」，並將大乘菩薩所實踐的慈、悲、喜、捨四無

量心解釋為「愛他」、「憫他」、「贊他」、「助他」，一言以蔽之即為「利他」！[註 13] 順此人間佛教的特色乃是既出世又入世，隨順世間，利樂有情，此即《六祖壇經》所強調的「佛法在世間，不離世間覺，離世求菩提，恰如求兔角。」現代佛教中所謂的大慈大悲菩薩，絕非遠離塵俗、不食人間煙火，而是積極地關懷現世，正如國際佛光會、慈濟功德會以及法鼓山等教團，皆是本著大乘佛教利生、濟世的精神，積極參與現世社會的慈善福利與教化活動，對於社會倫理與教化人心具有不容輕忽的影響力。

佛教慈悲觀既以自覺覺人、自利利他為其特質，並由之發展出既出世又入世的宗教信仰與教化活動，因此它一方面可說是一種自律的宗教修證，同時也為現世社會提供了一套普遍可行的倫理規範，所謂自助助人，由己立而推擴至立人。佛教慈悲觀之充極證成，必往人間佛教的路子走，而十法界眾生（指佛、菩薩、緣覺、聲聞、人、天、阿修羅、地獄、餓鬼與畜生十種類別的存在），亦必形成一福禍與共的生命共同體。例如許多佛教團體藉由社會福利、慈善救濟與興學辦校，創造了新人類福禍與共、人我互助的社會倫理規範，正是大乘菩薩慈悲心行的究極表現。

五、結語

任何的比較雖然都強調尊重不同體系的特殊性格，然而，沒有比較能夠避免所有的預設，大部份的比較研究都是先行設定一個基準後所進行的類比活動。職是之故，在不同的系統架構中，比較活動無法充分地彰顯每一比較項的內在意義。由於文化本身具有相對性格，比較活動往往是以某一系統為標準，將另一系統的文化現象套在此一脈絡中觀看，難免有失公允或不諦當。然而，毫無預設立場的比較活動不但不可行，更見不出不同文化中的真義，亦不可取。如何不流於駁湊，又能兼顧比較兩造的內在意義，就成為文化比較時的重要考量項。由於宗教理念的排他程度相當高，涉及到不同宗教比較時，此一問題就顯得更值得重視了。本文當然無法全面避免此一困境，然而，在排比對照基督教與佛教的倫理價值，並考察其各自發展和在不同層面所具有的意義之後，我們相信這種比較仍可掌握其各自所提供的社會倫理實踐邏輯。

尼采認為基督教逆轉了古代的價值系統，將人類的實踐活動轉為他律性的奴隸道德。在他看來，基督教的平等性是將人完全屈服在上帝之下，成為奴隸之後才具有的平等。同樣的，基督教「愛觀」所強調的鄰人愛，也是基於對神被動領受後才能彼此相愛。換句話說，是為了在心理上證明自己是選民（承受上帝的愛），故而才以愛來彼此相待。當宗教性逐漸淡漠，世俗化的感情世界褫奪宗教領域的倫理意義之後，「愛」也就只能以男女情慾為主要考量模式。

誠如伏爾泰所言：「（擺在我們面前）有這麼多種的愛，以致於我們不知道如何給它下個定義。……的確，人們在使用此名稱時是千奇百怪的。」[註 14]千奇百怪是事實，但是，造

成這些差異的是每個不同文明特殊的歷史發展。人們常常認為「愛」只有一種，甚至以同一概念來翻譯不同文化的特殊理念，以致造成相當程度的誤解。然而，當東方世界的青年男女逐漸習慣將「愛」掛在口頭，當作感情表達的基本詞彙時，一場「愛的革命」已經悄悄地在每個人心中展開了。西方思想界的「愛觀」壟斷了人們對愛思考的可能性，這是近百年來的結果，其實並沒有邏輯上的必然性。即使全盤模仿，若失去基督教的義理支撐，「愛」在東方世界所具有的意義也與西方思想界有所不同。甚至，在倫理學上很難產生如同西方般的意義來。這不是對錯的問題，而是歷史選擇上的差異結果。

當然，這並不意味全盤模仿西方的思維方式才能得到較好的結果。實則，感情與倫理分屬兩個不同世界，雖然彼此會有所影響，但畢竟心理基礎有所不同。同時，西方以他律道德來維繫「愛」的神聖性，進而推及感情、情欲領域的表現方式，近年來也出現一些問題。其中，尤其是感情、情欲的越位，成為主導對「愛」的理解基礎之後，並由此反向操作來理解宗教、倫理領域的規準，進而減弱了宗教性。宗教賦與「愛」以倫理學上的價值，但「愛」亦反向消解了宗教本身的神聖性。

與此相對，大乘佛教強調佛性自具，人人皆可成佛，因此，只要一念悟道，即可自覺覺他，並由之興發慈、悲、喜、捨四無量心行。換言之，「慈悲喜捨」作為自我修證與人際互助的倫理皆是自律的，而不是由超絕的神所給予人的。就諸佛菩薩而言，大慈大悲心行的具體呈現即為「四弘誓願」，所謂以大悲心興發「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷」兩大誓願，以拔除眾生之苦惱；同時以大慈心興發「法門無量誓願學，無上佛道誓願成」之弘願，以種種善巧方便度化眾生，令其離一切苦而得究竟樂。

而就世俗凡夫而言，人人皆具足成佛可能性之如來藏理，皆是「理即佛」，只要確信「心佛與眾生，是三無差別」而依理實修，自然得以歷經理即、名字即、觀行即、相似即、分真即而達到究竟即佛的境界。[註 15]因此，依佛教自覺覺他、自度度人的教義而言，十法界眾生的實踐活動，必然形成「生命共同體」的互助關係，而諸佛菩薩與凡夫眾生間更存在著永不止息的救度與超脫的修證過程。

唯其先行分辨不同宗教的倫理基準有所不同，我們才能見出其各自的分位，進而承認其各自的價值與意義。至於每個社會如何抉擇其倫理實踐所依循的價值系統，也有著各自的社會背景與心理基礎，這就不是理論體系所能充分決定的了！

【註釋】

[註 1] 虞格仁著，韓迪厚等譯，《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實（上）》（香港：中華信義會書報部，一九五〇年），第二一七頁。

[註 2] 同 [註 1]，第一一八頁。

[註 3] 虞格仁著，韓迪厚等譯，《歷代基督教愛觀的研究：愛佳泊與愛樂實（下）》（香港：中華信義會書報部，一九五一年），第二三〇—二五〇頁。

[註 4] 耶穌宣教時強調「愛（phileo）父母過於愛我的……愛兒女過於愛我的，不配作我的門徒」（太 10:37）。

[註 5] 參見 D. D. Roougemont, *Love in the Western Word*, 1957, N.Y.

[註 6] 威廉·馬斯特等著，王瑞琪、楊冬青譯，《馬斯特與瓊生性學報告（上）：親密的愛》（台北：張老師文化，民國八十四年），第七一九頁。

[註 7] 《法句經》二一二，參看吳汝鈞《佛學研究方法論》（台北：學生書局，民國七十一年），第一八三頁。

[註 8] 參看吳汝鈞編《佛教思想大辭典》（台北，商務印書館，民國八十一年），第四六七頁第一欄至第二欄；中村元等原著〈佛教「愛」之釋義〉，吳汝鈞譯，收入其《佛學研究方法論》，第一八三—一九〇頁；以及《望月佛教大辭典》（台北：地平線出版社，民國六十六年），見第一冊第三—四頁釋「愛」條。

[註 9] 《大正藏》第二十九冊，第一五〇 頁中—下。

[註 10] 《大正藏》第二十五冊，第二〇八頁下。

[註 11] 《大正藏》第二十五冊，第二五六頁下。

[註 12] 《大正藏》第三十四冊，第八七七頁中。

[註 13] 參看賴永海《佛學與儒學》（台北：揚智文化），第三一五—三一六頁。

[註 14] 見 *Dictionary of the History of Ideas*, 1973 Charles Scribner's Sons, Vol.3, p.94, 「Love」條。

[註 15] 此處依天台宗的「六即」以說明由凡入聖的六種修行歷程。參看智者《摩訶止觀》卷一下，《大正藏》第四十六冊，第十頁中—下。