

# 義與愛

## 一、反社群主義

正義，是西方政治哲學中的總攬美德（all-encompassing political virtue），也是道德的必要條件：「就算文明社會將瓦解……我們也得把監獄中最後一名謀殺犯處決。這才是公平的各得其所。」（康德，*Metaphysical Element of Justice*, Bobbs-Merrill, p.102）。

中國社會文化也重視「義」，不過中國的義，正是西方的不義。桃園三結義、水滸傳聚義廳、扶清滅洋的義民（義和團）、劫機的反共義士、黑社會兄弟的義氣，這些「義」都與法、理（law and reason）不相容。西方在實證主義、相對主義得勢之前，正義的基礎是理，表現是法。中國的義，則充滿情誼色彩：「誼、義古今字。中庸『義者宜也』是古訓」（《說文》，段玉裁注）。也就是說，中國人心目中、生活上的義，講情誼、關係（friendship, relationship）的成份，遠大於法律與理性。劉備為關羽報仇，發兵攻打東吳，毫無理性，與西方正義的觀念不符，但這是中國的兄弟之義（誼）。西化不深的中國和台灣，「關係」是做人處事的鑰匙，這是中國文化一貫精神，

葉公對孔子說：「我家鄉有正義之士，父親偷羊，兒子告他。」孔子說：「我家鄉另有義道：父為子隱瞞，子為父隱瞞，這才是正義」（《論語》·子路）。

桃應問：「舜做天子，皋陶做法官，假如舜的父親瞽瞍殺人，怎麼辦？」孟子說：「逮起來。」桃應問：「難道舜不阻止嗎？」孟子說：「舜怎麼能夠阻止呢？皋陶是盡責。」桃應問：「那麼，舜該怎麼辦？」孟子說：「舜把拋棄天子之位看得像丟破鞋一樣，他偷偷地背父親逃走，終身逍遙」（《孟子》·盡心）。

傳統西方的義，正是中國的不義（不誼，義則義矣，不夠誼—不夠朋友）：西方人太死板，有公德心而無人情味。在西方，羅賓漢劫富濟貧，他們被視為犯法的英雄，而非義士。

東西方倒不一定像 Kipling 說的，永無交集之日。

哲學家在討論道德倫理時，曾經著重行為的動機（義務論）、行為的結果（效用

主義，或譯功利主義），而非行為者的品德，20世紀哲學家安斯康姆（Elizabeth Anscombe）指出，此路不通。她跟隨亞里士多德，將正義視為好人的一種美德，這復興了美德倫理學。

就「好樹才能結好果子」（太 7:17）的聖經教訓，就正心誠意才能治平社會的傳統，就人的素質決定社會素質的常識而言，美德倫理學正確。很多中國自由主義者、人權爭取者，錯誤的認為，只要引進民主憲政、獨立司法、新聞自由等制度就好了，中國人的品質如何，根本不重要。但是，制度固然重要，品質更重要，有美德（好品質）者能善用並改善制度，邪惡的人會破壞制度。

不過，美德倫理學有嚴重錯誤，它助長西方走上中國愛義混同的錯路。亞氏在《倫理學》友誼章說：人有朋友就不需正義，正義的完美形式有友誼的性質（1155a26-28）。在《政治學》中他說：友誼是國家最佳美德（1262b7）。近年來，不論基督徒非基督徒，在談到正義時，就想到是為弱勢者打拼，照顧貧病傾衰。但這些社會福利政策，應當是屬於愛，而不是正義的範圍。

美德倫理學的錯誤，在於他們提倡「社群主義」（Communitarianism），「社群主義」反「自由主義」（「自由主義」的用法很混亂，歐美自由主義者是左派，是反個人自由責任及私產者，稱他們是自由主義者，等於稱方為圓），其實二者在比「誰更左」而已，他們共同：1. 反對「資本主義」，2. 反對「個人主義」（個人主義也是被混用的詞，它本指個人獨立自主負責的精神，現在泛指自私自利），3. 反對「自然法」，主張「相對主義」，4. 支持「社會主義」，5. 強調「積極自由」。「積極自由」就是主張：人有權過舒適生活，社會或國家有責任提供舒適生活給人民；「消極自由」提倡：只要沒有犯法，人有權有責為自己生活打拼。積極自由是貪婪狂妄，消極自由正確合理。

「社群主義」比「自由主義」好的地方在於肯定宗教和道德責任。「自由主義」者大都反基督教，又毫無根據的（non-foundational）聲稱人有這個那個權利，權利先於正義善良（rights over justice or goodness，這裡不能把 right 譯為「對」或「正確、正義」，強調 right 的學者，心中想的是權利），社群主義則合理的主張善良先於權利。但雖然他們中間的 Alasdair MacIntyre、Charles Taylor、Dorothy Day 是天主教徒，Stanley Hauerwas 是基督徒，Robert Bellah、Michael Sandel 對宗教有正面評價，可惜他們的信仰，沒有個人敬畏神的色彩，而是淡而禮貌的。他們著迷 Salem 式的群體生活，卻痛恨 Salem 清教徒處死女巫的「迷信」，他們不知道，人間沒有兩全其美的烏托邦。請看 Ira Wagler、Growing Up Amish，裡面破除了不少 Amish 社群的神話，暴露他們的「律法主義」、「一元化」、「專制、排外」。

學者讚美「社群主義」者中最有創意和深度的漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）對「極權主義」的分析，可是納粹、二戰日本、中國五十至七十年代，人民、同志的大民主是極權主義的呈現，而法國大革命的公民生活，以及梁山泊及類似的幫會組織是社群主義在人間的落實。而這些有集體無個人、人人參與政治、群眾大會、大公無私的生活，是地獄不是天堂。

Arendt 嚮往亞理斯多德的城邦。城邦裡，美德就是熱愛、獻身、參與公共事務。Arendt 和馬克思一樣，錯誤的假設是資源無限的，錯誤的以為，只要解決了生產關係對生產力的束縛，在科技進步的推動下，人間就會產生出無窮無盡的財富來；Arendt 又和亞理斯多德一樣，錯誤的認為有出息的公民，是不用為衣食勞動（labor）、工作（work）的，托科技之福，公民能實踐人類的特色（*differentia specifica*），就是在政治圈裡，彼此顯露（disclose），過表演生活（*vita activa*）、創造生活（*praxis*），在公共領域（space of appearance）中，每一個人充分展示自己並欣賞別人的自我展示，自我生命在社群中創造和被創造。Arendt 反對從聖經而來，為傳統自由主義強調的「權力使人腐化」之說，她認為，權力給人政治生命，好得無比（主要見，*The Human Condition, Crises of the Republic*）。

這是暴露狂，Arendt 羨慕的雅典人，被聖經批評為：「不顧別的事，只將新聞說說聽聽」（徒 17:21，兩千年後，雅典人仍然如此，不勞動不工作，只享受，製造歐元危機），想當戲子（actor），看表演（act）。

把 act、actor 譯為表演、戲子，不是中傷或錯譯。Arendt 一再強調、提醒，政治不應是一般人瞭解或從事的資源分配，那是經濟或勞動工作的低層次活動，人之所以為人，就是「搞政治」，就是在公共領域當戲子，看表演。

這不是夢囈是什麼？自大傲慢的知識份子在冷酷疏離的學術圈中，不屑融入「庸俗、沒水準、不高雅」的教會生活，只能像游牧人（nomad）一樣，遊走於書本論文會議中，於是他們建構自己渴慕而不存在的烏有之鄉。人類從來不曾有，也不應當有一個人人演戲，人人看戲的時空。我們要藏拙，沒有才氣，表演什麼？人勞動工作，有骨氣的從汗水中賺到可以有隱私的窩（家），和所愛的家人一起生活，這是幸福，但不足為外人看和聽。要看，要聽，看聽天才的表演，里民大會的發言，很少值得參與的。

本文反對羅斯（John Rawls）大部分主張，但同意他這段話：「『參與』不是公民的理想，不應強調人人必須積極參與政治事務…在妥善治理的國家中，只有一小部分人能用大部分時間從事政治…大可不必人人關心政治，每個公民當追求享受自己合法的興趣，包括對政治的冷漠」。（John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 227-28）

## 二、義愛衝突

大多數政治哲學中，「愛」是未經定義名詞。它不像正義，經過有系統批判的處理。不過，不論它涵義多麼模糊不清，愛總是和慈悲(mercy)、同情(compassion)、友誼(friendship)、仁慈(benevolence)有關，而與講法理的正義大為不同。莎士比亞的《威尼斯商人》描述，猶太商人夏洛克堅持要得到正義而拒絕慈悲，代理法官包西亞懇求他放棄法律和正義的要求，而對被告施以慈悲：「如果正義被慈悲調和，人間的政權就與上帝的統治無異。」(四幕一景 196 行)。「猶太人啊！你盼望正義得以伸張。可是想一想，按著正義，我們無人能得救。我們祈求上帝憐憫(mercy，同慈悲)，在那祈求中(昌按，指主禱文中『免我們的債』)，上帝吩咐我們要以憐憫相待(昌按，『如同我們免了人的債』)。所以，拜託你，減少你要求正義的成份…」(四幕一景 197, 203 行)。包西亞最後警告夏洛克：「你想要正義，你會得到正義，比你想要的還多」(四幕一景 315 行)。

這段話，描寫義與愛的衝突，法理與人情的矛盾。雨果的《悲慘世界》中，嚴酷的警察 Javert，在克盡厥職及感激之愛的兩難煎熬下，跳河自殺。也是著名的義愛衝突描述。在神學中，上帝必須按正義刑罰人？可不可以單憑他的慈愛赦免人？這是教會在思索贖罪論時一直碰到的難題。

不談神學，而從人間世討論愛(正)義的關係。

柏拉圖主張，人應當儘可能的兼愛天下(*Republic*, 5, 462)；亞里斯多德則認為這樣只會沖淡感情(*Politics*, 2, 4, 1262b15)。18 世紀英國思想家們持續這辯論。他們討論：仁慈(benevolence)能不能普及眾生？對於贊成革命的開明派而言，「普遍的仁心」(universal benevolence，相當於基督教的愛，agape，以下作「博愛」或「兼愛」。雖然開明派多半反基督教)，是工具也是武器。它是建立新文明的工具，也是攻擊反革命民族主義(Chauvinism，通譯沙文主義)的武器。對反革命派(保守派)而言，博愛是違反人情、倫常，破壞社會安定的因素。

「兼愛」(不分遠近的博愛)與「偏愛」(關係越近的越愛)

Shaftesbury、Butler、Hutcheson、Hume、Hartley、Richard Price、Adam Smith、Jonathan Edwards 在分析「同情」及「仁慈」兩個觀念時，不僅要駁斥 Hobbes 及 Mandeville 的「唯我論」(atomism)及「利己論」(egoism)，他們要弄清楚：「仁慈」能(以及應當)延伸到多遠？「博愛」與「愛家愛國」有無衝突？Edwards 這位佈道家、神學家及哲學家，最積極的鼓吹「博愛」的觀念。他認為真正的美

德必須建立在「博愛」上，「博愛」就是普愛「眾生」(being in general)，這才像上帝。「如果只愛有限的對象，如本國本家，就算那國有羅馬帝國那麼大，也不夠。」「仁慈如無博愛做基礎，就不能擴充。」(*The Nature of Virtue*, pp.78, 24)。

Hume 極反對博愛的觀念。他認為博愛根本不存人心：「我們對人的感情，與彼此關係的深厚度成正比。人沒有『一視同仁』的感情」(*A Treatise of Human Nature*, 21,11；3,2,1.)。H 這個說法，和他的倫理學，也就是從實然 (is) 不能推出應然 (ought) 之說矛盾。因為依 H 的倫理學，人有沒有博愛之情 (實然)，與人應不應以博愛相待 (應然)，並無必然關係。

Butler 與 Hume 類似，他不否認人性中有「博愛」成份，不過那微不足道，所以不宜提倡「博愛」(*Sermons*, S.M. Brown 編，Indianapolis, 1950, pp.66-7)。

這個說法，很像孟子反墨的言論：「墨氏兼愛，是無父也，無父無君，是禽獸也」(滕文篇公都章)，以及反許行的話：「物品價格不一，是天經地義的…你把它們等同，這是亂天下」。(同上許行章。此處孟子言物而非言人，不過按他的思維，也一樣適用於人)。

當 Hutcheson 強調普遍仁心存在時，Hume 反駁說，就算有此仁心，困難並不能克服：那麼多人等著我們去愛去救助。從那裡開始？愛這個就愛不到那個，助這些就沒餘力餘時助那些。那麼，「博愛、兼愛」只是大話空話假話：「如果人人都有普愛眾人之心…也不能有普愛眾人之行。因為對象太多，會寸步難行」(*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, 5,2,182)。

道德哲學家及政治經濟學者 Adam Smith 是 Hume 的好朋友。在此事上，二者一致：「我們有效的善意，很難擴到本國之外」(*The Theory of Moral Sentiments*, 6,2,3,6)。

反兼愛派 (保守派) 指出，人的愛心有限。大家「親其親，子其子」，適度愛身邊親友，自然會有「兼愛天下的結果」：「各人自掃社區雪，天下自然可大治」(Hume, *Enquiry*, 5,2,182)「上帝慈光普照…人無此能力。他們只要照顧自己、家人、和本國就夠了」(Smith, *Sentiments*, 6,2,3,6)。Hume 和 Smith 對正統基督教及兼愛皆無好感，Butler 這位正統牧師則以聖經吩咐愛鄰舍為根據，反對兼愛：「鄰居是我們熟悉、關注、可互相影響的對象。我們施愛於他們，比較恰當 (昌按，也就是說，施之比鄰居更遠的就不恰當。)」(同前，67)

## 相反相成

這樣看來，兼愛派與偏愛派，其實有共通之處。正如孟子與墨子實質差別，恐怕沒有文字上那麼強烈。只是孟子（及偏愛派）重步驟，墨子（及博愛派）重結果。下面孟子的話，不也很兼愛？

老吾老，以及人之老。幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。詩云『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』。言舉斯心加諸彼而已。故推恩，足以保四海。不推恩，無以保妻子。古之人所以大過人者，無他焉，喜推其所為而已矣」（梁惠王齊宣章）。

不過孟墨之間還是有基本上的衝突。正如 Hutcheson 派與 Hume 派有不能調和之處。墨子及英國博愛派認為，如果強調等差之愛，先愛近親再「推恩」遠人，那就會鼓勵私心，搞小圈子。結果不但不能公天下，反而因營私結黨造成大混亂：

今諸侯獨知愛其國，不愛人之國。是以不憚舉其國，以攻人之國。今家主獨知愛其家，而不愛人之家。是以不憚舉其家，以篡人之家。今人獨知愛其身，不愛人之身。是以不憚舉其身，以賊人之身…。天下之人皆不相愛。強必執弱、富必侮貧、貴必傲賤、詐必欺愚、凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生也…。既以非之，何以易之？…視人之國，若視其國。視人之家，若視其家。視人之身，若視其身…。天下之人皆相愛，強不執弱、眾不劫寡、富不侮貧、貴不傲賤、詐不欺愚。凡天下禍篡怨恨可使毋起者，以愛相生也。（《墨子》，兼愛中）。

公元前五世紀的儒墨之爭，與公元 18 世紀西方的博愛及偏愛之爭有許多相似之處。

## 博愛與愛國

Adam Smith 以古典政治經濟學之父著稱，他基本上是道德哲學家，其政治經濟學要從他的倫理及法學觀點才能瞭解。在兼愛偏愛爭論中，S 承認國家意識只會造成「偏見，對非我族類心存惡毒和嫉妒」。不過他還是認為愛國比泛愛眾要優先：「我們不是把本國看作全人類一部分來愛。我們把本國視為己出而愛。人人按自己的能力愛本國，人類全體的幸福才會增加」（*Sentiments*, 6,2,3,6）。Hume 見解相似：「人天性偏愛自己的國家。有了衝突，我們絕不考慮異國」（*Enquiry*, 5, 2, 182）。

以上論點在法國大革命時更針鋒相對。Edmund Burke 名著：《法國大革命的反思》（*Reflections on the Revolution in France*），是對 R. Price 《論愛本國》（*A Discourse on the Love of Our Country*）的反駁。P 嚴厲批評愛國主義，認為愛國要以博愛為基礎。B 則主張。狹窄的愛國要比廣泛的博愛正確。他也否認普遍仁心（博愛）的存在，深信人對旁人的關心，是由至親開始，越遠越淡（*Reflections, Harmondsworth, 135*）。任何理論，如果與人的習性違背，B 都堅決反對。在他看來，所謂博愛，不是人性而是哲學的玄思，且是有害的玄思。它會摧毀文明的基礎——人對社會的感情及依附。這感情及依附始於家庭終於本國。

因此，B 痛恨博愛的觀念及其提倡者盧梭。B 認為，盧梭的博愛捨近求遠、好高騖遠。總是去愛那遙不可及的，而對身邊親人棄如草芥（現代保守作家 Paul Johnson 持同一論調。他詬病知識份子，尤其是盧梭對親人的無情不負責）。B 視法國大革命為盧梭思想的實踐：博愛喊得喧天價響，全體福利講得漂亮，卻漠視敵視眼前具體的個人（*Reflections, 161*）。以群益為名，罔顧夫妻親子關係，甚至鼓動親子反目成仇。這個現象，在文化大革命時重演。不過二者也有極大的不同，文革時革命派和義和團一樣，是愛國主義民族主義排外主義者，而法國大革命鼓吹世界主義，反對愛國。

B 諷刺提倡博愛的人，把仁心普遍到地極，卻不憐憫自己教區的人。這個指控，頗像後來狄更斯的小說 *Bleak House* 中 Mrs. Jellyby 「望遠鏡式的博愛」（*telescopic philanthropy*）一看遠不看近。

## 愛的目標及範圍

18 世紀英國道德哲學家有一任務，就是反駁「唯我論」。他們中間有人覺得，必須用博愛的觀念，來打破唯我論的自私自利自愛。支持法國大革命的英國人主張，地域家族的感情，可能只是自愛的延伸。所以要用博愛來糾正導引這感情。Burke 持相反論調：博愛不但不能克服唯我論，博愛根本就是唯我論的美化掩飾，以泛愛眾為口號，達到利己的目的。

博愛偏愛之爭是在辯論：地理及生理上的差距，是不是也應當造成關愛上的差距？保守派答是，開明派答否。保守派說，人親其親，子其子，天下治矣。開明派說，泛愛眾而親人，才能大同世界。19 世紀以來，義愛之爭則主要在問：經濟及社會上的差距，是不是也應當造成關愛上的差距？他們少問美國人應不應當愛美國多於愛英國（地理）？或是應不應當視別人的子女如同己出（生理）？而

是問：就算在同一社區內，應不應當照顧與我們沒有血緣或工作關係，而缺乏照顧自己能力的人？如果父母照顧子女（血緣），醫生治病人（工作）是職責，是義的要求（duty），那麼恩澤陌生人，是不是超乎義的博愛（supererogatory duty, love）？Smith 認為，任何社會都不太需要，也不應要求人難以作到的博愛，需要也應要求的是正義：「雖然人有同情的天性，不過對陌生人不會有太多感情。比較起來，人只照顧自己」。人好鬥有攻擊性。所以，社會需要正義：「正義才能支撐整個社會」（Sentiments, 2,2,3,2-4）。

S 的正義，頗似 I. Berlin 的消極自由，也就是合法權益不得被侵犯。而不是現代義愛涇渭不明的社會主義的積極自由：人人有權參與分享社會福利。

人人有權參與分享社會福利？那些毫無或缺乏生產及自保能力的人，有人權要求參與他們沒有生產的成果？

美國有個典型的個人主義、資本主義的童話：小紅母雞。裡面常識的道德想法，大概都被學術界否定。

雞與豬、鴨、貓在一起。有天，雞發現了玉米。

「誰要和我一起種玉米？」她問。

「我不要，」豬、鴨、貓同聲說。

雞就隻身去耕種，辛勞了一個夏天，收成的時候到了。

「誰要幫我收割？」

「我不要，」豬、鴨、貓同聲說。

雞就隻身去收割，收割好了，她問，

「誰要幫我磨玉米？」又是只有她一個做。

磨好了，她問「誰要幫我烤蛋糕？」，仍然孤軍奮鬥。

蛋糕烤好了，大家都要吃，雞拒絕，「我一個人種、顧、收、磨、烤，我也要一個人吃」。

這故事符合常識，但政治上錯誤，左派會在羅斯的無知之幕（下詳）後，把蛋糕分給豬鴨貓，如果豬身體不好，他得到的還是最多的，這是羅斯正義論的要點，是義愛混同的典範。

好吃懶做或體弱多病的豬鴨貓，有權利權力得到雞獨立產生的蛋糕？比爾蓋茲有責任和義務把他的財富「回饋」社會？社會有義務使不生產者（不論什麼原因）分享到別人的耕耘？如果有，理由何在？如果沒有，根據何來？

前面提到，孟子與一些英國思想家，以人性無博愛，及博愛有惡果來反對博愛觀念。現在我們介紹德國人尼采的異議。



### 三、尼采

尼采劇烈的反基督教，他的批判，有些地方很精彩，一針見血。

尼采認為，要求關愛弱勢，是出自對強權的怨恨（*ressentiment*，法文，相當英文的 *resentment*）。基督教給這怨恨一個精美的愛的包裝。尼采對基督教的攻擊，建立在他對一般道德的批評：「我們必須對道德價值做一個全面的批判。這些價值本身大有問題。讓我們將它的來龍去脈弄清楚」（W. Kaufman 編譯，*The Basic Writings of Nietzsche*, 456）。

尼采鑑定的價值包括：憐憫、捨己、犧牲、體貼、關愛、謙卑、忍耐等。他從「好」字著手，用的方法是字源學，尼采精通字源學。

他從許多語言，包括德文、Gaelic、拉丁、古希臘、阿利安，斯拉夫、伊朗等語文來分析「好」「壞」二詞意義的形成。因此，這本書名為《道德的家譜》（*Genealogy of Morals*）。追溯道德觀念的衍生及變化，他得到以下結論。

「好」來自「能力、權勢、高貴」。「壞」來自相反的「軟弱、無能、卑賤」：被斷定「好」的，不是受惠者（領受好的），而是施惠者（製造好的）。有能者、高貴者、優越者要建立自己。在建立過程中，產生「好、善」。這是真正的好，這與低級、平庸、群眾是相反的。與眾不同的優越者，對廣大的泛泛者有一種「差距感」，差距感使他們為自己創造價值及意義，高等統治者把這種強烈情操施與低等被統治者，「好」、「壞」就產生了（*Nietzsche*, 462）。

因此，「好」的原始意義，是指生命力的體驗、自我的提升。以下的品質，因為與生機、活力、創造、昇華有關，所以是好的：能力、勇氣、控制、豐富、高貴、修養、智慧、純潔、正義、美麗（好看）。相反的，以下的品質：軟弱、膽怯、失敗、奴性、貧窮、平庸、野蠻、無知、骯髒、不義、醜惡（不好看）、欺騙，是壞的（*Nietzsche*, 426-69），因為它們與死亡、墮落有關。

好壞有對比，善惡亦然，不過這個對比起源不同，「惡」的字源，是怨恨敵人，特別是被征服者對強敵的反感，「惡」是一種「奴隸道德」。高貴者的道德是主動積極、強大有力的，奴隸道德是被動消極、軟弱無力的，高貴的道德來自自我肯定和勝利，奴隸道德是消極負面防衛，只會對外界說「不」（*Nietzsche*, 472）。

尼采用怨恨一詞時，直接引法文而未翻譯，法文此詞原指「衍生的感覺」，特別是對自己無能的衍生感覺：面對比自己強、智、美者所衍生出的反感，反感的表

達方式就是酸葡萄心理：「人因自己無能而達不到目標，解決的辦法就是貶低那個目標的價值，甚至高舉相反的東西」，這是尼采和受尼采影響的德國哲學家，Max Scheler 發揮的論點。(Scheler, *Ressentiment*, Schocken, 55, 73)。

尼采認為，有能者能為自己創造「好」，無能的奴隸道德者不能替自己作任何「好」事，所以後者提倡「捨己為人」之類的價值，如憐憫、同情、忍耐、助人。這些價值的根源，都來自弱者的不成器、羨慕、嫉妒、怨恨強者卓越成就的結果，他們鼓吹「毫不利己、專門為人」，說穿了是自卑、報復、貪圖別人成果，顛倒好壞的情結作祟。

### 基督教道德

尼采跟著考察基督教的道德，特別是基督教對關懷窮人的教訓，他認為這源自猶太道德，而猶太道德來自「奴隸在道德上造反」(*Nietzsche*, 476)。猶太人本是埃及人的奴隸，後來受迦南人轄制，最後分別被亞述、巴比倫、波斯、羅馬統治，他們長期作奴隸，奴性深厚（就是「賤」）。按尼采的理論，這使猶太人由衷怨恨強勢文明，視有能者為仇，進而顛倒仇敵（即強者）正確的價值觀，高舉「倒楣、貧窮、低能、受苦、疾病、受傷、醜惡、衰弱、被欺壓。認為這樣的人才是好人，才蒙神眷愛。而高貴強壯者，是該死、殘忍、貪婪、不信神的壞東西」(*Nietzsche*, 470)。

基督徒不要因為尼采褻瀆神而否認他的洞見。新舊約聖經，摩西（如民 20:10），歷史書（如士 21:25；撒上 8:8；代下 36:14-16；拉 9:6、13），先知（如耶利米書；結 16:51），耶穌（如太 21:43），司提反（徒 7:51-52），保羅（帖前 2:15-16）都用同樣甚至更劇烈的話，責備猶太人。猶太人劣根性強（創世記中的列祖），在埃及做了 400 年的奴隸，更強化了他們的奴性，出埃及記及民數記中，猶太人的表現：懦弱、勢利、縱欲、短視、健忘，都不是種族主義、反閃主義者對他們的汙衊，而是神的僕人（都是猶太人）在聖靈默示下的正確敘述。只是基督徒要提醒自己和眾人，每一個亞當的後裔，都有同樣惡劣的奴性。尼采是敵基督，但他稱讚聖經是「上帝正義之書」。他認為，舊約中祭司是生怨之因，他們因高貴而被嫉妒，先知是怨恨之果，他們因卑賤而嫉妒強者 (*Nietzsche*, 482)。尼采在此顛倒是非，但他顛倒的很有創意)。Scheler 跟著說：「充滿怨恨的人，無能自力救濟，就請神替他出氣，刑罰強者」(*Resentiment*, 97)。

尼采認為，猶太人「千年來的積怨，徹底而巧妙的表現在福音書道成肉身的愛。神終於把祝福和勝利帶給貧病愚弱之輩」(*Nietzsche*, 471)，這話顯示尼采完全不

懂神恩典的揀選及因信稱義，但他對人（包括基督徒）的嫉妒描繪深刻。

S 並不完全接受尼采觀點：「基督教的價值容易墮落為怨恨的價值，但基督教倫理的核心不是怨恨的倫理，不過從 13 世紀起，西方中產階級的倫理，逐漸取代基督教倫理，這取代在法國大革命達到高峰，其根源的確是怨恨」（*Resentiment*, 82）。

Scheler 張冠李戴，基督教中產階級是怨恨最輕微的階級。而動不動就對別人說「不」，動不動就「受傷了、不高興」，認為別人冒犯他了，是其它信仰和階級的人。

## 兩種愛

S 主張有兩種愛。一種是 *eros*（希臘文）或 *amor*（拉丁文）。一種是 *agape*（希臘文）或 *caritas*（拉丁文）。兩種都譯為愛，不過在原文中，前者是指低等者對高貴者的渴望、嚮往、羨慕。他們若求之不得就會變為嫉妒、怨恨、苦毒。低等者要求的就是「愛」，而近代政治哲學將此變為「義」。

S 認為，基督教的愛不是由低向高走。而是由高向低，也就是後面那組字所代表的。這是神的愛。他無比豐盛，所以滿溢四散，成為無遠弗屆的能力、無堅不摧的賜予。萬物都可得到這種愛：朋友、仇敵、賢與不肖、上智下愚。基督徒承受了這愛，就能把這樣的愛分出去，去愛所有的人，特別是貧弱之輩（*Resentiment*, 86-87, 95）。因為他們承受了神豐富的愛。這種狀況（天國），使人不在乎自己的得失。因此不但不會把愛人施予當作損失，還能積極主動的扶傾濟弱（*Resentiment*, 86-92）。

S 以為基督教的愛就是扶貧濟弱等善行，這正確的把神的創造大能和神的愛連在一起，但他完全不理解神的愛在基督代贖中的意義。另一方面，尼采的超人哲學，如果用在維護既得利益者的身上，那可惡極了。小民被惡勢力欺負、剝削、強暴了還不能喊冤，喊就是「怨恨」。不能求同情，求就是「奴隸道德」。納粹是尼采思想最自然的結果。不過，酸葡萄心理、嫉妒者顛白倒黑，「弱勢」的霸道，是普遍而應當檢討的現象。

像尼采這樣反對愛的，不乏其人，但反對「義」的，恐怕絕無僅有。因為無愛的世界冷酷刻板，但可以忍受。不義之處連強盜都活不下去一分贓不均（不義）會叫賊窩起鬩的一所謂盜亦有道（義）是也。愛是高貴的情操，義是必要的底線，

何謂（正）義？

#### 四、分析義

正義與法律有關。個人或團體義不義？看他們守不守法（或合不合法）。各民族國家群體機構都有法則規定，人與人之間應如何相處；賞罰、財富、享受、工作、責任、義務如何分配。但是用守法來解釋義是兜圈子：守（合）法謂之義的基礎是：法必須是義的；不義之法非法，惡法非法，應當被否定被取代。這是自然法的傳統。那麼，我們就不能用「義，合法也」來了解義。因為義是法的基礎，法不是義的基礎。納粹之興，完全合（當時德國之）法，可是應是不義的。我們得越過法來探討義。

古典的，Polemarchus 對義的定義是：「給所當給謂之義」（*sum cuique tribuere*, *Republic*, 331e）。這引發下一問題：「何謂『當給』？」有三個答案。

#### 配不配

第一個把「當給」從「功」（*merit*）「配」（*desert*）來考慮。正義就是論功行賞、按錯施罰。人當得什麼？看他配得什麼。功德有報償，功多償大；錯失有懲罰，錯重罰嚴。（參啟 22:12，「賞罰在我，我要照各人所行的報應他」）。賞罰分明就是義。

#### 要不要

第二個答案從是「需要」（*need*）來談「當給」。這個答案的平等主義色彩很重。人有些相同的基本生理心理社會需要。如果以這些需要為當給的標準，那麼正義的機構就應「儘可能的著重共通的人性，減少分配差異」（*Tawney, Equality*, *Allen & Unwin*, 49）。同樣的病人，需要同等的醫療照顧，若因他們階級性別收入等不同而得不到相同的「當給」，就是「不合理」（*Bernard Williams, In Bedau, Justice and Equality*, *Prentice-Hall*, 128）。（參徒 4:35，「照各人所需的分給各人」。林前 8:14、15，「要均平…多的沒有餘，少的沒有缺）。平等待遇就是義。

## 樂不樂

第三個答案效用主義提供的。19 世紀初，英國政治辯論產生了「社會正義」(social justice) 一詞。主要使用人 J. S. Mill 主張，要從結果 (consequence) 來判斷義或不義。能產生最大幸福 (快樂，樂) 的政策或行動就是義的。功利主義從邊沁 (Bentham) 開始，經過 Mill, Sedgwick, Moore 到今天的 Smart, Brandt 與 Hare 等人，一直對道德哲學及公共政策有很大的影響。不過「最大幸福」的質、量、內容、衡量辦法多少有修改，如快樂痛苦的強度、長度、意願的滿足 (maximizing interest) 的關係。(參羅 12:17, 「眾人以為美的事，要留心去做」)。獨樂不如眾樂，眾樂就是義。

## 論功行賞的得失

不論正確與否，用「功」、「配」來瞭解正義起碼是最通行的辦法。家庭社會及任何機關組織的升遷獎懲，都是看功過配不配職位。考試、考核、考績就是：成績分數表現 (功) 有沒有達到標準，配不配進大學、升官、加薪等。反之亦然，公正或公義的法官，就是宣判的刑罰，與罪行相配，該 (配) 罰該關該放的都得到相關處置。這裡完全不須要仁愛慈悲同情憐憫。要的是合乎理性 (合理)、公平不偏私的依法判決。

「配—義」之說最通行似乎也最公平。它高舉機會均等或立足點平等 (equality of opportunity)，排除血統出身的特權。將相本無種，男兒當自強。不管出身貴賤、長相美醜，只要達到標準 (考過了)，就有配得的一份。

如何衡量「配」？論者意見有出入。大多數以表現為標準。表現好、分數就高，分配的學校就好，升的職位就高，加的薪水就多。絕不考慮當事人花了多少時間力氣去背書、推銷、苦練苦思等。極少數則認為當以努力為標準。後者幾乎無法實行。書商給稿費，音樂藝術及運動評審員打分數，聯考評分，不會按練習自修時數或寫稿如何絞盡腦汁來算的。不過如果「所求於管家的，是要他有忠心」(也就是要求努力而非只是表現，林前 2:4) 是上帝的評分參考之一，那麼用努力來衡量，儘管技術困難，理論上不一定荒唐。

不論如何衡量分配，「配—義」之說都有高度個人主義的成份：好漢作事好漢當。我為我的行為負責。你也應當按我的表現來判斷。這才是義。

但批判者（如 Barry, Hampshire, Richards, Feinberg, Rawls）說，立足點或機會平等那是真正平等？靠父母的權勢走後門進大學不公平，靠父母遺傳的才智考試進大學公平嗎？靠父母官大成為選美皇后不公平，靠天生麗質又公平嗎？事實上，立足點是最不平等的。有人生在書香門第，唸書的先天後天環境，都遠勝別人。他「配」得這麼好的出身嗎？為什麼？有人出身貧寒，又醜又笨個性又壞，他「配」得這麼差的出身嗎？為什麼？

就算我們用努力而不用成就來衡量「配」，問題也沒解決。因為有些人的個性就是勤快，有些人就是懶惰。不論出身先天後天，也許對懶惰者多些同情優待，對勤快者多些要求期待才對，因人的努力和懶惰，也不是配得的。

### 平等主義的得失

論功行賞是廣大「正常人」的想法。平等主義則是知識份子論正義的普遍觀點。他們慈悲為懷，仁心常現，義心不足，容易以愛代義。照他們看，論功行賞太個人主義、太資本主義、太社會達爾文主義（生存競爭、優勝劣敗）、太殘酷，對弱小者太不公平（太不慈愛？）了。我們不應用表現或努力來瞭解義。正義不是論功行賞，也非按勞力分配，而是「各取所需，各盡所能」（To whom according to his/her needs, from whom according to his/her abilities）。這是社會主義、功利主義，也是徒 11:29 及 4:35 的話，它前呼盧梭，後應今日平等主義。「配—義」體制下，人們所得可有天淵之別，因有人功大有人功小，因此得的也大不同，但如從需要來行義，弱小者就不必擔心不如人而得不足了。

但「要—義」說給的答案也製造更多問題，人的需要因人而異麼？我們可以從人性是什麼（實然），推到人應得什麼嗎（應然）？人的慾望會不會使他的需要無止境？人的懶惰會不會使他願意提供的服務是零？

其次，「要—義」說和馬克思主義有一共同錯誤假設，就是以為資源無盡，共產無窮。但社會沒有能力（也沒有義務）使每個人滿足，別的不談，就說醫療，按前面 Williams 說的，人人都應受平等的醫療照顧，因我們這方面有相同的需要。那麼，那個國家社會有能力使每個公民都受到同他們元首那樣的醫療？如中國台灣之於毛澤東蔣介石？福利社會及醫療的問題，不都產生於，人人想各取所需，但無人想各盡所能？

在歐美，大學是平等主義人道主義社會主義反資本主義的大本營，而實質上，他們最不平等，從來沒有依對方的需要行事。如果按需要分配，大學的應徵者應試

者都可以振振有詞的說：「我需要教授頭銜，我需要博士學位，所以你必须給我教授職位或博士學位」。任何個人或團體不僅沒有這樣做過，連試都不會試。進大學看你配不配，就是看你考得好不好，中學成績如何等等。在大學中，不論教授學生，其所得：升等、畢業、拿獎學金、研究費等也是完全根據表現來分配：論文發表的多寡、實驗成果的好壞、計劃報告的優劣等。大學的精英政策、拔尖主義，絲毫沒有平等為懷的色彩，比最劇烈的市場還競爭。知識份子的偽善與慈悲常常分不開。他們希望用要一義的平等主義來扶傾濟弱。但他們絕不想把要一義說用在學術界，卻在自身的活動圈子裡維持配一義說，因為這樣能顯示自己的成就，顯出自己與同儕間的「差異性」。

### 功利主義的得失

功利主義在西方受義務論（deontology 康德為代表）攻擊，被指責見利忘義。在東方，孟子的利義之辨：「王何必曰利？亦有仁義而已矣」（梁惠王），更使華人厭惡功利主義。

不過功利主義盼望產生最大的好結果。所以，恐怕共產主義、資本主義、儒家，或任何民族宗教團體個人，都難免功利主義的色彩。孟子要用仁政取代霸術：「行仁政而王，莫之能禦也…功必倍之」（公孫丑二當路章）。仁勝霸，原來因為仁產生的福利多於霸產生的，這不是功利主義是什麼？耶穌說人為福音犧牲，會有今世百倍、來世永生的報償（可 10:30）；保羅說今生之苦，為成就永世之榮（林後 5:17）。彼得引舊約的話說，基督徒離惡行善，因為這可以「享受美福」（彼前 3:10）這又何嘗不是功利主義？連康德不也用此論點，後設（postulate）不朽？有那個學說會宣告：自己的理論不會給人幸福？

反功利主義辯稱：不錯，我們目標相同，但手段不同，我們拒絕「行一惡，殺一辜，而得天下」（孟子公孫丑二加齊章）。說得好，功利主義最弱的一環一直是：這個理論似乎必然同意（甚至鼓勵）：殺一辜而造福人群。

耶穌的「一次義行」、「一人替眾人死」、「一次為罪受苦，就是義的代替不義的」（羅 5:18；林後 5:14；彼前 3:18）是不是功利主義？是不是神「行一惡，殺一辜，而得天下」？是功利主義！因產生了最大的快樂；但不是不義，因為神的拯救，包括罰罪成全律法（羅 3:31），裡面有愛有義，獨裁者提倡的「犧牲小我，完成大我」，那是不義的功利主義。

邊沁應對功利主義不義的傾向負責。他的「最大最多的快樂」（the greatest

happiness of the greatest number) 純粹是世俗的、反普遍人權的快樂主義 (hedonism)。少數人的權益，是可能在這種制度下被犧牲。不過，在歷史上，邊沁和老彌爾 (James Mill) 的功利主義有過積極的改革作用。19 世紀英國的地主 (landed aristocracy)、獨佔事業 (monopolies)，和教會，在邊沁等人鼓吹最大多數參政 (universal suffrage) 之下，受到抑制。

如果在「最大最多」後加上一個「最長」，也許可以改良功利主義。我們可以持守這個版本的功利主義而拒絕「殺一辜，行一惡以利天下」的功利主義。我們可以說，如果殺一辜而利天下，那個利是暫時的，長期來看，它只會製造更多的痛苦。因為一旦殺一無辜，也許會解決眼前的麻煩，得一時便利，但會鼓勵惡勢力得寸進尺，使眾人傾向苟且偷機，對持守道德灰心。所以不可殺一辜，行一惡。甚至我們還要說，長遠來看 (這個長遠可能極長，康德說長到不朽)，仁義道德是最划算的，它一定能產生最大最多最久的利益。

但這是一個理性無法證實的事。理性不能說，神在冥冥中會使善惡有最恰當的報應。「行善的復活得生。作惡的復活定罪」(約 5:29)。這是基督教的信仰。「義可致利」的信仰，對不信耶穌的人，缺少說服力。

功利主義的困境，是每個思維都有的，電影裡，常有要不要用「傷害無辜」來解決問題的情節，如對恐怖份子的小女兒用刑，來迫使恐怖份子停止在公共場所施放劇毒。沒有人希望自己的小女兒經歷酷刑，但也沒人希望自己的小女兒在公共場合被毒死，甚至，人的自私可能是以自己小女兒的幸福為底線，如果非犧牲別人的小女兒不可。人有限有罪，沒有絕對又全面的萬靈丹，包括所謂的「基督教倫理」，基督徒相信獨有神全能全善，他的救恩權柄完美，但在基督再臨前，神定旨不叫完美實現人間。以為某種思維可帶來烏托邦的知識份子，是幻想在千鈞一髮時，蝙蝠俠會出現解決危機。

## 五、政治哲學的復興

Leo Strauss 認為，20 世紀的政治學者，遠不如從柏拉圖到馬克思的「前現代」思想家那麼有深度，膚淺的實證論和行為科學只會製造量化的模式。正義在這種政治科學 (而非政治哲學) 中，是玄學不被討論。Voegelin, Oakeshott 等人有抗議，但影響不大。

改變來自 70 年代。羅斯 (Rawls) 的《正義論》問世後。政治哲學，特別是正義這概念，重新成為熱門話題。羅斯希望設計出一種社會正義的理論，是以正義為本，但也考慮結果。



## 無知的原點

他的理論從一個假想的簽約狀況開始：理性而自私的人們在原點（the original position）協商簽約內容，他們籠罩在「無知之幕」（veil of ignorance）下協商。此幕不減弱理性及私心，但使幕中人不知自己的性別、才智、階級、種族、家庭傳統、國籍、信仰、所處時代、政治經濟狀況等次要事物（contingencies）。不過為了協商方便，他們懂得政治經濟的原理。羅斯希望從這個古怪的假定導出最公正且被公認的正義原則。

## 差異原則

結果是兩條正義原則：每個人的基本自由權是相等的，這一條缺少新意，主要而複雜的是第二條，它分兩個部分：二甲：財富如果不能均分，它的分配一定要利於最倒楣的人。二乙：機會均等。二乙也是老生常談，羅斯的主旨是二甲。

羅斯在反覆說明二甲時指出，放任資本主義是不義的，因其分配財富的方式偏待聰明、能幹、先天後天條件好的人。前已言之，羅斯反對配一義說，認為按功得獎者是「道德上運氣好」（Moral Luck。這是另一位反配一義學者 B. Williams 的書名）。所以在無知之幕下協商的人，不知自己的智商高低，也不知自己是否勤快，如果知道，他們就會訂出有利於聰明或勤快人的法則。羅斯甚至不同意社會福利政策下的貧富不均。因為，雖然這種制度下，政府會花更多的財力在弱勢上，但它仍然使資質環境好的人享受較多的財富，只是在分配財富之後，它比放任資本主義多了些補救工作。

分配不能有差異，如有，必須對弱勢有利，此謂差異原則（即二甲）。如何具體落實它？是不是說工農兵的收人應大於官商將？大多少？羅斯沒說，不過如果弱勢是多數，差異原則就是為多數人福利著想，那豈不有功利主義的色彩？起碼它是一種重結局的後果論（Consequentialism）。身為反後果論的康德派，羅斯不能自圓其說。

羅斯批評亞理斯多德，但在差異原則上，羅斯顯出亞理斯多德的影響。他說照顧弱小族群的差異原則，是友愛（fraternity）的表現，友愛消除論功行賞（meritocracy）那種個人主義的不平等義觀。從羅斯身上，愛義更徹底的被混同。

## 古典自由主義的反擊

羅斯的哈佛大學同事努齊克（Nozick）跟著寫了《無政府、國家、烏托邦》，他注意到：平等缺乏論證。人常認為平等是理所當然的對，而不平等是理所當然的錯：如果分配不平等，人就問為什麼？而如果分配平等，就認為無須說明。這合理嗎？如果要被分配的物品是像《聖經》中所說，神由天上降給以色列人的嗎哪，如果這些嗎哪是固定數量的，人力影響不到它們，不會使它們增多，也不會使它們減少，那麼，平等的分配看來就是較可取的一種分配，雖然可能還會有人提出按需要分配（給老弱病殘多些），或按等級地位分配（給首領多些）的動議，但不會有人提出按努力或貢獻分配的動議，因為它們的出現非人力所為。

嗎哪事件比努講的複雜，上帝每天降嗎哪，但人得自己去撿，而不是摩西或公權力分配，「按著各人的飯量」撿，又是按各人的體力時間等去撿，「有多收的、有少收的」（出埃及記 16:16-18），那就是多勞多得了？不！神的安排是：不論怎麼撿，每家每日得的是一樣多！這是神蹟。

聖經沒有解釋，為什麼人們沒有因此只撿一粒就回家，因為多撿少撿，最後得的都一樣，為什麼不少撿？此外，聖經一方面神說，按各人的飯量撿；一方面又說，各人一律得一俄梅珥，它的重點是：1. 即使是神降嗎哪，人也必須花勞力取得，2. 多收的沒有餘、少收的沒有缺。正如林後 8:13-15 寫的「我原不是要別人輕省、你們受累、乃要均平，就是要你們的富餘、現在可以補他們的不足、使他們的富餘、將來也可以補你們的不足」。

主張平等分配的人，往往不談被分配物的由來，天上掉下來的？地裡長出來的？人工作的產物？而是通過需求來論證平等：一般來說，那些需求較大的人是那些窮困者、匱乏者，Williams 就是這樣論證醫療服務：那些生病的窮人和生病的富人應得到同等的服務。對此努齊克問道：那麼，一個理髮師應該把他的服務分配給那些最需要理髮的人們嗎？

他又問，假設我和張三向一女子求婚，這女子答應我而拒絕張三，這是因為我長得更英俊和更聰明些（這些都是天賦，不能說是我應得的，且如果沒有我，這女子會答應和張三結婚的），那麼，張三能說我妨礙了他，並抱怨這不公平嗎？我必須因此而出錢給他做美容手術或訓練智力，以便他可以和我擁有同等的機會來競爭這一女子的愛情嗎？努齊克的答案是否定的（常識也會如此回答）：這是不幸的值得同情的情況，但並不是不公正的必須糾正的情況，有時不幸不等於不公

正，不幸不等於不道德。

努繼續問：消費者們大量、頻繁的光顧某餐廳，而幾乎不去隔壁家，因為前者的飯菜可口、價廉物美和服務態度好，後者缺乏這些，這造成兩家的收入巨大差異，消費者這樣做是不義的嗎？他們應當平等分配去餐廳的次數嗎？

視力良好的人，應當分一隻眼給盲人嗎？。

努齊克指出，在自然狀態（state of nature）的個人，會用理性協商出轄管社會的法則（努齊克也是社會契約論者）。這些個人講理明性，他們決心維護自己應有的人權（自由權、生命權、財產權），因而成立一個類似國家的機構（state-like entity）。如果行事合宜，這個機構不會違反人權，反而是人權的守衛者

（right-watchman）。不過，國家這個保全公司（dominant protective agency）除了防罪罰罪外，沒有其它權力，比如說，國家不可以用稅制來減少貧富懸殊的問題，更不能像羅斯那樣，用定型（paterned）模式來分配財富，（羅斯定的型是：分配的模式要利於最倒楣的人），一旦固定型式來分配，那就是不義。

## 自由即正義

努齊克還舉了一個出名的例子：假如某籃球明星認為，觀眾來看球，球隊能賺錢，主要因為他有號召力，觀者快活，打者分銀，他居功最偉，所以，他在簽約時要求，出賽的每一場球，球迷都要多丟兩毛五美全在一個盒子裡，這筆錢完全歸他。這有什麼不義嗎？不但沒有，不這樣自由協商，不一個願打一個願挨，那才是不義呢！像羅斯的正義觀，會不斷干涉到個人自由。人生而不平等，才情性理殊異，就算今天把地球上財富絕對平等的分給每一個人，明天就又會出現不平等，勤快的、聰明的、節儉的、運氣好的，一定會漸漸累積比別人多的知識、財富、權力。用定型的分配來了解正義，就得不時的重新分配，這會干涉自由，干涉個人自由，就是大不義。

努齊克採用並修改了 Locke 的理論。他主張，只要是合法（entitled）取得的財產，任何人或機構，不得以任何理由拿走。比如說，甲合法得到了華屋千幢（而且空著沒人住），而週圍貧者無立錐之地。除非甲自願，以任何理由：如製造最大最多的幸福、如生命共同體的同情心、如減少社會動亂等來把這些房子分給貧者，都是不義的。

努齊克用了許多拍案叫絕的例子（但都擋不住羅斯的「無知之幕」），籃球明星說

明，在自由協商後的財富分配才是義的，縱使此一分配利於強者。再舉一個，如果在社區中，有人提供了一套良好的廣播系統，他盼望有人義務的藉著廣播系統，為社區提供高水準娛樂節目，如介紹古典音樂，讀一兩篇小品散文等。社區中，的確每天有一人如此服務。有一天，按門牌號碼的次序，輪到你了。你偶爾聽這些廣播，從中得到享受。可是從未同意參與這事工。現在，按正義之名，你必須服務嗎？努齊克斬釘截鐵的說：不！任何事，如果要符合正義原則，就必須是「兩廂情願」(between the consenting adults)。當初如果沒有同意這安排，今天就沒有責任履行這義務。小孩子無權無能拒絕父母師長要他作的功課、為他安排的飲食起居（愈小愈沒有，愈大愈自主，參康德的名言：「啟蒙就是脫離童騷，不是別人替你思想、讀書、作決定。啟蒙是自主 (autonomy)」)，成人不應再以幼小自居，讓國家政府成為家長 (m/paternalism)。從努齊克這些古典自由主義者來看，現代的社會福利政策，要國家照顧人民，從胎兒到老死，是最不義不自由的（昌按，但最合中國的君父及父母官思想）。古典自由主義的理論中：同性戀、通姦、賭博等，如果是在沒有暴力下，自由進行交易，那合法合義。但污染環境有罪，因未經對方同意，使人不自主的吸收有害之物。

## 死結

如果人是自由的、要為自己行為負責，那麼努齊克的「兩廂情願」及「配一義」說非成立不可。可是這殘酷又造成不公平。那些先天笨、醜、懶、弱、或（及）後天遭遇不幸的，就不能以正義之名投；非洲的飢民、跟不上進度的學生，不能對富人或聰明的高材生說：「你們應當 (ought = justice) 幫我」。國際組織不能制裁富國不助弱小，學校不能因為成績好的學生不協助成績壞者，就記成績好者一過。可以責備他們無情無憐憫也就是無愛，但不能指責他們無理不公平也就是不義。那弱者怎麼辦？他們的確未與強者締約，規定強者必須滿足弱者的需要。不能說之以理（義），只能動之以情（愛）？這太可憐太沒力量了。

羅斯的答案可以救廣大群眾，因「無知之幕」後的締約，使強者有責任義務改善弱者生活，弱者也有權力 (power)、權利 (rights) 作此要求。但代價會不會太高了？努齊克所有精彩的例子，在羅斯的無知之幕後，都完全失去了說服力。該幕使人無知，也濾掉了個人的自由與責任。知識份子講自由，往往是「我們要」，而責任是「社群一起來」。

沒有錢的知識份子喜歡平均分配財富。但好名的知識份子肯與大家分享名譽嗎？如果羅斯及其它平等主義者的著作，都要抹上無知之幕，沒有作者的名字，讓大家都均分「名」的好處，以致，不論是書、畫、曲子，作者都變成：「人民」，平等

主義者肯定不願意。如果名聲不該平等，怎麼叫別人平等財富呢？

人有沒有自由？該不該為自己負責任？哲學家對此沒有共識，對照顧弱勢是愛還是義，難有定見。從歷史、從實踐來看，社會主義製造了史前無例的殘暴與史前有例的無效率，但它的理想不是沒有聖經的根據，而資本主義固然有貢獻有合聖經之處，它的錯誤也有目共睹。人有罪，但神的一般恩典使任何思維不會全對全錯，我們看看神學家怎麼說。

## 六、基督教神學的看法

解放神學家（如 J. Miranda, *Marx and the Bible*）喜歡把新約及初代教會描述成共產主義的提倡者，正統的馬克思主義者及聖經學者都不接受這種解釋。不過教父們基於聖經的教訓，是有反商愛貧的色彩。他們認為，超過個人「正常」需要的物資，不論如何「正當」的取得，都是窮人的（Ambrose, *On Naboth*, 153）；除了妻子，凡物當共享（Tertullian, *The Apology*, 39）；濟貧不只是善行，更是義行。善行要鼓勵，義行應強迫。神為萬物之主，人人都有權有責分享萬物，而不當把物據為已有（Cyprian, *On Works and Almsgiving*, 25）；財產有社會成份，人對鄰舍有愛的責任（Basil, *Homily On Lk 12:18*），這在奧古斯丁筆下益發重要，「你手上的東西太多了，那就表示你拿了別人的東西」（*Res alienal Possidentur, "cum superflua possidentur"*, Comm. Psalm 147, 12；Serm. 206. 2；178, 3-4），阿奎那甚至認為，在無別法可施時，拿別人的剩餘物資保命，這不構成偷竊，而構成物主不義（*Summa II-II q. 66, a. 2*），這是義愛結合，但只有在教會中可以如此行。

## 兩個國度

教父們要求基督徒義愛結合，但不要求非信徒也如此。從奧古斯丁「兩座城」（神城人城）開始，到路德的「兩個國度」（Reich），主流神學家維持明確的愛義大防：神要求世俗政權的是秉公行義，要求基督徒的是愛心義行。把寬恕捨己的愛應用於或要求於世俗，照路德看，是愚不可及，錯不可行。

路德認為，墮落後，人的原罪使他邪惡而無知。神必須有兩種管法（Regimente, Obrigkeiten，可譯政府），施之於世界國度的，是用劍強制要求「外表的正義」，包括自由安全及私產的保障。此劍可能是法老、巴比倫王、該撒、尼祿、回教大君。政權（不論惡不惡，信不信神）總是神的工具，人人包括基督徒要順服政權；政權違背神，基督徒可因不服而坐牢送命，但不能造反。

神施之於教會團體（Gemeinde）的，是愛及彼此服事。這個國度中，不需強制力，人人平等（信徒皆祭司），唯一的權威是神的話。但即使神的話也不再是外在的律法。經過聖靈的工作，神的話內刻在信徒的心版上，套後來康德的觀念，基督徒的「自律」（autonomy）與「神律」（theonomy）合一，而不再有「他律」（heteronomy）。路德認為基督徒在世的外表行為與一般好人無異，都以義為標準，不同的是基督徒內心有超越義的愛。因此，這種義愛結合是個人內心的，不是集體制度的。如果有制度，如要求奉獻來濟貧，那只能要求信徒，不能要求整個社會如此。

### 愛義混同的一個國度

世俗的愛義混同先建於亞理斯多德，後立於馬克思。馬克思主義者 de Stea. Croix 說「亞理斯多德是古代最接近馬克思的人物」（*The Class Struggle in the Ancient Greek World*, 70）。雖然羅斯不是馬克思及亞理斯多德「派」的，但他的無知之幕把愛義混同（無知之幕是世俗化的十字架。十字架使人在基督裡不分男女主奴，無知之幕使人在幕後不知自己賢與不肖），與前述馬、亞思維邏輯一致。

改教運動時的重洗派也把義愛混同。本來重洗派痛恨世界政權，堅持政教分離，他們應當把義（世界的要求）愛（教會的標準）分開，但重洗派認為地上可建立神國（fifth monarchy），所以從 Munzer 到今天的 Yoder，結果是政教合一，想把基督教愛觀在世界推行。

### 結語

「如果沒有正義，國家只是強盜集團」（奧古斯丁，《上帝之城》，卷4），但正義冷酷不好受，誰被警察開了罰單會高興—就算警察完全公正？按「配—義」說，許多「不配」的人，不論出自先天後天，無法自給自足，義對他們是「義莫能助」的。因此，有同情心的人，往往把愛義混同。亞理斯多德、馬克思、羅斯、重洗派、自由神學、解放神學，他們照顧弱小的理想和聖經教訓有吻合處：「你們…要善待仇敵…借人不指望償還…因為神恩待那忘恩和作惡的」（路6:35）。在十架前，誰能說自己「配」？「使你與人不同的是誰呢？你有什麼不是領受的呢」（林前4:7）？在造物主下，人怎能說，「有一樣東西是自己的」（徒4:32）？但義愛混同說非人能行。一般人甚至多數的基督徒能同意，照顧弱小，是我的（正）義

(之)務嗎？多數人豈不會認為，濟貧是愛德（supereragatory），行之當褒，但不能強求，因那不是義務，不是非作不可，人的罪性私心，也不能落實這崇高的理想，因此，充滿權力鬥爭的政治世界，還是講正義為宜，認為現實世界可推行愛的人，不認識人性。