

## 德福一致與宗教倫理

# The Harmony of Happiness with Virtue: A Perspective from Religious Ethics

作者：DR. KAI-MAN KWAN (關啓文)

Kai-man Kwan received his D. Phil. from the University of Oxford. He is an assistant professor of the Department of Religion and Philosophy, Hong Kong Baptist University. His current research interests include religious experience, philosophy of science, philosophy of religion, epistemology, and ethics.

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)

[版權聲明](#)

### 摘要

德福不一致是令我們常感困惑的問題，康德認為最終需要上帝的公設才可解決這問題，但道德自主論者則認為道德就是自己的基礎。本文會批評這種道德自主論，及維護康德的論證的合理性。我且會從宗教倫理的角度澄清道德動機的問題，指出道德動機與非道德動機的二分法過於粗疏，而一種道德動機階段論則較全面。

\*\* 本文已出版：關啓文，〈德福一致與宗教倫理〉，載《基督教文化學刊》第六輯，2001年12月，頁123-146。得蒙基督教文化學刊同意把本文放在網上，我在這裡表示感謝。

一個認真追尋美善的人必然會為這問題感到困惑：為何道德的要求會帶來痛苦呢？為何德行與幸福不一定一致？為何正如廣東人的俗語所云：「殺人放火金腰帶，修橋補路冇屍骸」，作好事的不一定有好報，壞事作盡的卻可享福？為何世界和社會好像很不公平呢？對一個只有今生、沒有來世的世俗主義者或自然主義者，德福不一致就是最終的事實；但對宗教倫理而言，德福不一致只是表象，因為一個深層次的道德秩序會確保德福最後會一致，這道德秩序在基督教而言是公義上帝的最後審判，在一些東方宗教而言則是輪迴與報應。兩者都相信，「善有善報，惡有惡報，如若未報，時辰未到。」看起來宗教好像提供一個較滿意的答案，但一些世俗主義者會堅持道德行為的動機應是自主和純粹的，不應與求福的渴望掛鉤；所以宗教倫理不單沒有需要，更會破壞道德的自

主性和善行的純潔性。究竟兩種看法誰是誰非？是世俗倫理還是宗教倫理，能為德福不一致的問題提供較滿意的答案？本文會探討這些問題。

### 由德福一致的要求到上帝的存在：康德的道德論證

簡略而言，道德論證(moral argument) 就是用人類的道德經驗去為神的存在提供支持的論證。從德福一致的要求作起點建構道德論證的哲學家，最知名的可說是康德(Immanuel Kant)了，首先要解釋他對善的理解。他認為稱得上是絕對的善(absolute good)的，只有善的意志(good will)：單單因為尊重道德律、回應良心的呼喚而去履行責任，不摻雜其他動機(如求名、求利和求尊重等)。對比起來，其他美善(如快樂、才智)都可被惡念(vicious will)利用，所以善的意志也可說是一種純粹的善。然而康德認為最高的道德追求，不應單包括純善的意志，也應包括與德性吻合的幸福或快樂，這種「幸福與德性成正比」的狀態(也即是說每個人的幸福都是他配享的)，他稱為最高善或圓善(highest good)。<sup>1</sup>

康德的道德論證主要出現在他的《實踐理性批判》(*Critique of Practical Reason*)，尤西林對此有精闢的解釋：「圓善是全部實踐理性批判的最終目標。康德倫理學因此呈現出兩個依次過渡的中心：首先是針對幸福經驗論確立不倚靠任何感性經驗的純善，然後以純善為導向確立統一(涵攝)幸福與純善的圓善目標。在此行程結構中，德性(純善)於幸福被極力分離之後復又竭力統一於信仰。」<sup>2</sup>「為什麼需要在信念倫理高昂不倚的先驗哲學體系中，給幸福一個儘管是『第二位的』、卻有至關圓善構成的重要位置？『這不僅在將自己當作目的的人那有偏私的眼裡是需要的。因為需要幸福，也配當幸福，卻仍然享受不到幸福，這可能與一個理性而同時全能的存在者的完滿願欲是不相符的』」。<sup>3</sup>換言之，實踐理性的要求是：「配當幸福的人能享受到他應享的幸福。」

但這如何可能呢？現實世界所見的，與詩人所描述的更吻合：「卑鄙是卑鄙者的通行證，高尚是高尚者的墓誌銘。」「純善聯結幸福，則是道德法則雙重的命令：道德法則不僅在客體目標上要求自然與自己一致，同時要求履行道德使命的人性... 主體在動機意向上也以道德法則為準。但這兩方面都已超出了人的能力。道德法則至高無上，經驗人性卻善惡混處，棄惡從善，趨同道德法則，主體動機意向的純善化本身即一有待爭取的理念目標。自然與道德法則一致，則更不盡取決於人力：人不是自然創造主。」<sup>4</sup>

所以圓善的實現有兩方面的困難。第一，至終配得幸福的人也是有純善意志的人，但完美的純善意志是難以在今生實現的：「人性意志符合道德法則的純善化，乃是一個無窮進展而不可能圓滿實現(停止)的神聖化(聖人化)目標。

<sup>1</sup>關於為何採納「圓善」這翻譯，尤西林教授的文章有很好的解釋：《圓善與時間——康德倫理—宗教學的現代性》，陝西師範大學基督教文化研究所。承蒙尤教授借閱他那時還未刊登的稿件，使我獲益良多，在此謝過。

<sup>2</sup>尤西林，《圓善與時間——康德倫理—宗教學的現代性》，頁 3-4。

<sup>3</sup>同上，頁 6。

<sup>4</sup>同上，頁 7。

此目標信念之確立，需相應將此『正心誠意』個體精神也延續無窮，以俟正果。遂有『靈魂不朽』之公設。為加強意志薄弱的人性確信此公設而不懈向善，又更援手基督教『聖靈』。」<sup>5</sup> 第二，配得幸福者能否真的享受到幸福，很大程度視乎自然秩序的運作，要確保德福一致，我們必需一位同時是道德秩序和自然秩序的主宰：「圓善化實即自然因果與道德自由意志的同一化。如果圓善必須被肯定，那麼，這意味著對一個集自然主宰與善良意志於一體的存在體的信念。那就是全知全能仁慈公正的最高創造主。『因此，派生的圓善（極善的世界）可能性的公設同時就是一個原始的圓善的現實性的公設，也就是上帝實存的公設。』」<sup>6</sup>

一個康德式的道德論證的結構大概是這樣的：

- (A) 我們應該促進圓善的實現。
- (B) 我們應該作的事也是我們有可能作成的事。（“Ought” implies “can.”）
- (C) 若神不存在，促進圓善的實現是不可能的。
- (D) 所以，神存在。

前提(A) 源自康德對實踐理性的理解，它有初步合理性，因為若否定它，就好像是說追尋道德的人可以不關心配得幸福的人得不到幸福，這不大合理吧？前提(B) 是建基於康德對道德責任的了解，亦是從反面較易看到(B) 的合理性：假設你的家庭經濟拮据，你對家中三歲幼童說：「你有道德責任負擔家庭的經濟，所以你應該出外找工作。」這樣說大家都覺得不合理，因為那幼童根本不可能達到你的要求。這似乎假設了這原則：「若 X 是我們不可能作成的事，那我們沒有作成 X 的道德責任。」這與(B) 在邏輯上是等同的。前提(C) 在上面已解釋過。

雖然以上論證看起來不是沒有說服力，但亦有很多人從邏輯的角度提出質疑：一、有些人否定(A)，他們認為圓善的概念在道德上不成立，他們比康德更康德，堅持德要與福完全分家才可確保自身的純潔，這種思想我們下面會討論；二、有些人否定(C)，他們提出其他保證德福一致的方法，如輪迴報應的宇宙秩序，就算接受德福一致的可能性，也不一定需要人格神；三、另一些否定(A) 的人認為，我們只有責任盡可能實現與圓善最接近的事態，我們的良好願望不一定與現實吻合。<sup>7</sup> 我不堅持康德式的道德論證從演繹法的角度看是無懈可擊，因為這麼高的要求是不合理的，很少論證能滿足這種要求。今天很多哲學家都接受最佳說明推論(inference to the best explanation)，與這種推論方式的精神相符，我在這裡的主要關注，是那一種世界觀更能解釋我們的道德經驗和促進道德實踐，更能解決德福不一致的問題。縱使從嚴謹的邏輯角度看，德福一致的要求不能絕對證明有神論，但只要有神論比對手(如世俗主義倫理)能

<sup>5</sup>同上，頁 8。

<sup>6</sup>同上。

<sup>7</sup> John Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 107ff.

對種種問題提供更圓滿的答案，那已是不可忽視的結果。下面就循這方向探討。

### 德福關係：七種解決方案

讓我們先概覽一下，對待德福不一致的問題的七種回應：

- 1) 堅持德要與福完全分家，成全德性就是因為德性有內在價值，盡責任就是為了盡責任，絕對不能讓道德以外的動機干擾道德的追尋，這樣才可保證道德的自主(autonomy)，不讓它淪為他律(heteronomous)的東西。這可稱為道德絕對自主論。如摩爾(Michael Moore)的自然主義道德實在論和某些有神論哲學家(如伊榮[A. C. Ewing]、路易士[H. D. Lewis])。<sup>8</sup>
- 2) 接受德福一致是應追尋的道德理想，但以福為德，如伊壁鳩魯派(Epicureanism)。
- 3) 接受德福一致是應追尋的道德理想，但以德為福，如斯多亞派(Stoicism)。因為有德行就等於有幸福，所以無論外在環境怎麼樣，有德行的人的幸福都不會受剝奪。(甚至有這種說法：真正善良的人是不會受到傷害的。)
- 4) 接受德福一致是應追尋的道德理想，不以福為德，也不以德為福，但仍認為這理想能在現世實現，如社會契約論。基本的思路是這樣：每個人都接受道德律的社會總比不受道德約束的社會好，所以明智的人還是會選擇道德。
- 5) 接受德福一致是道德應追尋的理想，同意這理想不能在現世實現，但否定所有超現世的存在，所以道德理想最終是不成立和沒約束力的。如哈曼(Gilbert Harman)的自然主義道德反實在論(moral anti-realism)。<sup>9</sup>
- 6) 接受德福一致是應追尋的道德理想，認為這理想不能在現世實現，所以需要超現世的上帝和來生的存在。如康德主義和很多有神論哲學家。<sup>10</sup>
- 7) 接受德福一致是應追尋的道德理想，認為這理想不能在現世實現，但訴諸非人格化的超現世道德秩序去保證德福一致。如印度教。

---

<sup>8</sup> Michael S. Moore, "Good without God," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press, 1996); A. C. Ewing, "The Autonomy of Ethics," in *Prospect For Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration*, ed. Ian Ramsey (London: George Allen & Unwin Ltd, 1961); H. D. Lewis, *Morals and Revelation* (London: George Allen & Unwin, 1951).

<sup>9</sup> Gilbert Harman, "Is There a Single True Morality?" in *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, eds. David Copp and David Zimmerman (Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1984).

<sup>10</sup> A. E. Taylor, *The Faith of a Moralist, Series I: The Theological Implications of Morality* (London: Macmillan, 1930); K. J. Clark, "Why Be Moral?" (1997), <http://www.calvin.edu/academic/philosophy/ybmoral.htm>; John Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Stephen Evans, *Subjectivity and Religious Belief* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978); Charles Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1991).

我以前已仔細批評等四個方案，<sup>11</sup> 我不會討論第五個方案，道德實在論(moral realism)是本文的基本假設，我認為道德反實在論**本身**就是第五個方案要付的沉重代價。我在這裡討論首三個解決方案的困難，將來才對第七個方案作出評論，所以下面提及的宗教倫理主要是指基督教的神本倫理(theistic ethics)。整體來說，第六個方案似乎提供最好的出路，而它的困難也不是不能解決的。

先簡單看看第二和第三種方案。以福為德不是導向享樂主義(若只計算一己之福)，就是功利主義(若計算所有人之福)。前者「解決」了德福不一致的問題，只因為它把關係中的一項取消了！但很多人都同意這等於放棄了真正的道德理想。至於功利主義把快樂當作價值的唯一標準，那只要有足夠的快樂存在就成了，哪一個人快樂，是不是每一個人都快樂，都不打緊，這會合理化不公義的行為，這些功利主義的標準難題我不在這裡贅述了。<sup>12</sup> 退一步說，其實功利主義的道德「理想」也不容易達成，假若促進最大多數人的最大快樂是一個人的責任，那為了盡道德責任，他可能要疲於奔命，因為對一個善心人而言，他把買雪糕的錢(或乘公車的錢等等)也用來調濟窮人，可能會加增世上快樂的總數。如此類推。這些奉行功利主義理想的聖人一定會得到配得的幸福嗎？不大可能，所以德福不一致的問題仍然會存在。

至於把德行等同幸福的方案不是沒有道理，我們可同意圓滿的道德人格也是人類幸福的內涵之一，但這是否就是全部的內涵呢？孫效智就認為不是：「幸福是一個蠻複雜的觀念，道德即使是其中很重要的幅度，但絕不是唯一的內涵。亞理斯多德就曾說過，幸福至少還應包含身心的健康與物質的富裕等。說一個正在受酷刑的好人很幸福，恐怕是很荒謬的說法。一個深愛著自己的孩子，卻看著兒女沒有下一頓飯吃的母親，不會是一個幸福的母親。同樣地，如果有兩個好人，一個受冤屈被關在古拉格群島的黑牢中，另一個則坐在劍橋大學的教室裡熱切的追尋知識，那一種生活更令人嚮往呢？答案顯然是後者。健康與財富等事物，本身有其價值。」<sup>13</sup> 這樣看來，斯多亞主義不單陳義過高，更把幸福的概念簡化了。下面詳細探討第一種方案：道德絕對自主論。

### 道德絕對自主論的評價

道德絕對自主論者強調道德的觀點(the moral point of view) 的獨特性，道德的追尋就是建基於道德的內在價值，若基於道德以外的動機(如自利)而做出「道德」的行為，這樣根本不是真正道德的行為，而只是明智之舉(prudential act)。有些人就循這思路論證道德自主論：「支持道德責任的理由不是道德的就是非道德(non-moral)[這不等同不道德(immoral)]的，若你訴諸道德的理由，我們可再追問為何要接受那些道德理由，如此直到無窮。若你訴諸非道德

---

<sup>11</sup>關啓文，〈現代道德的巴別塔－世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，載...，將會出版。

<sup>12</sup>參考 Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics* (London: Macmillan, 1973); J. J. C. Smart and Bernard Williams, *Utilitarianism: for and against* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973); Harlan B. Miller and William H. Williams, eds., *The Limits of Utilitarianism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); Jonathan Glover, ed., *Utilitarianism and its Critics* (London: Macmillan, 1990)。

<sup>13</sup>孫效智，《當宗教與道德相遇》(台北：台灣書店，1999)，頁 228-9。

的理由，你已放棄了道德的觀點。所以道德只能是自證的，去履行道德責任的充足理由，就是因為這是你的道德責任。」

然而細心一想，以上論證頂多證明到「若果道德是可被證立的，它必需是自證的。」但這結論並不能排斥道德懷疑論，懷疑論者乾脆說道德就是不可證立的。<sup>14</sup> 此外，它假設了道德動機與非道德動機的截然二分，但威廉斯(Bernard Williams) 說：「有些人認為一個人的行為所能有的合理動機或理由，不是『道德的』就是『明智的』動機，這想法是理論和過火的道德主義的奇異產品，事實上這種分法差不多甚麼都遺漏了。」<sup>15</sup> 下面我會對這種二分法再提出批評。更根本的批評是：以上論證迴避了一些難題。如貝爾斯(Peter Baelz) 指出：「道德好像一個遊戲，在遊戲內有某些規則運作，它們界定這是怎樣的遊戲。從遊戲的角度看，這些規則是最終和決定性的。...然而一個個體不是仍然可以問為何他要置身於道德這系統之內嗎？...為何他要玩道德這遊戲？『道德有甚麼意義？』這問題似乎是有意義的。」<sup>16</sup> 換言之，從道德的觀點看道德的確是自證的，但在不同的處境，特別當道德行為與自身和親友的幸福有衝突時，<sup>17</sup> 我們很自然會問：「為何要持守道德的觀點？為何道德(Why be moral)？」這也是在質問：究竟道德這玩意兒究竟在世界裡佔有甚麼地位呢？

事實上世界觀和道德的動機是有密切關係的，不是在所有世界裡，道德自證論都是合理的。「宗教信仰提供有關生命的終極信念，而任何終極信念都會直接影響『為何道德』這個課題的回答。好比徹底的唯物論不但不支持道德，反而還會瓦解道德實踐的終極基礎，因為在這個信念下，人的生命只是物質性的機器而已。生命的出現與殞落也只是自然因果中必然的、不斷重複的、也不具特殊意義的機械過程。果真如此，善惡是非的分別似乎就不再有什麼意義。此外，若假設宇宙根本不存在一種在乎善惡的上帝，或者宇宙的終極次序是由一賞惡罰善的惡神所掌管，凡是做好事的就要下地獄，做壞事的則要登天堂，這樣的終極信念對人的道德實踐也會產生很大的衝擊。」<sup>18</sup> 所以一旦我們質疑道德整體的意義，提出「為何道德？」的問題，簡單答一句「盡責任就是為了盡責任」就認為可解決問題，似乎有點輕率。甚至有些學者認為這只是一種矇昧主義(obscurantism)！如利曼(Charles Layman) 就認為若要維護道德建制，我們需要相信道德實踐至少是不與個體的幸福矛盾的。<sup>19</sup>

特別從自然主義的角度看，道德絕對自主論是難以理解的。如哈曼(Gilbert Harman) 指出，「說有一條『能應用到每個人』的道德律...就是說每個人都有充足的理由遵守那律。」<sup>20</sup> 但他堅持「怎樣才算有充足理由」，「應該用與科學融貫的方法解釋，我們不能就把規範視作不可還原，例如說：一個人有充足理由作一件事，當且僅當他應該這樣做。」<sup>21</sup> 羅爾斯(John Rawls) 也同意

<sup>14</sup>參 Rudiger Bittner, *What Reason Demands* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 21。

<sup>15</sup> Bernard Williams, *Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 85.

<sup>16</sup> Peter Baelz, *Ethics and Belief* (London: Sheldon, 1977), pp. 57-58.

<sup>17</sup>例如在一個貪污風氣盛行的社會裡，一個警察堅決拒絕「黑錢」，不單危害自己，連親人都可能受連累。

<sup>18</sup>孫效智，《當宗教與道德相遇》，頁 21-2。

<sup>19</sup> Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*, p. 149.

<sup>20</sup> Harman, "Is There a Single True Morality?" p. 34.

<sup>21</sup>同上，頁 36。

「『行動應純粹基於良心』的觀點是非理性的，這講法...認為最高的道德動機就是，單單因為一行為是對和公正的，所以就去做出這行為，沒有其他[動機]的描述是合宜的。...但按這種詮釋，道德感似乎沒有任何理據，就好像我們喜歡茶而不喜歡咖啡一樣，」不能再講甚麼理由。<sup>22</sup>

哈曼和羅爾斯兩位自然主義者都覺察到問題所在，但他們的出路截然不同。哈曼乾脆否定有客觀的道德要求(第五種解決方案)，而早期的羅爾斯則採納社會契約論(第四種解決方案)。後者的進路嘗試論證遵守道德整體而言是明智的，因為人們要互相倚賴、人們也會關心他人等等。我在上一篇文章指出，<sup>23</sup> 這種思路通常會產生一個奇怪的結果，愈善良和弱勢的好人愈有理由遵守道德律，愈奸詐和有權有勢的惡人愈沒理由遵守道德律，這實在有點兒不對勁、有點荒謬。為甚麼荒謬呢？因為道德叫我們對人公正，但它卻對追尋道德的人不公平，甚至他們的追尋在德福極度不一致的世界裡更像一個殘酷的笑話。道德勸喻我們對別人的態度應如此如此，但宇宙對我們的態度卻並非如此！道德理想的追尋與沒有道德秩序的宇宙(如自然主義)似乎是不一致、格格不入的。

在一個克雷格(William Craig) 與泰拿(Richard Taylor) 的辯論中，克雷格認為「若自然主義是真的，那一個人可以不為他的行為負道德責任 ...若生命就在墳墓裡終結，那無論活得像史太林或像聖人都沒有分別...自我犧牲的行為在自然主義世界觀中特別顯得不恰當...甚至是愚蠢。因為自然主義的哲學缺乏道德問責性，所以慈悲和自我犧牲等德性都成為空洞的抽象概念。」泰拿不同意，他認為這兩種生活方式構成兩種不同的人格，這就是分別所在。但克雷格進一步回應：「要點就是：成為怎樣的人格在自然主義世界中都沒有分別，我們的結局都是一樣，你最終不能對宇宙的美善作出貢獻，也不能最終促進道德價值，因為根本沒有道德價值... 對一個立心只為自利而活的人，你可以向他說甚麼？」克雷格所舉的一個例子有力地說明這點：有一個人叫胡爾白蘭特(Richard Wurmbrand)，他受羅馬尼亞的共產黨員逼害，折磨他的黨員常這樣說：「沒有神，沒有來生，沒有對邪惡的懲罰。我們想做甚麼就做甚麼。」甚或：「我要多謝那位我不相信的神，因為我能活到今天，以致我能把心中的惡念都表達出來。」<sup>24</sup> 當然這不是說無神論者都這樣凶殘，而是我們似乎奈何不了這些凶殘的無神論者！折磨者和被折磨者最終都是一樣下場，假設胡爾白蘭特對折磨他的黨員說：「我的人生和你仍有很大分別，我是善良的，而你們是邪惡的。」雖然我同意這種看法是很高貴的，但想像得到，他只會招來加倍的嘲笑和折磨，若道德對這些嘲笑和折磨的唯一回答只能是沉默或對自己德性的自滿自足，那道德這「遊戲」不是有點兒可笑和荒謬嗎？

我們亦要想想很多道德的追尋是難以在今生完成的，如達成純善的意志，或愛鄰舍的要求，有多少人能否認在人生匆匆幾十年，很多愛的關係還未充分發展，而我們內心還未學懂怎樣去愛、怎樣無私地追求善，還未完全清洗自私的態度、不純潔的慾念等等。總而言之，我們**應該**追尋的道德理想都是難以今生完成的，若死亡就為一切劃上句號，那我們**應該**追尋的，也是我們**不可能**實現

<sup>22</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 477-8.

<sup>23</sup> 關啓文，〈現代道德的巴別塔—世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，載...，將會出版。

<sup>24</sup> William Craig and Richard Taylor. "Is the Basis for the Morality Natural or Supernatural?"

<http://www.leaderu.com/>

的，這不也有點荒謬嗎？若道德的追尋是我們的人生意義的最重要部份，那道德追尋的荒謬不也使到人生也顯得荒謬嗎？「姑且假設對每個人而言死亡就是終結，那人性的潛能與它的實際命運，人的心靈空間的無垠與他的實際視域的有限，他的理想的崇高偉大與他的成就的微不足道，都構成巨大的對比。一個心靈若誠實面對這些對比，他的理性本質會感到充足的震動，以致摧毀他對世界的合理性的信念，也危害他對道德理性的權威的信心。」<sup>25</sup> 似乎要有來世的存在，我們價值的追尋和人性的發揮才有可能完成。

總結而言，道德絕對自主論雖然反映一種高貴的情操，但把道德完全與世界觀分開，似乎是不可行的。他們說道德要求是客觀的，但假若這道德要求完全在事實世界中沒地位，符不符合道德要求本身不會對人有影響，一切都是由力量與機緣決定，那道德要求的客觀性不是過於抽象和空洞嗎？<sup>26</sup>

### 為何道德？

似乎就德福不一致的問題，宗教的世界觀能提供世俗主義不能提供的答案，這不單是指它能確保最不道德的人都會受到制裁，更因為它能提供整合的世界觀，協調自然秩序和道德秩序，並指向康德所言的「道德目的王國」(kingdom of ends)，在其中個人和社會的需要是和諧而不是衝突的。在現世道德責任經常與自利矛盾，特別在一個不甚道德的社會裡。若堅持道德責任的凌駕性，那德福不一致的問題就顯得尖銳，也產生「為何道德？」的難題，這問題在宗教世界觀內卻是有答案的。<sup>27</sup> 「道德絕對性碰到的最大挑戰就是存在的相對與短暫，甚至整个人生的荒謬與無意義。而宗教賦予存在、生命與歷史某種超越意義，正是針對這個挑戰的回應。不論是猶太教的『復生』、基督宗教的天堂、回教的『樂園』或佛教的『涅槃』，都使人從死亡的陰影與生命的虛無中，獲得永恆的意義肯定與希望，並從而使道德實踐有了終極的價值與歸依。」<sup>28</sup>

然而這個答案也衍生其他問題，雖然我在上面批評了道德絕對自主論，但這不代表我要完全否定道德動機的自主性的價值。宗教倫理最終是否純粹訴諸自利，使道德行為成爲一種自保求存的工具呢？回答這問題之前，我們先要重申自利**不一定**是違反道德的，那一個人能完全不爲自己的利益打算呢？特別當沒違反道德律時，有效地爭取自己的利益是明智(prudent)之舉，這樣做是合乎理性的，所以可稱爲明智的理性(prudential rationality)，而這種自利傾向不等如自私，生物若缺少了明智的理性，生存的機會可能會大減，所以這種傾向甚至可說是人的一種自然德性，我稱之爲智德(prudence)。

這樣看來，批評者經常把基於自利的行為描寫得很負面，其實是不公平的。若自利的動機能使有壞傾向的人不作出有違道德的行為，那也不用說這是壞的。

<sup>25</sup> Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1907), p. 265.

<sup>26</sup> 參 R. Z. Friedman, "Does the 'Death of God' Really Matter? Kai Nielsen's Humanistic Ethics," *International Philosophical Quarterly* 23 (1983), p. 330。

<sup>27</sup> Clark, "Why Be Moral?"; Ronald Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1978); Ronald Green, *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study* (New York: Oxford University Press, 1988); Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*.

<sup>28</sup> 孫效智，《當宗教與道德相遇》，頁 71。

自律論者或許說這根本不屬道德的範疇，但縱使如此，我們還是要區別在非道德的範疇裡，有些行為較接近道德，有些則較遠離甚至明顯違反道德。其實從道德教育和成長的角度看，有時訴諸人類自利的動機是合法的。要知道一個自利主義者一旦習慣了不道德行為，要他們學習道德動機難上加難，所以先把他們從不道德的深淵拉回來，防止他們墮下去，是很重要的。其實我們為子女和學生進行道德教育時也經常這樣做。

拉殊道爾(Hastings Rashdall) 對此有很好的討論，他認為去承認「種瓜得瓜，種豆得豆」的原則也可應用到來生，是沒有甚麼值得羞恥的。那個家長或老師會對小孩說：「道德應該是絕對自主的，道德行為的動機完全不應包括對懲罰的恐懼或對報酬的渴望。所以從今天起我讓你完全自主地決定，不作任何干擾，不給任何意見。」有時要培養崇高的道德動機，我們也要較低層次的動機(如社會的認可)幫一把。哲學家經常說我們都應像成人，但當我們面對誘惑和軟弱時，誰能否認我們心裡仍有一個小孩？誰能說他的良心永不需要任何幫助？道德教育本就要循序漸進，問始時藉著賞罰培養我們的善行，然後慢慢引導更崇高的道德情操的發展，這樣道德動機的自主性才能穩固地建立。從信仰的角度看，去到最高峰，整個生命(包括道德生活)被神的愛所滲透，早期較低層次的道德動機完全被轉化，如聖經所言，「愛既完全，就把懼怕除去。」<sup>29</sup>

奇怪的是，反對宗教道德的人卻很少反對現時道德教育的方法。再者，人很多時會因為非理性因素作出不道德行為，假使我們能為道德行為提供符合他的利益的理由，那可用來平衡使他傾向不道德行為的非理性因素，或許這樣他能更清醒作出道德抉擇。我們已論證道德若要保存一種客觀性，似乎需要一些制裁去支持。一個全知和公義的上帝就能滿足這需要，對最自利的人來說，基督教仍為他們提供一些好的理由不去作出不道德行為。對那些自律論者來說，他們這樣做沒有道德意義，但這種說法是有誤導性的。我們總希望那些人不去傷害他人吧？這總比他們四處傷害人好吧？所以我不認為自律論者的批評是成立的。

然而若基督教停留在這層次，則的確是有缺陷。幸好實情並非如此，信仰是有教導我們為了救自我，要先放低自我；要作領導，先要作眾人的僕人；要愛己，就要先愛他人甚至仇敵。最終這好像仍是基於自利，但信仰也催逼人提昇自己，由明智的自利主義轉化為真正的利他主義。最終的目標，是不再計較自己利益的自我，他放低自我，是因為他感激上主的愛，和真摯的關心別人。基督教不單用公義的上帝去阻嚇惡人，也用一位全愛的上帝去感動和激勵人。

綜合以上討論，我們可以說道德行為的動機不一定限於一種：自利、利他(有自然感情推動的)、利他(無自然感情推動的)、無私的愛、道德責任就是為了道德責任等等。我們可借鏡某些中世紀的靈修傳統(如 Bernard of Clairvaux)，靈性的發展可分幾個階段：

1) 為自己而愛自己：這是有罪性的人的「自然」狀態。

---

<sup>29</sup>參 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, pp. 261-3。

- 2) 爲自己而愛神：他開始明白自我中心的生活會導致他犯罪，而招來地獄的危機。爲了自己得救，他明智地選擇「愛神」。另一些人感到犯罪的生活最終令他們不開心，反而信仰上帝令他們有平安和喜樂，所以他們寧願跟隨上帝。這樣層次較高，但骨子裡仍是爲了自己而愛神。
- 3) 爲神本身而愛神：在信仰生活慢慢生根，與上帝的友誼和感情日益深厚，使他感受到上帝絕對和無條件的愛。此外，一些宗教經驗使他朝見神的榮美，他開始明白上帝內裡蘊含絕對的價值，是本身配得尊崇、愛慕和跟隨的。
- 4) 爲神而愛自己：對神的愛使他忘記自我，一些聖徒甚至爲了愛神和愛人的緣故，甘願下地獄和被咒詛(如使徒保羅爲同胞的禱告)。<sup>30</sup>

我們不用完全排斥低層次的動機，自愛沒甚麼不對，最重要是有提昇的空間和不要攪亂愛的優先次序。我們可把這類階段論應用到道德上，基督教容許在靈程初階爲了自利而不作不道德行爲，但做了這個之後，在有神論的世界觀內有很多空間讓他學習對道德純一的獻身和對神對人無私的愛，例如透過對內心動機的反省和內在生命的更新，基督教的信仰實踐(如靈修、默觀、崇拜等)都是針對這些目標。這種階段論有不少好處：有理想境界，又不會太理想化。沒有理想境界，道德的確淪爲他律的工具；但太理想化，則不能解決德福極度不一致的問題。

## 回歸康德

最後似乎還是康德的解決方案最好，它在伊壁鳩魯派和斯多亞派中間落墨，前者忽略了道德責任的嚴厲性，後者則切割了道德與人性的關係。<sup>31</sup> 它既不以德代福，也不以福代德，「即使幸福重大地參與構成實踐理性中心對象的圓善，也必須以德性爲引導，重心不在於幸福自身而在於以德行爲尺度的『配享』。」<sup>32</sup> 「價值世界中德福的統一，絕非返回以福攝德的單一世界，而是以德福兩界分離所確立的純善德性爲導引的趨善。德福兩界的統一，其價值本體論意涵」主要「指純善的主導性。」<sup>33</sup> 所以縱使承認德是更高層次的福，但在這高層次的福統攝下，「低層次」的福還是不可輕視的，在神的協調下，高層次的福和「低層次」的福和諧並在，自然秩序和道德秩序各得其所。人生和宇宙都顯得合理和可以理解，不再是荒謬的了。在世俗主義中，只有今生的善，也沒有深層的道德秩序，所以不可能提供以上的解決方法。

宗教倫理也能解決道德與智德的張力，純粹的道德自律論導致德性的分裂，而宗教倫理則能保存德性的統一(the unity of virtues)，後者似乎較優勝。<sup>34</sup> 甚至自然主義者貝爾(Kurt Baier)也肯定神本倫理的好處：「它承認道德要求與自

<sup>30</sup>見《新約聖經·羅馬書》九章三節。

<sup>31</sup>參 Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), p. 174。

<sup>32</sup>尤西林，《圓善與時間——康德倫理－宗教學的現代性》，頁 6。

<sup>33</sup>同上，頁 7。

<sup>34</sup>麥基(Mackie)也論到一個相關的問題：實踐理性的統一性(the unity of practical reason)。(Mackie, *The Miracle of Theism*, ch. 6)

己的幸福可能是有衝突的，但提出協調的方案。因此它能就責任與利益的關係提出並不複雜的解釋，令道德抉擇與明智抉擇和諧。... 它為遵循道德提供有力和合理的動機：一是對至高者施加於不服從者的懲罰的畏懼，二是感激。」

35

圓善的存在也有助解答宇宙的合理性的問題。哲學中一個最古老和困難的問題之一就是：「為何有東西會存在，而不是一無所有？為何這世界會存在？」(Why is there something rather than nothing?)這問題之所以困難，是因為「為何」的問題原則是無窮無盡、沒完沒了的。「A 為何存在？」「因為有 B。」「那 B 為何存在？」「因為有 C。」「那為何有 C？」...直至無窮。要麼我們承認有無限延長的因果系列，要麼我們說有一個最終極的因——第一因(First Cause)、沒有因的因(Uncaused Cause)。前者的選擇難以理解，和好像沒有提出最後使理性滿意的答案。而後者的選擇則給人一種意猶未盡的感覺，為何去到第一因就停止？為何第一因本身沒有因？這等問題很自然會產生。以上的討論牽涉宇宙論證(cosmological argument)的探討，一般而言宇宙論者的答案就是，我們需要的第一因是與眾不同的：祂完全不像其他有限的存有，祂本質上是自足和自有永有的，是一種必然性存有(necessary being)，而不是偶然性存有(contingent being)。

我想這進路基本上是對的，但很多問題不能在這裡深究，我只想指出「為何」的問題不一定用因果的方法去回答，也可用「理由」和「目的」去回答。「為何 S 要做 A？」「因為 S 想得到 g1？」<sup>36</sup>「為何 S 要得到 g1？」「因為 S 想得到 g2？」...這些問題原則上也是沒完沒了的，但當我們指出 S 最終想當到 G，而 G 不單是內在的善更是至高至圓滿的善，那再問「為何要得到 G？」則顯得沒意思了，有那一種解釋比「理性的行動者在追尋至善」更自明(self-explanatory)呢？所以要充分解釋宇宙的存在，最合理的答案就是：「宇宙的存在就是為了圓善的實現。」<sup>37</sup>所以德福一致的理想不單能避免我們的道德理想被淘空，更能論立整體宇宙的合理性和可理解性。<sup>38</sup>當整體宇宙顯得合理和有目的，我們在其中的行動若符合這目的，也獲得一種深刻的合理性，是自然主義世界觀所不能提供的。因為自然主義者最終說不出宇宙和我們的人生有甚麼目的，可參與怎樣的善的實現。如羅素等自然主義者仍會「英勇」地宣稱在對美善漠不關心的宇宙裡獻身於美善的追尋，在無目的的世界裡高舉自己的目的，但這一切都難以避免給人一種無可奈何和徒勞無功的感覺。

所以德福一致的要求牽涉到道德行動的可能性、合理性和動力，後者與道德秩序的信念息息相關。一方面相信世界基本上對道德是漠不關心，但另一方面又竭力追尋道德的美善，縱使不是不可能，也是非常困難的。如梅奈爾(Hugo Meynell)說：「若一個有善意的人清楚看到德福不一致的涵義，他思想這可能

<sup>35</sup> Kurt Baier, *The Rational and The Moral Order: The Social Roots of Reason and Morality* (La Salle, Illinois: Open Court, 1995), p. 226. 到最後貝爾還是排斥神律倫理，主要理由還是猶希佛兩難(Euthyphro's dilemma)，這我會另外處理。

<sup>36</sup> “g”代表“good”。

<sup>37</sup>當然這解釋只是答案的一部份，要使這一切成為實在，也需要有因果能力的第一因。兩種解釋是互補的。

<sup>38</sup>參 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p. 219。

性時不能感到很滿意。他必然這樣希望：長遠來說壓逼者不會從壓逼人的行為中得到利益；大致來說無辜而正直的人最終會得到與他的德性吻合的滿足...清醒而有善意的人必定希望有神論(或有同樣終末論涵義的世界觀)是真確的...若這些世界觀都是虛假的，他至少會認為這是一種道德悲劇。」<sup>39</sup> 一個人若「缺少了[德福一致]的盼望的基礎，再這樣想：『道德的追尋很肯定會招來痛苦，而有沒有報酬則很難說。』他會傾向犬儒主義或絕望，這一來他可能很合理地這樣做：理論上選擇一些較平凡和舒服的道德原則，實踐時則著重自我保護或自我放縱。」<sup>40</sup> 我每年都叫學生寫關於人生意義的論文，就我觀察所得，多數沒宗教信仰的學生的人生取向正是這樣：他們都說不要傷害他人，也口頭上說道德是好的，但旋踵即說太高的道德要求會令自己辛苦和不開心，他們很多時認為「難以實現」就是放棄道德理想的充足理由。或許對少數道德絕對自主論者而言，他們真的不需要德福一致的盼望而仍不惜一切獻身道德理想，但對一般人來說是可行的嗎？<sup>41</sup> 所以把道德的形而上基礎破壞後，因著慣性、社會壓力或個人氣質等因素，很多人或多或少仍會接受道德要求的有效性，但從長遠和整體的角度看，社會對道德的執著自然會慢慢減弱。<sup>42</sup>

### 天堂真的有意義嗎？

當然批評者會對康德的方案提出不少問題，如伯恩(Peter Byrne)認為真正有德性的人不會堅持道德一定要與非道德的利益協調，這樣看道德與人性的關係，就等於把德行類比一場賽跑，而把快樂類比衝線後拿的獎金！這看法是膚淺和不合理的。<sup>43</sup> 他也質疑究竟天堂的快樂如何能與人的德性協調呢？沒德性的人會感到永生的福樂有意義嗎？難道天堂就是幫助人滿足他那些私人、瑣碎和沒道德意義的慾望？他甚至認為沒有上帝的幫助和來生，今生的道德努力更顯得無私和絕對，更有價值。<sup>44</sup>

伯恩的確提了一些好問題，但他的批評只能打擊那些對德福一致很粗鄙的理解，例如認為道德行為的**唯一**動機就是得到永生，而永生就是現代享樂主義和消費主義的無限期延長，天堂就是一個無邊無界、應有盡有的商場或娛樂場所！當然不是這樣。第一，「就算我們是用『道德最終是不與自己幸福矛盾』的理由維護道德，這不代表每一個道德行動的動機就是為了回報，因為我們並不是經常想著與『如何證立整個道德系統』相關的哲學課題。大部份情況我們作一件事就是因為那樣作是對、誠實、有愛心等，然而假使我們清楚明白『道德遊戲』是與自己幸福矛盾的，那我們全心全意投入『道德遊戲』的意願，很

---

<sup>39</sup> Hugo Meynell, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), p. 233.

<sup>40</sup>同上，頁 234。

<sup>41</sup>參 John Hare, "Moral Faith and Providence," (1997),

<http://www.calvin.edu/academic/philosophy/moralpro.htm>.

<sup>42</sup>參 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p. 257。當然出奇的是仍然有很多人追尋道德理想，從他們的**實踐中**我們看到人類一個深刻的**潛在**信念，就是德福一致仍是可能的，但只有神的存在可保證這可能性，所以人類對道德的熱切委身可理解為對神的存在的一種默許。(參 Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, pp. 181-2。)當然在這個層次，「神」的意思是模糊和廣泛的，不特別指那一個宗教的神。

<sup>43</sup> Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992), p. 130.

<sup>44</sup>同上，頁 134。

自然會受到打擊。」<sup>45</sup> 所以相信善行有報酬，不等於說行善就是為了報酬。就如伯恩所舉賽跑的例子，我相信很多知名運動員縱使知道他們的勝利會帶來可觀的收益，但他們的參賽不一定就是為了這些收益，至少不是完全如此。

第二，德行的確是最終結局不可少的一部份，但這不代表這就是自足的，或許德行也要與其他方面結合呢？「若缺少了對道德德性的追求，神賦予人的目標不能達成，但後者也不就等同道德德性的完成。不錯，要救自己的靈魂，先要願意失去它，但『救自己的靈魂』除了包括『願意失去靈魂』外，一定還有些東西。」<sup>46</sup> 上面已解釋過純善意志不排斥圓善的要求。

第三，應區分外在的報酬，與內在的報酬：善行所配得和應得的認可與肯定。後者的「報酬」與道德的真義是吻合的，相信所有好人(包括被惡人折磨至死的好人)都人死如燈滅，是難以滿足道德意識的。永生是道德的合宜成全。「盼望天堂不是去盼望自己的道德努力有報酬，它是去盼望單靠著神的恩典，我們所努力嘗試實現但又經常不能實現的[目標]，會給予我們。」<sup>47</sup> 伯恩說得對，沒德性的人不會感到永生的福樂有意義，正正因為這種福樂不是私人、瑣碎和沒道德意義的。天堂的福樂主要是，我們見到公義得到彰顯、我們關心的人得到應得的快樂，我們能與至善的上帝和其他有德性的人相交。也可想想很多殉道士為偉大的目標而死，卻沒機會看到成果，在來生他們能明白善最終還是勝利了，對他們不是饒有意義嗎？

其實伯恩自己後來也提出這點：有德性的人會關心別人的需要，若道德行動都受不公義和不幸挫敗，並不能真正促進別人的幸福，那道德行為就變得無意義。<sup>48</sup> 然而由於種種限制(死亡、知識的有限等)，完全公義的秩序是不能在現世實現的，所以「世俗道德家一定要承認，面對世界各種偶然性和邪惡，世俗思想不能保證這種圓善是可達到的。」<sup>49</sup> 所以退一步說，縱使為自己追求圓善不合道德精神，但為其他人追求圓善則很合乎道德要求。

伯恩提的另一個問題也很有趣，對來生的盼望會否淡化了對今生的奮鬥的重視呢？有時我們會對兄弟姐妹說：「有今生，沒來世。」言下之意是說我們應加倍珍惜今生相聚的機會。又或者取消了來生使我們將所有盼望都放在此生，這使今生的道德奮鬥更有意義。這說法不完全錯，若今生就是一切，那或者會令我們份外緊張今生，但問題是：這真的會促進道德奮鬥，還是激發享樂主義的人生？「對那些不相信永生的人，改進品格的努力很少產生即時的果效，追尋低層次的美善似乎較具體和可行。」<sup>50</sup> 有時道德要求這麼沉重，那為何不「今朝有酒今朝醉」呢？再者，假若今生所做的有永恆的意義，那不單不會淡化今生的重要性，而是把它放大。<sup>51</sup> 「對來生的信念會增加今生的價值，及道德掙

<sup>45</sup> Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*, p. 149.

<sup>46</sup> Basil Mitchell, *Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience* (Oxford: Clarendon Press, 1980), p. 143.

<sup>47</sup> Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, pp. 183-4.

<sup>48</sup> Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, p. 133.

<sup>49</sup> 同上，頁 136。

<sup>50</sup> Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p. 264.

<sup>51</sup> 我在下一篇文章會探討神本倫理對現世生活所能提供的精神資源：〈基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較〉，未出版。

扎的重要性。相信人現在的行為會影響他的未來，正正是道德的開始。...無論是自己或他人而言，永恆後果的遠象使每一個道德抉擇都顯得重要。」<sup>52</sup>其實按以上的邏輯，不是愈短暫的事物便愈有價值嗎？這似乎不大說得通，其實若我們不覺得親情有內在價值，單因為它只有今生的機會是不足令我們珍惜它的。然而我們愈在今生經歷到事物的內在價值，愈難接受今生就是終結，一切對美善的追尋都要劃上句號，並在宇宙中永遠湮沒。

## 結論

如尤西林所言，「德福統一之圓善所要求的上述兩個人力不逮的條件，空前清晰的暴露出啓蒙人文主義的根本局限。」<sup>53</sup>很多人把康德的思想定性為世俗主義，但正如尤西林所言，這種看法是表面的。最終康德發覺道德要求只有在宗教的世界觀內才可完成，而且他對人性的惡有深刻的認識，和很多啓蒙思想家對人性的盲目樂觀南轅北轍。

在有神論的世界裡，義務論與目的論——兩種好像水火不容的道德傳統——可以結合起來。不可否認，人類行為無可避免追尋我們認為是好的東西，使我們人生美滿的東西。事實上，我們追求善本身的同時，也渴望快樂，兩者以複雜的方法互動，互補不足。缺少了對道德秩序本身的尊重，對快樂的追求變成自我中心、甚或自私自利。缺少了對幸福的關注，對責任的獻身變得壓逼性、枯燥無味、甚或不人道。宗教的圓滿境界就能兼顧這兩者：「圓滿的幸福似乎必須包含一種信仰，一種宗教的信念，亦即人生不是虛幻短暫而荒謬的。人的生命應該指向某種終極的永恆境界。在這個境界中，可憎的分離不復存在，一切的傷口都要愈合，所有莫白的冤屈都要得到安慰，不足外人道的每一滴眼淚都將被擦乾，天與地要和好，人與人也將合而為一。沒有這樣的信念，人的幸福總像是蒙了一層陰影，又像易碎的玻璃，不知什麼時候會破成碎片。」<sup>54</sup>

我們與無限的上帝的相交，使我們能在脫離罪的狀態下不斷有道德進展，也能把各種價值的追尋統一起來，如真與美的價值。永生不單單是時間無止境的延長，而是生命質素的改變。我們同意，為來生的報酬行善不是最高境界，但道德絕對自主論者似乎認為每個人只能孤獨地打一場唐吉訶德式的道德戰役，而拒絕恩典的可能性，這樣卻忘了我們的自主性有嚴重限制，我們前面論及的道德動機階段論則有更平衡的答案。而且對信徒而言，他們知道他們不是孤軍作戰，至善的上主不單站在他們那邊，更道成肉身承擔世人的痛苦和罪惡。因此他們可以帶著盼望和喜樂參與這場慘烈的道德戰役。

---

<sup>52</sup> Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p. 263.

<sup>53</sup> 尤西林，〈圓善與時間——康德倫理—宗教學的現代性〉，頁 8。

<sup>54</sup> 孫效智，《當宗教與道德相遇》，頁 241。

基督教線上中文資源中心(OCCR)鳴謝文章原作者及《基督教文化學刊》允許在網上發表本文。原文載於《基督教文化學刊》第六輯，2001年12月，頁123-146。  
讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 [http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0052.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0052.htm)

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)