

基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較

Christian Ethics and Secularist Ethics: A Critical Comparison

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

基督教倫理與世俗倫理有辯證的關係，前者往往是後者支取的一**個**資源，但後者亦刺激著前者的發展和提昇。我們要區分世俗倫理(secular ethics) 與世俗**主義**倫理(secularist ethics)，前者雖不直接訴諸宗教，但並沒有把「排斥宗教」當作教條。後者則認為道德的基礎和關注應完全是現世的，宗教的超現世角度對道德有害無益。本文會批判世俗主義倫理，但肯定在多元社會裡世俗倫理的用處。我論證基督教倫理為人的尊嚴和平等、人類大家庭的概念提供穩固基礎，對道德實踐和道德教育也提供獨特的資源；而在這幾方面世俗主義倫理都有不足之處。

** 本文已出版：關啓文，〈基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較〉，《基督教文化學刊》，第 7 輯，2002 年 7 月，頁 139-172。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。

引言：世俗道德與宗教道德的辯證關係

在歷史中，宗教與道德大多被視作一整體，而倫理精神多反映宗教信仰。諾斯 (Malcolm Knox) 就認為倫理系統的基礎是信仰，所以一種信仰的失落往往意味著那相應的道德精神的萎縮。他舉了一個例子：猶太人信奉嚴厲和以部落神祇面貌出現的耶和華，他們的倫理就傾向律法主義和民族主義(源自作選民的驕傲)；而基督教相信慈愛、察驗人內心和不偏待人的神，他們的倫理精神就重視謙卑、行為的內在動機和平等。¹ 其實只要宏觀地比較中世紀、宗教改革、文藝復興和啓蒙運動的思想，當會發現它們不同的倫理是直接受它們不同的世界觀和人觀影響的。

西方近代，宗教與道德開始分開，隨著社會的世俗化過程，世俗道德理論也不斷興起，而倫理學者提倡道德意識的自主性。² 早期道德與宗教的聯繫仍有跡可尋，如羅梭(Rousseau)也認為需要一種「公民宗教」。但較徹底的無神論者開始提倡，倫理學是純理性的探索，而道德標準可單單建基於經驗事實與人性。然而當我們檢視很多所謂世俗道德的理論，我們會發覺它們的內容有很多源自西方宗教倫理，所謂世俗化了的倫理其實與宗教倫理有千絲萬縷的關係，縱使一些早期的倫理家希望建構一種非宗教性倫理，但他們可能會在不自覺的情況下動用西方文化的資源，特別是基督教倫理精神。就以三種主要的哲學倫理為例：功利主義 (utilitarianism)、義務論 (deontology) 和直覺主義 (intuitionism)。

功利主義把快樂當作唯一價值，但堅持從任何人的角度看，每個個體的快樂有同等價值，所以最後正確的道德標準就是：促進最大多數人的最大快樂，這就是功利原則。這原則有種種問題：一、關心自己的快樂挺自然，但為何要關心其他人的快樂呢？二、若快樂是唯一價值，那甚麼樣的快樂都不打緊，只要吃喝玩樂給我們最大快樂，為甚麼要理會那些所謂高層次的快樂（如理性探索、藝術創作、人際關係等）呢？因此功利主義常被譏為豬糞倫理。穆爾(J. S. Mill) 在建構功利主義時嘗試用理性解決這些問題，但他的論證沒有幾個學者滿意。例如他認為可以區分高層次的快樂和低層次的快樂，因為所有人在兩者都經驗過後都會選擇前者。穆爾這說法普遍受到質疑，我相信人們實際的反應不大可能會如穆爾所言，其實他在訴諸自己的價值意識(而且他可假設在當時能普遍被認同)，穆爾似乎已不自覺在支取宗教倫理和文化的資源。雖然他「幼時接受不可知論的教育，但他的父親是蘇格蘭人，自少在加爾文主義的氛圍下成長，...事實上他曾受聖職的訓練。他讓兒子接受類似的品格教育，卻略過了背後的宗教原理，但這些原理是他自律和願為社會自我犧牲的人生的基礎。」³ 再者，他那種論證高等和低等快樂的區分的方法，或許在仍深受基督教文化影響的社會中可以成立，但在當今享樂主義掛帥的世俗社會中有說服力嗎？

康德的義務論把責任視為一種道德無上律令，其內容包括把別人當作目的，而不只是工具。這些講法在那時都好像不難接受，但後人很自然會追問一些問

¹ Malcolm Knox, *Action* (London: George Allen and Unwin, 1968), p. 233. 我認為諾斯對猶太人的宗教倫理的詮釋是不全面的，但這不會影響本論文要點。

²關於這個過程，參 Robin Attfield, *God and The Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant* (Wales: University College Cardiff Press, 1978), ch. 4。

³ Knox, *Action*, p. 236.

題：為何要把別人當作目的？為何其他人有那麼崇高的價值？為何道德責任有這麼絕對的權威呢？當代不少哲學家(如安斯空[Elizabeth Anscombe]、泰拿[Richard Taylor]) 就認為把道德標準視為一種至高無上的法律，只有在宗教倫理的框架裡才可理解。⁴ 人的尊嚴這問題下面會更詳細討論。其實康德深受基督教倫理影響是不爭的事實，他的敬虔主義背景也是眾所周知的。就以康德關於自殺的倫理立場為例，他認為自愛的本質是保存生命，所以因自愛而自殺是自相矛盾的，因此理性可證明自殺是不對的。學者普遍同意這「理性」論證是沒說服力的。諾斯相信康德的立場更多是源自宗教，而不是理性：「自殺是很好的例子，用來說明『單單從理性』衍生倫理原則的困難。...很難看到有甚麼理由相信自殺是錯的，除非我們基於宗教信仰，相信只有賜人生命的神有權收回人的生命，所以自殺就是否定我們對神的倚賴，及僭奪祂的功能。」⁵ 其實最終康德認為道德需要上帝和永生的公設，亦即是說看起來世俗的倫理系統最終還是要在宗教裡完成。很多世俗主義倫理學者都盡力把康德的倫理進一步世俗化，不是對他這種觀點隻字不提，就是說是他的偏差，但我認為這樣對康德是不公平的。⁶

此外傾向直覺主義的學者(如麼爾[G. E. Moore] 和羅斯[David Ross]) 則很倚重我們的道德直覺，羅斯與康德的形式主義不同，他提出好幾種初步義務(*prima facie duty*) 作為基礎的道德標準，但當別人問他如何決定那些是初步義務，那些不是時，他只能答：這些對我們的道德意識(*moral consciousness*) 是明顯的，但所謂道德意識是否真的能完全脫離文化的塑造呢？若無深厚的宗教傳統，羅斯所訴諸的西方人的道德意識會是怎麼樣呢？所以看起來是世俗的倫理資源到最後也不能說是完全與宗教倫理無關的。⁷

所以如艾費德(Robin Attfield) 所言：「世俗道德理論...很大程度是有神論宗教的歷史產物和邏輯後果，像功利主義等理論有時過分強調道德的某些元素，而忽略其他元素，有神論是其中一個可以提供糾正的資源。」然而這不是說倫理的世俗化一無是處，也不是說世俗倫理的優點全來自宗教倫理。雖然我相信基督教倫理有豐富的倫理資源及人道精神，但當基督教會大權在握時，基督教倫理的精神往往被扼殺和扭曲，所以當宗教道德受到世俗道德衝擊時，可產生淨化和提昇的作用。亦如艾費德所言：「當教會的權威和宗教的教條退隱時，道德理論獲得新的生命力。提出評價和批判英國在十八世紀末和十九世紀初的新社會情況的，主要是世俗化的理論家。」⁸ 基督教並不需要用負面的態度看待這種發展，「他們的道德批判...從多方面而言是猶太教和原初基督教的先知傳統的延續。」⁹ 一位天主教神學家甚至這樣說：「在這個道德意識的發展和改良的過程中，我們應該看到聖靈的顯著傾倒，基督徒經常可從...非信徒身上獲益良多，雖然他們未必覺察，但他們其實是把一些基督化的人生態度和行為準

⁴參關啓文，〈善與上帝：道德論證的建構〉，未出版。

⁵ Knox, *Action*, p. 237

⁶參關啓文，〈德福一致與宗教倫理〉，未出版。

⁷但我也並不認為道德意識是完全相對於文化的，文中主要是指出世俗倫理與宗教倫理的二分法的不當。

⁸ Attfield, *God and The Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*, p. 143.

⁹同上，頁 144。

則重新發掘出來，或者刺激它們有新發展。另一方面，這一些人『欠』歷史中的基督教的，比他們所覺察的多。」¹⁰

總結而言，基督教倫理與世俗倫理有辯證的關係，前者往往是後者自覺或不自觉支取的一**個**資源，但後者的發展亦刺激著前者的發展和提昇。所以兩者的關係異常複雜，有相同和重疊的領域，也有相異和對立之處。我們要清楚區分世俗倫理(secular ethics) 與世俗**主義**倫理(secularist ethics)，前者沒有直接訴諸宗教思想，但從某角度而言是對宗教思想開放的，並沒有把「排斥宗教」當作教條。後者則是一種以排斥宗教思想為基礎的世界觀，它認為道德的基礎、目的、內容和關注應完全是現世的，宗教的超現世角度不單無需要，更對道德有害。有時同一個人的思想兩種元素都有，如羅爾斯的政治自由主義：他提的交疊共識(overlapping consensus) 概念是有開放性的世俗概念，但他的公共理性概念卻有世俗主義傾向。¹¹

本文的主要目的，是批判世俗主義倫理，展現其不足之處，但對有開放性的世俗倫理卻持接納的態度。我肯定在現代多元化社會裡世俗倫理的用處，但真正的多元社會不應把世俗主義當作另一種獨霸天下的「宗教」，而是應同時容納世俗倫理和宗教倫理，及採用它們的資源。對世俗主義的批評不表示提倡宗教倫理霸權，多元社會中不同道德傳統之間需要進行理性對話，本文就是一個嘗試。

世俗主義倫理的危機在於，一方面它的不少道德理想源自宗教倫理，但另一方面它又要完全與這根源割裂，這一來它的倫理系統難免有內在張力，恐怕不會太穩定。第一，世俗主義倫理摒棄啓示和傳統，認為要把道德建立在理性之上，但初步看來，這種理性倫理並沒有產生共識，倫理原則與立場的爭辯沒完沒了，也沒有普遍認可的解決方法。以致尼采認為所謂永恆的道德價值其實只不過是心底的傾向、慾望和權力意志的掩飾而已。我不同意這看法，但會否尼采的虛無主義正正反映了「理性主義」(其實很多時這只是世俗主義的代名詞)的局限呢？第二，尼采清楚看到很多世俗主義倫理的崇高理念是在其世界觀中是全無根基的，他這樣譏諷一些十九世紀在英國的無神論者：「他們摒棄了基督教的上帝，但卻感到現在有責任更堅定地擁抱基督教倫理：這就是**英國式**的一致性...若英國人真的相信他們可單憑自己的『直覺』知道善惡，...這只是基督教價值觀的滲透的結果；他們這種做法也顯示這滲透的強度和深度。」¹² 無神論者奧希亞(Anthony O'Hear) 也承認：「基督教提供一些信念，是關於人類命運、關於甚麼東西對人好和促進他的快樂的，...在這背景下，他可明白為何順服神的旨意與及這順服所意味著憐憫和愛心等態度，會促進個人和社會的和諧生活。然而當這些信念被遞奪，那些德性...的基礎也不復存在，單憑道德化的直覺是不足以證立它們的。事實上我們懷疑這些直覺只不過是」我們過往對那些德性的敬畏的殘餘影響而已。¹³

¹⁰ D. I. Trethowan, *Absolute Value* (London: George Allen and Unwin, 1970), pp. 208-9.

¹¹ 參關啓文，〈公共空間中的宗教：自由主義對基督教的挑戰〉，將會出版。

¹² 引自 Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge & K. Paul, 1984), p. 76.

¹³ 同上。

尼采揭示世俗主義倫理的不足，但他自己的出路，就是做一個徹底和一致的世俗主義者：重新評估一切價值，放棄憐憫和愛心等德性(奴隸道德!)，而高舉權力意志(超人的道德)。然而這條「出路」從實際後果而言更像死路，正如史特爾(J. P. Stern) 評論民采時所言：「當人們放棄了不朽靈魂的信念後，他們為其他人帶來的破壞比以前更殘忍和全面；當他們確信...世上並無權威並依照這信念行出來時，他們的生活方式更有問題和卑劣。」¹⁴ 潘寧博(Wolfhart Pannenberg)相信「歷史經驗證明，無論是對個人或社會，自主的理性並不能成功地取代上帝的權威。在這方面，羅梭被證明是對的...馬克思主義哲學家賀克海默(Horkheimer)在 1970 年的訪問中宣稱，至少在西方，任何與道德有關的事物最終都源自神學...若抽離了對聖經的上帝的信仰，過往一千五百年中培養的道德責任感，幾乎是不可思議的。」¹⁵ 這番說話當然還需仔細考證，但至少可提醒我們宗教對道德的基礎可能提供的資源。

本文討論範圍主要集中於西方思想，但這不是對我們沒意義的，因為我們的社會發展已與西方的現代化進程分不開，西方的現代倫理精神今天已大大影響華人社會，若我們更深切了解這種倫理精神的源頭和根基，當有助我們在我們的處境中落實這些倫理精神。再者，若我下面的論點成立的話，我們吸納西方的世俗倫理時要特別提防陷入世俗主義的窠臼，而且應在社會為宗教倫理多留一點空間－無論是本土的宗教或西方的基督教倫理。

基督教倫理的輪廓

在評論之前，讓我先勾劃一下基督教的神本倫理(theistic ethics)的輪廓：

- 1) 神慈愛與聖潔的性情是美善的終極根源與絕對標準。
- 2) 神本於祂本性而發出的命令是道德責任的尺度。
- 3) 人類有自由意志，所以他們要為他們的行為負責任。而且神要求所有人為他們的行動負責任，我們的道德生活有至高無上的重要性。
- 4) 神的公義、全知與全能確保道德實踐是不會徒然的。
- 5) 道德理由，相對於其他理由（如審美判斷和利益考慮），是有優先性的，因為道德律令有強大的後盾－賞善罰惡、滿有權威的上帝。
- 6) 人照著神的形象被造，因此
 - a) 每個人都有永恆的靈魂或自我，自我完善和德福一致是可以實現的。
 - b) 人有內在的價值與尊嚴

¹⁴ J. P. Stern, *Nietzsche* (London: Fontana, 1978), p. 97.

¹⁵ Wolfhart Pannenberg, "When Everything is Permitted," <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9802/articles/pannenberg.html>.

- c) 人的良知和道德心有客觀根源，並非幻覺或偶然的產品
- d) 所有人都有同等的內在價值，所以他們都有受到平等對待的權利。
- 7) 人類有特定的本性和目的(telos)，其中一個目的就是實現道德上的完美。每個人都應嘗試實現他特定的目的和召命(vocation)。
- 8) 其他受造物都託付人類管理，但人類只是管家，應按神的心意小心治理。
- 9) 神人關係是我們很多道德經驗的終極根源，和倫理的基礎。
- 10) 道德就是遵從上帝的命令和效法基督。
- 11) 創造、救贖與道成肉身等教義進一步為道德提供形而上肯定及實現道德理想的保證。

下面我詳細探討這種倫理的多重涵義，及把它與世俗主義倫理作比較。

從基督教倫理角度看人的尊嚴、人權與民主

人的尊嚴

道德與對人的尊重有內在關係，康德認為道德無上律令的基本精神就是永不把其他人只看作手段而不是目標本身，仁慈與公義等道德責任也可理解為對人的價值的尊重，而很多我們追尋的善(如財富、知識、健康和權力等)可理解為促進人的內在價值或人格的完成的方法。¹⁶ 後現代對「人性」的否定為這種信念帶來衝擊，但有神論則能為人的價值和尊嚴提供基礎。為何如此呢？「若神是真實的話，人格¹⁷ 在宇宙裡就不只是『表面現象』，不只是一堆原子最近的偶然產品而已。人格正正是宇宙的核心，假若至尊實在和所有價值的源頭是一[超越的]人格，那其他人格也應被尊重，因為他們是照著祂的形象造的。人類的平等、應憐愛弱者和病人等價值也顯得可理解。」¹⁸ 此外，「為何道德？」是探索道德的基礎時最深刻和棘手的問題，我曾從道德動機的角度解釋宗教倫理如何回答這問題。¹⁹ 這裡的討論有助進一步回答這問題，因為道德活

¹⁶參 Stuart C. Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic* (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House, 1984), p. 112。

¹⁷英文的“person”很難翻譯，我主要把它翻成「人格」，因為另一種譯法「位格」始終給人一種奇怪的感覺。在這裡，「人格」泛指所有類似人有意識、思想和意志的存在，不單是用來指地球上的人類，所以外星人格、神聖人格等都是可能存在的。

¹⁸C. Stephen Evans, *Why Believe? Reason and Mystery as Pointers to God* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1986), p. 47. 亦可能有人在這裡質疑以上推論犯了自然主義謬誤(naturalistic fallacy)，但就算是無神論者奧希亞也承認可從基督教的基礎信念衍生道德價值，如生命的神聖。他指出「縱然價值判斷和事實判斷在邏輯上是獨立的，一個人關於人的本性和命運的事實的信念，仍然會為他的道德態度提供概念背景。例如：若一個人相信生命是神給人神聖的禮物和人的生命有非生物性的源頭，那他對墮胎和安樂死的態度必然受影響。」(O’Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 75.)

¹⁹參關啓文，〈德福一致與宗教倫理〉，未出版。

動一個基本前設既然是人類的尊嚴(human dignity)，所以當神本倫理為人的尊嚴提供基礎時，也為「為何道德？」提供答案。²⁰

為何人的尊嚴需要證立呢？為何人類本身不能發出絕對的要求呢？因為每個人都是有限的，他的善良都是有限的。他的德性不是圓滿的，他甚至是有缺陷的。假若彼此都是宇宙偶然的產品，偶然走在一起，偶然發生關係...那為何我要獻身給他們？為何要肯定其他人的絕對價值呢？在自然主義世界觀中，這些問題是難以回答的。從有神論的角度則有完滿的解釋：因為每個人都與那絕對者有關係，我們彼此的獻身也是那絕對的造物主給我們的使命。「只有在一嶄新遠象的亮光中，這些思想——人的可臻完美性、人的無限價值和所有人的平等——才不會流於學院派的口號，才有塑造人類行為的能力。這嶄新遠象就是：每個人都被呼召...去成為神的兒女，去承受永生，而且神是不偏待人的。」^{21 22}

人權

對人的尊嚴的信念也衍生不少現代的政治理念。就如人權的基礎的問題，在世俗人文主義中也不容易解決²³，這種普遍性的權利要求的有效性從何而來？人類為甚麼如此特別呢？捷克總統哈維爾 (Vaclav Havel) 是世界知名的人權鬥士，他由共產政權下的囚犯一變而成新的民主政府的總統，這故事甚為人津津樂道，1994 年他在美國費城獲頒授自由獎章後這樣說：「在國際論壇的政治家可能會重複一千次地說，新世界秩序的基礎一定要是對人權〔和民主〕的普遍尊重。然而這是全無意義的——假使這要求並不是源自對存有的奇蹟、對宇宙的奇蹟和對我們自己生存的奇蹟的尊重。只有當一個人在普遍秩序和創造 (universal order and creation) 的權威之下順服，珍惜自己能成為其中一分子和參與其中的權利，他才能真正珍惜自己和他的鄰舍，並且尊重他們的權利。」²⁴ 然而對世俗人文主義者來說，存有不是奇蹟，世界更加不是創造！

民主

²⁰有時一些神本倫理的批評者會質問，究竟神本倫理能否為個別道德難題提供具體的答案？我想指出，無論這問題的答案是怎樣，神本倫理的主要優勢在於它為一些基礎性的道德問題提供較滿意的答案，如「為何道德？」、「為何有絕對和凌駕性的道德律？」等。參 Axel D. Steuer, "The Religious Justification for Morality," *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982), p. 158。

²¹ W.G. De Burgh, *From Morality to Religion* (London: Macdonald and Evans, 1938), p. 267.

²²哈格特(Stuart Hackett) 就用人格的內在價值作起點演繹他的道德論證：一個有限的人格有內在價值，這一定要在實在有基礎，不然這內在價值只能是幻覺。首先，其他有限人格(個別或整個群體)不能是這基礎，因為縱使他們不存在，這有限人格仍然有內在價值。此外，非人格化的自然界也不能提供這基礎。那除了有終極內在價值的神外，實在找不到基礎。這神是人格化的，因我們的道德經驗顯示責任最終是源自人格化的實在的，這神的內在價值必定是內蘊而不是衍生的，這也表示神是自足和自有永有的。(Hackett, *The Reconstruction of the Christian Revelation Claim: A Philosophical and Critical Apologetic*, pp. 113-5.)

²³參關啓文，《「是非」、「曲直」——對人權、同性戀的倫理反思》(香港：宣道出版社，2000年7月)，第一章。

²⁴ *Buffalo News*, July 10, 1994, p. A8.

1994 年 9 月 29 日在斯坦福大學給他頒發拉斯頓(Jackson H. Ralston)獎時，哈維爾的演講就論及民主的前景。首先他指出「今天西方的民主形式在世界許多地方引發了懷疑主義和不信任。我對[民主]這個拯救的藥方並不滿意。... 事實上，它只是半個藥方。若不是這個藥方不夠完備，它不會像現在那樣不受信任。」²⁵ 他認為「今天的民主走出自己陰影的能力，或者說超越自己當今精神和思想的條件與方向的能力十分有限。」²⁶ 要解決這問題，單憑架構的建立是不足夠的：「行政、立法、司法的三權分立，普選權，法治，言論自由，私有財產神聖不可侵犯。僅它們本身是不能保證人類的尊嚴、自由和責任。這些最基本的人類潛能的根源存在於別的地方：它存在於超越個人的人類的相互關係中。」²⁷ 對哈維爾而言，「真正普遍的，...能夠連接所有人類的，是對超驗的體驗。」²⁸

因此要建立民主的基礎，我們需要重拾人類的精神向度：「那個能讓民主贏得共鳴的被遺忘的民主維度到底在哪裡？它就是聯結所有文化並且實際上聯結著全體人類的精神維度。... 它必須重新贏得尊重，因為精神的秩序不僅超越於我們，也存在於我們心里，存在於我們中間，而它是人們尊重自己、他人、自然秩序、人類的秩序，以及世俗權威的唯一可能的、可靠的根源。對它的不尊重通常會導致對別的一切的不尊重，包括從人類給自己指定的法律到他們鄰國的生活再到我們生存的星球。一切道德規範的相對性、權威的危機，均可歸結為不記後果而只追求直接物質利益的生活，這些正是西方民主被嚴加批判的地方，其根源並不在於民主而在於現代人所喪失了的東西：它的超驗的支柱以及它的責任感和自尊自重的真正本源。」²⁹

總結而言，民主的確是人類唯一的希望，但「只有當它能與我們靈魂深處的本性發生共鳴時，它才能給我們施加有益的影響。如果這種本性的一部分是對超驗的體驗，若是人類對超越其自身的東西的尊重沒有這種超越性，人將不成其為人，... 要使民主有成功的機會就必須在民主中灌輸尊重這種超越性的精神。」³⁰ 「只有...懷著對超越我們每個人以及我們所有人的一切的敬畏與感激，人類的相互依存和共通性（commonality）才能得到新的創造。全球性民主秩序的權威只能建立在復活宇宙權威的基礎之上，舍此無它。」³¹ 哈維爾的討論指出，單靠排斥超越界的世俗主義去建立人權和民主是困難的，他沒有明顯說這超越精神一定是西方的人格神，但基督教的神正好能擔任「宇宙權威」、超驗而普遍的根基等角色。哈維爾深受西方基督教傳統影響是不爭的事實，他結束時這麼說：「人類一旦忘記他自己並不是神時，他的短視將是何等的不可思議。」³²

²⁵哈維爾，〈超越文化的衝突：民主被遺忘的維度〉，載劉軍寧編，《民主與民主化》（北京：商務印書館，1999），頁 103。

²⁶同上。

²⁷同上，頁 104。

²⁸同上，頁 100。

²⁹同上，頁 104。

³⁰同上，頁 105。

³¹同上。

³²同上，頁 106。

平等

另一政治哲學家波曼(Louis Pojman) 則論到平等的基礎的問題。³³ 他指出世俗思想家很多時把人的平等視作不可置疑的前設，根本不嘗試去論證，但當他們嘗試時，卻往往缺乏說服力。基本的困難可用這問題帶出：賦與人內在價值的特性究竟是經驗性或非經驗性的呢？若是非經驗性的（如有永恆的靈魂），那我們需要宗教性的形而上系統，但這正是世俗主義倫理想避免的。假若這特性是經驗性的（如理性、自主的能力），那很可能每個人在這方面的能力都是不同的，那如何能推論出平等的價值呢？

此外，我們也可懷疑這些經驗性特性是否有內在價值，例如很多人認為理性等能力只是促進美好人生的工具價值而已。我們要問：理性和自由用來作甚麼？特別從唯物論的角度看，所謂理性和自由的能力都只是表面現象，深層的決定因素始終是無意識、非理性和決定性的自然定律，那為何理性和自由有那麼高的價值呢？³⁴ 為倫理在經驗世界中尋找客觀價值的計劃，本身已面對重重困難，要為人類的平等在經驗世界中找客觀價值作基礎，則似乎難上加難。

有些人把能受苦的可能性視作內在價值的基礎(如羅賓信³⁵)，但事實上這與人的自我評價不太吻合，更多人因為自己有一些正面價值(如德性、理性、創造力、運動才能等) 才肯定自己的價值，為甚麼能受苦就令自己有價值？諾斯這樣論及羅賓信：「他相信人類的尊嚴，因為每一個都是能受苦的人。然而縱使我們意識到我們都乘坐同一條註定毀滅的船，這也不構成我們尊重同伴的理由。...我們沒有理由尊重他，除非我們相信所有人同樣是神的兒女。」³⁶

若然可受若是最重要的特性，那可推論出兩個結論。一、道德的首務就是減低痛苦。假設有一個人把毒氣放進大氣層，人吸入後會先經歷三日三夜的狂喜，然後才會死去。人類死前所經歷的快樂甚至比整個歷史人類所有的快樂更多，他們死後當然不會再受苦。那從減低痛苦的角度看，這樣做有何不可？然而我們大部份人都會抗拒這想法，從宗教的角度可理解，這樣做違反上帝心意，是在侵害上帝的形像，但世俗主義有甚麼好理由反對呢？從無情的宇宙的角度來看，我們的存在沒有甚麼特別價值，我們的存在不見得改進了宇宙，我們的消滅也不見得帶來甚麼損失。休謨說得不錯，寧願人類全體毀滅，而不去為小指搔癢，也並沒有違反理性。二、動物和人同樣會受苦，所以有同等的價值，雖然動物權利活躍份子很歡迎這結論，但這表示在火場我們救一個嬰孩和救一隻貓都沒有分別，這始終是大部份人難以接受的。

有些人從理性的概念(conception of rationality)出發，堅持平等是推論的起點(presumption of equality)，所以除非有好的理由把自己與別人區別開來，就應同意自己和他人的價值是平等的。所以若我認為自己有價值，那也一定要認為

³³參考 Louis Pojman, "A Critique of Contemporary Egalitarianism: A Christian Perspective," *Faith and Philosophy*, 8 (1991), pp. 481-504 及 "Are Human Rights Based on Equal Worth?" *Philosophy and Phenomenological Research*, LII (1992), pp. 605-22。

³⁴ Robert Gay, "Moral Arguments for the Existence of God," *Modern Theology* 3:2 (1987), pp. 127-8.

³⁵ Richard Robinson, *An Atheist's Values* (Oxford: Blackwell, 1975).

³⁶ Knox, *Action*, p. 239.

每一個人都有同等的價值。但縱使接受這結論，也不能推出人都**真的**有平等價值，因為可能有些人已厭倦了生存，認為自己沒生存價值，所以也認為其他人同樣沒價值！此外，若從無意識的宇宙或其他生物(如雞鴨等家禽)的觀點看，可能結論是每一個人都同等地沒價值，甚或有同等的反價值！這些結論都不違反用平等作推論起點的程序，但我們可進一步挑戰這程序：為何堅持平等是推論的起點呢？為何不可堅持差異對待是推論的起點？除非有好的理由，堅持前者似乎只是一種非理性的偏愛。此外，甚麼叫做「支持差異對待的好理由」也會產生無止境的爭議。

世俗主義倫理的反駁

世俗主義者民爾信(Kai Nielsen) 這樣挑戰以上論點：宗教框架是一個多餘的包袱，我們只要把人類的平等尊嚴當作基本假設就成了。他和一些理性主義者不同，他同意很難用理性證明一些基本的道德標準(如人權)，到最後我們要**選擇**成為怎樣的一個人。自然主義者沒理由不可選擇把人類的平等尊嚴當作基本假設，這樣做並非不合理，有神論者也沒有優勝之處，因為他們縱使可從神的存在推衍出人的尊嚴，但神的存在仍是一個不能證明的基本假設。³⁷

以上的回應是不足的，因為不是甚麼都可當作基本假設的，起碼我們要問這假設與自己的信念系統是否吻合，會否與其中某些信念有張力？在自然主義世界觀內，我們不能不問：若把人類的尊嚴當作基本假設，那怎樣看其他生物或自然界呢？它們又有沒有內在價值或尊嚴呢？用甚麼標準去賦予一事物尊嚴呢？是否我們說有就有呢？假若「尊嚴」不是隨便派發的平價貨，而是人類所擁有的稀世奇珍，那我們要問人類有甚麼特別？似乎沒有：「他們只不過是自然界偶然的副產品，在冷酷和無意識的宇宙裡某一粒微不足道的塵埃上，他們在相對新近的時間內進化出來，但在一段相對短暫的時間內，每個個體和整體人類都註定要滅亡。」³⁸ 人的尊嚴似乎與自然主義的世界觀不太吻合。

此外，對人的尊重不能基於任意、毫無基礎的決定，尼爾信這種概念是有因難的。費拉德曼(R. Z. Friedman) 指出當我們真正尊重一事物時，我們是說「**這物件有內在價值，它本身配得尊重，這事實並非取決於我的意願和決定，而是我們所發現的。**」假使我們「尊重」(或廣東話的「俾面」) 我們的老闆，只是因為我們想保存「飯碗」，那不是真正的尊重，而只是一種明智的行為。³⁹ 這樣看來，說「人的尊嚴」是一種我們可以選擇的原則是矛盾的——假若為這原則提供支持的，就**只有**我們偶然的選擇。再者，我既然可以選這原則，那其他人也可合理地選其他原則：「人類是地球的渣滓」或「人類、所有生物(包括植物和細菌等) 和自然界(如湖泊、星塵等)有同樣的尊嚴」。自然主義者怎樣

³⁷ Kai Nielsen, *Ethics without God*, Revised edn. (Amherst, New York: Prometheus Books, 1990). 尼爾信承認他還需要一個基本道德標準：「快樂是好/善的。」有神論者的確只需一個：「神所命令的就是善的。」所以看起來他的系統比較簡潔，但尼爾信認為這「優點」並不能抵銷神學概念的矇昧這缺陷。

³⁸ William L. Craig, "The Indispensability of Theological Meta-ethical Foundations for Morality," <http://www.leaderu.com/>

³⁹ 參 R. Z. Friedman, "Does the 'Death of God' Really Matter? Kai Nielsen's Humanistic Ethics," *International Philosophical Quarterly* 23 (1983), pp. 321-2。

判定誰對誰錯？又或者我今天選擇接受人的尊嚴，但明天選擇不接受，這又有何不可？以上討論顯示，尼爾信的解決方案是行不通的，他根本不能為人的尊嚴提供本體論的基礎，不能說明為何這原則有絕對性；這些則是宗教倫理可以提供的。

有另一種反對意見：信徒是為神才愛他人，即不是因為他們的內在價值而愛他們，這樣其實是否認人的內在價值，所以有神論倫理是不融貫的。對比起來，世俗道德更能肯定人的絕對價值，因為他們就真的是為了他人而愛他們。這種反對是基於一種誤解，我們愛他人的確是因為他們內在的價值，**也是因為**他們是照著神的形像被造，從有神論的角度看兩者不單不互相排斥，更是二而一、一而二，因為照著神的形像被造正是人的本質和內在特性。不錯，我們是基於神的律令去愛人，但神的律令正是要求我們**無條件地**去愛他人。

另一種反駁指控以上的思想導致人類中心主義，這正是現今環境危機的根源。我們要指出強調人有尊嚴不就代表人有主宰世界的**絕對**主權，上面已提過人類只是管家，應按神的心意小心治理。再者，從基督教倫理倫理的角度可建構人類大家庭的概念(下一部份會細述)，這也意味著我們對後代是有責任的，這種責任也為環保提供逼切的理由。最後，基督教倫理也能肯定自然界的內在價值，這在自然主義裡反而是難題，因為價值的詞彙是相對於有人格的評價者而存在的，但自然界的價值明顯不是源自（也不能建基於）有限的人格，那說自然界能獨立於所有人而言仍有價值，究竟是甚麼意思呢？基督教有毫不含糊的答案：「這是因為它是神的傑作，是神看為好的。」總結而言，有神論能**同時**為自然界的價值和人類尊嚴提供基礎，不等同人類中心主義，也不反對環保。

馬田(Michael Martin)亦質疑基督教支持人性尊嚴的說法，他認為很多神學家根本反對這概念，此外基督教的原罪觀意味著人是沒價值的罪人。「人是照神的形象被造」的說法不單難以理解和證明，而且與事實矛盾：人與神根本很不相似。⁴⁰ 我認為馬田的反駁甚為膚淺，很多神學家批評的是**極端化**的人權和人的尊嚴的說法，這類說法通常強調人的完全自足性和無限美善，對人性的陰暗面毫不覺察。若馬田指的是這類批評，那這並不等於否定人的尊嚴，事實上我很難想得到那一位當代主要神學家會否認人類有**源自神**的尊嚴(不是完全自主的)。至於原罪論的解釋異常複雜，我只指出人的尊嚴和人的墮落同時是基督教人觀不可缺少的兩面，兩者並沒有矛盾。人墮落之後，神仍重申人的尊嚴(見創世記九章六節)，甚至道成肉身，為罪人犧牲和救贖。關於「人是照神的形象被造」的說法，當然這是指人比萬物都與神相似，而且人有一些神聖的精神特性(如理性、自由、良知等)，是其他受造物都沒有的。但當然從無限者的角度看，任何程度的相似仍與無限的鴻溝並存！我不認為以上解釋特別難以理解，而能否證明也不是現在討論的問題的核心。其實馬田提出以上批評後，很快就自相矛盾：他為了證立人與動物的分別，自己就提出人很多方面的獨特性(如語言能力、數學能力)。⁴¹ 這些特性不就解釋了他上面的問題嗎？⁴²

⁴⁰ Michael Martin, "A Response to Paul Copan's Critique of Atheistic Objective Morality," *Philosophia Christi*, Series 2, 2 (No.1, 2000), pp. 87-8.

⁴¹同上，頁 88。

⁴²參 Paul Copan, "Atheistic Goodness Revisited: A Personal Reply to Michael Martin," *Philosophia*

至於格魯格(Doug Krueger) 則承認「人類的價值...存在於人類社會的處境中」，並沒有超越的根基，但他認為這不是問題：「對很多人文主義者來說，人的價值可在他或她為自己和社群中其他人的人生的發展所作的努力中找到。有神論者抗議這種價值從某意義來說不是『絕對』的，這抗議是無效的，因為他們從沒有證明只有當價值是永恆或『絕對』時，才是合法的。」(Krueger) 格魯格的回應是軟弱無力的，也顯示他有一些誤解。有神論者當然不會反對，一些社會放棄了超越的根基之後仍然提倡人的尊嚴，是一件好事、是有價值的，這裡沒有合不合法的問題，而只是足不足夠的問題。首先，這種處境化的證立人權的方法是否能解釋現代社會的堅持，也很成問題。按格魯格的看法，人的價值與他的能力和對社會的貢獻應成正比，這如何解釋對平等的重視和對弱者的關懷呢？此外，重視人權的處境不是必然的，漠視人權的處境，在近代史可不只是抽象的可能性，而是可怕的現實！他享受了重視人的尊嚴的文化的成果，才可以輕鬆地說人的價值不用絕對和超越的根基！似乎與極權政府「埋身肉搏」的哈維爾對人權的涵義和基礎有更透徹的認識，他充份明白在蔑視人的尊嚴的文化下，那種對人權的執著的確意味著人權有一種普遍性和絕對性，是超越社會處境的，不然那種抗爭就沒有意義了。

總結來說，就能否為人權提供基礎而論，世俗主義者困難重重，因為對他們而言，「人類最終只不過是宇宙進化過程中物質隨機組合的產品。神學倫理學家有更好的立足點，去把價值與責任建基於人性...因為關於人類的基本真理就是，他們是神的兒女，他們的命運就是成為神的愛的有限肖像。道德信念是真是假，視乎它們是否與這些基本的事實吻合。...神學倫理比其他理論更能解釋人權與尊重和推廣人權的責任。」⁴³

人類大家庭的概念

人權的討論後來發展出很多種不同的人權觀，有些比較強調個體的政治權利，但另一些則強調社會、群體和國家亦有權利，甚至一些認為還未出生的人類後代也有人權，這概念對解決日益嚴重的環境問題很重要，但爭議性也極大。人權通常指一些天經地義的要求，無論是個體或群體都是實體，他們可發出要求是不難理解的，但為何一些尚未存在的人也可提出要求？這不是容易解答的問題。這裡牽涉一個形而上學的問題：究竟自我與群體的關係是甚麼？以往、現在和過去的人類是否可算作一個整體？換句話說，「人類大家庭」的概念有多真實？如何解答這些問題會影響我們對道德責任的理解，特別是道德責任的範圍。假若自我與群體不可分割，假若「人類大家庭」的概念是真實的，那我們就有強的理由相信我們對還未存在的後代也有道德責任。如貝爾斯(Peter Baelz)認為若要人重視道德的觀點，人需要接受世界的中心並不是他自己，而是他所屬於的人類大家庭，在其中每個人的幸福也是所有人的幸福。他也要相信人類之間各式各樣的衝突只是表面現象，在更深的一個層次，人們都互相隸屬，都有一種本質的合一性。⁴⁴ 但會否這些概念都是幻象，在現實中全無基礎呢？

Christi, Series 2, 2 (No.1, 2000), p. 103。

⁴³ Brian Hebblethwaite, *Ethics and Religion in a Pluralistic Age* (Edinburgh: T and T Clark, 1997), p. 33.

⁴⁴ Peter Baelz, *Ethics and Belief* (London: Sheldon Press, 1977), p. 62.

似乎宗教的世界觀能為以上問題提供答案。在過往一些人文主義者(如孔德[Comte])曾提出以人類本身為崇拜對象的宗教，以取代傳統宗教，但都不成功。德保(W. G. De Burgh)說：「人性的宗教未出生就難產了，因為這只是孔德的想像力的產物，在過往的信仰和崇拜中並沒有根。無論如何向人保證他是可臻完美的，他始終太清楚自己不是神。真正活下來直至今天的，是基督教『兄弟友愛』的理想，對古代人來說，友愛的對象局限於一個封閉的社會裡...只有當兄弟友愛在神的愛中找到根基，它才可成為一種沒有局限和有催逼力的熱情，一種每個人對每個人都可感受到的熱情。」⁴⁵ 他也指出那些否定宗教的不可知論者或無神論者，當他們轉向人類的崇拜時，經常說人有「無限的潛能」，但這似乎和他們的哲學有矛盾，如：那種經驗可證明人有無限的潛能呢？這再次顯示他們從宗教借用了一些理想，但脫離了宗教後，這些理想變得難以理解。

「我們若否定了宗教的理念，究竟可把甚麼意義加諸『人類』這詞語呢？這是否指所有人的集合：實際存在的、可能存在的、過去的、現在的、未來的？若這樣理解，心靈並不能看到固定的對象，它的思想只會在一个無邊無際的集合體上漫遊，它的想像力也感到困扼...又或者它是指人性的本質...？在這情況下我們被驅使去承認一種超感官實在的存在。若我們規限自己在時空過程之內，在歷史中為理想人性找尋內容，它會永遠在我們掌握之外，就如理想人格的概念，它變成一種空洞的形式。」⁴⁶ 因此德保認為去令這「空洞的形式」重拾活力，我們要回歸原初的遠象：全人類(過去、現在和未來)都是一超越現世的團契(基督的身體)的成員，他們都是天國的子民。只有這種概念能打破人類之間的各種隔膜，但又能同時保存人格的個體性和社會性涵義。

我雖然同意德保所說的有一定道理，但我認為也不可誇大理想的現實作用，一些基督教神學家(如尼布爾)就提倡現實主義(realism)，認為人的罪性不是在具體歷史中可完全克服的，而且最崇高的理想都會被有罪的人扭曲。⁴⁷ 我相信要把這種基督教的現實主義與德保的理想主義調和。然而這裡的重點不是基督教這種人類大家庭的理想能否在歷史中完全實現，而是怎樣的世界觀可促進道德實踐，和解釋我們的道德理想，在這方面，以上的討論顯示神本倫理比世俗倫理優勝，其實前者也的確曾發揮作用，無神論者奧希亞也承認：「無疑在歷史中，世界性宗教曾擔任很重要的角色，有助打破『野蠻人是在道德關注的範圍之外』的概念。」⁴⁸ 如麥梅利(John Macmurray)所言，只有對上帝的敬拜能承托普遍性群體(universal community)——在時間上和空間上都沒限制的群體——的概念，普遍性群體的概念是一神論的對應物。「普世性宗教的功能就是去創造普遍性群體得以實現的條件。」⁴⁹

道德實踐

⁴⁵ De Burgh, *From Morality to Religion*, p. 272.

⁴⁶ 同上，頁 273。

⁴⁷ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York; London: Scribner, 1952).

⁴⁸ O'Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 84.

⁴⁹ 引自 Trethowan, *Absolute Value*, p. 236.

從實踐角度看，自然主義倫理也有不足之處。第一，它忽略人的罪性。貝爾斯說得好：「道德要求要求我們關心人類情況的改善，多於關心自己情況的改善，但人們的自然傾向並非如此。他們被自己的欲望之網所捆綁，他們的本性失去了秩序，需要徹底的改造。人性或理性都不能解決人的衝突。宗教提供唯一確實的盼望，人的基本需要是從他自身[的罪性] 拯救出來。」⁵⁰ 自然主義者認為只要設計一個社會秩序去協調每個個體的欲望，就可解決問題。他們傾向接納而不是挑戰這些欲望，然而事實上人的欲望被人的罪性和無知扭曲，需要更新。宗教視角不停留於表面，而深入人類困境的根本問題。它提醒我們不要再寄望人類的可臻完美性和物質條件無止境的進步，挑戰我們去面對痛苦與邪惡的嚴厲事實。它把信心和盼望放在上帝之城之上，確信萬事都互相效力，朝著上帝永恆的國度進發。

基督教的「罪」也可用哈爾(John Hare)的道德鴻溝(the moral gap)的概念去解釋。⁵¹ 「應該作 X」涵蘊「能夠作 X」，但道德實在論經常顯示我們應盡的道德責任往往好像是我們沒有能力履行的，最基本的問題就是純善的意志難以實現，而自己與自己的和諧，自己與別人的和諧等，都好像難以實現。我們應如何面對絕對的道德責任和追求至善的道德要求呢？接納它嗎？又顯得心有餘、力不足，甚或被那道德的鴻溝壓得透不過氣。那時道德就好像在無止境地追尋不可能實現的理想。降低要求，盡力而為吧？這又易令自己自滿自足，甚或為不道德行為給自己找藉口，這顯示道德生命的困境。⁵² 而道德生命的困境則指向超越純道德領域的救贖。

「牟宗三就坦率的指出：『現實的人生，總不能完全無暇的符順於道德法則』。因此，『真作克己慎獨之功夫者，必終生「戰戰兢兢」、「戒慎恐懼」，而未能保己私之真能克』。這就難怪朱子晚年尚言『艱苦』，而『真正仲尼臨終亦不免嘆一口氣』。由此可見，人要單憑一己的道德力量，去突破有限的藩籬，以達到至善的境界，似乎不太可能。因此，每一個人都需要被寬恕，也應該去寬恕。而且，人不但應該彼此寬恕，也都需要宗教的寬恕，這就是救贖。」⁵³ 神的救贖、寬恕和接納使我們能持續努力不懈朝著至善的目標進發，但又不致被這種壓力打垮，因為我們有恩典、盼望和同行者。

第二，世俗倫理的重點通常放在社會道德之上，而忽略了道德的內在性。從自然主義的視角看，最重要問題是找出最能保存社會穩定的一套外在規則，然而巴特利(W. W. Bartley III) 則強調道德的內在性、內心的惡和了解自我等問題，從而指出為何道德需要宗教資源。他首先指出社會道德其實與私人的道德理想不可分割。缺乏深刻的內在道德理想，我們難以培養正確的態度(如適當的同情心)，也難以客觀地對社會情況作出道德判斷（因為我們易於自欺和偏心）。再者，很多不道德行為都有內在的根源：「很大部份(遠超過我們願意承認的)我們對待別人的行為，是一張盤根錯節的網，由罪咎、恐懼、羞恥、剝削、缺乏內在意識... 邪惡和任意的行為所編織而成。」⁵⁴ 所以道德的重點應

⁵⁰ Baelz, *Ethics and Belief*, p. 73.

⁵¹ John Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

⁵² De Burgh, *From Morality to Religion*, p. 217.

⁵³ 孫效智，《當宗教與道德相遇》（台北：台灣書店，1999），頁 72-3。

⁵⁴ W.W. Bartley III, *Morality and Religion* (London: Macmillan, 1971), p. 55.

放於克勝靈魂的邪惡上。「若缺少了這些內在探索，在我們外在行為浮現的所謂道德經常只是習俗化、附帶或偶然的。」⁵⁵

自我認識對道德異常重要，若缺乏深刻的自我了解，我們也不懂評價其他人的行為意圖或後果的好壞，因為我們很容易自欺和投射。然而內在探索需要勇氣：去面對內心的陰暗面和罪。我們甚至需要探索潛意識，如心理分析大師容格(Jung)所言：「一個人若想找到邪惡的問題的答案，...他首先需要自我認識，即是盡可能認知他完整的自我。他必須不留餘地的認知他可作的善有多少，他可作出的罪行又是甚麼，而且意識到他需要提防，把前者當作真理而把後者當作幻覺。兩者都是他本性的成份，只要他希望不在自欺的狀態下生活(他應該這樣希望)，那兩者都必然會呈現在他面前。」⁵⁶ 世俗倫理有甚麼資源幫助人內在的探索呢？在這方面宗教信仰卻有深厚和豐富的傳統，如中世紀的靈修神學、默觀的操練等。更重要的是神的恩典與接納，給我們勇氣面對內心的邪惡。

第三，倫理不單是紙上談兵的理論，也是用來指引行為的。在指導道德實踐方面，宗教倫理似乎比世俗倫理擁有較豐富和獨特的資源。首先，道德成長很需要具體的美善生命的感召，只有生命最能深刻影響其他生命。例如論到寬恕時，世俗倫理有甚麼特別資源呢？似乎很單薄。但基督教有耶穌的榜樣，如他在十架上為釘他十字架的士兵祈禱，這具體行動感動了歷世歷代千千萬萬心靈。近年倫理學家意識到敘事和故事對倫理的重要性⁵⁷，從早年的《愛的教育》和今天的《心靈雞湯》的影響可見一斑。同樣道理，神學的宏大敘事(創造、墮落、救贖等)和聖經的故事(浪子的故事、神尋找迷羊的比喻)都能為倫理提供具體的資源。道成肉身意味著善良已化身於耶穌的人格中，所以基督教倫理是人格化的，效法基督的人格也成為千萬人的道德使命。此外，宗教實踐中，詩歌和禮儀都有重要角色。這些能發揮較感性的作用，特別透過一些符號的鑄造，能較強影響道德心靈的發展。

再者，宗教與道德概念的互相滲透，使道德行為的意義更豐富和深刻，也鞏固了我們對道德理想的委身。⁵⁸ 例如從信仰的角度看，道德責任類比敬拜，謙卑的心靈就好像可獻給上主的祭。道德錯失被視作罪、是對神的傷害，謀殺生命就是毀滅神聖的創造，歧視窮人就是褻瀆他們的創造主。婚姆是一種聖禮，可比喻基督與教會的關係，和生命與上主的神秘契合。性在其中也被賦予特殊意義。道成肉身是謙卑的榜樣，而基督的救贖則強化愛人如己的道德要求。為他人犧牲並非愚蠢，而是最崇高的行為，因為耶穌的死成為一種符號，轉化死亡的意義：死亡不再只是不可避免的自然事件，而可以是犧牲的愛的表達。最後，宗教經驗也為道德的追尋注入新的資源，不少信徒因為經歷了神的愛和寬

⁵⁵同上，pp. 55-6。

⁵⁶同上，pp. 64-5。

⁵⁷ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981); Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Towards a Constructive Social Ethic* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981).

⁵⁸參 Ninian Smart, "Gods, Bliss and Morality," in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian Ramsey (London: SCM Press Ltd., 1966), pp. 15-30。

恕，他們的個人生命受很大影響，也更有動力去愛和寬恕。⁵⁹

就如不可知論者加斯健(J. C. A. Gaskin)，他雖然認為世俗主義也能支持一種道德責任，⁶⁰ 但卻承認它不能完全取代宗教的道德責任。縱使世俗倫理和宗教倫理同樣支持某種道德責任，宗教信仰的消失會減少或減弱了履行這責任的理由。無神論能為道德提供的責任感比宗教所提供的弱。「無論穆爾(Mill)或羅素(Russell) 怎樣推薦一個道德原則，他們永遠不能像他們所拒絕的神一樣，能賦予道德原則一種獨特的權威性。」^{61 62} 而且在宗教裡，道德責任感與對神的敬畏和愛慕結合起來，也因此被強化。⁶³ 至於宗教的盼望也會加強我們的道德動機，加斯健也承認自然主義扼殺了任何目的感和盼望：「宇宙就是這樣，我們就是這樣，沒有東西可盼望，沒有東西可追尋，沒有探索可進行，沒有終極目標可實現。」⁶⁴ 對比起來，信徒對德福一致的圓善的盼望則能提供更強動力，這點在上一篇文章多有論及，不再贅述了。⁶⁵

第四，宗教倫理與道德經驗的深度更吻合。加斯健誠實地指出世俗主義倫理有這方面的貧乏。他認為「二十世紀一個最明顯的理智缺陷就是，一方面我們所縱容或計劃的破壞和邪惡，其規模是前人所不曾經驗和想像的；另一方面我們善惡的概念卻萎縮。... 無神論把道德世俗化的一個後果，就是道德語言的瑣碎化，它的範圍局限於社會和人道的需要，我們再沒有永恆的善或永恆的惡等道德範疇，但似乎只有這些範疇能充分量度現在我們視為真實可能性的善與惡、創造與破壞的[巨大]幅度。」⁶⁶

生物的基因受殘害，地球被毒害，種族被屠殺或清洗... 當我們經驗這些邪惡時，那種深度似乎只能用「魔鬼撒但的邪惡」等道德詞彙堪可表達，但世俗倫理頂多可談的是社會權利、功利需要、人民的要求和複雜的人際關係等等，它缺乏了永恆和絕對的道德範疇，所以也不能充分表達道德經驗的深度。「似乎人需要一種永恆或形而上的善惡標準去量度他自己，只有這樣才可量度他經驗中最好和最壞的事物。... 假使這種尺度牽涉到將善與上帝拉上關係，... 那無神

⁵⁹我們可參考瀕死經驗的道德功效，有這種經驗的人常碰到一散發溫暖和愛的光體，他們的人生也通常受巨大影響。

⁶⁰我不認為他的嘗試是成功的，加斯健主要也是訴諸人性善良和合群那些方面去證立道德責任，但我曾詳細論證，他這種論點只能支持一種假設性的律令，而不是道德無上律令。他也不能解決道德霸王車客等問題。參關啓文，〈現代道德的巴別塔－世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，將會出版。

⁶¹ J. C. A. Gaskin, *The Quest For Eternity* (England: Penguin Books Ltd., 1984), p. 162

⁶²無神論者力夫(Leff)也同意這點：「建基於神的系統並沒有真正的類比...若祂不存在，沒有事物、沒有人可取代其位置...」(Arthur Allen Leff, "Unspeakable Ethics, Unnatural Law," *Duke Law Journal* [December 1979], p. 1231.) 他認為上帝死了後，倫理學和法學面對一個難題，就是不可能找到一個倫理和法律系統，是既融貫又有最後權威性的。

⁶³伊榮雖然強調道德的自主性，也接受「有神論能為倫理加添新的色彩。」(A. C. Ewing, "The Autonomy of Ethics," in *Prospect For Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration*, ed. Ian Ramsey [London: George Allen & Unwin Ltd., 1961], p. 47.)

⁶⁴ Gaskin, *The Quest For Eternity*, p. 168.

⁶⁵參關啓文，〈德福一致與宗教倫理〉，未出版。

⁶⁶ Gaskin, *The Quest For Eternity*, pp. 163-4.

論...會令人的道德意識嚴重地貧乏。」⁶⁷ 加斯健甚至這樣總結：「一般而言，有神論仍存留的影響，在大部分情況，比無神論現在的後果較佳。」^{68 69}

第五，宗教倫理比世俗倫理能把人提昇到較高的高度。主要的原因是：世俗倫理基本上以人的現況出發，肯定人現存的欲求，道德的主要功能是減低不同人的欲求之間的衝突。神本倫理主要以神對人的要求和理想的人性為出發點，所以不單要考慮與其他人的欲求有沒有衝突，更要思想自己的欲求會否違反神聖善的心意。社會道德與私人道德理想之間並不能截然割裂。「我們通常認為世俗的道德責任是有限的，尊重人的要求去到一個地步，就不能再進一步。道德的重點在於避免傷害，多於促進美善...初步看來，基督教道德把這些我們平常承認的界線打破，愛與寬恕是沒界線的。」⁷⁰

當然世俗倫理不一定看不到愛的重要性，但愛不能成為一條形式化和死板的戒條，若我們的內心沒有改變，是不可能湧流出愛的。所以「追尋完美的挑戰最首要的意義，就是呼喚我們在新的亮光中看人生，從而激發新的回應。[超越的]愛發出要求，只是因為祂已先給予。因此責任被轉化為樂事，神的恩典是先於人的回應的。」⁷¹ 當我們經歷白白的恩典，我們也學習白白地施予。我們的自我中心使我們無能力作應作的事，單從人的層面這矛盾是難以解決的，我們需要超越我們本性的力量去幫助。神的恩典就能突破我們的自我中心，叫我們可以用感恩的心學習去愛，愛神和愛人。

對神的愛成為新的道德動機，這全面轉化了道德實踐，德性被看為聖靈的果子，善行不是自義自恃的理由，因為我們都只是蒙恩的罪人。與神的親切關係令我們超越律法主義，在作道德抉擇時，**著眼點**不是去遵循抽象的道德原則或社會慣例，而是在那處境中，怎樣的行為最吻合我們與神的關係。要補充一句，愛能自動地成全律法，不表示完全不需要道德原則的指引，因為單講愛會流於感情用事。例如：「若缺少了道德原則作為背景和指引，單靠愛是不能維繫婚姻或確保子女的幸福。」⁷²

門斯(Peter Munz) 這樣解釋愛律的重要性，他認為惡的本質就是為自己的目的去利用他人，而這種惡有不斷繁衍的能力，因為當一個人被其他人利用後，他也很容易以利用他人的方式作回應，這樣，惡就生出惡來。所以善的一個特質就是不以惡還惡，這樣才能制止惡的蔓延，很明顯，最主要的善就是無私的

⁶⁷同上，p. 165。

⁶⁸同上，p. 179。

⁶⁹加斯健強調以上所說的都不是否定無神論的好理由，然而我不太同意。第一，我認為道德經驗也是人類很重要的經驗，不應輕易抹殺它的認知價值。等二，假若有神論與無神論都不能證實，那實踐性的理由可幫助我們作出合理的抉擇。

⁷⁰ Baelz, *Ethics and Belief*, p. 86.

⁷¹同上，頁 87。

⁷² Knox, *Action*, p. 229.

愛，因為它的付出根本就是無條件的，所以不會因為被人利用而作出報復。⁷³他指出一般基於自然喜好的愛也是衍生惡的因果鏈的一部份，只有無條件和絕對的愛能超越惡，因為它是自發的。絕對的愛也意味著自由，因為這種善使一般不會是我們意願的東西成為我們的意願。

在自然主義的圖畫裡，這種自由是難以實現的，「因為這種行動會顯得非理性... 甚至顯得愚昧。」⁷⁴ 自然主義者很難否認以下做法至少是合理的：我們的行動應因應外在刺激的性質和強度作出合宜的回應，「假使我們被擊打，我們會小心計算應否報應、懲罰或報復，還是應設立一種阻嚇。我們甚至會考慮寬恕侵犯者的可能性，因為這種寬大最終會帶來可觀的回報，而其他回應方式可能會令侵犯者怨恨我們，繼而使他作出進一步的『充足』回應。」⁷⁵ 世俗主義的思想方法使心靈粗糙和機械化，但形而上學(包括宗教)提供的符號圖畫可釋放我們的想像力，使心靈更有彈性。在這種圖畫裡，世界過程的目標就是愛的關係，所以朝向這目標的行為是合宜和自然的。然而「在我們的現代社會中，符號圖畫的培養不再是我們生活不可少的一部份，我們的日子所充滿的是功利和實際的追求，我們矢志去創造促進物質貨品生產的社會和政治條件，以致符號圖畫沒有立足之所。」⁷⁶ 缺乏了這種符號圖畫，形而上的倫理「真理」便難以有說服力。符合「劣質文化會驅走優質文化」的定律，取而代之的便是享樂主義倫理。⁷⁷ 但社會秩序與道德是相生相倚的，享樂主義倫理最終會產生難以處理的個體，削弱社會秩序。

不單愛的理想為道德帶來高度，其實代表至善的神旨也令神本倫理有一種超越性，我們對善的理解是永遠不會完全的，所以我們不單要不斷追尋所了解的善，也要不斷反省我們對善的了解。這種超越性也給我們空間容納道德生活的悲劇性向度，耶穌的道德教訓的新意，就是顯示人類生存的張力並沒有簡單的答案，他的生命甚至把這種張力放大。⁷⁸

社會實踐

世俗主義倫理在理論上和實踐的重重問題，無可避免也會對世俗化的現代社會發生影響。因為他們對人性過分樂觀，所以他們通常提倡自由主義，單方面鼓吹解放，但忽略了社會的自由度愈大，人們行惡的機會也愈大、濫用自由的情

⁷³門斯也論到另一種主要的善：絕對的抽離(Solitude)，但這不在本論文的範圍內。

⁷⁴ Peter Munz, *Relationship and Solitude: A Study of the Relationship between Ethics, Metaphysics and Mythology* (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), p. 208.

⁷⁵同上，頁 211。

⁷⁶同上，頁 222。

⁷⁷門斯這樣嘲弄享樂主義：若能為每一個虐待狂找到一個被虐狂，而整個社會都有這種「性取向」，那大家都會非常快樂。這很符合享樂主義的「理想」，但難道「SM一族」就是道德追尋的終極目標？(以上有不少筆者的發揮。)

⁷⁸ D. M. MacKinnon, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), pp. 219-22.

況也愈多。⁷⁹ 他們的倫理對在個人和社會層面上如何克制邪惡卻沒有交代。例如他們認為所有性問題源於性壓抑，所以性解放便是萬應靈丹。然而在西方性解放的結果只是無數的未婚媽媽、性病的蔓延和家庭的解體。很多經歷過這種「解放」的人都不以為然，例如一些在英國的性解放年代成長的人，今天為人父母時卻不願意子女接受以性教育為名的性解放思想。⁸⁰ 近年社群主義（communitarianism）對自由主義就有精闢的批評，自由主義把傷害原則（harm principle）奉為天經地義：只要不傷害他人，作甚麼都不打緊（至少社會不應管制或批評），但這原則的精神是消極和個人主義的，說到底是個人不受侵犯的自由最重要，但一個完全不違反傷害原則的人可以是自私自利、沒公德心，甚或見死不救的人。要避免這情況發生，社會須要鼓勵一些正面和實質的價值（如捨己為人），但在世俗主義倫理當道的社會中，自由的大氣候令這等價值觀顯得蒼白無力，何況要培育這些價值，不是說說就成，而是需要一個有效的社會化（socialization）機制，但自由主義的思想又同時在瓦解能擔此重任的機制（如學校、家庭和社會風氣）。⁸¹

如上面所言，神本倫理有不少資源糾正或平衡世俗主義倫理的偏頗之處，它的倫理精神更正面，超越單單不傷害人就足夠的底線道德。它不會縱容人無止境的慾望，而會對此作出批判，促使人的自省和更新。它正視人的陰暗面，不陷入浪漫主義的社會設計中，就算無神論者奧希亞也承認「我們每個人內心除了同情心外，也有侵略性的傾向，有些人是難以為道德或人道的理由所動。在這裡宗教道德家似乎有點優勢。」⁸²

力夫（Arthur Leff）也指出上帝之死為社會倫理帶來一個困境，他打一個比喻，上帝不單死了，而且祂的屍首被我們分了來吃下肚子裡，每個人儼然成為上帝的化身！但當每個人（至少對自己而言）都是上帝，都是終極權威時，那他可為自己立法，沒有人有權批評他。但問題來了：誰有權訂立管理「諸神」打交道的規則呢？「諸神衝突和交戰」時又如何？到最後還不是變成「強權就是公理」的局面嗎？⁸³

也要談道德教育的問題，不要輕視思想對社會和歷史的影響，一世紀前的抽象哲學思維可能在下一個世紀成為普通人的常識。有西方學者指出，「今天很多人（特別在年青人當中）相信道德信念是沒有真假之分的，他們認為道德信念和事實信念是甚為不同的。」⁸⁴ 這種思想反映建基於自然主義的道德懷疑論，提倡的有麥基（John Mackie）或哈曼（Gilbert Harman）等，可見它已漸漸成為重要

⁷⁹參 John Kekes, *Against Liberalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1997)。

⁸⁰ Patrick Dixon, *The Rising Price of Love: The True Costs of the Sexual Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1995), p. 10。

⁸¹參 Bruce Jennings, "Beyond the Harm Principle: From Autonomy to Civic Responsibility," in *Moral Values: The Challenge of the Twenty-First Century*, ed. W. Lawson Taitte (Dallas: The University of Texas, 1996), pp. 191-253。

⁸² O'Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 87.

⁸³ Leff, "Unspeakable Ethics, Unnatural Law," pp. 1235-6.

⁸⁴ Hebblethwaite, *Ethics and Religion in a Pluralistic Age*, p. 23.

的文化潮流。無論最終麥基或哈曼等論證是否百分百成功，它們都有初步的合理性和說服力，所以縱使一些自然主義者（如馬田、尼爾信和摩爾）廢盡唇舌和心機，嘗試論證客觀的道德在無神的世界仍然可能，對年青人來說他們的思想難以理解，也難有說服力。⁸⁵ 所以從實踐角度，自然主義對道德信念是有腐蝕性的。建基於此的道德教育也是很難成功的，假若用契約論的方式說服青少年道德的重要性，也未必沒有效果，但當他們最終明白道德說到底也是一種社會控制的方法，他們又為甚麼不乘道德「霸王車」⁸⁶ 呢？

為道德教育提供更穩固的基礎是逼切的，宗教倫理在這方面應有貢獻。⁸⁷ 諾錫克(Robert Nozick)也同意道德實在論的「主要建制性的基礎和支持，就是宗教。」⁸⁸ 亨特(J. D. Hunter) 曾調查五千多位美國的青少年的道德信念，發覺有五大類道德文化：表達論(行為準則就是表達自己的喜好和情緒)、功利主義(主要考慮是自己長遠利益)、人文主義(重視社會公益)、習俗主義(跟從社會接受的標準)和有神論，從他們對很多問題的答案看，有神論者有最強烈的道德信念，而表達論者的道德信念最弱，這是一致的調查結果。參下表：

	表達論	功利主義	人文主義	習俗主義	有神論	總數
表示會作弊年青人	18%	16%	10%	9%	6%	12%
表示會偷竊年青人	9%	5%	4%	3%	2%	6%
表示會說謊年青人	50%	49%	42%	28%	20%	34%
表示會在未成年時喝酒年青人	38%	34%	28%	15%	6%	25%
接受婚前性行為年青人	54%	43%	38%	29%	19%	39%
認為自殺是可以的，因為這是個人選擇的年青人	10%	12%	9%	5%	3%	8%

例如被問到會否不顧一切也要幫助一位受傷的同學時，答「會的」有：表達論(32%)、功利主義(22%)、人文主義(34%)、習俗主義(40%)和有神論(49%)。而且亨特發覺道德文化的影響最有決定性，比種族、階級和性別等影響更重要。⁸⁹ 這研究為我們提供經驗數據，起碼印證兩點：一、相信有客觀道德標準(特別是超越的標準)是很重要的；二、表達論和功利主義是道德毒藥，不應鼓

⁸⁵ 詳細論證參：關啓文，〈善與上帝：道德論證的建構〉，未出版。

⁸⁶ 一個人吃餐不付款，我們廣東人說他吃「霸王餐」；乘「霸王車」就是坐公車不付款的意思。

⁸⁷ 參劉小楓，〈當代中國倫理秩序中的宗教負擔〉，載劉智峰，〈道德中國：當代中國道德倫理的深重憂思〉（北京：中國社會科學出版社，1999），頁 66-78。

⁸⁸ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 557.

⁸⁹ James Davison Hunter, *The Death Of Character: Moral Education in an Age without Good or Evil* (New York: Basic Books, 2000), pp. 158ff.

勵。而在世俗主義世界觀中，表達論和功利主義是最易形成的。(上面的例子中，人文主義者的反應與表達論者和功利主義者差不多，但一般而言人文主義者對明顯是不道德的行為的抗拒是比後兩者大的。然而我們也看到重視公益的人，當面對要付代價的道德要求時，未必與其他人有很大分別。)⁹⁰

結論

著名的俄國作家和異見人仕索忍尼津(Alexander Solzhenitsyn) 於 1978 在哈佛大學演講時這樣說：「有一個災難其實已臨到我們當中，這災難是指一種自主（去靈性化）、非宗教和人本主義的意識。它把人當作地上所有事物的尺度，但人是不完美的，他永不能完全去除驕傲、自私自利、妒忌、虛榮和很多其他缺陷...人真的是在萬有之上？在他之上難道沒有更超越的心靈？」⁹¹ 本文的要旨正在於，若否定人之上的超越心靈，我們反而很難確立人的尊嚴、人類是一個守望相助的大家庭等基礎道德信念。縱使人不一定自高自大，但仍缺乏了參照系去反省自我、探索內心的陰暗和善惡的深度。把人的精神封閉在自然主義世界的世俗主義是不能為道德的基礎和實踐提供充足的資源，相反，基督教倫理則有豐富而獨特的資源去支持道德實踐。

不傷害人的底線倫理較易維持，但互助愛人的倫理則難多了，倫理系統是有不同的高度和難度的。我相信大部份世俗主義者都不是完全對道德漠不關心、自私和不擇手段的人；他們亦大多會遵守最低限度的道德：不犯法和在不嚴重傷害別人，他們當中亦有一些努力實踐崇高道德理想的人。然而有很多人不在意在沒有後果時傷害不喜歡的人，如講壞話中傷別人。縱使較重視友誼、家庭和社會公益的人，也不一定認為做人要以追求至善或完美人格為目標，他們欣賞別人捨己為人，但自己不會這樣做。究竟世俗主義有甚麼資源，去提昇人的道德水平，及鼓勵他們以崇高道德理想為人生方向呢？

⁹⁰另一位論到道德教育的學者希頓(Graham Haydon) 也同意宗教對德育是重要的，但他認為可以把上帝當作一種代表深度價值的符號，甚至接受道德反實在論也沒問題，因為縱使道德理想只是偶然的人類創造，但人們仍可受它感動的。(Graham Haydon, *Teaching About Values: A New Approach* [London: Cassell, 1997], pp. 90ff.) 我相信這進路大有問題，也不大可行，假若不相信道德在現實有基礎，卻仍要求別人遵守道德，不是有點自欺欺人嗎？我們又有何理據去用自己偶然受感動的信念去塑造其他人？我們有權這樣做嗎？希頓的立場正反映世俗主義倫理的困境，他一方面了解道德教育需要一種更超越的根基，但他的世界觀卻不容他真正接納這根基。

⁹¹引自 Adolf Grunbaum, "The Poverty of Theistic Morality," in *Science, Mind and Art: Essays on Science and the Humanistic Understanding in Art, Epistemology, Religion and Ethics in Honor of Robert S. Cohen*, ed. Kostas Gavroglu, John Stachel and Marx W. Wartofsky (Dordrecht: Kluwer, 1995), pp. 203-242 at p. 221. 官班(Grunbaum)回應時說，人本主義不用相信神，仍可明白人不是在萬有之上，例如他可相信外星人的存在；他們也不用宗教信仰去提醒他們人類的認知能力是有限的。(p. 223) 我認為這種回應是膚淺的，更進一步反映人本主義者不容易面對人的缺陷。索忍尼津談的主要是道德的缺陷和人類自我中心的態度，縱使人類相信有科技更進步的外星人，這只會更加激發他的爭競心，而不會使他謙卑。

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》編輯允許在網上發表本文。《基督教文化學刊》，第 7 輯，2002 年 7 月，頁 139-172。

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_0053.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](#)