

基督教伦理与世俗主义伦理：一个批判性的比较

Christian Ethics and Secularist Ethics: A Critical Comparison

作者：DR. KAI-MAN KWAN (关启文).

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.

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#) | [观看简体 html 档](#)
[版权声明](#)

摘要

基督教伦理与世俗伦理有辩证的关系，前者往往是后者支取的一个资源，但后者亦刺激着前者的发展和提升。我们要区分世俗伦理(secular ethics) 与世俗主义伦理(secularist ethics)，前者虽不直接诉诸宗教，但并没有把「排斥宗教」当作教条。后者则认为道德的基础和关注应完全是现世的，宗教的超现世角度对道德有害无益。本文会批判世俗主义伦理，但肯定在多元社会里世俗伦理的用处。我论证基督教伦理为人的尊严和平等、人类大家庭的概念提供稳固基础，对道德实践和道德教育也提供独特的资源；而在这几方面世俗主义伦理都有不足之处。

** 本文已出版：关启文，〈基督教伦理与世俗主义伦理：一个批判性的比较〉，《基督教文化学刊》，第 7 辑，2002 年 7 月，页 139-172。得蒙基督教文化学刊同意把本文放在网上，我在这里表示感谢。

引言：世俗道德与宗教道德的辩证关系

在历史中，宗教与道德大多被视作一整体，而伦理精神多反映宗教信仰。诺斯 (Malcolm Knox) 就认为伦理系统的基础是信仰，所以一种信仰的失落往往意味着那相应的道德精神的萎缩。他举了一个例子：犹太人信奉严厉和以部落神祇面貌出现的耶和华，他们的伦理就倾向律法主义和民族主义(源自作选民的骄傲)；而基督教相信慈爱、察验人内心和不偏待人的神，他们的伦理精神就重视谦卑、行为的内在动机和平等。¹ 其实只要宏观地比较中世纪、宗教改革、文艺复兴和启蒙运动的思想，当会发现它们不同的伦理是直接受它们不同的世界观和人观影响的。

西方近代，宗教与道德开始分开，随着社会的世俗化过程，世俗道德理论也不断兴起，而伦理学者提倡道德意识的自主性。² 早期道德与宗教的联系仍有迹可寻，如罗素(Rousseau)也认为需要一种「公民宗教」。但较彻底的无神论者开始提倡，伦理学是纯理性的探索，而道德标准可**单单**建基于经验事实与人性。然而当我们检视很多所谓世俗道德的理论，我们会发觉它们的内容有很多源自西方宗教伦理，所谓世俗化了的伦理其实与宗教伦理有千丝万缕的关系，纵使一些早期的伦理家希望建构一种非宗教性伦理，但他们可能会在不自觉的情况下动用西方文化的资源，特别是基督教伦理精神。就以三种主要的哲学伦理为例：功利主义 (utilitarianism)、义务论 (deontology) 和直觉主义 (intuitionism)。

功利主义把快乐当作唯一价值，但坚持从任何人的角度看，每个个体的快乐有同等价值，所以最后正确的道德标准就是：促进最大多数人的最大快乐，这就是功利原则。这原则有种种问题：一、关心自己的快乐挺自然，但为何要关心其他人的快乐呢？二、若快乐是唯一价值，那甚么样的快乐都不打紧，只要吃喝玩乐给我们最大快乐，为甚么要理会那些所谓高层次的快乐（如理性探索、艺术创作、人际关系等）呢？因此功利主义常被讥为猪猡伦理。穆尔 (J. S. Mill) 在建构功利主义时尝试用理性解决这些问题，但他的论证没有几个学者满意。例如他认为可以区分高层次的快乐和低层次的快乐，因为所有人在两者都经验过后都会选择前者。穆尔这说法普遍受到质疑，我相信人们实际的反应不大可能会如穆尔所言，其实他在诉诸自己的价值意识(而且他可假设在当时能普遍被认同)，穆尔似乎已不自觉在支取宗教伦理和文化的资源。虽然他「幼时接受不可知论的教育，但他的父亲是苏格兰人，自少在加尔文主义的氛围下成长，...事实上他曾受圣职的训练。他让儿子接受类似的品格教育，却略过了背后的宗教原理，但这些原理是他自律和愿为社会自我牺牲的人生的基础。」³ 再者，他那种论证高等和低等快乐的区分的方法，或许在仍深受基督教文化影响的社会中可以成立，但在当今享乐主义挂帅的世俗社会中有说服力吗？

康德的义务论把责任视为一种道德无上律令，其内容包括把别人当作目的，而不只是工具。这些讲法在那时都好像不难接受，但后人很自然会追问一些问

¹ Malcolm Knox, *Action* (London: George Allen and Unwin, 1968), p. 233. 我认为诺斯对犹太人的宗教伦理的诠释是不全面的，但这不会影响本论文的要点。

²关于这个过程，参 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.

题：为何要把别人当作目的？为何其他人有那么崇高的价值？为何道德责任有这么绝对的权威呢？当代不少哲学家(如安斯空[Elizabeth Anscombe]、泰拿[Richard Taylor]) 就认为把道德标准视为一种至高无上的法律，只有在宗教伦理的框架里才可理解。⁴ 人的尊严这问题下面会更详细讨论。其实康德深受基督教伦理影响是不争的事实，他的敬虔主义背景也是众所周知的。就以康德关于自杀的伦理立场为例，他认为自爱的本质是保存生命，所以因自爱而自杀是自相矛盾的，因此理性可证明自杀是不对的。学者普遍同意这「理性」论证是没说服力的。诺斯相信康德的立场更多是源自宗教，而不是理性：「自杀是很好的例子，用来说明『单单从理性』衍生伦理原则的困难。...很难看到有甚么理由相信自杀是错的，除非我们基于宗教信仰，相信只有赐人生命的神有权收回人的生命，所以自杀就是否定我们对神的倚赖，及僭夺祂的功能。」⁵ 其实最终康德认为道德需要上帝和永生的公设，亦即是说看起来世俗的伦理系统最终还是要要在宗教里完成。很多世俗主义伦理学者都尽力把康德的伦理进一步世俗化，不是对他这种观点只字不提，就是说是他的偏差，但我认为这样对康德是不公平的。⁶

此外倾向直觉主义的学者(如么尔[G. E. Moore] 和罗斯[David Ross]) 则很倚重我们的道德直觉，罗斯与康德的形式主义不同，他提出好几种初步义务(*prima facie duty*) 作为基础的道德标准，但当别人问他如何决定那些是初步义务，那些不是时，他只能答：这些对我们的道德意识(*moral consciousness*) 是明显的，但所谓道德意识是否真的能完全脱离文化的塑造呢？若无深厚的宗教传统，罗斯所诉诸的西方人的道德意识会是怎么样呢？所以看起来是世俗的伦理资源到最后也不能说是完全与宗教伦理无关的。⁷

所以如艾费德(Robin Attfield) 所言：「世俗道德理论...很大程度是有神论宗教的历史产物和逻辑后果，像功利主义等理论有时过分强调道德的某些元素，而忽略其他元素，有神论是其中一个可以提供纠正的资源。」然而这不是说伦理的世俗化一无是处，也不是说世俗伦理的优点全来自宗教伦理。虽然我相信基督教伦理有丰富的伦理资源及人道精神，但当基督教会大权在握时，基督教伦理的精神往往被扼杀和扭曲，所以当宗教道德受到世俗道德冲击时，可产生净化和提升的作用。亦如艾费德所言：「当教会的权威和宗教的教条退隐时，道德理论获得新的生命力。提出评价和批判英国在十八世纪末和十九世纪初的新社会情况的，主要是世俗化的理论家。」⁸ 基督教并不需要用负面的态度看待这种发展，「他们的道德批判...从多方面而言是犹太教和原初基督教的先知传统的延续。」⁹ 一位天主教神学家甚至这样说：「在这个道德意识的发展和改良的过程中，我们应该看到圣灵的显著倾倒，基督徒经常可从...非信徒身上获益良多，虽然他们未必觉察，但他们其实是把一些基督化的人生态度和行为准

⁴ 参启文，〈善与上帝：道德论证的建构〉，未出版。

⁵ Knox, *Action*, p. 237

⁶ 参启文，〈德福一致与宗教伦理〉，未出版。

⁷ 但我也并不认为道德意识是完全相对于文化的，文中主要是指出世俗伦理与宗教伦理的二分法的不当。

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

⁹ 同上，页 144。

则重新发掘出来，或者刺激它们有新发展。另一方面，这一些人『欠』历史中的基督教的，比他们所觉察的多。』¹⁰

总结而言，基督教伦理与世俗伦理有辩证的关系，前者往往是后者自觉或自觉支取的一个资源，但后者的发展亦刺激着前者的发展和提升。所以两者的关系异常复杂，有相同和重叠的领域，也有相异和对立之处。我们要清楚区分世俗伦理(secular ethics) 与世俗主义伦理(secularist ethics)，前者没有直接诉诸宗教思想，但从某角度而言是对宗教思想开放的，并没有把「排斥宗教」当作教条。后者则是一种以排斥宗教思想为基础的世界观，它认为道德的基础、目的、内容和关注应完全是现世的，宗教的超现世角度不单无需要，更对道德有害。有时同一个人的思想两种元素都有，如罗尔斯的政治自由主义：他提的交叠共识(overlapping consensus) 概念是有开放性的世俗概念，但他的公共理性概念却有世俗主义倾向。¹¹

本文的主要目的，是批判世俗主义伦理，展现其不足之处，但对有开放性的世俗伦理却持接纳的态度。我肯定在现代多元化社会里世俗伦理的用处，但真正的多元社会不应把世俗主义当作另一种独霸天下的「宗教」，而是应同时容纳世俗伦理和宗教伦理，及采用它们的资源。对世俗主义的批评不表示提倡宗教伦理霸权，多元社会中不同道德传统之间需要进行理性对话，本文就是一个尝试。

世俗主义伦理的危机在于，一方面它的不少道德理想源自宗教伦理，但另一方面它又要完全与这根源割裂，这一来它的伦理系统难免有内在张力，恐怕不会太稳定。第一，世俗主义伦理摒弃启示和传统，认为要把道德建立在理性之上，但初步看来，这种理性伦理并没有产生共识，伦理原则与立场的争辩没完没了，也没有普遍认可的解决方法。以致尼采认为所谓永恒的道德价值其实只不过是心底的倾向、欲望和权力意志的掩饰而已。我不同意这看法，但会否尼采的虚无主义正正反映了「理性主义」(其实很多时这只是世俗主义的代名词)的局限呢？第二，尼采清楚看到很多世俗主义伦理的崇高理念是在其世界观中是全无根基的，他这样讥讽一些十九世纪在英国的无神论者：「他们摒弃了基督教的上帝，但却感到现在有责任更坚定地拥抱基督教伦理：这就是英国式的一致性...若英国人真的相信他们可单凭自己的『直觉』知道善恶，...这只是基督教价值观的渗透的结果；他们这种做法也显示这渗透的强度和深度。」¹² 无神论者奥希亚(Anthony O'Hear) 也承认：「基督教提供一些信念，是关于人类命运、关于甚么东西对人好和促进他的快乐的，...在这背景下，他可明白为何顺服神的旨意与及这顺服所意味着的怜悯和爱心等态度，会促进个人和社会的和谐生活。然而当这些信念被剥夺，那些德性...的基础也不复存在，单凭道德化的直觉是不足以证立它们的。事实上我们怀疑这些直觉只不过是」我们过往对那些德性的敬畏的残余影响而已。¹³

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

¹¹ 参关启文，〈公共空间中的宗教：自由主义对基督教的挑战〉，将会出版。

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。

尼采揭示世俗主义伦理的不足，但他自己的出路，就是做一个彻底和一致的世俗主义者：重新评估一切价值，放弃怜悯和爱心等德性(奴隶道德!)，而高举权力意志(超人的道德)。然而这条「出路」从实际后果而言更像死路，正如史特(J. P. Stern) 评论民采时所言：「当人们放弃了不朽灵魂的信念后，他们为其他人带来的破坏比以前更残忍和全面；当他们确信...世上并无权威并依照这信念行出来时，他们的生活方式更有问题和卑劣。」¹⁴ 潘宁博(Wolfhart Pannenberg)相信「历史经验证明，无论是对个人或社会，自主的理性并不能成功地取代上帝的权威。在这方面，罗素被证明是对的...马克思主义哲学家贺克海默(Horkheimer)在 1970 年的访问中宣称，至少在西方，任何与道德有关的事物最终都源自神学...若抽离了对圣经的上帝的信仰，过往一千五百年中培养的道德责任感，几乎是不可思议的。」¹⁵ 这番说话当然还需仔细考证，但至少可提醒我们宗教对道德的基础可能提供的资源。

本文讨论范围主要集中于西方思想，但这不是对我们没意义的，因为我们的社会发展已与西方的现代化进程分不开，西方的现代伦理精神今天已大大影响华人社会，若我们更深切了解这种伦理精神的源头和根基，当有助我们在我们的处境中落实这些伦理精神。再者，若我下面的论点成立的话，我们吸纳西方的世俗伦理时要特别提防陷入世俗主义的窠臼，而且应在社会为宗教伦理多留一点空间—无论是本土的宗教或西方的基督教伦理。

基督教伦理的轮廓

在评论之前，让我先勾划一下基督教的神本伦理(theistic ethics)的轮廓：

- 1) 神慈爱与圣洁的性情是美善的终极根源与绝对标准。
- 2) 神本于祂本性而发出的命令是道德责任的尺度。
- 3) 人类有自由意志，所以他们要为他们的行为负责任。而且神要求所有人为他们的行动负责任，我们的道德生活有至高无上的重要性。
- 4) 神的公义、全知与全能确保道德实践是不会徒然的。
- 5) 道德理由，相对于其他理由（如审美判断和利益考虑），是有优先性的，因为道德律令有强大的后盾—赏善罚恶、满有权威的上帝。
- 6) 人照着神的形象被造，因此
 - a) 每个人都有永恒的灵魂或自我，自我完善和德福一致是可以实现的。
 - b) 人有内在的价值与尊严
 - c) 人的良知和道德心有客观根源，并非幻觉或偶然的产物

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>.

- d) 所有人都有同等的内在价值，所以他们都有受到平等对待的权利。
- 7) 人类有特定的本性和目的(telos)，其中一个目的就是实现道德上的完美。每个人都应尝试实现他特定的目的和召命(vocation)。
- 8) 其他受造物都托付人类管理，但人类只是管家，应按神的心意小心治理。
- 9) 神人关系是我们很多道德经验的终极根源，和伦理的基础。
- 10) 道德就是遵从上帝的命令和效法基督。
- 11) 创造、救赎与道成肉身等教义进一步为道德提供形而上肯定及实现道德理想的保证。

下面我详细探讨这种伦理的多重涵义，及把它与世俗主义伦理作比较。

从基督教伦理角度看人的尊严、人权与民主

人的尊严

道德与对人的尊重有内在关系，康德认为道德无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标本身，仁慈与公义等道德责任也可理解为对人的价值的尊重，而很多我们追寻的善(如财富、知识、健康和权力等)可理解为促进人的内在价值或人格的完成的方法。¹⁶ 后现代对「人性」的否定为这种信念带来冲击，但有神论则能为人的价值和尊严提供基础。为何如此呢？「若神是真实的话，人格¹⁷ 在宇宙里就不只是『表面现象』，不只是一堆原子最近的偶然产品而已。人格正正是宇宙的核心，假若至尊实在和所有价值的源头是一[超越的]人格，那其他人格也应被尊重，因为他们是照着祂的形象造的。人类的平等、应怜爱弱者和病人等价值也显得可理解。」¹⁸ 此外，「为何道德？」是探索道德的基础时最深刻和棘手的问题，我曾从道德动机的角度解释宗教伦理如何回答这问题。¹⁹ 这里的讨论有助进一步回答这问题，因为道德活

¹⁶参 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”很难翻译，我主要把它翻成「人格」，因为另一种译法「位格」始终给人一种奇怪的感觉。在这里，「人格」泛指所有类似人有意识、思想和意志的存在，不单是用来指地球上的人类，所以外星人格、神圣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. 亦可能有人在这里质疑以上推论犯了自然主义谬误(naturalistic fallacy)，但就算是无神论者奥希亚也承认可从基督教的基础信念衍生道德价值，如生命的神圣。他指出「纵然价值判断和事实判断在逻辑上是独立的，一个人关于人的本性与命运的事实信念，仍然会为他的道德态度提供概念背景。例如：若一个人相信生命是神给人神圣的礼物和人的生命有非生物性的源头，那他对堕胎和安乐死的态度必然受影响。」(O’Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 75.)

¹⁹参关启文，〈德福一致与宗教伦理〉，未出版。

动一个基本预设既然是人类的尊严(human dignity)，所以当神本伦理为人的尊严提供基础时，也为「为何道德？」提供答案。²⁰

为何人的尊严需要证立呢？为何人类本身不能发出绝对的要求呢？因为每个人都是有限的，他的善良都是有限的。他的德性不是圆满的，他甚至是有缺陷的。假若彼此都是宇宙偶然的产品，偶然走在一起，偶然发生关系...那为何我要献身给他们？为何要肯定其他人的绝对价值呢？在自然主义世界观中，这些问题是难以回答的。从有神论的角度则有完满的解释：因为每个人都与那绝对者有关系，我们彼此的献身也是那绝对的造物主给我们的使命。「只有在一崭新远象的亮光中，这些思想——人的可臻完美性、人的无限价值和所有人的平等——才不会流于学院派的口号，才有塑造人类行为的能力。这崭新远象就是：每个人都被呼召...去成为神的儿女，去承受永生，而且神是不偏待人的。」^{21 22}

人权

对人的尊严的信念也衍生不少现代的政治理念。就人权的基础的问题，在世俗人文主义中也不容易解决²³，这种普遍性的权利要求的有效性从何而来？人类为甚么如此特别呢？捷克总统哈维尔（Vaclav Havel）是世界知名的人权斗士，他由共产政权下的囚犯一变而成新的民主政府的总统，这故事甚为人津津乐道，1994年他在美国费城获颁授自由奖章后这样说：「在国际论坛的政治家可能会重复一千次地说，新世界秩序的基础一定是对人权（和民主）的普遍尊重。然而这是全无意义的——假使这要求并不是源自对存有的奇迹、对宇宙的奇迹和对我们自己生存的奇迹的尊重。只有当一个人在普遍秩序和创造（universal order and creation）的权威之下顺服，珍惜自己能成为其中一分子和参与其中的权利，他才能真正珍惜自己和他的邻舍，并且尊重他们的权利。」²⁴ 然而对世俗人文主义者来说，存有不是奇迹，世界更加不是创造！

民主

²⁰有时一些神本伦理的批评者会质问，究竟神本伦理能否为个别道德难题提供具体的答案？我想指出，无论这问题的答案是怎样，神本伦理的主要优势在于它为一些基础性的道德问题提供较满意的答案，如「为何道德？」、「为何有绝对和凌驾性的道德律？」等。参 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)就用人格的内在价值作起点演绎他的道德论证：一个有限的人格有内在价值，这一定要在实在有基础，不然这内在价值只能是幻觉。首先，其他有限人格(个别或整个群体)不能是这基础，因为纵使他们不存在，这有限人格仍然有内在价值。此外，非人格化的自然界也不能提供这基础。那除了有终极内在价值的神外，实在找不到基础。这神是人格化的，因我们的道德经验显示责任最终是源自人格化的实在的，这神的内在价值必定是内蕴而不是衍生的，这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.)

²³参关启文，《「是非」、「曲直」——对人权、同性恋的伦理反思》（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日在斯坦福大学给他颁发拉斯顿(Jackson H. Ralston)奖时，哈佛的演讲就论及民主的前景。首先他指出「今天西方的民主形式在世界许多地方引发了怀疑主义和不信任。我对[民主]这个拯救的药方并不满意。...事实上，它只是半个药方。若不是这个药方不够完备，它不会像现在那样不信任。」²⁵他认为「今天的民主走出自己阴影的能力，或者说超越自己当今精神和思想的条件与方向的能力十分有限。」²⁶要解决这问题，单凭架构的建立是不够的：「行政、立法、司法的三权分立，普选权，法治，言论自由，私有财产神圣不可侵犯。仅它们本身是不能保证人类的尊严、自由和责任。这些最基本的人类潜能的根源存在于别的地方：它存在于超越个人的人类的相互关系中。」²⁷对哈佛而言，「真正普遍的，...能够连接所有人类的，是对超验的体验。」²⁸

因此要建立民主的基础，我们需要重拾人类的精神向度：「那个能让民主赢得共鸣的被遗忘的民主维度到底在哪里？它就是联结所有文化并且实际上联结着全体人类的精神维度。...它必须重新赢得尊重，因为精神的秩序不仅超越于我们，也存在于我们心里，存在于我们中间，而它是人们尊重自己、他人、自然秩序、人类的秩序，以及世俗权威的唯一可能的、可靠的根源。对它的不尊重通常会导致对别的一切的不尊重，包括从人类给自己指定的法律到他们邻国的生活再到我们生存的星球。一切道德规范的相对性、权威的危机，均可归结为不记后果而只追求直接物质利益的生活，这些正是西方民主被严加批判的地方，其根源并不在于民主而在于现代人所丧失了的东西：它的超验的支柱以及它的责任感和自尊自重的真正本源。」²⁹

总结而言，民主的确是人类唯一的希望，但「只有当它能与我们灵魂深处的本性发生共鸣时，它才能给我们施加有益的影响。如果这种本性的一部分是对超验的体验，若是人类对超越其自身的东西的尊重没有这种超越性，人将不成其为人，...要使民主有成功的机会就必须在民主中灌输尊重这种超越性的精神。」³⁰「只有...怀着对超越我们每个人以及我们所有人的一切的敬畏与感激，人类的相互依存和共通性（commonality）才能得到新的创造。全球性民主秩序的权威只能建立在复活宇宙权威的基础之上，舍此无它。」³¹哈佛的讨论指出，单靠排斥超越界的世俗主义去建立人权和民主是困难的，他没有明显说这超越精神一定是西方的人格神，但基督教的神正好能担任「宇宙权威」、超验而普遍的根基等角色。哈佛深受西方基督教传统影响是不争的事实，他结束时这么说：「人类一旦忘记他自己并不是神时，他的短视将是何等的不可思议。」³²

²⁵哈佛，〈超越文化的冲突：民主被遗忘的维度〉，载刘军宁编，《民主与民主化》（北京：商务印书馆，1999），页103。

²⁶同上。

²⁷同上，页104。

²⁸同上，页100。

²⁹同上，页104。

³⁰同上，页105。

³¹同上。

³²同上，页106。

平等

另一政治哲学家波曼(Louis Pojman) 则论到平等的基础的问题。³³ 他指出世俗思想家很多时把人的平等视作不可置疑的前设, 根本不尝试去论证, 但当他们尝试时, 却往往缺乏说服力。基本的困难可用这问题带出: 赋与人内在价值的特性究竟是经验性或非经验性的呢? 若是非经验性的(如有永恒的灵魂), 那我们需要宗教性的形而上系统, 但这正是世俗主义伦理想避免的。假若这特性是经验性的(如理性、自主的能力), 那很可能每个人在这方面的能力都是不同的, 那如何能推论出平等的价值呢?

此外, 我们也可怀疑这些经验性特性是否有内在价值, 例如很多人认为理性等能力只是促进美好人生的工具价值而已。我们要问: 理性和自由用来作甚么? 特别从唯物论的角度看, 所谓理性和自由的能力都只是表面现象, 深层的决定因素始终是无意识、非理性和决定性的自然定律, 那为何理性和自由有那么高的价值呢?³⁴ 为伦理 *在经验世界中* 寻找客观价值的计划, 本身已面对重重困难, 要为人类的平等 *在经验世界中* 找客观价值作基础, 则似乎难上加难。

有些人把能受苦的可能性视作内在价值的基础(如罗宾信³⁵), 但事实上这与人的自我评价不太吻合, 更多人因为自己有一些正面价值(如德性、理性、创造力、运动才能等) 才肯定自己的价值, 为甚么能受苦就令自己有价值? 诺斯这样论及罗宾信: 「他相信人类的尊严, 因为每一个都是能受苦的人。然而纵使 we 意识到我们都乘坐同一条注定毁灭的船, 这也不构成我们尊重同伴的理由。...我们没有理由尊重他, 除非我们相信所有人同样是神的儿女。」³⁶

若然可受若是最重要的特性, 那可推论出两个结论。一、道德的首务就是减低痛苦。假设有一人把毒气放进大气层, 人吸入后会先经历三日三夜的狂喜, 然后才会死去。人类死前所经历的快乐甚至比整个历史人类所有的快乐更多, 他们死后当然不会再受苦。那从减低痛苦的角度看, 这样做有何不可? 然而我们大部份人都会抗拒这想法, 从宗教的角度可理解, 这样做违反上帝心意, 是在侵害上帝的形像, 但世俗主义有甚么好理由反对呢? 从无情的宇宙的角度来看, 我们的存在没有甚么特别价值, 我们的存在不见得改进了宇宙, 我们的消灭也不见得带来甚么损失。休谟说得不错, 宁愿人类全体毁灭, 而不去为小指搔痒, 也并没有违反理性。二、动物和人同样会受苦, 所以有 *同等的* 价值, 虽然动物权利活跃份子很欢迎这结论, 但这表示在火场我们救一个婴孩和救一只猫都没有分别, 这始终是大部份人难以接受的。

有些人从理性的概念(conception of rationality)出发, 坚持平等是推论的起点(presumption of equality), 所以除非有好的理由把自己与别人区别开来, 就应同意自己和他人的价值是平等的。所以若我认为自己有价值, 那也一定要认为

³³参考 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.

每一个人都有同等的价值。但纵使接受这结论，也不能推出人都**真的**有平等价值，因为可能有些人已厌倦了生存，认为自己没生存价值，所以也认为其他人同样没价值！此外，若从无意识的宇宙或其他生物(如鸡鸭等家禽)的观点看，可能结论是每一个人都同等地没价值，甚或有同等的反价值！这些结论都不违反用平等作推论起点的程序，但我们可进一步挑战这程序：为何坚持平等是推论的起点呢？为何不可坚持差异对待是推论的起点？除非有好的理由，坚持前者似乎只是一种非理性的偏爱。此外，甚么叫做「支持差异对待的好理由」也会产生无止境的争议。

世俗主义伦理的反驳

世俗主义者民尔信(Kai Nielsen)这样挑战以上论点：宗教框架是一个多余的包袱，我们只要把人类的平等尊严当作基本假设就成了。他和一些理性主义者不同，他同意很难用理性证明一些基本的道德标准(如人权)，到最后我们要**选择**成为怎样的一个人。自然主义者没理由不可选择把人类的平等尊严当作基本假设，这样做并非不合理，有神论者也没有优胜之处，因为他们纵使可从神的存在推导出人的尊严，但神的存在仍是一个不能证明的基本假设。³⁷

以上的回应是不足的，因为不是甚么都可当作基本假设的，起码我们要问这假设与自己的信念系统是否吻合，会否与其中某些信念有张力？在自然主义世界观内，我们不能不问：若把人类的尊严当作基本假设，那怎样看其他生物或自然界呢？它们又有没有内在价值或尊严呢？用甚么标准去赋予一事物尊严呢？是否我们说有就有呢？假若「尊严」不是随便派发的平价货，而是人类所拥有的稀世奇珍，那我们要问人类有甚么特别？似乎没有：「他们只不过是自然界偶然的副产品，在冷酷和无意识的宇宙里某一粒微不足道的尘埃上，他们在相对新近的短时间内进化出来，但在一段相对短暂的时间内，每个个体和整体人类都注定要灭亡。」³⁸人的尊严似乎与自然主义的世界观不太吻合。

此外，对人的尊重不能基于任意、毫无基础的决定，尼尔信这种概念是有困难的。费拉德曼(R. Z. Friedman)指出当我们真正尊重一事物时，我们是说「**这对象有内在价值，它本身配得尊重，这事实并非取决于我的意愿和决定，而是我们所发现的。**」假使我们「尊重」(或广东话的「俾面」)我们的老板，只是因为 we 想保存「饭碗」，那不是真正的尊重，而只是一种明智的行为。³⁹这样看来，说「人的尊严」是一种我们可以选择的原则是矛盾的——假若为这原则提供支持的，就**只有**我们偶然的**选择**。再者，我既然可以选这原则，那其他人也可合理地选其他原则：「人类是地球的渣滓」或「人类、所有生物(包括植物和细菌等)和自然界(如湖泊、星尘等)有同样的尊严」。自然主义者怎样判定谁对谁错？又或者我今天选择接受人的尊严，但明天选择不接受，这又

³⁷ Kai Nielsen, *Ethics without God*, Revised edn. (Amherst, New York: Prometheus Books, 1990). 尼尔信承认他还需要一个基本道德标准：「快乐是好 / 善的。」有神论者的确只需一个：「神所命令的就是善的。」所以看起来他的系统比较简洁，但尼尔信认为这「优点」并不能抵销神学概念的蒙昧这缺陷。

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

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

有何不可？以上讨论显示，尼尔信的解决方案是行不通的，他根本不能为人的尊严提供本体论的基础，不能说明为何这原则有绝对性；这些则是宗教伦理可以提供的。

有另一种反对意见：信徒是为了神才爱他人，即不是因为他们的内在价值而爱他们，这样其实是否认人的内在价值，所以有神论伦理是不融贯的。对比起来，世俗道德更能肯定人的绝对价值，因为他们就真的是为了他人而爱他们。这种反对是基于一种误解，我们爱他人的确是因为他们内在的价值，**也是因为**他们是照着神的形像被造，从有神论的角度看两者不单不互相排斥，更是二而一、一而二，因为照着神的形像被造正是人的本质和内在特性。不错，我们是基于神的律令去爱人，但神的律令正是要求我们**无条件地**去爱他人。

另一种反驳指控以上的思想导致人类中心主义，这正是现今环境危机的根源。我们要指出强调人有尊严不就代表人有主宰世界的**绝对**主权，上面已提过人类只是管家，应按神的心意小心治理。再者，从基督教伦理的角度可建构人类大家庭的概念(下一部份会细述)，这也意味着我们对后代是有责任的，这种责任也为环保提供逼切的理由。最后，基督教伦理也能肯定自然界的内在价值，这在自然主义里反而是难题，因为价值的词汇是相对于有人格的评价者而存在的，但自然界的价值明显不是源自(也不能建基于)有限的人格，那说自然界能独立于所有人而言仍有价值，究竟是甚么意思呢？基督教有毫不含糊的答案：「这是因为它是神的杰作，是神看为好的。」总结而言，有神论能**同时**为自然界的价值和人类尊严提供基础，不等同人类中心主义，也不反对环保。

马田(Michael Martin)亦质疑基督教支持人性尊严的说法，他认为很多神学家根本反对这概念，此外基督教的原罪观意味着人是没价值的罪人。「人是照神的形象被造」的说法不单难以理解和证明，而且与事实矛盾：人与神根本很不相似。⁴⁰ 我认为马田的反驳甚为肤浅，很多神学家批评的是**极端化**的人权和人的尊严的说法，这类说法通常强调人的完全自足性和无限美善，对人性的阴暗面毫不觉察。若马田指的是这类批评，那这并不等于否定人的尊严，事实上我很难想得到那一位当代主要神学家会否认人类有**源自神**的尊严(不是完全自主的)。至于原罪论的解释异常复杂，我只指出人的尊严和人的堕落同时是基督教人观不可缺少的两面，两者并没有矛盾。人堕落之后，神仍重申人的尊严(见创世记九章六节)，甚至道成肉身，为罪人牺牲和救赎。关于「人是照神的形象被造」的说法，当然这是指人比万物都与神相似，而且人有一些神圣的精神特性(如理性、自由、良知等)，是其他受造物都没有的。但当然从无限者的角度看，任何程度的相似仍与无限的鸿沟并存！我不认为以上解释特别难以理解，而能否证明也不是现在讨论的问题的核心。其实马田提出以上批评后，很快就自相矛盾：他为了证立人与动物的分别，自己就提出人很多方面的独特性(如语言能力、数学能力)。⁴¹ 这些特性不就解释了他上面的问题吗？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，页 88。

⁴²参 Paul Copan, "Atheistic Goodness Revisited: A Personal Reply to Michael Martin," *Philosophia Christi*, Series 2, 2 (No.1, 2000), p. 103.

至于格鲁格(Doug Krueger) 则承认「人类的价值...存在于人类社会的处境中」, 并没有超越的根基, 但他认为这不是问题: 「对很多人文主义者来说, 人的价值可在他或她为自己和社群中其他人的人生的发展所作的努力中找到。有神论者抗议这种价值从某意义来说不是『绝对』的, 这抗议是无效的, 因为他们从没有证明只有当价值是永恒或『绝对』时, 才是合法的。」(Krueger) 格鲁格的响应是软弱无力的, 也显示他有一些误解。有神论者当然不会反对, 一些社会放弃了超越的根基之后仍然提倡人的尊严, 是一件好事、是有价值的, 这里没有合不合法的问题, 而只是足不足够的问题。首先, 这种处境化的证立人权的方法是否能解释现代社会的坚持, 也很成问题。按格鲁格的想法, 人的价值与他的能力和对社会的贡献应成正比, 这如何解释对平等的重视和对弱者的关怀呢? 此外, 重视人权的处境不是必然的, 漠视人权的处境, 在近代史可不只是抽象的可能性, 而是可怕的事实! 他享受了重视人的尊严的文化的成果, 才可以轻松地说人的价值不用绝对和超越的根基! 似乎与极权政府「埋身肉搏」的哈维尔对人权的涵义和基础有更透彻的认识, 他充份明白在蔑视人的尊严的文化下, 那种对人权的执着的确意味着人权有一种普遍性和绝对性, 是超越社会处境的, 不然那种抗争就没有意义了。

总结来说, 就能否为人权提供基础而论, 世俗主义者困难重重, 因为对他们而言, 「人类最终只不过是宇宙进化过程中物质随机组合的产品。神学伦理学家有更好的立足点, 去把价值与责任建基于人性...因为关于人类的基本真理就是, 他们是神的儿女, 他们的命运就是成为神的爱的有限肖像。道德信念是真是假, 视乎它们是否与这些基本的事实吻合。...神学伦理比其他理论更能解释人权与尊重和推广人权的责任。」⁴³

人类大家庭的概念

人权的讨论后来发展出很多种不同的人权观, 有些比较强调个体的政治权利, 但另一些则强调社会、群体和国家亦有权利, 甚至一些认为还未出生的人类后代也有人权, 这概念对解决日益严重的环境问题很重要, 但争议性也极大。人权通常指一些天经地义的要求, 无论是个体或群体都是实体, 他们可发出要求是不难理解的, 但为何一些尚未存在的人也可提出要求? 这不是容易解答的问题。这里牵涉一个形而上学的问题: 究竟自我与群体的关系是甚么? 以往、现在和过去的人类是否可算作一个整体? 换句话说, 「人类大家庭」的概念有多真实? 如何解答这些问题会影响我们对道德责任的理解, 特别是道德责任的范围。假若自我与群体不可分割, 假若「人类大家庭」的概念是真实的, 那我们就有强的理由相信我们对还未存在的后代也有道德责任。如贝尔斯(Peter Baelz)认为若要人重视道德的观点, 人需要接受世界的中心并不是他自己, 而是他所属的人类大家庭, 在其中每个人的幸福也是所有人的幸福。他也要相信人类之间各式各样的冲突只是表面现象, 在更深的层次, 人们都互相隶属, 都有一种本质的合一性。⁴⁴ 但会否这些概念都是幻象, 在现实中全无基础呢?

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.

似乎宗教的世界观能为以上问题提供答案。在过往一些人文主义者(如孔德[Comte])曾提出以人类本身为崇拜对象的宗教,以取代传统宗教,但都不成功。德保(W. G. De Burgh)说:「人性的宗教未出生就难产了,因为这只是孔德的想象力的产物,在过往的信仰和崇拜中并没有根。无论如何向人保证他是可臻完美的,他始终太清楚自己不是神。真正活下来直至今天的,是基督教『兄弟友爱』的理想,对古代人来说,友爱的对象局限于一个封闭的社会里...只有当兄弟友爱在神的爱中找到根基,它才可成为一种没有局限和有催逼力的热情,一种每个人对每个人都可感受到的热情。」⁴⁵他也指出那些否定宗教的不可知论者或无神论者,当他们转向人类的崇拜时,经常说人有「无限的潜能」,但这似乎和他们的哲学有矛盾,如:那种经验可证明人有无限的潜能呢?这再次显示他们从宗教借用了一些理想,但脱离了宗教后,这些理想变得难以理解。

「我们若否定了宗教的理念,究竟可把甚么意义加诸『人类』这词语呢?这是否指所有人的集合:实际存在的、可能存在的、过去的、现在的、未来的?若这样理解,心灵并不能看到固定的对象,它的思想只会在一个无边无际的集合体上漫游,它的想象力也感到困扼...又或者它是指人性的本质...?在这情况下我们被驱使去承认一种超感官实在的存在。若我们规限自己在时空过程之内,在历史中为理想人性找寻内容,它会永远在我们掌握之外,就如理想人格的概念,它变成一种空洞的形式。」⁴⁶因此德保认为去令这「空洞的形式」重拾活力,我们要回归原初的远象:全人类(过去、现在和未来)都是一超越现世的团契(基督的身体)的成员,他们都是天国的子民。只有这种概念能打破人类之间的各种隔膜,但又能同时保存人格的个体性和社会性涵义。

我虽然同意德保所说的有一定道理,但我认为也不可夸大理念的现实作用,一些基督教神学家(如尼布尔)就提倡现实主义(realism),认为人的罪性不是在具体历史中可完全克服的,而且最崇高的理想都会被有罪的人扭曲。⁴⁷我相信要把这种基督教的现实主义与德保的理想主义调和。然而这里的重点不是基督教这种人类大家庭的理想能否在历史中完全实现,而是怎样的世界观可促进道德实践,和解释我们的道德理想,在这方面,以上的讨论显示神本伦理比世俗伦理优胜,其实前者也的确曾发挥作用,无神论者奥希亚也承认:「无疑在历史中,世界性宗教曾担任很重要的角色,有助打破『野蛮人是在道德关注的范围之外』的概念。」⁴⁸如麦梅利(John Macmurray)所言,只有对上帝的敬拜能承托普遍性群体(universal community)——在时间上和空间上都无限制的群体——的概念,普遍性群体的概念是一神论的对应物。「普世性宗教的功能就是去创造普遍性群体得以实现的条件。」⁴⁹

道德实践

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

⁴⁶同上, 页 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.

从实践角度看，自然主义伦理也有不足之处。第一，它忽略人的罪性。贝尔斯说得好：「道德要求要求我们关心人类情况的改善，多于关心自己情况的改善，但人们的自然倾向并非如此。他们被自己的欲望之网所捆绑，他们的本性失去了秩序，需要彻底的改造。人性或理性都不能解决人的冲突。宗教提供唯一确实的盼望，人的基本需要是从他自身[的罪性] 拯救出来。」⁵⁰ 自然主义者认为只要设计一个社会秩序去协调每个个体的欲望，就可解决问题。他们倾向接纳而不是挑战这些欲望，然而事实上人的欲望被人的罪性和无知扭曲，需要更新。宗教视角不停留于表面，而深入人类困境的根本问题。它提醒我们不要再寄望人类的可臻完美性和物质条件无止境的进步，挑战我们去面对痛苦与邪恶的严厉事实。它把信心和盼望放在上帝之城之上，确信万事都互相效力，朝着上帝永恒的国度进发。

基督教的「罪」也可用哈尔(John Hare)的道德鸿沟(the moral gap)的概念去解释。⁵¹ 「应该作 X」蕴含「能够作 X」，但道德实在论经常显示我们应尽的道德责任往往好像是我们没有能力履行的，最基本的问题就是纯善的意志难以实现，而自己与自己的和谐，自己与别人的和谐等，都好像难以实现。我们应如何面对绝对的道德责任和追求至善的道德要求呢？接纳它吗？又显得心有余、力不足，甚或被那道德的鸿沟压得透不过气。那时道德就好像在无止境地追寻不可能实现的理想。降低要求，尽力而为吧？这又易令自己自满自足，甚或为不道德行为给自己找借口，这显示道德生命的困境。⁵² 而道德生命的困境则指向超越纯道德领域的救赎。

「牟宗三就坦率的指出：『现实的人生，总不能完全无暇的符顺于道德法则』。因此，『真作克己慎独之功夫者，必终生「战战兢兢」、「戒慎恐惧」，而未能保己私之真能克』。这就难怪朱子晚年尚言『艰苦』，而『真正仲尼临终亦不免叹一口气』。由此可见，人要单凭一己的道德力量，去突破有限的藩篱，以达到至善的境界，似乎不太可能。因此，每一个人都需要被宽恕，也应该去宽恕。而且，人不但应该彼此宽恕，也都需要宗教的宽恕，这就是救赎。」⁵³ 神的救赎、宽恕和接纳使我们能持续努力不懈朝着至善的目标进发，但又不致被这种压力打垮，因为我们有恩典、盼望和同行者。

第二，世俗伦理的重点通常放在社会道德之上，而忽略了道德的内在性。从自然主义的视角看，最重要问题是找出最能保存社会稳定的一套外在规则，然而巴特利(W. W. Bartley III) 则强调道德的内在性、内心的恶和了解自我等问题，从而指出为何道德需要宗教资源。他首先指出社会道德其实与私人的道德理想不可分割。缺乏深刻的内在道德理想，我们难以培养正确的态度(如适当的同情心)，也难以客观地对社会情况作出道德判断（因为我们易于自欺和偏心）。再者，很多不道德行为都有内在的根源：「很大部份(远超过我们愿意承认的)我们对待别人的行为，是一张盘根错节的网，由罪咎、恐惧、羞耻、剥削、缺乏内在意识... 邪恶和任意的行为所编织而成。」⁵⁴ 所以道德的重点应

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 孙效智，《当宗教与道德相遇》（台北：台湾书店，1999），页 72-3。

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

放于克胜灵魂的邪恶上。「若缺少了这些内在探索，在我们外在行为浮现的所谓道德经常只是习俗化、附带或偶然的。」⁵⁵

自我认识对道德异常重要，若缺乏深刻的自我了解，我们也不懂评价其他人的行为意图或后果的好坏，因为我们很容易自欺和投射。然而内在探索需要勇气：去面对内心的阴暗面和罪。我们甚至需要探索潜意识，如心理分析大师容格(Jung)所言：「一个人若想找到邪恶的问题的答案，...他首先需要自我认识，即是尽可能认知他完整的自我。他必须不留余地的认知他可作的善有多少，他可作出的罪行又是甚么，而且意识到他需要提防，把前者当作真理而把后者当作幻觉。两者都是他本性的成份，只要他希望不在自欺的状态下生活(他应该这样希望)，那两者都必然会呈现在他面前。」⁵⁶ 世俗伦理有甚么资源帮助人内在的探索呢？在这方面宗教信仰却有深厚和丰富的传统，如中世纪的灵修神学、默观的操练等。更重要的是神的恩典与接纳，给我们勇气面对内心的邪恶。

第三，伦理不单是纸上谈兵的理论，也是用来指引行为的。在指导道德实践方面，宗教伦理似乎比世俗伦理拥有较丰富和独特的资源。首先，道德成长很需要具体的美善生命的感召，只有生命最能深刻影响其他生命。例如论到宽恕时，世俗伦理有甚么特别资源呢？似乎很单薄。但基督教有耶稣的榜样，如他在十架上为钉他十字架的士兵祈祷，这具体行动感动了历世历代千千万万心灵。近年伦理学家意识到叙事和故事对伦理的重要性⁵⁷，从早年的《爱的教育》和今天的《心灵鸡汤》的影响可见一斑。同样道理，神学的宏大叙事(创造、堕落、救赎等)和圣经的故事(浪子的故事、神寻找迷羊的比喻)都能为伦理提供具体的资源。道成肉身意味着善良已化身于耶稣的人格中，所以基督教伦理是人格化的，效法基督的人格也成为千万人的道德使命。此外，宗教实践中，诗歌和礼仪都有重要角色。这些能发挥较感性的作用，特别透过一些符号的铸造，能较强影响道德心灵的发展。

再者，宗教与道德概念的互相渗透，使道德行为的意义更丰富和深刻，也巩固了我们对道德理想的委身。⁵⁸ 例如从信仰的角度看，道德责任模拟敬拜，谦卑的心灵就好像可献给上主的祭。道德错失被视作罪、是对神的伤害，谋杀生命就是毁灭神圣的创造，歧视穷人就是褻渎他们的创造主。婚媾是一种圣礼，可比喻基督与教会的关系，和生命与上主的神秘契合。性在其中也被赋予特殊意义。道成肉身是谦卑的榜样，而基督的救赎则强化爱人如己的道德要求。为他人牺牲并非愚蠢，而是最崇高的行为，因为耶稣的死成为一种符号，转化死亡的意义：死亡不再只是不可避免的自然事件，而可以是牺牲的爱的表达。最后，宗教经验也为道德的追寻注入新的资源，不少信徒因为经历了神的爱和宽

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).

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

恕，他们的个人生命受很大影响，也更有动力去爱和宽恕。⁵⁹

就如不可知论者加斯健(J. C. A. Gaskin)，他虽然认为世俗主义也能支持一种道德责任，⁶⁰但却承认它不能完全取代宗教的道德责任。纵使世俗伦理和宗教伦理同样支持某种道德责任，宗教信仰的消失会减少或减弱了履行这责任的理由。无神论能为道德提供的责任感比宗教所提供的弱。「无论穆尔(Mill)或罗素(Russell)怎样推荐一个道德原则，他们永远不能像他们所拒绝的神一样，能赋予道德原则一种独特的权威性。」^{61 62}而且在宗教里，道德责任感与对神的敬畏和爱慕结合起来，也因此被强化。⁶³至于宗教的盼望也会加强我们的道德动机，加斯健也承认自然主义扼杀了任何目的感和盼望：「宇宙就是这样，我们就是这样，没有东西可盼望，没有东西可追寻，没有探索可进行，没有终极目标可实现。」⁶⁴对比起来，信徒对德福一致的圆善的盼望则能提供更强动力，这点在上一篇文章多有论及，不再赘述了。⁶⁵

第四，宗教伦理与道德经验的深度更吻合。加斯健诚实地指出世俗主义伦理有这方面的贫乏。他认为「二十世纪一个最明显的理智缺陷就是，一方面我们所纵容或计划的破坏和邪恶，其规模是前人所不曾经验和想象的；另一方面我们善恶的概念却萎缩。... 无神论把道德世俗化的一个后果，就是道德语言的琐碎化，它的范围局限于社会和人道的需要，我们再没有永恒的善或永恒的恶等道德范畴，但似乎只有这些范畴能充分量度现在我们视为真实可能性的善与恶、创造与破坏的[巨大]幅度。」⁶⁶

生物的基因受残害，地球被毒害，种族被屠杀或清洗...当我们经验这些邪恶时，那种深度似乎只能用「魔鬼撒但的邪恶」等道德词汇堪可表达，但世俗伦理顶多可谈的是社会权利、功利需要、人民的要求和复杂的人际关系等等，它缺乏了永恒和绝对的道德范畴，所以也不能充分表达道德经验的深度。「似乎人需要一种永恒或形而上的善恶标准去量度他自己，只有这样才可量度他经验中最好和最坏的事物。...假使这种尺度牵涉到将善与上帝拉上关系，...那无神

⁵⁹我们可参考濒死经验的道德功效，有这种经验的人常碰到一散发温暖和爱的光体，他们的人生也通常受巨大影响。

⁶⁰我不认为他的尝试是成功的，加斯健主要也是诉诸人性善良和合群那些方面去证立道德责任，但我曾详细论证，他这种论点只能支援一种假设性的律令，而不是道德无上律令。他也不能解决道德霸王车客等问题。参关启文，〈现代道德的巴别塔—世俗主义能为道德提供基础吗？〉，将会出版。

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

⁶²无神论者力夫(Leff)也同意这点：「建基于神的系统并没有真正的模拟...若祂不存在，没有事物、没有人可取代其位置...」(Arthur Allen Leff, "Unspeakable Ethics, Unnatural Law," *Duke Law Journal* [December 1979], p. 1231.) 他认为上帝死了后，伦理学和法学面对一个难题，就是不可能找到一个伦理和法律系统，是既融贯又有最后权威性的。

⁶³伊荣虽然强调道德的自主性，也接受「有神论能为伦理加添新的色彩。」(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.

⁶⁵参关启文，〈德福一致与宗教伦理〉，未出版。

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

论...会令人的道德意识严重地贫乏。」⁶⁷ 加斯健甚至这样总结：「一般而言，有神论仍存留的影响，在大部分情况，比无神论现在的后果较佳。」^{68 69}

第五，宗教伦理比世俗伦理能把人提升到较高的高度。主要的原因是：世俗伦理基本上以人的现况出发，肯定人现存的欲求，道德的主要功能是减低不同人的欲求之间的冲突。神本伦理主要以神对人的要求和理想的人性为出发点，所以不单要考虑与其他人的欲求有没有冲突，更要思想自己的欲求会否违反神圣善的心意。社会道德与私人道德理想之间并不能截然割裂。「我们通常认为世俗的道德责任是有限的，尊重人的要求去到一个地步，就不能再进一步。道德的重点在于避免伤害，多于促进美善...初步看来，基督教道德把这些我们平常承认的界线打破，爱与宽恕是没界线的。」⁷⁰

当然世俗伦理不一定看不到爱的重要性，但爱不能成为一条形式化和死板的戒条，若我们的内心没有改变，是不可能涌流出爱的。所以「追寻完美的挑战最首要的意义，就是呼唤我们在新的亮光中看人生，从而激发新的回应。[超越的]爱发出要求，只是因为祂已先给予。因此责任被转化为乐事，神的恩典是先于人的回应的。」⁷¹ 当我们经历白白的恩典，我们也学习白白地施予。我们的自我中心使我们无能力作应作的事，单从人的层面这矛盾是难以解决的，我们需要超越我们本性的力量去帮助。神的恩典就能突破我们的自我中心，叫我们可以用感恩的心学习去爱，爱神和爱人。

对神的爱成为新的道德动机，这全面转化了道德实践，德性被看为圣灵的果子，善行不是自义自恃的理由，因为我们都只是蒙恩的罪人。与神的亲切关系令我们超越律法主义，在作道德抉择时，**着眼点**不是去遵循抽象的道德原则或社会惯例，而是在那处境中，怎样的行为最吻合我们与神的关系。要补充一句，爱能自动地成全律法，不表示完全不需要道德原则的指引，因为单讲爱会流于感情用事。例如：「若缺少了道德原则作为背景和指引，单靠爱是不能维系婚姻或确保子女的幸福。」⁷²

门斯(Peter Munz) 这样解释爱律的重要性，他认为恶的本质就是为自己的目的去利用他人，而这种恶有不断繁衍的能力，因为当一个人被其他人利用后，他也很容易以利用他人的方式作响应，这样，恶就生出恶来。所以善的一个特质就是不以恶还恶，这样才能制止恶的蔓延，很明显，最主要的善就是无私的

⁶⁷同上，p. 165。

⁶⁸同上，p. 179。

⁶⁹加斯健强调以上所说的都不是否定无神论的好理由，然而我不太同意。第一，我认为道德经验也是人类很重要的经验，不应轻易抹杀它的认知价值。等二，假若有神论与无神论都不能证实，那实践性的理由可帮助我们作出合理的抉择。

⁷⁰ Baelz, *Ethics and Belief*, p. 86.

⁷¹同上，页 87。

⁷² Knox, *Action*, p. 229.

爱，因为它的付出根本就是无条件的，所以不会因为被人利用而作出报复。⁷³他指出一般基于自然喜爱的爱也是衍生恶的因果链的一部份，只有无条件和绝对的爱能超越恶，因为它是自发的。绝对的爱也意味着自由，因为这种善使一般不会是我们意愿的东西成为我们的意愿。

在自然主义的图景里，这种自由是难以实现的，「因为这种行动会显得非理性... 甚至显得愚昧。」⁷⁴自然主义者很难否认以下做法至少是合理的：我们的行动应因应外在刺激的性质和强度作出合宜的回应，「假使我们被击打，我们会小心计算应否报应、惩罚或报复，还是应设立一种阻吓。我们甚至会考虑宽恕侵犯者的可能性，因为这种宽大最终会带来可观的回报，而其他响应方式可能会令侵犯者怨恨我们，继而使他作出进一步的『充足』回应。」⁷⁵世俗主义的思想方法使心灵粗糙和机械化，但形而上学(包括宗教)提供的符号图景可释放我们的想象力，使心灵更有弹性。在这种图景里，世界过程的目标就是爱的关系，所以朝向这目标的行为是合宜和自然的。然而「在我们的现代社会中，符号图景的培养不再是我们生活不可少的一部份，我们的日子所充满的是功利和实际的追求，我们矢志去创造促进物质货品生产的社会和政治条件，以致符号图景没有立足之所。」⁷⁶缺乏了这种符号图景，形而上的伦理「真理」便难以有说服力。符合「劣质文化会驱走优质文化」的定律，取而代之的便是享乐主义伦理。⁷⁷但社会秩序与道德是相生相倚的，享乐主义伦理最终会产生难以处理的个体，削弱社会秩序。

不单爱的理想为道德带来高度，其实代表至善的神旨也令神本伦理有一种超越性，我们对善的理解是永远不会完全的，所以我们不单要不断追寻所了解的善，也要不断反省我们对善的了解。这种超越性也给我们空间容纳道德生活的悲剧性向度，耶稣的道德教训的新意，就是显示人类生存的张力并没有简单的答案，他的生命甚至把这种张力放大。⁷⁸

社会实践

世俗主义伦理在理论上和实践的重重问题，无可避免也会对世俗化的现代社会发生影响。因为他们对人性过分乐观，所以他们通常提倡自由主义，单方面鼓吹解放，但忽略了社会的自由度愈大，人们行恶的机会也愈大、滥用自由的情况也愈多。⁷⁹他们的伦理对在个人和社会层面上如何克制邪恶却没有交代。例

⁷³门斯也论到另一种主要的善：绝对的抽离(Solitude)，但这不在本论文的范围內。

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，页 211。

⁷⁶同上，页 222。

⁷⁷门斯这样嘲弄享乐主义：若能为每一个虐待狂找到一个被虐待狂，而整个社会都有这种「性取向」，那大家都会非常快乐。这很符合享乐主义的「理想」，但难道「SM一族」就是道德追寻的终极目标？(以上有不少笔者的发挥。)

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

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

如他们认为所有性问题源于性压抑，所以性解放便是万应灵丹。然而在西方性解放的结果只是无数的未婚妈妈、性病的蔓延和家庭的解体。很多经历过这种「解放」的人都不以为然，例如一些在英国的性解放年代成长的人，今天为人父母时却不愿意子女接受以性教育为名的性解放思想。⁸⁰ 近年社群主义（communitarianism）对自由主义就有精辟的批评，自由主义把伤害原则（harm principle）奉为天经地义：只要不伤害他人，作甚么都不打紧（至少社会不应管制或批评），但这原则的精神是消极和个人主义的，说到底是一个人不受侵犯的自由最重要，但一个完全不违反伤害原则的人可以是自私自利、没公德心，甚或见死不救的人。要避免这情况发生，社会须要鼓励一些正面和实质的价值（如舍己为人），但在世俗主义伦理当道的社会中，自由的大气候令这价值观显得苍白无力，何况要培育这些价值，不是说说就成，而是需要一个有效的社会化（socialization）机制，但自由主义的思想又同时在瓦解能担此重任的机制（如学校、家庭和社会风气）。⁸¹

如上面所言，神本伦理有不少资源纠正或平衡世俗主义伦理的偏颇之处，它的伦理精神更正面，超越单单不伤害人就足够的底线道德。它不会纵容人无止境的欲望，而会对此作出批判，促使人的自省和更新。它正视人的阴暗面，不陷入浪漫主义的社会设计中，就算无神论者奥希亚也承认「我们每个人内心除了同情心外，也有侵略性的倾向，有些人是难以为道德或人道的理由所动。在这里宗教道德家似乎有点优势。」⁸²

力夫（Arthur Leff）也指出上帝之死为社会伦理带来一个困境，他打一个比喻，上帝不单死了，而且祂的尸首被我们分了来吃下肚子里，每个人俨然成为上帝的化身！但当每个人（至少对自己而言）都是上帝，都是终极权威时，那他可为自己立法，没有人有权批评他。但问题来了：谁有权订立管理「诸神」打交道的规则呢？「诸神冲突和交战」时又如何？到最后还不是变成「强权就是公理」的局面吗？⁸³

也要谈道德教育的问题，不要轻视思想对社会和历史的影响，一世纪前的抽象哲学思维可能在下一个世纪成为普通人的常识。有西方学者指出，「今天很多人（特别在年青人当中）相信道德信念是没有真假之分的，他们认为道德信念和事实信念是甚为不同的。⁸⁴ 这种思想反映建基于自然主义的道德怀疑论，提倡的有麦基（John Mackie）或哈曼（Gilbert Harman）等，可见它已渐渐成为重要的文化潮流。无论最终麦基或哈曼等论证是否百分百成功，它们都有初步的合理性和说服力，所以纵使一些自然主义者（如马田、尼尔信和摩尔）废尽唇舌

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

⁸¹ 参 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.

和心机，尝试论证客观的道德在无神的世界仍然可能，对年青人来说他们的思想难以理解，也难有说服力。⁸⁵ 所以从实践角度，自然主义对道德信念是有腐蚀性的。建基于此的道德教育也是很难成功的，假若用契约论的方式说服青少年道德的重要性，也未必没有效果，但当他们最终明白道德说到底也是一种社会控制的方法，他们又为甚么不乘道德「霸王车」⁸⁶ 呢？

为道德教育提供更稳固的基础是逼切的，宗教伦理在这方面应有贡献。⁸⁷ 诺锡克(Robert Nozick)也同意道德实在论的「主要建制性的基础和支持，就是宗教。」⁸⁸ 亨特(J. D. Hunter)曾调查五千多位美国的青少年的道德信念，发觉有五大类道德文化：表达论(行为准则就是表达自己的喜好和情绪)、功利主义(主要考虑是自己长远利益)、人文主义(重视社会公益)、习俗主义(跟从社会接受的标准)和有神论，从他们对很多问题的答案看，有神论者有最强的道德信念，而表达论者的道德信念最弱，这是一致的调查结果。参下表：

	表达论	功利主义	人文主义	习俗主义	有神论	总数
表示会作弊的年青人	18%	16%	10%	9%	6%	12%
表示会偷窃的年青人	9%	5%	4%	3%	2%	6%
表示会说谎的年青人	50%	49%	42%	28%	20%	34%
表示会在未成年时喝酒的年青人	38%	34%	28%	15%	6%	25%
接受婚前性行为的年青人	54%	43%	38%	29%	19%	39%
认为自杀是可以的，因为这是个人选择的年青人	10%	12%	9%	5%	3%	8%

例如被问到会否不顾一切也要帮助一位受伤的同学时，答「会的」有：表达论(32%)、功利主义(22%)、人文主义(34%)、习俗主义(40%)和有神论(49%)。而且亨特发觉道德文化的影响最有决定性，比种族、阶级和性别等影响更重要。⁸⁹ 这研究为我们提供经验数据，起码印证两点：一、相信有客观道德标准(特别是超越的标准)是很重要的；二、表达论和功利主义是道德毒药，不应鼓励。而在世俗主义世界观中，表达论和功利主义是最易形成的。(上面的例子中，人文主义者的反应与表达论者和功利主义者差不多，但一般而言人文主义

⁸⁵详细论证参：关启文，〈善与上帝：道德论证的建构〉，未出版。

⁸⁶一个人吃餐不付款，我们广东人说他吃「霸王餐」；乘「霸王车」就是坐公交车不付款的意思。

⁸⁷参刘小枫，〈当代中国伦理秩序中的宗教负担〉，载刘智峰，《道德中国：当代中国道德伦理的深重忧思》(北京：中国社会科学出版社，1999)，页 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.

者对明显是不道德的行为的抗拒是比后两者大的。然而我们也看到重视公益的人，当面对要付代价的道德要求时，未必与其他人有很大分别。) ⁹⁰

结论

著名的俄国作家和异见人士索忍尼津(Alexander Solzhenitsyn) 于 1978 在哈佛大学演讲时这样说：「有一个灾难其实已临到我们当中，这灾难是指一种自主（去灵性化）、非宗教和人本主义的意识。它把人当作地上所有事物的尺度，但人是不完美的，他永不能完全去除骄傲、自私自利、妒忌、虚荣和很多其他缺陷...人真的是在万有之上？在他之上难道没有更超越的心灵？」⁹¹ 本文的要旨正在于，若否定人之上的超越心灵，我们反而很难确立人的尊严、人类是一个守望相助的大家庭等基础道德信念。纵使人不一定自高自大，但仍缺乏了参照系去反省自我、探索内心的阴暗和善恶的深度。把人的精神封闭在自然主义世界的世俗主义是不能为道德的基础和实践提供充足的资源，相反，基督教伦理则有丰富而独特的资源去支持道德实践。

不伤害人的底线伦理较易维持，但互助爱人的伦理则难多了，伦理系统是有不同的高度和难度的。我相信大部份世俗主义者都不是完全对道德漠不关心、自私和不择手段的人；他们亦大多会遵守最低限度的道德：不犯法和不严重伤害别人，他们当中亦有一些努力实践崇高道德理想的人。然而有很多人介意在没有后果时伤害不喜欢的人，如讲坏话中伤别人。纵使较重视友谊、家庭和社会公益的人，也不一定认为做人要以追求至善或完美人格为目标，他们欣赏别人舍己为人，但自己不会这样做。究竟世俗主义有甚么资源，去提升人的道德水平，及鼓励他们以崇高道德理想为人生方向呢？

基督教在线中文资源中心(OCCR)鸣谢文章原作者及《基督教文化学刊》编辑允许在网上发表本文。《基督教文化学刊》，第 7 辑，2002 年 7 月，页 139-172。

⁹⁰另一位论到道德教育的学者希顿(Graham Haydon) 也同意宗教对德育是重要的，但他认为可以把上帝当作一种代表深度价值的符号，甚至接受道德反实在论也没问题，因为纵使道德理想只是偶然的人类创造，但人们仍可受它感动的。(Graham Haydon, *Teaching About Values: A New Approach* [London: Cassell, 1997], pp. 90ff.) 我相信这进路大有问题，也不大可行，假若不相信道德在现实有基础，却仍要求别人遵守道德，不是有点自欺欺人吗？我们又有何理据去用自己偶然受感动的信念去塑造其他人？我们有权这样做吗？希顿的立场正反映世俗主义伦理的困境，他一方面了解道德教育需要一种更超越的根基，但他的世界观却不容他真正接纳这根基。

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)回应时说，人本主义不用相信神，仍可明白人不是在万有之上，例如他可相信外星人的存在；他们也不用宗教信仰去提醒他们人类的认知能力是有限的。(p. 223) 我认为这种响应是肤浅的，更进一步反映人本主义者不容易面对人的缺陷。索忍尼津谈的主要是道德的缺陷和人类自我中心的态度，纵使人类相信有科技更进步的外星人，这只会更加激发他的争竞心，而不会使他谦卑。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

本文网址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0053.htm

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

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#) | [观看简体 html 檔](#)