

基督信仰否定辩证法对待非同一性的态度,是指向一种常态的互为主体性(intersubjectivity)或主体与他者的关系。“神人差异”的“非同一性”就是指出这样关系的存在,相互对待的适当关系,是主体与主体从张力到复和的否定辩证法。换言之,“神人差异”的“非同一性”并不因为反对主体中心而变成“无主体”的价值摧毁,所以基督信仰一方面不同意“现代性”的主体中心,也不接受“后现代”对主体的无情摧毁,“神人差异”所要导向的是“互为主体性”的建立。^①“非同一性”不接受将人实体化,也反对将上帝或神给实体化,因为这种结果都忽略了在“差异”上所导向的交互主体性作用,神是主体,人也是主体,主体与主体的“非同一性”原理防止落入中心主义,无论这个“中心”是“神”或“人”,都在基督信仰的思想逻辑中说不通。^②

“神人差异”是一种对人的有限性分析,所以把人置于相对于神并不是终极的目标。有限意味着必须超越,人唯有在发现有限时才能讲“超越”,所以超越不是一个纯粹外在的他者的超越,超越是一种对超越者做提问的超越意识,在对比于神这位超越者,它要告诉我们的是“人有犯错的可能”。这里就存在一种辩证的场域,不是二元主客对立的辩证,而是互为主体的动态辩证,把“神人差

^① 关于对主体性和非主体性的讨论,可参见我的另一篇文章《“现代”与“后现代”之争的神学反思》,载于《道风·汉语神学学刊》第一期,1994/6。

^② 相对于“人类中心”的所谓“上帝中心”,其实都是同语反复。关于上帝的言说,总是人在言说上帝,没有存在着这样的关系性范畴,又何来对上帝的言说呢?所以,“上帝中心”的说法的危险就在于它会落入“人类中心”中,以上帝为外衣作掩饰,表面上看来虔诚和笃信,但却往往就流于某某人对上帝言说的“上帝中心”,而不真的是“上帝中心”。我们必须注意到上帝与人之间的所谓“差异”,关于对上帝的言说若无法摆脱是人在言说上帝,那同样必须注意到“神人差异”的非同一性,不然任何假借“上帝中心”的言说很可能是导向“人类中心”的言说的幌子;并以此作为宣称自己对上帝的言说的绝对化,成为“教主”或上帝的代理人。总之,当我们一天无法避开是人对上帝的言说的种种言说,就要小心将人变成了上帝,这种情形是违反神学的基本逻辑的,宗教之所以走向狂热或成宗教主义,就是因为缺乏意识到“神人差异”的“非同一性”原理,在否定辩证法中拒绝承认掩饰了的“人类中心”的神圣托辞。是不是因此而有人会怀疑就此落入“怀疑主义”的窠臼呢?我认为之间存在着的不定是一种“必然性”,不然又何需要“信仰”呢?关于这些争论碍于篇幅,就先讨论到此。

异”解释为一种“断裂”是不公平的,是预先假定以“天人合一”为“连续”的相对峙结果;所以,“神人差异”正确地说应该是一种“张力”(tensions)而不是“矛盾”(contradiction),不然,“中介者”又如何介入呢?所谓的“断裂”不就成了“绝上帝之通”吗?犹太教的祭司和新约的耶稣之身体那不就是一种“不必要”了吗?“上帝”是外在超越,但不是“完全的他者”(the Wholly Other),所谓“完全的他者”并不是指那样一种“无关系的他者”,恰好相反,“完全的他者”还是在一种关系范畴上讲的,指出“差异”的事实,是否定辩证的非同一性的“差异”。有人看到巴特(Karl Barth)提出“完全的他者”时,就僵化地视为是“外在超越”的例证,这是压根儿搞不懂巴特神学内核的错误结论。^①

“神人差异”是在一种“张力”的状态,铺成关系上的和谐和复合的必要性和基础,没有这样的关系状态,又何需要和谐与复合呢。所以,处在“有限”和“无限”的对比下,批判的根基才从其中建立,使有限的事实得以揭露,而且还要求“他者”的介入以作为“超越”。用所谓的“内在超越”来说明“天人合一”,正好危险性的取消了超越,也取消了论证,“天”的内存性变成了空洞化或虚位化的单向度思考,取消了“张力”,对于现世的有限性揭露往往是无力的,且无法建立“他者”(the Other)的哲学,也无需有“中介者”,最终任何价值的演绎只能是自然生命演绎的结果。在这个意义下,所谓

^① 关于这种“张力”形成超越的可能,我愿列具一个学术例证来说明。韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)一书追问资本主义兴起的问题时,留意到了宗教改革加尔文教派中关于“预选说”(predestination)的教义,如何地在资本主义萌芽时提供了一种“人世禁欲”的伦理指导。加尔文(Calvin)所谓的“预选说”,正是基督信仰文化“天人断裂”的一个重要传统,他认定人是完全堕落的,人之所以得救赎,全赖上帝的恩宠,是上帝意志所决定,以选召一些人成为它的选民。“预选说”虽然表达上帝与人之间的差异性,与不可逾越性,是一种“隔绝”,但我们更愿意说它是一种“张力”,以此使加尔文教派的信徒产生动力之源,有计划地赚取财富、累积资本,使赚钱成为人生的目的,印证他为“选民”的身分。所以,“神人差异”只是“张力”,它并不是所谓的“断裂”,后者是一种宿命论的解释。“神人差异”的“张力”使“有限”得以“超越”,是否定辩证的超越,所以任何的超越且清楚地不落入绝对的危险中。

“道之错置”不免令人怀疑是因为缺乏这种“张力”的结果，中国历史文化及社会结构的“君父”一体化权力支配何以是“超稳定”结构，不正是恰好说明了“超越性”被取消的后果吗？“天人合一”固然说明了一种和谐的优点，但也不得不承认那同时也是一个严重的缺失，使“人格性的道德连结”的价值只能建基于内在的自然生命世界，而无法真正扣紧着超越自然生命之外的价值为基础，因此就容易将“人格性的道德连结”消融或滑落到“血缘性的自然连结”和“牵制性的政治连结”之中。我们有足够的理由怀疑，一个没有“中介者”的“道德思想的意图”是如何与“契约性的社会连结”及“委托性的政治连结”作为“接榫的过渡”的，换言之，禁锢在“天人之际”的一体连续观中，想实现所谓“道之‘倒’置”的扭转恐怕不只是实践的困难而已。^① 关于“契约性的社会连结”和“委托性的政治连结”的思想背景，是基督信仰文化“神人差异”对人做有限性分析后的实践结果，契约或委托无不受《圣经》传统影响的。对于“差异”的认识，特别是当这种认识与非孤立联系起来时，这样的前提也就是：必须认识到互为主体性远不止是一种自我包容的个体关系；为了在世界中行动，或为了与他人发生相互作用，主体必须已经为世界或他性所渗透；这时，双方都在相互可逆性中联系起来。阿多诺如此说到：“只有当主体也是一种非自我时，自我才能和非自我或另一个我联系起来，主体才能实施一种行动，包括一种思想

^① 林安梧认为，若在现代中国社会中以“人格性的道德连结”的“圣”的传统成为主导，就能“过渡”或“接榫”到现有意义下的现代政治和社会范畴，都是一种方法论的后知后觉，以“反证”的假设之说服力更显出“绝地天通”的无可奈何和无能为力，很难说不是是一种一厢情愿的理想论点。参见氏文《论“道之错置”》，第37—39页。“天降下民，作之君，作之师”，中国传统儒家的政治文化“法天而治”，塑造出德治主义，帝王即是“德兼天地”的圣人，参见秦志华，《心治与政治：论中国德治主义传统》，广西：人民出版社，1993。不管余英时或钱穆是以“阳儒阴法”、“外儒内法”或是“儒表法里”作出解释，都可理解成是儒家洗脱历史罪名的辩词，事实上，这已经足以证实另一项事实，儒家无法形成具有批判理论的能力，儒家学者们应该问：“为何儒家如此容易被利用？”，而不是以“道之错置”将一切的自我批判的必要性归咎于是一项“历史的错误”或是汉儒的误入歧途。

行动。通过这样怀疑性的反思,思想宣告了它的超非思想的至上性的终结,因为它本身从一开始就已为他性所穿透。”^①“神人差异”的“非同一性”并不是为了要产生某种敌对性,它在一种非孤立性的前提下建立了那种关系性,从“张力”走向“复和”,“中介者”被理解为一种辩证的关系。只有在“差异”的逻辑,关系才不会沦为宰制的作用,也因着有限性的分析,关系才不至流于一种静态的逻辑。正如刘小枫所说的,基督信仰文化里,因着人与神的差异、非类同性和有限与无限的对立而造成距离,才使个体有了无限地稟受惠爱的可能;人与神的和好就是有限的个体从神圣超越的价值存在那里稟受无尽的爱意和良善。^②

对于“差异”的进一步阐明,我们不得不引述德希达(Derrida)的论点。德希达认为,有限与无限不是两个肯定的领域,甚至也不是两个绝对的可以整齐并列在一起的对立领域;相反的,两者都负有存有之铭记(being's inscription)的一种间接而基本的差异(difference)之反映:“因此,如果上帝是无(不确定的),如果因为上帝即是一切而又不是活生生的东西,难道这不意味着他同时既是一切又是无、既是生又是死吗?这也就意味着上帝只是在一切与无的差异中出现,或只是在这种差异中才是可名的,他就是生和死—在这种差异中,并最终作为这种差异本身,他即是生、也即是死”。^③德希达对“差异”的注释很大的程度受海德格“存有论差异”(Ontologische Differenz)的影响。根据德希达的观点,存有论必须以它所否定的东西为先决条件,要超越形上学实体化的危险,无可避免的必须在一种参照点(reference point)中寻找差异,所以存有论的参照点包含在具有互为主体性之意涵的概念之中。存有论差异只能

^① *Negative Dialectic*, p. 201.

^② 刘小枫,《拯救与逍遥》,第114页。

^③ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 116.

以“任其存有”(letting be)的姿态出现,才能保存他者异变性(the Other's alterity)的完整。他指出:“如果理解存有意味着能够‘任其存有’的话(这即是说,尊重存有的本质和实在性,并承担对自己这种尊重的责任);那么存有的理解就要永远关注于异变性(alterity)并与之相联系,而首先是在他者的一切创造性中与他者的异变性相联系:一个人只能使之成为他所不是的东西。因此,如果一个人永远不得不任存有而存有,而且假如去思想意味着任其存有,那么存有也就的确只是那种思想的他者或他性(otherness)”。^①

“神人差异”的“非同一性”是对“作为其所是”(as what he is)的“他者”(the Other)的尊重。人无权也不合法支配他者,因为在本体论或存有论上人是限定在“差异”中认识到自身的有限的,“任其存有”是相互尊重和非操纵性。“神人差异”不深陷“同一性”中,而是在与他者的异变性中限定自身发展成“主体中心”,“上帝”是最大的“他者”,对于上帝我们只能保持开放和“任其存有”,对于他者也是如此,“你既把这事做在最小的弟兄身上就是做在我(上帝)的身上”(太 25:40)。“神人差异”给原始的、真诚的共在(mitsein)形式提供了可能,德希达如此说道:当人们允许“让他者真实地存有时,当(人们)进行自由地对话并保持面对面的境遇时,存有的思想也就因之尽可能地接近于非异力性了”^②。

“神人差异”的“非同一性”警示人若要成为人,人若是想成为神,没有比这更为灾难、更暴力的了,“巴别塔”故事是一个“中心主义”到“去中心化”的象征,免于支配、免于宰制,其中必须承认“差异”,学习相互尊重。“神人差异”不容人走向“良知的傲慢”的“狂”,任何关于“无限心”、“智的真觉”的说法都是本体论上的越权,企图形成具有权力作用的“主体中心主义”。就“现代性”的意义来看,基

^① *Writing and Difference*, pp. 143 - 144.

^② *Writing and Difference*, p. 146.

督信仰严肃地拒绝接受“主体性哲学”,没有人或任何的思想尺度能宣称他是绝对的:普遍和必然,除了上帝以外,任何宣称其为“中心”的都是违反了“神人差异”的非同一性,是“巴别塔式”的着魔。当人放弃宣称其为“主体”这类实体化或神论化的独断和蛮横时,人才会学习尊重“他者”,以多元的主体与主体间的互动为前提。基督信仰训诲人接受一个事实:人是人,人不是神,人若想当神,那将是一场灾难;所以,基督信仰反对“天人合一”的“同一性”原理将人膨胀为“无限心”、“智的直觉”的道德主体,只有承认个体的有限性,才不落入“良知的傲慢”或“狂”,也不会宣称某种“判教”、“别宗”等“道统”的意识形态,更不会以民族主义的片面思想视“中国人与基督信仰格格不入”等言论。

当代新儒家尚未真正进入思考过来自德希达的挑战。返本开新成了一种对“道统”的维护,假定儒家历史理性的合理性,辩护心系传统的道德形上学;更甚的是,他们在种种关于“后”的思考中都不自觉地强化为现代主体形上学,把诠释学的应用为是回到传统的做法,儒家的经典以稳定的“文本主义”的姿态出现,道统中心形上学是其指导性原则。值得注意的是,他们夸大了经典的地位,以道统的乡愁合法化为一种强烈的排他,树立某种“中心”,连那被津津乐道的康德哲学也只不过是六经(中心)的脚注(边陲)而已。德希达的解构是激进的,在新儒家手中竟成了保守。如何摆脱“道统形上学”的支配,将视为是新儒家学者的严峻考验。

我们不能走向“现代性”主体性哲学或形上学那种霸道,因为它已经证实了强烈的支配/权力作用之后果,“后现代思想”提出了种种责难,无疑的是要驳斥思想沦为宰制工具的危险。总之,任何宣称什么“主体”(大写的主体或普遍的主体)云云的,都与基督信仰在“神人差异”的“非同一性”原理相冲突。

四、在神圣之爱的途中

儒家哲学与基督信仰文化在存有论方面的根本不同就表现在“天人合一”与“神人差异”的思想内容中，它们之间的不同事实上是逻辑的不同：同一性与非同一性，以及两种不同的方法：肯定的辩证法与否定的辩证法。存有论的不同引申到人性论、实践论、价值学和文化理念方面也都不同。

新儒家将“天”诠释作一个由外在超越价值内化作主体的超越价值固然有其可取之处，但这种内化的唯伦理思维却将所有的价值建立在人性的主体自觉意识上，这就合法化了主体自我完成的无限可能之危险性，最后也确立了现世性和实用性基本特征：自由“心”证。“天人合一”逻辑的强烈推演结果，即是把一切道德范畴以外的存在都“德化”作主体功能的结果，主观道德普遍为外在价值确立的依据，这也就因此而以“主体形上学”的直觉主义为归宿。“天人合一”是道德实践的终极理想，人压根儿就不需要去关怀超越世界，易言之，价值并不存在于外在或彼岸世界，所谓的价值即是主观的充足和圆满的普遍和必然，这理所当然无视于外在规范作为对主体活动的限定，外在客观世界的不存在着价值可言。

“神人差异”的存有论规定迫使我们必须向外企求价值、渴望“中介者”（弥赛亚）的救援。“中介”是辩证张力的结果，因着“神人差异”的否定辩证法作用，“中介者”也就不能是现实或世俗世界中任何的媒介，甚至还怀疑所谓的“道德实践”是否有效。也许我们可以同意说儒家也强调某种“超越”的类型，但在与基督信仰相比较之下，儒家的性格就变得比较是世俗主义的逻辑，而基督信仰则倾向于宗教主义的本质。儒家可以“诚之”，但基督徒却不认为自己能够去“爱”或懂得如何“爱”；儒家可以反求诸己的“尽”，可是基

信徒却必须借助“恩宠”。在价值学上的意涵,儒家是通过肯定价值来实践价值,基督徒则以否定价值的可能进而企求价值的确立,这个逻辑推演的结果,自然就看得出“仁”与“爱”是居于完全不同的价值学立场,所以,我怀疑是否就此价值学立场不同而我们还能在之间进行任何“会通”之可能。

作为人,我们是如何实践“道德”、懂得去“爱”。通过对个体生命有限性的揭露,人是“在世存有”,但人不仅仅认识这一点而已,他还要去寻访神圣价值,倾听存有的召唤,像海德格尔晚期思想所做的一样。对基督信仰而言,我们懂得“爱”、可以实践“道德”是因为“中介者”的介入,神圣价值的来临是一种恩宠,没有恩宠,有罪的人是何以可能领悟神圣价值的呢?“原罪”是一种“欠缺”,不是道德论的,而是存在论的;因而,神圣价值的确立只能外求,所以“爱”并不是人本然的自然生命存在的一种道德方式,“爱”只能经由救赎的恩宠中降临到人间的。“神人差异”的存有论规定,根本就认定人没有能力去“爱”,“我们爱,因为上帝先爱我们”(约壹4:10),连在“爱”的这件事上也对自身不足与缺憾的再一次做有限性地揭露。然而,也因为承认“爱”的不足与缺憾,人更应该去爱,不然我们的世界只有暴力和强权。“神人差异”并不把个体生命封闭与禁锢为“孤立的主体”,因为不信任人是如何可能以自然生命去实践“爱”的,所以只能期待神圣价值的爱自身首先“成为肉身”,人始能向世界开放、向爱来开放。

云格尔(Eberhard Jüngel)警示我们说:“上帝是爱”这句话不能被贬值为“上帝有爱”,因为这就意味着“神人差异”的事实已被抹煞了。^①“爱”是人存在的方式,无论什么爱,都必须有一个作为施予者的对象,这个人有爱,但不“是”爱。“爱”不但尊重“他者”,甚

^① Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, Michigan: Eerdmans, 1983, p. 316.

至还使自己变为“他者”。“如果爱是在这样伟大的自我关联之中更大的无私精神的事实,那么爱者‘我’”(Ego)就经历着一个自我与自我极端远离而又以新的方式与自我接近的过程。因为在爱当中,爱者‘我’是如此倾心于爱者‘你’,以致不愿再作那个无此‘你’之我。”^①爱在相互者之间都使彼此成为异己的,只有在爱中,才可能相互委身,所以,“我(爱者)须有你(被爱者),才愿有‘我’这个事实,使‘有’的结构发生了转变”^②,换言之,在爱的相互作用中,“我”总是必须为“你”(他者)所渗透,只有当主体也是一种非自我时,自我才能和非自我或另一个我联系起来,通过“爱”,人能领悟“主体形上学”的终结。

就爱的过程中的“有”这个因素而言,相互委身的意思就是:爱者“我”希望占有的这个被爱者“你”,也仅仅是一个愿被占有的“我”。爱使“我—你”在此相遇,在爱当中不会出现不是出自委身的占有,因为爱使这个爱者“我”愿被他想占有的那个“你”所占有,因而相互委身,在相互之中理解爱。云格尔认为,爱本身将显示着新的存在。存在把“我”同这个存在以外的“你”,并把“你”同来自这个存在之中的“我”关联起来,相似于海德格尔的“任其存有”,更接近于伽达玛(Gadamer)的“境域的融合”(fusion of horizon)。

爱者不是在他一向如此或已成为如此的基础上存在的,而是通过从另一个人接受自己而存在的。他是由于给与他的存在而存在,舍此之外,他什么也不是。因此,既是爱者又是被爱的“我”是完全同被爱的你关联着的,从而也是同他自己的不存在关联的:没有你,我便什么也不是。在委身与占有之间,爱是丧失“中心”,爱总是指向“他者”,也仅仅经由爱向存有开放、向上帝开放。云格尔形容这种“我中有你,你中有我”的相遇是一种“不再从自身获得存

① *God as the Mystery of the World*, pp. 317 - 318.

② *God as the Mystery of the World*, p. 319.

在,而从对方获得的存在,乃是一种潜藏着我之不存在的存在。正是这样,给他们的相互接近注入了无与伦比的存有论热情,远远超过了过去的我与我自已最大的接近,从而使旧我不复存在”^①。爱给人带来“再生”,一种新的可能,这样的“再生”不寓于主体或我,也不把我禁锢在封闭、僵化的系统中。《雅歌》说:“爱如死之坚强”(歌8:6),说明了爱即包孕着死,当被爱的你什么也不做,而把存在给予爱者“我”时,死就被征服了。主体中心在爱中死去——傅柯说:“人死了”,在爱里,这句话一点也不假。

我们必须谨记着“现代性”哲学的命运及其带来的痛苦遭遇,无论康德或黑格尔哲学曾经给西方留下多么傲人的思想遗产,我们还是同样不能走向他们的老路。迈向二十一世纪,我们必须诚实地面对“主体形上学”的种种难题,当代中国哲学苦苦经营起“主体性”,积极响应“现代性”的挑战和回答,都受限于他们的时代背景,然而在欣赏和同情之际,是否开放地自我检查或接受批判,以超越“牟门”的不足。儒家思想或传统不能变成一种文化乡愁,我们对它的诠释也不能落入一厢情愿的夸大或合理化;儒家的遗产固然成为我们的文化负担,但恐怕任何一位清醒的思想家不愿见到“主体形上学”的支配和权力的作用吧!尽管我们成功论证“孟子比康德优越”,那又意味着什么呢?如果我们不能消弥“主体哲学”的人类学中心主义,从未开放对“他者”的“爱”,那不是成了“鸣的锣,响的钹”一般吗?

我们应该从“巴别塔”的失败中学到教训,警示“人想成为上帝”的可怕和灾难;我们也应该在“绝地天之通”后思索“人类中心”的价值纷乱和主体倾向膨胀的危机。也许“神人差异”不是什么“和谐”、“圆融”的好听说法;也或许“神人差异”的“他律”原则像在

^① *God as the Mystery of the World*, p.324.

诋毁人的价值,但“天人合一”的“合”真的能如此就确立“超越”的价值吗?取消了外在超越的价值,人的价值确立难道能够经由道德实践获得保障吗?人真的在道德实践如此地通达吗?

人之于上帝的爱,是通过懊悔而体验上帝赐予的爱和对上帝的爱的冲动。人不能忘记,且应该牢牢记得,在懊悔中燃起了爱的能力,是对上帝赐予的爱的那种对上帝的爱的冲突之能力,通过此排除了欠罪设置的迷障和与上帝的距离,在这个和解与重生中,才是真的“天人合一”。“人起初觉得这种爱之冲动是人对上帝的爱。而今发现,它也已是上帝对我们的爱。”^①爱不是实践工夫修养的“方法”,爱是“道路”,上帝是爱,一条通往神圣的道路,也是与爱相遇的道路。

^① Max Scheler,《懊悔与重生》,收入刘小枫选编《爱的秩序》,林克译,香港:三联书店,1994,第140页。

四 化通玄理：基督教与社会、 伦理问题研究

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

关启文 香港浸会大学

Kai - Wan Kwan Hong Kong Baptist University

[英文提要]

Christian ethics has a dialectical relationship with secular ethics. The latter often derives moral resource from the former, but at the same time it helps to stimulate the development of the former. I distinguish secular ethics from secularist ethics. The former does not exclude religious ideas but the latter does. In a pluralistic society we do need secular ethics but secularist ethics is inadequate. I argue that Christian ethics can provide a solid foundation for human dignity and equality, and the concept of "human beings as a family." Furthermore, Christian ethics has unique resources for moral practice and moral education. In all these respects, secularist ethics is found wanting.

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只面貌出现的耶和华，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,如罗梭(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,那什么样的快乐都不打紧,只要吃喝玩乐给我们最大快乐,为什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?因此功利主义常被认为猪猡伦理。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

^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害。

^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.

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,自早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。”^①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。这些讲法在那时好像不难接受,但后人很自然会追问一些问题: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。^②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。……很难看到有什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

^① Knox, *Action*, p. 236.

^② 参关启文,《善与上帝:道德论证的建构》,未出版。

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,及僭夺它的功能。”^①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。^②

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哪些是初步义务,哪些不是时,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。^③

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

^① Knox, *Action*, P. 237

^② 参启文,《德福一致与宗教伦理》,未出版。

^③ 但我也不同意道德意识是完全相对于文化的,文中主要是指世俗伦理与宗教伦理的二分法的不当。

俗化的理论家。”^①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。”^②一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。”^③

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不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。^④

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

^① Atfield, *God and The Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant*, p. 143.

^② 同上, 144 页。

^③ D. I. Trethowan, *Absolute Value* (London: George Allen and Unwin, 1970), pp. 208 - 9.

^④ 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。

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？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。”^①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、关于什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。然而当这些信念被递夺，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

^① 引自 Anthony O’Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge & K. Paul, 1984), p. 76.

是”我们过往对那些德性的敬畏的残余影响而已。^①

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,正如史特尔(J. P. Stern)评论尼采时所言:“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。”^②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,罗梭被证明是对的……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。”^③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,但这不是对我们没有意义的,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。

^① 引自 Anthony O' Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge & K. Paul, 1984), p. 76.

^② J. P. Stern, *Nietzsche* (London: Fontana, 1978), p. 97.

^③ Wolfhart Pannenberg, "When Everything is Permitted," <http://www.firstthings.com/firstthings/ft9802/articles/pannenberg.html>.

基督教伦理的轮廓

在评论之前,让我先勾画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)神本于它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品
 - 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。^① 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^② 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,因为他们是照着它的形象造的。人类的平等、应怜爱弱者和病人等价值也显得可理解。”^③此外,“为何道德?”是探索道德的基础

① 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.

② 英文“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。

③ C. 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.)

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。^① 这里的讨论有助进一步回答这问题,因为道德活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。^②

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。“只有在一崭新永象的亮光中,这些思想——人的可臻完善性、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。”^{③④}

人权

对人的尊严的信念也衍生不少现代的政治理念。就如人权的

^① 参关启文,《德福一致与宗教伦理》,未出版。

^② 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.

^③ W. G. De Burgh, *From Morality to Religion* (London: Macdonald and Evans, 1938), p. 267.

^④ 哈格特(Stuart Hackett)就用人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的价值,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有神论,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.)

基础的问题,在世俗人文主义中也不容易解决^①,这种普遍性的权利要求的有效性从何而来?人类为什么如此特别呢?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要是对人权[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。”^②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

1994年9月29日在斯坦福大学给他颁发拉斯顿(Jackson H. Ralston)奖时,哈维尔的演讲就论及民主的前景。首先他指“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受信任。”^③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。”^④要解决这个问题,单凭架构的建立是不足够的:“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

^① 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。

^② *Buffalo News*, July 10, 1994, p. A8.

^③ 哈维尔,《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),103页。

^④ 同上。

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。”^①对哈维尔而言,“真正普遍的,……能够连接所有人类的,是对超验的体验。”^②

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。”^③

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。”^④“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

① 哈维尔,《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),104页。

② 同上,100页。

③ 同上,104页。

④ 同上,105页。

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。”^① 哈维尔的讨论指出,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。哈维尔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。”^②

平等

另一政治哲学家波曼(Louis Pojman)则论到平等的基础的问题。^③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:赋予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:理性和自由用来作什么?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?^④

^① 哈维尔,《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),105页。

^② 同上,106页。

^③ 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.

^④ Robert Gay, “Moral Arguments for the Existence of God,” *Modern Theology* 3:2(1987), pp. 127 - 8.

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^①),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)才肯定自己有价值,为什么能受苦就令自己的价值?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。”^②

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。假设有一个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?然而我们大部分人都会抗拒这想法,从宗教的角度可理解,这样做违反上帝心意,是在侵害上帝的形象,但世俗主义有什么好理由反对呢?从无情的宇宙的角度来看,我们的存在没有什么特别价值,我们的存在不见得改进了宇宙,我们的消灭也不见得带来什么损失。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,虽然动物权利活跃分子很欢迎这结论,但这表示在火场我们救一个婴孩和救一只猫都没有分别,这始终是大大部分人难以接受的。

有些人从理性的概念(conception of rationality)出发,坚持平等

^① Richard Robinson, *An Atheist's Values* (Oxford: Blackwell, 1975).

^② Knox, *Action*, p. 239.

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, 那也一定要认为每一个人都有同等的价值。这纵使接受这结论, 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, 什么叫做“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

世俗主义者尼尔信(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。^①

以上的回应是不足的, 因为不是什么都可当作基本假设的, 起

^① 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”并不能抵消神学概念的矇昧这缺陷。

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:若把人类的尊严当做基本假设,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?用什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,那我们要问人类有什么特别?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。”^①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“这物件有内在价值,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。^②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。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

^① William L. Craig, "The Indispensability of Theological Meta-ethical Foundations for Morality," <http://www.leaderu.com/>

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

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，也是因为他们照着神的形象被造，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。因为照着神的形象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（下一部分会细述），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迫切的理由。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原自（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，究竟是什么意思呢？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。^①我认为马田的反驳甚为肤浅,很多神学家批的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。但当代从无限者的角度看,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)。^② 这些特性不就解释了他上面的问题吗?^③

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)格鲁格的回应是软弱无力的,也显示他有一些误解,有神论者当然不会反对,一些

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

② 同上, 88页。

③ 参 Paul Copan, "Atheistic Goodness Revisited: A Personal Reply to Michael Martin," *Philosophia Christi*, Series 2, 2(No. 1, 2000) p. 103.

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。按格鲁格的看法，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，而是可怕的现实！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，他充分明白在蔑视人的尊严的文化下，那种对人权的执著的确实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，“人类最终中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。”^①

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

^① Brian Hebblethwaite, *Ethics and Religion in a Pluralistic Age* (Edinburgh: T and T Clark, 1997), p. 33.

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什么?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,在更深的的一个层次,人们都互相隶属,都有一种本质的合一性。^①但会否这些概念都是幻象,在现实中全无基础呢?

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像力的产物,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善的,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。”^②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“无限们潜能”,但这似乎和他们的

^① Peter Baelz, *Ethics and Belief* (London: Sheldon Press, 1977), p. 62.

^② De Burgh, *From Morality to Religion*, p. 272.

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，究竟可把什么意义加诸‘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，它的想像力也感到困扼……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。”^①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）都是一种超越现世的团契（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想的现实作用，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。^②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

^① De Burgh, *From Morality to Religion*, p. 273.

^② Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics* (New York; London: Scribner, 1952).

色,有助打破‘野蛮人是在道德关注的范围之外’的概念。”^①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。”^②

道德实践

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。”^③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。^④“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,

① O' Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 84.

② 引自 Trethowan, *Absolute Value*, p. 236.

③ Baelz, *Ethics and Belief*, p. 73.

④ John Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

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，甚或不道德行为给自己找藉口，这显示道德生命的困境。^①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。”^②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做出道德判断(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：“很大部分(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

^① De Burgh, *From Morality to Religion*, p. 217.

^② 孙效智，《当宗教与道德相遇》(台北：台湾书店，1999)，72-3页。

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。”^①所以道德的重点应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。”^②

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什么,而且意识到他需要提防,把前者当作真理而把后者当代幻觉。两者都是他本性的成分,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。”^③世俗伦理有什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,世俗伦理有什么特别资源呢?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^④,从早年

① W. W. Bartley III, *Morality and Religion* (London: Macmillan, 1971), p. 55.

② 同上, pp. 55-6.

③ 同上, pp. 64-5.

④ 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).

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。^①例如从信仰的角度看，道德责任类比敬拜，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，歧视穷人就是亵渎他们的创造主。婚姆是一种圣礼，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恕，他们的个人生命受很大影响，也更有动力去爱和宽恕。^②

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，^③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

① 参 Ninian Smart, "Gods, Bliss and Morality," in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian Ramsey (London: SCM Press Ltd., 1966), pp. 15-30.

② 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。

③ 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，他这种论点只能支持一种假设性的律令，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。

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。”^{①②} 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。^③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。”^④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。^⑤

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像的;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。”^⑥

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

① J. C. A. Gaskin, *The Quest For Eternity* (England: Penguin Books Ltd., 1984), p. 162.

② 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类比……若它不存在,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。

③ 伊莱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.)

④ Gaskin, *The Quest For Eternity*, p. 168.

⑤ 参关启文,《德福一致与宗教伦理》,未出版。

⑥ Gaskin, *The Quest For Eternity*, pp. 163 - 4.

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,……那无神论……会令人的道德意识严重地贫乏。”^①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。”^{②③}

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。”^④

当然世俗伦理不一定看不到爱的重要性,但爱不能成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,只是因为它已先给予。因此责任被转化为乐事,神的恩典是先于人的回

① Gaskin, *The Quest For Eternity*, pp. 165.

② 同上, p. 179.

③ 加斯健强调以上所说的都不是否定无神论的好理由,在而我不太同意。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。第二,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做出合理的抉择。

④ Baelz, *Ethics and Belief*, p. 86.

应的。”^①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做应做的事,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,德性被看作圣灵的果子,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。”^②

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做回应,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做出报复。^③他指出一般基于自然喜好的爱也是衍生恶的因果链的一部分,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。

在自然主义的图画里,这种自由是难以实现的,“因为这种行

① Baelz, *Ethics and Belief*, p. 87.

② Knox, *Action*, p. 229.

③ 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
内。

动会显得非理性……甚至显得愚昧。”^①自然主义者很难否认以下做法至少是合理的：我们的行动应因外在刺激的性质和强度做出合宜的回应，“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，而其他回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。”^②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）提供的符号图画可释放我们的想像力，使心灵更有弹性。在这种图画里，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，符号图画的培养不再是我们生活不可少的一部分，我们的日子所充满的功利和实际的追求，我们矢志去创造促进物质货品生产的社会和政治条件，以致符号图画没有立足之所。”^③缺乏了这种符号图画，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。^④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，所以我人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，这是显示人类生存的张力并没有简单的答案，他的

^① Peter Munz, *Relationship and Solitude: A Study of the Relationship between Ethics, Metaphysics and Mythology* (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), p. 208.

^② 同上, 211 页。

^③ 同上, 222 页。

^④ 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。）

生命甚至把这种张力放大。^①

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。^② 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。^③ 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,作什么都不打紧(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,自由的大气候令这等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、

^① D. M. MacKinnon, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), pp. 219 - 22.

^② 参 John Kekes, *Against Liberalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

^③ Patrick Dixon, *The Rising Price of Love: The True Costs of the Sexual Revolution* (London: Hodder and Stoughton, 1995), p. 10.

家庭和社会风气)。^①

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。它不会纵容无止境的欲望,而会对此做出批判,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。”^②

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,而且它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?^③

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(特别在年轻人当中)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。^④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

^① 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.

^② O’Hear, *Experience, Explanation and Faith*, p. 87.

^③ Leff, “Unspeakable Ethics, Unnatural Law,” pp. 1235 - 6.

^④ Hebblethwaite, *Ethics and Religion in a Pluralistic Age*, p. 23.

尔信和摩尔)废尽唇舌和心机,尝试论证客观的道德在无神的世界仍然可能,对年轻人来说他的思想难以理解,也难有说服力。^① 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,他们又为什么不乘道德“霸王车”^②呢?

为道德教育提供更稳固的基础是迫切的,宗教伦理在这方面应有贡献。^③ 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。”^④ 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
表示会作弊的年轻人	18%	16%	10%	9%	6%	12%
表示会偷窃的年轻的	9%	5%	4%	3%	2%	6%
表示会说谎的年轻人	50%	49%	42%	28%	20%	34%
表示会在未成年时喝酒的年轻人	38%	34%	28%	15%	6%	25%
接受婚前性行为的年轻人	54%	43%	38%	29%	19%	39%
认为自杀是可以的,因为这是个人选择的年轻人	10%	12%	9%	5%	3%	8%

① 详细论证参:关启文,《善与上帝:道德论证的建构》未出版。

② 一个人吃餐不付款,我们广东人说他吃“霸王餐”;乘“霸王车”就是坐公车不付款的意思。

③ 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),66-78页。

④ Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Oxford: Clarendon Press, 1981), p. 557.

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。^①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。)^②

结 论

著名的俄国作家和异见人仕索忍尼津(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

^① James Davison Hunter, *The Death Of Character: Moral Education in an Age without Good or Evil* (New York: Basic Books, 2000), pp. 158ff.

^② 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。

是在万有之上?在他之上难道没有更超越的心灵?”^①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。我相信大部分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。然而有很多人不在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。究竟世俗主义有什么资源,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?

^① 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, Jopht 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) 我认为这种回应是肤浅的,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。