

善與上帝—— 道德論證的建構

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系
Hong Kong Baptist University
224 Waterloo Road
Hong Kong

本文的討論屬於宗教哲學的道德論證 (moral argument) 範疇，簡略而言，這論證是以人類的道德經驗為上帝的存在提供支持。善 (Good) 與上帝 (God) 的關係極富爭議性，有些道德論證者相信，只有宗教（如有神論）能為道德的客觀性提供基礎，換言之，善是離不開上帝的。他們愛引用俄國作家杜斯妥也夫斯基 (Dostoevsky) 的名言：「若上帝不存在，甚麼行為都是合法的。」亦有學者認為「宗教與道德的關係，就好像一條曲線的『凹面』與『凸面』的關係那樣緊密：我們描述時可以用一個詞而不用另一個，但任何一方卻不能脫離另一方存在。」¹ 然而現代倫理學者傾向相信道德是自主和獨立的，上帝已死，道德只能建立在世俗主義 (secularism) 或自然主義 (naturalism) 的基礎之上，所以道德論證受到很大打擊。可喜的是，隨著世俗主義的弱點在後現代漸趨明顯，道德論證近年也有復蘇的趨勢。本文會介紹這些發展，及初步嘗試

¹ Malcolm Knox, *Action* (London: George Allen and Unwin, 1968), 215.

建構一種作為「最佳說明推論」(inference to the best explanation)的道德論證。

一、引言：道德論證的復蘇

道德論證有很多不同版本，它可選擇道德經驗的不同方面為起點：道德的內在要求、道德律的客觀性、良心的體驗等。道德論證嘗試單單用人類的理性和經驗，探討和解決道德的問題，卻常為當代哲學家忽略，特別近代哲學倫理學的發展很受啟蒙思想影響。一些倫理入門書有時也會提到「神律倫理」(divine command ethics)，但通常簡略提出一兩個批評便把它打發了，就好像這根本不堪一擊，也不值得仔細研究。然而，事實上提倡道德論證的大有人在，其中不乏嚴謹的哲學家，而最知名的可說是康德了。他認為神是道德的前設，缺少了這前設，道德對圓善(the highest good，即德福一致)以及完美人格的追求就不可能。²從康德至今，道德論證的傳統沒有中斷，它的支持者包括紐曼(John Henry Newman)、索利(W.R. Sorley)、拉殊道爾(Hastings Rashdall)、泰拿(A.E. Taylor)、魯益師(C.S. Lewis)、奧文(H.P. Owen)等等。³在近幾十年，隨著分析宗教哲學的蓬勃，⁴道德論證也有復蘇的趨勢，主要是透過奎因(Philip Quinn)和亞當斯(Robert Adams)的努力，⁵神律

² 參尤西林：〈圓善與時間——康德倫理——宗教學的現代性〉，未刊論文；賴宗賢：《康德、費希特和青年黑格爾倫理神學》（台北：桂冠出版社，1998）；Allen Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1970)。

³ W.R. Sorley, *Moral Values and the Idea of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921); Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1907) and *Philosophy and Religion* (London: Duckworth, 1910), lecture III; A.E. Taylor, *The Faith of a Moralist. Series I: The Theological Implications of Morality* (London: Macmillan, 1930); C. S. Lewis, *Mere Christianity*, revised edition (London: Fount, 1997); H.P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (London: Allen and Unwin, 1965)。想看一些概略的介紹，可參 James Richmond, *Faith and Philosophy* (London: Hodder and Stoughton, 1966), ch. III 和 C.S. Evans, "Moral Arguments," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (Oxford: Blackwell, 1997)。

⁴ 參關啟文：〈基督教與近代哲學——基督教與分析哲學和存在主義的對話〉，收羅秉祥、趙敦華主編：《基督教與近代中西文化》（北京：北京大學出版社，2000），頁251～293。

⁵ 參 Robert Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford:

倫理可說復活過來。奎因的一篇期刊文章就以〈神律倫理近期的復蘇〉為題，他這樣說：「這樣說大致是不錯的：沒有人能肯定所有神律倫理的理論都是錯的……現時並沒有擊倒性的哲學論證可決定性地完全駁斥它們……當代『神律倫理』的復蘇，成功顯示神律倫理代表一種道德探索的傳統，它內部有豐富的理智資源——系統性和歷史性的都有。」⁶此外，哲學家近年亦翻新康德式的道德論證，⁷其中哈爾(John Hare)⁸的努力特別值得注意。⁹

對比宇宙論證和設計論證而言，道德論證對某些人有特殊的吸引力，因為前兩者比較抽象，而後者則似乎和我們的道德實踐關係較明顯。道德論證也似乎特別適切現代社會，因為現代的一個特徵就是道德混亂，¹⁰道德立場呈現多元及激烈分歧，而且理性似乎也無力解決這些分歧。有些學者相信只有宗教的世界觀（如有神論）能為道德的客觀性提供基礎，有趣的是，不單存心護教的信徒這樣說，一些無神論者也這樣說。如沙特(Jean Paul Sartre)說：「杜斯妥也夫斯基說：『若上帝不存在，甚麼行為都是合法的。』這正正就是存在主義的起點，誠然如此，甚麼行為都是合法的，若上帝不存在。這有一個後果：人是被遺棄了的，因為無論在他以內或是以外，他都找不到任何可依附的東西。」¹¹

Oxford University Press, 1987); Philip L. Quinn, *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press, 1978).

⁶ Philip L. Quinn, "The Recent Revival of Divine Command Ethics," *Philosophy and Phenomenological Research* L (1990): 350-51.

⁷ Ronald Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (NY: Oxford University Press, 1978); idem, *Religious and Moral Reason: A New Method for Comparative Study* (NY: Oxford University Press, 1988).

⁸ 他是當代著名倫理學家 R.M. Hare 的兒子。

⁹ John Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Oxford University Press, 1996); "Moral Faith and Providence" and "Moral Faith and Atonement," available from <http://www.calvin.edu/academic/philosophy/moralpro.htm>, 1997; idem, "Kant on Recognizing Our Duties as God's Commands," *Faith and Philosophy*, 17 (October 2000): 459-78; idem, *God's Call: Moral Realism, God's Commands, and Human Autonomy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2001).

¹⁰ 參 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981)。

¹¹ C.S. Evans, *Why Believe? Reason and Mystery as Pointers to God* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 39.

普利 (Ross Poole) 就曾詳細探究現代世界道德基礎的問題，他指出問題的關鍵，在於現代世界觀所含蘊的科學主義和工具理性：現代科學的目標就是描述和解釋這世界，這意味著在它裡面並沒有與宗教和道德的要求相應的東西，於是宗教和道德的要求就從真理的領域被驅逐出來，它們一定要另找一個身份。……究竟客觀價值如何能與科學所揭示的特性相連或共存呢？假若它們存在，我們又可用甚麼方法認知它們呢？我們一旦接受現代科學，在論及世界是怎樣時有首要的角色，我們如何能清楚說明甚麼存在於世上的東西，可以成為指導我們生活的標準呢？就我所知，還沒有人能成功回應這個挑戰。¹² 他認為「活在現代世界」的一重涵義就是得承認，價值和意義的存在只能是我們所創造出來的。這就是學者稱為道德反實在論 (moral anti-realism) 的立場，與此相反的立場則認為，價值和道德標準是獨立於我們存在，是我們發現 (discover) 的，這是道德實在論 (moral realism)。

問題是對現代性來說，「並沒有原則性的方法可解決『道德的』爭執……現代性沒有提供好的理由，以接受爭持中的任何一個道德立場，每種道德都提供一種關於個體應怎樣做的說法，但沒有任何一個能提供個體應認真看待它的好理由。若依循現代世界盛行關於人類行動和理性的概念，一個理性的個體會拒絕接受道德的要求。」¹³ 對尼采而言，虛無主義根本就是現代性不能逃避的命運，所以我們應熱切接受這命運。普利承認這種立場真的有點瘋狂，但他感到這似乎是最融貫現代性的回應。

普利這樣總結現代世界與道德實在論的張力：「現代世界創造了某些道德的概念，但亦摧毀了支持我們應認真看待它們的理據……現代世界……不能提供好的理據去相信它自己的原則和價值。現代性使用一種『甚麼是行動的理由』的主導概念，但後果是：道德的指令對我們動機的影響微乎其微……現代性建構了一種知識的概念，這概念排斥了道德知識的可能性；道德只能以一種個人信仰或教條化的信念的方式存在，

¹² Ross Poole, *Morality and Modernity* (New York: Routledge, 1991), 66-67. 當然表面看來他這樣說比較武斷，然而普利在書中有更詳盡的討論，例如他在第四章對格維夫 (Alan Gewirth)、羅爾斯 (John Rawls) 和哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 作出批評。

¹³ Poole, *Morality and Modernity*, x.

在兩種情況下道德都不能再保留它的權威性，但道德若要在社會和個人生活扮演它的角色，它正正需要這種權威性。」¹⁴

普利從理性的角度，指出現代世界觀(大體上就是世俗主義的世界觀)與道德系統的張力、甚或矛盾，但他並不是宗教的說客，他提出另一些解決方案。基督徒哲學家波曼 (Louis Pojman) 則進一步推展這種思路，他指出道德哲學家的標準看法是這樣的：倫理內容能在一世俗系統內充足地被證立，最多只可以從歷史的角度，宗教或許對發現道德律有一種必需性，但一旦道德律被發現了，理性就能為道德律提供足夠的支持。¹⁵ 宗教與世俗道德的分野純粹在於動機，信徒相信他是在順服上帝的命令，世俗主義者則在聽從理性的聲音。不道德行為，對世俗主義來說是違反了社會規範，對宗教信徒來說則是罪，是侵犯造物主或違反了某種終極標準。

然而波曼並不認同這種看法，他指出世俗倫理純粹是水平的系統，宗教倫理則兼有垂直的向度，而水平的倫理最終植根於垂直的向度。他認為超越性倫理系統(柏拉圖主義或基督教)有一些資源，是水平的世俗倫理所沒有的。世俗倫理從超越性倫理那裡借用了不少概念，然後安放在一個格格不入的系統裡。對他而言，托爾斯泰的說話不無道理：「想擺脫宗教而企圖建立道德，就好像一些小孩，想移植一朵喜愛的花，覺得花的根既不漂亮又多餘，於是把根砍掉，再把無根的花插到地上。沒有宗教，也沒有真實和懇切的道德，正如沒有了根，也不能有真實的花朵。」¹⁶ 當然，這種說法極富爭議性，後面我們會詳細探討支持和反對的理據。在這裡筆者想指出，波曼其實也可說是在提出一種道德論證，但這種道德論證是溫和的，不可與較通俗和絕對化的講法混為一談。

¹⁴ Poole, *Morality and Modernity*, ix.

¹⁵ J.E. Barnhart, *Religion and the Challenge of Philosophy* (Totowa, NJ: Littlefield, Adams and Co., 1975), 208.

¹⁶ Louis P. Pojman, "Ethics: Religious and Secular," in *The Modern Schoolman* LXX (1992): 2.

例如杜氏的名言可理解為：

(A) 若上帝不存在，則客觀道德是不存在的。

再加上一個前提：

(B) 客觀道德是存在的。

我們便可用演繹手法推論出神的存在。然而這種道德論證有兩個問題：它太絕對了，所以難以證立而容易被駁斥。前提 (A) 等如說「『上帝不存在，而客觀道德則存在。』在邏輯上是不可能的。」¹⁷ 要證明這個不太容易，因為至少有好幾種立場，如柏拉圖主義 (Platonism) 和自然主義道德實在論 (naturalistic moral realism)，是不相信上帝存在，但仍相信客觀道德的，縱使這些立場都有困難，要證明它們在邏輯上不可能還是不容易的。其次，這種道德論證也有一種危險：把宗教與道德結連得太緊密，但現今社會有不少人沒宗教信仰，那他們若被說服去接受 (A)，他們大可加上以下前提：

(C) 上帝不存在。

這樣便可由 (A) 與 (C) 推論出客觀道德是不存在的。換言之，若道德論證成功，它未必會使無神論者皈依信仰，反而可能導致他們放棄道德！

然而我們無需要相信只有演繹法的論證才是好的或有用的論證，因為這樣高的要求並不合理，很少論證能滿足這種要求。今天很多哲學家都接受最佳說明推論的模式，筆者相信能滿足這模式的道德論證已相當足夠。換言之，我們若放棄對論證不切實際的理想，那道德論證的成敗關鍵，便在於哪種世界觀能為道德律等提供最佳說明和最穩固的基礎；假如有神論能做得好，這已是支持有神論的論證。我們並不用論證除了有神論之外，任何其他道德理論都是不可能的。這種道德論證的結構是：

(D) 有一些道德標準是客觀地正確的，和有凌駕性 (overriding) 等。

(E) 有神論能為道德標準的客觀性和凌駕性等提供最佳說明。

¹⁷ (A) 裡面的「若……則」是一種有邏輯必然性的涵蘊關係 (entailment)。

所以，有一些理由相信有神論為真。¹⁸

當然這論證也不易成功，兩個前提都可預期受到猛烈的攻擊：道德懷疑論或反實在論者會攻擊 (D)，而攻擊 (E) 的可說有神論的道德觀問題重重（如違反了道德的自主性 [autonomy]），所以根本不能為道德標準提供好的說明；此外亦可論證，縱使有神論能為道德標準提供說明，但無神論或其他宗教也能為道德標準提供更好（或至少不相伯仲）的說明。雖然如此，筆者認為道德論證是有一定力量和用途的，但所需的努力是龐大的。若針對沒宗教信仰的人，我們可進一步收窄道德論證的範圍，不討論就所有可能立場而言，有神論是否道德的最佳說明，而集中討論究竟有神論倫理和世俗主義倫理兩種體系，哪一種為道德提供較佳說明。它的結構如下：

(D) 有一些道德標準是客觀地正確的，和有凌駕性 (overriding) 等。

(F) 有神論比世俗主義能為道德標準的客觀性和凌駕性等提供較佳說明。

所以，有一些理由相信有神論比世俗主義優勝。

這類局限性的最佳說明推論好像一種對話：有神論倫理和世俗主義倫理的對話，有神論者嘗試維護有神論倫理的合理性，並回應世俗主義者的質詢，對世俗主義倫理提出質疑，比較有神論倫理和世俗主義倫理，指出前者在某幾方面優勝之處。本文只是對話的起步，初步論證有神論倫理的合理性，而世俗主義倫理的問題，筆者已在另一篇長文交待自己的論點。¹⁹ 在未來幾篇文章，筆者會進一步論證有神論倫理的合理性，及回應一些批評。

至於 (D)（道德的客觀性）筆者會視為基本假設，不會很詳細論證它，只想指出，否定道德的客觀性與我們的常識、直覺、文化和社會實踐完全背道而馳，所以牽涉的代價極大，若為了否定道德論證而否定道

¹⁸ 結論只用「有一些理由」而不是「有充足理由」，因為最佳說明推論永遠是可推翻 (defeasible) 的，縱使有神論在道德方面是最佳說明，但或許世俗主義在另一些問題上（如苦難問題）是最佳說明，那時就要再全盤考慮所有證據。

¹⁹ 關啟文：〈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。

德的客觀性，似乎得不償失。此外，筆者不認為好的論證一定要對所有人都有說服力，很少論證可以達到這麼高的要求。假若對接受道德的客觀性的人，道德論證是有說服力的話，筆者認為這已是一項成就。最後，真正能言行一致地否定道德的客觀性的人應是極少數。下面筆者會就三方面展現有神論倫理的合理性。

二、由道德律到神聖立法者

道德標準判定行為的對錯，但它們也是道德無上律令 (categorical imperative)，好像是有客觀性、獨立存在的，因為它對我們發出要求，但沒有真實性的東西如何能發出要求呢？若道德律 (moral law) 源自一神聖立法者 (Holy Law-Giver)，那它能發出客觀要求便一點也不難理解了，不少不同意神律倫理的哲學家都認同這看法。如叔本華 (Schopenhauer) 認為責任與道德律令等概念有一種絕對的意味，「它們的根源是神學倫理，若不能在人性或客觀世界內為它們找到有效的基礎，那它們在哲學裡仍是異鄉人，我也不會認為除了十誡外，它們還可有甚麼根源。」²⁰ 此外當安斯空 (Elizabeth Anscombe) 論到現代倫理哲學時，她指出離開了上帝道德責任的概念是難以解釋的。²¹

又如泰拿 (Richard Taylor) 這樣說：「假如使我們能接受在國家之上的立法者的存在，那『道德責任』的概念相當清晰……我們的道德責任能理解為上帝所加諸我們身上的，這也使我們清楚了解為何我們的道德責任比我們的政治責任更有約束力。」²² 可是「現代（人）基本上否定了『神聖的立法者』概念，但仍然嘗試保留道德對錯的概念。他們沒注意到，當他們將神拋棄了，他們也同時廢除了道德對錯意義的條件。」²³ 當代政治哲學家拉摩爾 (Charles Larmore) 也認為「道德作為律令的概念，看道德規則為一些限制或法律，縱然我們不知道這些道德律的來

²⁰ 引自 Pojman, "Ethics," 5。

²¹ G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," in *Philosophy* 33 (1958): 1-19.

²² Richard Taylor, *Ethics, Faith and Reason* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1985), 83-84.

²³ Taylor, *Ethics, Faith and Reason*, 2-3.

源或沒有立法者的形象，仍有可能基於慣性，把自己看作這些道德律的臣民，但這種心理狀況本質上是不穩定的。法律的概念本身就驅使我們尋找它的立法者，假使我們找不到這源頭，我們不可能繼續相信有道德律這種東西存在。」²⁴ 雖然如此，以上哲學家並不接受道德論證，他們要不是乾脆否認絕對道德律或為道德哲學另尋出路（如德性倫理），就是為道德律提供非人格化 (impersonal) 的解釋。

然而對道德實在論作人格性解釋，初步看來是有需要或最合理的：第一，「當『義務』『責任』『要求』這些詞語用來指涉有限世界內的事物，它們都涵蘊著一種人格化的限制……『正義』的意思也是『給每一個人他所當得的』……當『律』用來表示『命令』時，它人格化的指涉特別清楚。」²⁵

第二，道德責任是一種要求 (claim)。但在我們的經驗裡，要求是內蘊於人格 (person) 裡的，因此由人格組成的社群充斥著權利與要求的網絡，對擔任不同角色的人有不同的要求，如孩子要求父母的照顧，父母年老時要求子女供養。我們有守信和守約的責任，也是相對於我們作出承諾的對象。

第三，我們可以問：假使道德秩序是非人格化的，那它如何能作出要求呢？假使道德要求在經驗世界彰顯的方法，和它最終存在的方法截然不同，那道德要求是難以理解的。（連無神論者麥基 [John Mackie] 也認同，與日常生活的類比使神律倫理的解釋有一定合理性。）總結以上三點，若道德律源自神聖立法者，道德要求也是祂的要求，這就能充分解釋為何道德律可對我們發出要求了。

第四，每一條存在的法律，我們都可以問：「它的源頭是甚麼？權威何在？」或許它的源頭在遙不可知的過往，但它今天的權威一定在於一個人或一組人（君主、議會、司法人員等）裡。那道德律源自神聖立法者的說法，與我們以上的經驗是吻合的。

²⁴ Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 45.

²⁵ Owen, *The Moral Argument for Christian Theism*, 49.

第五，道德要求的基本內容是對人格的尊重 (respect for person) 和對他們的內在價值的肯定 (intrinsic worth of persons)，這也是康德表達道德無上律令的一種方法。然而，一方面說道德秩序的基本假設是人格的價值高於非人格的事物，但另一方面又說道德秩序最終是建基於一種非人格的秩序，是它的要求配得所有人格的絕對效忠，似乎是矛盾的。相反，神律倫理說道德秩序最終是建基於一位超越、完美的人格，這與尊重人格的道德要求較吻合。

第六，神律倫理與我們的道德經驗更吻合。我們一般都同意具體人格的要求，比抽象原則的要求更具約束力。當一種要求是透過人格表達時，我們特別感受到它的逼切性。例如，當一種行為背棄了另一人的信任，我們倍感它的錯誤。當我們所傷害的是活生生的人，我們倍感內疚。然而我們很難理解非人格化的事物或原則如何能被傷害，就算能夠，對它們的「傷害」也不會令我們產生類似的內疚。杜魯波德 (Elton Trueblood) 說得好：「只有人格化的存有能欣賞道德律或成為道德立法者……最崇高的道德經驗的本質提供了佐證，道德律的嚴肅性，與我們在人際關係裡感到的嚴肅性相似，但這種嚴肅性在其他場合都不合宜。當我們損害死物，或違反了非人格化的律法時，我們不會感到羞愧或被污染，但我們侵犯了他人的權利時卻有這些感覺。假若世界中只有物質和我們脆弱的生命，為何像基福德 (Clifford) 和赫胥黎 (Huxley) 等人會如此著緊『真理』呢？」²⁶ 然而當一位把不誠實 (dishonesty) 轉化為不忠誠 (disloyalty) 的上帝存在時，他們的著緊就變得完全合理。」²⁷ 這樣看來，道德經驗與對人格的經驗吻合，而與對非人格事物的經驗截然不同。例如從有神論的角度，我們能理解違反道德律所產生的罪疚感或羞恥感，因為每一種道德錯失，都是直接或間接地背叛上帝的愛，對祂的

²⁶ 基福德和赫胥黎等人都強調我們在追尋真理時有絕對誠實的責任。

²⁷ Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids, MI: Baker, 1957), 115. 杜魯波德認為人類追尋真理的經驗也可印證以上的解釋，他指出縱使是無神論的科學家，當他們發現了自然界的真理時，常常感到一種驚喜和敬畏，假若他們只是在接觸無意識的質能，這種體驗是難以理解的。然而這種驚喜和敬畏，常常伴隨著心靈之間的溝通和互相發掘。科學家亦感受到尊重真理的責任，為此他們要拒絕欺騙作假的引誘，假若他們只是和死物打交道，這種責任又如何解釋呢？當我們明白科學家對真理的追尋，其實就是人類心靈與神聖心靈的溝通和相遇，以上經驗都可合理地解釋，所有疑團都迎刃而解了。

傷害。但若道德律是非人格化的，那我們為甚麼有這些經驗？我們是在誰面前感到羞恥呢？

第七，責任語言有一種關係性本質 (relational nature of obligation)：不負責任就是對某人不負責任，所以把道德責任理解為對神聖人格的責任是合適不過的，相反，說「我們要對某非人格化的秩序負責」則不容易理解。這點後面會再談。²⁸ 再者，有時違反道德責任又不是明顯在侵犯其他可見的人，例如要自愛的責任，可理解為我們對創造我們的天父的責任。²⁹

第八，道德律意味著認知和評價各種行為，這些都是心靈的活動。若抽離了心靈，「律」是沒有意思的；而能為客觀道德律提供基礎的心靈必然是超越人類的（不然就難以避免人的有限性和相對性），所以道德律的存在，只能在上帝的心靈裡找到根基。³⁰ 拉殊道爾 (Hastings Rashdall) 也提出類似論證，他首先指出道德律並不能等同任何個體的意識，也不可能存在於物質之內，只有相信道德律存在於超越的心靈內，道德理想從某意義來說已在祂裡面實現，而這是我們所有真實道德判斷的根源，據此我們才能合理地肯定道德律的客觀性。一個絕對的道德理想 (absolute moral ideal) 也只能存在於那同時是萬物根源的絕對心靈 (Absolute Mind)。³¹ 哈曼 (Gilbert Harman) 堅持要在事實的世界裡為道德律尋找「落腳地」。他在自然主義者的世界裡找不到，因此他否認客觀道德律的存在，並提倡道德相對主義。³² 但在有神論者的世界裡，道德律有一個自然不過的根據地，也可避免了哈曼的相對主義。

²⁸ 參 Robert M. Adams, "Divine Commands and the Social Nature of Obligation," in *Christian Theism and Moral Philosophy*, eds. Michael Beatty, Carlton Fisher and Mark Leson (Georgia: Mercer University Press, 1998), 47-62.

²⁹ 中國人應不難明白這點，因為我們相信「身體髮膚，受諸父母，不可毀傷」，這即是說自愛的責任源自對父母的感激，然而，難道父母雙亡的孤兒就不用自愛了嗎？所以對天父的信念更能奠定「應該自愛」的普遍性。

³⁰ Trueblood, *Philosophy of Religion*, 115.

³¹ Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 207-212.

³² Gilbert Harman, "Ethics and Observation," in Geoffrey Sayre-McCord, ed., *Essays on Moral Realism* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), 119-127.

面對以上的道德論證，無神論者當然會有各種回應。如格魯格 (Krueger) 認為，我們可以不用律的概念理解道德，例如可看道德的根基為關於良好道德品格的直覺性觀念，而這些觀念並不是法律；又或者道德只是促進生存機會的進化本能而已。後一個回應困難重重，以進化本能解釋道德，不單不能為客觀道德提供基礎，甚至可能使種族屠殺合理化！³³ 至於前一個回應，嘗試建立一種不用道德律概念的德性倫理 (virtue ethics)，如安斯空就採用這進路。筆者不否認德性倫理的價值，卻甚懷疑它能完全取代責任倫理。或許道德律並非如康德所說的那樣絕對，又或者我們很難找到可普遍應用的具體道德規則，但哪個仍然相信道德的人，能否認有一些核心倫理法則，如「不可毫無理由地虐殺小孩」等，是每一個人都應遵守的嗎？誰能否認人若違反這些規則，就是違反人的道德責任，並漠視神聖的道德要求呢？德性倫理並不能抹殺這些基本要求，所以也不能用來反駁以上的論證。³⁴

伊榮 (A.C. Ewing) 認為政治性的法律與道德律的類比說服力不強，因為兩者相異之處甚多：法律是在某特定時間開始生效，而道德律不是如此。前者的有效性視乎地上的權威怎麼說，而後者則超越地上任何權威。雖然伊榮自己不反對把道德律理解為上帝的律令，但因著上面提到的原因，他認為這種推論並不很有力。³⁵ 筆者認為伊榮提及那些不相似的地方，不足以否定道德論證，首先因為最佳說明推論並不等於類比推論 (argument from analogy)，問題的關鍵是如何解釋，道德律不單存在，更能發出客觀的要求。神律倫理能答到這些問題，而與地上法律的類比，主要是用來加強神律倫理的說明能力，道德論證的合理性並不要求這類比是完全的。此外，若道德律源自永恆的神聖立法者，那伊榮提及的不相似之處都是可預期的。再者，支持神律倫理的說明的，還有其他

³³ 詳細論證參：關啟文：〈現代道德的巴別塔〉。

³⁴ 拉摩爾認為任何現代的文明都難以否定，至少有一些核心的道德律令是普遍有效的，但他承認由於對美善人生的理解如此多元化，所以這些核心道德難以建基於善的概念上，似乎只有神律的概念可確保核心道德的普遍性——雖然他不喜歡這結論。(Lairmore, *The Morals of Modernity*, 24, 40, 59.)

³⁵ A.C. Ewing, "The Autonomy of Ethics," in *Prospect for Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration*, ed. Ian Ramsey (London: George Allen and Unwin, 1961), 43.

論點，再加上伊榮沒有提出更好的解釋，所以整體來看，他的評論不能駁斥道德論證。

摩爾 (Michael Moore) 則根本否認我們需要為道德律尋找根據地。因為「(定) 律與特性是共相 (universals)，它們並沒有時空的位置。若問『道德律的位置在哪裡？』或『善何時開始存在？』，就像問『數目字2的位置在哪裡？』或『它何時被創造？』一樣。若共相存在，它們存在的方式並非如此，所以要求它們一定要『從某處而來』，是沒意義的。」³⁶ 他特別訴諸道德律與自然律的類比，否認「被某些人訂立」是定律的一個本質特性：「想想科學的定律……它們並不是任何人訂立的，但仍然是貨真價實的定律。」³⁷ 摩爾設想對手可能說，自然律與道德律有一個關鍵的分別，就是前者沒指令性 (prescriptivity)，而後者有。但他否認這點，他認為「科學定律的確沒有為行動提供理由，但它們有為信念提供理由。刻卜勒定律 (Kepler's laws) ……給我理由相信某些語句。」³⁸

摩爾似乎犯了乞求論點謬誤，他認為自然定律就是終極，沒有進一步解釋，但這已經假定自然主義是對的了。有神論者相信自然律是由宇宙設計師而來，而且不少宗教哲學家（如史榮本 [Richard Swinburne]）提出設計論證 (design argument)，認為有神論對自然律的解釋是合理和經得起批判的，³⁹ 起碼自然律的存在不是自明的，我們可以問：「為何宇宙不是混亂一片，而是受自然律掌管呢？」（關鍵並非摩爾所提及關於自然律的時空位置的問題！）同樣，我們可以問：「為何宇宙不是完全非道德的，而是受道德律掌管呢？」這問題看來蠻有意思。總而言之，對有神論者而言，既然自然定律的存在也是源自上帝的創造，所以道德律與自然定律的類比，並不特別支持自然主義者對道德律的解釋。有神論者相信自然律和道德律都源自一位上帝，也為整個宇宙提供簡潔和統一的解釋。

³⁶ Michael S. Moore, "Good without God," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 226.

³⁷ Moore, "Good without God," 227.

³⁸ Moore, "Good without God," 229.

³⁹ Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon, 1979).

其實道德律與自然律的類比本身就問題重重，表面看來兩者很不同。自然定律是用來描述自然秩序的，它雖然超越了我們所經驗的事物，但仍要與實際發生的物理事件吻合。道德律則不能從物理事件的規律或次序推論出來，它也不是用來描述人類行為的，它的效力並不倚賴人的生活是否與道德律完全吻合。道德律的存在，也不在乎我們思想上是否能完全把握或理解它。那麼，道德律是超越我們的理智和意志的，除了存在於超越的心靈，它還能存在於哪裡？摩爾的「答案」其實是拒絕作答，是難以令人滿意的。

摩爾關於自然律的指令性的論點也很成問題，難道刻卜勒定律本身的存在，就能為我們提供理由相信它嗎？不是的。若然，那外星人的存在本身，難道就給我們相信的理由嗎？又或者一條我們從沒聽過的數學定理本身就給我們理由相信它？都不是，只有一些相關的論證、證據或經驗可給我們提供理由。其實證據本身也沒有指令性，我們為何不可忘記、扭曲它？因為這樣做是非理性的。但為何要理性？因為我們這樣做好些，所以證據的指令性最終也倚賴一些價值標準——理性規範 (norms of rationality)。同樣的問題便產生：這些理性規範從何而來？在自然主義裡，這不是也很神祕嗎？有哲學家（如狄維 [Philip Devine]）就論證這也需要神解釋，⁴⁰ 姑勿論這是否成立，但摩爾認為自然律也有指令性的說法是站不住腳的，他認為有指令性道德律的存在毫不出奇的講法也崩潰了。

無神論者麥基曾提出「古怪論證」(argument from queerness)，認為客觀的道德特性和道德知識在自然世界中太古怪了，所以自然主義者有理由否定它們的存在。⁴¹ 有些道德論證者接受這古怪論證，卻把麥基的推論方向顛倒過來：既然客觀道德與自然主義格格不入，那我們若肯定客觀道德，就應否定自然主義。摩爾嘗試回應這論證，認為從經驗主義者和自然主義者的角度看，上帝和道德特性同樣古怪，所以用上帝解釋道德特性並不能消解古怪的問題，只是把它推後一步而已。例如用人

⁴⁰ 筆者將在下一篇文章進一步討論這點，關啟文：〈道德論證：批評與回應〉，未刊論文。

⁴¹ J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

類的意志解釋法律的效力，的確為法律的指令性在時空中找到一個位置，但用上帝的心靈去解釋道德律卻沒有這作用，因為上帝的心靈本身也不在時空之內。⁴²

摩爾似乎不明白道德論證的邏輯，當然我們不是說上帝在自然主義世界觀裡，沒有道德那麼古怪。我們是說：道德的內在指令性在有神論裡不古怪，但在自然主義裡就很古怪，前者比後者為道德的內在指令性提供更好的解釋。因為古怪與否視乎處境和世界觀，你狂烈擺動、搖頭晃腦是否古怪？在課堂就是，在的士高則不是！道德論證可以是最佳說明推論，摩爾卻似乎一定要把道德論證當作演繹論證來評論，這樣做是不公平的。⁴³

摩爾也否認道德責任一定是由其他人的意志所產生，所以不能由一些責任的關係性，推論出道德律也源自上帝的意志。「要求、承諾、命令、盟誓和協議，是一種創造責任的特殊和奇特方法。它們之所以有意義，其實已假設了背後有一些責任不是用這種方法創造的。我們有一些行動能創造責任，這是我們有限度的道德主權的部分意義……但我們有這種主權，只是因為有其他創造責任的規範，容許我們有這種能力和行使這種能力的機會。我們有責任去符合其他人的要求，這不需要建基於另一個要求。……為何需要神聖要求者的存在呢？……這肯定主要是因為缺乏想象力。……的確有些責任可由行使人類意志所創造，但這絕對不能推論出『所有責任都是由某人格的意志所創造』的。初步看來，我們的道德經驗裡那些不是由人的意志所創造的責任（如不可殺人），告訴我們相反的道理。」⁴⁴

⁴² Moore, "Good without God," 230-31. 他認為世上的立法者只是描述已存在的道德特性，但上帝卻是透過祂的律令創造這些道德特性，這一來就有不類比之處。

⁴³ 摩爾還有一個基本的問題，他堅持有神論者要用無倫理特性的上帝作起點，然後推衍出道德律。(Moore, "Good without God," 222) 這要求是不合理的，從基本動搖他整篇文章的說服力。塔理發 (Charles Taliaferro) 對此有好的回應，道德論證不用假設神學在道德概念上也有絕對優先，它不是要完全由非道德的事實衍生道德概念和道德律，而是去回答：我們道德意識中的絕對道德律在現實如何可能，它在現實世界的基礎在哪裡，這也是哈曼的問題。摩爾完全誤解了道德論證的邏輯。(Charles Taliaferro, "God's Natural Laws," in *Natural Law, Liberalism, and Morality*, ed. Robert P. George [Oxford: Clarendon Press, 1996], 283-301.)

⁴⁴ Moore, "Good without God," 236. 有些道德論證會強調，我們的欲求最終都是回應

對最佳說明推論而言，以上的回應也是不足夠的，道德論證並沒有如摩爾所說，從「有些責任由人類意志所創造」，推論出「所有責任都是由某人格的意志所創造」。它建基於一些我們可理解的道德經驗，這些經驗告訴我們道德要求是如何產生的，然後按照這種模式，它為整體道德要求的客觀性提供好的解釋，此外輔以多個支持論點。科學家也以同樣方法推理，他們發覺，現在我們所理解的粒子行為規律，可為光和氣體的現象提供最佳說明，所以得出結論：「光和氣體都是由粒子組成。」難道摩爾又指控他們犯了由「有些物體是由粒子組成」推論到「所有物體都是由粒子組成」的謬誤嗎？摩爾的反駁或許指出，神律倫理的解釋沒有邏輯必然性，但道德論證從來沒有這樣宣稱，它只是說有神論比自然主義提供更好的說明，由於摩爾沒有提出具體而更佳的非有神論說明（這是否因為他同樣缺乏想象力？），他並未能反駁這裡陳構的道德論證。

摩爾另外討論，價值的概念是否必然與人格拉上關係。如詹姆士(William James)所言：「在全無有感覺的生命存在的世界裡，『善/好』("good")和『責任』等詞語似乎是不能被應用的。我想象一個絕對是唯物的世界，它只包括物理和化學的事實，它永恆地存在，沒有上帝，也沒有一個對它有興趣的旁觀者。在這種情況下，說它的某種狀態比另一種狀態善或好有意思嗎？……評價一些事態是『善/好』，其實是用一個隱晦的方式說它『對某人是好的』。」⁴⁵若這觀點成立，我們可建構這樣的道德論證：

(P) 價值判斷和道德責任是相對於人格性存有 (personal being) 而存在的。

(Q) 有一些價值判斷（「一個沒人觀看的湖仍是美麗的。」）和道德責任（「我們不應破壞地球環境，因為這是我們對後代的責任。」）是成

另一些人的欲求，道德律的要求所以能對我們的行為有指令性，一定是因為它們反映超越人格的欲求。摩爾也有類似的回應：我們的經驗告訴我們，我們欲求的對象很多時是一些死物（如雪糕）或狀態（如做更勇敢的人），與其他人的欲求完全無關。(Moore, "Good without God," 237)

⁴⁵ 引自 Moore, "Good without God," 239。

立的，但它們並非相對於任何有限的人格。（後代只是可能存在的人格，而非實際存在的人格。）

(R) 所以，有一超越人格存在，祂是那些價值判斷和道德責任的基礎。

摩爾認為這種觀點的確為他帶來嚴厲的挑戰，因為他傾向接受(Q)。到最後摩爾為了完全克服道德論證的挑戰，他提倡一種徹底非人格化的價值本質論：「道德特性若是客觀的，它的存在完全不能倚賴任何人格的需要、意圖、意志、動機或其他與意志相關的心靈狀態。……價值在世間的存在是完全和人格的所有『正面態度』無關的。」⁴⁶換言之，無論一事物或一行動對人有甚麼影響，與人的興趣有沒有關係，若那事物是好的，它就是好的。若那行動是我們的責任，它就是我們的責任，此外。沒有甚麼再可說的了。因此他認為縱使在詹姆士的絕對唯物世界裡，充滿美麗的世界還是比單調而醜陋的世界好。對動物、死人和還未出生的人，縱使他們不具有實際存在的人格，我們還是有道德責任的。一個澄澈的湖就是有價值。我們就是有那些責任。我們不需要上帝去解釋這些看起來不欠任何人的責任，和沒有評價者的價值。⁴⁷

這種完全非人格化的價值觀很牽強，有點令人難以置信，詹姆士的思想實驗似乎較有說服力。按摩爾的價值觀，在完全沒意識的世界，一個更美的世界、更澄澈的湖如何能有客觀價值，實在有點難以理解；他對責任的非人格化解釋有很大問題：他認為完全沒有理由相信，道德責任提供的客觀理由，要與主體的主觀理由（幸福、喜好、願望等）有任何程度的吻合。假使一個行動客觀地擁有「應被做出來」的道德特性，它就是我們的責任，我們就有理由實現它，無論這對我們有甚麼影響。

然而他後來又說：「假使我們的本性使我們從來沒有作出道德行為的欲望，又或者道德行為經常會挫敗我們其他欲望，以致道德行為必然導致可憐與不快樂的人生——這樣，道德就會不公平，是一個玩弄人類的殘酷笑話。」⁴⁸然後他嘗試解釋，事實上道德的要求並非如此。但為

⁴⁶ Moore, "Good without God," 240.

⁴⁷ Moore, "Good without God," 241.

⁴⁸ Moore, "Good without God," 248.

何摩爾要這樣做呢？假若如他所言，我們有道德責任就是因為事實如此，不用再解釋，那就算道德對人類而言是「不公平和殘酷的笑話」，那又有甚麼關係？道德導致可憐和痛苦的人生又如何？摩爾為甚麼不堅持說：「我們就是有責任接受這殘酷的笑話和痛苦可憐的人生」？如果道德要求我們公平，但它本身卻不公平，這似乎有點矛盾和荒謬。摩爾似乎也感受到這點，但這在他那種完全非人格化的價值觀裡是不成立的。

摩爾認為，若道德特性已為我們的道德行動提供客觀的理由，那道德就是客觀的，並沒有甚麼東西能令道德更客觀，就算上帝也不能。他認為道德特性就如「濕」的特性一樣客觀，縱使只是人類的行動和關係，有善的道德特性，善也不是相對的。⁴⁹讓我們假設，摩爾那種非人格化的道德實在論是對的，我們在邏輯上不需要上帝去保證道德的客觀性，縱然如此，也不代表上帝的存在不能解決一些道德實踐的問題——如上面提到德福完全背道而馳的可能性，又或者有神論為道德實踐提供額外的精神資源。再者，關鍵是摩爾那種極度非人格化的自然主義道德實在論不是自明的真理，也不是道德實在論的唯一解釋。縱使它能自圓其說，不能決定性地被駁斥，這只表示神律倫理不是唯一出路，但不表示它並非最好出路。上面提供的各種論點，顯示神律倫理的確為道德經驗提供全面和合理的解釋，摩爾若不能證明他的自然主義，能比神律倫理提供更佳說明，那他還不能推翻以「最佳說明推論」陳構的道德論證。

三、由絕對的責任到絕對的上帝

道德有一種凌駕性的特質，責任經常與自利、明智、習俗、個人欲望、甚至法律背道而馳，然而假若那道德責任，真的是個體的責任時，這便應凌駕於其他種類的訴求。這也為道德論證提供材料，絕對的責任似乎需要上帝的假定才可充分解釋。諾斯 (Malcolm Knox) 認為「道德無上律令……意味著絕對的獻身，但自然的領域並不能提供任何絕對，它只能提供相對的事物。……『責任作為對我們絕對的要求』這經驗，

⁴⁹ Moore, "Good without God," 255-56.

意味著對無限的信念。」⁵⁰他認為很難找到合理的理由，支持絕對獻身予有限的東西（如自我、動物甚或其他人），後者就好像偶像崇拜一般。

「責任」這詞語也有客觀性的涵義，好像一種外來的限制。當面對誘惑時，我們感到有兩種秩序在交戰：一邊是欲望，另一邊是道德無上的要求。後者好像是給予 (given) 我們的，而不是我們自己虛構的。此外，責任的語言從本質上是關係性 (relational) 的，當我們說 A 君要對 B 君負責任，就好像 B 君手上有一條無形的繩索，牽引著 A 君。同樣，當我們說：「A 君有責任做 C 這行動」，就好像有一個更高的律，在向 A 君發施號令，並用一無形的責任繩索牽引著 A 君向 C 進發。道德要求不等同社會壓力，也不一定符合明智的理性 (prudential reason)。⁵¹有時道德責任不一定是對其他人的，例如我們應履行對自己的承諾，也有發展自己才能的責任，所以懶惰和貪吃在西方也被視為「七宗罪」之二。道德責任的絕對性，是很難用人性、社會契約或進化論等去解釋的，它若不是幻覺，其根源則似乎指向絕對和終極的造物主。⁵²

放棄了宗教框架後，現代道德哲學發覺，如何論立德德的優先性實在是不易解答的難題。內在論 (internalism) 把「絕對優先性」放進「道德原則」的定義裡，例如哈爾 (R.M. Hare) 的指令論 (prescriptivism) 就把道德原則定義為那些我們選擇來指導自己行為的最高原則。這樣，「道德原則有優先性」就成了分析真理 (analytic truth)，⁵³但這卻危害了道德的客觀性，因為在哈爾的系統裡，人選甚麼作為最高原則，何時改變這原則都可以，全無限制……唯一的限制，就是他要謹記著把那些原則普遍化。然而可普化的最高原則，不一定合乎道德的。而外在論 (externalism) 則對甚麼算得上是道德原則，加上嚴謹的限制（例如說道德是必然關注別人幸福的），這保存了道德的客觀性，卻危害了道德的

⁵⁰ Knox, *Action*, 240.

⁵¹ 參 Vernon White, *Honest to God: Moral Experience and the Existence of God* (Bramcote Notts: Grove Books, 1981).

⁵² Owen, *The Moral Argument for Christian Theism*, 42.

⁵³ R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Clarendon, 1962); idem, *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (Oxford: Clarendon, 1981).

優先性：道德理由現在只是眾多理由的一種，不一定有凌駕性，例如我們可問：為何關注別人的幸福，應凌駕關注自己的呢？似乎不少人會樂於擺脫這種「道德的枷鎖」！

如何能同時保存道德的凌駕性和客觀性呢？神律倫理能提供答案：上帝的律令清楚保存道德律的客觀性——上帝擔任立法的功能；而道德的凌駕性則建基於終極審判官的存在——上帝擔任司法的功能。其實道德責任的絕對凌駕性，在自然主義內是難以理解的，因為這意味著道德標準為行動提供的理由，會凌駕其他理由（非道德價值、喜好、明智等），除非違反道德責任的人會為自己帶來重大傷害，而這點教我們很難理解。這重大傷害就能等於良心的不安嗎？不能，因為這視乎個人的良心是否敏感，難道道德責任只規管有敏感良心的人？另外，這重大傷害是否就是壞品格本身呢？但很多人根本不關心這個。一些很有能力和精明的人，他們做錯事，但很可能不會受到傷害，難道他們就沒有道德責任？若肯定道德的客觀性和合理性，以上問題答案只能是「不」；但要確保這類享樂主義者不能逃脫道德責任的要求，那一定要有類似上帝的存有，祂能偵察到最隱蔽的惡行，能制裁最有能力的罪犯；而知識和能力都是人格的特徵。⁵⁴

這裡看到，要保存道德的凌駕性，道德要植根於實在的本質。摩爾的自然主義道德實在論，或許能為道德要求提供客觀理由，但對每一個體而言，摩爾談及的主觀理由（如個人幸福）其實更實在和迫切，所以當兩者衝突時，即是說道德行為會為自己帶來不便或不幸時，有何理由要捨主觀理由，而取客觀理由呢？換言之，摩爾並不能解釋道德要求的凌駕性。對他而言，道德律是一種共相，也即是說道德理想只是一普遍原則，可用一抽象的語句表達。但這一來，我們實在「難以理解它如何能應用在現實世界內，（道德）奮鬥經常意味著受苦與戰敗，強者壓迫弱者，弱者羨慕不擇手段的人，在這種世界內道德理想能變成一種純粹假設性的東西，完全失去實際的力量。絕對明顯，世界遠遠不是理想

⁵⁴ Clement Dore, *On the Existence and Relevance of God* (London: Macmillan Press, 1996), ch.4。這種看法會招來一些道德自律主義者的攻擊，這一來神律倫理把道德的動機變成他律。筆者會在另一篇文章處理這個批評，關啟文：〈德福一致與宗教倫理〉，未刊論文。

的，不公義、戰爭和飢餓都是自我繁衍的巨大罪惡。我們活在其中的世界的確是這樣，一些抽象的語句，在不存在的理想世界裡，也許可以指導行動，但為何它們（在現實世界裡）能擁有各種力量呢？」⁵⁵

因此「道德理想要能在客觀實在找到根基，是重要的。對無神論者而言，宇宙的歷史和人類的存在都沒有客觀目的；在人類前面並沒有一客觀價值可作為追尋的目標……我們的生存只是機緣巧合，除了自己以外，沒甚麼可決定我們應如何在世間走人生的旅程，沒有甚麼持久的目標可以給我們合理地盼望，所有目標（無論是善是惡）都會在這無意識、無目的、漠不關心的龐大宇宙中消滅。若一個人持守這些信念……那他會拒絕夢幻的理想，而寧願選擇一些更易接受和較即時的目標……實在是毫不出奇的。他仍然能關心其他人的痛苦，並嘗試減輕這些痛苦，但要他全然獻身於道德追尋理想，以此為人生的『真正』目標，卻是非理性的。」⁵⁶

有些人認為道德理想的凌駕性建基於人性，就讓我們假設，人性有一些永恆理型，但這就能為道德理想提供足夠基礎嗎？不能。問題是這些理型並沒有因果的能力，並不必然能影響我們的人生，我們又為何要理會這些理型呢？不錯，理想是並未實現的，是追尋的目標，但要成為目標，道德理想豈非至少要是可能實現的嗎？「客觀的善的理念被無目的的宇宙嘲弄，這可能性是一個夢魘，且令道德奮鬥完全不可理解，這一來便摧毀了道德委身有可理解性和必然性的公理。相信人的本質是永遠不能實現的，就是割裂道德與理性，並使聖人成為眾人之中最可憐的精神分裂者。」⁵⁷

上面引句提到道德應與理性必然相連，道德要求不能是偶然或任意的，道德也應與自然目的相連，道德完成人性，是人最恰當的追尋。下面將探討這點。

⁵⁵ Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 178-79.

⁵⁶ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 179.

⁵⁷ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 180.

四、善的追尋、人性的實現與人生的意義

現代世界觀難以避免尼采虛無主義的挑戰，他認為上帝死了，在人類的自我理解、喜好和權力意志以外，不再存在客觀的評價框架。這一來甚麼都可說是重要，又可說是不重要。人生也沒有客觀的目標 (telos) 可追尋，無神論者奧希亞 (Anthony O'Hear) 承認，「若缺乏宗教的視角，難以明白一個不倚賴人的選擇的人生目標從何而來」。⁵⁸ 這是否也意味著，怎樣活我們的人生都不要緊呢？人生還有沒有意義？有學者相信宗教信仰會為這困境提供出路：「唯一逃脫虛無主義的方法，就是接納這種世界圖畫：世界是上帝所維持的，世上事物不是無關痛癢的。」⁵⁹ 人生是有意義的。

為甚麼有神論能為善的追尋賦予意義呢？第一，目的論的宇宙觀 (teleological view of the universe) 能保證善的追尋的合理性。在有神論世界裡，整個宇宙進程是有目的的，上帝導引歷史事件向著一個絕對的善進發，拉殊道爾認為只有這樣「宇宙的合理性才是可理解的」。⁶⁰ 縱使我們善的理想不就是宇宙的終極目標，但善的實現至少會促進這目標，這一來我們的價值判斷就可擁有一種客觀性，這在非目的論的宇宙觀是不可能發生的。從目的論的世界看人的潛能，我們可了解甚麼時候人在正確發揮潛能，甚麼時候在偏離正軌，這樣就能衍生有認知意義的價值判斷。⁶¹ 例如「在創造圖畫中，成為上帝的同工，使用上帝賦予他的能力，是合宜和恰當的。然而由於宇宙秩序的終極實在是完全的愛，人一定要打破和放棄那些窒礙……完全的愛的衝動……縱使這種放棄意

⁵⁸ Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith* (London: Routledge & K. Paul, 1984), 83.

⁵⁹ Philip E. Devine, *Relativism, Nihilism, and God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), 76.

⁶⁰ Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, 214.

⁶¹ 很多世俗主義者訴諸自我實現 (self-realization) 的概念去解答人生意義的問題，但單從經驗的角度看，人有各種各樣的潛能，可以做君子也可以做小人，可以成為聖人也可以成為變態殺手，哪一樣才是有意義的自我實現呢？單從自然主義的角度是難以提供一個普遍標準的。

味著犧牲和痛苦，他仍應學習用完全捨己和無私的愛去愛他人，這樣是恰當的。」⁶²

第二，「善/好」本身就有一種目的論涵義：善或好的 X 就是能實現 X 的本質的 X。但在無神論世界裡很難為人找尋有道德涵義的本質（沙特就同意並多方強調這點），到了後現代，「人的本質」的概念更受到根本性的質疑。然而有神論相信人是全智和全善的造物主所創造的，所以人一定有一種本質和目標，而實現這種目標就是善的。⁶³ 善的欲望就是與上帝的目的吻合的欲望，世俗主義沒有這類概念，難以客觀區分哪些真正是善的。「一個完整的倫理需要對人類的善有實質的解釋，這也表示它需要連繫上關於人性的普遍思想。這確立了宗教世界觀對倫理探索的潛在適切性。」⁶⁴ 對比起來，摩爾完全分割倫理與人性的進路顯得任意和不合理，道德責任最終要與人性吻合。⁶⁵ 若順從絕對道德命令，一般而言，不會為人類產生任何可見的滿足，它就變得荒謬。責任仍然存在……但它成為了悲劇性宇宙裡一個無意義和空洞的動作，就像一支小心瞄準但又沒有目標的箭。」⁶⁶ 事實上，世俗主義者很多時仍堅持一些較崇高的人性理念，但這是難以在他的世界觀裡找到客觀基礎的，道德理想也因此顯得蒼白無力。

很多時哲學家討論神律倫理時總給人一種印象，就是上帝的律令是專斷、任意的，⁶⁷ 但事實上從基督教的角度看，上帝的律令是不能與美善的人生分割的，人生內在的目的，本就是造物主賦予的，可說是祂設計和計劃的一部分，祂既是理性的上帝，又豈會發出與自己計劃矛盾的

⁶² Peter Munz, *Relationship and Solitude: A Study of the Relationship between Ethics, Metaphysics and Mythology* (London: Eyre and Spottiswoode, 1964), 202.

⁶³ 這樣推論會犯自然主義謬誤嗎？但正如門斯 (Peter Munz) 所言，由形而上的人性圖畫的事實推出價值，沒有犯自然主義謬誤，因為那圖畫本身已蘊涵價值。Munz, *Relationship and Solitude*, 19.

⁶⁴ Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992), 139.

⁶⁵ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 182-83.

⁶⁶ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 183.

⁶⁷ 這個問題筆者會更詳細處理，關啟文：〈神律倫理與猶希佛兩難〉，未刊論文。

命令呢？所以神律倫理和人的目的論理解是相輔相成的，也可以說有神論倫理不等於一種絕對化的神律倫理。從這角度看，道德並非純粹是外在於我們的要求，也是我們的內在目標。這樣我們才可理解為何在道德經驗裡，道德律呈現雙重特性：一方面有客觀性，好像從外而來；但另一方面又好像屬於我們更高的「自我」。這在有神論世界觀內是不出奇的，因為道德秩序源自超越的上帝，所以是外在的；因為人也是上帝所創造的，所以人若要完成他的本性，就要與這道德秩序協調。而我們最終的命運，就是面對面朝見上帝的善良，這也是我們人性完全的實現。

有神論世界觀也可為德性的重要性提供穩固基礎。假若有限的個體就是最重要的，那溫柔與謙卑等德性就無立足之地，愛心也規限於關顧別人的物質需要。但道德生命的發展，就是培養人性可無限那一面——精神與自由。人際關係的惡包括妒忌、惱恨、自私、忘恩負義等，這些惡的出現是「因為我們忽略了無限，只思量有限的利益……要擺脫這些惡，我們要用永恆的角度看人生：對比我們的有限與居住在我們裡面的無限，這使我們感到卑微，但同時又把我們從自然界提升出來；把別人看作精神而不單單是身體，他們與我們有共同的理性，朝向共同的目標，就是道德人格的發展。」⁶⁸ 在神律倫理裡，道德就是按照無限美善的上主的要求塑造有限的生命，德性顯得加倍有意義，並有無限的成長空間。這種理解只有在有超越領域的世界觀裡才有意義。

第三，有神論有助確立善良的真實性。善良作為一種理想，可能純粹只存在於我們的想象裡，但一旦我們相信它能衍生責任，那就要肯定它獨立的存在，我們對他人的責任也假設了這些。「道德價值」的抽象理念本身沒有道德價值，正如「圓形」的理念不是圓的。在我們的經驗裡，善良的特性存在於人格裡面，而不是非人格的事物裡。這樣，難道絕對的善良的存在方式就是非人格的嗎？相信它存在於絕對的人格神最合理。筆者同意詹姆士的觀點，價值預設了評價的行動 (evaluation)，而這又預設了評價者 (valuer)，神聖的評價者毫無疑問能確保價值的客觀性。再者，這可解釋為何價值可發出要求，為何侵犯崇高價值會產生內疚等等。（相信客觀價值但否定人格神的，可說是一種柏拉圖主義，

⁶⁸ Knox, *Action*, 221.

筆者將來會進一步討論這種觀點。）從本體論的角度，上帝與善（愛）是不可分的，是一而二，二而一的。上帝就是善（愛）。這也意味著善是終極的實在。而且上帝的存有是統一的，「在祂完美存有的豐富裡，所有價值都已實現，並構成渾然天成的綜合體：『美麗就是真理，真理就是美麗。』」⁶⁹ 這種價值的統一似乎只有在上帝裡面才可能。

第四，基督教為美善的人生提供一種群體性的敘事基礎，這有助培育倫理精神。哲學家常常為倫理找尋普遍的原則，但愈來愈多哲學家同意，人的倫理標準很多時是在特殊的歷史群體裡形成的，而每個群體都受所擁有的敘事塑造。如麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 相信，一種統一的敘事能幫助我們確立個人身分，並理解人生為一種探索或追尋，這樣就能為我們界定道德的目標。⁷⁰ 現代社會的道德混亂，很大部分就是源自群體和敘事的失落，在多元主義和個人主義當道的社會，沒有一種敘事能對大多數人有說服力。在這種情況下，宗教的適切性是顯而易見的，無神論者奧希亞也承認「宗教世界觀能為信徒提供『人生就是一個敘事或一種追尋』的意識……在這視域內人找到他們人生的位置，在這基礎上他們能界定對待他人的合宜方法。」⁷¹ 而且宗教敘事能涵蓋其他較小的敘事，及為它們提供評價，揭示它們的不足，如上帝普遍救贖的故事，能為每個民族主義者的敘事提供一種限制。所以「上帝的啟示是一種資源，它的主要目的不是提供一組律令或道德原則，而是一個更大的世界觀，這世界觀又包含在一個關於上帝與人類打交道的詳細敘事之內。」⁷² 當然上帝的啟示也包括命令，但它也提供一個最廣泛的敘事，其他小的敘事在其中可找到意義，這種理解也為神律倫理提供補充和豐富的資源。

特別重要的是：基督教的形而上學能提供支持生命的神聖和人的尊嚴的敘事。生命的價值應如何判斷，很受人的由來、命運和與終極實在

⁶⁹ W.G. De Burgh, *From Morality to Religion* (London: Macdonald and Evans, 1938), 212.

⁷⁰ Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981).

⁷¹ O'Hear, *Experience, Explanation and Faith*, 78.

⁷² Richard J. Mouw, "Religion and Morality," in *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, vol. 8, ed. Edward Craig (London: Routledge, 1998), 222.

的關係等等影響，在基督教世界觀內，人源自和肖似神聖的上帝，他的價值也因而確立；但自然主義認為人是進化的偶然產物，他的內在價值也頓然變得可疑。⁷³

五、結論

本文介紹了當代道德論證的復蘇及其結構。筆者同意這很難是百分百確定的論證，但可作為一種最佳說明推論。文中指出神律倫理能合理解釋道德律的存在、道德責任的凌駕性和善的追尋，若世俗主義倫理不都能提出解釋，或所提出的解釋沒那麼適切，⁷⁴ 那上面提及的局限性道德論證是有初步說服力的。然而要進一步維護這論證，我們還需詳盡回應很多對神律倫理的標準批評，例如：神律倫理是否幼稚的道德 (infantile morality)，會否扼殺道德和道德行動者的自主性；若把道德的基礎建立在上帝的旨意上，會否產生他律 (heteronomous) 「道德」，有違真正的道德精神；能否解決猶希佛兩難 (Euthyphro dilemma) 等等。筆者將會一一處理這些問題。

⁷³ 筆者會在另一篇文章更詳細討論這問題，關啟文：〈基督教倫理與世俗主義倫理——一個批判性的比較〉，未刊論文。

⁷⁴ 筆者有論證這點，參關啟文：〈現代道德的巴別塔〉。

撮 要

道德論證認為我們的道德經驗能為上帝的存在提供支持，近年道德論證有復興的趨勢。本文會介紹這些發展，及建構一種作為「最佳說明推論」的道德論證：神本倫理（特別對比起自然主義）最能解釋道德的客觀性。（筆者在前一篇文章已論證，自然主義不大能解釋道德的客觀性。）筆者特別就三方面展現神本倫理的合理性：一、要充分解釋道德律的存在，我們需要一位神聖立法者；二、絕對責任的真實性難以在絕對的上帝以外找到基礎；三、神律倫理能為善的追尋、人性的實現與人生的意義提供最令人滿意的解釋與支持。筆者的結論是：道德論證雖然不是決定性的證明，但它可成為支持上帝存在的累積論證的重要部分。

ABSTRACT

The moral argument purports to show that the evidence from our moral experience supports the existence of God. Recently, the moral argument, in its various forms, has been revived by many philosophers of religion. In this paper, the author introduces these developments, and then tries to formulate the moral argument as an inference to the best explanation, i.e., to argue that theistic ethics is the best explanation of the objectivity of morals, especially in contrast with naturalism. (The author has extensively argued that naturalism cannot convincingly explain the objectivity of morals in a previous paper.) The author tries to show this in three ways. First, the existence of the moral law is best explained as the decree of the Holy Law-Giver. Second, the overriding nature of moral obligation can readily be explained by divine command ethics. Third, theistic ethics can provide good answers to questions about the pursuit of the good and the meaning of life. The author concludes that although the moral argument is by no means a conclusive argument, it is a significant part of a cumulative case for the existence of God.