德福一致与宗教伦理

"When the Good Suffer and the Evil Prosper" - A Challenge for Religious Ethics

关启文 香港浸会大学

Guan Qiwen Hong Kong Baptist University

[英文提要]

The fact that good people often suffer and evil people often prosper generates a problem for morality. Immanuel Kant believes that only the postulate of God can resolve this problem. However, the defenders of the autonomy of ethics resist this move and argue that morality must stand on its own feet. In this paper, I argue that those defenders have exaggerated the autonomy of ethics. I also defend the plausibility of the Kantian argument. I further discuss the issue of moral motivation from the perspective of religious ethics. I argue that the dichotomy between moral and non - moral motives is too simplistic and we need a theory of the stages of moral motivation, which can be provided by religious ethics.

一个认真追寻美善的人必然曾为这问题感到困惑:为何道德的要求会带来痛苦呢?为何德行与幸福不一定一致?为何正如广东人的俗语所云:"杀人放火金腰带,修桥补路有尸骸",作好事的不一定有好报,坏事作尽的却可享福?为何世界和社会好像很不公平呢?对一个只有今生、没有来世的世俗主义者或自然主义者,德福不一致就是最终的事实;但对宗教伦理而言,德福不一致只是表象,因为一个深层次的道德秩序会确保德福最后会一致,这道德

秩序在基督教而言是公义上帝的最后审判,在一些东方宗教而言则是轮回与报应。两者都相信,"善有善报,恶有恶报,如若未报,时辰未到。"看起来宗教好像提供一个较满意的答案,但一些世俗主义者会坚持道德行为的动机应是自主和纯粹的,不应与求福的渴望挂钩;所以宗教伦理不单没有需要,更会破坏道德的自主性和善行的纯洁性。究竟两种看法谁是谁非?是世俗伦理还是宗教伦理,能为德福不一致的问题提供较满意的答案?本文会探讨这些问题。

由德福一致的要求到上帝的存在:康德的道德论证

简略而言,道德论证(moral argument)就是用人类的道德经验去为神的存在提供支持的论证。从德福一致的要求作起点建构道德论证的哲学家中,最知名的可说是康德(Immanuel Kant)了,首先要解释他对善的理解。他认为称得上是绝对的善(absolute good)的,只有善的意志(good will):单单因为尊重道德律、回应良心的呼唤而去履行责任,不掺杂其他动机(如求名、求利和求尊重等)。对比起来,其他美善(如快乐、才智)都可被恶念(vicious will)利用,所以善的意志也可说是一种纯粹的善。然而康德认为最高的道德追求,不应单包括纯善的意志,也应包括与德性吻合的幸福或快乐,这种"幸福与德性成正比"的状态(也即是说每个人的幸福都是他配享的),他称为最高善或圆善(highest good)。①

康德的道德论证主要出现在他的《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*),尤西林对此有精辟的解释:"圆善是全部实践理性批判的最终目标。康德伦理学因此呈现出两个依次过渡的中心:首先是针对幸福经验论确立不依靠任何感性经验的纯善,然后以纯善为导向确立统一(涵摄)幸福与纯善的圆善目标。在此行程结构中,德性(纯善)于幸福被极力分离之后复又竭力统一于信仰。"① "为什么需要在信念伦理高昂不倚的先验哲学体系中,给幸福一个尽管是'第二位的'、却有至关圆善构成的重要位置?'这不仅在将自己当作目的的人那有偏私的眼里是需要的。因为需要幸福,也配当幸福,却仍然享受不到幸福,这可能与一个理性而同时全能的存在者的完满愿欲是不相符的'"。② 换言之,实践理性的要求是:"配当幸福的人能享受到他应享的幸福。"

但这如何可能呢?现实世界所见的,与诗人所描述的更吻合:"卑鄙是卑鄙者的通行证,高尚是高尚者的墓志铭。""纯善联结幸福,则是道德法则双重的命令:道德法则不仅在客体目标上要求自然与自己一致,同时要求履行道德使命的人性……主体在动机意向上也以道德法则为准。但这两方面都已超出了人的能力。道德法则至高无上,经验人性却善恶混处,弃恶从善,趋同道德法则,主体动机意向的纯善化本身即一有待争取的理念目标。自然与道德法则一致,则更不尽取决于人力:人不是自然创造主。"③

所以圆善的实现有两方面的困难。第一,至终配得幸福的人也是有纯善意志的人,但完美的纯善意志是难以在今生实现的:"人性意志符合道德法则的纯善化,乃是一个无穷进展而不可能圆满实现(停止)的神圣化(圣人化)目标。此目标信念之确立,需相应将此'正心诚意'个体精神也延续无穷,以俟正果。遂有'灵魂不

① 关于为何采纳"圆善"这翻译,尤西林教授的文章有很好的解释:《圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性》陕西师范大学基督教文化研究所。承蒙尤教授借阅他那时还未刊登的稿件,使我获益良好,在此谢过。

① 尤西林,《圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性》,第3-4页。
② 同上,第6页。
③ 同上,第7页。

朽'之公设。为加强意志薄弱的人性确信此公设而不懈向善,又更援手基督教'圣灵'。"① 第二,配得幸福者能否真的享受到幸福,很大程度视乎自然秩序的运作,要确保德福一致,我们必需一位同时是道德秩序和自然秩序的主宰:"圆善化实即自然因果与道德自由意志的同一化。如果圆善必须被肯定,那么,这意味着对一个集自然主宰与善良意志于一体的存在体的信念。那就是全知全能仁慈公正的最高创造主。'因此,派生的圆善(极善的世界)可能性的公设同时就是一个原始的圆善的现实性的公设,也就是上帝实存的公设。'"②

一个康德式的道德论证的结构大概是这样的:

(A)我们应该促进圆善的实现。

(B)我们应该作的事也是我们有可能作成的事。("Ought" implies "can.")

(C)若神不存在,促进圆善的实现是不可能的。

(D)所以,神存在。

前提(A)源自康德对实践理性的理解,它有初步合理性,因为若否定它,就好像是说追寻道德的人可以不关心配得幸福的人得不到幸福,这不大合理吧?前提(B)是建基于康德对道德责任的了解,亦是从反面较易看到(B)的合理性:假设你的家庭经济拮据,你对家中三岁幼童说:"你有道德现实负担家庭的经济,所以你应该出外找工作。"这样说大家都觉得不合理,因为那幼童根本不可能达到你的要求。这似乎假设了这原则:"若X是我们不可能作成的事,那我们没有作成X的道德责任。"这与(B)在逻辑上是等同的。前提(C)在上面已解释过。

虽然以上论证看起来不是没有说服力,但亦有很多人从逻辑

① 尤西林,《圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性》,第8页。
② 同上。

的角度提出质疑:一、有些人否定(A),他们认为圆善的概念在道德上不成立,他们比康德更康德,坚持德要与福完全分家才可确保自身的纯洁,这种思想我们下面会讨论;二、有些人否定(C),他们提出其他保证德福一致的方法,如轮回报应的宇宙秩序,就算接受德福一致的可能性,也不一定需要人格神;三、另一些否定(A)的人认为,我们只有责任尽可能实现与圆善最接近的事态,我们的良好愿望不一定与现实吻合。①我不坚持康德式的道德论证从演绎法的角度看是无懈可击,因为这么高的要求是不合理的,很少论证能满足这种要求。今天很多哲学家都接受最佳说明推论(inference to the best explanation),与这种推论方式的精神相符,我在这里的主要关注,是那一种世界观更能解释我们的道德经验和促进道德实践,更能解决德福不一致的问题。纵使从严谨的逻辑角度看,德福一致的要求不能绝对证明有神论,但只要有神论比对手(如世俗主义伦理)能对种种问题提供更圆满的答案,那已是不可忽视的结果。下面就循这方向探讨。

德福关系:七种解决方案

让我们先概览一下,对待德福不一致的问题的七种回应:

1)坚持德要与福完全分家,成全德性就是因为德性有内在价值,尽责任就是为了尽责任,绝对不能让道德以外的动机干扰的追寻,这样才可保证道德的自主(autonomy),不让它沦为他律(heteronomous)的东西。这可称为道德绝对自主论。如摩尔(Michael Moore)的自然主义道德实在论和某些有神论哲学家(如伊荣[A.C.

① John.Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford:Clarendon Press,1982),pp.107ff.

Ewing]、路易士[H.D.Lewis]。①

2)接受德福一致是应追寻的道德理想,但以福为德,如伊壁鸠鲁派(Epicureanism)。

3)接受德福一致是应追寻的道德理想,但以德为福,如斯多亚派(Stoicism)。因为有德行就等于有幸福,所以无论外在环境怎么样,有德行的人的幸福都不会受剥夺。(甚至有这种说法:真正善良的人是不会受到伤害的。)

4)接受德福一致是应追寻的道德理想,不以福为德,也不以德为福,但仍认为这理想能在现世实现,如社会契约论。基本的思路是这样:每个人都接受道德律的社会总比不受道德约束的社会好,所以明智的不还是会选择道德。

5)接受德福一致是道德应追寻的理想,同意这理想不能在现世实现,但否定所有超现世的存在,所以道德理想最终是不成立和没约束力的。如哈曼(Gilbert Harman)的自然主义道德反实在论(moral anti-realism)。②

6)接受德福一致是应追寻的道德思想,认为这理想不能在现世实现,所以需要超现世的上帝和来生的存在。如康德主义和很多有神论哲学家。③

7)接受德福一致是应追寻的道德理想,认为这理想不能在现

① Micheal S.Moore,"Good without God,"in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George(Oxford: Clarendon Press, 1996); A. C. Ewing, "The Autonomy of Ethics," in *Prospect For Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration*, ed. Ian Ramsey (London: George Allen & Unwin Ltd, 1961); H. d. Lewis, *Morals and Revelation* (London: George Allen & Unwin, 1951).

② Gilbert Harman, "Is There a Single True Morality?" in *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, eds. David Copp and David Zimmerman(Totowa, New Jersey: Rowman and Allanheld, 1984)

③ A.E.Taylor, *The Faith of a Moralist*, Series I: *The Theological Implications of Morality* (London: Macmillan, 1930); K. j. Clark, "Why Be Moral?" (1997), http.//www.calvin.edu/academic/philosophy/ybmoral.htm; John Hare, *The Moral Gap* (Oxford: Oxford University Press, 1996); Stephen Evans, *Subjectivity and Religious Belief* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1978); Charles Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1991).

世实现,但诉诸非人格化的超现世道德秩序去保证德福一致。,如印度教。

我以前已仔细批评等四个方案,① 我不会讨论第五个方案,道德实在论(moral realism)是本文的基本假设,我认为道德反实在论本身就是第五个方案要付的沉重代价。我在这里讨论首三个解决方案的困难,将来才对第七个方案作出评论,所以下面提及的宗教伦理主要是指基督教的神本伦理(theistic ethics)。整体来说,第六个方案似乎提供最好的出路,而它的困难也不是不能解决的。

先简单看看第二和第三种方案。以福为德不是导向享乐主义(若只计算一己之福),就是功利主义(若计算所有人之福。)前者"解决"了德福不一致的问题,只因为它把关系中的一项取消了!但很多人都同意这等于放弃了真正的道德理想。至于功利主义把快乐当作价值的唯一标准,那只要有足够的快乐存在就成了,哪一个人快乐,是不是每一个人都快乐,都不打紧,这会合理化不公义的行为,这些功利主义的标准难题我不在这里赘述了。② 退一步说,其实功利主义的道德"理想"也不容易达成,假若促进最大多数人的最大快乐是一个人的责任,那为了尽道德责任,他可能要疲于奔命,因为对一个善心人而言,他把买雪糕的钱(或乘公车的钱等等)也用来接济穷人,可能会加增世上快乐的总数。如此类推。这些奉行功利主义理想的圣人一定会得到配得的幸福吗?不大可能,所以德福不一致的问题仍然会存在。

至于把德行等同幸福的方案不是没有道理,我们可同意圆满

① 关启文,〈现代道德的巴别塔—世俗主义能为道德提供基础吗?〉,载…,将会出版。

② 参考 Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics* (*London: Macmillan*, 1973); *J. J. C. Smart and Bernard Williams, Utilitarianism: for and against* (*Cambridge: Cambridge University Press*, 1973); *Harlan B. Miller and William H. Williams, eds*, The Limits of Utilitarianism(*Minneapolis: University of Minnesota Press*, 1982); *Jonathan Glover, ed.*, Utilitarianism and its Critics(London: Macmillan, 1990)。

的道德人格也是人类幸福的内涵之一,但这是否就是全部的内涵呢?孙效智就认为不是:"幸福是一个蛮复杂的观念,道德即使是其中很重要的幅度,但绝不是唯一的内涵。亚理斯多德就曾说过,幸福至少还应包含身心的健康与物质的富裕等。说一个正在受酷刑的好人很幸福,恐怕是很荒谬的说法。一个深爱着自己的孩子,却看着儿女没有下一顿饭吃的母亲,不会是一个幸福的母亲。同样地,如果有两个好人,一个受冤屈被关在古拉格群岛的黑牢中,另一个则坐在剑桥大学的教室里热切的追寻知识,哪一种生活更令人向往呢?答案显然是后者。健康与财富等事物,本身有其价值。"① 这样看来,斯多亚主义不单陈义过高,更把幸福的概念简化了。下面详细探讨第一种方案:道德绝对自主论。

道德绝对自主论的评价

道德绝对自主论强调道德的观点(the moral point of view)的独特性,道德的追寻就是建基于道德的内在价值,若基于道德以外的动机(如自利)而做出"道德"的行为,这样根本不是真正道德的行为,而只是明智之举(prudential act)。有些人就循这思路论证道德自主论:"支持道德责任的理由不是道德的就是非道德(non - moral)[这不等同不道德(immoral)]的,若你诉诸道德的理由,我们可再追问为何要接受那些道德理由,如此直到无穷。若你诉诸非道德的理由,你已放弃了道德的观点。所以道德只能是自证的,去履行道德责任的充足理由,就是因为这是你的道德责任。"

然而细心一想,以上论证顶多证明到"若果道德是可被证立的,它必需是自证的。"但这结论并不能排斥道德怀疑论,怀疑论者

① 孙效智,《当宗教与道德相遇》(台北:台湾书店,1999)页228-9。

干脆说道德是不可证立的。① 此外,它假设了道德动机与非道德动机的截然二分,但威廉斯(Bernard Williams)说:"有些人认为一个人的行为所能有的合理动机或理由,不是'道德的'就是'明智的'动机,这想法是理论和过火的道德主义的奇异产品,事实上这种分法差不多什么都遗漏了。"②下面我会对这种二分法再提出批评。更根本的批评是:以上论证回避了一些难题。如贝尔斯(Peter Baelz)指出:"道德好像一个游戏,在游戏内有某些规则运作,它们界定这是怎样的游戏。从游戏的角度看,这些规则是最终和决定性的。…然而一个个体不是仍然可以问为何他要置身于道德这系统之内吗?…为何他要玩道德这游戏?'道德有什么意义?'这问题似乎是有意义的。"③换言之,从道德的观点看道德的确是自证的,但在不同的处境,特别当道德行为与自身和亲友的幸福有冲突时,④ 我们很自然会问:"为何要持守道德的观点?为何道德(Why be moral)?"这也是在质问:究竟道德这玩意儿究竟在世界里占有什么地位呢?

事实上世界观和道德的动机是有密切关系的,不是在所有世界里,道德自证论都是合理的。"宗教信仰提供有关生命的终极信念,而任何终极信念都会直接影响'为何道德'这个课题的回答。好比彻底的唯物论不但不支持道德,反而还会瓦解道德实践的终极基础,因为在这个信念下,人的生命只是物质性的机器而已。生命的出现与殒落也只是自然因果中必然的、不断重复的、也不具特殊意义的机械过程。果真如此,善恶是非的分别似乎就不再有什么意义。此外,若假设宇宙根本不存在一种在乎善恶的上帝,或者

① 参 Rudiger Bittner, *What Reason Demands* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989,)p.21。
② Bernard Williams, *Morality* (Cambridge; Cambridge University Press, 1972), p.85.
③ Peter Baelz, *Ethics and Belief* (London: Sheldon, 1977), pp.57 - 58.
④ 例如在一个贪污风气盛行的社会里,一个警察坚决拒绝"黑钱",不单危害自己,连亲人都可能受连累。

宇宙的终极次序是由一赏恶罚善的恶神所掌管,凡是做好事的就要下地狱,做坏事的则要登天堂,这样的终极信念对人的道德实践也会产生很大的冲击。"① 所以一旦我们质疑这道德整体的意义,提出"为何道德?"的问题,简单答一句"尽责任就是为了尽责任"就认为可解决问题,似乎有点轻率。甚至有些学者认为这只是一种矇昧主义(obscurantism)! 如利曼(Charles Layman)就认为若要维护道德建制,我们需要相信道德实践至少是不与个体的幸福矛盾的。②

特别从自然主义的角度看,道德绝对自主论是难以理解的。如哈曼(Gilbert Harman)指出,"说有一条'能应用到每个人'的道德律……就是说每个人都有充足的理由遵守那律。"③但他坚持"怎样才算有充足理由","应该用与科学融贯的方法解释,我们不能就把规范视作不可还原,例如说:一个人有充足理由作一件事,当且仅当他应该这样做。"④ 罗尔斯(John Rawls)也同意"'行动应纯粹基于良心'的观点是非理性的,这讲法……认为最高的道德动机就是,单单因为一行为是对和公正的,所以就去做出这行为,没有其他[动机]的描述是合宜的。……但按这种诠释,道德感似乎没有任何理据,就好像我们喜欢茶而不喜欢咖啡一样,"不能再讲什么理由。⑤

哈曼和罗尔斯两位自然主义者都觉察到问题所在,但他们的出路截然不同。哈曼干脆否定有客观的道德要求(第五种解决方案),而早期的罗尔斯则采纳社会契约论(第四种解决方案)。后者

① 孙效智,《当宗教与道德相遇》,页21-2。
② Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*, p. 149.
③ Harman, "Is There a Single True Morality?" p.34.
④ 同上,第36页。
⑤ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971), pp. 477-8.

的进路尝试论证遵守道德整体而言是明智的,因为人们要互相依赖、人们也会关心他人等等。我在上一篇文章指出,① 这种思路通常会产生一个奇怪的结果,愈善良和弱势的好人愈有理由遵守道德律,愈奸诈和有权有势的恶人愈没理由遵守道德律,这实在有点儿不对劲、有点荒谬。为什么荒谬呢? 因为道德叫我们对人公正,但它却对追寻道德的人不公平,甚至他们的追寻在德福极度不一致的世界里更像一个残酷的笑话。道德劝喻我们对别人的态度应如此如此,但宇宙对我们的态度却并非如此! 道德理想的追寻与没有道德秩序的宇宙(如自然主义)似乎是一致的、格格不入的。

在一个克雷格(William Craig)与泰拿(Richard Taylor)的辩论中,克雷格认为"若自然主义是真的,那一个人可以不为他的行为负道德责任……若生命就在坟墓里终结,那无论活得像史太林或像圣人都没有分别……自我牺牲的行为在自然主义世界观中特别显得不恰当……甚至是愚蠢。因为自然主义的哲学缺乏道德问责性,所以慈悲和自我牺牲等德性都成为空洞的抽象概念。"泰拿不同意,他认为这两种生活方式构成两种不同的人格,这就是分别所在。但克雷格进一步回应:"要点就是:成为怎样的人格在自然主义世界中都没有分别,我们的结局都是一样,你最终不能对宇宙的美善作出贡献,也不能最终促进道德价值,因为根本没有道德价值……对一个立心只为自利而活的人,你可以向他说什么?"

我们亦要想想很多道德的追寻是难以在今生完成的,如达成纯善的意志,或爱邻舍的要求,有多少人能否认在人生匆匆几十年,很多爱的关系还未充分发展,而我们内心还未学懂怎样去爱、怎样无私地追求善,还未完全清洗自私的态度、不纯洁的欲念等等。总而言之,我们应该追寻的道德理想都是难以今生完成的,若

① 关启文,〈现代道德的巴别塔-世俗主义能为道德提供基础吗?〉,载……,将会出版。

死亡就为一切划上句号,那我们应该追寻的,也是我们不可能实现的,这不也有点荒谬吗?若道德的追寻是我们的人生意义的最重要部分,那道德追寻的荒谬不也使到人生也显得荒谬吗?"姑且假设对每个人而言死亡就是终结,那人性的潜能与它的实际命运,人的心灵空间的无垠与他的实际视域的有限,他的理想的崇高伟大与他的成就的微不足道,都构成巨大的对比。一个心灵若诚实面对这些对比,他的理性本质会感到充足的震动,以致摧毁他对世界的合理性的信念,也危害他对道德理性的权威的信心。"①似乎要有来世的存在,我们价值的追寻和人性的发挥才有可能完成。

总结而言,道德绝对自主论虽然反映一种高贵的情操,但把道德完全与世界观分开,似乎是不可行的。他们说道德要求是客观的,但假若这道德要求完全在事实世界中没地位,符不符合道德要求本身不会对人有影响,一切都是由力量与机缘决定,那道德要求的客观性不是过于抽象和空洞吗?②

为何道德?

似乎就德福不一致的问题,宗教的世界观能提供世俗主义不能提供的答案,这不单是指它能确保最不道德的人都会受到制裁,更因为它能提供整合的世界观,协调自然秩序和道德秩序,并指向康德所言的"道德目的王国"(kingdom of ends),在其中个人和社会的需要是和谐而不是冲突的。在现世道德责任经常与自利矛盾,特别在一个不甚道德的社会里。若坚持道德责任的凌驾性,那德福不一致的问题就显得尖锐,也产生"为何道德?"的难题,这问题

① Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, Vol. II (Oxford: Clarendon Press, 1907), p.265.

② 参 R.Z.Friedman, "Does the 'Death of God' Really Matter? Kai Nielsen's Humanistic Ethics," *International Philosophical Quarterly* 23(1983), p.330。

在宗教世界观内却是有答案的。①"道德绝对性碰到的最大挑战就是存在的相对与短暂,甚至整个人生的荒谬与无意义。而宗教赋予存在、生命与历史某种超越意义,正是针对这个挑战的回应。不论是犹太教的'复生'、基督宗教的天堂、伊斯兰教的'乐园'或佛教的"涅槃",都使人从死亡的阴影与生命的虚无中,获得永恒的意义肯定与希望,并从而使道德实践有了终级的价值与归依。"②

然而这个答案也衍生其他问题,虽然我在上面批评了道德绝对自主论,但这不代表我要完全否定道德动机的自主性的价值。宗教伦理最终是否纯粹诉诸自利,使道德行为成为一种自保求存的工具呢?回答这问题之前,我们先要重申自利不一定是违反道德的,那一个人能完全不为自己的利益打算呢?特别当没违反道德律时,有效地争取自己的利益是明智(prudent)之举,这样做是合乎理性的,所以可称为明智的理性(prudential rationality),而这种自利倾向不等如自私,生物若缺少了明智的理性,生存的机会可能会大减,所以这种倾向甚至可说是人的一种自然德性,我称之为智德(prudence)。

这样看来,批评者经常把基于自利的行为描写得很负面,其实是不公平的。若自利的动机能使有坏倾向的人为作出有违道德的行为,那也不用说这是坏的。自律论者或许说这根本不属道德的范畴,但纵使如此,我们还是要区别在非道德的范畴里,有些行为较接近道德,有些则较远离难甚至明显违反道德。其实从道德教育和成长的角度看,有时诉诸人类自利的动机是合法的。要知道一个自利主义者一旦习惯了不道德行为,要他们学习道德动机难

① Clark, "Why Be Moral?"; *Ronald Green, Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief* (New York: Oxford University Press, 1978); Ronald Green, *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study* (New York: Oxford University Press, 1988); Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*.

② 孙效智,《当宗教与道德相遇》,第71页。

上加难,所以先把他们从不道德的深渊拉回来,防止他们堕下去,是很重要的。其实我们为子女和学生进行道德教育时也经常这样做。

拉殊道尔(Hastings Rashdall)对此有很好的讨论,他认为去承认"种瓜得瓜,种豆得豆"的原则也应用到来生,是没有什么值得羞耻的。哪个家长或老师会对小孩说:"道德应该是绝对自主的,道德行为的动机完全不应包括对惩罚的恐惧或对报酬的渴望。所以从今天起我让你完全自主地决定,不作任何干扰,不给任何意见。"有时要培养崇高的道德动机,我们也要较低层次的动机(如社会的认可)帮一把。哲学家经常说我们都应像成人,但当我们面对诱惑和软弱时,谁能否认我们心里仍有一个小孩?谁能说他的良心永不需要任何帮助?道德教育本就要循序渐进,开始时藉着赏罚培养我们的善行,然后慢慢引导更崇高的道德情操的发展,这样道德动机的自主性才能稳固地建立。从信仰的角度看,去到最高峰,整个生命(包括道德生活)被神的爱所渗透,早期较低层次的道德动机完全被转化,如圣经所言,"爱既完全,就把惧怕除去。"①

奇怪的是,反对宗教道德的人却很少反对现时道德教育的方法。再者,人很多时会因为非理性因素作出不道德行为,假使我们能为道德行为提供符合他的利益的理由,那可用来平衡使他倾向不道德行为的非理性因素,或许这样他能更清醒作出道德抉择。我们已论证道德若要保存一种客观性,似乎需要一些制裁去支持。一个全知和公义的上帝就能满足这需要,对最自利的人来说,基督教仍为他们提供一些好的理由不去作出不道德行为。对那些自律论者来说,他们这样做没有道德意义,但这种说法是有误导性的。我们总希望那些人不去伤害他人吧?这总比他们四处伤害人好

① 参 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, pp.261 - 3。

吧?所以我不认为自律论者的批评是成立的。

然而若基督教停留在这层次,则的确是有缺陷。幸好实情并非如此,信仰是有教导我们为了救自我,要先放低自我;要作领导,先要作众人的仆人;要爱己,就要先爱他人甚至仇敌。最终这好像仍是基于自利,但信仰也催逼人提升自己,由明智的自利主义转化为真正的利他主义。最终的目标,是不再计较自己利益的自我,他放低自我,是因为他感激上主的爱,和真挚的关心别人。基督教不单用公义的上帝去阻吓恶人,也用一位全爱的上帝去感动和激励人。

综合以上讨论,我们可以说道德行为的动机不一定限于一种:自利、利他(有自然感情推动的)、利他(无自然感情推动的)、无私的爱、道德责任就是为了道德责任等等。我们可借镜某些中世纪的灵修传统(如 Bernard of Claivaux),灵性的发展可分几个阶段:

1)为自己而爱自己:这是有罪性的人的"自然"状态。

2)为自己而爱神:他开始明白自我中心的生活会导致他犯罪,而招来地狱的危机。为了自己得救,他明智地选择"爱神"。另一些人感到犯罪的生活最终令他们不开心,反而信仰上帝令他们有平安和喜乐,所以他们宁愿跟随上帝。这样层次较高,但骨子里仍是为了自己而爱神。

3)为神本身而爱神:在信仰生活慢慢生根,与上帝的友谊和感情日益深厚,使他感受到上帝绝对和无条件的爱。此外,一些宗教经验使他朝见神的荣美,他开始明白上帝内里蕴含绝对的价值,是本身配得尊崇、爱慕和跟随的。

4)为神而爱自己:对神的爱使他忘记自我,一些圣徒甚至为了爱神和爱人的缘故,甘愿下地狱和被咒诅(如使徒保罗为同胞的祷

告)。①

我们不用完全排斥低层次的动机,自爱没什么不对,最重要是有提升的空间和不要搅乱爱的优先次序。我们可把这类阶段论应用到道德上,基督教容许在灵程初阶为了自利而不作不道德行为,但做了这个之后,在有神论的世界观内有很多空间让他学习对道德纯一的献身和对神对人无私的爱,例如透过对内心动机的反省和内在生命的更新,基督教的信仰实践(如灵修、默观、崇拜等)都是针对这些目标。这种阶段论有不少好处:有理想境界,又不会太理想化。没有理想境界,道德的确沦为他律的工具;但太理想化,则不能解决德福极度不一致的问题。

回归康德

最后似乎还是康德的解决方案最好,它在伊壁鸠鲁派和斯多亚派中间落墨,前者忽略了道德责任的严厉性,后者则切割了道德与人性的关系。② 它既不以德代福,也不以福代德,"即使幸福重大地参与构成实践理性中心对象的圆善,也必须以德性为引导,重心不在于幸福自身而在于以德行为尺度的'配享'。"③ "价值世界中德福的统一,绝非返回以福摄德的单一世界,而是以德福两界分离所确立的纯善德性为导引的趋善。德福两界的统一,其价值本体论意涵"主要"指纯善的主导性。"④ 所以纵使承认德是更高层次的福,但在这高层次的福统摄下,"低层次"的福还是不可轻视的,在神的协调下,高层次的福和"低层次"的福和谐并在,自然秩

① 见《新约圣经·罗马书》九章三节。
② 参 Keith Ward, *Rational the Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1982,) p.174。
③ 尤西林,《圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性》,第6页。
④ 同上,第7页。

序和道德秩序各得其所。人生和宇宙都显得合理和可以理解,不再是荒谬的了。在世俗主义中,只有今生的善,也没有深层的道德秩序,所以不可能提供以上的解决方法。

宗教伦理也能解决道德与智德的张力,纯粹的道德自律论导致德性的分裂,而宗教伦理则能保存德性的统一(the unity of virtues),后者似乎较优胜。①甚至自然主义者贝尔(Kurt Baier)也肯定神本伦理的好处:"它承认道德要求与自己的幸福可能是有冲突的,但提出协调的方案。因此它能就责任与利益的关系提出并不复杂的解释,令道德抉择与明智抉择和谐。……它为遵循道德提供有力和合理的动机:一是对至高者施加于不服从者的惩罚的畏惧,二是感激。"②

圆善的存在也有助解答宇宙的合理性的问题。哲学中一个最古老和困难的问题之一就是:"为何有东西会存在,而不是一无所有?为何这世界会存在?"(Why is there something rather than nothing?)这问题之所以困难,是因为"为何"的问题原则上是无穷无尽、没完没了的。"A为何存在?""因为有B。""那B为何存在?""因为有C。""那为何有C?"……直至无穷。要么我们承认有无限延长的因果系列,要么我们说有一个最终极的因——第一因(First Cause)、没有因的因(Uncaused Cause)。前后的选择难以理解,和好像没有提出最后使理性满意的答案。而后者的选择则给人一种意犹未尽的感觉,为何去到第一因就停止?为何第一因本身没有因?这等问题很自然会产生。以上的讨论牵涉宇宙论证(cosmological argument)的探讨,一般而言宇宙论者的答案是,我们需要的第一因

① 麦基(Mackie)也论到一个相关的问题:实践理性的统一性(the unity of practical reason)。(Mackie, *The Miracle of Theism*, ch.6)
② Kurt Baier, *The Rational and The Moral Order: The Scoial Roots of Reason and Morality* (La Salle, Illinois: Open Court, 1995), p.226. 到最后贝尔还是排斥神律伦理,主要理由还是犹希佛两难(Euthyphro's dilemma),这我会另外处理。

是与众不同的:它完全不像其他有限的存有,它本质上是自足和自有永有的,是一种必然性存有(necessary being),而不是偶然性存有(contingent being)。

我想这进路基本上是对的,但很多问题不能在这里深究,我只想指出"为何"的问题不一定用因果的方法去回答,也可用"理由"和"目的"去回答。"为何S要做A?""因为S想得到gl?"① "为何S要得到gl?""因为S想得到g2?"……这些问题原则上也是没完没了的,但当我们指出S最终想当到G,而G不单是内在的善更是至高至圆满的善,那再问"为何要得到G?"则显得没意思了,有哪一种解释比"理性的行动者在追寻至善"更明白(self-explanatory)呢?所以要充分解释宇宙的存在,最合理的答案就是:"宇宙的存在就是为了圆善的实现。"② 所以德福一致的理想不单能避免我们的道德理想被淘空,更能论立整体宇宙的合理性和可理解性。③当整体宇宙显得合理和有目的,我们在其中的行动若符合这目的,也获得一种深刻的合理性,是自然主义世界观所不能提供的。因为自然主义者最终说不出宇宙和我们的人生有什么目的,可参与怎样的善的实现。如罗素等自然主义者仍会"英勇"地宣称在对美善漠不关心的宇宙里献身于美善的追寻,在无目的的世界里高举自己的目的,但这一切都难以避免给人一种无可奈何和徒劳无功的感觉。

所以德福一致的要求牵涉到道德行动的可能性、合理性和动力,后者与道德秩序的信念息息相关。一方面相信世界上对道德是漠不关心,但另一方面又竭力追寻道德的美善,纵使不是不可能,也是非常困难的。如梅奈尔(Hugo Meynell)说:"若一个有善意

① "g"代表"good"。
② 当然这解释只是答案的一部分,要使这一切成为实在,也需要有因果能力的第一因。两种解释是互补的。
③ 参 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p.219。

的人清楚看到德福不一致的涵义,他思想这可能性时不能感到很满意。他必然这样希望:长远来说压逼者不会从压逼人的行为中得到利益;大致来说无辜而正直的人最终会得到与他的德性吻合的满足……清醒而有善意的人必定希望有神论(或有同样终末论涵义的世界观)是真确的……若这些世界观都是虚假的,他至少会认为这是一种道德悲剧。"①一个人若"缺少了[德福一致]的盼望的基础,再这样想:'道德的追寻很肯定会招来痛苦,而有没有报酬则很难说。'他会倾向犬儒主义或绝望,这一来他可能很合理地这样做:理论上选择一些较平凡和舒服的道德原则,实践时则着重自我保护或自我放纵。"② 我每年都叫学生写关于人生意义的论文,就我观察所得,多数没宗教信仰的学生的人生取向正是这样:他们都说不要伤害他人,也口头上说道德是好的,但旋即说太高的道德要求会令自己辛苦和不开心,他们很多时认为"难以实现"就是放弃道德理想的充足理由。或许对少数道德绝对自主论者而言,他们真的不需要德福一致的盼望仍而不惜一切献身道德理想,但对一般人来说是可行的吗?③所以把道德的形而上基础破坏后,因着惯性、社会压力和个人气质等因素,很多人或多或少仍会接受道德要求的有效性,但从长远和整体的角度看,社会对道德的执着自然会慢慢减弱。④

① Hugo Meynell, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972), p.233.
② 同上,第234页。
③ 参 John Hare, "Moral Faith and Providence," (1997), http://www.calvin.edu/academic/philosophy/moralpro.htm.
④ 参 Rashdall, *The Theory of Good and Evil*, p.257。当然出奇的仍然有很多人追寻道德理想,从他们的实践中我们看到人类一个深刻的潜在信念,就是德福一致仍是可能的,但只有神的存在可保证这可能性,所以人类对道德的热切委身可理解为对神的存在的一种默许。(参 Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, pp.181-2。)当然在这个层次,"神"的意思是模糊和广泛的,不特别指哪一个宗教的神。

天堂真的有意义吗?

当然批评者会对康德的方案提出不少问题,如伯恩(Peter Byrne)认为真正有德性的人不会坚持道德一定要与非道德的利益协调,这样看道德与人性的关系,就等于把德行类比一场赛跑,而把快乐类比冲线后拿的奖金!这看法是肤浅和不合理的。①他也质疑究竟天堂的快乐如何能与人的德性协调呢?没德性的人会感到永生的福乐有意义吗?难道天堂就是帮助人满足他那些私人、琐碎和没道德意义的欲望?他甚至认为没有上帝的帮助和来生,今生的道德努力更显得无私和绝对,更有价值。②

伯恩的确提了一些好问题,但他的批评只能打击那些对德福一致很粗鄙的理解,例如认为道德行为的唯一动机就是得到永生,而永生就是现代享乐主义和消费主义的无限期延长,天堂就是一个无边无界、应有尽有的商场或娱乐场所!当然不是这样。第一,"就算我们是用'道德最终是不与自己幸福矛盾'的理由维护道德,这不代表每一个道德行动的动机就是为了回报,因为我们并不是经常想着与'如何证立整个道德系统'相关的哲学课题。大部分情况我们作一件事就是因为那样作是对、诚实、有爱心等,然而假使我们清楚明白'道德游戏'是与自己幸福矛盾的,那我们全心全意投入'道德游戏'的意愿,很自然会受到打击。"③所以相信善行有报酬,不等于说行善就是为了报酬。就如伯恩所举赛跑的例子,我相信很多知名运动员纵使他们知道他们的胜利会带来可观的收

① Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992), p.130.
② 同上,第134页。
③ Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics*, p.149.

益,但他们的参赛不一定就是为了这些收益,至少不是完全如此。

第二,德行的确是最终结局不可少的一部分,但这不代表这就是自足的,或许德行也要与其他方面结合呢?"若缺少了对道德德性的追求,神赋予了人的目标不能建成,但后者也不就等同道德德性的完成。不错,要救自己的灵魂,先要愿意失去它,但'救自己的灵魂'除了包括'愿意失去灵魂'外,一定还有些东西。"①上面已解释过纯善意志不排斥圆善的要求。

第三,应区分外在的报酬,与内在的报酬:善行所醒得和应得的认可与肯定。后者的"报酬"与道德的真义是吻合的,相信所有好人(包括被恶人折磨至死的好人)都人死如灯灭,是难以满足道德意识的。永生是道德的合宜成全。"盼望天堂不是去盼望自己的道德努力有报酬,它是去盼望单靠着神的恩典,我们所努力尝试实现但又经常不能实现的[目标],会给予我们。"②伯恩说得对,没德性的人不会感到永生的福乐有意义,正正因为这种福乐不是私人、琐碎和没道德意义的。天堂的福乐主要是,我们见到公义得到彰显、我们关心的人得到应得的快乐,我们能与至善的上帝和其他有德性的人相交。也可想想很多殉道士为伟大的目标而死,却没机会看到成果,在来生他们能明白善最终还是胜利了,对他们不是饶有意义吗?

其实伯恩自己后来也提出这点:有德性的人会关心别人的需要,若道德行动都受不公义和不幸挫败,并不能真正促进别人的幸福,那道德行为就变得无意义。③然而由于种种限制(死亡、知识的有限等),完全公义的秩序是不能在现世实现的,所以"世俗道德家一定要承认,面对世界各种偶然性和邪恶,世俗思想不能保证这种

① Basil Mitchell, *Morality, Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience* (*Oxford: Clarendon Press*, 1980), p.143.
② Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, (1) pp.183 - 4.
③ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, p.133.

圆善是可达到的。"①所以退一步说,纵使为自己追求圆善不合道德精神,但为其他人追求圆善则很合乎道德要求。

伯恩提的另一个问题也很有趣,对来生的盼望会否淡化了对今生的奋斗的重视呢?有时我们会对兄弟姊妹说:"有今生,没来世。"言下之意是说我们应加倍珍惜今生相聚的机会。又或者取消了来生使我们将所有盼望都放在此生,这使今生的道德奋斗更有意义。这说法不完全错,若今生就是一切,那或者会令我们分外紧张今生,但问题是:这真的会促进道德奋斗,还是激发享乐主义的人生?"对那些不相信永生的人,改进品格的努力很少产生即时的果效,追寻低层次的美善似乎较具体和可行。"②有时道德要求这么沉重,那为何不"今朝有酒今朝醉"呢?再者,假若今生所做的有永恒的意义,那不单不会淡化今生的重要性,而是把它放大。③"对来生的信念会增加今生的价值,及道德挣扎的重要性。相信人现在的行为会影响他的未来,正正是道德的开始。……无论是对自己或他人而言,永恒后果的远象使每一个道德抉择都显得重要。④其实按以上的逻辑,不是愈短暂的事物便愈有价值吗?这似乎不大说得通,其实若我们不觉得亲情有内在价值,单因为它只有今生的机会是不足令我们珍惜它的。然而我们愈在今生经历到事物的内在价值,愈难接受今生就是终结,一切对美善的追寻都要划上句号,并在宇宙中永远湮没。

① Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, p.136.
② Rashdall, *The Theory of Good and EVil*, p.264.
③ 我在下一篇文章会探讨神本伦理对现世生活所能提供的精神资源:〈基督教伦理与世俗主义伦理:一个批判性的比较〉,未出版。
④ Rashdall, Theory of Good and Evil, p.263.

结 论

如尤西林所言,"德福统一之圆善所要求的上述两个人力不逮的条件,空前清晰的暴露出启蒙人文主义的根本局限。"① 很多人把康德的思想定性为世俗主义,但正如尤西林所言,这种看法是表面的。最终康德发觉道德要求只有在宗教的世界观内才可完成,而且他对人性的恶有深刻的认识,和很多启蒙思想家对人性的盲目乐观南辕北辙。

在有神论的世界里,义务论与目的论——两种好像水火不容的道德传统——可以结合起来。不可否认,人类行为无可避免追寻我们认为是好的东西,使我们人生美满的东西。事实上,我们追求善本身的同时,也渴望快乐,两者以复杂的方法互动,互补不足。缺少了对道德秩序本身的尊重,对快乐的追求变成自我中心、甚或自私自利。缺少了对幸福的关注,对责任的献身变得压逼性、枯燥无味、甚或不人道。宗教的圆满境界就能兼顾这两者:"圆满的幸福似乎必须包含一种信仰,一种宗教的信念,亦即人生不是虚幻短暂而荒谬的。人的生命应该指向某种终极的永恒境界。在这个境界中,可憎的分离不复存在,一切的伤口都要愈口,所有莫白的冤屈都要得到安慰,不足外人道的每一滴眼泪都将被擦干,天与地要和好,人与人也将合而为一。没有这样的信念,人的幸福总像是蒙了一层阴影,又像易碎的玻璃,不知什么时侯会破成碎片。"②

我们与无限的上帝的相交,使我们能在脱离罪的状态下不断有道德进展,也能把各种价值的追寻统一起来,如真与美的价值。永生不单单是时间无止境的延长,而是生命质素的改变。我们同

① 尤西林,〈圆善与时间——康德伦理-宗教学的现代性〉,第8页。
② 孙效智,《当宗教与道德相遇》,第241页。

意,为来生的报酬行善不是最高境界,但道德绝对自主论者似乎认为每个人只能孤独地打一场唐吉诃德式的道德战役,而拒绝恩典的可能性,这样却忘了我们的自主性有严重限制,我们前面论及的道德动机阶段论则具有更平衡的答案。而且对信徒而言,他们知道他们不是孤军作战,至善的上主不单站在他们那边,更道成肉身承担世人的痛苦和罪恶。因此他们可以带着盼望和喜乐参与这场惨烈的道德战役。

2001年度世界基督教发展状况的统计和分析

The Development of Christianity Around the World – Statistics and Analysis in 2001

王莹 穆南 中国人民大学

Wangying Munan Renmin University of China

《2001年度世界宣教工作统计表》(Annual Statistical Table on Global Mission: 2001, by David B. Barrett and Todd M. Johnson),发表于《国际宣教研究学报》(International Bulletin of Missionary Research)2001年一月号。就该统计表的两位作者而言,信仰的立场当然是相当鲜明的;但是如果排除宣教的冲动,其中所及的一些问题仍然会对我们关于宗教发展现状及其趋势的认识有所启发。兹将该统计表的内容择要译出,并作简要分析。

世界人口	1900年	1970年	2000年	2001年中期	2025年
总人口	1619626000	3696148000	6055049000	6128512000	7823703000
城市人口	232695000	1353370000	2881079000	2916034000	4611677000
乡村人口	1386931000	2342778000	3173970000	3212478000	3212026000
15岁以上者	1074058000	2310543000	4254647000	4328571000	5987079000
识字人口	296258000	1475194000	3261345000	3318010000	5046637000
不识字人口	777800000	835349000	993302000	1010561000	940442000