建道學刊 57 (2022): 37-62

有神論倫理與猶希佛兩難

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系
Department of Religion and Philosophy,
Hong Kong Baptist University

「道德的基礎是甚麼？」是極富爭議性的問題，在一系列著作中我曾探討這問題。我首先研究如何重新建構一個當代的道德論證（moral argument for the existence of God），和回應了一些常見的批評。[1] 然後在〈現代道德的巴別塔〉一文，我批判性地探討世俗主義能否為道德提供基礎，[2] 再將基督教倫理與世俗主義倫理作一個比較。[3] 我也曾探討德福一致與宗教倫理的關係，[4] 最後把這些初步研究成果收集於《上帝、世俗社會與道德的基礎》一書中。[5]

---

[1] 關啟文：〈善與上帝：道德論證的建構〉，《建道學刊》第 17 期（2002 年 1 月），頁 145 ～ 171；關啟文：〈道德論證：批判與辯護〉，《建道學刊》第 18 期（2002 年 7 月），頁 67 ～ 96。

[2] 關啟文：〈現代道德的巴別塔——世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，羅秉祥、萬俊人編：《宗教與道德之關係》（北京：清華大學，2003），頁1～39。

[3] 關啟文：〈基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較〉，《基督教文化學刊》第7輯（2002年7月），頁139～172。

[4] 關啟文：〈德福一致與宗教倫理〉，《基督教文化學刊》第 6 輯（2001 年 12 月），頁 123 ～ 146。

[5] 關啟文：《上帝、世俗社會與道德的基礎》（香港：天道，2006）。

我這些著作的結論是有神論倫理（theistic ethics）是有一定合理性，最少不會比世俗主義倫理差勁。當然，這結論還要面對很多理性的挑戰，其中一個就是猶希佛兩難題（Euthyphro dilemma）。[6] 本文會對此重要批評作出回應。

一 猶希佛兩難題——上帝不可能是道德的基礎？

有神論倫理（特別是基督教倫理）往往面對一個反對意見，這就是著名的猶希佛兩難題，這種兩難題源自古希臘哲學。在柏拉圖的對話錄《猶希佛》（*Euthyphro*）中，蘇格拉底問虔誠的猶希佛：「神聖的事物是因為本身神聖，所以獲得諸神喜愛，還是反過來，因為它們獲得諸神喜愛，所以成為神聖的？」我們也可用類似方法質問上帝與善良（或道德）的關係：「究竟是因為某類人類行為本身是善的，它們才蒙上帝喜愛；還是這些行動的善良根本就由『蒙上帝喜愛』這事實構成呢？」有神論倫理的一個傳統就是神諭倫理（divine command ethics- DCT），[7] 提倡者的動機主要是想堅持上帝在一切事上的首要性和主權（sovereignty），所以認定道德標準也不能獨立於上帝而存在。而他們認為終極的道德標準是建基於上帝的諭令（divine command），而且強調上帝的諭令純粹建基於上帝的意志，祂喜歡發出甚麼樣的諭令都可以，並不受到任何外在的限制。若針對神諭倫理，猶希佛兩難題可這樣提出：「上帝之所以命令一件事，是因為它是善的，抑或它是因為被上帝命令，所以才

[6] 一些華人學者也提出類似批評，參程煉：《倫理學導論》（北京：北京大學，2008），第3章——它的標題就是「上帝之死」。另參王偉雄、劉創馥：《宗哲對話錄》（香港：中文大學，2016），頁149。

[7] 這種理論近年有復甦的趨勢，參Paul Helm ed., *Divine Commands and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1981)；David Baggett & Jerry L. Walls, *Good God: The Theistic Foundations of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2011)；和 David Baggett & Jerry L. Walls, *God & Cosmos: Moral Truth & Human Meaning* (Oxford: Oxford University Press, 2016)。

成為善的？」[8] 無神論者認為無論如何回答，都顯示上帝不能成為道德的基礎。

若有神論者採納前者的進路（即神聖的事物本身就是神聖的），那似乎承認一種客觀的良善或道德標準，是獨立於神存在的。這不是傷害了神的終極權威和主權，和為上帝的行動構成一種外在的限制嗎？若採納後者的進路（是諸神的喜愛令事物成為神聖的），則上帝的喜愛或旨意似乎呈現一種任意性（arbitrariness），但上帝的命令必然是善的嗎？假若上帝命令我們單單為了「過一大把癮」去折磨他人又如何？難道這就使它正確了嗎？兩頭都好像不是出路，那有神論者是否無路可逃呢？本文的主旨就是探討可行的幾個出路，其實就算非宗教信徒的哲學家也可能同意，猶希佛兩難題並非無法解答的，著名自由至上主義者諾齊克（Robert Nozick）就是好例子：「縱使面對儼然是炸彈的猶希佛問題，有神論者仍然能持守倫理與價值的神學基礎。一方面他可堅持一件事物之所以是良善的，是因為神的認可；另一方面，因着神的認可有一種非隨意的解釋，他可避免不能接受的兩難。」[9]

其實猶希佛兩難不單與有神論倫理相關，也與一些後設倫理學（metaethics）的基礎問題息息相關。一個源自休謨而且影響深遠的概念就是實然與應然之邏輯鴻溝（is-ought gap），或事實與價值的二分法（fact-value dichotomy）。不少學者循着這種思路，認為神學事實（例如神是全能的）也不能跨越這個鴻溝，所以也應與道德標準無關。結論就是：神諭倫理是邏輯上不可能的，這也指向倫理的自主性（the autonomy of ethics）。不單無神論者有這種看法，一些有神論者，如伊榮（A.C. Ewing）也這樣說：「一般而言，倫理學價值概念相對於其他思想

[8] 孫效智：《當宗教與道德相遇》（台北：台灣書店，1999），頁85。

[9] Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 554。我在網上有一篇文章介紹諾齊克的觀點：〈諾齊克論宗教、道德與信心——四評《宗哲對話錄》〉。

部門的概念是相當獨特的，前者也不能消解為後者。一些人針對自然主義（naturalism）維護倫理的自主性，但我認為倫理的自主性……也意味着，倫理概念也不能消解為形而上學或神學的概念。」[10] 他進一步解釋：「我們能由『A 是痛楚的』推論出『就此而言 A 是壞事情』，然而『假若 A 是痛楚的，那麼就此而言 A 是壞事情』這命題卻不能由任何事實性的前提推論出來。從這角度看，倫理學是有自主性的。事實與價值的關係必須透過一種特定的倫理直覺去把握，並沒有形而上的事物能取代這種倫理直覺。」[11]

當代無神論者摩爾（Michael Moore）特別針對有神論倫理提出質問：「為甚麼我們認為參與某人的計劃是一件好事呢？……姑且假設這『某人』是創造整個宇宙的造物主，但這又有何相干？」[12] 他繼續提問：的確「神是**全能**的，我們身邊**一切**都是祂創造的，然而無限量道德不相干的特性仍然是道德不相干的。」[13] 摩爾指出傳統神學的答案是：「因為神也是全然良善的」，但若然參與上帝的計劃的理由只是因為這些計劃是良善的，那這就意味着「這計劃是上帝的計劃」並不能提供「額外的理由」給我們參與這些計劃。[14] 貝爾（Kurt Baier）也有類似的批評，並作出相同的結論：「我們並不需要透過上帝的命令去創造基本的道德區別。」[15]

[10] A. C. Ewing, "The Autonomy of Ethics," in *Prospect For Metaphysics: Essays of Metaphysical Exploration,* ed. Ian Ramsey (London: George Allen & Unwin Ltd, 1961), 33.

[11] Ewing, "The Autonomy of Ethics," 37.

[12] Michael S. Moore, "Good without God," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 258.

[13] Moore, "Good without God," 259.

[14] Moore, "Good without God," 259.

[15] Kurt Baier, *The Rational and The Moral Order: The Social Roots of Reason and Morality* (La Salle, Illinois: Open Court, 1995), 228.

二 第一種出路：理性主義的有神論倫理

受天主教傳統影響的哲學家特別反對神諭倫理，例如台大天主教哲學家孫效智比較偏向理性倫理（rational ethics），而反對意志主義（voluntarism）——把倫理標準建基於人或神的意志、意願或命令的觀點：「理性倫理，認為人類理性才是道德的真理的最後根據。對他們來說，意志主義是反智的、非理性的。道德的是非對錯具有某種普遍客觀性與理性可識性，是每一個人在良知中都能分辨，並不需要特別訴諸上帝的意志。訴諸上帝的意志才能分辨對錯的倫理否定了道德真理的客觀可識性，而且也意味着，不信仰上帝的人就無法分別善惡。這一點並不符合事實。再者，若道德真理果真完全取決於上帝的旨意，那麼，上帝叫人去殺人放火，殺人放火豈不也變成正當的行為？在這種情形下，宗教是否仍能宣稱它『勸人為善』，就十分令人懷疑了。」[16] 當然，最後那點就是重申猶希佛兩難。

由此可見，有神論倫理當中也可分為兩個陣營，一種傾向意志主義並支持神諭倫理，另一種則傾向理性主義並支持自然法或自然道德律（natural law）等立場。伊榮就是後者的支持者，他從道德概念的意義入手，說：「假若『義務』的意義只是『被上帝所命令的』，那就會產生一個問題：『為何上帝發出這個命令而不是其他命令呢？』」，若我們用獨立的良善標準去解答這問題，那麼「我們就不能用上帝去界定基本的倫理概念。……當我們說『上帝是良善時』，也只是說『祂就是上帝』」。[17] 這樣，稱讚「上帝是良善」也只是空洞的重言句（tautology）！

伊榮特別反對神諭倫理的任意性，「脫離良善的全能的概念根本沒有任何宗教價值，上帝的概念也被剝奪所有倫理內容。」[18]「無論發出命令的存有如何大能，單單是一個命令是不能創造義務的。假若我們

[16] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁18。

[17] Ewing, "The Autonomy of Ethics," 39.

[18] Ewing, "The Autonomy of Ethics," 39.

最初上帝的概念不包含『良善』，……那上帝的命令並不能要求我們的順從，正如希特勒或史太林的命令並不能要求我們的順從。……只有當上帝的概念已包含『全然良善』，我們才會傾向相信『我們應當順從上帝』是不證自明的。」[19]

另一位有神論者伯尼（Peter Byrne）也傾向理性主義，他認為假若倫理的終極基礎是神旨，但我們卻不能為這神旨提供進一步理由，這只會使倫理變得非理性！[20] 他認為法律的權威意味着合法性和權利，這並不能只是建基於命令和懲罰，而是建基於道德的理據，例如法律能為人類社會製造良好的秩序。同樣，「上帝所設定的人生方向是我們必須跟隨的條件，也是有理由的，因為這些條件與人類美善的實現是息息相關的。作為道德律的源頭的上帝諭令的權威，也是倚賴上帝裏的良善和對道德要求的尊重，這些都是獨立於諭令的具體內容。」[21]

其實這種理性主義有神論倫理在廣義的基督教傳統裏有深厚的基礎，如天主教多馬斯主義的自然法傳統。提出猶希佛兩難者認為只要證明到上帝以外還有獨立的道德標準，就等如推翻了有神論，這是因為不明白有神論也可以有不同的陳構方式。理性主義與意志主義本來就是有神論內部兩種互相競爭的學派，如在中世紀亞奎拿（Aquinas）與奧肯（Occam）之爭。接納理性主義的有神論者大可接受猶希佛兩難的第一個選項，然後指出獨立的道德標準並非一些比上帝更大能的「超級上帝」，所以並不會真箇侵害上帝的主權，因為全宇宙中，仍然沒有能推翻上帝行動的力量。

孫效智亦支持理性主義：他認為縱使「神諭倫理成立，只表示上帝不能基於道德理由給命令（因為祂的命令就是被命令的行為的道

[19] Ewing, "The Autonomy of Ethics," 40.

[20] Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992), 146-47.

[21] Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 150.

德基礎），卻不表示，祂的命令是沒有理由的。……神諭倫理者可以援用『上帝至善』的概念來進行辯護。上帝的『善』或『愛』表現在祂關懷受造萬物，關懷人的福祉的態度上。」[22] 當然，這樣做是避免了非理性的獨斷倫理，但其結果仍免不了神諭倫理的揚棄。

這種理性主義並沒有否認終極的道德基礎與上帝的旨意是相關的，因為可以區分知識論與存有論兩個層次。「在知識論的層次上，人是能透過道德理由而獲得道德知識。」[23] 例如「十誡的內涵與意義是理性良知所固有的道德真理」，[24] 這並不需要知道上帝的旨意，也因此「神諭倫理在知識論的層次上失去意義而必須淡出。……然而，在存有論上，這些道德理由並不決定行為的道德對錯，決定行為道德對錯的是上帝的旨意與立法。」[25]「肯定倫理的自律性，等於找到了有神論與世俗倫理的交會點。有神論者的道德理念應該尊重道德的自律。甚至，它還該反映人類理性所能達到的道德理想的高峰。」[26]

有些人會質問，這樣看來宗教倫理不顯得多餘嗎？但事實上一些宗教倫理的要求（如愛仇敵）不是超越單憑理性就能發現的道德真理嗎？孫效智這樣回答：「愛仇的境界雖然很高超，一般人不容易做到，然而它的道德意涵仍是理性可以了解的。首先，不愛仇意味着停留在仇恨當中，甚至渴望伺機報仇。然而，今日文明的法制社會早已不認同私下復仇的行徑。『冤家宜解不宜結』，否則冤冤相報永無終了時日。同樣的看法也見於心理學家的著作。」[27]「仇恨是一條死路，一條不歸路，他所帶來的血腥快感還不及它對人我造成的破壞性影響。受傷害的人

[22] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁120～121。

[23] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁124。

[24] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁154。

[25] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁125。

[26] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁152。

[27] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁155。

如果能夠學會寬恕，不僅能使傷害別人的人從罪惡及愧疚的深淵當中解放出來，也能使自己迎向新的未來，而不致繼續陷在悲痛的回憶以及不安的復仇情緒中。」[28]

我認為孫效智的回應不無道理，但也似乎並不足夠。首先，我們要區分「不報復」與「愛仇敵」，「不愛仇意味着停留在仇恨當中，甚至渴望伺機報仇」——這話並不真確，因為不愛仇有兩種可能性：一是不理會仇敵，對他冷漠；二是憎恨仇敵。孫效智足其量能用理性解釋的是不報復，但並不能解釋我們為何我們要去積極地愛仇敵，關心他們的福祉。此外，他或許能解釋為何「愛仇敵」是「理性可以了解的」一種道德態度，但並不能用理性證明這是一種道德要求。例如儒家乾脆地否定「以德報怨」，反而質問「何以報德？」到最後，他們採納「以直報怨」的模式看來也合乎理性。從基督教角度而言，「愛仇敵」的道德要求不是透過理性去證立的，而是建基於一個宗教要求：效法基督，跟隨祂的腳蹤行。基督為所有人（包括罪人和祂的敵人）受苦犧牲，並為釘祂十字架的士兵禱告：「父啊！赦免他們，因為他們所作的他們不曉得。」我們也應如此以善報惡。孫效智強調：「對任何倫理教訓而言，理性才是最後的取捨判斷準則，聖經的教訓也不例外。」[29] 我也認為聖經或宗教的倫理不會是反理性的，如何去詮釋聖經的倫理要求也需要使用理性，所以理性主義有神論倫理是有其優點的。然而，是否所有宗教倫理的內容都可還原為理性能證立的真理，我則有點保留。

雖然我對理性主義的有神論倫理不完全贊同，但這最少可構成回應猶希佛兩難的一種合理選項。對，上帝的確要「依循」獨立的道德標準行事，但這只是反映上帝理性和道德的本性，那又有甚麼問題呢？其實若肯定道德的客觀存在，無神論者不也需要有一些基礎的道德標準，是不能進一步解釋的嗎？不然就陷入無窮後退的困難。又或許其中一個出

[28] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁156。
[29] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁162。

路就是認定基本的道德標準是一些必然真理（necessary truth），那就根本不能要求進一步解釋，有神論者斯溫伯恩（Richard Swinburne）就採取這種進路，下面會再討論。

三 絕對化的神諭倫理的問題

絕對化的神諭倫理強調上帝的諭令純粹建基於上帝的意志，祂喜歡發出甚麼樣的諭令都可以，並不受到任何外在的限制。我認為理性主義不是唯一的出路，但我傾向同意他們對某種絕對化的神諭倫理的批評。考慮以下語句：

（1）若A去做X，做X的行為是錯的。
（2）若A去做X，這是違反上帝的諭令的。

神諭倫理說甚麼事物是善良或甚麼行為是對或錯，都是視乎上帝的諭令的：

（DCT）（1）與（2）在邏輯上是同等的，而且（1）應建基於（2）去解釋，相反則不然。

這即是說：若上帝沒有發出任何諭令，那沒有行為是錯的，任何行為都是準許的，包括單為「過癮」去折磨他人的行為。然而神諭倫理家會立即指出，這純粹是**邏輯可能性**，事實上上帝已發出諭令，祂也絕不會命令沒有理由的殘酷行為。

其實這理論不太有說服力，就算對宗教信徒也不一定很吸引（除非他對上帝的自由和全能有一面倒的偏好）。第一，當它用神學概念去跨越實然與應然的鴻溝時，我們要問：為何要接受這定義呢？這似乎與日常生活的用法不同。第二，若我們接受這定義，那去問「為何要遵守上帝的諭令？」就變得沒意義了。但當我們想到一些宗教狂熱的現象（如Jonestown的集體自殺事件或伊斯蘭國的極端恐怖主義），以上的問題就顯得重要，禁止人問這個問題可能會促成不負責任和不成熟的態度。第

三，神論倫理使「上帝很善良、很好」等稱讚變得空洞，它的意思變成「上帝會命令祂所命令的。」。若「好」的意思只不過是符合上帝的旨意，那說「上帝的旨意永遠是好的」也似乎只是沒內容的重言句。

最後，就算上帝**事實上**不會命令我們做邪惡的行為，仍然有一個問題。根據神論倫理，以下句子（3）是真確的：

（3）若上帝在某可能世界（possible world）命令沒有理由的殘酷行為，在那世界裏，不去做沒有理由的殘酷行為就是錯的。

縱使這可能世界不是我們現實的世界，神論倫理仍面對嚴重的問題，因為它使行為的錯對完全依附一些外在和偶然的特性——它是否碰巧是上帝的論令。我們一般來說相信行為的錯對，應視乎它一些內在或本質的特性（起碼部分是如此）。為何沒有理由的殘酷行為是錯呢？因為這行為是殘酷而且不能達成任何有用的目的，我們若把這種連繫切斷，那任何人都沒法下真確的道德判斷，除非他先找出上帝下了甚麼論令，這似乎是荒謬的（假使我們不想擁抱一種極端的道德懷疑論）。假使情況真的如此，上帝也似乎沒好的理由要我們為我們的罪負責任。

奎因（Philip Quinn）是維護神論倫理的哲學家，讓我們考慮他的回應：「考慮一些可能世界，在其中上帝命令我們作出所謂『毫無理由的殘酷行為』。然而當中與現實世界最接近的可能與現實世界極為不同，以致我們關於在那世界裏那些行為應被要求或應被禁止的直覺，並不可靠。例如有這可能：在那些世界裏，所謂『毫無理由的殘酷行為』其實能幫助行為者抒發壓抑，而且受害者不會感到痛楚。……假若批評者堅持應依他的直覺作出判斷，那神論倫理家有理由這樣回應：『這策略犯了乞求論點謬誤，不公平對待由神論倫理塑造或與其吻合的直覺。』」[30]

[30] Quoted by T.B. Talbott, "Quinn on Divine Commands and Moral Requirements," *International Journal for Philosophy of Religion* (1982): 203.

我相信道德語言要有意義，我們不能不倚賴道德直覺，[31] 而感到（3）是錯的直覺非常強大、深刻和普遍，若堅持神論倫理的直覺而否定我們共同的直覺，那等於設立全新的道德語言，與日常的道德語言隔絕。其實奎因的回應顯示他的直覺與我們的並非那麼不同，一個堅持神論倫理的死硬派大可以說縱使殘酷行為會產生痛楚，只要是上帝所命令的，就是對的了！但奎因沒有這樣回應，他嘗試解釋可能因為世界改變了，我們看起來是殘酷的行為並非真的會產生痛楚，這其實已承認「產生痛楚」並非是令該行為成為惡的內在特性（intrinsic wrong-making property）。所以一種極端和絕對的神論倫理是站不住腳的。

四 第二種出路：斯溫伯恩的雙重解決方案

基本上斯溫伯恩（Richard Swinburne）的倫理學屬於理性主義的傳統，但他也有限度地維護上帝的道德主權，所以是一種雙重方案，值得注意。[32] 斯溫伯恩認為有兩種道德責任，第一種建基於必然的道德真理（necessary moral truth），如「毫無理由的殘酷行為是道德上錯誤的」；而第二種則是非必然的。上帝命令第一類責任，因為這必然是對的，這樣不損祂的全能，也不代表祂受甚麼外在的制肘。第二類責任是對的，則是因為它們是上帝的論令。為甚麼呢？因為「我們對恩人有回報的責任」是必然的道德真理（第一類責任）。但上帝是我們的創造主，賦予我們生命和各樣恩賜，所以祂是我們的大恩人，我們也有責任聽從祂——當然，斯溫伯恩清楚說這是有限度的，因為上帝的論令不能違背

[31] 有些人強調道德直覺，另一些人則維護道德知覺（moral perception），參Robert Audi, *Moral Perception* (Princeton: Princeton University Press, 2013)。這些說法對維護道德實在論都有幫助。

[32] 參Richard Swinburne, "Duty and the Will of God," *Canadian Journal of Philosophy* 4(1974): 213-27；*The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press Swinburne, 1977), chapter 11。

第一類責任。打個比喻，「要洗碗」本來不是任何人必然的道德責任，但假設父母命令我們負責洗碗（而我們沒有好的理由拒絕），在這情況下，「要洗碗」就成了我們的道德責任。

要談談斯溫伯恩對道德真理的看法，他認為道德判斷有客觀性，「S有責任作A的行為」等語句有固定的真假值。但有兩類道德真理，一類是必然的，另一類是偶然的：「當某物件*a*有某道德特性M，這事實是由『*a* 擁有自然特性A、B和C』所涵蘊的。這就是必然真理：『任何東西有A、B和C，就有M。』但『*a* 是M』卻是偶然真理。」[33]「偶然道德真理存在，因為世界有一些它現在有的自然特性。但這些道德真理在這情況下能成立卻是必然道德真理，因為我們若把所有使那偶然道德真理成立的自然特性列舉出來，它的成立在那情況下不可能是偶然的事情，它的成立標誌着一種道德真理，所以是必然的道德真理。」[34] 道德真理要看它的自然特性而決定，這被稱為「拒斥隨附原則」（the principle of supervenience）。

針對不同類別的道德真理，斯溫伯恩解決猶希佛兩難的辦法也有不同。說「是上帝的諭令使必然的道德真理成為真確」是沒意義的，就如說「是上帝的諭令使2 + 2 = 4」一樣沒意義。去說「上帝欲求一些事物因為它們本身是善的」則沒問題，根據斯溫伯恩，判斷「我們應該做A」就是判斷「做A對我們是有無比的重要性的」，在這情況下，若沒有非理性的因素干擾，我們就會做A。但對完全自由和全知的上帝來說，祂不可能受非理性的因素干擾，所以祂必然會做和命令對的事，上帝根本不可能命令一些惡的事，所以必然道德真理並沒有危害上帝的全能，因為大家都同意「全能」不包括作邏輯上不可能的事的能力。這樣，上帝沒有受到真正的限制。

[33] Swinburne, *The Coherence of Theism*, 186.

[34] Swinburne, *The Coherence of Theism*, 187.

偶然的道德真理的真假部分取決於世界某些偶然的特性，[35] 但當然這些特性最終源自上帝的創造。再者，上帝的命令也對偶然的道德真理有影響，斯溫伯恩相信（4）：

（4）在時間t之前，S（某人）並沒有責任做A，但若上帝在t命令S去做A，那t之後S就有責任做A。

為何如此呢？因着上帝與我們的關係，祂是我們的創造主，我們有責任聽從我們的恩人（這是必然的道德真理），祂也是世界的創造主：祂擁有世界，也有權告訴我們如何使用世界。

有趣的是，一些無神論哲學家也同意斯溫伯恩的進路，如韋倫堡（Erik Wielenberg）就同意道德的根基是一組「必然的倫理真理，沒有任何存有——自然或超自然——……能控制這些倫理真理。」所以神諭並非這些真理的基礎，然而他也同意：「若上帝存在，某些行動可能成為我們的責任，就是因為上帝命令我們這樣做。」[36]

當然，把道德領域看成獨立於上帝，始終一些有神論者未必同意，例如伯格特（David Baggett）和華爾斯（Jerry Walls）雖然同意基礎倫理真理是必然真理，也同意上帝不能控制這些真理，但他們「沒有如斯溫伯恩那麼願意肯定必然倫理真理的本體獨立性，因為……這削弱了上帝的主權」。[37] 然而他們有一個兩全其美的方法，就是認為上帝本來就是必然的存有（necessary being）——祂存在於每個可能世界（possible world），而必然真理「就是上帝在這個世界和所有可能世界都有的思想。」[38] 既然如此，縱使上帝不能控制這些必然真理，但這些必然真理也並非獨立於上帝而存在，因為它們是存在於上帝的無限心智中。其實

[35] 當然也取決於必然的道德真理。

[36] Erik J. Wielenberg, *Value & Virtue in A Godless Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 66.

[37] Baggett & Walls, *Good God,* 46.

[38] Baggett & Walls, *Good God,* 98.

對相信必然真理的客觀性的人，一直有一個難題，就是這些真理存在於哪裏？柏拉圖主義者設想的理型世界對很多人而言，都是難以理解的。所以以上的有神論立場，也是解釋必然真理如何存在的一個合理方案。

五 麥基與必然的道德真理

假使斯溫伯恩的後設倫理是對的話，他的解決方案甚為漂亮，在神學上也可接受。然而必然的道德真理是否真的存在呢？似乎不是明顯的，甚至有些哲學家提出批評，如麥基（John Mackie）的古怪論證（argument from queerness）。麥基雖然接受道德認知主義對道德語言的分析，但他不認為道德語言是自證的、不可質疑的，到最後他從自然主義的角度否認道德實在論（moral realism）而提倡錯誤論（error theory）。他的古怪論證甚受注目：「若客觀價值存在，它們會是一些很奇怪的實體、特質或關係，是與宇宙任何其他東西都截然不同的。再者，我們若是能知覺到它們，一定要藉着一種道德知覺或直覺的能力，這能力是與我們平常認知任何其他東西的方法都截然不同的。」[39] 其思路就是：自然主義的世界觀和知識論很難與道德實在論協調。

麥基認為我們要問這棘手的問題：「我們如何能知道道德命題的真理，如何能覺知它的權威指令性呢？」那我們發覺平常的認知方法都派不上用場：感官經驗、內省、最佳說明推論、邏輯建構或概念分析等，所以道德實在論最後一定要倚賴直覺——一種在自然主義世界裏面神祕難解的能力！[40] 就算我們接受人類有一種奇特的能力可認知一些非自然的道德特質，但為何這種認知有內在的指令性（intrinsic prescriptivity）呢？他接受休謨的觀點：藉理性推論所認知的事實本身是不能自動影響

[39] J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), 38.

[40] Mackie, *Ethics*, 38-39.

意志的，那為何道德事實（moral fact）能自動對我們的意志有牽引力呢？他考慮這例子：

（G） 行動A是刻意的殘酷行為。

（H） A在道德上是錯的。

一般人都會由（G）的經驗描述推論到（H）那道德事實，但究竟（G）和（H）的關係是怎樣的呢？並非邏輯上必然的關係，也不僅是兩種事實剛好碰頭，因為（G）應是（H）的根據或理由：A在道德上是錯的，**因為**A是刻意的殘酷行為。「但這『因為』究竟指涉**在世上**的甚麼呢？假若這不單是指這類行動是被社會和我們譴責，……那我們一定要假定有一種能力，能同時看到構成殘酷行為的自然特性，看到『錯』〔的道德特性〕，和看到兩者之間的神祕關連：後者存在是由於前者。假若我們用和那些與自然特性有因果關係的〔人類〕主觀反應，取代了那道德特性，整個情況不是簡潔得多和更容易理解嗎？」[41] 我們應如何評價麥基的理論呢？若假設了他的知識論，他的錯誤論（error theory）就顯得有點合理，但我們沒有必要甚或強的理據去接受他那種休謨式的理性觀和經驗觀，麥基也承認，我們所認知的東西中還有很多同樣是古怪的，如「本質、數字、同一性、分歧性、固體性、慣性、實體、能力、因果關係等。」[42] 這些與道德標準是同樣「有罪」的伙伴（companions in the guilt），因為都難以用休謨式的理性觀和經驗觀去解釋。難道我們都一概否定嗎——特別是因果關係？說到底，為何古怪的東西就不應、不能存在呢？麥基並不能證明這點。再者，道德經驗深深植根於人類的經驗和實踐，武斷地認定道德經驗一定不及感官經驗可靠是不合理的。若我們接受斯溫伯恩提倡的「信任原則」（principle of credulity），那我們應信賴我們的道德直覺，直至有理由懷疑為止，所以

[41] Mackie, *Ethics*, 41.

[42] Mackie, *Ethics*, 39.

是麥基有責任證明我們的道德語言都是錯謬的，而不是我們有責任證明道德語言是有客觀性的。當然，「信任原則」代表一種較新的知識論，我把它改名為「批判信任原則」（principle of critical trust），並用整整一本專著去論證其合理性。[43] 麥基一方面假設了休謨式的理性觀和經驗觀，另一方面又假設了自然主義世界觀作判定「古怪」與否的背景。這兩者都有待論證，特別在處理猶希佛兩難的處境中，我們正是在考慮有神論能否解答終極道德標準的問題，所以假設自然主義世界觀為真並不恰當。

然而麥基提出了一個很有趣的問題，一個行動的自然特性的完整描述，與它的道德地位，究竟有怎樣的關係？道德客觀主義者的確相信前者與後者的關係不是完全偶然的，但若說這關係有邏輯必然性，前者的意義分析又好像不包含後者（如「對」、「錯」），所以肯定事物有前者的特性，卻沒有道德特性，似乎沒有犯邏輯的矛盾。當我們說有這等自然特性的行為是錯的時候，我們是說一些新的東西，但這卻又不可是完全偶然的。情況的確有點「古怪」。（但如上面所言，這種「古怪」不足以否定客觀價值，也不能推翻必然道德真理存在的可能性，所以斯溫伯恩的方案仍是可行的。）我們再考慮有很不同的自然特性的錯誤行為，為何多種如此不同的行為（如不守承諾和殘酷行為）卻有同樣的道德特性？會否一種改良的神論倫理能解釋這些古怪性呢？

六 第三種出路：亞當斯（Adams）的改良神論倫理

亞當斯（Robert Adams）提出一種改良了的神論倫理，他的理論並不是用來為「對」與「錯」提供意義的分析，他同意我們有時能同意那些行為是惡的，但這不就表示我們明白「錯」的**本質**。「分析『錯』的

[43] Kai Man Kwan, *The Rainbow of Experiences, Critical Trust, and God: A Defense of Holistic Empiricism* (New York: Continuum, 2011).

概念……不足以決定『錯』是甚麼。它能告訴我們……『錯』是行為的特性……但不能告訴我們甚麼特性最能扮演『錯』擔任的角色。我的理論是：『違反慈愛上帝的命令』就是這特性。」[44]

他提出判斷「錯」的本質是甚麼特性時，可用五大標準：

（1） 若行為沒有這特性，它們的對或錯就沒有客觀性。

（2） 我們認為錯的行動應有這特性。

（3） 這「錯」的特性應是導致我們判斷那些行動是錯的原因。

（4） 明白了這本質應給我們更好的理由反對錯的行動。

（5） 關於「錯」的本質的最佳理論應盡可能滿足我們關於「錯」的直覺。

亞當斯認為「違反慈愛上帝的命令」就是「錯」的**本質**。他認為這理論完全滿足了五個標準，兩者的必然關係不是邏輯上或語義上的，而是形而上的必然性（metaphysical necessity），這與克里普克（Kripke）提倡的後驗必然性（a posteriori necessity）相似。這不是關於「錯」的意義的理論，「錯」的意義要在我們的道德實踐和語言中去理解。這是關於「錯」的本質的理論，已假設了我們可正確地使用「錯」這概念。

批評者可能會問：那這理論有甚麼用？我們先考慮化學家用「水」這概念的情況，當他說「水就是H_2O」時，他不是解釋「水」的意思——這三歲小孩都可把握。他是論及水的基本成分，可用來解釋水的表面特性。我們若對這理論充滿信心，我們可能會把H_2O放進水的定義裏，縱使一樣東西各種表面特性都和水相似，但成分不是H_2O，我們會否認這真的是水。這樣看起來，水好像一定是H_2O，亦只有H_2O能夠是水。但假使我們一旦發現所有現存化學理論都是錯的，我們並不會說水從來不存在。那時我們會重新採納較早的定義，並尋求新的理論。同樣道理，以上的理論的確假設了上帝的存在，但這不表示無神論者不能相信客觀

[44] R.M. Adams, *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology* (Oxford : Oxford University Press, 1987), 137.

道德，也不表示假若上帝不存在，所有行為就都被準許。若上帝不存在，我們的理論錯了，但不代表「錯」的特性就不存在。亞當斯的理論不會為非理性主義和道德主觀主義大開方便之門。

對神論倫理的常見批評又如何回應？很明顯，以上理論並不承認獨立於上帝以外的終極道德標準；此外，任意性的批評也不能應用，因為對錯不是由一個體的隨意旨意所決定的。說我們應愛上帝或上帝是善的也不是空話，就如化學家說「水是H_2O」時也不是空話，縱使這也是他的定義的一部分。這是因為化學家最初用「無色」、「無毒」等特性去界定水，所以當他說：「啊，水原來是H_2O」時，這代表一種更深的了解，他明白到他一直用其他方法界定的東西的本質原來是這樣的。縱使後期這成為定義，他可用這本質去指導他的研究：發掘水的新特性，然後用H_2O的本質去解釋它們。他可從這理論推論出新的涵義，然後去證實。同樣，信徒在有信仰之前已辨識某些事物是好的，但當他明白「善的本質就是符合上帝的本性」時，他對善和上帝都有更深的了解。他明白以前各種美善都有共同的特性，他也用他的新理解指導他的生活。他發現一些其他東西原來也是善的（如謙卑、寬恕、犧牲、與上帝相交等），在過程中他感到更成熟和道德本性更圓滿發揮。又或者他感到失望灰心，這樣他對善的理解可以用生活經驗去測試。

簡而言之，亞當斯的理論能對猶希佛兩難提出答案。首先，說上帝的旨意能令事物變成善，是說不通的，因為善的根基本就存在於上帝的本性中，而上帝的旨意是從這本性衍生的。但最終的善惡標準也不是獨立於上帝存在的。這裏也可以看出，猶希佛兩難根本假設了一種不需要的二分法。

七 第四種出路：上帝本質全善論

我認為以上理論相當合理，但用「諭令」作為核心概念未必是最好的選擇，我提出另一種可能性。很多種行為都是錯的，如背信、謀殺、偷竊等，但我認為最明顯是錯的行動就是對他人的傷害。在人際關係中，我們就算不違背別人的命令，也有可能傷害他。假設一個兒子的父親對他很仁慈和愛護，父親也寄望兒子成為好人，但兒子卻故意形成殘酷不仁的性格。這不單本身是錯的，他傷了父親的心，這使他錯上加錯。假若兒子問：「為何我不可以傷害我父親？」我們只能指出現時的情況，希望他反省及明白，我們並不能進一步解釋，因為似乎並沒有比這更明顯的道德原則：「傷害仁慈的父親的心是錯的。」

讓「上帝」指涉那位受基督徒敬拜的對像，祂的品格在耶穌基督的生命、死亡和復活裏完全顯露出來，祂的本性是本質地慈愛、公義和信實。我們可考慮這標準：

> （*）行為A是錯的，當且僅當，A若被行出來便會傷害上帝的心，因為這違背了祂慈愛、公義和信實的永恆本性。

這理論與我們日常對錯的判斷有何關係？它可幫助我們理解為何這麼多不同的事物都同樣是錯的，這能把我們對倫理的理解統一起來。很明顯殘酷行為有違上帝的仁慈本性，說謊和背信顯示我們不尊重真理和他人，與上帝的信實本性和對人的關切相違。這也可解釋為何一個人不懂自愛（如浪費時間、金錢和才能）也是錯的，雖然這並沒有傷害他人（假設他無親無故，所以這樣做也沒有傷害其他人的心。）上帝因着愛我們照祂形象創造我們，祂希望我們分享祂真正的生命和發揮祂賦予我們的潛能，若我們浪費上主賜予的恩賜，漠視祂的苦心，也會傷害祂的心及使我們與祂的關係疏離，所以便是錯的。也因此聖經故事中的浪子雖然沒有對社會帶來明顯傷害，但他的所作所為仍是錯的——他傷害了慈父的心。

這理論也應從正面去理解，上帝不單對我們個別的行動有興趣，祂所關注的是我們的生命及與人與上帝的關係，這為我們的生命和為人提供了一個焦點，而不是給我們一套死板的律法。這給我們一種更豐富的善概念，一種美善的遠象，激勵和指導我們過美善的人生。

這理論也滿足亞當斯的五大標準。一個行動是否傷害上帝，並不視乎任何人的信念或欲望。當我們完整地描述一行為的自然特性，這必然

會傷害上帝或必然不會，因祂的品格和判斷是一致的，所以「拒斥隨附原則」（the principle of supervenience）仍可維持。分別是它把「傷害上帝的心腸」這特性計算在內，這是非自然特性但也不是任意的。第二，各種明顯錯誤的行為都有這特性。第三，我們可解釋為何我們可認出那些行為是錯的，因為我們照着上帝的形象被造，祂的心腸也印在我們裏面，雖然現在已嚴重腐化了。這同時解釋我們共同的道德直覺和其他巨大的分歧。第四，明白到某行為會傷害仁慈的天父，當然會提供額外理由不去行惡。最後，這理論滿足不少有影響力的道德直覺，如康德對尊重人格（位格）的強調，因為道德對錯最終視乎我們是否尊重那終極人格，和祂創造的有限人格的羣體。

以上理論的基本進路是：上帝的命令確與終極道德標準有關，但這些命令並非任意的，而是源於祂不變的本性。而上帝的本性一方面是事實，另一方面也是價值的源頭，所謂事實與價值的鴻溝就在上帝的本性中跨越。「懷疑論者挑戰實在論者去解釋，價值如何能嵌入這個世界，和為何符合道德生活是合理的。基督徒從開始就拒絕懷疑論者的前提，因為他否認這個世界是一些無價值的事實的總和。相反，……事實的世界已經滲透着『價值』，因為所有事實的根源就是上帝的理性和意志，而且上帝就是愛；事實的世界本就來自、經常反映和最終回歸到這根源，也被這根源決定其結構。」[45]

如哈布勒斯韋特（Brian Hebblethwaite）指出，有神論倫理「從一開始就徹底否定事實與價值的區別，因為終極的事實——上帝作為世界的造物主——本來也就是最高的價值。上帝的本質就是完全良善，這是必然如此的。上帝就是愛，祂不單是祂以外的所有存有的根源，也同時是所有

[45] J.L.A. Garcia, "'Deus sive Natura' : Must Natural Lawyers Choose?" in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 275.

價值的根源。……受造的世界擁有衍生的價值，它的價值、意義和目標就存在於造物主的意圖中。」[46]

有些批評者仍然認為以上理論是有問題的，因為它答不到這問題：「為何上帝的本性就等同良善？」然而這批評真的能送出致命一擊嗎？不能，因為任何後設倫理（無論是有神論還是無神論），最終都是有一不能再解釋的標準。假設我們為一個倫理概念（如「善」或「對」）找到一個定義，例如「『對』的意義是『X』，那『X的行為是對的』，和『X的行為是對的嗎？』這問題，都是重言句。」[47] 請注意，無論X是甚麼，我們都可這樣提問。[48] 例如功利主義者認為「促進最大多數人的最大快樂的行為就是對的」，我們永遠可以追問：「為何促進最大多數人的最大快樂的行為就是對的呢？」這問題就能推翻功利主義嗎？不能，不然所有倫理理論都能推翻了。

奧斯頓（William Alston）也贊同要區分上帝的本性和上帝的意志，[49] 上帝的意志能創造價值就是因為它源自上帝善良的本性。其實從柏拉圖開始，人類就相信一個形而上的理型世界，是價值的源頭與標準，這在中國文化裏也很常見（如天理）。有神論倫理與其不同之處，就是相信終極良善的標準不是一理型或抽象原則，而是具體的存有——祂也是實在的創造源頭。這就如「一米長度」的最終標準，不是抽象的概念，而是在某種條件下具體存在的一把尺。道德論證的終點是全善的上帝，而不是一位非道德或超越善惡的絕對者（Absolute）。而且全善是

[46] Brian Hebblethwaite, *Ethics and Religion in A Pluralistic Age* (Edinburgh: T and T Clark, 1997), 32.

[47] Robin Attfield, *God and The Secular: A Philosophical Assessment of Secular Reasoning from Bacon to Kant* (Wales: University College Cardiff Press, 1978), 125.

[48] 可參考G. E. Moore的開放問題論證（open question argument）。

[49] William Alston, "Some Suggestions for the Divine Command Theorists," in *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1989), 253-72.

上帝必然擁有的本性。道德律不僅是上帝的旨意，也反映祂的本性。善的人生（the good life）就是去效法上帝的完美。善良是自證的，有神論者與無神論者的唯一分別，就是後者滿足於由人而來的道德理想，而前者相信這理想應被理解為從上帝而來，上帝本身是終極的善，而我們的道德理想是受造物對這終極善的摹倣。[50]

因此，「為何我們應順服上帝？」不是因為上帝是全能，而是「因為祂本於不變的本性，必然只會把善的事物成為旨意；我們順服上帝時，也是為了善本身而追尋善。」[51] 有神論倫理與道德的自主性沒有衝突，「我們直接經驗到一些我們接受為有效力的責任，當這被理解為上帝創造性的意志的經驗時，這種責任不會被削弱。……我們並沒有認為道德標準是隸屬於那創造性的意志……想及道德標準時就是想及那創造性的意志，我們是用兩種方法想及同一樣事物，去問究竟是標準隸屬於創造性的意志，還是創造性的意志隸屬於標準，是沒有意義的，因為沒有一樣事物會比自身優越或卑下……它的自主性並沒有被貶抑，反而是用最清晰的方法被確立了。上帝創造性的意志完全不會臣服於人的意志，沒有人的抉擇可廢棄或改變上帝的意志。」[52]

讓我們考慮一些批評。有些人質問：神論倫理真的能接受上帝的意志受到祂的本性或品格限制呢？這「就是承認一些上帝的意志以外的東西決定了甚麼是對的，因此，『不能改變的本性』的進路是神論倫理支持者不能接受的。」[53] 我認為這種對神論倫理的理解過於狹窄，因為

[50] 亞當斯後期詳細發展有神論倫理，就強調這點，參R.M.Adams, *Finite and Infinite Goods* (Oxford: Oxford University Press, 1999)。

[51] Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 177.

[52] G.F. Woods, *A Defence of Theological Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966), 102.

[53] Charles S. Layman, *The Shape of the Good: Christian Reflections on the Foundations of Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1991), 40.

它仍然把終極道德標準與上帝的意志緊扣在一起，只是再強調上帝的意志也有源頭——這就是上帝的本性，這的確可說是一種修正的神論倫理。

無論如何，這也是一種有神論倫理，是否稱為神論倫理也不打緊！萊曼（Charles S. Layman）又質問：怎樣保證上帝將來不會改變主意？祂有責任前後一致嗎？我的看法是，就着一些重大道德責任而言，上帝的旨意不會自相矛盾的，假使祂創造了我們，賦予我們生命一個內在的目標（就是與祂聯合），那祂的命令也必然與這目標吻合。例如：為何要愛鄰舍？因為這是上帝的命令，也同時因為這使我們的生命完成和圓滿，很難想像上帝會「朝令夕改」。[54] 然而在一些較瑣碎的事上，在不違背上帝的本性的大前提下，上帝或者可以因應不同的情況，發出不同的命令。例如在較早的文明階段禁止食血，但在較成熟的發展階段放鬆這要求。

八 結論

總結而言，猶希佛兩難往往假設了一種不當的二分法。事實上，倫理不完全是外在於上帝，不等於就是完全內在於上帝。從某意義，上帝律建基於善，但另一角度看，善建基於上帝的諭令。[55] 能解答猶希佛兩難的有神論倫理系統不止一個，本文就介紹了四個。有趣的是，就算是無神論者麥基也同意猶希佛兩難是能解答的：「或許有一種人生從純粹描述意義來說，是對現存的人類最適合的——只有這種人生能完全發展而不是窒礙人類的自然能力，而且只有這樣人類才能找到最圓滿和深刻的滿足。……這一切都是獨立於上帝諭令或意志的事實，雖然它們可能是上帝創造意志的產物。」[56]

[54] 參John E. Hare, "Kant on Recognizing Our Duties as God's Commands," *Faith and Philosophy* 17, no. 4 (October 2000): 459-78.

[55] 參Hare, "Kant on Recognizing Our Duties as God's Commands," 462.

[56] Mackie, *Ethics*, 230.

在這種情況下，上帝可能要求人類活出這種人生，因為這是最適合人類的，然而人類未必能靠自己能力找出這事實。然而「上帝知道這事實，也希望人類這樣生活，所以也曾把一些相關的指示啟示給人類。人能合理地訴諸這些啟示去簡接推論出這事實，並得知這種被要求的人生也是最終滿足的人生。」[57] 這樣，上帝並非暴君，因為祂的道德要求本來就是讓人得到終極滿足的人生。麥基的結論是：「這理論最少是融貫的，面對這理論猶希佛兩難被瓦解了。」[58] 他甚至承認：「假若有神論的立場不單是融貫的，也是正確的，那麼它能對道德哲學造成重大影響。……對人而言的良善可能變得更容易決定和統一。」[59]

其實麥基提出的理論也是一些有神論哲學家的觀點，如天主教哲學家梅納爾（Hugo Meynell）認為猶希佛兩難根本忘記了「上帝的旨意」有兩層不同的意義：一，論到整個宇宙的處境和在其中我們如何能找到快樂和滿足，其本質是倚賴造物主的旨意；二，在一些特殊啟示中也可找到上帝的旨意，但這些上帝旨的確要依據一些獨立於特殊啟示的美善（第一種上帝的旨意）。[60] 另一位天主教哲學家也指出：「道德之『理』就是『存有者實現自身以及彼此關係的適當方式』的原理。此一原理取決於受造物的本性，…… 〔然而〕萬物有怎樣的本性也是上帝所『願意』的，因此，上帝的意志與萬物的存在原理之間具有某種關聯。」[61] 這類理論指出，倫理很多方面可以倚賴上帝的意願（廣義的「旨意」），但不一定是以「諭令」的形式出現。

既然道德真理能透過理性得知，那麼「無神論者是能夠分辨是非善惡的，而且，在大部分時候，連宗教信徒的道德知識也不是訴諸上帝

[57] Mackie, *Ethics*, 231.

[58] Mackie, *Ethics*, 231.

[59] Mackie, *Ethics*, 232.

[60] Hugo Meynell, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972): 228.

[61] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁145。

啟示，而是訴諸自律的道德考量。」[62] 假若有關良善的真理能夠透過創造而得知，為何還需要特殊啟示呢？答案也有兩方面：一，人類終極的快樂不單受今生影響，也受來生影響，而這方面的知識單憑理性是難以斷定的，所以需要上帝進一步啟示；二，縱使我們原則上能憑理性得知某些道德真理，但因着我們的愚蠢或自欺，我們沒有一致或透徹地運用理性，和沒有依據理性而行。因此，也需要啟示去強化我們的道德認知。[63]

以上的答案偏向理性主義，但又能為特殊啟示留下空間。亞當斯等的方案則偏向以有神論為本的倫理，但也不排斥理性成分。我認為最終的答案不能只偏向一邊，要把理性與啟示的要求結合起來，本文的四種方案大概都能做到。至於哪一種是最佳方案，則要進一步考慮各種神學和哲學的論據，這就要留待另一篇文章處理了。

撮　要

「道德的基礎是甚麼？」是極富爭議性的問題，其中一個答案是有神論倫理（theistic ethics），但這面對猶希佛兩難題（Euthyphro dilemma）的挑戰：「上帝之所以命令一件事，是因為它是善的，抑或它是因為被上帝命令，所以才成為善的？」無神論者認為無論如何回答，都顯示上帝不能成為道德的基礎。本文會對此重要批評作出回應，並評介四種當代宗教哲學家提出的解答：理性主義的有神論倫理；斯溫伯恩的雙重解決方案；亞當斯（Adams）的改良神諭倫理；和上帝本質全善論。我的結論是，猶希佛兩難題不單可解，更有多於一種的合理回答。

[62] 孫效智：《當宗教與道德相遇》，頁 124。

[63] Meynell, "The Euthyphro Dilemma," 229.

ABSTRACT

The foundation of morality is a very controversial question. Theistic ethics, which grounds ethics in God, is one answer to this question. However, this solution faces the challenge of the Euthyphro dilemma: "Does God command something because it is good, or something is good because it is commanded by God?" The atheist critics think that no matter how you answer this question, the answer is so problematic that God can never be thought to be the foundation of morality. In this essay, I will evaluate the debate surrounding this Euthyphro dilemma. In particular, I will introduce & evaluate four solutions proposed to solve this dilemma: theistic ethics founded on rationalism; Swinburne's dual solution; Robert Adams' modified divine command ethics; and the thesis that God is essentially morally perfect. My conclusion is that the Euthyphro dilemma is not only solvable, but also that there exists more than one reasonable reply to this dilemma.

建道學刊 57 (2022): 63-86

趙紫宸早期本色神學的普世願景

戴觀豪

香港中文大學崇基學院神學院

Divinity School of Chung Chi College, CUHK

一 引言

趙紫宸是中國教會史上的重要神學家。學者研究其神學思想的時候，往往採取「相關性」的解讀進路，而探討其早期本色神學的時候，尤其關注當中的中國儒家文化元素。例如林榮洪認為，「趙氏努力將基督教與儒家思想融合，可惜此舉引致一些重要的基督教教義也被修改了，盡失本來面貌。」[1] 又如古愛華（Winfried Glüer）認為，「在融合過程中，由於中國的因素過於強大，他亦不免為中國的思想所禁錮。他的耶穌因此變為孔子的俘虜。」[2] 及後，邢福增意欲平衡「相關性」而提出「獨特性」的解讀進路，並分析趙紫宸早期神學的變化。趙紫宸原先

[1] 林榮洪：《曲高和寡——趙紫宸的生平及神學》（香港：中國神學研究院，1994），頁309。

[2] 古愛華（Winfried Glüer）：《趙紫宸的神學思想》（*Die Theologische Arbeit T. C. Chao's In Der Zeit Von 1918 Bis 1956*），鄧肇明譯（香港：文藝，1998），頁184。