

撮 要

吳宗文評價徐松石為持守聖經的基要主義者，我們以為，從他晚年的作品來說還是可以的，但以其三、四十年代的著作來說，這評價卻不能準確地描述徐氏在宗教對話上既保守又開放的態度。本文嘗試就三本徐松石的早期著作，指出徐氏思想內的批判性和開放性。文章分別討論早期徐松石的宗教對話觀、釋經觀、佛化基督教、儒化基督教，從中窺見徐松石的包容主義立場。本文非旨在批評他保守或開放的立場，而是要指出，忠於信仰的神學工作者、牧者在處理本色神學時，保守和開放的態度往往混在一起。

ABSTRACT

The authors contend that Wu Zongwen's assessment of Xu Songshi that he was a biblical fundamentalist is only valid for Xu in his later years. Wu's assessment is inadequate to describe the Xu in 1930s and 1940s, whence he held both conservative and open views toward religious dialogue. Through the illustration of three of his early works, the article demonstrates Xu's critical and open-minded spirit. By studying Xu's biblical interpretation, the article demonstrates Buddhistized Christianity and Confucianized Christianity, it exhibits his inclusivism in religious dialogue. The purpose of the article is not to criticize Xu for his "conservative" or "open" position, but to demonstrate with his case that a faithful theologian and pastor does not always have a "conservative" or "open" bias when working on indigenized theology, but takes a stance that is somewhere in-between.

道德論證——批判與辯護

關啟文

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

道德論證 (moral argument) 屬於宗教哲學的範疇，簡略而言，這論證是以人類的道德經驗支持神的存在。道德論證近年有復蘇的趨勢，筆者在另外幾篇文章已介紹這些發展，及初步嘗試建構作為「最佳說明推論」(inference to the best explanation) 的道德論證。本文會進一步討論這論證的優點，及嘗試回應一些常見的批評。下一部分筆者先扼要地解釋一下從前已論及的重點。

一、道德論證概覽

道德論證的核心問題，是怎樣才能最好的解釋道德的「客觀性」、有神論？自然主義 (naturalism) 或世俗主義 (secularism)？¹ 但先讓筆者總結一下道德的「客觀性」的多重意思：

¹ 在本文，自然主義和世俗主義的意思大致相等。

1) 深刻性：道德經驗不是偶然的表面現象，它深深植根於個人和社群生活裡，我們不是經常都能滿足道德要求，但道德的聲音和道德要求是難以逃避的。

2) 普遍性：道德標準或理想或規範是每個人都應承認的。

3) 道德判斷有描述性成分，是有真假值的。

4) 道德特性 (moral properties) 存在於事物本身，而不是在我們的心靈內。若價值或道德律的對錯完全視乎我們的態度和喜好，那它們就是主觀的。就如說德蘭修女是善良和希特拉是邪惡時，我們不是在談我們的情緒、感覺或態度，我們想說的是：德蘭修女本身是善良的，希特拉本身是邪惡的，無論這是否反映大多數人的共識或想法。

5) 道德責任 (moral obligation) 的絕對性：根據哈曼 (Gilbert Harman) 的詮釋，「相信有絕對價值就是相信有一些事情，是每一個人都有理由盼望或希冀的。說有一條『能應用到每個人』的道德律……就是說每個人都有充足的理由遵守那律。」²

6) 道德責任的凌駕性 (overriding nature)：道德責任經常與自利、明智、習俗、個人欲望，甚至法律背道而馳，然而假若那真是某人的道德責任時，便應凌駕於其他訴求。

以下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：

(A) 有一些道德標準是客觀的，而且有凌駕性。

(B) 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。

² Gilbert Harman, "Is There a Single True Morality?" in *Morality, Reason and Truth: New Essays on the Foundations of Ethics*, ed. David Copp and David Zimmerman (Totowa, N.J.: Rowman and Allanheld, 1984), 34.

所以，有理由相信有神論比世俗主義優勝。

筆者會視 (A) (道德的客觀性) 為基本假設，不會很詳細地論證它，只會指出，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德的客觀性，似乎得不償失。再者，真正能言行一致地否定道德的客觀性的人數應極少。(B) 則需要兩方面的辯護，首先要論證世俗主義倫理難以解釋道德的客觀性，筆者已在另一篇文章交待有關論點。³ 主要的問題如下：

1) 道德事實和絕對的道德責任，難以在自然主義的世界觀中找到基礎。一些自然主義者也承認這點（如羅素 [Bertrand Russell]、麥基 [John Mackie] 和哈曼 [Gilbert Harman]），他們因此否定道德的客觀性。

2) 客觀和絕對的道德責任難以在個人社會感、具體的人性、進化論、歷史進程等找到基礎，因為這些都是相對和偶然的。

3) 社會契約論訴諸道德對整體社會的作用，說明每個人都有理由遵守道德律。然而道德對人的好處，很視乎那個人的權力和處境，所以這種證立道德的方法會產生一個奇怪的結果：愈善良和弱勢的好人愈有理由遵守道德律，愈奸詐和有權有勢的惡人愈沒理由遵守道德律，這實在有點兒荒謬。

接著論證神律倫理 (divine command ethics) 或神本倫理 (theistic ethics) 的合理性，讓筆者先勾劃一下它的輪廓：

1) 神慈愛與聖潔的性情，是美善的終極根源與絕對標準。

2) 神本於祂本性而發出的命令是道德責任的尺度。

3) 人類有自由意志，所以要為他們的行為負責任。而且神要求所有人為他們的行動負責任，我們的道德生活有至高無上的重要性。

4) 神的公義、全知與全能確保道德實踐不會徒然。

³ 關啟文：〈現代道德的巴別塔——世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，《道德與宗教》（北京：清華大學出版社，即將出版）。

5) 道德理由，比其他理由（如審美判斷和利益考慮）優先，因為道德律令有強大的後盾——賞善罰惡、滿有權威的上帝。

6) 人照著神的形象被造，因此

- a) 每個人都有永恆的靈魂或自我，自我完善和德福一致是可以實現的。
- b) 人有內在的價值與尊嚴。
- c) 人的良知和道德心有客觀根源，並非幻覺或偶然的產品。
- d) 所有人都有同等的內在價值，所以他們都有受平等對待的權利。

7) 人類有特定的本性和目的 (telos)，其中一個目的就是實現道德上的完美。每個人都應嘗試實現他特定的目的和召命 (vocation)。

8) 其他受造物都託付人類管理，但人類只是管家，應按神的心意小心治理。

9) 神人關係是我們很多道德經驗的終極根源，和倫理基礎。

10) 道德就是遵從上帝的命令和效法基督。

11) 創造、救贖與道成肉身等教義，進一步為道德提供形而上的肯定，及實現道德理想的保證。

不難看到，以上的基督教倫理能確保道德的客觀性，筆者曾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 (divine lawgiver)；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。筆者在討論過程中也回應了一些批評。⁴ 假若以上的論點成立，我們有初步理由相信，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。然而最佳說明推論永遠沒有百分百的確定性，需要多方及整體地衡量支持論點及推翻

⁴ 參閱啟文：〈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。

論點 (defeater)，所以本文會進一步為道德論證提供支持論點，並就推翻論點提出推翻論點 (defeater-defeater)。⁵ 第一點筆者想指出的，就是神律倫理與道德經驗的吻合。

二、道德經驗的見證

我們要強調，以上論到關於道德的客觀特性，不是哲學家抽象的揣測，而是建基於人類普遍而深刻的道德經驗。甚至道德懷疑論者，有時也顯示對道德價值的委身，儘管他們口裡否定道德價值的存在，他們的行為卻反映出對道德價值的信心。人不單意識到物質領域，也有價值和道德領域。有時這價值好像從外面來抓住我們的力量，對我們發出要求。道德價值好像是主動的，不是被動的，它可以發出呼聲和責備。如紐曼 (John Henry Newman) 認為良心是一種權威的要求，會威嚇、應許、報酬和責備。責任感、恐懼、羞恥等道德經驗，都似乎指向一位超越者，「我們要對祂負責任，我們在祂面前感到羞恥，我們為祂對我們的要求感到戰兢。」⁶

麥奎利 (John Macquarrie) 也認為我們良知和道德責任的經歷，是人類具超越性的證據：「透過良知，我們的自我很親切地向我們揭示自己，它的正面功能是指示我們應是（或應成為）怎樣的人……在良知的最深層次，它與我們品格和人格的塑造息息相關，而不是〔單單〕關乎個別行動〔的對錯〕。」⁷ 所以良知的精義不是一把道德量尺，而「是一種呼喚，呼喚自我實現它最真實的可能性。」⁸ 它顯示「人生有一種基本的方向性，這是我們天賦的事實：有前進的路，也有倒退的路；有邁向更完整人性的方向，也有走向窒礙人性的方向。在良知的最深層，

⁵ 筆者另兩篇文章也是這累積論證 (cumulative argument) 的一部分：關啟文：〈德福一致與宗教倫理〉，《基督教文化學刊》第六輯（2001年1月），頁123～146；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》，將會出版。

⁶ 引自 Louis Dupre, *A Dubious Heritage*, 166。

⁷ John Macquarrie, *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach* (New York: Crossroad, 1983), 125.

⁸ Macquarrie, *In Search of Humanity*, 130.

我們獲知的就是這種方向性。」⁹但正如無神論者沙特承認，若否定了人源自上帝，那我們的人性沒有事先存在的藍圖，也難以理解甚麼才是更真實、更完整的人性。

有些人認為良心的呼聲都是孩童時的訓練和社會壓力所形成的，這種解釋無疑有點道理，但能完全解釋我們的道德經驗嗎？首先，我們要指出，有時良心確會超越社會的壓力，甚或與它作殊死戰，例如反奴隸制度的威伯福斯 (William Wilberforce) 就用一生的精力去扭轉整個社會的風氣。¹⁰此外，父親形象和社會壓力都不能解釋道德要求的絕對性、無條件性，可以的話，它們會把良心解釋掉！然而否定道德要求，就是否定自己的道德本質，用心理學取消道德要求的絕對性是要付沉重代價的。第三，麥奎利相信「社會和它的要求只能提供部分的解釋」，因為「最真實的良知是要求創造性的」，¹¹它將過往的影響轉化成理想和目標，而且成熟的人會批評過分嚴苛、壓迫性和不合理的超我 (super-ego)。作道德判斷遠遠不只是稚子時的經驗，或環境壓力作祟那麼簡單。「透過道德反省，我們篩選和批評良心的具體命令，把真正的良心呼喚與被制約的偏見辨別開來；這種道德反省是可能的，只因為我們能在那無條件、終極、非衍生的和給予我們〔道德實在〕的亮光下，審視它們。不然，我們就好像機械人，受一些我們既不理解也不能控制的力量所決定。」¹²第四，當我們面對絕對邪惡時（如希特拉屠殺猶太人和史太林的白色恐怖），我們的良心會不期然浮現一種深刻的厭惡感和憤怒，儼然這種行為逾越了一種絕對的界線，我們也好像與某種終極的東西相遇，我們真的能相信這些都是幻覺嗎？抑或我們是潛在地反映上主神聖的憤怒呢？

有些人批評，「若缺乏正面的宗教灌輸，一個人很少會在道德規則裡找到宗教意義。」這似乎削弱了道德論證。¹³但道德論證不是說每個

⁹ Macquarrie, *In Search of Humanity*, 135.

¹⁰ 張文亮：《兄弟相愛撼山河——威伯福斯與克拉朋聯盟》（台北：校園書房出版社，1997）。

¹¹ Macquarrie, *In Search of Humanity*, 259.

¹² James Richmond, *Faith and Philosophy* (Hodder and Stoughton, 1966), 117.

¹³ Dupre, *A Dubious Heritage*, 167.

人的良心經驗都有明顯的宗教意義，而只是說道德經驗的一般特性，與有神論的詮釋較吻合。試問在自然主義世界裡，良心的呼喚、絕對的邪惡和真我有甚麼意思？根基又何在？相較之下，良心等道德經驗有要求、責備、呼喚等現象學特質，的確呈現一種主體——主體結構 (subject-subject structure)，這不是與有神論很吻合嗎？此外，這些道德經驗並不限於宗教信徒，例如六四時大陸知識分子嚴家其斷然與中共政權決裂，他描述其道德抉擇時說，他感到良心真的好像是上帝的呼聲，但他終生所受的卻是無神論教育！¹⁴

深刻的人際關係也往往預設和反映真實的道德價值，如人類的互相信任和婚姻的盟誓。關係的雙方感到他們共同承認的絕對價值把他們結連起來，道德價值就好像建設性的「第三者」。¹⁵缺乏了這「第三者」，關係就會變得不真實、短暫和不穩定。有時這種關係的經驗也會把人帶進信仰。如哲學家基連 (Patrick Glynn)，他曾作列根政府的幕僚，多年來都是無神論者，但在後期他開始反省一些問題。首先，他覺察到，無神論產生的虛無主義在實存上是有問題的，它最多只能維持表面的道德，而不能驅使人作出深刻的委身或重大的犧牲，他自己也感到不能深刻地感受愛和付出愛。他覺察到他太高舉理性，結果是對我——你關係 (I-Thou relationship) 封閉起來。¹⁶後來他與一位女士墮入愛河，他們之間深刻的愛叫他感到生命的深層應有神聖的存有，不知不覺間，他開始不時作感恩禱告——雖然那時他還是無神論者！這些經歷叫他對信仰開放，後來他得知支持神存在的新證據（如宇宙的微調），便接受了信仰。¹⁷

波蘭耳 (Michael Polanyi) 論到實在與虛構的分別，就是前者不斷使你有新發現，是你不能預料的。¹⁸道德經驗也好像一趟發現的歷程：

¹⁴ 嚴家其：《政治多麼簡單——理解政治之路》（台北：正中書局，1992），頁206～214。

¹⁵ 「第三者」在廣東話本意是指破壞原有愛情或婚姻關係的人。

¹⁶ 我—你關係與我—它關係的區分，源自知名猶太哲學家布伯 (Martin Buber)，基連也受他的影響。

¹⁷ Patrick Glynn, *God: The Evidence – The Reconciliation of Faith and Reason in a Postsecular World* (Rocklin, CA: Forum, 1996), 12ff.

¹⁸ Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (London: Routledge, 1958), passim.

愈掌握價值，愈感到價值領域的真實，甚至感到好像是一種啟示。愈追求道德，愈感到它反映一種超越個體的無限美善。我們是逐步認識道德律的，且不斷地有新發現，道德領域就像一種超越我們理解力的實在。這使我們想到：道德律會否存在於一超越的心靈，而且道德律在這心靈裡已充分實現呢？事實上有不少人在道德經驗裡與神相遇，他們發覺道德掙扎也是在與神角力，而在道德追尋的盡頭，他們找到上帝。

以下簡單總結道德經驗給我們的資料：

e1 我們一些價值、邪惡和責任的經驗，強烈顯示這些都是客觀而實在的。

e2 客觀價值是存在的。

e3 客觀的責任是存在的。

e4 客觀上，我們應該聽從「去成為真正自我」的呼喚。

e5 我們有罪疚感的經驗。

自然主義者若接受以上資料，便得花不少功夫去解釋它們，所以很多自然主義者都拒絕接受以上資料。例如會用投射說 (projectivism) 把價值經驗詮釋為沒認知意義的感覺。而麥基 (John Mackie) 更直接了當地說，客觀價值和客觀的責任要求，在科學世界觀(其實他說的是自然主義世界觀)的存在實在是不可理喻的，所以他認為客觀價值和責任要求根本不存在，我們的道德經驗都是錯誤的。¹⁹ 說到底，在一個無神論的世界裡，終極就是物質和運動，究竟客觀的道德標準從何而來？又建基何處呢？這些問題都不易回答。筆者在另一篇文章也論到，後現代主義者往往建基於自然主義的世界觀而否定真我的存在，²⁰ 這一來，「去成為真正自我的良知呼喚」當然只能是幻覺。其實用進化論去解釋道德也只會火上加油：若人類只是自然主義進化的產物，客觀道德價值就只是幻覺。無神論者盧斯 (Michael Ruse) 承認：

¹⁹ J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), 38-42.

²⁰ 關啟文：〈基督教與後現代自我觀的對話（二之一）：自我之死？〉，《中國神學研究院期刊》第31期（2001年7月），頁57～81。

道德就與手、腳和牙齒一樣，是一種生物的適應……若將道德視作一組可用理性證立，而且是關乎客觀存有的要求，它只能是虛幻的。當一些人說：「當愛鄰舍如同自己」時，他們以為他們正在指向某種凌駕他們之上和超越他們的東西，我欣賞他們……然而……他們所說的是全無根基的。道德只不過是對生存和繁殖的一種幫助，任何深一層的意義都是虛幻的。²¹

若果徹底的道德懷疑論，與價值經驗的非認知意義詮釋都不大合理，那自然主義便不能為以上資料提供甚麼好的解釋。相反，有神論則能順理成章的解釋以上資料，且把它們編織成一個整體。神的本性為價值的客觀性提供基礎，我們是照著神的形象創造的——這就是我們的真我，而良知的絕對性一點也不出奇，因為它是神——那絕對者——的聲音的一個渠道。而罪疚感則揭示現實的自我，與應成為的自我之間的差距，我們為何能覺察這種差距呢？因為我們所擁有的神的形象仍未完全失去，我們仍隱隱地感到神的要求——這也是我們的真我。所以有神論能同時為以上資料提供簡潔的解釋。反觀自然主義，它不能叫我們預期人類會有如此深刻和強烈的道德意識。它會用內在化和社化的過程解釋道德意識的產生，這當然為社會生存帶來穩定性，但這種內在化也為我們帶來諸般限制和不便，為何一定是這樣進化呢？這完全沒有必然性，因為只要進化出一種自然地實踐有限度的利他主義行為的生物，²² 便甚麼問題都迎刃而解了。總結來說，有神論比自然主義更能說明我們的道德經驗，前者能為客觀的道德標準提供更堅實的基礎。陀斯妥也夫斯基說過，若神不存在，甚麼都是容許的了。這講法可能極端了一點，但的確指出自然主義的困境。或許自然主義最終能為客觀的價值、責任和邪惡找到位置，但直到今天，自然主義者的努力仍沒有產生任何共識。他們不是全盤否定道德經驗，就是為它們作出複雜而牽強的解釋。看來接受有神論似乎更合理，至少它沒有這些毛病。²³

²¹ Michael Ruse, *Darwinian Paradigm* (London: Routledge, 1989), 38-42.

²² 從進化論的角度看，意識本身是不影響生存的，只有實際的行為會。

²³ 以上兩段基本上引自：關啟文，〈由人的超越到神的存在——約翰·麥奎利的人類論證〉，《建道學刊》第16期（2001年7月），頁83～97。

三、神人關係

正確了解神律倫理，也要明白神人關係在神律倫理中的地位。神律倫理的強處之一就是與責任的關係性吻合，其實神人關係在神律倫理中扮演重要的角色，為道德生活提供不少洞見。首先，人際關係本就是一個關鍵的道德範疇。「在人際關係中，道德經驗到達頂峰，因為這個領域與『把別人當作目的』的原則最接近。在經濟和政治的領域……很多關係的基礎都是互利的。」²⁴一種生命交流的「我—你關係」很適宜作道德生活的基礎。而最深刻的我—你關係就是愛，雖然愛在人類的舞台上常受限制（甚至帶點悲劇性），但愛在神裡找到最合宜的對象和完美的根源。無神論者威廉斯 (Bernard Williams) 也明白「宗教道德家能把普遍的道德要求建基於一種特殊的關係——人與神的關係，這可理解為一種愛、敬畏或尊重的關係。從實踐的意義看，這種關係也超越道德與明智的二分法。」²⁵這二分法認為：行為的動機要不是基於自利的明智之舉，就是毫不利己、全然利他的道德行動。然而在愛的關係中，再不能截然區分利己和利他。

因此，關係的範疇也往往超越律法主義的框架，無神論者挪威史密夫 (P.H. Nowell-Smith) 說得好：「朋友應該互相忠誠，但我們不能完全列出他們應該逃避的不忠誠行為……在這裡重要的不是作或不作某些特定行動，而是整體而言關係的精神。……每個特定行動究竟是好是壞，視乎它如何影響整體關係的質素。愛的生活就像藝術品，不是達成目標的手段，而是目標本身。」²⁶有趣的是，挪威史密夫原意是想說，神律倫理太重律法，境界太低，不及用「關係」的範疇去理解道德那麼精采，但他不明白其實基督教同樣重視關係的範疇，神律倫理應放在這框架內理解，而不應理解為一種律法主義。很多人把神律倫理比喻作盲目順服暴君的命令，這可是天大的誤解。對基督徒而言，道德實踐也像藝術創作，最重要是建立和深化與至善的上主的關係，而不是道德規

²⁴ Malcolm Knox, *Action* (London: George Allen and Unwin, 1968), 220.

²⁵ Bernard Williams, *Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 85.

²⁶ P.H. Nowell-Smith, "Morality: Religious and Secular," in *Christian Ethics and Contemporary Philosophy*, ed. Ian T. Ramsey (London: SCM Press Ltd, 1966), 110.

條。康德式的道德實踐為盡責而盡責，這雖然保存了絕對性，卻失了點人情味。以神人關係為基礎的道德實踐則有人情味之餘，也保存了道德責任的絕對性。

此外，道德生活和抉擇常受多元價值之間的衝突困擾，但與神的關係能為我們的道德追尋帶來統一性：

與神相交或聯合是人類的最高善……與神有正確的關係也是與自己和好……此外，與神相交或聯合可成為我們最高的目標……由於這目標凌駕所有與其衝突的目標，它能在我們諸多矛盾的考慮中建立秩序，若缺少了這秩序，就只有一片混亂。神不單本身是至高善，祂亦是各種次善的創造主，因此在神所設定的範圍內追尋和享受這些次善，和追尋與神正確的關係，可以系統地、和諧地結合起來。²⁷

總結而言：

若神存在，我們與祂的關係可被視為倫理的基礎，因為：(a) 祂創造的意志是道德責任的獨特根源；(b) 祂創造的意志是人性的圓滿和美善本質的根據（即是人生與自然界的道德秩序）；(c) 神全能的意旨能保證人類各方面的善（內在和外）都能完成；(d) 假定祂與我們的關係是真正的人際關係，那人與祂有完美關係，這樣的人生可以視為最終的善。²⁸

四、事實與價值的統一

對道德論證最常見的批評是，道德與價值的思考，不能幫助我們解決宇宙本質是怎樣的這問題，道德論證者把次序顛倒了：我們不應從價值的要求推論出事實，而應從事實推論出價值。如格魯格 (Doug Krueger) 說：「即管假設以下說法是真的：『若神不存在，就沒有倫理學，或者只有低等的倫理，或者我們不能肯定人類的尊嚴。』縱使如此，也不足以令我們相信神。只有當我們有好的證據時，我們才應相信

²⁷ Philip E. Devine, *Relativism, Nihilism, and God* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), 78.

²⁸ Peter Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics* (New York: St. Martin's Press, 1992), 151.

神的存在。」²⁹ 麥基也認為，縱使上帝的信仰能解釋道德的客觀性，這也不能提供支持的理由。即是說，無神論者為了不接受道德論證的結論，很多時寧願否定其前提：「道德的客觀性」，他們選擇事實世界而放棄價值世界，更認為這樣做比有神論者優勝，因為後者的思路說到底只是一種欲求信念 (wishful thinking)，而他們則為了尊重事實，堅拒這想法。他們認為自己的做法符合理性規範 (norms of rationality)，而有神論者則不符。

然而格魯格的回應預設了我們有追尋真理和尊重事實的責任，這些理性規範似乎和道德標準一樣有指令性，這又如何解釋呢？假若道德規範和理性規範最終不可分割，都同坐一條船，那用尊重事實的理性規範作理由駁斥道德論證便有問題了。諾斯 (Malcolm Knox) 認為：

我們對真理的追尋意味著我們相信自然界是可理解的……道德也如是。要麼我們是被欺騙了，要麼我們是活在一個道德的世界裡——道德追尋在其中不是格格不入的。……若我們在這點上被欺騙，我們在其他方面也同樣會被欺騙。……真理的追尋和責任的呼喚同樣牽涉絕對的要求，那絕對性已隱約地在我們裡面，是作為有自我意識的行動者和思想者對自己的呼喚，把臨在於我們有限生命的無限更完全地實現出來。³⁰

諾斯所說的無限就是臨在於我們道德人性的上帝。

其他思想家也把追尋真理類比追尋善：「大寫的真理不是實證主義所說的價值中立的『客觀』實在，而在某方面，好像一個我們可與之建立友誼的位格。甚至追尋真理的嚴厲面……也可用人格化的詞語理解：一超越審判官的公正或嚴厲的憐憫。」³¹ 從信仰的角度來說，遵守理性規範是神人友誼的其中一面，而追求真理也是宗教性的責任。所以神律倫理不單可解釋道德規範，也可以解釋理性規範。杜魯波德 (Elton Trueblood) 認為，人類追尋真理的經驗也可印證以上的解釋，他指出縱

²⁹ Doug Krueger, "Copin' with Copan: The Defense of Zacharias that Fails," 1999, http://www.infidels.org/library/modern/doug_krueger/copin.html.

³⁰ Knox, *Action*, 241.

³¹ Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, 33.

使是無神論的科學家，當他們發現了自然界的真理時，常常感到驚喜和敬畏之情，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。這種驚喜和敬畏之情，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。³²

自然主義又怎樣理解理性規範呢？當無神論者指控道德論證者是非理性時，他們的指控類似道德譴責：正如有人違反了道德要求一樣，有神論者違反了理性的要求。但這些要求從何而來？為何有這樣絕對的權威呢？狄維 (Philip Devine) 指出：

嚴格的無神論立場……肯定一些排斥對神的信念的普遍理性規範，例如說這信念是無需要的假設。然而這些規範的根源與神一樣難以理解，所以認為這些規範的存在是可理解的，而神的存在則不可，其實是不合理的。³³

狄維也設想無神論者會用其他方法證立理性規範，例如他們會指出理性規範是有用的，可以用來說服他人。但其他技倆（如毀謗、訴諸權威、恐嚇）不是可能更有效嗎？他也曾考慮把理性規範建立於進化論之上，說理性規範有助人類生存云云；然而，狄維指出這種進化知識論 (evolutionary epistemology) 的問題：進化過程和經驗的偶然性，難以為認知能力提供穩固的基礎，進化的自然選擇，說到底和權勢人士的社會控制分別不大：「若我們能倚賴認知能力，是因為它幫助我們生存和繁殖，那使用這些能力的不同方法，就應從它們對生存和繁殖的貢獻去評估……強權就是公理……雖然進化過程的運作比社會和政治精英的社會控制緩慢，但兩者的原則都是一樣的。」³⁴

³² Elton Trueblood, *Philosophy of Religion* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1957), 115.

³³ Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, 84.

³⁴ Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, 91。不難看出，自然主義者解釋理性規範時碰到的困難，和他們解釋道德規範時碰到的困難大同小異。

對比起來，有神論知識論的先驗性反具優點，因為若把認知能力建基於偶然的自然事件，那實在難以奠定和解釋它們的可靠性。³⁵ 狄維認為邏輯的必然性也源自神，邏輯和知識論規範的律令，性質也是源自神。神為大寫的真理提供基礎，若缺少了大寫的真理作為指導理念，那追尋普遍的真理和理性規範是沒有意義的。³⁶ 真理或事實本身就有價值，而價值也是關於我們的世界的事實，事實很難與價值終極割裂，在有神論世界觀裡，這種割裂就可避免。

我們在這裡總結一下，為何格魯格對道德論證的回應不成立。首先，他以「事實比價值優先」質疑道德論證，但這種質疑也假設了與道德規範相似的理性規範，不然他難以得出有神論者是非理性的結論。然而這種理性規範在他「事實」掛帥的自然主義世界裡，也是同樣難以理解的。³⁷ 第二，道德經驗的真實性是不容易抹殺的，我們應挑戰格魯格那種事實與價值二分的做法，道德經驗也是事實的一部分，為何不能成為推論的初步資料呢？³⁸

五、有神論倫理的全面性及其他理論的優點

「對」(the right) 與「善」(the good) 這兩種道德概念是不同的（大概而言，各源自希伯來與希臘傳統），且互不隸屬，但有神論倫理能兩者兼顧：上帝是道德律的設立者，同時是至高的善。德保 (W.G. De Burgh) 就認為，「對」與「善」的統一在基督教裡能順利完成。他肯定善的首要性，在最終結局時，善的圓滿會把「對」吞噬，這是說那時人會自發地作出對的行為，不用戰戰兢兢地遵循道德律。神就是善本身，有至高價值，道德律對祂而言沒有意義，它只是神向我們啟示祂意圖的方法，在世間我們可循善的追尋或履行責任兩種途徑尋求神，但當我們

³⁵ 當代知名宗教哲學家普蘭丁格 (Alvin Plantinga) 有詳細論證這點：Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford: Oxford University Press, 1993), ch.12.

³⁶ Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, 87-88.

³⁷ 當代政治哲學家拉摩爾 (Charles Larmore) 就認為自然主義的致命傷，在於不能解釋理性規範。參 Charles Larmore, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

³⁸ 參關啟文：〈由人的超越到神的存在——約翰·麥奎利的人類論證〉。

面對面見神時，我們與善本身 (the Good) 聯合，履行責任的路徑也不再需要了。³⁹ 此外，宗教倫理比很多世俗的道德哲學更有涵蓋性：義務論指向神律的權威性，功利主義從側面瞥見神為宇宙和人類訂立的目標 (telos)，德性倫理在探索神為圓滿人性設計的藍圖。而且基督教對自我付出的愛的重視，為倫理精神注入新的活力。⁴⁰

因此基督教對道德的理解是多面的，也把不同種類的道德動機整合起來。為甚麼我們應熱切追尋道德理想呢？因為這是人性的真正目標，同時是神所命令的，而且可使我們與神及眾聖徒分享生命，從而得著滿足與圓滿。

只有有神論能把內在價值、真正人性、絕對命令和最終滿足等元素統一起來。單談內在價值，使道德與人對實在的一般理解分割，也叫道德指導行為的力量……不穩定和薄弱。單談神的律令，使道德聽起來像盲從有權勢的暴君。單談人性的本質，則仍然留下人的本質是甚麼的問題，且未能提供追尋這本質的動力。單談最終的滿足，會忽略了道德責任的無上律令特性。⁴¹

有神論的道德觀卻能避開以上問題，它肯定以追尋內在價值為絕對責任，然而這些價值也構成人的本質，並且這追尋最終會導致個人的最終滿足，和與所有價值的源頭和典範——那位至善、至高的人格——建立關係。

另一個重要問題：自然秩序與道德秩序的關係究竟是怎樣的呢？兩者是否完全獨立、互不相干？假使前者是舞台，後者是一場戲，那為何這場戲會上演？自主的道德標準從何而來？人類這道德性的存有，與無意識的自然世界不是格格不入嗎？難怪自然主義傾向分隔二者，以致道德秩序往往被排斥在事實的領域之外，最多是把道德秩序勉強黏貼在自然秩序之上，有點「水混油」的味道，又或者使道德事實成為事實世界

³⁹ 參 W.G. De Burgh, *From Morality to Religion* (London: Macdonald and Evans, 1938), 187-94。

⁴⁰ 參 Richard J. Mouw, "Religion and Morality," in *Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, ed. Edward Craig, vol. 8 (London: Routledge, 1998), 221。

⁴¹ Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 180-81.

中的古怪元素。總括而言，這種做法很難為道德秩序的客觀性和重要性提供穩固的基礎。

道德意識和秩序不可還原為非道德的自然秩序內的事物，有重大的涵義：超越自然的道德秩序是存在的，人應發揮他的道德本性，在認知和行動上與這道德秩序協調。但問題接踵而來：一、這超越的道德秩序存在於哪裡？二、人類的道德意識和能力（包括道德直覺、自由意志等）又從何而來？這似乎難以用「碰巧」來解釋，反而應來自一種設計的智慧。有神論能為這串問題提供答案：神本身是道德秩序的基礎，這清楚解釋為何道德秩序能超越自然界。我們難以理解人的道德潛能如何能由非道德的事物產生出來，除了因為機會率甚微，也因為非人格化的事物難以解釋人格，所以對人類的道德意識和能力，最合理的解釋就是：它的根源是有智慧的人格，這與有神論吻合。再者，神設計世界和我們的時候已以「道德行動者」的出現為目的，因為神同時是自然秩序和道德秩序的根源，兩者一開始就息息相關，而並非格格不入的。總結而言，有神論為以上問題提供最簡潔、說明能力最強的解釋，以道德世界的出現為設計焦點的論證，可與道德論證結合起來，產生更大的力量。⁴² 如塔理發 (Charles Taliaferro) 所言：

我們今天更能欣賞有神論形而上學，它可以同時為道德真理，與其他必然真理提供統一和全面的說明……有神論若不單能解釋宇宙的存在，也能解釋構成這宇宙的一部分的道德事實，那麼因著『神的假設』的統一性和闊度，它擁有既簡潔又具說服力的特性，是它的對手所沒有的。⁴³

其實有神論不單能解答道德秩序的由來，也可解釋最終極的宇宙論問題：為何宇宙會存在，而不是一無所有？這問題之所以難以回答，是因為那答案不能是「純偶然的存在」(contingent being)，但又不能取消我們的宇宙的偶然性。⁴⁴ 華德 (Keith Ward) 指出，有神論就能對宇宙

⁴² 參 Gregory E. Ganssle, "Necessary Moral Truths and the Need for Explanation," *Philosophia Christi*, Series 2, 2 (No.1, 2000): 105-12。

⁴³ Charles Taliaferro, "God's Natural Laws," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 290。

⁴⁴ 若終極仍然是純偶然的存在，那似乎解答不到原初的問題：「為何有偶然的事物存在？」若取消我們的宇宙的偶然性，那也取消了原初的問題。

有圓滿的解釋，一方面神是一種必然存在和自足的存有 (necessary and self-sufficient being)，所以不是純偶然的存在；但另一方面神是人格化的，祂的智慧和良善也是祂必然的本性，祂理性的選擇必然符合祂這本性，這是有目的性的（所以不是完全專斷、毫無理由的），但也同時是自由的（所以在邏輯上並非必然）。⁴⁵ 神的創造正好為非必然的宇宙提供滿意的解釋。⁴⁶

必然性、價值和目的三個範疇都需要：沒有必然性，價值顯得任意和難解；沒有價值，必然性顯得盲目和無意義；沒有目的，兩者都顯得死寂、靜態和無生產力。（其實目的與價值有必然相關性：理性的目的必然是為了實現某些價值〔至少從行動者的角度是如此〕，若肯定某事物有價值，那若無阻攔，理性的人也會以那價值為目的。）上帝所提供的終極解釋就能兼顧這三個範疇：祂的選擇建基於祂必然的本性，祂本身有至高價值、是自證的，祂賦予世界一個目的，不然實踐活動就失去方向。若知道世界是朝一個有內在價值的目的進發，那世界歷程也就可以理解，而為道德追尋的深層意義也藉此奠定基礎：「神是自由道德行動終極重要性的根基，同時也是有絕對價值的未來目標的保證者。」⁴⁷ 總結而言，無論從宇宙論或價值論的角度，有神論都為世界（包括裡面的道德存有）提供圓融的解釋。

六、回應誤解和批評

提倡道德論證的人經常會碰到一些誤解或反對意見，在下面會回應一下：

反駁 #1：你即是說不信神的人就不能過道德的生活，這與經驗不符，實在荒謬不過。

⁴⁵ 這裡牽涉一個複雜和具爭議性的哲學課題：自由而有意圖的行動 (free, intentional action) 的本質，有些自然主義者根本就否定這種行動是可能的。筆者不能在這裡捲入這理性漩渦，只訴諸我們日常和難以置疑的經驗，就是我們的確可以按著自己的價值意識，自由地選擇一些目的去追尋。

⁴⁶ 參 Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 171。

⁴⁷ Ward, *Rational Theology and the Creativity of God*, 173。

答：對，無神論者也可有高貴道德情操，但這與道德論證不相干，有神論者也相信普遍恩典 (common grace)。例如支持道德論證的特拉杜溫 (Illyd Trethowan) 就高度評價一些世俗人文主義者對人的價值的委身，他們雖然不相信他們的獻身會為自己帶來報酬，但仍欣然回應良心的呼喚。特拉杜溫甚至相信，他們對道德責任的知覺，事實上就是對上帝的知覺，他們是在回應上帝的呼喚，並與上帝有真實的接觸。⁴⁸ 在這裡要留意：我們事實上受某個東西影響（如病毒），不代表我們可在意識上明白和說出那樣影響的本質是甚麼。例如你可能事實上在和乾隆皇說話，但你並不意識到你是和乾隆皇說話，因為他正微服出巡。或許神也會「微服出巡」，隱蔽地臨在於每個人心中。

反駁 #2：不相信神的人就不能分辨善惡了嗎？這對中國人來說明顯是無稽的！

答：道德論證者可相信普遍啟示 (general revelation)，這與神的無所不在吻合：神也臨在人的良知當中。⁴⁹ 事實上基督教就有悠久的自然法 (natural law) 的傳統，就是說人能憑藉理性把握基本的道德真理。道德論證者奧文 (H.P. Owen) 就承認，在理解神的概念之前，先要把握道德概念，不然為何要說祂是慈愛和公義呢？然而這不妨礙祂堅持「道德不是自足的，道德事實最後並非自證的，它們需要以宗教證立。有神論的任務是去顯示，當道德探索它自己的底蘊時，會發出一些問題，而只有基督教的神能提供答案。」⁵⁰ 因為雖然就認知次序 (order of knowing) 而言，道德可以比宗教優先，但就本體論的次序 (order of being) 而言卻在宗教之後。道德的確有相對的獨立性，我們不需要有宗教信仰，也能認識它的特性和內容。然而若缺乏了神的品格和意志作基礎，道德就沒有形而上的證立。這亦即是說，我們可獨立認知道德律，但裡面有某種涵義是我們平時不知覺的，道德論證的任務就是把這種涵

⁴⁸ Dom Illyd Trethowan, *Absolute Value* (London: George Allen and Unwin, 1970), 84.

⁴⁹ 參羅馬書二章 14 至 15 節：「沒有律法的外邦人，若順著本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這是顯出律法的功用刻在他們心裡，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是、或以為非。」

⁵⁰ H.P. Owen, *The Moral Argument for Christian Theism* (London: Allen and Unwin, 1965), 34.

義引申出來。這也是說，道德論證不用完全否認道德在知識論方面的自主性。

反駁 #3：不少無神論者都強調道德概念比神學概念優先，例如當我們能合宜地應用「神」這個字之前，我們要先確定應用的對象是美善的，這顯示我們的美善的概念和標準都比神學或形而上概念優先。尼爾信 (Kai Nielsen) 認為，縱使我們知道有一位萬物的創造主存在，「祂所發出的命令也非必然有道德權威，除非我們肯定祂真的是神——即是說，一配得絕對順服和完全美善的存有。」從這論點他推出以下結論：「就道德而言，人最終成為萬物的尺度。」⁵¹

答：這說法極易誤導人，人最終當然要決定信甚麼，不單倫理如此，科學、哲學也如此，這就表示人是一切的尺度嗎？不是，因為那信念是真是假，不取決於人的決定，而是事實如何。筆者在上面已同意道德概念在認知的次序而言有優先性，但這並不表示道德概念能否應用到世界上，最後取決於人的決定，若這樣，就等於否定道德實在論。再者，道德概念的表面優先性也不能否定神的最終主權。若神存在，我們形成道德概念的能力，便理所當然地從祂而來。所以就「善」這字的意義而言，「神仍然是絕對的參照標準，我們的良善源自祂，我們的善的概念也源自祂。我們並非先找到一種『道德良善』的純然人性的意義，然後把它加諸神，我們更加不能用不是源自祂的標準審判祂。」⁵²

反駁 #4：「否定道德論證的人就要成為道德主觀主義者嗎？若然而此，宗教是在削弱道德的世俗基礎，這樣做是危險的。」⁵³

⁵¹ Kai Nielsen, *Ethics without God*, rev. ed. (Amherst, New York: Prometheus Books, 1990), 31. 官班 (Adolf Grünbaum) 也有類似的觀點：縱使信奉神律倫理者，也要在互相衝突的神學權威中，選擇信奉哪一個，所以最終人是免不了承擔決定接受哪些道德規範的責任，就這意義來說，「人是萬物的尺度，逃避不了。」(Adolf Grünbaum, "The Poverty of Theistic Morality," in *Science, Mind and Art: Essays on Science and the Humanistic Understanding in Art, Epistemology, Religion and Ethics in Honor of Robert S. Cohen*, ed. Kostas Gavroglu, John Stachel, and Marx W. Wartofsky [Dordrecht: Kluwer, 1995], 220.)

⁵² Trethowan, *Absolute Value*, 209.

⁵³ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 144.

答：這說法同樣混淆了知識論和本體論的問題。摩爾 (Michael Moore) 就有類似的批評。他認為道德論證和道德懷疑論的觀點如出一轍；⁵⁴ 對此塔理發 (Taliaferro) 有很好的回應，他打了一個比喻：提倡宇宙論證的人相信，世界的存在本身需要神去解釋，但假使他後來不再信神，他不會因此就懷疑世界的存在。⁵⁵ 同樣道理，他現在接受道德論證，但一旦他放棄對神的信仰，他不會就此否定道德，或許只會改信柏拉圖主義也說不定。⁵⁶

反駁 #5：假若一個人相信神律倫理，那他每一次決定事物的善惡時，都先要找出神有甚麼律令，但這是不可行的。

答：相信神律倫理的人不一定相信神在每一件特定事情都要下一個律令，例如神已透過良心和聖經頒布一些普遍性的律令，而期望人運用智慧在特定情況把這些原則應用出來。

反駁 #6：我們不能準確認知神的律令，因為每種所謂啟示都可能是魔鬼的聲音。⁵⁷

答：這種批評訴諸激烈的懷疑論，但若循這思路，自然主義者的一切經驗和信念也難保不是源自魔鬼的蠱惑。若說自然主義根本排除魔鬼的存在，那我們可用「瓶中腦」(brain-in-a-vat) 假設取代魔鬼。所以，這種會使人全面懷疑事實和道德信念的批評，並不是神律倫理的特別缺陷。其實在有神論世界觀看，這問題反而不大，因為雖然有神論者承認魔鬼的存在，而不排除有魔鬼蠱惑的個別事件，但他們確信最終極的還是全善全能的上帝，所以有理由相信，我們一般的認知能力(包括道德知識)是大致可靠的。這也是笛卡兒對懷疑論的最終答案。

⁵⁴ Michael S. Moore, "Good without God," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 221-70.

⁵⁵ Charles Taliaferro, "God's Natural Laws," in *Natural Law, Liberalism, and Morality: Contemporary Essays*, ed. Robert P. George (Oxford: Clarendon Press, 1996), 283-301.

⁵⁶ 這真是有可能的，如拉摩爾 (Charles Larmore) 雖然同意自然主義不能解釋客觀的道德和價值，但因為他拒絕接受宗教倫理的答案，他最後選擇了柏拉圖主義。

⁵⁷ Kurt Baier, *The Rational and the Moral Order: The Social Roots of Reason and Morality* (La Salle, IL: Open Court, 1995), 228.

反駁 #7：神比道德更神祕，所以不能用來解釋道德，從理性角度看，這樣做是得不償失的。

答：我們要緊扣問題來討論，就是究竟以上的反駁能否推翻道德論證，從以下理由來看似乎不能。第一，我們要說明的是道德秩序為何能存在，而前面已多方論證有神論能為此提供解釋，而自然主義則不能，以上所說的並未能反駁這點。第二，說神是神祕的，究竟是甚麼意思呢？這可能是說神的概念是不可理解、沒認知意義或自相矛盾，若這指控成立，的確可推翻道德論證，但當代宗教哲學家大多認為這類指控是難以證立的。⁵⁸ 或者神的神祕是指：因為神是無限的，所以我們永遠不能完全了解神。這不成問題，但不能因此否定，按我們所能理解的，神的存在能為道德秩序提供最佳說明。我們從一些經驗推論出自然秩序的終極事物(如夸克)和自然定律(如相對論和量子力學)，我們對這些東西就能完全掌握了嗎？不是的，所以它們同樣神祕(就上面的意思而言)，但這不影響它們能為我們的感官經驗提供最佳說明。

反駁 #8：神律倫理與道德常識衝突時怎辦？如神叫亞伯拉罕獻兒子作祭的例子。

答：有神論者相信，神在特殊啟示的律令應不會與良知或普遍啟示的道德知識衝突，一般而言，「信徒……的探索愈深入，他愈發覺他的自然道德推理的結果和……神的啟示的吻合。」⁵⁹ 當有表面衝突時，那是因為我們對神的特殊和普遍啟示的了解不完全，更可能是錯的，所以只要透過重新詮釋，就可以解決以上問題。⁶⁰ 特拉杜溫認為「若道德直覺與宗教教條發生衝突時，那些直覺或教條或兩者就是偽直覺或偽教條。」⁶¹ 當一些所謂「啟示」完全與我們的道德知識矛盾，例如一宗教經典叫我們以恨人害人為樂，我們就有理由否定那是來自神的啟示。⁶²

⁵⁸ 參 Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, rev. ed. (Oxford: Clarendon, 1993)。

⁵⁹ Hugo Meynell, "The Euthyphro Dilemma," *Proceedings of the Aristotelian Society* (1972): 229.

⁶⁰ Byrne, *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*, 153.

⁶¹ Trethowan, *Absolute Value*, 231-32.

⁶² 參 Meynell, "The Euthyphro Dilemma," 231-32。

回到亞伯拉罕的例子，有些人認為這顯示了神是超越道德的，神的律令是凌駕道德律令的。然而這理解是否正確呢？那個時代的人是否認為獻人祭是非道德的呢？在那個時代可能不是。亞伯拉罕的掙扎不是在神律與道德律中選擇，而是：應否把自己的心肝寶貝獻上？此外，或者亞伯拉罕願意獻以撒，是因為他相信神能叫死人復活。⁶³又或者聖經故事的意思，正是要告訴亞伯拉罕和以色列人，人祭是不需要的（因神最終並不用亞伯拉罕獻上以撒）。

反駁 #9：你以上那種說法，不正承認最終的權威是我們的道德意識或常識嗎？那特殊啟示對道德還有甚麼用處？

答：以上的確承認，基督教的啟示觀肯定神在我們的良心或道德意識的普遍啟示，所以基於「神的啟示不會衝突」的原則，若一些自稱為神的特殊啟示，與我們最穩固的普遍啟示衝突，我們有理由懷疑這只是偽啟示。然而這不代表特殊啟示沒有用：第一，由於人的有限性和罪性，我們不可高估良心的普遍啟示的穩固程度和涵蓋性，雖然一般來說，人難以完全否定良心，但只要看看人類歷史和每天的新聞，當可知人的良心也很易被埋沒、腐化和扭曲。特殊啟示的權威可鞏固良知的知識。第二，人類的信念是一個整體，一個牽一髮動全身的系統，所以道德信念也會被其他信念影響。很多現代社會流行的信念（如科學主義、自然主義、個人主義、享樂主義等）都會衝擊道德信念：或摧毀其基礎，或掏空道德理想的內容；但特殊啟示所揭示的世界觀，為道德信念及崇高的道德理想提供穩固的基礎。第三，良心能提供的道德知識範圍是很有限的，特殊啟示卻能賦予道德理想豐富的內容與動力，如良心或會告訴我們不可殺人，但只有宗教會以愛仇敵或謙卑作為應追尋的道德理想。

反駁 #10：縱然神律倫理在理論上可以為倫理提供不變的基礎，但事實上不同人對神的律令的理解都大有不同，所以神律倫理在實踐上仍然有任意性。⁶⁴

⁶³ 參希伯來書十一章 17 至 19 節。

⁶⁴ 參 Krueger, "Copin' with Copan: The Defense of Zacharias that Fails," 24。

答：形式化的神律倫理，用處的確不大，「神的律令」好像一個空位，不同人可以把不同東西填進去。但我們所提倡的，當然不是抽離所有實質內容的神律倫理，而是前面所勾劃的基督教神律倫理，這種倫理一方面不完全否定人的道德常識，確保神律倫理不會與我們一般對倫理的理解背道而馳；另一方面無論是新舊約聖經和耶穌的榜樣，都有一貫的倫理精神。如彌迦先知清楚宣告：「世人啊！耶和華已指示你何為善。……就是行公義、好憐憫、存謙卑的心、與你的神同行。」⁶⁵耶穌多次說：「要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的神，其次是愛人如己。」而且這種精神是在神的救贖上彰顯出來：「我們愛，因為神先愛我們」，是神無條件及犧牲的愛觸動我們的心靈，感召我們：「不是我們愛神，乃是神愛我們，差祂的兒子為我們的罪作了挽回祭，這就是愛了。」⁶⁶誠然在一些具體問題上，基督教倫理不一定能給予肯定的答案，但這是任何倫理系統都有的問題，所以說神律倫理在實踐上完全任意，是不對的。

反駁 #11：神律倫理有太大壓迫性了：「神聖的太陽可以產生極度的窒息感和壓迫感，從而衍生反叛感、自卑感和罪咎感。」⁶⁷

答：這反駁指出神律倫理嚴厲的一面，它使我們謙卑而誠實地面對自己的罪，並為道德的嚴肅性奠定基礎。然而這不是神律倫理的全貌，因為它不是律法主義，而是一種關係，而且嚴厲的神也是滿有恩典、道成肉身和施行救贖的神。所以自卑感被轉化為對自我價值的肯定，罪咎感最後也被對神的感激和愛取代。

反駁 #12：官班 (Adolf Grunbaum) 認為，有神論與無神論都不能直接衍生出道德判斷或道德價值，任何道德系統都可加諸有神論，所以有神論並不能自然衍生自明的道德法則；而無神論也可發展成為有具體

⁶⁵ 彌迦書六章 8 節。

⁶⁶ 約翰壹書四章 10 節。

⁶⁷ Anthony O'Hear, *Experience, Explanation and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge & K. Paul, 1984), 80.

道德標準的世俗人文主義 (secular humanism)。⁶⁸ 後者更有一點優勝：它堅持道德信念是可受批評、可以糾正的。⁶⁹

答：我們要小心定義「神」，官班傾向把「神」定義為沒有道德內涵的全知全能創造主，若按他的定義，筆者同意有神論不能直接衍生出道德判斷或道德價值，卻不同意在這情況下，我們可任意把任何道德系統都加諸有神論或無神論，以致兩者的地位對等。首先要指出，有神論和無神論（縱使按以上的詮釋）的終極範疇仍是不同的，前者是超越自然秩序的心靈，只要我們進一步假設這心靈是全善和全愛的，那道德秩序的客觀性、道德律的存在、人的尊嚴和德福一致的可能性等等就被確立。所以縱使有神論不直接衍生道德判斷，但兩者不單沒有張力，更是融貫和吻合的。反觀無神論則完全不同（官班所論及的無神論就是自然主義），它的終極範疇是無意識、無道德特性的物質宇宙，究竟可把道德秩序安放在哪裡呢？官班並沒有處理麥基等所提到的難題。此外，只有純現世資源的自然主義，如何證立道德責任的絕對性，並保證德福一致呢？再者，在自然主義世界觀裡，人的地位沒有甚麼獨特之處，足以為人的尊嚴提供基礎。換句話說，以上反駁完全不能推翻支持道德論證的論點。（其實有神論者從開始就把「神」定義為全善的創造主，在其世界觀裡，事實與價值本就不可分，所以直接衍生道德判斷根本不是問題。）

至於可錯性 (fallibility) 的問題，筆者想神律倫理也不是不可批評的，當然一些基本原則是難以改變的（在這點上世俗人文主義也沒有分別，難道它可輕易放棄人權的信念嗎？），但我們對神的律令本身，及如何把它們應用到複雜的現實情況，目前的理解當然是不完全的，也存在被改良和糾正的空間。

反駁#13：誰說信徒的人生比非信徒有意義？這樣說反映信徒的狂妄。人生意義並不需要上帝。信徒其實有自戀狂，告訴自己在神的偉大計劃中佔重要角色，然後沾沾自喜，認為自己找到人生唯一真實的意

⁶⁸ Grunbaum, "The Poverty of Theistic Morality," 209.

⁶⁹ Grunbaum, "The Poverty of Theistic Morality," 228.

義。但這種虛無飄渺的「宇宙性意義」其實意義不大，人文主義則可在人生具體的追尋中找意義：與人相愛、追求理智或藝術的人生、花朵的香氣、工作及友誼的滿足、悅耳的音樂、美不勝收的日落和日出、身體的快感、機智與幽默等等。有多少樣滿足，就有多少種意義。⁷⁰

答：人生意義的問題的確要小心論證，有時基督徒的確誇大了無神論者生活空虛和無意義的情況。神律倫理不用否定人生意義實現的多元性，也不用否定不少世俗人文主義者為有意義的目標獻身，這些都是源自神的普遍恩典。然而，問題在於世俗人文主義能否在世界觀層面解答意義的問題。人生經驗中的確呈現很多表面有價值的意義，但一旦放在自然主義世界觀裡，問題就產生了。如羅素所言，宇宙對人類一切的價值觀是漠不關心的，人類存在於其中也沒有甚麼客觀的目的，「一切的辛勞、一切的愛、靈感、和一切人類天才的光輝，都注定要消滅在太陽系巨大的死亡中，人類成就的殿堂將不可避免的埋葬在宇宙的廢墟內。」⁷¹ 無論人類怎樣熱切地盼望和努力，都不能改變這事實。自然主義者仍然可選擇去肯定他人生中個別經驗的價值，但當尼采那種虛無主義者質問他的整體人生有甚麼意義，及為何要重視人性尊嚴和文化等等時，他卻說不出甚麼答案。道德論證者不是說自然主義者的實際人生一定全無意義，只是指出他們的世界觀未能解釋他們的實際人生體驗。一件事物的意義，就如一個字的意義，是很難抽離它的處境來決定的，那人生中個別經驗的意義，難道就可抽離人生的處境——整個宇宙進程——決定嗎？所以官班認為宇宙的意義對人生的意義毫無適切性，其實是膚淺的看法。

反駁#14：貝爾 (Kurt Baier) 認為，基督教救恩觀過於自我中心，一個人的救恩與他人完全無關，只視乎他是否順服神的律令。道德錯誤是一種罪，即是對造物主的反叛，例如殺人之所以是錯，不是因為它傷害他人，而是因為它違反神的律令。⁷² 然而，他認為真正的道德應把對他人的影響放在很重要的位置，神律倫理卻做不到。

⁷⁰ 參 Grunbaum, "The Poverty of Theistic Morality," 230。

⁷¹ 羅素：《我為什麼不是基督徒》（香港：人文叢書，出版年份不詳），頁105～106。

⁷² Baier, *The Rational and the Moral Order*, 227.

答：貝爾對神律倫理有很大誤解，他的批評也建基於一種錯誤的二分法，所以假定：我們若因為不想違背神而不行惡，那就不是因為那事物內蘊的惡而不行惡。我們不殺人，的確是因為他們的生命有內在價值，也是因為他們是照著神的形象被造，並且殺人違反神的律令。從有神論的角度看，兩者不單不互相排斥，更是二而一、一而二，因為照著神的形象被造，正是人的本質和內在特性。不錯，我們是基於神的律令去愛人，但神的律令正是要求我們無條件地愛他人。在神律倫理中，對他人的影響佔很重要的位置，愛人和愛神是不可分割的，口說愛神卻沒有具體愛人的表現，是聖經清楚譴責的。「凡有世上財物的，看見弟兄窮乏，卻塞住憐恤的心，愛神的心怎能存在他裡面呢？……我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上。」⁷³

其實熟識道德論證和神律倫理爭辯的人，都會發現以上的回應並未完全，因為還有兩個主要批評沒處理：猶希佛兩難 (Euthyphro's dilemma) 和神律倫理有違道德的自主性，但正因這兩個批評很重要，它們需要更詳盡的處理。因篇幅所限，請參考筆者另外兩篇專文。⁷⁴

七、總結

這裡重申道德論證是最佳說明推論，不是要證明神律倫理以外倫理完全不可能，而是比較哪種世界觀能為道德經驗提供最佳說明。基爾 (David Gill) 的比喻挺好：「理論（形而上學、神學、自然主義或其他）與人生的關係就好像鞋與腳的關係，它們需要與『事實吻合』，愈吻合愈好。多過一種鞋會與同一隻腳吻合，但最終的測試不是邏輯和抽象的量度，而是『走路』。」⁷⁵ 究竟道德這隻腳穿上自然主義的鞋走路較舒服，還是穿上有神論的鞋較佳？

⁷³ 約翰壹書三章 17 至 18 節。

⁷⁴ 關啟文：〈神律倫理與猶希佛兩難〉，未刊論文；關啟文：〈神律倫理是他律道德嗎？〉，未刊論文。

⁷⁵ David W. Gill, "Ethics with and without God," in *Should God Get Tenure? Essays on Religion and Higher Education*, ed. David W. Gill (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1997), 136.

筆者很懷疑道德這隻腳根本穿不上自然主義這種鞋，很多自然主義者最後只是削足就履！在道德的基礎這問題上，有神論比世俗人文主義更優勝，因為前者為客觀的道德標準提供堅實的基礎，而後者能否開出客觀的道德標準，則仍是一大問號。在無神論的世界裡，終極就是物質和運動，究竟客觀的道德標準從何而來？又建基於何處呢？若人類只是自然主義進化的產物，客觀道德價值就只是幻覺。

縱使道德能穿上自然主義這種鞋，但始終會感到有點驚扭，有神論的鞋則合適多了，很多時連無神論者都承認這點。如威廉斯 (Bernard Williams) 說：「有些人說就是神存在，也不會為遵行道德提供特別或可接受的理由。我不同意這說法，若神真的存在，是可能為遵行道德提供特別或可接受的理由的。」⁷⁶（無神論者麥基和不可知論者加斯健 (Gaskin) 也有類似的看法。）⁷⁷ 甚至貝爾也肯定神律倫理有不少好處：「第一，把道德秩序理解為一種法律秩序，但又沒有地上的法律秩序的最明顯缺陷。第二……它的道德規則有客觀約束力，並不視乎我們想不想滿足它們的要求。……在這方面，它比道德自我論和很多種功利主義優勝。第三，它承認道德要求與自己的幸福可能是有衝突的，但能提出協調的方案。因此它能就責任與利益的關係，提出並不複雜的解釋，令道德抉擇與明智抉擇和諧。第四，它為遵循道德提供有力和合理的動機：一是畏懼至高存有會懲罰不服從者，二是感激。」⁷⁸

總結而言，宗教信仰為倫理帶來不少洞見，而世俗倫理則充滿難以解決的問題。

1) 正如上一篇文章論到，有神論倫理比自然主義倫理有較強的說明能力：

⁷⁶ Williams, *Morality*, 86。當然威廉斯最終並不接受神律倫理，因為他認為神學概念最終是不融貫和不可理解的。這等於承認，道德論證本身還是有一定程度的力量的。至於他對有神論的批評似乎建基於當年流行的實證論，但這種批評已被多番駁斥，絕大部分當代宗教哲學家也不接受。

⁷⁷ J.C.A. Gaskin, *The Quest for Eternity* (Harmondsworth: Penguin Books Ltd, 1984).

⁷⁸ Baier, *The Rational and the Moral Order*, 226。貝爾最後排斥神律倫理的主要理由還是猶希佛兩難，這要另外處理。此外，貝爾有兩個批評（反駁 #6, 14），在上面已回應了。

a) 它充分解釋道德律的客觀存在。

b) 它為絕對責任的真實性找到基礎。

c) 它為善的追尋、人性的實現與人生的意義提供最令人滿意的答案。

d) 它能解釋我們深刻的道德經驗。若神存在，我們的良知和罪咎等體驗都充滿意義，但在自然主義世界觀內不是不可信就是不可解。⁷⁹由於這種道德經驗是有神論所預期的，這為有神論提供了一些證據。「若神存在，將道德要求理解為植根於神是合理的，而有神論詮釋的合理性，起碼提供了一些理由支持神的存在。」⁸⁰

2) 對比起來，單從自然主義者的理性來看，可能最合理的人生態度是放任的自我主義 (permissive egoism)：自利主義和利他主義同時被容許。自利主義者甚至會「感激」進化過程或社會教化產生了一些利他主義者，因為這令他們更如魚得水、更予取予攜。「道德」頂多是一種明智和深思熟慮的自利主義：要達致最長遠的自我利益，一個人不可過分自私，也要關心朋友，有限度地投桃報李；然而所做的一切，最終都是為了自己的長遠利益。這是真正的道德嗎？

3) 世俗倫理縱使能解釋最起碼的道德要求（如不可殺人的道德律），但不能如宗教般解釋及支持更崇高的道德。「缺乏了宗教的高層次道德太抽象了，高層次道德實在很需要宗教。宗教賦予崇高的道德理想一些符號，使它們比一些單薄的理性要求更親切、更易明白和更有效。宗教對人類這創造影像的動物是很適合的。」⁸¹以愛為例，泰拿 (Richard Taylor) 認為，根本不用上帝告訴我們，我們也知道愛鄰舍（甚至是愛仇敵）是好的事情和崇高的道德要求。身為中國人，筆者不認為泰拿這種看法可完全應用到我們的文化，例如他可以把愛仇敵當作道德理想，儼然是自明真理，這似乎是受了千多年的基督教文化的薰陶。再者，克雷格 (William Craig) 這樣回應：「按自然主義觀點，愛是甚麼？

⁷⁹ 參 C.S. Lewis, *Mere Christianity*, rev. ed. (London: Fount, 1997)。

⁸⁰ Devine, *Relativism, Nihilism, and God*, 78.

⁸¹ Gill, "Ethics with and without God," 139.

它是腦裡面一種化學反應，一道電化學電流，是在體內流通的荷爾蒙。在自然主義世界觀裡，愛被剝奪了所有道德意義。」⁸²

4) 有神論比自然主義更能解釋生命的神聖和人權等觀念，也更好地解決德福不一致的問題，筆者另兩篇文章有更詳細的討論。⁸³

5) 神律倫理的整合能力是挺高的，就最佳說明推論而言，這是很大的優點：

a) 整合不同的道德範疇，如「對」和「善」，義務論、目的論和德性倫理。

b) 整合道德範疇與關係範疇，這一來使道德範疇的關係性，和關係範疇的道德意義，都更可理解。

c) 整合事實範疇與價值範疇，這一來追尋真理的價值，和價值的真實性，都可明瞭了。

d) 整合道德秩序與自然秩序，兩者不再是對立或格格不入，而是各得其所，互相協調。

6) 就算是高估了道德論證在理論上的說服力，但筆者在幾篇文章中所鋪陳的論點，至少顯示神律倫理並不比自然主義倫理差，而且道德穿上有神論的鞋子會走得好一點。若然如此，道德論證至少可作以下實踐性論證 (pragmatic argument)：假若道德真的是那麼重要，那我們有好的理由把賭注押在超越性倫理上，因為只有這才能為道德提供足夠的根基；缺乏超越向度的世俗主義倫理只是在透支戶口。再者，對比自然主義來說，神律倫理能為崇高而有盼望的道德生活提供更大動力，所以從實踐角度來說，相信有神論也是較好的。⁸⁴

⁸² William Craig and Richard Taylor, "Is the Basis for the Morality Natural or Supernatural?" <http://www.leaderu.com/>

⁸³ 關啟文：〈基督教倫理與世俗主義倫理：一個批判性的比較〉；關啟文：〈德福一致與宗教倫理〉。

⁸⁴ 參 Douglas Drabkin, "A Moral Argument for Undertaking Theism," *American Philosophical Quarterly* 31(1994): 174。

所以筆者認為，道德論證本身是有一定說服力的，若再與人類論證、設計論證和宇宙論證結合起來，當可成為更強的累積論證，為神的存在提供相當程度的理性支持。

撮 要

道德論證認為，我們的道德經驗能為神的存在提供支持，本文會勾勒道德論證的輪廓，並為它提出幾個支持的論點。第一，我們深刻的道德經驗（如良心的呼喚、罪咎感等）與有神論更融貫，而與自然主義不大吻合。第二，神本倫理以神人關係為中心，並非律法主義。第三，神本倫理能避免事實與價值的分割。第四，有神論世界觀和神本倫理有廣泛的說明能力，優於它的對手。文章接著列舉對道德論證常見的十四種批評，並逐一回應。最後的結論是：道德論證雖然不是決定性的證明，但它可成為支持神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. The article first outlines the moral argument and then adduces several reasons for the plausibility of this argument. First, our vivid moral experience of conscience, guilt, etc. is more consonant with theism than with naturalism. Second, the centrality of the divine-human relationship in theistic ethics or divine command ethics shows that theistic ethics is not of legalism. Third, theistic ethics can avoid the dichotomy of fact and value. Fourth, theistic worldview and ethics shows its comprehensiveness and explanatory power, which is lacking in other prominent alternatives. The author then defends theistic ethics against fourteen common criticisms. Finally, the author concludes that although the moral argument is by no means a conclusive one, it is a significant part of a cumulative case for the existence of God.

倪柝聲在 1948 年的復出及與此 相關的宗教理論

梁家麟

建道神學院

Alliance Bible Seminary
22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

1942 年，倪柝聲因為姦淫罪行被揭發，停止了在上海地方教會（又稱聚會處，下同）的職務，離滬他去，教會發展亦遭嚴重打擊。¹ 1946 年，上海地方教會重新恢復活動，原居山東煙臺的李常受遷來分擔教務。此時倪柝聲由大後方搬回上海及福州居住，但未能即時恢復在教會任職。1948 年，在倪與李的周詳計劃安排下，倪柝聲恢復在地方教會擔任話語的職事，並迅速奪回在上海乃至全國地方教會的領導地位。為了安排讓倪柝聲復職，倪與李不僅做了大量人事上的串聯工作，又提出好些讓倪恢復名譽、重新獲取教會領導權的宗教理論，包括李常受的生命樹道理，倪柝聲的權柄與職事、身體的配搭等。這些理論對日後地方教會的發展路線，起了重要的指導作用，值得整理研究。

¹ 詳情參梁家麟：〈倪柝聲有關控罪的考證〉，《建道學刊》第 17 期（2002 年 1 月），頁 57 ~ 121。