

## ※文哲論壇※

# 論宗教與道德的關係

吳汝鈞\*

宗教與道德問題首先涉及自我的判準。我把自我分成四面：藝術我（靈臺明覺我）、道德我（同情共感我）、宗教我（本質明覺我、委身他力我、迷覺背反我）與認知我（總別觀照我）。我認為前三種自我都具有現象學的導向，都具有價值的創造作用，認知我則是權能性格。這四種自我的活動，與我們日常的生活都有重要的關聯。人要生存，不能沒有知識，不能不認識外物。除非獨居於孤島，人總要與他人相處，相處則不能不遵從一些道德的律則，例如互相尊重。人是有情感的，情感需要宣洩，同時也要讓情感昇華，達到美的境界，這便要求諸藝術。最後，人有生、老、病、死的生命歷程，在生活上的憂傷、恐懼、苦痛煩惱，這則不能不求助於宗教。

藝術我、德性我與宗教我都是睿智的直覺的直接表現，只有認知我——特別是知性，是睿智的直覺經自我橫斷地屈折而成的。作為睿智的直覺之垂直的、縱貫的表現的前面三種自我，其地位是對等的，任何一種自我在存有論與價值論上都沒有對於其他自我的跨越性（我們只能說只有睿智的直覺對認知我特別是知性具有這種意義的跨越性）。儘管是這樣，宗教我與德性我似乎較有密切的關連，起碼這兩種我相對於藝術我來說是如此。西方的大哲康德(I. Kant)更有以德性我對宗教我有跨越性的看法傾向，這種傾向特別表現於他的《在只是理性的限度下的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)<sup>①</sup>一書中，特別是，他要把宗教還原為道德。我並不認同康德的這種看法。以下我要深入探討這個問

---

本文為筆者正在撰作中的拙書《純粹力動現象學》中的一章，今特選出刊載，希望能就正於高明的讀者。

\* 吳汝鈞，本所研究員。

① I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Stuttgart: Philipp Reclam Jun, 1974) Hereafter referred as *Die Religion*.

題。由於這個問題的重要性與複雜性，我會闡述一下東西方哲學家、宗教學家如：孔漢思(Hans Küng)、彭能白葛(W. Pannenberg)、田立克(Paul Tillich)、阿部正雄和唐君毅先生等對宗教與道德這個問題的看法，然後提出自己的觀點。另外，在西方的哲學家、宗教學家和神學家來說，一提起宗教，總會想到基督教方面去；而基督教又是他力信仰（信仰作為他力大能的上帝而得救贖）的宗教形態。因此，在他們心目中，宗教是扎根於信仰的。至於道德，則是基於理性的。故宗教與道德的關係問題，即是信仰與理性的關係問題。我在這裏也沿用這種慣例。不過，在我看來，只有他力主義的宗教是基於信仰的，自力主義的宗教，則反而具有很濃厚的理性基礎，信仰的成分是比較淡薄的。大體來說，西方的宗教傾向於他力主義，東方的宗教則傾向於自力主義。以下我們先論述康德的宗教哲學，看他如何把宗教還原為道德。

### 一、康德論宗教與道德的關係

康德論宗教與道德的關係問題，主要自然展示於他的《在只是理性的限度下的宗教》一書中。另外，他還在《諸種機能的衝突》(*Der Streit der Fakultäten*，此書較少人留意)、《道德形上學的基本原理》(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*)與《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)等著作中論到宗教問題。他基本上就是就道德來看宗教的。他認為真正的宗教需建基於道德理性(moralische Vernunft)，而道德理性是自足的，有終極性格，不必依待於宗教而成立。在這一點上，他的立場非常鮮明確定<sup>②</sup>。他以對義務(Pflichten)的認可來說宗教<sup>③</sup>，認為真正的宗教只包含律則，這些律則是無條件的、必然的，是透過純粹理性而呈顯出來的實踐的原則(praktische Prinzipien)<sup>④</sup>。在這裏，義務、實踐的原則、律則等都是道德的涵義。康德的意思非常明顯：宗教的成立，需依賴道德，而道德則完全不依於宗教。這便顯示道德對宗教的跨越性、先在性

<sup>②</sup> *Die Religion*, S. 3.

<sup>③</sup> *Ibid.*, S. 201.

<sup>④</sup> *Ibid.*, S. 221.

(Vorrangigkeit, Priorität)。這跨越性、先在性不是存有論義，而應就概念的與實踐的意義來了解，特別是概念一面。即是說，康德並無道德先於宗教、道德理性先於上帝而存在的意思。他自己曾明確表示，即使沒有上帝的概念，道德的義理只憑自身也能成立<sup>⑤</sup>。這個訊息非常清楚：道德對於宗教具有概念上的跨越性與先在性，我們的道德的概念不必依於上帝的概念，但上帝的概念卻依於道德的概念。離開道德，我們實在不可能建立上帝的概念，這種跨越性與先在性，顯然是理論的、邏輯的層次。依康德，我們只能由道德的圓滿這一想法，才能發展出上帝的最高善的概念。這道德的圓滿是先驗地成立的，它通過理性進而與自由意志的概念相連起來<sup>⑥</sup>。即是說，即使是自由意志這樣的概念(Begriffe eines freien Willens)，這樣的具有形而上學意涵的概念，亦需關連著道德的圓滿(sittliche Vollkommenheit)觀念而提出。上帝的最高善的概念(Begriff von Gott als dem höchsten Gut)更不用說了。

康德在《在只是理性的限度下的宗教》中有一段文字，我們必須注意：

倘若我們越過這個存有（按：指上帝）的概念對我們的道德的關係，而直達祂的本性的概念，便常會有這樣的危險：我們會以神人同形同性的眼光來想這本性，因而會以一種直接妨害我們根本的道德原則的方式來想這本性。因此，這樣一個存有的概念其自身是不能在辯解的理性中成立的。即使是它的根源，以至於它的力量，也全部植根於它對我們在義務方面所具有的自主自成的決定性關係中。<sup>⑦</sup>

這裏我們看到，康德提出在我們對上帝的概念中所涉及的每一種屬性，都必須放在與我們的道德的關係脈絡中理解；倘若不是這樣，我們的根本道德原則(sittlichen Grundsätzen)將有被妨害之虞。這個意思可引出道德對於宗教在實踐上的先在性；基於這種先在性，道德應被看作為一種促進和推廣宗教生活的有效助力或方便，俾更多人能臻於以道德上的善為根柢的宗教信仰者。因此，這先在性實可關連到一個實踐意義的指標方面去，如康德所說：

神聖性的義理自身不能構成道德奮鬥的最終目標(Endzweck)。它只能在培養一

<sup>⑤</sup> Ibid., S. 242-243.

<sup>⑥</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1978), S. 36.

<sup>⑦</sup> *Die Religion*, S. 242.

個較好的人方面，即是，在培養德性的性向方面，有強化的作用。<sup>⑧</sup>

這段短短的文字，表示出宗教在康德心目中的作用是很有限的。神聖的宗教教義不足以實現道德所指向的終極目標，它只能扮演一個次要的角色，對培養道德情操有些微助力而已。

爲了表示道德對宗教的重要性，康德進一步提出「道德的宗教」(moralische Religion)一概念，以之指奠基於道德上的宗教<sup>⑨</sup>。在這個概念中，康德強化了上帝對道德的正面功能。上面我們剛說過，康德認爲道德對宗教有實踐上的先在性。就這點而言，我們似乎可以說，在這種道德的宗教中，道德是我們實踐生活的終極目標，而上帝則是對於實現這個目標的方便助力，祂有助於道德的實現。康德自己也作出相應的對比：道德是目標，上帝是達致目標的方便。根據他的闡釋，人作爲一個單一的個體，是不能單獨地達致道德的圓滿這一目標的。人要相互聯合起來。只有通過這種聯合，才能成就最高的道德的善性。而這種聯合，必須在預設一個較高的道德的存在條件下，才是可能的，這較高的道德存在，正是上帝<sup>⑩</sup>。康德的意思殆是，人先天地便享有道德理性，這道德理性是他行善的先驗基礎或能力；人有責任把這先驗的能力實現出來。在這一點上，上帝具有工具的涵義。即是說，祂能促使我們落實道德理性。實際上，當康德提到道德原則時，他說善的生活行爲之外，人以爲他所能做的事，爲了取悅於上帝而能做到的，只是宗教上的幻覺(Religionswahn)之事，和對上帝的虛假服務(Afterdienst Gottes)而已<sup>⑪</sup>。他這樣說，已預認上帝的工具涵義了。因這道德原則(moralische Prinzip)的意思正是，人只能經由善的生活行爲以取悅上帝。即是說，人爲了取悅上帝，因而作出善的生活行爲。表面上看，取悅上帝是目的，實踐善的生活行爲是手段或工具，實際上不必是這樣。能否取悅上帝是不重要的，重要的是人去實踐善的生活行爲，這才是真正的目的。這裏我們可以看到，上帝能誘發我們去表現善的生活行爲或道德。

這便是上帝所扮演的角色。康德以道德來解明上帝，透過責任或義務來肯認上帝的意義。在這樣一種理解脈絡下，上帝不再是一至高無上的存有，被人作爲終極

<sup>⑧</sup> *Ibid.*, S. 243.

<sup>⑨</sup> *Ibid.*, S. 107.

<sup>⑩</sup> *Ibid.*, S. 125.

<sup>⑪</sup> *Ibid.*, S. 225.

目標來膜拜，卻從崇高而優越的位置被扯了下來，配置到一個謙卑的位置上去，服從於人的道德理想。對於這種情況，當我們想到耶穌道成肉身(Inkarnation)，來到人間受苦受難，屈折偃僕服侍有病痛的人，最後被釘死在十字架上為世人贖罪這一事件時，便更能理解了。在康德眼中，不是上帝決定和認可道德，而是道德決定和認可上帝。在這方面，塞伯爾(John R. Silber)說得好：

在決定義務的問題上，康德並不向宗教方面尋求上帝的嚮導；他卻轉向道德律方面（尋求依據），俾能決定我們的義務，為上帝的存在提供唯一有力的論據，和為認取祂的意志提供唯一的有效手段。<sup>⑫</sup>

這段文字隱含上帝對於道德的依賴的涵義。這種涵義可視為康德宗教哲學的一個特質。照康德的看法，道德義務自身具有獨立的意義，它不需依於上帝而成立。這種義務若能充分實現，便可達道德的圓滿境界；這道德的圓滿不必一定如上面所說，由很多人在上帝的名義之下而達成。這種道德義務的達致，可鞏固上帝的存在性，確立祂的意志。很明顯，此中的訊息是，道德是獨立而自足的，以上帝為中心的宗教則只能依附於道德。

康德的這種道德宗教觀，在理論上、概念上來說，似乎可以成立，沒有很大的邏輯問題。但道德的宗教不是拿來說的，而是拿來實踐的。康德在實踐這一點上，仍有一些問題，仍有不足之處。他重覆地強調真正的宗教必須建基於道德意義的善的行為上，這些行為不應經由外在的影響表現出來，而應由我們對自身能力的最有效運用而出<sup>⑬</sup>。但這種道德的宗教到底如何才能具體地落實呢？一個人如何在實際生活中去除惡行，以表現道德的善呢？

如其眾多倫理學著作中所表示，康德認為人具有道德知識的先驗基礎，因此他先天地、不必刻意學習便能知道和表現善的行為。至於惡(Böse)，康德以為它是由於我們把作為格律的道德律置於自我愛戀(Selbstliebe)的律則之下所致<sup>⑭</sup>。在這種情況下，道德律變成從屬於自我愛戀的律則了。人自然應該揚棄自我愛戀，而

<sup>⑫</sup> John R. Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion," in I. Kant, *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, Publishers, 1960, 1xxx).

<sup>⑬</sup> *Die Religion*, S. 254.

<sup>⑭</sup> *Ibid.*, S. 44.

回歸到道德律方面去<sup>15</sup>。以康德的詞彙來說，這「揚棄自我愛戀而回歸道德律」是一分析命題。現在的問題是實踐性格的：一個人在浸染於惡（根本惡，radikales Böse）之大海的情況下，此時此地應該如何去做以轉惡為善呢？此中顯然涉及具體的教育或轉化的實踐程序問題。可惜康德對於這個關鍵性問題，未曾作出清晰和具體的回應。他只堅持說這完全是一個自律的問題，即一個人必須盡可能運用他自己的能力，一切要靠自己來做，他律或外在的助力是不派用場的。這樣說不能說沒有道理。精神上的真正的解脫(mokṣa)或得救贖(soteriology)，必須根於自律。不過，在現實生活中，人總是被自我愛戀（其實這即是佛教所說的我執ātma-grāha），或其他官能欲望（這相當於陽明所說的「軀殼起念」）所纏繞，障礙重重，實在不易衝破開來，走向神聖的解脫之道（「轉識成智」）。實現道德理性這個理想太高了，高得讓人難以憑自身的力量便能達致。在這種情況，一些在道德意志之外的助力便顯得有其作用，這種外在的力量能夠幫助人克服自己的限制和弱點，指示他應行的路線、階梯。在一定的程度上，一種他律的形式的外在助力是有其重要性的。康德顯然忽略了這點<sup>16</sup>。

有人可能會問：康德不是提到恩典(Gnabe)嗎？它不是可以視為一種這樣的外力嗎？我的理解是，康德當然覺察到恩典的問題。但他提到的恩典顯然太疲弱，對人要衝破現實的障礙，不能提供積極的助力。康德視恩典為一種（其意思）是全然激情的(gänzlich überschwenglich)觀念<sup>17</sup>。在他看來，我們對恩典毫無把握，它什麼時候會來，有什麼用，對我們有什麼幫助，都不知道<sup>18</sup>。故康德對恩典完全不看好。不過，他認為那唯一能使我們得到恩典的手段，是善（道德地善）的生活，只有這種生活才能使我們有足夠資格去領受上天的助力。其他所謂「恩典的手段」，如祈禱、上教堂、受洗和領聖餐之類，都會掩蓋掉我們採納那真正的手段，亦即是

<sup>15</sup> 這其實相當於孔子所說的「克己復禮」，或宋明儒所謂的「存天理，去人欲」。己、人欲相當於自我愛戀；禮、天理相應於道德律。

<sup>16</sup> 在強調自力、排斥他力這一種處理救贖的問題的態度上，康德持之甚堅，與京都哲學家久松真一非常相近。

<sup>17</sup> *Die Religion*, S. 255. 按：康德對於恩典這一觀念，用“überschwenglich”字眼來形容，這是「激情的」、「狂熱的」一類意思。但上面註<sup>12</sup>所提的Greene與Hudson的對《在只是理性的限度下的宗教》一書的英譯則作“transcendent”（超離），與原字意思相去甚遠。

<sup>18</sup> *Ibidem*.

善的生活的傾向<sup>19</sup>。明顯地看到，康德在強調善的生活的重要性。但一個被惡所圍繞的人怎樣才能開出一種善的生活呢？他怎樣實際地轉惡為善呢？這還是上面提到的問題。在康德的宗教觀中，我們似乎隱約見到，康德要把上帝從尊貴的位置拉下來，放在道德之下，使祂服從道德；上帝的意義要透過道德來肯定和建立。就關連著這一點來說，康德非常重視心靈、精神(Geist)、信念(Gesinnung)的問題。對於上帝的崇拜方面，他特別強調心靈上、心意上的道德崇拜。即是，對於上帝的真正崇拜，立基於或等同於履行我們的道德義務；而這種踐履並沒有其他目標，只是為踐履道德的義務。愛德華斯(Rem B. Edwards)在他的《理性與宗教》(*Reason and Religion*)一書中也說過，康德告訴我們，那些促使我們全心、全意、全力地去愛上帝的命令，這在意義上實等同於我們應該為踐履道德的義務而踐履道德的義務<sup>20</sup>。對於宗教的這樣的看法，實易導致一種理論：要把宗教還原到道德上來，甚至要以道德取代宗教。關於這點，愛德華斯也說：

康德必須被視為一個宗教的改革者。他希望把宗教純淨化，把某些他相信是不被願欲的特徵清洗掉。為了達致這個目標，他運用一種具有說服力的對宗教的定義，最後把宗教還原到道德方面來。<sup>21</sup>

「把宗教還原到道德」的「還原」(reduction)，可以從不同面向說：概念、精神、生活實踐。上面曾表示，康德認為在概念上，「道德的圓滿」可助成「上帝的最高善」，在生活實踐方面，康德對道德實踐特別是如何對治惡的問題的探討，有不周延之處。至於精神，康德是以良心說。他特別就我們對上帝的崇拜一點而提出道德的崇拜，視之為真正的崇拜。這種崇拜建基於我們對道德義務的履行上，「它只能成立於服從所有真正的義務的意向中，這些義務是作為神聖的命令看的。它不成立於僅是對上帝而進行的行為中。」<sup>22</sup>對於這種崇拜或服侍，康德稱為「心靈的

<sup>19</sup> *Ibid.*, S. 256-257. 一九八三年末，我在加拿大馬克馬斯德(McMaster)大學宗教系做研究，修讀該系開設的宗教與倫理一科，便曾向負責這一科的其中一個教授瓦禮(G. Vallée)博士談到康德輕視恩典這一問題，我問瓦禮教授：「康德的這種不尊重恩典的態度，不會受到教會方面的壓力嗎？」瓦禮回應說：「康德不稱許恩典，也不嚴批恩典，他只是不理會(He just ignored it)。」

<sup>20</sup> Rem B. Edwards, *Reason and Religion* (Washington D. C.: University Press of America, Inc., 1979), p. 51.

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> *De Religion*, S. 256.

服侍」(ein Dienst der Herzen)。很明顯，這心靈的服侍透露一種義務意識，這即是良心(Gewissen)。康德在此特別強調，這良心是一種意識狀態，它自身便是義務<sup>23</sup>。關於這點，我要多說一些。如上面所提及，這義務當然是道德性格的，這良心也是道德的良心。康德以為，這道德的良心自身便可作為一切道德的決定的指引。良心如何指引我們呢？康德的道德哲學告訴我們，它是依據律則來指引我們。這些律則是實踐的原理，經由我們的道德理性而呈現在我們跟前，而不是經由上帝而呈現在我們面前。因此，良心是我們的宗教生活的核心。一項宗教行為的意義，並不依於它對上帝意志的符順，而是依於它對我們良心的符順。

這裏我們特別要注意一點，在康德的宗教觀中，上帝不是核心概念，耶穌也不是。核心的概念或觀念是良心。我們要評估一種宗教行為，它是不是真正的宗教行為，抑或只是藉著「宗教」、「上帝」等名義，以實現自私的願欲，滿足自己一些現實的動機，全看良心：這行為是不是發自我們的良心？它必須植根於我們的良心才有意義。良心是人的良心，因而是人文的。康德的宗教哲學實有這樣的傾向，要把宗教的核心或焦點，從上帝方面轉移到人間來。康德的這種宗教觀，展示了、開啓了一種人文主義的宗教。這點與康德要把宗教還原為道德，甚至要以道德來取代宗教的傾向，也很能相應。道德是人與人之間所應有的關係，不是人與上帝之間應有的關係。依基督教的教義，上帝以愛來對待人，人則以信（仰）來對待上帝。至於把宗教還原為道德，以道德來取代宗教，是否可行，特別是在具體的實踐生活中，我們能否捨宗教而依道德的問題，我想留待本章最後部分才作深刻的探究。

## 二、西方學人論宗教與道德、信仰與理性

在這裏，我暫時把康德論宗教與道德的關聯問題擱下，看看東西方學人（包括宗教學家、神學家、哲學家）在這個問題上的看法，以西方先行，東方殿後。如上面已提過，宗教與道德的問題常被作為信仰與理性的問題來處理。因此，這兩種表述在這裏是互通的。首先我要談的是孔漢思。這個人很了不起，在宗教問題上，他幾乎無不通曉，而且思想開放，富包容性。他雖是天主教的神父，但對其他的宗教，包括東方

<sup>23</sup> “Das Gewissen ist ein Bewußtsein, das für sich selbst pflicht,” *ibid.*, S. 246.



的佛教與儒教（姑且把儒家作宗教看），都有同情而相當恰當的理解<sup>24</sup>。他著作等身，是黑格爾式的具有強勁綜合能力的人。我對他的著作看得不多，就所看過的來說，他的《論基督徒》（*On Being a Christian*）給人很深刻的印象。對於這部鉅著最值得留意的地方是，作者認為信仰必須以現實為基礎，要從我們日常生活的角度去看上帝，不要把祂視為一個遙遙在上、不斷監控人間的超越者。倘若不是這樣，我們便無法體會到上帝真正的愛。孔漢思說：

有上帝這一點既不能強制地從純粹理性的證實和演示，也不能絕對地從實踐性的道德規定方面來接受，更不用說只從聖經的見證來接受了。有上帝這一點最終只能依靠建立在現實本身的信念來接受。<sup>25</sup>

在另一處他又說：

信仰不應該脫離現實，而應該聯繫現實。人不應不加檢驗地獲得信仰。人的陳述應該通過與現實的接觸，在人和社會現今經驗範圍之內加以證實和檢驗，因而得到現實具體經驗的容納。<sup>26</sup>

孔氏又強調，信仰不是一種脫離現實的盲目抉擇，而是一種得到證實的、與現實有聯繫，因而在具體感受中得到理性辯護的抉擇。信仰並不與理性對立，不是「非理性的」，而是「超理性的」<sup>27</sup>。

孔漢思的這種觀點，給人對信仰上帝一點提供很大的抉擇空間，特別是在如何解讀「現實」、「不應該脫離現實」、「得到現實具體經驗的容納」方面。倘若「現實」表示一種平實的、腳踏實地的、循序漸進的生活態度，則我們可以說，在信仰的問題上，我們基本上還是要以自己為本，即是，要策勵自己求上進，務實地做人，服從一分耕耘、一分收穫的原則，不要有不切實際、不合理的想法，希求不勞而獲，只想得到上帝的恩賜，倘若「現實」是這種意思的話，則信仰可以說是一種道德性格的「修己」工夫，近乎儒家的「克己復禮」、禪宗的「平常心」、「一日不作，一日不食」的沈實穩重的生活態度，而上帝也可被視為不是高高在上的超

<sup>24</sup> 我於一九八三至八六年留在加拿大麥克斯德(McMaster)大學宗教系作研究期間，曾先後聽過孔漢思所作有關宗教與倫理的兩場演講。孔氏給人的印象是思想通透，分析性強，神情輕鬆，對自己的所知與所信懷有充分的自信。

<sup>25</sup> 孔漢思著，楊德友譯：《論基督徒》（北京：三聯書店，1995年），上册，頁67-68。

<sup>26</sup> 同前註，頁55。

<sup>27</sup> 同前註，頁74。

越的教主神靈，卻是在我們身邊，甚至在我們心裏的仁慈諍友，處處提醒我們做事做人，都要切實，不可有非分之想，要以自己的良知面對別人，面對世界。這樣，上帝便成了一個以理性為主幹的信仰的、尊敬的對象，而信仰與理性也變得不是相互對立，而是相互協調，甚至相互補足的生活準則了。這的確很近於孔漢思的普世神學思想所強調的信仰並非高於理性，我們對於上帝是信賴，而不是信服，而這信賴是在和睦的、以現實為基礎的氣氛下表現出來的<sup>28</sup>。

特別是，孔漢思強調信仰不應是盲目的，不應有精神上的強制性，但卻是負責任的，有理性的這一點，的確具有很強的說服力和很高的被接受性。這樣的信仰性格，即使在我們面對《聖經》中的「信仰的背反」時，仍可本著日常生活的倫理的道德良知而作出確定的判斷。按這信仰的背反記載於舊約《聖經·創世紀》第二十二章：

上帝想考驗一下亞伯拉罕，就對他說，帶著你的兒子，就是你的獨生子，你所愛的以撒，到摩利亞去，那裏有座山，你要在山上把以撒獻為燔祭。於是，亞伯拉罕一大早便起身，備上驢，劈好柴，帶著兒子，還有兩個僕人，上路了。走了三天，亞伯拉罕遠遠望見了那座山，就對僕人說：你們在這兒等著，我和以撒上山拜一拜，一會兒就回來。

父子倆往山上爬，以撒問：您看，火和柴都有了，可還沒有祭燔的羊羔呢？亞伯拉罕答：兒子，上帝早就備好了。到了指定地點，亞伯拉罕搭起了祭壇，擺好了木柴，接著又把兒子捆了起來，放到祭壇上去。最後，亞伯拉罕正要拿起刀來殺兒子，忽然聽到上帝使者的喊聲。天使說：你不要殺這個童子，一點兒不要傷害他！現在我知道了，你是敬畏上帝的，因為你沒把自己的獨生子留下來不獻給上帝。

就這一背反所傳達的訊息來說，上帝與亞伯拉罕的行為顯然是有問題的，不值得推薦的，甚至是傷天害理的。上帝要亞伯拉罕殺掉自己的獨生子以撒以證明對自己的忠誠與敬畏，毫無依據。上帝不是全能的嗎？祂本來就知道信者對自己的態度，何必要他殺子來作見證？以撒是無辜的，為什麼要殺他，他犯了非殺不可的罪過嗎？沒有。這不但顯不出上帝的慈愛，反顯出祂的殘暴。這樣的上帝，信祂有何意義？至於亞伯拉罕的行為，則更是自私與冷血，愚癡自是不在話下了。殺無辜的兒子是

<sup>28</sup> 信賴是對朋友、長者的沒有壓力感；信服是對競爭對手、權威者的有壓力感。

冷血，證明自己對上帝的忠誠、信仰以期得到上帝的關照，這是自私。上帝與亞伯拉罕的行為，正正違背了孔漢思所強調的信仰需以現實為基礎的務實、開放的宗教懷抱。現實是什麼呢？現實便是人性，不是神性。愛護子女，是人性表現的主要內容。因要證明對上帝的信仰而殺掉兒子，正是孔漢思所申斥的「盲目的」、「不負責任」的行為。盲目是因為不能正視世間的、倫常的倫理關係；不負責任是放棄教養兒子的責任，不惜殺掉他以圖私利，要取悅於上帝。

孔漢思的這種信仰的現實觀、理性觀有如一面明鏡，照現出了《聖經》中好些不合理、反人性的情節。

有人可能為上帝辯護，說上帝是全能的，祂要亞伯拉罕殺掉兒子以顯忠誠與信仰，在亞伯拉罕真要殺兒子時，卻著天使阻止。這樣便不會導致無辜的小孩被殺，也可見出亞伯拉罕的真心。我的回應是，倘若上帝是全能的，則他應不必進行這個試驗，便知道亞伯拉罕的心意，如上面所說。倘若上帝不是全能，則祂可能不能及時讓天使阻止亞伯拉罕下毒手，結果小孩還是枉死。

接著我們看彭能白葛對信仰與理性或宗教與道德的關係的看法。基本上，在信仰或宗教問題方面，彭氏是一個溫和主義者。他強調信仰與理性應該共存，而且可以共存，兩者甚至可以相互依持，相互合作。透過這種關係，人的精神生活可以更豐盛，更具多樣性。他提出我們要忍耐信仰與理性表面上的對立性，化解兩者之間的對峙性、緊張性(Spannung)，甚至讓兩者互補，成為一體(Einheit)。他也不避忌信仰與理性在思想史上的淵源，西方文化在精神方向方面有兩個來源：古希臘哲學與基督教的上帝觀；前者是理性（不單是道德理性，也包含知識理性在內），後者則無疑地奠基於信仰。他認為雙方各自發展，會令差距愈來愈遠；這種二元的分裂形態，不是西方文化之福。他所念之繫之的，是兩者的結合，起碼要能平衡地、均衡地發展<sup>29</sup>。

在信仰與理性並不矛盾，而可以以互補的方式而合作這一前提下，彭能白葛發揮他的有關人的開放性的思想，這開放是對世界開放，特別是對上帝開放。在這裏，我要集中論述彭氏所提對上帝開放一點，這也是他宗教思想中重要的一環，首先，彭氏就人與動物的分別說起。他以倚靠來突顯這種分別：動物的倚靠有一個限

<sup>29</sup> W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, Collected essays, V. 2, trans. G. H. Kehm (Philadelphia: Fortress Press, 1971), pp. 46-47.

度，這即是它周圍的環境。人的倚靠則沒有一定界限，他可以倚靠周遭環境，更會倚靠某種超越經驗的對象，或具有無限涵義的對象，這即是上帝。人對上帝開放，也可說為倚靠上帝。在關連著這點方面，彭能白葛說：

人對世界開放以上帝中心為前提。……人類此在(Dasein)的這種特性，即他的無限依賴性，只有作為探討上帝的問題時，才是可以理解的。……對於動物來說是周圍世界的東西，對於人來說就是上帝，即一種目標。只有在這個目標中，人的追求才能得到安寧，他的使命才能得到實現。<sup>⑩</sup>

這裏我們要注意的是，對於人的此在這一重要的存有論問題，彭氏訴諸無限的倚靠性，這無限的倚靠性又是對著上帝而說的。人的此在與上帝便是這樣連結起來。上帝是人的此在的目標、終極歸宿。

不單人的此在是這樣，人的歷史性也是這樣。彭氏以為，人的歷史性是建立於對上帝的開放性中<sup>⑪</sup>。在這裏我們可以看到人的本質，它是分流自上帝的。人與上帝的關係便是這樣建立起來。這種關係的結果是，「對上帝的開放性使人對世界經驗開放，使人的生活在一種特殊道路的歷史中獲得自己的本性」<sup>⑫</sup>。彭能白葛這種把人與上帝在本質上關連起來、溝通起來的觀點，倒有點像德國神秘主義(Deutsche Mystik)者艾卡特(Meister Eckhart)的神人同質的奇特思想(起碼在正統的基督教傳統來說是如此)。不過，這點不是我們目下要特別留意的。我們要特別留意的，是彭能白葛的信仰與理性的共存、互補的觀點，在這一點上，他和孔漢思是相通的。

現在我們看田立克對信仰與理性的關係問題的觀點。主要依據的文獻，自然是他的巨著《系統神學》(Systematic Theology)，再加上一本篇幅不多但卻是名著的《信仰的力動》(Dynamics of Faith)。田立克對信仰與理性兩者抱著持平的態度，他基本上認為兩者並不衝突，應能相互包容。在這一點上，他與孔漢思、彭能白葛的觀點是相通的，都是本著寬容的、認真的與折衷的眼光來看待這個問題。不過，要注意的是，他對技術意義的理性懷有戒心(他把理性二分，其中一分是技術的理性)。

說到技術的理性，我們的討論從田立克的理性觀開始。他提出理性(reason)可

<sup>⑩</sup> 彭能白葛著，李秋零、田薇譯：《人是什麼：從神學看當代人類學》(香港：卓越書樓，1994年)，頁28-29。

<sup>⑪</sup> 同前註，頁159。

<sup>⑫</sup> 同前註。

分爲兩種：存有論的(ontological)理性與技術的(technical)理性。前者對西方的古典哲學——由巴門尼底斯(Parmenides)到黑格爾(Hegel)——有重大影響；後者則自德國觀念論式微、英國經驗主義崛興時開始流行。就古典哲學傳統來說，理性被視爲心靈的結構，能使心靈把握真實(reality)，甚至轉化真實。特別是，田氏並不把理性限於道德方面，而認爲它可有多面的分支：認知的、美學的、實踐的和技術的。道德理性可以在實踐性格的理性中說。大體而言，理性強調人性，反對神性，這亦是它常在比對著信仰而被提及的理由。對於神性，通常是講信仰而不講理性的。至於技術的理性，田立克指出，存有論的理性常有技術的理性監視在側，有時甚至會爲後者所取代。在這種情況下，理性被還原成爲推理的能力，這是傾向邏輯推理方面了。在傳統存有論的理性的幾個分支中，只有認知的理性能維持下來。田氏這樣說，顯示存有論理性的沒落，技術的理性的興旺，那是他所不願見到的。而在技術的理性中，有時會有非理性的成分在內，如實證主義傳統的想法甚至權力意志(will to power)有時也會夾雜在其中。

田立克的取向，自然是視存有論的理性爲主，以技術的理性爲輔。至於推理(reasoning)，雖在某一程度上能實現理性，但我們總不能運用技術的理性來推理出上帝的存在。由於技術的理性之重點總是在推理的技術方面，這會導致一些邏輯實證論者（他們鼓吹技術的理性）完全不能指涉與理解那些以存在的、主體性的關心爲主的問題。結果會導致哲學上的非人性化，只以技術性的運算、推演爲尚。他特別指出，有關理性與啓示之間的關係，根本不能在技術的理性層次上討論<sup>③</sup>。

至於信仰，則不能不連著宗教來說。衆所周知，田立克是以終極關懷(ultimate concern)來說的。關懷既然是終極的，因此也必是無限性格的。人的理性，在田氏看來，是有限的，自然不能處理以無限的終極關懷爲焦點的宗教問題，這需訴諸信仰(faith)。在信仰與理性之間，田立克強調，理性是信仰的前提、先決條件；信仰則是理性的實現。兩者之間有密切關係，它們在本質上並不互相排斥，反而互相包容<sup>④</sup>。仔細想一下，田立克在這裏用的「理性」，意思不必完全一致。當

<sup>③</sup> 以上所述是我對田立克理性觀的整理，基本上參考他的 *Systematic Theology*, Three volumes in one (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), pp. 72-74, 74ff.

<sup>④</sup> Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper Colophon Books, Harper & Row, Publishers, 1957), p. 77.

他說理性是信仰的前提、先決條件時，這理性似偏重於知識理性或純粹理性(reine Vernunft)，表示在認知上不要盲從權威，要以事實為依據，有了這種認知為基礎，信仰才不會淪於迷信。但說信仰是理性的實現時，這理性似乎有較重的道德理性或實踐理性(praktische Vernunft)義。道德理性的那種信念、格律義，是比較內向的、內在的，不易在外表上、一般生活上表現出來，它比較容易透過信仰來表現。格律是抽象的，具有必然性與普遍性，以信仰的方式來表現，可展示對它的支持與遵循。

### 三、東方學人論宗教與道德、信仰與理性

上面所論西方學人有關宗教與道德、信仰與理性的關係的觀點，偏重於信仰與理性方面。信仰自是有關對宗教的信仰，理性則不一定是道德理性，亦可是知識理性。道德理性與知識理性本來便不易區分。以下要論的東方學人對相關問題的觀點，則很明顯是集中在宗教與道德方面。首先我們看阿部正雄的觀點。阿部在他最近出版的《非佛非魔》一書中，論及宗教與道德的關係問題，這就覺悟這一宗教目標的脈絡下提出的。他認為要成就覺悟，我們需超越、克服道德的立場，以匯入宗教裏面去。這亦必涉及人的魔性問題，他認為我們需以佛性來對治魔性。另外，阿部在宗教的中心觀念方面，把神或上帝移去，而以無來取代；這無即是京都哲學所強調的絕對無，或佛教的空。他提出：覺悟的獲致，不是通過與上帝結成一體，而是對無的體證，而對無的體證，需有大死的介入<sup>35</sup>。簡言之，我們一般人所生活於其中的領域，是相對的領域，此中充滿著生死、是非、善惡、迷悟、美醜等等的背反，覺悟不能在背反中說，只能在背反的被超越、被突破中說。因此必須徹底否定掉作為背反的中心的自我、有迷執的自我，「大死一番」，埋葬這迷執的自我而達無我的境地，這樣才可說覺悟。這無我亦即是絕對無、空，它是從對背反的突破與克服中展示的。阿部認為，宗教的情況亦與此相似。道德必須被超越、被克服，才能臻於宗教的境界。宗教不是存在於善惡對立的道德世界的延續線之中，而是通過道德世界的崩壞，才有宗教世界的現成。

<sup>35</sup> 阿部正雄：《非佛非魔：ニヒリズムと悪魔の問題》（京都：法藏館，2002年），頁22-23。

關於阿部氏對於宗教與道德問題的看法，我想應該注意以下兩點。首先，西方學人講宗教，總是以上帝為核心觀念，而他們所謂的宗教，好像都預認了基督教，因此，人格神、罪、救贖、恩典、復活、因信稱義等意味都出來了。阿部是站在東方人的立場來說宗教，他除了注意這些與基督教有密切關連的意思外，更提出無、絕對無、空、大死、背反（康德也講背反，但意味與阿部等京都哲學家所提的不全相同）等意思，這則與佛教（特別是禪）有聯繫。另外，在實踐方面，阿部強調自力主義、對背反的突破、對自我的否定（無我）、保持平常心這些方面，與基督教所說的祈禱、告解、他力主義等截然不同。阿部所提的方法，基本上淵源於禪。因此，他和其他京都哲學家提到宗教的比較與對話，通常預設了基督教與禪佛教的比較與對話。

由上面的論述可見，宗教與道德在阿部是不能並存的，道德必須先崩潰，宗教才能出現。其理據是，道德還有善惡的二元對峙關係(dichotomy)，宗教的基礎則是一元的絕對無。唐君毅先生在宗教與道德的關係問題方面的看法，正與阿部相反。唐先生認為，宗教作為一種文化活動，其宗教意識的根基在道德理性。宗教不單不能離開道德，而且需以道德作為它的依據，才能成就。因此我接著即論述唐君毅先生的宗教道德關係之觀點。

唐先生認為，人類一切文化活動，包括宗教在內，都統屬於一道德自我或精神自我、超越自我，而為這道德自我的分殊表現<sup>36</sup>。同時，唐先生以為，宗教有超越的自我與現實的自我之二元對峙關係<sup>37</sup>。這亦即是神與人的二元對峙局面。就唐先生的思想來說，道德發自人的同情共感，正是要把人我的分別、人我的二元性消除，達到忘我的精神境界。故道德在層次上較宗教為高。深一層看，唐先生強調宗教意識依於道德意識，理據為宗教意識出自我們對苦與罪有實存的感受，覺得在其中不能自拔。這種自苦自罪的感受，即是一道德意識。即使我們承認自己的無力，在神之前表現出絕對的謙卑而忘我的情態，這仍是道德意識的表現，不過是不自覺的。再進一步看，唐先生認為，在宗教意識中，我們感到自然生命的限制與不完

<sup>36</sup> 唐君毅：《文化意識與道德理性·自序(二)》（香港：友聯出版社，1958年），上册，頁3。

<sup>37</sup> 唐先生說：「宗教意識為一純粹的求超越現實自我，以體現超越自我之意識。而所謂神，即此超越自我之客觀化，而此超越自我又顯示為一絕對超離吾人之現實自我者。吾人在此中，特說明此超越自我與現實自我之對峙，而二元化，如何可能。」（引自唐君毅：《文化意識與道德理性》，上册，頁23）即是說，宗教有神對人的超越關係，因而神人成一二元對峙局面。

滿，要從自然生命解脫開來，因此總是要對自己的自然生命下判斷，判斷它通體是罪惡。例如佛教所說的無始以來的無明的束縛，基督教所說的原始的罪惡（原罪）。這種對自己苦罪的深厚認識，是依於我們對自己所下的道德判斷，不僅表現於意識中，同時也表現於下意識中。重要的是，我們之能作這樣的判斷，是依於我們的道德意識<sup>38</sup>。因此，依唐先生，宗教是依於道德的，有道德才有宗教，沒有道德便沒有宗教。

這兩位傑出的哲學家對宗教與道德的關係問題有這樣殊異的看法，到底誰對誰不對？我們應該如何抉擇？我以為這不是對錯的問題，而是兩方的解讀方式不同所致，即對宗教與道德的重點有不同的理解。在阿部來說，道德的主要概念「善」、「惡」仍是相對的、有相的：善相與惡相。必須把這種相性或對象性克服過來，而達到絕對無相的境界，這便是京都哲學所謂的絕對無，或禪宗所說的無、般若、龍樹所說的空。不管是哪一種稱呼，都是宗教意義的終極觀念。在唐先生來說，宗教最根本的觀念是神，神與人是相對的，因而是有相的、有對象相的。道德則依於同情共感而使當事人與他人融為一體，消除相對相，入於絕對無相。

#### 四、我的回應與省察

以下我要就以上所提諸人對宗教與道德或信仰與理性的關係問題作綜合性的整理、分析以作回應和對這個重要的人生問題作一省察，特別是在純粹力動現象學的立場下的省察。

以上所提諸人的觀點可綜合為三種。康德和唐君毅先生是站在道德良知或道德理性的立場來看道德，他們認為在宗教與道德之間，道德是處於優位的。康德認為宗教依於道德，道德則不依於宗教。不是上帝決定、認可道德，而是道德決定、認可上帝。他從兩個層次或面向來表示這個意思。從概念或理論言，「上帝」的概念依於「道德」的概念而立，因此提出「道德的宗教」一表述式而以道德鎖定宗教。從權（方便）實（目標）的關係言，道德是目標，上帝是達致目標的方便或工具。其理據是，在上帝的名義下，人會聚在一起以成就最高道德意義的善性。至於惡，或根本惡（Erbsünde），則是由於我們把道德格律置於自我愛戀之下而成立的。他

<sup>38</sup> 唐君毅：《文化意識與道德理性》，下冊，頁206-207。



並不給予惡以獨立性。康德的結論是，宗教可被還原為道德，道德的核心是良心，它自身便是義務，故良心是宗教生活的核心。唐君毅先生的宗教與道德的關係觀很明顯地是受到康德說法的影響，或與後者是同調的。他把人類一切文化活動（包括宗教活動）都歸於文化意識（包括宗教意識）的表現，而文化意識的依據則是道德理性。具體而言，唐先生認為人對於苦與罪的實存感受，是發自宗教意識的，而要去苦與罪，本身便是一種道德意識的表現。他又強調道德理性可使人產生一種同情共感的懷抱，要突破人、我與人、神的二元對峙關係，把人、神關係放在道德的脈絡之下來處理。在這種看法中，宗教依於道德的意味便很明顯了。

京都哲學之阿部正雄的看法剛好相反。他認為道德必須先崩壞、瓦解，才能建立宗教。他以善、惡的背反(Antinomie)來說道德。我們必須突破善、惡的二元關係，從相對的境域超越上來，才能獲致絕對的涵義，才能體會絕對無。在宗教問題上，阿部並不以上帝為核心概念，而以絕對無為核心概念。在他看來，我們要做的，特別是在獲致覺悟、得解脫、救贖方面，不是向上帝祈禱，求祂賜與恩典，而是體會絕對無的終極原理，與它合為一體。絕對無是超越、克服一切二元背反的，能體證到它，即能克服善與惡、苦與樂、煩惱與智慧的相對性，而達於絕對無相的境界。

至於西方的幾個神學家、哲學家的看法，則是調和的、折衷性格。他們一致認為，信仰與理性（這理性不必只限於道德理性，也可有知識理性的意味在內）是可以共存的，而且可以互補對方的不足。其中，孔漢思的說法最具有生活氣息，最為平實可行。他認為信仰要以現實為基礎，我們應該以現實上的信念為本來建立宗教信仰，這些信念如誠實、奉公守法、與他人相互尊重等。他又提醒要有上進心，按部就班地謀求理想的實現，不要唱高調，做不切實際的事。同時，我們要尊重理性，不視上帝為無上的權威，而視祂為以理性為主幹的信仰對象。孔氏最強調的，是要力求信仰與理性的合一、相融，這正是他所鼓吹的普世神學的基礎，亦是人文神學的重要內容<sup>39</sup>。我們亦可以這樣理解，一個宗教的信徒（暫以基督教的信徒來說），他的生命存在會面臨兩種相互對立甚至對抗的關係：其一是涉及個人與上帝

<sup>39</sup> 所謂的「人文神學」，是我提出來為孔漢思這類神學家所提要重視人性、人倫的神學思想定位的。我們可以把關切的核心放在上帝的權威性、尊榮性的神學稱為「上帝神學」或「超越神學」，而以人的現實性、普泛性（包括人在現實生活中所面對的苦與罪）為關切中心的神學稱為「人文神學」、「普世神學」甚至「內在神學」。

一類絕對存在的關係，另一是涉及個人與人性（人的普遍性格）的關係。這分別是以信仰為主的關係和以人倫、倫理為主的關係。孔漢思強調人生現實的重要性之神學取向，自是傾向於後一種關係。當這兩種關係不能並存時，人便應該捨棄人神關係，而以倫理關係為依歸（但這不是意味如康德所倡議把宗教還原為道德、以道德來取代宗教的以道德跨越宗教的立場）。倘若以這種理解來看上面提到的信仰的背反，則上帝為了考驗亞伯拉罕對自己的忠誠而要他殺掉兒子以撒，顯然是偏激無情，與現實的人性、倫理性背離。這樣的上帝，不信也罷。

彭能白葛的神學觀點，以為信仰與理性應該互補，顯示出西方思想傳統的一個可以發展為矛盾的背景，那便是基督教的上帝觀與希臘哲學。前者的核心在信仰，後者的核心則在理性。彭氏提出雙方可共存而且應互補，具有很高接受性的溫和主義取向。不過，我認為除了注意這一點外，更應注意他所提的人應該對上帝敞開、開放的宗教態度。即是，人應該多與上帝溝通，視之為生命的終極歸宿所在，因而信任和依靠上帝。更重要的是，人以敞開、開放的懷抱迎接上帝的基礎是，人的生命存在乃由上帝分流開來而成立的，人在本質上並不異於上帝。這點如上所述，接近神秘主義如艾卡特的思想，也易與東方的宗教傳統接軌，包括佛教、印度教、道家、道教與儒家<sup>④</sup>。

田立克則是一個開明而持平的神學家、哲學家，他和孔漢思、希克(John Hick)、科柏(John B. Cobb)等宗教學者一樣，能以寬容與同情的態度理解與接受東方的宗教與哲學。當然他的思維是西方式的，例如在論到作為終極原理之西方的絕對有（如上帝、實體）與東方的絕對無（如空、無）時，認為絕對有對於絕對無來說，在存有論方面具有跨越性<sup>④</sup>。他在處理信仰與理性的關係問題上，還是很

<sup>④</sup> 這些宗教都有一個共同點，認為人與宗教的超越者是同質的，因而最後可與超越者成為一體，實現「天人合一」。例如佛教強調一切眾生都有佛性，都能成佛；印度教(Hinduism，古老階段則為婆羅門教Brahmanism)說人的自我分流自大梵(Brahman)，故可與後者合一，而達「梵我一如」(Tat tvam asi)的境界；道家認為人有智心，或玄智，能「與天地精神相往來」（天地精神即是自然、道）；道教則認為人有道心，與道相契合而成仙，讓生命有無限的意義；儒家則力主人有良知良能，人人都可以成聖成賢。

<sup>④</sup> 關於這點，參看Masao Abe, "Non-Being and Mu—the Metaphysical Nature of Negativity in the East and the West", *Zen and Western Thought* (Hong Kong: The Macmillan Press Ltd., 1985), pp. 121-134. 中譯本有拙譯，阿部正雄：〈從有、無問題看東西哲學的異向〉，《佛學研究方法論》（臺北：臺灣學生書局，1996年），下冊，頁441-456。

「理性」的。他認為，信仰是實現理想的動力，理性則能給予方向，提供前提。信仰中有理性，則信仰是理智的，合理的，不會淪於獨斷。在終極關心方面，孔漢思強調現實、平實的重要性，田立克則偏重存在的、主體性的面向。這兩者都易與東方的思維接軌。

對於上述諸家在宗教與道德、信仰與理性的關係問題之觀點作過擇要後，我要提出自己的看法。我認為宗教與道德、信仰與理性在我們的精神生活中的確非常重要，兩者也有很密切的關係。像孔漢思強調平實、現實方面，彭能白葛提出要向上帝敞開，和田立克重視理性對信仰在導向上提供的指引，都很有道理；它們的並存甚至相互補足的存有論與實用論方面的涵義，都可供參考。但在他們的說法中，宗教與道德的界線不是很清楚。另外，宗教、信仰畢竟是宗教、信仰，而道德、理性畢竟是道德、理性，雙方各有其自身的特性與功能，很難說某一方是另一方的基礎，某一方可被還原為另一方，因而為另一方所取代。另外，倘若對雙方能妥善處理，雙方也不見得便不能並存，需要有一方崩潰，另一方才能建立起來。因此，我認為唐君毅先生以宗教活動、宗教意識必根於道德理性，不一定是持平之論。康德提出要把宗教還原為道德，甚至以道德取代宗教，和儒學或儒家的支持者認為道德有宗教的功能，可以視儒家為一種宗教，都不必是正確和周延的看法。而阿部正雄視道德必須先崩解才能建立宗教的宗教與道德不能並存的看法，也流於一偏之見，偏於宗教一邊也。他視道德為居於相對的層次，因而有善、惡的二元對立，宗教的絕對無才能突破善、惡的背反而開出復然絕待的無對領域。這種道德觀不必正確。我們實可以在道德的範域之內建立絕對善的價值之源，一切相對意義的善、惡都依於這絕對的價值之源而有其當體的意義。絕對的涵義或性格，為什麼一定要局限於宗教的範域之內？宋代大儒周濂溪以天道誠體為純粹至善，正要為道德以至道德形上學開啓出一絕對的領域。

關於宗教與道德的關係問題，特別是道德不能取代宗教的問題，我想暫時擱下。以下我要站在純粹力動的立場來闡釋和建立宗教與道德的關係。我想先從人的由始至終的整個生命歷程說起。人的出生，從茫昧中爆破而出，不由自己作主、決定。稍長便接受知識，學習各種謀生技能，然後做事、結婚、生兒育女，更努力做事以維持自己和家人的生活。老了便退休，閒靜下來，種種疾病也接踵而來，讓人感受苦痛煩惱。人最後離開世界，肉身混入自然的渾化洪流中，靈魂或自我則不知何所寄。有人說會轉世投胎，在世間輪迴流轉。這便是人生。這表示什麼呢？在我

看來，這是本體世界的純粹力動凝聚、下墮、分化而成具體的生命存在，在經驗世界中接受磨練，受罪受苦，也享受幸福與榮耀。在世上成也好，敗也好，都是一種任務。任務告一段落，便回歸純粹力動的本體世界而沈寂下來。這便是人生的生老病死。生是從本體世界進入時間、歷史的世界，受取一個變化身(apparition)來應跡，履行一種任務。死是任務完了，返回生命所自來的本體世界。上帝道成肉身，以耶穌這樣一個人物示現於世界，履行救贖的任務，受苦受難，最後被釘死於十字架上。然後復活升天，回到上帝身旁，上帝即是本體。也可作如是觀。

在這樣的人生旅程中，宗教與道德表現極其重要的作用或扮演極其重要的角色。前者提供神聖之域，後者提供絕對善，作為人們努力、奮鬥的目標，兩者都需要通過對一切二元對立關係的突破，才能達致<sup>④</sup>。宗教強調信仰，信仰的對象是外在的他力大能，亦即基督教的上帝，走的是外在超越之路。佛教則較偏重理性，以佛、菩薩為修行的榜樣，這是內在超越之路。道德則強調道德理性，依良知、良心(康德的說法)而達形而上的道德的天理、天道，這亦是內在超越之路。

從純粹力動一觀念來說，上帝可視為純粹力動的人格神化，而出之以實體主義之實體模式而成，讓人在實踐方面皈依上帝，融入上帝的慈愛之中。其方式是教徒通過祈禱的宗教功課，由上帝賜與恩典而得救贖。這是他力主義的救贖。至於佛教，由於它是非實體主義的思維方式，因而更易與純粹力動接軌。特別是純粹力動在主體方面所表現的睿智的直覺，幾乎不必作複雜的營構，便可轉出般若智慧來。而佛教所強調的空理，亦可就事物的緣起的性格因而是無自性空這點，與純粹力動凝聚、下墮、分化而詐現為種種事物，因而以種種事物都是純粹力動詐現的結果故亦不含自性這一點，直接相連起來。在道德方面，我們可以說，純粹力動在主體方面所表現的睿智的直覺可化為一種與他人同情共感的省覺，而以己度人，知自己的所好亦是別人的所好，自己的所惡亦是別人的所惡，因而與人共享所好，而共捨所惡。德性主體或德性我可視為純粹力動在生命個體中的表現；或者說，德性我是睿智的直覺在道德導向中的表現形態。特別要強調的是，由同情共感所發展出來的共

<sup>④</sup> 京都哲學家們很重視這種對於一切二元對立關係的突破，認為這是到覺悟之路必經的階段，並強調這是像禪門亟要人做的「大死一番」的關鍵性工夫。必須有這大死的突破，才能帶來生機，才能歿後復甦。不過，他們所標榜的目標是非實體主義的絕對無的精神境界，不是儒、耶、釋所提的至善(絕對善)、天堂、淨土、涅槃。

享所好、共捨所惡可視為道德展示在我們日常生活中具有普泛性的事例。德性我的光輝表現，特別可見於人的捨己忘身、無私奉獻及高尚情操的行為中。這是純粹力動在現實上的一種主要的價值導向。佛教與強調道德實踐之儒家的救贖方式，自然是自力主義的。

在關連到人現實生命存在的負面要素方面，例如基督教講的原罪(Original Sin)、康德講的根本惡、儒家講的人慾、佛教講的無明(avidyā)與苦痛的煩惱(kleśa)，和道家講的識知心<sup>④</sup>，都可視為純粹力動或睿智的直覺在現實中下墮、分化、沉淪而成的種種不同的表現形態。解決之道，是睿智的直覺以信仰主體、明覺主體或良知作宗教或道德的實踐，以求徹底除去這些生命的負面要素，回復純粹力動本來具有的動感與明覺。覺悟而成為真正的基督徒、成聖、成佛、成真人的宗教與道德的理想，都可以在這個脈絡之下說。這亦正切合海德格所謂的實有的本質即是呈顯的，合存有論與工夫論在內的實踐真理。

## 五、道德不能取代宗教，宗教是力動之本

最後，我要集中討論上面提出的一個嚴肅問題，即是道德能否取代宗教的問題，這自與上面說到康德把宗教還原為道德和唐君毅先生以宗教活動、宗教意識立根於道德理性等涵義有關。我所持的觀點是道德不能取代宗教、宗教是力動之本。不過，在為這觀點提出理據之前，我想就我自己提出之宗教自我的幾個設準，即本質明覺我、委身他力我和迷覺背反我說明一下，這也可說是一種新的概括，以便於展開自己的理據。

本質明覺我知事物是由純粹力動或睿智的直覺而來的詐現性格或本質，因而對事物既不執取亦不捨棄。本質(Wesen)與其說是一種存在(Sein)，不如說是一種意義(Bedeutung)來得恰當。什麼意義呢？純粹力動或睿智的直覺的詐現這種意義也。以這意義為基礎，我們可以把事物就以下三個層次來看：

1. 現象層：這指被詐現、在我們的感官面前如是如是呈現的景象。
2. 物自身層：指詐現的基礎，亦即是純粹力動或睿智的直覺展示，呈顯其自身

<sup>④</sup> 識知心是莊子所講的，它可以讓人沉淪、喪德失性。它的轉化可成我們上章提到的靈臺明覺心。

的活動<sup>④</sup>。

3. 救贖層：指了達事物的詐現性格而不執取事物，因而不生起顛倒的見解與行為，因而沒有煩惱，最後能獲致覺悟、得救贖的境界。

本質明覺我能憑自力而得救贖；委身他力我則因其內純粹力動的動勢微弱，形氣的生命軀體沉濁，而導致其理解力、覺悟力不足以憑自力而成就覺悟、得救贖，因而需賴他力大能的扶持，才能成就覺悟、得救贖；迷覺背反我則是由於來自純粹力動的氣稟不定，有清有濁的成素，而且這兩種成素相互對反而又集結在一起，故成背反。在這種情況下，睿智的直覺之明覺時隱時顯，生命需有內部的激發與奮進，突破背反，才能解決覺悟、救贖的問題。以下是我提出道德不能取代宗教的理據：

（一）宗教與道德當然在很多方面都有接軌的渠道，但兩者在力動、動感方面，有顯著的不同。道德是理性的，容易讓人循著正確的方向邁進，但卻欠缺一種熱情(*passion*)，甚至是激情，因而在堅持理想與克服困難方面，有力動、動感不足之嫌。宗教則具有充實飽滿的熱情、激情，這種熱情、激情倘若能妥善地流露出來，可以生起殊勝的力量與頑強的鬥志，沛然莫之能禦。這是宗教與道德最不同的地方。要成就偉大的事業，知識固然重要，道德理性也不能欠缺，還需要有宗教上的熱情、激情，才能讓自己熬過一切障礙，堅持理想，不達目標，決不言退。人生事業的成與敗，很多時候取決於是否具有耐心與鬥志。宗教在這方面可提供足夠的資源，它與道德的不同，正是在這裏。上面提到田立克強調信仰亦即宗教信仰是實現理想的動力，這的確是對宗教的一種洞見(*Einsicht*)，值得三思<sup>⑤</sup>。

（二）說到熱情、激情，人便容易聯想到主觀易變的情緒，而向心理學方面想。因此，這裏有需要澄清一點。在宗教（指一般所理解的正宗的宗教，如基督教、佛教、印度教、回教之屬）上所表現的熱情、激情，並不是純主觀的心理情緒，也不是帶有迷信成分的所謂民間宗教以至邪教所顯示的那種狂熱的、幾近瘋狂

<sup>④</sup> 這點讓我們記起我曾經提到的物自身的行動轉向。

<sup>⑤</sup> 田立克自己便寫有上面提到的一本專門探討宗教信仰的動力之書：*Dynamics of Faith*。這本書的篇幅很有限，但有深厚的意涵，讀者不應錯過。例如，其中有幾句如下：「理性是信仰的預設，信仰則是理性的充盈(*fulfillment*，筆者按：這應有實現的意味)。信仰作為終極關懷的心態，是在激情(*ecstasy*)中的理性。在信仰的本性與理性的本性之間，並沒有衝突；它們是互相內在的。」(頁77)信仰或宗教信仰所產生的力量，可以是驚天地、感鬼神的。

的情緒，如薩滿教(Shamanism) ④⑥ 而是指對於那些自己願意以生死相許以求得的終極關懷之超越的目標所施的熱切情懷。這種熱切情懷是在自己對於那種目標有一種價值自覺的情況下表現出來的。爲了要獲致那種目標，自己有時不免要作出犧牲，甚至會以生命來換取，這便是我用「生死相許」字眼的理由。這種目標通常是具有超越性(Transzendenz) 的，它是否爲內在的，則要視乎所涉宗教的看法。基督教中對上帝的恩典與救贖的渴求；佛教中對真理的覺悟以求去除執著與煩惱而得解脫；儒家中對天道、天理的體證以求生命有無限的意義；印度教中對大梵(Brahman) 的回歸以得清淨與解脫等等，都可算是涉及超越性的目標。這些目標基本上對一切人都是敞開的；人只要有虔誠純淨的求道心，都可以追求這些目標。因此這些目標在一定程度下可言普遍性、客觀性，而對它們的熱情、激情，也不是一般所謂主觀的、情緒性的，甚至隨時改變的，而是具有很強的穩定性。人不能今天向釋迦牟尼求慈悲，明天向耶穌求憐憫，後天又改向孔子求克己復禮之道，過一天又跑到森林去淨修，求與大梵冥合。因此，我認爲這種宗教意義的熱情、激情，是一種皈依之情、奉獻之情、侍奉之情，英文devotion 這個字庶幾可以傳達這種情懷。這種情感非常虔誠與莊嚴，不能等閒視之。

(三) 對於超越的目標追求，表示在另一面要從人生的經驗性的負面，如罪、苦、死亡中求釋放，求解脫。罪使人感到歉咎，苦使人感到難受，死亡使人感到畏懼。人要從這些生活的負面要素釋放開來，與追求超越的目標，應是同一事體的不同面相，其意義相互包含，不能分開爲兩種在不同時間、不同處所發生的事情。人不是先追求超越的目標，隔了一段時間，在另一個處所，再渴求從經驗性的生命的負面要素解放開來。人在追求超越的目標之中，即要求克服罪、苦、死亡。人追求得超越的目標，當下即能克服罪、苦、死亡，從它們的困擾中釋放開來。在這種一事二面的情況中，人的精神狀態得到提昇，自我也得以轉化，存在形態也有本質上的轉換：由世俗轉爲神聖，由人間轉爲天國，由內在轉爲超越，由刹那轉爲永恆，由有限轉爲無限，由相對轉爲絕對，由染污轉爲清淨，由束縛轉爲自由，由苦痛轉爲快樂。重要的是，罪、苦、死亡和神聖、天國、超越、永恆、無限、絕對、清

④⑥ 所謂迷信，是指對一些可以通過人的知識、技能與經驗來解決的有關精神、信仰方面的問題，不以這種正當的途徑來解決，卻去求神問鬼，妄圖以虛構的所謂超自然的(supernatural) 機制(mechanism) 去求解決的宗教態度。

淨、自由、快樂這些東西，其意涵雖有道德性格，但基本上還是宗教性的。單就苦與死亡來說，道德的關連不大，罪倒是道德首要應克服的，但罪、苦、死亡這三者，已讓人公認為使人進入宗教殿堂的最大契機。人要接近、進入宗教，很重要的一面，是由對罪過的悔咎，為良知所自責，對現實的苦痛煩惱之煎熬受不了，對死亡充滿莫名的恐懼而使然。這些問題只有宗教能徹底解決。道德的助力，不如宗教的有效。

（四）承續上一點進一步說，由基督教講的原罪，到康德講的根本惡，以至於存在主義者常掛在口中的死亡（對死亡的怖慄、恐懼），這些問題的解決，非要由道德的解決提上來而以宗教來解決不可。單就罪而言，道德可以解決一般的、相對意義的罪，例如通過當事人的懺悔，別人的寬恕等等，但作為一切罪的根源的原罪，則不是道德所能處理的，因為它存在於生命的極深層、潛意識層，人一出生，便帶著原罪來到世間，道德如何解決它呢？原罪是基督教說的。佛教也說無明，即是原始無明，是漆黑一團的迷執，是一個無底的深淵，它的解決，是需以十二因緣追蹤它的踪跡，窮究生命的源頭，釜底抽薪地以般若的明覺來搗破的。對於這種問題的解決，道德所涉的範圍太狹，所能穿透的層面不夠深，其能力有限，這便要藉助宗教了<sup>④7</sup>。

（五）上面提到人生的負面的罪、苦、死亡之問題，並說這是人進入宗教殿堂的契機。罪是一個價值觀念，特別是道德的價值觀念，故道德或許能解決罪的問題，但這是有限度的。基督教便認為：作為一切罪的根本的原罪，人是不能自力解決的，不管是用道德之力、知識之力、技術之力；人必須倚仗上帝的恩典，才能解決原罪的問題。道德力量的不足，而要依靠宗教，這一點非常明顯。這種理解，在

<sup>④7</sup> 宗教重信仰，道德重理性。在天主教神學來說，包含哲學與道德在內的理性立場，被視為走向信仰之道的障礙，因此有放棄理性的立場，以開出信仰之路的說法。我認為我們不必採取這種不寬容的消極作法。我想道德理性可以先行，到了某一程序，即道德的力量不能負荷時，以信仰接上。理性與信仰或道德與宗教不必有互相排斥、非彼即此而不能共存的關係。但由道德上提到宗教，以宗教接上道德，可能不能以溫和的、漸進的方式來進行，而需有一種突破，起碼需有一種精神上的躍進。京都哲學家西谷啓治提出，為了要建立由理性到宗教信仰的飛躍可能性，便需要追蹤和構築這種飛躍軌跡。不過西谷認為，這種追蹤和構築是非常困難的。（西谷啓治：〈西谷啓治、阿部正雄對談：宗教における魔、惡魔の問題〉，載於阿部正雄：《非佛非魔：ニヒリズムと惡魔の問題》，頁131）。



宗教的著述中常被提及，我在這裏也不再多贅。關於苦，我在拙著《苦痛現象學》中已說了很多，這裏也不想多談了。在此我想集中在死亡這個問題上，以顯示宗教較諸道德具有更強的力量，且道德實在不能取代宗教。死亡是什麼？如何解決死亡的問題，或如何能克服對死亡的恐懼？這都是宗教哲學上的頭等大問題。對於死亡，我們所掌握的知識是：死亡是生命軀體停止了功能，軀體要腐化而化入大自然的宇宙洪流之中。有生即有死，任何人都不能免於死亡，這些便是有關死亡的知識。至於生命軀體停止運作後，人的靈魂、自我會怎樣？或者進一步說，人是否有不隨肉體腐朽而能繼續存在的靈魂、自我？這是知識（經驗知識、科學知識）所不能回答的。特別是，人對於死亡的畏懼，及死後所面對的陰暗冷酷的世界是什麼樣子？怎樣去應付這些問題？則更不能有實證性的回答。很多人或許會這樣想：人死後，其整個生命存在會墮入一個無底的深淵，為黑暗所吞噬。對於這些問題，我不想全面地作深入的討論，我只選擇對死亡的恐懼這一點來說，以顯示宗教在應付這個問題方面，比道德要強得多。人對死亡恐懼，是由於死亡在他來說是極度可怕的，為什麼呢？理由很簡單，在我們日常的經驗生活中，常會有可怕的事物讓我們感到畏懼。例如，在你面前有一頭猛虎，張牙舞爪地好像要向你撲過來，把你的身體撕裂開來，慢慢吃掉。這是挺可怕的，也會讓你感到挺畏懼，除非你是景陽崗上打老虎的武松（武松在初見老虎時，也曾感到畏懼，一時不知所措）。不管怎樣，老虎總是一個可以見其形、聞其聲的對象，在你感官認識的範圍之內。但死亡不是這樣，它不是一個可以透過感官觸及的對象，如海德格(M. Heidegger)所說那樣。死亡如何折磨人，如何令人感到苦痛，也是一個永遠沒有答案的問題。死亡的經驗是不可以言說來傳達的。你在未死亡時，你沒有死亡的經驗；你正在死亡時，你的精神狀態很不穩定，神志不清，只是處於迷迷糊糊的境況，不能有正常的感覺，更不能把這感覺傳達與他人；你死亡後，便是死亡了，沒有了感覺、認識，自然談不上了解死亡是什麼東西。死亡經驗是不可知的；但它必會來臨，只有這點是可知的。它好像是一個無形無相凶殘的惡魔，隨時會向你撲過來，把你毀滅淨盡。這便是我們對死亡懷有莫名的、莫大的恐懼之原因或理由。

道德對於解決死亡的畏懼，不能說沒有幫助，但效果總是有限。儒家的「未知生，焉知死」、「盡人事，安天命」、「朝聞道，夕死可矣」，這些說法都表示我們只要做分內的事，亦即是盡了道德責任而不必憂慮。這也可以舒緩對死亡的畏懼。孔子提的「朝聞道」中的道，應該是指人倫之道、道德原理，也可以指形而上

的、宗教的天道、天命；若是取前一個意思，則孔子認為倘若能夠聽聞以至理解道德原理，則人生也庶幾了，死不足惜，不必有對死亡的恐懼。不過，道德原理基本上是拿來實踐的，不是拿來說的、理解的。聽到了、理解了道德原理，便死而無憾，問題似乎不是這麼簡單。古代儒者所謂太上有「立德」，其次有「立功」、「立言」，的確很推崇道德的重要性，但「立德」是指建立道德的典範，這則非實踐不可。故對孔子所謂的「聞道」，不宜執得過於呆板，認為孔子以道德輕易可以解決死亡或對死亡有所恐懼的問題。我毋寧想到古人提的一種有智慧的觀察：鳥之將死，其鳴也哀；人之將死，其言也善。這反而表示死亡或對死亡的恐懼能促發道德意識，而發出道德上的善的意見。大抵道德的重點在人與人之間的關係，宗教的重點則是在人與終極者的關係，而死亡是一個終極關心的問題。由現實的人與人之間的諧和關係上提而轉到宗教上的人與終極者之間的諧和關係，是一條順路。這意味著人生的歷程，在道德之上還有宗教。在解決人生的重要問題如死亡的問題方面，宗教對道德有優越性、跨越性(*superiority*)。人(中國人)在生死之際、危難之間，很多時候會想到甚至呼喚天地、耶穌、上帝、阿彌陀佛、觀音菩薩一類具有濃厚宗教意味的東西，很少會想到孔子，想到克己復禮這樣的道德踐履行為。在辦理喪事時，總會請出家人打齋、念經、封棺說法，或請道士作法，或在教堂內開追思會。這顯示在一般人心目中，與道德相比，宗教是較能解決死亡問題的。而在相關的教義來說，東西方宗教提出輪迴、地獄、天堂、解脫、末日審判等說法來交待人死後的情況，更拉近了宗教與死亡之間的關係。

(六) 不少涉及死亡的歷史事例顯示出，好些讓人覺得極難做到或幾乎不可能做到的事，表面上似是基於道德上的忠誠，實質上看，或從更深一層看，卻是有一種宗教意義的熱情、激情、奉獻(*devotion*) 在裏頭撐持著。文天祥的志業是一個很好的例子。他抗元保宋失敗被擄，囚於燕京四年，元人屢次勸降，都遭嚴辭拒絕，最後從容就義，成為南宋自岳飛後另一個民族英雄。據他的〈正氣歌〉所載，燕京的囚牢，環境極為惡劣，但他仍能熬下去，元人以宰相位勸降，都不為他所接受。他認為「鼎鑊甘如飴，求之不可得」，寧願遭受烹人的酷刑以求死，視活生生投入滾熱的水為吃糖一樣舒暢。這完全是視死如歸的懷抱，死亡對他來說，完全不是一回事。他所懷的意願，是要對自己民族忠誠，不仕異族。從表面看來，這是一種道德情操，而文天祥自己顯然也有這種自覺，這可從他的絕筆作品〈臨刑衣帶贊〉看到：「孔曰成仁，孟曰取義，唯其義盡，所以仁至。讀聖賢書，所學何事？而今而

後，庶幾無愧。」他自覺地以儒家聖賢之書所載的仁義德性為做人的最高典範。他認為自己的死，自己的從容就義，正見證了這最高的道德典範。實際上，我們很容易看到，他要守住對民族的忠誠，不仕異族的懷抱，除了有道德意義外，更是他的宗教信念、信仰。他是以死亡來保住這種信念、信仰的。

再說岳飛。他的志業更能展示他的宗教熱情，甚至宗教狂熱。他擊潰金人，為朝廷立下大功勞，卻遭奸臣秦檜所害，誘朝廷發十二道金牌促他回朝，以叛國罪接受莫須有的審判，結果被吊死，兒子與義子也同時遇害。他自然是盡忠報國的，他也自覺是這樣。但盡忠報國不單是他的道德典範，同時也成了他的宗教信念、信仰。遺憾的是，這種信念、信仰發展成爲一種宗教狂熱，讓人失去了理性，甚至失去人性。他在早年寫的一篇〈題記〉，表示他的抱負，要「喋血虜廷，盡屠夷種」。他的〈滿江紅〉詞也說自己要「壯志飢餐胡虜肉，笑談渴飲匈奴血」。這是要對外族進行大屠殺（盡屠夷種），甚至把他們肢解，當作動物來吃肉喝血呀。外族侵略中原，殺害民衆，自然是可惡，應該報仇雪恨，但也不應做到那個程度，這是道德理性所不能容許的。岳飛這樣寫，顯然已失去理性，墮入極端的復仇的宗教狂熱情緒之中。從另一面看，他帶兵多年，不會不知道「將在外，君命有所不受」的道理，也不會不知奸相秦檜在朝廷弄權的事，朝廷一下子發十二道金牌勒令他回朝，這事顯然非常不尋常；回朝後，軍隊無人率領，所收復的失地隨時會被金人乘勢搶回，他如何對跟他一齊身先士卒的將領與人民交代呢？兒子岳雲與義子張憲完全是無辜的，怎忍心帶他們回朝送死呢？對於這些問題，他顯然未有理性地考慮，只固執死守「盡忠報國」這種只有機械性意義的理想，所謂「國」已失去國家、人民這些正常的涵義，只是指狹隘的趙構王朝而已。

文天祥與岳飛的事蹟，展示出宗教信仰較道德理性更能凝聚和引發人的巨大生命力量，做出平常人無法做到的事。信宗教而有理性為依據，則行事可以保持正確的方向。宗教信仰倘若極端化而為宗教狂熱，不受理性的指引，則可以帶來極為危險的效果，讓人的行事變得無人道、反人性。昔日的印度人與巴基斯坦人的仇殺，今日的以色列人與巴勒斯坦人的連環報復，正是宗教（印度教、猶太教、回教）狂熱帶來災難性後果的鮮明見證。

倘若以我們的宗教性自我的設準來解讀文天祥與岳飛的事蹟，文天祥所表現的，近於本質明覺我的精神。道德理性與本質明覺的宗教熱誠、忠誠，在他的生命中有很好的配合與發揮。岳飛的表現，則令人想到迷覺背反我中的信仰（對盡忠報

國的信仰) 與理性之間的矛盾與衝突, 結果是信仰淹沒了理性, 而他的信仰, 是宗教狂熱型的信仰; 他的理性被他的宗教狂熱壓下去了。