

美善、法則，與上帝 ——論道德概念的有神論基礎

戴永富

創欣神學院

GETS Theological Seminary, USA

一 導論

托斯多耶夫斯基在他的《卡拉馬卓夫兄弟》這名著中寫道：「若上帝不存在，人甚麼都可以做。」這說法反映了自古以來的許多宗教徒的信念，但它看起來很容易被駁倒，不僅因為有很多人以上帝的名義多行不義，而有許多無神論者道德上足以讓教徒汗顏。然而，有神論信仰能與道德行為分家這事實邏輯上還不足以證明道德確實是不需要上帝的。我通過本文要論證的是：只要我們接受道德語言和命題的真實性（即：以道德實在論 [moral realism] 為前提），道德概念本身的性質或內涵只有在有神論信仰的前提下才講得通。換言之，對道德語言和概念的分析會給我們看，它們本來是屬於有神論信仰體系或有神論形而上學的一部分，所以把道德與有神論分割開來只能造成人對道德概念的內涵的不清楚。這麼說，若本文的論證合理，那麼，「雖然無神論者可以有很好的道德生活，但若無神則沒有甚麼道德可言」這命題也是合理的。

首先，本文的論證是建基於以下的這幾個前提：

（一）對道德實在論的接受，而道德實在論主張，道德命題所以有其價值，因道德語言和概念都是指真實存在的事物。這樣，對否定道德實在論的人來說，本文的論證是無法被接受的。然而，以道德實在論為前提給我們若干好處：（1）它是最符合大眾的道德信念和語言，所以也是最符合常理的；¹（2）它最能解釋道德生活所需要的道德委身，意思就是說：鑒於人是有忽視或違背道德的自然傾向這事實，沒有很大程度的委身，始終如一的道德生活是比較難維持的，這樣道德實在論才能夠成為人的道德委身的合理基礎或前提。²此外，我認為，道德實在論與道德相對主義邏輯上不相容，所以在本文，有關道德概念的解釋都沒有包含着道德相對主義的可能性。

（二）本文的有神論或上帝觀是奠基於猶太教—基督教傳統的完美存在神觀（*perfect being theology*）。根據這種觀點，上帝是完美而必然存在的存在。³雖然其他傳統會給我們不同的上帝觀及其特殊的道德論證，但是本文至少論證，完美存在上帝觀能給道德實在論提供扎實的形而上學基礎。

（三）這論證最合適的物件是與唯物論相連的無神論，因唯物論最難解釋或容納道德實在論及其有神論基礎。當然，雖然唯物論者必然是無神論者，無神論者未必是唯物論者，因無神論也是與唯心論相容的（雖然唯心論者也未必是無神論者）。

¹ 康得的哲學也是以大眾的道德信念為出發點，以維護那信念為目的（*Kant, Critique of Pure Reason*, trans. & ed. P. Guyer and A. Wood [Cambridge: Cambridge University Press, 1997], Bxxii-xxiii）。

² M. Lieberman, *Commitment, Value, and Moral Realism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1988), 171.

³ 有關完美存在神學的哲學性辯護，請參考：Thomas V. Morris, *Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987) 和 Yujin Nagasawa, *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism* (Oxford: Oxford University Press, 2017)。

照此說來，本文的論證可以說是一種假言三段論：「若道德實在論是真，那麼道德語言和概念都以有神論信仰為基礎；若道德語言和概念都以有神論信仰為基礎，那麼人無法同時肯定道德實在論和唯物論，因有神論信仰的假意味着道德實在論的假。由此可推：道德實在論的真意味着唯物論的假。」

本文的大體內容大致如此：首先，我要解釋為甚麼在一個唯物論的世界觀裏，道德是個怪東西，所以人無法既肯定唯物論又接受道德實在論。接下來，我會介紹道德概念的兩個種類（即：評價性概念和義務性概念）以及為甚麼對它們的全面理解不能夠與有神論信仰分家。最後，我會指出，數學哲學和邏輯哲學有關數學和邏輯的性質的辯論會幫助我們理解，道德概念本來與數學和邏輯有性質上的相似處，而這個讓我們推理出這些結論：（一）如果邏輯和數學本體上是完美存在的思想或心靈的部分內容，那麼說道德本體上也是這樣是合理的；（二）藉此我們會更清楚為甚麼道德概念和語言需要有神論基礎（即：沒有上帝，道德概念要麼沒有價值，要麼是非理性的）。

二 道德的「怪」性

根據道德實在論，道德的屬性（如：必然性、不變性等等）是非物質的，也無法在物質世界中找到。所以，從唯物論世界的角度看，道德是一個很怪（queer）的事物，因自然界裏的一切事物都不斷經歷着變化，道德的真理卻恆常不變，也能產生出絕對命令或規範性力量。⁴「變化」在一定程度上是一個事物成為自然界的成員的特徵。昨天的我和今

⁴ 第一次提出道德的怪性的無神論哲學家是麥基，他主要的倫理著作是J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (New York: Penguin, 1977)。但考慮到麥基的無神論和唯物論，麥基的論點也意味着，道德的怪性只能被有神論信仰去除掉，請參考：George Mavrodes, "Religion and the Queerness of Morality," in *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William Wainwright (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press 1986), 213-16。

天的我不僅在精神上有所不同，在原子的組態上也是不一樣的。自然定律雖然看起來是不變的，但它並不是永遠如此。根據道德實在論，道德真理恆常不變，所以不管是昨天，今天或者明天，殺人還是不道德的。有人或許會問：「但有些殺人的行為是沒違犯道德的，尤其當人出於自衛或正義的戰爭而殺人。」這些所謂「道德上的例外」並不意味着道德的原則是可以改變或道德的真理是相對的。一來，我們的日常語言許多時候無法精確表達道德上的真理。當我們說「殺人是錯的」，更準確的說法是「亂殺無辜者是錯的」。這命題顯然是放之四海而皆準。或者也可以這麼說，「殺人是錯的」這道德命題據初步的印象 (*prima facie*) 是對的，但當我們加以限定性的條件（如：「為自己的娛樂而亂殺人是錯的」），那命題就是必然的對，其真理是無法被推翻。⁵ 二來，表面上有改變的是道德原則的具體應用，⁶ 但道德的最基本法則或原則（如：耶穌的黃金法則，康得的絕對命令等）是不能變的。三來，有時人把道德和禮節混淆在一起，以為它們是一回事。禮節相對於文化，而且是能改變的，道德則不然。

再者，自然界的一切事物都是偶然的，道德是必然的或有必然的約束力。自然界沒有任何事物是有必然的約束力或對我們提出絕對必然的要求。根據道德實在論，道德的要求是必然的，但這種要求是無法用科學的方式去找到或肯定的。社會科學家可以描述世界上與道德有關的現象（如：世上幾乎所有的社會都禁止偷竊），但這種描述在其自身並沒有道德上的約束力或規範性，也就是說，「世上幾乎所有社會都禁止偷竊」這事實不能給我們提出絕對必然的要求或道德命令。惟有道德命題或

⁵ 對道德義務的這種分類是來自：W. D. Ross, *Foundations of Ethics* (Oxford: Clarendon Press, 1939)。

⁶ 我說，「表面上」可以改變，因為實質上還是沒有改變的。道德原則的具體應用也是構成著一個必然而不變的命題。如：道德最基本的原則（如：己所不欲，勿施於人）在戰場上的應用產生出「為了自衛而殺人是被允許的」的更小的原則，但這原則還是個必然正確而不能變的。

真理（偷竊是錯的）方能給我們提出絕對必然的道德要求。也許有人聽了一位社會科學家關於世上幾乎所有社會都禁止偷竊這事實的報告以後就下決心不再偷竊了。但這不說明那事實本來就有道德上的權威，因大部分人做某一件事並不證明那件事是對的。更合理的解釋是：關於那事實的報告偶然使那人想起且肯定他本來已經曉得的道德法則。但也有可能那人只想隨大流：既然大家都不偷竊，我也不再偷竊了。這種結論也不是可以直接從那個報告推導出來的，而是出於一個人本來有的隨大流的傾向。那報告只是提供喚起那個人本來就有的傾向的機會罷了。總之，科學的解釋主要都是陳述事實而不是命令或要求人做某事，更不用說提出道德上的絕對命令。只要一個命題只報告事實而沒有價值上的判斷，它就不能直接提供實踐，包括道德的結論。但如果科學上的報告或陳述是包含着價值上的判斷的話（如：偷竊是不好的），那麼它要麼已經超越了科學的範圍（因嚴格來講，現今的科學只研究事實，不研究價值），要麼承認價值也是現實裏一部分擴大了的科學研究範圍。

有人也許會說，道德在唯物論的世界觀裏面並不是怪物，因為道德本來是自然選擇的設計而有助於人類的繁殖，因遵守道德的社會或人羣很團結而更能夠生養眾多。但這說法有以下問題：

（一）即便道德的產生是通過達爾文主義的自然選擇，這並不意味着道德肯定是錯的。一個人發現一個道理的方法也許不對，但這不等於說這道理本身也不對。我可能會說，我是通過做夢知道 $1+1$ 是等於 2 的。做夢顯然不是獲得數學真理的正確方式，但這不意味着 $1+1=2$ 肯定是錯誤的。

（二）我們遵守道德的動機是為了做好人，而不是為了繁殖。如果道德的目的是在於繁殖或使人的基因得到永久性的傳遞的話，那麼：

（1）這所謂道德並不是道德，而是一種生物手段而已，因道德本質上離不開絕對命令而不受人的生物需要的支配；（2）我們是在過一個自欺欺人的生活，而由於道德是離不開我們的心靈的整個功能，我們的理性、意志和情感也都在騙我們（這麼說，如果我們的心靈的功能在道德上不

可靠，我們憑甚麼說它們在其他的事情上都不欺騙我們呢？⁷ 誰知道人追求真理的決心和渴望本來也是為了服務人類的基因，而我們在哲學、科學等事業的投入也是一種自欺？）。顯然可見，人在接受達爾文主義的道德觀時就無法接受道德實在論，因達爾文主義的所謂道德並非一般概念上的道德。

由此可知，在唯物論的宇宙裏，道德是一個很怪的事物，幾乎無法解釋。但在一個有神論的宇宙內或至少在一個非唯物論的宇宙內，道德並非怪物，也是更容易解釋的。何以見得？必然存在的事物不只是邏輯和數學，道德的真理也是。我們可以想像萬有引力的不存在，但無法想像無緣無故殺無辜者是可以的。若用模態形而上學的表達方式，我們可以這麼說：在眾可能世界中，至少有一個可能世界是沒有萬有引力的，但沒有任何可能世界是沒有道德真理的（亦即：如果我們的這個世界不是唯一存在的世界的話，那麼道德真理必然在所有的世界裏存在）。「為自己的歡樂而殺無辜者是錯的」這道德命題不僅在我們的世界有效而正確，在其他的可能世界上也是這樣。其實，道德有兩種必然性。本體性的必然性和實踐性的必然性。前者的意思是道德本身是一個必然存在的事物，它不可能不存在。後者的意思是，道德的權威是無法逃避的，道德對人的支配和約束是必然的，人不能不遵行道德法則。

當我們說：道德必然存在，道德究竟怎樣存在？在何處存在？有人也許說是道德存在於良心。這句話雖有道理，但如果道德只存在於人的良心，那麼道德等於是個主觀的東西，它還是依靠人的。良心這東西是相對的：有些人的良心好像已經退休了，但有些人雖然在許多道德問題上可以說根本沒有良心，但在其他的道德問題上很遵守他的良心（比方說，希特勒對猶太人的生死置若罔聞，卻覺得吃牛肉是違背良心的）。如果道德是依靠良心的話，那麼我們無法直接指責他人的壞行為，因為

⁷ 這論證是源自蘇格蘭的常理實在論（Scottish common sense realism）傳統。其主要先驅者之一是湯瑪斯·里德（Thomas Reid）：可以參考其 *Inquiry and Essays*, ed. R. E. Bleanbossom and K. Lehrer (Indianapolis: Hackett, 1983)。

說不定他的作為還是符合他自己的良心。我們也不能說道德只存在於社會的共識或原則，理由和良心的問題差不多：一個社會的言行準則未必與其他社會的準則相同。把道德和社會準則等同起來是等於取消了道德，因這裏所謂道德差不多是等於社會的某種習俗罷了。總言之，道德不可能只存在於那能經歷變化的偶然存在，因為道德是客觀的，它的真理不依靠人的見解和態度。

三 道德的評價性概念組

這樣，道德主要存在於必然存在的事物上。有人也許會說，道德只能是自己必然存在，不需要依靠其他必然事物而存在。但有神論者相信，上帝就是道德的化身或道德的源頭。孰對孰錯？為了解決這問題，我們需要先理解一下道德這豐富的概念裏面的兩種概念組。第一個概念組是與道德價值有關或評價性（*evaluative*）概念組，而第二個是與道德義務有關或義務性（*deontic*）概念組。我們以下先討論第一個概念組。

評價性概念組是一系列與道德價值有關的概念，如：好或善、（道德上的）卓越、壞或惡等概念。評價性概念組中最突出，最主要的概念是好或善。之所以如此，因為好或善是一切積極評價和價值的基本屬性和總稱，換句話說，積極價值（如：卓越、美）之所以為積極，好或善這概念使然。一切價值都能成為事物的屬性（比如：美麗的衣服、卓越的成績、良好的品德），但「好」不但能成為事物的屬性，它也是一切積極屬性的屬性⁸。所以我們可以說，卓越的成績是好（事）、漂亮的圖畫是好的。這麼說，好或善的範圍是很廣的，比道德還要廣。道德上的好只是積極屬性的一個種類，而好或善本身是涉及到所有能擁有積極屬

⁸ 有關善這種性質的論證和闡釋，可見於Panayot Butchvarov, *Skepticism in Ethics* (Bloomington: Indiana University Press, 1989), ch. 2。

性的事物。⁹ 那麼，道德上的好或善實質上有何意義呢？道德上的好和其他領域上的好（如：好的藝術、好的演講）究竟有何關係？

很多人會覺得，道德上的好是指符合道德標準的狀態。在此，好或善是指一切符合道德標準的事物的屬性。比方說，幫助人、正義、仁慈等事物都是符合道德的，所以它們均有「善」或「好」這屬性（說明人是好的，正義是好的，仁慈是好的）。然而，我們也可以說，道德標準本身是好的，而這意味着道德標準之所以好，是因為道德標準是符合道德標準的。但這種說法顯然不能令人滿意。更可接受的說法是 x 行為之所以是好行為，因為 x 行為符合道德標準，而道德標準本身符合 y 。究竟甚麼樣的事物可以填 y 呢？有甚麼東西比道德標準更好？最合理的答案是完美的存在。這完美的存在比道德標準更好，因為作為完美存在，他不能沒有自我意識的（正如摩爾和其他哲學家指出，美好而無法享受美好的事物的存在還次於美好而能享受美好的事物的存在）；再則，他不僅擁有一切積極屬性，這一切積極屬性在他的存在裏就得到最大化（所以他不只是有智慧，而是最大的智慧或無所不知，他不僅是有能力，而是最大的能力或無所不能）。這樣，說完美存在就是信徒所崇拜的上帝就合理了。由此可知，完美存在不僅在道德上是好的，也是在他的一切屬性上是好的。這麼說，完美存在也是一切好的事物（道德上的好或其他領域上的好）的標準和模範，我們甚至可以說這完美存在就是好或善本身。所以，世上一切美好的事物之所以美好，因為它們在一定程度上彰顯出或效仿完美存在的樣式。¹⁰ 我們有時候可能會覺得，漂亮的景色、美麗的女子或男子、可欽佩的善行等美事都是源於或反映出統一或獨一的美善，而這美善是等於完美存在本身。

⁹ 有些事物是不能夠擁有任何積極屬性，所以嚴格來講，我們不能說「良好的偷竊技巧」，因所謂「卓越」的偷竊技巧實質上是缺乏好或善的事物。

¹⁰ 這論證來自 Robert Adams, *Finite and Infinite Goodness* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), ch. 1。

如此看來，完美存在也扮演著道德標準的角色，雖然他肯定不只是也是大於道德標準。因此， x 行為之所以是好行為，因為 x 行為符合道德標準，而道德標準本身符合完美的存在的樣式。¹¹此外，完美存在是必然存在的（若他有不存在的可能性，他是不夠完美的），結果呢：好或善本身也是必然的。我們可以這麼說：在正常的情況下，仁慈必然地好，因為完美存在是仁慈的；正義是必然地好，因為完美存在有正義；如此等等。非僅如此，好或善是意味着可追求性或可渴望性（*desirability*），¹²所以身為好或善的化身的完美存在也是一切好的存在，尤其是有理性的存在的終極目的。我們在世上所經歷的各樣美好的事物實際上都是那完美的存在吸引我們的方式。¹³一切好的存在，尤其是像人這種有心靈的存在，理應追求或渴望與完美的存在聯合。人生本來是追求至善的過程。當然，人常常犯錯：將世上不完美的物當作自己的終極目的。更有甚者，如果善也是關係到可渴望性，那麼對善的定義不只反映出完美存在的樣式，也指出完美存在所必然喜悅或肯定的事（完美存在所偶然喜歡的並非完全或絕對的善）。照此說法， x 行為之所以是好行為，因為 x 行為符合道德標準，而道德標準本身是完美存在所必然喜悅或肯定的。所以，仁慈是好的，不僅因為完美存在有仁慈，而且他也喜歡仁慈；正義是好的，不只因為完美存在有正義，而且他肯定了正義；如此等等。因此，說完美存在就是善本身也是等於說完美存在就使他自己所喜悅或肯定的（但這不是自戀狂，而是出於理性的合理評價）。

唯物論的世界觀無法解釋「好」或「美善」這概念。唯物論者也許會說，所謂「好」只不過是人的主觀反映，而「好」本身是不可能存在的，因為它不是物質。毋庸置疑，「好」是離不開人的渴望。我們上

¹¹ 實質上與我們以上的說法（完美存在比道德標準更好）不矛盾，因為如果我們只考慮道德標準而已，當然完美的存在比道德標準更完整，更完好。

¹² 這觀點來自亞里斯多得，見：Aristotle, *Nicomachean Ethics*, Book I.

¹³ John E. Hare, *Why Bother Being Good?* (Downers Grove: IVP, 2002).

面已經說，「好」意味着或具有可渴望性這屬性。當我們說一件事是好的時候，我們就表示那件事可以成為我們或他人的渴望物件。但是，「好」也是客觀存在或不依靠我們的主觀評價。何以見得？當我們說某個事物或某種狀態是好的時候，我們可以問，「它為甚麼是好呢？」¹⁴而這問題的答案不能夠只在我們的心中，因為我們也會追問，「為甚麼我們心中的這種反映是好的？」。不僅如此，實際上，我們不能夠用自然界的每個存在作為這問題的答案。每當我們說， x 所以是好，因為 y ，而 y 是自然的事物，我們還會問，「 y 為何是好的？」這問題反映出兩個事實：一，對一個事物的好的評價是意味着有一個客觀的「好」當作這評價的標準；二，「好」的標準必定是一個完美的「好」本身，而正如柏拉圖指出，這標準不可能存在於這不完美且充滿變化的世界裏面。所以與超自然或現實的完美存在相遇時，我們無法再問，「為何它是好的？」

其他的唯物論者可能會說，「好」是客觀的，它並不是超自然的屬性，而是自然的屬性。所以，一個生物體能正常或健全實現它的功能，這就是好。一個人能實現他的全部潛力，這就是好。這樣，「好」這概念就被自然化了。這種答案是有以下的若干問題的：

（一）第一個問題與以上段落所述的問題相同。人可以追問：「為甚麼健全實現它身體的功能的動物是好呢？」若不用完美的存在為評價的標準，這追問恐怕是沒完沒了或沒有終極的答案的。

（二）在唯物論的世界裏面，唯有物質及其運動存在。嚴格來講，自然界裏的所有事物都可以被還原為或只不過是眾多原子的各樣組態和運動而已。在這樣的世界裏，生命和無生命的物體都沒有根本上的區

¹⁴ 這是摩爾有名的「開放問題論證」（open question argument）：G. E. Moore, *Principia Ethica*, rev. ed., ed. Thomas Baldwin (Cambridge: Cambridge University Press), 67f.。摩爾自己相信，善是玄秘而無法被定義的，但摩爾的這種觀點其實站不住腳。正如以後Putnam和Kripke指出，古人不知道水是H₂O這事實並不代表他們不曉得水是甚麼東西，也不表示在古時，水不等於H₂O。

別，更不用說甚麼功能上的健全與否。照此道理，連功能、潛力、目的等概念恐怕也沒有自己的存在了。

（三）在唯物論的世界裏面，「好」和其他的一切價值都是不存在的。所以說某種物質狀態是好的只能是一種主觀的判斷。

但有人會這樣說：「在日常生活中，當人在他們的語言中用『好』這個概念，他們並沒有想到完美的存在。所以，如果把完美的存在看作好或善本身，要麼所有人在使用日常語言上所用的『好』的時候都犯錯誤，要麼完美的存在並不是好或善本身。如果所有人在使用日常語言上所用的『好』是有錯誤，我們根本不可能探討『好』的意義，因為我們所討論的『好』也是出於日常的語言的。」這問題的解決辦法大概是這樣的。我們在日常語言中未必能完全明白我們所用的概念的全部意義。¹⁵ 比方說，人都知道「水」是甚麼樣的東西，但人，尤其是古人，未必知道「水」是等於H₂O。¹⁶ 雖然人不知道也未嘗看過，氧和氫的原子是甚麼樣的，人還是能夠在日常生活中使用「水」這個詞。同樣的，不知道或不信完美存在的人可能不知道或不信完美的存在是一切好的事物的標準，但他對「好」這個詞的應用在一定程度上是正確的，可以理解。但是將「好」理解為超越自然的完美存在是有實用的意義：我們會從完美存在的角度去觀察和批判那些人人都認為是好的事物。這當然不是說我們可以完全理解完美存在的思想，而說明，通過完美存在這概念，我們可以超越現實的局限性。要是沒有超越這自然的「好」，我們無法進行有意義的評價，因我們不能說甚麼比甚麼更好。由於我們有完美存在這概念，我們會改善現狀，我們透過「這會更好嗎？」這提問對現狀或其他美好的狀態保持一定的距離和健康的批判。¹⁷

¹⁵ Adams, *Finite and Infinite Goods*, 23-24.

¹⁶ 這有名的例子來自 Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford: Blackwell, 1980)。

¹⁷ Adams, *Finite and Infinite Goods*, ch. 2.

還有人會這麼說：「世上不同的事物都有不同的美好，這說明上帝不可能具備這一切事物的美好。比方說，松樹長得很美好，但我們不能說完美存在也有松樹的美好，因上帝不是松樹。但如果上帝不具備松樹的美，這表示祂的美好不夠完整，祂並不是完美的存在。這豈不是說明上帝不是上帝，也等於說上帝不可能存在？」答：每個事物固然有它自己的美好，但我們不難注意到，「美好」這價值的特點就是在這裏：它是個抽象的概念，所以：

（一）它在世上的事物上的表現好像是「若即若離」的。它一方面是具體的事物的屬性，但另一方面，它不能夠被那具體事物所耗盡。美好總是帶領我們渴望更美好的東西。

（二）與此同時，各樣的事物根據它們自己的種類和性質體現出各樣的美好。這說法與以上的說法沒有出入。美好的特徵就是在這裏，亦即：各樣事物所體現的美好在一定程度上是多元的，但在某種程度上是合一的。一棵松樹的美和一座高山的美都不一樣。它們的美和上帝的美也是不一樣，但不一樣的地方是在這裏：上帝的美可以涵蓋松樹和高山之美所傳達的美。由此可以推導出這些結論：（1）每一個美好的事物都用它自己獨特的方式仿效完美的存在；（2）各樣的美可以說是完美存在的心靈的各樣理念的具體表現，這麼說，正如奧古斯丁和其他基督徒哲學家指出的那樣，心靈才是現實最終極的事實，而世上的存在之所以為美，因它們源於至上的心靈的構思和設計。

四 道德的義務性概念組

（一）道德法則及其立法者

第二個概念組是一組與道德義務有關的概念，如：對、錯、是、非、應該、不應該，等等。義務性概念組都是基於道德法則（moral law），它所反映的是道德法則在人生中的作用。道德法則的主要特點是其必然性，它的內容是由一個行動的類型與這類型相隨的必然規定組

成的。¹⁸ 比方說，偷竊是一個行動的類型，這類型所帶來的必然規定是「不應該做」（或者偷竊使「不應該做」這規定必然化），所以，偷竊必不可以做是道德法則的內容。如此看來，因為道德的範圍很廣（或涉及到人的許多行動），道德法則是很多的（如：為自己的歡樂虐待人必不可做、諾言必被履行、在正常的情況下謊言必不可做）。但有些道德法則是沒有針對個別的行動，它們的規定是很普遍的（如：基督的黃金法則「你們願意人怎樣對待你們，你們也要怎樣對待人」、孔子說的「己所不欲，勿施於人」、康得提出的絕對命令「女在你個人的行為準則上，務必把你和他人的人性當作目的，而不只是手段而已」）。這些道德法則是其他所有道德法則的指導性法則；也可以說這些道德法則是所有法則的精神。大概的意思是，所有道德法則必須符合這指導性法則，也就是說，我們用這指導性的法則來發現更具體的、規定個別行為的道德法則。比如說，張三想知道自己是不是可以向李四撒謊，張三然後反思，他是不願意人騙他，或假如他是李四的話，他也不願意上他人的當。這樣他發現「欺騙是必不可做的」這道德法則，而這具體的道德法則是更廣的指導性法則在個別事情上的運用。

道德法則必產生出道德義務。當一人發現一個道德法則的時候，那法則就會變成他的義務。所以在一定程度上，道德法則和道德義務是可以互換的，但更確切的解釋大概是這樣：道德法則可被理解為一種命令或必然的要求，而道德義務是指受到命令的人與命令本身的關係，即：順從關係。也就是說，當我說「我有不殺人的義務」時，我想傳達的意思大致如此：有「不可殺人」的道德法則，而這法則要求我順從它。顯而易見，正如一位哲學家指出，道德法則在形式上是更像一個絕對的裁決。¹⁹ 道德法則是如同法律上的裁決這說法告訴我們：正如所有的裁

¹⁸ Murphy, Mark, *God and Moral Law: On the Theistic Explanation of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 46-47.

¹⁹ G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," reprinted in *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe, vol. 3: Ethics, Religion, and Politics*, ed. Mary Geach and Luke Gormally (Oxford: Basil Blackwell 1981), 26-42.

決或法律都不可能沒有其裁決者或立法者一樣，道德法則的存在本身意味着道德法則的立法者或頒佈者的存在。²⁰ 另外，惟有有權力的機構或人才有資格立法，所以道德法則的立法者在權力上也是高於人的。絕對或全面的權力才能立絕對的法則：面對這法則，你不能不順從。如此看來，與其他的義務（如：公民義務、法律義務）不一樣的是，道德義務是絕對必然的義務。公民的義務（如：遵守法律）不是絕對的，因我們可以想像一個人不願做一個國家的公民而選擇生活在一個沒有政治上的管轄地帶。法律義務也不是絕對的，因一個人可以甚至應該拒絕遵守不公平或歧視性的法律。那麼，有一些義務好像是絕對的（如：父母養育孩子的義務、老師認真授課的義務等），但之所以如此，因為這些義務與道德義務重疊。

由此可知，說道德是絕對高於人是等於說上帝是絕對高於人，因為若沒有上帝，也沒有甚麼道德可言。這麼說，遵守道德是等於順從上帝自己的旨意或命令。²¹ 此外，上帝也是道德秩序的維持者和統治者（moral governor）²²，因為惟有道德上完美和能力上完全的存在才能承擔起這責任（道德上不完美的存在無法做出完全的道德評價，而能力上有限的存在無法施行完全的賞罰²³）。身為道德秩序的統治者，上帝不但要確保好人到頭來還是有好報，而且有權要求人向他交代他們的道德生活。上帝的這一角色足以說明為甚麼上帝的地位或權力是高於人的。

以上若干段落的論證讓我們不難推論出：道德法則本質上是身為道德標準的上帝的絕對裁決或命令。說人有道德義務是說人是處於上帝的命令之下。當我們發現我們在一個情況下是有一個道德義務的時候，我

²⁰ 比較：Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:478.

²¹ 比較：Kant, *Critique of Practical Reason*, rev. ed., trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 5:129.

²² 比較：Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion," in Kant, *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. Allen Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 28:1114.

²³ Kant, *Critique of Practical Reason*, 5:140.

們就會感受到一種要求我們遵從的吸引。²⁴ 感受這吸引是等於感受上帝的命令。我們也可以這樣說：人之所以有道德義務，因人是處於上帝這位道德統治者的管轄權下。

(二)道德法則的關係性

道德法則是上帝的命令這理論也讓我們更好理解道德的社會性或關係性。²⁵ 道德義務實際上並非私人的事。我們不能說：「我是否要遵守一個道德法則是我自己的事，他者不需要也不應該知道。」當然，我們沒必要向別人標榜自己的道德行為，但擁有道德義務是等於處於一個問責制度之下。²⁶ 只要我們有道德義務，我們的行為可以說是向他者公開的，我們要有準備接受他者的道德評價和審查。每次要做道德上的決定的時候，我們要捫心自問：「我能交代出我的決定嗎？」這是說，在進行道德思考的時候，我們要從客觀的視角審查自己（要做的）道德決定和動機。那麼，這能審查行為和動機的客觀視角究竟是誰的視角呢？

有人說，這視角是我們道德或非道德行動的物件的視角。比方說，甲要偷乙的東西，甲要從乙的角度考慮問題，如此設身處地的思考會讓甲覺悟到，他自己不願意別人偷自己的東西，他把自己不願意遭受的事情強加於他人，這豈不是不公平？所以，甲對乙有不偷乙的東西的義務。這樣，道德思考是一種客觀的思考，人不能只憑自己的主觀願望行事。這說法沒錯，但所謂客觀的視角不只是我們的道德或非道德行動的物件的視角，因為人可以從這客觀視角（也可被稱為道德視角）上審查自己的渴望、動機、目的等。²⁷ 在道德思考的過程中，人能用第三者

²⁴ C. Stephen Evans, *God and Moral Obligation* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2014), 69.

²⁵ 關於義務的社會性或關係性，請看：Adams, *Finite and Infinite Goods*, ch. 10.

²⁶ 這本來是源自費希特的道德思想，後來被 Stephen Darwall 發揮，可以參考他有關道德的關係性或第二人角度的書籍：Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006)。

²⁷ 著名道德哲學家如 R. M. Hare 在他們的倫理思想中都強調這種客觀角度在道德思考中的作用，而其實離不開基督教對西方道德哲學的影響，因這所謂客觀視角本來是上帝自己的視角（John E. Hare, *The Moral Gap*, Oxford: Clarendon Press, 1996), 22。

的視角觀察自己，這樣做會幫助他看到，自己的自身利益的考量或個人的渴望是否影響他的道德決定。尤其當一個人要為自己的行為進行辯護的時候，他要更為警惕而採用第三者的視角審查自己的動機，因人是有（為自身的利益而）蒙蔽自己的傾向。比如，一個人覺得他有理由欺騙他的朋友，他甚至相信他的這一個行為沒有違背道德法則。但當他用第三者的視角與自己的利益考慮和渴望保持距離的時候，他發現他確實有私心，他的理由本來是藉口罷了，所以他不應該騙他的朋友。再者，這第三者的視角會使人看見，人與人之間的有些區別本非客觀的，是自己成見的產物，而沒有了這些表面的區別，人人都是平等的，故己所不欲，勿施於人。最後，用第三者視角也會讓人思考，他要活出甚麼樣的生活才能給更多的人帶來好處或讓世界變得更美好。²⁸ 總之，這第三者視角是公平的視角，因它不受人的主觀和個別因素的影響。

當然，人的理性很有限，人的心理極為複雜，即使用了第三者的視角審查自己的心靈，人還是難免為隱藏的私心所蒙蔽。人對他人的評價和態度或多或少受到了人的自我中心主義的支配。人的這一個弊病幾乎是無法被根治的。人也沒辦法完全清楚甚麼樣的生活才是給更多人帶來好處或讓世界變得更美好的生活，因人關於他人的幸福和美好世界的理解是相當有限。真正而完全的第三者視角無非是上帝自己的視角。惟有上帝才能看透人隱藏最深的渴望與動機。只有上帝才是有最完全的無私、公平、和博愛。惟有無所不知的上帝才曉得，甚麼樣的世界才是更美好的世界，甚麼樣的生活才能對那種世界的實現做出貢獻。人固然不是上帝，但在道德思考的過程中，人還是要盡力用上帝的視角看問題。人要這麼想：「若第三者觀察我的這個行為和動機，他會說甚麼呢？在上帝的觀察之下，我還能這樣做嗎？」所以，雖然我們的理性很有限而難免犯錯誤，從第三者的視角思考道德問題是等於用上帝自己的視角，也是等於在上帝面前思考。²⁹ 信徒相信，上帝通過道德召世人與祂自己

²⁸ John E. Hare, *Why Bother Being Good?* (Downers Grove: IVP, 2002), 19.

²⁹ 這是基於康得有關於良心是人向上帝負責的功能的論證：Kant, *The Metaphysics of Morals*, 2nd ed., trans. Mary J. Gregor (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 6:439.

打交道，也把自己啟示給人。此外，在命令我們的時候，上帝是在呼召我們用上帝的視角和心思決定自己的行為準則。

通過道德，上帝要求人接受祂客觀的視角和思想，所以遵行道德法則也是人效法上帝，變得更像上帝的方式。人可以思考道德，這也說明上帝沒有強迫人效法祂，因上帝要人用自己的理性和自由發現並遵從祂的命令。有時候，我們很清楚道德的要求，所以我們就不加思考地去遵守上帝通過道德法則給我們發出的命令。這時，我們好像不需要從第三者的角度考慮問題，但是我們實際上還是用第三者的視角行事，因所有道德行為都是無私或公平的。所以，我們遵守道德法則的行為雖然有時不出於道德思考，那行為還是可以用第三者的視角來解釋。用第三者的視角解釋（如：「從客觀的角度上，『我要別人尊重我但我不尊重人』這態度是無法被接受的」）表示我們為自己的行動作出道德上的交代。其他時候，我們想知道我們在個別事情上或特別的情況下的道德義務是甚麼，所以我們從第三者的視角思考。³⁰（如：當一人要決定是不是要作弊，他就想：「從客觀的角度看，一個學生可以這樣做嗎？」）在此，我們本是在為自己的打算作出交代，所以從第三人的角度對它進行檢查。總之，道德解釋或道德思考一般會用第三者或上帝的視角，這表示道德是我們向上帝負責或我們回應上帝的方式。因此，道德是關係性或社會性的，無論在遵守道德法則或在思考道德問題，人是被上帝自己呼召，在上帝面前也在上帝的統治下存在的。

這樣，履行道德義務或思考道德問題體現出我們是一個道德社會的成員這身分，我們的所做所為務必符合或反映出這身分。在道德的社會裏，我們和其他的人都是成員，而上帝是道德社會的君主。³¹ 道德義務好像是一種承諾或契約：只要我是一個道德社會的成員，我要從道

³⁰ 當我們不知道該怎樣做才是符合道德的時候，我們有從上帝的視角省察自己和思考的義務。

³¹ Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, trans. H. J. Paton (New York: Harper, 1953), 4:434.

德的視角做事。這也可以被理解為：只要我是與上帝有問責關係的人，我要從上帝的視角做事。那麼，上帝憑甚麼成為道德社會的君主或發令者呢？³²

- 甲. 上帝是道德的標準或化身，因上帝本質上是完美的善。這樣，一切（道德上的）好事之所以為好，因它像上帝或反映出上帝自己的屬性（如：正義、愛、良善，等等）。
- 乙. 上帝是道德上完美無缺的造物主，所以一切受造物，包括人，都是屬於上帝的，要順從上帝，也要向上帝感恩。
- 丙. 上帝是全知的，所以祂知道甚麼是對人的幸福有最大的益處。道德到頭來會給人帶來幸福是人有關道德生活的普遍直覺或信念的核心內容，所以上帝給人頒佈道德法則的主要目的之一是要讓人獲得真正的幸福。
- 丁. 上帝是宇宙的統治者和管轄者，所以上帝要確保宇宙的道德秩序能得到維持和完全，而要求人遵守祂的道德旨意來實現更美好的世界，是上帝維持和成全道德秩序的重要一環。這麼說，遵從道德法則是人承認和順從上帝的統治的表現。

(三)有神論和道德義務

甲 道德義務的客觀性

現在我們要一起看，為甚麼把道德法則理解為上帝的命令會讓我們更好解釋道德義務的主要特徵。道德義務是客觀的，意思是：道德義務的真實性和權威是獨立於或不相對於人的主觀反映。由此可知，在道德思考的過程中，人不是在發明一個來自他自己的主觀感受的義務，而是在發現一個客觀存在的言行準則。說道德義務是客觀的也是等於說相對主義是錯的。道德相對主義者相信，沒有一個絕對的道德義務。一個

³² 這基本上是康德道德論證的內容：Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 5:444。

文化說甲才是符合道德，另外的文化則不以為然，所以道德義務的內容是相對於人的喜愛、國情、文化等因素。無庸諱言，有些表面上是道德義務的準則實質上是相對於某種文化的習俗而已（如：學生有「義務」在教室裏聽課時不吃東西），但一個義務之所以為道德義務，是因為它是客觀、普遍有效和必然的。道德義務的客觀性意味着道德義務的必然性，因為確定道德義務的必然性才能確保道德義務是獨立於人的思想和反映這事實。道德既然是不相對於人的存在，道德義務的約束力和必然性並不來自人性，而是來自道德的源頭或化身，即上帝自己。

這樣，當人說一個道德法則是相對的，他要麼說明一個人人以為是道德義務本來是習俗，要麼自相矛盾地把本來不是道德的準則理解為道德義務（或把道德準則解釋為非道德準則）。後者顯然顯示出概念上的混亂。相對主義者更合理的結論是：根本沒有甚麼道德義務，所謂的道德義務只不過是人為的準則或習俗罷了。但這結論很有問題，因為客觀的道德義務是不容易取消的。若無客觀的規範，人與人之間的關係，以及社會與社會之間的關係是會進入混亂或遭到破壞。世上有很多具有各種習俗的社會，但社會之間的關係務必奠基於一切社會所能接受的客觀標準。這標準的底線是每個社會不能把自己不願意遭到的事加於其他社會。如果每個社會堅持用自己的需要和習俗行事，互相殘殺將在所難免。此外，道德相對主義或懷疑主義是反常理的，也不合人性和理性，因人失去了譴責損害自己和他人的罪行的權責。由此可知，反對道德義務的客觀存在是等於說自己沒有為自己的基本需求和存在辯護的權利。再則，在文明的世界裏，道德相對主義或懷疑主義是有它的限制得，人無法成為徹底的道德相對主義者。全面的道德相對主義非但罕見，也是可怕而無法被接受的，亦即：在明顯邪惡的事情上（如：屠殺），道德相對主義或不可知論本身是非道德的立場。在道德的判斷上，根本無中性地帶：你要麼服從道德，要麼違背道德。

道德義務的客觀性意味着，人所知道的道德義務必然出於客觀存在的道德權威。這道德權威必須具備以下這些特徵：

1. 這道德權威不是抽象的事物，而是有心靈（即：有理性和意志）的存在。理由是：a. 有義務不僅意味着向某一方負責，更是意味着我們對有理性和意志的存在負責，因人不可能對抽象和沒有心靈的事物負責。況且，我們向誰負責，誰就對我們有一定的權威，而有理性和意志的存在本質上是高於無理性無意志的存在，所以說無理性無意志的存在對（有理性有意志的）我們有一定的權威是難以理解的；b. 道德義務是出於道德法則，而道德法則是一種裁決或必然的要求。裁決或要求只能是來自有判斷能力——也就是具備理性和意志——的存在。
2. 這道德權威是高於人的，因為人不只是要向他負責，也是要服從他所頒布的法則。在道德上，人不可能只向他人負責，因有些道德義務是關係到自己或與他人沒有甚麼相關性（如：發揮自己的潛能而認真學習的義務），而且，當我們違犯道德規律或沒有履行道德義務時，雖無人知道，我們還會有負罪感或感到羞愧。負罪感和羞愧感是關係性的感情，亦即：我們不可能只是對自己感到羞愧或對不起自己，因這些感情的必然前提是有高於自己的他者在觀察自己，並要求自己向他作出交代的存在。³³ 沒有這前提，我們便無法很理性地解釋，為何在沒有他人知道的情況下，人還會為自己的過錯感到羞愧或有負罪感。
3. 這道德權威是具有客觀真理的道德標準，而這意味着：a. 遵從他是等於作出符合真理的判斷，違犯他是等於作出錯誤的判斷，而人的道德判斷的正確性不是取決於或相對於人的標準；b. 由於道德標準的存在和真理不靠人的理解力和感受，人有誤解道德標準的可能性，而道德相對主義排除了這可能性（比如：有些人太多心了，在明明沒有義務的時候老覺得自己有義務；有些人的良心好像發鈍了一樣，在明明有義務的時候總覺得自己沒有義務）。³⁴

³³ William Wainwright, *Religion and Morality* (Aldershot: Ashgate, 2005), ch. 3.

³⁴ Evans, *God and Moral Obligation*, 6-7.

乙 道德義務的壓倒性

道德義務是壓倒性的（*overriding*），意即：當道德法則和非道德要求或規範有衝突時，人務必選擇遵守道德法則。比如，當一人發現，他說真話和他保留自己的面子的需要有衝突時，他不可為了不丟面子而不說真話。再比如，當一人在搖椅上休息的時候，他聽見外面有人求救，他有義務去外面救人，他不能說他可以不救人，因休息是他的權利。人生有許多規範（*norm*；如：打遊戲規範、工作規範，等等），道德法則是人生最具權威的規範。這意味着所有規範務必遵從道德規範，而當道德規範與其他規範有衝突時，人不可犧牲前者。這說明，惟有道德規範才是絕對必然的，其他的規範都相對於人的特別狀況或需要。但有時候，有些道德要求好像是可以被推翻的，比如：在納粹德國統治的地區，那些在他們家裏隱藏猶太人的居民都拒絕向納粹說真話，所以「不可撒謊」這道德法則看起來不是壓倒性的。不過，一個道德要求只能被其他更高的道德要求「推翻」（如：說真話的義務被救人的義務所「推翻」），但一個道德要求不可能被非道德要求壓倒。當然，這裏「說真話」的義務是不是真的能被推翻是個問題。有人會說，那救猶太人的居民根本沒有向壞人說真話的義務。無論如何，道德義務有時看起來沒有壓倒性，是因為它與其他道德義務有衝突，但當道德義務與非道德義務產生衝突時，道德義務肯定是具有壓倒性的。

道德義務的壓倒性告訴我們，道德義務是基於至高無上的權威的命令或要求。道德義務這概念是離不開道德法則和命令等概念，所謂義務可以說是人對客觀法則的遵從。這客觀的命令是如此絕對而難以抗拒，甚至帶有一定程度的緊迫性，使人只能通過自欺和壓制來逃避或壓抑這必然的要求。道德法則的不可抗拒性和緊迫性也使道德義務具有同樣的特性，因道德法則在人的思想和感受中會直接產生出義務來。此外，道德義務的難以抗拒性和緊迫性可見於道德義務終止我們的思考或排除更多的思考的能力。³⁵ 這當然不是說我們不可以考慮某種義務的有

³⁵ Evans, *God and Moral Obligation*, 13.

效性或真實性，也不是說進行道德思考是不宜太久的。它是說：一旦我們清楚了我們在個別情況下的道德義務是甚麼時，這義務的不可抗拒的約束力排除了更多的思考的必要性。或者說：我們一旦將道德義務理解為我們要做的決定時，這道德義務才是帶來不可抗拒性和緊迫性。在這裏可以做一些補充的解釋。有些道德思考是來自人對道德的真誠探索，也就是說，人已經委身於道德本身，所以他只想更進一步理解道德義務和法則的內涵。這種思考好像可以和人對不可抗拒的道德義務的發覺共存。另一些思考是出於對道德義務和法則的存在的抵觸、懷疑，或甚至是攻擊。在這裏，人要麼想找一個逃避道德要求的藉口，要麼開始或已經在否定道德法則的權威。有意思的是：道德法則在「催促人」去行動時，它會使人先把他對道德的疑慮或攻擊擱置一方。實際上，人對道德的權威的直接感受在一定程度上已經挑戰了人對道德義務的疑惑和抵觸，因為這感受和人對四周圍世界的感知以及對自己的心靈的意識可以說是同樣的具體性。因此，不管人提出甚麼樣的論證去反對道德的客觀性和真實性，人對道德的權威和壓倒性的直接感受若未能反駁反道德的論證，起碼也可以讓人再三考慮他的抵觸。

另外，道德義務的壓倒性與道德義務的權威性有關。在人生中有一些事物能扮演著權威的角色，但惟有道德義務才有這麼絕對的要求權或約束力。我們在生活上的權威有很多；它們對我們的約束力或要求權都有程度上的不同，但沒有一個是絕對的。國家的法律是一種權威，因在正常的情況下，它不容公民不遵守它。然而，法律的權威不是絕對的，因當所頒布的法律是不公平或不人道時，公民可以甚至有義務拒絕守法。社會的傳統習俗和禮節也是一種權威，社會的成員在社交中有一定程度的義務去順從它，但有些時候，人可以有正當的理由去改變或拒絕它。父母親的要求是個很重要的權威，甚至也具有一定程度的壓倒性：人為了自己的雙親的快樂可以犧牲自己的需求。但這也不意味着人要絕對聽從父母的要求，因有些時候，他們的要求是不合理性或者是反道德的。

顯而易見，這些權威的約束力並不是絕對的，而它之所以不絕對的主因之一是：世上所有權威都受到道德權威的制約。人是不是要接受某

種權威的要求，是要看那權威是不是符合道德，因道德是最高的權威。道德能衡量也能壓倒其他的權威。對有神論者說，道德的無上權威實質上是等於上帝自己的權威：一來，正如法律的權威意味着有一個有資格要求公民守法的立法者一樣，道德的無上權威意味着有一個有完全的資格命令、約束、並要求人對他負責的心靈（立法者這概念也是離不開心靈這概念。雖然在現代社會中，一個國家的立法者是一個機構，但這機構是由有心靈的人組成的）；二來，上帝有命令人的權力，這不只是出於上帝是道德的化身這事實，也是來自上帝是宇宙萬物的創造者和統治者這事實。由此可見，雖然罪人常違背上帝的道德律，也否定了上帝的存在，但他們對公義的追求和對邪惡的厭惡顯示出他們對道德法則的絕對性的承認，而這個表明他們其實無法逃避上帝藉着道德法則統治他們的事實。³⁶

丙 道德義務的普遍性

「道德義務是普遍的」這命題具有兩種含義。第一，道德義務是普遍有效或有普遍的約束力，也就是說，道德價值和要求貫穿着人生的每個領域，支配着與人的行為有關的一切範圍。換言之，人的所有行動和活動範圍沒有一個是能脫離或者獨立於道德上的判斷，所以凡與人有關或是出於人的事都有其道德屬性。因此，有些事是道德上好的或應該做的（如：扶貧），有些是道德上中性的或可以不做的（如：看報紙），還有一些是道德上不好的或不應該做的（如：偷竊）。如此判斷也是等於說，從完美存在的角度看，道德上好或該做的事是指上帝命令人去做之事，而道德上不好或不該做的事是上帝禁止我們做的事，那麼道德上中性的事是上帝允許人決定去做或不去做的事。

第二個含義是：道德的義務是針對一切有理性的存在。只要有理性，你就受到道德的約束。可能有人說，在世上，道德義務固然不相對於某個文化或社會，但道德義務是相對於人類，外星人或其他有理性

³⁶ G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 203.

存在若是存在的話，它們未必要遵守道德法則。根據這種說法，若沒有人，很不可能也沒有道德，所以道德義務是有相對的普遍性。但由於道德是絕對必然的，道德必然針對所有理性的存在。毋庸否認，道德的一些具體原則或義務會因「種」而異（如：有永生而沒有肉體的天使對其他天使並無「不可殺天使」的義務），或是相對於人性的（如：人有不撒謊的義務，但如果人可以看透他人的內心，不可撒謊這義務也等於無效了），但道德的價值和指導性原則（如：己所不欲，勿施於人）還要約束所有的理性存在。這樣，若沒有人，有些義務就不存在或無效，但道德本身還是存在的。

道德義務的普遍性告訴我們，道德出於創造和管轄一切的完美存在，因人生的所有領域都來自上帝也是處於上帝的統治範圍內。在唯物論的世界裏面，人一方面說若一切都是物質，那麼道德是人為而道德的範圍只能是有限或是相對的，但另一方面人無法抗拒良心有關道德的絕對普遍性的見證。不但如此，不管人信不信唯物論，人在其心理和言行上其實是認同道德權威的普遍性。若無上帝這必然而統治一切的完美存在，我們便無法理解為甚麼道德有這麼普遍而絕對的約束力。所以唯物論者更合理的主張是信奉道德虛無主義或否定道德的真實性，但要做到這樣，代價是太高了，因道德在人生中扮演至關重大的角色。再說，道德也定義了人（如孟子說：「無是非之心，非人也」），否定了道德會負面影響人們對人的特性和尊嚴的理解。

五 結束語：有神論形而上學的不可避免性

最後，我想借用數學哲學有關邏輯和數學真理的性質的辯論來更進一步論證，為甚麼道德概念需要有神論的基礎。在唯物論的世界中，不僅是道德，邏輯和數學都是屬於怪物，因為，與道德相似的是：（一）它們是恆常不變而必然的（不管在甚麼樣的可能世界， $2+2$ 總是等於4）；（二）它們是無法被驗證的（數學系沒有實驗室！數學和邏輯之所

以無法被證明，不但因為它們是屬於無形或抽象的道理，而且它們就是人用於證明或驗證自然的所有事物的標準）。數學和邏輯的這種「怪」特性使柏拉圖和許多數學家認為，肯定有一個超時空的世界或領域，而數學和邏輯的真理都在這領域記憶體在。人不是用感官而是用理性才能明白或思考理念世界裏的事物。³⁷ 柏拉圖和許多數學家的這一觀點被稱為柏拉圖主義（Platonism）。柏拉圖主義者認為，³⁸ 數學和邏輯的特性（永恆、完美、不變）都是超越時空，所以是非自然也是非物質的。

但其他哲學家 and 數學家卻不以為然。他們認為，這所謂超時空的邏輯或數學世界是太難以置信了。況且，如果這世界是超時空的，我們的理性究竟怎麼樣可以和它建立關係？他們也主張，數學和邏輯的真理並不是東西，而是思考的方法或運作模型。數學和邏輯與桌子、椅子、石頭等東西不一樣，因為它們是人用於判斷事物的概念和方式。當我說這是兩張白紙的時候，我在用兩這個概念來判斷那幾張白紙的屬性，而邏輯是關係到我們如何合理判斷世界上許多現象或思想上一些命題的正確關係的思想方法。這麼說，邏輯和數學真理並不是在理念世界上飄來飄去，因它們自身已經蘊含着心靈的功能。簡言之，它們都是人的心靈的派生物。人把這反柏拉圖主義的觀點稱為心理主義（psychologism）。³⁹

我們如何評價以上兩個不同的觀點呢？柏拉圖主義正確認識到，數學和邏輯真理的特性是在這個自然界內找不到的，但柏拉圖主義它錯誤地把數學和邏輯真理當作存在的東西，而忽略了這些真理的心靈

³⁷ 通過理性和數學，你可以想像出完美的幾何體（如：球體、圓圈、立方體），而這一切都是理念世界的東西，因為在自然界裏面根本找不甚麼完美得球體、圓圈、或立方體。

³⁸ 柏拉圖主義者的代表作，如：Gottlob Frege, *Foundations of Arithmetic*, trans. J. L. Austin (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1990) 和 Kurt Gödel, "What Is Cantor's Continuum Problem?" in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, ed. P. Benacerraf & H. Putnam (Cambridge Univ. Press, 1984), 470-85。

³⁹ 心理主義的論證可見於這些好著作：George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought* (multiple editions) 和 Dale Jacquette, "Psychologism Revisited in Logic, Metaphysics, and Epistemology," *Metaphilosophy* 32, no. 3, (April 2001).

基礎（它們與理性功能分不開）。另一方面，心理主義正確認識到，數學和邏輯的真理都是離不開心理的功能，它們可以說是心靈的派生物。但心理主義的弱點是，它無法解釋為甚麼作為心理的派生物的數學和邏輯真理是不變而必然的？說數學和真理的必然性只是心理作用是行不通的，因為這意味着數學和邏輯不一定可靠，也未必永遠正確。但這麼說是需要付出昂貴的代價，因科學事業的成就和權威是依靠數學和邏輯的正確性或可靠性。然而，若我們同時抓好柏拉圖主義和心理主義的強處，我們得出的結論是：數學與邏輯事物或真理實質上是超時空的心靈的內容，也就是說：它們是必然存在的心靈用以思考、判斷、和創造的概念和方式。這其實是奧古斯丁和萊布尼茲（Leibniz）的主張。萊布尼茲說：「無神論者都會成為很好的幾何學家，但若無上帝，絕對不會有幾何學。」⁴⁰ 萊布尼茲的觀點說明，幾何體和幾何學的道理都是上帝的思想的內容，而若無思想者，這些思想的內容也不可能自己存在了。總之，對數學和邏輯的本體性解釋需要結合兩個不同派別的強處，而這只能通過把數學和邏輯真理理解為上帝這超越時空的存在理性運作。

實際上，同樣的爭論和問題也是困擾着道德哲學。許多哲學家為了解釋道德概念的性質而感到很困惑：不管道德的評價性概念還是義務性概念都彰顯出兩種有張力的特性。一方面，道德的這兩種概念都是指必然存在且有客觀的約束力，但另一方面，它們都離不開心靈的功能（評價性概念離不開渴望或追求等功能，而義務性概念離不開意志或決定功能）。因此，有哲學家主張反自然主義的柏拉圖主義式觀點⁴¹，認為道德概念是自明而超時空的，而人通過直覺才認識它們。但也有哲學

⁴⁰ Leibniz, *Theodicy*, ed. Austin Farrer. Trans. E. M. Huggard (Eugene: Wipf and Stock, 2001), 184.

⁴¹ 如：摩爾，Ross, Prichard, 和其他接受道德實在論的道德直覺主義者（moral intuitionists）。

家提倡心理主義式觀點⁴²，認為道德概念主要是指人的心靈的作用。正如數學柏拉圖主義一樣，道德柏拉圖主義的缺點就是把道德的概念理解為獨立存在的事物，但更好的是把這些概念理解為心靈的運作模型或心靈面對一些事情的基本態度。比如：善、道德卓越性、正義等評價性概念都是關係到心靈對客觀情況的評價。雖然它們很多時候都離不開客觀的狀態或事態，但它們必然包含着心靈上的態度。評價性概念蘊含着欣賞或肯定態度；它們不只是關係到對客觀事件的描述，主要也是涉及到規範性態度，而這態度離不開理性的認識和感性的肯定。此外，義務性概念都是圍繞着或來自道德法則這核心概念，那麼法則這概念本身蘊含着心靈的決定功能以及理性存在之間的社會性關係。也就是說，一個行為準則是一種法則，僅當它既是出於意志上的決定，又是意味着立法者的權威和受這權威的統治之間的社會關係。社會關係只能是在理性存在之間出現的，而理性存在不能沒有那能獨立思考和決定的心靈。然而，道德心裏主義的缺點在於沒有充分考慮道德的非自然或非物質⁴³的屬性。只要人沒有把道德和其他行為規範混淆起來，人不難發現，道德這規範的特點是在於其必然性。但自然裏面的所有現象或事物都不是必然的存在。由此可知，接受道德實在論就要認真考慮或承認這可能性，所以，人至少要承認，對道德概念的性質的探究只能超越自然科學的研究範圍。

所以，對道德概念的解釋需要結合柏拉圖主義式和心理主義式觀點，將道德概念理解為超越現實的心靈的作用。⁴⁴ 道德實在論者需要像上帝這樣永恆而必然的存在來成為道德概念的本體性基礎，因道德實在

⁴² 如：受休謨影響的哲學家們：麥基，Ayer, R. M. Hare, Simon Blackburn, 等等。不過，心理主義者未必是休謨主義者，凡是不接受道德實在論者，如羅爾斯和他的學生們，也可以說是心理主義者。

⁴³ 若用康得的詞，道德概念是「超感知」/übersinnlich 的。

⁴⁴ 雖然數學、邏輯，和道德都是超時空的上帝的心靈的運作模型，人的理性能夠思考或明白。大概有兩個原因：其一，正如奧古斯丁強調，這是因為上帝光照人的思想，使人可以思考並發現這些真理；其二，正如司各鐸（Duns Scotus）強調，人的理性是根據上帝自己的理性而受造的，這樣，人的理性有能力思考和發現數學、邏輯，和道德的真理。

論與道德相對主義是不相容的，但他們也需要上帝這樣有心靈的理性存在成為道德概念的本體性基礎，因道德所有的概念都必定離不開意向性（intentionality），亦即：道德概念的性質及其使用是意味着心靈的思考和決定功能。當我們如此解釋道德概念，我們可以說：道德評價性概念組來自或指向上帝的各樣評價，而義務性概念組來自或指向上帝的裁決。這樣，一件道德上的事的好壞是等於上帝所肯定或否定（所喜歡或不喜歡）的事，而一個行為的可以做或不應該做是等於上帝所允許或禁止的行為。這種結論也切合很多宗教信仰的道德觀，但因它也強調上帝的必然性和完美性，它會避免道德相對主義或上帝的任意性（God's arbitrariness）等挑戰。總而言之，我們可以如此總結以上論證：如果道德實在論是對的話，那麼道德命題傳達真理；但如果一切道德命題是真，那麼上帝的心靈是所有道德命題的使真因素或使真實體（truthmaker 或 truthmaking entity）。這種論證實際上建基於亞裏斯多得式本體論，⁴⁵ 而根據這種本體論，說一個命題是真意味着肯定這命題的本體性基礎，因抽象的命題只能是依附具體的事物而存在的。如此，沒有上帝的心靈作為其本體性基礎，道德的每一個命題只是個抽象且未必真的理念而已。

非常耐人尋思的是：哲學家所研究的這些抽象而必然的存在（邏輯、數學、道德）都是讓人想到必然存在的心靈。這告訴我們，要成為名副其實而全面的實在論者（即：不但是道德實在論者，也是邏輯和數學實在論者），人需要認真考慮或承認，實際存在的事物不僅是物質，也包括科學所依賴卻無法驗證的抽象存在，但這些抽象存在的性質離不開必然的心靈或理性存在。接受了這結論會幫助我們更容易接受進一步的結論：現實的一切都是來自這必然存在而超越現實的心靈。我們也可以這麼說：若邏輯和數學都是關係到現實的框架，道德

⁴⁵ 關於這種本體論對抽象存在與有神論的關係，請參考：E. J. Lowe. "A Modal Version of the Ontological Argument," in *Debating Christian Theism*, ed. J. P. Moreland and C. Meister (NY: Oxford Univ. Press, 2013), 61-71。

是關於現實的價值和規範，而這一切構成着現實的合理性；正因為如此，我們的所有思想都離不開它們，但我們對自己的思想的信任和認真態度意味着我們對道德和其他抽象真理的真實性的接受。⁴⁶ 然而，全面肯定這些抽象真理的真實性需要我們承認它們的非自然性質，而這個會帶領我們認識到，它們只能存在於一個超越現實而必然存在的心靈裏面。照此說法，有神論信仰是理性的生活（不管是理論理性還是實踐理性）的最佳形而上學基礎。

撮 要

人無法肯定唯物論又接受道德實在論，因為具有價值的道德判斷不能與唯物現實觀相容。道德實在論意味着道德所包含的評價性概念組（如：美善）和義務性概念組（如：是非）都意味着至上的價值與義務標準的存在。評價性概念的實在性是建基於完美存在的規範性價值傾向，而將義務性概念理解為至高立法者的規範性旨意才能解釋義務性概念的實在性。這種對神性心靈的理論訴求是合理的，因數學和邏輯的實在論解釋需要同樣的論證策略。若數學和邏輯等無法被驗證的抽象事物都以神的思想為其使真因素（truthmaker），說道德這抽象事物也是以神的心靈為其使真因素是合理的。由此，實際存在的不僅是物質，也包括無法驗證的抽象事物，但它們的性質蘊含着完美的心靈的存在。

ABSTRACT

This paper argues for the theoretical superiority of theism in explaining the nature of morality. If materialistic worldview is true, then one can accept both moral realism and materialism, only with the price of explaining morality as a queer entity, which doesn't fit with the overall pattern of reality. On the other hand, a realist picture of morality, which consists of the evaluative concepts (goodness, excellence, etc.) and its

⁴⁶ 這是道德哲學家David Enoch的實在論論證，請看：David Enoch. *Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), ch. 3。

deontic counterparts (oughtness, rightness, etc.), imply the existence of the transcendent standard of values and obligation. More precisely, the realist account of the evaluative concepts of morality require their being grounded in the perfect being's normative desire, while the deontic concepts of morality can only be satisfyingly accounted for if they express the supreme lawgiver's binding volition. This appeal to the divine psychology, however, is neither queer nor *ad hoc*, because a similar argumentative strategy can be made in the realist account of mathematics and logic. If the reality of mathematics, logics, and other empirically unverifiable abstract objects requires postulating the existence of the divine mind as the truthmaker of these objects' truth claims, then it is reasonable to say that the reality of moral concepts as abstract objects requires postulating the existence of the divine psychology as the truthmaker of moral claims. Hence, a thoroughly realist account of reality also grants actuality to abstract objects, but this implies the existence of the perfect, divine mind.