

# 信 神

基本神學之宗教論證

的  
理  
由

溫保祿 著

基本神學、宗教哲學

# 信神

輔大神學叢書 52

## 的理由

基本神學之宗教論證

溫保祿 著  
張淑華 文字整理  
光啟出版社

# **Reasons For Faith in God**

**Fundamental Theology: Treatise On Religion**

**by Fr. Paul H. Welte OP**

# 目 錄

|      |        |
|------|--------|
| v    | 參考資料縮寫 |
| xi   | 人名對照表  |
| xiii | 房序     |
| xv   | 自序     |

## 導 論

|    |              |
|----|--------------|
| 3  | 聖經的勸諭        |
| 11 | 本書之探討在神學中的位置 |
| 25 | 宗教論證鳥瞰       |

## 第一章 否定神存在與宗教意義的無神論

|     |                  |
|-----|------------------|
| 49  | 緒 論              |
| 52  | 第一節 無神論繁複多面的現象   |
| 61  | 第二節 現代無神論的根由     |
| 71  | 第三節 無神論的結構       |
| 86  | 第四節 無神論的弱點       |
| 98  | 第五節 教會對無神論的態度    |
| 114 | 第六節 無神論盛行時代的神學任務 |

## 第二章 宗教的先決條件——人對神的認知

- 133 緒 論
- 136 第一節 追求自己存在意義者認知神的途徑
- 157 第二節 驚訝自己存在奧秘者認知神的途徑
- 172 第三節 體驗自己存在深處者認知神的途徑
- 190 第四節 絕對奧蹟的位格性

## 第三章 宗教核心行為——信仰

- 215 緒 論
- 218 第一節 日常生活中的信仰
- 243 第二節 隱含於人存在深處的信仰
- 262 第三節 宗教信仰

## 第四章 宗教的本質

- 291 緒 論
- 293 第一節 宗教的特性
- 310 第二節 宗教與繁複的人的其它幅度
- 321 第三節 宗教與人的本性

# 參考資料縮寫

## 梵蒂岡第二屆大公會議文獻：

- |      |                |
|------|----------------|
| 《教會》 | 《教會憲章》         |
| 《牧職》 | 《論教會在現代世界牧職憲章》 |
| 《非基》 | 《教會對非基督宗教態度宣言》 |
| 《大公》 | 《大公主義法令》       |
| 《啓示》 | 《天主啓示教義憲章》     |

## 中文資料：

- |          |   |
|----------|---|
| 《哲學辭典》   | 布魯格編著，項退結編譯，《西洋哲學辭典》，台北：國立編譯館和先知出版社，1976。 |
| 《神學辭典》   | 輔仁神學編譯會，《神學辭典》，台北：光啓，1996。                |
| 《詞彙》     | 輔仁神學編譯會，《英漢信理神學辭彙》，台北：光啓，1985。            |
| 谷、趙      | 谷寒松，趙松喬合著，《天主論·上帝觀：天地人合一》，台北：光啓，1990。     |
| 奧斯定《懺悔錄》 | 聖奧斯定著，應楓譯，《懺悔錄》，台中：光啓，1973 四版。            |
| 昆        | 漢斯昆著，楊德友譯，房志榮校，《做基督徒》，台北：光啓，1993。         |

- 溫《救恩》 溫保祿，《救恩論入門》，台北：光啓，1990  
再版。
- 溫《恩寵》 溫保祿，《天主恩寵的福音》，台北：光啓，  
1989。
- 溫〈諦聽者〉 溫保祿，〈上主之言的諦聽者〉《神學論集》  
27期，29~58頁。
- 溫〈信仰〉 溫保祿，〈基督徒信仰的特質〉《神學論集》  
73期，407~422頁。

外文資料：

- Antes, *Religion* Antes, Peter. "Religion in den Theorien der  
Religionsgeschichte". In: *Handbuch I*  
34~56.
- Biser Biser, Eugen. *Glaubensverstaendnis. Grundriss einer hermeneutischen  
Fundamentaltheologie*. Freiburg / Basel /  
Wien: Herder, 1975.
- De veritate* Thomas Aquinas. *Quaestiones de veritate*.
- Dictionary* *Concise Theological Dictionary* by Rahner,  
Karl and Vorgrimler, Herbert. Ed. by  
Cornelius Ernst, translated by Richard  
Strachan. Freiburg: Herder and London:  
Burns & Oates, 1965.
- Fries Fries, Heinrich. *Fundamentaltheologie*.  
Graz / Koeln / Wien: Verlag Styria, 1985.
- Fries, *Feuerbach* Fries, H. "Feuerbach" In: *Kritik* 78~93.
- Greshake, *Gottes Heil* Greshake, Gisbert. *Gottes Heil-- Glueck des  
Menschen*. Freiburg / Basel / Wien:  
Herder, 1983.

- Handbuch* *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 4 vls.  
ed. by Walter Kern, Hermann J.  
Pottmeyer, Max Seckler. Freiburg / Basel  
/ Wien: Herder, 1985~1988.
- Imbach Imbach, Josef. *Kleiner Grundkurs des  
Glaubens*. Duesseldorf: Patmos Verlag,  
1990.
- Kasper, *Gott* Kasper, Walter. *Der Gott Jesu Christi*.  
Mainz: Matthias-Gruenewald-Verlag,  
1982.
- Kierkegaard, *Sickness* Kierkegaard, Soren. *Fear and Trembling  
and Sickness Unto Death*. Translated with  
Introduction and Notes by Walter Lowry.  
Princeton: Princeton University Press, 3rd  
Paperback Printing, 1970.
- Knauer Knauer, Peter. *Der Glaube kommt vom  
Hoeren. Oekumenische Fundamental-  
theologie*. Freiburg / Basel / Wien:  
Herder, 1991.
- Kompendium* Rahner, Karl and Vorgrimler, Herbert.  
*Kleines Konzilskompendium*. Freiburg /  
Basel / Wien: Herder, 1966.
- Kritik* Weger, Karl-Heinz (Ed.) *Religionskritik von  
der Aufklaerung bis zur Gegenwart*.  
Autoren- Lexikon. von Adorno bis  
Wittgenstein. Freiburg / Basel / Wien:  
Herder. 3<sup>rd</sup> ed., 1983.
- Kueng Kueng, Hans. *Christsein*. Muenchen /  
Zuerich: R. Piper & Co., 1974.
- Lenz Lenz, Hubert. *Mut zum Nichts als Weg zu  
Gott. Bernhard Weltes religionsphiloso-  
phische Anstoesse zur Erneuerung des  
Glaubens*. Freiburg / Basel / Wien:  
Herder, 1989.

- LThKVat III*                      *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vol III.*  
Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1968.
- Marcel                                Marcel, Gabriel. *Der Mensch als Problem.*  
Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1957.
- New Catechism*                    *A New Catechism. Catholic Faith for Adults.*  
Burns & Oates. Herder and Herder, 1967.
- Post                                    Post, W. "Marx". In: *Kritik* 218~231.
- Rahner                                Rahner, Karl. *Schriften zur Theologie.* 16 vls.  
Einsiedeln / Zuerich / Koeln Benziger  
Verlag, 1954~1984.
- Rahner, *Gotteserfahrung*        Rahner, Karl. "Gotteserfahrung heute" in:  
*heute*                                Rahner IX 161~176.
- Rahner, *Humanismus*            Rahner, Karl. "Christlicher Humanismus".  
In: Rahner VIII 239~259.
- Rahner, *Grundkurs*              Rahner, Karl. *Grundkurs des Glaubens.*  
*Einfuehrung in den Begriff des*  
*Christentums.* Freiburg / Basel / Wien:  
Herder, 1976.
- Ratzinger, *Frage*                 Ratzinger, Joseph (Ed.). *Die Frage nach*  
*Gott.* Freiburg / Basel / Wien: Herder,  
1972.
- Ratzinger, *GS*                     Ratzinger, Joseph. "Kommentar zur  
Pastoral- konstitution" In: *LthKVat III*  
313~354.
- SCG*                                 Thomas Aquinas. *Summa contra Gentiles.*
- Schaeffler, *Philoso-*            Schaeffler, Richard. "Auf dem Weg zu  
*phischer Begriff*                 einem philosophischen Begriff der  
Religion". In: *Handbuch* I 57~72.
- Schmitz                                Schmitz, Josef. *Religionsphilosophie.*  
Duesseldorf: Patmos Verlag, 1984.

- Seckler, *Aufgaben* Seckler, Max. "Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen". In: *Handbuch IV* 450~514.
- Seckler, *Theologie* Seckler, Max. "Theologie als Glaubenswissenschaft." In: *Handbuch IV* 179~241.
- Splett, *Gott denken* Splett, Joerg. "Ueber die Moeglichkeit, heute Gott zu denken". In: *Handbuch I* 136~155.
- S Th* Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*.
- Vatican II* *The Documents of Vatican II*. Ed. by Walter M. Abbot. New York: Guild Press / America Press / Association Press 1966.
- Waldenfels Waldenfels, Hans. *Kontextuelle Fundamentaltheologie*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schoening, 2<sup>nd</sup> ed. 1990.
- Weger, *Freud* Weger, Karl-Heinz. "Freud" In: *Kritik* 102~116.
- Weger, *Mensch* Weger, Karl-Heinz. *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes. Glaubensbegruendung in einer agnostischen Welt*. Graz / Wien / Koeln: Verlag Styria, 1981.
- Weischedel Weischedel, Wilhelm. *Die philosophische Hintertreppe*. Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag 2<sup>nd</sup> ed. 1976.
- Welte, *Glauben* Welte, Bernhard. *Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1982.
- Welte, *Gotteserkenntnis* Welte, Bernhard. "Die philosophische Gotteserkenntnis und die Moeglichkeit des Atheismus". In: Welte, *Zeit* 109~123.

- Welte, *Grenze*                      Welte, Bernhard. “Die Grenze als goettliches Geheimnis.” In: Welte, *Spur* 62~73.
- Welte, *Miteinandersein*        Welte, Bernhard. “Miteinandersein und Transzendenz.” In: Welte, *Spur* 74~82.
- Welte, *Religionsphilosophie*    Welte, Bernhard. *Religionsphilosophie*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1978.
- Welte, *Situation*                    Welte, Bernhard. “Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Zeitdokument.” In: Welte, *Spur* 17~46.
- Welte, *Spiel*                         Welte, Bernhard. *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*. Frankfurt am Main: Josef Knecht, 1966.
- Welte, *Spur*                         Welte, Bernhard. *Auf der Spur des Ewigen*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1965.
- Welte, *Wesen*                        Welte, Bernhard. “Wesen und Unwesen der Religion.” In: Welte, *Spur* 279~296.
- Welte, *Zeit*                         Welte, Bernhard. *Zeit und Geheimnis*. Freiburg / Basel / Wien: Herder, 1975 .
- Welte, *Zum Begriff der Person*    Welte. “Zum Begriff der Person.” In: Welte, *Zeit* 41~52.
- Zirker                                 Zirker, Hans. *Religionskritik*. Duesseldorf: Patmos Verlag, 1982.

# 人名對照表

|         |                                   |
|---------|-----------------------------------|
| 丁達爾     | Mathew Tindal, 1632~1704          |
| 孔德      | Auguste Comte, 1798~1857          |
| 巴斯葛     | Blaise Pascal, 1623~1662          |
| 文德      | Bonaventura, ca.1217~1274         |
| 卡謬      | Albert Camus, 1913~1960           |
| 史賓諾沙    | B. de Spinoza, 1632~1677          |
| 布洛霍     | Ernst Bloch, 1885~1977            |
| 休謨      | David Hume, 1711~1776             |
| 多瑪斯     | Thomas Aquinas, 1224/25~1274      |
| 安瑟莫     | Anselm of Canterbury, 1033~1109   |
| 托蘭德     | John Toland, 1671~1722            |
| 米開蘭基羅   | Michelangelo, 1475~1564           |
| 西塞羅     | M. Tullius Cicero, 106~43 B.C.    |
| 佛洛伊德    | Sigmund Freud, 1856~1939          |
| 克萊孟     | Clement of Alexandria, ca.140~217 |
| 杜斯妥也夫斯基 | Fedor Dostoevski, 1821~1881       |
| 沙特      | Jean Paul Sartre, 1905~1980       |
| 貝多芬     | Ludwig van Beethoven, 1770~1827   |
| 亞貝拉     | Peter Abelard, 1079~1142          |
| 亞里斯多德   | Aristotle, 384~322 B.C.           |

|       |  |
|-------|--|
| 依西都   | Isidor of Sevilla, ca.560~636            |
| 拉內    | Karl Rahner, 1904~1984                   |
| 拉克當修斯 | Lactantius, ca.250~317                   |
| 拉普拉斯  | Pierre Simon Laplace, 1749~1827          |
| 金口若望  | Chrysostomos, ca.344~407                 |
| 柏拉圖   | Plato, 427~347 B.C.                      |
| 洛克    | John Locke, 1632~1704                    |
| 拿破崙   | Napoleon, 1769~1821                      |
| 海德格   | Martin Heidegger, 1889~1976              |
| 馬丁路德  | Martin Luther, 1483~1546                 |
| 康德    | Immanuel Kant, 1724~1804                 |
| 笛卡兒   | Rene Descartes, 1596~1650                |
| 渥爾夫   | Christian Wolff, 1679~1716               |
| 萊布尼茲  | Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646~1716     |
| 費爾巴哈  | Ludwig Feuerbach, 1804~1872              |
| 黑格爾   | Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 1770~1831 |
| 奧力振   | Origenes, ca.185~254                     |
| 奧斯定   | Augustinus, 354~430                      |
| 愛因斯坦  | Albert Einstein, 1879~1955               |
| 瑪麗蓮夢露 | Marilyn Monroe                           |
| 維根斯坦  | Ludwig Wittgenstein, 1889~1951           |
| 齊克果   | Soren Kierkegaard, 1813~1855             |
| 德日進   | Teilhard de Chardin, 1881~1955           |
| 衛爾德   | Bernhard Welte, 1906~1983                |
| 羅丹    | Auguste Rodin, 1840~1971                 |
| 羅素    | Bertrand Russel, 1872~1970               |

# 房 序

首先得承認，這是一本不太容易速讀的書。今年（2000）二月一日作者將這部約廿一萬字的打字稿交給筆者審閱，原想一個月可讀完，結果卻用了兩個月零十天，我的確是一字一句地仔細讀過，有時很興奮，有時頗為難，因為有些思想由不同的德國學者轉譯成中文詞句，難免不感彀扭或有欠清晰。作者自己好像也花了比預料更多的時間才告完工，而從事文字整理的張淑華小姐大概也爲了此書多了幾根白頭髮。筆者下過的一點功夫是盡量使字句更順，使得這樣一部重要的著作有更大的可讀性。結果如何，有待讀者自己去評判。

我必須迅速聲明：這是一本值得一讀的書，或更好說，它是一本富有參考價值的資料。你想知道基督宗教神學的特點嗎？可翻閱 3~10 頁。基本神學的三個主題是啓示、教會、認識論（16~18 頁）。梵二《教會對基督宗教的態度宣言》在 31~34 頁有很切實的解釋。「宗教」二字的字根有三種解釋（37~39 頁）。宗教的「初步概念」可分五點來陳述（44~46 頁）。對「神」的含義有所了解外，對神的體驗也很重要（182 頁）。認知神、面對道德的要求、對自己內心深處的渴望等，跟人的自由有什麼關係？（186~188 頁）可見都是一些與人生有密切關係的問題。

本書第三部分，即第三、四章，漸漸進入較深的層次，講到形上學的向度，有時不太好懂，但難懂不減其真實性和迫切性。舉例說，「我只是我」（206 頁）好像沒有說什麼。其實，

這四個字道盡了一切受造物的限度，有待最後一節（第四章第三節）「宗教與人的本性」（321~364 頁）予以充分的發揮。這裡不是憑宗教人士的經驗，而是「以哲學的人性學為基礎，去討論有關宗教的意義、價值及其在人生中的角色」（321 頁）。

台中教區傳協會於四月初旬辦了兩天的「堂區領導人共融研習會」。傳協會主席李仁壽先生請了趙榮珠主任來主持「回應教內外所問」節目。三個主題的第一題便是「什麼是真正的宗教信仰？」然後分九個子題說出真宗教不是什麼。第一至四子題探討：真宗教不只是心靈的寄託，非只為祈福免禍，不在於教人為善，不在於追求奇蹟。第五個子題是「真正的宗教信仰要避免陷於狂熱」。最後第六至九子題是：真正的宗教信仰不等於禮節儀式，絕非法術魔力，非源於人的無知與無能，不是有閒階級的奢侈裝飾。討論的方向是：上述九點，哪一點你最同意？為什麼？大家應該構思的是：給真正宗教信仰下個定義，然後彼此分享。為協助參與者做好這一功課，溫保祿神父的這本《信神的理由》確實有參閱的價值，請試試看！

房志榮 謹誌

於輔大神學院

主曆 2000 年 4 月 13 日

# 自序

1991年應邀在上海佘山神哲學院教授神學時，我主動提出講授基本神學的建議。雖然在輔大神學院並非由我負責這門學科，但我希望講這個課題，主要原因是：我認為基本神學這個課題為現代中國教會有特殊的重要性，即：幫助信友更深地瞭解，自己在艱難中堅決保存的信仰之根據，從而使這個信仰成爲一種合理的行爲。如此也幫助他們，如聖經所要求的，常準備向質詢的人說明其信仰的理由，亦即與朋友、鄰居進行有關信仰的合理交談。雖然1991年講課時，尚無講義或參考書籍，當時有些學生表示，此課題為他們未來的工作，尤其是與知識份子交談時，特別重要，希望我能把講題內容整理成冊。

再度受邀講這個課題後，我開始編寫講義，提供給學生使用，因此逐漸輯成一些教材資料。1998年在西安神學院使用這些教材後，又兼顧學生的反應、問題和意見，加以修正和補充，最後終於成書。雖知本書仍有不少缺失和疏漏，但是我認為，在此中國教會的特殊情況中（1998年大約有2400位修士和2500位修女在受培育）實不必推崇完美主義，故不欲延緩而將此初稿付印出版。但願讀者和同道對本書不完備之處，能多予包涵並不吝指教。

雖然來華迄今已四十多年，但我無法單憑一己之力編撰本書，仍需他人協助才能完成這項工作。在此衷心感謝張淑華小姐幫忙整理潤飾文字；道明會李漢民神父慷慨提供電腦技術支援，處理編排列印工作；以及細心批閱全文，使本書得以順利

出版的房志榮神父。

深切盼望本書能幫助中國教友，更進一步地瞭解信神的意義，並遵循聖經的勸諭，給詢問他們的朋友和同胞，說明信神的理由和價值。

溫保祿

謹識

於聖雅博道明會院

主曆二千年九月十四日

光榮十字架慶日

入道明會五十週年紀念日

# 導 論

「你們但要在心內尊崇基督為主，若有人詢問你們心中所懷有的希望的理由，你們要時常準備答覆。」

(伯前三 15)

# 聖經的勸諭

本導論的引文：伯前三 15，反映出對基督信仰和基督徒生活一個極豐富的看法。藉以下的探討和反省，我們能更深地了解此段聖經的意義、神學的任務，以及本書的目的。然而，首先筆者願指出下列幾點：

- (1) 這段引文，引徵自思高學會的譯文，大體上說出此話的意思，但是並未清楚表達出一個相當重要的細節：按原文，基督信友應該準備給每一個詢問他們的人做答覆。
- (2) 原文只說「所懷的希望的理由」。教父時代的作家在探討信仰問題時已引用此話，而從十二世紀的安瑟莫（Anselm of Canterbury, 1033~1109）以來的作家，有時還加上「信仰的理由」，甚至以「信仰的理由」取代「希望的理由」。

的確，把此話譯為「信仰的理由」對伯前的原文不夠忠實。但，既然基督徒的希望以信仰為基礎，又因聖經中信仰有信賴和希望的意思，故本書中筆者跟隨此一既有悠長歷史，又具現代基本神學的說法，而以「說明信仰的理由」來綜合聖經勸諭。

## 聖經勸諭的意義

### 給受迫害信友的勸諭

寫給小亞細亞教會的《伯多祿前書》的作者，深切了解當時的信友猶如「旅客」和「僑民」（參：一 1、二 11），他們散居在不認識基督，也不了解基督信仰的人群中。該書信的作者針對生活在這種情況中的基督信友提醒他們：「你們但要在心內尊崇基督為主，若有任何人詢問你們心中所懷有的希望的理由，你們要時常準備答覆」（伯前三 15）。

該書信暗示，收信的人可能面臨教難，將為此而受試探（參：一 6、二 12、三 13~27、四 12，16）。根據書信中所採用的辭彙，有些人推測，這句話是針對信友受迫害的情形而寫的，它鼓勵信友，假如遇到被押解到法庭，在官吏或權威代表面前受審等情況時，應勇敢地為基督作證。的確，處於因信仰而受迫害的境遇，明白基督徒希望的理由是極其重要的事。在面臨喪失財產、自由、生命的危險時，在基督徒週遭的人自然會問，有什麼理由讓你們犧牲這一切，你們這個希望有什麼根據？在因信仰或正義而面對坐監、受刑，甚至被處決的危險時，基督徒自己也不能不問：什麼是我們希望的理由？

### 也是給所有信友的勸諭

從教會和神學歷史得知，伯前的勸諭並非僅適於生活在外教人當中並面臨教難的信友；其實，每一時代的信友都應面對這項責任，即向當代的人以適於他們的方式，並針對他們的問題，給他們說明基督信仰的根據與希望的理由。在平凡順利的生活中，當基督信友願與別人分享自己的信仰時，也應明白其

信仰的根據和希望的理由，應常準備答覆朋友、鄰居、同事，有關基督信仰的意義和價值等問題。

## 應該時常聽從的勸諭

伯前的勸諭本來只提到別人詢問信友的情況。然而對信仰的理由加以反省的責任，不侷限於偶然來自外人質疑的時候，信友自己有責任反躬自問。由於人繁複的特質，即使虔誠的信友，有時在感覺和反應上，也可能和不認識或不信天主的人一樣，甚至可以說，基督徒經常一方面為信友，另一方面也同時是無信仰的人。再者，做基督徒並非藉一次而完成的任務即可一勞永逸；真正鮮活的信仰，必須懂得在個人、教會和社會的各種境遇中，適應新的狀況和危機，並接受難以預料的挑戰。譬如：面對很多行為善良但似乎根本不在乎宗教問題的人時，信友不能不問，自己信仰的依據和價值是什麼？在失望或失敗時也不能不問，我對天主的希望到底是甚麼？它到底有何根據？因此，對自己說明信仰的理由是培養真正成熟的信仰永無止盡的工作。

## 準備說明希望理由的勸諭

《伯多祿前書》要求信友：「你們要時常準備答覆」，勸信友在任何情況中被詢問時應說明信仰和希望的理由。因此像耶穌在福音中（如：路十二 4~12）一樣，鼓勵門徒不必畏懼別人的威脅和譏笑，勇於為信仰做證。無論是誰詢問有關信仰的問題，信友不可拒不作答，應樂意與人分享希望與信仰。此勸諭包含另一個要求：為了能做這樣的交談，信友應做適當的準備。亦即：為能有意義地答覆鄰居和朋友有關基督信仰的問題，信友應對自己信仰的理由、根據、價值必須有適當的了解。

## 尊崇基督的勸諭

探討、並給別人說明信仰的根據和希望的理由，是進行反省、激勵腦力的行動。然而，伯前三 15 指出了此思考、探討和交談更深一層的意義，以及它與基督信仰不可分的關係：這種探討和闡釋並非遊戲性的聯想作用，更非固執己見的自衛行動。為別人說明信仰和希望的理由，是「在心中尊崇基督為主」的表現。信友心中懷有的令人驚奇的希望，是出於對基督的信仰。因而，當他們說明這希望的理由時，意謂他們尊崇並讚揚基督為世界之光、為人類希望和喜樂的泉源。由此可知，向別人說明信仰理由的理智行動，是尊崇基督、為基督作證的行動。

## 本勸諭與基督徒的生活

### 基督徒與周圍的世界休戚相關

按伯前的看法，信友是天主的選民（參：一 1），生活於此塵世中只不過是旅客和僑民而已（參：一 1、二 11）。的確，信友因其信仰而不同於一般人，但他們並非與世隔絕的小團體，而是生活在人群中，與鄰居、朋友交往，按當時情況而生活的人。他們在許多方面和其他人一樣，把人人所有喜樂與期望、愁苦與焦慮視為基督信徒的喜樂與期望、愁苦與焦慮（參：《牧職憲章》1 號）。

### 基督徒的特徵：令人驚奇的希望

可是，伯前假定信友有一個特徵，並且認為，這特徵使基督徒與其他人有明顯的分別。令基督徒不同於其他人的特徵並

非一種古怪的行為，而是他們充滿令人驚奇的希望。既然他們「心中所懷的希望」讓鄰居、朋友驚奇，所以一定不是一種膚淺的、突然而來的感情或一時的情緒。這希望必定是一種十分強烈，貫注全身並釋放出改造人的力量，才能使鄰居和朋友殷殷探詢此希望的理由。

我們無法確定，伯前所提及的，令外教人驚奇的希望是如何表現出來的，是信友在面對迫害時表現的勇氣、平靜？或是在他們憂傷時與其他沒有望德的人（參：得前四 13）之明顯差別？無論如何，按伯前的敘述，信友生活在芸芸衆生之中，但因其希望與一般人截然不同，致使人探詢基督信友懷有如此希望的原因。

## 基督信仰的公開性

伯前勸勉信友答覆有關希望之理由的問題時，它表達了對基督信仰和希望的看法。在它看來，基督信仰並非是無根據的看法，不是一種莫名的感覺或一股盲目的衝動，基督徒的希望不是樂觀或個性使然。按伯前的看法，基督信仰有其依據，充滿基督徒的希望確實具有可以給人說明的理由。因為照原文，信友應給所有詢問的人說明此希望的理由，作者表示，連不信基督、甚至不信神的人也可明白此希望和信仰的理由。

如此，作者肯定基督徒和外教人之間能有溝通。可見，按伯前的看法，信仰內容不是一種只有「內行人」才可懂的秘語；教外人也能懂得信仰的理由。總之，基督信仰不是退避、秘而不宣的教條，而是不怕公開宣示、可接受質詢、經得起考查的事。成熟的基督信仰無愧於己，反而懷著自信，能夠、而且願意向秉持不同宗教信仰及人生觀的人士，說明自己的根據和價值。

## 本勸諭與神學

### 本勸諭與歷代教會的神學

教父時代的護教者（apologists）接受當代哲學所提出的挑戰，著書為基督信仰辯護。與當代哲學進行交談的教父，如克萊孟（Clement of Alexandria，約 140~217）、奧力振（Origenes，約 185~254）、金口若望（Chrysostomos，約 344~407），均引用過伯前三 15 的勸諭。中古世紀時，神學與回教及亞里斯多德（Aristotle，384~322）哲學有了接觸，有些神學家強調信仰與理性的合一。從事這類工作的安瑟莫和亞貝拉（Peter Abelard，1079~1142）在進行其神學工作時也引用了伯前三 15。

因為基督徒的希望所依據的是基督信仰，所以自安瑟莫的時代起，引用或暗示伯前三 15 時，有時在原來的「希望的理由」加上「信仰的理由」，甚至以「信仰的理由」取代「希望的理由」。總之，當護教者和神學家與持其他信仰及人生觀的人士，就有關信仰問題進行交談時，似乎必然引用伯前的勸諭，以其作為探究和說明信仰理由的根據。

### 本勸諭為基本神學的大憲章

伯前三 15 恰當地表達出基督徒說明信仰之理由的責任，及專務此工作的基本神學之宗旨，故這簡短而似偶然的語在現代神學中，時而被稱為「基本神學的大憲章」（Magna Charta of Fundamental Theology），亦即：聖經藉這句話承認神學探討信仰根據及理由的自由和權利，而且以聖經的權威保障此自由和權利，甚至鼓勵、要求信友及神學探討並述說基督信仰的理由。

## 本勸諭與基本神學在教會生活中的功能

如果我們了解信友說明信仰理由的責任，也明白做適當的準備往往超過一般信友的能力，就不難了解基本神學在教會生活中的功能，以及它應提供的服務。這門神學課題，旨在專務探討基督信仰的理由，以幫助信友，在反省自己的信仰、在面臨別人的詢問，及在分享信仰時，為他人說明信仰的理由。

既然按伯前三 15，所有教友應準備答覆有關信仰的問題，護教神學和基本神學的「專家」及牧民者有責任，藉書籍文字、研習會、訓練班或教理講授等管道，使神學研究的結果大眾化，協助信友在各人環境中給朋友說明基督信仰的理由和價值。

## 聖經的勸諭與現代信友的情況

### 現代信友應答覆的問題

廿世紀末，基督徒應準備答覆哪些問題？按筆者淺見，我們可將較重要、較深刻而迫切的問題歸納為下列三點：

- (1) 在以科技為主的時代，宗教信徒應該答覆下述問題：你為什麼對宗教和信神感到興趣並特別重視？對要求時間、工作和辛勞，又無明顯利益的宗教你有何期待？宗教、信仰天主在當今時代中有何意義？你的立場有什麼根據？
- (2) 在文化交流頻繁，不同宗教常有接觸的時代，當基督信友被問到：你為什麼不是佛教徒、伊斯蘭教徒時，依你之見，基督信仰有什麼異於其他宗教的價值？基督信仰陳述其價值時有何根據？
- (3) 在基督宗教各教派常試圖合作的時代，天主教徒應該準備

答覆下述問題：你為何不屬於其他教派（如長老會、浸信會、聖公會等），而加入天主教，並繼續做其成員？依你看來，天主教有什麼優點？此立場有什麼根據？

## 協助現代信友答覆有關信仰問題的基本神學

不獨廿世紀末的現代人提出上述問題，護教神學早已發現這些問題的重要性，所以它分出三個部分：「宗教論證」（*demonstratio religiosa*）、「基督宗教論證」（*demonstratio christiana*）、「公教論證」（*demonstratio catholica*）。後來護教神學的名稱改為較積極的「基本神學」或「基礎神學」，而其宗旨仍舊相同：對信友、對其他現代人說明做宗教信徒、基督徒、天主教徒的理由。

## 本書願協助信友答覆有關信神理由的問題

考量今日無神論盛行、中國教會的需要及其本有基礎之重要性等因素，本書的探討將集中於說明基督信仰最基礎層面的因素，即信神的理由和一些其它屬於「宗教論證」的問題。

## 綜合反省題

1. 為甚麼基督信友應常準備為自己和別人答覆有關信仰理由的問題？
2. 為甚麼說明基督信仰的理由是尊崇基督的表現？
3. 稱伯前三 15 的勸諭為「基本神學的大憲章」是甚麼意思？
4. 在無神論瀰漫的時代中，信友應準備答覆哪些問題？
5. 本書願協助信友思考哪些問題？

# 本書之探討在神學中的地位

本書的探討屬於基本神學（也稱「基礎神學」）範疇。為闡明其性質和神學地位，首先簡略介紹基本神學在整個神學中的角色。為此我們需要指出一些基督宗教神學的特徵。因下文的目的，只為闡明本探討在信仰和神學中的位置及重要性，故以下僅提出一些有助於瞭解本書宗旨的觀點，並不打算對基督宗教神學和基本神學做徹底和全面的說明<sup>1</sup>。

## 一、基督宗教神學簡介

### （一）神學：有關神的論述

#### 1、「神學」的字源意義

英文 *theology* 和其他西文（如法文 *theologie* 和德文 *Theologie*）都源自希臘文的 *theologia*。而 *theologia* 是由 *theos*（神）和 *logos*（言，話，論述）構成的。因此 *theology* 的原意是論述神的話，有關神的論述，而 *theologos* 和這字的複數 *theologoi* 指講論神的人士。

---

<sup>1</sup> 有關資料可參：《神學辭典》385「神學」和430「基本神學」。

## 2、運用此用法之例證

最早使用此說法時，有上述的字面意義：在紀元前古代希臘宗教儀式中朗誦神話的人稱為 *theologoi*。因為在他們的著作中提到古代希臘宗教所敬拜的神明，所以有些作家如 Homer、Hesiod、Orpheus 有時也被稱為論述神的人士。在信仰基督宗教的教父辭彙中，也可見到此意義：教父有時稱梅瑟和舊約的先知、新約的作者保祿和若望，甚至也稱耶穌為 *theologoi*，因為他們講論天主。

### (二) 神學：論述神的學科

#### 1、一般語言用法中「神學」之意：神學為論述神的學科

「神學」猶如生物學、心理學、礦物學；如同西文 *theology* 也像 *biology*、*psychology*、*mineralogy* 一樣，在一般語言中，皆指一種專門學科的名稱。因而神學被當作一門學科，一種學問，就如生物學、心理學、礦物學所表明的，其研究對象就是生物、心理、礦物；換言之，「神學」亦表明它探究和論述的對象，就是神。

#### 2、神學家把神學視為以神為主題的學科

西方教會有些著名的神學家贊成這種對神學的初步描述，如聖奧斯定（Augustinus，354~430）稱神學為「有關神的思考或論述」<sup>2</sup>。聖多瑪斯（Thomas Aquinas，1224/25~1274）雖然在神學著作裡講論許多與天主有別的事物，但他很扼要地稱天主為神學的對象。無論其中講論甚麼人事物，整個神學的對象是天主，因為天主是萬有之源和萬有之終，而另一方面，

---

<sup>2</sup> “de divinitate ratio sive sermo”，*De civitate Dei* VIII。引自 Kasper，*Gott* 13。

神學只是在其與天主有關係的角度下，才探究與天主有別的事物。多瑪斯說：神學「從天主的角度去探討一切：因為它所探討的或是天主本身，或是因為其他事物與天主猶如其泉源和其終向有關係。因此可說：天主是這學科的對象或主題」<sup>3</sup>。

### (三) 基督宗教神學：根據基督的啓示探究並論述神的學科

的確，在歷史上哲學家和其他宗教的信徒也探究並講論有關神的事。但是，無論基督信友對此信念和思想給予何等尊重，即使完全贊同他們的見解，我們仍不會把哲學家有關神的此種論述稱為「基督宗教神學」(Christian Theology)。即使是虔誠基督徒用心思考所獲之高超且完全無誤有關神的論述，也不能稱為基督宗教神學。唯有以天主在歷史中所啓迪、由耶穌基督所完成的特殊啓示(簡稱「基督的啓示」)為根據、為最高準繩的有關神之探討及論述，才可稱為基督宗教神學。

基督宗教神學因與基督啓示之淵源關係，而具下列特徵：

#### 1、基督宗教神學與哲學對神思考的分別

無論他們贊成或懷疑由傳統所領受關於神的論述，有個人思考能力的人，對有關神的想法總會加上自己的反省。因而人很早已開始，不僅從宗教內，也從宗教以外的立場去探究神。比如<sup>4</sup>：柏拉圖(Plato, 427~347 B.C.)要求釐出一些標準，以批判和糾正宗教方面有關神的論述；亞里斯多德把理性對神的

<sup>3</sup> “Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae.” *S Th* I 1,7.

<sup>4</sup> 下文引自：Seckler, *Theologie* 184~185。

探討稱為「神學了解」(theologike episteme)；中古世紀思想家多瑪斯以類似方式稱論述神的哲學為「那作為哲學一部分的神學」(illa theologia quae pars philosophiae ponitur)<sup>5</sup>。而康德(Immanuel Kant, 1724~1804)把哲學所進行的對神的論述稱為「哲學的神學」(Philosophische Theologie)。

雖然天主教反對唯理主義，但卻相當重視由理性進行有關神的探究和論述。因此梵蒂岡第一屆大公會議(1869~1870)維護理性思考對基督信仰的價值，並且擯棄與之相違背的信仰主義(fideism)<sup>6</sup>和傳統主義(traditionalism)<sup>7</sup>。雖然如此，純粹哲學對神的論述，即使完全符合基督信仰，仍不稱為「基督宗教神學」，因為哲學對神的論述，只是對人在任何時地皆可已知的事加以思考，並且除它本身外，一概不承認其他任何真假的準繩。反之，基督宗教神學必須常顧及(起初在以色列歷史中發展，最後由)基督(所完成)的啓示，以這特殊的啓示為最深的根據和最高的標準。

## 2、基督宗教神學與啓示和信仰的關係

的確，名稱裡的「學」(-logy)把神學描述為一門學科，所以從名稱可看出，神學的主要工作是理性的研究、思考，對有關神的事做詳細、有條理、有系統的說明。但是，按基督宗教的自我瞭解，它有關神所主張的看法，並非是人以自己的探索能力所能發現的、純粹人類思考所獲的結論。因為神學探究的對象是以信仰接受的神的啓示，所以基督宗教神學的對象與一般學科的對象不同。神學也不僅是探討所啓示的本身，它必

---

<sup>5</sup> *S Th I 1, 1 ad 2.*

<sup>6</sup> 參：《神學辭典》317號。

<sup>7</sup> 參：《神學辭典》597號。

須顧及所探討真理的泉源：啓示。再者，因為人只能以信仰領受由神所啓示的，所以基督宗教神學不只要探討所啓示的內容和啓示本身，也必須對接受啓示的「官能」：信仰，加以探究。

### 3、基督宗教神學與歷史的特殊關係

一般基督信徒和神學家反省和論述有關神的事情時，自然會運用與其他人同樣的理性、概念和思想方式。但是，他們對有關神的看法，是以基督所完成的啓示為最深基礎和最高準繩。因此基督宗教神學不僅具有一般的人及其思想的歷史性（historicity），而且與歷史有一種特殊的關係：它反省的焦點並非從任何時地可知之事，而是關注在一定的地方（巴勒斯坦，即現在的以色列）及一定的時間（A.D. 30 年左右「在般雀比拉多執政時」）所發生的事情。因基督宗教與這些和我們不同時期發生過的事件有所關聯，所以有關那時發生過事件的記載（如：福音書的記載），為基督宗教神學有其特殊的重要性。假如基督宗教神學願以基督的啓示為根據和準繩，來反省和論述有關天主的事，則不能不關心此啓示以及相關證明之歷史性。

### 4、基督宗教神學與教會的關係

因為基督宗教神學以基督的啓示為最深基礎和最高準繩，又因其與此啓示在時間和空間方面的距離，所以基督宗教神學與傳授啓示給現代人的團體—教會，有一層特殊的關係。當基督宗教神學願以基督的啓示為根據論述神的事時，它必須對傳授此啓示的教會及其可信性加以探究。

## 二、基本神學簡介

以上述有關神學及基督宗教神學特質的探討為基礎，我們

能指出基本神學的主題，及此神學科目的部分，並由此描述基本神學的特性。

## （一）由其名稱看基本神學的主題

「基本神學」暗示，本神學科目不像其他神學科目論述神，而是探討基督信仰和基督宗教神學的「基礎」。依據前面的探討可知，名副其實的基本神學以下列主題為重點。

### 1、啓示

按照基督宗教的自我瞭解，對於神所信的以及神學所論述真理的核心，並非人自主思考的結論，而是由神啓示的。這主張並不否認，基督宗教的道理含有許多由人的思考而來的因素，但將基督信仰核心歸於天主啓示。下列的例子可說明天主啓示和人的反省之合一：一個人以謙遜實在的態度告訴我一件我以前不知，甚至無法知曉的事實（如他曾經爲了救人，而甘冒生命危險）。假定我相信他並對他的話加以省思後，認爲他是一位真正的英雄，我對他的看法實含有我所省思的因素，但我的看法其核心依據是他的自我顯示。如此基督徒所信的和基督宗教神學所發揮的一切，雖然含有很多人爲因素，但按基督宗教的自我瞭解，可以說都依據天主的啓示。

由此可見，天主的啓示是整個神學的基礎。其他神學科目對所啓示的真理加以思考反省，而基本神學則專注於基督徒信仰的基礎：啓示。專門探討啓示的基本神學部分稱爲「啓示論」。

### 2、接受和傳授基督啓示的團體：教會

按照基督宗教的信念，天主特殊的、在歷史中呈現的啓

示，以耶穌基督的工程得以完整<sup>8</sup>。我們和那時代之間約有兩千年的距離，所以現在的基督信仰和基督宗教神學，是依據傳授天主啓示的團體：教會的見證和傳授。換言之，將基督的啓示從宗徒時期傳授給其他時代的教會，也是基督信仰和基督宗教神學的基礎。

下述例子可以說明「教會是基督信仰的基礎」意義何在，以及加以神學探討的需要：假定一個人告訴我，有人在遺囑裡以我爲他全部遺產的繼承人，我也因相信此人的話而採取行動，他和他的話就成了我行動的基礎。然而在我著手辦理複雜的手續以前，我最好徹底弄清楚告知這消息的人是否可信？他是否確實知道而且絕無戲弄我的惡意？同樣，現代人如要明白信仰基督的理由，不能不探究教會的來源、教會傳授天主啓示的資格和方式。

總之，因爲今日的基督信仰以保管和傳授基督啓示的教會爲依據，所以探究基督信仰基礎的基本神學，必須從上述的角度探討教會。進行此探究的基本神學部分稱爲（基本神學的）「教會論」。

### 3、確定啓示的方法：神學的認識論

神學亦如其他科學，有其特有的研究方法，即確定事實和達到結論的方法。唯有以此方法達到的結論，才是名實相符的神學結論。下述例子說明對所用方法加以探討的必要：假如我們對人所說的有所質疑時，通常會問：「你怎麼知道？」對方的辯解顯示，運用恰當方法而達到他的主張，他的話才具有說服力，我才會同意他的見解。所以他所用獲知的方法是我贊成的基礎。由此可見，神學爲確定啓示、爲研究其含義所用的方

---

<sup>8</sup> 參：《啓示》4號。

法，也屬於基督宗教神學的基礎。因此探討基督宗教神學基礎的基本神學有另一部分（稱為「神學認識論」）。在這一部份裡進行專門探討，以確定並深入了解基督的啓示，神學所用的方法及與此相關的諸多問題，如：聖經和聖傳的性質和權威，天主子民的信仰意識、教會的訓導權、神學和哲學在確定及了解基督啓示方面所扮演的角色。

## （二）從基本神學的前驅：護教神學的歷史看基本神學的主題

伯前三 15 勸勉基督信友，要時常準備給詢問他們的人說明他們希望和信仰的理由。在基督宗教的歷史中常有人按照此勸喻盡力維護基督信仰，駁斥對基督信仰的誤解、懷疑和攻擊。從第二世紀以來，已有一些基督徒接受了當時對基督信仰提出的挑戰。他們以著作努力反駁對信仰的攻擊，他們為信仰而辯護，並為此目的採用了當時流行的「辯護式的」（*apologia*）文學類型，所以被稱為「護教者」或「辯護者」。

不僅在羅馬帝國及在受迫害的年代有護教的需要，在整個基督信仰歷史過程中皆需護教，因而中古世紀的神學中亦有護教神學的因素。然而，從十六世紀以來，因為基督信仰面對的挑戰越來越多，因此以護教為主的著作也日漸增加，而逐漸形成了一個特殊的神學科目。因其目的是專門探討並反駁對基督信仰的懷疑和攻擊，以此辯護基督信仰，所以這種神學稱為「護教神學」。由於深切的懷疑和攻擊涉及基督信仰的要點，所以這種原本特別注意「外來」問題的神學，不能不探究基督信仰的基本問題。從十九世紀中葉後到廿世紀前葉，「基本神學」慢慢取代了「護教神學」，而以前在「護教神學」命題下探討的主題，自然地成了基本神學探究的對象。若對護教神學形成

的歷史加以反省，即可從另一角度看基本神學的主題。

### 1、針對基督宗教分裂的局面：公教論證<sup>9</sup>

十六世紀宗教革新運動導致基督宗教分裂，彼此不同而互相攻擊的團體均自稱是基督所建立的教會。在這樣的情形下信友和神學不能不問：究竟哪個團體是真正基督的教會？怎能認出基督所建立的教會？天主教專門探究這類問題的護教神學部分，因而稱之為「公教論證」。

### 2、針對啓蒙運動對啓示的批判：基督宗教論證<sup>10</sup>

啓蒙運動以人理智自主的名義，反對自稱依據神啓示的宗教權威。此運動的代表思想家雖未否認神的實有和宗教的意義，但是根據理性主義（rationalism）和自然神論（deism）主張，真正的宗教只可承認人憑己力所能知道的真理。爲此，他們反對基督宗教的關鍵信念，如天主在歷史中的特殊啓示，以及與此相關的概念，如人無法完全瞭解的奧蹟。接受這挑戰而維護基督宗教特性的神學，必須以「啓示」、「啓示與理智」和類似的主題，爲深入探究的焦點。因此在護教神學裡形成了一個稱爲「啓示論」的論釋。因爲基督宗教以自己爲依據天主啓示的宗教，所以此論釋也稱爲「基督宗教論證」。

### 3、針對宗教批判和無神論的挑戰：宗教論證<sup>11</sup>

雖然在西方古代和中古世紀，好似人人都自然地承認神的存在，神學家還是對人認知神的能力和途徑加以探討。例如：十三世紀的多瑪斯在《神學大全》中介紹神學後，在第二個問

---

<sup>9</sup> 有關下文可參：Handbuch III 11~16。

<sup>10</sup> 有關下文可參：同上 II 11~14。

<sup>11</sup> 有關下文可參：同上 I 15~17。

題裡探討了神的存在問題<sup>12</sup>。

然而，近代因不可知論、宗教批判和無神論的影響，人認知神的能力、神的實有、宗教的來源和意義等這類問題，顯出極大的重要性，因而促使護教神學對上述有關整個信仰和神學的基本問題，特別加以注意。當神學家以研究和著作來迎接這些挑戰時，就慢慢地形成了另一護教神學，即基本神學的部分。因為它以宗教，宗教的中心概念—神，宗教的性質和意義為探究的焦點，所以稱為「宗教論證」。

### （三）從現代人對基督信友的問題看基本神學的主題

在廿世紀末，基督徒應準備答覆哪些問題？為信友服務的基本神學應該特別注意哪些問題？按筆者的淺見，我們可將較重要、較深入而迫切的問題，歸納為以下三點：

#### 1、信仰神的理由

在以科技為主的時代，許多人對教徒的信仰有所質疑：你為什麼對宗教有興趣？對信仰神特別重視？對要求時間、工作和辛勞，又無明顯利益的宗教，你有何期待？現代人是否仍需要神和宗教信仰？宗教信仰、信仰天主在這個時代中有何意義？你的立場有什麼根據？

不僅廿世紀末的現代人會提出上述問題，由於神學早已發現這些問題的重要性，所以在稱為「宗教論證」的護教學或基本神學裡，對這類的問題加以探究。

#### 2、作基督宗教信徒的理由

今日世界各大宗教常有接觸，在此互相尊重又常共同合作

---

<sup>12</sup> *S Th I 2.*

的時代裡，基督信友常被人詢問或自問：爲什麼不是佛教徒、伊斯蘭教徒？依你的看法，基督信仰有什麼異於其他宗教的價值？基督信仰闡述其價值時有何根據？難道從外表看來大不相同的宗教，本質上一樣，即：只是出自人的期望，認知神和與神建立關係的嘗試而已？難道宗教只是教導人爲善的倫理教訓而已？

不僅廿世紀末的現代人面臨上述問題：啓蒙運動時期以人的理智自主反對自稱根據啓示宗教的權威；理性主義和自然神論主張，真正的宗教只可承認人憑己力所能知道的真理。這樣的主張向維護基督宗教特性的神學提出了本質上相同的挑戰，即以「啓示」來講解基督宗教的特性，及其與其他宗教和倫理教訓的分別。因此在護教神學或基本神學裡形成了稱爲「啓示論」的論釋。因爲基督宗教將自己視爲「依據天主啓示的宗教」，所以此論釋也稱爲「基督宗教論證」。

### 3、作天主教徒的理由

在基督宗教派別林立的時代，屬於天主教的基督信友會被別人和自己問到：爲何不屬於其他教派（如長老會、浸信會、聖公會等），而加入天主教，或繼續留在天主教？依你看來，天主教有什麼優點？教會立場有什麼根據？

不僅現代人應答覆上述問題，自從十六世紀基督宗教分裂後，護教神學亦努力探討與此有關的問題。因爲上述問題都涉及教會的性質及其使命，所以在天主教護教或基本神學中形成了所謂的「公教論證」，來探討此問題。

## (四) 綜觀基本神學的主題和結構

### 1、基本神學的主題及其關聯

無論是以現代人、以信仰歷史中對基督信仰提出的問題，或以顧及基督信仰的本質為出發點，專務探討和說明基督信仰理由的護教或基本神學必需探究下列關鍵主題：(1) 認知神的可能性和途徑；(2) 神的啓示；(3) 傳授此啓示的團體：教會；(4) 確定此啓示真諦的方法。

顯然，這四個主題和專門探究此主題的論釋，並非彼此無關的科目，因為基督宗教論證、公教論證、和神學的認識論，都以啓示為主要觀點，或探討啓示本身，或研討保管和傳授啓示的教會，或研究確認與講解啓示的方法。至於宗教論證，它雖然不直接探討啓示，但是它所探究的問題如認知神的可能性與啓示的主題有極密切的關係：只當人承認神的實有，才能對「從神而來的啓示」有興趣，從而查考某個自稱來自神的啓示是否可信。

### 2、現代基本神學的結構

現代的基本神學一方面反映出其前驅：護教神學的歷史；所以有為了因應宗教分裂、啓蒙運動、宗教批判和無神論而形成的公教論證、基督宗教論證、宗教論證三大部分。另一方面，現代的基本神學對上述論釋的次序，反映出現代的情況。因此，此論釋形成的次序與此論釋在現代基本神學前後關係正好相反：在今日無神論對我們有深遠影響的時代中，探討人認知神的能力與途徑、闡釋宗教意義和類似問題的宗教論證，有根本的重要性。因此在代表性的基本神學著作裡（如 Handbuch, Waldenfels），宗教論證被視為基本神學的第一部分，探討啓示的基督宗教論證列為第二部分；探究傳授啓示教會的公教論

證成爲第三部分；而確定並講解天主啓示方法的神學的認識論，則成了基本神學的第四部分。

## （五）本書之關鍵問題及其在基本神學中的位置

按筆者淺見，在深受科技、宗教批判和無神論影響的世代中，基督信友尤其應該準備答覆，關於重視宗教信仰的理由和意義的質疑，例如：在以科技爲主的時代，爲什麼對宗教和信神有興趣並特別重視？對要求時間、工作和辛勞、又無明顯利益的宗教有何期待？現代的人還需要神和宗教信仰來指引我們的生活、解決人生的問題嗎？難道善盡自己對家庭、社會、國家的責任不夠嗎？宗教信仰、相信天主在此時代中有何意義？宗教徒的立場有什麼根據？兼顧現實狀況，上述問題本有的基礎重要性、以及中國教會的需要，本書的探討將集中於說明信神和重視宗教的理由。由前述對基本神學構造和主題的探討可知，此類問題屬於基本神學的第一部分，即「宗教論證」的範圍。然而，因爲只當人承認神的實有，才能對「從神而來的啓示」有興趣，從而查考某個自稱來自神的啓示是否可信。所以在研究人認知神的能力和途徑時，本書同時講論整個基督信仰的先決條件。

### 綜合反省題

1. 基督宗教神學與哲學對神的探討有何分別？
2. 爲什麼基督宗教神學與歷史有特殊的關係？
3. 爲什麼啓示是基本神學的主題之一？
4. 針對啓蒙運動，護教神學探討了哪個主題，並發揮了哪個論證？
5. 本書的探討屬於基本神學的哪一論證？其重要性如何？

6. 本書的探討與整個基督信仰和其他基本神學的論證有什麼關係？

## 宗教論證鳥瞰

信耶穌基督的不同團體，即不同的「教會」或「教派」，常被視為一個宗教：「基督宗教」或「基督教」（Christian Religion, Christianity, Christianity）。因此，信耶穌基督的人，被視為屬於一個與佛教、道教、伊斯蘭教均不同宗教的人士。這個普遍的說法意謂：雖然基督宗教與佛教、道教、伊斯蘭教有明顯的分別，但與其他宗教有一些共同的因素，使人把所有的基督徒當作一個宗教：基督宗教的成員。

這看法無論正確與否，皆為基督信友提出下述挑戰：在今日受科技、經濟和政治所掌控的時代，對許多人而言，「宗教」好似一種怪物，一種與周圍的環境格格不入、難以協調的怪物。因此在現代生活中，基督信友常面對許多流行的對「宗教」的成見、誤解和質疑。若宗教徒想與現代人進行有關人生觀課題的交談，真實有意義的交談，不宜以基督宗教特有的教條和規律，而應以宗教本身的意義和重要性為焦點，至少在開始階段應該如此。

因此，當我們依循《伯多祿前書》的勸導，準備給現代人說明基督信仰的理由時，必須明白一切有關「宗教」言論所引起的疑問以及應答覆的問題，也應認清「宗教」在現代社會中常遭遇的誤解、批評和抗拒。因此，為了能更清楚明白此一屬於基本神學「宗教論證」應研究的問題，下文擬指出探討宗教時應特別注意的問題，以及應採用的方法。

## 一、一般語言中「宗教」的意義

不僅宗教信徒使用「宗教」及與之相關的說法，即使自稱無宗教信仰的人，甚至反對宗教的人士，皆難免在新聞裡聽見、報紙上看見，或自己亦使用「宗教」和類似的說法。當然在一般語言中使用的「宗教」，不見得準確地反映出宗教的要素和宗教的自我了解。但是，為能明白宗教論證應探究的問題和應採取的方法，下文將簡略提及一些甚具影響力的說法，以及隨之產生的挑戰。

### (一) 「宗教」常意謂「重要」和「嚴肅」

#### 1、「宗教」常意謂「重要」和「嚴肅」的事實

虔誠的宗教信徒常把屬於宗教的責任視為重要的責任。假定一個宗教徒說：我的宗教要求或禁止這件事，即表示他面對一項重要的責任。然而，不僅教徒將「宗教」和「重要」自然相連，就在提及非宗教性行動（如作禮拜）或教徒特有責任（如在一定的時候守齋）時，「宗教」也暗指重要性。比如，英文 *religiously observe* 意謂，因某一件事情、一個責任（如報稅）是重要的，所以絕不可疏漏馬虎，一定要仔細遵守一切相關的規定。又如，說一個人「踢足球是他的宗教」，等於說：對他來說踢足球好似他生活中最重要的事。

宗教儀式中的音樂常以莊嚴隆重為最大特色，以此表示屬於宗教的重要性。在人生重要關鍵上，當體驗到人生的高超和深度時，常舉行宗教儀式，譬如婚姻、死亡等大事。為了表達其重要性，有些即使非宗教意義的行動，也採用一個類似宗教的儀式，如：奧林匹克世界運動會的開幕典禮，以隆重莊嚴的氣氛點燃聖火的儀式，這個行動很像給神明祭獻的宗教儀式。

由此可見，人感到宗教所意謂的重要性，因而有時在個人和社會生活的重要事務上，自然地尋求並借用宗教的儀式。

當然，不同的宗教對於哪些信念和規律是重要的，不一定有共識，即使在同一個宗教裡對信條和規律的重要性，常有不同的意見。但是，無論教徒對個別問題的立場如何，皆一致肯定「宗教」常意謂重要的事。

反對宗教的人也不能否認宗教為信者本身的重要性。信奉宗教的人認為，宗教能為人確立價值秩序，而這理由正是引起某些人反對、攻擊宗教，甚至企圖消滅或控制宗教的原因。舉例來說，因為他們以為教徒把敬拜神及盼望死後永生等列於服務人群、建設社會等責任之上，所以有些人反對宗教，認為宗教本質上構成人類進步的障礙。由於教徒和反對宗教者都認為宗教重要，所以有時反宗教者不僅反對某一宗教的個別主張，並以更徹底的方式反對宗教本身，即：以人自主自立的名義主張人不應由神和宗教（人士）訂定準則，而應自己釐出輕重的標準。總之，無論是教徒或是反對宗教者都體驗到，「宗教」本來就含有重要、嚴肅的意味。

在現世主義（secularism）及無神論瀰漫的時代，許多人不僅懷疑各宗教對其宗教信念、規律和行動的重要性所做的判斷，同時認為宗教既無權威也無權利給人解釋人生重要與不重要的究竟是什麼。因此許多人又進一步否認宗教的重要性，把它當作一個可有可無的嗜好。持這種個態度的人不一定會攻擊或傾全力消滅宗教，但他們常以為：有些人喜歡集郵、賞蝶，有些人喜歡爬山、游泳，有些人則喜歡宗教活動。正如嗜好不是重要的事，同樣，宗教本身也不屬重要的事情，不是闡釋重要性準繩的權威；至於教徒及某些對宗教表達重視的說法，只不過是科學不發達時代所遺留下的殘骸而已。

然而，從為此看法辯護的討論中可看出，正是這種視宗教

無所謂的態度顯示，在一般用法中「宗教」常意謂「重要性」（無論是肯定的或否定的、自然接受的或是懷疑的）。這可說明如下：當人討論營養問題時，常以對身體健康有益或有害為重點。當人討論教育問題時，中心題目常著重在教導做好人、好國民的方法。同理，教徒和反對宗教者談起「宗教」問題時，癥結不在於討論基督宗教、佛教、伊斯蘭教對進化論的看法或這類問題，而似乎自然地討論宗教之有益或有害，信教是否有意義，是否重要……。由此可見，雖然許多人否認宗教的重要性，但仍可體會到「宗教」意謂著：自認為重要的事。

## 2、「宗教意謂重要」所引起的問題

「宗教」一方面意謂著自認為重要的事；但另一方面，卻也遭致當代許多人對宗教的重要性有所懷疑，被某些人視為可有可無的嗜好，甚至是危害人的毒品。為此，宗教的重要性應是現代宗教論證從不同角度探究的主題。接受現代的挑戰，基本神學應該研究如下問題：在肯定或否定宗教的重要性時，何謂「重要」？如食糧般重要？如一種業餘愛好？為某些痛苦、貧窮、教育程度低的人才重要，或是為所有的人都重要？

## 3、「宗教意謂重要」和探討此問題的方法

在無神論瀰漫的時代，同時又受宗教批判和實證主義影響的人常以為，宗教屬於科學尚未發達時代的產物。因此教徒不能以無法否認的宗教對人類歷史的影響，來解釋宗教為現代人的重要性。與受無神論和宗教批判影響的人有意義地交談宗教之重要性時，只能以哲學的人性學為出發點和基礎，意即，在此交談中應探究：人的本性中是否隱藏著一種與宗教的淵源關係。

## (二) 「宗教」似一種與一般生活不同的領域

### 1、「宗教」似一種與一般生活領域不同的事實

從歷史可知，宗教信念深深影響人際關係，經濟，政治……生活。雖然如此，在一般說法中「宗教」常指一些與勞力、職業、商業、政治、藝術、運動、休閒等不同的活動。當然，專務宗教事務的人士，如牧師、神父、法師、教長的行動，與老師、教授、公務員的工作，從外表看來沒有兩樣；宗教建築物，如教堂，寺廟，常用一樣的材料，也由人的勞力建築；宗教音樂，如讚美歌或貝多芬的彌撒曲，常是用同樣的樂器演奏的。

但是，有些藝術品和音樂稱為「**宗教藝術**」、「**宗教音樂**」，法師、神父、牧師的工作稱為「**宗教工作**」，對教徒來說，並非因他們貢獻出曠世傑作或表現優越的教導，而是因這樣的作品和工作所蘊含的神聖目的及意義。真正稱為宗教的活動，不在於出產人的用品，不以欣賞優美的音樂或傳授有用的知識為主要目的，而是為敬禮崇拜而聚會的教徒營造適當的地方和環境，使他們能全心全意地朝拜神。總之，在一般用法中「宗教的」常意謂某一事物之最終目的不在於為謀生而工作、不在於為欣賞美而促進藝術、不在於為培養好國民而教導人，而是以發展、加強人與神的關係為最終及本有目的。因此宗教好似賦予人的行動一個世界以外的終向。

### 2、「宗教似乎意謂不同於一般生活領域」所引發的問題

正因為在一般用法中，「宗教」似乎指一種與一般生活不同的領域，而且賦予人的行動一個在可見世界以外的目標，所以「宗教」備受嚴重斥責，並引起許多問題。

因為宗教以看不見的神為行動的關係點，所以對懷疑或否認神的人來說，宗教似教導人追尋一個幻象，因而造成人的疏

離（alienation）。此一對宗教的質疑，促使基本神學探究下列問題：人能否將自己限於可見、可把握的有限世界？宗教出現了人好似超越自己和可見的實有整體的傾向，是否依據一種銘刻於本性中的傾向？

因為宗教特有的行動並非以謀生和提高生產為目的，所以在有些不承認神的人看來，宗教是無用的，甚至是危害社會的寄生蟲。這種對宗教的看法向教徒和神學提出挑戰，要求答覆下列問題：甚麼是宗教的意義和價值？在個人、社會和國際生活中，宗教扮演何種（不同於哲學、教育、藝術的）角色？

因為一般說法中「宗教」意指與經濟和政治不同的領域，所以按其宗教信仰對社會問題發表意見或採取行動的教徒，常會以干涉與宗教事務無關之罪名被控。「宗教似指不同於一般生活的領域，因此宗教的信念不應影響教徒在經濟、社會、政治、文化場合的活動」這個相當普遍的看法，向重視其宗教信仰的人和神學家提出挑戰，徹底探究並合理答覆此問題：宗教與其他人生領域和整個人生有甚麼關係？

### 3、探討「宗教似指不同於一般生活領域」的方法

的確，面對上述問題宗教徒能指出，從歷史可知，宗教對經濟、社會、政治、文化的發展有深遠的影響，無數的人由於宗教信仰取得行善避惡的動機，在艱難困苦中獲得勇氣和安慰。但是，由於宗教批判和無神論的影響，許多人把宗教和信神當作科學落後時代的殘骸。因此提出，宗教在歷史中對人類的貢獻並無多大的說服力。基本神學顧及這種心態，在和那些受無神論及宗教批判影響者進行有意義的交談時，宜從哲學的人性學為出發點和基礎，來討論有關宗教的意義和角色。因此為幫助信友答覆有關作教徒的理由和價值問題，基本神學應探究人本性幅度的特性和互動。總之，基本神學只能在人性學的

法庭裡，為宗教的意義、權利和價值做辯護。這情形顯示，有關宗教的辯論，不同於銀河星系或隨意選擇嗜好的辯論，而是一種涉及人本身、人的繁複與統一性的辯論。

## 二、宗教與人的問題

天主教在二千年的歷史中，首次在梵蒂岡第二屆大公會議（1962~1965）裡，面對其他宗教存在的事實並慎重表明對其他宗教的看法和態度。在這樣的情況中，不能不觸及宗教本質及其對人生作用的問題。大會所發表的《教會對非基督宗教態度宣言》第一節裡把人對宗教的期望做了如下的描述：

「對於今日一如往日，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆：人是甚麼？人生的意義和目的何在？甚麼是善？甚麼是罪？痛苦的由來與目的是甚麼？如何能獲得真幸福？甚麼是死亡，以及死後的審判和報應？最後，【上述的問題終於讓人問】\*那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，【到底】是甚麼？\*<sup>1</sup>」

這教導的涵義可初步綜合如下：因一些難以解答的問題，人常常找尋宗教的幫助和指引，由宗教尋求問題的答覆，各個時代的人常仰賴宗教的幫助，來解決自己感到無法解決的問題。

---

<sup>1</sup> 本引文括號【】內的話為溫保祿神父所加；\*與\*之間這段話的譯文為溫保祿神父所譯，與主教團出版的譯文不同。參拉丁：quid demum illud ultimum et ineffabile mysterium quod nostram existentiam amplectitur, ex quo ortum sumimus et quo tendimus?. 英文：What, finally is that ultimate and unutterable mystery which engulfs our being, and whence we take our rise, and whither our journey leads us?

假定我們對此教導加以分析和發揮，即可再進一步地瞭解這教導的豐富涵義，明白宗教的性質以及本書應注意的問題。

## （一）期待由宗教答覆的問題

### 1、既非來自日常生活，亦非專家探究的問題

顯然，大會所提及的問題並非日常生活中耳熟能詳的問題，如「現在幾點鐘？」「這個東西多少錢？」「你到哪裡去？」等日常瑣事；也不是那些在具體情況中為個人十分重要的問題，如「哪裡可找到工作？」更不是科學家、政治家必須徹底探討的問題，如「如何防治水患或旱災？」「如何維持和平？」

### 2、不可完全避免的問題

的確，乍看之下，人們經常只問諸如上述的日常生活問題，而不會關心大公會議列舉的問題。但是，從成熟人的經驗，從表達一般經驗的俗語，從詩人和哲人的作品，我們不難得知，在名副其實的人為生活中，人難以完全避免面對大會所提及的問題。比如，不放棄人性尊嚴的人，有時不能不問「甚麼是善，甚麼是罪？」有時難免受苦或對現況不滿的人，豈能不考慮「痛苦的由來與目的是甚麼？如何能獲得真幸福？」遭受失望和失敗的人，至少會無聲地問「人生的意義和目的何在？」看到一生行善為人服務的好人和苛待剝削他人的惡人，在死時同樣面臨毀滅，難免不解地問「甚麼是死亡以及死後的報應？」不願如牛馬般生活而訝異存在奧秘並關心存在意義的人，難免在心底問「那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，【到底】是甚麼？」

### 3、有關人存在的問題

從大會宣言的說法可清楚看出，期待宗教答覆的問題並非

有關外在世界的構造、資源，或諸如此類賴科技探討解決的問題，而是涉及人的問題：「人是甚麼？人生的意義和目的何在？」是整個問題系列的開端，其他問題似乎只是發揮這主題而已，都涉及人存在的來源和目的、較深的渴望（幸福）和恐懼（痛苦、死亡）。甚至，當最後的、以「那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟」為焦點的問題，也不離開人，因為那無可名言的奧蹟並非遙不可及的銀河星系，而是圍繞我們的存在，並猶如人之「來源和終向」，因而使得人問「它【到底】是甚麼？」

總之，按此教導，令人企求由宗教得到答覆的問題，不是關於客觀世界而是有關人存在的問題，不是一些為某些人暫時可能十分重要，但只是局部性的（如醫藥和謀生機會）問題，而是那些無法完全避免，好似繫於人存在的問題，因此不僅在科技尚不發達的時代，即使「今日一如往日」，不是膚淺地，而是「深深地（拉：intime；英：deeply）激動人心」的問題。

#### 4、令人難以答覆的問題

有些人認為「甚麼是人？」並非一個難以答覆的問題，甚至不是一個值得考慮的問題。有些人對它有一個現成的，使他們滿意的答覆。但是，從哲學對人性學以及有關人類幸福的不同主張，從人面對死亡時的無奈，從各種對神互相抵觸的看法，我們可知，這個讓哲人加以深思，人也不能完全避免的問題，「今日一如往日」確是「人生之謎」<sup>2</sup>。

孔子所說的「未知生，焉知死」，這句話言簡意賅地承認：「甚麼是死亡以及死後的審判和報應？」確實是一個不知如何回答的問題。只要贊成此立場，前述問題都成為難解之迷。茲

---

<sup>2</sup> 拉：de reconditis condicionis humanae aenigmatibus，英：profound mysteries of the human condition。

說明如下：既然整個人的存在導向無解的死亡，如何能答覆「人生的意義和目的何在」？若不能答覆「甚麼是死亡及死後的審判和報應？」這個問題，又毫無保留地面對這項事實：善常無善報，惡常無惡報，那麼應如何處理「甚麼是善，甚麼是罪」這個問題？行善和做惡到底有何分別？這個對個人和社會均極其重要的問題，好像根本成了一個無解答的問題。

### 5、推動人由宗教企求答覆的問題

在日常生活中，當我們遇到自己無法解決的問題時，常自然地向我們認為瞭解問題並肯幫忙的人請教。歷史和人生經驗顯示，當人體驗到上述涉及整個人生意義的嚴肅性時，人們不是向科學家、政治家或企業家請教，而是從宗教找尋幫助來解決問題。人常因下列的理由，企求宗教答覆上述問題：

- (a) 人們常常感到，「甚麼是死亡及死後的審判和報應？」這類問題只能由神獲得答覆；
- (b) 人們常以為，宗教（包括教導和規律、傳統、習俗、聖書、負責神聖職務的人、因生活表樣受尊敬的人……）與神有一種特殊的關係；
- (c) 宗教在其教導及禮儀行動中，講述並試圖答覆這些人生的深切問題。

### （二）宗教在教徒生活上的功能

分析令人企求宗教答覆的問題時，我們也間接描述了許多人對宗教的期望與看法，宗教為教徒服務的意願，以及宗教在信友生活中的角色。因為從其功能的角度看宗教，故可稱為「以功能為主的宗教觀」。這種對宗教的看法可綜合如下：

- (1) 宗教應該、願意、試圖答覆所謂的終極問題。宗教想解答的問題，並非每日生活和科學家探討的問題，而是有

關生和死、人存在的由來和目標，有關善和惡，痛苦與幸福的問題；

- (2) 宗教應該、願意、試圖協助人，在生命中辨別邁向真幸福的正確方向；
- (3) 宗教應該、願意、試圖給人依恃的立場，爲了使人對此充滿痛苦失敗，及不斷導向死亡的生命意義能加以肯定。

爲更深切明白上述對宗教的看法、宗教的本質和功能，以及本書要特別注意的問題，尚需指出下列幾點：

## 1、宗教與人的問題其相互關係非純粹理性的問答式

前面所用的說法可能會給讀者一個不正確的印像：我們似乎把宗教當做一個詢問處。若抱持這個印象，會嚴重誤解上文探討的真諦，即：誤解生活的宗教願給人的服務、教徒對宗教的期望以及由宗教領受的幫助。透過宗教生活的觀察可知，雖然各宗教在其道理和教條中講論上述問題，更以禮儀、生活的規律、教徒的共融和活動，協助教徒面對和解決人生的問題：生與死、擇善棄惡、肯定徒勞而導向死亡的生命之意義。總之，人們找尋宗教的幫助時，不只期望宗教能答覆一些問題，更期望協助他們「解決」人生的問題，克服生命的挑戰。

## 2、宗教的角色不限於答覆有關人生的問題

的確，宗教（的道理和生活的種種因素）與答覆上述深切問題及幫助人「解決」此問題有關。但是，由宗教的歷史和對宗教生活的觀察可知：宗教的角色不僅在於解答上述問題，和協助教徒「解決」人生的問題。對宗教客觀而無成見的觀察證明：在宗教生活中，與答覆人生問題無關的行爲（如敬畏神、朝拜神、讚美神、感謝神、祈求神等行動）佔有重要的地位。雖然我們承認，這些行動大概也出於並反映人的一種需要，但

是，由上述宗教的代表性行為可見，人對宗教感興趣的根源，並非只出於無法解決人生之謎的無奈。宗教不只是應付人的困難或痛苦。

### 3、並非只有宗教試圖答覆人生問題

令人由宗教企求答覆，並非宗教特有的問題，而是源於人生、關係人存在的問題。所以此問題不只是宗教論述的對象，也是哲學思想的焦點<sup>3</sup>。著名哲學家康德把哲學的主要問題歸納如下：「我能知道甚麼？我應該作甚麼？我可以期望甚麼？」同樣，馬克思主義的哲學家布洛霍（Ernst Bloch，1885~1977）以下列問題開始其主要的著作《希望原則》（*Das Prinzip Hoffnung*）：「我們是誰？我們從哪裡來？我們往哪裡去？我們期待甚麼？甚麼期待著我們？」

的確，前面引用的教會文獻與哲學家的說法不同。但是，假定哲學要徹底地探究康德所提的，他視為哲學的主要問題「我可以期望甚麼？」和布洛霍重視的問題「我們往哪裡去？我們期待甚麼？甚麼期待著我們？」就不能不問教會文獻提及的問題，如「甚麼是死亡以及死後的審判和報應？.....那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，【到底】是甚麼？」

## （三）宗教與人問題的相互關係所引起的問題

### 1、宗教答覆人最深問題的資格

既然宗教和哲學皆試圖探討和答覆同樣的問題，我們不能不問：宗教憑藉甚麼（與哲學不同的）知識答覆有關人生之謎的問題？宗教所給予的答覆有甚麼權威？能不能如孔德（Auguste Comte，1798~1857）所主張的，把宗教歸於過去的、

---

<sup>3</sup> 有關下文可參：Imbach 14.

科技未發達時期的因素，認為宗教有關人生的看法應該由哲學和科學取代？

## 2、宗教的答覆與人之期求的關係

處理企求宗教答覆的問題時，不難發現人的渴望對此問題的影響。比如，因為人渴望善有善報，惡有惡報，而世界的現象卻非如此，所以不得不問：「甚麼是善？甚麼是罪？.....什麼是死亡以及死後的審判和報應？」又如：人希望不受威脅，渴望獲享安全，因此不得不問：「那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，是甚麼？」

如果宗教對此問題的答覆合乎人的渴求，信友接下來將面對下述的問題，即：宗教信念（就如費爾巴哈 Ludwig Feuerbach, 1804~1872 的主張）是否只不過是由人的需求而產生的幻覺？

## 三、「宗教」的初步概念與本書 探討的主題和方法

任何有意義的討論和探索，皆以初步概念為前提。譬如，假定對黃金沒有初步認識，無論在哪裡淘金、耗費多少精力和財力，全都是空忙一場。又如，在討論有沒有「飛碟」之前，應該先說明「飛碟」指甚麼（來自地球以外，由理性的生物駕駛的飛行物），有了初步的說明，並且意見相合，才能合理地肯定或否定飛碟的事實。同樣，為避免把宗教與哲學和（落後的）科學，或與倫理和美感相混淆，在探討任何與宗教相關的問題前，例如在肯定或否定宗教的意義和價值之前，必須概括說明「宗教」指甚麼。的確，所謂「宗教初步的概念」，不能

決定宗教是否有意義、有價值、有益或有害、是否屬於過去時代等甚具關鍵性的問題。但是，在有意義的交談和研討中，一個初步概念扮演極重要的角色，即劃定某一探討的範圍，指出主要的議題，由此確定探討的方向。

## (一) 對西文「宗教」字源及對宗教本質的看法

由研究宗教的「宗教哲學」、「比較宗教學」、「宗教現象學」、「宗教心理學」、「宗教社會學」可知，宗教是極繁複多面的現象，因此很難對宗教做出明確的定義。然而爲了釐出一個初步的宗教概念，我們可以把對西文字源的反省做爲出發點。

西文中，如英文和法文的 religion、德文的 Religion，都來自拉丁文的 religio。在歷史中對該字的來源和原義早已作了不同的解釋。雖然所提出的解釋，從詞源學的角度未能解決有關 religio 來源和原意問題，但對所提出的理論加以探討和反省仍有其價值，因爲這些理論 (a) 從不同的角度反映出「宗教」之繁複現象，(b) 可以顯示出，有些體悟宗教價值並加以反思的人，他們對宗教的看法，(c) 影響宗教生活以及許多人對宗教生活的瞭解。下文以此理論所表現的對宗教的看法爲焦點，加以簡略介紹<sup>4</sup>。

### 1、「宗教」意謂：謹慎地遵守（有關敬拜神明的規律）

羅馬帝國的著名政治家西塞羅（M. Tullius Cicero，106~43 B.C.）認爲，religio 以 relegere（再度念，留意地讀，謹慎地遵守）爲字根。因此在他看來 religio 在於謹慎地進行一切敬拜

---

<sup>4</sup> 有關下文可參：Schaeffler, *Philosophischer Begriff* 59. Schmitz, *Religion* 73~74。

神明的習俗和規律。他對 *religio* 字源的解釋反映出當時羅馬帝國流行的宗教見解。按此看法，宗教、對神明的敬拜，是一種絕對不可忽略，不可疏於進行的義務；對神明的敬拜，要求十分謹慎地遵守由習俗和法律所要求的一切。正如羅馬帝國中，國民之間的關係是由 *ius civile*（民法）處理，同樣，為獲得神明對帝國的寵愛，有一種 *ius divinum*（神法）處理羅馬帝國與神明之間的關係，規定人與神明按禮數來往。這宗教概念強調神得到適當崇拜的權利，以及帝國崇拜神的責任。在這樣的宗教中，個人主體對神的態度、自己的虔誠和信仰扮演次要的角色，而神的權利和人應盡的具體責任，是這種宗教的關鍵概念。

## 2、「宗教」意謂：（把自己）繫住、繫牢（於神）

演說家拉克當修斯（Lactantius，約 250~317）把 *religio* 追溯於 *religare*，（重新繫住、繫牢、纏住），由此表示他受基督信仰影響的宗教見解。按此看法宗教是人與神之間虔誠的聯繫。事實上，由西塞羅所代表的羅馬人的宗教觀也含有此因素，因為在謹慎遵守敬拜神明的規律時，人不能不把自己（的注意力）轉向神，繫於神（的權利和要求）。但是，按身為基督徒的拉克當修斯的看法，宗教不以神的權利和要求，以及人謹慎進行一切屬於敬拜神明的習俗和規律的義務為中心，宗教的核心是人虔誠地把自己繫於唯一真神的行為和關係。

## 3、「宗教」意謂：重新選擇（以神為自己的終向）

奧斯定深切體驗到人類因罪惡而疏遠天主。這經驗可能影響他對 *religio* 字根的看法，所以他認為 *religio* 來自 *re-eligere*（重新選）。按此看法，真實的宗教使因罪惡而遠離天主的人重新回歸於神，重新選神為自己的終向，重新選神的旨意為行為的最高準繩。顯然，聖奧斯定對 *religio* 字根的解釋反映出他

的經驗和神學思想。因而從詞源學的角度看，無論他對 religio 字根的看法正確與否，他的解釋的確指出一個值得思考的觀點。

## （二）對宗教之字源看法共有的因素

### 1、不同字根的共同（convergent）意義

從前面的探討可見，religio 可能來自三個不同的字根；對 religio 字根的看法以個人不同的宗教及個人經驗為背景；此外，與所選字根理論相關的宗教看法，各有不同的強調。雖然如此，上述看法有相輔相成的意義：因為感到某一事務的重要性，因此一再觀察它，並謹慎遵守與它有關的要求和規律。人願意再度注視的現象，顯示它有一種對人的吸引力和約束力。由此可見，與第一字根 relegere 有關的涵意接近第二字根的 religare（繫住）的意思：人好似繫於那吸引他，要求他注意的現象；而假如人對它加以注視和謹慎遵守，彼此的關係得以加強，使得人更緊緊地繫於它。

第三個可能做 religio 字根的說法 re-eligere（重新選），與上述二說法的現象亦相去不遠。的確，人因其自由能忘記或疏忽他本來所繫之價值，亦能抗拒此價值的吸引力，步入歧途而遠離原先所渴求和吸引他的目標。但是，踏上歧途之後，人也能重新選擇，走向他本性所繫之方向。

### 2、三個字根所指的行為與宗教生活

因為上文有關 religio 字根的主張並非詞源學研究的結果，而是由於對宗教有深刻體驗，重視宗教人士提出的主張，所以這三個看法，無論其詞源學是否正確，皆指出一些屬於宗教的特徵—虔誠教徒對宗教及相關事情的重視；人與所信奉宗教的聯繫；宗教生活裡常發生的疏遠後回歸和重選的需要。顯然，

上述可能作 *religio* 字根所指示的行動，並非彼此無關、不可同時進行的行為，而是如多瑪斯所指出，都有宗教道德的幅度。這位中古世紀思想家由於依西都( Isidor of Sevilla, 約 560~636 ) 的著作，認識了上述對 *religio* 來源的看法，並且認為，三種意義都可用來表達稱為 *religio* 道德的意義<sup>5</sup>。

### 3、三個字根所指的行為之共同因素

雖然西塞羅、拉克當修斯和奧斯定以不同的宗教（羅馬和基督宗教）和個人經驗（羅馬帝國政治家的西塞羅和從事牧民工作的主教奧斯定）為背景，對 *religio* 一字根作了不同的描述，但他們的解釋卻有下述之共同點：*religio* 的字根和 *religio* 本身意謂：

- (a) 一種人的行動：謹慎遵守；繫住、繫牢；重選；
- (b) 一種直接或間接以神為關係點的人的行動：謹慎遵守有關敬拜神明的規律；虔誠地將自己繫牢於神；重新選擇因罪惡而遠離的神為自己的終向；
- (c) 一種重要的行動：神有權利得到適當崇拜，帝國人民亦有崇拜神明的責任；人應由於虔誠轉向神、把自己繫於神；因罪而遠離天主的人應重選生命和幸福之泉的神。

### (三) 「宗教」初步的概念：人與神之間的關係

在提及對 *religio* 的來源所做的解釋之後，多瑪斯以扼要又難以譯為中文的方式說：「無論 *religio* 來自再度念，或是重新選因疏忽所失掉的，或是再度繫住，*religio* 指與神的關係」<sup>6</sup>。

<sup>5</sup> 參：S Th II-II 81,1。

<sup>6</sup> Sive autem religio dicatur a frequenti lectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive a religatione, religio proprie

梵二的《信仰自由宣言》第三節反映出這種宗教的看法，對宗教的實踐做了如下描寫：「宗教的實踐，由於其本來的性質，全在乎內在的、自願的、自由的行動，這樣才能使自己直接歸向天主。<sup>7</sup>」

根據前面的探討，本書對宗教做此初步的描述：「宗教是人與神之間的關係」。意即：宗教是人藉著一種以神為關係點的行動而實現的人與神之間的關係。為了更深刻地了解此主張的含義且免於誤解，下文指出此概念之特點：

## 1、初步概念的限制

正如其名稱所暗示的，此初步之宗教描述只含有對宗教之概括瞭解。在對宗教的進一步探討中，我們可能會發現宗教的其他要素，而以新的角度看宗教，並對此初步概念本身做不同的評價。因為初步概念的主要作用是劃定有關宗教探究的範圍，所以它不決定許多重要問題，如：稱為「宗教」的人與神的關係，是人完全任意建立的關係？

## 2、以個人為焦點的概念

由於以對字根的反省為基礎，而此字根指人的行動，所以初步的宗教概念注意個人宗教性行爲。然而在現代語言中，「宗教」常用來指類似佛教、伊斯蘭教、基督宗教這類機構，而 religious 常指這類機構所注重的典籍、所舉行的活動、團體的領導人等。雖然在一般用法中，宗教概念和本書所用的初步概

---

<sup>7</sup> 拉：“Exercitium ... religionis, ex ipsa eius indole, consistit imprimis in actibus internis voluntariis et liberis, quibus homo sese ad Deum directe ordinat”。英：“... of its very nature, the exercise of religion consists before all else in those internal, voluntary, and free acts whereby man sets the course of his life directly toward God”。

念有明顯的分別，但仍有很密切的關係，因為所謂初步的概念說明，有些機構、書籍、活動被視為宗教，稱為 religious 的理由，即因為他們表達或促進人與神之間的關係。

### 3、以人為焦點的宗教觀

因為初步的宗教概念以對字根的反省為基礎，而此字根指人的行動，所以是以人（的行為）為焦點。然而，從有些宗教來看卻正好相反：在宗教的關係上，神在各方面均佔首位、扮演優先的角色。雖然筆者亦贊同此看法，但基於下述理由，仍以上文提出的說法為較合適的初步宗教概念：(a) 因為它只是初步概念而已，所以不排斥焦點顛倒的可能性；(b) 在今日深受宗教批判及無神論影響的時代中，有意義的宗教交談，必以人為出發點，並以人學為基礎。

### 4、初步概念所提及的關係並非必然的性質

因為以對字根的反省為基礎，而此字根指人的行動，所以初步的宗教概念暗指，稱為「宗教」的人與神之間的關係，並非（按有些宗教的看法）神與（人和）一切存有物之間的必然關係。雖然從一些宗教的立場來看，上述一般的神與一切存有物之間的關係，是宗教關係的基礎，但一切存有物與神的關係之實有和性質，並非宗教論證的主題。的確，有些宗教相信，一切存有物與神有關係，但不論是否熱心教徒皆知，石頭沒有宗教。所以，初步概念提及的人與神之間的關係繫於人（自由）的行動。

### 5、初步概念裡所提的關係之積極性

即使辱罵、詛咒神，也屬於以神為關係點的行動，但是，以對字根反省為基礎的初步宗教概念，其字根所指的皆為積極的行動，如注意重要的事、繫住而得以穩固、重選原來的目標，

所以我們依循一般的用法，只把透過積極行動（如找尋，承認，信仰，愛慕）與神實現的關係，稱為「宗教性」的關係。所以，初步概念裡提及的人與神之間的關係，是一種肯定的、積極的關係。

#### （四）宗教的初步概念與本書應注意的問題和採用的方法

的確，前述對宗教初步概念的描寫，不能解決「宗教」在現代人的心目中掀起的許多問題。但是，它能指出宗教論證應注意的問題和應採用的方法。

##### 1、「宗教是人與神的關係」所引起的問題

按上文所述，初步概念把宗教描寫為一種非必然的人與神的關係。這等於主張：唯獨人自由而有意識地實現與神的關係，才可稱為與神的宗教性關係。因此初步概念所提，人與神的關係並非某些宗教肯定的，一切實有與神的必然關係。同理，動物的行動（如一隻狗忠實保衛一處聖地）、人睡覺時在夢中念經，或其他諸如此類非出於人自由的行動，都不算實現一個與神的宗教性關係。

因為宗教與人的自由息息相關，所以宗教論證必須探討諸如下列的問題：宗教關係是否一種為人無關緊要的關係？既然現代許多人在實證主義和宗教批判的影響下，把宗教視為業餘的嗜好，科學不發達的時代的殘骸，所以宗教論證必須特別注意下述問題：宗教與神的關係是否一種僅有某些（屬於不科學時代的）人認為良好、覺得需要的事情，但為其他的人則是無用的，甚至是有害的事情？宗教是否一種確實自由的，但是在人本性中有很深的根據？在自由地實現此關係時，人是否順從一種屬於人本性的、催促但不強迫人的傾向？甚麼是此自由行

動的動機和阻礙？在整個人的自由行為中，宗教的行為佔甚麼位置，扮演甚麼角色？

## 2、「宗教是人與神之間的關係」與人認知神的可能性

在我們這時代中，許多人不但懷疑神的實有，而且以不同的理由、不同的動機，否認神的存在或根本不在乎有關神和宗教的問題。因為人與神自由的關係以人認知神為先決條件，所以在這種環境下，人認知神的可能性成為宗教論證的關鍵議題。

## 3、「宗教是人與神之間的關係」和探究宗教問題的方法

在無神論瀰漫的時代，以及在宗教批判和實證主義的影響下，許多人懷疑或否認神的實有，並以為教徒所信的神只是個虛無的幻象而已。對不承認神存在的人而言，「宗教是人與神之間的關係」猶如無稽之談。因此與他們進行有關宗教的交談時，只能以哲學的人性學為出發點和基礎，意即，在交談中應探究人、人的經驗和知識、人的期望和恐懼、人的問題和信念、人的痛苦和幸福。換言之，假定願意與那些受無神論和宗教批判影響的人，進行有意義有關宗教的交談，只能討論哲學的人性學方面的課題。

## 4、「宗教是人與神之間的關係」與有關宗教爭論的性質

雖然反對宗教的人士可能贊成「宗教是人與神之間的關係」這說法，但在有意義的宗教交談中，他們會問教徒：你們憑甚麼肯定並珍惜從未看過的神、與神的關係？這關係如何影響你們的生命？與不屬於我們世界的神建立關係，會不會使你們遠離自己，忽略你們對現世的任務？

反之，教徒也會向反宗教人士提出諸如下列的問題：難道你們從來沒有體會到我們存在之可有可無的偶然性質，並且就在感到無依無靠之際，同時體會到自己受到一股神秘力量的支

持？難道在經驗到有絕對約束力的道德要求時，你們未曾感覺自己隸屬於一種召叫人的絕對權威？難道你們否認中國人的信念：真正幸福的婚姻不（僅）依靠雙方的感情和親朋好友的安排，而更是「天作之合」？難道你們不因讚賞捨己救人的英雄行爲，因而間接地肯定一種超越死亡的權勢？此外，教徒還會問，否定並棄絕人與神的關係，豈不等於剝奪人性，把人及人的期許監禁在有限時空的牢獄中？

有關神和宗教的爭議並不像有關銀河裡的星群的探究，也不像爭論有關人可任意選擇的嗜好一樣。無論對宗教的態度多麼不相同，在一個有意義的交談中，反對宗教者和教徒皆同意：有關神和宗教的爭論是關於人，也是關心人的爭議。

## 5、宗教初步概念與本書的結構

上文釐出的宗教初步概念在本探討中扮演指南的角色。因此第一章探討質疑宗教的關係點：無神論。第二章擬從人的角度出發，陳述人認知神的途徑。第三章研究實現人與神的關係時之行爲及特性。第四章擬述說宗教的特質，它與人本性的關係以及它對人生的影響。

## 綜合反省題

1. 一般語言中「宗教」和「宗教性」有何意義？
2. 「宗教似一種與一般生活不同的領域」引發甚麼問題？
3. 面對什麼樣的問題，人們常由宗教找尋幫助和指引？
4. 有關西文 religion 「宗教」字根有那些主張？
5. 按本書中的看法，與無神論的交談應以甚麼爲出發點和基礎？

# 第一章

無神論應列為現代至嚴重的一件事，並需要詳細的檢討。

梵二《牧職憲章》

否定神存在和宗教意義的

## 無神論

# 緒 論

## 無神論對信徒提出的挑戰

從日常生活裡不難發現，我們這個世代中許多人對宗教和神的問題似乎沒有什麼興趣，很多人不在乎宗教和神的問題，甚至否認宗教的意義、否定神的存在，並且明確地主張無神論。虔誠的信徒在和這樣的人來往時常常發現，非教徒和教徒一樣地克盡自己在家庭、社會和國家中的責任，一樣努力善度生活，而且在他們的意識中似乎並沒有什麼空虛或缺憾。重視宗教的人和這樣的朋友相互尊重，但在彼此的來往中，不能不問：我重視宗教並承認神的存在究竟有何理由？我如何向不在乎宗教、不在乎神是否存在的人說明自己重視宗教和信神的理由？爲了更確切地明白自己承認及相信神的理由，並且爲了使我們能夠與抱持這種想法的人真正地相遇，在本章中我們依據梵蒂岡第二屆大公會議（以後簡稱「梵二」）的教導，對在我們這個時代中普遍瀰漫的無神論加以探討。

## 梵二大公會議與無神論

在梵二大公會議（1962~65）最大的文件中，即《教會在現代世界牧職憲章》（以後簡稱《牧職》）中，大會向整個人類闡明教會於現代世界的使命（2 號）。爲了執行教會使命，

「必須認明並了解我們與我們生活其內的世界以及這世界所有的期望、理想及其戲劇性的特質」（4 號）。在試圖認清時代的訊號及在福音的神光之下做詮釋時（4 號），不能不提到瀰漫於現代世界中，深具影響力的無神論。因此大會以三節篇幅（19~21 號）來探討無神論的形式、根由，及教會對它的態度。

## 梵二的教導與本文的探討

因為梵二的文件是由著名專家草擬，並經慎重討論後才發表，所以它的教導可說相當平衡且具代表性，是故本文以此為基礎來探討無神論的問題。但是，在採用梵二的文件進行正式的討論前，我們想先指出以下幾點：

- (1) 台灣主教團秘書處發表的譯文有些不甚精確，所以下文的說法有時是參考原文和其他譯文後的意譯。
- (2) 梵二發表憲章的性質和本書的宗旨不同：因為它是一種教會訓導權的聲明，所以在提及無神論時，牧職憲章有時帶有評論性的字句，如：「擅自越出了實證科學的界限」、「過分誇張」（19 號）等。雖然我們可以同意這樣的看法，但在討論無神論時，本書因屬神學性質，所以擬對此思想先做客觀的描述。
- (3) 大公會議無意對無神論做學術性探討和分類，故非系統性地說明無神論的形式以及否定神存在的理由。但本書卻試圖研究各種無神論的相同處以及否定神存在的理由，因此將以不同的次序提及各種無神論的形式。由於全文以說明信神的理由為目的，所以在盡量客觀地敘述無神論問題的同時，有時也會指出與無神論者交談時應注意的地方<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 有關本章可參：《神學辭典》514 號「無神論」。

## 綜合反省題

1. 梵二在什麼上下文中探討無神論？有何目的？
2. 本書與梵二對無神論的探討有什麼分別？

## 第一節

# 無神論繁複多面的現象

人們常以不同的方式、因不同的理由和動機否定神的存在，因而「無神論泛指極不相同的事實」（《牧職憲章》19號）。由於大公會議的教導含有牧民性質，因此沒有為無神論下定義或做分類，只以非系統方式提出一些否定神存在的形式和主張無神論的理由。本書探討的性質和目的不同，因此為更深入了解「列為現代至嚴重現象」的無神論（19號），下文將從不同的角度看無神論的現象並指出它的種類，以及所有種類彼此間的關係。顯然，下文所提無神論之種類常有重疊現象。譬如：不可知論的無神論，常是實踐性的無神論。若能一一加以個別探討，有助於我們深入了解無神論極為複雜的現象，並找到有益於交談的途徑，所以我們擬從下述層面來分析此一否定神存在的思想、性質及種類<sup>1</sup>。

### 一、從主張無神的精神層面看無神論

#### （一）從主張者的肯定及表達看無神論

按照字義，無神論指有關神不存在的判斷。通常理性的判斷可用不同的方式來進行和表達。我們將無神論做如下分類：

---

<sup>1</sup> 有關本節可參：Waldenfels 39-46。

## 1、理論性的無神論 (theoretical atheism)

人有時用語言或文字「公然否認天主」(19號)，表示「無神」的信念。由於這「無神」的信念，原則上是他們經思考獲得結論後，再呈現給他人的，所以可稱此無神論為「理論性的無神論」。因為人能以不同的方式達到「無神」的結論，又能以不同方式做此判斷，所以理論性無神論有下列不同的形式：

- a、假定在一思想中沒有神的概念，以及對神的問題沒什麼興趣，這思想可稱之為「消極的」或「缺乏的無神論」(negative or privative atheism)。
- b、假定無神的主張以不可知論為基礎，這看法可稱之為「不可知論的無神論」或「懷疑論的無神論」(agnostic or skeptical atheism)。
- c、假定清晰而堅定地否認神的存在，這主張可稱之為「系統性的無神論」或「反神論」(dogmatic atheism or antitheism)。
- d、假定以論證試圖證明無神，這看法可稱之為「教條主義的無神論」(doctrinaire atheism)。
- e、假定因重視人的自主或其他人的價值而否定神的存在，這主張可稱之為「人文無神論」或「要求性的」、「設定性的」、「基準性的無神論」(humanist or postulatory atheism)。

## 2、實踐性的無神論 (practical atheism)

有些人的生活中似乎否定神的存在，因為他們無視於神的存在，也沒有宗教的表現（如祈禱），他們對宗教無興趣，也未在倫理生活中顧及「神的旨意」、「天主的誡命」。雖然他們也許善盡對家庭、社會、國家的責任，也未以言語和文字公然否定神的存在，但在生活中含蓄地表達出無神的理念，因而

這態度可稱之為「實踐性的無神論」。

## (二) 從主張者的態度看無神論

因為人對自己的看法能自由採取不同的態度，而且又能對自己的看法有不同的感受，所以可將無神論分為下列形式：

- a、假定人因自己無神的思想感到一種缺乏，使他因而憂傷，他的無神論可稱為「憂慮的無神論」(troubled atheism)。
- b、假定主張者認為，人人應贊同否認神存在的思想，並極力宣揚此無神思想，此無神論稱之為「戰鬥的無神論」(militant atheism)。

## 二、從思想背景看無神論

無論以言語公然地或是在生活中含蓄地表明「無神」的信念，這種判斷和態度是出於精神性的理性行動，因此我們可探討此判斷的背景思想，進而了解無神論及其種類。

### (一) 依據一些哲學思想產生的無神論

#### 1、不可知論或懷疑論的無神論 (agnostic or skeptic atheism)

《牧職憲章》列舉各種形式的無神論時，說：「有人認為人不可能對天主有所肯定」(19號)。本來這一想法並非否定神的存在，只是主張人無法肯定天主的存在。但是有些人停留在這種懷疑論的立場上，主張人對神不能有所知，所以神在人的思想和生活中也不能扮演任何角色，故人生而無神。這種態度可視為實踐性的無神論。然而因為它以不可知論為基礎，所以常稱為「不可知論的無神論」或「懷疑論的無神論」。

#### 2、實證主義的無神論 (positivist atheism)

實證科學和科技發展常有積極的成就。受到這個影響，許

多人認為，只以實證科學的方法獲得的知識才是重要而可靠的真理，甚至認為，除了以科學方法研究的事物以外，沒有其他的實相（reality）。既然經過實證科學的方法不能發現神，因此不得不否定神的存在。因為這種否定神的思想係依據實證理論，故可稱為「實證主義的無神論」。

### 3、批判性的無神論（critical atheism）

大公會議講述無神論的形式及根由時說：「有人替自己捏造了一個他們所不願接受的天主，而這天主同福音內的天主全不相像」（19）。雖然所採用的說法不一定恰當，但《牧職憲章》藉此指出一種值得注意的無神論形式及其根由。除去此說法所含的個人主義和倫理主義因素後，可對這種無神論做如下描述：有的人（把自己）稱為無神論者，因為他們擯棄由於周圍的文化、他們的教育背景、所屬的宗教接受的上帝觀。他們所排斥的上帝觀不合乎福音的教導。但是，因為有些人藉此上帝觀肯定神的存在，所以拒絕這上帝觀等於否定神的存在。換言之，因為他們拒絕藉一個上帝觀所「認識」的神，所以主張無神論。

以下試圖以較具體的方式描述這種無神論：按某些人的想法，天主如同暴君般統治世界，或像警察辦案一樣反覆偵查人的行為，常因極小的錯誤而嚴懲人類。假定人不再接受這類（不合乎福音的）上帝觀，又無法修改此想法，終將棄絕任何與神的關係並否定神的存在。

在思想平面上，也有類似現象。我們對於神所用的概念和宗教所用的言語都是「人造纖維」，屬於有限的、與神有別的「事物」，不能包括真神，亦非神本身。我們需要這些概念和說法，做為指向（超越一切有限概念的）另一位指標，可是有些人不明白，最完善的上帝觀也只是指標而已，同時（正確

地)認出它們是人造纖維；另一方面不瞭解，神的概念其實是隱喻性的說法，是人所需要的，指向神之奧蹟的指標。因著這對神上帝觀性質和意義的不瞭解，他們棄絕這些概念，同時也否認了神。

也許這種否認神的想法是基於對真神的深刻了解：深切感覺到許多有關天主的說法不合乎人心所體驗的天主；他們知道，以人的思想概念把握的神並非真神，因此他們所棄絕的也不是真神。無論如何，這種態度和想法可稱為無神論，因為在這樣的意識中，否認在一般宗教和語言裡所說的「神」。由於在此過程中，人對上帝觀加以批判並且認出上帝觀的限度，故我們能將此無神論稱為「批判性的無神論」<sup>2</sup>。

## (二) 依據某些價值觀的無神論

除了前面所提的理智因素外，「無神」的想法也與人的價值觀、人最關懷的事物相關，因此人們會因許多動機而漠視神的問題，最後甚至否認神的存在。以下討論與人價值觀和動機相關的無神論。

### 1、因專注人而產生的無神論

《牧職憲章》19 號中對某種無神論做這樣的描述：有些人本來不在乎肯定或否定神的存在，但由於他們強調並專注人以及與人有關的問題，致使宗教和神的問題顯得毫無意義。也許他們未以清楚方式否定天主存在，但是，因其全部生活和思想由人際關係佔據，似未給神留餘地，而導致思想、生活無神。

### 2、因強調人的自主而產生的無神論

梵二大公會議特別提出流行於西方文化中的無神論。第 20

---

<sup>2</sup> 參：Welte, *Gotteserkenntnis* 119~121。

號指出有些人主張無神，因他們「強調人的自主」，故不肯「承認人對天主的隸屬關係」。他們否定神的存在，因他們認為「人是其歷史的唯一創造者」。這些人以為，人的自由、自主「和承認天主為萬有真原與宗旨一事，是無從並立的，或至少對天主的這些肯定是完全多餘的」。第 20 號也指出此種無神論在現代流行的理由：「現代科技進步，使人有萬能的感覺，可能助長這類無神論。」

雖然乍看之下，大公會議將此想法視為特殊的無神論，但我們可說，與上述的形式並無本質上的差別。二者間的分別只是，後者在人所重視的價值中以人的自由為焦點，因此認為，此價值與信神為萬有之源不能共存。這些人因珍惜人的自主，棄絕神為萬有之主。

### 3、因專務經濟與社會自由而產生的無神論

在《牧職憲章》20 號中，大公會議提及另一種無神論的形式。從該文的歷史得知，《牧職憲章》藉這段有時難以捉摸的說法，論述了馬克思主義的無神論。大公會議的教長們和神學家們知道，當時馬克思主義有深遠的影響，似為許多國家的經濟和政治思想基礎。由於這思想否認神的存在，大公會議不能不提出。但另一方面，因為當時，尤其是東歐國家，以馬克思思想為國家政策的基礎，而大公會議不願論及政治和經濟問題，所以未提馬克思主義這個名詞，更不提共產主義，只描述此思想否認神和反對宗教的動機。

我們能把此思想描述如下：有些人把經濟、社會的發展與進步所獲得的解脫，視為人類最大的希望；他們以為，「宗教本質上便構成人類解脫的障礙」；宗教欺騙人，因為它「使人期待一個來世的生命」，故此「使人對建設地上王國毫不努力」。總之，因為他們把藉經濟和社會發展可達到的境遇，當做人的

最高價值，又因為按他們的看法，宗教給人一種虛偽的希望，而此希望使人忽略促進政治和社會的進步，所以他們反對宗教並否認宗教的基本信念—神的存在。因為他們以社會和經濟的發展為最關懷迫切之事，並認為宗教仍常佔據人心而阻擋社會和經濟的進展，所以盡力以各種方式在公眾間，尤其在青年的教育上，從事傳播這類無神論。

從上述可見這類無神論與前述兩種並無本質上的分別，因為它主要的動機是重視人的價值—積極和集體努力「建設地上王國」。因此，我們可以看出這種無神論具吸引力的理由：

- (1) 眾人皆知，大家要盡心盡力地促進個人及社會未來的經濟發展，減少饑餓、疾病、痛苦，建設一個享有和平的世界；在這項努力中，不可期待神會在人的無奈中，突然出面解決人無法處理的問題。
- (2) 從表面看來，宗教的表現，如祈禱、興建廟宇或聖堂，向神祭獻.....，對建設地上王國似無貢獻，而且將許多財力和心力轉向宗教事務上，阻礙人類專務建設眼前與未來的工作。

上述思想，因重視人的價值而否認神的存在，所以屬於人文主義無神論的形式。大體上與其它無神論有同樣的看法，即：

「為了獲得幸福、達到至善，人類必須依賴自己、人應當利用他手邊的一切方法：科學、技術、智慧，去對抗痛苦.....我們應當從口袋裏把手伸出來，開始工作」<sup>3</sup>。

### (三) 依據一些經驗的無神論

#### 1、因對宗教無興趣而產生的無神論

大公會議巧妙地描述另一種無神論及其形成原因：「一些

---

<sup>3</sup> *New Catechism* 273.

人根本無意談天主的問題，因為他們對宗教似乎從未感到任何不安，亦不明瞭何以必須注意宗教問題」（19號）。這種對宗教無興趣的態度可能有許多不同的原因，譬如，可能這些人將「某些人性的價值視為絕對的價值，或因現代的文明有時領人過度為塵世所牽連」（19號）。上述這種無神論最深的根由是基於以下的想法：神（假定祂存在的話）是一種與人無關的事物，似有若無，如銀河中的星球，反正與我無關。如此推論下去，則人與神的關係也就成了無關緊要的問題。

## 2、因對痛苦強烈抗議而產生的無神論

《牧職憲章》19節把常困擾人心的痛苦當作無神論根由之一：「無神論有時出自人們對世間的不幸所作強烈抗議」。無法了解的大幅痛苦，如地震、颱風等天災或戰爭殺戮等人為禍患，可能會使身遭慘烈痛苦的人對世界提出控訴，對人生的意義產生懷疑，而否認一個維持、保存、指引這個世界的神。因為惡和痛苦的事實常使人懷疑神，甚至於否定祂的存在，所以有人稱痛苦為「無神論的磐石」。簡言之，許多人否定神，因為（那按基督信仰由天主所創造和維持的）世界充滿了罪惡和痛苦的荒謬。兩次世界大戰讓人在飽受折磨之餘，更深切地體認充滿凶惡與痛苦的世界，因而使這種無神論的勢力更加壯大。廿世紀中葉的卡謬( Albert Camus, 1913~1960)和沙特( Jean Paul Sartre, 1905~1980)，可說是這種無神論的代表和發言人。

因痛苦和不公平的經驗而否定神存在的思想，主要基於「人能夠了解一切」的態度，依據這種心態推衍出的判斷是：人知道神與世界的關係應如何，而世界的情況不合乎這標準，故推論：不能有神。由此可見，它以一個上帝觀為基礎，對此上帝觀加以批判和棄絕，同時棄絕神本身。因此，這種無神論屬於上述批判性的無神論，它和其它批判性的無神論形式類

似，也許原來並不打算否認神本身，只是棄絕一個人造的天主（觀），所以在其意識中是無神的。

## 綜合反省題

1. 哪些理論性的無神論最普遍？
2. 本文中把馬克思主義的無神論歸於哪種無神論？
3. 本文把因抗議痛苦而產生的無神論歸於批判性的無神論，理由何在？

## 第二節

# 現代無神論的根由

盛行於今日，許多人也視為理所當然的無神論，並非純粹由主張無神論的人自行推衍出的觀點，而是在前一代的思想中早已有所依據，又在當代思潮與氛圍的推波助瀾下成形。至於前一代的思想也並非自天而降，或抽離具體的時代社會，從密閉的空間醞釀出來的，而是反映出那個時代的思潮、疑惑與掙扎。為能徹底了解現代無神論為信仰帶來的挑戰，本節擬簡略提出現代無神論的思想背景，以及助長無神論的思想和社會情況。顯然，以下所提出的思想和情況是相互影響的，它們在實際生活中彼此依存，並產生交錯影響的作用。

### 一、促進無神論的思想

下述之思想和理念，並未直接否定神的存在，但卻為現代流行的無神論鋪展出一條道路。這些助長無神思想的主要因素有以下幾點：

#### （一）啓蒙運動的精神

##### 1、啓蒙運動的背景

以十七、十八世紀為主要時期的啓蒙運動，是對西方世界

喪失宗教合一及殘酷的宗教戰爭的一種反應<sup>1</sup>。基督宗教因革新運動而分裂，致使歐洲在政治文化方面喪失了原先共同承認的精神基礎。在此情況中，思想家找尋各個信仰均能承認的另一種思想依據時，他們認為，唯有自然理性可達到真理，而非分裂教會的不同信條，才能提供在宗教上分裂的社會所需要的共同精神基礎。

## 2、啓蒙運動的計劃和貢獻

爲達到啓蒙的目標，思想家不依據分裂又常相互對立的教會所提供的教導，或稱爲上帝啓示的信條，反而擺脫宗教和教會傳承的權威，運用自己思考的能力，來找尋那能指引人生命的真理。康德於 1784 年將啓蒙運動的精神以下述言辭扼要表達出來：

「啓蒙是人離棄自己招致的未成年境遇。未成年的境遇在於此：在沒有別人的幫助時，不能運用自己的理智。這未成年的境遇是人自己招致的，假定它的原因並非是人無能力，而是沒有決心和勇氣在無助時運用自己的理智。勇於運用自己的理智，這就是啓蒙運動的口號。<sup>2</sup>」

從康德的話可見啓蒙運動的精神要素：它堅信，人的理性能夠也應該獨立處理人生一切重要問題，而爲了達於成年，必需棄絕傳承的約束，尤其是宗教上以上帝名義施予的監督。

無疑地，因著這種對理性的信心及對傳承的批判態度，啓蒙運動對西方及世界文明確實有不小的貢獻。它促進了現代普遍接受及重視的思想和理念，如「人權」、「法律之前人人平等」、「人人有權參與公共事務」等。啓蒙運動的精神常表現

---

<sup>1</sup> 參：Weger, *Mensch* 111~118；《哲學辭典》101 號。

<sup>2</sup> 引自：Weger, *Mensch* 111。

於某些哲學脈絡上。下文不擬敘述這些哲學脈絡本身，只提出它們與現代無神論興起且強烈的關係。

## (二) 理性主義

### 1、理性主義的主要主張

由笛卡兒 ( Rene Descartes , 1596~1650 )、史賓諾沙 ( B. de Spinoza , 1632~1677 )、萊布尼茲 ( Gottfried Wilhelm Leibniz , 1646~1716 )、渥爾夫 ( Christian Wolff , 1679~1716 ) 主張的理性主義，在人類繁複的認知層面中不重視感覺和經驗等因素，並認為「理性是人類認識的唯一泉源。感覺認識中的感覺只是含混迷糊的概念」<sup>3</sup>。

理性主義根據此立場，拒絕傳承的權威，以及基督宗教視為基礎的啓示及超越理性能力的奧蹟。英國神學家托蘭德 ( John Toland , 1671~1722 ) 在 1696 年出版的書《無奧蹟的基督宗教》 ( *Christianity Not Mysterious* ) 中，以典型的方式表明理性主義的思想：理性思考是達到確實性的唯一途徑。基督宗教本來無任何奧蹟，其道理皆可依一般理性而獲知。所謂基督宗教的奧蹟只不過是一種騙術，是後來靠此宗教維生的人所編織出來的謊言。

### 2、理性主義與無神論

的確，這個思想不直接否定神的存在。但是，因為當時在西方基督宗教是唯一受重視的宗教，故對它的批評很容易被視為對一切宗教的批評，因而導向無神論。再者，理性主義否認基督宗教出自啓示的來源，因此很容易被視為一種完全自然的宗教，一種純以倫理為主要的思想而已。在這樣的思想中，神的存在顯為一個無關緊要的問題。這想法勢必引導出對宗教真理

---

<sup>3</sup> 參：《哲學辭典》307 號。

無所謂的態度，因而給否定神存在的思想鋪了路。

### （三）經驗論或經驗主義

#### 1、經驗主義主要的主張

與理性主義正好相反的看法是經驗論，尤其英國思想家洛克( John Locke, 1632~1704 )和休謨( David Hume, 1711~1776 )所主張的經驗論( 或「經驗主義」)<sup>4</sup>。這一思想認為「經驗是唯一知識的源流，它把知識限制在純粹的經驗領域之裡」。【它主張】「只有經驗可為真確知識的保證」<sup>5</sup>。

#### 2、經驗主義與無神論

雖然啓蒙運動的思想家沒有憑藉此一哲學原則否認神的存在，但是因為它否認人能獲得一個超越經驗的知識，所以為不可知論的無神論鋪了路。同理，因為這思想以經驗為一切觀念的唯一來源，所以它也給宗教批判所支持的、由費爾巴哈、馬克斯、佛洛伊德( Sigmund Freud, 1856~1939 ) 等人所主張的無神論鋪了路。

### （四）康德的哲學

#### 1、康德哲學的主要主張

著名的康德否認神存在論證的有效性。亦即，他否認哲學能以理性證明神的存在。他把宗教與倫理( 即按理性善良的行為 ) 當做一致的。

#### 2、康德的哲學與無神論

康德沒有否定神的存在，甚且提出了一個「神存在的道德論證」。然而，因為他否認人能確切地知道神的存在，故其思

---

<sup>4</sup> 參：同上 99 號。

<sup>5</sup> 同上。

想摧毀了人存在內承認神的依據。再者，因為他特別重視倫理，而把宗教與倫理視為一致的，所以按這深具影響的想法，神存在的問題顯得是無關緊要的議題。為此，他的哲學也給無神論鋪了路。

## （五）自然神論

### 1、自然神論的背景和主要主張

所謂的自然神論（deism）是啓蒙運動最具代表性的宗教哲學<sup>6</sup>。自然神論集啓蒙運動宗教思想之大成，而其上帝觀對整個啓蒙運動宗教思想更深具影響力。自然神論的思想背景是新興科學和技術的結果。藉科學和技術，人發現並運用大自然的規律和能力。在進行研究時，人總不能碰觸到神的作為，在利用大自然的資源時，也不能期待神的幫助，所以深受科技影響的人，即使承認一位創造宇宙之神，但他們似乎很自然地認為，神總不會給予受造物任何神性方面的支持，因而依據此立場拒絕奇蹟、啓示和奧蹟。

按這個思想，神創造了世界，而他創造的世界是完善的，不需要神的不斷維持、照顧、修護；若世界需要天主保存，實在有辱神為創造主的尊嚴。按自然神論的看法，神是完全超越的，沒有任何內在性。按這個立場，自然神論拒絕傳統基督宗教視為基本的概念，如「啓示」和「奧蹟」。

### 2、自然神論與無神論

雖然這思想主要的主張者如洛克、丁達爾（Mathew Tindal, 1632~1704）、托蘭德並沒有否認神的存在，但是，黑格爾（Georg Friedrich Wilhelm Hegel, 1770~1831）認為，在這

---

<sup>6</sup> 參：《哲學辭典》74 號；Kasper, *Gott* 38~39；Weger, *Mensch* 114~115。

思想中已出現了無神論的種子<sup>7</sup>。的確，一個與世界、人類無關的神，不能是宗教行爲的對象；一個不活動在人類世界裡的神，遲早會被視爲已經死亡的神。而且，神是否存在，似乎是個無關緊要的問題。爲此，自然神論給無神論鋪了路。

## 二、促進無神論的社會情況

上述的理想和哲學思想不僅爲今日流行的無神論鋪路，而且如同埋在地裡的根莖，暗中支持著此一現代精神狀態。除此以外，歷史中發生過的某些事情以及這些歷史事件的後果，不斷塑造這種精神狀態，促成無神論的興起及強盛。

### （一）喪失宗教合一

#### 1、中古世紀時的合一

十六世紀以前，歐洲有許多的衝突與掙扎，如凱撒和教宗的對立、哲學與神學派別之間的爭論、反對現況而要求教會徹底革新的運動。雖然如此，中古世紀仍是一個合一時期。因爲，在這些時而強烈、時而緩和的掙扎和衝突中，凱撒和教宗並沒有否定對手的存在及其領導的權力；不同的神學派別只是對共同的基督信仰加以不同的詮釋；反對教會腐敗而要求徹底革新的人，並不想毀滅教會而是期望她力圖振作，重返青春而欣欣向榮。因此，中古世紀仍是一個合一的時期，而基督宗教的信仰是宗教、文化和社會合一的連繫。

#### 2、喪失宗教合一

十六世紀中因馬丁路德（Martin Luther，1483~1546）所領導的宗教革新運動造成基督宗教的分裂。1555年在奧斯堡（Augsburg）訂定的條約，承認新教（誓反教）享有與舊教（天

---

<sup>7</sup> 參：Kasper, *Gott* 39。

主教)同樣的權利。歐洲三十年戰爭(1618~1648)後所訂立的條約中,從政治、社會及地理層面,印證了教會和宗教的分裂:按此和平條約,各地諸侯有權規定自己轄區的宗教信仰。

### 3、宗教合一的失落與無神論

宗教革新時代沒有否認或懷疑神的存在。雖然如此,宗教的分裂及其對社會、政治生活的影響,仍是無神論興起的原因之一。因為,教會的分裂使西歐失落合一的基礎和連繫;信仰分裂的社會中,宗教不能給眾人一個公認的價值觀,宗教信仰不再是對錯或是非的最高準繩。在宗教分裂以後,社會生活需要建立在一個與宗教不同的基礎上。當啓蒙運動的思想家企圖解決這個問題時,他們沒有否認神的存在和宗教的價值,但是他們的思想卻流露出,分裂教會宣示的基督宗教的信仰不再享有公共生活準則的地位。由於在當時的歐洲,基督宗教似乎是唯一受人重視的宗教,所以這種對基督宗教的態度,很容易令人以為宗教是無關緊要的事,信不信神也無所謂。如此,那原本不在於否定神存在的宗教革新運動和啓蒙運動,竟給無神論鋪了路。

## (二) 受科學和技術支配的精神狀態

### 1、科技對精神狀態的影響

近代人類因自然科學和技術的發展,有了大幅及明顯的進步。人類發現了從前的人沒有想到的事,發明了有力又有用的工具和機器,懂得利用大自然的能量和技術而減少勞力、疾病、痛苦。因為科技在現代人類社會生活中扮演重要而有益的角色,所以科學所獲得的結論及其研究方法,常享有不可質疑的權威。在許多人心目中,以自然科學方法獲得的知識,已儼然成爲一切重要真理之模型。

## 2、科技的無神

進行研究的時候，科學不必依據任何宗教信念，只需觀察並描述可見的現象、相似處、彼此的關係……。如：水的溫度加熱到一百度以上就會沸騰，冷卻到零度就開始結冰。同樣，技術不必根據宗教的信條與規矩，即可發明蒸氣機、核能、電腦；太空之旅的計劃，也不用期待任何天佑或奇蹟即可成行。

簡言之，自然科學研究的方法及利用此知識的技術，與承認或否認神的存在沒有關係，在研究和運用的過程中，不以神的存在和行動解釋任何現象，完全不必仰賴神來解決屬於科技的問題。如此，科學在研究的開始、過程和結果上都是「無神」的。

有一則軼事很恰當地表達出科學與宗教的關係<sup>8</sup>：天文學家拉普拉斯（Pierre Simon Laplace，1749~1827）給拿破崙（Napoleon，1769~1821）解釋一個行星的模型時，拿破崙問：「在這體系裡，那裡可見到神？」拉普拉斯答覆：「我不需要這（神存在並活動的）假設（為了解釋行星之所以然）。」

## 3、科學與宗教信仰的表面衝突

科學家不僅在進行研究的過程中，（完全合法地）不必考慮神存在的問題；過去他們研究的結果，曾因不了解信徒對聖經和教會道理的性質（非無教會當局和神學的過失），而與基督信仰有所衝突。由於科學所獲得的知識是難以否認的，而且利用這種知識技術會給大多數的人類帶來許多益處，所以科學受到眾人的讚嘆，並享有不可質疑的權威。相反地，宗教（似乎與科學相抵觸）的教導，卻獲得了「不科學」的壞名聲。

---

<sup>8</sup> 參：Kasper, *Gott* 39；Weger, *Mensch* 170。

#### 4、實證主義的影響

唯有無神論合乎科學思想的這個想法，很合乎至今仍深具影響的實證主義 (positivism)，以及孔德所主張的有關人類思想經過三個時期的理論<sup>9</sup>：在「神學時期」人用諸神的意願及行動解釋所發生的事；在「形上學時期」用普遍的本質概念及自然力量解釋發生的事；在「實證時期」卻僅限於描述事實及其規律。受這思想影響的人好似很自然的，把信神和宗教歸於人類未開化時期的事，並把以科學名義宣稱的無神論，當作屬於人類最高時期的標誌。

#### 5、受科學和技術支配的精神狀態與無神論

總之，科學的研討，不以承認神的存在為先決條件，而且在研究的過程中，也不以神的存在或行動解釋任何現象。此外，在提倡信神的宗教和享有甚高權威的科學研究之間，似乎有了衝突，因而人們很容易把「無神」視為科學的結論，並且認為，只有無神論才合乎科技時代的精神。如此，由科技成就塑造出的精神狀態，似成為無神論的沃土，任其根生葉茂，自由成長。

### (三) 生活的瑣碎性

#### 1、生活瑣碎的現象

生活於今日的人們似乎被劃入不同的「世界」裡——工業、農業、商業、政治、教育……的領域。這些不同的「世界」各有其內在的需要、有自己的法律與要求。為能正常運轉並發揮其效用，在各種「世界」內的人應遵循其特有的準則。這些準則並非由人規定的，而是人聽從這「世界」的命令後才釐定出的規則。在這些「世界」裡即使是最有勢力的人也只是聽從者，必須聽從此「世界」的指示後，才可支配及有效地享用此「世

---

<sup>9</sup> 參：《哲學辭典》279號。

界」的能力和益處。

舉例來說：交通界有其範圍內的規則，即使在提倡個人自由的社會中，亦不可隨心所欲，必需遵守綠燈通行、紅燈停止的規則。交通規則不能隨便制定，必須注意具體的情況，如老人和兒童的需要。每個「世界」皆有自己與其他「世界」的不同需要，所以，兒童教育法規只能處理兒童教育問題，不宜用以處理政治問題。

## 2、生活的瑣碎性與無神論

然而，此種「世界」的要求和需要，常與人生觀及宗教信念無關。譬如，無論教育部長是基督徒或伊斯蘭教徒，唯心或唯物論者，他必須設法為教育界提供足夠的師資、設備、教材.....，無論其個人理想是培育資本主義或社會主義的人才，他應盡力給兒童提供理想的學習環境。既然現代生活的重點在這些「世界」裡，而且在這些「世界」裡我們所遵行的特有規則，與人生觀及宗教信念無關，故我們很容易把宗教和神存在的問題，視為無關緊要的問題。如此，現代生活的片面化也助長了無神論的影響力。

## 綜合反省題

1. 自然神論如何為無神論鋪路？
2. 把宗教與倫理視為一致的哲學，如何給無神論鋪路？
3. 絕對無意否定神的宗教革新運動，如何給無神論鋪路？
4. 何謂科技合法的無神論？
5. 受科技支配的精神狀態與無神論的關係如何？
6. 生活的瑣碎性如何促進無神論？

## 第三節

# 無神論的結構

人們因不同的理由以及不同的動機，以不同的方式，否認神的存在。因此無神論有許多不同的形式（參：本章第一節）。每種形式對信神的人都提出特別的挑戰，所以本來須以特殊的方式加以考量，並找出因應之道。然而，許多否認神存在的人，不一定理解否認神存在的結果，也就是說，他們可能不知「無神」的主張和信念必然涉及其他信念，也必然影響人對實有全體、對生死的看法和態度。本節試圖對無神論的基本「無神」主張，及其或許出於無意，但必然引發的結論加以探討。

### 一、無神論的主要主張及其結論

#### （一）無神論的主要主張－「無神」的含義

##### 1、「無神」否定神的存在

無論人們基於何種理由及動機而否認神的存在，無論是否因這信念而欣慰或不安，他們皆以「無神」作為判斷。當人說「無神」時無異於否定神存在的事實。這類判斷想以「無神」肯定一個真理。這種肯定猶如我們說：「三角形內角總合是 180 度」，或「我生於 1930 年」，目的是藉這類說法表示一個真理或一個事實。我們做如此的判斷時自然地認為，所肯定的真理不能改變，大家都應承認它，即使最高權勢也不能取消它。

否認神存在的人就是抱持這種想法：肯定「無神」為一個不能改變的，無法取消的事實。「無神」要肯定一個不能改變的真理，也是因為一位過去存有、但是現今消失的，或是一位現今存有、但是未來會消失的「神」，不是宗教和哲學所指的「神」，而是自相矛盾的概念。所以無神論的主要論調是：從前沒有、現在沒有、未來必定也沒有(宗教和哲學所說的)「神」。

## 2、「無神」涉及實有全體

無神論主要的主張「無神」是一種否定判斷。乍看之下，「無神」只是否定神的存在而已。然而，否定的判斷常涉及許多其他事物。舉例來說，從「月上無水」這種否定判斷，我們可推論：人在月亮上不能像在地球上一樣生活，因為那裡缺乏生活必需的水。「無神」這種否定的判斷則有甚於此，因為在宗教、哲學和一般說法中，「神」常被視為實有全體的泉源和主宰，所以「無神」這判斷不只像前述例子所指：星系中一個地方（月上）缺乏生命必備條件（水）的判斷，因為「神」指實有全體的根由，所以「無神」亦涉及整個的實有界。無論他們怎樣獲得「無神」的信念，假如他們確實明白「無神」的含義，應知這個信念無法避免這樣的結論，且對人生觀造成巨大的影響。下文將指出一些無神論無可避免的結論，因其與無神論密不可分的关系，故屬於無神論的結構。

### （二）「無神」牽連的思想

#### 1、唯物論 (materialism)

對否認神存在的人而言，一切存在物的根源不能是別的，只能是物質，因此無神論含有唯物論<sup>1</sup>。也就是說，無神論把物質視為實有全體最終、最根本的實有 (reality) 及整個實在界

---

<sup>1</sup> 有關下文資料請參：Weger, *Mensch* 178~179。

的來源。的確，忠於無神思想的人可以承認礦物和生物、植物和動物、動物和人的分別，亦能承認從事科學研究和發明技術的人之優越「精神」。但是如果不違背自己的無神論，就不能不主張唯物論。意即：根據「無神」的立場，必定認為「整個實在界毫無例外地可以歸結於物質，以及完全從屬於物質條件的力量」<sup>2</sup>。

的確，唯物論能夠顧及人類藉科學、技術、藝術所達到的成就，將之歸於唯獨人擁有的能力（即所謂的「精神」）。但是，假如承認進化的事實，則按照無神論和唯物論的原則，不能不下此結論：所謂人的「精神」只是一種物質形式而已。因此無神論及相隨而來的唯物論，引發了一個相當大的難題：它只能以概然率極低的「偶然」來解釋人在進化中的出現，同時要承認，在進化過程中確實發生了這幾乎不可能的事情——人及其「精神」因偶然而出現。

## 2、虛無主義 (nihilism)

因為把整個實在界完全歸於物質，因而唯物論的無神論只能以「偶然」來解釋人及其（立定目標能力的）「精神」的出現和發展。涉及唯物論的無神論也不能承認，實在界和人的存在有一種既定的目標和意義，因而忠於自己原則的無神論，不能不導向虛無主義<sup>3</sup>。在某些知名作家的作品中，可看到無神論與虛無主義之間的關係，比如沙特「因為不承認神，也不承認任何先於自己的本質和價值次序」<sup>4</sup>。

---

<sup>2</sup> 《哲學辭典》209 號。

<sup>3</sup> 參：Weger, *Mensch* 176。

<sup>4</sup> 《哲學辭典》244 號。

### (三) 「無神」涉及對宗教的看法與態度

因爲在一般用法中，「宗教」泛指人與神的關係，所以「無神」的信念尤其關乎人對宗教的看法和態度。

#### 1、無神論認為宗教出於幻象

宗教本身以及宗教對整個人類歷史和文化的深遠影響，是即使主張「無神」的人也無法否認的事實。從過去以迄今日，一直有許多人相信、祈求、依賴和朝拜神。透過宗教信仰，無數的人受鼓勵而爲善，或在痛苦中獲得安慰與鼓舞。按無神論的立場必定要說：既然沒有神，因此（對人類歷史至今仍有深遠影響的）宗教現象是出於幻象，或是壓迫剝削他人的工具。如果人所呼求、信賴和崇拜的神是一個虛無的對象，那麼，信仰和朝拜神，以及與此信仰相關的倫理思想全都空洞無據，而根據此宗教信仰爲人犧牲（生命）更是枉然。

#### 2、無神論認為宗教有害於人

雖然主張無神論的人能承認，在人類和某些個人歷史中，宗教扮演了積極的角色，如勉勵人行善避惡、在憂苦中安慰人心……等，但是由於單向地認爲宗教信仰是出於幻象或欺騙，所以他們在原則上不能不說：大體而長遠地看，宗教有害於人<sup>5</sup>。猶如在兒童成長過程中給孩子們講故事（如小紅帽的故事），對他們有正面的影響，可是如果一直讓他們停滯在這個階段中，必定有損他們的發展，以此類推，在科學不發達的時候，相信天主創造世界，或其他諸如此類的信仰，對從前的人可能有益，但是當人類科學進步之後，這種信念必成爲科技發展的阻礙。

又如，從前以天主的安排和旨意，來解釋社會階級差別及

---

<sup>5</sup> 參：Weger, *Mensch* 174-175.

財產分配不均，這個想法在教育不普遍，百姓懵懂無知的時代，在人民無法參與政治或無法改變社會結構的時候，可能有維持治安並幫助人接受現實的作用；但在現代生活中，這些思想常變成壓迫和剝削人民的工具，阻礙人不再被動接受不公道而釋放自己。

又如，主張宗教有害於人的人會說，在一個充滿痛苦、不公平又難以改變的世界裡，希望來世的幸福，有時能幫助人接受生命的艱難與困苦，但是又同時加上：在人能採取行動，能計劃和把握其未來的時代中，上述宗教思想反而變成以科技造福人類的阻礙。

此外，從歷史和日常經驗可知，宗教信徒常集資為他們所膜拜的神建築龐大的廟宇和聖殿，為宗教性的活動準備聚會的地方，並為盡宗教責任投入無數精力、金錢和時間，卻忽略了對人、對社會的責任。總之，否定神存在的人自然認為，諸如上述宗教信仰有害於人類，因為它「令人神往於騙人的來世生命……(而如此)使人對建設地上王國毫不努力」(《牧職憲章》20號)。因而按無神論立場，出於幻象的宗教必然嚴重地損害人類。

#### (四) 無神論對自己的了解

##### 1、無神論自視為人文主義 (humanism)

因為認為宗教基於虛無並有損於人，所以主張「無神」的人把無神論當作真正促進人類發展、提高人性尊嚴的人文主義，他們以為主張「無神」的人生觀能帶給人更大的自由，讓人更徹底地發揮自己的潛能，更有力地推動人建設美好的世界，度幸福快樂的生活。

##### 2、無神論認為應反對宗教

主張無神論者視自己的信念為有益於人類社會的人生

觀，為真正的人文主義，並且認為宗教不只是空虛的，而且是有害於人的。正如認為吸毒有害身體健康的人，應極力阻止毒品製造、進口與販售，同樣，主張無神論而關心社會的人，自然應反對宗教並試圖限制它的影響。

的確，反對宗教的方法不盡相同，有的以近乎學術性的方式，藉書籍文章批評宗教信仰，企圖以此證明宗教虛假害人的性質；有的以戲劇、電影揭示宗教的弱點和宗教人士的不良生活；有的從法律規定禁止或限制宗教活動和影響；甚至有時「無神論者，一旦取得政權，便激烈反對宗教，並運用政府擁有的強制權，尤其在青年教育上從事傳播……無神論」（《牧職》20）。無神論者認為宗教無根據而有害於人，因而採取各種方式反對宗教，目的在於減少宗教的影響力，最終消滅有神的信念。

### 3、無神論必須解釋宗教的事實

雖然無神論否認神的存在，並主張宗教的虛無，但他們無法否認宗教的事實。屬於人文科學的宗教現象學、宗教哲學、宗教歷史學，宗教心理學、宗教社會學等，對宗教十分重視，並從不同的角度研究宗教的歷史與演變、宗教的本質及其在個人和社會生活中的影響。總之，否認神存在的人，只要留意一般經驗和人文科學的研究，就不能否認，宗教在人類歷史及無數人的生活中扮演了極重要的角色。換言之，自認為無神的人不能不承認，至今大部分的人類認為有神，而這信念對個人及社會生活、對政治及經濟均有深遠的影響。

面對這事實，無神論者不能不問：宗教信仰及其在人類歷史和無數人生活中深具影響該如何解釋？由於「無神」的主張和宗教事實之間有那麼明顯的落差，因此對宗教事實加以解釋

的必要性，可說是無神論的一項本質因素<sup>6</sup>。意即：如果 (1)無神論者清楚而深切了解「無神」的含意；(2)面對宗教的事實；(3)求其人生觀前後一致，那麼不能不探究宗教及其勢力的原由。換言之，想要誠實地、前後一致地、有根據地宣稱無神的人生觀，必然涉及一項無可規避的責任—必須合理地解釋宗教的事實。既然宗教是一個極普遍的現象，無神論者必須面對一個難以避免的錯誤來解釋這不可否認的事實：雖然沒有神，連宗教信徒也常承認自己沒有見過神，但是卻有無數的人堅決肯定神的存在，而且這信仰對人類的歷史和文化有深遠的影響。

## 二、支持無神論的思想

通常人不願憑空否認神的存在，反而認為他們是根據自己及其他許多人視為理所當然的一些信念才主張無神論。以下我們來看一看，支持無神論最重要的思想是那些。

### (一) 現代人對科技的重視

#### 1、重視科技的理由和效果

當代人類因自然科學和技術的發展而有了長足的進步。人類發現了從前的人不知道的事，發明了各種工具器械，懂得運用大自然的能量以減輕勞苦和病痛。所以科學和技術在今日人類社會生活中佔有舉足輕重的地位，而科學所獲得的結論及研究方法更享有不可質問的權威，科學至上的觀念在許多人心目中逐漸壯大，他們把自然科學方法獲得的知識，當做一切重要真理的典型。

#### 2、自然科學方法上的無神

在進行研究的時候，自然科學從不探討有關實有全體來源

---

<sup>6</sup> 參：Weger, *Mensch* 174。

的問題，僅觀察及描述可見的現象，如：水熱到一百度沸騰，冷到零度結冰。在研究過程中，雖然會遇到無法解釋的現象，它仍舊不承認奇蹟和奧秘，也就是說，它不會把無法解釋的現象以神的特殊干預來解釋。簡言之，自然科學研究的方法與承認或否認神的存在沒有關係，在它研究的過程中，它總不以神的存在和行動解釋任何一個現象，解決任何一個屬於自然科學範圍的問題。從第二節所述有關拿破崙與天文學家拉普拉斯對話的例子，我們不難瞭解，自然科學的研究方法及範圍既然與神無關，因此可能導致無神的結論，實在不足為奇。

現代科學都應用這所謂的實證方法<sup>7</sup>。即使最熱心的信徒，在進行化學、天文學、醫學等研究時，亦不探討實有全體的來源，所以當然不會以神的創造答覆任何科學的問題。無論是信徒或是無神論者，忠於科學方法的科學家，在他們的工作上，必須將研究範圍限於可感覺、可觀察、可描述的現象及定律，並且「只以直接與我人感覺經驗有關的陳述為有意義」<sup>8</sup>。如此，科學在研究的開始、過程和結果都是「無神」的。從哲學和神學的角度來看，「自然科學的這一方法論方面的限制是無可指摘的」<sup>9</sup>。

### 3、視自然科學獲得的知識為重要真理的典型

因為科學所達到的知識是難以否認的，而且利用這知識技術給人類帶來許多益處，所以科學及其研究的方法令眾人讚嘆，而它所獲得的知識很容易被視為一切重要真理的典型。因為科學研討不以承認神的存在為先決條件，並且在研究過程中

---

<sup>7</sup> 參：《哲學辭典》279 號：Positivism 實證主義，實證論。

<sup>8</sup> 同上 321 頁。

<sup>9</sup> 同上。

也不以神的存在或行動解釋任何現象，所以很容易把「無神」視爲科學的結論，並且認爲，只有無神論才合乎科技時代的精神。按照這樣的想法有些無神論者推論，只有無神論的思想才是合乎科學的思想<sup>10</sup>。

#### 4、「宗教不科學」的名譽

唯有無神論是合乎科學的思想，這一想法很合乎至今依然甚具影響力的實證主義以及孔德所主張的有關人類思想經過三個時期的理論<sup>11</sup>：「神學時期」用諸神的意願及行動解釋所發生的事；「形上學時期」用普遍的本質概念及自然力量解釋所發生的事；「實證時期」則僅限於描述事實及規律。受這思想影響的人似乎很自然地把信神和宗教歸於人類落後期的事，而把以科學名義宣示的無神論當作人類高峰期的標誌。

### (二) 宗教批判對宗教來源的解釋

即使是無神論者，也不能否認在人類歷史和許多人的生活中，宗教扮演一個重要的角色。因此宗教的事實對主張「無神」而同時尋求思想一致的人提出挑戰：解釋宗教興起和影響的主要原因。既然宗教是一個相當普遍而盛行的現象，所以只有一種似乎從人的本性而發出的情感、傾向、需求，才能夠解釋宗教信仰的盛行和影響，以及它在遭受迫害時所表現出的毅力。諸如此類對宗教起源的理論，在哲學中稱爲「宗教批判」<sup>12</sup>。

下文不擬討論宗教批判和無神論的因果關係，也就是說，不討論是否無神的信念爲宗教批判的後果？或：是否人們因其對宗教來源的看法而主張無神論？或：是否無神論和宗教批判

---

<sup>10</sup> 參：Weger, *Mensch* 166~167.

<sup>11</sup> 參：《哲學辭典》279。

<sup>12</sup> 參：同上 272 號。

彼此影響而相輔相成？本書不探討這些問題，因為依照前面所說的，解釋宗教的來源是主張無神論者一項無可規避的責任；而且著名思想家已經提出了一些理論，而這些思想被大眾化之後，就成為無神論的主幹。

總之，宗教批判是主張無神論的後果及連帶的責任，而宗教批判提出的理論支持「無神」的信念，宗教批判的影響是無神論被接受的理由之一。因而下文的探討，一方面發揮前面已提過的無神論結構，因為前後一致的無神論不能不解釋宗教的來源。另一方面，希望下文的探討有助於我們更深入了解許多人主張無神論的理由，以及現代無神論的思想背景。

### 1、「宗教起源於科學落後時代人的期望和無知」

孔德主張，人常渴望並試圖了解生活於其內的世界。按他所主張的有關人類思想經過三個時期的理論<sup>13</sup>，在科學尚未發達的「神學時期」裡，人用諸神的意願及行動解釋所發生的事。從這個理論看來，宗教起源於人類對了解世界的企求及科學尚落後時代人的無知。

### 2、「人照自己的肖像創造了神」

按照費爾巴哈的看法，宗教的核心概念「神」，是由於人將自己的無限性投射於根本不存在的「神」身上<sup>14</sup>。尤其是在他晚年的著作中，他強調在產生神的概念時人的渴望所扮演的角色：「假如人沒有期望，也不能有神」<sup>15</sup>。

基督宗教所信有關神的一切，都是投射的結果，即人把自

---

<sup>13</sup> 參：《哲學辭典》279。

<sup>14</sup> 有關下文資料參：Fries, *Feuerbach*；78-93；Kasper, *Gott* 44-47；Waldenfels 41-42；Weger, *Mensch* 119-124；Weischedel 238-246。

<sup>15</sup> 有關下文資料參：Fries 82-83；Weischedel 245。

己所渴望的歸於一個根本不存在的「神」。比如：因為人渴望知道一切，所以認為神是全知的；因為人想脫離時間和空間的桎梏，所以想像出永遠常存、處處都在的天主；因為人渴求無限的能力、勢力，所以把全能歸於上帝；因為人希望一切痛苦都有意義、有價值、有益處，所以相信基督的苦難是為了人的益處（「救援」）而忍受的。簡言之，按照他的看法，不僅所信的「神」本身，凡宗教所信的一切都是因人類的渴望所製造出來的。因此他把聖經的話「天主照自己的肖像造了人」（創一 27）顛倒過來，改寫成「人照自己的肖像造了神」<sup>16</sup>。

費爾巴哈的理論當他在世時，已引起注意並受到激賞<sup>17</sup>。所以，他在 1841 年出版的主要著作《基督宗教的本質》於 1843 年再版、1848 年三版。他的主張，「神的概念和宗教所信的一切，都是由於人的投射和期望而產生的」，經常以大同小異的方式，出現在其他宗教的批判思想裡。

### 3、宗教是生活實況的倒影，被壓迫者的嘆息，對不義情況的抗拒，（受壓迫）群眾的鴉片

馬克斯其實根本沒有討論神的存在。在他看來，費爾巴哈對這問題已做了一個清楚（否定）的答覆：所謂的「神」是由於人的投射和期望所產生的幻象。在馬克斯思想中，宗教並非一個中心主題，他並未寫一本專論宗教問題的書。但他特別看重人的社會性，並且認為人的一切皆隸屬於經濟與社會情況之下，所以他不能否認宗教的事實，也不能不探討宗教的問題，如宗教的來源和意義等<sup>18</sup>。

<sup>16</sup> 參：Weger, *Mensch* 119。

<sup>17</sup> 有關下文資料參：Zirker 70; Weischedel 241。

<sup>18</sup> 有關下文資料參：《哲學辭典》206 號；《神學辭典》347 號；Kasper, *Gott* 49~58；Post, *Marx*；Waldenfels 42~43；Weger, *Mensch* 124~132；

馬克斯贊成費爾巴哈的看法：宗教的主要概念起源於人的投射和期望。因此「是人造宗教，不是宗教造人」<sup>19</sup>。然而，人不是置身世界之外，而是屬於國家、社會的整體內。不是人的意識塑造生命，而是在具體政治和經濟體制內的生命塑造人的意識。所以，人的意識反映出人身處其內的經濟和社會情況。換言之，物質生活生產方式制約整個社會生活、經濟生活以及精神生活。因為工作與生產是人的特質，所以人的意識反映出生產工具的分配情況。因而，不公道、不正義、不合理的政治、經濟、社會情況必產生不合理、不正確的意識。按馬克斯的分析，當時（早期資本主義）的社會就是如此：生產工具集中在剝削其他人的少數資本家手中。這種經濟和社會情況自然激發不正常的意識——宗教。

在探討宗教的時候，馬克斯想到的是基督宗教，所以我們能把他對宗教來源和意義的看法加以描述，做出以下綜合：宗教是人處於經濟和社會結構中真實的倒影。因為該情況使多數人遭受壓迫和痛苦，所以宗教以及祈求神護佑的祈禱，是受壓迫者的嘆息及對此情況的抗拒。受壓迫者在（基督）宗教所提供的對未來生命的希望中尋求安慰，所以宗教是受壓迫者為了忘掉現世痛苦而貪求的鴉片。

從上述可知，馬克斯思想與費爾巴哈的看法有所分別。但是兩位思想家在宗教來源的看法上，基本上是一致的：宗教起源於（在痛苦中以特別尖銳的程度感到對正義、自由、幸福的）人的期望。

#### 4、宗教是在幼兒般的無力感中所產生的幻想

著名的神經學家及分析心理學派創始人佛洛伊德，在從事

---

Weischedel 247~255；Zirker 95~119.

<sup>19</sup> Kasper, *Gott* 50；Zirker 98.

他對心理、教育、哲學深入研究以前，大概已經有無神的主張了，而且終其一生都沒有放棄這無神的信念<sup>20</sup>。神是否存在，爲他而言並非一個生死的問題，他稱自己爲「徹底不信神鬼的猶太人」。然而，在做醫生和研究心理學的時候，他不能不理會宗教的事實，以及宗教在許多人生命中扮演的重要角色。因爲佛洛伊德自己主張無神論，並且僅僅從醫學角度探討宗教，所以他從來都沒有問過，宗教是否有其獨特的性質？宗教信仰有沒有客觀的真理內容？反倒把焦點置於：宗教在精神官能病人生命中的角色。那麼，他如何解釋宗教的起源及其影響？筆者無法陳述和批判佛洛伊德有關心理學的研究結果，只能簡略地綜合他對宗教起源和性質的看法。

就如西方著名思想家亞里斯多德、奧斯定、多瑪斯、巴斯葛（Pascal 1623~1662）、康德的看法一樣，佛洛伊德也認爲人不斷地找尋幸福。由於這個願望他總不能心滿意足。因爲我們身處其內的世界不能提供人所找尋的幸福，人常與現實發生衝突而感到痛苦失敗。正如在一般生活中，人的衝動得不到滿足時，人們能逃避現實而退避到一個夢幻境界中，在其內找尋一個虛假的滿足，同樣地，當人覺得對幸福的渴求得不到滿足而自覺無能時，常常不願接受現實而退避到一個幻想境界（即宗教）裡，以神爲全能和慈善的父親，並以其預許的未來幸福，爲真象及自己渴求的滿足。

如此推斷，宗教與精神官能症有許多相似的地方：它是在面臨衝動無法滿足而引發挫折時，不承認現實而避到一個幻想境界中找尋虛假滿足的結果，是一種回到幼兒時期的退化現象。佛洛伊德不僅指出宗教與精神官能症的相似之處，甚至稱

---

<sup>20</sup>有關下文資料參：Kasper 47~48; Waldenfels 43~44; Weger, *Freud; Weger, Mensch* 132~144; Zirker 146~168。

宗教為一種「普遍的強迫神經官能症」<sup>21</sup>。因此，宗教的信念並非經驗和思想的結論，而是人不肯面對尖銳殘酷的現實所產生的幻覺，是由幼兒般的需求而來的幻想。

### 5、「宗教起源於恐懼」

羅素（Bertrand Russel，1872~1970）認為，人受到大自然（閃電，地震）、他力（強盜，敵人，戰爭）和自己無法控制的衝動威脅，因為感到恐懼，所以常從神和宗教尋求幫助<sup>22</sup>。乍看之下，這理論與上述的看法不同，因為它不以期望而以恐懼為出發點。實際上，它與前面提到的看法沒有本質上的分別：它也（由於恐懼中感到的）對安全的期望來解釋宗教的起源，並且把神的概念和宗教的信念視為空洞和虛假的幻覺。

### 6、宗教批判對宗教起源和本質的看法要素

從上文可知，主張無神論的著名思想家對宗教起源的解釋，是從不同的出發點，藉不同的方法加以發揮的。雖然如此，這些理論都達到基本上相同的結論：神的概念及其他宗教信念，都是因人的期望而產生的幻覺。前述思想家所發揮的理論含有其他共同的因素，這些因素既然出現於代表性的宗教批判的理論中，所以我們能稱之為「要素」。為能更進一步地了解這些支持無神論的思想，以下試圖概括地提出這些要素，將宗教批判對宗教起源的解釋加以綜合。宗教批判對宗教起源的解釋都：

1. 提及一個傾向、衝動，如：人願意把一切現象歸於一個理由（孔德），減輕恐懼（羅素），受壓迫和剝削時希望得到安慰（馬克斯），獲得期望的滿足（佛洛伊德、費爾巴

---

<sup>21</sup> universelle Zwangsneurose, 引自 Zirker 163。

<sup>22</sup> 參：Weger, *Mensch* 200~201。

- 哈），而以此傾向為神的概念和宗教信念的根源。因此，宗教主要並非反映人的理智，而是他衝動和意願的表現。
2. 提及人感到的無力，如：在科學落後時代，人不能了解大自然的現象（孔德），不能由壓迫和剝削者的勢力解放自己（馬克斯）；不能獲得所找尋的幸福（佛洛伊德）。無論所指出的無力是常久或暫時的，是出於人的過錯或屬於人的本性，宗教是弱者的表現，是落後時代的現象。
  3. 認為：人產生宗教的信念，因為他不肯接受事實和自己的限度，或不肯拋棄他幼兒般的夢想（佛洛伊德）。
  4. 認為：拋棄宗教的希望和安慰，剔除幻覺，面對並接受既定的、出於偶然現實的無神論，才合乎現代人、成熟人的態度。

## 綜合反省題

1. 為甚麼無神論主要的主張：「無神」涉及實有全體？
2. 為甚麼無神論牽連唯物論？
3. 無神論牽連甚麼對宗教的看法？
4. 無神論有必要解釋哪一事實？
5. 孔德、費爾巴哈、馬克斯、佛洛伊德、羅素，如何解釋宗教的起源？

## 第四節

# 無神論的弱點

上文試圖客觀地敘述無神論的結構和支持它的思想。本來，對於所提的每個看法可加以個別批評，指出每一主張特有的弱點，然而，因為最重要、最嚴重的弱點並不在於個別形式的特性，而是起源於無神論的結構，所以筆者不擬分別探討個別無神論的形式，而在本節中指出無神論內在的弱點。

### 一、無神論的基本弱點

所有無神論的形式，無論出於什麼動機，無論主張者對此信念有甚麼感受，皆以「無神」為中心信念。藉「無神」的判斷，無神論者想要肯定一個不能改變的、甚至最高勢力亦無法取消的真理。真正了解這說法含義的人，一定明白它必然引出的結論：在人類歷史中，許多人信神，其實信了一個幻象；對人類歷史有深遠影響的宗教，以幻覺或欺騙為根據。既然在宗教與哲學的用法中，「神」不指某一個別的事物、一個宇宙的零件，而指萬有的根源，因此，「無神」這個否定的判斷，不像「張三不在」或是「這裡根本沒有這個人」，只是否定某個人在確定地方的臨在；「無神」的判斷涉及實有全體，它把物質以及偶然當作實有全體的泉源。宣稱「無神」等於認為：把（人類文化重要基礎的）宗教視為錯謬或欺騙。

## (一) 無神論的中心主張無法加以證明

對自己的信念常加以反省且願意負責的人，必然希望在作如此形成整個人生觀的判斷時，是有所根據的，並可向別人說明其信念的根據。換言之，抱持無神信念的人，願證明「無神」。然而，無神論者能提出的論證，卻有明顯的弱點。

### 1、如果把「神」（誤）解為宇宙的部分，無法證明「無神」

縱使人不了解哲學和宗教裡的「神」指位際性的、超越界的神，縱使他們誤解哲學和宗教所說的「神」，誤以為「神」指宇宙中可看到的一部分，他們仍無法證明無神。舉例來說，我們掉了錢包而徹底清掃整個房屋後，也許可說：在我的房間、在整個家裡都找不到我的錢包。但是，誰能說：在整個台灣，在整個中國都找不到呢？同理，即使我們用最先進的科學設備，尚未將浩瀚宇宙的每個角落研究透徹，所以沒有一個（把神誤解為宇宙一部分的）人能根據科學研究下結論說「無神」。

### 2、若把「神」理解為絕對而超越的一位，也無法證明「無神」

如果認為「神」指絕對的、超越的一位，而希望以自明的事實（evident facts）或論證來證明神不存在，也是不可能的。請問，我們能以什麼確定的事實，以那種化學、礦物學、天文學、生物學研究的結果為憑證，而肯定「無神」呢？又憑那個邏輯、數學或哲學原則能夠證明確實沒有神呢？

## (二) 「宗教不科學」的弱點

既然自然科學無法證明「無神」，而近代世人又常以「宗教不科學」為由而主張無神論，所以下文擬再度對自然科學權威做簡略的探討。下文的反省絕非否認科學與技術為現代人帶來的益處，但希望藉此指出，以科學名義而主張無神論者，是不明白科學的性質，也不清楚科學在人生中的地位和其權威的

界限。茲可說明如下：

### 1、自然科學與人生

雖然我們樂於承認，科學和技術為日常生活帶來許多便利，但我們也知道，它在人的整體生活中只是一個輔助的角色而已。科學所提供的知識常是可靠的，原則上人人能夠據以做明確的察考，但是它供給的知識在一般生活中，不如非科學的知識那麼重要。舉例來說，天文學家發現一個尚無人知曉的銀河星系，確定它與太陽或地球的距離，這知識不如政府官員是否秉公處事或貪贓枉法來得重要，天文知識不致直接衝擊民生，而政府施政卻有全面的影響。再如：知道水一百度沸騰、零度結冰，不如確知家人和鄰居可信可靠那般重要。此外，自然科學無法證明桂林、日月潭的風景實在美麗，也無法證明北京天壇和羅馬伯多祿大殿是曠世傑作。無論科學知識多麼精確有益，其權威仍有其限度，而人最關心、最珍惜的都在其權威範圍以外。

### 2、自然科學的非科學因素

自然科學的確是很成功、很有益的工作，但它以下列非科學因素為先決條件：

#### (a) 實證科學依據非科學的信念

人追求知識是有意義的行動，人能達到真理、認識真象，這些信念是人進行研究的先決條件。然而，這些信念不是自然科學，如理化、礦物或生物學的結論。

#### (b) 自然科學以非科學的方式選擇其研究的方向

在進行科學研究前及在進行研究時，科學家們需要選擇研究的對象及研究的方向。的確，已做過的研究可供他們寶貴的知識，來決定那個研究路線最值得追求。但是，他們對研究方向的抉擇，往往基於採取的方向是否有益，或是否適合整體

計劃及經費預算等因素來判斷，而非基於科學研究本身。

### (c) 人對科學的結論常以非科學的方式加以評價及運用

科學所達到的真理無論多精確，均需等待人對它的評價。比如，科學能發現核能，能看出它使用的能力，能算出其威力；但是，是否要使用核能發電以造福人，或使用核子武器以威脅和殺害人，則非科學和技術可答覆的問題。

總之，科學和技術並非獨立、全無其它成分、自給自主的實體。反之，它以非科學的因素為先決條件。科學的益處或害處依靠非科學的判斷和運用，所以它的權威有明顯的限制。

## 3、結論：「無神」的判斷超越科學權威的界限

如上所述，自然科學的進行，與承認或否認神無關。科學所應用的實證方法，只能被用來研究可感覺的現象。在科學研究的領域內，這個方法是無可指摘的。但是，正因為自然科學的方法只適合來研究可經驗、可觀察的現象，因而它不能肯定或否認神的行動和實有，而人也不能以科學名義宣稱「無神」。

## 二、宗教批判解釋有關宗教起源理論的弱點

### (一) 「宗教信念是人的期望所產生的幻覺」的弱點

#### 1、宗教批判對信徒的主要譴責

經過反省且一致的無神論不能不面對：(1)許多人相信神，以及 (2)宗教在人類歷史中有深遠影響的事實。因而主張「無神」者不能不探討宗教起源的問題。著名的思想家，如：費爾巴哈、馬克斯，佛洛伊德等人，雖然他們的出發點和動機不同，基本上卻達到相同的結論—教徒對於神和宗教信念全無客觀的真理內容，一切都出於人的期望所產生的幻覺。

這些思想家對信徒的核心譴責是：信徒把所祈求的當做實有，以為人所渴望的也真實存有。雖然他們承認，受剝削的人

渴望正義和自由，因而盼望一個更好的來世生命；雖然他們也認為，人因對幸福的祈求得不到滿足，受挫而找尋來世的幸福，他們自己無神的立場可以用 Garaudy 的話加以綜合：「我的渴求不證明水泉的實有」。這個說法扼要地綜合他們對教徒的批評：教徒的信念出於謬誤——渴求的事實證明水泉的事實。

## 2、宗教批判對信徒譴責的弱點

的確，從沙漠中口渴的感覺不能推論，不遠處會有綠洲或水井。所以上述支持無神及批判宗教信仰的論證，在許多人看來有很大的說服力。然而此論證亦有明顯的弱點。下文對此論證所做的批判，雖不能證明宗教有關神存在的信仰有客觀真理的內容依據，但可指出此普遍支持無神論思想的弱點。

「我的渴求不證明水泉的實有」。但是，反過來說，渴求亦不證明沒有水泉。換言之，無論人的需要、希望或恐懼，對宗教概念的形和內容有何影響，都不能證明宗教的概念無客觀真理的內容，都不指向一個非靠人想像和期望的客觀獨立的事實。我們的確不能從有關神的信念推論到神存在的事實，但是也不能單憑對宗教的興趣，而否認神的存在和宗教所宣講的內容。神是否存在、宗教信念是否有客觀的真理內容，並非由人的渴求即可答覆的問題。

「我的渴求不證明水泉的實有」是對的。但是，在沙漠中口渴的人不會因為不可質疑的真理而止步不前，反而會盡力借助各種標記（如植物或人的足跡），尋求附近有否綠洲和水泉。同樣，了解並肯定「我的渴求不證明水泉的實有」的人，倘若他們或多或少體驗到有關神這個問題的重要性，也不至於合理地把神和宗教問題擱置下來，反而會探討此渴求之來源、在人的生活中的角色、也許得以滿足的情形等相關問題。

如果人感覺到一種自己無法滿足的渴求，棄絕「這世界與

人的存在全無意義」的看法，並且發覺一些指向神存在的標記，雖然他仍舊能夠說「我的渴求不證明水泉的實有」，但他勢必不能再以此原則否定神的存在而滿足。假定他明白，渴求雖不能證明水泉的實有，但也不否定泉源的實有，又了解虛無主義會導致人活力麻痺，那麼這個經驗也可能推動他以開放的心情研究宗教和神的問題。

## （二）「宗教起源於恐懼」的弱點

從宗教歷史和宗教生活的觀察可知，當人受到威脅時，如面臨地震、颱風等自然災禍，或飽受外敵欺侮及戰火的煎熬，或害怕疾病、失敗的侵襲，常尋求神的幫助，期望從宗教獲得安慰。譯成世界最多語言的書—猶太教和基督宗教的聖經證明，當人類處於憂苦恐懼中，特別容易以其宗教信仰來應付恐懼。甚至許多在順境時不在乎宗教習俗和規律的人，在感到軟弱無能、恐懼憂悶時，有時會轉向代表性的宗教行動，譬如祈求神救助。

雖然如此，不可從上述和其他類似的事實推斷說：「宗教起源於恐懼」，以此證明神的概念以及宗教的信念是全無客觀內容的幻想。原因如下：

### 1、許多宗教性的行為並非起源於恐懼

雖然在一般宗教生活中，受威脅而感到恐懼的時刻，常是發展宗教行動的機會，但世界各大宗教許多古典傳統的祈禱文當中，不乏歡躍、讚美和感謝的祈禱辭。再者，不同文化和宗教的人士不僅在痛苦恐懼中轉向神，在極大的幸福喜樂中也會轉向神。舉例來說，尋獲迷路或遭綁架的小孩後，喜極而泣的父母雖然知道是警察的努力才使他們重獲孩子，他們卻可能很自然地以「謝天謝地」來表達感激。又如，中國人在大喜的日子—婚禮中好似自然而然提到神，稱新郎新娘為「天作之合」。

總之，假如不帶成見地觀察整個宗教現象，「宗教起源於恐懼」的說法是難以立足的。

## 2、恐懼時呼求神確實是認知神的開始嗎？

我們能再進一步地說，即使有一天心理學家都同意，所有的宗教現象毫無例外的都以恐懼為最深的根源，仍不能夠以「宗教起源於恐懼」來證明神的概念和宗教信念都是無客觀真理內容的幻覺。理由如下：對「一切宗教行為起源於恐懼」這說法，我們可追問：由於恐懼而轉向神時，這是否人與神初次建立關係？或者，當人感到恐懼時，是否以清晰的方式體驗到並認可一個常有的、與存在本身一同接受的人神原始關係？

## 3、假定宗教起源於恐懼，這也不證明宗教信念是空虛的幻覺

假定恐懼確實是一切宗教最深的根源，也不能證明神的概念和宗教的信念只不過是空虛的幻覺而已。正如「我的渴求不證明水泉的實有」後面還應加上：「但是強烈的渴求也不證明沒有水泉」，同樣，「宗教起源於恐懼」只講出一個有關宗教起源【可質問】的意見，但是這判斷不解決神實有的問題。而且，正如因為明白「我的渴求不證明水泉的實有」，真正口渴的人不會把有沒有水這個問題視為無關緊要，不值得尋求的問題，同樣，認為「宗教起源於恐懼」，但是願徹底探討人的奧秘和宗教深遠影響的人，不會以「宗教起源於恐懼」為整個探究的結局，反而會問：形式不同但都難以擺脫的恐懼，是從那裡來的？它對於人有甚麼啓示？為何它常促使人奔向一個沒人看見過的「神」？

## 三、無神論之結論的弱點

既然按無神論的看法，神的概念和宗教的信念都是空虛的幻想，尋求前後思想一致的無神論者，不能不試圖以明顯而具

說服力的理由，來解釋此一相當普遍並有深遠影響的宗教現象。然而，無神論在為自己辯護時，似乎也很自然地提出一些讓人難以接受的結論。

## （一）對宗教和人的看法的弱點

### 1、對宗教的看法過於簡單

無論以何種傾向或衝動為宗教的根由，上節介紹的代表性的有關宗教起源的理論終究都會說：宗教只是科學尚未發達時的落後知識（孔德）；人的投射與期望所產生的幻覺（費爾巴哈）；由於人的恐懼所產生的幻想（羅素）；社會不公平待遇的後果（馬克斯）。

如此解釋宗教這繁複多面的現象時，難免忽略一些與此想法難以協調的事實。佛洛伊德自己承認，根據他對宗教起源的理論，無法解釋某些宗教中出現的「母親神」。以「宗教起源於恐懼」無法解釋宗教裡常有的表現—信友在感到幸福時讚美及感謝神的行為。以「宗教的信念都是人的期望產生的幻想」很難解釋基督宗教對十字架的重視。以「宗教是落後的科學」（孔德）無法解釋宗教生活裡其它行動（如朝拜神，遵守神的誡命，度良好倫理生活的要求）所佔的重要地位。由此可見，前述宗教批判對宗教起源代表性的解釋，想在無神的條件下解釋宗教來源的理論，有一個共同弱點：這些理論都忽略宗教繁複而多面的現象所特有的某些部分，因而把宗教以及人都看得過於簡單貧乏。

### 2、對人的看法上顯示出的弱點

上節已提到，對承認進化事實、但否認神存在的人而言，一切存在物的根源不能是別的，只能是物質。因此前後一致的

無神論涉及唯物論<sup>1</sup>。亦即：無神論者把物質視為實有全體最後、最根本的實有（reality）以及整個實在界的來源。忠於「無神」思想的人可以承認礦物和生物、植物和動物、動物和人的分別，也可以承認從事科學研究和發明技術的人「精神」的優越性。但是，爲了不違背自己的無神論，他們不能不主張唯物論。也就是說，他們不得不認爲，「整個實在界毫無例外地可以歸結於物質以及完全從屬於物質條件的力量」<sup>2</sup>。

的確，唯物論顧及人類藉科學、技術、藝術所獲得的成就，將之歸於唯獨人擁有的能力（即所謂的「精神」）。但是，假如承認進化的事實，按無神論和唯物論的原則也必須同意，人的「精神」只是一種在無計劃的進化過程中偶然演變出來的物質形式而已。爲此，涉及唯物論的無神論引發一個極大的難題：只能以概然率極低的「偶然」，來解釋人在進化中的出現，同時不能不承認，在進化過程中確實發生了這不大可能的事情，即人及其精神由於偶然的出現。

## （二）相稱於無神論態度的弱點

忠於其原則的無神論涉及唯物論。無神論者若承認進化的事實，不能不把整個實在界完全歸於物質，並且只能以偶然來解釋人的能力（「精神」）在進化中的出現和發展。因此無神論不能承認：實在界和人的存在有一既定的目標和意義，其結果勢必導向虛無主義<sup>3</sup>。在某些知名作家的著作中，可看見無神論與虛無主義之間的關係，比如沙特「因爲不承認神，也不承

---

<sup>1</sup> 有關下文資料可參：Weger, *Mensch* 178-179。

<sup>2</sup> 《哲學辭典》209號。

<sup>3</sup> 參：Weger, *Mensch* 176。

認任何先於自己的本質和價值次序」<sup>4</sup>。然而，相稱於唯物論和虛無主義的人生觀有下述弱點。

### 1、無神論限制人追尋人生意義，要求以既定的事實為滿足

假定人否定神的存在而主張無神論，並且理解無神論牽涉的唯物論與虛無主義，那麼他對人生的態度會如何？承認自然科學有關進化的發現之後，否定神存在的人把物質視為實有全體最後、最根本的事實（reality）以及整個實在界的來源。肯定無神的人不能不想整個實有界包括人及其「精神」，都應歸結於非理性的、非位際性的物質及其根本無目的地運作。相稱於此唯物論的態度是接受事實及承認世界、人類和個體存在的事實。既然否定神而將一切歸於非精神、非計劃的運作，所以一切演變出來的都是偶然的結果。人應接受此事實。

乍看之下，此態度合情合理，承認事實，如接受自己有限的的能力，常是成熟的條件和表現；信神的人也要承認一個最後的現實（reality）—神及其旨意，也要容忍自己的限度。實際上，信神與主張無神論和唯物論的人的態度，有明顯的差距：面對無法改變、無法了解的事實時，信神的人可以隨銘刻於本性中的傾向，繼續追問這事有何意義？如果人確知自己不能答覆此問題，仍可繼續問下去：是否神的啓示能給人提供一個答覆？主張無神論與唯物論者在追問實有全體和自己存在的目的時，卻不能問物質，因為物質不能有計劃也不能聽、不能答覆人的問題。因此主張無神論者好似一個聰明的學生問老師（物質），老師不聽，甚至禁止他發問，終於學生不敢再問老師，並在心中壓抑追問的興趣。

---

<sup>4</sup> 《哲學辭典》244 號：空無。

## 2、無神論限制人期望超越他自己能創造的幸福

康德把「我能期望什麼？」的問題當作哲學的主要課題之一。西方著名的思想家，如亞里斯多德、奧斯定、多瑪斯、巴斯葛、佛洛依德同樣主張，人必然不斷地找尋幸福。但佛洛依德根據經驗及其無神論和唯物論的立場（採用一些起源於宗教的說法如「創造」）說：「人得到幸福好似不屬於創造世界的計劃」。的確，拋棄幼兒般的想法和某些「大人」對幸福的夢幻，並且能滿足於已擁有的及憑己力可獲得的價值，這是成熟的表現。但是，人一旦了解他無法以自己的能力獲得所追求的幸福，來面對上述哲學（更好說人生）的主要問題（「我能期望什麼？」）時，無神論與信神者的情形不同：無神論者可以期望所有憑己力以及他人協助所獲得的，也能希望別人也許會給予、或好運帶來的善。

乍看之下，有宗教信仰的人情形也一樣：他能期望以己力、由他人的善意、因好運所獲得的價值。但是，即便他體驗到，人所找尋的幸福超越他以己力可獲得或別人可能給與的善，他也不必灰心或壓抑追求幸福的天性，卻能保持希望，因為可希望、企求，也許那稱之為「神」的奧秘，會恩賜人那人自己無法製造、但依然找尋、令人心滿意足的幸福。

也許可用下列類比，說明信神者與無神論者在面對人之期望問題（我能期待什麼？）時的不同情形：無辜被囚禁的人都知道，憑自己的力量無法獲得自由，而不得不承認自己無能；但信徒卻是有希望的人，他能盼望家人、朋友、人權組織設法使他重獲自由，雖然他不能憑此希望獲得釋放，這個希望也不能保證他的家人、朋友和人權組織會成功地使其獲釋，但他能因這個信念保持自由的理想。無神論的人情形卻迥然不同，因其無神的信念，他似一個放棄了超越自己能力的人，不可期望任何他自己無力設法的釋放。因為按他所堅持的原則，他必須

將這個希望當作無益甚至有害的幻想。總之，在人感到憑己力無法達成期望時，無神論禁止人去期待他所渴求的幸福。

## 綜合反省題

1. 為甚麼不能以實證科學的名義宣稱「無神」？
2. 為甚麼不能由宗教與人的期望和恐懼的關係下結論說：「宗教信念都是人的期望和恐懼所產生的幻覺」？

## 第五節

# 教會對無神論的態度

在參照教長和專家的意見並徹底探討相關的問題後，梵蒂岡第二屆大公會議在其最長的文獻《論教會在現代世界牧職憲章》中，以三節的篇幅（19~21）表達教會對無神論的態度。由於這份文件是教會有關本問題最具權威的聲明，本節特以此為基礎，陳述教會對無神論的態度。因為本節的探討以此為主要依據，所以在引用時省略《牧職憲章》，只寫節的號碼。按筆者的淺見，台灣中國主教團出版的《大公會議文獻》有些地方不夠精確，所以下文有時採用自己的譯文，但是在改變的地方加上拉丁原文或西方語言的譯文，有時也會在括號（）裡加註一些話。

### 一、梵二有關無神論教導的性質與依據

爲了更深入瞭解教會對無神論的看法和態度，本節首先簡要敘說梵二大公會議，在《論教會在現代世界牧職憲章》中發表教導的性質，以及此教導的依據。

#### （一）梵二有關無神論教導的性質

##### 1、表示與現代人類同甘共苦的教導

梵二大公會議藉其最大的文件表示，雖然教會有其獨一無二的性質和使命，但她「深深的感到自身和人類及其歷史具有

密切的聯繫」(1)。雖然開會的時候，有時僅探討教會內部的問題，如主教的職務、司鐸職務與生活等問題，但大公會議以《牧職憲章》表示，教會正視世界及整個人類的大家庭，關心它的奮鬥、失敗與勝利(參：《牧職憲章》2)。

## 2、藉以服務人類的教導

梵二大公會議願意藉此文件「向整個人類講話，以期闡明教會寄居並活動於現代世界的意義」(同上)。它把世界與教會所面對的任務做此說明：人的人格應予拯救，應予革新者是人的社會<sup>1</sup>。由此上下文可知：透過有關無神論的教導，大公會議願意協助所有的人促進人格的發展，並建設一個合乎人性尊嚴的社會。所以，大公會議以討論無神論為服務人類的使命之一。

## 3、對人類加以探索的教導

在《牧職憲章》第一部分(11~45)，大公會議希望在「教會與人類的召叫」<sup>2</sup>這個標題下，答覆以下問題：「教會對人作何想法？為建設現代社會，應推薦何種原則？何者是全球人類活動的最後意義」(11)？它希望藉此表明，天主子民與世界能「互相服務」；它也想說明，教會使命的特質是宗教性的，而且正因為是宗教性的，所以它促進人的尊嚴<sup>3</sup>。

## 4、關懷人類尊嚴的教導

在第一部分第一章裡(12~22)，大公會議以「人格尊嚴」

---

<sup>1</sup> *Hominis enim persona salvanda est humanaque societas instauranda* (參：《牧職憲章》3)。

<sup>2</sup> 拉：De Ecclesia et Vocatione Hominis；英：The Church and Man's Calling.

<sup>3</sup> *ita ut Ecclesiae missio religiosam et ex hoc ipso summe humanam se exhibeat.*

的標題講述基督宗教人類觀的部分要點，如：人爲天主的肖像（12），理智和良心的尊嚴（15~16），自由的卓越（13）和人生的黑暗面，即罪惡（13）和死亡的奧蹟（18）。接下來探討的是無神論以及教會對它的態度（19~21）。大公會議在探討人的召叫及人性尊嚴的上下文中探討無神論表示：按它的看法，承認或否認神，並非一件無關緊要的事情；人與神所實踐的關係，若不合乎人的本性，就會違背他的本性而使其受損。大公會議以三節的篇幅探討無神論，表示：按它的信念，承認或否認神皆涉及人的尊嚴，人的喜樂與期望，他的愁苦與焦慮，促進或阻礙人類有關拯救人格和革新社會的任務。

## （二）教會對無神論看法的根據

從《牧職憲章》的說法可看出，教會對無神論的態度，係依據基督宗教的基本與中心信仰，以及繫於此信仰的人類學。

### 1、天主創造並召叫人的真理

整個基督信仰以肯定天主的存在及其爲萬有之源爲先決條件。因此自古至今，不同教派的基督信友在宣示信仰時一致表示：「我信唯一的天主，萬物的創造者」，根據此信念也可肯定：「如果不是天主……造生並保存他，人便不存在」（19）。既然如此，基督信仰與「無神」的主張有無法協調的衝突。

大公會議也表示，按基督信仰天主創造人與創造無理智、無自由的動植物不一樣，因爲「自出世之初，人便受到同天主交談的邀請」（19）。人受造時不僅獲得存在的恩惠，而且是「擁有理智和自由的人」（21），由造物主天主領受了一個特殊的召叫，因此：「人的使命是以天主義子的資格，同天主親密結合，而分享天主的幸福」（同上）。上述信念屬於基督信仰的核心，所以與「無神」的主張有無法協調的衝突。

## 2、基督信仰的人類學

「天主為萬物的創造者」以及「天主召叫有理智和自由的人與他親密結合」這信念，對基督信友的人學影響甚鉅：既然天主對人特殊的召叫，並非創世後附加的計劃，我們不得不肯定，這召叫內在地塑造人之本性，並鑄成人的具體生活狀況。人不斷生活在這召叫之下，不論知道與否、承認與否，不論歡迎或拒絕，這召叫始終迴響盪漾於人心靈深處，使他渴望超越一切限度，而與無限的天主結合，所以這召叫是讓人內心難以安定的最深根由。許多思想家曾體驗過這刻骨銘心的渴求，也在他們的著作中將這種超越自己的追求加以描述<sup>4</sup>。顯然，任何無神論對人的看法與此看法大不相同。

## 二、對無神論的評析

基督信仰以承認神的存在為不可或缺的先決條件，並把相信天主當作宗教生活的基本行為。無神論者卻否認神的存在，因而不以神為人生命和死亡的基礎，所以本質上，在基督信仰和無神論之間有難以協調的對立。大公會議的教長和神學家們一定很清楚，在理論層面上，基督信仰和無神論之間有無法和解的衝突。然而，他們也知道，人與社會間的互屬關係，即每一個人深受教育、社會、環境的影響（參：25）。其次，與會的教長和神學家深信：天主「願意所有的人都得救，並且認識真理」（弟前二 4），因而大公會議評析無神論時，所採取的說法顯示出：它「設法深入無神論者的內心，以尋出他們否認天主的隱密原因」，並且「意識到無神論所掀起的問題如何嚴重」（21）。我們綜合大公會議對無神論評析的要點如下：

---

<sup>4</sup> 參：G. Marcel, *Der Mensch als Problem*. Frankfurt: Verlag Josef Knecht, 1957。

## （一）無神論與人的罪和救援

在基督宗教的歷史中，信天主常意謂人尊重天主為根本和中心的行為。這個思想對於否認神而摧毀整個基督宗教根基的無神論，應如何做批判？大公會議以下述的步驟答覆此問題：

### 1、有罪的無神論之可能性

「當然人不依隨良心的指示，而故意拒絕天主，逃避宗教的問題，是不能無過的」（19）。一方面藉此說法表示，我們不可把「不依隨良心的指示，故意拒絕天主，逃避宗教的問題」當作善，或不從倫理角度來看中立的行為。但另一方面，它也不判斷個人的行為，也不提出判斷別人和自己的標準。它只講出一個原則，即：假定有人不依隨自己良心的指示，故意拒絕天主，逃避宗教的問題、違背自己的良心，他就有罪。《牧職憲章》不討論在甚麼情況下人可能拒絕天主，或應該面對宗教問題卻逃避它。《牧職憲章》也不討論是否人的良心必定要求人追問神與宗教的問題。

### 2、無罪的無神論及無神論者得救的可能性

梵二大公會議在《教會憲章》裡，探討人得救可能性的問題。在16節提及一種無罪的無神論，及此無神論者得救的可能性：「還有一些人，非因自己的過失，尚未認識天主，卻不無天主聖寵而勉力度著正直的生活，天主上智也不會使他們缺少為得救必需的助佑。」

## （二）無神論的性質損害人

雖然大公會承認有些人可能非因自己的過失不認識天主，但堅決教導無神論違背人的本性並且損害人。因此大會把無神論稱為「萬惡理論」（21），並視「無神論可列為現代至嚴重的一件事」（19）。大公會議的教導可歸納為下列幾點：

## 1、無神論並非出於人的本性

按《牧職憲章》19節「就其整體言之，無神論並非一種自然而然、由於人的本性而出的現象（non est quid originarium），而是出於不同原因」，甚至於可說它「違反人類共同的思想及經驗」（21）。上述教導可做如下說明：正如大部分的人自然喜歡且享受吃喝；但是有些人因特別的原因只是勉強的吃喝。同樣，看重宗教、承認神的存在，按此教導是合乎人的本性。反之，不在乎宗教問題、不承認神，出於不同的理由，例如反宗教的教育和社會氣氛。21節所用的說法「違反人類的共同思想和經驗」也許想指出：現代無神論普遍被接受的事實，以及宗教在社會文化生活中喪失重要地位的事實，就人類歷史來看，似乎只是一段短暫脫軌的階段。

總之，按大公會議的看法，現代無神論是一種不正常的現象，猶如現代人類的隱疾的症狀。因此面對現代無神論以及當代其它的嚴重問題時，我們不得不提出下述問題：今日我們因科技的發展，的確在許多方面享有更好、更舒適的生活；但是，宗教在個人和社會生活上喪失重要地位這事實，應視為人類進步或衰退的記號？現代其它的危機，如生態危機、不知生命意義而感到空虛的「意義危機」.....是否為更嚴重的病症：宗教式微的癥候？

## 2、為無神論而言，人是一個無法解答的啞謎

忙碌的家庭和職業生活中，當諸事順遂時，我們不會仔細思索「生命、死亡、罪惡及痛苦等問題」（21）。然而，如果一個人深刻意識到他與近人甚至與整個人類休戚相關，不致對自己 and 別人的喜樂痛苦麻木不仁，並且考慮與他人同甘共苦，他就「不可能在某些機會中，尤其在人生比較重大的際遇中，完全逃避上述的疑問」（21），因此「每一個人常對自身只是

一個模糊地感到的、依舊尚待解答的疑問」<sup>5</sup>（21）。從人類歷史可知，人常常感到對「生命、死亡、罪惡及痛苦等問題……唯有天主能提供一個圓滿的、完全確切的答案」（21）。因為人能感到上述切身問題與神的問題二者之間的關係，所以

「對於今日一如往日，那深深激動人心的人生之謎，人們由各宗教期求答覆：人是甚麼？人生的意義和目的何在？甚麼是善？甚麼是罪？痛苦的由來與目的是甚麼？如何能獲得真幸福？甚麼是死亡以及死後的審判和報應？最後，（上述的問題終於讓人問：）那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，（到底）是甚麼？」（《非基》1）

當無神論者否認神的存在，找尋人生的方向時，他就不願意也不再能向宗教請教。否認神之後，需要答覆有關生死的切身問題及釐清生命方向時，人可去投奔誰呢？如此無神論常會使人體認，人生是一個「不解的啞迷，而令人陷於絕望」（21）。

### 3、無神論是貶抑人性天賦尊嚴的理論

本章第一節提到，盛行西方的無神論有時以人性自由自主的名義而否認天主。主張此看法的人認為，相信一個至高的上主是貶抑人性尊嚴的行為。按《牧職憲章》，基督信仰的看法則正好相反：「承認天主決不違反人的尊嚴，因為人性尊嚴正奠基於天主」（21）。按大公會議的教導：「人性尊嚴一個主要理由是：他被召叫同天主結合」<sup>6</sup>（19）。21 節將這召叫描述如下：人被召叫「以天主義子的資格，同天主親密結合，而分享天主的幸福」。

<sup>5</sup> omnis homo interea sibi remanet quaestio insoluta, subobscurae percepta.

<sup>6</sup> Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit.

我們可用下述例子講解此召叫和人性尊嚴的關係：有些人常以與高尚知名人士為友而感到光榮；有些人對於自己曾以貴賓身分應邀參加一個典禮這類事情念念不忘。否認神存在的無神論，不把人視為某一位的自由計劃的對象，更不把人當做天主的伙伴。根據無神論的原則，人在進化中出現是盲目的，是非計劃性演變下偶然意外的結果。的確，按無神論的原則，人是可以靠自己的能力發展來充實自己，也能與其他人共融，分享他們的經驗、知識、能力和成就。

但是，正如他的存在是偶然意外的結果，同樣，他的生命不出於任何計劃，也沒有甚麼既定的目標和意義。再者，生命無論多麼長久、多麼順利，人的希望最終是以自己生命的結局—死亡為無法跳躍的限度。假定人是無計劃的進化過程中偶然意外的結果，他不能有既定的權力，也沒有先天的人權。他在世界和人類的地位，靠自己的強權和強者的容許。在這思想下，人原則上沒有先天的、既定的目標，他只不過是一個強勢者手中的工具，一個可隨便使用、任意交換或作廢的零件。《牧職憲章》暗示這種無神論的結論說：「沒有天主為基礎，沒有永生的希望，人性尊嚴，亦如現代屢見不鮮的，將受到嚴重的損害」（21）。總之，雖然大公會承認無神論能出於善的、強調人性尊嚴的動機，但它認為，無神論因其對人（的來源和希望）的看法，是一個貶抑人性尊嚴而損害人的理論。

#### 4、無神論阻礙人依循真理生活

按基督宗教的基本信念，人是由天主所造而「受到同天主交談的邀請」（19）。假定人不認識神，不明白祂的邀請或拒絕這邀請，人就不是「圓滿地依循真理而生活」（19）。他就像沒有人願與之為友的人一樣；無論自己是否有錯，他不是圓滿地依循（人生中友誼為珍貴價值的）真理生活。

### （三）教會對無神論的擯棄

「忠於天主及人類的教會，對這種違反人類的共同思想與經驗，並貶抑人性天賦尊嚴的萬惡理論及行為，現在一如昔日，不能不以沉痛心情，極其堅決地加以擯棄」（21）。這段話扼要地表達出教會對無神論的態度。為避免嚴重的誤解，在此特別提出下列幾點：

#### 1、予以擯棄及加以重視

雖然大公會會議稱無神論為「貶抑人性天賦尊嚴的萬惡理論」，並予以「堅決擯棄」（19），但並未視之為不必理睬的古怪念頭，反而把它當作應「列為現代至嚴重的一件事」，並且認為，對它「須要加以詳細的檢討」（19）。大會不僅以三節的篇幅（19~20）探討無神論的形式和根由，也指出瞭解無神論並應付它的挑戰，是教會及神學很重要的一項任務。大會說：教會應「設法深入無神論者的內心，以尋出他們否認天主的隱密原因。教會意識到無神論所掀起的問題如何嚴重，並一秉其泛愛人的至誠，認為應予嚴肅而深入的探討」（21）。

#### 2、大公會議採用的辭彙

拉辛格樞機在詮釋《牧職憲章》時<sup>7</sup>指出一個辭彙小細節：大公會議遵照教宗若望廿三的指示，從未採用 *damnare = condemn* 這說法。甚至於在面對否認一切宗教基礎的無神論時，亦未用“*damnat*”，只以較緩和的辭句說「擯棄」*reprobat = rejects*。

#### 3、教會對無神論者的態度

雖然大公會會議堅決地擯棄無神論的思想，稱之為「萬惡的

---

<sup>7</sup> 參：Ratzinger, *GS* 344。

理論」(perniciosas doctrinas = poisonous doctrines)，但從未責備無神論者。大公會議擯棄與指責的是無神的理論，不是主張無神的人士和社會。對無神論的擯棄是出於對主張者的關懷，它擯棄許多人所主張的無神思想，但強調，所有的人能夠並且應該合作的責任：「教會雖然絕對擯棄無神論，但又坦白承認：人無論有無信仰，都該有助於建造人人共同生活其間的世界。為此，絕對需要坦誠而明智地交換意見」(21)。大公會議主張，宗教自由是人的基本權利(參：21)，並且認為，除非人能自由地承認天主「並將自己完全委託於天主，則不算圓滿地依循真理而生活」(19)，所以大公會議出於對人類的關懷，願意與無神論者交談並「溫和地敦請無神論者，開放心胸，對基督福音，加以思維」(21)。

### 三、教會對無神論應負的責任

按《牧職憲章》19節，「就整體言之，無神論並非原初就有的，而是出於不同的理由」。它在現代的興起與強盛「原因之一是人們對宗教，尤其在某些地區，對基督宗教的批判」。因此對無神論的起源和深遠的影響「有信仰的人往往也應負一部份責任」。大公會議藉這些話承認，信友個人和教會團體對無神論—這「萬惡理論和行動」—的起源以及它「貶抑人性天賦尊嚴」的深遠影響，應負一部份責任。大公會議在同一地方，提及一些使無神論得以興起和加強的信友和教會的行動。

在21節講論「救治無神論的秘方」(remedium atheismo afferendum)時，大會從不同的角度提及相同的行為。兩處(即19和21節)交互解釋與補充，因此下文兼顧兩處並對「負責任」做兩種解釋：

- (1) 承認過錯：即承認信友和教會團體的行動或教會的疏

忽，是無神論興起及擴大的原因之一；

- (2) 承擔責任：即教會應採取具體的行動，盡量降低無神論的力量和影響，去除信神的阻礙，並且積極加強信天主之吸引力，給現代人指出一條找尋天主並與他相遇的路。

我們可根據《牧職憲章》19 和 21 節，將教會承認的過錯及所承擔的責任，以下列標題加以綜合及發揮。

## (一) 信仰的教育

### 1、承認過錯：忽略信仰的教育

在列舉信友一些過錯時，《牧職憲章》提到「信友忽略信仰的教育」這一點。如果教會內忽略講解道理和教理講授的工作，教友不能明白信仰的內容、意義和價值。譬如：由於對基督信仰缺乏正確了解，因此在舉行敬禮時，不以聖母瑪利亞為一位以色列女子、耶穌基督的母親，而把她當作一位女神。又如，因過分強調誡命、行善的責任，以及罪罰的道理，而誤導教友把福音當作威脅人下地獄、控制人的法律，使教友不明白基督信仰是喜訊，是福音而不是「禍音」。

又如，因為過份強調權威，而忽略信仰的理由及基督信仰內在的可信性，致使信仰不能在人的意識內生根。因而虔誠的信友無法向詢問他們的人說明自己信仰的理由。由於無力領導教友推行正義與和平，所以信仰在信友生活中喪失活力，同時對別人也欠缺吸引力。假如教友如此忽略信仰的教育，他們無法做地上的鹽和世界的光。所以，信仰的衰頹實無異於推動無神論的一股勢力。

### 2、承擔責任：培養活潑成熟的信仰

大公會議認為，忽略信仰教育是無神論興起的原因之一，所以很自然的把培養「活潑而成熟的信德」視為「救治無神論的秘方」之一（21）。在了解方面，活潑而成熟的信仰應以相

稱於年齡（兒童或成人）、教育程度（文盲或大學畢業）等方式，發展個人對基督信仰核心真理的了解。成熟的信仰一方面不致將不同的真理彼此分隔，另一方面也不會模稜兩可地將有關救主基督、聖母敬禮、教宗地位等道理……混為一談。換言之：成熟的信仰能使人認清大公會議所強調的「真理的層次，因為這些真理與基督信仰的基礎有其不同的關連」（《大公》11）。

成熟的信仰不以信仰為一種從心靈黑暗處興起、在理性面前沒有理由的感覺，也不以信仰為科學的競爭者或知識的代替物，反而真切體認其特質：信仰是在理智面前可辯護的「自由的把自己託付給天主」的行為（參：《啓示》5）。活潑而成熟的真信仰不是一種有關神和人的理論，因為「唯有以愛德行事的信德才算甚麼」（迦五6）。

## （二）教理的詮釋

### 1、承認過錯：對教義虛妄的詮釋

大公會議承認「有信仰的人對無神論可能負不少的責任」，而列舉出一些助長無神論的行動，說：「信友……因對教義所作虛妄的詮解……不僅未將天主及宗教的真面目，予以揭示，反而加以掩蔽」（19）。從教會歷史可舉出不少認錯的例子，譬如：自然科學越來越清楚地確定進化的事實；著名的基督教神學家承認，《創世紀》一～三章的文學類型並非歷史性；生物學已普遍地主張人類進化和人類由多偶起源的可能性。可是，一般教理和神學書籍對《創世紀》依然做所謂的字面解釋，認為聖經敘述世界的來源過程，以及在人類起初所發生的事情。在當今這個時代中，科學享有不可質疑的權威，如果在科學與宗教之間有那麼明顯的差距，上述一般教理和神學書籍對創世紀做的「字面解釋」，只會摧毀宗教的權威，導致人質問對神的信仰。

教會和信友不只對個別信理做出荒謬的詮釋，有時對全部信仰的真理也會有不當的了解。比如，把信仰的真理當作抽象的、與人的渴求無關的理論，把天主的誠命視為隨意加諸於人、考驗人是否屈服於天主和教會權威的試金石。若對基督信仰做出這樣荒謬的解釋，遲早會遭遇到人心的抗拒，令人對整個宗教產生反感和疑惑，因而為無神論鋪路。

## 2、承擔責任：對教理做適當的詮釋

《牧職憲章》論及面對無神論應承擔的責任時，發出承認過錯的回音：「救治無神論祕方（之一）是對教理適當的陳述（*doctrina apte exposita*）」。*《牧職憲章》*採用的說法反映出大公會議的理念，即：教會所宣報的真理是人人所期望的喜訊，故具本有的、內在的說服力和吸引力，因為基督宗教「所宣報的真理，是符合人心及其最深的願望的。教會宣揚的真理，不唯不削弱人性，反而傾注有利人性發展的光明、生命及自由」（21）。

欲適當地陳述教理必須強調，所啓示的和基督徒所信的，並非一個與人切身問題無關的理論；基督宗教所宣示的真理，並非一種對未曾提出過問題的「答案」。反之，正如聖言「爲了我們人類和爲了我們的得救」降生成人，同樣，整個基督宗教所宣示的真理，是爲了使人得到更大的自由、喜樂和平安而啓示的。大公會議文獻的德文翻譯把「適當地陳述教理」譯爲“*situationsgerechte Darlegung der Lehre*”，以此暗示，在這無神論盛行的時代中，有些真理需要特別強調。例如：針對以人的自主、自由以及人性尊嚴名義而否認神的思想，必須強調並說明：「承認天主決不違反人的尊嚴」（21）。又如：針對以爲「宗教本質上構成人類解脫的障礙」（20），因爲它「令人神往於欺人的來世生命」並且「使人對建設地上的王國毫不努力」

的無神論，必須指出：基督信友對「來世的希望，並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」（21）。

### （三）教會及其成員的生活

#### 1、承認過錯：不良的生活

在列舉一些促進無神論的原因時，《牧職憲章》19 節指出，因教會和個別信友「在宗教、道德及社會生活上的缺陷，不僅未將天主及宗教的真面目，予以揭示，反而加以掩蔽」。這句話指出教會及個別信友造成信天主的另一阻礙：教會和信友不良的生活。

從一般經驗出發，我們很容易了解信友的不良生活與無神論的關係。按許多人的看法，宗教的意義在於教導人作好人。可是，許多人看不出信友的生活比一般人更好，因此很難看出宗教的價值，結果把宗教視為無用的東西，而終於否認神的存在。此外，有時信友的社會生活是促進無神論的理由，「如果信友認為可因此（即因對來世的希望）而忽略此世任務」。換言之，假使他們在人類的重大問題前袖手旁觀，難免會促成把宗教視為有礙人類發展的無神論。再者，如果信友的宗教生活不理想，在祈禱和朝拜等行動裡未表現出神臨在的信仰；在與人的關係上未表現出信賴天主為父，並以兄弟姊妹之情對待他人；在面臨死亡之際，亦如其他沒有希望的人一樣悲慟逾恆（參：得前四 13），他們的生活自然成為助長無神論的勢力。

#### 2、承擔責任：信友完善的生活

講論「救治無神論秘方」（21）的時候，大公會議提及「整個教會及其成員完善的生活」。它也指出教會完善的生活與克勝無神論勢力的關係：無神論宣稱「無神」，並試圖從社會生活中取消宗教和神的痕跡；教會的使命卻是「使天主父及其降

生為人的聖子，見知於世界，並且好似顯現於世界」。教會和信友實踐這個使命，假如他們「在聖神的領導之下，不斷的改造並淨化自身」並以「活潑而成熟的信德為天主做證」。在探討救治無神論秘方的上下文裡，大公會議強調，教會和信友唯有透過結豐富果實的信德，藉深入並改造信友整個宗教、家庭、事業、社會生活的信德，才能使生活的天主彰顯於世界，使無神論因而式微。

大公會議也指出兩種以優越的方式為天主做證的信德表現：(1)信友在人間實踐正義和愛德；(2)「信友彼此間兄弟般的愛」以及「他們同心同德，為福音真理而通力合作」。在《牧職憲章》的註釋中拉辛格樞機指出<sup>8</sup>，大公會議採用的說法「正義和愛德，尤其對貧者」要強調，為天主做證的愛德不止於施捨給窮人，而是著重正義的要求，並以革新匡正不公道的社會結構為基督徒的責任。

的確，假使基督徒用他們的「職業活動，努力使受造物的價值……用人力、技術及文化去培育，造福人類的每一份子……使這些價值更均勻的分配給大眾……並……促進人類的進步」（《教會》36），就是駁斥無神論者的控訴，即「宗教本質上構成人類解脫（和得以發展）的障礙，因為它令人神往於欺人的來世生命，使人對建設地上的王國毫不努力」（20）。在現代情況中救治無神論最有效的秘方是：信友為建設一個公道的社會而積極獻身，因為如此他們的生活可以作證：「來世的希望不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」（21）。

---

<sup>8</sup> 參：同上 349。

## 綜合反省題

1. 梵二在甚麼文獻及上下文中探討無神論？
2. 梵二有關無神論的看法，依據基督宗教的哪個信念？
3. 在甚麼情形下，主張無神論是有罪的？
4. 爲甚麼梵二把無神論當作損害人及貶抑人尊嚴的理論？
5. 梵二承認哪些助長無神論的過錯？並提出哪些救治無神論的秘方？

## 第六節

# 無神論盛行時代的神學任務

由於無神論給人帶來的消極影響，關心人類喜樂與希望、憂苦與焦慮的教會，因而在梵二大公會議最大的文件《論教會在現代世界牧職憲章》中，以三節的篇幅探討瀰漫於現代世界中的無神論之形式及根由。大公會議在本文件中承認，基督信友和教會對無神論之興起和強盛應負起一部份責任，並指出救治無神論的秘方。按它的教導，救治無神論最重要的秘方是：基督徒藉鮮活的信仰為天主的臨現作證，積極投身建設一個正義的社會。因此，培養活潑成熟的信仰和引領信友度良善的生活，在救治無神論的秘方中佔首要地位。在這個工作上神學扮演一個附屬、次要，但是不可或缺的角色。本節試圖闡明，神學在無神論瀰漫的世代中所擔任的任務，提出面對此情況神學應探討的主題。

### 一、面對無神論神學的內在反省

#### （一）神學應發揮梵二的教導

##### 1、梵二的教導的性質

《牧職憲章》為大公會議的文件，又稱為「憲章」，因此對於有關無神論的教導享有很高的權威。本文件名為《牧職憲章》表明，其主要目的並非講解信仰的道理，而是藉此文件給

教會牧民工作奠立基礎及設定方向。因為教會的活動以信仰為基礎，所以在探討牧職工作的意義和方向時，教會不能不提及自身的核心信仰，如：天主為萬物的創造者及人類受造的本質、天主讓人分享他生命的恩寵計劃及人與天主結合之召喚、人類今世與來世生命的關係等。

## 2、神學應發揮梵二教導的理由

因為《牧職憲章》的目的，並不在於發揮基督宗教的中心道理，所以它只提出並肯定這些真理，但不講解這些重要的真理。譬如 21 節：教會「所宣佈的真理是符合人心以及他最深、最隱密的願望。教會宣揚的真理，不唯不削弱人性，反而傾注有利人性發展的光明、生命及自由」。諸如此類的真理，在與無神論交談時相當重要，但在無宗教信仰的人看來是難以接受的，所以為教會使命服務的神學，在面對無神論的時候，必須特別注意這些問題，且以此為研討的焦點。

### （二）與無神論交談的神學焦點

願意在無神論盛行的時代服務教會和人類的神學，應接受無神論提出的挑戰，而在其工作上常常特別注意下列的主題：

#### 1、人與宗教的根本關係

在我們這時代中，許多人「根本無意談天主的問題，因為他們對宗教似乎從未感到任何不安，亦不明瞭何以必須注意宗教問題」（19）。在這樣的氣氛中，從邏輯角度完全正確無誤地證明神的存在，並沒有多大幫助，因為它好似談一件對人無關緊要的事情。面對這樣的心態，必須盡力引領人體驗到，生命中，尤其是在生命高峰或深淵處，人是難以逃避宗教及神的問題的。基本神學的宗教論釋應顯示出：人找尋天主時，不僅不遠離自己，反而攀登其存在的高峰並觸及真正的自我；當人

毫無保留地面對自我存在的偉大與限度，面對生活的希望與挫折、成功與失敗時，如果他確實體驗到其存在的奧秘，就不難體驗到神的奧蹟。

## 2、基督信仰與人性的發展

有些人認定：若相信神會阻礙人的發展，所以棄絕神。神學面對這樣的思想時，應顧及基督信仰核心真理的結論：聖言降生成人是「爲了我們人類，並爲了我們的得救」，同理，一切天主所啓示的真理並非一種和人的問題與期求、喜樂和痛苦無關的理論，反而提供給人「有利人性發展的光明、生命及自由」（21）。

神學接受此無神論挑戰時可指出：恩寵不僅使人得以神化，也使人更加人性化<sup>1</sup>。當然，僅肯定基督信仰促進人性發展還不夠，神學應以大家都能懂的方式，說明每一真理與人的渴求之間的關係。總之，面對以人文主義自居的無神論，基督宗教爲辯證自己存在的權利，必須表明，基督宗教一切的道理和誠律都有利於人的發展<sup>2</sup>。

## 二、與無神論的交談

### （一）與實證主義的無神論交談

#### 1、此無神論的性質

在與這種無神論交談時應提出，以實證科學方法決定神存在的問題是：「以絕不相宜的方式研討天主，致使天主這個問題根本失掉意義」（19號）。其實，這個想法既不懂得神，也不懂得實證科學的性質與限度。茲可說明如下：

---

<sup>1</sup> 參：溫《恩寵》226~229。

<sup>2</sup> 參：Ratzinger, GS 343。

### (a) 這種想法不瞭解神

它將神視為可觀察的對象，好像神是可以在實驗室裡觀察分析的物質。宗教語言裡的神，尤其是基督信仰中的「神」，不是宇宙中可觀察及檢測的零件。「神」指既內在同時又超越一切的萬有之源。因此試圖以實證科學法確定神是否存在，乃是緣木求魚。

### (b) 這種想法不明白實證科學的性質與限制

我們可以堅決肯定，科學從未發現且永遠不能發現天主。但是，如果根據這事實而否認神的存在，就「越出了實證科學的界限」，以實證科學名義做一個實證科學不可做的聲明。以實證科學的名義宣稱「無神」的人，好似一個在找尋東西的人，翻箱倒櫃後找不到他所要的東西，於是斷定整個宇宙內沒有此物。此外，這個想法對實證科學真正的重要性亦有所偏差。的確，科學所發現和證實的真理經常是很可靠而重要的，能為一般生活提供有用的知識，因而在日常生活中佔重要的地位。但是，以科學方法不能確定的真理，常具有更大的重要性。在現實生活中，水低於零度而結冰，到達百度而沸騰，並不如我能信任家人、朋友、同事那麼重要。

## 2、與此無神論交談時應強調的地方

總之，神學若想為這類無神論者說明信神的理由，首先必須澄清，不論否定或肯定神的存在，神並非宇宙內的一件事物或個體。同時也要澄清，實證科學固然有價值，但它對認識整體實相所扮演的角色很有限。與這種無神論進行有意義的交談時，應使他們明白實證科學的界限，並領人體認：人的精神生活超越科學的範圍，人的期望不能囿於尖端科技所掌控的物質世界。人最大的希望在於認識萬有之源與萬有之終一神。

## (二) 與批判性的無神論交談

### 1、此無神論的性質

對所謂批判性的無神論可做如下描述：有時人棄絕他們由周圍的文化、教育背景、隸屬的宗教而接收的上帝觀。拒絕上帝觀可能是因為，他們一方面（正確地！）明白，人的上帝觀是人造纖維，但是另一方面不了解，一切神的概念都是隱喻的說法、是人所需要的指向神之指標。就因為他們不明白此上帝觀的性質，所以棄絕此概念的同時，也否認神本身。

### 2、與此無神論交談時應強調的地方

- (a) 人對天主的想法應隨著教育程度及個人經驗而成長。宗教教育應跟上一般教育和人格發展的步伐，否則人長大了後，自然會放棄童年階段所習得的天主觀，進一步視所有宗教概念為幼稚的思想，最後導致無神論。
- (b) 如果在較高的層次上交談應強調：聖經和教會教導中的天主觀，均為指向天主的指標而已，與真神有別，不等於天主。假如人拒絕一些同福音內的天主不相像的上帝觀，或放棄從小學所獲的觀念，或體察到有關神的概念之有限，因而不再以此概念所描繪的「神」為宗教崇拜的焦點與對象，這並非棄絕真神，反而是服從天主的誠命：「不可為你製造任何彷彿天上或地上、或地下水中之物的雕像，也不可叩拜這些像，也不可敬奉」（出廿4~5）。只有以清晰或含蓄方式否認（超越任何概念）神的存在，並且漠視神的問題，才是無神論的態度。

## (三) 與因對宗教無興趣而產生的無神論交談

### 1、此無神論的性質

大公會議以下述的說法，巧妙地描述另一種無神論及其形

成原因：「一些人根本無意談天主的問題，因為他們對宗教似乎從未感到任何不安，亦不明瞭何以必須注意宗教問題」。既然這種無神論主因在於對神和宗教無興趣，所以與他們進行有意義的交談不易實現。

## 2、與此無神論交談時應強調的地方

針對此態度可以提出下列挑戰：綜觀人類歷史，宗教實在扮演了極重要的角色；若徹底排除人生的這個領域是否合理？在一個真正的人性生活中，成熟的人不能不面對如下的問題：「人是什麼？人生意義與目的何在？什麼是善？……什麼是死亡？」（參：《非基》1）。從未面對過這些問題的人，是否因他尚未真正體驗到人生的價值與生命的莊嚴？難道體驗過其存在奧密的人從來沒有問：「那圍繞我們的存在，無可名言的奧蹟，我們的來源和終向是甚麼？」（同上）

總之，與這種無神論做有意義的交談時必須注意，宗教問題絕非與人生無關的問題，宗教並非與本來無關的一位建立可有可無的關係。承認神的存在，也並非如同發現尚不知曉的星系一般。願意和這樣的無神論做有意義的交談時可指出，探討宗教問題屬於作人的責任，而且有益於人對自己的認識，因為這種認識會使人明瞭，人類遠勝於其他事物，享有超越其他事物的尊嚴。由這樣的角度論及神，顯示出真神「離我們每人並不遠」（宗十七 27）。當人體驗到自己生命的深度，面對不可推諉的責任及無限的期待時，早已與神有了接觸。

### （四）與由於重視人而產生的無神論交談

#### 1、此無神論的性質

《牧職憲章》19 節對某種無神論做這樣的描述：有些人本來不在乎否定神的存在，但他們十分強調人以及與人有關的問題，以至於宗教和神的問題顯得毫無意義。也許他們未以清楚

方式否定天主存在，但其生活和思想都由人際關係所佔據，似未給神留餘地，而致思想、生活無神。

## 2、與此無神論交談時應強調的地方

與這種無神論交談時，必須合理地指出，探討宗教與神的問題時並不會離開人，反之，當我們深入探討人的時候，也不能不觸及神。按基督宗教的信念，神不是佔據地方而排除人和其他事物的一位，而是支持一切實有的萬物之源。所以天主教神學強調，我們不能以彼此的競爭排斥、相互削減的方式，來描述天人關係，以為人卑微軟弱有罪，才顯出天主的偉大威嚴神聖。按基督宗教的信仰，我們不認為人的自由、能力和尊嚴，會限制或排除神的主權和勢力。

雖然以人的精神結構而言，這個想法似乎很自然，但是這想法有違基督信仰中天主為萬有之源的肯定。中古世紀多瑪斯曾嚴厲指責此思想，視為侮辱天主的想法，他說：貶抑受造物的完善，就是貶抑神勢力的完善<sup>3</sup>。

### (五) 與由於強調人自主而產生的無神論交談

#### 1、此無神論的性質

《牧職憲章》第 20 節指出，有些人主張無神論，因為他們「強調人的自主」，故不肯「承認人對天主的歸屬關係」。他們否定神的存在，因他們認為「人是其歷史的唯一創造者」，並以為人的自由、自主「和承認天主為萬有真源與宗旨一事是無從並立的，或至少對天主的這些肯定是完全多餘的」。第 20 節也指出這種無神論在現代流行的理由：「現代科技進步使人有萬能的感覺，可能助長這類無神論」。

---

<sup>3</sup> Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. ScG III 69.

## 2、與此無神論交談時應強調的地方

既然此無神論與前述觀點無本質的區別，所以與之交談時會觸及與上文類似的問題，即：雖然無法完全瞭解，人的自由如何能與萬有之源的天主並立，信友根據經驗以及基督宗教的核心信仰可以肯定，天主的主權不壓抑、不減損人的自由，反使人的自主得以建立和加強。按上文所引多瑪斯的說法可再加上：把人當作不自由、無責任的神手中的傀儡，就是侮辱天主的想法。

我們可從日常生活中體會，不同的自由共存及彼此加強的作用。例如：假使一個人專心聆聽別人敘述他的心路歷程，讓人能自由表達他的心思，這不僅不侵犯對方的自由，反而能給他回憶及省思經驗的機會。或如：一位好的老師絕不壓抑學生自我行動的能力，反而盡力啓發學生的聰明才智。只有因自由而發的愛，才是對愛的正確答覆，所以在摯愛的關係中，我們不但不願降低對方的自由，反而願意提升對方的自由。總之，我們從日常經驗不難發現，充滿愛的自由不僅不壓抑對方的自由，且願意維持、啓發和加強對方的自由。

在交談時我們應指出，科技進步也許能使人有萬能的感覺，因此可能助長了這種無神論。但同時也應強調，為科技進步而感覺萬能的人，其實不夠瞭解科技的本質：的確，藉現代科技，人類雖能做到以前夢想不到的事，但是，科學和技術只能觀察和利用大自然已有的事物和原料，仍無法創造出任何極微小的事物。在利用最小的事物和原料時，人要「服從」既定物質之性質，所以不能以水做染料、不能用汽油來滅火。再者，假如有人於廿世紀末還因科技進步而有萬能的感覺，實在是與今日的環境學脫節了，因為他不明白，我們靠大自然供給原料，但此原料有限，因此人的發展亦有限。總之，現代的人雖享有科技進步的便利，但也不能不體會成長的限度。

## (六) 與專務經濟和社會的解脫而產生的無神論交談

### 1、此無神論的性質

在《牧職憲章》第 20 節中，大公會議提及另一個無神論的形式時，做了如下的描述：有些人把人類解脫的希望，特別寄託於經濟的發展及社會的進步，他們以為「宗教本質上便構成人類解脫的障礙」；宗教欺騙人，因為它「使人期待一個來世的生命」因而「使人對建設地上王國毫不努力」。總之，因為他們把經濟和社會發展所獲得的成就，視為人的最高價值，又認為宗教給人虛偽的希望，使人忽略政治和社會的發展，所以他們反對宗教，並否認宗教的基本信念一神的存在。

### 2、與此無神論交談時應強調的地方

與這種無神論交談時，我們必須承認，歷史中確實有上述宗教妨礙社會進步的現象，也就是說，的確有人為朝拜神而忽略對人的責任。不過，舊約先知依撒意亞（一 10~17）和耶穌在福音中（參：瑪十五 3~6）曾嚴厲指責此態度。再者，我們亦應承認，因對來世的幸福希望，信友有時也會以接受上主安排為藉口，而不克盡其責，去改善不義的社會結構；有時有權勢者利用宗教維護不義的經濟社會結構、壓迫剝削勞動階級和婦女。但是，上述弊端不出於宗教本質，所以絕不是「宗教本質上便構成人類解脫的障礙」。大公會議承認這種無神論得以產生乃因：

「原因之一是人們對宗教，尤其在某些地區，對基督宗教的批判。因此，有信仰的人對無神論的產生可能負有不小的責任。信友因了忽視信仰的教育，因對教義所做虛妄的詮解，或因自身在宗教、道德及社會生活上的缺陷，不僅未將天主及宗教的真面目，予以揭示，反而加以掩蔽」（19 號）。

但是，同時應強調，本質上基督宗教勸人善盡對近人和社會責任，而且絕不允許人疏忽此世的任務。因而大公會議強調：「來世的希望並不削弱人們對現世所有的責任感，反而以新的理由支持人們完成這責任」（21 號）。所以信友可以、甚至應該，贊成無神論者的某些看法如：「人應當利用他手邊的一切方法：科學、技術、智慧。去對抗痛苦……我們應當從口袋裏把手伸出來，開始工作」<sup>4</sup>。

在與這種無神論交談時也要指出，任何否定神存在的人文主義，不但不能解決人生的問題，反而會使問題擴大。當人體驗到，他由於銘刻本性中的渴求而找尋更圓滿的生命，提出康德視為最重要的第三個問題：「我能期望甚麼？」時，任何主張「無神」的人文主義都會答覆：你只能期望人類以自己力量能製造、憑己力能獲得的東西。所以，關於人的過失得到寬恕、人在生活中所受的創傷得以治癒、無辜而被殺的人獲得正義、因意外或暴力而死的生命有了意義……等問題，人文主義不能作答，反而斥為無意義的問題。

「然而人仍舊想知道，他為甚麼存在，人生的目的是甚麼？他越清楚的辨認出，人生是偉大的、善的，他越覺得這些問題越迫切。<sup>5</sup>」

「人文主義有個關於善的問題：所有的善是從那兒來的呢？它的目的是甚麼？它們之存在只是為了在死亡的時候消失嗎？整個宇宙只是一個毫無意義的笑話嗎？我們的存在要求的比施予的多。我們如何從這樣一種存在中自拔呢？<sup>6</sup>」

---

<sup>4</sup> *New Catechism* 273。

<sup>5</sup> 同上。

<sup>6</sup> 同上。

總之，雖然人文主義有許多真實而有價值的觀點，但是因為主張「無神」的人文主義揚棄有關神的問題，所以仍不能令人滿足。死亡尤其顯示出否定神的人文主義的限度，因為它讓我們回想：

「我們工作的成果會存留下來。一個人能把他不朽的藝術作品遺留到身後。我們的知識和愛心，會在我們的子孫身上代代相傳保存在人間。但是這一切能向一位垂死的人保證他的生命有意義嗎？他的意識，他的『自我』將即由地球上消失了。有誰能向他保證，他一生的奮鬥、一生所行的善、一生所受的苦都有意義呢？如果那曾胸懷大志，擁有無限希望、獨一無二的『我』完全消失了，這個『我』的存在目的怎麼能說是完全兌現了？」<sup>7</sup>

### 三、與強烈抗議痛苦而產生的無神論交談

#### （一）此無神論的性質

##### 1、此無神論的特徵

《牧職憲章》19 節把常困擾人心的痛苦當作無神論的根由之一：「無神論有時出自人們對世間的不幸所做強烈的抗議」。無法了解的大規模的痛苦，如因地震、颱風或戰爭的殘酷，人受到的痛苦能使人抗議世界，懷疑人生的意義，進而否認一個維持、保存、指引這個世界的神。罪惡和痛苦的事實常使人懷疑神，甚至於否定他的存在。所以有人稱痛苦為「無神論的磐石」。簡言之，許多人否定神，因為（那按基督信仰由天主所造、所維持的）世界充滿罪惡和痛苦的荒謬。兩次世界大戰使人更深地體認充滿凶惡與痛苦的世界，因而使無神論的勢力得

---

<sup>7</sup> 同上 8。

以增強。廿世紀的卡謬和沙特是這種無神論的代表和發言人<sup>8</sup>。

## 2、屬於批判性的無神論

因痛苦和不義而否定神存在的思想，主要基於「我們人能了解一切」的態度。根據這個思想，人知道神對世界的關係應該怎樣，既然世界的情況不合乎這標準，所以推論不能有神。由此可見，它以一個上帝觀為基礎，對此上帝觀加以批判和棄絕，因而同時棄絕神。這種無神論屬於前述批判性的無神論，也像其他批判性的無神論形式，不在於否認真神，只是棄絕一個人造的天主（觀），但因此在人的意識中無神。

## 3、和此無神論交談的困難

和這些因為痛苦和凶惡而否認神的人交談，是一項不易勝任的挑戰，因為這種無神論以切身經驗為依據。哲學對神存在的論證沒有多大的說服力，但是，藉下列的反省信友也許能「溫和地敦請無神論者，開放心胸，對基督福音所宣講的天主加以思維」（21）。

### （二）與此無神論交談的主題：信仰與痛苦的問題

在與這樣的無神論交談時，信友首先應該坦然承認，信神和基督信仰不能給「痛苦究竟有何意義」這切身的問題，提供具體而令人滿意的答案。理由如下：

#### 1、原罪的道理不能解決痛苦的問題

假如有人想以亞當和厄娃的罪（即所謂的「原罪」）解決這問題，這表示他不明白這個道理的意義。原罪的道理不是解釋罪惡和痛苦來源的理論，而是一個勸人的警告。此道理不解釋：為什麼有颱風、地震等天災？為什麼會弱肉強食？為什麼

---

<sup>8</sup> 參：Welte, *Religionsphilosophie* 162~165。

人會犯罪？這道理警告我們：我的罪不只傷害我自己，也傷害別人；今日之罪不只危及現在的人，也危害後代。原罪的信理同意俗語所說的「前人種樹，後人納涼」，但是可再加上：「前人砍樹，後人熱死」。因水土保持不善，遇颱風暴雨，土石崩塌流失，會沖毀淹沒良田沃土。原罪的道理也指出，因前人的罪，後人不僅在物質層面上受害，在倫理和宗教的層面上也會有所損傷：使人對萬有之源的計劃與仁慈產生懷疑，使人憎恨那些為眼前私利而未保護環境的官員和商人。總之，原罪道理雖然肯定人的罪常是痛苦的緣故，但這個道理無法答覆最根本的問題：為何慈善全能的天主所創造的世界裡有罪惡和痛苦。

## 2、啓示的高峰也不提供為何有痛苦的解答

按基督宗教的信念，透過耶穌基督的來臨、生活、言語和行動、死亡和復活顯示出：天主常與我們卑微有罪的人同行，在我們成功和失敗、快樂和憂苦，享受生命和面臨死亡時，他沒有離棄我們，他常與我們同在。因而福音的真諦可用「天主是愛」（若壹四 8, 16）來做綜合，而將基督徒所信的神稱為「賜萬恩的天主」（伯前五 10）。雖然如此，這啓示未答覆困擾人心的問題：為甚麼全能的、愛的化身、稱為「賜萬恩的天主」，容許有那麼多的罪惡和痛苦？

### （三）與此無神論交談的主題：痛苦與信神

#### 1、痛苦不一定排除信仰

雖然人類的歷史可說是一部痛苦的歷史，但極端的痛苦並沒有消滅人對神的信仰及對宗教的重視。由此可見，痛苦不致使人無法信神。雖然痛苦能阻擋人看到一些神存在的記號，但它不能取消神臨在的蹤跡。許多信友和聖人可為此作證。

舊約以色列的歷史是「痛苦不排除信神」的最佳見證。以色列這個民族經歷過許多大災難，如南北國的分裂（公元前 931

年），北國的滅亡（公元前 721 年）；耶路撒冷的毀滅（公元前 587 年）；在充軍後更喪失了獨立性，變成周圍帝國的附庸。在禮儀中以色列沒有閉眼掩飾這些受苦的事實，反而以悲傷但優美的哀歌，把耶路撒冷和王國毀滅的痛苦描寫出來，並傳授給後代。雖然常紀念自己所經歷的痛苦，仍把「雅威是慈悲和寬仁的天主、緩於發怒富於仁慈忠誠」當作歷史的大標題，而此信仰格式反覆出現於禮儀和祈禱中（參：詠一〇三 8；八六 15；一四五 8）。總之，從以色列屢經痛苦的歷史可見，極大的痛苦不一定排除對天主的信仰。

## 2、痛苦能使信仰成熟

的確，痛苦會使信神變得更困難，因為被痛苦纏身的人，必然以痛苦為整個人關注的焦點，難有餘力再去注意神的問題。但是，真正的信仰「知道」天主是絕對的奧蹟；人若以為他通達了天主的計劃和安排，則他所說的「神」不再是真實的神；真正的信仰使人承認，自己無法透徹天主的奧蹟。當痛苦來臨時，它能促使人體驗到，神為絕對的奧蹟，而如此使信仰得以成熟，協助人更接近真神。

有時強烈的痛苦不但不阻礙或消滅對神的信仰，反而使信仰復甦或加深。比如：當父母因子女不幸喪生而悲慟逾恆時，他們可能體會到親子關係的深厚基礎，不能因一個偶然的緣故（如酒醉駕駛員的過錯）而被毀滅。如此這個悲傷的事實使他們領悟，父母和兒女的關係不能是那麼膚淺，不是一種由偶然而建立的關係，也不是由於盲目命運就能被毀滅的關係。因此極悲傷的經驗他們可能逐漸推衍到，臨在生與死之中無可名言的奧蹟。所以，當遇到無法了解又令人感到極度痛苦時，人有時會體驗到，他們與最深根由（「神」）的關係。

#### (四) 與此無神論交談的主題：信仰與痛苦

假如照上文所說，基督信仰不答覆有關痛苦的意義這個問題，我們不得不問：那麼，信仰與痛苦的關係究竟如何？換言之，面對這樣切身的問題，信神有甚麼意義和價值？面對痛苦時信神和無神有何區別？

##### 1、信神者與痛苦

顯然，宗教信仰不能醫治骨折或肺病，也不容許人逃避醫療。面對痛苦的時候，基督信仰「只」是讓人堅信，萬有之源沒有拋棄他們，神的安排是有意義的。這個信念有時能推動人勇敢接受痛苦的治療，也能推動他們與別人合作，減少世間痛苦。同一個信念在沒有辦法的情況中能讓人肯定，導向死亡的生命仍有意義。

##### 2、無神論者與痛苦

的確，否定神存在的思想能推動人在面對痛苦、災難和不義時，不消極等待從神而來的幫助，而自己著手，盡力去減輕痛苦，去建設一個公平的世界。然而，否定神的存在本身不取消或減少痛苦。假如在建設一個更完美的世界時需要犧牲生命，無神論不能提出充分理由，解釋為甚麼一個人應該為了建設美好的、但必有死亡的人類和世界，犧牲自己的生命。

有些無神論者確實會慷慨地為別人犧牲自己。但是，這種英雄表現在無神論觀點中並沒有什麼根據。這樣的行動和他們所抱持的「無神」理論並不相符。因而在放棄和犧牲自己的時候，自以為是無神論的人，他們的行動其實已含蓄地肯定，臨在於生死之中無可名言的奧蹟一神。

#### 綜合反省題

1. 為甚麼神學對梵二有關無神論的教導應加以發揮？

2. 爲甚麼在無神論盛行時代，神學應特別注意人與宗教的根本關係？
3. 與實證主義的無神論交談時，應強調甚麼？
4. 與那些因重視人的自主而產生的無神論交談時，應強調甚麼？
5. 與馬克斯主義的無神論交談時，應強調甚麼？
6. 藉哪些反省能「溫和地敦請」因痛苦而主張無神論者，「開放心胸，對基督福音所宣講的天主加以思維」？

# 第一章

天主離我們每人  
不遠，因為我們生  
活、行動都在祂內。

宗十七27-28

宗教的先決條件

人對神的認知

# 緒 論

《伯多祿前書》三章 15 節以聖經的權威鼓勵信友，要常準備向詢問他們的人，說明信仰的根據和希望的理由。在這個無神論瀰漫的時代，基督信友與其他人對人生觀做有意義的交談時，不可以一些次要問題為談話主題（如天主教和基督教的分別、教會的組織），而應探究人生觀和宗教最根本的問題：信神的理由。總之，因為在這個時代許多人質問，甚至否定神的存在，所以說明肯定神存在和信神的理由，成了基本神學的首要任務，也是其絕不可略過的第一個步驟。

然而，任何有意義的交談須依據交談者共同承認的基礎。既然信神者以神為自己存在及萬有之源，而無神論卻質疑神的實有，甚至把「神」視為幻象，因此這個交談不能以神的實有或宗教的價值為基礎，而應以大家都能知道、都能承認的經驗為基礎，以不容否認的信念和需求為出發點。

## 本問題的重要性

無論“religio”這字的來源如何，三個可能作“religio”字根的概念都指由人進行的行動。因此宗教行為以承認神的存在為先決條件。為此，本章的主題，即人是否能認知神，是否能憑一般的理性肯定神的存在，對基本神學中的「宗教論證」，及整個基本神學，具有根本的重要性。

## 本章探討的焦點

在一般用法中，「信神」常視為「承認神存在」的同義字。然而，爲了不混淆相當重要的問題，我們要分辨「認知神」和「信仰神」的區別。爲了澄清本章探討的焦點，我們對此分別做初步的說明。

「認知」的意思可以用「知道、確定、發現某一事實」來描述。「信」在一般用法中的意義以「預測」、「視為重要」、「接受別人的話」、「依靠」、「信任」等說法來描述。「認知」指以理智確定的行爲，「信」卻意謂一種對人的態度。我們可借用日常生活的例子來說明「認識」與「信」的特點與分別：認識一個人，知道他說的話是一回事，而相信他所說的、信任他則是另一回事。

本章探討的焦點是認知神的可能性和道路。認知神，承認他的存在和信神，有上面所提出的分別。本章只想說明承認神存在的理由；下一章試圖說明信神的理由和意義。因此，明白本章探討的每一步驟，完全贊同它的結論，還不算信神，「只」是信神的先決條件和預備。當然，信神在宗教生活中比認知神、肯定他的存在重要的多。但合乎人性尊嚴及神之神聖的信仰，以確切認知神爲不可或缺的先決條件。

## 本章的標題和採用的方法

因爲傳統的說法如「神存在的論證」或「神存在之證明」，容易使現代人聯想到數學和實證科學的方法，而引起嚴重的誤解，所以我們不用「論證」和「證明」這些說法。因爲在許多人看來，傳統對神存在的論證好似與人的生活無關的理論，所以本書不打算陳述及解釋這些論證。因爲許多人覺得，宗教和神存在的問題，對他們來說是一個無關緊要的問題，所以本章

試圖以人人可為、且難以否認的經驗為出發點，指出銘刻在人本性中的、不可毀滅的人神關係。本書不打算證明神的存在，如證明一個與人無關（火星上的生活）的存在，而要指出人之所以然是因為他與神的本然關係。本章的反省不打算引人到遠處，給他看從未見到，從未想過的東西，而是想幫助人發掘在生活中常有，但只是隱約感覺到，很少清晰意識到的，神臨在的標記。由此指出，人並非因自己的選擇，而是由於天性與神有關係。因此本章所採用的方法目的在於幫助人張開眼睛，仔細地看並深入了解人人可有的深度經驗。因而本章中的「道路」不指一個領人從家鄉到遠方的道路，而是指一個（也許更難找到、更難走完的、更長遠的）把人引入自己深處和根源的「道路」。

此處採用「指示」和「道路」並非首創，在神學歷史上已有前驅和依據。文德（Bonaventura，約 1217~1274）寫了一本《往天主的旅程》（*Itinerarium Mentis ad Deum*），以旅程為天人關係的意象。多瑪斯以他著名的「五路」（*Sth I 2,3*）試圖出示神的存在。此外，意指「證明」的拉丁文“demonstrare”和英文“demonstrate”，字根即“monstrare”（指示）。可見以「指示」和「道路」為人神關係之喻，在神學歷史上是有依據的。

## 綜合反省題

1. 為甚麼在有關宗教的交談中，認知神的可能性是一個重要的主題？
2. 「認知神」和「信神」有甚麼分別？

## 第一節

# 追求自己存在意義者認知神的途徑

下文的探討主要依據衛爾德 (Bernhard Welte, 1906~1983) 的思想。1970 年天主教基本神學和信理神學教授會議中，宗教哲學教授衛爾德在一次演講中提出：留意當代哲學現況及一般精神狀態，可循此道路達到對神存在的一種認知。當時他的演講受到與會者普遍的認同<sup>1</sup>。其後該演講內容被刊登出來<sup>2</sup>。衛爾德在其主要著作中 (*Religionsphilosophie* 45~75) 又以大同小異的方式重申此思想，其核心思想在於：對一些不可否認的事實及相關問題加以反省，即可認知神的存在。

### 一、本「道路」的出發點：我們在世間的存在

我們和笛卡爾一樣，找尋一個不能質疑的出發點。我們存在於世間、生活在人間，就是一個不可質疑的事實。為能更深入了解這個出發點，下文將進一步發揮「在世間存在」的意義。

#### (一) 我們存在於世間的特徵

##### 1、眾人皆承認的事實

「我們存在」並非從其他更根本的前提推衍出的結論。因

---

<sup>1</sup> 參：Lenz, *Mut* 65。

<sup>2</sup> 參：Ratzinger, *Frage* 13~26。

爲這是自明的事實，不能亦無需另外證明。的確，對於我們存在於世間，可做不同的解釋，如：我們是被造的，由神爲存在而特選的；也可做出截然不同的解釋，如：我們是盲目偶然的結果。我們可將此存在視爲恩惠或詛咒、視爲喜樂希望或苦諦虛幻，可對它加以個人主義或集體主義的解釋。然而，無論做何解釋，「我們存在於世間」的意義，不會因經過諸如此類的解釋而產生根本的改變。以下探討中，「我們存在於世間」的意義與上述的解釋，與出自哪個宗教或什麼人生觀並無關係，此說法只爲表明我們存在的事實而已。這世界中的存在，有以下值得注意的特徵。

## 2、存在的關係性

我們藉行動及關係實現我們的生命。當我們思念、寫字、缺乏、渴望……時，一定有一個對象——我們思念朋友、寫信、缺乏安慰、渴望友誼。總之，人的一切行動是在與某個對象的關係中進行的。這關係深深地影響我們具體的情況和感受，也就是說，我們與行動的對象關係越強，自身的存在感也就越強；反之，我們與對象的關係越弱，則我們的存在感也就越薄弱。比如，當我們思考切身問題或與朋友有深度友誼時，我們的存在感會爲此而增強；同理，如果找不到謀生的工作或完全沒有知心朋友，我們很容易感到茫然，而懷疑自己存在的意義和價值。上面所提現象——人在關係中實現自己以及這關係的強弱對存在感的影響——顯示出人本質的特徵，即人本性中的關係性。

## 3、世間存在中必然和自由的成分

物質事物之間，如太陽星系中的太陽、地球、月亮有多種關係。然而這些關係與人對人和物的關係，因人的意識和自由而大不相同。的確，人的存在及關係有許多必然性，我們無從選擇我們的存在，我們出生於命定的父母，屬於非自選的家庭、

國家、時代，有不可跨越的限度，我只是我，且必然地只是我。然而，從另一方面來看，真正的人為行動和關係中總是有自由的成分。此自由的範圍可大可小、可深可淺，可以是深思熟慮的行動、也可能是反覆無常的行動。但是，在一切名副其實的人為行動裡，皆有自由的成分。

在具體生活中，常有這彼此對立但不隔離，反而相互滲透的必然性和自由成分。比如，我必然屬於此時代中，但在此時空內我可以選擇不同的生活方向，可贊同或排斥此時代。再如：我必定與他人有關，但我可以尋找友誼或盡量避免與人接觸，我能努力為人服務或做人類的寄生蟲。甚至在自由本身內亦有必然的因素：人必然是自由的，自由地行動屬其既定之本性，縱使他不願運用其自由而拒絕決定，他仍然做了決定，因為他拒絕決定仍究是他自由的決定。

## （二）綜觀本道路之出發點

### 1、人存在世間與一般物品存在世間的分別

當我們以世界中之存在為下文思想途徑的出發點時，實未將人的存在當作與其他物、事、物隔離之存在物，反而強調人的關係性。當我們提到人之關係性時，不是把人與事的關係比作太陽、地球、月亮之間的關係。我們要強調，人與他身處其內的世界的關係，不像莫扎特的音樂與錄音機的關係，因為人的一切關係中雖然都有必然的因素，但是也有自由的成分。由於我們對世界中的存在做以上的解釋，故有時我們以「人」、「我們」、「生命」表示與「存在世界中」、「世界中的存在」、「世間存在」同義。

### 2、相似的看法

上文含有一些西方哲學所重視的思想。有「近代哲學之父」之稱的笛卡爾主張，哲學應以一個不可質疑的事實為出發點。

持不同看法的哲學家，把上文提及的關係性視為人本性的特徵。例如，多瑪斯根據亞里斯多德的思想，主張「人的精神可說就是一切」<sup>3</sup>。齊克果（Soren Kierkegaard, 1813~1855）在其名著《死病》（*Sickness Unto Death*）中，好似對人「下定義」說：「人的自我是一種關係」<sup>4</sup>。齊克果也把上文指出的必然性和自由的交流視為人本性的要素，把人稱為「自由及必然性的綜合」<sup>5</sup>。海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）在“*In-der-Welt-Sein*”（世界中存在）的標題下，探討人存在的一個主要幅度<sup>6</sup>。

## 二、我們世間的存在與空無的關係

在探討人認知神的可能性時，我們應特別注意一種我們經常忽視的、與其他截然不同的關係：「人與空無的關係」。

### （一）我們世間存在與空無關係的事實

#### 1、我們的存在有起點和終點

人人都承認，自己的存在確實有起點。我們的身份證、護照等證件可為證明，在這起點之前沒有我這個人。沒有人能否認，將來有一天，我和其他所有的人必然都不存在。不同語言裡的說法，如英文 *dead sure* 和德文 *totsicher* 為人類的共同信念作證，即：每個人的存在以必然的死亡為終點。無論我們將存在於世界中當做神的恩惠、盲目的命運或無計劃偶然的結果，「我們的存在有開始」這句話的意義，不會因上述這類的解釋

<sup>3</sup> anima...est quodammodo omnia；見 *De veritate* 1,1。

<sup>4</sup> Man's self is a relation；參：Kierkegaard, *Sickness* 146。

<sup>5</sup> Man is a synthesis...of freedom and necessity；參：同上。

<sup>6</sup> 參：Heidegger, *Sein und Zeit* 52~62。

而有所改變。同樣，無論我們拒絕提到死亡或視死如歸，或相信死亡時我們被吞沒於虛無中、被投進歷史的垃圾中，上述「我們在世界中的存在必會有終結」這句話的意義，不會因不同的解釋而改變。

假定對「我」以一般語言中的「我」加以解釋，即使主張輪迴說的人亦可同意前面所說的：「我們世界中的存在有開始並有終結」的說法。縱使所謂的「我」在前生已經是一個男人，在輪迴時又是男人，也不能是從同一父母所生、有相同的兄弟姐妹、在同一個家庭中長大的我。因此對這類的看法我們可以不加理會，並可將「我們在世界中的存在有起點也必有終點」視為不可質疑的事實，而探究其含義。

## 2、有開始和終結的存在與空無的關係

我們可用不同的說法表達前面所提的事實和經驗：「在我存在以前沒有我，我存在結束後也沒有我」。無論我是否注意自己存在的開始或留意自己存在的結局，我都會見到一種空無，一個在過去，在我存在以前即有的空無，和一個未來在我存在結束後出現的空無。我的這個「非有」好似包圍著我整個世界中的存在。無論到那裡，這空無都伴隨著我，我總無法擺脫掉它。我與過去和未來的非存在有無法斷絕的關係。這種與空無的關係具有普遍性，因為毫無疑問的，所有的人都有同樣的經驗，而不能不承認：「我的存在有起點也必有終點，在我的存在開始以前沒有我，當我的存在結束以後也必不會有我」。因此可以說，所有的人以及屬於人類的一切，如人所建設的社會結構與物質文明，都由空無包圍、由空無相隨。空無網住人的開始與結局，在人生旅途中總擺脫不了它，它佇守於存在終點處，等待著人走向它。

## (二) 與空無的關係性質

我們在有形可見的人、事、物之中生活，從事具體的工作，謀解決具體的問題。因此我們很少注意到上面所提到的事實——我們存在以前和存在以後沒有我；整個存在以前和以後的「有」是一種神秘的「非有」，一種「空無」。但是如果我們對這事實加以注意及反省，就可發現，我們與此空無關係的特質，並且能夠更深刻地體驗到，我們在世界中存在的奧秘。

### 1、特殊的必然性

人與物質事物及其他人有必然的關係，無法脫離身處其內的世界。當他拒絕與個別人來往，仍不能否認他與其他人的關係。然而，與物質世界及他人關係的直接對象和範圍則不斷地改變，例如，人有時種花、有時看報、有時與朋友交談、有時教導學生。我們常常可選擇透過甚麼對象、在甚麼範圍內，實現我們與世界、與他人的必然關係。

我們與空無的關係則不同，我們能夠刻意注視它或盡量不理它、歡迎它或討厭它，但是既不能取消它，也不能以其他關係加以取代。

### 2、對非存在物的關係

我們對空無的關係不同於我們對熟悉事物的關係，在一般生活中我們透過具體擁有、享受，或喪失、缺乏的人、事、物，實現我們在世界中的存在。我們關係的對象常是具體的、眼前的存在物（人和東西）。當我尋找一個失掉的東西，或因一個遠離或去世的朋友而感到孤獨寂寞時，我們也與所失去的人、事、物有關係。然而，這類關係與一般事務的關係沒有根本的分別，因為其對象屬於有限的事務。

與空無的關係不同，它不以個別的、有限的、屬於我們所認識、所熟悉的世界中的事物為對象；它的關係極屬於另一個

與此世界不同的境界。

### 3、缺乏具體關係極，但涉及整個存在的關係

「一個關係必須有：關係的主體、關係極、主體內的關係基礎」<sup>7</sup>。因為對空無的關係不以一個具體的、有限的存在物為關係極，所以對空無的關係猶如一個不實在的關係。然而，從個人經驗、風俗習慣、文學、哲學表現出的人類共同意識，我們可知，這個無具體對象的關係深切關乎人對自己、對他人、對整個世界中存在的感受和態度。只因為那無法逃避又難以了解、存在前和存在後的空無經常質疑、使人迷惑不解，並且困擾人，才會有「人是創造的」，「人是無計劃進化的偶然結果」以及「視死如歸」，「死時人被毀滅」這類的主張。總之，雖然人與空無的關係沒有具體的關係極，故而好似缺乏實在關係的要素，但這關係常深切影響人對自己、對他人、對整個世界中存在的感受和態度。

### 4、彰顯出存在奧秘的關係

我們知道，人的存在有起點也必有終點。我們也能以略帶消極的說法表達此不可否認的事實：我們存在之前和存在之後有空無。但是，真實面對人與空無關係的態度，具有正面意義，能使人發現：在空無看似黑暗消極的背景上，人存在的事實與奧秘以更清楚的方式彰顯出來。這個經驗能使人感到，他和一種無可把握的，與一切有限存在物有所分別的實有（reality），有一種不可斷絕的關係。

人為了實現在世界中的存在，不能不特別關心未來，所以下文探討的焦點置於我們與未來空無的關係上，也就是說，我們要對「我們在世界中的存在必定有終點」或對「人與未來的

---

<sup>7</sup> 《哲學辭典》311號。

空無的關係」加以反省。

### （三）未來空無的特徵

日常生活中我們忙於可見、可把握的事情，圖謀解決眼前的問題，而很少注意不可否認的事實：以後我們一定不會存在，而且現在已經不斷導向未來的空無。表面上看來，我們有許多純正的理由，不對這事實加以反省，譬如，一般生活問題與責任要求我們付出心力；具體的計劃與期望，經常遮蔽了我們將走向空無的事實。此外，孔子所說的「未知生，焉知死」（《論語·先進》12），亦有很大的影響力。因而在面對死亡問題時，不願對這事實加以反省，也不把死亡當作未來空無顯現的「地方」，而與其他事件混為一談，猶如把報紙上的訃聞和電影廣告併入同欄一樣，意圖抑制有關未來空無的問題。

從諸如此類的現象可見，人們似乎刻意躲避這個問題。而這種情況讓我們質疑，為何我們常想閉上眼睛，不願面對那不可否認的事實：我們的存在必有終點，現在我們已經不斷走向這深不可測的空無？我們常不肯面對這無法否認的事實，這種態度合理還是不正常？是因膽怯懦弱嗎？但是，如果不理會也不瞭解人生這個層面，我們能真正了解人嗎？

在此，我們不能答覆上述問題，也無法決定未來的空無是否享有實有（reality）。我們深知，把空無視為一個東西或實體（substance）本來是不恰當的。不過，假定我們面對「我們的存在有起點也必有終點」的事實，而了解和承認「在存在前和存在後可見到空無」，並且注意這事實對我們的影響，就能窺見空無的一些特徵，進而準備以此答覆有關空無的本質問題。

#### 1、屬於不熟悉的境界

我們和空無的關係與我們使用、擁有或缺乏的東西的關係不同。一般生活行動的對象是具體可見可觸的事物。甚至於，

對抽象的概念也都始於對具體事物的感覺。然而，想到空無，似乎得否定一切存在，因為它顯然不屬於我們所認識所熟悉的世界，而屬於另一個境界。

## 2、無可名狀的恐懼

當我們正視自己的存在必會有終點時，就會體驗到未來的空無。因為我們知道，每個人的生命皆導向無法避免的死亡，所以死亡好像是顯示我們面臨空無的「地方」。我們注視空無與死亡的關係，即可知空無陰暗可怕的性質。的確，有些人能勇敢安祥地接受死亡的定律，甚至「視死如歸」。不過，從許多風俗習慣可知，絕大多數的人都將死亡視為恐怖的勢力。所以大多數的文化語言裡，提及死亡常有些避諱的說法。在台灣，很多醫院、旅館都沒有「四樓」、「四」號病房，因閩南語的「四」是「死」的諧音。孔子曾提及死亡無法理解的性質說「未知生，焉知死？」此話很恰當地表達死亡無法理解的、黑暗可怕的性質；面對它時我們體驗到，包圍我們的存在那無可名狀空無的恐怖性質。

## 3、關乎整個存在

平常我們只想像、處理具體存在的事物，認為死亡只是生命最後時刻才發生的事，視之為生命以外的事。再者，死亡及空無顯得陰森可怕，因此不但不注意反而故意置之不理。雖然此想法好似出於自然，但並不合理，因我們整個生活導向以死亡為終點，故死亡與在其內顯現的空無屬於存在本身。有些著名的思想家表達了此真理。例如，深切反省人的存在境遇時，奧斯定在其名著《懺悔錄》中，不得不問「這裡是一個死亡的生活呢，還是一個生活的死亡？」<sup>8</sup> 頗負盛名的哲學家海德格把

---

<sup>8</sup> 參：奧斯定《懺悔錄》4。

導向死亡當作人的基本幅度，因此稱人是導向死亡的存在（being unto death）。既然我們整個世界中的存在以死亡為終點，我們可將孔子的話倒過來說：「未知死，焉知生」就是說，如不明白人生的終極意義，我們也無法了悟整個人生的意義。總之，由於對死亡及空無的反省可知，雖然空無屬於另一境界，但它滲透人，與它的關係是人存在的幅度之一。

#### （四）面對未來空無而產生的問題

我們常不注意圍繞和滲透整個生命的空無，甚至刻意忽略這屬於我們存在的幅度，究竟是為甚麼？大概是因為此空無常提出一些切身的、令人困惑、令人難以解答的問題，如：

##### 1、人存在的意義何在？

如果我們面對生命導向死亡和空無的事實，就必須面對一個無法透視的黑暗。孔子以「未知生，焉知死」恰當地表達出人的處境，毅然拒絕思考有關死後的問題。然而，若我們了解未來的死亡猶如其終點內在地塑造人的生命，就可贊成拉內（Karl Rahner, 1904~1984）所說的，死亡並非生命邊緣的事件，而是屬於整個生命的因素<sup>9</sup>，而因此可（如同拉內）把孔子耐人尋味的名言倒過來說：「未知死，焉知生」，也就是說，若我們不明白人生終極意義，如何能了悟整個人生的意義<sup>10</sup>？假如人不明白生命的終極，他怎能了解及肯定存在的意義和價值？如果人生一切是導向黑暗、吞沒一切的空無，他又如何能肯定存在和其成就的意義？由於人的生命都導向死亡，並與在死亡

<sup>9</sup> der Tod(ist) nicht ein Ereignis am Ende, sondern das Ereignis des Lebens selbst。參：Rahner, *Humanismus* 247.

<sup>10</sup> wie kann der Mensch sich verstehen, wenn er den Tod nicht versteht? 參：同上 251。

時顯示出的空無有必然關係，所以我們必須問：

「的確，我們工作的成果會存留下來。一個人能把他的不朽藝術作品遺留在身後。我們的知識和愛心會在我們的子孫身上代代相傳保存在人間。但是，這一切能向一位垂死的人保證他的生命有意義嗎？他的意識，他的『自我』將立即由地球上消失了。有誰能向他保證，他一生的奮鬥，一生所行的善，一生所受的苦都有意義嗎？如果那曾胸懷大志，擁有無限希望獨一無二的『我』完全消失了，這個『我』的存在目的怎麼能說是完全兌現了？」<sup>11</sup>

到此困境，有關人生意義的問題轉變成有關空無性質的問題。

## 2、未來的空無如何？

世界中的存在導向死亡，以未來空無為生命的終點。追尋生命的意義時，人不得不問，我走向的空無是什麼？顯然，未來的空無看不到也摸不到，不像世界中其他屬於我們世界的東西一樣。因為它不是一個具體的事物，因此好像根本什麼都不是（it seems to be nothing at all）。然而因為此問題涉及人存在的意義，所以不能不理會有關此空無為何的問題，也不能草率答覆這個問題。下面我們可用一個類比來說明：

面對死亡與空無的經驗，很像一個人進入一間完全黑暗的房間時的情形，他本能的反應是：「什麼都看不見」。然而，在此情況下「什麼都看不見」這句話能有兩種意思：(1)在這地方確實空無一物；(2)此地可能有很多寶物或正好相反有很多危險物，但是，實在「什麼都看不見」。

上述類比可用於人面對未來空無的情形。面對死亡及未來

---

<sup>11</sup> *New Catechism* 8。

的空無，我們的確好似完全在黑暗中，只能說「什麼都看不見」。但是，我們不能因看不到甚麼，而肯定這空無或黑暗是絕對的空無。雖然看不到甚麼，我們可以說，也許其內有寶藏。也許是一個不可見、不可掌握的實有（reality），一個不如存在物的實有，一個確實不是有限的存在物，因而真的是一個非存在物（no-thing），一個屬於另一境界的實有，因此對我們而言好似「非有」（nothing）。總之，在面對未來的空無時，我們雖不可肯定它含有任何存有，但也不能肯定未來的空無完全空虛，只能承認我們對它的性質不能作確定的解釋。在此階段，我們無法解決有關空無性質的問題，但是可以知道，有關此空無性質的問題絕非一個無關緊要，而是攸關生命意義的問題。故我們不可放棄它，應從另一角度來探討此問題：注意另一個難以否認的事實——人對意義的肯定。

### 三、人對意義的肯定

#### （一）人的存在與意義

##### 1、人的生活假定意義

人無論做什麼事情：工作、遊戲、休息、睡覺……，都認為在此具體情況中這麼做有其意義。即使因認為生活無意義而自殺的人，也會肯定自殺對他而言是有意義的行動。

##### 2、對意義的肯定常是人行動的理由

當人說「實在有意思」或是「沒意思」時，他的語氣和態度表明，人本然地尋求有意義的事，並拒絕無意義的事。如果我們看不出某一工作的意義，就缺乏心力去做。可是，對於認為有意義的工作，即使困難重重，也會鼓足精神去克服困難。由此可見，人在一切行動中追求意義，對意義的追求是整個生命和行動的推動力。我們的行動常出於尋求意義及肯定意義的

信念。

## (二) 假定意義的範圍

我們假定且關心自己行動的意義，究竟假設與關心甚麼樣的意義？如果我們仔細觀察我們對意義的感受，就可明白對意義設定的範圍。

### 1、個別行動的意義依靠其他的意義

在日常生活中，假如我們願意說明自己行動的意義，除了提出此行動的事實外，一定會提到其他重要的事情。舉例來說，我上街去，因為需要買東西；我寫信，因為想安慰一個失意的朋友。所以，我們常用另一件事情的意義，解釋目前行動的意義。尤其，從某些特殊行動是否有意義的爭論可看出，個別行動的意義有賴其他事物的意義。例如：太空人初次登陸月球後，不少人問，這項登陸月球的計劃是否有意義？有人認為有意義，**因為**它開創了成千上萬的工作機會，促進科學的研究及經濟的發展。但是，也有些人說，這件事情沒有有意義，**因為**它耗費了龐大的人力和物力，這些資源應當用來解決地球上饑餓、災難和文盲等迫切問題。不論二者的主張多麼不同，無形之中，他們都共同贊成這一點：在有關意義的爭論上，皆不能避免「**因為**……」這句話。這一點顯示，兩人在月球漫步的事實本身，並不足以使太空之旅富有意義；太空之旅的意義有賴它與另一（有意義的）事物，如開創工作、促進科學等的關係。總之，某一件事情的發生，並非使這件事情本身有意義的原因；個別事物的意義常來自另一些在它「以外」、與它不同的事物。

### 2、個別行動的意義依靠整个人生的意義

當我們追問個別行動的意義，我們會發現，個別行動的意義往往來自更高、更普遍性的目標。例如，上學唸書有意義，

因爲可獲得知識；汲取新知有意義，因爲使我們能勝任工作；工作有意義，因爲可維持我們的生活。由上述的反省可見，個別行動的意義出自整個生活的意義。

總之，「只有當整個的人生—它的過去、將來、出生及死亡—充滿意義時，人的一言一行，甚至是片刻的喜悅才能夠是有意義的」<sup>12</sup>。當我們意識到存在的個別行動和成就的意義繫於整個生命的意義，並正視我們的存在導向消滅一切的死亡這項事實，就會重新面對「未來的空無是甚麼」這個問題的迫切性。爲了準備答覆此問題，以下將繼續探討人對意義的信念有何含義。

### （三）人對於意義之信念的性質

#### 1、人對於意義的經驗與意義的理論之分別

人不能不關心個別行動及整個存在的意義，因而不得不對生命的意義加以反省，並將他們的看法以不同的方式表達出來。如此，那隱含在生活內對意義的信念，成爲經過反省的對人生意義的「理論」。從歷史得知，人對人生的意義做了許多解釋。在此我們不擬對人已提出的理論做任何評價。我們只要強調，的確，這些來自宗教、哲學和流行民間的人生觀、有關人生意義的理論，因爲具有解釋優先順序的價值和指引生活方向的作用，所以確實在個人和社會生活中扮演重要的角色。但是，這些理論並非對意義最重要、最根本的體驗，只是對隱含於生活中意義的體驗加以反省，所獲得的結果而已。因此下文擬探討與生俱來的，作一切理論基礎的，對意義的肯定。

#### 2、人體驗並肯定意義的事實

在一般人的生活中，大家很少懷疑或特別探討，有關個別

---

<sup>12</sup> Welte, *Situation* 21.

行動及整個生命的意義。雖然大多數的人常感到困難痛苦、失敗沮喪，也明白人必死的鐵律，但在一般情況下，他們的生活及勞苦表示，他們肯定個別行動以及整個生命的意義。他們對人生的經驗，似已答覆了有關個別行動及整個生命意義的問題，用不著多談甚麼理論。按人的體驗，即使無利可圖，但施行正義是善良而有意義的行為。風俗習慣中也透露出人類共同的信念—捨己救人是極佳的英勇行為。在台灣野柳海邊有一座雕像，就是為紀念一位因救人而捨生的漁夫。許多人會謙遜坦白地承認，自己沒有這樣慷慨的精神，但對這位漁夫的行為表示敬佩卻是無庸置疑的，即使深信死亡時人完全被消滅的唯物論者，也承認此行為的美善，至少他們不會公開表示，這位捨己救人的漁夫應視為愚夫。總之，雖然我們不能以經過反省且有說服力的理論，解釋個別行為以及整個生命的意義，但憑倫理意識，亦即因體驗到道德律表明的無條件地行善避惡的責任，並從對英雄行為的讚賞可知，人常肯定個別行為以及整個生命的意義。

### 3、人際關係及對意義的肯定

行善或看到真正美善的行為，讓我們體驗個別行為以及整個人生的意義。然而，人人讚賞的善行常是在人際關係中進行的，是有益於他人的行為。譬如，對朋友、家人、國家忠信，是人人承認為善、有意義的行為。從人與人的關係上，我們也體驗到行善避惡為不可推卸的責任。的確，現代人有時也提到人對物質應負的責任，如保護生態的責任。事實上，人對生態有責任是因大自然是人類生活的環境，動物和植物是人類之友，傷害它們無異是傷害人類自身，因此應善盡保護之責，保存它們以照顧下一代的生活。我們承認對環境有責任，譬如：我們深知「前人種樹，後人乘涼」的重要。再如：如果一個人

冒生命危險從失火的博物館救出一件鉅作，人們會因這作品對人類的價值，而把他的行動當作有意義的善行；可是，如果在同樣危險中，有人「救出」一個無用的廢棄物，人會把此行動視爲不智之舉。總之，因倫理的善是人體驗善與意義之處，而人際關係是善與惡本有的依歸，故在肯定人、協助人、提升人的生命之際，人對生命之意義的信念得到佐證與強化。

#### 4、對意義的信念與人的本性

顯然，即使最豐富的人生經驗亦無法證明這種肯定的確切性；即使最精密的工具也無法證明，在毫無利益時施行正義慈愛或捨己救人是有意義的。沒有人能指出善行的意義，像科學家能給人看從月亮帶回的石頭那樣清楚確實。因而我們把人對個別行爲以及整個生命意義的肯定，稱爲「信念」。然而，爲了強調它先於任何證明並且超越科學證明的重要性，我們也可稱它爲「銘刻在人本性中，天生的、根深蒂固、不能根絕的對意義之肯定」。

#### 5、對意義的肯定和對惡之荒謬的經驗

無疑地，自己遭遇不幸或聽到他人的惡耗，如屠殺、災禍時，往往看不出意義何在。有些作家，如杜斯妥也夫斯基( Fedor Dostoevski, 1821~1881 ) 和卡謬，曾將人們在無辜受苦者前對意義的疑惑做了生動的描述。的確，痛苦凶險的經驗能使人懷疑生命和世界的意義，使人主張虛無主義，抱著一切無意義的想法去生活、去面對死亡。雖然我們對這些人的態度應尊重，但從下列的反省，我們不必否定對意義的設定：

- (1) 當人主張一切無意義，並認爲應該承認此事實時，他將此行爲當作有意義的行爲，因而重新肯定意義。
- (2) 雖然此思想出現在有些人的生活及在人類歷史的某些階段中，但就整個人和人類思想歷史來看，此思想是一種

罕見的，損害個人、社會、文化的想法和態度。

(3) 的確，有時無意義的痛苦凶惡似超過美善和有意義的事，有時惡之荒謬似比善和意義更強。

但是，人在荒謬之前的無可奈何以及對凶惡的抗拒都顯示出，人本性內銘刻著一種對生命價值和意義的信念：凶惡使人痛苦、抗拒，因為我們深知，有意義的事是應該的；凶惡之荒謬有害而且是不應該的。我們對善和惡、意義和荒謬的經驗有不同的反應。從一般經驗可知，瞭解並肯定工作和生命的意義，可以促進人的生活；相反的，不清楚工作的價值或懷疑生命的意義，會削弱精力，甚至使人癱瘓。總之，人類對痛苦凶惡之荒謬經驗，不能駁斥對意義的肯定，也不能從人的意識中鏟除此一促進活力的信念。

如果承認上述難以否認的事實，並注意它們彼此之間的關係，即可藉下列步驟，逐步澄清未來空無的性質。

#### 四、未來空無的性質

既然我們不能否認，將來我們必不會再存在，所以我們面對著一個無法抗拒的空無。由於我們無法了解它，所以面對它猶如進入一個黑暗的房間時，說「我甚麼都看不到」。這樣的經驗和上述的話有模稜兩可的意思，一方面可說，這黑暗的房間裡確實沒有任何東西，另一方面也可能意謂，在其內可能有珍貴而迫切需要的東西，但是我看不到。面對未來的空無時就是如此：如只顧及眼前的黑暗，無法確定所面對的空無是空虛的或有珍貴的寶藏。然而，若我們顧及銘刻在人性內對意義的肯定，便可藉下列幾點逐步澄清未來空無的性質：

## （一）未來的空無不能是空虛的

### 1、未來空無完全空虛假定的結果

面對未來的空無及其無法抗拒的勢力時人能了解：假定未來的空無是完全空虛的，假定它是無底的深淵，假定必要進入它的人會全被消滅，那麼生命中的一切實在沒有真正的價值。如果一切都導向一個完全空虛的、吞沒摧毀一切的空虛，善與惡、正義與不義、剝削壓迫他人與捨己救人的區別等，都會被取消，因為不論如何，最終的結局都一樣—全部毀滅。

### 2、未來空無完全空虛的結果不可接受

然而，上述結論不可接受。念及我們具體的生活責任時，我們的倫理意識會禁止我們說：不公不義的行為與正義公道沒有分別；背叛家人朋友、出賣國家，與照顧家人、保衛國家完全一樣。雖然我們常不按這信念行事，但一定知道我們絕不可說：為享樂而剝削人與為受壓迫的人冒生命危險，同樣的沒有價值、沒有意義，因為最終都一樣地會被消滅，一起被扔到無意義的歷史的垃圾堆裡。

因為「一切都導向空虛的、消滅一切的非有」這想法否定善惡的分別，所以不符人的倫理意識，也違反人性的核心—良心。雖然我們經常未按此信念行事，但我們深知，人應不惜任何代價行善避惡，因為任何物質的利益，都不能賠償惡所造成的損失。俗語說：「饑死事小，失節事大」。再者，在行善的時候，我們明白，真正的善行有一種絕對而永久的價值。無論人讚美紀念它，或譏笑遺忘它，一個慷慨捨己救人的行動，永遠是美好善良的行為。因為「未來的空無是完全空虛」的想法，把人類共同的信念視做謊言與欺騙，把人人尊重的英勇行為視為愚蠢行為，所以我們絕不能把無法逃避的空無，當做否定意義、取消善惡分別的空無。從上述不容否認的經驗中可意識到，

雖然人不斷地導向無法抗拒的、似乎能吞沒一切的空無，但是人的存在繫於一個不滅的、絕對的原理。

### 3、肯定未來空無並非空虛反而含有實有富饒的理由

依據前面的反省人可明白：1) 如果人必然導向的空無像無底深淵，吞沒一切，消滅人及其所有，則整個存在便喪失根本的意義，也取消善與惡、正義與不義、忠實與背叛、照顧與虐待的區別；2) 雖然人常不能用個別理論解釋人生的意義，在盡人生的責任時，仍體認並肯定此行為及存在的意義，甚且把自我犧牲的行為，視為英勇偉大的表現。假定瞭解上文的分析，人所面對的是一個極其重要，有關空無的性質及人存在的抉擇：把無解的未來的空無視為完全的空虛，認為一切均無意義，因而把一般常識、思想家和哲人的觀點、風俗習慣中有關婚喪喜慶的意義等，皆斥為無稽之談，對人生的價值、行善避惡的責任亦擯棄於外；或依據個人及人類的倫理意識，肯定善行的意義和價值，因而把無法了解及掌握的空無，視為一種包圍、伴隨人存在，在死亡時接納並保證其意義的實有（reality）。

總之，如果我們只顧及人的存在是導向將來不存在的事實，就無法肯定存在的意義，也無法確定未來空無的性質。可是，一旦我們注意銘刻在人本性中對存在意義的肯定，並對一般的人類倫理意識加以尊重和反省，就可肯定，我們一生走向的空無，不僅不會把人吞入虛無中，反而能接納與保存人。因而它不能是空虛的，反而充滿權能與生命。它所呈現的無法抗拒的勢力不會消滅人，卻肯定人及其對意義的信念。那等待我們的未來的空無內在地塑造我們整個的存在，因為它是在我們人生短暫旅程中常常體驗到的，不可毀滅的意義之根由。

### 4、實有富饒但空無的理由

根據這個反省我們可進一步說，那猶如終點等待著我們的

未來的空無，就是保證我們存在及行動的意義。我們面對它看不到什麼，並非因為它是空虛的；我們看不到什麼（we see nothing），因為等待著我們的那無限和無名的勢力，的確不是一個物品（it is not a thing），因此可真正稱之為「非物品」（no-thing）；只因爲它不是有限的東西，所以它對人好似「非物品」。然而，就是因爲它不屬於有限物質的境界，而屬於超越有限物質的境界，所以在我們這有限的世界中，空無是無限和絕對勢力臨現的形象。

## （二）未來的空無與神

### 1、未來空無與哲學和宗教語言裡的「神」

從上述反省可知，人類所面對的空無有哲學及宗教歸於「神」之特質：空無表現出無法抗拒的勢力，沒有任何勢力可逃避或抵抗它。它的力量無限，它所剝奪的，無人可挽回。它雖好似在人生命結束才到來，實際上它強勢地貫徹整個人的存在、塑造人的一切。它既不是有限的物質，所以對有限的人的洞察和言辭，成爲無可名言的奧蹟。綜觀這一切我們可說，面對未來的空無時，人可體驗到絕對奧蹟—神的實有，並且能明白，「空無」是神臨現的形象。

### 2、與本主張相似的看法

將神與空無相提並論，其實很接近多瑪斯「神不屬於任何範疇」<sup>13</sup>的論點，意即：一切適合存在物的稱呼方式都不適於神。因此享有一切存有之富饒的「神」，不像有限的物質，所以可稱爲「非物品」、「空無」或「無有」。因爲一切適於有限存在物的稱呼方式，都不適於無限的神，所以應稱祂「絕對的奧蹟」。

---

<sup>13</sup> Deus non est in aliquo genere, 參：ScG I 25；STh I 3,5。

## 綜合反省題

1. 本節探討出發點的「人世間存在」，與一般物品的存在有甚麼分別？
2. 甚麼是未來空無臨現的「地方」？
3. 未來的空無如何顯示出其無法抗拒的勢力？
4. 面對未來空無時人感到的「甚麼都看不見」能有何意義？
5. 人對意義的信念與個別的行動有何關係？
6. 對意義的信念如何能幫助人認出，未來的空無不能是消滅一切的空虛？
7. 為何神在空無的形象下臨現於世界？

## 第二節

### 驚訝自己存在奧秘者認知神的途徑

日常生活中我們從事具體的工作，謀求解決具體的問題，但是很少對事物的實有和自己的存在加以思考，把這些都當作理所當然、不值得深究的事。然而，假如我們對這些看似簡單卻很根本的事實加以沉思默想，就會驚訝我們自己和其他人事物存在的奧秘，而這種驚訝能成爲認知神之道路的一個出發點。

以下的探討主要依據衛爾德的思想。衛爾德在其主要著作中（*Religionsphilosophie* 75~95）以學術性的方式提出認知神的道路（參：Lenz 75~81; 92~94）。下文擬採其要點加以補充、發揮及調整。本節也將再次運用前一節所陳述的概念，如：人的關係性以及人與空無的關係。

#### 一、存在的奧秘

從表面來看，世上最明顯的事莫過於我們自己和世界事物的存有。對自己在時間和空間之存有，即使做夢我們也不會有所懷疑。在渴望、尋求、運用、處理、害怕或欣賞具體事物時，我們自然肯定自己和其他有限存有物的實有。然而，假如對一些無法否認的事實加以深思，就會發現我們自身和我們周圍事

物的實有（being），透露著難以了解的奧秘<sup>1</sup>。

## （一）繫於空無的存在

### 1、繫於先前空無的存在

我們非常確定，自己存在於世間並非永久的。我們有開始，在誕生以前我們並不存在，所以沒有我們，因而可說：「在我存在以前沒有我」。這句話並不否認，在我存在以前已經有我未來存在的先決條件，如祖先、我誕生及生存於其內的社會與文化。上述的說法表示：由父母所生、未來會有各種經驗、會成為抉擇意識及自由中心的我，在我誕生以前是沒有的。只要明白我與他人、與時地的關係，內在地塑造我的自我，即使主張輪迴的人也能同意「在我存在以前沒有我」的說法。如果有人以為，他在前生曾是一隻狗、一條鱷魚、或是一個人，他也難以否認，不論原來是什麼，既然沒有相同的父母、兄弟姐妹、老師、朋友、家鄉、國籍，沒有經歷過相同的喜樂和痛苦，沒有做過同樣的選擇，所以一定不是同一個他。

因為此處所提的「沒有」不是指一件個別的東西、某一部分或某一能力的缺乏，而是指「無實有」，所以我們可稱它「無有」、「非有」或「空無」。又因為在說「我存在以前沒有我」的時候提及它，所以可稱它「在我們以前的無有」。

乍看之下，我們只是藉「我存在以前沒有我」的說法，做一個無關緊要，甚至無意義的否定判斷。可是，我的身分證、護照等確實可以證明，我絕對是這在一定的時間才開始，而且出生以前沒有我。無論我在哪裡，無論我享有多麼豐富的生命，那個非有狀態，始終如影隨形地跟著我。縱使我攀登到生命的最高峰，仍無法擺脫我存在以前的空無。我已經離棄的非有屬

---

<sup>1</sup> 有關下文可參：溫〈諦聽者〉32~37。

於我，這種無有內在地塑造我現在享有的實有。

## 2、由空無陪伴、滲透和內在塑造的存在

有時我們體驗到：我沒有別人的經驗、能力、優點，我只是我，我沒有別人的實有，我是有限的。這個限度及其彰顯的無有，不斷地伴隨並塑造我的存在。無論接受或拒絕此事實，都不能否認這個構成我的限制，這個「非有」伴隨、滲透、塑造我。

不僅我個人如此，所有的人、事、物皆如此：都是有限的，本身沒有其他人、事、物的實有。馬就是馬而不是虎，虎就是虎而不是馬。「馬是馬，不是虎」，這種無可置疑的說法，一方面說明馬所特有的即馬的存有，另一方面也指出馬存有的限度，即非（虎的）實有伴隨著牠而構成其只為馬的存在。總之，我和一切存有物的存有是被非實有所滲透，而這非有是確定存在物的因素之一，它限制實有且顯示所有存有物的貧乏有限。這屬於存有物的非有彰顯出，個別存有物的實有無論多麼豐富，即使達到一切存有物的總和程度，但因其只享有實有的一部分且由非有所滲透，所以它的實有依然是殘缺的，並非純粹實有本身（not being pure and simple）。

總之，因其有限性，我們自己的存在以及我們所認識的人事物的實有，都由無有從各個方向陪伴、滲透和塑造。有限存在者是由無有影隨、陪伴、滲透，它們享有的實有好似繫於非有。

### （二）繫於空無的存在所引起的問題

前述我們以「在我存在以前沒有我」及「我只是我」為探討的出發點，表面看來只探討人的實有。然而，在進行這探究時，我們免不了觸及一個更根本的問題：一切有限存在物實有的問題（the question of the existence of finite beings）。在下文

的探討中，無論使用「我」或「我們」，不是只講論人的存有，而是以有限的存在物之實有為探討對象。同理，在探討有限存在物實有的時候，我們以自己的存在為探究的對象。

## 1、有限存在物引起問題的事實

表面上看來，世上最明顯、最無需置疑、最不必多加解釋的，就是有限存有物的存在。我們所經驗的、享用的、擁有的、尋求的、欣賞的、畏懼的，都是有限的存在物。在使用、改變、享受或抗拒有限的事物時，我們實現自己在世界中的存在，並體驗到自己和事物的現實。然而，有限事物實有，對深入的思想提出難以解答的問題：前述由非有而來，由非有伴隨、滲透、塑造的性質不免令人發問：為何現在有這個以前沒有的我？為何有這些以前沒有的事物？為何有這些既產生又會消失、非必然存在的事物？為何有這些由非有所伴隨、滲透的存在者，其產生和存有的根由為何？

## 2、探討這問題的意義

乍看之下，對在我們存在以前的非有，即對我們已離開的非有狀態加以反省，好似無多大意義。然而，從一般經驗中我們得知，諸如此類的否定判斷其實能夠表達出很重要的事實。

舉例來說，如果我們說：「這個人年輕的時候沒有機會上學，沒有好的老師，沒有受過適當的訓練」，這句話可能意謂，他沒有受過良好的訓練，所以不能擔任比較複雜的工作，我們應該包容他的困難。可是，如果對一個知名的發明家或企業家說同一句話，則可能有另外的意思：他年輕的時候沒有機會上學，沒有好的老師，沒有受到適當的訓練，但他卻能克服艱難困苦，他的成就證明他的聰明才幹。由上述的例子可知，用「沒有」一詞，並不一定是消極和否定的意思，而且正好相反，有時能積極地說明某一個人是誰、他在社會上的地位、他扮演的

角色、他的弱點和長處等。

再舉一例：我在家門口前發現一個小包，不知來自何處，因此懷疑，這是禮物？還是恐怖份子放置的炸彈？如果發現小包中有珍貴物品，我仍不知其目的何在，是借我、送我、或托我保管之物？同樣，確知我們存在，但不知從何而來，仍無法確知，這有限的並由非有所滲透的存在有何依據？換言之，唯有當我們追問上述問題：為何有這以前沒有、由非有所伴隨和滲透的我？為何有此類有限的存在物？才會較清楚知道自己存在的所以然。

總之，以「沒有」論及的事實或缺憾，常屬於且塑造人在具體世界中的存在。因此對較顯著的、個別的「沒有」加以反省，能幫助我們深入了解一個人的情況，了解他本身以及別人對他的責任。根據這反省，我們可預期，假定我們不再只注意個別的「沒有」，而對無法否認的經驗及存在的基本事實一對「我存在以前沒有我」和「一切有限存在是由無有影隨、陪伴、滲透的，它們享有的實有好似繫於非有」加以反省，必然有助於更徹底地了解人及其他存有物的根本情況，他之所以然、他存有的奧秘。

## 二、探討存在奧秘的方法

### (一) 一般解釋事物由來和情況的方法之不足

在日常生活中我們常以有限的事物解釋另一有限現象：因為下雨，所以地濕了；因為起火加熱，所以壺裡的水開了；因一位能幹的大師傅用上好的材料，加上高明的烹飪技巧，所以有佳餚美味。如此，我們藉有限的事物解釋有限事物。諸如此類正確而重要的經驗加強人的先天信念：一切現象必有其原因。了解不同現象的先後關係，為自然科學的主旨及目標，依

據其研究，可以確定：做這個，就發展出那個。科學發現的先後定律，是科技令人驚訝且具效益的先決條件。

### 1、本方法的權限

雖然此實證科學所用的解釋法為人類帶來許多很有價值的知識及便利，但仍不能滿足不停追問自己及所有存在物由來的人，因為以上述方法只能研究有限存在物之間的關係，只能以有限的存在物解釋另一有限存在物。然而，任何有限的，即由非有而來的存有物，必會引發新的（或可謂同樣的）問題：它由何處來、為何存在？如此任何一個有限的事物不允許人停止探索它的來源。甚至，一個最原始的物質或一個最高、最圓滿但仍舊有限的存有物，即使稱之為「神」，依然不是追問存有物由來的終點，因為其有限的、由非有所滲透的性質，又引起它為何存在的問題。因而這一途徑，無論登上何等高峰或導向何等強權，皆無終點。

### 2、因此方法的權限，人所面對的兩難困境

了解上述結論：以有限事物無法解釋存在者的實有本身，人不得不面對嚴重的兩難困境：一般解釋有限事物的方法既不能終止，繼續提出此問題似無意義，另一方面，常久以來人無法完全避免此問題，不能像植物或動物一樣生活，因為人自然而然想追根究底地探索存在於世界中的理由。

### 3、提出和追問形上學問題的需要

此兩難困境可使我們明白，至今仍沿用的途徑——以有限存有物解釋人和其他存有物的實有，自起初就不是探究存在物實有問題的正確途徑。在探討存在物實有的問題時，人應改變方向，不再研討個別具體存在物源自其他存在物的問題，而應該對有限存在物的實有本身加以思考。換言之，上述的兩難困境

不知不覺地引導人改變問題的形式，代之以更徹底的問題：何以能有任何一個有限的存在物？如何能有這些由空無而來，被空無伴隨、滲透和塑造的有限存有者？上述問題不再探究個別存在物之間的關係，而以更根本的「性質」，即其有限的實有為焦點。因此這問題稱為「形上學的問題」（metaphysical question: why is there anything at all and not nothing?）。由於日常生活中我們不會思考這類問題，又因其在本書探討中扮演的關鍵性角色，所以下文擬對此一特殊問題加以反省和發揮。

## （二）形上學的問題

### 1、此問題的範圍

顯然，「如何能有存在物？」這個問題必涉及所有事物，其範圍包括實證科學研究的對象、問題和答案。這個問題也涉及提問題的我，為何會有這個有限的、非必然存在的、可有可無的、又常受到威脅而最後必定會消失的我？總之，這問題涉及任何實在的、甚至任何可能的事物，也涉及發出此問題的主體。

### 2、此問題的方向

因為每一個有限的存在物不斷引出有關其實有的問題，為此即使最強大的存有物，也不能成為形上學問題所找尋的最終答案。此問題尋求一個解釋一切由無有塑造的存在物實有的理由。因此它不能以任何一個存在物為圓滿的答案。形上學問題超越一切存在物的境界，找尋不像任何存在物的實有，做為存在物實有的理由。換言之，形上學問題「如何能有存在物？」，尋求一個超越一切存在物境界的實有，以解釋存在物的實有。它所找尋的實有不能屬於我們所認識的存有物境界。由上述形上學問題的方向可知，它確與一般問題及自然科學問題有別。後者停留於存在物境界內，只觀察和探求其間的先後。「如何

能有存在物？」這個問題則不同，它找尋一種在存在物境界「以外」或「以上」的實有。因此這問題不屬自然科學的範圍，但是不超乎人追問自己和世界由來的權利。

### （三）形上學的問題與環抱我們的空無

#### 1、形上學的問題指向空無

因為我們常把含有「是」的判斷，用在提及有限存在物時，所以形上學問題所找尋的超越存在物境界的實有，不像我們熟悉的，用「是」可描寫的事物，而似「非是」、「非有」、「空無」。形上學的問題所尋找的實有似乎有一個非有的形象。

倘若我們根據上述的反省明白，只有一個不如存在物的實有，也許能解釋有限存在物的實有；倘若我們明白，只有一個超越存在物境界的實有，才能是有限存在者實有的理由，我們就不能不問，是否那伴隨、滲透及塑造我們存在的空無，是我們存在的根由？它確實不是一個存有物（not a thing），因此如同非有和空無（nothing）。但是，我們既然好似繫於它，並且因為人最根本的問題「為何有我？」是尋找一個超越存在物境界的根由，所以我們自然會再進一步地問：那伴隨我們存在的空無，是空虛的還是享有超越存在物境界的實有？是否它只是因其超越有限存有物的性質才顯得猶如非有？

至此，本節探討的第二條道路亦如上一節探討的第一條道路：當人徹底反省存在的由來和意義時，他就面對一種空無，因而不能不問：我是否在無底的深淵之前，或是否面對一個超越有限存在物境界，因而顯得猶如空無的實有？換言之，假如澈底地追問其由來時，人面臨的是前一節所提的問題：伴隨、塑造他存在的空無是空虛的，或者是超越一切有限存有物境界的極豐富的實有？

## 2、空無不易確定的性質

前一節已指出，在面對未來的非有時，就像一個人進入一間完全黑暗的房間，他自然的反應是「我什麼都看不見」。在此情況中這句話能有兩種意思：(1)在這地方確實空無一物，這一片黑暗是完全的空無；(2)在這黑暗中可能有毒蛇之類的危險物，或正好相反，這裡藏著我所找尋的珍貴而迫切需要的東西，但我什麼都看不到。如果不開燈或不用手摸索，只憑對黑暗的經驗，究竟這房間是空無一物或確有東西，無法獲得答案。聰明的人不會草率地判斷或行動。假如這個問題具有重要性，明智的人不僅不掉以輕心，反而會努力以其他方式獲得答案。

## 3、空無的性質：一個切身的問題

的確，在日常生活中很少人會確切地問：「那伴隨、滲透和塑造我們存在的空無到底是什麼？它是完全的空虛，還是隱藏著實有的富饒？」然而，這個問題關係很大<sup>2</sup>，假定那伴隨我們而無法抗拒的空無是完全空虛的，那麼，我們經驗到的且能控制的有限存有物是唯一的現實。但是，既然有限的存有物都是由非有而來、由非有所滲透的，所以這唯一的現實毫無依據地飄浮在無底深淵上。這無法避免的結論涉及人的自我了解：假定在我們熟悉的、由空無而來、由空無所環抱的存有物「以外」或「以上」，沒有任何實有，換言之，假定伴隨我們存在的空無是完全空虛的，而非與其他有限存有物截然不同的實有，那麼，我這由空無而來並導向空無的存在，確實無依恃、無目的、無意義。反過來說，假定那包圍滲透存在的空無，享有無限存有的富饒，而且只因它享有一種與有限存有物截然不同的實有才顯得空無，那麼，我們這有限的，好似偶然出現，

---

<sup>2</sup> 有關下文可參：昆 72~85。

最後終必消逝的存在，以及銘刻於本性中的希望，就有一個穩固的依靠了。

### 三、由存在物的奧秘探究空無的性質

按前面的反省，我們能了解有關空無性質這個問題的重要性。在追問這問題時，我們必須再度對我們所熟悉的存有物之實有加以反省。

#### （一）有限存在物實有的奧秘

##### 1、有限存有物的實有其特性是提出問題

前面曾指出，表面看來世上最明顯的事莫過於有限事物的存有。譬如：對自己在時間和空間、在知識和能力方面有限之存有，即使做夢我們也會不加以懷疑。在渴望和尋求、運用和處理、害怕和欣賞具體的事物時，我們自然肯定自己和其他有限存有物的實有。但是，假定對它加以深思，就會發現一個難解的問題：它們的存有，有開始也有終結；在開始以前及消逝以後，它們非有；一切有限的存有物同時是（這個）和同時不是（那個），而否定的實有屬於並塑造每一事物確定的實有。雖然我們常用一個事物解釋另一個事物，我們不能以一個最高、最豐富、最有權勢的，但仍舊有限的存有物，做為一切事物存有的泉源，因為即使是最高、最有勢力的存有物仍是有限的，因此由非有所伴隨、所滲透。

追問自己及世界的精神者，對一切有限存有物能發出所謂「形上學問題」：「如何能有這些由空無而來，並由空無伴隨、滲透和塑造的存有者？」簡言之，「如何能有任何有限的存在物？」因為一切存有物都在這範圍內，形上學問題提出後，一切有限事物的實有均受其質問。在此尖銳問題衝擊下，一切有限的存有物一不論何等充實一看來都有問題，猶如懸於虛無的

深淵之上，岌岌可危。它們不是純粹的存有（being pure and simple），卻都被限定在這有限的存有之內。每一存有物以及一切存有物的總和只擁有實有之一部分而已。每一存有物皆有所肯定，同時也有所否定。它們都好似非有的鄰居，繫於非有，甚至可說，非有居留其內，屬於並塑造它們的實有。

## 2、有限存在物確實的實有

在形上學問題的衝擊下，所有存在物都好像無依無靠，缺乏穩固及確定的性質。雖然如此，我們毫無疑慮地體驗到自己和世界的實有；甚至於徹底想過形上學問題的思想家亦不否認，那些由非有而來，由非有陪伴、包圍的有限存有物實實在在地存有。雖然它們不是純粹的存有，但實實在在地存在。雖然它們被「非存有」（non-being）所包圍和滲透，它們並非幻影，而是堅實、令人迷惑、懼怕的實體。在具體生活中我們體驗到存在物實有而確定的性質，我們不能隨便改變它們，不能把水當做燃料，把石油當做飲料。我們雖然可以自殺，卻不能取消我們誕生過，最後自殺的事實。縱使世界上最強大的勢力也無法將一則確定的新聞改為謊言，不能把某一件事發生過的事當做沒有發生過的事情。

我們的精神生活反映有限存有物實有的確定性，我們的判斷不外是：這（人，動物、東西）**是**這個或這樣。我們常問，某一存有物**是**這個或**是**那個，**是**這樣或**是**那樣？由此可見，雖然我們的精神主要的行動—發問題及做判斷—以有限的，就其實有而言有問題的存有物為對象，但探討、肯定或否認的是一個對象確切的實有。雖然它以那些由非有所滲透的存在物為肯定或否定的直接對象，人的精神，常以對象之「所是」，即確切的實有，為最根本的議題：我們的精神與確切的、絕對的、不隸屬任何權勢的實有似有一種原始的關係。

## (二) 有限存在物實有的根由

按上文的分析，深入反省自己以及置身其中的世界，一方面我們會發現，我們以及屬於我們的事物都是有限的，是這個而不是那個，是這樣而不是那樣，是由非有而來，由非有所包圍、滲透、塑造。因而它們好似懸於虛無的深淵之上，無所依恃，是不穩定、只是可有可無的存有物。另一方面，從日常生活的成功、失敗、喜樂、痛苦中，我們深切體驗到，我們和所屬的世界有穩固的性質。這似乎矛盾的經驗令人訝異自己及有限事物的存在，並做出下列結論：

### 1、有限存在物以另一種實有為先決條件

假如人深思存有物實有的奧秘，即可明白，一切有限存在物都是由非有而來，並由非有所包圍，因此就其存有而言是可有可無的，它們不能是自己確切存有的理由。另一方面，人本身以及其他由非有滲透、可有可無、無所依恃的事物，的確享有一種堅定確切的實有。因而可肯定，他自己和其他有限存有物的實有不是由自己，而是由於另一個 *ab alio*（實有）<sup>3</sup>。

### 2、做為有限存在物之根由的形像

然而，做為有限存在物實有之先決條件的實有是甚麼？是怎麼樣的？為能謹慎答覆此問題，我們應顧及上文反省的結果，即：由於對形上學問題的範圍加以反省得知，形上學的問題所找尋的實有，不能屬於有限存在物的境界，而必然屬於另一實有的境界。因此（那形上學的問題所找尋）一切存在物實有的根由，自己不能是一個有限的存在物。然而，因為我們人的精神以有限存有物為本有的對象，並且在其主要的行為（判斷和問題）常使用「是」，所以就人的精神來看，一種不屬於

---

<sup>3</sup> 參：多瑪斯，*De ente et essentia* V, 4。

有限存在物境界的實有好似「不是」，亦即，它猶如「非有者」，「無有者」，「空無」。

依上文的反省基礎，以下試圖答覆有關空無的性質問題。

### 3、空無的性質

的確，如果我們只注意伴隨、包圍我們的空無，就會面臨看不透的黑暗，而且無法知道，那包容我們存在的黑暗是完全空虛或有珍貴的寶藏。然而上文的反省提供我們一些有助於解答上述問題的觀點：

- (1) 我們自己和其他有限存在物的實有並非理所當然的，而是以另一種實有為先決條件。換言之，有限存在指向另一種實有。
- (2) 一種不屬於且超越存在物境界的實有，因它本有的性質，而與其他有限物有天壤之別。既然我們的精神以有限存在物為本有的對象，所以一種超越存在物境界的實有，對我們的精神而言，好似是不實在者，猶如非有者、無有者或空無。
- (3) 雖然我們了解，我們從空無而來、往空無而去，由空無所包圍，我們常毫無疑惑地體驗到，我們自己、他人和其他有限存在物穩固確切的實有。

顧及上述經驗和思考的結論，我們可以肯定，那包圍我們及其他有限存在物的空無，不是空虛的，而是享有無限實有的富饒。因為它並非一個有限的存在物，因此不是一種以「是」可判斷、肯定或否定的存有物，所以它好似非有。換言之，就是因為它不屬於，而是超越我們熟悉的有限存在物境界，所以它猶如非有或空無。它似空無的形像，並非因其貧乏，而是因它顯示身為實有之極致。

### (三) 包圍我們存在的空無與宗教語言中的「神」

上文探討的要點可做以下的綜合：對有限存在物奧秘的反省能使人明白：

- (1) 一切有限存在物並非自己存在的根由，而以另一種實有為先決條件；
- (2) 作為一切有限存在物先決條件的實有，不能是另一個有限（意即：由非有所滲透和塑造）的存在物，而必須屬於另一無限實有的境界；
- (3) 那無限的實有應視為一切有限存有物的根由。因此它與其他有限存在物有一種特殊的「因果關係」。

假如對上述思考細加反省，就可發現，所謂的空無與宗教語言所謂的「神」有同樣的特徵：

#### 1、超越和支持萬物的勢力

這種空無不是人可把握、可控制的東西，它不屬於我們熟悉的有限存在物境界。它並非一個存在物，但被認為是一切有限存在物實有的先決條件。沒有它，一切有限存在物沒有存在的根據，而陷於無底的空虛。它顯示最強勢的人也無法抗拒的勢力。不論人是否知道，不論喜歡或討厭，它不斷伴隨、包圍人的每一步驟、每個層面、每個角落。它默默地施展人所不能逃避的臨在及不能抗拒的勢力。

#### 2、不可思議、不可名言的奧蹟

因為我們在其他一切問題和判斷中使用的「是」，原本只適用於有限存在物的問題和判斷，因而一般的思考方式和說法，不足以表達超乎有限存在物之無限的實有，所以那「空無」是不可思議、不可名言的奧蹟。

### 3、與關心自己的來源和未來的人有密切關係的奧蹟

在追問形上學問題（「有限存在物的實有為何？」）以及人最切身的問題（「我的存在為何？」）時，人的思考途徑指向在空無形象下臨現的無限實有，所以人能明白，隱藏在空無形象「內」的無限實有，並非如同遠在天邊的星辰，卻與關心其來源和未來的人有極密切的關係。

### 4、空無的形像與無限實有一神

由非有而來、不斷由空無所伴隨、滲透、塑造、包圍，因此就其實有是有問題的有限存在物，藉著其穩固而確定的存有顯示：那包圍我們存在的空無不是空虛的，而是享有無限實有的富饒，並且是一切存在物的泉源。因此就其本質而言可稱為「無限實有」只是因為它本身不是有限存在物之一，故顯得猶如空無。只因人受到以有限存在物為對象之理性的限制，所以空無的形象既隱藏又顯示它無限的實有以及它包圍人存在的臨在。在人有意識地實現人與它相關的各宗教中，它稱為「神」。

## 綜合反省題

1. 為甚麼有限存在物的存有是一種令人驚訝的奧秘？
2. 如何描述我們和一切有限存在物與空無的關係？
3. 形上學問題與其他有關事物由來的問題有甚麼區別？
4. 追問包圍我們存在之空無的性質有甚麼意義？
5. 有限存有物成問題的存有，怎麼顯示無限者的實有？
6. 為甚麼空無是無限實有一神臨現的形像？

### 第三節

## 體驗自己存在深處者認知神的途徑

#### 前兩節的主要內容

前兩節詳細發揮了人常有的經驗與自我了解，分析了人基本的經驗。

第一節專注於難以否認的經驗：雖然我們不斷走向一個毀滅我們自身，剝奪我們一切成就的空無，但在這好似導向虛無的存在中，常體驗到一種對此存在具有正面意義的信念。

第二節注意下述事實：雖然我們從空無而來，雖然空無如影隨形地包圍並滲透我們，但我們對自己、對其他有限存在物之實有，常毫無疑問的加以肯定。這個不容否認的事實告訴人，包圍其存在的空無不是空虛的，而是既隱藏又顯示的（以宗教語言稱之為）「神」之實有。

簡言之，按第一節所述，我們這導向空無的存在趨向一個難解，卻不容置疑地充滿實有的目標。按第二節所述，我們這可有可無的存在，有其無法把握、但不可動搖的依據。這個（我們存在具有正面意義和堅定基礎）從人心中不可拔除的信念，以及我們對那些好似偶而產生，又必然消失的存有物堅決的肯定，隱含了承認「神」存在的意識。

## 前兩節探討的缺失

本章第一、二節敘述的思維過程，企圖以全方位的精神態度，沿著一條蜿蜒曲折的漫漫長路，達到對神存在之確認。不過上文的反省可能會因時間不足，及缺乏縝密思考的訓練，而超過了許多人探索的決心或理解的範圍。日常的忙碌生活常常阻擋人對前述經驗加以深思，將諸如此類的經驗加以整合，以釐出有關神存在的結論。雖然按筆者的淺見，上文探討的結果無誤，但其價值卻有明顯的限度：假如上文所述的思想是人認識神存在的唯一途徑，恐怕很多人永遠不能獲得有關神存在的清晰而堅定的信念。假如一定要懂得上述思維，恐怕最虔誠的教徒也無法讓信仰在生活中紮根。雖然從邏輯上看來，上述思維過程所得到的結果並無謬誤，但由此可達到神存在的信念，一定不是宗教貫串人類歷史的現象，以及神與宗教問題常引人注意的原由。為避免誤解上文探討的價值和限度，我們應澄清此二節探討的性質。

## 前兩節探討的性質

的確，前兩節有時採用一些抽象的，頗富哲學意味的說法。實際上，上文的探討不在於建立一個抽象理論體系，不探究人本來不關心的問題，也沒有證明與人無關事物的存在。在探討的過程中我們已指出，此反省的出發點和關鍵概念源於人的自我意識，如：（第一節）「我不斷地走向死亡以及在其內臨現的空無，但是我仍然肯定我行善避惡以及我整個存在的意義」，和（第二節）「在我存在以前沒有我，因此我是可有可無的，但是我確實存在」。因而可說，前兩節的探討只是對人自我意識的主要因素，加以反省和發揮。

## 本節探討的焦點

上述有關人原始的，但常不加以注意的自我意識，有時會以較清楚的方式顯示出來。因為在這情況中，人體驗到其存在的深度以及隱含於其內他與神的關係，所以為更進一步澄清人認知神存在的可能性，本節探討人對其存在深處的體驗，以及它與人認知神的可能性之間的關係。不過，首先該說明「對人存在深處的經驗」。

### 一、簡介對人存在深處的經驗

為了能說明「對人存在深處的經驗」，必須對人的意識先做簡略敘述。

#### (一) 人自我意識的形式

##### 1、含蓄的自我意識

在日常生活中我們常常只注意眼前的事情，尋求或逃避面前具體的人、事、物，所以我們日常生活注意力的焦點，多半集中於所遇到的人和所找尋的、所使用的東西。雖然不同的人對於不同的事感受深淺亦有所不同，不過所關注的皆為「外在」的事物。的確，我們常確知自己的存在，自己有自由，有行善避惡的責任，自己是哪國人等，但是，很少刻意對此加以深入反省，讓我們對「外在」事物的知識佔據我們意識舞台的前景，而我們的自我意識只成為思維的背景。

##### 2、較清晰的自我意識

常伴隨著我們，但又藏在我們意識後面的自我意識，在某些情況中會較強烈，因而較清楚。比如：一個人動了手術而有幾天看不見，當視力回復後，他在享有和失去視力的過程中所經歷的痛苦與喜樂，會使他更深刻地感受到，視力對個人及群

體的重要。又如：我們多少都意識到國籍的重要性，知道自己國家民族的優缺點。但是，假如我們在國外，聽別人談論我們國家的優點和成就，或聽到別人對我們的國家有所批評，或因我們的國籍而遭受歧視，我們會更深切地體驗自己與國家民族的關係。再如：我們都知道自己與他人有本然的關係，因為人是社會性的，唯有在家人、朋友、同學、同事的關係中，我們自己的人格才得以發展。但是，受人排斥的寂寞痛苦或享受親朋好友的和樂溶融，不論孤寂或溫馨的經驗，都比較容易凸顯出我們與他人本有的關係。

## （二）對人存在深處的經驗

### 1、描寫對人存在深處的經驗

在某些人生境遇中，我們不僅體認到自己個人的特性，而且也較清楚地意識到我們身而為人的特性。當然，在一般日常生活中我們也知道我們是人，並體認到人存在的特性。比如：在每日生活中，人不能不做無數的選擇，而由此經驗到自己的自由。又如：我們常考慮自己和別人行為的善惡，因而體驗到人的道德倫理性。但是，在一般情形中，我們有自由、有行善避惡的責任，並非我們注意的焦點，而是未加反省的理智與意志的自然行動。然而，在有些經驗中，人存在的特徵會以較清晰的方式顯示出來。因為這些經驗使人以較超越的程度洞察自己存在的深度，所以可稱之為「對存在深處的經驗」。下面的例子可以更進一步地說明其特性：

### 2、對人存在深處經驗的例子

當我們必須為自己或所愛的人做出重大決定時，就親身體驗到人的自由和行善避惡的責任，即人的道德倫理性：人雖然能做許多事，但不可做明知為惡的事，**只可做他認為善的事。**

再如：某些情況中我們會比較清楚地體認自己的社會性，即：我們與他人的關係並非附加在人性上的次要因素，而是人性的基本幅度，我與他人的關係深切影響我對自己、他人，對生與死的感受。聖奧斯定在他的名著《懺悔錄》中回憶他數十年前喪失一位好友時的傷慟，他娓娓道出痛失好友的悲傷如何牽動他整個人的感受，他說：「我為我彷彿一個大謎」。在如此震撼人心的境遇中，人的社會性，甚至於整個人存在的啞謎凸顯出來，驅使人自問：我為何存在？在朝生暮死的存在內，為何會有像友誼那麼珍貴的價值？因友誼為基礎而建立的生命共同體是否在死亡時完全毀滅？

## 二、對存在深處的經驗與人對神的認知

在某些境遇中，人不能停留在日常生活忙碌、嘈雜、膚淺的層面上，而不得不體會其存在的深度。在這樣的情況中，平常隱於人心深處的對人性的了解，因一種撼動的經驗突破例行性的生活而浮現出來。在這些情況中，人也能以較清晰的方式體驗到他與神的原始關係<sup>1</sup>。

### （一）指向神存在的經驗

從本章第二節的探討可知，每一個有限存有物假定一種無限者的實有；也就是說，可有可無的存有物指向絕對的實有。這種每一存有物指向神的性質，在人「對存在深處經驗」的意識中，昭然彰顯出來。

---

<sup>1</sup> 下文取材於 K. Rahner “Gotteserfahrung heute”; K. Rahner 在 *Dictionary* 381-383 執筆的“Proof of The Existence of God”; Weger, *Mensch* 203-227; 溫〈諦聽者〉37-38。

## 1、指向神存在典型的經驗

當人陷於極度焦慮、恐懼，尤其在面對死亡時，人較容易體會到其存在之可有可無的偶然性。但是，就在他感到無依無靠之際，同時能體會到自己似乎受到一股神秘力量的支持。

在無可言喻的喜樂、在無法斬斷的希望中，我們經驗到在這導向死亡的生命中，有一種超越我們有限、短暫和庸俗存在的力量在鼓舞著我們。

在經驗到有絕對約束力的道德要求時，人能夠感覺，自己隸屬於一種絕對的權威，並受命於它。

在深切感到被愛的幸福時，人常能體驗到，自己正面對著一種超越有限存有的能力。所以中國人認為，真正幸福的婚姻不（僅）依靠雙方的感情和親朋好友的安排，更可說是「天作之合」。

讚賞捨己救人的英雄行爲，就是間接地肯定一種超越死亡的權勢，承認保障此人及其行爲的勢力。

爲此，人不論在脆弱不安或存在高峰都可以發現，自己是被一種常存的力量所支持著。

## 2、指向神存在的經驗與第二節的思考之關聯性

本節提出的指向神存在的經驗，以較清晰的方式反映出第二節分析的經驗，即：雖然我們以及一切存在物是由非有而來、由非有伴隨，但我們常毫不遲疑地肯定自己和其它事物的存在，肯定這些可有可無的存在物皆確實存在。

因此第二節的探討與本節對存在深處指向神存在經驗的關係分析，可描述如下：

- (1) 兩節探討了同一個對象，並獲得同一個結論，即：我們對（自己和一切）有限存在物實有的肯定，含蓄地肯定無限存在者的實有。

- (2) 對存在深處的經驗反映出一切有限存在物（但唯有人能體會）實有的奧秘，亦即：雖然是可有可無，但實實在在地存在，因此有限存在物的實有指向一種維持它們存在的、本身屬於另一實有境界的、享有無限與必然存在的實有。
- (3) 第二節僅以哲學方法對此經驗及內容加以反省，並以較抽象的術語解說人存在經驗核心的內涵。
- (4) 因為人在行動時多少能體驗到自己的有限、自由和行善避惡的責任，所以一種對非經過反省的存在深處的了解，先於第二節所陳述的思考。對存在深處的經驗有時會突破例行生活。因其內容常令人驚訝或感動，所以可推動願深入了解自己之所以然的人，對這些經驗做有系統而詳盡的反省，並以諸如第二節所陳述的思維步驟，探究最根本的對自我存在奧秘的了解。如此可說，對自己存在深處的經驗，是第二節所陳述的思想以及對宗教和神加以反省的泉源。

## （二）指向神存在經驗的結構

循上文提出的兩條途徑，並透過對存在深處經驗的反省，我們能夠認出神的存在。為避免嚴重的誤解，更為了加深我們對人與神之間關係的了解，特提出下列幾點：

### 1、由積極和消極的因素構成

乍看之下，我們可以把上述經驗分為積極和消極兩種。可是，當我們徹底觀察上述經驗時又發現，它們不是純粹積極的，也並非純粹消極的。舉例來說，在面對死亡而體驗到自己完全無力時，我們同時也能體驗到存在的堅定性、它對消失的抵抗力。在如此「消極」的經驗中所遭遇到的空無和黑暗不是純粹消極的，它不會抹殺我們自身和其他事物的存在事實；反而，

這種空無與黑暗扮演一種積極的角色，即：它好似一個背景，更襯托出人性中肯定意義的信念。

在「積極」的經驗中，譬如感到被接納、被愛的幸福，或懷有堅強的希望時，我們的確知道：事事有時節，生有時，死有時，哭有時，笑有時，哀悼有時，舞蹈有時。但是，我們也體會到，生、笑、舞蹈的時節到來與停留，不在我們的手裡，我們也無法阻擋哭、死、哀悼的時節到來。此外，人們把真正幸福的婚姻稱為「天作之合」，是含蓄地承認，這幸福不是人所能製造的，它是領受來的恩惠。如此在幸福中，我們也體驗到我們的限度和軟弱。又如：經驗到一個有絕對約束力的道德要求時，我們一方面體驗到人的缺陷和卑微，因為我並非出於自己的選擇，而是隸屬於一種絕對的權威並受命於它。

另一方面，在此境遇中我們也能體驗到，我們在人類歷史中無關緊要的行爲，並非無所謂的，因為是在一個絕對標準下進行的。如此我們能感到，這可有可無的自我，好像是一位絕對者所尋覓和召喚的對象。總之，前述對存在深處的經驗不是純粹積極的，並非只經驗到圓滿與富饒，也顯示出缺憾；同樣，它也不是純粹消極的，並非只經驗到限度與貧乏，也感到那銘刻在人性中對人生意義和價值的信念。

## 2、不建立反倒「只」顯示人與神之間恆久的關係

第一、二節裡採用「道路」、「途徑」及類似的說法，可能會產生誤解，使人以為，通過這個思考途徑認知神，人好似到達一個他從未去過的地方，認識從未相遇的人，經驗到做夢也想不到的事。換言之，本書採用的說法及漫長的思維途徑，可能產生誤解，讓人以為在追問神的存在時，人好似離開自己的本鄉，到一個遙遠的地方去，看到從沒有想過、與他無關的人和物。

此觀點嚴重誤解指向神存在經驗和本章之反省性質。按上文的探討，指向神存在的經驗和前兩節探究的經驗與信念並非新建立、而是隱含著人與神之間恆久的關係。因此本章的思考過程不像天文學家透過複雜和嚴謹的觀察計算，最後肯定一個尚不知的星系存在。前文陳述的兩條道路並不像橋樑，讓人到達未曾去過的彼岸。從對存在深處經驗的分析可知，本章全篇的思考從未離開人；相反地，注意的焦點從「外在」事物轉向人，探討人存在的深度。為探討神存在的問題，我們沒有去研究某個與我們無關的現實。在分析存在深處的經驗時，我們不但沒有離開人，反倒深究人存在的高峰與深淵。總之，前面的反省不在於建立人神之間本來沒有的關係，而在於揭示隱藏於存在深處的人與神的恆久關係。

### （三）透過諸如上述的反省而認知的神

#### 1、神不是直接觀察的對象

循本章的思考途徑，人能夠肯定神的存在。不過，這個結論不同於天文學家研究一個尚不知的星系所得到的結果。在本章整個探討中，我們不把神列於其它有限事物之內，視為另一個可指給人看、可加以觀察的事物。在上文探討中直接觀察和探究的是人，人與伴隨他的空無的關係，人對自己和其他事物的有限、可有可無的存有之肯定，人對自己必要消逝的生命其意義所持的堅定信念，人在存在高峰上能把自己視為受惠者的事實。總之，在本章整個的反省中，我們沒有把神視為一個可探討和研究的有限存在物。在肯定神的存在時，我們並沒有把祂歸之如零件般的作用。上文只間接論及神，即：人肯定自己和其它有限存在物的實有時，亦含蓄地肯定一個超越有限存有之無限存在者的實有。因他不屬於有限存在物的境界，故不能成爲一個可供人直接探討的對象。

本章的探討雖提及許多客體事物，但在漫長的思路中，所注意的焦點是人，是人的奧秘，就是在理智和意志行為中顯現出的人之超越性。本探討沒有把神當做一個可找尋之物，而在注視人對自我深處的經驗時發現，人在存在的高峰上及深淵中可體驗到一種包容和支持他的，不可名言的奧蹟——「神」。

## 2、透過上述的反省可認得神的特徵

由本章探討可知，人在一切理智和意志的行為中默認神的存在，並能透過所謂存在深處的經驗，較清晰地體驗到神的存在。這些經驗不僅顯示神的存在，也多少揭露了神的特徵。既然「神」指那對存在深處經驗所顯示的奧蹟，所以對此經驗的反省，有助於我們更進一步地澄清「神」這個字的含義。

因為我們體驗到，這可有可無但實實在在者的存有、這偶然且有限的存在者的實有，必以一個本然無限的實有為根據，所以我們自然地推想，神不是任何有限的存有物，而是滿全的實有，因此可稱他「單純的實有」、「無限的實有」或「絕對的實有」。也可反過來說：當我們試圖超越有限存有物的經驗及思考方法，想像毫無限制的眞善美聖之實有時，就是冥想「神」。

因為我們感到，無限的實有無法捉摸，僅以空無的形像概括我們的存在，又無法以一般觀念表達，所以我們稱「神」為「奧蹟」。也可反過來說，假定人要明白「神」指什麼，就應對人人能夠體驗、但又經常忽略的事實：一種無可名言的奧蹟圍繞我們存在的事實，加以注意與省思。

因為我們即使在極度的幸福中，仍能體驗到一切幸福的限度，並常體驗到自己並非此幸福的泉源，故將所獲的幸福當作領受的恩惠，所以我們能將那隱約觸及的幸福之源稱為「絕對的善」、「美善的滿全」。也可反過來說，當人隨著本性中的

渴求想像毫無瑕疵、擁有無限幸福者、和身為有限幸福的泉源時，他就思及「神」了。

因為在經驗到絕對約束力的道德要求時，人感覺到自己隸屬於一種絕對的權威，並將此絕對約束力的根源稱為「神」，所以神可稱為「一切責任的本源」。也可反過來說，當人體驗到並承認一個有絕對約束力的道德責任，並探究此責任的根源時，即探究「神」所指的實有。

因為在面對一個道德要求時，人感到獨一無二的自我被召喚做一個位際的答覆，而因此不得不把召喚者當作位際性的對象，所以將「神」當作位格的絕對的「你」<sup>2</sup>。也可反過來說，假如人體驗到面對一個不可推卸的責任時，並且感到好似被召喚做自由的答覆，無論用或不用「神」這個辭彙，他都知道「神」、「位格性的神」指的是什麼。

#### （四）指向神存在經驗的重要性

##### 1、對神的體驗以及對「神」含義的了解二者的關係

我們能藉下面提出的例子，澄清對神的體驗與對「神」的了解之間的先後關係：當一個小孩子第一次聽到「博物館」時，他也許會問：博物館是甚麼？如果帶他去看了博物館，他就能明白「博物館」的含義。他知道「博物館」是甚麼，因為他看到了一個博物館，也開始懂得如何運用「博物館」。然而，僅透過觀察客觀事物和語言的用法，我們不能明白許多說法的含義，比如：提到「良心」或「責任」，若他對良心和責任十分麻木，我們無法給不懂這說法的人指出可見的客觀事物；即使以正確無誤的概念和極生動的言辭，描述自己對良心和責任的經驗，亦無幫助。

---

<sup>2</sup> 有關此重要的問題參：本章第四節。

扮演人生重要角色的「信任」，「愛」，「自由」，「良心」，「責任」的內涵，只能從自己和實際的經驗來了解。父母、老師、宗教、哲學、文學、詩人.....也許能幫助人發現、澄清對信任、愛、自由、良心、責任的了解；但是，假如人從未真實體驗到信任、愛、自由、良心、責任，即使給他看最動人的範例、聽最正確的理論.....這一切都是對牛彈琴。簡言之，對信任、愛、自由、良心、責任的體驗先於對「信任」，「愛」，「自由」，「良心」，「責任」含義的了解。

從上述說明可知：唯有當人藉著那些存在深處的經驗，意識到他是由一個不可名言的奧蹟所支持、所召喚，而此奧蹟常稱為「神」，他才能懂「神」的含義。所以我們可用一句簡要的話綜合上文的反省：我先認得神，然後才懂得「神」的含義。

## 2、對存在深處的經驗與宗教

梵二大公會議在 1965 年頒佈的《教會對非基督宗教態度宣言》中，說明天主教對非基督宗教的看法<sup>3</sup>。按這宣言的教導，人們對宗教感興趣，因為他們一方面體驗到，他們面對上述種種與真實人性生活息息相關，因此不應也不願放棄的問題；但另一方面，因為他們體驗到自己以一般的觀察、思考、推理無法解答上述的問題，因此不得不從另一個泉源找尋答案。人期望從宗教獲得解答，因為他們深深地體會到，困擾他們的問題指向一個超越塵世的境界，即宗教所說的神的境界。

從本章探討可見，大公會議所提出的問題（如：這可有可無但是確實存在，並常懷有希望的人是甚麼？這不斷地導向死亡的人生有何意義和目的？甚麼是那以絕對權威召叫我們的善？甚麼是那在空無形像下臨近我們的死亡，是一切努力、成

---

<sup>3</sup> 參閱本書 31 頁。

就和希望的否定者，或保管和完成者？）的確是人存在深處經驗中能感覺到，但卻難以解答的問題。由本章的探討也可見，上述問題雖然不提到神，但隱約指向人在幽黯中意識到的神。如此上述存在深處的經驗引發的問題也頻頻催促人問：「那圍繞我們的存在，那無可名言的奧蹟，我們的來源和終向，到底是甚麼？」

### 3、宗教信徒與無神論交談的基礎及課題

在我們這個時代中，不少人否定神的存在，認為「神」是一種虛偽的幻覺，是個毫無意義的名詞，甚至是一個為剝削人而製造出來的說法。再者，很多人不在乎神是否存在的問題，甚至認為任何有關宗教的探討都是無稽之談。這樣的人是否真的與神無任何關係？如何能與他們有關神的問題進行有意義的交談？

根據本節對存在深處的反省我們能說，雖然有些人未受任何宗教教育，因而對他們來說「神」這個字沒什麼意義，雖然有些人對宗教事物有強烈反感，但是只要他們意識到道德的責任，無論他們拒絕或承認，只要他們意識到自己有限存在的奧秘，無論他們因此而快樂或失望，都可說他們與神有了接觸。換言之，所有成熟的人體驗到自己有開始也必要消失，但是確實存在，或是他們肯定自我犧牲的價值，就是與神有了接觸。假定一個人體驗到自己的自由和責任，他已在不知不覺中面對了神。縱使他自以為是無神論者，但是體驗到了甚麼是絕對的忠心、完全的誠實、為他人的益處無私地犧牲自己.....，假定他們體驗到死亡消滅一切勢力，但仍承認有義務要辨別服務或剝削人、忠貞或出賣國家，他們實實在在地面對了神，並由此知道「神」指什麼。

成熟的人必定有某些存在深處的經驗，譬如：從新生兒的

身上訝異存有的奧秘，或在至親好友墓前憑弔時，感到與逝者的關係無法磨滅；又如：體認犧牲雖然得不到別人的讚賞，但仍然是對的，有其特殊不滅的價值。與這類成熟的人但自認為是無神論者交談時，宗教信徒切莫認為應傳授對方他們以前毫無所知、有關客體事物的知識，像天文學家發現了一群從不知的星系，反之，應了解對方在經驗到絕對的忠誠、在面對無比的喜樂或對人生產生疑慮時，已經體驗到了信徒所稱的「神」。因此有意義的交談中該對存在深處的經驗加以詮釋。

#### 4、存在深處的經驗和對神明確的信仰

對存在深處的經驗，除了在無神論者與宗教徒交談時作為雙方的共同基礎，極具重要性外，在基督信友生活中也有不可取代的價值。如果信徒自己沒有這種經驗，也沒有對它加以反省，而僅透過教會團體獲得有關天主的觀念，那麼對神的信仰在他們的存在中無法生根，如此的信仰只是一個無基礎的「上層建築」。因為它不從生活的苦與樂獲得滋養，這樣的「信仰」無論採用多正確的模式，都不會有活力、吸引力和說服力。

### 三、認知神的可能性和無神論的事實

顯然，沒有人能像我們看見世界中的人事物一樣看見神。但假定人體驗到並反省了自己的存在，就有足夠的理由肯定神的存在。因此可贊成按梵二《牧職憲章》19節的主張：「就其整體言之，無神論並非一種自然而然、由於人的本性而出的現象（*non est quid originarium*）」，甚至可說，它「違反人類共同的思想及經驗」（21）。我們對存在深處經驗的探討對此教導加以佐證而主張：在人類生活中，當人體驗到自己的自由和責任時，則意識神的存在似乎是理所當然的。此主張不能不令人問：如何解釋我們這時代中普遍的無神論？假定如上文所

說，成熟的人常有足夠理由肯定神的存在，何以近代許多人否定神的存在？試圖答覆此問題時，我們會重新提出本章的關鍵概念，以此補充並加深我們對人認知神的可能性之了解<sup>4</sup>。

### （一）認知神的可能性與人的自由

雖然我們認為，上文提出的論證有穩固基礎，思索過程也合情合理，但我們得承認，這些論證不能像數學或實證科學一樣證明其真。此外，在認知神的過程中，人的自由扮演非常重要的角色，能幫助人也能阻擋人確認神的存在。從以下幾點來說明：

#### 1、人在面對空無時的自由

的確，我們能追問前面提出的問題，如：既然走向一個好似剝奪吞噬一切的空無，這個生命及一切的努力和成就怎麼會有意義？但是，我們也能擺脫這個問題：它在日常生活中似無意義也無益處，若一再追問，恐怕會阻擋我們解決眼前的問題。在它面前我們自然感覺「未知生，焉知死」。我們也能在許多個別事上，如：愛和被愛、一分耕耘一分收穫、樂善好施、甚至捨生取義，體驗到此行動及生命的意義，因此滿足而不去追問整個存在的意義。

的確，我們體驗到伴隨我們的空無，也體驗到它是否空虛或富饒這問題的重要性。但是，什麼都不能迫使我們研究這種乍看之下毫無益處的問題。一般的思想方式是以能見的、有限的事物為對象，而空無與此截然不同，它是不可把握的，並且似乎排斥任何想接近它的思想。這種性質使人自然規避，逃到熟悉並可掌控的世界裡。

---

<sup>4</sup> 下文取材於 Welte, *Religionsphilosophie* 150~155。

## 2、人面對道德要求時的自由

的確，在面對一個重要抉擇時，人能體驗到一種有絕對約束力的道德要求。在尊重良心的指示時，人也可體驗到，雖然善行有時沒有可見的賞報，但真實的善常含有不可毀滅的價值。有絕對約束力的道德要求似乎暗示，那伴隨人以及似生命結局的空無不能是空虛的。但是，特別在倫理要求前，人感到自己的自由，並體會到倫理要求不強迫人，「只」是召喚和邀請人。

若拒絕這召喚和邀請，人無法體會善行本有的、不靠人事所保證的價值。換言之，他不會體驗到倫理的善指向神（如同美善的滿全和幸福的泉源）的幅度。再者，對體驗到的道德要求及其約束力，人可做不同的解釋，譬如視之為社會壓力所造成的結果，或視為心理作用而已。

## 3、對存在深處的經驗與自由

的確，多數人可能會體認生命似一個恩惠，幾乎很少人能完全免除令人遺憾的經驗，如喪失至親好友。因此多數的人有時不得不面對自己是可有可無的，並由此經驗到人存在指向神的存在之性質。但是，既然在諸如此類的經驗中人仍保有自由，又因為消極經驗令人痛苦，所以人能盡力忘卻令人遺憾的經驗，或引用一些成語來應對，或以廉價安慰來療傷。的確，在所謂積極的存在深處經驗中，人能體驗到，他的喜樂和幸福不因自己或他人造成，而是由一個超越世界的泉源所賜。但是，在交好運的時刻，人的注意力常在於可見的、能提供幸福的人事物（如新娘的美麗與蛋糕的美味）上。

## 4、宗教事實提出的挑戰與人的自由

的確，宗教貫串整個人類歷史的事實，宗教對文化歷史深遠的影響，表明人似乎自然地體驗到神。但在宗教批判的影響

下，現代人很容易把宗教和信神的一切，當做過時的、落後時代的精神表現，如孔德所主張的，把只限於描述事實及規律的、不談神的實證科學時代，當做人思想發展不可超越的高峰<sup>5</sup>。

## 5、總結

的確，人能夠對存在深處的經驗加以反省而體驗神的存在。因此「神存在」的結論並非毫無根據的抉擇，而是合情合理的看法。但是，在達到此結論的思考路途上，人的自由扮演重要的角色。我們可藉圖像來描繪這自由的角色：人能自由地選一條路，在路上他能自由地參看路牌，昂首闊步向標示的方向邁進。但是，他也能因為對目的地沒有興趣，或是因為怕路太遠、太辛苦而根本不上路，或雖然上路卻不看路牌或中途折回，因此根本走不到可看到神的瞭望台。雖然有可通達的路及路牌指標、瞭望台，雖然神是「可見的」，然而上述行動端賴人的抉擇，人可因自由抉擇而到不了能「看見神」的瞭望台，因而能說：既然沒看到，所以無神。

## （二）認知神的阻礙

### 1、認知神一般的阻礙

十三世紀思想家多瑪斯將藉思考認識神視為思想的高峰，同時提出人在認識神方面的困難（*ScG I 4.*）：許多人沒有足夠的思考能力，而無法攀登知識的高峰——認知神。此外，因為忙於生活所需，多數人沒有時間進行如此的思考；還有些人怠於思考而不願進行如此耗時費神的反省。

### 2、現代人認知神所特有的阻礙

無論那個時代的人都能體認到多瑪斯所提出的困難，也會

---

<sup>5</sup> 參：《哲學辭典》320頁。

感到跟隨第一、二節所述的思考途徑及專注於存在深處經驗的困難。因此我們不能只以上述一般的困難及個人的自由，解釋現代無神論瀰漫的事實。探討無神論背景時，已指出助長無神論的思想及情況，因而在此只簡略綜合現代認知神特有的阻礙：因宗教分裂、啓蒙運動，尤其是實證主義和宗教批判的深遠影響，宗教事物在社會生活中不佔重要地位，因而個人的宗教生活缺乏一般生活的支持。在科技掛帥的時代，神和宗教在經濟生活中並無重要地位，追問有關神的問題似乎很無聊。再者，芸芸衆生在日常生活中打轉，不習慣也不喜歡對是非、生死、對良心和責任、對存在深處的經驗，進行深入的思考與反省。因此人與神的距離似有漸行漸遠的趨勢，形成現代生活中認知神的特殊阻礙。

## 綜合反省題

1. 本章第一和第二節的探討與本節的探討有何關係？
2. 所謂對存在深處的經驗有何特徵？
3. 指向神存在的經驗與本章第二節探討的有限存在物的實有，有何相同和相異處？
4. 在與無神論者的交談中，指向神存在的經驗扮演甚麼角色？
5. 在人與神的明確關係上，指向神存在的經驗扮演甚麼角色？
6. 認知神和否認神與人的自由有甚麼關係？

## 第四節

# 絕對奧蹟的位格性

根據第一、二節的反省，我們能肯定，那包圍我們的空無並非空虛的，而是享有無限實有之富饒。換言之，依據前兩節的反省我們可肯定絕對者的實有，即宗教稱爲「神」的實有。因爲我們的理智和語言以有限事物爲本有對象，又因爲享有無限實有的絕對者超越有限存有物的境界，所以絕對者爲人而言是無法瞭解、不可名言的奧蹟。

世界各大宗教不僅肯定神的實有，同時也向所承認的神祈禱、謝恩、獻祭、尋找其旨意……。這些具有代表性的宗教行爲顯示出，宗教徒似乎很自然地把自己所承認、敬拜、呼求、畏懼的神當作能見、能聽、能答覆的「一位」（person）。換言之，在宗教生活中信徒常把「位格性」或「位際性」（personal character）歸於神。因爲上述的祈禱、朝拜、謝恩等行動，是典型的宗教行爲，所以與哲學有別。但是，因爲哲學在探究實在世界整體之最後原因時也會談及神，又因爲上述宗教代表性的行爲假定神的位格性，所以神的位格性是宗教哲學的基本論題之一。

爲更進一步了解包圍我們生命的奧蹟，本節將探討下述問題：我們透過前兩節所認知的神是否爲位格性的？是否能稱其爲「你」，能夠朝拜他？他無法了解又無可名言的特性，是否

僅如科學至今仍無法解答的問題，還是人願意且可以朝拜的奧蹟？提到他的時候應不應採用人際關係中所用的「他」？試圖答覆這問題時，我們會重申前兩節探討的要點。但是在探究神的位格性之前，必須先簡略澄清「位格」和「位格性」的意義<sup>1</sup>。

## 一、「位格」的意義

我們為澄清「位格」的意義，而從不同的角度分析語言中「位」和「你」的意義，尤其是對你我關係加以反省。當我從不同觀點對你我的關係加以探討時，絕不可忘記，你我的關係以及稱他人為「你」，本來是一件很基本、很單純的事情。但為更深地了解這屬於日常生活，因而常被忽略的行動其深度與富饒，不得不分開來探究那些本來十分單純，稱別人為「你」的意義。由於你我關係既單純又多面的性質，故在整個探討中，必須注意個別觀點，因而有時無法避免重覆已經提過的事。

### （一）從一般對「位」、「你」的用法看「位格」的意義

仔細觀察一般語言對「位」和「你」的用法，即可初步的了解「位格」的涵義。以下由此出發點來探究「位格」的意義：

#### 1、「位」的用法

提到東西的時候，我們說：一張桌子，三架飛機；提及動物時說：一隻狗、三條魚。但是提到人的時候，比較禮貌而正式的說法是「一位」教授，「三位」來賓。我們不會把「位」字用在動物身上，對一個很會學人玩把戲（如抽煙或照鏡子）的猴子稱一「位」猴子。的確，提到人的時候，有時我們不用

---

<sup>1</sup> 本節取材於 Kueng 292~294；昆 447~449；Rahner, *Grundkurs* 79~83；Splett, *Gott denken* 150~151；Welte, *Religionsphilosophie* 115~132。另參：Welte, *Zum Begriff der Person*。

「位」，譬如，我們會問：「你有幾個小孩？」或是說：「有五十個人來吃飯」。但是，在諸如這樣的情況中所強調的不在於其人性或地位，而是他們的數目。再者，除了開玩笑或諷刺人之外，提到人的時候不可採用只適於動物的說法。總之，「位」只可用於人；提及人的時候用「位」，藉此表示人與動物、東西的分別，或表示禮貌與尊重。提到人時用「位」，說人是「位格」，意指人的特徵，即人與動物和東西有別，並以此暗示他的尊嚴。

## 2、「你」的用法

有時我們與他人的關係無異於與物質的關係，譬如：在一部擠滿人的公車中，其他的人為我（和我為他們）而言，可能只是上、下車的阻礙。可是如果我在人群中發現一個朋友，彼此親切地問候「你好嗎？」就建立了真正的人際關係。有時有人會把自己的寵物或心愛的東西，譬如狗或電腦稱「你」。但是，狗和電腦都不能說「你」和「我」，而且提到狗和電腦時，我們絕不會說「一位狗」或是「一位電腦」，所以稱他們為「你」，實際上並未與它們建立互稱「你」的人際關係。總之，「位格」和「位格性」指一種在（人間極普通但十分重要的）你我關係中顯示出的人的特徵。

## 3、「位格」的初步定義

綜合前述的反省對「位格」做初步的定義：一個位格是一個可以用「位」指出（「那位」、「第三位」）和數（「二位」、「五位」），並且可用「你」稱呼的實體一人。下文的探討將以此初步定義為出發點，亦即，為了進一步澄清「位格」的涵義，我們將分析語言裡「你」的意義，以及你我關係。

## (二) 從稱呼「你」的說法看「位格的」意義

許多語言中有時不使用我們要探究的「你」，而用比較客氣的說法，如「您」或德文裡的 Sie。有些說法中可省略「你」，例如對一個人說「請問」或是「教授到哪裡去？」在這些說法中沒有使用「你」，卻有「請你」，「你到哪裡去？」的意思。為清楚稱「你」的意義，下文的探討中只用「你」而不用「您」，此外也在平常省略「你」的說法中，仍然刻意使用它。

### 1、稱所有人為「你」的可能性

平常在公車上我們不會稱其他乘客為「你」，他們好似只是不相干的人，甚至是上、下車的阻礙。但有時也會聽人說「對不起，請你讓我出去」，或有人看見老弱婦孺禮貌地讓座說：「你請坐」。即使不懂對方的語言亦可建立你我關係。若有人受傷倒在路邊呻吟，似向人求援「說」「請你幫忙我」，若這時有善心人幫忙，他的行為似乎也在「說」「我來幫你」。由這些例子可見，雖然我們平時只和少數人在明顯的你我關係上來往，但一種潛在的與所有人相干的你我關係，屬於人的本性。「位格」係指那使每個人與他人能有你我關係的原理。

### 2、「你」指個別的人

課堂裡有時老師會叫學生一起念課本裡的某一段，有時會明確指定某一個學生說：「你唸」。當我們稱一個人「你」時，就表示與一個特定的、個別的人建立某種關係。譬如，考試時老師向一個學生說：「請你回答這個問題」，他不要別人答覆，也不是要知道全班的程度，只要知道這個特定的、個別的學生懂得多少。這個「你」，雖然常跟別人做同樣的事，譬如跟別人一起唱歌，但是他有自己的貢獻，因為他享有自己的實有。總之，「你」意謂一個特定的、個別的、不可代替的主體本身。當我們稱一個人「你」時，便把他從面貌模糊的群眾中辨識出

來，不把他當作整部機器中的小零件，而強調他個別的實有。「位格」指人有自己的、與其他人事物有分別的實有，並且是自己存在的擁有者。

### 3、我稱為「你」的那位，能說「我」

當我們對一個人說「你」，自然假定他可以說「我」。譬如：我問一個人「你喜歡吃甚麼？」時，希望得到一個答覆，如「我喜歡吃中國菜」。我稱「你」的那一位，也是能說「我」的一位。因此在探討「你」的涵義時，不能不對「我」的意義加以反省，因而似從「你」內部了解稱別人為「你」的涵義。我稱為「你」，而他自己能說「我」的人，具有下列的特點：

#### (a) 自主的

能說「我」的人可以自行選擇聽或不聽，也可自行決定答或不答，他（在一個可大可小的範圍內）掌握和支配自己的行動和存有。在與別人的關係中實現自己時，他不斷受到別人的影響和限制，但他能說「我」，表示他肯定自己與別人的分別，他自己是其個人行動的根源。所以「位格」指人的主体性。

#### (b) 與自己有關係的

乍看之下，因為「我」的目光常投注於別的人事物上，總忙於工作及必須解決的問題，所以我的生活重點好似在我自身之外。不過，雖然好似常離開自己，投身外在世界，但是向外的同時亦回歸於自己。舉例來說，在飯店看菜單時，注意的焦點是當天的菜餚，但同時一定會思考自己喜歡吃甚麼？醫生禁止我或建議我吃甚麼？由這些行為可見，在討論和處理外在事情時，「你」和「我」不能不在乎自己，也不會不採取個人立場。「我」不像物質的東西；它們只是存在，但不擁有自己，對自己全然盲目。「我」與它們不一樣：一個「我」有一種自我意識，而一種必然的和本然的自愛，包含在人的一切行動內。

真正無私的行動也不例外，一個人之所以願意慷慨犧牲自己去幫助他人，是因為他喜歡做一個不自私自利的人；他之所以犧牲自己的享受，是因為如此他才能平安。因而在某一層意義下可說，他犧牲自己的享受，因為他享受自己的犧牲。總之，無論人表面看來離自己多遠，他卻必然地在這個行動中回歸自己。正如齊克果說的：人的自我是一個與自己有關的關係（*Sickness* 146）。總之，「位格」指人的主体性以及他對自己本然的關係。

#### 4、我稱「你」的那位能把我稱「你」

我稱別人「你」，而他也稱我「你」，這是十分自然的事。譬如，我在街上遇到一個朋友，問候他：「你好嗎？」他也自然地招呼說：「你好，你怎麼會來這裡？」稱別人「你」顯示出位格性的關係，又因人互相稱「你」是理所當然的，所以「位格」表明，人並非封閉於自己，像沒有窗戶的單子，彼此無關的實體。從起初人的本質就具有一種「交談的性質」。我也能把我不認識的人稱「你」。譬如，在不認識路時，可問人「請你告訴我，火車站怎麼走？」不認識我的人也可稱我為「你」，問我同樣的問題。每個人皆可稱為「你」，顯示出一個屬人本性的信念，即：所有的人可彼此溝通，因為其存在深處隱藏著一種聯繫，使每一個人都能為其他的人成為一個「你」。「位格」指那屬於人本性的、使人人能互稱「你」的原理。

#### 5、稱別人為「你」的挑戰

的確，「你」意謂一個擁有自己的存有者。我們用「我」肯定自己與他人的分別，有時用「我」好似護守自己的領土。但是，這個「你」和「我」絕非一個隔離的單位。被稱為「你」的也許是一個沒人注意，甚至是許多人所討厭和躲避的人；但是，以「你」稱呼的人總不能視為一個退到不可攻擊的堡壘中

的人。我稱呼為「你」的那個人，不受限於他用「我」所願保護的個人存有；個人的存有在某個層面上向外展延，他雖屬於自己，但亦受別人影響，尤其聽到特指「你」或聽到自己的名字時，一定會牽動他的內心。訓勉或讚賞眾人，不似給「你」或「我」個人所說的話那樣動聽；聽廣播時很多節目或新聞會吸引我的興趣，但仍比不上一則發給我個人的通知。「位格」指人屬於自己的核心是開放的，尤其是在聽別人稱他為「你」的時候，經常好似從外面受到挑戰，因為稱我為「你」能打動「我」的內心深處。

### （三）從你我關係看「位格」的意義

你我關係這十分普遍的人生現象，可從許多角度來看：

#### 1、你我關係繁複的性質

有些你我關係是短暫的，因而自然膚淺，譬如去郵局買郵票時，說「請你給我 10 張 5 元的郵票」，我與售票人之間的關係是暫時而膚淺的。我與鄰居、同事、朋友、兄弟姊妹、夫妻、父母、甚至仇人，有不同性質與深度的關係，而其性質深淺和程度強弱有時會改變。你我關係可以是我自動建立或由別人所開啓，譬如我在街上問路「請你告訴我，火車站在那裡」，或別人問我同樣問題。對你我關係我們可以有不同的感受，並採取不同的立場，譬如有人請我吃飯，我可以欣然接受，也可以婉謝回絕。又如，假使我正忙碌時有人對我說些無聊的事，我可以要求：「請你現在不要打擾我」。以前的友好關係能夠變成敵對關係，以前的疏遠關係能夠變成親密關係。總之，你我關係可採取不同的形式，並能有大不相同的程度。「人是位格」指他能夠建立、接收或拒絕、維持或中斷性質和深度不同的你我關係。

## 2、你我關係的重要性

從一般經驗得知，有意識的人際關係，尤其是較具深度及恒久的關係，對人影響甚鉅。別人的臨在可以改變我對我自己、對其他人、事、物的感受。當我獨處或與朋友共處時，我對自己、對別人及對世界的感受會有所不同。與朋友結伴同遊的樂趣遠勝於單飛。相反地，同伴的冷漠也會干擾我們對自己、對他人、對世界的關係。此外，我們與他人共享幸福，有特殊的意義。由日常生活經驗可知「獨樂樂，不如眾樂樂」；德國俗語也說「分享快樂，快樂加倍；分擔痛苦，痛苦減半」。當我們沒有可稱為「你」的對象時，如朋友、同事，我們的自我雖不至於完全消失，但可能會喪失支撐力，因此自己的存在似流離失所，像不認識路又不能問人的旅客一樣無助。的確，人們似乎常以財產、名譽為最寶貴的價值，以賺錢為生活的目標。不過，風俗、成語、流行歌曲、藝術……又顯示出，人最大的失落是因失去可愛的「你」。格外敏於友情的聖奧斯定，在其舉世聞名的著作《懺悔錄》第四卷第四章裡，生動地敘述當一個朋友去世時他感到的痛苦，以及這種失落感對他的影響：

「我心痛萬分，頓時墮入黑暗之中。我所看見的，無非是死亡。為我，忽然故鄉變為一種刑罰，老家成為一種無名的煩惱。從前我們共同參加的一切，少了他，為我都化為一種難堪的痛苦。我的兩眼，到處找他，可是總找不到他。為我一切都是可恨的，因為都少了他」<sup>2</sup>。

相反地，與可愛的「你」的和諧關係，是生命中最珍貴的寶藏，使其它一切獲得新的價值。總之，你我關係並非人生活中次要或個別的因素，而是人生的基本幅度。

---

<sup>2</sup> 參：奧斯定《懺悔錄》49。

### 3、你我關係的範圍

乍看之下，你我關係只限於兩人之間而排斥他人。假使在一個酒會中有人對我說「我有一句話要告訴你」，這暗示他不是要對別人說，他說的事也許為別人不重要或沒興趣。這類強調「給你」的話，常只是對一個人說的，別人用不著聽，不必知道，也不應干涉此事，所以最好私下談。因為「我」和「你」指特定而有限的人，所以你我關係有一種排他性的因素。

雖然如此，從另一個角度來看，你我關係超越個別你我的範圍。我們稱「你」的那位（甚至流行歌曲中「只有妳」的那位也不例外）有其家庭背景、她的人生經驗、她所喜惡的事。我們稱一個人為「你」時，雖然將此人從人群中挑出，但是這個「你」之內含有他人、他的「世界」。同樣，當我強調「我」（如「這是我的看法」），雖然以此強調自己與他人的區別，但是，我並非隔離的實體，因為我有我的家庭背景、我的生活和社會經驗，我在我內帶著我所經驗到的所謂「外在」世界。在彼此開放自我、較深的你我關係中，雖以不可代替的「你」和「我」為主軸，卻是兩個「世界」的相遇與交融。因此，你我關係不像一條細線，而似兼併兩個世界。在彼此尊重的你我關係中，每人確實保有他自己與世界的關係，但是由於較深的你我關係，我的世界、我的價值觀、我的人生觀受到挑戰而因此改變。你我關係可以讓彼此參與對方的「世界」，分享他的喜樂，分擔他的痛苦，可引發新的興趣或面臨新的挑戰。總之，位際性的關係，雖然以兩個個體為焦點，但必然延伸到對方的世界，並使對方的世界與我的世界相融合。

#### （四）你我關係與自由

本章第一節指出，人的一切都有必然性及自由的成分。不論在何種程度的必然性內，人皆保有一分自由，因為若根本無

自由，人就不再是人了。另一方面，甚至在不受外在限制的自由內常有必然性，因為人不能不做某個選擇。你我關係在各方面亦如此：即使人想堅決退出所有的你我關係，某一種你我關係為人是必然的；假定一個人試圖拒絕任何的你我關係，抵抗接近他的人如侵入領土的敵人，他仍舊無法完全避免與人的你我關係，因為藉此行動似對其他人「說」：「我不要你接近我，我和你沒關係」。所以即使是抗拒，他也肯定那屬於人本性的潛在的你我關係。另一方面，在本來自然及必然的你我關係上，自由扮演了一個重要的角色，即你的和我的自由決定我們之間關係的型態，並賦予它不能混淆的特色。

### 1、自由與你我關係的深度

對於別人透過稱我為「你」而提供的關係，我可以接受或拒絕，能以不同的程度開放或封閉自己，能真心或假意地注視對方，能珍惜或忽略你與我的關係。此外，願與我建立你我關係的人，可因其自由提供給我大不相同的關係：短暫或恆久、同事或朋友……的關係。所以，你我關係因自由的成分而有截然不同的程度。總之，位際性的關係雖是人的必然幅度，但因雙方的自由，而可有大不相同的形式與程度。

### 2、自由與你我之間的「因果關係」

的確，我稱為「你」的家人、朋友，甚或仇人，對我與自己、與他人、與世界的關係會有深刻的影響。換言之，在你我之間有一種因果關係。然而，這種你我間的因果關係，與自然科學研究的物質間的因果關係不同。你對我、我對你的關係不像筆和紙的關係。對你給我的勸告，我能當做耳邊風，也能審慎認真地考慮，而我自由的反應，影響你說話的效果。你和我有自主的能力，所以我對你的鼓勵和勸導，因你的自由的緣故而有限度。的確，我藉勸導鼓勵影響你，因而你的行動與我的

勸導有關，但是，真正行動者是你。總之，你我之間的因果關係與運用科技研究的因果律不同。位格間的因果關係不可視為物質間的原因和效果，更好描寫為「互動」，以表達在你我關係上二個自由主體互相的影響。

## （五）上文探討的綜合及它與本節主題的關係

### 1、上文探討的綜合

為澄清「位格」和「位格性」的涵義，上文對語言裡「位」和「你」的用法，以及對人生原始而重要的你我關係，做了簡略反省。依據前面的探討，我們可把「位格」的涵義綜合如下：我們稱人「位格」時，意指人有自我意識、有自動自發的能力；人與他人有本有的關係；人有能力、有需要與他人建立並維持你我的溝通。

### 2、此探討的目的

本節對「位格」和「位格性」涵義加以反省，是為準備探討一個宗教論證相當重要的問題：宗教代表性的行為，如朝拜和呼求神，假定神的位際性。面對這個問題，並為進一步了解人能認知絕對的奧蹟，我們自然要問：「位格」所指的特徵可否歸於絕對的奧蹟？透過第一、二節的反省，及由存在深處的經驗而認知的絕對的奧蹟，能否說「我」，它是否能叫我「你」，我能稱它為「你」嗎？換言之，把神視為位格性的是否合理？本章第一、二節所述認知神的途徑，是否可領我們到一個位格性的神？

### 3、下文探討的方法

為答覆這問題，下面我們擬再度沿著兩條路，走向能「看見」絕對奧蹟的地方，但在旅途中我們想較清楚地指出人對位格性的體驗，以及人的問題與人的位格性關係。如此希望我們

最後能發現，可將位格性歸於絕對奧蹟的理由。

為清楚陳述要點，我們將分別討論沿著第一、二條路認知位格性神的可能性。我們似乎數次走同一條路，所以下文難免會重覆前面已提過的觀點。不過，因為下文以不同的，即人的位格性為焦點，所以重覆可加深已有的了解，同時亦有助於我們從新的角度看相同但多面的事情。

## 二、追求存在意義的人與絕對奧蹟的位格性

第一節的主要思想可綜合如下：人一方面不斷地肯定一切行動和整個存在的意義，另一方面不斷地走向存在的結局，而面對一個好似否定整個存在意義的空無。如果只注意未來的空無，人無法確定自己所面對的空無是空虛的，因而進入其內的人及人的一切會完全被毀滅；或未來的空無隱藏實有的富饒，因而進入其內的能得以保存。然而，如果注意本性中關於意義的經驗和信念，就能合理地肯定：在整個生命中等待他的，不是空虛的非有，而是隱藏著無限實有的富饒；唯因它屬於超越有限存在物的另一境界，因此才顯得猶如非有。

### （一）第一條道路上人對位格性的體驗所扮演的角色

在第一節裡，我們有時採用比較抽象的說法，然而在描述思維過程中，人對自己和別人位格性的體驗，扮演重要而明顯的角色。

#### 1、本道路的出發點：「世界中之存在」與人的位格性

第一條道路以我們在世間的存在為出發點，此乃不容否認的事實。在陳述此出發點時，我們指出：以「世界中之存在」描寫人，未把人的存在視為與其他人、事、物隔離之存在物，反而強調人的關係性。提到人的關係性時，不是把人與事的關

係比作太陽、地球、月亮之間的關係，反而強調，人與置身其內的世界的關係，這種關係不像音樂與收音機的關係，因為人的一切關係中常有理智、意志、和自由的成分。「在世界中的存在」表示，人在關係中實現自己，而且此關係的強弱對其存在感深具影響。由一般經驗以及本節對位格、位格的你我關係之反省得知，我們並非在無意識、無自由的物質關係中，而是在與我們所認識的家人、朋友、鄰居、同事、仇人.....關係中，以超然的方式實現並經驗人的存在，即實現和經驗我們的自由和責任、缺失、價值。

## 2、意義的信念與人的位格性

的確，我們在一切行動中假定個別行動以及整個生命的意義，即使不特別注意與他人的關係，亦可考慮行動和存在的意義。然而，特別在與人的關係中，我們以超然方式體驗到，人不能不關心個別行動和整個人生的意義。成功和諧的你我關係對意義的信念給予佐證和支持。無論是外來的災禍或自己的過錯，如果一個深厚的你我關係破裂，人不能不問，存在與痛苦和喜樂、成功和失敗到底有甚麼意義？總之：（位際性）人間的生命是體會、追問、肯定人生之意義的優越「地方」。

## 3、倫理、意識與位格性

我們最關心的責任莫過於對人的責任，譬如：對朋友、家人、國家忠誠正直公認為善，是人人應盡的責任。所以，我們特別從人與人的關係中，體驗到行善避惡的責任。今日有些人極力提倡人對物質界應負的責任，尤其在生態保育及環境保護方面的責任。然而，人對生態環境確有責任，也是對人的責任，因為大自然是人類生活的環境，動、植物是人類之友，傷害它們無異於傷害人類，因而努力保存它們是關心下一代的生活的表現，因為「前人種樹，後人乘涼」。所以，在人際關係中我

們體驗到行善避惡的責任，甚至於能體驗到為他人犧牲自己的價值。

#### 4、有關空無性質的問題與位格性

「未來等待著我們的空無，是否空虛而吞滅一切，或含有並隱藏著無限實有的富饒而因此也能保存一切」這個問題顯得更為迫切，假如我們體會到所愛的「你」不可代替的性質及你我關係的深度，譬如在一個親愛的「你」去世後，我們自然會問：他到哪裡去了？他是否墜入無底的、吞沒一切你我關係的深淵，或者這獨一無二的你是否由無限實有的富饒接納和保存？再如：當我們體驗到不可代替的自我必會由未來的空無奪去時，「必會面臨的空無是否空虛的，或享有無限實有的富饒？」這個問題顯得格外尖銳。

總之，在第一條道路的全盤思考途徑上，對位格性和你我關係的體驗，深切影響旅途中的每一步驟，使得對意義的疑慮顯得更切身，因而迫使人思考那等待他的空無的性質問題。

### (二) 未來空無—絕對奧蹟的位格性

#### 1、上文探討的結果

按上文所述，在認知神實有的整個思索過程中，人對位格性的體驗扮演很重要的角色：人追求存在的意義，以對自我不可代替的存在、最珍惜的你我關係、個人的責任，以及諸如此類對人位格性的體驗為出發點。這些人特別重視的價值和關心的問題，是人追尋神是否存在的推動力。根據上文反省的結果，我們可推論：如果人了解那等待他未來的空無，不是空虛的而是享有無限實有的富饒，是能保存位格性人的勢力，即可約略肯定，他所面對的空無具有位格性的面貌。

## 2、將位格性歸於絕對奧蹟的理由

當然這個「結論」不像自然科學的結論，可以觀察或用實驗證明。人無法抬出神來，讓人看神的位格性。不過，我們仍可考慮第一、二節中再三強調的：空無不屬於有限事物境界，它不像我們熟悉的有限物，因而神的位格性和人的位格性有分別。雖然如此，我們可以根據下述理由肯定絕對奧蹟的位格性：

我們能認清等待我們的空無為充滿無限實有的奧蹟，能體驗到行善避惡的要求所具有的約束力，能在位格性的關係中體驗到倫理要求的權威。那召叫人、保存人行為意義的奧蹟，豈可沒有自我意識，沒有位格性？

我們面對眾人皆知的確實性——有一天我們都不會存在，也承認在人間有責任維護服務與剝削、忠誠與背叛的區別。我們不僅能肯定未來的空無是享有無限實有的奧蹟，也能感到，在它面前位格性的你我關係，對具體的、個人的責任，絕非無所謂的，而是極為重要的事。含有實有富饒的奧蹟本身，豈可無自我意識、無位格性？

## 三、訝異自己存在奧秘的人與絕對奧蹟的位格性

第二節的主要思想可綜合如下：人深知自己及所熟知的一切事物皆有開始，在開始以前它們並不存在。此外，人和其他事物都只是有限的存在物，都是由無而來、由非有所滲透。這不容否認的事實令人質疑有關自己和其他有限事物的來源問題。試圖答覆此問題時，人常以一個事物及其行動解釋另一存在物。但是，每一個可指認的存在者本身皆為有限的存在物。如欲徹底追問自己和其它有限存在物的實有，必須面對所謂的形上學問題：為何有我、有這些由無有而來、被無有滲透的存在物？顯然，即使最強大的有限物也無法答覆此問題，因為它

也屬形上學的對象。

假如在形上學問題的光照下考慮有限存在物的實有，就可了解，由無而來的、被非有滲透的存在者，不能是自己實有的原因。但是，知道存在物內沒有其存在理由的同時，人也可確知，他自己和其它有限物確實存在，因而必有另一存在的理由。然而，因為即使最大的有限物也是被無所包圍，所以有限存在物實有的根源，不可能是另一個有限的存在物。存在物的根源與存在物不一樣，不像存在者，而似「無有」。如果人經驗自己所熟悉的事物，並加以深思，即可以肯定，人無法逃避的、包圍一切有限物的空無，不會是空虛的，而是享有無限實有的富饒，是無可名狀的絕對奧蹟—神。

### （一）第二條道路上人對位格性的體驗扮演的角色

第二節的探討中，我們有時採用較抽象的說法。然而在思維過程中，人對自己和別人位格性的體驗，扮演重要而明顯的角色。

#### 1、我個人的開始顯示我由之而來並伴隨我的無有

我們知道，在我們誕生前已有我們的父母，祖父母……我們存在於一定的時間，每個人的生命都有開始，在開始以前沒有我這個獨一無二的人。我們清楚地意識，我的自我不似整體中可任意取代的零件。我們也意識到那在我們以前的無有。我們的身分證和護照上的生日記載宣告，無論我們到那裡去，無論攀登生命中那座高峰，無論享有多豐富的實有，那在我們存在以前的、我們已離棄的無有，如影隨形地到處跟著我們。總之，獨一無二的位格性的存在有開始，這個經驗使我們更深切地領會，第二條思路特別加以思考的事實，即：我們自己和我們所熟悉的存在物有開始，是從無有而來，並由無有所伴隨。

## 2、自我的限度顯示那伴隨存在物的無有

我們常體驗到自己的限度。我們不能知道也無法研究一切，我們的力氣和能力皆有限度。在同一個時間內我們只能在一個地方，只是屬於這時代的人。的確，我們不斷地努力擴大自己的知識和能力範圍，盡力向外推展我們的界限。但是，不論如何增加知識、擴大勢力，我們總體驗到無法跨越的界限。一旦（無論高興或難受）體會到了「我只是我」，並仔細思考這個事實，就能更了解，受限制是一切存在物的本性。「我只是我」扼要而恰當地表達：我因為只是我，所以我沒有別人的實有。「我沒有別人的實有」，一方面確定自己的獨一無二、不可與別人互換的實有，另一方面從別人的實有和實有的富饒排除我。如此人對自我限度和獨特性的體驗，呈現所有存在物的性質，即它們都由無有所伴隨和滲透。

## 3、體驗可有可無的自我和形上學的問題

在探討存在物之所以然時，我們終於明白，雖然我們常能以一個有限的存在物解釋另一個存在物，但即使最強大、最有勢力的存在物，也無法解釋存在物整體的實有本身，因為即使最強大的存在物也是由無有所伴隨、浸潤的。有此理解後，對追問存在物所以然的問題會改弦易轍，不再從有限存在物境界中找尋一個能解釋存在物實有的理由，反而提出所謂的形上學問題：怎麼能有存在物？怎麼能有這些由無有而來、又由無有所伴隨、好似偶然產生但必然會消逝，使人有時喜悅、有時痛苦、有時恐嚇、有時吸引人的存有物？

的確，上述表達形上學問題的說法是徹底思考的結果。但是，提出此問題最深的動機並非思想家冷靜尋求抽象真理的願望。哲學釐清這個問題，因為在自己和別人的生活中，尤其在最珍惜的你我關係中，人人多少都體驗到這屬於存有物的偶然

性：孩子誕生、年邁的父母去世、他人遇難而自己獲救.....這些都能使人問：為甚麼有我？為甚麼我是我？所謂的形上學問題不僅質問所有存在物，也質問我自己，且在質問自我時此問題顯得最迫切、最尖銳。總之：人對自己及其位格性存在的體驗，是第二節關鍵概念的「發源地」。而對自我存在經驗的痛苦與喜樂，可推動人擺脫此思維的困難，追問一切存在物和自己根由的問題。

#### 4、自我存在的事實顯示一切有限存在物實有的奧秘

第二節裡指出，假定我們對有限存在物的實有加以深思，就會發現一個難解的問題：它們的存在有開始也有終結，在開始之前及消逝之後，它們非有，一切有限存有物同時是（這個）和同時不是（那個），而否定的實有屬於並塑造每一事物確定的實有。雖然我們常用一個事物解釋另一個事物，但不能以一個最高、最豐富、最有權勢的，但仍舊有限的存有物，做為一切存有的泉源，因為即使是最高、最有勢力的存有物仍是有限的，由非有所伴隨、滲透。追問自己及其世界的精神，對一切有限存有物能發出所謂「形上學問題」：「如何能有這些由空無而來、伴隨、滲透和塑造的存有者」？簡言之，「如何能有任何一個有限的存在物？」因為一切存有物都在此問題的範圍之內，此形上學問題提出後，一切有限事物的實有均受其質問。

在此尖銳問題衝擊下，一切有限存有物——不論何等充實——看來都有問題，如同懸於岌岌可危的虛無深淵之上。因為它們是由無有所滲透和塑造的，所以不是純粹的存有，全都被限定在其存有之內。每一存有物以及一切存有物的總和只擁有實有之一部分而已。每一存有物皆有所肯定，同時也有所否定。它們都好似非有的鄰居，並繫於非有，甚至可說，非有住在它們內，屬於並塑造它們的實有。

雖然在形上學問題的衝擊下，所有存在物都好像無依無靠，缺乏穩固及確定性，我們還是毫無疑問地體驗到自己及世界的實有。徹底思考過形上學問題的思想家也不會否認，那些由非有而來，由非有陪伴、由無有包圍的有限存有物實實在在地存在。雖然它們不是純粹的存有，但它們實實在在地存在。雖然它們被「非存有」所包圍，它們並非幻影，而是堅實的、令人迷惑或懼怕的實體。

我們自然地肯定存在物的實有，反映出我們對自己實有的原始確實性。無論我想甚麼或做甚麼，喜歡甚麼或討厭甚麼，對我的實有我沒有任何疑惑。甚至於當精神病患以為自己是愛因斯坦（Albert Einstein，1879~1955）或瑪麗蓮夢露（Marilyn Monroe），他們仍舊不懷疑自己的存有。同樣，在夢中我們可能以為自己到了從來沒有去過的地方，但是，即使做夢時也不會懷疑我們的實有。有些禮俗要求人說話時少用「我」，或用一些別的說法如「敝人」來代替「我」的意思，但這都不違背人最原始的確實性，即：這確定而有限的自我確實存在，並且在他所有行為中表示和證實自己的實有。總之，雖然在形上學問題的光環下，一切存在物的實有顯得有問題，但是，我們對實有的肯定，以我們對自己位格性、對自我存有的確實性為依據。

## （二）伴隨世間存在的空無—絕對奧蹟的位格性

### 1、上文探討的結果

雖然從所用的詞彙來看，第二節好似只探討了有限存在物實有來源的問題，但從上文可知，由於人體驗到自己的位格性，才有探討第二節及諸如上述問題的興趣。換言之，提出此問題的動機，常出於人對自己存在的關心。因而這探討的關鍵概念以人對自己及他人位格性存在的體驗為主要泉源；獨特的我和

不可代替的你皆有開始，都從無有而來並由無有所伴隨。這經驗顯示出，我們熟悉的事都有開始，在產生前它們不存在，它們由非有而來並由非有伴隨。

有時快樂痛苦、有時自卑自傲的我，深深地體驗到我只是我，我沒有你的經驗，不能用你的眼睛看這個世界，用你的心感受痛苦和失望、喜樂和希望。我有無法跨越的限制且由非有伴隨和限定。這種對於自我的了解顯示出，一切存在物的限度及由非有伴隨、包容、浸潤之確定性。

我深知：我不是我生命及人性的來源，不能充分地掌握自我的存在。這個經驗顯示出，我存在的根據不隸屬於我的掌握，一切存在物不能充分地擁有其存在。這種對自我的經驗使人認出，一切有限事物之存有不安定的性質。雖然可體驗到一切存在物實有的不穩定性，我們常堅決肯定，我們確實存在。這個確實性對上述事物實有的肯定加以佐證。

兼顧上文探討的結果，我們能進一步地說，整個第二節和上文的探討不僅以對位格的體驗為源頭，更以位格為焦點，以位格之所以然為隱含的主題。因為我們不能不感到，位格性的實有（personal being）好似實有的濃縮，而且藉著位格，實有（being）獲得自我意識與自我支配、建立關係和採取立場的能力和尊嚴。

## 2、將位格性歸於絕對奧蹟的理由

因為我們能把位格性的實有視為實有的結晶或高峰，所以在探討一般存在物的來源時，我們也探討了位格性實有的來源。我們把伴隨世間存在的無有，認定為無限實有的享有者和一切存在物的根由。然而，泉源必含有從它而來的實有，所以我們能有所依據地把「位格」所意謂的完善，歸於絕對的奧蹟—神。明白「位格」的涵義，承認絕對奧蹟為萬有之源，我們

必然想說：難道在有限存在物境界中最完善的實有一位格性的實有，根本沒有其泉源？難道存在物中我們最珍惜的價值—自我意識、自由、建立你我關係的能力，與萬有之源無關？難道享有自我意識和自由的位格性人的根由，本身沒有自我意識和自我支配的能力，對自己像石頭一樣無知覺，對實有茫然無知？

### 3、把位格性歸於絕對奧蹟的限度

當我們把位格性歸於絕對的奧蹟時，不應忘記「位格」和「位格性」這些概念，是針對有限的人而釐定出來的，且反映人的有限，因而它們不完全適合於無限絕對的奧蹟。必須要強調，神的位格不像人的位格：那包容和浸潤一切的絕對奧蹟，不會變成與人隔離，只能「對峙」的對象；身為全部現實的第一因，不能像一般人群中的一位。既然我們認清了神為享有無限實有的絕對奧蹟，所以我們把位格性歸於神時，應從位格的概念排除人間位格的限制。

例如，人間你我關係中雙方互相影響，對方的冷漠阻擋我與他保持完滿和諧的位格性的關係，也因而阻止我充分實現自我位格性的存在。對方所表現出的興趣、活潑的回應、對我的期望和挑戰，可以提高我位格性的表現。所以人間你我關係上有一個真實的互相隸屬關係。雖然我們不能想像絕對奧蹟的位格性，但絕不可把任何如上述的缺陷，歸於享有無限富饒的神。另一方面，從位格概念除去一切限制之後，我們必須把「位格」和「位格性」所意謂的完善，提高到無限的程度而將它歸於神。

### 4、把位格性歸於絕對奧蹟的意義

在上文所提及的條件之下，稱神為「位格」表明此極重要的真理：神並非一種可把握、可控制、可擺佈的物品。神絕不在我們有自我意識和自我支配能力的人之下。神也不是一種無我的治理萬有的原理。神能夠將自己稱為「我」，能把人稱為

「你」。人能稱神為「你」，能如同一個「你」去尋找神，但是，必須明白，有限的人與無限的神之間的你我關係，完全繫於神的絕對自由。

## 綜合反省題

1. 為甚麼在宗教論證中應探討神的位格性？
2. 從一般對「位」和「你」的用法來看，「位格」指甚麼？
3. 從你我關係來看，「位格性」指那些人的特徵？
4. 在第一和第二節探討的認知神的道路上，人對位格性的體驗扮演甚麼角色？
5. 依據甚麼理由及在甚麼條件下，可把位格性歸於絕對的奧蹟？
6. 把位格性歸於絕對奧蹟有何意義？

# 第三章

人信仰的服從，自由地把自己整個託付給天主。

梵二《牧職憲章》

宗教核心行為

信仰

# 緒 論

## 基本神學與信仰

聖經勸勉基督信徒：「若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆」（伯前三 15）。依循這段聖經的勸導，專務探討基督信仰基礎的基本神學，對基督徒希望的根據—信仰的理由和先決條件加以研討。

因為它所研究的對象是基督徒所信的真理，故整個的神學以信仰為先決條件，而神學有時稱為「信仰的學問」。基於這個理由，神學把對信仰的探討視為其重要任務之一。雖然基督徒所信的真理和信仰行為有密切的關係，平常在神學中作如下的工作分配：信理神學探討基督徒所相信的真理，而基本神學探討信仰行為，它的本質、理由、先決條件，它與人的其他行動之分別和關係，它在整個人的生活中扮演的角色。因為這些理由，代表性的基本神學課本裡有專門探討信仰行為的篇幅<sup>1</sup>。

## 宗教論述中的信仰論

在神學中，「信仰」多半指基督信友的信仰，即對耶穌基督所啓示的「萬恩天主」（伯前五 10）的信仰。然而，不僅基督徒採用「信」和「信仰」來表達他們宗教生活的一個重要行

---

<sup>1</sup> 可參：Fries 17~103；*Handbuch* IV 51~67, 373~449；Knauer 342~412。

爲，有時提及其他宗教教徒的行動，也用「信」和「信仰」。甚至於反對宗教的人士有時會用「宗教信仰」來綜和他們所反對的事。可見，「信仰」常用來指一種（不一定依據耶穌基督的啓示）與神的關係，一種比基督信仰對神更根本的態度，以及一個任何宗教生活能含有的根本行爲。雖然這種信仰不是基督信仰，但它是基督信仰的先決條件，甚至於可說：它是基督信仰不可或缺的最深的層面。因爲它沒有基督信仰的特性，故可稱爲「宗教信仰」。而研討它的本質，以及它在人存在中的意義，是宗教論述的任務，也是本章的目的。

## 本章與前文的關係

因爲宗教如同人與神的關係，是由神確定的，所以在本書中先探討神的存在問題。然而，從上文可見，在探討神的實有時，不能不對人的存在、思想、希望，人所面對的人生啞謎，人認知神的能力，人對神採取的態度，加以反省。前文常提到人，但前一章以神爲焦點，而本章則以宗教關係上人的層面爲關注焦點。我們雖以人的行爲做爲下文探討的焦點，但不否認在神與人的關係上，神佔支配者的地位，因爲是神召叫人，對人提出要求和挑戰。但是，人對神的回應，如信仰、祈禱、朝拜是人以他的理智和意志，在繁複多面的生活中進行的一種行爲。因而這種行爲的本質、先決條件，在整個生活中的地位和角色，是宗教論述應研討的主題之一。

雖然許多人以爲「信神」就是「承認神的存在」、「肯定有神」的同義字，我們應分辨前章所探討的對神的認知，以及本章要討論的對神的信仰。雖然二者之間有相似處，亦有接觸點，但它們並不相同。本章將澄清它們的區別及關聯。

## 綜合反省題

1. 為甚麼聖經教信友準備說明希望理由的勸諭涉及探討信仰的責任？
2. 作為本章探討對象的「宗教信仰」與基督信仰有甚麼關係？
3. 本章與前章有甚麼關係？

## 第一節

# 日常生活中的信仰

在基督宗教和宗教語言中，甚或反對宗教的說法中，「信」和「信仰」是常見的辭彙。然而，不僅宗教界，在日常的語言裡，提及與宗教無關的事情時，也常使用「信」這個字。雖然在探究了「信」的用法後，我們會發現，宗教信仰與日常語言的「信」所指的一般生活現象不同，但我們也可以假定，藉同樣的辭彙指示的現象之間，大概有一種隱約的連繫及應加以注意的相似處。因此為深入了解宗教信仰的本質，以及它與其它稱「信」、「相信」、「信仰」的行為之間的關係和分別，本章第一節要探討日常語言中「信」所指的現象。

本節的探討以英文 believe、德文 glauben 的用法為背景。believe 或 glauben 所指的行為和態度，中文有時也用「信」或相稱的說法表達出來。當我們仔細觀察中、英、德三種語言時會發現，「信」的用法有五種，指彼此不同、但互相連關的五種現象<sup>1</sup>。由於用同一辭彙來指不同的現象，而且這些現象有相似處，所以下文難免會有所重複。

---

<sup>1</sup> 有關本節資料可參：溫〈信仰〉。

## 一、「信」有時是「預測」和「以為」的同義字

### (一)「信」指「預測」和「以為」時的含義

中文表達「我認為大概會下雨」，德文裡會說“*Ich glaube, es wird regnen*”（「我相信會下雨」）。仔細看這說法本身以及它平常使用的情況，可發現這種「信」的意義。

#### 1、此「信」指有根據的預測

上述的例子裡用「信」表達：我不能確定一定會下雨，但是某些跡象使我預測大概要下雨。如果根本沒有任何下雨的跡象，我不會這樣說。在這個用法中，「信」一方面暗示我不能確定，但另一方面我的預測不是隨意的，而是有依據的。

#### 2、此「信」導向相關的行動

我們說這類的話並非在討論科學問題的時候，而是在考慮具體情況中應做的事情。比如有時在打算出門時說「我相信會下雨」，這樣的預測提醒我出門時攜帶雨具。「我相信...」常常與因應未來情況的預備行動相關，在具體情況中，此類說法常常不只表達一個有關未來的預測，而且也涉及相稱於預測情況應採取的行動。

#### 3、此「信」含有要求「服從」的意思

如果因為「我相信會下雨」，故打算出外時我會攜帶雨具，或決定不出門，這些行動無論多麼積極，仍舊是對這大概要下雨的情況以及對我的信，表示一種「服從」。這種服從是一種合理的行為。比如：如果我相信強烈颱風會來，因而做適當的防範，這是合理的行動。反之，不做妥善預備是不明智的，甚且可能會造成損失。

#### 4、此「信」與瞻望未來

當我說「我相信會下雨」，因而留在家裡或攜帶雨具出門，此信及繼之而來的行動顯示，我不只生活在現在，我的存在也延伸於未來。這個相信彰顯出人的一個基本幅度：我們不能不往未來看，不能不關懷自己的未來，我們不斷從現在超越自己到未來。雖然我們只生活在現在，而未來還沒來到，但未來及其中可能的事，現在已經影響到我們，向我們提出挑戰，要求我們預作準備。總之，我們必然的相信及其相關行動的責任，揭露人的基本狀況：人繫於無法把握的未來，所以不能不居安思危，並且常要以防萬一。

#### 5、此「信」在人生中所扮演的角色

的確，有時人因缺乏足夠信的理由，而採取不合理的行動。有時我們的預測最後是錯的，所以當初以其為根據的行動可能造成負面影響。比如，因為我以為會下大雨，所以決定不去參加一個會議。但是結果沒下雨，我卻因此錯過參與重要決策的機會。雖然如此，一般說來，這種信以及相稱的行動是合乎人的情況和需要的表現，並且在人的生活中扮演重要且常有益的角色。茲說明如下：

當我說「我相信會下雨」時，意謂我承認自己不能確定，因為我對天氣沒有科學性的知識，所以我不知道，只是一些跡象使我預測大概會下雨。但是，我因為「信」而作合理的預備。由此可見，這種信承認自己知識的限度，但不會帶來阻礙，反而要求採取行動。這種信所要求的行動不在於尋求確實性（會不會真的下雨），而是應付可能到來的情況（出外時攜帶雨具以防萬一）。在一般日常生活中大部分的時候，我們的情形常如上述，即：對於具體情況沒有徹底的了解，有關未來只能做有根據的預測，但是必須行動。如果堅持要求在行動以前對一

切事物應有充分了解，我們不能生活。因而這種信在每日生活中是足夠合理行動的條件。

## （二）信與知識和科學

### 1、此「信」顯示科學權威的限度

的確，科學能夠獲得很多有價值而確實的知識，因此用處很大且有益於人。但是，如果把它與上述的信相較，科學的權威是有限的，在日常生活中扮演的角色甚微，以最精密的儀器所確定的知識，不足以處理大部分日常生活的問題。在日常生活中許多只能「信」、只能預測的事情，比科學研究的結果重要的多。以科學的名義反對「信」是極不合理的態度。

### 2、此「信」不妨礙知識和科學

的確，有些人能以膚淺的印象為滿足，而不慎重考慮他們行動的後果。有些人則因偷懶推諉，而不思尋求更深一層的了解。但是，從上文所用的例子可見，此「信」原則上不致阻礙追求知識及發展科學。相信會下雨而攜帶雨具，不至於將氣象學視為無用的研究。反之，這種「信」可能會推動一位科學家特別注意某些現象，並嘗試做新的試驗，而終於獲得新的發現。總之，原則上在如此的「信」與科學之間沒有任何矛盾。

## 二、信一個主義

有些人會說：「我信人性本善」，「我信社會主義」，「我信民主主義」，「我信男女同校教育」。雖然這句話中用了同一個「信」字，但它在此處的含意與上文提及「信」的意義不同。茲說明如下：

## (一) 此「信」的明顯含義

### 1、此「信」指一個信念、一個立場

的確，諸如上述的說法肯定一個事實，即人對政治、教育制度有這個或那個看法。但是，這類說法的重點不在於肯定一個事實或提出可討論的意見。其含義可初步描述如下：此「信」指一個信念、一個立場。

試圖客觀討論各種政治制度的優缺點時，我們可以合理地說：「按我的經驗這制度有這些優點」；但是，「我信這個主義」的說法則不合乎如此學術性的討論，因為我們並不想以如此的「信」指出某一主義的優點，而是要表達我們持守的信念（conviction），我們採取的立場（position）。的確，人經常只在思考或與別人探討某一政治或教育制度的優缺點後，才可達到以「我信...」所表達的信念。但是，「我信.....」這說法要表達的不是我對這件事情所具備的知識和評斷，而是要表達我對它的態度、對它採取的立場。如此，「我信人性本善」要表明：在有關人本性為善或惡的理論中，我認為，人性本善是最好的，我對人的態度以人性本善為主。總之，在諸如此類的說法中「信」的含義指信念或採取的立場。

### 2、此「信」指一個有關重要事務的信念和立場

「信」意謂的信念和立場的對象常是一種（至少在我個人看來）重要的事。除非開玩笑或故意違反一般說法，不會說「我信牙籤」。在這種「信」的用法中，信的對象常是對衆人或對人性生活重要的事，如政治、教育制度或重要行為的思想背景，如「人性本善」。

### 3、此「信」指較深的信念和堅定的立場

的確，有些人今天宣稱信資本主義，明天又會說信社會主義。然而，認識此「信」一般用法的人知道，這「信」本來不

適合膚淺的、偶發的情緒。如此的「信」指一種深度的、持久的、強烈的信念。提到如此的「信」時，有時出現「宣示」或類似說法暗示，這個態度常不是一種明確講論的題目，不是意識前景中的信念，而屬於思想和行動的暗流。這個信念並非一般個別行動之旁的另一個可見行動，而是行動的背景或泉源。

## （二）信與知識

### 1、此「信」以知識為根據

若有人說：我「信人性本善」，就表示：他以此看法超越他的觀察和經驗，可加以證實的範圍，並且藉此話表示對未來的預測。他不用「知道」而用「信」意謂，他承認自己的看法不可用科學證明，別人可能與他的看法不同，立場相異。雖然藉此「信」他一方面暗示，不能以科學方法證明「人性本善」或「男女同校教育的優越」，另一方面他也同時以此「信」暗示，他對此問題採取一個立場，他的主張不是輕易形成的，也不是可任意改變或隨時放棄的意見。此「信」表示強烈深邃的信念。宣示如此「信仰」的人在被質問時，自然會提出其立場的根據，如生產率、犯罪率的統計數據，來支持自己的立場。總之，這種信雖然無法依據可直接觀察的事實或科學性的研究，但按主張者的看法，如此的信仰有其理由，並非無憑無據的臆測。

### 2、此「信」與知識的發展

當然，有些人常憑個人固有信念而堅持己見，不願擯棄成見地論事。但是原則上，如此的信不阻礙知識的增廣或加深，當人說「我信……」時，就承認其知識的限度，並且因他重視所相信的，自然地願意更深入了解，和為自己的立場辯護。如此的信能使人睜大眼睛、對事情更敏銳、更加注意。原則上，這

種信和知識之間並無本質上的衝突矛盾，所以不可藉知識及科學的名義反對這樣的信。

### (三) 信與行動

#### 1、此「信」為行動的推動力和指南

當人說：「我信人性本善」時，他並非告訴人有關其嗜好，如集郵。雖然人有時以「我信...」表示自己的人生觀，但此類說法本來不是告訴人我們主張什麼哲學，如存在主義或實證主義。這說法常表達一個政策、一個行動的方針及其思想背景。「我信人性本善」不只表達採取行動的背景，也是表達主張此信念者的行動指南。比如，對人性本善的堅持，會使老師盡力以勸導、鼓勵代替責罰。再如，相信民主主義的人原則上大概會將選票投給支持民主主義者。由此可見，如此的信雖然不是一種有限的個別具體行動，但絕不至阻擋人的行動，反而是行動的推動力與指南針。

#### 2、此「信」所涉及的行動責任

從個人經驗可知，人們常不是按自己的信念生活。雖然如此，如果有人宣示此種信仰，我們自然認為他應該在其行為中，如教育工作上、在選舉中，表達自己的立場。換言之，這種信似乎包含了一種誓約或許諾，人好似藉此信約束自己為所定的理想去努力，按此信念去行動。原則上此信主要不是理論性的意見，而與行動的責任有本質上的關係。雖然人可違背此信念，但它本身含有一種選擇，一種自我約束，一種獻身的許諾。

### 三、「信」人人本來能知曉的事

在日常生活中我們常常信別人告訴我們的事實，也相信他們給我們的指引。我們所信的常常不是甚麼隱密的事情，而是

每個人都可觀察、可了解的事。我們可用下例說明：在旅途中我們找不到車站時，會問人「請問，火車站在哪裡？」當他為我指出方向後，我雖然看不到火車站，但因相信他的話，我會照他指引的方向走去。若從表面看，這個信只是日常生活中常有的單純現象。然而，若我們仔細分析，就會發現，這種信的性質很繁復。下文試圖對這種信的本質和特徵做更深入的解析。

## （一）信的假定

在日常生活中我們常如此相信人，然而這個表面看來十分單純的事，卻以下列的假設為先決條件。

### 1、此「信」假定答覆我的人的知識

當我問路的時候，自然希望能獲得清晰而且確實可靠的答覆。所以一定不會向一個看似在旅途中自己都找不到方向的人問路。如果答覆我的問題時，我發現對方意識不清或已酒醉，我也不會相信他的話。總之，這種信假定人知道他自己所說的。

### 2、此「信」假定答覆我的人的誠實

我信一個本地人告訴我的話，而往他給我指示的方向去，這表示我相信他的誠意，認為他給我正確的指引。如果碰到愚人節或對方給我偏好愚弄人的印象，我不敢相信他，甚至不會問他。假如對方明顯地排斥陌生人，我也不會信他的話。總之，這種信假定對方並無欺騙或愚弄我的惡意。簡言之，這種信假定答覆我的人的誠信。

## （二）信與瞭解

### 1、此「信」以了解為先決條件

上文已提到，這種信假定答覆的人確實知道火車站的位置，而且對陌生的異鄉人無戲弄的惡意。我們常含蓄但實在地，

以我們對人之可信性的了解為先決條件。總之，對人之可信性的了解，「先」於信的行動本身。如此在相信時，人並非向理智告別，反而運用之，以它為根據。

顯然，這種信不依據科學研究的結果，有時候我們也可能會弄錯或受騙上當。雖然如此，在一般的情況下、在未明顯看出有任何應懷疑的理由時，這樣的信是自然而合理的。在類似上述的例子中，相信人的時候我們「謙遜」地承認自己的無知，為了節省時間而請教人，並非丟臉的事，而是肯定本地人知道當地火車站的位置，並樂意幫助外鄉人，這是一件合乎常理的事；在這個情況下不靠自己而請教別人，是一種合理的態度。反之，假如一個人在類似情況中不肯發問，或懷疑別人的知識與誠信，不相信他人樂於助人的善意，在行動以前對所有事情都要有百分之百的「科學」確實性，這樣的人恐怕不容易生活。所以這種信雖然不依據科學研究的結果，但為生活是必須的，而且是合情合理的。以「科學」的名義絕對不能反對如此的信。因為瞭解是此種信的基本因素，所以原則上，這種信不是盲目的而是合乎情理的行為。

## 2、此「信」往往是汲取知識之始

在日常生活許多事情上，我們常常先相信別人的話，然後用眼去看、動手去做、用腦去想.....終於把最初因信而接受的真理，透過自己的經驗和思考，轉變為通達的知識。比如：我先相信別人的話，按他的指點行走，然後看到火車站，因而知道火車站的位置，下次到這個地方可以自己前往，不必再向人請教。或如：孩子們先聽父母的話，相信每天刷牙為健康是必須的，後來透過自己的體驗，確實明白刷牙的益處。又如，上幾何學的時候，老師告訴學生，三角形內角總和是一百八十，並叫學生自己去求證；學生聽信老師的話，以這種信為出發點，

並且以所信的為應達到的目標。如此在老師的話以及他們對老師的信心支持下，學生較容易藉自己的思考明白以前所信的：三角形內角總和必然為一百八十。總之，這種信絕非獲得知識或自立自足的阻礙，而常是達到此目標的捷徑。

### （三）信與人際關係

#### 1、此「信」含有與所信任的人位格性的關係

當我往指給我的方向走去時，是以我的行動表示，我承認答覆問題的人認識路，他是誠實、肯幫助我的人。我按他的指引行走含有一種謝意和敬意。雖然我們只有短暫膚淺的接觸，但這樣的信包含一個（雖然極小但是真正的）位格性人際（personal）關係。

#### 2、此「信」使人分享別人的知識，擴大自己的存在

當我相信答覆我的人而往他指給我的方向走去，在看見火車站以前，我分享這位本地人的知識，已經「知道」火車站的位置。這個知識在我內發揮作用：因他的話以及我對他的信，我能在一個不熟悉的地方辨別方向。所以別人的話以及我對他的信，好似讓我分享他的知識，因而增加和擴大我自己的存在。

#### 3、此「信」顯示的對人性的看法

在一般情況中，我們不會只為了不求於人，走遍整個地區自己去找尋火車站，反而似乎很自然地會向人詢問。我們認為，本地人知道火車站的位置是理所當然的，而且對陌生的外鄉人沒有戲弄的惡意。大多數的人在日常生活中常如此毫無遲疑地問人並信他們，這顯示出一種對人的自然態度：這種請教別人以及相信他們表示，我知道在很多方面我要靠別人，也能相信別人會在這些事情上幫助我，能夠假定他無戲弄我的惡意。因此，信別人的話為理所當然的事表示：在人心深處隱藏著一種

對他人基本的信任。我們也很自然地認為，這樣幫助別人是不求回報的，所以這種信含有一種基本的「人性本善」的信念。

#### 4、此「信」與人的社會性及相互的依賴性

不認識路而去問人表示，我承認我常需要別人的幫助，非依賴他人不可。如此我體會到人的基本的幅度，即：人與他人本有的關係，人的社會性。大部分的人也會感覺到，不應拒絕這樣的要求，給不認識路的人提供協助是理所當然的事。由此可見，這整個信的現象自始即彰顯出人的社會性和相互依賴性。

### （四）信在人生中的角色

#### 1、此「信」為日常生活的基石

世上許多重要的事只能藉這種信來知道，永遠無法去體驗。譬如：「我是誰的兒子？」「我生於何時？何地？」等等。這些事自己無法目睹，只因爲我信別人的話，所以我說，我「知道」我是誰的兒子、生於何時、何地。因爲相信這類事情是很自然的事，所以不覺得我們其實不知道這些事，只是相信別人給我們說的話。由上文的探討可見，這種信是社會生活的基石。人們藉這種信共同分享經驗、傳遞知識、互相學習。爲此，誠信一直被視爲一種高尚的美德，而謊言、欺騙則被人鄙視唾棄。

#### 2、此「信」啓發行動和努力

的確，有些人因爲聽了別人所說的而相信他們，就不再願自己看、自己經驗那些人人可經驗和了解的事情。然而，如此的信原則上絕對不阻礙人尋求個人經驗、尋求對事物的內在了解。反之，如此的信常常能成爲人自發行動的泉源。

譬如，假使我相信別人的話，而在他的指點下往火車站走去，就能避免走錯路和浪費寶貴的時間。我因爲相信人而節省下時間，故能安心逛街或思索我的計劃。因爲這種信，我們能

分享並運用前輩或他人的經驗。試舉一例：一位知名鋼琴家告訴學彈鋼琴的青年，成功的秘訣無非是幾十年的苦練，在感到孤獨無聊、毫無進展時，仍抱持每天練幾小時的決心，絕不中輟。相信這番話的青年因這位名人的話以及自己的信獲得鼓勵。如此這種信能推動他們努力不懈。又如，一個酗酒的人被治癒後，敘述以前那種難以自拔的煎熬與痛苦，如家庭不睦、失業、病魔纏身……，並且告訴人，是什麼動機、哪個組職、哪些方法，協助他克服損己傷人的酒癮。相信他的話的人能因而獲得鼓勵，找尋類似的幫助，採取同樣有效的方法來克服酗酒的惡習。再舉一例，一個朋友告訴我，日月潭或桂林的山水確實美麗。我因為相信他的話，於是找機會親自前往欣賞這些美景。如此我相信朋友的話是促使我行動的起因。總之，信不僅不阻礙人的自發行動和自我發展，反而經常成為汲取新經驗及新行動的推動力。

#### 四、「我相信你」

第四種形式的信可用下述例子加以說明：別人對我傾吐他內心的感覺，訴說他最深的動機、關懷、計劃、憂愁、創傷；我相信他，對他所說的不加懷疑，把他所說的當真，以言語或至少以態度向他表明：「我相信你」內心的感覺、你最深的動機、你的關懷、你的計劃、你的憂愁、你的創傷，相信一切皆如你所說。藉下文的分析我們能澄清這種信的特徵。

##### （一）此「信」與前述的「信」在形式上的分別

顯然，此種信與上述第三種信的形式有相同之處：我把別人有關我自己沒有看到的事當作是真的；藉別人的話及我的信，我分享他的知識並以此為依據而去行動。然而，因下列因素的緣故，第三和第四種形式的信有所分別。因此這兩種信的

形式各有其不可混淆的特色。

### 1、此「信」的對象非公開而是隱藏的

上文探討信的對象原則是人人自己可經驗、可以推理而通達的：有眼睛的人都能看到火車站，有思考能力又懂得一些幾何學原理的人，都能明白三角形內角總和必為一百八十度。

本段所探究的第四種形式的信則不同，所信的對象不是人能觀察，或從原則可推斷出來的。別人內心的感覺、最深的動機、關懷、計劃、憂愁、創傷，我們無法藉親身經歷來獲知，只能透過別人告訴我們的話以及我們對他的信而「知曉」。此種信屬於人生另一層面，並且牽涉特殊的責任。

### 2、此「信」以人為主

第三種信含有一種與所信任者的關係，因為信任他時我們承認他的知識和誠實，接受他的幫助和指引。然而這個與所信任者的關係是短暫和膚淺的，不觸及較深的關懷。再者，人因為這種信所走的方向，不是向著所信任的人，而是如例中所述往火車站去、獲得幾何學的了解。換言之，第三種信的主要方向是客觀外在的世界。

第四種信不一樣，它主要的方向不是外在世界，如火車站的位置或三角形的性質，而是從人到人的方向。敢於表露其內心感受的人，是走向一位他認為可信任的人，他願意敞開心扉，讓人進入自己隱密的生活。答覆他的人是藉信接受此邀請，因而以特殊方式參與他的生命。如此這整個由披露心聲和交付信心而構成的（稱為「信」之）人際關係的意義，不是指引人走向外在世界，而是建立及加深人與人之間的關係及彼此的共融。

## (二) 信與了解

### 1、此「信」以了解為先決條件

正如上述第三種形式的信，這種信也假定知識，即表露其心情的人明白自己的感情，並能恰當地把它表達出來。此外，這種信也假定對方的誠意，就是說，我知道對方沒有欺騙我的惡意，不會憑空捏造出困難和痛苦，爲了搏取我的同情和幫助。所以對人的知識和誠實的了解，是此種信的先決條件。有時我們可以從一個人的外在人際來往中，了解他的知識和誠信；有時我們也能在他表露其心情的時候，得知他是否可信。當然，有時在這方面我們也會發生錯誤，而且對人的可信性總是無法獲得一個科學研究的確實性依據。但是，假定它基於對人之可信性的一般了解，此信就是合情合理的。

### 2、此「信」常是新的及深入瞭解的開始

假定我們知道一個人的生日、籍貫、身高、體重、教育程度.....並能夠觀察他的每個舉動，這確實有助於我們對這個人的了解。但是，當他披露自己的計劃、動機、關懷時，我們就能更深一層地瞭解他外在情況的真正原因，因爲我們由此得知其外在行爲的內在因素。譬如：如果一個人告訴我們，他打算出國旅行，我們就能明白，爲甚麼他最近特別注意報紙上的旅遊廣告、機票價錢、外幣匯率。因爲他表明自己的計劃，我們更深地瞭解他的言行。假如一個人所訴說的不限於諸如上述的外在計劃，而是更進一步地暢談自己辛勤奮鬥、忍受艱難困苦的動機，以及影響他待人處事態度的創傷和打擊，我們一定會以新的眼光看這個人。因他的自我揭露及我們對他的信，我們的溝通層面能由淺而深，由外而內，能觸及心靈的深處。我們所「看」到的不只是他外在的言行舉止，而是引發行爲的動機。所聽到的不只是口中的陳述而是心中的吶喊。總之，正如前述

信的形式不妨礙知識和科學的發展，同樣，對人的信不阻礙對人的瞭解，反而常常是深入瞭解人的原始動力。

### （三）信與自由

我們以「我信你有關你最深計劃...所揭露的」為模型，探討第四種形式的信，我們也能透過它看到自由在此關係上所扮演的角色。

#### 1、此「信」與你的自由

的確，我們能觀察一個人，並且根據心理學也多少瞭解一個人的性格。有時我們能從一個人做夢時說的話得知他的秘密。但是，根據這類方法，所獲得對他人的認識（無論多麼準確），及依據這種認識而形成對他的態度，都不可稱之為「信」。在此討論的信，假定對方自由地表露我無法親自去經歷，無法以心理學方法猜出的內心隱密感受或行為最深動機。你披露你的心情給我，可能依據你的渴望、需要、衝動，但是，唯獨你揭露自我的行為中有自由的成分，才是此信的關鍵。總之，你與我信的關係，以你自由的自我揭露為先決條件。

#### 2、此「信」與我的自由

在一切名副其實**我的**行動裡有我自由的成份。「我信你」的關係上，自由的角色在此關係開始尤其明顯：無論你多麼願意我信你，無論你怎麼努力說服我，除非我肯聽你的話、願意考慮你所表達的，否則「我信你」的關係總不能建立起來。唯有我肯抽出時間，聆聽考慮你所說的，才能有真正「我信你」的關係。此外，你揭露的是我無法自己去經歷或可證實的，因此常有質疑的餘地。再者，「我信你」的關係有時涉及一些責任。因而我在真正信你以前，我樂意或不願承擔這責任的態度，會影響我是否願意聽並且信你的決定。

## （四）信與責任

的確，我信你的關係，無論從那個角度看，它都是不能勉強的，而需要雙方自由的運用。然而這不意味人可隨意信或不信別人。有時讓人揭露自己隱密的感受並相信他，可能是一種責任，不信可能嚴重地得罪人。另外，實實在在地信人可能牽連其它的責任：

### 1、讓人傾訴內心感覺的責任

由於人的社會性，我們常常渴望與別人，特別是與家人或好友談論自己的希望與憂慮、計劃和目的。跟一個好朋友交談的時候，我們有時能更清楚地了解自己的意願和動機。有時透過坦誠的溝通，可以消除不必要的誤會。有時只是講出自己的煩惱，已經能減輕痛苦了。假如父母總是沒有時間，而不讓孩子表達他們的喜怒哀樂，或對子女的話未加以適當的注意，必會影響親子關係，甚至戕害子女的發展。成人之間的關係也是如此。假如一個人，尤其是在他熟悉的人當中，或在緊張衝突的時刻，若始終沒機會表露自己的情緒，他的憂愁感傷會更加劇烈，而損及人際關係。總之，有時我們有責任，作建立「我信你」關係的第一步，即讓人述說自己，披露自己的心情和動機，並對如此的自我表達予以重視和考慮。

### 2、信人的責任

當然，有時我們看得出，對方的態度和言辭缺乏可信度，因此不予採信。但是，因為這種信是承認別人的誠信及尊重他的表現，所以在對其誠信沒有懷疑的理由時，不信或漠視他的自我表露，實無異於對其人格之侮辱，把他當作說謊者或不屑一顧的人。不信任對方或造成彼此不信任的氣氛，常常嚴重地影響人際交往；懷疑別人的動機，不相信或譏笑對方的自我表露，可能導致兄弟失和、朋友反目，甚至夫妻離異等嚴重後果。

由此可見，這種信及創造一種人家能彼此信任的環境和氣氛，對個人、家庭、社會都很重要。

### 3、信所涉及的其他責任

有時別人的自我表露以及我對他自我表露的信，也涉及其他的責任。舉例來說，如果有一個人告訴我，他以前是一個酒鬼，而現在仍有酗酒的威脅，若我真的相信他，就有責任注意我的言行，避免任何使他重陷惡癮的刺激，例如和他在一起的時候，我最好自己也不要喝酒。又如，假定一個人告訴我他曾遭受到的痛苦創傷，我可能有責任避免提到或暗示任何與此相關的話題，並給他指出能醫治這創傷的方法。假如一個人向我訴說他沮喪和悲傷的理由，我主要的責任在於瞭解、忍耐，和盡力安慰他。所以，有時這種信涉及其它的責任。

這種信常牽涉到其他責任的事實，顯示出這種信的本質：它並非一種可由人的存在分割出、與整體生活無關的態度。反之，因為此信是人際關係的媒介，因此它影響著具有社會性人的整體生活。

## 五、「信仰」人

英文和德文對「信」有另一種很有意思的用法。談到人際關係時，有時人會說「他信仰他的妻子」（he believes in his wife），「她信仰她的丈夫」（she believes in her husband），「他信仰他的朋友」（he believes in his friend）。

### （一）此「信仰」所指的人間的關係

既然上述說法使用同樣的辭彙「信」（believe, glauben），所以我們在這稱為「信仰」的行為上，不難發現一些與前述「信」的形式相似的地方。但是，由下文的探討可知，藉此說法所指

的現象與第三和第四種信的形式有所分別，並各具特色。

### 1、此信仰與前述「信」的形式的分別

以「信仰」（believe in, glauben an）來表達的人際關係，含有第三和第四種信的因素，如肯定對方的誠信，把他的話當作真實可靠並據以行動，藉此信分享別人的經驗、知識、生命、存在。然而，第五種「信」的用法又進一步地表示，這種「信」所指的人際關係程度優於第三和第四種信：它不像第三種信只是一個偶然短暫的關係，而是特定長久的關係；它也不像第四種信，僅指接受別人所做的自我表露。第五種「信仰」的用法表示，所信仰的人其言行舉止均被肯定；信仰他的人確信，那個人的一言一行全出自善意，而且是可靠的。如此的「信仰」好似把任何懷疑對方的陰影，皆排除於此種關係外。總之，以「信仰人」所指的行為和人際關係包含第三和第四種信的因素，但是排除消極因素，如懷疑、猶豫等，對積極因素則予以加深、提升、擴大。

### 2、此信仰的重要性與價值

「他信仰他的妻子」不僅表明他與妻子的關係非常好，也表明他與妻子的關係在他生活中所佔的重要地位。意即，他常以妻子的見解、感想、反應、贊成、反對為關注點。他常以妻子的立場去體會、去感受，以她的角度來衡量和觀看一切。因此，他與妻子的關係影響到他整個的存在，他的人生觀、人際關係、對藝文的喜好、生活的品味等。如此所信仰的人成了精神和整個存在所仰賴的支柱。因而這樣的關係常被視為人生中極高尚的價值及寶貴的恩典。

## (二) 此信仰的特徵

### 1、此「信」是一種態度

這樣信仰人並非意識表層的個別行爲，而是意識深處的態度。它不是在具體情況中刻意進行的行動，而是信仰者因此「信」好似繫於所信仰的人，故與所信者的關係在無形中影響到他的興趣和選擇。換言之，如此信仰一個人，使得人在無意中以所信者的立場去體會、觀看、衡量、判斷一切。總之，如此的信仰並非一個短暫、膚淺、個別、與整個生活隔離的行動（act），而是一個恆久的、在意識深處、有啓發作用的態度與習性（attitude, habit）。

### 2、此「信」非一勞永逸完成的關係

的確，信仰人，就其本質而言，是一種恆久的關係，並排除任何懷疑對方的思慮。然而從一般的人性經驗可知，此種關係可因不同的理由，如非自願分離、對對方失望、單方或雙方的不忠，而減弱、消失、破裂。爲了預防此危險並保存和加強它，珍惜此關係的人必須常以適當的方式「滋潤」、「保養」、「維護」此珍貴的關係。

### 3、此「信」有時以宗教辭彙來描述

在談起一個人信仰自己的妻子或丈夫時，不但「信仰」一詞帶有宗教氣息，有時提到這關係會出現一些屬於宗教語言的說法，如：她「崇拜」、「欽崇」他的丈夫（she “worships”, “adores” her husband）。出現此類說法表示：在信仰者的生命中，他所信仰的人好似佔有宗教徒信念中屬於神的地位。此說法的出現也暗示，第五種信較其他信的形式更類似宗教信仰。

## 六、綜合與反省日常生活中對「信」的探討

### （一）信在日常生活中的地位

#### 1、「信」在日常生活中的角色

從上文的探討可知，信在個人及社會生活中扮演舉足輕重的角色。「我相信會下雨」所提的「信」，是諸多重要措施的推動力。「我信民主主義」提到的「信」，常常是人對重要生活領域採取立場及此立場的思想背景，因而是許多個別行動及具體措施的根源。「我信給我指路的人」所提及的「信」，帶來省事省時之便，不僅使日常生活較順利，也常常是獲得正確知識的起點。對別人自我揭露所給予的「信」，常是深一層的人際關係的先決條件。

#### 2、「信」在日常生活中的重要性

從本節對日常生活中信的分析，也可看出（尤其是第三和第四種）信的重要性：信並非一種不必要的、能以其它行為取代的態度，它是人與人交往的基礎。如果對父母、兄弟姐妹、朋友都加以懷疑，恐怕無從享受家庭的溫暖、親情的甘飴、友情的芬芳，生活會變得枯燥乏味，甚至寢食難安。

信及信的氣氛是健全社會生活的基礎。論語云「民無信不立」。如果對政府首長、社會賢達、學者專家……都不能或不肯相信，那麼政令如何執行？社會建設如何推動？國家怎能富強？

信也常是學習的開始，它與現代科學精神不相違背。相反的，在變化急遽的今天，接受（就是信）他人或是專家的資訊，以為研究和決策的參考，正是從事研究工作和決定做事時不可或缺的条件。如果凡事未經證實，便不肯行動，那麼生活中許多工作都將停頓，而這種拒絕信的態度，等於否定人的社會性。

### 3、「信」對人的益處

的確，有時我們會錯誤或受騙，因信了人而受到傷害。也有些人因相信別人，自己就不努力去體察與瞭解事實。但是，原則上信是有益於人的行動：

假使我說：「我相信颱風要來」，雖然想到可怕的後果，但是這樣的信仍然是積極的，因為它能驅使我預防風災水患。同樣，「我信民主主義」的信仰，能推動我獻身於實踐一個理想。上文已指出，第三種信是安和樂利的家庭和社會生活不可或缺的先決條件。第四種信是一般人特別珍惜的友誼和愛的基礎，能信仰一個人常被視為人享有幸福的高峰。正如付出極高的代價也不能買到人生最珍貴的價值—友誼和愛，同樣，友誼和愛不能以精確的科學研究，而需以信為根據。

#### (二) 信與理性

##### 1、「信」的合理性

當然，有時我們因相信人而受騙，甚或發生錯誤蒙受損失，為此而感到難過失望。但是，從本節的探討可知，信本來是合乎情理的事。說明如下：

上文所提各種形式的信均要求有可依據的理由。我們知道，若無一些可靠的跡象，不可隨意說「我相信會下雨」。若有人說「我相信民主制度」，即使我們不贊成他的立場，仍可假定他對不同的政治制度曾加以考量，而根據某些理由採取此立場。雖然我們對其可信性並未徹查，但我們常只以假定的知識和誠信為理由去相信人。我們有時因為相信人而蒙受損失，甚而徹底失望，然而就是這個痛苦的經驗作證，一般生活中的信有其理由，因為在失望時，人會提及他相信人時所依據的理由，如：「我以為這人誠實可靠」，「我只看了有關這個主張的書籍」等。如此，就連因信而受挫失望時我們也承認，信本

來非盲目的，而是有理由的行為，它雖不像數學和自然科學一樣，能提出必然性的事實或試驗的結果以茲證明，但是原則上信有相稱於其對象的依據。

## 2、依據「信」而行動的合理性

的確，具有理性的人其行動應依據對情況及行為結果的了解。然而，在絕大多數的情況中，唯當我們相信人，才可獲得此知識。相信人是一種自然的行為，藉著信別人的行為，我們承認自己的限度和社會性。反之，那「只有我看得見、摸得到、能清楚明白的，我才會重視，才可當做行動依據」的態度，是不合乎情理，甚至使生命停滯癱瘓的態度。有時這種態度是以科學的名義違背科學的根本精神，因為它否認這無法否認的事實：人在知識方面具社會性以及互相依賴的需要。

## 3、「信」中知識因素的次要的地位

上文強調，各形式的信以相稱的知識為先決條件。因這知識因素，信及出於信的行動是合情合理的行為。然而在指出此知識因素的同時，也應強調，稱前述行動為「信」，並不注重這知識因素，即信所含的判斷。既然一般的語言可用別的說法（如「我以為」，「大概是...」）來表達信所含有的知識，所以使用「信」的意義，在於指向稱為「信」的行動及與之相關行動，如：作適當的準備、獻身於實踐一個理想、接受別人的指點，建立較深的人際關係、以所信仰的人為自己存在的支柱。總之，「信」本來主要的不用以指出一個沒有確切根據的看法，而是為提及一個與此看法相關的行動；甚至可說，在一般的用法中，「信」的確含有的知識因素，常不被重視而只佔次要的地位。

### （三）信的行為特徵

#### 1、「信」為行動的驅策力

從上文對一般生活中各種形式的信所做的探討可知，原則上，信並非叫人被動地接受所面臨的情況，它絕對不是行動與自我發展的阻礙。第一種信，推動人居安思危，做各種適當的防備。第二種信，是獻身於實現理想的推動力。第三種信，是省時省事及順利行動的助力，常是自己經驗和了解的開始。第四和第五種信，是充滿活力的自發行爲所具備的友誼與愛的基礎。總之，信常是認清行動所需「官能」和盡責任的推動力。爲此，信是人自我實現、自我發展的驅策力。

#### 2、「信」具有答覆的性質

由上文的探討可見，在一般生活中，信常有對經驗、知識、認知作答覆的性質，如「答覆」天氣的現象、接受一個理想的吸引、回應一個人的自我揭露。總之，信具有答覆、回應的意味。正如「信」這個字是由於「人」和「言」二字所構成，同樣，信的行爲也以一種人所接受的「言」爲必要因素。唯有當人接受一種「言」時，才能有信；信是對接受的言所作的答覆。甚至可說，人以信把所聽取的言作爲自己存在的一部分。

### （四）日常生活中信的超越性

顯然，本節探討的五種信的對象並非神，而是屬於世界的，如天氣、人的理想、我們所遇到的人……。此外，前述表達信的說法亦不屬於宗教的語言。因此，即使反宗教人士和無神論者亦可接受，並重視或宣示這類的信仰。因而我們可將這幾種形式的信稱爲「非宗教性的信」。然而，若對人間信的現象做較徹底的瞭解和反省，就可發現人間的信有含蓄的超越幅度（transcending dimension）：在名副其實的信裡，有一種超越

有限的人及其能力的追求；信所尋求的最終目標不屬於有限存在物的境界；信含有驅策力超越其直接的對象。茲說明如下<sup>2</sup>：

### 1、「信」假定瞭解而顯示其超越性

人間的「信」假定對方的瞭解，如：假定答覆的人知道火車站的位置、述說自己的感受的人明白自己的掛慮和動機.....。唯當我們能合理地假定對方知道真情，並願據實以告，我們才會相信他。由此可見，相信人的時候，我們尋求真理，願以此為行動（和生命）的基礎。即使極微小事實的真理（如火車站的位置）亦有其超越的幅度，因為世界上最大的勢力也不能改變最微小事實的真理。總之，既然人間的信依據真理，而且即使有關極微小事實的真理亦有其超越的幅度，所以人間的信有一種超越的因素。

### 2、「信」找尋行動和生命的基礎而顯示其超越性

從上文的分析可知：當我們相信他人的指引、老師的教導、別人的自我揭露.....，我們就分享別人的經驗、知識和他們的生命。藉「信」我們能以別人的經驗和知識為自己行動和生命的基礎。第五種信尤其如此：在信仰人時，對方好似成為自己精神及整個存在的支柱。由人常視此信仰為信最圓滿的形式可見，相信人的時候，我們常常在人際關係中，甚至在別人存在內，找尋我們行動和生命的基礎。然而，從一般經驗可知，由於錯誤的可能性、我們自己或對方的限度、人的軟弱和不忠、疾病的危害、死亡的必然性.....種種因素，我們無法從別人那裡獲得我們以信所找尋的行動和生命不可動搖的基礎。如此這屬於人間的信尋求支柱的本質，顯示人間的信含有的超越性。

---

<sup>2</sup> 下文取材於：Fries, 26~27；Welte, *Miteinandersein*。

## 綜合反省題

1. 一般語言中「信」指哪些日常生活的行動？
2. 稱為「信」的行動與知識的關係如何？
3. 稱為「信」的行動在人的生活中佔甚麼地位？扮演甚麼角色？
4. 有哪些人們所珍惜的價值依靠人間的「信」？
5. 日常生活中的「信」如何顯示其含有的超越性？

## 第二節

# 隱含於人存在深處的信仰

從本章第一節的探討可知，雖然我們屬於科技時代，特別重視知識並充分運用科學技術，但在日常生活中，「信」以及基於「信」所引發的行動，經常扮演非常重要的角色。前述五種「信」的形式，往往是人們最珍視的價值基礎。比如，安和樂利的生活、真誠的友誼和愛，都以「信」為不可或缺的先決條件。由於前述各種形式的「信」，在生活中相當重要且常有益處，所以即使我們這些科技時代中的人，也常使用諸如「信」、「信仰」、「信任」和「信念」這類的說法。這事實顯示出，人生活不能只靠科學知識和技術；經常在許多重大事情上，我們必須仰賴無法證實與把握、只有「信」始能提供的確實性，為生存的根據。所以人的精神生活不限於科學技術；唯有稱為「信」的行為受到重視且得以發展，個人和社會生活才能圓滿。

本節更進一步地探究我們的存在與「信」的關係。雖然我們平常不以「信」或「信仰」稱呼它，但在我們存在深處含有一種似屬人之本性、最基本而自然的本能行動，我們很少注意或提及這原始的行動。假如我們對人的存在仔細觀察並加以深思，即可發現並肯定一個基礎行動的實有；假如我們更進一步了解它的性質，它在人生活中的功能，同時回顧前一節探討有關日常生活中的信所獲的結論，即可稱此行動為「信」，甚至

稱之為「對神的信仰」。

## 一、人世間之存在特徵和追求

確定「信」隱含於存在中的事實，並探究它的性質和對象之前，要先指出人世間存在的特徵，以及屬於人本性的追求。如此本節從不同的角度來看人的存在，注意人的存在之另一些特徵，如加深對人所以然的瞭解。

### （一）人對人事物自然的評量

#### 1、評量的事實

人在兼具必然性與自由因素的關係中實現其存在時，他對所處的環境、所接觸的人事物之行動和情況，無論是過去、現在或未來的行動和情況，不能抱持漠不關心或中立的態度。人對自己所經驗過、所遇到的事和將來要做的事，不能不就這些事物的用途、價值、意義加以評量。縱使在無法鑑定時，也不能完全避免此意向，因而會在無意中評量所面對事情和行動的作用、價值、意義；在無法加以確實評定時，至少施以「無關緊要」、「可暫時擱置」或「可完全不理睬」的評量。

有些情況讓我們心情愉快，生活順利，因而給予積極的評價，稱之為順境。有些情況讓我們痛苦煩惱、生活困難，因而給予消極的評價，稱之為逆境。的確，我們有時並非刻意，而是默默地對人、事、物做如此的評價，有時甚至採取表面看來不在乎的態度，把眼前事物當做無所謂的事。然而這種判斷和態度仍含有一種評鑑的成分：容忍所遭遇的事，覺得「還可以」，既無法改變，何必掛慮，人生就是這樣，比上不足，比下有餘，何苦對現況不滿。所以，世間的存在含有一種對事物加以評量的自然傾向。

## 2、評量的作用

這種評量，無論積極或消極，常常導引我們的行動。關心家人健康的家庭主婦，買菜做飯會挑選她認為有益於家人健康的食物。重視友誼的人會提筆寫信或拜訪需要幫助及安慰的朋友。有些人希望保持現狀，因為害怕轉變引起的不安，認為現況雖然不理想，仍然比巨大轉變可能帶來無法預料的動盪好些。總之，我們對某件事物的評價常影響我們的抉擇，牽制我們的行動。

## 3、評量的標準

人有自由但其能力有限。因此常面對只能選一，必拒絕其他可能性的困苦。爲此人不能不評量可選擇的事物及行動的作用、價值、意義，衡量其輕重緩急。然而，在評量時用甚麼尺度測量長短，用甚麼標準計算輕重呢？我們常常以目前的需要或期望爲標準，來評量可選擇的事物或行動之價值、意義。舉例來說，當我感到寂寞孤獨，正渴望有人作伴時，恰好一個朋友來陪我聊天，我自然歡迎他的到來，在這種情況中他的到來和臨在爲我是有價值的，因為能滿足我的渴望，所以我對他的到來和臨在給予積極的評價。但是，假如我正忙於一件次日必須完成的工作時，同一位朋友來訪，想和我聊天，我會感覺他的到來和臨在打擾我，因而給予消極的評價。從上述的例子可見，我們對人事物（無論消極或積極）的評價往往繫於是否符合自己的需要和期望；對於我們所關懷的事，給予積極的評價；對有違我們期望的事，給予消極的評價。總之，在日常生活中我們的需要、期望、關懷，提供我們評量事物的標準。

## 4、是否有一種屬人本性的評量標準？

然而，男女老幼本來不同，目不識丁有別於學問淵博，時代文化不同的人，他們的需要、期望、興趣常有所不同；這種

種因素會使他們對同一事物做出不同的評價。面對這事實，我們必須問：是否有一個衆人共同承認的衡量事物用途、價值和意義的準繩？因為按前面的探討，人在自己期望的推動下，會對所面對的事物處境加以評量，所以我們也能對此問題在下述命題下進行探究：是否有一種衆人共有、屬於人本性的自然和本然的追求？

## （二）人必然的追求

在日常生活中人追求的事物和目標成千上萬。個人的抉擇往往不同於他人的抉擇，甚至對判斷責任的標準亦常有不同意見。雖然如此，我們能發現，在人的生命中有下述必然和本然的追求。茲說明如下<sup>1</sup>：

### 1、幸福的追求

人常常尋求「平安」，渴望「心滿意足」，也就是說，人常本然與必然地追求「幸福」，無論做甚麼，或勞動、或休息，常因為覺得這麼做能心滿意足。比如，隱修士的克苦生活和浪子的飄泊生涯，二者生活方式迥然不同，其目的卻一致：希望「平安喜樂」或「悠遊自在」。人若願犧牲享受，往往是為了享受此犧牲。甚至一個人自殺，也是因為他想斷絕不幸的生命，達到無痛苦的幸福境界。因而在放棄不幸福的生命時，銘刻人心對幸福的渴求重新浮現。所以，在人整個的生活中，不論微末或巨大、平凡或偉大的行動中，人必然地追求幸福。

西方思想家，如亞里斯多得、奧斯定、多瑪斯、巴斯葛、康德、佛洛伊德、德日進（Teilhard de Chardin, 1881~1955）等，雖然他們的思考方式和哲學體系不同，但是都同意人自然

---

<sup>1</sup> 下文取材於：溫《救恩》42~46；溫《恩寵》157~160。

地追求幸福<sup>2</sup>。奧斯定在《天主之城》一書中（XIX, 1）提到，古代有關幸福的本質有288種主張。雖然如此，他堅決肯定，一切人皆為幸福所吸引：

「一聽到幸福的名字，我們都承認：這是我們希望的東西，這並不是因為『幸福』兩個字的聲音迷醉了我們。不懂拉丁文的希臘人，聽到拉丁文的幸福的名字，為了不懂它的意義，絕對無動於衷。這不是一個良好的證據嗎？相反地，我們一聽到，我們就有動於衷，如同他們一聽到希臘文幸福的名字，也有同樣的感想一般。為此，那樣東西，不是希臘的，也不是拉丁的。希臘人、拉丁人，或任何一個國家的人，只要談到那樣的東西，就希望得到它。那樣，這是眾人所認識的。『你們要享福麼？』假使他們聽到這個問題，他們一定同聲回答道：『要！要！』」<sup>3</sup>。

同樣地，多瑪斯簡短有力地肯定，「人本然地和必然地尋求幸福和逃避不幸」<sup>4</sup>。中國的格言如「自求多福」、「安分養福」、「福如東海」等說法，清楚地表明，人自然地追求幸福。

## 2、意義的追求

人無論做什麼事情，工作、遊戲、休息、睡覺……都認為，這麼做在具體情況中有其意義。即使認為生活無意義而自殺的人也會肯定，自殺對他而言是有意義的行動。認清一個計劃的意義，常是驅使我們實現它的推動力；如果我們看不出某項工作的意義，就缺乏心力去做。可是，認為有意義的工作，即使困難重重，也會鼓足精神去克服困難。再者，當人說「實在有

<sup>2</sup> 參：Greshake, *Gottes Heil* 9, 184.

<sup>3</sup> 奧斯定《懺悔錄》184。

<sup>4</sup> *Naturaliter...et ex necessitate homo vult beatitudinem et fugit miseriam.*  
見：*STh I* 94,1

意思」或是「沒意思」時，他的語氣、姿態和表情都透露出，人自然而然地尋求有意義的事，並拒絕無意義的事。由上述可見，人在一切行動中自然和必然地追求意義。

### 3、真善美的追求

人行動的動機，常在於追求真善美。無論作甚麼，我們常認為（至少為我們在這具體的情況中）我們的作為是好的。甚至在作惡時也是如此，因為人在作惡、撒謊時往往以惡為善，以假為真。再者，當人因正當或虛偽的理由改變對某個對象的善惡判斷時，仍然不改變其對善的追求，只是把善惡的標籤從這個對象移至另一對象而已。這個現象顯示出意志的性質，即它自然及必然地追求善。因此，多瑪斯主張「意志的對象，總是真正或表面上的善」<sup>5</sup>。「任何的意志自然找尋自己的完善，也不能追求與自己的善相違的事」<sup>6</sup>。所以，在人的意志與真善美之間有一種不可切斷的關係。

### 4、必然對自我的愛

當人追求幸福、意義和真善美時，他必然地追求自己的幸福、自己行動和存在的意義與美善。即使在無私無利助人的行動中，當人犧牲自己的享受時，也常含有一種對自己本然和必然的愛。一個人之所以願意慷慨犧牲自己去幫助他人，是因為他希望作一個不自私自利的人；他之所以願意犧牲自己的享受，因為在某一意義下也可說他是「享受」自己的犧牲。如此，在人的一切行動中，甚至在為別人犧牲一切的愛中，含有一種

---

<sup>5</sup> *obiectum proprium voluntatis "est bonum, vel apparens bonum"*. 見：同上 I-II 8,1.

<sup>6</sup> *Quaelibet "voluntas naturaliter vult quod est proprium voluntatis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle"*. 見：ScG III 109.

對自我必然的愛。多瑪斯認為，對天主的愛也包含這種個人對自己必然的愛。他說：「假使天主不是人的善，愛祂也沒有意義」<sup>7</sup>。由此可見，一種非自私自利卻自然的自我之愛，包含在一切意志行動中。

### （三）人的必然追求有何性質

#### 1、必然的追求有一致的性質

上述人對自己幸福、意義和真善美的追求，以及對自我的愛，並非是不同的意志行動，而是同一追求不可分開、只能分辨的幅度。

「我們渴望幸福，但是我也要實現善。我們也都知道，我們不能不惜任何代價去攫取幸福，如果那樣去作，根本就不會有幸福。如果我們要真正的幸福，我們就應該把善（和真正有意義的）置於幸福之上。<sup>8</sup>」

換言之，人不能不擇手段爭取幸福，因為如果所謂的「幸福」沒有意義，或是相反了真善美，也就不是真正的幸福了。唯有在同時追求真善美的條件下，才可得到真正的幸福。可見，人對幸福、意義和真善美的追求，只是一致追求的不同幅度而已。因此接下來的探討，我們能或從人對幸福，或從人對意義，或從人對真善美的追求，來更進一步地探究人必然的追求。

#### 2、必然的追求原始的性質

上述繁複多面、但一致對幸福、意義和真善美的追求以及對自我的本然的愛，並非可分割的意志行動，而是屬於意志本身，它是意志自然和本然的行動。正如有重量的東西自然下墜，

<sup>7</sup> dato ... per impossibile, quod Deus non esset hominis bonum, non esset ei ratio diligendi. 見：STh II-II 26,13 ad 3.

<sup>8</sup> *New Catechism* 15.

火燄自然向上升，流水自然往低處流，同樣，意志有往「上」，即追求幸福、意義和真善美的自然趨勢，因此我們能把這意志層面稱為「原始意志」（primordial will）。

對幸福、意義和真善美的追求，並非個別意志行動，而是有具體對象的意願行動之必備因素。比如，我們不論工作或休息，克苦或享受，都是因為我們認為，現在這麼做為我們是有意義的。由此可再進一步說，因為找尋幸福常是個別行為的動機，所以對幸福、意義和真善美的追求，不只是一切個別行動不可或缺的因素，而且常是個別行動的泉源。尤其在重要抉擇時，更顯示出這種對幸福、意義和真善美的追求，為意志行動泉源的角色：因為有些人只在慷慨犧牲自己時才能滿意自己，所以他們肯承擔艱難困苦來服事他人。多瑪斯簡略表示，對幸福的追求是一切行動的泉源。他說：「人本然地找尋幸福；其他意願行動都起源於此對幸福的追求」<sup>9</sup>。因而從這個角度來看，我可把此意志的層面稱為「根源意志」（root will），並把它當做意志最深的層面。

## 二、隱含於人存在深處的信仰

如果我們還記得前述有關人世間存在和人必然追求的探討，也注意人與未來的關係以及銘刻在人本性中對意義的信念，就不難明白，上文所述人的存在，不只包含而且基於一種雖不明確、但絕不可缺的信仰。

---

<sup>9</sup> omnis homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliae voluntates. 見：S Th I 60,2.

## (一) 人與未來的關係

### 1、必然的關係

日常生活中，我們大部分的工作是為了未來做準備——我們打算作這件事，準備防範或逃避那件事。我們無論關心或不理會，喜歡或討厭，我們每一生命的步驟皆走向未來。想要從未來的關係中退出，等於不願生活、棄絕存在。總之，我們不能脫離與未來的關係，我們的存在緊緊繫於未來。

### 2、與無法確定又不可把握的未來的關係

的確，在日常生活中，我們對人必然邁向未來的事實，或對未來的性質，不會加以深思。因此我們作自己個人未來計劃（如探望朋友、旅行）時，常視同確定的事實。雖然如此，人人都知道，未來難以預料，更無法掌握，人類並沒有「未卜先知」的能力；「未來的事件我們不能從現在的而確定地知道」<sup>10</sup>。甚至於我自己都無法把握明天的我；我既不能確知在我身邊會發生哪些影響我的事情，也不能確知對於沒有多大變化的事，我明天會採取甚麼立場？能不能完善地應付明天的挑戰？因為人多少能體驗到，我們整個生活必然地導向無法完全確定與把握的未來，所以哲人或俗語在描述人類境遇時，會指出這種不安與變幻的性質，如：「人生無常」、「天有不測風雲，人有旦夕禍福」。總之，在邁向未來時，人生的每個步伐都踏向未曾檢測過的土地，我們總是走向無法預料、難以掌控的境域，超越知識與統治的範圍。

## (二) 邁向未來的人懷有的態度——信仰

雖然我們知道未來無法確定、不可把握、有時甚至可怕的

---

<sup>10</sup> 維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889~1951)，引自：Welte, *Glauben* 22。

性質，但卻不願意脫離我們與未來的本然關係，反而以一種自然而不移的信心邁向未來，即使在面對危險和痛苦時，仍本能地「設法」奮鬥，或至少盼望眼前的困境會過去。換言之，在日常生活中我們自然地期待未來、準備未來，常常認為一個「困難的未來」總比「沒有未來」（no future）好。依據本書的探討可說，這種對未來的肯定是銘刻於人存在深處對意義信念的表現。假定（作為對未來肯定基礎的）對意義信念加以注視，不難發現，它含有的知識因素以及它在人生中扮演的角色，因此邁向未來時對意義的肯定，很像本章第一節所述「信」的形式，而可稱之為「信仰」。

### 1、對意義之信念的知識因素像似信仰

顯然，即使最豐富的人生經驗，亦無法證明對意義肯定的準確性；即使最精密的工具，也無法測出施行正義慈愛或捨己救人是有意義的。沒有人能指出善行的意義，像科學家能給人看從月球帶回的石頭那樣。因而我們把人對個別行為以及整個生命的意義肯定稱為「信念」。然而，此信念並非由人刻意推斷，或由科學研究得到的結論，而是天生的，在人本性內根深蒂固，不能根絕的信念，所以我們可稱它為「銘刻在人本性中對意義之肯定」。就因它包括的知識因素，相似上一節提及的「信」的知識，所以我們可稱之為「信仰」。

### 2、對意義之信念在生活中的角色像似信仰

這種本性上對意義的信念，猶如相信一個能指點路途的人的信，讓人勇敢放心地走人生的道路；或如相信向我揭露自己內心的人的信，讓人分享生命的計劃。也像將所信之人視為我整個生命支柱和指南的信。這種信念猶如上一節所提出的「信」，而且不止於此，它更是一切行動的泉源，一切思考和研究皆以它為先決條件。如本章第一節所提的信仰形式，這種

信念推動與啓發行動，因而在人整個生活中扮演基礎的角色；它也是其它信仰形式的根據，因為它是人一切行爲（包括所有信仰形式）的泉源。因其在生活上的角色猶如前一節所述「信」的功能，所以我們可稱之為「信仰」。

### 三、隱含於存在深處中對神的信仰

按前面所做的分析可推論出：有一種原始信仰隱含於人存在深處，甚至是整個生活的基礎和泉源。我們省思人與未來的關係及邁向未來時的經驗，就能進一步地說，前述隱含於人存在深處的信仰是一種含蓄的，好似睡眠狀態中對神的信仰<sup>11</sup>。茲逐步說明如下：

#### （一）隱含於人存在中對神的認知

##### 1、人與未來關係的特徵

我們以人生每個步驟邁向未來，所以我們與未來的關係隱含在日常生活的每一個行動裡。然而，在日常生活中我們似乎只偏重眼前的事物，對於起始與未來的關係很少加以注意。雖然如此，只要仔細觀察我們的生活行動，仍可發現人與未來關係的特徵。

##### a) 必然的關係

日常生活中，我們大部分的工作是為未來做準備：打算做這件事、準備那件事、預防或躲避……。我們在進行工作和計劃時，常關心掛慮未來，因為我們知道「人無遠慮，必有近憂」。無論想到或不理會，無論喜歡或討厭，我們一步步地走向未來，若是想要從與未來的關係中抽身，等於不願生活、棄絕存在。所以，我們不能脫離與未來的關係，我們的存在緊緊於未來。

---

<sup>11</sup> 下文取材於：同上 26~31。

### b) 必然但與自由共存的關係

雖然我們不能脫離與未來的關係，雖然我們的存在緊緊於未來，但就是在這種與未來必然的關係中，我們體驗到人是自由的。我們是生活並走向未來的人，但我們也享有自由，在邁向未來時我們常須做決定，必須選擇生活的方向與行動的途徑，即使在不可改變的情況中，我們亦能對無法改變的情況以不同的程度接受或抗拒。甚至於可說，唯當人維持這種與未來的必然關係，才享有自由，人的自由是必然逼近的未來之前的自由，人做決定的自由好似是未來所賦予的。

## 2、人邁向未來時能意識到的勢力

我們走向的未來無法預料，難以把握，因此不能直接觀察到自己緊緊於甚麼。但是，從我們與未來的關係，亦即未來對我們的影響，以及我們對此趨向的感受，多少能窺測到，人在邁向未來時所面對和體驗的勢力有何性質。

### a) 絕對的性質

從人與未來必然的關係可知，人走向一個無法攻克的勢力。無論我們喜歡或討厭，明天一定會到來。世上最大的權勢也不能延緩明天的來臨。我們不能與未來討價還價，不能逃避它，不能與它斷絕關係。

### b) 吸引人的性質

的確，有時我們害怕未來可能遇到危險、可能會罹患疾病、可能面臨痛苦失敗。因而有時（如在戰爭爆發危險時）會害怕未來，而採用「晦暗不明的未來」之類的說法。但是，因具體情況而對未來產生恐懼，並不否定人對未來根本的肯定。我們所害怕的不是未來本身，而是害怕未來可能帶來的災禍。這種對未來的恐懼，不但不違反人對未來的基本肯定及未來的吸引力，反而更彰顯出人對未來的肯定及未來吸引人的性質，

就是：在害怕危險失敗痛苦，但是必然邁向未來時，我們以優越的程度體驗到，銘刻於本性中的渴求所找尋的是圓滿的幸福、是真善美、是使人心滿意足的意義。總之，人在整個生命過程中，皆在一個不斷吸引他、邀請他邁向未來的勢力影響下。

### c) 維護及挑戰人自由的性質

的確，我們所走向的未來散發出一種無法抗拒的威力。但是，在我們清楚體驗到我們緊緊於未來，譬如當我們面對一個不可推卸的未來責任時，我們也同時意識到，未來不消滅人的自由，反而給人保留主動性的空間。唯因人有未來，他才有自由選擇的機會，並且因有未來而不能不做選擇。所以我們能說，必然臨近的未來不僅不消滅人的自由，反而喚起人的自由，供給人發揮自己的空間。

## 3、邁向未來時人意識到的勢力與宗教語言的「神」

我們不斷地走向無法逃避、無法控制、無法透徹的未來。由於這種對未來的感受，我們能明白，人的整個存在似乎繫於一種宰制我們又無可名狀的勢力。我們從起初就屬於它，與它有不可斷絕的關係。不是我們建立或創造了與此勢力的關係，而是它與我們的關係塑造了我們的整個存在。總之，這股勢力顯示出不可操縱、最高統御的形象，亦即：它顯示出宗教語言中歸於「神」的性質。

## 4、對在邁向未來時意識到的勢力實有的肯定

因為邁向未來時人所意識到的勢力具有宗教語言中歸於神（不可見、不可把握）的形象，所以人能懷疑它的實有，能對個人意識和人類歷史常出現的思念，加以類似宗教批判的解釋，認為宗教所稱的「神」沒有自己的實有，只不過是人的期望或恐懼所產生的幻覺而已。探討無神論的弱點時，曾對此盛行已久的思想加以評析，故在此只簡略提出下列幾點：

根據上文的探討可知，隱含於存在深處，推動存在意義的信念，不是我們製造出來的；無法逃避的未來所具有的吸引、挑戰及最高統治勢力，也不是我們製造出來的。反之，在我們有意識地渴望、考慮、決定、行動「以前」，我們已經在此無法抗拒的統治、吸引、挑戰的勢力範圍內了。我們只在這個勢力的影響下，實現在世間的存在，即自由抉擇、建立、保存、斷絕與個別人事物的關係，邁向未來，找尋幸福。總之，唯有維持與此勢力的關係，我們才是真實的人。換言之，不是我們製造了那可意識到的勢力以及與此勢力的關係，而是先天與此勢力的關係塑造我們整個的存在，確定我們爲人之所以然。我們可以對此關係及勢力加以不同的詮釋，但是，在對它採取立場或否認它之前，我們已在它的統治下了。

此外，從上文的探討可知，一方面，我們一切有意識和自由的行動，含蓄地肯定此行動及整個存在的意義，另一方面，尋找人生幸福和生命意義的人，踏著生活的每個步伐邁向無法預料掌握的未來，所以每一步都踩在未經檢測其堅實度的土地上。雖然我們在具體計劃和期望上，難免遭遇挫敗和失望，並深知未來無法預料的性質與必定死亡的鐵律，但我們對生活的意義仍常保持信念，努力盡自己的責任，欣賞生命的喜樂，忍受痛苦挫折，欽佩捨己救人的英雄行爲。如果對貫串整個生活對意義的信念加以深思，面對失望、挫敗、死亡也不撤退，我們就能體認此信念的超越性質與範疇，除了肯定個別行動的意義外，同時相信此行動確實有一個超越的泉源，而對此超越實有的肯定，等於肯定宗教語言裡稱爲「神」的實有。

## （二）隱含存在深處中對神的信仰

從本章第一節探討日常生活中「信」的形式可知，雖然「信」常被誤解爲一種不確定、不可靠的知識，各種「信」的型式都

依據一個（與科學不同的）知識，但「信」的重點不在於「信」的行動含有的知識因素本身，以及它與其他知識的分別。「信」主要指一種要求採取行動的想法，對一些價值的態度或立場，一種人間的關係。因此在提出隱含於存在深處中對神的認知後，我們須繼續問：在存在深處是否還有一種可稱為「對神的信仰」的行爲？

若注意前述有關世間存在的問題，就可發現存在深處不僅隱含著對神的認知，還含有一種對神的原始信仰，即一種仰賴神的行爲。茲說明如下：

### 1、信仰神的事實

前面說過，人在生活中不斷邁向無法預料的未來，因此他的每一步皆踏上未檢測過的土地。既然行動時人本然地假定其行動及整個存在的意義，所以他以每一個步伐，把自己連同他對幸福的期望，付給那在不可操縱未來的形象下既顯示又隱藏自己的勢力—神。總之，因為人的任何行動皆走向不可預測的未來，並含有一種（可能極微但是卻不可或缺的）對意義的信念，所以，在人存在深處含有一種原始的對神的信仰。

### 2、此信仰有答覆的性質

從一般的用法可知，有些稱為「信」的行動，常提及或自然地令人聯想到一種知識的傾向或態度，並暗示此傾向或態度是對上述特殊知識的回應。由本章第一節可知，一般生活中的「信」有對經驗、知識、認知作答覆的性質，或依特殊理解去行動的性質。也就是說，「信」具有答覆、回應的意味。正如「信」這個字是由於「人」和「言」二字所構成，同樣，信的行爲也以一種人所接受的言以及以人（的回應）為必要因素。唯有當人接受言，才能有信，「信」是對接受的言所作的答覆。

隱含於存在深處的原始信仰就是如此，它是對聽取的言所

作的回應：我們都有失望和失敗的經驗，也不能不理會自己生命的限度和導向死亡的性質。但是，在對幸福追求和對生命意義的信念中，我們在個人存在深處，不斷「聽到」從我們無法測度的深層面，發出由於萬有之源—「神」而來的許諾般的「言語」。而人必然和本然對幸福、意義和真善美的追求，可以說是人對聽取神的言語所作的可稱為「信仰」的答覆。

### 3、隱含於存在深處對神的信仰影響人的生活

顯然，上述對神實有的認知和信仰是很含蓄的，隱藏在有形對象的行動中。這意識和信仰常被其它的經驗、感受、期盼、掛慮、信念……所遮蔽。因此人常常會忽略這像靈魂般，隱含在一切有意識和自由的行動中對神的認知和信仰。因為它隱含於存在深處，所以會被人忽視，或作不正確的詮釋。

雖然如此，這隱含於存在深處對神的認知和信仰，對人的生活卻不可能沒有影響。因為人對意義的信念及此信念衍生對神實有的肯定，是一切行動的泉源，所以對神的認知即使常被忽略或否定，仍舊是人追問神及宗教問題的理由，也是在屢次宣告「神已死」的無神論時代，神的話仍能令人傾聽的理由。此外，這隱含於存在深處對神實有的體驗和信仰，在本書所述「對存在深處優越的經驗」裡，清晰而生動地顯示出來。如本書第二章所述認知神實有的途徑，以及士林哲學所發揮的神存在的論證，都以對神的原始認知和信仰為基礎，而且「只」對此原始認知加以發揮和系統化。

## 四、本節的主張與多瑪斯的看法

中古世紀思想家多瑪斯以不同的辭彙，表達了與本書大體相同的看法—存在深處隱藏著一種含蓄的、對神的原始認知以及對神的信仰。

## （一）隱於存在深處對神的認知

多瑪斯除扼要肯定「一切認識者在一切所認識的對象中也認得神」<sup>12</sup>，在探討有關人認識神的問題時，又更進一步地提出相同的主張並指出其根據。他說：「一種概括、籠統和含糊不清的對神實有的認知屬於我們的本性，（這是）因為神是人的幸福，而人本然地追求幸福；然而由人本然所尋求的，是人本然所知曉的」<sup>13</sup>。為了能更深入了解本書和多瑪斯的主張，以下擬指出二者的相同之處：

### 1、二者皆以人對幸福的追求為關鍵概念

多瑪斯的思考途徑要點如下：因為 (1)神是人的幸福；(2)人本然地追求幸福；(3)本然的追求以本有知識為先決條件，所以可說，在人的本性中含有一種對神本然的認知。由此可見，人對幸福的追求（它的終向—神，它本然的性質，以及它的先決條件—對終向的認知）是這個思想的關鍵概念。

本節主張的要點如下：(1)因為人本然地找尋圓滿的幸福；(2)因為人常體驗到對幸福的期望超過他以自己能力、靠別人幫助或藉運氣所能獲得的善；(3)雖然人在追求幸福的過程中常體驗限度和軟弱，仍以生活的每一步肯定個別（必然追求幸福）的行動和整個（以無法避免的死亡為結局）生命的意義，所以可說，人存在世間，以生活的每一步肯定及找尋幸福與意義的源泉—神。所以，人對幸福的追求是此思維過程的關鍵概念，

---

<sup>12</sup> ... omnia cognoscencia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito.  
見： *De veritate* 22,1 ad 1.

<sup>13</sup> ... cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem.  
見： *S Th* 2,1 ad 1.

而此思路大體上亦如多瑪斯的思維。

## 2、二者皆強調這種對神認知隱含的性質

本書常採用「隱於存在深處」和類似的說法，以此表達，對神的認知和一般認識個別對象不同。本節所肯定的對神的認知，包含並隱藏在人的其他行為內。所以，除非人對一般認識行為加以徹底反省，或從存在深處經驗中體會到存在的深度，否則對神的認知是十分含糊的。

多瑪斯也強調這一點。按他的看法，屬於人本性的對神的認知，是含蓄且容易引起誤解的。為強調此認知與一般認識的分別，他接續上文引用的話說：「然而如此的知曉不是一般所說的知曉，正如在伯多祿來的時候，只知道有人來，不等於知道伯多祿來」<sup>14</sup>。多瑪斯同時也舉例說明，這種對幸福的追求所含的對神的認知，如何引起許多人的誤解，他說：「然而如此的知曉不是一般所說的知曉……因為許多人以為，人的完善之善即幸福，是財富，或是淫蕩的慾樂或是諸如此類的事」<sup>15</sup>。

### (二) 隱含於存在深處對神的信仰

多瑪斯雖然不用「信仰」這個說法，但他不僅主張存在深處隱藏著一種對神的認知，也肯定一種對神的信仰，也就是說，人把自己交託給神的行為隱含於存在深處。為明白他的看法，下文擬 (1)注意多瑪斯為支持自己的主張所提出的理由，(2)按本書對人存在的分析對多瑪斯的主張加以發揮；(3)兼顧多瑪斯

<sup>14</sup> Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens. 見：同上。

<sup>15</sup> Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; ... multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates; quidam vero aliquid aliud. 見：同上。

其他的看法。

在《講論真理之問題》的著作中，多瑪斯很扼要地肯定「神，因為是（萬有的）終向，所以他是在一切目標中所尋求的」<sup>16</sup>。這話可做以下解釋：既然人出於理智和意志的行動，都是為了一個目標而進行，因而為個別具體而有限的目標進行的行動都以更高的善為目的，即以圓滿幸福為終向；又因為只有神是（能供給）人的幸福（的泉源），所以人在其出於理智和意志的行動中找尋神。因此我們能把上文所引多瑪斯的話略加更改而寫成：既然神是人的幸福（的泉源），而人本然地找尋幸福，所以在他一切行動中人本然地尋求神。然而，人以生命的每一步踏上沒有檢測過的地面，所以藉每一（必然邁向未來的）行動人把自己交託給吸引他的幸福（的泉源）一神。如此生活的每一步皆是一種信任生命泉源和終向的行為，一種含蓄的對萬有之源和萬有之終一神的信仰行為。

## 綜合反省題

1. 人對人事物常加以評量，顯示出甚麼？
2. 日常生活中人常以甚麼準繩對人事物加以評量？
3. 人有甚麼必然的追求？這必然追求與人個別和自由的行動的關係如何？
4. 為甚麼人最基本的追求以及對意義的信念，可稱為「信仰」？
5. 為甚麼可說：邁向未來時人所懷的態度是一種含蓄的對神的信仰？

---

<sup>16</sup> Deus ... propter hoc, quod est ultimus finis, appetitur in omni fine. 見：  
*De veritate* 22, 2.

## 第三節

# 宗教信仰

### 本節與前二節的關係

本章第一節探討了日常生活中不同形式的「信」，及其在人生中的角色和重要性。第一節指出，在日常生活中提及第五種形式的「信」時（「他信仰他的太太」），會出現一些帶有宗教色彩的說法（如：“adore”「崇拜」和「朝拜」）；同時指出，人間的「信」常尋求人可以依賴但又非人所能提供的依靠，所以這種「信」彰顯出信仰行為的超越性。**但是**，因為在一般語言中「宗教性的」意謂一種與神明顯的關係，又因為第一節所述「信」的形式，以可見的事物（如天氣的改變、追求的理想）或是以人（的話）而非以神為明顯直接的對象，所以前述「信」的形式並非一般語言裡的「宗教信仰」。

第二節確定了一種屬於人本性，隱含於人存在深處，是人所有個別及自由行動之泉源的行動。因為它很相似人間稱為「信」的行為，故能稱之為「信仰」；又因為它含有一種對神存在的肯定，故亦可稱之為「隱含存在深處對神的信仰」。**但是**，因為在一般的說法中此行動不稱為「信仰」，也因為它不是教徒所重視或反宗教者所攻擊的行為，所以第二節確定的必然與本然隱藏於存在深處的信仰，不是一般語言中所說的「宗教信仰」。

## 本節探討的焦點

因為本書旨在探究屬於基本神學宗教論述的問題，所以不能以前面探討的結果為滿足，而須特別探討一般語言稱為「宗教信仰」，即受教徒重視而遭反對宗教者鄙視的行為。在闡明宗教信仰的本質以前，先應對本節探討的對象略作發揮。

### 一、本節探討對象的簡介

若我們對「宗教信仰」這個說法的兩個主要因素（即「宗教」和「信仰」）加以反省，即可逐步說明本節要探討的對象。

#### （一）宗教性的行為

正如標題所示，本節擬探究一種稱為「宗教性」的行為。我們以「宗教性」劃分本節探討的範圍，旨在說明本節不以人的其它活動，如：勞動、求學、運動、休閒、藝術活動，而以一般語言裡稱為「宗教性」的行動為焦點。有關「宗教」或「宗教性」的意涵，可再進一步說明本節探討的範圍。

#### 1、一種與神有明確關係的行為

有些世界大宗教，如基督宗教、伊斯蘭教，把神視為萬有之源和萬有之終，所以認為，一切事物皆與神有關。本章第二節指出，十三世紀思想家多瑪斯主張，人在其一切理智和意志的行為中，以概括籠統的方式，認知並找尋神。但是，即使贊成此看法的人也不會把物質世界、植物和動物與神的關係，稱為宗教性的關係，也不會把蘊含在人理智和意志行為裡與神的關係，歸於「宗教」的範圍。因為在一般的用法中，只是有意識而明確的對神的行動，才稱為「宗教性」的行為，所以本節只探討一種與神有明確關係的行為。

## 2、一種出於自由選擇的行為

按有些世界大宗教的信念，人必然且本然在神的管轄之下。按多瑪斯的哲學主張，在其一切理智和意志的行為中，人必然且本然地認知並找尋神。但是，只有那些出於自由選擇進行或不進行對神的行為，才是一般語言裡稱為「宗教性」的行為。因此本節與本章第二節探討的焦點不同：雖然隱含於存在深處裡對神的信仰，與宗教性信仰之間有很密切的關係，本節擬探究的只是人刻意而自由進行或不進行的行為。

### (二)「信仰」

「信」常被解釋為一種不同於數學或科學結論可證實的知識，一種就其確實性較低的知識，一種非藉親自見到而獲得的想法。根據這種對「信」的了解，人很容易以為「信神」意謂缺乏對神存在確切的認知，但是仍舊肯定和承認神存在的想法和態度。這個相當普遍的看法不僅誤解宗教信仰所蘊含的知識，而且（錯誤地）把「信仰」縮小到一個純理性且不重要的行動。為預防此嚴重的誤解，下文探討「信神」的特質之前，我們要指出上述看法的錯誤，以更清楚地說明本節探討的焦點。

#### 1、宗教信仰—依據對神認知的行為

本章第一、二節指出，非宗教性（如人間的、隱含存在深處）的「信」的形式，原則上都依據一種知識。雖然這種知識與數學或自然科學所獲的結論不同，但它是真正的、在日常生活中比數學和自然科學更根本的、更要緊的知識。本節要探討的對神的信仰也是如此，它依據一種真正的知識。由於第二章已探討了人認知神的可能性、途徑和性質，所以不再詳細地論述。但是，為避免誤解並澄清本節探討的範圍，在此要強調：(1)對神的信仰所假定的知識是真正的知識；(2)這種知識只是信仰神的先決條件而非信仰的核心。

## 2、宗教信仰—不只認知神和承認神存在的行為

當人說「我不信神」時常幾乎等於說：「我認為沒有神」，「我不承認神的存在」。反之，「我信神」常等於說「我認為有神」，「我肯定、承認神的存在」。當然，對神的實有加以肯定，是信神不可或缺的先決條件。但是，根據本章第一節有關「信」用法的分析，「信」的含義常超過知識和認知的因素，而意謂一種要求行動的揣測，一種對理想的獻身，一種對人的相信與依賴。尤其人間的「信」與「認識」有所區別。譬如：知道一個人在場，看見他講話，明白他每一句話的意義與相信他的話之間有很大的差別。同樣，不應混淆承認神存在與信仰神之間的差別。總之，雖然對神的認知是對神的信仰之先決條件，而且對神的認知能影響對神的信仰，但二者的性質並不相同。本節以「信」所意謂的行動和態度為研討的焦點。

## 二、宗教信仰不可或缺的因素

所有名實相符的人為行動，都是由一個自我為主體，並出於人的自由而進行的。為排除某些誤解，下文會對屬於宗教信仰的知識和自由，以及信仰中人的自我所扮演的角色加以探討。

### （一）宗教信仰所依據的對神的認知

前面屢次強調，只承認神的實有並不等於信仰神。我們這樣分辨「認知神」和「信仰神」，絕不是否認信仰神與認知神之間的密切關係。從本章第一、二節的探討可知，五種「信」的型式在日常生活中扮演的重要角色，並且都以相稱於具體情況和需要的了解為依據。同樣，第二節所確定的，做為整個生活推動力、隱含於存在深處的信仰，並非盲目的衝動，而以銘刻於人本性中對意義的信念之確實性為依據。宗教上對神的信仰也是如此。雖然「信神」並非只指「認知神」，但這種對神

的信仰，以一種對神的認知為不可或缺的先決條件。因為對神的認知好似信仰神的基礎，所以在探究宗教信仰的時候，應該對此認知的性質、形成和特質做基本的反省。

### 1、對神明確的認知

當我們採用「對神明確的認知」時，並不想到一種像哲學家或神學家那樣，根據一定方法、經過精密的思考，而達到的對神的認知。另一方面，我們願以「對神明確的認知」分辨第二節確定的隱含於存在深處對神的含蓄認知，以及本節要探討的，屬於宗教信仰的對神的認知。本書主張，前者屬於人的本性，以生活為基礎；後者雖與前者有密切關係，卻以個人的體驗、意識和了解為基礎。換言之，實行隱含於存在深處對神的信仰時，人的意識中無神的**概念**，而實現宗教信仰時，在人的意識中則非有一種神的「概念」不可。

### 2、對神明確的認知與人的經驗

現代俗化社會中，仍有很多人誕生並成長於受宗教薰陶、會論及神且重視宗教的環境中；他們透過父母、老師、風俗習慣，被導入宗教生活與思想中，自然而然地獲得有關神的概念。由於宗教對人類歷史的深遠影響，遺留下許多令人讚歎的建築、藝術傑作，即使在日常生活環境中與宗教生活和思想沒有接觸的人，他們對宗教無論是否感興趣，無論贊成或反對，都難以避免有關宗教和神的問題，有時對神的實有、人與神的關係、對「神」這個說法，不能不有些印象並略加思考。甚至反對宗教和主張無神論的人，在否定神存在時，也不能不在其意識中存有一種神的概念。

的確，由於人的社會性，上述由外在環境影響而形成的神的概念，有其（積極或是消極的）重要性。然而，單憑學習而來的神的概念，不是真正宗教信仰所假定的對神的認知。一個

人無論自認為熱心教徒或堅決反對宗教者，若非透過自己經驗的反省「知道」宗教語言所意謂的「神」，他對有關「神」的說法其實並無根據。假如他（也許完全正確地）論述神的事物時，就像胎生瞎子談論色彩學一樣；假如他否定神的存在時，亦如一個不知顏色為何物的人說：除了（人家給他講過的）紅和藍色以外，沒有其它顏色。因此願意徹底探討明確信仰神之先決條件時，必須探究下列問題：從隱含存在深處裡對神的認知，人如何能獲得對神明確的認知？

### 3、對神明確認知的形成

本篇第二章已探討過與此有關的問題，所以下文只針對本節的主題，綜合其要點並指出它與本節的關係。

顯然，第二章第一、二節所述，認知神的途徑並非人認知神的首要來源。宗教信仰對神的認知基礎，是第二章第三節所述對存在深處的經驗。換言之，人人能有的、對存在深度的體驗，是最根本認知神的基礎。比如：在陷於極度焦慮恐懼，尤其在面對死亡時，人較清楚地體會到其存在之可有可無及偶然的性質。但是，就在他感到無依無靠之際，同時也體會到自己受一股神秘力量的支持。同樣地，在無可言喻的喜樂中、在無法斬斷的希望中，我們可經驗到，在這導向死亡的生命中，有一種超越我們的有限與短暫的力量，鼓舞著我們。在經驗到有絕對約束力的道德要求時，人也能夠感覺，自己隸屬於一種絕對的權威，並受命於它。此外，在深切感受到被愛的幸福時，人常能意識到，自己正面對著一種超越脆弱有限存有的能力。所以中國人認為，真正幸福的婚姻不（只）依據雙方的感情和親朋好友的安排，而是「天作之合」。本書屢次提及一種以超越的程度指向神的經驗：我們讚賞為救人而犧牲自己性命的英雄行為，是因為我們隱約體驗到一種凌駕死亡的權勢，並且「知

道」它是保障此人及其行為的勢力。如上述情況，無論在脆弱不安或在存在的高峰，皆可發現自己是被一種常存的力量所支持著。這種對神的認知，並非單憑學習而來的神的概念，而是由於人對自己經驗加以反省而形成對神的認知。

#### 4、對神明確認知的特徵：對自己經驗的反省而形成的認知

本篇第二章第一、二兩節所陳述的認知神的途徑，以及前段提及的對存在深處經驗的反省，各有其特點，也有其共同點：都對人人可有的經驗和不可否認的事實加以省思，而由此獲得一種對神明確的認知。藉此思維過程，我們不是建立一種本來沒有的人神關係，而是發現人與神之間本然的關係。人經過上述途徑，並非到達一個他從未去過的地方，認識從未遇過的人，經驗到夢中亦未曾預料的事。前述思路並不像橋樑，可讓人到達未曾去過的彼岸。這種思考途徑從未離開人，而且在此「道路」上人的注意焦點從「外在」事物轉向人的「內在」，探討人對其存在最根本的經驗。爲了認知神，人不必注視與他無關的現實，不但不需要離開自己反而要轉向自己，攀登生命的高峰或探索存在的深淵。總之，得以明確認知神，並非建立一個人神間本來沒有的關係，而在於揭示隱藏於存在深處的人與神之間的恆久關係。因此可說，對神明確的認知，「只」是經過反省，得以清晰化的、常隱含於存在深處的、對神的認知而已。

#### 5、所認知的神與人的關係

由前面的探討可知，人透過經驗，以及對其本然的追求和期望加以反省而認知的神，的確並非因人的需求而產生的無實有的幻覺。但是，如此得以認知的神，也不像天文學家透過複雜嚴格的觀察和計算，最後發現一個尚不知的、與人無關的銀河星系。茲可說明如下：追問有關神的問題思路的出發點，以及催促人不斷探究此問題的動機，並非對某個無關緊要的事情

的好奇心，而是人最關切的問題，如：我這來自空無又不斷導向空無的存在有何意義？為行善而犧牲自己性命的行為有何意義和價值？再者，藉存在深處經驗所揭示的神，並非一種抽象原理或死的法律；透過對存在深處經驗的反省而得以認知的的神，是一個和人的生與死、苦和樂息息相關，臨現於人成敗之深淵與高峰的神。

## （二）信仰神的自由

因為在一般語言裡，唯有出於自由選擇進行或不進行的對神之行為，才可稱為「宗教」的行為，又因為宗教信仰與隱含於存在深處自然和必然對神的信仰，二者有密切關係，所以下文將對宗教信仰的自由略做反省。

### 1、信仰神之行為主體—具有自由的我

為了表達明確信仰是一種出於人的自由行為，我們也能說：「信仰神之行為主體是具有自由的自我」。假定我們對此格式加以反省，就能更深刻地了解，明確信仰神與類似的關係和行動有何區別。宗教信仰與神的關係，和某些宗教肯定的，一切有限事物（包括具有自由的人在內）與萬有之源—神的必然關係，二者有所區別，因為（按某些宗教的信念）無論承認與否，人皆不能免除此關係，人的自我並非此關係的主體。宗教信仰也與本章第二節所探討的隱藏存在深處對神之含蓄信仰有所區別，因為後者源於既定的、個人自我實現「之前」的人之本性；宗教信仰行為的主體卻是具有自由的我。宗教信仰主體的「我」，能與神建立「明確信仰」的關係，但是也能棄絕此明確信仰的行為。因而明確的信仰是人能對神採取或不採取的一種態度，而此人神關係以及對神的態度，是一種就其事實及具體形象，由人自由建立的關係和自由採取的態度。用下面的例子可說明含蓄與明確信仰之間的關係和分別，以及明確信

仰的自由：我們是自己父母的兒女，無法逃避此一命定的關係。但是，我們對父母及此既定關係本身，能自由地採取不同的態度：特別珍惜或故意忽視、喜歡或討厭、忘恩或謝恩。

## 2、明確信仰中的自由與人的本性

我們能把明確自由信仰神的行為與人本性的關係，藉下列來澄清：人要生存並想身體健康，就須順從肉軀本質的要求，適當地吃喝、活動和休息。雖然吃和喝，活動和休息，是根據人既定性質的要求，但個別的吃和喝、活動和休息，也常出於我的自由。有時我能暫時不吃不喝，有時我不應吃這個而需吃那個。我能偷懶而不去運動，也能把某些適合自己年齡和身體情況的運動，當作日常生活的規律。我能自由地對身體健康問題多加注意，避免有害健康的事物，挑選有益的食糧、飲料、運動和消遣。我能閱讀養身之道的文章雜誌以增加了解，因而避免有害身體的食物、飲料和活動。

顯然，上述行動一方面是自由採取的行為，另一方面合乎人的本性，依據一種本然的需求，促進人的安適。雖然上述保存、加強身體健康的措施，使人感到舒服愉快，但我們常不去履行。我們可能因忙於其他事情或是疏懶而不運動；因怕醫生要我忌吃愛吃的東西或嚴禁吸煙，所以不去看病或不理醫師的勸告。有時我們不肯動手術，因為怕危險，或是不信任醫生和醫院。總之，本來對我們有益，也符合我們希望的事情，因一些內在的（如耗時、痛苦）或外在的（如手術太貴）困難而不去作；有時因妥當的（如兼顧別人的需要、我們其它的責任）或不妥當的理由（懶惰，無責任感），我們不去做本來有益於我們的事。總之，自由隨從本性所欲，有時會遇到各種阻礙。

由此可更清楚地看出，隱含於存在深處對神含蓄的信仰與對神明確和自由信仰的關係，及二者之間的分別。透過下述步

驟，我們能再進一步澄清，明確信仰神的自由及其與人之本性的關係：

- (a) 人因其自由，不僅能忽視和誤解隱含於存在深處對神自然和必然的信仰，也能有意識地否定神，棄絕對神之明確信仰。但是，這個行為和態度違背其存在之自然與必然趨勢。這種人好似不在乎健康問題的人，或是有鋼琴家天份，但不持續練習發揮其天份的人。
- (b) 當人自由地信仰神時，這種自由選擇並非從零開始，或對信或不信完全不關心的選擇。就如饑餓時進食是合情合理的事，同樣，信神並非任性專斷的事。反而在明確信仰神時，人自由地順從隱含於其存在深處不可壓抑的走向神的趨勢，並發揮他的潛能。
- (c) 雖然尚未講明信仰的核心行為，但我們可預料：當人隨銘刻於本性的趨勢，把隱含於存在深處對神的信仰，轉為自由明確的宗教信仰時，必會遇到許多內在和外在的困難和阻礙。因為尚未說明信仰神的核心行為，所以在此只提及一種外在的阻礙：在由科學和技術支配的時代裡，人常以研究和控制可見的世界為首要興趣和責任，因而在人的思想和關懷中，對神的信仰好似沒有存在的餘地和權利。再者，因宗教批判和無神論的影響，任何有關宗教和神的事情，在許多人看來是落後、不科學、迷信的無稽之談。

### 三、信仰神的核心行為—把自己託付給神的行為

宗教信仰以對神的明確認知，為不可或缺的先決條件。在此我們刻意把信仰稱為「行為」和「行動」，為了強調下述意義：一般語言裡提及的「信」，雖然含有一種知識因素，但稱

為「信」的行動和態度，並非以這知識因素為要點，而以偏向一個看法、信任、依靠、依恃為要素。因為在許多人看來，「信神」是一種模糊不清的，附屬於一種高於人間勢力的感覺，或「可能有神」的想法。為排除這樣的誤解，並為避免把信神視為理論性的思考，或無關緊要的思考遊戲，我們把信仰稱為「行動」或是「行為」，並以「把珍惜的人事物託給可靠的人」為模式，闡明信仰神的特質和特徵<sup>1</sup>。

### （一）信仰作為託付行為

#### 1、把信仰當作託付自己的理由

平常「信」和「信仰」並不會使我們聯想到「託付自己」。但是，從本章第一節的分析可知，人間「信」的形式都以一種依靠人的行動為重要的因素。我們能以最短暫膚淺的「信」（信有關火車站位置的指示）說明人間的「信」含有託付自己的因素：當我相信人而往他指給我的方向走去，我以他的話、知識和誠實為依據去行動。所以我信人的時候，是將我生活的這一部分委託給別人，把我生命的這一階段交付於別人（的知識和誠實）。由此可見，位與位之間的信以這種依靠，亦即把自己託付給別人為不可或缺的因素。再者，在講論基督信仰時，梵二大公會議《啓示憲章》第5號，以類似說法描述接受天主啓示的信仰，把信仰稱為服從說：「人因此服從，自由的把自己整個託給天主」<sup>2</sup>。

<sup>1</sup> 下文取材於：Welte, *Religionsphilosophie* 172~174；Welte, *Wesen* 281~285。

<sup>2</sup> 拉：qua homo se totum libere Deo committit；英：an obedience by which man entrusts his whole self to God。

## 2、信仰中「託付自己」的類比

按前面的分析，相信人的時候我依恃別人，將自己（走路的方向、看法和態度）交託於別人（的話，知識和誠實）。換言之，相信人時我（暫時）把我的生命（的一部分）託付給我所信仰的人。我們可用一般生活中託付和相信人的例子，進一步闡明信仰神時「託付」的因素。

日常生活中有許多託付的行動。如：許多父母不能親自看顧孩子，只好上班前把小孩交給托兒所照顧，下班後再接回家來。又如：有人把節省下來，暫時不用的錢存在銀行裡，托銀行代管。或如：出去度假時把自家的鑰匙托給信任的鄰居，請他看管房子。有時我們把應盡的責任（如必須要辦的手續）託付給可靠的朋友去替我們辦。

從上述的例子可見，不同的「託付」行動常有下列共同的因素：所託的是我的（小孩、錢、房屋鑰匙、應辦的手續），只有自己不能妥當處理的事情，我們才託付給人。交託以後，我暫時不擁有我的東西，我的小孩不在我的照顧之下，因此託付多多少少有交出我自己（擁有權力或照顧能力）的意思。然而，「託付」所意謂的交出，絕對沒有「扔掉」或「遺失」，也沒有「贈送」的意思。雖然所託付的暫時不在我的手裡，也不在我能看顧和處理的範圍內，但所託付的小孩、錢財、房子、待辦的手續屬於我，是我關心的對象。我把某一事物託給人，表示我相信並假定鄰居、銀行、托兒所，能夠妥當忠實地照管或處理我託付給他們的，能夠保障我的權益。我把我關心的家、孩子，託付給可靠的人，所以能放心。

## 3、託付的類比與下文對信仰神的行為探討

根據前面及以下探討所提的一些觀點，可將信仰神的核心行為描述如下：「藉著信仰，人自由地把自己託付給神」或「藉

著信仰，我把自己託付給神」。下面擬以此初步「定義」為出發點。因為信仰是宗教生活基本和中心的行為，又因為它是十分單純的行為，所以當我們從不同角度探究它時，常免不了重覆前面已經提過的事情。此外，有時我們也不能不預先提出一些後來才會詳細說明的觀點。

## （二）信仰是以自我為主體和對象的託付行為

由上述對信仰初步的「定義」（「藉著信仰我把我自己託付給神」）可見，信仰神時，我既是行為的主體，也是此行為的對象。因此我們應該從兩個角度去看信仰神行為裡的自我。

### 1、以自我為主體的託付行為

以「自我」來表達信仰行為的主體有下述意義：

#### （a）信仰為個人自由地進行的行為

當我以一般語言說：「我做了這個」（把牆壁粉刷成藍色），我以我的行動解釋某種情況之所以然。藉「我做了這個」把我本來可有可無的，但實際是我自由採取的行動，當作這件事的來源。由此可見，上述格式中第一個「我」要強調，信仰神的主體是具有自由的人，而明確對神的信仰是人的自由行為。

假如對「信仰神的行為主體是具有自由的自我」加以反省，就能更深入地了解明確信仰神的特質：它並非有些宗教所肯定的、一切有限的事物、無論人承認喜歡與否，與萬有之源一神的必然的關係；也非本章第二節所確定和探究的隱藏存在深處對神之含蓄的信仰。上述格式裡的「我」能與神建立「明確信仰」的關係，但是也能棄絕此信仰神的行為。因而明確的信仰是一種就其事實及其具體的形象由人自由進行的行為。

#### （b）信仰為獨一無二的個體之自我的行為

我們只在人事物的關係中，實現我們的存在，也瞭解我們與別人的分別，並以「我」或「我的」來肯定、維護我們獨立

的、個別的、獨一無二的性質。我們知道，別人能替我購物、種花、餵狗，但是不能替我誕生、長大、體驗人生的苦樂、成敗。沒有人能替我盡我做人的本份、後悔我的過犯、面對我的死亡。當我們以「藉信仰我把自己託付給神」來描述信仰神的行為時，第一個「我」強調，在信仰神時人的自我扮演一個獨特的，他人無法代替的角色。當我們對上述信仰「定義」裡第二個「我」加以反省時，會更明白信仰主體的自我不可替代的角色。

## 2、以自我為對象的託付行為

當我們說「藉著信仰我把我自己託付給神」，「我自己」這一說法指的是完整的自我。這自我有許多既定的，無論我喜歡與否，皆無法改變的因素，如：我誕生的家庭與國家、文化與時代、我的天賦和個性、我的優點和缺點、父母老師的教導。現在的我也包括我因運氣和後天努力所獲得的，如我所經歷的喜樂與成就。但在我的自我內，也曾遭受過痛苦失敗，也有因不幸和自己過錯所遺留下的傷痕。我的自我並非以我的膚色、我的現在為限，我的自我也包括我的朋友和仇人、我對我自己的期許和對國家社會的希望，以及對將來的憧憬和掛慮。總之，信仰所託付的我，是極微小又延伸到實有整體的我，是十分單純又十分繁複的我，是顯而易見卻又隱藏奧妙的我。

### (三) 把自己託付給神的行為之前的階段

#### 1、毫無保留地面對神的實有

前面指出，正如知道一個人在場，聽他講話，也明白他所說的意思，並不等於信他，同樣，認知並且承認神的實有也不能算是信神。另一方面，假使兼顧整個信仰神的行為，就必須說：毫無保留地、慎重地面對神的實有，對神的實有加以留意，是信仰神的條件。下面的例子可略微說明「毫無保留地、慎重

地面對神的實有加以留意」的意思。在交際應酬的場合，我忽然發現人群中有一位很久前就希望接觸的人，他也許在重要事情上能幫助我，那麼我對他在場的事實，在態度和感受上會有很大的變化。起初覺得他只是在場的人當中的一位，他來不來無關緊要；但是，知道他是誰，瞭解他對我的重要性後，就會格外關注他的臨在。信仰神的時候，對神實有的認知也有類似的因素。雖然這種對神的實有特殊的留意並非信仰行動本身或是它的目標，但它是信仰神之前必經的階段。總之，信仰神的行為的先決條件是：深切認知並重視神的實有，及此實有為我的重要性，而真實面對神的實有。

## 2、收斂和接受自己

顯然，只有我們實際上擁有的，才能夠託付給人。比如，假定我失掉了家裡的鑰匙，當然無法把它交給一位可靠的鄰居，必須先找回我的鑰匙或重配一把新的，才能請朋友在我放假時照管我的家。這個託付前的預備有時很簡單，如：父母上班前送小孩子到托兒所。但是，有時託付前應作的預備不那麼容易，如：我願意謹慎地把一件重要事情（如遺產）交託給一位律師，必須先收集相關證件、印章，並提供給他一些不易收集的資料。

因為我先要真實地擁有我自己，才能把我自己託付給神，宗教信仰中託付自己的行動也需有類似的預備。然而，信仰神時要託付的是極為繁複的自我，所以在託付給神之前，我先要接受整個的自我，即屬於我存在命定的因素，如：未經選擇的家庭、民族、時代、缺陷、個性、失敗和過錯；我對自己、對朋友、對國家民族的希望和憂慮。在把整個自我託付給神以前，我也該接受一些屬於我存在的棘手問題，我平常刻意不看或隱藏的存在面。總之，在把整個自我託付給神之前，我應把支離

破碎的存在聚合起來，把我失掉的部分找回來，把因害羞而隱藏的層面揭開。所以名實相符的信仰以擁有和面對真實、不加掩飾的自我為要素。

#### （四）把自己整個託付給神的行為

##### 1、這行為猶如交出整個自我的行動

上述接受自己的行動，好似把遠離的自我叫回來、把分散的自我收回來；這行動主要的方向是朝向我。然而，這個動作只是整個信仰行為的一個階段，以及信仰核心行為的預備動作而已。宗教信仰核心行為的方向與接受自己動作的方向正好相反，即交出自己。託付自己的行為就像委託鄰居看管自己的家，把（從我銀行帳目）提款的權利授予他。在上述情況裡，人好似放棄自己（的一部分），把自己（的權利）出讓給別人，把自己（的一部分）放在別人手裡。

在日常生活中，我們只能將所有的一部分暫時託付給別人。雖然自己的家和提款的權力有時對人好似一切，實際上卻不能是人的一切，因為不包括人的能力及社會的權利。如果我的鄰居不可靠，我不會失掉一切。假如一個人帶著全家人及所有財產搭飛機，好似將自己和全家交給飛機，但他並不是把自己生命的意義、辛勞的成果、朋友的尊重，都放在駕駛員的手裡。萬一出事，即使他們全家都死了，但他對別人的貢獻，對別人的幫助和鼓勵……不能全被消滅。總之，人間沒有完全的自我託付。

宗教信仰核心的自我託付與上述把珍貴的東西託付給人不一樣。信仰神時所要託付的是整個的自我。信仰神時要孤注一擲地交付整個的自我。亦即，要交付自我是含有許多未經我自己選擇因素的自我，是由我自由決定而形成的自我；是對社會、國家、自己有所期許的自我；是有不可推卸責任的自我；

是生活在死亡鐵律之下，但仍對存在意義加以肯定的自我。真正地信仰神時，人願把整個的自我託付給神。

## 2、信仰神的行為猶如把自己奠基於神的行動

以此類比，可再進一步闡明「把自己託付給神」的含義。託付我的家給可靠的鄰居，我因他（的誠實）而安心度假。因為我「知道」，我所關心的家在可靠的人手裡，所以我的鄰居為我（假期安心）生活的基礎。同樣，當我「把我自己整個的託付給神」時，我以神為我整個的存在——我的成功和失敗、痛苦和喜樂、憂慮和希望的保證者。當我藉信仰將整個存在毫無保留地託付給神時，我好似離開那為自己生和死、過去和未來掛慮的自我（*ich verlasse mich*），而把此自我託付給神、以神為我存在之意義的托管者和我生存的基礎（*ich verlasse mich auf*）。真正宗教生活的核心並非在於贊成一些有關神的主張，遵守一些規矩，舉行一些禮節，努力作好人，而是上述把整個的自己全然託付給神的行為，亦即以神為一切希望的依據。

## 3、何謂「將自己的存在交付於神」？

為避免把信仰誤解為一種推卸自己工作和生命的責任，我們要特別指出：在日常生活中，我們不可利用別人的樂於助人為自己懶惰的藉口。因此，自己可辦的事應自己辦，只有實在是自己不能做的事情，才可合理地託付給人。同樣，信仰神、把自己託付給神，不是讓學生心存傲倖地認為神會替自己做功課，或讓老師冀望神代他為學生教課。我們藉上述行動盡個人的責任，而實現我們自己的存在，不可因此把自己的責任推卸到神的身上。為此我們要問：如何能把這個不可代替、無法推卸其責任的自我託付給神？換言之，「藉信仰將自己的存在交付於神」有甚麼意思？

#### 4、對「將自己的存在交付於神」的誤解

的確，我們藉著無數的個別行動實現自己，在日常的生活中追求成千上萬的事物和目標，以相互排斥的行動應付不斷改變的情況。我們深知，生命中事事有時節：生有時，死有時；栽種有時，拔除有時；拆毀有時，建築有時；拋石有時，堆石有時；尋找有時，遺失有時；保存有時，捨棄有時；撕裂有時，縫綴有時；緘默有時，言談有時；作戰有時，和睦有時（參：《訓道篇》三 1~8）。我們也深知，自己應決定，要栽種或拔除，要建築或拆毀，要保存或捨棄，要緘默或言談，並且要為所採取的行動負責。總之，假使我們只看個別的行動及其可見的效果，就看不出「把整個自我託付給神」，「把自我投向神」的意義。

#### 5、「藉信仰將自己整個的存在交付於神」的真義

但是，只從個別行動和人的責任看人，是很膚淺的看法，把人看得太簡單，甚至嚴重地誤解人。為了糾正錯誤的看法，並瞭解信仰神的意義，我們不可只看人的個別行動，而應該注意人最根本的追求；不可只談論人的責任，而應該注意人的期許。為此以下要再提出本書探討的一些結果。其一，雖然我們的行動常以具體的人事物為直接對象，並朝向不同的目標，但在所有行動裡含有一種對幸福、意義和真善美的追求。這個追求是整個存在的推動力，使人在所有行動中以幸福、意義和真善美為目標。其二，假如我們對自己和人類（在風俗習慣、俚語、文學、哲學裡表達的）經驗加以省思，就可發現，人必然找尋的幸福不在他能力所及的範圍內。人也能明白，雖然在所有行動裡肯定此行動以及整個生命的意義，但常無法洞悉，這導向死亡、充滿挫折與失敗的存在有何意義。因此，盡自己的責任，尤其是服務中需要有所犧牲時，很容易變成徒勞無功或

毫無意義的揮霍；對幸福和意義的追求，也好似終其一生在追求一個空中樓閣。

將這自己不能得到圓滿的存在交付於神，不會使人完善地解答人生之謎。但是，人會因信仰神而接受自己整個的存在及不可推卸的責任，認可生命之意義的信念，對無法根除的希望加以肯定。人因信仰神而把整個的自我託付給神，就是把存在的恩惠及責任追溯到神。真正的信仰不期待神替我們盡應盡的責任，或解決我們的問題。信仰神時，人由於萬有之源（神）接受其存在和盡力執行此存在所涉及的責任。真正信仰神，人會將常遭受挫折失敗的存在，奠基於萬有之源，把人性對意義的信念及對幸福的渴求，奠基於萬有之終。真正信仰神的人期盼，由萬有之源所啓發、但人憑己力無法滿足的渴求，能由萬有之終而得以滿足。

## 6、信仰神時把自己收回的行動

在探討人間的「託付」時，我們曾指出「託付」沒有「贈送」，更沒有「放棄」或「丟掉」的意思。我所託付的仍舊是我的，我願意把它收回來。託付的動作以重新獲得和擁有所託付的人事物才得以完成。信仰神把自己託付給神，人也會重新獲得自己，譬如：若我把我的存在及責任託付給神，意即把我具體的存在回溯於神，我同時領受被萬有之源所召叫的對方。又如：正如一個建築物由於其基礎堅實而穩固，同樣，藉信仰以萬有之源為依據的人，能以更大的信心和活力順應本性的發展，即使沒有可見的利益亦願投身盡責。所以，以信仰讓自己投向神，人的存在得以整合，而且內在更結實、更穩固。

## 四、宗教信仰的特徵

### (一) 信仰的積極性質

#### 1、信仰神的行為含有對神的肯定

由以上可知，把寶貴的人事物託給人的行動，含有對保管者的信任，是對其誠信和忠實的一種肯定。我委託鄰居看管我的家，因為我相信，他有能力而且肯好好看顧我的家。換言之，委託他時，我對他的能力和誠信，及樂於助人的態度加以肯定。真正的宗教信仰含有類似對神的肯定，神是看不見的，他不是我們熟悉世界的東西，而正因為他不是一樣東西，所以有時顯得空無。雖然如此，在把我們託付給神並且以他為生存的基礎時，我們藉此託付的行動，承認神的實有比我們易碎的存有堅實可靠。當我們把必然導向滅亡的存在託給神時，我們對好似在黑暗無有中臨現的神加以肯定，承認他超越死亡的勢力和威脅。當我們將自己由罪惡污染的存在託給神時，表示我們對他的聖德以及醫治創傷的能力和權威加以肯定。就如人間的「信」，無論是信有關火車站位置的指引，或信別人揭示的秘密，無論是無條件的全信，或託付時表現的信任，都含有承認別人誠信而尊重他的因素，同樣，對神的信仰是對神最根本的崇拜。因上述宗教信仰的性質，所以有些世界大宗教（如猶太教和基督宗教），把信仰神當做整個宗教生活的基礎和核心。

#### 2、信仰神的行為含有對自我的肯定

從本節例子可見，託付的行動含有一種對自己（小孩、房子）的愛：因為關心孩子的安全，所以上班時父母會把兒女交給托兒所；因為喜歡自己的家，所以外出度假時委託可靠的鄰居看管房子。按上文的分析，在一切行動裡，我們自然且必然地找尋自己的幸福、意義、真善美。由此可見，在一切行動裡含有一種原始的對自我的愛。因而我們能結論：對神加以肯定

的信仰，同時也是對自我的肯定。信仰神把自己託付給神的行為，也含有關心自己、肯定自己的因素。

「信仰神含有對自我的肯定」意謂：因信仰神為萬有之源，我不把自己的優缺點當做盲目偶然的產品，不因我的限度而怨天尤人，反而把整個的自我投向萬有之源，因而給予接受和肯定。同樣，雖然我屢嚐失敗的痛苦，也知道憑己力不能滿足我對幸福、意義、真善美的渴望，但因我以萬有之源為我存在的基礎，我不以憤世嫉俗的態度，窒息對整個生命推動力的期望。反之，因信仰神，我把我的存在及其渴求投向萬有之終，對常懷有自己無法滿足其希望的自我加以認可和肯定，依靠神使這種超越自己的渴求，由萬有之終得以滿足。對自我加以肯定，包括承認自己的限度、缺點和過錯，但絕不意謂向這限度缺點和過錯投降，而不再抗拒危害我們的惡習。在把自己託付給神時接受自己，不等於閉目或掩飾自己，而是在信仰神和肯定自己時，在承認自己的缺點和過錯的同時，認可銘刻人性內超越限度、擴大存在的欲望，以及無法拔除的止於至善的渴望。

### 3、信仰神的行為含有對世界的肯定

因為信仰神的行為對神（作為萬有之源）以及對（那延伸到世界裡的）自我加以肯定，所以這種行為含有一種對所有人事物的肯定。換言之，因為神是萬有之源，又因為人的關係性，一切人事物都「屬於」人的實有，所以人對神的肯定不僅含有，而且要求一種對自我和一切人事物的贊同。

包含在信仰神行為中對一切人事物的贊同，絕不等於被動地接受一切，或對是非無所謂的態度，不分服務或剝削、忠實或背叛。反之，信仰神的行為對一切的贊同，必須維護善與惡、傷害和醫治、欺騙和誠信的區別。再者，真正對神的信仰把踐行忠誠、正義、愛人、減輕痛苦和克服罪惡的責任，回溯於萬

有之源；它深知罪惡有害於人的性質，因而在堅決棄絕人的罪惡時，肯定人是爲了美善和幸福而受造的；在無法了解的痛苦中真正對萬有之源的信仰，依然肯定此存在的意義。如此，即使激烈反對和攻擊凶惡痛苦，信仰神的人其態度含有一種對人事物的肯定。

## （二）由踐行者要求的態度

假如人適當地踐行信仰神的行爲，宗教信仰會有下列的特色，也可說：只當人以下列態度實現對神的信仰時，此行爲才稱得起真正的「宗教信仰」。

### 1、謙遜

日常生活中託付的行動含有謙遜的意味，比如：父母上班時把小孩交給托兒所照顧，他們承認爲維持生活需要工作，工作時不能好好照管自己的兒女。雖然父母會爲托兒所的服務付錢，但有時還是會說一些聽起來謙遜的話，如「請……」。由此可見，託付的行動含有謙遜地接受事實，承認自己的限度和無能的因素。

信仰神更有此性質。將自己託付給神，等於承認神爲萬有之源，以他的實有爲我們生存的依據。這託付等於謙遜地承認，我這由空無而來、被空無滲透、必然導向滅亡的脆弱存在，找尋一個堅實的基礎，願意將自己投向看不見的、無聲的，但是超越任何權勢的神。把自己託付給萬有之終的神，等於謙遜地承認，我這不完全的自我不能使自己圓滿，故願意將懷有超越自己能力的自我和期望託給萬有之終。在表示感恩的信仰中，人謙遜地承認，幸福的泉源不是人，而是神。總之，信仰作爲將自己託付給神的行爲，含有謙遜的因素；謙遜是真正信仰的標記。

## 2、嚴肅

顯然，信仰神並非輕浮的玩笑，或輕率的遊戲，反因上述性質而以嚴肅為標記。切莫誤解這個特徵為一種不自然、拘束、欠缺幽默的態度。信仰的嚴肅源於信仰神的性質。正如只有我自己能好好運用我的天份和時間，以善度生命、面對死亡，同樣地，因信仰神，在託付自我給神的事情上，我並不是一個可任意更換的零件；只有我，獨一無二的我，能把自我託付給神。在這事情上我扮演一個無人可取代的角色，在這件事情上，微小的自我有無比的重要性。

的確，託付一些事情給人去辦，或交託寶貴的東西給人保管，是很平常的事，對彼此信任的鄰居和朋友而言，也是理所當然的事。但是，有時我們深切地感覺到，託付較珍貴的東西給人，不是輕而易舉的事，而且所託付的越多或對我越有價值的事，託付的行動也越嚴肅。託付有一點像賭博，賭注越大，可能遭受的損失也越大，所以賭博的人因恐懼而格外嚴肅。因為託付的危險性而產生掛慮，所以有時人把錢存在不同的銀行，旅行時一家人不坐同一班飛機；民間智慧懂得託付的風險和嚴肅，而勸人不要把所有的雞蛋放在同一個籃子裡。然而，對神的信仰所要求的託付與此正好相反，它必須包括整個的自我，毫無保留、孤注一擲地把自我託付給神。它所交付的是整個的自我：我的生命和死亡，我的成就和失敗，對自我以及對世界的掛慮和期許，都藉信仰託給神，作為其價值和意義的代管者。總之，因為信仰神的行為主體是獨一無二的自我，又因真正的信仰毫無保留、孤注一擲地將整個的自我交付給看不見的神，所以嚴肅是真正宗教信仰的標記。

### （三）信仰神的困難

顯然，恰當地信仰神，把自己毫無保留地託付給神，絕非

一樁輕而易舉的事，而是十分困難、對整個人提出一個高難度的挑戰。

### 1、信仰的困難源自人的情況

我們常被不同動機及互相對立的期望所吸引，因此我們的人生常是零碎的，缺乏整體性。在把自己整個地託付給神以前，人面對一個相當艱鉅的任務—撿拾零碎存在的碎屑，把四處奔竄的自我召回來。此外，在我的自我裡有我自己不敢看的黑暗深淵及可恥的污穢，還有經常令我束手無策的問題。因而在真正把整個的自我託付給神「以前」，人所面臨的艱鉅任務是：對自我不存幻想，接受真實的自我。

### 2、信仰的困難源自神的境界

按本書第二章所述，人可以憑對自己存在的反省，而認知神。但是，真實的神絕非一個可隨意取出給人看的東西，或可用實驗測量確定的宇宙一部分。因為神並非有限的事物，所以只熟悉有限的、可見或可掌握之物的人，不易發現神的存在，神對我們人似乎不實在，好似空無。唯有當人就其存在深處經驗加以省思，並且敢面對存在的深淵或攀登存在的高峰時，才能較清礎地認清神為萬有之源，並能以明確和自由的信仰投向神。

## （四）信仰神含有對神啓示的渴求

### 1、對啓示渴求的來源

按照本書第二章的主張，人能認知神為萬有之源和萬有之終。對存在深處加以省思的人能明白，神是一切似偶然來自無有，且必然導向無有的存在物之泉源和終向。根據這種對神的知識及對自己存在的瞭解，人能明白，且有意識地把自己託付給神、投向神的意義和價值。但是，假如人體驗到前述信仰神

的困難，就難免會猶豫，如何能將自己整個的存在孤注一擲地投向不可名言的奧蹟—神。假如人明白信仰神為適當地實現其生命的價值，就會意識到一種對神啓示的渴求。宗教生活為這種神啓示自己的渴求作證：猶太教、基督宗教、伊斯蘭教都自認有由神而來的啓示。因為有時不以一般對神的認知和宗教信條為滿意，所以有些熱心教徒也會以算命占卜的方式，尋求有關神的計劃這方面的知識。

從日常的生活經驗我們可瞭解對特殊啓示的渴望：我們託付給人的事物越寶貴，就越想弄清楚受託保管我們東西的人，希望瞭解他的能力和誠信。當我們把整個的存在、我們的生死，治癒創傷、消除缺點、保存成果的希望，完全投向於神的時候，我們自然渴望能夠多明瞭神—這無可名言的奧蹟，對因罪惡受污染、並導向滅亡的人有何計劃。

## 2、渴求啓示的特徵

當人一方面知道信仰神的重要性，另一方面感到信仰神的困難，因而找尋從神而來的啓示時，人非尋找任何一種啓示，而是找尋一種確定的，有關人生切身問題、有關人生意義的啓示。因為人體驗到，只有在具有肉身幅度的生命中，人才能達成其存在的圓滿實現，所以他找尋一個給他保證，人現世存在得以保存和完成的啓示。換言之，他尋找一種「肉身復活」及「新天新地」的許諾。再者，因為人透過對真善美的渴求而體驗到，只有到達消滅罪惡及其創傷的境域才能圓滿；又因為他知道，自己因為與由罪惡而敗壞的世界休戚相關，他自己也陷入罪惡中，所以人找尋一種揭示神的計劃的啓示，即神肯接納因惡汙染的人，神肯消除惡的啓示，一種神願意使這世界得以重造的許諾。換言之，人找尋一個「罪的赦免」的許諾。

假如人能獲得如此可信的啓示，他明確信仰神的自由不被

壓抑，反得以釋放和鼓舞，他確實領受了一個很大的恩惠。因為如此的許諾，可消除信仰神的阻礙，鼓勵人順從隱含於其本性中的趨向，自由地投向神。

## 綜合反省題

1. 本節的探討與前兩節有甚麼關係？
2. 宗教信仰假定的對神的認知是怎麼形成的？
3. 「自我是宗教信仰的主體」是甚麼意思？
4. 為甚麼以託付的類比可探討信仰神的性質？
5. 宗教信仰與隱含於人存在深處對神的信仰有甚麼關係？
6. 真正的宗教信仰有甚麼特徵？

任何時期與任何民族都有某種宗教生活；全部人類史及史前資料均證明這點：完全沒有宗教的狀態根本不存在。

《哲學辭典》315號：宗教

# 第四章

## 宗教的本質

## 緒 論

現代有不少人自稱為無宗教者或無神論者。雖然如此，「宗教」仍是許多人常提及的問題，有時也是激烈爭論的主題—有些人主張，國家應以傳統的宗教思想和生活規律為整個政治、經濟、社會生活的基礎。有的人把宗教自由當作應維護的一項基本人權。因為傳統的宗教含有關於人與世界來源的教義，所以有些人把宗教當作一種屬於科學尚未發達時代的知識。因為傳統的宗教含有很多有關人行善避惡的教導和勸喻，所以一種普遍流行的看法把整個宗教當作教導人作好人的一個倫理學，認為宗教的意義只是教人為善。另外有些人，因為自己對宗教似乎不感到任何的需要和興趣，所以把宗教生活及宗教行為當作一個可有可無的嗜好，認為有些人喜歡集郵、賞蝶，有些人喜歡爬山、游泳，有些人則喜歡宗教活動。從諸如上述的看法和有關宗教的爭論可見：無論人對宗教採取讚賞或反對的立場，「宗教」常意謂著一種與經濟、政治、藝術等不同，而又有其特色的現象。

學術界也可見到類似的情形。大學裡一些特別研究宗教的學科，如：宗教歷史、宗教現象學、比較宗教學、宗教心理學、宗教社會學等，各從其特有的角度，以宗教極繁複和多面的現象為研究的焦點。從探討宗教的學科可見，「宗教」常意謂一種不同於其它、又有其特色的現象。本章第一節將對宗教難以確定的特性做簡略的探討。第二節試圖指出這不會被混淆特色

的宗教與人性其他幅度的關係。

鑒於人類的歷史，可說：「任何時期與任何民族都有某種宗教生活；全部人類史及史前資料均證明這點：完全沒有宗教的狀態根本不存在」<sup>1</sup>。按此事實，熱心的教徒常會作出結論，認為宗教生活即：人承認而「屈服於更高的力量」的行為和態度好似繫於人的存在。換言之，因為在人類歷史中宗教好像是理所當然的事，所以教徒常主張體驗、承認、肯定、表明其與更高力量的關係，猶如語言，是一種與人性分不開的自然行為。

然而，許多人不再贊成上述的看法。的確，受過教育的人不能否認宗教的事實以及它（尤其是在過去時代裡）對無數人的生活、對文化的影響。但是，因為自己對宗教似乎不感任何需要和興趣，又受到現代無神論瀰漫的影響，所以許多人把宗教當作一種屬於科學尚未發達時代的知識；或把宗教當作教導人作好人的一個倫理學；或一種可有可無的嗜好。面對上述相當普遍的看法和態度，重視宗教的基本神學，必須較深入地探究宗教在人性裡的根源。本章第三節將以較長的篇幅對宗教與人本性的關係加以探究。

因為本章的主題—宗教是一種繁複多面、又具高度統一性的現象，所以本章有時難免須要提前論及一些後來才能較詳細講解的問題，有時也不能不重覆前面已經提過的事。

## 綜合反省題

1. 在甚麼辯論中「宗教」成為教徒和反宗教者激烈爭論的話題？
2. 教徒和反宗教者討論宗教問題時，「宗教」有甚麼含義？
3. 為甚麼現代的基本神學須要探討宗教在人性內的根源？

---

<sup>1</sup> 《哲學辭典》315號「宗教」。

## 第一節

# 宗教的特性

### 本節探討的問題

有些人主張「宗教自由是基本人權之一」，有些人則認為「宗教只是一種屬於科學尚未發達時代的知識」，或「宗教只是一種教導人做好人的倫理學」、「宗教只是一個可有可無的嗜好而已」，無論如何，他們都採用了「宗教」這兩個字。若想合理地贊成或反對所表達的看法，甚至徹底探究上述問題，就必須問：在諸如上述的說法中，「宗教」和「宗教性」(religious)到底指甚麼？某一團體或大不相同的團體，因何特徵稱之為「宗教」？在甚麼條件下某一行動，如聚會、讀書、旅行、遊行，是一種「宗教性」的活動？爲了澄清「宗教」的含義必須問：哪些因素構成宗教的特質，使宗教有其特性而與人生的其他「部分」（如教育、倫理、藝術、政治、經濟、運動、休閒等）有所區分？總之，爲了能合理地探討諸如上述的問題，必須首先澄清宗教的特性以及其與類似現象的分別。

### 本節探討的角度

本書在探討無神論的時候指出，代表宗教批判的著名思想家，如：費爾巴哈、馬克思、佛洛伊德等人，雖然他們思想的出發點和動機很不相同，基本上對宗教的看法相同，即：教徒

對於神和宗教信念全無客觀的真理內容，一切有關神的思想都出於人的期望所產生的幻覺。這些思想家對信徒的核心譴責是：信徒把所祈求的當做實有，以為人所渴望的也真實存有；教徒的信念出於謬誤，所信的神是他們渴求的產品，是無客觀真理的幻覺。這種想法是從外在看宗教，願意對宗教的真假及價值加以判斷。

下文探討的目的比較簡單，它不打算對宗教的真假和價值加以判斷；它與宗教批判的角度也不一樣；它是由內在看宗教，只述說宗教的自我瞭解，亦即只提出那些構成宗教特質的因素，那些使宗教有其特性，使它與學術、倫理、藝術、政治、經濟、運動、休閒等有分別的特徵。因而在此不探討諸如下列（本來很重要的）問題：「宗教所假定的神是否真的存在？」「承認、朝拜、依賴神是不是合理有意義的行為？」本節暫時擱置上述問題，因為唯有在清楚地描繪了稱之為「宗教」現象的輪廓，並且說明宗教與哲學、倫理的關係和分別之後，教徒和反宗教者才能合理地探討前面提出的那些問題。本節只擬提出屬於「宗教」概念的因素，所以，下文提出的看法應是教徒和反宗教者都可接受的見解，也是教徒可反對、而反宗教者可贊同的看法。因為本節只指出「宗教」的特徵，意即：只說明哪類現象可稱為「宗教」，所以肯定或否認某一現象可稱為「宗教性的」，並無任何評價的意思。總之，為了說明宗教的特性，下文盡力指出宗教（與其他現象有分別）的特徵，及其與哲學和倫理的分別。

## 確定「宗教」特性的困難

一般語言中稱為「宗教」的團體，常具有教徒視為重要的教導、應遵守的規矩和風俗習慣，以及各式各樣的活動。因為從外表看來，有些因素，如朝聖和有關倫理教訓，與一般組織

所舉辦的活動或一般教人為善的教訓，似乎沒有多大的分別，所以不能不問：為甚麼這些團體稱為「宗教」，而由他們舉辦的活動，如伊斯蘭教徒的聖地之旅，稱為「宗教性」的活動（朝聖）？再者，世界大宗教有關神和人、善和惡、幸福和喪亡的看法，以及教徒應遵守的規律和習慣不盡相同，因而我們不得不問：怎麼能把這些不相同的現象都稱為「宗教」？此外，有時討論某一思想，如儒家，是否可以或應該稱為「宗教」？究竟因哪些特徵可合理地把某一個思想稱為「宗教」，把某一個行動稱為「宗教性」的？從上文可見，提出構成宗教的要素並對「宗教」下定義，的確很困難。因此下文必須簡略說明確定「宗教」特徵的方法。

## 確定「宗教」特徵的方法

對這類問題，我們如何確定一個現象的特徵，以說出它的特性以及它與類似現象的分別？

假如要合理地討論此類問題，應以代表性的、不易被否定的例子為模式。比如，當我們想說明藝術的特性及其與技術的分別時，一定不會以幼稚園的兒童畫為依據，而以相當具代表性的、世人公認的藝術傑作，如北京的天壇、米開蘭基羅（Michelangelo, 1475~1564）的繪畫、羅丹（Auguste Rodin, 1840~1917）的雕塑、貝多芬（Ludwig van Beethoven, 1770~1827）的音樂，來說明藝術的特性。同樣地，當我們指出技術的特徵時，也不會以石器時代的工具為代表，而以技術優越的發明，如電腦、太空船，來說明技術的特性。依照這個原則，因為大部分的人，無論是教徒或無神論者，都毫不猶豫地把印度教、猶太教、基督宗教、伊斯蘭教稱為「宗教」，並將上述團體舉行的禮儀（教徒所重視而無神論者所反對的），稱為「宗教性」的活動，所以我們能以它們的共同點和特徵為一般「宗教」的

特徵。

在合理地探討這類問題時，我們也不會從尚未發揮其特性的現象著手，而以發展到相當程度的事物為參照點。比如：當我們想探究男女心理的不同時，不會以男女嬰孩的差別為焦點，而以男女成人（的反應、感受、行為）為標準。依照這個原則，下文在探討宗教的特性時，我們打算採用與此類似的方法，亦即：我們不以經常爭論屬宗教或屬哲學的現象（如儒家），或以其性質難以確定的行為和經驗（如葬禮，驚訝宇宙的偉大時隱約體驗到一種超越勢力的臨在）為參照點，來探討宗教的特性。下文要以一般語言稱為「宗教」，也是教徒所重視，而無神論認為空虛的現象，並以多數人（無論是教徒或唯物論者）當作「宗教性」的活動（如祈禱，禮儀）為模式，來探究宗教的特性。

## 一、宗教代表性的信念

教徒所重視、無神論所反對的行動，如祈禱、作禮拜等，根據並反應在科學、技術、藝術、政治、經濟、運動及休閒生活中不具重要明顯地位的信念和態度。正因為這些信念和態度，使宗教有其特性，而與上述人生其它「部分」有所區別。

### （一）宗教基本的信念：超越現象界真實的實有

無論人珍惜和尊重或輕視和討厭，而視宗教為生命的高峰或是迷惑人的幻覺，一般語言中「宗教」常意味者一種對超越（一般熟悉世界）境界實有的肯定。比如，有些歌曲和音樂作品，雖然是一般人的聲音唱出，用一般樂器演奏的，都稱為「宗教音樂」、「宗教歌曲」或「聖歌」，因為它們（至少本來）是在敬禮神，或為讚美神，或為祈求神而歌唱或演奏的。同樣，寺廟和教堂稱為「宗教建築物」，因為（至少本來）在

它們內有時有神明的像，或是因為教徒把它視為神的住所，或是因為這地方的目的乃在其內舉行對神明的敬禮。的確，不同宗教的信徒以及不同宗教之代表性的教義，對此超越的實有常會作出不同的解釋，能把此超越的實有視為位格性的（personal being）或是把它當作一種無位格（impersonal）的法律或原則，把它視為一神或多神。但是，「宗教」假定一種（在宗教徒看來有根據的、在無神論者眼目中卻虛偽的）信念，即：在一般可經驗到的、人能處理的世界「以外」或「以上」的實有。按教徒的信念這超越的實有具下列特徵：

### 1、不靠人的實有

的確，從外在看宗教的宗教批判認為，教徒對於神的信念全無客觀的真理內容，他們所信的「神」只不過是在信徒的思想和期望中所產生的幻覺。費爾巴哈把這看法扼要地表達為：我們應把聖經的話「天主照自己的肖像造了人」（創一 27）顛倒過來，改寫成「人照自己的肖像造了神」<sup>1</sup>。

然而，由代表性的宗教行為，如祈求和朝拜神，由世界各大宗教的古籍和做為宗教生活準繩的教義可看出，按教徒的信念，他們所敬畏、祈求、崇拜的神明，在人敬畏、祈求、崇拜祂們以前就已存在了。換言之，按宗教徒的信念，人敬畏、祈求、崇拜的對象，並非信徒的思想和期望的產品，宗教行為的終點有不必依靠人的實有。

### 2、與人有關的實有

教徒對所假設的、在一般可經驗到的現象界「以外」或「以上」的實有（reality）加以想像，常在代表性的宗教行為（如祈求，朝拜，行祭，朝聖）中被視為與人有關的。同樣，在

---

<sup>1</sup> 參：Weger, *Mensch* 119。

具體的宗教裡常有些人事物（先知、聖殿、寺廟）被視為指向超越實有臨在的標誌，因而為這信念作證。有些很自然的說法，如「我的天」，「天知道」，「感謝天主」，「天作之合」，以及諸如此類指向神聖（Holy）實有的人事物，一方面顯示出，另一方面也促進、加強那屬於宗教意識有關超越境界實有及其與人有關的信念。

## （二）與宗教基本信念相關的其他信念

對求其人生觀前後一致的人而言，宗教有關神的實有以及他與人關係的信念，必然牽連其他信念，因而深刻地影響人對實有總體的看法和態度。

### 1、對實有總體的看法

因為宗教基本信念肯定一種在一般生活中可經驗到、人能處理的世界「以外」或「以上」的實有，受這信念的影響，前後一致的人生觀好似擴大了，亦即：自然地認為，可目視、可觀察、可處理、可操縱的實有物的整體並非實有的全部。如此宗教基本信念牽連一種超越可見世界、超越現象界的對實有總體的看法。因為宗教基本信念引發此結論，所以前後一致的宗教意識與只承認可見存在物為實有的實證主義無法相容：從實證主義的立場來看，宗教肯定一無法證實的實有；而按照宗教基本信念，實證主義縮小實有的總體，窄化人的視野。

### 2、應分辨「凡俗」和「神聖」的想法

因為按照宗教基本信念，那在一般可經驗到的現象界「以外」或「以上」的實有，被視為與人有關係的，所以具體的宗教裡常有一些被教徒視為神顯示其臨在的「地方」和指向神臨在的標誌。這種神顯示其臨在的「地方」和指向神臨在的標誌，能是自然界的事物（如樹木或高山），能是經過傳承由宗教創

立人而領受的經典，也可能是人製造的東西和建築物（如紀念碑、寺廟）。

在宗教意識中，諸如上述被視為神顯示其臨在的「地方」和指向神實有的標誌，有其與一般人事物不同的特殊性質。因此人生活其中的領域好像有兩樣因素，即：一方面有在一般日常意識中與神無直接關係的人（如教授和學生）、事（如研究和讀書）、物（如教課書）；另一方面按教徒的看法，有與神有關係的人（如先知）、事（如敬拜神明的禮儀）、地（如寺廟）。前者以學識、職業、經濟等為直接的目的，而常被稱為「凡俗」或「世俗」（*profane, secular*）的事物。後者卻在教徒的眼目中與（敬拜）神有關係，而被視為「神聖」或「屬宗教」（德文 *sakral*；英文 *sacred*）的事物。總之，宗教基本信念牽連這區分兩個不同境界的想法。

## 二、「宗教」代表性的態度——面對並回應神的實有

在一般的說法中「宗教」常意謂著，人對所意識到的超越實有一「神」，自由地採取積極（如尊重）的態度。因此，假如人只是意識到，甚至於明確地承認一種超越現象界真實的實有，這樣（體會、想及、承認其存在）與神的關係還不可稱為「宗教關係」。唯有人體會到一種超越實有的臨在，並且面對它的實有自由地採取積極的立場，才有所謂的「宗教關係」。總之，「宗教」不僅有一種（體驗和承認一種超越實有）知識方面的因素；「宗教」常含有一種行為方面的因素，即人對這超越實有採取積極的態度。本節以「面對並回應神的實有」描寫宗教的基本態度。下文首先說明這說法的意思。

### （一）「面對」並「回應」的含義

此處刻意採用「面對」和「回應」的詞彙，因為藉這說法

能清楚地描畫宗教基本態度的輪廓。

### 1、「面對」的含義

在日常生活中我們只注意眼前的事情，尋求或逃避面前具體的人、事、物。因此，我們注意力的焦點，多半集中於所遇到的人和所找尋的、所使用的東西。的確，我們常知道我們的質素和年齡，我們的優點和缺點。但是，大部分的時候我們讓「外在」事物佔據我們意識舞台的前景，而我們的自我意識只是思維的背景。

常伴隨著我們，但平常隱藏在意識後面的自我意識，在某些情況中會較強烈，因而顯得較清楚，好像迫使我們注意此自我意識。比如：在必須決定是否要開始一件困難的工程或承擔一項重大的責任時，我們不能只注意眼前具體的人、事、物，反而需要「面對」自己——我們的教育背景，年齡、能力、限度。這時，那平常好像隱藏的自我可能會在我們面前攤開，要求我們「面對」真正的自我。

對本節會常使用的「面對」應做類似的解釋：這說法不指「只是隱約地體會到」，更不指「忽視」、「置之不理」、「不理睬」。在此所用的「面對」其含義可描寫如下：不忽略所知曉的事實，重視所體驗到的事實，雖然隱約地感到承認神的事實有其挑戰和責任，也不閉眼不看而逃避事實。總之，在此所用的「面對」有「看」、「看重」、「關注凝視」的意思。

### 2、「回應」的含義

「回應」和類似的字眼和說法，如「應時」、「應變」、「應急」、「應召」、「應戰」、「應對如流」、「應機立斷」都意謂著一種答覆問題、答應要求、接受挑戰、服從命令的行動。因而都含蓄地提及行動者自己沒有問的問題，自己沒有製造的危機，自己沒有下的命令。總之，本節所用的「回應」強

調，雖然宗教基本行為是人自由地採取的態度，它並非有「創造」、「開辦」，而有回應的性質。

## （二）瞭解宗教的類比：面對並回應人的臨在

因為本節要以「面對並回應神的實有」說明宗教基本的態度，所以下文要用「面對並回應人臨在」的例子，再進一步說明「面對並回應神的實有」的含義。

### 1、明顯地面對並回應人臨在的例子

人際關係上常有（不）面對和（不）回應人之實有的行為和態度。譬如：在慶祝某人生日的茶會中，我們看到許多人參加，有些人我們不認識他們，他們也不認識我們。因為參加茶會的目的不在於認得我們還不認識的人，所以，到場的許多人對我們而言無所謂，我們對這些人的臨在不會加以注意，也不需做甚麼反應。換言之，我們不面對也不回應他們在茶會中的臨在。

然而，當天的壽星來臨和說話的時候，顧及禮貌的人自然會對他的臨在加以注意和回應，因這人的來臨而改變情況。比如，有禮貌的人知道，現在不應繼續和別人交談（無論多麼重要的話），應參加其他來賓的祝賀，或恭敬地聽壽星說話。當我們如此注視（「面對」）這人的臨在（他在茶會中的「實有」）並且因他在場的事實而改變我們的行為（「回應他臨在的事實」）時，我們整個的存在以及我們與其他（參加這茶會的）人，與自己（興趣和掛慮）的關係都得以（至少暫時的）改變。

### 2、長久而隱約地面對並回應人的臨在的例子

有些流行歌曲道出普遍的經驗：偶然有人進入我們的生命，成為我們存在的一部分，因而常臨在於我們生命中，並為我們的生命帶來深遠的影響。比如：一位好丈夫因為了解太太

的興趣，在旅行的時候自然會注意某些事情，照相的時候會選擇太太喜歡看的事物。再如：因一個小孩子誕生，父母的存在得以改變，從此他們不再只是一個男人和一個女人，而是父親和母親。假如他們面對並且回應其兒女的存在，他們與未來（社會和國家的情形）的關係必然會有深刻的改變。

### （三）「面對並回應神實有」的說明

#### 1、面對並回應神的實有所假定的對神的認知

顯然，上文描述的面對並回應人臨在的行動，是以一種認識為先決條件。面對並回應神實有的態度也是如此。大部分的人透過生活環境中流行的宗教和一些風俗習慣，獲得一種有關神的瞭解。甚至於在無神論流行的社會和時代中的人也常能獲得一種有關神（存在問題）的認知。然而，照本書的主張<sup>2</sup>，這（的確很要緊的）藉環境而獲得對神的認知，並非認知和承認神的唯一及最重要的根據。除非人因為對存在深處的經驗，「知道」「神」指甚麼，任何有關「神」（無論是承認或是否認他）的話，都像似給生來即盲的人講論色彩學。唯有當人藉著對存在深處的經驗意識到，他是由一個不可名言的奧蹟所支持、所召喚，並「明白」他所意識到的奧蹟在宗教語言中稱為「神」，他才有那面對並回應神實有的行為不可或缺的對神的認知。

#### 2、面對並回應神實有的行動

根據上文的探討，我們能把構成宗教基本的態度描寫如下：人面對並回應神的實有，假定他不忽視神實有的標記（如宗教對人類的影響，存在深處的經驗），反而注意和重視此標記及它所顯示的神之實有；假定他雖然隱約地感到，承認神實

---

<sup>2</sup> 參：第二章第三節。

有必然牽連的挑戰和責任，但他不僅不忽略反而更重視所體驗到的神的存在；假定他不窒息那經常是極微小的有關神實有的意識，反而讓它得以加強並且影響自己的思想和行為。人長久和隱約地面對並回應神的實有，假定人讓神的實有影響自己的興趣和價值觀；假定人在一般生活中，尤其在重大抉擇時，以神的旨意為依據；假定神好似常臨在於人的生命中。

#### （四）與宗教基本態度相關的其他態度

從上文的探討可見，面對並回應人的臨在是人際關係最根本的層面。這態度能夠而且有時應該以迥然不同的行動表達出來。比如，慶生時對壽星的臨在，要以注意聽他的言談來回應；新生兒的臨在，父母要以關心和照顧他的態度來回應。面對並回應同一個人的臨在，能夠而且有時應以不同的方式進行：有時要注意聆聽，有時要答覆，有時要主動說話。從上文提出的例子可見，相稱地面對並回應人臨在的方式，端賴當事者的地位、要求、需要，以及我們與他已有的或願意與他建立的關係。

宗教最根本、最純粹的態度（即面對並回應神的實有）能夠而且應該採取不同的形式，由此引發其他的態度。假如我們以上述面對並回應人臨在的行動為瞭解面對並回應神實有行動的模式，並且注意「神」的含義，我們就可把宗教的基本態度所引發的行為和態度，歸納於下述常出現在宗教歷史中的種類。

##### 1、對神的敬禮，禮拜

日常生活中我們常與別人一起工作、聊天、吃飯。大部分的時候我們的注意力在於我們要做的工作上，而非人的臨在上。甚至於當有人敘述他在發生大地震時的經驗，我們也停留在當時危險和害怕的感受上，而不以這人的臨在為注意的焦點。然而，若一個在發生大地震之後失蹤的人忽然出現，那我們就自然會特別意識到（即「面對」）他臨在的事實。同樣，

在慶生或婚姻的銀慶、金慶時，我們可能自然而然地想到這人給予我們的幫助和鼓勵，我們與他的關係，意即：我們特別注視（「面對」）這個人在我們生活中的臨在。由一般生活經驗和上述的例子我們可以明白，相稱地面對並回應人臨在的方式，尤其是靠那人的地位及我們與他已有的或願與他建立的關係。因而，我們自然地以不同的方式面對並回應長上、老闆、同事和下屬的臨在。

按上文提出的主張，宗教的基本態度是面對並回應**神**的臨在，又因為在一般的哲學和宗教語言中，「神」常意謂著一種高於人的、絕對的勢力，所以在宗教生活中常可見表示敬畏、尊敬、朝拜、願聆聽神訓示的態度和行爲。這類由於宗教基本態度所引發的、向著神高於人的勢力進行的行動，可綜合性地稱爲「敬禮」、「禮拜」。當然敬畏、尊敬、朝拜、願聆聽神訓示的具體形式，靠信徒對神的看法，以及周圍文化流行的表達此態度的習慣；因此，在不同時代和不同文化的宗教生活中，敬禮、禮拜—這些屬於宗教生活的要素，一方面有多樣特徵，另一方面，在具體宗教中進行的各式各樣的禮拜又具有相同的性質和意義，即：實現和表達、面對並回應神高於人的勢力的態度。

## 2、合乎神臨在的倫理

對事實的認清常涉及有關行爲的要求。比如：駕駛員看到因大地震墜落馬路上的巨石，立即知道應減速慢行，設法安全通過這段路。墜落路面的石頭對看到它的人好似宣布命令：小心，注意，改變速度和方向。確認人的臨在也常牽連一些責任。例如：新生兒的臨在給父母很多相關的責任，要求他們以嬰孩睡和吃的需要，爲自己應工作或休息的原則。又如：遵守交通規則的責任以承認並回應別人的臨在和權利爲基礎。如此，面

對並回應某一事實的時候，人好似聽到有關其行為的要求；確認的事實常制訂人在具體情況的責任。成人和熟人之間的來往有類似的情形：面對一位有過敏症客人的臨在，做主人的應盡特別顧及到他需要的責任。面對並回應父母或老師在人生地位中的相關責任，不限於尊敬和致謝，而更在於工作上和生活中的良好表現。

從上文對一般生活經驗的反省不難發現，宗教基本的態度，及面對並回應神實有的態度牽連許多有關生活的要求。的確，對神不同的看法會影響對個別責任的看法。但是，世界大宗教以及虔誠教徒的生活表明此一信念：適當地面對和回應神的實有，涉及相稱於神實有的生活責任。因而，在具體的宗教裡，不僅有許多有關敬禮神的習慣與規矩，也有很多有關倫理生活的教訓與勸勉。正因為具體的宗教和熱心的教徒常重視其宗教倡導的倫理理想，所以許多人以為，宗教只是一種教導人做好人的倫理道理而已。

### （五）附註：本書對「宗教」的用法

本章緒論指出，「宗教」的字根指人的行動；本節用承認、面對並回應神的實有來描寫一般語言中稱為「宗教」最基本的行為。因此「宗教」首要指人的行為。然而，在現代語言中，「宗教」和「宗教性」常用來指類似佛教、伊斯蘭教、基督宗教的團體及其機構，和這類團體所注重的典籍、舉行的活動、團體的領導人等。顯然，這不同的用法有很密切的關係：有些團體、書籍、活動稱為「宗教」或「宗教性」的理由，即因他們表達或促進那承認、面對並回應神的實有的態度。由此可見，「宗教」的用法中，行為是首要的、團體的是附屬的。下文的探討中，讀者可由上下文知道使用「宗教」的意義。但為更清楚起見，有時也採用「宗教行為」或「宗教團體」的說法。

### 三、宗教與哲學和倫理學的分別

爲更進一步地描繪出宗教的輪廓，並且爲更清楚地看出宗教的特性，下文擬簡略地指出宗教與哲學和倫理的分別。

#### (一) 宗教與哲學的分別

由宗教和哲學的歷史得知，宗教和哲學之間有很密切的關係和許多接觸點。二者不但常講論同樣的問題（如有關世界和人類的來源、人生的意義、分辨是非的標準），也常試圖超越現象界而講論不可見的實有：宗教提及神明時，假設一個現象界「以上」或「以外」的、爲人極爲重要的實有；哲學試圖從膚淺的外表而進入事物的核心，願意從部分而得認整體，從可見的現象了解其由來和真諦。如此，宗教和哲學都假設一種隱藏在現象界「以內」、「以上」或是「以外」的實有的層面。因而二者都與任何把可見的現象界當作唯一實有整體的實證主義相抵觸。雖然如此，宗教與哲學有不可抹煞的分別。

#### 1、宗教與哲學不同的外形

由其代表性的人事物可看出哲學與宗教之間的分別：哲學的代表人是思想家、學者、作家、教授；而宗教的代表人是專務祈禱和默想的人，領導和訓練教徒的法師、牧師，爲教徒舉行禮儀的人。有時，哲學家思想得以形成新的學派，而新的宗教經驗也會興起新的宗教團體。發揮和講解哲學思想之處，是教室、討論會、座談會；進行宗教活動之處，則常是教堂、寺廟、聖地。這外表上顯而易見的區別，顯示出二者之間本質上的分別。

#### 2、宗教與哲學不同的來源和目標

宗教與哲學的分別來自其不同的來源和目標以及對真理的態度：哲學起源於人獲得知識的願望並找尋瞭解有關客體世

界及其最深基礎的真理。宗教起源於善度生命、消除罪惡和痛苦，得到解救，肯定人生的意義，得到幸福的渴望。因這些就其來源和目標方面的區別，在探討神時，哲學從神為世界的來源和所以然的角度來探討神；宗教雖然也把神當做萬有之源，但是從神為人的歸宿，和人生有意義的保證者的角度來探討神。因同一個理由，哲學有關神的探討常不看重其思想與人行為的關係；宗教卻常強調人與神的關係應以祈禱、禮儀和遵守神的誠命的生活表示出來。因此宗教與行為的關係常使人以為宗教與倫理為同一回事。

## （二）宗教與倫理的分別

提到「宗教」時，許多人立即會說「宗教的意義是教導人做好人」。持這類說法的人主張，宗教的教條和敬拜神的活動以勸勉人行善避惡為唯一目標。此一普遍流行的想法，也是某些哲學家所主張的看法。比如，康德雖然承認宗教有一個道德哲學所沒有的觀念（「神」），但他認為，宗教裡「神」的觀念只有加強行善避惡的責任，以及神對此責任加以認可和加強的意義。按照他的看法，除了度善良生活以外，其它試圖侍奉神的動作，都是純粹的宗教妄想和迷信<sup>3</sup>。

顯然，宗教與倫理教導常有許多重疊的地方：世界的大宗教皆有和一般人都承認的相同生活規則。如「己所不欲，勿施於人」、孝敬父母、忠信誠實。宗教常常把這責任溯源到神的旨意和命令。而有些道德哲學不把崇拜神當作可行或不可行的嗜好，反而把它視為盡好人的責任的一部份。雖然如此，我們因下列的理由不能贊同宗教與倫理為一致的看法。

---

<sup>3</sup> blosser Religionswahn und Afterdienst Gottes。參：Schmitz 89。

## 1、宗教與倫理不同的外形

的確，宗教常勸人行善避惡；教徒也常常把行善視為宗教性的責任，把明顯的宗教行為（如敬拜神明）當作應盡的責任；熱心的教徒常由其宗教取得倫理價值觀、倫理規律、倫理標準和善盡責任的動機。然而，一般人，無論是熱心的教徒或是對宗教毫無興趣，甚至激烈反對宗教者，都很自然地分辨屬於宗教的活動和思想、藝術和文學、禮節和儀器。甚至把宗教當作虛偽和騙人手段者，也知道在教徒眼中，宗教活動（如禮儀、朝聖、宗教教條和教規），並非只以教導人行善避惡為首要目的，而是人有關神的思想，人為敬拜神所用的禱文和儀器，為實行神的命令、啟發對神的信仰而採取的動作。

比如，印度教徒在恆河中沐浴，伊斯蘭教徒按照《古蘭經》的規定到麥加朝聖，天主教的教徒參與感恩禮，基督教信徒的查經、禱告、唱讚美歌，諸如此類代表性的宗教活動與探討倫理價值、倫理規律、良心現象的道德哲學論題，與勸人行善避惡的訓話有明顯的分別。假如對宗教沒有興趣或是反對宗教的人，面對諸如上述典型的宗教活動時說：宗教的意義只是教導人作好人，他們至少不夠尊重教徒對其行動的了解，而因此難免對教徒的意向和整個宗教現象有所誤解。這外表上顯而易見的區別，顯示出二者間本質上的分別。

## 2、宗教和倫理對其「關係極」不同的態度

宗教行為中，人把行為的終點，即他所找尋、祈求、敬拜的神明，當作在人的行動以前已經既定的、實在的、存有的。倫理生活中所追求的善卻與此大不相同：所找尋的善只有一個理想的實有，它只是一種尚待實現的善。人在倫理生活追尋的並非享有已既定的實有，而是一種仍等待藉人的行為得以實現的價值，它只藉著人的行動才得以實在。換言之，就其實有已

經承認的宗教關係的終點一神，不要求人使它得以現實；它向人所「要求」的乃是人有意識地對（非靠人的）實有加以自由的回應。當人對它採取立場，他並非以使這「關係極」得以實有為目的，而是承認、崇拜、讚美、屈服於它、依賴它，把自己託付給它的行為和態度。倫理生活中人與善的關係與此迥然不同：所追求的善只藉著人的行動才得以實現，才由理想界進入實在界。

### 綜合反省題

1. 哪類問題要求對「宗教」特徵加以探究？
2. 宗教基本的信念是甚麼？它牽連其他甚麼信念？
3. 宗教的基本態度是甚麼？它牽連其他甚麼態度？
4. 如何說明宗教與哲學和倫理訓誨之間的分別？

## 第二節

# 宗教與繁複的人的其它幅度

人自由地與神建立和維持（稱為「宗教性」）的關係，是人自己在自由、獨一無二、不可代替的內心實現的行動和態度。這種面對和回應神實有的行為，是在人的自我、意志、內心、在人存在深處進行的。然而，精神、自由意志並非人存在的唯一要素，人是有身體的、他藉身體實現自己，他並非一個孤立超然的個體，而是社會性的。因而人與神的關係，自然地反應他繁複的存在並且受其影響。換言之，因為人既統一又極為繁複的性質，故宗教行為與人存在的不同幅度有密切關係，在其內實現自己並受其影響，可能由它得到幫助，也可能受其阻礙。下文對人具肉軀和社會性的本質加以簡略反省，並且指出其與宗教生活的關係<sup>1</sup>。

### 一、人的肉軀與宗教

人是有身體的，必須藉身體實現自己，身體是人性的基本幅度之一。因此在稱為「宗教性」的人與神的關係上，人具有肉軀的性質扮演重要的角色。爲了更深刻地明白宗教的性質和它在人生的位置，下文首先對人具肉體的性質加以簡略的反

---

<sup>1</sup> 有關下文可參：Schmitz 106~116。

省，然後指出這人性幅度與宗教生活的關係。

### (一) 具肉軀的人的本性

西方哲學常在「身靈關係」的命題下對人具肉體的性質加以探討並且發揮了不同的看法<sup>2</sup>。「... 一部分趨於片面強調(靈魂和肉身的)統一性。另有些理論強調兩者之二元性和對立」<sup>3</sup>。因為本節只探討在人與神的關係上人的身體所扮演的角色，所以在此對在哲學歷史上提出的看法不加評價，只指出一些憑一般的經驗人自己可考核，可贊同的觀點<sup>4</sup>。

#### 1、具肉軀的人的整體性

中文的「本身」、「自身」、「身邊」、「以身作則」和英文的「somebody」、「everybody」、「nobody」、「bodyguard」這類的說法中，「身」和「body」並非指人的一部分，而是指整個的人。這樣的說法反映人的原始經驗：身體不是一種外在於自我的另一實體：誰看見和觸及我的身體，就是看見和觸及我；誰打我的身體，就是打我；誰醫治我的身體，就是醫治我。我的身體及其官能的動作是我的動作：不是我的眼睛看、我的耳朵聽，而是我看和聽。我的身體及其官能不是與我有分開的工具：看和聽的時候我不是用眼睛和耳朵，如同在寫字的時候我用一支筆；我的視力和聽力是我自我的一「部分」。我不是以眼睛看見和耳朵聽見的行動才向外界開放的，而是因我具有肉身及肉身所具備的視力和聽力等本性，我早已是向外界打開的、在世間實現自己的存在。總之，我們藉著身體實現我們世間的存在。我們永遠不能走出我們的肉身而與它建立一種僅是

<sup>2</sup> 參：《哲學辭典》37號「身靈關係」。

<sup>3</sup> 同上70頁。

<sup>4</sup> 有關下文可參：溫《救恩》59~60。

外在的關係，我們的身體是我們實現自己的所在。哲學家無論怎樣詳細地確定靈魂與肉身間的關係，鑒於人原始的經驗，可以說，人並非只「有」身體，人「是」身體，是一整體。

## 2、具肉軀的人內在的緊張

然而，從許多的現象可知，人不只是身體、身體並非人唯一基本因素：心不在焉時，身體雖在，但「人」卻不在。我們不能使自己整個的隨心所欲，喜歡快樂時就快樂，喜歡憐憫時就憐憫；也不能隨意擺脫嫌惡和憤怒之感受。有時我們不能以適合的話表達出我們的感情。我們也能故意隱藏我們的情緒，能假裝尊重或同情人，能說謊話。再者，因為肉身是構成人性的基本因素，所以我們與物質的世界息息相關。因此非屬於我們自我的強大勢力能攻擊和侵略我們的存在。因著我們具肉體的性質，所以我們會受冷熱之侵擾，受颱風、地震、蚊蟲和病菌之危害。由於我們這個以肉軀為基本因素的人性，所以別人能虐待我們，剝奪我們行動的自由。由此可見，因為肉軀是我們本性的要素，所以我們存在裡常產生緊張，我們不完全屬於自己，不完全佔有自己的存在。總之，雖然人是一整體，人存在（隱藏）的核心（即：人的自我和自由、理智和意志）與（可見的）肉身（以及它的舉止和話語）有所區別。

## 3、具肉軀的人的「內部」和「外表」

雖然我們強調人的整體性，但也要指出：在一般的生活中心我們常很自然地分人的「內部」、「內心」和人的「外表」、「外面」、「外形」，而把可見的身體及其舉動歸於人的「外表」，把人的思想和意向歸於人的「內部」。由日常語言的說法（如「向人道出隱衷」）可見，我們很自然地把屬於「內部」的視為隱藏的，把「外面」可見的姿態和話語視為「內部」的表現。但同時，我們也知道，這屬於同一人而互相連繫的層面

之間有所區別，且其間的關係有彈性。比如，有時我們不能以適當的話語表達我們的感受，或故意隱瞞我們的真情並且說謊話。因為表示內心意圖的話語和舉止是可見身體的行動，而人自由採取的態度卻不可見，隱藏在人的深處，所以下文會在「人的內部和外表之間的關係」的標題下，再進一步地探討人本性的肉身幅度在一般生活上的角色。

#### 4、人的「內部」和「外表」之間的關係及其對生活的影響

藉由下述對一般生活經驗的反省，我們能進一步地澄清人的「內部」和「外表」之間的關係及其對生活的影響。

##### a) 「內部」需要「外表」才能完美

各種各樣的經驗證明，如果我們不能將謝恩、尊敬和愛的心情，藉著具體行動表達出來，則這些心情本身就是貧乏、不圓滿，而且似乎無效的。總之，因為肉體是人性的基本因素，所以人內心的情緒、意向和企圖，藉著肉身外表（話語、舉止）才得以圓滿實現。

##### b) 「外表」由於「內部」及與之合一取得其意義和價值

只當我說的話表達出我的情緒，我的信念，我的疑惑、它們才是名副其實的人的話。假如話語不表達出感想或思想，它不能視為或稱為「人的話語」。如果哭泣和同情的話不出於真正的憂傷，只不過是虛偽作勢而已。

##### c) 「外表」能塑造、發揮、加強「內部」

當我們因心裡煩亂不能集中於某件重要的事情，我們能找比較安靜的環境，坐下，呼吸，寫字；諸如此類仍舊能以身體進行的動作，常會幫助我們對內心的混亂加以整理和平息。假如我們對某些人的不幸最初並未感受到自然的同情，但後來仍然能在他們悲傷時探訪他們或寫信給他們，因此也能影響和改變我們對他們的感受。藉著掃墓、看遺像、保管紀念品等，我

們能加深對父母的感恩之情。

d) 「外表」能阻擋「內部」

假如我們找不到合適的話，或是風俗習慣不允許把它表達出來，我們（感恩，同情，興趣）的心情不能圓滿，甚至有時因著外表的限制「內部」好似被窒息了。

## （二）具肉軀的人的本性與宗教生活

### 1、宗教生活有肉身的幅度

因不可否認的宗教之「內部」（即人在自由、獨一無二、不可代替的內心實現的面對和回應神實有的行動和態度）的優越與重要性，所以在歷史中有時出現精神主義的趨勢，以為真正的宗教應盡力除掉屬於可見的「外表」因素（如禮節和有組織的宗教團體）。然而，無論人對自己的性質有甚麼看法，當他實現與神的關係時，他仍然是具有肉軀的，具有「內部」和「外表」的人。因此，人具肉身的構造在宗教生活上得以彰顯出來，而且上述的「內部」和「外表」關係不同的形式，對宗教生活有深刻的影響。今簡略說明如下。

的確，人面對並回應神實有的態度是在人的內心，在他內部進行的一種行爲。但是，如同具有肉身幅度的人的行爲，人對神的態度不能是純粹隱藏於存在深處的行爲，反而自然地同時有「內部」（理智、意志、意向）和「外表」（話語、舉止）的因素。所謂「外表」的因素並非任意附加上、可有可無的動作，而是宗教行爲實現自己的「地方」、「場所」、「媒體」。比如，深深地體驗到神的威嚴和臨在時，人很自然地鞠躬；在神面前體會到自己的不潔和卑微時，人們自然地低頭往下看；祈求神的恩惠時，伸出雙手往上看；體驗到神的臨在時，人不能繼續講平常的話而不得不閉口肅靜。在如此自然、自生、原始的宗教經驗和行爲中，我們不對進行的態度及其表現加以反

省。在這樣的情況中我們也不區分「內部」和「外表」的因素，因為「外表」的舉止和姿態是「內部」行為和態度圓滿地實現自己不可或缺的「場所」。總之，因人具有肉身的本質，純粹內心的宗教違反人性的要求。正如其它的人性行為，宗教只在其「內部」和「外表」合一時才達到完美。

## 2、宗教的「外表」由於其「內部」而取得宗教性意義和價值

「古代埃及人的宗教」，「古代羅馬人的宗教」和類似的說法，指一些過去時代的人有關神的看法，為敬拜神明舉行的禮節，一些當時的人為敬拜神而遵守的習慣和節日。然而，因為諸如上述宗教的信念不再是現代人有關神的信念，這些能由歷史家研究、可加以描述，甚至可在劇場上重演的禮節，不表達活人的信念及他們與神的關係（如對神的敬拜），所以我們有時把這些宗教稱為「死的宗教」。這等於說：只當某一種禮節表達出參禮者心內對神的尊敬、依賴、服從，才可視為名副其實的宗教儀式。由此可見，人行為的「內部」（即：人的信念和意向）扮演決定性的角色，因為只有人的理智和意志能朝向神，因而把某一舉動（如伸手向上）做為宗教（祈求神）的儀式；只有人的理智和意志能把宗教的特有意義和生命付諸行動。所以希望革新宗教的人士常批評只注視宗教外表的儀式主義，並且特別強調宗教行為的「內部」，如內心的信念和虔誠，因為他們（正確地）把人行為的「內部」當做宗教的首要因素。

## 3、「外表」能啓發和加深「內部」

由一般的經驗得知，我們不是常能直接地對自己內部作主。宗教生活上可見到類似的困難：誠懇地願意崇拜神的時候，有時因不同的理由（如身體的疲倦、環境的喧擾）我們無法專心祈禱。那時宗教「外表的因素」（如我們能念的經文、能進行的動作、能參與的禮儀），能夠幫助人進行歸向神的行為，

進而啓發、加強和加深宗教生活的核心行爲一面對和回應神的實有，而把自己整個地託付給神的信仰。

#### 4、「外表」和「內部」的區別與宗教敗壞的可能性

然而，因宗教有「外表」和「內部」的區別，宗教生活大有敗壞的危險。宗教「敗壞」的形式有以下共同處：人一方面撤回宗教核心，即面對並回應神實有的態度，另一方面，爲了某種與宗教無關、甚至與之相違背的目的，保存宗教的外表。比如，因爲實現宗教「外表」（如舉行禮儀）比進行宗教核心行爲容易，人能滿意於宗教的外表，卻忽略更重要的宗教的內部一面對和回應神的實有，而把自己整個地託付給神的信仰。

此外，在宗教受重視的時代和文化中，人能爲了某項利益而虛偽地舉行宗教外表的儀式；反之，在宗教被壓迫的時候，教徒可能不表達其宗教信仰，而使其宗教生活無法獲得正常發展的機會。又如，有時人不明白或忽視宗教「外表」的真正意義乃表達、具體化、加強、加深宗教的「內部」（把自己託付給神的信仰），而把宗教的儀式（如朗誦經文）視爲巫術或操縱神明的魔法。

#### 5、「外表」能是宗教生活的阻礙

一般情況中，說話時我要藉我的話表達出我的感想、我的計劃。然而，在忠實地表達我們特有的經驗和看法時，我們會採用一般語言中現成的說法和我們的環境風俗中流行的說法。宗教生活上也是如此。爲了表達我們獨一無二的自我對神的尊敬，我們常採用具體宗教團體裡流行的說法和禮儀。原則上宗教團體所提供的說法（如禱詞）和禮節以表達、具體化、加強和加深宗教的內部（對神的尊敬）爲目的。

但是，有時這些屬於宗教之「外表」的因素反而能成爲宗教生活的阻礙。譬如，有時宗教團體當作標準採用、提供給人

的禮儀和禱詞，反映前代人的想法，而不再能適當地表達和啓發現代人對神的態度；有時宗教團體所提供的禱詞反映出聖人的體驗，令一般人和普通教徒把宗教視為一種與他們日常生活中困苦和奮鬥無關的夢幻境界；有時草率舉行的禮儀，能令人以為整個宗教只不過是爲了某種利益而裝腔作勢。甚至於隆重莊嚴的禮儀有時亦能成爲真正宗教行爲的阻礙，比如禮儀中美麗的音樂誘使人把宗教儀式當作一場音樂會。

## 二、人的社會性與宗教

人並非與他人無關而抽離的個體，反而常是社會性的。因而人與神的關係，自然地反應人的社會性並受其影響。爲了更深刻地瞭解宗教的性質、宗教史上一些常見的現象，以及宗教在個人和社會生活上扮演的角色，下文首先對人的社會性加以簡略反省，然後指出這人性基本幅度對宗教生活的影響。

### （一）人的社會性

#### 1、社會性—人性的要素

人憑一般的經驗能自己考核、審查、贊同，由這一觀點可知：人最初並非是自治自主、自給自足、然後才由自己個人自動決定與他人建立關係的個體。反之，因著他既定的、他自己沒有製造的、自己沒有選過的本性，他與其他人有本然的關係：每個人都是由自己沒有選擇的父母所生，有一定的祖先，常有兄弟姐妹、鄰居、同鄉和同胞。誕生後假如沒有別人照顧，人是不能生存的。不只其生理生命得靠他與別人的關係，而且只在與別人的關係中人才能夠學習說話，成爲真正的自我。總之，一種我們自己沒有製造、沒有選過的與他人的本然關係屬於人的本性。

## 2、人的社會性與其存在的整體性

由一般生活經驗可見，我們與他人的關係深深地影響我們整個的存在：別人的臨在改變我們對自己和人事物的感受。我們獨處或與朋友在一起時，對自己、對他人、和對世界的感受會有所不同。與朋友結伴同遊的樂趣，遠勝於獨自旅遊。同樣，對同伴的冷漠和失望，也會嚴重侵蝕我們對自己、對他人、和對世界的關係。我們與他人分享自己的喜樂，別人分擔我們的痛苦有特殊的意義。由日常生活可知：「獨樂樂，不如衆樂樂」。德文成語也表達此一人類共同的經驗：「分享快樂，快樂加倍；分擔痛苦，痛苦減半」。

西方的哲學家早已發現，人的社會性並非附加於本性上的次要因素，而是人性的要素。因此他們把「社會性」當做人本性的基本幅度，並且稱人是「社會性的存在者」（希臘文 *ὄν πολιτικόν*；拉丁文 *ens sociale*）。「人是合群的生物」這樣的說法表達人與他人的關係，並非限於自由和有意識的接觸；社會性也並非一種隔離的人生區段。反之，此類的說法強調：人在其整個（又具體又超越，又刻意又無意的）行爲中與他人有一種原始的、不可切斷的關係。

### （二）人的社會性與宗教生活

因為社會性是人性的要素，所以在人自由地、獨一無二的、不可代替的內心實現的、以超越的神爲「對象」的（稱爲「宗教性」的）行動和態度裡，有人的社會性因素。因此宗教生活自然地反映人的社會性，而人的社會性也徹底鑄成人的宗教生活。

#### 1、個人從宗教團體獲得的幫助

正如小孩子和青年人需要由父母和老師學習，如何在既定的社會中與他人共同生活，同樣，他們需要他人的幫助、培育、

指引，來發展他們與神的關係—宗教生活。因此，正如一般的社會把培養下一代的工作加以制度化，同時分配給家庭和學校，同樣，宗教團體裡也常建立類似的機構，把自己有關神的信念和按宗教的指示去生活的風俗習慣和規律介紹給青年。

不僅小孩子從宗教團體得到教導和指引；為善度並發揮成熟的宗教生活，大人也常從宗教團體獲得許多協助。如，其他成員的鼓勵、優秀教徒的榜樣，宗教團體機構的共融和支持。正如一般社會將共有的社會生活基礎的信念和價值觀，以憲法、節日、習慣、格言表達出來，同樣，各個宗教裡常有一些典籍（如《聖經》、《古蘭經》）和教條、節日，用以表達及加強教徒共同的信念，認識應遵守的規矩。如此，整個的宗教生活，其基本的信念以及主要的表現，如祈禱，常從宗教團體獲得支持、協助、指引、推動。

## 2、宗教的社會性能成為宗教生活的阻礙

宗教因人本然的社會性，而有其社會性的因素，如具體的組織、教條、教規。諸如此類的事本來的目的在於喚醒、支持、加強和加深教徒對神的崇拜和服從。但是，宗教團體的壓力、屬於此團體的利益、舉行禮儀時的美和吸引，都能誘使人有口無心地朗誦教條和禱詞，如同假善人般，只是在外表上遵守宗教團體的規範，只做團體中名義上的成員。

因為宗教制度化的一切（教條、較重要的生活規模、宗教團體的機構）原則關係著（人與）神（的關係），所以在教徒的眼中都有特殊的重要性和高度的尊嚴。因而它們能令人忽視宗教核心，而以服事宗教的機構，以維護並增加它的權勢，為宗教生活的中心行為和表現。

再者，宗教團體常用過去時代的概念和說法表達其中心的信念，並且用以往的服飾、語言、音樂、禮節舉行禮儀。因為

上述這些事常被視為宗教創始人的規定，並且因它們與神的關係，所以有時被視為應忠實遵行且不可改變的。基於這些理由，有些教條享有準繩式的權威，有些禮儀被視為應確實遵行的，但另一方面，這些教條或禮儀又不適於啓發和表達現代人的心情。所以與宗教社會性有關的教條、禮儀和規範，能夠阻擋不同時代或不同文化的人在宗教生活上的發展。

鑒於上文述說的宗教特性，我們會問：宗教，這個一方面有其特性，另一方面與整個人的存在息息相關的現象，究竟與人的本性有何關係？

## 綜合反省題

1. 宗教的「外表」如何能協助宗教生活？
2. 宗教的「外表」如何能阻礙宗教生活？
3. 宗教的團體性如何能協助宗教生活？
4. 宗教的團體性如何能阻礙宗教生活？

## 第三節

# 宗教與人的本性

### 本節探討的問題

「宗教」即：承認神的實有並自由地與神建立和維持積極的關係，換言之，面對並回應神實有的行為和態度，是否只不過是某些人士的愛好而已，或是在人類共同的本性內有所根據，甚至合乎並表達出一個銘刻在本性中的要求？承認一個不可見、不可把握、不臨現的神的存在，並以他為存在的軸心，這態度是合乎情理、有理性的人可負責的行為嗎？「宗教」所指的活動，是不是合乎人本性的行為，是否回應他本性的渴望和需要？簡言之：人的本性中是否隱藏著一種與宗教的淵源關係，一種奔向宗教的趨勢？在當今這個無神論瀰漫及深受宗教批判影響的時代裡，上述問題有特殊的重要性，因此本節擬對此加以特別的探討。

### 探討這問題的方法和關鍵概念

顯然，我們不可憑著一些重視宗教人士的經驗，而宣稱宗教為圓滿人生不可或缺的因素。按本書「導論」的「宗教論證鳥瞰」所指出的，我們只能以哲學的人性學為基礎，討論有關宗教的意義、價值及其在人生中的角色。因此，為了探討諸如上述的問題，下文將對人存在的要素，即：人實際的有限性及

(他對)無限性(的渴求)，對人既定又自由的本性加以反省。

## 本節提要

因這一主題的重要性，本節分下述各項論述：

壹—指出假定對人極為複雜、乍看之下無關連，甚至相抵觸的興趣和行動加以思考，就可發現：人的行為和他整個的存在同時是被有限性和無限性所構成的。人無法擺脫他與有限性和無限性的關係；但是，因為他的自由及既定的本性，人能夠、甚至必須對此塑造其存在的要素及其間的關係自由地採取立場。

貳—指出人能自由地對屬於其本性的有限性和無限性及其綜合採取立場，以及所採取立場的後果。

參—以本節探討的結果為基礎指出，宗教在人性內的根基、它在人生中扮演的角色，以及它為名副其實的人之生活價值<sup>1</sup>。

## 壹、人的存在與有限性和無限性

齊克果在其名著《死病》中，把無限性和有限性視為屬於人存在的要素，因此把人稱為「無限性和有限性...的綜合」<sup>2</sup>。因本節擬探究宗教與人本性間的關係，所以首先對人的存在與其有限性和無限性的關係加以反省。

---

<sup>1</sup> 本節取材於：Welte, *Grenze; Welte, Spiel; Schmitz, Religion* 152~166。

<sup>2</sup> Man is a synthesis of the infinite and the finite.... 參：Sickness 146。

## 一、人的存在與有限性

### (一) 有限性為人存在的要素

無論我們從哪個角度來看人，都會發現，有限性滲透並且塑造人整個的存在。

#### 1、人在現實中的有限性

我們常體驗到我們在知識方面的限制：我們無法知道，甚至也不能研究一切。就連我們每日接觸的人，他們的動機和計劃、掛慮和理想，我們也常無法明白。我們常體驗到在能力和勢力上的限制：我們常不能改變令人不適的氣候或使我們痛苦的社會情況。雖然人民不願有外戰和內亂，卻常無力阻止戰亂暴發。即使對自己，我們的能力也是很有限的：我們不能使自己整個的人隨心所欲，喜歡快樂時便快樂、喜歡憐憫時便憐憫，也不能隨意除掉有害的惡習或擺脫嫌惡和憤怒的感受。我們能對颱風和水災稍做防備，但是不能阻擋颱風的到來或暴雨導致的危害。的確，我們常努力增加我們的知識、能力和勢力，試圖超越我們的限制，但是我們無法完全消滅和超越伴隨我們存在的界限，最多只能推移一點而已。

#### 2、既定存在的有限性

如果我們注視既定的存在，就同樣地會發現屬於我們存在的有限性。大家都不能不承認，自己的存在確實有起點。我們的身分證、護照等證件可為證明，在這起點之前沒有我這個人。也沒有人能否認，將來有一天，我和其他所有的人必然都不存在。甚至於假定有人以為，他的存在沒有起點也沒有終點，他也不能否認，他常以「我」表達其實有的有限性。人人可明白「我」表達的涵意，即：我只是我，因此沒有別人的經驗、能力、優點，我沒有別人的實有，我是有限的。這個限制不斷地

像皮膚黏貼著肌肉，如影隨形地跟著我的存在。甚至於傾向泛神論的思想和把一切植物、動物和人類當作自己存在一部分的人士，在一般生活情況中堅決地維護自己與歹徒的分別，並且自然地承認自己並非狗、老虎、蛇、鱷魚，而如此承認自己實有的界限。

## （二）屬於人有限性的特徵

### 1、必定的性質

的確，人常試圖增加自己的知識、能力和勢力，擬推移能力的界線，拓寬活動和存在的領域，因而超越所碰撞的限制。有時，人藉著個人和集體的努力確實能跨越以往被認為是不可逾越的界限。但是，無論我們把知識和能力的邊線向外推移到何處，我們總會重新體驗到限度。甚至於可說：人越擴大其知識和能力，其邊界顯得越長。總之，每當人越過了一個界線，生命的限度似乎更肯定地出現在另一個地方。再者，我們無法消除或越過某些限定我們存在邊界的根源。比如，我們從來都不能越過那由於我們存在而有了開始的限度，也從來都不能跳出以死亡為界線的生命，並且從來都不能越過因我只是我而限定的範圍。

### 2、繁複和多面的性質

因為我的存在有開始並且必會有終結而且只是我的存在，所以我存在的整體有其有限性。然而，人生不同的幅度和其細節都有其特殊的有限性。有限性好似粘於人存在每一層面上和每個角落中，而由此所在地取得它的特色：身體上有視力、聽力、對病症的抵抗力的限度。人的精神生活裏有不同的限度，如：知識、興趣和感受性等種種限制。「有限」能意謂「缺乏知識」、「必要消滅的生命」，所以可說：有限性指大不相同

的欠缺。再者，不同的人對此種種限制的感受和採取的態度也能有所不同。比如，有些人在碰到限制時感到失望喪氣；反之，有些人把遇到的限制當作應勉力迎接的挑戰；而不同的人對同一（如人生命的）有限性採取的立場能徹底影響人所面對必然限制的現象。

### （三）人對有限性的感受

毫無疑問的，我們生活在時空中，受時空的限制及各種有限因素之支配。我們對此必然的人生幅度有甚麼感受？

#### 1、對有限性的認同

的確，「我只是我」很扼要地表示出人無法擺脫的有限性。然而，由人的有限性與自我的關係可看出，人常自然地對自己的有限性加以肯定的事實及理由：當人在其一切行為中追求幸福、意義和真善美，他本然和必然地追求自己的幸福、自己行動和存在的意義和圓滿。即使在無私的助人行動中，當人犧牲自己的享受時，也常含有一種對自己非自私自利的、本然和必然的愛。然而，與家人、同事、朋友、國家有限的關係構成我具體獨一無二的自我（identity）和我所屬的「世界」，所以這自我是由有限性滲透和鑄成的。一般的生活經驗反映出此一對自我及其有限性的認同：在有限的家庭、好友的小圈子裡，在擔任有限而清楚劃分的責任時，在如此有限的「世界」中，我們以特殊的方式體驗到自己的存有和價值。

#### 2、對有限性的反感

我們深知，我們不但不能研究一切，更不能知曉和預知未來，我們常連周圍人的計劃和動機都不清楚。因此我們常因自己的限度而會感到不安和痛苦。因為人類（至少到現在）無能力消除水災、旱災、地震、颱風、瘟疫、饑餓、戰爭，所以我

們常體驗到人性能力的限制。由此可見，雖然人在某個角度下對自己的有限性加以認同，但另一方面，在遇到界限的時候，他也常感到猶如碰到極強硬的阻礙那樣痛苦。這痛苦顯示出，人的存在不只是被有限性塑造，而且，與有限性似乎相反的無限性也是鑄成他整個存在的另一要素。

## 二、屬於人存在的無限性

屬於一定時代、生活在一定地方的人，以他有限的的能力只能處理有限的任務，只與同樣有限的人接觸。因而乍看之下，有限性是人的構造最明顯和最重要的因素。然而，假定較深切地注視人的生命，就可發現：在人的一切個別的、自由選擇的、有限的行為中，含有一種本然的、就其目標既定的尋找和期許，使得人的生命朝向一定的方向。當人自己自由選擇的行動與此既定的生命方向相符合，人才能平安和滿足。假定對這隱含於存在深處既定的方向加以注視，就能確定：人朝向無限性的事實，並且可認出，人與此無限性關係的性質及此無限性的特徵。

### （一）無限性為人存在之要素的事實

假使我們對一些一般生活的現象和對人必然和本然的尋求加以沈思，就可發現：人在一種絕對的、永久的、無限的原理面前，在它統治的範圍之內，在它的影響力和吸引力之下，實現其存在。人有限的存在好似繫於無限性，（與）無限性（的連繫）是有限的人存在的要素之一。茲簡述於下：

#### 1、一般生活中的現象顯示，無限性為人存在的要素

由一般的生活經驗可知，一種不願受任何限制的渴望深深地塑造人的存在，而使人常想超越所遇到的知識、能力、勢力的限制。因為這種常願超越限度的渴望，運動家努力要破記錄，

醫生以複雜的手術想要挽救延長病人的生命，學者試圖不斷地增廣知識領域。許多現象彰顯出人願超越短暫時間限制的願望：人將自己的經驗和發生的事件寫成歷史，希望流傳千古。訃文上的「音容宛在」、「永誌難忘」及道家長生不老的理想，世界大宗教有關人圓滿的幸福概念，如「永生」，都顯示出人突破時間限制的渴望。

因著這潛藏在人存在深處欲超越一切限制的傾向，所以限制人生命的蒼老和死亡，使人感到痛苦。因此不同文化的人常避免提及死亡；即使在不得已時，也常用一些婉轉的詞句來表達。上列所提及的現象顯示出，我們常不能與我們有限的存在妥協，常企圖超越一切界限。因此可說，我們是由無限性所吸引和鑄成的，我們這有限的存在繫於無限性，無限性是人存在的要素之一。

## 2、人對幸福必然的追求顯示，無限性為人存在的要素

人常常尋求「平安」，渴望「心滿意足」，也就是說，人常本然與必然地追求「幸福」，無論做甚麼，或勞動、或休息，常因為覺得這麼做能心滿意足。人若願犧牲享受，往往是為了享受此犧牲。甚至一個人自殺，也是因為他想斷絕不幸的生命，達到無痛苦的境界——幸福。因而在放棄不幸福的生命時，銘刻於人心對幸福的渴求重新浮現。所以，在人整個的生活中，不論微小或巨大、平凡或偉大的行動中，人必然地追求幸福。

然而，一般經驗證明：人自然地渴望，使他心滿意足的狀態能永不消失而永久常存。如俗話常說的：「永保青春」、「永駐不忘」、「永垂不朽」、「永不分離」、「永保太平」、「千古常存」等等。假定使我們感到幸福的善和狀態不是恒久的，找尋幸福的渴求以及它導致的不安、緊張、憂慮必會一再擾亂人，使人不能真正地心滿意足。由此可見，任何短暫有限的幸

福不能使那作人一切行動泉源的對幸福的渴求得以滿足，人本然和必然地找尋永久的和無限的幸福。因而十三世紀的思想家多瑪斯說：「永久的幸福，才是真正的幸福」<sup>3</sup>。因為人追求一種永久的幸福，所以他找尋一個不可再失落的、任何勢力不可奪取的、不受任何威脅的幸福。因此多瑪斯說：「人擁有他所喜愛的善，乃是幸福本質的因素」<sup>4</sup>。總之，人對幸福的追求顯示出一種銘刻在他本性裏與永久和無限性的關係。

### 3、人對真理必然的追求顯示，無限性為人存在的要素

當我們觀察人的理智活動時，就可發現，在得到一部分的知識以後，人本來不可就此停頓下來，但其精神內在的推動力催迫著他，繼續追求瞭解整個脈絡、上下文，以明白每一部分、每一事物的所以然。如此人的理性常常找尋一種對一切存在整體性無所限制而全面的瞭解。尤其科學不懈地研究精神說明了，人常在獲得無限知識這個理想的吸引力之下。

我們能從另一角度看人的理智與絕對和無限性的關係：我們的精神生活主要的行動—發問題及做判斷—有如下之形式：我們判斷，這（人、動物、東西）是那個或那樣。或是我們問：那（人、動物、東西）是這個或是那個，是這樣或是那樣？由此可見，人的理智在其主要的行動中，常以物件之「所是」（what it is），其確切的實有、真情，為最根本的議題。我們發問題及做判斷的形式顯示，我們的精神與人事物確切實有的真理有一種原始的關係。甚至在欺騙人而說謊話的時候，也無法斷絕我們在乎真理的態度，因為只當我們知道真理才能說謊話，而且在說謊話時，我們願意他人把我們的謊言當作實話，意即：當

<sup>3</sup> ... stabilitas sempiterna est de ratione verae beatitudinis. 見：*STh* I 64, 2。

<sup>4</sup> est ... de ratione beatitudinis sive felicitatis ut aliquis potiatur eo quod vult. 見：*STh* II-II 30, 1.

作表達確切事實的話。然而，極微小的事實（如我生在 1930 年）也有其超越和絕對的幅度，因為此事實不靠任何人的贊同，此真理不靠它有用或是不便的角色，而世界上最大的勢力也不能改變最微小事實的真理。總之，因為我們的精神生活繫於真理，而真理有一種無限的幅度，所以人的精神生活顯示，（與）絕對和無限性（的關係）是人存在的要素，（與）無限性（的關係）塑造人的存在。

#### 4、人對善必然的追求顯示，無限性為人存在的要素

人行動的動機常是為追求真善美。無論作甚麼，我們常認為，我們的作為（至少為我們，至少在這具體的情況中）是好的。甚至在作惡時也是如此，因為人在作惡時往往以惡為善。再者，當人因正當或虛偽的理由改變其對某件事物善惡的判斷，仍然不改變其對善的追求，只是把善惡的標籤從這個物件移至另一物件而已。這難以否認的現象顯示出，人的意志自然地 and 必然地追求著善。因此，多瑪斯主張「意志的對象，總是真正或表面上的善」<sup>5</sup>。他也說：「任何的意志自然找尋自己的完善，也不能追求與自己的善相違的事」<sup>6</sup>。總之，在人的意志與善之間有一種不可切斷的關係。

然而，善有一絕對的、永久的、無限的幅度。茲可說明如下：大家都明白，為盡迫不得已的責任並為避惡，人應不惜任何代價和犧牲，因為人深深地知道，任何物質的利益都不能賠償因惡所受的損失。所以俗語說：「餓死事小，失節事大」。倫理之善的價值絕對超過一切物質的利益。真實的善有其絕對

<sup>5</sup> *objectum voluntatis* “est bonum, vel apparens bonum”. 見：*STh* I-II 8, 1。

<sup>6</sup> *Quaelibet* “voluntas naturaliter vult quod est proprium voluntatis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle”. *ScG* III 109.

和永久的本質並且超越任何勢力和權威：真實的善不能由世界任何權勢取消或改變，也不靠人的讚賞。一種慷慨捨己的救人行爲，永遠是一種美善的行爲，無論人是否爲他蓋一座紀念堂，也不管人讚美或譏笑此行動，成仁取義永遠是美善的行爲。總之，根據上文的反省可說：既然人在其一切行動中追求具有絕對、永久和無限性幅度的善，所以人整個的存在是由於（此與）無限性（的關係）而塑造的。（與）無限性（的關係）是人存在的要素。

#### 5、人對意義必然的追求顯示，無限性為人存在的要素

人無論做什麼事情，工作、遊戲、休息、睡覺……都認爲，這麼做（至少在此具體情況中）有其意義。即使認爲生活無意義而自殺的人也會以爲，自殺對他而言是有意義的行動。認清一個計劃的意義，常是驅使我們實現它的推動力；如果我們看不出某項工作的意義，就缺乏心力去做。可是，對於認爲有意義的工作，即使困難重重，也會鼓足精神去克服困難。再者，當人說「實在有意思」或是「沒意思」時，他的語氣、姿態和表情都透露出，人自然而然地尋求有意義的事，並拒絕無意義的事。由上述可見，人在一切行動中自然和必然地追求意義。

然而，如果對一般的經驗加以回想，我們會發現，個別行動的意義往往來自更高、更普遍性的目標的意義。例如，上學念書有意義，因爲可獲得知識；汲取知識有意義，因爲使我們能勝任工作；工作有意義，因爲可維持我們的生活。由上述的反省可見，個別行動的意義出自整個生活的意義，個別行動中對意義的追求，端賴整個生命的意義。再者，我們把所找尋的意義當作善，認爲真正的意義不能隸屬於任何勢力之下。由此可見，在我們一切行動裏本然和必然地找尋的意義，是一種絕對、永久、不可摧毀、無限制的意義。總之，既然人總是願實

現具有絕對、永久意義幅度的行動，所以可說：人整個的存在是由於（此與意義的）無限性（的關係）而塑造的。（與）無限性（的關係）是人存在的要素。

## （二）屬於人無限性的特徵

我們所認識的人事物都是有限的；我們所追求的幸福，真善美，意義及其永久、絕對、無限的性質卻並非可見、可把握、可觀察的世間的物品之一。雖然如此，假如我們對我們與它的關係，我們對它的感受以及它在人生活中扮演的角色加以反省，就能窺見那鑄成人存在的無限性的輪廓。

### 1、吸引人的性質

從上文的探討可見，人對作他存在要素的無限性並非抱著無所謂的態度。只當人深知，他的行為合乎（有永久和絕對幅度的）真理和意義，他才能心滿意足。再者，從一般生活的經驗可知，對那些彰顯絕對、永久和無限幅度的事物，如：增加知識、能力和勢力，認知真情，實現真正的善，做真有意義的事，過實在有意義的生活，獲得並享有不可失掉的幸福……等，人常有一種銘刻在其本性中的追求。人最珍惜的價值以彰顯絕對、永久和無限幅度的事物為其歸宿。人對意義和幸福本然的期許，顯示一種銘刻在人本性中與無限性的關係，一種對無限性本然的偏愛。由此可見，內在鑄成人存在的無限性有吸引人的性質。

### 2、唯一性

只要再度對人必然和本然的追求加以沈思就可明白，人所尋找的無限性以唯一性為特徵：人對幸福、意義和真善美的追求，並非不同的意志行動，而是同一追求不能分開、只可分辨的幅度。我們深知幸福、真善美、意義是分不開的；如果所謂

的「幸福」沒有意義，或是相反真善美，也就不是真正的幸福了。唯有在同時追求真善美和意義的條件下，才可得到真實的幸福。可見，人對幸福、意義和真善美的追求，只是統一追求的不同幅度而已。因此可用不同的說法表達人最深的渴望，如：「人找尋永久的、不可失落的幸福」，或「人要實現真正的善」，或「人願其行動和存在有不可消失的意義」。無論從哪個角度、採用哪個辭彙看人的渴求，上述的說法都表達：人只有一個原始的對幸福、真善美、意義的渴求。因而能肯定：人所找尋的、吸引他的目標只是一個有永久、絕對和無限幅度的善。

### 3、理想式的實有

無限性就如有限性一樣（因人與它的關係），是塑造人存在之要素。不過，人與這兩極的關係不一樣：有限性，如知識和能力的限度，是屬於實際的、已有的、既定的人的實有。反之，吸引人和本然尋找的、彰顯無限幅度的價值（如不能失落的幸福，人切願達到的通曉真理，擁有美善，完成不可毀滅的意義）並非一種已實現的狀態，只是如同一種理想，猶如不能不追求的目標，屬於人並且塑造人。無限性在人內在發揮很深的影響，使得人對它有一個迫不得已的渴求，這渴求所尋找的不能失落的幸福，好似只「從外面」，「在人的前面」吸引、召叫、邀請人。因此那內在地塑造人的無限性，沒有與其他事物同樣的實有，而「只」如同一種吸引，指引人的目標和衡量他行為價值的標準。爲了強調它實有的特性，我們把屬於人的無限性稱爲「理想式的無限性」。

#### （三）屬於人存在的有限性和無限性之間的關係

從上文的探討可知，有限性和無限性是塑造人存在的要素。因爲本節擬探究宗教與人本性的關係，所以下文將再進一步地對此屬於人存在要素之間的關係加以反省。

## 1、二要素共存

從上文對人存在的分析可知，人的自我實現經常而且必然有上述有限性和無限性因素：人總不能越過其能力和存在的界限，他行動的直接對象都是具體的、有限的人事物。但是，存在和能力有限的人藉著具體和有限的行動，本然和必然地追求具有絕對和無限幅度的真善美及不可消失的幸福和意義。如此有限性和無限性二因素，在人的存在上總是共存的。

## 2、二要素互相滲透和綜合

然而，從上文的探討也可見，因著人存在的合一，上述二要素並非分割的層面，而是互相滲透和交流的幅度。因此就其名稱似乎矛盾的有限性和無限性，在人存在裏形成一種特殊不可分的綜合。齊克果強調此塑造人存在的有限性和無限性的共存和密切關係，而在《死病》一書中把人稱為「無限性和有限性...的綜合」<sup>7</sup>。然而，就其名稱對立的原理能形成甚麼樣的綜合呢？

## 3、二要素組成綜合的特性

有限性和無限性都是塑造人存在之要素。然而，這兩個要素以不同的方式屬於並塑造著人。有限性，如知識和能力的限度，屬於實際的、已有的、既定的人的實有，猶如人不能退除的皮膚包裹著人。而無限性，如人常必然找尋的不能失落的幸福，真理的通曉，美善的擁有，不可毀滅意義的完成，「只」是如同一種理想，猶如人追求的目標，好似「只」從「外面」，在人之「前面」吸引、召叫、邀請人，像一種標準衡量人作為的價值。為了扼要地表達有限性和無限性的特性及不同，我們稱前者為「實際的有限性」，稱後者為「理想式的無限性」。

---

<sup>7</sup> Man is a synthesis of the infinite and the finite.... 參：Sickness 146。

由上文的分析可見，屬於人的有限性和無限性並非二件可並列的物品。二要素屬於一個與一般事物不相同的實有層面。因此，其綜合一定不像一座建築物由不同樓層組成一體。再者，「有限性」和「無限性」這互相矛盾對立的說法暗示，藉所指的要素不能屬於實有的同一平面，其綜合不像物品的化合，不同於一般事物的組合，也與同一張紙的正反面合一不同。雖然下列類比不十分恰當，但也許可把屬於人的有限性和無限性的綜合做一個說明：「正如」一個物品及其不同種類的特性（顏色、味道、重量、大小）不彼此排斥（因為同一個東西能有不同的屬性），而且同一個東西的屬性不被混淆（因為它的顏色和重量是可分辨的），「同樣」，屬於不同實有層面的實際有限性和理想式的無限性，在人的存在上彼此不排斥也不混淆，反而塑造人的特有性質。

#### 4、二要素的綜合對人生的影響

因為上述的有限性和無限性的綜合屬於人的本性，所以一切名副其實的人為行動，都含有此實際有限性和理想式無限性的綜合：必然有限的人常以有限的天份、依據有限的經驗和知識，用有限的能力在理想式的無限性（幸福、真善美、意義）的吸引力之下生活和行動，試圖進行具有絕對和永久價值之真善美的行動，得到不可失掉的幸福。因為人好似繫於理想式的無限性，所以不能不以絕對意義的標準，去衡量所有事情的意義。總之，因為實際的有限性和理想式的無限性及其相互的交流，塑造了人的生命，所以人常生存在狹窄的空間和短暫的時間裡，但又渴望超越任何時間和空間的限度，因此好似生活在二種境界裏。因為他無法擺脫有限性的勢力，也無法逃避無限性的吸引力，所以自由人的存在內產生一種緊張，使自由的人面對一種特殊的挑戰。

### 三、人對屬於他本性的有限性和無限性的自由

按上文的探討，有限性和無限性及其綜合是人性的必然因素。然而，因他的自由，對此塑造其存在的要素及其間的關係人能自由地採取立場。因為這種對其存在要素自由採取立場的能力屬於人的本性，所以，在探討宗教與人的本性時，本節簡短地對屬於人本性的必然性和自由加以反省。

#### (一) 屬於人存在的必然性和自由

##### 1、屬於人存在的必然性

顯然，人的存在有許多必然的因素：我們無從選擇我們的存在，我們出生於命定的父母，屬於非自選的家庭、國家、時代，有不可跨越的限度；我只是我，我是有限的。我也在一切的行動中本然和必然地找尋具有無限、永久和絕對幅度的幸福、意義、真善美。

##### 2、屬於人存在的自由

但是另一方面，在一切真正人的行動中總是有自由的成分。此自由的範圍可大可小、可深可淺。我們的行為可以是深思熟慮的行動，也可能是反覆無常的行動。但是，在一切名副其實的人的行動裏，皆有自由的成份。

##### 3、在人的存在中必然性和自由共存且互相滲透

在具體生活中，這彼此對立的因素常常共存。比如：我必然屬於此時代中，但在此時空內我可以選擇不同的生活方向。再如：我必定與他人有關，但我能尋找友誼或儘量避免與人接觸，我能努力為人服務或做人類的寄生蟲。甚至於在最嚴密的必然性內，我們仍保存了一份自由：即接受或反抗所面對必然性的自由。

反之，我們也能發現，在自由內有必然性：自由並非一種

人可隨意不用的潛能；自由也是屬於人存在中無法擺脫的要素。人必然自由地行動，一切名副其實的人的行動裏必定有自由的成份；人若不願自由地行動，他仍舊自由地作了這不願決定的抉擇。再者，每一項自由的抉擇牽連到必然的後果。比如，假如我們走錯了路，雖然能回去而走正確的路，但是我們無法取回在走錯路上所浪費的時間。總之，就其名稱而言，對立的必然性和自由在人的身上共存，互相滲透和交流。

齊克果把這種在人身上的必然性和自由的交流很扼要地表達出來，在《死病》一書中他把必然性和自由當作人本性的要素，指出其在人存在上的共存，而以似乎矛盾的說法把人稱為「自由及必然性的綜合」<sup>8</sup>。

## （二）上文的反省與本節主題

既然宗教初步的「定義」把宗教描寫為人與神自由建立和維持的關係，又因上文的探討指出了一項人因其既定的本性所面對的任務，所以上文有關人有限性和無限性以及必然性和自由的綜合反省，有助於探討本節有關宗教在人本性中的根源問題。茲說明如下：

### 1、因其既定的本性人所面對的任務

採用齊克果的說法我們能說：(a) 因為人是自由及**必然性**的綜合，所以他**必要**對屬於其本性的要素（即：屬於其存在中實際的有限性和理想式的無限性及其綜合）採取立場。(b) 因為人是**自由**及必然性的綜合，所以他必要**自由地**對屬於其本性的要素採取立場。換句話說：對屬於其存在中實際的有限性和理想式的無限性及其綜合採取立場，是人不能躲避的任務，他只能自由地盡這責任，也必要接受其選擇的後果。

<sup>8</sup> Man is a synthesis ...of freedom and necessity....參：同上。

## 2、下文探討的焦點

照上文所述，實際的有限性、理想式的無限性及其綜合是人存在的必然因素。然而，因他的自由，人能夠且必要對這要素自由地採取立場，能重視或忽視，能讓其中之一在他生命中扮演首要或次要的角色。然而重視一面、同時忽視另一面的態度，對人生的影響很深。

在探究宗教與人本性關係的這一節裏，我們願專注於下述問題：對屬於他本性的、必然的、由人無法解析的實際有限性和理想式的無限性的綜合，人能做甚麼樣的瞭解，能對它採取甚麼樣的立場？對這不可分的綜合及它的因素之間的關係，自由的人能作什麼？他是否能給這要素一個由人選擇和決定的「先後」、「輕重」的秩序？對此綜合人能採取的立場有哪些？可能採取的立場對人的存在會帶來甚麼後果？不同的立場有甚麼利弊？哪些與宗教有關？

## 貳、人在其本性的有限及無限性 能採取的立場

在一般的生活中心，人們常常只以含蓄的方式，對屬於其存在的實際有限性和理想式的無限性之綜合採取立場，並且只以模糊的方式，理會自己所採取的立場涉及的後果。爲了深切瞭解人所面對的任務以及宗教與人性的關係，所以在陳述下列對有限性和無限性可自由採取的立場時，本書試圖清楚地刻劃出每個立場的結構以及對人生的影響。

## 一、試圖使無限性屈服於有限性的立場

下文擬探討的立場能初步地描寫如下：人忽視自己實際的有限性並願自己立定真善美、意義和標準。如此他把理想式的無限性歸於自己，亦即：試圖使無限性屈服於有限性。

### （一）此立場的形成

#### 1、採取這立場「之前」的情形

在一般的生活，多數人不會明顯和刻意地對其存在要素加以反省和採取立場。在每日的生活中他們常面對具體的人物，試圖解決眼前有限的問題，希望因此過一個有意義的生活而得到幸福。這樣在不知不覺中，幸福、真善美、意義等理想式的無限性，會指引他們的行為，作衡量價值的準繩以及在生命中常找尋的目標。（具有無限性幅度不可奪去的）幸福、（絕對的）真善美、（不可毀滅的）意義給人指明，在具體生活中應該做的事、應選的方向、應走的道路。這種生活的原則可扼要地表達如下：「我做我應做的」。在如此的生活中的有限性隸屬於理想式的無限性之下。

#### 2、採取不同立場的理由

雖然按上述方式生活的人常會享受良心的平安，但是有時仍會感覺好似被外在的勢力宰制，由一個超越的權威所限，被它禁止隨從超越界限的渴望。總之，當人使自己有限的存在隸屬於人無法操縱的權威下，他有時會感到，好似某種優越的勢力不斷干預自己的事情，不讓人自己當家做主。

#### 3、反抗無限性的權威而肯定自己為主的立場

當人覺得享有絕對權威的真善美，藉良心的命令和禁令不斷干預自己的事情，猶如一位作威作福的保護人監督自己的一切言行，如此限制人的自動自發、不讓人自主時，人能對這常

發號施令和要求服從的無限性產生反感。因此有限的人能肯定自己的自律自主，試圖擺脫真善美的權威，對那好似凌駕他的無限性採取反抗的立場。這立場核心的態度可綜合如下：「我所行的，就是因為是我行的，所以是應該行的」。

## （二）人採取了此立場的情況

### 1、表面上：人取消了無限性的權威

把「我行的，就是因為是我行的，是該行的」作為其行為指南的人，不承認任何與自己不同的有關善惡、意義和荒謬的標準。如此，有限的人自己決定，甚麼是（絕對的）善，甚麼有（不可毀滅的）意義。採取這立場的人好似廢除了善惡和意義無限性的權威、毀滅了那有時困擾他們的勢力，取消了自己與宰制他們的無限性的關係。

### 2、實際上：人僭取無限性，把它歸於自己

然而，當人說「我所行的，就是因為是我行的，所以是好的，是有意義的」時，他不得不採用具有「永久」、「絕對」、「人人應承認為善」之意義的概念。可見，採取這立場時，人並沒有毀滅那屬於其存在的無限性，只給它在生活中一個不同的位置，給它指派一個不同的角色而已。採取這立場時，人把以往好似在他「前面」的、吸引他的、人仍需追尋的無限性，定位於現在已經實現的存在裏；這個態度使人僭取以往那種「在上」的命令、禁止、統制他的勢力，使它屈服於人，把它併入人自己的存在，把它歸於自己。如此無限性不再站在人「以上」的地位並且扮演指引、監督，統治人的角色，反而變成隸屬於人的一部分。然而，這無限性位置和角色的改變不能不對人的存在發生深刻的影響。

### (三) 採取這立場有害於人生

表面上看來，人採取了這立場之後，以前在人「前面的」吸引和邀請他，猶如從他「以上」命令、禁止、干預他行事，統治他的，享有絕對權威的勢力好似消失了，使人能感到自立自主。由於採取這立場之後，在人以上似乎不再有一個要求他衡量行為價值的準繩，所以在人內消除了在實際和理想二者之間的爭端，人在其內獲得了統一。然而，因為採取這立場的人不能真正消滅那理想式的無限性，也無法擺脫它的影響力，只不過篡奪了它，使它併入自己的存在，所以無限性在人內不再發揮吸引、推動，而產生了下列有害於人的效果。

#### 1、有限人事物的絕對化

採取這立場時，人棄絕宰制人的理想式無限性的權威，因而表面看來使它得以消失。實際上卻只是試圖征服它，使之併入自己。人這樣僭取無限性而把它歸於自己，使自己的存在增加其重要，獲得絕對的價值。人也常把絕對的重要性歸於投身工作、事業、嗜好，把上述的事物絕對化，當作不可質問的、要求一切犧牲的至高無上的價值。

#### 2、掩飾有限性

在無法取消的理想式無限性的影響之下，人不但不願意面對其存的缺陷，反而試圖將無限的價值和絕對的意義歸於自己。因而他對自己能力的缺陷和必定死亡的鐵律，自己的微小、非永久的、必然過去的性質加以掩飾。為此他要盡力避免面對死亡的必然性，必要時只以忌諱的說法提及此最明顯的人存在之有限性和暫時性。因為他在理想式的無限性影響之下不願意面對和承認其個人存在的缺陷，卻希望它有永久的價值和絕對的意義，所以常以他所服務的範疇上之進步為永久和絕對的價值，而試圖以此掩飾自己的缺陷和微小。

### 3、盲目的狂熱

當人把無限的重要性歸於自己和屬於自己的事物，原則上是把它作為不可質問的、要求一切犧牲的價值，並且把獲得它、完成它視為人生的目的。總之，因為採取這立場的人不願承認自己和自己事業、成就的有限性，反而把它絕對化了，所以此立場的態度是不管客觀情況、不在乎別人的觀點和權力、不分是非、肆無忌憚的狂熱。

## 二、以無限性為幻覺而予以拋棄的立場

下文擬探討的立場能初步地描述如下：因不同的理由人有時能把理想式的無限性（如不可失去的幸福、絕對的真善美、不可消失的意義）視為幻想，不願此類的價值在其生命中扮演一個指引人的角色。如此，他否認存在與無限性的關係，只承認難以否認的有限性。

### （一）這立場的描述

#### 1、這立場的形成

的確，體驗到知識和能力的限度時，人會感到痛苦。所以人有時會試圖對自己的微小及種種的限度和必過去的性質加以掩飾。然而，無論人用甚麼禁忌避免面對自己實際行為的有限性，無論他以甚麼理由給自己的存在、事業和成就賦予多麼大的重要性，他不能不體會到，自己存在的有限：他只有自己的能力和實有，是從無有而來，由無有所陪伴和滲透並不斷地導向無有。如此，他不能不體驗到能力的限制，計劃和努力的失敗，個人和全人類的成就泯滅的必然性，行為和動機的瑕疵。總之，因為人無法完全逃避那塑造其整個存在的實際的有限性，所以他能夠體認，憑己力無法達成不可毀滅的意義，無法得到和擁有不可失掉的幸福。當人因這使他感痛苦的領悟而看

透他以往為掩飾其存在缺陷的想法，只不過是欺騙自己的謊言，他很容易把含有絕對和無限之意義的說法如「不可失掉圓滿的幸福」、「絕對的意義」、「不可推卸的責任」當作無稽之談，而把那在整個生活中推動和吸引他的無限幅度的理想，當作幼稚的夢想和空虛的幻象。

## 2、這立場隱蔽的前提

人無論因甚麼個人經驗或在甚麼思想的影響下採取此立場，往往是因為他認為，人憑己力在必然以死亡為結局的生命中不能實現的希望，只不過是虛假迷惑人的空中樓閣而已。採取此立場等於否定「幸福」、「真善美」、「意義」之真實性，雖然它們是吸引人的理想和衡量人行為的準繩。

## 3、這立場與虛無主義

如果抱持這態度的人思想不矛盾，他們（至少含蓄地）主張，「人所謂絕對的價值均是空洞的虛構」<sup>9</sup>。換言之，假定這態度的思想被發揮和系統化，就形成哲學的「虛無主義」。

## 4、相稱於這立場的態度

當人把理想式的無限性當作迷惑人的空中樓閣，那麼，願其思想前後一貫的人不能不徹底改變他的人生觀。按前文所述，渴望獲得永久的、不可失掉的幸福，完成不可毀滅的意義，實現絕對真善美的意願，是人一切行動最深的泉源。因此一旦人把「幸福」和「人生的意義」視為幻覺和欺詐，思想不矛盾的人不能不懷疑整個生命及人生每個步驟的意義。

---

<sup>9</sup> 《哲學辭典》244號「空無」。

## (二) 這立場的弱點和有害於人的效果

### 1、這立場與一般精神狀態相抵觸

只要稍具一些實際的生活經驗就會知道，人不能完全沒有矛盾地按這立場去生活。人的本性和具體的生活情況不允許人把這想法當作一致的人生觀。按此想法會得到這樣的結論：人生本來無目的、無意義、無價值；生命不值得努力維持、發展、傳授。然而，雖然許多人缺乏一種由傳統、民間智慧、哲學、宗教所提供的有關人生意義的清晰理論；雖然他們自己有許多似乎荒謬的、就其意義無法瞭解的經驗，但是，他們透過自己的生活堅決擯棄這想法：人人自然地喜歡富有生氣的人，而把對厭倦生命的態度視為消極，有損個人和社會的態度。假如人把某一事稱為「生命攸關」或「生命必須」的，就是把它當作十分重要的事。稱人「救命者」，表示對他極大的謝意和尊重。歷史和宗教不同的民族，在結婚和小孩誕生時所遵守的風俗習慣，反映一種根深蒂固、不能根絕的對生命意義和價值的肯定。因此可說，人類的意識早就堅決駁斥了這剝奪生活樂趣、癱瘓人生的想法。

### 2、這立場自我矛盾

的確，自己體驗過劇烈痛苦、遭遇過不幸，或與受苦者休戚相關的人，有時看不出人生的意義，因而主張虛無主義。但是，當人主張一切無意義，並認為應該承認此事實時，他把作此判斷的行動當作一種有意義的行為，而否定任何意義的說法，在無意中否定「一切無意義」的說法。

### 3、這立場的不可接受的結論

既然此態度含蓄地主張虛無主義的想法，即「人所認為絕對的價值均是空洞的虛構」，所以原則上不能不主張，諸如「誠實可靠」、「公平正直」等理想，沒有真正和絕對的價值。按

這立場，「意義」、「真善美」、「正義」這類概念只不過是幼稚幻影的名稱，因此這看法的原則，取消了善與惡、正義與不義、剝削壓迫他人與捨己救人的區別。

然而，上述結論不可接受。念及我們具體的生活責任時，我們的倫理意識會禁止我們說：不公不義的行為與正義公道沒有分別；背叛家人朋友、出賣國家，與照顧家人、保衛國家原則上完全一樣。雖然我們常不按這信念行事，但我們一定知道，絕不可說：為自己享樂而剝削別人與為解救受壓迫的人而勇敢地冒生命危險，同樣的沒有價值、沒有意義。

因為「一切都無意義」這想法否定善惡的分別，所以它不符合人的倫理意識而違反人性的核心—良心。雖然我們經常未按此信念行事，但我們皆知：人應不惜任何代價行善避惡，因為任何物質的利益，都不能賠償因惡所受的損失。俗語說「饑死事小，失節事大」。再者，在行善的時候，我們明白：真正的善行有一種絕對而永久的價值。無論人讚美和紀念它或譏笑和遺忘它，一個慷慨捨己救人的行動，永遠是美好善良的行為。因為「人所謂絕對的價值均是空洞的虛構」的想法，把人類共同的信念視做謊言與欺騙，而把人人尊重的英勇行為視為愚蠢行為，所以我們絕不能把「責任」、「真善美」、「意義」、「幸福」視作空虛的幻影，也不能贊成把這看法系統化，並使之成為癱瘓生命的虛無主義。

### 三、重視有限性和無限性及其綜合的立場

鑒於上文探討的結果，我們要問：假定人對屬於他存在的實際有限性和理想式的無限性之綜合，毫無包留地加以承認和贊同，並且讓這存在的要素在他生活中扮演其特有的角色，這立場有何含義與前提？

## （二）這立場的描述

### 1、承認並贊同屬於人本性的有限性

當人對屬於其本性的有限性加以認同時，他能毫無包留地承認一般人性和個人的限度，知曉在時空中存在的有限性，承認自己沒有別人的能力、知識和經驗，不掩飾自己的過失所導致的缺陷和裂痕。接受上述的有限性表示，不因自己的限度而怨天尤人；也不用禁忌和忌諱來掩飾自己隸屬於必死的鐵律之下。承認缺陷的態度不會阻止人努力去增加知識和能力，反而推動人擺脫虛幻，以他的實際情況為勉力向上的出發點。

### 2、承認並且贊同屬於人本性的無限性

當人對屬於其本性的無限性加以認同時，他對銘刻在其本性中尋找不可失掉的、永久幸福的追求加以肯定。他承認和同意，任何短暫的、可消失的，可因自己過失而失落的、可由任何權勢奪去的幸福，無論多麼珍貴，它也不能滿足人最深的渴求。在受到嚴重打擊，感到失望時，在面對死亡的黑暗和必然性時，也不能拋棄獲得圓滿幸福的希望，不會懷疑充滿痛苦和常遭失敗的生命能有不可失掉的意義。

當人對屬於其本性的無限性加以認同時，他對銘刻在其本性中對真善美的追求加以肯定。如此他承認並且同意，他整個的存在繫於一種永久的、絕對的，任何勢力也無法克服的實有。如此，他把自己微小的、好似可有可無的、偶然出現和必會消失的存在，奠基在一種個永久和絕對的事理上。當人對屬於其本性的無限性加以認同時，他對銘刻在其本性中對意義的信念和追求加以肯定。他承認並且同意，表面看來他是無法瞭解其意義的許多因素而塑造的存在，但同時在其一切的行為中不斷找尋不可毀滅的意義，甚至以個別行動和整個生命意義的信念，為不可或缺的生活前提。

### 3、承認並贊同屬於人本性的有限性和無限性的綜合

「對屬於其本性的有限性和無限性的綜合加以承認和贊同」可初步地描述如下：人認清並且認同他的能力、知識、生命，整個存在，有憑己力不可超越的限度；但是人同時認清並認同，他總是在幸福、真善美和意義的吸引力之下，本然和必然地試圖為自己（這有限和暫時的存在）求取永久的、不可失掉的幸福。換言之，「承認那屬於其本性的有限性和無限性的綜合」是明白和贊同，人藉其一切總是有限和短暫的行動，不能不為自己獲得一種不可毀滅的善和幸福。總之，認同實際的有限性和理想式的無限性之綜合是：人自由地對其既定的本性加以肯定，即尊重每一要素的特性，及其在人生中所扮演的特有角色和此要素互相的交流。

總之，「對那屬於其本性的有限性和無限性的綜合加以承認和贊同」可再進一步地說明如下：人對其本性的有限性和無限性的綜合加以承認和認同，假如他認清自己的作為和成就的有限性，但同時不把「圓滿的幸福」視為應拋棄的幼稚幻覺，反而堅信，以自己的能力只能產生有限效果而常遭遇失敗的人生，總以使人滿足的、不可失掉的幸福為終向；假如他承認一切總是有限的、短暫的、隸屬於無數偶然因素的存在，以及他微小行為的價值，都由無限、永久和絕對的真善美來衡量，而把絕對的價值和意義，歸於人暫時而常會失效的行動。

#### （二）採取這立場的含義

在一般生活中，我們不注意那屬於存在的實際有限性和理想式無限性在我們存在上的綜合。我們對這要素及其綜合常好似很自然地加以認同，而不顧及所贊同的行為的含義。然而，假定我們較深切地瞭解屬於存在的實際之有限性（如：我們能力的限度，人生的短暫以及它可有可無的性質），同時瞭解屬

於我們存在的理想式的無限性（如對永久和不可失掉幸福的渴望），就會發現採取這立場的繁複的含義。

### 1、「贊同」的行動

當我們以「贊同」描寫採取這立場的行動，我們要指出，人以此行動並非製造這因素或建立其間的關係；採取這立場時人也並非只是確定有限性和無限性及其綜合是屬於人本性要素的事實。「贊同」要強調：採取這立場有「認同」，「積極地加以肯定」，「承認它的權利」的意思。總之，本書藉「贊同」要表明，採取這立場時，人承認現實，並對它加以同意。

### 2、贊同屬於自己本性的要素

顯然，對有限性加以贊同時，人認同自己的存在（的一個幅度）。因為理想式的無限性（如人常追求的不可失掉的幸福）總不是一種已經達到的狀態，而「只」是一種理想，因此贊同無限性的行動，好似有一種在人「以外」的終點。實際上，按本書的分析我們可說，當人對（那在此探究的）無限性加以贊同時，他並非以在人「以外」的實有為其贊同行動的唯一和直接終點，反而對自己（找尋幸福，追求真善美和不可毀滅的意義）的存在加以認同。這贊同行為直接的對象是（追求幸福的）人。換言之，採取這立場時，人對自己採取肯定的立場。

### 3、贊同自己的超越性

人對自己的有限性和無限性的存在加以贊同，表示他認同自己的超越性：雖然深知自己無法擺脫的界限，他總試圖由內在的原動力超越一切的限制；雖然表面上看來似被封閉在短暫的時間和狹窄的空間裏，但他同時知道並贊同自己被召叫脫離一切約束他的限制；雖然不能不承認常有失敗和必死的結局，但他也同意其本然的對圓滿和不可失掉的幸福的渴求；雖然自

知糾纏在就其意義無法透澈的荒謬中，但他仍舊為自己的行為和存在找尋不可毀滅的意義。採取這立場的人認為自己是不能安定的人，是一直在找尋的人，是企圖徒步達到另一境界的旅者。

#### 4、贊同只可由恩佑得以圓滿的本性

既然由一般經驗得知，必死的人無法憑自己有限的的能力，獲得無限的不可失掉的幸福，所以可再進一步地說：當人對自己的有限性加以認同，他也贊同憑己力總不能獲得使存在得以完整的幸福；但是，當人同時贊同其無限性時，他也認可自己努力超越自我所找尋的是一種恩佑性質的完成；他雖然承認自己的限度，仍舊以一種自己無法把握的、在他控制以外的實有為其存在的終點。因為人能明白，憑其有限的的能力他無法為自己獲得所渴求的善，所以有限的人對無限性的贊同含有期待、甚至似祈求的特色。雖然這贊同的行動是一種積極、充滿活力的態度，但它同時好似一種伸手祈求領受恩惠的姿態。總之，對屬於其本性的有限性和無限性加以贊同的時候，人也認同自己憑己力無法得到完整、唯有藉恩惠才得以完整的性質。

### (三) 採取這立場對人生的效果

正如前述二立場深切地影響整個人生，同樣，承認和贊同屬於人本性的實際有限性和理想式的無限性及其綜合，不能不徹底地鑄成人的整個生活。這態度的影響與上述立場的影響正好相反。

#### 1、能無畏地面對存在的有限性

因為堅決地對其（在尋找幸福中彰顯出的）無限性加以肯定，人不再需要掩飾其有限性，反而能勇敢地面對自己能力的缺陷和必定死亡的鐵律。因此採取這立場的人用不著費力對自

己微小、必過去的性質加以掩飾。如此，人能除掉那些為避免提及死亡而用的忌諱的說法。

## 2、不再需要把有限的價值絕對化

當人承認實際的有限性同時贊同理想式的無限性時，他不需要把永久的價值和絕對的意義歸於自己，或他所服務的經濟、藝術、進步……。換言之，他用不著把無限的價值歸於有限的事物，而將它們絕對化。為採取這立場的人們，世間的事物都能有其真正的價值，但是不再是至高無上的、不可質問的、可向人要求任何犧牲、而奴化人的價值。

## 3、這立場的效果是釋放人生

上述兩點可綜合如下，採取這立場對整個人的存在加以釋放：抱這態度的人堅決地肯定其理想式的無限性，因而他們不必掩飾和害怕其存在中無法擺脫的有限性。因為採取這立場的人能承認自己能力的限度，並且能面對努力的失敗和行為的過錯，因此為他沒有甚麼禁忌給他指示不可想的事。因為接受並贊同自己的有限性，同時堅決信任那猶如一種許諾而屬於人本性的無限性，所以他不再從有限和可消失的事物中找尋不可毀滅的幸福。因此他們也不再需要絕對化任何有限的價值，以獲得或是服務它為人生的目標。因此抱這態度的人可以拋棄奴化自己、不在乎別人的觀點和權力、不分是非、肆無忌憚的狂熱。

假如採取承認其實際的有限性，同時贊同其理想式的無限性的立場，人獲得自由投身於具體有限的責任，尊重其特定一有限的性質，不向它們要求超越其能力的果實。抱此態度的人，好似把發展自己的自由也交於有限的價值，因為人不再試圖勉強它們超越其能力，反而「准許」它們有自己真正的、特有的、有限的實有和價值。

#### (四) 這立場含蓄的前提

在一般的日常生活中，我們對這要素及其綜合好似很自然地加以認同。然而，假定我們較深切地明白，屬於我們存在的實際之有限性（如：能力的微小和界線、人生的短暫以及它可有可無的性質），同時較深入地瞭解，屬於我們存在理想式的無限性（如：對永久和不可失掉幸福的渴望），我們就會發現，正因為我們在每個名副其實的人的行動裏贊同有限性和無限性的綜合，所以我們不斷地做難以解釋的事，即：為我們這常遭受失敗並且必死的人，找尋一種永久的、不再受任何威脅的幸福。這樣作，好似企圖做知其不可為而為的事，好似想一躍就跳到長江的彼岸。

有鑒於實際的有限性和理想式的無限性之間的不相稱，也明白我們以每一個生命步驟跨越此有限性和無限性之間的差距，因此我們不得不問，人的存在依據甚麼樣隱蔽的前提？

##### 1、獲得所渴求的幸福的可能性

在探討拋棄無限性幻覺的立場時，上文指出，採取該立場的人確定明白人能力的限度，而因此也瞭解，人以己力無法獲得圓滿的幸福。他們以這不可質疑的想法為出發點，把無限性視為幼稚的幻覺，並對諸如「幸福」、「不可毀滅的意義」等概念予以拋棄，認為人憑己力並且在這現實的、以必然死亡為結局的生命中不能獲得的，只不過是虛幻而迷惑人的空中樓閣而已。

採取本立場的人同樣地認清和承認人能力的限制，且知曉人隸屬於死亡鐵律之下和罪惡糾纏的情形。因此他們也不抱任何幻想且毫無保留地承認，人以己力無法獲得圓滿和不可失掉的幸福。雖然如此，他們對此不可質疑的事實並對整個人生採取不同的立場。由此可見，他們這種態度所依據的是與前一立

場不同的前提，即：只憑己力無法得到的幸福，人**可能**由另一種恩惠般的泉源而領受。

## 2、能賞賜幸福者的實有

假如人毫無保留地承認，他只憑己力無法獲得圓滿的幸福，同時又以堅決的希望肯定這找尋幸福的人生意義，他以這態度贊同「只憑己力無法得到的幸福，人可能由另一種恩惠般的泉源而領受」。這樣的人生態度含蓄地肯定一個能賞賜人幸福者的實有。因此，承認超世的、能賞賜幸福者的實有，就是這立場隱蔽的前提。

# 參、依據本節的探討看宗教

## 一、重視有限性和無限性的立場與宗教的關係

### (一) 這立場與宗教相同和相異處

#### 1、採取這立場與「宗教性」行為的相同處

假如詳細察考並試圖綜觀上述採取此立場的行動，就可發現此立場與「宗教」含義的相似處。本書〈導論〉中已釐出對宗教的初步概念如下：宗教是人自由實現及維持與神的肯定關係。本章第一節主張，宗教的基本信念是有關神實有的信念，而宗教最根本的態度是面對並回應神實有的態度。

上文描述的立場含有同樣的因素：人也能採取不同的立場，可見這態度是基於人的自由。它以含蓄的神實有之信念為前提。人藉著採取這立場的行動，承認並積極肯定自己的存在與神的關係。總之，贊同屬於人本性的實際有限性和理想式的無限性之綜合時，人自由地使自己與神有所關連。

## 2、採取這立場的行動與「宗教性」的行為相異處

雖然如此，因下述的理由，採取這立場的行動不可稱為「宗教性」的行為。從本節的探討可見：以非經過反省的方式，甚至於在主張無神論時，人也能採取此一重視自己存在的有限性和無限性的立場，而含蓄地肯定神的實有，並積極認可自己與神的關係。舉例來說，當人在具體的生命中，如：在人生的成敗、苦樂和得失中，仍抱著希望；當他們不顧自己的利益或自身的安危而力行正義和愛德，就是以這樣的行為肯定這短暫必死（有限）的生命不會消失（無限、絕對）的意義，同時含蓄地承認一種維持和完成此生命的超越勢力。然而，無論我們對如此的行為給予何種評價（比如，依照猶太教和基督宗教的聖經教訓，視之為比宗教祭獻更為重要），在一般的語言中、在宗教徒和無神論的眼中，這行為仍不稱為「宗教性」的，因為它以助人或盡責為動機和直接目標，因而未明顯表達出它與神的關係，而且上述的英雄行為也未採用一般說法中所謂的「宗教」形式。

### （二）這立場與宗教的關係

雖然因上述理由，重視有限性和無限性及其綜合的立場，在一般的說法中不稱為「宗教性」的態度，但一般所說的有代表性的「宗教行動」（如祈禱、祭獻、朝聖）與這立場之間有極密切的關係。

#### 1、用圖像說明這關係

重視有限性和無限性的立場在宗教內猶如身體的骨骼。正如沒有骨骼的血肉並不構成人的身體，同樣，假如在某一個禮儀中缺乏重視人的有限性及無限性的態度，以及此態度所包含的對神的肯定因素，此行為也不可視為宗教性的行動。換言之，重視有限性和無限性的態度（及它含蓄的對神特有的肯定）把

某一行動（如祈禱、祭獻、朝聖、下跪、俯伏在地、朗誦經文）當做宗教性的行動。

然而，正如骨骼並非人身體的唯一因素，同樣，假如那重視人的有限性及其無限性的態度以及它含蓄的對神實有的肯定，不以有形可見的、在當地流行的、由相同信念的「宗教」團體提供的儀式表達出來，那麼，這態度本身在一般的語言中不可稱為（教徒所重視，反宗教者卻有所批評的）「宗教性」的態度。

## 2、用士林哲學概念說明這關係

為表達這立場與宗教的關係，能採用士林哲學的術語<sup>10</sup>。在這反應亞里斯多得思想的哲學中有時「型式」（form）意謂「萬物殊種差異之內在本質依據」<sup>11</sup>。換言之，在這哲學中，「型式」指存在物內在的、使它有其限定的及與其它事物區分的殊種原則。採用這詞彙，可把重視有限性和無限性之綜合及其對神實有的肯定態度，與一般說法中稱為「宗教性行動」的關係表達如下：重視有限性和無限性及其所包含的對神實有的肯定態度，是稱為「宗教性」人事物的「型式」。可用下列的例子說明：本來下跪或俯伏在地的行動，就其意義而言是尚未確定的行動；然而，假定人在祈禱時以這行動（至少含蓄地）表示：他承認其有限的存在，並贊同自己對無限幸福的渴求，以及他與神的附屬關係，那麼，他下跪或俯伏在地的舉動就變成了一種宗教性的行為。總之，沒有任何人事物只憑自己的性質即屬於宗教的範圍；某一行動的宗教性不賴其物質和一般的素質。人承認自己的有限性及其與神的關係，才如士林哲學所

<sup>10</sup> 參：同上 211 號「質料，物質」；128 號「型式，模型，形式」。

<sup>11</sup> 參：同上 128 號。

說的，「型式」把某一（能有別種意義的）行動的意義轉為宗教性的，而如此使它與其它行為有所區分。

然而，按照士林哲學，雖然型式使某一事物有其限定和區分的性質，並且是一般物品、植物、動物的本質部分，但一般物品、植物、動物的型式不能與之分開而獨立存在，它們只在與「質料」一起而構成的事物內存在。同樣，重視有限性和無限性以及它所包含對神實有肯定的態度，如果隱藏在人存在深處裡或是隱含在一般的行為中，就不可稱為「宗教」態度；只有當這態度藉著當時當地流行的、有形可見的、由「宗教團體」提供的儀式表達出來，它才稱為（宗教徒所重視、反宗教者所摒棄）的宗教態度。總之，從上文的探討可見，重視屬於人的有限性和無限性及其綜合的態度，是確定某一行動為「宗教」行為的原理。

根據本節探討的結果，我們能把重視人性的實際有限性和理想式的無限性，以及它所包含的肯定神實有的態度，比喻為人（全身體）的骨骼，或能採用士林哲學詞彙說：此態度是「宗教」和「宗教性」現象的「本質型式」，亦即，這態度是確定某一行動為宗教行為的原理。下文以此概念作為瞭解宗教現象的解釋原則（hermeneutical principle），用它來探討宗教與人本性的關係，更深入地瞭解宗教的性質和意義。

## 二、宗教與人的本性

### （一）宗教在人本性中的基礎

從上節的探討可見，宗教作為人自由建立和維持的人與神的關係，以構成人本性的要素為基礎。

#### 1、宗教奠基於人既定的本性

上文指出，宗教的「骨骼」是人對其本性的實際有限性和

理想式的無限性的綜合所採取的態度。雖然它是自由的，即人可做或可不做的行動，但含有下列屬於人本性的要素：它是對既定的、人沒有選擇的、無法擺脫的要素所採取的立場；甚至採取立場之自由行動內也有其必然性，因為人只能採取不同的立場，卻不能完全不採取立場，而且必須自由地採取立場，並且必須對採取立場的結果負起責任。所以，宗教行為起源於既定性質的人性。宗教以既定的、有限性和無限性之綜合、人之必然性和自由的綜合所塑造的人性為基礎。

## 2、宗教奠基於人的自由

雖然自由是人性必然的因素，雖然人必然地運用這能力，我的自由是我行動或不行動、是我自己選擇行動目標的能力，是我採取立場的能力，是面對必然時接受或反抗的本能。人因為自由，而能對其本性既定和必然的要素，採取不同的立場，能對既定要素之間的關係做不同的評估。因而，按本節的探討，稱之為「宗教」的行為和態度與（屬於人本性）自由的關係可描述如下：宗教確實是依據許多人沒有選擇也無法擺脫的人性要素，但是，既然自由是人性（既定）的要素，是自己選擇、自己決定的能力，所以，對屬於其本性而不能跨越的實際有限性，以及那總是吸引自己、但憑己力無法達成的理想式的無限性，不但能夠、而且必須採取由自己所決定的立場。由此可見，「宗教」以屬於人性的自由為基礎。

## 3、結論—宗教無法除掉、但能衰退的性質

### a) 宗教無法除掉的性質

按本節的主張（作為宗教之「骨骼」或宗教之「本質型式」的）重視有限性和無限性及其綜合的態度，的確是一種人自由採取的立場。然而，人的情況好似到了岔路時，人確實能夠自由選擇、但同時也必須要選擇一條道路。換言之：雖然人能自

由地採取不同的立場，他不能不對屬於其本性的有限性和無限性採取立場。因為在一般生活中，承認具體（有限）的情況，而同時贊同不可毀滅（無限絕對）的意義之吸引力是一種自然的態度，所以重視有限性和無限性的態度，顯得好似人自然選擇的方向，好似人自然採取的立場。

按本章第二節的主張，具肉軀和社會性的人常自然而然地以有形可見、當時當地流行的方式，表達出自己對生命的立場，並且自然地願意與他人進行有關生死的交談。因此可說：人本性中也隱藏著一種與所謂的「宗教」（行為、儀式、團體）淵源的關係。總之，宗教性的行為、宗教團體的形成，是一種合乎人的現象。人的本性中潛藏著一種與宗教的淵源關係，一種傾向宗教的趨勢。

#### b) 宗教能衰退的性質

然而，許多人不會同意上文所提出的看法，反而把宗教當作一種科學尚未發達時代所遺留下來的想法，或把宗教行為當作某些人的嗜好。的確，在我們這無神論瀰漫和在宗教批判影響下的時代中，不少人對宗教似乎不感到任何需要和興趣。但是，這難以否認的事實不能駁斥上文的主張。根據本節的探討，我們可以把宗教會衰退的現象解釋如下：

雖然人本性中隱藏著一種傾向宗教的趨勢，但因下列理由，人也能對宗教抱持上述的消極態度：一則，人因他的自由能對其既定本性的要素採取本節（參見前述「貳、人在其本性的有限及無限性能採取的立場」）描述的其他立場，亦即：試圖使無限性屈服於有限性的立場，或採取把無限性當作幻覺拋棄的立場。二則，人能以非屬於一般所謂的宗教行為，甚至在主張無神論時，實現並表達重視人本性之有限性和無限性的態度。三則，因為有時具體的宗教團體外貌以及它所提供的禱文

和儀式，不再適合不同時代的人<sup>12</sup>，所以有些人不再藉一般所謂的宗教儀式表達其內心的態度，如此使整個宗教顯得是一種過時的東西。

## （二）宗教的合理性

既然作為宗教之「骨骼」的態度，並非人唯一可採取的立場，而且它又依據上述無自明性的前提，所以我們不得不問：如此的態度是合理的嗎？根據下文的探討可以肯定：採取這立場是一種合理的行為。

### 1、一般經驗證實宗教的合理性

的確，人能對屬於他本性的實際有限性和理想式的無限性以及這要素在人生扮演的角色，加以不同的解釋。比如，人可篡奪那吸引和指引他的無限性歸於自己，把它併入自己的存在。人也能把吸引他的（幸福、美善、意義）無限性當作空虛的幻象。但是，整體長久來看，如此的態度和立場必會有反面的、不利於人的效果。相反地，承認和贊同人本性的實際有限性和理想式的無限性，讓人不抱幻想而面對事實，讓人懷著信心邁向未來。再者，兒童時期對未來的幸福所懷有的信心，年青時的活力，行善時感到的良心平安，讚賞自我犧牲的英雄行為，以及諸如此類的經驗作證：承認自己的有限性並尋求不可失掉的幸福、絕對的真善美、不可毀滅的意義，好似是自然、合乎人性、促進人圓滿發展的態度。

### 2、希望獲得一種來自恩寵的幸福之合理性

採取這立場的人承認，以有限的能力無法獲得一種不會消失的幸福，但是也並不因此而放棄對（具）無限性（幸福、意

---

<sup>12</sup> 參：本章第二節。

義)的渴望，因為他認為，自己憑己力無法獲得的，可能由別人領受。當然，在一般生活中，我們常必須靠自己竭盡所能，才可獲得使我們感到快樂的東西；我們也特別珍惜憑己力以千辛萬苦而獲得的。雖然如此，希望獲得一種由恩寵而賞賜的幸福並非一種與人性尊嚴相抵觸的態度，而是一種合乎人性的態度。茲說明如下：

的確，我們很自然地重視按正義所獲得的工資，因為我們知道，社會生活的安定並非不勞而獲，而是因合宜地劃分權力和責任，必須以正義為基礎。我們特別珍惜辛苦努力所獲得的成就。但是，我們也深知，人生最珍貴的價值並非任何寶物或可按正義可要求的報酬，而是自由地賞給我們的尊重、友誼和愛。我們確實能做許多的努力，以獲得別人的尊重、友誼和愛；但是真正的尊重、友誼和愛不能是自己努力的成果或可按正義要求的報酬，只能是由於別人的自由而賞給的恩惠。總之，鑒於上述的經驗可說：把圓滿的幸福當作一種憑己力無法獲得、但是可由恩寵領受，是很合理的。

### 3、肯定超世的、能賞賜幸福者實有的合理性

假如人毫無保留地承認，他憑己力無法獲得圓滿的幸福，但是不因此而放棄對(具)無限性(幅度幸福和意義)的渴望，他藉此態度肯定一種能賞賜給人幸福者的實有。雖然他不採用，甚至可能反對這種辭彙，但以這行為含蓄地肯定在宗教語言裏稱為「神」的實有。因為本書已經以較長的篇幅探討了人認知神的可能性和途徑，所以下文只提及一些觀點來說明採取這立場的合理性<sup>13</sup>。

假定人對其存在深處的經驗加以沈思，即能有所根據地肯

---

<sup>13</sup> 參：本書第二章第三節。

定神的實有：人在感到無依無靠之際，同時能體會到自己受到一股神秘力量的支持。同樣地，在無可言喻的喜樂、在無法斬斷的希望中，我們能經驗到，在這導向死亡的生命中，有一種超越我們的有限、短暫和庸俗的力量在鼓舞著我們。在經驗到有絕對約束力的道德要求時，人能夠感覺，自己隸屬於一種絕對的權威，並受命於它。在深切感到被愛的幸福時，人能體驗到，自己正面對著一種超越脆弱有限的存有的能力。所以中國人認為，真正幸福的婚姻除了依靠雙方的感情和親朋好友的支持外，更可說是「天作之合」。讚賞為救人而犧牲自己性命的英雄行爲，就是間接地肯定一種超越死亡的權勢，承認及保障人及其行爲的勢力。爲此，人不論在脆弱不安或存在的高峰都可以發現，自己是被一種常存的力量——「神」所支援。

#### 4、宗教合理性的特徵及意義

的確，沒有像數學一樣可指出理由或像科學一樣可指示事實，做爲採取這立場之合理根據。上述有關採取這立場的合理反省沒有迫使人的說服力，「只」是如同邀請或呼喚，因而顯示出，採取這立場是合乎有理性的人的行爲。

就是因爲它所依據的不是強迫人的理由，所以上文的反省顯示，採取這立場的理由、意義和價值並不（如同一種可把握的利益）屬於一般物質的境界，而是屬於更高的一人的位際性和自由，以及超越性的領域。

#### （三）宗教與人必然關懷自己的特質

按初步的定義，宗教是人與神的關係。這看法容易使受人文主義影響的人產生誤解，以爲宗教是一種使人遠離自己的現象。因此本書不能不簡略地探討，在宗教與神關係中的人與自己的關係。

## 1、人與自己的關係

從一般生活的經驗可知：人與自己有一種必然的關係。實現其存在時，人不只與「外在」的人事物有關係；在一切名副其實的人的行動中他與自己也有關係，他掌握支配自己（的時間、注意力、興趣）。比如，學者埋頭研究一個問題時，他把自己當做一個專務研究的人；一個「捨己忘我」的人在慷慨犧牲自己時，他要成為這樣的人。當人追求幸福、意義和真善美時，他必然地追求自己的幸福、自己行動和存在的意義與美善。即使在無私的助人行動中，在為別人犧牲一切的愛中，也含有這對自己必然的關懷。

總之，與自己的關係屬於人既定的性質。齊克果在《死病》中扼要地表達出這事實：人的「自我是一種與自己有關係的關係」<sup>14</sup>。

## 2、宗教中人對自己關係的特徵

顯然，上述人對自己必然和本然的關係也隱含在稱為宗教的行為內。因而本來不必在此提及它。根據本節提出的看法，能把屬於宗教的人與自己關係的特點說明如下：

本節主張，重視屬於人性實際的有限性和理想式的無限性以及它所包含的對神實有的肯定態度，可比喻為人（全身體）的骨骼，或用士林哲學詞彙稱此態度為「宗教」和「宗教性」現象的「本質型式」。根據這主張可把屬於宗教的人對自己的關係描述如下：

### a) 自由選擇對自己的關係

正如重視人性實際有限性和理想式的無限性是一種自由採取的立場，同樣，屬於宗教的人對自己的關係，也是人可採

---

<sup>14</sup> The self is a relation which relates itself to its own self.... 參：Sickness 146.

取或不採取的態度。如此，人自由地實現其與神的關係時，也自由地對自己採取立場。

#### b) 積極面對自己的關係

辱罵、詛咒神，也是以神為關係點的行動，但在一般說法中不稱此為「宗教性」的行動；只有以神為終點的積極行為，如找尋、承認、信仰、愛慕神的行為，才稱為「宗教性」的行為。同樣，屬於宗教的人與自己的關係並非輕視、討厭、擯棄自己的態度，而是一種積極面對人本性的要素加以承認、看重、贊同、肯定的關係。如此，在與神建立積極關係時，人同時對自己採取肯定積極的立場。

#### c) 對整個自我的積極關係

從本節的探討可見，名副其實的宗教態度對自己的肯定，並非只是一種局部對自己加以肯定的關係，如滿意自己的能力、優點和成就，而是對那彰顯出人的有限性事理，如能力、生命的限制、死亡的必然性，加以承認，並且同時對人的無限性也加以認同。換言之，屬於宗教（人與神關係）的人對自己的關係是一種對人全部實有及人的深淵和高峰，人的責任和期待，加以肯定的態度。

### 3、結論和反省

宗教初步的定義（宗教是人與神之間的關係）容易令人誤解宗教的性質，讓人以為，透過宗教之人與神的關係，人好似離開自己，忽視自己。

不可否認，教徒有時因其宗教的信念，而忽略自己（的身體、教育、家庭和社會生活）。然而，從本書的探討可見，假定宗教使人遠離自己，或令人忽略他與自己的關係，這並非出於宗教的本質，而是它的敗壞；名副其實的宗教依據並加深人與自己的關係。茲說明如下：既然實際的有限性和理想式的無

限性是既定的人性要素，而人對此要素必須採取立場，又因為對其有限性和無限性之綜合加以贊同的行為是宗教的「骨骼」，所以，宗教雖然正確地描述為人與神的關係，但它不使人遠離自己，反而藉宗教人肯定自己極繁複和統一、有限卻能超越、既定而又自由的本性。

### 三、宗教對人生的效果

假如我們採用士林哲學詞彙，把重視屬於人性實際的有限性和理想式的無限性態度當作「宗教」和「宗教性」現象的「本質型式」，而如此認為，這態度是確定某一行動為宗教行為的原理，那麼，我們可明白宗教在人生所能產生的效果。當然，只當具體的宗教生活表達並且加深上述的態度，而宗教徒讓它鑄成自己的意識和人生觀，宗教才能發揮下述的影響。

#### （一）宗教重視人本性要素對人生觀的影響

##### 1、重視有限性對人生的影響

假如人承認其本性的有限性，就能毫無保留地承認一般人性及個人的限度，明白自己在時空中存在的有限，接受自己沒有別人的能力、知識和經驗的事實，不掩飾自己的過失所導致的缺憾。簡言之，承認自己的有限性，這個態度幫助人不因自己的限度而怨天尤人，因而推動他接受由遺傳、環境、自己和別人過錯所形成的不完美的自我。

##### 2、重視無限性對人生的影響

假如人對其本性的無限性加以承認，對不可失落的永久幸福本然的追求加以肯定，他在受嚴重打擊感到失望時，在面對死亡的黑暗和必然性時，也不放棄獲得圓滿幸福的希望，也不懷疑，這充滿痛苦和常遭失敗的生命有不可失掉的意義。如此

的態度表示，他深信他整個的存在繫於一個永久的、絕對的，任何勢力也無法克服的實有；同時表示他把自己的微小、可有可無、似乎偶然出現而必會消失的存在，寄託於一個永久和絕對的事理。簡言之：贊同屬於人本性的無限性，使人懷著希望和勇氣面對現在和未來。

假如人認同那屬其本性的尋找真善美的無限渴求，同時承認有一種絕對的權威衡量人的一切行爲，他就不以個人及短暫的利益爲標準和目標去生活，而會使其言行符合一個客觀的、非隸屬人控制的準繩。總之，重視那屬其本性的真善美的無限性，加強有關善和惡、是和非的客觀信念。

## （二）重視有限性和無限性的綜合對人生的影響

### 1、自我接受和自我更新

假如人對屬於其本性的有限性和無限性加以認同，他的生活會以自我接受和自我更新這兩個似乎對立的態度爲特徵：由於贊同其有限性，他接受有種種缺陷的自我；因爲贊同那（藉本然對真善美的渴求而）塑造他、召叫他的理想式的無限性，所以他努力不懈地更新自我，追求完美、臻於至善。

### 2、重視生命的具體化和整體性

假如人對屬於其本性的有限性和無限性的綜合加以認同，他會同時注重生命的實際情況和具體責任以及生命的整體性。由於贊同有限性，他不會忽視個別具體的事情、行動和責任。同時，吸引他達到不可毀滅的意義的理想，不許人停留在個別有限的目標和成就上，常催促人不斷超越有限的目標和成就，在整個生命所有的細節上實現不可泯滅的意義。如此做爲宗教之骨骼的態度幫助人，使他繁複的生命獲得整體性。

總之，鑒於前面提出的人與宗教的淵源關係，我們贊成梵

蒂岡第二屆大公會議的教導：否認宗教之意義和價值的「無神論應列為現代至嚴重的一件事，並需要詳細的檢討」<sup>15</sup>。但是我們也願以較積極的說法表達相同的意思：在關懷人及其尊嚴時，宗教的興衰應列為現代極重要的問題，並需要徹底的檢討。

## 綜合反省題

1. 為甚麼本節有關宗教與人本性關係的探討以有限性和無限性為關鍵概念？
2. 人的有限性最明顯的標記是甚麼？
3. 人對幸福、真善美和意義的追求如何顯示無限性為人存在的要素？
4. 人對屬於他本性的有限性和無限性及其綜合有甚麼樣的自由？
5. 試圖使無限性屈服於有限性的立場，對人生有甚麼樣的影響？
6. 把無限性當作幻覺拋棄的立場有甚麼弱點？
7. 重視有限性和無限性及其綜合之立場的含義為何？它依據甚麼前提？
8. 重視有限性和無限性及其綜合之立場與一般說法中所謂的「宗教」行為有何關係？
9. 憑甚麼理由可肯定宗教為一種合乎理性與人性的行為？
10. 假定主張人與宗教有淵源關係，怎麼能瞭解宗教衰退的現象？
11. 怎麼能說明宗教的合理性？
12. 為甚麼本書強調宗教包含了人對自己肯定的關係？
13. 在甚麼條件下宗教能影響人生？又如何塑造人的生活？

---

<sup>15</sup> 《現代》19號。

## 本書作者的「輔大神學叢書」作品簡介

### 《原罪新論》

「原罪」向來被認為是沒有必要太深入討論的問題。但其實「原罪論」涉及了自然科學、聖經批判學、信理歷史學和系統神學等範疇，是神學上舉足輕重的論題之一。

### 《病痛者聖事：在病症中與基督相遇》

本書共分四章，第一章首先針對聖經的教導探其根基；第二章則探討傳承和訓導當局的教導；第三章則針對此聖事作綜合神學反省；最後一章則以病人傅油聖事的牧民工作作反省。

### 《救恩論入門》

本書不僅是一部神學書，並且是一部慕道者的書。全書對人渴求全福的事實、該全福的性質、其必然性、及人際關係、人的自由、身體、社會性等全福的關係，人的有限性及無能的人所渴求的全福等，與每個人息息相關的問題，探研極深。

### 《天主恩寵的福音》

保祿將他全心全力所執行的宗徒使命，簡稱為「給天主恩寵的福音作證」，這是他傳教的主要訊息，整個有關天主藉基督所啓示的一切都以天主恩寵為中心。全書分兩篇：第一篇主要簡介聖經、歷代教會訓導、及神學家有關恩寵論的反省；第二篇則試圖為傳統恩寵論的主要課題加以反省。為了關注基督信仰在中國社會所面對的難題，因此對天主拯救普世的意願、非基督徒的得救和作基督徒的意義等，亦作了特別的反省。

### 《主愛之宴：感恩聖事神學》

梵二大公會議將感恩禮稱為「整個基督徒生活的泉源與高峰」。本書按照「司鐸之培養法令」所指示的方法，對感恩聖事作神學的探討。在引論之後，第一篇陳述聖經的教導，第二篇述說歷史上有關本聖事特有的真理—基督的實在和感恩禮的祭獻性，及在神學和教會訓導權方面所作的探討和聲明。第三篇對上述的特殊真理加以神學反省，並講解感恩禮的本質，其富饒以及對教會和信友生活所提出的挑戰。

## 輔大神學叢書

|                    |            |    |
|--------------------|------------|----|
| 1 耶穌基督史實與宣道        | 樂英祺 譯      | 光啓 |
| 2 第二依撒意亞           | 詹德隆、張雪珠合著  | 光啓 |
| 3 福音新論             | 張春申 著      | 光啓 |
| 4 耶肋米亞先知           | 劉家正等 編著    | 光啓 |
| 5 保祿使徒的生活、書信及神學    | 房志榮 編著     | 光啓 |
| 6 神學：得救的學問         | 王秀谷等 譯     | 光啓 |
| 7 約伯面對朋友及天主        | 劉家正等 編著    | 光啓 |
| 8 性愛、婚姻、獨身         | 金象達 著      | 光啓 |
| 9 絕妙禱詞：聖詠          | 房志榮、于士諍 合譯 | 光啓 |
| 10 創新生活的心理基礎       | 朱蒙泉 著      | 光啓 |
| 11 聖事神學            | 劉賽眉 編著     | 光啓 |
| 12 箴言－簡介與詮釋        | 胡國楨等 著     | 光啓 |
| 13 生命的流溢－牧民心理學     | 朱蒙泉 著      | 光啓 |
| 14 教會本位化之探討        | 張春申等 著     | 光啓 |
| 15 原罪新論            | 溫保祿 講述     | 光啓 |
| 16 聖詠心得            | 黃懷秋 譯      | 光啓 |
| 17 與天主和好－談告解聖事     | 詹德隆 著      | 光啓 |
| 18 病痛者聖事           | 溫保祿講述      | 光啓 |
| 19 救恩論入門           | 溫保祿講述      | 光啓 |
| 20 基本倫理神學          | 詹德隆 著      | 光啓 |
| 21 白首共此心－靈修心理尋根十二講 | 徐可之 著      | 光啓 |
| 22 基督的啓示－啓示論簡介     | 張春申 著      | 光啓 |
| 23 天主教基本靈修學        | 陳文裕 著      | 光啓 |
| 24 宗徒書信主題介紹        | 穆宏志 編著     | 光啓 |
| 25 神學中的人學－天地人合一    | 谷寒松 著      | 光啓 |
| 26 天主恩寵的福音         | 溫保祿講述      | 光啓 |

|                        |             |    |
|------------------------|-------------|----|
| 27 基督的教會               | 張春申 著       | 光啓 |
| 28 天主論、上帝觀－天地人合一       | 谷寒松、趙松喬 合著  | 光啓 |
| 29 耶穌的名號               | 張春申 著       | 光啓 |
| 30 耶穌的奧蹟               | 張春申 著       | 光啓 |
| 31 解放神學：脈絡中的詮釋         | 武金正 著       | 光啓 |
| 32 重讀天主教社會訓導           | 李燕鵬 譯       | 光啓 |
| 33 神學簡史                | 張春申 著       | 光啓 |
| 34 做基督徒 (上)            | 楊德友 譯       | 光啓 |
| 35 做基督徒 (下)            | 楊德友 譯       | 光啓 |
| 36 落實教會的屬靈觀            | 蘇立忠 著       | 光啓 |
| 37 基督信仰中的生態神學－天地人合一    | 谷寒松、廖湧祥 合著  | 光啓 |
| 38 教會的使命與福傳－梵二後卅年思想發展  | 張春申 著       | 光啓 |
| 39 舊約導讀 (上)            | 房志榮 著       | 光啓 |
| 40 舊約導讀 (下)            | 房志榮 著       | 光啓 |
| 41 中華靈修未來 (上)(下)       | 徐可之 著       | 光啓 |
| 42 主愛之宴－感恩聖事神學         | 溫保祿 講述      | 光啓 |
| 43 道教與基督宗教靈修           | 楊信實 著       | 光啓 |
| 44 十字架下的新人－厄弗所書導論和默想   | 黃懷秋 著       | 光啓 |
| 45 中國大陸天主教－牧靈與神學反省     | 張春申 著       | 上智 |
| 45A 神恩與教會－從格林多前書十二章談起  | 王敬弘 著       | 光啓 |
| 46 可親的天主－清初基督徒論「帝」談「天」 | 鐘鳴旦 著、何麗霞 譯 | 光啓 |
| 47 當代女性獨身教友－時代意義及聖召分享  | 張瑞雲 著       | 光啓 |
| 48 若望著作導論 (上)(下)       | 穆宏志 著       | 光啓 |
| 49 傳報喜訊－天主教彌撒禮儀中的講經    | 王春新 著       | 光啓 |
| 50 人與神會晤－拉內的神學人觀       | 武金正 著       | 光啓 |
| 51 基督啓示的傳遞             | 朱修德 著       | 光啓 |
| 52 信神的理由－基本神學之宗教論證     | 溫保祿 著       | 光啓 |

信神的理由：基本神學之宗教論證 / 溫保祿 著  
——初版。——台北市：光啓，2000〔民89〕  
面； 公分。——（輔大神學叢書52）  
ISBN 957-546-415-X（平裝）

1.天主教—信仰

242.42

89015299

輔大神學叢書 52

## 信神的理由

### 基本神學之宗教論證

二〇〇〇年十一月初版

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

著 者：溫保祿  
文字整理：張淑華  
編 輯 者：天主教輔仁大學神學院神學叢書編輯委員會  
電話：(02) 29017270 轉 510 編輯室  
傳真：886-2-22092010

執行主編：胡國楨  
准 印 者：台北總教區總主教 狄剛  
出 版 者：光啓出版社  
[100]台北市辛亥路一段 24 號  
電話：(02) 23684922、23676024

郵政劃撥：0768999-1（光啓出版社）  
登 記 證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號  
發 行 人：鮑立德

E-mail: kcpress@tpts4.seed.net.tw

光啓出版社網路站：

中文網址：<http://www.tec.org.tw/kc>

英文網址：<http://www.tec.org.tw/english/kc>

承 印 者：永望文化事業有限公司  
台北市師大路 170 號 3F-3  
電話：(02) 23680350、23673627

定 價：380 元

## 本書介紹

本書書名「信神的理由」是在響應聖經勸諭：「你們要在心內尊崇基督為主，若有人詢問你們心中懷有的希望的理由，你們要時常準備答覆」（伯前三15）。因為這勸諭恰當地表達基本神學的任务，它也能夠明示本書的宗旨，即：幫助中國教友，更進一步地瞭解信神的意義，為他們的朋友和同胞，說明信神的理由和價值。

全書共分四章。第一章在介紹當代各式各樣的無神論主張，並指出在這無神論盛行的時代，神學的任务究竟為何；第二章說明人對神的認知乃宗教的先決條件；第三章敘述宗教的核心行為—信仰；第四章闡述宗教的本質。

ISBN 957-546-415-X \$380



9 789575 464158 00380

10798