

哲學與宗教的分際與共濟*

關子尹

“Any religion or philosophy which is not based on the respect for life is not true religion or philosophy.”

任何宗教或哲學，若非建基於對生命的尊重之上，都不是真的宗教或哲學。

——Albert Schweitzer 史懷哲

一、哲學與宗教的分際何在？

要回答哲學和宗教的「分際」何在這問題之前，我們要先弄清楚，到底哲學和宗教有何共通點？或立足於哪一共同領域？因為無共通點的回事便不必問有何分別，沒有共同立足點的兩個論域也不存在界線的考慮。從這角度看，我們可以指出，哲學和宗教都是人類的精神文明，而且二者都是人類生存於世上，在面對種種存在困惑下的精神回響。祁克果極強調宗教要對治的，是世人生命中的

* 本文原為2021年11月19日於國立中央大學舉辦的第六屆「東西方哲學之宗教向度」圓桌學術研討會中的主題演講，後經修訂成稿。

「焦慮」(anxiety)¹，然而哲學何嘗不也面對同樣的問題。人們常引用亞里斯多德謂哲學起於「驚訝」(thamazein)這一說法，但依據歷來許多學者²的解讀，這「驚訝」何嘗不也是生命中的怖慄感如死亡的威脅所引發者？

換言之，哲學和宗教都是吾人面對種種限制時，或尋求超越、或追求永恆的一些意動。如借用叔本華《意志與表象的世界》中的講法，哲學和宗教都體現了人類的「形而上的渴求」(das metaphysische Bedürfnis)，是回應生命無常而發展的結果。這一講法很能把哲學和宗教都具足的「終極關懷」捕捉，是我向來都同意的。然而，叔本華在這一「共同點」上，竟認為哲學與宗教的不同，在於宗教服務愚昧的多數人，而哲學則服務較聰明的少眾。³這種看法我當然不能苟同！叔本華這一分判，除了武斷和偏激外，最成問題是哲學和宗教並不是可以清楚地切割的兩群人，因為世上許多專治哲學的學者都同時有宗教信仰，而一些宗教的信徒又何嘗不可能也有哲學的一面呢？因此，以這種方式分辨智愚是意義不大的。

要在生命存在這一共同土壤上為哲學與宗教劃定分際，較穩妥的說法，是指出哲學的基礎是理性，而宗教的基礎則在於信仰。當然，此中的理性和信仰都不是一成不變的理念，而且也不能截然二分，而是交相滲透的。首先，哲學作為吾人在特定時空和特定處境

1 見 Kierkegaard, *The Concept of Dread*, 又引見 Ernst Cassirer, "Language and Art II," *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. Yale, 1979, p. 176.

2 記憶所及，提到這點的，起碼有羅馬時期的 Lucretius，上世紀的 Ernst Bloch 和下引的叔本華等。

3 Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2. Band, Ergänzungen zum 1. Buch, 2. Hef. §17, "Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen." Digital Bibliothek, S. 1408.

中構思的學理而言，總是有其限制的，故總難免有猶豫的時刻，甚至無力的時刻。而更重要地，哲學據以自重的理性自身，亦非一吾人能仗以解決所有問題的萬應丹，原因是世上許多問題根本是踰出了理性所能解決的範圍。再者，理性亦非一成不變的能力，而會隨著人生的歷驗不斷蛻變，理性之為理性，也是要不斷自我審度的。另一方面，宗教雖然首重信仰，卻必須明白，在信仰生活中，理性的作用是無法撇除的。這不是理性作為一種外加的挑戰的問題，而是信仰深層無法身免的問題。須知人作為一信徒之前，必首先是一個具足多種稟賦的人，而吾人的理性是無時無刻不在伴隨著其信仰的。換言之，一信徒無論信心有多堅定，其對自身底信仰的疑惑總有無始而起的可能，而疑惑一起，則信仰的存廢問題，最終必須由信徒自己在不斷的反思中認真審度，消化、處理。這一與宗教生活關係至大的問題，古來許多神學家都曾面對。

哲學和宗教二者，由於都涉及終極關懷，所以二者之間的選擇其實都是一項非常嚴肅的選擇。一旦作了這個選擇，彼此之間便應相互尊重，並給予對方所需的空間，故彼此除了同情理解外，都不應輕易介入對方的生活方式，除非是某一方作出主動的改變。

二、 哲學與宗教作為兩種不同的社會現實

叔本華以智愚分判哲學和宗教之說雖不可取，但他說治哲學者只屬一小眾，而宗教信仰則屬於一強大得多的社群這一點，卻自古以來都是一項社會現實。且看今天世上，許多國家還有「國教」，而根據一些估計，當今之世宗教的影響雖謂不斷在消滅，全世界有宗教信仰的人可能仍達到世界人口的五分之三；相比之下，世上哲學人口的飄零便簡直不用提了。所謂「社會現實」是指人於世上共

同生活處境中的實在境況，其中特別重要者，猶如家庭、語言和今天要重點談論的宗教。就此而言，我們可以把從事哲學和宗教活動的兩個群體設想為兩個雖有交集，但畢竟生命形態有顯著差別，而且勢力懸殊的社會現實。由於哲學和宗教群體的「塊頭」的巨大差別，其活動所產生的「動量」及其對社會所產生的影響便有天壤之別。

總的來說，由於哲學基本上只屬於一小眾，哲學作為一個社會現實是比較簡單的問題。一般而言，社會大眾由於對哲學不理解，會產生種種極端迥殊的態度：從漠視到好奇，從嘲笑到趨附，從重視到敵視等，不一而足；不過無論如何，哲學小眾很少會對社會大眾造成甚麼重大的衝擊。相對而言，宗教作為社會現實便複雜得多了。基本上已不是一個單純的宗教議題，而無可避免地要和民族、語言、經濟、政治，甚至軍事等其他社會現實糾纏在一起。更有甚者，宗教這社會現實不是平白地瞬時產生的，而是有歷史淵源的。當宗教現實出現了狀況，也都不是可以很快解決的；由於宗教群體的「大塊頭」，其對社會一旦產生影響，後果都會很大，是吾人必須步步為營的。在這許多複雜和多元的因素交加下，作為哲學家的我輩即使關心宗教議題，也根本沒有很多置喙的餘地。⁴

三、當今之世哲學與宗教的嚴重隔閡

哲學與宗教這兩種社會現實之間的交互關係，自古至今不斷在蛻變。在西方，在政教合一的氛圍下，宗教仗其政治的支撐，曾長

4 哲學對複雜至極的宗教現實雖難置喙，但在某一關鍵上或還有進言之可能，見下文第四以下各節，特別是第九節。

久地把哲學「收編」，乃有神學視哲學為其「婢女」的說法。這情況直到文藝復興以後才稍改觀，而哲學之終能擺脫神學的掣肘，更是啟蒙運動以後的事。自哲學擺脫了神學後，二者之間的矛盾和齟齬便多起來了。然而由於哲學較傾向理論的「冷智」，而神學在談理論之餘總不能離開信仰作為一種「生活」方式，故哲學和神學的較量，大都很不對等地對哲學有利。（不是有「關心則亂」的說法嗎？）這一分不滿，數學家兼神學家巴斯噶（Pascal）的一句格言便表露無遺：「亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝，而非哲學家與學者們的上帝！真確！真確！感動、喜樂、平安。」⁵此外，巴斯噶還在《深思錄》中向哲學放了一枝冷箭：「要愚弄哲學家，〔最好的方法〕是去認真從事哲學思考。」⁶到了現代，特別在休謨到康德這歷史階段，哲學與神學之矛盾進一步加劇，並醞釀過重大論爭。踏入了當代，在學科愈趨零斷割裂的大勢下，哲學與宗教的矛盾反而有所緩和，但取而代之的是趨向互不理睬，有如兩個平行宇宙般各自發展。這種情境，三百年前休謨便已就哲學對於宗教紛爭「作壁上觀」的態度作出如下的預言：「把一種迷信和另一種迷信對立起來，使之產生爭執，並在看著它們彼此的敵視和角逐的同時，自得地逃回自身看來平靜但其實奧晦的哲學領域之中。」⁷哲學和神學這種割裂的情況，是根業遠種，雖然並不健康，但要改也

5 相傳是巴斯噶縫於大衣內的格言，見Blaise Pascal, *Pensées*, frag. 711.

6 Blaise Pascal, *Pensées*, frag. 430, “Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher.”

7 David Hume, *The Natural History of Religion*, “Opposing one species of superstition to another, set them a-quarreling; while we ourselves, during their fury and contention, happily make our escape into the calm, though obscure, regions of philosophy.”

不容易。

換言之，哲學和宗教雖然都在人類的存活處境中有共同的根源，但發展到了今天，其互不相干的程度已造成很大的隔閡。但話雖如此，這兩個社會現實卻因為同時存在於世上，所以彼此又不可能完全沒有交接面。比如說，一些沒有宗教信仰的人（不限於哲學中人）自己雖無信仰，但無論生活上、求學中、職場上，甚至求偶婚配時都可能遇到，甚至無可選擇地要與有宗教信仰的人士為伍。再升高一層看，一些與我們處身的社會並無特大關係的宗教糾紛，一旦激化，往往可影響及全人類，讓世人無法置身事外。911事件造成的全球影響便是好例子。

四、哲學和宗教犯錯的可能及其後果

萊布尼茲曾指出，哲學和數學這兩門理性學問都會犯錯，只是數學能設計出一些程序去有效地偵錯，而哲學卻沒有這一能耐，所以犯錯更多。若把宗教與哲學比較，則問題便更嚴峻得多了。正如休謨指出的：宗教和哲學都會犯錯，哲學的錯誤大不了產生愚昧，但宗教一旦犯錯，卻可帶來重大危害。⁸縱觀哲學傳統和流派之間雖不乏論爭，但未聞有因此而釀成重大不幸者；相比之下，自古迄今，由宗教引起的嚴重糾紛乃至戰爭簡直數不勝數。這些因宗教信仰不同而產生的敵對行為，不但出現在此宗教與彼宗教之間，甚至出現在同一宗教中的不同派系之間，加上宗教從來都是一龐大的社會現實，所以宗教曾經和仍將可能為人類帶來的苦難是絕不容輕視的。

8 David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1888/1960), Bk. 1, Part 4. Section 7, p. 272.

這個問題的產生，主要由於西方盛行的一神教宗教模式有濃厚的排他性傾向，而若產生糾紛的宗教之間各自固守自己的「信仰」，則這個人類社會長久面對的問題是很難徹底解決的，不大了只能不斷紓緩。而紓緩之唯一方法，似乎只有不斷勸說各宗教間應持「寬容」（toleration）態度彼此看待一途。這一方面的心理工作，哲學與其作壁上觀，是否可循理論介入，盡量在不挑釁宗教信仰的前提下提供一些對紓緩宗教紛爭有利的參考？人或會問，為甚麼宗教要參考哲學的意見呢？我想到一個很好的理由，正是因為二者在基本「分際」處都分享了同一的存在處境，而這是宗教與其他學科的關係都不顯著的。

五、東西方「宗教」概念的重大分別

宗教這回事，東方和西方的理解既有相通處，也有重大的分別。首先，中國與世上任何民族無異，自古即有祭祀神明的風尚，如祭祖，乃至祭天地日月等神明。《左傳·成公十三年》有「國之大事，唯祀與戎」的說法，祭祀作為一種宗教活動的重要可見。然而就概念而言，中國和西方對「宗教」的理解實有一重要分別。首先，西方的宗教概念源自religare／religio等拉丁字詞，主要解「聯繫」（linkage），而一談聯繫，便離不開「人」與「神」兩極的關連，所以西方宗教從概念而言，總離不開所謂God talk。至於現代漢語中的「宗教」一詞，其實並非古漢語本有，而是東漢佛學東來以後慢慢形成的講法，其中「教」是指佛陀講的義理，而「宗」則指佛弟子按佛陀遺經所講的義理，所謂「開宗立論」是也，故宗教加起來還是指「佛」的義理。所謂「佛」（Buddha, Bodhi），其實是「覺悟」的意思，所以「宗教」這個出自佛學的概念便隱涵了東方宗教

強調的生命存在於迷惘中的醒覺，即一種生命中的覺悟，故更接近哲學，而與西方宗教特重對一神的信奉有別。以佛教為例，民間佛教信仰雖也有偶像崇拜，但佛學修為愈高，大都了解崇拜只是對廣大眾生的一種「方便」，而非終極目的，東晉竺道生「見解名悟，聞解名信，信解非真，悟發信謝」⁹是最經典的說法。

但話說回頭，東西方的宗教實踐雖有這個分別，但就二者（其實連同哲學）都屬人類面對存在困惑下的精神回響而言，其最終旨趣仍是相通的。

六、宗教的「內涵」意義，與「外延」限制

海德格在1927年〈現象學與神學〉一文中，認為哲學與宗教都植根於「生命中的實況經驗」，但相對於無確定對象的哲學而言，神學因有其對象故，其實是一門「特指科學」（positive Wissenschaft）。那麼，神學的對象是甚麼呢？就這問題，海德格斬釘截鐵的說：「上帝絕非神學的研究對象」，因為這根本是不可能的。他認為，神學的對象乃Christlichkeit；要注意，Christlichkeit並非名詞「基督」的抽象，而是形容詞Christlich／Christian即人的一種宗教屬性的抽象，說得實在一點，不外是指基督徒的「信仰（Glauben, faith）」生活¹⁰，歸根究柢而言，海德格認為神學其實是

9 見《續藏經》150冊，頁425左上。又引見《肇論疏》卷上，涅槃無名論義記上，折詰漸第六，《漢文大藏經》X0866。

10 Heidegger, "Phänomenologie und Theologie," GA-09: 51f. 在〈現象學與神學〉成稿數十年後，海德格於1964年加上了一個「附錄」，並名之為「關於『當代神學中的一種非對象性思維與言說的問題』的神學討論的一些線索和主要觀點」。其中，他指出思維和語言並

——一門談論人的學問，一門談論「人對神的信仰」的學問。

同樣的問題，許多年前業師勞思光先生在課堂上論及宗教語言時，曾有如下很深刻，與海德格的說法相表裡，但其實更關鍵的分析，其大意是：「有神存在」是一外延命題（*extensional statement*），是我們無法憑經驗證明的；但「我相信神存在」則是一「內涵命題」（*intentional statement*），其陳述的不是神存在的外延，而是信仰的內涵，而這是有「真假」可言的。這一種分析連同上引海德格對宗教的看法，對某些哲學學者來說，或許會難以接受，因為這好像要對哲學堅守的理性原則作出太大的「讓步」。不過，我們只要細想，我們為宗教信仰畫出其應有的意義範圍，其實對於哲學所擬堅守的理性立場（如有此需要的話）是絲毫無損的。因為只要界定了宗教語言是一些內涵命題，這個挑戰是不存在的。

就以基督教信奉的上帝為例：如果我們把上帝理解為一超越的存在，則其存在的「外延」對吾人有限的理解而言只能是一個永恆的奧祕。換言之，上帝如果真的存在他便自己存在，但他的存在不是也不能因為吾人之信仰而獲得外延的證立，因為信仰上帝無論如何堅定，都只涉及信仰的內涵。相反地，如果上帝根本不存在，則信徒對「祂」的信仰更不會讓「祂」得到外延的「證立」，但這毫

（續）

不是非要以對象方式開展不可的，並隨即補充說：「明白了這一真相，將引出一無可逃避的結果，就是神學終究必須決斷地認清楚其主要任務的必然性……，並且明白神學在考慮自身的思想範疇和言說方式時，不能從哲學或其他學科借取資源，而必須實事求是地從信仰出發為信仰作思考和言說。如果信仰有足夠的自信能直指人之為人的本性，則真正的神學思想和言說將不需要任何特別準備，亦足以應對吾人所求和於人群中找到共鳴。」此中，海德格是指神學應堅守自己信仰為本的特性，其言下之意，是要為神學留下其自足的空間，特別是所謂「信仰的跳躍」的可能。

不妨礙信徒於信仰中獲得對其生命殊足珍貴的意義內涵。既然如此，哲學家還哪有爭辯的必要呢？

上文引述勞思光先生謂宗教論述的「內涵命題」是有「真假」可言，此中所謂「真假」，當然不能循科學的客觀性去論列，而只是說一個有信仰的人對於自己是否真的信，和信仰對他的生命有甚麼意義，是可以考量的。而宗教作為人類社會的現象，更可以從不同角度反覆檢視、推敲和經營。波蘭的邏輯學家和神學家波亨斯基便寫了一本名《宗教的邏輯》的書，全書即對「宗教論述」(religious discourse, 或他全書簡稱的RD)的不同結構元素作了詳細的分析，並且解釋了邏輯和宗教這兩個本來風馬牛不相及的領域在哪一意義下可以共量。¹¹

勞思光先生上述的區分，在康德哲學中其實早已有相關的處理。康德在申述「判斷」的不同性質時，曾區別了「建構」(konstitutiv)與「調配」(regulativ)，也相應地辨別了「決定的」(bestimmend)與「反省的」(reflektierend)。其中，前者(即建構／決定的)涉及自然的認知和行為的自決，而後者(即調配／反省的)則與美的感動和宗教的希冀相關，換言之，其涉及的只是人心之所嚮往，是某一意義的心法。當知康德採納的是一極具人文色彩的宗教觀，甚至只強調宗教作為克服人類道德軟弱時的支持。就宗教的內涵而言，康德把「上帝存在」和「靈魂不朽」訂為人類實踐理性的設準(Postulaten)，並藉這些設準讓德福一致這一最高善成為可予設想與希冀。當然，德福一致的「想法」是把自然(福)與行為(德)兩個不同領域予以統一，但由於這一統一不在「同質」下進行，而

11 Joseph M. Bochenski, *The Logic of Religion* (New York: New York University Press, 1965) .

只是一「異質」的統一，故能在不干預自然秩序的條件下為宗教的冀盼留下餘地。而康德上述的概念區別就是作為這一切的理論準備。從另一角度看，康德這種把哲學與宗教統一的方法卻明顯地向哲學傾斜！何以我這樣說呢？就是康德所倡議的人文宗教觀或他所指的「道德的宗教」雖予人開明的印象，而且一定程度上有助於說明宗教信仰的一般較通俗的心理境況，但卻無法碰觸到較深層的宗教議題。作者年輕時對康德的宗教觀十分折服，但閱世愈久，便愈感到歸根究柢而言，這一態度很難被信徒們心悅誠服地接納。就這一問題，我覺得叔本華反而又再顯出其過人的世俗智慧：在上引《意志與表象的世界》書中，叔本華即作如下申論：「柏拉圖說得好：要許多人於哲學上都有修為是一件不可能的事。相反地，〔信眾們〕唯獨的心障乃是，宗教絕對不能承認其信仰的寓言性質，而必須對其自身〔所信的〕如實地加以肯定。」¹² 這在在說明了宗教和哲學雖有一定的共通點，但卻如涇渭分流般各有自己的領域，是不能輕言彼此化約的。

我自己雖然沒有宗教信仰，但一向能體會，宗教經驗對一些信徒來說是可以很「真實」的，他們從宗教得到的「充充滿滿」的和無盡的安慰可以是「千真萬確」的，他們甚至可以通過修持，在心靈境界上有很大的長進。這些信仰的「內涵」，無論如何不可為外人道，本身未嘗不是世上的一些價值。¹³ 沒有信仰的我輩雖不願參與和無從契入，卻絕不應因此而對他人的信仰予以輕慢。我常設想，即使我自身無信仰，但他人如在信仰中活得充實，這是其福氣，我

12 Schopenhauer, *op.cit.*, S. 1423.

13 筆者從來都認為，在充滿苦難的世界中，宗教的慰藉本身即是一種價值。至於信仰對信眾行為的指引於世上產生的後果是否一定「有價值」，卻應有另一判別標準。

若予以輕慢，並以其迷信為由肆意挑釁，是君子不為，因為這首先於己德有損，而且何苦！據說有一回，學生於海德格課堂上問及哲學相對於神學除作出最基本的概念釐清外，還應採取麼態度，就此海德格曾回答說：「我們要尊重神學，便要對它保持緘默。」¹⁴

七、神義論問題的起源及哲學與宗教矛盾之激化

信仰的「內涵」對於有信仰者雖然意義具足，但信仰之事，如上所述，即使關起門來說，也不是一個風平浪靜的國度。基督教世界中，神義論的出現便是一最重要的明證。「神義論」(theodicy)的概念雖由萊布尼茲揭橥¹⁵，但神義論的疑惑，卻自人類文明之初，想已埋藏於人類心坎，舊約聖經〈約伯記〉便是最經典的鋪陳。神義論疑惑的焦點是，若依照信徒設想，上帝是全能、全知和至善的話，則世上的苦難與不幸和人世的罪惡如何能與上帝的完美屬性共量，和能兼容。這些疑惑一起，便恆久地為有基督信仰者帶來困惑，情況之嚴峻，連聖奧古斯丁也直認不諱地慨嘆：「這些問題只要一想起來，便讓我苦惱不已」。¹⁶

神義論基本上是基督教核心教義內部隱藏的一個難以讓信徒適然的困難，這困難除了帶出哲學與神學的激烈論爭外，還以感性的

14 引見 Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seiner Zeit* (München: Hanser, 1994), p. 162. 海德格此言有很深遠的個人背景。此外，本文作者雖對海德格後期思想極有保留，但單就海氏對宗教這一態度而言，卻深予肯定。

15 見 G. W. Leibniz, *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*, 1710 (Charleston: BiblioBazaar, 2007) .

16 Saint Augustine, *De libero arbitrio*, §4-5.

維度在一些文學作品中得到反映。我印象最深刻的，是英國作家哈代（1840-1928）的《無名的裘德》（*Jude the Obscure*），法國卡繆（1913-1960）的《瘟疫》（*La Peste*），還有美國小說家William Styron的《蘇菲的選擇》（*Sophie's Choice*）；這些作品的劇力震撼人心處，可惜今天沒有時間詳細論述。

萊布尼茲秉其濃烈的宗教情操，是哲學家陣營中最積極地嘗試以「非正統」的方式¹⁷為神學這困難開釋的一人。他關鍵地帶入了上帝為容許人類有意志自由而必須容忍世上有罪惡這一考慮，以便把部分困難歸還到人類手中，又以「先在調和論」嘗試把餘下不解的疑惑消解。萊布尼茲提出「theodicy」這概念，固有為基督教的上帝的「正義」和為上帝的神旨（divine providence）辯護的意思¹⁸，但自從這火頭再度點起，神義論從此便成為神學和哲學持久的戰場。萊以後如休謨、康德等對神義論批評的態度便嚴厲許多了。

經過了休謨有名的《自然宗教對話錄》的抗辯，到了康德，終於指出像萊布尼茲這種求為基督教義開釋的企圖其實是吾人「傲慢的理性」於「罔顧一己限制」的條件下以為能「幫上帝一把」的徒勞的嘗試，因此，康德撰寫其有名的〈論一切論述神義論的哲學嘗試的失敗〉（*On the Miscarriage of All Philosophical Trials in Theodicy*）

17 萊布尼茲歿後百多年，德國羅斯托克大學校長（也是路德會神學家）August Wilhelm Dieckhoff（1823-1894）便大力抨擊身為路德會信徒的萊氏的學說完全歪離了馬丁路德宣講的教義，並指責萊為泛神論和唯物論敞開了大門（見*Oxford Handbook of Leibniz*, p. 717）。但平心而論，Dieckhoff對萊布尼茲的批評並不公平，因為萊提出神義論的概念只是把基督教傳統自古即已潛在的隱患清楚道明而已。作為一理性主義者的萊布尼茲值得檢討的，是他過於高估了理性的作用，以為憑理性可以把神義論困惑解決，說明下詳。

18 因此theodicy也有譯作「辯神論」的。

一文，並且把萊布尼茲藉以爭辯的主要「武器」——先在調和原則（Principle of pre-established harmony）——抨擊為「哲學從來設想得出來的最怪異的杜撰（das wunderlichste Fingment, was je die Philosophie ausgedacht hat...）」¹⁹，其批評可謂嚴厲。

這個長久以來困擾基督教世界的難題之所以無法以理性的方式解決，可以用上文關於外延與內涵的概念區分加以說明：神義論之產生，是信徒的信仰生命中，對於世界上的外延秩序產生了期待，又發現世上的外延事件牴觸了其信仰的內涵，由於無法得到調和，困惑乃生。²⁰換言之，神義論之所以不可能循理論途徑獲得滿意答案，正是因為其中的關鍵思維把外延問題與內涵問題混為一談，特別是把信仰內涵中的上帝當作一外延的存在，並設想其能對世上的外延秩序作出種種安頓。²¹

19 Kant, *Preisschrift...KGS*, Band XX, p. 284.

20 歷二千年到了上世紀的英國哲學家J.J.C. Smart，終於以一基督徒的身分坦誠指出，這種由神義論帶來的不安，要「直到放棄了基督信仰，才終得以消除心智上的糾葛而重新找回心靈上的安靜」。“...but giving up religion brought peace of mind because intellectual conflict was resolved.” 這番話引見Anthony Flew, *The Atheist* (Monthly), Atheist Center, August 1998, p. 28. 更詳細的論述參見J.J.C. Smart and J.J. Haldane, *Atheism and Theism* (Oxford: Blackwell, 1996, 2003). 相反地，大半生持無神論立場的Anthony Flew晚年終於公開接受某一意義的非基督教和非伊斯蘭的，和是亞里斯多德及牛頓式自然神論（Deism）的立場。

21 上文第6節提到康德各種概念設計其實正是他因不滿於萊布尼茲的方案而提出的一種「異質的」（heterogeneous）和不混淆自然與恩典（nature and grace）的綜合，但這種處理方法能滿足哲學之餘卻不大可能為宗教所信服亦如上述。

八、孔漢思論世上四種對「宗教」的態度及其「跨宗教判準」²²

我回香港任教之初，瑞士神學家孔漢思（Hans Küng, 1928-2021）曾蒞臨作了一場演講，是我迄今聽過最精采的演說之一。聽後隨即發現演講的內容剛以〈甚麼才是真的宗教？普世宗教判準學的一個嘗試〉為題在期刊發表了，重溫後讓我倍加折服。²³文中孔漢思列舉了世上對宗教理解的四種態度：

1. **無神論**（atheism）。這立場的基本態度是：「沒有宗教是真的。或曰：所有宗教都同樣地是假的」。

2. **排他的絕對主義**（orthodox exclusivism, absolutism）。即以正統自居，認為「只有一種宗教為真。或曰：所有其他宗教均為假」。

3. **導致癱瘓的相對主義**（crippling relativism）。這態度宣稱「每一個宗教都是真的，或曰：所有宗教都同樣地真」，也即「隨意的多元主義」（arbitrary pluralism）。

4. **征服性的包含主義**（conquering inclusivism）。這立場主張「只有一種宗教是真的。或曰：所有其他宗教都分享了這一宗教的真理」。

對孔漢思來說，這四種對宗教的理解在世上都有一定影響（尤

22 本文第8第及9兩節參考了作者舊作〈意向性與宗教感——從現象學的觀點看宗教問題〉，見《語默無常：尋找定向中的哲學反思》（北京：北京大學出版社，2009）。

23 Hans Küng, "What is the True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology," *Journal of Theology for Southern Africa*, September 1986, pp. 4-23.

其頭兩種)，但每一種態度都有某一些偏差，因此應一一深切反思。第一種「無神論」，是對宗教的徹底否定。這種態度一般都被自命理性和崇尚科學的人士採納。²⁴但他們或都未考慮到，若從康德的角度看，如果對一超越人類認知限制的神的存在予以肯定是一種錯誤，則武斷地否定其存在其實是同一種錯誤的反面。而且上文已指出，我們可以只談宗教的內涵而把神的外延擱置嗎？況且，撇開神的存在不談，吾人是否可建立一些沒有神祇崇拜的宗教的可能呢？

第二種「排他主義」其實是世上大多有宗教信仰的人不同程度都採納的立場，理由是世上許多宗教，特別是一神教（monotheism）都很強調一己所信奉的神明是唯一的。這一種想法，無疑是歷來一切宗教糾紛甚至大規模戰爭之淵藪，其可以產生的禍害難以估量，也因此是最需要徹底檢討的。

第三種的「相對主義」驟看似乎包容得多，世上開明人士採取這種態度的人著實不少，世人有一句話常掛在口邊，是「凡宗教皆導人向善」。這句話一定程度上是真的，經驗上看的確有宗教的人大都較謙和良善，但這話的「凡」字卻引起了孔漢思的戒心。他意思是說：一種無差別（indifferent）的「相對主義」很容易造成一種錯覺，以為只要打著宗教的旗號便可以在「宗教自由」的理念下從事不受社會約束的行動。他認為宗教雖應享有最大限度的自由，但還是要向社會和法律負責的，若一些宗教的主張對家庭、婚姻，人身自由、健康等問題造成了實質的危害，社會便不得不作合適的介

24 值得參考的是英國最重視經驗歸納的培根在一些雜文中說了一番耐人尋味的話：「一點點哲學讓人類心靈傾向於無神論，但深度的哲學卻把人領向宗教。」“A little philosophy inclineth man’s mind to atheism, but depth in philosophy bringeth men’s minds about to religion.” Francis Bacon, *Essays* (1625), Of Atheism.

人，不然，相對主義就會淪為令社會難以正常運作的幌子，這就是為何孔漢思在這一意義的「相對主義」前冠以「導致癱瘓」(crippling) 一定語的原因。

第四種「包含主義」從常識觀點看是較難明白的立場，主要是宗教學派之間就義理的比較而生的看法。孔漢思所指的「包含主義」是一種帶有指責的講法，即指一種想法，以為自己的宗教具足的無上義理以某些方式藏納於其他宗教之中。孔漢思反對這種帶融合主義(syncretism)的態度，認為這無疑把「其他宗教貶低為一些片面的真相，和把一己的宗教提升為一超級體系」²⁵並認為這其實是對其他宗教的不尊重，和先在地認為一己的宗教是唯一正道而無心於細味和欣賞其他宗教的長處與智慧。他心目中的批評對象其實是拉內(Karl Rahner, 1904-1984)的「超驗基督論」(transcendental Christology)和「匿名基督徒」(anonymous Christians)等學理。孔漢思這一批評其實還劍指「源自印度的宗教」，其言下之意當然包括中國佛學的「判教理論」(如天台的五時八教，和華嚴的五教十宗)。順著這思路，會不會唐君毅先生的「心靈九境」也值得我們再三考量？

孔文先清理了對宗教的四種態度後，即轉入了文章正題，「甚麼才是真的宗教？」面對這個可引來極大爭議的問題，孔漢思認為不能從理論途徑得以解決，而只能從宗教在世上的實踐去考慮，並循此得出以下兩個非常簡單直截的「跨宗教判準」：

1. **正面判準**：「一切維護和促進人類尊嚴與和平等價值的宗教都是真的和神聖的宗教。」

2. **反面判準**：「一切違背和危害人類尊嚴與和平等價值的宗教

25 Hans Küng, *op. cit.*, p. 9.

都是假的和敗壞的宗教。」

討論宗教的「真／假」問題時，實踐勝於理論這一觀點，在孔漢思文中只輕輕的借萊辛的《智者那旦》中一段極感人故事「魔力指環」透露出來了。²⁶孔氏文中沒有論述這故事，但看過萊辛故事原文的朋友當立即明白所指。

九、從宗教到「宗教感」——謙卑原則及崇高原則

許多年前，我受到了孔漢思的啟迪，深思如何能在世上眾多宗教之間找到一些大家都能接受的底線，作為跨宗教理解的起點。試想既然宗教無論東西，都涉及一（些）超越神明的崇拜，而這正又是一切矛盾之所在，那麼能否讓各宗教都各退一步，與其各執一己所信而馬上陷入糾紛，何不設想宗教的「聯繫」（religio）不外出自一種人際可以共同理解和感受的「宗教感」（religiosity）。Religiositas 一詞由來已久²⁷，一般用來指信奉神明的一種高度虔敬，甚至於狂熱的態度。我卻希望重新界定這字的用法，我理解的宗教感之「內涵」無他，就是以下兩個原則（也可以說是心法）的合璧：

1. **謙卑原則**（Principle of Humility）：即對吾人自身的有限性，包括認知與判斷有錯誤的可能（fallibility）應有一深刻的契認，和深明人不應隻手遮天，並於生命深處蘊藏一種謙卑。

2. **崇敬原則**（Principle of Reverence）：即對崇高與神聖事物²⁸保

26 G. T. Lessing, *Nathan der Weise* (Parable of the three rings)。

27 甚至可追溯到英國14世紀的宗教改革先驅 John Wyclif (1328-1384)。

28 作為人底有限性的「限制概念」（limiting concept）。

留有一崇敬、景仰、敬畏、冀盼與讚嘆的空間，並隨時心思追隨效法。

這意義的宗教感，其實是把宗教的「人神關係」抽離了特指的信仰對象後所得的精神內涵，這一抽離首先讓世人避開了矛盾的焦點。「謙卑」與「崇敬」兩原則的交互對應與相聯（correlation），即是最抽象意義的religio。這意義的宗教感，如果能成為一種共識，則各大宗教的信徒其實完全可以在保有自己的信仰的情況下，同時明白這一人際可以共享的宗教感，其實才是「信仰」的真正「內涵」。在將心比心下，應對其他宗教有較大的體諒、代入和寬容。

宗教感的兩個原則，其實是「人神關係」的抽象，但卻不須以鎖定某一特指的信仰對象為前提。我常設想，這意義的宗教感的體現可以帶來人心以下的一些轉化：i) 兩個原則交相作用，讓吾人認識到人雖為有限而可追求無限，這即構成人類卑微的存在中的不可磨滅的尊嚴（worth）。ii) 每人對一己及他人的這一份尊嚴乃較能肯定和尊重。iii) 對一切危害人類尊嚴、和為人類帶來苦難的罪惡會徹底厭惡，並悉力排拒。iv) 於物質條件以外追求精神上的滿足。v) 對和平和幸福等價值於世上得以實現抱有一良好的祝願。vi) 對他人或自己的生命要有一份熱愛和要有一份莊嚴感。vii) 己所不欲，勿施於人。在極端情況下，寧可犧牲自己，也當成全他人。而更重要的是，以上所述各點，從從哲學的觀點看來，相信亦鮮有不能認同者。

說到底，宗教感其實顧名思義是人類的一種情感，而作為人類情感而言，更是一種高尚的情操。²⁹事實上，吾人常道哲學與宗教

29 正如康德論能力學說時對認知和意志都有高低的分別，今論及人類情感當亦可作同樣設想。

分別建基於理性與信仰，但歷史的經驗已告訴我們，面對宗教作為一個影響人類福祉至巨的社會現實，單純的理性（特別是工具理性或啟蒙冷智）和信仰（特別是自命正統的信仰）都不足以面對其潛在的危險。今以宗教感這一情操作為居間緩衝，未嘗不是一個辦法。

我甚至認為，這意義的「宗教感」一旦抽離了特指的信仰對象後，並不只適用於一般信眾，而且對沒有宗教信仰的人心也是一服良藥。基於這一點，我提出了宗教感作為宗教〔教派〕內、宗教間與宗教外的人際溝通基礎。(Religiosity as the basis for intra-, inter- and extra-religious understanding)。前兩項意思比較清楚，就是一般意義的宗教寬容，至於第三項的「宗教外」人際溝通其實又可兼指：一、有宗教的人與沒有宗教的人之間的體諒與理解，和二、一般沒有宗教信仰的人之間的體諒和理解。我曾有一很寶貴的經驗，是一次和朋友在歐洲教堂中聽罷巴哈風琴作品的演奏後，感動之餘，相視莞爾，相知莫逆，而重點是我們二人皆非信徒！我常設想，世人即使沒有宗教而若都能對宗教感有三分領略，這個世界會和諧許多。

十、哲學與宗教有何「共濟」的可能？

如果問哲學與宗教有沒有「共濟」的可能？只要回到本文開始時有關哲學與宗教的「分際」去考慮，便不難求得答案。我們一開始就指出，哲學和宗教雖分別本於理性與信仰，但都是吾人「生存於世上，在面對種種存在挑戰下的精神回響」。換言之，哲學和宗教猶如坐在“human existence”這同一條船中，既屬同舟自當共濟，道理便是這麼顯淺！

其實西方哲學自柏拉圖迄康德，都以知、情、意三分去理解人

心，大學階段初讀到柏拉圖的「靈魂三分說」，³⁰覺得簡直難以想像這是怎樣一種分法，到多年後讀了胡塞爾《邏輯研究》的第三研究論「整體與部分」，終於明白，可以把三分的知、情、意理解為靈魂的三個「抽象部分」或「非獨立部分」；即是說，「三分」只就分析知、情、意各有不同功能而言，就具體運作而言，三者其實是同一人的心靈的不同向度，現實上總是要統一運行的，是無法完全切割的。明白了這道理，我們可設想，若把信仰歸入某一意義的「意志」，³¹則哲學和宗教雖各有偏重，亦更應考慮如何可「同舟共濟」。

至於具體如何執行是很難有定說的，哲學固應堅持理性的首位，但不應對理性固執至於「唯理」的程度，而應認清理性的限制，和應不斷自我檢查和自我懷疑，並同時要正視人類心智於理性以外的其他稟賦如體諒、慈悲（包含於宗教感之中）的重要；只有這樣，理性才會變得更「合情理」（reasonable）。相應地，宗教雖以信仰為中心，但最忌在不考慮一己所解讀的信仰有出錯的可能，而執著於信仰到了一個「排他」的地步。此外，一個有宗教信仰的人如果「一味」只知有信，則他的信仰永遠都是未圓熟的，信仰必須把由心所生的理性懷疑好好「消化」，才更堅定；也必須於明白信仰的真正「內涵」其實並不單指向一己信仰的神明，而更是一眾生都可共享的高尚情操，是一切宗教「包容」的基礎。

哲學與宗教的「同舟共濟」，還涉及其要共同面對的外在條件，是甚麼條件呢？如果哲學和宗教都自命是精神價值的守護者的話，則其要共同面對的挑戰，就是舉世愈趨物化和庸俗化的風尚，和各

30 Plato, *Republic*, Book IV, 441b-c.

31 William James 的 *The Will to Believe* 一定程度上可說明這一點。

種各式的極權專制。這些威脅，歷來有識之士作出警惕者已不知凡幾，馬庫色一也，更早的奧蒂加又一也。馬庫色的《單向度人》一書便像畫龍點睛般把現代消費社會平庸化、非思慮化和樣板化的危機宣告了。³²奧蒂加的《大眾的反叛》提出了現代文明潛在的「精神野蠻主義」和特別是現代社會因科技專門化而產生的「志得意滿族」（señorito satisfecho）所形成的一種「大眾」力量，最足以對一切社會議題的反思造成壓抑。³³上述馬、奧二人所憂心的「單向度人」和「大眾」，一看幾乎立即讓人察覺是更早一點的海德格所預警的「別人的獨裁」（dictatorship of the 'They'）的回響。這些警告提出了已近百年，隨著全球化的大勢，這些危機在今日社會是有增無已。若說哲學和宗教是「同舟共濟」，則在當代社會中，他們無疑是在「逆水行舟」！

十一、從「隱匿的神」到「隱匿的人」

在當代文化的氛圍下，哲學和宗教在面對外在挑戰之餘，其實更要面對自身的問題。宗教在世上雖仍覆蓋一龐大人口，但在科技文明和世俗化的大勢下，其在社會中的影響正日漸萎縮，這是很明顯的趨勢。³⁴正如上文所指，宗教的真正場域，只在信仰的內涵，而此中信仰的對象是永遠無法得到外延的肯定的。這一個宗教的「宿

32 參Herbert Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society* (London: Routledge, 1964, 2002) .

33 參Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses* (New York: Norton, 1932) .

34 這一點，從二十世紀初以來已有超過50個主要國家（如法、義、西、葡、瑞典、和德境諸邦）把原有的「國教」（state religion）限定廢除（disestablished）可見。

命」，西方許多神學家其實心下了然，因此自土特良、古撒努斯、馬丁路德、巴斯噶等長久以來，便有「隱匿的神」(deus absconditus) 的說法，目的是讓宗教能安守於一「無知」的信仰。³⁵然而在理性，尤其是在冷酷無情的工具理性的挑戰下，宗教人士有多少能安守其信仰的內涵？上世紀60年代於英美等國竟然出現了「上帝已死神學」(God-is-dead theology) 和「基督教無神論」(Christian atheism) 等運動，是一很大的警告。

反觀哲學的處境，其實好不到哪裡，哲學內部豈不一再出現「哲學的終結」的議題嗎？最諷刺的，是在工具文明和意識形態的交相雜染下，哲學一向最重視的自我認知問題也日益模糊。既是哲學家也是社會學家的普里斯納(Helmuth Plessner)於70年代終於提出一想法，就是宗教世界的「隱匿的神」議題終於令哲學世界也產生「隱匿的人」(homo absconditus)的困境。³⁶單就概念而言，「隱匿的人」明顯地是「隱匿的神」的對語，其於二十世紀曾被多位哲學家構思，在普里斯納標題化地論述之前，布洛赫、卡西勒、和尤拿斯等都曾側及。³⁷他們的切入點雖不盡同，但都顯示了三個要點：首先，是宗教的真正焦點將從被異化了的神回歸於人自身，其次，就是人對神的探求與人對自身的探求是人類同一種求全的訴求的兩

35 參看Nicholaus Cusanus的《飽學的無知》(De Docta Ignorantia)。

36 Helmuth Plessner, "Homo Absconditus," *Conditio Humana, Gesammelte Schriften*, Band VII (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), pp. 365-366.

37 參見Ernst Bloch, *Principle of Hope*, Vol. 3, Chapter 53 (Cambridge: MIT Press, 1986), p. 1194-1298; Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New York: Yale University Press, 1944) p. 29; Hans Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, Vol. 19, No. 4 (Dec. 1952), pp. 430-452.

面。其三，人類幾經折騰，在技術文明、工業生產和政治角逐渾成一體的當今世代，人類已愈把自我異化到了一個階段，除了基本的生物基礎與物質意義外，已對任何進一步的自我理解感到迷失。人之所謂「隱匿」，就是這樣的一種不能自己和無以自持的處境。

哲學自古即矢志於「認識自己」，也就是某一意義的「人學」，而宗教力求接觸永恆，即某一意義的「神學」。今二者既皆不可輕言，則一開始即分享人類生命存在這一片土壤的哲學與宗教，無疑像一對難兄難弟。其在當今之世，如何能重新為自己的活動定位，和重新尋得其所需要的活力，以回應初衷，才是最大的挑戰所在。

2021年11月19日初稿

2021年11月29日修訂

2022年4月4日終訂

關子尹，曾執教於東海大學哲學系，後於香港中文大學哲學系任教逾三十載，現為該系榮休教授、國立清華大學哲學研究所客座教授。研究範圍主要在德國哲學、現象學和西方哲學史；於語言哲學、語文政策、大腦科學、人文電算等領域亦稍涉獵。曾出版《海德格的詮釋現象學與同一性思維》（1982，德文）、《教我心醉：教我心碎》（2007）、《語默無常：尋找定向中的哲學反思》（2008，2009）、《徘徊於天人之際：海德格的哲學思路》（2021）、《我心歸隱處》（2022）等書，並以中、英，及德文發表論文多篇。此外於香港中文大學人文電算研究中心開發「林語堂當代漢英詞典·網絡版」、「漢語多功能字庫」等多種網頁。