

倫理以外的基督宗教倫理：靈性的再發現

龔立人

香港中文大學崇基學院神學院副教授

提要

本文指出宗教道德化後被倫理所支配的宗教倫理已日漸世俗化而失去原有的宗教性。作者提出以靈性取代倫理作為思考架構，來描述宗教倫理的本質。作者以基督宗教聖餐禮儀為例，從中說明宗教生活（宗教禮儀）對靈性的體會，繼而去反省靈性與宗教倫理的關係。如此既可以保有宗教倫理的宗教性，又可避免康德路線的倫理學之難題，及後現代陷入相對主義的困境。

關鍵詞：宗教倫理、基督教倫理、靈性

前言

一般人相信宗教與倫理有一份很密切的關係，但現實並不是如此。例如，奧迪（Robert Audi）認為公民需要為他們的社會立場提出世俗原因，而法例和政策更需要世俗動機。¹ 奧迪並不否定宗教對社會的意義，但他質疑宗教言語的公眾性。此外，羅斯（John Rawls）提出公共理性。² 在一個多元社會下，他認為公共理性比任何一種宗教或哲學理性更基本，因為它是社會共識的結果。從他們兩人的觀點來看，宗教與倫理的關係只適合停留在自己宗教的圈子內或個人層面上，而不應伸延至公眾生活。否則，自由民主的生活就會被破壞了。就他們的論點，宗教人當然可以跟他們辯論。例如，所謂世俗原因與世俗動機是否就等同於「世俗」？宗教原因是否就等同於偏見（雖然他們沒有用偏見一詞，但其論點卻有這意含）？宗教原因與世俗原因是否必然對立？沒有宗教原因又是否容易帶來共識？當正為此辯論時，我們似乎已無條件地接受倫理為宗教的社會角色提供一個恰當的詮釋。究竟倫理為宗教與社會提供有效的接連還是使宗教受制於倫理？又究竟宗教如何詮釋它的社會角色？我承認宗教對倫理有一定的影響力，甚至倫理可能有助讓非宗教人認識宗教及其價值，但我拒絕將宗教化約為倫理或以倫理解釋宗教，不但因為這對宗教與倫理都沒有好處，更因為宗教可能漸漸失去其獨特對社會的貢獻。可惜的是，這正是當下宗教的趨勢。本文嘗試分析宗教道德化的形成及其帶給宗教倫理的危險性，並提出以靈性來詮釋宗教的社會角色之可行性。

一、宗教道德化下的宗教

時至今日，宗教與倫理的關係仍是一個持續爭議的課題。³ 然而，筆者當下的關注，不是倫理是否需要（或獨立於）宗教，而是倫理是否為宗教與社會提供一個恰當的詮釋。所謂恰當，就是包括了身分與相關性。身分與相關性不是對立，但卻

¹ Robert Audi, *Religious Commitment and Secular Reason* (Cambridge: CUP, 2000), pp. 86-100.

² John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 217.

³ 柏拉圖的《游敘弗倫編》已帶出問題的所在。他說，「究竟一件事物的正確是因為上主命令的緣故，還是因為這事本身是正確，所以，上主有此命令？」

有一定的張力。當身分過份被著重時，其相關性就會相對地減少；又當相關性被過份高舉時，其身分就會相對地顯得含糊。例如，當基督宗教倫理以其信仰理據表達它對同性愛的看法時，它的看法就相對地減低其社會相關性，因為非基督宗教人士不會理解，也不容易得到社會認同。尋求兩者的平衡並不是我的立場，因為這是不可能。我選擇以宗教身分作為起點去思考其相關性，因為他者的概念使我傾向對差異的尊重多於對共同性的嚮往。⁴ 事實上，只有如此，社會才算尊重多元。然而，只停留於對個別性的尊重並不必然促進溝通或生命提昇。因此，當肯定個別性時，我也嘗試帶出個別性對社會的意義。

一九九三年，世界宗教議會發表《全球倫理》。⁵ 一方面，全球倫理是各宗教群體向世界展示他們愛好和平和投入促進人類社群的共融，藉此打破宗教製造紛爭的誤解。另一方面，全球倫理反映宗教群體選擇以倫理綱領來建立它們與社會溝通的橋樑。在孔漢斯（Hans Küng）大力推動下，當下對全球倫理的討論已超越了宗教的界線和關注，成為人類社群共同關注的課題。⁶ 這是一個不容否定的貢獻。然而，當《全球倫理》為宗教提供一個共同性時，《全球倫理》是否有扭曲宗教彼此間的不同性？《全球倫理》是否只是一種康德式的倫理，假借宗教之名或迫宗教就範？就此，孔漢思本人也指出「宗教不能化約為倫理。唯有我們願意有時忘記倫理，並集中一些『更高』的事上，我們才能真正地討論宗教倫理。」⁷ 甚麼是「更高的事」？未回答前，讓我以基督宗教為例解釋宗教道德化的趨勢。

第一，雖然基督宗教是一個強調上主恩典（福音）而不靠人自己努力得救贖的宗教，但信徒仍多傾向將基督宗教規條化。一方面，律法式宗教以上主律法來理解上主對人類的關係；另一方面，它以人遵守或服從上主律法來理解人的責任。事實

⁴ 他者不是陌生人的意思，而是藉著對他者的他性之尊重和不扭曲，我才不會將自己偶像化或陷入自我崇拜，並要求其他人倣效我。

⁵ Hans Küng and Helmut Schmidt ed., *A Global Ethic and Global Responsibilities* (London: SCM, 1998).

⁶ 例如，當《全球倫理》提出後，全球公民和普世倫理紛紛登場，成為廿一世紀人類社會共同思考的課題。

⁷ 引述 William P. George, 'Toward a Common Morality' in *Christian Century*, Oct. 7, 1998, pp. 903-908.

上，這理解主導著基督宗教對稱義與成聖的解釋。在律法意識下，稱義被視為一種法律、訴訟程序和法庭宣判的概念。⁸ 又在強烈的律法意識底下，成聖開始遠離上主在人身上成就的本體性聖潔 (ontological holiness)，而轉向一種在人身上發生的倫理性成聖 (ethical sanctification)。⁹ 本體性聖潔與倫理性成聖並不必然對立，因為成聖是藉稱義下而產生的聖潔之真實運作，但倫理性成聖始終有別於本體性聖潔，因為後者是上主與我的關係。例如，在本體性聖潔下，我們對馬丁路德 (Martin Luther) 所說的「我同時是罪人，也是義人」才有較深的體驗。這裡所說的義人，不是一個倫理性成聖的義人，而是一個在上主恩典下，本體性聖潔的義人。本體性聖潔是關乎一種與上主的關係，不受個人道德質素決定。因此，一個本體性聖潔的人可以在倫理性成聖上仍很膚淺，或一個在倫理性成聖上有很卓越的人可以與本體性聖潔無關。雖然基督宗教肯定本體性聖潔的重要性，但倫理性成聖始終容易讓信徒掌握、量度和體驗。再者，倫理性成聖讓管治者 (神職人員) 更有效規範其信徒和教會秩序，以致在不同時代，基督宗教呈現其對律法傾向多於對恩典傾向。

以上對基督宗教的描述似乎並不是當下耶儒對話下的基督宗教。按他們的理解，基督宗教絕不可能是一個律法式宗教，而是一個恩典式宗教¹⁰，但現實的基督宗教卻傾向律法式。究其原因，這可能與人的本性離不開。一方面，信徒們需要一種律法式宗教給予他們安全感。在律法下，人不但可以知道甚麼是錯或對，也可以

⁸ 參考 Gustaf Aulen, *Christus Victor* (London: SPCK, 1970)。作者說，「拉丁教義 (指安瑟倫以法律角度理解救贖，救贖被視為滿足上主的要求) 的起源可以確定：它屬於西方，於中世紀成為主要的贖罪教義。雖然路德重返經典類型，並且極力闡揚，可是改教後期的神學重返拉丁類型，所以此類型在羅馬教與新教的經院學派中，都同樣普遍。」(頁 137)

⁹ 例如，雖然加爾文 (John Calvin) 和衛斯理 (John Wesley) 的成聖觀認為成聖不應化為一種道德程式，但他們對成聖表現的著重總容易使基督宗教傾向道德化。參考 Hans Küng, *Justification* (London: Burns & Oates, 1981), pp. 264-274.

¹⁰ 例如，牟宗三先生批評地說，「基督教認自己不能克服罪惡，一切交給上帝，你得救不得救只有訴諸上帝來決定，這才是徹底落於命定主義，因而亦是悲觀主義。結果只靠盲信來維持其激情利慾之生命，其激情利慾之生命所以不至使社會混亂崩潰乃在客觀的社會制度之制衡與疏通以及科學技術之不斷增進與不斷解決問題…。西方文化，整個以觀，有許多實點，只有一個虛點，即作為人世之核心的道德實踐成了虛點，因為是虛點，所以亦成了盲點。這既成了盲點，故其宗教亦虛而不實。」見牟宗三：《圓善論》(台北：學生書局，1984)，頁 156。

以此來量度自己和別人的靈性程度。另一方面，以見證（宣教）作為自我界定的基督宗教變得更刻意以倫理道德裝扮，去說服未信者。說到底，基督宗教對恩典的看法總是與人的經驗有太大的差異，以致信徒始終也避免不了將基督宗教道德化。這種情況不只限於華人基督徒（因受儒家傳統影響），更可以在西方基督徒中找到。例如，影響著華人教會較深的西方清教徒運動和敬虔運動就是一個明證。¹¹ 基於人性對道德的要求和對行使自由的恐懼，基督宗教與倫理的關係就變得更密切。

第二，自西方啟蒙運動開始，傳統宗教對社會的影響力日漸式微。社會學家稱這進程為世俗化（secularization）。我個人較接受魯克曼（Thomas Luckmann）對世俗化的解釋。他認為「宗教是人類有機體的一種能力，而這種能力通過構造客觀的、有道德約束力的，包羅萬象的意義世界，從而超越自己的生物性。」¹²按他理解，宗教是一種象徵性的自我超越。一切真正屬於人類的東西，本身就具有宗教性，因而魯克曼認為世俗化不會導致人類宗教性的衰落。宗教之未來只不過是宗教替換形式出現，甚至以不似宗教形式出現。事實上，這可從近代新紀元（New Age）和偽宗教的出現與廣泛發展得到證明。

面對一個不利傳統宗教的時代，基督宗教神學本身也進行嚴肅的檢討。天主教方面有梵蒂岡第二大公會議，而基督教有世俗神學等等。¹³ 縱使這些不同神學反省有不同的著重，但大體上，他們多傾向接受一種在世俗中的超越或一種神聖的世俗之思維，並從中建立基督宗教的意義。倫理往往為這樣的神學提供一個恰當的框架，因為倫理相對地讓人體驗一種內在的超越。然而，在世俗化過程下，基督宗教道德化可能是一種自我生存掙扎的表現多於邁向成熟，因為它需要從世界中得到認同。例如，於一九六六年的烏撒拿會議（Uppsala Assembly）裡，普世基督教協會以「將世界人性化」定為宣教目的。其中，它說，「世界為教會提供議程。」¹⁴ 一方面，

¹¹ 簡單來說，清教徒運動和敬虔運動主要針對那沒有生命內涵的基督宗教正統信仰。他們強調個人與上主的關係（所謂重新）和信徒道德生活。參考 Dale Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978).

¹² T. Luckmann, *The Invisible Religion* (New York: Macmillan, 1967).

¹³ Stanley Grenz and Roger E. Olson ed., *20th Century Theology* (Downers Grove: IVP, 1992), pp. 115-169.

¹⁴ *The Church for Others and the Church for the World* (Geneva: World Council of

教會不可能有自己的議程；另一方面，宣教就是一切慈惠和社會活動的總稱。教會與世界並不存在分別。這嘗試是否成功絕非單方面的意願，也在乎社會對宗教的期望。在現代化下，昔日社會的共識正面臨瓦解（受個人主義、世俗主義、物質主義和全球化影響下），以致社會也渴望一種維繫社會力量的出現（不同形式的全球倫理就是一個例子）。對於有基督宗教背景政府，基督宗教往往被視為維護社會文化的力量¹⁵，而宗教也漸漸成為公民宗教（civil religion）。¹⁶ 至於那些沒有宗教背景政府，他們也會以同樣態度看待宗教。以中國為例，中國社會科學研究院基督教研究所主任卓新平說，「很多中國人同意宗教道德能為社會主義的中國之精神文明建設提供貢獻。在建設中，中國人不只需要奏出共產主義道德的樂章，也要吸收傳統道德的遺產，包括宗教道德。」¹⁷ 以社會功能來理解宗教（包括宗教的自我解釋）並不是一件錯事，但社會功能一詞也含意一旦宗教成為社會中的阻礙時，社會系統就會毫不留情將其清除。

第三，解放神學和第三世界的處境神學的出現大大改變了做神學的方法和目的。例如，古鐵雷斯（Gustavo Gutierrez）說，「西方神學的對象是非信徒，而我們的對象是非人（non-persons）。」¹⁸ 因此，以他為首的解放神學是以踐行和改造社會為目的。一種追求概念上澄清和滿足個人宗教感需要的基督宗教信仰受到嚴厲的批評。雖然解放神學對拉丁美洲的社會沒有帶來巨大的轉變，但它對信仰的理解和做神學的方法改變了當下神學的議程。在其就任劍橋大學神學教授演說中，福特（David Ford）說，「不同的解放神學堅持真實的神學一定要扎根於對壓迫的抵抗。縱使他們大多被拒絕，但這種極富爭議的神學改變了神學世界的意識和議程。」¹⁹ 這種強調社會改革的基督宗教有別於前者將基督宗教道德化（指第二個原因），因為它出於一

Churches, 1967), p. 20

¹⁵ 參考 Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (London: John Murray, 1869).

¹⁶ 參考 Alan Aldridge, *Religion in the Contemporary World* (Oxford: Polity, 2000), pp. 140-147.

¹⁷ Zhou Xinping, 'Religion and Morality in Contemporary China', *Studies in World Christianity*, 7:1 (2001), 34-41.

¹⁸ G. Gutierrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll: Orbis, 1973), p. 5.

¹⁹ D. Ford, *A Long Rumour of Wisdom* (Cambridge: CUP, 1992), p. 19.

種悔改和醒覺。因此，古鐵雷所代表的解放神學本身是一種靈性神學的具體表達²⁰，但可惜的是，這方面並沒有得到廣泛的留意。例如，近十年來那些對解放神學前途質疑的人並沒有考慮解放神學本身的靈性，反而很工具化地考慮解放神學的功能性。沒有對其靈性的理解，解放神學所反映出來的基督宗教社會倫理就只會化約為公義、平等等理念和政治行動。結果是，解放神學也走不出被道德化和政治化的傾向。盧雲（Henri Nouwen）說，「古鐵雷斯清楚地表達那樣，這靈修神學令我們不可能將解放神學簡化為政治行動。聖經裡的神呼召他們進行的鬥爭，遠遠超過爭取政治和經濟上的權利。這是與所有死亡力量的鬥爭，無論這些力量在那裡顯明。這也是爭取完全意義上的生命鬥爭。」²¹

宗教道德化使基督宗教信仰變得可有可無。在倫理自然律（moral natural law）的傳統下，基督宗教倫理相信人的理性可成為道德基礎的一個可倚賴資源。這是肯定的，因為基督宗教相信的真理不可能只在基督宗教內才有意義。否則，這就不算是真理了。另一方面，理性基礎讓基督宗教倫理不可逃避理性和向公眾的責任。然而，在宗教道德化下，基督宗教倫理的非理性基礎就被忽視，甚至遺忘了。就此，候雅維斯（Stanley Hauerwas）說，「自由傳統假設基督宗教對生命的洞見應該要獲得任何人認同，但自由主義者忘記了，若脫離於對上主的敬拜，這些所謂的洞見是空洞的。」²² 基督宗教倫理有其一定程度的普遍性，以致沒有基督宗教信仰的人也可以明白和討論，但基督宗教倫理也有其獨特性，以致非基督宗教信徒不容易全然明白，因為這不再是理性問題，而是生活問題。所謂生活，就是基督徒的宗教生活（指崇拜，祈禱等等）對其道德生活的塑造和指引有其重要影響。

²⁰ 古鐵雷說，「神學思想的力量倚賴著靈性經驗。這經驗是關乎與上主及其旨意相遇。任何對信仰的描述皆是來自基督徒群體的生命，並從中得著方向。相反，任何反省不使我們按聖靈而活的，不是基督教神學，而真正的神學是靈性神學。」 *A Theology of Liberation*, p. 6.

²¹ H. J. M. Nouwen, 'Foreword' in Gustavo Gutierrez, *We Drink From Our Own Well* (London: SCM, 1984), p. xvi.

²² S. Hauerwas, 'The Liturgical Shape of the Christian Life: Teaching Christian Ethics at Worship' in *Essentials of Christian Community*, ed. David Ford (Edinburgh: T&T Clark, 1996), pp. 45-48.

此外，宗教道德化無形中將宗教美化，但宗教生活從來就不是如此。事實上，坊間對宗教的批評和關注不是它的理念（教義），而是它的生活，但宗教道德化傾向宗教倫理的應然多於實然。一方面，這不是壞事，因為這有助宗教人找回他們的傳統。另一方面，這傾向所表達的宗教倫理可能只不過是一個參與者建構的宗教，與具體的現實不符。究竟宗教倫理的價值在於它偉大的抱負還是它對人性現實的坦白？我認為後者。否則，當下的宗教對話只是一種吹捧，而沒有實質意義。此外，究竟宗教與宗教群體的關係如何？宗教群體的倫理是否有別於宗教倫理？宗教道德化並沒有認真處理這些問題，反而可能成為一種意識形態（馬克斯的用法）主導宗教群體的倫理。

以上對宗教道德化的批評不是要否定倫理的重要性，而是質疑基督宗教倫理的倫理性會否因而失去。究竟基督宗教倫理如何被理解？又究竟倫理對基督宗教倫理的認識是否恰當？除了倫理外，我們可以有其他選擇來詮釋基督宗教倫理嗎？

二、宗教禮儀節慶與宗教倫理

以上的討論嘗試指出倫理並非為宗教倫理提供一個恰當的處理；相反，我認為靈性可以為宗教倫理提供一個恰當理論框架。不但因為靈性與宗教有極密切關係，更因為當下社會漸漸意識到靈性對社會和個人的重要。為了避免重蹈倫理將宗教倫理道德化，我選擇不從對靈性的理解來界定宗教倫理，而是從宗教生活中對靈性的體會去反省靈性與宗教倫理的關係。麥金泰（Alasdair MacIntyre）指出任何一個道德哲學已預設了它的社會學²³，而宗教生活就好比這社會學。因此，以基督宗教為例，認識宗教倫理的場景就是教會生活，而其宗教生活核心是對上主敬拜的生活。²⁴ 以下，我先探討宗教禮儀節慶與宗教倫理的關係，繼而討論以靈性作為宗教倫理框架的可行性。

要認識宗教不能獨立於對宗教生活的認識。然而，這裡所指的宗教生活不是隨隨便便任何一種宗教活動，而是宗教的禮儀節慶。事實上，沒有宗教可以沒有禮儀

²³ A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1984), p. 23.

²⁴ Shawn Madigan, *Spirituality Rooted in the Liturgy* (Washington: Pastoral, 1988); Don E. Saliers, *Worship and Spirituality* (Philadelphia: Westminster, 1984).

節慶，因為禮儀節慶讓宗教人進入「神聖時區」。伊利亞德（Mircea Eliade）說，在宗教禮儀節慶中，生命的神聖幅度被恢復，參與者經驗到人類存在的神聖尊嚴，是神聖的受造者。在任何其他的時間裡，總會有忘本的危險；存在，並非現代人所謂自然所賦予的，而是來自「他者」（the Other）的創造。²⁵ 他繼續說，「（宗教禮儀節慶）乃是為神聖者之臨在所聖化了的時間，它被人定期地再實現，我們因而可以說，這活在神聖者臨在與圓滿世界內的渴望，可說是對『天堂樂園』情境的鄉愁。」²⁶ 說到底，宗教的核心就是關乎對神聖的體驗和認識，並從此伸引出來對遠象與當下互動的反省。然而，宗教禮儀節慶並非只是一種對宗教理念的外在表達，反而對宗教內容的塑造，修訂和詮釋。在神聖時區裡，宗教人與神聖相遇，並在其中被神聖改變。人類學家杜格思（Mary Douglas）說：

「禮儀不只是像一種可見的幫助來說明言語的教導。若禮儀只是一張地圖或圖表說出那已知的事，它只會跟隨經驗。但禮儀並不扮演這次等的角色。它首先塑造經驗，並容許那不完全知道的知識。它不只將經驗外在化，更修正經驗，並將它表達出來。」²⁷

因此，只從倫理角度而不從禮儀角度理解宗教只會帶來將宗教「自然化」、將神聖凡俗化。事實上，從凡俗存在的觀點來看，人除了對自己及對社會之外，他不會有其他的責任感，但宗教人卻將自己置身於宇宙脈絡中，並建立與他者（神聖）的關係，以致只強調倫理、社會、歷史有效責任感的現代文明不會完全明白宗教倫理的核心。宗教禮儀反映出與神聖的關係和對神聖的認識是宗教倫理的基礎。可惜的是，當下的宗教倫理正是要將這份宗教體驗置身於倫理之下。結果是，宗教倫理成為沒有靈魂的宗教倫理。究竟宗教禮儀節慶與宗教倫理的具體關係如何？以下，讓我以基督宗教每週舉行的崇拜為例進一步解釋。²⁸

²⁵ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane* (New York: Harper, 1961), p. 89.

²⁶ 同上，頁 106。

²⁷ M. Douglas, *Purity and Danger* (London: Ark, 1984), p. 64.

²⁸ 如巴特（Karl Barth）說，「基督宗教崇拜是人類生活最重要、最急切和最榮耀的行動。」

簡單來說，基督宗教的崇拜是一個群體對上主敬拜的活動。在崇拜中，敬拜者意識自己的罪和有限，也經驗上主對他們的寬恕與愛，並由此衍生對世界的承擔。29 這體驗不純是一種智性的活動，更是一種實存與超越的體驗。奧托(Rudolf Otto)稱這種宗教經驗為「令人戰慄，又令人嚮往的經驗」。³⁰ 他解釋說，「由於感受到世界的永恆本質而被深深打動，以致激起諸種情感，像敬虔、畏懼、崇敬，那麼，這樣一種情感狀態便比知識與行為還要有價值得多。」³¹ 這一切之可以發生是因敬拜者與上主(全然的他者)相遇了。³² 除了垂直面外，基督宗教崇拜還有橫切面。就是崇拜者彼此的關係和他們與世界的關係。例如，《聖經》說：

「我(上主)厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。
你們雖然向我獻燔祭和素祭，我卻不悅納，
也不顧你們用肥畜獻的平安祭。
要使你們歌唱的聲音遠離我，
因為我不聽你們彈琴的響聲。
惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。」(阿摩司書五：21-24)

耶穌基督也說：

「所以你在祭壇上獻禮物的時候，若想起弟兄向你懷怨，就把禮物留在壇前，先去同弟兄和好，然後來獻禮物。」(馬太福音五：23-24)

引自 Duncan Forrester, James McDonald and Gian Tellini, *Encounter with God* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), p. 11.

²⁹ Duncan Forrester, James McDonald and Gian Tellini, *Encounter with God* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), pp. 1-12.

³⁰ R. Otto, *The Idea of the Holy* (New York: Oxford University Press, 1958).

³¹ R. Otto, 'Introduction' in *On Religion*, F. Schleiermacher (New York: Harper & Row, 1958), p. 19.

³² Jose C. Nieto 對宗教經驗與奧秘經驗有以下的解釋。他認為宗教經驗是指與一位有獨立思維、情感和意志的他者接觸的超越體驗，而奧秘經驗(像禪悟)並沒有這經驗。J. C. Nieto, *Religious Experience and Mysticism* (Lanham: University Press of America, 1997).

從此看來，任何將基督宗教崇拜獨立於社會和經濟，它就失去其可信性，並成為人民的鴉片。然而，這不只等於倫理生活決定宗教生活，也是宗教生活決定倫理生活。後者正是本文的關注。以下，讓我以基督宗教的聖餐禮儀來說明。

三、聖餐禮儀與靈性

在基督宗教崇拜中，聖餐是一個很重要的禮儀。³³ 宗教改革時，馬丁路德(Martin Luther)以正確宣講上主的道和正確施行聖禮作為對教會的理解。聖禮中，他只提出洗禮和聖餐。聖餐禮儀是透過餅和酒（一種很普通的物質）來施行。它的重要性及其對宗教倫理的含意主要有五方面³⁴：

第一，聖餐禮儀要表達上主的救贖已成就了。在聖餐禮儀，「… 這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦。」（馬太福音廿六：28）聖餐不是上主對祭物的要求，而是祂親自犧牲讓世界得著拯救。從這宗教經驗來看，基督宗教不接受死刑，不只是因為死刑的殘忍和不人道，更因為人類的犧牲在基督十字架上已經結束了。一方面，這聖餐經驗使信徒反對一切使人犧牲的權力和制度；另一方面，聖餐使信徒強調懲罰制度中的改造功能（救贖）多於罪有應得或殺一警百的功能。

第二，聖餐禮儀是分享基督的身體。在聖餐禮儀，「耶穌拿起餅來，祝福，就擘開，遞給門徒，說，『你們拿著喫，這是我的身體』。」（馬太福音廿六：26）在聖餐中，信徒不但分享著耶穌基督的生命，也被呼喚與人分享。這體驗使信徒對當下資本主義社會理解的擁有權提出質疑和嚴重的批判，因為分享不再是社會生活的秩序和德性。然而，分享不必然等於共產主義。

³³ 不同基督宗派對聖餐有不同理解，而以下對聖餐理解是按信義宗傳統。

³⁴ 可參考龔立人：《願你國降臨》（香港：香港基督徒學會，1997）；Francis X. Meehan, *A Contemporary Social Spirituality* (Maryknoll: Orbis, 1983), pp. 39-46.

第三，聖餐禮儀是接受上主賜予的平安。這份平安使信徒拒絕暴力，也不相信平安可以建立在暴力之上。然而，平安不只是非暴力，更是一種社會關係的建立。從上主而來的平安使人與上主成為朋友，也使其他人彼此成為朋友。建立友誼成為聖餐重要標誌之一。

第四，聖餐禮儀要表達神聖在凡俗中，凡俗在神聖中。聖餐所用的餅和酒是普通的餅和酒，而不是甚麼特別的物質，但這極之普通的物質卻承載（天主教認為是變質）耶穌基督的身體和血。從此來看，聖餐正要打破一種宗教或哲學的二元論，反而肯定物質世界的價值。上主是要將世界轉化，而非否定世界。這肯定了信徒對世界的責任。

第五，聖餐含意一份對終末的盼望。聖餐不僅是記念耶穌的死亡和拯救，也含意天國的筵席。正因這份盼望，聖餐禮儀是一個歡喜快樂的節慶，而不是痛苦嚴肅的日子。這是初期教會的體驗，「他們在家中擘餅，存著歡樂的心用飯，讚美上主。」（使徒行傳二：46）從聖餐中所經驗到的盼望使基督徒群體不受制於歷史的限制。在危難中，仍存盼望。

以上對聖餐禮儀與宗教倫理關係的討論反映出宗教倫理不可能化約為一系列的可以或不可以。宗教倫理是宗教人一份從宗教經驗而產生對生命的體會和對世界的感情。這份體會不是始於命令，而是始於恩典；不是始於思辨，而是始於宗教經驗。此外，聖餐本身所反映對上主的感恩和盼望並非倫理角度可以包含，但感恩與盼望卻是宗教倫理的基礎。感恩與盼望不但使領受者對世界和人生有一種不同的視野，更賦予他一份執著，以致他相信一個不可能的可能。在倫理範圍下，價值的建立在於理性的討論或共識，但理性的討論並沒有必然為價值提供應然的基礎。在宗教經驗範圍下，人被提昇，超越自我的限制，並感受與神聖相遇。這相遇也沒有必然為價值的應然提供基礎，但卻摒除人的偏見與自私，以致讓價值的應然可以自我呈現。海德格（Martin Heidegger）說，「一個人類被遺忘的責任就是製造一個空間，

讓那真實 (Being) 出現。」³⁵ 宗教對倫理的意義和重要性就是它對人的預備、洗滌和淨化。然而，有一點仍需要補充。按基督宗教理解，聖餐代表上主對人的恩典 (這是聖禮的意思)，而基督徒道德生活與上主恩典分不開。這就是天主教傳統所說的「注入的德性」(infused virtue)。只有在聖餐下，德性才不會只有養成 (acquired virtue) 的意思。

按以上所說，宗教倫理的理性不只是智性上思辨的結果，更是一份實存宗教經驗的體驗。然而，倫理並不能反映出這宗教倫理的特性。因此，我以靈性 (spirituality) 來描述宗教倫理的本質。一方面，靈性指出「宗教是整個人類精神的底層」。³⁶ 另一方面，靈性指到一份有別於道德，但對道德卻有更深體會的生命力。究竟靈性是否為宗教的社會角色提供一個恰當的詮釋？

四、靈性與道德

要為靈性下一個眾人皆接受的定義有如比為宗教下一個定義困難。例如，當靈性只等同神聖或超凡的經驗時，一切在平凡經驗中所體驗的「神聖」就被否定了。當靈性只等同個人內在醒覺的提昇，靈性就只不過是當下強調個人主義色彩文化的伸延。當靈性只等同個人的成長和發展，靈性就成為心理學和心理輔導的代名詞。當靈性只等同非物質世界，這就將世界二元化，並忽視物質的意義與價值。定義的困難是否就等於靈性一詞的不合適性呢？

雖然受著對靈性一詞的定義困擾，但這不等於靈性一詞的不適切性。不但因為這容許不同的人可以對靈性的內容作出不同的貢獻，更因為靈性本身就是對人生的美善和整全尋求的嚮往與投入。舒妮達斯 (Sandra Schneiders) 指出，「當下所講的靈性是關乎自我的超越，而它為生命提供整合和意義，並為個人在終極的視野下，導向前進和轉化的方法。」³⁷ 在這理解下，宗教對靈性和靈性對宗教倫理的理解可以有以下三方面的貢獻。第一，靈性所要反映就是一種如蒂利克 (Paul Tillich) 所表達

³⁵ M. Heidegger, *Being and Time* (New York: Harper & Row, 1962), p. 58.

³⁶ Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxford: OUP, 1959), p. 7.

³⁷ S. Schneiders, 'Theology and Spirituality: Strangers, Rivals or Partners?' *Horizons*, 13 (1986), p. 266.

的「參與性知識」(participating knowledge)。³⁸ 參與性知識對立於客觀性分析和計算式知識。³⁹ 參與性知識強調學習者在知識的行動中存在改造，而這改造不只是智性的改變，也是生命的改變。事實上，倫理學對這種對知識的理解並非陌生。例如，比麥金泰還要早的安斯甘(Elizabeth Anscombe)已在一九五零年代重提德性倫理的重要性。⁴⁰ 然而，問題被未因此解決。不但因為德性倫理的討論離不開敘事(narrative)，更因為德性倫理沒有解答德性如何形成。此外，當當下主流的倫理學已被「解決矛盾」的意識決定其內容時，倫理學已成為一種工具理性多於參與性知識。從此看來，靈性是對工具理性的抗議。不但如此，靈性為德性倫理提供一個實踐的嚮導。

第二，靈性指出人可以超越歷史對他的限制，而超越是人作為人不可缺的要素。當然，超越並不必然等同於非物質或一種宗教經驗，但也不需要否定有這指向的可能。否則，超越只是一種有限制的超越。事實上，社會學家如韋伯(Max Weber)、馬谷斯(Herbert Marcuse)和貝格(Peter Berger)等人已指出現代化和理性化帶來給人類社會不是解放，而是一種非人性化生活。⁴¹ 人類被限於世界和歷史中，漸漸失去對超越的想像和能力。最後，人活在一個沒有窗的世界。然而，一種著重於解決矛盾的倫理學並沒有使人得著釋放，反將人限制於對事物計算的世界中，而看不見遠象和想像。近年來，不同學科對靈性的興趣正反映現代社會的困局(例如，文學、心理學、醫學、管理學等)。⁴² 靈性不再只是宗教人的追求，也是現代人的嚮往。宗教對靈性體會的豐富遺產為世界提供一定的參考。從此看來，靈性並沒有孤立宗

³⁸ Paul Tillich, *Systematic Theology* III (London: SCM, 1984), p.137.

³⁹ Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol.1 (Boston: Beacon, 1984).

⁴⁰ E. Anscombe, *New Essays on Plato and Aristotle* (New York: Humanities, 1965).

⁴¹ 參考 Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Unwin, 1930), *The Theory of Social and Economic Organisation* (New York: Free, 1947); Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964); Peter Berger, *Facing Up to Modernity* (New York: Basic, 1977).

⁴² 參考 David Fontana, *Psychology, Religion and Spirituality* (Malden, MA: Blackwell, 2003); Mary Nash ed., *Spirituality and Social Care* (London: Jessica Kingsley, 2002); Douglas A. Hicks, *Religion and the Workplace: Pluralism, Spirituality and Leadership* (Cambridge: CUP, 2003).

教倫理，反將倫理帶向另一層深度。

第三，以康德為首的倫理學傾向尋找普遍倫理原則。相對地，他拒絕讓個人情感（passion）對倫理的影響。但人是否可以放下情感作倫理抉擇呢？後現代的倫理正要突顯出個人情感的重要性。在拒絕普遍性下，後現代倫理就只好走向相對主義。在此，我認為靈性有它貢獻之處。一方面，靈性照顧到康德式倫理沒有處理的個人情感。在靈性底下，個人情感不需要負面地被看待，而可以放在靈性下去理解，發掘和提昇，以致倫理與情感可以配合，而非對立。另一方面，靈性照顧到後現代倫理所面對的失控。雖然真理並非可以客觀地認知和描述，但靈性所表達對超越的開放和對美善的追求為後現代倫理提供一個參照。意即，強調個人情感不必然走向直覺主義或主觀主義，反而可看為一種對靈性的探索。

以靈性來理解宗教倫理的優勝在於宗教倫理的宗教性和倫理性得到恰當的尊重和維護。然而，這沒有必然導致將宗教倫理孤立，因為不同學科已開始留意靈性對人的重要性。雖是如此，但我承認靈性有可能傾向非歷史性，以致失去對歷史應有的責任。以台灣場景為例，林安悟批評說，「不強調公民社會倫理的改善，只一味的強調宗教救贖，這樣的宗教救贖極可能成為精神的掏空轉而成為心靈的墮落；最後，則造成了整個生活世界的漠視，甚至因之而衰頹、瓦解。」⁴³ 若說靈性漠視社會倫理，道德何嘗又不會呢？例如，那些只強調個人成聖和私德的倫理。說回來，靈性是否必然導致非歷史？靈性讓人擺脫受歷史和物質的限制，但不等於它否定歷史。例如，近代的天主教會隱修士梅鐸（Thomas Merton）就是一個結合社會公義與宗教靈性的表表者。⁴⁴ 事實上，宗教所提出的盼望不必然是對現實的不滿與無奈下，將當下的盼望投射在永恆和來生上，反而是因對永恆和來生的盼望，產生對現實不公義的不滿，從而投入積極改造歷史。前者是佛洛伊德（Ludwig Feuerbach）對宗教的解釋，而後者是宗教人對宗教的解釋。莫特曼（Jürgen Moltmann）說：

「盼望不是製造平靜，而是不平靜；不是忍耐，而是不忍耐。盼望沒有靜止那

⁴³ 林安悟：〈宗教修行、社會公義與心靈修養〉，載鄭志明編：《跨世紀宗教與心靈改革》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000），頁1-27。

⁴⁴ Mary C. Grey, *Prophecy and Mysticism* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), pp. 5-22.

不靜的心，反而它正是那不靜的心。」⁴⁵

布諾 (Ernst Bloch) 說：「缺乏夢想則帶來嚴重傷害，因為它使我們習慣了被剝削。」⁴⁶ 宗教的盼望燃點我們對當下現實的反抗意志。惟有能想像那與當下生活世界的不同，人類才会有能力拒絕接受當下的現實。宗教為人類提供這向度，而具體地在人身上發生的，就是靈性。靈性並不否定歷史責任，但又不被歷史所限，以致在不可能下，靈性仍讓人看見可能。

最後，對靈性一詞的運用仍避不開要回答「那一個靈性」這問題。以上，我只用了聖餐來勾畫基督宗教的靈性。其他非基督宗教靈性又如何？如何處理他們彼此間的矛盾？特雷西 (David Tracy) 提出宗教經驗需要符合兩個原則，分別為「足夠準則」(criteria of adequacy) 和「合適準則」(criteria of appropriateness)。⁴⁷ 前者是關乎符合現代知識的基本基礎，後者是關乎其本身宗教傳統。就著「足夠準則」，特雷西提出宗教經驗需要有意義，並人類經驗可以分享；宗教經驗需要一致性，符合知識的要求；宗教經驗需要對人存在的基本提出洞見。就著「合適準則」，特雷西認為個別信仰系統的宗教經驗需要符合該信仰傳統，並由此帶來完全的改變。從特雷西的論點來看，靈性 (或宗教經驗) 不可能自圓其說。它需要開放，並面對人類經驗，但人類經驗又絕非靈性最後的判決者，因為靈性也開拓了人類經驗。靈性需要接受批判，但現代社會也需接受靈性的批判。靈性並非否定人類經驗，而是將人類經驗完美。

總結

宗教倫理屬於倫理範疇，但不止於此。事實上，只有認識宗教倫理背後的靈性，我們才可以掌握宗教倫理的本質。如孔漢思說，「唯有我們願意有時忘記倫理，並集中在一些『更高』的事上，我們才能真正地討論宗教倫理。」靈性就為這「更高」提供一個視點。然而，以靈性來描述宗教倫理的本質並不必然減低宗教倫理的社會

⁴⁵ J. Moltmann, *Theology of Hope* (London: SCM, 1967), p. 21.

⁴⁶ E. Bloch, *The Principle of Hope* (3 volumes, Oxford: Blackwell, 1986), p. 451.

⁴⁷ D. Tracy, *Blessed Rage for Order* (New York: Seabury, 1975), pp. 64-79.

相關性。一來，沒有對自我身分的認識就談不上社會相關性；二來，非宗教人對靈性並沒有很大的抗拒，反而對靈性的認識為他們提供一個框架和向度挑戰一個物質化、官僚化和工具化的社會。

Beyond Ethics: A Rediscovery of Spirituality in Christian Ethics

Kung Lap Yan

Associate Professor, Divinity School of Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong

Abstract

This paper argues that the moralization of religious ethics secularizes religious ethics. Therefore, the author suggests that the study of the nature of religious ethics should begin from spirituality rather than from ethics. He employs the practice of the Christian Eucharist as an example to illustrate how religious life in terms of liturgy reflects its spirituality and articulates its ethical significance. On the one hand, a shift to spirituality preserves the integrity of religious ethics, on the other, it avoids the difficulties of both Kantianism and post-modern relativism.

Keywords: Christian ethics, Religious ethics, Spirituality