

导 言

伦理学·宗教伦理学·基督教伦理学

一、伦理和伦理学

作为哲学的分支，伦理学比哲学更易被人误解，至少在我们今天的社会情况如此。人们不知道伦理学的研究对象和研究方法，往往把伦理学和道德劝诫等同起来，以为所谓伦理学家不过是道德宣传家的别名，是劝人奉行某种既定的伦理规范的鼓动者。更进一步的误解是把伦理学家想象成满口仁义道德的漫画式人物，于是对伦理学的认识上的误差就带上了某种道德批判和情感拒斥的色彩。

误解的原因首先来自“伦理”一词语义的模糊。伦理，以及与其关系密切的“道德”，千百年来经常出现于口语和书写中，是非常有用的词汇。这和那些虽然难于理解但只出现于专业场合的词汇不同，因为后者只供专家们使用，有其专业共同体确定的使用标准，即使出现于专业领域以外，人们也很容易区分出它的专业意义和隐喻意义间的界线，不会引起混淆。伦理和道德与此不同，因为在它们的专业用法和日常用法间没有这样清晰的界线，不能通过求助于使用它们的共同体的方法来确定它们的意义。与之相比，“哲学”甚至要幸运得多，因为哲学的专业性更强，研究对象更明确一些。

定义伦理学令伦理学家们多少有些为难。他们曾做出过种种努力，但结果总是不能令所有人满意。因为和定义哲学一样，某个哲学家的定义差不多只是他所理解的哲学，而不是大家共同理解的哲学。换言之，给出一个哲学定义总是不免落入一种特定的哲学观中，伦理学也这样。20 世纪初，G. 摩尔在他的《伦理学原理》中曾如此来定义伦理学：伦理学关注的是人们的行为，但不是全部的行为，因为有些行为，比如物理性行为就不是伦理学而是运动生理学研究的对象。伦理学关注的只是那些与“善”一词的使用有关的行为，即那些善的或不善的行为。那么“善”是什么呢？摩尔拒绝给出进一步的定义，认为善是一种依赖于直觉的、简单的、不可定义的性质。这样一来，摩尔实际上是通过求助于社会成员的共同直觉来定义伦理学，但社会成员的共同直觉需要进一步说明。所以，摩尔没有定义伦理学，他只是对此做了一番说明。

既然定义有此种困难和缺陷，放弃定义的努力，寻求一个大家共同认可的说明也就显得比较切实而且必要了。与摩尔的说明相比，W. 弗兰克纳对伦理学的说明更为全面，也更贴切，易于被人们接受。弗兰克纳着眼于伦理学的最一般特征对其加以界定：它是关于道德的哲学思考，具体说来，是关于道德、道德问题和道德判断的哲学思考。^[1]这是一个十分稳妥的初步说明，符合所有人对伦理学的认识，但并不因此流于空泛，它指示出了伦理学的对象和方法。首先，伦理学是一种哲学思考，既然是哲学思考，就不同于与道德有关的经验学科的活动。比如，我们就不能把人类学家对某种文化类型中伦理关系的观察和描述称为伦理研究，同样，我们也不能把长辈对晚辈、牧师对信徒、教师对学生的道德教育称为伦理学活动，因为它们都不是哲学活动。明确了这一规定性，只要进而确定道德的涵义就可准确把握伦理学这一概念了。

但定义道德同样困难。我们只能先划定道德所在的领域，然后再从中排除那些与道德并列的项目，剩下的那一部分与我们使用道德一词时的意指大致相符。这种方法虽不精确，但已经足以使我们明确道德的意义，区分出什么属于道德范畴，什么与道德无关。

道德^[2]首先是一种社会产物，它的产生、延续、裁定、变化、改进都由社会或通过社会完成。在这一点上，道德和习俗有许多共同之处，它们都是从社会共同体中类似自然生成的行为规范，有很强的连续性，社会的基本结构不变，伦理道德也不会大变。社会成员只能选择遵守或不遵守，但不能根据自己的意愿彻底改变它们，尽管这些规范的执行并不依赖于权力机构的强制。这些特点使得道德和习俗都有别于另一种行为规范——法律。应该说，道德的连续性或道德的惰性是社会稳定的需要。^[3]改进道德十分必要，但保持道德的连续性，尤其是保持基本的道德原则的连续性更为重要。因为一般而论，改进道德总是出于社会部分成员的自主选择，受制于这些成员、的意识形态和理性能力，社会共同体需要为此承担很大风险；而既定的道德已经历史检验，是无数次试错后社会共同体的集体选择。试想智慧深邃如柏拉图，他为雅典人设计的城邦模式和生活模式有多大的可行性，也始终是个不容乐观的未知数。

至于道德和习俗的区别，弗兰克纳认为在于社会意义的重要性不同：道德关注的是具有重大社会意义的问题，而习俗关注的问题社会意义则不那么重大，它们主要出于爱好和便利的考虑。^[4]以社会意义区别道德和习俗初听起来似乎十分合理，但其实不然。因为有些习俗确实是社会生活的细枝末节，其增益删减都不会影响社会的性质和格局，但除此之外也有些习俗对一个社会共同体及其文化特征的维持意义重大，所以我们很难在道德和习俗之间分辨哪一个更基本，哪一个更重要。道德和习俗之间的

区别毋宁说在于规范的行为范围有所不同，与习俗相比，道德规范的行为更多在于人与人、人与社会以及群体与群体、群体与社会之间的关系。就此而论，伦理学是一种关系学，无关系则无伦理。伦理学通过反思道德的本质和功能，为社会提供人际关系的建构原则。

二、宗教和道德

既然我们用关系来说明道德，看来关系比道德更为基本。在说明的次序上如此，在实际产生的次序上亦如此。关系的产生远远早于人类的产生，在人类产生以前，不仅存在着人类的前身——进化论称之为类人猿的生物和其族群之外的世界的关系，而且存在着类人猿族群内部成员之间的关系。动物，主要是高等动物族群内部之间的关系是否已具有道德属性，这需要伦理学家和动物学家们的进一步研究才能确定。如果可以肯定动物对自己的行为有选择的能力，即如果它既可以听凭饥饿本能或生育本能或其他任何本能的驱使，也可以为了群体或群体中的其他成员而有意识地抑制自己的本能，选择与本能的驱使不同的行为，那么就应该肯定这种动物具有道德意识，它们之间的关系已经成为一种道德关系。道德意识的定义是对道德的定义的必要补充。

尽管道德意识产生的时间不易确定，可以肯定的是，人类很早就具有了道德意识，道德关系很早就存在于人与人之间的关系中。人类学家们的工作充分证明了这一点。

道德调节着人与人之间的关系，规范了人们的行为。通过道德，我知道我应该怎么做，也知道别人应该怎么做；我可以正确期待别人的行为，别人也可以正确期待我的行为。这样，在我的行为选择和别人对我行为的期待之间可以达成一致。由此看出，道德对于维系社会共同体的统一，保证共同体内部的和谐，保持

共同体整体的活力意义重大。

除了满足人类的好奇心，宗教作为一个群体的共同信仰具有与道德同样的社会功能。这就是为什么每个部落都有每个部落的图腾，每个民族都有每个民族的信仰，每个国家都有每个国家的意识形态的原因。作为一个信念的体系，宗教告诉人们的首先是关于世界“是”什么的知识，它向我们描述了世界的生成，人类的由来，世事的变幻以及祸福的原因，等等。与一般知识体系的不同只在于这些描述预设了一种超自然的力量存在，宗教为我们提供的解释都与这种超自然的力量相关。我们可以否定这些描述的事实性，认为它们是人们的幻觉，是异想天开，与事实不符，但是我们不能否认它们属于事实判断。按照休谟的划分，价值判断和事实判断截然不同。但是历史事实表明，道德和宗教联系得如此之紧，以至于抽掉道德的宗教和排除了宗教的道德都将丧失其大部分内容，变得不可想象。^[5]对宗教和道德历史稍加考察即可证明这一说法。例如，人类早期的道德诫命通常总是和信仰连在一起而以禁忌的形式出现，有信仰上如此做或不如此做的理由，以加强道德诫命的规约力量。这是因为，自主意识的出现是人类的一大进步，但自主意识同时也蕴含着极大危险，因为人一旦摆脱自然本能和社会习惯，他面对的便是无限的可能性，这种可能性既可转换成创造性的成果，也可能给人类造成不可挽回的损失。个体行为者所具有的道德意识以及对行为后果的知识都不足以防范制止这种危险。在此条件下，宗教担负起了社会秩序的保护者的角色。宗教以神圣的方式使社会规范大大强化，并以神明的身份和能力深入每个成员的内心，监督每一个体的行为。宗教的诞生虽是人类精神的创造，但同时也是自然的选择。人类之初，每一种文明都以同样的方式经历了宗教和道德的结合。

由此可见，道德和宗教至少在事实上曾经非常紧密地联系在一起。但是过去如此未必以后如此，事实如此未必逻辑上必然如

此，这就引发了道德和宗教的关系的哲学讨论，讨论的焦点是道德和宗教哪个在先，是道德依赖于宗教还是宗教依赖于道德。

这其实是个由来已久的话题。早在古希腊时期，柏拉图在《游叙弗伦篇》（*Euthyphro*）中就借苏格拉底和游叙弗伦的对话讨论过神的命令和道德上的善哪一个在先的问题。基督教兴起以后，这一问题更是引起人们的普遍关注。由于基督教是一种伦理化的宗教，伦理规范和教义教条结合得非常紧密，所以神学家们大多认为信仰在先，道德依赖于宗教。而且不惟基督教的神学家们如此认为，其他宗教的神学家们通常也持此论。所以他们总是特别自然地倾向于把人心不古、道德败坏归结为信仰不行，信心不坚定。这种观点在康德那里被彻底扭转过来，在道德和宗教的关系上，康德选择了道德在先，道德的需要是宗教存在的理由。这是康德在道德—宗教领域的“哥白尼革命”。康德的革命没有终结这一问题，但把讨论推向深入。自康德以后，哲学家们从本体论、认识论以及逻辑和语义等诸多方面讨论了这一问题，分别得出自己的结论。

一般而言，持道德依赖于宗教的观点面临着两个难题。首先它必须解决道德和宗教的在先性问题，或“应当”和“上帝的命令”、“上帝的意志”的在先性问题。既然认为道德依赖于宗教，就是选择了“上帝的命令”或“上帝的意志”在先，行为因其为上帝所命令、所意愿，所以是善的。与之相反的观点认为“应当”或“善”在先，行为因其本身是善的，所以上帝才命令它、意愿它。用上帝的命令或意愿来定义善，其问题在于“善”成了一种太过随意的性质，因为原则上上帝可意愿任何事，则任何事原则上都可能是善的。或许有人会反驳说，上帝原则上不会意愿任何事，而是只意愿那些对人有益的事，那他实际上已经放弃了认为上帝的命令或意愿先于“应当”或“善”的主张，承认在上帝的意愿之外，有确定何者为善何者不善的独立标准。

认为道德依赖于宗教的观点面对的第二个难题是一种非常顽强的经验，这就是不论是哲学史上，还是现实生活中，总有一些无神论者，他们过着有道德的生活（而不是自然状态下的生活），而且他们的道德表现不论从哪一方面衡量都不逊色于无论哪一种宗教的最虔诚的信徒。并且，考虑到历史上多次宗教战争和宗教迫害的直接间接参与者，考虑到宗教的世俗化以及人口众多的中国历史上一直缺乏有神论信仰的传统，我们甚至很难判断在道德上表现好的无神论者和有神论者哪一方面人数更多。我们都熟知一种常见的说法，认为宗教禁锢思想，阻碍道德进步。我们也知道这种说法可以轻易地找到历史和现实依据。

基于这些困难，主张道德依赖于宗教的观点站不住脚也就不足为奇了。^[6]

排除了道德依赖于宗教这样一种很强的观点，并没有否认道德和宗教的相互影响。“应该”和“是”两个领域的区分是一种逻辑的区分，从这一区分出发，只能得出道德和宗教在逻辑上相互独立的结论。我们知道，“应该”的确不能从“是”中推导出来，但“是”对“应该”的影响却是毋庸置疑的。这种影响不仅限于道德原则确定以后的行为选择，比如行为者对境遇的把握和对事件的因果关系的预测都属于“是”的范畴，也就是通常所谓“手段善”的方面；实际上除了那种认为人生来即具有道德感（道德能力或道德直觉）的极端观点外，多数伦理派别都承认“世界图景”的确对道德原则有极大影响。原因很简单，人从来就不仅仅是单纯的道德行为者，不是道德律令的机械执行者，道德意识和其他知识一起构成行为者的信念体系的整体，而构成整体的部分之间必定是既互相影响又保持融贯的关系，整体中某一部分的调整将引起其他部分的相应调整，否则行为者不论在信念上还是在行为上都无法保持自身的同一，从而出现分裂和反常。也就是说，这里不仅采取了元伦理上的认识主义观点，认为伦理

判断有对错之别；而且承认伦理判断是一种知识类型，是与行为者的信念整体相关并成为信念整体一部分的知识。原则而论，如果我们知道了一个人对世界的基本信念，我们也大致知道了他的道德原则。^[7]对信仰者来说，宗教教义是他的知识体系的基本构成部分，是他的本体论的承诺，这一部分与其他部分一起为他提供了一幅世界图景，既然如此，宗教信仰在道德方面对一个人的影响也就不仅必定存在，而且是非常巨大的。这一点从同一个人在信仰前后的道德差异可以找到充分的证据。所以弗兰克纳说，如果一个人坚定的相信基督教关于上帝的描述为真，他看不出这个人有什么理由不愿意遵守上帝颁布的道德诫命。

综上所述，虽然不能认为信仰者的道德表现肯定优于无神论者，但就信仰者本人而言，他的道德意识必定受到宗教信仰的深刻影响。至于这种影响是促进了道德还是阻碍了道德，这是一个非常复杂的问题。同一种宗教，有时会成为不公正的社会结构的热烈拥护者，有时又会激励起人们追求正义的热忱，实现社会变革。因此之故，对此问题的解答必须视具体哪一种宗教，宗教的哪一方面以及具体的历史时期而定。任何一言以蔽之式的肯定或否定必定不能概括宗教和道德之间复杂微妙的关系。

这一问题的复杂性不仅在于宗教本身的复杂性，还在于道德理解的不同。就个人而论，信仰影响道德意识；就整个社会而论，宗教影响道德。这仅仅是对社会生活中两个重要组成部分的关系的肯定，对此应该没有什么疑义。但进一步的问题，“宗教促进道德”和“宗教阻碍道德”，这是什么意思？道德在这里指的是为社会所认可的既定的行为规范，还是道德实在论所理解的独立于人们认可的某种抽象原则。在这两种道德理解间必须做出区别，因为既定的道德准则与实在论的道德观念往往并不一致。常见的情况是，前者正是后者力图破除的东西。所以讨论这一问题，必须首先选定一种道德理解，然后才能分析宗教与道德

间的关系。

三、宗教伦理学和基督教伦理学

宗教影响道德的最基本最直接的途径是通过影响信徒完成的。我们已经看到，就社会生活的两个领域而言，宗教和道德是互相独立的关系，但是对以宗教为自己的世界图景的基本组成部分的信徒而言，宗教和道德密不可分。这样，道德在由信徒组成的信仰共同体以内和以外具有不同的世界图景或信念背景。所谓宗教伦理学，指的就是以信仰的真理为前提的伦理探究。理性伦理学的判别标准是求助于理性和社会共同体的道德共识，比如在衡量某一逻辑一致的伦理体系时，如果它与某种基本的道德共识冲突，即可判定为无效。宗教伦理学与此不同，它的最终判别标准是信仰的真理——宗教经典、教会教义或信仰共同体的共识。宗教对道德影响的大小可以从两方面来考察：宗教伦理化的程度和信徒在社会中的比例、地位。就西方伦理传统而言，由于基督教是一种伦理化的宗教，^[8]在很长的历史时期是全体西方人共同的信仰，基督教伦理的影响巨大而深入，成为整个西方社会（信徒以内和以外）道德共识的重要来源。从这种意义上来说，不了解基督教伦理，就不能全面理解西方的伦理传统和道德现状。^[9]

基督教伦理学又称为道德神学，其确切意义随“道德”和“神学”两个概念理解的不同而有所变化，概括说来，道德神学指的是这样一门学科：它讨论的是从上帝的超自然启示那里获得的行为原则，以及这些原则在具体事件中的应用。它的来源分别是《圣经》经文、教会教义、正统神学家，例如奥古斯丁、托马斯·阿奎那的教导。

从学科上来看，基督教伦理学是伦理学和基督教神学的交

又。作为伦理学它不同于以认知的方式处理信仰的真理的教义神学，它处理的是被启示出来的行为原则。另一方面，作为神学它又不同于一般意义上的伦理学，因为伦理学是以自然的理性能力讨论世俗生活的行为原则，而道德神学是从人与神的垂直关系维度来讨论人的行为原则，它关注的不仅是人与人之间的关系，更为重要的，它关注的是如何提升人，使人获得永恒生命的问题。

基督教伦理学的交叉性从它经常使用的概念可以一眼看出。比如，审判、救赎、感恩等概念都是一般伦理讨论中所没有的。爱德华·朗认为，不应该把基督教伦理学仅仅看做伦理学的一个分支，因为基督教伦理学有一些自身独有的概念，它扩展了一般伦理学的视角，丰富了一般伦理学的内容。^[10]比如基督教伦理学对罪的性质、根源、表现形式的深入分析弥补了一般伦理学的不足，它的研究方法也为一般伦理学讨论提供了有益的借鉴。正因如此，了解和研究基督教伦理学不仅是基督教信仰内部的工作，同时也是一般伦理研究的一个必备步骤。

基督教伦理学看起来似乎简单，但实际上涉及的范围很广。它必须借助于其他许多学科来完成自己的工作，一旦离开这些学科，它将变得难以理解。在很多情况下，它需要从其他学科借用一些概念或范畴。基督教伦理学需要首先处理的就是信仰特别是基督的启示和人类的行为原则之间的关系问题。对此问题，不同派别的基督教伦理学家给出了各自不同的答案。^[11]尽管这些答案之间存在许多矛盾和分歧，我们还是可以从中找出它们的共同要素。

基督教伦理学具有悠久的历史传统，它和一系列卓越的神学家的名字联系在一起。和神学一样，它也受到教会的极大关注，应该说，它是在教会的鼎力支持和严格监督之下发展起来的。长期以来，罗马天主教会就对道德神学进行了不间断的研究。其中瓦兹奎兹（Gabriel Vazquez, 1549—1604）是第一个明确提出把它

作为一门独立学科的学者，而利古奥利（Alphonsus Liguori, 1696—1787）则被公认为天主教最著名的道德神学家。天主教道德神学的特征在于它的完备的决疑论体系，神学家们从一些基本原则发展出了一整套行为规则，用于指导社会生活的方方面面。由于这一套规则和当时欧洲的封建制度结合得过于紧密，把受历史因素制约的社会结构永恒化、绝对化，为以封建主—农奴关系为核心的社会制度提供辩护，所以历来受到后来者，尤其是新教神学家们的批评。

与天主教的神学家相比，新教神学家们的兴趣不在于为世人制定细致的行为规则，他们宁愿把自己限制在一些普遍原则的讨论上。这是因为在新教神学中，自然神学和启示神学、道德神学和一般伦理学之间的区别不像在天主教传统中那么严格。由于坚持人已完全为罪所败坏，新教神学否认人可以借助神的启示，只通过自然理性即可获得有关上帝的知识。相应的，它也拒斥通过理性能力获得行为准则的观念。新教神学认为，人与上帝的自我揭示的相遇是人关于上帝的知识的真实来源，人们关于上帝的真实知识以及全心侍奉上帝的热情整个改变了人的行为。如此一来，道德哲学和道德神学之间的区分就变得不那么严格了。取而代之的是一种以上帝的启示，尤其是上帝在基督身上所完成的启示为核心的伦理学。与这些变化相一致，在新教神学中，基督徒的生活首先被看做是对上帝通过基督实现的救赎的感恩，而不再是通过服从启示出来的行为原则而上升到天堂的过程。这也就是新教神学的“因信称义”和它所批判的天主教的因事功而称义的区别。

众所周知，这一转变主要是由马丁·路德完成的。在路德看来，他的改革破除了天主教以律法为核心的新的法利赛主义，恢复了耶稣伦理的本义。路德对伦理发展的贡献不只限于基督教伦理学领域，实际上，他和马基雅维里一起，被认为是推动道德哲

学从中世纪跨入现代世界的关键人物，因为这两个人分别以不同的方式突出了“个人”在道德生活中的作用，而“个人”是柏拉图和亚里士多德的道德哲学中没有的形象。^[12]

不过，路德在批判天主教道德神学的时候，过于强调他和后者的差异，致使他的伦理主张走向另一极端。路德把神的命令看做惟一的道德规则，把个人看做道德考虑的惟一对象，把个人的内在转变看成与得救有关的惟一重要的事。后来基督教伦理中的个人主义和惟意志主义倾向都与他的这些思想有关。由此而来的后果是，他几乎完全放弃了对社会的道德关注，主张世俗的事完全交由君主管理，基督徒对此的惟一选择就是服从君主的统治，不管这种统治多么残暴，多么不合理。面对当时席卷德国的农民反抗封建统治的起义，路德给予强权者过多的同情，支持他们对农民的镇压屠戮。因为所有的人都是罪人，所有的行为都不能免除罪的污染，如果认为某一行为比其他行为更公正，就是回到了因律法和事功称义的老路，所以路德拒绝对相对的正义做出区分。这样一来，天主教会的权威被削弱了，而世俗统治者的权力却大大增强，信仰得救和世俗社会越来越成为互不相干的两个独立领域，道德的选择和解释不再是教会的特权。在道德理论的历史上，这是具有重要意义的一页，但对基督教伦理自身的发展，路德改革的弊端和其优势同样明显：基督教伦理为此失去了对世俗社会的指导和批判。在以后很长的历史时期，新教神学都不能为教徒提供合乎信仰传统的统一的道德准则，新教教徒无从判断一些基本的道德是非，他们或者简单认同于某种道德标准，或者屈从于社会现实，对社会做出十分被动的反应。19、20世纪以来教会的种种失误，不能不说与此有关。^[13]

我们看到，天主教道德神学的失误在于和当时的社会结构结合得过于紧密，成了与现实的社会制度休戚与共的盟友，以致丧失了对现实的批判力。新教道德神学的失误则在于仅仅专注于个

人灵魂的得救，放弃了对社会现实的监督批判，听任不义的存在和肆虐。但是天主教和新教的态度不应该是基督教的全部，实际的情形是，一部《圣经》，尤其是先知书，其中不乏对弱者的同情，对强权者的严厉谴责和对社会不义的强烈关注。在这一方面，与世界上其他文化传统和宗教传统相比，犹太民族处于比较领先的地位。有一种说法甚至认为，永不停息地追求更为正义的社会的实现，是贯穿《圣经》的一种基本精神。

在基督教信仰传统中，如何创造出一种新的伦理体系，既保持《圣经》伦理的基本态度，又避免以前道德神学的失误，让一个日渐世俗化的世界听到来自信仰的另一种声音，让一种充满活力的基督教伦理参与到基督教的影响日渐衰落的社会中去，这就成为道德神学家面临的迫切问题，也是尼布尔心之所系的终生事业。

注释：

[1] W. 弗兰克纳，《伦理学》，p. 7。三联书店出版社，1987。

[2] 从汉语词源的意义看，道德和伦理不尽相同。二者同指社会所认可的行为规范，但伦理更强调规范的外在性、既定性，道德则强调规范在行为者个体上的体现，是内化于行为者、成为行为者的指导的社会规范。这一词源上的差异在现代汉语对两个词汇的习惯搭配上仍有所体现，但意义基本相同。

[3] 根据西季威克，现存的道德准则即使不够理想，但依然有可能是现存条件下最好的道德准则。我相信西季威克的观点可以从人类行为的博弈论角度找到支持，尽管如此，我还是不同意他过分肯定现存道德的观点。在我看来，这种观点忽略了人类对其行为的自我组织能力。

[4] W. 弗兰克纳，《伦理学》，p. 13。

[5] James M. Gustafson, *Religion and Morality from the Perspective of Theology*。这里所说的宗教是在与道德对立的意义上的宗教，其基本内容是诸如“上帝存在”、“上帝创造了世界”、“神爱世人”、“上帝命令我们勿杀

人”等等的事实判断，而诸如基督教信仰中具有的“你应该爱主、你的神”这样含有伦理语词的判断在这里被排除在宗教之外，否则宗教就是包含了道德判断和事实判断的综合体，这样就无法谈论道德和宗教之间的关系这样的问题。

[6] Jonathan Berg, *How could ethics depend on religion* ? 载于 Peter Singer ed. *A Companion to Ethics*. p. 525.

[7] 这里与前面认可的从“是”不能推出“应该”的要求似乎不一致，实际上这里区分了两种类型的“是”的知识，一种是作为对世界的基本信念的“是”的知识，另一种是针对某一事件或世界的某一方面的具体的“是”的知识。本文认为从后一种“是”的知识中无法推导“应该”的行为，但从前一种知识中可以推出，否则就无法解释“应该”的依据、来源，除非重新求助于解释不清的神秘直觉之类的概念，而且，大部分的道德争论也将失去意义。我们知道，元伦理中的情感主义特别坚持“是”和“应该”的区分，认为道德语句表达的仅只是陈述者的主观好恶，具有很强的个人性和随意性，不同行为者的道德信念不可通约。但考察最早的情感主义者休谟的情感学说和道德学说将会发现，尽管休谟认为道德语句表达的是陈述者的情感，但他并不认为不同行为者的道德信念不可通约。相反，休谟倾向于认为，不同的人在这样的境遇下有基本相同的道德情感，因为人的自然结构基本相同。正是基于这样的观点，休谟细致分析了影响道德的诸多要素。像休谟持有的这一类的情感主义，我以为称之为自然主义更恰当一些。我相信，对“应该”、“善”等道德语词的起源的考察将支持本文的元伦理立场。

[8] 这一特征在犹太教和儒家学说那里表现得更为明显。所谓伦理化的宗教，指的不仅是道德生活在宗教信仰中的重要地位，更为主要的，“它们是用道德概念而不是崇拜或知识概念来定义神一人关系。我们做什么，我们怎样生活，这些才是重要的，而不是我们崇拜的形式或我们对上帝本质的教义上的断言。”查尔斯·坎默，《基督教伦理学》，p. 58。

[9] 麦金太尔也曾提到，“马基雅维里和马丁·路德都是在伦理上很有影响的作者，但却为道德哲学著作忽略不谈。这实在是一个损失，因为被哲学家们当作讨论的既定对象的那些概念，常常来自这些人的著作，而不是那些形式上更具哲学性质的著作。”Alasdair MacIntyre, *A short history of*

ethics. p. 121。

[10] Long, Jr., Edward Leroy, *A Survey of Christian Ethics*.

[11] Servais Pinckaers 把这些定义归纳为五种，见 *The Sources of Christian Ethics*. p. 4。

[12] Alasdair MacIntyre, *A short history of ethics*. p. 121 – 131.

[13] 对此，来自基督教神学家的反省或许更有说服力，“……教会使压迫和残酷的战争圣洁化，赋予大规模的破坏行径合法的外衣。基督教过去，并且现在仍然是用来对第三世界国家的人民进行文化压迫的工具，并且继续与世界上的富人和有权势的人结盟，经常被用来对抗穷人和无权势者提出的公正的要求而为他们的财富和权力辩护。”查尔斯·坎默，《基督教伦理学》p. 47–48. P. 62 的注释 17 表达了来自第三世界人民的困惑，或许其实是轻蔑，“为什么当基督教宣称是一个爱的宗教并劝诫其追随者把财物与穷人分享的同时，富裕的世界却是基督徒的世界。”我想，那些被尼布尔称作有着“苟安的良心”的人或许会说这是历史的原因或基督徒们的劳动致富，只是不知道他们是否把侵略、掠夺、不公平的交易也当成劳动的一部分。

第一章

尼布尔与基督教伦理学

第一节 尼布尔生平

莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）是 20 世纪美国最有影响的基督教神学家，同时也被誉为自乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）^[1]以来美国本土最著名的神学家。人们普遍认为，尼布尔的工作改变了美国的一代神学风气，^[2]本世纪中期美国神学在危机中得以继续发展，主要归功于尼布尔的努力。从 30 年代到 60 年代，尼布尔和他的同胞兄弟理查德·尼布尔的思想统治了美国基督教伦理学界达四十年之久。作为一个神学家，尼布尔所领导的基督教现实主义神学对美国的思想和文化产生了深远影响。尼布尔同时还是一个热诚的布道者和不知疲倦的社会活动家，从 20 年代末到 70 年代初，他几乎参与了美国历次的政治活动。在 30 和 40 年代，尼布尔建立和参与了至少一百多个组织，其中影响比较大的政治组织有“纽约自由党”（Liberal Party in New York），“美国人争取民主运动”（Americans for Democratic Action）等。组织和参与各种政治活动的同时，尼布尔还积极投身于宣传基督教思想的工作，他是《明日世界》（*The World Tomorrow*）的创办人，是《基督教和危机》（*Christianity and Crisis*）的编辑和主要撰稿人，同时还是《激进的信仰》（*Radical Religion*，后来改名为《基督徒和社会》*Christian and Society*）的编辑。尼布

尔一生的学术和社会活动生涯充分体现了他为自己设立的让处于现代文化中的人们重新发现基督教传统教义的现实相关性的目标。瑞士神学家爱弥尔·布鲁纳称赞尼布尔，“在一个为抽象的教条主义所统治的时代里，尼布尔实现了任何人都未曾实现的神学和时代的先进知识分子的对话。”^[3]尼布尔同时也是一个具有国际影响的神学家，他的各种著作分别在德、法、荷、西班牙、日、韩等 10 多个国家翻译出版。

1892 年 6 月，尼布尔生于密苏里州芮特城（Wright City, Missouri）的一个德国移民家庭。尼布尔的父亲古斯塔夫·尼布尔（Gustav Niebuhr）是路德教会福音教派的一名牧师，^[4]尼布尔的职业选择以及精神气质深受其父的影响。这个家庭是少有的盛产神学家的家庭，它为美国贡献了四位神学家，除莱因霍尔德和理查德兄弟外，还有他们的姐姐哈尔妲（Hulda），以及曾于哈佛大学任教的理查德的儿子莱因霍尔德·理查德·尼布尔。

从埃尔姆赫斯特学院（Elmhurst College）和伊顿神学院（Eden Seminary）毕业以后，尼布尔于 1913 年进入耶鲁神学院。^[5]在耶鲁神学院，尼布尔受到十九世纪末二十世纪初盛行一时的自由主义神学的深刻影响，成为一个典型的自由主义神学的信徒。后来严酷的社会现实粉碎了尼布尔的自由主义理想，尼布尔把学术和社会生涯的大部分时间用来批判自由主义对人性和社会进步的盲目乐观态度，但他从自由主义神学那里继承的对社会问题的强烈关注以及《圣经》研究的历史批判方法表明他思想里自由主义神学的成分远比他自己意识到的要多。

1915 年获得硕士学位以后，尼布尔接受本教派的任命，到底特律贝特（Bethel）福音教会作牧师。他没有继续在耶鲁大学攻读博士学位的原因，一是由于他父亲的早逝（1913 年）造成家庭经济困难，他不得不尽早工作，承担家庭的责任。另一个原因是他对当时占据耶鲁神学院中心话题的麦金托什（Douglas