

第

一

章

道德信仰与现时代

伦理学作为一种社会资源可以设计出许多“应当”的生活方案 而当这种“应当”被束之高阁甚至被视为“不应当”时 再好的方案只有白白的浪费。这正是当代道德的病症之所在。躬身自问 我们的时代缺少什么 现代伦理学理论给我们提供了什么？这一发问使我们不能不将目光由技术层移向观念层。站在观念层面 我们发现现代伦理之所以被忽视恰恰在于人们对其失去了信仰 祈求人们践行一个并不信仰的理论自然是徒劳。正视这一现状，关注对道德信仰的研究，已成为无法回避且必须解答的话题。

一 时代的呼唤

1、享乐的时代

20 世纪是一个不寻常的世纪，继新航路的开辟和工业革命的进行，资本主义以其高效靠武力取得了彻底的胜利。此间社会主义在苏联、中国及东欧等国取得了成功。但资本主义文化依然统治和主宰着世界。

资本主义文化发轫于近代人文主义运动，早期的人文主义者面对中世纪的愚昧、黑暗，以铁的事实揭露了教会在以神的名义兜售禁欲主义的同时，自己却过着荒淫无耻的生活。他们高举人文主义旗帜，以复兴古希腊罗马文化为口号，用人性取代神性，用感性的经验事实证实了宗教神学的荒谬与伪善，使基督教会受到前所未有的挑战。近代的启蒙学者上承人文主义传统，并将其理论化。他们诉诸的武器是人的自然本性，特别是肉体的感受性。在他们看来，肉体的感受性是永久的、不可改变的。认为“只有把肉体的感受性看成是道德的根本原则，人们所奉行的准则就不会再互相矛盾了。”^①在对肉体的感受性理解中，他们一方面强调将人的感官享乐还原于人，提出“人是自己幸福的创造者”，“人应享尽一切能享受的快乐，享乐是符合自然秩序、是最道德的”，“不道德的享乐是不存在的”，热情地讴歌了人类情欲的伟大与崇高。另一方面，他们强调这种感受性只能是个人的，个人有充分的自由并能独

立的运用自己的理智。强调“为自己的目的而生活”将个体摆到了突出地位。在瓦拉看来，“对我来说，我的生命要比整个宇宙的生成有更大的幸福。”从而为肉体感受性找到了坚实的理论基础。康德在总结启蒙运动时认为“启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。”^①个人主义由此以自由、理性为特征，标榜于资本主义世界。启蒙学者通过对自然本性的高扬，用现实的自然本性打到了对神性的推崇，用个人的尊严、自由与理性打倒了对神的盲从，既为资本主义的发展张目，又奠定了资本主义文化的雏形。

由启蒙运动形成的个人主义经过不断发展，已渗透于资本主义生活的各个角落，成为西方价值观的核心内容，是资本主义文化生活的“第一语言”^②。个人主义的张扬，调动了人们为此世、此生、此时奋斗的潜力，它与启蒙学者诉诸的感官主义相结合，激发了人们追求感官享乐的欲望，培育了自私的贪欲，正是在对各种贪欲的追逐中，推动了近代生产的不断发展。享乐主义的巨大冲动，连同在资本主义发展初期培育起的被马克思·韦伯称之为“资本主义精神”的勤奋劳作、讲求信用、精打细算、永不知足也一同被摒弃，因为清教的约束和新教伦理扼制着经济的发展，阻碍了享乐。
“当新教伦理被资产阶级抛弃之后，剩下的便只是享乐主义了。”^③

“享乐主义是这样一种信念，它认为感官上的快乐就是人生的目的，也就是说，光凭感官上的快乐就能使人幸福和满足。因此，享乐主义者就是指这样的人，他把追求一切能引起他各种感官快

① [德] 康德：《历史理性批判文集》，北京：商务印书馆，1991年，第24页。

② [美] 雷诺兹·诺曼：《美国社会》，北京：三联书店，1993年，第183页。

③ [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，北京：三联书店，1989年，第67页。

乐的刺激看作是自己人生目的。这样的人的一生是在极力追求最大限度的感官享乐中度过的。’^① 享乐主义放纵人的自然本能，追求物质享受和感官的刺激，这已成为资本主义文化在当代的最显著特征。前美国总统卡特的国家安全顾问兹比格涅夫·布热津斯基将西方社会称之为‘丰饶中的纵欲无度’意指它是一个什么事情都允许发生、什么东西都可以拥有的社会。在这个社会中‘物质享受上的纵欲无度越来越主宰和界定着个人生存的内容和目标；……‘丰饶中的纵欲无度’的概念基本上指的是，一个道德准则的中心地位日益下降而相应地追求物欲上自我满足之风益发炽烈的社会。’^② 布氏认为以纵欲为特征的享乐主义生活方式，依靠自我满足为行事准则，使社会失去了道德判断的标准，形成了道德真空状态即精神的空虚。大众传媒为了票房的收入更是迎合最低级的尽人皆知的本能，越来越充斥着成为感官的、性的和轰动性的东西，它们显然颂扬自我满足，视强暴和野蛮为正常，成为文化的颠覆者，社会行为失去了控制。面对这种‘追求声色物欲不断升级成为占主导地位的文化现实’^③ 布氏忧心忡忡，他担心这将导致西方社会越来越腐败，更让他忧虑的是西方世界为此会失去统一全球政治道德观的可能，丧失其全球作用。布氏的目的很明确，他是为资本主义的未来担忧，但他对时代的概括、对享乐主义现实所产生的社会影响的分析确是深刻的、令人信服的。享乐主义作为一种生活方式不仅腐化着社会，而且还引发了许多社会问题。有西

① [美] 柏忠言：《西方社会病》北京 三联书店，1983 年，第 583 页。

② [美] 兹比格涅夫·布热津斯基：《大失控与大混乱》北京 中国社会科学出版社，1995 年，第 75 页。

③ [美] 兹比格涅夫·布热津斯基：《大失控与大混乱》北京 中国社会科学出版社，1995 年，第 85 页。

方学者曾将享乐主义的罪恶罗列为：

“1、对有限的自然资源进行不必要的消耗 从而给经济和环境造成负担。

2、不顾整个社会的利益，拼命追求自己的感官享受（某些谋求特殊利益的集团为争夺他们自己的利益而不顾整个国家会遭受什么后果的现象也属于这种情况）。

3、空虚和挫折导致了表现形式为自杀、吸毒、嗜酒等的毁灭主义 *Annihilationism* 和表现形式为强奸、谋杀、无政府状态、骚动的暴力行动。

4、不关心自己配偶和子女的幸福，其表现形式为离婚、殴打孩子和妻子等等。^①

这些现象在西方都已成为通病，可见享乐主义流行之广。从享乐主义理论本身来看，它蕴含着巨大的矛盾，享乐主义关注于感官的享受 放弃了精神的追求与超越 他们‘本来想更多、更充分地享受人生，但由于精神超越水平的降低，却使人失去了精神尊严，使人的吃、喝、玩、乐与动物的摄食 发情、嬉戏只有复杂程度的区别而无本质的区别，即它不仅未使人生的意义更加丰富，反而使人生的意义趋于贫乏，这便是享乐主义所内蕴的矛盾。”^② 不仅如此，享乐主义由于没有为精神的追求留下任何一点地盘，或者说它将信仰也转化为此生、此在的享乐，这种单路向的发展，极大地限制了人类的活动空间，使人类失去了超越自身的能力，这必然使社会道德落入不可自拔的陷阱。

① [美] 柏忠言：《西方社会病》北京三联书店，1983年 第 594页。

② 卢风：《人类的家园——现代文化矛盾的哲学反思》长沙 湖南大学出版社，1996年 第 125 页。

第一，利己主义的陷阱。利己主义是与个人主义既相区别又紧密相连的，利己主义视自己的利益高于社会与他利益。虽然其中有“合理利己主义”与“极端利己主义”之分，但都以个人利益为行为原则。个人主义最早由法国社会学家托克维尔使用，意指一种重视个人自由，强调自我支配，不受外来约束的社会政治学说。作为一种价值体系，它主张一切价值均以个人为中心，个人本身具有最高价值，一切人在道义上都是平等的。个人主义是所有启蒙学者借以摧毁信仰主义的有力武器，他们用实实在在的个体击败了虚假的集体，强调个人的尊严、权利和自由，标榜个人的自我发展、自我实现，用个人取代了上帝，推动了人的自由发展。然而对个人的极端推崇不可避免地会走上利己主义的道路。与个人主义一样，利己主义视自利为天然合理的。费尔巴哈将其形象地形容为“利己主义和我的头一样是这样紧密地附着于我，以至如果不杀害我，是不可能脱离我的。”^① 个人主义与利己主义的结合，必然漠视他人、社会 and 自然的存在，不可能在人与人、人与社会、人与自然之间建立起和谐有序的伦理关系。而享乐主义既然以感官快乐为人生目的，必然是同时也宣扬自我陶醉和自我中心主义。^② 因为感官的性质决定了谁也体验不到别人的感官快乐，那么享乐主义必然是个人主义的，也同时是利己主义的，这样享乐主义必然落入利己主义所设下了社会和自然的陷阱。

第二 感官主义陷阱。启蒙运动开启的道德世俗化过程，摧毁了神圣与崇高，赶走了宗教禁欲主义，将人的一切追求引向感官的享受，寻求感官的刺激成为人生的目的意义。在视觉、听觉、味觉、触觉等一切感觉领域，轮番升级的持续刺激成为时代大众追求的

周辅成：《西方伦理学名著选辑》（下）北京：商务印书馆，1987年，第469页。

② [美] 柏忠言：《西方社会病》北京：三联书店，1983年，第584页。

目标，舍此人生似乎无事可做。这种追求将人还原为纯粹的生物，人的感官被改造成不知疲倦的动物感官。这就为世俗道德生活中的现代人设下了片面化发展的陷阱。

第三，消费主义陷阱。享乐主义的流行，使个人主义、利己主义与感官主义更为紧密的结合在一起，要讲求享乐就必须发展经济满足消费，发展经济就是为了消费享乐。经济联同其本质被完全异化，这使得经济的发展不但没有造就出全面发展的人，反而使人的发展更为片面化。一方面，使人屈从于消费，扭曲了人的消费观念，将人变为消费狂，使人依赖于消费，依靠于产生消费的社会，失去了对社会和人生的批判性、超越性，使人与社会的发展空间日趋萎缩，给人营造了发展的陷阱。另一方面，在经济与消费的恶性循环中，造成了消费的巨额膨胀，这使得人类的资源日趋枯竭、环境日趋恶化，直接威胁人类的生存，给人类的可持续发展制造了灾难性的陷阱。

享乐主义在中国虽未成为主宰，但像冰河下涌动的激流，随时可能破冰而出。享乐主义在中国的涌动原因有三。其一，它是几十年贫困生活的反动。自鸦片战争以来，民穷国弱、中国一直处于落后挨打的地位，连年战祸使得民不聊生，始终挣扎在死亡线上。新中国的建立，使中国人民从此站了起来，开始了和平建设。但“左”倾思潮的泛滥，使政治斗争成为社会生活的核心，人们正常的物质需要也被压抑，经济建设受到严重阻碍，错过了几次难得的发展机遇，贫穷依然是最大的社会问题。当我们打开国门目睹着西方发达的生产力和丰饶的生活条件时，经济建设成为了社会的重心。经过改革开放二十年的努力，中国人终于摆脱了贫穷过上了温饱，开始向小康生活迈进。经济飞速发展，使长期被压抑的消费需求一下迸发出来，享乐之风随之而起。其二，它是刺激消费的伴生现象。经

济的发展使社会物质产品实现了由卖方市场向买方市场的转变。为拉动经济的进一步发展，刺激消费成为现代社会重要的经济手段。大众传媒渲染着各色的享受以招徕客户，分期付款、抵押贷款鼓励着预期消费。消费、如何消费 成为社会生活的重要内容 膨胀的消费需求是享乐主义诞生的合适温床。对消费的不断刺激随之伴生着享乐，因为没有享乐的欲求，消费无法增长，经济无以支撑。其三，世界享乐风潮的吹动。打开国门良莠俱进。随着对外交往的日益扩大，资本主义文化以其技术的优势在生活方式上也起到先期效应，群起效仿比比皆是。享乐主义思潮与生活方式不断的冲击渗透于我们的生活之中。也的确找到了他乡知音，使享乐主义充持于我们的社会生活之中。享乐主义在中国已不再偷偷摸摸，大有成为时尚之势 这不能不引起我们的高度警觉。

2、症结所在

丹尼尔·贝尔在对以享乐为特征的现代资本主义文化分析中认为 道德在世俗化过程中抛弃了宗教 经历着‘从神圣到亵渎’的过程 这一过程使现代人无所顾忌、失去了约束。而宗教的意义正在于约束。在西方社会 宗教有两个功能：一、它把守着邪恶的大门 设法用象征性的语句表现它 使它得以传播。二、它提供了与过去的连续性。这就使宗教以其合法性权威性将道德规范强加给文化 并巩固了已有文化传统。但随着世俗化的加剧 宗教神学的权威彻底瓦解，缺乏宗教支持的现代文化从此失去了约束和目标。“现代主义文化不但不像宗教那样设法去驯服邪恶 反而开始接受邪恶 探索邪恶 从中取乐 还把它 正确地 看作是某种创造性的

源泉”。^① 这样“现代社会问题就是放纵本身走过了头 到了没有界限的地步”。^② 现代文化为什么失去约束尽情放纵？丹尼尔·贝尔认为“现代主义的真正问题是信仰问题。用不时兴的语言来说，它就是一种精神危机，因为这种新生的稳定意识本身充满了空幻，而旧的信念又不复存在了。如此局势将我们带回到虚无。由于既无过去又无将来 我们正面临着一片空白。”^③ 也就是说 在现代社会 信仰的失缺 使道德的合法性、权威性受到挑战 公众再也不膜拜道德规劝 而将其视为保守的笑柄 而现代文化却无法告诉人们人应当成为什么样的人 人应当向何处去努力。失去目标、失去希望的人自然对道德失去信任 只能关注于感官的刺激 道德的败坏也就成为必然。显而易见，20 世纪人类陷入享乐主义的漩涡，使道德失去广泛的约束力 其症结所在正是由于缺乏信仰 缺乏对道德的信仰。为此，贝尔与大多数西方学者一样祈求宗教的复兴来填补信仰的大堤。

客观地讲 贝尔的确诊对了病因 但却开错了药方。享乐主义作为资本主义制度本身固有的疾瘤在资本主义制度范围内是无法根除的，与之伴生的道德腐化也就无法治愈。

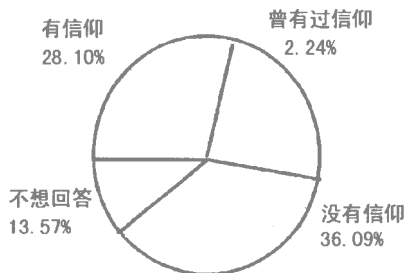
开放的中国形势也并不乐观，据报道，1993 年初广州一家商厦一天内卖出了 24 瓶“路易十三”创下了世界纪录；另据报道，1996 年春，南京推出牛奶浴，用洁白的牛奶洗澡。据传一位大款在豪华饭店摆宴，12 个人一桌的宴席 每席要价 18.88 万元，一次包了 4 席 其中仅“古法龟鹿二仙”一套菜要价 6.2 万元。另据传，某家具城大张旗鼓推销“黄金家具”家具有的部分用 24K 黄金铸

① [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》北京 三联书店，1989 年，第 209 页。

② [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》北京 三联书店，1989 年，第 223 页。

③ [美] 丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》北京 三联书店，1989 年，第 74 页。

造或镶嵌，一张金脚茶几几十万元，一张用原木雕刻、镶满纯金的豪华睡床开价达 100 万元……^① 这种消费方式早已超出了正常的物质需要，是享乐主义的典型体现，并极为流行。享乐之风的蔓延与昌盛，与信仰的动摇、丧失直接相关。据中国社会科学院“转型时期伦理道德建设的难点与对策”课题组 1995 年在广东、江苏、河南、陕西四省所作的调查中，对有无信仰的回答结果如下：



“如果把‘曾有过信仰’视为目前没有信仰，那么，目前‘没有信仰’者达到 58.33%”^② 由于信仰的内容千奇百种，真正合乎道德信仰的比重只会一降再降。这一数字是令人吃惊的，它清楚地表明，我们的生活缺少的正是信仰。道德生活的失衡与信仰缺乏，特别是道德信仰的缺乏是休戚相关的。在自由、民主的生活中，人们不可能遵从一个并不认可的‘应然’性原则。确切地讲，道德信仰的丧失已成为道德生活的最大缺憾，也是导致道德生活失衡的症结所在。

刘湘溶：《生态文明论》，长沙：湖南教育出版社，1999 年，第 128 页。

廖申白、孙春晨：《伦理新视点》，北京：中国社会科学出版社，1997 年，第 343 页。

二 理论的资源

1、上帝庇护下的秩序

宗教是人类最早发生的社会现象之一 随着宗教的崛起 它对思想道德文化的控制达千年之久。在宗教的统治中，它以信仰为第一要义 以上帝的名义颁布德行 形成了以信仰为首要特征的伦理体系。

（一）道德信仰的神学论证 道德信仰的神学论证是对道德行为作出的最初论证形式。它承传了蒙昧初民的原始神化与原始崇拜，在其不断的演化过程中发展为日臻完善的神学保证论。神学保证论一般呈现为两种形态。

第一，人格神的论证。对道德信仰人格神的论证以宗教最为完备。从世界三大宗教来看，他们用人格神——上帝、佛陀、真主的存在与神圣为先定条件。以对神的信仰与崇拜为基础，寻找道德行为的论证根据。在基督教看来，上帝耶和华在埃及的西奈山上从烈火中现身 亲自向摩西颁布 与犹太人约法 即基督教最基本的行为准则“摩西十诫”。在他们看来，“律法本是借着摩西传的 恩典和真理是由耶稣基督来的”（《圣经·约翰福音》1:17-18）。基督耶稣是上帝之子 与上帝三位一体。他道成肉身 以人的形式出现于世 传播福音 行善事 教化世人 以其尽善尽美的德行和训诫为人类的行为作出规定。履行道德律法就是听命于上帝，赎去人类被逐出伊甸园的罪恶，这是升入天堂的必要步骤。在佛教看来 大彻大悟的佛祖——释迦牟尼觉悟成佛，以其德行说予弟子，

为信徒们的行为作出典范。在他们看来 佛陀的‘本行’是德行的根据和源泉 信仰佛陀就必须遵从“佛说”这是涅槃之境的必经之路。在伊斯兰教看来 真主安拉是绝对的善 他派遣使者穆罕默德来到人世，通过穆罕默德的言行将道德行为启示于人，教化人类。在他们看来 只有遵从《古兰经》才是穆斯林 才是道德的人。从三大宗教的共同点来看 他们都将行为准则托附于人格化的神 用神的存在和信仰作为德行的最终根据 只要完成对神的信仰 德行就有了可靠的保证。

第二 自然神的论证。与人格神的论证不同 古代宗教将自然崇拜上升为自然神——天，以此论证德行的最终根据。在周公旦看来 天是至善至美的存在 决定着历史的兴衰 因而人要“以德配天”。为此他定礼乐 修德行以规范人的行为 将道德信仰建立于对天的崇拜之中。这一思想到汉代被董仲舒加以系统化，形成了以“天人感应”为依据的宇宙论伦理体系。在董仲舒看来，“道之大原出于天”。“天”又为何物 金岳霖先生曾说：“我们若将‘天’既解为自然之天，又解为主宰自然的上帝之天，时而强调这个解释，时而强调另一个解释，这样我们也许就接近了这个中国名词的几分真谛。”^① 冯友兰先生认为这个说法“完全适合董仲舒”。也就是说董仲舒的‘天’是自然与神的合成 并将自然与神相等同 具有了神学的特征 我们将其称为自然神。董仲舒认为“人之为人本于天，天亦人之曾祖父也……化天志而仁，人之德行化天理而义”（《春秋繁露·为人者天》），天是道德行为的根据 准确地讲“三纲五常”是天理的体现 是阴阳五行的运行规则。他认为“仁义制度之数 尽取之天。天为君而覆露之 地为臣而持载之 阳为夫而生

之 阴为妇而助之 春为父而生之 夏为子而养之。”君臣父子夫妇之义 皆与诸阴阳之道。”王道之三纲 可求于天。”(《春秋繁露·基义》)五常 也不例外 是“五行相生”而成。这样道德规范落实到“天”的秩序之上。只要有天的存在 道德规范就是必然。非但如此，“天”还具有情感意义，“天亦有喜怒之气 哀乐之心 与人相副。以类合之 天人一也。”(《春秋繁露·阴阳义》)“天”对不合礼数的行为还要罚之以“灾异谴告”以提示人的行为要合于天数。这一典型的自然神的论证 使道德信仰立足于天命神学 完成了道德信仰的存在证明。

从道德的发生来看 最初它被附着于原始崇拜的形式之中 这使道德从形成时就具有了信仰的性质。对道德来源的无知和信仰 在宗教中获得了解答 自然的秩序、人类的秩序是的神的造化，全知全能的神是道德的发明者、颁布者，对神的旨义只能恪守不渝。在基督教神学中 爱、信、望是基本的德性。爱既是基督教道德的基本原则 也是最高的美德。爱来自神 神本身就是爱。对此《圣经·约翰一书·5》说“我们遵守上帝的诫命 这就是爱他了。并且他的诫命不是难守的。”为什么人们必须遵守上帝的诫命而不能违背呢？《圣经》告诉人们“除非你信仰 否则无法理解”。人类早期的确是无法理解道德律的 但作为社会之必须和必然 又要求人们不得不如此。所以在奥古斯丁看来 信仰是道德的根本条件 不出自信仰的一切行为都是罪恶的，这就从社会善恶评价角度为信仰开辟了道路。在他看来 信和爱是不可分离的 信是依靠爱增长的 爱是由信而加强的。这里如果我们把爱理解为道德 把信理解为道德信仰，那么，就有了合理的因素。爱与信的结合就产生希望 希望是仰慕上帝的喜悦之情 是基督徒生活的目的与归宿 这样生活有了目的和意义，即使痛苦不堪也会心存诫命。这里我们

对基督教神学信仰似乎作了过高的估计 但事实上 基督教在其初始的确起到了这种作用,只是这种拒绝理性的绝对服从主义在其演变过程中被强化 这就必然将信仰推向极端 进而走向解体。

(二 神学论证的意义 道德信仰的神学论证不论是采取人格神的论证抑或是自然神的论证,它在人类道德发展史上的地位都是不可抹煞的。

第一 它扬弃了原始崇拜的巫术特性 用统一的、系统的一神教完成了道德行为的社会整合。在原始初民那里原始崇拜种类繁多,行为规范相差甚异。这些相差各异的行为准则难以在更大更广的范围之内发挥作用。随着社会交往的扩大及大一统的集权国家的出现,它难以为社会生活提供有效的伦理保障。系统的一神教的出现 突破了原始崇拜的局限性 在更广阔的范围内为社会生活作出了规定,从而使杂乱无章的原始崇拜活动和准则得以有序的整合。特别是世界性的一神宗教,它突破了区域和民族的界线,使社会生活有了共同的行动准则 共同的思维方式 这种同一性是社会得以存在和稳定的基础。使社会生活有了巨大的凝聚力、向心力。较之原始崇拜无疑是人类道德史上的一巨大飞跃。

第二 道德信仰的神学论证是人类自我意识的一次觉醒 为社会生活提供了一种目的论的价值与意义。从宗教神学的特性来看,“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”^①虽然这时人尚未能把握自己的命运,但它仍表征着人类的自我意识和自我感觉。虽然这时人尚未认识道德产生的根源及何以必须具有道德信仰,但它用一种异己的力量表达了人对社会道德现象的认识。它承传了原始崇拜的形式,将“神

^① 《马克思恩格斯选集》(1) 北京 人民出版社,1972年 第1页。

秘”的道德现象托之于神。用人类对神的敬畏使道德行为的“应然”有了一种信仰论的基础。这一自觉的论证过程无疑是人类自我意识的一次觉醒，是人类自觉地整理、加工、规范道德行为的一次努力。只是缘于社会历史条件的局限，只能采取粗糙的神学论证方式。但无论如何，这一论证它凝结着人对理想的社会与理想的人格塑造，它用神学目的论形式给人的存在以目的和意义。这一自觉的创造过程，给人的行为以道德的价值。美国著名社会学家贝格尔在谈论宗教的作用时，曾说“在人类建造世界的活动中，宗教起着一种战略作用。宗教意味着最大限度地达到人的自我外在化，最大限度地达到人向实在输入他自己的意义之目的。宗教意味着把人类秩序投射进了存在之整体。换言之，宗教是把整个宇宙设想为对人来说具有意义的大胆尝试。”^①也就是说，在宗教中，人才将内在的肉体和精神活动对象化，并用它来自觉规范自身行为。这正是人类自我意识成长的显露。而目的论的价值与意义更突出社会行为的道德属性。

第三，道德信仰的神学论证的完成，加速了道德的自律化过程。神学论证以神的存在和至善至美为前提，实质上表征了人类对道德生活的理想境界的追求。通过对神的崇拜，使以神的名义而来的道德规范渗透于人心。“特别是由于传统宗教世代代对社会大众的宣传教育，一般人往往深信一切事物皆依上帝天命而行，一切行为均受上帝和神灵的监临和审判，这就使他们常常有鬼神如在上下、如在左右、时刻监临之感，从而对其道德行为和伦理生活产生监督和保证作用。”^②这就使人对道德规范有一种遵从

① [美]彼得·贝格尔：《神圣的帷幕——宗教社会学之要素》，上海：上海人民出版社，1991年，第36页。

吕大吉：《人道与神道》，上海：上海人民出版社，1991年，第83页。

的必要感。在遵从中会产生一种宁静与幸福，而在违背之中会产生罪恶与羞耻感。虽然这一形式是利用人对神的崇拜与恐惧获得的，但在对神的信仰中，道德规范由外在的要求可以转化为内在的需要，使道德义务积淀为道德良心，从而加速了道德的自律化过程。撇开神学的形式，从理论上讲，这一论证是在为规范伦理自觉不自觉地寻找一种立论根据，这正是人类道德认识的一大进步。

无论从人类道德的认识还是从人类道德的实践来讲，对道德信仰的神学论证其作用都是不可磨灭的。但是从宗教神学的本质来看，“一切宗教都不过是支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映，在这种反映中，人间的力量采取了超人间的力量的形式。”^① 它作为颠倒了的世界观，用人所创造的神来统治和压迫人，这就使它所能发挥的作用极为有限。因而列宁说：“宗教是一种精神上的劣质酒”。^② 它在为道德信仰进行论证之中，其自身的论证基础及论证方式仍存在巨大的缺陷。

第一，神学论证以神的存在和德行为前提，而这一前提本身值得考究。如果人们不信仰所谓的神，那么由神学而来的道德体系只能崩溃，与之而来的道德信仰中也就无法成立。从宗教的历史可知，基督、释迦牟尼、穆罕默德等可能确有其人，但将他们神圣化为神的使者，具有超人间的存在特性，则其存在就值得怀疑。正因如此，在宗教的发展史上，诸如奥古斯丁、托马斯·阿奎那等神学巨擘都以对三位一体的上帝的存在为其论证基础，以确保神学论证的成立。但对上帝存在的本体论论证无论如何也经不起理性的推敲，因而最终他们诉诸的武器仍然只能是“信仰而后理解”，“信仰先于理性”和“信仰高于理性”。托马斯·阿奎那明确地说：“神学所

① 《马克思恩格斯选集》(3) 北京：人民出版社，1972年，第354页。

② 《列宁全集》(10) 北京：人民出版社，1958年，第62页。

探究的 主要是超于人类理性的优美至上的东西 而其他科学则是注意人的理性所能把握的东西。’^① 这样神学的论证方法又完全陷入盲目的崇拜之中。尼采借狂人之口喊出‘上帝死了’正是意识到这一缺陷 因而他所能作的只能是重估一切价值 以建立他所理解的超人道德。

第二 道德信仰的神学论证 在道德自律中是以主体的失落为代价的。道德自律是道德行为的崇高境界，它必然以道德信仰为前提。但神学所确立的道德信仰是在高扬神性、贬低人性的基调中 不是靠自觉自愿的发挥人的主体能动性 而是靠神的奖赏、天堂的欢乐、导人为善 靠神的惩罚 地狱的痛苦 止人作恶。这一中介环节使主体在道德自律中丢失了自我，正如费尔巴哈所指出的“就神灵们罚恶奖善而言 他们乃是道德的威力 但是 他们所固有的、构成他们本质的东西 却并不是道德 而只是罚恶奖善的权力而已。”^② 这种以对神的恐惧心理为基础的自律行为，虽然在客观上符合了社会的道德要求，却无助于培养和发展人的自觉的道德意识 使主体在道德的自律性中完全得以失落 从而最终变为阻碍道德进步与发展的反动力量。

第三，对信仰的过度强调，客观上可能起到纵恶的社会后果。神学将信仰置于一切之上，视信仰为最高的美德。正因为信仰才是道德的，这使道德与信仰失去了合理的辩证综合过程。基督教宣称“因信称义”虽然罪过滔天 但只要皈依上帝，一切恶行都是可以宽恕的。这一教义在中世纪末期曾被教会用来出售“赎罪卷”而敛取钱财。佛教也具有同样的性质 只要皈依佛门便可获释 人们尽可以“放下屠刀立地成佛”甚至不放屠刀也可立地成佛。这

① 《西方哲学原著选读》(上)北京 商务印书馆,1981年 第 260页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》(下)北京 商务印书馆,1984 年 第 803 页。