

# 试论宗教与道德的一般关系

成 穷

历史表明，在远古，宗教和道德乃是二而一的东西。那时，“风俗需要神灵的核准，宗教和道德的命令构成一个统一的法典，虔敬和道德被看做同一个东西。”<sup>①</sup>这一点从摩西律法中即可见出。其分裂是后来的事。不过，作为分裂后的两者，既有相异的一面，又有相同的一面。本文所要讨论的，就是两者的异同及其关联。

## 一、宗教与道德异同的一般概说

宗教和道德是否一回事？如果不是一回事，区别又何在？法国哲学家爱尔维修认为，惟一真正的宗教（即“世界宗教”）就是“建立在真正原则基础上的道德”。英国哲学家鲍桑奎也认为宗教的义务与道德的义务是相同的，对神的义务也同样是对人的义务。他们都把宗教等同于道德、归结为道德。但持这种看法的毕竟是少数，绝大多数人都认为二者有区别，并为此而提出了这样或那样的理由。我们认为，宗教与道德确有分疏，但亦有相通或相同之处。

### 1. 宗教与道德的相异面

宗教与道德的区别因视角的不同而有多种。我们姑且从以下

四个方面来加以分疏。

第一，从存在维度看二者的区别。人生“在世”，与世界上的事物发生着种种关系，归纳起来，主要有三种最基本的关系：(1)人与物；(2)人与人；(3)人与“神”。前两种关系为现实性关系，后一种为超越性关系。在这三种关系中，道德定位在哪里？显然应在人—人关系的向度上。不过这里讲的道德，主要是指以自我完善为目的的人格锻炼与境界修养，而是指调节人—人关系的一种方式及其内化意识。作为这样的东西，其存身的领域始终不出人—人关系的现实维度。宗教则不同。宗教的目的不是要与人发生一般的现实关系，而是要与某个神圣者发生特殊的超越关系。这个非人的神圣者不在我们这个“此岸”世界，而是存在于人的普通经验无法感知的“彼岸”世界。所以，与道德不同，宗教始终走在人—“神”关系的向度上。

这恐怕为宗教与道德的最大区别。下面的第二个区别可视为它的引申。

第二，从求生活动的距离看二者的区别。这里的求生活动指人为了单纯的生存而展开的活动。如果以此为“中轴”来比照宗教与道德，那么，一眼便能见出，道德离它“近”而宗教离它“远”。

何以道德离求生近而宗教离求生远？人为了生存，必须和外部世界发物质性的交换关系，其目的是要获取为生存所需的物质利益。但是，由于人对此种利益的追求是在人类社会中的，由于人类社会处于不同时空条件下的个人、集团、群体等等对利益的关系和理解并不总是一致的，故又导致了种种利益冲突。为了不使这些冲突最终发展到威胁人的生存本身，于是人们又逐渐制订出各种规范，用以调节人们获利（求利与分利）的方式。道德就是其中重要的一种方式（当然，它最初总是和宗教禁忌结合在一起的）。荀子《礼论》中的一段话，或可拿来说明道

德伦理与求生活动的关系：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求；使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持相长，是礼之所起也。”荀子所谓的“礼”、“礼义”，也就是道德规范。可见，作为人们求利、分利的原则的道德，乃是应求生活活动需要而产生并服务于求生活活动的，其功能在于使求利、分利的活动固定化、有序化、合理化。中国思想史上反复出现的“义利之辨”，正好从一个侧面反映了两者关系的密切。之所以如此，乃是因两者皆处于求生存领域。宗教则不同，尽管原始宗教也常带有浓厚的祈福色彩，但发展至今，宗教的基本功能却不在祈福，而多在为人生提供某种安身立命的终极依傍。作为此种东西，宗教的意义不是助人求生存，而是求生存的意义。求生存的意义是与求生存并列的一维。人对物质利益的需求当然重要，无之，人不能存活；但人对意义的需求也同样重要，甚至更为重要，无之，人纵然活着，也倍感空虚无聊。意义像星光，闪烁在我们单纯生存的黑暗天穹；像节日，使我们单调、漫长的劳作有了期盼和报偿；像驿站，在我们长途跋涉后为我们提供憩息与安居。因为有了意义，我们才有了勃勃的兴致和甜美的慰藉，才感到生活是可以接受的，甚至是美好的、值得一过的。人求意义的方式有种种：既可向“世内事物”求取，也可向“世外事物”求取。宗教可说是人求意义的一种极端方式，其特点是对超自然存在者的信仰来取得在世的信心和依傍。

正由于二者存身的领域不同、功能不同，故它们对人生的作用也有局部和整体的分疏。道德局限于人—人关系一面，只考虑和解决这方面的问题，一般而言，不会渗入、影响作为整体的人的世界观和人生观，故只起局部的调节作用。宗教则不然，宗教作为一种信仰，大多是包罗万象的，旨在对世界和人生提供一种

统一的说明和指导。它不仅要建立一种确定的人 - “神”关系，而且在此关系下，还要重新阐明、规定人 - 人关系甚至人 - 物关系。对信仰者来说，它常常表现为一种总体解决，造成信仰者的“根本转变”。既是根本转变当然也就要求道德态度和观念的相应调整和转变。由此观之，宗教离求生存活动远而道德近。这个“远”、“近”其实是“高”、“低”的不同。宗教“高”，故具有统摄性、目的性；道德“低”，故具有局部性、手段性。中西哲人如冯友兰、克尔凯郭尔等，把“宗教境界”或“宗教阶段”视为高于“道德境界”或“道德阶段”的最高人生境界，究其原因，莫不蛰伏于此。<sup>②</sup>

第三，从发挥作用的范围和方式看二者的区别。上面已指出，宗教“高”而道德“低”。这是就它们对人生发挥的作用而言的。然而就它们对社会发挥作用而言，则宗教“窄”而道德“宽”。社会中的人并不都是信仰宗教的人，宗教只对那些信从者起作用。如果说在古代社会中人们尚有选择不信教的自由，那么，在近现代社会中，这种自由相对说来就更大了。所以，无论宗教的影响有多大，信奉者有多广，它都不可能对社会全体成员起作用。反之，道德则不然。道德的适应范围不是社会局部而是整个社会，既适用于非宗教徒，也适用于宗教徒。凡由人群形成社会的社会的地方，就必然有道德规范的产生和运作。无论意识到或同意与否，人们在其社会生活中都必须遵循某些道德规范。即使在宗教团体中，也有调节、规范信徒关系和行为的道德准则存在。就此而言，道德是人们无法摆脱的，而宗教则是可以选择的；道德是普适的，而宗教则是特适的。

就发挥作用的方式看，道德与宗教也有所不同。道德不同于法律的地方，就在于它的非强制性。对于某一道德准则，当事人可以遵守，也可以不遵守。人们可以谴责他，但却无法强迫他。道德固然具有某种约束力，但这种约束主要来自当事人的内在良

知，而不在于某种外部权威。对于内心蔑视道德的人来说，再多的外部谴责也无济于事。反之，宗教之于信仰者则是绝对的权威。一个皈依宗教的信徒，凡事都得按宗教的教义和戒律来行动。任何与之相背离的言行都会被视为亵渎和叛变，并常常在违规者的心中引起深重的罪感和忏悔。只要选择了宗教，特别是选择了做信徒，那就意味着必须遵守它的清规戒律。违反这些戒律，不仅要受到谴责，而且还要受到惩罚，严重的还会被逐出教门。宗教约束力不仅来自虔信者的内在信仰，而且还来自外部的宗教社团和宗教权威。这是宗教在对人发挥作用的方式上不同于道德的地方。

第四，从表现形式看二者的区别。道德和宗教还有一个明显的不同，这就是在表现形式上，道德规范具有相似性，而宗教信仰则具有较大的差异性。人们很容易发现，无论何时何地，道德要求大体上都是相似的，都有诸如守信、诚实、敬老、爱幼、不淫邪、不偷盗等要求和规范。它们不因民族不同而大相径庭，亦不因时代相异而骤然改变。因此之故，冯友兰才说“道德无所谓新旧，无所谓古今，无所谓中外”。宗教则不是这样。从空间上看，似乎有多少民族（甚至种族）就有多少宗教；从时间上看，宗教又有泛神宗教、多神宗教、一神宗教等大的演进。倘若再进一步，就会发现这些林林总总的宗教在宗教教义、崇拜对象、仪式禁忌、组织制度乃至情感体验等方面都各不相同。

何以神在宗教中用不同的声音说话，而道德却用大体相同的语言说话呢？这或许是因为，凡有人存在的地方，就有人伦和利益的存在，为了调节人们相互之间及其与利益之间的关系，便逐渐发展出一种大体上相似的道德要求和规范。此外，道德意识和行为是一种经验中的合理化行为。当人们道德地思考和行为时，他们就把自己交给理性所应遵循的那些法则，而法则本身就具有一般性和普适性。而宗教的神圣对象却不在人们的经验范围内。

超自然的力量、现象和存在不是人们所能观察和把握的，故人们与这些东西的具体关系也不确定。于是人们只好诉诸想象，而想象必有不同，总有种族、环境和历史文化方面的因素融入其中。这恐怕是宗教差异性的的重要原因之一。

道德毕竟只有相似性。道德因阶级、时代、地域等等而具有差异和变化的情况也是有目共睹的。这里的相似性是仅就最一般的道德要求和道德规范而言的。另一方面，宗教固然有种种不同的表现形态，但它们之被称为宗教，则又表明它们具有观念、情感、行为乃至组织上的一致性，尽管这种一致性仍主要是形式上的。

以上，我们从宗教与道德在人对世界的关系中所处的地位、其与求生活动的距离、其发挥作用的范围和方式，以及表现的形式等四个方面来分疏它们的不同。若挪动观察的视角，相信还可罗列一些。不过，上述分疏似已大体上把宗教和道德的区别勾勒出来了。

## 2. 宗教与道德的相同面

宗教与道德固然有区别，但也有相同或相通的地方。这种相同或相通主要表现在两个方面：

第一，有二元对峙的价值坐标。在人对世界的三种关系中，最具价值性的乃是人 - “神”关系向度。这一向度因其能向人生提供意义而常被称为“价值之维”。反之，人 - 物关系向度最少价值性，因为人与之打交道的乃是自然事物。对于自然之物，首要的要求是如其所是地描述，而不是主观地评判与规范。处于二者之间的是人 - 人关系向度。人 - 人关系有多种结合形态与存在样态，婚姻、经济、法律、政治、道德等即是其基本形式与样态。这个领域因涉及责任、利益和权利而充满了各种规范。规范的一个主要功能就是评等定级，亦即评价。所以，人 - 人关系的领域乃是一个价值性很强的领域。在这一点上，它离人 - “神”

关系向度“近”而离人—物关系向度“远”。这样，作为规范人与一般人一般关系准则的道德便与宗教取得了内在沟通的渠道。

宗教与道德的此种价值相通性，可由宗教和道德中都存在的善恶二元设置来加以说明。在几乎所有的宗教中，都有天堂与地狱的对峙；都有代表善的力量的神和代表恶的力量的神，如琐罗亚斯德教的阿胡拉·玛兹达（善神）与安格拉·曼纽（恶神），印度教的毗湿奴（善神）与湿婆（恶神），佛教的菩萨、阿罗汉（善神）与罗刹（魔鬼），伊斯兰教的安拉（真主）与易卜劣厮（色旦），基督教的上帝（全善）与撒旦（魔鬼）都有遵守教义教规的正念善行与违背教义教规的邪念恶行。宗教中的此种善恶二元设置及评价标准正好在形式上也是道德的基本设置及评价标准。道德的正面价值为善，负面价值为恶。人们把符合正面价值的行为称为善，从而褒扬之；把违背正面价值或符合负面价值的行为称为恶，从而贬抑之。道德虽不像宗教那样设置天国地狱，用来安顿善人恶徒，但无德之人却被归于“喻于利”的“小人”之列，而有德之人则被归于“喻于义”的“君子”之列。这同样是判然有别的两个世界。可见，尽管宗教与道德在人对世界关系的坐标中分处的向度不同，尽管宗教的善恶与道德的善恶也不完全相同（这在亚伯拉罕杀以撒以献上帝的故事中表现得最明显），然而在善恶设置的价值坐标上却有相同、相通之处。有此相同与相通，宗教和道德才能以此为中介而相互转换和影响。

第二，有维护、巩固社会秩序的相似功能。人类的共同生活是需要秩序的。某种秩序在历史上一旦形成，便具有相对的稳定性。这种稳定性来自何处？归根到底来自人们的维护。人们维护社会秩序的方式可以有种种，如习俗、道德、法律等等。但纵观历史，流传得最广而又最有效的方式恐怕要算宗教了。

宗教维护社会秩序的稳定主要表现在三个方面。首先，宗教能对社会秩序及其制度的合理性提供终极的论证。所谓终极论

证，其义有二：一是绝对的，不容质疑。任何别的论证由于都是从世间取证，故都是相对的，可以质疑的，惟有神的允诺和首肯才是绝对无疑的。二是最后的，即在这种论证的背后再没有别的论证了。由此可见，终极论证也即“圣化”，这是最高的权威。某一社会秩序及其制度安排一经“圣化”，便取得了最高的合法性。这样，尽管也时常受来自各方面的侵扰和威胁，但是，一旦它们被赋予神圣的外观，其稳定性便大为加强。在这一点上，道德所起的作用相对说来要弱一些。而且，由于上述原因，宗教甚至还能“圣化”道德，这在宗教传统深厚和全民信教的社会中尤其如此。其次，宗教能消解威胁既定社会秩序的某些力量。无论社会的秩序化如何成功，总有大量无序现象存在，如自然中的灾害、社会中的腐败、人生中的痛苦等等。这类现象特别是社会的不公正，给社会带来不稳定和冲突的可能。宗教通过对这些无序因素的合理化解释，如佛教的轮回报应说、基督教的神正论与审判说，虽说无法完全避免，但至少缓解了那些可能导致冲突的力量。<sup>③</sup>这显然有助于维护和巩固既定的社会秩序。再次，宗教能成为社会团结与协调的粘合剂。宗教凭借相同的信仰、体验和仪式，能形成宗教共同体。这种共同体的团结和稳定通常超过一般的社会团体。基督教会自成立以来，历经两千年而依然存在，比任何一个西方机构都要坚固、持久。<sup>④</sup>宗教社团是社会的一个组成部分，部分的稳定通常也会造成整体的稳定。同时，当某一宗教信仰超出信徒的范围而为全社会所普遍认同时，就能成为全社会团结与协调的粘合剂。基督教在西方世界所起的作用，伊斯兰教在阿拉伯世界所起的作用，大抵如此。日本在明治维新之后国民意识凝聚力高度强化，究其原因，很大程度上乃是“恢复并神化了天皇的权力，将‘神道’制度化，培养了人们对天皇的效忠、服从和敬畏，从而使社会保持一种强大的同心力。”<sup>⑤</sup>在缺乏深厚宗教传统的文化中，除以强力为后盾的法制外，维护、稳定

社会秩序的主要角色是由道德扮演的。道德虽有普遍性的优势，但在强度和凝聚力上却逊于宗教。

除维护、稳定社会秩序外，宗教尚有建立社会秩序的一面。一种社会秩序最初是如何建立的？恐怕离不开宗教的参与。人们最初对宇宙构成、社会构成的理解和建构，常常就有宗教的信念伴随其中。这一点在原始社会中，在政教合一、国教制和宗教民族化的社会中，乃是显而易见的。在这类社会中，教义、教规和礼仪已经同人们的生活习俗融为一体从而形成某种秩序。此外，宗教也有冲击、破坏社会秩序的特定的一面。这常常是由不同的宗教之间或同一宗教的不同教派之间的抵触和争斗造成的。中东地区冲突的原因很多，但其中重要的一个，便是犹太教徒、伊斯兰教徒与基督教徒之间的宗教冲突。英国北爱尔兰的纷争是新旧基督教徒之间的冲突。在印度，则不时发生印度教徒与伊斯兰教徒之间的冲突，这些冲突极大地破坏了该地区的稳定和秩序。宗教对既定社会秩序的冲击和改变有时还来自宗教内部的改革。众所周知，宗教改革运动不仅对天主教和西欧社会造成极大的冲击，而且还通过新教伦理（与其他因素一道）最终形成了一种被称为资本主义的新秩序。

另一方面，由于道德在本质上是“关于人类在和平与统一中一道生活的规则（霍布士）故道德天然就具有建构、维护和巩固社会秩序的功能。在这一点上，道德和宗教有着极大的一致性。道德虽不像宗教那样能“圣化”社会秩序，但在某种意义上，却能加以“德化”。在古代中国，国家和社会秩序合法性的来源常常被说成是“天”，但合于圣人之道如合于周公、文、武、孔、孟之道，也未尝不是一种合法性的根据。合于圣人之道，主要是合于他们立下的道德法规。一个被认为是合于圣人之道的政权或秩序，便能获得更多人的认同，从而具有更大的稳定性。当然，道德维护社会秩序的此种功能不是绝对的，在某些时候，反

而对既定的社会秩序造成冲击和破坏。这主要见于下述两种情况：一是外来道德观念和伦理习俗侵入本土道德观念和伦理习俗，如包括道德习俗在内的西方价值观对近代中国社会的影响和冲击；一是从内部新生出的道德观念对传统道德习俗的冲击，如在近代中国社会逐渐形成的共产主义道德观对孔孟之道的冲击。这种不同的道德观念和伦理习俗固然对既定的社会秩序造成冲击和破坏，但另一方面也可能同时起到建构新的社会秩序的作用。

## 二、宗教与世俗道德的关系

所谓世俗道德，是指世俗社会（不含宗教社团）中通行的道德准则及其系统。谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。宗教本身并不是道德，因为宗教反映的是人—“神”关系，这种关系的基本要求不是道德而是信仰与崇拜。但是，宗教也是人的一种活动方式，也要形成某种由信徒组成的团体。为了规范信徒之间以及信徒与俗人之间的关系，也需要有一种道德。但这种道德却不是世俗性质而是宗教性质。既然称道德，就有一致之处，这就是两者所处理的都是人与人之间的关系，不过一为俗人之间的关系，一为（或主要为）信徒之间的关系。既称宗教道德与世俗道德，就有相异之处，基本的就是前者是在人—“神”关系的背景中对人—人关系的道德要求，后者则是人—人关系的背景中对人—人关系的道德要求。宗教道德的特点留待下面谈，这里先说作为整体的宗教与世俗道德的关系。

大而言之，宗教与世俗道德的关系表现为两者的交互影响。

### 1. 宗教对世俗道德的影响

宗教对世俗道德的影响主要体现在两个方面：

第一，宗教对世俗道德的“圣化”。根据以上所述可知：道德乃调节、维护人—人关系的一种社会规范。现需回答的一个问

题是：此规范的权威性如何？此规范是否在任何情况下都必须遵守？后一问题在很大程度上要依前一问题为转移。如果道德规范的权威性不足或根本就缺乏权威性，那就不易起到强制和使人认同的作用。前已指出道德不像法律，它主要诉诸人的自觉遵守。如果道德的合法性成了问题，人们就不必遵守，或至少在某些时候不必遵守。道德要取得权威性，其途径有种种，风俗与舆论即是其中之一。但最高的权威性显然应在超人间的地方。再没有比神赋予的更具合法性了。一旦取得这样联系，便为宗教对道德的“圣化”留出了地盘。这样一来，人间的道德关系、道德秩序和道德规范就被说成是上天或神灵的要求，是上帝为人制订的律法和准则，如“摩西十诫”（内有六诫在今天看来属道德方面的要求）就被说成是摩西从西奈山带回的上帝约定的十条诫命；又如中国殷商时期的人伦政治体系，被说成是天赐给大禹的（“天乃赐禹洪范九畴，彝伦攸叙”）；再如中国汉儒董仲舒就把“三纲”（君臣、父子、夫妇）“六纪”（诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友）这一封建人伦关系和等序说成是上天的示意和安排（“王道之三纲，可求于天”）一旦取得这样的权威，道德就变得神圣起来，它的要求现在就成了神的命令。服从这些规则就是敬神，反之就是渎神。渎神是要遭报应的。这就极大增强了道德的约束力。宗教对道德的这种“圣化”虽说并不能杜绝道德违犯行为，但对于即使是有意破坏道德规范的人也多少形成一定的压力，这在一个社会不甚发达、民智不甚开化的时代尤其如此。

对于宗教“圣化”道德的现象，过去人们多从统治者欺骗的角度去加以解释。这当然是一个原因，但这是从社会学的角度观察的。若挪动观察的角度，比如从学理的角度即从道德活动的内在要求的角度，也许还能观察到别的东西。

宗教之所以能“圣化”一般的世俗道德，最重要的原因恐怕还是道德活动的内在要求。人生在世，从事着各种各样的活动，

究其目的，最终还是为了追求幸福。当然，幸福不能是道德的基础，因为那样一来，每一假幸福之名而求其实现的利欲都将披上道德的外衣。但是，道德又必然要求幸福。有道德而不幸福甚至痛苦，这无论如何也是违情悖理的。幸福应该是对按道德要求行事的人的奖赏，而不幸则应是对违反、破坏道德要求的人的惩罚。然而，在现实生活中，按道德要求行事的人并不总能得到幸福。在很多情况下，由于种种原因，按道德要求行事的人不仅得不到幸福，反而会遇到不幸甚至灾祸，而不按道德要求行事的人不仅不受惩罚，甚至还十分走运。这种“无行而贵，守行而贱；无德而富，有德而贫；逆吉义凶，仁夭暴寿；乃至有道者丧，无道者兴”（《华严原人论》）的情形可说是古往今来屡见不鲜的事实。然而，此种倒错若大量发生，又会形成对道德的瓦解：既然有德之人多有不幸而无耻之徒反获幸福，那么人们就会纷纷效尤前者而轻贱后者。这样一来，现成的道德关系、道德秩序和道德准则就会要么被公开唾弃，要么名存实亡。为了避免这种情况出现，道德便诉诸于这样一个存在者，这个存在者不仅明辨是非（全善）对人的行为了若指掌（全知）而且具有实施惩恶扬善的能力（全能）。这样的存在者是谁呢？就是宗教性的神灵、上帝或上天。只有他们能保证道德生活的顺利进行。另一方面，道德还须假定来生的存在。因为假如人只此一生，人们就容易产生“在我之后哪怕洪水滔天”的想法，由此而倾向于一意孤行而无所忌惮。而有德者早夭无德者善终的实情又可能加深人们的不负责任。所以必须表明这一点：不是不报，而是时候不到。对于今生所作的“业”，有可能在来生得到报应。来生的奖惩，对一般人来说，始终是悬在他们今生之上的一把达摩克利斯之剑。而来生的观念（灵魂不朽、地狱、天堂之类）正是宗教的一个主要观念。可见，德、福之间的现实分裂，内在地（在情理上）要求某个最高的权威和评判者，这个评判者能超越世人的偏见、明见、

公正，而且有能力在他认为是适当的时候施行正义的报复，从而保证某一合理的道德伦理秩序。<sup>⑥</sup>所以，不仅宗教能“圣化”道德，而道德特别是世俗道德也本然地要求着宗教。换言之，道德秩序需要一个伟大的道德家，这便是神或上帝。道德要求“圣化”，其实也即要求价值合理实现的最高保证。而宗教正好能提供这种保证。某些统治者的利用和欺骗原也是顺着这种要求来进行的。

须指出，宗教“圣化”道德，为道德提供一个为其需要的最高权威，并不意味着道德因此就能完全免遭人们的违犯和破坏。无论何时何地，都有违犯和破坏道德秩序的事情发生。但无可否认的是，总的说来，宗教对道德的“圣化”有助于人们对现存道德关系、道德秩序和道德准则的认同和遵守。比较而言，在有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，道德遵守与维系的记录总要好于无此传统的社会。梁漱溟先生曾作过考察，他发现，“在中国的西北如甘肃等地方，回民与汉民杂处，其风纪秩序显然两样。回民都没有吸鸦片的，生活上且有许多良好习惯。汉民或吸或不吸，而以吸者居多。吸鸦片，就懒惰，就穷困，许多缺点因之而来。其故，就为回民是有宗教的。其行为准于教规，受教会之监督，不得自便。汉民虽号称尊奉孔圣，却没有宗教规条及教会组织，就在任听自便之中，而许多人堕落了。”<sup>⑦</sup>

第二，宗教把自己的信条（包括道德信条）直接转化为世俗道德。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，宗教信仰与世俗道德很难截然分开。在这种社会中，社会通行的道德要求大都以宗教信仰或宗教道德的形式出现。比如，西方社会中绝大多数人的主要道德伦理观念，其实也就是基督教所教示和主张的那些道德伦理观念（近代法国革命是例外，性道德方面近些年来是例外）。施行道德教导的责任操于牧师之手，而圣经被认为是有关道德事务的主要权威。宗教把自己的信条转化为世俗道德的

一个突出例子，就是新教伦理对世俗道德的影响。这种影响至少帮助形成了一种以勤俭、节欲等道德观念和精神气质为核心的资本主义精神。这种情况也存在于穆斯林世界，在那里，社会通行的道德也即是《古兰经》所训示的道德，或至少是与之不抵触的道德。在不具有上述传统的社会中，宗教特别是宗教道德对世俗道德的影响也是很大的。众所周知，作为佛教戒律（如“五戒”、“八戒”等）之一的“不杀生”原是对信徒的一种道德要求，但随着佛教在中国的广泛传播，也逐渐进入一般中国人的道德观念之中，其影响至今犹在。

## 2. 世俗道德对宗教的影响

世俗道德对宗教的影响也主要体现在两个方面：

第一，宗教从世俗道德吸取某些道德资源，使之成为自己的教义和道德的组成部分。宗教教义尤其是宗教道德的许多内容，如忠信、宽容、爱人、不偷盗、不淫邪等，与世俗道德的要求几乎完全一致。这与其说是宗教把自己的道德主张施之于世，毋宁说是宗教把早已存在的世俗道德收摄于己。这样说的根据是，凡有人群的地方，就有道德关系、道德秩序和道德准则的形成。它们最初可能与宗教的活动和观念交织在一起，但从逻辑上说却可以无待于宗教。在起源上究竟是宗教先于道德，还是道德先于宗教，抑或两者同时出现，这是一个很难彻底弄清楚的问题。从宗教学看，持各种看法的人都有。我们的上述说法，即宗教把早已存在的世俗道德收摄于己，是基于这样的假设：人—人关系比人—“神”关系更原始。为了形成人—“神”关系，首先须有人的存在，而人的存在不在同时形成某种道德关系，乃是不可思议的。

第二，世俗道德迫使宗教作出某种相应的改变。这主要出现在两种情况中：一是世俗道德因自身的变化而迫使相关的宗教改变自己的主张和态度。这主要发生在相同的文化系统中。例如，

近现代西方人在性道德方面所发生的观念变化，就迫使基督教作出相应的调整。姑不论异性间较自由的性关系，甚至对“同性恋”这种反常的性关系，近年来基督教也有所宽容和接受。据报道，一些教堂（包括天主教教堂）已开始为同性恋者主持婚礼。

二是本土的世俗道德迫使外来的宗教改变自己的主张和信条。这主要发生在不同文化系统的交往和融合中。姑且以中国为例，众所周知，佛教本是印度宗教，于汉时输入。当其输入时，我国早已形成以儒家伦理为核心的本土道德。儒家伦理道德的本质是入世的，基本上是以血缘关系为基础而形成的宗法伦理（其核心是“孝”）和政治伦理（其核心是“忠”）。这种伦理同出世的佛教，特别是同佛教的出家（不敬父母）、离俗（不敬王者）存在着尖锐的矛盾。为此之故，佛教受到了儒家知识分子和统治阶级的猛烈抨击。从范缜到傅奕、韩愈等人，都大力排佛。尽管反佛的理由不尽相同，但有一点却是一致的，这就是佛教出家离俗要求与儒家君臣父子之义的冲突。韩愈说佛僧“口不言先王之法，身不服先王之服，不知君臣之义，父子之情”（《谒迎佛骨表》）傅奕则谓“不忠不孝，削发而揖君亲”（《广弘明集》卷11）都集中在这一点上。更有甚者，还发生了“三武一宗”（后魏太武帝，北周武帝，唐武宗，后周世宗）的大规模灭佛事件，致使十数万座庙宇被毁，数十万僧尼还俗。这几次反佛事件的原因虽很复杂，不可一概而论，但佛教与本土道德伦理的上述冲突不可不说是一个带根本性的原因。冲突的结果迫使佛教修改自己的某些教义，以缓和与儒家（也包括道家、道教）道德伦理的冲突，同时也尽可能把儒道两家的某些信条融摄进来。早在三国时期，佛教就开始了调和儒佛的工作；南北朝以后，佛教更是常把“五戒”比儒家的“五常”（“仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也”）。宋天台宗智圆称自己晚年所作皆“以宗儒为本”。契嵩作《孝论》

十二章 称佛教最重孝“孝为戒先”。明代佛教四大禅师也都提倡儒、佛、道的结合。祜宏谓“儒主治世，佛主出世”，佛教可以“阴助王化之所不及”而儒教可以“显助佛法之所不及”，佛儒可以互补、相得益彰。法清则以儒道代佛，谓“孔、老即佛化身”。智旭著《四书·益解》、《孝闻说》、《广孝序》等大力赞扬儒家思想。<sup>⑧</sup>在实践方面，佛教也一改其原有规定而变得灵活起来，如信徒可以蓄发，可以不辞父母妻子在家修行，等等。由于不断地调整自己的教义教规，以适合中国本土的伦理道德、风俗习惯，佛教终于在中国站稳了脚跟并成为中国文化不可分割的一部分。伊斯兰教在中国的传入也有类似的情况。伊斯兰教自唐宋传入，至元、明盛极一时。王治心先生考其原因时提到一点，即“对于儒家思想的容纳与尊崇”。他说回民“对于中国人所尊的天，并不反对，以为天就是阿拉神，所以很能与儒家尊天思想相调和。尤其是特别尊敬孔圣人，读儒书应科举，以孔子的伦理道德为最高道德”。所以儒回之间 绝不发生什么冲突 很能博得历来儒家的好评。政府也不加以禁止，像历来三武一宗的破坏佛教，傅奕、韩愈等反对佛道，沈灌、杨光先等排斥耶教，从没有及到回教，大概因为回教人只知保守宗教范围，在思想上既与儒家调和，在政治上又无何种干涉，所以能够保持长时间的相安。<sup>⑨</sup>基督教在中国的传播，更因其完全相异的文化品质而有种种困难复杂的情形，但有一点与佛教和伊斯兰教在中国的传播相同，那就是以适应中国本土文化习俗来取得人民和统治者的容忍。据载，明神宗时，利玛窦为进入中国传教，脱掉了天主教的僧服，改换成儒装，并花了多年的时间来学习汉语、了解中国社会。最后终于得到朝廷的好感，允准移居京都传教，皈依者达二百多人，其中有钟铭仁、黄明沙等著名人物，另有徐光启、杨廷筠等人与其合作翻译了不少西方典籍。利玛窦在中国的活动绝非个人行为，其所代表的是西方天主教教会，他能在中国立脚传

道，亦反映了作为外来宗教对中国本土文化包括世俗伦理道德的适应。这种情况在其他基督教传教士的活动中也有所体现。

以上表明，不惟世俗道德要受宗教的影响，而且宗教也要受世俗道德的影响。这是一种双向的关系。比较而言，在古代和中世纪，宗教对世俗道德的影响要大些；在近现代，世俗道德对宗教的影响要大些。在具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，宗教对世俗道德的影响要大些；在不具有深厚宗教传统和全民信教传统的社会中，则世俗道德对宗教（包括外来宗教）的影响要大些。完全不受世俗道德影响的宗教，以及完全不受宗教影响的世俗道德，无论理论上还是历史上，都是不存在的。

### 三、宗教道德的基本特征

上面已经指出，谈世俗道德，也就假定了宗教道德的存在。存在必有其特征。下面拟就宗教道德自身的特征再谈一点看法。

#### 1. 何谓宗教道德

究竟有无一种宗教道德？在这个问题上通常有两种看法，一种看法否认有宗教道德。这种看法认为，所谓宗教道德实际上也即世俗道德，是移入宗教并捺上宗教标记的世俗道德。另一种看法则肯定有一与世俗道德不同的宗教道德的存在，但却认为它体现的是人与神的关系。这两种相异的看法有一共同点，即都把人与人—“神”关系看做人—人关系的异化表现。不同仅在于：前一看法因把人—“神”关系还原为人—人关系从而把宗教道德还原为世俗道德；后一看法则认为这种异化了的人—“神”关系具有相对的独立性，故宗教道德不同于世俗道德，其不同就在于它体现的是人—“神”关系要求的规范和准则。总之，前一看法取消了宗教道德，后一看法则把道德关系划归为宗教关系。

我们对这两种看法皆有所取舍。我们不同意否认宗教道德存