建道學刊 42 (2014): 85-115

世俗主義與人文精神能否協調？──評價保羅・庫爾茨的世俗人文主義

關啟文
香港浸會大學
Hong Kong Baptist University

世俗主義（secularism）是一種建基於現世的自足性和反宗教的世界觀，而人文精神是現代社會所肯定的，它的解釋卻人言人殊，本文把人文精神廣義地理解為對人的尊嚴、理性和幸福的肯定。這兩者的關係是怎樣的呢？不少人認為人文精神是以人類為中心的，所以自然與重視來世和超越現世的宗教存在張力，而理所當然與世俗主義水乳交融。當代旗幟鮮明反宗教的世俗人文主義（secular humanism）的主張正是如此，一言以蔽之，他們把自然主義世界觀（naturalistic worldview）與人文精神結合起來。自然主義的中心思想是，反對有神論或任何超越的存在，相信昨日、今日一直到永遠存在的就只有這個物質宇宙。由二十世紀六七十年代開始，特別是在美國，「世俗人文主義」一詞開始流行。《自由探索》（*Free Inquiry*）的第一期（1980／1981年冬季）發表了「世俗人文主義宣言」（Secular Humanist Declaration），之後不久也成立了「民主與世俗人文主義議會」（Council for Democratic and Secular

Humanism, CODESH；在1995年改名為「世俗人文主義議會」〔Council for Secular Humanism〕）。[1]

本文會分為兩大部分：第一部分會詳細闡釋世俗人文主義的思想，第二部分則對它作出批判性的評價，我的看法是：世俗人文主義的人文精神本有很多可取之處，但把它種植在自然主義的泥土上，是難以成功的。所以世俗人文主義的理論有不少難以疏解的張力，而實踐上也容易導致人文精神的扭曲。

一　世俗人文主義的大綱

美國哲學家庫爾茨（Paul Kurtz）是當代最有名的世俗人文主義者之一，也是世俗人文主主義的運動和組織的領導人與發言人。世俗人文主義當然有不同版本，我在下面主要探討的是庫爾茨的演繹，不同版本的世俗人文主義雖然在細節上有差異，但在大原則上大同小異，所以對庫爾茨的世俗人文主義的評價也會有相當代表性。

（一）知識論

要了解世俗人文主義者的思維方式和思想內容，就要先了解他們的知識論。世俗人文主義的知識論源自經驗主義、實證主義和科學主義的傳統。這種傳統重視懷疑精神，和提倡可錯主義（fallibilism），如庫爾茨便認為「大多數絕對真理的宣言在思想史上都被證明為虛妄，……都為某些新的發現或大膽的假說所推翻。某個人或某個團體都不能宣稱

[1] Nicolas Walter, *Humanism: Finding Meaning in the Word* (Amherst, New York: Prometheus, 1998), 113-14.

獨佔真理或美德……總是存在這一可能：你可能弄錯。」[2] 因此，思想的首要規則就是自由探索（free inquiry），特別是科學研究不容阻礙。

自由探索的大敵就是專斷的權威和各式各樣的正統，因為這些權威和正統會窒礙理性探索，使人盲從附和，不去提問；更嚴重的情況是正統思想會壓制不同的聲音，使人不敢提出異議。當然宗教在這方面被視為罪魁禍首。[3]

自由探索的方法包括：（1）我們要訴諸經驗，如觀察、證據、事實和數據，這些經驗最好是能在主體間（intersubjective）重複和測試的——如感官經驗，其他主觀的經驗需要先由感官經驗證明為可靠，才可接受。（2）假若某些經驗不能被重複，那至少要擁有環境證據（circumstantial evidence）或可用來作預測。（3）我們的信念要與其他被視為可靠的理論吻合和融貫。這是理性的測試。[4]

以上的標準應指導我們的思想，所有宣稱都應受到客觀的測試，通不過測試的就應放棄或存疑。毫無疑問，客觀探索的典範就是科學。庫爾茨也意識到科學各專科太專門化的問題，他像早期的實證論者一樣，有建立「大一統科學」的夢想。[5] 說到底，這個夢就是想單單透過科學，建立一完整、自足和無懈可擊的科學自然主義（scientific naturalism）世界觀，這一來，宗教等「迷信」自然沒有市場了！[6]

---

[2] 保羅・庫爾茨著，余靈靈等譯：《保衛世俗人道主義》（北京：東方，1996），頁63。

[3] Paul Kurtz, *Living without Religion: Eupraxophy* (Buffalo: Prometheus,1989), 24-25.

[4] Kurtz, *Living without Religion*, 28.

[5] Kurtz, *Living without Religion*, 101.

[6] 我在這裏引用的幾本書都把"humanism"譯作「人道主義」，我不太贊同這譯法，所以我的行文一律把"humanism"譯作「人文主義」，然而當直接引用中譯本的時，只好保留「人道主義」的譯法。

（二）科學自然主義世界觀

世俗人文主義相信他們是真正屬於現代社會的，而與他們作對的（如原教旨主義者）「實際上……是放棄現代社會，讓時鐘倒轉。」[7] 世俗人文主義旗幟鮮明地反對有神論或任何超越的存在：「人道主義者接受上帝死了這一事實。」[8] 世界並不需要創世主，宇宙並沒有設計。「把整個宇宙描述為*美好*，只是為了符合一己的價值偏好而把自然擬人化而已……因為有神論者不能面對人類的有限性的悲劇性，所以他們便把內心最深的希冀投射到上帝的心靈上。」[9] 世俗人文主義雖然不相信上帝，但往往他們會從自然主義世界觀中找到上帝的替代品，例如進化論就扮演這種角色。

（三）人觀

庫爾茨坦承「人的存在可能是無因無果的無目的的偶然事件，死亡是不可避免的，我們的生活有悲劇性的一面。」[10] 雖然如此，世俗人文主義仍然堅持「不論一個人出生的條件，不論他的國家、種族、階級、信仰和性別，所有人都應該視作有同等尊嚴和價值的人……他的權利受到尊重。」[11] 世俗人文主義不相信來生，只接受人的此生，但它仍肯定人的自足性：他不需要任何救世主，也不容任何外來的框框壓制人的自由。

---

[7] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁5。

[8] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁70。

[9] Kurtz, *Living without Religion*, 33.

[10] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁70。

[11] Kurtz, *Living without Religion*, 157.

（四）倫理學

自然主義當然不承認道德價值有任何超自然的基礎，倫理純粹是人類文化的產物：「所有道德價值標準都是我們自己設立的。」[12] 這很自然會導致對「絕對道德」的質疑，世俗人文主義也憂慮「絕對道德」會成為壓抑個體的工具：「沒有獨立於作為個體的任何作為社會的人的選擇的絕對的價值標準和規範。……正如薩特所說，……人要擺脫束縛他的幻想的鎖鏈，自己決定自己的命運。」[13]

不少世俗人文主義者的確提倡道德相對主義，但庫爾茨不願意完全擁抱相對主義，認為「存在着客觀標準以衡量倫理發展、高尚品質的優美特性以及道德進步。」[14] 並且人文主義倫理學可提出一套「共同的道德德目」，如謙恭、禮貌、同情、信守諾言、互信忠誠、仁慈、不傷害他人、公平等。[15]

然而世俗人文主義比較強調的首要是自主（autonomy），其次是理性和世俗的幸福：「生活的意義不是只有死後在某一個未知的、神祕的王國中才能發現，相反，它正是在吞下生命樹上甘美果實之際、在此時此地盡我們所能地全面、積極地參入生活中而體現的。」[16]

甲　道德的自主性

世俗人文主義堅持倫理是自主自律的，並不需要宗教（如上帝的命令）的基礎。那我們如何自主地決定道德的內容呢？答案就是人的理性、經驗與人性。「道德是根植於對他人利益和需要的感受的，理性地

---

[12] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁70。

[13] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁71。

[14] 保羅・庫爾茨編：《21世紀的人道主義》（北京：東方，1998），頁170。

[15] 庫爾茨編：《21世紀的人道主義》，頁167。

[16] 庫爾茨編：《21世紀的人道主義》，頁172。

認識到我們的利益與他人的利益聯繫在一起，認識到我所期望的所有幸福都以某種秩序和規則為前提條件，這些秩序和規則可以使其他人也追求達到他們的目標。」[17] 簡而言之，我們能肯定道德有客觀價值，因為理性思考告訴我們遵守道德律最終會促進自己的幸福，而追求自己的幸福是合理不過，也符合人性的。

所以道德理論也可說是基於一種科學的實驗方法，我們要批判性地對道德的基本假定提出懷疑，「道德原則應當作假說，用它在實踐中的效果來檢驗……道德原則需要在理性之砧上錘煉，而不為未經陶冶的激情之火所包圍。」[18] 假若某些原則在人類經驗中有其根據，並在歷史熔爐中接受了檢驗，那我們可（暫時）視為普遍的倫理原則。「從實踐經驗中獲知，如果違背這些原則，就會帶來不幸的結果。」[19]

乙　社會倫理

世俗人文主義的社會理想可說承繼了法國大革命的口號：「自由、平等、博愛。」

丙　博愛

庫爾茨說：「就人道主義把幸福生活和社會公正當作道德理想來看，人道主義是博愛的。」[20] 因此，「人道主義倫理學絕不是自我中心的或自我主義的；它對其他人的需要給予深切關注，並且不願看到一個人孤處荒島，我們最大的快樂是與人分享的快樂。」[21]

---

[17] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁75。

[18] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁37。

[19] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁57。

[20] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁31。

[21] 庫爾茨編：《21世紀的人道主義》，頁174。

丁　自由

然而同時「人文主義一個不可磨滅的特徵就是對*自由*的強調，美好的社會必須盡量實現最大程度的自由選擇和個體的自主性，這些都是基本價值，不能在集體的祭壇前犧牲。這是古典自由主義的首要原則……是不能妥協的」。[22]

戊　性道德

基於以上原則，世俗人文主義特別批判傳統的性道德，強調應對性自由持寬容態度，贊成「廢除反對墮胎、節育和自願不育的法律」。關於色情，則「認為不應強制推行狹窄的檢查標準；……對越軌的性行為也持更開放的態度，認為成人之間相互願意的性關係應不在法律管轄範圍」。[23] 因此他們提倡取消對離婚、通姦、雞姦等的規範，並支持女權運動和同性戀解放運動。一言以蔽之，「兩個或**兩個以上**的成人應有權自願保持他們的性怪癖。」[24] 庫爾茨認為傳統和宗教基於對性愛的恐懼，導致人的壓抑。所以他認為要摧毀這些禁忌，提倡性解放：人文主義者「應該能夠享受人生，他們應該不受削弱〔生命力〕的性壓抑或扭曲的罪咎感捆綁。」[25]

己　平等

世俗人文主義也同樣關心平等和反歧視等價值，因為在不公正的社會中，人的潛能的實現被設置了障礙。「第一，我們應對所有人同等看待、同等對待；第二，我們承認機會均等……第三，只要可能，我們應滿足所有人的最基本的生活和文化需要。」[26] 他指出平等原則會被

---

[22] Kurtz, *Living without Religion*, 45.

[23] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁33～34。

[24] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁51，粗體是筆者加上的。

[25] Kurtz, *Living without Religion*, 153.

[26] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁35。

濫用：平等原則不應被等同於平均主義。我們要承認個體的能力有所不同，不應把所有東西的分別都劏平，特別我們不應破壞優秀的標準。

在政治哲學中，自由和平等之間是有張力的，庫爾茨傾向接受個人選擇自由比平等更基本，且對福利主義頗有微辭：「福利主義的自由主義者確信，改善窮人的命運、對財富進行再分配，是社會的責任。……自以為是的平等主義，為支持窮人，逐漸損傷了公民的積極性。……超越了『法律面前人人平等』和『機會均等』的原則而向公眾許諾平等。」因此，「社會平等學說已成為有礙於進展的、窒息人的進取精神的思想桎梏。」[27]

（五）人生觀

世俗人文主義認為「對超越意義的追尋是徒勞無功的，……人生本身並沒有甚麼隱藏了的特定意義。」[28] 事實上，「無需超自然的創造者或神的旨意，人的生活也是有意義的。……儘管生活本身是無意義的，它卻為我們提供了享受、發現和創造的機會。」[29] 人生的「首要價值就是滿足和擴充生命本身……享受它豐富的味道和香氣……生命充滿着*多元的意義*……我們應有普羅米修斯的勇氣去使用藝術、科學、同情心、理性和教育，去為自己和他人創造更美好的世界。」[30] 人生意義最終是由我們創造的：「我們要為自己的命運負責，人生的意義並不是藏於大自然的子宮的某個隙縫，而是由自由的人創造出來的。」[31]

---

[27] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁49～50。

[28] Kurtz, *Living without Religion*, 39.

[29] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁8。

[30] Kurtz, *Living without Religion*, 40.

[31] Kurtz, *Living without Religion*, 116.

二　對世俗人文主義的評價

首先讓我表明欣賞世俗人文主義之處，大體而言，人文精神是無可非議的，但問題的關鍵在於世俗主義是否真的能為人文精神提供茁壯成長的土壤？我會一一探討以下問題：

1. 世俗人文主義希望把人文精神安放在自然主義的框架內，但自然主義會否最後反窒息了人文精神的發展？

2. 世俗人文主義把道德建基於人類的理性和經驗上，然而理性和經驗是否真箇足以為道德的無上律令奠基呢？

3. 世俗人文主義認為只有拋棄了上帝和超越界的誘惑，人性才能充分發揮，傲然挺立於天地之間，但與超越界隔絕的人性會否找不到平衡點或支點，所以只是在自我物化的頹廢，和自我神化的驕傲中搖擺不定？這種不平衡會否產生了人文精神和道德價值的扭曲，甚或禍及文化的發展？

4. 世俗人文主義深信生存的意義在此生此世就可完成，但人的精神渴求是否真的能在物質世界或短暫的人生中找到完全滿足呢？

（一）自然主義與人文精神的張力

我認為世俗人文主義的致命傷就是一方面要緊抱「科學化」的自然主義世界觀，但另一方面卻又高舉人文精神的旗幟，其實這兩方面的範疇迥然不同，就算不是必然矛盾，但能否和諧共處則很成疑問。亞當斯（E. M. Adams）就從這角度作出批判。[32] 他認為人類文明正走在自

[32] E.M. Adams, *A Society Fit For Human Beings* (New York: State University of New York Press, 1997), Ch.1. 其實批判自然主義的書有不少，如Robert Miller, *Arguments against Secular Culture* (London: SCM, 1995)；J.P. Moreland, "Searle's Biological Naturalism & the Argument from Consciousness," *Faith & Philosophy* 15 (1998): 68-91；Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 49-53；Frederick A. Olafson,

我毀滅的路上，唯一的拯救之法，就是文化的徹底更新，由對物質價值的重視轉為對人文價值的重視，所以我們需要人文精神或人文主義的復興，成就合乎人性的社會。[33]

世俗人文主義或許會同意，並認為首要的任務是掃除迷信。然而亞當斯卻相信與人文主義對立的不是有神論，而是世俗人文主義信奉的科學自然主義。這是因為人文主義用來理解世界的範疇，是建基於人的自我及其全部的活生生經驗；自然主義則使用建基於感官經驗的科學範疇去理解世界，只要分別說明這兩種範疇的內容，就可看到這兩者是格格不入的。

人文精神所需的範疇包括：對自我和別人的尊重；愛與被愛；有意義的經驗與關係；一個有歸屬感而穩定的社會；公義與美麗；普遍和超越價值的呼喚——它能打破我們的自我中心牢籠，驅使我們追尋崇高的價值；能為我們的精神安身立命，使我們人生具有意義的歷史傳統和形而上框架。[34] 規範性（normativity）是不能缺少的人文範疇，在人格裏、在社會架構（如家庭）裏，我們要區分哪些情況是健康，哪些是不健康的。規範性也包括責任，這種責任感也要在人性（甚或在宇宙的架構）中找到根基。

科學的範疇則包括存在、事實、能量、物體、事件、量和**非目的性的因果關係**——自然定律只能使用這些範疇，而世界最終只受自然定律控制。因此，只用這些範疇去理解的自然界，是完全沒有內在的目的

Naturalism and the Human Condition: Against Scientism (London: Routledge, 2001)；Raymond Tallis, *The Explicit Animal: A Defence of Human Consciousness* (Basingstoke: Macmillan, 1991)。

[33] E.M. Adams, *A Society Fit for Human Beings* (New York: State University of New York Press, 1997), xviii.

[34] Adams, *A Society Fit for Human Beings*, 7.

性、意義和規範，很明顯，人文精神所需的範疇並未包含在科學的世界觀裏：

1.「尊重、愛、公義與美麗」等範疇在科學定律中找不到，但按照自然主義的知識論，在科學中找不到基礎的東西就沒有客觀性。

2.「超越價值的呼喚」在科學中也沒有基礎，「追尋崇高價值」頂多只是個別人士的主觀選擇。

3. 傳統文化能為我們的精神安身立命，因為崇高的意義和價值，規範性和責任感能在人性和宇宙中找到根基。自然主義的世界卻沒有這些，自然頂多還原為供我們利用的工具（如為發展科技與消費社會提供能源與物料），如何能成為我們可真正安身立命的世界呢？

初步看來，自然主義容不下意義的結構、規範性定律和目的論，如何解決這難題呢？自然主義的策略是「還原法」（reduction），這就是說，雖然道德和意義的範疇並不存在於基礎自然律裏，但我們可以透過分析道德和意義的範疇，指出它們最終可由一些自然範疇的組合衍生出來，換句話說，那些人文精神範疇可還原（reducible）為自然主義範疇，例如道德可還原為自利，而自利是一種生物範疇，可用進化論去解釋。這種還原法衍生了很大的企劃，但經過二三百年，它能否成功還是一個很大的疑問。下面幾節會就着道德範疇能否還原，作出進一步的分析。

自然主義似乎把人文文化的基礎摧毀了，因為宗教信仰只是迷信，藝術只是主觀的表達，道德和政治信念只是意識形態。既然如此，「文化的人文向度已變得大有問題、軟弱無力，在我們生活與架構中的影響力也大減。我們的自我身分、理性、規範、價值與社會架構，再不是建基於人類的理智遠象。……我們的自我變成一種與世界格格不入的東西。」[35]

[35] Adams, *A Society Fit for Human Beings*, 10.

人是自我詮釋的動物，我們如何理解自己和在世界的地位，會直接影響我們的內在人格和生活態度。當我們把自我形象千方扭曲（如人只是促進自私的基因延續下去的有權體，或我們只是複雜的生物機器等），以致能擠進科學自然主義的世界觀內，我們的精神無可避免受到戕害。自然主義既容不下意義的結構、規範性定律和目的論，世俗人文主義也認為這是現代文明必須接受的思想規律，現代的世界也因而脫魅（disenchanted），「上帝」和所有超自然的東西被打為迷信。

然而當我們應用同樣的思想規律於自身，就會發覺「人格」（person）的概念同樣是迷信：因為我們所相信的「人格」並非單單指一堆原子組成的複雜有機體，而是一個有自由、有尊嚴和內在價值的主體。上面已解釋為何尊嚴和內在價值等概念難以在這脫魅的世界中找到基礎，其實石頭也是一堆原子組成的複雜物件，為何就沒有尊嚴和內在價值呢？而自由意志則是自然主義世界中的「奧祕」——一切都受自然定律操縱，如何能插進「有自由意志的主體」呢？按科學觀點，人也只不過是一複雜的物理系統，和其他受自然律掌管的系統無本質的分野。因此，信奉自然主義的行為主義心理學家施金納（B. F. Skinner）便提出，我們要「超越自由與尊嚴」等概念。[36]

亞當斯認為後現代主義所主張的「自我／主體之死」，並非對現代的自然主義的反動，而是自然主義的邏輯結果。自然主義一旦充分發展，就連認知的事業（包括科學） 也會消解，所以現代西方文明已走錯路，是自我摧毀的。[37] 要扭轉局面，我們一定要重建人文學科、哲學等學科，恢復人文精神的範疇的可信性，以作為文化批判的工具。亞當

---

[36] B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Knopf, 1971)；中譯本是：《自由與尊嚴以外》（台北：巨流，1973）。

[37] 一位當代分析哲學家就嘗試論證，自然主義並不能為我們對現實的知識提供基礎：R. Scott Smith, *Naturalism and Our Knowledge of Reality: Testing Religious Truth-claims* (Farnham: Ashgate, 2012)。

斯提倡一種實在論的人文主義（Realistic Humanism），他認定人文精神是有客觀性的，我們要打破自然主義和實證論的桎梏，全面考察人類的經驗與思想，肯定縱使是感性或「主觀」的經驗，也有認知的層次和內蘊的知識。不單是感官經驗才是可靠的，道德經驗和牽涉規範性的人類經驗都可揭示實在（reality）的特性。例如，當我們見到一個日本兵姦殺中國婦女，甚至一刀刺進懷孕婦女的肚中，我們不只是見到一些物體的移動和碰撞，而是見證人性的殘酷和邪惡——這些雖然超越自然主義範疇，但在我們的道德經驗中卻同樣真實，且不容否定。這樣重新理解實在之後，我們發覺目的論的因果關係、規範性的結構和「應然」的範疇也是世界的組成部分。[38]

既然如此，態度、感覺和慾望也可客觀評估，我們也可透過教育幫助人注意並獻身於更高層次的價值。這樣，我們才能建立一種整全的文化，及開展人文主義的世界觀。[39] 對比起來，自然主義不能為以上的價值關懷提供本體論的甚礎，雖然世俗人文主義者也對文化的庸俗化不滿，但在他們的理論中，其實難以區分崇高的價值與庸俗（甚或卑下）的價值。

（二）世俗人文主義能為道德價值提供客觀基礎嗎？

世俗人文主義有很多價值信念，但基礎何在，自啟蒙運動開始就一直是問題。傳統道德往往訴諸上帝的命令，啟蒙運動同意「天啟宗教所提供的權威乃是一種幻覺。一旦在這幻覺被丟棄後，善與惡之間，公正與不公之間的區別，……還有甚麼基礎呢？難道……善與惡之間……純粹是主觀的判斷……？」[40] 庫爾茨的立場就模稜兩可，他一方面抗拒

[38] Adams, *A Society Fit for Human Beings*, 13-14.

[39] Adams, *A Society Fit for Human Beings*, 17.

[40] 阿倫・布洛克：《西方人文主義傳統》（北京：三聯，1997），頁92～93。

相對主義（他看到相對主義與世俗人文主義的價值原則是矛盾的），但另一方面又要防止「墮入道德神祕主義或道德絕對論。」[41] 他似乎自相矛盾。

我認為世俗人文主義難以否定絕對的道德標準，假設一種價值觀只會導致痛苦並絲毫不會促進人類幸福，對他而言肯定是*絕對不可接受*的。那世俗人文主義者如何證明這些絕對標準呢？訴諸上帝、形而上的自然法等方法都不可能接受，倚賴道德直覺則被視為「道德神祕主義」；訴諸理性與經驗也是荊棘滿途，因此不少自然主義者接受他們的世界觀會導致虛無主義，一位人文主義者就這樣說：「倫理學中的主觀主義……是一個真正的難題。……迄今為止，陀斯妥耶夫斯基對倫理論證……中『任何事情都是可能的』這一蘊含深表憂慮仍不失其正確性。」[42]

庫爾茨嘗試用社會契約論（Social Contract）為道德提供基礎：因為一個遵守道德律的社會最終是對每一個人都是有利的，所以個體若真的明智，他們*應該*會同意成立有道德規範的社會。但這種論證有五大類問題。[43]

1. 不道德的社會裏為何道德？在現實的情況下，不少人不守道德，堅持道德會付出大代價。例如在貪污普遍的社會中作廉潔的警察。

---

[41] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁36。

[42] 加爾文．海耶斯：〈存在主義、人道主義與實證主義〉，大衛．戈伊科奇、約翰．盧克和蒂姆．馬迪根編，杜麗燕等譯：《人道主義問題》（北京：東方出版社，1997），頁138。

[43] 我另有文章作詳細的論證：關啟文：〈現代道德的巴別塔——世俗主義能為道德提供基礎嗎？〉，羅秉祥、萬俊人編：《宗教與道德之關係》（北京：清華大學出版社，2003），頁1～39。

2. **乘道德「霸王車」[44] 的問題**（The Problem of the Free-Rider）。最有利的策略可能是這樣：「自己在外表看來是完全道德的，大部分時間都依循道德律，而且鼓勵所有其他人絕對依循道德律，但有時損人利己也無妨（特別不為人知或沒有壞後果時）。」道德實踐好像一輛已在行駛的公車，在大多數人都會付款的情況，為何不乘霸王車？

3. **強者需要守道德律嗎？**超級強者只在很少程度上倚賴他人。若道德只有社會功能，那些能不受社會制裁和不關心社會存亡的人（如毛澤東、史太林），便不在道德律之下！

4. **為何對不能回報的人道德？**在社會契約裏，道德基本上只是一種工具，那為何要幫助遠方有需要的人、陌生人和後代呢？又有何理由幫助不能回報的動物？

5. **捨生取義是明智的嗎？**在生命受到嚴重威嚇的情況下，道德要求說得通嗎？例子包括在前線的士兵和與暴君抗爭的人民。可作逃兵時則作逃兵；縱使自己是船長，但一有意外時立刻逃生去。這樣做不是最明智嗎？

總結一句，一些基本的道德標準的確在不少情況下都是明智的，但亦有不少情況是「非理性」的，道德若單靠理性，恐怕我們放棄道德信念（但在合宜的情況仍然玩道德的遊戲），是更明智和合理的做法。縱使社會契約論成立，能否證立世俗人文主義的崇高價值仍是一大疑問。關鍵問題是：若道德是建基於人類經驗，但這種經驗於不同時代、文化和個體都不同，那我們就難以證立普遍標準。就以「人的平等價值」的信念為例，我們如何訴諸經驗去證明它呢？歷史上不平等的社會

[44] 一個人吃餐不付款，我們廣東人說他吃「霸王餐」；乘「霸王車」就是坐公車不付車資的意思。

多的是，是否強調完全平等的社會一定更促進人類幸福？我們又如何去作出比較？這些問題都不易解答。更重要的問題是：「促進誰的幸福？」「人類」不是一塊鐵板，而是由不同個體組成的，一個持守平等信念的社會可能使某些人更幸福，卻使另一些不那麼幸福。那麼，平等的價值只能對某些人成立，對另一些人（如既得利益者）卻不成立，這是世俗人文主義可以接受的結論嗎？

最後，世俗人文主義的很多道德要求其實接近超義務的美善行為（supererogatory act），如要為人類的進步負責，把人類視為大家庭等。人若廣泛違反一些道德責任（如不可殺人），所帶來的災難性後果是較明顯的。說這些責任被人類經驗證立還有一點可信性，但真的每個人都要為全人類的進步負責嗎？不這樣造一定有甚麼嚴重後果嗎？不見得。

作一個小結：一般而言，世俗人文主義所用的理性方法並未能有力證明道德，特別是它裏面崇高的道德理想，更遠遠超過它的方法論能處理的範圍。這顯示世俗人文主義有內在張力，它崇高的道德價值根本不能安放在它那自然主義的牢籠裏。若自然主義者乾脆否定道德，反而較為一致，但在實踐上這說易行難（如羅素），對有道德情操的人也很難接受。[45]

（三）為何人有不可剝奪的尊嚴？

想想人在自然主義世界內只是進化偶然的產物，在弱肉強食的世界中僥倖勝出，是整個自然系統中微不足道的一部分而已，他沒靈魂，沒來生，在歷史的長河中短暫出現後便消失得無影無蹤。那為何說人有不可剝奪的尊嚴？似乎難以理解！對比起來，宗教更能為人的尊嚴提供基礎，如基督教就相信人有崇高價值，因為人是照着神的形象被造的。

[45] 參關啟文：《上帝、世俗社會與道德的基礎》（香港：天道，2006）。

正如布洛克所言：「我認為任何形式的人文主義若與相信宇宙中存在一個比我們自己偉大的力量，並可以指望它給我們幫助這一信仰相結合，我們的處境就會比……聽任人類依靠自己的力量在一個冷漠或敵意的宇宙中保持這些價值觀這樣的處境要強得多。」[46]

就連新儒家學者唐君毅也同意：「如果有神，人直接根源於神。……這一種人生觀保持了人類的尊嚴和向上心。這一種思想與地球為宇宙中心之觀念結合，使人安靜的定立於宇宙之間，為天地之支柱，神與萬物之樞紐。」[47] 相反，「在人相信了……唯物的哲學那一剎那，人便把他自己之精神萎縮到無以復加之小，貶斥到從有文化以來未有之卑微地位了。」[48] 由於當代人權理念是建基於人有尊嚴的信念上，所以自然主義對人權的基礎也難以提出有說服力的解釋，相反，有神論卻能為人權提供堅實的基礎。當然，這些主張需要更充分的論證，請參考我一系列的論文。[49]

（四）相對主義和虛無主義的危機

世俗人文主義並一定擁護相對主義，但上面已指出它裏面的不同元素互相之間有張力，把人生牽引到不同的目的地。世俗人文主義的原意是把自然主義與崇高道德結合起來，但假若人主要受世俗人文主義的

---

[46] 阿倫・布洛克：《西方人文主義傳統》（北京：三聯，1997），頁248。

[47] 唐君毅：《人文精神之重建》（台北：台灣學生書局，1998），頁49。

[48] 唐君毅：《人文精神之重建》，頁50。

[49] Kai-man Kwan, "Can Christian Theology Provide a Foundation for Human Rights?" *CGST Journal* 43 (July 2007): 205-28; Kai-man Kwan, "Human Rights without God: Can Naturalism Provide the Foundation for Human Rights?" *CGST Journal* 47 (July 2009): 157-80. 關啟文：〈人權的基礎是經驗嗎？——評德蕭維奇（Alan Dershowitz）的人權論〉，《哲學與文化》第422期（2009年7月），頁31～57；關啟文：〈人權的轉化：基督教自由社群的觀點〉，《中國神學研究院期刊》第51期（2011年7月），頁153～182。另參Angus J. L. Menuge, ed., *Legitimizing Human Rights: Secular and Religious Perspectives* (Farnham: Ashgate, 2013)，特別是Paul Copan和Angus Menuge寫的兩篇文章。

科學自然主義影響，他可能覺察到道德根本在其中找不到基礎，或想不出人類和其他生物或死物有本質上的分別，他就可能放棄道德信念而轉向相對主義。既然如此，人的願望也無客觀基準可判高下，那選擇較輕鬆的庸俗價值則便很自然。他更可能堂而皇之地唯利是圖，無視公義，因為沒有客觀標準告訴他這樣做是不對的。

另一條由世俗人文主義到相對主義的路，是以「自由選擇至上」為起點，既然一切生活方式都可由人選擇，誰又可說哪一種是高貴，哪一種是卑賤呢？因此每個個體最後自由地選擇甚麼生活方式，對他而言總是對的。美國社會學家路維（Guenter Lewy）本身不是信徒，不相信上帝，更曾經信奉世俗人文主義，他就指出一些世俗人文主義者骨子裏是自私、享樂至上的個人主義者：「他們全不覺察『做得對』比『行使權利』更重要，他們為了維護個人自由，認為破壞性的行為也要寬容。他們把道德相對主義變成各式各樣反常（甚至道德上墮落）的行為的保護傘。為了把我們從過往的道德信念中解放出來，他們認為有需要寬容不同的生活方式，包括那些為求滿足慾望不接受任何約束的人，和其他破壞性行為。」[50]

（五）庸俗的感官文化的危機

以往宗教的理性文化（如基督宗教）強調一切人為制度，均無*絕對*價值（但不是沒有價值），因此只有不斷超越，「先求神的國和祂的義」，才能榮耀上帝。這種文化當然有它的問題：偽善、壓抑、不寬

[50] 路維是美國University of Massachusets (Amherst) 政治科學系的榮譽教授，他曾經是世俗人文主義者，也很受分析哲學影響，一直相信倫理信念是沒有認知意義（談不上真或假）。有些人認為世俗人文主義拋棄了上帝，是導致道德危機的原因，他寫書去駁斥這種講法。然而他一面寫作，一面研究，思想開始改變。他現在認為世俗人文主義加上相對主義真的會促進社會的道德危機，更摧毀人生的意義。他仍是不可知論者，但卻相信傳統宗教對社會道德提供很重要的支持。參Guenter Lewy, *Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), ix-xi, 138。

容、罪咎感等等，在這些方面世俗人文主義的批評不是沒有道理的。然而在這種社會中，起碼對崇高的理想和價值有一定程度的共識和欣賞。

當這些價值觀念被揚棄，自由寬容成為首要價值，大部分人不會是虛無主義者，但除了遵守法律和底線倫理之外，就是以感官的刺激和滿足為人生方向。起初傳統的理想和精緻文化的價值還會殘存，但隨着社會大潮趨向感官文化，加上主流的世界觀並沒有為崇高價值提供基礎，庸俗的感官文化漸漸會成為新的基準，「崇高」的價值縱使不被嘲笑，也被邊緣化。不少社會問題之病根就在於感官文化獨大，完全脫離了崇高的指導理想，例如家庭制度的解體。這是很多西方國家走的路，[51] 香港也在亦步亦趨，2002年中文大學「三級」（色情）迎新事件可見一斑。[52] 我不是反對大眾文化本身，但當社會被一元化的大眾文化宰制，當一代又一代的青年人受這種文化洗禮，問題就會發生。

庫爾茨也願意聆聽這種指控：「新的自由走的太遠了，……男女關係的混亂、暴力行為的增加、麻醉品的氾濫，導致人們放棄道德上的完善。……人們不在遵守日常倫理，對親屬、朋友和社會公益不再慷慨；……當下的享受本身成為終極目標……生活變得庸俗化了。」[53] 他承認這控訴有真實的成分。

他仍然堅持為了擺脫專政社會的威嚇，我們要接受自由社會的不幸副產品。另外，他重申「道德選擇的自主性」是首要原則，然而他自己也提出一個尖銳的問題：「如果個人突然地從所有限制中解放出

---

[51] 參Pitirim Sorokin, *The Crisis of Our Age* (Oxford: Oneworld, 1992)；Lewy, *Why America Needs Religion*。

[52] 2002年8月底各大學院校都舉辦迎新活動，8月29日的《明報》和《蘋果日報》都揭露香港中文大學迎新會中出現大量粗鄙淫褻的口號，因為一些學生忍受不了而向傳媒投訴。例如中文大學四院「互片」（即對罵）時會喊的口號包括：「崇基的女好淫賤，晚晚都要玩坐蓮，重要棍上舞翩翩，苦練冰火五重天。」此外，還有一張大的「新亞桑拿」海報，暗指中文大學的新亞書院是提供性服務的桑拿場。

[53] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁51～52。

來……他們會像浪漫的無政府主義者所希望的那樣，在與其他個體的關係中表現出高尚、仁慈、有同情心嗎？他們會在個人生活中有節制並遵循理性嗎？他們的選擇真的會是自主的、經過認真反思的嗎？」[54]

最後他不得不承認「自由意志論的主張也會導致荒謬。如果把它推至極端，它會導致蔑視所有莊嚴、正當的標準；自由會墮落為不負責任的不文明的行為。」[55] 有時自由必定會導致放縱，這時就必須以道德來補充。於是他提出：「只有個體能夠珍視並**正確**對待自由選擇，才能有真正的自主選擇。……擺脫限制並不等同於個人實現其潛能的成熟的自由。完全自主的選擇只能發生在**成熟的個體**身上。」[56] 因此，「個人的真正自由必須以道德成熟為前提，以道德教育為前提。」[57]

庫爾茨認為無神論者應採取新的策略，改為倡導一種有節制的道德自由意志論。「自由哲學應包括美德理論……我們應堅信自由社會，然而也應當承認我們有着雙重責任：把自由給予每一個個人，同時鼓勵他們獲得成熟和自主的判斷和能力。……自由並不意味着縱容。」[58]

這一切聽起來都很美妙，沒有人會反對「負責任的自由」等口號，但究竟世俗人文主義裏有沒有充足的資源去實現這理想呢？謹記世俗人文主義的大前提——「個人應有權滿足自己的需要，培養自己的價值標準，發展由自己選定的生活方式，只要他們不把他們的價值標準強加於其他人。」[59] 假設有一些世俗人文主義者同意這一切，但他卻喜

[54] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁53。

[55] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁34。

[56] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁53，粗體是筆者加上的。

[57] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁54。

[58] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁55。

[59] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁51。

愛自由性愛（除了濫交，還包括羣交、換妻、獸交、姦屍和自願性亂倫），並一生追逐快感，但他從不強迫別人跟隨他的生活方式。若庫爾茨說他不成熟、不負責任，那可能會得到這種回答：

> 保羅，你仍然未能從過往的道德規範和宗教的性壓抑中解放出來。我們這樣做沒有傷害任何人，且獲得無上快感，你沒有權利批評我。「成熟」標準從何而來？難道你忘了人只是偶然進化而來的生物，「性」也是人類進化的產物，哪來那麼多責任和規範？恐怕你是年老糊塗，退縮到道德神祕主義了。你對我的批評是一種不寬容和歧視，是在否定我作為人的平等尊嚴和權利。你所提倡的道德教育是另一種形式的洗腦和壓制。違反和忘記世俗人文主義精神的是你，不是我！

「負責任的自由」是相當空洞的口號，世俗人文主義的人觀和倫理觀並不能提供清晰的界線，說明那些自由是負責任，那些自由是不負責任的。再者，若浸淫在自然主義人觀中，除非是明顯自毀或傷害性的行為，實在難以理解為何一種行為是「低級」、「不成熟」或「不負責任」的。事實上，不少世俗主義者高調提倡沒有底線的性解放，如甯應斌（筆名卡維波）否定變態與常態的分野，認為所有「性少數」都應平反，他們包括：「同性戀、雙性戀、第三者、濫交者、賣淫者或其他性工作者、豪放女、羣交者、易裝戀、變性戀、家人戀、跨代戀、物戀、動物戀、排泄戀、屍戀、SM……等等」。[60] 甯應斌提到的「家人戀」就是亂倫，「跨代戀」是戀童，「動物戀」是獸交，而「屍戀」則是姦屍。[61]

---

[60] 卡維波：〈一場性革命正在發生〉，何春蕤主編，《呼喚台灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》（台北：元尊文化，1997），頁354。

[61] 何春蕤：〈女性情慾不要「政治正確」〉，《呼喚台灣新女性》，頁389。

此外，庫爾茨的觀點在實踐上也行不通。就算頭腦上認同某些價值較為崇高，人們卻可能選擇低層次價值——因為人往往受慾望（而不是理性）驅使。以性自由為例——庫爾茨認為這會使人際關係更豐富、更美滿，但西方的性革命歷史告訴我們，人一旦從性道德中釋放出來，往往選擇的是沉迷色情、濫交、一夜情、婚外情等「自由」，縱使他們當中不少人仍感到性放縱有損人格，和忠誠的婚姻關係是最美好的。[62]

傳統社會對人的道德行為不會掉以輕心，認為善行需要百般的扶助：傳統宗教的神聖價值系統的高度和強度；家庭和學校的道德教育和訓練；教會和其他志願組織為道德實踐提供指導、鼓勵和羣體支持；社會輿論；法例作後盾等等。這種做法或許會產生不寬容，和扼殺人的自發性，但世俗人文主義卻擺向另一個極端：它基本上是一種良好願望或浪漫的信念，相信去除一切扼殺自主性的框框後，人沒有壓抑和包袱，就會自動選擇美善和崇高價值。世俗人文主義更過份高舉自由與個人權利，會腐蝕道德的支柱：它攻擊宗教和教會；在家庭和學校提倡「開明」的德育，卻往往導致相對主義和對青少年的縱容；[63] 倡導社會「寬容」——禁制性的法例要取消，社會輿論也被視作歧視。在這種局面中寄望人性自發地追尋崇高價值，會否有點不切實際呢？

（六）世俗人文主義足以推動獻身精神嗎？

如上所說，世俗人文主義其實相信人類有崇高的道德任務，當獻身努力，愛人如己，去建設一個更幸福的世界。但是我們究竟為甚麼要

---

[62] 參關啟文：〈性革命：文化、哲學和宗教角度的反思〉，《基督教文化學刊》第4輯（2000年12月），頁185～223；關啟文：〈索羅金對性革命的評價：半個世紀後的回顧〉，《基督教文化學刊》第10輯（2003年秋），頁115～144。

[63] 這問題比較複雜，開明的德育當然是有強處的，但世俗化了的德育卻往往走向極端，參關啟文，〈世俗社會的道德 / 素質教育：基督教倫理可以有貢獻嗎？〉，《建道學刊》第20期（2003年7月），頁1～26。

謀人類的福利呢？世俗人文主義者當然可以選擇去獻身人類，但這似乎只是他個人的喜好，而並非一種從他們的世界觀自然衍生的道德要求，我前面已指出在自然主義的框架中論證人類的尊嚴，困難重重。推動獻身精神的問題更嚴重，勸導世俗人文主義者不隨從感官文化已不容易，更遑論要求他作出犧牲，獻身人類福祉？

路維這樣說：「與啟蒙運動的期望相反，把個體從傳統宗教的枷鎖解放出來之後，並沒有產生道德的提升。」[64]「用世俗的論據支持生命的價值是可能的，但事實仍然是：只有少數世俗人文主義者維護胎兒的生命或警告別人安樂死的危險。基於自然主義的倫理，去關心貧病者是可能的，但從這種哲學的追隨者中產生一個……德蘭修女，機會並不大。他們當中很多人熱愛人類，卻不大愛充滿缺陷和限制的個體。在一些遊行抗議的隊伍中（如為了核武裁軍）你會找到他們，但他們不會坐在垂死的人的床前。道德自主性和個人權利的倫理對世俗的自由主義者很重要，但它不能維持或培育利他主義和自我犧牲等價值。德蘭修女創立的慈愛修會今天已有超過五千個會員，他們在一百個國家獻身服侍殘疾患病者，與之相應的世俗組織並不存在。基督宗教有關懷有需要者的道德律令，再加上教會作為持續的社羣所提供的靈感和團契，所產生的果效不是世俗倫理可以比擬的。」[65]

（七）世俗人文主義的人生意義？

世俗人文主義的積極人生觀是值得贊許的，我也不會否認很多世俗人文主義者的人生能實現各種意義，但問題是這些意義與世俗人文主義的世界觀何干？其實單從自然主義的世界觀而言，悲觀的人生觀可能

[64] Lewy, *Why America Needs Religion*, 132.

[65] Lewy, *Why America Needs Religion*, 137. 作為社會科學家，路維的看法不是憑空說的，他的書羅列了大量支持他的觀點的數據。

更合宜，如羅素說：「人乃是一羣盲目湊合的原子的產品，對其將來的命運，沒有預知的先見；更可悲的是，任何智慧聰明，任何勇氣熱忱，都不能救人免於死亡。自古以來，人類一切的努力，一切的願望，一切的豐切偉業，都將隨這大千世界同歸於盡；人類聰明才智所建的人間天堂，亦必一同埋葬在這偉大宇宙最後毀滅的廢墟之中。任何哲學，都不能推翻這些事實。」當然，我們可以蓄意選擇樂觀的人生哲學，但世俗人文主義不是強調每種信念都要有理性根據嗎？那麼他又能為他的人生觀提供甚麼理據呢？

正如章力生所言：世俗人文主義所以易生悲觀虛無的思想，「其基本原因，乃是在其純自然主義的所謂科學的人生觀之本質。照科學的人生觀，人的本質，僅是一種自然秩序和盲目機緣的產物，僅是一種公式的總和（物質＋時間＋機緣＝人）；僅是物質不斷演變中偶然的變化，僅是宇宙無限時間中霎那的一瞬。故所謂的人生，便根本沒有意義，他的宗教，他的哲學，他的文化，他的理想，乃至他生命的本身，將都無價值之可言。人類……在茫茫人海之中，不但孤苦伶仃，而且彼此勾心鬥角，爭權奪利，致有無限的憂苦煩惱，而其最後的歸宿，卻與草木同腐……此種人生，不但與草木禽獸，無本質上之不同，而其生趣，反更不如草木禽獸之自由自在。」[66]

從世俗人文主義的哲學而言，很難否認以上說話吧？中國的知識分子也受到西方世俗人文主義的影響，胡適就擁護「自然主義的人生觀」：人不過是動物的一種，他和別的動物，只有程度的差異，並無種類的區別。根據於生物學及社會學的知識，道德禮教，是變遷的，而變遷的原因，都可以用科學解釋。胡適在其〈答友人問人生有何意義〉的信上更明說：「生命本身，不過是一件生物學的事實；有甚麼意義可

[66] 章力生：《人文主義批判》（香港：宣道，1972），頁74。

說。生一個人，與生一隻狗，一隻貓，有甚麼分別！」其實庫爾茨多次承認人生*本身*沒有意義，但他嘗試作出三種回應。第一，他否定人生有超越意義時強調人生其實有多元意義，好像相信有超越意義者必然會扼殺人生的多元性。這是一個誤解，以基督宗教為例，接受榮耀上帝是人生的終極意義，但並不表示每個人生都要像樣板戲，因為榮耀上帝有無數種方法，聖經也強調一個身體也有很多不同的肢體。此外，肯定人生有多元意義並沒有對應根本問題：「任何一種人生意義的根基在哪裏？」這就好像你去銀行提款，職員告訴你你的戶口沒有錢，你說：「我開多幾個戶口不就成了嗎？」問題是你有沒有真金白銀放進戶口，若否，開多少個戶口都無濟於事。世俗人文主義的問題是不知從何處衍生意義，不是一元或多元的問題。

第二，有時庫爾茨好像說人生的意義就在生命本身，不假外求。這種說法要面對幾個問題：這建基於甚麼？在世界觀裏有沒有支持？這主張能否符合世俗人文主義的理性判準？如何證明？是否倒退到神祕主義？若說源自經驗，那很多世俗人文主義者（如海明威等）感到人生荒謬和空虛的經驗又是何解？第三，庫爾茨也有時採納沙特的存在主義進路，價值和意義是可以自由創造的。這講法的困難是：意義如何從無創有？這概念是否真的成立？再者，若人生意義真的純粹是人的自由意志從絕對虛無中呼喚出來的，那意義就不可能有邊界，甚麼都可成為人生的意義：包括很多無聊的事情（如抓癢、挖鼻孔等），和破壞性甚或反道德的行為（賭博、無法無天的權力、殺人放火等）。世俗人文主義一方面說人可以自行創造意義，但另一方面又說某些選擇是不恰當的，是難以自圓其說的。

（八）從歷史實踐看人的自足性

源自啟蒙運動的世俗人文主義，基本上相信人能藉自己的力量，在地上實現「天國」，上帝的救世是既虛幻也不需要的，然而近代史的發展往往對這種信心作出嘲諷。現代人常自誇十七世紀為理性時代；

十八世紀為啟蒙運動時代；十九世紀為科技發展時代；二十世紀為資訊年代。這樣看來，隨着科學與理性的發展，再透過教育提升民智，理想社會當指日可待。特別在十九世紀末，樂觀的文化進化論風靡一時。然而踏入二十世紀，兩次世界大戰相繼爆發，而且就在科技文明的高峰期，在人文主義的發源地之一——德國，最野蠻的罪行（對猶太人的大屠殺）卻登上歷史的舞台，整個二十世紀成為一個空前的危機時代。

第一次世界大戰後，世人寄望於國際聯盟，但不到二十年，便以失敗告終。第二次世界大戰以後，各國都希望二次大戰成為「止戰之戰」，於是竭力促成聯合國的成立，並發表「世界人權宣言」，世界大同之理想稍現曙光，但旋踵世界又分裂為兩個陣營，並陷入冷戰和核子戰爭的危機。其實《人道主義宣言II》（1973年）也承認「自從《人道主義宣言Ⅰ》（1933年）發表以來，四十年已經過去了。四十年來發生的事件清楚地表明，當時的聲明看來過於樂觀了。納粹主義表現出了人類所能表現的極度的殘忍，而其他剝奪人權的極權主義政權也沒有能夠結束貧困。科學帶來了利益，但有時也帶來了罪惡。近幾十年的實踐表明，一些人可以以和平的名義發動不人道的戰爭。」[67] 但《人道主義宣言II》仍對人的理性充滿信心（雖然較為低調），但之後的三十年歷史又是否支持這種信心呢？

六十年代至今，人類問題並沒有舒緩的跡象，反而日趨嚴重。這邊廂的共產主義國家明刀明槍地打壓人權，在多處都造成歷史大悲劇。那邊廂的資本主義社會進入後現代時期，享樂主義、消費主義席捲每一個階層，人淪為物慾的奴隸，人文精神根本就要靠邊站。雙方的意識形態不同，但都是以人的解放和幸福為目標的運動：共產主義追求公平，資本主義追求自由，卻都產生非人性化（dehumanization） 的後果。九十年代中期，隨着蘇聯的帝國的瓦解，冷戰的威脅暫告解除，老

[67] 庫爾茨：《保衛世俗人道主義》，頁38。

布殊宣布新世界秩序的來臨。然而受宏大意識形態指導的大陣營之間的衝突緩和了，取而代之的卻是各種各樣的小規模衝突（如波斯尼亞）。九一一事件的發生，使國際矛盾更形深化，恐怖主義使舉世惶惶，更有危機處處之感。這就是我們二十一世紀的起點！

以上的歷史發展可說是對世俗人文主義者一個無情的打擊，和莫大的諷刺。我們當然不應無故貶低人性和人的能力，但理想也不能在象牙塔內虛構，世俗人文主義必須用勇氣、誠實和理性（這都是他們讚賞的美德），面對現實的考驗，並真切反省：「人類究竟能否自救？世俗人文主義的資源究竟是否足以改造社會？」這些問題都不易有肯定的答案，但初步看來，相信人定就可以勝天，就可以創造大同世界，只是欲求信念（wishful thinking），並非基於事實。最基本的問題是，單靠理性和教育，實未足以改變人性。

世俗人文主義者曾幻想人類的本性，必能隨科學之進步而改善。如施金納就相信人類可用行為科學方法，使人更有智慧和愛心。但今天已沒有多少人相信科學能控制人類，改造人性。相反，科學的進步更為人類的安全帶來新的威嚇，並製造新的問題（如複製人）。今天人類猛然覺察，已無法主宰自己所創造的東西。不少事實也證明，人類的理性能為善也可以濟惡，理性的發展，並不能保證道德的進步。古老的基督宗教思想在這裏反顯得有智慧：人類問題的癥結乃在「人性」自身，人性中內蘊的邪惡傾向，若不能被改造或約束，人類的問題仍難以解決。

世俗人文主義能面對人性的問題嗎？人能夠靠己力扭轉乾坤，改造自己嗎？章力生就挑戰這可能性：「如何去其顛倒，『復其正位』……壯士不能自舉其身，罪人深陷罪中，力難自拔其『顛倒性之根』。」[68] 當然這不能就推論出外力的拯救是存在的，我在這裏只是說

[68] 章力生：《人文主義批判》，頁218。

宗教的智慧至少催迫我們面對人類危機的人性根源，正視內心的敗壞。對比起來，世俗人文主義往往為了保存人類的面子，不肯面對人類的罪惡，反而粉飾太平，認為改良了環境就可解決問題。最近庫爾茨也提倡一種道德革命運動，但在世俗人文主義框架內，這種呼籲是軟弱無力的。基督宗教提倡懺悔精神，致力使人類有根本的悔悟，這起碼是嘗試正本清源。

從基督宗教的角度看，當人不但忘記自己的罪性和限制，更想憑己力改造世界，往往就是災難的根源。很多社會運動本是想發揚人文精神的，但最後反而踐踏人的尊嚴，馬克思主義就是最好的例子。章力生認為共產主義是「人文主義最高發展之型態……蓋人文主義，既以『人為萬事之尺度』，實無啻以人為全知與萬能，則又何怪其尊黨為神，從而『神化自我』，『神化制度』，欲以極權暴力統治天下，妄冀建立地上王國。故人類問題之癥結，乃在以人為本。」[69] 在中國歷史中就不乏例子，在文化大革命的時候，極左路線當道，他們喊盡多少高尚的口號，但結果卻是大災難。索忍尼津（Aleksandr Solzhenitsyn）是著名的俄國作家和異見人士，也是諾貝爾獎得主，他這樣論及俄國革命的主要原因：「俄國革命吞噬了若六千萬我們的人民，導致一片頹垣敗瓦。我用了差不多五十年去研究這個革命的歷史，在過程中我收集了數以百計的個人見證，閱讀了數以百計的書，和自己寫了八冊書。然而今天若有人叫我盡量簡潔地陳述其原因，我會再說：『人已經將上帝忘掉！』沒有比這個更準確的答案了！」[70]

---

[69] 章力生：《人文主義批判》，頁363。

[70] Aleksandr Solzhenitsyn,"Men Have Forgotten God," *National Review*, 22 July 1983, 872.

（九）自力與他力之爭

說到底，世俗人文主義與基督宗教的最大分野，就是對自力與他力的不同態度，前者認為人一定要自主自律自足，不能仰賴上帝的鼻息；後者則認為人不得不倚靠神恩，接受祂的愛，與祂重建關係。從基督宗教的角度看，堅持絕對的自主源自人性的自義與驕傲。自足的理想，成為自我陶醉的空想，且使人諱疾忌醫。事實上，人若反躬自問，是否真的相信自己的自足呢？更不可忘記，世俗人文主義的世界觀把「人」當作一些盲目的機械的物質和因緣湊成的產品，則又如何能希望這種無知盲目之物，負起神聖重大的使命，要他（或它）有目的有計劃地建立千禧年的黃金時代和理想世界呢？這不僅是癡人說夢，實尤為自相矛盾。

其實倚賴他力的問題何在呢？先說一個故事：綽號叫「牙擦拳王」[71] 的亞里有一次乘飛機，突然遇上氣流，飛機就震動不已。機長透過廣播叫所有乘客扣好安全帶，一位空中小姐也四處察看，她發覺亞里並沒有扣上安全帶，於是上前勸告他。亞里很神氣的對空姐說：「我是超人，並不需要扣安全帶！」空姐沒好氣地回答：「你若是超人，根本就不用乘飛機。好了，快點扣上安全帶吧。」

當亞里將生命安全付託了飛機，卻在安全帶的問題上特意要顯出一己的自足性，確實可笑。這故事叫我們反省：倚賴他力真的是這麼可恥嗎？我們每天不都有千百樣事情在倚賴其他人的協助嗎？若上帝真的存在，為何倚靠祂就是可恥呢？似乎沒有需要這樣想。當然，上帝可能存在，可能不存在，但連庫爾茨也沒有說能證明祂不存在。既然如此，為了執着人的自負自義（和世俗人文主義本身守不到的理性標準），先驗地、決絕地否定神恩的可能性，不單武斷，更是不成熟的表現。假若神恩真的存在，自我封閉只會使人類自絕於新生之路，和更豐盛的人生。

---

[71]「牙擦」就是自負、愛炫耀的意思。

三　結論

表面看來，世俗人文主義對現代人相當吸引，誰會反對科學、理性、自由和寬容呢？但仔細一看，卻發覺問題重重：它的科學自然主義無論在理論和實踐上，都難以為人文精神提供穩固的基礎，而且自然主義反有窒息人文精神的危機。世俗人文主義嘗試把道德的無上律令建基於人類的理性和經驗上，但並不成功。世俗人文主義否定上帝和超越界，但與超越界隔絕的人性找不到支點，會面對雙重危機：一方面容易陷溺於自我物化的頹廢文化，另一方面會顯出自我神化的驕傲，把人的自主性與自由絕對化，只會導致道德價值的扭曲，和社會建制的解體。世俗人文主義對生存的意義也沒有滿意的答案。歷史的經驗也叫我們質疑完全信賴人的自力（理性和善性），是否就真箇可以解決人類面對的嚴峻問題。

世俗人文主義當然不是一無是處，它的人文精神好像一朵美麗的花，令人欣賞。然而在西方，這朵花本來是種植於基督宗教信仰的肥沃土壤中的，世俗人文主義卻把它連根拔起，然後嘗試插進自然主義的三合土中。這朵花可以茁壯生長嗎？能逃避凋謝的命運嗎？正如唐君毅所言，「我們所要對治的，只是視人如物、以駕御機械之態度駕御人之唯物主義。我們所要講的人性，是異於物性的人性，而非異于神性的人性。我們所謂人文，乃應取中國古代所謂人文化成之本義。『人文化成』，則一切人之文化皆在內，宗教亦在內。中國儒家所謂人，不與天相對。今語釋之，即不與神相對。中國之人文思想，自來不反天而只贊天。我們今日承中國之人文思想，以論我們對文化之態度，亦不須從反神反宗教之精神開始。西方現代所需之新人文主義，亦決不能如文藝復興以來之人文運動，持人與神相對之態度。」[72] 世俗人文主義並不認識這一點，或許就是它的錯誤的根源。

---

[72] 唐君毅：《人文精神之重建》，頁26。

撮　　要

世俗主義是一種建基於現世的自足性和反宗教的世界觀，而人文精神廣義地可理解為對人的尊嚴、理性和幸福的肯定。世俗人文主義則把自然主義世界觀與人文精神結合起來。本文首先會以美國哲學家庫爾茨（Paul Kurtz）為代表人物，詳細闡釋世俗人文主義的思想，第二部分則作出批判性的評價，我會論證：人文精神本有很多可取之處，但把它種植在自然主義的泥土上，是難以成功的。例如：世俗人文主義把道德建基於人類的理性和經驗上，然而理性和經驗並不真箇能為道德的無上律令提供穩固根基。世俗人文主義的理論不單有不少難以疏解的張力，而且在實踐上也容易導致人文精神的扭曲。

ABSTRACT

Secularism is an anti-religious worldview which affirms the self-sufficiency of the secular world. "Humanistic spirit" is broadly interpreted as the affirmation of the dignity and rational nature of human beings, and an emphasis on their well-being. Secular humanism is a system which tries to combine the naturalistic worldview with the humanistic spirit.

This article will first provide a detailed exposition of the tenets of secular humanism, taking the system of the American philosopher Paul Kurtz as the representative. Then the article will critically examine secular humanism. I will argue that despite the merits of the humanistic spirit, it is hardly feasible to root the humanistic spirit in the soils of naturalism. For example, secular humanism tries to use human reason and experience as the foundation of morality. However, human reason and experience cannot really ground the categorical imperative required by morality. Moreover, secular humanism does not only suffer from many insoluble contradictions theoretically, it will also easily lead to the distortion of the humanistic spirit in practice.