

宗教為德行許諾幸福 — 道教、佛教、基督教三模式

張 俊*

摘 要

德行應該配享幸福，這是一種道德信仰。現實中卻沒有一條德福守恆的定律來保障德行配享幸福。道德領域不存在絕對的因果律。因此人不得不轉向宗教尋求信仰依靠。宗教報應觀，正好提供了這種福善禍淫的因果律和德福價值守恆的道德信仰的堅實基礎。在比較宗教學的視域內，道教的『承負』學說、佛教的輪迴果報及基督教的末世審判思想，分別為我們提供了三種德福統一的宗教解釋模式。這三種模式在宣導道德重建的今天有其重要的參考價值。

關鍵詞：德行、幸福、報應、道教、佛教、基督教

壹、引 言

德行應該配享幸福，這是一種深深植根於人公義渴望心理中的道德信仰。¹信仰 (Glaube)，按照康德 (Immanuel Kant) 的說法，是客觀上不充分但主觀上充分的信以為真²，即“對非實在的實在感”³。因為現實的社會，並沒有一條永恆法則為德行保證絕對的幸福。反而屢見不鮮的是，小人得志，君子失意；壽者不仁，仁者不壽；為富不仁，為仁不富；為惡者聲色犬馬，行善者困頓潦倒。於是從古至今屈原式的天問不絕於耳，如司馬遷在《伯夷列傳》中就質問：『或曰：「天道無親，常與善人。」若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁累行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜蹠日殺無辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉？』⁴因此之故，人們需要某種信仰來統一二者，為德行配享對等的幸福，以確保促使社會向善的道德的合法性地位，避免價值的淆亂。在這個意義上講，德福統一 (圓善, Summum Bonum) 是整個社會賴以存在的基本信仰，沒有這個信仰，社會只會墮落到一種野蠻狀態中去。

很早開始，哲學家就在探討德福一致的問題。如古希臘哲學家德謨克利特 (Democritus, 460—370BC) 便提出主張以樂為善，以幸福為德行的幸福說 (Hedonism)。這個學說，在後來的奚裏奈派 (Cyrenaics) 和伊壁鳩魯派 (Epicureans) 哲學體系裏也扮演了十分重要的角色。另一方面，斯多葛學派 (Stoicism) 則以善為樂，以德行為至善和幸福。但無論持何種觀點，似乎都無法提供德福一致的充足理由。因為此岸的現實世界給不出一個德福一致的因果關係的必然邏輯起點。現實總

¹ 賀麟，《文化與人生》，北京：商務印書館 1988 年版，第 92 頁。

² 康德 (Immanuel Kant)，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社 2004 年版，第 623 頁。

³ 尤西林，《人文學科及其現代意義》，西安：陝西人民教育出版社 1996 版，第 258 頁。

⁴ 司馬遷，《史記》第五卷，北京：中華書局 1959 年版，第 2124~2125 頁。

* 陝西師範大學文學院宗教研究中心研究員

是這樣：只有相對的德福一致和絕對的德福失衡，德行從不為幸福作任何許諾。所以，後世康德為圓善作論證時，便不得不援入上帝和靈魂不朽的懸設，在彼岸尋求一個支點。

也許，只有宗教才有能力為德行許諾絕對的幸福，或者說只有在宗教的倫理關懷下德行配享幸福才不會陷入邏輯困境，並使德福統一最終成為主觀事實。實際上，幾乎所有的擁有自己倫理學說的宗教也都為德行給出了幸福的許諾，以及實現德福統一的途徑或解釋模式。在比較宗教學的視域內，道教的「承負」學說、佛教的輪迴果報及基督教的末世審判思想，分別為我們提供了三種這樣的典型的宗教解釋模式。這三種模式，是頗值得這個倡導道德重建的時代的人們去反思的。然而這個意義深遠的課題，學界同行卻很少給予關注。所以本文力求從比較宗教學的角度出發，懸擱 (Epoché) 一切價值立場或判斷，客觀地對這三種模式進行描繪，以期完成一些基本的工作。

貳、道教的“承負”倫理觀

佛教自西漢末年傳入中土以來，其輪迴果報觀念便漸植入中國人的倫理信仰之中，並成為中國人思考「福善禍淫」的主要進路。道教雖云是本土宗教，原本有自己獨特的德福學說，然而也最終免不了受其影響。尤其是宋代開始出現的大量善書表明，原本是佛教的因果報應之說已成為道教相對主要的倫理觀念。⁵但無論如何，早期道教確有卓然獨立於佛教的解釋德福一致的倫理思想——這便是《太平經》極力宣揚的「承負」。

何謂「承負」？《太平經·解師策書訣》云：「承者為前，負者為後；承者，乃謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反而無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後

為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相承負，故名之為負。負者，乃先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。」⁶《太平經鈔》亦云：「凡人之行，或有力行善，反常得惡，或有力行惡，反得善，因自言為賢者非也。力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行反得善者，是先人深有積畜大功，來流及此人也。」⁷概而言之，承負就是講，行善者，其善行可澤被子孫；行惡者，其惡行必流毒後代。所謂因果報應⁸，毫髮不爽。

對於道教承負說的來源，湯用彤先生曾這樣認為：「《易》曰，積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃。承負之說，自本乎此。但佛教之因果，流及後身。《太平經》之報應，流及後世。說雖不同，而其義一也。經中言之不只一處，為中土典籍所不嘗有。吾疑其亦比附佛家因報相尋之義，故視之甚重，而言之詳且盡也。」⁹這種看法，顯然是忽略了道教承負觀的本土特質及其歷史淵源。承負觀講福禍的血緣流傳，正是中國傳統宗法氏族社會的特殊產物。道教《太平經》雖是首次集中闡釋了「承負」之說，實際上承負的觀念，古已有之。湯用彤先生舉到《周易·坤·文言》「積善餘慶」、「積惡餘殃」的古訓¹⁰，此是一明證。此外《周易·繫辭下》也講到「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身。小人以小善為無益，而弗為也。故惡積而不可掩，

⁶ 《太平經·解師策書訣》，參王明編《太平經合校》，北京：中華書局 1979 年版，第 70 頁。

⁷ 《鈔》乙部《解承負訣》，同上，第 22 頁。

⁸ 須注意，道教講報應，許多時候與佛教講的“懲惡揚善”的報應不同。道教講的報應，許多情況下是指在新禱、上章奏等儀式過程中出現的徵兆，不同徵兆代表尊神、天降對所召、所祈的不同反應。實際上是祝禱過程中的占驗方法。報應有內、外之說。內報應又稱身中策應，指行法者體內的反應、徵候。外報應指外界事物的變化。本文凡論及道教報應，皆採用佛教義。

⁹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》第一卷，石家莊：河北人民出版社 2000 年版，第 81 頁。

¹⁰ 阮元，《十三經注疏》，北京：中華書局 1980 年影印本，第 19 頁。

⁵ 如《太上感應篇》、《積善錄》、《厚德錄》、《善誘文》、《勸戒全書》、《了凡四訓》、《陰騭文》、《功過格》等善書，俱倡輪迴果報之說。可參陳霞《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社 1999 版。

罪大而不可解」¹¹，說明善惡積累的後果。但無論是《文言》還是《繫辭》，學術界一般認為都是戰國至漢初的作品，年代並不算早，以此為據，未必貼切。實際上，據現存古籍來看，春秋時已相當流行承負的觀念。如《左傳·昭公七年》載臧孫紇言「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。」¹²《左傳·成公二年》又載，魯國公子衡被派往楚國作人質，但他置國家大局不顧，半路逃返，大夫臧宣叔認為他「不忍數年之不宴，以棄魯國」，斷言他的後人「必有任是夫」，即要為他的不義行為遭到惡報。¹³所以，道教的承負觀，只是對古已有之的以血緣宗法氏族為現實基礎的因果報應觀的繼承和發展，或曰系統化，與佛教輪迴報應觀無涉，且又重大區別，此點後文詳述。

《太平經》講到的「承負」的類型細分有五、六種之多¹⁴，鑒於本文題旨只是研究德福一致的倫理問題，故這裏便僅主要就後人為前人的家族禍福的「承負」來討論，而不過多涉及自然、社會歷史之承負。

道教講的「承負」是有一定週期的，《解承負訣》云：「因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。」¹⁵前後五世，一共十世為一週期，循環報應。這種有限循環的承負觀念的提出，透露了一種在古代農耕社會的循環時間觀念框架下的主體思維模式，並充分展露了中國人重實用的現實精神。他們面對德福不諧甚至德福相悖的現實倫理困境，希望尋求一個有效的解釋，以維護道德的尊嚴和秩序。但他們又不願訴諸靈魂不朽和來世的虛設，於是拉出子孫來承負先人善過，而且把承負週期限定在前後五世——這段時間恰好提供了資訊

¹¹ 同上，第 88 頁。

¹² 杜預，《春秋左傳集解》，第四冊，上海：上海人民出版社 1977 年版，第 1302 頁。

¹³ 同上，第二冊，第 660 頁。

¹⁴ 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司 1991 年版，第 366 頁。

¹⁵ 參《太平經合校》，北京：中華書局 1979 年版，第 22 頁。關於“承負”週期，另一說法見《太平經合校》同頁：“承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。”明顯可以看出，宗法等級秩序甚至也被帶入了承負觀中，並由此可返觀道教承負觀本身的社會基礎。

落後的古代人難以解釋清楚而又不至於淪為過分玄虛的距離。

承負說的提出，無非是要使人明瞭為善為惡的後果。但總的看來，《太平經》是側重從其消極維度來講承負的，即強調先人為惡後人遭殃的「承負之厄」。從而勸戒人們「去惡揚善」，從而謹言慎行，勿為子孫遺禍。所以《試文書大信法第四十七》講，「凡人所以有過責者，皆由不能自養，悉失其綱紀，故有承負之責也。比若父母失至道德，有過於鄰裏，後生其子孫反為鄰裏所害，是即明承負之責也。」¹⁶正因為承負重要講的是「承負之殃」，所以道教提出「解承負」說法。「解承負」即消解承負，尤其是消解承負之殃。關於消解承負，道教《太平經》提出了兩種類型的途徑。一是純粹宗教的途徑，有所謂天師解承負¹⁷、《太平經》解承負¹⁸、行太平道解承負¹⁹、守一自養解承負²⁰，等等。一是道德實踐的途徑，即善功解承負。這兩種類型的解承負法，惟後者與道教關於德福一致的信仰許諾有直接關聯，故前一類型這裏將存而不論。

道教宣揚善功解承負，實際上是針對承負觀在道德宣教上的負面影響提出的消解方案。因為承負講先人行惡後人遭殃，似乎以一種宿命論的方式勾銷了為謀求現實幸福而揚善去惡的意義。這可以導致完全與承負說的目的相悖的後果。因此，《太平經》提出了看似與承負說相扞格的觀點，「能行大功萬萬倍之，先人雖有餘殃，不能及此人也」²¹，「故守善道者，凶路自絕，不教其去而自去；守凶道者，言路自絕。此猶若日出而星逃，星出而日入，不失銖分」²²。但考慮到承負說絕不僅僅只是解釋現實社會不公的一種理論及信仰模式，更是一套道德

¹⁶ 王明編《太平經合校》，北京：中華書局 1979 年版，第 54 頁。

¹⁷ 詳參《五事解承負訣第四十八》，同上，第 57 頁。

¹⁸ 詳參《努力為善法第五十二》，同上，第 74 頁。

¹⁹ 詳參《解師策書訣》，同上，第 68 頁。

²⁰ 詳參《五事解承負訣第四十八》，並《試文書大信法第四十七》，同上，第 60 頁、第 55 頁。

²¹ 《解承負訣》，同上，第 22 頁。

²² 《萬兒千國始火始氣訣第一百三十四》，同上，第 374 頁。

宣教話語。它也是肯定揚善去惡的道德價值的。實際上，這種解承負途徑可以看作是對承負說的補充。一方面，它並沒有消解承負說的價值，因為「行大功萬萬倍之」確非易事，且因果報應仍「不失銖分」；另一方面，又以現實幸福的希望鼓舞了人們去行善。

綜觀「承負」，它提供了一套中國本土化的因果報應解釋模式。其血緣流傳，是中國以血緣為紐帶的強大的宗法氏族社會的特殊產物；其週期循環，是農耕社會圓形時間觀念的映射，及中國古代現實實用精神的體現。它為德行許諾的幸福，不是完全在超拔的靈界尋求支撐，而是更多地立足此岸，依託中國人強大的家族觀念。其現實性和家族性使它區別於其他一切宗教的報應觀。

參、佛教的輪迴果報思想

輪迴 (Samsara) 果報 (Vipāka) 或業報思想，肇端于古印度宗教，佛教繼承過來加以改造，成為佛教根本要義之一。這便是王謐講的「夫神道設教，誠難以言辯，意以為大設靈奇，示以報應，此最影響之實理，佛教之根要。」²³佛教的業報輪迴思想，雖然涉及人生本原論、因果論、生死觀、來世觀等諸多方面²⁴，但就其核心仍是講「已作不失，未作不得」²⁵的「善惡報應，禍福相承」²⁶。而佛教業報輪迴觀之區別於他種宗教報應觀的地方，就在於其業力說和輪迴說及其獨特處。

業力 (Karma) 或羯磨的觀念，起源於上古印度的下層信仰，其淵源可追溯至《奧義書》(Upanisads) 或吠陀宗教 (Vaidika)。在佛教中，業是造作或行為的意思。業依行為類型，可分為身業、口業、意業。身業即身體的活動；口業即言語，又稱語業；意業即意識活動。

業依因果報應，可分為善業、惡業、無記業。善惡二業招至不同果報，非善非惡的無記業則不招果報。所謂「世間諸有情，皆隨業力轉」，佛教認為，業是生死輪迴的根本原因，它是直接產生善惡報應的種子。《大乘成業論》講「謂異熟果識具一切種子，從初結生乃至終沒，輾轉相繼會無間斷。彼彼生處由異熟因，品類差別相繼流轉，乃至涅槃方畢竟滅。」²⁷依佛教義，凡有異熟因而生之異熟果，稱為報。業報車輪般循環流轉，生生世世，永無間斷，苦難也不休止，除非了斷煩惱心，悟入涅槃境界。所以在佛教中，業是完全被當作消極因素看待的，這點與印度其他古宗教的業力說有所不同。

佛教之輪迴，貫通三世，包攝四生、六道（或五道）。所謂三世，即過去、現在、未來三世。所謂四生，即胎生、卵生、化生、濕生。而六道，即天、人、阿修羅、地獄、惡鬼、旁生六道。依三世之說，可得「三世二重因果」——二重因果指過去現在一重因果，和現在未來一重因果；又可得三報——「經說業有三報：一曰現報，二曰生報，三曰後報。現報者，善惡始於此身，即此身受。生報者，來生便受。後報者，或經二生三生百生千生，然後乃受。」²⁸所以，「善惡之報，如影隨形，三世因果，循環不失。」²⁹只是「應有遲速，故報有先後」罷了。現報、生報、後報，依業力之強弱而定應報之先後，此即《阿毗壇心論》所謂「若業現法報，次受於生報，後報亦復然」³⁰。佛教之獨特之處，就在於提出生報、後報及其相應的來世觀念，從而把此世無法滿足的德福一致願望交托給來世來實現。這一點，在慧遠批評儒家一世因果報應觀的犀利言辭中，已被講得通脫徹底：

²³ 王謐，《答桓太尉》，《弘明集》卷第十二，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

²⁴ 參方立天《中國佛教哲學要義》(上卷)，中國人民大學出版社 2002 年版，第 110~111 頁。

²⁵ 《瑜加師地論》卷第三十八，《大正藏》第三十卷，第 502 頁。

²⁶ 《無量壽經》卷下，《大正藏》第十二卷，第 277 頁。

²⁷ 世親，《大乘成業論》，玄奘譯，《大正藏》第三十一卷，第 784 頁。

²⁸ 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

²⁹ 《大般涅槃經後分·遺教品第一》，《大正藏》第十二卷，第 901 頁。

³⁰ 《阿毗壇心論》卷一，《大正藏》第二十八卷，第 814 頁。

謂積善之無慶，積惡之無殃，感神明而悲所遇，慨天殃之于善人。鹹為名教之書，無宗於上，遂使大道翳于小成，以正言為善誘，應心求實，必至理之無比。原其所由，由世典以一生為限，不明其外，其外未明，故尋理者自畢於視聽之內，此先王即民心而通其分，以耳目為關鍵者也。如今合內外之道，以求弘教之情，則知理會之必同，不惑眾塗而駭其異。³¹

「有身不自責，當責誰乎？」³²生報、後報與來世觀的提出，實際上肯定了個人在因果報應中的主體地位。從中國的文化處境來看，這規避了以道教承負觀為代表的傳統家族報應觀的弱點，通過擴張時間來限定空間，即「歸諸宿緣，推之來世」³³，設想前後之世而將果報限定在個體身上。這便是《泥洹經》所說的「父作不善，子不代受；子作不善，父不代受。善自獲福，惡自受殃。」³⁴所以，佛教報應觀是以個體性嚴格區分於道教承負觀的家族性的。這種區別其實反映了兩個宗教之產生的不同社會結構或社會文化背景。

如前所述，道教產生於中國古代傳統宗法氏族社會的文化土壤中。而佛教，卻是從古印度婆羅門（Brahman）種姓制度的社會文化土壤中滋生出來的一種宗教運動和派別。西元六世紀前後的古印度，婆羅門教（Brahmanism）是占主導地位的宗教，它極力維護婆羅門即祭司階層的世襲特權，並且因循守舊，從而激起其他各社會階層的強烈不滿情緒。於是便產生了一些脫離社會過乞討或隱居苦行生活的哲學家，即「沙門」（Śramanas）。這些人稟著「發現真理，獲得幸福，

至少達到心的安寧」³⁵的目的，吸引了眾多的門徒和仰慕者，因此形成了「沙門運動」。佛陀（Bhagavant）便是當時最有影響的沙門，所以佛教本身便是沙門運動的產物。儘管很難講佛教或沙門運動具有階級性³⁶，但對婆羅門制度的敵視仍是相當明顯的。佛教追尋個人的解脫，實際沙門運動與對種姓制度的仇視、疏離和超越是有極深淵源的。也就是說，佛教對倫理的個體價值的注重，是與佛教同其傳統社會制度的決裂聯繫在一起的。與道教截然不同，它不是從積極面，而是從消極面來接受傳統社會文化制度的影響的。

佛教強調輪迴業報是個體的承當，但不同于古印度輪迴業報的是，它並不認為存在不滅的靈魂（ātman）實體³⁷。因為主張靈魂不滅，就必然與四法印所謂的「諸行無常」、「諸法無我」相矛盾。佛教認為，人由色、受、想、行、識五蘊（Skandha）和合而成，但佛教反對五蘊中存在一個永恆不變的實體，如靈魂之類。佛教把個人稱作 Santati，意即持續之流。沒有一個「我」不是變動不居的——「無我」（ānātman）。所以南傳《相應部》經講到有一個婆羅門問及靈魂問題，佛陀三箴其口，不置可否。在佛陀眼裏，受報者與前生造業者，是非同非異的（Na Ca So, Na Ca Anno）關係。倘一定要設想一個實體性主體，難免陷於「執著」。執著即無明（Avidyā），這在佛教看來是造業受報、死生輪迴和人生苦難的根源，是堅決要否定的。因而有佛經便極端地講「無有造業者，亦無受報人」。輪迴果報不存在實體性主體，而是生命之流。這也許便是慧遠講的「心」——「受之無主，必由於心，心無定司，感事而應」³⁸，或是《法句經·生死品》所謂「靈

³¹ 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

³² 《大功益年書出歲月戒第一百七十九》，《太平經合校》，北京：中華書局 1979 年版，第 527 頁。

³³ 郗超，《奉法要》，《弘明集》卷第十三，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

³⁴ 同上。

³⁵ 渥德爾（A. K. Warter），《印度佛教史》，王世安譯，北京：商務印書館 1987 年版，第 38 頁。

³⁶ 同上。

³⁷ 實際上，佛教傳入中土後，與民間信仰結合，靈魂不滅的思想又死灰復燃。當然這也跟部派佛教時期產生的對輪迴果報主體的認識分歧有關。但本文依早期佛教及般若學的觀點，認為佛教不主張靈魂不滅。

³⁸ 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

亡神在，隨行轉生」³⁹之「神」。反正，如果存在這樣的承擔輪迴果報的主體，一定是非實體性的純粹精神意念。所以，部派佛教時期犢子部、一切有部、化地部、正量部等學派提出「補特伽羅」(Pudgala)這類實體性輪迴應報主體，都背離了早期佛教和佛陀的本意，當然中土佛教明目張膽地講靈魂，更是謬以千里了。

無論佛教內部如何看待輪迴業報主體的問題，有一點是確鑿無疑的，即佛教一般都相信輪迴報應只是個人的事情；而且善惡報應分毫不爽，「非祈禱之所移，智力之所免也」⁴⁰；善惡報應也不可以相互抵消。德與福、惡與禍總是在個體身上被拉平。前面已經論及這是它區別於道教承負觀的一個突出特徵。此外，道教承負觀雖也涉及「解承負」，即消解承負之厄，但並未特別強調超脫塵世、徹底了斷承負，所以其世俗色彩還較濃厚。而佛教認為，由於無明和貪、嗔、癡三毒是造業的主要原因，所以世界眾生輪迴應報，流轉不已，生生死死，死死生生，永陷人生之苦海、六道之大獄。故而佛教報應觀勸導人「諸惡莫作，諸善奉行」絕不僅僅只是關注苦海大獄中的善惡問題，其背後的終極目標是「涅槃寂靜」的佛國淨土。這是道教承負觀沒有的徹底的出世精神和超越精神。這樣，佛教就等於為德行在彼岸世界許諾了超越、永恆的終極幸福——涅槃境界。

肆、基督教末世審判與德福統一

基督教同幾乎所有的一神論 (Monotheism) 宗教和波斯的二元論宗教一樣，都有末世審判的思想。但以基督教為代表的一神論宗教的末世審判，比起二元論宗教，如瑣羅亞斯德教 (Zorastorianism) 的末世審判來，獎善罰惡的報應思想要濃厚得多。一神論宗教一般相信，

³⁹ 《法句經·生死品》，《大正藏》第四卷，第574頁。

⁴⁰ 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第81冊，上海：上海書店1989年版。

到了末日審判的時候，神會將「善人與惡人分開」⁴¹，「惡人不會有絲毫幸福，而會極為悲慘，善人也不會再受以往那種苦難，而會享有光明和永恆的幸福」⁴²。但二元論宗教，尤其是瑣羅亞斯德教認為，善與惡的鬥爭，歸根結底是光明與黑暗二神的鬥爭，人在其中是身不由己的，即使為惡，也應該受到寬恕，所以惡人也會最終被拯救。談到寬恕，也許沒有宗教比基督教更徹底，因為依耶穌的教導，基督徒「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告」⁴³。但高揚愛之精神，卻似乎又並不妨礙上帝的公義。天堂的榮耀與地獄的烈焰，同時為審判之日的善人和惡人準備著。「誘以天堂」、「怖以地獄」⁴⁴的觀念，甚至比佛教都更為明確。

基督教的末世論 (Eschatology)，來源於古代猶太教的彌賽亞 (Messiah) 盼望。所以末日審判的景象在《舊約》中便有描繪⁴⁵。善人得到拯救，進入上帝應許的新天新地；惡人遭受報應，像糞土一樣滅亡。這一思想到了西元前後基督教誕生之時，已隨彌賽亞運動的深遠影響，成為猶太民族根深蒂固的觀念，因此為基督教所繼承下來。而《舊約》上帝的應許與現實之間的無情張力，也使得約伯式的天問及猶太教的世俗化彌賽亞主義，不得不轉向基督教耶穌式的信仰承諾：「我的國不屬這世界。」⁴⁶為義人準備的幸福，在彼岸的天堂，那個新天新地，而不是這個充滿罪惡的世界。這個世界終會被上帝的烈火銷毀。⁴⁷所以《新約》一直相當強調基督徒應該做善事，哪怕在世

⁴¹ 奧古斯丁 (St. Augustine)，《上帝之城》(下冊)，王曉朝譯，香港：道風書社 2004版，第239頁。

⁴² 同上，第231頁。

⁴³ 《馬太福音》5:44。

⁴⁴ 道安，《三教論·教指通局十一》，《廣弘明集》卷第十八，四部叢刊初編第82冊，上海：上海書店1989年版。

⁴⁵ 詳參《但以理書》7:9~14；《以賽亞書》65:17~66:16；等等。

⁴⁶ 《約翰福音》18:36。

⁴⁷ 參《彼得後書》3:12。

間遭不公待遇，因為這是在積累天堂的財富，「天上的賞賜是大的」⁴⁸。儘管基督教並不完全否認德行可以配享地上的（世俗的）幸福⁴⁹，但毫無疑問，不在天國，德行與幸福絕不可能真正完美地統一。天國的幸福才是真正值得追求的。

於是奧古斯丁（St. Augustine）把屬天的上帝之城與屬地的世俗之城區分開來。在他看來，這兩座城是由兩種愛創造的：「一種是屬地之愛，從自愛一直延伸到輕視上帝；一種是屬天之愛，從愛上帝一直延伸到輕視自我。」⁵⁰只有屬天之愛，才能使人配得上上帝之城，並在末日到來時，通過上帝的揀選，進入永恆的天國。但奧古斯丁講，使你得享天國幸福的，絕不是靈魂的德性，而是那賜給你德性的上帝。只有擁有了上帝，即愛上帝，才能擁有幸福。因此，「擁有幸福」意味著，順從上帝、保持靈魂的純潔、善生，也就是說必須謙卑聽從上帝的教導做一個善良的、靈魂純潔的人。但德行本身不是救贖的工價，也不是獲得幸福的資本。因為「善行不能使人善，善人卻行善事；惡行不能使人惡，惡人卻行惡事」⁵¹。恩典是上帝白白賜予的。

馬丁·路德（Martin Luther）改教時，稟承保羅神學的統緒，提出「因信稱義」（Sola Gratia Et Fides），就是明確反對大公教會以善功為救贖的錯誤信仰。他在《奧斯堡信條》第四條中講，「人在上帝面前不能憑自己的能力、功勞或善行稱義。」⁵²善功不能使人與上帝和好，或配得免罪、蒙恩、稱義。因為《聖經》講「你們得救是本乎恩，也

因著信。這並不是出於自己，乃是神所賜的」⁵³，「我們既因信稱義，就藉著我們的主耶穌基督得與神相和」⁵⁴。但這並不意味著要否定或禁行善功。實際上，「人必須行善」，「因行善乃是上帝的旨意」。⁵⁵所以，依新教的觀點，人藉著對上帝的信仰，聖靈充滿，人才會堅強，才能行善。這便是安布羅斯（Ambrose）所謂的「信為善念、善行之母」。最終，在信仰的牢固根基上，德行與福報的統一性被建立起來。這便使基督教徹底躍出道教和佛教所遵循的那種道德因果律，而另闢了一條通向德福統一的合理路徑。

義人必須藉著信仰而稱義得福，這是基督教的一大發明。但考慮到基督教的一神論背景，上帝是善，也是唯一可以使幸福和德行一致的力量，這在神學上是無懈可擊的。儘管如此，基督教把德福統一的希望寄託在上帝身上，而上帝之國又不在此世，這就意味著基督教對德行給出的終極幸福許諾不在塵世，而僅僅在天國。最終審判於是成了一個大解決，善惡從此分開，善人享天國之永福，惡人遭地獄之永罰。當然，基督教也強調，在末日來臨之前，虔信者因其認信行為而獲得上帝選民之特殊身份，即可同時獲得與上帝同在的喜樂，這也是一種幸福。這種幸福，不同於世俗幸福，而是單純靈性意義層面的，因此也屬於天國之幸福，但它並不等於終極意義上靈與肉共同分享的那種幸福。然而不管怎樣，也許正如麥金太爾（Alasdair Macintyre）所說，「這種信念在貧困和混亂的社會中至多是對道德的絕望補償。」⁵⁶其實，基督教作為道德宗教，其產生就是根源於對現實的絕望。信仰本身就是一種（心理）補償。但這種補償對信仰者而言並不是空幻的，它在主觀上是滿足充足律的，也就是說真實的。

⁴⁸ 參《馬太福音》5:3~12；《路加福音》6:20~23；《馬太福音》6:19~21；《路加福音》12:33~34；《馬太福音》19:21；《路加福音》18:22；《馬可福音》10:21 等等。

⁴⁹ 參《創始記》12:1~3；《申命記》28:1~14；《詩篇》85:8~13；《使徒行傳》14:15~17；《以弗所書》6:3 等等。

⁵⁰ 奧古斯丁（St. Augustine），《上帝之城》（中冊），王曉朝譯，香港：道風書社 2004 年版，第 267 頁。

⁵¹ 馬丁·路德（Martin Luther），《馬丁·路德文選》，馬丁·路德著作翻譯小組譯，北京：中國社會科學出版社 2003 年版，第 18 頁。

⁵² 同上，第 55 頁。

⁵³ 《以弗所書》2:8。

⁵⁴ 《羅馬書》5:1。

⁵⁵ 馬丁·路德（Martin Luther），《馬丁·路德文選》，馬丁·路德著作翻譯小組譯，北京：中國社會科學出版社 2003 年版，第 62 頁。

⁵⁶ 阿拉斯代爾·麥金太爾（Alasdair Macintyre），《論理學簡史》，龔群譯，北京：商務印書館 2003 年版，第 162 頁。

基督教與佛教一樣，都許諾彼岸的終極幸福，也都強調禍福的個體承當。但是兩個宗教關於德福統一和報應主體的看法也存在極大差別。佛教除了為德行許諾了虛無飄渺的涅槃境界的終極幸福，還在六道（包括天堂）之內許諾了次終極的或世俗的幸福。基督教卻不甚看重世俗的幸福，而是以天堂的幸福尤其是終極幸福為至上目標。佛教的報應主體是非實體性的。而基督教認為，末日審判時，死人都會肉身復活，接受審判，義人進入天國享受永生的幸福，而罪人被投入地獄遭受永罰，這也意味著第二次死亡。所以基督教的報應主體是明確的實體性的，是兼具靈魂與肉體的個人。其報應主體的實體性觀念，我們知道很大程度來自對猶太—希伯來傳統的繼承，但靈與肉的觀念卻似更多受惠于希臘文化。雖然這裏很難講清楚基督教關於報償的倫理主體的觀念是如何具體形成的，但有一點是明確的。同佛教一樣，這種注重個體性的報償主體觀念，無疑具有更多的普適性和更少的文化羈約。此外，基督教提供的德福一致的解釋模式，因為必須依託末世基督的再臨，所以是一種盼望。這種盼望一旦穩固為一種心理結構，就可以支撐起道德向善的倫理大廈。

伍、總 結

「太陽照耀善行，也照耀罪惡。」⁵⁷現實中德福關係永遠銘刻著一種吊詭的印記。在理想中，德行應該完全配享幸福。而實際上，現實中沒有一條德福守恆的定律來保障德行配享幸福。道德領域不存在絕對的因果律。於是難免出現這樣的倫理悖論（困境）：「或積善而殃集，或有凶邪而致慶。」⁵⁸這個倫理悖論，足以摧毀一切人類的道德和文明的根基。所以人們不得不轉向信仰。而宗教報應觀，如前面講

到的，正好提供了這種福善禍淫的因果律和德福價值守恆的道德信仰的堅實基礎。所以，無論說它是對現實苦難的超越，還是說它是對現實的無奈妥協，就這點價值而言，宗教報應觀都是不容置疑有其巨大歷史和現實意義的。

經驗告訴我們，「善惡應於俄頃，禍福交於目前」⁵⁹，在絕大多數情況下都是不可能的。所以宗教報應觀將因果報應的時間延伸到未來。道教是將承負的福禍傳遞給子孫；佛教把業報交托無盡的生死輪迴；基督教則將善惡的報應寄託在末日審判的大結局。這三個宗教解決德福統一問題的三種模式，前文已有詳細交待。如道教比較強調報應的現實（世俗）性，佛教和基督教則比較強調超越性。但佛教與基督教也有很大不同，佛教的報應自力特徵明顯，基督教則他力特徵十分突出。還有，佛教的報應觀，兼顧終極、次終極和世俗等多個層面，其系統性明顯高於相對只強調終極層面的基督教。再如道教的報應主體具有家族性，而佛教與基督教都強調個體性。但佛教的報應主體，也以其非實體性區別於基督教，基督教的報應主體是有血有肉的復活之人。諸如此等。總之，道教、佛教、基督教解釋德福一致的進路留給我們的思考是多層次的。尤其是這三種宗教各自植根的文化土壤的差異性，及其他特徵，為我們在全球化的文化融合語境下，如何積極重建飽受侵蝕、瀕臨崩潰的道德價值體系，提供了必不可少的參照系。

⁵⁷ 石裏克 (Moritz Schlick),《倫理學問題》，張國珍、趙又春譯，北京：商務印書館 1997 年版，第 168 頁。

⁵⁸ 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

⁵⁹ 王謐，《答恒太尉》，《弘明集》卷第十二，四部叢刊初編第 81 冊，上海：上海書店 1989 年版。

參考文獻

- 尤西林，《人文學科及其現代意義》，西安：陝西人民教育出版社，1996。
- 方立天《中國佛教哲學要義》（上卷），中國人民大學出版社，2002。
- 王明編《太平經合校》，北京：中華書局，1979。
- 王謚，《答恒太尉》，《弘明集》卷第十二，四部叢刊初編第81冊，上海：上海書店，1989。
- 石裏克（Schlick, Moritz），《倫理學問題》，張國珍、趙又春譯，北京：商務印書館，1997。
- 世親，《大乘成業論》，玄奘譯，《大正藏》第三十一卷。
- 司馬遷，《史記》第五卷，北京：中華書局，1959。
- 阮元，《十三經注疏》（影印本），北京：中華書局，1980。
- 杜預，《春秋左傳集解》，第四冊，上海：上海人民出版社，1977。
- 阿拉斯代爾·麥金太爾（Alasdair Macintyre），《論理學簡史》，龔群譯，北京：商務印書館，2003。
- 郤超，《奉法要》，《弘明集》卷第十三，四部叢刊初編第81冊，上海：上海書店，1989。
- 陳霞，《道教勸善書研究》，成都：巴蜀書社，1999。
- 康德（Immanuel Kant），《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社，2004。
- 馬丁·路德（Martin Luther），《馬丁·路德文選》，馬丁·路德著作翻譯小組譯，北京：中國社會科學出版社，2003。
- 賀麟，《文化與人生》，北京：商務印書館，1988。
- 奧古斯丁（St. Augustine），《上帝之城》（中、下冊），王曉朝譯，香港：道風書社，2004。
- 道安，《三教論·教指通局十一》，《廣弘明集》卷第十八，四部叢刊初編第82冊，上海：上海書店，1989。
- 渥德爾（A. K. Warter），《印度佛教史》，王世安譯，北京：商務印書

- 館 1987 年版，第 38 頁。
- 湯一介，《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司，1991。
- 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，《湯用彤全集》第一卷，石家莊：河北人民出版社，2000。
- 慧遠，《三報論》，《弘明集》卷第五，四部叢刊初編第81冊，上海：上海書店，1989。
- 《大般涅槃經後分·遺教品第一》，《大正藏》第十二卷。
- 《阿毗壇心論》卷一，《大正藏》第二十八卷。
- 《法句經·生死品》，《大正藏》第四卷。
- 《無量壽經》卷下，《大正藏》第十二卷。
- 《瑜加師地論》卷第三十八，《大正藏》第三十卷。
- 《聖經》（和合本，新標準修訂版）。

Religions Promise Happiness for Virtues: The Three Modes of Daoism, Buddhism, Christianity

Jun Zhang*

Abstract

Virtues should be matched by happiness, which is a kind of moral belief. In reality, there is not a law of the accordance of virtue and happiness to guarantee it. The absolute causality doesn't exist in the moral field. Hence people have to turn to religions to search for dependence of faith. It's religious retribution which offers the firm basis for the moral belief of the accordance of virtue and happiness and the law of causality, which shows good to the good deeds and bad to the evil deeds. In the vision of comparative religions, there are three modes of explaining the accordance of virtue and happiness, the theory of 'Chenfu' (承負) in Daoism, the thought of reincarnation and retribution in Buddhism, the thought of the last judgment in Christianity, which are of good value in today's moral reconstruction.

Keywords: Virtue, Happiness, Retribution, Daoism, Buddhism,
Christianity

* Research Fellow, Religious Research Centre, College of Literature in Shaanxi Normal University, China