

第二版



# 人性的探索

— 基督教信仰與心理學研究

萬爾斯 著  
許志超 · 陳秉華 譯



附錄：人性「一元」、「二元」、「三元」的探討  
——張慕卿



# 人性的探索

——基督教信仰與心理學研究

著 作 者：萬爾斯

翻 譯 者：許志超 陳秉華

編 輯 者：李秀芳 文逢參

出版兼發行：宣道出版社

香港九龍中央郵政信箱七二二八九號

電話：7820055 圖文傳真：7820108

北美經銷處：宣道出版社(加拿大)

印 刷 者：陽光印刷製本廠

---

© 宣道出版社 一九九二年

一九九二年三月初版

一九九四年六月二版

版權所有

## The Human Puzzle

—— Psychological Research and Christian Belief

Author : David G. Myers

Translators : Harry Hui, Chen Ping-hwa

Chinese edition  
editors : Li Sau-fong, Man Fung-cham

Publisher : China Alliance Press

P. O. Box 72289,

Kowloon Central Post Office, Hong Kong

Tel: 7820055 Fax: 7820108

North America : China Alliance Press (Canada) Inc.,

Distributor : 4180-93 Street, Edmonton, Alberta, Canada T6E 5P5

Tel: (403) 463-2002 Fax: (403) 434-7685

Toll free: 1-800-661-9996 (Canada Only)

Printer : Sun Light Printing & Bookbinding Factory

---

Original English Language edition published by Harper & Row, Publishers, Inc.

Copyright © 1978 by David G. Myers

Chinese Copyright © 1992 by China Alliance Press

First edition, March 1992

Second printing, June 1994 3M

All Rights Reserved

ISBN: 962-244-259-5 Cat. No. 4259



# 目 錄

譯者序 .....	7
緒 論 .....	8
<b>第一部份：宗教與科學對人性的解釋</b> .....	11
1 基督教信仰與人文科學 .....	13
一、科學與宗教 .....	16
自然與超自然的二分 .....	17
萬有之主 .....	18
基督徒應有的學問觀 .....	19
「簡偏誤」的危機 .....	21
二、解釋的層面 .....	21
三、結語 .....	28
2 心理學與價值觀 .....	33
一、科學理論與宗教信條 .....	34
二、心理學知識的相對性 .....	36
三、隱藏的價值觀 .....	39
四、結語 .....	47
<b>第二部份：心與體</b> .....	51
3 心體合一 .....	53
一、生物心理學：人類行為的生物學研究 .....	53



行爲的遺傳基礎 .....	53
腦與行爲 .....	61
<b>二、心體之分 .....</b>	<b>70</b>
二元論 .....	70
還原論 .....	74
整全論 .....	74
<b>4 柏拉圖式二元論抑或希伯來的整全論？ .....</b>	<b>81</b>
一、舊約聖經的人觀 .....	81
二、新約聖經的人觀 .....	83
三、靈魂不滅抑或身體復活？ .....	85
四、人性整全觀的實際意義 .....	94

## **第三部份：信念與行爲 .....**

<b>5 態度與行爲 .....</b>	<b>101</b>
一、態度影響行爲嗎？ .....	101
二、行爲對信念與態度的影響 .....	103
角色扮演 .....	104
「得寸進尺」的現象 .....	105
善惡行爲與善惡信念 .....	106
種族間的行爲與種族態度 .....	109
社會行動 .....	110
儀式與內涵 .....	111
洗腦方法 .....	111
行動心理治療法 .....	113
三、態度與行爲的理論基礎 .....	114
自圓其說 .....	114
自我知覺 .....	116
自圓其說、自我知覺與訊息處理 .....	117
我們如何知道？ .....	119
<b>6 基督徒的行爲與信心 .....</b>	<b>127</b>
一、行爲如何影響人對宗教的認識與信心？ .....	128
基督教的知識觀 .....	128
從神學觀點看信心 .....	131



栽培會友 .....	134
上下一心的敬拜 .....	134
基督教教育 .....	141
	144

## **第四部份：迷信與禱告** .....

<b>7 迷信</b> .....	155
一、人類思維的弱點 .....	155
二、事物的相關性和因果關係 .....	161
三、似是而非的相關性 .....	165
四、似是而非的控制能力 .....	167
五、結語 .....	170
<b>8 禱告</b> .....	177
一、禱告的試驗 .....	178
二、善用及濫用禱告 .....	180
三、基督徒的禱告 .....	183
四、結語 .....	189

## **第五部份：自由的奧祕** .....

<b>9 決定論、神的主權和人的責任</b> .....	195
一、決定論與人的自由 .....	195
決定論與測不準論 .....	195
對決定論的反駁 .....	196
選擇與自由意志 .....	200
自然界之不定性 .....	203
二、從神學立場看人的責任和神的主權 .....	205
贊同神的主權 .....	206
反對神的主權 .....	208
決定論和神的主權 .....	209
人的責任與神的目的 .....	212
科學界的矛盾 .....	215
<b>10 心理學與人的自由</b> .....	223
一、自由論或決定論 .....	223



二、假設「人能自主」的研究 .....	225
控制取向 .....	225
成就動機 .....	228
個人歸因 .....	229
內發動機與外發動機 .....	230
一般的應用 .....	231
三、假設「人受制於外」的研究 .....	232
由社會心理學所得的教訓 .....	232
歸因於己或是歸因於人 .....	236
罪惡的本質 .....	241
基督教信仰與種族偏見 .....	242
決定論與基督徒的態度 .....	243
四、結語 .....	245
結 論 .....	254
心理學名詞索引 .....	258
附錄：人性「一元」、「二元」、「三元」的探討（張慕皚）	265

# 譯者序

探討基督教信仰與心理學二者關係的中文書籍已有幾本。可是，它們大多都從人格心理學或臨牀心理學的角度入手，其中內容甚少觸及社會心理學的範圍。本書作者是一位鑽研社會心理學的基督徒，在書中以心理學及聖經、神學的眼光，討論人性、信心與行爲、迷信、自由等題目。讀者可依據書中所得的研究結果，自我反省，或會對信仰有更深的體會。

秉華和我是在八一年初在美國伊利諾州大學認識，未幾便計劃合作把本書譯爲中文。當時尚在求學期間，學習、事奉及研究均忙，翻譯工作進行得很緩慢。幸得內子靜儀審閱初稿，張王培倫姊妹潤飾文筆，使我們可專心翻譯內容，大大減少了阻延。

我們翻譯時，力求忠於原作。但遇到一些可能涉及刁鑽的神學論爭、或有濃厚的西方文化背景，華人讀者未必明白的段落時，則略作刪減。此外，我們選出一些較爲陌生的心理學專有名詞，稍作解釋，並得到李文英姊妹協助編製名詞索引，置於書末，以供參考，這是原書沒有的。

許志超

一九九二年



# 緒論

不少討論心理學與宗教之關係的作品，都只限於將一些宗教思想與舊有的人格理論作參照比較。可惜那些人格理論當中，大都是猜想成份居多，事實根據很少，因此本書並不打算討論人格理論家的見解，也不會談論心理學家的宗教觀。我們將採取一個新的角度，同時從心理學的研究結果，以及基督教信仰來探討人性。

本書開始時，我們將討論基督教與科學對「人」看法之異同。例如：

心理學家是否比其他學者更反對宗教？如果他們的確如此，是否表明基督教與心理學對「人」的看法，有基本的衝突？

倘若有人以一些自然理論來解釋一個屬靈現象（例如悔改），這對於基督徒的看法有何影響？

基督徒對科學研究應該持甚麼態度——積極參與非基督徒的研究，還是自己發展一門「基督教心理學」？

心理學家本身的假設和價值觀，對他們描述及解釋一些現象時有多大影響？

本書其餘部份討論基督教信仰與心理學其中四個範疇之關係。首先，我們會論及心理學與基督教如何談論心（mind）與體（body）之關係：

生物心理學最近指出「心」也是逐步進化而來；他們發現人與人之間的差別——統稱「個體差異」（individual differences），有不少是由於不同的遺傳基因所致；而腦部活動與情緒、思想和行動，都有密切的關聯。這樣的看法對於了解人性有何幫助？

生物心理學家與聖經學者和神學家各自提出他們對人形像的了解，他們彼此間的看法有何不同？人是否要視自己為身體與靈魂的結合？

我們對心與體的看法，有些甚麼實際的含意？

接着，我們將討論人們的態度與行動之關係：

態度與信念對人的行為有多大影響？相信基督教的人，行為是否與那些不信的人有別？

人的行為對其日後的態度和信念有多大影響？

有關態度與行為之研究結論，可否結合聖經知識和神學論據，來理解「何謂信心」等基督教問題？對於教會更新、崇拜、基督教教育等，這些研究有何貢獻？

如果我們能看到基督教與心理學的觀點有相同之處，我們也不能忽略二者出現衝突的地方。其中一個值得探討的問題是：迷信思想的研究對祈禱能力的認識有何實際意義？問題有：

人類的思想在某程度上會被偏見、誤差和偶然錯覺所歪曲，宗教信仰裏是否永遠存在着錯覺呢？

禱告與繼之發生的事件間，是不是真有客觀的因果關係？嚴謹的基督徒思想家對祈禱的能力和目的有何見解？

敏感於防避迷信成份滲入基督教信仰，會有甚麼利弊？

本書最後一部份將討論心理學與基督教信仰的一個難題：人的自由意志。

決定論對「人的自由」有何觀點？基督教中有關神的保守、主權和恩典等觀念，如何論及人的自由？研究遺傳學和環境因素對人類行為的影響，以及我們確認人的自由後，會帶來甚麼結果？根據基督教和心理學對人的看法，人應否為其行為負責？基督教相信神的主權和人的責任，心理學也研究環境及個人對自我的控制，這些研究具有甚麼實際意義？

努力尋求對人性更深的了解，不單是值得的，也能使我們更接近創造主，和更深切地欣賞到祂莫測的奧秘。約翰·加爾文說：「我們若非互相認識，就不能明確而完全地認識神。」<sup>1</sup>

科學與聖經的觀點能否充份地彼此配合，從而更深入地了解人性？這樣的了解可能會對我們向來對人性的假設產生挑戰。倘若你讀本書時，陷在一些難題中，感到很不舒服，或許魯益師



(C. S. Lewis) 的說話對你會有幫助：

在信仰的領域中，就如其他（戰爭等）事情一樣，你絕不能單單尋找安慰，便可得着安慰。如果你尋找真理，或許終必能得着安慰；但如果你只尋找安慰，最後必一無所獲。若所尋找的，只建立在夢幻與空想上，最終必徒勞無功。<sup>2</sup>

---

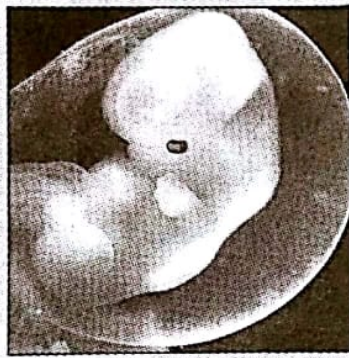
## 注文

1. 約翰·加爾文：《基督教要義》（*Institutes of the Christian Religion*）上册卷一第十五章一（徐慶譽譯，東南亞神學教育基金會及基督教文藝出版社出版，一九七八年四版）頁105。

2. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York: MacMillan, 1960) p. 25.

# 第一部份：

## 宗教與科學對人性的解釋





# 1 基督教信仰與人文科學

美國文化最近有兩個明顯的發展趨勢，第一，傳統宗教的權威開始沒落。一九六七年起，大多數美國人已感到宗教失去了對國民生活的影響力。他們的洞見是正確的，人們對宗教的興趣和參與，日見衰微。教會聚會的出席率也逐漸下降，自一九五八年的百分之四十九跌至一九七一年的百分之四十，直至一九七五年仍停留在這個水平下。一九五七年間，美國人中有百分之八十一相信宗教可以解決社會的問題；一九七四年，只有百分之六十二的人如此相信。<sup>1</sup> 在那些仍自稱「非常虔誠」的年輕一輩的信徒當中，有三分之一表示他們對教會或其他有組織的宗教缺乏信心。一九五二至一九六九年間，大學生出席教會聚會的比率劇降，而且，根據全國調查顯示，在這二十年裏，三十歲以下的人是出席率特別銳減的一羣。<sup>2</sup> 西歐的情況更加嚴重，蓋洛普組織（Gallup Organization）稱這為「信仰破產的先兆」。<sup>3</sup> 近年來，美國雖有一些福音信仰團體發起教會更新及增長運動（一九七六年的聚會出席率亦提升了百分之二），然而是否如一些學者所稱，這只是「長期慢性衰退」過程中的回光返照，就要拭目以待了。<sup>4</sup>

正當五〇年代中期出現宗教衰退，人文科學（human sciences）也漸趨蓬勃。試看看以下關於美國心理學界發展的統計報告：

過去三十年，美國心理學會（American Psychological Association）的會員，由二千人激增至超過五萬人。



七〇年代初期開始，心理學成爲大學生最流行的主修科目。自一九六四年起，在短短十年間，取得心理學學士學位的人，增加了四倍，約爲同期人文科學及自然科學增長之兩倍。<sup>5</sup>

目前有一百五十種心理學導論教科書，佔大學教科書市場中的首位。

據估計，申請攻讀臨牀心理學研究院課程的人，遠超所能容納的名額，比率爲三十四份申請表中，有四點六人是申請攻讀心理學，約爲醫學院的兩倍。<sup>6</sup>

正在研究院唸心理學的人比參加美國心理學會的心理學家還要多。<sup>7</sup>

《今日心理學》( *Psychology Today* ) 雜誌自一九六七年創刊以來，便成爲市場上增銷最快的雜誌之一，至今流通量超過一百萬份。

不過在今天，大衆對心理學的熱潮似乎正平伏下來。(此時，美國人對宗教的興趣也開始逐步回升。) 愈來愈多人反對心理學對人的客觀分析方法，而在本科的圈子裏，也有不少人懷疑當前的研究是否真有價值。再者，六〇年代心理學之興起與同期宗教的沒落，可能只是巧合而已。不過，我們仍會猜想：引致年輕的美國人對宗教失去興趣的原因，可能是心理學及其他解釋人類處境的學科，逐漸充斥社會。自由主義信仰的大宗派教會，大都對人文科學比較開放，她們正巧是當時萎縮的教會；至於那些較爲保守，不願接受心理學學說的宗派，卻依然蓬勃增長。<sup>8</sup> 很多虔誠的人對心理學的發展有很高的警覺，視之爲對信仰的一大挑戰。心理學家也有類似的看法，認爲宗教與心理學不能共存。

非宗教教育可能真的削弱了人們對宗教的熱忱。雖然唸過大學的人和中學程度的人參加教會聚會的比率都差不多，但前者較難承認宗教信仰對他們「非常重要」。不單如此，信仰和宗教生活在大學時期均受到相當程度的腐蝕。在一九七五年的一項調查裏，大學一年級學生中有百分之四十每週參加教會聚會，而四年級學生中則只有百分之二十三。至於相信神和永生，並且表示愛好宗教的四年級學生，較一年級學生少了百分之十。<sup>9</sup> 在校年期似乎與對知識的興趣成正比例(年期愈長，興趣愈濃)，但與持守



正統信仰卻成反比例（年期愈長，信仰愈不純正）。<sup>10</sup>

從上述現象中，很多人都推想到科學與信仰之間一定有根本上的衝突。二十年代到六十年代後期的調查顯示，愈來愈多學生認為科學與信仰是矛盾的。<sup>11</sup>然而，大學中自然科學的講師所表現出對宗教的興趣，並不比其他學科的講師為低。事實上，個人宗教信仰最弱的，往往是那些所謂與宗教有點關連之學科（如心理學、社會學）的講師，<sup>12</sup>例如差不多有一半的心理學講師表示自己不信仰任何宗教，遠超過與宗教信仰沒有多大關係之學科（如化學、商科）的講師。<sup>13</sup>我們再來看看全美大學基督徒團契（InterVarsity Christian Fellowship）的顧問名單，便會發現他們大多是自然科學講師，甚少是社會科學講師。雖然有些人認為「自然科學乃是引致人不信之橋樑」，但照情形看來，似乎指社會科學反而更為貼切。<sup>14</sup>

心理學家對宗教普遍採取不可知論態度，可能是由於心理學對於那些熱衷於向文化正統論挑戰的人，特別具有吸引力。<sup>15</sup>另一個原因可能是心理學對人類行為的解釋，似乎比宗教的解釋更可信，以致宗教的解釋顯不出有甚麼深雋的屬靈意義。一直以來，宗教的其中一項功用，是針對人性的奧秘和難明之處，提出解釋。因此，心理學對人性的探討，很可能被視為勝過宗教的解釋，而且心理學原理比自然科學原理，更容易代替宗教信仰。由於宗教與心理學有相疊部份，有時候看起來好像互不相容，排斥對方於局外。<sup>16</sup>在這種表面的矛盾下，心理學家可能選擇忠於學科，相信它對人生問題擁有更可靠的答案。

心理學和宗教信仰各走極端，因此我們必須在兩者之間建立橋樑，使雙方可以對話。一方面，神學可以幫助建立心理學的哲學和價值架構；另一方面，基督徒可以就神在科學中的啟示，重新思考聖經的信息。不單如此，我們更可以把宗教語言與當時的文化背景配合，以大家都能理解的方式傳遞開去。就如保羅在猶太人中作猶太人，在外邦人中作外邦人，神的道在今天也要透過不同的文化處境表達出來。「道成肉身」就是神與人在人的層面上



接觸，既非與人同流合污，也非遠離人世。這是昔日宗教改革的精神——不斷在神的持續啟示中更新我們的知識。

## 一、科學與宗教

很多人都認為，歷史中科學與宗教的關係，足以指明二者不能共存。教會對於加利略（Galileo）、達爾文（Darwin），和逐漸滲入文化中的自然主義猛烈批評。此外，還有不少人相信心理學對行為及信念之解釋，與宗教的解釋相違，以致他們會以為：倘若其中一方是對的，另一方必然是錯的。科學與宗教似乎坐在「蹺蹺板」的兩端，不易平衡。尤其是在較新的人文科學範疇裏，這種看法已相當普遍。所以，正確地了解科學與宗教的關係，是刻不容緩的事。

科學與信仰是否真的互相矛盾呢？一些研究近代科學的歷史學者指出「西方科學的架構，本來就是建立於基督教的神學上」<sup>17</sup>。不少近代科學家，如巴斯噶（Pascal）、培根（Bacon）、牛頓（Newton）、貝爾（Boyle）等，都曾在聖經中得到鼓勵。英國皇家學會（Royal Society）的創始人中，大多是基督徒，他們持守的基督教世界觀，是發展近代科學的要素。<sup>18</sup>他們當中不少更是清教徒，相信神的創造，並且勤讀神所默示的話語，也觀察祂所創造的自然界，他們相信不論是神的特殊啟示或自然啟示，都能叫人讚美神的大能、智慧和美善。任何神視為值得創造的東西，他們都認為值得研究，因為他們從神領受了「管治大地」的命令，並且因着對神的順服，他們對物質世界進行探究，一點也不藐視和糟蹋神的創造。不單如此，他們更謙卑地接受這個受造世界所提供的任何事實，絕不把它們歪曲。他們相信無論發現了甚麼，最終都是神的創造，而不是屈服於人的權威學說之下。基於以上原因，他們尊重科學，而絕不貶低科學。

聖經中關於神和自然界之觀念，與十七世紀前的希臘哲學有何分別呢？柏拉圖認為宇宙不是神的創造，而是自有永有的神聖



存在體。如果真是如此，宇宙便是神聖不可侵犯，而科學本身也充其量只算得是一個演繹（deductive），而非客觀歸納（inductive）的過程。但基督教的想法是：「自然界不是被人敬畏的神祇，而是神的創造，供人欣賞、研究和管理。」由於基督徒不將自然界神化，真正的科學便能建立於數據（data）和事實之上。不論是否「合理」，只要那些事情確曾發生，就都可以用科學研究來驗證。<sup>19</sup>下一章我們將談到科學哲學家如何指出現代科學並不如以上的基督教觀點那般純客觀和非教條性。在科學萌芽初期，由於大家都認為神在自然界的啟示和聖經中的啟示同樣值得我們研究，所以教條主義的情形不及目前那麼嚴重。

直至今今天，聖經學說依然是鼓勵科學研究。客迪（Kenneth Hardy）指出美國中西部的基督教大學，是無數科學家和學者的發源地。<sup>20</sup>儘管這些學校的學生程度有點參差，背景也不見突出，但在培養科學博士方面，名列全國前六十名內。客迪指出這種現象部份可歸功於基督教的世界觀，基督教認為世界是有秩序和目的，基督徒對科學有強烈的委身精神，並努力探索其中的奧秘。

可惜，這個時代的人已經失去了前人在科學界所表現的基督徒特色。我們不再如杜倫斯（T. F. Torrance），感到「科學是一項神聖的任務」；反而當科學與文化同化後，人們便很難看到他們對於創造主的信仰，如何能滋潤科學精神了。

## 自然與超自然的二分

很多人認為科學動搖了宗教。在科學尚未昌明的時代，證明神存在的證據比比皆是：過去，只要是人不能解釋的現象（例如行雷閃電），都視為神存在的明證。然而至今，人們不再將自然現象歸因（attribute）於超自然的力量。現代人「不再像祖先那樣，對世界和將來束手無策。人不用築壇求雨，因為有澆灌沙漠的方法；人不用禱求上蒼保佑孩子免於天花，因為已經有了天花疫苗；人不用祈求神靈保佑收成，因為土地和灌溉的收成，都可以由



人控制。」<sup>21</sup>

人們的知識不斷增加，可以被解釋的事物也隨之而增加，而「神」的地位便跟着降低。因此，科學的自然主義似乎成爲「教會最大的理性敵人」<sup>22</sup>。惟有一些不能以自然定律來解釋的事物，才被視爲聖靈的工作及保守。舉一個例，一位靈恩運動的發言人指出，現代人的知識是被一個「視萬事萬物均出於自然力量的世界觀所蒙蔽」<sup>23</sup>。

也有人提出，除了自然力量之外，我們的生命也包括屬靈的範疇。雖然神藉自然定律來達成祂創造的目的，祂仍不時「干預」這宇宙；由此可見，從自然的角度也不能完全理解所發生的事情。他們把人類歷史比作孩童的發條玩具，早已被神校正要到達某一目的地；只有當它走歪了路的時候，才需要神動手把它納回正軌。對於他們而言，人類需要神很多的扶助，才能達致祂所訂下的最終目標。根據這個看法，自然界基本上有其自主性，只是間中需要天上的技師修理一下。換言之，神監察世事的發展，多於鋪排萬事。

## 萬有之主

上述的二元論\*使神與祂的受造物處於對立的形勢，但聖經不贊同這觀點。把事物二分成爲「若非自然，必屬超然」的做法（例如認爲聖經不可能又是出於聖靈默示，又具有文化色彩），就是把創造主與祂不斷的創造工作完全歪曲。聖經從不認爲自然界可以在神以外發揮功能，因爲它的運作是由神的大能維繫，被祂的恩典保守。「倘若神停止祂的工作，祂的受造物亦不復存在。木匠不用時刻守着他造的桌子，桌子才能存在；但神的工作卻不一樣，因爲祂一直都與受造物的生命和存在很有關連。祂絕不是單單在世界以外袖手旁觀。」<sup>24</sup>基督教信仰中，談到神既是內居，亦是超然，就是這個意思。

有些基督徒擔心一旦科學的解釋被接受，信仰便陷入危機，因爲他們不知道在科學的解釋以外，是否仍有神可工作的餘地。



麥基 ( Donald MacKay ) 指出：

我們不需為神找尋工作的地方，因為若不是祂創造的大能，根本沒有任何東西存在。祂創造世界的時候，不需要倚靠甚麼「自然定律」（事實上那時亦沒有「自然定律」）。祂說有便有，而所謂「自然定律」，也只是後來人們用以描述被造世界的規律才產生的。<sup>25</sup>

如果我們認為神的作為只限於在有需要時，祂才加以援手，便不免把神低估了。聖靈是否只是一般自然力量以外的另一種心理上的能力？聖靈的工作難道只是自然界以外的另一種力量？這種看法使我們不再覺得歷史之主有何可敬之處。倘若神必須「干預」這個世界，以達成祂的最終目的，祂便稱不上「萬有之主」了。

羅域 ( Michael Novak ) 討論神學家亞奎那 ( Thomas Aquinas ) 與心理學家史基納 ( B. F. Skinner ) 之共同點時，也把上述關於神在自然界中工作的道理闡明出來。對亞奎那而言，神絕大部份的恩典都可見於自然界的一般因果過程中。整個世界也就是史基納所說的「制約程序」，它也同時就是歷史，並且充滿恩典。<sup>26</sup>另一方面，他也承認神能作一些神蹟奇事；聖經中的神蹟，例如道成肉身和復活等，都是一些好例子。

總括來說，聖經認為宇宙是神所掌管的。祂藉着創造和人類歷史來啟示自己；祂又是永遠常存的永活主。「然而我們只有一位神，就是父，萬物都本於祂，我們也歸於祂。並有一位主，就是耶穌基督，萬物都是藉着祂有的，我們也是藉着祂有的。」<sup>27</sup>正因救贖的神也就是創造的神，祂在聖經和自然界中的啟示，便能前後一致，因為神不能背乎自己。神在自然界和聖經中的啟示，不可能有真正的矛盾，因為它們都是出於同一位永活的神。

## 基督徒應有的學問觀

既然神是一切真理的作者，那麼，任何範疇的知識都值得我們探討，這也是以理性敬拜神的意思。基督徒絕不應相信奎薩迪 ( Don Quixote ) 所謂「事實乃真理之敵」。因此，基督徒不必另



創「基督教生物學」或「基督教心理學」的學問，將信仰與科學分離。在研究科學之領域中，「信仰生活」跟「專業知識」根本不能分割，因為委身於卓越的科學研究，實在是基督徒整全的委身之一部份。「真正的科學是忠於現實，而基督教是完全符合真正的科學精神。」<sup>28</sup>

在科學研究中使用的概念系統，很難完全反映客觀的現實，而且它們難免會受其背後隱藏的假設影響而有所偏差。因此，若要忠於現實，便必須不受人為的概念系統限制。我們要研究的，不是那些系統，而是超乎人為系統的現實。加爾文指出，不論我們幹甚麼，都是與神有關。既是如此，科學又何需有聖俗之分呢？

有些人說基督徒心理學家的責任是阻止世俗的心理學繼續發展。我聽後毛骨悚然。聖經肯定沒有這樣說。在福音書中，約翰宣告「道」是「照亮一切生在世上的人」之真光，<sup>29</sup>這當然包括不認識真光的人。若神的靈是真理的唯一源頭，我們豈能選擇性地接受某些我們認為合理的事實真象，而把其他事物看為不是真理呢！使徒保羅說：「自從造天地以來，神的永能和神性是明明可知的，……藉着所造之物，就可以曉得。」<sup>30</sup>

保羅又提醒腓立比教會，人們為何傳講福音並不要緊，重要的是福音總被傳開了。加爾文認為我們對世俗的學者，也宜有同樣的態度。他寫道：

讀他們（指不信的學者）的作品時，我們不禁欽羨。他們的知識何等淵博，實在令人讚歎。但是難道我們只看到那些輝煌的成就，而不能同時體認那是本源於神？……他們也是聖經所稱「屬血氣的人」（林前二14），在研究比他們低等的受造物時，確能抽絲剝繭，找出真相，讓我們從而看到神在人性墮落以後，依然留給人類這麼多恩賜。……既然神的旨意是要我們從不信的人所努力鑽研的物理學、辯證數學和其他學問中得到幫助，我們為何不好好使用它們？如果我們忽視神藉着各樣學問所賦予我們的恩賜，便應預備接受神為懶惰的僕人而設的懲罰了。<sup>31</sup>



## 「簡偏誤」的危機

我們曾在上文指出分割自然與超自然的二元論，實有商榷之處，但是基督徒拒絕二元論時，是否必須同意自然主義的一切前設呢？我們是否必須否定人性的獨特和尊嚴？近年出版的一些暢銷書籍（如 Jacques Monod 的 *Chance & Necessity*; B. F. Skinner 的 *Beyond Freedom & Dignity*; Desmond Morris 的 *Naked Ape*; Woolridge 的 *Mechanical Man* 等），都有一項假設，就是認為只要能以一些自然定律解釋人的行為，那麼對人性的探索，便算大功告成。於是，「人像一部機器」，悄悄地演變為「人只不過是一部機器」。如此，自然主義對人性的了解便過度簡化及有所偏差（稱為簡偏誤），犯了「違反人性」的毛病。有些人自我安慰一番：理論歸理論，事實歸事實；理論不能改變事實嘛！他們又說：如果人不如那些理論所稱般機械化，那麼理論自然不能成為事實。既是如此，又何懼之有？

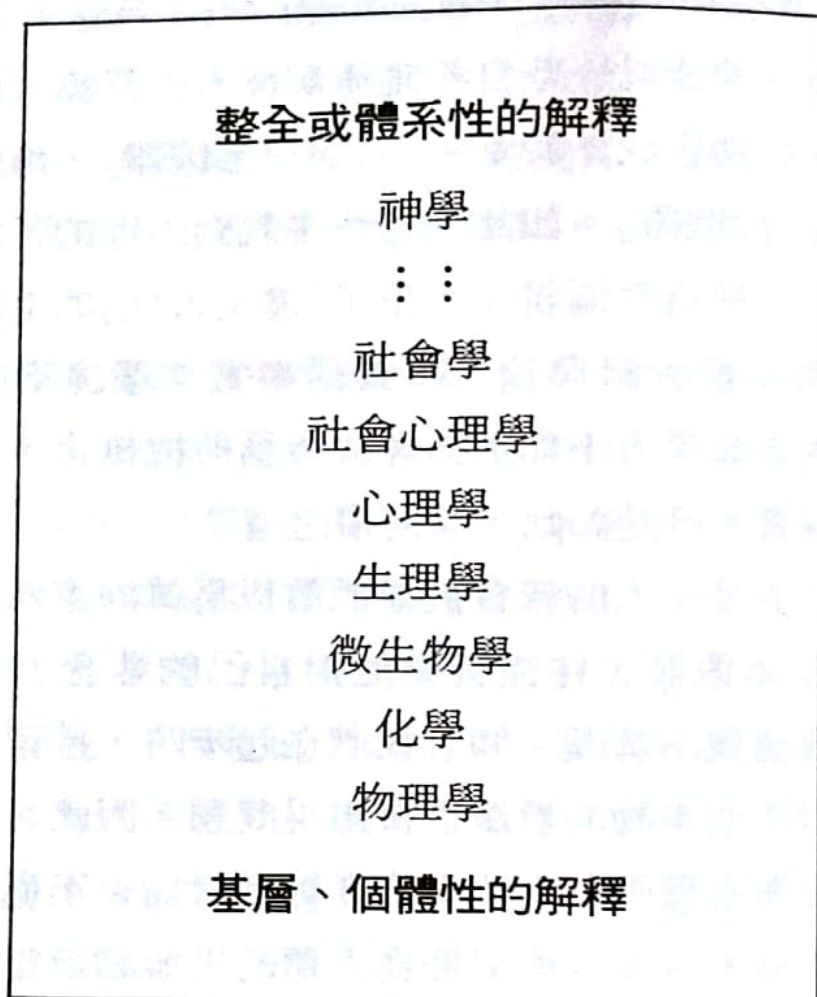
不過重要的是：人的確會被他們信以為真的東西改變。人對人類行為的基本假設，往往就是他對自己的觀念，以及他對社會、政治之價值觀的基礎。倘若我們在起步時，持了「簡偏誤」的觀念，我們對其他事物的看法也會出現問題。因此，我希望藉着本書，將聖經與心理學對人的看法作綜合討論。不過首先我們要明白，科學解釋本身並不能引伸為人類的思維和行動，「只不過」產生了生物與社會制約（conditioning）\*而已；因此，以自然定律來解釋人類行為，不會使其他非自然觀的論點失去價直。

## 二、解釋的層面

科學的解釋與屬靈的解釋不必互相排斥。對於一件事實，我們可以同時以不同的方式來解釋得清清楚楚。在某一個層面的描述儘管是最詳盡，但並不否定在另一層面的描述仍然十分正確。舉例來說，我們可以從好幾個層面來討論腦部的活動。我們可以詳列它的原子和生化組織，或是其中的腦細胞及彼此間的連繫，



或是神經細胞的成長過程，或走人的心又不可不及應寺。若某君無名火起三千丈，我們可以用上列任何一個層面來描述他腦部的活動。因此，若要決定那一個算是最好，乃視乎需要而定，不能硬說某一個層面絕對比另一個層面好。綜合上述論點，圖一列出各學科之間的層次關係。每一門學問都包括其他較基層的學科所提供的資料，才可對該門學問較高層次的知識有適切的理解。<sup>32</sup>



圖一 學科上的層次

上述的等級關係，在大學的學科編排上便很明顯地表現出來，不同的學系通常要求學生們選修其他較基礎的科目。宗教系學生要唸社會科學的科目；社會系和傳理系的學生則需要修些心理學科，因為心理學在較高層的社會科學中有相當份量；心理學教授卻大力鼓勵學生也讀些生物學，以作基礎；主修生物學的大多也唸化學；至於化學系的學生，若沒有足夠的物理學根底，又如何能明白化學中的原子結構呢？

此外，我們得注意這些解釋層面不是原來便有的，它們只是



根據各學科的學習方法和研究內容而定。此外，不同層次之間亦沒有清楚界線，就如心理學便已包括了生理學、意識經驗和社會行爲三個層面，以及三者之間的相互關係。

可是其中任何一個層次一旦被高舉爲唯一主要的解釋層面時，就會引致混淆，好比人們常常爭論精神病究竟是起於生化異常，抑或出自社會環境呢？其實，一件事情通常可以同時用不同的層面來描述。既是如此，便不應硬稱不同的層面之間具有因果關係了；某君大發雷霆，不論說是腦活動引起肝火，或說肝火上騰激動大腦，都是同樣武斷。讀者不得不知，情緒和生理不過是一體之兩面而已。

若要善用科學在基層知識方面的貢獻，又同時要避免簡偏誤，便應記着基層的解釋，不一定否定或削弱較高層次的解釋。要明白整個體系，便要從整全的層面看。英國科學家兼哲學家麥基（Donald MacKay）作了一個很好的比喻：在電腦旁邊圍着一羣數學家，他們正焦急地等待一條方程式的答案，未幾，有些電腦工程師跑進來，大談該方程式的運算如何涉及電子過程、電腦如何計算等。若他們說那條數學方程式只不過是機器裏面的電子操作，並以電子學來解釋數學；我們都會認爲他們是傻瓜吧！

雖然史基納（Skinner）倡議的行爲主義，在我們這時代中引起不少爭論，心理學家們最近也逐漸體會到在認知的層面上，亦能妥當地解釋行爲。（譯者按：行爲主義心理學反對研究那些不能「客觀」地觀察及量度的思想、感情、認知等，它認爲只有可觀察的外在行爲，才算得上真實和具有研究價值。因此「認知」[cognition]的層面，往往被行爲主義心理學者鄙視。）目前卻有愈來愈多證據證明：如果一個人知道自已的行爲會帶來好的結果，他的行爲便更受該後果影響。<sup>35</sup>

我們還要知道：一件事情的意義，可遠超過對事情的分析。爲了講明這一點，麥基設了另一個比喻：我們可以知道霓虹光管的原理，如電流如何通過，使原子被分裂成爲正負離子，放出美麗的燈光等；但我們並不一定知道當那些玻璃管排成某一形狀



時，便是一間餐廳的招牌，而這一塊霓虹招牌上的文字與符號又有甚麼意思。這不是物理化學可以解釋的。同樣，儘管你現在正讀的句子是用油墨印成，但其意思亦不可能簡化還原至油墨的成份。因此，我們可以確認自然科學對人能有準確的描述，又同時堅信這個人也是神最偉大的創造奇工。若要看到人存在的意義，最重要是從較高的層面看；把事物分解以後，甚麼也看不見了。

只要認清不同的層面是可以互相補足，我們便不用再在無益的辯論中打滾，以科學方法研究人性，或以內省和實存方法研究人性，都可以兼容並蓄，各有功用。雖然本書會較多引用以科學方法研究的成果，但我毫不輕看由其他途徑（approach）所帶來的豐富靈感。基利（Andrew Greeley）曾寫道：「不管你如何嘗試，心理學總不能解釋人存在的目的、生命的意義和人類終極的目標。」<sup>36</sup>如果潮流所至，大家都對科學趨之若鶩，暫時無視於上述問題，但始終人類仍會回頭尋找他們存在的意義、目的和委身等問題的答案。

從自然科學理解人，及從信仰的角度看人，二者是互相補足的。這就好像我們可以視旭日初升為大自然運行的現象，同時也相信是神使紅日上升。每天能夠飽餐，我們豈不感謝神，但也同時感謝辛勞的農夫嗎？這就是信仰與自然科學可同作解釋。孩子出生後，我謝謝躺在產牀上的愛妻，謝謝醫生，也謝謝天父。是否愈多對妻子和醫生的感激，便愈少對神感激呢？當然不是。神在我們的生命中和我們的四周不斷作工，祂也在我們的日常生活上不斷引導。

神學對於人類行為的解釋，既然與科學的解釋處於不同層面，我們便毋須常將兩者互相比對，尋找它們的豁口。若然確認神的作為是最終的原因（亦即一切事物的本源，而非單一因素），我們便毋須爲了要將一件事情看爲神的救贖工作，而把聖靈的觀念勉強塞進心理學對該事情的解釋裏。

所以，那些因行為科學的發展而惶恐的人可以鬆一口氣。我們可以欣賞日新月異的行為科學，而不用抵制它們的成果，因爲



基督教的觀點不會被它們排擠。宗教與科學是用來解決兩類不同層面的問題，正如生理學家對於我手部活動的解釋，並不能說明我活動的目的及意願；心理學家對於人類行為的解釋，也不能與神的計劃和心意同時比較。心理學不用讓位給生物學，宗教信仰也不會被心理學取代。

有些科學家說，宗教在研究人方面毫無幫助。他們不需要假設有神，也能明白各種現象。這也有一點道理，基督徒不用說明神是自然力量之外的另一個動力來源，基督教也不用在事物的一般解釋之外，再附加甚麼，它所要回答的是科學本身不能回答的問題：自然界的起點和終點是甚麼？我是誰？我為甚麼在這裏？我應當做甚麼？對於基督徒的宗教經驗，心理學的解釋只有在其範疇和層面上，才算是適合。它比物理定律的解釋來得充實，但是較之屬靈的觀點膚淺，因為宗教經驗是與神相交，也惟有從這角度看，其深雋的意義才顯明出來。

所以，我們再不需要為悔改歸主是心理過程抑或屬靈經驗而爭得面紅耳赤，要透徹了解我們決志歸主的過程，必須同時視之為心理、屬靈、生物和生化歷程；我們也不再爭論人是機器，或是由神所造。要透徹了解人的各方面，必須接受人是可以「機械」這字眼來形容，同時人又是由神所造，是按照有位格的神之形像造成的，所以人也有位格。然而人的身體功能，亦是按照自然界各項定律而進行的。<sup>37</sup>

還有頗重要的一項，在此順帶一提，就是一套無懈可擊的心理學解釋，不應該對聽者的信心有何危害。你接受信仰的原因與該信仰是否真實完全沒有關係。<sup>38</sup>你可以用家庭背景、個人心理狀況等各種資料解釋甲君為甚麼是有神論者，又解釋乙君為甚麼不相信有神。但這些解釋卻不能幫助人知道究竟有沒有神。「你信某事為真，只是因為事出有因，所以這樣的信念不真。」——這一個邏輯謬誤顯而易見。孩提時代，有不少觀念只是道聽塗說，例如：聖誕老人居於北極、哥倫布發現美洲。但是知道這些傳說的出處與是否確有其事，二者並無關係。難道聖誕老人的住址和哥倫布的成就，就因為是來自道聽塗說，便一概否定它們的



真確性嗎？在第五章及第六章中，我們會談及屬靈委身的心理分析，但是它們絕不能取代委身的深遠意義。倘若忽視這點，基督徒便更加排斥心理學的解釋了，而心理學家對宗教也就更存猜疑的態度。有一次，大主教譚普（William Temple）在牛津大學講道之後，有人提出挑戰：「大主教，不錯你是信這些。但你相信是由於你自小被薰陶、被教導你要如此相信。」大主教答道：「你說得好。不過如果這是真的話，你也得知道，你認為我信是由於我自小受教要如此相信，乃是因為你也是自小受薰陶，以致如此相信。」<sup>39</sup>

以上融合了自然與超自然之一元觀，是否令我們失去對祈禱的信心，或是懷疑神的靈是否實在？不會，它只會提醒我們更注重「自然」事物中，一向被忽略的屬靈意義，因為永生的神也在其中工作。所以，如果這看法對我們有任何影響，那麼，這影響就是使我們對聖靈的信心更加堅固，因為聖靈不再被局限於神奇的事情上了。一段不尋常的際遇、一件屬靈事件的過程，或是祈禱蒙應允，也許會被一些人以自然定律來解釋得頭頭是道，但這絲毫不會動搖我們對神的信心，因為基督徒所看見的，是神存在於祂整個創造裏。真正合乎聖經的信仰，不是拼命在自然解釋中找空隙來供神填補，也不會因行為科學的發展而受絲毫傷害。基督徒不需要先勸服別人放棄一般自然解釋，然後才幫助他以信心理解事物。魯益師（C. S. Lewis）把這點講得頗為清楚：

莎士比亞名劇《王子復仇記》中的奧菲莉亞（Ophelia）爬上河畔的一棵樹。未幾樹枝折斷，她便掉在河裏淹死了。倘若有人問：「奧菲莉亞之死，是由於莎翁安排她在那時候死去，還是由於樹枝折斷呢？」大概我們會說兩個理由都是正確。劇中每一個情節都有前因後果，但是這些情節能夠發生，也是按着作者的意思。劇中所有的情節都是出於莎翁神來之筆，正如世界上一切的事也出自神。另一方面，劇中所有情節的發生，都是因果有序。同樣，世界上一切事件（神蹟除外）也可追溯自然原因。「神的管理」和「自然因果」並不互相排斥；二者同時都是



其實大多數基督徒也會同意神在自然界中動工，也藉着自然界工作——畢竟這是祂的創造！不過談到人性的時候，很多基督徒好像只能相信一個用以填補認知空隙的神。「神」若只用來解釋科學所不能解釋的事物，那麼隨着自然科學的發達，「神」所能解釋的範圍便會愈來愈狹窄，所以爲了保障「神」的地位，有些人便向科學發炮，或是埋首於不尋常的奇事上，又或是退縮至避世的神祕經歷裏。但這正是把神從自然過程中抽離，否定神在世界中的工作，而且對貫串聖經的「道成肉身」觀念，漠然視之。這並不合乎聖經的看法。巴頓（LaVonne Braaten）曾指出：

從舊約可見聖靈是肉身生命的源頭，祂也在世人的日常生活中工作。……聖靈的工作在自然和歷史、創造和救贖、個人和羣體、文化和信仰，以及世界和教會中，充份顯明出來。原因很簡單：聖靈是一切生命之源。<sup>41</sup>

所以神的保守和事情發生的機率（chance）並不矛盾。基督徒視歷史中的機率和意外爲神的保守，因此這實在不是自然機率以外的恩典，它本身就是神在自然機率中的作爲。<sup>42</sup>

科學的探求通常都對「機率」束手無策。以「機率」解釋事情之發生，不如不解，因爲它只是道出科學方法之極限而已，亦不能證明某事物背後有否方向結局。難怪莫諾特（Jacques Monod）指出人類在奧祕莫測之宇宙中，是孤獨而茫然無所適從的。然而還有另一個看法：從過去歷史的迂迴曲折過程和不能預料之未來，我們正可見到神在人類歷史中內居（immanence），掌管歷史之發展。至於上述看法孰是孰非，則不能倚賴實驗來斷定，因爲科學亦不能參透存在的終極奧祕。<sup>43</sup> 因此布特曼（Rudolph Bultmann）如此說道：

憑着信心，我認定科學的世界觀並不足以完全了解世界和人生，然而信心本身亦無從提供另一個可以在科學的層面上堵塞漏洞的世界觀。反而，以信心接受科學的世界觀，乃是我們在世上存活的必須條件。我需要在理論上和日常生活中，視所發生的每件事都具有因果關係。如此說來，是否再無餘地可供神工作了？這正是信心似非而是的地方：信心就是把一件可以完



### 三、結語

以上我們指出，由於從心理學與生理學解釋一件事情，有互補而非互斥的功能，所以前者的地位並不會因後者而被削弱。同樣，基督徒對一些事件（例如決志悔改）的解釋，亦不會因心理學的解釋而引起懷疑。要理解任何一件事情，我們均可從不同的途徑探索。它們各有長短，然而各自都不能否定其他途徑所達致的目的和功能，不同層面的解釋不能互相取代，乃需互補不足。這樣，我們才不致將神與祂的創造放在互相對立的地位還懵然不知呢。

那麼我們是否要說科學與信仰互不相干，各據一方呢？倘若真是如此，我根本不會寫這書，而心理學與基督教二者也河水不犯井水，基督徒學者們更變成兩面人了。其實，這種割裂主義沒有必要，因為在這些不同層面的解釋背後，依然是最終指向一個源頭。這個道理可以從以下的例子看到。一件立體的物件可以從很多不同的角度看，而每一個角度所看到的，都是準確的，但沒有一個角度可以完全代表該物體；倘若我們將每個角度所看見的彼此配合，其間必有一致的關係。由此可知，一切事件之間，都有基本的連繫與和諧。

所以，在不同層面之間，必須找到一些可以互相轉譯、互相傳遞的觀念，建立溝通的橋樑；正在急劇發展的生物心理學，便是一例。生物心理學家研究腦與行為之關係時，沒有抹煞神經學與心理學之間的分別；同樣，我們不用將心理學與基督教信仰之分歧拋諸腦後，也能把心理學研究的成果跟聖經和神學觀念連在一起。當然這樣做會有困難：二者目的不同、集中的焦點不同、用詞和術語不同、訂定事物真偽之標準也有不同……。儘管心理學和信仰並不相同，然而二者之間確實有接觸點，我們以後亦會討論其中一部份。神學和心理學均討論到人性的問題，它們亦提出命題，輔以可觀察的經驗；可是如何把二者綜合呢？如今這方



面仍未發展，原因之一就是在那些鑽研心理學的學者中，對神學有興趣的，只是鳳毛麟角。所以，凡有志追求一個合理而正確的世界觀的人，應嘗試探索神學與心理學對人性基本上的一致性，以及兩者表面的矛盾。這是一座巍峨的高山，等待你來征服。

### 注文

1. The Gallup Opinion Index, *Religion in America*, 1975. Report no. 114, American Institute of Public Opinion, 53 Bank St., Princeton, N. J. 08540.

2. Dean R. Hoge, *Commitment on Campus: Changes in Religion and Values over Five Decades*. (Philadelphia: Westminster, 1974), p. 61.

3. The Gallup Opinion Index, *Religion in America*, 1976. Report no. 130.

4. 載於一九七六年十二月三十一日各報中。參上注 Dean R. Hoge。七〇年代的宗教復興，尚未在學生調查中顯示出來。一九六九年至一九七五年間，學生的宗教信仰大致沒有多大改變（參 Martin Trow, *Aspects of American Higher Education, 1969-1975* [Carnegie Council on Policy Studies on Higher Education, 2150 Shattuck Ave., Berkeley, Calif., 1977]）。

5. J. Russell Nazzarro, "Identity Crisis in Psychology", *Change* 8, no. 5. (1976), p. 44-45.

6. L. Nyman, "Some Odds of Getting into Ph.D. Programs in Clinical and Counselling Psychology," *American Psychologist* 28 (1973) p. 934-935.

7. *APA Monitor*, January, 1976.

8. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing*. (New York: Harper & Row, 1972).

9. The Gallup Opinion Index, *Religion in America*, 1976. 美國大學一年級學生與四年級學生之分別，並不能證明大學生活會蠶蝕他們屬靈的委身。首先要注意這兩班學生是不同的人，可能四年級的學生在初入學時已如畢業時般反對宗教。由於不是比較同一班學生在初進校門時與畢業時之宗教信仰，結論便不太明確了。此外，若要更肯定證明大學生活的確有損信仰生活，我們還需要看看同期沒有進大學的青年人，



是否在四年之中有如大學生們的轉變。

10. Kenneth A. Feldman and Theodore M. Newcomb, *The Impact of College on Students*, vols. 1, 2 (San Francisco, Jossey-Bass, 1969).

11. Hoge, 見上注, 頁70。

12. E. C. Lehman, Jr., "Academic Discipline and Faculty Religiosity in Secular and Church-Related Colleges," *Journal for the Scientific Study of Religion* 14 (1975) p. 205-220.

13. *Chronicle of Higher Education*, April 6, 1970. 較早時, 一個調查顯示: 雖然心理學家和政治學家在很多特點上都十分相似, 但當被問及宗教信仰時, 只有三分之一的心理學家說自己「尚算虔誠」, 較之政治學家的比例為少。(C. G. McClintock, C. B. Spaulding, H. A. Turner "Political Orientations of Academically Affiliated Psychologists," *American Psychologist* 20 [1965], p. 211-221) 最近一個對美國心理學會會員的調查, 發現有三分之一人否定神的存在。(C. Regan, H. N. Malony, B. Beit-Hallahmi, "Psychologists and Religion: Professional Factors Associated with Personal Belief") 但是在一般美國人中, 只有百分之三至四否定神的存在。

14. G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), p. 20.

15. Donald Campbell, "On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition," *American Psychologist* 12 (1975) p. 1103-1126.

16. Paul C. Vitz 在他所著 *Psychology as Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 中, 批評人文主義心理學, 指其為基督教的敵人。

17. Lynne White, Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155 (1967), p. 1203-1207.

18. R. K. Merton, *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*. 他指出清教徒們對科學的熱忱, 乃出於他們的信念和價值觀, 還有他們對神與大自然的觀念。

19. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 9, 29.

20. K. R. Hardy, "Social Origins of American Scientists and Scholars" *Science* 185 (1974), p. 497-506. M. E. Tidball and V. Kisliakowsky's "Baccalaureate Origins of American Scientists and Scho-



lars" *Science* 193 (1976), p. 946-952. 上引文章指出在一九二〇年至一九六九年間（不計四〇年代），頒授最多博士學位予男研究生的首二十五所大學中，有八所乃美國大湖區大學聯會之會員。這個聯會共有十二所會員大學，成爲美國學者及科學家之發源地。

21. R. L. Shinn, *New Directions in Theology Today*, vol. 6, (Philadelphia: Westminster Press, 1968), p. 54.

22. P. Meehl et. al., *What Then Is Man?* (St. Louis: Concordia Publishing House, 1958), p. 173.

23. J. R. Williams, *The Era of the Spirit* (Plainfield, N. J.: Logos International, 1971).

24. L. C. Birch, "Creation and the Creator," in *Science and Religion: New Perspectives on the Dialogue*, ed. Ian Barbour (New York: Harper & Row, 1968) p. 194.

25. D. M. MacKay, "The Sovereignty of God in the Natural World," *Scottish Journal of Theology* 21 (1968), p. 13-26.

26. Michael Novak, "Is He Really a Grand Inquisitor?" in *Beyond the Punitive Society*, ed. Harvey Wheeler (San Francisco: W. H. Freeman, 1975), p. 235.

27. 林前八6

28. Richard Bube, "Editorial," *Journal of the American Scientific Affiliation* 23, no. 1 (1971), p. 1-4.

29. 約一9

30. 羅一20

31. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, II, 15-16 (John T. McNeill, ed., Ford L. Battles, trans.), Westminster 1975, p. 274-275. (中譯本：《基督教要義》上册卷二第二章十五至十六，頁179-180) 若反對加爾文所稱我們應向世上的學問謙虛學習，也就是否定神的恩典。

32. 有關在這層次關係上神學所佔的地位，Michael Polanyi 有如下補充：「按照意義來排列層次，從而理解宇宙，與一個單憑機率巧合構成的圖畫絕不相同。有了這一個層次關係，我們更可看到宇宙整體的意義。如此，人的自然知識範圍，便能逐漸擴闊，以致包括超自然知識。」("Faith and Reason," *Journal of Religion* 41 [1961], p. 237-247)

33. Steven Rose, *The Conscious Brain* (New York: Alfred A. Knopf, 1973), p. 18-24.

34. D. MacKay "Case Against Freedom". 此文乃於一九七一年



十月十七日在*Firing Line* 中與史基納 (B. F. Skinner) 之辯論稿，若要讀錄音筆記，可函 P. O. Box 5966, Columbia, South Carolina 29205, U.S.A.。

35. A. Bandura 指出：「由於行為所產生的結果，是藉着思想，才再影響行為，所以強化程序，反而不及當事人所相信之強化程序來得重要……。人若相信某一行動在將來不會帶來好處的話，儘管這行動曾一度帶來好處，也不能被強化增多。(Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change," *Psychological Review* 84, [1977], p. 192)

在社會制度方面，我們也需要有整全的了解。單從個人改革社會，就像把人視為物質配件一般的偏差，犯上簡偏誤的毛病。我們還需要看見罪惡不限於個人，制度與政治體系都可能腐化，禍延良民。

36. A. M. Greeley, "Pop Psychology and the Gospel," *Theology Today* 23, (1976), p. 224-231.

37. R. H. Bube, *The Human Quest* (Waco, Texas: Word Books, 1971), p. 35.

38. 當然，唯一的例外是當你所信的是關乎你為何相信。如果你所相信的是超乎自然解釋，那末一個圓滿的自然解釋便會與你的信念相左了。

39. Malcolm Jeeves, *Psychology & Christianity: The View Both Ways* (Downer's Grove, Illinois, InterVarsity Press, 1976), p. 133. 中譯本《信仰與心理》(種籽出版社)曾轉述這故事。

40. C. S. Lewis, *Miracles* (New York: MacMillan, 1947), p. 213-214.

41. Carl and LaVonne Braaten, *The Living Temple* (New York: Harper & Row, 1976), p. 12.

42. William Pollard, *Chance and Providence* (New York: Harper, 1958) p. 71, 78.

43. Daniel Callahan, "Faith and Reason and Survival," *Christianity and Crisis* 32 (1972), p. 175-178.

44. Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribners, 1958), p. 65.



## 2 心理學與價值觀

未把近期的心理學研究與神學放在一起討論之前，我們先要了解無論是心理學家或是神學家的理論，都受他們心中的前提和價值觀所左右。很多人認為宗教信仰和科學是兩種完全不同的東西，思考方法也各有不同。科學被認為是客觀的，科學理論可以藉觀察事實而辨其真偽；相反，宗教信仰是主觀的。有些人甚至說：既然不能藉客觀證據來辨認宗教信仰之真偽，信與不信便沒有甚麼分別了。

但是在過去十五年間，科學哲學家有力地指出這個對科學的古老看法，並不正確。<sup>1</sup>認為在科學裏可以找到宗教所缺乏的純客觀資料。實際上，並沒有甚麼絕對準確而全無漏洞的客觀觀察，可以直接證明科學理論的真偽。所謂「決定性實驗」能夠證明或否定一項理論，只是幻想而已。一項理論往往會被修正至能夠包容那些反面的研究結果，有時甚至把整個理論的原有觀點完全改變過來。

各項理論能有彈性地接受反面的研究結果，是因為它們畢竟不是對實體的完全寫照，而是人對外在世界構想出來的一套經過簡化，又有系統的想法。在建立和驗證理論模式之前，我們先要有一些關於實體本質之假設，以及何謂適切有效之數據（data）和何謂有效之理論等前提，這些都是建立或摒棄理論的基礎。它們普遍受到研究該範疇之學者接納，以致平時甚少被提出來討論，除非有人對這些理論的假設提出質詢，大家才會謹慎地反省。



如果上述對科學的描述是正確的話，我們不難看出，基督徒學者所持守的信仰，也應作為他們建構理論的基礎。<sup>2</sup>不限於基督徒，每個人都要對自己誠實，力求言行一致。

過去，科學家所持守的假設很少被人懷疑。基督徒面對科學，多數是盡量將信仰附和新興的理論，或是從基督教角度評論那些理論，或是想辦法將理論應用於教會工作上。禾托夫（Woltersdorff）指出較佳的做法，就是在最基礎的層面上找尋科學與基督教信仰的關係；意思是說：科學的發現有時候會修正人對信仰的看法。當然，基督徒學者也應該讓他們的信仰影響他們的研究工作，並且透過基督教神學及哲學的角度，認識世界。

以下我要指出，心理學家較容易受自己的世界觀影響；因此，他們必須小心使用合適的前提和價值觀念。首先，讓我提醒讀者避免犯上以下的一些錯誤。

## 一、科學理論與宗教信條

從前有人以宗教來檢定科學理論是否真確，然而歷史證明基督教信仰本身並不一定是客觀的。我們不敢肯定一位學者的屬靈深度與他的科學研究必定成正比。即或如此，我們也不能說信仰能夠提供科學研究的一切指引。<sup>3</sup>基督教信仰對科學有貢獻，只是很多基督徒的假設而已。<sup>4</sup>有人以為：基督教信仰不像科學理論那麼容易受前提和價值觀影響，但事實是否如此？目前不同的神學體系和聖經解釋，正指出它們本身的限制；同時也指出它們對自然啟示的了解完全服膺在某一種的聖經解釋下，會產生危機。基督徒最終不是要向人的理念體系屈膝，乃是忠於神，並謙卑地尋求認識祂的真理。就如科學模式乃是出於人類對自然界的構想，而非直接來自大自然本身；同樣，基督徒的神學和哲學觀念，並不是神直接啟示的法版。因此我們不必將人類任何對自然界或超自然的理念，奉若神明；即使掛上「基督教心理學」或「加爾文哲學」的招牌，也不過是我們對真理的構想而已。聖經學者和科學家所收集的資料，皆屬於神的啟示，但同樣是人類內在思



想的產物，因此我們必須留意，這兩者根本不相伯仲。

並非單單只有基督徒才持守科學必須服膺宗教的論調。有些人以為現代遺傳學與史太林主義相矛盾，便視前者為錯誤。一九四八年，當賴辛高（Lysenko）手握蘇聯的生物學及教育學牛耳時，遺傳學的研究被打下十八層地獄。近期史尼格（Ricardo Zuniga）亦鼓吹社會科學應當臣服於左派思想之下。<sup>5</sup>

對於這種以外界權威轄制科學的做法，我們要齊聲反對。科學需要對現實存着開放的態度，而不是強把一些「結論」任意加諸科學之上。例如：從前的人相信天體是循着一個規則的圖形軌迹運行，可是奇柏拉（Kepler）發現火星的軌迹並非如此，他怎麼辦？經過數年的掙扎，奇柏拉終於否定了以往所公認的理論，堅持自己的發現。他深受基督教經驗論影響，甚於柏拉圖的理性主義。<sup>6</sup>

那麼，科學家是不是絕不應該接受任何既定的信念呢？其實科學家都有自己的形而上觀和價值觀。他們的思想也是從那些基本假設衍生出來，然而我們既是追求認識真理，便要小心，不容科學受制於任何的意識形態。此外，基督教對科學的評論，亦不應流於膚淺，只是隔靴搔癢式的批評。<sup>7</sup>

以上的討論給我們一些提醒。我們所要忠於的，是尋求及認識真理，而不是人的權威，或是任何時代、任何文化裏的世界觀。聖經是基督徒「信仰與生命之準繩」；信經中也沒有聲稱聖經是政治、經濟或科學的書籍。很明顯，聖經甚少談及科學，就好像父母回答孩子的問題：「我是怎樣生出來的？」只要把重要的部份講出來便可以，至於詳細內容，留待孩子長大後，就會漸漸明白。耶穌也曾告訴門徒，在祂升天後，他們會知道更多事情。神在受造之物中顯明的智慧，實在是無窮無盡，所以科學的研究也無止境。

但上述的提醒不是說科學家們不受他們自己的世界觀影響。至少，在社會科學中，大家逐漸警覺到：內心的假設往往決定各人的世界觀。我們跟着會討論這個問題。



## 二、心理學知識的相對性

人們愈來愈發覺過去的科學家們，並非由自然界中發現甚麼定律，那些定律只是透過人腦構思出來，「而未經人手（或是人腦）的純數據，是不存在的。在收集數據時，研究者早已定下收集數據的類別，以便解釋」<sup>8</sup>。此外，爲了要解釋所觀察得到的現象，我們常常創造一些符號模式，用以代表所觀察的不同現象。描述氣體份子運動的「桌球模式」（billiard-ball model）和反映學習過程的數學模式，都屬於這種符號模式；它們用途廣泛，但本身絕對不是事實。科學和神學都有很多本身不屬事實，但有助我們了解事實的模式。既然它們不是事實，因此在解釋現象時，就需要多種模式，甚至看似互相矛盾的模式，以便彼此補足。此外，物理光學中的光波論與粒子論，以及神學家同時肯定人的自由意志與神的主權等，都是很好的例子。

科學家除了在構思、運用模式時不免主觀外，他們從事科學研究時，也有很濃厚的主觀成份。波拉尼（Michael Polanyi）指出：

驟眼看來，科學家好像一部有敏銳直覺的機器，開動時便能發掘真理。可是這看法忽略了他的個人特點，他好比高等法院的法官，判定事情的真假，他有最終的權威……。因此科學家其實具有偵探、警察、法官、陪審團等多重角色。開始時，他找尋蛛絲馬跡，收集資料，證明他的假設，接着便反覆研究證據的正反面，刪去無關的證據，最後才下定論。但事實上，他的內心絕對不是中立和冷靜的，而是帶有成見地留意實驗結果……。譬如：在實驗中，某科學家發現一個他一直信以爲真的理論可能有漏洞，照道理，他應該爲他的發現而高興，因他不致泥足深陷。但事實並非如此，他只會悶悶不樂，自覺糊塗，寧可設法解釋這個漏洞，而甚少勇於放棄這經過苦心研究，自以爲滿有價值的理論。<sup>9</sup>

科學家與神學家的類同不在於此。布特曼（Rudolph Bultmann）指出，任何一種釋經法（exegesis）的基本假設，都離不開「從經文得到信息，然後解答心中的問題；至於爲何產生



那些問題，往往源於各人研經時的興趣和態度。」<sup>10</sup>由此可見，不論是科學工作者或是神學家，他們做學問時都有自己的一套前設。這些前設，往往左右了他們對數據的解釋。不單如此，他們也善於把解釋現實的模式視為絕對，以致模式與被描述的實體之間出現距離，也渾然不覺。

上述科學家和神學家所碰到的情形，同樣會發生在我們身上，因為我們的信念和知覺，也是受制於自己的前設。為了使觀察得來的東西變得有條理，我們有時會把一些系統硬套上去，以致我們闡釋所見的事物時，亦不免戴上有色眼鏡。舉例來說，請先看看圖二。你見到甚麼？請回答後才繼續讀下去。你看見圖的右方，有一隻狗正在嗅圖中央的一塊地嗎？如果不給你這個提示，大概你無法認出圖中的狗。但是一旦你腦中出現的影像被



圖二：引自《今日心理學》( *Psychology Today* ), third edition, Copyright © 1975 by Random House, Inc., Reprinted by permission of CRM Books, a Division of Random House, Inc.



「定型」，你想看不見那狗便很困難了。只是一句話，便可控制你對一個圖案的闡釋了，對嗎？不論是禍是福，這就是我們的腦袋了。再舉一例：當你讀這些字時，你大概不會留意你正在看自己的鼻子。不過讀完上句後，你一定會看到自己的鼻子！由此可見，儘管有些東西確實存在，但是思想這傢伙可以堵塞我們的觀感，令我們一無所見。因此讓我們認清楚這個有關人類心理的重要事實：我們十分容易依據自己的期望判斷事物。

在此我想提出一個常用的例子，來闡明前提與解釋的關係。美國大學十分熱衷體育，經常舉行校際球賽。數年前，在普林斯頓大學和迪密大學的美式足球賽中，雙方球員曾大打出手。"那場球賽野蠻粗暴之極，是兩校歷來未曾有過的。一位普林斯頓的球星給人推在地上，跟着大羣球員有如泰山壓卵，把他壓在人堆中；離場時有人被打破了鼻子，雙方球員便拳來拳往，損傷不少。不久，兩間大學各派出一位心理學家一同研究當時的情形，他們各自在校園內把球賽的紀錄片放映給學生們看，要他們客觀地記下雙方的每一次犯規。大概讀者也會猜到，兩所大學的學生都認為自己學校的球員並無犯規進襲，他們只是可憐的受害者而已。由普林斯頓的學生記錄迪密隊犯規次數，比迪密的學生記錄迪密球員犯規的次數高出一倍。

近期的實驗也支持這個發現。如果我們所見所聞與我們直覺的想法相符，我們便會採用；若不符合，我們便會視若無睹。<sup>12</sup>很多年前，魯益師（C. S. Lewis）已提出這個現象，他說：「我們能在經歷中學到甚麼，全視乎當時的信念而定。」<sup>13</sup>這現象在各種情況中均可看見，不論是讀聖經、做科學研究、解釋歷史，原有的信念都能影響我們看事物的角度和對它們的解釋。這不是一件壞事，正是因為人有這種傾向，希伯來民族才得以自他們的歷史經歷中，體認神的慈愛和保守；也正因這傾向，科學家們才能以彼此共通的觀念為基礎，進行科學的研究。清楚知道人類有此傾向，可防止我們將科學的解釋，奉為萬古不移的金科玉律。

以上的討論對於社會科學尤有切身關係。研究人類的學科，



都難免染上信念和價值觀的色彩。<sup>14</sup>舉例來說，何種數據可以採用？那個理論較為可靠？佛洛伊德（Freud）和史基納（Skinner）便有不同的答案，原因就是他們各有獨特的假設。我們觀察事物，其實各人都受背後一套隱藏的理論所影響。客觀的現實固然存在，只是我們都戴上了自己的眼鏡去觀看！既是如此，我們便應留意那些影響着我們的信念和價值觀了。以下我將討論價值觀如何影響我們的心理思維。

### 三、隱藏的價值觀

心理學研究和心理治療都受道德所規範。這等道德標準都反映我們一些價值觀。此外，價值判斷也影響學者如何選擇研究題目和應用範疇。不過，我們較少注意到，學者們的價值觀有時也會打着「客觀真理」的幌子招搖過市。這種情形在社會科學的範疇裏似乎特別嚴重。自然科學的數據與價值觀沒有多大關係，然而人文科學則已明明道出它們背後之價值觀，但心理學家、社會學家和教育學家，都常自以為客觀。在心理學中隱藏着的價值觀念，從以下例子可見一斑。

臨牀心理學家大概會聽過撒芝（Thomas Szasz）的精闢見解。他指出「精神病」的定義與其他疾病的定義方式不同，「精神病」表示異常的舉止言行，使我們想起那些語無倫次、操刀斬人的狂人。這類精神科病學名稱若使用不當，會使人無辜受害。電影「飛越瘋人院」（“One Flew Over the Cuckoo’s Nest”）正說明其可怕之處。另一個近年流行的術語是「學習遲緩」。有人說美國約有五百萬名學習遲緩的兒童，當然其中有不少真是腦部功能失常，但這名詞可能被校方濫用，將教育失敗的責任推在學生身上。

不要以為醫生的診斷報告一定客觀中立。診斷的結果，可能會令別人對病者的行為產生別種看法和了解。曾經有八位學者做了一個研究，支持以上的見解。他們採用的方法很特別，大家都訛稱聽到怪聲，於是進了精神病院。<sup>15</sup>他們除了自稱聽見怪聲，



又在登記時虛報姓名和職業外，其他一切都力求與平常生活一樣，而且向人坦述自己過去的生活和情緒。八人中有七個在入院時曾被診斷為「精神分裂」，但在入院後，他們都不再假扮有該等病徵，當醫護人員問及他們病況時，他們亦表示精神很好。但即使如此，平均每個人仍被困在院內達十九天，總共吞下二千一百顆鎮靜劑，最後才獲准出院。他們的一些正常行為，例如寫筆記等，往往不受到注意；有時院方人員甚至會把他們的正常行為「解釋」為患病症狀。不單如此，這些醫療人員所轉述的病者生活資料，亦受到診斷的左右。

醫學術語裏有許多隱藏的價值判斷，常常不為人覺察。有時我們以為「成熟」、「適應」一類的形容詞都是客觀的描述，可惜它們實際上都帶着價值判斷，就以馬思勞（Abraham Maslow）為例，他的「自我實現」\*（self-actualized）理論，在心理學中佔有重要地位。他根據對不少人的觀察，清楚指出一個已「自我實現」的人所具有的特點。可是很多人都忽略了一件重要的事：馬思勞只是按照自己的主觀價值來判定誰人屬於「自我實現」一類，誰人尚未達到該階段，然後再分析那些人的特點。因此，他所列出的特點，只能反映他個人的價值觀。我不是要貶低他的價值觀；儘管他的看法能啟發思想，但它們絕不是存在的客體，而是由人構思而成的。羅傑士（Carl Rogers）亦為「美善人生」（good life）下了很好的定義。不過，我們亦同樣視之為羅傑士心中的價值觀，而不是甚麼科學化的準繩。

大學裏所教授的「人本心理學」中，很多都包含價值判斷。以下我列出其中的價值觀，並與美國傳統的價值觀比較，對讀者或許會有些幫助。圖表所列出的比較，有些可表現出明顯的差異，有些卻不甚清楚。

#### 人本心理學之價值觀

1. 自由、開放地表達自己的情感；對人敏感
2. 平等

#### 美國傳統價值觀

1. 自制；私隱權；冷靜
2. 重視地位高低



- |                         |                    |
|-------------------------|--------------------|
| 3. 自己的感覺乃善惡之準繩          | 善惡之分在於外界準則         |
| 4. 滿足乃生命目標              | 生命目標較物質化           |
| 5. 重視此時此刻之經歷，<br>傾向實存主義 | 重視將來之發展，傾向<br>實用主義 |
| 6. 能享受歡樂                | 能忍受困境              |

我無意褒貶人本心理學背後的價值。我只希望把這些價值觀臚列出來以後，可助讀者更能分辨何謂事實，何謂價值觀念。

以上我們談過所謂心理健康和成熟等定義，乃是本於價值觀。其實，就如育嬰指南等刊物，也都在討論父母的育兒問題上，夾雜價值取捨。這等價值原不屬科學研究，關於育兒的科學研究，只說明怎樣的父母會教養出甚麼類型的孩子。本來，在指導手冊中，只應將這些不同的結果列出，任由家長選擇他們喜歡的教導方式。可是不少育兒書籍在不知不覺間，便替讀者下了斷語，引導讀者選擇某一方式，滲入不少價值判斷。美國兒童福利署（United States Children's Bureau）曾經分發一本名為《育嬰指南》（*Infant Care*）的小冊子給數以千萬計的母親。在一九三八年版裏，如此說：

小孩子呱呱墮地後，便立即養成各種習慣。若果那些是好習慣的話，他會一生受用不盡。兒童最重要的一項功課就是規律。小寶寶性格成長的第一步，便是接受規律的訓練。飲食、睡眠、排便都要有規律，他應該學會定時進食，上牀一定要睡覺，大哭大鬧絕不會使母親就範。如此，他便會慢慢懂得他自己的喜好慾望與這偌大的世界相比，實在算不上甚麼。

可是在一九四二年版裏的立場，卻恰好相反：

譬如一個嬰兒肚子餓了，他會隱約覺得一些不對勁，開始在牀上轉來轉去，最後甚至哭起來。這寶寶感到不舒服後不久，他的媽媽來了。他聽見媽媽溫柔輕快的聲音，便伏在她溫暖的胸懷裏，開始吮吸母乳。暖和的乳汁流進寶寶的肚子，加上媽媽的體溫、有力的摟抱，甚至她溫柔的說話，都使他感到暢快。這種經驗一而再，再而三發生，使他對食物和人際接觸，都感到舒服自然。那麼，他長大了便是一個友善、得人喜愛



但讓我們也看看一個極端相反的例子。譬如另有一個嬰孩感到肚子餓，在牀上轉來轉去，並且哭了。可是他卻沒有立即得到食物和照顧，只能繼續哭哭鬧鬧，最後才有一個奶瓶塞進他的口裏。……他可能已經哭得太久，累到對食物也失去興趣。……這小孩成長以後，對世界會反感，而且退縮、恐懼和疑心。這等態度，都使他對生活難於適應。

一九三〇年代提出的建議與四〇年代提出的大不相同。前者強硬；後者柔和。它們的差異不單說明我們對育兒之道的了解還很膚淺；更重要的是兩位作者都有不同的價值觀念。負責一九三八年版的作者十分尊重權威，以及上述所提到的一些較傳統的價值觀。數年之後，大眾對安全感、坦誠、獨立等價值趨之若鶩。未幾，在一九四六年有另一本名為《養嬰育兒常識》（*The Common Sense Book of Baby and Child Care*）的書面世，竟成為全球第三暢銷書籍，僅次於聖經及《毛語錄》。該書的立論與一九四二年版的《育嬰指南》相差不遠，對當時的父母們影響不少。研究顯示六〇年代後期的學生運動份子，就是來自不重權威，較為開放及民主的家庭。該書作者史樸（Benjamin Spock）接受《新聞週刊》訪問時，也認為自己的建議很有見地：

新的一代年青人給我們不少鼓舞和啟迪。我們唯一的盼望，就是建立在他們對事情的了解、他們的理想和他們的落實作風上。

我的意見當然也未盡完善。但指斥我教導大家縱容子女，真是無稽之談。一方面，我根本沒有那麼大的影響力；另一方面，大家得注意那些小伙子們所反對的，是人與人之間的種種歧視。比起五〇年代那些年輕人，他們出色得多了。同時，我不過是幫助開明的父母去了解他們的孩子罷了！<sup>16</sup>

既然心理學上的建議都難免包括個人的價值觀，期望從心理學得到幫助的人，便應該在接受建議之前，先嘗試分辨這些建議背後的價值觀，看看是否符合你的想法。史樸在他暢銷的再版書中，便明確地道出他個人對於兒童的期望。很多心理治療家都向病人講明他們期望要達到的治療目標；有些則鼓勵病人自己選擇



自由社會裏各種專業人員的責任應只限於向人提供所需的專業資料，讓人按着自己的價值觀去作決定和選擇。如果某位專家超越這範圍，用自己的價值觀來左右別人的決定，他便不再是專家，而是打着專家幌子的新特權階級。<sup>17</sup>

在人格心理學和社會心理學的科學研究裏，也有很多隱蔽了的價值觀。就簡單如對一項行爲的觀察，我們的用詞常會反映一些價值判斷。譬如：有人在一份人格測驗表上，表示自己沒有任何情緒困擾，你會否懷疑他把問題「壓抑」了？他真的沒有焦慮？他是在保護自己而作出期望得到讚許的表示？抑或有很強烈的自我和自尊心？以上許多不同的字眼，都可用以描繪同一組的行爲反應。因此，選上那一個名稱，要視乎該學者對這些特徵的價值判斷，而心理學家時常都在不自覺中受自己的價值觀影響。

再讓我們看看美國的社會心理學家們所作有關「權威人格」（authoritarian personality）的研究。小心察看一下，就會發現美國學者所研究的這種「頑固死板」性格，與納粹時期以前的德國學者所研究的「不屈不撓」性格，差不多完全一樣。<sup>18</sup>那麼，這究竟是美國人所指斥的「我族中心主義」（ethnocentrism），還是如德國人所稱許的「內羣忠心」（in group loyalty）呢？

美國文化所重視的個人主義\*，也在社會心理學裏反映出來。一個人如果受到社會環境的影響而有所改變，便被稱為「從衆」、「順服」、「屈服」、「受制」，這些字眼都帶着沒頭腦地順從的意思。其實這表現也可以用「共同思想」、「羣體合一」、「人際敏覺」、「合作」、「認同社羣」等詞語來形容。他們取前者而捨後者，難道只是偶然？

這種情形不單在心理學中可以找到，日常生活裏也有不少例證，我們的價值觀常常左右我們對事件的了解，以致產生偏差。一個游擊隊員是「恐怖份子」，還是「自由戰士」，在於我們是否贊同他的目標。一些我們不贊同的社會影響力，我們可稱它為「洗腦」；我們不贊同的性行爲，則稱為「性異常」。別人對你說一番



話，可以是「教育」，也可以是「宣傳」；倘若他說得娓娓動聽，你可稱之為「循循善誘」；你若不相信他的話，則稱之為「甜言蜜語」。

我們的價值觀對我們的影響，並不止於選擇那一個字眼，有時可能會引致更嚴重的後果。美國曾經出現一股政治力量，提出智力全是由遺傳而來的。一些有種族主義傾向的人，便把智商測驗變為一件政治武器，對付異族，從粗略的研究中，指出不同的國民，便有不同的智商。因此，那些誤信了不確數據的人，便理直氣壯地限制北歐以外國家的移民入境。直至最近，才有人發現一度認為智力乃遺傳結果之著名研究，竟是假的。<sup>19</sup>本來每一門科學的研究者中，都有害羣之馬，實在不足為怪，但問題出在由發表該偽造證據起，一直至被人揭穿止，竟然耽延了不少時日。可能很多心理學家都已暗自相信他們的兒女也是因為領受了父親的聰明基因，才變得那麼聰明，以致他們不願意對支持這說法的研究提出質疑。到底是誰先發現上述研究之破綻呢？就是一個持平主義的學者！正是他心中的平等觀念，使他努力駁斥智力遺傳的假設。

社會心理學家柏可域（Leonard Berkowitz）發現了一件有趣的事。<sup>20</sup>美國總統曾任命兩個委員會，分別研究暴力血腥與淫褻色情的書刊及影片對大眾的影響。儘管二者的研究發現都無太大差別，但他們所作的結論卻大為不同。研究暴力的報告認為：由於事實證明閱讀及觀看血腥暴力的書刊與影片，最低限度會對人的攻擊行為產生少許或短暫的影響，所以政府應加緊管制傳播媒介。研究色情傳媒的報告則有另一結論：事實既然證明閱讀和觀看色情書刊及電影只會產生少許或短暫的影響，政府便應對這類書刊和影片放寬管制。社會科學如何一邊跟隨潮流前進，另一邊又帶領今世的哲學思潮，由此可見一斑。既然任何關於政策的建議都是事實真相與價值判斷的產品，柏氏提出上述情況，當然也包含個人的信念。

發展心理學近年研究的範圍就是人類道德的發展。在此範疇



中，高爾伯（Lawrence Kohlberg）佔很重要的地位，他和其他學者觀察到每個人的道德思想，都像身體一樣，按着一定的階段發展。他認為雖然每人都是一步一步的在道德方面成長，但只有很少人能夠達到高峯——「傳統後階段」（post-conventional stage），就是自己去發掘、選擇當循的道德原則，而不再完全服膺於既有的道德規範中。於是有些學者作出各種實驗，研究有何方法可以使人們的道德思想更加「成熟」。如果我們留意，便會發覺一些本來是有關道德觀念成長階段的描述，已經悄悄地變為金科玉律，把那其實只是「處境倫理學」（situation ethics）的現象，高舉成為大眾均要力求達到的目標。高氏的理論能為人津津樂道，其中原因是他使我們對道德思想及其發展有較新的了解；但是我想另外一個主要原因，就是該理論背後的道德觀，實在與學術圈子中所流行的自由主義吻合，以致能廣為人們接納。另一方面，相信處境倫理學的人，也可以利用高氏的階段論作為「科學根據」，將意見相反的道德觀抨擊為「幼稚、不成熟」。高氏本人也明明指出：科學理論解釋人為何會按階段發展，以及人為何希望發展至較高的階段；道德論則解釋人為何應該選擇向較高的階段發展。但從廣義看，這兩個理論指的是同一回事。<sup>21</sup>

理論總歸理論，事實上，不少人一方面知道「傳統後階段」之道德思想是甚麼，另一方面卻以高氏所謂低一層次的道德倫理思想為信條。難道很多知識淵博的哲學家 and 神學家未曾聽過或想過處境倫理學？可是當中有些卻仍以順服天父旨意為座右銘。難道他們不算「道德成熟」？<sup>22</sup>在《科學》期刊中，曾有一篇文章指斥這理論表面看來似乎是放諸四海皆準，而骨子裏也是有「我族中心主義」的偏差。說得清楚一點，高氏所認為道德發展的高峯，只是美國中上層社會的理想而已。<sup>23</sup>高氏列出的道德標準，也正好將美國心理學界對個人主義的偏好表露無遺。我必須在此聲明，我不是要向內在價值判斷發炮，對於那些價值觀，我也不是完全反對，我只是希望重提魯益師所說過的一點：除非滲入自己的價值觀，不然，單單空觀隨明一件事實，並不能作為別人行事為



人的準則。<sup>24</sup>

最後，我們談談一個實驗心理學的例子。心理學教科書常常說，懲罰不是訓練的最佳方法。事實上，研究學習問題的心理學家，曾證明在某種情況下，嚴懲與獎勵都是非常有效的辦法。事實儘管如此，但這賞罰兼施的方法並不為人廣泛採用，原因是現今流行的價值觀，只重視慈愛，以致我們只能選用較人道的管教方法；這本來無可厚非，問題是有些人因為反對使用懲罰，便連它實際的效用也貶低了。

用了這麼多篇幅來討論心理學背後隱藏的價值觀念，目的是說明心理學家如何受他們自己的世界觀影響。他們將知識與自己的道德信念混為一談，以致不少人受了他們薰陶，反對宗教和傳統文化。甘貝（Donald Campbell）在一九七五年就任美國心理學會會長致詞時，便曾因為提出這點，而引起激烈的辯論。他認為心理學家們常常輕蔑傳統束縛，以獨創潮流來滿足自我，揚棄了歷史流傳下來的智慧。他更指出，道德、宗教和社會傳統都是真理，若失去它們，會是莫大的損失。讓我們聽聽他怎樣說：

今日心理學界中，似乎有一個普遍的基本假設，以為人類由生物進化而承受的各種本能，在個人或與人相處時，都會發揮它們的作用，而一切壓抑及禁制人這些本能的道德傳統，都是無聊不智的。據我的判斷，這假設在目前可以說是毫無科學基礎。……可是九成的大學生都受着心理學老師的影響，接受了這個錯誤的假設，而且愈來愈多中小學生，也受薰陶。社會流傳下來的「禁制系統」（inhibitory system），可能很有價值，但在我們未能完全明白之前，便已遭心理學家們摒棄，不能保存下去了。<sup>25</sup>

心理學背後隱藏着的不少信念，都被甘貝發炮攻擊。但不論你是否同意他的看法，基本上有一點值得我們緊記：由於我們的價值觀難免影響我們對社會科學的記錄及應用，我們應該先自行反省各人的價值觀念，並力求信念與行動一致，這樣才是對自己誠實。

價值判斷與我們每一個人（當然也包括科學家們）都息息相



關，所以我們不必把責任推到科學家身上。道德責任、人生方向、終極意義等問題，行為科學不能有甚麼直截了當的討論，有些人因而提出要將心理學「人性化」，把這些問題探討一番。但我認為教授心理學時，應該將這學科的基本假設和價值觀解說清楚，並且鼓勵學生對自己的信念誠實，那便足夠了。我們不用將心理學變為另一個人文學科，與其他人文學科對壘。若有心理學家要貶低宗教、哲學、文學、藝術等學科的卓見，實在有點說不過去。研究行為的，就當只在研究行為的範圍裏貢獻他們的成果。他們也當謙虛、坦誠地承認有很多意義深長的人生問題並不是心理學問題，亦不應把它們當作心理學問題來處理。

#### 四、結語

本章中我們討論了宗教與科學對人之解釋。從二者的關係中，我們有如下的結論：

(一)過去二十五年來，美國的年青一代對心理學愈來愈着迷，對傳統的宗教信仰及教會聚會，卻不感興趣。由於心理學常常反對宗教，難怪我們推想可能是由於心理學發展之趨勢，才減低人們對信仰的追求。

(二)至少在自然科學的領域中，近數百年來的聖經研究不單沒有如一些人想像般反對科學，反而支持科學精神。過去在生物學和物理學方面，科學與宗教也曾出現一些矛盾，不過如今與宗教爭執得最激烈的，首推新興的行為科學。兩者都假設科學與宗教對人的了解必然出現矛盾。這種臆測把聖經的看法歪曲了；他們將神與祂自己的創造分割。神只用來解釋那些自然規律無法解釋的現象。

(三)我們可以採取另一種看法：神每時每刻都在保守、看顧祂所創造的萬物，並在當中作工，啟示自己。要明白這啟示，可從不同的層面：生物學、心理學，也可從宗教的層面，它們都各在其範圍內有獨特的功用。因此，基督教應該一方面吸取心理學研究的結果，以補其他層面之不足，同時也要謹慎留意這學科的



限制。

(四)基本上，我們可以把不同層次的解釋統一起來。今日重要的學問，就是如何連繫不同的學科。可是直至目前為止，神學與心理學之統整，仍未受到注意；將聖經及科學對人的了解結合，將會是一條嶄新的道路。史托（Henry Stob）就說過：

神在聖經中的啟示與自然界的啟示，關係密切，絕對不能分割。我們只有從聖經的角度，才能正確地明白神藉自然界和歷史對我們說的話語。同時，我們也要透過我們生活的時空，吸取各種經歷，才能明白聖經。<sup>26</sup>

(五)在結合神學與心理學對人的了解之前，我們應先辨認心理學家和神學家的思想如何受到他們各自背後的假設和價值觀影響。因此我們應小心不以任何一種神學思想駕馭科學，也不將神學降服在任何流行的科學理論之下。我們還要在學術和信仰方面，認清自己的信念和價值，並力求它們的和諧。最後，更要小心審核那些掛上心理學名義的學說（包括我將在本書中提出的），分辨清楚其中的信念和價值觀。

本書其他各章，可分成四部份，在四個不同的題目下，探討心理學研究和基督教思想等關係。在每一部份裏，會分別談及科學結論和有關的聖經觀念，並綜覽近代的心理學研究，然後討論與其有關的基督教信仰。雖然本書把心理學研究和聖經觀念分開來討論，但我覺得科學思想與宗教信仰的分歧並不如此顯著。事實上，我埋首於研究文獻時，是戴上了基督徒的「眼鏡」；在聖經及神學方面鑽研時，亦沒有除下心理學研究者的眼鏡。對我而言，二者不能分割。

那末，我何必像很多學者一般，把自己的信念隱藏起來？若果我對基督教沒有個人的興趣，就不會費心寫這本書。既然我們都已知道真正的「中立」並不存在，我便毋須爲了自己「不夠中立」而多作解釋。我是誠誠實實地表明自己的立場，目的不是強迫你接受我的觀點，我所希望的，是刺激你去反省自己對人性的看法。如果本書所提供的資料能幫助你思想，那就最好不過了。



## 注文

1. 科學哲學家中以庫恩 ( T. Kuhn ) 最聞名。參閱其著作 *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd. ed., (Chicago Press, 1970)。
2. Nicholas Woltersdoff, *Reason within the Bounds of Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), p. 66.
3. 我的同事 James van Putten 就 Woltersdoff 的講座，提出最後兩條問題。
4. J. M. Spier, *What Is Calvinistic Philosophy?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), p. 21-22.
5. Ricardo B. Zuniga, "The Experimenting Society and Radical Social Reform: The Role of the Social Scientist in Chile's Unidad Popular Experience" *American Psychologist* 30 (1975): p. 99-115.
6. R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 36. 他認為當我們放下先入為主的理論，像小孩子一般謙卑來面對自然界，我們便不再把科學視為偶像，從科學意念中釋放出來。
7. C. H. Kraft, "Can Anthropological Insight Assist Evangelical Theology?" *Christian Scholar's Review* 7 (1977): p. 165-203, 181.
8. I. Barbour, *Myths, Models and Paradigms* (N. Y.: Harper & Row, 1974), p. 95.
9. M. Polanyi, *Science, Faith and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1964), p. 38-39.
10. Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (N. Y.: Scribner, 1958), p. 51.
11. A. Hastorf and H. Cantril, "They Saw a Game: A Case Study," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 49 (1954), p. 129-134.
12. I. Ajzen, "Intuitive Theories of Events and the Effects of Base-rate Information on Prediction," *Journal of Personality and Social Psychology* 35 (1977), p. 303-314.
13. C. S. Lewis, *Miracles* (N. Y.: MacMillan, 1947), p. 11.
14. Allan R. Buss, "The Emerging Field of the Sociology of Psychological Knowledge," *American Psychologist* 30 (1975), p. 988-1002.



15. D. L. Rosenhan, "On Being Sane in Insane Places," *Science* 179 (1973), p. 250-258.
16. *Newsweek*, September 23, 1968, p. 71.
17. E. Friedson, *Profession of Medicine: A Study of the Sociology of Applied Knowledge* (N. Y.: Dodd, Mead & Co., 1971), p. 382.
18. Roger Brown, *Social Psychology* (N. Y.: Free Press, 1965).
19. "I Q and Heredity: Suspicion of Fraud Beclouds Classic Experiment" *Science* 194 (1976), p. 916-919.
20. Leonard Berkowitz, "Sex and Violence: We Can't Have It Both Ways," *Psychology Today* 5, no. 7 (December, 1971), p. 14, 18, 20, 22, 23.
21. Lawrence Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development," *Cognitive Development and Epistemology*, ed. Theodore Mischel (N. Y.: Academic Press, 1971), p. 223.
22. William P. Alston, "Comment on Kohlberg's 'From Is to Ought,'" 上引書, p. 269-284.
23. Joseph Adelson, "Review of Moral Development," *Science* 190 (1975), p. 1288-1299.
24. 有些人誤把現象的描述當作規範，見到甚麼事情發生，都當為好的。這稱為「自然主義謬誤」。心理學家常會犯上這個毛病，將很多人都做的行為，誤稱為每一個人都應該有的行為。
25. Donald Campbell, "On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition," *American Psychologist* 30 (1975), p. 1103-1126.
26. Henry Stob, "The Bible Alone?" *Reformed Journal* 27, no. 3 (1977), p. 2.



# 第二部份：

## 心與體





近期科學研究其中一個發展得最蓬勃的範疇，就是以生物心理學方法，探索「心」和「體」之間的關係。其發展的迅速，不是其他研究領域可以比擬的。當然，科學家們並不是已經大功告成，但比起二十年前對這方面的了解，生物心理學實在跨進了一大步。他們研究的題目有：行為的演進、智力和其他特徵的遺傳、對心靈和身體的控制、腦狀態與意識的關係等。這些研究能幫助我們更了解人性嗎？本書第三章指出，根據當代研究的結果，心與體是難以分割的。

對於心與體的關係，也有不同的見解，學者們的爭論，一直持續至今，就如心理學家詹姆士（William James）所說，這是一個「最終極的難題」。因此，我的目的也不在於解決這個複雜的問題，而只是把生物心理學家和聖經學者提出來的資料，綜合起來。我們多數只是隱約知道自己對心與體關係的看法，但事實上，這些看法對我們有重要的影響，因此我們對這問題下些功夫，也是值得的。

讀者也許記得我們曾討論過自然與屬靈的錯誤分割。心與體之分也和自然與屬靈之分一樣，同屬錯誤。在美國的聯合長老宗（United Presbyterian）領袖中，大多都反對人性一元論，認為人是身體和心靈的二元組合。在本書第四章，我們便可看見基督教思想中，一個存在已久，卻不受人重視的觀念，與生物心理學的新發現，十分相符。希伯來民族就是一直持守這觀念，以綜合的角度來看人性，不論舊約或新約聖經，都相信人是心體合一的。新約聖經中提及的復活，也是連同身體，整個人復活。聖經的綜合觀，剛好與一般人認為心與體分離的看法大相逕庭。所謂「心靈與肉體分離」之說，不單近代科學不能接受，聖經也完全沒有提及。



# 3 心體合一

## 一、生物心理學：人類行爲的生物學研究

宇宙中最神祕、最奧妙的地方，不是外太空的邊際，而是人的小小腦袋。我們每天頂在頭上，隨身攜帶，而又灰中帶紅的東西，才不過重三磅半，但它卻能令科學家們耗盡精力。心理學家、神經生理學家、腦外科專家、生物學家，甚至電腦學家等，滙合成一股力量，企圖探求人腦的奧祕。

這絕對不是一件容易的事，因為人的腦袋實在太複雜了，遠超過人腦本身所能理解的。試想想：十兆個神經細胞與數百倍的其他細胞聯繫；單是為了閃避車輛，便有十萬個神經細胞參與其中。我們永不能完全準確預測人類的行爲，其中一個原因就是這莫測的腦袋。

人腦的複雜，不止於那千兆條縱橫交錯的神經；每一個腦細胞的複雜結構，亦增添人腦的神祕。每一個細胞裏面，都藏了生命的奧祕，千萬個核糖核酸（RNA）分子帶着由去氧核糖核酸（DNA）分子得來的遺傳信息，其內容之多就好像數千冊書籍，但其體積只有圖釘頭的百萬分之一。我們現在就先看看這些生化密碼如何影響人類行爲的演進。這是了解生物心理學最基礎的一步。

### 行爲的遺傳基礎

1. 行爲之始 既然本書主要談論的，是人和人的行爲，所以我們先來討論人性的遺傳基礎。人體內，幾乎所有細胞都在細胞核中



藏有整個身體的密碼，好比摩天大廈的每個房間，裏面各有一個書架，書架上放着整座大廈的藍圖。人的藍圖共有四十六冊，其中有二十三冊是從母親來的；另外二十三冊是由父親而得。在顯微鏡下，這些藍圖看似長線，稱為染色體。染色體之上，排列了遺傳因子。就是這千萬個遺傳因子互相連結在一起，構成我們身體的藍圖。每一遺傳因子都是由複雜的去氧核糖核酸（DNA）分子組成，而每一個去氧核糖核酸分子，是由更小的核基酸（nucleotide）構成。

遺傳因子在性繁殖時，有特別的安排。每一個生殖細胞都只由二十三條染色體構成，每條染色體的因子中，有些是從父親得來的，也有些從母親得來。夫婦精卵結合，兩套從不同地方得來的二十三條染色體就會合併成為二十三對。這受精卵在進行細胞分裂後，各細胞仍然擁有完全相同的遺傳特性因子。細胞不斷進行分裂，由兩個至四個、八個……。

杜健司（Richard Dawkins）說：「這些因子建立了我們的身體和心思；惟有它們的存在，才能解釋我們為何如此存在；……沒有我們的存在，因子也無法存在。只有因子繼續存在，物種才能繼續繁衍。」<sup>1</sup>就如小鷄只是由一隻雞蛋製造另一隻雞蛋的過程罷了。<sup>2</sup>

千萬年來，每一個新生的生物，每一套新的因子，都爲了要延續下去而和別的相競。結果是怎樣呢？每種生物的任何特徵，都對其生存有一定的價值。就以北極熊爲例，牠們的因子預定了牠們又白又厚的皮毛，既可禦寒，又可作保護色。這就是我們能在北極找到牠們蹤跡的原因。

心理學家會問：社會行爲是不是也經過這種方法演進呢？複雜的社會行爲似乎亦受到「適者生存」的影響；因此，我們可分析社會行爲如何適應自然。如果你想更深入了解原罪的神學及歷史意義，便當看看社會生物學最近的研究趨勢。那些學者從生物的演進過程中，發覺只有損人利己的特性，才能幫助生物留傳下



甘貝（Donald Campbell）把這演進過程撮述如下：

讓我們假設染色體的變化，令社會羣體中產生不同類型的人。有些人的遺傳因子裏存有捨己為人的特質，整個社會羣體亦靠着這種捨己為人的精神，才能繼續留傳。另一些人的遺傳因子則只有自私自利的特性，例如懦弱、偷竊、欺詐、說謊等特質；但這個羣體由於有些不求自己益處的人存在，也得以留傳下去。自私的和捨己的人，都會不斷繁衍。不過，捨己的遺傳因子數量不會大幅增加，原因是不少捨己為人的君子都已經犧牲了；而自私自利的人卻沒有大量減少，因此在這個羣體中，自私的因子愈來愈多，相比之下，捨己的因子在這羣體中便顯得愈來愈少了。事實上，捨己既是犧牲，又怎能期望捨己的因子有所增加呢？<sup>3</sup>

甘貝認為這種遺傳因子變化過程中的自私傾向，就是原罪。<sup>4</sup>

赫迪（Garrett Hardin）發表了一篇名為「公地的悲劇」（“The Tragedy of the Commons”）<sup>5</sup>的文章，內中也指出自私的結果。故事是這樣的：有一百個農人，共用一片草場。他們各有一條牛，都在草地上吃草；這片草場最多可供應一百條牛，不然嫩草生長不及，便會變成荒地。但其中一個農人想：「如果我多養一條牛，我可賺雙倍利益，而草場的密度只不過增加百分之一而已。」他的計算沒有錯，只錯在每一個農人都如此想，每人都多養一條牛，使牛的數目增加了一倍，草場不再長出嫩草，最後所有牛都餓死了。

實際生活上也有很多相同的例子。少量的垃圾，加起來便是嚴重的環境污染。一個人亂拋垃圾，或是讓自己的煙囪隨意噴出廢氣，所得到的方便和利益，遠超過他因顧全公益而得回的好處。所以，在公共走廊或公眾地方，我們隨意拋棄廢物，但在自己家中卻保持清潔。資源危機也是同樣道理，人們盡情開發大自然資源以利己，結果令大家都一同遭殃。為甚麼人們甘願自取滅亡呢？原因很簡單：自私自利的行為所帶來立時的利益，遠超過自私自利背後的代價。有福自己享，有禍一同當，何樂而不為！

在社會心理學實驗室裏，也出現同樣的情況。研究人類自私



行爲的心理學家，設計了一些與實際生活十分相似的實驗遊戲，使參加者常要在利己或是利他兩者之間作抉擇。就如實際生活一樣，當每一個人都很理智地選上了對自己有立時利益的行動時，結果全體一起蒙受損失。若果人人都自私自利，對任何人都沒有好處；若果人人都捨己合作，大家便可分享利益。

話雖如此，參加實驗的大學生們，大都選擇對自己有立時利益的行動；其中也有些合作互利的行爲，可是自私自利的人更會利用別人的合作，增加自己的利益，以致最後沒有人願意被別人佔便宜，結果大家都弄得滿肚子不高興。人們盲目追求自利，終於同歸於盡。<sup>6</sup>不過單是眼前的利益，便能驅動人們的行爲。史基納提倡的「強化學派」\*（reinforcement psychology），正建立在人性自利的傾向上，所以十分準確。從這方面看，史基納對人的看法，比起很多浪漫而樂觀的人文心理學者，更接近聖經的觀點。

有一個社會心理現象稱爲「羣體極化現象」（group polarization phenomenon），意指個人較強的行爲傾向會在羣體中顯得更加強烈，這個現象十分普遍。我們也可以根據「羣體極化現象」，觀察個人在團體中行爲的改變，從而看出他們較強烈的行爲傾向。現在我們看看：如果有兩種行爲，一種是自私自利，另一種是捨己爲人；很多時候，團體經過商量之後，大都選擇前者。<sup>7</sup>因此，我們可以理解，自私自利實在是每個人的較強傾向。這與尼布（Reinhold Niebuhr）的看法互相呼應，他認爲由個人的利己行爲而產生的力量不大，亦不顯著，但是當這些力量在羣體中會合起來，就會成爲潮流，影響深遠。由此而生的羣體自利心態（collective egoism），會把羣體的道德削弱。<sup>8</sup>

我們由生物學談到社會心理學，爲的是要指出生物遺傳的自私心態，亦可從社會心理學的角度來了解。以後我們將更多談到這點，因爲人類的自利行爲實在證據確鑿。我們更加擅於把它隱藏在優越感背後，或是替它粉飾一番，以溫文有禮的談吐、響噓的道學，甚至宗教作爲掩飾。科學和聖經早已同聲地指出世人



的本性都是自私，而且這罪的工價就是我們自己的衰敗滅亡。如果我們體會這點，便會更加殷切地尋找解決的方法。

現在，讓我們回到生物遺傳的理論上去。雖然「物競天擇」的結果，似乎會產生一羣自私的生物，但是在生物當中，最少有三種利他的行為仍會發生。第一種就是不用冒捨己之險而能有益大眾的行為，如狼羣一起獵鹿就是一例，這種合作對己無損，也能令大家得益。生物在甚麼時候才會合作起來呢？如果牠們藉此得到的利益，要比付出的代價高，牠們便會合作。同樣，人們很多看似「成全大我」的行為，其實是精打細算，以求得到回報或褒揚而已，根本不是「犧牲小我」的精神。

第二種能在遺傳中保存的利他行為，就是為自己下一代及親屬犧牲。寧願赴湯蹈火來保護自己兒女的人，自然比那些只顧自己性命，不理兒女安危的人，更能把這遺傳因子傳給下一代。親屬關係愈密，共有的遺傳因子比例便愈高。有些人因此指出利他精神與親屬關係的遠近有關，表親不及弟妹來得親，所以前者的利他精神也不及後者強。有想過為何老人對孫兒的關懷備至，常常過於對自己的女婿、媳婦嗎？根據上述解釋，一個人的因子能以留傳後代，有賴其兒孫；姻親的因子只會「稀釋」祖傳的特性。難怪姑媳不和之事如此普遍。

第三種能藉着遺傳以保存的利他精神，可以在沒有遺傳彼此競爭性的動物中見到，昆蟲如螞蟻、蜜蜂、白蟻等，就是很好的例子。牠們互相合作，由於工蟻、兵蟻、工蜂等都不能生育，牠們不必擔心自己的因子是否可以遺傳下去。牠們所關心的，不是自己能否傳宗接代，而是要力圖將牠們的「螞蟻王國」、「蜜蜂王國」的因子留傳下去。所以，為了支持、建立牠們共有的王國，便產生分工合作，甚至集體殉國的壯烈行動。

大概有些讀者會覺得這個對於人類自私行為的說法，太過不近人情了。你們會想到不少捨己為人的英雄事蹟，幾乎每個人或多或少都有樂善好施的美德。

誠然，「自私是遺傳的」這說法並不完全，我們不單單是遺傳



因子的產品，也是社會文化的產品。因子使我們能和別人溝通，又學會行爲的規則；但腦袋成長至可以運用語言及記憶時，文化也開始影響我們。遺傳因子在某些方面沒有甚麼影響，舉例來說，潮流、風俗等與遺傳因子關係不大，「獨身主義」更不可能是遺傳的。因子使人有各樣學習的能力，以致我們學會更多行爲。因此我們要小心不把複雜的社會行爲簡化，企圖用「因子」來解釋一切。

生物遺傳的結果是自私自利；社會演進則產生了社會學習，而社會學習包括對羣體福利的關心，它能抵消人們一些與生俱來的自私傾向。甘貝指出很多道德規條都是爲了抗衡由生物演化（biological evolution）而來的行爲傾向，但近代流行的「性善論」，卻鼓吹人解除道德束縛。令這問題惡化的部份原因，可能就是由於社會科學家（特別是心理學家）愚蠢、狹隘、不科學化地把寶貴的宗教道德傳統破壞了。<sup>9</sup>

杜健司亦有相同結論：「人生來便是自私自利，因此我們需要教導人們慷慨利他之道。我們了解自己裏面自私的遺傳因子，或許可以避免受它們控制。除了人之外，其他生物從未嘗試這樣做。」<sup>10</sup>

社會制度不單「教導」我們，還藉着法律，強迫我們做些有益別人的事，就以課稅制度和公共福利事業爲例，它們的設立，都是因爲相信單靠人們自動自發的慷慨，是無濟於事的。而反對這種制度的人，大多不相信人有原罪。現代資本主義如此發達，原因之一亦在於人的自私和貪念。

甘貝對人類的看法有點類似柏拉圖式的二元論。他視人性（生物的自私自利本性）爲惡，人的理性（文化規範）爲善。我們稍後會詳細指出這個看法仍未周全，因爲甘貝也會同意，人的本性不單能令人的理性和文化面臨破產，它亦是我們體內的動力，乃個人健康和活力所不可缺少的要素，所以我們若處理不當，便會帶給我們壞的影響。由基督教的觀點看，我們認爲凡受造之物（包括關心自身利益的本性、文化宗教的約束）都是好



的；但因着人的驕傲而毫無節制地表現出來的自私自利，卻是敗壞（或稱原罪）。

2. 遺傳與個別差異 我們以上討論了人類行為的遺傳基礎，但不算完整。在本節裏，我們還要談到人類性格特徵及能力的遺傳。生物學家告訴我們，成功的自然選擇需要靠多樣性的遺傳因子，那麼人類多樣性的行為特徵，有多少是歸功於遺傳因子呢？

行為遺傳學就是在心理學領域中，研究這問題的一門新興學科。學者主要研究的問題，不是某特徵有多少是受先天影響，有多少是來自後天；他們要探討的是：人與人之間的差異，有多少是因為先天或後天因素而造成？目前已有證據顯示，性格\*和智力的發展，均受到先天因素影響。

我們可以看看一些關於孿生兒的研究。同卵孿生兒（由同一受精卵分裂出來，相貌酷似，性別相同）有相同的遺傳因子結構，他們的心理測驗分數很接近。異卵孿生兒（不同受精卵同時在母體內成長，相貌、性別可能有異）的因子結構只是如同胞兄弟姊妹之間般相似，他們的心理測驗分數差別較同卵孿生兒大。<sup>11</sup>不過，同卵孿生兒大都在同一環境裏長大，穿同樣的衣服，吃同樣的食物。這些後天因素會不會是他們性格特徵相似的原因？有些同卵孿生兒卻在出生後不久便分開，在不同的環境中長大；但儘管如此，他們之間依然十分相似。此外，給別人領養的孩童之智商，與他們親生父母的智商十分接近，但與養父母的則沒有那麼相近。<sup>12</sup>由此也可以說明，生物遺傳對於智力的影響甚大。

遺傳影響個體的智力；另一方面，由於不同種族的平均智商各有不同，有些人就據此認為構成種族差異的原因，在於生物遺傳。然而種族間的差異遠遠不及個體的差異那麼大。我們有相當理由相信種族差異主要是由後天的原因構成，而不像個體差異般由先天因素決定。

從動物交配的研究中，我們亦可以見到先天因素如何產生性格與能力的差別。例如我們可以配出擅鑽迷宮的老鼠，也可以配



出不懂跑迷宮的老鼠。白兔有兇猛好鬪的性情，或是溫柔良善的性情，也可藉着適當的交配來決定；比賽用的馬匹亦是這類科學程序的結晶品。同樣，嬰孩呱呱墮地時，已經帶有他們自己的性格了。<sup>13</sup>

行為遺傳學使我們更明白某些情緒困擾的原因。最常見也是最嚴重的精神問題，首推精神分裂症\*，這病症主要由先天所致。一對同卵孿生兒中，若有一人被診斷為患上這病，另一人發病的可能性便非常高。儘管他能幸免於這些病徵，也會有類似精神分裂的異常行為。親屬關係愈密切，便愈容易同患這病。<sup>14</sup>遺傳性異常往往見於體內生化異常，而醫治精神分裂症的藥物，其功用亦在於使人體的生化成份回復正常。<sup>15</sup>

雖然有很多證據支持「遺傳影響個體差異」之說，但一般學者都不願意肯定先天和後天的因素，分別對某些性格特徵有多少影響。原因之一是遺傳及環境對性格的影響孰重孰輕，乃是相對的，須視乎先天因素與後天環境有多大的變遷而定。舉例來說，如果拿兩個生在相近環境的人來比較，你自然會發覺環境本身對他們的影響不會很大。但若果你比較兩個在極不相同的環境中長大的人，你會發現環境的因素對他們有顯著影響。另一個原因是遺傳及環境有時互相影響，以致各自的影響不易清楚劃分，不同的人會在同一環境中得到不同的對待。例如養父母往往按養子的不同性格而有不同的育兒方法，當然，用不同的育兒方法，便培育出不同的孩子了。這說明為甚麼育兒方法與兒童性格之關係，並不足以作為一種參考，能讓我們定出一套有效的育兒模式。

無論如何，事實證明遺傳因素的確造成人類性格的個別差異。而且，有些科學家正在研究如何藉着改變人體的因子結構，來管理人的心思。由此可見，心和體如何可以分割呢！

我們可以學到一個實際的功課：對那些顯然是遺傳的特點（例如情緒），接納勝於苛責。期望單單藉着意志力，或是大堆訓誨來改變先天的特點，結果往往令人大失所望。我們不如把注意力放在那些可以改變的地方上。尼布（Reinhold Niebuhr）有

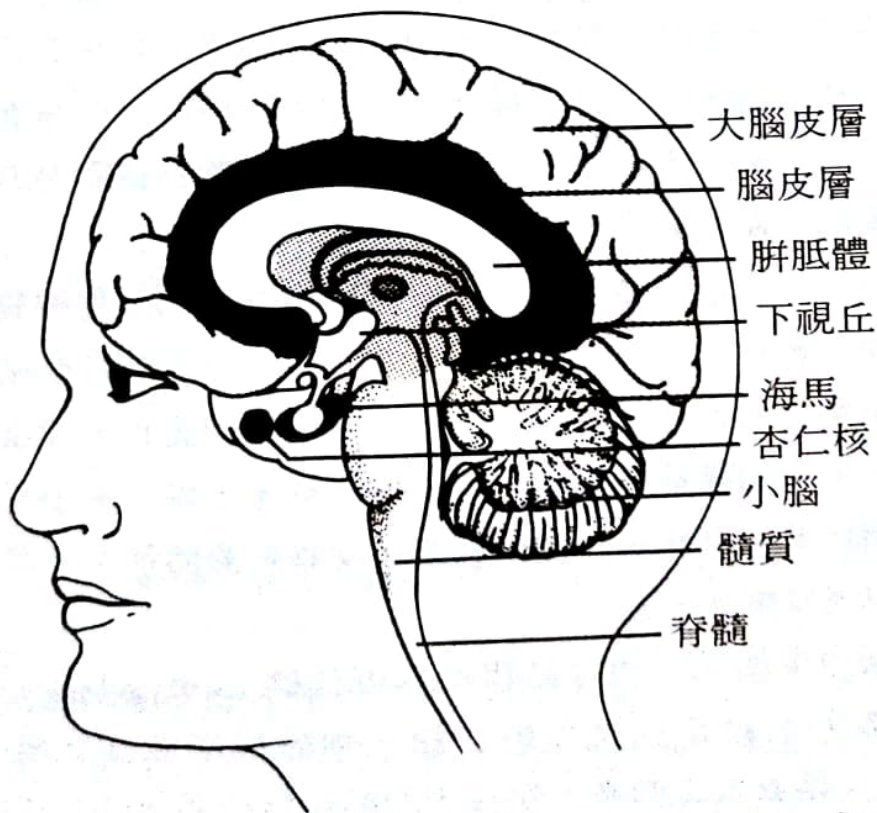


一著名的禱文：

神啊，賜我們平和，能接受難以改變的事物；  
賜我們勇氣，去改變應該改變的事物；  
又賜我們智慧，可分辨二者。

## 腦與行爲

研究腦袋有點像探究一座「郵政大廈」的功用。你可以在大廈外面觀察進進出出的各式人等，但是如果你進到裏面看看各部門的運作情形，了解便更深。同樣，最新的腦部研究，不是在人的外面摸摸看看，而是用各種方法改變和記錄腦部的活動。這等研究日新月異，教科書所提供的知識已經遠遠落後了。譬如，現在科學家可以用極幼細的針插進腦部，記錄腦電波的活動，或用電流刺激腦部活動，或是破壞腦的某一部份，又或是準確無誤地將少量化學藥物置於腦部某處。讓我們從其中一些研究結果，探索腦袋與心思及行爲動機之關係。



圖三：腦部正中切面圖，引自 *The Brain Changers: Scientists and the New Mind Control*, copyright © 1973 by Maya Pines. Reproduced by permission of Harcourt Brace Jovanovich, Inc.



腦袋最低部份與脊椎連在一起的地方，有一個控制睡眠和清醒的警覺系統（參圖三）。若熟睡的貓這部份受到刺激，牠會突然醒過來。若你把牠這部份割掉，可憐的小貓從此便昏睡不醒了。這中心亦接受其他腦部位的指示，將很多不必要的感官訊號過濾，只讓其中一部份傳到腦袋裏。例如當貓兒瞪着玻璃瓶內的老鼠時，這中心便會抑制牠的聽覺訊號，使牠不會聽到太多聲音。同樣，在我全神貫注寫這段文字時，我太太的說話，也成爲耳邊風了。

腦的中央是邊緣系統\*（limbic system），裏面有各樣的神經細胞叢。其中下視丘（hypothalamus）部份，負起腦部很多管理的責任，例如它是恆溫中心，保持體溫在一定的溫度以內。它又傳遞飢渴的訊息，並且管理內分泌系統及性衝動。舉例來說，以藥物或電流刺激下視丘的某部份，會使一隻已經飽餐的老鼠再飢不擇食。但若把這部份破壞，其結果恰好相反：老鼠不再進食，直至餓死。刺激下視丘鄰近的一個部份，卻能使飢餓的老鼠停止進食；若破壞該部份，老鼠便暴食起來，結果長得像足球那麼胖，直至脹死。因此飢餓是由兩個中心控制，一個刺激產生飢餓的感覺，另一個抑止飢餓的感覺。我們的腦袋就是利用這種互相平衡的控制，來調節身體機能。

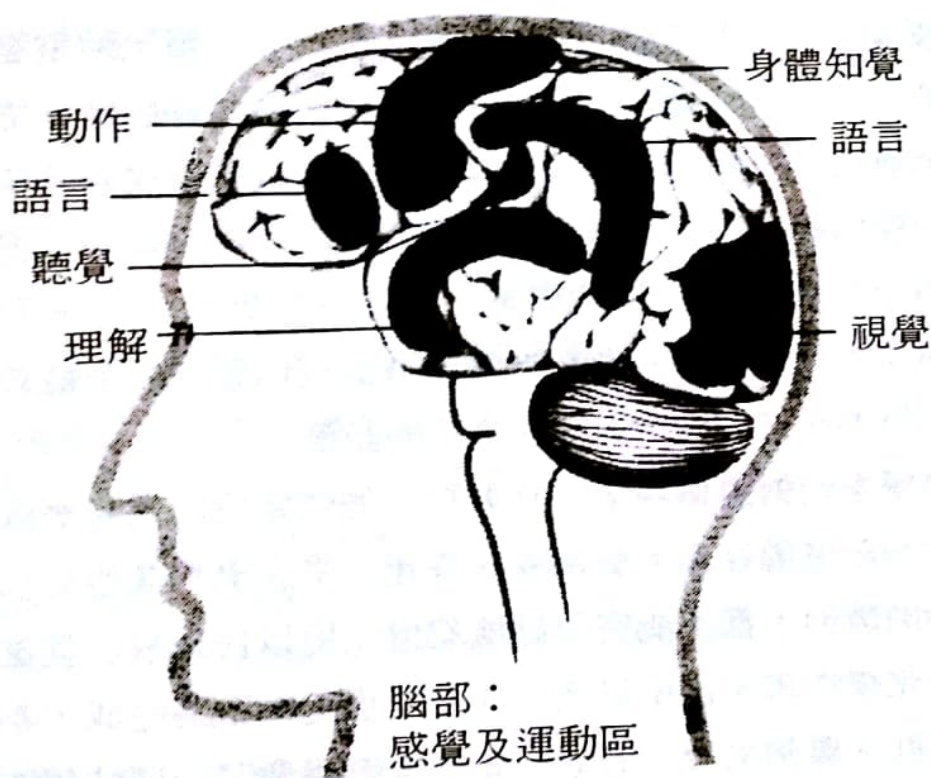
此外，科學家又觀察到，如果老鼠可以自己藉着按動槓杆來通電刺激下視丘的另一部份神經，牠們可以每小時按動槓杆二千次，直至氣絕而死。牠們會越過各樣攔阻牠們覓食的障礙，甚至越過通了電流的鐵絲網，以求按動那能刺激下視丘的槓杆。這些行爲指出該部份可能是一個快感帶，受到刺激時便產生莫名的快感，所以老鼠樂此不疲。

在腦中央的另一複雜結構稱爲杏仁核（amygdala），受到電流刺激時，會產生強烈的情緒。神經科學家迪吉度（José Delgado）藉着人工刺激，使溫馴的動物變成暴戾的殺手，又能使兇惡的野獸唯命是從。<sup>16</sup>他最有名的表演是用無線電遙控鬪牛場內的狂牛，使牠突然平靜下來。不過我們不要以爲我們複雜的



社會行爲，都受到腦部特定的部位控制。<sup>17</sup>例如攻擊行爲，事實上是由幾個不同的腦部位管理，而且每一部位的功用亦不是一成不變的。當其中一個部位受到損害，其他部位便會發揮受損部位的其中一些功能。

人腦與動物的腦主要分別不在於上述的組織，而是有無數摺紋的大腦皮層。大腦皮層在腦袋的表面，藉着破壞和用電流刺激腦部的不同表層部位，我們逐步知道不同範圍有不同功能（參圖四）。迪氏曾以電流使一位病人握緊拳頭，然後叫他自己放鬆。當電流通過時，那位病人便不能張開手指。他說：「醫生，你的電流比我的意志還要強。」<sup>18</sup>



圖四：引自 *Newsweek* / Ib Ohlsson.

最有趣的腦研究是關於大腦如何接受、處理和儲存資料。視覺訊號在眼睛的視網膜細胞中轉為電化反應，傳遞至近後腦的大腦皮層，再由大腦重組成爲一幅圖畫。我們愈來愈肯定腦袋不單是一個連接刺激反應的接線板，這種古舊的看法，已不合時宜了。



我們的學習和記憶過程是甚麼一回事？明白人思維過程的一個方法，就是建構一些模式，或以電腦來模擬人的智力思維。在這方面，已有超卓的成就，機器竟然可以學習，並靈活地運用各式策略來解決問題，還懂得高水準的棋法，又可以處理極為複雜的資料。因此我們不要再以為機器只是又呆又笨的東西。以往我們一直以為只有人類才可以有複雜的思維，現在發現機器竟然可以模擬人的思維活動，這真是叫人難以置信。在這學科中，一位傑出學者指出，這些發展都顯示心思本身也是自然界的產物，並不神祕。<sup>19</sup>

另外一些學者的提醒也很有道理，他們指出模擬電腦的模式並不完整，因為無論在組織的複雜性、靈活性和自發性方面，人腦都遠遠超出所有電腦。就以記憶為例，每一單元的電腦資料，是存於一個「細胞」裏，但人的記憶，是把資料奇妙地分佈在大腦皮層的組織上。雖然在腦部手術中，以電流刺激皮層的某一點，會使一件忘記了很久的事重新活現腦海中；但事件的記憶不是儲存在特定的細胞內，可能只是在某些細胞裏表露出來而已。所以，損傷大腦皮層的一部份，只會減低我們思想和組織新記憶的能力，但不會破壞我們對過往事件的記憶。

科學家們對這個現象很感興趣，他們要找出為甚麼腦袋裏沒有特定的記憶儲存庫。腦創傷、昏迷、電痙攣和其他足以妨礙腦電活動的情形，都不能完全破壞記憶；所以科學家們就推想記憶也許是化學作用。這項研究工作非同小可，不易完成，不過它仍有所進展。舉例來說，若果一隻老鼠剛學會了一項技倆時，立刻接受某種藥物或電流刺激，牠便會忘記那些技倆。但是若果牠學成一小時後，才接受藥物或電流刺激，牠就不會把新學來的東西忘掉。同樣，接受電流刺激治療或頭部受傷的人，通常都不能覆述事發前數分鐘的經過。由於這些震盪沒有影響以往的記憶，只是不能記起剛發生的事情，因此很可能是當時把經驗轉化為記憶的化學過程受到干擾，以致事發後便忘得一乾二淨了。

從大腦皮層的複雜程度與語言使用者的年齡，可以推測出更加可



見心與體是如何相連。小孩子出生時，腦細胞已經齊全，隨着年紀的漸長，腦細胞之間的連繫便逐漸增多，孩子的心理機能亦陸續成長。同樣，在動物界中也可以看到腦結構與心思互相對應發展，較低等的哺乳動物（如鼠類）大腦皮層比較光滑，它的表面面積比人類的小得多。這些動物沒有太多的心理機能。另一類大腦皮層較與人類相似的動物，有人猿和狒狒等。以前我們一度以為創造語言的能力是人類的專利品，但近年來已有證據顯示，狒狒也能運用語言，與人溝通。六十年代後期開始，有一些關於狒狒使用手語的報告，牠們能夠學會用手語與人交談，向人討食物、玩具，甚至要求人們相伴。

最近亞特蘭大（Atlanta）一個由心理語言學家\*、電腦專家、心理學家等組成的研究組，設計了一座供狒狒與人溝通的電腦。第一隻接受試驗的狒狒名為蓮娜，在牠面前有一副鍵盤，上面有不同顏色的按鈕，牠可以按動這些按鈕，和室外的人「談話」。這實驗的原理是電腦將蓮娜按的按鈕譯成人類的語言，讓研究員明白牠要求甚麼。此外，如果牠要求的是飲食或娛樂，只要按鈕的次序合乎文法，機器便會照辦。經過幾個月的「語言」訓練後，蓮娜作出了如下的交談：

蓮娜：「請添美放果汁入機器裏。」

添美：「放果汁入機器裏。」

蓮娜：「機器裏沒有果汁。」

（添美發現機器內的果汁已喝光了，便補充一些。）

添美：「已放果汁入機器裏。」

蓮娜：「是。請機器給果汁。」

（機器流出果汁，蓮娜喝了。）

蓮娜：「請添美進房去。」

添美：「是。」

（添美進入房間，蓮娜把他拖到鍵盤前。）

蓮娜：「？添美搔癢蓮娜。」

（添美正伸手要按「不」鍵，但蓮娜立即提着他的手，強行按在「是」鍵上。他按下之後，蓮娜便在房間亂竄，直至添美把牠捉着，在牠身上好好的搔了一番。）<sup>20</sup>



蓮娜自製名詞的能力，更叫人詫異。某日，研究員拿着一個橙進入實驗室。蓮娜嘴饞，可惜不懂得怎樣說。不過，她懂得顏色，也懂得「蘋果」。於是她按鈕：「？添美給橙色蘋果。」同樣，她稱鴨為「水鳥」。不單如此，她也懂得把句子重組成新句。目前我們尚不知道狒狒的字彙極限有多大，也許介乎五百至一千字之間。

狒狒不是人。與人類比較，牠們的思維和語言能力遠遠不及人類。牠們腦部結構之複雜程度，介乎人狗之間；牠們的心理能力，同樣也是介乎人和狗之間。由此可見腦部和心思的密切關係。

腦損傷的研究，亦能幫助我們多了解人的心思。原來，不同部份受損，會產生不同的後果。觀察腦部受傷的病者後，我們知道儘管腦袋的左右兩半球在結構和外型上都平行對稱，功用卻不一樣。如果左半球受傷，語言和邏輯能力會受到破壞，但是音樂和藝術能力仍完整無缺；而右半球受損的結果，恰好相反。<sup>21</sup>

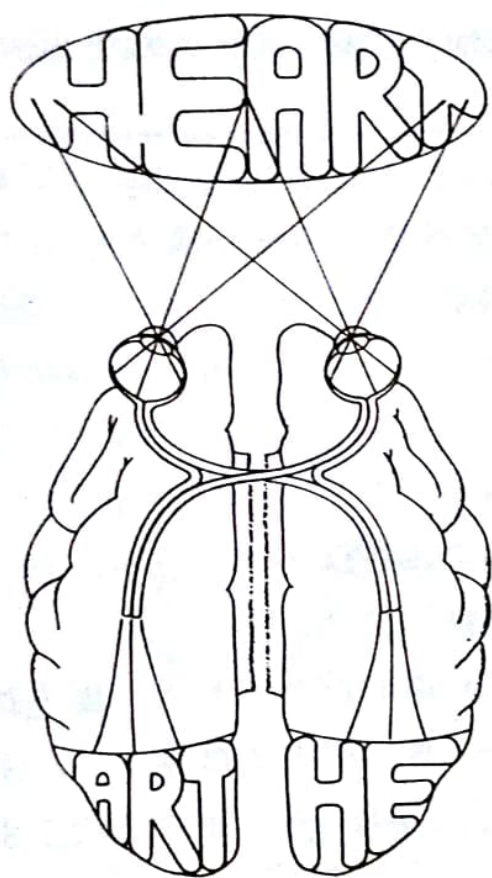
過去近二十年間，曾經有過不少重要的研究，揭示了大腦兩半球的不同功能，其中一類乃所謂「裂腦研究」（split brain research）。常人的腦半球像核桃的兩半，不過中間有一大束稱為胼胝體（corpus callosum）的神經聯絡左右半球，作為它們交通的幹線，但為了治療某種神經痙攣，有時需要切斷這束神經，這就是所謂「裂腦」手術。動過這種手術的人，外表是看不出來的，他們自己也沒有異樣的感覺，只是略有頭痛，不再是整個腦袋在痛，而只是一邊微痛；他們的性格和智力，也一如往常。你和他們談話，亦不能察覺到他們的一束神經被切斷了。

但其實切斷胼胝體是會產生一些不太明顯的後果。如果你小心留意動過裂腦手術的人或猴子，便會發現他們不會注意左邊的東西。把一件東西放在他們的左邊，他們會說看不見。由於管理左邊身體的是右腦（身體右半則由左腦管理），顯然他們的右腦在手術後已不能記錄左邊的東西了。

切斷胼胝體的後果，就是在頭顱裏面出現兩個獨立的腦袋。



以下是一個視覺實驗。<sup>22</sup>原來，雖然人的眼球有廣闊的視野，但是視覺神經與腦部的連繫卻甚為特別：左視野只能由右腦處理，而右視野則由左腦負責。如果將左右腦之間的連接神經切斷，左腦便不知右腦看見甚麼，而右腦也不能「看」到左視野了。研究員將英文字母 HE 以很短時間在左視野閃過，同時在右視野閃出另外三個字母 ART。一個正常人會報稱看到 HEART（心）。而接受過裂腦手術的人會說甚麼呢？



圖五：引自 *The Psychology of Consciousness*, second edition, copyright © 1977 by Robert E. Ornstein. Reproduced by permission of Harcourt Brace Jovanovich, Inc.

圖五展示出無論常人或病者，右腦都會看到 HE，而左腦則看到 ART。但是如果左右腦不能相通，病者會說他看到 ART。若給他兩個字（HE 和 ART），請他用左手指出先前看到甚麼，他會指着 HE。注意這個分別：如果以語言表達，他便說出左腦見到的東西；但若是用其他非語言方式表達，他便指出



右腦看見的東西。同樣，給右腦看看一條湯匙的圖畫，接受過裂腦手術的人不能說出是甚麼，但他能夠用左手從布袋中挑出湯匙來。由此可知知覺能力乃由右腦負責。

裂腦手術雖然把左右腦的連繫截斷，有時左右腦也可想到一些彼此聯絡的方法。有人將紅或綠光傳進右腦，接受了裂腦手術的病者起初不能答對是甚麼顏色，但他後來慢慢學會了一些方法。每當他的左腦正要說出答案時，知道正確答案的右腦會先檢查答案是否正確。若果不對，右腦便令那人搖搖頭，左腦很快學會要信任這「不能言喻」的直覺，便立即更正說：「對不起，紅光才對。」

有時左腦和右腦會「意見不合」。右腦擅於觀察、知覺，它所管理的左手因而能準確快捷地按照圖案把積木砌好。但是左腦（右手）不擅於這種靠視覺的活動，結果是錯誤百出。右腦自然「看見」，又氣又惱，終於出動左手相助，有時左手得先制服顫動的右手，互相不免發生磨擦。也有人使猴子的左右腦分別學會一件工作的正反兩個答案，左手「知道」答案是甲，右手認為乙才是答案。讓猴子用單手作出選擇，當然沒有甚麼困難；可是猴子若同時運用雙手，便真會「大打出手」了。

裂腦病者還有些有趣的行爲。有人一隻手扣襯衣的鈕子，另一隻手卻在解它們。又有人用右手打妻子，左手卻代為招架。你見過裂腦病者雙手玩「包剪錘」嗎？他們真的左手不知右手在幹甚麼。

上述各項研究，不單證實胼胝體在聯絡上的功能，也指出把腦分裂相當於自我割裂，使我們更多了解左右腦的不同功用。貓兒的腦袋像兩部同樣的機器放在一起；但人腦不是這樣，因為人的左右腦不是完全相同的，它們擔負不同的任務，互補互助，這就是人腦的特點。

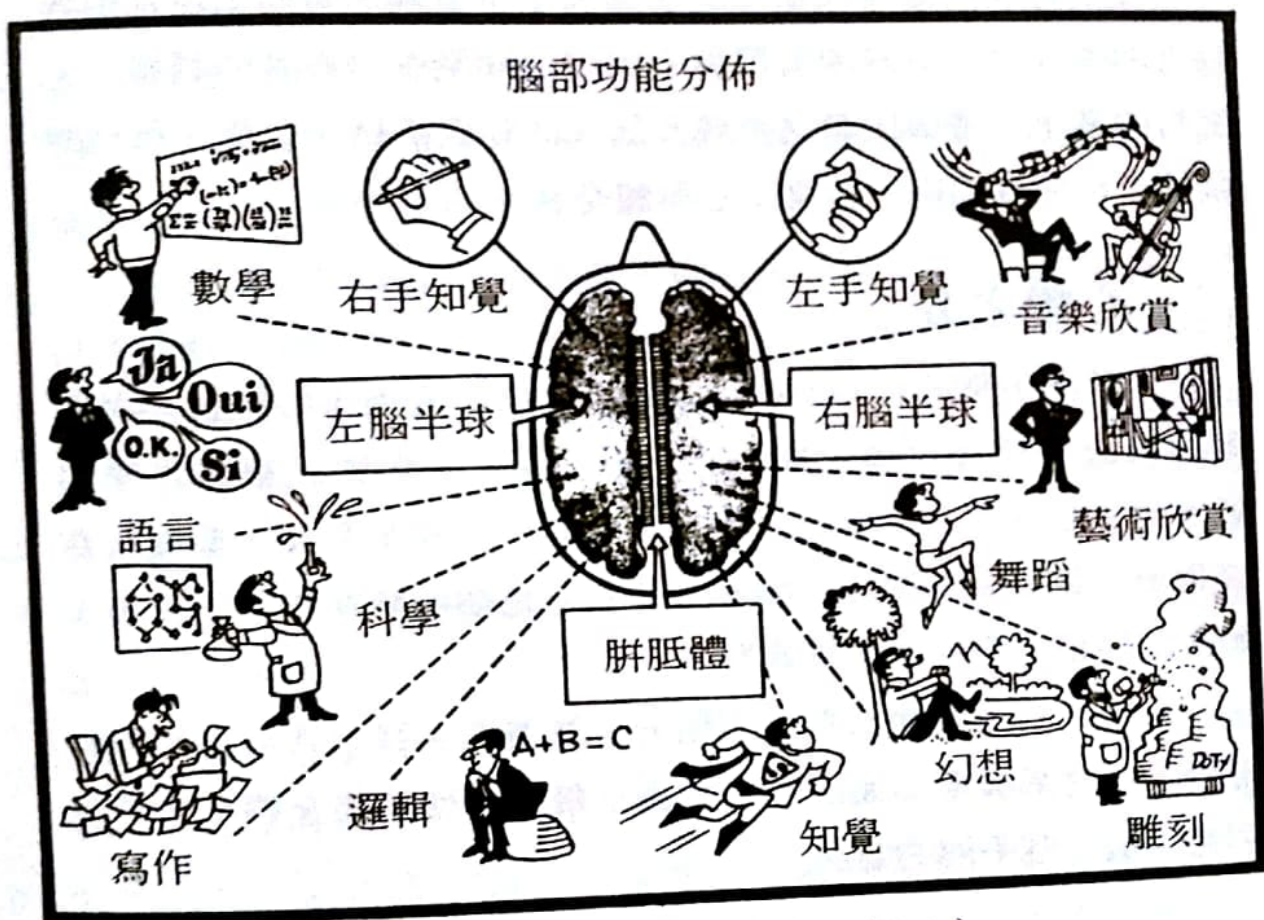
九成以上慣用右手的人和大多數慣用左手的人，他們的語言都主要是由左腦管理。三分之一慣用左手的人卻是由右腦管理語言。奇妙在這三分之一的人寫字的姿勢竟跟慣用右手的人十分相



似。<sup>23</sup>他們腦部的功能也無大分別。

每個人的腦袋結構都有遺傳可循，這是無可置疑的。但是左右腦擅長甚麼，在兒童時期仍能發展。因此，儘管一個人在幼小時候，左腦受損或被割除，他長大後仍有語言能力。

由於左腦擅於語言和邏輯，很多人都稱這為較重要的腦半球。這不為怪，因為命名也是由左腦負責的。最近有人持相反的論調<sup>24</sup>，他們欣賞存於右腦的創造力、感應力、直覺和藝術氣質，並鼓勵提倡能發揮這等能力的文化活動，因此批評西方教育單單注重發展左腦命題、邏輯、次序和理性的特質（參圖六）。



圖六：引自 Newsweek (Roy Doty)

左右腦功能之不同，有若希臘思想（注重邏輯演繹命題）與希伯來思想（分析性較弱的認知方法）之不同。不過，個人整全的發展，卻同時需要這兩種思想方法。<sup>25</sup>神學家布納（Emil Brunner）有相同的看法，他指出如果神學太拘於邏輯演繹的限制，便會失去聖靈活潑的引領。<sup>26</sup>



我們不要過份強調左右腦的分別。近日研究發現右腦的理解語言能力，不如一般人想像那麼差。過去學者有此誤會，原因是右腦不擅長說話，以致叫人以為它缺乏理解語言的能力。它雖然不能分析語音，卻絕不是聽而不聞。左右腦功能不盡相同，其實具有相當的實際應用價值。舉例來說，慣用右手的音樂家、藝術家等，如果碰到車禍，記着要先保護他們的右腦；哲學家、律師、科學家、工程師卻記緊要將頭轉向左方，以免左腦有太大損傷，影響他們的職業；文人的左右腦同等重要，宜戴頭盔！

從生物學角度看人類行爲，還有不少有趣的東西。但我相信以上的簡介已足以讓讀者體驗心與體之間緊密而奧妙的關聯了。生物的進化、遺傳因素之差異及腦部活動與情緒、思想、行爲的關係，都使我們得一結論：心與體是合一的。

## 二、心體之分

本章與下章的目的是要把生物心理學研究對人的體會，與聖經的人觀作綜合討論。我們無需深入探索心與體之複雜哲學問題，也可以達到這個目的。無論是科學研究或是聖經，都沒有直接指出心體之間的關係。因此，各人（包括科學家和聖經學者）對這問題都有不同的哲學觀點。

然而，我先談談我對這問題的一些看法。我認為科學家和聖經學者都逐漸放棄二元論和一元論，接受人性的整全觀。以下我們略談這三個不同的看法：

### 二元論 (Dualism)

一般人都慣於把心和體視為兩個不同而又互相連繫的個體。於是，有人認為體只是「我」暫居的房子。「我」可以命令體，同時「我」的能力也受制於它……。

這種二元式看法可以用不同的譬喻來說明。古人把體和心比作馬和騎士；奧古斯丁稱身體和心思有如錘子和木匠；笛卡兒



說：「我居於身體裏，就如舵手在船中一般。」<sup>27</sup>根據這些看法，心雖然與體有密切聯繫，卻是獨立存在的個體。

近代持這看法的人也不少。著名的神經外科專家彭福（Wilder Penfield）如此寫道：「透過最複雜的腦部機能，心思對人腦產生作用。另一方面，心思也受到腦部機能的影響。……似乎心思的活動不受腦袋控制，就如電腦程式員不受電腦左右一樣。」<sup>28</sup>彭氏將人腦喻作電腦，不過，電腦當然不能為自己編寫程序。

要了解上述的假定，先要明白非物質的心思如何能與屬乎物質的腦袋產生相互作用。電腦程式員和電腦之間的交往很明顯，但心思和人腦是怎樣交往的呢？笛卡兒猜想二者是經松果腺（pineal gland）交接的。今天，我們知道這猜想是錯誤的。但還有其他可能性嗎？

艾寇斯（John Eccles）多年前已嘗試修正笛卡兒的理論，<sup>29</sup>他的見解是基於對神經生理學的認識。原來神經訊號由一個神經細胞傳到另一個細胞，需要經過細胞之間的突觸間隙（synapse gap）。有些訊號可以通過，有些卻不能。艾氏認為，甚麼訊號可以通過，甚麼不可以，都是由心思決定的。他這種將心思與自由意志安放在突觸間隙裏的見解，貶抑了心思的地位，又把身體視為一部機器。

宗教哲學家柏恆保（Paul Badham）贊成二元論，認為心思若是獨立的個體，生前寄居在人體內，死後失去居停之處，那麼心思必定不能分割。他說：「如果可以證明裂腦的兩半有各自的意識，我便承認二元論站不住腳。」<sup>30</sup>這恰好是腦科專家發現的結果。布承（Joseph Bogen）發現若把腦裂為左右兩半，便能使一人產生兩個心思。<sup>31</sup>斯佩里（Roger Sperry）也有相同的意見：「裂腦手術令每一名病者有兩個不同的心思，也就是有兩個不同的意識範疇。」<sup>32</sup>艾寇斯卻仍然力圖挽救他的二元觀，辯稱裂腦後仍只有一個心思，發自擅長語言的左腦！<sup>33</sup>

另一方面，柏氏亦指出超感知覺\*（extra-sensory



perception) 可用以支持二元論。如果千里眼、心靈感應等現象的確存在，我們便得承認精神力量遠遠超乎人腦的能力。若果心思可以不靠着腦袋而直接與外界溝通，心思和腦袋的合一性便很有疑問了。<sup>34</sup>因此，有些二元論者特別喜愛超感知覺的證據。

這些證據可分為兩類。第一類屬於流行書報裏刊載的奇異事件，也包括故作驚人的娛樂表演。一般來說，連超感心理學家們也不願相信這類記載，因為每一件重要事情發生之先，一定有人預測結果（也會有人預測相反的結果）。那一個預測會在事發後較易令人記起？當然是那「準確」的預言嘛！除此原因之外，這些「事蹟」亦有欺騙的成份。以表演超感知覺著名的吉勒（Uri Geller），便曾被心理學家和魔術師們拆穿西洋鏡。<sup>35</sup>變戲法的人知道怎樣瞞天過海，他們甚至以為可以欺騙科學家。

因此，超感心理學家要尋找更真確的證據。他們用精密控制的實驗來證實超感知覺的現象。受試驗者要努力猜答案，如果他們答對的比例大於猜中答案的或然率，原因便可能是他們擁有超感知覺了。但是很多心理學家都依然不願相信這推想，他們心生疑竇的原因有下列幾個：

第一，那些所謂證明，多數是很微小的差異，例如答對的比例只比或然率多出百分之五，而坊間書報卻報導為「次次皆準」。如果世上有幾個人真的可以如傳聞般預測準確，賭場早已關門大吉了。在精密控制的實驗室環境裏，超感知覺現象如此微弱，便足以叫我們猜測到這些報告可能是多次實驗後，略具「新聞價值」的結果而已。（其餘不能支持這現象的結果，大概永不會發表。）超感心理實驗室的工作人員確實感到壓力，故此力圖找尋證據。一所著名的實驗室裏，就有一位主任因此而作弊。

第二，這現象很不可靠。擁有這種能力的「受試驗者」很容易「失去」他們的超感知覺。實驗控制愈嚴密，這現象便愈難出現。<sup>36</sup>而且科學家們重複實驗時，一般都得不到同樣結果。在科學界中，凡不能可靠地重複實驗的事物，都有問題。

第三，就我們所知有關心思和腦袋的關係，超感知覺這回事



不大可能。本章提及的生物心理學研究，都指出心思離開了腦袋，便無法存在。超感知覺缺乏可靠而有力的證據支持，故難以使人相信。如果這現象是真的，為何這麼少人有此能力？為甚麼有這種能力的人，也不是常常可以「看」到別人看不見的東西？如果思想可以受數哩以外的人控制，為甚麼反而對周圍的人沒有影響？

根據或然率，一些令人難以置信的事，可以巧合地發生。由於它們數目不多，這些巧合會特別受人注意，而且往往會被宣傳渲染，聽見的人自然會高估它們出現的次數，因而認為其意義非比尋常。讓我舉一個例子，<sup>37</sup>假設有二千人參加「擲幣比賽」，看看誰能擲出正面。第一回合，有一千人擲出了正面，可以進入第二回合；如此類推，你可猜想有五百人擲對了，進入第三回合；跟着二百五十人進入第四回合；一百二十五人進入第五回合；第六回合有六十二人比賽；第七回合有三十一人；第八回合則有十五人；到了第九回合，剩下八人。最後，有四個人連續九次擲出正面，可以進入第十回合。

這時，近二千名失敗者都屏着氣息來觀看這四位「專家」顯露他們驚人的能力。他們享盡一切的稱譽，更有學術期刊撰文報導他們神祕的力量。那一千九百九十六名失敗者後來又有機會繼續比賽，其中也有幾名似乎結果不錯，擲出正面的平均比率，至少比或然率多百分之五。未幾，一組中立的科學家來到現場，研究這些天才異常的能力。可惜除一、二人外，其他「天才」都不能保持水準了。那些仍然相信世上有這種能力的人會怎麼說呢？「當然囉！能夠擲出所需的一面，是極微妙的高度技巧。科學家的光臨使氣氛過於緊張，能力也自然消失了！」

然而千萬人仍相信他們偶爾經歷超感知覺。如果這信念是錯的話，為甚麼他們如此堅定相信呢？第七章會討論我們易於相信虛假事物的原因。目前，讓我們暫時下一定論：超感知覺只是一個毫不穩固的基礎，不能從而建立心體二元論。



## 還原論 ( Reductionism )

二元論既然存有這麼多難解的謎，反證又如此強，有些人便走向另一極端。倘若我們只有一個實體，它最基本的「材料」若不是精神，便是物質了。持前者看法的是唯心主義，持後者看法的是唯物主義。

雖然二者都可算是還原論，二元論的主要敵人還是唯物論。唯物論認為心思基本上是身體的生物機能；因此，心思只不過是一個假象，本身不會是任何事情的成因。唯物論是極端行為主義的基礎，所以行為主義者都反對一切以「心」、「精神」等觀念為解釋事物的基礎。

但是唯物主義哲學和二元論哲學都不是從事實直接引伸的。最大力宣揚這見解的人，部份是由於原已存在的信念。前者似乎與持不可知論或無神論的科學家特別有緣。同樣，艾寇斯 ( Eccles ) 及彭福 ( Penfield ) 等如此努力發揚心思的獨立性，主要也是因為他們堅信人本質不死，而不是有事實的根據。以下我要提出另一可能性，當然也是建立在一些先決前提上。

## 整全論 ( Holism )

第三種看法同意從人的肉體和精神角度去解釋心與體的關係；然而它不把兩者當作兩件不同的事情。整全觀認為討論同一現象時，可以有兩種說法：一種是在生物學的層面來說，另一種是在心思的層面來說，二者互不排斥。它們之間的關係，有如電腦的電波訊號與電腦程序，也像電話線中的訊號與講者的說話內容。<sup>38</sup>單看電波，我們不知道電話中的談話內容是甚麼；同樣，單單研究腦部的結構，也不能教我們明白人之所以為人的意義。

在科學界中，還有其他例子，證明同一實體可有互相補足的觀點。玻勒 ( William Pollard ) 寫道：「關乎『人』究竟是心或體之類的問題，叫我想起『光』究竟是光波還是粒子。」<sup>39</sup>雖然我有時會問自己，究竟是「我心管我身」，還是「我身管我心」，但其實這問題本身已問得不恰當。心和體指的是同一事情，就如光波和粒



子都是用來解釋光。我們不是唯物論者所說的機器而已；也非如二元論者所說，只是機器裏面的幽靈。我們是由心與體合成的。<sup>40</sup>

醫學界亦有相同的例子。我們可以看見身體的變化對心理的影響，也見到情緒如何使人生病；這些情形都可以從心理和生理的角度解釋，兩者互為補足。近期有人研究「生物回饋」(bio-feedback)，發現人可以學習自主控制一些從前被認為是不能自控的身體狀態，不論腦電波、脈搏、血壓、體溫等，都可藉生物回饋來學習控制。這並不神祕，生物回饋和超覺靜坐(transcendental meditation)的各樣效果，都可以藉其他鬆弛神經的練習達到。這方面的研究提供了更多支持心體合一的證據；我們若改變身體的狀態，心理也跟着起變化，反之亦然。

雖然心理和生理的解釋都指向同一件事情，它們卻不能彼此取代。儘管人腦可以產生難以捉摸的「自我知覺」；但當你給針刺了一下的時候，詳細地去描述你的神經系統所起的變化，並不能道出你自己所經歷的痛苦。<sup>41</sup>同一事物可從不同層面理解，因此，心理學也同時在幾個層面裏進行探索。要理解整全的系統，不單需要理解系統中各個部份，也需要明白整全的層面。交響樂是由不同樂器交織而成，所以單單聆聽每組樂器的旋律，並不等於欣賞交響樂。電子、中子、核子不是固定的物質，它們之間複雜的互動，產生截然不同的東西，例如你安坐其上的椅子，就是由不固定、非物質的「東西」組成的。同樣，把人的各部份結合起來，還不算得是一個整全的人，這不是因為有甚麼神祕的物質還未加進去，而是因為身體各個部份原不可見的特性，要在互動的狀況下，才會充份發揮出來。記憶、思維、社會行爲等，都沒有特定的負責區域；腦中各部聯絡妥當，便會產生記憶、思維和社會行爲。

很多科學家，如康文納(Barry Commoner)、波拉尼(Michael Polanyi)和斯佩里(Roger Sperry)都指出生物系統是有組織層次的，<sup>42</sup>每一層次建基於較基本的層次之上，但又



在各方面超越和管理它們。整個生物系統就是由這些「次系統」組成，不多也不少，但卻具有個別次系統所沒有的特性。由此觀之，精神不會像艾寇斯（Eccles）所稱，干擾或破壞生物物理定律。反之，精神會超越這些定律：

與基本的生理和分子特性比較，腦活動的意識特性較為廣闊和整全……。就如生物的整體特性決定個別細胞與分子的命運，……心思也在身體之上，只是不能與身體分離。……我們可以在唯心論和唯物論之間取一中庸之道。這看法一邊承認精神的力量可超越大腦的細胞機能，也同時否定精神力量可脫離腦袋而獨立存在的可能性。<sup>43</sup>

除了在生物心理學的領域內，意識和心思等觀念被重視外，人格心理學和社會心理學的研究，也愈來愈多從事這方面的探討。本書其他部份會介紹這些新的研究。

我們按着神的形像而享有的尊榮，會不會被心體合一的理論貶抑呢？整全論沒有提及人心思的奧妙，是否表示人沒有神的形像？另一方面，稱我們的意識為「只不過是」腦袋而已的說法，是錯誤的。一件藝術作品，我們可以說它「只不過是」隨意塗鴉而成嗎？莎士比亞名劇「只不過是」一堆英文字嗎？<sup>44</sup>神透過諸物質的相互作用，把自我覺察\*、理性、遠見、美感，以及對神的感覺安放在人裏面。難道我們因為神用的方法，便覺得神不可敬，人不可尊嗎？

---

## 注文

1. Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, (N. Y.: Oxford University Press, 1976), p. 21, 59.
2. 這句說話出自 Samuel Butler。
3. Donald T. Campbell, "The Conflict Between Social and Biological Evolution and the Concept of Original Sin", *Zygon* 10 (1975), p. 234-249. Campbell 在其美國心理學會會長就職典禮中之演講（見 *American Psychologist* 30, [1975], p. 1101-1126），將這點發揮得淋漓盡致。他所說的，其實與許久以前人們提出原罪的生物學解釋十分相近，只不過他的理論較為近代和科學化而已。遠在第二世紀，早期基



督教神學家 Tertullian 已有這意見。

4. 有些神學家認為原罪就是人的驕傲和與神隔離，自私只是驕傲的一個必然後果，而不是唯一的結果。Mouw 認為「毋須把『自私』的帽子戴在我們一切的行為上。不過，由於我們寧願不信靠創造主，而信靠其他東西，可見這種態度是源於充滿自私的驕傲。」

5. Garrett Hardin, "The Tragedy of the Commons," *Science* 162 (1968), p. 1243-1248.

6. 羅六23

7. Helmut Lamm & David G. Myers, "Group-induced Polarization of Attitudes and Behavior," in *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. II, ed. L. Berkowitz (N. Y.: Academic Press).

8. Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society*, (N. Y.: Scribner, 1932), p. xii.

9. Campbell, 上引書, p. 243。

10. Dawkins, 上引書, p. 3。

11. John C. Loehlin and Robert C. Nichols, *Heredity, Environment, and Personality: A Study of 850 Sets of Twins* (Austin: University of Texas, 1976) 其中載有新近發現的證據。

12. Harry Munsinger, "The Adopted Child's IQ: A Critical Review," *Psychological Bulletin* 82 (1975), p. 623-659.

13. Alexander Thomas, Stella Chess and Herbert G. Birch, "The Origin of Personality," *Scientific American* 223, no.2 (August, 1970), p. 102-109.

14. Leonard L. Heston, "The Genetics of Schizophrenia and Schizoid Disease," *Science* 167 (1970), p. 249-256.

15. Seymour S. Kety, "It's Not All in Your Head," *Saturday Review*, February 21, 1976, p. 28-32.

16. José M. R. Delgado, *Physical Control of the Mind: Toward a Psychocivilized Society* (N. Y.: Harper & Row, 1969).

17. Elliot S. Valenstein, *Brain Control* (N. Y.: Wiley, 1973).

18. Delgado, 上引書, p.114。

19. Herbert A. Simon, "What Computers Mean for Man and Society," *Science* 195 (1977), p. 1186-1191.

20. Duane Rumbaugh, ed., *Language Learning by a Chimpanzee: The Lana Project* (N. Y.: Academic Press, 1977). 其中包括該研究計劃的科學報告。《讀者文摘》英文版的一九七五年十月號亦載有簡略的



報導。

21. Joseph E. Bogen, "The Other Side of the Brain: An Appositional Mind" *Bulletin of the Los Angeles Neurological Societies* 34 (1969) p. 135-162. 其中載有左右腦功能有異的醫學觀察。這是較早期的報告，近期研究更指出腦的兩個半球在構造上也有不同。

22. 本章中關於裂腦實驗的資料，取材自 Michael Gazzaniga, "The Split Brain in Man," *Scientific American* 217, no.2 (1967), p. 24-29.

23. Jere Levy and Marylou Reid, "Variations in Writing Posture and Cerebral Organization," *Science* 194 (1976), p. 337-339.

24. 值得一提者，有 Robert E. Ornstein, *The Psychology of Consciousness* (N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1977), 和 Thomas R. Blackburn, "Sensuous-Intellectual Complementarity in Science," *Science* 172 (1971), p. 1003-1007.

25. James B. Ashbrook and Paul W. Walaskay, *Christianity for Pious Skeptics* (Nashville: Abingdon, 1977). 根據這個左右腦不同的論調，指出平衡是信心長進的方法。

26. Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church* (Philadelphia: Westminster, 1953), p. 48-49.

27. René Descartes, *The Meditations and Selections from the Principles of René Descartes* (LaSalle, Ill.: Open Court Publishing, 1948), p. 94.

28. Wilder Penfield, *The Mystery of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 1975), p. 79.

29. 可參閱 John C. Eccles, "Hypothesis Relating to the Brain-Mind Problem," *Nature*, July 14, 1951, p. 53-57.

30. Paul Badham, *Christian Beliefs About Life After Death* (N. Y.: Barnes & Noble, 1976), p. 111.

31. Bogen, 上引書，p.117。

32. Roger W. Sperry, "Problems Outstanding in the Evolution of Brain Function", 見上注，p.29。

33. 欲更深入探討此問題，可讀 Roland Puccetti, "Brain Bisection and Personal Identity," *British Journal for the Philosophy of Science* 24 (1973), p. 339-355; 及 Lary W. DeWitt, "Consciousness, Mind, and Self: The Implications of the Split-Brain Studies" *British Journal*



34. 除非我們把超感知覺視為偶然出現的奇事，因此不足以幫助理解人的本質。
35. Jules Asher, "Geller Demystified," *APA Monitor*, February, 1975, p. 4-5.
36. Martin Gardner, "Concerning an Effort to Demonstrate Extrasensory Perception by Machine," *Scientific American* 223, no. 4 (1975), p. 114-118. 其中已把整個過程生動地記下來。
37. 此例取自 Burton G. Malkiel, *A Random Walk Down Wallstreet* (N. Y.: W. W. Norton, 1975).
38. Donald MacKay 還有其他比喻，可參閱 *Freedom of Action in a Mechanistic Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967)。
39. William Pollard, *Chance and Providence* (N. Y.: Harper & Row, 1958), p. 149.
40. 「一體」的意思是單一存在的完整系統。雖然我沒有為任何心體相連的哲學理論辯護，我卻不認為心思可以在身體以外獨立存在。
41. 有些自稱二元論者的人指出個人經歷的感覺，不能簡化為身體某部份的作用。這個立場，不是這幾章要針對的二元論。
42. Barry Commoner, "Do Life Processes Transcend Physics and Chemistry?" *Zygon* 3 (1968), p. 442-472. Michael Polanyi, "Life's Irreducible Structure," *Science* 160 (1968), p. 1308-1312.
43. Roger W. Sperry, "A Modified Concept of Consciousness," *Psychological Review* 76 (1969), p. 532-536.
44. 當然這些比喻都未盡完善。人腦的現象，比交響樂、圖畫、莎翁名劇複雜得多。



## 4 柏拉圖式二元論抑或希伯來的整全論？

注：本書有數章像本章一樣，取材自著名聖經學者及神學家的研究。任何一位心理學家都可以把聖經左翻右翻，找出幾段支持某一立場的經文；但是我從未認識一位心理學家，能精通聖經原文，又可以融會貫通各有關經文。幸而我們可以從那些獻出畢生，以求明白整本聖經的人當中，得到幫助。

人的本質是甚麼？是兩個分別的實體（靈魂、肉體），還是一個？平信徒的意見，與牧師、聖經學者、神學家所持的意見很不同。最近一次調查發現，美國長老會大多數的平信徒領袖，贊成二元論（靈魂、肉體二元論）的講法；但美國長老會大多牧者卻同意整全論（人性是靈肉一體）。<sup>1</sup>愈來愈多的聖經學者贊同聖經所刻劃的人性，不是由兩種不同物質組成，而是一個整全的個體。

雖然聖經的目的是記載神救贖的工作，並不是講授科學及哲學，但是它所用的詞彙卻暗示其對人性的假設；仔細研讀希伯來文舊約聖經和希臘文新約聖經，便會發現其中對人性整全的看法。雖然每一個字的意義會隨着時間變遷而有些微改變，奇妙的是這耗時超過一千二百年，經歷了許多個不同歷史時期才寫成的六十六卷書，對人性的描述竟如此一致。

### 一、舊約聖經的人觀

科學家逐步體認到心思、情緒都有其生物依據。這發現早已是舊約聖經各個作者的假設。希伯來民族認為人是用心臟來思想、用腸來感覺、用肉身渴想神。人的肉身是他整全存在的基



礎。聖經學者艾洛迪 (Walther Eichrodt) 指出：「在希伯來思想中，身體和人格是並行的。希伯來人的『精神』，也包括生理機能。他們不像我們那樣，把二者分開。」<sup>2</sup> 女人不是由男人的「靈魂」造的；亞當說：「我骨中的骨，肉中的肉」<sup>3</sup>，意指女人是由男人的身體而出。

有三個重要的希伯來詞語，清楚表達整全的人觀，它們是 *nephesh*、*ruach* 和 *leb*，通常分別譯為「魂」、「靈」和「心」。這慣常的翻譯，常令我們對聖經的人性觀產生誤解，所以值得我們詳細察看。

*nephesh* 一詞共出現七百五十五次，在不同經文中，意義有時略有分別。「這詞最主要是指生命……，肉身與生命有密切關係。」<sup>4</sup> 神以塵土造人，將生氣吹進他裏面，使他成為活的 *nephesh*。<sup>5</sup> 我們的 *nephesh* (亦即整全的人) 在死亡時便結束，甚至動物也有 *nephesh*，可見把這詞譯作「魂」(有不朽、非物質之意)，實在是錯誤的。一位舊約聖經學者寫道：「將 *nephesh* 譯作「魂」，使我們大受希臘文化對於魂的觀念所影響。……其實 *nephesh* 一詞暗指的生命力，不能單獨游離地存在，而是創造主賦予受造物的恩賜，死亡能夠把它奪去。」<sup>6</sup> 日常慣用的「魂」字，使我們以為它的確獨立地存在。這想法實在與希伯來原文的意義相去甚遠。「聖經沒有說人有一件叫『魂』的無形物體，像附件一樣放在人的身體裏面。」<sup>7</sup> 我們不是有 *nephesh* (魂)；我們本身就是 *nephesh* (活着的生命)。<sup>8</sup>

*ruach* 曾於聖經出現過三百七十八次，意思各有不同；大致上是指風、神的靈和生命的能力，在舊約聖經的後半部，指有意識的生命。因此 *nephesh* 和 *ruach* (「魂」與「靈」) 最終都是指同一事物，不過 *ruach* 有較屬靈的涵義，強調神的工作。魯賓遜 (H. Wheeler Robinson) 說：「希伯來的人觀沒有把人格分為靈、魂、體三部份。」<sup>9</sup> 艾洛迪同意這見解，認為 *nephesh* 和 *ruach* 都是從某一角度，描述人整全的生命。人格三分論像二元論一樣，在舊約聖經中沒有其確據。<sup>10</sup>



心體合一的證據，亦可在希伯來思想中窺見；在希伯來人的思想裏，理性和情緒與體內某些器官有密切關係。眼、耳、口、肌肉、骨、腹、胸、腰和腿等，都各有其心理功能，而其中最重要的是心（leb）。這詞在舊約聖經出現過八百五十一次，指整個人格、情緒，或是智能與意志。由此可見，心的功用包括了生理上、情緒上、理智上和意志上的功能。它是生命的中心；神的話就是對準人心而發的。

希伯來民族相信精神和屬靈特質，都是透過身體的器官表現出來：

對希伯來人而言，人是一個整體，由各肢體、器官組成，有賴於「神吹入的魂」（breath-soul），身體才有生命、活力；若沒有身體，魂也不能存在。……希伯來人的思想，看來就像是我們近代科學的先驅。<sup>11</sup>

## 二、新約聖經的人觀

寫作新約聖經的時代，是在亞歷山大強迫猶太人使用希臘文以後。以希臘文表達希伯來的信仰，帶來重要的影響。正如保文（Thorleif Boman）所言：耶穌和使徒說的是亞蘭文，思想則源於舊約時代的背景。耶穌離世不久，教會四散各地，以致耶穌的話語，也只能以希臘文流傳開去。希臘文的意象及思想方式，與希伯來文不同，因此後來的基督教教會深受希臘語言和其思想形態影響。<sup>12</sup>

柏拉圖式觀念，藉着希臘文的流傳，至今仍影響我們。這些觀念甚至影響我們對新約聖經的解釋，有時更使我們誤解經文。讀到保羅祝福「願你們的靈，與魂，與身子，得蒙保守」時，我們很快便聯想到他假設了人性有三部份；<sup>13</sup>但新約聖經學者肯定指出保羅沒有這個意思。類似的經文還有很多，如「你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主你的神」、「用心靈和誠實拜祂」、「將身體獻上，當作活祭」等，都有相同的意思：將你全人交予神；只不過所用的意象不同而已。<sup>14</sup>



細心分析新約聖經中關於「人」的希臘文詞彙，便會發現像舊約聖經一樣，幾個意指全人的詞，都可交換使用，它們只是從不同角度論人罷了。保羅對哥林多的信徒說，他身子雖不在他們當中，心卻在他們那裏。難道這表示他的靈魂已到了哥林多，軀殼卻四處遊蕩？明顯地，這是「雖然我不能親身來到你們當中，卻常想念你們」的另一種表達方式罷了。有時，我們爲了加強語氣來闡明某一要點，也會重複使用幾個意義相同的詞語。同樣，聖經也用一些同義詞來強調它的重點。

希臘文的 *psyche* 和希伯來文的 *nephesh* 有時都譯爲「靈魂」。在主耶穌講的一個比喻裏，財主說：「靈魂哪！你有許多財物積存，可作多年的費用，只管安安逸逸的吃喝快樂吧。」<sup>15</sup>

究竟能吃喝快樂的靈魂是怎麼樣的呢？靈魂就是位格。羅馬書二章九節中那作惡而受苦的人是一個 *psyche*（靈魂）。同樣，羅馬書十三章一節中說每一個 *psyche* 都要順服在上有權柄的。犯罪作惡的是整個人；作好市民的，也是整個人。保羅根據他的希伯來傳統，在這裏看人爲一個整體。……聖經的教導並非「人有靈魂」，乃「人是（個）靈魂」。<sup>16</sup>

聖經譯者也同意這看法，把使徒行傳七章十四節譯爲「約瑟……請父親雅各，和全家七十五個人（原文乃『靈魂』，*psyche*）都來埃及。」若把原文只翻成靈魂，那就變成有七十五個靈魂去了埃及，而有七十五個肉身留在迦南了！

此外還有其他不同的字，從不同的角度描述人。「靈」（*pneuma*）代表與神相交的全人，而「肉體」（*sarx*）則指與神隔離了的全人。肉體（情慾）的事，包括忌恨、嫉妒、自私等。<sup>17</sup>由於靈性一詞，意指與神之關係，而不是指人裏面的個體，所以有些人建議把那些徒增誤會的字詞揚棄。賴京伯（Bruce Reichenbach）認爲：

我們可以暫時不使用這些字詞；待它們的錯誤意思慢慢糾正過來後，我們便能再次使用它們了。這個方法不單不會叫人懷疑人是不是靈，更可幫助我們清楚明白何謂靈性。靈性不在乎我們擁有甚麼東西，靈性是我們與神同行、與人相交時的人生態



度和方式。<sup>20</sup>

新約聖經中的靈與體觀念，更可見於希臘文 *soma*（身體）一字。保羅可算是最受希臘文化影響的聖經作者，但是他也認為人的存在是在乎身體的存在與否。<sup>21</sup>保羅在多種情況下，都使用 *soma* 一詞；但是屍體算不上是 *soma*。由此可見，*soma* 是指整全的人。布特曼（Rudolph Bultmann）寫道：「保羅並沒有把 *soma* 視為靈魂的軀殼或囚牢，因此他沒有把人的自我（「靈魂」）和身體當作是兩回事。保羅也沒有盼望他可以由身體的囚牢釋放出來；然而他卻等待身體的復活。」<sup>22</sup>另一位神學家魯賓遜（John A. T. Robinson）將保羅對身體的觀念總括起來：

保羅對身體的觀念，是他神學的基石。身體（*soma*）一詞含義豐富，把他的神學重點串連起來：我們是由受罪惡和死亡管轄的身子中釋放出來；我們是因基督的身體掛在十架上，才得着拯救；我們是祂身體（教會）的一部份；我們因同吃聖餐中的餅（主的身體），而彼此成爲一個身體；我們的新生命是藉着我們的身體流露出來；我們的結局，乃是肉身復活，與祂榮耀的身體相似。除了關於神的教義以外，基督教信仰的要點都在上面提說了。不論是關乎人、罪、這成肉身、代罪、教會、聖禮、成聖和末日，都與「身體」息息相關。我們明白了這個詞的各個意義後，便能進一步明白保羅深雋的神學思想。<sup>23</sup>

總括來說，新約的人觀清楚肯定了舊約的教訓——人是一個活的整體。<sup>24</sup>柏拉圖主義所重視的，是不滅的靈魂；而聖經所教導的，卻是復活的身體。

### 三、靈魂不滅抑或身體復活？

卡庫曼（Oscar Cullmann）在他的一篇重要文章「靈魂不滅抑或身體復活？」（“Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?” [1958]）中說：「倘若我們現在去找幾個信徒，請他們講講新約聖經如何談到人死後的事，我們幾乎可以肯定得到的答案是：「靈魂不滅」。這個衆人皆曉的答案，卻是基督教信仰中一個最大的誤解。」<sup>25</sup>



二十年來，這誤解依然存在。儘管愈來愈多聖經學者和神學家認為這教義是異端，一般信徒仍然把他們的盼望繫於不滅的靈魂。

其實，遠於新約成書之前，已有思想家提出不滅靈魂與屬地身體之區分。在主前六世紀時，希臘學校及宗教中均有教導此古老思想。某些希臘人敬拜大奧尼修（Dionysus），常舉行火把節，藉瘋狂的音樂和舞蹈，最後使人感到飄飄然，完全脫離肉身的限制，達至自由的精神境界。

在「神聖的瘋狂狀態」中，「靈魂」好像離開了身體，與神祇結合。……這種離開肉身的經驗，很自然便產生了死後靈魂不滅的想法。他們因此認為靈魂在人死後可以繼續獨立存在。<sup>24</sup>

在眾多希臘思想家中，將靈魂不滅這觀念發揚最力者，首推柏拉圖。他曾記載蘇格拉底的不滅論和心體二元論。蘇格拉底相信，人死後不滅的靈魂便能從身體的桎梏中獲得釋放。所以蘇格拉底最後便欣然服毒了。我們不要忘記，柏拉圖記述這事時，是在新約時代之之前數百年。

卡庫曼更從蘇格拉底和耶穌對死亡的不同看法，指出希臘二元論和基督教的整全觀之重要分別：

蘇格拉底如耶穌一樣，臨死那天都有門徒在他身邊；但蘇格拉底平靜地教導門徒靈魂不滅的道理，耶穌卻叫門徒不要離開祂。又蘇格拉底飲下毒藥時，出奇的平靜；但耶穌卻呼喊：「我的神，我的神，為甚麼離棄我？」<sup>25</sup>

對蘇格拉底來說，死亡是他盼望已久的釋放。基本上，死亡就是「不死」的意思，它並不帶來甚麼突變，死後靈魂仍然繼續存活。對耶穌而言，死亡並非美事；死是虛無，是被神離棄。保羅稱它為「末了的仇敵」。<sup>26</sup>

人人都希望長生不老，不會死亡；這種渴望已深藏每人心。然而死亡實在無可避免。每年畢業典禮時，我都要再次面對一個現實：我們都曾經一起相處了一段日子，但數年好友如今也不免分道揚鑣，各奔前程，最後，我們都要長眠地下。女兒剛出生，我為到這美麗無瑕的小生命高興。但歡笑過後，我卻因她也



會衰老、死亡而落淚。這時，我才明白傳道書作者的感受：「一代過去，一代又來，地卻永遠長存。」<sup>27</sup>也如詩人所說，人生「全然虛幻」。<sup>28</sup>

聖經寫得對：生命縱有一切美善，最終的敵人仍是死亡。每一個人都已被判死刑。基督教跟柏拉圖主義不同之處，在於前者按提摩太前書六章十六節所述，相信獨有神自己才是永不朽壞的。然而，基督教仍堅持人生滿有價值和盼望，原因不在乎人能不死，卻是因為神愛我們。我們相信神看重祂創造的生命，祂也會把生命再造，使我們活在永恆裏，祂又叫我們從復活那刻開始，不再受制於死亡。綜觀而言，復活的盼望絕不少於相信「靈魂不滅」，復活的盼望遠超過靈魂不死，因為前者是經過再造的整全生命，先前的瑕疵也完全沒有了。這個盼望建基於神的主動，而不在於我們自己的「特性」。使徒信經中，「我信身體復活，我信永生」所表達的，就是這盼望了。

魯益師（C. S. Lewis）認為，若果我們相信靈魂不滅，那麼基督復活的意義便不太大了。<sup>29</sup>倘若不滅的靈魂是人性的一部份，基督自死裏復生，便算不得是首次戰勝死亡。然而基督徒相信基督的復活，是歷史上第一次勝過死亡。我們相信，只有神自己才永不朽壞。我們也相信，藉着基督的復活，把自古以來隨着始祖的死而被緊鎖的永生大門打開了。<sup>30</sup>

基督教與希臘思想對於「靈魂不滅」這觀念之尖銳分歧，可以從保羅在雅典的經歷中看出來。他在雅典提及復活的事，便招來嘲笑漫罵。我們不只相信那些可以觀察驗證或邏輯推理的東西，也相信神會叫枯骨復活。不過像昔日保羅的希臘聽眾一樣，我們也認為這信念是很難用頭腦來理解的。

復活後的身體究竟是怎樣的？這是一個很熱門的討論題目。<sup>31</sup>有人說，復活當然不能指把舊有的身體重新構造，因為我們現在的身體裏，有些元素曾經是我們某位去世已久的先人的一部份。有些人認為再造的身體會有原來的心思和性格，前後完全相同；但基本上這是一個奧秘。我們在本書主要討論人性；至於



將來復活的詳細情況，不是本書的討論範圍。目前要注意的是：聖經論到將來的生命時，沒有把它視作游離飄浮的無主孤魂。根據聖經，將來的生命是更新的、有心思和肉體的。聖經由此至終都視身體為表達心靈的唯一途徑。沒有身體，心靈便無從表達。若說人肉身死後，心靈仍如常運行，就好像說一個斷腿的人能照常走路一般，同屬天方夜譚。不過，柏拉圖和印度教徒寧可相信人的心思在人生前和死後，都同樣存在。

聖經沒有把心靈看為「脫離身體的無主孤魂」。主耶穌登山變像時，摩西和以利亞的出現，都是清楚可見。在耶穌所說關於亞伯拉罕和拉撒路的比喻中，兩人都是有血有肉的。在有關主復活和升天的記載中，我們找不到屬靈和物質之分；門徒所遇見的，是一位有身體，能吃東西，又可觸摸的主。我無意愈扯愈遠；屬靈的身體跟我們現今物質的身體，固然有別，可是聖經沒有把心靈與身體分開。不論今生還是來世，心與體都是不可分割的。因此，一個對人性整全的看法，是必要的。

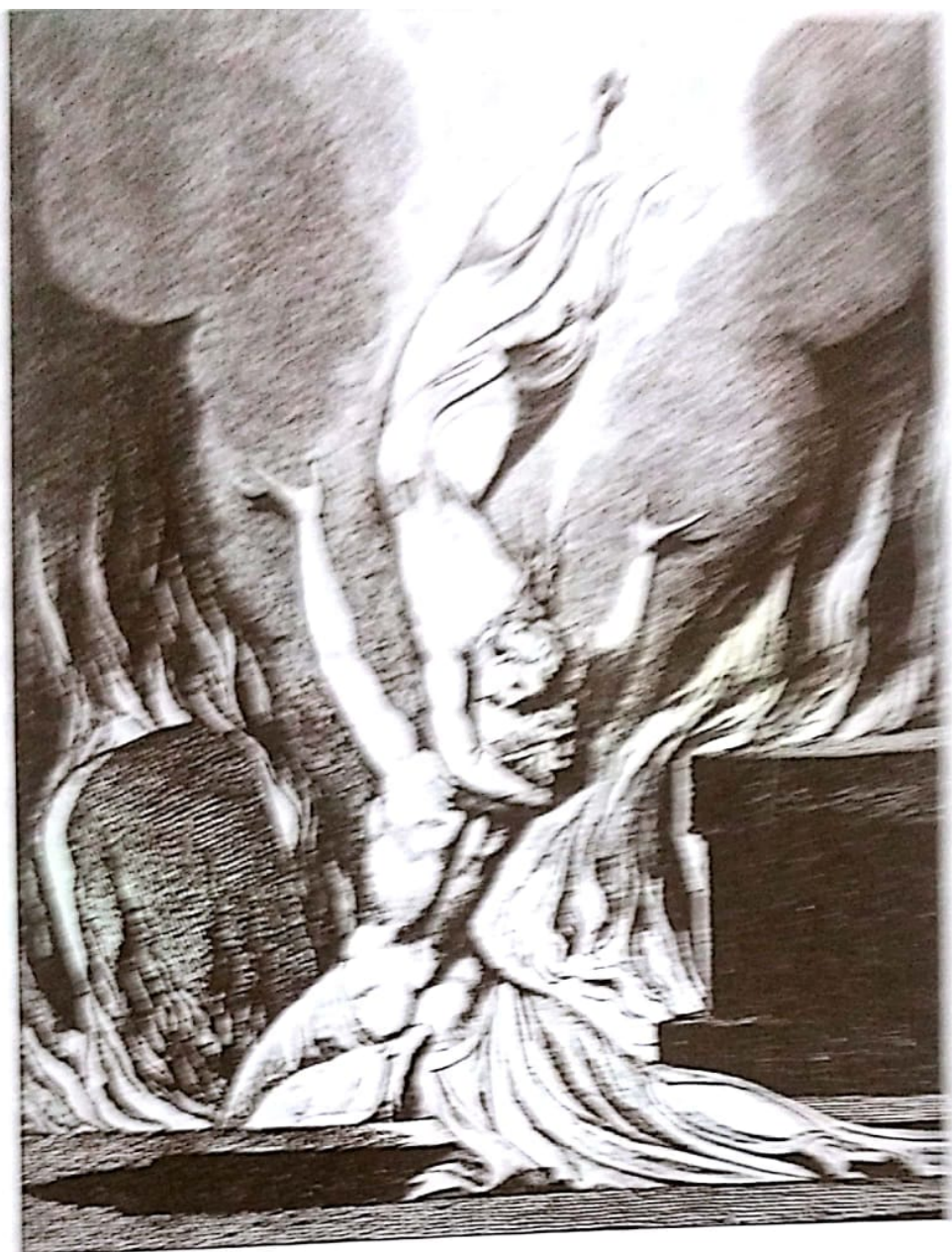
希臘哲學中的靈魂不滅與聖經中的身體復活，既然相距萬里，為甚麼前者會滲入較後期的基督教信仰呢？積迦（Werner Jaeger）曾指出：

基督教教義的歷史中，有一件重要的事：基督教神學之父奧利金（Origen）原本深受柏拉圖主義影響，屬於亞歷山大學派。他把很多柏拉圖對靈魂的看法，注入基督教教義裏。雖然後期的教父們發覺他輸進太多希臘思想，於是把一些刪除了，但是柏拉圖哲學對靈魂觀的精髓，仍留在基督教教義內。<sup>32</sup>

聖奧古斯丁（St. Augustine）稱柏拉圖的哲學為「所有哲學中，最純粹而光明的」。聖奧古斯丁的歸信過程，的確有點像柏拉圖思想所敘述，從物慾轉向禁慾，從物質肉體的邪惡轉向屬靈心靈的美善。

深受柏拉圖及奧古斯丁影響的加爾文（Calvin）也宣稱，只有柏拉圖曾將靈魂不朽之道理正確講論。他說：「人裏面藏有一些不屬肉體的東西。……人包括一個靈魂、一個身體，這應該無





圖七：「身體與靈魂的結合」，選自 Robert Blair 的 *The Grove*。L. Schiavonetti 雕刻；William Blake 設計。Courtesy Methuen & Co.

可爭論。現在我對於「靈魂」這詞的解釋是：人的一個較高尚部份，雖是被造之物，卻永不朽壞。」<sup>31</sup>

不少古老的信經，都含有這種融合了不被靈魂與身體其兩種理論為一爐的思想。亞他那修信經 (*Athanasian Creed*) 宣稱：「人人都要在身體裏復活」。海德堡答問 (*Heidelberg Catechism*) 和韋敏斯特認信 (*Westminster Confession*) 都認為我們不死的靈魂，最後會在復活的時刻，與我們的身體重新結



合。（藝術家們都表達了類似的想法，圖七是其中之一。）

以上我已概述近代有關心體二元論的聖經研究，但除了這些研究外，有沒有其他見解呢？我承認在聖經學者和神學家中，也有人不同意整全觀的。事實上，有幾段聖經，驟眼看來也跟整全觀不太相合。最熟悉的經文是耶穌的教訓：「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們。」由此看來，好像身體可以被殺，靈魂卻仍不朽壞。但我們要繼續把這經文讀下去：「惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他。」<sup>34</sup>靈魂都可滅？那是怎樣的一個靈魂？我們可以肯定這不會是柏拉圖所說不滅的靈魂。若我們參考其他論及死亡和末日復活的經文，就會發覺耶穌在此處似乎是叫我們不必懼怕那些不能奪去永生的人。換言之：「要敬畏神，當祂不把復活的生命賜給你時，祂能夠把你完全丟給死亡。」<sup>35</sup>

世界上有不少人亦很希望靈魂能真的不滅。美國心靈研究學會（American Society for Psychical Research）進行很多研究，為要證實靈魂的確存在。他們想用科學方法，證明人死時靈魂會離開人體。一個亞里桑那州（Arizona）的礦工，立下遺囑，要把他的遺產用於支持這種研究。催眠師甚至聲稱可以使人們回到數百年前投胎的地方去。不過這些從研究邪術的人士而來的言論，並不能成為基督徒信仰的根據。神學家杜立其（Helmut Thielicke）說：

所謂靈魂不滅，根本不是信仰的一部份，只是一個很有疑問的假設而已，任何異教徒，或是販夫走卒，都能奉之為金科玉律。儘管人不信神，甚至把主復活的事看作虛無飄渺，毫不真確，他依然可以有此想法。……事實上，沒有「不朽」這回事；只有神賜下「不朽」。<sup>36</sup>

更值得討論的，還是關於經過臨牀診斷而證實死亡的人復甦後的報告。<sup>37</sup>那一刻才算是真正死亡，我們可暫不討論。但是近代急救技術的發達，使愈來愈多瀕臨死亡的人復甦過來。一部份復甦的人聲稱他們曾經魂離軀體，甚至在旁邊觀看醫護人員怎樣在他們的軀體上進行急救。他們又稱曾見過已經去世的親人，並



穿過一條隧道，遇見一團神祕卻又充滿仁愛的光；他們更描述當時如何感到溫暖、平安，甚至興奮。最後，他們的靈魂終與身體復合。

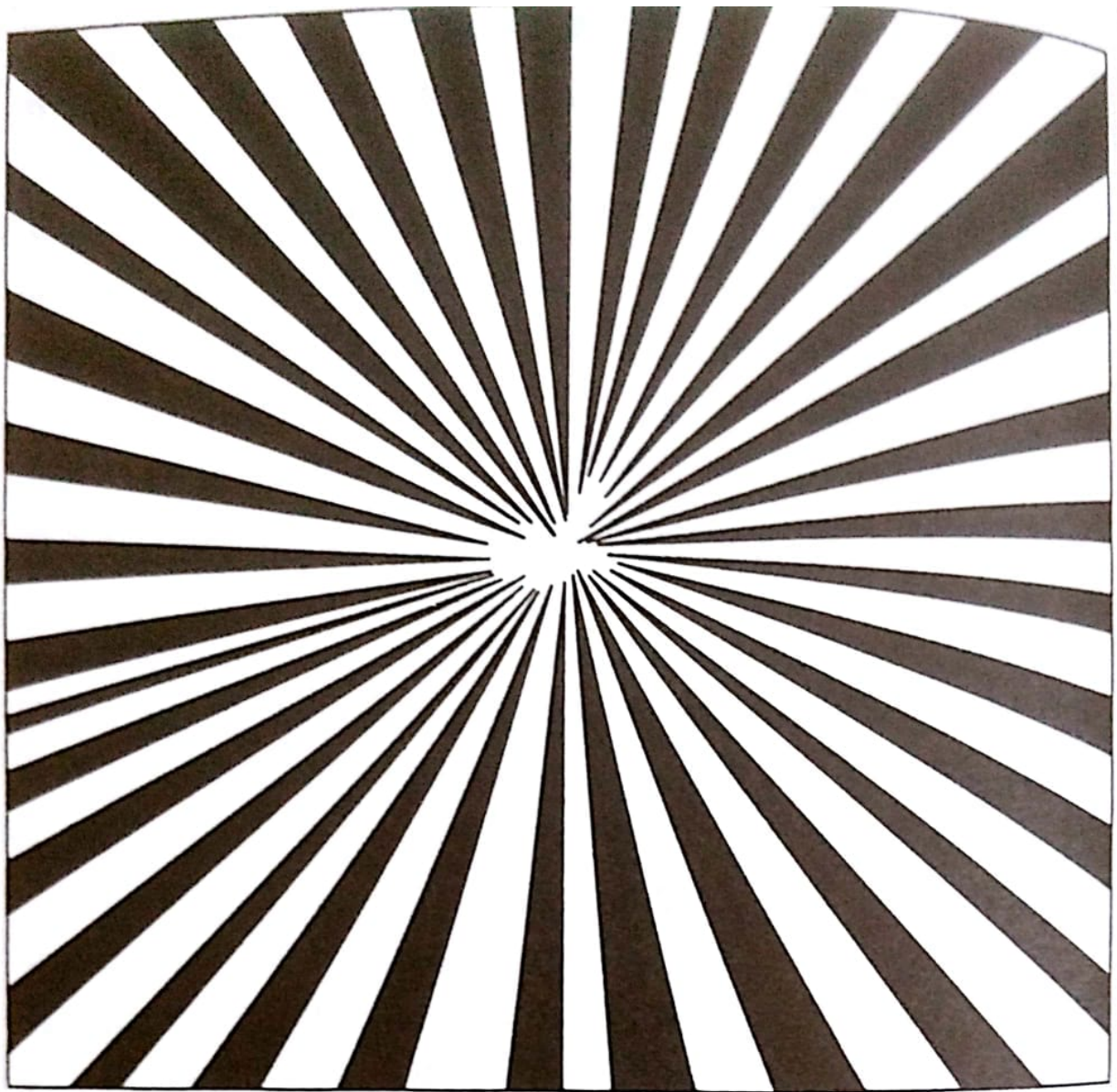
他們所描述的都是光明美好，沒有人描繪地獄的情況。社會大眾也是如此渴想，希望長生不老，難怪二者一拍即合，人們津津樂道了。不過收集這些報告的過程，從不嚴謹，分類也不仔細；即使它們都是真實無訛，我們能作出甚麼結論呢？<sup>38</sup>難道它們證實了柏拉圖的靈魂不滅論嗎？這種死而復甦的現象，不能以科學方法試驗，人們只是穿鑿附會而已。這些揣測，當然也受到故有信念所左右。

我得指出聖經沒有清楚論及死而復活及魂離軀體等現象；因此我不會從聖經的角度去排除其可能性，我只是在前一章及本章列出一些疑點，以及其他引致我懷疑這等報導的原因。舉例來說，魂離軀體的感覺，在其他情況也會發生，例如服食迷幻藥及注射麻醉劑後，便能使人產生幻覺，叫人誤以為真。曾有人設計了一個實驗，將人囚於一個空間裏，使他的五官感覺減至最低點。此時，接受實驗者的腦部便會自製幻象，有游離的感覺。彌留時刻往往是五官感覺極低的時候，只要身體狀況稍有變動，人的心思感覺也跟着變化，產生神祕的經驗。曾經有人嘗試把幾個人放在同一環境中，讓他們「魂遊象外」之後，他們所敘述的經過都十分相近。在這些幻覺中，人們對時間的感覺也會異於常人。

各人所產生的幻覺都十分相似。<sup>39</sup>有人曾觀察數百名服了迷幻藥的人，他們所敘述的經歷，與彌留病人所描述的差不多。不少受試驗者服食了產生幻覺的藥物後，都表示看到：「中間有大光……，又像一條隧道」（參圖八）。

服食迷幻藥者的幻覺，與瀕死病人所敘述的，也有其他相同之處。他們看見孩提時的景象，自己還在現場。很明顯，這有一部份是虛構的，只是出於受試驗者服藥後的構想——一個人怎能「看」到自己在現場呢？不過，這些景象對受試驗者本人則十分真確，有時每秒可閃出十個景象之多。除此之外，受試驗者常會感





服食迷幻藥初期，受試驗者看見如圖畫中的白光，由中心延至四周，是黑白相間的，其後只看見一片白光。

圖八：©1975 by Ronald K. Siegel, Ph. D.

到自己好像離開了身體一般。

產生幻覺時，周圍的環境也會影響幻覺的內容。在戶外服食迷幻藥的人，雖然蒙着眼睛，也常會「見到」戶外的景象；另一個實驗發現，受難節崇拜中服食了迷幻藥的人，會有一些宗教性的幻覺。<sup>40</sup>

學者們認為不論用甚麼方法引起幻覺，都是出於人自己的腦袋。有幾個理論，可用以解釋幻覺的生理過程，其中一個是：當外來的訊息因受抑壓而減少，個人的「感覺」便愈發由腦部的活動



所決定，就好像在玻璃窗前看黃昏景色，當窗外天色漸暗時，窗內火爐中的火焰透過玻璃反射，進入我們眼簾，我們就好像看到火焰是從窗外映進來的，其實只是幻象而已。

人們有時會構想一些東西，讓自己相信。他們想像出來的東西，縱可滿足一時的需要，但顯然是虛構的；我們會在以後數章提出一些例子。一般來說，這個虛構的意象，會與當時環境及人一貫的信念互相脗合。因此，我猜想不同國籍、文化的人所自述「魂離軀體」之經驗，一定有所不同。若果這種經歷有濃厚的文化色彩，而不是不受文化限制，那麼靈魂不滅論也站不住腳了。<sup>41</sup>不過，要收集這些故事十分困難，因為只有很少數的人可以在被斷定死亡後獲救，而絕大多數幸獲生還的人，亦沒有這種神祕經歷。<sup>42</sup>這真是一個很大的難題：我們豈能根據一小撮人的經歷，來推論一項關乎全人類的道理？當然，我們也絕不會認為天下只有小部份人擁有不滅的靈魂吧！

總括來說，臨終病人復甦後所講述的經歷，與產生幻覺的人所見的很相似——大家都看見亮光、隧道，有重現的記憶和離體的感覺。既是臥病在牀，這些人的幻覺也不難滲雜了與死亡有關的東西。人有如此奇偉的想像力，我們又怎能視它們為死後靈魂不滅的證據？了解人性固然是一個無止境的過程，我們當對新的發現和觀念存有開放的態度，但科學實驗和聖經研究都指向人性整全觀，我們沒有甚麼有力的理由要摒棄這個整全觀念。有一冊聖經辭典（*Interpreter's Dictionary of the Bible*）認為「我們不能就此斷定人是由身體和靈魂這兩個個體組成。這只是俄斐烏主義（Orphism）和柏拉圖主義的觀點而已。」<sup>43</sup>魯賓遜（H. Wheeler Robinson）有一句常被人引用的名言：「不是靈魂投胎，成為肉身；乃是靈氣吹進身體，成為活人」；<sup>44</sup>這才是聖經的人性觀。我們因此認為從復活論推斷出來的整全觀，與新約聖經的人觀，並近代的科學研究，十分脗合。



## 四、人性整全觀的實際意義

一件常被忽略的事實，就是我們的態度與行爲，每每建立於一些我們自己也不太清楚的信念上。雖然在整個信仰裏面，對人性的看法只是其中一個層面而已，但它的實際影響卻仍然存在。試看二元論和整全觀的前提，可以帶來甚麼不同的結果。如果相信靈魂才是「真我」，身體只是囚牢，那會使人產生甚麼態度呢？請聽聽蘇格拉底的話：

「我們相信死亡嗎？」

「我們相信。」士每亞答道。

「我們也相信死亡是靈魂脫離身體。死亡是身體獨自存在，與靈魂分隔；而靈魂也獨自存在，與身體分離。死亡便是如此，是嗎？」

「就是這樣。」答道。

「我親愛的朋友，爲了幫助我們更明白這個問題，讓我再看看你我是否也同意另外一點：你認爲一個哲學家會重視吃喝玩樂嗎？」

「蘇格拉底，肯定不會。」士每亞說。

「性慾呢？」

「絕不。」

「你想他會不會保養和顧惜自己的身體？他會注重衣履，修飾身體嗎？還是他會鄙夷它？」

「我想，真正的哲學家是會鄙視它的。」他回答。

「那樣，你是說一個哲學家所看重的，不是身體嗎？他與身體盡量保持距離，而與靈魂契合？」

「是的。」

「若是如此，哲學家首先要做的，是將自己的靈魂從身體釋放出來，愈遠愈好？」

「是的。」<sup>45</sup>

蘇格拉底繼續解說：「身體使我們充滿邪情、慾念、恐懼、虛幻、愚昧。」<sup>46</sup>心思和靈魂是善的；物質世界是惡的。這個觀念直到現今仍然存在。<sup>47</sup>

靈魂（善）與身體（惡）的二元論，是第二世紀時滲入基督



教信仰的一個異端（諾斯底主義）所倡導的。當時的「諾斯底」（*gnosis*）異端認為得救便是藉着禁制慾念，克苦己身，以求靈魂得解脫，獲得「真知識」。這個想法現在仍有踪可尋。今天，有些人以為得救純粹是心裏和口中的事，而非將全人委身。傳福音不再是向整全的人宣告福音的喜訊，卻變為「拯救不滅的靈魂」。「宗教生活」與俗世的生活分割了。由於生命只不過是靈魂得解脫前的一些障礙，貧窮、欺壓等問題便可以容忍了。

尼布（Niebuhr）指出聖經的整全觀與二元論的分別：「最終來說，聖經的一元論是建基於神是創造天地的主，而凡祂所造的，皆是美好。」<sup>48</sup>我們肉身的生命，是神有價值的創造，難怪基督教教會在全世界各地都建有醫院。杜拔（Elton Trueblood）發現凡不重視身體的宗教，也同時缺乏對現代醫藥的合理支持。「相對而言，關心身體是基督教信仰中一個不可或缺的部份。一個真正了解自己信仰的基督徒，十分關心自己和別人的身體，因基督也曾道成肉身（約一14）。」<sup>49</sup>

因此，我們要破除靈魂與身體之隔閡，亦使個人傳道與社會關懷彼此融和。如果物質和靈性互不相通，我們可以鄙視物質的層面，或輕看它、濫用它、污染它；但若果人是靈與體合一，我們便不難明白為甚麼「耶穌像以色列的先知一樣，關懷整全的人。耶穌餵飽飢餓者、醫治病患者、赦免罪人、接納那些在社會中毫無地位的人。祂在每一個層面上，以不同的方式，滿足人的需要。」<sup>50</sup>誠然，如果耶穌今天仍在世上，對於世界的饑荒，祂絕不會不聞不問。

我們對心思、靈魂和身體的看法，也影響我們與自己的身體，以及與受造世界的關係。如果沒有身體，我們便不再是我們；那麼保養自己身體的重要，便無可置疑了。

接納自己必須包括接納自己的身體。我們當中很多人常因自己的身體而感到尷尬，諸如太胖、太矮、禿頭等，也不願別人看見自己身體的缺陷。

自愛也必須包括愛惜自己的身體。我們不敬拜身體，但我們



相信人怎樣對待自己的身體，便是怎樣對待自己。身體強壯，人也強壯。整全觀亦構成基督教對性的看法：性的聯合直達人的核心，因為「我們的身體不是我們所擁有的一件東西，可與我們分割，我們的身體就是我們自己」。<sup>51</sup>

認識自己亦必須包括聆聽自己身體發出的訊號。身體是整全的，因此我們也當留意身體的感覺。雖然疼痛難當，直透心脾時，我們寧願暫時與身體分隔；但實際上，我們不是單單擁有身體，我們就是自己的身體。對於這重要的觀念，科學探討和聖經研究所得的見解，都漸趨一致。

(編者按：為使讀者對本章的討論有進一步的了解，特邀張基釐牧師撰寫專文作深入之探討。請參本書附錄部份。)

---

## 注文

1. Presbyterian Panel, "The November, 1973 Questionnaire," Research Division of the Support Agency, United Presbyterian Church, U.S.A., 1974.
2. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament*, vol. 2 (Philadelphia: Westminster Press, 1967), p. 139.
3. 創二23
4. H. Wheeler Robinson, "Hebrew Psychology," in *The People and the Book*, ed. A. S. Peake (New York: Oxford University Press, 1925), p. 360.
5. 創二7
6. Walther Eichrodt, 上引書, p.134, 140。
7. Donald M. MacKay, "Man as a Mechanism," in *Christianity in a Mechanistic Universe*, ed. D. M. MacKay (Downer's Grove, Ill: InterVarsity Press, 1965), p. 53.
8. Hans Walter Wolff, *Anthropology of the Old Testament* (London: SCM Press, 1974), p. 10. 這說法若成立，便不用討論胎兒何時始有靈魂之類的問題了。
9. Robinson, 上引書, p.362。
10. Eichrodt, 上引書, p.148。



12. Thorlief Boman, *Hebrew Thought Compared with Greek* (New York: Norton, 1960).
13. 帖前五23
14. 路一〇27 (耶穌在此重複舊約的信息, 見申六5); 約四24及羅一二1
15. 路一二19
16. Frank Stagg, *Polarities of Man's Existence in Biblical Perspective* (Philadelphia: Westminster Press, 1973), p. 49-50.
17. 加五19
18. Bruce-Reichenbach, "Life After Death: Possible or Impossible?" *Christian Scholar's Review* 3 (1974); 232-244.
19. Rudolph Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner's 1951), p. 192.
20. 同上, p.17。
21. John A. T. Robinson, *The Body: A Study in Pauline Theology* (London: SCM Press, 1957), p. 9.
22. Bultmann, 上引書, p.209。得澄清一點, 也有些聖經學者沒有把希伯來及希臘文之間的界線劃得如此清楚。
23. Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead? The Witness of the New Testament* (New York: Macmillan, 1958).
24. Stagg, 上引書, p.62。
25. Cullman, 上引書, p.16-17。
26. 林前一五26
27. 傳一4
28. 詩三九5
29. C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947), p. 173.
30. 提前六16
31. 要多了解這方面的爭論, 可看 Reichenbach, 上注; W. Has-ker, "Resurrection and Mind-Body Identity: Can There Be Eternal Life Without a Soul?," *Christian Scholar's Review* 4, (1975), p. 319-325; B. Reichenbach, "Re-Creationism and Personal Identity," *Christian Scholar's Review* 4 (1975), p. 321-330.
32. Werner Jaeger, "The Greek Ideas of Immortality," *Harvard Theological Review* 52(1959); 146.
33. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I, XV, 6,



2, (1975) p.192, 185, 184. 不是所有早期新教徒都如此想。William Tyndale 和 John Milton 便是反對不滅論的其中兩人。(見 N. T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndale to Milton*, 1972)

34. 太一〇28

35. J. A. T. Robinson, 上引書, p.27。

36. Helmut Thielicke, *How the World Began* (Philadelphia: Fortress Press, 1961), p. 248-249.

37. Raymond A. Moody, Jr., *Life After Life* (New York: Bantam Books, 1975); *Reflections on Life After Life* (New York: Bantam Books, 1977).

38. Ronald K. Siegel, "Hallucinations," *Scientific American*, October, 1977, p. 132-140.

39. 這個由 W. N. Pahnke 所做的實驗, 在 J. Bowker, *The Sense of God* 一書中 (1973, p.151) 有討論。

40. 看來慕迪的記載是由一些人自願講述那些符合他所描繪的經歷。這個自我選擇的過程當然會有偏差。

41. 我不知道有甚麼確實證據, 不過有一個簡短報告支持這猜想: D. Goleman, "Back From the Brink," *Psychology Today* 10 no. 11 (April, 1977), p. 56-59.

42. 一份討論死亡的重要期刊之編輯 R. Kastenbaum 指出, 有很多人曾在生死之間, 但事後記不起曾有甚麼經歷, 可是傳播媒介對這些沒有興趣。可參考他的 "Temptations From the Ever After," *Human Behavior*, September, 1977, p. 28-33.

43. *Interpreter's Dictionary of the Bible*, III (Nashville: Abingdon, 1962), p. 224.

44. H. Wheeler Robinson, 上引書, p. 362.

45. Plato, 上引書, p. 9.

46. 同上, p. 11.

47. Michael Novak, "The Experience of Nothingness," *Introduction to Helmut Thielicke, Nihilism* (New York: Schocken, 1969).

48. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1 (New York: Scribner's 1964), p. 13.

49. Elton Trueblood, *Quarterly Yoke Letter* 16, no. 4 (1975).

50. Stagg, 上引書, p.59。

51. J. A. T. Robinson, 上引書, p.27。



# 第三部份：

## 信念與行爲





**思**想與行爲、性格與品德、說話與行事、信心與工作，它們的關係都是我們信仰（內在生命）與態度（外在行爲）的寫照。這些問題涉及神學、教育、道德等範疇，並且受到近期的社會心理學所關注。它的主要假設是個人的意向決定他的公衆行爲；因此，若要改變一個人的行爲，就先要改變他的思想。這也是一般教導、傳道、輔導及幼兒教育的背後理論。在過去的二十年裏，若果說社會心理學教導了我們一些理論，其實也可以反過來說，是我們決定了社會心理學的範疇，因為我們的思想怎樣，行爲也怎樣。

第五章嘗試從社會心理學的實驗及人在日常生活中的行爲反應，解釋人的宗教行爲。而第六章則討論近期宗教信仰發展的行爲研究，以及教會生活與基督教教育的實際涵意。希望透過對社會心理學的了解，令古舊的聖經真理更切合現今的生活，並且更加穩固。



## 5 態度與行爲

「態度」\*是社會心理學最廣泛使用的概念。大多數社會心理學家都認為態度包括了人的思想、感覺與行爲。因此，行爲被視為是態度的一部份，舉例而言：某人相信某一個種族是又懶又兇的，他很可能會不喜歡這些人，也很可能因此對這些人做出帶有歧視的行動。習慣上，我們會把態度與行爲加以區別：態度通常是內在的，特別指我們對於某人某事之愛惡。本章打算根據這個定義，看看一個人的外在行爲與內在態度有甚麼關係？

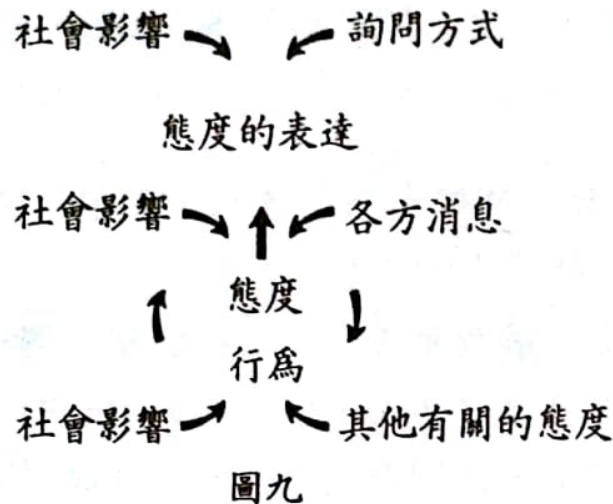
### 一、態度影響行爲嗎？

一般人的看法，都強調信念與態度對行爲的影響；雖然本章的重點，主要是指出行爲也影響信念與態度，但是我並不否定一般人所持的看法。大家都知道，我們的意向會影響我們的行動，這便是我們所謂信念就是力量的原因。然而，內在傾向與外顯行爲之間的關係，並不如我們所想像那麼密切。社會心理學家域加（Allan Wicker）審閱了許多有關態度與行爲的研究，所得的結論是：很少態度能準確預測到一成或以上外顯行爲的變化。<sup>1</sup>例如個人對於欺騙的態度，與他實際的欺騙行爲沒有甚麼相關；而會友對教會的態度，與他們的出席率亦只有些微關係；個人的種族態度，與他在不同種族中的實際行爲也沒有甚麼關係。

因此，難怪藉着改變態度而達致行爲上的改變，效果並不顯著。抽煙有害健康的知識，並不太能使煙客戒煙；許多人一面提倡減少電視上的暴力節目，一面仍舊照樣收看。



由態度推斷行爲？近年這方面的研究，有助我們澄清在何種情況之下，態度能夠預測行爲。當我們進一步了解影響態度與實際行爲的一些因素後（見圖九），就可以解釋為何態度與行爲的關係不大了。



人們公開表達的態度，並不一定就是他們真正的態度。我們必須考慮其他因素：提出問題的方式，以及對方回答時的環境。一九六四年，美國眾議院（United States House of Representatives）以不記名的方式投票，以壓倒性票數通過眾議員加薪；但不久，在公開的點名投票方式下，又以壓倒性的票數否決該議案，因為議員們都擔心可能會受到公眾批評，以致他們公開表達的意見與真正的態度有如此大的差距。其實，除了本身的態度外，個人行爲也容易受到外界的影響。當彼得三次不認主之後，他一定感受到社會羣體壓力的可怕。

當其他因素減至最低，或是當我們在許多不同處境中觀察過一個人的表現之後，我們才能準確地預測他的行爲。蓋洛普（George Gallup）能很準確地預測投票者的行爲，因為他曾採用不記名調查方式，令社會的影響因素減至最低，所以能直接測量投票者的態度。最近一次在底特律（Detroit）調查六百四十名白人居民對於房屋政策的態度，<sup>2</sup>三個月後，要求他們簽署有關房屋政策的請願書時，發現只有百分之八十的被訪者保留他們



以前所持有的態度。這就再次證明：若要準確地預測行爲，必須直接測量與該行爲有關的態度，並且在測量時，必須有相似於產生該態度和行爲的社會情況。<sup>3</sup>

我們已經清楚知道態度與行爲之間的關係，並不是持久不變的，因此我們只可以說態度是決定行爲的其中一個因素。更加有趣的是：行爲有時反而會影響態度，試想想：人固然會奮起維護他所信的，但是人也會因曾維護過某信念而更確信他所相信的。思想與行爲互為影響的因果關係，由此可見一斑。社會心理學在這方面有不少研究，並提出很多證據。讀者們現在可想像自己是個社會心理學家，正思索為何行爲會影響態度，也嘗試解釋這現象。

## 二、行爲對信念與態度的影響

試想一下，騎自行車、打字、彈琴、游泳等技能，是怎樣學會的？必須經過實際操作與不斷練習，不能單靠看書就學會。這個「行動先於認識」的道理，同樣適用於其他情況。下面的現象就是部份例證：

我們把一個人催眠\*，要他稍後做出某些行動，並要忘記是人叫他這樣做的。在指定的時間，那人照着做了，但如果問他為何有那些行動，他會爲自己所做的提出很多很好的解釋。這就是行爲產生思想的一個例子。

一個人腦部插了一個可以控制他頭部活動的電極，當人用遙控刺激電極時，他便會不斷擺動頭部。由於他不知道自己受控制，以爲這些動作是自發的，當被問及為何擺動頭部時，他總會提出合理的解釋：我在找拖鞋、我聽見一些怪聲、我感到不適、我在看牀下……。<sup>4</sup>

一個曾受裂腦（split-brain）手術的女病人，右腦（非語言區）如果接收到一幅裸體照片的訊號時，她會臉紅。但當問她為何臉紅時，她便會爲自己捏造一些理由。若把「笑」這個字顯示在病人的右腦前方，他便會發笑，然而他實際上並不能正確解釋自己為何發笑，因爲他的語言區不在右腦，當他在右腦前方看到「笑」字時，並不能把這訊息傳到左腦，因此他只能說，



他笑是因為這個實驗很有趣……。

不論人或動物，都會有錯覺。儘管你知道真實的情況不是如此，也不能矯正錯覺；只有經驗才能發展正確的知覺。

以上的例子都顯示行為影響人對事物的理解。在實驗室和真實的環境中，這些例子不勝枚舉，足以證明這個自我說服的過程，對人們的信念和態度，產生重要的影響。

## 角色扮演

角色（role）這個概念源於戲劇。在心理學中，這詞是指一個人具有某種社會地位時，大眾便期望他表現出某種行為。當我們剛在社會中換上一個新的角色時，或會感到有點茫然不可置信。這種感覺在一段時間之後，就會消失。布朗（Roger Brown）描述得好：

當我們在社會中扮演一個新的角色時，起初會提高警覺，小心翼翼，惟恐未能達到要求；到適應以後，便自得其樂。試想當你剛進入大學或當上警察時，你全神貫注，學習新角色的行為。起初，你所接觸的人的習慣、喜好及價值觀，都與你格格不入，但過了一段時間，你成為他們一份子之後，這種感覺就漸漸消失，因為這個角色所要求的各種行為，已經成為你性格的一部份了。<sup>5</sup>

角色扮演的確是有功效的，舉例說，扮演過肺癌病人的年輕女性吸煙者，戒煙的比率高過僅僅聽聞吸煙有害的人。<sup>6</sup>研究也發現工廠的工人，當上了工會領袖或是代表資方的工頭後，便迅即出現不同的行為，工頭往往站在資方立場，而工會領袖則偏袒勞方。<sup>7</sup>

這個研究也提醒我們選擇職業的重要。職業崗位不僅影響到你的實際工作，更影響到你以後的態度與價值觀。當新的角色內化\*（internalize）後，便會在態度與性格上，留下顯著的痕跡。最近一個以一千六百個年輕人為對象的調查結果顯示：職業高下與自尊心有直接的關係；職位愈高的人，自我評價也愈高。<sup>8</sup>

甚至在演戲方面，我們也發現角色行為對態度的影響。雖然



劇中的角色扮演不如投身於現實社會裏那麼真實，而且只是根據劇本要求來表演；但是入戲的演員，都差不多能表現出真感情，很多時假戲真做。

### 「得寸進尺」的現象\*

我們常有一些經驗，就是一旦接受了別人一些較小的要求後，就很難拒絕別人較大的要求。幫了別人一個小忙，就常要幫助他到底，正所謂「為人為到底，送佛送到西」。這究竟是怎麼一回事？研究結果告訴我們：如果你需要別人幫你一個大忙，那麼就先要求他為你做一些小事情。有一個實驗是這樣的：有人在加州請一些婦女聯署一份關於交通安全的請願書，稍後又有人跑到她們家中，請她們在前院掛上一個又大又醜的「小心駕駛」告示牌；她們比那些從未簽過上述請願書的婦女們，較容易接受這項要求。簽署請願書是一項難以更改的公開行為，同時也是自願簽署的。當人公開承認他們出於自願的行為時，便會更加相信他們所作的實在是對的。

我們也要注意在這實驗中，行為與態度能互相影響。小小的施惠能令人屈服於更大的要求。社會心理學有一個著名的實驗：<sup>10</sup>一羣人被請來協助進行一項學習實驗，受試驗者扮演「老師」的角色，每當隔鄰課室的「學生」回答問題時答案錯了，「老師」就要按動面前的儀器，使「學生」知道自己錯了，由最低的十五伏特開始，至最高的四百五十伏特；每次學生犯錯，就要增加一級電壓。實驗結果叫人驚訝：有六成半的「老師」完全順從實驗者的要求，即使看見那些「學生」面露極痛苦的表情，甚至像是昏迷似的，仍然一直將電壓增加至四百五十伏特。（當然，這些「學生」是事先安排的，他們其實並未受到任何傷害。）

雖然大多數的「老師」都有很大的心理衝突，但是他們仍舊順從本身所扮演角色的要求。為甚麼？當然，如果剛開始電擊學生時，便看到他們痛苦的神情、憤怒的抗議，甚至瞬間失去知覺，他們就一定不會繼續幹下去；但在這實驗中，受試驗者在開始



時，只對學生施予極微的電壓，而且完全沒有傷害性，待電壓增加至七十五伏特時，雖然開始看到學生有不舒服的反應，但這時受試驗者已經連續做了五次電擊學生的行為，再多一次，也不過是比上次僅僅多了十五伏特電壓而已，他們就這樣一直繼續把電壓加至最高級數。因此，外在行為與內在思想互為因果，使人不能自制，愈陷愈深，成為罪的工具。

日常生活中也有很多類似的例子；推銷商、騙子等更精通此道。無論我們把回條寄去取冊子或贈品，又或是參加甚麼集會，我們開始時的一點點小行動，都會令我們愈陷愈深。例如曾有一個人壽保險的推銷員來到我的辦公室，給我做了一份家庭經濟分析，之後，他沒有立刻要求我購買人壽保險，只問我是否覺得這類分析會對別人有幫助？其實，這也是「得寸進尺」的技倆。

如果第二次世界大戰時，納粹黨把被捕的荷蘭籍猶太人，立刻關進集中營與毒氣室，也許會遭到荷蘭人民很大的阻力，但是納粹黨進行此計劃時十分狡猾：

首先，他們要求猶太人掛上有點滑稽，卻無傷大雅的記號。然後，猶太人被禁止進入公園，又不能自由選擇職業，居住的地區亦受限制。後來猶太人又被迫全部遷入所謂猶太區裏，四周都佈滿倒刺的鐵絲網及埋伏的槍械；再過一段時日，納粹黨急急把他們送到德國，在集中營「工作」。這樣一步一步的，愈來愈嚴厲而殘酷地對待猶太人；但納粹黨每推前一步，都不會顯得太過份，所以不會遭受人們太大的阻力。<sup>12</sup>

越南戰爭又是一個相似的例子。分析五角大廈的文件，便會發現美國的高層領袖，一旦做了第一個決定後，便選擇性地只接受某些消息，凡支持他們派兵越南的資料，他們都記得特別清楚；但是對於那些與他們的抉擇不符的消息，卻充耳不聞，一點也聽不進去。韋特（Ralph White）指出當行為和想法不符時，想法往往遷就行為；<sup>13</sup>隨着行動的改變，便有新的見解和立場。

## 善惡行為與善惡信念

上一段的例子也使我們想到另一個可能性：人若偶爾做了一



件與他自己的道德觀念相違的事後，很可能會爲了解釋該行爲而改變自己的道德觀念。如此，他們便在自己申辯的漩渦中打滾，最後更深深相信該行爲是正確的。一七八五年，當時美國總統傑佛遜（Thomas Jefferson）便已察覺這可能性。他說：人一旦容許自己撒個小謊，以後再撒謊時，心中的自責便愈來愈減少，最後說謊成了習慣，撒謊時更面不改容，說真話亦無人相信。舌頭的謊話漸漸腐蝕了人的思想，奪去人的善良本性。其實，這論點也有實驗支持，參加實驗的人，在沒有受賄或被迫的情況下，說了一些他們自己也不太肯定的東西後，便會愈來愈相信自己所說的話。這是社會心理學家很熟悉的現象，我們待會兒還會再花些篇幅來討論。

還有另一個例子，就是當人欺負一個毫無還手之力的弱者時，他會對被欺負的人更加反感。<sup>13</sup>一羣接受試驗的學生看見另一個學生被訪問後，實驗者當眾批評那學生膚淺、愚笨，而且不值得信任。結果怎樣呢？受試驗者事後真的對那學生產生惡感；尤其當那實驗者只是在背後推波助瀾，而非強令他們如此憎惡那學生時，惡感特別厲害。另一個情形就是當「批評者」覺得自己的批評已是不能挽回時，他們寧願相信那些批評正確無誤。另一個實驗也有類似的發現：凡是願意電擊懲罰學生，使他們感到痛苦的人，事後都對受害者較有厭惡的感覺。這些例子顯示人在自願的情況下，所作的某些行爲，會促使他確信這些行爲是對的。

上述的實驗結果，可以幫助我們了解一些殘酷的事實。在越戰中，美軍根本沒有把越南人當人看待，戰爭的受害者通常都受到鄙視。蓄有奴隸的優越羣體，會認爲奴隸生來一副奴顏婢面，不值得尊重，繼續役使他們，良心也不會感到不安。

這些例證，使我們了解爲甚麼罪惡愈積愈深，往往超出我們良知所能控制的。罪行不但反映出人當時的道德狀態，還能夠使人更加敗壞。每當人做了壞事，他對道德的敏感程度會愈來愈降低。罪惡的力量真是可怕！請聽以下一段審問納粹小嘍囉的對話：

「你在集中營殺過人嗎？」



「是的。」

「你把他們關在毒氣室嗎？」

「是的。」

「你活埋他們嗎？」

「間中。」

「你本人有沒有幫助其他德軍殺人？」

「絕對沒有，我只是集中營的出納員。」

「你對當時所發生的事情有何感想？」

「剛開始時，我感到很不好受，但不久便適應了。」

「你知道蘇聯人會判你絞刑嗎？」

「（淚如泉湧）爲甚麼他們要這樣做？我犯了甚麼錯事？」<sup>14</sup>

幸好我們也可以看到一些樂觀的圖畫：道德行爲同樣可以增強我們的道德感。實驗證明當小孩覺得自己擁有選擇的自由，又能夠成功地抵抗誘惑時，他們便會將這些好行爲內化。另一個有趣的實驗，是讓小學生看見一件很好玩的機械人玩具，同時告訴他們，每當實驗者不在時，他們不能玩那件玩具。<sup>15</sup>對其中一些小孩，實驗者提出嚴厲的警告；但對另一些小孩，則用較溫和的語氣。當時，兩種警告方式都能使孩子們服從。幾週後，另一個人把這些小孩放在同一所房間裏，在十八個曾被嚴厲警告的小孩中，有十四人開始盡情地玩那機械人玩具，但那些曾被溫和警誡的小孩，有三分之二仍然堅持不去碰它。很明顯的，這些曾被溫和警誡的小孩，感到自己有選擇行爲的自由，便將不玩那機械人的行爲內化成他們的態度，日後便能夠更有力量去抗拒誘惑。很久以前，佛洛伊德（Freud）便洞悉這點了。他指出：每一次拒絕做惡事，均成爲人一股良知的力量；每一次禁慾，也使人更覺得慾念之可怕。<sup>16</sup>杜威（John Dewey）的說話較近人情：「惟有常行善事的人，方知何謂善。」<sup>17</sup>

這樣看來，就某種意義來說，古老的苦行贖罪方式是有益的。它的價值不在乎能挽回神對我們的愛，因爲神的恩典早已爲我們預備，我們只需接受；它的價值乃在於這種行爲能幫助我們不再陷在罪中，被罪蠶蝕。就如布吉（James Burtchaell）所說：



人以爲可以隨心所欲，除去生命中的邪惡，但我們生來自私，並且不斷做出自私的行爲，繼續衍生自私。要除去多年因行爲而累積的惡習，也惟有是藉着行爲。<sup>18</sup>

「道德行爲建立道德觀念」這觀點，可由另一些實驗得到支持。教導別人遵守道德規範的小孩子，較諸沒有教導別人的小孩子更能遵守道德行爲。這顯示執行道德、紀律，對於教導者與受教者，都同樣產生功效。家庭中的長子有很多機會承擔這種責任，因此他們的自我控制能力也很可能會較高。<sup>19</sup>皮亞傑（Jean Piaget）認爲在小孩的遊戲中，有不少是他們自創的規矩，可以促進他們道德判斷能力的發展。<sup>20</sup>

## 種族間的行爲與種族態度

如果道德行爲能促進道德態度，種族間的行爲是否也能影響種族態度呢？一九五四年，美國最高法院通過黑、白人同校的議案，他們的論點是：如果單憑教育和勸導，期望人心改變，那將要花很長時間才可以消除種族歧視；但如果經過立法程序，規定這正確的做法，將會較快地改變人們的種族態度。事實證明，當通過黑、白人同校的法案後，一般人的態度也跟着改變了：

白人贊成混校的比率增加一倍。

一九六四年公民權利法案（Civil Rights Act）通過後的十年內，美國黑、白人之間的往來顯著增加。在同一時期，美國白人願意與黑人爲鄰的比率，由百分之六十五升至百分之八十七。

當提出許多反對歧視的行爲準則後，種族歧視的態度在各地都減少了。當黑人與白人的行爲愈一致時，他們的思想、態度也愈接近，猜疑與歧視也愈來愈少。

當然，促成這個改變也有其他因素，但至少現有的證據顯示，「行爲影響態度」這假設是成立的。不過，並不是在任何情況之下，行爲對態度的影響都同樣重要的；當行爲是出於自願，而且曾公開表白，無法撤回時，它對態度會產生較大的影響。根據這項原則，有些人提出一個方法：一方面使人感覺到自己擁有選擇的自由，另一方面又立例要人遵守種族平等的規則，如此雙管



齊下，很可能會令人們的種族態度有極大的改變。但其中的困難是：如何在法律的要求下，不會使人感到喪失行動的自由？惟有希望假以時日，這衝突能得以解決。

另一個實驗證明友善的人際行為會促進彼此的好感。幫別人一個忙，會增加助人者對受助者的好感。受助者即使看來並不能幹，也不吸引，助人者都會較喜愛他。<sup>21</sup>富蘭克林（Benjamin Franklin）曾實地運用這種技巧，贏得別人的好感。一七三七年，當時他三十一歲，是賓夕凡尼亞州（Pennsylvania）政府的一名書記。當時他與一位地位重要的立法官員意見不合：

我並不打算向他卑躬屈膝，求他施捨甚麼。不久，我就採用了以下的方法：我曾聽過他有一本很珍貴的書，於是寫張便條告訴他我很想借閱該書；他立刻把書寄來，我也在一週後把書歸還給他，並且向他表示萬分感謝。當我們再碰面時，他竟以從未見過的謙和態度與我說話，並且以後一直對我態度友善，願意隨時幫助我。我們自此成為終生的好友。<sup>22</sup>

## 社會行動

行為影響態度的原則，不幸被應用於政治思想社會化（political socialization）的行動中。在納粹德國裏，人們參加集會，或穿上制服，公開呼喊「希特勒萬歲」的口號，這種種行為都與內心的態度不一致；但這正是灌輸政治思想的方法。歷史學家君布家（Richard Grunberger）說：

德國人互相招呼時，總要加上一句「希特勒萬歲」，這是很有力的學習方法。人爲了要表現自己與他人無異，而當衆說出這些話時，他經驗到心口不一致的矛盾；爲了要維持內在的心理平衡，他只有強迫自己相信自己所說的話。<sup>23</sup>

中國共產黨也使用相同技倆，公開批評帝國主義和讚揚毛主席，目的是製造更多毛澤東的跟從者。

不只極權主義國家如此，在美國，學校每天的升旗禮、唱國歌，都是藉公開行為來增強個人的愛國意識。我唸小學的時候，曾經歷過無數次防空練習，當時對蘇聯人所產生的恐懼感，至今



仍不能磨滅。一九六〇年代，爭取民權的遊行，一方面對於以後的立法產生了直接影響，另一方面也增加了遊行者對運動的認同和投身，原因是公開的遊行加強了他們內心的信念。激進的學生運動也是如此：

直接造成校園騷動的原因，是由於學生運動份子曾公開表示支持某種政治理想，甚至訴諸一些公開的行動。學生也漸漸因為參與這些行動而更加相信該政治理想，尤其遭遇一些外界的阻力時，就更加死心塌地跟隨他們的政治理想。<sup>24</sup>

## 儀式與內涵

行為與信念的關係，有些像人類學家及人文學者所說儀式與內涵的統一。<sup>25</sup>儀式中的重複動作能把人不易溝通的經驗反映和傳達開去。政治儀式（如就職典禮）及社會儀式（如婚禮、喪禮），都表達出深雋的涵義。儀式幫助我們超越時間的限制，就如神學家賴德（Gerhard von Rad）的解釋，以色列人吃逾越節的羊羔，不只是記念他們的祖先脫離埃及的轄制，而是實際地去經歷神對他們的拯救。<sup>26</sup>人格發展心理學家艾力遜（Erik Erikson）甚至認為在兒童的每個發展階段裏，他們的性格都在各種儀式行為中不斷演進。<sup>27</sup>

## 洗腦方法

令態度改變的最富戲劇性例子，首推洗腦。雖然韓戰時被洗腦的美軍戰俘並非全數唯命是從，但是共軍用的洗腦方法，的確很有功效，使幾百名美軍俯首合作，甚至釋放戰俘時，竟有二十一人自願留下，不再返回美國。薛善（Edgar Schein）訪問被遣返的戰俘，記錄洗腦的方法：他們總是先要求戰俘做些瑣碎的事情。當他們對小事的服從變成習慣以後，再慢慢要求戰俘在較重大的事情上順從。這種方法應用在招供、自我批評及獲取情報時特別有效。另一個類似的方法是要求戰俘不斷參與，他們不單要聆聽、吸收和作出反應，還要參加小組討論，寫自白書，自我檢



討，公開坦白認錯等。<sup>28</sup>

這裏顯然也用了「得寸進尺」的技倆：先是要求在小小的事情上妥協，接着再要求在重大的事情上讓步。藉着一些誘導與獎勵，戰俘們就不會感到被迫屈服，反而認為該對自己的行為付上一定的責任。最後，藉着除去戰俘們情緒上的依賴，例如把長官隔離，滲入線人等，戰俘的態度便跟從前判若兩人了。雖然我們無法知道報業大王家族的賀爾斯（Patricia Hearst）被綁架後遭遇了甚麼，但很可能也是經過同樣的洗腦步驟。

以上操縱和改變態度的例子，使人不寒而慄。究竟我們如何才能避免自己的態度受到控制？社會心理學家麥高（William McGuire）認為這與對病菌的免疫力相同。<sup>29</sup>爲了預防天花，我們注射少量的天花病毒入體內，使身體產生抗體。同樣，我們也可以爲那些未經風浪的人，預備一點點與他們原來信念衝突的理論，叫他們懂得自我辯護；這樣便可鞏固他們原有的信念。麥高的實驗發現：一些衆所公認的想法（如飯後刷牙），在未受到攻擊反駁之前，能先接受一點挑戰，或持守這見解的人自己先寫一些反駁的文章，便不會容易因爲受到攻擊而立刻改變信念了。至於那些未受過挑戰的人，一旦受到攻擊，便會放棄他們自以爲牢不可破的信念。

這發現具有幾個含意：第一，有些人主張加強韓戰軍人的愛國教育，以對抗敵方的洗腦，看來這個方法不太可靠。較佳的方法是要如麥高所建議的，對民主社會的思想提出一些挑戰，迫使軍人先產生對抗的能力。基督教教育工作者也不應該只爲基督徒設計一個美麗的溫室。過去不少在溫室般的主日學教育中長大的小孩子，上了大學之後，信仰就立刻崩潰。比臣（Daniel Batson）最近發現，如果年輕的基督徒能自發地拒絕一些會影響他們信仰的挑戰，反而他們的信仰會更加堅定。若要透過基督教教育，使信徒的信心更加堅強，最好的方法就是在一個溫和的環境下，提供一些與他們信仰相抵觸的思想，讓他們研究，並從旁指導，以加深他們對信仰的認識。



第二，他們戰勝挑戰後，對外來挑戰的抵抗能力就會增強，要改變他們原有的態度就更加困難了。在一個以高中學生為對象的實驗中，研究員要求同學寫一篇文章擁護嚴格的衣著標準，並且公開發表。<sup>31</sup>由於文章的內容與學生的意見相違背，而且需要見報，學生們都不願撰寫。研究員甚至酌量付出稿酬，仍然不能使他們動心。實驗的結果發現曾經拒絕報酬的學生，對於他們原有的態度更為堅定；當他們公開拒絕撰文之後，就更持守原本對衣著標準的意見，就好像曾公開拒絕戒煙的人，以後想他戒煙就更加困難了。我們可以推想，倘若向某人傳福音失敗，他對福音的抗拒就更強硬，反對的心更加堅定，比未曾聽過福音的人更不容易接受福音。<sup>32</sup>這一點提醒我們在傳福音的事工上，必須小心謹慎，不可馬虎行事，以免事倍功半。

### 行動心理治療法（Action Therapies）

最後以治療專家的一些實際個案作為例子。愈來愈多心理治療專家強調需要改變病者的行為。過去傳統的心理治療（例如精神分析），着重病者的思想，現在已被認為效用不大了。現實治療（reality therapy）要求病者負起責任；行為治療（behavior therapy）強調培養病者新的行為；復原訓練（recovery training）要求病者運用意志，嘗試克服自己不敢面對的事物；敢於自表訓練\*（assertion training）也是透過練習或角色扮演，在小事上肯定自我，再循序漸進；理性情緒治療法\*（rational-emotional therapy）認為不愉快的情緒是由不合宜的思想導致的，病者必須藉「家庭作業」的練習，學習利用新的行為，產生愉快的情緒。會心小組（encounter group）也要求參與者在組內表現新的行為，流露出憤怒、哭泣、愉快……等各種情緒。

不管用那一種方式，大家都發現那些要求病者作出實際行動的治療法，效果遠勝其他沒有行動的方法。<sup>33</sup>前面引述的實驗結果指出，鼓勵病者主動作出所需的行為，效果較為持久。



要完全依賴反省或自我寬容，許多時候，實際行動是必須的。唯理人文主義者巴森（Jacques Barzun）指出：儘管人曾經不肯定自己的見解，不願把它寫下來，但只要他開始下筆，便會感到自己不是為文造情，而是對其中的見解真有興趣。<sup>34</sup>我寫這本書時也有此經驗，當我愈寫愈興奮的時候，我個人的疑慮也逐漸消失了。

### 三、態度與行為的理論基礎

以上不同的觀察，無論是實驗結果、歷史事實，或治療效果，我們都得到同一結論：外在行為影響內心態度。這結論很容易被人接納，但是要從理論去解釋，那就不太容易了。不過，一般來說，用來解釋此現象的理論有兩類，兩者都有實驗證據支持。

#### 自圓其說（Self-Justification）

態度受行為影響的其中一個解釋是：我們需要找到合適的理由來支持自己的行為，尤其當我們的行為與概念不同時，這種需要更為明顯。這種說法乃著名的「認知失調論」\*（cognitive dissonance theory）所倡導。<sup>35</sup>認知失調論本身很簡單，但應用極廣。假設人在心理上有兩個認知元素互相衝突時，他會經驗內在的失調及不平衡，並會想辦法調整其中一個認知狀態，使不平衡的心理情況趨於和諧。這種調整好像肚子餓要進食一樣，為的是使身體回復平衡。聖經上說：「一個人不能事奉兩個主」，「心懷二意的人，在他一切所行的路上都沒有定見」；<sup>36</sup>都與這個觀念很相近。再舉一個例子：如果有人十分推崇尼克遜（Nixon）總統，但聽見水門案件中的一些機密聲帶後，他一定會感到內在的不平衡。他或會減低對尼克遜的尊崇，又或者原諒他在水門事件中所犯的錯誤，甚至兩樣都做一點，總之要回復內心的和諧。

當我們的態度與行為不一致時，就常需要應用認知失調論。



當我們覺察到二者不一，心理就出現壓力；若要減低壓力，就必須調整二者的一致性。因此，這就解釋了爲甚麼態度改變，行爲也會跟着改變。同樣，若是行爲改變了，爲了要維持認知的一致，態度也就跟着改變。

認知失調論有幾個演繹是值得一提的。例如，當人感到外界所施的壓力愈小，愈容易改變態度。按認知失調論的解釋，人在被迫或利誘的情形下所作的行爲，可以自我圓辯爲出於外界壓力，而非本身自願；因此，實際態度與行爲之間沒有認知衝突，也不用改變。但若是無法歸因到外界的因素，便只得將自己的行爲歸因爲內在的態度，那時，人便要向內尋找解釋的原因，往往因而相信自己的確存有該態度。可是，大多數人都沒有留意到這心理歷程。

根據認知失調論，行爲之後的賞罰，對於決定態度是否改變並不重要，要緊的是行爲是怎樣產生的。例如：要訓練小孩子有好的行爲，應使他感到自己「甘心樂意如此做」，所得到的結果勝過他「爲父母的緣故才如此做」。要訓練人作出某種行動，最好給予那人一些自由意志及責任感，他就會將行爲看作自己的態度。

以下引伸到一些實際的事例。多年來，我的學校明令學生參加早會，但是收效不大，學生總是不樂意，所以我們就決定讓人自由參加。自此，參加早會的人數雖然減少了，但是校園裏對信仰感興趣的人並未因此減少。認知失調論使我們想到，權威的管理方式，只能在權力範圍內收效，由於人們並沒有感到有選擇的餘地，便不能將行爲內化，視爲自己的態度。因此，只要使用少量的壓力或引導，便可誘發行爲，使人能夠將行爲的原因歸於自己的態度。

這樣的分析告訴我們：新的決定會使人對原有的行爲產生失調感，接着，帶來更多態度的改變。當人面臨重大決定時，無論是上那所大學、跟誰約會、找甚麼工作，總會感到困難重重；作出決定後，總不願接受該決定所帶來的弊病，又念念不忘另一個決定會有甚麼好處。我們如何能減輕在魚與熊掌的選擇中所帶來



的失調感？大概你也會猜到，藉着抬高魚肉的營養價值，再幻想一下熊掌的少許腥味，很快便不會感到不安。這樣的例子多得很：一個已下注的馬迷比一個還未下注的馬迷對所選擇的馬匹更有信心；<sup>37</sup>選民在投票後比還未投票之前對所支持的候選人亦更具信心及好感。<sup>38</sup>卡特（Carter）總統在他的能源計劃付梓時，向他的內閣表示他曾經懷疑這個計劃，不過後來愈來愈有信心，深信它一定成功。<sup>39</sup>有一次，我們開會商量是否繼續聘用兩位仍在試用期中的教授。他們二人的表現都很接近，不過當會議決定聘用其中一人時，其他人立刻感到獲得留任的教員，比起那不能續約的，好得百倍。這正如我寫作這書時，不斷努力吸取別人對初稿的批評，但這書付梓時，我對於別人的批評已經充耳不聞了。

## 自我知覺（Self-Perception）

第二個解釋態度如何受行為影響的理論更為簡單。試想想我們如何藉着人的行為和處境，推測他的內心態度。觀察別人的行為與當時的處境後，我們或會把他的行為歸因於環境，或是他個人的因素。<sup>40</sup>如果聽到一個被摔角高手纏鎖着脖子的人說出「××萬歲」，我們大概不會相信那一句話真是那個可憐蟲的由衷之言。自我知覺的理論認為我們觀察自己的行為時，也有相同的過程。對於自己的行為，我們也同樣扮演一個觀察者的角色；<sup>41</sup>特別在我們不太清楚自己的態度時，便更倚賴這種自我知覺。我們看見自己的行為，就相信自己的態度也是如此；尤其是沒法歸因外在明顯的處境時，就更確信自己的信念促成了行動。

心理學家詹姆士（William James）用類似的解釋，說明情緒是怎樣產生的。他認為人可藉着觀察身體與行為的變化，而推論自己情緒的狀態。如果一個女子在森林中遇見一頭熊，她會心跳加速，腎上腺素分泌增加，並且拔足飛奔。當她觀察自己這一切反應時，便知道自己十分恐懼。有一次，我準備出外演講，但竟然徹夜不能成眠；於是我便因為失眠，認為自己一定是為翌日的演講過於緊張。



你或許會覺得這種說法有點怪誕，但自我知覺論是有實驗支持的。例如：當你看一張豔照時，便聽到自己心跳加速；但看另一張時，只聽到自己心跳減慢；其實那些心跳聲是實驗者故意造出來的，但是儘管如此，你依然會比較喜歡第一張照片，認為第二張只是普通的照片，沒有甚麼特別。<sup>42</sup>另一個實驗是在受試驗者臉上接上電極，使他做出皺眉的表情；之後，受試驗者報稱他當時感到生氣。<sup>43</sup>當人做出愉快的表情時，他會感到心情愉快。有一天，我獨自一人在車子裏，收音機正播放一首名叫「換上一張笑臉」的歌曲，雖然四周無人，但歌曲果然奏效，我的心情瞬間開朗起來。

也許我們都會有以下的經驗：當心情暴躁之際，突然接到一個電話，我們便不得不換上溫和有禮的語氣來接聽；如果起初心情不是太壞的話，掛上電話後，我們通常會整個人都感到煥然不同。要改變一個脾氣壞的小孩子，長篇大論的說教遠不如令他張嘴一笑收效大。這也就是為甚麼印度教徒認為伏地的姿勢能夠幫助他們崇拜時有謙卑的態度。基督徒祈禱時低頭、屈膝，同樣可以叫他們在神面前更加謙卑。

### 自圓其說、自我知覺與訊息處理

自圓其說與自我知覺這兩個理論本身，並沒有暗示我們對行為的認知過程中，是抹煞了理性的推理和觀察。事實上，在產生行動的同時，我們可能也在思想其他有關的資料。根據這現象，我們若要斡旋紛爭，可以要求對立雙方互相扮演對方的角色（role-reversal），使他們體會對方的觀點與感受。同樣，在表達自己的見解前，先將對方的立論覆述一遍，亦有助消除不必要的矛盾。前述兩種理論（自圓其說和自我知覺）強調在行為之後，還要經過訊息處理的過程。人採取新的行動後，會積極尋找一些新的資料來支持這行動，令自己不會感到不安。<sup>45</sup>

由此可見，思想是由主動而積極的行動衍生出來。我曾經在小組研究中發現：<sup>46</sup>強迫人們閱讀有關資料，以求改變他們的態



及一些不感興趣的人，他們主動參加討論。被動的學習不會帶來態度的改變。<sup>47</sup>要把態度內化，必須不斷地吸收、整理、修正或是複習訊息。杜威（John Dewey）曾說：「除非思想已經與你融合，否則它仍不是你的思想。」<sup>48</sup>

這兩個理論都同意人必須透過思想和資料整理，才可以把態度內化。但孰是孰非呢？很多實驗便是要證實「人有需要為自己的行為找尋理由」（自圓其說）與「人藉觀察自己的行為推論自己的態度」（自我知覺）這兩種假設何者為真？到目前為止，因為理論尚欠精密，很難作出有效的驗證。雖然理論各不相同，但它們對事件卻有相同的預測，運用這兩個理論，都可以合理地解釋同一件事情。<sup>49</sup>有一位學者甚至認為，二者的取捨，繫於你的審美角度或是你最初的態度而已。第二章談到的科學方法，就是指出如果實驗的數據與現存的理論不符，我們可以把前者視作特殊情形，或者把後者的前提修正，使理論仍然有效。這不是說理論不中用；相反的，理論能夠把經驗互相連結起來，而且若不是藉着理論演繹一些可能性，就根本不能起刺激作用，以產生更多具有實用價值的新知識。上述兩個理論，恰巧是有力的例證。

自圓其說與自我知覺對人的態度各有影響。在某些情況下，其中一項理論可能會較為適用。<sup>50</sup>譬如自我知覺論較能解釋催眠或洗腦後的態度改變；通常人們就是根據自己所作出的行為而推論態度。在另一個有名的實驗中，受試驗者接受了腎上腺（令情緒激動的內分泌）的注射後，那些自以為只是注射一些普通藥物的受試驗者，會比知道實況的受試驗者，在一個充滿愉快氣氛的房間裏，更加感到心情愉快。後者無法同樣高興起來，因為他已將自己的情緒變化歸因於腎上腺素的生理反應。<sup>51</sup>另一個實驗是給一些參加受難節崇拜的人服食能產生幻覺的藥物，未幾，他們便感到有特別的屬靈經歷；可見環境影響了人對內在情況的解釋。這就是自我知覺的影響。

……行為引起內心不



覺。<sup>53</sup>有些人更利用宗教，使自己的行爲變得合理。人做出不當的行爲後，可藉着「宗教借口」而免於罪疚，也可以因「替天行道」而感到正義。羅得西亞（Rhodesia）白人政權建立之始，也可說成是「基督教一大躍進」……。對於人的自義，傑奇（Langdon Gilkey）也有同感：

很少人承認他們的行爲是出於自私，他們通常都會爲自己的行爲辯護，提出一些法律、道德或是宗教的理由，有時甚至自欺，以爲自己真有崇高的道德。有時我們也是打着道德的招牌，做了傷害別人的事仍不自知，還以爲是出於正義。因此，高談理想並不能使人步向完美，反而爲人們自私自利的行爲提供更多新的藉口。<sup>54</sup>

## 我們如何知道？

距今一百年前，心理學與知識論都是哲學的分支，關係十分密切；經過五十年各自的發展，心理學才跟知識論分家。但是前者對於「我們如何知道？」這類問題，還有甚麼貢獻？本書所討論有關行爲對知識的影響，正好幫助我們對人類認知的本質有更深入的了解。除此以外，心理學還有「寓學於行」的發現，也值得一提。爲人父母的，時常埋怨孩子不聽話，卻不知道孩子若只是被動的聽父母教導，他們未必聽得進去，即使聽了，也容易忘掉。父母最好減少嘮嘮叨叨，改爲要求孩子重述一下他們要做的事情（例如問問他：「我要求你做甚麼事？還記得嗎？」），要孩子覆述一片，可增強他的記憶，使他清楚知道父母要求他做甚麼。

發展心理學家布納祖（Jerome Bruner）與皮亞傑（Jean Piaget）都強調孩提時代的自發性遊戲，對兒童的學習很重要。<sup>55</sup>孩子透過自己的思想，操作所學到的，遠比被動地坐着聆聽會得到更多收穫。試想，若小孩子們將每天花在電視機前的大量時間，用來參與一些遊戲活動，會產生如何截然不同的效果！以上所提的這些理論及研究結果，好像都在證明人類的知識是藉着行爲而增長。這與柏拉圖的知識先驗論大大不同。根據魯賓遜（Daniel Robinson）對柏拉圖及蘇格拉底的知識論的解釋，知



識只是一種記憶。所以，人本身已具有先天的知識，只需一些教導，便可勾起人對知識的回憶，不用學習。如果說知識就是記憶，我們用正反辯證的方法，就可得到知識；新的經驗不再重要，而「回想」才是獲得知識的不二法門。<sup>56</sup>

但是本章所討論的認知正好相反。實驗顯示它是個人可以直接親身體會的知識。知識必須透過實際接觸、具體實行才能獲得。按杜威（John Dewey）的說法是：

只有當一個人能夠昂首挺胸時，他才會知道甚麼是正確的站立姿勢；思想也不是自然產生的，意義與目的亦非從天而降。所以，單憑過往習慣來推理，固然不可靠；不過，離開了習慣，只憑感覺而得出來的思想，也同屬空中樓閣。<sup>57</sup>

杜威的知識論，算不得是理性主義，但也不能稱為經驗主義。他根據這知識論，建立了著名的教育哲學：行動是知識之母。<sup>58</sup>單單被動地吸收現成的、易懂的知識，不能使智能成長；只有藉着主動參與創作性的活動，才能產生啟發我們行爲、影響我們態度的知識。這些觀念具有很重要的實用價值。（順便一提，柏拉圖和蘇格拉底在這方面也很有見地。他們指出師生之間的討論，較之單線講學，更能激發思考。）由以上可見，人類知識的不同前提，會產生不同的實際應用。

現在我們可以將社會心理學在這方面的理論和發現，與基督教信仰結合起來。跟着，我們便把結合的成果應用在實際的教會生活與信徒栽培上。

---

## 注文

1. Allan W. Wicker, "Attitudes vs. Actions: The Relationship of Verbal to Overt Behavior Responses to Attitude Objects," *Journal of Social Issues* 25 (1969): 41-78.

2. Robert Brannon et al., "Attitude and Action: A Field Experiment Joined to a General Population Survey," *American Sociological Review* 38 (1973), p. 625-636.

Brannon 在 Seidenberg and Snadowsky 所編的 *Social Psycholo-*



BY (N. Y.: Free Press, 1976) 中有卓越的分析。

3. 大體而言，若果所測量的態度與行為都同等具體，藉態度預測行為便較成功。譬如說：在某次選舉中間一個人他喜歡那一名候選人，自然很易預測他會投誰的票。但倘若所量的態度十分概括，例如對教會的態度，我們便難以藉此預測某人下週會否參加教會的早堂崇拜，而只是預測他在一段長時間內參加教會的平均次數。

4. J. Delgado 對此的觀察，載於 Maya Pine, *The Brain Changers* (N. Y.: Harcourt Brace Jovanovich, 1973)。

5. Roger Brown, *Social Psychology* (N. Y.: Free Press, 1965), p. 153-154.

6. Irvin L. Janis and Leon Mann, "Effectiveness of Emotional Role-Playing in Modifying Smoking Habits and Attitudes," *Journal of Experimental Research in Personality* 1 (1965): 84-90.

7. Seymour Lieberman, "The Effects of Changes in Roles on the Attitudes of Role Occupants," *Human Relations* 9 (1956): 385-402.

8. Jerald G. Bachman and Patrick M. O'Malley, "Self-Esteem in Young Men: A Longitudinal Analysis of the Impact of Educational and Occupational Attainment," *Journal of Personality and Social Psychology* 35 (1977): 365-380.

9. Jonathan L. Freedman and Scott C. Fraser, "Compliance without Pressure: The Foot-in-the-Door Technique," *Journal of Personality and Social Psychology* 4 (1966): 195-202.

10. Stanley Milgram, "Some Conditions of Obedience and Disobedience to Authority," *Human Relations* 18 (1965): 57-75. 雖然在此實驗中沒有人遭受電擊，這實驗仍引起議論紛紛，刺激學者們留意心理學研究的道德標準。

11. Bertram H. Raven and Jeffrey Z. Rubin, *Social Psychology: People in Groups* (N. Y.: Wiley, 1976), p. 241.

12. Ralph K. White, "Selective Inattention," *Psychology Today* 5, no. 6 (November, 1971): 47-50, 78-84.

13. Keith E. Davis and Edward E. Jones, "Changes in Interpersonal Perception as a Means of Reducing Cognitive Dissonance," *Journal of Abnormal and Social Psychology* 61 (1960): 402-410.

David C. Glass, "Changes in Liking as a Means of Reducing Cognitive Discrepancies between Self-Esteem and Aggression," *Journal of Personality* 32 (1964): 531-549.



14. Hannah Arendt, "Organized Guilt and Universal Responsibility," in *Guilt: Man and Society*, ed. Roger W. Smith (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971), p. 262.
15. Jonathan Freedman, "Long-Term Behavioral Effects of Cognitive Dissonance," *Journal of Experimental Social Psychology*, 1 (1965): 144-155.
16. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents* (London: Hogarth, 1949), p. 114.
17. John Dewey, *Human Nature and Conduct* (New York: Holt, 1922), p. 32.
18. Burtchaell, 上引書, p.159。
19. Ross D. Parke, "Rules, Roles, and Resistance to Deviation: Recent Advances in Punishment, Discipline, and Self-Control," in *Minnesota Symposia of Child Psychology*, vol. 8, ed. A. Pick (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974); E. Staub, R. Leavy, and J. Shortsleeves, "Teaching Other Children as a Means of Learning to Be Helpful," and E. Staub and W. Jancaterino, "Teaching Others, Participation in Prosocial Action and Prosocial Induction as a Means of Children Learning to Be Helpful" (未發表之文章, University of Massachusetts, Amherst, 1975).  
在此銘謝 Lougee 提供這方面的文章。
20. Jean Piaget, *The Moral Development of the Child* (New York: Free Press, 1948).
21. Fletcher A. Blanchard and Stuart W. Cook, "Effects of Helping a Less Competent Member of a Cooperating Interracial Group on the Development of Interpersonal Attraction," *Journal of Personality and Social Psychology*, 34 (1976): 1245-1255.
22. Mark R. Rosenzweig, "Cognitive Dissonance," *American Psychologist* 27 (1972): 769.
23. Richard Grunberger, *The 12-Year Reich: A Social History of Nazi Germany 1933-45* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971), p. 27.
24. *The Report of the President's Commission on Campus Unrest* (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1970), p. 78-79.
25. 可參閱 J. D. Shaughnessy, ed., *The Roots of Ritual* (Grand



Rapids: Eerdmans, 1973), p. 158。「神話」一詞並無貶抑之意，它反映某些人對神祕事物之了解。

26. Gerhard von Rad, *Old Testament Theology*, vol. 2, trans. D. M. G. Stalker (New York: Harper & Row, 1965), p. 104.

27. Erik H. Erikson, "Ontogeny of Ritualization in Man," *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, no. 772, vol. 251 (1966): 337-350.

28. Edgar H. Schein, "The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War: A Study of Attempted 'Brainwashing'," *Psychiatry* 19 (1956): 149-172.

29. William J. McGuire, "Inducing Resistance to Persuasion: Some Contemporary Approaches," in *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 1, ed. L. Berkowitz (New York: Academic Press, 1964).

30. C. Daniel Batson, "Rational Processing or Rationalization? : The Effect of Disconfirming Information on a Stated Religious Belief," *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975): 176-184.

31. Susan Darley and Joel Cooper, "Cognitive Consequences of Forced Non-Compliance," *Journal of Personality and Social Psychology* 24 (1972): 321-326.

32. 傳道人有時會遇到一些愈講愈是心硬的人。

33. Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change," *Psychological Review* 84 (1977): 191-215.

34. Jacques Barzun, *Simple and Direct* (New York: Harper & Row, 1975), p. 173-174.

35. Robert Wicklund and Jack W. Brehm, *Perspectives on Cognitive Dissonance* (Hillsdale N. J.: Erlbaum, 1976) 其中有對認知失調論之權威介紹。Elliot Aronson 所寫 *The Social Animal* 一書，列出簡潔易明的要點。

36. 太六24；雅一8

37. Robert E. Knox and James A. Inkster, "Postdecision Dissonance at Post Time," *Journal of Personality and Social Psychology* 8 (1968): 319-323.

38. Oded J. Frenkel and Anthony N. Doob, "Post-Decision Dissonance at the Polling Booth," *Canadian Journal of Behavioral Science* 8 (1976): 347-350.



39. 美國國家電視台 (NBC) 一九七七年四月二十日新聞。
40. 「歸因論」將這些現象都歸納和分析。我們將在第十章討論這方面的研究。
41. Daryl J. Bem, "Self-Perception Theory," in *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 6, ed. L. Berkowitz (New York: Academic Press, 1972).
42. Stuart Valins, "Cognitive Effects of False Heart-Rate Feedback," *Journal of Personality and Social Psychology* 4 (1966): 400-408.
43. James D. Laird, "Self-Attribution of Emotion: The Effects of Expressive Behavior on the Quality of Emotional Experience," *Journal of Personality and Social Psychology* 29 (1974): 475-486.
44. 希伯來文「俯伏」( *shātāch* ) 是把自我放下的意思，是虛己的敬拜。
45. Herbert Kelman, "Attitudes Are Alive and Well and Gainfully Employed in the Sphere of Action," *American Psychologist* 29 (1974): 310-324.
46. David G. Myers and Helmut Lamm, "The Polarizing Effect of Group Discussion," *American Scientist* 63 (1975): 297-303; "The Group Polarization Phenomenon," *Psychological Bulletin* 83 (1976): 602-627.
47. Anthony G. Greenwald, "Cognitive Learning, Cognitive Response to Persuasion, and Attitude Change," in *Psychological Foundations of Attitudes*, ed. A. G. Greenwald, T. C. Brock, and T. M. Ostrum (New York: Academic Press, 1968).
48. John Dewey, *School and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), p. 66.
49. Anthony G. Greenwald, "On the Inconclusiveness of 'Crucial' Cognitive Tests of Dissonance versus Self-Perception Theories," *Journal of Experimental Social Psychology* 11 (1975): 490-499.
50. Fazio, Zanna 和 Cooper 嘗試列出該等情況。他們指出當行為明顯地與態度相左，便會出現認知失調。當行為與態度有少許不同，態度便受自我知覺影響了。請參 Russell H. Fazio, Mark P. Zanna, and Joel Cooper, "Dissonance versus Self-Perception: An Integrative View of Each Theory's Proper Domain of Application," *Journal of Experimental Social Psychology* 13 (1977): 464-479.



51. Stanley Schachter and Jerome E. Singer, "Cognitive, Social and Physiological Determinants of Emotional State," *Psychological Review* 69 (1962): 379-399.

52. 這個實驗由 W. N. Parke 進行，見於 John Bowker, *The Sense of God* (Oxford: Clarendon, 1973), p. 151。

53. Kiesler 和 Pallak 寫了一個關於這方面證據的總論。參 Charles A. Kiesler and Michael S. Pallak, "Arousal Properties of Dissonance Manipulations," *Psychological Bulletin* 83 (1976): 1014-1025.

54. Langdon Gilkey, *Shantung Compound* (New York: Harper & Row, 1966), p. 112.

55. Jerome Bruner, "Play Is Serious Business," *Psychology Today* 8, no. 8 (January, 1975), p. 81-83. 同樣結論，可見於 "The Child Lives and Grows through Action" (Philip Lichtenbert and Dolores G. Norton, *Cognitive and Mental Development in the First Five Years of Life: A Review of Recent Research*, National Institute of Mental Health, 1970).

56. Daniel N. Robinson, *An Intellectual History of Psychology* (New York: Macmillan, 1976), p. 53.

57. Dewey, *Human Nature and Conduct*, 上引書，p.30-31。

58. Dewey, *School and Society*，上引書，p.117。



## 6 基督徒的行爲與信心

我們由上章的討論，已經了解行爲和態度是一個彼此影響的循環過程；<sup>1</sup>但有時也會因爲其他因素，行爲並不按照原來的規則出現。我們稍後會舉一些研究結果，說明我們不一定能夠準確地憑基督徒的信仰來預測他們的行爲。許多人都會感到意外，人口裏或理性上雖然同意某些信條或意見，但他們不一定會爲所信的完全委身。信心不是單單接受一些教條，或僅是說說聽聽而已。百分之九十五的美國人說他們信神，但只有不到半數的人每星期日參加教會崇拜。

從聖經的觀點看來，人的信仰應該關乎他的全人；他的態度與行動、信念與行爲、認知與委身等，都是不可分割的。我們常誤把「屬靈」和「屬世」分割，認爲在所謂「屬世」的事上，信仰沒有甚麼影響力。又有人認爲只有牧師傳道，才是「全時間」事奉神。其實聖經所說的宗教與生活各個層面，均與世界各方面息息相關。在耶穌基督身上，我們看到整全生命的寫照，不論是公開或私下的言行，都完全一致，沒有甚麼「社交生活」、「工作時間」及「靈修生活」之分，整體生活都是一致的。因此，我們要極力避免標榜所謂「屬靈生活」，它會使人想到信仰與實際生活是分開的，這與聖經的教訓不符。

我們怎樣培養個人的整體性呢？由於我要強調的是基督徒實踐信仰的重要，所以我首先聲明，我們不是開創一個新律法主義，以好行爲稱義；要達致與神相交，不是靠理性，也不是靠宗教行爲，這也是改教運動的精神。社會實踐者大多流於追求表面



的宗教行爲，缺少超越的層面，因而失去其真正意義。耶穌和保羅都指出重要的是人內心的真實，而不是外在的割禮或禁食。我們都要「心意更新而變化」；因此，我希望藉以下討論，使讀者對信仰有更深入的了解和體會。

我並非想詳盡敘述基督徒委身的種種原因。我們的信仰和態度除了受到先前行爲影響外，還受其他因素影響。我當然也無意去除內在宗教經驗的奧祕。我所要說明的是：內心的敬虔與外在的行爲，都具有互爲影響的因果關係。我們必須知道，信心是信仰過程的開始，而非信仰過程的結束。讓我舉一些簡單的例子：「蒙召」的經驗強而有力地證明，在信心生活裏，信心是如何先於行動。摩西在荊棘火中遇見神而得着改變；以利亞躲縮在洞中時，被神激勵；保羅在大馬色路上被全能者觸摸；以西結、以賽亞、耶利米、阿摩司等，都同樣因神的話臨到，而對神的呼召產生積極的行動。更值得我們留意的是，神的啟示是藉着耶穌道成肉身彰顯出來，不是藉着祂的話語，所以與其說耶穌有道，不如更正確地說耶穌就是道。那麼，有多少基督徒真正認識這活的道？有多少基督徒的生活是充滿這活的道？

## 一、行爲如何影響人對宗教的認識與信心？

### 基督教的知識觀

我在先前已指出教育及說服技巧的背後，都有一套知識論。同樣，我們對屬靈知識的看法，也左右了教會和個人的屬靈追求。許多學者已注意到希臘與希伯來思想的不同。我們對這些看法有基本的了解是很有用處的，我們不僅可對歷史有多一份體認，事實上，它們正影響着我們目前的想法。尼布（Reinhold Niebuhr）說：「現代對於人性有很多不同的觀念，但都是由主要的兩種人觀演變而來：第一種是古代希臘及羅馬對世界的看法；另一種則是聖經的看法。」<sup>2</sup>如果我們能夠分辨自己的思想如何受這兩種觀點影響，會極有益處。



先前提過，柏拉圖式的看法認為人要藉着思考和反省，而不是藉着直接的經驗而找到真理。思想的啟發能產生道德高尚的人，所以有理性的人就是一個好人。柏拉圖曾宣稱：「除非哲學家在世上作王，或是現在的王與統治者都成為哲學家，人類的問題將永遠沒有終結。」羅域（Michael Novak）認為這仍是「美國人所迷信的東西，他們迷信頭腦和心思，強調言語、理性與冷冰冰的邏輯。」<sup>3</sup>換上基督徒的用語，這說法就等於信心即是大腦的活動。結果教會只顧及甚麼是真確的信仰，只顧為教義辯護；傳福音只是使人知道關於基督的事，而不是關心他們對神的完全奉獻。宗教變成了只是個人私下的想法，起不了多大作用。<sup>4</sup>柏克華（G. C. Berkouwer）認為今日的基督教教會人士，應該為他們抬高理性思想、貶低與信仰相配的行為而汗顏。<sup>5</sup>

聖經對知識的看法恰好相反，它認為人是一個整體，心和體不能夠二分。希伯來人不單用頭腦思想，也要身體力行，因此人由直接而直覺的經驗所得的知識，並不能夠完全以命題性的語言方式去傳遞。知識須與實際事物接觸，才得到增長；這就像人在吃禁果之後，才認識善惡。貝伯（O. A. Piper）指出舊約聖經的看法：

對神的認識，是來自對神的真實體驗，而不僅是了解一些關於神的命題。只有義人才能說他真知道神（如申四39；耶二二15-16）。這特性將希伯來與希臘思想對「知識」的不同看法分別出來。希臘思想認為知識本身是純理論的，人要不要有相符的行動，便悉隨尊便了；但是根據舊約聖經，人不按神的旨意行，不跟隨祂的腳踪，便只有零碎的宗教知識而已。<sup>6</sup>

你認識愛嗎？舊約聖經的知識觀就是要去「認識」。在希伯來文中，「認識」和「愛」常常被用作動詞，我們也常這樣用。要認識愛，便必須不斷接觸、經驗，才能表現出愛的行動，並且接受愛的行動。光是知識上知道愛，並不是真正懂得愛。同樣，聽神的話也包括聆聽和遵從。

在新約聖經裏，正確的態度與潔淨的心，是產生義行的條件。新約聖經十分強調內心的真實，雖然如此，我們仍說「認識



神不是靠思辨後的頓悟，而是靠親身參與祂救贖的工作」<sup>7</sup>。柏克華（G. C. Berkouwer）指出，新約聖經非常嚴厲地譴責那些只有言語而沒有行動的人。

人儘管理論上明白律法是知識與真理的具體總合，也視自己為最正統的律法師，但仍可能不遵守律法。人可能一面教導人聖經的十誡，一面仍然犯上偷竊、姦淫，或掠奪聖殿之罪（羅二 21-22）。按保羅的講法，言行不一就已經是褻瀆神。我們不能只是高喊口號，信心和行為必須合而為一。<sup>8</sup>

新約聖經多處提到真信心與好行為之間的關係。雅各提醒人要按神的話語行，保羅也哀歎：「我所願意的善，我反不作；我所不願意的惡，我倒去作。」再次指出腦子裏的抽象觀念與觀念的實踐，是有很大的距離。<sup>9</sup>因此保羅說「信服真道」，以及「受割禮不受割禮全無功效；惟獨使人生發仁愛的信心才有功效。」<sup>10</sup>

約翰壹書的作者說他對真理的認識並非腦子的空想。「論到從起初原有的生命之道，就是我們所聽見、所看見、親眼看過、親手摸過的。」<sup>11</sup>我們若真正認識神，就應有愛的表現，因為「神就是愛」。「行義的才是義人」，並且「凡遵守主道的，愛神的心在他裏面實在是完全的」。<sup>12</sup>所以，好行為和真知識是息息相關，不能分割的。

耶穌說：「人若愛我，就必遵守我的道；我父也必愛他，並且我們要到祂那裏去，與祂同住。」「人若立志遵着祂的旨意行，就必曉得這教訓……」<sup>13</sup>。凡僅僅說：「主啊、主啊」的人，不能稱為門徒；門徒是要遵行天父的旨意。<sup>14</sup>耶穌讚許撒該悔改後的善行說：「今天救恩到了這家。」<sup>15</sup>儘管門徒當中還有疑惑，主還是把大使命交託他們，要他們出去，使萬民作祂的門徒；可見耶穌藉着把責任交託信徒，醫治他們的疑惑。<sup>16</sup>因此，我們不是追求神祕的內在世界，而是要捨己，背起十字架。跟舊約聖經一樣，耶穌視那些積極遵守神旨意的人，為真正認識神，也認識自己的人。

新約和舊約聖經都一再指出我們如何能真正明白聖經。「行



真理的必來就光。」<sup>17</sup>凡聽見神的話語就去行的，好比「聰明人把房子蓋在磐石上」；無知的人恰好相反。<sup>18</sup>我們若把耶穌的話行出來，便知道祂的話滿有能力。列斯（Paul Rees）下了這樣的結論：「耶穌是真道的具體表現，但我們卻只是在神的話語上，做漂亮的表面功夫。其實我們真正要做的，是將神的話具體地行出來。」

我們已看到古老的聖經和現代社會心理學的觀點十分相近，亦可抗衡西方文化中傳統的理性主義。以下我們會從聖經觀點討論認識神所帶來的結果。

## 從神學觀點看信心

神學對信心的了解，是建築在聖經對知識的了解之上。信心不只是理性和默想的產物，也不僅是理性上對教義的認識和肯定。人或許知道甚麼是信心，而且可以是一位傑出的神學家，卻一點信心也沒有，或所謂的信心全不符合聖經。雅各書上說「鬼魔也信」<sup>19</sup>，就是這意思。

信心是一種順服的態度，也是信任和委身；信心叫我們不再超然地站在遠處觀望，而是完全參與和委身。<sup>20</sup>理性不能為真理下定論，因此有些人就傳播懷疑論，鼓吹我們要等到有足夠證據之後，再作信仰上的抉擇。但這就像婚姻一樣，不作決定也就是一種決定！

加爾文（Calvin）說：「所有對神的正確認識都源於順服的行為，而不是僅有完美的信心。」巴特（Karl Barth）說：「只有遵行神話語的人，才能得到真正的痊愈。」

對祁克果（Søren Kierkegaard）而言，信心的躍動就是順服的行為，而不是在理性上同意一些信條，我們不能憑空想出獲得真正信心的方法。他更指出有些人可能終日忙於研讀、解釋聖經，卻攔阻了神的話語直接進入他的心中，也不實行聖經已明明指示的教訓。祁克果說：「信心的問題其實非常簡單，在於『你是否願意順服？』」<sup>21</sup>他說我們腦中裝滿的理性教義，有時候反會



導致我們對信仰的疑惑。

誰是懷疑者？是不是那些帶着跟隨者標記的人？或是那些捨棄一切跟隨主的人？又或是那些帶着受逼迫標記的人？……他們都不是，因為基督徒的標記就是不斷跟從基督的腳踪。<sup>22</sup>

不論我們屬靈的程度是深是淺，神仍是呼召我們順服跟隨祂，因為當我們學做門徒的時候，就能認識更多屬靈事物。正如態度和行爲是一致，信心和忠心也是互爲因果的；假若二者缺一，信仰便失去生命力。鼓吹「所有信徒皆祭司」，不單使信徒可以參與教會事工，更能叫信心和行爲互相帶動，因為出於信心的行爲能更加增強我們的信心。可惜有些基督徒只是緊握宗教改革所強調的蒙恩得救和聖經權威，卻忽略了昔日先賢也是何等重視「所有信徒皆祭司」的觀念。

潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）在《門徒的代價》（*The Cost of Discipleship*）一書中，對門徒的呼召有精闢的辯解，他認爲耶穌的呼召是要人服從祂的權威；但書中卻沒有談及神的靈如何感動人，使人回應祂的呼召。耶穌不是呼召人信奉一種教條，而是要人跟隨祂。彼得先放下他的魚網，捨棄一切跟隨耶穌後，才確信耶穌是基督。惟有透過順服的行動，才能明白何謂信心。

不過我們必須十分小心，免致將行爲與稱義混爲一談，創出一套新的救贖論。稱義是神的恩典——彼得不是靠自己努力而得着改變；神同樣以祂的恩典接納及呼召我們這些軟弱的人，<sup>23</sup>使我們靠着信心，出死入生。以下是潘霍華的話：

只有相信的人才順服，惟有順服的人才會相信。如果我們硬要把信心和順服排出先後次序，稱順服爲信心的結果，只是將兩者分家。當然從稱義的觀點來看，二者確有不同，必須弄清楚它們的關係；但是我們絕不可因此就忽視二者本來就是一體。只有順服才能產生真正的信心。沒有順服，信心是虛浮的；有了順服，信心才是真實的。

耶穌恩典的呼召現在變成了嚴肅的命令：「要如此行！要捨下那個！離開船，到我這裏來！」當人因爲沒有信心，不能順服祂的呼召時，耶穌便說：「放下你所愛慕的，除去攔阻你順服



神旨意的障礙；順服我吧，不要說你沒有信心。」如果你不順服，拒絕踏出第一步，你就永遠也得不到信心……如果你相信，肯踏出第一步，耶穌基督就在前面引導你。如果你不相信，你仍然要踏出第一步，因為主吩咐你要如此行。你有多少信心並不重要，重要的是你順服的行動；當你踏上第一步，你就會發現祂是可信的，而且是真實可靠的。<sup>24</sup>

如果有人想成為門徒，但只是坐着等候，希望先得到理性的肯定，那麼他很可能只會落在不信的地步；即使他有信心，也如一池死水。

這樣的人大概只會對牧師說：「我曾擁有的信心，現在好像失去了。」牧師回答道：「講道時，你必須留心聽神的話。」「我已是這樣做了，但還是得不到任何收穫，好像聽而不聞似的。」「問題在於你並不真的想聽道。」「正好相反，我真的想明白聖經真理。」牧師不知道該怎樣幫助他了，因為他只記得「只有那些相信的人才順服」。其實，這段談話的重點應該是「惟有順服的人才相信。」牧師應該奉主耶穌基督之名勸告這個人要順服，要有行動表現，先踏出第一步。「捨棄一切心所眷戀的，起來跟隨祂。」因為在這個階段，踏出第一步是最要緊的事。<sup>25</sup>

耶穌曾勸勉那個少年的官不要只在理性上討論永生，若要進入永生，就當遵守神的誡命。悔改不但是從心意更新而來，也促成了真正的心意更新。潘霍華的結論是：「只有你會實際經歷和參與，你才能明白它、思想它。你只能藉着順服的實際行動，才知道甚麼是順服；發問是沒有用的，只有藉着順服，你才學到真理。」<sup>26</sup>

潘霍華的分析與聖經的誡命十分一致。舉例來說，聖經要求我們歡喜快樂讚美神，所要求的不是一時的情緒反應，乃是立志的行動。愛人如己的誡命是要我們有公義和仁愛的行為，而不僅是一時的感情衝動。約翰壹書的作者提醒我們：「我們相愛，不要只在言語和舌頭上，總要在行為和誠實上。」<sup>27</sup>談到先後次序，請留意彼得前書這段話：「你們既因順從真理，潔淨了自己的心，以致愛弟兄沒有虛假，就當從心裏彼此切實相愛。」<sup>28</sup>讓我們聽聽電影中一對夫婦的對話。「你愛我嗎？」「二十五年來，我替



你洗衣服、燒飯、收拾屋子、生孩子……你認為我愛你嗎？」這些行動，源於對婚姻的委身，也滋潤和維繫了兩人的愛。我們不能強迫別人，也不能強迫自己有愛的感覺，但如果我們切實的愛對方，愛的感覺自然湧溢出來了。

## 二、教會生活與信徒栽培

現在我們可以談談如何運用心理學來分析個人的態度，以及看看聖經和神學對信心與屬靈知識的了解。我們如何將這些資料應用在公開崇拜、基督教教育、個人屬靈操練及教會更新各方面？雖然我不是這方面的專家，但我願意大膽提出一些想法，以供參考。其實任何明白以上原則的人，都能夠想出各種實際的應用方法。現在讓我先把一些實驗的結論重述一遍：真實、公開、重複而自願的行為表現，能影響內在的態度。

### 栽培會友

怎樣可以幫助會友？我相信以上提到的心理學及神學討論，其中有一個很明顯的應用：教會和團契要盡一切力量，使會友成為積極的參與者，而不再是袖手旁觀的觀眾。通常教會很少對信徒說明各人都有祭司的職份，所以一般人都認為那只是牧師的職事，信徒去聽道、奉獻，偶然做一兩次招待，已經十分足夠了。我們應該參考一些自助團體，學點功課，它們其中一項特色就是：不論導師或是參加者，大家都主動參與，貢獻團體。杜拔（Elton Trueblood）在他的作品中，常常強調這一點：

我們不要把人劃分為普通信徒或神職人員。聖經讓我們看見沒有人是專職事奉，也沒有人可以袖手旁觀，大家都在參與同一個神聖的事奉行列，也就是說，無論做甚麼，大家都要以神的國為第一優先，不論投身任何職業，都要以事奉為首。這就是事奉的要訣。

凡是復興的教會，都有這個特點。在使徒時代的教會，人人都參與事奉。會友就是福音使者，也是宣教士。至於所謂旁觀者、贊助人、掛名的會友，一個也沒有。<sup>29</sup>



我們怎麼知道這方式有效呢？那些仍按照初期教會方式而行的教會，就是活生生的見證。十七世紀貴格會（Quakers）吸納了不少活躍的同工，影響日漸強大。正統的猶太教信徒徹底委身，因此他們的信念比猶太新教信徒更加持久堅定。基要信仰的教會對會友的行爲有相當期望，除了每週的主日崇拜，還有一兩次其他的聚會，大大加強會友對信仰的委身，非一般教會會友所能及，他們若不是早已「告老歸田」，無影無踪，就只是在喜歡的時候，才參加一兩次崇拜聚會，翻翻聖經。

如何使一些不冷不熱的基督徒恢復信心呢？我們最好看看那些在基督教主流以外的一些教派，他們熱心參加崇拜，人數不斷增長。其中一個例子，就是耶和華見證人會，他們將祭司的職份視爲每個信徒的責任。在美國還未把服兵役改爲志願性質之前，他們視每個信徒都有牧師的職責，因此要求政府免除各個會友的兵役。最近有社會學者研究耶和華見證人會的早期運動，發現他們起初只在別人教會門外派發傳單，每天挨家挨戶地談道。這種做法使信徒的認同感不斷增加，<sup>30</sup>也令耶和華見證人會成爲世界上增長最快的宗教團體，由一九三八年五萬名成員擴展至今天的一百五十萬名成員。他們絕對不容許有袖手旁觀的會衆，除了在會堂經常聚會之外，每人每月還要花上十小時來作公開見證。不論我們對他們的信仰及做法有何意見，他們勇於獻身的精神，實在值得我們學習。其實他們大多數人都與我們一樣，會有懶惰、害羞及逐戶敲門的尷尬，但他們努力把這些障礙克服了。

另一個非常活躍的教派是耶穌基督末世聖徒教會，俗稱摩門教，自一九五〇年起，他們的成員至今已增至三倍，主要是因爲他們相信每個信徒都有「祭司」的職份；會衆主動的參與，大大堅定他們的信仰。年輕的摩門教徒，經過兩年獻身傳道後，他的信仰必已奠下了穩固根基，終生不易動搖。此外，每人都需要把十分之一的收入捐獻給教會，並且對自己的教區有額外的捐助。

安息日會同樣注重捐獻和傳教工作。他們的傳教工作之中，也包括了醫療服務和其他社會服務。一百名會友中，就有三名是



全時間及受薪的教會工作者，可見會友努力捐獻及熱心傳教。他們的熱心，使信徒人數在近百年間增加了好幾倍。除此以外，每個信徒還要遵守十分嚴格的個人紀律。

另一個更極端的例子是韓國人文鮮明（Sun Myung Moon）創辦的統一教（Unification Church）。這個把基督教、法西斯反共主義及對文氏之個人崇拜共治一爐的宗教，吸引了世界各地不少年輕的跟隨者，它用來控制思想的方法且備受大眾注目。他們怎樣對人進行思想灌輸呢？有時，他們先邀請人們參加一個週末度假營（這是社會心理學中的「得寸進尺」技倆），其後要求愈來愈多，例如要參加者向親友鄰居募捐及公開祈禱等。這些行爲都需要個人的參與及犧牲，參加者因而更加投入，對文氏的一切言論訓誨，更奉若金言。

談過五花八門的教派，讓我們也看看基督教會的一些例子。基督教門諾會（Mennonite）很強調敬虔生活與犧牲的精神；靈恩運動亦不斷鼓勵資深的會友參與事奉，關心別人；此外，每星期的小組聚會也成爲約翰·衛斯理（John Wesley）推動循道會運動的主要力量。那些只是聽道，但從沒有實際參與的信徒，也不能經歷信徒間的彼此造就與委身，遲早會在信仰上倒退。<sup>31</sup>

有些研究宗教趨勢的專家，也認爲委身與參與，對宗教信仰和態度有很大影響。克利（Dean Kelley）指出：「教會領袖若對會友有所要求，會友會以投身作回應。」這是成功之要訣。又有人同樣指出大宗派逐漸走下坡，原因是他們不如以往，要求會友有更多具體的參與；結果，會友失去認同的對象。<sup>32</sup>當然，不會有很多人願意接受任何較高的要求；所以，如果較高的要求能刺激教會增長，這增長大概是指行爲上的參與，而不是人數上的增加。如果對會衆的期望真的能增加會友人數，那麼所有教會早就有很多要求了。不要忘記，當耶穌要求人完全跟隨祂時，許多人都退避三舍。實際上，有些學者指出：「保守派教會的人數增加，可能只是統計上的錯誤而已。」不過，他們也同意保守派信徒比其他教會的信徒更能把孩子們帶到教堂去。<sup>33</sup>



活潑的靈性與可見的行爲，是互爲因果的。這也合乎心理學和聖經的說法。此外，早期教會的門徒中，也有一些不是完全投入參與的；我在上文把他們理想化了。但是至少有一點很明顯：主動參與的會衆，加上有紀律的行爲，能使教會更有活力。杜拔（Elton Trueblood）認爲「有充份證據顯示，無論何處，任何一個社會若循此原則，都會變得活潑而有朝氣。所有成員積極參與，不容許過客；這就是不二法門。」<sup>34</sup>

但這些原則怎樣運用在教會的聚會中呢？我認爲教會應首先提高接納新會友的標準。許多人都只想到增加信徒的人數，只希望看起來人丁旺盛，卻不管會友的信心如何，這其實不是教會增長的最終目標。希特勒組織納粹黨時，就避免了這個缺點，雖然宣傳活動遍及全國，但只有完全效忠的才能入黨，因而力量得以鞏固。在美國，大多數基督徒充其量只是掛名的基督徒，而不是努力活出信仰的門徒。「多人信主，卻無人跟從，這是當今福音工作的大悲劇。」<sup>35</sup>當傳道人宣稱進入天國就好像訂購機票一樣容易時，人們可能誤解歸信只是剎那間的過程。然而基督要我們使萬民作門徒，教導他們一生遵守神的教訓；聖經又說，我們當恐懼戰兢，作成得救的工夫。

強調提高會友的標準，也有它的危險，容易導致新的法利賽主義，由人制定一套標準，決定誰人可加入教會。表面上，這種做法似乎能夠提高信徒的行爲標準，使會友人數增加，甚至令牧者充滿成功感；但聖經對教會的看法，似乎不是這樣。教會是一羣承認自己罪孽的人，願意互相背負重擔。誰可以成爲會友？不是某些人可以決定的，因爲所有人都不配得着神的救恩。惟有願意接受神委身呼召的人，才具備真正的入會資格。

制定嚴格的會員標準，只有在新成立的教會團體才實際可行；但一般教會仍有方法令新會友覺得加入教會是非常嚴肅的。舉例來說，在某些文化背景裏，男性到了成人期，會有一些儀式，如加冠禮，這對於中斷兒童期對母親的依賴，十分有效。<sup>36</sup>很多實驗證明，當入會要求提高時，團體的吸引力反而相繼增



加。這原因很簡單，愈需要付代價的東西，人們愈加珍惜。比起許多社團組織，教會對會友的要求都遠遠遜色落後。大部份路德會的會友十分重視堅信禮（confirmation），比起僅僅要求會友參加教會，或是連成人浸禮都沒有的教會，至少算是走了正確的一步。

提高教友的標準，並非限於新會友。實驗結果顯示，人為某一件事吃過苦頭，更能為該事徹底委身。如果我們沒有為信仰付上任何代價，我們可能會懷疑自己是否忠心跟隨主！

因此，我們可嘗試每隔一段時間，便要求各會友重新思想及反省他們的投身，譬如鼓勵會友公開見證，或在金錢上的認獻。這些建議不要含糊不清，愈具體愈好，不然大家便無所適從了。杜拔在他的自傳裏這樣寫：

對我信仰最有影響的，是我過去曾參加的一間地方教會，我更簽名答允除了參加每次的聚會之外，還負責某些工作，而且每天讀經、禱告。我遵守承諾，因而得着門徒訓練所帶來的能力。幾年後，我計劃組織一個新的團契，那影響我最深的，還是我十五、六歲時的經歷。<sup>37</sup>

有一位牧師曾藉着「禱約」，把教會復興起來。會友彼此立約，或與牧師立約，每天為對方禱告；當約滿之後，立約人得按需要決定要不要續約。這具體的行為幫助建立信徒彼此的交通，也使牧師和會眾之間，更加了解對方的需要，並且學會關心對方。

如果我們生活各方面都要順服在基督的主權之下，我們必須小心，不要以為對基督的委身，只限於「屬靈」事情上。我們待會兒就會看到，單單參加教會崇拜，並不一定是實踐基督的教訓。

近年來，傳福音與社會關懷之間，出現了一道不合聖經教訓的界線。若僅僅呼召人相信神，並加入教會，很容易忽視了悔改成為門徒的教訓。只談恩典，不談作門徒的代價，只是廉價的救恩；只有信心而沒有善行，就是虛假的信心。但若沒有不住地經歷神超然的能力，社會關懷一旦失去了大眾的支持，就像折下的



花朵般萎謝。因此，基督徒的委身，必須是個人的，同時也是公開的。我們必須個別經驗神的愛和接納如何使我們從罪中得釋放。然而委身的行為也使我們對「掌權的、有能的」發出挑戰。這是基於我們認識各人都是祭司，而不只是一個信道者。無論推銷員、護士、教師、為人父母者，或是牧師，都當認識自己的祭司職份，明白自己職責中的屬靈意義。

我們已經花了不少篇幅，討論教會中的小組，因此無需再贅言。小組的力量雖是最近才被討論，但在早期的基督教教會，如貴格會，及早期的循道會運動中，都是靠小組的參與和獻身，才茁壯起來。然而，我們必須慎防一個危機：小組討論可能會失去有意義的見證與行動，使信仰流於空洞。

現在談到聚會的人數。我來自一個有四千會友的長老會，自然知道大型教會在栽培和崇拜方面有很多優點。但我想談談小型教會的好處，當許多會友都在教會中參與事奉，會友的流失率自然降低；但當會眾的人數增多，會友的參與機會就相繼減少。<sup>38</sup>在規模較小的學校與教會裏，當中的成員都會感到較大的參與感及責任感，並且願意多作貢獻。<sup>39</sup>當我們想到耶和華見證人會，就不難明白了，每個會堂通常都少於一百人，如果超過二百五十人，就將教會一分為二。這與平均約有二千人的美國羅馬天主教教會相比較，簡直是小巫見大巫。大型教會其實也可兼得小型教會的優點，就像在很具規模的大學裏，再分成較小的學院。因此，有些大型教會裏有幾個附屬的家庭教會或團契。

克利（Dean Kelley）認為衛斯理運動能保存組織的整體，又同時可以保留成員的個別性，是由於引用了以下的原則：

- 一、不急着吸納新會友。成為會友前，信徒要經過一段長時間的訓練與裝備，還要通過各項考驗，並在眾人面前嚴肅的宣誓，表明他清楚知道自己要做甚麼，又完全了解自己的抉擇。
- 二、除了考驗會友對教義的認識外，還要考驗他們的態度與行為。他們不僅接受信仰的內容，還要願意繼續追求，對神的話語認真，在生活中切實獻身遵行。



三、不斷要求會友在信心上增長。

四、會友要參加小組，與組員共走天路。

五、如果沒有經過嚴格的訓練，或未曾順服教會的紀律，便無權代表決策。<sup>40</sup>

以上的原則，與我在較早前提出的不謀而合。

這些想法實在是可行的。美國首都華盛頓的一間教會，曾要求所有打算加入的會友都參加一個課程，其中各人要講述自己的信仰經歷、目前在屬靈紀律上的操練、個人的需要、在教會內的事奉，以及將來打算參與的工作。新會友立下心願，努力達成一些具體的目標。原有的會友也每年一次更新他們所許下的承諾。以下是每個會友至少的承諾：

我與基督和你們彼此立約：

我要每天有一定時間禱告，

藉着聖經，讓神的話每天提醒我，

我要更愛弟兄，更愛眾人，

緊記主的教訓：「你們要彼此相愛，像我愛你們一樣。」

每個星期參加教會崇拜，

參加團契、愛護團契，

從什一奉獻中學習奉獻；

縱然不能立時做得到，也要坦白承認，並請求弟兄姊妹的幫助。<sup>41</sup>

最重要是每人都參與事奉。不論是向外傳揚福音，或是幫助準會友預備加入教會，所有的領導和工作都由會友共同承擔。

我們也必須再次提醒自己不要陷入過於要求行為的危險中，避免成為自義的新律法主義。紀律的目的，不是要我們靠着好行為成為完全，而是要幫助我們活出兩大誡命——盡心愛神，愛人如己。莊嚴的崇拜和個人的敬虔可以幫助我們表達愛神的心，同時令愛神的心不斷增長；而實踐門徒的使命，就能表露我們對人的愛心，並且將這愛心推展開去。祁克果（Soren Kierkegaard）總而論之：「你應該努力耕耘你的生命；然而必須加上一樣：謙卑自己，承認自己是靠着恩典得救的。」<sup>42</sup>

我希望以上的話沒有矯枉過正。我不是為了提高會友的屬靈



質素而狹窄排外，也不是爲了推動他們追求聖潔而讓教會遠離羣衆，更不希望讀者以爲基督徒只是服事地方教會，與全人類無關。但是就算我的看法過於偏激，我想大家也不用擔心，因爲以往的教會慣於墨守成規，絕少有人把上述建議不折不扣地推行。克利（Kelley）尤其感到悲觀，他說：

現在，教會的領袖或平信徒，寧願要一個苟延殘喘的教會，也不希望教會對會友要求太多。起初，大家可能都有一股熱誠，但漸漸冷卻下來，最後成爲靜止狀態。要求一個組織變得嚴謹，遠比要求它變得寬大困難。<sup>43</sup>

我則較爲樂觀。關於行爲如何影響信念，心理學研究和神學探討可以互相印證，而且我們也在一些宗教團體中看到實例。雖然我提出的原則並非促進教會更新的法術，但卻是一些方向，可供地方教會參考，希望不冷不熱，只說不做的基督徒藉此變得更加投入，更有行動，共同建立一個委身的羣體。我們常常忽略宗教改革的其中一項重要教義：所有信徒皆祭司；但願我們從今起不要再忘記。

## 上下一心的敬拜

我在上文已強調信徒要主動領受及經歷屬靈的事：要有個人的敬虔，也要在社會中產生影響。然而單單「參與」是不足夠的，我們還要留意自己是否準確地傳講神的話語。以上的分析，提出很多如何使信仰更有生命力的方法，但是單有能力而沒有內容是不足夠的；我們要分辨教義的真偽，不然就像有槳無舵的船，只管搖動，卻沒有方向。在這方面，講道能夠教導衆人對信仰和行爲有更深的認識。

談到崇拜和講道，我也想指出「行動影響認知」的研究，跟這方面也很有關係。講道就是要將一些信息放在聽者心中；既然如此，我們可藉着聽者重複所聽見的東西，幫助他們將信息內化。我常常提醒自己在課堂講授時，不要立刻把答案告訴學生，最好讓學生自己推論某項理論的成立，會產生甚麼結果。學生連問題



也沒有，何必急着拋出答案！牧師講及一些問題時，也最好稍停一會，使會眾有機會整理他們的思緒；其後，牧師再提出他從聖經的領受，便能使聽者由被動的地位變為主動。通常一般信徒只是旁觀者，到教會參加崇拜就像看戲，很少在崇拜中主動參與。正如學生在課堂上抄筆記，信徒在聽道時把信息的重點抄下，也會加深他們的印象；但是甚少人這樣做。詹姆士（William James）在七十五年前就提出同樣觀點，他說：「人若沒有回應，就證明他還沒有真正的接受，這是每個老師都要緊記的偉大格言。」<sup>44</sup>

我們做教師或牧師的，常常自以為所講的話帶着很大的能力，而忽略了聽眾的反應。若問畢業班同學，幾年大學生活裏，最有意義是甚麼，我相信很多老師都會灰心失望，沒有多少同學記得堂上精彩的講授（當然是指沒有動機的學習），或是讀了一本好書。他們常提及的，大多數是他們直接參與的事情，例如與朋友接觸、撰寫論文，或是他們曾經主動參加的活動。教會中的會友們也是如此。你可以問問一些會友，他們對上星期的講道，還有多少印象。你也可以捫心自問，你還記得上次的講道內容嗎？

最近得獎的一個實驗告訴我們，單坐着聽道，對聽眾所產生的影響極微，尤其那些已對該講題存有主觀答案的聽眾，單單聽道是沒有作用的。<sup>45</sup>在美國中西部的一個大城市中，種族問題十分嚴重。一位天主教神父便推行了一連串的反種族歧視運動，內容包括連續兩個主日在各教堂宣讀反種族仇恨的講章。為了研究講道的效果，研究員從每個教區抽樣調查，聽道的教友在講道前後分別接受了兩次訪問。研究員也參加每次的聚會，聽取講道的內容。兩次講道之後的十天內，訪問員再訪問那些被訪者最近曾否聽過或讀過任何有關種族歧視的信息。在那些至少聽過一次有關講道的教友中，只有十分之一人立刻回想到那次講道的內容。當其餘的人被直接問及他們的教區神父曾否在兩週前提過種族歧視，竟然有十分之三人說沒有！因此我們一點也不奇怪講道對於



種族態度起不了甚麼大作用；但有意思的是，雖然講道沒有影響聽眾，但聽眾卻影響了講道內容。教區中，有種族歧視的教友愈多，神父的講道內容愈溫和，愈抽象。顯然，講者為免觸犯聽眾，寧可修改講章。這可以解釋為何許多人甚至忘記了在聽道中聽過有關種族歧視的內容。

另一個研究也提出講道的影響不大。實驗研究指出，人被說服而產生的態度，它的持久性及自發性遠遠不及由行動而產生的態度那麼大。<sup>46</sup>

我希望藉着這些研究發現，提醒牧師們不要只關心他們如何以講道影響會眾，也要注意如何令會眾積極參與崇拜的每一個項目。如果你的教會秉承了改革宗的傳統，便應參考一些十分注意崇拜禮儀的教會（如路德會、聖公會及羅馬天主教教會），讓信仰的內涵常在崇拜禮儀中傳遞開去。我們不但需要「在神面前人人平等」的教義，也需要實踐。早期基督教的儀式（為他人洗腳）所帶出的謙卑，比起我們所倡導的人人平等，更有意義。

我想在此提出兩點。首先，我們無需害怕把儀式更新，因為它是表達我們今日的信仰經驗，就像十九世紀的「讚美詩」，把信徒的虔誠表達出來。在二十世紀，我們也需要建立現代人表達信仰的方式。當然我們每人都不一定有相同的經驗，年輕人和老年人就生長於兩個不同的文化背景裏，因此我們必須小心，不要將代表某團體的象徵和儀式，硬加諸其他團體之上。人類學家米德（Margaret Mead）注意到：「人們保存儀式的努力，遠比保存其他事物的努力大得多。惟有相同的儀式，以同樣的姿態說出同樣的話，人們才覺得有安全感。」<sup>47</sup>如果我們的儀式一下子改革得太快，會使我們覺得儀式生硬而不自然，聚會時只注意自己的行為；要過了一段時間，我們才習慣新的儀式，漸漸使它成為自己思想意識的一部份。

其次，主動及公開的參與崇拜的儀式，可加強會友的投入感。在眾目睽睽下離席到台前跪下領聖餐，是有助信心的一種行動。有人更提議一連串叫人用心思參與崇拜的方法，<sup>48</sup>如以啟應



一般教會可以由最簡單的方式着手，鼓勵會眾一同主領崇拜。大多數的教會寧可墨守崇拜程序，原因也許是大家已習慣了以往的方式。其實，會友在崇拜中讀經或是領禱時，他已成了一個公開的見證。這對其他人似乎沒有太大好處，但參與者卻獲益不淺，正如在講道中受益最大的當然是傳道人。同樣，在眾人面前公開見證，確能加強他對信仰的委身。雖然不少平信徒懂得這個道理，但他們仍會拒絕參與，因他們恐怕自己一旦公開見證，別人對他們便會有所期待，壓力也自然產生。<sup>48</sup>

在希伯來文中，「教」與「學」是同一個字，顯出了教導與學習的密切關係。準備講章、實際表達及答辯批評，雖像是「教」，其實是「學」的過程。信徒經過這些步驟，對信仰的態度和委身自然加強了。

## 基督教教育

來自心理學、聖經、神學的啟迪，同樣可以應用到基督教教育上。如果主動參與崇拜，對信徒是有幫助的話，也可以應用在基督教教育上。在這方面，我們很幸運，因為目前已有很有用的課程教材，為老師提供不少途徑，帶領學生參與學習。如果角色扮演能應用在教導聖經上，我們也可以重演聖經故事，幫助組員認同故事中的人物。

不幸的是，有些基督徒父母認為講解聖經故事，再加入一些虛構的情節，就是很好的基督教教育了。我希望大家現在能看出為甚麼這樣的想法是完全錯誤的——他們錯在以為腦袋的知識自然可以影響整個人。基督教教育的目的是使人有智慧，對主委身，成為門徒。要達到這些目的，必須首先教導人明白聖經。僅僅將一堆聖經內容輸入孩童腦中，是不足以使他們明白聖經的。即使站在一個純知識的層次來看，除非常常實際練習，否則小孩子是不可能自動將聖經上的愛和公義應用在每天的生活中。其實，聖經也有這樣的教訓：「因為聽道而不行道的，就像人對着



鏡子看自己本來的面目，看見，走後，隨即忘了他的相貌如何。」<sup>50</sup>

我這樣說是有根據的。耶穌早就認出法利賽人的偽善，由此可見宗教背景與道德行為之間的關係不大。一篇文章直率地指出「宗教對道德行為沒有甚麼影響力」<sup>51</sup>。另一個研究是比較有宗教信仰與沒有宗教信仰的大學生，看看前者是否更願意幫助低能兒童（即趨善），以及較少有欺詐的行為（即避惡）。<sup>52</sup>結果發現，儘管他們持守信仰，又參加校園團契，但他們跟其他非基督徒學生和無神主義的學生一樣，分別不大。這兩種道德行為之間也沒有關係：誠實的學生不一定會較願意幫助他人。

我所居住的地方有濃厚的宗教氣氛，教堂隨處可見。最近，政府計劃把六哩以外的一間神學院舊址，改建為一間中度保安的監獄。政府保證這所監獄只是囚禁一些非暴力罪案的犯人，監獄的安全措施也十分精密，在別處已屢見奇功，而且歡迎區內的志願工作者入內服務。我們有沒有把握這難得的機會，服事我們「當中最小的」，讓主能對我們說：「我在監裏，你們來看我」呢？沒有！我們數以百計的人集合在體育館裏，抗議將這些罪犯放在我們的區域中。我們寫了數千封信，抗議我們的財產與個人安全面臨威脅。雖然這種恐懼可以理解，而且值得同情，但無論恐懼是否有理，我還是希奇為甚麼這羣基督徒居民與其他非基督徒一樣，沒有半點同情心。

這些研究指出宗教信仰對社會行為的影響遠不如一些文化因素（如社會階層）。許多自稱基督徒的人，他們的行為受文化因素影響的程度，遠超過信仰對他們的影響。如果我是牧師，我真懷疑我的會友是否比其他不上教堂的人，更加博愛、更加公義、更愛和平。

我們或許會因為發現信仰與道德行為關連不大，或是看見人格特質不受信仰影響而感到沮喪。但是神可以藉着這些發現，使我們對教會有正確的觀念。教會不是一羣道德高尚、專業成功的人所聚集的地方；這只是許多人對傳教士與宗教團體的幻想。相



反，教會是一羣承認自己有罪及軟弱的人聚集之處，他們來讚美神，聆聽神的福音，順服神對門徒的要求。

我們不要太悲觀。如果我們根據人的信仰動機，把自稱為基督徒的人分類，便會發現自動自覺委身予主的信徒，比一羣掛名的基督徒，更能將基督教的倫理實踐出來。<sup>53</sup>也許這一小羣願意完全委身的基督徒，就是聖經上所稱的「餘數」。理性上同意某一教義，除了對個人部份生活方式有影響之外，對人的道德行為便沒有多大作用。我們會否被這樣的發現嚇倒？只對聖經的教訓唯唯諾諾，並非真正聽道行道。「凡稱呼我主啊，主啊的人，不能都進天國」。<sup>54</sup>不過，如果能切實的實踐信仰，我們就會看到信仰對道德行為的影響。<sup>55</sup>

尼克遜總統與其他許多捲入水門事件的年輕人，都畢業於基督教學校。這使我們懷疑教會學校是否真的可以提高道德水準。賀伯（Will Herberg）提到基督徒辦教育的困難是處於「兩個世界裏——宗教信仰是從聖經而來；思想、教育、文化卻是從希臘來的。」<sup>56</sup>按聖經觀點，教育的最終目標並非被動地思索真理，而是主動地順從神、關心鄰舍。賀伯認為我們常常將聖經的目標與非聖經的教育哲學混為一談。教育哲學相信：理性的人就是一個良好的人；但這與聖經根本不合。尼布（Reinhold Niebuhr）這樣寫道：

現代文化認為人罪惡的根源是在血氣的衝動及天性的需要；以為藉着提高人理性的功能，人便能從罪惡根源得到釋放。這種思想滲入了許多社會及教育理論中……但聖經沒有這種幻夢，聖經與理性主義存在着尖銳的對立。理性主義認為理性的人就是好人，但他們沒有認清楚理性是受制於人非理性的情慾。人從思想和良知得來的成就，也可能是罪人表露他驕傲一面的機會。<sup>57</sup>

上文讓我們看見，基督教學校應該在培育和啟發學生智能的同時，也使他們知道自己是知識的管家。基督教學校也要刺激學生思想信心和生活之間無可避免的互動關係。<sup>58</sup>它們應該鼓勵學生在切身的問題上，作出理智、嚴肅的決定，並且為孕育道德行



為而提供良好的環境。正如肯健司（Robert Hutchins）所說：「美德是習慣……。它是由行動培養出來的。守時的美德，也是由每次的準時養成的。」<sup>59</sup>縱使一所大學自詡是由一羣志趣相投、彼此合作、追求高深知識和智慧的人組成，但是如果它的學術和文化活動引起競爭的行為，那麼不管它抱有多麼好的理想，學府裏的人仍會被薰陶得充滿個人主義。要評定一所大學的價值，是在於它做些甚麼，而不是它在「簡介」中說些甚麼。

誰應該為基督教教育負上最大責任呢？不是學校，不是教會，而是家庭。研究結果一再指出兒童經由觀察他人來學習道德行為，比聽別人口頭教導更有效。把小孩子放在一個偽君子面前，看見對方言行不一致，他很快也學到言行不一。<sup>60</sup>小孩子受家庭的行為習慣影響，遠超過受父母親的信念影響。雖然大家都會同意我的說法，但很少基督徒設立家庭崇拜。舊約聖經中的家庭崇拜，使每個人都牢記神的偉大作為。至今，猶太人家庭仍記念逾越節，吃特定的食物，一齊誦讀禱文和頌唱詩篇。這些象徵着他們過去的歷史經驗，也幫助家庭裏每個成員知道而且記得自己是誰，更新了他們的信念和對信仰的感受。

許多不太注重禮儀的教會，現在已漸漸認識到家庭崇拜的價值。牧者和主日學教師應為會友的家庭打氣，幫助他們全年都舉行家庭崇拜。

有些人以為禮儀不外乎口中呢喃一番，那就太狹窄了。禮儀可以有簡單而又創新的形式，而且我們今天的儀式，有些是受到過去的經歷模造而成的。我們各人在孩提時代所作的許多事，現在或許已成了我們自我的一部份。嘉雲拿（Aidan Kavanagh）寫過這樣的話：「我們四周都是各種儀式，以致我們習以為常，不加注意。我們必須特別留意，才會發現它的存在，更不要說去分析它的影響了。然而它的存在和影響無疑是實在的，並不限於軍事閱兵、就職典禮，或是星期日的教會崇拜。」<sup>61</sup>這是真的。我們各人都表現出自己的一套形式，以致我們很難辨認所謂「原始的」社會儀式。



許多人以為儀式只是表面而空泛，沒有意義，其實一點也不正確，日常的儀式都表達出深遠的意義。基督教對性的看法就是一例，性行為本身是一個儀式，裏面卻蘊藏深雋的涵義。性行為能夠表達兩人之間的坦誠，堅固兩人之間的感情，也代表了放棄私隱權，讓二人的心志和決定趨於一致。

負責基督教教育的信徒，不單要思想如何幫助別人，自己也需要成長。聖經裏的信心偉人本身就是一個模範。雖然他們被召並非是由於自己的行為，但幾乎所有都在被召時，同時付上行動的。亞伯拉罕、摩西以及其他偉人，並沒有等到自覺成熟後，才付上行動。雖然心裏未必十分樂意，他們仍然順服去做。只有憑着信心，不斷向前踏進一步，加上委身的行動，才能激發內在的生命。布示力（Horace Bushnell）曾說：「要真正了解真理，必須活出它的意義。」如果只躲在生命的一個角落裏，貪戀安全的感覺和溫馨的友誼，他們奮勇爭戰的行動，諸如禱告、研經和深入的討論等，必然減少。推動教會更新的米勒（Keith Miller）的經驗是：

在我的小組內，我猛然醒覺「基督教教育」的簡單道理。多年來，我一直鼓勵大家讀經、禱告、聚會，使他們的信心堅強起來，但總是得不到成效。可是，當大家實際地踏上第一步，冒險放下他們的倚靠時，他們便對聖經、神學和禱告產生興趣。這時我才體會到當許多人離開如溫室的教會，甘願單靠神的幫助時，他便會希望多認識信仰，想知道更多有關信心的實質和功用。<sup>62</sup>

現代基督教其中一個特徵，是將公開的見證留給那少數的聖工人員，這與早年教會爆炸性的影響，形成強烈的對比。基督徒不單忘記了公開見證是傳揚福音和斥責不義的要素，他們更忽略信心的增長，也是有賴這些公開、自願、費力、難反悔的見證。不少流行的邪教和政治團體都深明箇中道理，所以他們要求信徒公開表露他們所信的。佈道家葛培理在公眾面前十分清楚地指出委身的重要，所以他呼召人們悔改時說：「現在我要請你們從座位上站出來。」一些應用行為治療法（action therapy）或敢於自



表訓練 (assertion trainings) 的人員，也要求病者公開做出某些行動，以促進療效。同樣，教會也應該訓練信徒在友善的團契裏，真誠而主動地承認他們的信仰。

近代社會心理學研究的成果，的確支持了一些多年來未受重視的真理。聖經和心理學都提醒我們信心就像愛：如果把它藏起來，它會萎縮；如果使用它、流露它，它就會更加豐富。這也是使用神各樣恩賜之要訣。

---

### 注文

1. Hebert Kelman, "Attitudes Are Alive and Well and Gainfully Employed in the Sphere of Action," *American Psychologist* 29 (1974): 310-324.

2. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1, *Human Nature* (New York: Scribner's, 1964), p. 5. 不是所有學者盡都同意尼布把希臘與聖經思想如此分割。John Ferguson 便認為希臘思想對新約神學的影響，遠超尼布所定的界線。

3. Michael Novak, "The Experience of Nothingness," Introduction to Helmut Thielicke, *Nihilism* (New York: Schocken 1969).

4. Hatfield 卻認為：「對耶穌基督絕對效忠，能使人對政治完全改觀，優先次序也隨之改變。如此，便能知道甚麼才是真正重要的。」參 Mark Hatfield, *Between a Rock and a Hard Place* (Waco, T. X.: Word, 1976), p. 27.

5. G. C. Berkouwer, "Orthodoxy and Orthopraxis," in *God and the Good*, ed. Clifton Orlebeke and Lewis Smedes (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), p. 13-21.

6. *Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 3 (Nashville: Abingdon Press, 1962), p. 44.

7. 同前注，p.47。

8. Berkouwer, 見上注，p.16。

9. 羅七19

10. 羅一5，一六26；加五6

11. 約壹一1

12. 約壹四8，三7，二5

13. 約一四23，七17



15. 路一九9
16. 太二八16-20
17. 約三21
18. 太七24-29
19. 雅二19
20. Ian Barbour, *Myths, Models, and Paradigms* (New York: Harper & Row, 1974), p. 180.
21. Merold Westphal, "Kierkegaard and The Logic of Insanity," *Religious Studies* 7 (1971); 204.
22. Søren Kierkegaard, *For Self-Examination and Judge for Yourself*, trans. Walter Lowrie (Princeton: Princeton University Press, 1944), p. 87, 88.
23. 順帶一提，我們經歷過神的救贖恩典，便不用尋求自我稱義了。
24. Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan, 1963), p. 69, 73-74.
25. 同前注，p.76。
26. 同前注，p.86。
27. 約壹三18
28. 彼前一22
29. Elton Trueblood, *Alternative to Futility* (New York: Harper, 1948), p. 73-74.
30. J. A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses* (New York: John Wiley & Sons, 1975), p. 9.
31. Martin Schmidt, *John Wesley: A Theological Autobiography*, vol. 2, trans. Norman P. Goldhawk (Nashville: Abingdon, 1972).
32. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing* (New York: Harper & Row, 1972), p. 53.
33. N. J. Demerath III and W. C. Roof, "Religion—Recent Strands in Research," *Annual Review of Sociology* 2 (1976): 19-33.
34. Trueblood, 見上注，p.74。
35. Jim Wallis, *Agenda for Biblical People* (New York: Harper & Row, 1976).
36. J. W. M. Whiting, R. Kluckhohn, and A. Anthony, "The



*Social Psychology*, 3rd ed., ed. E. E. Maccoby, T. M. Newcomb and E. L. Hartley (New York: Holt, 1958), p. 359-370.

37. Elton Trueblood, *While It Is Day* (New York: Harper & Row, 1974), p. 15.

38. David Moberg, "Religious Practices," in *Research on Religious Development*, ed. M. P. Strommen (New York: Hawthorn Books, 1971), p. 551-598.

39. 欲更多了解近期研究，可參閱 Allan W. Wicker and Claudia E. Kauma, "Effects of a Merger of a Small and a Large Organization on Members' Behaviors and Experiences," *Journal of Applied Psychology* 59 (1974): 24-30.

40. Kelley, 見上注，p.125-127。

41. Elizabeth O'Connor, *Call to Commitment* (New York: Harper & Row, 1963).

42. Kierkegaard, 見上注，p.44。

43. Kelley, 見上注，p.96。

44. William James, *Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals* (New York: Holt, 1922).

45. Thomas J. Crawford, "Sermons on Racial Tolerance and the Parish Neighbourhood Context," *Journal of Applied Social Psychology* 4 (1974): 1-23.

46. W. A. Watts, "Relative Persistence of Opinion Change Induced by Active Compared to Passive Participation," *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (1967): 4-15; D. T. Ryan and R. Fazio, "On the Consistency Between Attitudes and Behavior: Look to the Method of Attitude Formation," *Journal of Experimental Social Psychology* 13 (1977): 28-45.

47. Margaret Mead, "Ritual and Social Crisis," in *The Roots of Ritual*, ed. James Shaughnessy (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 92.

48. 可向下列地址索取：Avery and Marsh, Proclamation Productions, Orange Square, Port Jervis, N. Y. 12771.

49. Trueblood, *Alternative to Futility*, 見上注，p.66-67。

50. 雅—23-24

51. Michael Argyle and Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social*



*Psychology of Religion* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975), p. 122.

52. Ronald E. Smith, Gregory Wheeler, and Edward Diener, "Faith Without Works: Jesus People, Resistance to Temptation, and Altruism," *Journal of Applied Social Psychology* 4 (1975): 320-330. 此研究報告可讀性相當高，讀者可接觸到其他證據，顯示宗教信仰與道德行為無關。社會學文獻也有相似結論，參 Gary D. Bouma, "On Preaching and Practicing: Religious Beliefs and Behavior," *Intellect* 104 (January, 1976): p. 333-334.

53. 在第十章關於基督教信仰和種族歧視的討論中，我們會再談此研究。

54. 太七21

55. Merton Strommen, *Four Cries of Youth* (New York: Harper & Row, 1974).

56. Will Herberg, "Toward a Biblical Theology of Education," *The Christian Scholar* 26 (1953): 259-272.

57. Niebuhr, 見上注，p.23，227。

58. Sang Lee 提出此點。

59. Robert M. Hutchins, "The Intellectual Community," *The Center Magazine* 10, no. 1 (January/February, 1977): 2-9.

60. James H. Bryan and Nancy H. Walbek, "Preaching and Practicing Generosity: Children's Actions and Reactions," *Child Development* 41 (1970): 329-353; "The Impact of Words and Deeds Concerning Altruism Upon Children," *Child Development* 41 (1970): 747-757.

61. Aidan Kavanagh, "Introduction," James Shaughnessy, 見上注，p.8。

62. Keith Miller, *The Becomers* (Waco, Texas: Word, 1973), p. 166-167.



# 第四部份：

## 迷信與禱告





**倘**若我們真的希望將科學及聖經對人性的看法結合，我們似乎是鑽入一個充滿矛盾的領域裏，其中一個是與近日迷信思想的研究有關。這方面的研究報告，往往充滿專門術語，深奧難明，因此這方面的知識也成了科學上的奧秘。不過，隨着我們對這些問題逐步了解，或許我們會問：迷信思想會不會滲入禱告中？迷信思想會不會導致人們對祈禱和代求，有不正確的期望，以為禱告是法力無邊、威力無窮的？甚麼是「妄求」？甚麼是錯誤的禱告？有關「思維」的心理學研究，也許能幫助我們了解禱告。

有些基督徒可能會因為要對付自己不正確的觀念而感到不安。但不要忘記，我們對聖經真理的認識，往往會因科學知識而變得更加全備。舉例來說，現代生態學的知識，使我們對「治理全地」這命令的了解煥然一新。神不斷向人啟示祂自己，而科學及聖經的內容均是祂啟示的一部份。這不是說，當遇到足以向我們信仰挑戰的科學證據時，我們就得放棄原來的聖經教訓；不過，把基督教信仰置於科學證據之檢視下，是不足為懼的。不管真理是怎樣，仍是神的真理。



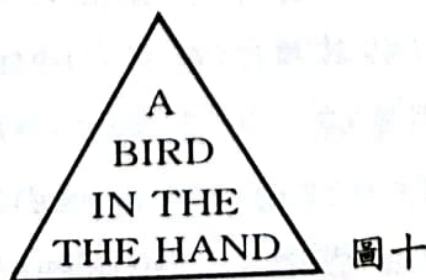
# 7 迷信

聖經是從整體角度來看人性，人在受造物中高踞首位，具有神的形像；但人的價值也因人犯罪而被低貶，而且人類是驕傲、軟弱和不完全的。我們需要接受人性的尊貴和軟弱，以免我們對人性的看法過份天真樂觀，或是過份苛刻冷漠。

如果我們把人看得一文不值，我們應該唸唸一些讚美人類智慧的作品。例如《王子復仇記》（*Hamlet*）中對人類的頌讚：「人是何等偉大的傑作！有多麼高貴的理性！人的能力無可限量！」但是人性中的驕傲，只叫我們看見人高貴的一面；我們實際上更需要看到人愚昧的一面。研究人類思想的學者，愈來愈清楚知道《王子復仇記》中人類理性的高貴形像，正好反映出人類的自欺本領；人類的理性和能力，遠不如劇中所誇讚的。我們若罔顧人類思想中自欺和謬誤的部份，便會帶來不堪設想的後果。如果我們能更真實、更謙卑地適切估量自己，或可避免那些不幸的結果。

## 一、人類思維的弱點

聖經指出人的思想有限制，而許多研究亦支持這說法。人的思想是多麼容易偏差、錯誤和曲解真理！舉例來說，人的視覺很容易受微妙的幻覺，或人的期待所影響。請看看圖十：





你看到甚麼特別之處呢？現在再數一數下面句子裏有多少個「F」？<sup>1</sup>

FINISHED FILES ARE THE RESULTS OF YEARS OF SCIENTIFIC STUDY COMBINED WITH THE EXPERIENCE OF YEARS.

你最好再數數看。由此可見，人的視覺不一定可靠。

再舉個例子：人解決問題的能力，也會受思考的習慣和腦中原有的一套觀念所影響。看看以下三個問題：

(一)在一個長闊深皆二呎的洞裏有多少泥土？

(二)一個農夫有十七頭羊，除了九隻外，其餘都死了，他還剩下多少？

(三)我有兩個硬幣，合共是五角五分，其中一個不是五分錢。這兩個硬幣的面值各有多少？

也許你已事先得到我的警告，不受自己原先的想法影響，因而找到答案了。<sup>2</sup>

就如本書第二章所強調的，我們的信念和價值觀影響我們對一個現象的了解及描述，有時候還會使我們無中生有。迪斯（James Dittes）以聖經的習慣用語，堆砌成一個比喻，然後請人來解釋它。<sup>3</sup>這故事混雜了一些宗教象徵，但其實是雜亂無章的。雖然如此，學生們（尤其是那些自尊心剛受過打擊的）毫不猶疑地為這故事作了釋義，把文中某些內容情節歪曲附會，也在所不惜。各位不難猜到，他們當中沒有兩個解釋是一致的。

人在理性上的限制，可見於許多場合。一些因理性限制而導致的不良後果，在不知不覺中累積起來，過了一段時間之後才顯露出來，人就成為自戕其身的兇手。例如我們常常貪圖目前享受而抽煙、浪費時間看電視、大量透支地使用信用卡，以及大量消耗天然資源。我們並不理會這些行為會否帶來長期性的不良後果。我們也誤會別人的立場，一廂情願地認為別人會和我們站在



同一陣線。<sup>4</sup>我們從小就被教導「善有善報，惡有惡報」的道理，好像約伯的朋友，他們認為好人會得到賞賜，惡人必遭遇苦難。這樣的想法使我們以為凡一帆風順的，都是好人，受苦難的都是罪有應得。我們對不公義的事無動於衷，不僅因為我們麻木不仁，也因為我們根本見不到不公義的事情。<sup>5</sup>

我們也會把幾件毫無關聯的小事，貫串成爲一個有前因後果的故事；有時甚至會固執己見，把僅是巧合的事，加上因果的關係。<sup>6</sup>那怕是隨便幾個數字，許多人也會用盡辦法，硬要找出它們之間的關係才肯罷休。當人假設事件發生的次序並非出於偶然的時候，他們會傾向於接受它們彼此的因果關係，而不會計較事件發生的機率是否純屬巧合。這樣看來，那些相信超感覺能力、占星學及信心醫治的人，甚至一些相信禱告功效的信徒，是否也是如此？

人的創作能力有時會使人無中生有。有一個實驗，是將一個女孩的右臉照片呈現在裂腦病者的右腦半球，又將另一個婦人的左臉照片呈現在裂腦病者的左腦半球；之後，當患者要在好幾張照片中認出他們所見過的臉孔時，他們能滿有把握地指着那個女孩的照片，但卻口稱他們所看到的，是一個婦人的臉孔。裂腦病者的兩邊腦半球，各自想像他們沒有看過的另外半邊臉孔。當實驗者要患者解釋他們的答案為何自相矛盾時，有些會極力否認，有些則盡量把矛盾合理化。這樣看來，在心理學上，經過假想而創造出來的現實，與客觀的正確信念是沒有甚麼差別的。

如果有人常常重複告訴我們某些事，即使它們不足信，我們也會慢慢信以爲真。赫雪（Lynn Hasher）等人曾要學生在三種不同的情況下，衡量一些句子的真實性。<sup>7</sup>實驗者告訴學生們，有些句子是對的，有些是錯的。事實上，有半數句子是對的（例如：埃及開羅的人口多於伊利諾州芝加哥的人口），有半數卻是假的；有些句子在三個情況裏都重複出現。實驗結果顯示，無論這些重複多次的句子是真是假，大部份學生都信以爲真。

別人若對我們苦口婆心地規勸，我們大多會受其感人的言辭



所說服；但若換了冰冷的科學證據，我們反而置若罔聞。我有個傑出的哲學家朋友，他看了這本書的頭幾章後，便對我說他覺得日常生活的例子，比實驗結果更有說服力。在多個實驗環境裏，都證明人們相信具體實例，多於更有根據的一般知識。<sup>8</sup>在現實生活中，人這些思想漏洞確有其實際的影響。舉個例說，對一般學生而言，聽一些同學生動地描繪他們對某位老師的印象，較之讀一份更具代表性的學生意見調查統計更有說服力。<sup>9</sup>如果調查的結果是可信的話，那麼從理性的角度想來，一個學生的描述不過是在眾多的抽樣學生中，再加上一人的意見而已，對整個結果沒有很大影響。但在現實生活中，一個說服力强的例子，往往帶來相當驚人的效果。例如飛機失事，因為涉及的傷亡人數很多，就比汽車失事更引人注目。因此，儘管大家都知道，統計數字證明乘搭飛機要比汽車安全得多，許多人依然覺得汽車的危險程度較低。

我們的猜測常常錯誤，多半是因為我們過份倚賴明顯的資料，卻忽視一些強而有力的統計數據。假設有人向你描述一個人，他身材矮小，喜歡唸詩；然後要你猜他是大學的古典文學教授，或是貨車司機。你想多數人會猜那一個呢？如果你猜他是教授，你可能犯了一個常見的錯誤：過份重視明顯的資料，而少用一般性的常識。貨車司機的人數比大學教授多出好幾千倍，儘管這般描述聽起來很像典型的教授，但符合這描述的貨車司機人數，比大學教授還要多。

某個研究發現醫生得到病人的資料愈多，對自己的診斷便愈有信心，但不一定愈正確。<sup>10</sup>待研究結束後，大多數醫生都已變得過份自信了。這證明我們的信心，與信念的真確與否沒有關係。最近的實驗研究顯示，大多數人都過於相信自己的信念的真確性。<sup>11</sup>我的一位同事在研究大學生的考試表現時，證明了這種過份自信的現象。在考試中表現差的學生，很可能根本不知道他們並未把考試範圍溫習得透徹，還以為已經把所有東西熟讀了。

醫生、學生和股票老手都會過份自信。<sup>12</sup>我們很難避免人類



思想上的弱點，就如以上我們所討論的，生動的描繪和特殊而戲劇性的消息，往往使我們忽視個別事情實際發生的可能性，導致我們過於自信而作出錯誤的判斷。

另一個人們常犯的毛病，會導致我們自我形像歪曲。羅適（Lee Ross）與他的同事隨機抽取一些學生扮演問答比賽的發問員角色，另一些學生則在這個比賽中扮演參賽者。<sup>13</sup>發問員要想出一些又難答又深奧的問題，以顯示他們的聰明才智。儘管大家都明明知道扮演發問員的人比扮演參賽者的學生佔較多的優勢，但參與實驗的人與旁觀者都同有一個錯誤的印象，以為發問員比參賽者更有學問。在實際生活裏，擁有社會權力，或是坐在高位的人，較容易引發和控制話題，因此他們的下屬常常會高估他們的能力與知識。我的經驗是學生常常高估老師，低估自己。到學生後來成為老師的時候，便會發現老師根本不如他們以前所想那麼卓越。

這類實驗例子比比皆是，<sup>14</sup>不過最令人感到驚訝的，是人根本忘記了自己思想的弱點。斐可夫（Baruch Fischhoff）和他的同事發現，當把真正的實驗結果告訴受試驗者後，受試驗者不會覺得有甚麼特別，好像他們早已預料得到似的。這使心理學研究者在發表研究結果或寫一本書時，都感到為難，因為人們知道實驗的結果後，可能會像那些受試驗者一樣，覺得這是很自然而明顯的事，沒有甚麼希奇和特別。而且，儘管人們知道自己有這種「後見之明的偏差」，他們還會有這種表現。<sup>15</sup>

這個現象常令很多心理學學生感到頭痛。當他們在教科書上唸到實驗的結果時，總覺得那些現象是必然的，甚至覺得是一般常識。但到了考試，要他們在幾個看起來都有可能答案中選擇出正確的答案時，又會變得極其困難。一個被弄得迷糊的學生說：「我不知道怎麼搞的，我以為我已經明白了。」

為甚麼會有「後見之明」的誤差呢？原因是，當事情一旦發生，我們對於事前預測的記憶變得模糊不清，甚至完全改變過來，因此以為實驗的結果就是我們事前的預測。例如：斐可夫發



現測驗後才得知正確答案的學生，會覺得他們在測驗時已知道正確的答案。既然事情的結果看起來是早就該知道的，我們每每責怪決策者作出錯誤的決定，而不會欣賞他們所作的正確選擇。我們都在事後認為希臘監獄的大暴動，或是日軍偷襲珍珠港等事件，對那些在事前已注意到一些徵兆的人來說，都是預料得到的。事情既已發生，要根據一些跡象來解釋和「預測」，當然不難，但真正預測將來會發生的悲劇，卻是另一回事。

在埃及總統沙達作出了訪問以色列的歷史性決定後，不少人會揣測：這次訪問是不成熟的行動？還是象徵以埃關係的突破？專家卻認為沙達所冒的險很大，可能有助中東逐步邁向和平，但也可能與預期效果相反，降低沙達在阿拉伯世界的地位，使和平更加無望。但有誰敢肯定冒險的結果是怎樣。

讀者們，當你們得知沙達此次訪問的過程和結果後，是否覺得事情的發生比你們事先所想像的更理所當然呢？事後你們是否都可以肯定地說：他是個傻瓜？或說他是個有勇氣、有先見的人，甚至是未來諾貝爾和平獎的候選人呢？

還有另一個例子可以證明我們沒法活出蘇格拉底的名言：「認識你自己」。在日常生活中，我們都會被問及為甚麼會如此做等問題，例如：為甚麼喜歡某幾位政壇候選人？為何選擇某項工作？為何在某個社交場合中會有這樣的表現？心理學研究者也問過一些人為甚麼他們會這樣做，這樣選擇；有時更要受試驗者對自己所作的加以評估。把這些從自省而來的理由，和真正的理由比較一下，便會發現我們對自己的了解常與事實不符。<sup>16</sup>只有那些熟知他們在某個環境中會產生甚麼行爲的人，才能正確地說出他們產生某些行爲的原因；如果該行爲的原因並不明顯，他們的自陳也不會正確。例如：雖然實驗清楚地指出旁觀者愈多，當中的人就愈不會伸手援助處於窘境中的人，但這羣人大多不會承認自己不加援手，是因為有其他人在場。

更甚者，我們有時也不能正確地說明自己先前的行爲和態度。在一個實驗中，受試驗者的態度不自覺地改變了，但他們仍



覺得自己的態度與實驗前沒有甚麼分別（這是另一個例子，證明「後見之明」的偏差）。另一些研究顯示，若要父母們回憶以往他們怎樣養育兒女，得到的答案會與他們過去真正的育兒方式不大相同，但卻與他們目前的育兒方法及態度很相似。佛洛伊德學派及主張潛意識心理作用的人，可以鼓掌歡呼，因為這些研究結果指出人不能直接觀察自己心思意念的運行。就像巴斯噶（Pascal）所說，心中的理智，非理智所能明白。<sup>17</sup>（順帶一提，心理學中的主觀自陳法\* [subjective personal reports]，也同樣被認為有其限制。）

人的有限還可以在其他地方得到印證。魔術師得以巧妙地施展魔術，就是因為他們知道一般人在了解因果關係方面的限制。儘管科學家認為占星學沒有事實根據，成千上萬的人仍相信星相學的預測。就在前幾天，我收到一份廣告，推銷一本名為《神奇能力的符咒》的書，其中有各種符咒，可以使別人服從，或是趕鬼，或是吸引「愛的奴隸」，或是在比賽中大勝……。書中記載有一個婦人就因為用了符咒，在博彩中贏了七十五萬美元，當然還有其他「例子」。如果符咒真的有效，或是像所謂有超感覺信徒所宣稱的未卜先知能力，世上就不可能有彩票、抽獎，也沒有賭馬事業，賭城拉斯維加斯（Las Vegas）亦不會存在了。但這些明顯的事實並沒有動搖那成千上萬人的信心，也沒有減少我們迷信的行為。那麼，究竟這些錯誤的想法是如何產生的？又為何這麼難改變呢？

## 二、事物的相關性\*和因果關係

人類思想最大的弱點之一，就是容易把兩件偶然發生的事拉上關係。舉例來說，我們把教育水準與收入的關係假定為「書中自有黃金屋」；看見年輕的單身漢死亡率比之同年齡的已婚者高出兩倍，我們就認為婚姻有助於健康；或是看見多看暴力片集的小孩好像比少看暴力片集的小孩有較強的攻擊行為，我們就批評暴力節目的不良後果；又或見到抽煙的人患肺癌的病例很多，我



們就指責煙草業；又或見到早餐與學業成績的關係，我們就相信改吃較有營養的早餐，真的會使學業進步。

我並不是要指出以上的結論是錯的，透過實驗，例如放映暴力節目，的確發現會令人產生較多的暴力傾向。我要說明的重點是：兩個有相關的變項\*（variables），並不足以證明前者是後者的原因；後者會不會才是前者的成因？抑或有其他因素同時影響變項呢？

對心理學和邏輯學的學生來說，這個理論聽得太多了，早已成爲陳腔濫調。但即使我們爲人師表的，有時也很難避免把相關的事情，當作因果關係。如果我們看到某種教育兒童的方式與孩子的人格特徵有關，我們就認爲前者是後者的原因。但實際上，兒童的性格特徵有時可能迫使父母不得不採用某些教育兒童的方式；又或者可能有另外的因素，同時影響父母的育兒方式及兒童的性格，例如遺傳因子。如果我們肯定佛洛伊德的說法：嚴格的排便訓練\*（toilet training）可能構成小孩緊張的性格，那麼改進排便訓練會否造成不同的結果？其實也不盡然。

人很難記得這個提醒，把它應用到實際生活中。我曾想盡辦法要我的學生牢記這一點，而且警告他們在考試時要特別留意，但仍然有不少學生忘記了。有一次，有人發現在荷蘭幾個小鎮中，白鸛的數目和該鎮出生嬰兒的人數有關，白鸛的數目愈多，初生的嬰兒也愈多，白鸛愈少，初生嬰兒也愈少。不過，各人都有良好的性教育基礎，沒有人相信兩者有真正關係。其實白鸛喜歡在屋頂築巢，所以城鎮愈大，白鸛便愈多。

有時，兩件事情巧合地同時發生，會產生有趣的結果。幾年前，美國東岸大停電之前，一個小伙子興高采烈地手握竹杆沿街而行，就在他敲打路旁的電線杆時，街燈突然熄滅，這孩子還以爲自己闖了禍，哭着回家。在同一時間，有個住在一幢高樓的婦人，小心翼翼地把手銹的舊烤爐插入電源，當她正這樣做的時候，屋子的電燈突然熄滅了，而且看見窗外一片黑暗；她充滿罪疚感，還向她的丈夫承認是她犯的大錯。



這些例子都說明，人總是容易把自己做的事，和另一些罕有而巧合的事連在一起。當然，這樣的事情我們特別容易記得清楚。夢有預測價值嗎？幾十年前，一個嬰兒被綁票，當他的屍體未被發現之前，有兩個哈佛大學（Harvard）的心理學家向公眾發出邀請，要求他們把有關嬰兒下落的夢境內容寄回去。<sup>18</sup>在收到的一千三百份有關夢境的報告中，只有百分之五正確地預測到嬰兒已死，而能夠預測嬰兒已死，並被埋在樹叢之下的，就只有四個。其實一千多個報告中有四個預測準確，單從或然率角度看，一點也不為奇。我很想知道夢的主人有何感受，當然他們記得這四個靈驗的夢比其他一千二百九十六人記得的更為清楚，說不定他們已將夢境的資料賣給報章雜誌，使更多讀者被他們精采的報導說服，也相信夢的法力。

在研究迷信的實驗中，同時也證實巧合的力量。假如我們訓練一頭老鼠，藉按桿以獲得食物；但我們後來改變規則，不管老鼠是否按桿，隔了一段時間便給牠食物，你猜老鼠會怎樣做？也許牠會繼續按桿一段時間，因為偶然可以獲得食物也會形成老鼠的迷信行爲，牠仍會繼續不停地按桿，仍然相信按桿之後就能獲得食物。

間中的酬賞很容易強化迷信行爲，使它持續一段時間。近來在英國及美國的乾旱期間，新聞報導了幾次求雨舞蹈之後，竟然真的下起雨來。在一些科學知識較低的區域，時常舉行求雨舞，有時也會碰巧下雨，因此求雨的方式就繼續下去。至於為甚麼求雨舞有時失靈，相信的人也自有一套解釋。人的信念可以有很大的彈性，在不利的證據前，仍屹立不倒；因此，人們要在舊有的信念裏容納新的事實，比因着一件事實而推翻整個舊有的信念要容易得多。<sup>19</sup>

迷信的行爲是否持續下去，不在乎該行爲有沒有帶來甚麼酬賞。史基納（B. F. Skinner）做過一個著名的迷信行爲實驗：每天在一隻飢餓的鴿子面前，每隔十五秒便放下少許食物，這樣持續了數分鐘。你能猜得到結果嗎？要記着：無論鴿子做甚麼，食



物都是很規律地出現牠們眼前。史基納發現：

兩位觀察員仔細觀察鴿子的行爲後，作出一致的結論，他們都同意在八隻鴿子中，六隻有如下的反應：一隻在兩次食物出現之間，向逆時針方向轉動了二至三次；另一隻把頭重複地插入籠子的上方角落；第三隻出現了舉物的動作，彷彿把頭放在一個隱形的桿子下面，然後重複地把頭抬起；另外兩隻則像鐘擺般，搖動頭和身體，牠們的頭向前伸長，大幅度地左右搖擺，再慢慢回到原處；還有一隻向着地面作不完全的啄食或拂拭動作。<sup>20</sup>

如果我們看見牠們的行爲，一定會認爲牠們是嚴重神經質。爲甚麼會有這些奇怪的表現呢？在食物盤出現的時候，鴿子所作的一切動作，都被強化了。因此，在食物再出現時，這些動作會更加頻密，而且愈來愈加強了。

經過一段時間，迷信的行爲可能會轉變成另一種動作，例如一隻鴿子增加了跳躍的動作。當食物每隔一分鐘出現一次時，鴿子就會在食物出現前的四十秒鐘劇烈跳動。我們大概要花許多時間和精力，才能使這隻鴿子知道牠這樣做是沒有作用的。當食物完全停止出現之後，鴿子竟然還繼續做了一萬次的跳躍動作！史基納說：

雖然鴿子的行爲與食物之間沒有任何關連，牠們仍相信兩者之間存着因果關係。在人的行爲中，也有許多類似之處，例如以爲玩牌時的一些動作會改變人的運氣。不管這些動作在其他時候並不能帶來好的結果，只要這個動作有幾次與好的結果一起出現，就足以保存這個動作了。保齡球手把球滾出之後，手臂及肩膀仍作轉動狀，好像仍然控制着球的走勢。當然，他的動作對球的滾動方向毫無影響，就像鴿子如果甚麼都不做，食物也會照常出現一樣；或者說，如果換了其他動作，食物也會照樣出現。<sup>21</sup>

實驗室的結果證實小孩和成人也是經由類似的過程產生迷信行爲的。有個實驗是讓一羣幼稚園學生，按了紅鍵或藍鍵，或是一起按之後，機器便會跌下一粒糖果作獎勵。<sup>22</sup>孩子做了三十次後，便將規則改變，如果不按藍鍵，就可得糖；絕大多數的孩子



便轉按紅鍵。其實有時按紅鍵也未必有糖，可是他們按的次數比以前增加了。不過也有例外，一個小孩不小心把糖丟到地上，在他爬在地上到處找時，另一塊糖又按時跌下，於是這小孩在剩餘的實驗時間內，就一直到處在地上爬，只是間中起身撿糖。

動物的迷信行爲各有特色，人的迷信行爲也是如此。我們稱之爲「強迫性行爲」，或是一種個人的特質。也有許多人的迷信行爲受到文化影響，而同一文化的人會表現出共同的迷信行爲。有些迷信的行爲可以追溯至更早期，當時該行爲是與求生有關，就像小孩按鍵就可得糖一樣。另外一些迷信行爲則是在偶然的事件中形成的，例如：十三日星期五被視爲不祥，而十日星期二就不會。<sup>23</sup>

我們所有人都有一些無傷大雅的迷信行爲。<sup>24</sup>教練假若在幾場球賽中贏得勝利，都是穿紅褲子，他以後就會一直穿紅褲子。我在某個位置或戴了某頂帽子便釣得一尾肥鮭魚，下次再釣魚時，我也會選擇同一位置，或是戴同一帽子。

老鼠爲了避免受電擊，或是人害怕碰到可怕的事情，都會作出逃避的行爲。這些行爲可以使人的恐懼減輕，因而被強化了，即使危險已經解除，行爲可能仍然繼續。例如有人持續帶着護身符以消災解難。

### 三、似是而非的相關性

迷信思想的另一成因是幻覺，把沒有關係的事當作彼此相關。其實，人們並不容易分辨甚麼是偶然發生的事。

臨牀心理學者應留意有關「似是而非的相關性」實驗。許多心理學家相信羅氏墨跡測驗（Rorschach inkblots），及其他投射測驗\*（projective tests），對診斷病人很有用，病人的病徵亦可以在該測驗中表現出來。但是研究卻一直未能證實這想法。事實上，當個別評估病徵與測驗答案時，兩者之間僅有很低的相關性；但是爲甚麼大家仍相信這測驗有效呢？研究指出學生把一些病人在測驗的表現，以及隨機組合的幾個病徵一起比較時，常常



「再發現」許多臨牀的結果，<sup>25</sup>例如：病人若可能智力有問題，大家就相信要注意他們在「畫人」測驗（“Draw-a-Person” test）中所繪的人像頭部；對於懷疑心重的病人所畫的人物，我們就特別注意人物的眼睛。但事實上這樣的關係根本不存在，病人的病徵與圖畫的關係只是幻覺而已。

二十多年前，一個很具影響力的心理學研究員已經指出：「我個人覺得研究報告所指出的結果與臨牀醫師的信念有很大差距，可是他們仍堅持相信他們所愛用的方法；這實在令人洩氣。」<sup>26</sup>此外，即使病者在心理測驗中所選擇的答案和他們的症狀沒有多大關係，人們還是一直希望能夠找出彼此之間一些關係，以符合他們的期望。甚至隨機而得的數據也很容易被用作支持某個看法的證據。<sup>27</sup>不管研究結果如何否定投射測驗法，許多臨牀心理學醫生仍堅持使用它；這再一次證明即使在專業的心理學界中，也存有迷信的思想。實際上，大家如果相信某兩件事情中，一定存有關係，支持這觀點的事例往往比反對的事例更受人注意；這也解釋了似是而非的相關性為何會被強化。但信徒的禱告和禱告的結果之間，也存有似是而非的相關性現象嗎？

產生似是而非的相關性還有第三個原因，就是人們會特別注意不尋常的事情而忽略了普遍的事情，尤其是連續有兩件不尋常的事情發生，就更加引人注目。有一個實驗證實了這說法，將一些人分為A組或B組，每組做出一些受歡迎或不受歡迎的行為，然後拍成幻燈片，向受試驗者放映。<sup>28</sup>例如，受試驗者在其中一張幻燈片讀到：「約翰，A組，探望一個住在醫院的朋友。」A組的人數比B組多出一倍，但兩組的不良行為及好行為之比都是四比九。由於B組的人數少於A組，B組出現不良行為之次數便特別惹來受試驗者的注意，使他們覺得B組的不良行為較頻密，對B組嚴加指責。可是，大家要記得，其實B組有不良行為的比率與A組是相同的。這個實驗結果告訴我們，似是而非的相關性可能是產生種族歧視的原因，同時也證實了當兩件不尋常的事情一起出現時，會特別吸引人們的注意。



在大眾傳播裏，我們也見到同樣現象。如果有一個同性戀者殺了人，在新聞報導之中，可能會特別提到他有同性戀傾向；相反，一個異性戀者殺了人，就不會那麼轟動，報章也不太可能大事渲染他的性傾向。如此，大家便更相信同性戀者是危險人物了。

#### 四、似是而非的控制能力

人傾向於將兩件偶然發生的事情，解釋為有意義、互相關連的事件，這便為另一種幻覺奠下基石。這種歪曲思想的行為，出於人認為他可以控制那些偶然發生的事件。凌格（Ellen Langer）在真實的環境中做了一連串實驗，<sup>29</sup>證實人在賭博中，會誤以為自己可控制博彩的結果。若該賭博要求人懂得選擇、主動的參與，並熟悉賭博的方式等，人會對自己的控制能力更加樂觀。儘管憑着個人的技術，贏錢的機會仍很低，但賭徒卻信心十足，例如他們會對自己的彩票號碼更具信心，很少願意將自己所選的彩票與別人交換。凌格發現不管用甚麼方法測試不同的人，都得到類似的結果——受試驗者大都表現得好像能夠控制機率的產生。

賭徒在實際生活裏也是如此。擲骰子的人若想得到小的數目，他會輕輕把骰子丟出；但若希望得到大的數目，他會大力拋出骰子，好像他們真能控制骰子出現的數字一樣<sup>30</sup>。賭徒若有很多選擇機會，便會加大賭注；賭博業所以能興盛，就是因為很多人都自以為能控制那全出於偶然的結果。他們希望能夠戰勝機率，因此不斷下注。即使主持賭博業的人士，也有這種幻覺：在賭城拉斯維加斯的賭場任職的庄家，如果常要賠錢，老板會以為他是輸家，不把他解僱才怪。<sup>31</sup>

凌格另一個研究指出，如果人們在早期偶然的機會裏有了成功的經驗，便會忽略後來的失敗。<sup>32</sup>有一個實驗要求受試驗者試猜三十次擲幣的結果。每次擲完後，實驗者暗中操縱，使受試驗者相信他們



驗者又使另外一些受試驗者相信他們很少猜中，或是有時猜中，有時卻不中。不過總計三十次試猜之中，每人都得到相同結果：共猜中十五次。然而一開始就猜中很多的受試驗者，會高估自己猜中的總次數，並會對自己在另一個一百次擲幣中的表現作出過高的評估。那些一開始就常常猜中的人也會認為自己比較有技巧，不會注意到以後的失敗。這顯示出人有一種強烈的傾向，總愛以為事情是自己可以控制的。所以，最初的一點點成功經驗，已使人沖昏頭腦，相信自己可以控制全局，不會想到這也許只是巧合而已。

我家有時也會擲幣來決定事情。有一次，我的大兒子抗議他總是輸家，我只得提醒他每面硬幣出現的機會率都是百分之五十；但不幸他仍然連續輸了幾次。現在要勸服他相信每面硬幣出現的機會都均等，真是難上加難了。叫凌格驚訝的，是她的受試驗者全不是十歲小孩子，而是聰明能幹的耶魯大學學生。

特維基（Amos Tversky）及肯納文（Daniel Kahneman）舉出其他有趣的例子，來表明我們許多判斷都是歪曲了的。<sup>33</sup>例如：統計學中「向平均數迴歸」的現象，在日常生活中經常出現，但一般人便不能辨別，也不能適當地解釋。「向平均數迴歸」的現象其實可以簡單解釋為：學生在這次的考試中得了極高的分數，他在下次考試裏便很可能會得到較低的分數。由於他們第一次的分數已經達到頂峯，若有改變的話，就只有下降。這正解釋了一個平時已有不錯表現的學生，雖然不是最優秀的，但在學期結束時，他或會是全班的第一名。相反，那些在第一次考試中成績很差的學生，很可能下次會有進步。所以，分數低者在第一次考試之後參加補習班，下次的分數便很可能會提高，補習老師因此亦受到稱讚。實際上，分數的提高可能與補習並無關係。同樣，一個人在他情緒最低落的時候去見輔導員，之後情緒多數會好轉，因而向輔導員表示謝意，絕少機會情緒會變壞。

特、肯二氏指出，如果不認清「向平均數迴歸」的現象，便可能出現不良的後果。飛行導師都注意到，他們稱讚學生一次優美



的降落之後，學生接着的降落表現通常會較差；他們若是嚴厲地責罵過學生一次很糟的降落，跟着學生幾乎可以肯定會有進步。這使父母及老師認為，口頭上的讚賞有礙學生的學習，而處罰則對學生有助益。因此，單是從機率和迴歸看，懲罰是有幫助的，而獎勵則會叫人退步。<sup>34</sup>極度惡劣的環境可能比其他環境更顯出進步；這現象也被用到非正統的醫學治療上。當我們生病或情緒低落時，無論我們做甚麼，例如改變飲食、求助神醫、看心理醫生、練習超覺靜坐（TM）等，都好像有效用。

也許以下的一個實驗最能引人深思，因為它與某些類型的禱告很相似。艾洛夫（Fred Ayeroff）與阿普遜（Robert Abelson）在耶魯大學的學生當中做超感知覺（ESP）的實驗，<sup>35</sup>要求學生嘗試運用心靈的力量，把五個符號中的一個傳遞給鄰近房間的另一名學生；這樣一共做了一百次。每次傳遞後，接收者便要說出那是甚麼符號，而且傳送訊號及接收訊號的學生都要表示肯定或不肯定這個傳訊過程沒有出錯。有一半傳訊的學生在實驗開始時，可以從五個符號中選擇一個他們喜歡的訊號，另外半數學生則由實驗者決定他們傳送甚麼；有些學生還在事前練習心靈感應，並且口頭討論他們使用的技倆，使彼此能培養默契。

你能猜到實驗的結果嗎？無論在何種情況之下，收訊人猜中的機會率只是百分之十九點五；換言之，這純粹是巧合而已。但如果受試驗者自己選擇所要的訊號，並且有事前的溝通，他們主觀上會感到信心增加不少，而且往往認為傳訊過程順利、正確；而沒有選擇權利，也沒有練習的學生，卻沒有多大信心，他們表示有信心的比率，與猜中的比率差不多。同時，傳送訊號者比接收訊號者更有信心，因為傳送訊號者比較主動參與實驗。

這實驗的重要，並非在於又一次證實超感知覺的無效，而是指出人們如何相信一些並不真確的事情。人們雖然很難理性地去解釋或辯解，但仍然直覺地相信某些事情是真的。姑勿論個人主觀的感覺何等真誠，客觀的資料卻顯示這只是一廂情願的幻覺。



選擇的權利、主動的參與和事前的練習，這些都造成主觀上強烈地感到成功在望的因素，但事實上，它們卻與成功毫無關係。

最後請注意：以上的實驗中，受試驗者在每次傳遞訊息後，並不知道他們傳送和接收得是否正確。若果加上如擲幣實驗裏的經驗讓受試驗者知道他們有好幾次準確地傳遞了訊息，他們就會產生能夠控制機率的幻覺。在許多超感知覺的忠實信徒的自傳裏，都有一個共同特徵——曾有過似是證實他們擁有超感知覺的經驗。

我對祈禱能力的信心，可能與上面所談的不相伯仲。我在西雅圖長大，那裏很少下雪，所以我從小就渴望看到雪。有一天晚上，我清楚聽到神對我說：「大衛，今晚會下雪。」翌晨醒來，果真一片白色。如果我把我的經驗說出來，一定會很難令人接受，因此我很少公開提及；然而這經驗助長了我主觀上對禱告的信心，沒有甚麼理性的證據曾使我完全停止禱告，就像馬丁路德說：「除非親身經歷過，嘗試過，沒有人能知道禱告的力量有多大，以及禱告能產生怎樣的功效。」<sup>36</sup>

## 五、結語

從以上證據，可見人十分傾向於：

把僅僅相關的事當作是因果關係，

把沒有關係的當作有關，

以為能夠掌握一些無法控制的事。

更不幸地，我們大多數人都不知道以上的幻覺能影響我們的思想至甚麼地步。真的，我們一定不知道自己有些幻覺，否則我們便一早除掉它；許多人都很容易看到別人的迷信，卻把自己的迷信當作真實的信念或是事實。就像耶利米說：「人心比萬物都詭詐。」<sup>37</sup>

當然我要為能認識以上所提的幾點而拍手稱興，但是不要忘記迷信思想得以繼續存在，並且不斷擴展，也有它重要的功用。那麼它有甚麼功能呢？人為甚麼會產生迷信思想呢？



有時一些簡單的思考方法可以幫助我們達致一個正確的結論，但它們不是放諸四海皆準，有時反而會引致我們走錯路。舉例來說，我們會按物體的清晰程度來確定它的距離，但太過依賴此法則，有時也會使我們判斷錯誤。例如因為煙塵或大霧，能見度降低，物體看來便模糊不清，我們就判斷錯誤了。

迷信有時也來自正確的因果推論，我們通常稱發生在前的為因，發生在後的為果。這規則相當實用，但是有些結果可能包括其他因素。如果我們認為一切都是可控制的，事情便簡單得多，自己也可以盡量發揮個人的影響力。然而有時事情並非都能為人所控制，若太依賴慣用的想法，便會出錯了。

其次，人總想控制環境。迷信的想法實際上就是一種業餘的、非正式的科學。它像科學一樣，使自然現象變得可以理解，讓人能夠控制自然。<sup>38</sup>許多社會心理學和動物心理學的研究，以及一些人格理論，都指出人有控制環境的心理需要。<sup>39</sup>如果令人痛苦或焦慮的事情，可被控制或預測，人的精神威脅就不會那麼大；另一方面，無助的感覺亦常使人退縮。<sup>40</sup>既然種種迷信行為都為人提供控制環境的感覺，難怪社會中地位較低的人（如婦女和教育水平較低的工人）都比較迷信。<sup>41</sup>皮亞傑（Jean Piaget）同樣證實在兒童的思想裏，也包括了因果的神奇觀念，小孩視自己的姿態、思想，或是他所握有的物體都具有能力。<sup>42</sup>

由於迷信的行為予人一種可控制環境的感覺，當人面對壓力或情緒緊張的時候，就會更加迷信。原始的魔術使神祕的自然界臣服於人的意志之下，如此，人類面對莫測的大自然時，就不會茫然無助，所以它甚至予人起死回生的盼望。<sup>43</sup>這不僅限於原始的社會，今天人類面對危難時，也會感到無法控制外在的環境。調查顯示禱告的人比上教堂的人多。在危機中，即使自命為無神論者的人，也會表現得好像承認真有超自然力量存在一樣。

人能控制環境的想法有時只像幻覺，但它也能使人增加信心，繼續奮鬥下去。因此，我們若是要減少這種迷信思想，就得付出代價；如果我們想除去它，最好先找到更好的代替品。現在



流行的神祕思想，以及人們對神奇或超凡經歷的嚮往，顯示了人們在自然主義冷酷的理性背後，渴望能得到其他東西。

讓我用輕鬆的口吻來結束本章。我必須承認研究幻覺思想的人，並非對幻覺免疫。以上所討論的幻覺思想，也可能是似是而非的理論。如果我堅持全人類的思想都是偏差、錯誤、歪曲，那麼我自己的思想又如何？從邏輯上來看，我的論點就是：所有類推都不正確，連這個也包括在內。

---

## 注文

1. 在圖十裏，英文冠詞‘THE’出現了兩次。在該段文字中共有六個F字母。

2. (一)沒有任何泥土。

(二)九。

(三)一個五分錢，一個五毛錢。

3. James E. Dittes, “Justification by Faith and the Experimental Psychologist,” *Religion in Life* 28 (1959): 567-576.

4. Ross, Greene, and House, “The ‘False Consensus Effect’: An Egocentric Bias on Social Perception and Attribution Processes,” *Journal of Experimental Social Psychology* 13 (1977): 279-301; 其中載有實驗證據。O’Gorman and Garry, “Pluralistic Ignorance: A Replication and Extension,” *Public Opinion Quarterly* 40 (1976): 449-458. 其中載有全國普查的證據。

5. Martin Bolt, “Just World Phenomenon”, *The Christian in a Social World: Applications of Social Psychology to the Christian Community*.

6. A. Michotte, *The Perception of Causality*, Basic Books, 1963.

7. Lynn Hasher, David Goldstein, & Thomas Topping, “Frequency and the Conference of Referential Validity,” *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 16 (1977): 107-112.

8. Richard Nisbett, Eugene Borgida, Rick Crandall, and H. Reed, “Popular Induction: Information Is Not Always Informative,” in *Cognition and Social Behavior*, ed. J. S. Carroll and John W. Payne (Hillsdale, N. J., E. R. 1977).



9. Eugene Borgida and Richard E. Nisbett, "The Differential Impact of Abstract vs. Concrete Information on Decisions," *Journal of Applied Social Psychology*.
10. Stuart Oskamp, "Overconfidence in Case-Study Judgments," *Journal of Consulting Psychology* 29 (1965): 261-265.
11. Baruch Fischhoff, Paul Slovic, and Sarah Lichtenstein, "Knowing with Certainty: The Appropriateness of Extreme Confidence," *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*.
12. Burton G. Malkiel, *A Random Walk Down Wall Street*.
13. Lee Ross, "The Intuitive Psychologist and His Shortcomings: Distortions in the Attribution Process," *Advances in Experimental Social Psychology*, vol. 10, ed. L. Berkowitz (New York: Academic Press, 1977), p. 174-220.
14. 參 Richard Gorsuch 之討論，載於 Gorsuch and Maloney, "Man and Finitude," *The Nature of Man: A Social Psychological Perspective*.
15. Paul Slovic 及 Baruch Fischhoff 把這些實驗扼要地記載於 "On the Psychology of Experimental Surprises," *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*. 另參 Fischhoff, "Perceived Informativeness of Facts," *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance* 3 (1977): 349-358 and Fischhoff and Ruth Beyth, "I Knew It Would Happen: Remembered Probabilities of Once-Future Things," *Organizational Behavior and Human Performance* 13 (1975): 1-16.
16. Richard E. Nisbett and Timothy D. Wilson, "Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes," *Psychological Review* 84 (1977): 231-259.
17. Pascal, *Thoughts*, 227.
18. H. A. Murray and D. R. Wheeler, "A Note on the Possible Clairvoyance of Dreams," *Journal of Psychology* 3 (1936): 309-313.
19. Amos Tversky & Daniel Kahneman, "Causal Schemata in Judgments Under Uncertainty," in *Progress in Social Psychology*, ed. M. Fishbein (Hillsdale, N. J.: Erlbaum, 1977).
20. B. F. Skinner, "'Superstition' in the Pigeon," *Journal of Experimental Psychology* 38 (1948): 168-172.



21. 同上書頁。
22. Michael D. Zeiler, "Superstitious Behavior in Children: An Experimental Analysis," in *Advances in Child Development and Behavior*, vol. 7, ed. H. W. Reese (New York: Academic Press, 1972), p. 1-29.
23. Richard J. Herrnstein, "Superstition: A Corollary of the Principles of Operant Conditioning," in *Operant Behavior: Areas of Research and Application*, ed. W. K. Honig (New York: Appleton, Century, Crofts, 1966), p. 33-51.
24. 有數以千計的迷信例子，可見於 Eric Maple, *Superstition and the Superstitious* 及 Gustav Jahoda, *The Psychology of Superstition*.
25. 參 Loren J. Chapman and Jean P. Chapman, "Genesis of Popular but Erroneous Psychodiagnostic Observations," *Journal of Abnormal Psychology* 72 (1967): 193-204.
26. Paul E. Meehl, "The Cognitive Activity of the Clinician," *American Psychologist* 15 (1960): 19-27.
27. Ross, 參上引書, p.196。
28. David L. Hamilton and Robert K. Gifford, "Illusory Correlation in Interpersonal Perception: A Cognitive Basis of Stereotypic Judgments," *Journal of Experimental Social Psychology* 12 (1976): 392-407.
29. Ellen J. Langer, "The Illusion of Control," *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975): 311-328.
30. M. Henslin, "Craps and Magic," *American Journal of Sociology* 73 (1967): 316-330.
31. Erving Goffman, *Interaction Ritual* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor, 1967).
32. Ellen J. Langer and Jane Roth, "Heads I Win, Tails It's Chance: The Illusion of Control as a Function of the Sequence of Outcomes in a Purely Chance Task," *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975): 951-955.
33. Amos Tversky and Daniel Kahneman, "Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases," *Science* 185 (1974): 1124-1131.
34. 同上書頁。
35. Fred Ayeroff and Robert P. Ableson, "ESP and ESB: Be-



lief in Personal Success at Mental Telepathy," *Journal of Personality and Social Psychology* 34 (1976): 240-247.

36. George A. Buttrick, *Prayer*, p. 82.
37. 耶一七9
38. Maple, 上引書 p.184。
39. 第十章有較多討論。
40. 有關實驗可見於 Herbert M. Lefcourt, "The Function of the Illusions of Control and Freedom," *American Psychologist* 28 (1973): 417-425.
41. Eleanor Maccoby and Carol N. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences*. 五十多年前及最近的研究 (見 C. J. Gregory, "Changes in Superstitious Beliefs Among College Women," *Psychological Reports* 37 (1975): 939-944 及 S. H. Blum, "Some Aspects of Belief in Prevailing Superstitions," *Psychological Reports* 38 (1976): 579-582) 均發現女性比男性多有迷信行爲。
42. Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1931), p. 261.
43. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1948).



## 8 禱告

上一章列舉了許多說明人類思想十分容易被歪曲的例子；但這並不表示人的禱告行爲也同樣輕易受幻覺所蠶蝕。雖然迷信常常滲入我們的思想裏，卻並非所有思想都受到迷信制肘。或許有些時候，迷信行爲會取代了人真誠的禱告。迷信源自人正確的推理，可是有時這推理會出錯；同樣，對禱告力量的信心，亦是基於真理，只是有時也會被歪曲。

人既然傾向於給事情套上「因果關係」，禱告受到迷信的影響，是大有可能的，因為促使我們祈禱的境況，同樣可以令我們產生控制環境的幻覺。讓我們再進一步來看看迷信和禱告的關係：兩者都能令人感到自身的力量，對自己充滿信心；能使人作出迷信行爲的危急情況，也能使人發出真摯的禱告；而傾向於迷信的人（例如婦女及社會經濟地位偏低的人），也容易相信單純信心的禱告大有能力。既然二者如此相似，我們實在需要仔細了解禱告是甚麼。<sup>1</sup>

每一個時代都充斥了不少信仰，從一個旁觀者的角度來看，或是回顧以往，這些信仰都似是迷信。舉例來說，基督徒很容易看出別人（特別是非基督徒）愚昧的迷信。但在這方面，基督徒又是否予人不同的印象呢？伏爾泰（Voltaire）寫道：

我們很難為迷信列出界限，法國人到意大利旅行，會覺得那裏處處是迷信，這也不是錯的。英國的肯特伯雷大主教聲稱巴黎大主教迷信；長老會同樣指責英國教派；貴格會教徒又稱長老會迷信，而他們卻在其他基督徒的眼裏是最迷信的人。<sup>2</sup>



然而聖經提醒人們應當首先省察自己。「審判要從神的家起首」，<sup>3</sup>我們都活在敗壞的世界裏，無怪乎教會內外，都有思想上的幻覺。

我寫此書的目的之一，是希望把基督教的真理，以新穎可信的方式表達出來。我並不希望這幾章的討論會減低讀者對禱告的信心，因為我擔心其中可能有錯誤的結論，即使我所提出的是對的，但仍可能會使一些人失望。當然，我也相信神是光，是真理。儘管在探究的過程中會遭遇困難，祂仍樂於看見我們竭力、誠實地探究真理。因為堅持一些不正確的觀念，並不能增加我們的信心。我們並不需要爲了維護禱告的價值和真確，就辯稱禱告的任何作用都是對的。

在我與學生和朋友的交談中，我發現許多肯用腦筋的基督徒，或對信仰懷疑的人，早已被迷信與禱告的問題困擾。我們對迷信行爲多有認識，並不表示我們應該放棄禱告，因為禱告實在是我們這些受造物的基本需要；我們倒應該使基督徒認清楚禱告並不單是危難時候的太平門。除去思想裏的幻覺成份，會使我們更能面對現實。除去對禱告的迷信思想，當然也要冒些險，但它能使我們在崇拜、讚美、認罪、感恩、獻身、默想及懇求的各種禱告中，得到平衡。除此之外，我們對禱告和對神的觀念，也是息息相關的；認識禱告，可算是我們尋求神的其中一環。

那麼，基督徒怎樣知道自己是否陷在幻覺和迷信的思想中？其中一種方法就是試驗自己的禱告。

## 一、禱告的試驗

爲自己或他人祈求，真的如一般基督徒所想，能有效地操縱事物嗎？有人認爲，那些相信真誠禱告就能影響神，改變未來的人，應該樂於向未信者顯示他們信心的力量。<sup>4</sup>

乍看之下，試驗禱告的想法，也許不易被人接受，因為對禱告進行研究的背後，存有懷疑成份。其實，科學精神就是對事物存有懷疑，檢驗某些說法是否正確，向權威提出質疑，用盡辦法



來驗證理論，才決定是否接受；懷疑使我們三思而後行。另一方面，以批評檢查的眼光看禱告，亦會使一些人很難自發且懇切地禱告。

而且，想要試驗禱告的人，似乎忽略了那些超越科學的真實現象與知識範疇。宗教的知識有別於科學的知識，「神存在」不是一個可以被科學驗證的假設，因為不能得出可驗證的結論，只可從個人和歷史的經驗而肯定，並非由科學的方法來確立。我們的信心所含有的神祕部份，非科學所能參透。在神與人的關係中，神是主體。目前的科學只能研究人與神連繫後所產生的行為，至於神自己的作為，科學也沒有辦法檢證和解釋。<sup>5</sup>

即使如此，仍有人宣稱禱告有可被驗證的特質。無數見證已道出禱告的可見結果，例如：禱告可治療身體病痛、帶來意外之財、令天氣好轉、找到工作或泊車位等。我有一個學生，她從來不用功唸書，每次考試前便迫切禱告，求神賜她試題的答案，結果她在那科得了丙等。又有一些基督徒按不同需要向不同的聖徒祈求，例如傳說聖法蘭西斯最能幫助人找尋失物。

這些禱告有效的實際例子，使我想起曾有人說過，什一奉獻之後能帶來物質的賞賜。如果這是真的，什一奉獻就值得大力推薦為生財之道，也可列入商業管理課程中的一個投資原則。一個寡婦獻出五塊錢，幾天之後，她就得回一百塊。她興高采烈地向兒子訴說神如何賞賜那願意擺上的人，她兒子歡呼地回應：「太好了，我們再把這一百元獻上吧。」這種奉獻態度當然不合聖經原則，因此我們不應為得不到物質的回報而灰心。

在一百年前，試驗禱告的想法曾引起爭議。<sup>6</sup>既然可以藉禱告治病，那麼為何不像試驗其他治療法般去試驗禱告的效果呢？在一八七二至一八七三年間，一些英國科學家建議以一羣病人作為試驗，使他們接受「禱告」治療，從而與另外一組沒有接受這種治療的病人作比較。這個建議觸發了一場十分激烈的爭論。

這項提議和所引起的反應，與一九五五年某科學雜誌向超感知覺提出的挑戰很相似。文章指出以我們對大自然的了解，超感



知覺是不可能存在的；一些人以為真有其事，完全是因為傳播媒介報導錯誤，或是選擇性地報告正面的結果，甚至欺騙受眾。該文作者認為我們需要一個完全沒有偏差的實驗，由誠實的懷疑者來執行。作者親自設計實驗，由超感心理學家派出他們最優秀的人員組隊參加。可是他們拒絕了這個邀請；他們說敏感的超感知覺者無法在如此壓力下表現出他們的能力，他們又認為超感知覺來無踪，去無跡，是捉摸不定的，不可用這樣的實驗來檢證。

上文已提過為何禱告試驗這一建議不得要領。宗教信仰不可經由實驗來驗證，而且基督徒也認為神時常為了我們的益處，反而不叫我們的禱告成就。更重要的，禱告試驗的建議不僅是試驗禱告的效能，而是試驗神。耶穌受試探的時候，已經說得很清楚——「不可試探主你的神。」<sup>7</sup>

那麼，我們為何不在自然的情況中探索禱告的功效呢？<sup>8</sup>從幾年收集所得的資料顯示，常在禱告中被記念的人，例如君王、神職人員、傳教士等，死亡率和一般人無異。有父母為他祈禱的初生嬰孩，與沒有父母為他祈禱的，死亡率亦相差不大。

要設計一個實驗來驗證禱告的效果，這樣的想法很容易出錯。實際上，即使科學界也少有如此理想的實驗，更何況科學家常用一些假設的理論架構來解釋數據，即使發現某些不合假設的結果，也不肯輕易放棄原有的理論。但無論如何，「試驗禱告」的想法會刺激基督徒更認識禱告，例如：基督徒應該假設禱告能帶出可觀察的具體效果嗎？神會因為人的禱告而改變祂的作為嗎？認為禱告有效的信念，是否一種自以為能夠控制環境的幻覺呢？

## 二、善用及濫用禱告

有些禱告即使不用甚麼實驗來證明，我們也能看出是出於迷信，並且在神學上是有問題的。這一類禱告是把神當作聖誕老人，以為我們盡可向祂要求理想的工作、財富、健康、成功、自我滿足等等個人的利益。

我們並不是「不住禱告」，只是在希望立即得到一些東西時才



禱告。一九四四年冬入，巴頓將軍、奧尼爾牧師、... 禱告的裝備因為下雨無法送到前線時，他命令所有隨軍牧師為天氣禱告：

巴頓將軍：「牧師，我要你發佈一篇祈求好天氣的禱文。士兵們除了與德國人作戰之外，還要與泥濘、洪流奮戰，我受不了。試試能否讓神站在我們這邊。」

奧尼爾牧師：「將軍，這不太容易。恐怕我們要一張厚厚的地毯作跪墊。」

巴頓將軍：「我不管用甚麼，即管是飛氈，我也要作這祈禱。」

奧尼爾牧師：「是的，將軍。但原諒我說一句話，祈求神賜下好天氣以便殺人的禱告，在牧師職份中是少有的。」

巴頓將軍：「牧師，你是我的神學老師呢？還是第三部隊的牧師？我要的是一個禱告。」

奧尼爾牧師：「是的，將軍。」

未幾，軍隊印好了禱文，上面還有巴頓將軍的聖誕賀詞，一起寄出了。禱文說：「神啊，求祢限制這些無休無止的雨水，讓我們有好的天氣作戰；求祢施恩垂聽我們的禱告，加給我們力量，使我們能節節勝利，粉碎邪惡的敵軍，在萬國萬民中建立祢的公義，阿們。」<sup>9</sup>

我們也看到美國基督徒為美國戰勝越南而禱告，也有人祈求神令美國不要介入戰事中。雙方都不時宣佈某一天是禱告日，也許大家背後的假設是：多人在神面前的禱告比較有力量。<sup>10</sup>

這類以自利為目的的禱告，有點類似人類學家馬林諾斯基（Bronislaw Malinowski）所描述原始文化中的法術。法術「只是達成某些目的的手段；而宗教所包含的行動，本身已有它的意義。」<sup>11</sup>換言之，當我們不再重視宗教行為內涵的價值，卻希望藉此達到另外的目的時，便是把宗教貶為迷信的法術了。

誠然，長久以來，人們以為藉着禱告，便能獲得控制其他事物之能力，並能勝過一切，包括魔鬼、疾病、人、自然界等，<sup>12</sup>因此，禱告變為利用神來勝過一切事物。總體來說，這種看法使信仰往後倒退一大步。現代科技的進步和醫藥的發達，使人覺得求告神是多此一舉的事；當人類的文明科技走到窮途末路時，人



才會再回來嘗試禱告神。但隨着科技進展，這種禱告已變成可有可無了。

只求自己好處的禱告，不僅顯示我們虛浮自負，也反映出我們對神的觀念並不正確；難道神需要我們告訴祂應如何做嗎？神真需要被游說才會賜予我們所需用的？神吝嗇於將好處賜給我們？還是祂很想賜下各樣好處給我們，只是我們不能領會？布吉（James Burtchaell）提出一個尖銳的問題：

我們難道不覺得奇怪嗎？受造之物居然想盡辦法改變神的心意！……祈禱的背後好像假設了神不太機智，或不及我們那麼大方。難道神對這世界的計劃，會因為缺乏我們的智慧而停滯不前？我們是誰？膽敢作至高者的謀士，以為我們的心思比祂還要寬廣嗎？<sup>13</sup>

一些祈求不僅表現了對神的美善沒有信心，也把人的地位高抬至超越神的地位。聖經提醒我們，神是全知全能的，是宇宙的主宰；如果基督徒向神禱告，像手持阿拉丁神燈一般，那不僅是迷信，也是褻瀆神。

我們都聽過有關禱告能力的奇妙見證，我們自一些傳道人的口中知道神如何聽了他們的禱告，作出奇妙的醫治與改變人生的工作。我不準備在此反駁每一個故事，但也不能不想到這些故事有可能被誇大來製造新聞效果之嫌。基督徒戲劇性的見證有時會使人對基督徒有一個錯誤的印象，所以我們傳福音時，最好腳踏實地，不要太過誇張。誇大其辭不僅會使聽眾感到自卑，也會使一些沒有類似經驗的基督徒對禱告失望。當我們把禱告吹捧得像一張可向天堂購買健康、成功等各樣好處的信用卡時，我們就必須反省，這是否基督教所說的信心，還是一件偽冒信心的贗品。

然而，許多人是因為個人的需要才接觸基督教。若問大家為何上教堂，很少人回答是為敬拜神。宗教之所以吸引成千上萬的人，說不定是由於它保證人們在社會及情緒需要上可得到滿足。在我們的文化裏，幾乎所有新宗教運動都強調個人的問題。<sup>14</sup>布伯（Richard Bube）稱這些為「治療神學」，能去除肉體



與心靈的痛苦，帶來歡笑和成功。但杜拔（Elton Trueblood）指出它的危機：

在一些教會裏，福音已失去原意，變為人類自我滿足的工具。現代一些基督教作者，不再多談何謂神在基督裏使人與祂和好了，取而代之的，是關於作者自己的事。當基督啟示的客觀真理不常被提及，剩下的只有以自我為中心的文字。在一本近期出版的基督教書籍中，「我」字竟出現了一千六百次！……人要離開真正的基督教何等容易，在人類歷史中，已不知發生過多少次，我們現在又正重蹈覆轍了。<sup>15</sup>

不過，我們要緊記：神愛我們過於我們所能想像，祂豈會不關心我們個人的需要？聖經明明指出，祂不僅是創造萬物的主宰，也是一位有位格，住在人心中的神。雖然神沒有應許我們不遭遇困境、難處、死亡，但神賜予我們新的眼光，懂得如何以屬靈的角度看這些事；祂又賜我們忍耐，以面對困難。基督教信仰賦予人生命的意義與生活的目的，要人委身於有終極價值的事情上，並使人在任何處境都能信靠那愛他們的創造者。基督徒認識到一個看似矛盾的現實，就是透過挫敗和痛苦，才能得着勝利。十字架上的死，帶來復活的生；這就是最好的說明。有些研究也指出基督徒這種盼望的實際果效：年老時生活有滿足，懂得如何面對死亡。<sup>16</sup>

### 三、基督徒的禱告

如果禱告容易被人濫用，那麼基督徒應當如何禱告呢？首先我們必須知道，禱告是無窮的恩典，我們藉着禱告讚美與感謝神，承認自己的罪，並且求神赦免。

主禱文是基督徒禱告的範本：

我們在天上的父：

願人都尊祢的名為聖。

願祢的國降臨；

願祢的旨意行在地上，

如同行在天上。

我們日用的飲食，今日賜給我們。



免我們的債，

如同我們免了人的債。

不叫我們遇見試探；

救我們脫離凶惡。

因為國度、權柄、榮耀，全是祢的，直到永遠。 阿們。<sup>17</sup>

這個禱文裏，沒有一絲操縱神的意思，也不勉強神按我們的意思行事。禱詞中有的是認信，肯定神的本性，以及人需要神的恩典。其實就在耶穌教導門徒怎樣禱告之前，祂曾指責外邦人用冗長的禱告支配神。耶穌說：「你們沒有祈求以先，你們所需用的，你們的父早已知道了。」<sup>18</sup>

因此主禱文把我們的心準備好，以接受神按着祂本性賜給我們的一切恩典。祈求神照祂的旨意行，赦免我們的罪債，都是符合神的本性。我們也祈求神賜我們日用的飲食，使我們不忘記神是一位慈愛的父親，我們是祂所眷顧的兒女，我們每天的生活都是倚靠祂豐富的恩典。<sup>19</sup>基督徒的禱告不是爲了支配神，要祂爲我們作任何事，乃是謙卑地承認我們的無助，需要倚靠祂。<sup>20</sup>

那麼我們又如何理解聖經上有關禱告蒙允的記載和命令呢？約翰福音說：「你們若向父求甚麼，祂必因我的名賜給你們……你們求就必得着。」<sup>21</sup>雅各書也寫着：「義人祈禱所發的力量是大有功效的。以利亞與我們是一樣性情的人，他懇切禱告，求不要下雨，雨就三年零六個月不下在地上。他又禱告，天就降下雨來，地也生出土產。」<sup>22</sup>

耶穌所施行的醫治，亦道出「禱告蒙允」的應許必要實現。福音書中，記述祂醫好了患癲癩病的孩子、瞎眼的叫化子、十個痲瘋病人，以及爲求接近耶穌而把房頂拆了的癱子，他們的祈求都得到應允。

巴特（Karl Barth）綜合改革宗的看法，透過神應允人禱告這事實，得出以下結論：「神聽禱告，也採取行動。我們的禱告的確影響神的行動，甚至影響祂的存在；這就是禱告蒙允的意義。」<sup>22</sup>

到底「神答允」是甚麼意思呢？畢迪克（George Buttrick）



不是一個懷疑禱告能力的人，但他很坦白的說：

曾有人祈求好天氣，結果傾盆大雨；有人求健康，但病情惡化；有人求消災解難，反而困境重重；有人求生反而得死；有人求神拯救心愛的人，但心愛的人仍是離世歸天。我不能否定這些禱告未蒙應允的事實。<sup>24</sup>

我們有時會忘記約伯的例子：義人也會蒙災。正如雨下在禱告者身上，也下在不祈禱的人身上，傳道書的作者並沒有逃避這個真理：「世上有一件虛空的事，就是義人所遭遇的，反照惡人所行的；又有惡人所遭遇的，反照義人所行的。我說，這也是虛空。……凡臨到眾人的事，都是一樣：義人和惡人都遭遇一樣的事；潔淨的人和不潔淨的人，獻祭的與不獻祭的，也是一樣。」<sup>25</sup>

我們應如何協調以上的矛盾呢？我們可以相信神是永在的神，我們未求告祂之前，祂就聽見。<sup>26</sup>也許我們曾有這樣的經驗，就是連我們自己還未意識到有需要時，神的幫助已經來到。

雖然我們不能參透與創造者交談的奧祕，但要記着，旁觀者的觀察，未必切合當事人對禱告的理解。麥基（Donald MacKay）認為這點會對我們有些幫助。我們是在一個特定的時間中，向神祈求一件在該段時間內尚未發生的事，但從永恆之神的角度來看，便像我們事後回顧一般；我們所見的，是祂在這件事上的完全主權。<sup>27</sup>麥基又指出，由神的觀點看，祂不但答應我們的禱告，更是命定我們禱告；而由人的觀點看，就如奧古斯丁所說，禱告是爲了得到神早已爲尋求祂的人所預備的東西。<sup>28</sup>同樣，魯益師（C. S. Lewis）這樣說：

有時當我們禱告，心中也會想到這件事的結果其實早已由神決定；但即使如此，這也不是停止禱告的理由。固然事情在萬世之先已被預定，但這決定也許是根據我們現在的禱告。因此，我們在中午的禱告，很可能就是引致上午十時所發生之事件的部份原因。

這樣的想法似乎難以理解，有人也許會問：如果我中午不禱告，神會不會改變在上午已經發生的事？不會的。因爲這件事已經發生了，而這件事發生的其中一個原因，就是因爲你問這個問題而不禱告。如果我現在開始禱告，神會不會改變已經發



生的事？也是不會的。因為這件事已經發生了。它之所以發生的其中一個原因，是我們現在的禱告。<sup>29</sup>

以上對禱告功效的看法，未曾否定神的主權，神可以因我們的祈禱，而有特別的工作；但是我們的禱告並不能操縱祂。那麼在事後的回顧，我們可否發現禱告與事件之間確有關係存在呢？<sup>30</sup>

有人也許會想：如果一切情況相同，懇切禱告的父母應該會比不禱告的父母多養育一些健康的寶寶。不過，我們必須知道，神的保守，不是在自然界中產生另一股可驗證其效果的力量。<sup>31</sup>如果我們因為看到禱告的父母比不禱告的父母多百分之五的機會可以養育健康的寶寶，才肯定神在世界中的作為，那真是小看神的能力了。神所能做的是百分之百，不是我們所期望看到的百分之五。神是全能，無所不在，所有的機率「巧合」都由祂命定，我們不要掉進分割「自然與超自然」的陷阱裏（第一章已清楚說明）。神不需要靠賴人的禱告才能工作，祂的工作也不一定在可見的禱告果效中彰顯出來，神的永在對我們來說，遠比滿足我們即時的需求來得重要。詩人說：「耶和華是我的牧者，我必不至缺乏。」<sup>32</sup>當法利賽人詢問耶穌如何得知神的國何時降臨時，耶穌答稱沒有人能藉着觀察，知道神國降臨：「人也不得說：『看哪！在這裏；』『看哪！在那裏。』因為神的國就在你們心裏。」<sup>33</sup>

許多神學家都不堅持禱告一定要有實質可見的果效。魯益師認為：禱告不能被驗證，在屬靈角度上看來是必須的；人如果相信事情是因為自己的禱告而改變，他就會以為自己是一名魔術師。他的頭會轉過去不仰望神，他的心會敗壞。基督徒不要問某件事情的發生，是否因為經過了禱告；他要做的，是相信每一件事都是神對禱告的回應，無一例外。不論神應允或拒絕禱告者所求的，祂都沒有忽略他們的需要。<sup>34</sup>

也有人說：沒有一個禱告不被垂聽，因為神若不與我們一起禱告，我們根本不會禱告。<sup>35</sup>保羅也曾指出：我們禱告的時候，聖靈與我們的心一同作證。<sup>36</sup>



另外，又有人說：我們的禱告不會改變神的計劃，但是能夠改變我們自己的心意。我們屈膝禱告的時候，內心就得到提醒，要謙卑下來倚靠神。基督徒不斷禱告說：「主耶穌基督，開恩憐憫我這個罪人」，最後他發現口中的禱告已成為他心底的呼求了。為別人的禱告，也使我們更明白別人的需要；這一點也不稀奇。在一本靈修性作品《莊嚴的呼召》（*A Serious Call*）裏，有這樣的話：

當你每天恆切為別人代禱，就會發現自己狹隘的心胸變得寬廣、仁慈。代禱可以幫助我們操練關懷四周的人和親屬；做到這點，禱告便對我們產生莫大的好處，因為沒有任何事情比代禱更能使我們關心他人。當你誠心為某人代禱，你便預備為那人做一切對他有益的事。你若視自己是鄰舍和朋友在神面前的代言人，你便永遠不會覺得與他們和睦共處有甚麼困難了。<sup>37</sup>

禱告能改變禱告者的心態。我們在前文亦曾提及行動能改變人的態度；但是這心理學的解釋未算完備，禱告不僅僅是人對神說話，人也聽神的聲音。祁克果（Kierkegaard）說：

一個缺乏自省的人，會以為禱告所專注的是神有否聽他的祈求。其實不然，禱告是與神相交；不是要求神聽我們祈求，而是在持續的禱告中，聽見神的旨意。<sup>38</sup>

近年很流行冥想。基督徒應知道默想本是基督教的一部份，耶穌的生活就是由工作與安靜交替組成的，祂有許多安靜禱告的時刻。禱告不是魔術，卻是神祕的。默禱時，永活的神對我們說話，我們也感到祂的同在。

清楚而徹底地思想禱告的意義，有助我們去掉對禱告的錯誤觀念。一個作者寫道：「這個時代，人人都覺得高貴純潔的心能填補空洞頭腦的不足，但我還是堅信我們所謂的宗教復興，是需要理智的操練。」<sup>39</sup>把世俗宗教中的假神去除後，我們便見到聖經裏的真神。我們的禱告，是出於對神的愛，而不是為了滿足自己的需要。「惟有除掉一切由我們的工作、思想和感覺所造成的幻覺，我們才可以接觸真理的靈。」<sup>40</sup>

不過，為免落入假禱告的陷阱中，而對禱告存有過份謹慎的



態度，會導致另一個危機。我們可能因為太過小心，乾脆不祈禱，以致靈命枯竭，畢迪克（George Buttrick）指出：「一直要求證據，便永遠不會得出結論……腦袋便停下來，光等候肯定的事實，腦袋因而變成一部計算機似的，只在計算盈虧。」<sup>41</sup>對自己存有少許的質疑，能叫我們更趨敬虔；但是單用這種分析方法，會使我們脫離起初的題旨，以致不能有任何深入的了解。以顯微鏡研究愛情，或是用文學批評的手法理解電子，在方法論上都是有偏差的，很難說得過去。<sup>42</sup>

我們的祈禱不應由理性上無誤的理論產生。禱告是屬靈的行為，是對神要求我們「儆醒禱告」的順服回應。禱告不是由理性產生，而是出於信心。單憑我們不全和有限的理性，當然不能明白關乎存在和信心的奧祕。

有關禱告的功效，布吉（James Burtchaell）提醒我們應以耶穌的禱告作為典範：

主耶穌為祂所服事的人禱告……不單是祂的禱告驅動祂服事，那加添祂服事力量的聖靈，同樣賜祂禱告的氣息……基督徒的禱告，不只是向神要求，禱告本身就是對神的回應。不是我們來請求神仗義疏財，乃是祂呼召我們以言行回應；如果我們一直把注意力放在禱告的功效上，我們便誤解了禱告的作用。禱告不只是因，更是果；不是求恩典，乃是神恩典的流露，即使是祈求的禱告，我們也是向永遠賜恩典的神禱告，祂甚至賜給我們祈禱的信心。我們不應只注意從禱告中得到甚麼，乃是要看神的工作在這世上及我們身上，引起怎樣的回應。<sup>43</sup>

因此有人這樣說，無論禱告是多麼熱心、自發和新穎，都是對神話語的回應和結果。<sup>44</sup>

要建立正確的禱告觀念，不是批判地分析自己的禱告，而是要在禱告中先想到敬拜和事奉神。奧古斯丁的名言：「愛神，並照你所想的去做」，真是一針見血地指出事奉的重點。耶穌教導門徒時，也有同樣原則：「不要憂慮，說：吃甚麼？喝甚麼？穿甚麼？這都是外邦人所求的，你們需用的這一切東西，你們的天父是知道的。你們要先求祂的國和祂的義，這些東西都要加給你



信賴我們的創造主，可以把我們從外邦人使喚神式的禱告中解放出來，不再只為滿足自己的需要而祈禱。保羅曾說：「主已經近了。應當一無掛慮，只要凡事藉着禱告、祈求，和感謝，將你們所要的告訴神。神所賜、出人意外的平安，必在基督耶穌裏保守你們的心懷意念。」<sup>46</sup>保羅鼓勵我們向神祈求，他又保證我們可以得到神所賜的平安，以取代我們心中的憂慮。科學方法不能證明這果效，但是我們心中必得着滿足。因此杜拔說：「若有甚麼事值得我們憂愁，那也值得我們放在禱告中。」<sup>47</sup>

主耶穌曾禱告天父，若祂許可，就叫這「杯」離開，結果父並沒有將杯拿走，卻賜給耶穌足夠的力量承擔苦杯。耶穌在父神面前沒有將祂的心思意念隱藏。在與神的交通中，祂知道神的恩典是夠用的。如果天父就像父母永不改變地愛祂的子女，我們身為神兒女的，就可以來到父神面前，細訴我們生活中的每件小事，如同孩子與父母，或是密友之間知心傾訴。<sup>48</sup>我們將整個生命的每一部份帶到神面前，不是迷信禱告有甚麼魔法可以操縱外物，乃是相信向神祈求是經驗神恩典的途徑，能使我們更感到神的同在。我們禱告的目的是榮耀神，並永遠享受與祂同在。

#### 四、結語

激發迷信行爲的環境，和激發禱告的處境，有很多相同之處。因此，我們不難了解為甚麼祈禱會混雜了迷信思想。人的理性既然有限，混淆是無可避免的；但我們能否指出禱告的果效是有可見，或可統計的數字作根據呢？不同的人有不同的意見，對我個人而言，禱告是與造物主自然地談論我所關心的事。一位基督徒心理學者曾指出：禱告使我們成為小孩，切盼父親的愛顧；故此，當我們得到神的愛顧時，便體會箇中意義——這就是天父的保守。<sup>49</sup>

對迷信的，或使喚神式的禱告提高警覺，有兩個好處：第一，是叫我們少一點狂妄驕傲。這種驕傲常在相信禱告有操縱萬



物功效的人當中出現。事實上，聖經從未告訴我們，如果我們不禱告，神就不工作，宇宙也會翻轉過來。基督徒的盼望不是建基於解決生活難題的神蹟異能，而是相信沒有任何事物能把我們與神的愛隔絕。第二，是幫助基督徒更深體會禱告的含意。在禱告中，我們讚美和感謝神的智慧、良善；我們也藉着禱告謙卑認罪，告訴神我們內心深處的需要，承認我們必須依賴神永不止息的恩典及供應，也祈求神使用我們成就別人的禱告。

---

### 注文

1. Michael Argyle and Benjamin Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion* (Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975).
2. Gustav Jahoda, *The Psychology of Superstition* (Penguin, 1969). 引自 Voltaire, *Philosophical Dictionary*.
3. 彼前四17
4. Daniel L. Hodges, "Breaking a Scientific Taboo: Putting Assumptions About the Supernatural into Scientific Theories of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974): 393-408.
5. Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, vol. 1 (New York: Harper & Row, 1963), p. 23.
6. Stephen G. Brush, "The Prayer Test," *American Scientist* 62 (1974): 561-563.
7. 太四7
8. Brush, 參上引書。
9. J. T. Burtchaell, *Philemon's Problem* (Chicago: Acta Foundation, 1973). 引自 George S. Patton, Jr., *War As I Knew It* (Boston: Houghton Mifflin, 1949), p. 184-185.
10. 但也可能是出於一種羣體感覺或對國家的羣體責任。
11. Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1948), p. 68.
12. Jacques Ellul, *Prayer and Modern Man* (New York: Seabury Press, 1970), p. 76-77.
13. Burtchaell, 上引書 p.164-165。
14. Benton Johnson, "Alternate Religions in Social Context:



of Science Convention 的論文，1977)。

15. *Quarterly Yoke Letter* 18, no. 1 (1977).
16. Argyle and Beit-Hallahmi, 上引書。
17. 太六9-13
18. 太六8
19. J. Harold Ellens, "Communication Theory and Petitionary Prayer," *Journal of Psychology and Theology* 5 (1977): 48-54.
20. J. I. Packer, *Evangelism and the Sovereignty of God* (Downer's Grove, Ill.: Intervarsity, 1961), p. 11.
21. 約一六23-24
22. 雅五15、17-18
23. Karl Barth, *Prayer*, trans. Sara F. Terrien (Philadelphia: Westminster Press, 1952), p. 21.
24. George A. Buttrick, *Prayer* (Nashville: Abingdon-Cokesbury, 1942), p. 80.
25. 傳八12-14，九2
26. 賽六五24
27. Donald M. MacKay, "The Sovereignty of God in the Natural World," *Scottish Journal of Theology* 21 (1968): 13-26.
28. Augustine, *City of God*, bk. 5, chap. 10.
29. C. S. Lewis, *Miracles* (New York: Macmillan, 1947), p. 214.
30. MacKay, 上引書。
31. William Pollard, *Chance and Providence* (New York: Harper, 1958), p. 78.
32. 詩二三1
33. 路一七20-21
34. Lewis, 上引書 p.215。
35. Robert K. Hudnut, *Church Growth Is Not the Point* (New York: Harper & Row, 1975), p. 83.
36. 羅八15-16
37. William Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*, ed. John W. Meister (Philadelphia: Westminster, 1955), p. 135, 136.
38. Søren Kierkegaard, *The Journals of Søren Kierkegaard*, trans. Alexander Dru (New York: Oxford University Press, 1938), p. 153-154.
39. *Church Herald*, December 24, 1976, p.30.

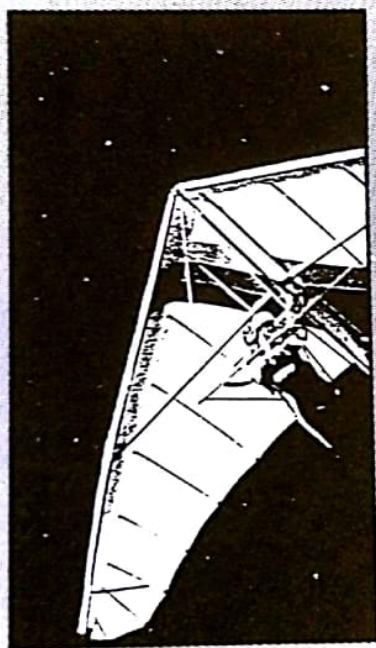


40. Henri J. M. Nouwen, "The Prayer of the Heart" (Yale Divinity School) 未發表之論文。
41. Buttrick, 上引書 p.69。
42. Merold Westphal, "The Art of Understanding as an Alternate Approach in Philosophy of Religion" (Hope College, 1977) 未發表之論文。
43. Burtchaell, 上引書。
44. Ellul, 上引書 p.123。
45. 太六31-33
46. 腓四6-7
47. Elton Trueblood, *A Place to Stand* (New York: Harper & Row, 1969), p. 85.
48. 誠然，耶穌在主禱文中說：「阿爸」，這是小孩子對父親的親切稱呼。
49. Ellens, 上引書。



# 第五部份：

## 自由的奥祕





在前面數章中，我們指出自然和超自然的解釋是互相補足、心靈和肉體是整全的個體、態度和信念能經得起科學的檢證等。這引進一個艱深的問題：個人自由究竟佔了甚麼位置？

第九章先從哲學的角度界定人性的自由，然後再談到一個相關的神學問題：如何兼顧神的主權和恩典，以及人終極的道德責任？這是神學上一個首要的問題。<sup>1</sup>

基督教有兩項奧妙的前提：（一）神的管理與自然界的規律性；（二）人的自由和責任。很多基督徒心理學家用一般基督徒的方法來解決二者的矛盾。他們寧可少說神的主權，堅持人的自主，因而掀起重視「自我決定」的人本心理學潮流。另一部份的基督徒卻過於看重創世以來自然界和歷史的運行規則，忽略了人的自由，而趨向於機械式的心理學觀。至於我，則尋求另一個進路，盼望從基督教及科學的立場，否定「人有自主」的流行觀念，然而在宇宙的規律中，卻同時體認人的自發性和自由。

我們衆人都曾經覺得爭論人是否自由，只是抽象的揣測，不會得出甚麼真正的結果。然而過了不久，我們卻視之為人生最基本的問題。我讀過這方面的文獻後，就愈來愈傾向後者的想法。儘管我們沒有刻意思考這問題，但心中仍對自己和別人的自由有所假設。在第十章裏，我會討論這些假設的實際影響，希望藉此能刺激大家更嚴肅地思考這些問題，因為我們的哲學和宗教觀念，在社會裏有時可以發揮很大的力量。

---

## 注文

1. G. C. Berkouwer, *The Providence of God* (Grand Rapids, M.I.: Eerdmans, 1952), p. 159.



# 9 決定論、神的主權 和人的責任

## 一、決定論與人的自由

儘管在實際生活上，心理學家們未必真正相信決定論，但在研究人的心理和行爲時，他們往往由此出發。因此我先談談這觀念，以及它跟人的自由與責任之關係。

### 決定論與測不準論

假設有兩位完全一樣的女士，她們在體質上完全一樣，遺傳因子、生活經歷、神經系統等都是一樣，甚至今時及往日的際遇都絕對相同，假如我們請她們二人同時在同一環境中作一個選擇（例如：小姐，請問要茶或是咖啡？），她們各自想了片刻，便說出她們要甚麼。她們所選擇的，是不是必然相同？決定論者說「是」——她們二人之間沒有任何分別。換言之，過去和當時的經歷，可決定人的行爲；因此行爲是完全可以預測的。如果你認爲這兩位女士的選擇可能不同，你便是相信在某程度上，人的行爲是不能預測的，那麼你就是一個「測不準論者」。

讓我多舉一個例子來說明。譬如你剛剛作出了一個相當重要的道德抉擇，你在循規蹈矩和心懷不軌之間已作出了取捨。試想像如果我們能叫時光倒流至你作抉擇的一刻，所有情形都像先前一般，你的決定是否與上次一樣？若把這兩次過程用錄影帶記錄下來，第二次的決定會否只是第一次的重映而已？請注意，上述兩個例子的答案，都只能是簡單的「是」或「否」。就如詹姆士（William James）寫道：「這個問題十分清楚，真理必在其中一



方，另一方一定是錯的。」<sup>1</sup>

對以上提出的兩個問題，我只能回答：不知道。不論回答「是」或「否」，都有困難。我相信受造物能反映造物主的作為，因此我可以接受不能循因果關係解釋的神蹟奇事。同時，由於相信自然或超自然的事件同是源於神的大能，我便不會特別渴求神蹟奇事。天地、宇宙、鳥獸、人類不單在神的掌管之下，更要靠祂的保守才能維持下去。

作為一個研究心理學的人，我只需要假設人類行為有相當的規律。事實確是如此，心理學家從種種實驗結果，肯定人類行為的規律性。我們暫且不討論這規律性是出於決定論或是測不準論，因為人類行為十分複雜，任何一種理論所能作的，都只是機率性的預測而已。

把我們自己看作宇宙規律的一部份，會不會導致一些難以接受的結論？讓我們看看一些對極端決定論的反駁，如果我們能駁回這些反對論調，便更能持守人類行為有相當規律性的看法了。

## 對決定論的反駁

一般對決定論的駁斥，常常混淆不清。我指出它們的漏洞，目的不在於藉此支持決定論，而是使那些反對決定論的人不會盲目地反對它。請記着，我不是為決定論辯護，我只是問：縱然人的命運真的早已被決定了，這又如何？事實上，它是否如一般人所想像的那麼可怕呢？

1. 不可預測性 有人反對決定論，因為我們距離準確地預測和完全控制行為還很遠。根據這論點，行為主義鼻祖華生（John Watson）曾講了一番話，似乎有點可笑：

給我一羣健康無疾的嬰孩，讓我選擇養育他們的環境，我便能向你保證，我可以任意挑選一個嬰孩，不管他的天賦才能、喜好、傾向、能力和種族如何，我有信心把他訓練成任何一種專業人員，例如醫生、律師、藝術家、富商，甚至乞丐或小偷。<sup>2</sup>



少行爲是出乎意料之外（心理學家稱之爲「誤差」）；改造罪犯的努力往往流於失敗，原因也是這樣，很少人會否認人的性格確是神祕莫測。

但是支持決定論者只是說行爲原則上是可以預測的，我不否認行爲不易預測，在預報天氣上，我們也同樣有困難，但這並不表示風暴有自由意志。不論是預測人的行爲或是風暴的去向，都必須從複雜的因素中作決定，但因為我們的知識和智力有限，氣候和行爲的變化便難於預測了。

2. 非人格化 有人擔心決定論會摧毀我們的自由，他們認爲任由科學長此下去，「我們便永不能再真正運用思考了」。<sup>3</sup>誠然，我們怎樣看自己與別人的自由，確有實際的影響；但相信決定論與否，並不會改變人性。科學定律的功用是描述，而不是命令，人們不需要服從任何科學定律，它們只是描述人的行爲而已，不要以爲相信決定論，行爲就真被規限了。如果你真的這樣想，就是把科學家看爲立法官員，能制訂法律；把神和大自然看爲行政官員，<sup>4</sup>負責監管這些理論是否被遵守及執行。

3. 相對主義 決定論還能產生另一種不安：使人以爲信仰和道德價值都是相對的！我們若發現信仰是出於某些原因，信心便會動搖。倘若我們一旦知道自己對神的信心，全是環境薰陶下的產品，我們就不能繼續保持這信心了！以上的顧慮忽略了一個重點，就是信仰的真偽，與我們爲何相信是沒有關係的。我們可用盡一切心理學理論來解釋爲甚麼一個小孩會相信哥倫布發現新大陸，但仍不能證實哥倫布是否真的發現了那片土地。即使我們能解釋爲甚麼數學家相信畢氏（Pythagoras）的三角定理，但也不表示這定理一定真確或錯誤。神是否存在，並不繫於我們信或不信。無神論者的不信可用心理學解釋，同樣，基督徒爲甚麼信，也可以解釋；但縱然二者都能解釋，也無助於證明神存在的真偽。

4. 宿命論\* 有很多人覺得決定論背後好像有宿命論的影子，因而感到困惑。站在科學和基督教的立場，我不相信神在完成祂的



創造後，便放假去了。縱使有些詩人將世界看得灰暗，對人生存有「命中注定」的消極態度，<sup>5</sup>但我很難想像神只是給這世界上發條，然後就任由它按預定的運程轉動下去。這種「命裏有時終須有，命裏無時莫強求」的宿命態度，扼殺了人的盼望和積極的委身，阻撓社會的改革。<sup>6</sup>

但決定論不會叫我們認命，它反而是未來的基礎。我們所作的，必產生影響，甚至可以決定明日的世界。「人種的是甚麼，收的也是甚麼。」<sup>7</sup>透過人的意志和決定，便能掌握將來。<sup>8</sup>我們當「教養孩童，使他走當行的道」，為的是要他到老也不偏離。<sup>9</sup>同時，前人種下的罪因，理所當然地自父及子，禍延三四代。<sup>10</sup>如此看來，決定論反而是加重我們的責任，也表明道德教育及基督教教育的可行性。

倘若沒有因果關係，我們反而會有大堆理由令自己失望、退縮。若人日後的行動不受今天的環境左右，我們根本不能改變現況；只有當人能預計其行動的後果時，他才會全力以赴。先知必先假定他的讚賞和指責能改變人的行為，否則他的警世之言便只是耳邊風。

**5. 否定選擇權** 有些人排斥決定論，是因為它好像否定了那有助我們肯定自我的選擇權力。我們對生命的方向無疑是有某程度上的控制能力，又能作理性的選擇，並且對這些抉擇負責。我們的經驗肯定以上所說的真確性；不單如此，我們有自決的能力，不用被一些「本能」控制。由此可見，人與獸的確不同，人有行為的選擇，可為善為惡。人可以選擇兇殘暴戾的破壞行為，也可選擇自我犧牲的偉大行為。決定論沒有抹煞我們每日都經歷得到的選擇自由。人本心理學家美諾勞（Rollo May）認為自由的定義是：

我認為自由的人應自覺地參與決定周遭的事物，他會表示支持或反對，並且為下次能有更好的決定而努力。自由的人尊重理性的權威，尊重自己的經驗，也尊重異己。自由的人肯負責任，為羣體長遠的利益着想。他也尊重自己，認定自己的個人



價值與尊嚴；這尊嚴絕不源於他自覺自己是一個自由人。  
(*Psychology and the Human Dilemma*, Princeton: Van Nostrand, 1967, p. 178-180.)

人們對決定論的反感，有時是源於他們誤會行為定律迫使人們違背自己的意願。我在前面已經指出這是對科學的誤解。行為定律不是自然界的真理，<sup>11</sup>相反，自然律的確立，有賴我們的選擇。<sup>12</sup>科學家根據人們的選擇建立定理和規律。我若根據你的個人資料，準確地預測得到你會投誰人一票，跟我強迫你投那一票，絕對不同；我可能是你的親密朋友，以致能猜中你的行為。這並不表示你所投的一票，是被難以抗拒的勢力制肘；其實只不過是因為我對你有某些認識，我便可以理解你的選擇。

6. 賞罰不明 有人會提出：如果人的行為是被其他因素決定，那麼對該行為的賞罰便沒有意義了。說這話的人大概以為只有不能預料的善行，才值得欣賞，顯然這是不對的。舉例來說，你拾到一個滿是鈔票的皮包，倘若我根據你以往路不拾遺的表現，預測你會將皮包歸還物主；對你來說，這大概不算侮辱吧！反過來說，你過去雖有誠實的行為，但是我仍表示你有自由，以致我不能預測你今次會否拾遺不昧，你一定會覺得大受恥辱。賀柏（R. E. Hobart）曾這樣說：「一個人能叫我們敬佩和喜悅，在於他裏面的特質。這特質從何而來，是另一回事；然而它本身已有寶貴的價值。我們所欣賞及稱讚的，是它的價值；它的來源並不能剝奪它本身的價值。」<sup>13</sup>

同樣，人也要為他的罪負責。人若棄善從惡，便是過失。<sup>14</sup>對於這些罪惡過失，我們當然反感；即使知道惡行的根源，也不能令我們容忍它們。我家後院有一棵蘋果樹，我曾費盡心血，把它細心栽培，但它的果子仍是難以入口。我可以說蘋果是出於泥土，同樣我也可以說蘋果是出於蘋果樹，因為果樹吸收泥土的養份才生出蘋果。然而，不論前因是甚麼，那棵樹結出酸蘋果，卻是鐵一般的事實。不用說，我定會把它砍下，冬日用來生火取暖。



如果我們居住的地區裏出了一名問題青年，一方面我們會感到生氣，另一方面也為不良的社會環境搖頭歎息。他若不是因環境所迫才生此惡行，他便應為他所做的負責。我的孩子下課後回家晚了，如果是因為所乘的公共汽車壞了，我不會責罰他；但如果他溜了去糖果店，以致誤了時間，他便要為自己的選擇負責。他儘管可以反駁：「你不能罰我，因為我的食慾驅使我到店子去。」但是我要說：「當然，你的動機驅使你有這行為，但你仍要為你的選擇負責。」<sup>15</sup>

由此可見，很多人反對決定論，是因為誤解它的涵義。他們不能因為認為人的行為是神祕及難測的，或是懼怕決定論會破壞人的信仰及價值而駁斥決定論。決定論並不等於宿命主義，否定人的抉擇，對善惡失去褒貶。因果關係和自然規律，也絕對不會限制我們對人的了解；人依然是有理性、有創意、有意志和目標的，甚至是神祕的存在者。

## 選擇與自由意志

當然事情沒有那麼簡單，否則歷代以來也沒有自由與預定之爭了。其實，要明白二者的分別，我們必須先弄清楚「自由」的兩種不同意義；如今產生這麼多無謂的爭論和令人困惑的思想，主要是因為人們沒有清楚界定「自由」的兩個意義。

「自由」的第一個解釋相當普遍，與一般憲法所提到的自由接近。這不是最終的自由意志，而是社會的自由，或選擇的自由——即有機會，亦有能力從數個可行的選擇中作取捨，是一般人慣常採用的，也是下文沿用的意義。我們已經看到，這種自由與決定論沒有衝突；儘管人的行為有因可尋（決定論），我們每個人都不斷作出選擇，而我們的決定往往是舉足輕重的。以這樣的眼光看，在決定論的架構裏，自由的觀念和非宿命主義的態度依然是可以接受的。聖經所提的自由，是「從罪惡和律法的捆鎖中釋放出來」，這就是所謂有自由選擇的意思，也是上述的自由。<sup>16</sup>讓我重複一遍，下文所用的「自由」，意義限於「非強迫性的



選擇」。

那真正與決定論相左的「自由」又是甚麼？就是認為人在終極上是自主的，因此人的行為是他人不能預測的。我們可稱之為「自由意志」，以別於上述所說較明顯的選擇自由。由於這不是一般人所賦予「自由」一詞的意義，也不是我們所指的自由，所以，以下將一律稱之為「自由意志」。「不自由，毋寧死」所說的自由，不同於這個形而上學的自由意志，它是指為求決定和控制自己前途的自由而不惜犧牲一切。

有些人堅持人有自由意志，最重要的原因莫過於相信人對自己的抉擇，有終極的道德責任。他們說：相信決定論可以使我們對人的行為有所褒貶評價，但是我們很難判斷那人的好壞；這好比當我們知道一個人是受了催眠，才作奸犯科時，便不會向他追究責任。我們只要了解導致某人產生惡行的前因，很可能就不再怪責那犯罪的人了。

另一方面，對於行善的人，我們只會在未明前因時表揚他們；一旦知道是甚麼因素促成他們行善，我們就會把一切歸功於環境了。

反對決定論的人又問：既然行為可以完全以一連串的原因解釋，為何人還要負上責任呢？如果沒有自由意志，人便不可能有道德責任感，於是人人都是一樣，沒有善惡之分。這樣的說法，在法律界也有其支持者；美國華府上訴庭在一件案件的判決上，亦指出如果假設「每一個人的行為至終是受遺傳因子和生長的環境所控制，是人所不能覺察，不能控制」，美國的法律制度便危在旦夕了。<sup>17</sup>

對於以上反對決定論者的論點，我們有何回應呢？我雖然無法指出道德責任需要建基於何種自由之上；但是，排除因果關係，也並不等於確立了道德責任。有些哲學家認為科學上的可測性，與我們的德行沒有關連，心理學儘管可以準確預測人的行為，但是不能推卸人對行為的責任。科學家描述行為的起因；倫理學家討論人為何應該這樣做，或是那樣做。兩者所關注的各有



不同。前者描述人為何產生該行爲；後者則訓令人該有怎樣的行爲。我們可以指出人爲甚麼趁火打劫，但在道德立場上爲劫匪的行爲辯護，又是另一回事。

大多數人卻另有看法。他們處於兩難之間，不是要相信某些行動不能追溯成因，就是相信人不需對他做過的事情負上終極的責任。多數人有兩個做法：第一，他們會同時相信因果關係和自由意志，但把二者分開，以避免矛盾。事實上，對於這個問題，一般人都持有自相矛盾的觀點。舉例來說，最近一個對中學生的調查，顯示百分之八十四的人同意「人所思所感所行，都有其原因」。可是，在同一個調查中，百分之七十二的學生同意另一個見解：「人有些思想、感覺、行動，是出於自由和自主的意志，不受前因所限制」。<sup>18</sup>

有些人會採取第二種迴避的途徑，他們嘗試調和兩種論調：道德上的抉擇，部份是可以準確預測的，部份是出於自由意志。由於宇宙的規律擴展至人的行爲方面，科學解釋便用得上了。人的終極自由也是可接納的。科學家可以用「半週期」（half-life）來描述放射性物質的一般壽命，而裏面原子的壽命，卻是有長有短，相當「自由」的；人的情況也大致相同。

上述把自由意志視作自然界的一部份，使我們想起第一章中讀過的自然及超自然二分說。我曾指出，如果自然和超自然的解說，好像在蹺蹺板上的兩端，此起彼落，宗教提供的解說是否真確，就需要視乎自然主義對事物的解說有沒有留下一些「空隙」了。用宗教來填補自然主義解釋上的空隙，只是暫時迴避矛盾的捷徑而已。待行爲科學逐漸發展，它的作用便愈來愈小了。<sup>19</sup>

要堅持自由意志，還有一個難題：這種自由是從那裏來的？譬如兩個背景一樣的人，作了不同的決定；有人或會以爲人裏面有一個「自我」，能自發地作出選擇。不過，問題又來了：如果人裏面有一個自我在指揮，那麼誰又在指揮自我？是不是門後有門，永無止境？正如愛德華（Jonathan Edwards）所論，若意志選擇它所要選的，那麼是甚麼選擇意志呢？<sup>20</sup>無論我們有多好



的想像力，也難以理解自己裏面會有甚麼終極的自主能力。我們或可試想想怎樣才是聰明的決定，但很少會考慮這決定是受何種前因的影響；我們只會適當地處理各樣與我們的目標有關的資料後，才再作決定。換言之，我們所在乎的，是理性的抉擇，不是預定論。

## 自然界之不定性

自然界裏面，有些不規則的現象，至今科學家還未能找出它們背後的原因。它們是某些倡導自由意志的人的擋箭牌。現代科學公認宇宙萬物不是按着發條運行的機器，內中常有變化。機率似乎是一個重要的因素；玻勒（Willam Pollard）認為機率和自發性等科學概念會使我們更深明白神在歷史進程中的保守。<sup>21</sup>就如箴言說道：「籤放在懷裏，定事由耶和華。」<sup>22</sup>

生物學範疇內，突變（mutation）同樣被視作機率的結果。所以有些人說：「物理學家在物質界中發現的自由和自發性，在有機生物界中同樣可以見到。因此，我們可以這樣說，若有任何人試圖證明人是沒有自由意志的機器，我們單憑科學事實，就可推翻他的論點。」<sup>23</sup>

不過，要從物理學和分子生物學所倡導的機率主義，演繹成人的自由意志，可不是一件易事。首先，關於量子力學是否一門完整理論，仍爭論不休。我們所謂宇宙中之不定性，說不定背後有些我們還不知道的變項，或未發現的因果關係。如愛因斯坦等科學家，也不認為「隨機」（randomness）可作為宇宙運作的解釋；他們一定要找到真正的原因。縱使我們的知識有限，也不需要說自然界是一片混亂的。「神擲骰子嗎？」愛因斯坦問道，還是那個規律尚未被發現呢？雖然如此，很多物理學家仍不理會那隱藏了的變項，滿意地接受不定論（uncertainty principle）。

儘管有人持此論點，聲稱不定性便是自然界的部份基本結構；但是，由此推論到自由意志，還有兩個難題尚未解決。首先，不定論只適用於如細胞、分子等低層次之物體，至於人的行



爲，必須從高層面處理。這方面，不定論已到了強弩之末。物理學根據無數原子的表現，建立了物質變化的因果規律。於是，儘管很難預測太陽中每個原子的運動，但仍可準確地算出下次出現日蝕的時間；雖然構成蜂巢的分子活動情形，只可用機率了解，但至於蜂巢的形狀，卻早已預定了。這些例子說明把基礎層面上的機率性波動平均起來，便構成高層面的決定論。其實，若要堅持人的行爲屬於不定性，我們得假設我們在人生路上，會碰到一些機緣的因素，叫我們差之毫釐，便謬之千里。但確實有人接受這假設，並且把它用於有關腦的研究上。他們認爲神經活動中有幅度很小的不定機率，能引起一連串變化，甚至影響整個人。可是對於「無機物質的小量不定性，能引致肌肉活動」之說，不少物理學家卻看作天方夜譚。<sup>24</sup>

另一個難題是：機率不能成爲自由意志的立論基礎。物理學家固然發現粒子的不定性，但他們沒有說粒子具有神祕的自決能力。人的道理抉擇雖是不定的，但強稱之爲隨機不定，豈不是說人根本沒有德性？即使那人再次面對同一抉擇，我們也不知他會否作同樣的選擇。實際上這減少了個人的責任，因爲「個人的責任是指有意志的選擇，而非不斷變改的思想。」<sup>25</sup>「所以，若要認爲人有自由意志，首先便要除去機率的假設。」<sup>26</sup>「人的倫理行爲，與物質世界的變化絕無關係。」理由很簡單：道德行爲不是變化莫測的，而是受我們裏面或低層、或昇華的動機所決定。物質的不定，不會對人的倫理自由有何不利。其實，道德責任與物質界的決定論，彼此可以融合。反之，若以物質界的變化作爲倫理的基礎，便非常脆弱了。<sup>27</sup>

現在讓我作一個小結。決定論這副盔甲或許出現物質不定性的裂縫，但這裂縫極其微細，不容自由意志輕易穿過。現代物理學研究令我們更察覺自然界的自發活動，只是它所提出的隨機變化，並沒有叫自由意志論調趨前一步。雖然沒有自然界的不定性，便沒有自由意志，但是自由意志或是道德責任並非靠自然界之不定性來確立的。



## 二、從神學立場看人的責任和神的主權

以上我們只是粗淺地討論自由與決定論的異同；這個分野，在神學討論中更見明顯。一方面，聖經每一處都可見到關於人的自由和道德責任之前提。我們不是一具木偶，躺在一位有超然能力的腹語家膝上，我們要為自己的選擇向神交賬。罪帶來神的審判，若混淆了聖經對於罪的觀點，我們連耶穌受死復活的意義都模糊了。

不單聖經提到人的自由，我們的日常生活也同樣將人的自由表露無遺，我無需再多費唇舌。這兩方面都叫人深知人有自由；神學家不常常提及這個真理，我們也不會把它忘記。

對於神的主權，很多人都不大清楚。若強調人的意志和責任，我們便不再注意神的全能和超越，結果基督教信仰便淪為個人主義。在教會歷史中，最誘人的異端便是褒揚自己，高舉人的意志，以為我們可以不靠着神就有力量行善。幾位神學泰斗，如聖奧古斯丁、馬丁路德、加爾文等，均以駁斥此等邪說為當前急務；連今日的行爲科學都支持這些神學家昔日的講論。對這陰魂不散的異端，需要再來一次筆伐。布豪（Ralph Wendell Burhoe）寫道：

科學能幫助我們不再心高氣傲，以為人是自己的創造者，是決定自己命運的主人。科學也使「先進」的人有一個現實的眼光，知道人是要倚靠超然的力量。當他們發現現代科學竟站在傳統宗教那邊，指出人不是創造主，而是必須適應環境的受造物，昔日因科技發展而對自我能力的信心和自我中心的思想，便會像泡影般幻滅了。<sup>28</sup>

這是否說科學及神學否定人的選擇權利？絕對不是。上述每一位神學家都指出神的主權和人的選擇沒有矛盾。愛德華（Jonathan Edwards）認為「萬事皆有因」，他也認為自由就是可按意願或選擇做事。<sup>29</sup>自由的行動表示並非被迫的行動，也不是沒有原因的行動。奧古斯丁相信在神的眼中，每件事的因果關係都是清清楚楚，甚至我們運用意志所作的選擇，也是有因果關



係的。所以，我們不可以為意志不會產生任何行為。<sup>30</sup>

## 贊同神的主權

我們會問，為甚麼馬丁路德、加爾文和愛德華如此強烈反對所謂自由意志？我們看看他們提出的聖經及神學根據，便會明白神學家對於融合神的能力和人的道德責任所付出的努力，不下於哲學家融合事物之因果關係與人的道德責任的努力。

1. 神的預知 全本聖經都認為神是全知，能參透未來。不論善行或惡行，神都預知。祂早已知道約瑟會被賣為奴、埃及王法老的荒淫惡行、彼得三次不認主、猶大賣主和基督被釘等。這使馬丁路德作如下結論：

我們若同意神預知和預定萬事，神在祂的預知及預定裏，便不會被瞞騙或阻礙；我們若認為萬物的運作都在神的旨意之內，我們也得承認在人、天使或任何受造物之中，沒有甚麼「自由意志」。<sup>31</sup>

倘若我們堅持人有自由意志，就是說要等到抉擇的時刻，才能預測人的「將來」；那麼，這豈不否定了神的預知嗎？

哲學家指出神的預知與自由意志在邏輯上是沒有矛盾。<sup>32</sup>在我們當中，有些人提出反駁：由於在神看來一日如千年，千年如一日，永恆便如一瞬；神可以在我們運用自由意志作選擇前，便知道我們的決定，但神並不強加控制我們的選擇。換言之，神能預知，不過祂沒有規限我們的抉擇。

2. 神的主權 常與自由意志相提並論的，是聖經上談及「神的全能」，就是說：萬事都是出於神全權的計劃。<sup>33</sup>神與人立約中之應許，乃建立在祂的主權之上：「國度權柄，全是祢的」。一六四九年的韋敏斯德認信（Westminster Confirmation）中列明：「亙古以來，神在祂無比智慧和聖潔的旨意中，自由而不變地命定萬物。」

有人為希伯來人對神的稱呼「雅巍」（Yahweh）下了一個定義：「命立就立者」。神對摩西說過：「我是自有永有的。」這詞也



可翻為「我是成就萬事的」。<sup>34</sup>在這時代，我們提倡與神相交，就好像與友人相交一般；但我們不可忘記神是大而可畏的。祂的奧妙、尊榮和主權都需要重提；難怪深深認識神偉大權能的馬丁路德為我們創作了不少讚美和崇拜的詩歌，將神的大能描述得淋漓盡致。

究竟自由意志暗示神有沒有主權呢？如果人的意志是自主自發、飄忽難測，神便要受我們不定的行為限制，「不住地改變祂的心意和計劃，不住的棄舊立新」，為的是配合我們變幻不定的行為，以成就祂的旨意。<sup>35</sup>愛德華對這種自由嚴加抨擊。他指出惟有神是「自發」的，其他一切都有前因。「想要證明人有自由意志，便是褫奪神的自由了。」<sup>36</sup>另一方面，認為神自我限制自己的能力，實際上也不符合有關創造的神學教義。何以見得呢？倘若神真的限制自己，宇宙應該相應地不受控制，也應出現了不受神管治的事物；但這與創造的神學教義背道而馳。<sup>37</sup>

我們不要以為神的盡頭才是人責任的開始，也不要以為人的意志加上神的意志，才是百分之百；但我們更不能以為神的管治只限於雞毛蒜皮的事。<sup>38</sup>正如魯益師所說：宇宙四方沒有一處角落，可以讓人這樣對神說：「這是我的事，祢管不着。」<sup>39</sup>

**3. 神的恩典** 神學家反對自由意志的第三個原因，是本於聖經的恩典觀。人可以憑甚麼好行為自詡呢？一切都是出於神的恩典。保羅一再強調救恩是神的揀選。

神從創立世界以前，

在基督裏揀選了我們，

使我們在祂面前成為聖潔，沒有瑕疵；

又因愛我們，就按着自己意旨所喜悅的，

預定我們藉着耶穌基督得兒子的名份……。<sup>40</sup>

對馬丁路德而言，人意志的束縛是福音的基礎，也是恩典論的起點。根據路德的神學觀，自由意志沒有地位，人也沒有自救的能力；因此神的主權和恩典就顯得完全和徹底了。這位神學家所相信的，不是因果決定論；他相信人是罪的奴隸，要靠着恩典



才能得救，若離開了神，人便沒有力量行那當行的正路。這一切都表明神全能的旨意。對馬丁路德而言，若相信人有自由意志，便摧毀了福音的核心。

雖然如此，教會歷代的信徒都曾希望肯定自由意志，以高舉人的尊嚴。他們常以為神和人都在成就救恩上有功勞：神表現祂對人的愛；而人是否接受這愛，就視乎那人的自由意志了。如此，「因信稱義」便變為「神是否稱我們為義，決定於我們有否選擇信祂」。可是，馬丁路德、加爾文、愛德華等，都認為信心是神的恩賜，我們一無可誇。<sup>41</sup>加爾文寫道：「無論予人多少功勞，都是竊取神的榮耀。」<sup>42</sup>愛德華也循這思路寫道：「除非神親自賜下，我們是不會自己選擇良善的。」<sup>43</sup>馬丁路德說：「神使我的拯救不受自己意志所控制，而是按着祂的旨意成就。」<sup>44</sup>同樣，信義宗的信條列明：「我不能單靠自己的理智或力量去相信和就近我主耶穌基督。」加爾文又清楚有力地指出：由於「自由意志」一詞帶來不少問題，倒不如乾脆忘掉它，對教會可能是一大貢獻。<sup>45</sup>

## 反對神的主權

對於以上提出的論述，你可能大部份同意，但同時仍存有一些疑問，譬如：神是否同時也是罪惡的源頭？把阿敏策劃的烏干達萬人大屠殺看作神的計劃，算不算褻瀆神呢？

對這些耳熟能詳的問題，愛德華如此回答：首先，苦罪問題不是決定論者獨有的問題，持其他立場的基督徒同樣有此疑問。這世界的現狀是可以改變的，因為創造世界的神不會受祂宇宙的規律制肘。奧古斯丁的想法很有道理：如果神不是不能除去罪惡，祂便是不打算如此做。如果祂不能，祂便不是全能的神；如果祂不願，祂便不是全善的神。這是基督教信仰的一個「矛盾」，是所有基督徒必須接受的奧秘。

接着愛德華同意神是「罪的源頭」，這是指祂在祂那終極美善的計劃中，容許罪惡暫時存在。舉例來說，約瑟被賣到埃及、法老的心剛硬，或者基督身懸十架等，都是神允許的。它們本是惡



行，行事者的罪惡更表露無遺；<sup>46</sup>然而每一件事都是神智慧計劃的一部份。神是罪的源頭，意思莫過於太陽是造成黑暗的原因。

最後，愛德華推論：事情的發生若非由於「安排」，便是「隨機緣」而出現。在神創造的世界裏發生的善與惡，若是由一位無限智慧的神來安排、調理、規限和決定，總比任由它們隨機緣而發生好。<sup>47</sup>

苦罪問題必然引起道德自由與責任的矛盾。有人一針見血地指出：「雖然某人在人們眼中必須為自己的行為負責；但神不斷地引領他走每一步，若他真的要神面前交賬、受罰，那簡直說不過去。」<sup>48</sup>因此，我們若要負道德上的責任，神必須限制祂自己的自由。<sup>49</sup>不過，儘管神限制自己的全能，矛盾仍然存在；若「人皆犯罪」是一個定律，我們便沒有自由不犯罪了，那又怎談得上為自己的罪過負責呢？尼布（Reinhold Niebuhr）認為人要對罪負責的教義，近乎荒謬，他也只能這樣回答：「我們省悟到自己沒有選擇善惡的自由，這便證明我們擁有自由了。」<sup>50</sup>由此觀之，不單反對自由意志的人，如馬丁路德和愛德華等，受着苦罪和責任等問題困擾，這對所有信徒而言，都同是一個謎。

## 決定論和神的主權

以上關於神的主權之討論，雖與決定論一唱一和；但這兩個概念並不相同。決定論可被納入神的主權內，因為有規律而不變的自然因果關係，肯定是神完成祂旨意的方法之一。但神的行事有時是不能預測的，祂能干預自然界的規律。有些事物雖然是決定論式的因果關係所不能解釋的，但同樣是出於神的主權。所以，不論是不是神蹟，一切事物都同樣必須倚賴神創造的能力，才能發生；這是我們應該持守的信念。

神預定將來，或許像編劇預定戲劇最後的一幕。戲劇的結局，編劇當然可以預知，畢竟這是他的安排。不過對觀眾而言，即使他們小心留意前面幾幕，仍不能猜測結局。如此，編劇的人便有相當的主權，但對觀眾來說，結局仍未可預測。在本章的開



始，我提到那兩個背景相同的人，卻有不同的選擇。神的主權並不表示同樣的境況必然產生同樣的後果。神命定不同的結果，祂所創造的自然規律不能束縛祂，我們對因果關係的了解也不能限制祂。神學家柏克華（G. C. Berkouwer）十分重視這一點：

神的決定與我們一般了解的決定論截然不同。有人卻以為唯一的分別就是對「首因」的不同了解。這看法是錯的……基本的錯誤其實在於把神非位格化（depersonalized）。神只被看作萬因之首而已。<sup>51</sup>

這是基督教對決定論的質疑。宇宙的運作會因機率引致不定，又會因神的特殊工作而出現神蹟；可見它並不像一個上了發條便行走正常的鐘那麼簡單。<sup>52</sup>

不過，決定論和神的主權這兩個觀念都反對意志自主自由之說。二者都肯定我們必須倚靠那不可知的力量，因此二者都必須面對「人是否有道德責任」的難題。有些人會很容易把決定論稀釋一下，納入了自由意志；同樣，有人會在神的主權上稍作讓步，讓自由意志有喘息的機會。有人說，神不會干涉我吃甚麼早點吧……神只是命定最終的目的而已。這削弱了神貫通所有受造物、萬有靠祂而立等觀念；不單如此，試問途徑與終極目標可能分得開嗎？堅持「神的能力有限」的人，相信個別事件不會產生終極的影響，這明顯是錯誤的。耶穌對神主權的了解，可不是這樣：若是你們的父不許，一個麻雀也不能掉在地上。<sup>53</sup>「海德堡認信」（Heidelberg Catechism）指出：「沒有天父的旨意，一根頭髮都不會掉下來。」

誠然，聖經從首到末，都是在描述這一位有絕對主權的神：

人心籌算自己的道路，

惟耶和華指引他的腳步。

凡事都有定期，天下萬務都有定時：

生有時，死有時。

栽種有時，拔出所栽種的也有時。

殺戮有時，醫治有時。

拆毀有時，建造有時。



哭有時，笑有時。

哀慟有時，跳舞有時。

拋擲石頭有時，堆聚石頭有時。

懷抱有時，不懷抱有時。

尋找有時，失落有時。

保守有時，捨棄有時。

撕裂有時，縫補有時。

靜默有時，言語有時。

喜愛有時，恨惡有時。

爭戰有時，和好有時。<sup>55</sup>

你們有話說：「今天明天我們要往某城裏去，在那裏住一年，作買賣得利。」其實明天如何，你們還不知道。你們的生命是甚麼呢？你們原來是一片雲霧，出現少時就不見了。你們只當說：「主若願意，我們就可以活着，也可以作這事，或作那事。」<sup>56</sup>

當恐懼戰兢，作成你們得救的工夫；因為你們立志行事，都是神在你們心裏運行，為要成就祂的美意。<sup>57</sup>

神是萬有的首因，我們至多只是次因。「神不單自己定意，祂亦作成萬事；」柏克華如此說：「就如祂的旨意一樣，神的工作同樣與人一切行為有關。」<sup>58</sup>另一位神學家亦表同意：「任何行動都是神的工作，同樣也是受造物的工作。它是神的工作，因為每時每刻它都服在神的美意之下。它又可稱為人的工作，因為神藉着人的活動，使之成就。」<sup>59</sup>我們的經驗也印證這見解：我們當時只意識到自己的決定和行動；然而日後回顧，便能看見神的保守。

我提出這些複雜的爭論，目的不在於解答，更談不上有甚麼新的貢獻。我只想指出大多數基督徒在神的主權之前提下，認為人有道德責任。同時，也有些神學家認為，要肯定神的全能和恩典，必須摒棄人有自由意志的觀念。由此可見，基督教信仰並不一定如一般人所想，全然歡迎那主張人有自主與自由意志的人本心理學。



## 人的責任與神的目的

從以上的討論，讀者可以看出有關神的全能和人的責任之前提，在邏輯上不大協調。不過，聖經認定神對於人類歷史有完全的旨意和計劃，同時又申明在人類歷史裏面，人是有其責任的。猶大賣主是難辭其咎，所以耶穌說：「賣人子的人有禍了！」<sup>60</sup>另一方面，耶穌知道這事是早已命定的。我想，如果讓猶大重演賣主前的幾幕，他的行為也是一樣：以三十塊錢出賣耶穌。沒有任何人強迫猶大，只是他自己的選擇。這奧祕的高潮還在後頭：主被釘十架的一幕，是人的自由所能選擇最可怕的罪惡，卻與代表着慈愛關顧、道成肉身的耶穌，交融在一起。這些都是神在萬世以先所定立的部份計劃。聖經所述的自由和責任，不能看成是神主權的限制。視猶大（或我們自己）的抉擇一部份出於自由意志，一部份卻出於神的預定，只會低估神全備的管治，亦減低人的選擇權利和所要付上的責任。

我們必須緊記：神有主權，但並不表示我們要將自己當成木偶一般。麥基（Donald MacKay）的論點是：

即使我們接受創造主的「預知」能參透古往今來的大小事情，但若以為「預知」是等於不論當事人知道此計劃與否，事情都會無可避免地發生；那便犯了邏輯上的錯誤。<sup>61</sup>

換言之，假若有一種無所不知的智慧，能曉得我們大腦過去和未來的狀況我們便可以說，從表面看來，我們是被預定的。然而不論我們知道與否，我們都服在這智慧的預測下。理由很簡單，我們一旦知道該預測，腦狀態便會異於還未知道的時候。我預計你在咖啡與茶之間會選擇前者，但如果你知道我這樣想，你可能會選擇別的。但如果我對一個沒有生命的壘球說：「我知道你會跌在地上」，我這預測仍然有效。

由於以上的原因，社會心理學家佐根（Kenneth Gergen）認為社會心理學只是歷史。「把心理學知識傳播開去，便會改變這些知識所描繪的行為。」<sup>62</sup>當人們認識社會環境可以對他們產生影響後，我們未必能根據這些影響而準確預測他們的行為。我一



直都對學生說，我教授社會心理學的其中一個目的，是要使他們了解社會如何影響他們的生活，從而使他們能抗拒社會的控制。舉例來說，心理學研究發現，當我們周圍圍着很多人的時候，我們未必會對那些處於危難中的人施予援手；若四周沒有人時，我們較能幫助別人。我正是希望我的學生知道這些因果關係後，遇見別人危急時，不會因為四周有人而袖手旁觀。社會學家波格（Peter Berger）說得好：

我們看見木偶在它們的表演臺上表演舞蹈，隨着牽線跳上跳落，手舞足蹈，由此我們了解到自己好像也在其中。我們的社會地位，就如木偶的牽線一樣。真的，在那一瞬間，我們視自己為木偶。不過我們隨即抓住彼此的分別：我們與木偶不同，在於我們可以暫時不動，仰望那驅動我們的機件。這樣，我們便朝着自由踏出第一步。<sup>63</sup>

即使全知者可以預知我們的選擇，人仍然要為自己的行為負責。我們的經歷及聖經的教訓，一致肯定我們的責任，又肯定神的全能。我們的明天是掌管在神的手中，然而明天的責任是在我們的肩上。換句話說，「我們務要竭盡所能，如同未來決定在自己手裏；禱告要懇切，要相信一切都在乎神。」保羅感到二者的奧妙關係：「我比衆使徒格外勞苦；這原不是我，乃是神的恩典與我同在。」<sup>64</sup>神的主權和人的責任是同樣必須肯定的。

因此我們要戰戰兢兢地處理神的主權和罪惡痛苦之間的關係。<sup>65</sup>保羅面對同樣的難處：怎樣叫人負起他們的責任呢？「你必對我說：『祂為甚麼還指責人呢？有誰能抗拒祂的旨意呢？』」請留意保羅的回答，他沒有以理性將神的公義一筆勾銷，反而指出受造物不當反問其創造主：「你這個人哪，你是誰，竟敢向神強嘴呢？受造之物豈能對造他的說：『你為甚麼這樣造我呢？』」<sup>66</sup>難道沒有權柄，從一團泥裏拿一塊作成貴重的器皿，又拿一塊作成卑賤的器皿麼？」<sup>66</sup>神的旨意非我們所能完全明白，加爾文也有同感。<sup>67</sup>

馬丁路德同樣認為意志的束縛是一個大奧秘：



在恩典的亮光中，我們難以解釋神怎能懲罰那些無力抗拒罪，因此不能不犯罪的人。看來錯不在於人的敗壞，而在於神的不公平；只有不公平的神，才會給不敬虔的人戴上冠冕，卻把那些肯定沒有那麼敗壞的人送進永刑。不過，榮耀的亮光終有一天會把公正審判的神啟示出來，叫我們知道祂是真正公平的，但現在我們只要完全相信祂。<sup>68</sup>

如果你對高爾伯（Lawrence Kohlberg）的道德判斷研究有所認識，也會認為人暫時未必能明白更高層次的公義。<sup>69</sup>高爾伯指出人在道德判斷的成長過程中，必須經過幾個階段，只是在不同階段中，有些人走得比另一些人遠。回顧過去走過的路，我們只能明白所達至階段的道德判斷；而下一個階段的，我們仍然未能明白。因此小孩子不能理解成人們的傳統道德準則（conventional morality）——如盡忠職守，就如遵守傳統道德的人也不能明白傳統道德後期（post-conventional morality）之抽象原則。

我們對高爾伯的理論可作一些有趣的引伸。高爾伯和其他道德論者的道德判斷法，最多只能比他們自己的道德思維稍稍向前邁進一步；但如果神的公平準則比我們現今使用的高了幾個層次，我們當然不能了解，就如小孩子不能理解成人所用的標準一樣。

高爾伯的理論與皮亞傑（Jean Piaget）的認知成長論有點關連，後者也可以用來闡明我的立論。皮氏主要的貢獻在於指出小孩子的心思並非僅是成人心思的縮影而已。事實上，小孩子和成人對世界的知覺及訊息處理截然不同。（主日學教師如果以為學前兒童能明白譬喻，懂得由聖經故事中引伸教訓，便是對皮氏的發現有所不知了。其實小孩子們不像他們的老師般理解事物。）我們若明白成人與兒童在心思上有偌大差別，便會謙卑下來，知道我們很難測透神的意念，就如小孩子很難理解我們的意念一樣。我們覺得顯而易明的事物，對孩子來說，卻是難明的奧秘。同樣，神的計劃對我們也是難測難明的。因此，我們最好小心，不要把神的公義納入我們的賞罰模式中，按我們自己的形像



造神。肯定的說，神的道德判斷不同於國家法官的判斷。

我們像約伯一樣，不明白神的公義。傳統宗教關於惡有惡報、善有善報的看法不太完全。所以當約伯向神申訴求問為何會有悲慘的遭遇時，神沒有解釋祂是如何的公平；反而，祂把一幅一幅關於自己無限權能和智慧的圖畫展示在約伯眼前，以致約伯再一次謙卑下來。小孩子縱使不能明白父母的判斷，仍信任他的父母；同樣，我們也應該信任神的公義和慈愛。就如馬丁路德作結說：

如果單憑人的思想可以給神的公義下判語，這顯然就不是神的公義了，因為它與人所認為的公平沒有甚麼分別；但由於祂是獨一真神，非人智慧所能參透及了解，祂的公平準繩若不為人所明白，一點也不希奇，而且是無可避免的。就如保羅慨歎：「深哉，神豐富的智慧 and 知識。祂的判斷，何其難測，祂的踪跡，何其難尋！」<sup>70</sup>

## 科學界的矛盾

對於不能參透的奧秘，我們當然不會感到很好受。所以，基督教思想家們一直以來試圖解答這個謎。有些以神絕對的主權為始，把人的自由規限。另一些人則高舉人意志的自足，不多提及神的主權及恩典，為的是多談人的自主性。<sup>71</sup>

神的主權和人的責任都不可忽略。我們或許可以從自然科學吸取一點教訓。雖然前文指出「不定論」不能用以證明人有道德責任，但是這原理背後暗示自然界中也有很多為科學家們所接納的矛盾。物理學家們曾用盡方法把一些概念重新解釋，為要達致邏輯上的一致。這好像神學家們要解決聖經中的疑難一樣，可是很多都失敗了。現在，大多數科學家都同意沒有一個能解釋一切現象的定律。波爾（Niels Bohr）稱之為「互補原則」（“the principle of complementarity”）。他認為物質界有此特點。<sup>72</sup>波勒（William Pollard）作了一個簡明的撮要：

一些重要而看似不能解決的矛盾，不但沒有因受到頑強的攻擊而倒下，反而隨着研究的新發展而更加確立。……一系列有力



的研究指明光和電子都是粒子，但是另一些同樣有力和廣泛的研究則證明二者都是電波。……如根據這個原則，以上兩種對光和電子的理解，不應被當作要努力解決的矛盾，而是把它們看為實體的基本特質。<sup>73</sup>

這好像把中國文化中的陰陽兩極，合在一起，便互相補足，成為完整。波爾說：「真理可分為微不足道的真理和偉大的真理。與微不足道的真理相對的，就是全然虛假；而偉大的真理的反面，則仍是真理。」<sup>74</sup>理性上難解的矛盾，可能指引出一個超乎邏輯的真理。尼布認為我們應該以信心去接受。<sup>75</sup>

誠然，我們的頭腦不容易接納一些邏輯上似非而是的東西；倘若碰到一個較令人滿意的解決方法，我們大多會放棄前者。可是，我們目前的情況就像一個掉下井裏的人，抓着兩條長繩索。他抓着的一條只令他愈墜愈深，而當他抓着另一條繩子時，仍是繼續下墜，他惟有同時抓着兩條繩子，才能自井中爬出來。他爬出來後，發覺原來手中的繩子只有一條，只是在井旁的一個轆輪上繞過而已。單緊抓着決定論（不論是自然界或是神學的預定論）或人的責任，都會使我們掉進井底。<sup>76</sup>把兩條繩子都捉住，雖然聽來有點無稽；但只有這樣，我們才可以向上爬，直至看見兩條繩子其實是連結一起的。不過如今還沒有足夠的光線，我們好像隔着紗觀看，難怪看得不清楚，如約伯一樣，「我所說的，是我不明白的；這些事太奇妙，是我不知道的。」<sup>77</sup>我能接納這奧秘，因為我不要求神一定讓我完全了解祂。

一次在睡夢中，我聽到我的小兒子慘叫，急急爬下牀看個究竟，才發現原來自己發了一場惡夢。躺回牀上時，夢境仍歷歷在目。我很害怕，我對自己的聽覺充滿信心，可惜這是錯誤的。「我說，要得智慧，智慧卻離我遠。……離我甚遠，而且最深，誰能測透呢？」<sup>78</sup>這使我對將來渡過死亡冷河、重見新生感到又害怕又渴望——我一方面害怕到時見到自己一直以來的思想是何等愚笨和歪曲；另一方面卻盼望能夠明白那不能解的奧秘。

就如祁克果（Søren Kierkegaard）明明的指出，信心所包



含的，非理性所能揉合。但是人的理性也有限制，而且受社會環境轄制；所以他認為人不要被理性嚇倒。祁克果指出「抉擇的可怕」。我們要選擇的，是不信或是信。在不信的人看來，那些相信的人是瘋狂的；然而信的人卻看見這所謂「瘋狂」其實是屬天的智慧。<sup>79</sup>

我的意念，非同你們的意念；  
我的道路，非同你們的道路。  
天怎樣高過地，  
照樣我的道路，高過你們的道路；  
我的意念，高過你們的意念。<sup>80</sup>

---

## 注文

1. William James, "The Dilemma of Determinism," *The Will to Believe*, p. 145-183. 詹姆士認為我們擁有的證據不足以讓我們在決定論及不決定論二者中作選擇，因為我們不能單看見某事物的發生便說其他事物不可能發生。
2. John B. Watson, *Behaviorism* (Chicago: University of Chicago Press 1958), p. 104 (Copyright 1930).
3. Joseph Wood Krutch, *The Measure of Man* (New York: Grossett & Dunlap, 1954), p. 261.
4. John Barlow 提出此譬喻，謹此致謝。
5. 節錄自 Edward Fitzgerald 的 "Rubaiyat of Omar Khayam."
6. Leslie Weatherhead 在 *The Will of God* (p. 16) 中指出，許多人雖然沒有遵守神的旨意，卻仍然說：「願神的旨意成就。」他認為我們要把鬆懈了的思想校正過來，參透神的計劃，成為祂的器皿，除去那些一度被看為「神的旨意」的罪惡。
7. 加六7
8. R. E. Hobart, "Free Will as Involving Determination and Inconceivable Without It," *Mind* 卷 43 (1934): 1-27.
9. 箴二二6
10. 出二〇5，三四7；民一四18；申五9
11. Barry Schlenker, "Social Psychology and Science," *Journal of Personality and Social Psychology* 29 (1974): 1-15.



12. J. G. Kemeny, *A Philosopher Looks at Science* (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1959), p. 226.

13. R. E. Hobart, 見前注。我提出的一些例子，都是由這篇文章啟發的。

14. J. S. Mill, *An Examination of Sr. William Hamilton's Philosophy*, 第二十六章，1867, reprinted in J. A. Gould, ed., *Classic Philosophical Questions* (Columbus, Ohio: Merrill Publishing Co., 1971), p. 133.

15. 杜威在他的 *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (p. 18) 中說得很好。他認為若將失責完全歸於一個人身上，好像他的錯失完全是由於他的劣根性所致，這與把責任完全歸於社會環境一樣，將人與環境強行分開，也將心思和世界作一無謂的分界。行為必有其成因，但成因不是藉口。

16. 就如加拉太書五章一節說：「基督釋放了我們，叫我們得以自由。」

17. 見美國心理學會 *Monitor* 3, no. 9 (1972): 4。自由意志是否司法制度的必須條件，仍是議論紛紜。John Stuart Mill 認為刑罰有兩個目的：改造犯法者，保獲其他人。倘若人的意志不受影響，刑罰便不能叫犯法者不重蹈覆轍，也不能有殺一儆百之效。如此，刑罰唯一的目的便是報應。這看法使 Bertrand Russell 作了如下的結論：「因此，作為一個哲學家，我認為萬事必有其因的講法仍有疑問。但作為一個有通常常識的人，我則認為『萬事必有其因』的看法，在日常生活中，是不可缺少的。從實踐方面來看，我們必須假設行動意向有其原因，而且我們的倫理觀亦要與此假設一致。讚貶、賞懲，以及整個刑法制度都不是建立在自由意志的假設上，而是建立在決定論的原則之上。」(*Human Society in Ethics and Politics*, p. 79.)

18. Marion Steininger and Kathleen Voegtlin, "Personality Variables and Beliefs about Psychological Issues," *Teaching of Psychology* 3, (1976): 51-54.

19. Malcolm A. Jeeves, *Scientific Psychology and Christian Belief* (Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967), p. 26.

20. Paul Ramsey, Editor's Introduction to Jonathan Edward's *Freedom of the Will* (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 31.

21. William Pollard, *Chance and Providence* (New York: Harper, 1958).



22. 箴一六33
23. Pascual Jordan, *Science and the Course of History* (New Haven: Yale University Press, 1955), p. 112-113.
24. 如Sir Arthur Eddington, *The Philosophy of Physical Science*, p. 182.
25. Richard H. Bube, *The Human Quest* (Waco, Texas: Word Books, 1971), p. 170.
26. Eddington, 上引書 p.183。
27. Erwin Schrodinger, *Science and Humanism: Physics in Our Time* (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), p. 62-63.
28. Ralph Wendell Burhoe, "The Control of Behavior: Human and Environmental," *Journal of Environmental Health* 35 (1972): 247-258.
29. Jonathan Edwards, *Freedom of the Will*, ed. Paul Ramsey (New Haven: Yale University Press, 1957), p. 181, 185.
30. Augustine, *The City of God*, bk. 5, chap. 9.
31. Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston (Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell Co., 1957), p. 317.
32. Alvin Plantinga "Necessity and Possible Worlds", BBC lecture, 1976.
33. 要研讀聖經中有關神的主權，材料十分豐富。舊約聖經描述神掌管以色列（耶一八1-10）和萬國（賽一〇1-7、15-17）。祂也掌管信與不信的人（賽四五1-2；但六26-27）和一切事情（出一五1-3；創二〇）。祂的主權包括揀選亞伯拉罕的後裔（創一五12-21；申七6-11）、祭司（民二五12-13）和猶大國（出一九5-6；申七6；何一一1-3）。新約聖經也論及神的主權（如太一一25-26；提前六15，一九6）、神在基督身上的計劃（加四4；路一30-33，二二22；徒二22-23，四21-28）。祂向不能憑自己意志和善行自救的人施憐憫，更顯出祂的主權（羅八28-30；弗一1-12；羅九至一一）。
34. B. W. Anderson, *The Interpreter's Dictionary of the Bible* vol. 2, p. 410。我的同事 Francis Fike 指出此點，謹此致謝。
35. Edwards, 上引書 p.253。
36. 引自 Ramsey, 上引書 p.27。
37. Antony Flew, "Divine Omnipotence and Human Freedom," in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. Antony Flew and



38. Ramsey, 上引書 p.3。
39. C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (New York: Macmillan, 1973), p. 68.
40. 弗一4、5
41. 弗二8
42. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, II, 1 (John T. McNeill, ed., Ford L. Battles, trans.), (Philadelphia: Westminster Press, 1975), p. 255.

43. 引自 Ramsey, 上引書 p.34。

44. Luther, 上引書 p.268。

45. Calvin, 上引書 VI, II, 8, p.266。對於加爾文及馬丁路德反對自由意志論的理由，其他人有不同看法。有人認為這兩位神學家所關注的，不在於哲學性的立論，而是要指出我們必須完全倚靠神，而且離了神的恩典，便不能行善和得救。不過這些事情可以跟我們存活的其他方面割離嗎？有些人認為加爾文及馬丁路德提出的神學教義有形而上的含義。馬丁路德認為「神是按祂自己的旨意成就萬事」(D. R. Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, p. 104-105)。加爾文也指出把人生際遇看成神的工作和人的自由選擇，其實是錯的。我們沒有自由選擇，……萬事都是神造的。(上引書 p.117, 126)我讀了這兩位神學家的部份著作，也同意 Griffin 對他們所持論據的闡釋。

46. 誠然，就如馬太福音十八章十四節說：「你們在天上的父也是這樣不願意這小子裏失喪一個。」

47. Edwards, 上引書 p.405。

48. Flew, 上引書 p.163。

49. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 166, 190; Georgia Harkness, *Understanding the Christian Faith*, p. 63. 我得承認我未曾透徹地研究這個看法的哲學辯護。不過一個簡單的例子或許能說明它的可信性：遺傳因子賦予我們適應和選擇的能力，它本有影響力，但它的影響是有伸縮性的。如此，神的智慧也同樣容許人的自由意志。不過，這看法不是完全排除了困難，因為倘若神限制祂自己的權能，容許我們有自由意志，祂便准許罪人在自由中違反神的命令，祂只是旁觀一場勝負未卜的鬭爭，得勝的可能是罪惡，也可能是人的順服。因此罪存於人的選擇權力上，而神的作為亦淪為因人的決定而作的反應而已。(G. C. Berkouwer, *The Providence of God*, p. 149-150) 加爾文毫不客氣地指出那些認為神只是坐在看臺上等待機率事件發生的人，



是一派胡言亂語，荒謬非常（前注，I, XVIII）。

50. Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, vol. 1 (New York: Scribner's, 1964), p. 258.

51. Berkouwer, 上引書 p.163-164。

52. Clifton Orlebeke 指出我們因而可以放棄物質決定論，但仍接納一個不可預知超自然干預的形而上決定論。見“Donald MacKay's Philosophy of Science” *Christian Scholar's Review* 7, p. 51-63。

53. 太一〇29

54. 箴一六9

55. 傳三1-8

56. 雅四13-15

57. 腓二12-13

58. G. C. Berkouwer, 上引書 p.143, 148。

59. 引自Berkouwer, 上注，p.145。

60. 可一四21

61. Donald MacKay, “The Sovereignty of God in the Natural World,” *Scottish Journal of Theology* 21 (1968): 13-26.

62. Kenneth Gergen, “Social Psychology as History,” *Journal of Personality and Social Psychology* 26 (1973): 309-320.

63. Peter Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective* (Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1963), p. 176.

64. 林前一五10

65. 上文已經提及，苦難問題是由基督教信仰中三個要點產生：(一)神是美善的；(二)神是全能的；(三)罪惡和痛苦的存在。三者看來難以並存，一般試圖化解這難題的方法是將上述三點其中之一點軟化一下，甚或否定它。可是，這樣又構成新的困難。

有些人否認神的完美至善，聲稱祂是萬善之根，同時也是眾惡之源。明顯地，沒有很多基督徒會同意這近乎褻瀆的說法。對基督徒而言，討論苦罪問題絕不能離開神是美善這基礎，也不可把人間黑暗歸咎於祂。

比較容易的做法是把神的全能作一界定規限，由那些「自由地」選擇罪惡的人承受罪惡的苦果。魯益師是其中一個持此見解的人：

「為甚麼人和天使會犯罪呢？這是因為神給予他們自由意志；亦即是放棄祂部份的全能……因為祂覺得若有自由在其中，儘管是墮落了的世界，祂也能使它回復快樂和璀璨，非一個機械人世界可比擬。」

(*Miracles*, N. Y.: Macmillan, 1947, p. 147)



但是，在受造物行使自由意志時，神豈不定變了一個旁觀者？繼續堅持人有自由，至終會把神推出歷史之外，這樣便與聖經中關於神主權的教訓不合。不單如此，這個說法也不能解釋自然災害。

第三個方法是守着神的權能，但把苦罪的嚴重性稍為減低，例如把痛苦視為一個短暫即逝的感覺，與永遠、終極的美善不可同日而語。又有人指出既有美善，當然也有罪惡，就如光明的背後是黑暗。可是，這種解釋把一些慘絕的苦難輕輕掠過，例如六百萬猶太人被屠殺，或是一個無辜小孩被虐待，可被視為引致終極美善的必然途徑嗎？

第四個方法是不為解決此苦罪問題而費功夫；儘管邏輯上好像說不過去，但仍然堅持以上三個見解。我在本章便是採用這立場。我這樣做，不是不知道它們在邏輯上的矛盾；而是因為我覺得從上述三點中刪去一點，會產生更大的困難。倘若這幾章對人的自由討論，能鼓勵基督教神學家和哲學家繼續尋求問題的答案，我已經滿足了。

66. 羅九19-21

67. Calvin, 上引書 I, XV, 8, p.196.

68. Luther, 上引書 p.317。

69. Lawrence Kohlberg, "Development of Moral Character and Ideology," in M. L. Hoffman and L. W. Hoffman, ed., *Review of Child Development Research*, vol. 1 (New York: Russell Sage Foundation, 1964).

70. 羅一一33

71. 如第五世紀初的柏拉糾 (Pelagian) 思想和十七世紀初的亞米紐斯 (Arminian) 思想。

72. Niels Bohr, "On the Notions of Causality and Complementarity," *Science* 111 (1950): 51-54.

73. William Pollard, 上引書 p.140-141。

74. William McGuire, "The Yin and Yang of Progress in Social Psychology: Seven Koan," *Journal of Personality and Social Psychology* 26 (1973): 446-456.

75. Niebuhr, 上引書 p.262-263。

76. Robert Coughenour 提出這譬喻，謹此致謝。

77. 伯四二3

78. 傳七23-24

79. Merold Westphal, "Kierkegaard and the Logic of Insanity," *Religious Studies* 7 (1971): 193-211.

80. 賽五五8-9



# 10 心理學與人的自由

在第九章裏，我們從哲學觀點討論自然律與人的自由，也看過人的責任與神的全能和恩典在神學上的爭論。我們的結論是其中存在一個充滿奧祕的矛盾：我們是神所創造的宇宙秩序中的一部份，然而也要為自己的行為負責。從表面看來或是由回顧所得，人的決定與行為都是有因可循的；而從人的內裏看，人是自由的個體。

現在就讓我們從心理學看人的自由。首先我會說明自由意志論或決定論的不同看法，如何影響心理學者的研究與應用，接着我會引用一些新近的理論和研究結果，來討論人的自由。雖然這些討論不會像前章般充滿哲學或神學的玄妙思想，但我們最後還是得出一個似是而非的結論：遺傳與環境都有決定性作用，而個人也有自主能力。環境控制與自主控制不可能完全分開，就像神的力量與人的力量不能完全分割一般。

## 一、自由論或決定論

心理學家對人性的看法決定了他們研究的題材和方法，環境控制抑或個人自主之爭，就是一例。前者是以「回顧」的分析方法研究過去的環境如何影響人；後者則以「前瞻」的分析方法研究人如何決定他的未來。二者都有道理，在每個時刻，人被歷史所模造，但人也不斷創造歷史。波爾（Niels Bohr）指出這又是互補的矛盾；人是基因與環境的產物，人也創造人類的文化與未來。<sup>1</sup>圖十一把這樣的關係表明出來：





圖十一

但是許多行為學者若不是強調環境的影響，就只強調人本身的影響，忘記兩者的關係。人性的探討，不僅僅是哲學上的問題，它也「影響人類潛能的發揮。」<sup>2</sup>強調環境決定論的心理學家着重環境的操弄所帶來的後果。<sup>3</sup>在他們眼中，人不是主動的參與者，乃是被動的反應者。我們不必為此感到惋惜，因為心理學家的任務跟小說家不同，不在於捕捉人生的豐富經驗，而是要了解與控制社會力量。<sup>4</sup>每個有心改善學校、教會、家庭或其他社會結構的人，都知道環境對人有重大的影響。

但是我們必須小心，強調環境往往使我們容易把人當成物件來看待。<sup>5</sup>人只是被動、無助的物件，一切早已有定數。

許多不良青年就學會了歸咎社會，以推卸自己的責任。雖然不良的環境可以是犯罪的成因，但是相信自己是環境的受害者，只會使他們繼續犯罪。<sup>6</sup>從旁觀者的角度來看，決定論是恰當的，可是以之為自我形像\*，後果就不堪設想。

把人當物的結果是發展出一套控制人、改變人的方法。積極方面，我們可以用行為來增加人的自我控制，如藉着操弄環境，幫助人減肥或戒煙；但是把行為矯治法（behavioral conditioning）應用於他人身上，便剝奪了人的自由意志。表面上，制約人和鴿子，就像史基納（B. F. Skinner）與他的信徒所宣稱，是正面而無害的方法；但一般人很少提到制約過程中的第一步，是先要鴿子捱餓，以控制鴿子對食物的滿足感。行為矯治師也先剝奪人的某些需要，以建立受治療者的新行為。這說明了為甚麼行為控制的策略常被比較極權的機構（例如：監獄、精神病院、弱智治療所、學校）所使用，它們常藉着控制環境而達到



目的。因此，行為控制不是價值中立的，在控制者及被控制的動物或人之間，其實存在一種權威的關係。

把環境對人的控制視為單向發展，結果就產生一套控制人行為的方法，也剝奪了人的自由。<sup>7</sup>因此我們需要謹記，人與環境之間存有相互關係。認識自主的重要，可以增加人自我導向的能力，也使人對自己的行為與後果負上責任。環境與人為因素之間的關係，是雙向發展的，兩者應具同等責任。近來在黑人團體中，紛紛要求自主自立，正反映出這種新的醒覺。心理學界也是如此；接下來我們會看看一些有關的心理學研究。

## 二、假設「人能自主」的研究

心理學大多研究環境控制，藉着酬賞、電擊刺激、藥物、手術、改變社會環境等，期望受試驗者產生新的行為反應。這些研究都是基於「環境控制行為」的假設。另一方面，至於「人控制環境」這套相對的假設，卻提供了另一個研究領域：當人自覺能夠控制環境時，會產生甚麼後果？同時，怎樣能使人確信自己擁有這種自由？總括來說，這是關於人的自由和自主能力，也強調聖經有關人的自由與責任等觀念。我相信這類研究若能引起多些人的注意，就能對心理學一向認為人是被動這觀念，產生制衡功用。以下我會簡述這些趣味性的研究。

### 控制取向\* (Locus of Control)

過去十多年來，心理學對人的內控取向（相信人能控制自己的遭遇）和外控取向（相信人的遭遇受機率和外在環境擺佈，自己無法控制）做過許多研究，其中有千份以上的研究是探索內外控取向的概念和測量方法；下面是幾個普遍用來測量內外控取向的題目：

你的取向如何？

1. 人終究能夠得到他應得的重視



2. 所有臨到我的事情，都是因着我的行爲而產生的後果 或是  
有時我覺得我不能控制我的人生路向。

3. 普通人也能影響政府的決策 或是 這個世界受少數有權勢  
的人操縱，普通人沒有甚麼能力去影響它。<sup>8</sup>

根據內控或是外控的取向，我們可以預測人在某些情境下可能產生的行爲反應。<sup>9</sup>一份著名的教育機會平等研究報告書指出，高內控傾向的貧苦兒童比較低內控傾向的兒童有較高的成就；而較高內控傾向的人也較少吸煙，他們坐車時繫上安全帶，實行生育計劃，不願受命運的控制。他們比較獨立，不輕易受外界環境的影響，較能夠爲長遠的目標而犧牲眼前的滿足，他們也賺得較多金錢。大體而論，所有研究都得出相同的結論：認爲自己擁有自由並能控制環境的信念，對人大有裨益。低收入者與少數民族的內控取向普遍偏低，他們被自己軟弱無能的意識所局限。當然，這再次證明環境與個人的關係，這些人處於劣境，自然比其他人較難相信一個人可憑自己的努力，就能得到相對的收穫。

研究指出自六〇年代早期起，大學生的內控取向一直下降。現在的學生比十年至十五年前的學生，對改變世界愈來愈感到無能爲力，亦較少相信自己能控制命運。有人歸咎於越南戰爭所造成的影響，但我想這與心理學一直強調環境控制多於自主控制很有關係。研讀心理學的大學生急劇增加，與此同時，大學生亦愈來愈感到個人的無能爲力。你相信這是巧合嗎？還是內有乾坤？

近來的研究不僅指出自主控制的重要性，也列出一些影響人自主控制的因素，例如文化是其中一個重要因素。我們的個人主義文化，可以薰陶小孩自小就不輕易受外控取向影響。

內控傾向的人多數來自溫暖、民主的家庭。孩子在這樣的環境下，能夠培養出個人選擇和控制的能力；動物實驗也得出類似的結果。如果一隻狗無論如何都無法逃避電擊，牠便養成了無助的感覺，以後在其他環境裏，即使牠能夠逃避一些痛苦的刺激，牠也不會主動避開。但若是動物



電擊，當牠進到另一個新環境裏，牠也能做出逃避的反應。心理學家認為人與動物也有相同之處，沮喪或是受壓迫的人，會變得消極被動，因為他們以為作與不作都沒有差別。<sup>10</sup>他們好像聖經中的約伯一樣，行為正直，卻沒有好報，無助感便由此而生。<sup>11</sup>從某個角度看，按行為得酬賞是一種操縱行為的方法。不過，從當事人本身來看，由於個人的行為決定了所得的賞酬，論功行賞便增強他們的自主感覺。如果我們根本無法預測行為的後果，我們便覺得行為是徒勞無功的；在現實社會裏，黑人、老人和婦女，正有這種感覺。

從經驗而得的無助感，與第七章所討論之似是而非的控制能力正好相反。我們有時會高估行為的影響力，但有時候又會低估自己的力量。無助的狗和憂鬱的病者，同樣是意志消沈、被動、退縮，甚至感到體弱無力。這使我們明白不論是集中營或是醫院，都能剝奪囚犯或病人的自主控制信念，從而摧毀人性。有證據顯示，一個人如果覺得自己擁有選擇自由，並能控制環境，他的健康與求生能力會大大增強。<sup>12</sup>我們也發現疾病能產生無助的感覺，並減弱人的選擇權力，疾病也是提高集中營與養老院的老化率及死亡率的部份原因。最近的實驗結果指出，醫院的病人如果相信他們有能力控制疾病所帶來的痛苦，就較少需要服食止痛劑或鎮靜劑，護士也覺得他們較少焦慮。<sup>13</sup>

在一家聲譽極好的養老院裏，進行了一個實驗，把老人分成兩組，每組接受不同的待遇。<sup>14</sup>其中一組老人常被提醒他們有選擇的權利，且能影響養老院的政策，各人也有責任安排自己理想的生活方式，甚至擁有一些決定權，行使各人的責任。經過三個星期，這組百分之九十三的老人的警覺性、活動性與愉快感，均有提高。而在另一組裏，院方強調為要使老人能過着愉快的生活，工作人員會負上所有責任，老人在被動的情況下接受良好的照顧。三星期之後，無論老人本身，或是調查員、護士，都認為這一組的老人有明顯的老化跡象。不論以狗或人作為研究對象，這些實驗都發現個人失去對環境的控制感時，便會產生嚴重的不



這類研究反映出民主制度的好處。管理者若能容許屬下有較大自由，屬下便更加工作愉快，身心健康。管理者可能需要在基本的事情上作決定，但其實還有許多較小的事情是可以留給眾人自己取決的。如果病人可以決定早餐吃甚麼、何時看電影、是否晚睡或早起，他們很可能會比在一切事情都安排妥當的情況下，活得更長久更愉快。

## 成就動機 ( Achievement Motivation )

在控制取向的研究之前，是一系列由麥克倫 ( David McClelland ) 為首的成就動機研究。一般測量成就動機的方法是要求人看過一些意思不明的圖片後，編出一個故事，然後再分析與成就有關的故事內容。計分的方法相當客觀，可用電腦操作。有高成就動機者傾向達成內在的卓越標準。在實驗室的遊戲活動中，高成就動機的兒童與大學生都為自己訂立難度高，但可以達成的目標。高成就動機的成人會選擇難易度適中的職業，尤其是一些按自發性及表現而計酬的行業。

麥氏發現在不同文化中，成就動機的高低也有差異。有一個研究發現，由世界各地小學四年級課本有關成就主題的多寡，可以預測二十年後這些國家的經濟成長。另一個研究是調查自一八一〇年以來，美國兒童的讀物有多少是與成就有關。研究結果顯示，一八一〇年到一八三〇年間，這類故事有下降的趨勢，到一八九〇年又再次增加，然後至今一直下降。而美國專利局 ( U. S. Patent Office ) 核准專利案件數目統計圖表，也正好與以成就為主題的兒童讀物數量統計圖表符合，只是相差數年而已。

成就動機與內控取向有關，但前者是指希望達致成功的動機，後者是指「只要努力，就必成功」的信念。高成就動機和內控取向，往往形成樂觀進取的性格；但高成就動機和外控取向則容易產生灰心失望。所以，高成就動機與內控取向二者都可帶來實際的成就。增加內控取向，可提高個人的成就；而增加成就動



機，也會達致相同的結果。

研究發現印度商人的成就動機比美國商人低。<sup>16</sup>成就動機是否可以學習？一些印度商人，曾嘗試學習有高成就動機的商人的思考與行事方法。兩年後，這批受過成就動機訓練的人，比未受訓練的人多做三倍生意，多投資一倍資本，多製造一倍就業機會。

## 個人歸因（Personal Causation）

迪杉（Richard deCharms）將成就動機與控制取向併入他的個人歸因理論裏。這理論假設人不斷影響及改變周圍環境。這想法與韋羅拔（Robert White）的控制動機及白咸（Jack Brehm）的心理反向作用理論有關。<sup>18</sup>控制動機是靈長類動物與兒童的本能，希望探索和操縱環境。心理反向作用所指的，是當人自由選擇的權利被剝奪後，就想盡辦法要重獲自由。這種爭取自由的人性可見於一些例子中，例如：父母親干涉女兒戀愛，女兒會愛得更熾熱；或是我們向兒童下達相反的命令，便能順利地使他們聽話。聰明的父母在管教孩子時，會使孩子感到他們有自由決定的權利。問孩子「你甚麼時候打算練鋼琴？」比起迫孩子立刻就範，效果會好得多。這也是第五章的主旨：經自己意志選擇所作的行爲，比強制的行爲產生更大的內化力。

迪杉研究個人歸因時，用了兩個名詞代表不同的人。有高內控取向的人，會主動去改變環境，這樣的人稱爲主動者（Origins）；而視自己沒有主動力，只是被環境推動和支配的人，可稱爲被動者（Pawns）。同樣，我們也可以把環境這樣劃分，在自由度較高的環境裏，人被視爲主動；在強制性較高的環境裏，人就被視爲被動。<sup>19</sup>

有一個實驗選擇了貧民區裏六年級與七年級的黑人老師爲受試驗者，讓他們接受一個星期密集的个人歸因訓練，增加他們的主動行爲。這實驗要測試的假設是：把某人當作主動者，他便對自己的行爲負責，更主動地做出有效的行爲。在密集訓練後的一



年內，實驗者繼續協助老師們設計課堂的活動，以促進學生的自我概念、成就動機和個人責任感。實驗結果發現個人歸因的訓練對老師和學生都有影響，曾接受訓練的老師較其他未受訓練的老師更多獲晉升，他們也更能視學生為主動者。經過一年課堂活動的學習後，學生們的個人歸因感覺增加了。他們在全國性的成就測驗中，往往名列前茅。

## 內發動機\*（Intrinsic Motivation）與外發動機（Extrinsic Motivation）

今日心理學界有一個有趣的爭論：外在的獎賞是否對內在動機有影響？實驗結果顯示，對於一個人原來就想做的事情，你給他的報酬愈高，他對這件工作的興趣反而愈低。<sup>20</sup>人與猴子都喜歡玩迷津遊戲，但如果在遊戲中加上了外在的誘因\*，遊戲的吸引力就會大打折扣了。當孩子計劃要做一些他們很感興趣的事情時，向他們預告獎勵計劃，孩子便失去原先的樂趣，把這些事情當作一般工作。（當然得到意外的獎勵並不會消滅孩子的樂趣，因為他們還覺得他們所作的純是出於興趣。）

有一年，我的小兒子特別喜歡閱讀，每星期都到公共圖書館借六本至八本書。後來有一個讀書會成立，宣佈如果有人在三個月內讀完十本書，就為他舉行慶祝會。自從讀書會成立之後，我的兒子每週只借一兩本書。我問他為甚麼，他竟回答：「因為只需要唸完十本書就夠了。」就像馬克吐溫（Mark Twain）所寫的《湯姆歷險記》裏，湯姆在粉刷白圍牆時說：「凡是不得不做的便是工作，……可以不做的才是遊戲。」

我們可以用心理學的理論來解釋上述的現象：外在的獎勵使人覺得自己失去個人歸因，淪為追逐酬賞的被動者。有一個實驗要求受試驗者向同學宣傳「學生有權過問校方的課程安排」。有一半受試驗者參與這宣傳工作，是有報酬的；另一半的學生甚麼報



搖人的信念。外在的誘因會使人把行爲的原因歸於外界，而不歸於自己的動機，因而減少人的自我決定感。

以上的例子可以用來說明第五章的論點，人自由選擇的行爲，能帶來較大的態度改變。（聖經的道理也是如此，我們愈多捨己，不追求別人的讚美等外在酬賞，我們內心就愈能得着豐盛的生命；惟有倒空自己，才能被充滿。）雖然內在動機的研究尚有爭論之處，但人們也因此注意到個人歸因的重要，避免將所有原因都推卸在環境之上。

## 一般的應用

在一般談及人際關係的書籍或課程中，也可找到人有自由選擇權利的信念。敢於自表訓練教導人如何在一個假想的環境中選擇合適的反應，然後反覆練習，直到這個反應能有效地表達出自己的想法、感受與願望。開始時可以在小組中練習如何運用自由去選擇，然後在每天的日常生活中不斷練習，即使懦弱無助的人，漸漸也懂得運用個人的力量去影響環境。甚至崇尚決定論的著名行爲心理學家班杜拉（Albert Bandura）也建議採納有效的心理程序，不論形式如何，來幫助建立和加強人對自己能力的期望。他曾說：「人是否覺得自己所付上的會帶來實際效用，決定了他會否嘗試去應付及適應環境，也決定了他會付上多大努力和堅持多久。」<sup>23</sup>

研究人自主控制的成因和果效，雖是嶄新的領域，但是發現人自主控制的潛能，絕不是始於現代心理學。有人鼓吹人們應往成功的一面想；那麼，也讓我在結束這一段時，指出積極思想是有效的。

上述有關自主控制的調查發現，相信人有選擇自由是很重要的，能提高個人的自由。我們幻想自己是怎樣，便會設法變成那樣子。人若認爲自己沒有方向，缺少責任感，沒有自由，後果就相當嚴重。我們若相信自己擁有自由和能力，以及充滿自信，而不是自怨自艾，輕弱無助，這對決定自己的命運有很大影響。自



由不僅是指沒有外來的壓迫，也包括我們內在的信念。如果我相信我有權作出重要的選擇，我就會盡我所能去選擇。凡相信自己能對應環境的人，會表現得較負責任。這些研究結果加強了我們的傳統信念：懷抱希望，堅持到底的人，往往表現得比憤世嫉俗，或是悲觀挫敗的人更加出色。

人獨特之處，就是有能力控制環境。聖經勸告我們不要效法世界，被世界吞滅。<sup>24</sup>（不要像其他低等生物，受環境所支配制肘。）人與眾不同的地方，在於他能勝過環境，因他要對自己的前途負責；人有能力去預測、選擇和控制事物，這是人為萬物之靈的原因。

### 三、假設「人受制於外」的研究

以上的討論幫助我們明白到，人的行為其實有相當程度是受自主控制所操縱的。這樣的了解對我們很重要。把自己看成一部被動的機器，是產生無助感的主要原因；更嚴重的可導致精神病患。但是我們由觀察內在自我轉移到觀察別人的外在行為，我們也得把內在歸因的假設轉變成環境控制的假設。有兩個理由可以支持環境控制的說法。第一：客觀事實告訴我們環境的影響甚為廣泛，遠超過我們的想像。第二：這個假設具有實用的價值，例如基督徒對別人的態度和行為，往往不是出於「人能自主」的假設，而是出於「人受制於外」的假設。

#### 由社會心理學所得的教訓

如果我要把社會心理學所有研究歸納為一句說話，那就是：社會行為的產生，是受目前與過去的社會情況（包括對性格類型之影響）所決定，而不是受一般穩定的人格特質所決定。<sup>25</sup>當然不同的人，會有不同的特徵，對環境也有不同的解釋，但有一件事是肯定的：我們不能單憑人的性格，而預測他的社會行為。

我們談到社會環境對行為的影響時，並沒有否認遺傳的重要性。就如第三章的討論，人類共同的遺傳因子，以及顯出人與人



之間有差異的因子，對情緒的穩定、智力的發展，都有很大影響。另一方面，部份遺傳的特質，已決定了我們對環境的反應。動物的「銘印」\*（imprinting）就是個好例子：小雞、小鴨、小鵝出生後數小時，如果在牠們面前放一個會移動的物體（通常是牠們的族類），牠們就會跟着這個東西跑。這現象可說是遺傳的；但是我們也可以看到，若沒有適當的環境（移動的物體），銘印也很難產生。

基因的影響並非是決定性的。個別性格的差異當然存在，但與過去及現在的環境相比，人格特質對行為的影響就顯得微不足道了。一些研究發現，人格特質只能解釋百分之十的行為變異量而已，正如態度也只能預測百分之十的行為變異量。<sup>26</sup>（請參閱第五章）人是否會表現出誠實、服從或攻擊等行為，環境是很大的因素。

一九七六年的調查顯示，百分之七十五的美國人表示願意與別人同坐一車，以減少汽車燃料的消耗；但是只有百分之十的人真正實行。一九七三至一九七四年間，因為阿拉伯國家石油禁運，美國總統尼克遜呼籲人民節約能源。美國人民雖然表示支持，但他們的實際行為卻沒有改變。一些環境變項，例如能源危機對個人的打擊，或因節省用油而帶來的利益等，才是較能準確預測行為的變項。<sup>27</sup>當卡特總統上任後，他也大聲疾呼能源危機的影響不亞於戰爭，但美國人民只管聽，當年夏天汽車燃油的消耗量卻大大上升，甚至創下新紀錄。

如果我們所關注的，是人在各個不同環境下的平均行為反應，那麼根據性格特質而預測的準繩度也會略為提高，就好像預測一個棒球擊球手一季的平均成績一樣。不過，即使能夠估計，也必須同時考慮其他因素，例如投球的技術，以及環境與擊球手的相互影響等。

讓我們放下性格處境互動論的複雜說法，用幾個簡單例子說明環境對人類社會行為的影響。我們都是獨特的個體，但各人對社會環境的反應與其他人十分類似，因而蓋過了個別的獨特性。



每個人都在某些方面跟其他人沒有甚麼分別，但也有與眾不同之處，只是前者常常被人忽略。<sup>28</sup>

由於人過於重視自己的獨特性，所以吹捧占星、研究字跡筆劃和算命的人應運而生。你可先問你的朋友出生日期，然後讀出以下「星座對性格的分析」，看看他們認為有多準。

你十分希望別人喜歡你、欽佩你。你對自己要求很高，而且還有很多未曾發揮的潛能。雖然你有一些弱點，但是可藉其他方面來補足。你有一些性方面的問題，雖然表面上你控制得很好，其實內心充滿憂慮，常常沒有安全感。有時你會懷疑自己是否作了正確的抉擇；當你感到受約束或限制時，你希望能夠有一些改變。你很為自己有獨立思考的能力驕傲，不會隨便接受別人的意見，除非他的理由令你滿意。有時你外向，容易結交朋友；有時你又內向，沈默寡言，間中會有一些不切實際的理想。

如果你的朋友像我的學生，他們都會認為這段描述實在太準確了，巴能（P. T. Barnum）曾說：「每分鐘都有傻瓜出生。」由於人不能正確地認識自己，所以就中了那些藉星相學、心理學，甚至是以宗教發財的人的圈套。更因為大家都對這些描述信以為真，「專家」們對他們所推銷的更肆無忌憚了。

對於社會環境的影響，每個研究人類學或跨文化心理學（cross-cultural psychology）的人都很熟悉。我還記得童年時，曾到過太平洋西北部的印第安人居留地，當地失業、酗酒和缺乏成就動機的情況，使一般人很容易歸咎於印第安人的劣根性，而有冠冕堂皇的理由去歧視他們，並藉此推卸我們的責任。但是我們很少想到早期的印第安人並不是這個樣子，在那個時候，那個環境，他們是一個完全不同的民族。杜栢（Colin Turnbull）在《山地人》（*The Mountain People*）中，提到烏干達（Uganda）一個部落因為環境的改變而走向沒落，這是一個悲慘的例子。烏干達東北部有一個部落，一向過着安祥的生活，很有社會秩序。但是烏干達政府將這個地方變為國家公園，把該部落遷移到另一山區；自此以後，這部落的人變得無情，他們看



見小孩抓紅炭而大笑，甚至毆打老人，饑荒時自己享用貯藏的食物，卻把老年人遺棄，以致餓死。杜栢在結論中說：「人性中基本的美德不再是人之所以為人的特質了。」<sup>29</sup>

我沒有太多篇幅把類似的證據一一臚列，不過下面四個例子足以表達我的論點。第一個例子是第五章提到的服從實驗。實驗告訴我們人很容易從樸實、善良的一面，搖身一變，變為窮兇極惡，充滿破壞性的一面。實驗的結果可以解釋納粹黨的劣行可能是環境所產生，而不是大家所公認的德國民族性。不然，難道有份參與越南村莊大屠殺的人，個個都是人格有問題嗎？從國家領袖的表現中，同樣顯示出殘暴的行為不一定是出於懷有邪惡動機的人；許多時候，他們只不過是身在其位，身不由己而已。

第二個例子來自助人行為的研究。有一個人在紐約當着三十八個袖手旁觀的人眼前被殺害，絕大多數人都認為這羣人是疏離的或非人性的，然而一些研究指出，許多環境的變項，例如旁人的多寡、是否認識受害者、受害者當時情況是否明確，都是決定旁觀者會否挺身相助的首要原因。另一個實驗是從聖經中好撒瑪利亞人的比喻得到啟發的。<sup>30</sup>實驗者請一些普林斯頓神學院（Princeton Seminary）的學生赴錄音室錄製一段關於好撒瑪利亞人或是一個與這主題無關的故事。當這些神學生在往錄音室途中遇見一個衣衫破爛、躺在路旁的人，他們會否幫助這位路人呢？實驗證明他們並不受本身的宗教背景，或是錄音的主題所影響；而決定他們是否停下來幫忙的主要因素，乃在於實驗者有沒有叫他們盡快趕赴錄音室。

第三個例子是：為甚麼監獄中有這麼多衝突和怨恨？究竟是因為獄中的囚犯和獄卒是暴戾之輩？還是因為監獄的環境有問題？有一位心理學家用實驗證明這並非因為人的性格。<sup>31</sup>他的實驗是模擬監獄的環境，隨機把一些學生派作獄卒，另一些學生則扮作犯人。經過幾天，假獄卒的言行愈來愈似真獄卒，而假犯人的言行也愈來愈似真犯人。監獄裏不健康的環境會使人做出極端殘暴的行為，例如獄卒虐待犯人；這與性格沒有甚麼關係。因此



與其說這些仇恨行爲來自性格因素，倒不如說在這種特殊環境下，獄卒與犯人的角色關係引發出各種敵對行爲。

還有一個更極端的例子。第二次世界大戰時，日軍在中國山東地區監禁了一批外國人，<sup>32</sup>每天只供應他們僅夠糊口的米糧，但他們沒有受到甚麼折磨。在這樣的情形下，不論傳教士、醫生、律師、教授、商人、吸毒者、娼妓等，都表現出很多自私的行爲。

許許多多的例子都可用來說明環境的改變遠超過性格特質的差異所帶來的影響。最近我教授兩班課程，上課時間分別是早上八時半及晚上七時。我發現早上八時半的課堂是靜默無聲的，晚上七時的課堂則人聲鼎沸。當然有人話多，有人話少的個別差異依然存在，但整體來說，環境（時間）所造成的影響，大大超過個別性格的差異所帶來的影響。

如果學術研究的結果不能使你信服環境的力量，那麼你可以親自試試違反社會的規範，不「效法這個世界」，<sup>33</sup>看看後果如何。魚跳出了水面，才會發現水的重要；人違反了社會規範，才會體會文化的約束力。有人寧可在燬火的建築物內燒死，也不願意裸着身體逃跑。一位心理學家曾說：

畏懼違反看似微不足道的社會規範，常使我們的行動受到束縛。不要小看社會的約束力量，它會左右我們的言行舉止。如果你覺得社會的約束沒有甚麼了不起，你且試試在公共汽車上高歌，不是哼哼而已，而是放開喉嚨大唱。很多人會說這是小事，但是一百個人中，也沒有一個人敢如此做。一旦你真的去做，就可以充份體會社會規範的力量如何左右我們的社會行爲。<sup>34</sup>

談了很多社會環境的重要，我們不要忘記其實人的行爲基本上是受環境與個人特質交互影響的。心理學必須一同研究個人與環境因素，並且了解它們複雜的互動方式。

## 歸因於己或是歸因於人

人高估個人的影響、低估環境的力量這現象，最近成爲很多



研究的主題。歸因理論是近年來心理學最熱門的研究題目之一，其中包括上述現象的研究。歸因理論探究一般人如何了解自己與別人的行爲，假設人有不斷尋找行爲原因的傾向，人有點像科學家，不斷分析及簡化複雜的事物，爲的是要明白某一事件是出於個人因素或是環境因素。歸因理論就是想要找出一套原則，把人類行爲歸因於個人性格或是外在環境。

有些有趣的現象是經由研究歸因行爲而發現的。例如人並不是能幹的科學家，人作歸因解釋時，常會犯一些錯誤，就是把別人的行爲歸諸於個人因素：「約翰生氣，因爲他是暴躁的人」；但常把自己的行爲歸因於環境因素：「我生氣是因爲每件事情都不順利」。

這些歸因研究很少直接問及受試驗者的行爲是否受環境控制，因爲大多數人都以爲自己有行爲的自由，所以在實驗裏只是叫受試驗者解釋他們爲何作出某些行爲；這是比較中性的問法。在其中一個研究裏，受試驗者解釋他們爲何選擇唸某個學系。他們列出的環境因素（例如：化學畢業生的薪金很高）與個人因素各佔一半；但若請這些受試驗者列出他們的好朋友選擇唸某個學系的原因時，個人因素的數目是環境因素的三倍以上。另外，也有一些實驗證實當某人作出某個行爲時，他會認爲自己的行爲是出於環境因素，而在場旁觀的人卻認爲是出於該人的個人因素。

當我們與親近的人發生衝突時，我們都會體驗上述的現象。我與太太嘔氣時，我認爲我的惱怒很有道理，而她的不高興是因爲她脾氣壞；她對我的觀感，也正如我對她的一樣。我們愈了解對方的處境，才愈能想到對方如此做是有環境因素的；這也說明配偶之間的了解隨結婚年日而增加。

水門事件也是過份高估個人因素的其中一個例子。尼克遜等局內人與一般人對水門事件的說法完全相反，爲甚麼當事人振振有詞地維護自己的行爲，而局外人則認爲他們的行爲是墮落腐敗，不可饒恕？難道尼克遜總統的辯護是預先籌劃好的？還是局內人與局外人的歸因大大不同？爲了徹底明白真相，一些大學着



手研究，誘騙受試驗者同意參與類似水門事件的非法活動：<sup>36</sup>一位私家偵探拜訪受試驗者，要求受試驗者協助國家稅局盜竊一家廣告公司的文件，並且保證受試驗者絕對不會因此被起訴。結果有一半受試驗者同意參與此案件。然後實驗者把實驗詳情告訴受試驗者（他們不用實際進行盜竊），並要求他們解釋自己答應做這事的動機。另一羣人也獲知該實驗的詳細內容，他們則要猜測那些答應協助犯案的人是基於甚麼原因而願意參與這事。結果怎樣？受試驗者解釋是因為環境因素導致他們參與犯案，而其他人則推斷這羣受試驗者答應犯案是基於個人因素。實驗證明，局內人與局外人對行爲的解釋大相逕庭，即使雙方擁有完全相同的資料，局內人對自己行爲的解釋，還是與局外人完全不同。

再看另一個例子。美國報界名人之女賀爾絲（Patricia Hearst）犯案，究竟是情勢所迫，還是個人因素？我猜想即使我們完全了解她犯案的真相，大多數人仍會傾向於相信賀爾絲犯事是出於本身的因素。父母與子女、社會和犯罪者、丈夫與妻子之間的衝突，往往在於爭論同一件事：一方說：「這是你的錯，你該受懲罰。」另一方則說：「不是我的錯，你沒有理由責備我。」

為何會有這麼不同的歸因呢？歸因理論指出有幾個原因。第一，我們了解自己的行爲，多於了解別人的行爲；也較易明白影響自己行爲的外在原因。其次，我們觀察別人與觀察自己的行爲時，都使用兩套不同的準則。當我們觀察別人，別人就成爲我們注意的焦點，以致周圍發生的事情，都好像因他而起。相反，當我們嘗試解釋自己的行爲時，周圍的環境便成了我們注意的中心。最後，我們以旁觀者的身份，把錯誤歸咎於對方，覺得自己沒有對方的軟弱，不會容易犯錯，因而提高了自己的優越感。但如果承認對方的錯是出於環境因素，就等於承認自己在同樣的環境下，也會犯上類似的錯誤。如果我們相信世界是公義的，人的不幸是咎由自取（就像約伯的三個朋友對約伯受苦的解釋），我們便會認爲自己不至於此，因而沾沾自喜。<sup>37</sup>由於這給我們帶來許多好處，我們寧可認定別人的錯誤都是他們個人因素所致。由



此可見，正如科學研究工作者也受到自身的信念和價值影響，我們這些「平民科學家」對歸因的洞察力，也難免有所偏差。

歸因研究發現一個很值得注意的現象：把自己的行為歸因於環境因素，把別人的行為歸因於個人性格這種傾向，是因行為的性質而異的。失敗的時候，我們指責環境；成功的時候，我們認為是自己的功勞。在此充份顯明了人性的驕傲。別人作了壞事，是因為他的劣根性；這是我們對社會問題的一貫想法。警察認為貧民區的暴力行為是源於貧民的惡劣本性，而警察揮舞警棍則是環境的需要。但貧民的解釋正好相反，他們的行為是為了要在劣境中求生，警察的武力才是出於殘忍自大。

許多不同的實驗都證實人把成功歸因自己的現象。在一個模擬的衝突情境裏，受試驗者往往把成功歸因於自己，把失敗歸咎對方。另一些實驗指出老師也有同樣傾向，認為班裏的好學生是他教出來的，而壞學生則是他們自己學壞。自始祖亞當起，人類好像已有這個歸因行為，犯罪後把責任推卸得一乾二淨：「祢所賜給我……的女人。」你可以問一些最近考試成績不大好的學生，你會發現他們使用相同的歸因原則。然後你再問他們最近有甚麼事情是做得成功的，成功的原因又在那裏。是不是多數人都歸功於自己呢？

在大學的教授中，也有同樣的現象。他們把學術論文遲遲未曾發表的原因歸咎於授課太多、校內設備差等因素。<sup>38</sup>相反，當論文順利完成，他們會認為是自己的成就，與環境無關。

米爾格蘭姆（Milgram）的「順從實驗」和「模擬水門事件實驗」也都表現出人性的驕傲。很少人認為他們會做出上述實驗中的惡行；他們也因此洋洋自得，因為與其他人比較，他們好像正義凜然。我在一項實驗中就親自觀察到這個現象。你可以試試回答以下故事的問題，你要做的，就是建議故事的主角亨利應該作出甚麼程度的冒險：

亨利是個作家，曾有人稱讚他的才華；但如今他只寫作三流小說，藉以餬口。最近他有一個很好的小說題材，如果把它寫出



來，又被大眾接受的話，會對文壇造成很大的影響，亨利也會因此名成利就。但如果不能把這題材寫成小說，或是出版後不暢銷，將會無法補償他浪費了的時間與精力。

請你給亨利出個主意，你認為至少要有多少成功機率，才值得他冒險一試呢？

請從以下選出你的答案：

十分之一的成功機率

十分之二的成功機率

十分之三的成功機率

十分之四的成功機率

十分之五的成功機率

十分之六的成功機率

十分之七的成功機率

十分之八的成功機率

十分之九的成功機率

如果你認為亨利要有十足把握，相信小說會絕對成功，才值得一試，就在此欄畫上記號吧。

你已經選定了答案，請你猜猜其他人會怎麼選擇。

如果你猜其他人的答案不及你那般趨向接受冒險（即使成功的機率很低，也值得嘗試），那麼你的猜想與其他百分之七十五受試驗者的猜想相同。把自己想得比其他一般人好，是普遍的人性。許多調查發現大多數美國商人都相信他們比一般的商人更講求商業道德，更少偏見。一個以法國青少年與成人為對象的大規模研究，也發現人傾向於看自己比其他一般人強。<sup>39</sup>近年來，許多實驗研究指出，在成功的團體裏的人，比在失敗的團體裏的人更覺得自己對團體的成果負有責任。<sup>40</sup>這樣的想法當然有偏差，因為我們都是一般人，當然不能比「一般人」好！

讓我再講清楚一點。當你與別人一起工作時，你覺得自己做得比其他一般人好或差呢？很少人會承認自己只和一般人一樣，或是比別人差。所以當加薪時，那些加薪的數目比平均加薪率低的人，就會覺得不公平了。我們對公平的感覺，與是否真的公平，沒有絕對關係。即使有一天神田神完全公平的標準來發放薪



金子我們，許多人還會覺得不滿意，因為總是覺得自己做得比別人多，比別人更能幹。

以上的討論，指出我們應該多想及別人的行爲可能是受到外在環境的影響。我們已經知道人常常過份低估環境對別人的影響；其實人的社會行爲受某些特殊環境影響，遠超過人的性格特質所帶來的影響，但是我們爲別人的行爲歸因時，常常高估別人的個人因素，而忽視外在環境。人性的驕傲四處可見，許多實驗都證實人常把自己的失敗歸因於環境，把別人的失敗歸咎於個人因素。祁克果說過：人要看到自己的罪，就像要看到自己的眼珠一樣困難。歌德也曾說：人不會感覺到魔鬼在摸他，但其實它早已成爲那人的拐杖了。

## 罪惡的本質

這樣看來，豈不是大部份的罪都不是人被引誘後的結果，也不是人蓄意做的壞事？事實上，人慣於自大，從來不正視自己，只會提出一連串的「如果」、「但是」，卻不反省自己的惡行。<sup>41</sup>人由於自欺，只會承認自己微小的罪，只覺得自己心中小小的衝動是罪，而忘記了冷酷無情、心存惡念等，也在暗地裏使我們敗壞。<sup>42</sup>由此可見，人不能自救，脫離罪惡，因爲人所作的壞事，大部份是不自覺的。

把罪視爲個人的事，可以從人民選總統中看見。他們選總統的條件是：某候選人爲人正直嗎？某候選人誠實嗎？不貪污嗎？這些標準都不錯，但聖經告訴我們罪惡不僅是個人的意念行爲。歷史上有很多例子，是人因爲某些看起來神聖、正當的動機而犯罪。由上述的討論可以引伸幾點：第一，罪並不只限於故意做些會引致罪惡感的事情，詩篇提到罪時，這樣寫道：「誰能知道自己的錯失呢？」<sup>43</sup>每個人都認爲自己是活在罪惡世界裏的好人。

這些話聽來並不悅耳。我們寧可陶醉於自己的良善、高尚、無罪，或是人性本善（人文主義者所強調）的美境中，而不願認清楚：「我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裏



我們不要自欺，要認清現實，不要愚昧到底。有人曾說國際間引起衝突的原因之一，是雙方都相信自己是對的。<sup>45</sup>我們在土耳其近蘇俄邊境建設飛彈基地，是因為要防衛自由世界免落入蘇聯共黨手中；但蘇俄在古巴部署飛彈，就是侵略性行動，對我們的安全構成無比的威脅。然而蘇俄所持的，當然是相反的論調。我們稱這現象為「鏡子影像知覺」( mirror-image perception )，是引起人類衝突的原由。

第二，罪是集體性的，也是個人的。有人可能不贊同個人行為乃是環境的結果；他們擔心我會把罪惡的責任推卸給社會。不過，如過證實環境能誘發出歷史上的納粹暴行、越南大屠殺、水門事件等等，仍不足以使你同意我所說的，那就讓我們看看聖經怎樣說：啟示錄的罪惡明顯是超乎個人的罪惡，是政治體制的殘暴腐敗所致。布特曼 ( Rudolph Bultmann ) 對罪惡勢力的描述，就有極深遠的意義：

我們的行為常令自己難以理解，人被情慾所轄制，失去自我控制的能力，作出敗壞的事。撒但在地上掌權的含意深遠：罪惡並不是這裏一件，那裏一件，而是背後有一個惡勢力，轄制所有的人。罪的結果是使人陷在網羅裏，無法自拔。人本是自由的，但在罪的控制之下，就成了罪的奴隸。每個人本是要剋制罪惡，但不能成功；反而被罪所控制。<sup>46</sup>

因為人不能接受「人是被控制」這個想法，所以我更要在此強調。其實，從我們對人性的不同假設，也可以得出同樣的結果。

## 基督教信仰與種族偏見

基督教信仰與種族偏見，是社會心理學研究宗教行為最仔細的一個題材。綜合過去的研究，可以簡述為下列五點：

1. 教徒較非教徒有更深的種族歧視。
2. 持守傳統基督教信仰與種族歧視有直接關係。<sup>47</sup>

在不同時地，不同形態的種族歧視研究中，都發現以上的結果；但是我們仍然不知怎樣解釋這個結果。縱使明白宗教與偏見



的關係，也不能確定它們是否有因果的關連，可能宗教根本不是造成偏見的原因。有人提出過份強烈的宗教參與容易造成偏見；但是近來一些研究指出，這種推論並不正確，似乎太過偏簡了。

3. 愈多參與宗教活動的教徒（例如每週固定參加聚會），比偶爾上教會的人有較多容忍能力。

4. 把基督教信仰當作真正內在目標來追求的信徒，比爲了得到一些好處（例如：安慰、平安、利益）而持守信仰的人有較多的包容。

5. 基督教神職人員比一般平信徒較有同情心。

以上研究告訴我們，種族歧視與宗教熱誠並無關係，而與種族偏見有關的，只是固守宗教信條。事實上，真正虔誠的信徒，比虛有其表的信徒較少偏見。

爲甚麼種族歧視與固守宗教信條有關呢？人們會否因爲相信人有自由意志或是決定論，而改變他們對於受苦與不公義事情的敏感度呢？曾經有人對加州（California）教會信徒的行爲作出深入研究，得出的結論是：自由意志的信念與種族偏見有直接關係。<sup>48</sup>近年的研究也指出，不論信仰是否正統，凡相信人有自由意志的，都有可能出現偏見行爲。<sup>49</sup>我的解釋是：如果人們相信人有自由，可以使自己從困境中脫身，能控制自己的命運，也爲自己的命運負責，那麼他們會認爲貧困的少數民族不能改變他們的生活環境，是基於他們的個人因素。過份相信人的自由意志，會使人看輕處於逆境的人，而褒揚順境者；並且論斷別人的過失，爲自己的成功而沾沾自喜。因此，相信自由意志的基督徒，小心不要對失敗者和窮人產生偏見、歧視。把貧窮看爲道德敗壞，似乎可以使我們擺脫對窮人的虧欠感，也可以使我們因爲自己沒有墮落到那般光景而感到自傲。

### 決定論與基督徒的態度

行爲科學者也相信決定論，認爲人的行爲是受遺傳與環境因素控制。人的意志當然也重要；自我控制在人與環境的互動過程



中，也扮演一個角色。雖然支持自我控制的證據肯定了人的自主信念，但同時也指出環境可以在人的心中構成一種無助的感覺。可見這兩種不同的看法，都是各有道理。自由主義者（liberal）相信環境控制人；保守主義者（conservative）強調人的責任和自發能力。其實他們都只看到真理的一半。人與環境的關係是互動的，而不只是單向地由誰決定誰。過去的機械行爲論（mechanistic-behavioristic models）認為環境才有自主力，例如史基納說：人不能影響環境，只有環境影響人。而個人主義則認為人有自決自主性。<sup>50</sup>互動論並非完全贊同這兩種說法；過份強調自由意志的後果是滋長驕傲的罪，過份強調環境控制的後果是聽天由命、怠惰失職。

決定論使行爲科學者在行爲背後找尋導致行爲的原因，例如甚麼導致人憂鬱、暴力、懶惰？他們認為酗酒是病，而不是道德問題。他們不單看見個人因素，更探究導致這個人因素的背後原因。史賓諾沙（Spinoza）說得好：「我盡力不去取笑、歎息，或是責備人的行爲，而是竭力去了解它。」<sup>51</sup>無怪乎行爲科學者如此致力於社會改革。請你猜猜美國政治學者、社會學者、心理學者的政治認同（political identification）是甚麼？調查結果顯示，在他們當中民主黨員是共和黨員的五倍。哲學和宗教信仰不是抽象的真理，它們對於個人的處世態度與社會的秩序都有建設性的影響，這也說明我們為何要討論對人性的基本假設及認識。

我們現在可以將心理學對人的自由之觀點，與前面提及的神學觀點連在一起。聖經與社會心理學家一樣反對人是獨立自主、自我創造的個體。按照聖經真理，神的預知、主權及恩典對我們具有下列意義：

第一，人應有謙卑與感恩的心。對於神在我們身上的工作，我們應把榮耀歸與神，不應妄自居功，因為我們自己毫無功勞，沒有自我誇口的餘地。加爾文（Calvin）說過：「有一百人聽道，二十人憑信心接受了，這並不表示其餘的八十個比那二十人壞，而是神幫助那二十人。」



有神的恩典。」<sup>53</sup>這也是為甚麼主耶穌教導我們不要論斷別人，因為沒有人可藉着行為自誇。我們是活在恩典之下，因此我們要恨惡罪惡，但必須愛罪人。

歷世歷代以來，我們都不能坦誠地接受自己不是獨立的個體。伯拉糾（Pelagius）、伊拉斯姆（Erasmus）、亞米紐斯（Arminius），以及現代我們這些認為人能自己決定要不要悔改得救的人，為着得到別人的褒揚，或稱讚我們作出了明智的決定，都甘願為那些我們自以為微不足道的過失承擔責備；至於其他人所犯的許多過錯，我們都深信他們終必遭報。<sup>54</sup>這與因為認識神完全的主權和恩典而產生謙卑、感恩、接納他人的態度，正好相反；即使在講道中不斷提到人的自主、自治，也不能提高人的謙卑及感恩的態度。有些基督教宗派認為受洗的嬰兒，也是神的大家庭裏的一份子；由此可見，他們認為人在信仰上的自主行動，不是出於神的恩典。其實神在基督裏的恩典是先於人的信心。神先賜下恩典，使受洗的嬰兒將來在聖靈的帶領下，選擇對神的恩典有所回應。

相信神的掌管也會增加我們對神的信靠；尤其處於憂患時，若相信神的掌管，會給我們帶來多大的安慰！馬丁路德曾指出如果不相信神的先見，「基督徒的信仰就會動搖，神的應許和福音都完全落空，因為基督徒在困境中唯一的安慰是知道神不會說謊，祂能帶領人安然度過一切憂患，神的旨意不會被阻攔、改變或破壞。」<sup>55</sup>加爾文也有同感：「存着感恩的心，相信終必得到好的結果；並在困難中忍耐等候，不為明天憂慮，都是基於認識神豐富的預備。」<sup>56</sup>

#### 四、結語

無可置疑，自由意志與決定論雖然是哲學上一個論題，但同時有很實際的影響，它不僅影響人對公義與刑罰的看法，也影響我們的態度。我們對自己與別人的自由意志都有一套假設，將這些假設分析之後，我們好像得出一個矛盾的結論：我們必須把自



己看為自由的個體，因為我們每次的決定，都會影響我們以後的決定。如果我們不視自己的決定有任何價值，便真的會變得一無所能，應驗了這可怕的預言。但是我們也需要知道人並不能自主地操縱自己的命運。我們常高舉人的意向，這與基督教信仰不大相符。

這矛盾的結論是建基於神的主權及恩典的奧秘裏，人的責任可有兩個不同層面的解法。我們以上所綜述的心理學研究，同樣沒有解決哲學與神學上的疑問，只是使我們更了解一些矛盾所在。人與環境是互為因果的，由此我們可以把人看為受外在環境所控制的被動者，或是能決定環境的主動者。這兩種看法都對，也彼此互補不足，因為我們同時是歷史的產品，也創造歷史。從某一方面來說，如果我們把決定論應用在自己身上，我們便不會因自己的成就和決定而自傲；如果我們看別人為自由的個體，我們便不會過份呵護，或是操縱他們。

不過我所強調的是另一方面。看到自己是自由的個體，別人是被動的，也有其實際的好處：可以增加自己的紀律性與主動性，也可以了解別人的難處。聖經也說我們要為自己的過失負責，但對於別人，例如貧窮的人，就要憐恤他們；不要只看見弟兄眼中的刺，要先除去自己眼中的樑木，神的審判是由神的家開始。

箴言直接教導我們要節制情慾、聆聽教誨、殷勤工作。但對待別人時，箴言又勸誡我們「欺壓貧寒的，是辱沒造他的主」；「藐視鄰舍的，這人有罪」；「義人知道查明窮人的案；惡人沒有聰明，就不得而知」。<sup>57</sup>

我們常把這真理顛倒：原諒自己的過失，卻苛責貧窮的人。基督教的教義是以神的全能為經，人的責任為緯。同樣，人需要知道人是受環境控制，也可控制環境，才可避免人的自傲與怠惰。

最後，讓我們在回顧許多神學與科學的研究文獻後，對人的自由與被動作個總結：



1. 基督教與科學都否定人是自主的個體。人不是自己行爲的第一因。人自以爲可完全塑造自己的命運，純粹是自大的幻想。基督教與科學雖然都不認爲人是獨立的，但所持的理由不同。許多神學家不贊成人有自由意志，因他們認爲這概念會蠶蝕人對神的全能與恩典之完整信念，因而不能保有像孩子般真純的謙卑態度。不談自由意志，當然更難解答苦罪問題及道德責任問題；但是即使承認人有自由意志，也不能解決上述問題。心理學家否定人的獨立性，是因爲心理學建立在決定論的假設之上，而整個行爲科學就是鼓勵大家繼續保存決定論的想法（雖然他們也知道人的行爲是經過複雜的過程而產生的）。

其實聖經有關神的主權與人必須倚靠神等觀點，並沒有直接肯定因果決定論；但是聖經的自然觀與歷史觀正反映出神的信實與神的參與，使基督徒立刻想到宇宙的順序與規律。縱然神蹟奇事與決定論不相合，基督徒也坦然接受；不過，基督徒不是非有神蹟不可，因爲他們相信無論神奇或平凡，一切事物都是出於造物主。

2. 在有規律、有秩序的宇宙中，甚至是以決定論爲基礎的學科裏，談人的自由並不困難。相反，近代的研究更使人意識到人的自由。這裏所談的自由並不是人終極的自由，而是與每個人切身相關的自由，例如選擇的自由。這自由不是一個幻象，而是我們應該爭取的。

3. 通常我們都低估了別人也會受到環境影響的可能性，因而變得驕傲和存有偏見。如果我們看到別人的缺點時，也同時想到他們過去的生活背景，以及目前可能會影響他們的環境因素，我們就會更了解別人，這樣也更符合聖經的真理。

談了這麼多人性的弱點，揭示了人被動、自欺、驕傲的證據後，我們不要灰心，因爲我們仍有一線希望，就是我們不能憑自己的意志或努力而趨善避惡，我們的價值和尊嚴並不繫於我們是否純潔仁愛；我們能接受自我，是基於神賜給我們確實的應許，經上記着說：「你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」<sup>58</sup>還



記得《木偶奇遇記》的故事嗎？小木偶經過自我掙扎和自我懷疑後，回到造它的主人那兒認錯：「爸爸，我不知道我是誰，但如果我能與你安然相處，我想我也可以與自我安然相處。」我們沒有小木偶那充滿恩典的經歷，所以在不安之中掙扎，想尋出生路，卻走進自欺的驕傲中；幸而好行爲不是達致自我接納\*的唯一途徑。一九六七年聯合長老會的認信（United Presbyterian Confession）中，有一段可引爲本章的結語：

在神藉着耶穌基督所顯明的愛中，人所有德行都是滿了自利和敵意……然而當人們知道儘管自己不配，神仍是愛和接納他們時，新生命便開始成形了。他們接納自己，也愛別人；因爲他們知道除了神的恩典以外，人沒有別的根基。

---

## 注文

1. Niels Bohr, "On the Notions of Causality and Complementarity," *Science* III (1950): 51-54.

2. Albert Bandura, "Behavior Theory and the Models of Man," *American Psychologist* 12 (1974): 863.

3. Herbert Kelman, "Manipulation of Human Behavior: An Ethical Dilemma for the Social Scientist" *Journal of Social Issues* 21 (1965), p. 31-46.

4. 雖然反對經驗主義的人正確地提出行爲科學之基本限制，但是若把心理學硬稱爲另一種人文學科，便是忽視了現存人文學科之重要性，也看不見「心理學」與別不同之處。

5. Paul Jewett 對心理學所存的恐懼是：「心理學若如科學般客觀，會把人視爲一件沒有獨特性的物體」（"A Response to Doctor R. Gorsuch", *The Nature of Man: A Social Psychological Perspective*, ed. R. Gorsuch and N. Maloney, [Charles Thomas, 1975], p. 99）。

6. Gresham M. Sykes and David Matza, "Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency," *American Sociological Review* 22 (1957): 664-670.

7. 其實行爲方法的應用，有時比現存的方法更人道。舉例來說，它提高了很多智力遲鈍者的社會自由。在教育工作中的應用（如電腦輔助教學），有其個人化及積極的一面，也比現在的教育方法更合人道原



則。

8. Rotter 的內外控制量表，見於 J. P. Robinson and R. P. Shaver, *Measures of Social Psychological Attitudes*, p. 227-234.

9. 我的結論乃基於 E. Jerry Phares, *Locus of Control in Personality*; A. P. MacDonald, *Internal-external Locus of Control*; Robinson and Shaver, 上引書 p.169-243.

10. Martin E. Seligman, *Helplessness: On Depression, Development and Death*. 他有一篇較短的文章：“Submissive Death: Giving up on Life” *Psychology Today* 7, no.12 (May, 1977), p. 80-85.

11. 從這角度對約伯行爲的分析，可見於 James H. Reynierse, “A Behavioristic Analysis of the Book of Job”, *Journal of Psychology and Theology* 3 (1975), p.75-81.

12. Herbert M. Lefcourt, “The Function of the Illusions of Control and Freedom,” *American Psychologist* 28 (1973): 417-425.

13. Ellen J. Langer, Irving L. Janis and John A. Wolfer, “Reduction of Psychological Stress in Surgical Patients,” *Journal of Experimental Social Psychology* 11 (1975): 155-165.

14. Ellen J. Langer and Judith Rodin, “The Effects of Choice and Enhanced Personal Responsibility for the Aged: A Field Experiment in an Institutional Setting,” *Journal of Personality and Social Psychology* 34 (1976): 191-198.

15. David C. McClelland, *The Achieving Society* (Princeton, N. J.: Van Nostrand, 1961).

16. David C. McClelland and David G. Winter, *Motivating Economic Achievement* (New York: Free Press, 1969).

17. Richard deCharms, *Personal Causation: The Internal Affective Determinants of Behavior* (New York: Academic Press, 1968).

18. Robert W. White, “Motivation Reconsidered: The Concept of Competence,” *Psychological Review* 66 (1959): 297-333; Jack W. Brehm, *A Theory of Psychological Reactance* (New York: Academic Press, 1966); J. W. Brehm, *Responses to Loss of Freedom: A Theory of Psychological Reactance* (Morristown, N. J.: General Learning Press, 1972).

19. Richard deCharms, “Personal Causation Training in the Schools,” *Journal of Applied Social Psychology* 2 (1972): 95-113.



Press, 1975).

21. 若要看有關文獻的綜論，參 John Condry, "Enemies of Exploration: Self-Initiated Versus Other-Initiated Learning," *Journal of Personality and Social Psychology* 7 (1977), p. 459-477.

22. Carl Benware and Edward L. Deci, "Attitude Change as a Function of the Inducement for Espousing a Proattitudinal Communication," *Journal of Experimental Social Psychology* 11 (1975): 271-278.

23. Albert Bandura, "Self-Efficacy: Toward a Unifying Theory of Behavioral Change", *Psychological Review* 84 (1977), p. 191-215.

24. 羅一二二

25. 不過，我有四點需要補充：第一，這會有例外的情況。譬如說：智力是很穩定的個人特質，在不同的環境裏，較其他非智力的個人特質更能發揮一定的作用。第二，我們不能說社會環境與個別差異二者的相對重要性，可以用兩個權數（weights）\*來表示，因為它們彼此的差異，就像遺傳與環境對智力的影響一樣，都是難以分辨。權數往往被環境與個人因素的變異而弄得混淆不清。例如，有人在差異不大的環境下，量度精神病人和正常人的行為，來證實個人特質的影響超過環境的影響。我們也可以在極之不同的環境下觀察人的行為，看看環境的影響是否超過個人特質的影響。第三，環境對人的影響是因人而異的，心理學家稱此為人與環境之間的互動。互動的影響可用肥胖症的研究來說明：食物對人的刺激因人而異，肥胖者通常對外在食物的刺激有很強的反應，瘦弱者對內在的刺激反應比較大，例如腸胃收縮等。第四，雖然近年來心理學強調社會環境的影響比個別差異有過之而無不及；但社會環境也是人所創造的。我們會選擇或創造環境，例如：某甲和某乙在一起，某乙的行為會受到某甲的影響，換言之，甲的行為引發乙對甲的反應。你若以為別人對你懷有敵意，這想法也影響別人，令他真的對你懷有敵意。另一個實驗也可用來說明這相互影響的關係：在實驗中，男性受試驗者在電話中與一個他認為具吸引力或沒有吸引力的女性聊天。結果發現被受試驗者認為具有吸引力的女性（她自己並不知道），確實表現得比那些被認為沒有吸引力的女性更友善、可愛和擅於社交。很明顯，研究所顯示的，是事情的結果與原先的預測非常脛合（self-fulfilling prophecy）。受試驗者對電話中之女子的印象，影響他們的態度，而這態度也影響那與他們交談的女子，她們的表現亦正好印證了受試驗者原先的印象。（M. Snyder, E. D. Tanke, and E. Berscheid,



“Social Perception and Interpersonal Behavior: On the Self-Fulfilling Nature of Social Stereotypes,” *Journal of Personality and Social Psychology* 35 [1977]: 656-666)

26. 更詳盡的討論，可見於 Walter Mischel, *Personality and Assessment* 及 “Toward a Cognitive Social Learning Reconceptualizing of Personality”, *Psychological Review* 80 (1973), p. 252-283。Mischel 沒有否定內在因素之重要性。他反對的不是個體的複雜性及獨特性，而是性格特徵的一般性。他認為每個人獨特的歷史，能引致他們在各樣不同的環境下有獨特和看似矛盾的反應。我的立場不是反對個體差異或遺傳之說；我只是要指出，在不知道環境是甚麼的情況下，要預測一個人的社會行為是不可能的。

27. Steve Ferber, “More on Energy: A Look at Research,” *APA Monitor*, April, 1977, p. 10-11.

28. 從這裏可以看見，儘管一個很小的差別，也引起人的注意；而相似的地方，往往被人忽視。如果我們在學校、教會，或社區中碰到一大堆不同的見解和生活方式，它們便會引起我們的注意，而較小的差別卻容易掩蓋了。如果羣體內的同一性較高，信念或行為上的少許差別便產生很大張力。與周圍的人相異之處，常會形成我們的自我概念。一個以小學六年級的學生為研究對象的實驗發現，他們都愛用和別人相異的特徵來形容自己。因此外地出生的兒童多會提及自己的出生地，金髮的多會提及自己的頭髮顏色，而胖或瘦的兒童比其他中等身材的人多提及體重 (William J. McGuire and Alice Padawer-Singer, “Trait Salience in the Spontaneous Self-Concept,” *Journal of Personality and Social Psychology* 33 [1976], p. 743-754)。

29. Colin Turnbull, *The Mountain People* (New York: Simon and Schuster, 1972).

30. John M. Darley and C. Daniel Batson, “From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior,” *Journal of Personality and Social Psychology* 27 (1973): 100-108.

31. P. G. Zimbardo, C. Haney, and W. C. Banks, “A Pirandellian Prison,” *New York Times Magazine*, April 8, 1973, p. 38-60.

32. Langdon Gilkey, *Shantung Compound* (New York: Harper & Row, 1966).

33. 羅一二

34. *Psychology Today*, June 1974, p. 72.



35. 有關的研究文獻簡介，可見於 Kelley G. Shaver, *An Introduction to Attribution Processes* (Englewood, N. J.: Winthrop Publishers, 1975); Edward E. Jones, "How Do People Perceive the Causes of Behavior?", *American Scientist* 65 (1976), p. 300-305.

36. S. G. West, S. P. Gunn, and P. Chernicky, "Ubiquitous Watergate: An Attributional Analysis," *Journal of Personality and Social Psychology* 32 (1975), p. 55-65. (對於此實驗所引起的道德問題，這三位作者有更多的討論。)

37. Melvin Lerner 做了一系列關於此現象的研究。要讀簡明的撮要，可看 "All the World Loathes a Loser" *Psychology Today*, 5 no. 1 (June, 1971), p. 51-54, 66。這些研究再次顯明我們常無故應用因果關係 (請閱第七章)。

38. 當我以此自辯時，不難記起 Jonathan Edwards 以十八週之短時間完成他的巨著 *Freedom of the Will*，那時他在一個印第安部落當宣教士，負責牧養一間小型教會，而且是大羣兒女的父親。

39. Jean-Paul Codol, "On the So-Called 'Superior Conformity of the Self' Behavior: Twenty Experimental Investigations," *European Journal of Social Psychology* 4 (1975): 457-501.

40. See Barry R. Schlenker and Rowland S. Miller, "Egocentrism in Groups: Self-Serving Biases or Information Processing," *Journal of Personality and Social Psychology* 35 (1977): 755-764.

41. James T. Burtchaell, *Philemon's Problem* (Chicago: Acta Foundation, 1973), p. 149-150, 182.

42. 有些社會生物學者覺得自欺有其存在價值，因為它使欺騙別人的技倆更有效。舉例來說，一個騙子如果相信自己是個誠實人，便更能令別人相信他是誠實的。

43. 詩一九12

44. 約壹一8

45. Irving Janis, *Victims of Groupthink* (Boston: Houghton Mifflin, 1972).

46. Rudolph Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Scribners, 1958), p. 20-21.

47. 文獻綜覽可見於 Richard L. Gorsuch and Daniel Aleshire, "Christian Faith and Ethnic Prejudice: A Review and Interpretation of Research", *Journal for the Scientific Study of Religion* 13 (1974),



48. Glock 和 Stark 曾出版一些書籍和發表一些文章，其中之一是“Prejudice and the Churches”，*Prejudice USA*, ed. C. Y. Glock and Ellen Siegelman (New York: Praeger, 1969), p. 70-95.

49. Donald T. Matlock, *The Social Psychology of Prejudice: The Religious Syndrome and a Belief in Free Will* (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1973).

50. B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, p. 211; Albert Bandura, “Reciprocal Determinism”, *Social Learning Theory*.

51. 曾受較高教育的人在某程度上，比較多具有這特點。因此文化水平較高的人，比較容易接納和了解與自己不同的人。

52. C. G. McClintock, C. B. Spaulding and H. A. Turner, “Political Orientations of Academically Affiliated Psychologists,” *American Psychologist* 20 (1965), p. 211-221; Malcolm G. Scully, “Faculty Members, Liberal on Politics, Found Conservative on Academic Issues,” *Chronicle of Higher Education*, April 6, 1970, p. 1, 4-5.

53. Charles Partee, “Calvin and Experience”, *Scottish Journal of Theology* 26 (1973), p. 180.

54. 例如一度流行的「我找到了」標語和廣告板，好像暗示我們自己的信心，對我們自己的得救作出了決定性的貢獻，因此可與神一起分享功勞。另一方面，雖然很多美國人都說他們相信有地獄，但只有很少數美國人覺得自己將會到那兒去，他們都覺得地獄不是為自己而設，而是為其他壞蛋而設的。

55. Martin Luther, *The Bondage of the Will*, trans. J. I. Packer and O. R. Johnston (Old Tappan, N. J.: Fleming H. Revell, 1957), p. 84.

56. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I. XVII (John T. McNeill, ed., Ford L. Battles, trans.), Westminster Press, 1975.

57. 箴一四31，一四21，二九7

58. 約八32



# 結 論

我寫本書的目的，是要自心理學研究及基督教信仰的角度探究人性。我在序言已指出，我打算在幾個不同的科學研究領域裏，找出人的形像，然後與聖經學者及神學家所發現的連在一起。我們已在前面十章看過數百個研究結果，查考了聖經和數十位聖經學者及神學家的卓見，現在，讓我們重溫前面十章所描繪的人性。

開始時，我指出把心理學研究和基督教信仰連合，是合宜的，因為自然界和屬靈事物不是兩個互不相干的範疇。我們對自然界或人性的了解，不一定與屬靈的見解有衝突。希伯來人的信仰源遠流長，透過神創造的一切事物，我們可看見神的工作和啟示；神的靈不是偶然間踏足自然界，因此，基督徒可以從基督教信仰的角度看心理學研究，視之為對自然啟示的探索。

如果大自然與聖經一樣，同屬神啟示的一部份，基督徒便應該存開放的態度來處理由這兩者而來的亮光。科學及宗教的解釋，一般是從不同層面，回答不同的問題；故此，兩者不是互相敵對，而是互補不足。如果自然啟示與特殊啟示的本源都是一樣，我們即使以不同的層面了解人性，基本的結果仍是統一的。因此，擺在我們面前，是一項極具挑戰的探險：為了探求一個完整的世界觀，我們便要了解宗教及科學對人觀的看法，深究它們之間表面的衝突，以及內裏的統一。

把科學和神學放在一起研究，有時很容易會偏重某一方，對另外一方有所不公。各種證據不斷顯示，不論從事科學或神學研



究，研究者往往受其本身的信念及價值觀所影響。所以，我們要特別小心，不要隨便把人對大自然或聖經之理解視爲絕對的真理，看見科學觀念和基督教信仰脗合，我們當然會雀躍萬分，但見到兩者之間好像有矛盾時，我們便應以謙卑和開放的態度，仔細研究。

本書是建基於以上的架構，把基督教信仰連絡於四個心理學研究的領域上。

1. 生物心理學的研究日新月異，愈來愈發現心靈與肉體是緊密而奧妙地結合的：心靈與思想的逐步進化、個人差異的遺傳因素，以及腦狀態與情緒、思想及行爲之脗合等，都證明心與體實在是統一難分的。我們的心思不佔據身體的某部份，但身體卻將心思表現出來。

人性整全的看法，與古希伯來人的整全觀念並無分別。把人性精髓看爲純心性或純靈性，都與聖經思想及當代科學發現相左，心體二元論曾經是西方思想的主導，但是新舊約聖經都指出心體是合一的，兩者之間沒有明顯的界線。這個整全的觀念，與基督教論到人人必有一死的思想一致（與柏拉圖的靈魂不滅論剛好相反）。此外，在基督裏的盼望，便是相信身心整體終必以某種形態復活。你是怎樣看人性呢？像希臘時代流傳至今的心體二元論，還是像科學及聖經研究所表現的整全觀？你的選擇會影響你對救恩、事奉及自己身體的看法。

2. 人們的態度與行爲有甚麼關係？不少宣傳、勸導都假設內在態度決定外顯行動；換言之，我們若要改變一個人，最好先從他的心思入手。但是對於這方面，反面的證據和正面的證據一樣多。衆多研究結果指出，我們想甚麼便會做甚麼，但同時做甚麼也會使我們想甚麼。態度與行爲兩者之間有着互動互助的連鎖關係，能夠互相鞏固。

希伯來民族對宗教知識及信仰的理解，亦與「行動影響態度」之發現脗合。從舊約到新約聖經，我們都可讀到一個信息：對神全備的認識，來自遵行祂的話語。信心是因着順服的行爲而得茁



壯。同樣，聖經不也是視人爲整全的個體，而非只是身體及心思的二元物嗎？我們知道了行爲與信念之間的關係，對教會更新、敬拜，及基督教教育等問題會有實際的貢獻。

3. 科學與聖經對人性的看法漸趨統一，我們感到滿意之餘，也不能忽略它們表面的衝突。其中之一是近日對迷信思想的研究。人的理性往往受偏見和誤差所歪曲及遮蔽。舉一個例子，我們很容易把兩件明明只是相關的事，當作有因果關係；甚至在二者毫無關係時，也誤會它們是相關的。對於一些不在自己控制範圍下的東西，我們有時也會以爲自己能控制它們。這些思想幻覺叫我們更明白爲甚麼聖經說人的心思是有限的，不但如此，我們更應進一步問：迷信思想會不會滲入教會，使人產生幻覺，以爲他們的祈禱法力無邊？

迷信的確滿足了人類一些心理需要。既是如此，真正的信心被迷信取代的可能性，和被世俗化思想取代的可能性一樣大。雖然對迷信過於敏感和警惕能令人被冷漠的、批判性的懷疑主義所籠罩；但確切知道祈禱如何會被迷信思想感染，對我們有兩個益處。首先，它能推動基督徒探索祈禱和默想的深一層目的；其次，這可避免我們因爲自信自己的禱告有操縱功效，而變得驕傲。有些信徒以爲若非他們祈禱令神使宇宙萬物運行，宇宙萬物的秩序便會一場糊塗。這些人心目中的神，已經縮得很渺小，不再是聖經中創造萬物、保守萬物的神了。基督教向世人所宣告的，不是消災解難的魔術，而是十字架的道路，是永遠的盼望——深信沒有甚麼東西能使我們與神的愛隔絕。由此信念湧流出來的平安，遠勝那些思想幻覺所給予我們的短暫安慰。

4. 以上我們提到幾點：自然和超自然之間有一種基本的統一性；心與體是整合的；行動與態度有互動的關係；人的信念，一方面會有偏差，另一方面應經得起科學的考驗。這幾點引來了人是否真正擁有自由的問題。雖然傳統思想好像經常強調人的自由意志，神學家和科學家都傾向於否定「人是自主」這觀念。有些神學家提醒我們，當我們視自己爲自己的匠人時，往往已經忘掉



神完備的保守、主權和恩典。從事心理學研究的學者，一方面基於他們決定論式的研究前設，另一方面基於遺傳及環境對人行爲之影響，都傾向於否定「人是自主」的觀念。

神學和科學在這方面沒有否定人有選擇的現實情況，也沒有否定人可藉着自己的選擇，影響自己的命運。由於人和環境是在一個互動的關係中，彼此影響，所以我們可以肯定的說：「環境決定人，人也創造環境。」神的主權和人的責任是基督教教義的縱面和橫面；同樣，體認環境控制和自我控制也是人的定位線，叫人在傲慢和怠惰的夾縫中，不落入任何一方。

總括來說，一個關乎神、大自然和人性的整全觀念，可以把行爲科學和希伯來信仰的世界觀結合起來。不過，難明的奧祕還是存在的。譬如，雖然我們明白人性醜惡，又知道人必須得蒙拯救，才能脫離罪惡，但爲甚麼人仍要爲這些罪惡承擔道德上的責任呢？有些奧祕是人的智慧永不能解開的，如今我們只是隱約不全地窺見人性和神性的一部份。不過，這驚鴻一瞥已足以令人雀躍萬分；這些關乎人性和神性的奧祕刺激我們加速探索的工作，因爲明白神的創造，是以心思敬拜神的一部份，透過這過程，我們不單更深認識自己，而且與創造主更加親近，感受祂那叫人敬畏的奧祕。我們盼望神的啟示不是靜止，而是永恆不息的。在魯益師所著的《那裏亞紀》（*Chronicles of Narnia*）中，小露西與大獅子分離數月後，再見面時有以下的談話：

「孩子，歡迎你。」獅子說。

「獅子，你變大了。」小孩說。

「小傢伙，那是因爲你長大了。」獅子回答。

「不是因爲你長大了嗎？」

「不是我，而是你每長大一年，就會發現我變大一些。」



# 心理學名詞索引

## 行動心理治療法 ( action therapy )

一種精神分析學派心理學家經常採用來粉碎病人防衛機能的方法。

## 敢於自表訓練 ( assertion training )

行爲諮商技巧的一種，行爲學派諮商者（輔導員），以顧問的身份協助當事人達成其特定的目標。諮商者雖或可能提供一些建議，然而最主要的還是在於當事人自身的決定。

## 態度 ( attitude )

一套穩定的行爲狀態，包括意見、喜惡、興趣、目標，或對某事的期望，及已準備好的反應方向。

## 歸因 ( attribution )

尋找行爲或事件成因的過程。

## 認知失調論 ( cognitive dissonance theory )

由費氏 ( Leon Festinger ) 提出的理論，認爲人有強烈的傾向，促使自己的態度和行爲趨向一致，而盡量避免出現不一致的情形。



### 制約 (conditioning)

藉外在刺激，改變動物或人的行爲。主要有兩類：古典式制約 (classical conditioning) 及工具式制約 (operant conditioning 或 instrumental conditioning)。

### 相關 (correlation)

指某兩件事，或兩個測量工具的關係。在心理學的範疇裏，經常引用統計上的數字來表示兩個測量工具或兩項特徵的關係。

### 二元論 (dualism)

一個形而上學的理論，認為現實是由兩個獨立的元素組成，它們分別是心靈 (mind) 及肉體 (body)，或精神與物質。

### 超感知覺 (extrasensory perception)

非藉身體上的感官 (眼、耳、舌、鼻、皮膚等) 而得到對外界的知覺，如預知未來、知道別人的思想等。一般學者對這方面的理論，有所保留。

### 宿命論 (fatalism)

相信世界上所有事物都已有定論，包括每一個人的命運；人沒有自由選擇的權利，所有事情的發生，都早已安排好了。

### 「得寸進尺」的現象 (foot-in-the-door phenomenon)

假如起初我們能促使某人答應一個很小的要求，我們便有很大機會使他答允我們更大的要求。

### 整全論 (holism)

以整體作一單元，或以每一小部份結合為總和，前者比較能闡釋整件事情的特性，而這些解釋是不能用小部份的特性和相互的關係來代替的。



### 人本心理學 ( humanistic psychology )

是心理學其中一個學派，這學派的心理學家認為人的自我 ( self ) 就是一個自主的行動者，他們相信假若環境不限制人的發展，一個人能夠主宰自己的命運。他們也認為，人具有自我省察或自我反觀的能力。

### 催眠 ( hypnosis )

在此人工的狀態下，人很易受對方影響。受催眠者與催眠師，需要不斷緊密合作，才可維持這狀態。

### 銘印 ( imprinting )

動物幼兒對所看見的第一個移動物體，會有所反應，往往追隨其後。

### 誘因 ( incentive )

一些足以刺激或驅使人或動物產生行為的外在因素，如食物、玩具等。

### 個人主義 ( individualism )

個人的情感、態度、行動都不受團體或組織的牽制，完全獨立。個人主義者是一個不大理會其他人的人。

### 訊息處理 ( information processing )

當消息傳入大腦時，中間會經過一個資料處理的步驟，然後才產生結果，此過程稱為「訊息處理」。

### 內化 ( internalization )

個體把本身的性格與外界社會流行的行為標準揉合的一個過程。



### 內發動機 (intrinsic motivation)

有些心理學者認為人的活動、行為背後之動機，可分為兩類：第一類是外發的，如金錢、食物、溫飽；另一類是內發的，如興趣、價值、滿足等。有人認為愈以外發動機來驅動行為，該行為便愈不受內發動機驅動。

### 智商 (IQ)

一個用以表示智能發展的指標。在兒童中，這指標其中一個計算方法是心理年齡 (MA) 與實際年齡 (CA) 的比較。 $IQ = MA / CA \times 100$ 。一個成人的智商，反映他和其他人的相對智力程度。

### 邊緣系統 (limbic systems)

環繞腦的中心區，位於腦半球最內部的一組結構。人的情緒、動機及學習，均與此系統有關。

### 控制取向 (locus of control)

羅特 (1954) 認為人對賞罰的決定因素有類化的預期或信念，此即控制取向。預期自己具有控制生活事件的能力，便是內控取向。如預期生活事件均為外在因素 (如機會、運氣或命運等) 的結果，則稱為外控取向。

### 人格、性格、個性 (personality)

指一個人的特徵和行為方式。這些特徵和行為方式構成一個人獨特的適應型態。

### 投射測驗 (projective test)

是精神分析學派所採用的一種人格測量工具。通常是以模糊不清、意義不明的圖文，引發受試驗者以其獨特反應來顯示他的人格的一種測驗。如羅氏墨漬測驗、TAT 測驗。



### 語言心理學家 ( psycholinguist )

研究人類語言行為的專業者。語言如何發展、人類如何學會說話、語言對行為的影響及語言之生理基礎等，均在研究範圍之內。

### 理性情緒治療法 ( rational-emotive therapy )

據艾氏 ( Ellis, 1962 ) 的看法，人同時是理性與非理性的動物，他的情緒或心理困擾，大部份是來自不合邏輯或不合理性的思考，要是一個人學會並擴大利用理性思考，而減少非理性思考，則大部份的心理情緒困擾便可消除。

### 強化 ( reinforcement )

在史基納 ( B. F. Skinner ) 的操作性學習理論中，除去令人感到不快的事件，或增加令人喜歡的事件，會令先前的反應增加。

### 精神分裂症 ( schizophrenia )

最主要的一種精神病，其症狀是思考聯想遲緩、退縮，並自閉於自己的精神境界之中，對周圍環境產生矛盾情感及有不當的情感表現。

### 自我接納 ( self-acceptance )

接受自己是一個怎樣的人。

### 自我覺察 ( self-awareness )

把注意力集中於自己內在的性情；社會心理學家推測此特性會隨所遭遇的外界刺激而增強。

### 自我實現 ( self-actualization )

個人發揮其最大潛能之傾向，是羅傑士 ( Rogers ) 和馬思勞 ( Maslow ) 等人提出來的人本心理學基本概念。



### 自我形像 ( self-image )

奧爾堡 ( Allport ) 指出我們是以一種「心像」 ( image ) 或是「概念」的形式來經驗自己。我們往往透過某種心像或概念的形成，去了解事物。

### 主觀自陳法 ( self-report )

這是心理學研究的一種收集數據的方法，已相當普遍被應用。研究員藉訪問、問卷、心理測驗，要求受試驗者自己表達其內心之態度或過去曾發生的事物。

### 變項 ( variable )

或稱變數，是在任何一個心理學研究裏的特質。有些變項是關乎人的，例如年齡、性別、身型、教育、美醜、內向或外向性格等；有些變項是行爲性的，例如有沒有攻擊性行爲、助人的程度、心跳次數；也有些是在環境裏的，如溫度、受試驗者是否產生刺激、擠迫程度。綜合來說，任何可以有量變或質變的特質，都可稱為變項。

### 排便訓練 ( toilet training )

有些學者認為父母如何訓練孩子大小便，會影響孩子長大後的性格。

### 權數 ( weight )

指在心理學的各種行爲模式中，用以表示重要性的數值。權數愈大，該有關因素的影響愈大。



# 附錄：人性「一元」、「二元」、「三元」的探討

張慕皚

二十世紀的一個重要文化潮流就是內太空的探索。科技所帶來的物質豐富不能滿足人心，內心的喜樂平安成爲世人竭力追求的目標。同時，面對巨大的環境上的衝擊，人對自己失去信心，陷落在迷惘、失落和無助的境況中，當沒有神的人類知道「人定勝天」只是自欺欺人的夢想時，只有三條路可以走。第一，設辦法去發掘自己的潛能和建立自信。第二，尋求外來超自然能力的幫助，風水、星座、交鬼、靈媒、掌相、特異功能等迷信的玩意就應運而生。第三，心理學的探索，嘗試用科學的角度去解決人內心的不安、虛空和恐懼。而基督教在這內太空探索的洪流中，不少人以靈恩的追求作爲回應，亦有人從聖經心理學嘗試去尋求答案，以致近代探討聖經心理學的書不斷湧現。萬爾斯的《人性的探索》可算是這一類的書。

聖經的兩大主角就是神和人。在聖經很多有關人性的真理中，我們發現並沒有系統性和科學性的教導，而且聖經中的心理學名詞亦有諸多不同的含義，以致用現代心理學的方法去建立一套完整的聖經心理學並不是容易的事。

以上所提出的種種困難亦導致在研究聖經的心理學上產生一些基本的爭辯。從本體論而言，人究竟由多少「元素」所構成？人在本質是「三元」、「二元」抑或「一元」（Trichotomous, Dichotomous 或 Monistic）在基督教思想史上，成爲一個至今爭論不休的問題。相信「三元論」的，以爲人是由靈、魂、體三種不同本質所構成；而「二元論」則認爲人只有物質和非物質兩部份，這非物



質的部份有時稱爲靈，有時則被稱爲魂；「一元論」則強調人只有一種本質，魂是指整全的人，靈亦指整全的人，一切靈魂的作用，都可用腦細胞的不同功能作爲解釋。

在教會歷史的初期，三元論流行於受柏拉圖哲學思想的希臘和亞歷山大兩派的教父中，如革利免（Clement of Alexandria）、奧利根（Origen）和貴格利（Gregory of Nyssa）等，二元論則流行於拉丁教父中，其中奧古斯丁更將這理論發揚光大，使之成爲正統思想。

二元論成爲主流思想，直至改教時代都沒有受到挑戰。十七世紀英國的霍克斯（Thomas Hobbes）首先以他的物質主義（Materialism）去解釋人性，強調人的一切都是物質身體的功能所發揮出來的現象，人並非物質和靈的結合，思想和感覺都只不過是外面環境事物對人刺激所產生的一種內在效果。霍克斯指出，聖經中的「靈」和「魂」都指生命或活着的人，人既只有物質的身體，傳統神學上的所謂居間時期（就是人死時身體和靈魂的分開，靈魂在這死亡與復活中間這段時間有知覺地仍然活着）也就沒有存在的必要，人死了就不再存在，直至復活時候，神再給他一個身體。另一種一元論思想則來自十七世紀的史賓諾沙（Spinoza），他認爲實體（reality）乃由一種兼備兩種現象的實質（substance）所構成，從一個角度而論，這實體是神，另一角度看，這實體則是大自然，人亦由這兩種模式出現的一個實質所構成。

近代的科學研究亦發現人的知覺、思想能力和性格特點等與腦功能是分不開的，因而不能接受物質之外的另一實質在人生命中的存在。一切所謂靈魂的作用，都是腦細胞的運作所產生的，人死了一切都隨人體機能的喪失而消逝。沒有所謂非物質的靈魂在肉體死後仍然單獨存在。

本世紀的聖經研究亦迎合科學的觀點，傾向於挑戰二元論的信念，以爲傳統上的靈魂不滅和居間時期的觀念，乃來自希臘柏



拉圖哲學思想的影響，而非聖經作者們本身的觀念。

在這「二元論」和「三元論」備受攻擊之際，「人是甚麼」就成爲一個信徒必須關注的問題，因爲這問題的答案直接影響個人屬靈的操練、事奉和社會參與等重要的工作。例如中國倪柝聲先生的三元論強調人重生得救後必須追求脫離魂的克制，使靈能夠發揮主導的功能，魂是思想的所在，因此理性和思想的發揮如神學的探討、科學的研究便成爲不值得鼓勵的工作。一個屬靈人的追求焦點在於如何尋求從聖經的真理，不透過魂的思想功能而直接進入靈的裏面，接受這種人性觀對靈修和事奉，自然有一種低貶理性的傾向。

「二元論」者將人的物質和非物質部份過份分離的時候，亦容易導致忽略對肉身的照顧和愛護。例如教會歷史中曾有過一些苦行僧，受希臘哲學的影響，誤會了罪是由「肉體」所產生的（聖經「肉體」一詞與罪拉上關係時，乃指人的罪性而非物質的身體），因而跑到曠野去用各種克服身體的方法嘗試去對付罪的影響。例如不洗身，吃得少東西和不睡覺等。不健全的人性二元思想，亦成爲今天很多只搶救和關心「靈魂」而忽視照顧肉體貧乏的教會事奉，不能如主耶穌的全人關懷，而「一元」思想是否能夠避免這種種的問題，或者本身帶來更大和更多的問題，必須等待客觀地查考聖經才可以作出定論。

讓我們先看看「三元論」，這論點以不同形式出現，但一般而言，他們都相信人由三種不同的實質組合而成，就是靈、魂和身體。魂叫人成爲一個有知覺的人，是人的慾望、想像力、記憶及理解能力之所在。靈則是人另一非物質部份，叫人與神建立關係，是理性、良心和意志之所在。靈是神形象之所在，魂隨着身體的死亡而消失，而靈則繼續存在，是人不滅的部份。

以下幾段經文成爲「三元論」者常引證的真理根據：

(1)帖前五23：「願賜平安的神親自使你們全然成聖。又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，在我主耶穌基督降臨的時候，完



全無可指摘。」

(2) 來四12：「神的道是活潑的，是有功效的，比一切兩刃的劍更快，甚至魂與靈，骨節與骨髓，都能刺入、剖開，連心中的思念和主意都能辨明。」

(3) 林前二14：「然而，屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道；因為這些事惟有屬靈的人才能看透。」（血氣原文是屬魂之意）

(4) 林前一五44：「所種的是血氣的身體，復活的是靈性的身體。若有血氣的身體，也必有靈性的身體。」（血氣的身體，原意是屬魂或「魂性」的身體）

近代一般聖經學者均認為在釋經上「三元論」沒有清楚和足夠的聖經根據。帖前五23之中，保羅並非試圖列舉構成人的各種元素，而是用一種文學上稱為紆曲語法（Periphrasis）來強調前文所說的全然成聖。同樣，主耶穌在路一〇27教導全人投入愛神時說：「你要盡心，盡性，盡力，盡意愛主你的神」。按照「三元論」的釋經方法豈非可以用這種經文支持人性的「四元論」？

希伯來書四章十二節中的魂與靈的剖開，並非指兩者本來是結連在一起的，需要神的道如利劍般將他們分離。原文的意思乃指剖開靈和剖開魂，重複強調神的道能刺透心靈的最深處。還有，作者將靈與魂和骨節與骨髓作比較，可見如果骨節和骨髓都屬同一物質，靈和魂也應是同一實質。

哥林多前書十五章四十四節中論及將來復活的身體時，指出復活的是靈性的身體，不再有血氣（即屬魂）的身體。這裏的靈和魂，同指人的非物質部份。這非物質的部份與世界事物接觸時稱為魂，與靈界事物接觸的則稱為靈。保羅在此指出復活後，人失去以前地上的事物接觸，只與靈界的事物接觸。

在聖經的用字上，靈和魂常用來指整個人，甚至用來指神和動物。阿摩司書六章八節中，神指着祂的魂起誓，中文聖經譯作耶和華指著祂自己起誓是正確的譯法。耶利米書九章九節中的



「……豈不報復這樣的國民呢」原意是：「我的魂豈不報復這樣的國民呢」，這裏的魂亦同樣用來指神自己。啟示錄十六章三節中的「海中的活物」，原意是水中的活魂，指海中的生物。

三元論相信魂指人與物質世界接觸的部份，而靈才是與神和靈界交往的高層次部份。但聖經中不少例子給我們看見，魂也用來指高層次的屬靈接觸。可一二30：「要盡心，盡性（就是魂）……愛主你的神」，馬利亞的尊主頌亦這樣開始：「我心（就是魂）尊主為大，我靈以神我的救主為樂……」（路一46）。

根據三元論，人死時，魂便隨之消失，靈才單獨存在。但死後仍然生存的非物質部份，聖經卻有時稱之為魂（啟六9，二〇4），可見靈和魂指同一非物質部份。在此亦應指出，「一元」論者往往認為在聖經中，「靈」和「魂」指整個人，不錯，這在用字上是有一定聖經根據的。但眾所周知，聖經名詞往往有多方面意義，在某些經文中靈和魂指「人」或「自己」，但在以上提出的死後在居間時期的人，則不可能指整個的「人」或「自己」，必定是指沒有了肉身的非物質部份的人，稱為「靈」或「魂」，除非如部份一元論學者所相信，人死後經歷立刻的復活，但下面的討論將會顯示這種信念是不合聖經的。

「二元論」在歷史上是主流思想，強調人由兩種實質所構成，就是物質的部份和非物質的部份，非物質的部份有時聖經稱之為「靈」，有時稱之為「魂」，這非物質部份與世界事物發生關係時稱為「魂」，但同一非物質部份與神和屬靈事物發生接觸時則稱為「靈」。「二元論」承認這種分別也不一定是絕對的，因在聖經的用字上「靈」和「魂」有時是互通的。例如馬利亞的尊主頌中：「我心（魂）尊主為大，我靈以我的救主為樂」就是一個例子。

「二元論」以為「三元論」將人分為三部份，靈和魂為不同的實質，各自佔有不同的功能這種說法是沒有聖經根據的，因為聖經的資料清楚顯示，「魂」是意志的所在（創二三8，四九6；詩二四4）、理性的所在（箴二10）、情感的所在（伯三〇25；創四



二21)，以及慾望的所在（民二一5）。「靈」也擁有「魂」同樣的功能，是理性的所在（詩七七6；可二8；民一四24）、意志的所在（詩三二2）和感情的所在（民五14；路一47；約一三21，一一33；徒一七16）。由此可見，以靈和魂為不同元素，產生不同功能並非聖經的教導。

還有，在很多經文中魂和靈是可互通和交替的名詞，例如約一二27中主稱祂的心（魂）裏憂愁，一三27中主卻說祂「靈」裏憂愁，而「三元論」者將人的感情列為魂的功能，而不是靈的功能。

「二元論」認為在人生存在世的時間，物質和非物質部份是不能分隔的，二者是一個在功能上的整體，可識別，但不可分開（distinguishable, but not separable）的整體，死是身體和靈魂的分開的時候（雅二26）。「二元論」與「一元論」的共通點就在於人的合一性，但不同的地方在於前者強調人有物質和非物質兩種元素的整合，而「一元論」的整合則在於只承認人有單一的元素，換句話說「二元論」的人觀是整合性（holistic）而非「一元」性的（monistic）。

今天一些心理學家深受詹姆士（William James）和溫特（Wilhelm Windelband）等的影響，從物質主義（Materialism）的角度看人，認定思想的功能是腦細胞活動的結果，故此不能接受傳統的看法，就是思想的功能來自靈魂的活動。「二元論」所提出的「靈魂」也就成為不必要的思想，聖經學者如巴亞（James Barr）以為傳統的「二元論」來自古希臘之哲學中的二分思想如實存與變化（being and becoming），現實與現象（reality and appearance），時間與永恆，身與魂，靈與物質，羣體與個體等。巴亞在 *Semantics of Biblical Language* 一書中認為，一些基督教的神學家，稱這些二分思想混入聖經中，故此身與靈的二分是不符合舊約希伯來傳統思想的，近代的一些基督教教育家和心理學家，如奧皮富（Donald Oppewal）在他的 *Biblical Knowing and Preaching* 和萬爾斯（David Myers）



在他的 *The Human Puzzle* (《人性的探索》) 中都強調身靈的二分法，導致知識與靈性分割，因而教育的層面便落在世俗生活的範疇中。故此提倡必須回到希伯來文化中對人性的一元觀念中。

在此必須指出，在舊約中很多有關人性的用字，如 *Nephesh* (魂) 和 *Ruach* (靈)，*Basan* (肉體)，*Leb* (心) 等都經常用以指整個人或譯作「自己」，是一種以一部份代全體的提喻法 (synecdoche)。學者一般同意窩利夫 (Hans Walter Wolff) 在 *Anthropology of the Old Testament* 一書中對舊約人類學名詞用字的分析，認為希伯來人的觀念中，並沒有柏拉圖式的二分法，舊約的人觀是整全的。「魂」和「靈」往往用來指「個人」或「自己」(詩一〇七 9；耶三二 25)。

很明顯的，舊約強調人的整合性，但這種整合性乃是兩種元素，物質與非物質 (靈或魂) 的完整結合，如墨融化在水中成為調和的墨水。人的物質和非物質部份是融合在一起，以致在功能上是分不開的。但一些近代抗拒柏拉圖式人性二分法的哲學家 and 神學家卻不少強調人在本質上是一元的，或在結構上是一元而在表現上是多方面的。這些一元的思想不接受人性中非物質的所謂靈魂單獨存在的可能性，人死後也沒有任何非物質部份的單獨存在 (disembody state)。傳統神學上的所謂「居間時期」，就是身體與靈魂分開而靈魂單獨生存的境界也就成為不可能的，而復活的事，在這些學者的構思中，亦只有兩個可能性，其一是人死後立刻的復活，其二是沒有居間時期的存在，這一元性的人要等到基督再來時才帶來一種再造式的復活。

谷巴 (John W. Cooper) 在他的 *Body, Soul and Life Everlasting* 一書中，一方面同意人是整全的，並且反對柏拉圖式的人性二分法，但同時亦指出從創世記第二章中有關人被造的經文來看，人是二元的 (創二 7)，就是泥土所造的物質身體和神吹進去的靈氣，使人成為有靈的活人，谷巴更引用新舊約聖經指出，人性是二元的，而且死「後」人有某程度上的存在。



首先，陰間有時指墳墓（創三七35），但多數用來指死人（包括好人與惡人）所到的地方，而不少經文顯示這陰間的境界是沒有知覺、沒有活動的（伯三13；傳九10；賽三八18；詩一一五17—18）。但亦有其他一些經文卻給人一個在陰間中有知覺和活動的印象，而這些經文都與神所定罪的招魂和與交鬼有關（賽八19，一四9—10；利一九31，二〇6；申一八11），但如果這些在外邦人中流行的交鬼是沒有實在性的，這些經文對以色列人的警告也就沒有意義了。特別是撒母耳在陰間被召出來的記載（撒上二八章）。在釋經上雖難以確定所召出來的是否真是撒母耳，但從神對這事的認真和對掃羅的刑罰，並撒母耳的出現出乎交鬼婦人的意料之外等情況來看，神特別和例外地容許撒母耳的靈魂出現是有極高的可能性的。

舊約聖經亦用魂一詞指在陰間的死人（詩一六10，一三九8；王上一七17—24）。當詩人提到「神必救贖我的魂，脫離陰間的權柄……」（詩四九15），反對人死後靈魂單獨生存的或許以為這裏的魂應譯為「我」或「我的生命」，但無論如何，這個「我」是沒有身體的「我」，而舊約中明顯教導人死後有靈魂的繼續存在亦是一些著名學者研究的結論，羅便臣（H. Wheeler Robinson）在 *The Christian Doctrine of Man* 和凱沙（Otto Kaiser）在 *Death and Life* 就認為希伯來人的信念，乃人死後仍以某些形式繼續生存着，而上面的一些有關靈魂在陰間的靜止狀態，只可以用來提醒我們，陰間中靈魂的生存是一種的休息和極少活動的狀態，就如撒母耳被召上來時埋怨說：「你為甚麼攪擾我，招我上來呢？……」（撒上二八15）這也同時顯示，在必要時，居間時期的人也可以有活動和與人交往的。

在新約中「部份」用來指「整體」（synecdoche）在人觀上和舊約一樣，是常見的。例如在「無知的財主」的比喻中，財主說：我要對我的靈魂說，意思是對自己說（路一二19）。保羅勸喻作才去的要愛妻子，加愛自己的「身體」（弗一五28—29），他所指



的「身體」也是「自己」的意思。「心」、「魂」和「靈」如上面指出，在新約中有同樣的功能，是可互通的用詞（來八10，一〇16），但同時應該指出，新舊約中的心理學名詞可以互通使用和以部分代表整體的表達的事實，可以用來支持一元論，但同時亦可以符合整合性二元論的觀點（holistic dualism），但對三元論和柏拉圖式的人性二分思想就是一個致命的打擊。

整合性二元論和一元論的共同點在於承認聖經中的人觀強調人在生時是一個在功能上統一的人，而分歧的地方在於人死後是否仍然有非物質的「靈魂」的存在，一元論不能接受人無肉體的存在（disembody state），故此亦沒有所謂居間時期的必要（intermediate state）。在舊約中，上面已經指出，人死後有一個無肉體存在的居間時期，新約同樣有這方面清楚的教導。如谷巴（Cooper）所說，如果根據新約的死亡觀，人在肉體死亡後繼續存在，而「魂」和「靈」都有無身體而獨立存在的可能，則整合性的二元論就得以確立，而一元論便是不符合聖經教訓的信念。

首先，彼得前書第三章有這樣的記載：「因基督也曾一次為罪受苦，就是義的代替不義的，為要引我們到神面前。按着肉體說，他被治死；按着靈性說，他復活了。他藉這靈曾去傳道給那些在監獄裏的靈聽，就是那從前在挪亞預備方舟、神容忍等待的時候，不信從的人。當時進入方舟，藉着水得救的不多，只有八個人。」（三18—20）這是一段富有爭論性的經文，有人以為這裏指道成肉身之前的聖子在挪亞時代向那時的人傳道，但不少學者認為這裏指死後而未復活的基督向陰間的靈體宣講福音。無論如何，這是一段難解的經文，我們必須承認，把真理建立在這樣的經文上是不穩固的，但如果有其他經文清楚帶出同樣有關居間時期靈魂的存在和活動，則這段經文指無身體狀態的基督和其他聽祂宣講的靈魂的可能性就更高了。

另一處比較清楚的經文是希伯來書十二章二十三節中提及在天上的集會中有「被成全之義人的靈（魂）」，而這裏所指的靈不



可能如一元論者所稱的「生命能力」，或「生命原則」（life force or life principle），因為神是不會叫能力和原則成聖稱義的。

在路加福音二十四章三十七節中，門徒看見復活的主向他們顯現時，以為所看見的是魂（原文是「靈」），可見當時的路加和門徒相信靈是可以單獨生存的。在第三十九節中主耶穌說：「你們看我的手，我的腳，就知道實在是我了，摸我看看，魂（原文是「靈」）是無骨無肉，你們看我是有的。」很明顯地，主耶穌教導靈魂是可以單獨在死後存在的。一元論也就不符合主耶穌的教導。

馬太福音十章二十八節是另一處重要的經文，主耶穌說：「那殺身體不能殺靈魂的，不要怕他們，惟有能把身體和靈魂都滅在地獄裏的，正要怕他」，這裏的「靈魂」原文是「魂」明顯地在耶穌這裏的用法。身體和魂不是同指「個人」，魂在此也不能單有「生命能力」的意思，因為主耶穌是在做一個明顯的對比。根據一元論殺了身體就是殺了整個人，主耶穌的對比便沒有意義了。

在啟示錄中，還有兩處經文清楚提及居間時期中獨立生存的「魂」（啟六 9—11，二〇 5—6），但問題在於這些魂體穿着了白袍，像有身體的人一樣，而且啟示錄是一本富有象徵性意義的書，這是不能否認的，但這些表象背後不能沒有現實的，而這些表象要表達的最基本原則，應該是：「神原不是死人的神，乃是活人的神」（路二〇 38）。基督講這句話乃要表明，摩西、以撒和雅各等雖死了，在神面前靈魂卻是活着的。在變像山上，摩西和以利亞的出現（太一七 1—13）更顯明了一元論的信念是不能被接納的，除非神為這次事件而重造他們，這可能性極低，只是一種沒有根據的推測。

在財主和拉撒路的故事中，離世的財主和拉撒路都仍然有知覺地生存着，雖然故事中提及財主的肉身部份如指頭和舌頭等，以致在解釋上產生不少困難，有人以為這是一個比喻，但比喻一般是沒有人名的。我們同意建立一套有關居間時期的真理在這樣



一段難解的經文上並不穩固。但最少主耶穌在這裏表明人死後是繼續生存的，這可從另一段不是比喻的記載中得到證明，就是主耶穌在十架上對悔改的強盜所講的話：「今日你要與我在樂園裏了」（路二三42—43）。那強盜原以為要等到將來基督建立祂的國度時叫他復活，但主卻指出，當天他死後就要與基督一同享受天上的快樂。從哥林多後書十二章一至四節中，樂園就是三層天，就是神的所在，而基督在死後未復活的居間時期中根據彼得前書三章和使徒信經，也曾到過陰間宣講救贖的完成。

至於保羅的思想，屬於一元或二元，可從他的神學教育背景去了解。他曾在法利賽派的大數迦瑪列門下受教（徒二二3），而且接受當時法利賽派的人觀和末世觀，歷史告訴我們，他們相信人死後靈魂的單獨存在直至復活的時候，而當時的撒都該人則不接受復活和鬼魂等事，所以當保羅回耶路撒冷而被捕，在公會前自辯時，聲明他是因相信死人復活而受審，立時引起法利賽人和撒都該人的激烈爭辯，而且保羅強調他是法利賽人，也是法利賽人的子孫，可見他在暗示自己是一個傳統的法利賽思想的人，信主後這方面的思想沒有改變（徒二三6—10）。

保羅在帖撒羅尼迦前書四章十七至十八節中，提醒信徒基督再來時，要叫死了的人復活，這就否定了一元論中認為人死後神叫他們立刻復活的論調，而持這論調的包括一些著名學者如布魯斯（F. F. Bruce），巴特（Karl Barth）和彭蘭堡（Pannenberg）。而一元論中別一派以為人死後就不再存在直至基督來時再創造一個新人（復活）的理論也明顯不符合保羅的思想，他在帖撒羅尼迦前書五章十節指出：「他替我們死，叫我們無論醒着睡着，都與他同活」，解經家都同意這裏的「睡」是指「死」。如果我們相信保羅的思想在帖前沒有前後矛盾，則保羅在四13—18中也就否定了一元論中死後不存在直至重造（復活）的論調。

保羅在哥林多後書十二章中所提的三層天經歷，甚至給我們



看見，身體與靈魂不但在居間時期可以分開，甚至在今生也有分開的可能，他被提到三層天，或在身內，或在身外，他不知道，他的不肯定，並不消除真正在身外的可能性，布爾曼（Bultmann）在他的 *Theology of the New Testament* 和巴列特（C. K. Barrett）在他的 *Commentary on the Second Epistle to the Corinthians* 都同意這種看法。因此保羅接受二元論的思想在這段經文中便清楚顯示出來。

以上的探討顯示，三元論沒有聖經的支持，因為三元論將人分為三種元素構成的個體，而每一部份有其獨特的功能，而聖經卻給我們看見這種功能上的清楚劃分是沒有根據的。

柏拉圖式的二元人性觀亦與聖經的整合二元思想有很大的差距，柏拉圖的靈魂沒有任何與肉身相像的形體，而舊約中撒母耳靈魂的出現卻有類似肉身的形體可辨認出來，變像山上的摩西和以利亞也是如此。聖經中的肉身也沒有希臘思想中那種物質本是邪惡的那種觀念。希臘思想更以為純潔的靈魂在今生被肉身的軀殼所捆鎖，而柏拉圖更強調身體和靈魂的功能是完全分開的。這與保羅的將「身體獻上，當作活祭」中的身體，有截然的不同，保羅在此的身體明顯指全人。

聖經中整合的二元觀卻強調在今生身體與靈魂是可識別卻不能分開的一個單元（unity），但人死後靈魂和身體卻可以分開而靈魂獨立生存（雅二26），在今生靈魂和身體在功能上是息息相關，不能分開的一個整體。

一元論一般以為人是一種元素所構成，人死後也就沒有靈魂單獨存在這一回事。無論立即的復活或死後不存在直至復活的日子看法都沒有聖經的根據，而人的思想和一切非物質的良心和意志功能都只是腦細胞的化學作用也沒有任何聖經根據。讀者如對近代人性的「一元」或「二元」的爭論有興趣的話，可參考谷巴（John Cooper）的 *Body, Soul and Life Everlasting* 一書，他從釋經、神學、科學和哲學等深入探討這問題。



### 參考書目

Cooper, John W., *Body, Soul, and life Everlasting*, Grand Rapids: William B. Berdmans Publishing Company, 1989.

Robinson, H. Wheeler, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh: Clerk, 1911.

Strong, A.U., *Systematic Theology*, Westwood, W.J.: Revell, 1907.





4212

## 變：心理作用還是屬靈經歷？

鍾士羅著 盧約翰譯

精神病醫生沙岡博士在「心戰」一書說，基督徒所謂「重生」，並非確有其事，只是「條件反射」作用而已。這本書影響力很大。爲了澄清真相，鍾士羅寫了這本小冊子，以聖經的記載和歷史事實作基礎，客觀分析沙岡錯誤的地方，並指出基督徒傳福音的方法應有的原則。



4233

## 論悔改

腓立普著 韋美玲譯

悔改是基督教信仰主要觀念之一，新約聖經第一個信息便是呼召人悔改。人爲甚麼要悔改？如何悔改？這本冊子詳細討論悔改的含義，和悔改時在心理上，理智上及意志上會遇到的困難，又解釋悔改如何能使人得到神無限的恩典和福氣。



# 錄音帶介紹

## 「如何向心理及精神病人傳福音」 專題講座錄音帶①-⑥

講員界定精神病及心理病的分別，並指出其病癥，從而了解發病原因及治療方法，探討如何幫助精神病患者及其家人，以及怎樣向這類病人傳福音。

- ①精神病及心理病的界定與癥狀
- ②心理病與精神病的分類情況
- ③精神病之成因
- ④精神病之治療
- ⑤如何幫助精神病患者及其家人
- ⑥( I ) 向此類羣體傳福音之策略  
( II ) 精神病康復者見證分享



T280CX



## 「同創美好明天」專題講座錄音帶系列①—⑦

當你或身邊的弟兄姊妹陷於心靈痛苦的時候，該如何處理？一羣資深的心理輔導專家願意為你解開「心靈千千結」，同創美好明天。

### ①突破自卑與自戀的性格 T341CX

幫助你了解自我，衝破成長路上的障礙，建立更美好的性格，邁向豐盛的人生。

### ③姊妹的眼淚 T343CX

為你揭示姊妹流淚的原因及真相，破除「女人是水造」的誤解。

### ④罪咎感——重生的擔子 T272CX

一般基督徒因為不能達到聖經的標準和要求，因而鬱鬱不樂，講員為你分析罪咎感的成因，教導你如何面對。

### ②學生哥，你想減壓嗎？ T342CX

### ⑤超越死亡的毒鈎 T273CX

### ⑥弱能兒童需要的照顧 T274CX

### ⑦肢體相顧 T275CX

