

◎王崇堯主編／基督教社會思想叢書③

雷茵霍·尼布爾

The Thought of Reinhold Niebuhr

美國當代宗教哲學家

◎王崇堯 著



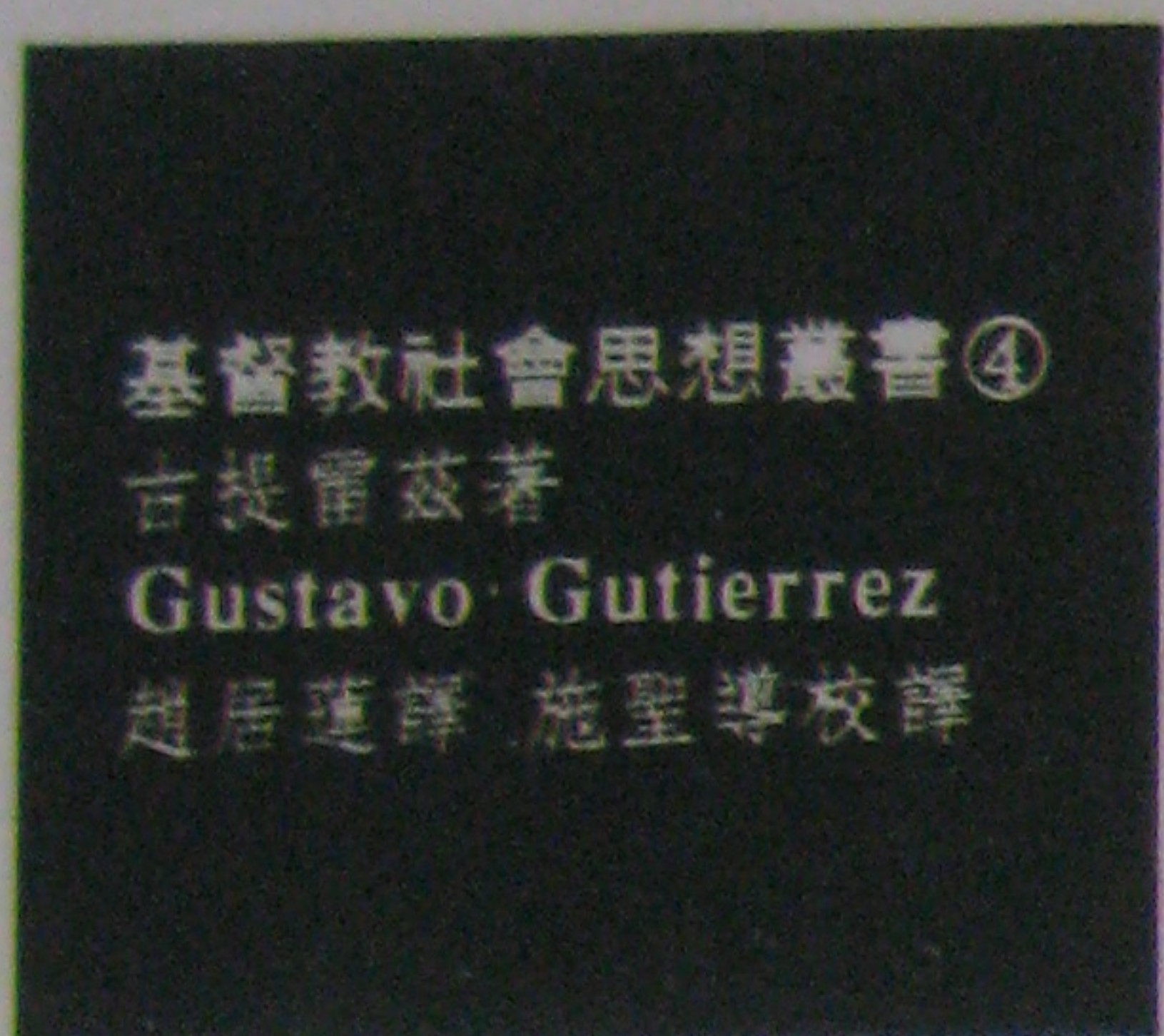
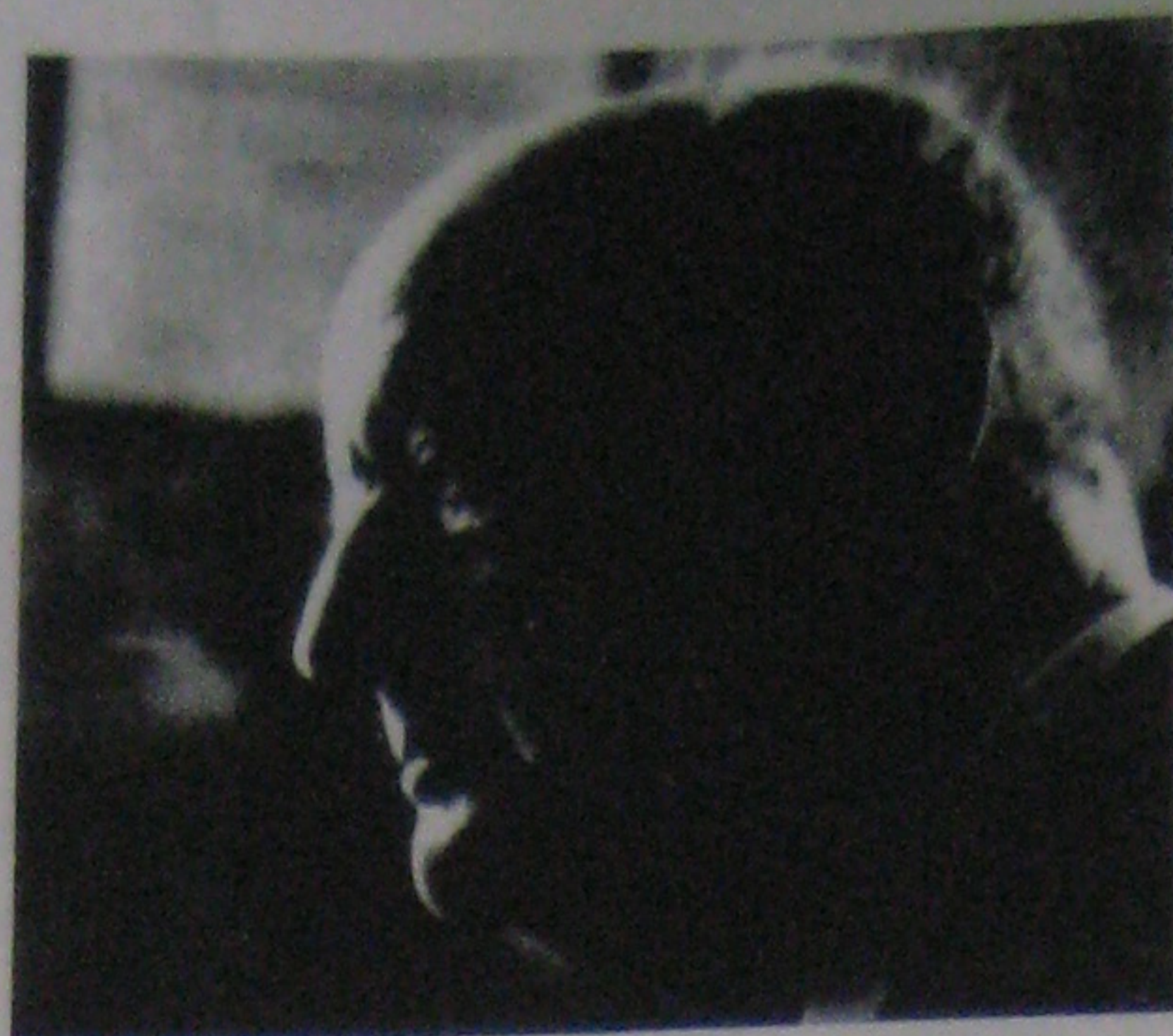
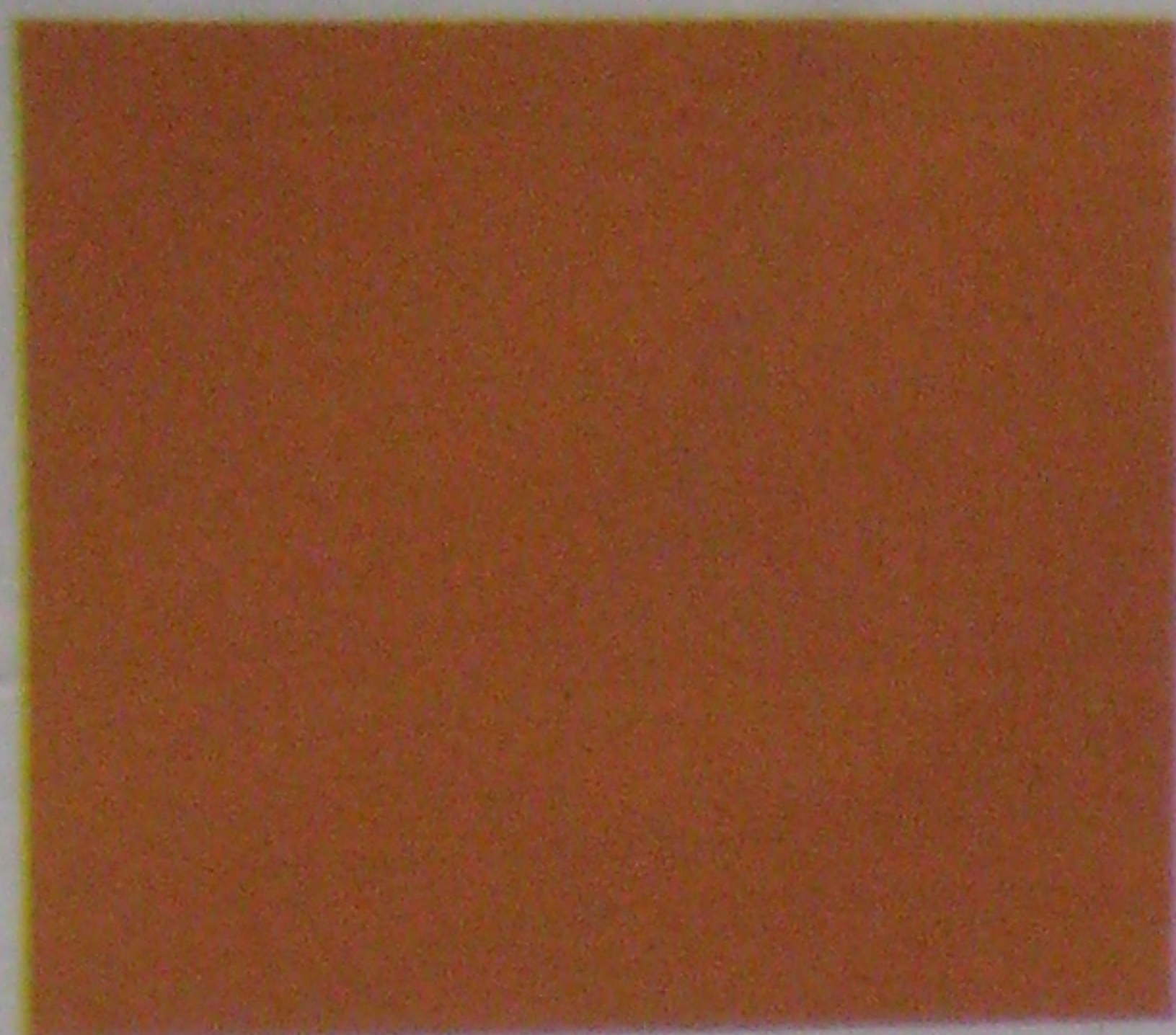
美國著名的神學家與
社會倫理學者尼布爾

BSOP LIBRARY



00025216

N5



基督教社會思想叢書④

古提雷茲著

Gustavo Gutierrez

趙居蓮譯 施聖導校譯



- 現代的機器，以簡單的話說，已使鄰舍成爲陌生人，或產生陌生人鄰舍。
- 教會每週的講座信息，很少能打進在工業社會下掙扎生存的多數人民心中。教會已形成一種對中產階級特權的使命感，期待它對社會的重組來貢獻力量是有點過度樂觀。
- 戰爭的發生不但使我成爲一個相對主義者，也限定了我的樂觀主義，我曾想自由會達到一種空前未有寬廣境界，而美德只要在時間和感染的支助下定可贏得勝利，文明如同上帝國。現在我才發現，文明所帶來的衝突面竟一直的擴大。
- 馬克思主義是一種世俗形式的先知性宗教，帶著一個理想社會的異象，尋求由政治力量來建立。這很像烏托邦式的情感主義，其結果是狂熱和殘酷，因爲它嘗試用強迫方式把完美性注入不完美的世界。
- 戰爭是一種生存與另一種生存的衝突，而獨裁是一種生存附屬於另一種生存下。戰爭與獨裁如同陷在前有女妖（Scylla）後有大漩渦（Charybdis）的進退維谷，唯有通過正義理想團體的形成才能克服。
- 預設立場如同近視的人所戴的眼鏡，沒有了眼鏡他（她）就無法看清。但若有發生比他（她）所能見更確據的事，那將說服他（她）其眼鏡並沒有合宜地看見應該看到的，他（她）將更換他（她）的眼鏡。預設立場也是如此，它的確將經驗所召集的證據色彩化，但它沒有完全掌握經驗。
- 浪漫主義和唯物主義對理性主義自滿於人的本質是理性，已由近代社會兩個階級，即中下階級和勞動階級所繼承。中下階級用各種不同浪漫主義方式來表達自己，且在法西斯政治達到高峰；而勞動階級自然地被唯物主義哲學和共產政治所吸引。
- 人的倫理能力與團體的大小是呈現反比的相互關係。在種族和政治各個實體中，團體之間要保有道德態度是比個人之間來的困難，所有人類團體比個人更有掠奪性的傾向。

70-1193

銅天 8383763



◎紐約協和神學院前以尼布爾命名的一小街

目 錄

序.....	1
自序.....	7
第一章 雷茵霍·尼布爾的生平與思想.....	11
第一節 生平背景.....	11
第二節 思想背景.....	15
I、自由時期的尼布爾（1915~1930）.....	16
1.工業化和勞工問題.....	16
2.對資本主義文化的批判.....	18
a.教會.....	18
b.世界.....	20
c.神學觀念.....	20
II、社會主義時期的尼布爾（1930~1939）.....	22
1.急進的宗教.....	22
2.基督徒社會主義.....	25
3.對馬克思主義的批判.....	28

III、現實主義時期的尼布爾（1939~1971）	30
1.政治和民主	30
2.戰後對時局的反應	33
3.神學的成熟	35
第三節 有關雷茵霍·尼布爾的作品與研究	36
I、有關尼布爾的研究	36
II、有關尼布爾的作品	38
第四節 歷史相對主義	40
第二章 雷茵霍·尼布爾的人性論	49
第一節 新康德主義的影響	49
I、預設立場的重要性	49
II、自然知識和歷史知識	51
III、逆理：一種解釋方法論	52
1.自由和不確定性	53
2.自由和其墮落	53
3.與基督教信仰的關連	54
第二節 社會和哲學層面	55
I、形式和生命力	55
II、上帝的形像和人的自我超越	56
1.客觀的自己	56
2.人格的整合	56
3.對終極的詢問	57

III、社會中自我的緊張	57
1.團體的有機層面	57
2.團體的人工層面	58
3.自我如同動態	59
4.社會階級的影響	60
第三節 哲學的派別	61
I、理性主義	62
II、浪漫主義	65
III、宗教改革資源	68
1.路德主義	69
2.加爾文主義	69
第三章 雷茵霍·尼布爾的神學觀	77
第一節 基督教思想的詮釋	77
I、一般啓示和特殊啓示	77
II、神話的角色	78
1.創造	80
2.墮落和罪	81
a.有限性與焦慮	82
b.自傲	83
3.愛律與原始信實	86
第二節 歷史的意義	87
I、歷史的問題——判斷的意義	87

4 雷茵霍·尼布爾

II、歷史的解答——信仰	90
III、歷史的暫時性	92
第三節 歷史的終末和盼望	94
I、基督的再臨	94
II、最後的審判	95
III、復活	95
VI、結論	96
第四章 雷茵霍·尼布爾的愛與正義論	103
第一節 愛與正義的角色	103
I、愛的角色與限制	103
II、正義的必需性	105
1. 平等與自由	106
2. 權力和其運用	107
第二節 愛與正義的關係	109
I、道德的人和不道德的社會	109
II、愛與正義的緊張	111
1. 正義的成就	112
2. 互助的愛	113
3. 奉獻愛的角色	115
第三節 愛與正義的平衡	115
I、理性的角色	117
II、法律和其限制	119

III、信仰和聖潔	121
第四節 相關議題	123
I、和平主義的議題	123
1. 早期看法	124
2. 和平主義的修正	125
3. 戰爭與和平主義	126
II、勞工的問題	127
III、朝向一個普世的團體	129
第五章 雷茵霍·尼布爾的民主政治觀	143
第一節 與自由主義的論辯	143
I、拒絕自由主義	143
II、肯定現實主義	147
III、自由主義對民主化誤導	150
第二節 與現實主義的論辯	153
I、對馬克思暫時性現實主義的批判	153
II、對美國古典現實主義的批判	155
III、新經濟政策的實用主義	158
VI、自由主義的再省思	160
第三節 尼布爾的調和現實主義	162
I、民主化和權力問題	163
II、民主化的辯證性	165
III、結語	168

第六章 雷茵霍·尼布爾的社會倫理	175
第一節 人的本性和其團體的分析	176
I、人和其團體的教義	176
II、罪和赦免的教義	180
第二節 權力的分析	184
I、權力的形式	184
II、權力的倫理困境	186
第三節 適切的社會倫理	188
I、社會秩序：正義是規範	188
II、自由和平等：正義的調整原則	192
第四節 總結	194
第七章 評論與結論	201
第一節 評論	201
I、黑曼 (Eduard Heimann) 的論評	201
II、蕭爾 (Richard Shaul) 的論評	202
III、其他的論評	204
第二節 結論	207
I、罪惡論：人的本性	208
II、創造論：上帝的形像	209
雷茵霍·尼布爾的作品目錄	215

序王著「雷茵霍·尼布爾」

雷茵霍·尼布爾 (Reinhold Niebuhr 1892-1971) 是二十世紀美國一位影響深遠的思想家。他的思想涵蓋神學、哲學、政治、社會、歷史等層面。史考特 (Nathan A. Scott) 說：「在當代的基督教神學家中，沒有一個人能像尼布爾那樣對世俗知識界有那麼大的影響力。」摩根索 (Hans J. Morgenthau) 尊崇尼布爾為「在美國政治思想史中，自卡爾霍恩 (Calhoun) 以來唯一具有創造性的最偉大的政治思想家。」美國前副總統韓福瑞 (Hubert H. Humphrey) 則說：「在當代沒有一個神學家或傳教士能比尼布爾對世俗世界有更大的影響力。沒有一個美國人能像尼布爾那樣，對政治智慧與道德責任能有那麼大的貢獻。」這麼重要的一位思想家是值得加以研究的。可是，國內的學術界就尼布爾的思想加以研究，而寫成專著加以介紹的卻寥寥無幾。就吾人所知，除拙著「尼布爾的政治思想——論基督教倫理與政治」（一九八八，使者）之外，就只有卓新平著「尼布爾」（一九九二，東大）。而今，王崇堯牧師的這本「雷茵霍·尼布爾的思想簡介」，能就尼布爾思想的多層面領域加以詳細介紹，這是對國內學術界，尤其是神學界的一大貢獻。本書的出版，相信必能

2 雷茵霍·尼布爾

進一步喚起國人對尼布爾思想研究的重視。

一九一五年尼布爾由耶魯大學神學院畢業之後，即到美國的最大汽車工業城底特律（Detroit）的伯特利福音教會（Bethel Evangelical Church）牧會。而一九三〇年代，正是美國汽車工業開始邁向大量生產的時候，其中以福特汽車公司（Ford Motor Company）發展最快。福特公司當時的產量佔全國總產量的半數，因此使其所在地的底特律成為汽車工業中心，工人紛紛湧入，使人口由一九一五年的五十萬人增加到一九二八年的一百五十萬人。處於這樣一個急變的工業社會中，尼布爾特別重視亨利·福特（Henry Ford）與工人的關係。福特公司當局誇言他們的人道措施。他們一週工作五天，最低工資每天五元，福特被世人稱讚為偉大的慈善家。但是身為工人的牧師，尼布爾對於福特的所謂人道措施，卻不以為然。他指出，工人雖然每天工資五元，但每週二天的休息卻得不到工資。尼布爾曾熱心的研究，以實際資料證明，一九二六年的工資比一九一三年還要低些。工人為了達到資方的生產要求，每日必須緊張工作，因此休息日充其量也只能補充睡眠，談不上任何休閒。工廠的工作環境更是惡劣異常。在一次實地參觀後，尼氏寫道：「工廠熱得可怕，工人似乎都很虛弱。技術工人像苦工，非技術工人像奴隸。工人對於工作毫無樂趣，他們只是為了生活而不得不工作。他們流的汗水與所受的痛苦為我們所乘坐的汽車付出代價。」福特主張生產廉價的大眾化汽車，當然為人們所歡迎，但是尼布爾指出，大量生產導致對工人身心的摧殘，是福特產業道德的一大諷刺。

尼布爾針對底特律工業社會的觀察，親身目睹工人的生活境

遇，使他無法僅做為一個在教會裡的講道傳道人。他認為身為牧師，他應該積極關懷參與社會問題，發掘問題病症，然後回到信仰裡面來尋求解決的答案，因為這樣的想法，使他成為一個政治神學家，與社會行動者。

在思想方面，十三年在底特律的牧會經歷，通過他對社會的關懷、參與、思考，乃孕育了一本震動思想界的名著「道德的人與不道德的社會」（Moral Man and Immoral Society）。在本書中，尼布爾闡明個人之間可以借助道德與理性力量建立和諧關係，但團體之間就不行了，因為「團體間的關係是政治的而非倫理的」，團體中的成員是某一團體利益的代表，個人心中充滿國家、民族、團體的榮譽感，因此造成自我尊大的態度，這種態度不能以良心、好意或理性加以限制或消除。人會因所屬團體的利益而變得無可理喻。因此團體之間必然產生衝突，這種衝突不是道德所能解決的。因為政治的規範不是愛（Agape）而是正義（Justic），不是自我犧牲，而是平等的相互對待。因此，尼布爾主張唯有在權力之間取得平衡，在各團體的衝突中尋求彼此可以容忍的和諧關係時，政治的正義才能實現。除了本書之外，尼布爾一生寫了不下二十本的專著，上千篇的論文。

在行動方面，尼布爾在十三年的牧會生活，或以後的教學生活中，甚至退休後的生活中，都因積極關懷社會而付諸行動。一九二五年底特律爆發大規模的種族衝突事件，市政當局因此邀請各界名流組成「種族委員會」（The Mayor's Race Committee），尼布爾被推為主席。此委員會於一九二六年對種族衝突事件加以研究後，發表一份「種族委員會報告書」（Report

of Mayor's Committee on Race），對種族問題提出了許多建設性的建議。報告書中建議市政當局應予黑人平等的待遇。舉凡商業、教育、福利、娛樂機會，醫藥服務等等都不應有種族歧視。他們也建議雇用黑人警察以免除白人警察對黑人的偏見。

一九二八年，尼布爾應紐約協和神學院（Union Theological Seminary）之聘，擔任應用基督教（Applied Christianity）教授，直到一九六〇年退休。然而，學術生涯並沒有使尼布爾退出社會，相反的他比以前更積極的參與政治活動。

一九二九年尼布爾參加「獨立政治行動聯盟」（The League for Independent Political Action），且被提名為國會議員候選人。一九三六年他協助創立了「社會主義基督徒團契」（Fellowship of Socialist Christian）。

三〇年代後期，由於納粹德國的積極備戰，使得尼布爾的眼光轉向了國際間的和戰問題。這個時期尼布爾極力地反對和平主義，猛烈抨擊民主國家的綏靖政策。他與反納粹的德國神學家都有密切的聯繫。田立克（Paul Tillich 1886—1985）因反希特勒被德國的大學解聘，隨即由尼布爾邀請到協和神學院任教。另外，影響當代神學思想的重要人物，謀刺希特勒未成的潘霍華（Dietrich Bonhoeffer 1906—1945）也是尼布爾的至友。

一九四〇年尼氏退出了主張孤立主義的社會黨，繼而協助創立了自由黨，並且由於對民主政治的信念與爲了抵禦共產主義的宣傳，他參加了「民主行動聯盟」（Union for Democratic Action），後來且被推選爲主席。在二次大戰期間，他花了許多時間，支持猶太人的「耶路撒冷復國運動」（Zionist）。

一九四五年五月七日，德國無條件投降，旋即被四國佔領。當時美國對德政策有所謂「摩根索計劃」（Morgenthau Plan）。此計劃是基於報復心理，主張將德國永遠分割，長期佔領，並將德國工業根本破壞，使之成爲純粹的農業國家。尼布爾極力反對此計劃，他認爲這個計劃的實施，不僅不能獲致和平，對德國人民而言也是不公道。他主張納粹黨的高級人員應給予應得的懲罰，但懲罰卻不可施之於德國這個國家，以免她成爲權力的真空而給蘇聯可乘之機。他主張應協助德國迅速復興，以作爲防抵蘇聯的屏障。當時美國政府的對德政策，即採納了尼布爾的意見，東德的淪入鐵幕雖爲不可挽回之結局，但自由民主的西德聯邦共和國（Federal Republic of Germany）遂得以在一九四九年五月二十三日建立。

第二次世界大戰結束後，面對冷戰的國際局勢，尼布爾最關心的是國際和平與美國外交政策的問題。此時期，尼布爾極力主張，基於責任，美國必須積極介入國際政治問題，以美國雄厚的國力爲後盾，維持世界秩序。尼布爾的主張，對美國外交政策的制定曾發生重大的影響。

尼布爾也曾經極力支持黑人的民權運動。黑人民權運動領袖金恩（Martin Luther King, Jr.）在英國國家廣播公司（BBC）的一次訪問中，曾表示他的思想深深受到尼布爾的影響。

吾人之所以不憚其煩的對尼布爾生平中主要的事蹟加以敘述，主要是在說明二點：第一，尼布爾不僅是位牧師、思想家，同時他也是位社會行動家。第二，尼布爾的思想不是在學術的象

牙塔裡做出來的，他的思想是將自己投入社會的情境中激發出來的。這就如同已故台南神學院黃彰輝院長所一再強調的，做神學必須實況化（contextualization）。就第一點而言，尼布爾的榜樣實在為我們解答了，傳道人或信徒是否可直接介入、參與政治、社會的問題。就第二點而言，尼布爾的神學過程，當可給台灣的神學界深刻的啟發。總之，尼布爾的思想是值得加以研究的。正值政治、社會、經濟因轉型而紛擾多端的台灣，研讀尼布爾的思想，更可使讀者收觸類旁通之效。

本書作者王崇堯牧師年輕有為，好學敏求，是台灣神學界的後起之秀。在其獲得博士學位前後，短時間之內已出版了好幾本著作。這本「雷茵霍·尼布爾」是其最新的作品，分別介紹尼布爾的生平、人性論、神學觀、愛與正義論、民主政治觀、社會倫理，最後並作評論。作者所論各章節，都是尼布爾思想中的中心論題，讀者可在短時間之內對尼布爾的思想做一普遍而深入的瞭解。書本列有尼布爾著作詳目，欲作進一步研究者可循線追索。

本書在未出版之前，本人得以悉閱原稿，獲益良多，慶幸之餘，敬謹推薦給中文世界的讀者。

黃昭弘 謹序

自序

雷茵霍·尼布爾（Reinhold Niebuhr）的名字最早入我的腦海裡，是七〇年代在台南神學院研讀神學的時候。當時，雷茵霍的《道德的人與不道德的社會》一書與其弟理察·尼布爾（Richard Niebuhr）的《基督與文化》一書，皆是神學研討中常被引用的書籍。

一九八三年八月，蒙台南神學院歷史教授鄭兒玉牧師的推薦與幫助，有機會入加州伯克萊的太平洋宗教研究所（Pacific School of Religion）攻讀歷史神學。修讀期間認識了我所敬仰的戴俊男牧師，他是我南神的學長，當時在舊金山灣區一教會牧會。戴牧師主修心理協談，其在德州基督教大學的博士論文是撰寫有關雷茵霍·尼布爾與“意義治療法”（logotherapy）創始人弗蘭克（Viktor E. Frankl）的人性論的比較，這是我頭一次在戴牧師的著作中較有系統地從心理學的角度來看雷茵霍·尼布爾。

一九八五年八月入波士頓大學繼續博士課程後，社會倫理反而成了我的主修，這期間波大的人格主義（Personalism）哲學，及以Walter Muelder所領導的社會倫理思潮課程先後影響

到我，如保羅、田立克（Paul Tillich）、饒申布士（Walter Rauschenbusch）、尼布爾兄弟及馬丁路德·金恩牧師等人的思想等等。這本有關介紹雷茵霍·尼布爾思想的書能夠出版，個人很感激上述所提師友們的啓蒙。

另外，返台後也很榮幸地讀到黃昭弘教授所撰《尼布爾的政治思想》一書，作者以政治學角度來探討尼布爾的思想。更感榮幸的，本書也承蒙戴俊男教授（現任教台南神學院）與黃昭弘教授在教學百忙中提供寶貴意見及寫序，在此謹以致謝。

本書從頭到尾也承蒙一些年輕朋友的校稿、提供意見及修改辭語，如任職台灣公報社記者的徐佳韻小姐，服事於北縣圳安佈道所的林賢豐傳道，台南的李麗雲小姐及就讀成功大學的黃昭傑先生等等，他（她）們的熱忱幫助，增進了此書的可讀性。另外，永望出版社的姜寶慶先生、打字楊秀清小姐及封面設計林世勳先生也一併致謝。

本書的封面設計是取材自一九九二年十二月份的《當代雜誌》中，李男先生為筆者所寫“雷茵霍·尼布爾思想”一文所設計的書頁中的封首，承蒙《當代雜誌》總編輯金恆煒先生的慨慷應允，准予轉印為本書的封面，在此也致上謝意。另外，封面內一張紐約神學院（Union Theological Seminary）前的雷茵霍·尼布爾街的照片，是由好友陳柏壽牧師所攝，陳牧師畢業自協和神學院，目前牧會於紐約一間台灣人教會，感謝他為此書所付出的辛勞。

最後，筆者誠心所願地將此書獻給我的恩師——鄭兒玉教授，感謝您開啓了我神學之旅的大門。也以一首尼布爾在麻州一

間教堂的禱文自勉：

上帝啊！懇求賜給我

（ God grants me ）

心安理得地去接受那些我無法改變的事情，

（ The serenity to accept the things I can't change, ）

勇氣去改變那些我可以改變的事情，

（ The courage to change the things I can, ）

以及智慧去分別何者可以改變，何者難以改變。

（ and the wisdom to see the difference. ）

王崇堯於高雄

3月18日1993年

第一章 雷茵霍·尼布爾的 生平與思想

第一節 生平背景

雷茵霍·尼布爾（Karl Paul Reinhold Niebuhr）生於1892年6月21日。父親高士塔夫·尼布爾（Gustav Niebuhr）是密蘇里州聖路易市西北50哩的萊特市（Wright City）一間福音路德會的教會牧師。福音路德會基本上是屬於德國路德教派，後來於1934年與一個加爾文教派合併，而成福音改革教會（The Evangelical and Reformed Church）。

雷茵霍·尼布爾是高士塔夫·尼布爾與莉狄亞（Lydia）尼布爾所育的第四個孩子。雷茵霍的大姐赫達·尼布爾（Hulda Niebuhr）是位教育學家，曾任芝加哥麥考米克神學院（McCormick Theological Seminary）基督教教育學教授；第二個孩子華特·尼布爾（Walter Niebuhr）是位新聞出版業者；第三個孩子幼年夭折；而接下來就是雷茵霍·尼布爾。理查·尼布爾（Helmut Richard Niebuhr）小雷茵霍2歲，也是美國著名

神學家，曾任耶魯大學神學院教授。

高士塔夫·尼布爾的家庭雖然收入不多，然其家庭生活卻很快樂。尼布爾子女從小就在父親的教導下學習歷史與希臘文，而最重要的是尼氏子女從小就承繼著父親那反對社會不公的勇氣，及對貧窮鄰舍的關愛精神。總之，高士塔夫·尼布爾對其子女的影響，無非是對牧師職務的熱愛與虔敬。他常告訴子女說：「鄉鎮中最有趣的工作就是牧師職務」。尼布爾家庭的虔敬信仰生活，於日後對尼氏子女之影響在其子女對自由及平等的信念中表露無遺。^①

1902年當尼布爾10歲時，全家搬至伊利諾州的林肯鎮，尼布爾和其弟理查·尼布爾（Richard Niebuhr）先後進入芝加哥一間專為牧師子女提供獎助金的愛姆赫斯特學院（Elmhurst College）就讀，後來理查·尼布爾還於1924年至1927年期間當過此學院院長。學院畢業後，兩兄弟又先後進入靠近聖路易市的伊登神學院（Eden Theological Seminary）和耶魯大學神學院修讀有關神學課程。

尼布爾在1913年進入耶魯之前，其父親高士塔夫已於同年4月死於糖尿病。21歲的他不得不幫忙負起家務，起初在伊利諾州的林肯市的一間教堂服事，其後又靠耶魯大學的獎助金及課餘傳教工作來幫忙維持家計。在此情況下，尼布爾仍然在1914年得神學士，又於1915年得文學碩士。畢業後曾受到鼓勵繼續博士課程，然而由於父親已逝，其有責任照顧母親，於是決定接受底特律市一間伯特利福音教會（Bethel Evangelical Church）的聘任，並由德國路德教會在北美洲的福音路德會差會設立為牧師。

尼布爾在底特律市開始牧會時剛好23歲，此城市從1915年到1928年間已由50萬人口增加到150萬。在底特律工業城13年的牧會生涯，尼氏與勞動工人團體及社會主義團體有過親近交往。承繼著饒申布士（Rauschenbusch）社會福音的精神，尼布爾除了牧會工作外，也向底特律市財大勢大的汽車大王亨利·福特（Henry Ford）挑戰，特別對亨利·福特罔顧工人權益大力批判。其實，終其尼布爾一生，被他批評過的有勢者不計其數，如除了亨利·福特外，政治家約翰·杜勒斯（John Foster Dulles）與出版家亨利·魯斯（Henry Luce）也不例外。另外，尼布爾也曾批評佈道家比利·葛理翰（Billy Graham），認為他是尼克森總統的家族宗教家。

1928年尼布爾始接受紐約協和神學院（Union Theological Seminary）的聘任成為該校應用基督教（Applied Christianity）的教授，尼氏在教學期間曾組織基督徒社會主義團契，並且成為《急進宗教》（Radical Religion）季刊的主編，此雜誌後來又易名為《基督教與社會》（Christianity and Society）。

1930年代尼氏是社會黨（the Socialist Party）的一個領導人物，由於對和平主義的看法及美國是否參與歐洲戰爭問題，尼氏於1940年退出社會黨。他創立一份刊物《基督教與危機》（Christianity and Crisis）來反對當時一些宗教團體的和平主義與孤立主義。後來，他又成為「民主行動聯盟」（the Union for Democratic Action）的發起人之一，而且與約翰·穆雷（John Courtney Murray）、亨利·杜遜（Henry Van Dusen）等人共同參與研討民主社會秩序的一些基本問題。

1939年尼氏受邀到英國愛丁堡大學「季富得講座」(Gifford Lectures)演講，演講的內容成爲後來於1941年及1943年出版的《人的本性與命運》(The Nature and Destiny of Man)上、下二書。另外，二次大戰結束前，尼氏也曾於1943年受邀到史坦福大學的「威斯特講座」(Raymond W. West Lectures)演講，演講的內容也成爲隔年所出版的《光明之子與黑暗之子》(The Children of Light and the Children of Darkness)一書。

戰後，尼布爾也曾於1946年被美國國務院任命爲德國考察團的團員，他對美國協助戰後的德國走向民主化有很大的鼓舞作用。這可從1946年所出版的《認識時代的徵兆》(Discerning the Signs of the Times)一書，看出尼氏對美國作爲建立世界秩序責任的期許。而往後出版的書，也大多針對蘇聯共產極權的批評和美國作爲世界和平領導的期待與反省。

1958年尼氏受邀在普林斯頓大學高級研究所(The Institute for Advanced Studies)研究當代政治問題。這也是1959年所出版《國家與帝國的結構》(The Structure of Nations and Empires)此書的來由。1960年尼氏從協和神學院退休後，也曾先後受邀在哈佛大學(1962)和巴納德學院(Barnard College, 1963)講學。1964年至1968年，尼氏又回到協和神學院主持社會倫理學課程。尼氏的晚期生涯也很投入有關政治議題的討論及行動，如反對越戰和支持黑人民權運動等等。尼布爾一生著作甚多，計有二十幾本書，一千五百篇以上的論文，先後得到母校耶魯及牛津、哈佛、普林斯頓等大學的榮譽博士。尼布爾於

1971年的6月1日以79高齡去世。

總之，尼氏對美國的影響是各方面的，不只在神學及倫理思想上，他對美國外交政策也有諸多評論。曾任美國駐蘇聯(1952)與南斯拉夫(1961-1963)大使的外交家喬治·肯納(George F. Kennan)認爲美國政治學現實學派的基礎是建立在尼氏的哲學及神學思想上，所以肯納尊稱尼氏是“這時代美國人的思想之父”。^②特別在美蘇冷戰時代，尼氏提供美國一套軍事力量的合理化，以使用來對付共產主義作世界性圍堵政策的理論。另外，在美國國內，尼氏的理論也深具影響，他的著作談到勞工問題，民權運動及國內的反越戰思考。尼氏影響美國社會的主因，當歸功於其作品不只是停留於學識性狀態，而是在自己所體驗的困擾生活中，實際應用基督教思想於社會議題上，特別是在政治及經濟問題方面。

第二節 思想背景

在神學與哲學思想上，尼氏是被稱爲美國基督徒新正統派(the Christian Neo-Orthodox School)的開拓者之一。第一次世界大戰重創了十九世紀那股對人可改變的樂觀主義信仰，四年的戰爭帶來了傷痛和絕望的悲觀心情。人類本性黑暗的一面在戰爭的憎恨和毀滅中表露出來。在此情況下，戰後一些新正統派神學家一一出現，像巴特(Karl Barth)、田立克(Paul Tillich)和尼布爾等等。從改革宗神學和存在主義哲學的滋潤中，新正統派強調人的罪性和人類存在的悲劇性格。接

著納粹主義的興起和第二次大戰強化了人類此種焦慮的心情，也肯定了新正統派在二十世紀上半葉基督教神學運動中的主導地位。

尼氏的思想特色可說是繼保羅、奧古斯汀、馬丁路德和加爾文後，對人類理智的無能為力、罪的普遍蔓延和人類本性的墮落及絕對需要神聖恩典的拯救等思想的再現。當然，尼氏受齊克果存在哲學派的影響巨大，他與另一神學家布魯納（Emil Brunner）的思想也很接近，不過，在尼氏晚年生活中曾說布魯納在對倫理問題的看法及處理上是愈來愈採納自然律，而他是愈來愈拒絕自然律。^③

雷茵霍·尼布爾早期思想的形成，可說是經由實際牧會而來，不像其兄弟理查·尼布爾（Richard Niebuhr）都經由學院訓練而出。尼布爾於1915年從耶魯大學拿到碩士後，就被派任牧養一間位於底特律市的伯特利福音教會，他的牧養教會工作一直繼續到1928年，當他接受紐約協合神學院的教授聘任為止。13年實際的牧會經驗，影響尼氏思想發展甚大，特別是有關社會議題方面的思考。一般而言，尼氏的思想階段可概分為三個時期：自由思想時期（Liberal Period：1915—1930），基督徒社會主義時期（Christian Socialism Period：1930—1939），和基督徒現實主義時期（Christian Realism Period：1939—1971）。

I、自由時期的尼布爾（1915-1930）

1. 工業化和勞工問題

尼氏早期的思想是來自十九世紀的自由主義，且把此思想運

用來思考底特律城的勞工與工業化問題。對尼氏而言，現代生活最大的挑戰無非是科技工業化所帶來的社會變遷。1930年發表在《明日世界》（The World Tomorrow）的一篇文章，“在機械時代的機械人”（Mechanical Man in a Mechanical Age），尼氏說科技文明已形成了兩方面的衝擊：一是人類生活漸漸傾向機械化；一是此種新的生活方式，已對傳統講求互助關係的社會形成暗中破壞，結果人類內在靈性生活遭到嚴重污染。^④在1932年出版的《宗教對社會工作的貢獻》（The Contribution of Religion to Social Work）一書，尼氏說：“現代的機器，以簡單的話說，已使鄰舍成為陌生人，或產生陌生人鄰舍。”^⑤

一點也不驚奇，在這樣的文明中，個人自律性減弱，社會責任感毀壞，經濟關係掠奪了人的特性，經濟力量一直增強，直到它能挑戰每一種支配，比起以前的任何文明，現代人的個人和社會道德更應深入下級階層。^⑥

工業化所帶來的另一問題是造成多量勞工的需求，尼氏認為勞工大眾是現代工業化社會最直接的受害者，1929年出版的《一個溫順犬儒學派的筆記書頁》（Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic）就是針對此問題而發。尼氏說看看各地方的工業企業，就可知道強者對弱者毫無關心的罪惡事實，機械化的工人如同一個工具的奴僕，以工作來謀取三餐，而工廠老板卻掌握了一切的生產和經濟力量。沒有政治力量的勞工是無法取得經濟上的改善，他（她）們只是靠著資本家的同情，以勞力換取生存。

早在1926年當亨利·福特（Henry Ford）宣稱將把工人的工資提昇到一天5塊美金時，尼氏發表在《基督徒世紀》（The Christian Century）的一篇文章中，“亨利·福特是如何的仁慈？”（How Philanthropic is Henry Ford?），就說亨利·福特並不是爲了工人的福利來設想，而是爲了他個人的經濟利益，因爲工資的提高也同時帶來對更多人的解雇，何況工廠又沒有最低工資規定、沒有退休制度、沒有疾病或工作傷害時的保障等等。社會上所認定亨利·福特的利他主義，事實上卻反映出亨利·福特是無情和缺乏人性。^⑦尼布爾對資本主義的批判，使尼氏往後思想走向基督徒社會主義。

2. 對資本主義文化的批判

a) 教會

尼氏對美國教會的批判是其已失去實踐的精神。在1922年底發表在《基督徒世紀》的一篇文章，“教會和中產階級”（The Churches and the Middle Class），尼氏說：“教會所宣稱的雖是愛弟兄的福音，但愛弟兄的福音卻沒有明確地應用在現代生活急迫的問題上。”^⑧對當時的尼氏而言，現代生活的急迫問題不外是勞工問題、經濟問題和種族關係等等。

早期1920年刊在《明日世界》的一篇“宗教的限制”（Religion's Limitations）文章，尼氏特別從美國教會對第一次世界大戰的冷漠態度來作反省。尼氏說這也是現今教會態度的延續，即對社會議題如勞工和種族問題等談不上有所關心。^⑨尼氏說教會講壇的每週信息，很少能打進在工業社會下掙扎生存的多數人民心中。另外，在反對經濟貪婪、種族問題的社會罪惡中，

尼氏在1926年的一篇文章“我們世俗化文明”（Our Secularized Civilization），也坦言基督教比其他宗教對上述諸問題表現的更束手無策。^⑩

教會對社會問題的冷漠，其原因是教會的道德是有“時代錯誤性”（anachronistic），1929年開始著手的《一個溫順犬儒學派的筆記書頁》，徹底表達了這個看法。^⑪意即教會的道德是清教徒式的，是主張狹窄的純粹個人道德。尼氏批判十九世紀基督教的虔誠個人主義傳統，只代表著少許的基督教本質，因此它很難能在工業社會下，來建立合乎真正基督徒信仰本質的倫理規範。^⑫

教會的個人主義道德，特別在人類的相互合作關係上，預先排除了任何社會罪惡的可能性。這也就是在底特律工業城教會的情形，它們不但沒有幫助下階層勞工爭取應得權利，反而起來反對所有朝向更有正義社會的勞工運動。^⑬

在此時期，教會與勞工工會的接觸可說是完全沒有，教會反對罷工方式，儘管罷工的選擇是否爲了朝向更公平的經濟正義。教會在工業非人性化的社會生活中，講求純粹個人狹窄領域的道德。因此，到頭來教會不但沒有關心勞工悲苦的生活，反而與資本家結合一氣，形成一股打壓勞工運動一切可能性的反動力量。

尼氏對美國教會的總評是：“美國教會已形成一種對中產階級特權的使命感，期待教會對社會的重組來貢獻力量是有點過度樂觀”。^⑭1927年的《文明需要宗教嗎？》（Does Civilization Need Religion?）就是在此背景下所出版的書。尼氏認爲現代社會需要一個新和急進的宗教，而最有效率的傳教士是信徒，他

(她)們是直接參與在社會結構的重建，這比蓋新的教堂來的重要。⑮也因為這樣的信念，尼布爾作為一個教會的牧者，同時也用了很多時間參與在非教會的群體和組織，而且也從中學習和造成影響。

b) 世界

尼氏對教會“時代錯誤”的宗教個人主義道德的傾向，歸究於受整個資本主義文化的影響。1928年9月在《基督徒世紀》(The Christian Century)的一篇文章“戰爭在我思想上造成何影響？”(What the War Did to My Mind?)，尼氏曾有這樣的反省：

戰爭的發生不但使我成為一個相對主義者，且限定了我的樂觀主義……我先前的道德觀和宗教生活是根植於19世紀的樂觀主義，我曾想自由是會達到一種空前未有的寬廣境界，而美德只要在時間和感染的支助下一定可贏得勝利，我認同文明如同上帝國。現在我才發現，文明所帶來的衝突面竟一直的擴大，爭鬥也一直增多，毀滅的工具也愈加尖銳……在自動化過程的所有希望已漸消失。⑯

在此，尼氏把自己稱為“相對主義者”，這是瞭解尼氏從自由思想樂觀主義轉變的一個重要線索。

c) 神學觀念

儘管尼氏對宗教的世俗自由有所批判，他的早期神學思想是來自19世紀的自由主義，特別從對耶穌人格的恭維到人格主義(personalism)形上學的構成。馬可·埃伯所雷(Mark C. Ebersole)稱尼布爾的自由主義思想是受到士萊馬赫(Schleier-

macher)、立敕爾(Ritschl)、哈那克(Adolf Von Harnack)和饒申布士(Rauschenbusch)的影響，特別是哈那克和饒申布士二人。⑰尼氏認為耶穌的宗教提昇我們去找到一個以上帝為世界中心的愛和人格。在1925年的一篇“我們將宣揚真理或尋找真理？”(Shall we Proclaim the Truth or Search for It?)的文章，尼氏曾說：“自由主義是介於基要主義和現代主義的一個好的引導方向，即一方面可避免形成教條主義，和另一方面避免對自然主義的縱容，不過，自由主義仍然缺乏一種先知的熱情”。⑱

這些觀點可從《文明需要宗教嗎？》一書來洞悉。特別在此書中，雖然“宗教”(religion)和“基督教”(Christianity)兩詞語相互使用，然尼氏是以“宗教”此詞語來作為人類行為的普世現象研究。不過，在他後來的“新正統主義”(Neo-orthodoxy)時期，他漸以一種先知性的“急進基督教”來取代“宗教”此用語。⑲在他早期階段，尼氏曾說：“不用宗教來想像人是很難的，因為宗教是在非人格化世界中所能看見的人格化的首要。”⑳對尼氏來說，宗教對文明可有積極和消極兩方面的影響。

尼氏認為宗教功能的最大效應是能形成一種與世界的緊張關係，然而過度的與世界利益妥協，無非是宗教的自我推翻，這也是尼氏對教會和中產階級已呵成一氣的批判。他說現代自由主義基督徒的危險性，已把宗教變成一種特定階級利益的靈性昇華，尼氏認為宗教必須能有一種介於靈性理念和所有歷史社會之間的一種緊張性。這是宗教的“逆理”論點(paradox)，意即當它

為世界盡其力服務時，它也能保持對世界價值的不屑一顧和批判。^{②1}這個“逆理”論點的緊張性，後來就成為尼氏“愛”和“正義”兩個相對觀念，特別在“道德的人”和“不道德的社會”裡面。

1930年之前的尼氏，經由現實的體驗：如缺乏組織的工會、工人沒有實際政治力量的運作、法西斯的興起、不道德的社會、和對馬克思思想的研讀等等，使他在1930年後漸放棄其自由主義思想，而走上基督徒社會主義時期。

II、社會主義時期的尼布爾（1930-1939）

從1928年開始以日記方式為文的《一個溫順犬儒學派的筆記書頁》，在1956年尼氏為此書所添寫的前言，尼氏自己反省說：“整體來說，除了這本書出版後的幾年中以外，在作者的靈魂深處和現代諸多作品，實看不出有一種革命的確切證據。”^{②2}在此，尼氏所言及的“革命”，是指對三十年代美國經濟不景氣和法西斯主義興起的一種回應，這些背景趨使尼氏走向宗教上的急進主義。

1. 急進的宗教

尼氏永久性地與自由主義分野，是在1929年美國經濟不景氣之前，此時期的新神學思考是基於歐洲新正統主義（Neo-orthodoxy）、馬克思主義（Marxism）和他對美國社會、政治和經濟問題的看法。尼氏在此時期作品常說，宗教可以成為急進主義的資源，因為宗教是從超越者的角度來看不公義的社會。在1934年發表在《基督徒世紀》的一篇“宗教如同急進主義的資源

”（Religion as a Source of Radicalism）的文章，尼氏說宗教常提供社會行動力量的動機，它是引導社會變革的先知性工作。宗教的目的不是去神聖化既得利益的社會體系，而是去支持工業社會下的多數勞工大眾和貧窮者所爭取的社會公義。^{②3}

1935年，尼氏發起組織“社會主義基督徒團契”（The Fellowship of Socialist Christians），並且出刊一本名為《急進宗教》（Radical Religion）雜誌，尼氏且曾擔任此雜誌編輯好幾年，此雜誌於1940年春天易名為《基督教和社會》（Christianity and Society），並於1956年夏天停刊。

1936年刊在《急進宗教》雜誌的一篇“基督徒急進主義”（Christian Radicalism）文章，尼氏認為急進宗教主要是反對所有二元主義的形式，反對歷史可自我補足和自我解釋的觀念。更進一步，急進宗教也反對悲觀主義或烏托邦主義，反對一個新社會可自動解決人類自私性問題的看法。^{②4}

於是基督徒急進主義必須找到一合宜的神學觀和政治策略，來作為先知性宗教的辯證法。在“馬克思，巴特和以色列先知們”（Marx, Barth and Israel's Prophets）一文中，尼氏嚐試從三者想法來貫聯一種合宜急進宗教的辯證體系，這個思想體系是以巴特神學為主，馬克思社會政治分析為輔，再加上舊約先知們的使命與批判精神來形成。尼氏說在急進宗教裡，有一真正的辯證過程，在此辯證過程中，歷史的進展，一方面此時此刻是在上帝的指示下，而另一方面歷史也是在上帝的責難審判中。^{②5}

總之，尼布爾在巴特（Barth）和巴特學派中的布魯納（Brunner）作品中，找到很多有益的思路，雖然有時他對巴

特觀點也有評斷。在肯定的一面，尼氏在“巴特主義和政治反動”（Barthianism and Political Reaction）一文中說：“一個修正的社會急進主義，與巴特所形成的新正統主義是可共處的。”^{②6}當然這是指著巴特，布魯納思想中所強調的，即超越者上帝在人類相對歷史中的作為。

尼氏對巴特主義的批判也有二方面，一是巴特神學是嚐試經由上帝是超越者的教條主義來脫離“相對主義”（relativism）。在“巴特——絕對的使徒”（Barth——Apostle of the Absolute）一文，尼氏稱巴特的神學是一個新形式的基要主義或古老形式的正統主義。^{②7}另外，在“巴特主義和上帝國”（Barthianism and the Kingdom）一文裡，尼氏也認為在巴特道德感中所欠缺的社會活力是來自宗教上完美主義的強調。上帝是超越者，於是上帝國在上帝是超越者的觀念下，是人類歷史所不可能等同的，也因為這樣，人類歷史層面上的善、惡分別，也有被減低至兩者互不相干的危機。尼氏說任何宗教理想主義，若免除我們去找尋一個更高社會價值的責任感時，它就會帶來道德掙扎的危機。^{②8}事實上，尼布爾對巴特在第二次大戰時採取反對納粹主義的態度是極其讚賞，這也是後來導致尼布爾對巴特的批評，就是在1956年的匈牙利危機事件上，巴特卻一言不發。^{②9}

在此，尼氏認為有需要對歷史上的善、惡問題作一相對的區別。尼氏批評布魯納有關“創造的秩序”的看法，因為此觀念將容易地把任何特殊的社會組織神聖化，認定是上帝所賜予的。^{③0}尼氏說布魯納的悲觀看法趨使他混淆了對社會主義的誓言，尼氏

進一步說如果我們有自然律的新理論，我們至少應該有“新社會秩序”建造的可能性，如同先前對“既得利益”的維護一樣來的熱切。^{③1}

另外，尼氏也對饒申布士所代表的社會福音提出評論，尼氏認為以愛的倫理來建構歷史中上帝國的可能性，是一種過份樂觀看法。雖然尼氏分享饒申布士對個人主義的批判，及對社會罪惡的瞭解。然尼氏仍然認為社會福音誤導了達成社會正義成就的適宜方式。“在歷史層面中的饒申布士”（Walter Rauschenbusch in Historical Perspective）一文，尼氏說：“社會福音沒有真正了解正義的涵意，因為它沒有適宜地衡量權力和人類自我關心的主張。”^{③2}換句話說，社會福音的問題，是過份假設愛的誠命可適用一切所有的社會問題，而低估了人類罪性的根本。

2. 基督徒社會主義

對尼氏來說，自由主義如同一把大傘。尼氏把所有樂觀主義進化形式、歷史在理智、愛、人類善意、教育和其他道德和社會資源的贊助下會自動進展皆歸類於是一種“自由主義”。社會利益的競爭自動會帶來和諧，這是自由主義的觀點，因為自由主義相信人和自然或歷史的過程是天生的良善，而且此良善已在人類各個階段生活中展開。

三十年代的經濟不景氣帶來尼氏對自由主義幻想的結束，尼氏開始被馬克思主義吸引，因為馬克思主義在那時代背景，剛好提供了一套社會分析工具，讓尼氏體認權力鬥爭的必然性是人類集體歷史的基礎。在1932年出版的《道德的人與不道德的社會》一書，尼氏說在現代資本主義社會，最具意義的社會權力是權力

來自生產工具的擁有權，也就是此種權力致使某些人霸佔了特殊社會利益。③③

無論如何，當尼布爾撰寫《道德的人與不道德的社會》(Moral Man and Immoral Society)一書時，尼氏並不確定社會的走向是否會帶給工人更大的不公義，他否定正統馬克思思想裡對大洪水變動結束的期待，但相信社會可能可以經由漸進的進化過程而朝向平等正義的目標。他相信社會主義將逐漸經由議會制度的行動，在英國、德國、法國、比利時和斯干的那維亞的國家有所成就。③④

在此時期，尼氏也表達了多種保留，特別關於論辯有關不必經由公然的鬥爭，歷史即可決定特權階級是否會放棄其既得利益的看法。他認為資產階級可能會使政府意圖建立平等社會的計劃失敗，而且在社會有了危機時，也可能要求政府訴諸武力來保衛其利益。

1933年希特勒在德國興起，而美國的羅斯福(Franklin O. Roosevelt)正面對著艱鉅的工作，引導美國的經濟走向復甦。這兩個危機促使尼氏採納了馬克思的分析來作先知性的預言，即資本主義已面臨衰退情景。這些想法在他1934年《一個時期結束的回應》(Reflections the End of An Era)一書出現。③⑤

在1934年的這本書中，尼氏反資產階級文明的熱情達到高潮，這本書整體來看可說是“最後審判的預言”(prophecy of doom)，也可視為對1932年《道德的人與不道德社會》一書裡的基本問題，採取更急進的看法。在此書中，尼氏是以一種確信西方社會資本體制必將分裂的態度來評價問題；另外，他對法西

斯主義的興起，也導向一個結論：即法西斯的影響，更加保證資本主義的結束不是以和平方式，而是以流血的方式。③⑥

以尼氏的觀點來說，西方文明正在“生病”，而病源就是“資本主義體制本身”。一些國家間經濟競爭的結果就形成生產過剩，因此這些國家就強迫其他國家單向開放市場來接收它們的生產過剩。尼氏批評這完全忽視其他國家市場相互開放的權利。③⑦尼氏說大量生產就需要大量消費，然資本主義社會是未能提供大眾的大量消費，也因為這樣，資本主義國家就要另覓國際市場，這也導致新經濟殖民主義的無法避免。

尼布爾也認知到美國的情況是與歐洲大陸有所不同，美國的工人不是急進，只是默認此種經濟情況，而從中朝著個人主義式的中產階級來努力邁進，而不是把資本家當作反對的階級。在美國也不可能形成法西斯主義，因為並沒有任何急進工人運動向著舊體制挑戰。由此，他認為羅斯福政府並不會成為法西斯主義，而是“半自由”(semi-liberal)和“半急進”(semi-radical)的綜合體。③⑧

儘管羅斯福政府作了很多修正的努力，特別以政治力量來控制私人資本，然此時期的尼布爾仍認定這些修正不能消除生產過剩和失業等問題，這些問題加起來最後還是會導致階級對立的更加尖銳。尼氏還預言，這些可能性可能導致美國走向法西斯主義。

在這時期的尼布爾，也曾與一些持自由看法的經濟學者有過論辯，如J. M. Keynes、Stuart Chases和Sir Arthur Salters等等。尼氏認為這些人所提倡的修正方案，以政府力量來干預和

導引一個瀕臨死亡的社會體系，仍然無法逃離失敗的結局。因為這是資本主義體系本身所形成無法避免的自我滅亡問題。

另外，此時期的尼布爾由於深受馬克思的影響，以至他曾說出像“歷史過程是冷酷的”這樣的話語。^{③9}對馬克思來說，歷史的無法避免之事無非是奠基於資本主義體系本身的內部矛盾，對尼布爾此時期思想的分析，我們可以看出，尼氏正表現了馬克思觀念中對資本主義的解釋和批判。

3. 對馬克思主義的批判

尼布爾雖然挪用馬克思的某些洞察力，但尼氏未曾毫無批判性地接受所有馬克思觀點。在尼氏對國家主義的分析中，他認為馬克思的觀點太過天真浪漫，特別是有關普羅大眾，由於沒有國家忠誠，所以他們是唯一真正的國際階級主張。雖然馬克思和基督徒馬克思主義者，同樣責難工人間繼續存在的一種缺乏批判的愛國主義，然尼氏也瞭解它的存在可導致國際間的無政府狀態是不能被低估。^{④0}

這樣的認知幫助尼布爾在挪用馬克思主義中，在他認為適切的同時，也對馬克思天真的方面有所批判。尼布爾說權力無論在誰的手中都有可能誤用，人類的自我中心是普世現象，它不只侷限於某一階級。無論如何，在此階段的尼氏，認為自我中心是資本主義的象徵，它如同有害的病毒，對整體社會逐漸破壞，尼氏相信在這方面社會主義可緩和病情。^{④1}

因為尼氏確信過度集中的權力一定會有所誤用而形成不公義，所以他極度批評蘇聯的集體主義。尼氏在1933年發表在《明日世界》（The World Tomorrow）雜誌的一篇文章，“樂觀主

義和烏托邦主義”（Optimism and Utopianism），曾有如下的描述：

作一個馬克思者，我對資本主義文明下的人類集體行為不存幻想。擴大來說，我相信利益決定了一個人的行為……作一個基督徒，我比馬克思主義更前一步，也就是在任何時代，在任何社會體制下，我對一般人類集體行為是不存幻想。^{④2}

1936年刊在《急進宗教》的一篇“法西斯主義、共產主義、基督教”（Fascism, Communism, Christianity）文章中，尼氏認為共產主義是一種世俗化形式的先知性宗教，帶著一個理想社會的異象，尋求由政治力量來建立。^{④3}它對社會的分析只是暫時性的憤世嫉俗，因為它設有想從歷史矛盾掙脫出來的一種社會革命的理想團體，這很像是烏托邦式的情感主義。尼氏說，作為一個基督徒，我知道社會主義者所強調的共同利益的正義，有可能在不完美的人及其社會中顯現，而且在共同利益和個人私利的競爭中也有可能不會遭到破壞。^{④4}

馬克思烏托邦主義的結果是狂熱主義（fanaticism），自我稱義和殘酷。馬克思主義的實驗結果帶來殘酷，是因為它嚐試用強迫方式把完美性注入不完美的世界。換句話說，最完美機械主義的社會正義和最平等的社會結構，並沒有消除人類從羨慕、嫉妒和權力喜愛的本性中所引來社會衝突的可能性。^{④5}

尼布爾對自由主義、社會福音、歐洲大陸的新正統主義和馬克思的批判，形成了其對人的本質的看法。他在底特律與勞工相處的經驗，三十年代經濟的不景氣、納粹的興起以至後來史大林

集體主義都促成了其對人的本質和與上帝關係的成熟瞭解。這也是尼布爾走向基督徒現實主義的開始。

III、現實主義時期的尼布爾（1939-1971）

在此時期的尼布爾，已開展了其成熟的宗教和政治思想。特別從事件本身的內在涵意到宗教上和政治上的認知解釋，使尼布爾思想進入成熟的基督徒現實主義時期。

1. 政治和民主

在尋求西方文明發展的新選擇來替代資本主義時，尼氏於1940年在其《基督教與權力政治》（Christianity and Power Politics）一書寫道：“從過去二十年的經驗中，我們所能得到的看法，就是法西斯主義和共產主義，皆不是取代病態的資本主義的一種健康選擇的知識”。^{④⑥}也因為這樣的認知，尼布爾從民主方式的經驗進展到形成“基督徒現實主義”（Christian realism）。這也可從尼氏後來在1965年所出版的《人的本性與其團體》一書中來洞悉，尼氏曾反省說：

我對資產階級個人主義的反動，促使我錯誤地引用馬克思觀念來強調一種新集體現實。我只能自我防衛地說，不管這荒謬的不一致，我成功的從左派的所有幻想中解脫出來，特別是把蘇聯革命當作一種全人類的解放，而沒有想到其對自由的廢止而導致史大林獨裁體制的產生。^{④⑦}

對馬克思主義中有關歷史過程必然性的觀點放棄後，尼布爾對美國實施新政策（the New Deal）逐漸有所成就而感到欣慰，特別針對三十年代末期美國經濟復甦中，政府也提出對勞工

和社會安全等正義的社會福利。所以在1940年的大選中，尼布爾從其社會黨（the Socialist Party）職務辭職，且投票給羅斯福。尼氏說我們縱然對羅斯福政府有不同的看法，不過我們仍將投票給羅斯福。^{④⑧}在1940年的夏天，尼氏在《基督教與社會》（Christianity and Society）雜誌所發表的“社會主義的競選運動”（Socialist Campaign）一文，已體認到社會黨所持的勞工運動目標，事實上已經可由其他方式達成，尼氏說社會主義已可經由社會黨以外的方式來進入美國，而真正的社會主義者應該這樣來看待自己，也就是在任何一個有勞動階級成員的政黨中來成為酵母。^{④⑨}當然，尼氏現在所說社會黨以外的方式或政黨是指民主黨（the Democratic Party）。

1939年末，尼氏最後認知到法西斯主義是一種無法忍受的暴政，因此人們應起來反對希特勒，甚至美國也應該不惜一戰。這時候的尼布爾已漸由社會主義走向基督徒現實主義。尼氏對現實主義的看法是基於一種假設，即人類關係中所能達到的正義成就，其基礎就在於權力的制衡。如果權力的分配不均，社會平等力量就會動搖，這時候就沒有任何道德可要求來達成正義果效。^{⑤⑩}

在《基督教和權力政治》一書，尼氏進一步認為，在歷史過程裡是沒有所謂的自動權力制衡這回事，它必須由社會來制約，如果權力制衡的制約不存在於社會的話，那麼人類社會的後果就會悲慘。絕對的權力導致絕對的腐敗，這句話即意涵著權力制衡的重要性。在此論點，尼氏認為民主制度就如同對社會領導階級的一種社會控制的形式，它是正義永久性的必需品。^{⑤⑪}

1944年初，盟軍勝利在望。雅加達會議（Yalta Conference）後，尼氏被邀請至加州史坦福大學（Stanford University）的「威斯特講座」（Raymond W. West Lectures）演講，針對當時國際局勢，尼氏以《光明之子與黑暗之子》（The Children of Light and the Children of Darkness）來作為引題，這也是後來編輯成的一本著作。

在《光明之子與黑暗之子》此書中，尼氏認為戰後的世界應在自由和秩序間建立正義，人被造成具有自由的形像來引導其內在活力，然同時人也是一團體的成員，而團體的合宜功能即在於秩序。所以，尼氏認為應在秩序和正義間找到一正確的制衡，因為社會裡的自由是必需的，且人類自由活動力的事實是無法由簡單且可界說的限制來限定。^{⑤2}

一個理想的社會，於是一方面防止權力的過度集中，一方面也要防止自由和秩序間的摩擦以達社會正義。過度的自由導致社會無政府狀態，過度的強調秩序則演變為獨裁，這是社會裡的兩種墮落形式。尼氏認為這兩種墮落形式表現在“戰爭”和“獨裁”上，戰爭是一種生存與另一種生存的衝突，而“獨裁”是一種生存附屬於另一種生存下。尼氏說戰爭和獨裁如同陷在前有女妖（Scylla）後有大漩渦（Charybdis）的進退維谷，唯有通過正義和理想團體的形成才能克服。^{⑤3}

當尼布爾主張要從平衡秩序和自由間來達成社會正義時，其已走上實用主義新立場，這也是後來尼氏飽受批評的地方，因為權力的平衡狀態不知是否有助於先天性不公義的消除？或是倚賴實用主義，實用主義反而成為維護既得利益的藉口？這些問題將

在後面有所討論。

在此時期的尼氏，深受英國保守主義帕克（Edmund Burke）的影響，認定民主制度是在未能解決的問題上，找尋一種最能解決的方法。^{⑤4}他曾說：“美國在政治和經濟問題上已發展出一種實用主義方法，這些當歸功於帕克，他是反對法國革命的抽象理性主義，同時也是偉大歷史經驗和智慧的說明者。”^{⑤5}

這時期的改變，很明顯的尼氏是從急進主義走向保守主義。尼氏自省說其保守主義是從社會生活之有機因素的逐漸肯定而來，它是反來自啓蒙運動的一種忽視社會有機因素的盲目個人傾向。不過，尼氏仍指出其保守主義並不是用來支持垂死的資本主義文化。尼氏說任何保守主義若只專注於既得利益的維護，將被任何受到舊約先知們感染激勵的人所唾棄。美國的保守主義，如果比頹廢的自由主義還無用時，將被加倍棄絕。^{⑤6}

2. 戰後對時局的反應

尼布爾戰後和晚期作品，也反應出他先前對民主制度的看法，即民主制度被當作是歷史相對性可達成制衡的一種方法。在民主制度過程中的信仰，尼氏認為是倚靠在有關人本質的假設。以簡單的話來說，人有好、壞兩面，對人良善一面之可能性的認知，使人不致於成為懦弱、悲觀，或對正義、自由和秩序的成就感到失望。同樣，認知人邪惡一面的可能性，也幫助人不致於過份樂觀，或天真的認定權力不會被私慾所誤用。尼氏說一個充滿智慧的社會，無非是尋找建立權力不被誤用的民主社會，而且能讓權力更合宜性的使用以便達成正義。尼氏說“人類行使正義的能力使民主制度成為可能；但人類對不公義的傾向也使民主制度

成爲必需。”⁵⁷

黃昭弘先生在1988年出版的《尼布爾的政治思想：論基督教倫理與政治》一書，對尼氏的政治思想進展與國際局勢有詳盡的研究和描述，特別有關戰後尼氏對國際事務的參與發言。⁵⁸此書描述在1945年當德軍向盟軍投降時，美國對德政策有根據摩根索所提出的分割德國計劃，然此計劃遭到尼布爾的強烈反對。特別在1946年秋天，當尼氏被邀參與在國務院所任命的德國考察團的考察後，尼氏曾警告說：

德國的問題將很快的轉變為蘇聯的問題……在戰略上和意識型態上，蘇聯都希望征服整個歐洲……對戰敗的德國不要過份打擊，以免地成爲權力的真空而給蘇聯可乘之機。德國的經濟也不能讓其崩潰，而給德國共產黨造成機會。⁵⁹

1946年尼氏出版《認識時代的徵兆》(Discerning the Signs of the Times)一書，書中力促美國應當更加參與國際事務，並以強大的優勢力量，來作爲協助世界秩序的建立與維持。1949年，尼氏曾把他在各大學的演講辭，收集出版《信仰與歷史》(Faith and History)一書，此書是以基督教信仰觀點來解釋人類歷史，也就是人類歷史一方面是朝向上帝國目標，然一方面人也是有罪的，於是有罪的人民只能使歷史接近上帝國，但並不能實現上帝國。⁶⁰

1952年所出版的《美國歷史的諷刺》(The Irony of American History)，也是承繼《認識時代的徵兆》一書的精神，提醒美國不要被清教徒主義和傑佛遜主義(Jeffersonism)所強調的美國是“上帝的選民”所迷惑，而充滿不切實際的自負。尼

氏說國際局勢當以權力作爲衡量準則，這也就是接續在1953年，以現實主義立場所發表的《基督教現實主義與政治問題》(Christian Realism and Political Problems)的精神所在。

1958年，尼氏受聘到普林斯頓大學高級研究所(the Institute for Advanced Studies)作有關政治理論研究，研究內容成爲後來1959年出版的《國家與帝國的結構》(The Structure of Nations and Empires)一書。本書主要是探討美、蘇兩核子帝國下的國際秩序問題，此時期的尼氏思想如同一貫，認定國際秩序維持的重責是在美國身上，唯有美國強大的武力才有可能防禦蘇聯的擴張。⁶¹

尼布爾於1960年正式由協和神學院退休，退休後的尼氏先後完成三本著作，1963年與海默特(Alan Heimert)合著的《這樣設想的國家》(A Nation So Conceived)，認爲美國應脫離其孤立主義，勇敢參與國際事務。1965年出版的《人的本性與社會》(Man's Nature and His Communities)，尼氏從早期批評自由主義又回到了對自由主義的再學習。最後，尼氏於1969年與西蒙德(Paul E. Sigmund)合著一本《民主政治的經驗》(The Democratic Experience: Past and Prospect)，此書尼氏是執筆第一部份的“西方史的民主經驗”(The Democratic Experience in Western History)，而西蒙德則執筆第二部份的“開發地區民主政治的展望”(The Prospects for Democracy in the Developing Areas)。⁶²

3. 神學的成熟

尼布爾神學的發展於1939年在愛丁堡的季富得講座（Gifford Lectures）達到高潮，這也是後來演講的內容於1941年和1943年所編輯出版的《人的本性與命運》（The Nature and Destiny of Man）上、下兩冊。尼氏在1965年所出版的《人的本質與其團體》（Man's Nature and His Communities）一書中，曾有這樣回憶：“在第二次世界大戰前收到愛丁堡季富得講座的邀請，我不禁想要給予一個新蔓延現實主義一個神學的框架。”⁶³尼氏進一步陳述當時他的意圖就是想去發展正義的進步教理。他也坦述其神學理念來自世界問題的壓力大於書本知識。

尼氏的神學思想可歸納下列幾個痕跡：一是他間接受到康德哲學的影響，特別經由新康德主義（Neo-Kantianism）的Windelband、Rickert和狄爾泰（Dilthey）。一是他也受黑格爾主義的影響，這是研讀馬克思主義的那段期間。另外，他特別推崇保羅和馬丁路德的恩典論和罪觀，同時，他也幾乎與巴斯噶和齊克果在所強調的上帝與人之間的似是而非，和非理性信仰等觀念意氣相投。新正統主義、社會福音等也提供了他有關社會議題的神學思考。而奧古斯汀思想更大部份地供給了他作為基督徒現實主義的背景。⁶⁴歸納來說，尼氏的神學思想主要有二個中心點，即人被造是有上帝的形像，和同時人也是個罪人。

第三節 有關雷茵霍·尼布爾的作品與研究

I、有關尼布爾的研究

有關雷茵霍·尼布爾的研究，近年來在美國形成一股風潮，不但在大學的神學院，連一般的政治學系、哲學系或人文與社會學科都興致勃勃。但要把有關尼布爾的研究作一整體歸類是有困難，一來是由於尼氏作品太多，二來是他作品所牽涉的範圍也頗廣。不過，下列一些書籍仍可作為研究尼布爾思想的入門參考。

由Charles W. Kegley和Robert W. Bretall於1956年所編著的《雷茵霍·尼布爾：他的宗教、社會與政治思想》（Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought）是一本很有份量的書。此書雖然收集了不同的文章，但也涵蓋了有關尼氏思想各方面所造成的影響，特別對非基督徒的影響和有關政治理論的分析。

Hans Hoffman所寫的關於《雷茵霍·尼布爾的神學》（The Theology of Reinhold Niebuhr）一書，也於1956年譯成英文。Hoffman主要是討論尼氏思想中的辯證法，是其神學方法論的基礎。⁶⁵Hoffman認為尼氏對啓示及神話的觀點提供了其神學看法的中心結構。

Theodore Minnema的《雷茵霍·尼布爾的社會倫理》（The Social Ethics of Reinhold Niebuhr）一書，是從社會倫理而非神學層面來討論尼氏思想。Minnema是從尼氏有關人的看法，轉到有關罪和社會的討論。此書討論罪惡的觀念和在辯證關係中的愛與正義。同樣，Gordon Harland的《雷茵霍·尼布爾的思想》（The Thought of Reinhold Niebuhr）一書，也是討論尼氏思想中心的愛與正義、自由和罪、理論和實際政治問題等議題。

June Bingham的《改變的勇氣》(Courage to Change)是一本極佳有關尼布爾生平介紹的書。特別從尼氏小時生活和其父親的關係，另外底特律牧會期間，尼氏的母親也扮演著重要角色。而底特律工業城影響到尼布爾的思想也有討論，最後此書也討論尼氏在神學院教書生活、社會行動主義和作為丈夫和父親的一些寫照。1988年，台灣的黃昭弘教授也出版一本有關尼布爾政治思想研究的中文書，此書也是值得推介，特別是針對中文的讀者。

II、有關尼布爾的作品

尼布爾的作品產量驚人，除了發表在各雜誌難以數計的長、短篇論文外，下面所列書目是照其年代所編排：

- 1927, 《文明需要宗教嗎?》(Does Civilization Need Religion?)
- 1929, 《一個溫順犬儒學派的筆記書頁》(Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic, 1929, 1957)
- 1932, 《宗教對社會工作的貢獻》(The Contribution of Religion to Social Work)
- 1932, 《道德的人與不道德的社會》(Moral Man and Immoral Society)
- 1934, 《對一個時代結束的回應》(Reflections on the End of an Era)
- 1935, 《基督教倫理釋義》(An Interpretation of Christian Ethics)

- 1937, 《超越悲劇》(Beyond Tragedy)
- 1937, 《政府和國家是屬上帝或屬魔鬼?》(Do the State and Nation Belong to God or the Devil?)
- 1940, 《基督教與權力政治》(Christianity and Power Politics)
- 1941, 1943, 《人的本性與命運》上、下冊, (The Nature and Destiny of Man, 2 vols)
- 1942, 《啓示與歷史的意義》(Revelation and the Meaning of History)
- 1944, 《光明之子與黑暗之子》(The Children of Light and the Children of Darkness)
- 1946, 《認識時代的徵兆》(Discerning the Signs of the Times)
- 1949, 《信仰與歷史》(Faith and History)
- 1949, 《世界政府的幻想》(The Illusion of World Government)
- 1951, 《在永生中人的命運》(Man's Destiny in Eternity)
- 1952, 《美國歷史的諷刺》(The Irony of American History)
- 1953, 《基督徒現實主義與政治問題》(Christian Realism and Political Problems)
- 1953, 《對聯合國忠誠的道德內涵》(The Moral Implications of Loyalty to the United Nations)
- 1955, 《自我與歷史的戲劇》(The Self and the Dramas of

- History)
- 1958, 《虔誠與世俗的美國》(Pious and Secular America)
- 1959, 《國家間與帝國間的結構》(The Structure of Nations and Empires)
- 1963, 與海默特 (Alan Heimert) 合著《這樣設想的國家》(A Nation So Conceived)
- 1965, 《人的本性與其團體》(Man's Nature and His Communities)
- 1969, 與西蒙德 (Paul E. Sigmund) 合著《民主政治的經驗》(The Democratic Experience : Past and Prospect)

第四節 歷史相對主義

尼布爾的人類學可稱為“歷史的相對主義”(historical relativism)。“歷史的相對主義”可說是“文化的相對主義”(cultural relativism)和“歷史主義”(historicism)的混合物。David Bidney認為文化的相對主義包含三方面：是一種民族誌學(ethnography)和社會人類學(social anthropology)的方法論；是一種文化決定主義和文化實體的哲學理論；和一種價值系統評價的導向。^{⑥⑥}而後兩者對尼氏有特別的意義。

以一種文化決定主義和文化實體的哲學理論來說，文化相對主義強調：

所有現實被認知是文化現實，所有人類經驗是文化的媒介。假如所有人類經驗是由文化來建構，那也表示所有文化

的判斷、認知和評價，在既存文化體系裡是一種功能或相對性。所有道德價值是一種文化經驗的因素，而且道德相對主義也是文化相對主義一般理論的一個觀點而已。^{⑥⑦}文化相對主義也是一種價值體系評價的導向，它意涵著：

所有價值是人們的文化，和反應其社會和文化利益的一種產品或功能。社會學的決定主義和相對主義，兩者的基本假設是，社會是一種嶄新意想不到的自我探究實體，且經由它所有文化生活的價值可由歷史性地來作解釋。所有文化價值被認定是社會組織的功能，而且隨社會的形式和利益來改變。^{⑥⑧}

Clyde Kluckhohn使用“文化相對性”(cultural relativity)的名稱，運用於同樣對文化實體和價值評價的解釋。也就是說任何行為形態，第一，必需由其所在地方性特別文化結構來作判斷，也就是首先衡量其文化所衍生的特別價值體系，這也就是具體的“脈絡化主義”(contextualism)原則。^{⑥⑨}

“歷史主義”(historicism)是由德國宗教社會學和宗教哲學泰斗Ernst Troeltsch所引用。Maurice Mandelbaum認為歷史主義就是看所有知識和所有經驗的形式，皆在一個歷史變遷的脈絡裡。所以所有社會和文化實體被看作是由變遷所主控。把世界看作是一種急進暫時性的觀念，Mandelbaum稱為“歷史主義”。^{⑦⑩}歷史主義也就是一種對任何事的本質有妥當的瞭解，和經由考量事物的發生所在地和發展過程的角色，而由此獲得對事物價值一種妥當性的評估。^{⑦⑪}

“歷史相對主義”就是“文化相對主義”和“歷史主義”的

結合。也就是說，所有價值和人類經驗是在歷史發展、相對的時間及地區和文化的一種偶然性和因事而異。由此，所有判斷、認知和評價是一種功能，相對性於各個既存的文化體系裡。

尼布爾的歷史性相對化思想是以上帝為中心。一方面對上帝終極實體的經驗是事實，另一方面人類的經驗又是歷史相對性，寓居於時間、地方和文化的偶然性和因事而異。不過，尼氏倒是認為，人類經驗的偶然性是倚靠在“終極實體”的存在事實。於是兩者復和的關鍵就在於人們對上帝客觀性和人類經驗主觀性的瞭解。在這種關係中，人們瞭解到上帝是在歷史中工作，而人也應該對歷史中上帝的工作有所回應。

註解：

- ① 有關尼布爾的生平背景，可參考June Bingham, *Courage to Change* (New York: Charles Scribner's Sons, 1961) 一書。特別第五章和第七章。
- ② 參考Bingham, 同上, p.368.
- ③ Reinhold Niebuhr, "Reply to Interpretation," in Kegley and Bretall, *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought* (New York: The Macmillan Company, 1956), p.431.
- ④ "Mechanical Man in a Mechanical Age," *The World Tomorrow*, XIII (December, 1930), p.493.
- ⑤ *The Contribution of Religion to Social Work* (New York: Columbia University Press, 1932), p.77.
- ⑥ 同上, p.79.
- ⑦ 可參考: "How Philanthropic is Henry Ford?" *The Christian Century*, XLIII (December 9, 1926), pp.1516-1517, 和 "Ford's Five-Day Week Shrinks," *The Christian Century*, XLIV (June 9, 1927), pp.713-714, 另外也可參改 *Leaves from the Notebook of a Tamed Cynic*, pp.180-181.
- ⑧ "The Churches and the Middle Class," *The Christian Century*, XXXIX (December 7, 1922), p.1513.
- ⑨ 有關此問題可詳考 "Religion's Limitations," *The World Tomorrow*, III (March, 1920), p.77.
- ⑩ "Our Secularized Civilization," *The Christian Century*,

- XLIII (April 22, 1926), p.509.
- ⑪ Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic, (New York : Meridian Books, The World Publishing Company, 1957, c 1929), p.100.
- ⑫ 同上, p.118.
- ⑬ 同上, p.132.
- ⑭ 同上, p.133.
- ⑮ Does Civilization Need Religion? (New York : The Macmillan Col, 1927), p.288.
- ⑯ "What the War Did to My Mind," The Christian Century, XLV (September 27, 1928), p.1162.
- ⑰ 可參考Mark C. Ebersole, Christian Faith and Man's Religion (New York : Thomas Y. Crowell Company, 1961), pp.137-140.
- ⑱ "Shall We Proclaim the Truth or Search for It?" The Christian Century XLII (March 12, 1925), p.346.
- ⑲ 有關此論題可參考Hans Hoffman, The Theology of Reinhold Niebuhr, trans. by Louise Pettibone Smith (New York : Charles Scribner's Sons, 1956), pp.20-24.
- ⑳ Does Civilization Need Religion? , p.4.
- ㉑ 同上, pp.77-80.
- ㉒ 參考Leaves, p.8.
- ㉓ 有關尼氏急進主義的思想可參考"Religion as a Source of Radicalism," The Christian Century, LI (April 11, 1934), pp.491-494.
- ㉔ 參考"Christian Radicalism," Radical Religion, II (Winter, 1936), pp.8-9.
- ㉕ "Marx, Barth and Israel's Prophets," The Christian Century, LII (January 30, 1935), pp.139-140.
- ㉖ "Barthianism and Political Reaction," The Christian Century, LI (June 6, 1934), p.757.
- ㉗ "Barth--Apostle of the Absolute," The Christian Century, XLV (December 13, 1928), 已收集在D. B. Robertson, Essays in Applied Christianity, (New York : Meridian Books, 1959), p.141.
- ㉘ "Barthianism and the Kingdom," The Christian Century, XLVIII (July 15, 1931), p.924.
- ㉙ 可參考"Why is Barth Silent on Hungary?" The Christian Century, LXXIV (January 23, 1957).
- ㉚ "Barthianism and Political Reaction," p.757.
- ㉛ 同上, p.155.
- ㉜ 可參考"Walter Rauschenbusch in Historical Perspective," Religion in Life, 1957, 被重新收編在Ronald H. Stone所編著, Faith and Politics : A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age (New York : George Braziller, 1968), p.40.
- ㉝ Moral Man and Immoral Society (New York : Charles Scribner's Sons, 1932), p.114.

- ③④ 同上，p.206.
- ③⑤ 可參考Reflections on the End of An Era (New York : Charles Scribner's Sons, 1934) 一書。
- ③⑥ 同上，p.59.
- ③⑦ 同上，p.24.
- ③⑧ 同上，p.79.
- ③⑨ 同上，p.68.
- ④⑩ Moral Man and Immoral Society, p.105f.
- ④⑪ 同上,pp.193—195.
- ④⑫ "Optimism and Utopianism," The World Tomorrow, XVI (February 22, 1933), p.180.
- ④⑬ 參考 "Fascism, Communism, Christianity," Radical Religion, I (Winter, 1936), pp.7—8.
- ④⑭ 參考D. B. Robertson, ed., Love and Justice : Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr (Philadelphia : The Westminster Press, 1957), p.258f.
- ④⑮ "The Anarchy of the World," in Doom or Dawn, (New York : Eddy and Page, 1936), p.13.
- ④⑯ Christianity and Power Politics (New York : Charles Scribner's Sons, 1940), p.132.
- ④⑰ Man's Nature and His Communities, (New York : Charles Scribner's Sons, 1964), p.21.
- ④⑱ "Wilkie and Roosevelt," Christianity and Society, V (Autumn, 1940), p.5.

- ④⑲ "The Socialist Campaign," Christianity and Society, V (Summer, 1940), p.4.
- ④⑳ 可參考Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, (New York : Charles Scribner's Sons, 1960), p.65.
- ⑤① Christianity and Power Politics, (New York : Charles Scribner's Sons, 1940), p.149.
- ⑤② The Children of Light and the Children of Darkness : A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense (New York : Charles Scribner's Sons, 1944), p.77.
- ⑤③ "The Scylla and Charybdis of Society," Christianity and Crisis, I (November 17, 1941), p.2.Scylla本來是指位於Messina海峽上靠近義大利一邊的危險岩石，後來在文學上被擬人化而視為女妖；而Charybdis是指西西里島外海危險的漩渦。所以the Scylla and Charybdis是指前有女妖後有漩渦的進退維谷。
- ⑤④ The Children of Light, p.118.
- ⑤⑤ Davis and Good,同上，p.89.
- ⑤⑥ Kegley and Bretall, Reinhold Niebuhr, p.434.
- ⑤⑦ The Children of Light, p.XIII.
- ⑤⑧ 可參考黃昭弘，《尼布爾的政治思想：論基督教倫理與政治》(台北：使者出版社，1988)，頁14—24。
- ⑤⑨ 同上，頁15，此段是作者引用尼布爾的話。
- ⑥⑩ 同上，頁17。
- ⑥⑪ 同上，頁19—20。
- ⑥⑫ 同上，頁21—23。

- ⑥③ Man's Nature and His Communities, p.23.
- ⑥④ 可參考Richard Kroner, "The Historical Roots of Niebuhr's Thought," 在Kegley and Bretall, Reinhold Niebuhr, 一書裡。
- ⑥⑤ 可參考Hans Hoffman, The Theology of Reinhold Niebuhr, p.12.
- ⑥⑥ David Bidney, "Cultural Relativism," International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968, III, p.543.
- ⑥⑦ 同上, p.544.
- ⑥⑧ 同上, p.545.
- ⑥⑨ 參考Clyde Kluckhohn, "Cultural Relativity," A Dictionary of the Social Sciences, 1964, pp.160-161.
- ⑦⑩ 參考Maurice Mandelbaum, "Historicism," The Encyclopedia of Philosophy, 1967, IV, pp.22-25.
- ⑦⑪ 同上。

第二章 雷茵霍·尼布爾的 人性論

第一節 新康德主義的影響

尼氏受到康德認識論的影響是事實，但這種影響並沒有構成系統性尼氏對知識本質的看法，這可從尼氏對歷史相對主義和主觀主義（Subjectivism）的區別來洞悉。尼氏不相信在人類社會裡有種講法說在一個地方是良善，在另外一個地方也必然是良善，這樣會在歷史中形成一種絕對主觀的判斷。尼氏雖然相信有普遍性真理存在，但他也相信由於人先天性的限制，人瞭解事物絕對性的能力是有限制的。

無論如何，我們可從尼氏的作品引出其受新康德主義的影響至少有下列三方面：預設立場的重要性、自然科學與人文科學的區別和“逆理”（Paradox）的角色。

I、預設立場的重要性

人類的知識不可能以純粹的形式出現，在《美國歷史的諷刺》一書，尼氏認為所有人類生存與命運的思想是既有的，是由一

種具有預設立場的意識或信念來作為開始與結束，它不是可由科學性的諮詢來作決定。①事實上早在《超越悲劇》一書，已強調人類知識歸納的每一過程，皆都假設一些意義的法則和評斷。②尼氏盡其一生都在努力指出對人類經驗解釋的錯誤之處，如理性主義者和那些熱心科學方法論者，皆片面認定生活必然會產生對基本意義有一種理智科學性的詢問。在《永生中人的命運》一書裡的“宗教與現代知識”(Religion and Modern Knowledge)一文，尼氏說在我們努力要對世界的意義作一定義時，其實我們已經存有世界有其意義的預設立場；甚至那些否認世界有其意義的人，也是先有世界無意義的預設立場。③

在1955年出版的《自我與歷史的戲劇》一書，尼氏再度強調理性是不能當作純粹的工具來運作，它也是在預設立場情境裡的一種功能。對隱蔽的神秘性本身或現象以外的表象，每一層面的詢問，從科學方法論到歸納分析，我們也得知這可由一種意識的預設立場來作解釋。所有理性解釋的模式都依靠著意識或信念，這也就是說，連那種假定沒有神秘性的理性世界觀，其本身也是基於一種預設立場的意識或信念。④

然尼氏並不因為理性也是倚靠著一種意識或信念，而把理性看為只是在某種設定意義裡的運用。尼氏認為理性也可經由與世界對遇的經驗來運作。他說：

預設立場如同近視的人所戴的眼鏡。沒有眼鏡他就無法看見。但假若發生有比他所能見的還更有確據的事，那將說服他其眼鏡並沒有合宜地幫助他看見應該看到的，他將更換他的眼鏡……所有預設立場所能作的也是如此，它們的確將

經驗所召集的證據色彩化，但它們沒有完全掌握經驗。⑤

印象來自經驗的看法是康德主義的觀點，但其意義和解釋就是知識者的工作。同時，現實的結構也引導知識者來作其經驗的解釋，甚至此解釋是帶著預設立場的色彩。而思想就是知曉此解釋過程的一種活動。

II、自然知識和歷史知識

以經驗作為知識的嚮導，尼氏面對自然知識和歷史知識間的區別問題。如同康德，尼氏假定人是臣服於一種自然因果律的力量，但人同時也擁有自由。自然的特性是其因果模式的反覆和關係效應，也因為如此，物理科學家才能經由對自然重覆經驗的演練，而發現一系列事件內在關連的因果關係。同樣，在一個人所預設立場的信念情況中，人可知道自然是有其確定性來預測其本身的行為動向。

然而人文科學卻是不同，人除了存在於自然外，也擁有自由，所以歷史有其顯著的不可預測性。尼布爾說：“自由是……一種特殊資源，是社會行為的常變因素，所以在歷史事件中有不可預測的特點。”⑥不過，在1953年出版的《基督徒現實主義與政治問題》一書，尼氏認為人也必須小心，不要把自然知識和歷史知識分別的那樣絕對性，歷史總是由“可預測性”(predictability)和“無可預測性”(unpredictability)所組成。尼氏批判現代自由理論的失敗處，就是在於沒有去有效的分別自然科學和社會—歷史(socio-historical)科學的分野。⑦

因此，在人是被造物和其行動是受到先前事件影響的範圍

內，這是科學性的分析，是可歸類於自然事件中的可預測性。然而在人是自由來形成歷史事件的範圍內，歷史事件則是無可預測性。⑧對歷史學家或社會科學家來說，預測無非是一種冒險。

自然知識和歷史知識兩者的另一不同處是有關事件範疇的複雜性問題。這就是除了人類自由外，人類自由也混合了人類行為解釋的分析。歷史事件的範疇與自然事件範疇的極度不同就在於因果鏈的複雜性，和人對事件原由的無可預測性的干預。⑨正確歷史行動的分析同時也需要社會科學家對行動者的動機作正確的解釋。這就是事件範疇的複雜性，不只是人類自由的無可預測性，連人類行動的動機和行為反應也需要社會科學家來作正確的解釋。

在《認識時代的徵兆》一書，尼氏曾說在人類的歷史中，沒有場所可讓人類自身把事件看為純粹是知性上的知識。我們都是戲劇生活的一部份，我們情感的因素使人們的戲劇塗上色彩。⑩因此，歷史事件與自然事件的不同，不只在於可否預測的問題，也在於人類行為的複雜性問題。基本上，科學家對人類行為動機解釋的合宜性是有問題的，這也就是尼氏所稱的，人類的知識皆難逃“意識型態的污點”(ideological taint)。

III、逆理：一種解釋方法論

當尼氏轉向自己對歷史的瞭解時，他以一種逆理的方式來說明。歷史是充滿緊張，如同在基督徒社會主義時期，因馬克思的影響，而把歷史事件解釋為“無可逃避的”(inevitable)一樣。在馬克思和黑格爾間接的指導下，尼布爾被一種資本主義內

部矛盾的歷史預定論所吸引，然尼氏未曾成為一個正統的馬克思主義或黑格爾主義者。他逐漸展開的實用主義，對羅斯福政策的逐漸肯定到自己神學的進展，使尼氏改觀了歷史是無可逃避的看法。同時，他自己作為社會和政治的行動者，促使他日後形成對歷史的逆理和不確定性愈來愈欣賞和肯定的態度。

1. 自由和不確定性

在尼氏成熟的看法中，人類歷史的道德不確定性是存在於每一個人類的成就上。⑪人類的成就無法從此不確定性逃離，也就是人類的成熟含蓋了一份挫折和腐敗的悲劇因素，而且此悲劇因素會一直延續到歷史的結束。⑫

人類歷史涵蓋此種逆理是在於自由的問題。自由的成長在歷史中形成一些不斷的因素，也就是人從自然解放出來，而人的善良性又非自動自發，於是善良和邪惡就同時在歷史人類的解放中呈現出來。

2. 自由和其墮落

為何善良和邪惡會在歷史中同時發展，為何自由會成為墮落，因素就在於人有自我主義的傾向。過度的愛自己是人類道德無法避免的墮落，這也就是尼氏所說的“罪”，罪是人類照自我意思誤用自由的結果。尼氏說：“由於罪是存在於人自己意旨的腐敗而非其弱點，所以邪惡在自由的進展和作為人解放力量的發展過程中成為可能。”⑬

歸究人類自由的誤用，尼氏於1959年《國家與帝國間的結構》一書，認為人一方面作為歷史的創造者，然一方面也是自然的一部份。但人常忘記其被造的有限性，且假裝可達到一種超越的

普世原則來處理所有的問題，甚至這些問題有時是超出人類能力之外的。人類忘了文化或歷史的力量，都有其限制性，是無法解決其能力以外的問題。⑭

3. 與基督教信仰的關連

在尼氏長期參與政治和社會事務中，尼氏從各種挑戰中建構了人和歷史的辯證觀點，而這個辯證觀點也幫助他對現今問題有更深入的探討。尼氏說現代文化已失落想去觀察現代危機的動力，和想去建立更好世界層面的看法。⑮特別的是現代文化已經缺乏一種能看到人類毀壞可能性的能力。基督教和俗世文化，都過度樂觀相信所有的人類社會進展是朝向理性和道德良善。而最天真的樂觀主義，莫過於自由主義的資產階級，這些人一致認為社會最後必定走向和諧。這兩個樂觀主義——基督教和俗世文化——特別表現在資產階級的意識型態裡，顯示了真正經濟上的不公義，而且也造成了憤怒的馬克思主義，獨斷的法西斯主義到最後殘酷的史大林整體主義的反動。

因此，在尼氏的觀念中，現代文化沒有瞭解到人類罪惡的可能性，而且此罪惡又是隨著創造力的成就而來。在《自我與歷史的戲劇》，尼氏明說連現代哲學也沒有充份去瞭解人的尊嚴和其悲慘。⑯無論如何，基督教信仰是有此自省，尼氏說基督徒愛的理想和基督徒對自我中心罪性的認知，是靈性張力的兩個支柱，由此發展人性最有深度的瞭解。所以尼氏認為在這強調人類成就的時代，更需要不斷地提供此聖經的信息。

基督教信仰雖完全接受歷史所有的成就，但也保留歷史的未完成和接受歷史也在分裂和毀壞中。在基督教信仰中，良善和邪

惡一同成長，而且邪惡將不會被良善所除去。而上帝的愛和超越無時無刻與人的罪性呈現緊張性，直到最後上帝的復和來到。

第二節 社會和哲學層面

尼氏認為人類歷史過程是一種動態關係，所以沒有任何生存的具體結構可永久性避免變遷。反過來說，人類歷史過程是在於某種穩定性和不穩定性之間的不斷變動，或是在於生命力和形式之間的不斷變動。

I、形式（form）和生命力（vitality）

在《人的本性與命運》一書，尼氏以為所有被造物，特別在其為了生存緣故，均表達了一種在某種秩序和形式裡精神充沛的生命力。⑰在被造物中人的特點，是人有能力經由自由來改變或引導自然質素為其生命力，尼氏雖然未曾言明此生命力的整體內涵，但他倒是把人的生命力引用到有關性別、種族等問題上。

形式（form）和生命力（vitality）的關係，從生活層面的創造性和毀壞性來看是不能分開的。除了純粹自然的形式和生命力的消長外，人類也有其形式和生命力的消長，也因為這樣，尼氏認為歷史可被運用來反對自然有其必然生命力的推動力量。另外，尼氏也反對靈性的自由，除了作為生命力的引導外，是不能超越自然形式的看法。⑱

歷史的領域，對尼氏來說有其無法解決緊張的負擔，這是很清楚的。而所有緊張的基本中心就在於自由（freedom）和必然

性（necessity）的相互運用。而自然和歷史結構裡的人類生活，其穩定性就在於生命力和形式間的相對關係，這也是有關人類“自由”可能性和“必然性”的限制之間的問題。

II、上帝的形像和人的自我超越

尼氏對人類自由的瞭解，除了新康德主義影響外，也是從人有上帝的形像此基督徒信念而來。聖經觀念裡的人有上帝形像，強化了人可自我超越的能力。^{①9}這代表著至少下列三種涵意：

1. 客觀的自己

經由自我超越，人可使自己成為客觀的自我詢問。人是能反應自己和詢問自己生活本質的唯一被造物。因為人有理性的能力，人不但對別人有良知意識，且對世界有客觀的態度，也能從自己所擁有的良知來自我察覺。

2. 人格的整合

自我超越意涵著人有理智來作自我反省，尼氏說聖經裡對人理性的看法，當作是人天賦才能的一部份而已，這也是以上帝的形像裡所賦予人類自由的急進形式來作為描述。^{②0}尼氏以不同的方式來說明人格的合一性，如自我（self）是靈魂的，所以它有合一性的經驗，然自我不只是靈魂的，也是以肉體來作為具像，所以自我也有肉體合一性的內在經驗。^{②1}

尼氏也說過自我有肉體和靈魂的合一性。^{②2}在人的記憶中，人能夠整合其過去、現在來進入可預期的將來，而形成肉體和靈魂合一的力量。在《信仰與歷史》一書中，尼氏曾說：

記憶（memory）是……在歷史現實建構最決定性的人

類自由層面。記憶給予歷史事件意義，且不至於把歷史事件貶為在自然的必然性和再現。^{②3}

在記憶的援助下，肉體與靈魂的合一是以人格裡的意志（will）來完成。意志是對慾望和衝動情結的一種自我超越，也是人為了達到短程或長程目標的一種自我組織。^{②4}這樣看來，意志是比理智、記憶、靈性、靈魂和肉體更進一步，也就是說意志整合了這些質素，且達成了作為一個人具有“認同”的特殊性。

3. 對終極的詢問

人類自我超越的最後層面是在於對終極的詢問。人被賦與的想像力不只是為了尋求生計，而且也可自由的想像那終極的良善。人無法離開自然，但可以由想像力來超越，人由於有終極良善的想像力，人自我決定的目標也就向著想達成此最高點的靈感來邁進。也因為這樣，終極的意義可由人類存在的宗教層面來洞悉。《在人的本性與命運》一書裡，尼氏說在人類的歷史，人類的靈性想從自然的必然性脫離是不可能的，但人的心思卻可超越既存環境，來想像一個更好終極的可能性。^{②5}也因為這樣歷史是在自然限制和永生之間移動。

III、社會中自我的緊張

在人類歷史中，人面對著另外一種緊張：自我和社會。尼氏雖然也考慮到個人性和人類自由問題，但他從來沒有失落從有機層面的團體生活來評量問題。

1. 團體的有機層面

人是團體生活的社會性動物，尼氏有時把團體看為是人類自我和其利益的相互對立，而此相互對立需要規則來化為穩定性，而由此穩定性的一致作用再來緩和對立。^{②6}尼氏有時也把團體看為是個人間的聯合，他們對歷史事件的記憶成了團體的一種基本力量。^{②7}

在《基督徒現實主義與政治問題》一書，尼氏說在團體中的個人總是有其根源，有其受到時空、有機因素和環境的限制，其也分享團體裡的共同記憶和害怕。由此，團體的有機因素形成了一種共同語言、共同文化和共同宗教的力量。^{②8}另外，團體其男性和女性自然性別不同的基礎，也是在於自然生理有機層面的看法。

2. 團體的人工層面

在1965年出版的《人的本性與其團體》中，尼氏認為團體如同個人，其行為是由必然性和自由所組成。自由的運用，使團體內各種文化不同的無限性成為可能。這些不同如語言、文化、團體記憶和宗教理念，被認為是活力和形式辯證過程與自然和靈性的結合，而形成不同獨特的形式。由此，人類團體向著一種無止休的各種形式擴展，不像動物團體，人類團體有其歷史性和社會存在認同及本質因素。^{②9}

顯而易見的，團體也是一種由環繞其四周諸多自然的衝激所組成的共同生活。而到底那種衝激會成為團體的首要關心，就在於其特殊歷史情境。然由於人類自由的存在因素，到底那些衝激會造成那些影響是無法預先預測。

在《國家間和帝國間的結構》一書裡，尼氏就表明在社會裡

的政府體制，其實就是有機（或自然）和人工此兩者組合的結構。而所有團體，無論大小，都必然需要某種相互內聚的形式和有其中心權力的形式。^{③0}這也是政府體制形成的一種必然性和結果。而政治體系的目標，無非在自由和秩序的景況下來形成正義，且盡力避免過度自由的無政府主義和過度秩序化的獨裁。如同個人，團體多多少少也捲入了政策上良知的設計，而其所有功能也存在著靈性與自然間的逆理緊張。

3. 自我如同動態

自我和社會的最終關係是一種辯證。在團體中，個人有其發展也從中找到意義；但同時，個人和團體也都無法從與別的個人和團體的關係或對遇來認知自己。在此，尼布爾的意思是個人在團體內可有自我認知，但同時個人也有超越團體的地方。個人和團體的自我認知是在團體中發生，然由於自由的運用，個人和團體的自我超越也成為可能。尼氏說：

人的自由表達了自身，不只在團體不確定的可能性，且其最終超越所有社會和團體生活。人必須在團體中成就自己，但他也不能在團體中完全成就自己……人會死，人的國家和朝代也會過去，然人也能超越這些生死過程來詢問生死意義或生死有何意義。^{③1}

道德感在社會和個人層面的最終逆理，在於當團體介入個人生活，威脅到其自由時，個人可以否認團體。^{③2}在《自我與歷史的戲劇》（The Self and the Dramas of History）一書的前言，尼氏坦述其在宗教層面之人類自我特性的看法，是受到猶太學者馬丁·布伯（Martin Buber）的書《我與你》（I and

Thou) 的影響。

這樣看來，個人與團體的關係有水平和垂直兩個層面，在水平層面，個人是存在於特定團體內，也在特定團體內形成自我認知；同時，人也有垂直層面，即自由賦予了人有時能從團體中自我超越。甚至人也可否定其所生存的團體，而期待更高理想的另一團體。這也是人的想像力終將詢問其生存的意義，和其所生存團體的最終極尊嚴，也因為這樣，個人和社會關係的最終答案是一種逆理。

4. 社會階級的影響

尼氏並沒有像其弟理查·尼布爾那樣，有系統性的寫下社會力量對思想或團體行為的影響。雖然如此，尼氏的馬克思背景仍帶給他很明確社會階級關係的思想，這些想法也在不同的作品中呈現。其中最有系統性的是《人的本性與命運》此書，不過，其早期作品也呈現過同樣思想。在《道德的人與不道德的社會》一書裡，尼氏說：“每一社會皆有不公平的社會特權發展……且這些不公平成了階級分野和階級團結一致的基礎。”^{③③}再者，尼氏又說：“經濟利益是階級不同的基礎”。^{③④}於是各種政治和社會的態度，是倚靠著各種不同階級所擁有的社會和經濟等特權的力量。

不過，當美國所行新政策（the New Deal）開始有為勞動階級利益著想時，尼氏漸修正其立論。在二次大戰之前，尼氏在季富得講座中，說明了社會階級意識型態的四重關係類型學。他說弗洛伊德主義（Freudianism）是中上階級對虛偽的社會秩序的一種不容易的良心認知，但卻沒有意願或無法去提供對問題解

決的方法。自由主義（Liberalism）和個人主義（Individualism）是中產階級自滿和偽君子的得意洋洋理念。馬克思主義（Marxism）是屬於暫時性勞動階級憤世嫉俗的知曉壓迫者的方式；而法西斯主義（Fascism）卻是下層階級漸長的害怕焦慮，除了只讚揚一種自我狹窄利益的活躍力以外，對所有可能改變的方式持悲觀態度。^{③⑤}

二十年代，尼氏在《基督徒世紀》所發表的一篇“歐洲改革與美洲改革：如何不同”（European Reform and American Reform: How They Differ），就曾直言美國教會與中產階級的關係是何等親密。他說：“美國是世界最偉大的中產階級國家，而具有個人主義色彩的基督教主義（Protestantism），會成為美國的主要宗教，一點也不驚奇。”^{③⑥}尼氏對個人主義哲學和中產階級關係的上述看法，維持到三十年代末期才修正。季富得講座所集成的書《人的本性與命運》上下卷出版後，尼氏很少再直接談到有關社會階級與意識型態的關連問題。這可能是此時期的尼氏，已漸由國內事務的關心移轉到國際事務，特別是有關戰爭的問題。

第三節 哲學的派別

自由和必然性、生命力和形式等之間的逆理，提供了某種範疇，而讓一些哲學和宗教派別可作為尼氏的分析。在他所嚐試建立的人與上帝關係中的努力，一些哲學和宗教派別的確作為其思路的出發點。尼氏的人性論呈現了一個寬大有關理性主義、浪漫

主義和改革宗傳統等的思路。而這些思路就在樂觀主義和悲觀主義間游移不定。

I、理性主義 (Rationalism)

現代性信仰大多正確地被描述為一種理性人文主義。^{③7}也就是說人本來就具有理性和創造的能力來瞭解世界，在這方面，尼布爾曾被說服成爲一個樂觀主義者。尼氏認爲現代觀念是起源於中世紀整體的無法整合，其中文藝復興是要重返古典世界觀，且從中擷取其洞見來形成以科學發展爲基礎的新世界觀。另外，宗教改革也回到以聖經見解來反對天主教會的經院主義，而且給與在時間中變動事件的新解釋。不過，兩者對現代人心思影響的競爭，文藝復興是成了主導力量。^{③8}

文藝復興中，人借用了古代希臘人對理性的信念，但忽略了希臘人對生活憂鬱性的看法。柏拉圖、亞里斯多德和斯多亞對“道”(logos)深見信念，它具有能力來洞曉真理。從文藝復興以來，這成了理性主義者的自明公理。^{③9}不過以文藝復興作爲起端的文化運動，已經把理性作爲人類美德資源揮霍的無所節制。^{④0}簡言之，文藝復興與其對理性的信念，帶來了現代樂觀主義的興起和歷史自動進展的觀念。也就是說，在自由和必然性的辯證過程中，人類自由獲得過多重視。

在文藝復興思想中，理性成爲形成信念的資源，理性使生活所有活力和諧。科學，由此成爲揭露自然秘密和進步的基礎。這個肯定人是自然環境主人的知識，也就是中產階級興起的原始思想論點。尼氏說：“中產階級的世界是從人類不可思議的心思力

量可掌控自然來開始。”^{④1}另外，人類的精神事業也與上述觀念結合一起，而把自然轉換成物品的生產。尼氏說：“資本主義的精神是一種對自然不尊敬剝削的精神。”^{④2}認定自然是一個家財萬貫的寶庫，而人類可用之不盡。

與中世紀最大差別，近代經濟物品的生產是以個人來作爲起端，於是個人化意識的興起與商業的出現和中產階級結合在一起。於是中產階級興起一股不可思議的力量，把歐洲從封建體系轉換爲工業和商業社會。

資本主義經濟學者亞當·史密斯(Adam Smith)的理念，以爲在生產和交易中，社會各方面的利益終必和諧，其結果卻帶來了新社會秩序的不公義。這個因素就是在於對理性力量的過度相信，和個人主義自我利益的趨向，這也是現今資本主義社會仍看不清其不公義緣由的盲點，忽略了在生產與交易中，到底還是資本家控制了整個經濟過程。^{④3}

理性主義者的樂觀主義也在理想主義和集體主義的思路中表現出來。黑格爾主義者相信理性的能力可在人類社會中生存，形成秩序和生命力。對黑格爾來說，人的理性可在尋求克服精神和自然的分野中，與普遍理性認同。這是黑格爾嚐試克服康德二元論的努力，即人有二個世界，一是自由，另一是必然性。

黑格爾普遍理性的特殊點就在於認定國家(state)是具有真正的普遍理性，在國家中，理性的自我將自己從個別的自我中解放出來，這種結果造成了國家崇拜。尼氏說：“黑格爾的國家崇拜，是理想主義不正確地相信理性具有美德和普遍性所形成的不幸果實”。^{④4}尼氏批判說這種國家具有真正普遍理性的觀點，

在國家集體主義所形成的罪惡中完全暴露出來，而此國家精神的普遍性當被強諸於別的地方，且與當地人民因著求生意志而甘願（或不甘願）臣服，一旦結合起來，就產生了帝國主義。

不管理性主義有其自然主義、理想主義、個人主義或集體主義的根基，它還是認定歷史的進展，最終的勝利一定屬於是理性的力量。中產階級理性主義切斷了個人與其社會和文化環境的關係，且渲染了人的過度自由，它疏忽了人是在一種歷史的集體力量中被安頓下來的多變性。

在理想者的理性主義中，個人被全體所吸收，人類精神或靈性通常認同為一種普遍性理性，而失去其特色。這也是尼氏所說的：“真我因此停止作為有真實意識的自我，而成為一種普遍心思的看法”。^{④5}由於對有機一體性的強調，理想主義吞噬了不同組成的分別性，辯證過程也被破壞。對任何暗中造成自我與社會緊張和毀壞的哲學，尼布爾反應說：

只有宗教上的預設立場可維持真正的個人性，這宗教的預設立場可將在歷史中所有有機形式和社會緊張中的人類個人性，給予正當的顧及，同時也顧慮到個人性達到最高的自我超越時，對社會和歷史的終極超越。^{④6}

這也就是說，除了從上帝的形像來看個人，才有可能正確地掌握在歷史中有關自由與必然性、自我與社會等層面各種逆理的問題。

在這些理性主義的樂觀看法描述中，尼氏說也有少些悲觀主義者出現，霍伯斯（Thomas Hobbes）是其中的一位。霍伯斯認為理性必需不斷地鬥爭來反對國家戰爭對人類所帶來的衝激。

從自由到絕對君主，唯有經由理性的圍繞，才能緩和自然生命力的毀壞和混亂。尼氏認為霍伯斯是位悲觀主義者，特別有關個人方面，然他也完全補足了有關國家的道德質素，這可從霍伯斯強調克服個人生活的混亂來知曉。^{④7}然而，在國家的宏偉壯觀中，個人性也被排除，且在理性的援助下，暫時的悲觀主義將被征服成為最終的樂觀主義。

II、浪漫主義（Romanticism）

對浪漫主義來說，理性是敵人。自然的合一性和生命力被強調來反對良知理性的分裂傾向。^{④8}浪漫主義諸多主要假設之一是認為自然含有單純和諧，所以文明中一些人工違建負擔必需回復先前自然的和諧。對理性主義傳統有所大聲批判的，非屬馬克思、尼采和弗洛伊德不可。

尼氏認為馬克思主義是對理性主義的一種浪漫派的抗議，這並不是因為馬克思主義強調“自然衝動的生命力是由反心思來的無關緊要反動”，而是因為馬克思主義是用來揭穿“表達在集體經濟活動一種半理性動態”。^{④9}對馬克思主義來說，意識型態、哲學、道德、宗教和一切其他理性事業，均是一種倚靠性的“上層結構”（superstructure），是倚靠在經濟生產力的“下層結構”（substructure）上。而所有文化反應在人類理性化有關權力平衡上的成就，事實上均掌控在統治階級手裡。特別在流行的法律、道德、哲學體系中反應出這些階級的利益。^{⑤0}

馬克思主義認為理性過程中的欺瞞和剝削應用，將在普羅大眾提昇為世界力量時停止，那時所有假裝和欺騙將消逝，所有先

前剝削的理性偽裝意識型態將會揭露本相。以前人被其瞞騙，現將張開眼睛來洞察真相。^{⑤①}因此尼氏認為馬克思主義是從批判主義和悲觀主義作起端，但有一種無能為力的樂觀主義來作結束。尼氏認為馬克思主義比中產階級理性主義或黑格爾理想主義更有深度，不過它卻無法從對外來的發現和批判，以同樣平等、清晰和一致性來引伸到自己本身。

以臣服於經濟過程的半理性力量為例來說，如果這個過程是無法避免的話，那麼人類自由將在集體力量的利益中被有效率的拒絕，雖然馬克思主義是反對黑格爾理想主義中所形成的過度集體主義，然馬克思主義也難免犯上同樣的毛病。

在尼采（Nietzsche）的浪漫主義中，生存活力的榮耀性很清楚地用來強調對理性的限制。尼氏說現代的浪漫主義和活力主義，有其早期希臘酒神迪奧尼索司宗教（Dionysian religion）的傾向。在赫拉克利特（Heraclitus）觀念中的終極實體，如同火（Fire）和流動（Flux），表達了希臘悲劇中迪奧尼索司的主題發展。^{⑤②}

對尼采和其浪漫主義前輩們來說，生活主要是由意志（will）來認知，尼采在無限制的表達中，美化了意志和生命力，且用來反對所有形式、結構模型和秩序。尼氏說：“尼采把理性所形成的合一和形式，當作是假主人且對人類原始生命力造成危險。”^{⑤③}

尼采所極力讚揚的生存意志（will-to-live）或意志力量（will-to-power），成了超人（superman）到來的前鋒。超人是不会被其內在活力的表達所否定，甚至此內在活力更能到達

一種魔鬼性憤怒的高峰。^{⑤④}也就是這樣特殊的人，帶著人格至其偉大的異象，使意志力量轉變成爲社會創造性和秩序的一種工具。

浪漫主義的集體形式通常在美化國家和人民特殊時代的精神中來證明。以費希特（Fichte）為例來說，他強調浪漫主義是把國家看成是一種最大的個人性。^{⑤⑤}對尼采來說，意志力量的證明是經由個人生命力的表達，而對費希特來說，它是德國時代精神的一種集合表達。在此，個人性下潛在團體的心思中，這樣看來浪漫主義是在個人主義和集體主義之間搖擺，而生命力掌控了形式，且把理性丟掉不用。

浪漫主義對生活解釋的一大錯誤，是在於其假定自然的生命力自動會達成和諧。尼氏說所有人類活動均捲入了創造性和毀滅性的逆理關係。創造也是毀壞，人類自由毀壞了自然的和諧，然同時也以創造性的新形式來表達。人類對自然生命力的表達，總是由自我決定和意志來作爲媒介。

對浪漫主義的批判，尼布爾引伸來作爲對弗洛伊德主義（Freudianism）的強調。尼氏說：“人類生命力在純生物學詞語的解釋，弗洛伊德心理學與浪漫主義是最完美的一致”。^{⑤⑥}弗洛伊德強調心思中潛意識和非理性的重要性，這與浪漫主義觀念中衝動的首要一致。然若與德國浪漫主義對意志作用的樂觀看法相較之下，弗洛伊德倒是個悲觀論調者。人類底層慾念的衝動（id，本我），在與超我（super ego）社會壓力的爭戰中，兩者由理性作爲媒介來成爲自我（ego），此自我就是嚐試在挫折的生理衝動中，去尋找和帶來最大的樂趣。在弗洛伊德觀念裡，

人類自由可帶來“超我”模式的社會架構，且用來對“本我”衝動的抑制。尼氏說：“弗洛伊德主義假定可用生物學語言來解釋人類精神的所有情結，但卻沒有解釋為何生理衝動可轉換成爲此精神現象的高度情結。”^{⑤7}。

事實上，浪漫主義與理性主義教條的尖銳衝突，就在於浪漫主義不認爲人的意志可在人類所有存在層面來成就正義。人類自然性活力雖然是由自我決定和意志來作爲媒介，然假定意志可成就所有事情顯然是錯誤的。理性主義相信經由自由的運用，理性對自然衝動的抑制，人類可達到一和諧的生活。然對意志可掌控衝動和慾念，顯然是高估了人類理性作用。尼氏認爲二十世紀的人類，在資本主義、共產主義和法西斯主義中爭扎求生存，其基本的問題是人對自己瞭解的混亂。在二次世界大戰的前夕，尼氏寫道：

浪漫主義和唯物主義對理性主義自滿於人的本質是理性，和理性主義有削弱生命力的危險所作的抗議，已由近代社會兩個階級，即中下階級和勞工階級所繼承，兩者皆被歷史的必然性所壓迫，而進而對在經濟和政治上佔優勢的中產階級挑戰。中下階級用各種不同浪漫主義方式來表達自己，且在法西斯政治達到高峰；而勞工階級自然地被唯物主義哲學和共產政治所吸引。^{⑤8}

III、宗教改革資源（Reformation resources）

中世紀整體的崩潰，不止在於文藝復興的興起，同時也在於宗教改革的形成。路德和加爾文提倡恢復到早期對聖經的主題思

考，如同文藝復興一樣，對早期聖經主題的研討，帶來了不可思議的宗教改革。

1. 路德主義（Lutheranism）

路德派對有關因信稱義的信服，是在於人類終必走向終極或完美的假定信念。而這樣的假定，尼氏認爲似乎是根源於自我稱義和驕傲。^{⑤9}這也就是介於上帝恩典和人類罪惡的尖銳區別，而此區別又帶來靜默主義（quietism）和失敗主義（defeatism）所組合而成的道德態度。尼氏說：“宗教改革了悟到知識和智慧的每一可能性引伸，都欠缺了瞭解上帝的智慧”。^{⑥0}當將人的關係引伸到社會時，由於路德瞭解到所有社會結構皆欠缺了上帝愛的完美，人類因此住在恩典的世界和法律的世界之間。

神聖恩典的世界和人的信仰合成了教會生活，而法律的領域鼓舞人類行爲合於政治和社會的世界，而每一基督徒就因此生活在這樣的兩個世界。在恩典的世界，人只對上帝的話語負責；在法律的世界，人臣服於政府的權力，除非世俗的權力干預了信仰的世界。這樣，政府是來自上帝的設立，爲了作爲社會秩序的保障者，和用來抵制無政府狀態的自由誤用。路德對無政府狀態的害怕和對人性悲觀的看法，在他強烈反對德國農民革命中可窺見。

路德二元論思想的結果，造成對獨裁體制的權力誤用毫不關心，路德的失敗主義只是更加聖化了絕對政權的存在，而其靜默主義只是更加帶來對不公義的服從和投降。^{⑥1}對一個需要提供社會和政治重建的社會而言，路德所能給與的幫助實在不大。

2. 加爾文主義

加爾文分享了很多路德的想法，尼氏認為加爾文和路德一樣，對人類看法是悲觀的。但加爾文卻能從路德的靜默主義脫離，而且也促成一種新激進的自我稱義。因此，尼氏說與強調罪惡衝突的路德比起來，加爾文對人類本身較有自信。這就是加爾文所持上帝的揀選教理促成了人類本身的自信。

尼氏認為後來在英國的加爾文宗派，對民主理念的發展大有貢獻。尼氏說在十七世紀英國的小宗派中，獨立派（Independents）和平等主義者（Levellers）是採取忍耐態度，然所有的在英國的各小宗派仍對自由的理念形成了一些貢獻。^{⑥2}

加爾文的思想傾向形成了一種新律法主義。他認為上帝提供了人類所有神聖律法的道德引導，這也就是聖經裡的概要集成。不過，尼氏批評這個律法主義，在最壞的時候，會成爲一種回答一切可認知的道德和社會問題的貿然性聖經權威，即不管時代如何，聖經皆可解決一切社會與道德問題。尼氏進一步說這種律法主義給予了基督徒一種不當的自信，特別在於從聖經得來的道德標準超越完美中，當它應用在特殊情境時，它不只使判斷的相對性曖昧不明，也使歷史相對性在聖經標準規範裡淹沒。^{⑥3}

像路德主義一樣，當個人能經由上主恩典而從罪得到自由時，加爾文未曾把此自由引伸到政治或社會上的用語。這也就是爲何路德和加爾文的宗教改革未能像文藝復興一樣，能有效地經由社會正義建造的貢獻和知識發現的形成，而成爲世俗一切的主宰力量。^{⑥4}在此，尼氏對人類本性與命運的看法，顯然是來自宗教改革和文藝復興兩者洞見的整合，而形成了其歷史相對主義的堅定看法。

尼布爾在其《人的本性與命運》一書，用盡不同方式來描述不同的哲學派別和宗教學派，其目的不外是看出這些學派無法徹底掌握住人類生活的逆理性問題，特別是在自由和必需性，形式和活力、毀壞性和創造性之間。尼氏認為這些學派沒有一個能達到此人性逆理性的平衡，沒有任何學派可看出人的潛在能力和其同時也是受限制的，而且也沒有任何學派認知到此逆理性或辯證緊張帶來了社會結構毫無休止改變中的解釋。

註解：

- ① The Irony of American History (New York : Charles Scribner's Sons, 1962) , p.121.
- ② Beyond Tragedy : Essays on the Christian Interpretation of History (New York : Charles Scribner's Sons, 1937) , p.14.
- ③ " Religion and Modern Knowledge, " in Man's Destiny in Eternity (Boston : The Beacon Press, N. D.) , p.123.
- ④ The Self and the Dramas of History (New York : Charles Scribner's Sons, 1955) , p.62.
- ⑤ " Intellectual Autobiography, " in Kegley and Bretall, Reinhold Niebuhr, p.16.
- ⑥ Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, p.73.
- ⑦ 參考Christian Realism and Political Problems, (New York : Charles Scribner's Sons, 1953) , p.80—84.
- ⑧ 參考Ronald H. Stone, Faith and Politics, pp.79—80.
- ⑨ Christian Realism, p.91.
- ⑩ Discerning the Signs of the Times : Sermons for Today and Tomorrow (New York : Charles Scribner's Sons, 1946) , p.10.
- ⑪ Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, p.21.
- ⑫ 同上 , p.39
- ⑬ 同上 , p.37—39。
- ⑭ 可參考The Structure of Nations and Empires, (New York : Charles Scribner's Sons, 1959) , pp.135—136.

- ⑮ Davis and Good , 同上 , p.7.
- ⑯ The Self and the Dramas of History, p.158.
- ⑰ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, (New York : Charles Scribner's Sons, 1941) , p.26.
- ⑱ 參考The Self and the Dramas of History, p.39.
- ⑲ 同上 , p.150。
- ⑳ Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, p.71.
- ㉑ The Self and the Dramas of History, p.26.
- ㉒ Davis and Good , 同上 , p.72。
- ㉓ Faith and History : A Comparison of Christian and Modern Views of History (New York : Charles Scribner's Sons, 1949) , p.20.
- ㉔ The Self and the Dramas of History, p.12.
- ㉕ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.2.
- ㉖ Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, p.91.
- ㉗ The Self and the Dramas of History, p.39.
- ㉘ Christian Realism and Political Problems, p.25.
- ㉙ Man's Nature and His Communitates, p.31.
- ㉚ The Structure of Nations and Empires, pp.33—34.
- ㉛ " Christian Politics and Communist Religion, " in Lewis, Polanyi and Kitchin, Christianity and the Social Revolution, (London : Victor Gollancz, Ltd., 1935) , p.131.
- ㉜ 參考The Self and the Dramas of History, p.15.
- ㉝ Moral Man and Immoral Society, p.114.

- ③④ 同上，p.116。
- ③⑤ The Nature and Destiny of Man, Vol.I, p.53.
- ③⑥ "European Reform and American Reform: How They Differ," The Christian Century, XLI (August 28, 1924), p.1110.
- ③⑦ Beyond Tragedy, p.230.
- ③⑧ The Nature and Destiny of Man, Vol.I, p.5.
- ③⑨ 同上，p.6。
- ④⑩ The Self and the Dramas of History, p.105.
- ④⑪ The Nature and Destiny of Man, Vol.I, p.20.
- ④⑫ 同上。
- ④⑬ 參考同上，pp.67—68。
- ④⑭ 同上，p.118。
- ④⑮ 同上，p.75。
- ④⑯ 同上，p.23。
- ④⑰ 同上，p.121。
- ④⑱ 同上，p.37。
- ④⑲ 同上，p.33。
- ⑤⑰ 同上，p.35。
- ⑤⑱ 同上。
- ⑤⑲ 同上，p.8。
- ⑤⑳ 同上，p.39。
- ⑤㉑ 同上，p.91。
- ⑤㉒ 同上，p.90。

- ⑤⑶ 同上，p.42。
- ⑤⑷ 同上，p.41。
- ⑤⑸ 同上，p.50。
- ⑤⑹ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.185.
- ⑥⑰ 同上，p.191。
- ⑥⑱ 同上，pp.192—197。
- ⑥㉑ 同上，p.233。
- ⑥㉒ 同上，p.203。
- ⑥㉓ 同上。

第三章 雷茵霍·尼布爾的神學觀

第一節 基督教思想的詮釋

尼氏的神學出發點可說是在於上帝的啓示。尼氏認為啓示論是基督教思想詮釋的基本中心和原則，而基督教所有思想都必須倚靠此詮釋的意旨。脫離馬克思所謂的科學性辯證觀念後，尼氏從聖經中上帝的信息發展出一種對歷史看法的合宜性觀點。尼氏說雖然歷史事件的軌跡並非一定要形成對事件先知性的詮釋，然深具意義的是，歷史本身合理化了先知性的詮釋，也就是說人類歷史是基於上帝作為正義指標啓示上的假定。^①而聖經在啓示的觀點上，又可分為兩種：一般啓示和特殊啓示。

I、一般啓示和特殊啓示

從聖經信仰來看，上帝親自在有限的歷史世界啓示祂自己。上帝使自己在一般的方式中可被認知，體驗上帝的經驗並非一特異的經驗，而是暗涵在人類所有經驗上，這也就是說在人類的良知上，最起碼有一體認，即體認所有人類有限性的事實，而由此

生成倚靠性格。人對自己有限制的察覺，使人意識到在人們之外的一種存在，而想去投靠。然上帝在此並非是一截然不同的存有，而是活在人類歷史，成爲人類的倚靠、能源和判斷。②

由此，聖經中對上帝的體驗，使人們得知人的深層良知形成對另一“他者”（Other，即上帝）的體會，而且在歷史進程裡，“他者”與人類呈現了一特殊關係。這就是尼氏所謂的特殊啓示，是從聖經中對上帝的體驗而來。尼氏說從人們自我良知所能察覺的“他者”，人們在最終的自我良知中也無法完全認識，除非上帝本身，超越我們經驗所能體會地親自向我們啓示。尼氏說這就是從聖經來的特殊啓示。③

顯然的，特殊啓示是由聖經中人們的見證來呈現。尼氏說在聖經信仰裡的特殊啓示要在特殊拯救歷史的情境來瞭解，也就是說這些特殊歷史事件成爲上帝爲了其意旨的特殊啓示。④於是在尼氏的理念中，人和歷史的發展，是以聖經的描述爲立論點且發現在聖經中他所相信的真理，實比任何學派對人類的情境更能提供幫助及解說。

II、神話的角色

尼氏說聖經信仰的真理被包裝在神話裡，因此，神話有一種特殊功能，即是將啓示的洞見傳達給人，特別在有關上帝和歷史及人類的關係上。尼氏說有關超越生活意義的信仰資源，與所有時間的過程有一種關係，也就是它能提供一種深奧的洞見讓人來一睹現實之外的亮光，而且這種情況只能以神話的語言來描述。④

在永生資源與歷史時間之中的緊張和辯證，只能由神話來作爲橋樑，純粹理性的範疇是靜態的，因此毀壞了兩者的辯證性。尼氏認爲每一種有確據的宗教神話，皆含有有限性（the finite）和永生（the eternal）之間關係的逆理，若要把宗教理性化，一定會損傷其真正本質。⑤在對保羅·田立克（Paul Tillich）一書《歷史的解釋》（The Interpretation of History）的書評中，尼布爾這樣評論：現代理性主義者和理想主義者，可從爲何歷史必須由神話來解釋而不是理性來學習，因爲理性觀念毀壞了歷史和永生間的緊張，而這又是最基本對歷史一種具有豐碩的解釋。⑥

尼氏說當神話用來傳達上帝和人的真理時，它是以象徵性的意義來作爲解釋而非字句式的，然同時，神話也應該以一種嚴肅的態度來看它而非玩笑。聖經裡的神話是在科學前時期所寫成的，所以它的有效力並非在它的科學正確性，而是在它表達，一種超越科學性的觀點，且這觀點深具真理意涵。這樣說來，科學性真理和聖經真理並沒有衝突。不過，尼氏也自省說：“宗教沒有權利來主張其神話傳承的科學準確性”，⑦宗教真理是由超理性的象徵來表達。⑧

尼氏說巴特神學（Barthianism）和新正統派（Neo-orthodoxy）的優點，是它們沒有像正統主義（orthodoxy）強調聖經字句的逐字解釋。尼氏評論說，字句逐字解釋是正統主義的錯誤之一，因爲當正統主義堅持神話的字句皆是真理時，它從宗教看法形成一個不適宜的歷史科學觀點，即它沒有去區別神話中什麼是原始性的，什麼是永久性的，什麼是科學前的和什麼是超越科

學的。⑨

聖經裡的神話，在創世紀中，啓示了人的本質，特別在有關創造、墮落、審判和拯救等神學議題。

1. 創造

尼氏認為有關神話的觀念是不能完全理性化的，從無來創造的想法是深奧的超出理性。基督徒信仰是不能由自然和歷史世界的自我辯明信念來預測，而是由永生和神聖意旨來作存在的基礎。上帝從無來創造（ex nihilo），在自然和歷史中的某些特殊事件中可顯明出來，而且生命本身也是顯然從無到有的創造。⑩

在創造的觀念中，基督徒的信仰並沒有對上帝及創造物來採同樣認同的立場，因為這可能形成泛神論的錯誤。同樣，基督徒信仰也沒有採取兩者是相互敵對立場，因為這也可能形成上帝與其創造物疏離。尼氏認為創造的神話正好顯明其優點，即把永生與時間之間的緊張湊合一起。在《基督教倫理釋義》一書，尼氏說：

創造的神話提供了……超越者參與在歷史過程的肯定世界觀基礎，但並不是與歷史過程認同。這是很重要用來瞭解創造的神話……是在辯證的基礎上。⑪

這種介乎上帝和創造辯證過程的保持，使創造的基督教思想可避免落入二元主義和泛神論。

聖經裡創造神話的另一假定是世界並非由邪惡而來，相對的，它是好的，因為上帝創造了它。上帝是所有存在資源的生命力和形式，因為祂創造了世界。世界雖然並非上帝，但也不是邪

惡本身，總之，上帝創造了它，且看它是好的。因此，創造的神話設立了上帝與人之間的戲劇舞台，雖然創造時沒有先天的邪惡，但也必須去解釋邪惡在世界的由來。尼氏認為聖經中很少提到自然邪惡，如果有的話，大概就是人類心智與自然力量不能合作所引起的災難和人類生存的毀壞。在此論點，尼氏以墮落和罪來作進一步的描述。

2. 墮落和罪

在《信仰與歷史》一書，尼氏充份討論了有關墮落和罪的問題。尼氏認為基督教神學裡墮落（the Fall）的神話扮演了兩種重要的功能：一是它使人類自由與自然間的逆理關係合理化；另一是它提供了人類生活中，罪惡是不可缺少的象徵解釋。罪的原由是歸究於人類自由所運用的叛變行爲。在世界上，暫時性存有本身並非墮落的原由，而罪也並非依附於上帝或自然中，罪的責任是歸究於人們想達到其個人靈性的最高頂峰，由此，人誤用了自由。⑫

聖經神話是以墮落故事來開始計算人類的罪惡，人雖然竭力追求永恆，但人也得知自己是有限倚存的存有。不過，人類自我超越的能力，使人確信有一種在自然衝激之上的力量。人有想像、記憶和意志來幫助自己走向自我認知的方向，這也是人在自由中選擇了罪惡。在《超越悲劇》書中，尼氏說罪是在人類自由的運用中出現，而且也是在人是自由時才有可能，所以人應對此負責任。⑬

無論如何，尼布爾強調罪並不是由生物學上的遺傳而來，他認為在罪的觀點上，奧古斯汀可說是基督教最佳的詮釋者，但尼

氏對奧古斯汀有關罪性永存在人類行為的再現也有強烈批判。尼氏說有限人類靈性的先天腐敗並非是不可避免的污點，而是人類的自由使罪再成為可能。^⑭

為了避免把原罪描述成人類行為再現的過程，尼氏很小心地反對把墮落故事裡的亞當，釋義成遺傳學上的詞語，即不是把亞當故事看成是“逐字—歷史”（literalist—historical）在某一時間的事件，而是把此看為是一種人類代表的象徵。^⑮亞當墮落的神話故事含有真理質素的普世性運用，這個真理質素即在於罪是人類意志的腐敗，而人類必須為此負起責任。因此墮落故事是“人類生活在每一歷史瞬間的象徵看法”。^⑯

a) 有限性與焦慮

罪的來由是人類對自由的誤用，這是尼氏的看法。尼氏認為人因為站在自然和靈性的交合點，而且捲入了自由和必然性，於是人會對本身的有限性感到焦慮。人是會死的被造物，所以人被其終將一死的認知所困擾。這樣的困擾帶來不安全感，而此不安全感也激起人的努力，嚐試經由自己的努力來克服。因為如此，人使自己成為存在的中心，而不是上帝。如同奧古斯汀所說，尼氏相信罪是由愛自己而不是愛上帝的意志而來。^⑰

為了克服有限性的焦慮，結果造成人類忠實於自己的意志而非上帝的意志。這可引伸到所有人類，也是人類罪性的悲劇性。這個悲劇在於需倚賴上帝的人們，卻聲稱自我獨立和自信。尼氏說人的焦慮不只在於因為人的有限性和倚賴性，而且也是人似乎不知其是無法完全解決其有限性所致。

焦慮是罪的前提，但這並非說人必定要犯罪。尼氏說因人想

超越有限性而引來的焦慮，一方面是信仰和信靠上主的前提，一方面也是自愛意志腐敗的前提。因此，焦慮不能只認同在罪的一面，因為它也可引來信仰的可能性，也就是使終極完全的上帝之愛的信念成為可能，且用來克服歷史和自然中人類的不安全感。^⑱

無論如何，罪並非必然是焦慮或試探條件下所形成的，除了耶穌基督之外，沒有一個人可在上帝的意旨下宣稱是完美，這就是墮落神話裡所表現出來的基督徒逆理。人是自由的，人也在自由中犯罪，這是無可避免，因此人是人，不是自然或上帝，然而人也必須為自己所作的錯誤行為負責。焦慮是與人的自由共存的，而人類的自由是掙扎於罪與信仰之間。然而最後人還是把自己放在存在的中心而把有限的奉祀為無限，這就是敵對上帝的本質。

b) 自傲

當人嚐試經由自己來克服不安全感時，人捲入了自傲的罪。尼氏在《光明之子與黑暗之子》一書中曾言及，個人和集體兩者均有智力來認知其在自然和歷史的不安情況，由於擁有一黑暗潛意識對整體事務的虛無感，人尋求由一種假裝的自傲來補償自己的虛無感。^⑲在此論點，尼氏更進一步說明了此自傲的四種形式。

自傲的第一種形式是權力意志（will-to-power）。人在表達自我體認的努力中，使求生衝動轉換為權力意志。在《道德的人和不道德的社會》一書，尼氏說每一群體和每一個人，其擴張的慾望是根植於求生意志且超越它，這也是為何生存的意志

(will-to-live) 最後會變成權力的意志 (will-to-power)。^⑳權力意志是自傲最大表現，是基督教信息裡所說的罪最典型的形式。

權力意志的實際結果，就在人類歷史中帶來不公義。自傲使自我成爲存在中心，而此權力意志無可避免地就對其他人的生存採取命定方式，這就不公義的來由。由於這種傾向，自然衝動在人類行爲的表達上，變成了具有魔鬼性。人類歷史的壓迫皆由此基礎擴大而來，從個人、群體、機構、階級到整個國家。

尼氏說這是一種惡性循環，人自傲的罪無可避免地成爲權力意志，由此，不管是有意圖的或無意圖的，人有了統轄其他人的行動，這造成了不公義。而被壓迫者在此壓制下，將尋求反抗和推翻此壓制，結果被壓迫者的反抗成了壓迫者的威脅，被壓迫者在壓制中受苦，壓迫者在被壓迫的反抗中失落安全感。由此類推，權力意志形成了不公義的歷史惡性循環，即壓迫者與被壓迫者處在一種永遠性的權力鬥爭之中。

自傲的第二形式是智力上的。尼氏說智力上的自傲是理性的自傲，也是人忘了其只是短暫歷史的存有，而想像自己可完全超越歷史。^㉑而結果就是“每一偉大的思想家皆犯了同樣的錯誤”，就是把自己看成是最後的思想家。尼氏提到笛卡兒、黑格爾、康德、孔德都是近代最明顯的例子。

另外，與此同等重要的，是所有統治階級皆有意識型態的偽裝。每一統治階級都能理性地自義化以說明爲何人類事務必須要有所統馭，和其統馭的目的無非是爲了大眾的集體利益。尼氏對馬克思主義的最主要批判即在於此，雖然馬克思揭穿資產階級意

識型態的偽裝，但他卻疏忽了任何人只要一擁有權力，皆有誤用它的可能性，蘇聯的史大林政權就是最好的說明。

這也是尼氏在其《超越悲劇》一書裡對共產主義和法西斯主義誤解人類本質的批判。共產主義想像社會過程的進展是一完美的潔淨，如同新的孩童時期，而且想像社會有其能力來形成一個能解決所有爭端、和達成清除人類無政府狀態最後根源的理想社會。^㉒而現代法西斯主義也爲了尋求克服現代社會的複雜性，而回到一種部落式的簡單化。^㉓尼氏說雖然智力上的自傲不侷限於統治階級，然而統治階級是皆有此傾向，即把特權轉變爲一種意識型態的假裝。^㉔

自傲的第三種形式是自我稱義的道德自傲。尼氏認爲道德的自傲是有限人類的假裝，認定人最高情況的美德是其能達到一種最終信實的境界，而把道德標準的相對性絕對化，因此，道德的自傲使美德成爲罪的工具。^㉕這是自傲最嚴重的形式，道德的自傲帶來殘酷，特別當一個人不能妥協其對真理的看法時。加爾文的律法主義和其對塞維塔斯 (Servetus) 的火焚審判就是例子。尼氏說整個文明常被道德的自傲所苦惱。^㉖

自傲的第四種形式是靈性的。道德自傲的罪帶來第四種靈性的自傲，人類終極的罪是暗含在道德自傲裡清晰的自我神化，尼氏說所有現代世俗主義的形式，不是暗含就是明確地有自我榮耀傾向。^㉗不管是理性主義、浪漫主義、個人主義或集體主義，皆是尋求榮耀自己而非上帝。由於這些想法皆有自我稱義傾向，所以不論其美德如何，最後皆有變成由自我稱義而來的殘酷的可能性。

現今世俗哲學家，無論如何，在靈性的自傲上並不孤單。靈性的自傲存在所有人類情境，在教會歷史中、充滿在自我稱義的教宗、神甫和改革團體的暴行上。歷史已證明就是宗教性的組織團體也難逃靈性自傲。事實上，宗教團體最容易犯此錯誤，因為其大多宣稱自己已擁有了神聖的絕對真理和永生價值。尼氏說人類種族、國家、宗教和社會鬥爭的整個歷史，就是自我稱義所引起的社會邪惡的結果。^{②8}

3. 愛律與原始信實

尼氏雖然強調人類罪性，但他反對人類是整個墮落的教理。尼氏說人類的整個墮落是一種不可能的論點，人是罪人是因為他（她）是上帝的兒女，而人的犯錯也是因為其有運用自由的自由，而自由又是神聖上主的記號。所以，尼氏說人雖是罪人，然而也體會到其存有的一個律則，服從此律則將帶給其生命關係的和諧。如果人是整個的墮落，人就無法察覺此律則的知識。^{②9}

尼氏說此律則就是愛律，一種服從生命根源的神聖者中心下的生命關係，而愛律的違犯無非是人以自己為偶像，認為人才是自身生命根源的中心。儘管人還是繼續違犯愛律，但這並不能改變一件事實，即愛律可帶來人類存在的和諧。尼氏說人類自身能有此種愛律的認知是在於人的“原始信實”（original righteousness）。尼氏說人類總是知曉其存在是有某些程度的“正義原始”（*justitia originalis*）的殘餘。^{③0}

人只要擁有自我超越的能力就可預見一終極的良善，且將保有一完美潛在狀態的認知，這就是尼氏所說的一種原始完美的知識。尼氏說在自我超越（*self-transcendence*）的那一瞬間，

原始完美的良知和記憶將升起。^{③1}這個“原始信實”的聖經景像存在人類心理或良知的最高點，雖然它暫時性地被罪的現實所埋藏。

由此，尼氏避免用逐字釋義來解釋人類墮落前的歷史完美時期，因為聖經對此的描述是一種象徵形式，但並不因為這樣而減低聖經對此描述的價值。尼氏認為墮落的人雖然存在於歷史中，也作為歷史中的人，但人仍可達到一種自我超越的境界，即回復到原始的信實與愛律。愛律是人類生活的起始與結束，由於愛律的存在，人類可避免因罪而走向的自我毀滅的結局。

第二節 歷史的意義

儘管人可經由對社會的各種參與來找到瞬間的成就，人還是知道自身在社會進展過程中最終都難逃一死。由於瞭解社會進展中不同力量所帶來的混亂，和人終將一死的事實，引起人們最後詢問歷史有何承續意義？尼氏認為作為問題本身的並不能找到答案，人不但必需在歷史中自作判斷，而且也該對歷史終極意義發出詢問。^{③2}

I、歷史的問題——判斷的意義

在《認識時代徵兆》一書，尼氏認為歷史的解釋包含了人們行動的目的和所有判斷，它含蓋了個人性或集體性品德的評價和歷史本身意義的解釋。^{③3}而歷史意義的解釋原則無法只是經由對歷史的學習即可洞悉，尼布爾說歷史意義必須經由信仰來告知。

③4

這當中有許多不同解釋的架構，尼氏說所有自然主義倡導者德謨克里特（Democritus, 460—362B.C，希臘哲學家）、伊比顧拉斯（Epicurus, 341—270 B.C，享樂為人生至善之哲學家）和留克利希阿斯（Lucretius, 99—55B.C，羅馬哲學家）都簡化地否認所有歷史有任何承續意義。不管人如何能自我超越，人最終還是臣服於所有歷史和自然的過程。在哈佛大學Andover教堂的一篇講詞“啓示和歷史的意義”（Revelation and the Meaning of History）中，尼氏說自然主義者認為人會死這件事是印證了人的關係是倚靠在自然世界，也就是說，自然主義者認為死亡只是自然無終止的重複而已，世上是沒有任何永存事物的，除了自然過程無休止的重複外。③5所以，這樣看來，自然主義者是認為歷史沒有任何承續意義。

另外，相對的所有古典的理想主義和神秘主義的形式，都把人能超越自然世界這件事看的過重，而其錯誤無非是人想從對自然的依靠完全脫離出來。人由於想從歷史過程解脫出來，於是人對歷史內的成就就沒有過多渴望，只是盼望能脫離它來進入一種絕對良善境界。柏拉圖主義、新柏拉圖主義和東方神秘宗教均有此傾向，這後來也造成歷史和絕對良善的兩極對立。

同時，尼氏也認為斯多亞主義就是嚐試經由理性的永久律來結合歷史和絕對良善兩者。不過，在理性永久律的必需中，歷史卻被貶損，這可從斯多亞否認人類自由可超越自然過程的看法來知曉。③6

相對的，尼氏說也有一種像宗教性的理念，把歷史成就看為

是一種“彌賽亞”精神。現代世俗主義是最好的例子，雖然它並不是根基於一超越者上帝的信仰，但它對歷史本身潛在成就的樂觀主義可被視為一種“彌賽亞主義”的形式。尼氏說現代歷史自然主義是一種隱藏性彌賽亞式的宗教，它們在找尋一種烏托邦社會。③7換句話說，現代人認為人能超越歷史的能力，將引伸用來解決所有爭端。

隨著科學的發展，人類力量逐漸能夠掌控自然秩序，而先前由自然所引起的驚疑也逐漸得著解答，這樣的進展使十九世紀變成一個樂觀有盼望的世紀。結果，所有現代人同意一種觀點和信念，即歷史的發展是一種救贖的過程。因此，從文藝復興以來，歷史和自然科學所能發現的，給予現代人一個已發展出新信念的最終證實，此種新信念即認為歷史是自我救贖的（self-redemptive）。③8

無論如何，歷史已經證明其過程並非自我救贖。如果沒有從超越者的角度來衡量，歷史是在一種相互競爭的力量下受盡挫折，在《信仰與歷史》一書，尼氏說現代文化缺乏從信仰的觀點來瞭解現代人的困局。③9當人把歷史的觀點還看作是對秩序進展的一種得勝，或是對混亂和無意義的一種拯救時，基督徒對上帝與歷史關係的獨特解釋將是很曖昧。

然現代事件還是揭露出歷史的一個問題，也就是歷史的矛盾性和曖昧性沒有得到解決。罪惡還是與良善同時在人類生活中成長，這造成浪漫主義最後感到絕望。而一些國家或種族在一種活力的原始主義聳湧下，跟馬克思主義一樣，在認定只有自己才能從罪中解脫和得著自由的幻象中，成為一種否定別人殘酷的版

本，由此得知歷史的問題仍舊存在。

II、歷史的解答—信仰

人類罪惡蔓延的事實，若沒有宗教來作為生活的假定，是難逃所有一切是空虛的結論。對基督教而言，時間和歷史的終極意義是源自超越者。當愈以歷史的整體性來看問題時，愈能夠發現信仰在歷史位置中的重要性。這不只是把信仰當作是作為心智的理性架構來洞察終極意義，而且也是認知這樣的終極意義是超越存在結構裡的理性智力，而由神秘面來目睹。^{④⑩}因此，能把各種不同事件整合一起的是信仰的作用，它也可把各種地方性或特殊性的事件帶到整個的歷史。

尼氏認為信仰是經由特殊啓示揭露給人類，信仰讓人體認一種審判，一種終極意義，特別把隱藏的不誠實和錯誤顯露出來。尼氏說在信仰上，人對死亡的克服和死亡意義的瞭解，將成為新生活的基礎，使無意義成為意義，使審判終由恩典來取代。^{④①}

尼氏認為基督教信仰是屬於“彌賽亞宗教”（messianic religions）的形式，也就是假定歷史的意義已經在歷史本身裡面給予啓示了。基督教信仰並不認為歷史是自我拯救或良善終將逐漸取代邪惡，而是認為歷史的意義已經在耶穌基督所宣揚的信息中揭露出來。

瞭解耶穌角色的一種最清楚方式，是從他與以色列人古代一種彌賽亞期待的關係來看。歷史性的宗教通常皆由彌賽亞主義來作為其先知性的信息，它們尋找一個終極的境界，也就是歷史的意義將完全揭露和實踐。而歷史性的宗教與非歷史性宗教的主要

區別，是在於後者並沒有如此對終末好消息的期待與盼望。

彌賽亞主義有二種型態被用來作為對耶穌彌賽亞角色瞭解的舞台背景：一是民族主義型態，一是普世主義型態。前者，是由部落、民族或國家具體化在整個歷史存在的所有意義，而彌賽亞主義就是相信有一人或英雄可來印證這個族群存在的歷史意義。尼氏說在羅馬高壓統治下的以色列人，其彌賽亞主義作為種族的象徵，是一種最低層的歷史良知表現。^{④②}尼氏又說當猶太教（Judaism）和基督教（Christianity）愈來愈退化在地方性或民族性的興趣時，它們就愈屬於此民族主義型態。

第二個彌賽亞主義型態是普世性的，這是早期由阿摩司先知所引導的先知性批判信仰。在普世的彌賽亞主義中，歷史上良善與邪惡的問題是由歷史中顯明的“好國王”（good king）來解決，因為“好國王”將在不公義面前辯明公義，且預兆良善克服邪惡的勝利。^{④③}“好國王”被期待去整合權力和良善兩者，並用來建設具有普世公義的王國。

尼氏說歷史的問題不在於正義將被如何賦予力量來擊退不正義，而是歷史本身被認定有一悲劇性的本質，即它本來應可作為一個國家和文化，在無休止過程中，有一種超越良善的理念的可能性，然它卻失足於自傲的罪上，致使歷史的主權必須由一朝代推翻前朝代才能取得，尼氏說歷史就是有這樣的惡性循環。^{④④}

耶穌基督，以先知性批判觀點來看，他重新釋義彌賽亞主義，他沒有破壞歷史上良善與邪惡的分別，然而他主張從上帝的角度來看，即沒有一件事或一個人可誇口是信實的。因此，耶穌介紹了一個“受苦彌賽亞”的理念來進入彌賽亞主義的思想體

系。耶穌觀念中的彌賽亞主義不是歷史上的勝利，而是為世人的罪來替代受苦。這也就是說，耶穌並沒有在歷史中嚐到勝利滋味，反而是被擊敗。無論如何，尼氏說此“完美替代的愛”結束了歷史的悲劇性，這是從上帝而來的替代受苦，而不是歷史本身的力量。這樣的結果，歷史的朦朧晦澀將清晰可見，上帝超越歷史的主權也由此揭露出來。^{④5}

III、歷史的暫時性

尼氏認為歷史現今是存在於基督和終末間的暫時階段。在基督裡，生活中的矛盾已經克服，釘十字架的上帝雖已把歷史存在的所有矛盾全然歸到祂自己身上，然而這些矛盾仍要存留世上直到歷史的終了，到那時所有的矛盾終將獲得解決，這也就是尼氏所認為的，即歷史停留在介於封閉和可實現其意義的一種暫時性階段。

在歷史中的人可說是被“鎖住”(locked-in)，然而在神聖超越和人類罪惡的逆理上，歷史轉換成了愛和正義的問題。人類瞭解其生活的律法是愛律，這可從人類可達到高頂點的自我超越來印證。因此尼氏認為歷史並不與愛律有真正的對立，歷史上的愛必須是一種受苦的愛，也唯有在歷史的終末時才會完全得勝。尼氏說：

教會所接受的是真實的彌賽亞，他沒有改正歷史的道德不平衡。他沒有建立公義的勝利來克服不公義。他一生和死亡所顯出的完全的愛，在歷史的真正課程上，是被打敗的，而不是勝利。因此照基督徒的信仰，歷史一直到終末都保有

道德的曖昧性。^{④7}

因此，尼氏認為基督在十字架所顯示的是一種終極的憐憫，即無辜受苦的耶穌表現出上帝受苦的內在本質。^{④8}上帝受苦，由此祂把人類的罪和邪惡全然收下且摧毀它，而耶穌正顯示了上帝此本質。在此值得一提的是，尼布爾在其神學語言的用法上，是受了保羅·田立克(Paul Tillich)的影響，儘管他始終對田立克的本體論採一批判的看法，認為其本體論對歷史動態的解釋是太靜態一點。保羅·田立克在一篇“尼布爾神學中的罪和恩典”(Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr)有這樣的說法：

一週前我們(指田立克自己和尼布爾)在劍橋城有一、二個小時的美好交談，他自動自發地對我說：“在這方面我已經接受你的觀點，假如我們要在我們這個時代與人民交談任何事的話，我們不能再用傳統的語言。例如，他提到他在自己書上使用的罪這字，特別是原罪的語言。”^{④9}

總之，耶穌經由替代受苦來成為救贖的仲介，在救贖的歷史中印證了上帝其終極的憐憫和摧毀邪惡。尼氏說：

在行動中毫無懷疑想法的耶穌是上帝受苦的表徵。他不只是受苦的僕人，也是受苦的人子，而他的救贖是掩蓋人類罪惡感。換句話說上帝超越歷史的主權不是由良善克服邪惡的勝利來啟示，而是只由愛的一種策略來啟示，即上帝最終把罪惡全然收到他身上來毀壞。^{⑤0}

由此方式，上帝啟示人類有一種憐憫的終極資源，上帝的受苦是因為人類的罪歸究於祂身上，因此上帝的終極憐憫比祂的審

判來的偉大。在信仰上，憐憫克服審判是指著人類的罪惡遇上了上帝的大愛赦免。尼氏說這樣的得勝必須等到歷史的終末才能全然實現，雖然基督已經提供人類一個窗戶來洞見介於上帝憐憫和審判的終極關係。在歷史中，無論如何，人將繼續誤用其自由讓自己捲入不公義和權力意志的邪惡漩渦，因此，完美的力量和良善兩者只有上帝才能把它們聯合，而在其中生命的內涵是來自信仰的啓示，且使權力的擁有不致成爲誤用。⑤①

第三節 歷史的終末和盼望

I、基督的再臨（The Parousia）

歷史所有事物都會朝向一個終局與完成（finis），而人類存在的所有事務會突然地被終止，這就是聖經信息裡所宣示的最後審判和復活。然而在歷史中，人類的存在是由目的（telos）來賦予特色，所以，尼氏說歷史中的人類會有所進退兩難就在於終結（finis）永遠威脅著生存的目的（telos），使目的面臨著“無意義”的危機。尼氏說：

生命是在無意義的冒險中，因為終結（finis）在生命達到其真正結束或目的（telos）時，似乎突然且任意地終止了它的發展。⑤②

基督教信仰非常瞭解此人類困局的左右爲難，而且經由新約，信仰已經提供一個象徵，即確定超越者上帝的大愛將對歷史中人類生活帶來終極的意義。而最後的審判和基督的再臨提供了

此盼望的基礎，也就是說在人類歷史的完成和矛盾這雙重想像，最後是由神聖者來採取主動，經由歷史中的耶穌來克服人類罪性所帶來的矛盾。

在此，尼氏又一次很謹慎地反對此象徵的逐字釋義，尼氏說神話作爲最合宜的媒介，是在於有限者可瞭解其和無限者的關係，且沒有破壞永生和時間之間的辯證。歷史的終結是由上帝大愛中的基督來顯示，而所有事物將在上帝的意旨下和諧的結合一起。這也表明了上帝的主權是在世界和歷史之上。⑤③

II、最後的審判

基督再臨的象徵，在基督徒思想中是由最後審判和復活來作爲論證。最後的審判傳達著一個理念，即基督將是歷史的最終判斷者，而且也將是歷史中良善和邪惡的一個終極審判。尼氏說歷史中所有判斷都將集結在最後的審判，而此最後審判是針對歷史中良善和邪惡衝突所形成的曖昧性而來。

這意謂著，在歷史中沒有所謂美德的完全成就，且此成就又可用來作爲逃避最後審判的訴求。只有上帝能表達終極的良善，而人類歷史所能成就的，無論如何高貴與有價值，只是接近神聖者的標準而已，尼氏說介於上帝和人的逆理緊張關係雖然必須避免由一種過度的二元主義所破壞，然而上帝是“他者”，以及人類努力終將是有限和其不完美性也必須強調。⑤④

III、復活

人想成爲像上帝一樣，事實上這是無能爲力的，然而這並不

意謂人類生命將以悲劇來結束。無論如何，基督徒信仰提供一種盼望，此盼望是在於人類存在的矛盾性，終將由上帝自己來承擔。在基督徒信仰中，上帝不只是創造者和救贖者，祂也不容許人類歷史以悲劇式來作為結束。⁵⁵而盼望是由復活來作為象徵，在歷史中受苦的僕人雖被擊敗，然在復活的象徵中，受苦的僕人呈現了終極的勝利。

復活是上帝對罪和死亡終極勝利的一種象徵，人類方面無意義的悲劇性由上帝主動來成就意義。復活的信息傳達著一種永久性的成就，是由上帝完全的來改變所有一切。

再者，身體的復活也只是一種象徵，用來作為超越者和自然間的正義關係，因為復活表達了肉體與靈魂的合一，且可用來反對二元主義所謂靈魂中的不道德性和自然中的虛無主義是不能有所成就，或是兩者是無法合一。

復活成就了一個信念，即歷史經由神聖者的改變和成就使其具有意義，且一直繼續到歷史的終末。這就是基督徒盼望的最後象徵，用來超越暫時性存在的限制。這也就是說，在基督徒的信仰中，其瞭解所有生活和歷史中的矛盾性，終將因為上帝的憐憫而不是審判來得著意義，而聖經中有關耶穌的復活，正啟示著這樣的信息。

VI、結論

尼布爾的神學很明顯地是從啟示的觀念著手，他發展一套非逐字釋義的神話解釋，來揭露具體化在一般和特殊啟示的聖經真理。這些聖經真理後來被運用成為尼氏對人的本質和命運的重建

基礎。由此可知尼氏的神學觀點是由傳統神學上的有關議題如啟示、創造、罪、拯救和審判等重新賦予新的時代涵意。

尼布爾的歷史相對論是立基於愛的律法是神學上的完成，而且使人避免犯上主觀主義的錯誤。人的本性雖有一本質律法，但它並不是已決定好的，而是沒有被命定的。對尼氏來說，愛是由自由所賦予，由信仰給與動機且與上帝的意志結合，這也就是說，只有愛的律法才能帶來終極和諧。

罪在尼氏的看法是人的自傲和放蕩，他認為人在想要克服有限中的焦慮和尋求安全感時，也是使自己投身於某種有限性的大綱計劃或理念。由於人自身沒有投身信賴絕對良善的上帝，其結果就造成人間的不公義，和帶來因人類不忠實而有的神聖審判終局。

尼氏認為歷史是缺乏任何合一的自我顯明原理，從人的有限性來看，去捕捉一個明瞭如何把某些意義模式放在一起使其相互配合是不可能的。尼氏說只有在信仰裡，人才有可能假定歷史的事件是有其模式和目的。因此，歷史合一的問題和終極意義是在信仰中得到解答。

尼氏發展一個廣闊神聖審判的觀點來解答人類罪惡問題，上帝在歷史中的行動很清楚在對邪惡和壓制的審判形式中顯露出來。不過由於尼氏認為歷史的矛盾要直到歷史的終局才能完全解決，於是尼氏對暫時性歷史的看法在他顯然反對所有烏托邦式的計劃中反應出來。

尼氏認為耶穌是上帝完全的愛在無力者身上的最佳典範。因此基督的受苦、死亡和復活成為聖經裡的象徵，而使上帝的審判

和憐憫之間的逆理得到解決。耶穌是上帝代替人類受苦的象徵，他把人類所有的罪往自己身上承擔，而且也只有在那樣的上帝的憐憫中，人類才有可能得到救贖的應許。

註解：

- ① The Nature and Destiny of Man, Vol.I, p.141.
- ② 同上，pp.127—128.
- ③ 同上，p.130.
- ④ "The Truth in Myths," in Bixler, et al, The Nature of Religious Experience, (New York: Harper and Brothers, 1937), p.135.
- ⑤ 參考An Interpretation of Christian Ethics, (New York: Harper and Brothers, 1935), p.16.
- ⑥ 尼氏對保羅·田立克一書《歷史的解釋》書評，刊於Radical Religion, II (winter, 1936), p.41.
- ⑦ "The Truth in Myths," p.118.
- ⑧ 同上，p.121.
- ⑨ 同上，p.127.
- ⑩ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.135.
- ⑪ An Interpretation of Christian Ethics, p.22.
- ⑫ Faith and History, pp.120—122.
- ⑬ Beyond Tragedy, p.166.
- ⑭ 同上，p.30.
- ⑮ 有關尼氏對墮落和罪的看法，可參考G. Brillenburg Wurth, Niebuhr, trans. by David H. Freeman (Philadelphia: Presbyterian Publishing Co., 1960), pp.26—31.
- ⑯ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.269.
- ⑰ 同上，pp.183—185.

- ⑮ 同上，pp.182—183.
- ⑯ Children of Light, p.20.
- ⑰ Maral Man and Immoral Society, p.18.
- ⑱ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.195.
- ⑳ Beyond Tragedy, p.145.
- ㉑ 同上，p.143.
- ㉒ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.194.
- ㉓ 同上，p.199.
- ㉔ Beyond Tragedy, p.39.
- ㉕ Christianity and Power Politics, p.206.
- ㉖ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.200.
- ㉗ Beyond Tragedy, p.190.
- ㉘ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.64.
- ㉙ 同上，Vol. I, p.277.
- ㉚ 參考Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, pp.19—22.
- ㉛ Discerning the Signs of the Times, p.21.
- ㉜ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.141.
- ㉝ 有關此論點，可參考尼布爾在哈佛大學Andover教堂演講詞，“Revelation and the Meaning of History,” 刊在Harvard Divinity School Bulletin, 1943, pp.30—31.
- ㉞ 參考The Nature and Destiny of Man, Vol. II, pp.11—15.
- ㉟ “Revelation and the Meaning of History,” p.31.
- ㊱ 參考Faith and History, pp.1—2.

- ㊲ 同上，p.9.
- ㊳ Faith and History, pp.37—38.
- ㊴ Christian Realism and Political Problems, p.112.
- ㊵ 可參考“Revelation and the Meaning of History,” p.33.
- ㊶ 同上，p.34.
- ㊷ 同上，p.35.
- ㊸ 同上，p.37.
- ㊹ Beyond Tragedy, p.193.
- ㊺ Faith and History, p.135.
- ㊻ 同上，p.142.
- ㊼ 田立克此篇“尼布爾神學中的罪和恩典”，已收在Harold R. Landon, ed., Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time (Greenwich, Conn.: The Seabury Press, 1962), pp.34—35.
- ㊽ “Revelation and the Meaning of History,” pp.37—38.
- ㊾ Discerning the Signs of the Times, pp.140—141.
- ㊿ Faith and History, p.135.
- ㊰ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, pp.287—290.
- ㊱ 同上，pp.292—293.
- ㊲ Beyond Tragedy, p.19.

第四章 雷茵霍·尼布爾的 愛與正義論

第一節 愛與正義的角色

I、愛的角色與限制

尼氏認為人類倫理行爲的最高形式是愛，因為愛是生活和諧的資源。在人與人的關係之間，愛成爲關心的表現。這也是倒空自己的利益而向著上帝旨意，及在自由和忠誠這兩方面來著落。尼氏說人類行爲的唯一合宜規範是愛上帝與愛人，也經由相愛，所有人類美好的相互關連，才會順服在美好的上帝意旨下。^①更進一步說，人間相互友愛的表達、成長和基礎是在於人與上帝的關係，且明瞭上帝是愛著世人。

以基督徒的信仰來說，愛的完美性是由耶穌的生涯揭露出來，耶穌的愛完全是一種自我奉獻的愛，且是普世的。尼氏說耶穌的愛是一種無私的愛（Agape），一點也不爲自己的益處著想，只是爲了別人的需要來服事，這是一種完美主義的愛。^②由於只有基督耶穌能完全表達上帝的意旨，且能符合所有絕對要求

的考驗，因此他成爲基督徒的模範，激勵基督徒來達到生活中愛的最高道德的表現。

無論如何，尼氏認爲耶穌的理念在山上寶訓所表達的，是不可能會在歷史中實現。因爲人永遠停留在罪人的狀態，人是無法放棄自己的利益來達到一個終極的完全改變。不過另一方面尼氏亦認爲人也是有可能從其生活中來達到耶穌的理念。這種能達到完美愛的可能性和人類自我關心的自私性是相互矛盾的，因此尼氏在其《人的本性和其團體》一書中說奉獻的愛永遠停留在一種“不可能的可能性”（impossible possibility）。③

基於人是處在一種自由和有限性的逆理關係上，人的罪雖不是必然但卻無法避免，然在此關係中，愛總是保留一種最大的可能性。當人不再尋求以鞏固自己安全的方式來克服其生存焦慮，而願意在信仰中來順服時，人即可以回應基督的愛，並在其生活中盡其完全地表現出來。不過，尼氏還是認爲沒有一個人可完完全全地順從上帝意志，要達到完美愛的可能性總是會遇到阻礙，這也就是尼氏所觀察的，即愛因此是一個不可能的可能性。

從歷史中對人類本質的體認，不只引起對達到完美的愛其可能性的質疑外，同時也體認到要達到社會良善的主要意義是在於正義的建立。人類的團體，在尼氏的觀念中，是由人類本身不同相互利益的討價還價所組成的，也因爲如此，人才有可能創造一個穩定的社會，也就是在利益競爭下達到相互妥協或相互忍讓。尼氏說若沒有某種程度人與人之間的隸屬關係和少量的強制，社會生存是不可能的。④

由於人是在一種追求自我利益，且因而擴散影響到其他人的

罪性狀態，社會的和諧就必須由正義來引導：這樣一方面可避免因個人自我利益追求所造成的無政府主義；或另一方面，由於強調個人利益超越他人利益因而所形成的暴虐統治。

當尼氏把正義定義爲“在罪的情況下兄弟愛的一種最大可能性”時，⑤尼氏是以一種含糊的方式和語言來描述。尼氏所引用的正義觀念是認爲某一社會的存在，其間人們的相互關係是建立於相互的利益上，因此人們皆不願被剝削和壓制，也就是在相互利益的尋求中，人們也有自我體認的能力和自我批判的機會。

因此，尼氏認爲正義的需要，就介於爲了確認自我利益時所形成的衝突主張和相互平衡兩者間的計量，例如：團體的正義講求的並不是自私自利，而正義的需要是爲了社會的緣故所表達的一種競爭和平衡的活躍能力。⑥當然，正義也需要某種秩序的總量來作爲支撐，不過要有多少數量的秩序才可達到正義是不可能算計的。秩序似乎可說是正義的前題，也就是說一個社會若有不公義存在的話，社會秩序就不可能長久維持。⑦愈多的不公義愈會形成暴力和混亂，這是很簡明的道理。

II、正義的必需性

在人類的社會裡面，秩序和正義是用來強制與平衡競爭的要求與利益，這時完美的愛已經離的遠遠。社會中的平衡發展有賴正義的建立，而正義的建立是有賴一些原則的尋求，而這些原則的尋求，也是爲了要引用作爲建立正義的基礎。尼氏認爲有二個原則可引用來建立正義，一即是平等與自由，另一則是權力與其運用。

1. 平等與自由

尼氏認為平等和自由是一種調整式的原則，而正義的所有原則，其設計不外是爲了仲裁和裁定團體競爭間的權力主張和衝突。⑧平等和自由對任何社會皆是很重要的正義原則，因爲兩者提供了指引理念。

尼氏定義平等爲一種“合乎邏輯的愛”，⑨它是一種自我利益和他人利益關係中的理性政治考量。當它尋求把社會上的種種要求，以平衡或平均分配的方式來達成社會秩序的和諧時，它是很接近愛的律法，因爲它倚靠的是自我犧牲，不過這樣的自我犧牲是以理性的方式來分配自我的利益。

自由的理念是倚靠在一種觀點，即“人類最高的良善是由自由來組成，且在沒有阻礙下來發展其本質潛在能力”。⑩人們尋求能從外在限制解脫出來，因爲這是對可完全實現的內在潛能發展的一種限制。人們渴望能有創造性活力表達的自由。

自由與平等的正確平衡是不能由先前的經驗或已建立的自然律中一些規則來決定，而是由一社會裡經由個人和社會所形成的壓力來成就。自由的原則提醒人在社會秩序下，個人生存的自由是必需的，而平等的原則即提供了在社會秩序下個人的自由皆是同等重要的。當然並非有了這些原則就能證明自由與平等在歷史上的發展趨於完美，尼氏說自由和平等還是有限制及時時需要調整的原理，它們不是一種單純的可能性。⑪另外，在平等的要求下，自由是否就需要受到限制？或是無拘束的自由是否會威脅著平等？或無拘束的自由是否會發展出權力暴虐集中的可能性？社會正義需要介於自由和平等之間的某些和諧妥協。

2. 權力和其運用

對競爭性利益的平衡也就是在於對任何團體的權力平衡。尼氏把權力廣義地定義：權力即“人在其靈性和肉體上的合一能力”，而且此能力還能達到整合其外在與內在的關連，且產生一種無限制的各種類型力量的整合，如從純粹理性到肉體力量。⑫然而無論權力的特別來源如何，或無論力量是如何整合的樣樣事實，一個社會裡正義原則的建立是在於“權力的平衡”。

當自我利益成爲自我追求的中心時，權力即被轉換成爲與別人衝突的指標。一個人當尋求自我利益時，也就是人試圖尋求運用其權力，這就是尼氏所說的，所有社會的互動都必須要有少量的強制作用，以避免自我利益間權力運用的擴大衝突。⑬因此，正義的建立就是在於對權力的平衡。

另外，每一社會是需要有某些中央組織和結構，來作爲自我利益所造成分裂傾向的察驗，這也就是政府中的一項功能和責任。每一種權力的平衡若沒有處理或控制得當的話，無可避免地分裂將造成無政府狀態。因此，作爲社會的管制中心或政府就必須在各種力量之間有所仲裁來達到平衡。尼氏說：

政府的原則，或社會活力整個領域的組織，是站在一個比權力平衡原則更高層面的道德制裁和社會的必需性。後者若沒有前者將退化到無政府狀態。因此，政府的原則是比權力平衡的原則更要有良知的努力來達到正義。政府的原則是屬於歷史的秩序，而權力平衡整體來說是屬於自然的秩序。

⑭

無論如何，如同無政府狀態的潛在危機是來自權力的自然平

衡，正義的誤用也有可能趨使政府的權力走向暴虐的危機。這就是尼氏所說的政府是團體秩序的來源也是形成不公義的根由。^⑮

道德和有機因素扮演著穩定社會的角色，然道德並非強壯到足夠排除中央來作為管制的必需性，自我利益的競爭必需由權力的平衡來制約。為了避免權力被誤用，政府必須扮演監督的角色，也就是政府的力量可作為社會最後責任的託付。沒有一個社會可免除權力的特權和不平等，但可避免社會走向無政府狀態和暴虐統治，這就是政府的明確目標。政府有責任來形成正義，並在利益相自競爭中來促成和諧，而此和諧又不會被社會內的某些不公義因素所推翻。^⑯因此，尼氏認為不管社會如何互動，權力的平衡永遠是正義的先決條件。^⑰

由於政府權力有被誤用的可能，因此人們有權力來反抗政府的權力誤用。尼氏說在一個可想像的社會裡，團體的自傲和寡頭政權的驕縱並非不可抵抗的。^⑱不管它們的形式如何，是頭目、是軍隊、是經濟、是政治或甚至是宗教的領袖也好，要避免權力的誤用，每一種權力主體，當然包括政府本身都必需受某種社會力量的監督和制約。在此，尼氏是完全贊同亞頓（Lord Acton）的格言警句，即“絕對的權力絕對的腐敗”（Absolute power corrupts absolutely）。

最後，權力用來作為社會各團體間的和諧，也有可能形成社會各團體中的無政府狀態，^⑲國際間戰爭的歷史即很清楚地說明此事。在此論點，很少人能像尼布爾這樣深具敏銳力來分析權力的矛盾，一方面權力可作為國家內各團體間或個人間的正義力量，一方面又有可能成為國家自傲和自我稱義的墮落。1942年發

表在《基督教與危機》（Christianity and Crisis）的一篇文章，“對世界重新組織的計劃”（Plans for World Reorganization），實可作為尼氏對權力關係在一社會結構裡的最好說明：

所有人類社會是權力利益和各式各樣活力的組織。某種統治力量存在於每一社會組織的中心。某種權力平衡是作為正義可在人類關係達成的基礎。那個地方權力的不均衡愈大、和那個地方社會力量的一種平等有所缺失，就愈少理性或道德的要求可用來達成正義。^⑳

第二節 愛與正義的關係

I、道德的人和不道德的社會

尼氏認為人的倫理能力與團體的大小是呈現反比的相互關係。這個主題很清楚的在尼布爾的早期作品就顯露出來，在1927年尼氏所寫的《文明需要宗教嗎？》（Does Civilization Need Religion?）就曾言及在種族和政治各個實體中，團體與團體間要保有道德的態度是比個人之間來的困難。所有人類團體比個人更有掠奪性的傾向。^㉑尼氏晚期作品也持同樣態度，在1965年所寫的《人的本質與其團體》（Man's Nature and His Communities），尼氏認為人類自私性在其集體的形式，是令人無法想像會有比一般性更高的奉獻價值存在。^㉒

在《道德的人與不道德的社會》（Moral Man and Immor-

al Society) 一書，尼氏也很清楚的提出同樣見解：

作為個人，人相信他（她）們應該相互友愛與服務和建立正義。但作為社會、經濟和國家群體，人們卻照其權力所能支配來盡其取其所要。^{②3}

為何會這樣呢？尼氏認為集體的自傲其實和個人的自傲緣由是同樣的，是從人類生活的不安全感而來。對死亡的恐懼是所有人類會去偽裝的基本動機。人為了尋求在歷史中永久性的安全，人把自己附身於集體裡，因為集體性給與一種較永久性擁有狀態的假象。作為一種實體，團體和其價值是比個人要更長久，而人成為團體的一員，也就盼能獲有安全感來超越其有限性，這就是團體形成的一個重要因素。

尼氏說由個人所組成的團體，是有能力把個人生活提昇到某種程度的權力、統治和假道德的境界。團體可宣稱其具有某種似真實無限制的價值，這樣的結果，國家就會有如神明地供人崇拜。集體自傲趨使人去否認人純粹是偶然和有限制的存有，這是罪的本質。這也就是說國家的自傲，就在於它有把自身有限的價值說成無限性的傾向，而個人就被此傾向所左右。^{②4}

由於人的道德能力是與團體大小的相互關連成反比，所以團體愈大，某種確定意志的表達也就愈大。這樣的結果就造成團體愈大就愈有力量來抗拒任何社會限制。尼氏認為權力的爭鬥和統轄，最有惡意的表達也就是在國際間的關係上，因為國際間的關係沒有中央管制的有效力量來作為仲裁國家間權力和利益的競爭。

由此得知一自明的道理，即人在愈親密的團體，會比大團體

愈能有較大能力來提昇自己的利益和自我犧牲。團體的趨勢，特別如國家組織，很容易指責鄰居別國的假冒偽善，卻不容易看出自己的偽裝。^{②5}國家的特點是自我中心，如果有其必要，殘酷和奴役也是必需，特別當國家的生存總是自我覺得受到別種力量的威脅時，就很容易由企圖去征服別人而走向帝國主義。尼氏說沒有任何群體，不管是家庭、階級、種族或國家，可以從這種毀壞性社會的傾向免疫。

對於尼氏的倫理能力是與團體大小成反比相互關連的看法，賓翰（June Bingham）在《改變的勇氣》（Courage to Change）一書有如下的評論。賓翰認為如果尼布爾把道德的人和不道德的社會看成這麼絕對的話，且人類親密的關係也會因團體的大小而轉變成殘忍時，那麼尼氏應該把《道德的人和不道的社會》一書書名改成《不道德的人和更不道德的社會》（Immoral Man and More Immoral Society）才對。因為這樣才更能符合尼氏自己的觀點，即所有的人都處在罪的狀態，沒有一個人有能力完美地順服上帝和完全地自我犧牲。^{②6}

II、愛與正義的緊張

基督徒信仰在生活問題的具體應用中，愛和正義永遠保有一緊張性，這可從道德的人和不道德社會的關係中看出。人們親密的關係和愛的規範可運用來帶給個人之間最大的和諧，且個人也可在基督自我獻身的愛的鼓勵下，來達到某種程度的自我奉獻。但以整體社會的關係來衡量，愛的規範卻是無能為力，只有正義的成就才能作為權力與利益的平衡，自我奉獻的愛對整體大社會

來說，是不切實際很遙遠未知的想法。

1. 正義的成就

歷史中基督完美良善的證明是在受釘的十字架上表達出來，這樣看來歷史中的完美良善只能由對權力的否定來作為象徵，而耶穌就成為所有無力者的代表。不過，尼氏認為當從個人轉到整體社會來衡量時，完美良善和自我奉獻的愛卻是令人為難和困惑，因為愛作為短暫情感或不變的良善意志時，總是會被社會一種複雜性與糾纏關係的質素所挫敗，這樣的結果，當完美的愛面對社會中困難多重和複雜實際選擇時，就形成愛恨正反衝突感情並存的情況。^⑳

而正義就必須在社會競爭的要求和意志下來作識別，也就是說正義未曾以一種完美愛的理念來呈現。從社會秩序和社會正義角度來看，人類社會必須有志於比個人完美更進一層有關所有社會關係的基本正義。^㉑尼氏認為完美的愛對經濟政治論爭和其他社會衝突很少能提供實際上的建言。如果只是講求自我犧牲和自我置之度外，這對被壓迫的少數人來說將呈現一種滑稽荒唐的笑話。正義比愛更適用於對被壓迫者不公義現象的進一步制止。因此，對個人來說，其最高理念是保有愛心，但對社會來說，正義才是正途。

儘管政治衝突和社會強制必須由正義來達成，但平衡自我利益的正義力量並不等於就是耶穌所提倡的愛的理念。尼氏說歷史中沒有任何正義的結構可達成愛律。^㉒這也是尼氏對基督徒自由主義者的批評，在尼氏一篇“基督徒信仰和世界危機”(The Christian Faith and the World Crisis)文章中，尼氏這樣說

道：

基督徒皆同意基督必須是我們人類生活的規範和上帝性格的啟示。但現今基督教已經忘記在何種程度下，基督完美的愛是可作為最後所有歷史可能性的超越。且能被聖經和基督徒生存的時代所體認。^㉓

2. 互助的愛

尼氏認為社會契約是由權力的平衡所組成，而且此平衡是處在最佳的試驗狀態。互助的愛是在自由的名下，每一生活實體皆能和諧的生存。它是介於少許表達自我利益和完全自我奉獻的愛之間。當然一個人處在一個大團體關係時，要實現愛的律法，是有某些限制的。

互助的愛其特色是互惠的自我奉獻，尼氏說從歷史的觀點來看，互助的愛是人類歷史社會最高的良善。只有在互助的愛中，一個人對別人利益的關心才能提昇到一種互惠的相互影響，並且在歷史的存在中試圖去滿足社會的需求。^㉔

因此，當完美愛的理念提昇每一歷史互助的愛時，它達成了歷史中愛的部份成就。當正義朝向此種奉獻的愛時，正義可激勵愛來達到更可衡量的正義成就，和減少其自我的犧牲。因為這樣，尼氏認為愛與正義有一種逆理緊張性的存在。假如愛是需要對鄰居的福利有所關心，那麼愛不可能會與社會情境沒有關連，甚至就算是人在罪的狀態中。

尼氏一篇刊在1974年《基督教和社會》(Christianity and Society)雜誌上的一篇文章“愛你的仇敵”(Love Your Enemies)，曾言及瑞典神學家尼葛仁(Nygren)在其一書《無私

的愛與有條件的愛》(Agape and Eros)中，把無私的愛和有條件的愛看為是互相對立。尼氏認為硬要把兩者分開，且看為是愛與正義的緊張，將使無私的愛(Agape或上帝的愛)脫離人的歷史情境，成為互不相干。^{③②}同時另一個錯誤是，若把兩者絕對的分開，將造成恩典層面和自然層面的相互衝突分裂。^{③③}

然互助的愛其成就也有一承繼的危機，即互助的愛也有可能退化到一種互惠的利益交換。當此種可能發生時，也就是說互助的愛已經退化在權力競爭的平衡，而自我奉獻的精神已蕩然無存。尼氏對奉獻的愛、互助的愛和正義這三個關係層面有如下簡明的描述：

愛對團體問題最直接的關係，可看為是奉獻的愛(Sacrificial love)對互助的愛(mutual love)的一種洗淨影響。互助的愛和忠誠，就某一種意義來說，是社會生活最高頂點的可能性，是從理性的衡量和有關正義的權力平衡得來的。奉獻愛的恩典使互助愛避免退化在只有互惠利益的算計。假若互助愛不能繼續不斷地由恩典的鼓舞來補足，和避免互惠利益的算計，互助關係將退化到首先是冷漠地算計互惠利益，最後在所有真實關係中無可避免地因缺少完全的互惠而形成怨恨。^{③④}

互助愛的增長能夠帶動自發的自我奉獻和輕視自我利益，而使人類社會關係更加接近無私愛的境界。事實上，除非正義結構可提昇到互助愛的層面，不然權力的些微平衡是不能避免社會走向無政府狀態和暴虐。正義必須使其更符合正義，假如它要真正保有正義的話。^{③⑤}

3. 奉獻愛的角色

奉獻愛的理念與正義和互助愛兩者有關。奉獻愛經由對自我奉獻要求的增強，來提昇正義和互助愛兩者達到其最高頂點的成就。^{③⑥}在這樣的方式中，愛的律法捲入在所有歷史的最大可能性。一方面，它像是一捆放在驢子面前的草，總是引誘驢子往前走，然一旦驢子吃到了，飢餓就不會再有了。這個比喻是說當奉獻愛有所成就時，互助愛和正義結構將被取消。這就是尼氏所說的逆理相關中的“不可能的可能性”(impossible possibility)。

基督的愛作為正義和互助成就的批判準則，將帶給社會有更大包容性的進展。基督的愛呼召正義在互助的愛中來完成，而互助愛也在奉獻愛的激勵中來成長。而更正義的方式是在於無私愛(Agape)的規範，即達到更高層次自我利益的捨棄，和更高層次互助愛的實踐，成為不專為自己的利益而能考量別人的利益。奉獻愛於是可幫助人們去體認正義有其不確定的程度，但這樣的體認，並不保證人們就可心安理得的達到完美成就。^{③⑦}

無論如何，人類的互助愛是不可能達到終極的完美和歷史的和諧。人類社會總是有某些不公義程度不斷發生的緊張。而基督徒社會倫理的目標就是去努力達成更多的正義和自由，而且也體認到奉獻愛可呼召人類社會生活來達成更高層次的和諧。

第三節 愛與正義的平衡

在社會、政治和經濟事件中，當一個人面臨作決定和行動的兩難時，他(她)必須先接受一個歷史相對性的事實，即不管社

會問題是如何的解決，它的不完美性仍然存在。但無論如何，這並不是要消滅一個人去作決定和行動的責任。1960年發表在《基督徒世紀》的一篇文章，“一個新教政治倫理的問題”（The Problem of a Protestant Political Ethic），尼氏說：

一個合宜的社會和政治倫理必須處理相對的價值。它必須衡量從個人到家庭、到國家、到國際社會的責任。它必須作很仔細地有關競爭主張和競爭價值的分析。^⑳

人所作的艱難選擇未曾使人能從偽裝和“意識型態的污點”（ideological taint）解脫出來，對所有人是罪人的認知及在上帝的審判下，也不會消除對良善與邪惡的關係去作區別的必需性。^㉑如果權力被誤用導致不公義，那麼必須有一組織的抵抗力來作為權力誤用的反對。

在此，尼氏對權力和正義的關係，已運用一種有條理的“基督徒現實主義”（Christian realism）作為他的思想立場。這個立場結合了基督徒理想主義和對人類本性一種現實性的評估。1932年發表在《基督徒世紀》的“道德家們與政治家們”（Moralists and Politics）一文，尼氏說：

對人類本質要維持信心且又要現實的處理人類邪惡問題，這是一種需要看似不可能的現實主義與理想主義結合的工作。^㉒

尼氏在1935年的“基督徒政治和共產黨革命”一文，更進一步認為人必須盡力來避免此理想主義和現實主義兩者的極端化，因為任何一種的極端化將欺騙人類情境。現實主義若沒有理想主義的平衡將走向只有犬儒主義或悲觀主義。這樣的結果，此立場

通常會退化成為既得利益作有形或無形的支持，基督徒正統主義和各種形式的禁慾主義或修道主義都有此傾向。^㉓而霍伯斯（Thomas Hobbes）和馬其維利（Machiavelli）的政治理論也都難逃此陰影。

另外一方面，理想主義若沒有現實主義意識的平衡，將導致對人類生活權力誤用的一種天真感性想法，即人類良善的本性終將阻止類罪性和邪惡的發展。自由主義的所有形式、世俗化和基督徒都會犯此錯誤，連馬克思主義也會重蹈覆轍。也就是說，不管其暫時性可克服資產階級不公義的方式如何，馬克思主義對人類普遍性的自我主義是毫無洞察的。^㉔

基督徒現實主義可補救這兩者的缺失，這也就是一方面強調作為基督徒其本質所含有的理想主義，和以一種對人類社會現實性的評估所整合而成的所謂“基督徒現實主義”。基督徒現實主義保有介於愛的理念和互助愛與正義原則所能達成的最大可能性，和人類罪性的一種緊張性。簡言之，人類社會生活的成長可達到上帝愛的可能性，必須由一種人類罪性的限制來作現實的評估與平衡。

I、理性的角色

理性在道德生活有兩方面的功能，也就是理性的貢獻有其積極面和消極面。理性是人類人格的一面而非貫穿整體，尼氏說是意志結合了理性和感性且鼓舞著靈性一起進入了一個活生生的整體，且引導人能有自我的體認。因此，理性在過程中，是幫助意志能在人類社會生活中帶來人格的和諧，它作為人類內在和外

事務一種組成和整合的努力。理性可作為已建立社會正義的支助，因為它有能力來超越或限制個人和團體層面，且形成團體與團體間權力平衡的一種最終衡量的必需性。^{④③}

為了企圖控制無政府狀態的被鼓舞，和建立個人與社會間各種利益競爭的批判和規範原則，理性發揮了其作用。換言之，理性並非完全是自私的奴僕來表達自我而已，理性也可作為批判的智力和作為正義的首要事務。理性當與道德良善的意志結合時，它可幫助權力鬥爭中暴力傾向的減輕。

同時，理性的限制剛好在生活充滿著利益敵對的鬥爭中顯示出來，尼氏認為社會正義需要強制，而權力必須由權力來對抗，在此情況下，理性被隸屬在自我之下，且被運用來作成就自我利益的支撐。^{④④}

理性是有機的且與某些活力中心有關，在人類生活諸多論爭中，是無法找到一完美心智用來觀察和獲得完全的公平，或對事物的論爭可達到一完全公正的仲裁。理性未曾成為完美正義的工具，雖然它可支助已建立的規範和部份正義的結構。因此理性是有雙重的特性和一種曖昧性的角色。尼氏1936年發表在《急進宗教》（Radical Religion）雜誌的一篇文章，“進展的理念與社會主義”（The Idea of Progress and Socialism），尼氏曾說：

理性的最高峰仍然停留在利益的基礎上……在每一社會情境對公平所最自負的主張是有部份的假造。人類未曾從一超越的層面來看其所捲入的問題，人們是從自己層面來看問題，特別是有關他（她）們集體的利益。^{④⑤}

最後，尼氏對知識限制的觀點，即在於理性只是歷史中人類相對地位的一種偶然性而已。在自由和本性的逆理關係上，尼氏說人類理性一方面受到時間、地域、氣候和每一其他自然因素的限制；然另一方面卻有能力超越自我和環境來作道德判斷。^{④⑥}人類歷史中的所有事物，因缺乏上帝意志，而使理性在其逆理和曖昧性中被賦予特色。

II、法律和其限制

尼布爾對法律的態度是和理性角色的觀點相近。尼氏把法律看為是“由習慣、法定程序、聖經告誡、或理性直覺所指示的行為規範的組成，由此可作為責任和義務的指示”，^{④⑦}而“法律的總結是正義”。^{④⑧}法律發展出規範，是用來調整個人和團體間相互敵對利益的主張。

尼氏認為法律也有三個層面：一是愛的律法，一是正義的一般原則和另一是積極的法律。這三個層面從一般狀況進展到其特別性。尼氏說我們大多會接受正義原則的現實，且讓它成為積極的條例作為歷史情況中人類的規範。正義原則是比積極法律較少明確性和較不尖銳，不過卻比愛的律法更明確些。^{④⑨}正義的原則在習慣中和團體生活中出現，這些正義原則以一種普遍性的規範興起，它們的來源不是在某一特殊團體而已，而是人類普遍性的經驗。^{⑤⑩}在《自我與歷史的戲劇》一書，尼氏說：

良知的內容與時間和地域有關是明顯的，然而我們對鄰居責任的最小形式，無形的，舉例來說，對謀殺、小偷和淫亂的禁止卻是普遍性公平的。^{⑤①}

尼氏對法律三個層面的關係看法是辯證的，而且是以一種批判性的看法來反對那些從永生層面來看法律結構和認同其特殊內容。他認為人和上帝的本質關係單純地排除了自然律發展的可能性，除了人類動物性基礎外，人類的本質結構並非那麼地絕對不變，人的自由改變其某種程度的本質，而且在所有的各種改變中，本質的和靈性的也可達成合一。^{⑤2}

在自然律理論明確的參考下，“永生的”有效性中是比自然律理論的假定，更少明確正義的原則。尼氏說假如有一種自然律是自我顯明給全人類的話，那麼它必然不只是在於最小的規則如禁止謀殺或偷盜等顯明出來，而是也應在一般正義的原則中顯明。

因此，尼氏對亞里斯多德主義有所批判，特別是在自然律理論作為無休止獨特社會的配置時，是沒有餘地讓自由可克服自然律的觀點。事實上，尼氏說沒有一種自然律的理論，無論基督教或天主教，可很適宜地解釋歷史中人類自由的複雜性。^{⑤3}在《人的本質和其團體》（*Man's Nature and His Communities*）一書，尼氏曾說：“對自然律道德理論是太頑固的批判，看它是從形上學基礎描繪出來的看法，我還未曾修改。”^{⑤4}另外，尼氏在談及他與另一位神學家布納爾（*Brunner*）的關係時，尼氏也說：

最近幾年我們〔指尼氏和布納爾〕對倫理問題處理的看法已有很大的分歧，這個分歧是在於他〔指布納爾〕愈來愈多採納自然律的觀點，而我愈來愈多拒絕自然律的觀點。^{⑤5}形成積極法律容易與自然律認同的一個危機，是人常把權力

和特權關係偶發性系統的法律絕對化。更進一步，尼氏對自然律理論的拒絕，其基礎是在於他瞭解到歷史所有成就中愛律所扮演的角色。無私的愛（*Agape*）的成全是對私人利益的否認且可成就正義計劃。在自由情境下的愛律意謂著更有可能來成就社會中兄弟和姊妹情誼。尼氏說法律作為決定因素必須不能超越正義和互助愛。^{⑤6}

不管有這些限制，尼氏認為人必須避免悲觀主義，愛與正義的分裂並非絕對，而是逆理性的。法律事實上是尋求最大可能性的愛律，雖然法律也常缺乏此愛律。尼氏說在理性或法律的所有變化關係中，是有一本質層面的人類本性，此人類本性在完美的愛的理念中，看自由才是唯一的律法。^{⑤7}

Ⅲ、信仰和聖潔

基督徒信仰所能帶來的社會行動資源是有很多，特別是對世界的缺乏安全感和無能為力能提供支助。尼氏認為信仰本是唯一可提供人類來對抗虛無的感覺和脫離終極無意義的威脅。另外，信仰也可提供人們一種心理平衡，也就是鼓舞人們參與在這曖昧的世界結構裡來追求正義。信仰可激勵人們由接受挑戰和參與世界的事務來消除焦慮和害怕。在《認識時代徵兆》一書，尼氏說：

如果，經由信仰，我們瞭解和倚賴神聖的力量來完成我們未能完成的，我們就可不必焦躁地接受生活中的有限性，和不必憂慮地參與未知的明天。^{⑤8}

在信仰中，人可自由地假定歷史的改變和伸縮，且一切看去

似乎是毫無目的的不相關事件，也可在上帝的意旨下結合一起。且從永生的一瞥中，人可在回憶和盼望中超越歷史的伸縮。尼氏說信仰可使人在最後的挑戰中，在失望或樂觀主義中，在犬儒主義或感情主義中瞭解自身意義。^{⑤9}

或許人的智力會短暫的因社會和政治問題的複雜性而混亂，但最終人必定會得以明白，也就是所有事件皆在上帝的意旨和目的之下，雖然有時人的心智還未明瞭此意義何在。尼氏說宗教信仰並不是倚賴在歷史的安全感，而是瞭解有一終極的完全和保證，即“無論生死，皆無法讓我們與上帝的愛隔絕”，這也就是在沒有安全感的世界中最神聖的價值。^{⑥0}

經由基督受苦的觀點，基督教瞭解到有一終極的憐憫，這就是經由信仰，憐憫克服了審判。這也就是說人們由於缺乏愛律而形成自私自利，這樣的罪性已全然由受釘在十字架上的基督來呈擔。基督徒的信仰就是相信基督作為人和上帝敵對的拯救媒介，基督完美的愛成為人類悔改的基礎，而基督的復活成為盼望的根基。^{⑥1}

在基督裡的新生命成為一種為別人活的生命，但這並不意謂著在信仰中，人就能自動地學習耶穌的美德和從罪中自由。這也是尼氏所說的“新的自己只是成為像基督的意圖，（intention），而非已真正達到”。^{⑥2}尼氏認為罪與恩典的區別並非絕對，兩者保有一逆理的關係。因為只要是作為停留在歷史緊張性的自我、個人或集體，就無法避免被捲入歷史過程和為了其利益的自私性，尼氏說恩典仍然無法避免新邪惡形成的可能。^{⑥3}這就是恩典與罪是停留在一逆理上的緊張性之最佳說明。

當人自以為其成就是自己美德所促成且為此誇口時，人即被自傲所俘虜。人類在最高可能性有關愛與正義的成就，必須隨時隨著人性的陪伴和基督教信仰的啟發，讓人在其所可能達到的最高成就時，還能謙恭地來表達其力量的來源是在於上帝的支助。尼氏說人性（humility）和赦免（forgiveness）使人類的自傲挫敗並且讓無私的愛能夠像酵素一樣，促使正義的性靈發生功用。^{⑥4}

尼氏認為當自我稱義、憎恨、報復意念達到不可改變時，在各種競爭利益中的和解機會就沒有，結果就增多了暴力衝突的機會。人類社會相互體認自我利益的得失可培養趨於正義平衡的感情，若以基督徒所主張的正義功能來說，它是可以作為一個廣大社會能更有兄弟愛的催化劑。

以理想性來說，教會是要成為人與上帝和人與人復和的地方，雖然尼氏對教會的缺乏同情心和對社會問題缺乏洞察力，及教會傾向對壓迫者的支持等等有所失望，然他仍認為教會是最有潛力來建立兄弟愛和正義的地方，如果教會對所傳承的信仰真的有認真去思考的話。^{⑥5}

第四節 相關議題

尼布爾對愛與正義所連繫的相關議題，可由下面三個方面來作例證探討，這三個方面是有關和平主義（Pacifism）、勞工問題及有關人類努力所想要建立的普世性團體社會等等。

I、和平主義的議題

1. 早期看法

第一次世界大戰時的尼氏，可說是個熱誠的愛國者，他充滿自信和樂觀。然而戰爭改變了尼氏一些想法，在1928年發表在《基督徒世紀》的“戰爭在我思路上造成何影響？”（What the War Did to My Mind?）一文，尼氏說：

戰爭開始時我只是一個試圖樂觀和不想掉進感情主義的年輕人。然而戰爭結束且揭露出充滿著人類兄弟姊妹之間互相殘殺的悲劇性時，我變成一個現實者，嘗試從犬儒主義中拯救自己。⑥⑥

戰爭結束之後，尼氏很謹慎地去從事有關形成戰爭原因和現實問題的研究，1923年尼氏曾說戰爭與基督教是勢不兩立，因為戰爭的罪性使人類的靈魂迷失。這時候的尼氏宣稱自己是和平主義者，也是一個宣揚和平主義者的團體「復合團契」（Fellowship of Reconciliation）的主席。⑥⑦

不過，尼氏對不抵抗（non-resistance）理念的熱衷並沒有維持很久，有二個基本的理由使尼氏改變其早期的看法：一是不平等的權力強烈地剝奪了弱者的權益；⑥⑧另一是戰爭已經顯示出善良的百姓常是國際間戰爭的犧牲品，因為人類個人的道德是很少能幫助人類超越其對國家的忠誠。⑥⑨

另外，在勞工問題上尼氏所堅持使用壓力之必須性的信念，也使他修正其和平主義立場。他接受非暴力式的壓力可作為少數弱勢團體可能使用的策略。1928年發表在《明日世界》的“和平主義與武力的使用”（Pacifism and the Use of Force）一文，尼氏說如果力量要展現使用，為了其使用能得到道德和社會

成果的緣故，它必須在很小心的引導下來使用。⑦⑩

因此，1920年代後期，尼氏開始批判和平主義者，因為和平主義者否認了所有可經由壓力、非暴力反抗所得來正義的努力。在1927年所出版的《文明需要宗教嗎？》，尼氏說很多和平主義者是受宗教力量的社會影響所薰陶，他（她）們忽略了去估量作為國家團體其本質的掠奪性。尼氏說一些和平主義者的錯誤是，把福音的和平主義全盤簡化在政治綱領裡頭。⑦⑪

2. 和平主義的修正

1930年代的尼氏也改變了有關暴力與非暴力的絕對區分看法，這個問題在《道德的人和不道德的社會》一書裡說的很詳細。當他體認到非暴力反抗也可像暴力反抗走向毀壞性結果，造成資本家和勞動者之間的分裂敵對時，尼氏認為在國家內各種關係的層面，暴力也許可使用來成就更大的正義。⑦⑫雖然尼氏接受暴力革命可作為暫時性合宜化的一種策略，然毫無疑問的，他較喜愛非暴力的策略。尼氏說：

假如適逢其時的暴力，可建立一個正義的社會體系和可創立保有此體系的可能性時，就沒有所謂純粹倫理基礎來把暴力和革命排除在外。⑦⑬

在此，尼氏是有區別國內與國際間暴力使用的不同看法，在國內的問題，暴力使用來作為對不公義和腐敗之政治經濟體系的推翻是可被合宜化的，然國際間的暴力使用卻有所不同。原則上來說，尼氏在國際間的層面上，仍然保留和平主義的態度，他認為“國際戰爭的暴力通常並不是向著消除不公義經濟體系的目標來進行”。⑦⑭

在1934年的“爲何我離開復合團契”(Why I Leave the F. O.R.)的一文裡，尼氏說在意識到他不能贊同參與在國際間武裝衝突時，他才是一個和平主義者；但在資本主義社會中，爲了改變目前的權力關係，抵抗和衝突是必須的。^{⑦⑤}他說歷史已全然證明以國際衝突來解決社會問題是無用的方法，國際間的衝突沒有道德基礎可實際地讓它合宜化。^{⑦⑥}

3. 戰爭與和平主義

納粹主義在歐洲的興起逐漸改變了上述尼氏的看法。首先，在1924年發表在《基督徒世紀》的一篇文章，“德國黨”(The German Klan)，尼氏認爲國家社會主義在德國的選舉將被消除，^{⑦⑦}而事實卻相反，納粹主義愈來愈有權力。對法西斯暴虐統治的反對，無可避免地趨使尼氏反省其對國際戰爭的態度。1936年發表在《急進宗教》的“國際局勢”(The International Situation)一文，尼氏寫道：“看來要去避免某種敵意已經不可能。”^{⑦⑧}1938年發表在《急進宗教》的另一篇文章，“我們瘋狂的世界”(Our Mad World)，尼氏又說：“國際間已一步一步地向著災難猛進，沒人想要的戰爭看來似乎是無可避免，而似乎也沒人能夠去避免它。”^{⑦⑨}

1939年時，尼氏體認到對法西斯主義的抵抗已是迫不及待，尼氏說只有二種可憎的選擇存在：投入戰爭反對它；或投降服從它。在這二種可憎的選擇中，尼氏認爲暴虐比戰爭還可怕，因爲暴虐的統治不像戰爭，只是短暫地毀壞了現存的文化，而卻是有著更長久的毀壞後果。^{⑧⑩}尼氏最後作了這樣的主張：“假如我們的國家必須捲入世界衝突，我將毫不猶疑地支持美國對戰爭的投

入。”^{⑧①}

有關和平主義的爭論，尼氏認爲是在於基督教信仰的基本瞭解，也就是說人的本質和人與政治現實的關係，是受到深沈人類罪性的影響，這是超乎自由主義者所能想像的。因此，儘管尼氏鼓舞美國參戰來擊退納粹主義，他也認爲這只是重建歐洲和世界的一種消極性前題，而積極性的前題不外乎是重建人性，及去反對憎恨，自以爲義和報復等。

II、勞工的問題

在上帝眼中人皆罪人的看法，並沒有使尼氏疏忽在歷史中確實有些人比別人對社會不公義的產生要負更大的責任。在上帝面前世人雖是有罪，但在歷史中罪卻有不同的程度。尼氏認爲在資本家與勞動者之間的利益爭競，資本家比勞動者更需負起社會不公義及壓榨的責任。因此，工會的力量是必需的，它是用來促使資本家有責任來補償勞動者應有的權利，或防止勞動者過度的勞動和被壓榨。

在1929年冬天，當美國經濟不景氣開始時，尼氏就試圖把這些絕望的勞動者力量組織起來。1929年發表在《明日世界》的“政治行動與社會改變”(Political Action and Social Change)一文，尼氏說值得慶幸的，就是這些絕望的勞動者力量最後並沒有走上大幅度的暴亂。相反地，取而代之的是以工會作爲政治行動的策略，用來達到勞動者權利被尊重的目的。^{⑧②}在1930年的初期，發表在《基督徒世紀》的“管家職份合乎倫理嗎？”(Is Stewardship Ethical?)尼氏曾說：

當工人還盼望擺脫在經濟秩序下只有利於商業階級們的勝利之前，工業化的工人必須經由組織來發展權力。⁸³

1930年代初期法西斯主義在歐洲興起，這時期的尼氏也是最急進的時期，他認知到當時美國的羅斯福政府並非法西斯主義，而是半自由（semi-liberal）與半急進（semi-radical）的政權。1939年之前，尼氏認為羅斯福實行的新政策（the New Deal）還是不能拯救資本主義免於生產過剩和大量失業的危機。然1939年春天後，尼氏轉而支持此新政策計劃。發表在《急進宗教》的“新政策的良策良藥”（The New Deal Medicine）一文，他說：

我們必須到達一個結論……就是羅斯福政策還值得來得到人們的支持，無論它是在反動批評的攻擊下。⁸⁴

由於納粹主義在歐洲的興起，使尼氏對國家社會主義有所批判，他認為如果社會主義的選擇必須經由國家或政府的介入才能運作時，他說他寧可選擇資本主義，這也是造成尼氏後來支持羅斯福經濟改革的原因。他認為經由民主方式的政治結構，在沒有過度的中央集權下，是有可能達到正義。

當然尼氏會支持羅斯福新政策計劃的另一理由，是在於此政策改變了商業和勞動者之間的權力關係。這時候的尼氏不再認為此政策是半自由與半急進，而是“革命性”的。在1960年的一篇文章“基督教政治倫理的問題”（The Problem of a Protestant Political Ethic），尼氏這樣寫著：

自從新政策計劃革命以來，我們自己國家已大致接受了介於兩個類似統治權緊張的必需性：即大企業和勞動者。⁸⁵

因此，經由工會勞動者逐漸獲有權力來保障其經濟利益的事實，使尼氏漸而遠離社會主義。尼氏認為在政府裁定下的勞動者工會組織所形成的利益抗衡，可作為正義和秩序的先前條件，也可避免政府走向過度的暴虐統治或無政府狀態。政治可經由福利的立法來成就更大的經濟平等，而自由的保障也可經由民主政治的運行來維護。

III、朝向一個普世的團體

1920和1930年代，尼氏最主要的關心是美國國內勞工問題，由於新政策計劃的來臨及第二次世界大戰的發生，尼氏的關心轉向國際間權力關係。國際間工業化內在關係，世界貿易關係及原子彈所帶來地球毀滅性威脅，使戰後分裂的世界更需要一個政治上的整合和穩定。戰後的美國顯然成為世界的主導力量，而另一邊的蘇聯，其力量也逐漸增強，非洲和亞洲大陸剛開始朝向從殖民統治的政治解放，一個朝向永久和平的可能性最多只是開始。在1946年出版的一書《認識時代的徵兆》（Discerning the Signs of the Times），尼氏曾說：

絕對國家統治威權的時代已經結束，但在政治運作下的國際秩序，和有足夠權力來規範國家間關係的時代還未來臨。⁸⁶

1940和1950年代，尼氏思想逐漸被美蘇冷戰關係所影響，他對蘇聯的觀感從謹慎和不確定的期待轉向大聲地反對。在1944年的冬天，發表在《基督教與社會》的“蘇聯與戰後世界”（Russia and Post-War World）一文，尼氏曾說：“雖然沒有蘇

聯的參與，我們很難建立一個穩定的世界，但顯然的若有蘇聯的參與，要建立一個穩定的世界也不是容易的事。”⁸⁷戰後的一年，尼氏還不至於把蘇聯與納粹同比，他認為這樣的類比是缺乏證據，⁸⁸不週在1951年時，尼氏發表在《基督教與危機》的“命運支配的十年”(Ten Fateful Years)一文，就有所警惕地說一個暴虐統治已消除，但另一個已出現，而且更恐怖地把正義的美夢變成殘酷的惡夢。⁸⁹尼氏對戰後蘇聯史大林主義的批判可歸結下列評語：“一個定基在不真實烏托邦幻象的專制和帝國主義式的政治體制。”⁹⁰馬克思主義對人類普世自我主義的天真想法加上其烏托邦幻象，成為蘇聯走向國家專制和帝國主義的鼓舞。

只有同等力量的對抗才有可能預防蘇聯獨裁主義的擴張，而此對抗的力量只能在美國和其與歐洲的聯盟中才能找到。為何是這樣呢？尼氏說主要原因已由美國歷史和其自我瞭解得知。美國的開國是以極高民主理念來建立的，而這些建立者又自認自己是有責任在世界中點燃民主之燈。尼氏從美國早期歷史來作省察，認為美國建立的緣由也有宗教信仰的異象，也就是爲了要脫離英國公教和政治的迫害。然這種試圖脫離歐洲衝突的傳奇，使美國最終在其外交事務上走上孤立主義，而且後來又因著經濟的擴展和國內的成就，美國人的任性和自傲漸大過於其起初的美德。美國人漸成爲沒耐性的民族，而美國人的辛勞工作使其自認沒有任何問題是不能克服的，這樣的共同信念使美國人更加自以爲義，被一種神聖目的氣氛所包圍。

第一次世界大戰使美國暫時脫離其孤立主義，美國人到歐洲參戰是帶著一種以戰爭來結束所有戰爭，並讓世界走向民主的神

聖使命。美國人看待自己如同沒有弄髒手的小孩，願意爲其父母來清潔骯髒的後院。尼氏說當美國人幫歐洲清理完畢戰爭後，又回到先前固定的生活態度，即自己過著不被糾纏的孤立生活。⁹¹

無論如何，第二次世界大戰的發生改變了美國對世界責任的看法。在1945年的夏天，尼氏在其一篇文章“戰爭的結束”(The End of the War)這樣寫著：“戰爭已經教導美國一些重要的功課……我們已學到我們是不能從世界撤離。”⁹²戰後美國對世界重建的角色，是嚐試在不完美的世界中，去學習運用有責任的權力來維護和平。同時，尼氏認為經由對世界責任的權力運用，也導致一種美國人尋求其靈魂的甦醒運動。

尼氏認為美國第一首要是去體會其地理的偶然性、自然的資源和財富幫助了美國能達到這樣突出的地位。⁹³在脫離其孤立主義時，美國必須避免因著自己的傲慢，而把自己民主體制的成就轉換成國際間的侵略性，因爲這只意謂著孤立主義錯誤的自傲變成了帝國主義的錯誤自傲而已。尼氏認為美國有責任的外交政策必須避免走在這兩個不負責任的形式上，美國應該避免猶豫在孤立主義和過度權力應用的帝國主義兩者之間。⁹⁴孤立主義使完美的幻象轉向內在；而帝國主義使完美的幻象轉向外在。

在外交政策上，尼氏認為美國必須作現實評估，使國際間利益和權力能夠有所平衡。戰後世界不只要避免國際間的無政府狀態；而且美國也需找到一個具有責任性可運用其巨大權力的方式。這兩者需要有機構性的關連，在1943年發表在《基督教與危機》的“美國力量與世界責任”(American Power and World Responsibility)一文，尼氏說假如美國不要承擔一個整體性對

世界的責任，世界問題是不能解決的。⑨⑤

若要避免因蘇聯帝國主義式的擴張而形成的國際間的驚慌，美國就必須保持其頭腦的冷靜。尼氏對戰後美國的責任，認為其政策應該有二：支持軟弱無力的聯合國，使其能正式運作；如果聯合國的方式無效，那就必須仰賴一些國家聯盟集體安全防禦的簽署及互相的援助。

馬歇爾計劃（Marshall Plan）與北大西洋公約組織（North Atlantic Treaty Organization）充份反應出尼氏對美國外交政策的意見。北大西洋公約比聯合國更有效率地鞏固美國與歐洲的安全。在1947年《基督教和危機》（Christianity and Crisis）的編輯手記中，尼氏這樣寫著：

馬歇爾計劃是……現今世界政治最偉大的時刻，它成就了杜魯門教條（Truman Doctrine）所做不到的。它給與了西歐在經濟復甦可能性的新希望，且沒有失去有效性地軍事對抗共產主義。⑨⑥

尼氏認為世界不穩定的和平能夠持續只有靠著權力平衡的維持，這是唯一有效限制史大林帝國主義野心的擴張。尼氏曾說美國與歐洲是一命運共同體，而世界和平能夠維持這麼多年就在於西方世界力量優勢的維持。⑨⑦1949年發表在《基督教與危機》的一篇有關“北大西洋公約”（The North Atlantic Pact）文章，尼氏寫著：

〔北大西洋公約〕將證明我們已到達克服孤立主義精神的完全勝利，在二次世界大戰中，孤立主義困擾著國家的良知。我們現在已接受……一種理念……即利益和責任的開拓

是遠超過我們地理上的境界。⑨⑧

尼氏雖支持聯合國，但一開始就認為聯合國對國際和平的維持能力是有限的。無論如何，聯合國有其積極的貢獻，在1946年發表在《基督教與社會》（Christianity and Society）的一篇有關“聯合國”（The United Nations）文章，尼氏說聯合國是人們心智交談一個重要中心，在交談中介於權力間的一些摩擦將在此緩和減輕，不然的話世界將增多互不寬容的緊張。⑨⑨然聯合國的弱點不外是其缺乏實際的力量來作為世界秩序的穩定。

尼布爾的基本觀點和立場是他相信對世界整合的道德和社會的首要使命，若沒有實際力量作為支柱是無法達成的。然而相同的道理，政府的權威最後也必須倚靠在社會的道德基礎，在此，很清楚的了解，聯合國顯然是欠缺此種權威。在《世界政府的幻想》一書，尼氏說世界整合的意義是在於共通的語言、地域的聯合、共同歷史經驗和其他團體生活有機層面在國家認同下的一致性。⑩⑩

但這並不是說，尼氏對聯合國有關國際間政治權力的平衡的支持，就表明他必定認為一個有效率的國際政府是必須的，事實並非如此。以簡單的語言來說，尼氏對基督教信仰的信念才是趨使他相信世界社團是人類終極目標的主因。尼氏說從信仰的立場來看，人類歷史的終極出現一個世界性的團體是有可能的。⑩⑪

在第二次世界大戰期間，尼氏在一篇文章“美國力量與世界責任”（American Power and World Responsibility）曾說：“世界最緊要的問題是去建立一個相互安全的寬容體系，以避免國際間無政府主義的形成”。⑩⑫相互安全體系的形成看來與和

諧、兄弟愛的世界社區之異象相差甚遠。尼氏是先支持北大西洋公約爾後支持聯合國，這意謂著國際間不容易的政治穩定和安全、與西方利益的保護是倚靠在尼氏的一個信念，即在二十世紀中葉要建立一個有效率的國際政府是不可能的。

1944年的尼氏在其《光明之子與黑暗之子》一書中曾這樣寫著：“世界政治不可能比權力平衡原則來的更高”。^{⑩③}不過，兩年後尼氏在其《認識時代的徵兆》卻相反地認為“人類最終將發現政治的工具和道德的資源，是足夠滿足一個寬廣世界規模的有益團體生活，不過要完成此工作是需要幾個年代和世紀。”^{⑩④}在1949年的著作《世界政府的幻想》(The Illusion of World Government)，尼氏說由於科技和經濟是相互倚靠，也害怕相互消滅，所以在國家團體中，啓蒙人去感受能超越自己國家限制的國際間責任的意識，而這種意識可能帶來某種希望。^{⑩⑤}

十年後，由於史大林已過世，尼氏對蘇聯共產黨民主化的問題有過期許，他認為受過教育的蘇聯社會的年輕人有可能是減緩蘇聯好戰的新景象，而且也有可能打開蘇聯窗戶，更多參與在國際的和平事務。^{⑩⑥}在1965年的一篇文章“我已學到一些事情”(Some Things I Have Learned)，尼氏說由於蘇聯與美國簽署了有限制的核子試爆，這個新成就將再度引起古老議題中有關世界社團形成的可能性。^{⑩⑦}不過，尼氏還是以謹慎的語言來表達其態度，在1965年出版的《人的本性與其團體》一書，他說：

各國間有其尋求它們各自利益的一致性傾向，這使國際關係的現實解釋看來成為唯一有效的描述，而且這也可能是這個行為姿態問題的唯一真正解答。^{⑩⑧}

結論來說，尼氏對真正國際社團可以產生政治機構，且用來解答民主與和平問題，保留一種愛憎的並存感情。他更積極的建議說只要有更多時間，國際社會的和平是有可能。不過，尼氏仍然認為歷史的衝突必需保留至最終。而寬容、和諧仍必需倚靠在權力的平衡，也唯有這樣的平衡才能避免無政府主義和獨裁的發生，如同人類一直在尋求建構有效率的民主秩序的結構來引導人們的日常生活事務一樣。

註解：

- ① Davis and Good, Reinhold Niebuhr on Politics, p.132.
- ② An Interpretation of Christian Ethics, pp.48-49.
- ③ Man's Nature and His Communities, p.41.
- ④ Davis and Good, p.327.
- ⑤ 可參考D.B. Robertson, Love and Justice, (Philadelphia : The Westminster Press, 1957), p.14.
- ⑥ Pious and Secular America (New York : Charles Scribner's Sons, 1958), p.115.
- ⑦ Davis and Good, p.177.
- ⑧ Faith and History, p.189.
- ⑨ 同上。
- ⑩ Davis and Good, p.174.
- ⑪ 同上, pp.327-328.
- ⑫ The Nature and Destiny of Man, Vol II, p.260.
- ⑬ Davis and Good, p.105.
- ⑭ 同上, pp.109-110.
- ⑮ Faith and History, p.220.
- ⑯ 可參考Pious and Secular America, p.119.在此尼氏認為奧古斯汀對權力平衡是正義必需的看法，是針對統治權力基於安全感所立的社會秩序而言。
- ⑰ The Structure of Nations and Empires, p.180.
- ⑱ Beyond Tragedy, p.86.

- ⑲ 可參考Davis and Good, pp.117-119.
- ⑳ "Plans for World Reorganization," Christianity and Crisis, II (October 19, 1942), p.3.
- ㉑ Does Civilization Need Religion? p.129.
- ㉒ Man's Nature and His Communities, p.112.
- ㉓ Moral Man and Immoral Society, p.9.
- ㉔ Davis and Good, pp.89-90.
- ㉕ Beyond Tragedy, pp.80-81.
- ㉖ Bingham, Courage to Change, p.161.
- ㉗ "Christian Politics and Communist Religion," in John Lewis, et al., Christianity and Social Revolution, p.442.
- ㉘ 同上, p.456.
- ㉙ The Nature and Destiny of Man, Vol I, p.296.
- ㉚ "The Christian Faith and The World Crisis," Christianity and Crisis, I (February 10, 1941), p.5.
- ㉛ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.69.
- ㉜ "Love Your Enemies," Christianity and Society, VII (Autumn, 1942), p.35.
- ㉝ 參考Christian Realism and Political Problems, p.163.
- ㉞ Faith and History, p.185.
- ㉟ Christianity and Power Politics, p.27.
- ㊱ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.246.
- ㊲ 同上。
- ㊳ "The Problem of a Protestant Political Ethic," The

- Christian Century, LXXVII (September 21, 1960), p.1085.
- ③⑨ Davis and Good, pp.129—130.
- ④⑩ "Moralists and Politics," The Christian Century, XLIX (July 6, 1932), p.859.
- ④⑪ "Christian Politics and Communist Revolution," John Lewis, et al., Christianity and the Social Revolution, pp.459—460.
- ④⑫ Reflections on the End of an Era, pp.219—220.
- ④⑬ Moral Man, pp.29—34.
- ④⑭ 可參考The Self and the Dramas of History, p.20.
- ④⑮ "The Idea of Progress and Socialism," Radical Religion, I (Spring, 1936), p.27.
- ④⑯ Christianity and Power Politics, p.155.
- ④⑰ 同上, p.170.
- ④⑱ 同上, p.171.
- ④⑲ Davis and Good, p.167.
- ⑤⑰ 同上。
- ⑤⑱ The Self and the Dramas of History, p.14.
- ⑤⑲ Faith and History, p.183.
- ⑤⑳ "Christian Faith and Natural Law," in Robertson, Love and Justice, p.47.
- ⑤㉑ Man's Nature and His Communities, p.19.
- ⑤㉒ 可參考Kegley and Bretall, Reinhold Niebuhr, p.432.
- ⑤㉓ Christian Realism and Political Problems, p.159.

- ⑤⑷ "Reply to Interpretation and Criticism," in Kegley and Bretall, Reinhold Niebuhr, pp.435—436.
- ⑤⑸ Discerning the Signs of the Times, p.109.
- ⑤⑹ 同上, pp.109—110.
- ⑥⑰ 同上, p.130.
- ⑥⑱ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, pp.108—109.
- ⑥㉑ 同上, p.114.
- ⑥㉒ 同上, p.123.
- ⑥㉓ 參考"Christian Faith and Social Action," in Stone, Faith and Politics, pp.133—136.
- ⑥㉔ Beyond Tragedy, p.62.
- ⑥㉕ "What the War Did to My Mind," p.1161.
- ⑥㉖ 可參考Gabriel Fackre, The Promise of Reinhold Niebuhr (New York : J.B. Lippincott Company, 1970), pp.18—21.
- ⑥㉗ "Pacifism and the Use of Force," The World Tomorrow, XI (May 1928), p.219.
- ⑥㉘ "What the War Did to My Mind," p.1161.
- ⑥㉙ "Pacifism and the Use of Force," p.219.
- ⑥㉚ 可參考Does Civilization Need Religion? p.160.
- ⑥㉛ Moral Man and Immoral Society, p.172.
- ⑥㉜ 同上, p.179.
- ⑥㉝ 同上, p.235.
- ⑥㉞ 可參考The Christian Century, LI (January 3, 1934), pp.17—19.

- ⑦⑥ "Pacifism and the Use of Force," p.218.
- ⑦⑦ "The German Klan," *The Christian Century*, XLI (October 16, 1924), p.1331.
- ⑦⑧ "The International Situation," *Radical Religion*, I (Spring, 1936), p.9.
- ⑦⑨ "Our Mad World," *Radical Religion*, III (Spring, 1938), p.2.
- ⑧⑩ "The International Situation," *Radical Religion*, V (Winter, 1940), p.3.
- ⑧⑪ "If America is Drawn into the War, Can You, as a Christian, Participate in It or Support It?" *The Christian Century*, LVII (December 18, 1940), p.1578.
- ⑧⑫ 參考 "Political Action and Social Change," *The World Tomorrow*, XII (December, 1929), p.493.
- ⑧⑬ "Is Stewardship Ethical?" *The Christian Century*, XLVII (April 30, 1930), p.555.
- ⑧⑭ "The New Deal Medicine," *Radical Religion*, IV (Spring, 1939), p.2.
- ⑧⑮ 參考 "The Problem of a Protestant Political Ethic," p.1085.
- ⑧⑯ *Discerning the Signs of The Times*, p.40.
- ⑧⑰ "Russia and the Post-War World," *Christianity and Society*, X (Winter, 1944), p.5.
- ⑧⑱ "The World Situation," *Christianity and Society*, XI (Fall, 1946), p.3.

- ⑧⑲ "Ten Fatefal Years," *Christianity and Crisis*, XI (February 5, 1951), p.1.
- ⑨⑩ *The Structure of Nations and Empires*, p.217.
- ⑨⑪ 尼氏從歷史來討論美國的特色可從 *The Irony of American History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1962) 一書得知。
- ⑨⑫ "The End of The War," *Christianity and Society*, X (Fall, 1945), p.5.
- ⑨⑬ *Davis and Good*, p.280.
- ⑨⑭ 同上, pp.285-286.
- ⑨⑮ "American Power and World Responsibility," *Christianity and Crisis*, III (April 5, 1943), p.2.
- ⑨⑯ "Editorial Notes," *Christianity and Crisis*, VII (July 21, 1947), p.2.
- ⑨⑰ *Davis and Good*, p.305.
- ⑨⑱ "The North Atlantic Pact," *Christianity and Crisis*, IX (May 30, 1949), p.65.
- ⑩⑰ "The United Nations," *Christianity and Society*, XII (Winter, 1946), p.3.
- ⑩⑱ 可參考 *The Illusion of World Government*, (New York: The Graphics Group, 1949), p.6.
- ⑩⑲ *Davis and Good*, pp.341-342.
- ⑩⑳ "American Power and World Responsibility," p.2.
- ⑩㉑ *Children of Light*, p.173.
- ⑩㉒ *Discerning the Signs of the Times*, p.56.

- ⑩⑤ The Illusion of World Government, pp.22—24.
 ⑩⑥ 可參考The Structure of Nations and Empires, pp.275—276.
 ⑩⑦ “Some Things I Have Learned,” p.24.
 ⑩⑧ Man’s Nature and His Communities, p.71.

第五章 雷茵霍·尼布爾的民主政治觀

尼布爾對民主政治的看法在其宗教思想、人性論與對權力看法反應出來。民主政治能否走上軌道就在於是否有合宜的倫理思想基礎。同時，尼氏也很尖銳地批判自由主義和資產階級文化觀念中的民主化，因此，尼氏是想從深度的宗教與哲學思想來重新發現和創立一個民主化的實際看法。①

尼氏的美國民主化理念主要在三方面表達出來，第一是從他與一些自由主義和理想主義者的論辯中得知；其次是從他與一些馬克思主義者和現實主義者的對話中洞悉；最後，我們可從尼氏的實用主義時期來知道尼氏的政治觀。

第一節 與自由主義的論辯

I、拒絕自由主義

如同史東（Ronald Stone）所說的，尼氏與自由主義的關係，是尼氏智力上發展最複雜的一個層面。②在尼氏的早期階段，他曾批評自由主義是把問題過於簡單樂觀化。尼氏對自由主

義的瞭解和批判，在他一篇刊在《急進宗教》（Radical Religion）的一篇文章“自由主義的盲目”（The Blindness of Liberalism）顯示出來。此篇文章曾列出自由主義的六大信條：

- 1.不公義的原因是由無知引起的，因此通過教育和更大的勤勉，無知將消無。
- 2.文明是愈來愈成爲有道德性，而去挑戰它的必然性和有效性是罪惡的。
- 3.有關社會正義的保證，個人的品德是勝於社會制度和安排。
- 4.愛、正義、善良意旨和兄弟情的出現，最後確定是有功效的。如果到現在還沒呈現，我們就必須讓更多的愛、正義、善良意旨和兄弟情顯示。
- 5.善良可成就幸福，所以知識增加的事實將可克服人類的自私和貪心。
- 6.戰爭是愚蠢的，所以只有那些比已體認出戰爭的愚蠢性更愚蠢的人才會引起戰爭。③

尼氏對此種自由主義的樂觀看法和假理想主義持反對態度，因爲樂觀主義把人估價的太高且對完美性有太過自信。1939年刊登在《基督徒世紀》的一篇文章“震撼我世界的十年”（Ten Years that Shook My World），尼氏摘要了他與自由主義的一些基本論辯。他說：

假若自由主義一方面是超出容忍自由的精神教條，一方面又是超出放任主義的經濟教條，那會是什麼？④

事實上，這就是尼氏與理性主義者杜威（John Dewey）的

理想主義，和社會福音創始人饒申布士（Walter Rauschenbusch）的宗教理想主義有所內在關連後，才開始呈現與兩者不同的觀點。在二十年代裡，杜威以自然主義的語言，肯定人經由教育和經驗是有能力來成就具有福利的社會變遷。人真正的敵人是無知或“文化落後”（the cultural lag），而教育就是拯救社會的媒介。人可經由自然科學的成就，來達到更具聰慧和良善的社會進展。人類的智力可運用來解決現今政治和經濟問題，在此，杜威的個人主義、理性主義、對教育與寬容的信念和烏托邦主義都成爲尼布爾批判的目標。⑤

另外，饒申布士也代表著顯著自由派社會福音的提倡者，饒氏改變了教會對社會傳教的一種革命性看法，即他反對來世的虔誠和個人主義的宗教倫理，饒氏的首要關心是以倫理及人性上的目標來代替傳統被哲學概念所掌控的神學研究。例如，在饒氏的《社會福音神學》（Theology of the Social Gospel）一書中，饒氏就曾試圖喚起人們對罪的社會引伸的注意。饒氏說：“當一個人犯罪，其他人跟著受苦，當社會某一階級犯罪，其他階級也會被捲入。”⑥

同樣的心情，尼氏反對社會福音的原因，是在於社會福音把競爭看爲是資本主義犯罪的基本教條，且認爲應由相互的利益，好的意志、同志友誼和一體性來基督教化經濟體系。因此，尼氏認爲社會福音是現今更大層面的樂觀主義，而其最具有特色的無非是“進展的信念”。這也就是說，經由啓蒙公衆的良知，所有渴望的改革皆有可能達成。尼氏認爲，這樣的改革理念看來似乎是感性和烏托邦式。尼氏於1950年刊在《基督教和社會

》(Christianity and Society)的一篇文章“社會的基督教”(Social Christianity)中曾說：

它〔社會福音〕較少了解愛和正義的關係，和沒有體會權力競爭和利益的平衡是成就正義所必需的……這個運動〔社會福音〕，從開始到結束，是很高的道德主義和自由主義，且大多感傷焦慮地與每一種階級鬥爭的理念隔離出來。⑦

無論如何，早期的尼氏分享著自由主義的觀點，這是他從家裡所吸收的和在耶魯大學所接受的教育啓蒙。不過，13年在底特律的牧會生涯，震憾了尼氏的世界，而使他愈來愈遠離早期的自由主義背景。尼氏從1929年就著手的日記《一個溫順犬儒主義的筆記書頁》顯出其耶魯出身的自由主義不斷地與底特律亨利·福特政策有良知上的衝突挑戰。⑧

尼氏目睹敬虔和道德的理想主義是嚐試來掩飾工業化擴展所帶來的殘酷。只要觀察亨利·福特與其工廠工人的關係，不難發現亨利·福特的政策是壓榨工人。亨利·福特被認為是公平對待雇工的名譽是與事實不相符合的。⑨無論如何，尼氏在底特律所經驗的，導致他愈相信道德的說詞與理性的論辯，當用來解決底特律工業化秩序的真正問題時是沒有效率的。1927年所著的《文明需要宗教嗎？》一書，尼氏攻擊感性的樂觀主義，但仍避免和自由主義有一明確的分裂。

尼氏認為宗教的資源與社會的重建是有相關的，對基督徒的理想與歷史之間，尼氏認為是充滿緊張而非和諧。理想與現實的對立，人類兄弟愛的異象與實際污垢的社會之對立是太明顯了。

因此，在尼氏的思想中，倫理與宗教理想主義逐漸與現實的政治分別。政治事務首要的是處理現實情境有關權力的事實，這樣的事實趨使尼氏認為在“是什麼”(what is)與“應該是什麼”(What ought to be)，和現實與理想之間應有一辯證的緊張性。

II、肯定現實主義

尼氏實際的牧會工作和經歷第一次世界大戰的體驗，使他相信自由主義與社會福音的理念是無法達成其主張的效率性。對馬克思主義的學習引導他進入另一個深度欣賞，即他所說的“現實主義的尋求”。⑩1928年，尼氏受聘到紐約協和神學院(Union Theological Seminary)任教，緊接著1929年的經濟不景氣改變了其思想發展，尼氏開始對其早期的民主式的自由主義有所批判。

由於強調正義與愛、道德的人與不道德的社會之間的區別，及力量集中用來反對和克服寡頭政權經濟權力的必需性，尼氏的政治立場漸趨向左派。《道德的人與不道德的社會》的一書立場即是用來反對社會福音，反對杜威以愛和理性來作為政治信念的看法。⑪尼氏認為應以權力政治來取代，他不認為愛的律法可有效地來改善社會的邪惡，或理性可以成就更公平的社會正義。⑫強制才是社會正義的必要工具，而且愛的領域斷不能與權力的領域相混淆。在達成社會變遷的暴力與非暴力的選擇，尼氏認為純粹是實際的問題。他認為把暴力和革命看為是不道德的，是根據兩個誤導的假定。

第一個誤導是在於人們都以爲暴力在本質上是不好的，尼氏說這樣的假定沒有普遍可信的價值。雖然尼氏認爲團體間需要某種強制來達成正義，且比個人關係來的正當，但他也承認雖然強制在倫理上可以是正當，但它在道德上卻是危險的，不過這也不能因此就把暴力和非暴力的強制手段劃分爲一個絕對的界限。⑬

暴力被看作本質上是非倫理的第二個誤導，是在於人們常把本質的善意與行爲的表現兩者的道德價值合一化，也就是說如果暴力在本質上是被看爲不具善意的，那麼不管其行爲的表達是要成就什麼（甚至是正義），也被看爲是不好的。尼氏說在純粹的個人關係上，這樣的假定也許正當，但我們也必須注意，在個人關係的問題中，也沒有所謂的絕對道德價值，那麼，在團體間更不用說了。在此，尼氏特別以無產階級和中產階級的道德區別來加予說明。⑭

尼氏說中產階級自認擁有博愛和不自私的道德性，也宣稱他（她）們痛恨暴力，但每當社會危機侵害到他（她）們的利益時，他（她）們反而會使用暴力來維護其利益。中產階級說不要階級鬥爭，而要階級間利益的協調，但階級利益的協調又不能違背其已有的既得利益。⑮

無產階級由於未曾得到充分個人利益，而使他（她）們感覺集體態度之現實較爲深切，無產階級認爲不可能有一種可以節制統治者私慾和權力貪戀的個人道德，如托羅斯基（Trotsky）的話所說的“我們在反抗中是革命者，在執權時仍是革命者。”於是，照尼氏的看法，無產階級往往就走向諷刺論與殘酷的感情作用。因此，中產階級與無產階級的道德矛盾便在於前者的偽善與

後者殘酷感情作用的衝突。⑯

顯然的，尼氏認爲中產階級的唯心論是過度高估個人的道德資源可改變社會，如同無產階級由於太完全浸潤在社會的集體中，且受集體殘酷行爲的影響，而忽略人類生活整個道德資源的真相。因此，無產階級和中產階級的道德差異，不能以任何先天的標準來評判，尼氏說這個問題只有從研究歷史才能得到解決，由於這種歷史的研究到現今還未形成，因此在每一理論分析中，總有某種程度的預測。尼氏說如果要在非暴力和暴力形式中作一絕對的區分，就要運用因它們而產生的結果來印證，而不是以任何先天的標準來作準則。⑰

不過，這樣的分析會導向何處？假如社會正義若沒有強制是不可能達成，那麼社會和諧的層面又是什麼？假如自我利益若沒有衝突的主張是不可能自我檢討的話，那麼社會的和平又會是什麼？這就是作爲一個現實主義者的中心議題，也就是尼氏自己所問的：“有否可能脫離無終止的暴力循環。”

尼氏的回答也只能說：“一種不容易的權力平衡看來才有可能。是社會可被激勵的最高目標。”⑱在此論點，尼氏認爲民主制度過程是能達到此平衡的最佳保證。這是因爲民主制度機構能抵銷中央集權，而每一力量的過分集中都被看爲有威脅於正義。因此，權力必須經由選舉的社會控制和內在各機構如立法與司法的相互平衡來得到控制。⑲

事實上，1930年代的尼氏對美國民主制度過程的無效率性是持批判的，他認爲美國資本主義嚴重危害到民主化過程，而且資本主義病態已深植在美國文化。這時期的尼氏認爲馬克思主義才

是本質上正確的理論，它可作為現代社會經濟現實的分析。馬克思主義有正確的階級鬥爭理論，也正確地認定經濟危機的基本原因是在於生產的私人擁有權。另外，馬克思認為在一個工業化時代，社會福利的基本條件是生產過程共同擁有權的堅持，而這樣的立論也是正確的。⑳

馬克思主義的分析也被尼氏運用來處理權力的問題，這時的尼氏認為要達到真正具有深度意義的平等和正義，特權階級的社會政治力量必需先被推倒。他說：

馬克思式夢想的特點是認為權力的毀滅，是得到權力的先決條件……社會裡權利分配的不均是社會不公義的真正根源……清楚認知這樣的事實是馬克思思想對社會生活問題所造成最偉大的倫理貢獻。㉑

III、自由主義對民主化誤導

尼布爾與自由主義論辯的最高峰是在1930年代晚期，這時期的尼氏認為自由主義已日落西山，而他盼望政治的民主化不要隨它一同消逝。為了避免此種情形發生，尼氏認為民主制度需要一個比自由主義更能提供的現實哲學和宗教基礎。像自由主義一樣，民主制度理念也有可能因傾向樂觀主義而倒塌。㉒

自由理想主義者的首要錯誤是他（她）們不斷地低估自我利益在個人性和團體性的力量。他（她）們沒有合宜地評估自我主義和自我意志的權力。他（她）們認為，罪惡雖是無所不在，在人的政治及社會組織中，在私人財產機構中，和在人的無知與有限性中，然而作為人本身，由於人的意志，人可成為毫無損害他

（她）人的個人，因此，人的意志可克服罪的限制。

尼氏認為自由理想主義者沒有看出生存的意志，其基本的求生本能可能轉變成為權力的意志，一種為權力和榮耀的自傲渴望。自由理想主義者的基本錯誤是過度地倚賴人能超越自身利益的能力，過度地自信理性和愛的能力可解決社會的所有衝突。㉓

自由主義第二個主要錯誤是在於他（她）們過份強調的個人主義。被馬克思社會主義所影響的尼氏，在這時期特別強調團體的重要性和歷史與文化是如何影響在個人主義上。尼氏主張個人主義良知的最高成就是根植於社會經驗。個人是被瞭解在整體社會歷史過程中的一個產品，個人的決定和成就也是基於其是團體的一部份而來的。因此，尼氏認為資本主義民主制度理論中的個人主義是誤解了在團體決定中的個人性。㉔

自由主義民主制度理論第三個嚴重的誤導是其“進展神話”的信條。尼氏批評自由主義的感性是一種膚淺的道德主義，自由主義忘了在人們的心志裡總是有其戰爭的掠奪性。在《國家間與帝國間的結構》一書裡的“人類自由創造和毀壞可能性”（The Creative and Destructive Possibilities of Human Freedom）一文，尼氏說人的悲劇和罪的傾向，總是在每一歷史創造性的階段，陪伴在人的壯舉活動中。改變雖然是不斷地在發生，然而改變不一定是前進的，也有可能是倒退的。因此，歷史罪惡的可能性，總是跟隨在工業技術和科學所帶來的新的進展和自由中。尼氏說任何新的自由，人可能為自身帶來良善，但同時也有可能帶來邪惡和罪。而自由理想主義者是太過疏忽此人類自由的雙重傾向。㉕

自由主義有關民主制度想法的第四種錯誤，是在於因過份強調自由的保護，而限制了政府對爭論問題的仲裁力量，無形中政府的功能成爲一個消極的角色。在《信仰與歷史》一書裡，尼氏強調在自由主義者的教條中，暗涵著無政府主義臉孔的無秩序狀態。共同的良善和正義時常是要由力量的運用才可成就。民主制度允許一種有效率權力的集中，來作爲秩序的維持以達成正義的目的。^{②6}

最後，自由主義的理論是認爲私人財產即是正義保證的美德果實。尼氏說不像早期農業社會的經濟，在現今工業化的經濟條件下，私人財產有可能成爲最大不公義的來源。^{②7}上述五點是尼氏批評資本主義下自由主義與民主制度過程的問題，它可簡述如下：

1. 尼氏肯定權力的重要性，而自我利益是常勝過自由主義在理性與愛的自信。
2. 尼氏爭論團體和組織的重要性是勝於自由主義誇張的個人主義。
3. 尼氏認爲人類進展不只是像自由主義所說的進步，它也有邪惡一面的可能性。
4. 尼氏認爲力量集中來作爲秩序和正義的支撐勝於自由主義所認定的自由觀念。
5. 尼氏認爲在工業化情況下，著重的應是團體的財產而非私人的財產。

尼氏對民主制度過程能否發展和生存，在“震撼我世界的十年”一文裡的論述即可清楚得知：

我們這個時代的真正悲劇之一是自由主義所成就的偉大民主制度已不能再維持了，如果自由主義是不能超越的話。^{②8}

第二節 與現實主義的論辯

如同尼氏所認爲自由主義觀念中的民主制度是不合宜的，他也開始批評過度現實主義觀念中的民主制度，因爲過度的現實主義把人們殘餘道德能力的可能性疏忽掉。在1940年代和1950年代初期的尼氏，已經由其多量作品贏得基督徒現實主義和美國新正統運動領導者的美譽。這時期的尼氏開始批判馬克思主義裡的幻想，也經由羅斯福新經濟實用主義政策的反省，嚐試去修正美國現實主義論調。此時期的尼氏，特別在愛丁堡大學的季富得講座中，表明了一種基督徒正統神學，可作爲提供對“人的本性與命運”最合宜的瞭解，也由此更堅固了民主制度機構。

I、對馬克思暫時性現實主義的批判

雖然尼布爾曾擁護馬克思主義，但也未曾抹煞了對它的批判，特別後來史大林的脫離常軌，更使尼氏的實用主義回到基督教神學的基礎。^{②9}他雖然欣賞馬克思觀點中的現實主義，但對共產主義下經濟的再組合危害了自由的情況持批判態度。在《光明之子與黑暗之子》一書中，尼氏說問題的中心又是社會權力的問題，即共產主義也像資本主義一樣會誤用其權力。在嚐試建立經由社會擁有權的經濟平等，尼氏警告說也有可能很容易形成一種

新的權力不均衡。③①新單一化之強大力量集中，特別在政治和經濟的力量方面，將為不公義的試探提供新機會。尼氏愈來愈相信，在人類社會裡的正義必須仰賴某種權力的平衡。

馬克思並沒有提供寡頭政治異象來作為壓制團體的目的，然馬克思觀念中的“普羅大眾的獨裁”，卻成為寡頭政治的種子。對其他政治力量的否認，毀壞了所有可能反對其單一化的可能性，更嚴重的，在二十世紀中所興起的經營管理力量，更被引證於共產主義和資本主義兩者的社會。即資源的管理成為權力重要的來源，而不管財產權是否有捲入。馬克思理論讓國家資源全操縱在一群自稱普羅大眾的管理手中，卻反對所有監督其權力誤用必需性的可能。在《基督徒現實主義與政治問題》一書，尼氏說：

這個錯誤導致一個可悲的結果是被社會化的勞動者，在理論上其本身是財產的共同擁有人，因此可避免擁有任何深具意義的權力，這也可促使無權力者反對工廠經營寡頭式的管理。然而無可避免的結果，是不公義的集成，而此比那些原來被馬克思革命所激發反對的自由社會更可悲。③①

除了絕對化單一權力的危險外，馬克思理論被認為是危險的，特別是在於其獨斷主義。在《自我與歷史的戲劇》一書，尼氏說科學性的社會主義者和法國革命的革命家，已經提供現代歷史一個重要課題來思想人的理性之限制及腐敗，即不經批判的理性宗派，已由其科學性的偽裝被應用成殘酷和獨裁的事實。③②在《基督徒現實主義與政治問題》一書，尼氏也說科學性人文主義常因認為人是操縱的主體，而由此違犯了人的尊嚴。尼氏說就是這種

科學性時代的傾向，才建立了其與極權主義的親近性，認為政治舞台應當交給社會精英主義者來扮演，自然而然的就形成單一的力量。③③

總之，雖然尼氏認為馬克思主義在對人的最終估計是浪漫與自由的，不過他也批判馬克思主義裡其未經批判的暫時性現實主義（provisional realism）和其倫理上的犬儒主義。1953年尼氏所寫的一篇文章“共產主義和牧師”（Communism and the Clergy），有很好的說明：

我們這些運用馬克思集體主義來反對自由派的個人主義、運用馬克思主義的大災難來反對自由派的樂觀主義，和馬克思的決定論來挑戰自由主義、道德主義和理想主義的人，必須承認我們所使用來挑戰錯誤的真理，已不比自由主義更具有真理性……由於馬克思主義在其正統的變化，使單一政治和經濟的力量已危害到正義，然自由的社會在群體間因保持權力的平衡而形成正義，雖然仍有某些從單一經濟力量所導致惡名昭彰的不公義。我們這些批判資本主義的卻對另一馬克思的選擇缺乏批判，甚至當我們拒絕馬克思主義的共產方式異象時，卻仍擁護著民主制度式的馬克思主義。③④

II、對美國古典現實主義的批判

為了努力來說明二次大戰後的美國外交政策，尼布爾最後與其美國現實主義者的同儕發生衝突，特別是與摩根梭（Hans Morgenthau）、肯納（George Kennan）和宋卜生（Kenneth Thompson）等人。③⑤宋卜生在其一篇文章“雷茵霍·尼布爾

的政治哲學”(The Political Philosophy of Reinhold Niebuhr)中，批評尼布爾也犯了他批評人家的同樣錯誤，即把道德帶入政治裡面。³⁶

同為現實主義者，他們共同的觀點是，人有把自己利益的動機隱藏在道德面紗後的一種無法根治的傾向。尼氏同意國家的道德特色常是一種偽善，但現實主義的本質是要把社會和政治所形成對反抗既成規範的所有因素都計算在內。人是有能力來保有正義，而道德的抗議也有可能成為真正鼓舞的象徵。在此，尼氏是嚐試把人的殘餘性道德關連到政治上的現實主義。

尼氏辯稱國家的自我主義在每一情境應該可被期待，只是不應接受它來成為規範而已。³⁷尼氏鼓吹一種經過啓蒙的自我利益，且認為除非此國家的自我利益是經由終極的正義精神所肯定，不然國家間的利益競爭不是成為公然的衝突，就是會被最強者所統轄。

尼氏批評他的朋友摩根梭是“最有才氣和權威性的政治現實主義者。”而此現實主義的嚴厲，造成人類理性作用的殘餘創造因素反成為曖昧性的錯誤。³⁸人類需要認知“殘餘力量”的某些高貴忠誠性。尼氏辯稱甚至以偽善來說，也有可能自由的道德使用中成為“一種殘餘創造能力的指標”。

尼氏認為現代國家的優勢是集體自我主義的道德問題，而其最高層次並沒有消除人民對國家價值、文化和文明一種殘餘能力的忠誠。而此種殘餘式對價值的忠誠也可超越國家的利益，急進地改變國家對其利益更有寬廣和品質的觀念。³⁹這就是為何戰後尼氏一直反對對德政策的「摩根索計劃」(Morgenthau

Plan)，在此計劃中，現實主義者主張報復地將德國永久分割和長期佔領，然尼氏卻認為為了世界和平，美國應協助德國走向民主化，以防堵共產世界的擴張，才是符合美國利益。

現實主義，換句話說，是從人類罪性的原則來影響以愛的原則來看待社會時所疏忽的部份。現實主義打破愛的理念和正義的規範之間的所有關係。尼氏與其他美國現實主義者的不同即在於此，雖然體認罪惡對社會的巨大影響是無可避免，但尼氏說我們也不必接受有罪世界的習慣來作為集體生活的規範。愛的律法還是最好的規範，它保留以最大量的正義來作為人們每天存在的潤飾。⁴⁰

古典現實主義的風尚是反對民主制度理論，相信只有強有力的政府，才能克制對手的相互競爭，才能維持和平與秩序。⁴¹由於對人類罪惡本性的承繼有強大的認知，古典現實主義主張一種消極性的政治強制力量。在此情況下，尼布爾批評那些似乎是“過度的現實主義者”，如霍伯士(Hobbes)、路德(Luther)甚至是奧古斯汀(Augustine)等等。尼氏說這些人沒有成功地讓正義對人類野心能有中和的影響。⁴²

以歷史觀點來說，過度的現實主義常把絕對自然律(愛的律法)與相對自然律(正義的律法)分開，且冷靜地保留像奴隸制度這樣的社會不公義，讓其存在於社會。過度的現實主義者忘了正義的原則是為了達到愛的最大可能性。尼氏認為政府雖有積極功能的一面，然政府也有消極功能的另一面。在《光明之子和黑暗之子》一書，尼氏曾說：

雖然政府必須以權力來克服頑強是真實的，然而它也有

更積極的功能……它必需提供工具來作為個人對社會責任的表達，如同它必需提供武器來反對反社會的個人貪圖和野心一樣。(43)

古典現實主義，簡言之，傾向一個對現代民主政府在道德成就不信任的悲觀主義。(44)

照尼布爾的現實主義來說，人最大的危險即在於沒有被監督的自身權力。而民主政治的著落是應建立於監督與平衡體系的良好地基，如選舉、權力分配及成立機構用來監督權力的誤用。尼氏繼續地目睹人類理性和道德的悲觀主義最後導致的權力誤用和形成絕對政治理論。這些人提倡一種信念，即只有以佔優勢的力量，才能強制各種團體的活力來達到和諧狀態。因此，為了成就社會秩序和團體的合一性，國家或統治者就被賦與一種不必經由管制的權力。

III、新經濟政策的實用主義

在觀察羅斯福政府新經濟政策的實用主義，尼氏逐漸欣賞民主制度過程中的實用主義特色。有一段時間尼氏對革命性的社會主義抱著厚望，認為它可在現代生活成為經濟權力平衡的作用。在尼氏熱情擁護社會主義這段期間，他很尖銳的批判羅斯福的新經濟政策，認為羅斯福的新政策像醫藥上的胰島素，只防止病情惡化但卻不能帶給病人健康。(45)

不過，當羅斯福的新政策確有強迫經濟寡頭政治接受改革後，尼氏改變了他的看法。他開始接受新政策裡的實用主義，認為實用主義所想達到的“混合經濟”(mixed economy)有可

能是一種比純粹社會主義更好的平等方式。1940年，尼氏辭掉其在社會黨的職位，並且參加一個“前社會主義者”(exsocialists)的團體和參與在新經濟政策裡，且著手創立一個實用性作用的「美國民主行動」(Americans for Democratic Action)聯盟。

尼氏愈來愈認為社會化作用也許是太過於簡單的解決方法。甚至假如社會擁有權愈足夠時，它有可能為了保持權力的平衡和避免中央集權，而犧牲了此足夠性。(46)尼氏認為新經濟政策中未計劃性的即席創作，當它用來達到一個有目的實用主義以便民主制度更深具意義時，它似乎更像急進主義或社會主義。(47)

在《美國歷史的諷刺》(The Irony of American History)一書，尼氏說美國已建立一種平衡的權力，即從組織力量來對抗另一組織力量。在這方面，美國已達到某種程度的權力平衡狀態。如果這樣的運作還無法達到權力的平衡時，那麼我們還可使用巨大的政治力量來矯正在經濟社會裡的分配不均和權力的不平衡。(48)

看來新經濟政策已教導尼氏有關實用主義和民主過程中的實用性特色。在《光明之子和黑暗之子》這本書中，尼氏說民主制度是“對無法解決的問題找到最大可能解決的方法”。(49)其次，新經濟政策也是很重要的來證明在任何民主社會秩序的經濟會是什麼。對這個問題，尼氏認為在政治機構裡的政治和經濟權力平衡之間可有一個整合的關係。而某些經濟力量的平衡可被視為是自由化政治權力平衡功能的前題。(50)

尼氏認為社會和平與正義的相關影響，就在於財產如何處理

的社會智慧。現代工業化的社會難題，是如何分配經濟力量來達成每個人均能擁有一部份，而且把無法分配的權力，集中在民主化的控制下來達成正義的最高衡量。在這個論點上，尼氏在1957年冬天發表在《新領導者》(New Leader)雜誌上的一篇文章“歐洲社會主義的命運”(The Fate of European Socialism)，曾明言說社會主義是無法在一個已發展的社會中來形成不同的策略和力量，且用來征服未被監督的經濟力量。這種成就主要是在自由社會的政治對話和相互制衡中才有可能達成。^{⑤1}

IV、自由主義的再省思

尼氏與馬克思主義、古典現實主義和新經濟實用主義等的看法有了對話後，更刺激尼氏再去思考現實主義的各種因素和問題，這就是後來導致尼氏稱自己為一種“調和的現實主義”(moderate realism)。有關尼氏民主化哲學的最後立場，是認為在一個實用性的緊張和辯證中，現實主義和理想主義的各種因素可得著平衡。在深入討論有關此“調和現實主義”的辯證性之前，尼氏與過度現實主義爭論民主化哲學時所呈現的自由主義因素仍值得探討。

尼氏認為現實主義的中心錯誤是他(她)們傾向為了避免政治上的無政府狀態，而鼓舞一些政治絕對主義形式。他(她)們忽略了達到相對社會正義的成就時權力平衡的重要性。瞭解自我利益和權力的現實後，現實主義是過份強調強大政府的需要，而把權力看為是政治過程的唯一利益因素，因此排除了理性和道德因素的殘餘性。這樣的結局，導致現實主義形成幾種錯誤。第一

是他(她)們把政府認定只是一個消極壓制的工作；第二是他(她)們沒有提供有關對權力誤用的監督，特別是統治者的權力。^{⑤2}

與過度現實主義的爭辯，特別在反對馬克思的集體主義和獨斷性時，使尼氏再一次重新欣賞在個人主義中有價值特色的個人尊嚴。當然尼氏還是認為要把個人主義放進政治大綱中顯然不合適，然而所謂的科學性的人文主義如馬克思主義等，因把人類看作是操縱一切的主體，而常常違犯了個人的尊嚴。尼氏說受科學性強烈影響的文化，不斷地嚐試克服有特色的個人主義，這樣的文化就傾向於決定主義，而未能察覺人格可有自我超越的可能性。^{⑤3}

這就是現實主義可能犯錯的第三個原因，即忽略了人類一種道德的殘餘性。在此，尼氏強調殘餘性道德(the residual morality)的觀念和普遍律法(the universal law)，是有賦與人類本性來反對一種排外的自我利益和所有人類價值的相對主義。尼氏辯稱自我利益應該在此高要求律法的訓練下，使人知道在人類事務上的自我利益不應該成為規範。^{⑤4}

尼氏相信每一個人類社會皆有“某些像自然律的觀念”。即每個人應該假定有一種比世上的公民法律有著更不可改變和完美的正義原則存在。尼氏說反對那些拒絕承認在他(她)們之上有任何律法的最後資源，必須由個人對普遍律法的認知中找到，即這些個人有超越國家團體不公正性質的某種道德洞見的資源。^{⑤5}

尼氏認為過度現實主義的第四個錯誤，是忽視了在一個公開社會所謂自由表達的重要性。自由有可能成為毀壞的神秘性，也

有可能成為創新的可能性。尼氏認為人的本性和歷史是處於一種未決定性的創造力狀態。無論如何，確認民主社會自由的理念，且甚至允許個人對民主體制原則的假定有所詢問是很重要的。^{⑤6}

最後，尼氏體會到一種“混合經濟”(mixed economy)的美德和其實用性的引伸，可作為對過度社會經濟管制的反對。一個混合經濟或經濟的權力平衡看來是民主的內涵本質，如同個人應該擁有的基本自由和尊嚴一樣。尼氏說這樣的混合體系，一方面可保證正義可經由反對政治與經濟權力的過度集權管理中來得到保護，而另一方面也可激發勞動者工作力量的動機。尼氏說這是具有伸縮性的，有關多少經濟過程須在政治管制下的討論是永不完的課題。^{⑤7}

總之，尼氏對民主政治理論的看法，在他與過度現實主義的辯論中，我們可把它歸類為下列5點：

1. 尼氏強調權力平衡的重要性，避免過度的權力集中。
2. 他認為個人價值中的尊嚴，可反對過度集體主義。
3. 他強調普遍律法和殘餘性道德的觀念，且可用來反對過度現實主義者對自我利益的排外強調。
4. 他認為人類自由條件的必需性，是可用來反對科學性人文主義和極權政府的決定論。
5. 他重新體認混合經濟實用主義的重要性，這可以提供個人自由和尊嚴的權力基礎，和反對經濟社會控制的教條要求。

第三節 尼布爾的調和現實主義

I、民主化和權力問題

尼氏認為自由主義和現實主義兩者，在對人和人類社會的分析都犯上同樣命定的錯誤。自由主義沒有把人類利益的自我中心放在心上，而現實主義也沒有把統治者的自我利益好好衡量。在尼氏對民主化的分析中，權力和其應用成為尼氏的中心關注。他稱權力的競爭是政治生活的中心點。^{⑤8}因此，尼氏對民主制度的瞭解是一個現實主義者，不過他的現實主義是在與理想主義因素辯證互動後的立場，因此，在《人的本性與其團體》一書中，尼氏認為自己的特點是“調和的現實主義”(moderate realist)。^{⑤9}

尼氏追朔權力在社會組織中不變的重要性，是基於人類本性的二個特點。一是活力與理性、肉體與靈魂的合一；另一是人類事務上自我利益和罪的力量，使人存有認為自己是比別人重要的傾向。無可避免地，人們皆從自身利益的觀點來看公共議題。

第一個有關人類本性活力與理性合一的特點，其結果將很容易地把有用的理性與自我利益結合，且在與所有活力資源的競爭中，不管是個人或集體性，來保證自我利益的獲得是最重要。^{⑥0}第二個人類本性的特點是自我主義和罪的力量，趨使人類本身困難不從別人身上來取得某種利益。因此，強制的力量成為非常重要，也就是在一民主的社會中，代表社會的政府機構將運用其力量來強制自我利益權力的擴張。而代表社會的政府機構同樣地也要受到經由民主過程所給與的相對監督。^{⑥1}

尼氏繼續區分兩種在社會組織下的權力原則：一是組織或中央權力；另一是分配或平衡的權力。⑥②第一個重要原則是為了達到有效率的民主過程所必須的“組織力量的原則”。在此，權力是作為社會秩序需要的基礎，它可集中來從混亂中建立秩序。尼氏說人類智力和想像力的限制，和其罪性的傾向，使社會生活一種強制性的因素無可避免。⑥③為了建立秩序，中央強制力量需要組織，不過也同時可能形成不公義的前題。因此，除了中央強制權力外，為了正義的緣由，此權力也必須有所平衡。

民主制度照尼氏的說法就是因為有其分享和分配權力的觀念，才會成為永久性有用的社會組織形式。作為第二個重要原則的分配權力，是反對不公義和權力誤用的最佳保證。⑥④在集中化權力中，不管其理想性的設計如何，自我主義和自我利益將無可避免的墮落。民主制度是可以把個人與政治權力武裝起來，一來抵抗統治者不尋常的野心，二來也可監督團體為了達成秩序而常以自由為犧牲代價的傾向。⑥⑤

尼氏稱上述兩種基本原則——權力集中和權力平衡——像是政治上兄弟般的兩個工具。兩者對政治現實皆有本質的功效性。組織權力的原則，假如未經平衡權力原則的監督，將容易走上獨裁暴虐。同樣的，平衡權力若缺少組織權力為其後盾，將導致無政府狀態的可能性。尼氏說為了避免獨裁暴虐或無政府狀態的形成，理想主義和現實主義的幻想均只瞭解問題的一面而已。⑥⑥在《人的本性和其團體》一書，尼氏說：

這兩種孿生邪惡，暴虐統治和無政府狀態；代表著社會正義的脆弱帆船在前有女妖（scylla）後有大漩渦（chary-

bdis) 的進退維谷中〔這是以位於messina海峽上靠近義大利一邊危險岩石的文學擬人化的比喻〕，仍需向前航行。⑥⑦

民主化過程，保持對組織權力擴散的辯證緊張性，是根植於普世參政權的原則，人民可武裝其政治力量用來改變統治者的過度權力。民主化過程經由公眾的詳細考察，可監督過度樂觀主義和絕對理想主義的危險，它也可挑戰由智慧和權力平衡所偽裝而來的權力擴散。在此，此民主制度的兩種權力的緊張辯證性成為有所必要。

II、民主化的辯證性

對尼氏來說，組織權力和分配權力的辯證過程成為民主制度不可避免的因素。在此，尼氏對民主政治的最後立場的某些看法，好像又回到早期的自由主義。無論如何，他沒有回到年輕時的理想主義或社會福音的自由主義，而是以一種變通性實用化的自由主義面世，也就是把自由和現實的因素混合一起，因此，他批評一成不變的理想主義和一成不變的現實主義。史列辛格（Arthur Schlesinger）在其一篇“雷茵霍·尼布爾在政治思想中的角色”（Reinhold Niebuhr's Role in Political Thought）文章中，認為尼氏是想從兩者的辯證互動性來得到平衡，由此他可一方面合宜式地審視權力的因素，而一方面也可提倡自由的目標。⑥⑧

尼氏民主化過程的哲學，因此不是理想主義和犬儒主義就可說明一切。人是“光明之子”（child of light）或道德的被造物，他（她）可成就某種程度的社會和諧，而政治的運作也可視

爲尋求一個良善的社會。然而人也是“黑暗之子”(child of darkness)，只爲自我利益而活，因此爲了保護團體，個人的自我主義必須由某種權力來限制。民主政治似乎是兩者的結合，一方面爲人們提供幸福的保證，一方面也監督人們無可避免的自我主義對社會的毀壞。

尼氏也把此辯證性引伸到個人與團體之間、自由的需要和秩序的需要之間，和階層原則和平等原則之間。尼氏的觀點如同前所述的實用性一般，只要是在這些兩者之間，尋找一種實用性的平衡，而在自由和秩序之間的平衡，也是個人和團體之間的平衡。同理，有關私人財產和社會財產也須有辯證性的互動，這個緊張就在於經濟組織的資本主義和馬克思主義之間的辯證性一樣，因此，尼氏才會提倡一種平衡兩者的“混合經濟”。

不過，尼氏又說此種“混合經濟”要在真正的民主社會中才能實行，因爲民主社會的文化多元性，才能具體提供此兩者互動的辯證性。他懷疑沒有多樣性文化的社會，能否真正達成民主政治，和其混合經濟互動性的可能。⁶⁹尼氏說成熟的文化最終必需面對，社會共同和諧的成就是以自由爲前題的必需性。而民主政治就是找到一個方法，讓所有不同的團體能在不毀壞共同性生活中，來自由表達他(她)們自身。在《光明之子和黑暗之子》此書，尼氏說：

真正的普世主義，必須在不會毀壞其豐富性和在各種生活中來建立和諧。而民主化文明的一個最大問題，是如何整合生活中各種附屬於社會的族群、宗教和經濟團體，而此方式又可讓整體社團的和諧和豐富性不被它們所毀壞，反而能

增強。⁷⁰

換句話說，民主社會必須尋求對族群多元主義的問題，找出最有可能的解決。而此解決方式又必須沒有特權、沒有偏見和沒有被自傲所腐敗的不公平。

最後，在國家社團的權力利益與世界社團的權力利益之間的辯證過程中，尼氏說人類歷史最終極的社會問題是形成世界性層次的社團。⁷¹這個看法反應在尼氏對西方民主自由的世界與東方極權共產主義的對抗顯示出來。在此問題，尼氏又把方向導至介於自由理想主義和過度的現實主義之間，介於完美道德主義和“犬儒主義的深淵”(the abyss of cynicism)之間。

尼氏反對理想主義者把世界社團的建立放在純粹的組織用詞上，因爲理想主義者沒體認各國的活動力，是無法單由此組織的基礎所能控制的。尼氏反對以純粹理想主義方式來看待世界社團的問題，因爲這只能提供少許盼望來脫離世界社團的無政府狀態，尼氏說除非世界社團有一有效性集中力量的辯證性緊張，才能達成世界社團的和諧。⁷²

另外，1960年代的尼氏，由於一般新興國家無法達成民主政治的事實，開始有了覺醒。在與保羅·西果麥(Paul Sigmund)合著的《民主政治的經驗》(The Democratic Experience)一書，他開始學習有關第三世界民主政治困難實行的真正原由。他嚐試經由西方民主政府興起的歷史因素來作其批判的基本理論。在此書中，尼氏認爲文化的變異性與條件是主要因素，而此文化因素又表現在尋求國家的安全合一、個人主義的興起和權力平衡的建立等有關。尼氏說：

我們對歐洲民主政治的學習已經顯示自由政府的三種不變的必要條件：(1)團體的整體合一足夠強大去允許競爭利益的自由活動且不會危害此合一性；(2)一個對個人主義自由的信念和欣賞個人主義的價值；和(3)為了建立最大可能的社會正義，一個社會、政治和經濟力量的容忍和諧與平衡是必需的。(73)

III、結語

一般而言，尼氏的民主政治觀點是從其哲學和宗教思想基礎的建立而來。尼氏一方面以現實主義的觀點來看權力和自我利益的衝突，同時，另一方面對人有關正義的理性能力也給與一合宜的注意。尼氏理論的首要因素是現實主義，是權力運用問題，而他對人的罪性、有限性及自傲的看法也無人能出其左右。總之，尼氏的現實主義是來自其在底特律和馬克思的經驗，無論如何，尼氏未曾成為純粹的現實主義者。他認為馬克思過度的“暫時性現實主義”也需要批判，另外那些美國古典現實主義者，對人性過份的悲觀論調也受到尼氏的批判。

再者，尼氏從新經濟政策學到一種調和的實用主義，認定除了革命性的激發外，人類理性能力也有可能達到某種成就。這可從他所提到的“殘餘性道德”可作為反對過度強調罪性的觀點看出。同時，他也提出一種“混合經濟”來反對社會主義化的教條。在經濟上或政治上，過度的權力集中和缺乏管制同樣皆不被允許。不過，尼氏宣稱“混合經濟”倒是要在民主化政治過程中才有可能實現。

此外，尼氏對介於現實主義與理想主義之間的平衡，提出一種辯證互動式的看法。尼氏說所有歷史成就都只是部份和未完成，這是因為人類有限的理性和其罪性所致。基於這樣的因素，人類的基本生活就充滿著辯證互動、衝突、掙扎和曖昧性。而最後的和諧只有在歷史的結束時，才能由上帝的權力和憐憫來達成。人類社會最多只能成就某些原則，且用來作為人類生活的引導和政策的選擇與決定。

最後，人類歷史無可避免的辯證性，當被運用來成就世界社團時，尼氏仍然建議世界社團不能把其活力建立在純粹的理想主義基礎上。基於對東方共產主義極權的認知，尼氏認為只有西方自由世界力量的占優勢，才能遏止東方集權共產世界的擴張。世界社團要達成國際間和平的使命，就在於如何運用權力的平衡，及世界社團是否有一個有效集中力量的辯證性。總之，尼氏是想調和現實主義和理想主義兩者之間的觀點，也因為如此，尼氏現實主義的看法被認為是一種“調和的現實主義”。

註釋：

- ① The Children of Light and the Children of Darkness, pp.xii—xiii.
- ② Ronald Stone, Reinhold Neibuhr; Prophet to Politicians, p.35.
- ③ 可參考“The Blindness of Liberalism,” Radical Religion, Vol.1 (Autumn, 1936), p.4.
- ④ “Ten Years that Shook My World,” p.547.
- ⑤ 尼布爾對杜威看法的攻擊可參考Moral Man and Immoral Society, pp.xiii, p.35和p.212或The Nature and Destiny of Man, Vol. I, pp.110—113等。
- ⑥ 可參考Walter Rauschenbusch, Theology of the Social Gospel (New York : Abingdon Press, 1945), p.182.
- ⑦ “Social Christianity,” Christianity and Society, Vol. 16 (Winter, 1950), p.103.
- ⑧ Leves from the Notebook of a Tamed Cynic, pp.40—41, 67—69, 93—100, 132—135,等等。
- ⑨ 對亨利·福特的批評分別在尼氏的二篇文章中可看出，一是“How Philanthropic is Henry Ford?” 刊在The Christian Century, Vol. 43 (December 9, 1926), 和“Ford’s Five Day Week Shrinks,” The Christian Century, Vol. 44 (June 9, 1927), pp.713—714.
- ⑩ Moral Man and Immoral Society, pp.163—165.
- ⑪ 同上, pp.xii—xiii.

- ⑫ 同上, pp.23f.
- ⑬ 同上, pp.171—172.
- ⑭ 同上, p.173.
- ⑮ 同上, p.176—177.
- ⑯ 同上, pp.177—178.
- ⑰ 同上, pp.179—180.
- ⑱ 同上, pp.232f.
- ⑲ 可參考Reflections on the End of an Era, pp.230f.
- ⑳ 同上, pp.30f.
- ㉑ Moral Man and Immoral Society, p.163.
- ㉒ The Children of Light and The Children of Darkness, p.xii.
- ㉓ Moral Man and Immoral Society, pp.123f.
- ㉔ The Children of Light and the Children of Darkness, pp.48—50.
- ㉕ “The Creative and Destructive Possibilities of Human Freedom,” in The Structure of nations and Empires (New York : Charles Scribner’s Sons, 1959), pp.287—299.
- ㉖ “The Extravagant Estimates of Freedom in the Progressive View of History,” in Faith and History, pp.70—88.
- ㉗ The Children of Light and the Children of Darkness, pp.98f.
- ㉘ “Ten Years that Shook My World,” p.545.
- ㉙ Man’s Nature and His Communities, pp.37—39, 尼氏對馬克思主義的批評也可參考Moral Man and Immoral Society的第五、六章。

- ③⑩ 參考the Children of Light and the Children of Darkness, pp.111-113.
- ③⑪ Christian Realism and Political Problems, p.36.
- ③⑫ The Self and the Dramas of History, p.125.
- ③⑬ Christian Realism and Political Problems, p.101.
- ③⑭ "Communism and the Clergy," The Christian Century, Vol. 148 (August 19, 1953), p.435.
- ③⑮ 有關尼氏與摩根梭和肯納的辯論，可參考Robert C. Good, "With Morgenthau and Kennan," Journal of Politics, Vol. 22 (June 1960), pp.597-619.
- ③⑯ 參考Kenneth Thompson, "The Political Philosophy of Reinhold Niebuhr," in Kegley and Bretall, pp.171-174.
- ③⑰ The Children of Light and the Children of Darkness, p.41.
- ③⑱ 可參考Man's Nature and His Communities, pp.71f.
- ③⑲ 同上，pp.76-77.
- ④⑰ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.85.
- ④⑱ The Children of Light and the Children of Darkness, p.43.
- ④⑲ 可參考The Structure of Nations and Empires, pp.49-52.
- ④⑳ The Children of Light and the Children of Darkness, p.44.
- ④㉑ 同上，p.46.
- ④㉒ 可參考尼氏一篇評論羅斯福新政策的文章 "Roosevelt's Merry-Go-Round," 刊在Radical Religion (Winter, 1936).
- ④㉓ 可參考The Children of Light and the Children of Darkness, pp.74-76.

- ④⑷ "Plutocracy and World Responsibilities," in Christianity and Society, Vol. 3 (Autumn 1949), p.54.
- ④⑸ The Irony of American History, p.89.
- ④⑹ The Children of Light and the Children of Darkness, p.118.
- ④⑺ 可參考Reinhold Niebuhr and Alan Heimart, A Nation So Conceived (New York : Charles Scribner's Sons, 1963), pp. 118-120.
- ④⑻ 可參考 "The Fate of European Socialism," New Leader, Vol. 40 (December 23, 1957), p.9.
- ④⑽ Man's Nature and His Communities, pp.80-83.
- ④⑾ The Irony of American History, pp.6-9.
- ④⑿ Man's Nature and His Communities, pp.71f.
- ④⑿ The Children of Light and the Children of Darkness, p.82, 或參考pp.67-68.
- ④⑿ Man's Nature and His Communities, p.16.
- ④⑿ The Children of Light and the Children of Darkness, pp.110-115.
- ④⑿ "Leaves from the Notebook of a War Bound American," The Christian Century, Vol. 56 (November 12, 1939), p.1405.
- ④⑿ Man's Nature and His Communities, p.79.
- ④⑿ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.258.
- ④⑿ 同上，pp.164-166.
- ④⑿ 可參考同上,p.258。尼氏也有區分各種不同的權力型態，如軍事、

政治、經濟和宗教等，可參考pp.260—263。

- ⑥3 可參考Moral Man and Immoral Society的第一章有關尼氏處理組織性權力的看法。
- ⑥4 Reinhold Niebuhr and Paul Sigmund, *The Democratic Experience*, p.86.
- ⑥5 同上。
- ⑥6 *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II, pp.258f.
- ⑥7 *Man's Nature and His Communities*, pp.62—63.
- ⑥8 可參考Arthur Schlesinger, Jr., "Reinhold Niebuhr's Role in Political Thought," in Kegley and Bretall, p.149.
- ⑥9 *The Children of Light and the Children of Darkness*, pp.120—122.
- ⑦0 同上p.124.
- ⑦1 同上，p.188.
- ⑦2 同上，pp.164—165.
- ⑦3 Reinhold Niebuhr and Paul Sigmund, *The Democratic Experience*, p.73.

第六章 雷茵霍·尼布爾的社會倫理

尼氏在《道德的人與不道德的社會》一書中，對個人倫理（individual ehtics）和社會倫理（social ethics）作了很明顯的區別。他很清楚說明個人倫理中的觀念和過程是不能轉換在社會倫理層面。個人倫理與社會倫理有本質上的差異：個人倫理是關注在個人良知困惑的解決過程；而社會倫理必須考慮在團體中有關會改變人決定過程的因素。

個人倫理的目標是美德的形成，和致使個人對團體生活的品質有所貢獻，因此，個人倫理的問題是：“怎樣來成為好人？”（what makes the good person?）然而相對地，社會倫理的目標是更直接關心社會中有關宗教、社會、經濟和政治等共同生活的結構和秩序，所以，社會倫理的問題是：“那一個政治或經濟體系較好，而其理由又是什麼？”（which political or economic system is better, and why?）

社會倫理會比個人倫理來的複雜與不同是在於二個重大因素：一是社會倫理所要處理的是“結構性”的問題，而非單是個人良知問題；另一是社會倫理考量到集體自我主義的力量和罪，而非單純的個人罪惡與拯救而已。①這也是尼布爾對宗教和理性

道德主義的批判，即這些人缺乏一種對人類集體自我主義殘酷性的瞭解。②

然而尼氏的社會倫理觀或政治思想仍定基在其神學和有關人性的看法，這些主題不外是人在團體中的本性，與愛、權力和正義的關係等等。綜合上述幾章中有關論尼氏的人性論、神學觀和政治看法，本章將作一整合連貫性的探討，來討論尼氏社會倫理的二個中心議題：一是有關人的本性和其團體的分析；另一是有關權力、愛與正義等關係的分析。

第一節 人的本性和其團體的分析

I、人和其團體的教義

40年代早期的尼氏，已在《人的本性與命運》一書表達其成熟有關人的教義。尼氏有關人的教導是由其神學觀點演譯出來的。在尼氏思想中，人的教義是其社會倫理的主要因素，這也是瞭解人和其團體的一個重要指標。對尼氏來說，人是理性和社會的被造物，人一方面與動物分享一些相同的社會自然本性，然而一方面也與動物不同，這就是人也是理性的存有。人因有理性的特點，所以與動物不同而成爲有特色的人，尼氏說人可以打破自然本性中社會的緊密和諧，也可預測超越自然本性衝動所限制的人類終局。③

因此，人被造就生活在自然本性和靈性的交合點上，人並非全然的動物也非全然的天使，而是兩者奇特的混合。在自然本性

和靈性的逆理關係上，人存活著並與其他被造物產生互動關係。

對尼氏來說，自然代表著生存是在因果律和必需性的律法層面，一方面由於人的自然本性的緣故，人是被一種因果律所攝理，也就是人有其限制。在自然的領域裡，尼氏說歷史是一種在既定形式限制中無終止的重複而已。④然另外一方面，人也有自我超越（self-transcendence）的能力，也就是人的理性能力能使他（她）超越自然的過程。尼氏說這個領域就是“靈性”。靈性的領域是人類自由的最終基礎，它使人能超越自然的限制，尼氏說這是理性主義者所忽視的一點。他說：

然而理性主義者總是不能瞭解到，人的理性能力有捲入一個站在他本身之外的進一步能力，一個自我超越的能力，此能力使人自身成爲他自己的客觀，一個靈性的品質總是不被完全理會。⑤

因此，人超越自己的能力表達著人類一種高層面的靈性，且指出人是有能力來超越自然。米內瑪（Theodore Minnema）在其《雷茵霍·尼布爾的社會倫理》（The Social Ethics of Reinhold Niebuhr）一書中，指出尼氏有關人類靈性的特色，在其基督教思想中就是從“上帝的形像”的概念來的。⑥

尼氏對此層面有關人的教義，即因人有能力來超越自己，而使人在團體中有一種“不確定的可能性”（indeterminate possibilities）。這種不確定的可能性，使歷史沒有限制地可達到更有普世性的兄弟愛，和更完美的人類關係。⑦

無論如何，人是站在自然本性和靈性的交合點。這樣的看法形成了一個重大問題，即尼氏所說的人類自身的生活是在一種自

然本性與靈性、有限性與自由、創造物與被造物、個人現實與團體現實之間的逆理緊張關係上。不過，尼氏認為人類自由與有限性的逆理緊張是與人類的集體生活相關的。

史東（Ronald Stone）在其著作《雷茵霍·尼布爾：先知到政治家們》（Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians）一書中，認為對尼氏來說人的本質是自由的，但現代文化妨礙了人的真正本質，把人的本質不是放在樂觀解釋的理性主義或自然主義，就是放在人基本是善良的熱心教條上。^⑧尼氏認為自由主義是一種天真的樂觀主義，沒有去體會人類罪性的深度，特別是基督教傳統中所關心的人的自傲問題。尼氏說基督教教義比現代自由主義文化，更能提供一個實際對人預測的評價。

在尼氏倫理思想中，人不僅是自然的被造物，也是團體的產品，團體的觀念被看作是與自然和靈性因素有關。人類團體如同個人一樣，是在自然本性和靈性的共同環境裡運作。米內瑪（Minnema）宣稱像地理條件、種族等因素是無法與自然因素脫離。^⑨團體像個人一樣，皆受到自然的限制，但仍然有其能力來繼續成長。

人由於是理性和社會的被造物，人總是倚存在社會裡來實現他（她）的潛力。人類團體雖然受限於地理和種族因素，但仍存在於自然本性和靈性、必須性和自由的雙重環境。一方面，由於人類團體有此美德層面，而使集體生活的人被賦予倫理和道德的緊張性。或是因為人類團體也存在著自由，因此在集體生活的人，更能達到比自然本性更高的包容性和普世性層面。^⑩

另一方面，由於人和其自然本性的緣故，人類社會未曾完全

達到包容性和普世性。人的傾向是自我關注的衝動，人總是渴望自己可得到什麼而不是應該有何責任。人的自我關注總是在人的自傲中顯明出來。對尼氏來說，殘酷的事實是這些個人的衝動，可擴大轉化為團體生活的自私性和自傲。這就是說人的自傲和權力意志同樣在群體中、種族中和階級中顯露出來，甚至人的利他主義也可能被群體轉化為集體性的自我主義。

在尼氏的倫理思想中，他認為人類的自私傾向最大的表徵是國家本身，這也是人類社會所有群體組織的面相。在尼氏早期作品《道德的人與不道德的社會》一書，尼氏說團體良知只是感情和衝動的次理性（sub-rational）因素，人未曾真正成為理性的可能，而從個人生活轉向社會群體生活時，人的理性成份會逐漸消極而轉向衝動。^⑪

對集體生活中理性的不受欣賞，使人傾向把其良知瘦化至次理性層面。因為集體生活的本性，特別是在國家裡面，人群體生活的倫理層面，是無法像個人倫理生活般地達到更有良知的可能，也因為這樣，尼氏的書名才會成為“道德的人”和“不道德的社會”。尼氏說：

換句話說，國家是一個合作的一體性，它是由力量和感性來團聚一起，而非心智。然而人若沒有自我批判就不可能有倫理行動，若沒有自我超越的理性能力就不可能有自我批判。國家的態度很難接受倫理是很自然的。^⑫

人類團體或國家很難接近倫理的原因，是國家或團體的形成是經由力量和自我利益的整合，而非理性和道德性。倫理上來說，尼氏認為個人是有較大能力來自我超越，然團體就不能。費

克雷 (Gabriel Fackre) 在其《雷茵霍·尼布爾的應許》(The Promise of Reinhold Niebuhr) 一書，認為儘管尼氏早期的《道德的人與不道德的社會》裡，呈現了介於“個人道德性”和“社會不道德性”的兩極化，但在尼氏晚期作品中，卻愈來愈認為應是“不道德的人”和“更不道德的社會”才對。^⑬這也就是說，人類的自我主義是蔓延於人類生活所有層面，不僅在個人性也在團體間。

簡言之，個人是需要團體來成就更高層面的自我良知；而團體也需要個人，不只是為維持結合內聚力的目的，也是因為個人有較大可能性來成就倫理。因此，介於個人與團體的關係，就如同介於自然本性和靈性的關係一樣是逆理的。對尼氏來說，有關人和其團體的教義就不可缺少地成為瞭解人類困境的工具。沃夫 (William J. Wolf) 認為尼布爾在現今這個時代處理基督教神學的最大貢獻，即在於有關人的教義的看法，此有關人的教義論述決定了尼布爾的社會倫理，或對歷史意義的詮釋。^⑭更進一步，在《人的本性和命運》一書，尼氏強調人是有罪的和有來自自我超越。這兩項因素是尼氏另一個要處理的主題，即有關罪和赦免的教義。

II、罪和赦免的教義

理論上來說，人是特有的被造物，是被限制又同時是自由的。人是自然本性和靈性的結合，受自然本性生理過程的限制，同時又有超越生理過程的理性、道德和靈性。^⑮尼氏說在上帝形像中的自由，由於被隱含在人類本性的有限性而產生矛盾。不

過，尼氏認為並非人作為被造物，或上帝的形像裡的自由是罪惡的來源，它們只是“罪的機會”而非“罪的緣由”。^⑯

人類生活矛盾的特點並不在於罪惡本身，而是可能提供罪與邪惡的“機會”。在《人的本性和命運》一書的第七章“人是罪人”(man as sinner)，尼氏有這樣的主張：

罪並不是由此矛盾形成的，因為照聖經的信仰，人因其自然本性或超越自然本性之上的一種曖昧性而使人陷於罪中，並非是絕對的必需性。然而不可否認的，人所處的這個地位使人有犯罪的機會。^⑰

由於人類有生活逆理的特點，人被引誘犯罪。尼氏說在人類社會裡，人總是被引誘要去打破上帝對人所設定的限制。這個引誘總是存在於人的有限制和自由情境之中。尼氏說：

人被試探的機會是在於兩種事實，人的偉大和其軟弱……人是剛強也是軟弱，是自由也是被捆綁……他是站在自然本性和靈性的結合點，他被捲入自由與必然性之中，人的罪未曾是人不知道自己的無知，而是……努力地想經由人對自己見解的過度估量來掩飾其盲目。^⑱

以尼氏的倫理思想來說，罪可有兩種基本形式。一是人如同自然本性的被造物，常嚐試退回到簡單的動物本性，來否認其在團體中的自由和責任，這種形式的罪是“淫蕩”(sensuality)。另外一種罪的形式，是人尋求否認其存在的有限性而主張其自我獨立，這種形式的罪是“自傲”(pride)。^⑲尼氏說自傲的罪是人類自由的墮落，而人類罪惡的根源是在於人假裝可以成為上帝，且以自己利益為其生活中心。

尼氏有關罪的教義是在於人會焦慮的因素，參照齊克果的分析，尼氏宣稱焦慮是罪的內在前題，這是人無可避免靈性的情境，因為人是站在自由和有限性的逆理情境下。^⑳焦慮是在人類的自由中顯出，但焦慮並不是罪。尼氏說焦慮使罪或信仰兩者皆成爲可能，在焦慮中人可以走向毀壞，也可以走向創造性。這是人的曖昧性情境，是自由與有限性的對立，在對立中，人在評價其行爲的衝突時成爲“焦慮的”。^㉑而罪的本質是自傲，尼氏陳述了有關下列幾種自傲形式：權力的自傲、智力的自傲、道德的自傲和靈性的自傲。

權力的自傲是在於人尋求其安全感、運氣和名聲時，人常爲了達到個人目的而把別人壓在下面。這就是爲何權力的自傲會常常成爲要去管制別人的力量，特別是對窮人和被壓迫者的管制。智力的自傲是人常想把自己塑造成完全與充滿智慧。人自我超越的能力，引誘人認爲可在暫時知識把握到絕對的價值，由此把自己看爲是可達到終極真理，而忘了所有知識皆有意識型態無知的污點。

道德的自傲與智力的自傲是很接近，後者主張可擁有無限制的知識和真理，而前者卻要證明自己行爲的自以爲義。道德的自傲是不願意去承認作爲人的有罪性，這是有限性的人假裝把其相對的道德標準絕對化，尼氏說：“道德的自傲因此使美德成爲罪的工具”。^㉒

靈性的自傲是從道德的自傲引出的，靈性自傲是人類最壞的罪。尼氏說靈性的自傲是“一種廣大和最純粹形體形式的自我榮耀”。^㉓人類最終的罪是自以爲義的罪，認爲人即是那種神聖行

爲的代言人和行使者。因爲這樣的傾向，尼氏才把靈性的自傲，宗教上自我稱義的主張看爲是最可怕的罪。

對尼氏來說，基督教有關人的教義，若沒有瞭解到赦免的性質那將是不完全的。尼氏說赦免的恩典是來自上帝，是在耶穌身上啓示出來。當人犯上不管是淫蕩或自私自傲的罪，不管是因人與人、人與社會和人與上帝分離，所有這種罪的情境，只能經由上帝的恩典才能得到赦免，才能再度復和。在耶穌的身上，人們發現無限永生的上帝自己成爲人的樣式，成就了一種赦免的愛，也就是在耶穌基督裡，人再一次與上帝復和。

赦免的理念也同時帶來悔改的果實，這是人類新生活的開始。在《信仰與歷史》(Faith and History)一書，尼氏認爲在最終的世界，上帝拯救的愛將超越祂的審判。由於基督在十字架的樣式，使人經由上帝的愛產生巨大信心，就是在經歷最可怕的苦難，甚至像耶穌被釘在十字架的死亡威脅時，也能勇往直前毫無懼怕。^㉔因此，尼氏對赦免的看法，即上帝的愛以耶穌的形象來進入歷史，而使基督成爲人類的盼望和拯救。

基本上來說，尼氏認爲人類社會的被造秩序是好的，然而由於被造物有自然本性和靈性因素，而使罪的引誘無可避免。不管如何，上帝最終對人的計劃並不是審判，而是憐憫和赦免，而基督在十字架的受難就是上帝的愛最完美的表達。

綜上所論，有關尼氏對人和其社會、罪與赦免的教義可歸納成下列二點：

1. 人類社會的被造秩序本來是好的，但由於人被造物具有自然本性和靈性兩者，而使罪的引誘無可避免。一般而言，罪有兩

個方式：一是人否認其自由和責任而退回其動物本性，這是淫蕩形式的罪；另一是人否認其有限性想自我稱義，這是自傲罪的形式。而自傲又有權力、智力、道德和靈性的形式等等。

2. 罪的解決仰賴在上帝的赦免恩典，人類社會的最終結局不是上帝審判，而是上帝的憐憫和恩典。而基督耶穌就是這個恩典的具體見證，而人應以悔改來作為對上帝的回應，由此，難以理解的正義和憐憫可在人類社會——不只是個人的，也是群體的——最終揭露中得到解決。

第二節 權力的分析

I、權力的形式

詹伯 (Tex S. Sample) 在一篇“朝向一個基督徒對權力的瞭解” (Toward A Christian Understanding of Power) 一文，認為尼布爾是美國從基督徒觀點來瞭解權力且造成最大影響的思想家。^{②5}從基督徒社會倫理的觀點來看，尼氏把焦點集中在有關個人和集體關係中權力曖昧性的評價。尼氏不斷地挑戰“進展式民主理想主義者” (progressive democratic realism) 的自由文化，而從中發展有關權力可達成正義的“政治現實主義” (political realism)。

史東 (Ronald H. Stone) 在其《雷茵霍·尼布爾》一書，認為尼氏對有關權力的觀念至少有三種態度：第一，權力可被看為是中立的；第二，權力可被瞭解是人類罪性自傲為了得到安全

感而形成壓制別人的一種力量；和第三，權力被認為是社會組織和強制所必須表達的。^{②6}對這三種權力的分析，是瞭解尼氏對權力倫理困境看法的必需步驟。

第一種態度隱含在人類生活力體系的散發，在此意識下，權力不是良善也不是邪惡，不是積極也不是消極，而是中立。^{②7}在此論點，尼氏強調權力平衡的必需性，使在社會關係中有一社會活力來避免強者對弱者的壓制。從社會和倫理的層面來看，此權力態度強調的是平衡。尼氏說：

能使人避免被他人控制的有效方法是權力和生命力的平衡，也因此弱者才不被強者所奴役。若沒有一個可容忍的權力平衡、就沒有什麼道德或什麼社會限制可以有效地來完全阻擋不公義和奴役。^{②8}

在強調權力平衡的原則中，尼氏相信一個更有平等分配的正義可在人類關係中來成就。權力本身是附隨在權力的平衡上：一方面，權力在積極的意義是一種能完成目標的能力，一種行動和盼望有成果來成就人類社會平等正義的能力；另一方面，權力在消極的意義是一種強者壓制弱者的能力，使某一個人或某一社會的意志受制於某一個人或某一社會的意志之下。^{②9}

第二種形式的權力即由人類自傲衝動而來的壓制力，這個權力形式是社會存在分裂的原因，如同亨利·亞當斯 (Henry Adams) 所說權力是毒藥，是會使人道德眼光盲目和道德目的意旨跛腳的毒藥。^{③0}此種形式的權力是人自我主義的擴張，哈蘭 (Gardon Harland) 在《雷茵霍·尼布爾的思想》 (The Thought of Reinhold Niebuhr) 一書，曾引用尼氏的話說：

不過，權力不可能是邪惡本身，除非生活本身被視為是邪惡的……生活未曾只是純粹的形式或理性，它是承續的動態。甚至最純粹的理性也是權力。照基督教信仰來說，完美權力和良善只能在上帝裡才能合一。^{③①}

第三種形態的權力，在尼氏的倫理思想中，被看為是社會組織必需的表達。尼氏主張權力可看作是一種生活的表達，是介於自然本性和靈性的動態互換。在此意識下，權力有來自共同生活的資源。有關團體本質的描述，尼氏說每一團體經由權威的階層制度和功能來組織，而其中強制的力量是包含這個非自願性的武力。

從社會組織來看，權力被認為是分裂的，因此尼氏強調一個事實，即權力是要在相互同意原則的基礎上來行使。如果是這樣，權力也有理性合法權威來源。尼氏說權力有兩種相互緊張的基本情況存在：一是由於人類社會生活的自我主義，所以階層的關係導致形成；另一是人類常有想為自己得到安全、權力與特權的不尋常渴望。^{③②}

明顯地，這種矛盾是來自人類本性所形成有關權力的困境，即權力可被誤用來成為特權或壓榨別人；或權力也可應用來作為社會組織正義性的需要，而使社會更有公平和正義。

II、權力的倫理困境

尼氏認為所有生活皆是一種權力的表達，甚至人類生活的靈性層面也無法改變這個事實。^{③③}不過，在個人與團體的關係中，個人是較能體認一高層次的社會良知。在《光明之子和黑暗之子

》此書，尼氏說個人是與團體相關，也因為這樣，個人性最高成就是倚賴其團體內的社會自覺。

個人作為權力的中心，體認到他（她）存在的本質是與團體有關。無論如何，真正的團體在尼氏的倫理思想中，總是定基在個人的關係上。個人和團體是共存的實體，因此尼氏堅持團體是同個人一樣，必需生活在自由的地基上。在《光明之子和黑暗之子》書中，尼氏說：

團體需要自由如同需要個人一樣，而個人需要團體比資本主義所能想像的還多……一個理想的民主制度秩序是尋求能與自由的條件調合，且在秩序的結構裡維持此自由。^{③④}

無論如何，個人和團體的剩餘問題是權力，例如兩者必須去限制和反對偶像的自我崇拜。因此，一個限制和監督個人性和團體性的自我主義是必須的，尼氏說所有團體結構都有二個原理本質：即權力的中央組織原則和權力的平衡原則。

在尼氏的倫理思想中，所有團體是權力平衡的表徵。每一社會秩序是與其他既存階層有合一連繫的權力體系。理論上來說，個人和團體是兩種分別的權力支柱，且分開和成熟地來作為自然本性和靈性，武力和理性緊張中的媒介。兩者的權力中心有逆理上的緊張關係，這就是尼氏所說的權力的倫理困境。

在《人類的本性與命運》下冊一書，尼氏辯稱權力是在人類本性的兩個矛盾特點上：一個是活力和理性、身體和靈魂的合一；另一是人類罪性皆有認為自己比別人重要的自私傾向。^{③⑤}尼氏說在個人或集體生活中，權力困境的一個基本問題是從“權力的創造運用”（creative use of power）而來，此權力的創造運

用，有時誤導人類成爲想宰制別人的自我主義中心，而使權力的墮落成爲無可避免。

尼氏說人的生存意志必然地轉化爲權力意志，這是人類自我關注的自然表現。詹伯（Tex S. Sample）的評論是認爲對尼氏而言，權力的墮落是根植於人類本性自由與有限性的鬥爭，這也是在人類集體生活中，自我主義和傲慢所帶來的結果。^{③⑥}由於人類罪性與自傲常導致權力的墮落，因此一個限制人類自私性的擴張，和可在社會力量衝突中保有權力的平衡體系是必須的。

這就是尼氏在《道德的人與不道德的社會》一書中，所強調的權力平衡的必需性，而使團體、種族之間的衝突利益可有仲裁作用。這也就是尼氏所主張的，在團體社會生活，權力必需由權力來作制衡，權力平衡是成就相對社會正義的本質。^{③⑦}

簡言之，尼氏認爲所有的生活在某種程度是一種權力的表現。而倫理困境是來自一方面權力可以是道德的中立，可用在創造性和社會的良善，然另一方面此“創造性運用的權力”也有可能被誤用，導致權力被運用作爲壓制，和致使兄弟間相互異化的工具。尼氏說此種倫理困境永遠會存在於社會，因爲人在社會的罪性是無可避免的。無論如何，經由“中央組織原則的權力”，人可在社會成就相對的社會正義，使社會脫離無政府主義的威脅。

第三節 適切的社會倫理

I、社會秩序：正義是規範

尼布爾社會倫理中有關正義的觀念，必須與愛的原則一起來瞭解。在尼氏的有關愛、權力和正義的關係中，下列二點必須提及。一是正義的理念作爲社會秩序的規範，必須以一種動態的詞語來思考，因爲人類社會不是靜態的，所以正義是具有批判性和識別力的。在社會秩序的規範，利益衝突的嚴重程度都必須計量，這就是尼氏所謂的正義在各種利益主張中，必須有一識別力的判斷。^{③⑧}

另一是有關“愛的終極規範”（ultimate norm of love）可成就“正義最大可能規範”（proximate norm of justice）且可成爲社會群體間的各利益競爭中新的最高仲裁。尼氏認爲是有一種未定的可能性能把愛轉化爲正義，因爲愛使我們的良知更能意識到別人的需要，特別是那些已受到剝削和被壓制的人的身上。^{③⑨}

對被壓迫者爭取正義可說是愛的表現，但無論如何，在尼氏的一個重要思想中，在此須提及的即愛是不可能取代正義的地位。雖然愛與正義有關，但不可把一方由另一方來取代。愛與正義各有一程度的相對分別性，但也未曾極端的分野，雖然兩者是有所分別。從歷史角度來看，尼氏的正義理念是立基於西方文化的哲學思想和宗教資源，特別是從亞里斯多德理念中有關三種基本因素的正義而來，即正義如同圓滿的美德、或報應的正義和分配的正義等等。^{④⑩}

亞里斯多德把正義視爲“圓滿的美德”（complete virtue），是一種在法律完全實現的表現意義下。尼氏把這個法律看爲是一種愛律的表達，是生活中的基本律法。亞里斯多德主義認爲“

法律”可在道德義務中發掘，所以正義也可在美德中找到。尼氏把此亞里斯多德式的正義看為是一種“富有想像力的正義”（imaginative justice），它與“愛”是很接近的。^{④①}

另外，亞里斯多德把與此“圓滿的美德”的正義並列的有亞氏所謂的“矯正的正義”（corrective justice）。矯正的正義以現代社會語言來說就是指一般民法和刑法，它著重的是報復與懲治，從尼氏的觀點來說，“矯正的正義”就是人類社會最少與愛律有關的價值。尼氏說：

所有矯正的正義的標準是，一方面與原始的報復有關，另一面是赦免的愛的理念。^{④②}

亞里斯多德觀念中的最後正義因素是“分配的正義”（distributive justice），這是亞氏思想中對正義三種理念中最重要的一環。也就是說在亞氏的理念中，正義意即公平和平等，就是給予人所應得的。尼氏把給予人所應得的稱為“平等”（equality）。因此“平等正義”（equal justice）的原則成為社會秩序的規範。在《基督教倫理釋義》（An Interpretation of Christian Ethics）一書，尼氏說：

平等正義保有唯一可能性，雖然很難有一明確、評斷的價值……最高的社會責任是來引導社會掙扎走向社會力量的最大穩定，和由平衡的平等來達成，而且所有生活將因此給予平等發展的機會。^{④③}

費克雷（Gabriel Fackre）在其《雷茵霍·尼布爾的應許》（Promise of Reinhold Niebuhr）一書，同意尼氏所說的“平等正義”是各種團體衝突主張的評價判準。費克雷說任何正義的

形式，皆假定要去尋求各種不同生活衝突利益的解決，也就是人應該得到他（她）應得的，這就是平等正義所關注的課題。^{④④}

在此，“平等正義”的原則被描述為在各社會活力中權力的有效平衡。倫理上來說，正義的渴望是愛的一種形式，而愛也總有能力在人類社會的一個更高層次來升起正義。在人類生活中愛與正義的關係，賓翰（June Bingham）把尼布爾的想法描述如下：

在建立團體的過程中，每一個愛的衝激必須轉變成一種正義的衝激。正義必須是愛的工具……這意謂著正義是站在弱者這邊來反抗強者。^{④⑤}

正義作為站在弱者這邊來反抗強者，意謂著權力的應用，這就形成社會一種介於“終極愛的規範”和“正義最大可能規範”的緊張衝突。“終極愛的規範”可成就“正義”和可成為“正義”的衝突緊張是一種極諷刺的逆理關係。

在尼氏的思想中，愛與正義的關係是很奇特的。一方面，愛律可成就正義且可作為社會秩序有效規範，因為無私的愛（agape）是終極的，是拯救的。無私的愛鼓舞每一個人自我給與，因為這樣，愛就要求正義能在人類社會及所有人群中有所成就，這就是無私的愛，是關心別人的，不只是窮人和被壓迫者。

另一方面，愛也具有歷史中所有正義體系的消極作用。這就是尼氏所說的愛也是一種消極的正義。尼氏說：

在一個有罪的世界，沒有所謂的正義，可被認為是最終的規範。愛的更高可能性的立即實現和正義的消極作用總是徘徊在正義的每一體系。^{④⑥}

總而言之，愛的規範是尼氏思想中的一個重要原則。愛的規範表達出人類成熟的可能性，愛是“不可能的可能性”（impossible possibility）。尼氏真確地體認到人類事務中愛的相關性，然同時也體認愛不是一個簡單歷史的可能性。

除了愛的原則外，社會秩序規範的另一原則是正義的理念。正義在西方文化的表達，是以三種形式出現，即“富有想像力的正義”、“矯正的正義”和“分配的正義”。而且在愛與正義的關係上，尼氏認為是一種逆理。在人類社會中，愛的終極規範是正義的成就，也同時是正義的消極作用。最後，正義作為社會秩序最大的可能規範時，需要自由和平等來作為調整原則。

II、自由和平等：正義的調整原則

尼氏對正義的看法是認為給予人所應得的就是正義。但在人類社會，如何來達成人得到其所應得的，將成為一個嚴肅的問題。尼氏在其一篇論文“基督新教社會倫理的問題”（The Problem of a Protestant Social Ethic），就是努力來尋找這個問題的答案。尼氏說絕對的自由和絕對的平等並不是作為維持社會秩序的合宜基礎，社會中一些消極的限制來調整各團體的衝突和保障人的權利是必須的。尼氏說：

絕對的平等和絕對的自由將毀壞社會。任何團體的組織都會對自由作某些限制，和為了合作的原因而有人與人之間的某種附屬關係。^{④7}

尼氏認為在基督徒思想中，總有傾向強調秩序是社會的首要良善，看秩序是正義的擴大。然尼氏認為人類社會一種新強調是

必須的，這種新強調即一方面重視秩序和正義的關係，但另一方面也要重視自由和平等的動態性可作為正義的決定性。

當正義要求平等時，就是說團體中的成員能得到其所應得的。因此，平等的原則必須由與自由原則的關係來作分析。尼氏認為平等的原則可作為社會階層制度的相關評斷和審議，而自由的原則可作為相同目的且來達成團體的合一。^{④8}

然自由和平等的原則在作為正義規範的調整時，也同樣分享著一逆理的關係。尼氏說團體的合一性似乎是要消除自由，而團體的階層制度似乎是要消除平等。由於人類的自傲罪性和社會群體的利益衝突，平等和自由這雙重調整原則無法由任何人類社會的絕對意識所體認。從歷史的角度來反省，尼氏說在十七世紀英國和十八世紀法國的自由和平等派中，都沒有體認出此兩原則的緊張性。尼氏說，自由和平等是在一逆理的相互關係上，只有以一種為代價才有可能獲得另一種。^{④9}

尼氏說自由意志主義者（libertarians）和平等意志主義者（equalitarians）的危險，就是想把絕對的自由和絕對的平等運用到社會。從歷史上來看，英國和法國的自由主義皆有此傾向。尼氏說絕對的自由和絕對的平等將毀壞社會。也就是說，為了社會的一體性和穩定性，個人在社會的全然自由和全然平等需要某些限制。

簡言之，自由和平等的原則是正義的調整規範，而且兩者是一種逆理關係。每一原則真正需要另一原則來達成有效的社會秩序。單單重視一個將有可能損害人類集體生活。無論如何，對尼氏來說，人的本質是自由，然自由若沒有平等將成為放縱，而平

等若沒有自由也可能成爲毫無意義。由於人類社會生活一種曖昧性特色，人類情境是需要一動態平衡，從中衝突的原則可得到平衡，且相互幫助來成爲正義的調整原則。

第四節 總結

在此章中，我們試圖從社會倫理角度把尼氏的思想作一關連性的探討，首先我們分析尼氏對人的本質和其團體的看法，以及罪、愛、權力和正義等的相關性。以下幾點可作爲尼氏倫理思想中的總結。

第一，尼氏認爲人是被造物，且生活在自然本性和靈性的結合點上。人不全是動物也不全是天使，人是兩者的混合。由於人有自然本性和靈性，所以生活在一逆理的環境上。人作爲自然本性的被造物，臣屬於循環交替，被其衝動所驅使；然人作爲靈性的被造物，人的本質是自由的。靈性使人能超越自然本性的限制，就是說人作爲理性的被造物，有自我超越的能力。

尼氏的社會倫理是認爲人有上帝的形像，因此承續著一種自由。然相對逆理的，人在自然過程中是有限及受限制的，儘管人可自由地超越自然。因此，人是自由又受綑綁的。人的罪，在尼氏的思想中，是自由的墮落，是個人或群體的自我主義和自傲的自以爲是，或是淫蕩的墮落。

在此情境中，當人願意把有罪的淫蕩和自傲的自己，轉向上帝在耶穌基督所顯示自我給予的愛時，上帝的赦免就來到。在此，尼氏所強調的赦免意謂著原則性地稱義，也就是罪在原則上

（而不是事實上）已被克服，這也就是說赦免並不意謂已在人類歷史完全地達到完美，而是指向神聖者的憐憫。

第二，在尼氏思想上，人不只是理性的被造物，有能力來自自我超越；人也是社會存有。人類自身良知可從社會經驗來提昇。對尼氏來說，個人最高能達到的自我良知是根植於社會經驗。因此個人發現其最終極的意義是作爲社會的存有，與團體有關。人是團體的產物，而個人與團體之間的關係是緊張而非和諧。

第三，尼氏的倫理思想中心是強調愛、權力與正義的關係。尼氏認爲愛律是所有生活的終極原則，而愛律是與所有社會存在有關，也就是愛需要自由來形成真正的社團。然在人類社團中想成就完美無私的愛（agape）是不可能，因爲人的罪性自傲成爲社會存在的矛盾特點。

無論如何，愛的關聯被象徵化爲逆理上的“不可能的可能性”（impossible possibility）。雖然愛不是一種簡單的歷史可能性，尼氏還是以人類事務中愛的相關性來作爲象徵主張。由此，愛與正義的關係是動態的，也就是說愛是正義的終極規範。這意謂著愛有能力來使人類社會達成正義的最高點，這就是尼氏所說的愛是正義的實現，但未曾代替正義。所以，愛與正義也呈現著一逆理的關係。

第四，尼氏的社會倫理強調正義在社會中可作爲愛的工具，這需要去區分社會群體中的利益衝突。在此，尼氏運用正義的理念來作爲和諧的狀態，由此人群中的自由和平等可達成。對尼氏來說，正義意謂著每人得到其所應得的。這個人得到其所應得的就是平等的意涵。

另外，正義也是倚賴在各種團體競爭中的權力平衡，這就是說有關正義的掙扎未曾不與被壓迫者的努力有關，權力的平衡可確實保證在一社會裡權力的更平等分配。在一個巨大的團體中，正義需要權力的平衡，因為若沒有權力，人不可能成為完全的人。理論上來說，尼氏的權力理論區分有三種基本因素：一是權力是道德的中立；另一是權力被認為是人的自傲罪性和自我主義的擴散；最後權力也被看為是社會組織和強制的必須表現。

最後，尼氏認為自由和平等的原則可作為正義的調整規範。兩者的原則對人的自由和社會的穩定性是必需且相互關連。對尼氏而言，平等是愛與正義的最好連結，然而絕對的自由和絕對的平等並非是有意義的社會目標，因為人類生活總存有曖昧性和矛盾性的特色。

註釋：

- ① 可參考Moral Man and Immoral Society, pp.xii—xx.
- ② 同上.
- ③ 可參考Man's Nature and His Communities, p.30.
- ④ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.26.
- ⑤ 同上, p.4.
- ⑥ Theodore Minnema, The Social Ethics of Reinhold Niebuhr (New York: J. H. Kok N. V. Kampen, 1958), p.6.
- ⑦ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.85.
- ⑧ Ronald Stone, Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians (Nashville: Abingdon Press, 1972), p.95.
- ⑨ Minnema, p.21.
- ⑩ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.244.
- ⑪ Moral Man and Immoral Society, p.35.
- ⑫ 同上, p.88.
- ⑬ 可參考Gabriel Fackre, The Promise of Reinhold Niebuhr (New York: J. B. Lippincott Co., 1970), p.40.
- ⑭ 可參考William John Wolf, "Reinhold Niebuhr's Doctrine of Man," in Reinhold Niebuhr, Charles W. Kegley and Robert W. Bretall, eds., p.230.
- ⑮ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.150.
- ⑯ 同上, p.178.
- ⑰ 同上。
- ⑱ 同上, p.180.

- ① 同上，p.150.
- ② 同上，p.182.
- ③ 參考同上，pp.183—184.
- ④ 同上，p.199.
- ⑤ 同上，p.188.
- ⑥ 可參考Faith and History, p.144.
- ⑦ Tex S. Sample, "Toward A Christian Understanding of Power," in Toward A Discipline of Social Ethics, Paul K. Deats, Jr., ed. (Boston : Boston University Press, 1972), p. 120.
- ⑧ Ronald H. Stone, p.176.
- ⑨ 同上，p.177.
- ⑩ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, p.265.
- ⑪ Moral Man and Immoral Society, p.49.
- ⑫ 引用Henry Adams的話是見於Moral Man and Immoral Society一書，可參考p.6.
- ⑬ 可參考Gardon Harland, The Thought of Reinhold Niebuhr (New York : Oxford University Press, 1960), pp.52—53.
- ⑭ Faith and Politics, Ronald H. Stone, ed. (New York : George Briziller, 1968), pp.185—186.
- ⑮ Minnema, p.27.
- ⑯ Children of Light and Children of Darkness, p.3.
- ⑰ The Nature and Destiny of Man, Vol. II, pp.258—259.
- ⑱ Sample, p.121.

- ⑳ 同上.
- ㉑ Reinhold Niebuhr, Love and Justice, D. B. Robertson, ed., (New York : The World Publishing Co., 1957), p.28.
- ㉒ 可參考Kegley and Bretall, p.59.
- ㉓ 可參考Ernest Barker, The Political Thought of Plato and Aristotle (New York : G. P. Putnam's Sons, 1906), pp.337—345.
- ㉔ Love and Justice, p.13.
- ㉕ Interpretation of Christian Ethics, p.111.
- ㉖ 同上，p.196.
- ㉗ Gabriel Fackre, Promise of Reinhold Niebuhr, p.50.
- ㉘ 可參考June Bingham, The Courage to Change (New York : Charles Scribner's Sons, 1961), p.199.
- ㉙ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, p.185.
- ㉚ "The Problem of a Protestant Social Ethic," in Union Seminary Quarterly Review (November, 1959), pp.8—9.
- ㉛ Faith and Politics, p.186.
- ㉜ 同上，p.192.

第七章 評論與結論

第一節 評論

I、黑曼（Eduard Heimann）的論評

黑曼（Eduard Heimann）一篇刊在《協和神學院季刊》（Union Seminary Quarterly Review）的文章，“尼布爾實用性的保守主義”（Niebuhr's Pragmatic Conservatism），認為尼氏的實用主義是有保守主義的內在傾向。理由是實用主義預先設定一個既存的穩定結構，且相信它的運作會逐漸改良，但卻無法解釋這個穩定結構本身是什麼。①

照黑曼的說法，尼氏的保守主義是先接受一個觀點，即經由內在各種對立力量的平衡，這個國家（指美國）可達到社會與政治穩定的一個可容忍限度。因為尼氏相信權力的平衡是可達到最大的正義。②

黑曼認為尼氏的實用主義是有問題的，因為尼氏必須解決為何既存的結構是必然穩定的問題。特別在資本主義的社會，當物

品不斷地生產且導致過剩時，只會危害社會有機的健康，和產生失業，這樣的社會結構，其本身問題是實用主義者所難想像的。③

照黑曼的看法，實用主義的第二個問題是在於國際間富有國家和貧窮國家之間的關係。兩者在實用主義的引導下，經濟雖可能會繼續成長，但卻沒有面對基本問題財富均分的結構改變。而且當富者強行奪取貧者所需，而又拒絕購買貧者為了生存所生產的物品時，各國間的利益分配不均，就形成了像印度總理尼赫魯（Nehru, 1889—1964）所說的“經濟的帝國主義”（economic imperialism）。

II、蕭爾（Richard Shaull）的論評

另外，蕭爾（Richard Shaull）也從希望神學的角度來批判尼布爾。蕭爾在一篇刊在《今日神學》（Theology Today）的“神學與社會的轉變”（Theology and the Transformation of Society）文章中，認為尼氏逐漸對美國權力有所平衡的自信，是來自“新經濟政策”實施的結果。蕭爾說事實上仍有25%的美國民眾並未因新政策的實施而蒙受恩惠。④蕭氏認為雖然新經濟政策帶給勞工不少好處，但若從整體來看，美國的傳統政治黨派仍很少有效率的想去解決貧窮和種族歧視的問題。

蕭爾對尼氏的評論在其所展開的希望神學與社會問題中顯出，對尼氏直接的批判，蕭爾說：“在聖經神話中有關超越層面的描述，並不在於上帝高高在上的審判人們，或是提昇人們到更高的秩序；而是上帝走在人們的前面，為人們的未來打開一條可

實踐的通道。”⑤

蕭爾說尼氏神學的缺乏，就在於其無能為力來評估人在現今情境所可認知的新可能性，當尼氏強調政治現實主義時，已經失落一種積極具有政治意義的未來社會異象。所以，蕭爾作了如下的評語：

〔基督徒的象徵〕不是指出在人類中的一些矛盾性，而是肯定這些矛盾性可被克服，而且可為新社會異象提供資源。⑥

無論如何，蕭爾並非是烏托邦者，他也是一個現實主義者，雖然他主張未來的異象可直接引用在希望中的新可能性。蕭爾說：

我們盼望在歷史中有一走向未來上帝國的新顯示。為此，我們可被社會異象所指引，然此異象並非一種烏托邦幻想，也非一種理想秩序的梦想。而是一種嚐試去描述具體可能性的結果，也就是舊秩序已消逝而新秩序已展開，可在任何情境發生。⑦

如果要讓異象在世界中成為效用，異象就必需與現今的節目和事務結合。蕭爾在其一篇發表在《基督教與危機》的“基督徒現實主義：一個論集”（Christian Realism: A Symposium）文章中，曾說在政府、資本與勞動者等之間，假設有一對抗權力的體系，可作為正義的爭取已不再是真實了。⑧

在此，蕭爾並非談論有關權力用途的新意義，而是對在美國選舉中，政治權力的價值成為首要的焦點提出質疑。因為蕭爾認定在一個巨大的資本主義社會，要經由正常規範的資本主義文化

的選舉制度，來達成急進的改變是不可能的。⑨蕭爾認為“先知性的基督徒們”（prophetic Christians），這一次應從資本主義的主流文化中走出來，且對急進行動的新文化基礎的形成有所貢獻。⑩

急進改變的方式是經由與既存體系的對抗，而由此形成“新的可能性”。照蕭爾的希望神學來看，“新的可能性”是介於“實際”（practice）和“神學”（theology）的連結。蕭爾說：“歷史時常由跳躍（leaps）來向前推進；社會秩序並不為未來開放；一次又一次，社會秩序是由打破來開啓的。”⑪形成蕭爾這樣的急進思想，當部份歸因於他在拉丁美洲，特別是在巴西對貧窮大眾的宣教工作。

急進改變的方式同時也牽涉到暴力問題。蕭爾認為當歷史是在神聖活動的領域，而社會結構的打破是爲了躍進另一新的局面時，暴力是有其必需。也就是說古舊的必須先毀壞，新的可能才能形成。而古舊社會結構的頑強抵制，也就增多武力的運用才能克服及開創新局，於是暴力成爲無可避免。蕭爾以信仰的言詞說：“爲了建造，上帝親自拆毀。”⑫

看來，蕭爾與黑曼對尼氏的批評是有異曲同工之處，即尼氏的保守實用主義，已造成權力安排中對既得利益的支持。儘管神學上和倫理上，尼氏對任何社會權力安排有所批判，但他個人政治觀點反應在實用主義上，顯然是像英國帕克（Edmund Burke）的保守主義（Burkean conservatism）一樣形成對既得利益的無形支持。

III、其他的論評

另外，尼氏對人的本性看法是建基在兩個層面：即人有上帝的形像，所以人是自由的；而由於人是自由的，罪就成爲無可避免。尼氏認爲人類的自由與其有限性的焦慮混合後，就成爲罪的來源。在人類本性的觀點上，但尼爾·威廉斯（Daniel Day Williams）批評尼氏的錯誤，是把此人性實際的二個區別導向形上學二元主義的層面。⑬

威廉斯認爲尼氏的問題，並不在於自由與罪惡這個議題層面，而是其倫理上有關個人的角色。這是有關奉獻愛（sacrificial love）與潛在自我消滅（annihilation of selfhood）之間的問題。在積極的一面，奉獻愛成爲人類爲良善生存爭扎的支柱；然在消極的一面，奉獻愛鼓勵自己爲別人的良善來努力來犧牲時，卻忘了奉獻愛也是該激勵自己來爲自我的良善努力才對。威廉斯說若沒有注意到這點，尼氏奉獻愛的觀念會呼召一種自我消滅。⑭簡言之，威廉斯對奉獻愛的看法，認爲奉獻愛應該是自己奉獻，而同時也該爲自我的良善來努力。

哈蘭（Gordon Harland）倒不認爲尼氏對奉獻愛的觀點會導致二元主義，在《雷茵霍·尼布爾的思想》（The Thought of Reinhold Niebuhr）一書，哈蘭說人類在對正義作評估時，總是會把自我的利益算計在內。而相互愛（mutual love）也總是會考慮到自我利益問題，因此當奉獻愛（sacrificiaial love）提昇相互愛到達一更高境界時，自我利益的問題才會出現，這不是形上學二元主義的形式，而是實用主義一個必需性的分別。⑮

另外，尼氏所主張抽象的“人有超越的能力”，使其被批評爲“個人主義者”（individualist）。顧克（Marvin Cook）

在其一篇“雷茵霍·尼布爾的倫理相對主義”(Ethical Relativism in Reinhold Niebuhr)一文，提及尼氏的個人主義是其處理社會問題的導向，這也是他沒有看到除了個人外，人類相互性和一體性也是自我超越的規範形式。^{①⑥}

同時，羅耶蒂斯(Dan Rhoades)也把尼氏觀念中的罪看為是一種個人式的自我主義。也就是為了克服人本身有限性所形成的焦慮，罪成為無可避免。羅耶蒂斯評論說尼氏所主張有關罪的看法是被其自由思想中個人主義式的概要所捆綁。^{①⑦}

在外交政策上，羅耶蒂斯也認為尼布爾對國家的處理方式，也是個人主義看法的擴大。也就是說國家的自我主義還是以個人的自我主義來作為解說基礎。羅耶蒂斯說尼布爾在處理社會結構的模式上，嚴格來說是個人主義傾向的一種副產品和表達。這就是罪的模式，可在個人或甚至是國家在尋求自我利益中來作預測。^{①⑧}

這也是說，尼氏所發展的是團體中個人本質的看法，特別是以個人主義對罪的瞭解，擴大作為團體或國家罪惡的引伸解釋。同時，對尼氏個人主義式的評論也導向在他的“逆理”(paradox)辯證方法論上。在“道德的人”與“不道德的社會”的區別中，隱涵了“愛”與“正義”的逆理關係。理查·尼布爾(Richard Niebuhr)曾對他自己的兄長雷茵霍·尼布爾批評說：“我們道德的人住在不道德的社會裡，並不是因為個人道德比社會道德得來的好。事實上，作為個人的我們，都臣服於強制的所有方式，而社會並不盡然。”^{①⑨}另外，理查·尼布爾也在其一篇“基督徒倫理”(Christian Ethics)一文，有過如此的評

論：

有時我們想個人是倫理的，而社會是非倫理，這在某些個案中是真實……但另一方面，社會是比個人更具倫理性。國家比個人在種族關係中更具倫理性，國家聲言所有人必須平等對待，但個人卻會歧視團體中的人民，如黑人、猶太人和義大利人等等。所以它不是“道德的人與不道德的社會”，而是“道德——不道德的人與道德——不道德的社會。”^{②⑩}

第二節 結論

尼氏康德思想的背景，對自我問題在社會與哲學的討論，以及他對生活方面一些問題逆理性的瞭解，成為尼氏歷史相對主義的資源。在自由與必需性、形式與生命力、創造力與毀壞力之間的逆理關係，證明了人的有限性，這也就是尼氏所宣稱的只有上帝才是絕對的。

尼氏努力從聖經觀點有關的超越看法來非神話化，創造的傳統教義、墮落、審判與復活都是為了證明上帝攝理歷史過程的引證而已。而耶穌基督的來到人間，提供了歷史意義問題的解答，而他在十字架的受難，象徵了經由信仰，上帝的憐憫會克服審判。

尼氏的倫理觀也反應在其人類學和神學上面。愛和正義的倫理與上帝的愛和人的罪性有了關聯，這就是尼氏人類學上有關自由與其墮落的觀點。人的自由有可能導致信仰忠誠的愛，也有可

能演變為自私的墮落。這種逆理關係，使尼氏發展了“道德的人”與“不道德的社會”的看法，進而建立了介於愛與正義之間逆理辯證性的思基礎。

I、罪惡論：人的本性

現實主義的最大反省，無非是對人類烏托邦的夢想及自由主義所懷抱的異象有一重新體認，意即人類歷史的負面性是無法完全克服的，而且教育與宗教對社會道德的影響力也有極限。在《道德的人與不道德的社會》一書，尼氏認為真正能促進社會改變的是在於權力結構的改變。尼氏認為到現在為止，還沒有證據可資證明一個特權階級，可經由和平進行而放棄其利益，或毫無衝突就會讓出其社會中所享有的基本特別待遇。^{②1}

基於這樣的體認，少數團體不能倚靠統治者的道德感來期待幸福，唯有少數團體發展策略來獲得一定的權力，才能逼使統治階級有所讓步。這些策略可能是罷工、罷市及街頭遊行。另外，在國際現實裡，現實主義者認為和平不是以“解武”來作政策衡量，而是和平的達成有賴現實軍事力量的制衡。

現實主義可說是對自由主義進一步的修正，這些修正不外是所有社會變遷，皆需要實際情況和經驗來作評估。另外，捲入社會變遷的經濟與政治的關係，也是在於權力問題。社會自由主義的基礎是在於人心可能改變的前題下，就算是富有者不願意放棄其既得利益，貧窮者仍然可以自力來結束貧窮，就算是有權力者不願放棄其權位，社會正義仍可達成。

然現實主義並不這麼樂觀，現實主義認為一切改變需要急速

社會結構的改變作為基礎，特別是對權力與財富兩者的重新分配。在這層面，基督徒現實主義是很前進的，以尼氏的《道德的人與不道德的社會》一書為例來說，此書是十分前進，如提倡政治與經濟權力重建的需要意義，而且也建議暴力當它用來作為社會改變的完成時，有可能是道德可以接受的一種方式。

由於社會進展具備了疏離個人或家族情感的質素，尼氏發現人性的限制是社會結合過程所無法避免的，特別是人無法超越本身利益來為大眾的良善著想。尼氏說：

做為個人，人相信人們必須相愛互助，和在人與人之間建立正義；但做為種族、經濟和國家集體時，人們都盡其力量所能達到的，為自己本身謀利。^{②2}

尼氏這個人性悲劇的觀點，是瞭解個人良知努力的企圖，對整體現實社會的作用是無多大效率的極佳線索。尼氏認為人類的靈性生活未曾成為單純的普世性，如同一些理性主義者所主張的。因為所有的真理都有其設定的立場，所以無論某些真理有多絕妙，其間真理自我的武器，無論在個人或集體上的認定，仍相互攻擊敵對。這就是馬克思意識型態理論所描述的真理，或許可以用基督教的原罪來解釋。^{②3}

II、創造論：上帝的形像

耽心這種悲觀人性現實的觀點，會成為整體腐敗行為的暗示，尼氏的創造論發展了良知行為可能性的保有。尼氏創造論的第一個見解，牽涉到傳統觀念的ex nihilo（out of nothing，從無生）。也就是時間過程不是自我能辯明的，當尋求時間與永生

兩者的意義時，永能創造主上帝的意旨必須檢驗。

創造論的ex nihilo依賴在創造論的第二個立論imago dei（上帝的形像）。這個教義從個人這方面來看，是主張萬有並不是一個封閉體系，因為人被造時賦予了上帝的形像，所以人是自由的。尼氏在人類本性自由問題上，擴大引用齊克果對自由的見解：

在一個自我決定的工作上，人面對著是無限的可能性，而且人對自己應該是什麼也可以不加限制，除了無法達到那最後的終極真實外。^{②4}

不幸的，基督徒現實主義已漸被那些掌握權力，不希望社會變遷的保守宗教人士所扭曲。現實主義已被全面轉移到對人類罪性的強調，而非社會結構改變的強調，並且認為人類的罪性致使社會結構的改變成為不可能。這樣的扭曲，最後基督徒現實主義又開始成為社會既得利益的辯護者。由於個人的罪性，所以社會集體的自私動機成為無可避免，因此，從現實的觀點而言就是去找尋一個最大可能的妥協，來面對無法避免的自私罪性，於是現實主義最後被歪曲為妥協主義。^{②5}

儘管尼氏有關罪的教義，可能被引用作為理性對既得利益的挑戰，或是可能成為對既得利益的支持，尼氏所代表的現實主義並非妥協主義，這可從尼氏觀點中認為社會問題解決是在於權力平衡來洞悉。況且尼氏所強調的神聖超越者介入歷史，也可使尼氏的民主觀念避免走入毫無批判的愛國主義。總之，尼氏所強調上帝是超越者的看法，在不斷的社會變遷中，必然可作為成就最大正義的一個新可能性的人類異象。

尼布爾的作品，確實反應出他對“自我與社會”（self-in-society）中逆理關係的自我瞭解，由於缺乏歐洲或美國等深具意義之社會理論的支助，使尼氏的想法被批評為“個人主義”。另外，也由於其政治想法受到英國帕克（Edmund Burke）有機進化理念的影響，而使他的政治觀趨向保守。無論如何，尼氏並沒有放棄其馬克思式所瞭解的個人是受團體所影響的信念。尼氏所缺乏的只是應更加說明有關“個人”（individual）與“社會”（society）之間發展的明確關係，或是以一種確定的“集體觀念”（a collectivist view）來述說這兩者的關係而已。無論如何，尼氏根基於基督教思想中的人性論、神學觀、愛、正義與權力及政治理論，已豐豐富富地賦予現今世界一個深度的社會倫理思潮，的確，霍茵霍·尼布爾的名字將永遠被人銘記在心。

註釋：

- ① Eduard Heimann, "Niebuhr's Pragmatic Conservatism," in Union Seminary Quarterly Review, IX (May, 1956), p.8.
- ② 同上。
- ③ 同上, p.10.
- ④ 可參考Richard Shaull, "Theology and the Transformation of Society," Theology Today, XXV (April, 1968), pp.23-26.
- ⑤ 同上, p.23。
- ⑥ 同上, p.26。
- ⑦ 同上, p.29。
- ⑧ 可參考Richard Shaull, "Christian Realism: A Symposium," Christianity and Crisis, XXVIII (August 5, 1968), p.184.
- ⑨ 同上, pp.183-184.
- ⑩ 參考 "Theology and the Transformation of Society," pp.30-31.
- ⑪ 可參考Richard Shaull, "Christian Faith as Scandal in a Technocratic World," in Consumers or Revolutionaries? (Geneva, Switzerland: Foyer John Knox Association, N. D.), p.21.
- ⑫ "Theology and the Transformation of Society," p.28.
- ⑬ Daniel Day Williams, God's Grace and Man's Hope, pp.77-78.
- ⑭ 同上。
- ⑮ 可參考Gordon Harland, The Thought of Reinhold Niebuhr,

- pp.8-11.
- ⑯ Marvin Cook, "Ethical Relativism in Reinhold Niebuhr," p.7.
- ⑰ 可參考Dan Rhoades, "The Prophetic Insight and Theoretical-Analytical Inadequacies of 'Christian Realism'," Ethics, LXXV (October, 1964), pp.1-15.
- ⑱ 同上, p.8.
- ⑲ Richard Niebuhr, "Inconsistency of the Majority," The World Tomorrow, XVII (January 18, 1932), p.44.
- ⑳ Richard Niebuhr, "Christian Ethics," p.32.
- ㉑ 可參考Moral Man and Immoral Society的第2章及第3章。
- ㉒ 同上, pp.2-3.
- ㉓ 同上, p.9.
- ㉔ The Nature and Destiny of Man, Vol. I, pp.163-164.
- ㉕ 採用現實主義而有此傾向的有Robert Benne的《民主資本主義的倫理》(1981)和Michael Novak的《民主資本主義的精神》(1982)等等。

雷茵霍·尼布爾作品目錄

I、尼布爾著作書目：

Beyond Tragedy : Essays on the Christian Interpretation of History, New York : Charles Scribner's Sons, 1937.

The Children of Light and the Children of Darkness : A Vindication of Democracy and a Critique of Its Traditional Defense, New York : Charles Scribner's Sons, 1944.

Christian Realism and Plitical Problems, New York : Charles Scibner's Sons, 1953.

Christianity and Power Politics, New York : Charles Scribner's Sons, 1940.

The Contribution of Religion to Social Work, New York : Columbia University Press, 1932.

Discerning the Signs of the Times : Sermons for Today and Tomorrow, New York : Charles Scribner's Sons,

- 1946.
- Do the State and Nation Belong to God or the Devil?
London: Student Christian Movement Press, 1937.
- Does Civilization Need Religion: A Study of the Social Resources and Limitations of Religion in Modern Life. New York: The Macmillan Company, 1927.
- Essays in Applied Christianity, Selected and edited by D.B. Robertson. Living Age Books, New York: Meridian Books, 1959.
- Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History, New York: Charles Scribner's Sons, 1949.
- Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age. Edited by Ronald H. Stone. New York: George Braziller, 1968.
- The Illusion of World Government, Whitestone, New York: The Graphics Group, 1949.
- An Interpretation of Christian Ethics, New York: The Graphics Group, 1949.
- An Interpretation of Christian Ethics, New York: Harper & Brothers, 1935.
- The Irony of American History. New York: Charles Scribner's Sons, 1962.

- Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic. New York: Meridian Books, The World Publishing Company, 1957, c1929.
- Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr. Edited by D.B. Robertson, Philadelphia: The Westminster Press, 1957.
- Man's Destiny in Eternity, Boston: The Beacon Press, 1951.
- Man's Nature and His Communities: Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence, New York: Charles Scribner's Sons, 1965.
- The Moral Implications of Loyalty to the United Nations. The Hazen Pamphlets, No.29, New Haven, Conn.: The Hazen Foundation, 1953.
- Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.
- The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation, 2 Vols. New York: Charles Scribner's Sons, 1964.
- Pious and Secular America. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Reflections on the End of an Era. New York: Charles Scribner's Sons, 1934.

Reinhold Niebuhr on Politics: His Political Philosophy and Its Application to our age as Expressed in His Writings. Edited by Harry R. Davis and Robert C. Good. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.

Revelation and the Meaning of History. Reprinted from Harvard Divinity School Bulletin. 1943. Delivered in Andover Chapel, April 14, 1942.

The Self and the Dramas of History. New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

The Structure of Nations and Empires: A Study of the Recurring Patterns and Problems of the Political Order in Relation to the Unique Problems of the Nuclear Age. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.

II、共同著作書目：

Niebuhr, Reinhold, and Heimert, Alan. A Nation So Conceived: Reflections on the History of America from Its Early Visions to Its Present Power. New York: Charles Scribner's Sons, 1963.

Niebuhr, Reinhold, and Sigmund, Paul E. The Democratic Experience: Past and Present. New York: Frederick A. Praeger, Publishers, 1969.

III、在書目中尼布爾文章：

"The Anarchy of the World." Doom and Dawn. Edited by Reinhold Niebuhr and Sherwood Eddy. New York: Eddy and Page, 1936.

"Christian Faith and Social Action." Christian Faith and Social Action. Edited by J. A. Hutchison. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.

"Christian Politics and Communist Religion." Christianity and the Social Revolution. Edited by John Lewis, Karl Polanyi, and Donald Kitchin. London: Victor Gollancz, Ltd., 1935.

"Christianity and Redemption." Whither Christianity? Edited by Lynn Harold Hough. New York: Harper and Brothers, 1929.

"The Foolishness of Preaching." Best Sermons, 1926. Edited by Joseph Fort Newton. New York: Harcourt, Brace and Company, 1929.

"The Truth in Myths." The Nature of Religious Experience: Essays in Honor of Douglas Clyde Macintosh. Edited by Julius Seelye Bixler, Robert Lowry Calhoun, and H. Richard Niebuhr. New York: Harper and Brothers, 1937.

VI、在雜誌中尼布爾文章：

- "The Ambiguity of Human Decisions." *Radical Religion*, IV (Summer, 1939), 3-4.
- "The American Future." *Christianity and Society*, XII (Winter, 1946), 5-6.
- "American Power and World Responsibility." *Christianity and Crisis*, III (April 5, 1943), 2-4.
- "Barth—Apostle of the Absolute." *The Christian Century*, XLV (December 13, 1928), 1523-1524.
- "Barthianism and Political Reaction." *The Christian Century*, LI (June 6, 1934), 757-759.
- "Barthianism and the Kingdom." *The Christian Century*, XLVIII (July 15, 1931), 924-925.
- "The Christina Faith and the World Crisis." *Christianity and Crisis*, I (February 10, 1941), 4-6
- "Christian Radicalism." *Radical Religion*, II (Winter, 1936), 8-9.
- "The Churches and the Middle Class." *The Christian Century*, XXXIX (December 7, 1922), 1513-1515.
- "Crisis in Washington," *Radical Religion*, IV (Spring, 1939), 9.
- "The Death of the President." *Christianity and Crisis*, V

- (April 30, 1945), 4-6.
- "The Domestic Situation." *Radical Religion*, III (Summer, 1938), 3-4.
- "Editorial Notes." *Christianity and Crisis*, VII (July 21, 1947), 2.
- "The End of the War." *Christianity and Society*, X (Fall, 1945), 5-7.
- "European Reform and American Reform: How They Differ." *The Christian Century*, XLI (August 28, 1924), 1108-1110.
- "Fascism, Communism, Christianity," *Radical Religion*, I (Winter, 1936), 7-8.
- "The Fellowship of Socialist Christians." *The World Tomorrow*, XVII (June 14, 1934), 297-298.
- "Ford's Five-Day Week Shrinks." *The Christian Century*, XLIV (June 9, 1927), 713-714.
- "The German Klan." *The Christian Century*, XLI (October 16, 1924), 1330-1331.
- "How Philanthropic is Henry Ford?" *The Christian Century*, XLIII (December 9, 1926), 1516-1517.
- "The Idea of Progress and Socialism." *Radical Religion*, I (Spring, 1936), 27-29.
- "If America is Drawn into the War, Can You, as a Christian, Participate in It or Support It?" *Third*

- in a Series of Ten Respondents. The Christian Century, LVII (December 18, 1940), 1578—1580.
- " The International Situation." Radical Religion, I (Spring, 1936), 8—9.
- " The International Situation." Radical Religion, V (Winter, 1940), 1—4.
- " The Stewardship Ethical? " The Christian Century. XLVII (April 30, 1930), 555—557.
- " Leaves from the Notebook of a War—Bound American." The Christian Century, LVI (November 15, 1939), 1405—1406.
- " Liberty and Equality." The Yale Review, XLVII (September, 1957), 1—14.
- " Love Your Ememies." Christianity and Society. VII (Autumn, 1942), 35—37.
- " Marx, Barth and Israel's Prophets." The Christian Century, LII (January 30, 1935), 138—140.
- " Marxists are Taking Stock." Radical Religion. V (Spring, 1940), 8—9.
- " Mechanical Men in a Mechanical Age." The World Tomorrow, XIII (December, 1930), 492—495.
- " Moralists and Politics." The Christian Century. XLIX (July 6, 1932), 857—859.
- " Must We Do Nothing? " The Christian Century, XLIX

- (March 30, 1932), 415—417.
- " National Defense." Christianity and Society, V (Summer, 1940), 10—12.
- " The New Deal Medicine." Radical Religion, IV (Spring, 1939), 1—3.
- " The North Atlantic Pact." Christianity and Crisis, IX (May 30, 1949), 65—66.
- " Optimism and Utopianism." The World Tomorrow, XVI (February 22, 1933), 179—180.
- " Our Mad World." Radical Religion, III (Spring, 1938), 2—3.
- " Our Responsibilities in 1942." Christianity and Crisis, I (January 12, 1942), 1—2.
- " Our Secularized Civilization." The Christian Century, XLIII (April 22, 1926), 508—510.
- " Pacifism and the Use of Force." The World Tomorrow, XI (May, 1928), 218—220.
- " Plans for World Reorganization." Christianity and Crisis, II (October 19, 1942), 3—6.
- " Political Action and Social Change." The World Tomorrow, XII (December, 1929), 491—493.
- " The Problem of a Protestant Political Ethic." The Christian Century, LXXVII (September 21, 1960), 1085—1087.

- "Religion as a Source of Radicalism." *The Christian Century*, LI (April 11, 1934), 491-494.
- "Religion's Limitations," *The World Tomorrow*, III (March, 1920), 77-79.
- "Review of the Interpretation of History, by Paul Tillich, " *Radical Religion*, II (Winter, 1936), 41.
- "Russia and the Post-War World." *Christianity and Society*, X (Winter, 1944), 4-5.
- "The Scylla and Charybdis of Society." *Christianity and Crisis*, I (November 17, 1941), 2.
- "Shall We Proclaim the Truth or Search for It?" *The Christian Century*, XLII (March 12, 1925), 344-346.
- "The Socialist Campaign." *Christianity and Society*, V (Summer, 1940), 3-5.
- "Some Things I Have Learned." *The Saturday Review*, XLVII (November 6, 1965), 21-24, 63-64.
- "Ten Fateful Years." *Christianity and Crisis*, XI (February 5, 1951), 1-4.
- "Ten Years that Shook My Life." *The Christian Century*, LVI (April 26, 1939), 542-546.
- "The United Nations," *Christianity and Society*, XII (Winter, 1946), 3-4.
- "Wanted: A Christian Morality." *The Christian Cen-*

- tury*, XL (February 15, 1923), 201-203.
- "What the War Did to My Mind." *The Christian Century*, XLV (September 27, 1928), 1161-1163.
- "Why I leave the F.O.R." *The Christian Century*, LI (January 3, 1934), 17-19.
- "Why Is Barth Silent on Hungry?" *The Christian Century*, LXXIV (January 23, 1957), 108-110.
- "Wilkie and Roosevelt." *Christianity and Society*, V (Autumn, 1940), 5-7.
- "The World Situation." *Christianity and Society*, XI (Fall, 1946), 3.
- "Worship and the Social Conscience." *Radical Religion*, III (Winter, 1937).

V、有關尼布爾評論書目：

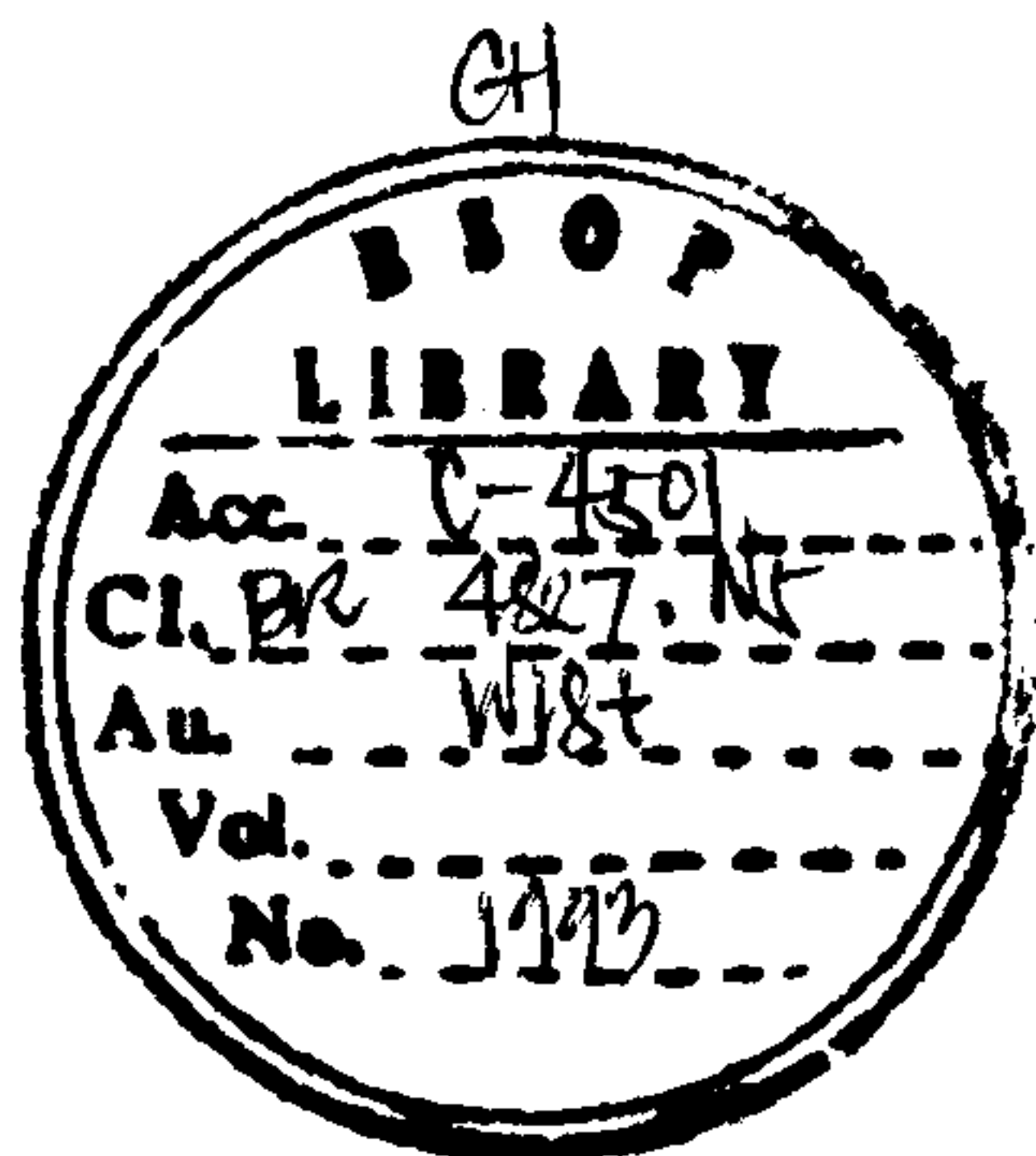
- Bingham, June. *Courage to Change: An Introduction to the Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- Broughton, Donald N, "Aspects of Moral Law Foundations for Social Ethics." Unpublished Ph.D. dissertation, Boston University, 1965.
- Carnell, Edward John. *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Grand Rapids, Michigan: Wm.B.Eerdman's Pub.Co.,

- Revised edition, 1960.
- "Christian Realism: A Symposium." *Christianity and Crisis*, XXVII (August 5, 1968).
- Cook, Marvin Wilmoth. *Ethical Relativism in Reinhold Niebuhr*. Unpublished Ph.D. dissertation, Boston University, 1950.
- Ebersole, Mark C. *Christian Faith and Man's Religion*. New York: Thomas Y. Crowell's Company, 1961.
- Fackre, Gabriel. *The Promise of Reinhold Niebuhr*. New York: J. B. Lippincotte Company, 1970.
- Harland, Godon. *The Thought of Reinhold Niebuhr*. New York: Oxford University Press, 1960.
- Heimann, Eduard. "Niebuhr's Pragmatic Conservatism." *Union Seminary Quarterly Review*, IX (May, 1956), 8-12.
- Hoffman, Hans, *The Theology of Reinhold Niebuhr*. Translated by Louise Pettibone Smith. New York: Charles Scribner's Sons, 1956.
- Kegley, Charles W., and Bretall, Robert W., eds, *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*. New York: The Macmillan Company, 1956.
- Landon, Harold R., ed. *Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time*. Greenwich, Conn.: The Seabury Press, 1962.

- Minnema, Theodore, *The Social Ethic of Reinhold Niebuhr: A structural Analysis*. J. H. Kok N. V. Kampen, 1958.
- Muelder, Walter G. "Reinhold Niebuhr's Conception of Man." *Review of The Nature and Destiny of Man. Personalist*, XXVI (July, 1945), 282-293.
- Odegard, Holtan P. *Sin and Science: Reinhold Niebuhr as Political Theologian*. Yellow Spring, Ohio: The Antioch Press, 1956.
- Rhoades, Dan. "The Prophetic Insight and Theoretical-Analytical Inadequacies of 'Christian realism.'" *Ethis*, LXXV (October, 1964), 1-15.
- Shaul, Richard. "Christian Faith as Scandal in a Technocratic World." *Consumers or Revolutionaries? Tenth Annual Foyer John Knox Lecture*. Geneva, Switzerland: Foyer John Knox Association.
- Shaul, Richard. "Theology and the Transformation of Society." *Theology Today*, XXV (April, 1968), 23-26.
- Williams, Daniel Day, *God's Grace and Man's Hope*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1949.
- Wurth, G. Brillenburg. *Niebuhr*. Translated by Davie H. Freeman. Philadelphia, Penn.: Presbyterian Publi-

shing Company, 1960.

黃昭弘，〈尼布爾的政治思想：論基督教倫理與政治〉 台北：
使者出版社，1988。



雷茵霍·尼布爾

著者：王崇堯

住址：高雄市郵政信箱215

發行者：白綉鍊

出版兼發行：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 · 3673627

郵撥：第0581088-4號

行政院新聞局局版台業第二七九〇號

主後一九九三年五月初版