

## 譯者前言

孫仲

浙江大學公共管理學院政治學系副教授

一、

美國二十世紀最著名的公共神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr）對當代神學倫理學、國際政治領域和政治哲學產生了重大影響，在當代神學家中很少有人能夠企及。一九四八年尼布爾被選為美國《時代》（*Time*）雜誌二十五周年封面人物；一九五八年他被評為美國藝術人文科學院院士。一九六六年，美國副總統韓弗理（Hubert Humphrey）在慶祝尼布爾等人創辦的《基督教與危機》（*Christianity and Crisis*）二十五周年創刊紀念日上發言說，尼布爾的穩健的現實主義自從三十年代起就對美國的思想界和政治界產生了巨大影響，這一影響到了六十年代達到頂峰。韓弗理指出，尼布爾是一位改革者、一位先知，但是從來也不是一位十字軍聖戰者。<sup>1</sup>一九六四年尼布爾被授予「杰出貢獻總統自由勳章」。哈佛大學（Harvard University）、耶魯大學（Yale University）、普林斯頓大學（Princeton University）先後授予他榮譽博士學位。《生活》（*Life*）雜誌在一九九〇年把尼布爾評選為「二十世紀最重要的一百位美國人之一」。

---

1. 參湯普森著，耿協峰譯，《國際思想大師——二十世紀主要理論家和世界危機》（北京：北京大學出版社，2003），頁36。

尼布爾的思想不僅影響了二十世紀，而且他的影響在今天依然以這種或那種方式滲透在美國外交政策現實的自我意識和決策的思考中。值得注意的是，由於尼布爾思維的悖論式（paradoxical）特點，不同思想取向的人都在尼布爾那裏找到了解決今天問題的資源。「如果尼布爾開創了一個傳統，那麼他的後繼者選擇的是以許多各不相同的方式來解釋他的思想。」<sup>2</sup>當代美國的各種對立意識形態比如新保守主義和自由主義都捲入了「爭奪尼布爾思想遺產」的爭論。一方面，自由主義者說尼布爾是自己的先驅。芝加哥大學著名學者馬蒂（Martin Marty）在評價尼布爾的女兒西夫頓（Sifton）最近出版的尼布爾回憶錄《寧靜祈禱詞》（*The Serenity Prayer*）時指出，西夫頓從私密的家庭內部和密友交往的描述中所展示的尼布爾，完全是反對保守主義、站在今日美國反戰的和平主義一方的自由主義者。<sup>3</sup>

另一方面，新保守主義者對此堅決不同意，他們指出，尼布爾不僅不是自由主義者，而且是新保守主義的先驅：尼布爾終其一生所批判的不正是自由主義、和平主義的天真愚蠢嗎？「九一一事件」發生後不久，《華爾街日報》（*The Wall Street Journal*）上發表的傳統基金會（Heritage Foundation）的研究員洛孔特（Joseph Loconte）的評論文章〈戰爭黨的神學家〉（The War Party's Theologian）的副標題赫然是「布殊總統承擔了尼布爾的自由傳統」（President Bush carries on the liberal tradition of Reinhold Niebuhr）。這篇文章稱頌布殊（George W. Bush）

2. 參同上。

3. Martin E. Marty, 《回憶尼布爾》（*Recalling Niebuhr*; The University of Chicago Martin Marty Center, December 1, 2003）。

對反恐戰爭的合法性的論證：反恐戰爭乃是在邪惡的敵人面前保護文明的道德基礎。許多歐洲人和少數美國激進主義知識份子不明白這一點，所以還批評布殊的戰爭政策。然而他們犯下了尼布爾早就批評過的夢想輕易獲得和平的錯誤。布殊的講話所傳承的才是正宗的尼布爾精神。尼布爾在二戰之前，也曾經是一位激進主義者。當時激進左派的一般思想邏輯是：帝國主義國家之間的戰爭沒有任何道德上的好壞區別，因為所有帝國主義國家的本質都一樣是壞的；所以激進主義者一概反戰。但是後來尼布爾逐漸清醒地意識到：國家間區別雖然「不大」，但是文明與反文明之間的區別已經足夠大，足夠證明文明的捍衛者使用戰爭去打擊邪惡。僅僅使用外交手段絕對不能有效抵擋敵人的坦克、火焰噴射器和轟炸機，必須肯定武力的作用。<sup>4</sup>

作為二十世紀美國本土最著名的神學家，尼布爾被公認為幾乎是獨自一人在三十年代改變了長期佔據美國神學思想主流地位的「自由主義基督教」思潮。<sup>5</sup>尼布爾是積極主張基督教思想與現實生活發生緊密關係的美國「公共神學」（public theology）的開創者和代表人物。托克維爾（Alexis de Tocqueville）早就說過美國基督教與歐洲基督教相比，具有濃厚的實用主義或實踐取向。尼

4. Joseph Loconte, 〈戰爭黨的神學家〉（The War Party's Theologian），載《華爾街雜誌》（*Wall Street Journal*, Eastern Edition, 2002, 31st May）。有關討論參見歐陽肅通，《尼布爾在當代美國的復興與對他的後期神學的再思考》，載《道風：基督教文化評論》24（2006）。

5. 著名神學家蒂利希（Paul Tillich）回憶說：「……當時就是他一個人，萊茵霍爾德·尼布爾，居然就改變了和平主義氣氛、自由主義神學立場以及所謂科學的神學，並引入了他所發現的全新的東西。」參見 H. R. Landon 編，《尼布爾：我們時代先知的聲音》（*Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in Our Time*; The Seabury Press, 1962），頁 32。

布爾認為自己繼承了這一傳統。<sup>6</sup>他的影響遠遠超出神學界。他不僅是一位思想家，同時還是一個熱誠的講演者和積極的社會活動家，他的影響遠遠超出學院與教堂。尼布爾幾乎參與了美國二十世紀從二十年代末到七十年代初的歷次主要政治活動，前後參加或創建過一百多個組織，比較著名的有「紐約自由黨」、「美國人爭取民主運動」、「社會主義基督徒協會」。他努力通過各種學術與社會活動，提醒處於現代文化中的人們重新認識到傳統基督教這一豐富思想倫理資源對解決當今社會所面臨的各種問題與危機的啟發。為此尼布爾積極創辦或參與編輯了《明日世界》（*The World Tomorrow*）、「基督教和危機」（*Christian and Crisis*）、「基督徒和社會」（*Christian and Society*）等一批有相當社會影響力的雜誌，被譽為「在一個為抽象的教條主義所統治的時代裏，尼布爾實現了任何人都未曾實現的神學和時代的先進知識份子的對話。」<sup>7</sup>哲學家懷特（Morton White）曾經說，無神論者甚至可以成立一個新的黨支援尼布爾，名為Atheists for Niebuhr（可以翻譯為「無神論者尼布爾後援會」）。這話體現出這一事實：尼布爾對許許多多的公共人物、政治家、知識份子、新聞界人士發揮了巨大影響。<sup>8</sup>肯南（George F. Kennan）稱尼布爾為「我們眾

人之父」。<sup>9</sup>摩根索（Morgenthau）公開承認他的思想受惠於尼布爾。哈佛大學著名歷史學家施萊辛格（Arthur M. Schlesinger）認為尼布爾是把「道德目的與政治現實感融鑄為一體」的最具影響力的思想家。<sup>10</sup>施萊辛格在美國政治科學學會一九七四年年會上總結尼布爾的貢獻時說：「自二十世紀三十年代至六十年代，沒有人能夠取代他的地位和他所扮演的角色。」<sup>11</sup>黑人民權運動領袖馬丁·路德·金（Martin Luther King）曾在英國廣播公司（BBC）電視訪問中指出尼布爾對其一生有重要影響；尼布爾的基督教現實主義思想，特別是《道德的人與不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics*）一書中對暴力和非暴力抵抗的分析，是其非暴力抵抗運動的思想來源之一。<sup>12</sup>美國前總統卡特（Jimmy Carter）、克林頓（Hillary R. Clinton）等人都多次在講話中引用尼布爾的有關著作，視尼布爾的著作為他們的「政治《聖經》」。

從政治思想和國際政治思想的角度看，尼布爾在美國二十世紀的幾次重要思想「轉向」中都比其他許多人都早。從尼布爾的身上，我們能夠看到美國在二十世紀上升為「國際國家」中的社會思想的張力和發展軌跡（比如理想主義、現實主義、孤立主義、遏制主義、擴張主義等等的困惑和爭論）。尼布爾在「勇於變革」的思想發展中，首先是從當時流行的樂觀自由主義向清醒冷靜的現實主義的轉變。尼布爾在「轉向」前後發表的大量

6. Reinhold Niebuhr, 〈思想自傳〉(Intellectual Autobiography), 載 C. W. Kegley & R. W. Bretal 編,《尼布爾:他的宗教、社會和政治思想》(Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought; The Macmillan Company, 1961), 頁 3。(本文中譯本見本書附錄。——編注)

7. Emil Brunner, 〈對作為基督教思想家尼布爾的工作的評論〉(Some Remarks on Reinhold Niebuhr's Work as a Christian Thinker), 載同上, 頁 29。

8. Eyal Naveh, 《尼布爾和非烏托邦的自由主義》(Reinhold Niebuhr and Non-Utopian Liberalism; Sussex Academic Press, 2002), 頁 1。

9. 參見 June Bingham, 《變革的勇氣》(Courage to Change: an introduction to the life and thought of Reinhold Niebuhr; New York: Scribers, 1961), 頁 368。

10. 參見 A. M. Schlesinger, Jr. & Mortonwhite 編, 《美國思想之路》(Paths of American Thought; Boston: Houghton-mifflin, 1963), 頁 293, 08。

11. 參見湯普森著, 《國際思想大師》, 頁 36。

12. 同上, 頁 26。

有影響著述使他最先從理論上系統扭轉了美國跨入國際政治中的第一個主要思想模式——威爾遜（Woodrow Wilson）的理想主義（Idealism），成為「現實主義」（Realism）政治思想的奠基人之一。

尼布爾是三十年代從自由主義向現實主義轉向的眾多知識份子中開時代風氣之先的人，這也許是因為當他的思想成熟和發表時，第一代現實主義政治思想家群體中的其他人如卡爾（Carr）、摩根索、肯南、李普曼（Walter Lippmann）等人在年齡上或思想發展上還稍顯「年輕」，正好稍慢半拍。這既使得尼布爾顯出一種「曠野中的孤獨呼告」的先知形象，又使得在他之後幾年或十幾年後陸續出道的那些現實主義思想家們稱其為思想之父，這或者意味着他們受到尼布爾早期發表的著作的影響，或者至少是承認尼布爾的思想印證了自己的「新思維」。被公認為美國國際政治學科創始人之一的摩根索總結說，尼布爾對於美國的政治思考的貢獻可以概括為「政治人的發現」，這由五個方面組成：人的權力意志的獨立性從而政治學科（包括國際政治學科）的獨立性；政治知識作為實踐理性的獨特性；政治道德的複雜性；政治思考的偉大在於在對具體問題的關注中體現出普遍性洞見；人類政治的悲劇性從而政治行動應當追求審慎的小目標。<sup>13</sup>

特別需要指出的是，尼布爾在幾次「轉變」後，最終立足於「基督教現實主義」，對所有現代世俗思潮都保持距離。然而另一方面，尼布爾的批判與揚棄始終是緊密結合在一起的。這使得他的思想在發展中日益更為豐富、成熟和辯證，而不是從一個極端走向另一個極端。

13. Landon 編，《尼布爾：我們時代先知的聲音》，頁 99 及以下。

他雖然批評自由主義與馬克思主義，但是他公開承認在自己的思想中接受了這兩種思想的重要洞見，從而形成了一個開放的動態體系。

## 二、

因為尼布爾是一種「思想範式開創者」性的人物，所以圍繞他的思想，即使在他生前就已經召開過多次學術研討會，出版過由眾多著名學者所共同撰寫的評論文章。比如凱格利（Charles W. Kegley）於一九五六年在主持召開了關於尼布爾思想的研討會之後出版的文集《尼布爾：他的宗教、社會和政治思想》（*Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*）就是一部分量很重的著作，其中包含了像湯普生（Kenneth. W. Thompson）、施萊辛格、布魯納（Emil Brunner）、蒂利希（Paul Tillich）等美國與歐洲的國際關係學界、歷史學界和神學界中的一流學者對他的思想的評述。文集的開頭有尼布爾本人的思想自傳，結尾有尼布爾對各位討論者的回應。一九六二年，在紐約召開了蒂利希、摩根索等人參加的一次尼布爾思想研討會，出版了文集《尼布爾：我們時代的先知聲音》（*Reinhold Niebuhr: Prophet to Politicians*）其中包括尼布爾對摩根索等與會發言討論者的回應。一九七五年，由斯科特（N. Scott）召開的研討會之後出版了文集《尼布爾的遺產》（*The Legacy of Reinhold Niebuhr*）。

此外，各種尼布爾思想和生平的研究專著層出不窮。最早的並得到尼布爾本人認可的是哈蘭（G. Harland）在一九六〇年出版的《尼布爾的思想》（*The thought of Reinhold Niebuhr*）。賓厄姆（June Bingham）於一九六

## 中譯本導言

林鴻信

台灣神學院院長

尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）是第一位明確指出個體倫理道德與團體倫理道德分屬不同層次的基督教思想家。他的神學思想對於當時樂觀的自由神學潮流是一個重擊，揭穿了人類包藏在團體體制裡的陰暗面，這並非用訴諸道德良心就可以輕易解決的，乃是需要務實而堅持理想的信仰力量。

### 一、光明之子與黑暗之子

耶穌基督說過一個不義管家的比喻，最後以主人的立場「誇獎這不義的管家做事聰明；因為今世之子，在世事之上，較比光明之子更加聰明。」<sup>1</sup>財產被不義管家轉移竊取的主人，深切感慨不義管家的「聰明」，因為屬於今世國度的「今世之子」在今世事務上總是比屬於上帝國度的「光明之子」更加聰明，顯然這帶有強烈的反諷意涵。

尼布爾進一步使用「黑暗之子」來與「光明之子」對照，相對於光明之子樂觀善良地以為自我利益可用

---

1. 《路加福音》十六章 8 節。

更高的善來約束，<sup>2</sup>黑暗之子毫不猶豫地只認得自我利益的決定性影響力。<sup>3</sup>簡而言之，光明之子善良而愚蠢，黑暗之子邪惡而聰明。一九四四年寫成的《光明之子與黑暗之子》（*The Children of Light and the Children of Darkness*）原書副題指出，為民主政治而辯護，也批判傳統上為民主政辯護的方式，暗指納粹獨裁政權邪惡而聰明，而維護自由的民主政治支持者卻善良而愚蠢。

在現實生活當中，明白利益左右人性的黑暗之子絕不會被理想矇蔽，往往能夠徹底務實而勝過空想的光明之子。相較於黑暗之子對於人性的深刻體認，光明之子卻顯得過於天真而無知，這個強烈對比含有尼布爾恨鐵不成鋼的情懷。他認同光明之子的理想，卻反對光明之子的無知，而他反對黑暗之子的意圖，卻贊成黑暗之子對於人性的理解。

尼布爾認為現代民主政治是由光明之子建造而成的，帶有光明正大的理想，但卻對於人性陰暗面缺乏洞察力，不論世俗的理想主義者或者基督教的自由神學家們對於政治的道德本質有過分善良的估計。<sup>4</sup>關鍵之處在於，光明之子未能看見處於團體體制之下的人們追求利益的強大傾向，這不是單單空言倫理道德就可以因應的。

## 二、先知的情懷

尼布爾神學思想的睿見洞視對於政治上的自由主義

2. Reinhold Niebuhr, 《光明之子和黑暗之子》（*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, 1960），頁 10。

3. 同上，頁 9。

4. 同上，頁 12。

與新保守主義都有影響，其實與其爭論他究竟屬於前者或後者，不如從希伯來先知傳統的角度來理解。從《舊約·阿摩司書》可見，公元前第八世紀是北方的以色列國在耶羅波安二世領導之下繁榮富庶的盛世，然而原本是牧人又是修理桑樹的農人阿摩司，他被上帝呼召從南方的猶大國小鎮提哥亞來到以色列國首府撒瑪利亞指責罪惡，從上帝真理的角度來看，以色列國的繁華建立在貧者愈貧與富者愈富的畸形發展，其中有許多官商勾結與貪污腐化，而當時的宗教信仰已淪為表面形式，甚至宗教領袖與政商串通取利。先知阿摩司直指社會真相，譴責罪惡，呼籲悔改，並宣告上帝審判即將來到。

先知們並非憤世嫉俗而批評謾罵者，在他們的指責背後帶有一股強烈的愛，一心想要召喚上帝的百姓回歸正路，是出於愛之深而責之切的。一九三二年尼伯爾出版《道德的人與不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society*）有如先知般地指出人類團體性的罪惡傾向，個體的道德或者尚可期待而團體的道德則緣木求魚。尼布爾看見人類團體建立在利益與強制的基礎上，只不過團體往往藉由包裝掩飾其暴力與野心，他說：「國家最顯著的道德特質，或許就是它的偽善（hypocrisy）。」<sup>5</sup>身為美國人的尼布爾批判美國對西班牙的戰爭呈現出「政府的偽善」與「知識份子的自欺」，美國人自稱發動戰爭是為墨西哥清除土匪，為他們建造衛生設備；是為了解放古巴人，為被征服者謀利益；是為了教育菲律賓人，把文化帶給他們。<sup>6</sup>在尼布爾的指責當中，不難聞到一股

5. Reinhold Niebuhr, 《道德的人和不道德的社會》（*Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethnic and Politics*; New York: Charles Scibner's Sons, 1960），頁 95。

6. 同上，頁 99-102。

先知般對於悔改的殷切期盼。

### 三、從現實走向理想

尼布爾主張個體與團體分別具有的不同道德理想，個體的最高道德理想是愛與不自私（unselfishness），而團體的最高道德理想則是正義（justice）。<sup>7</sup>「愛」與「正義」為尼布爾倫理道德思想的兩大主題，前者為理想，後者為現實，應當先落實正義而期盼愛，亦即藉由先實現正義而逐漸走向愛。但由於二者的難以協調，在現實生活當中光明之子往往唱愛的高調，卻是眼高手低，而讓熟悉團體運作規律之利益與暴力因素的黑暗之子得逞。然而，尼布爾並未因洞察現實而成為現實主義者，他仍堅持基督教信仰的理想——愛，只不過界定正義為走向愛的終極理想之必要通道。

尼布爾認為，愛與正義都是基督教信仰追求的理想，只是二者具有層次高低之分，也因此在實踐上有優先順序。尼布爾大膽地宣稱：「人們不可能用純粹愛的理想來建立某種社會倫理學，因為這一理想聲稱要解決人與人之間的衝突，而這一點則是法則（律法，law）要緩解和限制這一範圍的內容。」<sup>8</sup>愛是超越的，因此也是終極的，只能在信仰與盼望裡期盼愛的終極落實。追求正義的律法是現實的，也是此世的，因此在今生今世扮演落實正義的角色而向着愛的理想邁進。光明之子空懷愛的理想，卻缺乏落實正義的實踐步驟。當邁向愛的終極理想時，在過程中需要看來與愛矛盾的正義之落實，

7. 同上，頁 257。

8. 尼布爾著，關勝渝等譯，《基督教倫理學詮釋》（台北：桂冠出版社，1992），頁 97。HH

才能使愛的理想不致成為海市蜃樓。

### 四、漢語神學意涵

尼布爾的神學思想被稱為「基督教現實主義」（Christian Realism），<sup>9</sup>但他自認其關懷視野比此更廣而寧可使用「基督教的現實主義」（Christian realism）之描述性說法。<sup>10</sup>尼布爾的基督教的現實主義不只勇敢面對人性的真實面，而且還要追求信仰的終極盼望，結合希伯來先知傳統與耶穌基督的啟示而落實於現實生活當中，他界定這種立場為「聖經的現實主義」（biblical realism）。<sup>11</sup>以下就四方面觀察其漢語神學意涵。

#### 1. 幽暗意識

基督教信仰對於人性陰暗面的認識是現實主義的，寧可戳破人性真實面貌，也不願虛偽做作而維持假象，這種幽暗意識往往為漢語文化傳統所缺，如張瀨所說：「所謂幽暗意識是發自對人性中或宇宙中與始俱來的種種黑暗勢力的正視和省悟：因為這些黑暗勢力根深柢固，這個世界才有缺陷，才不能圓滿，而人的生命才有種種的醜惡，種種的遺憾。」<sup>12</sup>

奧古斯丁首先把「驕傲」視為一切罪的開端，<sup>13</sup>邪惡

9. 參 Dennis McCann, 《基督教現實主義和自由神學》（*Christian Realism and Liberation Theology: Practical Theologies in Creative Conflict*; Maryknoll: Orbis, 1982）。

10. Robin W. Lovin, 《尼布爾和基督教現實主義》（*Reinholt Niebuhr and Christian Realism*; Cambridge: Cambridge University Press, 1995），頁 2。

11. Reinhold Niebuhr, 〈一貫性、非一貫性和基督教信仰〉（*Coherence, Incoherence and Christian Faith*），載 Robert McAfee Brown 編，《尼布爾的基本文集》（*The Essential Reinhold Niebuhr*; New Heaven: Yale University Press, 1986），頁 232。

12. 張瀨，〈幽暗意識與民主傳統〉（台北：聯經出版社，1990），頁 4。

13. 奧古斯丁著，《論本性與恩典》，載氏著，湯清、楊懋春、湯毅仁譯，《奧古斯丁選集》（香港：基督教文藝出版社，1986），頁 356-357。

被證明是錯誤的。但是他們對自我利益的道德認可並沒有錯。應當說，他們所依賴的控制和限制機制已經被證明是不充分的。

## 二、

為了更充分地顯示這一重要的區別，我們可以用《聖經》中的一個詞語來稱呼這種不承認超出他們的意志與利益的法律的冷酷現實主義者——「今世之子」或者「黑暗之子」。那些認為自我利益應該處於一種更高的法律的約束之下的人們，於是就可以相應地被稱為「光明之子」。這並非只是一個隨意的安排；因為邪惡總是追逐某些自我利益而不考慮整體的利益，無論這個整體被理解為眼前的共同體，還是全人類的共同體，或者是世界的整體秩序。另一方面，「善」總是各種層次上的整體和諧。從諸如人類共同體這種更大的整體的角度來看，獻身於例如國家這種次要的、從屬的和不成熟的「整體」，當然有可能變成邪惡的。「光明之子」因此可以被定義為那些人：他們尋求使自我利益服從更普遍的法律的約束，並且與更普遍的善和諧一致。

根據《聖經》所述：「今世之子，在世事之上，較比光明之子更加聰明」。<sup>\*</sup>這個觀察符合現代實情。我們的民主文明不是被黑暗之子、而是被傻乎乎的光明之子建立起來的。它已經受到黑暗之子即道德上的冷酷現實主義者的攻擊。這些攻擊者聲稱一個強大的民族國家除了自己的實力之外不必承認任何法律。民主在這種攻擊下頻臨徹底的災難，這不是因為它接受了冷酷現實主義

者的信條，而是因為它低估了現代社會中自我利益——無論是來自個人還是集體——的力量。光明之子在這一點上沒有黑暗之子聰明。

黑暗之子是邪惡的，因為他們否認自我之外的任何法律。黑暗之子儘管是邪惡的，但他們是聰明的，因為他們懂得自我利益的力量。光明之子是道德的，因為他們對於比他們自己的意志更高的法律有某種認識。然而他們通常是愚蠢的，因為他們不了解自我意志的力量。他們低估了國家與國際社會這兩種共同體中的無政府狀態的危險。簡而言之，現代民主是溫情主義的而不是冷酷現實主義的。由於它的愚蠢而膚淺的人性觀，它對於在國家的和國際層次上的共同體中存在的無政府狀態與混亂無序問題，提出的解決方法過於簡單。它不了解這一點：表面上獻身於「公共福祉」的同一個人，也可能有各種各樣的欲望、野心，希望和恐懼——這些會使他與他的鄰人產生衝突分歧。

人們必須明白這一點：光明之子所以是愚蠢的，不僅因為他們低估了黑暗之子中的自我利益的力量，而且因為他們還低估了他們自身中的自我利益的力量。民主世界所以幾乎面臨滅頂之災，不僅僅是因為它從不相信納粹主義擁有它公開宣稱的那種惡魔般的狂暴。民主文明拒絕承認在它自身共同體裏的階級利益的力量。它流利地談論國際社會的良心；但是黑暗之子也會這麼談，而且還會巧妙地挑起國家之間的爭鬥。因此他們能夠掠奪一個接一個國家，而沒有遇到文明國家聯合起來逐一抵禦。道德的冷酷現實主義與道德溫情主義相比，目前有其優勢。它的優勢不僅在於它缺乏道德顧忌而肆意妄為，而且在於它不理會光明之子的道德抗議，精明地估算出光明之子中的個人與

---

\* 引自《路加福音》十六章 8 節。——編注

國家依然有強大的自我利益力量。

我們現代的光明之子——那些世俗化的理想主義者——是特別愚蠢和盲目的；不過，更為「基督教的」光明之子基本上也犯下了同樣的錯誤。現代自由主義派的新教在評估我們政治生活的道德現實時，可能甚至比世俗的理想主義更加溫情主義；而天主教在現代世俗主義對天主教普世論和天主教的「基督教文明」的反抗中除了看到邪惡造反之外，甚麼也看不到：在天主教的觀念裏，中世紀政治普世主義總是被人當真相信和接受的。因此，對於中世紀文化的反叛總是被看成是道德冷酷現實主義的結果。實際上，中產階級對於封建秩序的反叛部分地是被仁愛的理想主義激發起來的，儘管其中當然摻雜了特殊的中產階級利益。封建秩序並非像它的天主教辯護者所斷言的那樣純粹是一種基督教文明。它在對普遍秩序的虔誠中結合了實際的社會力量——祭司的和貴族的力量——群體的特殊利益。它們在封建秩序裏的獨特位置的合理化，也許一直不如後來自由主義世界的資產階級利益的合理化那麼顯著。但是，否認封建秩序具有這種「意識形態色彩」，並且假裝認為針對封建秩序的各種反叛就是反對一般秩序本身，乃是徒勞無益的。這些反叛是反對一種特殊的秩序，這種秩序給予中產階級的對手貴族階級以適當的優勢。<sup>3</sup>天主教對自身

3. 索爾茲伯里的約翰（John of Salisbury）在十二世紀撰寫的《論政府原理》（*Politicatus*）一書中對教會的政治權威表達了一種相當完善的合理化思想。他寫道：「那些主持宗教事務的人應該作為身體的靈魂被仰視，被崇敬。……此外，既然靈魂可以被視為身體的君主並且統治全身，那些被我們的作者稱為『宗教的領導』的人就掌管整個國家」。（卷五，第二章。）

一個現代天主教歷史學家按照其字面意義接受了這種教會統治的證明，他把馬基雅維利的政治學說成是一種「對於像索爾茲伯里的約翰那樣的人的原則的全面攻擊」，是選擇凱撒的強力而不選擇基督的美德

的意識形態色彩視而不見，這是光明之子的盲目性的典型現象。

作為一種中產階級對貴族與教會秩序的反叛，我們的現代文明是非宗教的，這部分是因為天主教文明已經把那些永恆的神聖事物與農業封建秩序中的偶然的與相對的正義和非正義混合在一起，以至新興的積極行動的資產階級社會力量被迫不僅向封建秩序的政治經濟體制發起挑戰，而且向保佑封建秩序永恆神聖事物發起挑戰。

如果說現代文明代表了一種資產階級對封建主義的反抗，那麼現代文化就代表了某種由現代科學支持的新思想對舊文化的反抗——在舊文化中，宗教權威用過分的和過於狹窄的限制來阻止科學的發展，並想方設法阻止人類思想探詢「第二層次原因」的好奇心。現代文化以尊崇科學來取代宗教，用崇拜自然因果來代替上帝，並且認為資產階級的冷靜審慎比基督教的愛在道德上更具有規範力量；這種現代文化現在已經被證明並不像它在十七、十八世紀所顯現的那樣深刻。這些缺陷作為現代的光明之子的愚蠢，必須被進一步審查；但是這並不證明說這些現代反叛實際上是黑暗之子在打算挑戰真理或者摧毀普遍秩序。

對封建秩序和中世紀文化的現代反叛，是由社會秩序裏的新的生命力量的出現和確立、以及人類文化事業裏的各種新維度的發現而引起的。就它挑戰不成熟的與暫時的社會聯合、挑戰某種文化的固執化而言，以及就

（Emmet John Hughes，《教會與自由主義社會》[The Church and the Liberal Society]，頁 33）。

索爾茲伯里的約翰的政治原則無疑比馬基雅維利的更為道德。但是他把「基督的美德」與他對教權主義的正當性證明簡單等同的作法，卻代表着光明之子——無論是基督教的還是世俗的光明之子——的盲目性。

它發展新的社會和文化的可能性而言，現代反叛是真正民主性的。在中產階級與貴族之間，在科學家和教師之間的那種衝突，並不是在黑暗之子和光明之子之間的衝突。它是在虔誠的與不那麼虔誠的光明之子之間的一種衝突，這兩種光明之子都沒有意識到，在所有的理想成就和人類文化的自負中都存在着自我利益的腐敗。

### 三、

在這種衝突中，中世紀宗教的忠誠者大部分沒有意識到在他們自身處境裏的自我利益的腐蝕性；但是必須承認：他們並不像他們的世俗繼承者在評估人類社會中自我利益的力量時那樣愚蠢。天主教確實為建立一種克制人類過度欲望的內在宗教紀律努力；並且，天主教知道對自我中心主義的力量——無論是個體的還是集體的，國家中的還是更廣泛的人類共同體中的——必須進行法律的與政治的抑制，這是一種政治家式的清醒把握。

然而，我們的現代文明卻是被無邊無際的社會樂觀主義浪潮引導的。現代世俗主義被劃分成許多流派；但是，各種各樣的流派都一致拒絕基督教的原罪理論。在此我們不可能對原罪理論的精微之處進行解釋並探討其深奧之處，但是有必要指出：原罪理論對於任何一個合理的社會和政治理論都是極為重要的。由於缺乏它，資產階級理論已經喪失了真正的智慧，因為原罪理論強調的是人類歷史的每一頁都已證明了的事實。通過它人們可以明白這一點：無論人類的思考能夠達到多麼寬廣的角度，人類的想象能夠構想出多麼廣泛的社會忠誠，人類的治國能力能夠組織起多麼普遍的共同體，或者無論最聖潔的理想主義者的渴望是多麼純潔，在任何層次的

人類道德與社會成就中還是會有過度自愛的腐蝕。

對人類境況的這種清醒的與真實的看法被現代文明斷然拒絕。這正是為甚麼現代文明設計了這麼多愚笨的和徒勞無益的計畫來解決自我與共同體之間、國家與世界共同體之間的衝突的原因。每逢現代理想主義者遇到人類的自愛帶來的分裂性和腐蝕性的後果時，他們就會到在某種眼下的原因——通常在社會組織的某種特殊形式裏——為這種永久性的趨向找解釋。一種流派持這種觀點：如果沒有各種政治機構的腐蝕，人類本應該是善良的。另一種流派相信，如果一個有缺陷的經濟組織的先天弊病能夠被除掉的話，人類本應該是善良的。還有一個學派又認為：這種弊病僅僅是無知，所以只要有了更完善的教育，就能把人類從他的偏頗的特殊利益執着中拉回來。但是，沒有一個流派詢問這樣一個問題：一個本質上的人好怎麼會產生出各種腐敗與專制的政治組織、或者剝削性質的經濟組織、或者狂熱與迷信的宗教組織的。

對人類社會歷史的各種明顯的與悲劇性的因素持續視而不見的結果是：民主的政治家與領路人為創造完美的國家與國際共同體儘管嘗試了各種深奧卻流產的計畫，民主依然必須在危險中對抗來自黑暗之子的詭計與惡意。

現代世俗理想主義認為有一種簡單方法來解決個人與共同體之間、或者階級之間與種族之間的緊張狀態。這種自信源於一種對人性過於樂觀的觀念。這種對於人類美德的過高估計，是與對人類境界的各方面的錯誤估計密切相關的。作為自由民主文化的社會與政治態度的基礎的「人」的概念是一種本質上無害的個體。人