

西方人本主義倫理與基督教思想

羅秉祥

香港浸會大學宗教及哲學系教授

提要

在西方，「humanism」一字有歧義，它用來表達兩個交互重疊但又方向不同的思潮；在本文筆者以「人文主義」及「人本主義」來對它們作出區分。這兩個思潮相同之處都是以人的經驗及歷史的經歷為反思的開始點，以人的價值與尊嚴為基本價值。至於這二者的相異之處，「人本主義」思潮提倡一種以人為中心的世界觀及人生觀，以人自身為對象的信仰；「主義」色彩較濃，刻意反對基督宗教。「人文主義」思潮則是一種寬廣的思想傾向，在某些共同關心人的問題上甚至表現為一場持續不斷的辯論；這種思潮可以與基督宗教思想有共通之處。本文先後從三個論旨來解說「人本主義」思潮（人是萬物的尺度、對人性的自信與對歷史的樂觀、人的自由及自主），並且在每一論旨提出後，分別以美國神學家萊因霍爾德·尼布爾的思想作對比回應，及以一些心胸廣闊及深思熟慮的人文主義思想家說明他們為何也不會認同此三個論旨。簡言之，與基督宗教思想衝突的只是「人本主義」思潮，某些「人文主義」思潮的思想傾向卻與基督宗教思想非常一致，可相互發明。

關鍵字：培根、孔德、尼布爾、布洛克、費爾巴哈、蒙田、赫胥黎、羅素、包默、嚴復、人文主義、人本主義、人是萬物的尺度、以人為中心的世界觀、人定勝天、人的國度、人的宗教、對人性的信任、對歷史的樂觀、扮演上帝、哈姆雷特、自由人的崇拜、天人對立、駕馭自然、罪惡根源

前言

西方的人文主義原是一個學術、文化、及教育的運動，¹所以在這種語境中把 Humanism 中譯成「人文主義」是恰當的。到了二十世紀，歷經多次宣言的發表（*Humanist Manifesto I*, 1933; *Humanist Manifesto II*, 1973; *A Secular Humanist Declaration*, 1980），可以看到這個發展脈絡的 Humanism 應譯為「人本主義」才恰當。這個運動的重點不在學術、文化、及教育的復興，而在提倡一種以人為中心的世界觀及人生觀，以人為一切價值的本源或原委，把人生的終極維度限制在人本身的範圍內。古希臘哲人普羅泰戈拉（Protagoras）所說過的一句話：「人是萬物的尺度」，經常被引用為他們思想的基調。

過往百年，人本主義倫理有幾個發展方向。一個是承繼及發揚德哲康德的倫理學，以人的尊嚴為道德價值觀的基礎，建構道德理論，發展應用倫理學。可是，由於「人的尊嚴」這觀念也有模糊之處，如何發展尊重人的尊嚴的應用倫理學也莫衷一是；以康德本人的應用倫理學來說（見於氏著《道德形上學》第二部分《德性論》），很多人本主義者對其具體道德判斷也不表贊同。這是因為尊重人的尊嚴只是一個大原則，一個基本綱領；要建立整全的價值體系，還需要一些具體的道德法則或特定道德條目，及一個廣大悉備的世界觀作指導。

強調人的尊嚴的倫理學與基督宗教的關係，並非必然不相容的。可是，近代人本主義倫理學的發展方向是以排斥宗教為要務，發展成無神論的倫理或世俗的倫理，這是一種狹隘的人文主義。本文的旨趣之一，是要說明基督宗教思想所反對的，只是人本主義（一種狹隘的人文主義倫理）；在寬廣的西方人文主義思想海洋中，有些思想家的看法卻是與基督宗教思想相容的。因此，在下文，在說明每一項人本主義倫理主張之後，先會提出基督教的反對觀點，²然後再提出一些與基督教思想相通的寬廣人文主義思想。簡言之，基督宗教思想只反對人本主義，不反對人文主義。在天主教方面，馬里旦（Jacques Maritain）於 1934 年出版的《整全的人文主義》已全面及深入地處理

¹ 阿倫·布洛克（Alan Bullock）著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》，第二版，（北京：三聯，2003），〈緒論〉頁 3。（台灣也出版了此書的繁體字版：台北：究竟出版社，2000。在下文引用此書時也會用括號標出台灣版頁數，繁體版頁 13）

² 在本文筆者會用二十世紀美國神學家萊因霍爾德·尼布爾作為基督教思想的代表，因為尼布爾畢生都與受人本主義思想影響的思潮筆戰（不論是教會內或教會外）。

過這個問題，³但基督新教方面尚未有這樣出色的著作，故本文的立論只依據基督新教的神學，而不再重複交代天主教的立場。

本文的寫作，首先會從思想史的角度去分析西方人本主義倫理的特點及內涵，對象尤其以十九世紀末的歐洲思潮為主。其次，是順著「培根工程」(The Baconian Project)的方向，⁴來捕捉人本主義倫理的重要精神；因此以下先從培根談起。

弗蘭西斯·培根(1561-1626)是英國文藝復興時期的哲學家，他出生後第三年(1564)，英國文藝復興的靈魂人物莎士比亞也出生了。在西方人文主義傳統中，他的角色雖常受忽略，但偶也受到注意。⁵培根的透過新興科學來征服自然的主張，在哲學史上是老生常談。⁶只不過，這個主張與人本主義之關係卻未有充分闡述，因此需在這裏稍作補白。

培根的名著《新工具》的副題就是「關於闡釋自然和人的國度之語錄」(*Aphorismi De Interpretatione Naturae Et Regno Hominis*)；⁷此外，「他為『科學革新』而寫的偉大著作《偉大的復興》……又附有標題《論人類的統治》(*De Regno Hominis*)」，⁸於此便可見培根思想的用心。有別於基督宗教所強調的建立上帝的國度，培根的雄心是要建立一個旗鼓相當的人的國度，而進入這個國度大門之基礎則是科學。⁹

³ 馬里旦(Jacques Maritain)著，宮高德譯，《整全的人文主義》，台南：聞道出版社，1999。

⁴ 系統化地使用「培根工程」這名稱來分析當代西方倫理學，以筆者所知，最早見於Gerald P. McKenny, *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body* (Albany: State University of New York Press, 1997)。但類似的名稱或思想，之前已有不少學者論及。

⁵ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁60-62（繁體版頁75-77）。

⁶ 見諸於經典的哲學史；文德爾班(Wilhelm Windelband)著；羅達仁譯，《哲學史教程：特別關於哲學問題和哲學概念的形成和發展》，下卷，（北京：商務，1993），頁525-531；John Herman Randall, Jr., *The Career of Philosophy*, volume 1, *From the Middle Ages to the Enlightenment* (New York: Columbia University Press, 1962), pp.221-229.

⁷ 培根(Francis Bacon)著；許寶騷譯，《新工具》，（北京：商務，1984，頁7）。此書的譯者並不熟悉拉丁文的宗教語言，把“*regno hominis*”譯作「人的領域」，並不達意。

⁸ 文德爾班，《哲學史教程》，頁530。

⁹ 培根，《新工具》，卷一，68條；中譯頁44。

「科學真正的，合法的目標說來不外是這樣：把新的發現和新的力量惠贈給人類生活」。¹⁰因此，「人類知識和人類權力歸於一」，¹¹這種權力就是「支配自然」的力量。¹²在另一語錄中他更詳細解釋：「我們不妨把人類野心的三個種類也可說是三個等級來區分一下。第一是要在本國之內擴張自己的權力，……第二是要在人群之間擴張自己國家的權力和領土，……但是如果有人力圖面對宇宙來建立並擴張人類本身的權力和領域，那麼這種野心（假如可以稱作野心的話）無疑是比前兩種較為健全和較為高貴的。而說到人類要對萬物建立自己的帝國，那就全靠方學和科學了。因為我們若不服從自然，我們就不能支配自然」。¹³所謂「知識就是力量（或權力）」這句培根名言，要在這語境中來理解。

培根認為，這個人的國度與上帝的國度是平行的。「人類在一墮落時就同時失去他們的天真狀態和對於自然萬物的統治權。但是這兩宗損失就是在此生中也是能夠得到某種部分補救的：前者要靠宗教和信仰，後者則靠技術和科學」。¹⁴換言之，透過科學去支配自然，是帶有宗教上的拯救維度，這個人的國度是帶有宗教性的。因此，培根也常說，建立人的國度的目的就是要「解救人的狀況」。¹⁵

總而言之，培根所倡導的龐大工程，對後世人本主義思想的發展有三項重大影響：（1）以人為中心的世界觀，在這宇宙中建立人的王國；（2）人定勝天，以科技去駕馭及征服自然；¹⁶（3）自我拯救，透過科技去解救人存在的境況（人生的困境）。

¹⁰ 培根，《新工具》，卷一，81 條；中譯頁 58。

¹¹ 培根，《新工具》，卷一，3 條；中譯頁 8。在同書卷二第 4 條中，培根再說：「通向人類權力和通向人類知識的兩條路是緊相鄰接，並且幾乎合而為一」（中譯，頁 108）。

¹² 培根，《新工具》，卷一，3 條；中譯頁 8。

¹³ 培根，《新工具》，卷一，129 條；中譯頁 103-104。

¹⁴ 培根，《新工具》，卷一，52 條；中譯頁 291。

¹⁵ “to relieve the condition of man,” “the relief of man’s estate.” 培根，《新工具》，卷一，73 條；中譯頁 50-51；《學術的進步》（*The Advancement of Learning*），卷一，第 5 章，第 11 條。

¹⁶ 正如 Randall 所指出，法國哲學家笛卡兒也有這種征服自然思想：「我們可以撇開經院中講授的那種思辯哲學，憑著這些看法發現一種實踐哲學，把火、水、空氣、星辰、天宇以及周圍一切物體的力量和作用認識的一清二楚，就像熟知什麼匠人做什

在下文筆者會先後透過三個論旨來解說「人本主義」思潮（人是萬物的尺度、對人性的自信與對歷史的樂觀、人的自由及自主），並且在每一論旨提出後，分別以美國神學家萊因霍爾德·尼布爾的思想作對比回應，及以一些心胸廣闊及深思熟慮的人文主義思想家說明他們為何也不會認同此三個論旨。

一、人本主義的論旨一及其異議

（一）人是萬物的尺度（論旨一）

後世人本主義思想儘管沒有明言把培根視為鼻祖，可是其主張卻明顯與培根欲建立人的國度這豪情壯志一脈相承。因此，正如討論近代西方的人文主義，要從義大利北部的文藝復興諸思想家開始；討論西方的人本主義，要從英國文藝復興的培根開始。

¹⁷

人本主義的倫理有三大基本主張，都是對上述培根思想的發揮：（1）人是萬物的尺度；（2）對人性要自信；對進步要樂觀；（3）自由自主。在下文筆者會一一闡述這三個主張。

「人是萬物的尺度」一語源在古希臘哲人普羅泰戈拉（Protagoras），在柏拉圖的《對話錄》中有兩處討論到這個命題（《泰阿泰德篇》及《克拉底魯篇》），¹⁸及後在犬儒學派的第歐根尼·拉爾修（Diogenes Laertius）所著的《傑出哲學家生平》中，也再肯定此話是他的代表言論。¹⁹研究希臘哲學的學者大皆認為，普羅泰戈拉這段話的本

麼活一樣，然後就可以因勢利導，充分利用這些力量，成為支配自然界的主人翁了。」
笛卡兒（Rene Descartes）著，王太慶譯，《談談方法》，（北京：商務，2000），頁 49。

¹⁷ 培根在《新工具》及其他著述中，經常攻擊中世紀的經院哲學，這思想取向與義大利文藝復興的人文主義者一致。

¹⁸ “人是萬物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度”《泰阿泰德篇》152A；柏拉圖（Plato）著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，（台北，左岸，2003），卷三，頁 16。“人是萬物的尺度，對我來說，事物就是它們對我所顯現的那個樣子，對你來說，事物就是它們對你所顯現的那個樣子。”《克拉底魯篇》386A；《柏拉圖全集》，卷二，頁 57-58。

¹⁹ Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, trans. R.D.Hicks (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979), pp.463-465.

義，是以個人的感覺和意見為尺度，否認了絕對和客觀的真理，是屬於認識論中懷疑主義及相對主義的觀點。²⁰

研究宗教的學者，卻注意到這句話的宗教及倫理意涵，因為在柏拉圖的晚年對話錄之一《法篇》（716C）中，他假一雅典人之口說：「在你我看來，『神是萬物的尺度』這句話所包括的真理勝過他們所說的『人是萬物的尺度』。」²¹（學者 Thomas L. Pangle 就認為這段話中的「他們」所指的就應該包括普羅泰戈拉。）²²再者，按第歐根尼在《傑出哲學家生平》普氏的傳記中所記，普氏的言論還包括了對神明存在的懷疑態度。²³因此，當代美國基督教倫理學大師 James M. Gustafson 便認為普羅泰戈拉這句名言，涉及到人還是神才是終極參照點這重要倫理學問題。²⁴

本文的立論無需解決普羅泰戈拉這句名言的原意是什麼這個爭論。重要的是，近代的人本主義者長期以來都把這命題詮釋為人本主義的重要信條之一。按英國學者 Tony Davies 的研究，十八世紀的啓蒙思想家便常以此命題為他們的座右銘，而無視在柏拉圖對話錄中蘇格拉底對此話背後相對主義的批判。²⁵二十世紀初，英國一個鼓吹人本主義的哲學家 F. C. S. Schiller，便認為普氏這句話是至理名言，人本主義沒有比這命題更可靠及更方便的起名。²⁶美國當代人本主義運動其中一要員 Corliss Lamont 在《人本主義的哲學》一書，〈人本主義傳統〉一章中，更以普氏為西方思想史中第一個值得注意的人本主義者。²⁷當代新儒家鼓吹人文精神最不遺餘力的唐君毅，也以此命題為

²⁰ 〈人是萬物的尺度〉，《中國大百科全書·哲學》，頁 711；〈普羅泰戈拉〉，《中國大百科全書·哲學》，頁 675-676。

²¹ 《柏拉圖全集》，卷四，頁 107。

²² Plato, *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle. (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p.525, n.17.

²³ Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, p.465。

²⁴ James M. Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, volume one, *Theology and Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), p.88.

²⁵ Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), p.123.

²⁶ F.C.S.Schiller, *Humanism: Philosophical Essays* (Freeport, New York: Books For Libraries Press, 1903), p.xvii. 這作者另一本人本主義著作有中文譯本：F.C.S. 席勒（Schiller）著，麻喬志等譯，《人本主義研究》，（上海：上海人民，1966）。

²⁷ 科利斯·拉蒙特（Corliss Lamont）著；賈高建，張海濤，董雲虎譯，《人道主義哲

根據而評價普氏「為西方人文主義之祖。」²⁸總之，不管普氏原意如何，人本主義的詮釋傳統已把「人是萬物的尺度」這主張，當作人本主義的基本主張。²⁹

正如 Gustafson 所指出，在倫理學中，「人是萬物的尺度」這個立場牽涉到一個非常重要的倫理學問題：在這個浩瀚宇宙及歷史長河中，究竟應以什麼作為道德的終極判準？這不只是一個道德認識論的問題，而更重要的是牽涉到道德的基礎，涉及人如何在這天地中自我定位，尋找安身立命的立足點等終極問題。「人是萬物的尺度」，暗示人類在這宇宙中就是終極實在，暗示一個以人為本的世界觀（有別於以上帝、自然、天、道或佛為本）。人憑什麼以自身為一切道德價值的判斷標準？人憑什麼一身兼二職，既是道德評價者，也是道德評價的準繩？人本主義者認為，假如這世界還有終極實在或終極存有的話，人就是這終極實在或終極存有；假如這世界還有上帝的話，人就是上帝。這正是二十世紀美國人本主義運動以「宗教的人本主義」為旗幟的原因所在（見 1933 年的〈人本主義宣言〉）。

要把這個人本主義基礎信條的來龍去脈弄清楚，要從十九世紀歐洲的「人的宗教」思潮說起。

耶魯大學思想史教授 Franklin L. Baumer 在其名著《西方近代思想史》，〈新啟蒙運動〉一章中，設有專段解釋「人的宗教」或「人道宗教」的思想。³⁰按其解說，這個思潮代表人物是德國黑格爾學派左翼分子，費爾巴哈，大衛·弗裏德裏希·施特勞斯，及法國的奧古斯特·孔德。按著費爾巴哈的著名見解，「神學的秘密就是人學」，「上

學》，（北京：華夏，1990），頁 30。

²⁸ 唐君毅著，《中國人文精神之發展》，香港：人生出版社，1957，（台灣：學生書局，1974，頁 47）。

²⁹ 其他證據還顯示於：Reuben Abel, *Man Is The Measure: A Cordial Invitation to the Central Problems of Philosophy* (New York: Free Press, 1976), p.xxi-xxii; Roger Hazelton, "Humanistic Ethics," in *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. James F. Childress and John Macquarrie (Philadelphia: Westminster Press, 1986), pp.281-83; Roger E. Greeley, ed., *The Best of Humanism* (Buffalo: Prometheus Press, 1988), p31; Norman L. Geisler, *Is Man the Measure?: An Evaluation of Contemporary Humanism* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 1983).

³⁰ 包默 (Franklin L. Baumer) 著，李璋譯，《西方近代思想史》，（臺北：聯經，1988），頁 369-382。

帝就是放到了人以外的，客觀化了的人的本質」，宗教的出路就只有二個：以哲學代替宗教（費爾巴哈的路），或是發展高級的宗教，從崇拜上帝轉化為崇拜人（這是孔德的路）。

孔德在其《實證主義概觀》（1848）中，用了最後一整章來闡述他的「人的宗教」或「人道宗教」（Religion of Humanity）主張。³¹孔德這裏所說的 Humanity，不止是抽象的人性，而且是一種利他的完美人性，是博愛的人道，³²所以「人道教」這中譯名也是恰當的。

孔德清楚宣稱，人性或人道，才是「偉大的存有」，是「至高無上的存有」，³³是取代上帝的。³⁴吾人要以知、情、意向人道委身，猶如聖經中教導人要盡心、盡性、盡意、盡力愛主你的上帝一樣。³⁵這個人道教不是實證主義的附帶物；剛剛相反，「依真正之字義，實證主義已成為宗教；其為宗教也，較之其他宗教更真實更完全」。孔德主張全人類都應該接受這個高等宗教，敬拜人道，用詩詞及其他藝術歌頌人道，向人道祈禱感恩；他甚至為這人道教訂下節日、節期、儀式、聖事、聖人、設全職神職人員，建造聖殿。在《實證主義教理問答》（1852）的自序中，他甚至視自己為開設人道教之教主。難怪後來英國人文主義者赫胥黎譏諷這新興宗教為「沒有基督宗教的羅馬天主教」。³⁶

在人本主義的發展史中，孔德佔有重要席位。拉蒙特在其《人道主義哲學》，〈人道主義的傳統〉一章中說：「孔德就曾對一種具有一致性的人道主義進行過具有啓發

³¹ 孔德（Auguste Comte）撰，蕭贛譯，《實證主義概觀》，（臺北：商務，1973），頁 347-433。此中文譯本原出版於 1938 年；筆者找不到新的中譯本。

³² 「此系統提出社會情感以為道德的第一原則；……為他人而生活，視為最高之幸福。」孔德，《實證主義概觀》，頁 381。

³³ 蕭中譯本譯為「大物事」，「至高無上之物事」，令今天讀者摸不著頭腦。見孔德，《實證主義概觀》，頁 356-357，394。

³⁴ 孔德，《實證主義概觀》，頁 355。

³⁵ 「吾人之思想，特以之供人道知識之用，吾人之愛情，特以供其愛之用，吾人之行為，特以供其事物之用。」孔德，《實證主義概觀》，頁 357。

³⁶ Leonard Huxley, *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, volume 1, (New York: D. Appleton, 1900), p.322.

性（雖然多少有些乖僻）的探討。」³⁷Davies 在《人文主義》一書「人的宗教」一節中，也指出孔德的人道教思想之影響性及爭議性，在當時歐洲是與馬克思及達爾文匹敵。³⁸

更重要的是，孔德的人道教思想，掀起了二十世紀美國人本主義思潮運動的序幕。1933 年的《人本主義宣言》，是美國後來一系列人本主義宣言的始祖；有別於日後的宣言，這第一個宣言清楚陳述人本主義的宗教性，並以「宗教人本主義」一詞來表達他們的立場。這個宣言的主筆是任教於美國密歇根大學（Ann Arbor 校園）哲學系的 Roy Wood Sellars。³⁹在這個宣言發表的同年，他於《新人文主義者》（*The New Humanist*）雜誌也發表了〈宗教人本主義〉一文，清楚斷言宗教人本主義的基本信念是與基督宗教的基本信念南轅北轍，⁴⁰因為這個新的宗教是以人為中心（homocentric），而不是以神為中心的。⁴¹其實，早在 1918 年，Sellars 在其《宗教的下一步》一書最後一章中，便以〈人本主義者的宗教〉為題目，闡述這種人本主義思想，並且明確承認他的看法並非原創，而是來自孔德的人道教思想而減去其禮儀成分而已。因此可見孔德人道教思想，對美國人本主義思潮運動的重大影響。⁴²

總而言之，「人是萬物的尺度」這個重要的人本主義信條之所以能夠成立，必須預設人就是這宇宙中的終極實在；孔德的「人道教」思想，正填補了這個論證。

（二）尼布爾：上帝是萬物的尺度

作為一個宗教及道德主張，「人是萬物的尺度」這信條與基督宗教思想是不相容的。正如 Gustafson 所言，人雖然是量度者（measurer），但卻萬萬不能成為萬事萬物價值的量度準繩（measure）。⁴³基督宗教的古典道德認識論（無論是天主教的自然道德律

³⁷ 拉蒙特，《人道主義哲學》，頁 40。

³⁸ Davies, *Humanism*, 頁 28。

³⁹ Edwin H. Wilson, *The Genesis of a Humanist Manifesto*, Chapter 4, “‘A Humanist Manifesto’ – The Beginning,”

⁴⁰ Roy Wood Sellars, “Religious Humanism,” the *New Humanist* VI:3 (May/June 1933) p.7.

⁴¹ Sellars, “Religious Humanism,” p.11.

⁴² Roy Wood Sellars, *The Next Step in Religion: An Essay Toward the Coming Renaissance* (New York: Macmillan, 1918), p.219.

⁴³ Gustafson, *Ethics from a Theocentric Perspective*, Vol. 1, 頁 33。

理論，或基督教的道德良知理論），都主張人在一定程度上，有道德認知自主性（moral epistemic autonomy）。⁴⁴換言之，人有責任必須作道德的量度者；然而，狹隘地以人自身為終極量度標準，未免是帶有狂妄性。⁴⁵

假如不以人為萬物之尺度，不以人為道德的終極判準，又以誰或甚麼為評斷的準繩？基督教的立場，是以上帝為終極的評斷準繩。本文將以二十世紀美國基督教倫理學大師萊因霍爾德·尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）為代表，闡釋一個神本倫理學的輪廓，以顯示與人本倫理學的重大差異。

在《超越悲劇》這本文集中，⁴⁶第十二篇專門討論近代西方的人本主義（從啟蒙法國到二十世紀上半葉的美國）。尼布爾同意以「理性的人本主義」來描述現代社會是最巧當的；儘管它是標榜理性，它的宗教性也是無可置疑的。⁴⁷因此，尼布爾也稱之為「人的宗教」（religion of humanity），⁴⁸或「對人的崇拜」（worship of humanity）。孔德是尼布爾的批評對象之一，幾乎在每本著作都對他有所批判。

這個思想運動其中一個重要特徵，是以人的理性為上帝，為道德的終極標準。可是，尼布爾認為這理想註定不能成功，因為人的理性無能為力去確立一個真正普世的道德；理性的普世性只在其思考形式（邏輯、數學），而不在其內容。⁴⁹若有人深信自

⁴⁴ 羅秉祥，〈論道德與宗教之分離－兼試論西方「啟蒙工程」之得失〉，羅秉祥，趙敦華編，《基督教與近代中西文化》，（北京：北京大學出版社，2000），頁63-92；J.B. Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁴⁵ 所以難怪有以下這本書的出版：David Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (Oxford: Oxford University Press, 1978).

⁴⁶ Reinhold Niebuhr, *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History* (New York: Charles Scribner's Sons, 1937).

⁴⁷ "Modern humanism was as truly religious in some of its affirmations as in some of its criticisms." Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.234.

⁴⁸ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.231.

⁴⁹ "A non-Christian humanism makes human reason God. Reason is the universal value which it sets above all particular values and makes the criterion of all morality. It is by human reason that all history is to be judged. The fatal error of rationalistic humanism is its failure to recognise that reason is universal only in purely formal terms. Logic and

己已找到了可放之四海而皆準的道德、社會、及政治金科玉律，而卻受阻無法實施這套理想，便會激發一種替天行道的狂熱去迫他人就範。⁵⁰於是，「四海之內皆兄弟」的理想卻落實為兄弟相殘的現實，⁵¹這正顯示人傲慢的罪(sinful arrogance)。⁵²

尼布爾認為，人本主義之以人為萬物之尺度，正說明了保羅於《聖經·羅馬書》十章三節所說：「因為不知道神的義，想要立自己的義，就不服神的義了」。⁵³人本主義之所以走上這條傲慢的罪徑，是因為人抗拒自己的受造物地位及人的定限。⁵⁴人本主義者本欲以理性取代上帝來解決問題，但這個不知自己有限的理性，卻製造出新問題。人的「我慢」，導致狂熱及同志間互相鬥爭；「對人的崇拜」，演變為「對己的崇拜」(worship of self)。⁵⁵

mathematics may be universal; but no judgment which fills logical forms with material content is universal. A moral idealism which does not recognise this fact invariably mistakes its particular judgments for genuinely universal judgments, failing to see how it has insinuated its partial and finite perspectives into its supposedly universal standards.” Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.236-37.

⁵⁰ “The logic of the decay of modern culture from universalistic humanism to nationalistic anarchy may be expressed as follows: men seek a universal standard of human good. After painful effort they define it. The painfulness of their effort convinces them that they have discovered a genuinely universal value. To their sorrow, some of their fellow men refuse to accept the standard. Since they know the standard to be universal the recalcitrance of their fellows is a proof, in their minds, of some defect in humanity of the non-conformists. Thus a rationalistic age creates a new fanaticism. The non-conformists are figuratively expelled from the human community.” Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.237.

⁵¹ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.231.

⁵² Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.245. 英國政治家柏克(Edmund Burke)在法國大革命發生一年之後(1790)，便發表了先知式的《法國大革命反思》，判斷到這個高舉理性的暴力運動必會走火入魔，也可說是對法國啟蒙人本主義運動的有力批判。見柏克(Edmund Burke)著，何兆武、許振洲、彭剛譯，《法國革命論》，(北京：商務，1998)；何兆武的〈中譯序〉尤其值得細讀。

⁵³ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.237.

⁵⁴ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.237.

⁵⁵ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.242.

然而，尼布爾也承認，人本主義運動的精神也非全無可取之處，因為它所抗議的，是另一種罪的傲慢。中古及近代的教會（特別是天主教）把基督佔為己有，宣稱（有形的）教會以外無救恩，排斥異己。⁵⁶在道德方面，教會把一個特定時代中的一個特定的階級的道德觀，視為永恒聖律，⁵⁷這都是另一種「我慢」。⁵⁸

筆者認為尼布爾此說相當持平。沒錯，人非萬物的尺度，但教會也非萬物的尺度；天主教面對的誘惑是以教宗為萬物的尺度，而基督教面對的試探是以某大改教者、某大神學家或某大聖經詮釋傳統為萬物的尺度。這些都是誘惑人去扮演上帝，以「上帝是萬物的尺度」為名，去行「某人是萬物的尺度」之實。

以上所解釋的是尼布爾對「人是萬物的尺度」之批判，以下則要介紹「上帝是萬物的尺度」在道德生活中的正面涵意。在這部分，主要以他的《基督教倫理學詮釋》第四章作說明。⁵⁹

尼布爾被視為新正統神學在美國的發言人，因為他對二十世紀初的自由神學有頗多批評，立場較接近古典神學。尼布爾堅持人只是人，人永不能自我提升至上帝或基督般完美。因此，在道德生活中，上帝若是最終判準，則意味著我們的道德成就，不管人看來有多高，和上帝的完美相比還是距離甚遠。基督徒儘管有神恩加力，以上帝的準繩來量度，還是頗有虧欠。《聖經·約翰一書》四章八節說：「上帝就是愛」，但上帝的愛卻超越人間的一切的愛；尼布爾特別抨擊自由派神學接收了人本主義的道德天真，因此他強調愛是一個「不可能的倫理理想」，「以對抗一切形式的自然主義，

⁵⁶ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.233-34.

⁵⁷ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.232, 236.

⁵⁸ 在另一書中，尼布爾甚至把教會犯錯的傾向與政府相提並論：“there is no historical reality, whether it be church or government, whether it be the reason of wise men or specialists, which is not involved in the flux and relativity of human existence; which is not subject to error and sin, and which is not tempted to exaggerate its errors and sins when they are made immune to criticism.” Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944), pp.70-71.

⁵⁹ Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Seabury, 1979)。尼布爾（Reinhold Niebuhr）著，關勝渝、徐文博譯，《基督教倫理學詮釋》，（台北，桂冠，1992）。

自由主義與激進主義。是這些主義產生了烏托邦式的空想，認為愛的聖律最終能夠實現，他們的理由是，歷史的發展是無止境的，總是越來越朝該方向接近。」⁶⁰可是，將愛的聖律看成簡單的可能性而不是一種不可能的可能性這一信仰源自對人類本性的錯誤分析，它無法認識下述事實，即，儘管人總是處於無限可能性之中，總可能與存在的總體相關，然而，他現在是，並且將一直是一個有限的生靈。不管他的理性會如何昇華，他對他所處的整個環境的看法將總是有限的；他永遠也不能使他的推理擺脫與大自然所賦予他的自然求生慾的有機聯繫；他也決不可能逃脫正是由渴求永恒來設法克服有限這一不滿所引起的將其求生慾強調成唯我獨尊的權力慾的罪。⁶¹

自由神學視耶穌為一個完美的道德楷模，我們現在效法耶穌，終有一天可臻於耶穌的道德完美；⁶²因此，耶穌的道德成就與我們現在的道德成就只是量的差別，而非質的差別。尼布爾反對此說，認為人性的道德限制不能使我們有如此自信，因此他認為若要效法基督，「基督的的道德品質不僅僅是我們的希望，還應該包括我們的絕望」，⁶³我們永不能臻於基督的道德完美。然而，在基督裏人可絕處逢生，於絕望中才體會到該把盼望建立在基督身上；不靠自己，只靠基督。因此，「懺悔才是進入上帝之國的必經之路」。⁶⁴「因為，每一道德成就都處於被一種更為本質的善的批判之中。如果進

⁶⁰ 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 78。

⁶¹ 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 79。

⁶² 「對自由派基督教來說，基督是一個理想的人，是一個只需他扣人心扉的生活魅力打動人心時便能被效法的人。」尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 80。

⁶³ 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 81。

⁶⁴ 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 81。"In genuine prophetic Christianity the moral qualities of the Christ are not only our hope, but our despair. Out of that despair arises a new hope centred in the revelation of God in Christ. In such faith Christ and the Cross reveal not only the possibilities but the limits of human finitude in order that a more ultimate hope may arise from the contrite recognition of those limits. Christian faith is, in other words, a type of optimism which places its ultimate confidence in the love of God and not the love of man, in the ultimate and transcendent unity of reality and not in tentative and superficial harmonies of existence which human ingenuity may contrive. It insists, quite logically, that the ultimate hope becomes possible only to those who no

行全面分析，道德成就便不光得承認其不完善之處，也得承認其罪。它不僅缺乏盡善盡美，而且還存在與反之相反的邪惡。」⁶⁵

上帝才是人道德生活的尺度，所以懺悔是道德生活的重要成分。中國人沒有上帝，道德生活講自省，人容易輕率的說「問心無愧」；這其實是以一己內心為萬物的尺度，容易自欺欺人。《聖經·詩篇》139 篇 23-24 節說：「神阿，求你鑒察我，知道我的心思，試煉我，知道我的意念。看在我裏面有甚麼惡行沒有，引導我走永生的道路。」這個禱文表達了超越的上帝對道德生活的影響：因為「人心比萬物都詭詐」（《聖經·耶利米書》17 章 9 節），道德生活必須向上帝問責，而不可安於自己監察自己；否則，在道德生活中我們常會「賊喊捉賊」，流於偽善。儒家鼓勵人要「正心誠意」，可是絕大部分的人在很多時候是心不正，意不誠；這個時候的「問心無愧」並無道德說服力。聖經倫理認為人的道德心靈要接受「全然的他者」的檢查，目標是要「向神無愧」才可放心。超越的上帝才是人道德生活的尺度。

（三）人文主義者對人本倫理異議之一

事實上，心胸廣闊及深思熟慮的人文主義者，都不會認同「人是萬物的尺度」這個主張。同樣都是要作思想淵源之回溯，拉蒙特把人本主義思潮回溯至普羅泰戈拉，⁶⁶布洛克則把西方人文主義傳統只回溯至西塞羅。⁶⁷儘管唐君毅尊普氏「為西方人文主義之祖」，⁶⁸杜維明則澄清儒家的人文精神「不是像希臘哲學所謂『人是評斷一切的標準』那種狹隘的人類中心主義。在儒家的傳統中，這是私，是人類之私，而更高的理想，如果借用宋明理學的辭彙，即是以天地萬物為一體。」⁶⁹

longer place their confidence in purely human possibilities. Repentance is thus the gateway into the Kingdom of God.” Niebuhr, *Interpretation of Christian Ethics*, pp.73-74.

此段中譯文未能達意，故再引原文。

⁶⁵ 尼布爾，《基督教倫理學詮釋》，頁 143。

⁶⁶ 拉蒙特，《人道主義哲學》，頁 29。

⁶⁷ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 4-5（繁體版頁 19）。

⁶⁸ 唐君毅，《中國人文精神之發展》，頁 40。

⁶⁹ 杜維明，〈儒家人文精神與宗教研究〉，收於《杜維明文集》，第四卷，（武漢：武漢

一百多年前的英國生物學家赫胥黎（T. H. Huxley）雖然對基督宗教多所抨擊，並且創了「不可知論」一詞，⁷⁰但就在這篇以〈不可知論〉（1889）為題的論文末端，赫胥黎卻暢言人性的幽暗。他語帶諷刺地說十九世紀人類的宗教歷史最發人深省的二件事，就是摩門教與實證主義這兩個新興宗教之傳播。若對這兩個異常的現象仔細考慮過後，人類的其他宗教自欺，就再沒有不可思議的了。⁷¹

二、人本主義的論旨二及其異議

（一）對人性的自信與對歷史的樂觀（論旨二）

人本主義另一重要主張，是強調人性中理性資源之充足與道德能量之充分；這是源自啓蒙運動。正如布洛克所說：「十八世紀啓蒙運動把一切都押在這樣一個信念上；如果每個個人的能量得到解放，成就便無可限量。」⁷²

耶魯大學思想史退休教授包默稱十九世紀歐洲為新啓蒙時代，思想家對人性的自信比十八世紀有過之而無不及，而當時「人的宗教」這主張（費爾巴哈、施特勞斯、孔德）最能代表這個自信。「人類宗教，不管是法國式或德國式的，顯然以一種信仰為基礎，就是信仰人之偉大，或信仰人自求多福的能力。……就新啓蒙運動把以往只賦之於上帝的許多屬性與力量都歸於人（如果不是歸於個體，也歸於人類這物種）而言，可以說他幾已將人加以神化了。」⁷³包默認為費爾巴哈在《基督教之本質》中有一段話，「把十九世紀中葉的自戀症完全表露無遺」：

意識是完善的存在者所特有的標誌；意識只存在於滿足了的、完成了的存在者裏面。即使是人的虛榮，也確證了這個真理。人在照鏡子時，滿意於自己的形態。這種滿意，是他形態的完美之必然的、不由自主的後果。完美的形態在自身之中得到滿足，它必然因了自己而感到喜悅，必然在自身之中映照出

出版社，2002），頁 572。

⁷⁰ Thomas Henry Huxley, "Agnosticism," in *Science and Christian Tradition*, volume 5 of *Collected Essays*, pp. 209-262.

⁷¹ Huxley, "Agnosticism," p.41.

⁷² 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 134，136（繁體版頁 165）。

⁷³ 包默，《西方近代思想史》，頁 374。

來。所謂虛榮，乃在於人只欣賞自己一個人的形態；如果他一般地讚美人的形態，那就決不是虛榮了。他理應一般地讚美人的形態，他不能設想還有比人的形態更美、更崇高的形態了。⁷⁴

我們常把費爾巴哈的一些命題（如「神學的秘密就是人學」，「上帝就是放到了人以外的，客觀化了的人的本質」）掛在嘴邊，卻沒有想到這些命題背後的重大宗教意義，就是人取代了上帝成為宗教信仰的對象。如費爾巴哈自己所解釋：「人的絕對本質，上帝，其實就是他自己的本質。」⁷⁵「上帝之意識，就是人之自我意識；上帝之認識，就是人之自我認識。……人認為上帝的，其實就是他自己的精神、靈魂，而人的精神、靈魂、心，其實就是他的上帝：上帝是人之公開的內心，是人之坦白的自我；宗教是人的隱密的寶藏的莊嚴揭幕。」⁷⁶費爾巴哈的《基督教之本質》出版後，當時就有人誤讀，以為費爾巴哈揭示了宗教的荒謬與虛無；費爾巴哈在此書的第二版序言用歸謬證法來澄清：「說按照我的著作，則宗教是荒謬、虛無、純粹的幻想了，這種責難僅僅在下述情形下會是有理由的，即按照我的著作，我把宗教還原到人、人本學，證明人、人本學是宗教之真正對象和內容，並把人、人本學也說成是荒謬、虛無、純粹的幻想」，⁷⁷這分明是錯誤的，因為費爾巴哈在此書中宣揚了一個新的人學，他說「我使神學下降到人本學，這倒不如說是使人本學上升到神學了。」⁷⁸人代替了上帝，不是取消了宗教，而是揭示了宗教信仰的真正對象。費爾巴哈說：「不要忘記，宗教本身，不是在表面上而是在根底里，不是在見解和想像上而是在內心和其真正的本質中，除根深蒂固地信仰屬人的存在者之真理性和神性（the truth and divinity of human nature）外，再不信仰別的了。」⁷⁹費爾巴哈不是要取消宗教，而是以一個信仰人的宗教來取代信仰上帝的宗教；這是人的自信。

⁷⁴ 費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）著，榮震華譯，《基督教的本質》，（北京，商務印書館，1997），頁 35；包默，《西方近代思想史》，頁 375。

⁷⁵ 費爾巴哈，《基督教的本質》，頁 34。

⁷⁶ 費爾巴哈，《基督教的本質》，頁 43。

⁷⁷ 費爾巴哈，《基督教的本質》，頁 19。

⁷⁸ 費爾巴哈，《基督教的本質》，頁 19。

⁷⁹ 費爾巴哈，《基督教的本質》，頁 16。

至於孔德，在上一段已經介紹過了他的人道教思想，在這裏再補充一些他對人性的看法。孔德承認人有自私的本能，這是人性的軟弱，但「公」終必能勝「私」。「社會情感之能制勝內心之私，惟在其漸經困難之訓練，就中知識亦必共同合作。此種訓練最重要之部分，即在男人與婦人之相愛，而以其前後所有他種家庭之愛隨之。」⁸⁰經過訓練後，博愛會自然流露，因為至高無上的存有與人性本來就同一；他因此揚言，神學與戰爭會不可逆轉地在歷史中消失！⁸¹

包默對十九世紀歐洲思想家對人性的高度評價作一總結：

意味深長的是，這些著作中根本沒有提到任何與原罪相當的東西。這個世界自有許多惡與痛苦，如貧窮、疾病、不義與疏離。但要點是人性中並沒有任何東西妨礙我們去把他們改進或消除。因此，當祁克果（他那個時代的怪人）為人類永恒的有罪狀態而苦惱不已時，史特勞斯卻把「罪」（sin）歸因於人類之有限（很幸運地，只是暫時的有限）；費爾巴哈則把它歸因於人類愛上帝——這種愛低貶了對人的愛；馬克思把它歸因於過時的經濟制度；穆勒把它歸因於與無知以及因無知而致的錯誤選擇；史賓塞（Herbert Spencer）把它歸因於「體質對情況之不適應」……。

惡是可以治癒的：這正是新啓蒙運動給人的資訊。穆勒在「功利主義」（Utilitarianism, 1863）一書中說道：「略有見地的人，都不能懷疑世上大部分惡事的本身都可以由人類的關心和努力而加以清除和克服。」史特勞斯以更富有形上意味的話，形容人類是「無罪者」（the Sinless One）。不潔可能還會留在個體的身上，但是，如果有限的精神「念念不忘自己的無限」，不潔就會逐漸在人類裏消失。⁸²

這種對人性的自信蘊涵另一人本主義主張：樂觀的進步歷史觀。人性中龐大的潛能一旦得釋放，「進步被認為自然的事。」⁸³

十八世紀啓蒙運動的進步歷史觀是有名的（如孔多塞 Condorcet，戈德溫 Godwin 等人的觀點），到了新啓蒙運動，「十九世紀中葉那些科學的歷史家一致同意的歷史

⁸⁰ 孔德，《實證主義概觀》，頁 386。

⁸¹ 孔德，《實證主義概觀》，頁 427。

⁸² 包默，《西方近代思想史》，頁 381-382。

⁸³ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 136（繁體版頁 166）。

定律，只有進步定律一條。」⁸⁴孔德把人類歷史分成三大階段：神學階段、形上學階段、實證階段，就正是這時代精神的代表思想。⁸⁵

布洛克對十八世紀的進步觀作了一扼要解說：「思想自由和言論自由是進步的條件，人的發明和智力是鑰匙，科學經驗則是最有力量的觸媒劑。」⁸⁶同樣地，孔德以科學為實證階段的顯學，都是延續著培根的精神：自然科學是人類進步的引擎。

這種對進步的信念是當時思想家對人性自信的另一表現；用培根的話，人的國度之降臨指日可待。十九世紀思想家大都認為人終究可在人間建立樂園，對上帝可以不屑一顧。包默引述當時一位藝術家 Jules Castagnary 的話：

在我被逐出的那個神的園子旁邊，我要建立一個新的伊甸園。……我要讓「進步」站立在它的入口，讓他手執燃燒的長劍，對上帝說：「不准你進來。」於是人開始建立人類的社會。⁸⁷

已故哈佛大學歷史教授布林頓（Crane Brinton）在其名著《西洋思想史》中這樣分析十八世紀的進步觀：「進步將引導我們上登於人人幸福與惡絕緣之境；而就原始的、第十八世紀的進步觀念言之，其實現且將近在目前，不過人間一個或兩世代。」⁸⁸換言之，啟蒙諸子對人性的自信及對歷史的樂觀其實也是建立在信仰；不是對上帝的信仰，而是對自己的信仰。他們認為已找到鑰匙，使人能更快臻致期盼已久的天堂。而這正是卡爾·貝克爾（Carl Becker）的名著《18 世紀哲學家的天城》的中心論點：

但是如果我們觀察一下他們信念的基礎的話，我們就發現這些 *Philosophes* [哲學家們] 在每一個關鍵上都透露出，他們有負於中世紀的思想卻又並不自覺到這一點。他

⁸⁴ 包默，《西方近代思想史》，頁 393。

⁸⁵ 孔德時常把他的實證主義學說總結為：「愛為吾人之原則；秩序為吾人之基礎；進步為吾人之目的。」孔德，《實證主義概觀》，頁 347。

⁸⁶ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 89（繁體版頁 108）。

⁸⁷ 包默，《西方近代思想史》，頁 397。

⁸⁸ 布林頓（Crane Brinton）著，王德昭譯，《西方近代思想史》，（上海，華東師範大學出版社，2005），頁 142。（筆者按：此中譯本只是原書的下半部而已。）

們譴責基督教的哲學，但太過份了，他們在模仿着的只不過是從他們所鄙視的那些「迷信」之下半解放出來的人們的作風。他們拋棄了對上帝的畏懼，卻保持着一種對神明的尊敬態度。他們嘲笑了宇宙是在六天之內創造出來的這種想法，但仍然相信它是被一個至高無上的存在者按照一個合理的計劃所設計出來的一架精美的機器，作為人類的居留所。毫無疑問，伊甸園在他們看來是一個神話，但是他們滿腔欣羨地在想望着羅馬美德的黃金時代，或者要遠涉重洋去尋找賓夕法尼亞所盛行的那種阿迦底亞式的文明之未受污染的單純狀態。他們否定教會和聖經權威，但對自然界和理性的權威卻表現出一種天真的信仰。他們鄙視形而上學，卻對被人稱為哲學家感到自豪。他們看來似乎有點早熟地就掉換了天堂，因為他們還保留着自己對靈魂不朽的信仰。他們勇敢地談論無神論，卻不能在僕人的面前談論。他們勇敢地保衛寬容，卻很難寬容教士們。他們否認曾經出現過奇迹，卻相信人類的完美性。我們覺得這些「哲學家們」同時既太輕信又太懷疑。他們是常識的受害者。儘管他們有理性主義和他們人道的同情心，儘管他們有對欺騙的憎惡以及他們的熱情和微弱的遠見，儘管他們有熱忱的懷疑主義、他們那種動人的嫉世憤俗、他們那勇敢而生氣勃勃的褻瀆神明以及高談闊論要用最後一名教士的腸子吊死國王，——盡管有着這一切，在這些 *Philosophes* [哲學家們] 的著作中卻有着比我們的歷史書，所曾夢想到的更多的基督教哲學。

……十八世紀所根據的那些先入為主的成見在本質上和十三世紀的仍然一樣，雖說可以承認在偏見上有某些重大的改變。……這些 *Philosophes* [哲學家們] 砸爛了聖奧古斯丁的《天城》，只不過是要以更行時的材料來重建它罷了。⁸⁹

十九世紀末歐洲進步的歷史觀有一個很重要的來源，就是達爾文的進化論。儘管達爾文本人並不以為物種進化是有目的、有定向的，更沒有把「進化」或「演化」等同「進步」，⁹⁰「不過，其他人做了達爾文不會做的事，公然把生物學上的新觀念應用在他們研究的學科上，特別是應用在社會科學上。」⁹¹ 斯賓塞（Herbert Spencer）便是

⁸⁹ 卡爾·貝克爾（Carl Becker）著，何兆武譯，《18 世紀哲學家的天城》，（北京：三聯書店，2001），頁 36-37；譯文略加糾正。

⁹⁰ Paul Lawrence Farber, *The Temptations of Evolutionary Ethics* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994), p.44.

⁹¹ 包默，《西方近代思想史》，頁 427。

其代表人物；布洛克說他「從達爾文那裏獲得了靈感，畢生從事解釋為什麼要對理性進步抱有信心，支援理性進步的科學方法具有普遍有效性」。⁹²「社會達爾文主義」學說，便是從斯賓塞開始。我們所熟悉的一句話：「物競天擇，適者生存」，前半來自達爾文，後半卻來自斯賓塞。所謂「物競」(struggle for existence)、「天擇」(natural selection)，都出於達爾文《物種起源》(1859)一書的全名：《論依據自然選擇即在生存鬥爭中保存優良族的物種起源》。⁹³「適者生存」(survival of the fittest)，則是斯賓塞於《生物學原理》(1865)所創，以表達「物競天擇」的另一面。可是斯賓塞的原創性卻並不在生物學，而是在倫理學與社會學。他是第一個把倫理學建立在進化論上的人（但也因此受到赫胥黎的猛烈批評，這是後話），認為個人倫理及社會倫理都可用進化論的原理去說明及立論。在社會思想上，斯賓塞認為不單動植物，人的社會及民族也要服從「物競天擇，適者生存」的定律。因此，他主張經濟放任政策，反對政府的社會福利角色；透過市場經濟的競爭，以汰弱留強。布洛克用來描寫牛頓後歐洲人興奮的描述，也可以略加修改（以「生物學家」代替「數學家」）用來描述達爾文後歐洲人的雀躍：「看來，上帝不過是個數學家，他的計算是人的推理能力所能及的，大自然不再是人類連續不斷地懷著恐懼心理生活於其中的神秘力量的隨意彙集，而已被顯示是一種可知力量的體系。」⁹⁴

與斯賓塞同期的一位英國社會主義者韋布 (Sidney Webb) 曾概述了當時世紀末很多知識份子的憧憬：

主要由於孔德、達爾文與史賓塞之努力，我們現在已不能再把理想社會想成一個不變的國家。社會的理想，已經從靜態的變成了動態的。社會有機體之必然經歷不斷的成長與發展，已成為一項公理。現在哲學家都在尋找由舊秩序到新秩序的逐漸演化。

⁹⁵

⁹² 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 175（繁體版頁 210）。

⁹³ *The Origin of Species by Means of Natural Selection, On the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life.*

⁹⁴ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 75（繁體版頁 95）。

⁹⁵ 轉引自包默，《西方近代思想史》，頁 429。

就在這種社會思潮背景下，一種全新的烏托邦思想便問世了，這就是優生學。「優生學」(eugenics)一詞是達爾文的表弟高爾頓(Francis Galton)所創的，透過傑出人士的家譜研究，他首先意識到人可以透過改良人的遺傳素質，以產生優秀的後代。因此他主張政府應採取政策以鼓勵資優者多生，而資劣者應加以隔離不讓他們生殖。他為到達爾文的進化論「摧毀」了人類墮落的「宗教迷信」而興奮。人類並沒有墮落，而是由低等生物進化冒升至高等生物，優生學則可加快這個進化冒升的過程。「大自然所盲目地、緩慢地、及無情地所作之事，人卻可以有目的地、迅速地、及仁慈地進行。」⁹⁶對高爾頓而言，優生學已成為一個世俗的救贖論。

社會達爾文主義者剛開始對這個依賴政府干預的救世藍圖不感興趣，因為他們堅信「天擇」機制，反對政府干預。然而，不少人逐漸醒悟到，「天擇」(natural selection)雖可令「適者」生存下來，但「人擇」(artificial selection)卻可令「適者」大量增加；⁹⁷政府若推出優生政策，就正是以「人擇」來加速社會進化。⁹⁸於是，西方社會於二十世紀初便以進化為名推行了一連串的優生運動。⁹⁹再一次，歐洲人相信科學是進步的引擎。

綜言之，受了社會達爾文主義之衝擊，歐洲人對進步更有自信。他們或主張放任的市場經濟政策(斯賓塞)，或政府的積極干預(韋布)，或人種遺傳的改良(高爾頓)。¹⁰⁰儘管他們提出的方案不同，但共同的是，他們覺得自己找到了人類進步的秘密，加強了他們樂觀的進步歷史觀，及對人性的自信，使人本主義思想聲勢更浩大。

簡言之，論者認為因為人性中有充分的道德能量，人類(個人及社會)能臻於完美只是早晚的事，其無可避免性是不容置疑的。

⁹⁶ Daniel J. Kevles, *In the Name of Eugenics* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), p.12; 筆者漢譯。

⁹⁷ Kevles, *In the Name of Eugenics*, p.91。

⁹⁸ Kevles, *In the Name of Eugenics*, p.70。

⁹⁹ Hampton L. Carson and John C. Fletcher, "Evolution," in *Encyclopedia of Bioethics*, rev. ed., ed. Warren Thomas Reich, volume 2 (New York: Macmillan and Simon & Schuster, 1995), p.794a.

¹⁰⁰ 參包默，《西方近代思想史》，頁430-431。

(二) 尼布爾：人勿在歷史中扮演上帝

以基督教思想資源，批判人本主義對人性的自信及對歷史的樂觀，最有力的發言人之一也是尼布爾；他是以過來人的身分而作出深刻的反思，並與同時期的人本主義思想家如哲學家杜威等反覆辯論。¹⁰¹

尼布爾同意現代西方文化的最重要特點，就是其對人自身能力的自信。這自信有兩個層面：對人自身而言，自信人能充分發展人性中的內在資源，使人性中的美善能駕馭罪惡。對外在的世界而言，自信人能發揮能力，駕馭自然及駕馭社會。後者的任務無疑比前者更艱鉅，因此尼布爾說：「現代文化的主調，與其說是對理性的自信，不如說是對歷史的信心。」¹⁰²因此在尼布爾的眾多著作中，至少有五本書是討論歷史的。¹⁰³他一方面嘗試去建立一個基督教的歷史觀，另一方面又以此史觀去批判西方文化（尤其是美國的政治文化）。

人本主義及其他理想主義的歷史觀的主調認為，歷史是必然進步的，因為人是歷史的主人翁，人類可操控自己的前程，人類的未來是操之在我。用宗教語言來表達，尼布爾說：「有一個信條把現代文化的多樣性統一起來，持各式各樣主張的現代人都有一共同信念，就是歷史發展是一個救贖的過程。」¹⁰⁴因此，尼氏三番四次去反駁這個「人可主宰歷史乾坤」的信念，並強調人在歷史洪流中的「曖昧性」(ambiguity)。在某些方面，人的確有能力去創造歷史，主導及推動人類歷史進步。但在另一些方面，人往往只流於歷史洪流中的蒼生，被某些非人可能匹敵的自然或歷史因素所抗拒及挫折。¹⁰⁵

¹⁰¹ 杜威也是《第一個人本主義宣言》的簽署人之一。

¹⁰² “Modern culture is distinguished by its confidence, both in the growing power of reason and in its capacity, when rightly disciplined, to assure the development of every human power and virtue. The dominant note in modern culture is not so much confidence in reason as faith in history.” Reinhold Niebuhr, *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History* (New York: Charles Scribner’s Sons, 1949), p.3.

¹⁰³ *Beyond Tragedy* (1937), *Faith and History* (1949), *The Irony of American History* (1952), *The Self and the Dramas of History* (1955), *A Nation So Conceived* (1963).

¹⁰⁴ Niebuhr, *Faith and History*, pp.1-2.

¹⁰⁵ “Men do not, whether by evolutionary or revolutionary means, exchange their position of creatures of historical process to that of history’s masters. They remain rather in the

現代思潮眾多，甚至彼此南轅北轍，但都共同接受一個進步的歷史觀，尼布爾認為是因為他們都共同排斥基督教的原罪說。¹⁰⁶基督教原罪說所帶來的人生智慧，不但可以使我們持平地看人性，也可持平地看人在開創未來時的可為及不可為。因此，這個人生智慧對任何可取的政治及社會理論都可起重大的貢獻。尼氏甚至說，每一頁的人類歷史都表明，不管人在各方面所作的道德努力有多大，伴隨著人的道德或社會成就卻是人的自我腐敗。¹⁰⁷嘗試去操控歷史的人，要就是對自己的能力及智慧估計過高，或就是對受操控者及歷史進程估計過低。¹⁰⁸尼布爾在各著作反覆論述，人嘗試去克服或超

continuous ambiguity both of being mastered and mastering the course of history. Whatever mastery they may achieve over historical processes must still operate in a wide realm of meaning in which both natural and historical factors beyond the control of any particular human will frustrate, deflect and negate, as well as fulfill, human desires and ambitions.” Niebuhr, *Faith and History*, p.85

¹⁰⁶ Niebuhr, *Children of Light and Children of Darkness*, p.16.

¹⁰⁷ “Our modern civilization, on the other hand, was ushered in on a wave of boundless social optimism. Modern secularism is divided into many schools. But all the various schools agreed in rejecting the Christian doctrine of original sin. It is not possible to explain the subtleties or to measure the profundity of this doctrine in this connection. But it is necessary to point out that the doctrine makes an important contribution to any adequate social and political theory the lack of which has robbed bourgeois theory of real wisdom; for it emphasizes a fact which every page of human history attests. Through it one may understand that no matter how wide the perspectives which the human mind may reach, how broad the loyalties which the human imagination may conceive, how universal the community which human statecraft may organize, or how pure the aspirations of the saintliest idealists may be, there is no level of human moral or social achievement in which there is not some corruption of inordinate self-love.” Niebuhr, *Children of Light and Children of Darkness*, pp.16-17.

¹⁰⁸ “The illusions about the possibility of managing historical destiny from any particular standpoint in history, always involve, as already noted, miscalculations about both the power and the wisdom of the managers and of the weakness and the manageability of the historical ‘stuff’ which is to be managed.” Niebuhr, *The Irony of American History*, p.72.

越自己的定限，正是各種罪惡的根源。¹⁰⁹

一個以上帝為本的世界觀及人生觀提醒人，人不是上帝，人也永不能成為上帝；因此，人別妄想扮演上帝，主宰乾坤。¹¹⁰

以上主要解釋了尼布爾對人本主義歷史觀的批評，關於對人本主義人性論的批評，尼氏在很多著作都有闡釋，但在《超越悲劇》這本文集有一篇（第六章〈終極的信靠〉）發揮得特別精采。¹¹¹尼布爾認為西方歷史中有太多時候，人把終極的信靠放在人自身上；準確地說，是把終極的信靠放在人性中某種能力上，或放在某些理應更純潔的社會階級上。近代的一些明顯例子是：終極地信賴有充分教養的聰明人、發揚理性知識份子、既純潔又有熱情的青年、樸素而不會剝削他人的無產階級等。古代基督教時期也不乏明顯例子：無條件信靠彼得的傳人（即教宗）、各種聖人（羅馬天主教）、虔誠人（基督教）等。人把終極的信靠放在他們身上，是因為以為他們人性中的真善美最得擴充，他們的知情意最神聖。可是，歷史顯示，這些形形色色地終極信靠都令人徹底失望，因為高貴的人性無可避免地都一一腐敗。¹¹²所以，尼布爾說：「不要信靠任何人。每一個人皆各有所長，也各有所短。社會中每一階層或群體皆可作出獨特的貢獻。然而，這世界沒有任何形式的人的善（尤其在成功之日），是既不腐敗，也不

¹⁰⁹ “the evils of fanaticism, conflict, imperialism, and tyranny have their source in man’s ambition to overleap his limitations and to seek unconditioned power, virtue, and security for his existence.” Niebuhr, “Faith for History’s Greatest Crisis,” *Fortune*, vol. 26 (July 1942), p.131. Quoted in *Reinhold Niebuhr on Politics: His Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*, ed. Harry R. Davis and Robert C. Good (New York: Charles Scribner’s Sons, 1960), p.40.

¹¹⁰ 尼布爾六十歲時出版了《美國歷史之冷嘲》一書，其中第四章題為〈前程之主人翁〉，以美國作為一個典型案例，反駁西方人的「操之在我」歷史自信。此書在寫作及出版時正值東西冷戰，在今天讀來（尤其是於小布殊出兵攻佔伊拉克之後），仍感親切。

¹¹¹ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, chapter VI, “The Ultimate Trust,” pp.112-132.

¹¹² “Yet it is necessary to insist that this form of human goodness, as every other form, is subject to its own peculiar corruptions and to some corruptions which are not peculiar but merely the natural and inevitable corruptions of all human goodness.” Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.126-127.

可能會腐敗的。」¹¹³

尼布爾認為，歷史提供最好的證據，¹¹⁴「人性中沒有任何生機是不會枯竭，沒有任何美德是不會腐敗的」。¹¹⁵ 尤其在擁有權力之後，所有道德英雄及聖人都會紛紛倒下。¹¹⁶ 光明的人類前景必須有賴吸取充足的養分，人性中有資源，但不足夠，人的生命樹要往深層扎根，要回到造化之源本身才有足夠資源去支持人有意義的存在。¹¹⁷ 回歸造化主，關鍵在對自己不存妄想，時刻向上帝懺悔。¹¹⁸

（三）人文主義者對人本倫理異議之二

基督宗教由於對人罪性的強調，因此不會贊成上述對人性的自信。事實上，人本主義者經常把奧古斯丁的人觀視為敵對的。¹¹⁹

值得注意的是，一些自稱為人文主義者的學人，卻並不贊成上述的人本主張，這也是上文所述廣義的人文主義者和狹義的人文主義者（人本主義者）的分別；前者審慎務實，後者樂觀自信；前者胸襟廣闊，後者度量狹隘；前者深思熟慮，後者獨斷片面。正如上文所指出，這兩者的分別，從他們如何解讀西方人文主義傳統便可見分曉。人本主義者都喜歡歌頌人的偉大，而莎士比亞的《哈姆雷特》第二幕、第二場景中一段論人的獨白，常被人本主義者引用；一個流行的漢譯（朱生豪譯本）是這樣歌頌：

人類是一件多麼了不得的傑作！
多麼高貴的理性！
多麼偉大的力量！
多麼優美的儀表！

¹¹³ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.130-131.

¹¹⁴ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.116, 131.

¹¹⁵ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.131.

¹¹⁶ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, pp.122, 130.

¹¹⁷ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.131.

¹¹⁸ Niebuhr, *Beyond Tragedy*, p.132. 有關尼布爾對罪的神學詮釋，在下文第十段會再討論。

¹¹⁹ 拉蒙特，《人道主義哲學》，頁 14。

多麼文雅的舉動！
在行為上多麼像一個天使！
在智慧上多麼像一個天神！
宇宙的精華！
萬物的靈長！

西方的人本主義者，¹²⁰及許多中國學者都因這段文字而指出人該受讚美和歌誦。案例一、《中國大百科全書·哲學卷》〈人文主義〉條指出文藝復興時期的人文主義的第一個主要內容是：「反對中世紀神學抬高神、貶低人的觀點，肯定人的價值，強調人的高貴。他們把人看作是『宇宙的精華，萬物的靈長』，讚美人的力量，頌揚人的特性和人的理想，提倡尊重人、發展人的事業。」¹²¹ 案例二、一個研究宗教的學者說：「劃時代的文學巨人英國的莎士比亞在著名悲劇《哈姆雷特》中就對人的尊嚴和價值唱出了皮科式的頌歌。」¹²² 案例三、一個歷史學教授這樣解釋人文主義和人的復興：「一個具有精度、廣度、深度、強度的美麗的人終於站立了起來。他具有了心志、天分、才具、機遇、定性、慧根、胸欽、惜物等種種美麗。……這個新人終於沖破了中世紀的黑暗而在世界的大地上站立了起來。他的站起，意味著一個新人時代的到來。」¹²³ 人本主義者以莎士比亞為根據，理直氣壯歌頌人的偉大，其實是斷章取義地錯誤詮釋文本。哈姆雷特這一段臺詞還有好幾句才結束，很多人卻把這幾句話審查剪裁掉！可是，被剪裁掉的頭三句話才關鍵。按照《哈姆雷特》的劇情，這段台詞是在全劇中哈姆雷特心情最沮喪時說出，因為這個丹麥王子發現現在這個國王（他的叔叔）原來是他的殺父仇人，父親屍骨未寒母親便改嫁給這叔叔，使他登上王位。哈姆雷特身陷險境，要裝瘋扮癲來自保及謀報父仇，既孤獨又痛苦。後來，他發現來看望他的兩位少年時代好友，原來是國王派來刺探他內心秘密的探子；哈姆雷特內心悲憤沉痛，有感

¹²⁰ 拉蒙特，《人道主義哲學》，頁 62。

¹²¹ 《中國大百科全書·哲學卷》，（北京：中國大百科全書出版社，1987），頁 711。

¹²² 呂大吉，〈從神本主義到人本主義——關於文藝復興和人文主義〉，《從哲學到宗教學——呂大吉學術論文選集》，（北京，宗教文化出版社，2002），頁 417。

¹²³ 朱孝遠，〈人文主義和人的復興〉，《北大講座（第三輯）》，（北京，北京大學出版社，2003），頁 15。

而發說出這千古嘆歌。這段台詞全文如下（朱生豪譯本）：

……讓我代你們說明來意，免得你們洩漏了自己的秘密，有負國王、王后的付托。我近來不知為了甚麼緣故，一點興致都提不起來，甚麼遊樂的事都懶得過問；在這一種抑鬱的心境之下，仿佛負載萬物的大地，這一座美好的框架，只是一個不毛的荒岬；覆蓋眾生的穹蒼，這一頂壯麗的帳幕，這一個點綴着金黃色的火球的莊嚴的屋宇，只是一大堆污濁的瘴氣的集合。人類是一件多麼了不得的傑作！多麼高貴的理性！多麼偉大的力量！多麼優美的儀表！多麼文雅的舉動！在行為上多麼像一個天使！在智慧上多麼像一個天神！宇宙的精華！萬物的靈長！可是在我看來，這一個泥土塑成的生命算得甚麼？人類不能使我發生興趣；不，女人也不能使我發生興趣，雖然從你的微笑之中，我可以看到你們持有異議。

如布洛克所說：「如今哈姆雷特是『一個被毀掉了的高貴的心胸』，一個幻滅了的人文主義者，莎士比亞模仿亞爾貝蒂和米蘭多拉以前寫的頌詞，給哈姆雷特寫了臺詞，表示了他的厭惡」¹²⁴

換言之，哈姆雷特所發出的不是對人類崇高偉大的頌歌，而是對人類失望的諷刺哀歌。這段千古臺辭受誤讀，是因為把往後三句最關鍵的話（「可是在我看來，這一個泥土塑成的生命算得甚麼？人類不能使我發生興趣；」）審查剪裁掉！布洛克認為莎翁其實是一個理想幻滅的人文主義者，這似乎是很多研究莎翁劇作學者的共識。台灣的莎翁研究權威顏元叔教授認為，這段話表達了哈姆雷特「對整个人生與人性失望絕望」；而且「進一步，這一段名言是有幾點值得注意：其一，它跟哈姆雷特許多其他的言論一樣，與報仇的劇情無關；它是對人生作普遍性與概論性的哲學評談。其二，他的評談要旨是建立在一個矛盾上，……前句讚美人為上帝之傑作，後句說這不過是一堆灰燼，……這個大困惑標示文藝復興運動盛極（以 Marlowe 的劇本為標幟）而衰的反思反省」。¹²⁵

¹²⁴ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 61（繁體版頁 76-77）。Davies 也對這種斷章取義感到不滿，但他對這段《哈姆雷特》名章有另類解釋，見 Davies, *Humanism*, 頁 98-99。

¹²⁵ 顏元叔著，《莎士比亞通論·悲劇》，（台北，書林出版社，1997），頁 294-295。

其實當時也並非莎士比亞一個人有如此反應。同時代法國的蒙田（Montaigne），在一長篇隨筆中也對人性發出激昂沉痛的感嘆：

人引經據典地要我理解，人覺得自己大大勝過其他創造物是多麼有根有據。然而誰說服他相信，一望無際的美麗天空，終年流轉不息的日月星辰，無垠海洋的驚濤駭浪，從開天闢地以來是為了人類的便利和福祉而存在的？這個可憐脆弱的創造物，連自己都不能掌握，受萬物的侵犯朝不保夕，卻把自己說成是他既沒有能力認識、更沒有能力統率其一小部分的宇宙的主宰，還有比這個更可笑的狂想嗎？¹²⁶

布洛克以他廣闊深刻的學養，看到西方人文主義傳統中，有些知識文人看到人的先天定限。所以他說：「如果僅僅強調一般男女能夠達到尊嚴、善良和偉大的潛在能力，而忽視我們大多數人是有分裂人格的，很少人能夠達到本來能夠達到的程度，那麼這樣一種人文主義就是淺薄的、說不通的。」¹²⁷在《西方人文主義傳統》最後一章，〈人文主義有前途嗎？〉他慨歎：

人文主義傳統中，使得二十世紀過來人念念不忘的，就是人性本善而且可以益臻完善的信念，就是作為十八世紀啓蒙運動特色的樂觀主義，就是十九世紀實證主義版本的人文主義科學、進步以及前途所感到的信心。但是會犯這樣的錯誤，就是把人文主義歷史發展某一階段當作整體的代表，這一點我已多次指出。¹²⁸

因此，他總結陳詞，指出一個「比較現實的人文主義觀點承認人的局限性和軟弱性」，¹²⁹這是「一種新版本的人文主義」，不同意進步是無可避免的，「打破了較早時

¹²⁶ 蒙田（Montaigne）著，潘麗珍等譯，〈雷蒙·塞邦贊〉，《蒙田隨筆全集》，中卷，（台北：台灣商務印書館，1998），頁 127。參 Cyrus Hoy, ed. *Hamlet: An Authoritative Text, Intellectual backgrounds, Extracts from the Sources, Essays in Criticism*, 2nd. ed, (New York: Norton, 1992), p.120.

¹²⁷ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 165（繁體版頁 198）。

¹²⁸ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 270（繁體版頁 310-11）。

¹²⁹ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 270（繁體版頁 311）。

期的樂觀假定，認為出發點應該是承認人性的雙重性質，承認個人和社會身上的非理性力量」。¹³⁰

正如上一段一樣，我再用英國的不可知論者赫胥黎來說明，人文主義者可以有廣闊心胸及冷靜觀察。在〈不可知論〉一文快結束時，赫胥黎作出以下沈痛的論述：

我並不知曉有其他研究，比透過歷史典籍研究人類的演化，更令人有難以表達的心痛。……他（指人類）是一隻野獸，只是比其他野獸更有智力。他是他自己盲目衝動的獵物，……是自己無休止幻想的受害人，……。在達到某一程度的身體安舒，……然後在以後數千年間，不斷爲了抵抗他同胞的貪心和野心作自保奮鬥，雖有不同程度的福禍，然而卻爲無窮的惡毒、血腥、及痛苦所長伴隨。……在最好時代的最優秀之士，只不過是那些犯最少大錯及犯最少罪的人而已。¹³¹

因此，他承認猶太教與基督教在這方面的貢獻，並對孔德的人道宗教發出譏諷，稱之爲孔德式的對人的偶像崇拜（Comtist Anthropolatry）。¹³²

¹³⁰ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 271（繁體版頁 311）。

¹³¹ Huxley, "Agnosticism," pp.256-257. 這是筆者試譯，原文是 "I know no study which is so unutterably saddening as that of the evolution of humanity, as it is set forth in the annals of history....He is a brute, only more intelligent than the other brutes, a blind prey to impulses,...a victim to endless illusions,...He attains a certain degree of physical comfort,...and then, for thousands and thousands of years, struggles, with varying fortunes, attended by infinite wickedness, bloodshed, and misery, to maintain himself at this point against the greed and the ambition of his fellow-men.....And the best men of the best epochs are simply those who make the fewest blunders and commit the fewest sins."

¹³² "That one should rejoice in the good man, forgive the bad man, and pity and help all men to the best of one's ability, is surely indisputable. It is the glory of Judaism and of Christianity to have proclaimed this truth, through all their aberrations. But the worship of a God who needs forgiveness and help, and deserves pity every hour of his existence, is no better than that of any other voluntarily selected fetish. The Emperor Julian's project was hopeful in comparison with the prospects of the Comtist Anthropolatry."

在評論完人性論後，現在再評論人本主義的歷史觀。在布洛克眼中，十九世紀「對科學的實證主義信仰，以及這信仰所支援的對進步的信念」，是一種「僵化為教條式的理性主義」；「理性主義打破了宗教和教會對人思想的壟斷以後，自己也變成了一種教條式的意識形式，同樣不允許對它的假定進行檢查，也同樣不容異見。」¹³³十六世紀的一連串天災人禍，法國大革命後的恐怖統治，及二十世紀初的第一次世界大戰、大蕭條、法西斯主義的興起等，都一而再、再而三使當時樂觀的進步歷史觀幻滅。¹³⁴「在這樣的情況發生的時候，不僅進步的信念全都喪失了，而且有許多人會出於幻滅的怨懣而把自由主義及其人文主義根源統統拋棄掉」。¹³⁵可是布洛克卻不作如是想；在經過試煉後，要拋棄的只是天真的人本主義信仰，但卻煉出一個「新版本人文主義」，「用新的方式看待人和社會」。¹³⁶

赫胥黎在十九世紀末的英國，也是一個對當時歷史觀的異議分子。他對這個「物競天擇」的世界憂心忡忡，擔心人類的社會秩序這個「人為世界」會被羅馬角鬥士式的「自然世界」所反擊，使人類文明毀於一旦。於〈進化論與倫理學〉一文，他不點名嚴厲批評斯賓塞的進化倫理學，於翌年（1894）他再為這篇論文寫一篇長篇〈導論〉，把他的先天下之憂發揮到淋漓盡致。于全文末了最後一段，他發出無奈的感慨：

擺在人類面前的是一種用以維持和改進一個有組織的政體的人為之國的不斷的鬥爭，以與自然之國相對抗。人在這種社會中並通過這種社會可以發展出一種有價值的文化，這種文化能夠維持和不斷改進其自身，直到我們地球的進化開始其下降過程，於是宇宙過程將恢復其統治；而自然之國將再次在我們星球表面上取得優勢。¹³⁷

Huxley, "Agnosticism," 頁 257。

¹³³ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 176，240（繁體版頁 211，267）。

¹³⁴ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 57-58，124-127，193（繁體版頁 70-72，147-151，212）。

¹³⁵ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 193（繁體版頁 212）。

¹³⁶ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 232（繁體版頁 258）。

¹³⁷ 赫胥黎（Thomas Henry Huxley）撰；《進化論與倫理學》翻譯組譯，《進化論與倫理學》，北京：科學出版社，1973。讀英文原文才能覺其豐富的感情：“That which lies before the human race is a constant struggle to maintain and improve, in opposition to the State of Nature, the State of Art of an organized polity; in which, and by which,

對於我們這些言必稱「進化」，而不知道「evolution」原來的漢譯是「演化」的人來說，肯定不理解為何赫胥黎會說「我們地球的進化開始其下降過程」。只不過，經過 2003 年的 SARS 風暴之後，我們這些自稱為萬物之靈的人應該有所焦慮，宇宙的演化不一定對人友善，擁有高科技的人，可以無聲無色的被我們肉眼看不到的各種病毒、細菌、及其他微生物所殲滅！經此一役，我們便可對赫胥黎這憂心的結語起不寒而慄的共鳴，「自然之國將再次在我們星球表面上取得優勢」，人類進步的歷史觀顯得天真和蒼白。

三、人本主義的論旨三及其異議

（一）人的自由及自主（論旨三）

有別於一般人文主義，人本主義之另一重要道德主張是一個嶄新的自由觀。自由，是當代西方世界的一個重要價值；法國畫家德拉克洛瓦（Eugene Delacroix）的名畫《自由領導人民》，及法國送給美國的自由女神像等以自由為主題的藝術作品，也深入民間。自從「自由、平等、博愛」這法國大革命口號喊出後，對自由的強調已是西方現代性的一部分。在一本通俗的西方思想史著作中，作者認為現代世界觀之一就是自由：

雖然古希臘世界觀已經強調，人的理智與精神活動的目標是人與宇宙及其神聖智力的基本統一（或再統一），雖然基督〔宗〕教的目標是要使人與世界重新同上帝統一，現代的目標卻是要為人創造可能的最大自由：從自然中獲得自由，從政治、社會或經濟結構的壓迫下獲得自由，從形而上學或宗教信仰中獲得自由，從教會的壓迫下獲得自由；從靜止與有限的亞里士多德—基督〔宗〕教宇宙中獲得自由，從中世紀經院哲學的束縛中獲得自由，從古希臘權威的束

man may develop a worthy civilization, capable of maintaining and constantly improving itself, until the evolution of our globe shall have entered so far upon its downward course that the cosmic process resumes its sway; and, once more, the State of nature prevails over the surface of our planet.” T. H. Huxley, “Evolution and Ethics – Prolegomena” (1894), in *Collected Essays*, IX, p.43.

縛中獲得自由，從一切原始的世界概念中獲得自由。通過普遍地將傳統置諸腦後，擁護人的自主理智的力量，現代人獨立地行動，決心發現他的新宇宙的作用原理，探討和進一步擴大宇宙的各個方面，實現他的世俗目標。¹³⁸

這裏所描述的各项自由，都屬於所謂的「消極的自由」。然而，值得我們注意的是，在上述的一系列消極的自由中，第一項自由（「從自然中獲得自由」）和其他自由有一重要分別：其他對自由的干預或束縛都是人爲的，而對第一項自由的干預或束縛卻是自然，因此人要爭取免於自然所奴役的自由（freedom from nature）。

西方近代思想中的自由首先是政治社會性（在群己關係中，個人可免於受社會或政府的強迫或約束），其次是文化思想性（在古今關係中，現代人可免于受傳統思想及價值觀所束縛）。這些主張都可清楚地在英國哲學家彌爾的《論自由》一書中找到。所謂免于暴政的自由、免於經濟壓迫的自由、免于殖民的自由、免于封建禮教的自由、免於思想鉗制的自由等，都是現代人所耳熟能詳的。

然而，所謂免于自然奴役的自由，卻是離開了近代西方自由主義的方向，是一項另類的自由。筆者認為，這個新的自由觀的代表作是英國哲學家羅素的一篇早年哲理文章，〈一個自由人的崇拜〉（1903）。

羅素是二十世紀西方的一個重要人本主義者，一方面是因為他本人的思想主張，另一方面也因為英美的人本主義者常視他為同路人，在所出版的刊物中廣泛轉載他的文章。¹³⁹他在一篇寫於中年，交代他心路歷程的文章〈我的思想發展〉（1944）中，羅素清楚解釋他的立場：在認知上他是一個人本主義者，雖然在情感上人本主義卻未能

¹³⁸ 理查·塔那斯（Richard Tarnas）著，王又如譯，《西方心靈的激情》，（台北：正中，1995），頁341。

¹³⁹ 明顯例子是“The Faith of a Rationalist”（1947），題目改為“The Faith of a Humanist,” 轉載於 Margaret K. Knight, ed., *Humanist Anthology From Confucius to Bertrand Russell* (London: Barrie & Rockcliff, 1961); “What I Believe” (1925), 題目改為“Religion and Fear,” 轉載於 *Humanist Anthology From Confucius to Bertrand Russell*. 況且，羅素還是英國人本主義協會顧問委員會成員；參 拉蒙特，《人道主義哲學》，頁42。

滿足他的情懷。¹⁴⁰因此，在思想上羅素是上一世紀西方的人本主義代言人之一，應無疑問。

按照多個文集編者的統計，在羅素一生所著的文章中，〈一個自由人的崇拜〉可說是最著名的，因為它被收集重印次數最多，譯本也是最多的。¹⁴¹羅素晚年在回答一個垂詢時（1969）仍堅持，這篇 63 年前的哲理文章所提出的世界觀及人生觀，至當時仍大體上沒有改變。¹⁴²

這篇引起廣泛共鳴的文章所講的自由人，就是一個可免于自然奴役或暴虐的人；這就是上文筆者所講的嶄新自由觀。自由人的崇拜，有別於傳統的崇拜。傳統的崇拜對象是自然，是浩瀚宇宙背後的主宰力量，是支配物質宇宙的巨力，是呼風喚雨，操生殺大權的天命。然而，這個超人的大能者或大能力是不值得人崇拜的，因為它是無良的（not good），它雖萬能但卻盲目，任性恣意地把痛苦加諸於人，無視善惡作出任意破壞，無情滾進；綜言之，人是活在一個對人有敵意的宇宙。用漢語來表達，羅素的世界觀是老天視人命如草芥。人活在這個無情的宇宙及麻木不仁的天地中，飽受其

¹⁴⁰ “When I was young I hoped to find religious satisfaction in philosophy;.... Those who attempt to make a religion of humanism, which recognizes nothing greater than man, do not satisfy my emotions. And yet I am unable to believe that, in the world as known, there is anything that I can value outside human beings, and, to a much lesser extent, animals. Not the starry heavens, but their effects on human percipients, have excellence; to admire the universe for its size is slavish and absurd; impersonal non-human truth appears to be a delusion. And so *my intellect goes with the humanists, though my emotions violently rebel*. In this respect, the ‘consolations of philosophy’ are not for me.” Bertrand Russell, “From ‘My Mental Development’ and ‘Reply to Criticisms’,” in *Russell on Religion: Selections from the writings of Bertrand Russell*, ed. Louis Greenspan and Stefan Andersson (London: Routledge, 1999), p.27.

¹⁴¹ Bertrand Russell, *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 12, *Contemplation and Action, 1902-1914*, ed. Richard A. Rempel, Andrew Brink, and Margaret Moran (London: George Allen & Unwin, 1985), “Introduction to ‘The Free Man’s Worship’,” p.62; Editor’s “Introduction,” *Russell on Religion*, p.20.

¹⁴² “My outlook on the cosmos and on human life is substantially unchanged.” Quoted in Russell, *Contemplation and Action*, “Introduction to ‘The Free Man’s Worship’,” p.64.

鐵蹄所蹂躪，受壓迫，受加害，受暴虐。死亡，正是這個非人力量對人操控摧殘的標誌和印璽。崇拜這股盲目的力量，自甘無能，只是卑躬屈膝的奴隸式順從而已。因此，人必須起義抗暴，頑抗這個不仁的老天。「在行動上，欲望上，我們必須永遠對暴虐的外力屈服，但是在思想上，在靈感上，我們是自由的，不受制於我們的同類，不受制於我們無能地爬行其上的小星球，甚至不受制於死亡之暴虐。」「從外表看來，和大自然的力量相比，人生只是微塵；」然而，當人能思及這情況，這種思想便使我們成為自由人。人的尊嚴，正是建立在這個爭取從非人力量之暴虐中得解放。儘管人無把握可制天勝天，因為老天力量無窮，但人仍要抗天，與天相爭，傲然地向這個不可抗拒的力量挑戰！¹⁴³

這篇自由宣言或抗暴宣言，也就是一篇對老天心死（cosmic despair）宣言。¹⁴⁴按某些研究指出，這篇文章之寫作背景是羅素某天於騎腳踏車回家後，猛然覺察他不再愛他的第一任妻子了，於是有造物弄人之感慨及怨憤。¹⁴⁵

¹⁴³ 羅素（Bertrand Russell）著，胡品清譯，《一個自由人的崇拜》，（長春：時代文藝，1988），頁18-27。

¹⁴⁴ “‘The Free Man’s Worship’ is Russell’s most famous, frequently anthologized and translated essay. It ranks high among twentieth-century literary statements of cosmic despair.” Russell, *Contemplation and Action*, “Introduction to ‘The Free Man’s Worship’,” p.62.

¹⁴⁵ “The writing of the essay had two major sources: his conversion experience of ‘mystical illumination’ in February 1901, and the realization, in the early months of 1902, that he no longer loved his wife. If he had written an essay on this topic after his ‘conversion’ but before he fell out of love with Alys, it probably would have emphasized the power and importance of universal love. But his mystic insights concerning the power of love were not enough to maintain his feelings for Alys. As was typical of Russell, he claimed that the realization that he no longer love Alys came to him quite suddenly without any forewarnings. It left him in a state of cosmic despair, and made him realize that the only way to cope with this feeling was to adopt the stoic attitude of acceptance of the brute facts of reality that is so evident in this essay.” Editor’s “Introduction,” *Russell on Religion*, p.20. Cf. Russell, *Contemplation and Action*, “Introduction to ‘The Free Man’s Worship’,” p.63.

這篇情理交融的悲壯文章所反映的世界觀，與約三百年前培根的世界觀既有所繼承，也有所發展。培根認為「知識就是力量」，自然科學的知識使人有支配自然的力量，人因此可以建立人的國度，「力圖面對宇宙來建立並擴張人類本身的權力和領域」。¹⁴⁶這個培根世界觀有別於古典（希臘、中世紀）世界觀，不再追求人與自然的和諧共處；反之，要突出人的地位，是一個以人為中心的世界觀。在這一點上，羅素與培根是一致的。所不一樣的是，培根所要征服的自然，乃是一個中性的機械式定律，因此我們要重視科學，「因為我們若不服從自然，我們就不能支配自然。」¹⁴⁷羅素卻認為自然對人而言是盲目的、無良的、不仁的，甚至敵對的。培根已意識到天人對立，羅素更進一步認為天人敵對。再者，羅素也沒有把握人能征服駕馭自然；自然力量是強大無比，甚至在某方面是「全能的」，但人卻不應認命，不應接受人的限制及崇拜這個宇宙之力。相反，人要對這個不仁的天作頑強反抗及反叛；要獲得自由的人道，不是來於順應天道，而是要逆天而行。培根的人的國度，並不是要取代上帝的國度；但對於羅素而言，人若要建立一個新的秩序（自由人的秩序），就必須全面推翻舊的秩序（自然秩序）。逆天而行之謂道！

這種激烈的天人敵對自然觀，不單只離開了古希臘及中世紀的主流世界觀，也偏離了十八世紀啟蒙時期的世界觀。歐洲及北美啟蒙諸子以自然取代上帝（或把上帝化約為自然），透過對自然的反省，人皆可得到自明的真理——科學真理、道德真理、政治真理，甚至宗教真理。因此，除了有自然科學，也有自然道德、自然法律、自然權利、自然宗教等。¹⁴⁸羅素的世界觀不再是和諧的把人道奠基於天道，而是革命的以人

¹⁴⁶ 培根，《新工具》，卷一，129 條；中譯頁 104。

¹⁴⁷ 培根，《新工具》，卷一，129 條；中譯頁 104。

¹⁴⁸ 參貝克爾以下簡潔的解釋：「在十八世紀輿論的氣候之下，不管你是尋求對甚麼問題的答案，自然界總是驗證和標準；人們的思想、習俗和制度假如要想達到完美之境，就顯然必須與『自然界在一切時間裏、向一切人所顯示』的那些規律相一致。……顯然十八世紀並未停止俯首崇拜；它只是給崇拜的對象賦予了另外的形式，安上了一個新的名稱。它神化了自然而改變了上帝的性質。由於自然成了新的上帝，成了所有智慧和正義的源泉，因此十八世紀要向自然尋求指導，期望着從自然那裏得到金科玉律。……在十八世紀，這樣一些真理被視為是不證自明的而被廣泛接受：有價值的道德應是『自然道德』，有價值的宗教應是『自然宗教』，有價值的政治法則應是『自然法』。」貝克爾，《十八世紀哲學家的天城》，頁 55，199，203。

道推翻天道。對羅素而言，不但上帝已死，自然也死了！

需要補充說明的是，羅素這個激烈的天人觀並非他所獨創；事實上，于〈一個自由人的崇拜〉出版（1903 年）之前，英國知識界已彌漫了這種對自然不信任的思想。以下就以三個例子簡單說明。首先，英國詩人及評論家阿諾德（Matthew Arnold）於一首題為《與自然和合》的詩中，以反諷的口吻嚴正地批判自然：

‘In harmony with nature?’ Restless fool,
Who with such heat dost preach what were to thee,
When true, the last impossibility –
To be like Nature strong, like Nature cool!

Know, man hath all which nature hath, but more,
And in that *more* lie all his hopes of good.
Nature is cruel, man is sick of blood;
Nature is stubborn, man would fain adore;

Nature is fickle, man hath need of rest;
Nature forgives no debt, and fears no grave;
Man would be mild, and with safe conscience blest.

Man must begin, know this, where Nature ends;
Nature and man can never be fast friends.
Fool, if thou canst not pass here, rest her slave!¹⁴⁹

其次，另一位詩人及文學評論家斯溫伯恩(Algernon Charles Swinburne)在一本書中也對自然作類似控訴，結論說：「我們若要與自然為一，就讓我們繼續盡力作惡罷！」¹⁵⁰

¹⁴⁹ “In Harmony with Nature: To a Preacher,” in *The Poems of Matthew Arnold*, 2nd ed., ed. Kenneth Allott and Miriam Allott (London: Longman, 1979), p.44.

¹⁵⁰ “Nature averse to crime? I tell you, nature lives and breathes by it; hungers at all her

最後，同時代的英國生物學家赫胥黎於〈進化論與倫理學〉（1893）這篇長文中，反復論說進化論所顯示的生物界自然（即天），與人所建立的人文世界，是此消彼長的對立。在接近全文結尾時他說：

我們要斷然理解，社會的倫理進展並不依靠模仿宇宙過程，更不在於逃避它，而是在於同它作鬥爭。這樣使小宇宙對抗大宇宙，並且使人征服自然以達到他的更高目的，這似乎是一種大膽的建議。但是，我大膽地認為，我們在上面講過的古代同現代之間的理智上的巨大差別，就在於我們為希望這種事業可以取得一定程度的成功而已經獲得堅實的基礎。

文明的歷史詳細敘述了人類成功地在宇宙間建立一個人為世界的步驟。正如巴斯卡所說的，人儘管是很脆弱的蘆葦，但他卻是一種有思想的蘆葦：在他的內部蘊藏著豐富的能量，只要像充滿宇宙的能量那樣勤奮地運用，就能影響和改變宇宙過程。憑藉他的智慧，侏儒可依其意志使巨人屈從。¹⁵¹

嚴復於晚清為促進維新改革，把赫胥黎這篇長文改寫為《天演論》（1898），是對此文的嚴重誤讀。然而，嚴復也掌握到赫胥黎的天人觀是「天人互爭」，「天人相勝」，「夫天行人治二者常相反而不相成，固矣。然而人治之所以有功，即在與天行相反，此補天之說也。」「此篇之理，與《易·傳》所謂：乾坤之道鼓萬物，而不與聖人同憂。老子所謂：天地不仁，同一理解。」¹⁵²

羅素的天人敵對觀，是把十九世紀末二十世紀初英國知識界一個盛行的天人觀作一總結（他的自然並不如赫胥黎般只局限於生物進化的自然）；在這方面，他主要是

pores for bloodshed, aches in all her nerves for the help of sin, years with all her heart for the furtherance of cruelty.... Unnatural is it? Good friend, it is by criminal things and deeds unnatural that nature works and moves and has her being.... If we would be at one with nature, let us continually do evil with all our might.” Quoted in Gertrude Himmelfarb, *Darwin and the Darwinian Revolution* (New York: Norton, 1968), p.402.

¹⁵¹ 赫胥黎，《進化論與倫理學》，頁 58-59.

¹⁵² 嚴復，《天演論》《嚴復集》，第五冊，北京，中華，1986，頁 1420-1421，1420，1370。

把舊說稍加發揮。羅素的創新之處，是把這種天人觀與自由觀結合，而提出一個新的自由觀 -- 人若要作自由人，必須扮演上帝！

羅素認為，於人而言，自然是一種奴役、強制、及束縛。他於〈一個自由人的崇拜〉中多次慨歎，死亡就是自然對人的暴虐操控之一。自然預定了人生要按某一個固定的方式來進行，因此自然等同限制，等同對人可有的選擇之約束。所以，自然就是桎梏。人若要得自由，從自然運作中得解放，擺脫自然對人選擇的諸多限制，人就要「化性起偽」，逆天而行，以人自己建立的秩序，取代自然秩序。造反有理！

（二）尼布爾：罪惡的根源在人的自由，不在自然

按羅素所說，這個盲目、無良、不仁的自然人類痛苦的主要來源，人若能擺脫它的鐵蹄控制，人便能得到自由及幸福。按照此說，我們只要把焦點從外在的大自然，轉移到人性中的自然(human nature)，便可得出以下這些結論：(1)人所作的惡也要歸咎於人性中的自然（人性中的動物性、生理本能、自然衝動、生理反應等），(2)人有能力駕馭外在的大自然，當然也有能力去駕馭內在的自然，(3)駕馭自然有賴於科學方法，因此我們若能以科學方法研究人性，人可以完全操控人性中的惡便指日可待。

對於這種科學的人學，尼布爾於多部著作中都痛加批判。他認為這種把歷史進程化約為自然進程的所謂行為科學犯了極大的錯誤，因為「他們以為原子彈所帶來的危險，像製造原子彈的力量一樣，同樣可操之於股掌中。」¹⁵³心理學及其他行為科學的錯誤是把人的惡，化約為生物學的語言，¹⁵⁴而遺忘了人的惡是來自人靈魂的深處，非社會科學能量度。¹⁵⁵他嘆言「有些時候我們的現代智者會違返邏輯地從歷史的現實世界，遊進『自然本能』的夢幻世界。」¹⁵⁶尼布爾認為羅素便是這類當代智者的一個代表；羅素於 1951 年撰文批評美國政府把年度經費預算的 20% 留給軍費，並說這是長期累積於人

¹⁵³ Niebuhr, *Irony of American History*, p.81n.

¹⁵⁴ “assumes that most men are creatures with simple determinate ends of life, and that their ‘anti-social’ tendencies are quasi-biological impulses and inheritances which an astute social and psychological science can overcome or ‘redirect’ to what are known as ‘socially approved’ goals.” Niebuhr, *Irony of American History*, p.80.

¹⁵⁵ Niebuhr, *Irony of American History*, p.87.

¹⁵⁶ Niebuhr, *Irony of American History*, p.87.

性中的衝動所帶來的盲目結果，難怪尼布爾對羅素這議論要點名狠批。¹⁵⁷

尼布爾認為那些搞所謂科學人學的心理學家，都是自欺欺人，因為他們拒絕正視人心中的詭詐。他們把人性扁平化，只知作客觀化研究；真正的人性比他們所理解的更複雜，人類歷史比他們所理解的更悲愴，人的救贖比他們所想像的更困難。¹⁵⁸他語帶譏諷地說：「假若我們有一天掉進原子彈衝突的深淵中，在衝突發生的前一夜，極有可能正是某一個心理學學會頒獎給一位出色的科學家，以褒獎他發現了從人類生活中剷除侵略行為之關鍵。」¹⁵⁹

正如於本文第二大段所述，培根的名言之一是「我們若不服從自然，我們就不能支配自然」。為了要服從自然，人要尋找自然定律；為了要支配自然，人要發揮人性之律。可是尼布爾認為以科學方法理解自然及以科學方法理解人性，都無助於我們去

¹⁵⁷ Niebuhr, *Irony of American History*, p.87.

¹⁵⁸ “These wise men insist upon investigating human nature with scientific objectivity, which means that they will not look at themselves with introspective humility. They therefore do not know themselves. They know nothing about the treason in the human heart because they have evaded the fact that there is treason in their own. Historically we live in a world in which evil and good are embattled in such a way as to illumine the terrible depths and the awful heights of the human enterprise. Because man in his grandeur and in his misery, in his high aspirations and in their egoistic corruption, is and always will be a more complex creature than modern culture has understood, his history is more tragic and his redemption from self-seeking, whether individual or collective, more difficult and always less final than we have assumed. The dimension of this whole scene is so great that only the judgment and the grace of God can give it a frame of meaning. But the wise men of our day insist that human nature is flat. They run about with little measurements which can measure whatever is irrelevant but do not touch the heights and depths which are relevant.” Reinhold Niebuhr, “The Blind Leaders,” *Christianity and Society*, vol. 14 (Spring 1949), pp.5-6; Reinhold Niebuhr, “A Faith to Live By – I. The Dilemma of Modern Man,” *Nation*, vol. 164 (February 22, 1947), p.208. Quoted in Davis and Good, *Reinhold Niebuhr on Politics*, pp.62-63.

¹⁵⁹ Quoted in Davis and Good, *Reinhold Niebuhr on Politics*, p.63.

理解歷史劇中的各樣不合理及自相矛盾的事件。¹⁶⁰人性中的自然之所以不如大自然般可受駕馭，是因為人性中有一「我」(self)，它既詭詐，又自欺。社會科學家聲稱，正如人類已征服自然中的惡，人也可征服歷史中的惡，尼布爾認為這正是狂妄之言。¹⁶¹

以上是尼布爾對於羅素式的「人類罪惡根源於人性中的自然」這論旨的批判；對於羅素式的另一相關論旨——「擺脫人性自然枷鎖的自由便是幸福」——尼布爾也有精警的見解。

尼布爾神學指出罪惡的根源是精神性，而不是生物性的；用傳統神學的說法是「意志的敗壞」。因此，自由越多，意志抉擇的場合越多，意志敗壞的機會也越多。¹⁶²正由

¹⁶⁰ “So he hovers ambivalently between subjection to the ‘reason’ which he can find in nature and the ‘reason’ which he can impose upon nature. But neither form of reason is adequate for the comprehension of the illogical and contradictory patterns of the historical drama, and for anticipating the emergence of unpredictable virtues and vices. In either case, man as the spectator and manager of history imagines himself to be freer of the drama he beholds than he really is; and man as the creature of history is too simply reduced to the status of a creature of nature, and all of his contacts to the ultimate are destroyed.” Niebuhr, *Irony of American History*, p.88.

¹⁶¹ “it is not understood that the ‘nature’ which is to be mastered and manipulated contains the self, with all its guile of spirit; and that the mind which is supposed to master nature is also involved in this same self, with all of the capacities of self-deception. Most of the pretentious analogies between the mastery of natural and of historical evil are therefore misleading.” Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, pp.70-71.

¹⁶² “Every new freedom represented a new peril as well as a new promise.” Niebuhr, *Faith and History*, p.7. “Men suffered (so it was argued) not from sin but from impotence. But fortunately the whole historical process was itself redemptive. It translated man from impotence to power, from ignorance to intelligence, from being the victim to becoming the master of historical destiny. This illusion proved as tragic as the first one. Since the sin of man lies in the corruption of his will and not in his weakness, the possibilities of evil grow with the development of the very freedom and power which were supposed to emancipate man.” Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, (New York: Charles Scribner’s Sons, 1953), pp.106-107.

於這個自由意志並非奴役於人的生物性情，因此也不受科學的心理學所管理。¹⁶³在尼布爾的神學著作《人的本性與命運》中，他把罪的根源論釋為「焦慮」(anxiety)，而自由正是構成焦慮(下引文譯為「憂慮惶恐」)的兩個條件之一：

總之，人是自由的，也是被捆綁的，是無限的，也是有限的，所以他是憂慮惶恐的。憂慮惶恐正是他陷於自由與有限之矛盾中的不能免的結局。憂慮乃是罪的內在因由。憂慮是站在自由和有限的矛盾情況中的人所不能免的靈性處境。¹⁶⁴

筆者認為尼布爾這個見解是頗有睿見。古今中外很多思想都把人性中的善惡鬥爭(靈肉之爭、理性與動物性之爭、天理與人欲之爭、天地之性與氣質之性之爭等)視為零和遊戲。他們都把人性善惡視為此消彼長，前者越擴而充之，後者就越消而減之，人就會越臻於善境。可是，按尼布爾所說，這些看法都犯了把惡根源錯置的謬誤。罪惡的根源是人在人靈魂的深處，而不是在人的本能、衝動、情慾，這正是「惡的奧秘」。¹⁶⁵人本主義者否認人的罪性，以行為科學撐腰，傳揚一個人能克服罪惡的福音，未免失之膚淺。

(三) 人文主義者對人本倫理異議之三

在上文二之(三)大段中，筆者曾以布洛克為個案，說明了一個反對人本主義的人文主義。布洛克自稱這是一個「比較現實的人文主義」，「一種新版本的人文主義」。¹⁶⁶這種人文主義與主流基督教哲學是相容的，並且也否定羅素式的天人對抗世界觀，正

¹⁶³ “For man as an historical creature has desires of indeterminate dimensions. Unique human freedom, in even the simplest peasant, transfigures nature’s immediate necessities. This freedom imparts a stubborn recalcitrance to his actions which make him finally ‘unmanageable’.... This unique freedom is the generator of both the destructiveness and the creativity of man.” Niebuhr, *Irony of American History*, p.84.

¹⁶⁴ 尼布爾(Reinhold Niebuhr)著，謝秉德譯，《人的本性與命運》，(香港：基督教文藝出版社，1959)，頁181。

¹⁶⁵ Niebuhr, *Interpretation of Christian Ethics*, pp.72, 134.

¹⁶⁶ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁270，271(繁體版頁311)。

如布洛克所言：

在我看來，人文主義的價值觀不僅同尼布爾的基督教現實主義、施維策爾的「尊重生命」和布伯爾的「我和你」這三種非常不同的宗教哲學是完全相容的，而且是它們的必要成分。我認為任何形式的人文主義若與相信宇宙中存在一個比我們自己偉大的力量並可以指望它給我們幫助這一信仰結合，我們的處境就會比——伯特蘭·羅素的話來說——聽任人類依靠自己的力量在一個冷漠或敵意的宇宙中保持這些價值觀這樣的處境要強得多。¹⁶⁷

有理由相信，一個胸襟廣闊的人文主義情懷，並不需要接受羅素式的激烈自由觀。以下筆者會以兩位都被稱為「humanist」的學者思想來說明。

約瑟夫·弗萊徹（Joseph Fletcher）是美國生命倫理學的鼻祖之一，他從一個神學院教授轉變為一個反宗教的人本主義者，積極參與美國世俗人本主義協會活動。在他晚年一篇回憶傳略中，他清楚指出他的生命倫理學基礎就是人本主義：

當我研究醫學、生物學創新所提出的價值問題與是非爭執時，我的倫理學實質上是人本主義的——非有神論意義上的人道主義。同普羅塔哥拉一樣，我認為萬物的尺度、價值和真理的決定者是人，而不是上帝或任何神啟。¹⁶⁸

弗萊徹的人本主義生命倫理學高舉一個「人爲比自然更好」的原則，認為一個生育過程及死亡過程，愈人爲就愈像人，愈自然就愈不如人（subhuman）。因此，自殺是人爲選擇死亡的時間，安樂死是人爲地安排死亡的方式，及人爲地對衰老過程先發制人。克隆及其他人工生育方式，是人爲的生殖；基因工程，是人爲地去改良人種。當人利用生物科技開拓及增加人的選擇，使人的生育選擇範圍及死亡選擇範圍不受自然所規限約束，人便自由。相反地，人若不利用這些科技去克服自然，便是甘心去接

¹⁶⁷ 布洛克，《西方人文主義傳統》，頁 248（繁體版頁 278）。

¹⁶⁸ Joseph Fletcher, *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette* (New York: Anchor Press, 1974), p.36.

受自然盲目隨機的暴虐，盲目崇拜及信靠大自然，¹⁶⁹臣服於「自然的無情安排」，¹⁷⁰聽命於充滿瑕疵及錯誤的自然，¹⁷¹認命於「無情及不講道理的自然」。¹⁷²簡言之，人要反抗大自然的宿命，透過生物技術爭取人生的選擇自由。弗萊徹雖沒有引用羅素的文章，但字裏行間皆流露出羅素〈自由人的崇拜〉的影響。透過新生物科技的開發及應用，人可擺脫自然奴役，得到自由。

活躍於上一世紀的英國思想家以賽亞·伯林（Isaiah Berlin），可算是自由的人文主義（liberal humanism）的佼佼者。¹⁷³英美兩國的人本主義組織（英國人本主義協會、世俗人本主義議會、人本主義國際學會）都把他視為同道中人。¹⁷⁴可是，伯林的自由觀與弗萊徹的自由觀是大相逕庭。伯林的〈兩種自由概念〉是一篇當代經典，在該文中解釋「消極的自由」時，伯林清楚說明「自然的無能為力」的狀態，並非一種不自由。他說：

強制並不是一個涵蓋所有形式的「不能」（inability）的詞。我說我不能跳離地面十碼以上，或者說因為失明而無法閱讀，或者說無法理解黑格爾的晦澀的篇章，但如果說就此而言我是被奴役或強制的，這種說法未免太奇怪。強制意味着在我可以以別的方式行事的領域，存在着別人的故意干涉。只有當你被人為地阻止達到某個目的的時候，你才能說缺乏政治權利或自由。純粹沒有能力達到某個目的不能叫缺少政治自由。……就像殘疾使我無法行走一樣，那麼，這種無能力並不能必然地稱為缺乏自由，更不能說是缺乏政治自由。¹⁷⁵

¹⁶⁹ 〈約瑟夫·弗萊徹自傳〉，收於約瑟夫·弗萊徹（Joseph Fletcher）著，程立顯譯，《境遇倫理學》，北京，中國社會科學出版社，1989，頁 169-170。

¹⁷⁰ Joseph Fletcher, *Morals and Medicine* (Princeton: Princeton University Press, 1979), p.34.

¹⁷¹ Fletcher, *Ethics of Genetic Control*, p.38.

¹⁷² Fletcher, *Morals and Medicine*, p.208.

¹⁷³ 參網上 *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 第 4.1 段；<http://plato.stanford.edu/entries/berlin/>

¹⁷⁴ 參以下兩個網頁：

<http://www.humanism.org.uk/site/cms/contentViewArticle.asp?article=1221>（British Humanist Association），<http://www.secularhumanism.org/index.php?section=iah&page=index>（Council for Secular Humanism, International Academy of Humanism）。

¹⁷⁵ 以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）著，胡傳勝譯，《自由論》（《自由四論》擴充版），（南京，譯

把伯林這個經典見解用於當代生命倫理學的一些課題上，夫妻不育不能算作生育上的不自由；夫妻生育帶有風險，不能擔保生下沒殘障的嬰兒，也不是生育上的不自由；人不能預先選擇自己後裔的特徵，也不是被剝削了選擇的自由。這種觀點，卻是與人本主義者弗萊徹的論點相反。

在上述引文中，伯林加了一個腳註，引用法國啟蒙之子愛爾維修（Helvetius）一句話：「不能像鷹那樣飛翔，像鯨那樣游泳並不叫不自由」。¹⁷⁶當代生命倫理學卻有一些學者鼓吹透過人類基因改良工程來優生。最近普林斯頓大學生物學教授李·希爾佛，更旗幟鮮明地於《重建伊甸園》這本書中為遺傳優生工程打氣。身為一位遺傳學家，他對生育遺傳學在將來的應用充滿信心及十分樂觀。他認為，首先，透過把動物的某些獨特基因移植至人類的基因組，人的觸覺能力可大大增強（如可以看到紫外綫及紅外綫）。人的身體可以於黑暗環境中發光（取自螢火蟲及深海魚的基因），也可發電（取自鰻魚的基因），偵測磁場（取自鳥類的基因），得到靈敏嗅覺（取自狗的基因），及發放和感受反射高頻率的聲波，以致在漆黑中仍可以「看見」物體（取自蝙蝠的基因）。換言之，人皆可以成為「千里眼」、「順風耳」！¹⁷⁷這樣看來，下一步的人類優生工程，就是要使人類入水能游（移植鯨的基因），出水能飛（移植鷹的基因），這樣上述愛爾維修的話便不能成立了。凡是反對人類基因改良工程，反對人類自我優生成為海、陸、空三棲動物的，都可被控訴為剝削人類的自由！然而，這是伯林所不能首肯的。

換言之，自由的人文主義者（如伯林），是不會接受人本主義者（如羅素、弗萊徹）的人類中心世界觀，把人凌駕於萬物之上，視自然（包括人現在的肉身）為無理縛束，要致力頑抗或征服這個處處限制人的自然。古典自由主義有一個睿見，看到壓迫人、奴役人、欺壓人的主要來源是人，而不是自然（儘管至今到今都有自然災害）；導致人類大災難的起源主要是人為的，而不是自然的。把抗暴的對象錯置在自然的惡上，只會減低人對人為的惡的警覺，最後導致更大的災難。

林出版社，2003），頁 189-190。

¹⁷⁶ 伯林，《自由論》，頁 196，註 4。

¹⁷⁷ Lee Silver, *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World* (New York: Avon Books, 1997), pp.237-238. 李·希爾佛（Lee Silver）著，李千毅、莊安祺譯，《複製之謎：性、遺傳和基因再造》，（台北，時報文化，1997），頁 262-263。

結語

在西方，「humanism」一字有歧義，它用來表達兩個交互重疊但又方向不同的思潮；在本文筆者以「人文主義」及「人本主義」來對它們作出區分。這兩個思潮相同之處都是以人的經驗及歷史的經歷為反思的開始點，以人的價值與尊嚴為基本價值。至於這二者的相異之處，上文已作詳細論述，現總結表列如下：

	人文主義	人本主義
內涵	「一種寬廣的傾向，一個思想和信仰的維度，一場持續不斷的辯論。在這場辯論中，任何時候都會有非常不同的、有時是互相對立的觀點出現，它們不是由一個統一的結構維繫在一起，而是由某些共同的假設和對某些具有代表性的、因時而異的問題共同關心所維繫」（阿倫·布洛克）。「主義」色彩較淡。	提倡一種以人為中心的世界觀及人生觀，以人自身為對象的信仰；「主義」色彩較濃。
古代資源	西塞羅（Cicero），塞內加（Seneca）	普羅泰戈拉（Protagoras）
近代鼻祖：	義大利文藝復興人文學者，如彼特拉克（Petrarch），皮科（Pico della Mirandola）	弗蘭西斯·培根（Francis Bacon）
晚近代表作：	阿倫·布洛克（Alan Bullock）著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》，第二版，（北京：三聯，2003），（台北：究竟出版社，2000）	科利斯·拉蒙特（Corliss Lamont）著，賈高建、張海濤、董雲虎譯《人道主義哲學》，（北京：華夏，1990）
詮釋傳統案例：	如實詮釋《哈姆雷特》的人觀	斷章取義詮釋《哈姆雷特》的人觀
人觀	務實。對人性既信賴又有所警惕；從終極的維度認識到一己之不可靠，及承認必須回歸造化之源以吸取更充分的養分	浪漫樂觀。對人性資源作毫無保留，終極的信靠

「以人為本」是現在一句流行語。這主張固然有它的優點，譬如說，作為一個社會經濟思想或政治理想，它堅持人才是社會經濟發展的本位；GDP 增長是為了人，而不是人的生活為了 GDP 增長；人是目的，不是工具。此外，「人本心理學」及「人本教育」等思想也有其可取之處。可是，本文指出「人本」或「人本主義」在西方思想史中有一特定意涵，這種意涵的「以人為本」有所偏蔽，值得我們注意及有所警覺。再者，基督教思想在這方面也能促進我們的警覺。¹⁷⁸

參考書目

- 《聖經》和合譯本
- 《中國大百科全書哲學卷》，北京：中國大百科全書出版社，1987。
- F.C.S.席勒（Schiller）著，麻喬志等譯，《人本主義研究》，上海：上海人民，1966。
- 孔德（Auguste Comte）撰，蕭贛譯，《實證主義概觀》，臺北：商務，1973。
- 文德爾班（Wilhelm Windelband）著；羅達仁譯，《哲學史教程：特別關於哲學問題和哲學概念的形成和發展》，下卷，北京：商務，1993。
- 以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）著，胡傳勝譯，《自由論》（《自由四論》擴充版），南京：譯林出版社，2003。
- 包默（Franklin L. Baumer）著，李璋譯，《西方近代思想史》，臺北：聯經，1988。
- 卡爾·貝克爾（Carl Becker）著，何兆武譯，《十八世紀哲學家的天城》，北京：三聯書店，2001。
- 尼布爾（Reinhold Niebuhr）著，謝秉德譯，《人的本性與命運》，香港：基督教文藝出版社，1959。
- 尼布爾（Reinhold Niebuhr）著，關勝渝、徐文博譯，《基督教倫理學詮釋》，台北：桂冠，1992。
- 布林頓（Crane Brinton）著，王德昭譯，《西方近代思想史》，上海：華東師範大學出版社，2005。
- 朱孝遠，〈人文主義和人的復興〉，《北大講座（第三輯）》，北京：北京大學出版社，2003。

¹⁷⁸ 本文的審稿人對本文初稿提出了一些修改建議，及指出了不少手民之誤，謹此致謝。

- 呂大吉，〈從神本主義到人本主義——關於文藝復興和人文主義〉，《從哲學到宗教學——呂大吉學術論文選集》，北京：宗教文化出版社，2002。
- 李·希爾佛（Lee Silver）著，李千毅、莊安祺譯，《複製之謎：性、遺傳和基因再造》，台北：時報文化，1997。
- 杜維明，〈儒家人文精神與宗教研究〉，收於《杜維明文集》，第四卷，武漢：武漢出版社，2002。
- 阿倫·布洛克（Alan Bullock）著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》，（第二版），北京：三聯，2003。
- 阿倫·布洛克（Alan Bullock）著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》，台北：究竟出版社，2000。
- 柏克（Edmund Burke）著，何兆武、許振洲、彭剛譯，《法國革命論》，北京：商務，1998。
- 柏拉圖（Plato）著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，台北：左岸，2003。
- 科利斯·拉蒙特（Corliss Lamont）著；賈高建，張海濤，董雲虎譯，《人道主義哲學》，北京：華夏，1990。
- 約瑟夫·弗萊徹（Joseph Fletcher）著，程立顯譯，〈約瑟夫·弗萊徹自傳〉，收於《境遇倫理學》，北京：中國社會科學出版社，1989。
- 唐君毅著，《中國人文精神之發展》，香港：人生出版社，1957。
- 馬里旦（Jacques Maritain）著，宮高德譯，《整全的人文主義》，台南：聞道出版社，1999。
- 培根（Francis Bacon）著；許寶騏譯，《新工具》，北京：商務，1984。
- 理查·塔那斯（Richard Tarnas）著，王又如譯，《西方心靈的激情》，台北：正中，1995。
- 笛卡兒（Rene Descartes）著，王太慶譯，《談談方法》，北京：商務，2000。
- 費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）著，榮震華譯，《基督教的本質》，北京，商務印書館，1997。
- 蒙田（Montaigne）著，潘麗珍等譯，〈雷蒙·塞邦贊〉，《蒙田隨筆全集》，中卷，台北：台灣商務印書館，1998。
- 赫胥黎（Thomas Henry Huxley）撰；《進化論與倫理學》翻譯組譯，《進化論與倫理學》，北京：科學出版社，1973。

顏元叔著，《莎士比亞通論·悲劇》，台北：書林出版社，1997。

羅秉祥，〈論道德與宗教之分離——兼試論西方「啟蒙工程」之得失〉，收於羅秉祥，

趙敦華編，《基督教與近代中西文化》，北京：北京大學出版社，2000。

羅素（Bertrand Russell）著，胡品清譯，《一個自由人的崇拜》，長春：時代文藝，1988。

嚴復，《天演論》，收於《嚴復集》，第五冊，北京：中華，1986。

A Secular Humanist Declaration (1980)

Abel, Reuben. *Man Is The Measure: A Cordial Invitation to the Central Problems of Philosophy*. New York: Free Press, 1976.

Allott, Kenneth and Allott, Miriam, ed. "In Harmony with Nature: To a Preacher," in *The Poems of Matthew Arnold*. Second Edition. London: Longman, 1979.

Carson, Hampton L. and Fletcher, John C. "Evolution," in *Encyclopedia of Bioethics*, volume 2. Revised edition. Edited by Warren, Thomas Reich. New York: Macmillan and Simon & Schuster, 1995.

Davies, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 1997.

Davis, Harry R. and Good, Robert C, ed. *Reinhold Niebuhr on Politics: His Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*. New York: Charles Scribner's Sons, 1960.

Ehrenfeld, David. *The Arrogance of Humanism*. Oxford: University Press, 1978.

Farber, Paul Lawrence. *The Temptations of Evolutionary Ethics*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994.

Fletcher, Joseph. *Morals and Medicine*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

Fletcher, Joseph. *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*. New York: Anchor Press, 1974.

Geisler, Norman L. *Is Man the Measure?: An Evaluation of Contemporary Humanism*. Grand Rapids, Michigan: Baker, 1983.

Greeley, Roger E.ed. *The Best of Humanism*. Buffalo: Prometheus Press, 1988.

Greenspan, Louis and Andersson, Stefan, ed. *Russell on Religion: Selections from the writings of Bertrand Russell*. London: Routledge, 1999.

Gustafson, James M. *Ethics from a Theocentric Perspective*, volume one, *Theology*

- and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- Hazelton, Roger. "Humanistic Ethics," in *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, ed. James F. Childress and John Macquarrie. Philadelphia: Westminster Press, 1986.
- Himmelfarb, Gertrude. *Darwin and the Darwinian Revolution*. New York: Norton, 1968.
- Hoy, Cyrus, edited. *Hamlet: An Authoritative Text, Intellectual backgrounds, Extracts from the Sources, Essays in Criticism*. Second edition. New York: Norton, 1992.
- Humanist Manifesto I* (1933)
- Humanist Manifesto II* (1973)
- Huxley, Leonard. *Life and Letters of Thomas Henry Huxley*, volume 1. New York: D. Appleton, 1900.
- Huxley, Thomas Henry. "Agnosticism," in *Collected Essays of T.H. Huxley*, volume 5, *Science and Christian Tradition*. London: Macmillan and Co., 1894
- Huxley, Thomas Henry. "Evolution and Ethics – Prolegomena," in *Collected Essays of T.H. Huxley*, volume 9, *Evolution and Ethics, and Other Essays*. London: Macmillan and Co., 1894
- Kevles, Daniel J. *In the Name of Eugenics*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995.
- Knight, Margaret K. ed. *Humanist Anthology From Confucius to Bertrand Russell*. London: Barrie & Rockcliff, 1961.
- Laertius, Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*, vol. 2, translated by. R. D. Hicks. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1979.
- McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. Albany: State University of New York Press, 1997.
- Niebuhr, Reinhold. *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York: Charles Scribner's Sons, 1944.

- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Seabury, 1979
- Niebuhr, Reinhold. *Beyond Tragedy: Essays on the Christian Interpretation of History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1937.
- Niebuhr, Reinhold. *Christian Realism and Political Problems*. New York: Charles Scribner's Sons, 1953.
- Niebuhr, Reinhold. *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1949.
- Niebuhr, Reinhold. *Irony of American History*. New York: Charles Scribner's Sons, 1952
- Plato. *The Laws of Plato*. Translated with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Randall, Jr, John Herman. *The Career of Philosophy*, volume 1, *From the Middle Ages to the Enlightenment*. New York: Columbia University Press, 1962
- Russell, Bertrand. *The Collected Papers of Bertrand Russell*, volume 12, *Contemplation and Action, 1902-1914*, edited by Richard A. Rempel, Brink Andrew, and Moran Margaret. London: George Allen & Unwin, 1985.
- Schiller, F.C.S. *Humanism: Philosophical Essays*. Freeport, New York: Books For Libraries Press, 1903.
- Schneewind, J.B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Sellars, Roy Wood. "Religious Humanism," *The New Humanist* VI:3 (May/June 1933).
- Sellars, Roy Wood. *The Next Step in Religion: An Essay Toward the Coming Renaissance*. New York: Macmillan, 1918.
- Silver, Lee. *Remaking Eden: Cloning and Beyond in a Brave New World*. New York: Avon Books, 1997.

互聯網參考文獻：

Stanford Encyclopedia of Philosophy:

<http://plato.stanford.edu/entries/berlin/>

British Humanist Association :

<http://www.humanism.org.uk/site/cms/contentViewArticle.asp?article=1221>

Council for Secular Humanism, International Academy of Humanism

<http://www.secularhumanism.org/index.php?section=iah&page=index>

初稿收件：2007 年 01 月 18 日

初審通過：2007 年 04 月 16 日

二稿收件：2007 年 04 月 27 日

二審通過：2007 年 05 月 10 日

作者簡介

羅秉祥(Lo Ping-cheung)

紐約州立大學哲學博士 1982

耶魯大學宗教哲學博士 1990

現任香港浸會大學宗教及哲學系教授

通訊處：香港 九龍塘 窩打老道 224 號 香港浸會大學 宗教及哲學系

E-mail：pclo@hkbu.edu.hk

Western Humanistic Ethics and Christian Thought

Lo Ping-cheung

Professor, Department of Religion and Philosophy

Hong Kong Baptist University

Abstract

The word “humanism” is ambiguous in western intellectual history. It can be used to refer to two overlapping and yet diverging streams of thought. The present writer uses two Chinese phrases to refer to these two streams of thought. In spite of the common starting point of human experience and the common concern about human dignity, the more narrow-minded stream of humanism asserts an anthropocentric worldview and even a religion of humanity to replace the Christian faith. The more open-minded stream of humanism is less doctrinaire and allows for internal debate on many issues relating to humanity; some humanistic thought of this stream actually shares some Christian views. In this paper the present writer uses three humanistic theses to expound the thought of the narrow-minded humanism, viz., “human being is a measure for all things,” “confidence in human nature and optimism in history,” and “human freedom and autonomy.” After the exposition of each humanistic thesis the present writer uses the thought of Reinhold Niebuhr to provide a Christian contrasting thesis. The thought of some broadminded humanists will also be used to illustrate how they will not endorse these three theses. In short, the Christian faith is not incompatible with humanism per se, but only incompatible with the more narrow-minded and doctrinaire stream.

Keywords : Francis Bacon, Auguste Comte, Reinhold Niebuhr, Allan Bullock, Ludwig Feuerbach, Montaigne, Thomas Henry Huxley, Bertrand Russell, Franklin L. Baumer, Yan Fu, Humanism, “Man as the Measure of All Things,” anthropocentric worldview, human conquest of Nature, the Kingdom of Human Beings, religion of humanity, confidence in human nature, optimism in history, playing God, Hamlet, “Free Man’s Worship,” the antagonism between humans and Nature, subduing Nature, source of evil.