

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

尼布爾與蒂利希的政治神學之比較研究——以《愛、力量及正義》與《自我與歷史的戲劇》為例 [A Comparative Study on Political Theology of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich: A Case for Love, Power and Justice and The Self and the Dramas of History (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	FANG, Yong
Publisher	Logos & Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-24 00:03:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164433

尼布爾與蒂利希的政治神學之比較研究¹

——以《愛、力量及正義》與《自我與歷史的戲劇》為例

方永

武漢大學哲學學院副教授

武漢大學哲學博士

尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 和蒂利希 (Paul Tillich) 兩人私交甚篤，曾長期在紐約協和神學院 (Union Theological Seminary in the City of New York) 共事，在基督教的神學思想和政治思想上都有相當的建樹。但是，在對美國實際的政治生活的影響上，尼布爾的影響遠遠超過蒂利希。其中的原因，固然與美國的政治生活環境密切相關，但他們二人在神學傾向以及相應的政治取向上之不同，也是其中的一個重要原因。

從神學類型上看，蒂利希的神學屬於哲學神學，着眼於建立宏大的體系，特別強調思辯性和體系性，他晚年全身心投入其中的巨著《系統神學》 (*Systematic Theology*) 在相當程度上說明了這一點；尼布爾的神學屬於實踐神學，他的大部分著作都帶着濃厚的政治氣息，着眼於急迫的現實問題，特別強調給人們的生活提供實際的指導，尤其是在行動的選擇方面。而且，在面對現實問題時，尼布爾和蒂利希都在堅持新教的「信者皆祭司」的原則的同時，

1. 此文是筆者二〇一一年七至八月在香港道風山漢語基督教研究所作訪問學者期間所寫，對於漢語基督教研究中心所提供的諸多方便，特別是在資料的利用以及日常生活的便利安排，表示衷心的感謝。

批判路德把宗教托付給政府的做法；但是，在向人們提供行動方略時，也就是說，在政治神學的取向上，尼布爾的政治神學更傾向加爾文宗在宗教信仰的架構下以宗教來指導政治的傾向，蒂利希的政治神學更傾向路德宗在宗教信仰的架構下在順服現存政權的前提下來努力改造政治的傾向。

尼布爾與蒂利希都有等身的著作。從理論上講，要對他們的政治神學之異同作透徹的研究，除了閱讀他們二人的全部主要著作並作深入的分析之外，別無二途。但是，這是一項非常巨大的工作，這篇小小的論文也無法包涵。所以，選取最具有代表性的文本來替代，可能是最合適的一種途徑。

由於尼布爾與蒂利希私交甚厚，而且政治傾向差別不大，他們之間極少發生公開論戰，所以，他們之間相互的直接評論非常地少。蒂利希直接評論尼布爾的文章只有兩篇，其中一篇題目是〈尼布爾的知識論〉(Reinhold Niebuhr's Doctrine of Knowledge)；²另一篇題目是〈尼布爾神學中的罪與恩典〉(Sin and Grace in the Theology of Reinhold Niebuhr)。³尼布爾直接評論蒂利希的文章也只有兩篇，其中一篇題目是〈蒂利希神學中的《聖經》思想和本體思考〉(Biblical Thought and Ontological Speculation in Tillich's Theology)；⁴另一篇題目是〈《聖經》與社會主義：批判評價〉(Biblical Faith and Socialism: a Critical Appraisal)⁵儘

2. 載 Charles W. Kegley & Robert W. Bretall 編，《尼布爾：他的宗教思想、社會思想和政治思想》(Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought; New York: Macmillan, 1956)，頁 35-43。

3. 載 Harold R. Landon 編，《尼布爾：我們這個時代中的一個先知的聲音》(Reinhold Niebuhr: A Prophetic Voice in our Time; Greenwich, CT: Seabury, 1962)，頁 27-41。

4. 載 Charles W. Kegley & Robert W. Bretall 編，《蒂利希的神學》(The Theology of Paul Tillich; New York: Macmillan, 1964)，頁 216-227。

5. 載 Walter Leibrncht 編，《宗教與文化》(Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillich; New York: Harper & Brothers Publishers, 1959)，頁 44-57。

管散見於四本論文集的這四篇文章對於理解尼布爾和蒂利希二人的思想異同都非常重要，但是，它們的篇幅都不長，而且，它們的內容主要限於神學信仰，與政治關涉不多。對於從整體上討論尼布爾與蒂利希的政治神學之差異而言，沒有足夠的代表性。

那麼，這是否意味着很難找到或者根本就沒有具有這方面代表性的文本？對此，我的回答是肯定的：實際上存在着代表性的文本，而且這樣的文本，實際上是兩人思想的一次真正的論戰。但是，這樣的論戰是在私人討論的基礎上進行的，是不提名的學術論戰。這樣的代表性的文本，就是蒂利希的首版於一九五四年的《愛、力量及正義》(*Love, Power and Justice*)以及尼布爾的首版於一九五五年的《自我與歷史的戲劇》(*The Self and the Dramas of History*)。其中，尼布爾的《自我與歷史的戲劇》，是對蒂利希的《愛、力量及正義》所作的回答，或者更溫和地說，是回應。

之所以這樣說，首先是因為這兩本書在主題內容方面的相應。《愛、力量及正義》所談論的三個概念（愛、力量與正義）是任何要在神學、哲學和倫理學方面建設性地談論的人都不可能迴避的基本概念，它們在尼布爾的政治神學中也是居於核心的幾個概念。蒂利希經常說尼布爾的思想缺乏一種本體論，他的《愛、力量及正義》恰恰是從本體論的角度出發來討論這三個基本概念的，因此，其中隱涵着對尼布爾的思想相當多的批評。對此，尼布爾無法保持沉默。於是，就有了《自我與歷史的戲劇》這本著作的問世。尼布爾在他的這本著作中，在《人的本性與命運》(*The Nature and Destiny of Man*)的基礎上，更加全面地闡述了他對自我、文化以及政治的根本看法。該書的第一部分是自我與人格為主題，以對話的形式談論愛；第二部分

的主題是對人的存在論分析，它以文化和歷史的關係來談論各種力量在人類歷史中的作用；第三部分的主題是政治與終極命運，它以社會正義為中心，先討論所有制問題、國內政治和國際政治這三個最主要的現實問題，最後討論人的終極命運。從它這樣的結構中就可以明顯地看出尼布爾是針對《愛、力量及正義》的內容來從愛、力量和正義這三個根本的方面展開其思想的。所以，《自我與歷史的戲劇》可以看作是尼布爾針對蒂利希的《愛、力量及正義》一書而以陳述自己的基本觀點的方式展開的一場不提名的思想論戰。其次，是一個間接的證據，它就是帕特森（Bob E. Patterson）在他寫的《尼布爾》（*Reinhold Niebuhr*）一書中談到尼布爾的《自我與歷史的戲劇》一書時對尼布爾與蒂利希兩人神學風格之差異的一個討論。⁶雖然在這個評論中被提到與尼布爾的思想相比照的蒂利希於一九五二年出版的《存在的勇氣》（*The Courage To Be*）一書，但筆者認為，這段評論更適應於蒂利希於一九五四年出版的《愛，力量及正義》。因為它們二者在主題與結構上的那種對應，以及二者的前後相繼關係，絕不是偶然的和無緣無故的，而且不由得人不往回應性論戰這一角度去想。

下面，筆者就主要依據《愛、力量及正義》和《自我與歷史的戲劇》這兩部著作，從自我與人格、存在論分析以及政治和終極命運這三個主題，來考察尼布爾與蒂利希在政治神學方面的主要分歧。

一、自我與人格

在政治生活中，有兩類主體，一類是個體，另一類是

6. Bob E. Patterson, 《尼布爾》（*Reinhold Niebuhr*; Peabody, MA: Hendrickson, 1977）。這段評論，請看該書的頁 54-55。

群體。對個人道德與群體道德的區分，是尼布爾的政治神學思想的獨特之處，也是他的政治神學的核心基礎。蒂利希在《愛、力量及正義》一書中，對政治活動的這兩類主體的看法，都大大不同於尼布爾。因此，尼布爾的《自我與歷史的戲劇》回答蒂利希對政治活動的這兩類主體所發出的詰難，它主要集中在下面三個方面：自愛、個體性、群體的人格。

1. 自愛

眾所周知，自愛在尼布爾的原罪理論中居於核心的地位。在尼布爾的原罪理論中，自愛並不必然是罪，但一切罪都與自愛有關。但是，蒂利希在《愛、力量及正義》一書中的第一章中質疑「自愛」這個概念，他說：「一個人只要使用『愛』這個詞，他就會談論自愛。……首先，一個人必須問：從根本上講，自愛是否一個有意義的概念？愛預設了正在愛的主體與被愛對象之間的分離，但是，在自我意識的結構中存在着這種分離嗎？如果『自愛』這一術語被使用的話，除了在隱喻的意義上使用它之外，我對在其他任何意義上使用它，都十分地懷疑。」⁷在《愛、力量及正義》一書的第二章，他明確地否定了「自愛」這個概念，他說：「如果愛是使分離者重新結合的動力，那就幾乎不可能有意義地談論自愛。因為在自我意識的統一體內，根本不存在可以和一個以自我為中心的存在物與其他存在物之分離相比的真正分離。可以肯定地說，完全以自我為中心的存在物即人，之所以是以自我為中心的，只是因為他的自我被分裂成了一個作為主體的我與一個

7. Paul Tillich, 《愛、力量及正義》(Love, Power and Justice; New York: Oxford University Press, 1954), 頁 6。

作為對象的自我。但是，在這一結構中既不存在分離，也不存在重新結合的欲望。自愛是一個隱喻，不應當把它看作一個概念。自愛這一觀念缺乏概念上的明確性，這個詞被在三種不同的而且部分地矛盾的意義上使用這一事實就表明了這一點。」基於這一點，蒂利希建議根據上下文用自我肯定、自私和自我接受來取代「自愛」一詞。⁸

蒂利希認為作為主體自我與作為對象自我是自我之分裂。尼布爾贊同作為主體自我與作為對象自我這一說法，但是，他認為，作為主體自我與作為對象自我只是同一自我的兩個不同方面，而不是自我的分裂。這表現他對自我的內在對話的說明之中。他說：「內在對話意味着：自我一方面在形成自己，另一方面又是自己思想的對象。……事實是，在這一內在的對話裏，不存在兩個自我。在那裏，只有同一個自我的兩個方面。」⁹在尼布爾看來，「在病態中，自我會分裂成兩個互相鬥爭的、相對分離的實體」。¹⁰在這種情況下，作為主體自我與作為對象自我是分裂的。分裂的自我，是病態的自我，它的一種表現形式就是完全以自我為中心。這裏特別值得注意的是，尼布爾認為完全以自我為中心是病態，而蒂利希卻認為它是常態。也就是說，蒂利希認為，在完全以自我為中心的人那裏，既不存在分離，也沒有重新結合的欲望；而尼布爾認為，完全以自我為中心的人，是病態的人，是需要矯正的，而矯正的核心內容就是使已經分裂為兩個互相鬥爭的、相對分離的實體，即作為主體自我與對象自我重新結合，這正是正常的自愛之所指。

8. 同上，頁33-34。

9. Reinhold Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》(*The Self and the Dramas of History*; New York: Charles Scribner's Sons, 1955), 頁6。

10. 同上，頁2。

因此，在某種程度上可以說，正是因為蒂利希認為完全以自我為中心的自我是常態，所以，可以用自我實現、自我接受和自私來取代「自愛」。這正是尼布爾所不認同的地方，尼布爾認為蒂利希基於他自身的神秘主義取向而在這裏採納於精神分析學的立場。因此，他的《自我與歷史的戲劇》中名義上是在批判精神分析學派，看起來是針對當時在美國十分流行的人格主義心理學的，但實際上所針對的恰恰是蒂利希的這一說法。因為在蒂利希的思想中，追求自我實現，這本身既不是一種罪，也不是一種會導致罪的傾向。這一看法是接近於精神分析學派的。這恰恰是尼布爾所不願意接受的地方。在尼布爾認為，追求自我實現，雖然其本身不是一種罪，但卻含有導致罪的傾向。自愛是罪的根源之一。可以說，尼布爾與蒂利希在此處的根本分歧在於：蒂利希的神秘主義傾向使他特徵人所具有的上帝形象，認為自愛是常態；尼布爾認為，如果用自我實現、自我接受或自私來取代自愛，可能導致否認原罪的傾向，因為自愛是罪的根源，是奧古斯丁（Augustine of Hippo）所說的上帝之城與世俗之城區分的關鍵所在。

關於「自愛」是否一個有意義的概念，蒂利希與尼布爾之間的分歧，其根本還不在於對作為主體的我與作為對象的我的看法，而在於對自我之個體性的看法上。而對個體性的討論，就涉及到個人與共同體之間的關係問題。

2. 個體性

在「自愛」是否一個有意義的概念這一問題上，蒂利希與尼布爾之間的分歧，其根本在於對個體性的理解，因為個體性是我最為根本的特徵。

在蒂利希的眼中，自我的根本特徵是由人在存在論中的地位所規定的，其核心是自我意識，而其根本表徵則在於出現了一種新的、有中心的結構，即社會有機體。蒂利希說：「力量的結構在諸如晶體、分子、原子的無機存在物中總是居於中心，正如在有機存在物中一樣。在有機存在物中，這種中心性在增強，並且在人這裏達到了自我意識的狀態。於是，一種新的、有中心的結構出現了，它就是社會群體，或者，如果它有一個明顯的中心，又可稱為社會有機體。」¹¹

尼布爾不同意這種看法。在尼布爾看來，使人與其他受造物區分開來的，是「一些特殊的能力和品質」，它就是「人所具有的追求自由的獨特能力」。¹²它不是由自我意識來規定的，而是由「自我被包含在其中的三個對話」來規定的。¹³

自我意識，可能是開放的，也可能是封閉的；但對話卻只可能是開放性的。以自我意識來規定自我，「每一個人都是其自身的獨立中心」；但是，以「自我被包含在其中的三個對話」來規定自我，任何人都處在與他者的關係之中，他在這些關係中行動，規定這些關係並同時為這些關係所規定。也就是說，若以自我意識來規定自我，那麼，他者作為另外一個存在者，外在於這個自我，而且對這個自我的內在本質不可能產生甚麼影響；若以自我被包含在其中的三個對話來規定自我，那麼，他者作為另外一個存在者，內在於這個自我，並且會對這個自我的內在本質的生成及發展產生不可預料的影響。在前一種情況下，自我

11. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 91-92。

12. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 3。

13. 同上。

是完全獨立的；在後一種情況下，自我只有在對他者的某種依賴中才可能確立自己，其中包括自己的身份和人格。

用以規定自我的東西不同，導致蒂利希和尼布爾在個人與共同體之間的關係上，持相當不同的看法。蒂利希特別強調個人的終極性和獨立性，他說：「個體的人不是一個身體的某一肢體，他是一個終極的、獨立的實在，既有個人功能，又有社會功能。個體的人是社會存在物，但是，社會並未創造個體的人。兩者是相互依賴的。」¹⁴在蒂利希的眼中，個體的人是終極的、獨立的實在，所以「一個被與其所屬的共同體分離開來的人，其命運可能是悲慘的，但是，那種分離並不必然是致命的。」¹⁵尼布爾在《自我與歷史的戲劇》中明確地說，這是一種錯誤的觀點，「它錯誤地認為共同體是唯一的臨時實體，一旦個人被完全地解放出來，共同體就會立刻成為不必要的」。¹⁶在尼布爾看來，個人根本就沒有蒂利希所說的那種終極性和獨立性。在人是社會動物，他是社會的產物，總是生活在共同體中，不論那個共同體是甚麼樣的。在垂直維度上，個人與他所屬的共同體之間的關係是雙重的：「個人所屬的共同體，總是既是個人的實現，也妨礙個人。」¹⁷共同體妨礙個人，說明個人可能高於共同體；但是，共同體作為個人之實現，說明個人內在地屬於共同體，共同體對於個人來說是不可缺少的。

由於強調自我的根本特徵是自我意識，而又認為自我意識的主要內容是超越性，所以，蒂利希特殊強調自我對社會群體的超越性。尼布爾認為，這種強調太過分了。因

14. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 92-93。

15. 同上，頁 92。

16. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 35。

17. 同上，頁 37。

為它只看到個人與共同體的關係中垂直維度的一面，而對個人與共同體之間的關係中的平面維度注意太少。蒂利希只看到了個人與共同體之間關係的垂直維度中個人俯視共同體的一面：「個體俯視他所屬的共同體，因為他好像比這個共同體還要高。他所屬的共同體比他更無情地被束縛於自然之上。」¹⁸這在尼布爾看來是蒂利希的理性主義勝過黑格爾的理性主義的地方。但是，尼布爾認為，蒂利希的理性主義沒有看到垂直維度中個人仰視共同體的一面：「他仰視他所屬的共同體，把它視為自己生命的實現和自己生存的容器。通過共同體的制度，他的物質需要和道德需要得到滿足。」¹⁹我們在《愛、力量及正義》一書看到，蒂利希強調人通過精神力量克服力量的種種歧義時說：「精神力量發揮作用，既不通過肉體上的強制，也不通過心理上的強制。它發揮作用，是通過人的整個人格，也就是說，是通過作用有限自由的個人。他不排除個人的自由，而使將其自由從限制它的種種強制因素中解放出來。精神力量賦予整個人格以一個中心，一個超越整個人格因而獨立於構成人格的所有要素的中心。而且，這從根本上說是人格與其自身結合的唯一途徑。如果這種結合發生了，一個人存在的自然力量 and 社會力量都將變得毫不相干。他可以保留它們，也可以放棄其中的一些甚至全部。精神力量通過一個人存在的自然力量或社會力量發揮作用，或者通過放棄它們而發揮作用。」²⁰這正是尼布爾所批判的那種在中產階級中成為風尚的一種錯誤：「它錯誤地認為共同體是唯

18. 同上，頁 35。

19. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 35。

20. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 120-121。

一的臨時實體，一旦個人被完全地解放出來，共同體就會立刻成為不必要的。」²¹

3. 群體的人格

群體的人格這一問題，是蒂利希與尼布爾爭論的一個焦點。尼布爾的個人道德與群體道德之分，其預設就是群體具有人格，在相當程度上可以說，這一預設是尼布爾的整個政治神學思想的基石之一。蒂利希在《愛、力量及正義》一書中從根本上否定群體具有人格的觀點，對此，尼布爾在《自我與歷史的戲劇》中予以謹慎的回應。

蒂利希否認群體具有人格的任何可能性，稱把群體與個人相類比，是一種「隱喻的欺騙」。其中的關鍵在於：群體中做決定者，不是群體本身，而只是群體的一部分，而且是群體中的當權者；而且，當權者的決定並沒有獲得整個群體（哪怕是最低限度）的默認。蒂利希在《愛、力量及正義》一書中說：「這也構成了對把群體人格化那一廣泛流行的方法的否定。一個國家時常被描述為一個像個體人那樣具有種種情感、思想、意願和決定的人格。但是，有一區別使得這一切根本不可能：社會有機會不具有一個在其中其整個存在都被統一起來從而使得核心的考慮與決定成為可能的有機核心。一個社會群體的核心是那些代表它的人（統治者或議員）或者那些擁有真正實力但卻處在幕後而不是正式代表的人。這一類比已經被推到這樣的程度：社會群體的代表性核心被等同於一個人格的進行思想和作出決定的核心。但是，這正是人們稱之為『隱喻的欺騙』的那種東西。作這種類比，只可能是隱喻式的，而不可能是恰如其分的。因為一個群體的作出決定的核心，總

21. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 35。

是該群體的一部分。作決定的，不是一個群體，而是這個群體中有力量代表這個群體說話並將他們的決定強加於整個群體的所有成員的那些人。而且，他們作決定，並沒有得到這個群體（哪怕是最低限度）的默認。」²²

蒂利希的否定群體之具有人格可能性所提出的理由在於：個體的人是一個生物學意義上的有機體，但是，「沒有一個人類群體是生物學意義上的有機體」。²³一個由個體的人所組成的社會群體，由於內在的等級和不平等，不可能形成一個像個體的人一樣的人格，因為群體與組成它的個體人之間的關係，不可能像個體的人之心智與其肢體之間的關係。

在尼布爾看來，群體當然不是生物學意義上的有機體，但卻是出於生物學意義上的有機體，並且以生物學意義上的有機體為基礎的。在這方面，最典型的是家庭。「人的共同體從自然中脫穎而來，成長成所有類型的歷史人造物。最簡單、最原初、最持久的共同體是家庭，它根植於自然，也就是說，根植於兩性性生活，提供基本的性伴侶關係，使父母在人類個體漫長的幼年時期提供保護成為必要。」²⁴而且，個體的人也不只是在生物學意義上是一個有機體，更是在社會學意義上是一個有機體；而且，個體的人之所以具有人格，絕不是因為個體的人在生物學意義上是一個有機體，更是因為個體的人而社會學意義上和在神聖的意義上是一個有機體。因此，不能因為群體不像個體的人那樣是一個生物學意義上的有機體而否認群體具有人格的可能性。尼布爾在《道德的人與不道德的社會》（*Moral Men and Immoral Society*）中預設了群體是具有人格的，在《人

22. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 93。

23. 同上，頁 92。

24. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 34。

的本性與命運》裏明確指出群體（尤其是國家）具有類似個體的人所具有的人格。

不過，在《自我與歷史的戲劇》裏，尼布爾的說法是比較謹慎的。他說：「人的共同體在一件事上與個人相同的，即它們都是對獨特的歷史事件作出回應的歷史實體。它們對這些事件的記憶都是共同體的基本力量之一。」²⁵但是，「對於把人格賦予共同體是否合法這個問題，已經有相當深的學術爭論。這一學術爭論還沒有得出結論，因為，一方面，共同體缺乏個人引以自豪的完整性和自我超越的機制；另一方面，只在與個人類比的意義上，共同體通過歷史事件的流變具有對自己的一貫同一性的意識。」²⁶對於說共同體具有人格，是在與個人類比的意義上而言的，尼布爾表示贊同；但如果說這是「比喻之欺騙」，尼布爾就不同意了。因為在尼布爾看來，在個人與共同體的平面關係中，「在自己所屬的共同體與其他的共同體相競爭或衝突的時刻，個人傾向於把自己與他的共同體合一，乃至共同體的自豪和榮譽就是他自己的自豪和榮譽。個人所屬的共同體的尊嚴確實時常是對他自己實際上的或表面上的不重要的一種補償。這一事實使得國家或種族共同體的驕傲對那些因為各種形式的個人挫折而受苦的人特別具有吸引力。」²⁷也就是說，在社會學意義上，共同體具有相當的凝聚力，使得整個共同體像一個人一樣地行動；蒂利希所說的所謂作出決定的當權者不可能代表整個群體的所有成員的觀點，並不成立。

在群體人格問題上，尼布爾與蒂利希的分歧，究其根本，在於：蒂利希堅持人的個體性而在相當程度上否認人

25. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 39。

26. 同上，頁 40。

27. 同上，頁 38。

的群體性，認為由個人組成的群體由於其缺乏一個真正的中心而具有相當的缺陷，致使它不具有位格性；尼布爾在承認人的個體性的同時，堅持認為人的群體性使得由個人組成的群體可能具有一個真正的中心，使它具有相當的位格性。這種分歧，應當反映蒂利希與尼布爾在教會論上的分歧：在相當程度上，蒂利希否認在個人與上帝之間除了基督之外任何中介存在的必要性，也就是說，否認教會存在的真正必要性，而尼布爾認為在個人與上帝之間除了基督之外這一中介之外，教會亦有存在的必要性。限於本文的篇幅限制，對於蒂利希與尼布爾在教會論上的分歧，當另撰文論之，這裏就不展開了。

二、存在論分析

在《愛、力量及正義》一書中，蒂利希對尼布爾的觀點的質疑，都是建立在存在論之上的。可以說，蒂利希與尼布爾之間，最為根本的分歧，就是他們在存在論上的分歧。所以，尼布爾在《自我與歷史的戲劇》一書中，對蒂利希的作出的回應，在集中闡明了關於自我本身的諸問題之後，就把予頭指向了蒂利希《愛，力量及正義》的存在論分析，從蒂利希最擅長的宗教與文化的關係這一角度，分析文化與信仰在西方思想史中的關係，以此來闡明自己的存在論。

1. 歷史的本體論框架與歷史的戲劇

蒂利希與尼布爾在存在論上的分歧，涉及他們對人的存在的看法，尤其是對人與上帝之間的關係的看法。

人的生活充滿不確定性，這是他們兩人都承認的。但是，對於這不確定性的背後是否存在着人可以認識的、可

使整個人類生活具有意義的根基，他們兩人就有不同的看法。概括地說，他們都承認人類生活之意義的根基是上帝。但是，對於人與上帝的關係，蒂利希和尼布爾的看法是有相當差異的。蒂利希是從存在論的角度看待上帝，認為上帝是存在之存在（存在的根基），在人與上帝之間關係中不存在着間斷性、跳躍性。尼布爾是從生存論的角度來看待上帝的，他承認上帝是生存的終極基礎，但他反對上帝是存在本身這樣的觀點，他雖然不否認在人與上帝之間的關係中連續性之存在，但他認為在人與上帝之間的關係中充滿着間斷性和跳躍性。「自我不是因為分有上帝的理性、通過理性能力找到一個與上帝聯繫的點而與上帝關聯起來的。自我是在懺悔、信仰和委身中與上帝關聯在一起的。所有這些形式的關係，意味着在人與上帝之間存在某種程度的不連續性。」²⁸

在上帝以及人與上帝之間的關係上的看法上的分歧，集中表現在對歷史的看法上。蒂利希認為，在充滿流變的、不確定的人類生活之下，存在着一個牢固的根基，歷史是在由這個根基所確定的本體論結構之內運動的，它是有規律的，儘管人們只能模糊地認識到那一規律。尼布爾認為，歷史是充滿戲劇性的，根本不存在歷史在其中運行的那個本體論結構，也不存在所謂的歷史規律。

在《愛、力量及正義》一書中，蒂利希的全部討論都是以存在論的分析為基礎的。蒂利希說：「愛、力量和正義的所有問題都使我們走向存在論分析。若不回答這些概念中的每一個是以何種方式根植於存在本身之中的這一問題，那些混亂就不可能被清除，那些問題也不可能被解決。」²⁹

28. 同上，頁 84。

29. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 18。

在尼布爾看來，本體論的分析，從根本上講，是理性主義的，而理性主義又是神秘主義的墮落形式。他反對本體論的框架，因為他認為本性論的分析，從根本上講，不是出自西方文化中的希伯來成分，而是出自西方文化中的希臘成分。他在《自我與歷史的戲劇》中說：「一個簡單的事實是：我們文化裏的希臘成分，既為一切科學和哲學奠定了基礎，也被身為我們歷史中的『啟蒙』之源泉的知識分子歡迎；但同時，它也應當對我們對人和歷史的最為嚴重的錯誤認識負責。這種錯誤認識在希臘理性主義裏有兩個根源。第一個根源是，希臘哲學沒有能夠在自我和我的心智之間做出區分，這導致它具有一種幻象，認為人的真正自我就是心智，認為應當使激情受理性的控制。另外一個根源是，由自我創造並且自我也被包含在其中的歷史以是『理性的』——也就是說，本體論的——模式運動的。古希臘哲學假定歷史所具有的那個本體論的框架妨礙人們認識歷史之劇。」³⁰

在尼布爾的眼中，蒂利希就屬於歡迎西方文化中的希臘成分的知識分子，而且在對自我與歷史的認識方面犯了他所指出的兩個根本錯誤。當蒂利希用以自我意識來規定人的自我時，蒂利希就犯了把人的自我等同於人的心智的錯誤；當蒂利希為了解決關於愛、力量和正義的諸多問題而尋找它們的存在論根基時，蒂利希就犯了假定歷史具有一個本體論框架的錯誤。所以，尼布爾認為，蒂利希偏離了基督教，因為「對於基督宗教來說，認識現實的正確方法是希伯來的方法而不是希臘的方法」。³¹

30. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 75-76。

31. 同上，頁 78。

由於蒂利希是在一種本體論的框架內討論歷史，所以，他敢對歷史的發展趨勢做出一些預測，並且持一種相對樂觀的態度。但是，尼布爾否認蒂利希所訴諸的本體論框架，在歷史中看到是種種的不確定性，所以，他對歷史發展趨勢一般不下斷言，即便有所論斷，其結論也總是否定性的；所以，人們在尼布爾對歷史發展趨勢方面的言說中，更多地發現一種懷疑論、不可知論的味道，其整個論述，給人一種歷史的滄桑與悲涼之感。

2. 存在本身（上帝）之三一結構與自由之三一要素

在解釋歷史時，蒂利希和尼布爾兩人都以對愛、力量和正義這三個基本概念的使用為基礎的，但是，對於愛、力量和正義這三個基本概念，蒂利希和尼布爾兩人的基本態度卻是不一樣的。

蒂利希強調概念的明確性，對於概念的含混與歧義，他認為應當努力加以清除，而其解決辦法就在於為它們找一個終極的根基，並從這一終極的根基出發，明確地區分一個概念所使用的不同層次或語境，從而消除其歧義性。在這一過程中，他使用的根本武器是基於存在論的概念的辯證法。

對於概念的明確性，尼布爾向來是不講究的。因為生活是那樣地複雜與多變，用以反映生活之處境和體驗的語詞，其含義也必然是與時俱變的、日益豐富的。所以，明確地界定一個語詞或概念的含義，在尼布爾看來，雖然既不是不可能的、也不是不必要的，尤其是在辯論之時，但是，明確界定一個語詞或概念，其意義並不像那些哲學家、尤其是理性主義的哲學家們所認為的那樣重要。對一個語詞或概念的某一明確界定，在尼布爾看來，都在相當程度

上真實地反映了對之界定者或賦予該語詞或概念以意義者的那個人及其所忠誠的那個群體的處境及其要求。這是所有理論都無法避免的意識形態之污點。因為這個緣故，尼布爾對語詞或概念的使用，給人的基本印象是，他很少給之以明確的含義，並且因此屢屢為人所詬病。但是，尼布爾終其一生，沒有因為他人的詬病而在這方面有甚麼大的改變。因為在他的做法之後，有着他的基本的信念：詞難達意。生活本來就充滿着種種的含混性，用來言說生活之真實狀況以及對生活之期望的語詞或概念，是不可能避免含混性的。

蒂利希與尼布爾對於概念之含混性與明確性之不同態度，具體到愛、力量和正義這三個基本概念上，就表現為他們給這三個基本概念提供的基礎是不一樣的：蒂利希給它們提供的是一個非常確定而明確的概念，即存在，也可以說是上帝；尼布爾給它們提供的卻是一個非常含混而且極其不確定的概念，即自由，具體地說，是人的自由。

蒂利希說：「對於我們在本書的這些章節的目的來說，至關重要的是注意到：早期的哲學家們在努力依據邏各斯（logos）來談論存在的性質時，如果不使用類似於愛、力量和正義這些詞或者它們的同義詞，他們就不可能談論。愛、力量和正義這三個詞構成的詞組表明了存在本身中的一個三一結構。從形而上學方面講，愛、力量和正義，與存在本身一樣古老。它們先於存在着的所有東西，不可能從存在着的一何東西中派生出來。它們具有存在論上的尊嚴。在具有存在論上的尊嚴之前，它們具有神話學上的意義。在它們成為存在的理性特徵之前，它們是神靈。它們的神話學意義的實質，反映在它們的存在論意義中。」³²蒂

32. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 21。

利希把愛、力量和正義與存在本身的三一結構聯繫在一起來考慮的，而存在本身就是上帝，因此，可以說，當蒂利希考察人的歷史時，他是把人的歷史與神聖者直接聯繫在一起的。在這種直接聯繫背後，是設想上帝對人類歷史的直接而持續的干預。而且，正是由於人的歷史與神聖者的這種直接聯繫，歷史呈現出理性的特徵。

對於上帝的三一，尼布爾並不反對。尼布爾也承認上帝內在於歷史之中，但是，尼布爾並不贊同蒂利希所預設的上帝對歷史的直接而持續的干預，而且否定直接以這種直接而持續的干預為基礎而談論的歷史規律。在尼布爾看來，歷史之所以是諸多的戲劇而不是在某種本體論框架內運動的、有着不變的規律，根本原因就是：上帝雖然干預歷史，但上帝對歷史的干預是通過基督與人的關係來實現的，這種干預不是直接的，更不是線性的。在尼布爾的眼中，蒂利希實際上非常近似於那些「為矯正宿命論與唯意志論的荒唐結合而設計出一套更為荒唐的、前後一貫的宿命論」³³的文化人類學家，只不過這些文化人類學家認為「一切人都是他們各自文化的囚徒」，³⁴蒂利希像一個監獄佈道者一樣通過文化神學而逐一地安慰各個文化的囚徒。蒂利希告訴這些囚徒：只要在自我意識中擺脫包括監獄在內的那些在束縛着他們的東西，他們就獲得了終極的自由。

基於這樣的觀念，尼布爾反對把愛、力量和正義看成是上帝（存在自身）的三一結構的顯現。他用於理解愛、力量和正義的，不是存在本身的三一結構，而是人的有限及其自由。在尼布爾的理論中，人無論怎樣地自由，他都不可能擺脫他的有限性，否則他便由人變成了神（上帝）。

33. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 42。

34. 同上。

追求一種不受限制的自由，想由人變成上帝，在尼布爾看來，恰恰是人最大的罪，即驕傲。蒂利希所說的那種通過精神力量而「使人的自由擺脫其限制它的強制因素」所獲得的自由，恰恰就是尼布爾所指責那種不受限制的自由。

尼布爾有這種基本的觀點：當我們談論人的愛、力量 and 正義時，只有以人的根本特徵即自由及其限制為基礎；當我們談論上帝的愛、力量和自由時，便只能以上帝為基礎。蒂利希是以存在本身（即上帝）為基礎來談論愛、力量與正義的，顯然，蒂利希是把人的愛、力量和正義與上帝的愛、力量與正義這兩者給混淆了。這種混淆，在尼布爾看來，對於基督教來說，是致命的。因為蒂利希在把愛、力量和正義看成是存在本身（即上帝）所具有的三一結構時，他所使用的概念的辯證法是存在主義的概念辯證法。而在尼布爾看來，這偏離了《聖經》信仰。尼布爾在《自我與歷史的戲劇》裏雖然沒有直接點名批評蒂利希，但卻嚴厲地批判存在主義。尼布爾說：「我們必然明白無誤地發現，現代存在主義只是十九世紀的浪漫主義（對理性主義）的反叛的另一種形式。它明顯地從《聖經》信仰裏學到了這樣的思想：個體具有獨一無二的自由，在自我的理性與他的位格之間存在着差別。但是，存在主義沒有能夠冒險接受《聖經》宗教的信仰，因此，它最終採取了半偶像崇拜的態度，使個體成為他自己的創造者和目的。」³⁵

所以，尼布爾認為，應當基於人的自由及其限制來談論愛、力量與正義。愛、力量與正義，歸根到底，是人的自由的三一要素，而不是支撐人的自由的存在本身的三一結構。這一點，是非常根本性的。由於篇幅所限，這裏，對於尼布爾的自由之三一要素思想，不能具體地展開，只

35. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 67。

能極為概括地說，愛、力量和正義是自由的三一要素，其中，力量是自由的質料，愛是自由的內在律令，正義是自由的現實結構。

3. 對自然法的肯定與否定

從前面的討論可以看出，蒂利希走的是理性主義的路線。因為在蒂利希那裏，愛、力量和正義既具有存在論上的尊嚴，也具有神話學上的意義，還可以成為存在的理性特徵。這完全符合尼布爾對神秘主義與自然主義之間的關係的判斷，即自然主義是神秘主義的一種墮落的形式，而居間聯絡它們二者的，是理性主義。當蒂利希強調愛、力量和正義在神話論上的意義時，他接近於神秘主義；當蒂利希強調「存在論是描述的而非思辯的」³⁶的時候，他接近於自然主義；當蒂利希強調「能夠給存在論證實這一問題給出的唯一但卻是充分的回答，是訴諸理智的認識」³⁷時，他實實在在地就是理性主義。

神秘主義、自然主義和理性主義的共同特徵，就在於它們對自然法的肯定和強調。毫無疑問，蒂利希也明確地表現出了這一特徵。這集中體現在他對正義與存在之間的關係的看法之中。蒂利希說：「正義是那對任何時期的任何事物都有效的存在之形式。服從它，就獲得存在的力量。不服從它，將導致自我毀滅。」³⁸而被稱為自然法的東西，則是作為正義之基礎的所謂每一具有存在的事物對正義的內在要求。「正義首先是一個存在物以其存在的力量為基礎而無聲或有聲地提出的一種要求。它是一種內在的要求，表達了一個事物或一個人在其中其自身得以實現的那

36. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 23。

37. 同上，頁 24。

38. 同上，頁 56。

種形式。」³⁹也就是說，法是正義的基本表現形式。其中，自然法是正義的最基本的層次，其核心是存在物的內在要求。在自然法之上，還有實在法（其核心是在社會中應得的）和神聖的法律（其核心是恩典）。但是，無論是實在法，還是神聖的法律，無一不是以自然法為基礎的，即便是超越自然法和實在法的神聖法也不例外。

尼布爾對神秘主義、自然主義和理性主義持批判態度。在他看來，「從亞里士多德到桑塔耶納（George Santayana），神秘主義實際上一直是理性主義的永恆旋律。在由理性主義者和神秘主義者提供的意義範疇裏，歷史之劇不可能被認識到。在一種情況下，那些範疇不能夠理解歷史之劇的多樣性和歷史的因果關係的複雜性。在另外一種情況下，神秘主義對意義之完滿的看法顯然導致對歷史裏特殊意義的廢除。」⁴⁰

基於對神秘主義、自然主義和理性主義的看法，尼布爾根本不相信甚麼自然法。在《人的本性與命運》的上卷第十章中，認為自然法的觀念在基督教中得以存在是斯多亞派哲學（Stoicism）引入基督教的結果，而且這一引入是十分錯誤的。在《自我與歷史的戲劇》中，他批判理性主義者為消除或澄清歷史之戲劇中存在的種種含混性和不明之處而採取的諸種努力。因為在相當程度上可以說，自然法觀念的引入正是這種努力的一種表現。尼布爾認為，這些努力是不合乎先知精神的。「這些含混性促使那些更為理性的希臘人或者把歷史當作沒有道德意義的東西加以貶低，或者希望『理性』將逐漸地消除這些含混性和交叉的目的。相反，先知們也希望歷史之劇被澄清，但不是要通

39. 同上，頁 63。

40. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 90-91。

過使內在於歷史之劇中的那個邏輯的逐漸顯現，也不是要在歷史之劇上強加一個邏輯。它將由上帝的行為戲劇化地澄清，在那個行為中，第一次被啟示在盟約中的上帝之『仁慈』將被以一種新的方式展現。上帝的戲劇化的行為必然出自上帝那永恆不變的仁慈，從這個意義上講，上帝的仁慈行為是被『期盼』的。但是，上帝的戲劇化行為不受內在於歷史之中的任何規律的影響，從這一點上說，它又是不可預知的。」⁴¹在這裏，尼布爾用最簡潔的語言說明了他否定自然法觀念的根本理由：上帝的戲劇化行為只是出於上帝，不愛內在於歷史之中的任何規律的影響，所以，它是可以被期盼的，但卻是不可預知的。

三、政治權威問題

政治神學，當然是圍繞着重大的政治問題來談論的，儘管對這些重大問題的談論是繞了一個很大的圈子才開始談論的。學人不是政客，但是，學人不可能離開政治，所以隨時都有可能談論政治。但是，學人談論政治具有一個最大的特點，這就是從學術的角度，引出重大的政治問題或話題。所以，繞圈子是不可避免的。而且，愈是大的思想家，繞的圈子可能越大，因為只有這樣，才可展示自己學術的淵博、思想的深刻和見解的厚重。

在相當程度上可以說，蒂利希就是這個典型。他的《愛、力量及正義》一書，粗略地看，幾乎滿紙都是玄奧的哲學問題。但是，若稍微小心點，就會發現，其中所用的事例，實際上是在談論當時最為突出和熱門的幾個政治問題。如果從政治科學的角度看，他的這本書甚至可以認為是在公開表達他對那時熱點的重大政治問題的看法。

41. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 91。

蒂利希在《愛、力量及正義》中，談論的熱點政治問題，主要有這幾個方面：政治權威問題，財產、平等與正義問題，戰爭責任問題，世界秩序問題，教會與上帝之國問題。尼布爾作為當時極具聲望的國際關係理論家，對蒂利希所談論的這些重大而熱門的問題，都作出了相當深刻的回應。

由於篇幅所限，在這裏，筆者只集中討論政治權威問題。他們在當時的其他熱點政治問題上所具有的分歧，將另外撰文討論。

政治權威問題之重要性，關鍵在於政治生活中的這個最基本的事實：一個社會中，總是有一些人是統治者，其他的人是被統治者。於是，統治者與被統治者之間的關係問題，便成為一切政治理論的基本問題。而在這一基本問題中，統治者把權力施加於被統治者，合法性何在，其基礎是甚麼，更是一個無法逃避的話題。這個話題，集中地講，就是政治權威問題。

由於蒂利希是從共同體的本性出發來談論統治者與被統治者之間的關係，並把統治者的權力分成依靠承認獲得的權力和依靠強制獲得的權力，因此，筆者將分三個方面來討論蒂利希與尼布爾在政治權威這一問題的看法上的重要差別。它們是：統治者與被統治者之間的關係，被統治者的同意（強制問題），被統治者的承認（默認問題）。

1. 統治者與被統治者之間的關係

在政治生活中，最為基本的問題是統治者與被統治者之間的關係問題。這一點，是蒂利希和尼布爾兩人視為當然的。但是，由於蒂利希和尼布爾兩人對共同體（群體）的本性有着不同的看法，所以，對於社會群體之分為統治

者和被統治者的根本原因以及統治者與被統治者之間的根本關係，他們的看法也是不同的。

在蒂利希看來，社會群體之所以有統治者和被治者之分，根本原因在於：社會群體「有一個力量結構，它是有中心的」，⁴²這使得社會群體作為一種存在力量是具有等級的力量。在社會群體的力量等級中，最為根本的等級是統治者與被統治者。其中，統治者是少數人，而被統治者是多數人。概括地講，在面對社會群體之分為統治者和被統治者這一問題上，蒂利希思考的基本邏輯是中心與邊緣，其核心是統治者對人民的強制以及人民對於統治者之強制的接受或反抗的關係。

與蒂利希訴諸於力量結構之中心不同，尼布爾訴諸於共同體「既是原生物也是人造物」這一本性。他在《自我與歷史的戲劇》一書中說：「人的每個共同體都既是原生體也是人造物。人的每個共同體都是原生體，就是說，它是由忠誠、各種形式的和諧與各種等級的權威整合起來的，這些整合力量都是在無意中生長起來的，有意的努力在它們的生長中所起的作用非常小。……共同體和共同體裏的各種權威也都是人造物，就是說，共同體的和諧與整合的各種形式都是人有意努力的結果。」⁴³概括地講，在面對社會群體之分為統治者與被統治者這一問題上，尼布爾思考的基本邏輯是社會群體中的諸多個體、亞群體如何整合成一個和諧的整體的問題，其核心是秩序和政府以及實際掌握政府權力的當權者）的合法性問題。

此外，值得注意的是，蒂利希在描述社會中作為決定者的少數人（統治者）與作為被強制者的多數人（被統治

42. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 94。

43. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 163。

者)之間的對立及其統一時,使用的語言非常類似尼布爾在《道德的人與不道德的社會》一書中所使用的語言,而且他們兩人的用語都接近馬克思所使用的階級分析,這給人們一種錯覺,似乎他們兩人對統治者與被統治者之間的關係所進行的分析,如果不是相同的,至少也是大體類似的,而且「基督教社會主義」這一標籤更加深了人們的這種錯覺。而實際上,其背後隱藏着極大的不同。因為在談到統治者與被統治者的合一時,馬克思訴諸於自由人之間的聯合,蒂利希訴諸於十字架上的愛,尼布爾訴諸於恰當的權力平衡。

2. 被統治者的同意(強制問題)

無論是蒂利希的「中心與邊緣」,還是尼布爾的「共同體既是原生體也是人造物」,都不可能迴避政治權威問題。政治權威,其根本是當政者的合法性問題,尤其是權力的合法性問題。

在《愛、力量及正義》一書中,蒂利希把統治者的權力分成依靠承認獲得的權力和依靠強制獲得的權力。儘管他認為這兩者缺一不可,但是,他實際上認為,在現實生活中,依靠強制是權力之最為核心的要素,只是有時強制是隱蔽的,有時強制是明顯的和公開的。

蒂利希是在社會契約論這一基本的理論框架中討論當政者權力的合法性問題的。雖然蒂利希沒有明確地說明自己是贊成社會契約論還是反對社會契約論,但是,他時時在提醒人們,被統治者的同意是統治者安全的基礎。訴諸被統治者的同意,恰恰是社會契約論的精髓所在。在社會契約論的背景下,當政者權力的合法性問題繫於被統治者的同意。這一點,從根本上說明蒂利希是在社會契約論的

框架內討論統治者的權力的合法性問題的。

從具體的討論看，蒂利希對當權者的合法性問題的總觀點是：當權者不可能獲得完全的合法性，充其量只能獲得有限的合法性。

當權者之所以不可能獲得完全的合法性，最為根本的解釋當然是說一切權力來自上帝，而當權者不可能在地上完全地代理上帝。這一根本的解釋是基於神聖的法律，或者說，是基於神聖的正義的。

除此之外，蒂利希還有其他兩個解釋。他的另外兩個解釋，一個是基於正義之基礎，即統治者的權力之應用反映被統治者對正義的內在要求的程度，這決定了被統治者是否承認以及在何種程度上承認被統治者的權力；另一個是基於納貢的或者比例的正義，即統治者對社會資源的分配是否合乎「應得的」這一內在準則，這決定了統治者是否能夠以及在何種程度上維護或延續現存的等級力量結構。就正義的基礎而言，如果統治者對權力之應用沒有能夠反映被統治者對正義的內在要求，統治者就不可能獲得被統治者的承認；由於統治者對權力的運用不可能完全反映被統治者對正義的內在要求，所以，統治者不可能獲得被統治者的完全承認，因而統治者不可能具有完全的合法性。就納貢的或比例性的正義而言，如果統治者對社會資源的分配能夠合乎「應得的」這一內在標準，那麼，統治者的強制就能夠為被統治者所接受或忍受，統治者就能夠穩定地使現存的等級力量結構繼續存在下去、甚至在某些方面加強它；但是，由於統治者總是要表現他們自身的力量 and 他們自己對正義的內在要求，所以，他們對社會資源的分配不可能完全符合「應得的」這一內在準則，經常的情況遠遠地偏離這一內在準則，使得被統治者不可能長久

地接受或忍受他們所加的強制，因而在這方面統治者也不可能獲得完全的合法性。

當然，這兩個解釋都是基於他的正義之層次論的。但是，這兩個解釋更為重要的基礎是他對共同體中統治者的看法。他認為，統治者是共同體的中心，是共同體中做決定的那一部分。「做決定的，並不是這個群體，而只是這個群體中那些有代表該群體說話的權力並且能夠把他們的決定強加於這個群體的所有成員的人。即使沒有獲得該群體（至少是）沉默的同意，他們也會這麼做。」⁴⁴也就是說，作為一個群體的中心，統治者雖然作出決定，但卻根本不能代表這個群體，因此，從存在論的角度上看，統治者之掌握權力，缺乏合法性。從訴諸群體的同意看，蒂利希自己是立足於社會契約論來談論當權者所擁有的權力的合法性這一問題的，他的存在論立場上並不否認社會契約論。

正是看到這一點，尼布爾在《自我與歷史的戲劇》一書中，同時從共同體的本性的看法以及對社會契約論的看法，來回應蒂利希，其針對性是不言而喻的。

關於共同體的本性，前面我們已經討論過。這裏只需說明的是，尼布爾認為共同體既是原生體也是人造物。就共同體是原生體而言，它的形成無須獲得其成員的同意，尤其是那些在當下還不可能為這個共同體的存在和發展作出任何貢獻、而只是依靠從這個共同體中索取的東西來生存的成員。在這方面，最典型的例子就是家庭，尤其是家庭中剛出生的嬰兒。實際上，國家也是如此。尼布爾說：「所有早期的文明，包括我們歐洲的、在中世紀的傳統社會解體之前的文明，都更明顯地是原生體，而不太像人造物。當然，國家和它們的大臣有意地操縱忠誠，而忠誠正

44. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 93。

是把共同體聯結起來的紐帶；但是，沒有一個人認為人有可能通過純粹的意志活動形成一個共同體、甚至僅僅是一個政府。」⁴⁵正如要求父母作出決定時徵求剛出生的嬰兒的意見是非常荒唐的一樣，要求一個國家的政府作出決定時徵求這個國家的所有成員的意見，也是同樣荒唐的。因此，在尼布爾看來，以社會契約論這一理論為背景要求一個群體的統治者作決定時獲得那個想象中的所謂群體的同意，並以此來否定一個群體的統治者的權力的合法性，肯定是不正確的。對於被統治者的同意，尼布爾說：「事實上，完全基於被統治者公開同意而建立政府，至少在那個時代（指啟蒙運動以前）是不可能的；這一事實證明當時對政府採取那樣的態度是正確的。說起來可能讓我們這個時代更單純的理想主義者感到恐怖的是，即使在當今時代，完全基於被統治者的公開同意建立政府，也是不可能的。」⁴⁶因此，不能因為一個共同體的決定中心之作出決定沒有得到被統治者的公開同意，而否認這個決定中心所使用的權力的合法性。

對於蒂利希以正義為基礎來談論統治者權力的合法性，尼布爾針對性地提出的是秩序和莊嚴。尼布爾承認社會是有等級結構的，這是其思想之所以被稱為現實主義的根本原因之一。但是，他並不像蒂利希那樣，是以中心和邊緣的邏輯來看待它們，而是從共同體對秩序的需要這一角度來看待它們，是把它看成是實現社會整合的傳統制度之一來看待的。他說：「那些受到批評、並且在現代社會被人們為了實現正義而被迫修改的傳統社會整合制度主要有三種，一是政府，二是社會等級，三是財產制度。在這

45. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 163。

46. 同上，頁 166-167。

三者之中，社會等級在低於政府的層次上提供整合，它不是作為一種普遍現象存在的『制度』。傳統的貴族制度是社會等級的典型代表。但是，在這三種制度裏，等級制度似乎是最沒有用處的，它的不正義也是最明顯的。因此，等級制度裏存在的對共同體有用的東西就不那麼明顯。財產制度似乎主要是社會等級世襲制度用來維護權威和特權的一種工具。」⁴⁷他認為，在政治方面，啟蒙運動所犯的最大錯誤之一就是：「它們沒有看到共同體的傳統制度對社會整合所作的貢獻，它們沒有能夠認識到：即使這些傳統的社會制度為了維持秩序而犧牲了太多的正義作為代價，這些傳統的社會制度畢竟是在作為社會整合的制度在發揮自己的作用。」⁴⁸尼布爾指出，傳統社會之所以利用這些制度，主要是為了維持社會秩序，防止社會陷入無序。無序是社會的最大災難，這在路德和加爾文的思想裏都是非常重要的一個因素，因此早期的新教才特別強調對政府的服從，哪怕是最專制的政府。尼布爾說，這典型地反映在廷德爾的這段名言中：「有一個暴君當國王總比只有一個影子好……因為一個暴君儘管會錯誤地對待善人，但他懲罰惡人，而且使一切人都規規矩矩。……具有一個像蠶絲一樣柔軟而且嬌弱的國王，對於一個國家來說，是比有一個暴君還要悲慘的事情。」⁴⁹

3. 被統治者的承認（默認問題）

在被統治者的同意中，有公開的同意，但更為重要的是無聲的同意，即默認或承認。

47. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 166。

48. 同上。

49. 同上，頁 172。

關於默認，蒂利希在《愛、力量及正義》一書中提出了兩種情況。第一種情況是，人民這樣考慮：「那些代表我們的人，是憑藉神聖的秩序或歷史的命運而代表我們，對此，既不能提出質疑，也不允許任何批評。」第二種情況是，人民這樣考慮：「那些代表我們的人是我們選出來的，只要他們還掌握合法的權力，即便他們濫用了權力，我們也必須接受他們，如果我們不接受他們，這一制度連同它給我們提供的種種機會都會隨他們一同跨台。」⁵⁰蒂利希所說第二種情況屬於現代的民選政府，第一種情況屬於現代之前的神權政府或君主制。

對於蒂利希劃分依靠承認獲得的權力和依靠強制獲得的權力，尼布爾沒有多少異議。尼布爾：「不論在甚麼地方，只要人們由衷地接受一種不能由他們自己建立的某種秩序，對這種秩序的虔誠尊重就會自動地產生出來。簡單是說，這正是國家的『莊嚴』的主要成分。在權威的來源之中，莊嚴當然是比權力更為重要的東西；儘管若沒有政治權力來鎮壓公開的反抗，就沒有一個國家能夠存在下去。而且，擁有莊嚴也把合法的政府與不合法的政府區分開了，也就是說，把憑藉人們不公開的同意而進行統治的政府與通過『暴力和欺騙』進行統治的政府區分開了。」⁵¹

但是，對於承認，尼布爾強調被統治者對某一種秩序的由衷的接受。因此，像蒂利希所說的第二種情況，尼布爾就不認為那是被統治者的默認了，因為那是一種迫不得已的選擇，是基於利益的計算，至多能說是忍痛割愛，絕對不能歸於「由衷」這樣一種態度。至少，濫用權力，就

50. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 94-95。

51. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 169。

使當權者的權力失去了其合法性之基礎，即使當權者是被人民選舉上去的。

此外，對於蒂利希所說的第一種情況，尼布爾也認為它過於簡單。在尼布爾看來，第一種情況，實際上是由於統治者擁有某種神聖的光環而形成的，這種光環，就是尼布爾所說的「莊嚴」。尼布爾說：「莊嚴的成分主要有三種：（一）歷史榮譽，在所有君主制度中它構成了合法性原則；（二）宗教的靈光，它或者出於君主神聖的意識，或者因為統治權出於上帝（在基督宗教的範圍內）；（三）道德威信，這出於其治理的正義。如果一個統治者的統治正義得足以克服人們對他的統治的根本反對、足以用他的統治所形成的秩序來證明自己的正確，那麼，篡權就不會必然地摧毀這種道德威信。大部分古代的帝國實際上就是由一個城邦國家對其他的城邦國家的征服而把它們聯合在一起形成的。如果在純粹的暴力之外還具有足夠的親合力，那麼，由此獲得的統一還能不使用『暴力和欺騙』就可以證明自己是正確的。儘管希臘、波斯、孟菲斯或巴比倫的神職人員為了證明居於統治地位的城邦所信奉的上帝就是全世界的至高上帝而操縱宗教經文時會用許多欺騙手段。」⁵²蒂利希在他所說的承認的第一種情況中，只明確提到宗教的靈光；對於歷史的榮譽，如果一定要說他提到的話，也是非常勉強的，因為尼布爾所說的歷史榮譽基於血緣關係，而歷史命運所能指的範圍太廣了；對於道德威信，蒂利希基本沒有涉及。當然，有人可能說，蒂利希在說「一個群體的每一個成員，在他肯定所屬的那個群體時，都在身為少數統治者之成員身上看到他所肯定的那些理想的化

52. Niebuhr, 《自我與歷史的戲劇》，頁 169。

身」⁵³時是在談論道德威信。但是，我們必須看到，蒂利希在這裏所談論的是個人在群體內對共同體的體驗、群體精神，而且認為這樣一種因素「既不源於正義，也不源於力量，而是源於愛，源於那種在愛的厄洛斯（eros）和菲利亞（philia）性質指導之下的愛」，⁵⁴這與尼布爾所說的「治理的正義」含義雖然接近，但卻滲透着濃濃的神秘哲學味道；而且，尼布爾所說的那種通過篡權、政變或戰爭上台但卻通過其良好的治理而贏得人民擁護的政權，很難被蒂利希的理論接受或認可的。僅此一點，就說明了尼布爾在討論默認時所說的「道德威信」不同於蒂利希討論默認時所說的那種以個人在群體內對共同體的體驗為內容的愛。

就筆者個人的看法，尼布爾對政治權威問題的討論，要比蒂利希深刻得多，而且與政治的關係也更為緊密。

四、餘論

在蒂利希的《愛、力量及正義》和尼布爾的《自我與歷史的戲劇》這二者之間，值得討論的問題實際上是非常多的，因為後者實在是對前者的回應，有論戰之實而無論戰之名；而且，它們都以最濃縮的方式反映了各自的作者最核心的思想。限於時間、精力和篇幅，筆者僅僅討論了三個方面的核心問題，而且這些討論在筆者自己看來還遠遠不夠深入，尤其是沒有直接地把蒂利希和尼布爾這兩人的其他代表作引進文中來討論。對這兩本著作之間的關係以及它們所反映的蒂利希與尼布爾兩人在政治神學方面的分歧，非常有必要展開更加普遍和深入的討論。

53. Tillich, 《愛、力量及正義》，頁 99。

54. 同上，頁 98。

不過，筆者依據自己的理解，認為蒂利希和尼布爾在政治神學方面的差別，實際上反映了一些更為深層的差別。簡單地說，他們之間的差別，既可以說是偏重於哲學的政治神學與偏重於信仰的政治神學之間的差別，也可以說是二十世紀中期新教中偏重於路德宗傾向的政治神學與偏重於加爾文宗傾向的政治神學之間的差別，還可以說是神秘主義與現實主義之間的差別，更可以說是以積累性為根本內容的樂觀歷史觀與以偶然性為根本內容的謹慎樂觀而且帶有相當悲觀意味的歷史觀之間的差別。

坦誠地說，筆者對這兩本著作之間的關係以及它們所反映的蒂利希與尼布爾兩人在政治神學方面的分歧的討論，僅僅只是一個開始。相信後來一定會有更加深入的討論，歡迎學界的朋友參與這方面的討論，在相互的切磋中共進。

關鍵詞：群體的人格 權力中心 權力平衡 群體精神
治理的正義

作者電郵地址：yfhbcn@hotmail.com

A Comparative Study on Political Theology of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich: A Case for *Love, Power and Justice* and *The Self and the Dramas of History*

FANG Yong

Ph.D., Wuhan University

Associate Professor, School of Philosophy

Wuhan University

Abstract

In political theology, both Reinhold Niebuhr and Paul Tillich belong to liberalism, but they hold very different views on the agent of political activities, the ontological ground of human being and the essential questions in real political field. The keypoints are: (1) On the agents of political activities, Niebuhr emphasizes the sinfulness of individual and Tillich emphasizes the image of God in human being. Niebuhr holds that groups as the agents of political activities have their own personhood, but Tillich denies it. (2) In history, Niebuhr thinks that it consists of dramas because of God's will and Tillich thinks it takes places in an ontological construction and

therefore has its own law. Niebuhr emphasizes the Trinitarian construction of human being's freedom and Tillich emphasizes the Trinitarian construction of the Being itself. Niebuhr denies the Natural Law, but Tillich emphasizes it. (3) To the political authority of real political life, on the relationship between the ruler and the ruled, Tillich appeals to the central point of political power and Niebuhr appeals to the balance of political powers. On the consent of the ruled, Tillich considers its legitimacy based on the logical relationship between the center and the boundaries from the point of the order of the community, and Niebuhr considers its legitimacy based on the actual relationship of tradition and real life from the sublimity and the hierarchical order of the community. On the acquiescence of the ruled, both Tillich and Niebuhr emphasize acknowledgement. However, in Tillich's thought, its essential ground is the spirit of the community and its center is the mystery experience from Eros and Sophia; in Niebuhr's thought, its essential ground is the justice of administer and its center is the moral authority.

Keywords: Personhood of Group; the Central Point of Power;
The Balance of Power;
The Spirit of the Community;
The Justice of Administer