

171-140

尼布爾人性論在心理與教育上的啟示

楊森源

目 次

第壹章 緒論	123
一、生平	123
二、理論背景	124
第貳章 淺談西洋人性觀	125
一、希臘哲學的人性觀	125
二、基督教的人性觀	126
三、近代的人性觀	127
第叁章 聖經中的人觀	128
一、人的本質	128
二、人與罪的關係	130
第肆章 尼布爾論人性	130
一、人性中的生機與儀形	131
二、人的有限性與超越性	132
三、憂慮與驕傲	133
第伍章 對現代心理學說人性觀之批判與啟示	134
一、心理分析學派	134
二、行為主義	135
三、人文主義心理學	136
第陸章 尼布爾人性論在教育上的啟示	137

一、理性教育.....	137
二、情性教育.....	138
三、德性教育.....	138
四、靈性教育.....	139
參考書目.....	139

目錄

第一章 緒論.....	1
第二章 教育與文化.....	10
第三章 教育與社會.....	20
第四章 教育與個人.....	30
第五章 教育與自然.....	40
第六章 教育與藝術.....	50
第七章 教育與宗教.....	60
第八章 教育與政治.....	70
第九章 教育與經濟.....	80
第十章 教育與法律.....	90
第十一章 教育與道德.....	100
第十二章 教育與科學.....	110
第十三章 教育與哲學.....	120
第十四章 教育與歷史.....	130
第十五章 教育與未來.....	140
第十六章 教育與國際化.....	150
第十七章 教育與全球化.....	160
第十八章 教育與信息化.....	170
第十九章 教育與現代化.....	180
第二十章 教育與後現代化.....	190
第二十一章 教育與新時代.....	200
第二十二章 教育與新文化.....	210
第二十三章 教育與新社會.....	220
第二十四章 教育與新個人.....	230
第二十五章 教育與新自然.....	240
第二十六章 教育與新藝術.....	250
第二十七章 教育與新宗教.....	260
第二十八章 教育與新政治.....	270
第二十九章 教育與新經濟.....	280
第三十章 教育與新法律.....	290
第三十一章 教育與新道德.....	300
第三十二章 教育與新科學.....	310
第三十三章 教育與新哲學.....	320
第三十四章 教育與新歷史.....	330
第三十五章 教育與新未來.....	340
第三十六章 教育與新國際化.....	350
第三十七章 教育與新全球化.....	360
第三十八章 教育與新信息化.....	370
第三十九章 教育與新現代化.....	380
第四十章 教育與新後現代化.....	390
第四十一章 教育與新新時代.....	400
第四十二章 教育與新新文化.....	410
第四十三章 教育與新新社會.....	420
第四十四章 教育與新新個人.....	430
第四十五章 教育與新新自然.....	440
第四十六章 教育與新新藝術.....	450
第四十七章 教育與新新宗教.....	460
第四十八章 教育與新新政治.....	470
第四十九章 教育與新新經濟.....	480
第五十章 教育與新新法律.....	490
第五十一章 教育與新新道德.....	500
第五十二章 教育與新新科學.....	510
第五十三章 教育與新新哲學.....	520
第五十四章 教育與新新歷史.....	530
第五十五章 教育與新新未來.....	540
第五十六章 教育與新新國際化.....	550
第五十七章 教育與新新全球化.....	560
第五十八章 教育與新新信息化.....	570
第五十九章 教育與新新現代化.....	580
第六十章 教育與新新後現代化.....	590
第六十一章 教育與新新新時代.....	600
第六十二章 教育與新新新文化.....	610
第六十三章 教育與新新新社會.....	620
第六十四章 教育與新新新個人.....	630
第六十五章 教育與新新新自然.....	640
第六十六章 教育與新新新藝術.....	650
第六十七章 教育與新新新宗教.....	660
第六十八章 教育與新新新政治.....	670
第六十九章 教育與新新新經濟.....	680
第七十章 教育與新新新法律.....	690
第七十一章 教育與新新新道德.....	700
第七十二章 教育與新新新科學.....	710
第七十三章 教育與新新新哲學.....	720
第七十四章 教育與新新新歷史.....	730
第七十五章 教育與新新新未來.....	740
第七十六章 教育與新新新國際化.....	750
第七十七章 教育與新新新全球化.....	760
第七十八章 教育與新新新信息化.....	770
第七十九章 教育與新新新現代化.....	780
第八十章 教育與新新新後現代化.....	790
第八十一章 教育與新新新新時代.....	800
第八十二章 教育與新新新新文化.....	810
第八十三章 教育與新新新新社會.....	820
第八十四章 教育與新新新新個人.....	830
第八十五章 教育與新新新新自然.....	840
第八十六章 教育與新新新新藝術.....	850
第八十七章 教育與新新新新宗教.....	860
第八十八章 教育與新新新新政治.....	870
第八十九章 教育與新新新新經濟.....	880
第九十章 教育與新新新新法律.....	890
第九十一章 教育與新新新新道德.....	900
第九十二章 教育與新新新新科學.....	910
第九十三章 教育與新新新新哲學.....	920
第九十四章 教育與新新新新歷史.....	930
第九十五章 教育與新新新新未來.....	940
第九十六章 教育與新新新新國際化.....	950
第九十七章 教育與新新新新全球化.....	960
第九十八章 教育與新新新新信息化.....	970
第九十九章 教育與新新新新現代化.....	980
第一百章 教育與新新新新後現代化.....	990

尼布爾人性論在心理與教育上的啟示

楊森源

第壹章 緒 論

人對自己總是一個問題，關於人的獨特地位及其與自然世界雙方之親密關係，要能談到洽到好處著實困難。著重人之理性才能或自我超越性的哲學，往往傾向遺忘人與自然的關係；而自然主義派的實徵理論，卻又掩蓋了人的獨特地位。近代文明對自然界的了解確有長足的進步，可是它對於人的了解仍極混亂不清。而有關人性的了解差異，往往導致不同的哲學，心理學或教育學觀點，故對於人之本質的探討確是各種人文學說理論的基礎。

一切近代的人性觀，都是由修改或混合兩種原本不同的人性觀而成。這兩種人性觀，即是古典希臘羅馬之世的，與聖經中的人性觀。本文主要採聖經的觀點去詮釋人之本性，而當代研究基督教人性論最傑出者首推美國神學家尼布爾（Reinhold Niebuhr, 1892-1971），尼布爾對人之本性與歷史之關係有深刻的探討，其著作多從過去和現在任何可能的靈性和社會角度去描述，他那以神學為根基的政治倫理思想，一直影響著美國的政治思潮。（Wurth, 1960, P9）。

第一節 生 平

尼布爾於一八九二年生於美國密蘇里州的萊特市，一九一三年得到神學士學位，進入耶魯大學，一九一五年獲碩士學位，一九一五年到一九二八年在密西根州工業城—底特律的路德派教會當牧師。尼布爾從福特汽車公司與工人的關係中，發現在資本主義的工業社會中，人類常將其更高的價值犧牲於產品加工中，（

Wurth, 1960, P17) 一九二八年至一九六〇年，尼布爾受聘擔任紐約協和神學院之倫理學教授，將基督教的教義運用在政治及社會問題上，其間一九三〇年代初期的經濟大恐慌，及兩次世界大戰，使其思想轉趨激烈，對資本主義不滿，認為世俗的或宗教的自由主義均無法為社會重建提供方針，此後發表許多有關人與社會的問題之著作，對人性有更深入的探究。（同上，P21）

第二節 理論背景

一、美國本土的環境

影響美國人生活的精神力量，除基督教信仰外，乃是「實用主義」的思想。由威廉·詹姆士（William James）所始，而經約翰·杜威（John Dewey）發揚光大的實用主義思想，崇尚「有用者為真」（What works is true）的信念。就把傳統基督教信仰變成一個人文主義的理性思想，相信人類本質具無限制之可能性，另方面也隱含著根本否定各種永恆真理的觀念。而在教會間也同時發起社會福音運動，以為福音應被視為社會和道德的整體，凡不適於此架構內的應被拋棄。在此種情形下，尼布爾發表了以神學為根基的「基督徒的實用主義」，提出有利於社會福音的神學，強調人性是基於明確的理性趨向和天真地信服於善。

二、自由主義，正統派及馬克斯主義

尼布爾的思想在經濟和神學的自由主義影響下成長，「世界和平」、「新社會秩序」的呼聲高漲，但只限於表面的作用，內裏仍是帝國主義的貪婪心態作祟。尼布爾發現自由神學失敗的原因，就是對人類存在中深沈的惡勢力缺乏了解。他反對宗教的自由主義，因為它直接幫助極權主義觀念的產生，如希特勒的納粹主義，墨索里尼的法西斯主義。

尼布爾也反對正統派的學說，因它持一種悲觀主義的觀念而缺乏力量。正統主義的觀念太專注於有罪的世界，於是儘可能去維持現狀，因它恐怕若有所改變既成的秩序，結果會變得更混亂。（Warth, 1960, P20）。

最後，尼布爾的神學發展受馬克斯主義影響，馬克斯的犬儒主義較能為其接受，是因為它不像一般基督徒的浪漫主義，拒絕去注意社會悲慘的情形，尼布爾曾如馬克斯一樣相信人的通則是由經濟上的需要而決定，後來才發覺馬克斯主義的經濟

解決，只是片面的真理，仍有許多的超越經濟的因素，決定人之所以為人的特質。反倒發現馬克斯主義在靈性和社會上的危險，於是開始批評其階級鬥爭毀滅了社會主義，其無產階級的革命行動則在扶植新興的獨裁政權。（Warth,1960,P21）。

第貳章 淺談西洋人性觀

第一節 希臘哲學的人性觀

希臘古典的人性觀所包含的主要成分即柏拉圖（Plato,428-348 B.C），亞里斯多德（Aristotle,384-322 B.C）及斯托亞派（Stoa）的人性觀，其中雖自有不同的著重點，卻一致認為人的獨到處乃是其理性才能，即「心靈」（Nous）。

（一）柏拉圖

柏拉圖認為宇宙綿延不已的整體現象，是受理性所管轄。宇宙的最高原則即「善之理型」，是完全的象徵，也就是所謂的「神」。至善雖非感官可及，但存在人類的觀念中。然而人是由身體與靈魂二者結合而成，靈魂以理型觀念世界為鵠的，而身體卻沈迷於感官現象世界。他又認為人心理中有欲望，意志與理性三種作用，惟有當理性控制欲望與意志時，才能具有智勇與節制諸美德。人之所以能了解外界宇宙者，乃因人心理中具有分受於理型的普通觀念，至於身體感官的經驗是不可靠的，且是惡的由來。肉體是無益的，純粹不變的善之理型，必須自理性中發生，靈魂必須超越肉體的束縛，才能趨近不朽。

（二）亞里斯多德

亞里斯多德對人性的討論，是以唯實主義的立場為出發點，以為宇宙間充溢著一種實現的潛能，此種潛能自然也存於人性方面。同時他還認為理性為人類的特徵，因此人類的目的就在理性的完全實現，而理性的實現也就是幸福。基本上，亞里斯多德仍強調理性之優越地位，但他卻不同意其業師柏拉圖以情欲作用為惡之論點，只要理性與情欲能達到和諧的中庸狀態，即是幸福的人。然而他仍帶有兩元論的觀點，認為物質乃是見異於理性的「剩餘物」，它乃是「未曾」，它之達於「實在」只有當它成為某種概念之工具時才實現。

(三) 斯托亞學派

斯托亞學派以爲理性在宇宙的過程中，也在人的心靈與身體中，人根本是理性的，但仍有二元論色彩。它在心理學上側重人的自由，勝過其形而上學的泛神主義，而它對人之情慾與衝動生活的消極態度，致使理性與人的衝動對立。（Niebuhr, 1943, P. P4-9）。

當然，以上三者之人性觀並不能總括希臘人對人性所有的觀點，其間尚有源於希臘悲劇中狄奧尼索斯教思想之發展，及對近代文化發展尤關重要的，乃是得摩克里特斯和伊彼鳩魯之自然主義及唯物主義等。然而古典的人性觀基本上仍是身心二元論主導的悲劇性觀點，對人類及其歷史持悲觀的看法，結果則視身體爲心靈之墳墓。（Niebuhr, 1943, P. 4-P. 10）

第二節 基督教的人性觀

基督教信仰一位宇宙萬物之創造者，是超乎理性說之定理和矛盾律，尤其超乎「心」與「物」，意識與空間二者的矛盾對立。造物主是生機也是儀形，且爲萬有之源。祂創造世界，世界不是神，但不因它不是神即是邪惡，相反的，它既是神所創造，即是善的。

此種世界觀所導致之人性觀，即主張人格中之身、心、靈各部分是和諧一致的。它防止理性主義以「心」在本質上爲善，而身體本來爲惡之偏見，也取消了浪漫主義把自然作人的善，而將靈性作爲惡的錯誤觀念。

其次，基督教的人性觀基本上必須從終極存有的觀點去了解，而不是從人的理性才能之獨到處或人與自然的關係上去了解。因人是按神的形像受造的（Jenesis, 1:26）。人的靈性有不斷超脫其本身之特殊而無限的能力，意識即是一種藉統制中心去觀測世界和決斷行動的能力。自我意識更進一步超越自身，使本身成爲自我的客觀對象。自我之所以認識，是因爲它能超脫於本身與世界之外。正因爲人類靈性的此種超越性，於是人才能在其本身或世界上找出人生的意義，它不能說自然中的因果關係即是生命意義，人的自由意志顯然超越了自然界的因果連鎖關係；它也不能以理性爲人生意義的原則，因爲它超越自己的理性過程。

從基督教的信仰觀點而言，那具位格和意志的最高存有者，乃是真性之唯一可

能的根基。要真實地了解自己，必須先相信他是一位超乎自身之外者所了解，所知所愛，且人也必須以服從此一意志的統一體去發現自己。此種關係使人以被造的地位去瞭解自身存在的真相，不至於以理性高抬自己與造物主同參，也不致以人本性中之惡是因其有限而來。人是一個個體，但他本身不是自足的。他本性的律法乃是愛，愛即是由服從他生命的神聖中心泉源，而得到的生命與另一生命的和諧關係。（Niebuhr, 1943, P. 11-16）。

第三節 近代的人性觀

近代人性觀係古典希臘思想，基督教思想和近代各種人性思想的混合，引起了種種困難與混亂。

近代文化諸般未能解決的矛盾之一即是理想主義與自然主義的彼此矛盾。前者傾向於抗議基督教的自卑，不承認人爲被造之物和人爲罪人的說法，此即文藝復興運動的態度，決定此一立場的乃是柏拉圖、新柏拉圖和斯托亞派的觀念。然而另一股源於文藝復興的趨向，終成爲十八世紀的自然理性主義，表現於培根（Francis Bacon, 1561-1626）新工具對於自然的興趣。於是近代文化從早期文藝復興運動的柏拉圖思想走到笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）和史賓諾沙的斯托亞主義，再到十八世紀更急烈的唯物論和得摩克里特斯式的自然主義。於是由理想主義者之抗議基督教以人爲被造物 and 罪人之說，以至自然主義者之抗議基督教以人爲「神之形象」之說，同時表現在近代資本主義之態度上。此種矛盾給予浪漫的自然主義有可趁之機，認爲人本爲一生機，呆板的理性與機械的自然都非人本體的恰當解釋。浪漫人性說所結的苦果乃是近代的法西斯主義，而馬克斯思想更使此種人性觀趨於混亂。

近代人不能決定到底要從人的理性獨到處來了解自己，或是從他與自然的親蜜關係上來了解自己；若是從後一觀點，又到底是自然的秩序和寧靜，或是從自然活力，纔暗示著人的本體。事實上，文藝復興運動對個性的重視，顯然只是在基督教的土壤中始能生長的花朵，因爲古典思想之柏拉圖主義著重人的自由與超越自然的能力，終究在理性概念的普遍性及漫無分別的泛神的集權性中，把個人喪失了。而自然主義強調自然現象的變異與個別性，但此種自然中的歧異並非個性。在純粹的

智或純粹的自然中都無法提示文藝復興運動所最寶貴的個性主張。恰如理性主義者使個性喪失於絕對的心智中，同樣自然主義者也使個性在從心理學方面探究時，喪失於「意識流」或「刺激—反應」中，從社會方面思想時，則喪失於「動之定律」中。此種人性中個性思想的矛盾現象，幾乎造成近代文化的解體而屈服於法西斯與馬克斯的集體作風中。基督教將人視為被造之物，同時也是神的兒女之奇妙說法，卻一面能將人的個性與歷史上一切有機體及社會糾紛，予以恰當的顧及；另外也顧到個性達於最高的自我超越性時，對社會與歷史的終究超越。（Niebuhr, 1943, P16-P22）。

第三章 聖經中的人觀

在尼布爾對西洋人性之概觀中，明顯可見其人性觀點多依據基督信仰體系之思想。故在探討其人性論前，有必要先對聖經中的人觀加以介紹，以幫助了解其深層義涵。以下僅就人之本質及人與罪的關係略作論述。

第一節 人的本質

聖經上說，人是按照神的形象造的（Genesis, 1:26），「耶和華用地上的塵土造人，將生氣吹入他鼻孔裏，他就成了有靈（spirit）的活人（living soul）。」（Genesis, 2:7）聖經中未曾有希臘思想心靈與肉體二分的心理分析，人在身、心、靈各方面是一和諧的整體。Ruach (spirit) 與 Nephesh (soul) 二字最初的意義都是「氣」或「風」的意思。但 ruach 一字漸被認為人與神發生關係之心靈機構，乃與 rephesh 一字有別，而 respesh 乃成為人生命的原理，具有「靈魂」（新約中的 psyche）的意義。然而此種區別並非絕對的，因為「靈與魂是不能分開的，而是加以分別，當它們分別時，靈就是魂的原理」（Niebuhr, 1943, P. 150）。

在聖經創世紀甚至往後包括全部的新舊約全書中，都明顯呈現「人是被造者」及「人具有神之形像」兩種特質。以下分別敘述之：

（一）人為被造者

視人為被造者，與「神為造物主」之概念息息相關。由此種概念導致一基本了

解，即認為人爲一具有無限可能性的被造物，但這可能性不能在人的有限生存中完全實現。人爲被造者的第一層意思是，創造者永恆是創造者，被造者永恆是被造者。反對形而上的理想主義驕傲地想在人的有限性中據有神性和無限性。尼布爾說：「自我在它自我意識達於最高度的時候，仍然是一個有限的自我，它若企圖超越個性的限度而幻想達到普遍性，就算爲罪。」（Niebuhr, 1943, P.164）。

人爲受造者的第二層意思，即人不是完全自足的，而是依賴的。人類今天能在宇宙中占一席之地，並非自力更生得來的，乃是得天獨厚賜予適當的生存環境。「神愛世人」（John.3:16）神的愛統治一切存在（being），賜一切存在以生命。保羅（Paul）說：「萬有都是本於他，依靠他，歸於他」，（Romans, 11:36）正說出造物主的全能創造歷程中，同時伴隨著愛的關照行動。如此，則人爲被造者是有其目的和意義的，其目的在使人發現他真正的受造地位，並與終極存有保持生命的聯結，有愛的交融，至終人與萬物，人與人並最高存有者得以在生命及愛的關係中完全合一。（Aulen, 1964, P.169-171）。

（二）人具有神的形像

創世記中記載：「神說，我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人。」（Genesis, 1:26, 27）G.E.Wright認為這句話已被基督教神學視為聖經上對於人概念之最佳陳述。（Wright，周天和譯，1978，.386）對於形像一辭的具體意義卻各家看法不同：奧古斯丁（St. Augustine, 354-430）認為形像非指身體而是人的心意—理性的與心智的靈魂，近代神學家巴特則認為「神的形像」是「關係的類似」，而不是存有的類似；卜仁爾（Emil Brunner）則堅持神的形像仍存在人性中。（張德麟，1984, P.25-28）無論對形像作何種界說，至少可歸納出兩個共同點：

1. 人性出自神性：尼布爾強調：「除去創世的人具有神形象之說，就不足以立定人性說的完全基礎。」（Niebuhr, 1943, P.151）人是被造的，但因其具有神形像，使人不致如外物般單獨存滅，而是同時與生命本體相關聯，而爲「萬物之靈」。
2. 目前的人性已不同於原始的創造：即目前人的處境已不同於神的原始創造，無論就心智或關係而言，今日人們已迷失了人之所以爲人之本質，既選擇與生命本體隔絕，於是喪失了「神的形像」之尊嚴與價值，只換得無止境的紛擾、焦慮、與疏離。

第二節 人與罪的關係

聖經上並沒有「原罪」一詞，也不存在人生來有罪之概念。罪的基本原由是人
不願承認自己的受造地位，人的妄自高傲破壞了與神的關係，此種關係的隔絕便是
「原罪」，根據舊約先知啓示，百姓拒絕神的作為有不同的表現：在阿摩司（Amos）
看來，這是忘恩負義；在何西阿（Hosea）看來，這是愛的缺乏；而對以賽亞（
Issaiah）來說，這是驕傲的表現；對耶利米（Jeremiah）而言，這是隱藏在心中的
虛假；對以西結（Ezekiel）而言，它就變成公然的反叛。（Jacob，宋泉盛譯，
1974,P.348）概括而論，罪就是關係的破壞，罪是干犯人與生命本體之間愛的關係
，以致於使整个人生都陷入一種驕傲和背叛的行為中。

罪是驕傲，而此種驕傲的背後就是自我中心。人類驕傲的極致即是自我神化，
想與神同等，如創世紀中人想構築通天的巴別塔（Babel tower）所表現的一樣，
（Jenesis,11:1-9）尼布爾將聖經中以罪為驕傲與自私之說，和人類一般外顯行為
聯繫起來，將驕傲分析為三種：即權能的驕傲，知識的驕傲，和德性的驕傲（
Niebuhr,1943,P.184），不過實際上三者是分不開的。第三種自以為義的驕傲，又
進而構成一種靈性的驕傲，然而也並非另一種驕傲，而是驕傲和自大的核心。

聖經中談罪，不是光說罪本身，而當同時從基督的救贖看罪的問題。人從「以
馬內利」（Immanuel）—神與人同在一轉離而陷於罪中，但神愛世人之心未嘗改變
。保羅曾說：「誰能使我們與基督的愛隔絕呢？」（Romans,8:25）人類在第一個
亞當（Adam）墮落所失去的愛的生命及所招致的罪的生命，將在末後一個亞當（耶
穌基督）身上得以贖回並除去罪的轄制。罪終將被克服，屆時人將「不再是我，乃
是基督在我裏面活著。」（Galatians,2:20）就此而論，若說聖經中的人觀是悲觀
的「原罪」說，顯然不對。但若說是完全樂觀的理想主義，也不切題，因二者皆過
份地簡化問題。人應當真切體認自己的有限性及無限性，認清作為受造者在自然界
中的偶性，並深刻感知「人具有神形像」面向的永恆性，才能正確認知並解決罪的
問題。

第肆章 尼布爾論人性

尼布爾對於當代基督教神學最爲明顯的貢獻，就是其對於「人」相關教義的解說。其思想的主題就是「人與其它人的關係」，人性理論決定了他的社會倫理，政治思想及解釋歷史意義的基礎。（Hofmann, 1956, P. 247）尼布爾自謂其思想是一種「辨證的思想」，他相信有關於人、歷史和實體等較深層真理之大部份必須是以此種方法來描述，（同上，P. 231）以下分別就「人性中的生機與儀形」、「人的有限性與超越性」及「憂慮與驕傲」三論點詮釋尼布爾之人性論。

第一節 人性中的生機與儀形

一切被造之物都在某些統一性，秩序和儀形中，表現出一種豐盛的生機。生機與儀形乃是被造之物的兩方面，動物因其種類的生存形式不同，表達各種生存意志的策略，人類與動物有別是因為其能參加創造的作為。在相當限度之內，人能擊破自然的儀形而創造新的生機形態。人既然一方面深受自然形式的限制，另一方面又有超脫這些形式的自由。因此人在其複雜的處境中，必須顧慮到四個條件：（一）自然的生機（其衝動和動力）；（二）自然的各種形式，即本能和自然中的相向與相反性；（三）靈性在若干限度內超越自然形式與指揮生機的自由；（四）靈性的製造能力，即它有創造新秩序和新境界之才能。這四個因素都包括在人的創造性之中，也包含在人的破壞性之內。

近代文化，特別在唯理主義和浪漫主義的爭論中，對生機與儀形方面問題及自然與靈性二者的相對關係頗有啟發。理想主義者簡單地以為靈性即是理性，而理性即是神。人即是理性的人，而其理性為生機與儀形之源。與理想的唯理主義相反的，浪漫主義則著重自然生機為人的創造作為之源，或是著重自然的各種儀形為秩序與德性之源。但是，以理性作為秩序的唯一原則，則靈性的破壞作用及史實即無從了解。浪漫主義者也不知道在什麼程度下靈性的自由支配其推崇的自然生機，和在什麼程度下自然的各種現象可為人的自由改變。

在聖經中，神乃是世界的創造主，其智慧乃是儀形的原則。但神本身不只是秩序的，也是生機的本源。秩序與生機在他裏面是統一的，基督之救贖行動所啟示的，是一位具有生機活力的神，而不只是一位創造秩序的神。聖經啟示人為一個意志的統一體，在此統一的意志中，人、自然和靈性的生機，皆為神的旨意所統攝命令

。人的理性都含有歷史的相對性，人在靈性上的驕傲，使人誤以其邏輯體系與理性一貫具有絕對效力。在另一方，自然生機本身並不是邪惡；所以拯救也不在於使自然的衝動在理性下歸於衰微。浪漫主義於是以自然形式替代之，對一切儀形和秩序作虛無式的抗拒，使生機得以自行確立。然而，此種抗議若非聯於聖經的真理與信仰的體系，就無從確立。（Niebuhr, 1943, 925-928）。

第二節 人的有限性與超越性

尼布爾指出，按照聖經上的看法，人在身與靈雙方面都是被造的，也是有限的。（同上，P.11）但人這種有限性並非如理想主義者所言是「罪的來源」，人之所以有罪並非因他的肉體或有限性，因「神看一切所造的都甚好」（Jenesis, 1:31）。人也不能像神秘的二元論者所說，以為罪並不住在其真實自我之中。而自以精神為善的，肉體為惡的，生命則是肉體和精神二者無止境的爭戰。尼布爾認為此種看法是誤以自己是宇宙的整體，人的罪正因為人不願意承認自己的有限性。（同上，P4）

另一方面，尼布爾強調人是具有「靈性」的被造物。（同上，P.152），所以人是自由的，具有一種自我超越的能力。他引用奧古斯丁（Augustine）有關記憶力的說法加以佐證，因為人的記憶力既表徵著人能夠超越時間，甚至超越自我。記憶力即為靈性的表現，此種超越自我的靈性能力，是人與最高存有交通的工具。故基本上，人必須從永恆本體的觀點加以了解，而不能純就人的理性才能之獨到處或人與自然的關係上去了解。當人處在最高的靈性地位時，他仍是一個被造者，而在其自然生活之最卑陋的行為中，仍然顯出若干「神的形象」。（同上，P149）。

人是自然的一部份，為自然的過程所束縛，然而，他又能跳出自然，成為一個有理性、有道德，有心靈的動物。人是有限的，受到約束的，然而，他又是自由的，知道自己的限制，而能超越機械的或生理的限定，人也常為自己的自由權與尊嚴，而忘記了其有限，而以自己的理性、道德心靈活動就是無限，根本不須有神，人在此種自我矛盾之情形下，產生了焦慮或驕傲之罪的內在及外在形式。（Niebuhr, 1943, P.157）

第三節 憂慮與驕傲

尼布爾曾引用祈克果的看法說：「憂慮乃是一種走在罪前面的心理狀態，它是如何可怕地接近罪。然而，它卻不是罪的說明。」但他進一步認為憂慮不僅是人性破壞力的父親；也是人類文明創造的母親。（Hofmann, 1956, P. 239）人是自由的，也是被捆綁的；是有限的，也是無限的；所以人類憂慮惶恐。人之憂慮乃因他不知道自己可能性之限度。尼布爾認為以信心澄清憂慮，使之不趨向於罪的發揮；是一理想的可能。這理想的可能即因信神愛中的終極平安，能勝過自然與歷史中的暫時不安。如果人想在自己之中發現安全的基礎，或認為自己是完全屬於純生物性的範疇；來免除自己的憂慮，結果必使自己墜入驕傲或情慾之中。「人想要抬高自己的偶性生存以入無限之境，他就陷入驕傲之中；當人想把自己當作與其它生物一樣，以逃避人靈性自由中的無限可能，和自我抉擇中的責任與危險時，他就墜入於情慾之中。」（Niebuhr, 1943, P. 181-P. 183）。

尼布爾以憂慮為罪的內在原因，而以驕傲為罪的外在形式，他依據奧古斯丁和保羅的思想而加以發揮，認為罪在宗教上之意義是「人違抗了神的旨意，心想僭越神的地位」，而站在道德上的觀點來看，罪就是不公道。（Niebuhr, 1963, P. 179）尼布爾以為人的驕傲通常以三種方式表現出來：即權力的驕傲；知識的驕傲；道德的驕傲。

（一）權力的驕傲：人類追求權力有其原始動機，除了想藉權力求得物質利益，和藉著所擁有的名聲尊榮來減少自卑感的神經緊張外；也欲藉著權勢令人趨附逢迎，來減輕自己孤獨，空虛的神經緊張。（Niebuhr, 1943, P. 185-186）。

（二）知識的驕傲：知識的驕傲一方面是由於人不知道自己心智的有限而來，另一方面是由於人須掩飾自己知識上的有限，以及在他發現之真理上所沾染的自私色彩。知識的驕傲也是一種理性的驕傲，人常不自見自己知識上的偏見，或有意要掩飾其自是之心，便是知識的驕傲。（同上：P. 191）。

（三）道德的驕傲：是指有限的人妄圖以其本身的有限德性作為終極的義，以其有限的道德標準作為絕對的標準。「因為不知道神的義，想要立自己的義，就不服神的義了。」（Romans, 10:2-3）所以道德的驕傲會使德性成為罪的器皿。此種自是、自義，認為自己的道德即是「善」，在自己的矇蔽中，就無法發現其

道德標準中的有限，無知、虛偽與自利的因素。於是道德的驕傲顯示於一切自以為是的論斷中，甚至衍生出靈性的驕傲，儼然自己可比擬神作道德，正義的終極判斷。（同上，P.191-P.154）。

第五章 對現代心理學說人性觀之批判與啓示

心理學是一門行為科學，而行為包括外顯的及內在的行為，故基本上，心理學是了解人類行為、探究人性的科學。每一派的心理學說都有其人性的基本預設，以發展其人格或學習理論。當代心理學說的三大主流，分別是心理分析學派，行為主義及人文主義心理學以下分別就其代表人物（弗洛伊德、斯金納及羅吉斯）之人性觀提出批判。

第一節 心理分析學派

弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）基本上拒絕人類具任何靈性之可能，而將人由「萬物之靈」降至生物層次加以分析。認為「性」是解釋人類行為的根本動因，人類之行為原則是依從一種快樂原則（pleasure principle），即希冀達到快樂或逃避痛苦的動機。而人格是由本我（Id），自我（Ego）和超我（Superego）三個主要系統所構成。而人格的發展係呈一種序階性，由口腔期（oral stage）肛門期（anal stage），性器期（phallic stage）、潛伏期（latency stage）及性愛期（genital stage）。各發展階段皆與「性」之欲望滿足有關，故其人格發展理論又稱為「心理一性」（psychosexual）發展理論。弗洛伊德又以「自我防衛機能」（ego defense mechanism）解釋焦慮與恐懼，發展出壓抑（repression）下意識歷程（unconscious process）等論點。在本能論（instinct theory）中，他將所有本能歸於兩種主要本能，一為「性愛本能」（eros instinct），另一為「破壞本能」（destructive instinct）；前者又稱為「生之本能」（the life instinct），後者又稱為「死之本能」（the death instinct）。生之本能所賴以活動的能量即是「原慾」（libido），死之本能假設每個人下意識中皆存有「想死」的念頭，弗洛伊德甚至建立一著名的公式：「生活的目的就是死」（the goal

of all life is death) (郭為藩，民73，P.15-P.46)。

在藉理性超脫表象欲一窺實體真相的企圖失敗後，弗洛伊德轉而從人類最赤裸的生機一性，著手探究人原始既存的本質。此種強調人本能生機的理論，固然是對唯理主義者高懸一遙不可及之理型的反動抗議，但因弗洛伊德完全否定人靈性的意義與價值，甚至將人的意志，情感貶抑為腺體的衝動作用，又成為一偏之見。即使在人類的生機性行為中，也非全然源於「性」的生理衝動或潛在意識。人類的行為發展，雖然與早期生活經驗有密切的關係，但其間並沒有必然的因果關係，不可說行為結果或現今人格形成是早期經驗因素所決定。此種決定論說法顯然忽略了文明歷程的影響力及個人的自律之價值。此種僵化沒人味的心理分析，是只見人之有限性而不見人之超越性的機械化理論。

第二節 行為主義 (behaviorism)

斯金納 (B.F.Skinner) 主張絕對的環境決定論，是行為主義的代表性人物。他認為一般心理學研究把心當成內在無法直接觀察到的種種狀態，即把心假定為一自主人 (inner man)，本身有意識、情感和知覺的作用，擁有自我、本我、超我的概念。斯金納認為用自主人解釋人類行為是不合乎科學原則的，自主人是不存在的，人只是有機體，人類的行為只是環境的產物。人的知覺、意識、情感是不存在的，除非有客觀環境存在，有增強作用，還要具備適當的續發性後果 (contingencies of reinforcement)，人才能產生知、情、意的作用。斯金納最主要的人格概念是控制環境，改變行為。他希望把人類的行為置於科學之上，應用簡單的動物實驗，操作行為變項關係，發現行為法則，將此法則外推至人類的行為，以便進一步預測並控制人類的行為。斯金納以因果關係說明行為之原因，認為人格結構大部分來自環境，控制環境的重心在於行為改變術上，控制可以改變環境，經由控制改變行為，產生不同的人格類型，他以動機 (motivation)、驅力 (drive)、情緒 (emotion) 三因素說明人格的動因，但這三種因素決定於行為的先前因果關係、環境變化和操作反應的結果。行為改變術 (modification of behavior)、行為功能分析 (function of behavior)，和學習理論中的類化刺激 (stimulus of generalization)、辨別 (discrimination)、增強作用 (reinforcement) 是促成

個人人格發展的主要因素。（郭為藩，民73，P.237-P.246）。

斯金納將古典物理學中機械論，決定論、因果論的研究典範全盤移植於心理學上人類行為的研究，視人為客觀環境之產物，完全抹殺人的自主性，欲徹底將人「物化」（Materialize），以建立其行為主義的烏托邦（Walden Two）。此種將自然科學研究典範強加在人類行為探索上，無異「削足適履」之行徑，基本上即否定人之所以為人（person）的意義與價值，欲將人化約為刺激－反應的機構，沒有自由意志、沒有靈性尊嚴，每一個人均應接受控制，以設計各種標準的人格類型，共同組成最佳的社會。其以科學淑世之理想，頗令人敬佩，但過於天真地簡化人性及人與人之關係導致對人性的污衊與輕視。其理論本身即充滿矛盾，誰是人格類型的最後決斷者？誰能主控刺激－反應之機械以生產理想的人種？人類以自己為造物主之驕傲的潛越「原罪」，在此再次得到印證。人類自認聰明的結果，卻造成靈命的毀滅，正如創世紀中預言人吃了知識樹上的果子之下場。沒有靈命之超越性質的人，只不過是自然界中的「行屍走肉」罷了，既無尊嚴、價值、意志、目標，則其存在與否已沒有差別。

第三節 人文主義心理學

人文主義心理學家如羅吉斯（Carl R.Rogers），馬士洛（Abraham Maslow）等，對人性基本上皆持一種肯定，樂觀的看法，以下僅就羅吉斯之人性觀作代表性敘述。

綜觀羅吉斯對人性的看法，其人性觀是積極正向的－視人為理性的，社會化的並具有發展潛能的，而有別於負向的人性觀。人本身具備瞭解自己與解決自己問題的潛力，人基本上是朝向自我實現，成熟和社會化的方向前進。人本質上是值得信賴的、有尊嚴與價值。為理性人，人生的目標或生活的目的在實現自我。心理治療之意義在幫助案主（client）人格成長。人文主義心理學之一信條即：個體之人是一綜合的整體，整體大於部分的組合。強調自我主觀經驗之重要性，在心理學上，主觀意識經驗比可以觀察到的行為更為重要。羅吉斯強調生命的基本特性是走向獨立自主，遠離外在控制，因此諮商者要尊重求助者之自我指導權利，並對其表達一種無條件的關懷。（郭為藩，民73，P.182-P.190）。

人文主義心理學家對人性所持的觀點，肯定人的價值、尊嚴，與尼布爾就聖經觀點提出的人性觀是大致相同的。羅吉斯在其協談理論中，強調協談者之態度條件，須持一種正向、無條件的關懷，他認為此種態度只有神學上的「Agape」理念可加形容（Rogers, 1962, P. 417）。但礙於科學心理學典範之限制，其理論中獨缺人類靈性上之超越層面，故僅能幫助人心思、意志、情感上之問題解決，而無法澄清靈性上的問題如終極存有，自由意志與罪的關係，靈魂不死等。因其人格理論對人性過於樂觀的看法，事實上與歷史不符。人有發展自我的潛力，但羅吉斯未能指出人之有限性，是以無法解釋歷史事件中人性表現的破壞性本質，故無法真切體認人類之處境中的生機與儀形問題。且其受存在主義之影響，過於強調主觀經驗，有流於自我中心之傾向，而忽略了人與外界之整體性關係。又其對協談態度條件之要求，實非常人可及，因此種自發，無原由的Agape（神聖之愛）並非理性要求或意志情感可致，Agape唯有源於愛的生命本體之自然展現，才能流露無條件的正向關懷。缺乏愛的動力，便無法達成幫助案主成長之協談旨趣。且人若不能超越自我的主觀意識，去了解生命現象與客體我的關係，就不能認清自己的處境。或甚不了解自己生命本質中身、心、靈三面一體的獨特性，並確實體認人之超越性與有限性，則難以真正自我實現。

第陸章 尼布爾人性論在教育上的啟示

對於人性之探討，向來是教育哲學研究的重要課題，因施教者及受教者均是「人」。施教者與受教者上施下效的教學歷程，實亦即師生人際互動的現象。尼布爾指出人性同時具有超越性與有限性兩種特質，正好符應聖經創世紀之記載：人雖是受造物，卻擁有神兒女榮耀的形像。任何逾越或貶抑此一事實的人性觀，均無法恰如其份地論釋人的本質。因此，就尼布爾的人性論而言，教育旨在成全人性之和諧發展，以培養「人之所以為人」的特質。而人之所以為人者必有其異於他物之「德」（virtues），一般說來人既是理性的動物，同時也是具情性與德性的動物，尼布爾則進一步指出人且是靈性的動物。以下分別加以闡述作為本文之結論：

第一節 理性教育

人之所以爲人，固不獨於人之有形體，更在於人之有理性。人之理性表現爲思辨與推斷的能力，並能以語言、動作等行爲加以表達。理性教育之大鵠，即在於培養人明是非，辨曲直的能力，進而啓發對宇宙真理的認知。理性教育基本上係採行科學的方法，以精密的分析作合理的推論，是其所是，非其所非，絕對不苟且，不受事物表象之蒙蔽，亦不惑於人文現象之相對主觀性，才能洞察現象界之真相，並恰如其分實地了解人類與自然界的依存關係，進而實現科學淑世的理想。

第二節 情性教育

人之理性與情性是一體的兩面，並非如一般唯理主義者（rationalist）認爲情感是非理性的。人因有理性乃可以辨是非，因有情性乃可以覺美醜，兩者相輔相成。詩辭之意境、畫作之美感、戲劇之悲壯優雅，往往只能心領神會，卻難以析致言傳。發展人性之教育，應同時兼顧理性與情性教育。因人作爲一個生命存有（living being），不獨要有思想，尚且要有情感。學生在了解地球繞太陽運轉的事實後，還應能欣賞落日餘暉的美景。尼布爾認爲，人性教育應同時注重生命現象中的「生機」與「儀形」。（Niebuhr, 1943, P. 13）正如宇宙之本體不只是儀形的創造主，也是生機的源頭，人性教育也當同時培育理性與情性。

第三節 德性教育

理性與情性而外，其最重要的人性教育，則是德性。理性教育在於解答是非問題；情性教育在於解答美醜問題；而德性教育則在於解答善惡問題。何世明認爲理性教育，是偏重客觀的，故較冷靜；情性教育，則偏重主觀的，故較熱情；至於德性教育，則必須客觀、主觀，兩者並重，冷靜、熱情，雙方兼顧。（何世明，1958, P. 8）因此，德性教育可視爲理性與情性教育之綜合，其中道德認知固然可藉外塑力量加以強化，但道德氣質卻只能從愛（Agape）的生命中自然彰顯。是故道德教育仍須兼從生機與儀形兩方面著手進行，而道德之判斷，除依據外顯行爲外，應同時探究其內裡動機。

第四節 靈性教育

尼布爾人性論在教育上之特點，在於提出靈性教育領域。一般而言，理性教育提供知識，情性教育著重意識，德性教育注重行為，而靈性教育則是引導精神。心靈（spirit）層面的存在已是人類的共同體驗，故談論人的教育問題，實不當忽視此一屬靈層面。現今世界過於強調科學理性的教育，相對地忽略了情性與德性的教育，至於靈性教育甚至欲加全盤抹殺。致使人類陷入拜物狂潮中，以物為主，迷信技術文明及拜金主義，於是人與人間的關係，全以功利為前提，所謂仁義道德，天理良心，早已拋諸腦後。受造為「管理全地」（Genesis,1:28）的人，曾幾何時淪為物質的奴僕，人役於物而扼殺了自己。正如耶穌所謂「賺得全世界，卻賠上自己的生命，有甚麼益處？」（Mark,8:36）靈性教育的主張，即在於使物歸於人，人歸於心，心歸於靈，靈歸於本體之愛（Agape）。唯有同時注重理性、情性、德性及靈性的教育，才能培養健全的人格。

參考書目：

一、中文部份

- (一)王敬軒譯，G.Aulen原著，1764，「基督教之信仰」，香港，道聲。
- (二)宗泉盛譯，Edmond Jacob原著，1967，「舊約神學」，台南，東南亞神學協出版社。
- (三)何世明，「人的教育」（Education of life），香港，輔僑，1958。
- (四)周天和譯，G.E.Wright原著，1978，「以色列的信仰」，香港，基督教文藝。
- (五)郭為藩，民73，「人格心理學理論大綱」，台北，正中。

二、英文部份

- (一)Holy Bible(King James Version),(1988),N.Y:American Bible Society.
- (二)Hofmann,H.(1956).The thought of Reinhold Niebuhr.New York:Charles Scribner's Sons.
- (三)Niebuhr,R.(1943),the Nature and Destiny of Man.New York:Charles Scribner's Sons.