

MODERN SOCIETY AND MAN

“现代社会与人”名著译丛



Nature and Destiny of Man

Reinhold Niebuhr

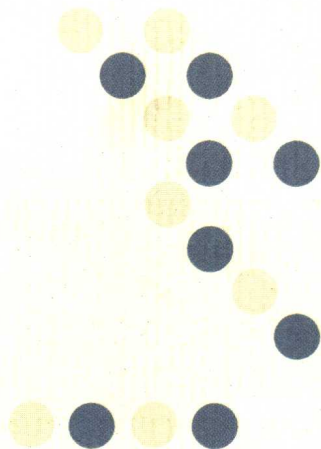
人的 本性与命运

上卷

成 穷 ■ 译

[美] R.尼布尔/著

贵州出版集团
贵州人民出版社



NATURE AND DESTINY OF MAN



Nature and Destiny of Man

Reinhold Niebuhr

人的

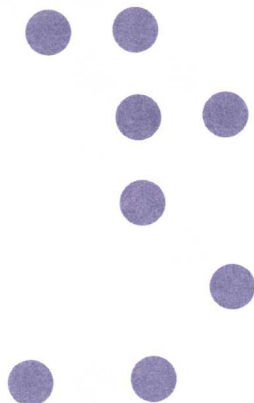
本性与命运

上卷

成 穷 ■ 译

[美] R.尼布尔/著

贵州出版集团
贵州人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

人的本性与命运/(美)R. 尼布尔著;成穷,王作虹译. —
贵阳:贵州人民出版社,2006. 1

(“现代社会与人”名著译丛/陈维政主编)

ISBN 7-221-07245-0

I. 人… II. ①R. 尼…②成…③王… III. 人性—研
究 IV. B038

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 156422 号

责任编辑:黄筑荣

装帧设计:曹琼德

Nature and Destiny of Man (Volumes 1 & 2)

by

Reinhold Niebuhr

Chinese language edition copyright © 2006 by Guizhou People's Publishing House.

经Westminster John Knox Press授予，贵州人民出版社拥有以中文图书形式在全球范围出版发行本书的专有权。未经出版者书面许可，任何单位或个人不得以任何方式抄袭、复制或节录书中的任何部分。

主 编/陈维政

副 主 编/陈维纲 刘小枫

编 委（以姓氏笔画为序）

王作虹 冯 川 成 穷 许泽民

周邦宪 林和生 查常平 黄筑荣

责任编辑/陈维政 黄筑荣

上 卷/成 穷 译

下 卷/王作虹 译

编者的话

大约五百年前,随着中世纪的结束和新大陆的发现,人类开始相继进入现代社会。“现代社会”之不同于“古代社会”和“原始社会”,不仅因为时间上更“近”,而且首先是人的生存方式与生活理念的更“新”。就后一方面而言,“现代社会”乃是欧洲人在最近四五百年间特别是最后一百多年来通过对世界的征服而形成的一种社会形态,是一种把“理性主义”、“人的主体性”以及“世界为一客观实在”作为基本生活信念的生存方式。这种理念和方式是前所未有的。

现代社会所取得的成就是巨大的,体现于物质、制度和思想观念诸层面。其中,科学技术的进步所带来的变化尤为触目:自动化的机器生产把人从沉重单调的手工劳动中解放出来;石油、电力和原子能成为新的能源供给者;汽车、火车和飞机代替了过去简陋低效的运输工具;电子通讯(电话、电报、电视、传真等)不仅使人们易于获得信息,而且使遥远的世界近若比邻;农业机械的运用使过去分散的农业变成集约化的工业生产;化肥的使用极大地提高了农作物的产量;生物工

程技术的兴起和发展,不仅能按人的需要培养出新的品种,而且使复制生命本身成为现实;现代物理学、天文学已把人们的认识推进到层子(夸克)结构和一百多亿光年的遥远星体;电子计算机的研制和广泛运用,更是在人类生存的各个领域带来革命性的变化……作为这一切的结果,人们的生活变得方便了、舒适了、安全了。至少从总体上来说是如此。

“福兮祸所伏”。现代社会在推动人类文明进步上虽然功不可没,但也同时造成了一系列新的问题:大机器生产和科层化的管理体系使人变成机器和制度的附属物;人口急剧增加,使本已紧张的物质资料生产更加紧张;与此同时则是自然资源的不断减少和生态环境的恶化;贫富悬殊非但没有消除,反而在不断地加剧;战争和冲突依然存在,特别是两次世界大战给人们的生命和财产带来了空前的灾难;旧的压迫和奴役形式消失了,新的又出现了;世界范围内的经济危机、金融风波使最隔离的地区也无法免受其害;现代化过程中所滋生的急功近利和唯利是图倾向消解了传统的道德和人生的终极关怀……所有这些,都使人在为现代社会的成就欢呼雀跃的同时又感到莫大的沮丧和困惑。

学术是存在的一面镜子。人与现代社会之关系以及人在其中的生存处境,包括他所取得的成功和所遇到的困难,必然会引起现代思想的关注与反思。西方学术也不例外。事实上,这种关注和反思还特别形成了现代西方学术尤其是人文学科研究的一道亮丽的风景线。其观点之纷呈,其学派之林立,实有使人目不暇接之感。其中虽难免片面与错误,但“他山之石,可以攻玉”。为了使中国读者了解西方一百多年来在这方面的研究成果,为了向正处于自身理论建构中的中国思想学术界提供可资借鉴的相关材料,我们编辑了这套“现代社会与人”译丛。“译丛”围绕现代社会与人这个主题,精选名家名著或有重

要影响的著作,分批陆续出版。从1987年至今,“译丛”已推出三十余种,广涉心理学、社会生物学、哲学人类学、宗教哲学、伦理学、文化哲学、心智哲学等领域,是国内自20世纪80年代以来惟一一套未曾中断过的“译丛”。“译丛”过去的成绩固然值得珍视,但还须“更上一层楼”。无论是选题的确立还是译文的质量,都还有需要改进的地方。除了“译丛”编委会和出版社的努力外,尚需广大读者和学界同仁的支持、建议和批评。

哀我中华,命途多舛。19世纪中叶,西方列强的战舰和炮火,把中国这个古老的帝国卷入了现代社会。在经过长时间的拒斥、犹豫、推就之后,中国终于接受了现代文明的理念(远不完全)。正当她信心十足地奔赴现代化特别是科学技术现代化的时候,现代化给西方社会带来的种种弊端似已尽显,现代西方的有识之士和后现代的思想家们已经早就在反省现代社会的种种问题了。在中国尚需赢获现代社会所有肯定性东西的情况下,中国人能从西方的成就与问题中学到些什么呢?在世界已开始由“现代”向“后现代”的嬗变中,正处在由前现代到现代之转折点上的中国人该如何来把握他们前进的航线呢?在全球已缩为“村落”、经济已一体化的今天,该如何调整我们的行为和观念并在这种调整中坚持那些为个人和人类所需的精神空间呢?要创造性地解决这些问题并非易事。但我们相信,本“译丛”所列著作,与已翻译过来的其他西方学术著作一样,定能为回答上述问题多少提供一些启发和帮助。

“现代社会与人”译丛编委会

2000年6月25日

中译者序

莱茵霍尔德·尼布尔 (Reinhold Niebuhr, 1892 ~ 1971) 为美国“基督教现实主义”神学家。他出生于美国密苏里州, 先在艾尔姆赫斯特学院与伊顿神学院学习, 后进入耶鲁大学攻读神学。毕业后, 他曾在一个教区任职。1915 年, 他被其所属的差会派至底特律汽车工业区作牧师。他在那儿工作了十三年。在此期间, 他对包括劳资关系在内的种种社会现实问题有了深切的了解, 发表过同情工人运动与倾向社会主义的言论, 也参加发起过带有左翼色彩的一些社团、组织。

1928 年, 尼布尔重返学界, 担任纽约协和神学院应用基督教教授, 一直到 1960 年退休为止。在 20 世纪 30 年代和 40 年代, 尼布尔以其旺盛的精力投入各种社会活动: 在学院授课, 在教堂布道, 对政治团体和公众发表讲演; 帮助建立了自由党和美国民主行动会之类的政治组织; 协助创立了《激进宗教》、《明

日世界》、《基督教与危机》等刊物并为之撰写了大量的文章；1939年，尼布尔受到邀请，去英国爱丁堡大学作极有声望的吉福德讲座（Gifford Lectures）的讲演。这个系列讲演的成果便是尼布尔最具代表性的巨著《人的本性与命运》。这部作品成为20世纪上半叶最有影响的神学著作之一，奠定了尼布尔在美国和西方学术界的重要地位。

除了《人的本性与命运》（*The Nature and Destiny of Man*, 1939）这部著作外，尼布尔的其他主要著作有：《道德的人与不道德的社会》（*Moral Man and Immoral Society*, 1932）、《超越悲剧》（*Beyond Tragedy*, 1938）、《基督教现实主义与政治问题》（*Christian Realism and Political Problems*, 1953）、《自我与历史的戏剧》（*The Self and The Dramas of History*, 1955）、《信仰与政治：评技术时代的宗教、社会与政治思想》（*Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age*, 1968）、《光明之子与黑暗之子》（*The Children of Light and The Children of Darkness*, 1944）、《文明还需要宗教吗？》（*Does Civilization Need Religion?*, 1927）、《基督教与权力政治》（*Christianity and Power Politics*, 1969）、《基督教伦理学诠释》（*An Interpretation of Christian Ethics*, 1935）、《信仰与历史》（*Faith and History*, 1949）等。在这些著作中，我们可以看到他的护教论立场、论辩性的言辞，以及对困扰当今世界的种种现实问题所作的有力回应。

二

正如标题所显示的，《人的本性与命运》一书论述了两个问题：人的本性（上卷）与人的命运（下卷）。就上卷而言，又主要谈了两方面的内容：一是人性的基本构成，二是人的罪性。第一方面是基础，罪性问题由之引出和展开；第二方面则是该卷讨论的重心所在。

尼布尔认为，人作为受造物，有两个方面：肉体与精神。人是“肉体”，这指的是人乃自然之子，要受自然必然性的支配；人是“精神”，这指的是人具有自

由,能超越世界和他的自我。“人既非纯粹的自然,也非纯粹的精神”(英文本上卷,第12页,以下凡引皆为英文页码),而是“处于自然与精神的交汇处,周旋于自由与必然之间”(上,第181页)。但这两方面又并不是截分为二、彼此独立的,而是统一、渗透在一起的:人的“每一自然冲动都有动物所不知道的自由”(上,第38页)。另一方面,人的精神固然具有超越自然和自我的优点,但它和人的肉体一样,也是有限的。人若认识不到这一点,妄以为他的自由能完全超越他的有限性,就必然会导致他的自大与犯罪。

上述生存处境在个人身上的体现与凝结,便是尼布尔所谓的“个性”(individuality)。对“个性”的讨论大体上即是对人性的讨论,因为个性虽说也是自然与精神这二者的产物(上,第54页),但却更多地与某一历史时期(新教改革与文艺复兴)相联系。尼布尔在本书序言中明白地表示,《人的本性与命运》一书的主旨是“个性”与“历史的意义”(XXV),可见这个“个性”基本上是被当作人性来论述的。就对“精神”(spirit)的理解而言,尼布尔不同意古典人性观将之等同于“理性”(rationality)并完全信赖“理性”的看法。他认为,“理性”只是“精神”的一个方面,体现的只是逻辑推理的能力,是为人的生存服务的,本身并不自足。“精神”的内涵不仅比“理性”要丰富,而且更代表了人与上帝的相似关系。“精神”的这种性质,最终使人的存在区别于动物的存在,是他“个体独特性的基础”(上,第55页)。所以,人性不是根据“理性”而是根据“精神”的超越性来界定的:“个性是根据自我所具有的自我超越能力而得到表达的,而不是根据自我具有的理性能力而得到表达的。”(XXV)在尼布尔的个性论中,“精神”与“肉体”的关系已如上述。但他有时又谈到“灵魂”(soul),将之与“精神”、“肉体”一道视为“个性”的“一体三位”。“灵魂”与“肉体”殊类,被归于“精神”一边,似等同于“理性”,但“精神并非灵魂之外的某种东西。……不像灵魂与肉体,精神与灵魂可以相区别,但不能相分离:当它们相区别的时候,精神就是灵魂的原则”(上,第151页)。尽管“个性的根源不惟在精神,也在自然之中”(上,第63页),但与“自然”(肉体)相比,“精神”(自由)才“是真正个性的原因”(上,第55页)。尽管如此,“精神”的作用毕竟是有限的,它要受也必须受上帝意志

的限制,否则“个性就有可能成为混乱之源”(上,第59页)。个性在现代社会中的败坏有诸多原因,既有理论上的(如自然主义将之归结为纯机械的“意识流”;唯心主义将之归结为抽象的“我思”;浪漫主义则将之归于较个人更大的“民族国家”;等等),也有实践上的(如商业文化的高度机械化与非人化),但从根本上说,个性的败坏乃是精神的自大与僭妄所致,即精神自以为能超越自己的有限性而登上上帝的高位。

不过,尼布尔人性(个性)论的重心却在人的罪性上。根据尼布尔,罪的界定主要有宗教和道德两个方面。就前者而言,罪是人对上帝的背叛;就后者而言,罪是人对他人的不义(上,第180页)。从根本上说,罪的产生,既不在人的认识的偶然失误,也不在社会历史的外部原因,而在于人的生存境遇(人处于肉体与精神亦即自然与自由的界面上)以及人在这一处境中受到的“诱惑”(妄以为他的自由能完全超越他的有限性)和产生的“焦虑”(对自身有限性与深陷于自然之中而感到的不安全)。罪的两种基本形式即“骄傲”与“情欲”,就是从这种诱惑和焦虑中产生出来的:“人生一有焦虑,就会产生骄傲与情欲。人若寻求将其偶然生存抬升到无限意义之域,那他就会陷入骄傲;人若寻求通过沉溺于‘易变之善’及自失于某种自然的生机之中,来逃避其自由的无限可能性及自我决断的危险与责任,那他就会陷于情欲。”(上,第186页)前者是要用自爱来否定他生存的偶然性质,后者则是要用沉沦来逃避他的精神自由。(上,第185页)

在骄傲与情欲这两种罪中,骄傲比情欲更基本。骄傲“是从人具有自由但同时又缺乏安全保障这两种诱惑所产生出来的”(上,第197页)。在“骄傲”的名下,尼布尔又区分了四种形式。一是“权力的骄傲”。这是一种要在社会中摄取更大的权力以显示自己的荣耀、正确与伟大的倾向。这种骄傲既表现于人对人的征服和统治,也表现于人对自然的征服和控制。尽管握有权力的人更容易犯这种骄傲之罪,但那些无权者或仍在争取权力者也不能幸免:“那昨天还受人蔑视的穷困软弱的人,一旦取得征服他们迫害者的社会胜利,会多么迅速地表现出同样的权力意志与同样的骄傲自大,而这种意志和骄傲原是他

们在对手身上所憎恶的,也是他们倾向于认为那是他们敌人才有的一种先天罪恶。”(上,第226页)二是“知识的骄傲”。知识的骄傲也称“理性的骄傲”,乃是“权力骄傲的精神升华”(上,第199页)。这种形式的骄傲不限于专家学者,因为“一切知识都染有‘意识形态’的偏见,妄以为比实际所是的更真,是所谓终极真理”(同上)。但相对来说,知识精英们却要比无知无识的人甚或有权有势的人更容易犯此罪错,其危害也不逊于权力的骄傲。“有智慧者的骄傲和文化领袖精神上的僭妄,较之于那些较为单纯的追求权力与尊荣的人,容易产生更大的邪恶。”(上,第224页)三是“道德的骄傲”,即“意在把‘我的善’作为一种无条件的道德价值建立起来”(上,第199页)。这是一种“自以为义的骄傲”,被尼布尔视为“最后之罪”。这种自以为正义在握的自信,最容易产生党同伐异的残忍,诚如尼布尔所说,“当自我误以为它自己的标准就是上帝的标准时,把邪恶的本质加诸不顺服者身上就是一件很自然的事”(同上)。四是“精神上的骄傲”。这是一种自我神化的“宗教之罪”,多见于宗教信仰的领域。“当我们把自己的偏狭标准和相对成就当作无条件的善并要求神的认可时,我们就犯了这种罪。”(上,第200页)以上四种骄傲既可表现在个人身上,也可表现在团体身上。团体是个人的放大。由于“个人所属的社会团体(尤其是国家)能够在权力、威严及虚具的永恒性上极大地超越个人生存,以至它能够相当令人信服地提出对于无上价值的要求”(上,第212页),“声称它本身就是终极价值,是人生存的有意义的原因”(同上)。因此,较之单个的人来,团体(党派、教会、民族、国家)所造成的社会历史邪恶也最大最多,更是产生不义与迫害的温床。另外,比骄傲之罪稍次的是情欲之罪,“诸如好淫、饕餮、奢侈、酗酒,以及肉体上的各种享乐”(上,第228页)。情欲之罪是骄傲之罪的进一步发展,也是对骄傲之罪的一种惩罚(上,第238页)。这种罪虽多与肉体(肉体本身并不是恶)相关,但却是“由违抗上帝这一更加原始的罪行结出来的果实”(上,第230页)。世人虽无法完全摆脱这两种罪,但罪责却有大有小,不能因为人在上帝眼中皆为罪人这一点,就抹杀世人在罪恶的深浅及罪责的大小上存在的实际区别。

“人何以必然会犯罪,可却不能逃避罪的责任?”(上,251页)尼布尔认为,

这个“必然”不能理解为自然的必然性,而只能理解为自由的必然性。“一方面说罪是必不可免的,一方面又说人须对罪负责,其实乃是一个辩证的真理,这个真理是要恰当地说明人的自爱与自我中心倾向乃是必不可免的,但又不把这个事实归于自然必然性的范畴。人是在他的自由中并因为他的自由而犯罪的。”(上,第 263 页)而这由意志犯下的罪也就是“原罪”：“人之具有滥用其自由、高估其能力与重要性、并要支配一切的倾向,被理解为原罪。”(上,第 92 页)正因为罪是意志的特征,是对自由的误用(上,第 16 页),所以人才要对这必然犯下的罪负责。但尼布尔又指出：“只有假定人不信靠上帝这一在前的罪,自由所生的焦虑才会引人犯罪。”(上,第 252 页)如此看来,比现实之罪更根本的乃是宗教之罪。“能发现罪的必然性,这正是人的自由的最高表现。”(上,第 263 页)但人若夸耀自由的这种功能,那又犯了骄傲的罪。同时,这种“发现”也并不能保证人在以后的行为中不再犯罪。

罪的性质、原因、种类及表现已如上述。但还有一个问题：罪的程度及克服之道。人是罪人,但是否人性都完全败坏了呢？尼布尔既反对过分相信人的完善,也反对过分强调人的败坏。他指出：“罪既不会摧毁人之所以为人的本然结构,也不会取消人的完善残留下来的责任感。”(上,第 272 页)又说：“尽管人犯了罪,但却仍保持了上帝的形象。”(上第 279 页)人犯罪后的不安良心,就是人不会“完全为罪所败坏”的证据。这种“不安”究竟源于何处呢？尼布尔的回答是：源于自由的基本要求。这种要求也就是“原义”(original righteousness)。尼布尔对“原义”的提法有多种,但最重要的是“爱的律法”。他说：“必须肯定原义即爱的律法在人身上作为法则和要求的持续存在。”(上,第 296 页)“爱的律法”也即耶稣对于法利赛律师的那个回答：“你要尽心、尽性、尽意爱主你的上帝。这是诫命中的第一、且是最大的。其次也相仿,就是要爱人如己。”尼布尔认为,这一由信仰派生出来的自由的特殊要求(也称“自由的律法”),可使被罪败坏的人性重返健康之路。因为它能造成人与上帝的和谐(“爱主你的上帝”)、人与人的和谐(“爱人如己”),以及人与自己的和谐(“尽心、尽性、尽意”)。正是这一保留在人心中的律法,而不是人的道德努力[“因

为人的道德无论前进到何种地步,都脱离不了自我夸耀的罪恶范围。”(上,第142页)]和社会历史的进步(因为社会历史的进步并不能改变人性的本然结构与人的罪性存在),“才能克服人妄图逃避有限性的高傲与幼稚”,才能与上帝重归和好(上,第147页)。然而,“人的本性与人有罪状态之间的冲突,靠人自身的力量是无法解决的,而只有靠上帝的恩典才能解决。”(上,第288页);“上帝会将人的罪性归于自己,并在自己心中克服那在人生中所不能克服的一切”(上,第142页)。

正是在“爱的律法”这里,尼布尔谈到了“正义”。爱与正义相比,爱更重要,因为爱既是正义的完成又是对正义的扬弃(上,第285页)。说是正义的完成,“是因为生命对生命的义务在爱中,较之在任何正义的制度中都更能得到满足”;说是正义的扬弃,“是因为爱能终止正义制度所必有的那种斤斤计较……爱会满足他人的需要而不考虑自己的利益”(上,第295页)。爱作为道德体系的“最后规范”,“总是高翔在一切正义之上”(上,第285页)。然而,若以为正义不重要,可以为爱所取代,那就大错特错了。“基督教的理想主义者认为,只要实现了爱的律法,即可放弃正义的一切制度与规则。他们认识不到,爱的律法乃是伫立在历史的边缘而不是历史之中的。其所代表的是一种终极可能性而非现实可能性。”(上,第298页)换言之,“正义的制度与规则”是现实生活中人与人相处的硬约束,而“爱的律法”则是上述三种和谐关系的软保证。两者都是人的有意义的生存所必需的。尼布尔对此的清醒认识,可说正是他的“现实主义”的一个特征。

三

尼布尔在本书序言中指出,“个性”与“历史意义”是圣经传统的两大强调,而他的任务就是要就此强调作出详细的论述。针对这两大主题,该书也分成上下两卷。上卷论人的本性,下卷则主要谈历史的意义。这一论述集中地体

现了他的历史哲学思想。

综观下卷中有关历史问题的论述,应当特别注意的大概有以下几点。

第一,关于人的历史性生存悖论。

本性即命运。人有什么样的本性,就有什么样的命运。人既是自然与自由、肉体与精神的统一体,故当其进入社会历史活动后,这样的结构同时决定了人的悖论性的历史生存处境。“每一个体的人都既超越历史进程又属于历史进程。”(下,第36页)说人属于历史进程,是因他属于自然,而历史是自然的一部分;说人能超越历史进程,是因为他有精神上的自由:“这一自由也使人能够将自然的因果顺序加以改变、进行重新安排和改造,从而创造出历史。”(下,第1页)然而,人却不能高估这种自由,因为高估难免使人“倾向于错误地以他们的自我为历史体系的核心、本源或目的”(下,第166页)。这种人类中心主义的骄傲自大,不仅与神的意志相冲突,而且也会给历史带来混乱与邪恶(下,第134页)。

第二,关于历史的意义与人生意义。

尼布尔不同意这样一种看法,即认为人类历史没有任何意义,“历史只是一连串循环,是一个无穷发展的领域”(下,第10页)。他认为“历史是有意义的,但它的意义被无意义所威胁”(下,第67页)。历史之所以有意义,就在于它能实现生命的根本意义;说“它的意义被无意义所威胁”,是因为历史虽有秩序,但却从属于自然的必然性。自然的必然性就是消解意义的无意义(下,第2页)。历史的意义虽由历史显示,但“历史无论有多丰富的意义,却不能赋予人生以充分的意义”(下,第36页),因为人生的意义既包含历史的意义又超越历史的意义。但该如何来解释人生的意义呢?是否人生的意义只是源于他的存在本身?尼布尔认为:“要解释历史和人生的意义,就必须在解释中或明或暗地引入这样一种信仰,即认定已经找到了那些期待的目标。”(下,第5页)这个被认为已经找到了的目标,就是耶稣基督及其十字架。何以说对耶稣基督的信仰能够解开人生和历史意义之谜?这是因为体现在基督身上的真理就是关于人生和历史的真理。一方面,“他的自我牺牲之爱追求并维护着神圣的永恒

的爱,追求并维护着生命与生命之间的终极和谐”(下,第81页)。另一方面,他的完美又是对历史真理的揭示:首先揭示了基督的完美与历史开始的关系,基督启示了亚当的纯洁天真,暗示“人生只能通过争取它的无限的目的才能接近它原初的天真”(下,第76页);其次揭示了牺牲之爱与历史的本质(互惠之爱)之间的关系,即前者对后者的补充与超越;最后更揭示了基督的完美与历史的终结(永恒的完成)之间的关系,即“历史意义的完成只能在一种神圣的仁慈中找到”(下,第29页)。依对基督及其十字架的态度,便形成尼布尔所谓的“期待基督”的历史观与“不期待基督”的历史观。凡是“把历史看成是具有潜在意义但需要我们去揭示和实现该意义,则期待着基督的降临”;反之,“从自然或超自然(按:指人的理性)的角度来解释人生意义,认为对历史意义的超越性揭示既不可能也不必要,则不期待基督”(下,第4页)。

第三,关于无限与有限(永恒与时间)。

在尼布尔那里,有限与无限仍是联系到人和神来理解的。他认为“神的本质在于其无限性质,而人的本质在于其有限性与短暂性”(下,第70页)。但神的无限并非与人的有限了不相关。无限一方面因为是有有限得以存在的基础与渊源,所以超越了时间;一方面又因为处在时间之后(“永恒比时间更长”),所以是历史的终点。神创造了人和世界,这表明无限“是有有限得以存在的基础与渊源”;人堕落败坏后,神又道成肉身到世上来拯救罪人,这表明永恒介入了时间:“上帝卷入、参与到历史之中而不是什么旁观者,只置身于永恒中而与历史无关。”(下,第46页)这即是说,神能将永恒与时间统一起来了,而人却“没有能力将自己从有限性解脱出来”(下,第320页)。人的死亡威胁着他的目的。为了满足“精神对无限性的渴望”(下,第122页),人惟有将自己托付给那个集有限无限于一身的耶稣基督。耶稣本是“从神出来的神”,却通过童贞女玛丽亚降生为人而卷入了时间;后来在十字架上蒙难,更是体现了时间与永恒的关系:因为这既是上帝至高权威的表现,又是他与历史有密切关系的表现(下,第71页);至于基督“复活”与“再来”的象征,依尼布尔之见,也是“旨在解决时间与永恒的关系问题,试图从无限的位置走向最终那一点”(下,第289页)。人虽

摆不掉有限的命运,但却能通过耶稣基督而与永恒(上帝)取得联系。这种联系不是发生在抽象的“我们”身上,而就发生在有血有肉的个体自己身上(下,第312页)。不过,在尼布尔的论述中,“人生基本问题是恩典与罪恶的关系问题,而不是永恒与有限之间关系的问题”(下,第134页)。

第四,文明的兴衰存亡。

文明的兴衰存亡是人类历史的一个普遍现象。不同的历史哲学,对这个现象的看法和解释是不同的。如斯宾格勒视文明的兴衰存亡为一自然的有机过程,就像春夏秋冬四季的更迭一样;而汤因比则认为文明是在挑战-应战的方式中形成和发展的,文明的衰败湮灭是因为不能应对新的挑战所致。尼布尔对此的解释仍是基督教神学的:“要真正理解文明的兴衰存亡,只有通过信仰。”(下,第307页)在他看来,最终决定文明兴衰存亡的是神对人事的干预:文明的出现与发展,“证明着那促使它们发展的神的庇护”,而它们的衰败与毁灭,则“证明了永恒的审判,那是它们不可能逃避的命运”。而如果“文明和文化在其辉煌时期显露了罪恶之象,但最终的毁灭还迟迟未到,那正表明神的怜悯的‘长久忍耐’”,还期待它们能够悔过自新(下,第305页)。然而,人的罪恶却是导致文明毁灭的直接原因,神只是对之作出公正的裁判而已。他指出:“假如我们想要对文化衰亡的原因进行充分而公正的讨论,我们就会发现自己仅仅是在复述人所犯下的各种各样的罪恶。这些罪恶可以分两个大类,即情欲之罪与骄傲之罪。第一种否认历史的自由,人退回到自然的放荡中;第二种过高估计人的自由,人无视自己(包括个体、群体、文化或文明)的局限和偶然性而试图完成历史,而正是这种局限才是他们的虚妄行为的根子。”(下,第304页)

第五,历史的终结与完成。

尼布尔是在与“进步观”的比较中来讨论历史的终极与完成的。他指出:“‘进步’这一观念,作为近代人的信条中最坚固、最有特色的东西,是文艺复兴必然产生出来的历史哲学。”(下,第154页)他认为,近代的“进步观”既有正确的地方也有错误的地方:“就历史进程包括思想与文化进程都是有意义的而且