

思想 文库

◇ 宗教与思想丛书 ◇

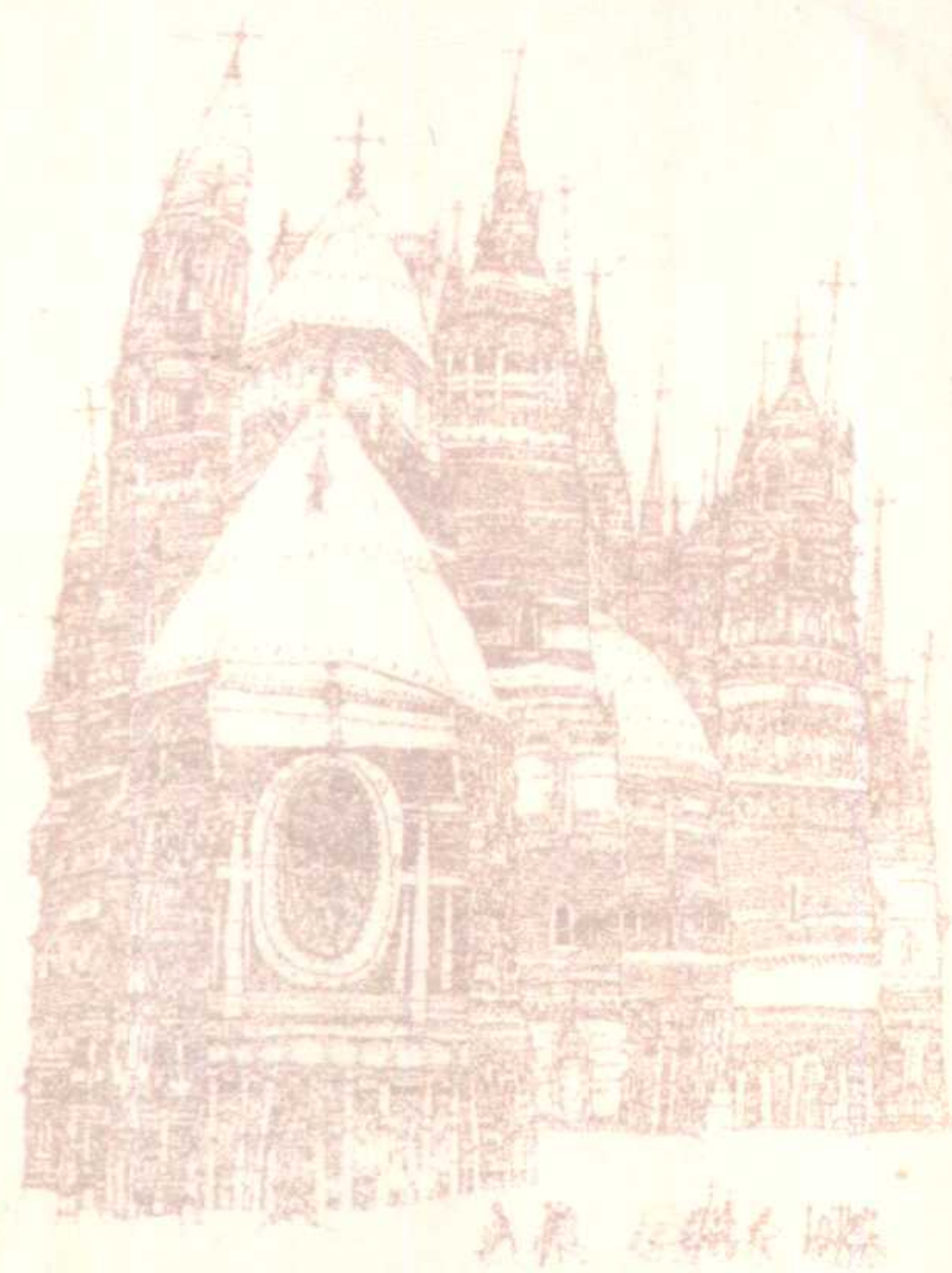
卓新平 主编



# 古希腊罗马与基督宗教

〔奥地利〕雷立柏 (Leopold Leeb) 著

社会科学文献出版社



(本书)旨在以一种开放性姿态展开对西方思想文化多层次、全方位的讨论和研究。一方面，我们可以对其基本观点进一步商榷和讨论；另一方面，我们亦可弥补自己在某些认知上的不足或不够。这种双向性的交流和沟通，势必促进我们的相互理解，亦可以一种更高的境界和更广远的视域来求同存异。

——卓新平

<http://www.ssdph.com.cn>

ISBN 7-80149-716-3



9 787801 497161 >

ISBN 7-80149-716-3/B · 121

定价：

15.00元

思想文库·宗教与思想丛书 / 卓新平 主编  
中国社会科学院基督教研究中心

# 古希腊罗马与 基督宗教

---

〔奥地利〕雷立柏(Leopold Leeb)著

社会科学文献出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

古希腊罗马与基督宗教 / [奥地利] 雷立柏著. —北京: 社会科学文献出版社, 2002. 7

(思想文库·宗教与思想丛书 / 卓新平主编)

ISBN 7-80149-716-3

I. 古… II. 雷… III. ①基督教-宗教哲学-研究 ②哲学思想-研究-古希腊 ③哲学思想-研究-古罗马 IV. B978

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2002) 第 019643 号

思想文库·宗教与思想丛书 / 卓新平 主编

### 古希腊罗马与基督宗教



著 者: [奥地利] 雷立柏 (Leopold Leeb)

责任编辑: 何炳济

责任校对: 闫晓琦

责任印制: 同 非

出版发行: 社会科学文献出版社

(北京建国门内大街 5 号 电话 65139961 邮编 100732)

网址: <http://www.ssdph.com.cn>

经 销: 新华书店总店北京发行所

排 版: 东远先行彩色图文中心

印 刷: 北京四季青印刷厂

开 本: 850 × 1168 毫米 1/32 开

印 张: 8.25

字 数: 151 千字

版 次: 2002 年 7 月第 1 版 2002 年 7 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-716-3/B·121

定价: 15.00 元

版权所有 翻印必究

# 《宗教与思想》丛书

## 总序

宗教作为人类精神文化的重要组成部分，表现出人的超越自我和信仰追求。宗教属于人的灵性世界，是对宇宙奥秘、自然奥秘、生命奥秘的永恒之问。在这种询问中，我们看到了人之精神向往、灵性需求和本真信仰。因此，宗教正是人在信仰中的生活、体验、思索、感悟、行动和见证。宗教所展示的乃人类文化大树上的一朵灵性之花，从其闪烁、迷离的花影中我们可以依稀辨认出人的上下求索、人的时空漫游、人的心醉神迷、人的超凡脱俗。作为穿越永恒与现实、无限与有限之间的精神飞舟，宗教表达了人的叹息、惊讶、不安和渴求。宗教具有的这种神秘感、惊奇感和超越感，揭示出人之灵性秘密，试说着人的文化真谛和人的生命意义。诚然，宗教表现了精神、心灵之浪漫，但它作为信仰之在、信仰之感和信仰之思而体现出的强大生命力和久远流传，却值得我们认真思考、深入研究。

在当今社会，对宗教的认识研究和理解诠释已在由表

及里、由浅入深地系统开展，对其“形”、“神”之捕捉和勾勒亦颇有成就。人们在“究天人之际”、“神人结合”之关系上，在“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”的理解上已窥见到宗教的一些基本特征，并且从哲学、人类学、社会学、心理学等层面探究解释了“神道设教”这一神秘而复杂的精神领域，推出了种种界说和理论。然而，对宗教的这些认识和理解仍是初步的、多元的，因其初步而需要更深入、更系统和更全面地研究，因其多元而需要不同见解之间的互识、互补、互镜和互证。我们这里编辑出版的《宗教与思想》研究丛书，也是说明并进而证实这一探究的开放性和持久性。为此，在这套丛书中，我们将逐渐推出当代中国学者在这一领域的一些最新研究成果、相关外文学术名著的翻译引进，以及 20 世纪上半叶问世的一批学术精品的整理再版。

宗教与思想的关系是千百年来中外思想家们反复讨论的一个重要话题，它为当代人的研究提供了广远的领域，亦需要其研究者具有宽阔的视野。在此，宗教与思想不仅仅论及人之“信与思”的关系，而且也涉及到人之“在与思”、“情与思”、“灵与思”等关系。人的存在是极为复杂的存在，人的本性包括性、情、意、智等诸多方面，这在宗教中均有体现。宗教与思想自然包括信仰与理性的关系，我们可在西方宗教思想史有关“信仰而后理解”、“理解而后信仰”的争论上见其端倪。然而，其论域及其引申又远远超越其限定。从宗教认识来看，人不仅具有理智和理性，而且也具有心智和灵性，“心灵”。这一表述由此说明了人

之理性认知的局限，以及人之信仰把握对纯理性思维的超越。正如帕斯卡尔所言，“人心有其理智，那是理智所根本不认识的”，“我们认识真理，不仅仅是由于理智而且还由于内心”。这种“心灵”或“心智”乃人之精神的奥秘所在，它表述了人的体验、人的感悟、人的惊讶和人的超越。所以，宗教之思乃是形象思维、意象思维和抽象思维的综合及结合，它说明了人之精神生活的丰富与复杂、深远与博大。此外，如果说科学知识体现出理性的智慧，那么科学精神则不仅仅指理性精神。它也包括人之灵性中还具有的好奇、惊讶、想象、神往和超越等精神。宗教与科学在思想境界上的这种相遇，在著名科学家爱因斯坦身上得到了典型表述。同样，中外科学家与宗教思想家如帕斯卡尔、张衡等人的思与行，信仰与实践亦给我们留下了重要的思绪和启迪。因此，我们应展开的对宗教与思想之探就不仅仅是宗教与哲学的研究，而且也包括宗教与科学、宗教与文学、宗教与文化、宗教与艺术、宗教与社会、宗教与伦理、宗教与法律、宗教与历史等领域，有着更大的涵盖。总之，我们应展示古今中外人类精神贤哲大德的思想睿智和灵性境界，介绍各种视域的所思及所获。而且，这种宗教研究的开放性亦可在“思无涯”之表述上得到印证。

对宗教与思想的认识，是对人之存在及其意义的认识；而对宗教灵性的理解亦是对自我人性的理解，是对人类及其生存时空的理解。由此可见，我们要展开的研究乃旨在一种对话，一种古今中外的对话，一种理与信、智与灵、道与言、我与你的对话：对话以求理解！对话才是人类共

在之智慧。或许，这是一场没有结局的对话。但我们并不奢求某种具体的结果，而只希望有更多对话者的参与，以参与对话来参与我们所遇的世纪之交，参与一种灵性认知上的送旧迎新。“行到水穷处，坐看云起时。”让我们以这种心境和胸怀来参与探究人的灵性之旅，这样，真诚的对话将不会结束，客观的研究则没有穷尽，求知的追求亦永无止境。

中国社会科学院基督宗教研究中心

卓新平



# 本书序

基督宗教就其思想文化渊源而言，通常被视为“两希文明”即希伯来文明和希腊文明的结晶。按照这一思路，人们除关注基督宗教对希伯来信仰即犹太教的直接继承和突破之外，亦特别注重古希腊罗马的宗教、神话、哲学、思想、法律、政治、道德、精神等对基督宗教的深远影响或相关启迪。基督宗教对古希腊罗马思想文化的继承、改造、重构和发扬，曾被看做承上启下的壮举，由此亦形成不少人对西方世界两千年来文化传统和特色的基本认知和理解。然而，在这种“求同”的认识进路中，人们大多注意到基督宗教对古希腊罗马的精神继承与弘扬，却忽略了“存异”的必要和必须，没有去系统分析研究基督宗教与古希腊罗马思想文化的区别和差异，以及基督宗教对古希腊罗马传统的批判、扬弃和超越。因此，究竟应如何评价古希腊罗马与基督宗教的关系，这一问题尚未得到根本而全面的解决。

在中西思想文化的相互交流和比较中，奥地利学者雷立柏博士以另一种视域和观点参与了对基督宗教与古希腊

罗马传统之关系问题的讨论。其新作《古希腊罗马与基督宗教》一书，即侧重于基督宗教与古希腊罗马之“异”，强调二者之间的不同和歧义，并进而展示基督宗教对古希腊罗马精神传统的某种“否定”或突破。在他看来，基督宗教与古希腊罗马对比鲜明，二者关系与其说是一种继承发扬，还不如说乃分道扬镳，由此方显出基督宗教的创新和独特。这种解释无疑为我们认识西方宗教文化提供了一种新的思路和参照。

在其论述中，雷立柏博士认为基督信仰对西方思想文化中“现代性”的奠立起着关键作用。由于这种与“现代性”的密切关联，他断定基督宗教代表着现代，为许多现代观念的萌生及发展提供了保障和依据，故而与代表西方古代的古希腊罗马本质有别。因此，他提出在全面认识西方思想文化传统时既要理解古人，又要走出古代，这样才能看清西方发展的能动、鲜活之态。在他看来，现代性主要体现在精神上的更新，有着其精神上的来源与动机，而基督宗教信仰则是西方现代化过程中一种不容忽视的力量。为此，他指出“基督宗教信仰和《圣经》的世界观在欧洲历史上是推进现代化的最大因素之一”，这一信仰深远地改变了欧洲古代，也改变了欧洲古代的“人”，使之走向现代化。他因而将基督宗教的价值视为“古代”和“现代”的分水岭，宣称这些价值乃“现代性的开头”。这种看法与认为西方现代化乃走出、超越基督宗教信仰时代的欧洲“中古”之结果的观点截然不同，形成鲜明对照和强烈反差。不难看出，雷立柏博士的立论和审视乃基于基督宗教的信

仰立场，其观点和表述可能会给人一种外在批判有余、内在批判不足的印象，即缺少对基督宗教在西方思想文化历史发展过程中自我反省、自我扬弃和自我提高的回顾及反思。不过，作为一种对话，雷立柏博士的著述为我们提供了从另一角度来考虑、研究问题的可能，而这对于我们客观、准确、全面地认识西方思想文化传统以及宗教在其中的意义与作用也是重要的、必要的。

为此，我们在《宗教与思想》丛书中收入了雷立柏博士的这部著作，旨在以一种开放性姿态展开对西方思想文化多层次、全方位的讨论和研究。一方面，我们可以对其基本观点进一步商榷和讨论；另一方面，我们亦可弥补自己在某些认知上的不足。这种双向性的交流和沟通，势必促进我们的相互理解，亦可以一种更高的境界和更广远的视域来求同存异。雷立柏博士在书中每章之后都附有一些需要进一步思考的问题，这些问题既是他自己尚未彻底弄清或解答的问题，亦值得我们认真思考和研究。雷立柏博士在其著述和问题中亦提到了与华夏思想文化的比较，以及中国人对西方思想文化应深入、全面地研究。这亦涉及到文化研究和思想交流中的主、客体关系问题，要求中西双方的研究者在知己知彼上都应该更加全面、更加深入和更加准确。为克服双方认知之途上的困难和障碍，仍需要大家诚心以待、共同努力。

卓新平

2001年3月21日于北京西郊

# 导 言

什么是“现代化”，什么是“现代性”（modernity）？“现代”和“古代”有什么差别？这些问题是本书的核心与基础。当然，“古代”（antiquity）和“现代”（modernity）不应该成为一个“实体化的”概念（reification, reified concept）<sup>①</sup>，因为我们并不能观察到“古代性”或“现代性”这个“东西”。我们看到的并不是“古代性”本身，而只是古埃及、古希腊、古罗马、古华夏。我们也不能看到一个确定的“现代性”，而只能看到某些“现代化的国度”和这些“现代社会”的一些共同特征。然而，“现代化”和“现代性”成了日常用语，而大家认为，人们应该走向“现代化”，不要回到古代去。无论是东方人或西方人都会有这样的基本共识。

---

① “实体化”的说法来自外文的“reification”，而这个词的根源是拉丁文的“res”（事物、事情）。值得注意的是，res也表示古代罗马人的思维方式，因为他们将很多抽象的“东西”（如“国度”-res publica、命运、宗教现象等）称为“res”。这种说法表明一种很强的“实在感”（sense of reality）与“问题意识”（awareness of problems）。

有的人片面地视现代化为“工具和技术上的进步”，或认为，一旦经济基础改进了，现代化是必然的后果，另一些人用“擅理智”（rationalization）和“役自然”（world mastery）的概念来描述“现代化”的核心。<sup>①</sup>但是，这些看法忽略现代化和现代性的深层影响。实际上，现代性是整个思维方式和整个人生观的变化，它不但改变技术与科学知识，而且也改变人际关系、家庭生活、社会与伦理、语言和宗教。因此，全面地思考和分析现代化和现代性成为一个难以掌握，但又不得不讨论的重要问题。

现代性并不仅仅是仪器的更新，更是精神上的更新。耐人寻味的是，这种精神的变化也会有一个精神上的来源与动机。如果人们不了解、不掌握现代性的精神根基和现代化的“灵魂”，那么他们很可能就不能全面接受、不能理解、不能真正实现并诚心诚意地“拥抱”现代化。<sup>②</sup>许多古代文明就是这方面的例子。它们虽然达到了一定的生活水平、学术水平、技术水平，但它们都停滞不前，重复自己的过去而未走出古代，未走出自己的局限性。古希腊、古埃及、古罗马和拜占庭文化，都是这样“失败”的文明。

欧洲地区由古罗马帝国发展到“中世纪”而走向了

① 见 Alitto（艾恺）《世界范围内的反现代化思潮》，第6页，贵州人民出版社，1999。下同。

② 关于反对现代性和现代化的思想，请参看 Alitto（艾恺）的书《世界范围内的反现代化思潮》，贵州人民出版社，2000。艾恺对辜鸿铭、梁启超、梁漱溟和张君勱作了分析，同时也评估毛泽东与现代化的关系（见第162页的脚注）。

“现代”。这是一个很复杂的过程，而在这个过程中，欧洲人在很大的程度上依赖于其他民族的成绩和贡献：他们吸取了古希腊人、古罗马人、阿拉伯人、拜占庭人、印度人和华夏文化的资源而“创造了”一个新的社会、一个新的生活方式，即“现代性”。通过不断地学习、反思和“整合”（integration）<sup>①</sup>，这种新的生活方式能克服古代社会的众多缺陷和弊病。

古代的人们自己认为：“上古朝代”是黄金朝代，而今天仍然有许多人赞扬和推崇“古代”与“悠久的传统”。然而，从另一个角度来看，古代社会是很残酷的、无情的，是一个充满病态的社会。古代的“乱世”虽然出了一些“英雄”，但这不等于说，古代就是一个理想社会。人们应该客观地面对传统和古代，也应该珍惜现代所带来的好处。在很大的程度上，古代是“黑暗”，而现代是“光明”，古代是一个没有方向的循环，而现代是有方向的进步。不过，我们不应该在“古代人”和“现代人”之间划一个形而上学的界线，因为最重要的是：古代的人也是人，他们是我们的祖先和兄弟。我们不应该“分裂人类”，因为人类只有一个<sup>②</sup>，而古代的人也完全是“人”。虽然如此，我们也许

① “整合”是一个极为重要的概念，它与拉丁文的“integer”（健全）有关。在文化交流方面可以将这概念解释为“让外来的因素成为自己的，而仍保持一个健康的状态”。汉语译为“整合”似乎不能表达原来的意义。

② 值得注意的是，“人类”与“人类的一致性”又是现代的概念，而古人们多会认为，“外国人”不太“符合人的标准”，外国人只是“半人半兽”等。

可以说，古代是人类的“孩提时期”，古人是“孩子”，古人是“未成熟的人”或“不是现代文化意义上的‘人’”<sup>①</sup>。但是，古人也是人，也有人的问题、人的渴望与人的尊严，虽然他们自己也许还没有很明确地意识到自己的“人性”与“自我”，没有发现自己的精神需要或自己的尊严。

我还想强调一点，就是“古代”不一定是一个时间的概念。人类的历史不一定是“直线性地往前走”的发展与进步。在某些情况下，一个“文明”的民族也许会返回“野蛮”。罗马帝国的崩溃与欧洲5~9世纪的“低潮”是最明显的例子。同样，一个“现代化”的民族也会重新陷入于“古代性”。譬如，希特勒在很多方面反对了“现代化”，他的思想中有很多“古代性”的因素（如英雄主义、民族主义等），这也是一个耐人寻味的例子。我认为，“现代性”不是一个“一劳永逸”的成就，不是一个不会生锈的财宝。相反，现代性是一个很“脆弱的平衡点”（a fragile balance），正如“民主”与“科学精神”也是很容易消失的价

<sup>①</sup> 这是刘再复的说法：“‘五四’文化思潮……完成了我国近代思想史上第二个最重大的发现，即不仅发现自己的国家不是强国，而且发现自己不是‘人’——不是现代文化意义上的‘人’。他们发现：要把国家推向现代化，除了必须改革国家的政治、经济制度之外，还必须改革人的精神素质，疗治和重新塑造人的灵魂，把人当成人，变成具有现代文化意义上的人。”刘氏也说，古华人对孩子的“爱”是很特殊的：“这种‘爱’并不是现代意义上的爱，而是一种居高临下的恩惠，一种施舍性的交易，它并不是尊重人本身的价值。”见刘再复《传统与中国人》，安徽文艺出版社1999年，第7页、第16页。不过，刘氏的话也可以用来描述古罗马人或古埃及人，因为他们也同样不是“现代文化意义上的‘人’”。

值一样。正如爬上一个高山的山顶是不容易的，而住在山谷底下、不去爬山是舒服多了，“爬上”现代性也是不容易的，而“住”在古代史则更符合人的惰性和人的愚昧。因此，达到“现代性”的高峰以及进行现代化不是“顺其自然”的事，不是“自然而然”就能成就的事，而是要有意的、有目标的追求并付出代价，才能获得“现代性”，才能克服古代的引诱和自我陶醉。

世界上有很多“发展中”的国度，这就是说，这些国度已经开始走向现代性。当然，“现代性”和“古代性”社会之间也会有一些冲突，但重要的是彼此的尊敬。“现代人”也应该真正地尊重“古人”或没有高深文化的“土人”。也就是说，欧洲人不应该轻视其他文化的人，因为欧洲人自己历经了2000年才走到今天的现代水平。人们都应该“尊敬古人”但同时也努力“走出古代”。而且，现代的人也能从古人学到一些东西：苏格拉底（Socrates）仍然能教人思考，托勒密（Ptolemy）与欧几里得（Euclid）仍然能教导人们学习天文学和几何学。但是，我们也应该意识到，古人的思想和生活习惯有很大的缺陷和问题。

另外，在欧洲现代化的过程中存在着一个不容忽视的力量，就是基督宗教信仰。基督宗教信仰和《圣经》的世界观在欧洲历史上是推进现代化的最大因素之一，或者说，基督宗教信仰是最大的单独因素。无论是思想、社会、伦理、时间观或自然观，基督宗教深远地改变了欧洲古代文化，也改变了欧洲古代的“人”，使之走向现代化。因此，公元的“0”年（即耶稣的诞生）不仅仅是宗教史上的



转折点，也是整个历史上的、全人类历史上的转折点，是现代性的开头。本人认为，基督宗教是现代化和现代性的“灵魂”和“精神根基”。基督宗教的价值观和原则有形无形地传遍了全世界，而这些价值至今仍然是“古代”和“现代”的分水岭。一句话：不了解基督宗教的精神也就无法深入地理解现代化的过程和现代性的意义。

虽然很多现代的术语（如 culture, science, politics）都来自古希腊语或来自罗马的世界，且古代的人也曾讨论过这些概念，但只有在基督宗教的影响后，这些概念才获得了现代的意义和内涵；基督宗教以一种潜移默化的过程改变了许多观念的内涵，而通过这种“重新定义”的过程，古代意义上的“culture”、“science”、“politics”才成为现代意义上的“文化”、“科学”和“政治”。基督宗教的这种“文化改造”是建设性的，而不是“革命性”的，因为基督宗教本身是一个“同情人的”与“治疗性的”宗教。<sup>①</sup> 基督宗教没有全面排斥或消除古代文化，但它也不满足于“山谷中的生活”。就因为如此，基督宗教纠正了古代欧洲文化的许多不足之处，将之带到一个新的境界。现代的人是这种庞大思想过程中的受益者，虽然多数人也许是一些“饮水而不思源”的受益者。意识到历史的伟大转变与发展不应该让现代人只感到骄傲，而应该也使他们变得谦虚且使他们更尊重和同情古人。

<sup>①</sup> 德国神学家 Eugen Biser 认为，在所有宗教中，惟有基督宗教是“治疗性的宗教”（therapeutic religion）。

本书探讨研究的主题是古希腊、古罗马的社会以及向现代社会的突破，因而需要提到很多西文的人名、书名、地名。本书基本上以国际名称为主，将汉译名称放在括号中。其原因是，关于古代人、地、物的译名在现代汉语中出现了极大的混乱。譬如，古代的重要历史学家 Herodotus 被译成为“希罗多德”、“赫洛多特”或“黑罗多特”。然而，这位古代的作家被称为“历史学之父”，他在思想史的地位是非常重要的，其成绩和影响也许比司马迁更为重大。但是，如果这样核心的人物没有明确的、统一的译名的话，那些比较次要的人物更不会有明确的汉语名称。为了避免名称的进一步混乱，本书都以国际符号为标准，在“Herodot”之后译为“赫罗多德”。这样也许能促进对古代的科学性理解和研究，并且能帮助华夏学术界与国际学术界“接轨”。然而，为了方便一些，重要的以及比较通用的名字（如“罗马”、“希腊”、“埃及”）只写汉字，不写原文，虽然这些译名有时远离原来的发音：“希腊”来自 Hellenas，“埃及”来自 Egypt，“罗马”来自 Rome。

另外，本研究多次用引号（“”）来指出，某一个概念是很特别的、值得注意的。除此之外，引号也表示，某一个词有很深的内涵，或者说，某一个词的内涵应该受到思考。譬如，西方语言用大写的 God（“神”、“上主”）来表达《圣经》中的神，同时用小写的 god 或 gods 来表达其他传统（如古希腊传统）中的神明。汉字却没有“大写”与“小写”之分。然而，古希腊的“神明”与《圣经》传统的“神”之间还是有很大的、根本的区别；这两个“神”不能

相提并论。为了表达这些区别，本书多次用引号，譬如我会写：《圣经》的“神”与古希腊的“神明”在某一方面存在着很大的区别。这些符号的运用亦为我在本书中旨在精确表述某些重要概念的一种尝试。



〔奥地利〕雷立柏 (Leopold Leeb), 生于1967年。1985年入ST Gabriel 大学研究哲学、宗教学。1988~1991年在中国台湾学习汉语。1996年考入北京大学哲学系攻读博士学位, 在汤一介、陈来先生指导下完成《张衡, 科学与宗教》论文, 1999年获博士学位。著有《张衡, 科学与宗教》、《论基督之大与小: 1900~1950年中国知识分子眼中的基督教》等。曾发表过论文《李约瑟、宗教与科学》。

**思想文库·《宗教与思想》丛书**

---

**卓新平：**

《基督宗教论》

**卓新平：**

《当代中国基督宗教研究》（一）（二）

**杨昌栋：**

《基督教在中古欧洲的贡献》

〔奥地利〕雷立柏：

《张衡，科学与宗教》

〔奥地利〕雷立柏：

《论基督之大与小：

1900~1950年华人知识分子眼中的基督教》

**周伟驰：**

《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》

〔奥地利〕雷立柏：

《古希腊罗马与基督宗教》

# 目 录

---

本书序	卓新平	1
导 言		1
第一章 人与自然		1
第一节 “土地娘”还是“受 造界”		1
第二节 “万物之一分子”还是 “万物之灵”		5
第三节 “混合动态”还是“明确的 界限”		10
第四节 “万变不变”还是“变化”		16
第五节 “怕自然”、“打自然” 还是“察自然”		19
第六节 “玄学”还是“科学”		22

<b>第二章 时间与历史</b> .....	27
第一节 “无始无终” 还是 “有始有终” .....	27
第二节 “无的放‘时’” 还是 “目的意识” .....	31
第三节 “重复老调” 还是 “创新” .....	35
第四节 “君主的历史” 还是 “人民的历史” .....	38
第五节 “看戏” 还是 “参与历史” .....	40
第六节 “悲观主义” 还是 “希望” .....	44
<b>第三章 人和语言</b> .....	50
第一节 “特权” 还是 “普及化” .....	50
第二节 “修辞学之妙语” 还是 “真理之朴素” .....	55
第三节 “自言自语” 还是 “沟通” .....	60
<b>第四章 人的尊严</b> .....	67
第一节 “奴隶” 还是 “自由人” .....	67
第二节 “集体主义” 还是 “个体的尊严” .....	71
第三节 “灌输” 还是 “教育” .....	76
第四节 “享乐者的尊严” 还是 “受苦者的尊严” .....	80
第五节 “精神分裂” 还是 “个人的灵魂” .....	83
<b>第五章 人和工作</b> .....	88
第一节 “逃避工作” 还是 “乐业” .....	88
第二节 “人是为了工作” 还是 “工作为了人” .....	91
第三节 “游闲” 还是 “节奏” .....	93
第四节 “伟业” 还是 “精工” .....	97

<b>第六章 婚姻与家庭</b> .....	101
第一节 “婢女” 还是 “伴侣” .....	101
第二节 “成家” 还是 “婚姻” .....	106
第三节 “必婚” 还是 “选择” .....	112
第四节 “父权绝对” 还是 “父权相对” .....	116
第五节 “物爱” 还是 “人爱” .....	119
<b>第七章 社会与政治</b> .....	128
第一节 “神权” 还是 “政教分开” .....	128
第二节 “人治” 还是 “法治” .....	132
第三节 “一盘散沙” 还是 “团结” .....	135
第四节 “分类的人” 还是 “人类” .....	138
第五节 “贵人庶民” 还是 “人民” .....	141
<b>第八章 人与宗教信仰</b> .....	146
第一节 “思、言、行不一” 还是 “思、言、 行一致” .....	146
第二节 “人、鬼、神、兽混一” 还是 “人的 宗教” .....	150
第三节 “天无情” 还是 “人格神” .....	153
第四节 “可怕的神明” 还是 “信、望、爱” .....	156
第五节 “宗法教化” 还是 “活人的宗教” .....	161
第六节 “形式主义” 还是 “内在化的宗教” .....	164
第七节 “道德淡薄的宗教” 还是 “充满道德的	



	宗教” .....	168
第八节	“因地制宜”还是“跨越地区”的宗教 .....	170
第九节	“分裂人的宗教”还是“沟通的信仰” .....	174
第十节	“没有教义的宗教”还是“条条有理的信仰” .....	177
<b>第九章</b>	<b>伦理道德</b> .....	<b>182</b>
第一节	“优爱”还是“博爱” .....	182
第二节	“残酷的英雄主义”还是“珍惜和保护生命” .....	186
第三节	“暴力”还是“非暴力” .....	191
第四节	“面子比真理重要”还是“真理比面子重要” .....	195
第五节	“没有良心”还是“良心、罪恶感和悔改” .....	198
第六节	“无法无天”还是“责任感” .....	201
第七节	“超人与小人”还是“人的道德” .....	204
<b>第十章</b>	<b>结 论</b> .....	<b>210</b>
<b>附录 1</b>	<b>文献目录</b> .....	<b>221</b>
<b>附录 2</b>	<b>名称对照表</b> .....	<b>223</b>

# 第一章 人与自然

## 第一节 “土地娘”<sup>①</sup> 还是“受造界”

古希腊和罗马人认为，万物都是从大地、从土壤长出来的，所以土地有神秘的生产力。他们朝拜了大地的女神 Gaea (Gaea, 即“土地”)。在古代，对这种“土地娘”的崇拜和祭祀是不可忽视的大事。在杀动物时人们必须让血液流入土壤，这是为了“喂”土地之神，而古希腊人和古罗马人在很多地方还给“土地娘”建立了庙宇或祭坛。

除了“土地娘”(Gaea)之外，古代欧洲人还崇拜许多别的神明：山有山神，河流有河神，大海也有大海的神明，天上的星星被奉为神<sup>②</sup>，太阳、月亮也都是神明。根据古希腊的传说，在这些神明之间有某些亲戚关系，譬如 Zeus

---

① 华夏宗教传统中有“土地公”、“土地爷”。“土地娘”是我创造的新辞，它也许能更妥当地描述古希腊的神明。

② 在这一点上，古希腊人和华人是“不谋而合的”。譬如，在北京的“天坛”中就有北斗、太阳和月亮的神牌。

(宙斯)是某些女神的丈夫,他统治其他的神明,但这个秩序似乎不是很稳定;基本上,希腊的神明也只有一种“戏剧性的”存在(a dramatic existence)。他们虽然被称为“不死者”(athanatoi)<sup>①</sup>,但神明们的关系仍然受了“生生灭灭”与“相生相克”原则的影响。看 Hesiod (一译赫西俄德)的《神谱》就能明白这一点: Hesiod 描写神明的“来源”、他们的“诞生”与 Uranos (乌拉诺斯)、Cronos (克罗诺斯)、Zeus (宙斯)之间的相争互斗与彼此残杀。Uranos, Cronos, Zeus 都有父子关系,而他们虽然是“神”,但不能和平共处,而只能以“英雄”的方式来彼此争夺统治权。古代人说,宇宙是一个“大家庭”,而这个家庭的成员是大自然的神力,是神明;但这些神明之间都有亲戚关系、爱情与憎恨关系、夫妻与父子关系。宇宙“大家庭”的成员也始终“勾心斗角”,你死我活争个不休。

在近代和现代的人们来看,那种充满神灵的古代世界似乎是一个美妙的、浪漫的、华丽的世界,但是那些身处其中而无法自拔的古人们时时感觉到这些神明的压力和诅咒。人们必须不断地进行祭祀来讨好这个女神,奉承那个男神;人们觉得他们很容易得罪某一个神,而神明的报复

1. 古希腊人将“神”称为“不死者”,而将人称为“必死者”或“将会死者”(thanatoi) 这种划分深深地影响了欧洲人的思维方式,因为它在人的局限性和“神”的超然性之间早已经体现出那种难以跨越的“鸿沟”。“死者”与“不死者”之间的差异是形而上学的差异,也就是说,“人是人”,而“神是神”。这样,人在“君君臣臣父父子子”之外被设定为在“神面前的”、“不能与神相等的”存在。

是非常严厉可怕的。传说中的英雄 Odysseus（俄底修斯）得罪了海神 Poseidon（波塞冬），而海神就想杀害 Odysseus。古人孔子的名言“获罪于天，无所祷也”也同样适用于古希腊人的宗教：有时候人们无法知道，他们因其行动得罪了哪个神明，所以他们不断地要祭献物品来抚养神们，不让神们生气。

充满神仙与鬼怪在古代世界是一个恐怖的世界，但是古人们又不敢离开这个世界，不敢批评它。他们无法使用另一种思维方式来解释天地万物，他们没有“出路”。无论古希腊和古罗马思想提出了什么高明的解说，他们的同胞们总不会接受那些不考虑到神明的、含有无神论或唯物论因素的理论。而且，最高明的思想家也受了多神论的影响，最优秀的哲学家也不能走出古代的困境。Plato（柏拉图）一方面想净化对神明的信仰，但他的神明也离不开星星和天体，离不开占星术。这就说明，古代的“老调子”还没有唱完，也无法找出另外一个新调子。

如果不是基督宗教信仰解放了古代罗马人，那么欧洲人至今还会向那些土地娘们与送子公们进行祭祀。然而，基督宗教信仰找到迷宫的出路；它取消了那些可怕的“怪力乱神”，也不继续崇拜自然的力量，不崇拜山神、河神、森林之神、神圣的动物等。这样，人们不必求助于农业之神、繁殖之神、航海之神、打猎之神等，因为基督信仰中的上帝掌握着这一切领域，而他“创造”了万物。《圣经》中的“创造论”是一个非常独特的说法，是在别的古代文明找不到的信念。Plato（柏拉图）虽然在 Timaios（《蒂迈

欧》)中也描写了某一种“创世”的过程,但这种“宇宙生成论”和《圣经》中的说法还是有很大的差别。

《圣经·创世记》第一和第二章就用希伯来语的 bara (创造)来描述上主的行动。值得注意的是,这种 bara 和别的希伯来语动词如“制造”、“作成”有差别:它专门指称神的行动。这一点暗示出,古希伯来人已意识到了,上主的“创造”和人的“创造”有所差别。根据《圣经》的记载,上主通过他的“话语”而创造了天地万物。他作了一个绝对的开始并且创造了一个很美丽的宇宙。因此,在《圣经·创世记》中,大自然不再是许多神明的“战场”,不是一种“男男女女、父父子子、恩爱争吵”的“大家庭”,而是一个美好的 creation (受造界)。基督宗教信仰的宇宙的特征是,它是“被创造的”,而万物都指向它们的 Creator (创造主)即上主。当然,这样的宇宙很欢迎人们去研究它、管理它、欣赏它、保护它,而欧洲科学史的过程也证明了,创造论是通往现代科学的路,是古代自然崇拜的出路。在《圣经》的创造论中,宇宙不是空虚的,但它也不是“神明”,不是“神圣的”。在《圣经》里,太阳不是神、月亮不是神、土地娘也不是神、送子娘也不是神,古代英雄也不是神,而皇帝也不是神。在天地万物中没有“怪力乱神”、没有“特异功能”,只有上主的智慧和他的超然理性。这样的宇宙不再是“无限的”、“深不可测的”,而是一个有具体界限的、有秩序的、可以理解的、可以研究的宇宙。这些都是“受造界”和“创造论”的涵义。

## 第二节 “万物之一分子” 还是 “万物之灵”

在古代的世界观中，人只是自然界的一个分子，只是广大的“阴阳生命机械”的一个波动，一个波浪，一个分子而已。古代的人们认为，人在很多方面受到自然界的支配，受自然神的控制，所以他必须“顺从自然”，必须“服从水土”。古代人适应与“服水土”的最好表现是对星星的崇拜。日、月、恒星和行星既是神明，又是影响人生的力量，所以人们必须注意，必须谨慎地服从那些神明所定的规律。

比如说，古罗马帝国的众多民族（除了犹太人外）似乎都相信占星术，相信天体的运行会决定人的命运。<sup>①</sup> 星星与人有什么关系？现代的人只会觉得这些想法是一种游戏或古怪的玩艺儿，但在古人的世界观中，天地与人之间存在着很多“爱”与“恨”的关系。这是因为整个宇宙被视为一个“整体”、一个庞大的生命体、一个巨大的身体、一个宽厚的“阴阳机械”，而在这个机器当中，一切现象涉及到一切其他的现象，一个分子也不能“独立”，一个细胞也不能逃脱“整体”的气息和“整体”的生命。

古人认为，天上的事与地上的事有相应之处，天与地有一种“感应”。人们一方面要影响神界，通过祭祀给神明

<sup>①</sup> 参见 M. Grant, *Rom, Portrait einer Weltkultur*, dtv, 1983, p.213, 下同。

“营养”，而神明又会降福于人们。古人相信，正如大地影响天体，天体也反过来影响大地与人间。不过，那些星星又不受感情或道德的支配，把以人们面对一种冷漠无情的命运：星星决定的命运。古人认为，星星对人的“爱与恨”会影响和决定整个生活<sup>①</sup>，而最优秀的科学家也相信这些说法。Ptolemy（托勒密）是古代最好的天文学家，但他也写过一本书叫 Tetrabiblos（《四部书》），而其中他多次论述天体对人生的广泛影响。许多思想家，包括 Plato（柏拉图）和 Poseidonos of Apamea（波西东）都认为，占星术能表明宇宙机械的和谐。但是，这样就不能用一个更符合科学方法的眼光来面对自然现象，而科学的萌芽被占星术窒息了，虽然古人（譬如 Poseidonos）对自然现象有相当大的兴趣。

因为古人认为，太阳（神）和月亮（神）对大地产生广泛的影响，他们也肯定，太阳、月亮或星辰对人的道德生活、心灵生活、社会生活、肉体生活的影响是无所不在的。天体的“火”、“气”、“爱”与“恨”使人们行善或作恶，使人们生活或去世，使人们成功或失败，使人们“发火”、“发气”、“发爱”或“发恨”。这样，物理学、心理学、道德伦理与化学都可以混为一谈，因为物理学现象与心理现象都是在同一个大的机械中，它们都是彼此相应的，互相有“反应”的。用 Ptolemy（托勒密）的话来说，一切

① 埃及人 Bolus of Mendes 的书《爱与恨》，在古罗马帝国传播了很多占星术的观点，见 Grant, p.214.

现象互相有“同情”(sumpathounton)。<sup>①</sup>

当然，对 Ptolemy (托勒密) 来说，他对星星的崇拜是追求永生的方法。他说：“我虽然是一个必须去世的人，但如果我观望天上的星星，我就能触摸创造主，而我的精神就能享受永恒的生命。”<sup>②</sup> 应该问道：星星能给人“永生”吗？智慧能给人永生吗？生子育孙能给人永生吗？在此我们可以看到古人对“永生”的追求和对“永生”的渴望，但他们的追求在很大的程度上是一个没有回应的呼喊，是“对牛弹琴”，是“搞错对象”，是“向星星求永生”。

古人们的这种“有机宇宙观”(organismic world view) 是一个混合体系。古罗马帝国的人认为，Saturn (土星)、Jupiter (木星)、Mars (火星)、Venus (金星)、Mercury (水星) 与太阳、月亮这 7 个天体对人间的生活有非常大的影响。土星之神代表了时间，木星之神 Jupiter (朱庇特) 等于希腊人的 Zeus (宙斯)，火星之神代表了战争，金星是爱情之神，而水星之神 (Mercury) 是商人的保护神。因为罗马人相信，每一个行星属于一个神、是一个神，所以他们也进而相信，这些行星都有自己的生命，有意志，有行动，有“阴性”或“阳性”(即认为天体有“性别”)，而每一个行星有自己的颜色、自己的矿石、植物、动物，并属于自己的母音 (a, e, i, o, u)。这样，对神明进行朝拜是很容易的，因为这些“五神五行”关系给予了信徒一些指

① 这个说法在托勒密的占星书 *Tetrabiblos* 中出现。

② 见 Grant 引 Ptolemy 的话，p.218。



导和归类。

在“阴阳憎爱的大机械”中的人们当然想出各种办法来避免厄运并改进自己的情况。古人们总是想欺骗神明们，想逃脱神力的支配；他们会在某某时刻进行或不进行特殊的工作，这样将使他们摆脱厄运。譬如说，有的古代罗马人会在水星时期剪指甲，在木星时期修剪胡须，而在金星时期剃头。

无论如何，古代的人生活在一个充满神力、充满关联、充满支配的世界中。谁也不能离开这样的“铁箱子”，而人只不过是这个“有机体”的一个小小的细胞。任何小细胞不能离开整体的呼吸，不能离开或改变这个“大环境”，也不能离开自己在整体中的位置。一个微小的细胞只能听整体的呼吸，它只是一个小小的波动，而当整体收回其生命，它将化为乌有。这个小分子、这个小细胞必须崇拜整体，而古人们就是轻易地“牺牲小我，完成大我”的人，他们崇拜大宇宙，同时也沉沦于深渊中。然而，人与天地万物“为伍”也等于人“在万物中为无”，等于人的消失。

古人的有机宇宙观也许有一些乐趣，但在大体上它是一个不令人满意的思想体系。比较有头脑的古代思想家也曾经反驳了占星术，但他们不能有效地改进有机宇宙观的劣根性。

克服了古代“万物混一”宇宙观的最大力量是《圣经》的创世论与反对占星术的倾向。《创世记》Gen 1: 28 将人与万物辨别开来说，人应该保护、管理、统治自然界。人不必继续崇拜、讨好、奉承和处处适应自然，但他可以管

理大自然，他要为大自然负责任。人与大自然之间不能简单地划等号，人不仅仅是大自然的“一分子”或一个“波浪”，这是《圣经》的信念，也是现代性的前提，因为在现代世界观中，人要为自己的行为负责任，人有自由意志，人要成为一个主体，而自然成为一个伴侣，一个对象。这样，自然不再是那无所不在的、无处不控制的“主体”和“主宰”，那种管理人生的神力和超然的影响力。在基督宗教信仰的“创造论”中，只有上帝是那个“超然的力量”，而大自然是“被创造的”，是有局限性的，是“偶然的”（contingent）。这样，大自然不再是绝对的而成为相对的，大自然不再是一个 Stoa（斯多亚）式的“铁律”，而是在上帝手里的自然界：因为上主创造了它，所以也给予它很多具体的（“偶然的”）界限和规定<sup>①</sup>。

重要的是，由于宇宙的“被创造性”和“偶然性”，人也获得了真正的“解放”。人也离开了他原先在有机宇宙观的固定位置而成了一个自由的主体，人不再是一个“巨大动物的细胞”，不再是“宇宙身躯”上的“虱子”；在“创造论”中的人能够从一个客观的角度去研究和理解宇宙，他有主动的能动力（initiative），有智慧，有精神生命；《圣经》说，唯有人是上帝的“肖像”（《创世记》Gen 1: 27），唯有人是上主的“对象”和“伴侣”，上主也只是与人对话

<sup>①</sup> 从物理学来看，宇宙有很多具体的“偶然界限”，譬如光速、声速、元素的数目与秩序、绝对的温度等等都是很具体的、特殊的、不必然的数字和规律。人们可以问，为什么光速是一秒 30 万公里而不是 40 万公里？我们的宇宙不是很偶然的吗？

的，特别注意“人类”。因此，《圣经》中的人很明显超乎万物之上，是“万物之灵”。就是因为人是上主的真正对象，而宇宙是上帝的造物，天、地与人才能有这些特殊的现代性的关系：大自然是真实的、美好的、反映上主理性的，但它不是神，不是最后的控制力量。人是大自然的一个部分，也是“受造物”，但他远远超越其他的自然界，因为他是精神、他是灵魂、是上主的“肖像”。这样，人也不是最后的控制者，也有局限性，人也不是神，但他具有超然的尊严、自由、灵性。人是“万物中之灵”<sup>①</sup>，但上主又是“人灵之灵”与“万物之造物主”。这种现代性的关系与古代的“天、地、人一体论”有多大的差距！由此可见，“形而上的”和“形而下的”事物的辨别是多么重要，“形而上学”是何等关键性的学科。

### 第三节 “混合动态” 还是 “明确的界限”

古人的有机自然观是一种“混合动态”，是神、星、数、物的合一（如罗马人的占星术），而现代性的世界观则是一种“静的”、经纬分明的宇宙观。譬如，现代的人都会分开天体、数学、化学与宗教研究。在现代人看来，一个人就是一个人，他不会变成一个动物，也不能成为一个万能的、应该受崇拜的“神”。然而，在古代的世界中，人、

<sup>①</sup> 汉语的成语本来是“万物之灵”，但它带着浓厚的宋明儒家泛神论色彩，与基督宗教思想有很大的差别，所以我写“万物中之灵”。

动物和神之间的界线不太明确，因为万物都不断地相互转换。古希腊人 Heraclit（赫拉克利特）曾说：“一切流动”，而这句话非常适合古人的自然观。

古人提出了很多理论来描述各个事物的本体，但无论是在宗教或在哲学方面，古希腊人与罗马人都没有找到一个十分令人满意的答案，所以人们始终陶醉在一种“混沌动态”中，而在这种特殊的状态中，一切能变成一切。

哲学家们说，“水”是一切，或“四元素组合一切”或“气（apeiron）充满一切”等等，但这种“一切”思想（希腊语叫“pan-”、“泛”）最终破坏了古代的思想成果，因为它不能保持不同现象之间的差别。希腊人倾向于“整体”，而他们的基本概念是“动态”的。譬如说 Stoa 学派的理论：这个学派主张，“一切是物质”，而这个物质（hule）就是真正的实在。但这种“唯物主义”还包括另一种实在，就是“力量”、“气”（pneuma），而这种力量是“火”（pur），是“张力”（tonos）；不过，这种“气”或“生命力”也仅仅是物质，它不建构一个独立于物质的领域。这样来看，Stoa（斯多亚）派的宇宙是一个典型的动态的、混合的宇宙：他们认为，“气”就是“神”，而神又是“火”、“力量”、“世界灵魂”、“理性”（logos）、“自然律”（lex naturalis）、“天佑”（providentia, pronoia）、“命运”（heimarmene, fatum）。由此可见，Stoa（斯多亚）学派在“神”和“物质”间不划“形而上”的界线，它的“有神论”实际上是“泛神论”和“泛物论”，也就是说，这种宇宙观是“动态的”，是神秘的，是“活的”，是“生生不息”的、一元的、

混合万象的，是不符合科学研究的宇宙观。“神是一切”，“一切是神”这种思想也许是很美丽的，但它的后果是，神、人与物质世界是分不开的，所以人也不能独立存在，而 Stoa（斯多亚）的宿命论就是一个很自然的结果。如果“命运”支配着一切，那么人就没有创造力。

古希腊的神话也多次混淆了不同的形而上学的领域，古希腊的神话不能坚持形而上学的界限，所以在希腊思想中有很多奇怪的表现：神界与人界、动物与鬼怪之间有众多转换与跨越。Plato（柏拉图）相信，灵魂的轮回说意味着，人将来会变成动物；Odysseus（俄底修斯）要救他的同志们，因为他们成了猪；Zeus（宙斯）虽然是最高的神，但他要变成一头牛或一只天鹅来亲近人间的美女（如 Europa 或 Leda）。这些故事表明，古人认为，动物也许是神秘的，是神明或是人。在古代的世界中，神明和人都有“七十二变”，这与《西游记》中的孙悟空很类似。“我是蝴蝶还是人？”这个问题是《庄子》中的问题，但这个问题同样也是古罗马人、古希腊人、古埃及人的问题，因为到最后，他们也弄不清，人、神、兽的界限在哪里。

在“混合转换”的宇宙观中，人面临极大的危险；这个危险是人找不到自己的本性与自己的位置；他可能会向动物学习，盲目效法那些没有理性的存在者，或者说人会误认为自己应该成为与星星一样：成为一个无情的、永恒不动摇的、“我行我素”的“超人”，或者人会误认自己是

虎、龙、天狗或太阳。<sup>①</sup>

古人们很喜欢将自己与动物联系起来，因为动物似乎有神力或在某一方面超越人的能力，比如跑得快、活得长等等。所以，有的动物被视为“神圣”的，而有的动物成了崇拜的对象。古埃及人朝拜牛、蛇等动物，而这些动物偶像崇拜在所有的古代文明中都能找到一些痕迹。另外一些古代的迷信是人们相信他们因能吃某个动物而获得其特征与力量。他们想，吃老虎肉就能有老虎的力量，吃猴子的脑就能获得智慧等等。这些想法都反映出古人的混合宇宙观；这种宇宙观不分辨老虎的“勇气”与人的勇气、猴子的“智慧”与人的智慧，动物的“性爱”与人的性爱，植物的那种无意识的“长寿”与人的老年生活与长寿。然而，人毕竟不是动物，而人的感情、德性与精神活动和动物的生命有天壤之别。老虎的“勇气”没有节制，猴子的“智慧”没有责任感，动物的“性爱”不受慈爱的引导，而灵芝的“长寿”与一位老人的成熟和人的死亡不能相提并论。这样，古人多次陷于动物的状态中，自己分不清是做人好还是做动物好。古希腊就有一个学派叫 Cynics（犬儒派），他们主要提倡克己自制，但同时也看不起人间的文明。这些人就是一种“唯物主义者”，因为他们认为，一切认识是感官的认识。Plato（柏拉图）曾对 Protagoras（普罗泰哥拉）说，如果是这样，那么一个人和一个青蛙之间就没有差别，因为青蛙也有感官，也有“感官认识”。不过，

① 参见郭沫若的诗。

进一步想一想，如果这样，Protagoras（普罗泰哥拉）就不用说“人是万物的尺度”，而可以说，“猪是万物的尺度”或“猴子是万物的尺度”。<sup>①</sup> 这些古代的“唯物主义者”放弃了人的文化成果、传统与尊严，他们就认为，人要接近动物，才是真正的美德。但是，人如果简单地顺从自然，顺从动物性的欲望和冲动，他将会出卖与断绝人的特征：意志、理性、冷静的判断、道德责任与自由。

接近动物等于抛弃自由、抛弃人性。因此，现代人的世界观只以类比和比喻的方式和动物进行“对话”：鸽子是和平的象征，狐狸是智力的象征。但在政治谈判之前人们会向“鸽子之神”进行祭祀，还是在考试之前会吃狐狸肉呢？不过，在古代社会中，这样的做法是有的。

然而，动物和人应该有什么关系？《圣经》说，人的生命和动物的生命一样脆弱，人要面对死亡，而动物也会死。《圣经·圣咏篇》Ps 49: 13~15 说：“人在富贵中，绝不能久长，将与牲畜无异同样死亡。这就是自满昏愚者的终途，这就是自夸幸运者的末路。他们就如羊群一般被人赶入深坑，死亡要牧放他们……。”但是，这些祷文也说，上主将要救人脱离死亡（见 Ps 49: 16），却没有说，上主也要给动物永生。由此可见，《圣经》在人和动物之间划清界线，不要将两者混为一谈：人是一个永久的存在，而动物则是

<sup>①</sup> 参见 Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, vol.1, Herder, Freiburg, 1976, p.70, 下同。

一个很有限的存在。<sup>①</sup>

《圣经》用动物来比喻人，譬如说，人们与蚱蜢一样小（《依撒意亚》Is 40：22），或说以色列在上主面前就是一个“可怜虫”（Is 41：14），不过，这些比喻从未模糊人与动物之间的界线，因为它们只是比喻。这一点和《庄子》中的蝴蝶梦境大不一样。庄子也认为，人、鱼、鸟、鹿对西施的美丽都会有类似的认识（见《庄子·齐物论》）；但是，如果人的精神活动与动物的精神活动成了一体，那么人就确实可以说，“子呼我牛也，而谓之牛，呼我马也，而谓之马”（《庄子·天道篇》）。虽然庄子在“蝴蝶梦”之后指出，“周与蝴蝶，则必有分矣——此之谓物化”，但就古代思想而言，这样“物化”、“物质化”、“动物化”与“植物化”是一个普遍的倾向，而《庄子·齐物论》也是这种古代思维的某种表现：“天地，一指也；万物，一马也”。到最后，古代的思想不能确保人和动物的差别，人和物质的差异。

然而，现代思想不再适用这种“物化”，它明确地分开“物”和“人”。这也是基督宗教思想和欧洲中世纪哲学的成就之一，因为基督宗教传统的哲学和形而上学分开及辨别了实在的不同领域，而基于形而上学的这些分类，人们不用害怕再次会陷入“物化”的陷阱。在“人”和“动物”之间必须划一个明确的界线，因为用“动物”的标准来衡

<sup>①</sup> 《圣经·传道篇》Qohelet 3：18～21 也一起提及人与动物的命运，但是《传道篇》也同时肯定，人要敬畏天主（Qo 5：6），因而指出人的特殊性。



量或理解“人”就不能很完整地解释人和人在万物中的特殊性。用“动物”的标准也不能建立现代社会、文化、法律、道德、知识或科学。所以，那些古代的“犬儒者”也看不起文化的成就，而在道家思想中也有“反文化”的倾向。

值得提出的是，古人们的“万物一体论”也会影响他们对某些科学假设的解释。譬如，Darwin（达尔文）曾说，人是生物，而高级生物是由低级生物发展出来的，所以人是由动物而来的。如果用古代的思维方式来理解这个假设就可以说，人与动物没有多少差别；但如果用现代人的思想水平就能保持人的特殊性和人与动物的差别，虽然人也是物质的生物，与其他的生物分享生命。但是，如果说，人只是一个“比较高级的猴子”，那就是反映出古代的“混合动态”思想，而不是现代的、科学的、分类的、保持现象的特殊性的说法。

#### 第四节 “万变不变” 还是“变化”

简单地说，古人只能有一个悲观的“辩证法”。古代世界既是一个无序的世界，又是一个只有无情铁律的世界。一方面，一切能转变为一切，人能成为动物，神能成为七情六欲的傀儡，历史能停止或倒退，一个人能永远地、徒劳无益地重复“老调子”（如 Sisyphus）；这就是古代世界的“动态”（“一切在流动当中” *panta rhei*）和古人们的努力，但这种努力也会转变为“零”，到最后是没有结果的，

是无益的，是“不变”的、没有改善的、没有进步的、没有真正的“变化”的。这种“不变”是在“万变”的动态中的“不变数”，是一种永久的“铁律”和不可逃避的“命运”。

对古人来说，自然的循环表现出神明的意旨，而天体的均衡运动则表示出一个永久的规律，即永远的重复。Nietzsche（尼采）的观念“die ewige Wiederkehr des Gleichen”（同样的东西的永远重复）表达了古代人的世界观。古希腊人的思想就倾向于这种“不变的变”与“万变中的不变”；比如 Stoa（斯多亚派）用“火”的比喻来解释宇宙的“变”：万物与火一样，都会焚烧，而后又会长出来。

当然，星星的运行、海浪的沉浮、地震或洪水的突发或循环没有开头，没有目的，没有方向，而说到最后，它也没有意义；但是，古人们仍然认同了这种“悲观的辩证法”，接受了这种无穷无尽的“悲剧”，因为这似乎是星星所定的命运，是上天的旨意。这样，大自然的生生死死只给了人们一种不能克服的、不能逃脱的悲观意识。因为古人认为，大自然（即大自然的神明）是最后的实在，他们不能找出一个更符合人性的原则或希望。这样，“命运”会涵盖一切，而这个命运就是和星星一样无情的、冷漠的，是一个“铁律”。

古代的人所缺乏的是形而上学，是一些基本的信念。譬如，现代的人都会肯定宇宙的秩序、历史的进步方向与人的自由，但在古人看来，这些都是不可相信的，似乎是不可思议的理想。古人们没有共同的形而上学，没有共同

的信念，所以他们的宇宙是充满不定变数的，是充满变动的、充满转变的宇宙，但这一切“变动”都没有固定的方向，没有超然的目的，没有“希望”。在 Stoa（斯多亚派）和许多其他的古罗马人的头脑中，唯一的超越性的原则就是那种无情的“命运”（*fatum*）。因此，古人与“变化”的关系是很复杂的、很怪的、很痛苦的。他们以为，所有的“变”就是“乱变”，是“无序的变”，所以他们想至少保持自己内心的“平安”，想“以不变引万变”，想以心里的封闭对付外在的“变动”；然而，这种态度实际上只是“怕变化”与“怕真正的改变”的表现。就因为如此，古代很少会有真正的“进步”，虽然老有“变动”。古代只能“变来变去”，但不能突破星星所规定的“铁律”。

在基督宗教传统思想中，大自然不再是一个会去世的“生物”，不再是一个“生生死死”的宇宙，而是一个被“创造”的天地，也就是说，大自然的形成与变化是有目的的，是有计划的，是建设性的。《圣经·旧约》中的 Isaiah（依撒意亚）先知说，正如雨水不白白地降下，而是灌溉大地并使植物结果实，上主的“圣言”也会有所效果（见 Is 55: 10）。在这样的说法中就可以看到犹太—基督宗教的信念：大自然的循环是有目的、有计划、有方向的。在这样的宇宙观中，整个大自然界指向上主的伟大和智慧，整个宇宙反映出上帝的荣耀，而万物的新陈代谢不再是悲观主义的表现，而是表达出上主的仁慈。在这方面，《圣经·旧约》中的 Qohelet（《传道篇》）书特别值得注意。《圣经》的这一部书卷也受了古代循环论与相对论的影响，但它仍

然坚持犹太人的希望与基本信念：“多梦多虚幻，多言多糊涂；你要敬畏上主”（见《传道篇》Qo 5: 6）。在《圣经》中没有无穷无尽的悲观主义，因为在万物的变化当中，人们还应该依赖那位“不变者”，即上主。然而，上主则珍惜万物的生命，特别是人的生命。

因为《圣经》说，上主保护生命并且不会忘记属于他的人，所以《圣经》能突破古代思想中的悲观性而奠定一种“乐观的、建设性的辩证法”：在变化与否定中还有一个更大的肯定，一个超然的生命，而这个生命比死亡更强大。值得注意的是，人们如果没有这种基本的希望和信念，他们也不能乐观地和积极地面对“变化”，而“希望”、“乐观心态”和“积极性”就是现代人的特征。古代的人想逃脱变动，他们想效法天上的星星<sup>①</sup>，追求“一心安定”，而现代人则想“投入”，想“参与”，想“改变”与“改进”。但这些态度的前提是一个很特殊的宇宙观，即一个能有“变化”、“方向”和“目的”的宇宙。

### 第五节 “怕自然”、“打自然” 还是 “察自然”

总而言之，古人不能以科学家的眼光来对待自然界。他们或者害怕、崇拜大自然，或者利用、“克服”与“战胜”大自然。对古人来说，自然界一方面是很神秘的、神圣的，但另一方面它又是一个似乎没有尊严的、能任意利

<sup>①</sup> 譬如 Ptolemy（托勒密）就想这样做。

用的“资源”罢了。古人们认为，自然界的资源只是为了人的好处，但它本身没有多大的价值。因此，古代的人对自然的态​​度不像现代人那样。现代的人认为大自然很美丽，值得欣赏，值得研究，值得分析和描述，而自然的“原汁原味”也值得保存。这样，森林和野生动物都成为科学和美术的真正“对象”和“标题”。

然而，古人对大自然的基本态度是“怕而不察”，“用而不问”。譬如，古罗马帝国就大量地砍伐了 Africa（阿斐利加）<sup>①</sup>北部和南斯拉夫山区的森林，甚至造成生态上的恶化。这类的现象表明，古罗马人一方面崇拜森林之神，具有“圣木”与“属于神的森林”等观念，但同时他们也无情地掠夺了大自然的资源，只知“制天而用之”，并没有学习珍惜和研究大自然。这样，大自然只能是“神明”或是必须经过“改造”的“敌人”，而不是“伴侣”和“对象”。

现代的人对自然的态​​度既不是“崇拜山神河灵”，也不是“人定胜天”，而是学习自然的规律、理解自然现象并且遵循自然本身的规律来利用自然的资源。细心地和系统地观察自然现象也成了科学与现代世界观的标记；但通过这种仔细的观察，人们也发现了，他们不能像古人那样妄想“改造”大自然，不能无节制地砍伐和利用，不将自然界仅仅视为“用品”或必须“克服”的“敌人”。对古代的人来说，“人是一切的尺度”，而现代的人发现，人在很多方面

<sup>①</sup> 作者不赞同“非洲”的译法，因此引用 20 世纪初的译法：“阿斐利加”。

不能改变大自然，人在一个庞大的宇宙中只是一个微小的存在者，人不是中心，地球也不是中心，而太阳是太阳系的中心，不过在太阳系之外还有许多别的“太阳系”！

“地心说”和“日心说”是古代宇宙观和现代宇宙观的重要分水岭，但很多人不太明白，为什么第16、17世纪的欧洲知识分子不马上接受了“日心说”。其重要的原因是，“日心说”将人和地球“缩小”，而人必须承认自己的局限性。传统的权威，Aristotle（亚里士多德）告诉了人们，地球是中心，人是宇宙的中心，而一层一层的高天都围绕着地球与人，好像是人类“穿上的”衣裳。这种 anthropocentrism（以人为中心主义）很符合古人的脾胃，因为它给予人们一个很突出的、中心的位置，而不承认人的微小和人的局限性。承认人的微小需要有勇气和信心，而 Copernicus（哥白尼）和 Galileo（伽利略）两个人确实有这种信心和勇气，因为他们的基督信仰告诉他们，宇宙是上主创造的，而上主比人还大。宇宙主要表达出上主的荣耀，而人在其中只是很小。《圣经·创世记》在第一章中就说，人只能“管理看守”（希伯来语的 *smr*，也是“保护”的意思）与“统治”大自然，但人并不是“造物主”。自然界的“创造”只是属于上主，而人并不能“创造”什么（希伯来语中的 *bara*，即“创造”专门指神的行动，而人只能作 *asa* “制造”，不能作 *bara* “创造”）。这样，《圣经》就警告人说：“你不是造物主，你要承认上主的优点和自己的局限性”。实际上，有的人说他们要“改造”大自然，但这些说法也是不太恰当：人们要“改造”大自然的一些什么？人能

“改造”原子和分子吗？能“改造”光速或声速吗？能“改造”水的结晶温度吗？这一切都是“先天”被规定的，是“创造”的，而人必须承认，他只能“管理看守”，只能观察与学习。由此可见，从古代的“地心说”到现代的“日心说”，也是从 Aristotle（亚里士多德）的“以人为中心主义”到 Copernicus（哥白尼）和 Galileo（伽利略）的“以神为中心主义”的大转变，是从“凌驾”自然到“观察”自然的转变，同时也是承认人的局限性的过程。

在这里，我们又能看到《圣经》与现代性的关系：人们应该“看守”与管理自然界，而不应该“不自量力地”重新“创造”自然界。这种现代人的态度本来是一个很特殊的态度。它和古人的“人定胜天”、“饮水而不思源”的功利倾向有相当大的区别。那些只想“饮水”或必须“靠天吃饭”的人们对自然现象本身也许没有兴趣，没有去研究更多的自然物；但现代人却都会觉得，自己应该认识、珍惜、研究自然物，应该为大自然界负责任，应该与大自然进行“对话”，因为这个大自然全是“受造物”，它能全部反映出造物主的真、美和善。现代人的基本精神和表现不再是“怕大自然”或“打大自然”，而是观察和保护自然物。

## 第六节 “玄学”还是“科学”

科学被视为现代性和现代社会的记号，但是很少人问，科学需要有什么样的精神基础？为什么那些具有广大物质

财富和人才资源的古代文明（如古罗马帝国和古华夏）没有发展出现代科学？仅仅从“物质文明”、“工具”和“技术水平”的角度来看这个问题是不够的，因为精神因素的影响也是非常深远的。

一方面，古人的宇宙观是一个“有机的宇宙观”（organismic universe），而在这样的宇宙观中，学者的衡量与观察都受到非科学因素的影响。譬如，古希腊人和古罗马人非常害怕星星对人生的影响，所以天文学与占星术似乎是分不开的。古代最伟大的天文学家 Ptolemy（托勒密）不仅写过天文学著作，他也写过占星术方面的专著 Tetrabiblos（《四部书》）。<sup>①</sup> 然而，占星术同时也与政治有关系，因为古代的皇帝要选择一个“吉祥的日子”来攻击敌人或进行狩猎。这样，政治因素和泛神论的迷信对自然科学研究带来了很大的压力和负面影响。

毫无疑问，古代思想对科学研究没有很大的好处，因为古代的宇宙观呈现出循环论、必然主义和先天的判断。譬如，Aristotle（亚里士多德）认为，星星的运动必然是圆圈形的，正如古代华人认为，“天”必然是“圆的”，而“地”必然是“方的”。<sup>②</sup> Aristotle（亚里士多德）的“四个元素说”和他“一层一层的苍穹”都是必然主义和数字神

① 参见雷立柏：《张衡、科学与宗教》，社会科学文献出版社，北京，2000。

② 值得注意的是，华人同时也相信，“天”是“阳”的、“刚强的”，而“地”是“阴柔”的，虽然“刚强”与“圆形”相矛盾，而“阴柔”与“方形”相矛盾。



秘主义的表现，而他的地心说也是必然的。他虽然也作了很多生物学观察，但他的宇宙观具有严重的局限性，而基督宗教信仰需要很长时间来改进他的宇宙观并表达万物的“偶然性”（contingency）和“受造界”（creation）的特殊性。

显然，在古代的思想中，很多概念仍然带有迷信、占星术、数字神秘主义、循环论、泛神论或怀疑主义的枷锁，而古代的逻辑学、认识论和形而上学无法摆脱这些重大的羁绊。另外，古代的教育制度深受“学而优则仕”思想的影响，因而学习修辞学和演讲学的人多，但学习物理学和天文学的人少。基督宗教的欧洲中世纪才设立了现代意义上的 university（大学），而在那些大学中，几何学、数学、天文学、逻辑学、医学和音乐都受到重视。古代的那些零碎的、分散的自然观察在基督宗教的中世纪成了一种“教学传统”，而基于这个传统，教会的大学也培养了一批专家，培养了一个“科学家共同体”（scientific body）。这就是现代科学的前提和基础。

不过，我们应该问，基督宗教信仰为什么引导了欧洲人走向现代科学呢？基督宗教信仰是否提供一种“进行科学研究的动机”？首先，《圣经》肯定“被创造的世界”是很美善的，它不是“空”的，因为上主以最高的智慧设定了这个宇宙。另外，“造物主”是那位最理性的神，而他“处置一切，原有一定的尺度、数时和衡量”（见《圣经·智慧篇》Wis 11: 20）。这样，基督宗教信仰的宇宙观是一个非常有序、规律的、稳定的、可衡量的以及可以理解

的宇宙。除此之外，基督宗教还提出一种“赞颂上主”的要求，即人们都应该因看到宇宙的美善而意识到造物主的美善并赞美他。《圣经》的很多祷文都表达出这种赞颂精神，而在中世纪基督宗教思想家的脑海中，“用自然秩序来证明上主”的思想实际上只是延续了《圣经》中对上主的“赞颂”。譬如，Thomas Aquinas（托马斯·阿奎那）的“五个证明”基本上都是“通过宇宙的秩序性和目的性而达到上主”的思维。然而，“在一切事物中找出秩序性”的宗教信仰应该很快能引导人们进行科学研究。实际上，古希腊和古罗马思想必须经过基督宗教的重新整理与组合，才有可能达到现代科学。<sup>①</sup>

在基督宗教的学术传统中，古代的“玄学”能慢慢地离弃泛神论、数字神秘主义、必然主义、循环论和怀疑主义的负面因素，而思想家能自由地探讨一个美丽宇宙的秩序和规律。现代科学家对真理的追求在很大的程度上反映出基督宗教的基本精神：人瞻仰宇宙的特殊性、偶然性和偶然性中的超然理性。A. Einstein（爱因斯坦）曾说过，宇宙中最不可理解的东西是，我们可以理解宇宙。不过，这就是现代科学的“奇迹”，也是基督宗教信仰提供的“奇迹”。古代的人只会说：“我们已经理解宇宙，但这有什么了不起的呢？”<sup>②</sup>

1 参见 S.L. Jaki, *The Road of Science and the Ways to God*, Univ. of Chicago Press, 1978. 下同。

2 耐人寻味的是 Socrates 的最后演讲，因为他鼓励他的学生，只“修德”而不要学习自然科学。他认为，观察大自然的现象没有用。

## 进一步思考的问题

古希腊对土地和自然现象的崇拜在世界上不是特有的。请想想它和古代华夏的自然崇拜有什么不同？

在古代华夏的宇宙观中，人是一个“小分子”还是一个与万物有区别的存在者？那种“活的”、“有机的”宇宙观在哪里获得了典型的描述？

一种“没有明确的界线”的宇宙观是华夏的古代宇宙观吗？人、动物、物质界和精神界之间会有什么界线？这些界线有什么用处、什么意义？宗教思想如何表达出这些界线？哪些思想抹杀了这样的区别和界线？

古华人对“变化”会有什么态度？

“观察”大自然在古代华夏有什么特点？与古希腊或古罗马的态度有何不同？

## 第二章 时间与历史

### 第一节 “无始无终” 还是 “有始有终”

古人深信 cyclical thought (循环论)，而在循环论的思维方式中，宇宙万物不断生，也不断灭，这是一种“生生不息，死死无终”的宇宙观。因为古人们多认为，物质是恒久的（比如太阳和星星是“不灭的”，是“不死的”神明等想法），所以这些天体的运动被视为永久的、神圣的、无始无终的。当然，这种宇宙观会深深地影响古代人的时间观；如果一切运动只是一个永久的循环的话，那么就不可能有现代意义上的“时间”，不会有一个有方向的、有进步的、有始有终的“时间箭头”，而只能有一种“时间圈子”。不过，这样永久的循环太接近 Sisphus（西西弗斯）的“徒劳无益”，所以古人也想离开循环论的圈套。古希腊与古罗马世界也的确出现了一些有名的历史学家，而很多思想家也回顾并有意地继承了前人的想法，但是古代的循环论对很多人来说是一个严重的威胁。循环论的因素深深地影响

了古人的思维。

古代的头号思想家 Aristotle（亚里士多德）曾说过，历史会重复自己，将来生活的人还会重复讨论前人的问题，而历史基本上是一种“升高与降下”的循环。前人所达成的水平，后人也会达到，但后人也会再次失去这些成就，正如前人失去了它一样。Aristotle（亚里士多德）说：“大概每一种艺术和每一种哲学已经好几次发展到它的巅峰，但每次又消失了。”<sup>①</sup> Plato（柏拉图）的“轮回说”也破坏了真正的时间观念，而 Stoa（斯多亚派）的人物相信，苏格拉底（Socrates）在多少时代之后又会出生，他会一次又一次地去喝他的毒杯，会一次又一次地在人间讲他的道理。

无论是古代的人或现代的人都会感觉到，自己的生命有一个开头，一个发展和一个结束，而历史和时间也是这样。每一个行动在这个过程中应该有它的意义、它的作用和它的特殊性。然而，古代的思想那么强调、那么注重“永恒的循环”，所以古人多次失去了一个“有方向的”时间观，一个有意义的历史观。他们多次认为，时间是无始无终的、没有真正的进展，而历史最终是没有目的的。

当然，说古代的人一点历史感都没有也是不公平的，因为希腊人也提出了主观的、个人的因素，他们也观察了一些转变和进展，有一些回忆和瞻望。但是，自从 Nietzsche（尼采）以来，很多人将古代的循环论与近现代的直

<sup>①</sup> 见 Aristotle 的 *Metaphysics*（《形而上学》）1074b.

线历史观对立起来，这似乎成了一个大家承认的理论。<sup>①</sup>

基督宗教的思维方式与古希腊的基本思想是不同的。基督宗教改变了古代的时间观，因为它使人们意识到，时间是会“过去”的，时间没有重复的可能而因此向人们要求一个负责任的态度。这就是现代人的历史观：“历史”不会重演，它有一个方向，有一个传统，有一个“来龙去脉”，但这种“来”和“去”并不只是“来来去去”，而是“来自一个起点，去到一个终点”。

首先，时间观的前提是一个“起点”，并且需要有一个稳定的、不会动摇的起点。在基督宗教思想中，《圣经》的创世论提供这样的稳固起点：宇宙有一个开端，因为上主在“起初”创造了宇宙（见《圣经·创世记》Gen 1: 1）。《圣经》所讲的那种“开端”也许是所有的创造故事中最明确、最清晰、最绝对的开端。比如说，Plato（柏拉图）在他的 *Timaios*（《蒂迈欧篇》）中也有一个“创世说”，但Plato（柏拉图）的 *demiurge*（创世主）只用现存的元素来“创造”世界，而不是像基督宗教传统那样“在无中创造有”。而且，Plato（柏拉图）的“创世论”后来就导致了新柏拉图主义的 *emanation*（流溢说），也就是说一层次“创造”另一个层次，整个的存在都是由高到低层次的“流溢”。不过，这种“流溢说”只能成为一种“生生不息”的世界观，它不能提供一个很明确的开端。（这里也不妨参照

<sup>①</sup> 见 Hans Maier, *Welt ohne chne Christentum—was waere anders?*, Herder, Freiburg 1999, p.58. 下同。

古华夏思想中的“生成论”，如《道德经》42章的“道生一，一生二，二生三，三生万物”或《淮南子·天文训》中的“太始生虚郭，虚郭生宇宙，宇宙生元气，元气生天地，天地生阴阳”。）这些古代的“创世说”都很强调“生”，强调“生命”的传下，而唯有《圣经》的“创世说”明确指出，上主不是“生”宇宙、“生”万物的，而是“创造”（create）宇宙的真正而名副其实的“造物主”（Creator）。《圣经》中的上主创造一个与自己不同的世界。在这一点上，《圣经》与其他的古时代写的经典是很不同的。譬如Plato（柏拉图）的“创世论”离《圣经》中的“创世论”很远：柏拉图（Plato）的“创世主”（demiurge）先创造星星、“世界灵魂”和低级的神明，而这些神明又创造人的身体。之后，创造主（demiurge）又创造人们的灵魂。这是Plato（柏拉图）的“创世说”，但是通过这类的理论，Plato（柏拉图）不仅抹杀了宇宙的确切开端，也抹杀了个人的“开端”，因为根据Plato（柏拉图）的“轮回说”，人们必须再次被出生，下次可能成为女人或动物。<sup>①</sup>

基督宗教的信仰给了人们“开端”这一明确概念，因此也准备了现代人的思维方式，因为一个明确的“开端”也意味着一个明确的“理由”（cause），而追查“现象的理由”（the causes of phenomena）就是科学思维的基础。但是，古代的思想不能给予这样明确的“开端”。古代的思想只让人追究一个没有开头的、没有来源的、没有明确“理

<sup>①</sup> 见《蒂迈欧篇》（Timaios）。

由”的宇宙，所以在研究“根源”方面只让人遇到挫折和失败。一个稳定的“开端”和“起点”是非常重要的理念。譬如说，现代的人认为自己有“历史使命”，也就是说，他们敢开始一个“新时代”，能作出一个新的开始。但是，如果不知道自己原来的“开始”和整个过程的“起点”，怎能做出一个新的步骤？对古人来说，一个真正的“创新”和一个真正的“开头”是不可思议的，因为他们缺少“开端”的明确概念，而他们的古代思想不断告诉他们：“没有绝对的开头，只有生生不息的循环”。

## 第二节 “无的放矢”<sup>①</sup>还是“目的意识”

古人们看不到社会历史的终结，他们也看不到个人历史的终结。在循环论的“生生不息，死死无度”的枷锁中，人们就无法看到时间的目的与方向。社会的发展，家族条件的改善，这都是很渺茫的观念，是摸不到的思想。古人的悲哀也在于此，他们靠命运，但在很多情况下，他们只能“无的放矢”，因为他们缺乏对将来的瞻望（vision），缺乏一个比较明确的、共同的希望、信仰，他们缺乏“最后的意义”和终极的目标。如果不知道个人和团体的生命最后要到哪里去，那只能是“弹皆虚发”、“无的放矢”、“徒

<sup>①</sup> 汉语的成语本来是“无的放矢”，意思为“没有目标的行动”。我在这里“改造”此成语来表达“时间没有目的、没有方向”。请注意：西方的象征符号有时候用“箭头”来代表“时间”，换言之，以“矢”暗示“时”。



劳无益”。

现代人对未来、将来 (future) 怀着很多希望并认为, “明天会更好”。现代人看自己的生活是一个有“计划”的, 是一个“过程”、“使命”等等, 但古代的人只看自己的生命线不是掌握在自己的手里, 也不是在一个“爱心不变”的神之手里<sup>①</sup>, 而是在命运 (fatum) 的手里。不过, 这个“命运”变化无常, 正如古华人也说“天命靡常” (见《尚书》)。古希腊人和罗马人认为, “命运” (moira, fatum) 是三个纺纱工人 (他们的名字是 Clotho, Lachesis, Atropos) 所掌握的, 而这些“司命神”“纺纱”和造作每一个人的命运。

古代的人也曾经问过: 人生的终结是什么? 有的古代思想家也的确有“最后审判”的一些观念, 至少 Plato (柏拉图) 曾提出这样的说法, 但命运论和宿命论也破坏了这个“结束”的意义。譬如, 有名的诗人 Lucian (卢奇安) 曾写过 *mortuorum dialogi* (《冥间的对话》), 在那里讽刺了“人的审判”。在《冥间的对话》中, Sostratus (索斯特拉图斯), 一个海盗, 反驳了地狱的管理者 Minos (弥诺斯)。Sostratus (索斯特拉图斯) 说, 因为那个无所不在的命运早就决定了人们的善行与恶行, 所以人们不应该受地狱的惩罚。当 Minos (弥诺斯) 听到这个辩论时, 他就不知道该说什么了。<sup>②</sup> 值得注意的是, 古希腊的悲剧似乎都呈现出命

① 譬如, 基督宗教的神的特点是“他的仁慈永远常存”, 他的“爱心”不会变 (见《圣经》中的祷文, 如《诗篇》)。

② 参见 Grant, p.212.

运的预先决定，譬如 Oedipus（俄狄浦斯）的故事就是“预定人的罪恶行为”的故事。

古罗马帝国的人们感觉到，他们的生命是没有目的的，而“个人只是无限度地漂流人间，必须遭到各种各样的危险和巧合。因此，最受欢迎的神明是 Fortuna（幸运之女神）。”<sup>①</sup>古代的人向 Fortuna（福耳图那）进行无数的祭祀，奉献了无数的牛、羊、猪，他们祈求 Fortuna（福耳图那），要她改变他们的处境，给予他们一个“机遇”等等。但是，Fortuna（福耳图那）的幸运时刻是无常的，是偶然的；所以，古人们的经验是：“天命靡常”。他们的经验是，老天爷有时是仁慈的，但有时是很残酷、无情、可怕的。总而言之，天命是不可靠的，因为神明是不可靠的。

这样，古人们的时间观一方面是很悲观的，因为生与死，都是预定的，而另一方面又呈现出一种投机意识，一种无希望中的希望、无目的中的目的。当然，古罗马人也追求了一种更符合人性的时间观与人生的目的。所以，Cicero（西塞罗）反对了一种盲目的命运，也反对了 Fortuna（福耳图那）的“幸运”。Vergil（维吉尔）是 *Aeneid*（《埃涅伊得》）的作者，而他就提升了 *Fatum*（命运）的意思。他认为，Jupiter（朱庇特，即至高的神，等于 Zeus 宙斯）规定了命运，而人应该很虔诚地事奉神，服从命运的旨意：在 *Aeneid*（《埃涅伊得》）中，命运不再是一个盲目的必然性或一种荒谬的无意义的巧合，而是那超越人间的神的明

① Grant, p.204.

智目的。这样，Vergil（维吉尔）描述了一个重要的观念，就是 *providentia* 或 *pronoia*（即天佑、上帝的预备、天意、天命）。这个观念影响了整个欧洲思想史，特别是通过基督宗教对它的改造。

上主的“远虑”，他的计划，他的上智与预先安排，他的历史性目的与拯救万物的愿望，这是 *providence*（天佑）概念的内容。Vergil（维吉尔）的“命运”在基督宗教那里受到改进，因为基督宗教的上主的目的与方向更具体、更积极、更有希望。Vergil 的英雄 Aeneas（埃涅阿斯）只是完成了一种政治性的使命，但基督信仰的目的远远超越权力斗争和“爱国”精神。《圣经》的故事不仅仅是政治英雄的故事，《圣经》要对一般的人们说话，也要提升他们人生的目的。《圣经》给人们很多例子说，人生是有目的的，个人的奉献与投入是必要的，而义人的痛苦在上主面前十分珍贵。基督徒的目的和基本动力是：认识上主，认识和施行他的法律，与他人赞美主，建立他的团体，传播他的信仰，瞻望天国的来临及死后在主内的安息。这些目的都是积极的、可行的目标，而且它们给予人们心灵的恒力与平静的意志。同时，基督信仰也肯定每一个人的责任，肯定“最后的审判”，肯定人在“行善”或“行恶”方面都要承担责任。基督宗教克服了古代人的悲观意识，因为它给人们一个目的，一个超越权、名、利、色的目标和使命。基督宗教给了人们希望与喜乐，但这喜乐的前提就是基督宗教的特殊目的论。

古人们依赖“幸运”的“投机取巧”或者依赖一位政

治英雄（如 Aeneas）的“建国”神话来肯定自己的生命是有目的的，来表示个人的短暂生命也能完成一个“伟大的使命”，但说到最后，他们只好投降于那个控制一切的“命运”，而这不能不导致 fatalism（宿命主义）。归根到底，政治上的目的和权力斗争的变化无常不能满足人向“目的”（purpose）的追求。然而，古代的人们没有找到这个“精神迷宫”的出路，没有共同的目的，没有共同的方向，比较多的像“一盘散沙”。基督信仰才提出了一种新的思维方式，一种新的“命运观”：上主的历史计划与他的那种特殊的“天佑”。现代人的“目的意识”（德语的 Zielbewusstsein）和希望，他们的“使命感”与积极态度的精神基础无非是宗教性的，是基督宗教的希望代替了古人的宿命论。

### 第三节 “重复老调” 还是 “创新”

基本上，古人是“划地自限”的，他们不想突破他们固有的局限性，只“换汤不换药”。古代的人很崇尚过去，模仿过去，不敢违反传统，他们也无法创造新的未来。他们的时间观深受循环论的支配，所以他们不知道，除了重复老调之外还会有别的 alternative（“抉择”）。人们说，“在太阳下不会有新的事发生。过去所发生的，将来还会发生。”如果这样的循环论缺少对一个超然神明的信仰，它就很容易使人们成为悲观主义的“俘虏”。

然而，问题是，怎么能从古代的循环论转向现代的进步观与现代人的希望？因为，人类历史所提供的“证据”

也许只能说明某些“突破”与“改变”，但不足以肯定历史的“进步”。那些“突破”和“改变”到底是“进”还是“退”，还是“重复老调子”呢？“工业化”、“科学”和“现代的生活方式”也受到很多人的批判。是“进”还是“退”？归根到底，为了肯定和确保“进步”这个观念，我们还必须依赖于宗教的解释和宗教的信仰。

古希腊人的神话只描写神明们的长久争吵与人们的权力斗争，但它们不能划出一个超越各个时代的、真正的“进步”。Hesiod（赫西俄德）的《神谱》可以表达这一点：神明的互相残杀与相互争斗是没完没了的，但在那些无数的 metamorphoses（“变形”或“变质”）中，在千变万化中没有真正的进步。恰恰是因为古希腊神明的“变化”太多，所以他们不能做出一个名副其实的“创新”举动。

基督宗教的世界观则不同。它一方面有上主的“恒心”，也有上主的“创新”，所以也给了人们一个“承前启后”的良好模式。《圣经》一方面描述人们的意志是无常的，人们会重新犯旧罪，人们很快会忘记自己的诺言和自己的计划，陷入老套，但是在另一方面有一位超越人的上主。《圣经》说，人们会很愚蠢地“重复老调”，但上主有远见，他有一个长期的计划，而他就不会重复自己的行动，不需要一次又一次地重复自己。譬如，上主使以色列人离开埃及，但当他们在路上遇到困难时，他们就马上想返回埃及，虽然他们知道，埃及是“奴役之地”。当以色列人在沙漠中受一些苦，他们就想违背原来的计划，又想回埃及去（见《圣经·民数记》Numbers 14: 3 等章节）。以色列

人想放弃原来的历史经验，他们想“重复历史”并且反对了上帝的“创新”。然而，上主的“新方向”是，人们应该通过沙漠中的痛苦而走向一个“新的国土”，就是上主所“许诺的地方”。《圣经》表示，人们应该是“往前走的”，不应该违背原来的原则，不应该重复自己以前所犯的错误，不应该忘记以前的历史经验。

“向前走”的思想在《圣经》的陈述中十分明显。人民的苦楚与喜乐、成就与失败都以一个救恩历程的大框架为背景，而在这个大的计划当中，个别的人和个别的事件都有其意义、地位，甚至可说有其“历史使命”（historical mission）。《圣经》的大指向有始有终，有前有后，有《旧约》和《新约》，而最重要的是，上主的行动都是一次性的，是历史性的而不是循环性的，是不必重复的举动。

用《圣经》的语言可以说，上主将以色列从埃及解放出来，这是一次性的；他派遣很多政治领导者和先知（prophets），给他们特殊的使命，而到最后派遣他的儿子耶稣。在基督信仰中，耶稣的救赎行动更是不必重复的，是独特的、终极性的、彻底的、最后的。换言之，上主绝不会“重复老调”。在他那里，“进步”是可能的，一个真正的新开头也是可能的：一个零点、一个“元年”、一个新时代、一个转折点是不可能的。在这一点上，基督宗教信仰成为现代历史观与进步观的先驱和先决条件。没有基督宗教信仰就没有“进步”的可能。

现代的思想家罗维特（Loewith）也说，历史的问题不能在历史的范围内找到答案，因为历史事件不能指出一个

终极的意义。宗教才能提出历史的目的和意义；而且，“整个道德上的、精神上的、社会上的和政治上的西方历史在某种意义上都带着基督宗教的特征。”<sup>①</sup>

#### 第四节 “君主的历史” 还是 “人民的历史”

古代的历史学家，譬如 Polybius（波利比奥斯）所观察的对象主要是君主和权力斗争。古代人的历史基本上是皇家的历史，是贵族的历史，pharaoh（法老）的历史和君主的历史。在古代，王朝的建立与终结也就等于历史的源头和结束。然而，现代人的历史观则是超越个别王朝、超越皇家的历史观。譬如，有的人认为平民 St. Benedict（圣本笃）能代表欧洲中世纪的开始，而平民 Copernicus（哥白尼）<sup>②</sup> 能代表古代宇宙观的终结，平民 Columbus（哥伦布）也能代表一个新时代的开端。在古代世界中，这是不可能的，因为古代只注意到政治领导者，以他们的生与死为朝代的开始或结束。在古代的硬币上也都是古罗马皇帝的头，但在现代社会中，钞票上也可能会有科学家、艺术家、思想家的面孔。这是怎么来的？

首先，历史是对过去发生事件的回忆、记载和纪念。

① 见 Loewith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Berlin 1990, pp. 184 ~ 185. 下同。

② 说 Copernicus 是“平民”也不完全正确，因为他的叔叔是公教的主教，而通过这个叔叔的照顾，Copernicus 才可以去意大利上大学，在意大利获得教会法律博士学位，同时学习天文学。

如果没有人记得一段时期，这个历史就不存在。然而，什么事件值得人们去回忆它、记得它？古代的历史家只会记载皇家与掌权者的历史，或国度、首都的历史，“人民”的历史与那些“非英雄者”的历史不被重视。古代的人民只是无奈的一群，只是“草”，而君主的“德风”<sup>①</sup>才算是历史的材料。

犹太人的思想传统就彻底地改变了这种古代思维方式，因为《圣经·旧约》记载了那么多“非英雄”与“非政治领导者”的故事，记载了平民与贫民的苦与乐，并且记载了“人民”（以色列选民）的解放（即离开埃及的事件）。实际上，在埃及的以色列人是奴隶；所以，《圣经·出埃及记》所记载的是一些奴隶的逃跑，真正是没有地位的人的故事，是“人民”的故事。这些故事都与王家和贵族无关，真是人民的历史与非首都地区的历史。（当然，《圣经》中也有关于王家的记载，但不是以那些为重心。）

不仅如此，《圣经》进而也要求人们定期地纪念自己的历史和以前所发生的事件。这一点在人类历史上也是非常特殊的，因为古代的人们（特别是平民）一般似乎没有历史观念。一般的人只知道一些神话传说，但没有历史意识。但是，《圣经》要求全部以色列人民回忆自己的历史。他们每年在“逾越节”必须庆祝和回忆离开埃及的重要历史事件。这种纪念是整个人民的纪念，是对“被解放”的回忆。

① 参见《论语》。孔子将“小人”说成“草”，而将“君子之德”说成“风”。



这和古代的农民节日（如收割节或欢度新年的春节）有很大的差别，甚至可以说这是古代与现代之间的差别：一个是“自然”的，是“春节”，只有神话的模糊内容或根本没有具体的内容，而另一个是历史纪念活动，它有具体的故事，有经文，涉及到人们（祖先）的共同经验。

人民的历史通常涉及到受苦的经验，而皇家或贵族的历史通常是“胜利与光荣”的历史。这当然有政治因素在内：古代的统治者想通过其“光荣的”历史、通过其“丰功伟业”而取得人民的敬佩和拥护爱戴。反过来，对于受苦经验的记忆是一种间接的批评与对政治领导者的相对化。这样，古代的人只有“光荣的”、“伟大的”、“胜利的”历史记载，而现代的人则会多注意平民的历史经验、他们的痛苦。这是现代人的历史观，但这种视角的开头无疑是《圣经》的眼光与基督信仰的精神。譬如，基督宗教徒在第3、4、5世纪就开始写他们在罗马帝国中的历史经验，而当时写的主要是那些“殉道者”的生平传记。然而，“殉道者”是那些被逮捕的并且被杀害的信徒；他们既不是“政治领导”，也不是“英雄”，也不是“贵族”或“胜利者”，而是“人民”。认同与纪念这样的平民就意味着，这是另一种历史记载传统的开头，这是“人民的历史”的开端。

### 第五节 “看戏”还是“参与历史”

古人不太珍惜自己的时间，没有“时间意识”，而对于时代的变化来说，古人多只是“看戏”的人，他们不会参

与建设社会的工作。那些不想“看戏”的人是一些“英雄”，但他们的“历史使命”只限于“夺权”与政治活动。然而，一般的人们不会知道社会的问题，也不会关心政治、其他地区的需要或社团的危机。他们没有历史感与政治关怀，而贵族们也不鼓励人们在政治上的参与。孔子的“不在其位不谋其事”也是古罗马领导者的口号。他们也同样想以“面包和马戏”（*panem et circenses*）瞒蒙人民，不愿意让很多人知道“时代的需要”。结果，古代人只关心自己的家族，自己的农村，自己的小城邦或自己的民族，而对社会上很多重要的问题，古人们是漠不关心的。“愚民政策”基本上是古代政治文化的特征。

我们上面已经提到，犹太人传统要求所有的信徒一起纪念共同的历史教训，而这样建立了一种共同的时间感和历史观，同时也让所有的人参与和理解社会的问题。基督信仰又进一步地突破了古代的愚昧，因为它要求人们“观察和检察时代的记号”（见《圣经·马太福音》Mt 16: 2~3和《圣经·路加福音》Lk 12: 54~56）：“你们知道观察地上及天上的气象，怎么不能观察这个时机呢？”这意味着，基督信徒应该注意时代的问题，应该认出自己的地位和使命。根据《圣经》的记载，耶稣自己也有清醒的“时间意识”，他几次说过：“我的时刻尚未来到”（见《圣经·约翰福音》Jn 2: 4等）。

《圣经》要求人们意识到环境的需要，觉察时代所提供的机会，但在一切事上要知道：“上主的日子临近了”。《旧约》的先知就强调，人们应该准备自己，应该注意自己的

行为，应该作决定来面对上主和他的审判，来面对“上主的日子”。在很多章节中，《圣经》要求一种觉醒的、警惕的、专心的态度，它不让人“睡眠”<sup>①</sup>，也不让人“悠然见南山”。《圣经》说，人们应该随时要有准备，因为在人们所意想不到的时刻，“人子将来到”。这些想法被称为 eschatological（“末世论”的）因素，也就是说，人将要面对绝对者、神、死亡、最后的目的和最后的决定，也就是最后的“审判”。这种“将面对神”的意识就是一种“末世论意识”，而它给予了人们一种张力、压力，但这也是一个“健康的压力”，因为它迫使人们兢兢业业地面对自己与自己的行为，面对自己的死亡和终极目标。

《圣经·路加福音》Lk 12: 16~21 中的故事在这方面是一个很好的例子：耶稣对他们设了一个比喻说：有一个富人，他的田地出产丰富。他心里想道：我可怎么办呢？因为我已没有地方收藏我的物产。他遂说：我要这样做：我要拆毁我的仓房，另建更大的，好在那里收藏我的一切谷类及财物。以后，我要对我的灵魂说：灵魂哪！你存有大量的财物，足够多年之用，你休息吧！吃喝玩乐吧！天主却对他说：“糊涂人哪！今夜就要索回你的灵魂，你所备置的，将归谁呢？那为自己厚积财产而不在天主前致富的，也是如此。”这类故事警告人们，要注意到相对价值和绝对价值的差别；除了现世以外还有一个“来世”，而除了物质生活之外还有精神的“财富”、灵性的生命与“永生”。

① 见《路加福音》Lk 12: 40。

面对现世的相对性与暂时性，人们对时间的态度就会很不一样：人们会善用时间来获得“天上的财宝”、“不朽的财富”和“永久的果实”。《圣经》中的圣保禄（St. Paul，又译“保罗”）是这样的好例子。他根据这种末世论意识而过一个奉献一切、投入一切的高尚生活，而且他也劝别人为了主的来临要做良好的准备。对保禄来说，“末世论”的信仰给了他极大的力量、毅力、勇气和创造性。基本上，他的关怀和目标是建设性的、积极的、“入世的”，而不是逃避性的或“出世的”。

《圣经》带给了人们一种积极的、建设性的张力和紧迫感；但是，《圣经》中的人并不是忙忙碌碌地尽一切努力而为将来作准备，也不是苛刻地利用每一分钟来拼命工作——《圣经》同时也给予人们安息与休息的时刻。在上述的故事后，耶稣又告诉人们，应该注意“天上的飞鸟与路旁的花”（《路加福音》Lk 12: 28）。这样，《圣经》中的人虽然生活在上主与审判的面前，但他们又能轻松地信靠上主的“天佑”，将自己的重担托给他。人们应该参与工作和活动而不应该只是“看戏”的人，但是人们又应该考虑自己到底在做什么？

重要的是，基督宗教的时间观与救恩史（history of salvation）有关系。根据基督信仰，人间的行动与上主的计划要对应，所以每一个人也必须善用时间来完成自己与他人的救恩。欧洲古代和中世纪的隐修院就表明这一点：那些

修士<sup>①</sup>认为，人生应该有很严格的安排，而每天的祈祷与工作是很重要的，是符合救恩的秩序，有助于个人的得救，并且有助于整个人类的得救。

基于这些观察可以说，现代人的时间观与历史观在很大的程度上都来自基督宗教的特殊态度。古代的人只生活在一个循环中，他们不重视时间，只追求悠闲安逸 (otium)，想“混日子”，想逃避死亡，追求长寿与“轮回”式的生命。古代的人也不重视具体时代的特性、变化与需要。然而，基督信仰要求人们不断地“观察时代的记号”，意识到自己生命的限度，对时间要负责任，要善用每一天，而又要将自己的时间交托在上主的手里，在“祈祷”和“默想”中作反省和回顾。由此可见，基督信仰在很多方面准备了现代人的“参与意识”，克服了古人的“只看戏而不真正关心”的坏习惯。

## 第六节 “悲观主义”还是“希望”

古代的人对历史有一种特殊的态度，就是他们对“历史进步”和对不同民族的“和平相处”没有很大的瞻望，没有信心。对他们来说，历史只是“铁”和“血”的产物，只是“残酷”的；它不能体现出伦理的原则，不能呈现出积极的价值，只能是“弱肉强食”和“实力胜利”的表现。古代的历史学家在历史的演变中主要看一种权力斗争与英

① 修士 (monks) 就是在隐修院“修道”的人。

雄之间的残杀。这样的历史观当然是悲观的、没有希望的、没有瞻望的。现代的思想家则用一些积极的信念或理念来解释历史，他们也许会说，历史是“上帝之城”的发展<sup>①</sup>，“自由”的进展<sup>②</sup>或“理性”的发挥过程<sup>③</sup>。

古代最有名的历史学家和“历史学之鼻祖”是 Herodot (赫罗多特)。他认为，神明们会“赏善罚恶”，也很相信那种错误百出的 Delphic Oracle (德尔福神示)，而他的历史学方法在古代来说是相当高明的。他会提出问题（譬如“波斯战争为什么会发生？”），能追求事情的理由，他搜集资料，他有惊人的观察能力，他有独立思考的能力并且写出自己的想法。这些都是历史学的宝贵因素，但 Herodot (赫罗多特)的著作《历史》（即《希腊波斯战争史》）主要描写战争，而在他的眼中是“文人”（希腊人）与“夷狄野人”（barbarians 即“亚细亚人”）的战争。在很大的程度上，他的《历史》是一个“冲突史”和“优越史”的描述，而不是一个名副其实的“世界史”，也不是“人民的历史”，而主要是军队的历史和权力的历史。

另一个例子是罗马人 Tacitus (塔西托)。他主要描述了罗马帝国皇帝的腐败。他也很悲观，认为罗马人很难找到一个好的领导者。

不过，古代的另一一些历史学家具有更广泛的视野，有

① 参见 Augustine (奥古斯丁) 的理论。

② 参见 Hegel (黑格尔) 的说法。

③ 参见 Comte (孔德) 的解释。

更深的希望和更高的理想，譬如 Josephus Flavius（约瑟夫斯）和 Dionysius of Halicarnassos（狄奥尼修斯）。他们想通过历史观察表达犹太人、希腊人和罗马人有很多共同的东西。<sup>①</sup> 这样，在他们历史观的背后还有一种更大的原则，即：人类是不应该分开的，或者说“四海之内皆兄弟”。这就准备了“世界历史”的可能性与普遍价值的追求。然而，古代的人最终还是以“本位”为重，是以雅典为中心或以罗马为中心或以拜占廷为中心。在古代，“世界主义”的精神只能是少数人的理想和希望罢了。

真正地实践和充分描述了这种理想才是基督宗教的“普世精神”。《圣经》的历史观很接近一种现代式的“世界史”，接近现代人的历史感，因为它一开始提出的信仰是“上主创造了所有的人”。基于这种信仰，人人都是一样的，而“普世精神”逐渐能克服狭隘的民族主义。在《圣经·新约》中，这种包容精神和普世性更明显：在共同的信仰内“没有犹太人，没有希腊人”，而那些“外教人”也被视为具有尊严的“人”，而不被称为“野人”或“夷狄”<sup>②</sup>。古希腊人因自己的“文化高”而自豪，所以他们也大多看不起外地人。但《圣经》不过分强调“文化程度高”、“文人高

① 见 Moses Hadas, *Der Hellenismus, Werden und Wirkung*, dtv, 1983, pp. 178~179。下同。

② 值得一提的是，古代华人也多称外国人为“夷狄”。因此，在 1858 年的《天津条约》中，西方人的要求之一是，官方的文献不再称欧洲人为“夷”。由此可见，19 世纪的“不平等条约”中也有这样的“文化上的不平等”。

尚”，而多谈论穷人、下阶层人、没有文化的人的问题和他们的经验。这样，《圣经》中的人不会有“文化优越感”（只是因自己的信仰而自豪）；《圣经》也用一种比较平等的眼光来看待其他民族。“小国”以色列也不能否定其邻国（埃及、叙利亚、波斯、希腊）的庞大文明成就，而身处罗马帝国中的早期教会也没有否认这个大帝国的某些成就（如文学、美术、哲学、法律文化、管理制度等）。《新约》中的耶稣也曾多次与“外地人”或罗马人谈过话，并没有排斥他们，反而想“吸引”他们，正如《旧约》的 Isaiah（依撒意亚）先知也想欢迎所有的民族来到耶路撒冷“学习上主的道路和他的法律”（见《旧约·依撒意亚》Is 2: 3）。正如《旧约》强调，Abraham（亚伯拉罕）是“万民的福源”（《创世记》Gen 12: 3），《新约》中的耶稣也被视为“万民”的拯救者和“救世主”。这样的信念反映出一个很高尚的和积极的理想：全世界的人都能“得救”。

在这样的世界观和历史观中，历史不再是“无情的”、“残酷的”权力斗争，不再是“优越的文明凌驾于低劣的文明”，不再是古代的悲观主义，而是现代的希望和开放，也是现代的普世精神和多元化。

在古代的历史记载中，“写实”只能带来绝望，因为在民族与民族之间的斗争之上不会有一个更高的希望和计划。但是，在《圣经》的历史故事中可以看到这样的希望和上主的计划。《圣经》的历史故事指出人们的痛苦，人们的罪，人们的责任，领导者的错误和罪行，但这一切问题都不会推翻对上主的信仰，对上主指导的希望和对他的“统



治”（即“天国”或“上主的王国”，*basileia tou theou*<sup>①</sup>）的盼望。《圣经》虽然是古代最会“写实”的书，但它同时能保持一个充满希望的甚至乐观的态度。这样，“写实”的观察才不会否定历史的意义与历史中的伦理价值，历史的进展和历史中的希望。

另外，基督宗教的精神也反对古代的必然主义。在古代人的眼里，民族与民族之间的冲突是必然的，阶层与阶层之间的斗争也是必然的，而这些不同的利益集团的碰撞就是历史的“铁律”。然而，在现代人的眼中，历史有很大的偶然性，它也依赖于人们的决定和参与。现代的人认为，一个社会能改进自己的条件，能改变某些坏习惯，一个民族能与长期的敌人和好，能与文化不同的民族建立友好关系。这一切的前提是历史的偶然性，但历史的偶然性是可能的吗？古人说，历史是一个永恒的循环，同样的现象会再次出现，而没有人能逃避这些循环和矛盾的铁律。基督宗教信仰说，如果宇宙和宇宙的历史是在上主的手里，那么它就是“被创造的”，是偶然的，而其中的人具有真正的自由和能动性（*initiative*）。由此可见，现代历史观中的“希望”因素与宗教信仰具有相当大的关系。

① *Basileia tou theou* 是希腊语，意为“神的王治”、“上主的统治”、“上主掌握王权”。《圣经》用这个词以表达“天国”；“上主的国”意味着，人们都承认上主是最后的主宰，都遵守他的法律，奉行他的旨意。

## 进一步思考的问题

古代的时间观是“无始无终的”，它没有固定的开始或终点。华夏的历史有没有固定的开头，有没有决定性的转折点？

华夏传统中的历史思想提出什么“目的”和历史的“方向”？

华夏的历史观是“重复”性的还是“创新”的？有哪些“创新”因素？

如果阅读古代华夏的经典，能说历史是“人民的历史”吗？文学如何表达“一般人”的故事？

根据近现代的历史经验，华人“参与”和关心历史发展的程度很高吗？为什么？

华夏传统的历史观有“希望”的因素？传统的宗教信仰提供什么希望因素？

## 第三章 人和语言

### 第一节 “特权” 还是 “普及化”

在古代社会里，能说好听话，能写文章的人很受尊重，因为这种“能说能写”的才能是一种特权。在古代社会中，只有少数的人能写文章，因为只有少数的人受过文字教育。因为能说话的人不多，所以那些具有“口才”的人物在社会上可能发挥很大的作用，虽然他们可能只是一些会说“大话空话”的吹牛者。因而，古代的政治领导者都害怕那些“通过演讲煽动群众的人”。在古代，有的人也确实滥用口才，只顾自己的说服力而不顾所说内容的好处或必要性。譬如，古希腊的 Sophists（诡辩派）很强调人的口才和说服力。这个学派的人物教训自己的弟子如何进行谈论、对话和辩论。但是，他们为了说服对手而玩弄逻辑学，只是用很聪明狡猾的比喻来攻克某个对手。虽然这种“语言游戏”也会启发人们的思考，但最终是“哗众取宠”的“小聪明”，而不是真正的教育和大智慧。

古代的文字是错综复杂的，它们也不太适合群众去学习。古埃及的象形字（hieroglyphs），古巴比伦的楔形字（cuneiform characters），古华夏的甲骨文、铭文、后来的汉字，都是极为复杂的文字体系。人们想学习它就必须耗费极大的精力，花相当多的时间，并且在运用这些古代文字时又时时受到挫折，因为容易出误会，容易遇到不认识的字。另外，古代的文字不明确表达该字的发音，所以“文字”和“语言”并不同一。在古代社会中也确实有“贵族的话”和“百姓的话”之间的分别，而也许只有那些皇家中的贵族才懂“神秘的文字”。譬如，埃及的 hieroglyphs——“象形文字”——本来指“神圣的”、“神秘的”（hieros）“刻迹”（glyphe）。在古代社会中，文字是“神圣的”，是属于王家的而不属于一般的人。

在这方面，用一个简单的 alphabet（“字母”）来写出话语是人类历史上最巨大的进步之一。从古埃及的象形字到巴比伦的楔形字再到犹太地区所发展出来的 Phoenician Alphabet（腓尼基字母），这是一个文化上的大突破，因为它让文字成为“世俗”的，成为属于百姓的。用 20~40 个字母来表达无数的名称，这是一个极为精致的、重要的成就。这样，文字可以成为“大家”的，不再是少数人的“特权”。通过一个良好的、易学易用的字母体系，语言和说话能力的普及化成为一个可能性。

当然，除了一个良好的文字体系之外，还需要语言普及化的内在理由。如果一个国王害怕自己的人民向他提出挑战，他宁肯实行一个“愚民政策”。实际上，古代的政治

领导者似乎都没有努力进行语言教育的普及化，没有提高“人民”的文化水平，因为在基本上，他们只想“管理好”人民，而没有现代意义上的“民主”概念。在古希腊或古罗马时代，皇帝们或政治领导者似乎都会同意《道德经》第65章的话：“古之善为道者，非以明民。将以愚之。民之难治，以其智多。”但是，放弃文字而恢复“结绳”（见《道德经》第80章：“使人复结绳而用之”），这恐怕只是老子独有的想法。

总而言之，古人虽然也已经有相当合理的文字体系，但他们没有兴趣进行一个名副其实的“白话运动”，也不会系统地教训孺子、妇女、奴隶或社会上没有地位的人如何表达自己的看法。在古代，语言始终是一个特权，是少数人操作的工具，而不是“启发”或“思考”的工具。然而，在古希腊开始的那种“辩论”、“对话”（如 Socrates 苏格拉底与人们的对话）和“探讨”（如 Plato 柏拉图对概念的反省）也可以视为一个突破性的进展，是对“话语霸权”的攻击，也是语言普及化的先例，虽然它仍有很大的局限性。Plato（柏拉图）和其他古代思想家的话语基本上是“哲学家”的话语，而在很多方面是“行话”，是高级的、难懂的、学术性强的话语，所以它也不太会吸引广大群众。Plato（柏拉图）反省和批判传统的故事，但很多人也许不会理解或接受这种反省；他们的需要首先是理解和学习传统的故事，而“批判”则是第二步。这样也可以理解，为什么古代的哲学没有成为“人民”的思想，而始终是一些“专家”和贵族的思想。真正的“普及化”是从哪里来的？

语文教育的普及化与犹太人的教育制度和犹太人对《圣经》的尊重具有密切的关系。犹太人对《旧约》和“上主的法典”的重视是这语文普及化的基础。犹太人认为，上主给予他们的法律和 *Pentateuch*（《摩西五书》）里的话语都是“神圣的”，但是所有的人（即“上主的人民”）都必须知道，必须学习，必须熟悉这些话语。因此，犹太人让自己的孩子学习与背诵那些经文，让所有的人熟悉知道《圣经》中的一切话语、箴言、成语和故事。正如今天的孩子在小学中学习几百个成语故事，古犹太人的孩子学习了《圣经》的故事和成语。这样，所有的犹太人具有共同的语言和共同的智慧、共同的伦理标准，并且也有讨论法案的可能性。共同的话语和共同的概念就是“对话”的前提，而古犹太社会中的这种教育和语言的普及化并不靠某些“哲学大师”的“深奥智慧”，而是依赖于《圣经·旧约》中的那些颇能吸引人的故事、箴言和比喻。

值得注意的是，以色列人对语言教育的普及化所作的努力具有特别的动机。他们教育自己的孩子不是出于政治目的，也不是出于一种“文化精英主义”（*cultural elitism*）或者为了让孩子只“升官发财”。这些目标和动机是古希腊或古罗马人的动机。古犹太人学习语言的理由却不是政治性的或社会性的，而是宗教性的。学习语言的第一个理由是为了理解“上主的话”，而首先是上主自己吩咐了人民努力学习“圣言”。《圣经·申命记》Dtn 6: 4~9 是一个非常核心的章节，它也许能帮助我们理解古以色列人学习“上主，的话”的心态：“以色列！你要听：上主，我们的天

主，是惟一的上主。你当全心、全灵、全力爱上主，你的天主。我今天吩咐你的这些话，你应牢记在心，并将这些话灌输给你的子女。不论你住在家里，或行走在路上，或卧或立，常应讲论这些话；还该系在你的手上，当作标记；悬在额上，当作徽号；刻在你住宅的门框上和门扇上。”这样的态度当然必定会提高人们的语言能力，也会提高讲话、辩论、教学和记忆的能力。换言之，上主在《圣经》中严肃地要求他的“人民”提高文化水平，学习读书，给孩子良好的教育，不要忘记那些重要的话语、原则、法律规定和历史经验。

这样的精神也能够克服古代的不完善现象，诸如精英主义、“重男轻女”的教育、教育的商业化、工业化、“官僚化”（如“学而优则仕”）。以色列人认为，学习本来是一个神圣的任务和上主的命令，所以大家都要努力，都要尽量理解上主的话，学习他的道理，讨论和默念他的真理和教训。这样，语言能力的普及化才成为可能。

另外，古犹太人认为，《圣经》（或《旧约》）是非常权威性的话。所以，他们的“老师”（Rabbi）也不太敢“标新立异”，不敢自己成立许多学派，不敢以自己的主观聪明来混乱共同的语言和共同的话题。与此相反，在古希腊和古罗马出现了很多学派，但他们都是彼此对立的，消灭了对方的合法性。而到了 Hellenistic period（希腊化时期，公元前 300 年到公元 200 年），思想家就没有共同的语言、共同的宇宙观，甚至还开始怀疑最基本的观念并讽刺传统的神明们。每一个学派语言的分裂现象是古代的特征，但共

同的语言，共同的概念和语文教育的普及性是现代性的标记。不过，这种现代意义上的语言能力和普及化的精神根源在相当大的程度上是犹太人的精神和《圣经》的吩咐。在“特权”和“普及化”之间，古希腊人和古罗马人基本上还选择了第一个，而《圣经》的精神才迫使所有的人学习那些具有约束力的、神圣的、真正值得学习的话；《圣经》思想选择的是“普及话”与“白话”的路线。

## 第二节 “修辞学之妙语” 还是 “真理之朴素”

古代社会中的语言有相当明显的特征：它对现实的表达不是很精确的。古代的语言不是“写实”的，而是“写美”的。换言之，无论是古代文学还是古人的说话习惯，都很讲究修辞学，都很强调文字的“华丽”、成语的“通顺”、语言表达的“典雅”。但是，在很多情况中，这种美丽的语言是对事实和真理的歪曲、掩饰、回避和篡改。在古人眼里，修辞学往往比真理重要，因为一个演讲家的成就取决于他是否能“吸引”与“激动”群众。这样一来，那些“哗众取宠”的话语比“实话”或“逆耳的忠言”更有利，更值得学习。因此，古人多会说好听的但“自欺欺人”的话，会说自我安慰的“阿Q式的”话。

古代文字和古代的语言往往会陷入一种形式主义，陷入空洞的标语、成语、典雅的口号、不真实的奉承话等等。古人们对自己的口头禅也不会进行反思与考察，他们盲目地相信文雅的演讲者与具有魅力的煽动家；他们相信，传



统的经典所说的都是美好的。一句话，古人不去分析、不去讨论自己的语言，他们不去反省文字和语言所带来的误会、谎言、谣言和危害。古人对自己语言的态度是天真的，没有经过怀疑的，没有经过思考的。古人相信“文字”，但他们不把握“文字”所代表的“思想”和“理念”，他们只恪守语言的“物质表现”，但不理解其精神和内涵，不理解语言文字的深层意义。这就是口号式的形式主义。

从这个角度可以看出希腊人 Socrates（苏格拉底）和他的学生 Plato（柏拉图）的现代性，因为他们开始对语言概念进行探讨、分析和批判。他们提出很多问题和疑问，花费很多时间和精力来澄清一个概念的内涵。这种做法的目的就是让人们反思他们在说什么，让人们反省自己每天用的话语和口号。这种对语言的反省和分析是相当宝贵的，也是现代性的表现。在欧洲历史上，历代的翻译工作又加深了对概念的反思：从希伯来语到希腊语，从希腊语到拉丁文，从拉丁文到现代欧洲各个语言。这种翻译工作当然也意味着共同观念的互相补充、互相磨练，又敦促了人们反思自己的话语。

然而，古希腊的先驱者虽然早就开始进行反思，但古人们还是那么爱好修辞学，羡慕“口才”，还是不能突破古代性的禁锢。在古代罗马的高级教育首先意味着一个人学习修辞学，学习演讲，学习辩论。譬如 St. Augustine（圣奥古斯丁）也是如此，他先学了修辞学，并且在意大利想当一个修辞学老师。在古罗马社会上，修辞学和演讲是那么重要，以至于真正的科学、自然科学和实学都不能充分地

发展。历史学家 Grant（格拉特）对于罗马教育制度的评价是这样的：“这种教育制度只片面地注重修辞学，因而只带给人们一个纯粹语言上的教育。这是令人感到奇异的。他们的理想是，一个人能轻易地说，能通顺地写字。罗马人本来是很实际的和明智的人，但他们那么强烈地癖好具有魅力的妙语和演讲，甚至不能克服自己的这种嗜好，这也是一个令人感到奇怪的，但又是那么突出的心理学性的历史现象。但是，这个嗜好不可避免地导致了其他学科的被忽略或消失。一般来说，那些在修辞班所学到的现成的论点和思想模式抑制了观察和个人经验的兴趣，压迫了人们的好奇心并且模糊了及抹杀了‘真’和‘假’之间的差别。因此，在公元第 2 和第 3 世纪时，人们对于文学的兴趣衰退了。”<sup>①</sup>由此可见，修辞学和古罗马人的“八股文传统”对古罗马学术界带来了多大的灾害。

古罗马人对基督宗教的《圣经》也提出批评，但他们的批评标准多是：《圣经》的文字不够“文雅”，而是太“朴素”。他们说，《圣经》的希腊语不能和荷马（Homer）的“花言巧语”媲美。古人们的标准首先是语言的美丽、好听、通顺，而不是真。他们让美的价值凌驾于真的价值之上。虽然有的人也意识到这个问题并且提出抗议，但这种抗议还是用很美丽的文字。譬如，《道德经》第 81 章中有“信言不美，美言不信”一句，但整个《道德经》中的语句都是非常美的，是“雅而不实”的，并且根本不进行

<sup>①</sup> 见 Grant, p.121.

对语言和概念的反思和澄清。

最重要的是，在现代的语言概念中，“事实胜于雄辩”，也就是说，真理比修辞学更为重要，而实际情况比“面子”更重要。这并不意味着语言完全失去其“美貌”，也不意味着真理的表达必然是丑陋的，不好听的，“逆耳的”<sup>①</sup>，而是说，语言本身不应该成为目的，因为语言的表达方式只是一个“媒介”，是一个“载体”，只是一个“工具”和手段。如果修辞学削弱这个工具的作用，使之成为“不透明的”、“掩盖事实的”、“美化事实的”，那就是“以美害真”。这也可以视为古代和现代思想的分水岭之一：在古代，语言是一种“象牙塔”，而在现代，语言是一个“透明的工具”：用古人的话也许可以说：“现代君子之话淡如水，古代小人之言甜如醴”<sup>②</sup>。值得注意的是，修辞学的美丽有时会令人“喝醉”；“巧言”的吸引力就很像“醴”（即酒），它能令人“陶醉”其中。

无庸讳言，人们“美化事实”的做法是古今中外的危险和人们的一种 temptation（诱惑）。人们很想对事实“加工”或“自欺欺人”，因为在很多情况下，事实是很残酷的，令人害怕的，令人羞愧的。古代的人特别怕遭受他人的批评或他们的弱点被揭露。基于这个根本的态度，他们的语言也多是圆滑的，而不是耿直的。他们认为，委婉地

① 若把老子的“信言不美”理解为“所有的信言必然是不美的”，就是不能接受的。

② 参见《礼记·表记》：“故君子之接如水，小人之接如醴；君子淡以成，小人甘以坏”。

说谎比勇敢地批评更好，因为这样不会“得罪”别人，特别是不会“得罪”长者。

从这个角度来观察，我们可以发现《圣经》中的语气是“真理的语气”，而不是古代“修辞学的语气”。第一，《圣经》中的神，上主，多次问那些令人感到不舒服的问题：“人，你在哪里？”“亚当，你为什么犯了罪？”“你为什么发怒？”“你的弟兄在哪里？”“你做了什么事？”（见《圣经·创世记》第1~4章）。人必须面对那些良心的问题，而《圣经》恰恰提出了这些迫使人们反省和自我检察的问句。第二，在《圣经》中多有 prophets（先知）的话，而那些“先知”主要是批评家；他们提醒人们：“你们犯了法，你们违背了原则，你们犯了罪，你们说谎，你们欺骗弱小者，你们歪曲真理，你们很腐败”。因为那些“先知”同时也宣布上主的审判和上主的宽恕，人们还是能接受并保留他们的话语，虽然有人也曾经杀害了那些“令人不舒服”的“揭露者”和“批评家”。不过，其总的结果是，《圣经》的语气是一个“实事求是”的语气，而不是“报喜不报忧”的语气。《圣经》多次提出人的软弱，人的痛苦，人的失败，人的罪恶，也揭露国王的软弱，国王的罪和国王的丢脸行为，《圣经》就不怕“实话实说”，但它也并没有鼓励一种“悲观主义”或“无病呻吟”，而是教训人们应该注意自己的话语和自己的表达。如果人们“小题大作”，上主还会问：“你这个态度是合理的吗？”（见《圣经·约拿书》Jona 4: 9）。这样，“先知们”也不能夸大或歪曲事实，他们也应该看“全部”和“整个真理”。

很值得注意的是，近代的那些“意识形态”，如 Hitler（希特勒）的纳粹主义，在某种意义上恢复了古代的语言习惯。他们放弃“揭露毛病”和“谈论问题”的好习惯，而传播的是一种形式化的语言。这些“意识形态”就怕对于语言的反省，因为它们自己用的只是那些不透明的、不明确的、煽动群众的话语和口号。那些“圆满”的和“圆滑”的说法都是“不成问题”的，因为它们不要人们讨论问题。但是，现代性就在于人们的“问题意识”和人们的“议论”。《圣经》的先知很早就走出了古代，而 20 世纪的希特勒又一次陷入了古代，他用美妙的言辞来歪曲真理，这是一个耐人寻味的事实。

### 第三节 “自言自语”还是“沟通”

古人有语言与文字，但这个事实不一定意味着，古人的语言是“沟通”的工具。一般来说，古代的语言在很大的程度上是“自言自语”，是没有回应的呼声，而不是活泼的交流和真正的“沟通”。这一点在古希腊的悲剧当中很明显。譬如，在 Sophocles（索福克勒斯）的悲剧中，人们对神的呼号似乎没有获得适当的回应。Antigone（安提哥尼）保持自己的原则，说神明的法律比人的法律更高尚，但到最后，她的哀叹没有获得神明们的回应，所以她只有死亡和自杀之路。神明们有什么反应？他们多用“颐指气使”的傲慢神气和 fate（命运）来赏罚人们，但是不会与人们进行名副其实的对话。在古希腊的神话当中也有很多地方

表达“神们隐瞒人”和“人隐瞒神明”或“人欺骗神明”的情况，也有神明与人间女子“谈情说爱”，但这又是何等可笑的“对话”！令人感到惊讶的是，古人们的祈求是如此诚恳，但古代的神明是如此无情的，没有给出符合人心的答应。Antigone（安提哥尼）和 Oedipus（俄狄浦斯）的真正悲剧就在这里。

在古代宗教当中，人们向神明发出了很多恳求和呼唤，但是那些古代的神明在“说话”方面具有严重的局限性。古希腊的神明也许会通过 oracle（神示）而发表自己的话，但这些话语很糊涂，要靠人们的解释。古代的人认为，神的“发言”主要靠一个“通灵者”，而当“神”降临于这个人的身上，他就会说神的话。那些不太正规的宗教团体一直到今天还是用这种方法来“听神的话”。

不过，如果神明的“沟通”是那么粗糙的，人们的“沟通”还会怎么样？不是“上梁不正下梁歪”吗？如果 Stoa（斯多亚派）的思想家认为，“神”只是那个默默无言的“命运”，只是“世界灵魂”、“理性”、“火”和“气”，那么人也应该变成那个“默默承受一切”的存在，应该变成一个不发言的“石头”。这是因为最高级的存在（即“理性”、“命运”）不是人格神，所以最高级的“沟通”也只能是“默契”和“忍耐”，而不是对话和沟通。“上梁不言下梁呆”，这是 Stoa（斯多亚派）思想对人的启示。因此，那些古代思想家多认为，人不需要与别人沟通，人应该找到“内心”的平安和“本性”的宁静，就会达到理想的“境界”。反过来，与别人的对话、与时代的对话、与环境的对

话，这些都只是让人感到不平安的事，都让人“分心”，让人离开那种内心的平安。所以，古代的思想多铸造一些封闭的、不开明的、没有“灵感”的心灵。古代的人多认为，与别人进行“沟通”是麻烦的事，他们更愿意保持一种“井水不犯河水”、“各人自扫门前雪”和“老死不相往来”的态度。

当古人们与“神明”对话时，他们遭受了挫折，而这种挫败也影响了人间的对话，因为那种“不等待回应”的“自言自语”成为一个普遍的模式。这样，对名副其实的“沟通”的希望变成很渺茫。譬如，大多的古代思想家主要传播了自己的一些看法，但他们并没有与周围的人进行长久的和诚恳的“对话”。如果用“对话”的方式来表达某些思想，那就是“问答”的方式：学生问，老师答。而老师如果还有“不耻下问”的态度，那只是一种表面上的模样，因为他在内心很清楚，谁是“上”，谁是“下”。在这样的“对话”中永远不能有“共同追求真理”的探索。

虽然如此，古代的人也寻求了内心的表达和真正的“沟通”。古希腊 Socrates（苏格拉底）与人们的对话不再是“居高临下”的教训，而是一起探讨一个概念。古希腊的悲剧和戏剧也算是一个巨大的突破，因为它们让不同的人，不同的“角色”表达自己并且与别的“角色”进行对话。然而，“对话”应该是“活人的对话”，是每天的生活心态，是觉醒的生命，而不仅仅是表演者之间的那种在特殊情况中的对谈。

“对话”的前提是两个主体的存在：“沟通”是“你”

和“我”之间的沟通。从一个主体到另一个主体的跨越和传达的信息，这才算一个名副其实的“对话”。陈述一些永恒不变的成语、发出某些命令、颁布某些规定、甚至表达自己的感情，如果没有获得对象的回应，这都还是“自言自语”。然而，《圣经》就突破了这种“自言自语”的方式，它表现的是“成功的沟通”，而不是“失败的沟通”，因而也鼓励人们进行更多的沟通。

在基督宗教信仰当中，“主体”和“主体”之间的对话首先是“上主”和“人”之间的对话。与古代的宗教很不一样，《圣经》中的神给予人们很明确的“话”：上主规定法律、他给予一些具体的许诺、他宣布他的审判、他通过先知们的口而安慰人们。另外，《圣经》被视为“上主之圣言”，但这种“圣言”并不是一个晦涩不明的“玄理”，不是奥妙的“神示”或占卜式的象征符号，而是明确的，清楚的，能容易理解的，条条有理的记载。犹太人的传统和所有其他的古代宗教不同，因为犹太教（与后来的基督宗教）是一个 Buchreligion（“书本宗教”），而其神是一位“有记载的圣训”的上帝。这不能不说是对于语言和沟通的极大鼓励和推动。更重要的是，《圣经》中的上主是一个名副其实的“主体”，而他同样把人当作一个真正的“主体”和 partner（伴侣或对象）。在《圣经》中，上主经常与人们进行“对话”，上主向人们提出问题、要求，也宣布法律规定等，但似乎都是以“对话”的方式，也就是说，上主也聆听人们的“发言”和注意人们的需求。

现代人的沟通中都有一些基本的因素，比如：发出的



消息要明确，所用的语言不可以晦涩深奥，必须注意接受信息的人的理解能力，应该让他真正地接受和相信所发出的信息，发出信息的人应该等待对象的回应、首肯，用记号来确认信息的正确性等等。然而，我们如果看看《圣经·士师记》Judges 6: 11~24 或《圣经·路加福音》Luke 1: 26~38 所记载的故事，我们很快会发现，《圣经》中的“神人沟通”与古代的“神示”和“占卜”有天壤之别。譬如，在《路加福音》第一章，上主的“使者”（angel，即“天使”）去见玛利亚（Maria），与她进行对话。在这个很短的对话中就能找到很多宝贵的因素，如：人的聆听和情绪上的反应，发言者对接受信息者的理解和适应，聆听者的反问，发言者的回答，通过“记号”的确认等等。从“沟通”的角度来分析这些经文就表明，《圣经》中的神与人是“乐于沟通”的，也是“善于沟通”的。

现代人对“沟通”和“咨询”的追求是现代性的特征之一，但这种态度的来源与基督宗教的“沟通精神”具有密切的关系。《圣经》对“言语”、“信息”、“信息的可靠性”、“相信”和“理解”的探讨呈现出很大的现代性，实际上就是现代性的先驱。古人用咬文嚼字的谜语来掩饰信息，而《圣经》直截了当地说：“文字本来是死的，但精神给人生命”（参见《新约·哥林多人后书》2 Cor 3: 6）。这样，对话不再是文字的“俘虏”，而文字成了沟通的“媒介”（medium）和工具，因为“文字”的主要目的是表达一些“概念”和“思想”。古代的人却不想分开“文字”和“信息”，只说言语不太能“尽意”或言语会“损害”原来

的“道理”（如“道可道非常道”）。这样，文字并没有成为经过反思的“媒介”，而人们所用的概念也没有受到精确的表述和讨论，它们仍旧是 oracle（“神示”）或 Stoa（斯多亚）式的“玄理”。不过，古代语言文化的最根本问题是，古人要发出什么“讯息”？古代的思想家（如 Stoa 的人）只给了人们一种很悲哀的宿命论。谁要听这样的信息？这种人生观值得“传下去”吗？就是因为古人们的“信息”是“一盘散沙”，他们的语言也没有成为一个名副其实的“媒介”和“沟通”的工具，而“自言自语”的人始终多于那些追求对话的灵魂。

### 进一步思考的问题

语言能力和思考能力普及化的前提是文字的“世俗化”。古代人和现代人在对待文字的态度上呈现出什么差别？1900年以来的“白话运动”是从“古文”到现代沟通方式的转变，它有什么影响，面对什么困难？“表达能力”是怎样衡量的？教育如何帮助人们表达自己，如何阻碍人们“说心里话”？古代教育（“背经文”）和现代教育在语言表达上有什么差别？

修辞学有时候会损害人们的思考能力、观察能力和创意。古代的文学在古罗马如何削弱了人们的表达能力？华夏古代的文学和文体（如八股文）如何影响了华人的思想？成语和形式化的表达方式如何带来某些错觉和错误的思想（譬如讨论“非我族类，其心必异”的说法在社会生活上的

影响)。

你认为，“成功的对话”是什么？“言语霸权”和“不成功的沟通”是什么？道家思想和儒家思想如何影响华人的沟通方式？（譬如《道德经》的“无名天地之始”如何影响“善者不辩，辩者不善”，而《论语》的“天何言哉？”如何影响“君子讷于言而敏于行”？）

## 第四章 人的尊严

### 第一节 “奴隶”还是“自由人”

古人似乎都认为，奴隶是天经地义的社会现象。奴隶与“半奴隶”、婢女、仆人等，都是古代世界的组成部分。在古代社会，如果父亲面临经济上的困境，他可以卖掉自己的孩子。在古罗马和古希腊社会中有法律规定，允许一个父亲卖出或杀害自己的孩子，杀害自己的血肉。<sup>①</sup> 一个父亲可以将自己的孩子卖出去，因为这是属于他的“财产”，但孩子决不可以卖掉自己的父母。

在公元前 500 年的雅典，奴隶占总人口的 40%，即 10 万人左右，而在公元前 100 年的意大利，大约有 300 万奴

---

① 见 de Coulanges, *Der antike Staat*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, p.118, 下同。一般来说，在华夏古代的社会中，这个做法（即卖掉或杀死自己的孩子）也“在法律和道德上是允许的”（见华夏历史专家 William Jenner 的一篇于 1996 年写的文章：《China and the Irrelevance of Freedom》）。

隶。奴隶有很多种，有的是俘虏，有的是债奴，有的是奴隶生的孩子，有的是家庭老师，有的是体力劳动者。奴隶的生活很苦。他们没有自由并且受奴隶主的控制，虽然在人道主义上也有一定的进步。在罗马帝国晚期，奴隶受的待遇稍微好一些。考古学家找到了一个古代的奴隶项链，而项链上刻着：“如果捕获我，请将我交给我的主人，他住在××地址”。<sup>①</sup>这样，一个奴隶也不容易逃避，不能逃脱他主人的管辖。

奴隶和一般人不同，他们不享受平等的待遇，比如说在法庭上，奴隶经常受拷打，而没有经过拷问的奴隶，他们的证言就被视为是无效的！<sup>②</sup>这是古罗马社会的残酷，但同样的罗马文化也给了人类“自由”的概念，因为与“奴隶”相反的观念就是“自由人”（*liber*是“自由人”，*libertas*则是“自由”，而英语的 *liberty* 就来自这个词根）。这样，奴隶制起码导致了一种“自由意识”和对自由的反思。这一点也应该说是一种有趣的细节，因为其他的古代文明虽然也有“奴隶”和“自由人”，但它们并没有讨论“自由”的观念，也没有清楚地和有意识地追求这个价值。<sup>③</sup>古罗马的奴隶也可以成为一个“自由者”；虽然这个“自由

① 见 Mary Beard and others ed., *Classics*, Oxford University Press, 1995, p.49。下同。

② 同上，Beard, p.49。

③ 譬如，华夏古代社会中有奴隶，但“奴隶”的相反不是“自由者”，而是“良民”或“良人”。一个仆人被释放后就成了“良人”，但这种说法不包含与“自由”观念有关的思想。见上引，Jenner 的文章，p.5。

者”还是要尊重以前主人的权威，但他至少有一个新的社会地位，他获得了“自由”的尊严。<sup>①</sup>

人类走向现代化的过程意味着，“自由人”越来越多，而奴隶制慢慢消失。人们都应该为自己的生命负责任，都应该拥有足够的自由，并且不应该受别人的控制和干扰。这个理想虽然总是一个理想，总是一个不能完全实现的目标，但它是一个非常重要的目标，同时也是现代思想的特点之一。在古代，大多数的人根本不知道“为自己的生活负责任”是什么意思，因为他们只生活在现成的条件下，不能突破家法、宗法、传统规定、阶层、种族以及整个环境加给他们的羁绊。古代人所追求的在很大的程度上也不是个人的“自由”，而是吃饭、身体好、长寿、平安、秩序的稳定、传统的保全、人间关系的顺、正和定。古代人多认为，任何威胁平安的行动只能是不好的，而“平安”的价值比“自由”或“真理”的价值更大。

现代人的自由精神是以基督宗教的信仰为基础的。首先，《圣经》中的神，即上主，是自由和负责任的。他用创造性的行动来完成他的救恩工程，而他不受任何力量的控制或支配。上主的绝对自由给予人类一个好的理想：一个合情合理的自由者存在着，他是世界的根源，而他又是人类的救星。在基督宗教信仰中，古代的必然主义（necessitarianism）在基本上被克服了，因为《圣经》的宇宙不是永恒的，必然的，自然的，而是“被创造的”（created），

<sup>①</sup> 见 Coulanges, 第 153 页。

而这意味着，某种偶然性（contingency）和自由充满着整个宇宙。

《圣经》并不呼吁奴隶“起义”，而它用另一个角度来谈论问题：上主的角度。上主不要以色列人遭受埃及人的压迫，不要他们受奴隶的苦楚，所以他解放他们从埃及出来（见《出埃及记》Exodus）。这种解放是以神为中心，而不是以人为中心。因此，当以色列人被解放以后，他们也应该接受上主的法律，因为他是那位新的“主人”。这个新的主人也知道，以色列人继续生活在古代的社会中，所以他们继续还会有奴隶，而直接取消奴隶制是行不通的。但是，他就用很巧妙的、间接的方法来从里面削弱奴隶制和奴隶社会：他用宗教规定来拉平奴隶和自由人之间的差距；他作特别的规定：“第七天是为恭敬上主你的天主当守的安息日；你自己、连你的儿女、你的仆婢……都不可作任何的工作”（见《出埃及记》Ex 20: 10）。在古代社会中，人们的“平等”和奴隶的“平等”是不可思议的、不能理解的、不能想象的概念，但在《圣经》的宗教规定中，奴隶和“自由人”成了平等的人，因为在上主面前，他们同样是有地位的。

《圣经·新约》也用同样的说法来肯定每一个人的尊严和每一个人在上主面前的自由。这种尊严和自由也包括那些在现实生活中是奴隶的人。所以，基督信仰坚决保持一个见不到的理想，一个在现实社会中还没有充分实践出来的希望：一切人是自由的。然而，这种自由和平等在基本精神上是一个宗教性的灵感：“因为你们凡是归于基督的，

就是穿上了基督<sup>①</sup>：不再分犹太人或希腊人，奴隶或自由人，男人或女人，因为你们众人在基督耶稣内已成了一个”（见《新约·迦拉达书》Galatians 3: 28）。在基督内的自由给予了人们一种新的自尊和地位；而这个新的精神也慢慢地导致每一个“被创造的”人的自由和尊严，并且导致了这些理想的实践和落实。现代的人和现代的社会充分地意识到了个人自由和个人尊严的价值并且努力于消除各式各样的“奴隶性”。

## 第二节 “集体主义” 还是 “个体的尊严”

古代的城邦和国度没有给予个别居民很多自由权利。“个人自由”在古代社会中是一个很模糊的、很淡薄的概念，因为基本上，人民必须无条件地服从集体、顺从国度。古代人认为，个人就属于国度，所以国度也能支配个人；无论是个别居民的身体或居民的精神，都必须完全服从于邦国。《新约·使徒行传》Acts 5: 29 中的名言“服从上主的命令应该胜过服从人的命令”，在古代来说是一个相当稀奇的观点。

在古代社会中，个人的身体就属于国度和国防。古罗马的男人必须服兵役一直到 50 岁，雅典男人到 60 岁，而 Sparta（斯巴达）城邦中的男人一辈子必须准备为国度作战。人们的财产更隶属国度。如果国度需要钱，就可以要

① 注：原文“穿上基督”，其义为“接受基督”。



求妇女交出装饰品，要求债权人交出或放弃债权，要求生产油的人免费地给予油。<sup>①</sup>

在古代，私人生活也是国度时时干扰的领域，而家庭生活也是国度所控制的。譬如，许多古希腊的城邦禁止男人不结婚。他们规定，人们都必须结婚，而不结婚的人侵犯法律。Sparta（斯巴达）城邦甚至惩罚那些晚一些成家的男人。在古希腊的世界当中，国度关于人们的服装、发型，关于刮胡须、喝酒等行为都有具体的规定和禁令。

在古罗马和 Sparta（斯巴达）的法典中也有关于生孩子的规定。比如说，如果一个婴儿生下来不太漂亮或不健康，国度就会命令其父亲杀害这个孩子。在古代世界中，人们都害怕残疾孩子和残疾人，说他们是“不吉利”，他们是“不幸的”，并且他们会带给人们“厄运”等等。这些迷信的和不理性的态度是违反（现代的）人道主义精神的，但在古代，它们是相当普遍的。连那些文人和“思想大师”也染上了对残疾人的冷漠和无情，譬如 Aristotle（亚里士多德）和 Plato（柏拉图）在他们描写的“理想国”中也都有些残酷的规定来“解决”残疾人的问题。这是古代对“美善”（kalokagathos）的崇拜和古代“唯美主义”（aestheticism）的另一个面目，而且是很丑陋的一个面目。

Plutarch（普卢塔克）在其著作 *bioi paralleloi*（《生传集》）中有关于 Solon（梭伦）的一章，而在这一章当中，

① 见 Coulanges, p.304.

Plutarch 就陈述了一个“大忠灭亲”<sup>①</sup>的故事：当 Sparta（斯巴达）战败时，很多 Sparta（斯巴达）的士兵死了，但是死人的母亲必须在外表表示欢乐，面带笑容，因为她们的儿子是“烈士”和“国邦的英雄”。反过来，那些儿子没有死的母亲们却必须哭泣。这样的故事可以告诉现代的人，在古代中，国度就可以命令人们完全颠倒自然的感情，完全放弃“天伦”。另外，古希腊城邦的居民也不能保持一种“中立”（neutral）的政治立场，他们没有“不偏不倚”的权利；他们必须为自己的邦国辩护，不能批评自己的故乡。换句话说，他们必须是“一面倒”的。如果一个人不参与城邦中的争论，这个国度就惩罚他，取消他的公民权利。<sup>②</sup>

集体主义的具体表现是国度的官僚制度。这里应该可以研究和比较古代欧洲和古代华夏的国家体制和集体主义的具体表现。但另一方面，古代希腊或古代罗马的官僚制度不能与东方古代的官僚制相提并论，因为战国时期以来和秦始皇以后的华夏国度比古希腊和古罗马的制度更“完备”。譬如说，古华夏的统治者经常进行人口统计，而古欧洲的统治者在这方面只是“小巫见大巫”。秦始皇烧毁了传统的书籍并且“统一文字”和“统一思想”，而这种国度集权的表现比古希腊和古罗马强多了。汉代对知识分子的控制（如“罢黜百家，独尊儒术”）和对贵族的控制（不断调动官员），远远超过古希腊或古罗马对精英分子的干扰。不

① 这个成语本来是“大义灭亲”，来自《左传·隐公四年》。

② 见 Coulanges, p.306.

过，进一步地研究两个地方的集体主义中的个人自由和进行这方面的比较，也许是很有意义的。

基本上，古代的政治、文化和宗教是一体的，是分不开的，所以国度也就成为至高的权威，因为国度是政治、文化和宗教的“代表者”，而在这个“集体”的权威面前，个人的权利似乎等于零，似乎消失掉了。个人必须无条件地服从于集体，要“牺牲小我，完成大我”。现代人的思想并不是那么简单，他们会说：“我们应该完成小我，但也同时完成大我”，也就是说，他们不会轻易地“牺牲”和否定个人的利益为了完成一个模糊的“集体的利益”。现代人在“个体”和“社会”之间寻求一个平衡点。然而，这种注意个人的精神是从哪里来的呢？

我们也许可以将 Socrates（苏格拉底）和 Jesus（耶稣）的死亡拿来进行一个小的比较。两个人的死亡是一种不公平的惩罚，而两个案子本来可以说明个人与集体之间的张力。苏格拉底被控告迷惑青年，而当希腊城邦决定处他死刑时，他服从了集体的决定。同时，他保持古代英雄的“本色”，因为他拒绝逃跑，没有听从朋友的劝勉并且“我行我素”地喝了毒药。这样，苏格拉底在基本上还是用古代的方式来化解集体和个人的张力：个人表面上服从了集体的不公平规定，但仍然持有“我行我素”的小自由。耶稣的死亡更清楚地表达了个人和集体之间的冲突。犹太人的领导者说：“为了人民的好处牺牲一个人是有利的”（见《约翰福音》Jn 18: 14），而耶稣就是那个“为大众牺牲的个体”。但是，耶稣不是以一种“我行我素”的态度面对死

亡，而是以那个“靠上主的计划和他的旨意”的态度来面对死亡和痛苦。这样，他的死亡不仅仅是一位“顽抗者”的小自由，而是一位“为上主和别人去牺牲者”的大自由。而且，耶稣的死亡也特别明显地表示，在其看来仅仅为使“大我”有利而轻易地牺牲“小我”的这种思想同样是错误的！

个人的自由和个体的尊严在“大众”的面前怎能保存呢？集体不是比个人重要吗？如果仅仅靠古代的思想方式，我们只能说，个体必须服从集体。但是，如果从个人的极大尊严来看，我们也必须承认，个人的权利在集体面前不应该消失无踪。不过，为了说明这种看法，我们还是要回到基督宗教的精神那里去：“人纵然赚得了全世界，却赔上了自己的灵魂，为他有什么益处呢？”（见《圣经·马太福音》Mt 16: 26）。在这里，“天下”和“个人”、“大量财富”和“灵魂的健康”、“物质财富”和“精神价值”、“现实的好处”和“天上的财宝”、“权力”和“理想”、“自私”和“自由”处于一种平衡的张力当中，而在古代的思想中，这样的张力和平衡点是不可能的：“天下”、“权力”、“物质财富”、“现实的利益”、“自私”总是比那些“理想”、“天上的财宝”和真正的“自由”强大。“鸟为食亡”，个人为了“天下”的缘故“赔上”自己的生命。然而，《圣经》的精神在很多方面一步一步地突破了“一面倒”的思想。《圣经》肯定个体，肯定个人的自由和责任，而在上主面前，每一个 persona（“个体人格”）是无限的宝贵，连那些最小的小孩子也是如此，因为“他们的天使在天上常见我在天

之父的面”（《圣经·马太福音》Mt 18: 10）。

根据基督信仰的形而上学，世俗的生活和世俗的权力只是人生的一个部分，而精神的价值不能消溶于物质的世界。因为基督信仰在“物质”和“精神”之间找到了一个平衡点，它也能更好地说明“集体”和“个人”之间的关系：世俗权力管理人生的世俗问题，而在精神领域中，精神的权威（宗教权威）要有一定的权力和影响。由于对“世俗”和“神圣”的辨别，基督宗教信仰也能够拉开古代的政治—宗教—文化混合体，并且能走向多元化和现代化。在多元化的社会当中，个人面对不同的权威和不同的“集体”（比如宗教团体、文化和教育机构、政治团体等），而基于多元化的社会体制，个人的自由受到更好的保障。这样，现代世界解放了人们走出“大忠灭亲”的笼子。个人不再必须无条件地服从于集体，因为集体也能依赖于个人的良心和个人的决定能力，集体的权威也意识到自己的限度，而这个限度就是个人的尊严和个人的自由，是个人（persona）的精神生命和个人的“灵魂”。

### 第三节 “灌输”还是“教育”

教育和受教育的权利是个人自由和个人尊严的表现之一。然而，古代的人认为，个人的精神生活主要是属于国度的，要为国度服务，所以也应该受国度的熏陶。古代没有教育自由，而国度垄断了教育。在 Sparta（斯巴达）城邦中，父亲就没有教育自己孩子的权利。Aristophanes（阿

里斯托芬)描写雅典的孩子如何像军队一样一批一批地迈进学校,而那些孩子似乎已经意识到了,他们的学习是“完成公民的义务”。这种“教育”当然不是“启发人们的才能”,而是为“国度机械”制造“有用的人才”,完全放弃了教育的初衷和理想。然而,古代的“教育”基本上是“学而优则仕”的教育。古希腊的 Plato (柏拉图)也肯定了这一点。他在其著作《法律》第7章中写道:“国度选择老师们,而父母不能选择是否将孩子送到学校,因为孩子在更大的程度上属于国度,而不属于家庭。”<sup>①</sup>

古人认为,人们主要属于国度,而国度可以按需要塑造居民,可以“灌输”一些知识和规定。国度首先要教人们征战,因为这是国度的需要;国度教人们唱宗教歌或跳传统的舞,因为这些文化知识在进行城邦节日和庆节时,是不可缺少的。在古代,国度可以随便禁止别的文化活动或教育活动。譬如说,古代雅典曾颁布了一个命令来禁止任何不经过政府许可的教育,也曾禁止过哲学教育。<sup>②</sup>

古代的教育总是不看个人的需要,而看官僚体制的需要。所以,古代的教育制度(譬如古罗马的教育)主要不强调 e-ducation (“将人从愚昧状态中引领出来”),而是巩固政权和传授某些“正统的”价值观。在古代罗马,整个教育制度的核心是 rhetorics (修辞学),因为通过它,人们可以在政坛上有影响。因此,与政治没有直接关系的课程

① 见 Coulanges, p.306.

② 见 Coulanges, p.307.

和知识领域（如医学、地理、农业等）都受到了排斥。修辞学压倒了其他的学科，因为修辞学只鼓励人们“说大话”，而不鼓励人们进行调查、分析、观察和实验<sup>①</sup>。修辞学有“直接的效果”，可以直接哄动和影响一群人或说服一个在政界有地位的人，但自然界的观察与衡量没有直接的结果，而在古代的世界中，那些观察也没有具体的用处，它们不会导致“技术的进步”或“生产量的提高”。这样，古代罗马人不能走向现代教育，而现代科学的精神更是谈不上的，虽然古代也有学者，有图书馆，有学校。显然，在人类历史当中，物质基础并不是决定性的，而精神的因素在很多方面具有最关键的影响。

总而言之，古代的教育和现代意义上的教育有很大的差别。古代的“教育”更多是一种“灌输”和“造成”，而不是让个人发挥自己的思想，让个人有“自我意识”和成熟的人格。古代的教育是很不“全面”的，它片面地注重修辞学和政治思想，而忽略了自然科学的领域。古代教育是“文化的象牙塔”，而现代教育则寻求一种“实在的意识”和“实在感”（a sense of reality）。在古代，“教育”受国度的控制，而在现代教育中，学习是“追求真理”的表现。这种现代的教育精神也来自基督信仰的传统，因为基督宗教改变了教育的目的、方法和内容。

首先，在犹太—基督宗教传统中，学习并不是为了“做官”，而是为了“光荣上主”和“理解真道”。这样，人

<sup>①</sup> 见 Grant, p.121.

们不把知识或才能视为“成功之梯”，而“真理”和“知识”本身获得了价值。“知识是为了知识，而学习是为了理解，不是为了做官。”在《约翰福音》Jn 8: 32 当中，耶稣曾说：“你们会认识真理，而真理必会使你们获得自由。”值得注意的是，1750 年后的“启蒙者”也重复了同样的思想：人们可以认识真理，而真理会给予每一个人自由、自立和自治的能力。那个时代的“启蒙者”也多认为，耶稣是“人类的老师”，是最好的指导者和启蒙者，因为他是那么理性的，那么觉醒的。

老师和传统权威在教育当中的影响也是一个具有意义的问题。如果老师不被尊重，学业不能提高；但如果老师被崇拜，学生不会自己去思考。基督宗教的精神当然尊重老师的权威，但它同时在根本上否定任何个人崇拜和对老师的过分崇敬，因为在基督信仰中，只有一位“名副其实的”老师，那就是天上的上主和耶稣。所以《马太福音》Mt 23: 10 说：“不要让人们称你们为‘老师’，因为你们的老师只有一位……”。在这种精神氛围中，人们能超越“人间权威”的教训，能超越“人的主观”而寻求一种更宽、更深的真理和客观性。因为“真理”本身（即上主）被视为“惟一的老师”和“惟一的标准”，人们向知识的探索不遭受古代权威主义和传统主义的羁绊和干扰。譬如说，中世纪的 Thomas Aquinas（托马斯·阿奎那）很尊重 Aristotle（亚里士多德），但他又在很重要的地方对他的理论提出反驳：“真理必会使你们自由……”。



#### 第四节 “享乐者的尊严” 还是 “受苦者的尊严”

古人们普遍想逃避痛苦。他们认为“吃喝玩乐”最重要，不愿意自愿地接受痛苦。他们想，劳苦算是神明们的惩罚，而受苦的人在社会上没有地位。他们是奴隶、妇女、病人、残疾人。相反，只有那些整天“享乐”的人才被认为是“拥有尊严”的人。古人隐隐约约觉得，“受苦”剥夺人的自尊和他的社会地位，所以“受苦”的人就不能要尊严。因此，古人们不敢真正面对痛苦，因为他们的宗教信仰不能解答痛苦之谜。古希腊的 Socrates（苏格拉底）是最好的例子。在 *Phaedo*（《斐多篇》）中，他面对自己的死亡，但他只谈灵魂的不死，谈思考的快乐，谈自己内心多么平静。在这里有很多“自我安慰”的因素，也有一点“阿 Q 精神胜利法”的因素。苏格拉底那种“不动摇”的态度也是 Stoa（斯多亚派）的态度，而 Stoa 就陷入了宿命论，拒绝激情与感情，要求人们最好成为一个无情的石头。诚然，面对死亡确实意味着受苦；不过，痛苦有没有正面的、积极的意义？古人无法解决这个极为重要的问题；他们只好选择了自杀，选择了那条不是路子的路子。罗马人 Cato（加图）也走了这条路，他因受了 Socrates（苏格拉底）思想的影响而自杀。这样，人们不敢面对死亡之苦，不敢把自己交出去，而“自杀”成了最后一次的享受和自我肯定。古代的人认为，避免死亡之痛苦是确保人的尊严惟一的办法，因为他们不知道怎么理解“受苦者的尊严”。

古人只“怕苦求乐”，或者以一种 Stoa（斯多亚）式的英雄主义接受无情的命运。因为斯多亚的星星是如此的冷漠，它们也不能同情受苦的人：“天若有情天亦老”。当然，在很多古代传说与故事中也陈述一些“天的同情”的情况<sup>①</sup>和受苦者的某种道理，但这些故事不能提供对痛苦的完备解释。因此，古代文明普遍存在着一种“唯美主义”倾向，就是将事实美化的倾向。美术、文学和宗教，都肯定了精英分子和贵族的“美”和“善”，而不敢面对实实在在的人生，即一般人的处境。柏拉图的“优生计划”和他的理想主义也是某种不实在的唯美主义的表现。虽然古希腊的诗人和思想家一步一步地走向“实在”的态度（譬如欧里庇得斯 [Euripides] 的主人公不再是“超人”，而是“人”），但他们发现，他们不能真正面对现实。当他们开始“写实”时，他们只能破坏和讽刺传统的宗教和神话、传统的道德，而不能揭露社会的问题，不能批判地面对权力斗争和人们的痛苦。古代的唯美主义只能导致古代的悲观主义、虚无主义、宿命论和修辞学的“真假不分”。其结果只能是相对主义和讽刺一切的玩笑。然而，人生的重大问题，即“我为什么要受苦？”尚未获得一个令人满意的答案。

现代的人对痛苦的基本态度应该是：面对它，描述它，接受它（为了一个更高的价值接受它）。现代人对受苦人的

<sup>①</sup> 譬如见 Apuleius（阿普列乌斯）在其著作 *Metamorphoses*（一译《变形记》）第4~6章中描述人间的“灵魂”（Psyche）和“爱情之神”（Cupid）的关系。这个故事比喻着人的灵魂要通过很多困苦和劳苦，才得以与所渴望的、所爱慕的“神”（Cupid）结合。

态度是类似的：面对受苦者，与他们进行对话，接纳他们并且在人间团体中给予他们一个适当的地位。现代的人也尽量地在医院中“陪伴”他人面对死亡。然而，这种现代人的精神是从哪里来的呢？无非是从基督宗教信仰那里演变出来的，因为基督宗教传统在极大的程度上注意到人的痛苦，描写人们的苦楚，治疗人们的疾苦。

基督信仰的传统不怕陈述和诚恳地面对人生中的痛苦，因为它给了痛苦和受苦者一个新的方向，新的目的、动力和新的希望：十字架成了痛苦和死亡中的安慰和希望。义人的受难被视为具有意义的，有目的的，因为通过义人的受罪，很多人获得救恩，获得爱护<sup>①</sup>。这种思想改变了整个欧洲思想传统的方向，也引导了許多人为了一个更大的目的而更有意识地、甚至自愿地接受苦难和疾病。这和古人苏格拉底的我行我素、“我喝我毒”的“精神胜利法”有何等的差别！人们不再是为了避免自己受苦而“嫁祸于人”，反而是“替别人背负重担”<sup>②</sup>，要自愿地为别人的好处受苦，甚至为了“拯救”别人而面对死亡。这样，基督宗教能很完美地解决“受苦人的尊严”这个难题。

在基督宗教信仰中，受苦者成了一个具有目的，有尊严的主体，因为他知道，上主不会遗弃他，不会忘记他们的疾苦。这个主体是现代意义上的“对话中的”和“将自

① 参见《圣经·以赛亚书》Isaiah中关于“上主之仆人”的记载（第42、49、50、52章）和耶稣苦难的“救世意义”。

② 见《圣经·加拉达书》Gal 6: 2。

已交出去的”主体，而不是古代的那种“逍遥法外”、“漂落不定的”主体。古代虽然用英雄的勇气和忍耐来“对付”苦难，但他们不知道，为什么还要为了别人接受苦楚。譬如说，古希腊的 Cynics（犬儒派）就想表示他们的“愤世嫉俗”精神而接受了各种苦痛，但是，他们的目标只是批评别人、讽刺社会、教训别人。他们在某种意义上也是“受苦的主体”，但他们的痛苦有什么建设性的意义呢？他们的那种“自由自在”有什么希望和方向？他们的“英勇”是“将自己交出去”还是“享受自己的伟大”？他们能回答“受苦者的尊严”这个难题吗？

我想，一种“愤世嫉俗”的精神不能接纳真正受苦的人们，但一位死在十字架上的“世界之王”更会解释人生的意义。在基督信仰那里，人在苦难中的尊严得以保存，因为那位最痛苦的人（耶稣）就是最有尊严的人，而古人们“逃避苦难”精神和“封闭的英雄主义”都可以走向一个新的思维方式。不过，值得注意的是，如果基督宗教的“受苦精神”没有信仰和（复活的）希望作为基础和后盾，这种现代性和开放性也不能坚持，不能长期肯定。

### 第五节 “精神分裂”还是“个人的灵魂”

个人的尊严必须要有一种理论基础，因为“个人”很容易为了一个“更大的”目标而被牺牲。而且，这种理论基础应该是一贯的，是合情合理的。

在古代，人们不太明白，个人的价值和尊严在哪里。

古人们都认为，一个人的尊严在于他的社会地位，他的能力，他的名气或他的孩子。因此，一个不生育的，无才能的，无对象的妇女就没有地位。古人们看不到每一个人本来具有的尊严和权利，他们没有现代意义上的“人权概念”。虽然如此，他们也会肯定人生的美好和每一个人的价值；不过，古人又随时准备否定个人的价值和个人的尊严，因为他们都把“集体”和“传统”等权威置于“个人”之上。另外，“个人”这个概念，在古人的头脑中是一个没有经过反思的、相当模糊的观念。在古代社会中，人只是“大家族”的分子，离开社会和国邦，个人就无法生存。在一定的程度上，古人就是“社会的产物”和“环境的产物”，他被视为那个“大宇宙”中的“小宇宙”，他只是“原子漩涡”中的一个小原子，而这个“小原子”应该“服水土”，它应该适应环境，它不能离开那些固定的框框。

说到最后，哲学家也不能充分肯定个人的尊严。古罗马的思想家中有很多是 Stoa（斯多亚）派的“信徒”，因为 Stoa（斯多亚）很强调人性的尊严和人的美德。但到最后 Stoa（斯多亚）的悲观主义和循环论不能保证个人的独立性，也不能给予一个乐观的答案。斯多亚（Stoa）派主张，人们应该意识到自己是多少渺小，自己是多么不重要，而因此达到一种“解脱”的自在心态。Marcus Aurelius（马克·奥勒利乌斯）曾说：“你想想在你以前活过的人，在你之后将要生活的人，想想那些愚昧民族的生活：有多少人连你的名字都不知道，有多少人很快忘掉你的名字，而那些现在赞扬你的人也许很快会批评你；你要想想，纪念和

名气都不值一文。”<sup>①</sup>这就表示古人的精神状态，或者说他们的“精神分裂”。他们一方面拼命地追求“名、利、权和子孙”，但在另一方面，他们说个人也就是一个小小的分子，而过一段时间，人就会被忘记的。Marcus Aurelius（马克·奥勒利乌斯）的话应该更能说明问题，因为他曾当过罗马帝国的皇帝。Stoa（斯多亚）派的问题的确是一个哲学问题：一方面他们肯定个人的理性，但在另一方面，他们说“理性”是“世界灵魂”，是“命运”，是“气”，而这样不能确保个体在宇宙中的独立性。

每一个个体、每一个个人的尊严（也就是现代的“人权”的意思），这种想法不是轻易地能说明的；它需要宗教信仰。因为基督宗教宣布，每一个人是按照上主的肖像创造的，而每一个人都有一个灵魂（或更准确地说：“每一个人是一个灵魂”），所以一切“灵魂”都从上主那里获得了一个不可消除的、不可破坏的、不可化解的尊严：人的灵魂是不死的，是永恒的，这是基督宗教的信仰。通过这个信仰，基督宗教肯定了每一个个人的价值和尊严。在古代世界中，人只是“一根草、一滴水”，只是一个暂时的现象，一个随时会消失的悲哀的存在；在古代，个人只是“因缘合成的”<sup>②</sup>、完全偶然的、环境的产物。

基督宗教彻底改变了古代的形而上学，它给予了个人

① 引自 Grant, p.325。

② 这里用佛教的术语，但这种说法在某种意义上也很符合古希腊的世界观。

一个很高的地位并且宣布，个人的存在将会获得保存：因为上主将所有的人的名字写在自己的“笔记本”上，他永不忘记属于他的人。Isaiah（以赛亚）先知说，正如一个妈妈不会忘记自己生的孩子，上主也不会忘记人们。通过这种信仰，个人的价值和尊严获得了最后的肯定，而个人的尊严不再依赖于外在的成就、社会地位、财富等等。现代的人肯定个人的尊严和他的“个性”，因为每一个人具有一个独立的“灵魂”，而这个灵魂是一个永不能消失的“实体”，一个“形而上的”存在。通过这样的信仰，现代的人们可以认为，个人不仅仅是社会的产物，不仅仅是环境影响所造成的存在，不仅仅是“原子漩涡”中的一个分子，而是一个超越性的、独立的、独特无二的存在。“每一个人都是非常宝贵的、独一无二的、一个永恒的实体”，这些说法就是现代人的“人权”的前提和理论基础。

### 进一步思考的问题

在华夏历史上，奴隶制和“自由人”是什么时候开始出现的？华人什么时候开始反思“自由”问题的？

你认为，集体重要还是个人重要？在哪些情况下不能“牺牲小我，完成大我”？

基督宗教信仰为什么能够给予人们一个新的“自我意识”？

儒家的教育思想能不能有“启蒙”作用？教育的“学”和“思”，是如何结合的？

道家或佛教的思想能不能确保“个体”的独立性？为什么“灵魂”的概念能提供一些宝贵的精神财富和思想资源？

在华夏传统思想中有没有一个明确的“个人”的概念？当人们将 person（“人格”、“位格”）、individual（“个体”、“个人”）、identity（“身份”、“自我认同”）、authenticity（“自我认同”）、self（“自我”、“真我”）、ego（“我”）、consciousness（“意识”）mind（“心智”）译成汉语时，为什么出现很多问题？



## 第五章 人和工作

### 第一节 “逃避工作” 还是 “乐业”

古代的人普遍逃避体力劳动，因为那些“劳心者”才是社会的领导者和精英分子<sup>①</sup>，而那些在社会中必须“劳力”的人、必须作体力劳动与手工生产的人，他们算是下阶层的人。这些人不受尊重，他们的工作与辛苦也不受尊重。通常，体力劳动者涉及到汗水与尘土，它让人接触不干净的物质事物。但是，古人似乎都想离开与超脱这个“不干净的”、充满痛苦的“红尘”世界。他们想要像 Plato（柏拉图）那样升高到理念的干净文雅境界。古希腊人认为，体力劳动有损于一个真正伟大的人物。

在基督宗教传统中，人们对“工作”的态度有很大的

---

① 见《左传·襄九年》：“君子劳心，小人劳力”；《孟子·滕文公上》：“劳心者治人，劳力者治于人”。《辞源》1995 年版本注：“这反映了古代统治阶级轻视体力劳动的剥削思想”。

变化。在犹太—基督宗教的世界观中，劳动者和体力劳动受到了重视和尊敬。一方面，犹太人重视工作和生产，而耶稣就是在一位木匠的家庭中长大的。另一方面，《新约》中的人也不排斥工作。耶稣的门徒中有些是渔夫，而《新约》中最有影响的神学家，St. Paul（圣保罗）自己虽然是学者（“知识分子”），但他肯定了体力劳动。他说他不要成为任何人的负担，而要“自食其力”。保罗是一个能制造帐篷的人，而他同样劝别人认认真真地去工作。20世纪几乎为所有的西欧人都知晓的保罗的一句名言是：“不工作的人也不应该吃饭”<sup>①</sup> 古代的人似乎很难接受这一句话，而历代的知识分子也会因这句话而感觉到某种刺激。<sup>②</sup>

基督宗教传统提高了工人阶级的地位，但这种“提高”不是通过“斗争”或“革命”或“武力”得来的；它是通过改变对工作的基本态度的“内心的革命”。古人看不起体力劳动，而基督宗教传统一步一步“圣化了”工作，发现和公开表达了工作的价值与尊严。在这一方面，中世纪的 monasteries（隐修院）具有很大的影响。在隐修院的高尚生活方式中，“工作”成为一个不可缺少的组成部分。最典型的并且具有影响力的表现就是 St. Benedict（圣本笃）的《圣本笃的会规》。这个“会规”规定了那些住在隐修院的修士要如何生活，要如何祈祷、工作和休息。值得注意的

① 见《帖撒罗尼迦后书》2 Thess 3: 10)。

② 譬如，20世纪的著名诗人 F. Werfel（威弗尔，1890~1945）曾说过，保罗的那一句话是不能接受的；见 Maier, p. 65。

是，《圣本笃的会规》也很肯定了工作的价值，而“会规”的基本原则是：“你要祈祷和工作”（ora et labora）。在会规的第48章中，本笃还反对懒惰，说：“otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.”（“闲荡是灵魂的敌人，因此，兄弟们必须有一定时间的体力劳动[本来写：‘手的劳作’]，而一定时间的念经祈祷。”）这句话呈现出本笃的洞察力和心理学方面的智慧，因为他看到了，游手好闲的态度对人的精神生活不好，懒惰的人会养成很多坏习惯。本笃会和其他的修会对于工作的注重，对体力劳动的重视和肯定能克服古人对工作的讨厌，并且能很好地体现出现代人对工作的积极态度。在现代社会中，工作被视为个人自由的泉源和个人独立生活的前提。这个思想，最早就是隐修院的修士发现的。他们自愿地进行体力劳动，因此他们感觉到，工作不再是压力或可憎的行为，而是人的自我完成（self-perfection）与自我圣化（self-sanctification）的途径之一。

古代人说，工作是“辛苦”（希腊语的 *ponos*，拉丁文的 *labor*），而那些希腊语和拉丁语的词都表达工作是一种不愉快的负担，一个辛苦的动作。古代的工作确实很像一种没有进步的、没有意义的、悲哀的动作，就像 Sisyphus（西西弗斯）的无奈辛劳。古人主要看“行动”，而他们不看劳动的“果实”，不看劳动的深层目的和意义。基督宗教传统却对“劳动”作出一个很积极的解释：体力劳动有一种教育功能，它是帮助人的，是光荣上主的行动。在基督

信仰中，人可以通过工作而参与上主的创世工程。

在《圣经·创世记》中，上主自己成为一个“工作者”，一位“创造者”，而《旧约》的先知说，造物主就像一位“陶工”（见《以赛亚》Is 29: 16；《耶利米》Jer 18: 1~6），受造界却是“陶器”。造物主也吩咐人：“你要看守和管理这个乐园”。所以，工作不仅仅是一种后来的“惩罚”，而首先是一个好的、积极的行动。最有影响的神学家之一 St. Augustine（圣奥古斯丁）也曾说过，早在乐园中，人就工作过。<sup>①</sup>

## 第二节 “人是为了工作” 还是 “工作为了人”

古代社会的特点之一是体力劳动者没有自由，因为他们是仆婢，是农奴或工厂里的奴隶。譬如，在古罗马帝国中有很多奴隶，而人的劳力很便宜。君主和地主也不太重视劳工、不重视个人的能力或精致的机械，因为众多奴隶可以进行很大的工程，可以划船，可以建立城墙，可以铺马路等等。有的现代学者认为，罗马帝国在科学与技术上的停滞不前也可以归罪于对劳力的不重视。<sup>②</sup> 这样，古罗马的“人多力量大”恰恰导致了一种退化和“数量代替质量”的现象，而古罗马的那些庞大的工程并没有带来真正的进步或突破。其基本的症结是：“人必须为工作牺牲自己”，

① 见 De genesi ad litteram, lib. VIII, 8, 引自 Maier, p.73。

② 见 Grant, p.191。

而“工作”并没有协助人们发挥他们的创造力，发挥他们的才能。

在那些古代国度中，君主命令很多劳动者（奴隶）来建设很大的工程，也许是为了国防，也许是为了交通、贸易等。这意味着，个人的贡献消耗于一个庞大的工程，个人完全要“投入”于集体的工程<sup>①</sup>，必须“牺牲小我，完成大我”。埃及的金字塔和罗马的大楼是这种劳动观的成果。在那里，人为了工程而生活，为了君主的计划而存在。换言之，人是工作的牺牲品，而不是工作的主体。在近代的资本主义也曾出现类似的情形，而那位想解放劳工的马克思也就想让劳动者成为生产过程的主人。他的想法是，工作要为人服务，而劳动者应该成为工作的主体。

在古代社会中，体力劳动者和非体力劳动者之间有一个很大的差距，这就形成了上阶层和下阶层之间的严重隔绝，而没有人能修补这个社会性的鸿沟。在古代社会中，有的人就是“受工作的支配”的，而有的人则“享受工作的成果”。工作能如此分裂社会是因为一部分人想，他们是“贵族”，而“贵族”不必去服务，反而应该享受他人的服务。这样，上阶层的人也不同情工人、不同情劳动者，因为他们自己不想劳动，不想下工夫。

通过基督宗教的影响，工作不再分裂社会，因为工作在原则上成了一个普遍的现象。在现代社会中，工作成为

① 个人必须“投入”于集体的工程，正如孟姜女的丈夫被迫“投入”于城墙，要埋葬在长城下

一个普遍的“权利”，但“工作的普及化”这种思想根源本来是《圣经》的说法：“所有的人都应该去工作，所有的人都应该为别人服务”。另外，按照基督信仰，那些上层的人们也不可以想体力劳动是一种不体面的侮辱。这就是现代性的另一个分水岭：古代的人看不起那些“没有文化的劳动者”，而在基督宗教影响下的欧洲中世纪社会就开始批评和看不起那些不工作的人和靠别人工作的人。由此可见，基督宗教上主在《创世记》中的“工作命令”是现代性的萌芽和先驱。

这样，工作者的尊严与主动性才成为可能的，而社会上的平等与对体力劳动者的重视才成为一种共识。然而，正如第17~20世纪的西方和东方历史所证明，劳动者地位的提高与平等原则的具体贯彻是一个坎坷不平的过程。现代的人还是要不断地学习现代性的理想和现代化的真正意义，让工人成为工作的主体。

### 第三节 “游闲” 还是 “节奏”

古代人也有古代的休息日，而罗马帝国最终宣布了，星期天是国定的休息日。但是，工作与休息的节奏没有找到一个合情合理的平衡点。古人多倾向于极端，而在工作方面也是如此。那些奴隶和仆人似乎没有休息，而“贵族们”则多追求“悠然见南山”的状态。他们也没有固定的工作节奏或规律。因此可以说，古人没有假期，也没有固定的“上班期”。有的人的劳力被无情地剥削，而有的人只

“混日子”，没有工作，也不愿意工作。现代的“工作迷”也体现同样的现象，就是人们没有节奏感；工作迷就成了自己工作的奴隶，成了一个新的 Sisyphus（西西弗斯）。

假期代表工作者的自由，而这个休息的自由也同样来自基督宗教文化。古人们的唯一“假期”是自然界所给予的限度，譬如在夜里和在冬天不能种田，所有农民“日出而作，日落而息”，在冬天休息。除此之外，人民有没有共同的“假期”？《圣经·旧约》中的 Exodus（《出埃及记》）在这方面就走出了古代<sup>①</sup>，给人们规定共同的“假期”和休息日。在《出埃及记》第 20 章中的“十诫”就明文规定，每七天应该休息一天，而休息的日子被称为“安息日”，是属于上主的日子。“安息日”的休息不仅仅是给以色列人规定的，不是某些人的特权，而是给所有的人规定的：那些“奴婢”和“住在你们中间的外国人”也应该获得休息的权利。这样，《出埃及记》肯定一种基本的人权：休息的权利，也肯定这个权利的普遍性。《圣经》规定：在安息日，人们应该休息，因为这一天是“上主的日子”。

基督宗教信仰在中世纪的漫长过程中进一步地改变了人们对工作和时间的态度。本笃修会的会规说，修士应该“工作和祈祷”。本笃会的会规与其他修会（如 Cistercians 熙笃会，Augustinians 奥古斯丁会）的会规给修士们一个很

<sup>①</sup> 《圣经·出埃及记》也被译为《出谷记》；因为《圣经》的这本书卷包含很多前现代的和现代的因素，本人认为，也可以称它为《出古记》，即“走出古代的书”。

详细的时间表：几点起床，几点祈祷，几点吃饭，几点工作，几点休息。这个时间表就很像现代工作人员或高中生的时间表。这样，每一个小时有它的价值和作用。隐修会的生活强调工作的重要性，但它也每天给予一定的休息时间和散心的时间；这就是现代社会如此珍惜的“业余时间”。

另外，基督宗教的欧洲中世纪还在星期天的假期之外添加了许多教会的节日，圣人的节日，去朝圣的节日和其他的“瞻礼日”（即基督宗教节日）<sup>①</sup>。重要的是，那些“瞻礼日”并不是随便的或因地而异的。它们是“权威性”的，由大公教，Catholic Church（天主教）的教廷所规定的和宣布的，所以也是“法定节日”。而基督信徒在那些日子都必须休息或参与宗教礼仪。这样，宗教的“瞻礼日”成为具有约束力的，它们也进一步肯定了社会的共同性和共识。另外，这些教会权威所规定的节日在社会生活上具有很大的积极影响；譬如，通过节日和庆日，教会从第10世纪后能限制欧洲民族之间的战争。教会规定，在节日和主日<sup>②</sup>不能打仗。这类规定被称为 Treuga Dei（上主的休战）。而这就意味着，宗教的节日和休息日靠着其约束力而能准备一

① 注意：西语的 feast, feast day 来自拉丁语的 festus, 其原来的意思是“快乐”、“喜庆”。Feast 和 celebration, to celebrate（“庆祝”）也是一些难以译成汉语的词；教会用的“瞻礼日”是教会以外的人不用的词

② 在教会的语言里，“星期天”被称为“主日”（dominica），因为是“主耶稣复活的日子”。



个共同的和平政策和共同的法律标准。那时的人们就意识到，战争也不是“无限无度的”，而战争也必须遵守某些基本的规律，比如：某些人（俘虏）不可以杀，某些房子（教堂和文物）不能毁，某些日子（宗教节日）不能打仗。<sup>①</sup>

西欧中世纪的节日和休息日似乎占有三分之一的日子，所以人们除了工作的任务外也有足够的休息的机会。Martin Luther（马丁·路德）以来的宗教改革后来取消了很多教会节日（比如圣人的节日），而因此增加了工作时间。当然，Catholic Church（大公教会）相应地也减少节日的数目，但值得注意的是，新教和公教对工作的态度仍有所不同：新教的信徒特别强调世俗工作的人间的“成就”，而公教在肯定“入世”精神的同时也保留了“超世”的精神。在19、20世纪中，那些比较富有的国度似乎都是基督宗教国度，但信从新教的地区发展特别快。

现代的人都会肯定：生活需要有节奏，人生需要在“工作”和“休息”之间找出一个“中路”。基本上，现代人的共同理想是：一天工作8个小时，享受团体（家庭）或各种“消遣”、“散心”、“休息”、“娱乐”<sup>②</sup>（recreation）也是8个小时，而睡觉也要8个小时。值得注意的是，这种基本的框架和第6世纪的本笃会会规具有密切的关系。在古代世界中，有的人休息16个小时，而有的人劳动16个

① 见 Maier, p.88。亦见杨昌栋：《基督教在中古欧洲的贡献》，第256～301页。

② Recreation 也是一个不容易译成汉语的词；其本来意思是“再创造”，即“恢复精力”。

小时，但圣本笃规定了：“所有的修士要一起洗碗和一起有消遣活动”。现代的社会制度就追求同样的理想，要所有的人有“工作机会”和“休息的权利”。能不能说，在这个意义上，现代人就成了“本笃会的修士”？

#### 第四节 “伟业” 还是 “精工”

古希腊人的“劳动模范人物”（简称“劳模”）和“工作”的最佳代表者无疑是 Heracles（赫拉克勒斯）。Heracles（赫拉克勒斯）简直是一个“劳模英雄”。他进行了 12 项伟大的工作：他（第 1）杀死了 Nemean Lion（内米安的狮子），这是一只特别凶猛的狮子；（第 2）杀了 Hydra（水蛇）；（第 3）活捕了 Erymanthian Boar（野猪）；（第 4）猎捕了 Cerynitian Hind（鹿）；（第 5）杀尽了危害人们的凶猛的 Stymphalian Birds（巨鸟）；（第 6）清洗了 Augias（奥吉亚斯）王的巨大牛栈；（第 7）捕获了克里特的 Cretan Bull（公牛）；（第 8）偷了 Diomedes（狄奥美得斯）的那些吃人肉的马匹；（第 9）偷获了 Hippolyte（希伯利特）女士的腰带；（第 10）杀了 Geryon（歌尔永）而获得了他的牛；（第 11）找到了并拿到了 Hesperides（赫斯珀里得斯）的金苹果。最后（第 12），Heracles（赫拉克勒斯）下了地狱，在那里解放了 Theseus（忒修斯）王，并且逮捕了狱狗 Cerberus（刻耳伯洛斯）。这是 Heracles（赫拉克勒斯）的著名 The Twelve Labors of Hercules（十二功绩）。然而，仔细分析一番，这些工作和“伟大的成就”都不是现代意义上的

“工作”，而是以“神工”进行的“奇迹”，都是杀死一些怪物，用特殊的武器和“奇能”来完成一些远远超过一般人能力的宏伟工程。Heracles（赫拉克勒斯）是一个“移山倒海”式的“工人”，他的工作都是英雄主义的表现，而不是一般工人的工作态度。由此可见，古人们对英雄的崇拜只使他们注意那些“伟大的工程”而同时使他们忽视一般人民每天的播种、收割、制造和做饭。

然而，现代人对“工作”的理解和古人的“劳模”有相当大的差别。现代人对工作的看法是更全面性的，是注意那些一般性的、普通的、平常的、每天的行动和服务。现代的人不再崇拜某某“英雄”的“特异功能”，而是描写和理解农夫、渔民和建筑工人的工作。这种工作观和古代的“大师的伟大成就”在根本上是不同的：古代追求的是“神工”，而现代人注意的是“人”。不过，什么精神因素导致了“从英雄到人”的转变？

古希腊的世界是崇拜英雄的世界，而整个文学、思想、美术和宗教都充满着“英雄”的气概。在《圣经》和基督宗教信仰那里，上主自身“成了人”<sup>①</sup>，而人也能肯定自己的“人性”。人不再需要作为“英雄”，而可以作为普通的“人”；因此，“普通人”和工人的地位也获得了提高。《圣经》和其他古代经典之间有很大的差距，因为《圣经》那

① 按照基督宗教信仰，所谓的 Incarnation（即“道成肉身”或“上主降生成人”）指耶稣由“神界”来到人间；他是上主，是上主之子，而他成为人。耶稣基督同时是人，具有人性，但也是神，具有“天主性”。

么直截了当地和诚恳地描绘“人民”，即体力劳动者和农民、穷人和富有的人。在《圣经·新约》中，耶稣也多次描述了渔夫、农民、建筑工人、管理员和家庭主妇的工作。在那些故事中，普通的工人和每天的工作获得了尊严和圣化。这也是向现代化的“精工观”的迈进。现代人不再陶醉于“伟大的巨工”，而注意细心的、准确的和谨慎的工作态度 and 精致的、质量高的工作成果。现代的人是“重质量”的，而工作者也应该是一个“能手”，受过训练的人。这样，工作的专业化获得肯定，而人的工作也成为一种表达自己的机会，具有比较大的创意和乐趣。

现代人的工作观在基本上是“建设性的”，也就是说，工人要“建设”、要“生产”、要创造价值，他应该是一个能珍惜自己的“一技之长”的人。如果再回想 Heracles（赫拉克勒斯）的“工作”，我们发现，古代的“工作观”不是建设性的，而是“毁灭性的”（赫氏主要是“打打杀杀、斗斗偷偷”的一个人，他没有生产什么价值）。古代的人虽然也有“细心的生产”这种行动，但他们对于那些微小的工作和对于一般工人的注意是不够的。比如，古代英雄 Odysseus（俄底修斯）的爱人 Penelope（佩内洛普）每天坐在织布机上，制造一块块很美丽的布，但是她的工程只是一种象征，而为了欺骗那些求婚的男人，她偷偷地又在夜里拆开白天所织的布。她的这种“进一步，退一步”的工作也许能代表古代的工作观；古代人没有充分肯定工人和人的工作，没有充分确保“精耕细作”的价值，而每当那些“大手大脚”的英雄们来到时，人的工作在“超人的伟

业”面前消失无踪。

### 进一步思考的问题

在古代罗马社会中的奴隶有什么样的工作态度？他们的态度和隐修院的修士的工作态度有什么不同？人们为什么逃避工作？工作给人带来了什么负担？工作给人们带来什么喜乐？现代人和古代人的工作有哪些不同？

“人要为工作去牺牲”的想法是合理的吗？在什么情况下可以同意这种说法？华夏传统中有哪些积极的“工作伦理”？

劳动和休息的最佳比例是什么？为什么有的人会说，“闲荡”是“灵魂的敌人”？失业的人面对什么心理挑战？华夏传统带给人们什么样的“工作节奏”？

你认为，你曾经完成了一个“伟大的工程”吗？人们对自己工作应该有什么态度？华夏传统是注重“英雄”的模范还是注意一般人的成就？“兢兢业业”和“认真”的工作精神在华夏传统中有足够的描述吗？

## 第六章 婚姻与家庭

### 第一节 “婢女”还是“伴侣”

古代文明似乎都没有“男女平等”的概念。妇女的地位一直不如男人。在古代世界中，妇女只是男人的玩具，男人的婢女和女仆，而不是一个名副其实的“伴侣”和“对象”。妇女被视为“无才的”、“不能受教育的”（“惟女子和小人难养也”），她们被视为“不洁”的，不理性的，有罪的。哪怕是那些最渊博、最深邃的古希腊思想家，在他们的著作当中也能找到对妇女的最苛刻的贬低。Plato（柏拉图）在 *Timaios*（《蒂迈欧》）中说，那些坏人与行恶的人在下一辈子要化身为妇女。同时，希腊语中有很多奇怪的“阴阳思想”：eidos（理念）、logos（理性）、nous（理智）、ouranos（高天）是阳性的，而hyle（物质）、psyche（灵魂）、mania（欲望）、gaia, ge（土地）等观念则是阴性的。很多与理念、理性、思想、智慧有关的词是阳性的，而那些与物质、欲望、低级生

命有关的概念，多半是阴性的。在 Plato（柏拉图）的形而上学中，感情、物质和肉体受到一定的贬低，而在有的章节中，这种贬低也包括对妇女的轻视。古希腊人一方面也追求爱情，而那些“女神”们也拥有很大的影响，但在古希腊社会当中，妇女的“平等”仍是一个不可思议的看法。

在古希腊和古罗马的社会中，妇女受不到系统的教育。当然也会有一些贵族妇女会得到高级的教育和不寻常的待遇，但这些基本上都依赖于她们在政治上的影响和地位。像那位女新柏拉图主义者 Hypatia（希帕蒂亚）的妇女没有几个。甚至那些罗马帝国的贵族妇女也很少能受教育<sup>①</sup>，但贵族家庭的男孩子从7岁开始就入学校，接受系统的教育（学习的内容包括文学、哲学、历史、武术、打猎）。在古代欧洲的各个民族中，妇女被买卖，一夫多妻，男人纳妾。妇女被随意离弃，婚姻不受尊重等现象是相当普遍的，而通过基督宗教的婚姻与婚姻法，那些恶劣的风俗逐渐被克服。<sup>②</sup> 教会禁止离婚、提高了妇女的地位、保护婚姻的契约、肯定父母对家庭的责任。

古代的基本思想是“重男轻女”，而现代人的基本态度则是“男女并重”。然而，值得注意的是，现代化的进展如何影响不同的古代文明。譬如说，基督宗教精神所发动的

① 参见 Grant, p.120.

② 参见杨昌栋：《基督宗教在中古欧洲的贡献》，第115～125页，社会科学文献出版社，2000。下同。

“妇女解放”已经开始影响各个民族和国度。比如，早在19世纪40年代，在华夏的西方传教士就开办了一些“女子学校”，而70年后，华夏政府才正式反对“裹小脚”的老习惯。后来，马克思主义的平等思想又改变了妇女在社会上的地位。然而，马克思的思想中的某些因素（譬如关心弱小者，当“先知”和批评家）也能上溯到基督宗教的精神传统。

现代人如何突破古代性，如何提高妇女的地位？这种精神的根源在哪里？如果从基督信仰来看，妇女的平等地位是一个基本的信念；首先，《圣经·创世记》说，男人和女人都是上主的肖像，所以妇女离上主的距离也不比男人远。男人和女人都一样依赖于上主，无论他们在社会上与生理上有什么特殊。基督信仰肯定，女人和男人一样都有灵魂，而伊斯兰教也肯定这一点。凭着这个灵性生活，男人和妇女在上主面前就没有上下高低之分。

当然，这种宗教信仰和基督信仰的理想面对的是古代的庞大重男轻女传统，所以《圣经》也多次批评男人，提高妇女的地位，注意到“婢女”的生活（譬如，上主在《创世记》第16章中特别注意一个“外国婢女”，Hagar（哈加尔）。《圣经》也谴责男人的不忠于妻子（如《创世记》第10章）和国王的“好色”（见《旧约·撒母耳记下》2 Sam 11；《旧约·列王记上》1 Kgs 11：1~8）。这样，那些在古代被视为“罪恶的根源”和“祸水”的妇女就可以走出古代的禁锢。

在《圣经》里，虽然也有古代对妇女歧视的痕迹，但



《圣经》对于那些古代态度的描述呈现出很多新因素。譬如，在《旧约》中有很多关于妇女的故事，而《圣经》强调，那位 Messiah（弥赛亚，即救世主）是“由女人诞生的”。按照《圣经》的看法，历史就是上主对人们的“救恩历史”，而在这个 history of salvation（救恩史）中，妇女有重要的影响和地位：Eva（夏娃）、Sarah（撒辣依）、Hannah（哈拿）、Maria（玛利亚）。换言之，《圣经》的“救恩史”给予妇女一个许诺：你的后裔将是伟大的；这也同时意味着妇女的重大使命：通过培育孩子准备 Messiah（弥赛亚）的来临。《圣经》也特别注意妇女对“生男孩”的渴望，并且记载妇女向神的祈求和祷告（见《圣经·撒母耳记上》1 Sam 1~2）。

在古代社会中，女人的价值几乎全靠男人：靠男人对妇女的追求，靠丈夫的爱护，靠生男孩子的能力，靠儿子的孝顺。通过宗教生活，《圣经》发现妇女的独立价值：妇女在上主面前也能说话，也能站起来，也能提出自己的意见。妇女独立性和自由的表现之一是“童贞女”和“寡妇”的尊严，因为守贞的妇女（或男人）在“男女大事”之外生活，而在这种不受肉欲影响的生活中也能活出很大的价值。“童贞女”的生活在古代社会中是一种相当勇敢的选择：一个没有丈夫、没有儿子的妇女只能“依赖上主”而获得保护和满足。不过，“童贞女”的生活选择也表示，在“男大当婚，女大须嫁”的强迫性要求之外还有另一个选择：不结婚。这种 alternative（另一种选择）也呈现出另一种价值观，就是说，男人的欲望、生男育女、家庭的享乐

和安全这些价值不一定是最高的价值，最后的价值，终极的价值。有的犹太妇女就意识到，宗教信仰给予人们一个超过世俗价值的力量，而《圣经》强调，妇女不应该只是男人的“娱乐”或男人的“婢女”。《圣经》的基本原则是，妇女属于上主，而不属于男人；妇女的地位和自尊也不一定只是男人的看重，而是“上主的看重”。《圣经》中最突出的妇女是 Maria（玛利亚），而她就说：“我是主的婢女”<sup>①</sup>。这一句话意味着一个重大的转变，就是由“我是男人的婢女”到“我是上主的子女”（a child of God）的转变。从此以后，妇女获得了一个新的尊严和新的使命，也获得了一种新的自由和自尊。实际上，virginity（“童贞”或“守贞”）代表一种新的生命：不是以男女之爱或以生男育女为重点和终极目标，而是以更高的、更宽的、更深的价值为重点，即《圣经》中对上主的“神爱”，对“邻人”的博爱，对穷人的怜悯，对“法律”和“圣言”的爱好等。当然，《圣经》不否定婚姻和爱情的价值，但通过对“守贞”生活的肯定，人们获得了真正的自由，而能在“男大当婚”的必然性之外另外开辟一条道路，另外窥视“出家”的可能性和价值。

毫无疑问，《圣经》的基本思想“妇女首先属于上主，而不属于男人”也提高了很多不能结婚、不能生育、守贞

① 见《圣经·路加福音》Luke 1: 38。值得注意的是，与玛利亚对话的“天使”Gabriel（佳播尔）的希伯来语名字也是同样的意思：“我的力量是上主”。

的妇女和寡妇的地位。这样，妇女首先被视为“人”或“上主创造的人”，而首先不是“男人的婢女”或“男人的玩物”。妇女能走出男人欲望和男人控制的过程也是现代化的过程，而它的历史实践当然是一个错综复杂的进程。不过，在基本上，现代化意味着妇女成为一个与男人平等的主体。她首先是“人”，是社会上的、文化上的、经济上的、政治上的主体，是有权主动地参与人生各个领域的，而不仅仅是“男人的附属品”，不仅仅依赖于男人的“看重”和男人的指挥。“妇女是属于上主的”这种基本观念也意味着，妇女和男人一样地分享“理性、智慧、超见、毅力、明达和敬畏上主的神”（见《以赛亚》Is 11: 2），因为这种“灵感和智慧”同样属于男人和女人（见《旧约·约珥书》Joel 3: 1~2）。《圣经》中的先知说，妇女也会获得“上主的 ruah”（ruah = spirit, “圣灵”或“圣神”），但这个说法意味着，妇女也应该获得教育、获得知识、获得社会上的地位和权威。实际上，现代化的过程也就是一步一步地实现这个理想，而妇女真正离开了“婢女”的角色，成为一个名副其实的 partner（“伴侣”）。

## 第二节 “成家” 还是 “婚姻”

在古希腊和古罗马社会中，家族和对祖先的朝拜是至关重要的。家族的最大灾害与不幸是“无后”，因为如果不生一个（男）孩子，就没有人会传下家庭的传统宗教，没有人会继续施行对祖先的敬礼，而这种“香火中断”被

视为最大的不幸。因此，对古人来说，人生与婚姻的最大目的就是“立后”，就是生一个男孩子。<sup>①</sup> 在古罗马社会中，婚姻的目的不是两个人之间的感情或两个人的团结与团体生活，而主要是为大家族生一个能继续“传香火”的继承人。“不孝有三，无后为大”这个说法虽然是华人传统中的名言，但它同样也适合于古罗马人的人生观和家族思想。

一位古代作者，Aulus Gellius（奥卢·哥琉斯）在其书的第四章中有这样的记载：“一位贵族，Carvilius Ruga，离弃了他的妻子，因为她不能生孩子。他们俩之间的爱情温存深厚，而且他也很赞美妻子的行为举止，但是他牺牲了这份爱情，因为在婚姻誓言中，他曾宣称，婚姻只是为了生孩子。”<sup>②</sup> 由此可见，古代的婚姻不尊重个人的感受或心理的需要，只强调“传生”的命令与生理的“铁律”。换言之，个人的生命只能因家族的生命而获得其意义。在古罗马社会中，“立后”是夫妻的最高目标。如果丈夫不能生育，那么就必须由其弟兄或其他亲戚代替他，接近他妻子而给家庭“立后”。所出生的孩子被视为丈夫的孩子。

在古希腊和古罗马的婚姻观中，丈夫、妻子和孩子只是大家族中的一个小小的环节。他们个人的渴望与感受始终受大家族的支配，都是以“大家”为目标，而这“大家”

① 见 Coulanges, pp. 73 ~ 75.

② 引自 Coulanges, pp. 75 ~ 76.

的最重要成员是“死人”，即祖先。我们可以说，古代的家庭成员在很大的程度上必须把自己的“小我”奉献给祖先、奉献给“家长”和家族的“先辈”。另外，古代的“婚姻”意味着，女的一方必须离开自己的家，必须离开自己的祖先，而进入一个新的家族以及一个“新的宗教”，她必须朝拜丈夫家族的祖先。<sup>①</sup>在这样的环境中，现代意义上的“婚姻”不能成立，因为“婚姻”的首要目的是“成家”，是“成立大家庭”，而不是“两个灵魂的对话”。当然，如果将“婚姻”只看成“夫妻关系”，而不包括“生子育女”，也是一个极端，因为核心家庭也需要“长辈”和“大家族”的陪伴。现代性的路线也必须在“大家族”和“核心家庭”之间找出一个平衡点。

在这方面，《圣经》与古罗马的传统是很不同的。《圣经》中的婚姻观带来了深远的改革，因为犹太人就没有古代的“祖先崇拜”和“大家族意识”。犹太人的宗教信仰与“上主的选民”意识大量地削弱了“同姓同族”的思想和“家族中心主义”。在《圣经》中没有“祖先崇拜”，没有“家庭宗教”，没有“家神”，所以“个人”在婚姻和家庭生活中的地位比较重要。《圣经》提高了个人的决定，提高了夫妻两个人的婚姻缔约。在《圣经》中，婚姻不再是“大家族的延续”，而是一个新的开头。这个新开头的标记是“离开父母”，而这一点在旧社会中是不可思议的，因为婚姻恰恰是“为了父母”，“为了祖先”。

<sup>①</sup> 参见 Coulanges 的分析，同上，pp.73~76。

在古罗马的世界中，婚姻仪式包括夫妻在家神（penates）、在祖先的牌位和在父母面前订立婚约，而这种婚约仪式等于是一生中最重大的事情之一。这个仪式也表明，婚姻的目的是家族的荣耀，婚姻的目的是继续朝拜家族的神与祖先。然而，《圣经》中的婚姻观与这种古代的婚姻观之间存在着很大的差距。《圣经》首次肯定男女结合具有独立的价值，而这种结合首先不是为了父母或祖先的缘故。《圣经·创世记》中有一句很不像古代的“古话”：“人〔即男人〕应离开自己的父母，依附自己的妻子，二人成为一体”（《创世记》Gen 2: 24）。这样，人要为了妻子的缘故而“离开”，为了婚姻而自己“成立家庭”，做出一个新的开始。

婚姻，这个新的开始的前提是祖先地位的降低。《圣经》首先不考虑到祖先崇拜，所以给祖先“立后”也不是很重要的；《圣经》不太关心“死人”（即祖先）的需要，但是，《圣经》考虑到的是“活人”的需要：活人需要一个对象，也需要孩子。《圣经》认为，人需要一个伴侣，需要一个真正符合他的对象：“上主天主说：‘人单独不好，我要给他造个与他相称的助手’……然后，上主天主创造了一个女人”（《创世记》Gen 2: 18~22）。这样，《圣经》首先看个人与夫妻，从个人的需要出发而说明婚姻的来源和意义。因为妇女也是上主“创造”的，是与男人“相称的助手”，他们俩人的结合主要不是在祖先面前的事，而是在上主面前的事，是一个“圣事”、一个“神圣的契约”（参见《圣经·多俾亚传》Tob 8: 6~8）。另外，夫妻的“生

育”不仅仅是给自己家族“立后”，而是为了“传生人类”。在这种普世性的语气中，家族对婚姻的控制获得了突破，而夫妻二人的那种“新开始”被尊重。

《圣经·多俾亚传》Tob 8: 6~8 中记载了这种比较现代的婚姻观。多俾亚说：“上主……是你造了 Adam（亚当），是你造了 Eve（夏娃）作他的妻子，作他的辅助和依靠，好从他们二人传生人类。你曾说过：一人独处不好，我要给他造一个相称的助手。上主，现在我娶我这个妹妹，并不是由于情欲，而是出自纯正的意向。求你怜悯我和她，赐我们白头偕老！”这一段很强调二人的彼此协助、辅助、依靠，也指出，那个“纯正的意向”不仅仅是欲望和肉体的冲动，而是对整个“妹妹”的尊敬和珍惜。这些和古代罗马的婚姻观都有所差别，因为在古罗马的婚姻制，婚姻的“意向”来自父母和祖先的“意向”，而二人的婚约受大家族的指导和左右。

另外一个值得讨论的问题是“爱情与婚姻的政治化”。古人都倾向于英雄主义，所以一切人际关系主要呈现出一个“争夺”、“勾心斗角”和“谋略权力”的态度。古希腊人也肯定一种“战争造成一切”（polemos pantoon pater）的思想，而古人的爱情和婚姻也受这种英雄主义的影响。因此，Clytemnestra（克吕泰涅斯特拉）、Jocasta（伊俄卡斯忒）被爱主要不是因为她们本是“可爱的”，不是因为她们很漂亮，而主要是因为她们是女王。在这些文学著作中，

“权力”比“爱情”更重要。<sup>①</sup> 另外，很多古希腊人的故事都是悲剧性的、杀人的故事，甚是妻子杀丈夫的故事：Clytemnestra（克吕泰涅斯特拉）曾杀了其丈夫 Agamemnon（阿伽门农）；女神 Gaia（该亚）曾想杀害天神 Uranos（乌拉诺斯），Medea（美狄亚）杀 Pelias（珀利阿斯）、Jason（伊阿宋）以及自己的孩子。这样，婚姻和爱情似乎陷入了“永远斗争”的苦海。

在婚姻方面，《圣经》主要看“人”和“个人”，但古代社会大多注意到别的层面，比如“权力”。古代的人利用婚姻来提升自己或自己家族的地位，因而在两个人的爱情上加上社会性的目的、政治性的目的或经济性的目的。譬如说，古希腊的爱情故事在很大的程度上都包括某种权力斗争。英雄 Odysseus（俄底修斯）怀念他的妻子 Penelope（佩内洛普），而 Penelope（佩内洛普）也忠贞地等待他的回家。这本来是一个动人的爱情故事，但是用另一种眼光看，Odysseus（俄底修斯）的回家在很大的程度上只是“恢复王权”的企图，因为他是国王，而那些向 Penelope（佩内洛普）求婚的男人主要并不是 Odysseus（俄底修斯）在爱情上的对手，而是他的政治对手。另外，Aeneas（埃涅阿斯）与 Dido（狄多），Paris（帕里斯）与 Helen（海伦）的接触也是爱情与政治混合不清的关系。在

<sup>①</sup> 见 Hadas, p.218、219。不过，Euripides（欧里庇得斯）的 *Hippolytos*（《希波吕托斯》）表述个人的爱情；在那里，男女之间的感情和渴望成了主题。



古希腊的传说中，婚姻与政治，婚姻与权力斗争具有错综复杂的关系，而这一点也说明婚姻的古代性。用婚姻与爱情来达成政治目标，这是古代人类的普遍做法<sup>①</sup>，但同时也表明，这又是古代人和现代人在思想上的重大差别之一，因为现代人会说：婚姻归婚姻，政治归政治，私人生活与公共关系不要混合。婚姻本身有价值，而现代的人们不应该利用婚姻关系来“搞政治”，不应该牺牲一个“公主”来“成全世界”。

### 第三节 “必婚” 还是 “选择”

对古人来说，生一个男孩子是一生中最大的命令。这个命令的背景是古代的宗法，即祖先崇拜。对古罗马人来说，一个人如果不能“立后”，那是全家的最大灾难，因为全家一代一代的祖先将会灭亡，没有人会进行祭祀和敬礼。祖先会陷入遗忘，他们会落入永远的侮辱，因为没有人纪念他们。因此，一个人（特别是男人）如果不愿结婚，这就被视为最大的不幸与最大的罪恶。是不幸，因为他自己将来不会享受儿孙满堂的“天伦之乐”，不会享受子孙的敬礼与朝拜（特别是死后的朝拜）。是罪恶，因为一个不结婚的人威胁着祖先与祖先的 manes（鬼灵）的利益。祖先的“灵”没有得到敬拜，那算是“罪大恶极”。因此，不结婚的人威胁了全家的幸福。

古希腊罗马与基督宗教

① 譬如，唐朝有一个文成公主的故事，这也是“政治化的婚姻”。

古代希腊与罗马人不允许人们过 celibate life (独身生活)。古代人用各种方式来强迫年轻人结婚。比如,古希腊人 Lucurgus (莱克格斯) 的法典规定,一个不娶妻的男人就不是公民,而这是很严厉的惩罚。<sup>①</sup> 过独身生活的人就是犯人,就应该受惩罚,这是古代人的看法。这种看法很符合古人的基本信念。古代专家 Coulanges 认为,在古希腊罗马社会中,“个人不属于他自己,而属于他的家庭。他只是排人中的一个环节,而这一排绝不可以在他那里停止。人不是偶然生的,而是为了继续家族崇拜而被诞生的。”<sup>②</sup>

犹太基督宗教传统突破了古人的家族观念。在犹太基督宗教那里,个人要在上主面前生活,而这种生活不一定需要有一个稳定的家庭或一个庞大的家族。《圣经》的信仰模范就是 Abraham (亚伯拉罕),而他是一个“路上的”、“旅途中的”、没有固定住所的人。他所思虑的是他的儿子,而不是他的祖先;他主要的关切是他与上主建立的“盟约”,而这个“盟约”意味着,孩子与家产都是上主给的。这样,个人信赖和依靠上主的“降福”,而不完全依赖家族所给的“安乐”。通过这种宗教生活,犹太传统就开始一种“相对化”的过程,即家族的相对化。但是,如果家族和宗法不是个人生活的最后目标,个人可以“离开父母”,可以

① 见 Plutarch, Lykurgos 15, 引自 Coulanges, p. 74。

② 见 Coulanges, p. 74。“人只是家族的一分子,是为了家族而生的”与《圣经》中的说法“孩子是上主的礼物,是上主给的”形成了明显的对比。《圣经》的说法意味着,个人的生活从一开始是“开放的”、自由的、恩宠的,是一个“神圣的礼物”,而不是“被家族预定的”。

另外开辟一条路，可以“出家”。在基督宗教那里，独身生活更进一步地成了敬拜上主的方法。那些“献身于上主”的人也受到了很大的尊敬。当然，基督信仰并不否定婚姻的价值；它一直肯定婚约的神圣性与“传生”的任务；但是，它又给予了一个 alternative（另一个选择），而这个抉择是，个别的人可以并且应该为了更大的价值而放弃婚姻与家族之安乐。

在古代，基督宗教的 alternative（抉择）被很多人视为一种“解放”，因为独身生活给予人一个特殊的地位和特殊的自由。古代社会本来给人们很大的压力，说：“如果你不能生孩子，如果你不能结婚、不能生男孩子，如果你没有丰富的性生活、没有吸引力或享受不到肉体上的快乐，你就失败了。这样的人就不是一个成功的人。”古人和古代的宗教似乎都肯定了这种看法，他们无法突破这种“必生观”和“必婚观”，因为一般人对“死后的事”和“来世”的看法也是“家族化的”看法，就是说，如果没有孩子，在“彼岸”的日子也不好过。

在这里，基督宗教信仰创造了一个自由的空间：上主的神圣与他的“圣爱”。基督信仰也包括对“复活”和“来世”（即“天堂”）的信仰，但在这个“来世”中，人们的关系，家庭关系与夫妻关系都会经过一个转变，它们不是最重要的，因为人们“在复活的时候也不娶也不嫁，好像在天上的天使一样”（见《圣经·马太福音》Mt 22: 30）。换言之，在“绝对者”面前，婚姻、夫妻关系、家族的繁荣不是最终极的目标。这一点也是相当有意思的：在古代

宗教的“天堂”中仍有很多人间的因素，有男女之情，有各种享受；但是，在基督信仰的“天堂”中没有男女之乐，而这一切快乐都包括在上主的那种“更大的喜乐”之中。根据基督宗教信仰，“天堂”是“天使”的地方，而不是七情六欲的延续，也不是“父为子纲”、“夫为妻纲”或“必婚必生”的延续。

基督宗教思想中的“天堂”和“天国”开辟了一种新的领域，也就是一个超越男女之情，超越家法，超越世俗观念的领域。在这个自由的空间中，独身生活也成为可能的，充满意义的。在基督宗教历史上，“独身生活的文化”呈现出很多特殊的现象：独立的 hermits（隐修者）生活在沙漠中；独身的人形成一些“隐修团体”（譬如“修会”）；个别人为了更大的价值而通过独身生活“圣化”自己，“奉献”自己的感情。人们为了精神价值，为了宗教生活，为了学术研究，为了社会工作，为了慈善工作，为了救穷人，为了公益与“大家”的好处而牺牲自己的“小家”与“小我”，这样的人的基本信仰是基督宗教的思路：为了获得“天上的财宝”而放弃别的价值，放弃婚姻，为了追求“绝对者”而不选择“相对者”。

譬如，传教士利玛窦（Matteo Ricci）为了一个理想去中国传教，而他的丰功伟业是大家所敬仰的。但是，如果他不是耶稣会神父，如果他有妻子有孩子，如果他需要“孝顺”父母或在出国之前必须征求父母的允许，那他绝对不会成为西方第一个名副其实的汉学家。这是一位独身者的成功，同时也是基督宗教现代性的表现。这当然不是说，

基督宗教否定家庭生活的价值，但它说，除了家庭之外还有一个可能性，还有一个抉择。而且，如果一个人想“献身于某一个大的事业”，他就应该全力以赴。如果太过分留恋老家，如果人们只知“每逢佳节倍思亲”，而不知“做上主的使者与准备上主道路的人”（《路加福音》Lk 1: 76），他们就不会有真正的使命感，也不会充分“投入”。

基督宗教给人类带来独身生活的自由，给人们带来一个“抉择”与一种超越现实生活的思维方式，一种从“绝对者”和“永恒者”的角度来看问题的视角。从此，与那些“更大的价值”的搏斗和对话成为基督徒的特色，同时也成为现代人们的特性。

#### 第四节 “父权绝对” 还是 “父权相对”

在古代社会中，人们多崇拜祖先，而一家之父是家庭的核心权威，也是家庭中的至上权威。在古罗马家庭制，父亲不仅仅有经济责任和权力，他也有宗教上的崇高地位，因为他是祭祀祖先的主要人物。古罗马家庭中的父亲也是“司祭”（priest），而当儿子长大了，他也要学习怎么“事奉祖先”，怎么进行祭祀和念祷文。这个宗教地位给予了父亲至高无上的地位并且巩固了他的权力。<sup>①</sup>

法国学者 Fustel de Coulanges（古郎士）列出古希腊罗马社会“父权”的具体内容；父亲的权力包括宗教性的、

① 见 Coulanges, p. 512.

经济性的和法律性的权力（审判权）：一家之父可以承认或否认自己的孩子，也就是说他完全有权力弃绝自己的孩子（譬如参见 Oedipus 俄狄浦斯的故事）；丈夫有休妻的权力，如果妻子不能生育或犯过通奸之罪（但妻子没有要求离婚的权力）；父亲有决定子女婚姻的权力（而母亲在这方面根本没有发言权）；家庭的财产完全属于父亲；妻子和儿子没有所有权；儿子所获得的财富无条件地属于父亲；父亲甚至可以将自己的儿子卖给别人；父亲是家庭里的“法官”，而妇女在家庭之外就不能获得正义，因为妇女不能上法庭，也不能作法庭上的证人。对妻子和儿子来说，他们在公共生活中没有法律，也没有审判者，因为家长是他们的法官与审判者。在古代社会中，正如国度可以判处一个人死刑，父亲也可以判处自己的妻子或孩子死刑。加图（Cato）说：“丈夫是妻子的审判者；他的权力没有限度……如果妻子犯了任何错误，丈夫惩罚她；如果她与另一个男人有关系，丈夫处死她。”<sup>①</sup> 一个家庭的父亲完全有权利来杀他的儿子或他的女儿，但是这也不是一个无限度的、任意的权力。如果他杀死自己的儿子，他也许就没有继承人，而这种“无嗣绝后”的情况当然是最大的不幸与对祖先的侮辱。<sup>②</sup>

古希腊和古罗马的家庭制度显然是以父亲为中心，是“父权”的制度，而古代所有的社会大概或多或少也染上了“父权”思想的基本观点和信念。《圣经》是古代的书，当

① 引自 Coulanges, pp.127 - 128.

② 关于古希腊罗马的“父权”见 Coulanges, pp.123 - 128.

然也不能例外；不过，《圣经》里对于“父亲”和“祖先”的尊敬都是次要的，因为对“天上之父”的尊敬是首要的。男人要“离开父母”（《创世纪》Gen 2: 24），而这种“离开”思想也是很多《圣经》的故事的体裁。那个离开了家庭而又回家的“浪子”也成了一个典范。值得注意的是，犹太人与基督宗教徒将“神”称为“父”，但这个“父亲”是一个“神圣的”父亲，他不像人间的父亲们。人们也不是他“生”的，而是他“创造”的。按照基督信仰，只有一位是“天主父生的”，那就是耶稣基督。犹太人和基督信徒一直很清楚地划出了这种界线：上主是“父亲”，但他又是神圣的上主，他不受人间“父权制”的限制，但他的“盟约”、他的“博爱”、他的“法律”和“审判”远远超越人间的“父权制”，也跨出古代的家庭制度。

通过“天上的父”与他的“权利”，犹太—基督宗教传统能够有效地对抗“父权制”的绝对化。因为“一家之父”之上还有“在天上的父”，人们意识到，人间的领导者的权力也不能是绝对的，而父亲对于孩子也没有绝对的支配权。现代的人都会说，一个父亲不可以杀死自己的孩子，但是在古代的社会中，这种基本的共识并不存在。如果 Oedipus（俄狄浦斯）的父亲决定杀死自己的儿子，如果贾宝玉的父亲决定打伤或打死自己的儿子，在原则上没有人能责备他们，因为这是他们的“合法权利”；“父为子纲”就是古代的基本规律：父亲代表法律，他就是法律，是家法的掌握者和执行者。然而，现代人认为，“父”应该不再是那种“严厉的法官和审判者”，而应该是一个“父亲”，应该是一

位“可亲可爱的”、比较类似《福音书》中所讲的那位“天父”的人。在这种意义上，我们可以说，基督宗教信仰突破了古代的“父权制”并且带来了一个“现代化父亲”的具体形象。

另外，《圣经》在很多故事当中特别注意到儿子的权利、妇女的权利、弱小者的利益、少数人的权利。在根本上，《圣经》的立场和角度就是“弱小者”和“被压迫者”的角度。譬如，《圣经》中的“法律”观念主要是“要求正义”的工具，而不是“治大国”的手段；在《圣经》里，“法律”的主要目的是保护弱小者的权利，而不是控制社会的方法。这一点和古罗马帝国形成一种对比，因为在罗马那里，“法律”的主要目标是“治国”和“掌权”。总之，《圣经》不是“以主子自居”（鲁迅言），而是“以人为中心”，他注意到父亲，也注意到儿子的权利，同时在法律上保护“孤儿和寡妇”的权益。然而，这种“从主子到弱小者”的转变也就是现代性的标记和特性。

### 第五节 “物爱” 还是 “人爱”

对古人来说，性欲是一个“妖魔”和“鬼怪”，是一个压力和负担。古人没有共同的伦理标准，所以人的性欲很容易成为一个走极端的、物质化的、非人格化的、难以控制的“怪力”。

首先，古希腊的宇宙观描述出一个充满性欲、充满“阴阳”的天地。在 Hesiod（赫西俄德）的《神谱》中，



Gaia (地神) 和 Uranos (天神) 是宇宙的来源, 而当天和地“作爱”时, 万物就会“诞生”。天与地的结合后, Titans (巨人) 被生, 而 Cronos 也出现。后来, Cronos 阉割了自己的父亲 (“天神”), 而 Cronos 与 Rhea 又生奥林匹克山的诸神: 天神 Zeus (宙斯)、海神、地狱之神等等。由此可见, 古希腊人的宇宙是由男神和女神的结合而来的。“神”多有很明显的性别, 他们是男的或女的, 而通过他们的性关系, 宇宙的神和宇宙本身会存在。古希腊文学时时处处都陈述着神明们之间的恋爱、追求、嫉妒与憎恨。然而, 那些自然神之间的爱与恨也代表着不同自然力量之间的“恋爱”和“嫉妒”。

在古代的宇宙观中, “爱欲”不是一个属于人的或人格化的力量。在古代的世界观里, “爱欲”是万物中的万有引力, 是天、地、神、人、物的共性。譬如, 古希腊的思想家 Empedocles (恩培多克勒) 认为, 火、水、气、土四个元素之间的关系是 *philia* (爱欲) 和 *neikos* (憎恨) 的关系。Empedocles (恩培多克勒) 是这样说的, 因为他想, 这四个元素也代表四个神 (即 Zeus, Hera, Nestis, Adoneus)<sup>1</sup>。在古代的有机宇宙观中, 物质的状态和精神的状态是相应的, 所以性生活与“爱欲”并不仅仅是人与人之间的现象, 而是一个宇宙现象, 是“神与神之间”的现象。不过, 在另一方面, 这就意味着, 爱欲被物质化了, 被物化了。在古代, 性行为也不一定是“爱情”的表现, 而是一个很自

1 见 Hirschberger, p. 39.

然的、“如鱼得水”的、“云雨合散”的、非人格化的表现：性行为只反映出宇宙的“合”与“分”，而不一定反映出一个主体对另一个主体的爱慕和尊敬。我们可以说，古代人也许在很大的程度上不能突破冲动的枷锁<sup>①</sup>，他们只依赖一种“自然的本性”，但也许没有深深地感受到“爱情”是什么。用现代人的语言，这种“爱”只是 sex without love（没有爱情的性行为）。

值得注意的是，古希腊的神明多不能控制自己的欲望，他们彼此之间的追求、作爱、占领、嫉妒和憎恨简直是没完没了的闹剧。女神 Hera（赫拉）就恨她的丈夫 Zeus（宙斯），因为 Zeus 与众多别的女人（或女神）有时无时地发生性关系。然而，Zeus（宙斯）是最高神，是公义的代表者<sup>②</sup>！他的不忠诚行为与他代表的理想是那么明显的矛盾，这是何等的荒谬！Zeus（宙斯）引诱女孩子的故事很多，譬如“欧洲”（或“欧罗巴”）这个名称就来自这样的故事。据古希腊的传说，Europa（欧罗巴）本来是 Tyre 国王的女儿，是一个美丽的女孩子。宙斯见到她就爱上了她，自己变成一头公牛，并去欧罗巴（Europa）所玩水的海岸。因为宙斯这个英俊的牛看起来很柔和，欧罗巴（Europa）爬上了他的背，而他带走了这个女孩子，通过大海带她到了 Crete（克里特）海岛。在那里，Zeus（宙斯）就亲近了

① 在性欲方面的“克己”也涉及到一个“为什么”的问题，而在这个问题上，古代的宗教和文化所提供的答案是很不一致的，不足的。

② 譬如，在荷马的著作中，宙斯就是“正义的审判者”。

她。后来，欧罗巴（Europa）成了克里特的女神并且受到人们的崇拜。这个故事当然很美，但它不能隐瞒另一方面的的事实：最高的神明不能控制自己的欲望，他用各种手段来满足自己的性欲。这些传说就会破坏伦理标准。后来的Plato（柏拉图）就出于这个理由而提出批评，他想禁止这类的神话和关于神明的传说。用现代人的语言，我们应该说，古希腊人的Zeus（宙斯）只是一个“花花公子”，而他与妇女的关系多是“始乱终弃”，是剥削性的关系，而不是“始终如一”的态度。

另一个古希腊神明是Pan（潘）。Pan简直是古希腊神话中的“色鬼”，他干脆是个半人半兽的东西，他会强奸女孩子，但他的性欲也涉及到那些众多精灵们、水神们或动物。Pan（潘）代表那种没有羁绊的性欲，而在他的“家园”Arcadia（阿卡狄亚）中，他会“随心所欲”。然而，古代的诗人也曾说过，在每一个男人的心里有时会有一个Pan（潘）作怪。<sup>①</sup>古希腊人的文学作品虽然也描述爱人的恒心，譬如Penelope（佩内洛普）的等待，但更多陈述欲望的“不定”、“突发”。也就是说，它描写的是性欲的“物性”，而对于性欲的人格化和驯服似乎失去了信心。Zeus（宙斯）的行为就是这种“失望”的最突出表现。Pan（潘）的“爱”是野兽的冲动，是“自然的爱”，“粗糙的爱”，它没有经过文明的净化。另外，Pan（潘）这个名称的意思是“一切”，“所有的”。实际上，在古希腊的神话中，这种

<sup>①</sup> 见 Beard, p. 100.

“物爱”渗透着一切、影响着所有的存在者。人、神、鬼、怪、兽，都受了它的支配。无论是天上的神还是地上的人，都反映出这种“Pan性”的爱，这种“泛爱”的欲望和压抑。在基督宗教传统中有一个“潘死了”（Pan is dead）<sup>①</sup>的故事，而从男女关系来看，这一个故事还有一层特殊的意义：人首先不是一个Pan（潘），男人在本质上不是一个“色鬼”，而是上主面前的一个“灵魂”。Pan（潘）的欲望也不是无所不在的，而只是人生的一个部分。值得注意的是，在基督宗教信仰的“人间”或“天堂”中，人们的交往和人—神的交往不受性欲的影响，而是“和天使一样的”（见《马太福音》Mt 22: 30）。这样，基督宗教信仰创造了一个“男女自由的空间”，一个不接受低级性欲和占领欲——这些无所不在的“引力”的空间，一个超越欲望的空间。<sup>②</sup>通过“天堂”和那种“圣洁的圣堂”，基督宗教在古代的“泛色情倾向”上打了一个缺口，开辟了一条新路。

① 见 Howatson ed., *The concise Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford Univ. Press, 1993, p.393, 下同。“潘死了”意味着，“所有古代的神明死了，不存在了”，因为基督宗教信仰代替那些旧的多神论的宗教。

② 值得注意的是，基督宗教对“天堂”的信仰也有人间的反映。天上的喜乐应该说会远远超越男女的短暂快感，而“天堂”将是一个“永恒快乐之场所”。在人间，这种“超越欲望的场所”可以说是基督宗教的“圣堂”，因为这些教堂也是一种“自由交往的地方”：在教堂中，男人和女人会一起唱歌、祈祷、举行礼仪，但这应该是“搞对象”之外的沟通和交流，是另一种交往。在“圣堂”中，男人和女人应该体会到另一种“爱”，就是神对他（她）们的爱，也应该体会到，男女之情和人间的欲望不是最终的、绝对的、惟一的爱。

用诗人的话可以说：如果天使的纯洁是不可能的，人就必然成为七情六欲的奴隶，成为欲望的“产物”。然而“天使的爱”是在肯定爱情和超越爱欲之间的平衡点，是基督宗教所提供的的一个难以掌握的平衡点。

不能控制性欲和自己的七情六欲是古希腊神明的特征，但这种表现也会在人间有所反映：“上梁不正下梁歪”。譬如说，古希腊的悲剧也多描述爱情的失败和爱欲可怕的一面，譬如俄狄浦斯（Oedipus）或 Medea（美狄亚）的故事。另一个很有趣的悲剧是 Hippolytus（希波吕托斯）。在这个悲剧中 Hippolytus（希波吕托斯），这个英俊的青年拒绝他的继母菲德拉（Phaedra）的求爱。Hippolytus（希波吕托斯）愿意保持贞洁，他不想侮辱父亲，他也追求美德，要坚持他的原则，克服那些不秩序的欲望，但到最后，他被控告并丧失性命。这个故事与《圣经·创世记》Gen 第 39 章的故事形成了一个明显的对比，因为在《创世记》中，那个犹太青年 Joseph（约瑟）受到其主人 Potiphar（普提法尔）的妻子的勾引。Joseph 同样因恪守自己的原则而受罪，但因为上主保护了他，所以他的情况不会导致一个真正的悲剧，而他的努力有好的下场，成了道德行为的好榜样。这一例子能说明，《圣经》与基督宗教传统和古希腊传统对“性欲”的观点是很不一样的。希腊的基本态度是悲观的、失望的、必然失败的，而《圣经》则是乐观的、成功的、充满希望的。《圣经》中的信仰告诉人们：你可以克服并管理好你的欲望，只要有信心，只要有希望。当然，最后的原因是那位没有“七情六欲”的、超越人间的、“神圣的”

上主；他是那个最有智慧的、最理性的、最高尚的“主体”，而他要求人们也过一个“神圣的”、“圣善的”生活。<sup>①</sup>除此之外，对上主的信仰给予了人们一种“超越人间”的希望。用世俗的眼光来看，人们不能避免肉欲的困惑和“阴阳的引力”。但是，通过宗教生活，《圣经》中的人有另一个经验：“在人所不可能的，在上主是可能的”（见《路加福音》Lk 18: 27）。

现代性的标记无非是“爱”的人格化，是“爱”的“净化”和“多元化”：人间的爱情不再是“物质的奴隶”，不再是自然现象或纯粹肉体的事。在古代社会中，一个模糊的“阴阳观”充满了整个宇宙，而人们只是“自然”冲动的奴隶。人如果想克服或突破这个“自然”，他就会失败，这是悲剧性的根源。换言之，在古代中，人要成为爱情的真正主体是很困难的，而人们在相当的程度上只是自然力量的傀儡。Zeus（宙斯），这个最高的“主体”也就是这样的傀儡。

“爱的真正主体”是那位“以恒心”、以“永恒的爱”<sup>②</sup>爱他“选民”以色列的上主（即《圣经》中的神）。他完全自由地选择了“犹太女子”<sup>③</sup>并且以一种有历史行动的“圣爱”照顾他的人民。他也完全“投入”于他的爱之中，但

① 见《圣经·利未记》Levi 19: 2：“你们应该是圣的，因为我，上主，你们的天主是圣的”

② 见《圣经·耶利米书》Jer 31: 3中的名言：“我以永恒的爱爱你”。

③ 《圣经》有时称呼以色列人民为“上主所爱的女子”，但这是一个集体的名称，指全国、整个民族。

这又是一种“慈爱”、“怜爱”、“博爱”，是父亲的爱，也是伴侣的爱，也是母亲的爱。最重要的是，《圣经》中的上主作了一种忠贞的爱的榜样。他的“爱”和 Zeus（宙斯）的那种“若即若离”的、“似是而非”的、“摇摆不定”的“爱欲”，有天壤之别，也是“古今之别”。

现代的人们似乎都会肯定“一夫一妻”的那种一个主体与另一个主体的对话和契约。这种对话和契约只能在“从一而终”的理想中获得充分的实现。这种现代的爱情也包括一种心灵的过程、成长、同甘共苦，也会包括犯罪与重新和好、重新归依于对象、宽恕对方的不忠、重新肯定双方的初衷等等。值得注意的是，《圣经·旧约》中的上主与以色列选民的关系是这种现代的爱情的最佳“原形”：上主照顾、解救、爱惜、怜悯以色列人，而以色列人要“全心全灵全意全力”爱上主，以色列的主（参见《圣经·申命记》Dtn 6：5）。《旧约》的“先知”也曾经多次引用夫妻的比喻来描述上主与他人民之间的关系。重要的是，通过这些说法，男女之爱一方面被肯定，但另一方面又被净化，被升华，被提高到“圣爱”、“永恒的爱”、“圣洁的爱”、“爱惜”与“灵性的爱”的理想。一句话，“爱”被提高到 personalized love（人格化的爱）的水平。根据这种精神，“爱”不仅仅是肉体的冲动和这个冲动的满足，但“爱”在本质上是“两个灵魂的对话”。基督宗教纠正并净化了古代文化的“泛爱”倾向，改变了那种“充塞宇宙的阴阳之情”，而以新的精神补充了男女之情：人们的 eros（爱欲）也需要对弱小者的 agape（爱惜）以及对美善者和圣者的

philia (爱慕)。这样，基督宗教既肯定又提升男女之情，使之符合人的尊严与道德标准。毫无疑问，人在 eros、philia 和 agape 之间必须找出的平衡点也是一个相当脆弱的、难以掌握的平衡点，但是如果离开这个平衡点，现代人的爱情观恐怕也是不可能理解的。

### 进一步思考的问题

在古代社会中，妇女为什么受压迫？哪些问题阻碍了“平等”的思想？哪些思想继续妨碍妇女的解放？你认为，妇女比较倾向于感情，而男人倾向于理性吗？这一点与妇女受的教育有什么关系？

夫妻与他们的家族应该有什么关系？古代和现代社会在这方面有什么差别？

古代的人们为什么不能接受“不婚”的选择？现代的人有什么看法？

古代的“父权制”在现代社会中还有哪些影响？人们瞻望什么样的领导者、什么样的“父亲”？

你认为，“爱情”是什么？人们的“爱欲”需要什么样的理想，需要什么样的纠正和约束？在现代社会中有没有“爱的物质化”之类的现象？



## 第七章 社会与政治

### 第一节 “神权” 还是 “政教分开”

古代的政治体系似乎都包括对君主的崇拜、君主的神化与政治的宗教化（或宗教的政治化）。在古代人的眼中，一个现代的、不带宗教色彩的、世俗化的“国度”和政权是不能想象的，不可思议的。古罗马帝国的官方宗教就是一个“政治化的宗教”。<sup>①</sup> 忠于罗马，忠于罗马皇帝的态度就必须表现为崇拜罗马城皇、崇拜 Augustus（奥古斯都）皇帝和 Augustus 之后的诸皇帝。法国学者 Coulanges（古郎士）指出，在古希腊、古罗马社会中，宗教“在个人生活中和在公共生活中是绝对的统治者；国度是一个宗教性的团体，国王是最高的 pontifex（司祭），官员是 priests（司祭），法律是神圣的话，爱国之情是一种宗教感情（patriotism is piety），被流放是一种惩罚

① 参见 Maier, p.108。

……宗教、法律和统治虽然是三个层面，但实际上只是一回事。”<sup>①</sup>

在古代社会中，宗教干预了政治，而政治又干预了宗教的领域。譬如说，宗教的规律控制了国度的领导者；君主必须进行祭祀，必须为信仰的正统性负责任，而宗教的代表者（僧侣等）又通过算命、解说预兆等措施影响政界。政治则干扰宗教领域，因为皇帝不正当地侵犯个人良心的抉择，侵犯了个人的宗教信仰自由。皇帝命令人们进行宗教朝拜并惩罚那些违背了宗教规律的人。如果古代的人不遵守某些礼节或不拜城皇，政府就会惩罚这些人。这是古代政治对宗教领域的侵犯。

古代的皇帝是宗教和政治的最高代表者。他是“圣人”，是“神”，他必须为宗教的礼节和礼仪（cult）负责任。同时，他也必须确保宗教信仰的正统性。在罗马帝国时代，Augustus（奥古斯都）皇帝与他以后的皇帝们重新肯定了这种古代的模式：政教合一。罗马帝国的皇帝同时是世俗的领导者 and 宗教的“精神领袖”，同时是“国皇”与“教皇”。<sup>②</sup>

从一个被“神化”的政治领导者到政权的世俗化是一个很复杂的过程，但在这个过程中的关键时刻是耶稣

① 见 Coulanges, p. 505.

② 这一点与古代华夏是一致的。康熙、乾隆皇帝也都同时是“国皇”与“教皇”。因此，他们不能理解，为什么在国外还会有另一个“教皇”。从这个角度来看，17、18世纪的“礼仪之争”是必然的，因为中国的皇帝根本不能理解“政治与宗教分开”的现代思想。

分开政治与宗教的时刻，也就是犹太—基督宗教的“政教并立”观点。当耶稣说：“恺撒的归恺撒，上主的归上主”<sup>①</sup>，当他说：“我的王国不属于这个世界”<sup>②</sup>时，一个新的社会观与政治观诞生了。据《圣经》记载，耶稣基督没有政治阴谋。基督和基督信徒虽然积极地参与社会的建设并且建立宗教组织，但基督和基督信徒们的主要动机并不是参与政治管理。换言之，教会的社会工作、教育工作和慈善服务的动机是宗教性的，而不是政治性的。这种政教分立的基本态度也体现了一种现代性，体现了现代人政治观的复杂性。

在古代人的眼里，宗教、法律和政治就是一体，而古代人的政治观、社会观和宗教观是相当朴素的、原始的。然而，《圣经》的传统观念是“上主比君王更高”，而根据这个基本信仰，人们的政治观变得多元化、复杂。在古代罗马帝国中，基督信徒对政权的态度也有很多表现；有时只是忍耐上面的安排，有时则是坚持“服从上主比服从人更为重要”<sup>③</sup>的原则。不过，关键的是，基督宗教不再把皇帝当做神、天子或圣人。在基督宗教后，任何世界上的领导者也不能说他是绝对者，不能说他是世界之主宰、历史的终结者、宣布世界太平的那一位，但是，在古代，这些说法都是可能的，而罗马帝国的皇帝们就认为，他们是奠

① 见《马太福音》Mt 22: 21。

② 见《约翰福音》Jn 18: 36。

③ 见《使徒行传》Acts 5: 29。

定世界和平的“神人”。

基督宗教促使政治脱掉它的宗教外衣，而这种通过世俗化的政治文化才是名副其实的“政治”，现代意义上的政治。当“政治”不必管理那些宗教的事务，它才可以充分地投入于那些真正属于它领域的事，即世俗问题的管理。在基督宗教后的政治不再受传统规律、繁琐的祭祀活动、宗教仪式、占卜和预兆的约束，它可以更注重社会管理、法律和道德的规律。

政治和宗教的分开也意味着人们的解放，因为国度的权力接受了适当的限制，而宗教也承认世俗的权威。这样，个人在这种三角形中获得了更大的活动空间。根据基督宗教的信仰，一个人不完全属于国度，因为人的灵魂属于上主和宗教的团体。最后，人不仅仅要在世俗的法庭面前表白自己，他也必须在“上主的宝座”面前负责任。这样，个人获得了一个新的空间，一个新的责任和尊严：内心的自由、良心的张力和自由。这种基本的人权在历史的具体背景下也许还遭受了长期的歪曲和忽视，但是“当人们感觉到了灵魂的自由，最大的困难已被克服了，而因此具有自由的可能性。”<sup>①</sup>总而言之，政治权力的“世俗化”是现代性的表现之一，而这种现代性的基础和前提就是基督宗教的信仰，是对于权威的多元化的追求。

<sup>①</sup> 见 Coulanges, p.511.

## 第二节 “人治”还是“法治”

在古代的社会里，“人治”比“法治”重要。古罗马帝国的官僚制度可以提供这方面的好例子。譬如，罗马帝国的社会秩序主要靠人，靠官员来维持安定的局面。当罗马中央政府派遣一个官员任某一个省的总督时，这个省的管理就成了那位官员的个人任务，而他同时获得了罗马的“权力”（imperium）。这位官员就代表着国度的一切权力，他成了某一省的独裁者：他规定了税务的大小，他命令军队，他掌握司法权。他和属下的关系只靠他个人的规定，因为没有有一个宪法规定他的权力和属下的权利。总督是立法者，而每当一个新的官员上任，他就颁布一个法典；这个暂时的法典对于官员和属下有效，但是当官员停任时，法律也就失效。然而，因为每年换新的官员，法律也经常改变。加乌斯（Gaius）甚至记载了，如果一个达官作出了法庭判断，而在他离开时未施行判断，那么当接班人到来时，这一判断就失效，而审判过程要重新开始。<sup>①</sup>

这样就可以说，古罗马的官员就是法律，他们“以身作则”，而“身”就等于“则”。官员就是“活的法律”。虽然，罗马地区的居民有“罗马公民”的法律，但那些属于罗马帝国各个省的居民仍然是“外人”，是没有自己的法律的人。他们没有权利，因为罗马所派遣的总督是“全能

<sup>①</sup> 见 Coulanges, pp.492 ~ 493.

的”，是最高的权力。古罗马的律师认为，罗马帝国的省民没有父亲的权利，也没有丈夫的权利，同时也没有所有权。根据那些律师的看法，罗马帝国的土地也永远不能成为个人财产，而人们只能有土地的使用权，因为“省的土地只能属于罗马人的统治”。<sup>①</sup>

在古代社会中，政治领导者在一定程度上是法律的主人，而皇帝可以“逍遥法外”。虽然罗马皇帝也受了宗教法规的支配，但皇帝的“责任感”不是一个很明确的概念。皇帝要向谁负责任？谁能批评皇帝呢？他不是“天”的代表吗？

另外，古人认为，政治领导者是“万民之父”，他就像一个“超然的爸爸”，而“国民”就是他的“孩子”。在古罗马帝国中就能看到这种“愚民政策”。不过，“国度是家庭”的思想也意味着，“一家之父”的地位是不能换的，“国父”的权力是不可怀疑的。这种“以国度为家庭”的思想用古人的情绪来巩固政治权力，是“人治”的特殊表现。然而，现代的政治思想都公认，政治领导者该定期“让位”，他不是“一辈子的大父”，而应该是人们的“公仆”。在现代人的眼光中，政治领导者的责任和他的权力是相当有限的，但这种思想是古人难以接受的，因为这些看法违背古代的传统思维。

在基督宗教信仰中，国王与皇帝也要在上主面前负责

<sup>①</sup> 见 Coulanges, p.493; Coulanges 引 Gaius 2: 7 和 Cicero, *Pro Flacco* 32.

任，而皇帝（和别人一样）也必须面对上主的“最后审判”。《圣经》指出，政治领导者不能“随心所欲”，他们也必须服从一个更高的法律（即“上主的法律”）。对犹太—基督宗教传统来说，法律主要不是人规定的，而首先是上主规定的。国王也并不是绝对的统治者，他也只不过是一个人，甚至是一个罪人。《圣经》也毫不含糊地叙述了各个国王的罪行，他们的骄傲，对人民的压迫等等；“上主所喜悦的”国王 David（大卫）也不是例外，他也受了 Natan（纳堂）的谴责（见《圣经·撒母耳记下》2 Sam 12），受了上主的惩罚而必须“悔改”。这样，《圣经》指出，政治领导者的权威不是绝对的，而是相对的。

通过宗教信仰，基督宗教传统提高了法律的地位且澄清了“责任”的概念。那种“不在其位不谋其事”的古代思维让步于一种“先知性的”（prophetic）关切与对政治领导者“任职”的“责问”。在古代世界中，皇帝和国君的“任”是不可“责”的，但在《圣经》的精神中，上主、先知和人民对政治领导者的“责其任”是相当频繁的。值得注意的是，现代人们的政治观念就不能缺少对“任职”的“责问”。不过，《圣经》并没有否定国君或政治领导者的重要性和他们的地位；它只是向他们提出那些奠基责任感的问题：“你作了什么事？”“你为什么这样作？”“你的弟兄在哪里？”而按照《圣经·创世记》第3、4章，这些问题是“上主”对“人”所发出的问题，也是“末世性的问题”，是“最后审判”的问题（参见《马太福音》Mt 25）。

换言之，法律文化、从“人治”向“法治”的发展、

责任感和政治的世俗化是基督宗教的基本精神，而这些因素慢慢改变了古代社会的“人治”与独裁者的传统。不过，基督宗教的精神基础就是对于一个超然的、至公至义的立法者、审判者和宽恕者的信仰。

### 第三节 “一盘散沙” 还是“团结”

古代社会是一个分化的社会，人们缺乏团结感和合作的精神。在古希腊罗马社会中，家庭和家族是非常重要的，而祖先崇拜是每一家的“家庭宗教”。古代的宗教分化了人们，因为每一个家族在自己的“祠堂”崇拜自己的祖先，每一个城市和小区在自己的城皇庙朝拜地方的神明，每一个社会阶层朝拜它的神明，而每一个小民族朝拜自己的民族神明；但是，那些古代的宗教都排斥“外人”，排斥外族人、排斥外乡人、排斥外地人、排斥外国人。另外，古代的宗教活动多是秘密的，而不是公开的、共同的，是“家内深处”的祖先崇拜或神庙中的占卜，但不是“街头和广场上的讲道”或“群众的礼拜”。当然，罗马帝国中的宗教也已经开始跨越民族的界限，它们也让“外国人”加入它们的宗教，譬如古犹太教、古希腊的宗教、罗马官方的宗教和 Eleusinian Mysteries（厄琉西斯秘密祭典）之类的秘密宗教。

古代的宗教是地区性的，家族性的，阶级性的，民族性的，分化人们的。在原则上只有 monotheism（一神论）的宗教能真正跨越这些划分人们的界限，能超越家族与家



族、民族与民族、乡镇与乡镇之间的隔阂。在那个新的一神论的宗教信仰中，同族、同乡、同省的心理慢慢改变为一种普遍的、包括一切人的团结感。基督宗教的公开性和普遍性对社会的影响是很深远的。在基督宗教那里没有“外人”，因为所有的民族都可以同样地“入教”，希腊人、犹太人、奴隶和自由人“在基督内合一了”。这种基本的态度不但改变了人们的宗教观念，它也改进了社会观与社会上的团结。另外，基督宗教不是一个“秘密宗教”，它不是一些神秘的、不可理解的、不容许谈论的宗教活动，而拥有一种很高的公开性，可理解性。《新约》中的耶稣和使徒强调，他们都是公开地向人们说明宗教的道理，而不是进行任何秘密的、不能公开的活动。

无论是在家族、民族或地理概念上，还是在社会阶层和社会地位上，基督宗教推行了一种平等精神和一种接近陌生人的态度。根据《圣经》的基本看法，对上主来说没有陌生人，而所有的人在教会中是平等的。然而，团结感和责任感还超过那种一般性的“平等”观念。“团结感”需要意识到别人的权利和他们的需要。在《圣经》那里，社会上的团结是很重要的。基督宗教在谈论 who is my neighbor（谁是我的邻人）这个问题（见《路加福音》Lk 10: 29）时，耶稣的回答是“那个需要你帮助的人就是你的邻人”。换言之，每一个人都可以成为别人的“邻人”。对《圣经》来说，没有朋友，也没有敌人，没有近人，也没有远人，没有有关系的人，也没有没有关系的人。根据耶稣的说法，那些奉行上主旨意的人是他的朋友。关于那些犯

罪的人，《圣经》特别注重他们的“悔改”和“远离罪行”，没有称他们为“敌人”。耶稣甚至特别关注“罪人”，与社会上的弱小者和失败者进行对话。因此，基督宗教的基本精神是“关怀远人”，将“边缘的人”拉入人们的团体。这一点与古罗马社会形成一个很明显的对比：“异地人在罗马社会上，简直没有地位。罗马人对他们的态度，就等于对仇敌与恶兽；当时的一个著名的著作家 Plautus（普罗塔斯）说：‘在不认识者前，一个人即是一只狼’，可知罗马社会对外国人所存之恶感了。”<sup>①</sup>

最后，古代的宗教具有很多形式化的禁令，而这些禁令在某种意义上也分化人们，只告诉人们哪些行为是禁止的。但是，基督宗教给予人们一些积极的命令，一些肯定性的使命和责任。在《新约》中，人们被要求积极地去关心别人，因为：“你们对我小兄弟没有作的善事，就是对我的忽视”（参见《马太福音》Mt 25: 45）。这样，原来的禁令成了结合大家的责任感，消极（“求一人之解脱”）的伦理改变为积极（“协助他人”）的伦理，而“一盘散沙”的古代社会成了一个“互相关爱”的社会。实际上，society（社会）这个词来自拉丁文的 socius（朋友），而这样的社会也在很大的程度上是基督宗教的产物，因为在古代只分为家族、阶层、乡镇、奴隶和自由人的“分化社会”。

<sup>①</sup> 见杨昌栋：《基督宗教在中古欧洲的贡献》，第 47 页。

#### 第四节 “分类的人”还是“人类”

在古代的种姓制度、家族制度和阶层分裂的社会中，人类的概念似乎是不可思议的。古希腊人多次用 Barbarians (巴巴人) 来称呼外族人和外国人。那些“外国人”首先被视为低级的、没有文化的、没有道德的、没有法律的、残酷无情的人。外人首先被视为敌人，因为“非我族类，其心必异”<sup>①</sup>；这种排斥外人的情绪在古希腊和古罗马也是相当普遍的。虽然某种“跨越民族”和“世界主义”的思想在古希腊和古罗马也曾经出现过，譬如在 Euripides (欧里庇德斯)、Democritus (德谟克利特) 和 Stoa (斯多亚) 学派的著作中有一个这方面的因素，但这种“世界主义”的萌芽并不能扫除古代的那种根深蒂固的偏见和民族歧视。古人每天的生活经验是一个分化的社会，一个只有民族斗争的世界。日常的生活似乎都肯定和证明那些固有的成见和“夏夷之辨”的正确性。

古希腊人和古罗马人虽然对别的民族也曾表示有兴趣，但他们仍然有一种很明显的以自我为中心的观点，而雅典和罗马就被视为历史的中心、世界的中心、文化的中心、政治的中心和宗教的中心。当然，“中心”的“优越性”越清楚，“边缘”的“落后”也就越自明。然而，这样不可能

① 这个成语本来出于《左传·成公四年》，但按内容来看，它也完全符合古希腊人或古罗马人的基本态度。

有平等的交往，也不可能有世界主义或中心的人向边缘的人去学习。总而言之，古代的社会是一个在地理、人种、阶级、宗教、文化和语言上分裂的社会，而人类或共同的人性的概念虽然是一件重大的事，但在古代世界中具体实现这个理想似乎是不可能的。各方面的界线太大，人们之间的距离太远。

基督宗教突破了古代的“爱祖国情结”而真正实现了一种跨越各个民族，超越各个文化的世界性团体。犹太人是这个国际团体的开始（耶稣自己也是犹太人并生活在犹太地区，同时也愿意与“外人”进行对话），但 St. Paul（圣保罗）很快开始向希腊人宣布福音。他说希腊语，写希腊文字，并且瞄准了罗马帝国的中心，即罗马城。由于基督宗教的福音迅速传到了埃及、叙利亚、法国等地，它也吸收了众多的文化因素，成了一个多语言、多民族、多文化的宗教。由此可见，基督宗教和其他起源于古代的宗教很不一样。其他的宗教根本不追求一种多元化或只以战争来建立“国际性”，而基督宗教的精神和基本态度是“多元的”，是开放的和 catholicity（大公的）。这个 catholicity（大公性）也成了“公教”（亦译“大公教会” Catholic Church）的名称。从基督宗教的经典来看，这种“多元性”和“大公性”也是相当明显的，因为《圣经》的原文是两种语言（希伯来语和希腊语），但在罗马帝国中，后来的“权威性版本”是拉丁文的版本。这样，古人所强调的“神圣文字”和“神圣语言”的概念就不那么强，而《圣经》的多元性本身告诉人们：众多语言及众多文明在基本上是

平等的。重要的不是 letter (“文字”), 而重要的是 spirit (“灵”、“精神”、“意义”)。

在很大的程度上, 古人缺乏“世界主义”、缺乏“四海内外皆兄弟姐妹”的精神, 而且他们也缺乏“人类”这样的词。譬如, 古罗马人只用 homines (人们) 与 genus humanum (人的种类) 这样的词来表达“人类”的意思。然而, 通过基督宗教的思想家 (特别是古代的 Fathers of the Church [教父]), 一个旧的概念获得了一个新的意义: humanitas (也就是现代英语中的 humanity)。在古罗马的文献中, 这个概念指人情、教养、仁爱、文雅, 但它很少有“人类”的含义。<sup>①</sup> 换言之, 这种古罗马人的 humanitas 概念就十分清楚地揭露出古代的精英主义。然而, 在“教父”们的影响之下, humanitas 逐渐获得了一个普遍的、包括所有人的意义和内含。<sup>②</sup> 值得注意的是, 基督宗教的精神之所以能克服古代的精英主义, 是因为它在那个“不像人的人”那里还认出了“上帝的肖像”, 甚至强调, 恰恰他是“真人”。<sup>③</sup>

换言之, 古代的人只知道一个“分类的人类”, 只知道白人、黑人、本国人、外国人、男人、女人、富人、穷人、贵人、庶人、大人、小人, 但他们不知道“人”; 而基督宗

① 见谢大任编:《拉丁语汉语词典》, 商务印书馆, 北京, 1988。

② 见 Maier, p.113 (脚注)。

③ 譬如《圣经·以赛亚》Is 52: 14: “上主的仆人……的容貌损伤得已不像人, 他的形状已不像人子”。但是, 在基督宗教传统里, 这句话恰恰指十字架上的基督, 那个“真人真神”。

教则只谈两个“人”，即 Adam（亚当）和 Christ（基督）。亚当是整个人类的代表者，因为他代表人的软弱与人的失败，而基督又代表整个人类，因为他是那个“新人”、“获得拯救的人”的原形，他是“救世主”。这样，基督宗教信仰中的形而上学能充分地表现出人类的共性与合一性。在具体的生活中，特别是在基督宗教的传教运动中，这种“普世精神”也被实现出来了。譬如，根据《新约》的记载，耶稣派遣了他的门徒向“天下万民”宣讲福音，而基督宗教也一直认为，所有的民族中的人都有“灵魂”，因此都能够认识真理、能够获得上主的救恩等。

“人类”和“普遍的人权”，“伦理自然法的普遍性”与“人类团结”这些观念的具体体现在历史上当然只能是一个很坎坷的过程，但是在现代社会中，“人类”的共同性与“世界主义”的理想具有相当大的号召力。生活在现代社会中的人们不想回到古代的分化人类去。只有古代头脑的人会继续宣布人们之间的一些“形而上的”差异。从这个角度来看，希特勒的种族主义是古代性的表现，虽然希特勒的思想是在 19 世纪酿成的。

### 第五节 “贵人庶民”还是“人民”

现代人多用“人民”和“社会”等观念，但是在古代，“人民”和“社会”是不太重要的。在古代的“社会”中，国君和“贵人”是重要的，但“众人”和“庶民”只被视为一种低级的、麻烦的群体。当古罗马人说 *vulgus*（群众）

或 *populus* (人民), 总有一点贬低的意思, 而属于 *gens* (世族) 的“贵人”才享受尊敬。因此, 民间的团体也受到了歧视和压迫。

在现代社会中有很多“非政府组织”, 就是一些社会的、民间的组织, 如教育组织, 文化组织, 娱乐团体, 俱乐部、学术协会、体育组织和宗教组织。但是, 在古代社会, 国度的领导者不允许这样的组织存在, 因为他们认为, 这样的组织早晚会造反、会变成一个政治组织和社会不安的泉源。古罗马帝国的皇帝就害怕这种社会上的、民间的、属于“人民”的组织 and 团体, 虽然这些组织本来可能是好的、有贡献的。譬如, Trajan (图拉真) 皇帝就给 *Nicomedia* (尼克美地亚) 地区的地方官写过一封如此的信: “你想在 *Nicomedia* 城建立救火队是有益的, 就像在其他地方一样。但是, 我们不要忘记, 这样的组织曾经在相当程度上干扰了各省和城市的和平。无论我们给它们什么名字, 无论我们有什么目的, 那些以共同目标结合而建立一个组织的人很快会变成一个政治性的团体。因此, 最好就买一些适合的设备并让各个房客和房主自己使用这些设备来救火。如果这还不够, 就应该呼吁群众帮忙。”<sup>①</sup>

古代的罗马皇帝们似乎是“乐群而不党的”, 他们反对任何“党派”, 并且爱好一个“群体化的大众”, 就是一个没有内在组织的群众。罗马帝国的政治在基本上也是贵族的政治, 是精英分子的政治, 而“群众”和“人民”只是

① 引自 Grant, pp.172~173.

被动的，是不能参与的。罗马帝国的皇帝在 *panem et circenses*（面包与马戏）方面也花了很多资源，表面上是满足“群众”的需要，但实际上也是一个不让人民参与政治的手段。

通过基督宗教的独立组织，古罗马帝国学习了“多元化”，因为它容许了一个“非政府组织”。当然，古罗马帝国的皇帝也想控制和拉拢教会，但是在1~4世纪的漫长时期中，教会是一个不被承认的，反而受政府破坏的组织。因此，教会也成为一个“不能同化的”、“独立于政府的”组织，成为一个“人民”的组织，与政权始终保持一定的距离。St. Ambrose（圣安布罗斯）的例子是很有意义的。他生于一位高级官员的家庭，但他后来维护了教会的权利并且敢公开地批评罗马帝国的皇帝。虽然如此，他还受皇帝的尊敬，而教会这种“先知”的批评者的角色也被接受。

在欧洲中世纪中，教会和皇帝的错综复杂关系基本上是“并立共存”的关系，而这种长期状态的 *institutionalization*（制度化）导致了更多“非政府组织”的现象，导致了多元化和发展的普及性。这样，世俗的政权“学习”了“非政府组织”的意义：一个社会性的、作社会工作、甚至有社会影响但不是政治组织的团体。在古代中，皇帝（譬如 Trajan 皇帝）也许永远不会理解这种组织的好处，但是在现代的社会中，人们都会认为，这种组织（如救火队、合唱团或祈祷团体）带给社会很大的活力。在现代的社会中，“君子贵人”和“庶民小人”不再是对立的，而是互补的或“辅助性的”（这是所谓的 *subsidiarity* 原则）。现代的



社会不再呈现出“大政府小社会”的特点，而拥有“小政府大社会”的特征。

值得注意的是，欧洲中世纪的基督宗教文化就产生了很多社会组织，如老师和学生在 universitas（大学团体）的组织、工人组织、僧侣组织、隐修院的组织，而这些组织虽然有时也给社会添上一些争论，但它们的基本影响是积极的。它们并没有导致一个“不稳定、不安全的社会”，反而使社会变得更稳定，更安全。譬如欧洲的大学（如剑桥大学等）就是非常古老的、传统的、“稳定的”社会组织，所以欧洲知识分子及知识分子的组织在很大的程度上是“稳定”社会的因素，甚至是保守的因素。Trajan（图拉真）皇帝害怕“非政府组织”，但从现代社会的角度来看，他的恐惧只是“杞人忧天”！不过，罗马皇帝的忧虑也是可以理解的，因为在他的脑海中没有现代意义上的“人民”，也没有现代意义上的“社会”，只有一群“贵人”所引导的“庶人”。在他的眼目中，历史的主体当然是皇家，是“国家”<sup>①</sup>，而“庶人”不能成为一个主动的主体，人民不能独立于皇帝而生活……

### 进一步思考的问题

古代人的“政治神话”是什么意思？政治领导者的

<sup>①</sup> 汉语的“国家”在古代的文献中（譬如在汉代的史书中）指“皇帝”，见《辞源》，第311页，商务印书馆，北京，1995。

“神化”在现代社会中还有吗？宗教和政治应该有什么关系？

法律的作用应该是什么？法律首先要限制人们还是保护人们的权利？

现代的人如何表达他们的“社会团结”？帮助穷人和边缘的人是“团结”的表现吗？穷人接受富有人的存在并且忍耐穷困的生活、不推翻政府，这也是一种“团结的表现”吗？什么社会因素会“分化”人们？

现代的人为什么还强调“民族性”？怎样理解“人类”和“普世性”的意义？

一个彻底的“民主化”的社会是可能的吗？哪里还需要某种“精英主义”或“贵族精神”？“民主”和“团结”需要有什么样的精神基础和思想资源？一般的人在每天的日常生活可以实现“民主”吗？在家庭中可以有“民主”吗？

## 第八章 人与宗教信仰

### 第一节 “思、言、行不一”还是“思、言、行一致”

罗马的著名学者 Varro (瓦罗) 曾经提出他的一个很有影响的主张，说罗马的“伟大”是基于宗教敬拜，而对罗马帝国神明的朝拜就会增加罗马的荣耀。但是，Varro (瓦罗) 又说，religio (宗教) 可以分开为 muthoi (神话传说)、logos (思想) 和 cultus (宗教朝拜)。Varro (瓦罗) 指出，虽然朝拜的行动不符合理性的追求，但人们仍然应该进行那些宗教朝拜。这种说法揭示了古人的矛盾心理。古希腊人和古罗马人一方面看到，很多神话故事是不道德的，而很多朝拜神明的活动是相当过分的，不理性的，粗俗的。但他们在另一方面又说，这种分裂和这种矛盾是正当的。换言之，古代的学者承认和肯定古代宗教的内在分裂，即思想、言说与行动之间的格格不入。他们也无法想出一个使这三个层面合一的方式。

古代的人有非常美妙的神话故事，有传说和成语，但

是在那些传统的因素中也隐含着很多不合理、不健康的成分。譬如，Zeus（宙斯）的“好色”表现会有损于最高神明的尊严。与这些神话不同的是人们的宗教行为。古人的宗教实践在很大的程度上是社会化的、政治化的、形式化的宗教行为。在古罗马和其他的古代社会中，祭祀与礼仪多是以皇帝和以朝廷为中心，以国度的政治利益为目标，僧侣多是影响政治的人，占星术决定了军事行动，宗教庆节是一种社会化的、外在的表现，多是一种世俗化的、奢侈豪华的“凑热闹”。但是，除此之外还有一些寻求真理的思想家。譬如 Plato（柏拉图）和 Stoa（斯多亚派）的人。这些思想家努力于反思宗教传统、宗教神话，有时候他们也反驳某些不良的宗教现象，但最重要的是，他们想发觉宗教信仰的内在意义和内在力量。他们也曾经讨论过人的本性、灵魂的存在、人神关系、相对者和绝对者、神话与真理的关系。

然而，古代的宗教不能结合这三个重要的层面：民间传说、共同的朝拜和思想界的追求在古代永远不能成为“朋友”。这是因为那些古希腊宗教的 *muthoi*（神话）来自 Homer（荷马）的著作或来自民间的传说。但 *logos*（理性的解释）来自某些思想家的理解能力，而 *cultus*（礼拜、朝拜）来自社会的需要和政治的影响。这三个层次都有不同的来源、不同的目的。这样，“思、言、行不一”是古代宗教的特点，而古代人的“思”是不一致的，“言”也是不一致的，而其“行”也迥然不同。

古罗马皇帝想“统一祖国”，所以他们也利用宗教传统

来“统一宗教”。古罗马皇帝 Augustus（奥古斯都）想恢复罗马传统的美德，也想建立一个“国教”。他自己成了罗马祭司团的 pontifex maximus（大祭司），而那些后来压迫基督宗教的罗马皇帝更进一步想实现“国教”的策略。不过，Augustus（奥古斯都）的那种道德化的和政治化的宗教运动并没有获得人们的诚心爱戴，而当罗马帝国被消灭时，古代的罗马宗教也消失了。实际上，古代的皇帝也并不都有 Augustus（奥古斯都）的宗教思想。那位“哲学家皇帝” Marcus Aurelius（马可·奥勒利乌斯）在思想上是一位 Stoa（斯多亚）派的人，他思索的不是“祭祀”，而是“命运”。他在什么程度上还会支持 Augustus（奥古斯都）的宗教思想呢？这个例子能说明问题：古代人在宗教生活上是“表里不一”的，他们一方面会拜一些传统的神，但他们实际上是“心不在焉”的，已经不再相信那些古老的形式和传统。

真正“合一”及“结合”宗教生活中的“思、言与行”不是通过政治策略来“统一思想”或“统一朝拜”，而是通过学习、反思和整合的漫长文化过程，是一个“由下而上”、“由内而外”的过程。在欧洲历史上，基督宗教就走了这条漫长的路。首先，在原则上，犹太传统和基督宗教传统具有结合“思、言、行”的条件，因为《圣经》中的故事是符合理性的故事，但同时也是接近“人情”以及肯定朝拜的故事。那些故事首先不是“平民”的粗俗传说或“思想家”的玄奥道理，而是“人”的故事；它们既描述一般人的经验，又有深厚的哲学含义。《圣经》中的故事没有

“人变鬼怪”或“人变兽”等传说，所以哲学家们也不必反驳这类的荒谬记载。与古希腊的传说来比较，《圣经》的故事是充满理性的、充满现实感的，它们不把人神化或兽化。

古希腊秘密宗教的宗教活动包括各种各样的怪行为，始终与杀生、杀羊、杀牛、占卜、喝酒、“跳神”、“召魂”、淫乱行为和精神错乱的状态有关系。那些古代宗教所追求的多是一种精神的异常状态，即 *ecstasy*（出神、消魂、入迷、狂热）。与此不同的，《圣经》所描写的 *worship*（朝拜）是“念经”、“听老师的讲解”、“祈祷”、“唱圣歌”、“聚会和一起分享圣餐”。《圣经》也基本上肯定 *sacrifice*（祭祀），但最重要的不是外在的形式和“牛犊的血”，而是人们的内在精神和道德行为。实际上，《圣经》净化了宗教礼仪，它反对那些“奢侈的自我夸大”而追求内心的皈依。《圣经》强调，宗教信仰不取决于人数或“狂热”的程度或祈祷声音的大小，而取决于信仰是否诚恳（参见《圣经·列王记上》1 Kgs 18: 21~40）。《圣经》中的上主要求人们以祈祷净化（甚至代替）祭礼，以善行及正义陪同庆节（见《圣经·以赛亚书》Is 1: 20）。这是《圣经》的基本精神，而通过这个精神，宗教生活中的“思、言、行”获得了一种合一、彼此的净化和互补。在基督宗教传统那里，这三个层面不再是“敌人”，而是“朋友”。

基督宗教离弃了古代的“鬼怪传说”与“宗教狂热”并培养了一种合情合理的宗教生活，但这种转变也意味着，基督宗教体现出现代宗教的特点，它成了现代意义上的“宗教”。基督宗教能建立一个思想体系（即“神学”的各

种各样的学说和研究),同时也描述和解释人们的宗教经验并且用象征、言语、歌声和宗教行动来表达这些宗教经验。基督宗教能满足及回应人们的理性需求、感情需要和团体行动的必要。这样,思、言、行这三方面获得了一种圆满的、微妙的结合。

## 第二节 “人、鬼、神、兽混一”还是“人的宗教”

在古代宗教中,没有固定的“上”与固定的“下”,没有固定的形而上学。古代宗教神话都是充满矛盾和充满荒谬的记载(虽然这些荒谬的故事有时候也具有吸引力和魅力)。

譬如说,古人多崇拜“阴阳”的生命力,向 fertility gods (多产神)如埃及的 Isis (伊希斯)和类似的“送子娘娘”<sup>①</sup>们进行祭祀,作祈祷和祈求。在古代世界中,神明与属相(“生肖”)是分不开的;星座也代表了神明。这样,神明与动物界有许多联系。古人们又认为,动物有超人的神秘力量,所以他们把动物加以神化。不过,这也意味着,“神明”被“兽化”。譬如,当 Zeus (宙斯)自己化身为一头牛为了接近及引诱 Europa (欧罗巴)时,这个牛表现 Zeus (宙斯)的英俊和男子气,但同时也表示他的“兽性”。古埃及的神明们更露骨地体现出这一点,因为他们多是人面兽身或兽面人身的神明。重要的是,埃及的宗教传统对希腊和罗马帝国的深厚影响是众所周知的。

<sup>①</sup> 在华夏的宗教传统中也有“送子观音”和“送子娘娘”。

古代的宗教礼拜与宗教活动也多呈现出“人、鬼、兽混合”的现象。譬如，古罗马帝国中流行的 Mithras（弥特拉斯）教就朝拜军士的勇猛，而他们的宗教仪式包括杀掉一头牛，吸牛的血，让牛的血沾染整个身体等等。这样的仪式也意味着，人们想通过动物的力量而增加自己的生命力、深深感觉到“神力”等。就是因为古代的宗教多缺乏思想与精神的价值，它们更注重那些感官的经验，“生命力”的强盛和“气”的流通。我们可以说，它们受了“唯物论”和 sensualism（感觉主义）的影响，它们注重的首先是人的“快感”，而不是全人的满足。

在古代宗教中，人也可以成为神，人可以成为崇拜的对象。古罗马人的祖先崇拜或对 Augustus（奥古斯都）皇帝的“神化”就是这方面的例子。古希腊最优秀的思想家，Plato（柏拉图）在其著作 *Phaidon*（《斐东》）中曾经说，人死后可能成为动物或男人在来世成为女人等。因为古代人没有明确的形而上学，人、兽、神与鬼都能互相交通、转化、合一。华人庄子的“蝴蝶梦”在古代世界中并不是一个人的梦，而是众多人的“共梦”，是古宗教的一个相当普遍的思想。

另外，古代的人也不分物质和精神。古人多认为，*psuche*（灵魂）可能是一个物体，是由很多光体组成的一个物质现象。而且，物质现象也被称为“神”。大自然的力量被神化了，因而形成雷师之神、太阳神、北斗之神等<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> 去北京天坛的人就能看到这些神的排位。



古希腊哲学家 Empedocles（恩培多克勒）认为，“四个元素”也是四个主要的神明，而在古代华夏的传统中，“五行”也有“木金土水火之神”（见北京天坛，回音壁中的殿宇）。

另一个很值得思考的问题是，古代的人向宗教要求的是“神力”与“特异功能”（special abilities），因为古代宗教与 magic（魔术）有很多关联。譬如，古希腊的神话多次描述“超人”的“神力”（参见 Heracles 赫拉克勒斯的超然力量）。传说中的“怪物”也具有“特异功能”，譬如女怪 Medusa（美杜莎）的头发就是蛇，而所有观看她的人都会立即变成石头。然而，英雄 Perseus（珀尔修斯）凭着自己的另一种“魔术”而能够杀掉这个女怪。神明们喜爱 Perseus（珀尔修斯），所以他们给予他一个头盔、一双“脚翼”和一面镜子。他的头盔使他成为“隐形的”，他的“脚翼”使他有飞行的能力，而通过镜子他能看见 Medusa（美杜莎）并避免被害，因为当他提起镜子，Medusa（美杜莎）看见自己的“蛇发”就变成一块石头了。

“混一现象”的根源是对“神”的错误理解，是对“神”概念的不充分认识和不充分发挥。Plato（柏拉图）等古代思想家曾经反思过逃脱这些误解之道，但他们无法真正突破古代宗教的局限性。譬如 Plato（柏拉图）继续认为，星星就是神明。基督宗教的宗教思想才开始取代古人对“神”的理解。基督宗教信仰给古代带来了一个全新的“神”的概念。法国学者 Coulanges（古郎士）认为：“古代的人只是神化了人的灵魂或神化了自然力量，但基督宗教开始意识到神的本质是一个‘它者’；神不同于人性，也不

同于世界。这样，神圣者明显超越了有形的自然界。”<sup>①</sup>犹太-基督宗教的神与古代的神明真有“天壤之别”，因为基督宗教的神、上主，不代表自然力、生物的生命力、阴阳五行，而且他也不与任何人、任何皇帝、任何宗教领导者结合。基督宗教的上主超越人灵，也超越自然界，他与自然界和人的关系是“创造主”与“受造界”的关系。这样，基督宗教能在人、兽、神，在“灵”和“物”之间划清界线，不再让兽神或“神人”统治人们，不再让人鬼、仙人、幽灵等怪物扰乱社会。从此，古代的“混合宗教”走向现代化的“神人分明”的宗教。在基本上，这个转变也是基督信仰的贡献。

### 第三节 “天无情” 还是 “人格神”

古代人似乎都认为，神明的惩罚很严厉，上天的命运是一种“铁律”。古代华人说“天若有情天亦老”、天“不为尧存，不为桀亡”、“天何言哉，四时行而万物生”。这都暗示存在一个物质化的、规律化的、非人格神的、无情的“天”。古希腊人的“天”也是这样的天，而古希腊人也多将星星当成神明；然而，星星的均匀运行同样表达“神明不在乎人间”这个道理。

Stoa（斯多亚）派的思想就追求和敬拜一种这样的非人格化的“神”。罗马皇帝与思想家 Marcus Aurelius（马

① 见 Coulanges, p. 506.

可·奥勒利乌斯)写道：“或许是命运的必然性和一个谁也不能违背的秩序，或许是一个人们可以祈求的 providentia (天佑)，或许是无意义的混乱。如果是不可违背的安排，你为何反抗呢？如果是一个垂允你祈祷的安排，那么你应该努力成为一个值得获得神助的人；如果是混乱，你要高兴，因为你在这样的洪流中仍然具有一个独立的灵魂……”<sup>①</sup>Stoa (斯多亚)派是一个“哲学化的宗教”或一个“宗教化的哲学”，但这样的哲学不能给人很大的安慰和鼓励，因为它只信一个没有感情的规律、秩序和安排。Stoa (斯多亚)更多向人们提出问题，让人们有疑虑，向人要求很高的道德水平，要求“克己”、保持“心灵的独立”。但它不给予什么比较具体的希望和安慰。这一点也许能说明，在一个“无情”的“天佑”面前，人没有“权利”，只有“义务”；没有“恩惠”，只有“法律”；没有“收获”，只有“付出”；没有“安慰”，只有“凡求诸己”。

Stoa (斯多亚)派的“神”是一个无情的规律，但根据“上梁不正下梁歪”的原则，在这样的“神”面前生活的人们也会成为无情的和非人格的表现。也许，Stoa (斯多亚)的精神培养出一些“伟人”和名副其实的“英雄”，培养了一些非常冷静的和理性的人物，它体现了忍耐、守己、不动心、克己、定心的美德，但在另一方面，Stoa (斯多亚)怎能是一个同情别人的宗教？在它的思想框架中，人们还能向谁诉苦，向谁祈求，向谁表达内心的期望？

① 见 Grant, pp.323 ~ 324.

那个“不可违背的秩序”会给人们什么回应？

总的来说，在同情别人和帮助弱小者方面，古代的宗教都失败了。古希腊的 Epicureans（伊壁鸠鲁派）的人只看到了“今朝的快乐”，而不把弱小者的痛苦放在眼里。诗人 Virgil（维吉尔）只能哀叹不幸的人，而 Stoa（斯多亚）派只好以一种平静忍耐的心接受了这些不幸者的苦楚。但是，这些学派和宗教化的思想不能从宗教那里给予弱小者新的尊严和力量。基督宗教与此不同，它以“十字架”的道理鼓励和启迪了不幸的人并且提供一个比较具体的希望，即“复活”的希望。

基督宗教的神是“有情的”，但他不像 Zeus（宙斯）那种有“七情六欲”，而是“仁慈与关怀”的，是宽恕和同情的，同时也对罪恶行为“发怒”与反抗。《圣经》中的上主多次和以多种方式表达他的“情”，表达他对人的爱护和对罪恶的不妥协。《圣经》中的神是一个回应人间的、观看人心的、审察思、言、行的神，他是一个“大父”，同时也是一个“母亲”。在《圣经》中，人们可以感觉到，他们是“被爱的”、“受照顾的”，而神的这种关爱不是一时之“热情”，而是一个“长期”的、“永恒的”爱。值得注意的是，《圣经》多次将上主的“仁慈”（希伯来语的 hesed）和他的“信实”、“恒心”（希伯来语的 emet）相提并论。换言之，上主的“情”与人的“情”还不一样，因为人的感情是很有局限性的，而神的“感情”是超越时空的。《圣经》很强调这一点：上主的“情”超越人的“情”：“妇女岂能忘掉自己的乳婴？初为人母的，岂能忘掉亲生的儿子？纵然她

们能忘掉，我（上主）也不能忘掉你。看哪！我已把你刻在我的手掌上”（见《以赛亚书》Is 49: 15）。《圣经》一方面肯定上主的“义气”、他的“慈爱”和他对人们的“怀念”，但是《圣经》又坚信上主是“神圣”的，所以他的“感情”是超越性的：“我不再按我的盛怒行事，因为我是天主而不是人，是在你中间的圣者，而不是伏于城门的仇敌”（见《何西阿书》Hos 11: 9）。

通过这类的信念和说法，《圣经》表述了一个 personal God（人格神）的观念。这个观念超越了古希腊人的那些“人化的神”，也超越了古代思想家的“非人格的天”。《圣经》中的上主同时能保持他的“圣性”和超越性，但他也是“有情的”。换言之，《圣经》结合了“有情”与“不老”两个方面，可以说，《圣经》中的“天有情，但天不老”。然而，这种“人格神”的形象深深影响了整个欧洲思想史，带给无数的人新的灵感与希望，也带给“人”与“人格”新的尊严与价值。在现代的宗教观念中，人的灵魂总是渴望一个与他相称的“人格神”，而古代的宿命论不再有什么吸引力。由此可见，古代和现代的宗教观也深受“人格神”观念的影响。

#### 第四节 “可怕的神明” 还是“信、望、爱”

严格来讲，古代的神明并不是人的“朋友”或“伴侣”，因为它们主要不是一个 person（人格）。在古希腊的神话中，神明们似乎是人化的，但在古希腊的宗教生活中，

神明同时是星星、属相、无情的自然力和自然灾害的起因。这些神明首先是“可怕的”，而不是“可爱的”。基本上，古代人只怕神力，他们想尽各种办法来讨好、奉承、巴结神明，甚至想欺骗神明。在古希腊的神话中，人与神明的关系并不是“互相信赖”与“互相尊敬”的关系，而更多是一种残酷的“争”与“诈”关系。在这一点上，Prometheus（普罗米修斯）的故事能给我们一些启迪。

根据古希腊的神话，Prometheus（普罗米修斯）是一个Titan（巨人）。他就象征着“人类遭受神明们的敌视”。Prometheus（普罗米修斯）从天界偷了火，因为Zeus（宙斯）不想让人们享受火的好处。Prometheus（普罗米修斯）因为违背了宙斯的意愿而触怒了他。另外，Prometheus（普罗米修斯）在进行祭祀时也直接欺骗了Zeus（宙斯）。他用牺牲品（牛、羊）的脂肪来包装那些无用的骨头，让神明选择这一部分，而牺牲品的肉则保留给人们。这个做法当然等于“嫁祸于人，好处留给自己”。而受了欺骗的Zeus（宙斯）就“以怨报怨”地送给人类各种疾病。Prometheus（普罗米修斯）也遭受了一个可怕的惩罚，他被锁于高加索山崖上，遭受了长期的折磨：一个老鹰每天来吃他的胆，但因为Prometheus（普罗米修斯）是“巨人”，他不会死；他的胆每个晚上恢复原状，为了让他第二天又受到老鹰的酷刑。这种可怖的惩罚本来要继续到无穷无尽的时日，但最后，Heracles（赫拉克勒）杀死了老鹰并解放了Prometheus（普罗米修斯）。这些故事很典型地说明古代宗教中的“神人敌对关系”，神与人之间的冲突、不信

任，不给“对方”好处。<sup>①</sup>

在《圣经》的氛围中，人与神的“敌对”关系是不可能的，因为人根本无法欺骗上主。（值得注意的是，在上述的故事中，Prometheus〔普罗米修斯〕很成功地欺骗了Zeus〔宙斯〕或其他的神，而在《圣经》那里，上主的超越性早就会挫败人的这类企图。）在《圣经》中，人根本不能做上主的“敌人”，因为人具有局限性，是“受造物”，而上主是超然的“创世主”。因此，像Prometheus（普罗米修斯）这样的“齐天大圣”或“大闹天宫”的英雄是不可能的。《圣经》彻底地离弃了古代宗教的那些“武侠故事”，它追求另一种“神与人交往”的模式：personal（人格）的交往，即“召唤与回答”、“说话与聆听”、“表达对对方的希望、信赖”、“规定盟约与服从共同的规定”、“违背神意与悔改”、“祈求与垂允”、“认识神”等。在基督宗教传统中，神是一个具有“人格”的神，他有感情并且愿意与人们进行沟通。他不再敌视人们，对人类没有敌意。他也不用酷刑来折磨人们，因为他“决不喜欢恶人丧亡，但却喜欢恶人归正，离弃邪道，好能生存”（见《以西结书》Ez 33: 11）。《圣经》一再地强调，上主是一个“爱好生命的

① 不过，古希腊的神对人的“挑战”也许激励了人的自我意识。譬如，Snell认为，人的自尊与自由来自希腊的神明：“在荷马著作中的人能够自由地在他的神前站立……当人必须受苦，他还是坚持与神的敌对（像Odysseus〔俄底修斯〕坚决反对Poseidon〔海神〕，虽然他遭受海神的压迫）……”见B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948, p.48. 下同。

上主”，他希望人们享受更丰富的生命。这与古代的 Zeus（宙斯）等神明有何等的差别！在基督宗教传统中，人的灵魂与神的关系都改变了。人不再“害怕”神明，而更多是“敬畏”、“信任”、“爱慕”。基督宗教带来了一些新的宗教心理因素，即所谓 fides, faith（信仰）、spes, hope（希望）和 amor Dei, divine love（圣爱）。

根据基督宗教传统的说法，信仰（或译“信德”）是人对上主的依靠和信赖。虽然古代的人也会有一些“信赖神”的观念，但在多神论的氛围中，神明很多，而神明们也是“心神不定”的〔譬如 Athena（雅典娜）一方面反对 Odysseus（俄底修斯），但后来她又保护他〕。《圣经》中的人却能够“全心”地信赖上主，而信仰成了一个基本的抉择、“归依”、选择和规定。在犹太—基督宗教传统中，“信仰”成为一心灵的依靠和力量。这也是现代性的萌芽，因为现代的宗教信仰就要求“全人的投入”，但古代的宗教“信仰”是“半信半疑”的，古人对神明的态度是“若即若离”、“伴神如伴虎”与“敬而远之”的态度。现代意义上的“宗教”是“人心有寄托”的宗教，但古希腊和古罗马的宗教中普遍存在着一种“模棱两可”的现象；古代宗教只带给人们很多忧虑和问题，但很少提供一些令人满足的答复和精神寄托。古华夏屈原的《天问》与古罗马 Marcus Aurelius（马可·奥勒利乌斯）的思索都是两个比较突出的例子。

“希望”是基督宗教传统中的另一个重要的因素，同时也是在古代宿命论环境中的一个罕见的 virtue（德性、美



德)和心态。古人的悲观心理是相当有影响的(譬如Stoa的思想或Euripides的悲剧),而其原因之一是古代宗教不带给人们一个比较明确的“希望”。古罗马帝国中的mystery cults(神秘宗教、秘密宗教)就想给人们某种具体的希望,所以它们举行各种“再生”仪式等。但是,这些“人造希望”的根据实在太薄弱,而那些“神秘宗教”也不能妥当地回应人们的渴望。基督宗教的《圣经》走了另外一个路线,它同时用很多层面来说明一个观点:人生是有希望的。首先,《圣经》肯定一个“创世主”,肯定神的临在,他的统治,他的安排。《圣经》回顾以色列的历史而从中找很多鼓励人们的例子;另外,《圣经》中的上主是一个鼓励、激励人的神,他的话、他的“救恩行动”、他的“圣事”、他的“团体”(即教会),都是“希望”的因素;最后,基督宗教信仰带给个人的崇高希望是“复活”和“永生”。这一切因素都成了“希望”的根据和基础。总而言之,《圣经》可以视为一本带给人们“希望”的书。

最后,古希腊的“人欺天,天恨人”在基督宗教那里改为“天爱护人,人爱慕天”。在《圣经》那里,人对上主的“爱慕”和“敬畏”是基督宗教的特殊表现。《圣经》的神不仅仅要求外在的仪式和祭祀,他要求人的“心”,要求人们“全心全灵全力全意爱上主”(见《圣经·申命记》Dtn 6:5)。对神的这种pietas(虔诚的心、敬爱之心)也是古罗马宗教中的因素,但在基督宗教的一神论那里,“爱神”的心态才能够获得充分的发挥。另外,基督宗教进一步净化了古人的宗教情感。《圣经》很强调,“爱神”不仅仅是

“献献花、烧烧香”，而是“行善”、“帮助孤儿和寡妇”、“解放受压迫的人”等。这样，“爱神”成了一个生活态度，成了一个道德规范，因为《圣经》要求人们“在上主面前生活”和“追求上主的神圣性”；在神庙进行祭祀是不够的，因为《圣经》的上主要求整个人的“牺牲”，就是日常生活中的“投入”和“自我奉献”。

从“信、望、爱”几个方面可以观察基督宗教与古代宗教的差别。一句话，古代人对神明的“信赖”、对神明的“希望”和对神明的“爱慕”呈现出严重的局限性和“模棱两可”的本质。古代的宗教不能完全摆脱 Prometheus（普罗米修斯）的情结，不能彻底克服“人神敌对”的状态。而基督宗教的一神论和《圣经》中的“人格神”却能够充分肯定人与神之间的积极关系，人与神之间的“信、望、爱”。

### 第五节 “宗法教化”还是“活人的宗教”

在古代的社会中，祖先崇拜和家族的宗教变成一种世俗化的形式和惯例，但当时它也意味着对领导者的肯定。这样，“宗教”成为一种“政治的教化”，一种“政教”。譬如，在古罗马帝国中，宗教就成了一个充分“国有化的”、政治化的宗教。祖国的“圣王”，如罗马的“奠基人” Aeneas（埃涅阿斯）与祖国的神明被认为是十分重要的，他们是公共宗教的核心。在古罗马城内还有那些 Vestal Virgins（维斯塔贞女）；她们被认为是祖国圣王的女儿们，而她们

必须守护 Vesta (维斯塔) 女灶神的神庙中的“圣火”。这些罗马处女必须守贞, 如果她们在 30 年的任期内犯奸淫之罪, 她们就遭受活埋之酷刑。指定她们的大司祭是罗马的 pontifex maximus (祭司团之主)。他是罗马司祭团的首长并且要决定一切和国家宗教有关的事。从 Julius Caesar (恺撒, 公元前 100~前 44 年) 到公元 381 年, 罗马帝国的皇帝也同时是 pontifex maximus (大祭司)。由此可见, 在古代的社会中, 宗教的最高领导者也是政治的最高领导者, “天子”同时是“天上的圣人”, 也是“天下之主宰”。换言之, 古罗马帝国的皇帝也是“教皇”, 而从 Augustus (奥古斯都) 皇帝以来, 皇帝也被称为 divus (神)。

在家庭和家族的崇拜中, 宗教也起了很大的规律性作用。事奉家族的祖先和家庭的 Penates (保护神) 及 Lares (家神), 这是一家之主的重大职务。父亲是一家之首, 也是家庭中的祭司, 具有宗教职位。按照罗马传统宗教的规定, 唯有家庭的父亲能正当地敬拜祖先, 而只有他的长子能继续维持家庭的传统。因此, 这种宗教也在很大的程度上规定了家庭成员之间的关系, 规定了权威与服从的义务。古罗马社会中的家族生活就依靠着这种带有宗教色彩的“家法”和“宗法”。反过来, 古罗马的宗教也依赖于家庭和家族对祖先的崇拜。学者 Coulanges (古郎士) 写道: “家庭成员的团结不仅仅取决于生育、感情或劳动体力, 而且取决于比这些更大的力量, 就是家火 (灶火) 与祖先的宗教。这个宗教影响一家之人, 使他们在现世和在‘来世’中成为一个团体。古代的家庭宁可说是一个宗教团体, 而

不应该说是自然的团体。”<sup>①</sup> 婚姻的礼仪是另一个例子：只有通过婚姻的神圣礼仪，一个妇女进入一个家庭，成为家庭的成员。但是，在古罗马传统中，婚姻礼仪就教导这个新娘如何参与本家的朝拜。如果一个儿子不继续参与家庭的朝拜，他就不再算这一家的儿子，他就失去了儿子的身份，也失去继承家产的权利。这样，古代的宗教在很多层面涉及到家法，涉及到法律、权力和政治。

犹太—基督宗教的传统是一个突破宗法的传统。在《圣经·旧约》中，上主多次站在“小弟弟”的一边，而“大哥哥们”有时候遭受批评。《圣经》中的神就是一位关注弱小者的神，他“提高卑微的人”而不拘泥于“三纲五常、三从四德、三不孝四不忠”的传统家法。《圣经》中的上主在基本上看个人，而他所给予的“恩典”绝不取决于这个“个人”在家庭中的地位。当一家庭的哥哥们不公正地压迫一个淘气的弟弟时，上主还站在这个弟弟一边。<sup>②</sup> 同时，《圣经》也克服了古代的“政治化宗教”。在《圣经》那里，国王的地位不带宗教色彩，而那些“上主的使者”（先知）还经常批评国王，与政权保持一个健康的距离。很明显，上主的旨意和他的正义远远超越传统的家法观念，也超过传统的“国教”观念。不过，《圣经》也并不取消家庭中的权威或国度中的权威。通过“恺撒的归恺撒，上主的归上主”的原则，基督宗教分开了宗教与政治，而通过

① 见 Coulanges, p.62.

② 譬如，见 Joseph（约瑟）的故事，《创世记》Gen37 章等。

“法律的归法律，精神的归精神”的原则，基督宗教又辨别了世俗的法规和宗教的精神。基督宗教的这种双重肯定和辨别也可以视为古代和现代的另一分水岭，因为古代始终混合了权力与宗教、法律与信仰。在基督宗教那里，宗教才成为“活人的宗教”，而不是“死人”（祖先、祖国圣王）的宗教，也不是“死法规”的宗教。

### 第六节 “形式主义”还是“内在化的宗教”

古代的宗教主要是一些 religious activities（宗教活动），譬如算卦、占卜、祭祀、朝拜、庆节大餐以及类似的惯例，象征性活动、礼仪。在这些活动中，人们感觉到，他们面对神力、生命力、生命的奥迹，神秘的力量。古埃及、古希腊和古罗马的祭祀文化也包括杀畜活动，而在这种流血、暴力和杀害生命的祭祀活动中，古人就感到这是神明的临在，这是悦乐和讨好神明的牺牲。为了获得这种充满生命力的经验和“刺激”，古人们也真奉献了很多宝贵的东西。他们进行了庞大的宗教庆节，盖了神庙，甚至也放弃了世俗的快乐来讨好和愉悦神明。比如说，女神 Cybele（库伯勒）的祭司们进行了自我阉割，而罗马的 Vesta（维斯塔）庙中的女人必须是贞女。古人们普遍认为，这些牺牲越多或越恐怖，神明的力量和保护就越大。古人们普遍认为，神庙和神像越大，这个神就越有影响力和威力。古人们普遍认为，祭祀和庆节越丰富豪华，神明们就越喜欢。然而，这些祭祀、神庙、神像、牺牲等，都是一些外在的、形式

上的宗教活动，而现代的人似乎都会觉得，古代人的那些宗教活动过于形式化、外在化、物化，甚至是迷信的。现代人会觉得，通过豪华的形式去讨好一个神明，这个想法真是太幼稚、太简单。

换言之，宗教信仰的内在化是现代宗教的标志之一。现代的人都认为，宗教应该是符合“个人信念”的一种精神上的追求，一种心灵的“寄托”，应该是经过个人思考与个人的宗教体验。由此可见古人和现代人对宗教的不同态度。对古人来说，宗教很少经过思考、反思或内在化。在古代，宗教主要是一些惯例，一些传统性的活动。但是，对现代人来说，宗教主要是一种精神性的东西，它经过个人的思索、个人的感受与反省。对现代人来说，宗教主要不是外在的祭祀和惯例，而是内心的虔诚态度。

古代宗教形式主义的根源是古代宗教对神明的假设。古代人认为，神明和人一样，神明需要“吃”，而宗教祭祀就是“喂养”神明的重要任务。在古代宗教中，很多神明和人鬼只是“吃而无言”的，他们“有口不能言”。虽然人们向他们发出祈求和祷告，但神的“答复”是不清楚的，是神秘的。因此，人与神的“对话”变成一种“我给为了使你给”（do ut des），就是通过祭祀而求神的保护，而并不是一种“精神性的对话”，一种“灵魂的交流”，一种“祈祷”。这样，古人强调外在的“行动”，但忽略了“内心”与精神性的宗教生活。

基督宗教传统与这些古代宗教很不一样，因为在犹太—基督宗教那里，人们根本不必“喂养”神。神反而是

创造了并保护人们的神，而他主动地向人们发出他的要求。在《圣经》那里，“神”主要是一个精神性的存在，而他愿意与人们进行“精神性的交往”，也就是说，他要沟通、听、说、宽恕、接纳、降福，将人的名字写在生命书上等等。在另一方面，《圣经》也要求人们进行一些精神性的“活动”：人要归依、信、认识神、爱慕神、聆听、牢记在心、学习法律、赞颂、祈祷。《圣经》中的这类说法表明，《圣经》的传统已经离开了古代的形式主义与外在倾向，而走进一个新的领域：内心信仰的领域。《圣经》中的神要求的不是人的财产，而是人本身，他要人的“心”，要一个“虔诚的心”。

当然，基督宗教也不反对或完全放弃外在的形式，因为人毕竟生活在有形的世界中；但是，所有的那些宗教礼仪都应该表达一种内心的态度，它们应该受内心意向的启发和指导。《圣经》在很多章节中严肃地要求人必须表里一致，而那些纯粹外在的宗教形式不被重视，也是无用的。在《圣经·列王上》1 Kgs 18: 21~40 中，Elijah（厄里亚）先知对付一些“假先知”，而他的“祈祷方式”与那些假先知的“祈祷方式”形成了明显的对比。那些崇拜偶像的人会高声喊叫神的名字、跪下又起来，跳个不停、狂喊乱叫、用刀用枪割伤自己（见 18: 26~29），而那位敬拜真神的 Elijah（厄里亚）只用一个诚恳的祈祷（18: 36~38）来寻求上主的“应允”。在《圣经》上还有许多类似的章节表明，犹太-基督宗教传统创立的“祈祷文化”是一个理性的、清醒的、精神性的“人神交往”。基督宗教离弃了古人

的狂喊乱叫与那些外在的刺激。

在《圣经·新约》中，耶稣也强调，人们必须“全心全意”地事奉上主。内心与精神态度是宗教的核心。这也是古人和基督宗教在宗教信仰上的差距：古人的 religious worship（宗教朝拜）是“盲目的”，因为古人不太追究他们所朝拜的“对象”（即神明）。在古代宗教中，人关于神的知识是很缺乏的。人们可能只知道这个神的名称与他的“管理范围”（如战争之神、农业之神、送子的女神等）。但是，犹太人关于“神”还有很多别的知识：上主的规律、法典（如“十诫”）、命令、盟约，上主的伦理要求、上主所喜爱的事与憎恨的事以及关于上主与祖先的故事等等。从这个角度来看，犹太传统的宗教信仰强调“知神”，而那些别的古代宗教根本上只是盲目地“拜偶像”。在《约翰福音》Jn 4: 22 中，耶稣干脆对那些“非犹太人”说：“你们朝拜你们所不认识的，我们朝拜我们所认识的”。这一句话就说明，基督宗教的“朝拜”与古人的“朝拜”是不同的：“朝拜”应该与“认识神”有关系，而《圣经》提出了“知道上主”、“认识上主”的要求。《约翰福音》继续说：“那些真正朝拜的人，将以心神以真理朝拜父，因为父就是寻找这样朝拜他的人”（4: 23）。这种“心神与真理”的“朝拜”，当然更淋漓尽致地说明基督宗教的“内在化”倾向，同时也划出古代宗教与现代信仰之间的界线。



## 第七节 “道德淡薄的宗教”还是“充满道德的宗教”

古代的宗教主要是一些外在的祭祀行动，而它虽然也会包括一些道德要求，这些道德规律不是很完备的，也不是很多的。古代罗马帝国的一些教派在罗马帝国晚期时也规定了一些道德标准，但历史学家认为，这也许是因为它们看到了基督宗教提供的道德律，而为了确保竞争力，罗马文化也开始强调道德规范。<sup>①</sup>

基本上，古代的宗教追求一种“狂妄的经验”，而那些“狂热的活动”不能加强人们的道德感，反而增添了一些不洁净的因素。譬如，古罗马帝国中有一个女神名叫 Cybele (库伯勒)，而在这个对女神的崇拜中似乎找不到道德因素，主要只是一些狂欢游行与狂热行动。但是，古代宗教中也确实存在着某些道德因素。譬如，在小亚细亚的 Philadelphia (费拉德尔菲亚) 中受崇拜的 Agdistis (阿格迪斯替斯) 女神的神庙中就有这样的碑文：“所有的进入此神庙的男人、女人、奴隶和自由人都应该以诸神之名发誓，他们将不会谋杀任何人，不以毒药或魔术加害别人，不服用爱情药物，不用堕胎药或避孕药，不劝别人使用它，不偷窃，也不抢劫，并当别人要这样作，他们不保持缄默而会揭露犯罪行为。一个男人不可以与别人的妻子有来往，无论她是自由人或奴隶的妻子，也不可以与男童或处女有来往或

<sup>①</sup> 见 Grant, p.264.

劝别人这样做……如果一个人不遵守以上的规范，他不应该进入此神庙，因为在这里的神明很强大，他们不容忍那些违反他们规诫的人。”<sup>①</sup> 这个例子能说明，哪怕是古代的宗教，它也会有一定的道德约束力以及对道德标准提高的可能性。

不过，那些古代宗教的伦理道德思想仍然停留在一个相当有限的程度上，这些道德规范是不系统的，不全面的，不一致的，没有经过历史经验与哲学反思的净化。《圣经》关于法律、神律、犯罪、愧疚与悔改的记载远远越过那些零碎的道德因素。《圣经》从各个角度来反思人们的道德行为与道德上的失败或堕落，充分地指出社会因素、传统因素、心理因素等层面。在《圣经》的基础上，后来的基督宗教建立了所谓的“伦理神学”，就是一个系统的道德反省与伦理标准。

《圣经》是一部充满道德气氛的书，但它仍然保持宗教的独特性，并没有让“宗教”消溶于“道德”。其原因是，在《圣经》中，上主是超越人的永恒标准，而人的道德或不道德最终也不能损害上主的荣耀。换言之，道德行为不是宗教的最后标准，而“上主的慈爱”比人的“罪行”更强大。《圣经·旧约》中的“先知”也意识到了他们信仰的特殊性，譬如，Micha（弥迦）说：“没有神像你一样，赦免罪恶，宽宥他的基业。选民的过错，不永远怀怒，喜爱以仁慈待人。你要把我们的罪踏在脚下，投入海底”（见

① 见 Grant, p.265.

《圣经·弥迦书》Micha 7: 18)。虽然《圣经》谈论罪恶与罪的根源，但它又要克服罪恶，用道德的力量来净化社会与人心。基督宗教的“爱神”与“爱人”的结合也已经成了现代人的常识，但是从古代的宗教来看，这种结合绝对不是必须的，因为在古代宗教中，“对神的爱慕”与“对他人的博爱”并没有关系。恰恰相反，古代的宗教不是“博爱”的宗教，而是分化人们的宗教，因为它在家族与家族之间，民族与民族之间，阶层与阶层之间建立更多的隔阂与精神上的“墙壁”。古代的多神论与祖先崇拜在原则上就是反对“博爱”的，而这些古代宗教所要求的道德水平当然没有普世性，没有超越性，只能是“亲其亲”、“恨远人”的道德。然而，基督宗教的道德是跨越阶级、跨越民族与跨越家族的道德。

总而言之，现代人对宗教的期待也包括道德标准。一个没有道德理想和道德实践的宗教不被认为是一个令人满足的宗教，而现代的人们也多希望，宗教的精神力量能“净化”社会，能提醒人们必须遵守某些道德规律。由此可见，基督宗教传统对“爱神”与“爱人”的结合对现代人的思想方式产生了非常深远的影响。

## 第八节 “因地制宜”还是“跨越地区”的宗教

在古代的世界中，宗教是地方性的，是“因地制宜”的，也是“因神而异”的。之所以如此，乃因古代的神明也是地方的神、山神与城皇或者在某个特定的地点受崇拜

的神。因此，不同的地区就有不同的神和不同的宗教习惯。譬如，雅典人朝拜了 Athena（雅典娜）女神，而罗马人朝拜的是 Capitol（卡庇图尔）山上的 Jupiter（朱庇特）。因为古希腊和古罗马社会一直到最后不放弃多神论，这种“因地制宜”的现象是不能克服的，不能超越的。这样，雅典、罗马和耶路撒冷在宗教上永远不能有真正的“沟通”，而基督宗教的一神论才带来了一个普遍的、超越性的、共同的信仰。然而，古代的宗教在很大的程度上是对地方神以及对具体神像的 idolatry（偶像崇拜），而改变这种根深蒂固的地区性崇拜是一个艰巨的、不可思议的任务。

虽然古希腊人的宇宙是一个“充满神灵”的宇宙，而每一个地方有该地方的保护神，但古希腊的思想家也曾寻求了一个共同的信仰基础。譬如：Anaxagoras（阿那克萨哥拉）和 Apollonia 的 Diognet（阿波罗尼亚的狄奥格内特）认为，万物的根源是一个无所不包的精神实体，而 Stoa（斯多亚）派的人主张，人人应该都面对“世界理性”，即“命运”。Stoa（斯多亚）认为，这个理性对所有的人是同样的，所以他强调，所有民族的宗教朝拜是殊途同归的。这些古希腊和罗马的思想家意识到了，各个民族的宗教传统都有共同之处，而虽然神明的名字是不一样的，但形象上的实体仍是同一个。这种思想也许受了希腊和罗马神谱相互对应的启发，因为从这两个神谱的对比来看，很容易得出“名异实同”的结论。譬如，Zeus（宙斯）等于 Jupiter（朱庇特），Aphrodite（阿佛罗狄特）等于 Venus（维纳斯），Ares（阿瑞斯）等于 Mars（玛尔斯）。

实际上，古罗马帝国中也有一些跨出地区性的宗教，譬如 Eleusinian Mysteries（厄琉西斯的秘密祭典），对 Cybele（库伯勒）女神和 Serapis（塞拉皮斯）女神的朝拜；这些都是从东方（埃及、波斯）来的宗教，而它们对罗马帝国许多地方的人们具有吸引力。犹太人在基督宗教时代以前也早就开始将自己的信仰传播到希腊地区，而在这个基础上，基督宗教也很快成了一个“国际性的”、跨越地区的宗教。

值得注意的是，这种“世界性”和“国际性”的前提是宗教信仰本身的“世界性”与“国际性”。一方面，宗教的“神”必须是“万民之父”或“宇宙的创造者”，而另一方面，信徒也必须是“万民”与“人类”。《圣经》中的信仰就具备这些条件：神是“世界的创造主”，而所有的人都有权利成为他的信徒。《圣经》的宗教传统呈现出一个重大的转变，就是由“圣山”、“圣木”、“圣河”、“圣地”、“圣物”到“人”的转变，也就是说，信徒的团体是宗教的中心，而外在的“圣殿”是次要的。首先，《圣经》中的上主是“人”的上主，而“信徒是神的‘圣殿’”。这是《旧约》和《新约》中人们的经验：上主与他们在一起，上主陪同他们走出埃及，时时关注他们。这种“上主与我们同在”（希伯来语的 immanu - El，以玛奴尔）是基督宗教信仰的基本经验，而它同时意味着，地方不再是重要的。这样，《圣经》中的上主不再依赖于一个特定的房子或“圣所”。他愿意陪伴和保持流放的人、孤独的人以及居留在国外（即埃及）的以色列人。古犹太人就意识到，这样的“神”

远远超越某一个“圣所”或某一个“圣像”的局限性，他是“超时超空”的神，是“普世性的神”。

《圣经·旧约》中的一些祷文就洋溢着这种“普世性”：“上主对待万有，温和善良，对他的受造物，仁爱慈祥。上主，愿你的一切受造物称谢你，上主，愿你的一切圣徒赞美你……让世人尽知你的威能，你王国的伟大光荣。你的王国是万代的王国，你的王权，至于无穷之世；上主对自己的一切诺言，忠信不欺；上主对自己的一切受造，圣善无比。凡跌倒的，上主必扶起，凡弯曲的，必使他直立。……上主接近一切呼号他的人，接受一切诚心呼号他的人”（见《圣经·诗篇》Ps 145：9~18）。由此可见，《圣经》中的宗教信仰是跨越地区性的，它是“普世”的，因为《圣经》中的“神”也是“普世的”。在另一方面，“人”被视为“上主面前的人”，所以他的地位、性别、文化、民族等等都成为次要的因素。只要是“呼求上主”的人，他们都能成为“信徒”与“圣人”。这一点与古代的宗教是很不一样的，因为古代的宗教特别强调民族、血统、文化、语言，而“外人”进入本地或本族的宗教是很不容易的。《圣经》却说，“上主的圣人”是来自“各邦国、各支派、各民族、各语言”的（见《圣经·启示录》Rev 7：9）。从这些记载能看出，基督宗教信仰的最后目标是一个团结的“人类”，是“各邦国、各民族、各文化”之间的沟通、共融、合一，与所有人的“圣化”。这些思想的倾向也是“人心”的合一，也就是所有人在精神上的交往与“一心一意”。基督宗教的这种理想当然面对历史的严峻考验，但应该注意的是

这种思想的基本方向，因为在古代，“人心的合一”是一个不可思议的说法。在古人的眼中，“非我族类”的人必然会有一个“异心”<sup>①</sup>，而古代的宗教有时候更加深了这种“异心”，加深民族与民族之间的冲突。

### 第九节 “分裂人的宗教” 还是“沟通的信仰”

因为古代的各种宗教是地区性的，它们也容易分化人们。在宗教信仰上，雅典人和罗马人就不能合一。在古希腊社会上，在雅典娜（Athena）的圣殿举行朝拜的权利是雅典人的特权，而外地人就不能参加。这样，古代的宗教有相当大的排他性，他在“选民”和“外教人”之间划了一条绝对的界线。在古希腊的宗教中，外地人和陌生人就不能参与祭祀，因为他们被视为“玷污”宗教活动的“不洁净”的人。这样，古代的宗教使人们“亲其亲而恨外人”。对外族人、外地人、外国人的怀疑与怀恨是许多古代宗教的特征，因为古代宗教多强调本族的祖先、本族的地区、本地的圣所、自己的国度和“国教”。

古罗马帝国中的秘密宗教也可以视为分化人们的宗教，因为它们的信仰和礼仪是秘密的，不公开的，更强调“内”与“外”的差距。古代的宗教分化了人们，分化了精英分子与百姓，分化了上层人与穷人，分化了男人与女人（譬如，Mithras 弥特拉斯教排斥妇女），分化了奴隶和自由人，

<sup>①</sup> 见汉语文献的成语：“非我族类，其心必异”（《左传·成公四年》）。

分化有文化和没有受过教育的人。

在犹太人的传统中可以观察到由“特权”到“普世性”的发展。一方面，在历史上的犹太人当中，肯定也有许多人认为，事奉犹太人的神是犹太人的特权，而非犹太人就不可以进入耶路撒冷的圣殿。但是，在理论上早就有一种更为开放的，更为先进的思想潜移默化地影响了犹太人的思想：信仰的普世性。Isaiah（以赛亚）先知指出，上主的圣殿应该是“万民的祈祷所”（见《圣经·以赛亚》Is 56:7），而耶稣也曾经引用过这句话：“我的殿宇将称为万民的祈祷之所”（见《圣经·马可福音》Mk 11:17）。在基督宗教那里，这种普世性也获得了具体的历史实现。

《圣经》中的精神在很多方面超越了古代的“分化”。譬如，《圣经》的信仰强调穷人的尊严，有时候也向富有的人提出批评，但它并不说，富有的人在根本上是“恶的”。其理由是：富人也是上主所创造的。譬如，《箴言篇》Prv 22:2说：“富人与穷人彼此相遇，二者皆为上主所造”。这样，《圣经》的精神不是挑起阶级之间的冲突和矛盾，而是“富人”与“穷人”必须在上主面前“相遇”。当然，这也意味着，富人必须意识到，他是穷人的“兄弟”，与穷人是“一家人”。《圣经》的精神在根本上是“共同父亲”的信仰：“我们不是共有一个父亲吗？不是一个上主造生了我们吗？为什么我们彼此欺骗？”（见《玛拉基亚》Mal 2:10）。这个“共同的大父”信仰当然不容许人们之间的分化与排斥。

古代宗教的特征是“不共同性”，而基督宗教传统的特



征之一则是“大公性”（catholicity）和“公开性”。《圣经》的先知和耶稣本身都“公开地”教导人们，在“街头”上、在“聚会堂”和在“圣殿”中讲演他们的教理。当耶稣被逮捕时，他还特别强调他的“公开性”：“我天天坐在圣殿施教，你们没有拿我”（见《马太福音》Mt 26: 55）。耶稣的“门徒”和学生也继承了这种“公开性”，他们没有创立一种“秘密的教派”，而且还要随时准备向别人说明信仰的道理。“若有人询问你们心中所怀希望的理由，你们要时常准备答复。”（见《彼得前书》1 Petr 3: 15）。对基督宗教徒来说，应该没有“外人”或“陌生人”，而所有的人都有成为基督信徒的可能性。基督也派遣他的学生与使徒去向天下万民宣讲福音（见《马太福音》Mt 28: 19）。基督宗教的特点是，它不属于某一个民族，不属于某一个国度、某一个语言、某一个阶层、某一个地区、某一个派别，而是属于“人类”。在这个思想基础上，人们可以彼此沟通，彼此接纳，彼此相遇，可以跨越各种各样的界线与隔阂。

进一步来分析，基督宗教不仅仅建立了一个“沟通的平台”、“普世性”与“人均意识”，还主动地寻求与边缘人的交往，寻求“与敌人和好”，追求“爱敌人”的崇高理想。《圣经》中既有注意弱小者、外人、罪人的精神，也有“与对头对话”的精神。譬如，《圣经·出埃及记》Ex 23: 4~5特别强调，当“仇人”面临一个困境时，人们应该马上协助他。这样，基督宗教的“博爱”与“爱敌人”的理想也应该有具体的表现与行动。从这些例子可以看出，基督宗教的精神不仅仅克服了古代宗教的“分化”倾向，它

也要求人们主动地“拆毁人们之间的壁垒”<sup>①</sup>并且实践“人类团结”的理想。耐人寻味的是，这种理想是现代性的特点之一，其根基仍然是“共同的大父”的宗教信仰。

## 第十节 “没有教义的宗教”还是“条条有理的信仰”

古希腊和古罗马宗教的共同特点是，它们没有明确的和比较丰富的“教义”。古代的宗教主要是对祖先的祭祀，对神明的朝拜，是举行传统的庆节、游行与祭献，寻求狂热经验和神秘的刺激，但很少包括对“圣者”的反思和对“神”的研究。在某种程度上，古代的宗教是“物质化的”、“外在化的”宗教活动，而它缺乏内心的反思与精神上的归依。古代的宗教也不是“书本的宗教”，它们没有一种很明确的、说明信仰的、权威性的“经典”。另外，那些“哲理化的宗教”，譬如 Stoa（斯多亚）学派的理论，都缺少一些比较有吸引力的“神学故事”和关于人如何能“获救”的叙述。古希腊与古罗马思想家们想探讨宗教的意义和神明的“本质”，但他们也不知道如何面对民间传说与文学著作对神明的描写。所以他们只好用哲学的用语来“说明”神明。然而，在 Stoa（斯多亚）那里，这种尝试导致了“神性”的丢失，因为 Stoa 用火、理性、气与命运来说明

<sup>①</sup> 参见《圣经·以弗所书》Eph 2: 14 “基督是我们的和平，他使双方合而为一；他以自己的肉身，拆毁了中间阻隔的墙壁，就是双方的仇恨……”。

“神”，而这些概念就抹杀了“神”的人格性，其与 Homer（荷马）著作中神明的人格性是针锋相对的。这就表明古代宗教所面对的矛盾：理性的分析没有吸引力，而符合人情的宗教故事大多经不起思想的考验。在古代宗教那里，文学著作、哲学反思与宗教信仰是“敌人”<sup>①</sup>，而宗教就不能提出一个共同被承认的 doctrine, teaching（教义）。一方面，Homer（荷马）等诗人的神话传说是如此众多的、无序的、支离破碎的、自相矛盾的，而另一方面，哲学家的思考只提供一些小枯燥无味的、悲观的、没有宗教感染力的“教训”和“劝勉”。两者只能有一些分散的“教导”，但没有核心的、一致的“意义”，可以说古代宗教只有“教”，而无“义”。

共同“教义”的前提是一个共同的传统和共同的、权威性的“经典”。另外，这个“经典”也需要有一定的一致性。如果“经典”包括很多自相矛盾的、离开核心的故事，人们就不能保持一种共同的心态与共同的信仰。在这方面，“经典”的长短也是相当重要的；如果它是一个整个“图书馆”，人们就无法理解其核心。如果它只是一篇文章，它就不能很恰当地描述人的处境、人生的问题与宗教对各种问题的答案。值得注意的是，基督宗教的经典是《圣经》，而《圣经》是一本比较厚的书（在古代中，制书的技术不那么

<sup>①</sup> 鲁迅曾说，诗人因其唯美倾向而破坏神话。他认为，诗人就是宗教与神话的“仇敌”。见《中国小说略史》，第7页，人民文学出版社，北京，1973。

发达，所以《圣经》被保存于几十个书卷)。这本书本来是由72本(新教:65本)书籍组成的“小形图书馆”。在这个“小图书馆”中，人生的问题与宗教信仰的陈述获得了足够大的篇幅，所以《圣经》的内容包含各种各样的文学作品(如祷文、小说、法典、比喻、历史记载等)。《圣经》的书虽然是在不同时代形成的，但它们又呈现出一种惊人的一致性。《圣经》的记载都陈述一神论、上主的超越性、人的创造意识等，那些故事总不会陷于多神论、虚无主义、悲观主义、颓废心情或道德堕落。《圣经》的一致性与多样性是一个很值得人们注意的现象，因为它反应出基督宗教的核心态度：“求同存异”和多样化。

《圣经》是基督宗教的“经典”，也是基督宗教的核心“教义”。但是，这些“教义”又不是“神秘不可测的”、深奥的“玄理”，而是很容易能理解的话和故事。通过《圣经》的话语，一般的人也能理解宗教信仰的道理，而《圣经》就要求人们“将这些话牢记在心中，同时也应该将它们告诉自己的孩子以及别人”(参见《圣经·申命记》Dtn 6: 5~9)。《圣经》的话是可以理解的话，但同时也是“神的话”，是“圣言”，而犹太-基督宗教传统就要求信徒尽量理解、讨论、研究这些话。这样，“教义”的同一性与对“教义”的认识成为一个重要的因素。在这种意义上，我们可以说，基督宗教是一个“知识化的宗教”，因为它要求人们“认识上主”。人们不应该朝拜他们所不认识的神，而应该以“精神和真理”来事奉上主(参见《约翰福音》Jn 4: 22~23)。在这一点上，古代宗教与基督宗教的差别特点明

显，因为古希腊、古罗马的宗教没有很完备的信仰体系，没有“教义”，也没有向“普通信徒”要求宗教知识的表现。

基督宗教是一个有“教义”（或“教理”）的宗教，而这也意味着，基督宗教能结合“思”与“信”，它不怕哲学分析的考验与“问理由”的锻炼。在基督宗教那里，哲学家、文学家与神学家成了朋友，因为他们能在共同的价值观、共同的思想基础上对话。因为《圣经》不排斥思想，不反对说故事的方法，思想与文学都获得了一种“宗教性的地位”，而学人、诗人与信徒生活在一个共同的天地中，可说他们是可“共戴天的”。<sup>①</sup> 那些在古代是分裂的层面（如神话和理论）成了一体，成了互神的、相互发明、相互促进的因素。哲学家 Thomas Aquinas（托马斯·阿奎那）与诗人 Dante（但丁）就能表明这一点。

### 进一步思考的问题

古人是否生活在一种精神困惑当中？他们的宗教信仰能不能提供充分的希望、鼓励与道德激励？古华夏的宗教带给人什么精神因素？屈原、孔子、老子等人如何看宗教？

宗教为什么应该清楚地区别“人”和“神”？“天人合一”与“神人合一”的思想呈现出什么危机？在古华夏宗教传统中，“神”的概念很清楚吗？

<sup>①</sup> 参见汉语的成语“不共戴天”，即是“互相敌对”的意思。

古代宗教对神明的“敬畏”与基督宗教对上主的“敬畏”之间有什么差别？古代华人是否有“敬畏神”的诚心？

宗教信仰的“内化”是什么意思？西语的 spirituality（即“灵修”、“内修”、“神修”）是什么意思？

宗教应该激发人们的道德感吗？什么是一个太过于“道德化的宗教”？“只爱人而不爱神”的想法会引发什么问题？

宗教信仰能促进世界和平吗？宗教信仰哪里会阻碍人们之间的沟通？

宗教应该有明确的教义吗？为什么现代的宗教似乎都用新的方法来系统地研究与陈述其信仰？

## 第九章 伦理道德

### 第一节 “优爱”还是“博爱”

古代人对别人有什么态度？他们对“爱”的追求，对生命的保护呈现出了哪些理想呢？首先应该说，古代人的“爱”主要是“爱欲”和“欣赏”的爱，而不是“同情弱小者”的“博爱”。古代的世界基本上是一个“优胜劣败”的天地，是奴隶制度的社会，是重男轻女的社会。在这个社会中没有老人院，没有孤儿院，没有医院，没有慈善机构与扶贫基金会。从现代人的角度来看，古代的社会在很多方面是一个颠倒的社会，因为它让强者成为更强，而不顾及弱小者。譬如，在古代的社会中，医生并不是为了那些真正有病的人服务的，而只是为了那些能送红包或者为那些贵族们进行治疗。在现代人看来，如果一个人说：“有病的人需要医生，而不是健康的人需要医生”<sup>①</sup>，这是一个自

古希腊罗马与基督宗教

<sup>①</sup> 耶稣的名言，见《路加福音》Lk 5: 31。

明的说法；但是，在古代，这是一个难以接受的原则，因为古代社会不考虑到“需要”，而只想到“利益”，即医生的自身好处。

在很深的意义上，古代的社会是一个“竞争”的、“优胜劣败”的社会，是“窃钩者诛，窃国者为诸侯”（见《庄子·胠篋》）的社会。在这样的古代社会中，might is right（权力就是对的），伦理道德必须服从于“强者”和“主子”，而统治者也确实可以随心所欲。在古代的社会中，那些有权力的人，有钱的人，有口才的人，有力气的人，有地位的人，有漂亮身材的人享受尊重，而那些没有地位的人，那些“无名无利无权”的人则受到歧视和欺凌。譬如，在罗马帝国同情奴隶的人并不多，虽然 Seneca（塞内加）和 Cicero（西塞罗）曾经写过一些提倡“以人道对待奴隶”的文章。另外，古代社会也不太注重真正有才能的人，所以“怀才不遇”的现象相当普遍。

希腊人 Plato（柏拉图）是古代最高尚、最伟大的 mind（心智），但他也恰恰表示一种唯美主义和追求美丽的“优爱”。他说，人们自然地会寻求良好的价值：真、善、美，而人的 eros（爱欲）就是向高尚者、向完美者的追求。Plato（柏拉图）也指出，这种渴望和欣赏就表示人的局限性，因为他还要追求一个比自己更完美的东西。这种古人的“唯美主义”和“理想主义”中的“优爱”是“由下而上的”追寻，是对完美者的追求，所以它在某种意义上也值得我们肯定它。但是，“由下而上”的爱欲同时也是“寻求完美，丢弃不完美”的态度，它缺少一种实在感和接受“不完美者”



的精神。它不能发挥出人生需要的“博爱”精神。Plato（柏拉图）的“爱”在很大的程度上是感官性的，是渴望，是爱好，是 eros, philia，而不是“同情”，不是“怜惜”，不是《圣经》所讲的 agape（仁慈、圣爱），也不能在“丑陋的现实”中找出一个超越感官的美好价值。

古代的希腊人在弱小者和丑陋者身上绝对不会看到“真、善、美”，他们反而害怕疾病、残疾人和畸型儿。Plato（柏拉图）在其《理想国》中就要进行严格的“优生措施”，他不要那些稍有疾病的人生育，而对残疾人他也没有同情的心。古希腊人对那些“不标准”的人怀有很多排斥和敌意。<sup>①</sup>“只赞颂精英，贬低与忽略非精英”的思想可以视为所有古代社会的共同特点。然而，基督宗教改变了这种态度，因为基督宗教恰恰注意到那些弱小者、病人和有缺陷的人。《圣经》承认及描述人的局限性、人的缺陷和人的失败，因而能够把人从理想的象牙塔中拉到“人间”以及现实的世界中。

《圣经》的“博爱”比希腊人的“优爱”更为广与深。这种“博爱”在那些不“尽善尽美”的存在中，在那些弱小者和罪人的身上还能看到上主，能看到最高的价值与理想。《圣经》说，人人都是上主的“肖像”，而对待“穷人”也是对待“上主的肖像”。譬如，《圣经·箴言篇》Prv 14:31 写道：“欺压穷人的，就是凌辱他的造主；怜恤苦人的，就是尊敬他的造主。”基督宗教的“爱”不仅仅是对“精英”的追求，而也是“精英者对丑陋者的怜爱，健康人对

<sup>①</sup> 见 Maier, p.15.

病人，富人对穷人，美丽者对丑陋者，圣善者对邪恶者的同情，即弥赛亚对税吏和罪人的同情。”<sup>①</sup>古希腊人肯定也有一点“恻隐之心”，但在很大的程度上，古人会避免“同情”，因为“近墨者黑”，因为接近不文明的人就会失去自己的文明。“近墨者黑”是古人的典型态度，所以他们害怕病人、穷人、罪人。在古人的眼中，基督宗教的“博爱”是不能理解的，是“愚昧”的，甚至是“颠覆社会秩序的”，因为它违反了古代的铁律：“优必胜，劣必汰”。德国学者 Max Scheler（舍勒）曾指出，基督宗教改变了“爱”的“方向”<sup>②</sup>，因为它将“优爱”，即“由下而上”的爱改成为“博爱”和“仁爱”，即“由上而下”的怜爱。

简单地说，古人的“爱”只是一个符合自然渴望的、非道德性的倾向，而基督宗教的“博爱”是一个超越自然欲望的、富有道德精神的“爱”。古人的“爱”是“亲亲”与“爱那些可爱的对象”，而基督宗教的“博爱”在“亲亲”和“爱好可爱者”的基础上加上了“亲远”和“爱不可爱者”。基督宗教信仰强调，在古希腊“蜜月式”的恋爱之外，还存在着一个更高尚的、更恒心的、更深层的爱惜，就是《新约》多次提出的 agape（圣爱、仁爱）。这种基督宗教的“博爱”具体历史表现是欧洲中世纪的医院与孤儿院，基督宗教徒的慈善工作，减少穷人、病人痛苦的社会

① 见 Maier, p.29.

② Scheler 称之为“Bewegungsumkehr der Liebe”。

机构，改进中世纪的奴隶、农奴和妇女的条件。<sup>①</sup>

值得注意的是，“博爱”的道德标准来自基督宗教的精神，但它同时也已经成了现代性的特征与现代化的重要表现之一。现代人更多同情弱小者，注意到“老、弱、残、孕”者的需要。现代人很自然地会感觉到，“优胜劣汰”也许是生物学的规律，但在人间的社会不一定成为一个“铁律”。在现代人的眼里，“病人需要医生”的原则成了一个基本的共识。由此可见，基督宗教的道德标准潜移默化地影响着很多现代人的思想。

## 第二节 “残酷的英雄主义”还是“珍惜和保护生命”

在古代，那种“优胜劣汰”的社会中会有许多残酷的现象。但是，人们习以为常地不一定会感到这些无情的表现是不应该的或“残酷”的。譬如，古代人 Heraklit（赫拉克利特）曾说：“战争是万物之父”，而古代的历史记载也主要是关于战争的记载和英雄的故事。然而，英雄主义有自己的一套标准：要有勇气、力量、毅力、不同情敌人的斗志，忍耐痛苦的骨气。这些英雄也多次是狡猾的、诡诈的、无情的人。古希腊的文学作品所描写的英雄就是这样的“铁人”。比如说，Odysseus（俄狄修斯）被认为是一个比较有礼貌的、明智的英雄。但是，他同时也是很狡猾的，

<sup>①</sup> 杨昌栋对此曾作了很全面的研究，见杨昌栋《基督宗教在中古欧洲的贡献》，社会科学文献出版社，2000。

当他有报仇的机会，他就无情地杀掉他的对手，就是向他妻子 Penelope（佩内洛普）求婚的男人。

因为古人不认识基督宗教的“博爱”，所以他们只懂得珍惜自己的性命，而不懂得保护和珍惜别人的生命。古人还会崇拜那些“杀人高手”，会崇拜战士与马戏场中的 gladiators（斗剑士），但古人不会同情那些死于剑下的人、受害者与弱小者。在古代的宇宙观中，个人的生命也不算很重要，因为个体只是生命“洪流”中的一个微小分子。古代的思想也不能确保个体的尊严，不能肯定每一个人是一个“独一无二”的个体，也不能坚持个人生命的崇高价值。这不能不说是古代思想的一个重大的缺陷，因为它只从整个宇宙看人，将人的特殊性消溶于大宇宙的循环。连那位最高明的思想家，Plato（柏拉图）也陷入了“灵魂轮回说”，因而很难确保个体的独特性。总而言之，个人的尊严不能获得充分的保护。

古代的人不会认为，个人的生命是很宝贵的，而只会认为贵族和皇帝的生命才是很有价值的。但是小孩子、婴儿、女孩子、残疾人和畸型儿在古希腊及古罗马社会中不一定受到保护。古人多次将自己的孩子置于死地，在这方面，Oedipus（俄狄浦斯）的遭遇是比较有名的。Oedipus（俄狄浦斯）的父亲 Laios（拉伊俄斯）就想杀死自己的儿子，因为他怕 Apollo（阿波罗）的预言：“你亲生的儿子将会杀死你”。所以 Laios（拉伊俄斯）伤害这个婴儿的脚，并且命令仆人将他弃于山上，使之饿死。现代的人都会觉得，这是一种惨无人道的做法，但在古代，父亲就能决定

孩子的生与死，可说是“父要子亡，子不得不亡”。

为了政治目的而牺牲自己的家人也是古代经常会出现的现象：“大义灭亲”。譬如，为了获得“顺风”，希腊军队的领导者 Agamemnon（阿伽门农）将自己的女儿 Iphigenia（伊菲革涅亚）献给 Artemis（阿忒弥斯）女神。岂不是“吃人”的传统吗？

另外，古人也不知道怎么对待自己的生命，他们动不动就“轻生轻死”<sup>①</sup>，不知道自己的生命到底有什么意义。有的人以一种傲慢和“大无畏”的英雄气概进行自杀，并且说，死亡不可怕，面对死亡也不用“不安”。譬如，Socrates（苏格拉底）、Seneca（塞涅加）和 Cato（加图）就是一些有名的“自杀者”。在古希腊社会中还出现一些传播怪主张的人，譬如一个名为 Hegesias（赫格西亚斯）的人。他本来是 Socrates（苏格拉底）的学生，但他成了一位悲观主义者并且不断地劝勉人们进行自杀。因此，希腊人就叫他 peisithanatos（劝死者）。<sup>②</sup>从这些例子可以观察到，古人不太明白，生命的意义在哪里，他们用传统的英雄主义来面对一切，所以对自己的生命也怀有一种不太珍视的态度。他们在“重于泰山”与“轻于鸿毛”<sup>③</sup>之间找不出一个合情合理的“中庸之路”。皇帝的死亡可被视为“重于泰山”，而百姓和弱小者的死亡就应算是“轻于鸿毛”。这不能不说

① 参见《道德经》74、75章对“民轻死”的讨论。

② 见 Hirschberger, p.71.

③ “重于泰山、轻于鸿毛”是来自汉代司马迁《报任安书》，指“人死的价值”。

是古代伦理标准的极大缺陷之一。

从基督宗教时期以来，人们对生命的态度有所改进。基督宗教的精神反对不合人性的、“轻生轻死”的英雄主义和无情的态度。基督宗教同情弱小者并把每一个人的生命视为上主的恩赐。按照基督宗教的信仰，每一个人是一个“精神性的存在”，每一个人具有一个“灵魂”（更好说“每一个人是一个灵魂”），而这个“灵魂”要面对“神”，要面对上主，并且在“末日”还会“看见上主”。基于这样的信仰，基督宗教赋予每一个“小人”一种无与伦比的尊严。因为基督宗教的传统说法是，每当一位妇女怀孕时，上主“创造”一个新的灵魂，即一个新的人，基督宗教也突破了古代的循环论和轮回说。在基督信仰那里，每一个人的特殊性和独特性获得了一种宗教性的肯定。因此，保护这种特殊性，保护每一个人的生命也成了基督宗教的使命。值得注意的历史事实是，基督宗教从一开始反对堕胎的恶习，它主张保护胎儿和无辜者的性命。《圣经》也强调“婴儿”的生命应该受到保护，譬如《圣经》批评那些残害男婴的国王们（如埃及的国王与 Herod [黑洛德] 王）。<sup>①</sup> 基督宗教的精神不但同情无辜

<sup>①</sup> 见《圣经·出埃及记》Ex 1: 15 等。在这里也有一个耐人寻味的细节，即那些“敬畏上主”的（埃及的？）收生婆违背了埃及王的命令而救了以色列的男婴：“埃及王又吩咐为希伯来女人接生的收生婆……说：‘你们为希伯来女人接生时，要看着她们临盆！若是男孩，就杀死；若是女孩，就让她活着。’但是收生婆敬畏天主，没有照埃及王的吩咐去作，保留了男孩的性命”（1: 15~17）。Herod（黑洛德，又译“希律”）王则“差人将白冷及其周围境内所有两岁及两岁以下的婴儿杀死”（《马太福音》Mt2: 16）。

者的痛苦，她也主动地去保护那些婴儿的性命。在古罗马帝国中，堕胎也是一个相当普遍的做法，但基督宗教就反对这种做法，同时也反对了人们以自杀来“解决”问题。在基督宗教那里，每一个人的名字早已“写在上主手里”，这样就不应该“失去一个人”。基督宗教信仰指出，在死亡以后，人还要面对上主的“审判”，而“自杀”只能说是逃避的方法，是不完善的、不应该采取的方法。基督宗教的这种信仰毫无疑问也对道德标准发挥深远的影响。

另外，基督宗教也并不把肉体的生命当成最高的和绝对的价值。在基督宗教教会历史上，很多 martyrs（殉道者）就交出了自己的性命来为基督“作证”。但这不是一种“无情的英雄主义”的表现，不是 Prometheus（普罗米修斯）式的“反抗”，而是 pietas（宗教诚意）及“爱慕上主”的表现，不是“憎恨到底”，而是“热爱到底”。基督宗教中也许同样有某些“英雄主义”的气概，但这个勇气不在于武力和斗争的能力，而在于行善、抵抗诱惑、接受压力、为了信仰而忍耐痛苦的能力。换言之，古代希腊人的英雄主义是破坏性的、毁灭性的，而基督宗教的“英雄主义”是建设性的、积极的。“为了别人的好处而牺牲自己”，这是基督宗教“英雄主义”的特点。当第5世纪的 Leo the Great（教宗利奥第一）勇敢地面对匈奴人的威胁时<sup>①</sup>，当现代的神学家兼医生 Al-

<sup>①</sup> 见杨昌栋：《基督宗教在中古欧洲的贡献》，第172页：“在公元452年，匈奴人寇罗马，罗马全城震慑，莫敢露头与匈奴抗，而独主教利奥第一不顾生命之安危挺身而出与匈奴王阿提拉议和于城外，卒退匈奴之兵，使全城之民登于平安之岸。”

bert Schweitzer (施韦泽) 于 1913 年去阿斐利加的加蓬为了救一些人时<sup>①</sup>，这种“英雄主义”就被显示出来。它不是一个“残酷的、杀人的英雄主义”，而是一个具有建设性的、爱护生命的“英雄主义”。现代的人大多肯定这个崇高的理想，而那些“无情的斗士们”不再被认为是一个好模范。不过，为了理解这种特殊勇气的精神根基，为了说明这种为保护别人而受苦的意愿，必须提出基督宗教信仰中的道德要求，就是《圣经》的教训：“人若为自己的朋友舍掉性命，再没有比这更大的爱情了”（见《约翰福音》Jn 15: 13）。

### 第三节 “暴力” 还是 “非暴力”

人们之间的沟通与来往应该受道德规律的约束和引导，而现代的人似乎都认为，对别人采取暴力的手段应该说是一种很不完善的、引起抗议与反感的做法。其原因是，各种暴力（如殴打孩子、强奸妇女、拷问犯人等）都是违反人的尊严、贬低人的自尊、伤害人心的行动。因此，现代的文明社会都想办法，尽量减少人间的暴力。现代社会中的父母们就会告诉自己孩子：打人和骂人是不好的，是不道德行为。这也可以视为现代性的一个表现。

然而，古代的社会不但是一个充满暴力的社会，也是一个赞扬及推崇暴力的社会。在古希腊的神话世界里，暴

① 参见卓新平：《当代西方新教神学》，第 169 页，三联书店，上海。



力的行动与对暴力的推崇似乎是无所不在的。连那些神话中的神明也只能“以暴还暴”、“以残酷还残酷”，而不能彻底地控制和弃绝暴力。譬如，在古希腊的传说中，Tantalus（坦塔罗斯）杀死了自己的儿子并且将其肉给神明们吃。他的主要目的是想知道，奥林匹斯山的神明们会不会辨认出人肉和兽肉的区别。他果然能欺骗 Demeter（得墨忒尔）女神，但其他的神明没有吃“人肉”。这是一个多么惨无人道的故事！<sup>①</sup> 然而，为了惩罚 Tantalus（坦塔罗斯）神明又用虐待的方式，让他受极大的苦楚。牺牲自己的孩子做为献给神明的“祭品”，这也是希腊国王 Agamemnon（阿伽门农）的行动。

在古希腊的传说中有许多非常可怕的记载。父母杀死自己的孩子，将孩子做为牺牲品，将孩子的肉给别人吃……这类的故事相当容易找到。譬如，Tereus（蒂留斯）王之妻 Procne（普洛克涅），因丈夫犯奸淫之罪而杀死自己的儿子，并让丈夫吃他的肉。Thyestes（梯厄斯忒斯）的故事也很恐怖。他诱奸自己的嫂子，而为了这个缘故，他的哥哥 Atreus（阿特柔斯）杀死了他的三个儿子并让他吃他们的肉。因此，现代西语中的“Thyestean meal”这个词指的是“人肉宴”、“吃人肉”。岂不是“吃人的传统”吗？不过，在古希腊，“吃自己的孩子”只是模仿神明们的行为，

<sup>①</sup> 这个“杀死自己儿子给神吃”的故事与《圣经·创世记》Gen22 中的故事形成一个明显的对比。在《圣经》中，人根本无法欺骗神，而上主要考验人，要看到人的心。

因为关于神明也有这样的故事（譬如 Cronos（克罗诺斯）吃掉自己的孩子）！

当 Troy（特洛伊）被攻克时，希腊人的“英雄”杀死了无数的婴儿，而在古希腊的陶器上还可以看到这些“英雄行动”<sup>①</sup>；古希腊人不认为这是一种“野蛮”的行为或“惨无人道”的反道德行为。他们只想，这是“天经地义”的，是“胜利”的表现。由此可见，古人对暴力行为是相当容忍的，他们没有意识到，人的任何暴力行动都是损害人性的，何况杀死婴儿！在《圣经》当中也有“杀死婴儿”的故事，但《圣经》对这些事情作出严厉的批评。无论是埃及王杀死以色列人的婴儿（见《圣经·出埃及记》1：15）还是 Herod（黑洛德）王杀死婴儿，《圣经》都认为，这种行为是违背道德的行为，也是违背上主的行动。

《圣经》的基本精神是“同情无辜者”，但在古希腊的神话中，无辜者、婴儿、孩子与弱小者很少被同情。譬如说 Niobe（尼俄柏）的故事：她生了6子6女，所以自豪地说，她的孩子比某个女神的孩子还多。这个说法触怒了神明们，而 Apollo（阿波罗）就一个一个地杀死了 Niobe（尼俄柏）的6个儿子，阿耳忒弥斯杀死其6个女儿。这样的暴力行动、神明的“嫉妒”，神明的“报仇”在古希腊神话中是很普遍的。反过来，在《圣经》那里，神的武力和暴

① 譬如参见 Mykonos 的 amphora（大约公元前 670 年），K.Schefold, Der religioese Gehalt der antiken Kunst und die offenbarung, Mainz, 1998, p.67.

力主要只是一种教育工具，而不是“报仇”的表现，正如一个父亲打自己的孩子为了教训他，而不是因为这个孩子对自己构成一种威胁。换言之，《圣经》中的上主是超越人间的神，所以他可以放弃“报仇”，而古希腊的神明不是那么“超越性”的，所以人们很容易得罪那些神明。没有超越性的神明必然是“小心眼儿”的，而一个名副其实的“神”才会是“大方”的、仁慈的、“善待万物”的。这应该说是古希腊神话的一个重大的教训。

古代的祭祀文化也在很多方面违背伦理道德的基本概念，因为它要求人的牺牲。譬如，在 Euripides（欧利庇得斯）的悲剧 *Herakleidae*（《赫拉克勒斯的子女》）中，人们必须杀死一个人奉献给神明们，以便获得战争的胜利。因此，Heracles（赫拉克勒斯）的女儿 Macaria（玛卡利亚）主动地牺牲了自己的生命。现代的学者认为，在进行祭祀时，古代人更多杀害的是少女，因为古人想，将少女奉献给神明，是意味着将纯洁的生命力“还给”神明们。<sup>①</sup>

由此可见，杀死弱小者在古代人的头脑中不会引起更多的懊悔，因为他们崇拜老大、英雄、主人与优越者。但是，现代的 humanism, humanitarianism（人道主义）与博爱精神对 violence（暴力）都有“反对”的基本态度。这种基本态度的根基无非也是基督宗教的信仰与基督宗教的伦理标准，因为基督宗教肯定了每一个弱小者的生命的价值，甚至说，这些“小子”的生命具有神圣的尊严。谁若危害

<sup>①</sup> 见 Schefold, p.68.

弱小者。谁就要面对神的“审判”。在《新约·马太福音》Mt18: 10, 耶稣说:“你们小心,不要轻视这些小子中的一个,因为我告诉你们:他们的天使在天上常见我在天之父的面。”对孩子、对“小人”的尊敬,这是《圣经》的基本思想,也是基督宗教的基本态度。

基督宗教的基本精神是“尽量减少暴力”,而这种思想的根源早在《旧约》中就能找到。譬如,古代的法典(如法典 Hammurapi 《汉穆拉比法典》)多用“以眼还眼”,“以牙还牙”的说法来惩罚犯人,而《圣经·出埃及记》Ex 第21章就有一些“赔偿法”的规定,也就是说,人可以“以金钱还牙”,如果打伤别人应该作赔偿,但自己不需要受伤害身体的惩罚。另外,在古代的社会中,犯重罪的人被处死,而死刑算是一种相当普遍的现象。不过,耶稣明确地反对死刑。他批评罪恶行为,但他宽恕罪人。当法利赛人想用死刑来惩罚一个犯人,耶稣说:“你们中间谁没有罪,先向她投石头罢!”(见《约翰福音》Jn8: 7)。当然,“减少暴力”与“刑法的人道化”在历史上是一个复杂的过程,但是它的基本的方向是很明确的。在欧洲文化史上,基督宗教也一步一步施行了这方面的道德标准。<sup>①</sup>

#### 第四节 “面子比真理重要”还是“真理比面子重要”

古代的国王们与古代的政治领导者都是以“面子”立

<sup>①</sup> 见杨昌栋:《基督宗教在中古欧洲的贡献》,第234页。

政，是“以身作则”，因为古代的“人治”文化的特征就是一个被拥护的、被恭维的、被推崇的“圣人君子”，所以这位“君子”的“面子”就是国度安定的基础。这样，不但君主自己会注意到自己的“面子”，官场中上上下下的人也都会强调“面子”。古代的这种“面子”文化只能导致一种“说谎的文化”与“委婉地避免真理”的技术，也就是“修辞学”。人们乃依靠“上面”的保护，所以他们会讨好、恭维、巴结、附和“君子”，而不会向他说心里的话。古代罗马帝国的政治文化就可以视为一种“愿意欺骗”与“愿意被欺骗”的互相作用。皇帝用“面包与马戏”来欺骗百姓，而人民又用一种表里不一的崇拜来欺骗皇帝、神化皇帝。古罗马的修辞学也表明，在古代的社会中，“面子”比“真理”更重要。

现代的人对“说谎”都会有一种道德上的反应，会有一种反感。“受欺骗”被认为是一种很愚昧的表现，而“欺骗别人”受到强烈的谴责。换言之，现代的文化是一种“追求真理”的文化。人们也想，“真理”与“自由”有关系。那些能说出心里话的人们被视为“自由”的，而那些必须“为了面子而歪曲真理”的人被视为“不自由”的，受压迫的。不过，这种“以真理为自由”的传统有什么理论基础呢？它的精神根源在哪里呢？

一方面，古希腊的 Socrates（苏格拉底）与 Plato（柏拉图）帮助了人们反思“真理”和语言的问题。古希腊人也发展所谓“逻辑学”与 logical thinking（符合逻辑的思维），另一方面，古希腊人和古罗马人更爱好那些“诗人的

大话”，也爱好那些“哗众取宠”的 Sophists（诡辩者）。但是，“诡辩者”的目标不是追求真理，而是“自圆其说”，是“强词夺理”，是“说服”，而不是“一起寻求”。另外，古希腊的思想在很多地方不敢面对人生的“真面目”，而用“理想”来“美化”事实。

“美化”事实，“美化”政治领导者的能力，“美化”王朝的“德风”，这也许是所有古代文明的共同风格和疾病。在古代文化中，人们不能直截了当地说出他们的看法，也不能揭露“君子”的缺点。正如“皇帝的新装”这一个故事所说的，当国王说谎时，人们也不得不说谎，因为国王的“面子”就是“真理”的最高标准。

在《圣经》中，国王的“面子”不是很重要的，“真理”的标准不是国王，而是神。那些《旧约》的 prophets（先知）多次揭露了政治领导者与宗教领导者的缺点。基于这种“先知的传统”，《圣经》创立了一种“敢批评”与“敢接受批评”的好习惯。在《圣经》中，人们不断地面对一个“摧毁面子”的绝对标准，即上主的标准，真理的标准，至善的标准，法律的标准，而王子也必须在这些标准面前让步。

另外，《圣经》不是“美化”事实的书，而是勇敢地面对事实的书。《圣经》不但描写人的软弱，人的罪，人生的痛苦，人的失败，它也陈述社会的问题，政治领导者的罪，宗教领导者的腐败，人们的“自欺欺人”与国王对百姓的压迫。但是，《圣经》并没有陷入一种没有希望的悲观主义，却能达到现代人的“幽默感”（sense of humour）。《圣

经》追求真理、敢说“心里话”，但它又不放弃宗教信仰所提供的希望和喜乐。在这个意义上，《约翰福音》Jn8: 32中的说法（即：“真理将会使你们自由”）也呈现出一层新的含义。《圣经》认为，“真理”的作用应该是一种“精神的解放”，而真理也会带给人快乐。譬如，St. Paul（圣保罗）认为，“爱”的表现是“与真理同乐”（见《格林多前书》1Cor13: 6）。

在古代社会中，“面子”必然比“真理”重要，而在《圣经》和现代社会中，“真理”具有超然的价值。但是，真理的价值怎能获得保障呢？基督宗教信仰在这方面也提供一种“保障”，就是“最后的审判”。根据基督宗教信仰，上主将会揭发人们的“真面目”，而人们必须面对一种“绝对的审判”。在这样的标准面前，一切“面子”的问题都成为不太重要的，因为上主早就“看破了”一切面具和一切人们摆的“架子”。那位时时看透人心的上主使得人的外貌，人间的名声，人的社会地位都成为次要的，因为按照《圣经》的标准，人的“心”是重要的。在这样的思想和信仰基础上，现代的人可以放弃古人对“面子”的迷恋，而现代性的特征是：“真理比面子更重要”。

### 第五节 “没有良心”还是“良心、罪恶感和悔改”

古代的人没有 conscience（良心）的明确概念。当 Socrates（苏格拉底）说，他内心中有一个 daimonion（灵声）时，“良心”观念的萌芽出现了。古希腊悲剧家 Sopho-

cles (索福克勒斯) 在 *Antigone* (《安提歌尼》) 中也很精彩地表达了这种思想。Antigone (安提歌尼) 说, 她必须服从一个更高尚的原则, 而这个“更高的原则”(或“神明的原则”) 超过国王的规定。<sup>①</sup> 然而, 良心、罪恶、犯罪意识和罪人的悔改在古希腊的文学中仍然只能说是一些“令人困惑”的问题。

譬如说 Oedipus (俄狄浦斯) 的故事: Oedipus (俄狄浦斯) 杀死了自己的父亲, 并与自己的母亲结婚。这都是可怕的罪行, 而 Oedipus (俄狄浦斯) 最后也意识到了他的罪行。他要惩罚自己, 所以他将自己的眼睛弄瞎了, 而他的母亲 (或妻子 Jocasta 伊俄卡斯忒) 也结束了自己的生命。不过, 归根到底, Oedipus (俄狄浦斯) 有没有犯罪? 他的命运不是 Apollo (阿波罗神) 所预言的吗? 这种预言和命运的预先安排不是限制 Oedipus (俄狄浦斯) 的自由吗? 应该说 Oedipus (俄狄浦斯) 只是一个可怜的受害者, 而不是一个“罪人”。这只是一个例子, 但在古希腊的很多故事当中, 命运的“铁律”同样地剥夺人的自由、模糊“罪”的概念、抹杀“责任”的可能性。在 *fatum*, *pronoia*, *nomos* (命运) 的强大压力之下, 良心、悔改与罪恶等观念成了毫无意义的或非常悲观的、毁灭性的、消极的观念。

另一种奇怪的思想是古人的“心不变”思想。譬如,

<sup>①</sup> 国王规定了, 不可以埋葬城外的敌人的尸体, 但 Antigone 认为, 埋葬自己弟兄的尸体是一个超越性的任务, 是一个超越和违背具体的“国家法律”的任务



古罗马人感觉到，在人间没有绝对的稳定性，一切都会变化，所以至少“人心”应该是“不变的”、“稳定的”、“不动摇的”。Stoa（斯多亚）派就劝告人们，培养这样的“定心”。Seneca（塞涅加）曾说：“智者永不后悔自己的行动，他永不改变自己的行动，也不转换他的决定。”<sup>①</sup> 不过，这样的人也就丧失了懊悔、悔改、改进与重新做人的能力。在“心不变”的思想框架中，良心与罪恶感还有什么意义呢？

《圣经》的信仰强调，一个“铁石的心”是很不理想的，因为“铁石心肠”的人不能“改过迁善”。<sup>②</sup> 《圣经》的文化成就在于，它能够对“罪恶”作出一个“有希望的”解释，能逃脱古代的悲观主义与毁灭性。在《圣经》中，人的罪恶都有改过、悔改、宽恕与重新做人的可能性。同时，人也不再受一个无所不在的“命运”的左右，而是“自由的”并要为自己的行动负责任。在《圣经·创世记》中，人（譬如 Adam 亚当）就是自由的；他理解规定，犯了规矩而受惩罚。然而，人也充分地意识到自己的任务，他能听“良心”（即上主）的声音和谴责：“亚当，你为什么作了这事？”“该隐，你作了什么事？”“你的弟兄在哪里？”（见《创世记》第3和第4章）。《圣经》中的人意识到，违背道德规范也意味着违背上主；违背法律就意味着侮辱立法者。人如果选择罪恶的道路，他就选择了离开上

① 引自 Hirschberger, p.267.

② “铁石之心”的说法来自《圣经·以西结书》Ezrl: 19; 36: 26。

主的道路，而“犯罪”也就是意味“伤害人与神的关系”。通过这样的思想与信念，《圣经》与基督宗教传统培养了人们的一个敏锐的良心、清醒的罪恶感和在基本上是乐观的“改过迁善”意识。

在古代那里，“罪恶”多次只被视为一种外在的行动或“别人”的犯法行为。但是，现代的人意识到，“罪恶”的萌芽来自“内心”，来自思想、言语和人的心态。事实也表明，如果不把“罪恶”的理解加以“内在化”，也不能对“罪恶”做出合情合理的解释。实际上，古人将人们分成“好人”与“坏人”两类而很少考虑到，“罪恶”的因素是在每一个人的心中。古人对“罪恶”的反思太缺少辨别性，但《圣经》始终注意到这些“内心”的问题，注意到人的 motive（动机）、人的 intention（意向）和 attitude（态度）。因此，《圣经》开始注意到“罪恶”的心理学，对“罪恶”现象能作出更细致的、更符合现代性的辨别。

基督宗教思想对道德律、道德行为、良心、动机、罪责、悔改与德性的澄清也是对整个道德文化的提高，是对伦理生活的极大的贡献。在这种意义上，现代人的道德感深受基督宗教的启迪和改进。

## 第六节 “无法无天”还是“责任感”

古代人的生活经验是“优胜劣汰”，而不一定是“善有善报，恶有恶报”。在生活中，人们多次会看到“善有恶报”和“恶有善报”，会看到“窃钩者诛，窃国者为诸侯”

的现象。明代华人徐光启曾描写过这种观察在信念上的影响：“颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无极”。<sup>①</sup>古人在生活中所体验到的，也许是“善恶之无极”，是“无法无天”，而这些体验当然带来很多怀疑、悲痛甚至虚无主义的危险。同时，“善恶之无极”不会启发人们发展出一个“责任感”和“负责任”的精神。

古罗马人多相信，人的待遇如何是取决于“命运之神”Fortuna（福耳图纳）的安排，而他们对“好运”的迷信是现代人所不可想象的。不过，这种“投机心态”和宿命论潜移默化地削弱了“行善避恶”的动机，进一步消解了“善应该有善报”的思想和希望。古代的人对“赏善罚恶”的“信仰”也最多只是“半信半疑”，而不是“全心相信”。同时，这种“模棱两可”的态度也影响了道德的标准，而古代的人对自己遭受的不义或对自己犯的罪也不敢认定，因为“安知非福”和“福祸相成”的“阿Q思想”阻碍了人们明确的道德评价。

当然，古代的人也没有一个比较明确的“责任感”，只是为了权力的缘故感到自己要完成某种“伟大的事业”，但在日常的生活里，古人多是“不拘泥于细节”，最多也只是“当一天和尚撞一天钟”而已。

“责任感”这个词来自拉丁语的 re-spondere（回应、回答）的意思。这个词来自古罗马的法律文化，因为一个

<sup>①</sup> 见徐光启：《辨学章疏》。徐氏也看到了“审判说”的好处：“上主赏善罚恶之理……使人爱信畏惧，发于由衷故也”（同前）。

人在法庭上的“回答”和“表白”就与“责任感”有关系。另外，respons-ability的词尾是abilitas，即“能力”。换言之，一个“有回答能力”的人是一个“有责任感”的人，而那个在（精神的）法庭“不能回答”的人就是一个没有“责任感”的人。然而，古代的人要面对什么“精神的法庭”？他们要面对什么要求和什么惩罚，什么“立法者”和什么“审判者”呢？在这里，古人就面临很大的困惑。古人要向谁“表白”自己？向那些无情无言的星神？向那个无情的“世界理性”和“命运”？向那些支离破碎的神明们？在古希腊和古罗马传统中，关于这些问题都有各式各样的说法。不过，值得注意的是，古希腊人和古罗马人都有“死后审判”和“地狱的惩罚”之类的观念，而这些信念也大概提高了他们的“义务感”和“责任感”，帮助了他离开那些“无法无天”的思想。

在某种意义上，基督宗教解决了古代人的困惑，因为在基督宗教的道德思想中，“立法者”和“审判者”是很清楚的，而这位“立法者”所规定的要求也是很明确的。基督宗教信徒绝对不可以是相信“命运神”的“机会主义者”和“投机者”，而是要在顺境和逆境中“完成自己的责任”、“背自己的负担”，甚至“背十字架”和“背起别人的负担”（参见《圣经·加拉太书》Gal 6: 2）。在《圣经》，特别是在《新约》中，读者也能找到许多讨论“人面对上主”的故事，而在这些故事和比喻中，上主就向人们提出问题：“你作了一些什么？”、“你作得好不好？”、“当我受苦时，你作了一些什么？”（参见《马太福音》Mt 第 25 章）。这样的故

事具有非常大的教育作用，因为它们很灵活地描述“责任感”的理想：人必须面对一个绝对的标准、至善的标准、真理的标准，而在这样的“精神法庭”面前解释自己的行为，这就是“责任”的意义。

毫无疑问，基督宗教信仰提高了人们的伦理标准，也提供了一种“兢兢业业”的、“认真”的、“负责任”的态度。现代社会在经济、政治、文化、职业、教育、信息各个层面都需要具有“责任感”的人，而所有的人都肯定“责任感”的重要性，但是，很少人意识到，这种道德理想本来是在宗教信仰的精神基础上发展出来的。

### 第七节 “超人与小人”还是“人的道德”

在古代的社会中，“君子”和“小人”没有共同的伦理道德。一方面，“超人”们的理想太高，而这个理想要求人们放弃感情和自然的渴望，而在另一方面，“小人”们的生活原则根本就不关注理想，只注意眼前的利益和快感。这两个极端在古代的社会中没有获得良好的调节，所以在古代社会中没有共同的伦理标准，只有贵族的“圣人之道”与“小人”的“玩世不恭”。古希腊伦理思想就是这种分裂的典型表现。

在 Socrates（苏格拉底）的学生中，所谓的 Cynics（犬儒学派）走到一个极端。他们是“愤世嫉俗”的人，放弃了文明、历史、宗教、科学、国度、礼貌与其他的社会标准。他们唯独追求 Socrates（苏格拉底）的 arete（virtus，

美德)，而这个“美德”被视为 *ponos*（克己、坚忍、忍耐、辛劳）。<sup>①</sup> 犬儒派的理想人物是 *Heracles*（赫拉克勒斯），而 *Heracles*（赫拉克勒斯）是一个“接受辛苦和行善的英雄”，他受许多苦并杀尽各种“怪物”。

古代的 *Stoa*（斯多亚）派继承了这种“克己和忍耐”的“英雄精神”。它基本上是一种“应该”的伦理，一种理想的道德。它与犬儒派一样强调“圣人君子”的自足自立（*autarky*），强调“安贫乐道”和“知足长福”之类的道理。*Stoa*（斯多亚）派说，人不应该靠外在的幸福，人如果没有良好的外在条件，在内心仍然应该感到快乐。这种伦理显然完全靠人的意志、人的毅力和人的“斗志”。其自然后果是，人的“心”应该成为“无欲的”和“刚强的”，人的心“不可以动摇”，不可以有激情，也不可以改变，不可以“后悔”。一句话，人的“心”最好要成为一个“磐石”，一块石头，这是 *Stoa*（斯多亚）信徒 *Marcus Aurelius*（马可·奥勒留斯）的说法。<sup>②</sup> 这种精英主义的伦理一方面受了 *Socrates*（苏格拉底）的英雄独断精神的影响，而在另一方面，它是 *Stoa*（斯多亚）命运观的产物，因为“命运”的必然性也会迫使人们成为一块“石头”。命运安排一切、支配一切，而人的自由在于服从这种物质化的、无情的铁律。当然 *Stoa*（斯多亚）派的伦理理想是很伟大的，但到最后，它是无意义的、无希望的，它没有创造力，而对一般的人

① 见 *Hirschberger*, p.69.

② 见 *Hirschberger*, p.269.

来说，它没有感染力。人只应该“扮演他的英雄角色”，但那无所不包的命运必然地会剥夺他的自由和创新能力。

Epicurus（伊壁鸠鲁）的学派反对“命运”，因为命运不会让人们感到快乐的。同时，Epicureans（伊壁鸠鲁派）也反对神明、死后的审判以及其他的宗教信仰，因为这些观念也同样会带给人们一种“不愉快的压力”。然而，为了反对“命运”的思想，该派的人强调事物的偶然性和自由，但为了反驳神话中的“神明们”，该学派的人又肯定 Democritus（德谟克利特）的原子论，肯定自然律的必然性，不需要神明的干扰。这样，Epicureans（伊壁鸠鲁派）的人摇摆于偶然性和必然性之间，但他们自己没有意识到自己主张的缺陷和内在矛盾。他们放弃了道德的标准，只追求快乐。

古人 Aristotle（亚里士多德）曾说过，体验到某一个价值使人们感到快乐，但是 Epicureans（伊壁鸠鲁派）就颠倒了这个说法，说“使人感到快乐的就是价值”。这当然降低了标准，而其结果是，肚子和“口腹之乐”成为道德标准，正如华夏古人说：“民以食为天”。Epicurus（伊壁鸠鲁）说：“一切美善、智慧和高尚者的来源和根基是肚子”，而“一切价值在于 aisthesis（感官体验）”。<sup>①</sup> 不过，当人们听音乐时，他们的“感官体验”与内心的精神活动之间具有很复杂的互相反应。“对牛弹琴”也是一个“感官体验”，但牛的这种体验为什么没有价值？这些问题是 Epicurus

<sup>①</sup> 引自 Hirschberger, p.286.

(伊壁鸠鲁)的唯物主义和感觉主义不能说明的。“快乐”与“享乐”在古代伦理思想中也是一个说不清的观念：Aristippos (亚里斯提卜)认为，“快乐”应该是“激情和兴备”，而 Epicurus (伊壁鸠鲁)则认为，“平静”，即“身心平安”才是“快乐”。另外，Epicurus (伊壁鸠鲁)学派的文献中也有一些章节强调，精神的享受比物质的享受更好，但 Epicurus (伊壁鸠鲁)又说，物质享受是第一位。<sup>①</sup>

由此可见，古人在“君子”、“超人”和“小人”中间，在“克己”和“享受”中间，在“存天理、灭人欲”和“民以食为天”之间找不出一条令人满意的“中庸之路”。其原因是，古人没有共同的思想基础，没有共同的形而上学，没有共同的价值观。在古代社会中，有人说感官的享受是第一位，而另一些人完全靠内心的“毅力”来克服肉体的欲望。不过，“超人”的道路过于“玄雅”、过于“居高临下”，而“小人”的道路过于“粗俗”、过于“同流合污”，所以他们不能达到一个共同的、普遍的、既不“玄”又不“俗”的“人的道德”。

在找到“人的道德”方面，基督宗教信仰的贡献是相当大的，因为基督宗教既肯定人的意志，但又强调人的自然倾向和自然需要。《圣经》肯定克己和刻苦的价值，但它的态度不是“犬儒”的“愤世嫉俗”，不是“居高临下”，而是“入俗化俗”与“同情俗人”的态度。这样，基督宗教能够结合两方面，能够提出一个“合情合理”的

① 见 Hirschberger, p.285.



道德标准。

值得注意的是，这种基本思想的轮廓线是《圣经》中的宗教信仰所提供的，因为《圣经》里的神虽然代表“至善”，但他又“同情”弱小者和那些处于各种需要中的人们。譬如，《圣经》中的上主很注意到“食”的问题，他在沙漠中“养育”他的人民，给他们面包吃等等。但是，《圣经》又强调，感官的享受和物质上的富裕并不是最重要的目标：“人生活不只靠面包，而也靠上主说的每一句话”（见《马太福音》Mt4: 4）。这样，古代的两个极端（即一个“无情的理想”和一个“无理想的现实”）获得了一种重要的提高和进化。在基督宗教信仰那里，道德理想和人的需要、理性和感情、精神和肉体、天神和俗人、“超人”和“小人”不再是敌对的因素，而成了朋友。《圣经》中的上主是一位“注重道德理想”的神，但他又接近人情，因为（按照《新约》的说法）自己成了一个人，成了“俗人的朋友”。这种思想同时也意味着道德思想的进步，它准备了现代人的基本道德观。

### 进一步思考的问题

实现“博爱”的理想是很难的吗？

你认为，“英雄主义”是必要的吗？“英雄主义”有什么特征？

现代的人还有“暴力行为”吗？怎么评估这些行为？

你认为，真理是很“残酷”的吗？为什么能说“真理

会使人自由”？什么是“幽默感”？

古代的人为什么不敢承认自己是错误的？古代宗教有没有带给人们一种“义务意识”或“责任感”？人们应该如何培养自己和自己孩子的良心？哪些影响是“良心的鸦片”？

你认为，现代人应该学习古代人的哪些伦理价值？

## 第十章 结 论

简而论之，可以说古代文明提供了一些价值，一些态度和概念，但是他们大多是彼此对立的、不一致的、不系统的、不能整合的、分散的，是“一盘散沙”。现代的人不应该忘记古人的思想和古人的经验，但现代的人应该将那些分散的因素结合为一个整体，为一个共同的目标，为一个共同的人生观和价值观。古希腊和古罗马文化也提供了许多概念，但这些观念都受了古代世界观的不良影响，而当现代人们适用这些概念时，应该是在现代意义上适用他们。

譬如，古代没有现代意义上的 nature（自然），只有一种“自生自灭”的“生然”，只有一个 organismic universe（有机的宇宙），而在基督宗教的“创世论”之后，才有“自然”的可能性。

古代没有现代意义上的 matter（物质），只有“物活”的“神质”，因为古代的宇宙是“充满神灵的”。在基督宗教时代中才会有不受“怪力乱神”干扰的“物质”。

古代没有明确的 borders（界限），因为宇宙是“无穷无

尽”的，“无界无限”的。在基督宗教宇宙观中，宇宙才是有具体“界限”的。

古代没有现代意义上的 change（变化），只有“万变不化”的“变”与“化”。在基督宗教的时间观中，“创新”和“变化”才是可能的。

古代没有现代意义上的 research（研究），只有“崇拜自然”或“利用自然”的态度。在基督宗教的文化制度和教育体系中，“研究”才是有意义的。

古代没有现代意义上的 science（科学），只有“科举考试”和“玄学空论”。基督宗教却带来了一种新的观察精神和教学动机：“增加上主的光荣”。

古代没有现代意义上的 time（时间），只有“永恒的循环”和“定期的中断”。基督宗教思想才提供了“有方向的时间”。

古代没有现代意义上的 telos（目的），只有同样事物的复生。基督宗教思想才提供了宇宙和人间的“目的”。

古代没有现代意义上的 history（历史），只有“史官定的年历”，只有朝廷的“历史”。基督宗教的历史观才发展出“人们的历史”。

古代没有现代意义上的 progress（进步），只有“进退无步”。基督宗教思想才提出“建设性的改革”的可能性。

古代没有现代意义上的 common language（共同语言），只有“上语下言”的分裂状态。基督宗教思想则结合了“智者”和“俗民”的语言。

古代没有现代意义上的 truth（真理），只有“修辞掩

饰道理”。基督宗教则建立了一种“真理和自由的文化”。

古代没有现代意义上的 communication（交流或沟通），只不过“出命听命”。基督宗教的思想则引导人们进行平等的沟通。

古代没有现代意义上的 human dignity（个人尊严），只有“尊上”和“畏严”。基督宗教思想则启发了“小人”的“神圣尊严”。

古代没有现代意义上的 freedom（自由），只有“逍遥法外”和“逃避性的无羁绊”。基督宗教信仰才意识到“投入”和“自我奉献”中的“自由”。

古代没有现代意义上的 equality（平等），只有“压平等级”，只是形式上的“平等”。基督宗教信仰则提供了一种超越性的、建设性的、“上主面前的”“平等”。

古代没有现代意义上的 individual（个人），只有“小我完成大我”的“个人”。基督宗教才肯定了“个人”的神圣价值。

古代没有现代意义上的 self（自我），只有“自私唯我”或“自弃非我”的极端。基督宗教则强调“自我”的反思和“灵魂”的沟通。

古代没有现代意义上的 education（教育），只有“教化”和“养育”的“灌输”。基督宗教精神却建立了“人格的教育”。

古代没有现代意义上的 the dignity of the suffering person（苦人的尊严），只有“苦者无人”的思想。基督宗教则肯定“受苦者的尊严”和“受苦”的意义。

古代没有现代意义上的 work (工作), 只有“苦工”与“大作”。基督宗教则开始“圣化”人的工作。

古代没有现代意义上的 rest (休息), 只有“偷懒”或“逍遥”。基督宗教则强调, 通过劳动与休息, 人应该“赞美上主”。

古代没有现代意义上的 marriage (结婚), 只有“结合”与“族婚”。基督宗教却提升和圣化了婚姻。

古代没有现代意义上的 woman (妇女), 只有“妇人”、“母亲”与“女儿”。基督宗教信仰却提高了妇女的地位, 使之超越社会的框架。

古代没有现代意义上的 celibate lifestyle (独身生活), 只有“男大当婚”。基督宗教则认为, 性欲和家族不是最后的目标和最后的意义。

古代没有现代意义上的 family (家庭), 只有“家族”和“大家”。基督宗教信仰则注意“核心家庭”。

古代没有现代意义上的 king, political leader (王子), 只有被神化的“圣王天子”。基督宗教信仰则强调, 政治领导者只是人而不是神。

古代没有现代意义上的 lex, ius (法律), 只有“人法治人”、“以法治人”的思想。基督宗教信仰却肯定, 除了人的规定以外还有更高的法律和一位更高的“立法者”。

古代没有现代意义上的 solidarity (团结), 只有“一团”和人们的“偶然结合”。基督宗教信仰却主张, 人们必须合作, 仇敌也要受到好的待遇。

古代没有现代意义上的 mankind, the human race (人

类), 只有“人种分类”的思想。基督宗教信仰却期盼着一个“弟兄般的人类”。

古代没有现代意义上的 the people (人民), 只有“圣人”和“小民”。基督宗教精神则肯定, 在上主面前, 人们就是一个团体。

古代没有现代意义上的 democracy (民主), 只有“愚民”和“主宰者”。基督宗教信仰则强调批评领导者是重要的。

古代没有现代意义上的 religion (宗教), 只有“祖宗”、“神话”和“教化”。基督宗教则结合了“宗”和“教”。

古代没有现代意义上的 God (神), 只有“人、神、鬼、兽混为一”的思想。基督宗教则发展出一个名副其实的“神学”。

古代没有现代意义上的 personal God (人格神), 只有“奉人为神”和“将神人化”的思想。基督宗教却体现出一个“合情合理”的“人格神”。

古代没有现代意义上的 faith (信仰), 只有“轻信的仰慕”和“迷信”。基督宗教才用哲学来净化古人的信心。

古代没有现代意义上的 divine love (圣爱), 只有“畏惧”和“谄媚”神明。基督宗教则陈述一位“可以接近的”上主。

古代没有现代意义上的 doctrine (教义), 只有“教主的奥义”和“玄理”。基督宗教却产生了一种顺理成章的“教义”。

古代没有现代意义上的 agape (博爱), 只有“亲亲”与“偏情”。基督宗教则要求一种包括一切人的关怀。

古代没有现代意义上的 conscience (良心), 只有“好人”的“一片好心”。基督宗教则用“超越人心”的标准来提升人们的道德意识。

古代没有现代意义上的 repentance (悔改), 只有“既往不咎”和“安知非福”的思想。基督宗教却要求人们反思及改进自己的思、言、行为。

古代没有现代意义上的 responsibility (责任感), 只有“善恶之无极”的状态。基督宗教信仰则试图建立一种“责任”的文化。

古代没有现代意义上的 sinner (罪人), 只有“超人”和“小人”, “好人”和“坏人”。基督宗教精神却提醒人, “罪恶”是所有的人的“创伤”, 而“好人”也不会是“至善者”。

古代没有现代意义上的 moral law (道德律), 只有“无情的理想”和“无理想和现实”。基督宗教才结合了理想和现实并给予人们一个可行的道德标准, 一个启发道德责任的道德规律。

这一切观念是现代人也引用的观念, 而且都是很重要的观念。耐人寻味的是, 在这些观念的现代含义中, 都能找到一个基督宗教思想的痕迹。换言之, 古代的观念都经过基督宗教思想的改造, 才有可能成为现代人的观念。古希腊和古罗马文化提供的“材料”都经过基督信仰的改进、净化和提升。由此可见, “现代性”在很深的意义上是基督



宗教精神的产物。

最后，我们应该思考的是，一个没有提供概念“材料”的文化传统如何能进入现代性呢？显然，本研究所讨论的内容是古希腊和古罗马的思想，而拉丁文和希腊语提供了很多非常有用的、明确的观念。但是，一个没有提供古希腊、古罗马类似概念的文明如何能理解、介绍和“翻译”现代性呢？譬如，现代汉语中的观念大多是由两个汉字组成的（如自然、历史、社会等）。这些“组成的概念”能不能代表原来的概念的意义？它们如何解释、揭发、掩饰或歪曲原来的意义？换言之，儒家、道家和佛教思想中有没有现代性的因素？这种疑问应该说是必要的，是建设性的，因为现代化也是一个精神上的发展，而这个发展需要沟通和翻译。

不过，亚洲古代的社会也许不能提供很丰富的“现代性因素”，而有的古代文化可能会阻碍现代化的过程。华夏文化当中肯定也有这样的负面因素。我的老师，汤一介先生曾经说过：“我想……中国的传统文化在没有经过认真的批判和改造之前，它对我们国家实现现代化的负面作用是大于正面作用的。但是要人为地斩断我们这个民族的文化传统，这不仅是不可能的，而且是不利于我们国家和民族的发展的。”汤先生认为，我们“应该区分‘文化传统’和‘传统文化’……‘文化传统’是指活在现实中的文化，是一个动态的流向；而‘传统文化’应是指已经过去的文化，是一个静态的凝固体。对后者，我们可以把它作为一种历

史上的现象来研究，可以肯定它或者否定它……”。<sup>①</sup> 这样的冷静态度也许是很重要的，因为文化上的“优越感”或文化上的“落后说”往往会引起人们的强烈感情，以致他们不能平静地讨论问题。

早在 20 世纪 20 年代，华人学者本来就提出了“华夏现代化”的问题，而在那个时候，学者们分成两派：一派主张，华夏传统的文化是“古代的文化”，而华夏的现代化、国际化和（在某种程度上的）“西化”只是一个时间和时代的问题。譬如，常燕生说，本来没有“东西之分”，只有“古代与今世文明之分”；陈序经同样认为，文化只有“程度上”的差异，而没有种类上的差异，而严既澄曾说：“国可以不同，但‘粹’[即时代]只有一个……有的民族淘汰了，不是因为没民族性，而是因为没时代性”。这些学者都强调，华夏必须“变”，必须“适应”，不然它就会“淘汰”。不仅如此，有的人也意识到，“适应”与“现代化”也意味着“换脑筋”。譬如，张佛泉就主张，东方必须进行“根本西化”，人们应该“换一个柏拉图（共和国）式的头脑”。在 1919~1949 年之间，最优秀的知识分子，如张东荪与胡适，都倾向于“现代化派”，但因为他们在不同的程度上主张必须“学习西方”和“进行西化”，他们对很多华人来说失去了吸引力。

另一派却认为，华夏文化与“西方文化”是“根本上

<sup>①</sup> 见刘小枫编：《中国文化的特质》，第 2、3 页，三联书店，北京，1990。

不同的”。譬如，李守常曾写过《东西文明根本之异点》。<sup>①</sup>梁启超在其《欧游心影录》中就很快宣布欧洲“科学”与“民主”的“破产”，而梁漱溟也认为，华夏文化是一个在根本上很不一样的体系。基于这样的思想，20世纪的华人可以避免“西化”，可以给予自己一点“喘气”的时间来反思“现代化”和“德先生”（民主）与“赛先生”（科学）的介绍。“东西分开”的思想会强调“中国特色”与“中国的特殊性”，它不从“时代”出发，而是从“地区”来观察每一个文化圈子的独立发展。“地区分开”的思想模式也很符合冷战时期的需要。不过，更深的问题是，虽然很多华人喜欢强调“中国的特殊性”，但这种“分裂人类”的思想模式也呈现出严重的漏洞。我想，人们可以暂时避开“国际性”和“普遍性”的挑战，但“翻译”、“与世界接轨”、“国际化”、“现代性”和“现代化”之类的建设性问题始终还会站在门外，而在“东西分裂”的思维方式中，这些问题不能受到深入的讨论。

另外，值得注意的是，马克思的思想给予华人学者一个很适宜的历史框架，因为在“封建主义”、“资本主义”和“社会主义”的历史思想中，“西方”和“中国”好像是平等的，而它们的“进步”和向“现代性”的迈进也似乎是“同步的”。譬如，欧洲在18世纪末进入了“工业化时代”，而华夏在19世纪下半叶就进行了“工业化运动”（如

<sup>①</sup> 见郭洪波：《近五十年中国思想史》，第229页，山东人民出版社，济南，1997。

“洋务运动”)。在这方面,欧洲和中国的发展只差50年或100年左右。这种历史观比Hegel(黑格尔)的历史观“舒服”多了,因为黑氏认为,中国的“文化水平”远远没有达到古希腊的标准,所以欧洲19世纪与中国19世纪之间的“历史差距”可能是3000年。不过,马克思列宁主义的历史观主要是注意到“生产工具”和“生产方式”,在此亦应注意到思想、教育、传统、伦理、社会组织和精神性的因素,否则就不能解释一切现象。譬如,古罗马帝国的建筑水平也许能与中欧第17或18世纪的建筑水平媲美,但是这两个时代、两个社会、两个社会组织简直有天壤之别,是无法比较的。因此,纯粹从“生产工具”或从“技术水平”来评估一个社会的“先进”与“落后”是不够的。但是,马克思的思想帮助了华人将自己的传统视为一个“准备现代性”的传统。这一点也许能说明,为什么马克思的思想在东方受欢迎。

不过,无论是“时代派”、“地区派”还是马克思主义的思想,有一点是可以肯定的:20世纪的华人很少有机会深入地理解和讨论欧洲的现代化过程。理解古代的“古代性”和现代的“现代性”也是一个很不简单的问题,因为它意味着充分理解“德先生”(民主)和“赛先生”(科学)的精神基础和精神根源。不过,这种根源涉及到古希腊、古罗马的传统和《圣经》及基督宗教信仰和中世纪的历史。深入地理解这些欧洲古代问题的华人不多,而懂拉丁文、希腊语、希伯来语或欧洲考古学的华人学者寥寥无几。因此,华人对欧洲文化中的“古代性”和“现代性”似乎尚

未有全面的、深入的理解。我希望，本研究能在这方面提供一些新的观点给学者们参考。

最后，“现代化”和“现代性”的问题还没有解决。华夏传统是否“准备好了”现代社会？它在哪里阻碍中国的真正进步？基督宗教信仰的各种因素启发了欧洲的现代化，但华夏社会对基督宗教信仰持有什么态度？西方的传教士能不能视为“现代化的使者”（譬如利玛窦想介绍科学，但没有成功）？19世纪和20世纪在华的西方传教士带来了哪些现代化因素（譬如教育机构、医学机构、慈善机构）？基督宗教的精神有没有“准备”华夏的现代化？这些问题都是耐人寻味的难题，需要哲学家和历史学家的共同努力来寻找答案，本研究只是一个小小的起点。

# 附录 1 文献目录

鲍特文尼克等编，黄鸿森等译：《神话辞典》，商务印书馆，北京，1985。

刘再复：《传统与中国人》，安徽文艺出版社，合肥，1999。

杨昌栋：《基督宗教在中古欧洲的贡献》，社会科学文献出版社，北京，2000。

G.S. Alitto (艾恺)：《世界范围内的反现代化思潮》，贵州人民出版社，贵阳，1999 (原版 1991)。

M.C. Howatson and others ed., *The Concise Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford University Press, 1993. (《牛津古典文献指南》)

Mary Beard and others ed., *Classics*, Oxford University Press, 1995. (《古典学》)

Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des Europaeischen Denkens bei den Griechen*, Claassen and Goverts, Hamburg 1948. (《精神的发现。欧洲思维方式在古希腊的形成》)

Hans Maier, *Welt ohne Christentum – was waere anders?*, Herder, Freiburg 1999. (《没有基督宗教的世界——会有什么不一样?》)

Michael Grant, *Rom, Portrait einer Weltkultur*, dt. Taschenbuch Verlag, 1983. (《罗马, 描绘一个世界文明》)

Moses Hadas, *Der Hellenismus, Werden und Wirkung*, dt. Taschenbuch Verlag, 1983. (《希腊化时代, 其崛起和影响》)

Numa Denis Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, Stuttgart, Klett – Cotta 1981 (orig.: *La cite antique*). (《古代的国度。古希腊和罗马的文化、法律和制度》)

Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*, Bd.1, Herder, Freiburg, 1976. (《哲学史》)

Wolfgang Bauer, *Das Antlitz Chinas*, Carl Hanser, 1999. (《华夏的面孔》)

Karl Schefold, *Der religioese Gehalt der antiken Kunst und die Offenbarung*, Verlag Philipp von Zabern, Mainz, 1998. (《古代艺术的宗教含义和基督宗教的启示》)

Karl Loewith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Berlin, 1990. (《世俗历史与救恩史》)

## 附录 2 名称对照表

Achilles	阿喀琉斯，古希腊文学中的英雄。
Adonis	阿多尼斯，古希腊神话中的美少年男子。
Aeneas	埃涅阿斯，古希腊罗马文学中的英雄。
Aeneid	《埃涅伊特》、《埃涅阿斯纪》，古罗马诗人维吉尔著。
Aeschylus	埃斯库罗斯 (525 ~ 456BC)，古希腊悲剧作家。
Agamemnon	阿伽门农，古希腊文学中的英雄。
Agdistis	阿格迪斯替斯，古希腊女神。
Ambrose	安布罗斯 (339 ~ 397AD)，思想家、文学家、主教。
Amon	阿蒙，古埃及神明。
Anaxagoras	阿那克萨哥拉 (500 ~ 428BC)，古希腊思想家。
Anchises	安喀塞斯，Aeneas 之父。
Antaeus	安泰俄斯，古希腊神话中的巨人，被 Hercules 所杀。



Antigone 安提歌尼，古希腊悲剧中的主角，服从神律胜过服从人律的妇女。

Aphrodite 阿佛罗狄忒，古希腊神话中爱与美女神。

Apollo 阿波罗，古希腊神话中阳光、智慧、音乐之神。

Apotheosis 神化，尊奉为神。

Apuleius 阿普列乌斯，公元2世纪罗马作家，著有 *Metamorphoses*（《复形记》）。

Ares 阿瑞斯，古希腊的神明，战争之神。

Argo 古希腊文学中的阿耳戈船。

Aristaeus 阿里斯泰俄斯，古希腊文学中的人物。

Aristippos 亚里斯提卜（435~356BC），Socrates 的弟子。

Aristophanes 阿里斯托芬（448~385BC），希腊诗人，有“喜剧之父”之称。

Artemis 阿耳忒弥斯，古希腊女神。

Asclepius 阿斯克勒庇俄斯，古希腊之神。

Athena 雅典娜，古希腊的女神。

Atreus 阿特柔斯，古希腊神话中的人物，杀死弟弟 Thyestes 的儿子，并设宴端上其子肉羹之。

Augustus 奥古斯都（63BC~14AD），罗马皇帝（27BC~14AD）。

Bacchanalia 古希腊酒神节。

Bacchantes 古希腊酒神巴克斯的狂女。

Bacchus 巴克斯，古希腊的酒神。

Benedict 本笃 (480~547AD), 公教隐修院制度的创立人之一。

Caesar 恺撒 (100~44BC), 罗马统帅。

Catilina 喀提林, 罗马政客。

Cato 加图 (95~46BC), 罗马政治家。

Centauri 肯陶洛斯人, 古希腊神话中的马人。

Cerberus 刻耳伯洛斯, 古希腊神话中守卫冥府入口的猛犬, 有三个头。

Cicero 西塞罗 (106~43BC), 古罗马演说家, 政治家。

Clytemnestra 克吕泰涅斯特拉, 古希腊文学中的人物, Agamemnon 之妻, 后杀死丈夫。

Cronos 克罗诺斯, 古希腊天神 Uranos 和地神 Gaea 之子, 篡夺其父王位, 后被其子 Zeus 杀死。

Cupid 丘必德, 古希腊爱神, 即 Eros。

Cybele 库伯勒, 古代小亚细亚人崇拜的女神。

Cyclopes 古希腊神话中独目巨人。

Cynics 犬儒派, 古希腊学派, 提倡克己自制, 鄙视享受和金钱。

Delphic Oracle 古希腊得尔福神示。

Demeter 得墨忒尔, 古希腊农事和丰产女神, 婚姻和女性的庇护者。

Democritus 德谟克里特 (460~370BC), 古希腊思想家。

Dido 狄多, 古罗马文学中人物, Carthage 的建国

者和女王。

Diognet of Apollonia 阿波罗尼亚的狄奥格内特，古希腊思想家。

Dionysius of Halicarnassus 哈利卡纳苏的狄奥尼修斯 (? ~ 8BC)，古希腊历史学家，修辞学家。

Dionysus 狄俄尼索斯，古希腊酒神，即 Bacchus。

Electra 厄勒克特拉，古希腊文学中的女子与其弟 Orestes 一起杀其母亲 Clytemnestra。

Eleusinian Mysteries 古希腊厄琉西斯秘密祭典。

Empedocles 恩培多克勒 (490 ~ 430BC)，古希腊思想家。

Epicurus 伊壁鸠鲁 (341 ~ 270BC)，古希腊思想家。

Erechtheus 古希腊文学中的人物厄瑞克透斯。

Eros 厄洛斯，古希腊爱情之神。

Euripides 欧里庇得斯 (485 ~ 406BC)，古希腊悲剧作家。

Europa 欧罗巴，古希腊神话中的美女，Zeus (宙斯) 自变为牛以亲近她。

Fortuna 福耳图那，古罗马幸运女神。

Gaea 该亚，古希腊大地女神。

Golden Fleece 金羊毛。

Gorgon 戈耳工，古希腊神话中三个蛇发女怪，人见之立即化为顽石。

Hades 哈得斯，古希腊冥王。

- Hadrian 哈德良 (76~136AD), 罗马帝国皇帝。
- Hammurapi 汉穆拉比 (1792~1750BC), 巴比伦王国国王, 颁布《汉穆拉比法典》。
- Harpyia 哈比, 古希腊神话中的半女半鸟。
- Hector 赫克托耳, 古希腊特洛伊英雄。
- Hegesias 赫格西亚斯, 劝人施行自杀的古希腊人。
- Helena 海伦, 古希腊文学中的美女, 斯巴达王 Menelaos 之妻, 后被 Paris 拐走, 引起 Troy 战争。
- Hera 赫拉, 古希腊女神, 宙斯之妻。
- Heraclit 赫拉克利特 (540~470BC), 古希腊思想家。
- Heracles 赫拉克勒斯, 古希腊神话中的英雄完成 12 项英雄业绩的古代“劳模”。
- Hercules 赫耳枯勒斯 = Heracles。
- Herodot 赫罗多特 (484~430BC), 古希腊历史家, “历史学之父”。
- Hesiod 赫西俄德 (8 世纪 BC), 古希腊诗人, 著《神谱》。
- Hesperides 赫斯珀里得斯, 古希腊神话中看守金苹果园的众仙女。
- Hippolytus 希波吕托斯, 古希腊悲剧中的人物拒绝 Phaedra 之爱的男人。
- Homer 荷马 (公元前 9~8 世纪), 古希腊诗人, 《伊利亚特》和《奥德赛》大概是其作品。
- Horus 何露斯, 古埃及太阳神, 鹰头人。

Hpyatia 希帕蒂亚 (370~415AD), 亚里山大城的女思想家, 作家。

Iliad 《伊利亚特》, 关于特洛伊战争的古希腊史诗。

Iphigenia 伊菲革涅亚, 古希腊文学中的人物 Agamemnon 的女儿, 当做祭祀品, 献给女神 Artemis。

Iris 伊里斯, 彩虹的古希腊女神。

Isis 伊希斯, 司生育和繁殖的古埃及女神。

Jason 伊阿宋, 古希腊史诗中的英雄。

Jocasta 伊俄卡斯忒, 古希腊文学中人物 Oedipus 之母。

Josephus Flavius 约瑟夫斯 (37~95AD), 犹太史学家。

Jupiter 朱庇特, 古罗马的主神, 相当于 Zeus (宙斯), 木星之神。

Laocoon 拉奥孔, 特洛伊的祭师。

Lares 古罗马的家神, 保护家不受外来的破坏。

Leda 勒达, 古希腊神话中的美女, Zeus (宙斯) 自变为天鹅来亲近她。

Libation 奠酒, 古希腊和古罗马的宗教仪式。

Lucian 卢奇安 (120~180AD), 古希腊作家。

Lycurgus 莱克格斯, 根据古希腊传说, 他曾是公元前 9 世纪斯巴达的制订法典者。

Macaria 玛卡利亚, Heracles 之女儿。

Marcus Aurelius 马可·奥勒利乌斯 (121~180AD),

罗马皇帝、思想家。

Mars 玛尔斯，古罗马的战神。

Medea 美狄亚，古希腊文学中人物，被 Jason 遗弃的妇女，愤而杀死亲生儿女。

Medusa 美杜莎，古希腊女怪，其头发是蛇，后被 Perseus 所杀。

Mercurius 墨丘利，古罗马司商业之神。

Minos 弥诺斯，古希腊冥王之一。

Mithras 弥特拉斯，古罗马帝国弥特拉斯教的神，军人之神。

Moire 摩伊拉，古希腊命运女神。

Mysteries 古代秘密祭典。

Narcissus 那尔喀索斯，古希腊神话中人物因拒绝回声女神 Echo 的求爱而受到惩罚，即自我陶醉。

Niobe 尼俄伯，古希腊传说中的女子，其子女被神明杀死。

Odysseus 俄底修斯，古希腊文学中的英雄。

Odyssey 《奥德赛》、《奥德修记》，古希腊著名史诗。

Oedipus 俄狄浦斯，古希腊文学中的人物。

Olympus 希腊奥林波斯山。

Orgies 狂欢秘祭。

Ovid 奥维德 (43BC~17AD)，古罗马诗人。

Pan 潘，古希腊畜牧神，人身羊足羊耳羊角，爱好音乐，引起人的恐怖。

Paris 帕里斯，古希腊文学中人物，特洛伊王子，因诱走 Helen 而引起特洛伊战争。

Pelias 珀利阿斯，古希腊英雄。

Penates 珀那忒斯，古罗马护家神，保护家不受内部的破坏。

Penelope 佩内洛普，古希腊文学中之人物，俄底修斯之妻。

Persephone 珀尔塞福涅，古罗马文学中人物，被 Pluto 劫持娶作冥后。

Perseus 珀尔修斯，杀死 Medusa 的古希腊英雄。

Phaedra 菲德拉，古希腊神话中人物，Theseus 之妻，因与 Hippolytus 调情遭拒绝而自杀。

Pietas 庇厄塔斯，古罗马人的敬意。

Plautus 普劳图斯 (254 ~ 184BC)，古罗马作家、喜剧作家。

Plutarch 普卢塔克 (46 ~ 120AD)，希腊传记作家，写《生传集》。

Pluto 普路托，古罗马冥王。

Polybius 波利比奥斯 (205 ~ 120BC)，古希腊历史学家。

Poseidon 波塞冬，古希腊海神。

Poseidonos of Apamea 波西东 (135 ~ 50BC)，古希腊思想家。

Procne 普洛克涅，古希腊神话中人物，Tereus 之妻。

Prometheus 普罗米修斯，古希腊神话中的英雄，因欺骗神明而遭 Zeus（宙斯）之惩罚与神鹰之折磨。

Protagoras 普罗泰哥拉（490~420BC），古希腊思想家、智者派、相对主义者。

Rhea 瑞亚，古希腊多产女神，被称为众神之母。

Seneca 塞内加（4BC~65AD），古罗马哲学家。

Serapis 塞拉皮斯，埃及地下女神。

Sirenes 塞壬，古希腊神话中的海妖。

Sisyphus 西绪福斯，西西佛斯，古希腊神话中人物被神处罚，必须永远推一块石头。

Socrates 苏格拉底，古希腊思想家。

Solon 梭伦（638~559BC），古雅典政治家。

Sophocles 索福克勒斯（496~406BC），希腊悲剧诗人，共写 123 部剧本。

Sparta 斯巴达，古希腊城邦之一。

Sphinx 斯芬克斯，古希腊神话中半女半狮的怪物。

Stoa 斯多亚学派，古希腊和古罗马的哲学流派。

Tacitus 塔西托（55~120AD），罗马历史学家。

Tantalus 坦塔罗斯，古希腊神话中的人物，Zeus（宙斯）之子，因泄露天机而被罚。

Tereus 蒂留斯，古希腊传说中的国王，Procne 之丈夫。

Theseus 忒修斯，雅典国王，古希腊神话中的英雄；杀死了 Minotaurus（公牛）。

Thyestes 梯厄斯忒斯，古希腊神话中之人物，引诱



其哥哥 Atreus 之妻，因此遭受 Atreus 之报仇。

Titans 提坦，古希腊神话中的巨人。

Trajan 图拉真，(53~117AD)，罗马帝国皇帝。

Troy 特洛亚，特洛伊，古城。

Uranos 乌拉诺斯，古希腊天神，Cronos 之父。

Varro 瓦罗 (116~27BC)，罗马学者，留有著作  
620 多卷。

Venus 维纳斯，古罗马的女神。

Vesta 维斯塔，古罗马的女灶神。

Vestal Virgins 维斯塔贞女，主持对女灶神维斯塔  
的国祭的女祭司。

Virgil 维吉尔 (70~19BC)，罗马诗人。

Xenophanes 色诺芬尼 (570~480BC)，希腊哲学  
家。

Xenophon 色诺芬 (431~355BC)，古希腊历史学  
家。

Zeus 宙斯，古希腊最高的神——天神，与 Deus、  
Ziu、“dies”、“day” (“天”) 有关。

## 主题精品图书推荐

### 《记忆与光照——奥古斯丁神哲学研究》

周伟驰 著

大 32 开 定价：17.00 元

2001 年 4 月出版

ISBN 7-80149-488-1 B

周伟驰，曾就读于北京大学宗教学系，获硕士、博士学位，学习西方哲学和基督教哲学。1996~1997 年在加拿大维真学院学习一年。现在中国社会科学院世界宗教研究所基督教研究室工作。近日去美国耶鲁大学神学院作访问学者。

本书分为：光照与“相”记忆，当照与上帝记忆，自我记忆，永恒记忆，记忆与思想，神人关系与“是”之意义等 6 个部分，从本体论与认识论方面研究分析奥氏的神哲学思想，着重点是在认识论方面展开，这部著作有着认识西方，与西方对话的重要历史意义和现实意义。

### 《论基督之大与小：1990~1950 年华人知识分子眼中的基督教》

[奥地利] 雷立柏 著

大 32 开 定价：17.00 元

2000 年 11 月出版

ISBN 7-80149-415-6 B

雷立柏 (Leopold Leeb)。1985 年入 ST Gabriel 大学研究哲学、宗教学。1988~1991 年在中国台湾学习汉语。1996 年录取北京大学哲学系博士生，在汤一介、陈来先生指导下完成《张衡，科学与宗教》论文。1999 年获博士学位

本书是奥地利青年学者雷立柏继《张衡，科学与宗教》之后又一项学术研究成果。本书是从一个外国人的眼光来看中国。全书共七章，其中介绍了当时不同类型的知识分子 26 个，有清末的谭嗣同和大量民国时期的知识分子对基督教的论著或论文。通过这部著作，读者可了解基督教是如何走进中国以及在中国知识分子眼中的基督教是什么样的。

### **《基督教在中古欧洲的贡献》**

杨昌栋 著

大 32 开 定价：20.00 元

2000 年 10 月出版

ISBN 7-80149-378-8 B

本书为一部研究中古欧洲的历史著作。在世界史研究上，人们对中古欧洲存有两种截然不同的观点：一种是否定的，认为中古欧洲的历史是空白，处在“黑暗时代”；另一种人认为是承上启下的重要历史时期。作者为了探究这段历史，正本清源，遂著成本书。作者搜集大量翔实的史料，从 10 个方面论述了基督教在中古欧洲的重大贡献。

### **《张衡，科学与宗教》**

[奥地利] 雷立柏 著

大 32 开 定价：20.00 元

2000 年 11 月出版

ISBN 7-80149-413-X B

本书作者以明确的概念和独特的思路讨论张衡的科学成就以及他的宗教信仰。这本书不单介绍美国史学家雅基博士关于科学史的观点，也是从

一个新的角度面对中国宗教与科学之谜，并且论及古希腊和西欧中世纪的科学与宗教。作为一位外国学者，用他特有的视角来研究中国古代科学家张衡的宗教思想与科学的关系，具有特殊的意义，很值得中国学者们的关注。

### 《基督宗教论》

卓新平 著

大 32 开 定价：21.00 元

2000 年 9 月出版

ISBN 7-80149-369-9 A3

卓新平，1981 年获中国社会科学院研究生院哲学硕士学位，1987 年获德国慕尼黑大学哲学博士学位，1988 年被接纳为德国宗教史协会终身会员，1996 年当选为欧洲科学艺术研究院院士，现任中国社会科学院世界宗教研究所所长，研究生院宗教系主任，博士生导师，中国宗教学会副会长。

本书搜集作者 1982 年至 1999 年期间有关基督宗教研究论文 22 篇，其中有 3 篇系第一次公开发表，其余 19 篇见之于各种不同刊物。所有论文均是从研究角度来论述的，并非宣扬基督教的教义、教规、教法，诱惑人们信仰基督教。全书内容分为三大部分：《神学思潮》由 6 篇论文组成；《思想家写照》介绍了 4 位中外基督教神学家；《基督宗教与中国》由 12 篇论文组成，着重阐述基督教与中国文化的关系。

### 《超越东西方》

吴经熊（1899～1986），字德生，为现代中国政治和法学界颇有影响的天主教学者。他早年曾在天津学法学，1917 年到美以美会创办的比较法法学院就读，同年领洗入美以美会。1920～1924 年，留学美、法、德国，获法学博士学位。曾发表大量英文文章，并于 1935 年创办英文杂志《天下月刊》，作者在其刊物上发表关于法律、宗教、哲学、文化、人生等方面的感想和见解。1937 年皈依天主教。1946 年出任中华民国驻罗马教廷公使。

何谓“超越东西方”？作者表述说：“我们的朝圣之旅就既不是朝东，也不是朝西的，而是朝内的；这就是我所谓的‘超越东西方’了。”

本书写的是作者的“人生”，即他的自传。系用英文写成，于是1951年在夏威夷完稿，在纽约初版，后被译为法、德、韩、葡萄牙、荷兰文出版，深受世界各国学者和天主教信徒的欢迎。本书是第一次译成中文在大陆出版。

本书以一种灵性自白的笔触描述了作者的人生经历及其宗教皈依的心路历程。其思绪浪漫任远，题材涉猎广泛，文笔优美典雅，多有惊人之见和神来之笔，堪称中国现代基督教灵修文学之杰作。

## 读者反馈

尊敬的读者:

感谢您对社会科学文献出版社图书的惠爱。为了给您提供更多的好书,恳请您不吝赐教,填好下表后寄回我社。您将自动成为我社读者俱乐部成员,享受优惠购书的权利,并将获得我社的精美礼品。

- 您获知本社的途径: \_\_\_\_\_  
网络   报刊   本社图书   亲友、同事推荐  
其他 \_\_\_\_\_
- 您认为购买本社图书最方便的渠道是: \_\_\_\_\_  
新华书店   书摊   网上书店   邮购   书市  
大中型书城   本社图书展销厅
- 您是否希望我社定期给您寄送新书目录? \_\_\_\_\_  
不   是
- 您对本社图书的意见和建议:

---

网址: [www.ssonline.com.cn](http://www.ssonline.com.cn)   [www.ssdph.com.cn](http://www.ssdph.com.cn)

E-mail: [ssdph@ssdph.com.cn](mailto:ssdph@ssdph.com.cn)

电话: (010)6513 7744 转 5886 或 5500

传真: (010)6523 0105



# 读者反馈下

姓名: \_\_\_\_\_ 职业: \_\_\_\_\_

年龄: \_\_\_\_\_ 性别: \_\_\_\_\_

地址: \_\_\_\_\_ 邮政编码: \_\_\_\_\_

电话: \_\_\_\_\_ 电子信箱(E-mail): \_\_\_\_\_

※ ※ ※ ※ ※ ※ ※ ※ ※

● 所购书名: \_\_\_\_\_

● 购书地点(书店): \_\_\_\_\_

购书日期: \_\_\_\_\_ 年 \_\_\_\_\_ 月 \_\_\_\_\_ 日

● 您对本书的评价: \_\_\_\_\_

内 容(优 良 中 差)

印刷装订(优 良 中 差)

价 格(高 中 低)

封面设计(优 良 中 差)

● 您购买本书是 \_\_\_\_\_

在书店偶然碰到 看到报刊上的介绍

朋友的推荐 看到书目广告

---

请寄: 北京市建国门内大街5号 社会科学文献出版社

网络电子出版中心 收 邮政编码: 100732

