大学精神档案

[古代卷]

DAXUE JINGSHEN DANGAN

主 编
何光沪 任不寐 秦 晖 袁伟时

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

大学精神档案

当下，中国的大学日益壮大。然而，我们的大学生乃至我们的知识阶层在一些大是大非的重大事件面前并没有保持应有的清醒与个人的尊严。这种精神状况恐怕是基于对人类文明的知识匮乏或者误解……

有鉴于此，这套书对人类有史以来的经典的思想文献进行了选择性的汇集，以期为中国的社会生活尤其是大学教育提供一些基本的精神，为中国知识界尤其是大学生提供一些基本的观念和知识，以达致中国公民精神境域的提升。

ISBN 7-5633-4695-3

9 787563 346950 >

ISBN 7-5633-4695-3/Z · 049

定价：27.00元

C539
H172

DAXUE
JINGSHEN
DANGAN

大学精神档案

主 编
何光沪 任不寐 秦 晖 袁伟时

[古代卷]

中国社会科学院研究生院图书馆
藏书

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

20027049

图书在版编目（CIP）数据

大学精神档案．古代卷／何光沪等主编．—桂林：广西师范大学出版社，2004.7

ISBN 7-5633-4695-3

Ⅰ．大…　Ⅱ．何…　Ⅲ．著作—简介—世界—古代—青年读物　Ⅳ．Z835-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2004）第 034791 号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路 15 号　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.cn）
出版人：肖启明
桂林金山印务有限公司印刷
（广西桂林市临桂县金山路 168 号　邮政编码：541100）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：20.75　字数：430 千字
2004 年 7 月第 1 版　2004 年 7 月第 1 次印刷
印数：00 001～10 000 册　定价：27.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

大学精神档案编委会

（按姓氏笔画排列）

常务编委

任不寐　何光沪　秦　晖　袁伟时

编委

尹振球　任不寐　汪丁丁　何光沪　余世存　何怀宏　杨小凯　张　宾
金生钰　贺卫方　秦　晖　徐友渔　袁伟时　谢　泳　雷　颐　蓝英年

总策划

任不寐

项目合作

北京新语文文化传播有限公司

卷首献辞

这套书首先献给中国的在校大学生。当然，大学毕业生和渴望接受高等教育的中国公民也是我们的读者。大学教育应该提供哪些基本的精神，中国大学应该给学生补充哪些观念和知识，这是本套书的两个出发点。

在一定意义上，这套书是“当下意识”的产物。20世纪80年代以来，中国的大学在几十年的挫折中逐渐复兴并迅速壮大，有越来越多的中国人走进大学校园。在欣喜之余，我们对我国大学精神的阙如深感忧虑。

教育的根本任务是永恒地传承和更新人类文化，而大学处于这一使命的核心地位。为了履行这个神圣使命，需要相应的制度、物质、精神传统等多种条件的配合和保证，更需要大学精神的自我重建。审视一下包括我们自己在内的中国知识阶层，在“大跃进”、“文化大革命”等大灾大难面前，在一些大是大非的重大事件面前，实在没有多少人保持了清醒的头脑和个人的尊严。精神上的大失败不仅表现为学术思想方面的理性缺陷，也表现为常识的不足。这种精神状况的根源归根到底是愚昧，是对人类文明的误解和无知。

仅仅做批评家是不够的。针对中国大学教育和知识阶层的精神阙如，我们从浩瀚的思想文献中选编了这四卷《大学精神档案》。

我们强调选文的经典性，我们也相信经典的精神内容的普世性。大致说来，本书选文的对象主要是思想史上的经典文献(关于什么是经典仅是根据我们自己的认识)和介绍有关知识的文章。但这并不意味着我们要编辑一套思想史读本。本书选文主要考虑两个因素：第一，各历史时期的经典文献，它反映了该时期或作者

的基本精神状况；第二，该时期的选文在不同程度上切合本书编委会的基本编辑理念。第二点对编辑工作具有更重要的指导意义，它决定了我们的选文工作，也决定了我们的篇章编排和单元设计工作。至于什么是编委会的基本理念，我们更希望让选文自己说话，因此我们一方面尽可能减少“阅读建议”，另一方面也希望这样来表示对作者和读者的双重尊重。不言而喻的是，这不等于我们都同意选文的观点。

此外，也由于篇幅不可能无限膨胀，凡是当前课程中有的文章我们都避而不选。同时，为了避免不必要的争议和力求文献的稳定性，原则上我们没有选编在世的中国人的作品。我们知道，在一定意义上，这种编选方针不能说完全没有局限。

本书是编委会分工合作的成果。在近两年的时间里，在编委推荐的大批文献和集体反复研究并汲取各方意见的基础上，各卷主编最后裁定各卷的选目。四卷的主编依次是：何光沪（古代卷）、任不寐（近代卷·上）、秦晖（近代卷·下）、袁伟时（当代卷）。出版前在征求各卷主编的意见之后，任不寐做了统稿工作（包括全书的注释）。这四卷主要是按年代（以作者生卒年代为准）划分的。古代卷，收录的是大约15～16世纪以前的文献；近代卷（上），收录的是16～18世纪的文献；近代卷（下），收录的是19世纪的文献；当代卷，收录的是20世纪的文献。考虑各卷单元主题的要求，为了更集中地表达一种思想或主题，个别文章打破了严格的年代界限，归入了同类主题单元之中。

这套书是任不寐先生及北京新语文文化传播公司在2001年夏天发起和策划的。除了新语文文化传播公司以外，还有很多朋友为这套书的编辑和出版提供了各种帮助。在表示诚挚的感谢的同时，请允许我们说一声：这套书是我们共同的事业。

由于我们的水平和客观条件的限制，选目容有不当之处，企盼读者和方家批评指正，以便再版时改正。

本书编委会

2003年4月5日

序 言

一

按儒家经典《大学》的说法，"大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善"。此所谓"大学"，当然不是这套书标题中所说的现代教育体系中的"大学"。

但是，有万千青年在其中学习和生活的大学，确实应有一种作为主旨的"道"。而这种道，我想，用"明明德"、"亲民"和"止于至善"来定义，也是相当精辟的。

这套书的主旨，也就是这样来定义大学的主旨的。

这种主旨乃是大学的灵魂、大学的精神。没有了它，大学不过就是制造小机器的大机器，在其中奔走的教师和学生，不过就是一群为谋生而营营不已的"腐儒"，而不配称为古人所说的"儒者"。

假如我们用更加侧重于德行的"君子"一词来代替"儒者"，我们会发现，在西方大学发展史上影响深远的《大学的理念》，竟然同中国教育史上影响深远的《大学》[①]抱有同样的理念：大学的任务是培养"君子"，在现代环境中说，即培养具有美德的公民。[②]

二

然而，如何能够培养"美德"，如何能够"明明德"呢？《大学》引《书经》说："顾諟天之明命"，意为要经常顾念或思考上天的"明命"。而《大学的理念》也主张，要全面地学习人文知识（其中包括神学知识），要注重自古流传下来的信仰。这两本《大学》都提醒我们，仰望在人之上的超越者，是人的"明明德"、"亲民"、"止于至善"所必须的。

---

① "古人为学次第者，独赖此篇之存……学者必由是而学焉。"见朱熹《四书集注》。

② 《大学》说："有斐君子。"而约翰·亨利·纽曼（John Henry Newman）在《大学的理念》（Yale University Press，1996）中，则把"gentleman"界定为"具有美德的公民"。

实际上，在中国传统中，"至善"乃是"圣"的境界；而在西方传统中（以至在印度和伊斯兰的传统中），"至善"也是神的境界，甚至就是"神圣者"本身。

三

人的精神是相通的；大学生的精神是与同学、与老师、与大学的精神相通的。

人类的精神是相通的；一个民族、一个时代的精神，是同别的民族、别的时代的精神相通的；一种文化、一种文明的精神，是同别的文化、别的文明的精神相通的。

所以，大学的精神，要汲取各种不同文化和文明的精神；所以，这本书的形式，是尽力采用代表各大文明精神的文本，向当代大学生和一般读者展示当代人类文明的源流。现在各大文明之流正在汇聚为所谓"全球化"的大潮，究其最深刻的原因，也许正在于其"源"之共同、其"神"之相通罢？

四

就这套书的第一卷即"上古与中古卷"而言，它展示的是人类各大文明相距最远的那些时代的文明精神。在那些被称为神权政治和政教合一的时代，宗教作为各文明内在精神的地位是尤其明显的。所谓轴心时代，实即各大文明以世界各大宗教为核心而成形的时代。所以，我们要了解世界各大文明的来源及其精神，就不能不了解它们的宗教。这是这一卷会包含大量宗教经典的基本缘由。

当然，在希腊文明、罗马文明、中华文明，甚至基督教文明等部分，大部分选文不是宗教经典，这里的理由也是很清楚的：前三种文明虽然各有其宗教传统，但是最为后人所重视的，或对人类文明贡献最大的，分别是其哲学、法律和伦理，而不是其宗教；至于基督教文明，则它作为一种文明（而不作为一种宗教），已经吸收了大量的哲学、法律和伦理等理性因素，这也是举世公认的。所以，这几个部分收入了大量的非宗教文献，这也才能显现其实际上具有的丰富性。另外，伊斯兰和印度文明的鲜明的宗教特性同样是众所周知，因此，在此主要以其宗教经典来代表。而古代埃及和美索不达米亚的文明则由于已经不复存在，就不再以其文本来增加已经很大的篇幅了。

选文的题注主要是为了说明版本出处。由于这些文本或其作者的知名度很大或不难查到，甚至早已是大学生的常识（尽管他们未必都读过原文），所以为节省篇幅，在此的介绍尽量从简，甚至从略。

最后应该再说一句：一方面，对一种文明精神的认识，有点像对一个人的精神的认

识，可以"一见便知"，不必读得太多太杂(更不必读那些并非经典的"印刷垃圾")；另一方面，对一种文明精神的认识，也正像对一个人，可以"一见钟情"，而后自当结为至交("酒逢知己千杯少")。所以，这卷书以至这套书只能算一个"引子"，一位"媒人"，希望有情人、有心人在这里"一勺饮"之后，能自己寻入那些美妙的甘泉，去畅饮那滋养心灵的仙露活水！

何光沪

2002 年 11 月 10 日

目 录

一、希伯来文明精神

二、希腊文明精神

三、罗马文明精神

四、中华文明精神

五、基督教文明精神

六、伊斯兰文明精神

七、印度文明精神

一、
希伯来文明精神

起初*

第一章

起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。神说："要有光。"就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。神称光为"昼"，称暗为"夜"。有晚上，有早晨，这是头一日。

神说："诸水之间要有空气，将水分为上下。"神就造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。神称空气为"天"。有晚上，有早晨，是第二日。

神说："天下的水要聚在一处，使旱地露出来。"事就这样成了。神称旱地为"地"，称水的聚处为"海"。神看着是好的。神说："地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。"事就这样成了。于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类；果子都包着核。神看着是好的。有晚上，有早晨，是第三日。

神说："天上要有光体，可以分昼夜、作记号、定节令、日子、年岁；并要发光在天空，普照在地上。"事就这样成了。于是，神造了两个大光：大的管昼，小的管夜，又造众星；就把这些光摆列在天空，普照在地上，管理昼夜，分别明暗。神看着是好的。有晚上，有早晨，是第四日。

神说："水要多多滋生有生命的物，要有雀鸟飞在地面以上，天空之中。"神就造出大鱼和水中所滋生各样有生命的动物，各从其类；又造出各样飞鸟，各从其类。神看着是好的。神就赐福给这一切，说："滋生繁多，充满海中的水；雀鸟也要多生在地上。"有晚上，有早晨，是第五日。

---

* 选自中文《圣经》（参见《圣经启导本》，余也鲁等编，中国基督教协会印发，1998年10月3版）。题目为编者所加。本书中的《圣经》引文，除注明篇目和章节外，其余资料（如版本等）同此，从略。

神说："地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。"事就这样成了。于是神造出野兽，各从其类；牲畜，各从其类；地上一切昆虫，各从其类。神看着是好的。

神说："我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。"神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。神就赐福给他们，又对他们说："要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。"神说："看哪！我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物。至于地上的走兽和空中的飞鸟，并各样爬在地上有生命的物，我将青草赐给它们作食物。"事就这样成了。神看着一切所造的都甚好。有晚上，有早晨，是第六日。

第二章

天地万物都造齐了。到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。神赐福给第七日，定为圣日，因为在这日神歇了他一切创造的工，就安息了。

创造天地的来历，在耶和华神造天地的日子，乃是这样。野地还没有草木，田间的菜蔬还没有长起来，因为耶和华神还没有降雨在地上，也没有人耕地；但有雾气从地上腾，滋润遍地。耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，名叫亚当。

耶和华神在东方的伊甸立了一个园子，把所造的人安置在那里。耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目，树上的果子好作食物。园子当中又有生命树和分别善恶的树。

有河从伊甸流出来滋润那园子，从那里分为四道：第一道名叫比逊，就是环绕哈腓拉全地的。在那里有金子，并且那地的金子是好的；在那里又有珍珠和红玛瑙。第二道河名叫基训，就是环绕古实全地的。第三道河名叫希底结，流在亚述的东边。第四道河就是伯拉河。

耶和华神将那人安置在伊甸园，使他修理看守。耶和华神吩咐他说："园中各样树上的果子，你可以随意吃；只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死！"

耶和华神说："那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。"耶和华神将用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟，都带到那人面前看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字。那人便给一切牲畜和空中飞鸟、野地走兽都起了名；只是那人没有遇见配偶帮助他。

耶和华神使他沉睡，他就睡了。于是取下他的一条肋骨，又把肉合起来。耶和

华神就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人，领她到那人跟前。那人说："这是我骨中的骨，肉中的肉，可以称她为'女人'，因为她是从男人身上取出来的。"因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。

当时夫妻二人，赤身露体，并不羞耻。

第三章

耶和华神所造的，唯有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇对女人说："神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子吗？"女人对蛇说："园中树上的果子我们可以吃，唯有园当中那棵树上的果子，神曾说：'你们不可吃，也不可摸，免得你们死。'"蛇对女人说："你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。"

于是女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了；又给她丈夫，她丈夫也吃了。他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。

天起了凉风，耶和华神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和华神的面。耶和华神呼唤那人，对他说："你在哪里？"他说："我在园中听见你的声音，我就害怕；因为我赤身露体，我便藏了。"耶和华说："谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子吗？"那人说："你所赐给我、与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了。"耶和华神对女人说："你做的是什么事呢？"女人说："那蛇引诱我，我就吃了。"

耶和华神对蛇说："你既做了这事，就必受咒诅，比一切的牲畜野兽更甚；你必用肚子行走，终生吃土。我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。"又对女人说："我必多多加增你怀胎的苦楚，你生产儿女必多受苦楚。你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你。"又对亚当说："你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子，地必为你的缘故受咒诅；你必终身劳苦，才能从地里得吃的。地必给你长出荆棘和蒺藜来，你也要吃田间的菜蔬。你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的；你本是尘土，仍要归于尘土。"亚当给他妻子起名叫夏娃，因为她是众生之母。耶和华神为亚当和他妻子用皮子做衣服给他们穿。

耶和华神说："那人已经与我们相似，能知道善恶；现在恐怕他伸手又摘生命树的果子吃，就永远活着。"耶和华神便打发他出伊甸园去，耕种他所自出之土。于是把他赶出去了。又在伊甸园的东边安设嘧嚼咱和四面转动发火焰的剑，要把守生命树的道路。

上帝与世界

一

第三十八章

那时，耶和华从旋风中回答约伯说：

“谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰。我问你，你可以指示我。我立大地根基的时候，你在哪里呢？你若有聪明只管说吧！你若晓得就说，是谁定地的尺度？是谁把准绳拉在其上？地的根基安置在何处？地的角石是谁安放的？那时晨星一同歌唱，神的众子也都欢呼。海水冲出，如出胎胞。那时谁将它关闭呢？是我用云彩当海的衣服，用幽暗当包裹它的布，为它定界限，又安门和闩，说：‘你只可到这里，不可越过；你狂傲的浪要到此止住！’你自生以来，曾命定晨光，使清晨的日光知道本位，叫这光普照地的四极，将恶人从其中驱逐出来吗？因这光地面改变如泥上印印，万物出现如衣服一样。亮光不照恶人，强横的膀臂也必折断。”

“你曾进到海源，或在深渊的隐密处行走吗？死亡的门，曾向你显露吗？死荫的门，你曾见过吗？地的广大，你能明透吗？你若全知道，只管说吧！”

“光明的居所从何而至？黑暗的本位在于何处？你能带到本境，能看明其室之路吗？你总知道，因为你早已生在世上，你日子的数目也多。”

“你曾进入雪库，或见过雹仓吗？这雪雹乃是我为降灾并打仗和争战的日子所预备的。光亮从何路分开？东风从何路分散遍地？”

“谁为雨水分道？谁为雷电开路？使雨降在无人之地，无人居住的旷野，使荒废凄凉之地得以丰足，青草得以发生。雨有父吗？露水珠是谁生的呢？冰出于谁的胎？天上的霜是谁生的呢？诸水坚硬如石头，深渊之面凝结成冰。”

“你能系住昴星的结吗？能解开参星的带吗？你能按时领出十二宫吗？能引导北斗和随它的众星吗？你知道天的定例吗？能使地归在天的权下吗？”

"你能向云彩扬起声来，使倾盆的雨遮盖你吗？你能发出闪电，叫它行去，使它对你说，我们在这里？谁将智慧放在怀中，谁将聪明赐于心内？谁能用智慧数算云彩呢？尘土聚集成团，土块紧紧结连。那时，谁能倾倒天上的瓶呢？"

"母狮子在洞中蹲伏，少壮狮子在隐密处埋伏，你能为它们抓取食物，使它们饱足吗？乌鸦之雏，因无食物飞来飞去，哀告神。那时，谁为它预备食物呢？"

第三十九章

"山岩间的野山羊几时生产，你知道吗？母鹿下犊之期你能察定吗？它们怀胎的月数，你能数算吗？它们几时生产你能晓得吗？它们屈身，将子生下，就除掉疼痛。这子渐渐肥壮，在荒野长大，去而不回。"

"谁放野驴出去自由？谁解开快驴的绳索？我使旷野作它的住处，使咸地当它的居所。它嗤笑城内的喧嚷，不听赶牲口的喝声。遍山是它的草场，它寻找各样青绿之物。"

"野牛岂肯服侍你？岂肯住在你的槽旁？你岂能用套绳将野牛笼在犁沟之间？它岂肯随你耙山谷之地？岂可因它的力大，就倚靠它？岂可把你的工交给它做吗？岂可信靠它把你的粮食运到家，又收聚你禾场上的谷吗？"

"驼鸟的翅膀欢然扇展，岂是显慈爱的翎毛和羽毛吗？因它把蛋留在地上，在尘土中，使得温暖；却想不到被脚踹碎，或被野兽践踏。它忍心待雏，似乎不是自己的；虽然徒受劳苦，也不为雏惧怕。因为神使它没有智慧，也未将悟性赐给它。它几时挺身展开翅膀，就嗤笑马和骑马的人。"

"马的大力，是你所赐的吗？它颈项上挓挲的鬃，是你给它披上的吗？是你叫它跳跃像蝗虫吗？它喷气之威使人惊惶。它在谷中刨地，自喜其力；它出去迎接佩带兵器的人。它嗤笑可怕的事，并不惊惶，也不因刀剑退回。箭袋和发亮的枪，并短枪，在它身上铮铮有声。它发猛烈的怒气将地吞下，一听角声就不耐站立。角每发声，它说'啊哈'；它从远处闻着战气，又听见军长大发雷声和兵丁呐喊。"

"鹰雀飞翔，展开翅膀，一直向南，岂是借你的智慧吗？大鹰上腾，在高处搭窝，岂是听你的吩咐吗？它住在山岩，以山峰和坚固之所为家。从那里窥看食物，眼睛远远观望。它的雏也咂血；被杀的人在哪里，它也在哪里。"

第四十章

耶和华又对约伯说："强辩的，岂可与全能者争论吗？与神辩驳的，可以回答这些吧！"

于是约伯回答耶和华说："我是卑贱的，我用什么回答你呢？只好用手捂口。

我说了一次，再不回答；说了两次，就不再说。”

于是耶和华从旋风中回答约伯说：

“你要如勇士束腰；我问你，你可以指示我。你岂可废弃我所拟定的？岂可定我有罪，好显自己为义吗？你有神那样的膀臂吗？你能像他发雷声吗？你要以荣耀庄严为妆饰，以尊荣威严为衣服；要发出你满溢的怒气，见一切骄傲的人，使他降卑；见一切骄傲的人，将他制伏；把恶人践踏在本处，将他们一同隐藏在尘土中；把他们的脸蒙蔽在隐密处；我就认你右手能以救自己。

“你且观看河马。我造你也造它，它吃草与牛一样。他的气力在腰间，能力在肚腹的筋上。它摇动尾巴如香柏树，它大腿的筋互相联络。它的骨头好像铜管；它的肢体仿佛铁棍。”

“它在神所造的物中为首，创造它的给它刀剑。诸山给它出食物，也是百兽游玩之处。它伏在莲叶之下，卧在芦苇隐密处和水洼子里。莲叶的阴凉遮蔽它；溪旁的柳树环绕它。河水泛滥，它不发战，就是约旦河的水涨到它口边，也是安然。在它防备的时候，谁能捉拿它？谁能牢笼它、穿它的鼻子呢？”

第四十一章

“你能用鱼钩钓上鳄鱼吗？能用绳子压下它的舌头吗？你能用绳索穿它的鼻子吗？能用钩穿它的腮骨吗？它岂向你连连恳求，说柔和的话吗？岂肯与你立约，使你拿它永远作奴仆吗？你岂可拿它当雀鸟玩耍吗？岂可为你的幼女将它拴住吗？搭伙的渔夫，岂可拿它当货物吗？能把它分给商人吗？你能用倒钩枪扎满它的皮，能用鱼叉叉满它的头吗？你按手在它身上，想与它争战，就不再这样行吧！”

“人指望捉拿它，是徒然的；一见它，岂不丧胆吗？没有那么凶猛的人敢惹它。这样，谁能在我面前站立得住呢？谁先给我什么，使我偿还呢？天下万物都是我的。”

“论到鳄鱼的肢体和其大力，并美好的骨骼，我不能缄默不言。谁能剥它的外衣？谁能进它上下牙骨之间呢？谁能开它的腮颊？它牙齿四围是可畏的。它以坚固的鳞甲为可夸，紧紧合闭，封得严密。这鳞甲一一相连，甚至气不得透入其间，都是互相联络，胶结不能分离。它打喷嚏，就发出光来；它眼睛好像早晨的光线。从它口中发出烧着的火把与飞迸的火星；从它鼻孔冒出烟来，如烧开的锅和点着的芦苇。它的气点着煤炭，有火焰从它口中发出。它颈项中存着劲力，在它面前的都恐吓蹦跳。它的肉块互相联络，紧贴其身，不能摇动。它的心结实如石头，如下磨石那样结实。它一起来，勇士都惊恐，心里慌乱，便都昏迷。人若用刀、用枪、用标枪、用尖枪扎它，都是无用。它以铁为干草，以铜为烂木。箭不能恐吓它使它逃避；弹石在它看为碎秸。棍棒算为禾秸；它嗤笑短枪飕的响声。它肚腹下如尖瓦片；它如

钉耙经过淤泥。它使深渊开滚如锅；使海洋如锅中的膏油。它行的路随后发光；令人想深渊如同白发。在地上没有像它造得那样无所惧怕。凡高大的，它无不藐视，它在骄傲的水族上作王。”

第四十二章

约伯回答耶和华说：“我知道你万事都能做，你的旨意不能拦阻。谁用无知的言语，使你的旨意隐藏呢？我所说的，是我不明白的；这些事太奇妙，是我不知道的。求你听我，我要说话。我问你，求你指示我。我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”

二

第一百零四篇

我的心哪！你要称颂耶和华。
耶和华我的神啊！你为至大，你以尊荣威严为衣服；
披上亮光，如披外袍；
铺张穹苍，如铺幔子；
在水中立楼阁的栋梁，
用云彩为车辇，
借着风的翅膀而行；
以风为使者，
以火焰为仆役。
将地立在根基上，
使地永不动摇。
你用深水遮盖地面，犹如衣裳；
诸水高过山岭。
你的斥责一发，水便奔逃；
你的雷声一发，水便奔流，
诸山升上，诸谷沉下，
归你为它所安定之地。
你定了界限，使水不能过去，
不再转回遮盖地面。

耶和华使泉源涌在山谷，
流在山间；
使野地的走兽有水喝，
野驴得解其渴。
天上的飞鸟在水旁住宿，
在树枝上啼叫。
他从楼阁中浇灌山岭，
因他作为的功效，地就丰足。
他使草生长，给六畜吃；
使菜蔬发长，供给人用，
使人从地里能得食物；
又得酒能悦人心，
得油能润人面，
得粮能养人心。
佳美的树木，就是利巴嫩的香柏树，
是耶和华所栽种的，都满了汁浆。
雀鸟在其上搭窝；
至于鹤，松树是它的房屋。
高山为野山羊的住所，
岩石为沙番的藏处。
你安置月亮为定节令，
日头自知沉落。
你造黑暗为夜，
林中的百兽就都爬出来。
少壮狮子吼叫，要抓食，
向神寻求食物。
日头一出，兽便躲避，
卧在洞里。
人出去做工，
劳碌直到晚上。
耶和华啊！你所造的何其多！
都是你用智慧造成的；
遍地满了你的丰富。
那里有海，又大又广，
其中有无数的动物，

大小活物都有。
那里有船行走，
有你所造的鳄鱼，游泳在其中。
这都仰望你按时给它食物。
你给它们，它们便拾起来；
你张手，它们饱得美食。
你掩面，它们便惊惶；
你收回它们的气，
它们就死亡归于尘土。
你发出你的灵，它们便受造；
你使地面更换为新。
愿耶和华的荣耀存到永远，
愿耶和华喜悦自己所造的。
他看地，地便震动；
他摸山，山就冒烟。
我要一生向耶和华唱诗，
我还活的时候，要向我神歌颂。
愿他以我的默念为甘甜；
我要因耶和华欢喜。
愿罪人从世上消灭，
愿恶人归于无有。
我的心哪！要称颂耶和华！
你们要赞美耶和华！

上帝与人

一

第六章

耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶；耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。耶和华说："我要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭，因为我造他们后悔了。"唯有诺亚在耶和华眼前蒙恩。

诺亚的后代记在下面：诺亚是个义人，在当时的世代是个完全人。诺亚与神同行。诺亚生了三个儿子，就是闪、含、雅弗。世界在神面前败坏，地上充满了强暴。神观看世界，见是败坏了；凡有血气的人，在地上都败坏了行为。

神就对诺亚说："凡有血气的人，他的尽头已经来到我面前；因为地上满充了他们的强暴，我要把他们和地一并毁灭。你要用歌斐木造一只方舟，分一间一间地造，里外抹上松香。方舟的造法乃是这样：要长三百肘，宽五十肘，高三十肘。方舟上边要留透光处，高一肘。方舟的门要开在旁边。方舟要分上、中、下三层。看哪！我要使洪水泛滥在地上，毁灭天下，凡地上有血肉、有气息的活物，无一不死。我却要与你立约，你同你的妻，与儿子、儿媳，都要进入方舟。凡有血肉的活物，每样两个，一公一母，你要带进方舟，好在你那里保全生命。飞鸟各从其类；牲畜各从其类；地上的昆虫各从其类；每样两个，要到你那里，好保全生命。你要拿各样食物积蓄起来，好作你和它们的食物。"诺亚就这样行事。凡神所吩咐的，他都照样做了。

第七章

耶和华对诺亚说："你和你的全家都要进入方舟，因为在这世代中，我见你在我面前是义人。凡洁净的畜类，你要带七公七母；不洁净的畜类，你要带一公一母；空中的飞鸟，也要带七公七母，可以留种，活在全地上。因为再过七天，我要降雨在地

上四十昼夜，把我所造的各种活物，都从地上除灭。”诺亚就遵着耶和华所吩咐的行了。

当洪水泛滥在地上的时候，诺亚整六百岁。诺亚就同他的妻和儿子、儿媳，都进入方舟，躲避洪水。洁净的畜类和不洁净的畜类，飞鸟并地上一切的昆虫，都是一对一对的，有公有母，到诺亚那里进入方舟，正如神所吩咐诺亚的。过了那七天，洪水泛滥在地上。

当诺亚六百岁，二月十七日那一天，大渊的泉源都裂开了，天上的窗户也敞开了。四十昼夜降大雨在地上。正当那日，诺亚和他三个儿子闪、含、雅弗，并诺亚的妻子和三个儿媳，都进入方舟。他们和百兽，各从其类；一切牲畜，各从其类；爬在地上的昆虫，各从其类；一切禽鸟，各从其类；都进入方舟。凡有血肉、有气息的活物，都一对一对地到诺亚那里，进入方舟。凡有血肉进入方舟的，都是有公有母，正如神所吩咐诺亚的。耶和华就把他关在方舟里头。

洪水泛滥在地上四十天，水往上涨，把方舟从地上漂起。水势浩大，在地上大大地往上涨，方舟在水面上漂来漂去。水势在地上极其浩大，天下的高山都淹没了。水势比山高过十五肘，山岭都淹没了。凡在地上有血肉的动物，就是飞鸟、牲畜、走兽，和爬在地上的昆虫，以及所有的人都死了。凡在旱地上，鼻孔有气息的生灵都死了。凡地上各类的活物，连人带牲畜、昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭了，只留下诺亚和那些与他同在方舟里的。水势浩大，在地上共一百五十天。

第八章

神记念诺亚和诺亚方舟里的一切走兽牲畜；神叫风吹地，水势渐落。渊源和天上的窗户都闭塞了，天上的大雨也止住了。水从地上渐退。过了一百五十天，水就渐消。七月十七日，方舟停在亚拉腊山上。水又渐消，到十月初一日，山顶都现出来了。

过了四十天，诺亚开了方舟的窗户，放出一只乌鸦去；那乌鸦飞来飞去，直到地上的水都干了。他又放出一只鸽子去，要看看水从地上退了没有。但遍地上都是水，鸽子找不着落脚之地，就回到方舟诺亚那里，诺亚伸手把鸽子接进方舟来。他又等了七天，再把鸽子从方舟放出去。到了晚上，鸽子回到他那里，嘴里叼着一个新拧下来的橄榄叶子，诺亚就知道地上的水退了。他又等了七天，放出鸽子去，鸽子就不再回来了。

到诺亚六百零一岁，正月初一日，地上的水都干了。诺亚撤去方舟的盖观看，便见地面上干了。到了二月二十七日，地就都干了。

神对诺亚说：“你和你的妻子、儿子、儿媳，都可以出方舟。在你那里凡有血肉的活物，就是飞鸟、牲畜和一切爬在地上的昆虫，都要带出来，叫它在地上多多滋

生，大大兴旺。”于是诺亚和他的妻子、儿子、儿媳，都出来了。一切走兽、昆虫、飞鸟和地上所有的动物，各从其类，也都出了方舟。

诺亚为耶和华筑了一座坛，拿各类洁净的牲畜、飞鸟，献在坛上为牖祭。耶和华闻那馨香之气，就心里说：“我不再因人的缘故咒诅地（人从小时心里怀着恶念），也不再按着我才做的，灭各种的活物了。地还存留的时候，稼穑、寒暑、冬夏、昼夜，就永不停息了。”

第九章

神赐福给诺亚和他的儿子，对他们说：“你们要生养众多，遍满了地。凡地上的走兽和空中的飞鸟，都必惊恐，惧怕你们；连地上一切的昆虫并海里一切的鱼，都交付你们的手。凡活着的动物，都可以作你们的食物，这一切我都赐给你们，如同菜蔬一样。唯独肉带着血，那就是它的生命，你们不可吃。流你们血、害你们命的，无论是兽、是人，我必讨他的罪，就是向各人的弟兄也是如此。凡流人血的，他的血也必被人所流；因为神造人，是照自己的形象造的。你们要生养众多，在地上昌盛繁茂。”

神晓谕诺亚和他的儿子说：“我与你们和你们的后裔立约，并与你们这里的一切活物，就是飞鸟、牲畜、走兽，凡从方舟里出来的活物立约。我与你们立约：凡有血肉的，不再被洪水灭绝，也不再有洪水毁坏地了。”神说：“我与你们并你们这里的各样活物所立的永约，是有记号的：我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了。我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我看见我便记念我与你们和各样有血肉的活物所立的约，水就再不泛滥毁坏一切有血肉的物了。”神对诺亚说：“这就是我与地上一切有血肉之物立约的记号了。”

二

第一篇

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐亵慢人的座位，
唯喜爱耶和华的律法，昼夜思想，
这人便为有福。
他要像一棵树，栽在溪水旁，

按时候结果子，叶子也不枯干。
凡他所做的，尽都顺利。
恶人并不是这样，
乃像糠秕，被风吹散。
因此，当审判的时候，恶人必站立不住；
罪人在义人的会中，也是如此；
因为耶和华知道义人的道路，
恶人的道路，却必灭亡。

第二篇

外邦为什么争闹？
万民为什么谋算虚妄的事？
世上的君王一齐起来，
臣宰一同商议，
要抵挡耶和华，并他的受膏者，
说："我们要挣开他们的捆绑，
脱去他们的绳索。
那坐在天上的必发笑。
主必嗤笑他们。
那时，他要在怒中责备他们，
在烈怒中惊吓他们，
说："我已经立我的君
在锡安我的圣山上了。"
受膏者说："我要传圣旨。
耶和华曾对我说：'你是我的儿子，
我今日生你。
你求我，我就将列国赐你为基业，
将地极赐你为田产。
你必用铁杖打破他们，
你必将他们如同窑匠的瓦器摔碎。'"
现在，你们君王应当省悟，
你们世上的审判官该受管教。
当存畏惧事奉耶和华，
又当存战兢而快乐；

当以嘴亲子，恐怕他发怒，
你们便在道中灭亡，
因为他的怒气快要发作。
凡投靠他的，都是有福的。

第二十三篇　大卫的诗

耶和华是我的牧者，
我必不至缺乏。
他使我躺卧在青草地上，
领我在可安歇的水边。
他使我的灵魂苏醒，
为自己的名引导我走义路。
我虽然行过死荫的幽谷，
也不怕遭害；
因为你与我同在，
你的杖，你的竿，都安慰我。
在我敌人面前，你为我摆设筵席；
你用油膏了我的头，使我的福杯满溢。
我一生一世必有恩惠慈爱随着我，
我且要住在耶和华的殿中，直到永远。

三

第五十三章

我们所传的有谁信呢？耶和华的膀臂向谁显露呢？他在耶和华面前生长如嫩芽，像根出于干地。他无佳形美容，我们看见他的时候，也无美貌使我们羡慕他。他被藐视，被人厌弃，多受痛苦，常经忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样，我们也不尊重他。

他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦；我们却以为他受责罚，被神击打苦待了。哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤；因他受的刑罚我们得平安，因他受的鞭伤我们得医治。我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。

他被欺压，在受苦的时候却不开口；他像羊羔被牵到宰杀之地，又像羊在剪毛的人手下无声，他也是这样不开口。因受欺压和审判他被夺去；至于他同世的人，谁想他受鞭打，从活人之地被剪除，是因我们百姓的罪过呢？他虽然未行强暴，口中也没有诡诈，人还使他与恶人同埋；谁知死的时候，与财主同葬。

耶和华却定意将他压伤，使他受痛苦。耶和华以他为赎罪祭。他必看见后裔，并且延长年日，耶和华所喜悦的事，必在他手中亨通。他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人，因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽。所以，我要使他与位大的同分，与强盛的均分掳物。因为他将命倾倒，以至于死，他也被列在罪犯之中；他却担当多人的罪，又为罪犯代求。

人与人

你的兄弟亚伯在哪里?

第四章

有一日,那人和他妻子夏娃同房,夏娃就怀孕,生了该隐,便说:"耶和华便我得了一个男子。"又生了该隐的兄弟亚伯。亚伯是牧羊的,该隐是种地的。有一日,该隐拿地里的出产为供物献给耶和华;亚伯也将他羊群中头生的和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物,只是看不中该隐和他的供物;该隐就大大地发怒,变了脸色。耶和华对该隐说:"你为什么发怒呢?你为什么变了脸色呢?你若行得好,岂不蒙悦纳?你若行得不好,罪就伏在门前;它必恋慕你,你却要制伏它。"

该隐与他兄弟亚伯说话,二人正在田间;该隐起来打他兄弟亚伯,把他杀了。耶和华对该隐说:"你的兄弟亚伯在哪里?"他说:"我不知道!我岂是看守我兄弟的吗?"耶和华说:"你做了什么事呢?你兄弟的血,有声音从地里向我哀告。地开了口,从你手里接受你兄弟的血;现在你必从这地受咒诅。你种地,地不再给你效力;你必流离飘荡在地上。"该隐对耶和华说:"我的刑罚太重,过于我所能当的。你如今赶逐我离开这地,以致不见你面;我必流离飘荡在地上,凡遇见我的必杀我。"耶和华对他说:"凡杀该隐的必遭报七倍。"耶和华就给该隐立一个记号,免得人遇见他就杀他。于是该隐离开耶和华的面,去住在伊甸东边挪得之地。

摩西十戒

第二十章

神吩咐这一切的话,说:"我是耶和华你的神,曾将你从埃及地为奴之家领出来。"

"除了我以外，你不可有别的神。"

"不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形像，仿佛上天、下地和地底下、水中的百物，不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。"

"不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪。"

"当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌做你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日。这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可做；因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日。"

"当孝敬父母，使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久。"

"不可杀人。"

"不可奸淫。"

"不可偷盗。"

"不可作假见证陷害人。"

"不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。"

众百姓见雷轰、闪电、角声、山上冒烟，就都发颤，远远地站立。对摩西说："求你和我们说话，我们必听；不要神和我们说话，恐怕我们死亡。"摩西对百姓说："不要惧怕，因为神降临是要试验你们，叫你们时常敬畏他，不至于犯罪。"于是百姓远远地站立；摩西就挨近神所在的幽暗之中。

立王之罪

第八章

撒母耳年纪老迈，就立他儿子作以色列的士师。长子名叫约珥，次子名叫亚比亚，他们在别是巴做士师。他儿子不行他的道，贪图财利，收受贿赂，屈枉正直。

以色列的长老都聚集，来到拉玛见撒母耳。对他说："你年纪老迈了，你儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王治理我们，像列国一样。"撒母耳不喜悦地对他们说："立一个王治理我们。"他就祷告耶和华。耶和华对撒母耳说："百姓向你说的一切话，你只管依从；因为他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神。现在他们向你所行的，是照他们素来所行的。故此你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王怎样管辖他们。"

撒母耳将耶和华的话，都传给求他立王的百姓，说："管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马、奔走在车前；又派他们做千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，做饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆；你们的粮食和葡萄园所出的，他必取十分之一，给他的太监和臣仆；又必取你们的仆人婢女，健壮的少年人和你们的驴，供他差役；你们的羊群他必取十分之一，你们也必做他的仆人。那时你们必因所选的王哀求耶和华，耶和华却不应允你们。"

百姓竟不肯听撒母耳的话，说："不然！我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样：有王治理我们，统领我们，为我们争战。"撒母耳听见百姓这一切话，就将这话陈明在耶和华面前。耶和华对撒母耳说："你只管依从他们的话，为他们立王。"撒母耳对以色列人说："你们各归各城去吧！"

第十二章

撒母耳对以色列众人说："你们向我所求的，我已应允了，为你们立了一个王，现在有这王在你们前面行。我已年老发白，我的儿子都在你们这里。我从幼年直到今日，都在你们前面行。我在这里，你们要在耶和华和他的受膏者面前，给我作见证：我夺过谁的牛？抢过谁的驴？欺负过谁？虐待过谁？从谁手里受过贿赂因而眼瞎呢？若有，我必偿还。"众人说："你未曾欺负我们、虐待我们，也未曾从谁手里受过什么。"撒母耳对他们说："你们在我手里没有找着什么，有耶和华和他的受膏者今日为证。"他们说："愿他为证。"撒母耳对百姓说："从前立摩西、亚伦，又领你们列祖出埃及地的是耶和华。现在你们要站住，等我在耶和华面前，对你们讲论耶和华向你们和你们列祖所行一切公义的事。从前雅各到了埃及，后来你们列祖呼求耶和华，耶和华就差遣摩西、亚伦领你们列祖出埃及，使他们在这地方居住。他们却忘记耶和华他们的神，他就把他们付与夏琐将军西西拉的手里，和非利士人并摩押王的手里。于是这些人常来攻击他们。他们就呼求耶和华，说：'我们离弃耶和华，侍奉巴力和亚斯他录，是有罪了。现在求你救我们脱离仇敌的手，我们必侍奉你。'耶和华就差遣耶路巴力、比但、耶弗他、撒母耳，救你们脱离四围仇敌的手，你们才安然居住。你们见亚扪人的王拿辖来攻击你们，就对我说：'我们定要一个王治理我们。'其实耶和华你们的神是你们的王。"

"现在你们所求所选的王在这里。看哪！耶和华已经为你们立王了。你们若敬畏耶和华，侍奉他，听从他的话，不违背他的命令，你们和治理你们的王，也都顺从耶和华你们的神就好了。倘若不听从耶和华的话，违背他的命令，耶和华的手必攻击你们，像从前攻击你们列祖一样。现在你们要站住，看耶和华在你们眼前要行一件大事。这不是割麦子的时候吗？我求告耶和华，他必打雷降雨，使你们又知道

又看出，你们求立王的事，是在耶和华面前犯大罪了。”

于是撒母耳求告耶和华，耶和华就在这日打雷降雨，众民便甚惧怕耶和华和撒母耳。众民对撒母耳说：“求你为仆人们祷告耶和华你的神，免得我们死亡，因为我们求立王的事，正是罪上加罪了。”

撒母耳对百姓说：“不要惧怕！你们虽然行了这恶，却不要偏离耶和华，只要尽心侍奉他。若偏离耶和华去顺从那不能救人的虚神，是无益的。耶和华既喜悦选你们作他的子民，就必因他的大名不撇弃你们。至于我，断不停止为你们祷告，以致得罪耶和华，我必以善道正路指教你们。只要你们敬畏耶和华，诚诚实实地尽心侍奉他，想念他向你们所行的事何等大。你们若仍然作恶，你们和你们的王必一同灭亡。”

大自然的祝福词*

赞美你，
主啊，我们的神，世界的主宰，
他使世界毫无匮乏
并在世上创造
良好的生物和树木，
为使人感到愉快。
（刚看到春天的树木开花时）

赞美你，
主啊，我们的神，世界的主宰，
你的力量和全能
充满世界。
（雷鸣，地震或暴风中）

赞美你，
主啊，我们的神，世界的主宰，
你纪念所立之约，
忠于此约
履行诺言。
（看见虹时）

赞美你，
主啊，我们的神，世界的主宰，
在你的世界里有这些东西。
（看见美丽的树木和动物时）

---

* 选自狄特富尔特等编《人与自然·犹太诗文》，周美琪译，殷叙彝校，三联书店1993年出版。

二、
希腊文明精神

[古希腊]毕达哥拉斯

金言*

永生的神们，如法律所订，
第一要尊敬，敬重誓言；
在尊贵的英雄及地下的豪杰之前
应致以相当之敬礼。

敬你的母亲与亲族，
于其余的人中，以道德的标准，选择友朋；
对于柔和的言语与美善的行为要谦让，
不可因些微的小犯而憎你的朋友。
忍你所能忍，因为“可能”与“必要”紧相邻，
这些事你要知。

下边几样，学习着去管理：
第一是胃，次则睡眠、情欲与恼怒。
无论是别人在跟前或者自己单独的时候都不要做一点卑劣的事情：
最要紧的是自尊。

做事与言语之中都要公平，
不要使你自己无思想地随事变迁：
但是要知道死是一切的共同命运。

* 毕达哥拉斯(约前580～前500)，古希腊思想家，毕达哥拉斯学派创始人，在哲学、数学、政治、伦理方面的思想均有巨大影响。本篇选自《西方伦理学名著选辑》上卷，周辅成编，冯友兰译，商务印书馆1987年出版。

不要不合时地浪费你的金钱，像那下流的人，
然而也不要吝啬。
在一切事情中，中庸是最好的。

要做于你有利的事情：在你做事以前，你要思想。

不要让你的困眼皮与睡相遇，
直到你默想了你一日之行为之后：
“我在什么地方犯法？
我已做了什么事情？
我避去了什么义务？”——从头想至末尾，
对于卑劣的行为就悲哀、恐惧；对于好的行为就喜悦。

要做这些事情，想这些事情，爱这些事情，
这些事情将把你放在如神的优越的路上，
近于他，给我们的灵魂以数目“四”者，恒久宇宙之源；
但是在你做事以前，你要向神们恳求成功。

这些格言既已熟悉，你将知道
永不死的神们与有死的人们之规律，
一个事物，如何与其余一切事物分离，
并且如何终归于一：
你将要知道，如你应该知道，
宇宙无论在什么地方都是齐一的，
如此你将不希望在希望以外的事，
亦不误于真理。

要禁食我们所说的食物①，
且，你如求清洗与解放你的灵魂，
用判断，且反省一切的事物，
坐于一切最好的思想上，如车之御者。

---

① 毕达哥拉斯禁其徒食 Erythinus（一种鱼）、Melascurus（一种海螺）、动物之心及豆类。亚里士多德说：毕达哥拉斯有时亦禁食 Mullet（一种鱼），他所以禁食豆类者，因为豆使胃胀，且大有动物的性质。人不食豆，可使胃中有较好的秩序且使人睡时景象和平。——译者注

得“好”[1]则喜，失“好”亦喜。

对于鬼神所与人之病痛
忍耐你的一部分，不要悻悻地怨恨。
医治你所能医治者；如愈，你应想：
“命运对于善人，绝不为己甚。”

许多胆大、卑贱的话，振动人耳。
不要让这些扰乱或阻滞你。
人说坏话，你谦逊地退让。

在每一举动，观察我多次所说：
不要受别人的言语或行为的影响，去做或说于你不是顶好之事。
思而后行，以免做出愚事。
因为草率的动作和言语，均是卑劣的特征；
但勇猛地去做不致有悔之事。
勿行你所不知者，常相当的学习。
如此你的生活将充满了快乐。

不要忽略你的身体的健康；
饮、食、动作，须有节。——
我所说“有节”，即不引来苦难之程度。

过一清洁简单式的生活，
慎勿有可以引起忌恨的动作。
以后，若你离开你的身体，
你乘而升于自由的“以太”，你将不死，
一个不死的神——不再是有死的了。

---

① “good”此字意甚广，如财货、名誉等皆为“good”。——译者注

[古希腊]普罗泰戈拉

德行可教*

普："如果希波克拉底来向我求学……他将学得其所欲学的东西：即慎思公私事务，善治其家，善于在国家事务中发言与行事。"

苏："你是否指教以政治的技术，并使人成为善良的公民？"

普："苏格拉底，这正是我所做的事业。"

苏："果真如此，你确具有高贵的技术。但是，普罗泰戈拉，我却想坦率地对你讲，我是一直以为这种技术是不可以传授的。虽然我不是不信任你的主张。我应该告诉你，我之所以相信这种技术不能由人传授予他人的理由。我看，雅典人是一个聪明的民族，确如其他希腊人之所品评。我看到当大家在议会中聚会的时候，如有涉及建筑的事，便请教于建筑师；如有涉及造船问题，便请教于造船家；类此，他们认为可教可学的技术之事，皆依例处理。一旦有一人登台讲话，若非是大家公认的专家，即使貌美、富贵，人们也不会倾听他的话，而且他还要遭受嘲笑，以至于狼狈地自行退场。如其不然，也会遭主席令卫士驱之下台。这就是他们对于专门技术事务的态度。但是，如果涉及城邦事务的问题，那么，不论是木工、机匠、靴工、商人、水手、富人、穷人、贵人、贱人，一律可自由起立发言，没有人会像前面所述情形那样，责以未受教育或学无师承便随便发言。显然，人们是认为这种知识是不能传授的。这不仅在国家公事是如此，个人私事亦皆如此。我国中最优秀最聪明的公民，亦未能以自己的德行传诸他人：例如众青年之父伯里克利，曾为他们延请名师施以高尚教育，但在他自己的政治领域内，则并未能对青年有所传授，也未给青年

* 普罗泰戈拉（前481～前411）是古希腊智者派中最重要的人物。他与当时唯物主义者德谟克里特，同出生于阿布德拉城。他是代表奴隶主民主派的思想家，曾在意大利南部积极帮助城邦统治者建立民主共和国，他又是雅典民主派政治大家伯里克利的好朋友。但是，他的学说的流行，引起了贵族派思想家苏格拉底与柏拉图的反对。曾因写《论神》，怀疑神的存在，被反动派控告为不信神者。他的著作，也仅留下残篇。他的言论，常在反对者的著作中作为被攻击的对象而保留一部分传至后代。这一部分，尽管经过歪曲，但也还能从中窥得一些本来的意义。（本文是普罗泰戈拉与苏格拉底讨论德行是否可教这一问题的记录。）

找教师来教，只让他们随意追寻，独自创造。又如我们友人亚尔西巴德(Alcibiades)之弟克莱尼(Cleinias)，上述的伯里克利乃是他的保护人，由于伯里克利恐怕他受亚尔西巴德的坏影响，所以特令他与其兄隔离，寄于亚里伏龙家中教养，但不到六个月，主人不知如何教育是好，遂将克莱尼送回。类此之例我可举出很多，他们自身都是很好，但是，就是不能使其他人(不论是其友人或陌生人)变好。普罗泰戈拉呵，我因想到这些例子，所以认为德行是不能传授的……"

普："我想，我以寓言作答，更为有趣。"

"从前有一个时候只有神灵，没有世间的生物。后来应该创造这些生物的时候到了，神们便用土、水以及一些这两种元素的不同的混合物在大地的内部造出了它们；等到他们要把它们拿到日光之下来的时候，他们就命令普罗米修斯和艾比米修来装备它们，并且给它们逐个分配特有的性质。艾比米修对普罗米修斯说：'让我来分配，你来监督。'普罗米修斯同意了，艾比米修就分配了。(他给各种动物分配了必要的装备和性质。)艾比米修这样做了之后，他不很聪明，竟忘了自己已经把一切要给的性质都分配给野兽了——等他走到人面前的时候，人还一点装备都没有，他手足无措了。正在他手足无措的时候，普罗米修斯来检查分配工作，他发现别的动物都配备得很合适，只有人是赤裸裸的，没有鞋子，没有床，也没有防身的武器。轮到人出世的指定时间快到了，普罗米修斯不知道怎样去想办法救人，便偷了赫斐斯图斯[1]和雅典娜的机械技术，加上火(这些技术没有火就得不到，也无法使用)，送给了人。于是人有了维持生活所必需的智慧。但是并没有政治的智慧，因为这种智慧由宙斯保管着，而普罗米修斯还没有那么大的能力，不能走进宙斯所住的天宫里去，并且那里有可怕的卫兵防守着；可是他偷偷地走进了雅典娜和赫斐斯图斯常常在里面练习心爱的技术的普通工作室，拿出赫斐斯图斯的使用火的技术以及雅典娜的技术给了人。于是人便具备了生活的手段。可是普罗米修斯以后据说因为艾比米修不小心泄露，被控告犯盗窃罪。"

"现在人有了一份神的属性，首先成为崇拜神灵的唯一动物，因为只有人是与神有亲戚关系的；于是他就立起神坛，塑起神像来。他不久就发明了有音节的语言和名称，并且造出房屋、衣服、鞋子和床来，从土地里取得了养生之资。人类有了这些，一开始是分散地居住着的，没有城市。但是这样产生了一种结果，就是他们被野兽消灭，因为他们同野兽比起来是非常孱弱的，他们的技术只足以取得生活资料，不足以使他们具有与野兽作战的能力，他们虽然有食物，但是还没有政治的技术，战争的技术就是其中的一部分。后来自保的要求使他们聚集到了城市里，但是那时他们只是住在一起，并没有政治的技术，他们彼此为害，又陷于分散和毁灭的

---

① 希腊的冶金神。——编者注

过程中。宙斯恐怕整个人类会消灭，于是派遣赫尔美斯[1]到人间来，带来尊敬和正义作为治理城市的原则，作为友谊与和好的纽带。赫尔美斯问宙斯应当怎样在人们中间分配正义和尊敬：是否应当像过去分配技术那样分配正义和尊敬，也就是说，分配给少数喜爱的人，让一个灵巧的人拥有足够的医术或别种技术为多数不灵巧的人服务？'我究竟应当以这种方式在人们中间分配正义和尊敬，还是把正义和尊敬分给所有的人？''分给所有的人，'宙斯说，'我愿意他们都有一份。因为如果只有少数人分享道德，如分享技术那样，那么，城邦就会不能存在了。此外，再遵照我的命令立一条法律，把不知尊敬和不正义的人处死，因为这种人是邦国的祸害。'"

"苏格拉底呵，这就是为什么雅典人和一般人当议及木工或其他机械技术的事情时只让少数人发言，而其他任何人若要干涉即如你所言要遭反对的原因。这事是十分自然的。但是，一当议及政治德行，由于它仅凭公正与智慧，所以他们容许人人抒发己见，这也是自然的事。因为它们以为每人均应具有这类德行，否则邦国不能存在。苏格拉底呵，这就是出现上述现象的理由。"

"我说人人都认定每人具有公正、诚实与其他政治德行，你也许不赞同。现在，且让我再举一例证。正如你所说的，若有人本不善吹笛或其他技艺，但偏自命为吹笛或其他技艺的能手，这种人，人们必报以嘲笑或唾弃，其亲属必以为他是发狂并往劝阻之。但是，此人涉及的事若是诚实或其他政治德行，即使众人皆知其人不诚实，但是若此人竟于大庭广众之间宣布真相反对自己，这时，如在上述情形下，当被视为是善举，即说真话，但现今却将反被视为是疯狂了。他们说，一切人，不论是否诚实，皆应自认是诚实；凡人不以此德行为掩饰，必乃疯狂。因为在他们看来，每人总必具有几分诚实，否则无法生存于世界。……"

"其次，我将证明人们决不以为此德行乃凭天性，或自发生成，而是一种可以传授并需费苦心乃可行的事情。因为人的灾祸，若皆由天然或偶然造成，则决无人对之施以教正、规劝或怒斥，也不会加以惩罚，只唯对之怜惜而已。人非至愚，谁会对丑人、弱小者施以怒斥或训诫？此中原因，即在于人皆知此类善恶事，乃由于天然与偶然所致，至于人若缺乏人可由学习、训习、教诲而得的善良品质，只怀着一些相反的恶习，那么，他人则必对之加以怒斥、施以惩诫。种种恶习中，凡不敬与不公正，皆悖于政治德行。凡人如有了这恶习，就将为任何人所怒斥训诫——此中原因，显然是由于人皆认为这种德行，本可通过学习与练习而得。苏格拉底呵，你若想一想刑罚施于恶人的结果，你就立刻可知人类公认德行是可以经努力而获得的。

---

① 希腊的神使、通报神。——编者注

人们惩罚恶人，决不是因为这个人曾经做错事——只有禽兽的不循理的暴怒才如此。凡要施行合理的惩罚的人，并不是对过去罪行的报复，因为已做过的事，不能回复其旧；他只是为将来，免使受惩的人以及看见别人受惩的人，不再犯错而已。人们惩罚既为了防止，由此显然可见德行是可传教的。凡属惩罚他人，不论为私或为公，均持此态度。你们雅典公民，亦如其他邦的人一样，责罚你们所认定的恶人，所以我也可由此推论他们亦认为德行是可传教的。苏格拉底呵，我这些话已够说清楚：你们的同胞承认木工靴匠皆能议论政事，乃是对的，同时，他们亦认为德行是可传授的、可凭学习求得的。"

"不过，还有一难点，即你所提出关于善良人士的问题，还须有所解释。何以善良人士，当其以从教师获得之知识教其子的时候，每使其子在此方面聪明，但是，对于自己所特长的德行，其子却未尝学得而比其他任何人聪明？苏格拉底呵，对此问题我将不用寓言而用理论来回答你。请细想：假如一城邦要真成为一城邦，是否要有一种为一切公民皆须具有的德行？答复了这问题，便即可解答你的疑难，不必旁求了。因为，如果确有那种品质，而此种品质又不是木工、铁匠、陶人的技艺，而只是公正、节制、虔敬，即成人之德(manly virtue)——如果说这种德行，就是一切人皆必须具备的品质，为一切人学习与行为的条件，如有人缺此品质，不论是幼童、是男子或是女子，都必受教训惩罚，以至于改正而后止，如反抗此教育和惩罚，则将被视为是不可救药而受放逐和死刑的处理——假如我说的这一切是没有错的，那么，竟还有善良人士使其儿子受其他事情的教育，独不使之受这种德行的教育，这种行为是何等可怪！我已指出，他们都认为：不论在公的方面或私的方面，德行都是可教可学的，现在，他们竟以小事教其子，此小事如不知道，并不致有死刑之罚；而对大事——此大事其子如不知道必受死刑或流放或财产充公或连及全家——竟不教之，不予注重。苏格拉底呵，天下哪有这种事情！"

"实际上，人们对子其子弟，从初生即施以教育与训诫，直至其死而后止。只要小孩能懂得语言，即由其母、其保姆、其父、其师予以教导。凡小孩说话、做事，都循他们指示：此为公正，彼为不公正；此为光荣，彼为不光荣；此为神圣，彼为不神圣；做此事，不做彼事。假如，小孩顺从则谓之善，如不从则遭恫吓，很像使一块弯曲的木块变直一样。渐长大，则送入学校，交与教师，并嘱托教师注意儿童的德行当更甚于注重儿童的读书与音乐。于是教师循父母之意而行。当儿童已能识字，并能了解其意的时候，较昔只知听话已有进步，教师遂以大诗人的著作置诸案头使儿意诵读，其中有许多古代名人的训诫、事迹与赞词等，皆需儿童熟读，以便从而模仿他们，变为他们的同类人。往此之后，送至音乐教师处，也予以同样注意，使儿童能知节制，不做恶事；当音乐教师教会儿童弹琴之后，便给以其他大诗人的诗，编为歌

曲，使其声律谐音为儿童的灵魂所熟习，以便使儿童言行皆变得更为温和有节，因为人的生活，无不需要和谐与节律。之后，再送至体育教师处，以便其身体健壮有助于德育，同时，临战争或其他事件，可避免因为体弱而致畏怯。……及至在学校毕业，国家又强迫他们学习法律，生活于法律所许可的范围内，而不凭自己的幻想生活。很像教写字的教师，首先为不能写字的儿童勾画一线条，然后令儿童循线书写；国家也是一样，首先把古时善良立法者所拟定的法律，记其纲要，令他们据以实行与服从。凡越轨者则予以处分，即'清算'(to account)。这个'清算'名词，不仅为你们国家所应用，其他许多国家亦应用，因为公正要人作此种清算的缘故。苏格拉底呵，不论公或私之间，大家重视德行至于如此，为何你还怀疑并奇怪德行是否可传授呢？不要奇怪吧，若以为德行是不可教，这才令人大奇怪呢！"

"但是，为何贤父之子，常不似其父而变为恶人呢？请述其原因。假如我前说的——国若得以存在，则其中必人人熟习德行——这番话确实无误，那么贤父之子常为不肖，并无大令人惊异之处。我的话果真不错(实则确实无误)，则敢请你取他种学艺为例而细加推敲。试假定一国家若非人人皆能吹笛则不能成国，这时，则国中每人必会自由地或从公或从私以传授其技于他人，并像今日我们传授公正与法律一样，自由地、公开地责备不善吹笛的人。而且决不像今日传授其他技艺那样，秘密不传，一定自由地公开地传授于他人——因为我们彼此在实行公正与德行上都有相互依赖的利益，这就是为什么人人皆愿宣传并传授公正与法律的原因——假定我们亦能互相希望而且慷慨地传授吹笛技艺，那么，苏格拉底呵，你能说善吹笛者之子，较诸吹笛劣者之子，其技艺一定更为高超么？我绝不这样想。他们的儿子的技艺，为好为坏，岂非都根据他们自己的吹笛能力来决定？固然，善吹者之子常为不善吹者，不善吹者之子常为善吹者，但是比之那些对于吹笛技艺不识不知的人，岂不是全都是能手？同样，我盼你注意：在你眼光中那些在法律与人类社会中生长起来的最坏的人，如果拿他们来和那些无教育、法庭、法律或其他制裁来强迫其不断实践德行的人群(如上年在勒拉安[Lenaean]神庙前诗人费拉克拉底所演的蛮人)相比较，则可见前者必是一公正守法之士了。……今人人皆各根据其能力为德行之师，而你却问'师在何处'？此正如在希腊国境中问'谁教希腊语'？你将会遍寻不得一师。……"

"苏格拉底呵，以上即我用寓言与理论对'德行可教'所作的证明。同时，这也是雅典人的见解。我也想指出，你也不会奇怪善良的父亲会出坏儿子，或善良的儿子竟生于坏父亲。例如在座的我们的友人波利克勒托(Polycleitus)的儿子巴拉鲁(Paralus)与冉梯布，比之其父便不相类。此外，很多技人的儿子，亦同此例。"

人是世间万物的尺度，是一切存在的事物所以存在、一切非存在事物所以非存在的尺度。[1]

要想成为有教养的人，必须应用自然禀赋与实际，自幼即开始学习。

关于神，我既不知道他们是否存在，也不知道他们像什么东西。因为有很多事情，如问题模糊不清，人生短促，阻碍我们了解这点。

① 此段，根据近来意大利罗马大学教授 M. Untereteiner 的翻译："人为一切经验之主，是一切存在事物的现实性和一切非存在事物的非现实性的判断者。"（参阅他所著《智者派》一书）。近人 A. D. Winspear 依据 Sextus Empiricus 的引文，译为："人为一切事物的尺度：测量一切存在事物，如何存在，一切不存在事物，如何不存在。"（参阅他所著《柏拉图思想来源》一书，140 页）——译者注

[古希腊]巴门尼德

论自然*

1. 载着我的驷马高车引我前进，极力驰骋随我高兴，后来它把我带上女神的天下闻名的道路，这条路引导有知识的人走遍所有的城。于是我的马车在那条路上趱行；拉车的马儿们十分聪颖，曳引着我前进，少女们指出了路径。车轴奔腾，在毂臼中磨出震耳的啸声，因为它的两端在旋转的车轮中飞速地滚。那时太阳的女儿们抛开黑夜的居所，掠过头上的纱巾，向着光明迈进。那里矗立着一座大门，白天和黑夜的路径就在这里两边分；门楣和石头的门限分明，以太的大门上两扇巨大的门扉闭得紧紧；保管启闭之钥的是狄凯，那司报应的正直女神。少女们用恭维的辞令央告这位女神，聪明地劝诱她把拴牢的门闩从大门上挪开。于是门闩除去，嵌在轴函中的两根镀金柱子一根跟着一根转动，门道洞开。少女们正对着门道驱过驷马高车。女神亲切地将我接待。她握着我的右手，用下边的话语向我说：年轻人啊，你由不朽的向导伴同着，乘着高车驷马来到我们的门庭，十分欢迎！领你上这条路的不是恶煞（因为这条路离开人们的道路确实很远），而是公平正直之神。所以你应当经验一切：圆满真理的不可动摇的核心，以及不含任何可靠真理的凡人们的意见。意见虽然不含真理，你仍然要加以体验，因为必须通过全面的彻底研究，才能制服那种虚幻之见。

要使你的思想远离这种研究途径，不要遵循这条大家所习惯的道路，以你茫然的眼睛、轰鸣的耳朵以及舌头为准绳，而要用你的理智来解决纷争的辩论。你只剩下一条道路可以放胆前进。

2. 要用你的理智牢牢地注视那遥远的东西，一如近在目前。因为理智不会把存在物从存在物的联系中割裂开来，既不会使存在物的结构分崩瓦解，也不会使它聚集会合。

---

* 巴门尼德（约前515～约前445），古希腊哲学家，他"在历史上之所以重要，是因为他创造了一种形而上学的论证形式"（罗素《西方哲学史》，1946）。本篇选自《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1961年出版。题目为本书编者所加。

3. 在我看来存在物是一个共同体，我也就从这里开始。因为我将重新回到这里。

4. 来吧，我告诉你（你要谛听我的话），只有哪些研究途径是可以设想的。第一条是：存在物是存在的，是不可能不存在的，这是确信的途径，因为它通向真理；另一条则是：存在物是不存在的，非存在必然存在，这一条路，我告诉你，是什么都学不到的。因为你既不能认识非存在（这确乎是办不到的），也不能把它说出来。

5. 因为思维与存在是同一的。

6. 我们不能不这样说和这样想：只有存在物是存在的。因为存在物的存在是可能的，非存在物的存在则不可能。这就是我教你牢记在心的。这就是我吩咐你避开的第一条研究途径。然后你还要避开另一条途径，在那条路上什么都不知道的凡人们两头彷徨。由于无计可施，因而摇摆不定的念头进入胸中，所以人们又瞎又聋，无所适从，为无判断力的群氓所推动。群氓认为存在与非存在同一又不相同，认为一切事物都在相反的方向中行动。

7. 因为勉强证明非存在物的存在，乃是不可能的事情。你要使自己的思想远离这条研究途径。

8. 所以只剩下一条途径可说，就是：存在物存在。在这条途径上有许多标志表明：因为它不是产生出来的，所以也不会消灭，完整、唯一、不动、无限。它没有过去和未来，因为它整个在现在，作为完整、统一、联系的（连续的）东西。因为，你要想给它找出哪种来源来呢？它是怎样生长，又是从哪里生长出来的呢？（它既不能从存在物中产生，这样便会有另一个存在物预先存在了）[1]，我也不能让你这样说或想：它从非存在物中产生。因为，存在物可以不存在，这件事是无法言说和不可思议的。它有什么必要不迟一点或早一点从虚无中出现和产生呢？所以它或者是永远存在，或者是根本不存在。

信心的力量也决不容许从非存在物中产生出任何异于非存在物的东西来。因此正义并不放松它的锁链，听任存在物产生和消灭，而是牢牢地抓住存在物。关于这一点，可以判定的乃是：或者它存在，或者它不存在。所以必然要断定：把一条途径当作不可思议、不可言说的途径抛在一边（这确实不是真正的途径），而把另一条途径看作存在的、实在的途径。这样看来，存在物怎样能在将来产生，又怎样能在过去产生呢？因为如果它在过去或将来产生，现在它就是不存在的了。所以产生是没有的，消灭也是没有的。

存在物也不可分，因为它的各个部分都是完全同样的，决不会有一个比较强大的存在物，能够妨碍它的联系；也决不会有一个比较细小的存在物。毋宁说存在物是整个充满着存在的东西的。因此存在物是整个联系着的，因为一个存在物与另

---

① 依第尔斯辑补。——编者注

一个存在物紧密地连接在一起。

但是存在物是不动地局限在无始无终的巨大锁链之内的；因为产生和消灭已经被赶得很远，被真正的信念赶得无影无踪。存在永远是同一的，居留在自身之内，并且永远固定在同一个地方。因为强大的必然性把它局限在这个锁链之内，这个界限四面八方地围绕着它。因此存在物不应当没有穷尽。因为它是没有缺陷的。如果没有穷尽，它就是完完全全有缺陷的了。

思想与思想的目标是同一的；因为你决不能遇到一个思想是没有它所表达的存在物的。在存在物之外，决没有任何别的东西，也决不会有任何别的东西，因为命运已经把它固定在那不可分割而且不动的实体上。因此凡人们在他们的语言中加以固定的东西，都应当是空洞的声音；他们却自以为这些东西是真的，如像产生和消灭，存在和不存在，位置的改变和色彩的变更。

然而有一条最后的边界存在着，所以存在物各方面都是锁闭的，很像一个滚圆的球体，从中心到每一方而距离都相等。不应当有任何地方大一点或小一点。因为既没有一个"虚无"使联合解体，也没有一个存在物在这里比存在物大，在那里比存在物小，因为它是完全不可毁损的。因为那个与每一方而距离都相等的中心点，距离边界是均等的。

现在我结束我对于真理的可靠的言词和思想。从这里起你将熟悉人们的意见，且听我的诗句的欺人虚构吧。

人们把看法固定在一点上，要提到两种形式，这两种形式中有一种当然是不应当提的，他们就是在这一点上犯下了错误。他们把这两种形式加以分别，认为是对立的，并且把它们的标志互相分开。一种是以太的火焰，柔和，轻妙，自身各方面相等，与别的东西则不相等。另一种则正好相反，是无光的黑暗，一个又浓又重的形体。这种对世界的看法是表面的，我把它统统告诉你，这样，任何一种凡人的看法就都不能胜过你了。

9. 由于一切个别事物被称为光明和黑暗，这两个名称被按照其力量分配给这些和那些事物，所以一切充满着光明，同时也充满着看不见的黑暗，这两者彼此是均等的。因为两者各不相谋。

10. 你将经验到以太的实体，以太中的一切星体，纯净光明的太阳火炬的燃烧作用，以及它们是从哪里产生的；你也会察知那圆眼睛的月亮的迷惑作用和实质，你也会经验到那四面八方包围着的天是从哪里生出来的，以及必然性如何支配它们，迫使它们处在星辰的界限之内。

11. 我要开始讲，大地、太阳、月亮、包罗万象的天上的以太、天上的银河、最外面的奥林普斯以及星辰的炽热力量是怎样产生出来的。

12. 那些较窄的环充满着纯粹的火，跟随在这些环带后面的环充满着黑暗，两者之间则流出火的一部分。在这些环的中央是支配一切的女神。因为她处处鼓动

着充满痛苦的诞生和交配，把阴性的送给阳性的去匹配，把阳性的送给阴性的去匹配。

13. 在一切神灵中，她（女神）首先创造了爱神。

14. 夜间照耀的、借来的、绕着大地乱转的光[1]。

15. 月亮始终瞧着太阳的光线。

16. 大地植根于水中。

17. 因为在任何情况之下，心灵对它那些多方迷误的器官的混合状态的关系是怎样，心灵对人所起的作用就是怎样。因为在人身上思想的东西是同一的，就是他的各种器官的性质，所有的人都是如此，个别的人也是如此。因为思想是更多一点的东西。

18. 在（子宫的）[2]右边（生出）[3]男孩，在左边（生出）[4]女孩。

19. 因为当男人和女人把爱情的种子混合起来的时候，便形成一种力量，这种力量是爱情的种子在血管中由不同的血液造成的；当爱情的种子保持等量的混合时，便形成构造完善的身体。然而当不同的力量在混合的种子里冲突起来，并且在混合的身体中不能造成统一的时候，这种力量就以可怕的方式通过阴阳同体的现象殃及萌芽状况的生命。

20. 按照意见看来，事物就是像这样产生的，现在是像这样存在着，从现在起到将来也会像这样生长，然后消灭。人们给这些事物中的每一种都加上一个固定的名称。

---

① 指月光。——编者注

② 依第尔斯辑补。——编者注

③ 依第尔斯辑补。——编者注

④ 依第尔斯辑补。——编者注

[古希腊]德谟克里特

对生命的拯救*

1. 人是一个小世界。

2. 凡期望灵魂的善的人，是追求某种神圣的东西，而寻求肉体快乐的人则只有一种容易幻灭的好处。

3. 应该反对那做了一件不义的事的人，但如果这不可能，也应该避免做他的从犯。

4. 应该做好人或仿效好人。

5. 不是由于惧怕，而是由于义务，应该不做有罪的事。

6. 在不幸的处境中完成了义务，是有些伟大的。

7. 对可耻的行为的追悔是对生命的拯救。

8. 行不义的人比遭受这不义行为的人更不幸。

9. 平静地忍受一件由于疏忽而犯的过错，是灵魂伟大的一种标志。

10. 尊敬法律、官长和最贤明的人，是适宜的。

11. 好人毫不在乎坏人的责骂。

12. 接受一个较低等的人的命令是很难堪的。

13. 让自己完全受财富支配的人是永不能合乎正义的。

14. 要使人信服，一句言语常常比黄金更有效。

15. 想把那自以为机灵的人引回到理性的路上来，是白费力气的。

16. 有很多人，虽然做了最可耻的事，却毫不在乎地说着最漂亮的话。

17. 不幸的经验使蠢汉变得谨慎起来。

18. 应该热心地致力于照道德行事，而不要空谈道德。

19. 驮兽的优越性在于它们体格的强壮，但人的优越性则在于他们性格的良好禀赋。

---

* 德谟克里特(约前460～前370)，古希腊思想家，"原子论"者。选自《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1961年出版。题目为本书编者加。

20. 谴责自己的过错比谴责别人的过错好。

21. 赞美好事是好的，但对坏事加以赞美则是一个骗子和奸诈的人的行为。

22. 很多博学的人是并不聪明的。

23. 对于那些愚蠢的人，受命要比发号施令好。

24. 能使愚蠢的人学会一点东西的，并不是言词，而是厄运。

25. 赚钱并不是无用的事，但如果用不义的手段赚钱，则是最大的恶事。

26. 冒失地去干别人的事而忽略了自己的事，是可耻的。

27. 老是犹豫不决，就永远达不到目的。

28. 一切都靠一张嘴来做而丝毫不实干的人，是虚伪和假仁假义的。

29. 对善的无知，是犯错误的原因。

30. 做了一件可耻的事的人，应该首先对自己觉得惭愧。

31. 对一切都要说，而丝毫不愿听，就是一种过分的野心的标志。

32. 行善望报的人是不配称为行善者的；这称号只配给那只为行善而行善的人。

33. 很多显得像朋友的人其实不是朋友，而很多是朋友的倒并不显得像朋友。

34. 我们既然是人，对人的不幸就不应该嘲笑而应该悲叹。

35. 喜欢斥责别人的人，不是交朋友的材料。

36. 对那些愚蠢的人加以赞颂，是大大地害了他们。

37. 让别人来称赞比自己称赞好。

38. 如果某些称赞你看来显得不能接受，就把它们看作阿谀吧。

39. 言词是行动的影子。

40. 不要去讨好自己的邻人。

41. 以一种邪恶的、不智的、失节的和不洁的方式活着，就不仅是很坏地活着而是在继续不断地死亡。

42. 不要企图无所不知，否则你将一无所知。

43. 幸福和不幸居于灵魂之中。

44. 神灵永远给人一切好的东西。他们从来不给人坏的、有害的和无用的东西。是人们自己，由于自己的盲目和无知，去迎接这些坏东西的。

45. 只有恨不义的人是为神所爱的。

46. 靠可耻的职业获得的财富，显然带着不名誉的烙印。

47. 如果对财富的欲望没有餍足的限度，这就变得比极端的贫穷还更难堪。因为最强烈的欲望产生出最难当的需要。

48. 为孩子们积聚太多的财富，只是一种借口，用以自欺欺人地掩饰自己的贪欲。

49. 说真话是一种义务，而且这对他们也是更有利的。

50. 坦白是精神独立不倚的特征；而专门找好机会则是一种冒险的举动。

51. 喜欢吵架是不合理性的，因为净盘算着敌人的失败，就看不见自己的利益了。

52. 内战对于双方都是有害的；它使胜利者和失败者一样遭毁灭。

53. 在一种民主制度中受贫穷，也比在专制统治下享受所谓幸福好，正如自由比受奴役好一样。

54. 不应该在别人面前比在自己面前更知羞耻，而应该在一个人也看不见时和在大家都看见时一样不做坏事。毋宁在自己面前应该更知羞耻，并且把下列的箴言铭刻在自己心上：丝毫不做不适当的事。

55. 共同的贫穷比每个人孤立地受穷更难堪，因为这样就什么救助的希望都没有了。

[古希腊]伯里克利

雅典民主的精神*

过去许多在此地说过话的人，总是赞美我们在葬礼将完时发表演说的这种制度。在他们看来，对阵亡将士发表演说，似乎是对阵亡将士一种光荣的表示。这一点，我不同意。这些在行动中表现自己勇敢的人，我认为，在行动中就充分宣布他们的光荣了，正如你们刚才从这次国葬典礼中所看见的一样。我们相信，这许多人的勇敢和英雄气概毫不因为一个人对他们说好或说歹而有所变更。当听众不相信发言者是说真情的时候，发言者是很难说得恰如其分的。那个知道事实和热爱死者的人，以为这个发言还没有他自己所知道的和他所愿意听的那么多；其他那些不知道这么多的人会感觉到对死者嫉妒，当发言者说到他们自己的能力所不能做到的功绩时，他们认为发言者对死者过于颂扬。颂扬他人，只有在一定的界限以内，才能使人容忍；这个界限就是一个人还相信他所听到的事务中，有一些他自己也可以做到。

一旦超出了这个界限，人们就会嫉妒和怀疑了。但是事实上，这个制度是我们的祖先所制定和赞许的；我的义务是遵照传统，尽我的力量所及来满足你们每个人所希望和预期的。

首先我要说到我们的祖先们，因为在这样的典礼上，回忆他们所做的，以表示对他们的敬意，这是适当的。在我们这块土地上，同一个民族的人世世代代住在这里，直到现在；因为他们的勇敢和美德，他们把这块土地当作一个自由国家传给我们。无疑地，他们是值得我们歌颂的。尤其是我们的父辈，更加值得我们歌颂，因为除了他们所继承的土地之外，他们还扩张成为我们现在的帝国，他们把这个帝国传给我们这一代，不是没有经过流血和辛勤劳动的。今天我们自己在这里集合的

* 伯里克利（约前495～前429），古希腊演说家、政治家。选自修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》，谢德风译，商务印书馆出版。题目为本书编者加。

人，绝大多数正当盛年，我们已经在各方面扩充了我们帝国的势力，已经组织了我们的国家，无论在平时或战时，都完全能够照顾它。[1]

我不想作一篇冗长的演说来评述一些你们都很熟悉的问题，所以我不说我们用以取得我们的势力的一些军事行动，也不说我们父辈英勇地抵抗我们希腊内部和外部敌人的战役。我所要说的，首先是讨论我们曾经受到考验的精神，我们的宪法和使我们伟大的生活方式。说了这些之后，我想歌颂阵亡将士。我认为这种演说，在目前情况下，不会是不适当的；同时，在这里集会的全体人员，包括公民和外国人在内，听了这篇演说，也是有益的。

我要说，我们的政治制度不是从我们邻人的制度中模仿得来的。[2] 我们的制度是别人的模范[3]，而不是我们模仿任何其他的人的。我们的制度之所以被称为民主政治，因为政权是在全体公民手中[4]，而不是在少数人手中。解决私人争执的时候，每个人在法律上都是平等的；让一个人负担公职优先于他人的时候，所考虑的不是某一个特殊阶级的成员，而是他们有的真正才能。任何人，只要他能够对国家有所贡献，绝对不会因为贫穷而在政治上湮没无闻。正因为我们的政治生活是自由而公开的，我们彼此间的日常生活也是这样的。当我们隔壁邻人为所欲为的时候，我们不至于因此而生气；我们也不会因此而给他以难看的颜色，以伤他的情感，尽管这种颜色对他没有实际的损害。在我们私人生活中，我们是自由的和宽恕的，但是在公家的事务中，我们遵守法律。这是因为这种法律深使我们心悦诚服。

对于那些我们放在当权地位的人，我们服从；我们服从法律本身，特别是那些保护被压迫者的法律，那些虽未写成文字、但是违反了就算是公认的耻辱的法律。

现在还有一点。当我们的工作完毕的时候，我们可以享受各种娱乐，以提高我们的精神。整个一年之中，有各种定期赛会和祭祀；[5]在我们的家庭中，我们有华丽而风雅的设备，每天怡娱心目，使我们忘记了我们的忧虑。我们的城邦这样伟大，它使全世界各地一切好的东西都充分地带给我们，使我们享受外国的东西，正好像

---

① 就是指金钱、军队和海军。

② 暗中指着斯巴达人，因为据说，斯巴达人的制度是模仿克里特的；事实上，整篇演说词中，都是和斯巴达的情况相对照。

③ 可能是暗指公元前454年罗马派人来研究梭伦的法律。据近代学者的考证，罗马人是往南意研究希腊法律，不是往雅典。——译者注

④ 奴隶主民主政治实质上是奴隶主阶级专政，因为奴隶和异邦人都是不能享受政权的。——译者注

⑤ 特别是指主要节日的赛会，如泛雅典娜节和道尼修斯节；在这些节日里，不仅有体育锻炼，同时也有心智和精神的娱乐，因为那时有艺术布景和表演。

是我们本地的出产品一样。[1]

在我们对于军事安全态度方面，我们和我们的敌人间也有很大的差别。下面就是一些例子：我们的城市，对全世界的人都是开放的；我们没有定期的放逐，以防止人们窥视或者发现我们那些在军事上对敌人有利的秘密。这是因为我们所倚赖的不是阴谋诡计，而是自己的勇敢和忠诚。在我们的教育制度上，也有很大的差别。从孩提时代起，斯巴达人即受到最艰苦的训练，使之变为勇敢；在我们的生活中没有一切这些限制，但是我们和他们一样，可以随时勇敢地对付同样的危险。这一点由下面的事实可以得到证明：当斯巴达人侵入我们的领土时，他们总不是单独自己来的，而是带着他们的同盟者一起来的；但是当我们进攻的时候，这项工作是由我们自己来做；虽然我们是在异乡作战，而他们是为保护自己的家乡而战，但是我们常常打败了他们。事实上，我们的敌人从来没有遇着过我们的全部军力，因为我们不得不分散我们的注意力于我们的海军和在陆地上我们派遣军队去完成的许多任务。但是如果敌人和我们一个支队作战而胜利了的时候，他们就自吹，说他们打败了我们的全军；如果他们战败了，他们就自称我们是以全军的力量把他们打败的。我们是自愿地以轻松的情绪来应付危险，而不是以艰苦的训练；我们的勇敢是从我们的生活方式中自然产生的，而不是国家法律强迫的；我认为这些是我们的优点。我们不花费时间来训练自己忍受那些尚未到来的痛苦；但是当我们真的遇着痛苦的时候，我们表现我们自己正和那些经常受到严格训练的人一样勇敢。我认为这是我们的城邦值得崇拜的一点。当然还有其他的优点。

我们爱好美丽的东西，但是没有因此而至于奢侈；我们爱好智慧，但是没有因此而至于柔弱。我们把财富当作可以适当利用的东西，而没有把它当作可以自己夸耀的东西。至于贫穷，谁也不必以承认自己的贫穷为耻；真正的耻辱是不择手段以避免贫穷。在我们这里，每一个人所关心的，不仅是他自己的事务，而且也关心国家的事务。就是那些最忙于他们自己的事务的人，对于一般政治也是很熟悉的——这是我们的特点：一个不关心政治的人，我们不说他是一个注意自己事务的人，而说他根本没有事务。我们雅典人自己决定我们的政策[2]，或者把决议提交适当的讨论；因为我们认为言论和行动间是没有矛盾的；最坏的是没有适当地讨论其后果，就冒失地开始行动。这一点又是我们和其他人民不同的地方。我们能够冒

---

① 修昔底德在这里所指的，不仅是自然产品，而且是精神产品。这些东西都是因为雅典的伟大而被吸引来的；诗歌、音乐和艺术都和商品一样，在雅典找着了舒适的家乡。关于商品的流入雅典，可参阅伪色诺芬的《雅典政制》（这部书写作的时候早于修昔底德的这一段文字）："凡是在西西里、意大利、塞浦路斯、埃及、吕底亚、本都、伯罗奔尼撒或任何其他地方所能找着的合意的东西，都被带到雅典来了，因为它是海上霸国。"

② 这和斯巴达人成一个对比；因为在斯巴达，最重要的问题是由官吏决定的。

险；同时又能够对于这个冒险，事先深思熟虑。他人的勇敢，由于无知；当他们停下来思考的时候，他们就开始疑惧了。但是真的算得勇敢的人是那个最了解人生的幸福和灾患，然后勇往直前，担当起将来会发生的事故的人。

再者，在关于一般友谊的问题上，我们和其他大多数的人也成一个显明的对比。我们结交朋友的方法是给他人以好处，而不是从他人方面得到好处。这就使我们的友谊更为可靠，因为我们要继续对他们表示好感，使受惠于我们的人永远感激我们；但是受我们一些恩惠的人，在感情上缺少同样的热忱，因为他们知道，在他们报答我们的时候，这好像是偿还一笔债务，而不是自动地给予恩惠。在这方面，我们是独特的。当我们真的给予他人以恩惠时，我们不是因为估计我们的得失而这样做的，乃是由于我们的慷慨，这样做而且不后悔。因此，如果把一切都结合起来考虑的话，我可断言，我们的城市是全希腊的学校；我可断言，我们每个公民，在许多生活方面，能够独立自主；并且在表现独立自主的时候，能够特别地表现温文尔雅和多才多艺。为着说明这并不是在这个典礼上的空自吹嘘，而是真正的具体事实，你们只要考虑一下：正因为我在上面所说的优良品质，我们的城邦才获得它现有的势力。我们所知道的国家中，只有雅典在遇到考验的时候，证明是比一般人所想像的更为伟大 。在雅典的情况下，也只有在雅典的情况下，人侵的敌人不以战败为耻辱；受它统治的属民不因统治者不够格而抱怨。真的，我们所遗留下来的帝国的标志和纪念物是巨大的。不但现代，而且后世也会对我们表示赞叹。我们不需要一个荷马的歌颂，也不需要任何他人的歌颂，因为他们的歌颂只能使我们娱乐于一时，而他们对于事实的估计不足以代表真实的情况。因为我们的冒险精神冲进了每个海洋和每个陆地；我们到处对我们的朋友施以恩德，对我们的敌人给予痛苦；[①]关于这些事情，我们遗留了永久的纪念于后世。

那么，这就是这些人为它慷慨而战、慷慨而死的一个城邦，因为他们只要想到丧失了这个城邦，就不寒而栗。很自然地，我们生于他们之后的人，每个人都应当忍受一切痛苦，为它服务。因为这个缘故，我说了这么多话来讨论我们的城市，因为我要很清楚地说明，我们所争取的目的比其他那些没有我们的优点的人所争取的目的要远大些；因此，我想用实证来更清楚地表达我对阵亡将士们的歌颂。现在对于他们歌颂的最重要的部分，我已经说完了。我已经歌颂了我们的城邦，但是使我们的城邦光明灿烂的是这些人和类似他们的人的勇敢和英雄气概。同时你们也会发现，言词是不能够公允地表达他们的行为的；在所有的希腊人中间，和他们这种情况一样的也是不会很多的。

在我看来，像这些人一样的死亡，对我们说明了英雄气概的重大意义，不管它

---

① 这是指雅典人的殖民地而言；按照当地居民的态度，有些殖民地的居民受到虐待（例如俄累俄斯，后来的尼基那），有些得到恩惠（例如色雷斯沿岸的殖民地）。

是初次表现的也好，或者是最后证实的也好。无疑地，他们中间有些人是有缺点的；但是我们所应当记着的，首先是他们抵抗敌人、捍卫祖国的英勇行为。他们的优点抵消了他们的缺点，他们对国家的贡献多于他们在私人生活中所作的祸害。他们这些人中间，没有人因为想继续享受他们的财富而变为懦夫；也没有人逃避这个危难的日子，以图偷生脱离穷困而获得富裕。他们所需要的不是这些东西，而是要挫折敌人的骄气。在他们看来，这是最光荣的冒险。他们担当了这个冒险，愿意击溃敌人，而放弃了其他一切。至于成败，他们让它留在不可预测的希望女神手中；当他们真的面临战斗的时候，他们信赖自己。在战斗中，他们认为保持自己的岗位而战死比屈服而逃生更为光荣。所以他们没有受到别人的责难，用自己血肉之躯抵挡了战役的冲锋；顷刻间，在他们生命的顶点，也是光荣的顶点，而不是恐惧的顶点，他们就离开我们而长逝了。

他们的行动是这样的，这些人无愧于他们的城邦。我们这些还生存的人们可以希望不会遭遇着和他们同样的命运，但是在对抗敌人的时候，我们一定要有同样的勇敢精神。这不是单纯从理论上估计优点的一个问题。关于击败敌人的好处，我可以说得很多(这些，你们和我一样都是知道的)。我宁愿你们每天把眼光注意到雅典的伟大。它是真正伟大的；你们应当热爱它。当你们认识到它的伟大时，应该回忆一下，使它伟大的是有冒险精神的人们、知道他们的责任的人们、深以不达到某种标准为耻辱的人们。如果他们在一个事业失败了，他们下定决心，不让他们的城邦发现他们缺乏勇敢，他们尽可能把最好的东西贡献给国家。他们贡献了他们的生命给国家和我们全体；至于他们自己，他们获得了常青的赞美，最光辉灿烂的坟墓——不是他们的遗体所安葬的坟墓，而是他们的光荣永远留在人心的地方；每到适当的时机，永远激动他人的言论或行动的地方。因为著名的人们是把整个地球作他们的纪念物的；他们的纪念物不仅是在自己的祖国内他们坟墓上指出他们来的铭刻，而且也在外国；他们的英名是生根在人们的心灵中，而不是雕刻在有形的石碑上。你们应该努力以他们为榜样。你们要下定决心：要自由，才能有幸福；要勇敢，才能有自由。在战争的危险面前，不要松懈。那些不怕死的人不是那些可怜人和不幸者，因为他们没有幸福生活的希望；而是那些昌盛的人，因为他们的生活有变为完全相反的危险，他们敏锐地感觉到，如果事情变糟了的话，对于他们将有严重的后果。一个聪明的人感觉到，因为自己懦弱而引起的耻辱比为爱国主义精神所鼓舞而意外地死于战场，更为难过。

因为这个原因，我不哀悼死者的父母，他们有很多是在这里的。我要努力安慰他们。他们很清楚他们生长在一个人生无常的世界中。但是像阵亡将士一样死得光荣的人们和你们这些光荣地哀悼他们的人们都是幸福的；他们的生命安排得使幸福和死亡同在一起。我知道，关于这一点，我很难说服你们。当你们看见别人快乐的时候，你们也会想起过去一些常常引起你们快乐的事情来。一个人不会因为

缺少了他经验中所没有享受过的好事而感到悲伤的；真正悲伤是因为丧失了他惯于享受的东西才会被感觉到的。你们中间那些在适当年龄的人仍旧要支持下去，希望更多地生一些儿女。在你们自己的家庭中，这些新生的儿女们会使你们忘记那些死者，他们也会帮助城邦填补死者的空位和保证它的安全。因为如果一个人不是和其他每个人一样，有儿女的生命作为保证[1]的话，他是不可能对我们的事务提出公允而诚实的观点来的。至于你们中间那些已经太老、不再生育了的人，我请你们把你们享受幸福的大部分生命作为一个收获，记着你们的余年是不长了的，你们想到死者的美名时，你们心中要想开些。只有光荣感是不会受年龄的影响的；当一个人因年老而衰弱时，他最后的幸福，不是如诗人所说的，是谋利[2]，而是得到同胞的尊敬。至于你们中间那些死者的儿子们或弟兄们，我能够看见，在你们面前有一个艰巨的斗争。每个人总是颂扬死者，纵或你们有了最高度的英勇壮烈精神，但是你们所得到的名誉，很难和他们的标准相近，更不要说和他们的相等了。当人活着的时候，他总是易于嫉妒那些和他们竞争的人的；但是当人去世了的时候，他是真诚地受人尊敬的。

你们中间有些妇女现在变为寡妇了；关于她们的责任，我想说一两句话。我所能够说的只是一个短短的忠言。你们的大光荣没有逊于女性所应有的标准。妇女们的最大光荣很少为男人所谈论，不管他们是恭维你们也好、批评你们也好。现在依照法律上的要求，我已经说了我所应当说的话。我们暂时对死者的祭献[3]已经做了，将来他们的儿女们将由公费维持，直到他们达到成年时为止。这是国家给予死者和他们的儿女们的花冠和奖品，作为他们经得住考验的酬谢。凡是对于勇敢的奖赏最大的地方，你们也就可以找到人民中间最优秀的和最勇敢的精神。现在你们对于阵亡的亲属已致哀悼，你们可以散开了。

---

① 未满30岁者不得为贵族会议的议员，那时候他差不多可以确定为已经结婚了的；根据戴那卡斯的记载，没有合法的男性后裔者，在民众会议中没有发言权。

② 指西蒙尼德。参阅普鲁塔克《道德对话集》：有人批评西蒙尼德爱钱，西蒙尼德说，因为年老，其他乐趣都没有了，但是他还有一种乐趣以自娱，那就是谋利。

③ 在典礼中对死者致敬的其他仪式。

[古希腊]苏格拉底

人之无知*

……雅典人啊，我无非由于某种智慧而得此不虞之誉。何种智慧？也许只不过是人的智慧。或者我真有这种智慧。方才我所提的那些人也许有过人的智慧。我不知道如何形容他们的智慧，因我对那种智慧一窍不通。说我有那种智慧的人是说谎，是对我伪作飞扬谤讪之语。雅典人啊，即使我对你们显得说大话，也不要高声阻挠我；我说的不是自己的话，是引证你们认为有分量的言语。我如果真有智慧，什么智慧、何种智慧，有带勒弗伊的神为证。你们认识海勒丰罢，他是我的总角之交，也是你们多数党的同志，和你们同被放逐、同回来的。你们了解他是何样人，对事何等激进热诚。有一次他竟敢去带勒弗伊求谶——诸位，不要截断我的话——他问神，有人智过于我者否？辟提亚的谶答曰"无也"。如今海勒丰已故，他的令弟在此，能对你们作证。

六

你们想，我为什么提起这话，因为要告诉你们，对我的谤讪从何而起。我听了神的话，胸中怀此疑团："神的话究竟有何所指，他出了何谜？我自信毫无智慧，他说我最有智慧，究竟何所云？按其本性，神决不会说谎。"神的话何所云，我的疑团好久不能解。后来用很大气力去探讨他的真意。

我访了一位以智慧著称的人，想在彼处反驳神谶，覆谶语曰："此人智过于我，你却说我最智慧。"我见了此人——不必举其姓名，他是一个政治人物——我对他的印象如此：和他交谈以后，觉得此人对他人、对许多人，尤其对自己，显得有智慧，可是不然。于是我设法向他指出，他自以为智，其实不智。结果，我被他恨，被在场

---

* 苏格拉底（前469～前399），古希腊思想家，生于雅典。后世有评论把他看作西方哲学之祖。选自柏拉图《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》，严维译，商务印书馆1983年出版。题目为本书编者加。

的许多人恨。我离开后，自己盘算着："我是智过此人，我与他同是一无所知，可是他以不知为知，我以不知为不知。我想，就在这细节上，我确实比他聪明：我不以所不知为知。"再访比他更以智慧著称的人，也发现了同样情况。于是除他以外，我又结怨于许多人。

七

此后，我一一去访，明知会结怨，满腔苦恼、恐惧，可是必须把神的差事放在首要地位。为了探求神谶的真意，我必须出发去访以智慧著称的人。指天为誓，雅典人啊，我必须对你们说实话；确实，我所得的经验如此：我秉神命出访时，发现名望最高的人几乎最缺乏智慧，其他名望较低的人却较近于有学识。我要对你们叙述我在出访中所做的苦工，以证明谶语之不可反驳。访政客们以后，访了各体——咏史、颂神以及其他——的诗人，想在现场证明我比他们不学无术。以其精心结构的作品质问他们其中的意义，本想同时能得到一些指教。诸位，对你们说实话，我感觉难为情，可又不得不说。几乎所有在场的人讲他们的诗都比他们本人讲得好。因此我发现，诗人作诗不是出于智慧，其作品成于天机之灵感，如神巫和预言家之流常作机锋语而不自知其所云，我想诗人所感受亦复如此。同时我发现，诗人们因其会作诗，其他方面便自以为智在人人之上，成了出类拔萃人物，其实不然。我离开他们，心想，我超过他们，正如我超过政客们。

八

最后去访手工艺人。自知对这方面一无所知，也相信会发现他们这方面的知识很丰富。我确实没有被欺，这方面我所不知的他们尽知，在这方面，他们智过于我。可是，雅典人啊，好艺人竟和诗人犯同样错误，因有一技之长，个个自以为一切都通，在其他绝大事业上并居上智。这种错见反而掩盖了他们固有的智慧。因此，关于神的谶语，我扪心自问：保持自我的操守，不似彼辈之智，亦不似彼辈之愚呢？或是效他们之亦智亦愚？最终我自答并答谶语：还是保持故我好。

九

由于这样的考察，雅典人啊，许多深仇劲敌指向我，对我散布了许多诬蔑宣传，于是我冒了智者的不虞之誉。在场的人见我揭穿了他人的愚昧，便以为他人所不知我知之；其实，诸君啊，唯有神真有智慧。神的谶语是说，人的智慧渺小，不算什

么；并不是说苏格拉底最有智慧，不过借我的名字，以我为例，提醒世人，仿佛是说："世人啊，你们之中，唯有如苏格拉底这样的人最有智慧，因他自知其智实在不算什么。"

甚至如今，我仍然遵循神的旨意，到处察访我所认为有智慧的，不论本邦人或异邦人；每见一人不智，便为神添个佐证，指出此人不智。为了这宗事业，我无暇顾及国事、家事；因为神服务，我竟至于一贫如洗。

[古希腊]色诺芬

附录：苏格拉底的品格*

我想我所讲的已经充分表明，苏格拉底总是向和他在一起的人们坦率地讲明自己的观点。现在我要指出，他还努力帮助他们在适合他们的工作中具备独立工作的能力。在我所认识的一切人中，从未有人像他那样细心地去发现他的每个朋友都懂些什么。凡是对一个有教养的人有益的，而且又是在他所知道的范围之内的，他总是最热心地教授给他们；如果是他不完全熟悉的问题，他就把他们带到熟悉这个问题的人那里去。他还告诉他们，一个受过良好教育的人应该对某种已知的学问熟悉到什么样的程度。

例如他说，一个学生在学习几何学时，只要在接受土地、转让土地或划分土地时能够准确地丈量土地或计算该地的产量就够了。这类知识是很容易学会的，任何专心于测量的人，都会知道这块地有多大并从中获得土地测量的原理。他不赞成在学几何学时要学包括更复杂难解的图形，其理由是他看不出这样做有什么用处。这并非因为他自己不熟悉这些知识，而是认为学习这些知识要花费一个人的毕生精力，从而不能学习其他许多有用的东西。

同样，他建议人们要熟悉天文学，但只是为了能够知道和分辨夜间的时辰和年、月时令，这样，在计划水陆旅行、校准钟表或在做其他与夜间工作以及与年、月时令有关的工作时，就有了可靠的依据。这些知识是很容易从那些夜间行猎的人、水手和其他职业上有必要知道这些知识的人那里学到的。但他强烈反对在天文学中学习天体如何沿着不同轨道旋转、行星和彗星，甚至耗尽精力去计算它们与地球之间的距离、它们旋转的周期及其原因。对于这类研究，他再次认为，他看不出它们有什么用处。的确，他也听过有关这些问题的讲课，但他再一次说道，那些东西足以耗尽人的一生，以致他们无法学习其他许多有用的东西。

---

* 色诺芬（前430～前354），古希腊哲学家。选自《西方名著入门》第五卷，哈钦斯·艾德勒、法迪曼编，王淑荣译，商务印书馆1995年出版。

关于天空诸现象，一般说来，他反对人们好奇地去探究神明是如何设计制造它们的；他认为其中的奥秘是人们发现不了的，并且相信，试图探究神明所不愿泄露的东西，都会触怒它们。他还说，那些敢于探究这些事的人，都和阿纳克萨戈拉斯一样，有丧失神智的危险。阿纳克萨戈拉斯以能解释上天的构造而精神错乱地感到自鸣得意。

当阿纳克萨戈拉斯断言太阳就是一团火时，他忽视了这样一个事实，即人们可以望着火而无任何不适，但却不能凝视太阳；人们的皮肤会被阳光晒黑，但不会被火晒黑。此外，他也忽视了这样一个事实，即阳光的照射对所有植物的健康生长是必不可少的，而火的烘烤却会使所有的植物枯萎。同样，当他声称太阳是块炽热的石头时，他忽视了这样的事实，一块在火里的石头，它既不能发光也不能长久抵抗火的威力，但是太阳却以无比的光辉永放光芒。

苏格拉底也建议人们学习算术。但对于这，也像对于其他事情一样，他劝人们在这上面不要白费劲；构成他谈话主题的，无论是理论还是确定的事实，他总是把它限制在有用的范围内。

苏格拉底还极力敦促他的同伴要注意身体健康。他说："你应当尽量向那些知道怎样保持健康的人学习。每个人都应在他的一生中认真照管自己，注意观察什么肉类、什么饮料和什么样的运动适合自己的体质，以及如何调节它们使自己身体健康。因为这样照顾自己，你将会发现你比任何一个医生都更了解什么对自己的健康有利。"

当任何人需要得到人类智慧所不能提供的帮助时，苏格拉底就劝他求助于占卜术；因为他知道诸神明对人们的事情是如何给予指导的，因此他总是乞求神明指点。

至于苏格拉底曾声称他的"守护神"预先警告过他什么事该做，什么事不该做，对此一些人也许会认为那一定是谎言，因为他自己被判处了死刑。但是这些人应该记住两点：第一，苏格拉底那时年事已高，即使当时不被处死，不久死亡也必将到来。第二，他的死使他逃避了人生中最令人厌倦的一段时期和不可避免的智力衰退，而他在案件中对自己所作的最诚实、最坦率、最正直的答辩，和他在被判处死刑时的镇定和勇敢，显示出了他精神上的力量，因而赢得了光荣。

实际上人们一致承认，他们从未见过怀有这样高尚感情的死。由于那个月正逢德利阿节[1]，按法律规定，在朝圣团[2]从德拉斯回来之前是不允许公开执行死刑的，所以苏格拉底就不得不在判决后又生活了 30 天。在这段时期中，所有他的熟

---

① 德利阿节是在德拉斯举行的纪念阿波罗的节日，每年在雅典的 11 月举行。——译者注

② 朝圣团是指雅典人为了纪念雅典民族英雄赛苏斯杀死人身牛头怪物、为人民除害的英雄事迹，每年由国家派遣的携带祭品到德拉斯去的使节。——译者注

人都能看到，他仍和以前完全一样地生活着；其实，在这以前，人们就羡慕他比任何人都生活得愉快和恬静。人们如何能死得比这更高尚呢？什么样的死能比这种最高尚的死更高贵呢？什么样的死比这更神圣呢？对神灵来说，有什么比最有福者对他更宝贵呢？

我还要把希波尼卡斯的儿子海尔莫盖尼斯告诉我的关于苏格拉底的事再说一遍。海尔莫盖尼斯说："当梅莱图斯实际上已经系统地提出了对苏格拉底的起诉时，苏格拉底仍然无拘无束地在我面前讲话，但没有提到他的案件。我告诉他应该考虑一下为自己辩护的问题。他的第一句话却是：'难道你不认为我的一生都在为此事作准备吗？'当我问他在如何准备时，他说他一直都在思考什么是对的、什么是错的，并且一直在做对的、不做错的，他认为这就是他为自己辩护所作的最好的准备。我说：'苏格拉底，难道你没看到我们法院的陪审团很容易被辩论引入歧途，以至于他们经常把无辜的人判处死刑，而把有罪的人开脱了吗？''嗳，你说得对，海尔莫盖尼斯，'苏格拉底回答道，'每当我试图想向陪审团作辩护时，守护神立即加以反对。'我说：'你的话真怪。'他说：'如果上帝认为我现在死最好，你还觉得奇怪吗？难道你还没有看出时至今日，我决不承认有任何人活得比我更好或更快活吗？因为我认为生活得最好的人是那些尽量想做好人的人，而生活得最快活的人是那些意识到自己是在善行中成长的人。到目前为止，我的体验正是如此。每当我和别人在一起并仔细地把自己和他们作一比较时，我一直坚持自己的这种看法。不仅我这样认为，我的朋友们也一直如此看待我，这并不是因为他们爱我（因为，为什么爱没有使他们如此地看待他们其他的朋友？），而是因为他们认为常和我在一起，他们也会成为品德最高尚的人。但如果我继续活下去的话，我或许不得不忍受老年人因生理技能的丧失而带来的痛苦——变得视力极差，耳聋，思维迟钝，学东西很慢、忘得很快，以致那些过去不如我的人都超过了我。而且，即使我感觉不到这些变化，生活也会成为我的累赘；如果我有自知之明，我的命运必定是痛苦与辛酸的。但现在，如果我在不公正的情况下死去，那些不公正地处死我的人会为此感到羞辱。因为如果做不公正的事情是可耻的，那么不公正做的任何事情必然会带来耻辱。对我来说，如果别人对我不能作出公正的判决和采取公正的行动，我有什么可耻呢？我知道，后人对死者是根据他们是否做了不公正的事或是否遭受了不公正的待遇而对他们进行有区别的判断的。我也知道，如果我现在死去，人们会记住我，而不会记住那些杀死了我的人。因为我知道，他们会永远为我作证，我在任何时候从没有错待过任何人，也没有腐蚀过任何人，而总是在努力使我的同伴变得更好。'"

这就是苏格拉底和海尔莫盖尼斯以及其他人谈话的大意。所有了解苏格拉底的为人和那些寻求美德的人，直到今天，对他的怀念仍超过了其他任何人。把他看作是他们在追求美德时最有帮助的人。对我来说，我照实地对他进行了描述：他是

那样的虔诚，以至于在没有征求神明的意见以前他什么事都不做；他是那样的公正，即使在很微小的事情上也不伤害任何人，而是给予了那些和他交往的人们最大的好处；他是那样能够自制，以至于任何时候他都不会选择享乐而不要德行；他是那样有智慧，以至于在判断是非上从来没有失误过，也不需要任何顾问，而完全依仗自己对它们的认识进行判断；他很会解释和明确这类事情，也同样会检验别人，使他们认识错误，激励他们追随美德与善良。在我看来，一个真正善良、快乐的人应该是怎样，他就是怎样。如果有人怀疑的话，那就让他把他人的品格和这些对比一下，并作出自己的判断。

[古希腊]柏拉图

洞穴内外的人*

苏:接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质比作下述情形。让我们想像一个洞穴式的地下室,它有一条长长的通道通向外面,可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里,头颈和腿脚都绑着,不能走动也不能转头,只能向前看着洞穴后壁。让我们再想像在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间,在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用像傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障,他们把木偶举到屏障上头去表演。

格:我看见了。

苏:接下来让我们想像有一些人拿着各种器物举过墙头,从墙后面走过,有的还举着用木料、石料或其他材料制作的假人和假兽。而这些过路人,你可以料到有的在说话,有的不在说话。

格:你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏:不,他们是一些和我们一样的人。你且说说看,你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影之外,他们还能看到自己的或同伴们的什么呢?

格:如果他们一辈子头颈被限制了不能转动,他们又怎能看到别的什么呢?

苏:那么,后面路上人举着过去的东西,除了它们的阴影之外,囚徒们能看到它们别的什么吗?

格:当然不能。

苏:那么,如果囚徒们能彼此交谈,你不认为,他们会断定,他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗?

格:必定如此。

---

* 柏拉图(前427～前347),古希腊哲学家,他的众多著作对西方文化产生了不可估量的影响。苏格拉底的思想就是通过他而为后世所知的。选自柏拉图《理想国》,郭斌、张竹明译,商务印书馆1994年出版。题目为本书编者加。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

格：他们一定会这样断定的。

苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影之外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一个被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花缭乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假的，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影像的。不是吗？

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦、金蛇乱窜，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为会这样吗？

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身、看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影像，或任何其他媒介中显示出的影像看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期、主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那

些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居生活，那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗？

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辨别而且最能记住过往影像的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影像会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会像荷马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下"评价影像"，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上而去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻为可见世界，把火光比喻为太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神才知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其他什么地方同人家争讼关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看，举止极可笑，你认为值得奇怪吗？

格：一点也不值得奇怪。

苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷盲，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，一是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷盲不能看清事物时，不会不假思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

格：你说的非常有道理。

苏：如果这是正确的，那么关于这些事，我们就必须有如下的看法：教育实际上并不像某些人在自己的职业中所宣称的那样。他们宣称，他们能把灵魂里原来没有的知识灌输到灵魂里去，好像他们能把视力放进瞎子的眼睛里去似的。

格：他们确曾有过这种说法。

苏：但是我们现在的论证说明，知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就像眼睛——整个身体不改变方向，眼睛是无法离开黑暗转向光明的。同样，作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有实在中最明亮者，即我们所说的善者。是这样吧？

格：是的。

苏：于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易、尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力促使它转向。

格：很可能有这种技巧。

苏：因此，灵魂的其他所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，而是后天的教育和实践培养起来的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益，也可以变得无用而有害。有一种通常被说或是机灵的坏人。你有没有注意过，他们的目光是多么敏锐？他们的灵魂是小[1]的，但是在那些受他们注意的事情上，他们的视力是够尖锐的。他们的“小”不在于视力贫弱，而在于视力

---

① “小”这个字的含义，类似我国所谓“君子、小人”中的“小”。

被迫服务于恶，结果是，他们的视力愈敏锐，恶事也就做得愈多。

格：这是真的。

苏：但是，假设这种灵魂的这一部分从小就已得到锤炼，已经因此如同释去了重负——这种重负是这个变化世界里所本有的，是拖住人们灵魂的视力使它只能看见下面事物的那些感官的纵欲如贪食之类所紧缠在人们身上的——假设重负已释，这同一些人的灵魂的同一部分被扭向了真理，它们看真理就会有同样敏锐的视力，像现在看它们面向的事物时那样。

格：很可能的。

苏：那么，没受过教育、不知道真理的人和被允许终身完全从事知识研究的人，都是不能胜任治理国家的。这个结论不也是很对的，而且还是上述理论的必然结论吗？因为没受过教育的人不能把自己的全部公私活动都集中于一个生活目标；而知识分子又不能自愿地做任何实际的事情，而是在自己还活着的时候就想像自己已离开这个世界进入乐园了。

格：对。

苏：因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们像现在容许他们做的那样。

格：什么意思？

苏：逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

格：你这是说我们要委屈他们，让他们过较低级的生活了，在他们能过较高级生活的时候？

苏：朋友，你又忘了，我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。

格：我忘了。你的话很对。

苏：那么，格劳孔，你得看到，我们对我们之中出现的哲学家也不会是不公正的；我们强迫他们关心和护卫其他公民的主张也是公正的。我们将告诉他们："哲学家生在别的国家中有理由拒不参加辛苦的政治工作，因为他们完全是自发地产生的，不是政府有意识地培养造就的；一切自力更生不是被培养而产生的人才不欠任何人的情，因而没有热切要报答培育之恩的心情，那是正当的。但是我们已经培养了你们——既为你们自己也为城邦的其他公民——做蜂房中的蜂王和领袖；你们受到了比别人更好更完全的教育，有更大的能力参加两种生活[1]。因此你们每个

---

① 哲学生活和政治生活。

人在轮值时必须下去和其他人同住，习惯于观看模糊影像。须知，一经习惯，你就会比他们看得清楚不知多少倍的，就能辨别各种不同的影子，并且知道影子所反映的东西的，因为你已经看见过美者、正义者和善者的真实。因此我们的国家将被我们和你们清醒地管理着，而不是像如今的大多数国家那样被昏昏然地管理着，被那些为影子而互相殴斗，为权力——被当作最大的善者——而相互争吵的人统治着。事实是：在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理，凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的。"

格：一定的。

苏：那么，我们的学生听到我们的这种话时，还会不服从，还会在轮到每个人值班时拒绝分担管理国家的辛劳吗（当然另一方面，在大部分的时间里他们还是被允许一起住在上面的）？

格：拒绝是不可能的。因为我们是在向正义的人提出正义的要求。但是，和当前每个国家中的统治者相反，他们担任公职一定是把它当作一种义不容辞的事情看待的。

苏：因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理得好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

格：再正确不过。

苏：除了真正的哲学生活以外，你还能举出别的什么能轻视政治权力的？

格：的确举不出来。

苏：但是我们就是要不爱权力的人掌权。否则就会出现对手之间的争斗。

格：一定的。

苏：那么，除了那些最知道如何可使国家得到最好管理的人，那些有其他报酬可得、有比政治生活更好的生活的人之外，还有什么别的人你可以迫使他们负责护卫城邦的呢？

格：再没有别的人了。

苏：于是，你愿意让我们来研究如下的问题吗？这种人才如何造就出来？如何把他们带到上面的光明世界，让他们像故事里说的人从冥土升到天上那样？

格：当然愿意。

[古希腊]柏拉图

理想的国家*

我[1]说："阿里斯东的儿子[2]，你的国家现在算是奠定了。你的下一个任务是找一个明亮的火炬来照一照，并且请上你的哥哥和波勒马柯以及这里所有的人帮着你，看看这个国家哪里可以找到公道，哪里可以找到不公，以及两者的区别何在，哪一个是愿意幸福的人必须具备的，不管神和人们是不是知道他具备。"

"你这说到哪里去了？"格老贡说，"你不是答应过你自己去寻找，说不尽全力维护公道就是罪过吗？"

"确实说过，多亏你提醒我，"我说，"我一定这样做，不过你们都得协助我。"

"好的，我们愿意。"他说。

"我希望这样来寻找。"我说，"我认为我们的国家如果安排得当，那就是完善的。"

"当然。"

"那它显然就是智慧的、勇敢的、有节制的、公道的了？"

"显然是这样。"

"那么，如果我们找到了这些性质中的一部分，剩下的就是我们还没有找到的了？"

"那当然了。"

"假定有四样东西，我们要找出其中的一样。如果我们一开始就找到了它，那当然很满意。可是，如果我们先找到了另外的三样，那也就向我们表明了要找的那一样，因为很明显，它就是剩下来的那一样，不是什么别的。"

"说得对。"他说。

---

* 选自《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1981年出版。

① "我"指苏格拉底，在这里代表柏拉图的观点。——原编者注

② "阿里斯东"是格老贡的父亲。希腊人称父名表示客气，有如中国人称表字。——原编者注

“既然我们要找的东西也是四样，不是也可以用这种办法来找吗？”

“当然。”

“我觉得，首先在这个国家里找到的是智慧，可是这个东西好像有点奇怪。”

“有什么奇怪？”他问道。

“这个国家确实是智慧的，正像我们描述过的那样，因为它有妥善的谋划。对不对？”

“对的。”

“而且很清楚，这妥善的谋划本身就是一种知识；我想，人们制定妥善的谋划是凭借知识，不是凭借无知的。”

“这很清楚。”

“可是这个国家里有各式各样的知识。”

“那当然。”

“我们说这个国家智慧，说它有妥善的谋划，是不是因为它有木匠的知识呢？”

“绝对不是，”他说，“那只能使它得到木匠手艺好的名声。”

“那么，一个国家之所以被称为有智慧，就不能是因为它有谋划制造精美木器的知识？”

“当然不能。”

“也不能是因为它有铜匠的知识，以及诸如此类的知识吧？”

“统统不是。”

“也不能因为它有种地的知识吧？那只能使它得到农业发达的名声。”

“我也这样想。”

“很好，”我说，“在我们刚刚奠定的这个国家里，是不是有些公民具有那样一种知识，它所谋划的并不是国家里而某件特殊的事情，而是整个国家的事情，是怎样把内政外交办好？”

“当然有。”

“这是什么知识，体现在什么人身上呢？”我说。

“这是治国的知识，体现在统治者身上，我们不久前曾经把这些人称为完善的监国者。”

“有这种知识的国家，你怎么称呼它呢？”

“我说它是妥善谋划的国家，真正智慧的国家。”

“你认为我们这个国家里是铜匠多，还是真正的监国者多？”

“当然，”他说，“铜匠要多得多。”

“其他的人也很多，”我说，“他们具有各种特殊知识，因而得到各种特殊职称；同他们相比，监国者不是人数最少吗？”

“最少了。”

“正是由于这个最小的等级，由于国家里最小的这一部分，以及它所具有的这种知识，这个治国等级的知识，整个国家才按照自然的原则建立起来，才是智慧的。只有这种知识才配称为智慧，如此看来，具有这种知识的那个等级的人数自然最少。”

“很对。”

“现在我们多少总算找到四样里的这一样了，既找到了它本身，也发现了它在国家里的哪部分人身上。”

“我想这是毫无问题的，”他说，“我们确实已经找到了。”

“其次，我们要找的是勇敢，以及它在国家里哪一部分人身上；就是它使国家得到勇敢的名声的。我想不是很难找。”

“何以见得？”

“说一个国家勇敢或怯懦，”我说，“可不就是看着它那一部分为国家效命疆场的人么？”

“谁都不会想到别的人身上。”

“我想这是因为别的人勇敢不勇敢并不能决定国家勇敢不勇敢的问题。”

“当然不能。”

“由此可见，国家也是靠它的某一部分人而勇敢的。这部分人在任何情况下都保持一个信念：谨记立法者在教育中告诫他们的那些可畏的事情。这就是你所说的勇敢吗？”

“我还不十分了解你的话，”他说，“请再说一遍。”

“我的意思是说，勇敢就是一种保持。”

“保持什么呢？”

“保持一种信念，始终相信法律通过教育告诉他们的话：什么是可畏的，什么是不可畏的。我说‘在任何情况下’，是指不管苦还是乐、爱还是怕，都巍然不动，信守不渝。我可以给你打一个比方，来说明我的意思。”

“请吧。”

“你知道，染匠要把羊毛染成紫色的时候，是先从各种颜色的羊毛里挑选出纯白的，然后仔细地加以处理，使它可以完全吸收鲜明的颜色；处理完毕以后，才把它浸入染缸。这样染出来的东西永不掉色，不管用不用碱，都不能把染色洗去。如果不加以适当的处理就投入染缸，你知道，染出来的紫色或别的颜色就会完全两样。”

“我知道，一洗就会掉色，不成样子。”

“要知道，我们自己就在努力做与此类似的工作：挑选士兵，用音乐和体育来教育他们。我们是在施加影响，使他们在我们的处理下尽可能彻底地接受法律的染色。我们希望这种染色牢固，也就是说，坚信什么是可畏的，什么是不可畏的。使它牢固的手段就是培养和训练。我希望这种染色用任何涤剂都洗不掉，例如快乐

就是一种非常厉害的涤剂，痛苦、恐惧和欲望就比碱水还凶，有把它洗掉的危险。这样一种力量，这一种在任何情况下都恪守法律、坚定不移的信心，我说就是勇敢。你同意不同意？”

“我同意，”他说，“因为我想你的意思是排除那种蛮勇，例如野兽和奴隶的剽悍，那是不合法的，该用另一个名称。”

“正是。”我说。

“很好，我承认勇敢就是你说的那样。”

“你可以说‘公民的’勇敢，”我说，“这样就没错了。以后如果你愿意的话，我们还可以再深入研讨，现在我们要寻求的不是勇敢，而是公道了。关于勇敢，我们所谈的已经足够说明问题了。”

“你说得对。”他说。

“还有两样东西，”我说，“我们要在这个国家里找出：一样是节制，另一样是公道，这是我们研究的对象。”

“很对。”

“我们能不能撇开节制，直接去寻找公道？”

“我不知道。”他说，“我也不愿意先去找公道，这样做就会不再去管节制了。我希望你看在我的分上，先考虑节制吧！”

“我当然没有理由拒绝你的请求啰 。”

“那就来寻求吧。”他说。

“遵命，”我说，“依我看，节制似乎比前两种品德更带谐和性、协调性。”

“何以见得呢？”

“我想节制就是一种恰当的安排，”我说，“就是控制某些快乐和欲望。常言道‘当自己的主人’，该是这个意思，虽说这话很费解。语言中还有许多别的线索可循。”

“确实如此。”他说。

“‘当自己的主人’这个说法不是很可笑吗？因为当自己的主人的就也是自己的奴仆，当自己的奴仆的就也是自己的主人；这话说的主人和奴仆是一个人。”

“当然是这样。”

“不过，这话的意思似乎是说，人的灵魂里有一个比较好的成分和一个比较坏的成分；好的控制坏的时，就说他‘当自己的主人’。这当然是褒辞。如果他由于教养不良、交友不善，因而好的成分小，被居多数的坏成分所控制，那就说他‘当自己的奴仆’，没有决断了。这是贬辞。”

“是啊，”他说，“看来是这样。”

“现在请你看看我们这个新国家，”我说，“你就会在其中看到前一种情况；你会说它‘当自己的主人’，因为好的统治坏的就叫节制，就叫‘当自己的主人’。”

"你说的不错。"

"我还要指出,多种多样的、五花八门的欲望、快乐和痛苦,大都见于儿童、妇女、奴仆以及号称自由人的大量平民当中。"

"确实如此。"

"至于那些遵循理性约束、听从心灵和正确意见指导的朴实克制的欲望,则只见于少数人中;这些人是出身良好并且教养良好的。"

"对的。"他说。

"你不是在你的国家里看到了这些吗?那里多数平民的欲望,不是受到少数优秀的人的欲望和理智的管束吗?"

"是的,我看见了。"

"那么说,如果有一个国家配称为快乐和欲望的主人,配称为自己的主人,那就是这个国家。"

"一点不错。"他说。

"从这些方面看,也可以说它是有节制的,是不是?"

"当然可以。"他说。

"而且,如果有一个国家,在应该由谁统治的问题上,统治者和被统治者意见一致,那也就是这个国家。你是不是这样想?"

"我确实这样想。"他说。

"当公民处在这种情况中的时候,你说节制会在哪一等人身上?是在统治者身上,还是在被统治者身上?"

"我该认为在这两等人身上。"他说。

"你看,"我说,"我们说节制很像一种和谐,没说错吧?"

"为什么?"

"因为它不像勇敢和智慧。勇敢使国家得到勇敢的名声,智慧给国家赢来智慧的称号,却各自体现在某一等人身上。节制的作用与它们不同,它伸展到整个国家,使所有的琴弦都和谐一致,使所有的人,包括那些在智力方面、体力方面、人数方面、财产方面以及其他各个方面最强的、最弱的和中间的人,全都通力协作,合奏一支交响曲。所以,无论在国家里面,还是在个人身上,上等成分和下等成分在谁该统治谁的问题上如果意见一致,我们说这就是节制。这样说是完全正确的。"

"我完全同意。"他说。

"很好,"我说,"我们可以说:四种美德里的三种,已经在我们的国家里找到了。最后剩下的一种,使我们的国家美德完备的一种,是什么呢?显然就是公道了。"

"很明显。"

"现在,格老贡啊,我们像猎人一样,要合围了,要睁大眼睛瞧着,别让公道漏网,偷偷逃到我们看不见的地方去。它显然就在附近什么地方。看好,集中力量发

现它！要是你先看见，就告诉我一声。”

“但愿我能够，”他说，“最好是你领头，你指到哪里，我准保跟到哪里。”

“那就来吧，”他说，“咱们祷告祷告，一块儿上吧！”

“我就来啦，”他说，“只要你领着我就行。”

“哎哟，”我说，“这里可不好走，黑咕隆咚的；不过还是得上！”

“是，我们得上！”他说。

后来我看见了一点东西，就喊道：“喂，格老贡！我找到迹象了，它跑不了啦！”

“好消息！”他说。

“嗨，”我喊道，“我们真傻！”

“怎么啦？”

“嗳，老格呀，它明明就在我们眼前晃来晃去，我们就是老看不见！我们傻得真可笑哇！有人手里拿着东西却到处找，我们也就是这样，净往远处看；这也许就是找不着的原因。”

“这话是什么意思呢？”他说。

“我的意思是说，我们一直在谈它，却不明白自己谈的是它。”

“你别做文章啦，”他说，“我等急了！”

“那你就听着，”我说，“看我说的对不对。我想，公道就是我们当初建立这个国家时所定下的那条原则：每个人应当只做一件适合他的本性的事情。”

“是的，我们这样说过。”

“我们还说过公道就是做自己的事情而不干预别人的事情，许多人也这样向我们说过。”

“是的，我们常说。”

“那么，”我说，“做自己的事情，在一种意义下，就是公道啰？你能说出我是根据什么推出来的吗？”

“我说不出，”他说，“你告诉我吧。”

“这是因为我想，在找出智慧、勇敢和节制以后，我们还要在这个国家里找出的，应当是这三者的原则，它产生了它们，它在它们里面多久，就使它们保持多久。而我们说过，如果找出了那三样，公道就该是剩下来的那一样。”

“这是必然的结论。”他说。

“可是，”我说，“如果要我们断定，哪一样在国家里出现时，对国家的昌盛贡献最大，那是很难回答的。究竟是统治者和被统治者一心一德；还是军人恪守法律给予他们的教育，深信什么是可畏的，什么是不可畏的；还是统治者智慧谨慎；还是一切人等，包括儿童、妇女、奴隶、自由人、工匠、官吏、平民，全都各干各的，不管闲事？”

“确实，”他说，“这是很难说的。”

"那么，国家里每一个人各做各的事、不干预别人的事这一条，看来是与国家的智慧、节制、勇敢旗鼓相当的。"

"是的。"他说。

"这股与智慧、勇敢、节制在对国家的贡献上旗鼓相当的力量，是不是公道呢？"

"毫无疑问。"他说。

"现在我们从另外一个角度瞧一瞧，看你是否同意。这个国家里面的统治者，是不是那些受任审理诉讼案件的人呢？"

"当然是。"他说。

"他们审判的目的，不就是禁止任何人侵犯别人的财产，保护每个人的财产不受侵犯吗？"

"主要就是这个。"

"这不就是公道吗？"

"是的。"

"这样看来，就得承认公道就是享有属于自己的东西，做自己分内的事情啰？"

"很对。"

"你再想想，看你是不是同意我这个看法：假定有个木匠想做鞋匠的事，或者有个鞋匠想做木匠的事，彼此交换工具和招牌，甚至一个人想做两样事，你想这样换着干会给国家造成很大的损害吗？"

"为害不很大。"他说。

"可是，假定有一个秉性该做手艺或者该做买卖的人，为了捞到金钱、地位、势力，等等，企图挤进军人的行列，或者有一个军人，企图挤进谋国者和监国者的行列，其实是不配的，却换上别人的家伙和职务，或者一个人既做买卖又当官、又当军人，我想你就会同意我的看法，认为这种彼此交换和互相干预会把国家毁了。"

"绝对是这样。"

"所以，这三个等级的互相干预、彼此替代是国家的大害，应该说是最大的坏事。"

"正是。"

"这损害国家的最大坏事，你说，岂不就是不公道吗？"

"当然就是。"

"就是不公道。反过来，如果这个国家里的商人、军人、官吏各做各的事，那就是公道，国家就是公道的。"

"我想，"他说，"事情正是这样，不可能不是这样。"

[古希腊]亚里士多德

德性与幸福*

让我们再回到我们所寻求的善，看看它到底是什么。善对于每一种事业或每一种技术来说都是不同的。战术的善不同于医术的善，其他各种技术也莫不如此。对每种技术都有效的善是什么呢？就是各种技术所追求的东西吗？它在医术中就是健康，在战术中就是胜利，在营造术中就是房屋，在其他技术中是其他东西。但在每一种事业中，它就是目的，一切其余的都为了它而活动。既然在全部人类行为中都存在某种目的，那么这目的就是可实行的善。如若目的众多，那么这个善也就是它们的总和。尽管理由改变了，但论证所推出的结论却是一样的。对此还须作进一步探讨。

既然目的是多种多样的，而其中有一些我们是为了其他目的而选择的，例如钱财、长笛，总而言之是工具，那么显然，并非所有目的都是最后的目的。只有最高的善才是某种最后的东西。倘若仅有一种东西是最后的，那么它就是我们所寻求的善。倘若有多个最后目的，那么其中最后的，就是我们所寻求的善。我们说，为其自身而追求的东西，比为他物而追求的东西更加靠后。总而言之，只是那种永远因自身而被选择，而绝不为他物的目的，才是绝对最后的。看起来，只有幸福才有资格称作绝对最后的，我们永远只是为了它本身而选取它，而绝不是因为其他别的什么。

从幸福的自足性(autarkeia)看也能得出同样的结论。终极的善应当是自足的。我们所说的自足并不是指一个人单独存在，过着孤独的生活，而是指他同时既有父母，也有妻子，并且和朋友们、同邦人生活在一起。因为，人在本性上是社会性的。在这里也应该有一个界限，如若伸延开来上到祖先，下及后代，朋友的朋友，那就没有个止境了。这个问题留待以后再加讨论。我们现在所主张的自足就是无待

---

* 亚里士多德(前383～前322)，古希腊哲学的集大成者，百科全书式的学者。其著述开创了后世诸多学科，产生了极其深远的影响。选自亚里士多德《尼各马可伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社1990年出版。题目为本书编者加。

而有，它使生活变得愉快，不感困乏。这也就是我们所说的幸福。它在一切善的事物中是最高的选择。我们不能把它与其他的善归为一类；因为如若这样，那么显然再少加一点善，它就会变得更加受欢迎，因为附加物会使它变成一个更大的善，所以也就更受欢迎些。幸福是终极的和自足的，它就是一切行为的目的。

不过，把最高的善称为幸福，看来是同义语的重复，还应更着重地谈谈它到底是什么。如若考察人的功能，事情也许会更清楚些：一个长笛手，一个雕像家，总之那些具有某种功能和实践的人，他们的善或功效就存于他们所具有的功能中。类似地，人的善就存在于人的功能中，只要人有功能。

我们是否应当认为，木工和鞋匠都有某种功能和事务，而人却一无所有，并且是天生如此呢？或者我们难道不应当认为，正如眼睛、手、脚以及整个身体的各部分显然各自都有功能，人也应当具有某种功能，它在一切特殊功能之上吗？那么，这种功能到底是什么呢？单纯的生命甚至为植物所享有。因此，要寻求人本己的功能，那就要把生命的生长功能、营养功能放在一边。下一个就是感觉的功能，但这是为牛、马和一切动物所共有的。再下来就是理性部分的活动（在这里，一部分是对理性或原理的服从，另一部分是具有理性或原理，即进行理智活动）。理性部分有双重含义，我们应该就它作为现实能力来把握它，因为这是它的主要意义。人的功能就是理性的现实活动，至少不能离开理性。而且，我们承认一个人的功能与一个能人的功能并没有什么不同（例如长笛手和长笛能手，总地说来就是如此），能手就是把出众的德性加于功能之上（长笛手的功能是吹奏长笛，长笛能手则是能把笛子吹奏得更加美好动听），如若情况实际如此，我们就可把人的功能看作某种生命形式，它是灵魂的现实功能，是合于理性原理的活动。而且，一个能手的功能就是很好地进行这些活动。每个人只有在他固有的德性上才能完成得最好。从以上前提可以推论，人的善就是合于德性而生成的、灵魂的现实活动。如若德性有多种，则须合于那最美好、最完满的德性。而且在一生中都须合于德性，正如一只燕子造不成春天，一个白昼的、一天的和短时间的德性，也不能给人带来幸福（eudaimonia）和至福（makar）。

在这里，我们对善作一个概观，首先勾画一个略图，以后再向里面添加细节。如若略图画得很好，那么任何人都可添加细节把它完成。在这里时间是一个杰出的发现者和开拓者，技术的进步就是这样为后继之人所完成的。每个人都可以补充其不足。且记住以前所说过的话，无须在全部研究中都要求同样的精确，要看那门科学的主题是什么，要看它固有的程序和方法。例如一个木匠和一个几何学家都在研究直角，在木匠这里，只要他工作上够用就可以了，但在关心真理的几何学家那里，则要研究直角是什么，具有什么样的性质。在其他方面也是这样，要避免不分层次，使次要的东西盖过主要的东西。

同时也没有必要在所有的事物中都同样找出一个原因来；对某些事物，只要很

好地说明它们是怎么一回事也就足够了。例如，关于最初原理或本原，只要指出它们也就足够了。最初原理是多种多样的，有的从归纳法来研究，有的从感觉来研究，有的从风尚来研究，还有其他不同的方面，不同的研究。所以，我们必须按照每一最初原理的本性来研究，并且最精确地给它下个定义，因为这对下一步有重大的影响。一个好的开端可以影响研究的许多方面。

> 还要从不同的意见研究善是什么。最古老、最流行的看法是：灵魂的善就是灵魂的现实活动。这个观点与幸福即是生活良好、行为高尚，和幸福即是德性等主张相一致。幸福即是灵魂合于德性的现实活动。品质的现实活动是必然要行动，而且是高尚地行动。幸福生活本身即是令人快乐的。幸福须以外在的善为补充。

我们不仅要用从已有前提推出结论的方法来进行研究，还要从有关的各种不同的说法来进行研究。如果某种说法是真理，那么全部事物都会符合它，但如果它不是真理，那么它很快就会被发现与事实不符。

善的事物可以分为三个部分，一部分称为外在的善，另两部分称为灵魂的善和身体的善。我们说，灵魂的善是主要的、最高的善。我们把这种善看作是灵魂的实践和活动，这是个早已存在的、古老而高尚的主张，现在的哲学家们也没有不同的意见。这种主张也正确地说明了生活的目的就是实践和现实活动。因为，生活的目的隶属于灵魂的善，而不是外在的善。幸福就是生活良好、行为高尚的观点和这一原理完全符合，它所说的不过是善的生活、善的行为罢了。

看起来，我们所要寻求的幸福的各种特质，全都包括在我们关于善的说明中了。有些人说幸福就是德性，有些人说幸福就是明智，另一些人则把智慧当作幸福。还有些人说幸福是这几种特质或其中的一种和快乐的结合，至少把快乐当作不可缺少的因素。此外，还有人把外在的好运气也加进来。这一些说法，有的是源远流长、人数众多的，有的虽然出自少数，但这个少数都是些杰出的人物。不过，没有一种主张是毫无理由的，它们或者在某一点上站得住脚，或者大部分能得到认可。

我们的看法和那种主张幸福即是德性或某种德性的看法相一致，因为“幸福即是合于德性的现实活动”中包含了德性。然而，是在占有或展示德性中，即根据品质来把握最高善，还是在表现品质(heksis)的现实活动中来把握最高善，此中却大有区别。因为，一个人可以具有善的品质而没有产生善的结果，例如一个睡着了的人，或一个因其他某种原因而功能停止活动的人。而品质的现实活动却不能这样，它必然要行动，而且是美好地行动。正如在奥林匹亚大赛上，桂冠并不授予貌美的人、健壮的人，而是授予参加竞技的人(胜利者就在他们之中)一样，只有那些行为

高尚的人，才能赢得生活中的桂冠和好的东西。

这样的生活自身就是令人快乐的。一个人想要快乐总要对某事物爱好。马使爱马的人快乐，戏剧使观剧的人快乐。同样，公正使爱公正的人快乐。总的说来，合于德性的行为，使爱德性的人快乐。许多令人快乐的事物是相互冲突的，因为它们不是在本性上令人快乐的。而本性上令人快乐的事物，只使爱美好事物的人快乐，因而它们是永远合于德性的行为。所以，这些事物也使爱美好的人快乐。爱美好的人的生活并不把快乐当作附加物，像件装饰品那样，这种生活在其自身中就具有快乐。不崇尚美好行为的人，不能称为善良的；不喜欢公正行为的人，不能称为公正的；不进行慷慨活动的人，不能称为慷慨的；其他方面亦复如是。这样说来，合于德性的行为，就是自身令人快乐的。当然，它们也是善良和美好的，而且是最高程度的。如若一个善良的人，如我们所说的那样，对于这些东西都能作出正确的判断，他就能成为一个最高尚、最善良的人。同时，最高尚、最善良、最令人快乐的东西，也就是幸福。三者是不可分的，正如德罗斯铭文所说：

最公正的最为美好，
适意莫过健康常在，
让快乐永远充满胸怀。

最好的现实生活拥有这一切，我们把这些活动，或其中最好的一个活动，称为幸福。

看起来幸福也要以外在的善为补充，正如我们所说；因为赤手空拳不可能，或者难以做好事情。有许多事情需要使用手段，通过朋友、财富以及政治势力，才做得成功。其中有一些，如果缺少了就会损害人的尊荣，如高贵的出身、众多的子孙、英俊的相貌，等等。把一个丑陋、孤苦、出身微贱的人称作是幸福的，那就与我们的幸福观绝不相合了。尤其不能把那种子女及亲友都极其卑劣的人，或者虽有好的亲友却已经死去了的人称为是幸福的。从以上可知，幸福是需要外在的幸运为其补充的。所以，有一些人就把幸福和幸运相等同（有一些人则把幸福和德性相等同）。

幸福是学习而来，还是众神所赐？但无论如何幸福是最神圣的东西之一，是至福。说什么最伟大、最美好的东西是出于机遇，这是难以令人相信的。再回到幸福的定义：幸福是灵魂的一种合于德性的现实活动。政治要以最高的善为目的。幸福需要完满的德性，但难以终其一生。

在这里我们讨论这样一个问题：幸福是学到的、获得的、以某种办法培养出来

的，还是某种神的恩赐或机遇的礼物呢？如若神真给人送过什么礼物的话，我们就很有理由说，幸福就是神之所赐了。在人所有的东西中，它是最好的。不过这是属于另一个范围的问题。显而易见，即或幸福不是神的赠礼，而是通过德性、通过学习和培养而得到的，它也是最神圣的东西之一。因为对德性的奖赏和至善的目的，人所共知，乃是神圣的东西，是至福。它可以为人所共有，寓于一切通过学习、而未丧失接近德性的欲望的人们中。人们有充分的理由主张，通过努力获得幸福，比通过机遇更好。这就表明努力是幸福获得的方式，因为凡是合于自然的东西，都倾向于采用最好的形式。人工的东西也是一样。一切原因，特别是那些合于最高善的原因，都莫不如此。说什么最伟大、最美好的东西是出于机遇，这是令人万难接受的。

从对于幸福的定义出发，也许有助于对问题的回答。我们说，幸福就是灵魂的一种合于德性的现实活动，一切其他东西或是它的必然附属品，或是为它的本性所需的有用的手段。这个说法与我们在本书开头所说的一致，我们曾说政治的目的是最高的善，但它更多地着重于使公民形成一种品格，即变得善良，能够实行高尚的行为。所以，不论是牛、是马，以及其他动物，我们都不能称之为是幸福的。因为，它们都没有分享这种现实活动。出于同样理由，也不能说孩子是幸福的。由于年龄的关系，他们没有这样合于德性的行为。对于他们，只能说有希望得到幸福。如我们所说的，幸福需要完满的德性，并须终其一生。在一生之中，变化多端，随机投缘，一些人时运亨通，到老来却陷于悲惨的境地，正如史诗中普利亚莫斯[①]的故事那样。谁也不会把这样的遭遇和结果叫作幸福。

> 如若幸福是灵魂的一种合于德性的、终其一生的现实活动，这是否意味着，只要人还活着，就不能称为是幸福的呢？这显然是荒唐的。不但活着的人命运多变、荣辱交替，就是死者身后也要受后代的影响。又，机遇本身并无善恶，合于德性的现实活动才是幸福的主导原因。幸福的人以恰当的方式对待机遇，对它良好地利用，做出最好的事来，故而噩运永不降临。话虽如此，然而，如若幸福就是目的，是彻底完全的，那么一个人的命运究竟如何是模糊不清的。

那么，这是否意味着，人只要还活着，就不能说是幸福呢？梭伦要人们“盖棺定论”，如若作这样理解，那么人岂不只有在死后才幸福吗？这样的看法当然完全荒唐，特别对主张幸福是某种现实活动的我们来说。我们不同意死后幸福的说法，并

---

① Priamos 是特洛伊城的末代君主，他有 50 个儿子和许多女儿，但在晚年特洛伊战争中，他的许多儿子战死，他自己也最后城破身亡。

且梭伦也不是这个意思。他的意思只不过是说，一个人在身死以后能摆脱邪恶与灾难，而享其至福。但就是这样理解，也是可争议的。活人可能对好事和恶事无感觉，死者则可能会碰到好事和恶事。例如，儿孙们享受荣华或遭蒙侮辱，总之后代的兴旺发达或凋零败落。但在这里仍是疑难重重。尽管一个人一生直到老死都享其至福，但他的后代仍可能会变化无常。他们之中，有的过着自所应得的良好生活，有的却完全相反。而且，用不着说，这些后代和祖先之间的距离是各不相同的。如若后代的生活变化无常，那么死者就要此时变得幸福，彼时变得倒霉，这是荒唐的。但是假设祖先完全不受后代的影响，甚至连有限时间的影响也没有，这也说不通。

现在，再让我们回到以前的难点，从那里也许可以找到解决现在问题的线索。如若"盖棺定论"，那就是说，当一个人在享受着至福的时候，我们不说他是百福并臻，而是在这一切都过去时才这样说。而在一个人幸福的时候，不去说出这一真情，岂不是荒唐之极吗？人们所以不愿承认活着的人幸福，在于命运多变，而在他们看来，幸福应是牢固不变的，不像机遇那样，围绕着人们往复旋转。一个人如若为命运所摆布，他显然要一会儿倒霉，一会儿幸福。所以，我们经常把幸福比作空中楼阁，腐朽了的木雕。但是，只听命运的摆布是不对的，在机遇里没有善和恶，机遇仅是生活的伴随物。正如我们所说，合于德性的现实活动，才是幸福的主导原因，相反的活动则导致相反的结果。现在所讨论的问题就是一个证明。在人们的各种活动中，没有一种能与合于德性的现实活动相比拟。这些现实活动甚至比分门别类的科学认识似乎都更为牢固些。在这些活动中，那享受着至福的活动最为持久，也是最为荣耀和巩固的，正因为如此，它们才令人难以忘记。

所以，像这样生活的幸福当然是持久而巩固的。因为幸福的人将永远地，至少比其他人更多地合于德性而行动，而静观。他能以适当的方式来对待机遇。他是"真正的善良"，"刚正不阿"。

然而，机遇也是多种多样、大小不一的。有一些微不足道的机遇，不论是好还是坏，都造不成生活中的多大变化。而那些巨大而多发的机遇，如果是好的，就能使人得到至福（机遇的本性就是锦上添花，但对机遇的利用必须恰当、熟练），如果是坏的，就要带来灾难，破坏幸福，降临痛苦，妨碍许许多多的现实活动。不过，尽管在噩运中，高尚仍放射出光辉，因为，人们所以能够心平气和地承受那么多发而巨大的坏机遇，并不是由于感觉迟钝，而是由于他们的宽宏和心胸博大。

如若像我们所说那样，现实活动在生活中是主导的，那么享至福的人就永远不会倒霉，因为他们从不做出卑鄙下流的事情。作为真正善良和明智的人，他们对一切机遇都会很好地利用。从现有的条件出发，永远做得尽可能地好。例如，一位好将军要使用他所掌握的部队进行最好的战斗，一个好鞋匠要利用他所预备的材料做出最好的鞋来，其他所有的行业也都是这样。事情果然如此，一个幸福的人就不

会倒霉了。当然，如若他真的碰到了普利亚莫斯的命运，就不能说是一个至福之人。这样的人是不易动摇，难以变化的。因此，他不轻易地离开幸福。除非重大多发的坏机遇，偶然的坏机遇是不会使他失去幸福的。然而，幸福一旦失去，就不能短时间再把它找回，除非在一整个漫长时间里，获得巨大和高尚的成就。

一个完全合乎德性而现实活动着、并拥有充分外在善的人，难道不能称之为幸福的吗？或者还必须加上，他并不是短时间如此，而是注定终生如此，直到末日的来到？因为我们主张幸福是目的，是彻底完全的，但一个人的命运究竟如何是难于说清的。如若这样，我们就可以在活着的人中，把那些已具备和注定将继续具备我们所说的善的事物的人，称为至福的，他们就是至福之人。

关于这个问题，就说这么多吧。

[古希腊]亚里士多德

形而上学(节录)*

章一

求知是人类的本性。我们乐于使用我们的感觉就是一个说明;即使并无实用,人们总爱好感觉,而在诸感觉中,尤重视觉。无论我们将有所作为,或竟是无所作为,较之其他感觉,我们都特爱观看。理由是:能使我们识知事物,并显明事物之间的许多差别,此于五官之中,以得于视觉者为多。

动物在本性上赋有感觉的官能,有些动物从感觉产生记忆,有些则不产生记忆。这样,前者就比那些不能记忆的更明敏而适宜于学习。那些不能听声音的,虽也明敏,可是不能受教诲:譬如蜜蜂,及其他相似的种属;除记忆以外,又具备听觉的那些动物,就可以加以教诲。

除了人类,动物凭现象与记忆而生活着,很少有相关联的经验;但人类还凭技术与理智而生活。现在,人从记忆积累经验;同一事物的屡次记忆最后产生这一经验的潜能。经验很像知识与技术,但实际上是人类由经验得到知识与技术:浦罗说:"经验造就技术,无经验就凭机遇。"从经验所得许多要点使人产生对一类事物的普遍判断,而技术就由此兴起。做出这样一个判断:加里亚沾染过这种病,于他有益,苏格拉底与其他许多病例也如此,这是经验;但做出这样一个判断:所有具备某一类型体质的人沾染过这种病,例如黏液质的或胆液质的人因病发烧,都于他有益——这是技术。

在业务上看,似乎经验并不低于技术,甚至于有经验的人较之有理论而无经验的人更为成功。理由是:经验为个别知识,技术为普遍知识,而业务与生产都是有关个别事物的;因为医师并不为"人"治病,他只为"加里亚"或"苏格拉底"或其他各有姓名的人治病,而这些恰巧都是"人"。倘有理论而无经验,认识普遍事理而不知其中所涵个别事物,这样的医师常是治不好病的;因为他所要诊治的恰恰是些"个

---

* 选自亚里士多德《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1981年出版。

别的人”。我们认为知识与理解属于技术，不属于经验，我们认为技术家较之经验家更聪明（智慧由普遍认识产生，不从个别认识得来）；前者知其原因，后者则不知。凭经验的，知事物之所然而不知其所以然，技术家则兼知其所以然。我们也认为每一行业中的大匠师应更受尊敬，他们比之一般工匠知道得更真切，也更聪明，他们知道自己一举手一投足的原因（我们认为一般工匠凭习惯而行动——与非生物的动作相似，如火之燃烧——趁着自然趋向，进行各自的机能活动，对于自己的动作是不知其所以然的）；所以我们说他们较聪明，并不是因为他们敏于动作而是因为他们具有理论，懂得原因。一般说来，这可算是人们有无理论的标记，知其所以然者能教授他人，不知其所以然者不能执教。所以，与经验相比较，技术才是真知识；技术家能教人，只凭经验的人则不能。

又，我们不以官能的感觉为智慧；当然这些给我们以个别事物的最重要认识。但官感总不能告诉我们任何事物所以然之故——例如火何为而热；他们只说火是热的。

当初，谁发明了超越世人官能的任何技术，就为世人所称羡；这不仅因为这些发明有实用价值，世人所钦佩的正在他较别人敏慧而优胜。迨技术发明日渐增多，有些丰富了生活必需品，有些则增加了人类的娱乐；后一类发明家又自然地被认为较前一类更敏慧，因为这些知识不以实用为目的。在所有这些发明相继建立以后，又出现了既不为生活所必需，也不以人世快乐为目的的一些知识，这些知识最先出现于人们开始有闲暇的地方。数学所以先兴于埃及，就因为那里的僧侣阶级特许有闲暇。

我们在“伦理学”中曾已讲过技术与知识、与各种官感的分别；这里所要讨论的主题是大家用来阐释事物的原因与原理的所谓智慧；因此，如上所述，有经验的人较之只有些官感的人为富于智慧，技术家又较之经验家、大匠师又较之工匠为富于智慧，而理论部门的知识比之生产部门更应是较高的智慧。这样，明显地，智慧就是有关某些原理与原因的知识。

章二

因为我们正在寻求这门知识，我们必须研究“智慧”（索非亚）是哪一类原因与原理的知识。如果注意到我们对于“哲人”的诠释，这便可有较明白的答案，我们先假定哲人知道一切可知的事物，虽于每一事物的细节未必全知道；谁能懂得众人所难知的事物我们也称他有智慧（感觉为人人所同有而易得，这就不算智慧）；又，谁能更擅于并更真切地教授各门知识之原因，谁也就该是更富于智慧；为这门学术本身而探求的知识总是较之为其应用而探求的知识更近于智慧，高级学术也较之次级学术更近于智慧；哲人应该施为，不应被施为，他不应听从他人，智慧较少的人应

该听从他。

这些就是我们关于智慧与哲人的诠释。这样，博学的特征必须属于具备最高级普遍知识的人；因为如有一物不明，就不能说是普遍。而最普遍的就是人类所最难知的，因为它们离感觉最远。最精确的学术是那些特重基本原理的学术；而所包涵原理愈少的学术又比那些包涵更多辅加原理的学术为更精确，例如算术与几何（度量）。研究原因的学术较之不问原因的学术更为有益；只有那些能识万物原因的人能教诲我们。知识与理解的追索，在最可知事物中，所可获得的也必最多（凡为求知而求知的人，自然选取最真实的也就是最可知的知识）；原理与原因是最可知的；明白了原理与原因，其他一切由此可得明白，若凭次级学术，这是不会搞明白的。凡能得知每一事物所必至的终极者，这些学术必然优于那些次级学术；这终极目的，个别而论就是一事物的"本善"，一般而论就是全宇宙的"至善"。上述各项均当归于同一学术；这必是一门研究原理与原因的学术；所谓"善"亦即"终极"，本为诸因之一。

就从早期哲学家的历史来看，也可以明白，这类学术不是一门制造学术。自古以来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异；他们先是惊异于种种迷惑的现象，逐渐积累一点一滴的解释，对一些较重大的问题，例如日月与星的运行以及宇宙之创生，作出说明。一个有所迷惑与惊异的人，每自愧愚蠢（因此神话所编录的全是怪异，凡爱好神话的人也是爱好智慧的人）；他们探索哲理只是为想说出愚蠢。显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的。这个可由事实为之证明：这类学术研究的开始，都在人生的必需品以及使人快乐安适的种种事物几乎全都获得了以后。这样，显然，我们不为任何其他利益而找寻智慧；只因人本自由，为自己的生存而生存，不为别人的生存而生存，所以我们认取哲学为唯一的自由学术而深加探索，这正是为学术自身而成立的唯一学术。

要获得这样的知识也许是超乎人类的能力：从许多方面想，人类的本性是在缧绁之中。照雪蒙尼得的话，"自然的秘密只许神知道"，人类应安分于人间的知识，不宜上窥天机。如诗人之语良有不谬，则神祇亦复怀妒，则神亦复怀，是故人之以此智慧（泄漏天机）胜者，辄遭遇不幸，然神祇未必妒（古谚有云：诗人多谎），而且人间也没有较这一门更为光荣的学术。因为最神圣的学术也是最光荣的，这学术必然在两方面均属神圣。于神最合适的学术正应是一门神圣的学术，任何讨论神圣事物的学术也必是神圣的；而哲学确正如此：(1)神原被认为是万物的原因，也被认为是世间第一原理。(2)这样的一门学术或则是神所独有；或则是神能超乎人类而所知独多。所有其他学术，较之哲学确为更切实用，但任何学术均不比哲学为更佳。

可是，在某一含义上，修习这一门学术的结果恰与我们上述探索的初意相反。所有的人都从对万象的惊异为开端，如傀儡自行，如冬至与夏至，如"正方形的对角

线不能用边来计量”等；说是世上有一事物，即便引用最小的单位还是不能加以计量，这对于所有未明其故的人正是可惊异的。然而实际恰正相反，依照古谚所谓“再思为得”，人能明事物之故，而后不为事物所惑；对于一个几何学者，如果对角线成为可计量的，那才是世间怪事。

这里已陈述了我们所探索的学术是何性质，以及全部研究所必须达到的是何标准。

[古希腊]亚里士多德

附录：第一推动者*

既然有三种实体，其中两种是物理的，一种是不动的，关于后者，我们就应该断言：必然有一个永恒的不动的实体。因为实体是存在物的基础，所以如果实体是全都可以毁灭的，则所有的东西也都可以毁灭。但是，运动是不可能产生出来和停止存在的（因为它必须永远存在），时间也不可能如此。因为，如果时间不存在，就不会有一个“以前”和一个“以后”。所以，在时间是连续性的这个意义上，运动也是连续性的；因为时间或者跟运动就是一样东西，或者是运动的一个属性。除了空间里面的运动以外，没有别的连续性运动，而在空间的运动中，只有圆周运动是连续性的。

但是，如果有一种东西，能够推动事物或对事物起作用，实际上却并不这样做，那就不会必然有运动；因为具有某种潜能的东西并不一定要实现这个潜能。所以，除非在永恒的实体中有一种能引起变化的根源，否则，尽管我们假定这种实体，像那些相信“形式”的人所干的那样，也毫无用处；并且，就是这样也还是不够的，在“形式”之外另立一个实体也是不够的；因为如果它不起作用，也仍然不会有运动。此外，即使它是能动的，也还是不够的，如果它的本质只是潜在性的话；因为既然潜在的东西很可能并不实际存在，也就不会有永恒的运动。所以，必须有这样一种根源，它的本质就是现实性。再者，这些实体必须是没有质料的；因为它们必须是永恒的，如果有什么东西是永恒的话。因此它们必须是现实性的。

但是这里有困难发生：因为人们认为，凡是起作用的东西，都是可能起作用的，但是并非可能起作用的东西都起作用，因此潜能是占先的。可是如果这样的话，就没有任何存在的东西必须存在；因为很可能一切的东西都可能存在，但却还没有存在。

---

* 选自《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1961年出版。

但是，如果我们跟随那些主张世界是从黑夜产生出来的谈论神的人，或那些说“一切东西原先都在一起”[1]的自然哲学家，那么，同样的不可能的结果就会出现。因为，如果没有现实地存在着的原因，如何会有运动呢？木材当然不能把自己推动——必须由木匠的技术来对木头起作用；月经或泥土也不会推动自己，必须由种子来对泥土起作用，由精子来对月经起作用。

就是因为这个，有些人假定了永恒的现实性——例如留基波和柏拉图；因为他们说运动是永远存在的。但是为什么会如此，以及这种运动是什么，他们都没有说出来，并且，即便这个世界是以这种方式或那种方式运动着的，他们也没有告诉我们其所以这样的原因何在。我们知道，没有什么东西是无缘无故运动的，总必须有个东西存在着来推动它；例如，事实上是，一件东西由于自然而以一种方式运动，又由于外力或受心灵或别的东西影响而以另一方式运动（此外，哪种运动是基本的？这有极大的关系）。但是，至少对于柏拉图来说，这里依然不可以把他有时认作运动的源泉的那个东西——即自己运动的东西——提出来，因为，依他自己的说法，灵魂是后来的，是和天同时诞生的。所以，认为潜能先于现实性，在一种意义上说来是对的，在另一种意义上说就不对了；我们已经指明过这些意义。现实性是占先的，这一点为阿那克萨戈拉所证明，因为他的“心灵”乃现实性；也为恩培多克勒的爱憎说以及那些说永远有运动的人——例如留基波——所证明。因此，混沌和黑夜并不是存在过无限长的时间，而是永远存在着（或者是经历循环的变化，或者服从别的规律），因为现实性是先于潜能的。所以，如果有一种守恒的循环，就必定有某种东西永远保存在那里，总以相同的方式起作用。并且，如果要有产生和消灭，就必须有别的东西能够永远以不同的方式在起作用。而这个东西必定是借本身以一种方式在起作用，并借别的东西以另一种方式在起作用——这个别的东西或者是一个第三者，或者就是最初的那个东西。可是，必须是借最初的那个东西。因为，要不然的话，这个东西就会再引起第二个作用者和第三个作用者的运动。因此，不如说是“最初的那个东西”。因为它是永恒的齐一性的原因；而另外的东西则是杂多性的原因，并且很显然，两者合起来就成为永恒的杂多性的原因。因此这就是各种运动实际上所显示出来的特性。那么，还用得着去寻求别种根源吗？

---

① 阿那克萨戈拉语。——原编者注

[古希腊]亚里士多德

政治学(节录)*

人是政治的动物

(一)

我们见到每一个城邦(城市)各是某一种类的社会团体,一切社会团体的建立,其目的总是为了完成某些善业——所有人类的每一种作为,在他们自己看来,其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的,那么我们也可说社会团体中最高而包含最广的一种,它所求的善业也一定是最高而最广的:这种至高而广涵的社会团体就是所谓"城邦",即政治社团(城市社团)。

有人说城邦政治家和君王或家长或奴隶主相同,这种说法是谬误的。主张这种说法的人认为这类人物所不同的不在品种方面的相异,只在其所治理的人民在数量上有多寡之别而已。这样,奴隶主所关顾的只限于少许人数,关顾到人数稍多的则为家长;至于城邦政治家或君王,那就得关顾到更多的人数。依这种说法,一个大家庭和一个小城邦之间就没有实际上的差异;政治家和君王的分别也仅仅在这么一点:君王以个人掌握国家的全权,而政治家则凭城邦政制的规章加以治理,依照这种规章,全邦人民轮番为统治者和被统治者(城邦政治家就仅仅在当值的年月执掌政权)。

这些说法实际上是不正确的;我们可以凭借向来应用的"分析"方法阐明这个问题。恰好像在其他学术方面一样,应该分析一个组合物为非组合的单纯元素——这就得把它分析到无可再分析的最小分子——我们在政治学的研究中,也要分析出每一城邦所组成的各个要素而——加以考察。由于这种分析,我们就能比较清楚地阐明上述各社会团体及其人物之间的差异,并由此辨明,对于上述题旨,是否可以得出一些有条理的论断。

---

* 选自亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1997年出版。小节题目为本书编者加。

(二)

这样，我们如果对任何事物，对政治或其他各问题，追溯其原始而明白其发生的端绪，我们就可获得最明朗的认识。最初，互相依存的两个生物必须结合，雌雄(男女)不能单独延续其种类，这就得先成为配偶——人类和一般动物以及植物相同，都要使自己遗留形性相肖的后嗣，所以配偶出于生理的自然，并不由于意志(思虑)的结合。接着还得有统治者和被统治者的结合，使两者互相维系而得到共同保全。凡是赋有理智而遇事能操持远见的，往往成为统治的主人；凡是具有体力而能担任由他人凭远见所安排的劳务的，也就自然地成为被统治者，而处于奴隶从属的地位。在这里，主奴两者也具有共同的利害关系。(我们应该注意)女人和奴隶天然有别。自然的创造女儿绝不像铁匠的铸造德尔斐小刀，使它能够具有多方面的用途；自然对每一事物各赋予一个目的；只有专用而不混杂使用的事物才能有造诣最精当的形性。可是，在野蛮民族中，(反乎自然，)女人处于和奴隶相同的地位——实际上那里并没有真正够得上主治的人物，男女结合只是一个女奴配上了另一个男奴而已。所以诗人们说：

野蛮人应该由希腊人为之治理。

在诗人们看来，野蛮民族天然都是奴隶。

由于男女同主奴这两种关系的结合，首先就组成“家庭”。希西沃图的名句的确是真切的，他说：

先营家室，以安其妻，爱畜牡牛，以曳其犁。

这里次于妻室所说到的牛，在穷苦家庭中就相当于奴隶。家庭就成为人类满足日常生活需要而建立的社会的基本形式；因此嘉隆达斯对组成一个家庭的人们，称之为“食橱伴侣”，克里特的厄庇米尼特则又称之为“刍槽伴侣”，其次一种形式的团体——为了适应更广大的生活需要而由若干家庭联合组成的初级形式——便是“村坊”。村坊最自然的形式是由一个家庭繁殖而衍生的聚落；因此，有些人就称聚居的村人为“同乳子女”，或称这样的聚落为“子孙村”。希腊古代各城市原来都由君王加以统率，而各野蛮民族至今还保持着王权，其渊源就在这里。家庭常常由亲属中的老人主持，各家所繁衍的村坊同样地也由年辈最高的长老统率，君王正是家长和村长的发展。这种原始的家属关系，荷马关于古代散布世界的(圆眼巨人族的)聚落曾经说：

人各统率着他的儿女和妻子。

古先的人既一般地受治于君王而且现在有些民族仍是这样，有些人就推想群神也得由一个君王(大神)来管理。人们原来用人的模样塑造着神的形象，那么凭人类生活来设想群神的社会组织也就极为自然了。

等到由若干村坊组合而为“城市(城邦)”,社会就进化到高级而完备的境界,在这种社会团体以内,人类的生活可以获得完全的自给自足;我们也可以这样说:城邦的长成出于人类“生活”的发展,而其实际的存在却是为了“优良的生活”。早期各级社会团体都是自然地生长起来的,一切城邦既然都是这一生长过程的完成,也该是自然的产物。这又是社会团体发展的终点。无论是一个人或一匹马或一个家庭,当它生长完成以后,我们就见到了它的自然本性;每一自然事物生长的目的就在显明其本性(我们在城邦这个终点也见到了社会的本性)。又事物的终点,或其极因,必然达到至善,那么,现在这个完全自足的城邦正该是(自然所趋向的)至善的社会团体了。

由此可以明白城邦出于自然的演化,而人类自然是趋向于城邦生活的动物(人类在本性上,也正是一个政治动物)。凡人由于本性或由于偶然而不归属于任何城邦的,他如果不是一个鄙夫,那就是一位超人,这种“出族、法外、失去坛火(无家无邦)的人”,荷马曾卑视为自然的弃物。这种在本性上孤独的人物往往成为好战的人;他那离群的情况就恰恰像棋局中的一个闲子。

作为动物而论,人类为什么比蜂类或其他群居动物所结合的团体达到更高的政治组织,原因也是明显的。照我们的理论,自然不造无用的事物;而在各种动物中,独有人类具备言语的机能。声音可以表白悲欢,一般动物都具有发声的机能。它们凭这种机能可将各自的哀乐互相传达。至于一事物的是否有利或有害,以及事物的是否合乎正义或不合正义,这就得凭借言语来为之说明。人类所不同于其他动物的特性就在他对善恶和是否合乎正义以及其他类似观念的辨认(这些都由言语为之互相传达),而家庭和城邦的结合正是这类义理的结合。

我们现在就进而论述城邦,城邦(虽在发生程序上后于个人和家庭),在本性上则先于个人和家庭。就本性来说,全体必然先于部分;以身体为例,如全身毁伤,则手足也就不成其为手足,脱离了身体的手足同石制的手足无异,这些手足无从发挥其手足的实用,只在含糊的名义上大家仍旧称之为手足而已。我们确认自然生成的城邦先于个人,就因为(个人只是城邦的组成部分)每一个隔离的个人都不足以自给其生活,必须共同集合于城邦这个整体(才能满足大家的需要)。凡隔离而自外于城邦的人——或是为世俗所鄙弃而无法获得人类社会组合的便利或因高傲自满而鄙弃世俗的组合的人——他如果不是一只野兽,那就是一位神祇。人类生来就有合群的性情,所以能不期而共趋于这样高级(政治)的组合,然而最先设想和缔造这类团体的人们正应该受到后世的敬仰,把他们的功德看作人间莫大的恩惠。人类由于志趋善良而有所成就,成为最优良的动物,如果不讲礼法、违背正义,他就堕落为最恶劣的动物。悖德(不义)而又武装起来,势必引致世间莫大的祸害;人类恰正生而具备(他所特有的)武装(例如言语机能),这些装备本来应由人类的智虑和善德加以运用,可是,这也未尝不可被运用来逞其狂妄或济其罪恶。于是失德的

人就会淫凶纵肆，贪婪无度，下流而为最肮脏最残暴的野兽。城邦以正义为原则。由正义衍生的礼法，可凭以判断（人间的）是非曲直，正义恰正是树立社会秩序的基础。

论公有财产

让我们进而论述财产这个问题：在理想政体（模范政体）中应该有怎样的财产制度？财产应该全部归公有抑或应该分属每一公民。这个问题不必牵连到妇孺公育的倡议，这里可以作为一个独立的问题来研究。按照当今的习俗，妇孺分别归属在各个家庭，就现行一般政体而论，我们也可以提出财产制度这个问题：财产的管属和应用都应归公？（或它的一部分归私另一部分归公？）这里可以有三种制度：（一）土地区划为丘亩，各归私有，收获物则送储公仓而共同食用；有些野蛮部落的农作制度就是这样的。（二）反之，土地完全归公有并共同耕耘，而收获物则分配给各人，由各家自己食用；另外一些野蛮民族就通行这第二种方式。（三）土地和收获都归公有。

在土地（公有）问题上，所有者和耕作者如果不是同一个人（例如田主用奴隶来耕作），这是比较容易处理的；与此相异，对于自耕的农民，财产所有权常常会引起重大纠纷。他们如果在劳动和报酬之间不得其平，则多劳而少得的人就将埋怨少劳而多得的人。人类在各种场合，作为伙伴而共同作业和生活，一般是不容易的，在涉及财产时尤其会发生许多苦恼。搭帮旅行的客人就可举以为例，他们常常在途中为一些细故而吵闹，每天都不免惹起一些无谓的啰唆。还有，我们的婢仆也可作为例子，同主人日常接触最多的婢仆总是要遭逢诟骂的。

这里所举的纠纷只是财产公有制度中无数纠纷的一两例而已。接受现行的（私产）制度而在良好的礼俗上和在正当的法规上加以改善，就能远为优胜，这就可以兼备公产和私有两者的利益。财产可以在某一方面（在应用时）归公，一般而论则应属私有。划清了各人所有利益的范围，人们相互间争吵的根源就会消除；各人注意自己范围以内的事业，各家的境况也就可以改进了。在这种制度中，以道德风尚督促各人，对财物作有利大众的使用，这种博济的精神就表示在这一句谚语中："朋友的财物就是共同的财物。"这样的财产制度并不是妄想，在现今某些政治良好的城邦中，我们就不难隐约见到它们施政的纲领已经存在这些含义，而另一些城邦的体制中也不难增订这类规章。在这些城邦中，每一公民各管自己的产业；但他们的财物总有一部分用来供给朋友的需要，另一部分则供给同国公民公共福利的用途。譬如，在拉栖第蒙（斯巴达），对于朋友所有的奴隶或狗马都可以像自己的一样使唤；人们在旅途中，如果粮食缺乏，他们可以在乡间任何一家的庄园中得到食宿。由上所述，已可见到"产业私有而财物公用"是比较妥善的财产制度，立法创制者的

主要功能就应该力图使人民性情适应于这样的慷慨观念。

又，在财产问题上我们也得考虑到人生的快乐（和品德）这方面。某一事物被认为是你自己的事物，这在感情上就发生巨大的作用。人人都爱自己，而自爱出于天赋，并不是偶发的冲动（人们对于自己的所有物感觉爱好和快意；实际上是自爱的延伸）。自私固然应该受到谴责，但所谴责的不是自爱的本性而是那超过限度的私意——譬如我们鄙薄爱钱的人就只因为他过度的贪财——实际上每个人总是多少喜爱这些事物（自己以及财货或金钱）的。人们在施舍的时候，对朋友、宾客或伙伴有所资助后，会感到无上的欣悦；而这只有在财产私有的体系中才能发扬这种乐善的仁心。在体制过度统一了的城邦中，不但这种自爱爱人的愉快不可复得，还有另两种品德也将显然跟着消失。由于情欲上的自制，人们才不至于淫乱他人的妻子；而宽宏（慷慨）的品德则都是在财物方面表现出来的。因为宽宏必须有财产可以运用，在一切归公了的城邦中，人们就没法做出一件慷慨的行为，谁都不再表现施济的善心。

这类立法，以仁心仁意为立论的出发点，似乎可以引人人胜。人们听到财产公有以后，深信人人都是各人的至亲好友，并为那无边的情谊而欢呼，大家听到现世种种罪恶，比如违反契约面行使欺诈和伪证的财物诉讼，以及谄媚富豪等都被指斥为导源于私产制度，更加感到高兴。实际上，所有这些罪恶都是导源于人类的罪恶本性。即使实行公产制度也无法为之补救。那些财产尚未区分而且参加共同管理的人们间比执管私产的人们间的纠纷实际上只会更多——但当今绝大多数的人生活在私产制度中，在公产中生活的人却为数很少（于是我们因少见那一部分的罪恶，就将罪恶完全归于私产制度了）。

又，我们在深谋熟虑，企图为人间制订大经大法的时候，不仅应该注意到怎样可以减免罪恶，还须想到，财产如果归公有，多少原有的利益必将从此被剥夺。看来，在那样的社会中，生活几乎是不可能的。苏格拉底所持论辩的前提（城邦的划一性）是不正确的，因此他就陷于错误。当然，某种程度的划一，无论在家庭或在城邦，都是必要的；但完全的划一却是不必要的。一个城邦，执意趋向划一而达到某种程度时，将不再成为一个城邦；或者虽然没有达到归于消亡的程度；还奄奄一息地弥留为一个城邦，实际上已经变为一个劣等而失去本来意义的城邦——这就像在音乐上和声夷落而成单调，节奏压平到只剩单拍了。依照我们前面所说明的事实，城邦应该是许多分子的集合，唯有教育才能使它成为团体而达成统一。所以，这真是可诧异的，作者的本意原来是企图给城邦建立一种教育制度，他却遗忘了积习、文教和法度的可以化民成俗，竟然信赖财产公有的方法，想凭以使城邦达成善德，而一心采取变法更张的手段。拉栖第蒙和克里特的立法家凭借会餐的规约使财产利用到公众的福利上，这就可以作为教化的实例。

中等阶级统治的国家最好

在任何国家中，总有三种成分：一个阶级十分富有，另一个十分贫穷，第三个则居于中间。既然已经认为居中适度是最好的，所以很显然，拥有适度的财产是最好的；因为，在那种生活状况中，人们最容易遵循合理的原则。而那在美貌、体力、家世或财富各方面大大胜于他人的人，或者反之，那非常贫穷或孱弱或非常不体面的人，就觉得很难遵循合理的原则。这两种人中，其一变成狂暴的大罪犯，另一则变成无赖和下贱的流氓。他们会犯相应的两种罪，其一起于暴戾，另一起于无赖狡诈。再者，中等阶级最不会逃避治国工作，也最不会对它抱有过分的野心；这两者对于国家都是有害的。其次，那些享有太多的幸运、体力、财富、朋友及诸如此类的东西的人，是既不愿意也不能够服从政府的。这种病根是从家庭中开始的；因为当他们还是小孩子的时候，由于他们生长在那种豪华奢侈的环境中，他们就从来没有学到服从的习惯，甚至在学校中都没有学到。反之，那些十分贫穷的人，他们处于完全相反的地位，则是太下贱了。因此，一个阶级不能服从，而只能够专横地统治；另一个阶级不懂得如何指挥，必须像奴隶一样受统治。这样，就产生了一个不是自由人的而是主人和奴隶的城邦，主人鄙视奴隶，奴隶猜忌主人；再没有什么比这个对国家里面的同胞感情和友谊更是致命伤的了：因为良好的同胞感情是由友谊产生出来的，当人们彼此敌视的时候，他们是连走路也不愿走同一条的。但是，一个城邦应该尽可能由平等和相同的人们组成；而这种人一般地就是中等阶级。因此，那以中等阶级的公民组成的城邦，在成分方面，即在我们认为国家的结构自然地由之构成的成分方面，可以说是组织得最好的了。这个阶级乃是一个国家中最安稳的公民的阶级，因为他们不像穷人那样觊觎邻人的东西；别人也不觊觎他们的东西，像穷人觊觎富人的东西那样；既然他们不谋害别人，本身又不遭别人的谋害，所以他们很安全地过活。所以，福居利德的祷告是明智的："许多事物当其适中时是最好的；在我的城邦中，我愿处于一个中间的地位。"

所以很显然，最好的政治社会是由中等阶级的公民组成的。这样的国家很有希望治理得很好：即在其中中等阶级人数很多，并且在可能时还比其他两个阶级合起来更强，或者至少比两者中的任何一个都更强；因为中等阶级加入某一边，就会使势力发生变化，这样就能阻止两个极端阶级之一占统治地位。所以，一个国家里面如果公民具有一份适当而充足的财产，这个国家就有很好的运气；因为在某些人占有很多而其他的人则毫无所有的地方，就很可能产生一种极端的民主政治或一种纯粹寡头政治；或者从这两极端之一很可能产生出一种暴君政治——它或者从极跋扈的民主政治产生出来，或者从一种寡头政治产生出来；但是暴君政治从那些中等的法制或近似的法制中就不会这么容易产生出来。以后当我谈到关于国家的

革命的时候，我将对这个道理加以说明。适中的国家情况显然是最好的，因为没有任何别的国家能够避免党争分裂；在中等阶级人数很多的地方，党派和纠纷存在的可能性就最小。基于同样的理由，大的国家比小的国家较少受党争之祸，因为在大的国家里面中等阶级是大的；反之，在小的国家里面，全部公民很容易分成两个阶级，他们或者太富，或者太穷，没有人居于中间。民主的国家比寡头的国家安全而且持久，因为民主国家有一个人数比较多、参与政府工作也比较多的中等阶级。最好的立法者都是中等阶级的人，这一事实就是中等阶级优越的证明。例如梭伦就是如此，这是他自己写的诗里表明的；吕古尔戈也是如此，因为他不是一个国王；卡隆达以及几乎所有的立法者都是如此。

[古希腊]亚里士多德

雅典政制(节录)*

现行政体的建构如下。凡是由公民双亲所生者均享有公民权,他们长到18岁时在其居住区注册。他们注册的时候,居住区成员宣誓后就其进行表决,首先要明确的是他们是否达到了法定年龄,若是他们被认为尚未达到就须返回小孩的行列,其次是待注册者是否为自由人以及合法地出生;随后,若是经表决认定其并非自由人,他可以向陪审法庭申诉,居住区成员从他们自己中挑选五人作为控方,假如裁决结果是他没有注册的正当权利,城邦将把他卖掉,假如他赢得了官司,居住区成员就必须给他注册。此后,由议事会对注册者进行审查,假如有谁被认为小于18岁,将对准许其注册的居住区课以罚款。当青年人通过了审查后,他们的父亲按部族集会,发过誓后挑选三名年龄超过40岁的部族成员——这些人被认为是最优秀和最适合于监管青年的人,平民们再从这些人中通过举手表决从每一部族选出一人作为风纪官,并从其他雅典人中选出一名督查统管所有这些人。在他们的集中掌管下,青年们先是巡访各处神庙,然后去比雷埃夫斯,其中的一些守卫穆努基亚,另一些守卫阿克帖(尖岬)。人们还为他们选出两位教练及教师,教给他们重装步兵的战法、弓箭与投枪的使用以及石弩的发射。风纪官每人可领取1德拉克马的薪酬,而青年们每人领取4个奥布洛斯,每一位风纪官收取其本部族那些人的薪酬并为所有人一同购买必需品(因为他们按部族在一起共餐),并照管其他一应事情。他们就这样度过第一个年头;接下来的一年里,将在剧场举行公民大会,他们向平民们演示其军事技能后从城邦获得一面盾和一支矛,然后就巡戍邦土,在各处卫堡中度过时日。他们的戍卫生涯持续两年,一律身着披风,其间免于所有税项;他们不得提起诉讼也不得承受诉讼,以杜绝其离开的借口,除非是有关继承及嗣女的讼案以及可能发生的某一家族祭典。这两年过去之后,他们就已经可以加入其他公民的行列了。

---

* 选自《亚里士多德全集》(第十卷),苗力田主编,颜一译,中国人民大学出版社1997年出版。

关于公民之注册以及关于青年们的情况即如上述。有关常规治理的各类官员均经抽签产生，例外的是军队司库、祭祀钱财监管人和井泉监察官；这些官员经举手表决产生，他们任职于一次祭神庆典至下一次祭神庆典期间。军队方面的所有官员均通过举手表决产生。五百人议事会采用抽签选举，每一部族出 50 人。主议官由每一部族轮流担任，全凭抽签决定顺序，最先的 4 位每人任职 36 天，以后的 6 位每人任职 35 天，因为是按阴历计算的。他们中现任主议官者先是在圆邸中共同进餐，从城邦领取一份薪金，然后是召集议事会与平民大会；除假日外，议事会天天召开，而平民会议在每一主议官任内召开四次。议事会应当受理哪些事情，哪一天做哪件事情，以及在哪里开会，均得由这些人来预拟。他们还得为公民大会预拟文告，(每一主议官任内)有一次是最重要的，在会上将表决通过官员们之留任——如果他们被认为称职的话，并受理有关谷物供应和邦土防卫的事宜；而且在这一天凡愿意者均可提出举告，被没收充公的财产目录将被宣读，一同宣读的还有事关继承及嗣女的讼状，以期没有人会对正在发生的任何事情有所失察。在第六位主议官任上，除上述事务外增加了关于陶片放逐的事宜，通过表决来确定人们是否盼望一次施行，还有对诬告者的初步指控，无论其为雅典人或侨居的外邦人，每一类至多三件，还有是否有谁没有做到其许诺于平民的事情。另一次大会处理各种请求，在会上凡愿意者均可于放置一根橄榄枝后向平民们讲述他愿意讲述的任何事情，无论是个人私事还是公众事务。另两次大会涉及其他各种事宜，法律规定在会上受理三桩宗教事务、三桩信使及使节事务、三桩世俗事务。有时候不经过预先表决便受理事务。信使及使节首先禀见主议官们，公文也由携带者呈递给这些官员。

主议官们有一位抽签选出的首席官，此人任职一天一夜，但不可能任职更长时间，而且也不能由同一个人两次担任此职。他保管存放城邦钱财及文件之神庙的钥匙，还有印玺；他必须呆在圆邸里，与由他指定的那三分之一主议官在一起。在主议官们召开议事会或平民会议时，他抽签选出九名主会人，除开现任主议官所属的部族，每一部族选一名，从这些人中复又选出一名首席官，并把事程交付于这些人；接手之后他们监督会议的秩序情况，提呈需要受理的事项，查计表决票数，统管其他所有事情并且有权解散会议。一个人不能在一年内多于一次地出任首席官，但是可于每一主议官任内出任一次主会人。在公民大会上还进行将军、骑兵将官以及其他各种军事官员的选举，依照平民们认定的任一方式；这些选举于第六任主议官后由最前面的一批其任期内有吉兆发生的主议官来主持。不过这些方面的事项需要经过预议。

[古希腊]希罗多德

关于幸福*

在这时间，他访问了埃及的阿玛西斯，又到撒尔迪斯访问了克洛伊索斯(Croesus)。在他到达以后，克洛伊索斯便把他当作客人来接待，要他住在他自己的宫殿里。在他来后三四天，克洛伊索斯就命令自己的臣仆领着梭伦去参观他的宝库，把那里所有一切伟大的和华美贵重的东西都给他看。在他看完并且非常仔细地检视了这一切之后，克洛伊索斯就趁着这个机会问他道："雅典的客人啊，我们听到了很多关于你的智慧、关于你为了求知和视察外界而巡游列国的事情。因此我很想向您请教一下，到目前为止在您所遇到的所有的人中间，怎样的人是最幸福的？"他所以这样问，是因为他认为自己是人间最幸福的人；然而梭伦却正直无私、毫不谄媚地回答他说："国王啊，我看是雅典的泰洛斯。"听到这话时感到惊讶的克洛伊索斯紧接着插上去问："到底为什么您认为泰洛斯是最幸福的人呢？"梭伦回答说："第一，因为泰洛斯的城邦是繁荣的而且他又有出色的孩子，他在世时又看到他的孩子们也都有了孩子，并且这些孩子也都长大成人了；其次，因为他一生一世享尽了人间的安乐，却又死得极其光荣。当雅典人在埃列乌西斯和邻国人作战的时候，他前来援助本国人，击溃了敌人并极其英勇地死在疆场之上了。雅典人在他阵亡的地点给他举行了国葬并给了他很大的荣誉。"

梭伦列举了关于泰洛斯的幸福的许多情节，这样便促使克洛伊索斯要继续问下去。在他说完之后，克洛伊索斯又问他，除去泰洛斯之外在他看来谁是最幸福的，心里以为无论怎样自己总会轮到第二位了。梭伦回答说："克列欧毕斯和比顿，他们都是阿尔哥斯人，他们不但有十分充裕的财富，他们还有这样大的体力；以至于他们二人在运动会上都曾得过奖；特别是关于他们两个人有这样的一个故事：当阿尔哥斯人为赫拉女神举行一个盛大的祭典时，他们的母亲一定要乘牛车到神殿那里去。但那时他们的牛并没有及时地从田地里给赶回家里来，于是害怕时间赶

---

* 希罗多德(约前484～前425)，古希腊历史学家，他的著作《历史》被看作西方最早的历史学著作。选自《西方伦理学名著》上卷，周辅成编，商务印书馆1987年出版。题目为本书编者加。

不上的青年人就把轭驾到自己的肩头，亲自把母亲乘坐的车拉来了。他们把母亲拉了45斯塔迪昂的路程直到神殿的跟前。全体到神殿来朝拜的人都亲眼看到了他们所做的事情之后，他们就极其光彩地结束了他们的一生。从他们两个人身上，神也就清楚地表示出，对一个人来说，死是怎样一件比活着要好的事情。原来阿尔哥斯的男子们围住了这辆车并称赞两个青年人的体力；而阿尔哥斯的妇女则称赞有幸而生了这样一对好儿子的母亲；母亲对于这件事，以及对于因这件事而赢得的赞赏也感到十分欢喜，她于是站立在女神的神像面前，请求女神把世人所能享受到的最高幸福赐给她那曾使她得到巨大光荣的儿子克列欧毕斯和比顿。她的祈祷终了之后，他们就奉献牺牲和参加圣餐，随后，他们便睡在神殿里面。他们再也没有起来，而是就在这里离开了人世。阿尔哥斯人认为他们俩是非常优秀的人物，因此就给他们立了像，献纳到德尔斐神殿里去。”

这样，梭伦就把这两个青年人放到幸福的第二位上去了。克洛伊索斯发火了，他说：“雅典的客人啊！为什么您把我的幸福这样不放在眼里，竟认为它还不如一个普通人？”梭伦这样回答说：“克洛伊索斯啊，你所问的是关于人间的事情的一个问题，可是我却知道神是非常嫉妒的，并且是很喜欢干扰人间的事情的。悠长的一生使人看到和体验到他很不喜欢看到和很不喜欢体验到的许许多多的东西。我看一个人活到70岁也就算够了。在这70年中间，若不把闰月计算在内的话，共有25200天。若是像季节准时到来那样地每隔一年再加上一个闰月，则在70年以外，还要有35个这样的月份，这样就得再加上1050天。这样在70年当中的总的天数就是26250天了；然而可以说绝对没有一天的事情是会和另一天的事情完全相同的。这样看来，克洛伊索斯，人间的万事真是完全无法逆料啊。说到你本人，我认为你极为富有并且是统治着许多人的国王；然而就你所提的问题来说，只有在我听到你幸福地结束了你的一生的时候，才能够给你回答。毫无疑问，纵然是豪富的人物，除非是他很幸福地把他的全部巨大财富一直享受到他临终的时候，他是不能说比仅能维持当日生活的普通人更幸福的。因为许多最有钱的人并不幸福，而许多只有中等财产的人却是幸福的。拥有巨大财富的不幸福的人只在两方面优于幸福的人；但幸福的人却在许多方面超过了前者。有钱的人更有能力来满足他的欲望，也更有能力承受大灾难的打击。后者当然不能像前者那样地满足自己的欲望并且也经不住这样的灾难，然而他的幸运却使这些灾难不会临到自己身上，此外，他还会享受到这样的一些幸福：他的身体不会残废，他不会生病，他不会遇祸，有好孩子，又总是心情愉快的。如果在这一切之外，他又得到善终的话，这便正是你所要寻求的人，也就是够得上称为幸福的人了。然而这样的人，在他死之前，毋宁应当称他为幸运的人，而不是幸福的人。诚然，很少有人能够兼备所有这些优点，正仿佛没有一个国家能在自己的国内充分取得它所需要的一切东西，而是每个国家都有某种东西，却又缺少另一种东西；拥有最多的东西的国家也就是最好的国

家了。同样，没有一个人是十全十美的，他总是有某种东西却又缺少另一种东西。拥有最多的东西，把它们保持到临终的那一天，然后又安乐地死去的人，只有那样的人，国王啊，我看才能给他加上幸福的头衔。不管在什么事情上面，我们都必须好好地注意一下它的结尾。因为神往往不过是叫许多人看到幸福的一个影子，随后便把他们推上了毁灭的道路。”这就是梭伦向克洛伊索斯所讲的一番话，这一番话并未得到国王的欢心。国王完全不把他放在眼里地送他走了，因为国王认为像这样一个忽视当前的幸福并要他在每件事上等着看收尾的人，是个不折不扣的大傻瓜。

[古希腊]希罗多德

一种政治秩序的诞生和败坏*

一

一个叫作戴奥凯斯的美地亚人，是普拉欧尔铁斯的儿子。这个人非常聪明，他想取得僭主的地位，因此，便着手实行了下面的计划。当时的美地亚人是分成各个部落散居各处的，而且整个美地亚又处于一种无法无天的状态，因此当时在本部落中已经知名的戴奥凯斯便比以前更忠诚和热心地努力在他的同部落人中间执行正义。他相信正义和非正义是相互敌对的。因此，在他这样做以后，同部落的人立刻看到他的正直行为而推举他为一切争端的仲裁者。由于心中向往着统治权，他便表现出自己是一个忠诚和正直的人物。用这样的办法，他不单是博得本部落人们的赞赏，甚至长期以来受着不公的审判的痛苦的其他诸部落的人，在他们知道只有戴奥凯斯正直无私，能给予公正的审判的时候，他们便愿意时常到戴奥凯斯这里来请求他审判他们的争端。直到后来人们只相信他一个人，而不再相信其他任何人的裁判了。

找他来帮忙的人越来越多了，因为人们都听说他的裁判是公正的。戴奥凯斯感到自己已得到一切人的信赖，便宣布说他不愿再出现于他经常坐下来进行审判的那个位子上，并不想再做法官了。因为他认为整天来调解邻人的事情而不去管自己的事情，这对他自己是毫无利益可言的。结果，在各部落之中，掠夺与不法的行为发生得甚至比以前更要猖獗了。于是美地亚人便集会到一处来讨论当前的局势。（我想，讲话的主要都是戴奥凯斯一派的人。）他们说："如果事情这样继续下去，我们就不能在这个地方住下去了。只有依靠我们自己才能各安其业，不致由于无法无天的情况而被弄得家破人亡了。"在听到这样的话之后，他们便决定推立一个国王来统治他们了。

随后他们便立刻提出了选谁担任国王的问题。大家一致愿意推举和拥戴戴奥

---

* 选自希罗多德《历史》上册，王已铸译，商务印书馆1985年出版。题目为本书编者加。

凯斯，结果他们便同意由他来担任国王了。他要求他们给他修建一所与他的国王身份相适合的宫殿并要求拨给他一支保护他个人的卫队。美地亚人同意了他的意见，他们在他自己所指定的地方给他建造了坚固的大宫殿，并且听任他从全国人民当中给自己选一支亲卫兵。在他做了国王以后，他进而又强制美地亚人给他修建一座城寨，他要他们几乎不去管其他的城市而单是注意经营这个新都。……

戴奥凯斯修筑这些城墙都是为了他自己和他自己的宫殿，人民则要定居在城寨的周边。而当一切都修建起来以后，戴奥凯斯首先便定出了一个规则，即任何人都不能直接进见国王，一切事项都要通过报信人来办理并且禁止臣民看到国王。他还规定，任何人在国王面前笑或是吐唾沫都特别被认为是一件可耻的冒渎行为。他之所以小心地把自己用这种办法隔离起来，目的是在于保证自己的安全，因为他害怕如果和他一起长大、同出名门而且在一个男子的主要才能方面比起他来毫不逊色的同辈人经常见到他的话，他们会感到恼怒并且有可能暗算他；如果他们看不到他的话，那么他们就会以为戴奥凯斯已和先前判若两人了。

在戴奥凯斯把这一切都办理停妥并且把王位稳稳地坐定之后，他便仍然像先前那样一丝不苟地执行正义的审判。诉讼案件都要写下来交到国王那里去，国王根据所写的内容进行审判，然后把他的判词送还当事人；他便是这样判案的，其他的事情他也管。在全国各地都有他的密探和偷听者：如果他听到有人横暴不法，他就把这个人召来对他的罪行给予相应的惩罚。

这样，戴奥凯斯便把美亚地人这个民族统一起来，并统治了他们。

二

科西拉人继续屠杀他们自己的公民中他们所认为是敌人的人。被他们杀害的人都被控以阴谋推翻民主政治的罪名；但是事实上，有些是因为个人的私仇而被杀害的，或者因为债务关系而被债权人杀害的。

……这次革命是这样残酷；因为这是第一批革命中间的一个，所以显得更加残酷些。当然，后来事实上整个希腊世界都受到波动，因为每个国家都有敌对的党派——民主党的领袖们设法求助于雅典人而贵族党的领袖们则设法求助于斯巴达人。……凡是想要改变政府的人就会求助于外国。在各城邦中，这种革命常常引起许多灾殃——只要人性不变，这种灾殃现在发生了，将来还会发生的，尽管残酷的程度或有不同；依照不同的情况，而有大同小异之分。在和平与繁荣的时候，城邦和个人一样地遵守比较高尚的标准，因为他们没有为形势所迫而不得不去做那些他们不愿意去做的事。但是战争是一个严厉的教师；战争使他们不易得到他们的日常需要，因此使大多数人的心志降低到他们实际环境的水平之下。

这样，一个城市接着一个城市爆发了革命；在那些革命发生较迟的地方，因为

知道了别处以前所发生的事情，引起许多革命热忱的新的暴行，表现于夺取政权方法上的处心积虑和闻所未闻的残酷报复上。为了适应事物的改变，常用词句的意义也必须改变了。过去被看作是无所顾忌的冒犯行为，现在被看作是党派对于它的成员所要求的勇敢；考虑将来而等待时机，被看作是懦夫的别名；中庸思想只是软弱的外衣；从各方面了解一个问题的能力，就是表示他完全不适于行动。猛烈的热忱是真正丈夫的标志，阴谋对付敌人是完全合法的自卫。凡是主张激烈的人总是被信任；凡是反对他们的人总是受到猜疑。阴谋成功是智慧的表示，但是揭发一个正在酝酿中的阴谋，更加要聪明些。凡是不想做这些事情的人是分裂党派本身的统一性而害怕反对党。总之，先发制人，以反对那些正要作恶的人和揭发任何根本无意作恶的人，都同样地受到鼓励。家族关系不如党派关系强固，因为党员更愿意为着任何理由，趋于极端而不辞。这些党派组织的目的不是享受现行法律的利益，而是推翻现行制度以夺取政权；这些党派的成员彼此相信，不是因为是同一个宗教团体的教友关系，而是因为他们是犯罪的伙伴。

……由于贪欲和个人野心所引起的统治欲是所有这些罪恶产生的原因。一旦党派斗争爆发，激烈的疯狂情绪发生作用，这也是原因之一。许多城邦的党派领袖们有似乎可以使人佩服的政纲——一方面主张民众在政治上的平等，另一方面主张安稳而健全的贵族政治——他们虽然自己冒充为公众利益服务，但是事实上是为着他们自己谋得利益。……结果，虽然双方都没有正义的动机，但是那些能够发表动人的言论，以证明他们一些可耻的行为是正当的人，更受到赞扬。至于抱着温和观点的公民，他们受到两个极端党派的摧残，不是因为他们没有参加斗争，就是因为嫉妒他们可能逃脱灾难而生存下去。这些革命的结果，在整个希腊世界中，品性普遍地堕落了。观察事物的淳朴态度，原是高尚性格的标志，那时候反而被看作是一种可笑的品质，不久就消失了。互相敌对的情绪在社会上广泛流传，每一方面都以猜疑的态度对待对方。至于终止这种情况，没有哪个保证是可以信赖的，没有哪个誓言是人们不敢破坏的；人人都得到这样一个结论，认为希望得到一个永久的解决是不可能的；所以他们对于别人不能信任，只尽自己的力量以免受到别人的伤害。通常那些最没有智慧的人表现得最有生存的力量。这样的人认识到他们自己的弱点和他们敌人的智慧；因为他们害怕在辩论中失败，或者在阴谋诡计中为机警的敌人所战胜，他们大胆地直接开始行动；而他们的敌人过于相信自己能够预料事务的发生，认为没有必要来以暴力夺取那些他们能够利用政策获得的东西，因而他们更易于被杀害，因为他们丧失了警惕性。

无疑地，破坏法律和秩序最早的例子发生于科西拉。在那里，有过去被傲慢地压迫而不是被贤慧地统治的人，一旦胜利了的时候，就实行报复；有那些特别为灾难所迫，希望避免他们惯常的贫困而贪求邻人财产的人所采取的邪恶决议；有野蛮而残酷无情的行动，人们参加这种行动，不是为着图利，而是因为不可抑制的强烈

情感驱使他们参加互相残杀的斗争。就是在有法律的地方，人性总是易于犯法的；现在因为文明生活的通常习惯都在混乱中，人性很傲慢地现出它的本色，成为一种不可控制的情欲，不受正义的支配，敌视一切胜过它本身的东西。因为，如果不是为了这种嫉妒的有害影响的话，人们不会这样重视复仇而轻视宗教、重视图利而轻视正义的。真的，不错，在对他人复仇的时候，人们开始预先取消那些人类的普遍法则——这些法则是使所有受痛苦的人有得救的希望的。

〔古希腊〕希罗多德

君主、贵族和民主制度的优劣*

当五天以后混乱的情况好转的时候，那些起来反抗玛哥斯僧的人们便集会讨论全部局势，在会上所发表的意见是发表了的。欧塔涅斯的意见是主张使全体波斯人参加管理国家。他说："我以为我们必须停止让一个人进行独裁的统治，因为这既不是一件快活事，又不是一件好事。你们已经看到冈比西斯骄傲自满到什么程度，而你们也尝过了玛哥斯僧的那种旁若无人的滋味。当一个人愿意怎样做便怎样做而自己对所做的事又可以毫不负责的时候，那么这种独裁的统治又有什么好处呢？把这种权力给世界上最优秀的人，他也会脱离他的正常心情的。他具有的特权产生了骄傲，而人们的嫉妒心又是一件很自然的事情。这双重的原因便是在他身上产生一切恶事的根源；他之所以做出许多恶事来，有些是由于骄傲自满，有些则是由于嫉妒。本来一个具有独裁权力的君主，既然可以随心所欲地得到一切东西，那他应当是不会嫉妒任何人的人；但是在他和国人打交道时，情况却恰恰相反。他嫉妒他的臣民中最有道德的人们，希望他们快死，却欢迎那些最下贱卑劣的人们，并且比任何人都更愿意听信谗言。此外，一个国王又是一个最难对付的人。……相反的，人民的统治的优点首先在于它的最美好的声名，那就是，在法律面前人人平等。其次，那样也就不会产生一个国王所易犯的任何错误。一切职位都抽签，任职的人对他们任上所做的一切负责，而一切均交由人民大众加以裁决。因此我的观点是，我们废掉独裁政治并增加人民的权力，因为一切事情都是必须取决于公众的。"

……但是美伽比佐斯的意见是主张组成一个统治的寡头。他说："我同意欧塔涅斯所说的全部反对一个人的统治的观点。但是当他主张要你把权力给予民众的时候，他的见解便不是最好的见解了。没有比不好对付的群众更愚蠢和横暴无礼的了。把我们自己从一个暴君的横暴无礼的统治之下拯救出来，却又用它来换取那肆无忌惮的人民大众的专擅，那是不能容忍的事情。不管暴君做什么事情，他还

* 选自希罗多德《历史》上册，王已铸译，商务印书馆1985年出版。题目为本书编者加。

是明明知道这件事才做的；但是人民大众连这一点都做不到而完全是盲目的；你想民众既然不知道、他们自己也不能看到什么是最好的、最妥当的，而是直向前冲，像一条泛滥的河那样地盲目向前奔流，那他们怎么能懂得他们所做的是什么呢？只有希望波斯会变坏的人才拥护民治；还是让我们选一批最优秀的人物，把政权交给他们罢。我们自己也可以参加这一批人物；而既然我们有一批最优秀的人物，那我们就可以作出最高明的决定了。”

……大流士是第三个发表意见的人。他是这样说的：“我以为在谈到民治的时候，美伽比佐斯的话是有道理的，但是在谈到寡头之治的时候，他的话便不能这样看了。现在的选择既然是在这三者之间，而这三者，即民治、寡头之治和独裁之治，则我的意见，是认为独裁之治要比其他两种好得多。没有什么能够比一个最优秀的人物的统治更好了。他既然有与他本人相适应的判断力，因此他能完美无缺地统治人民，同时为对付敌人而拟订的计划也可以隐藏得最严密。然而若实施寡头之治，则许多人虽然都愿意给国家做好事情，但这种愿望却常常在他们之间产生激烈的敌对情绪，因为每一个人都想在所有的人当中为首领，都想使自己的意见占上风，这结果便引起激烈的倾轧，相互之间的倾轧产生派系，派系产生流血事件，而流血事件的结果仍是独裁之治；因此可以看出，这种统治方式乃是最好的统治方式。再者，民众的统治必定会产生恶意，而当在公共的事务中产生恶意的时候，坏人们便不会因敌对而分裂，而是因巩固的友谊而团结起来；因为那些对大众做坏事的人是会狼狈为奸地行动的。这种情况会继续下去，直到某个人为民众的利益而进行斗争并制止了这样的坏事。于是他便成了人民崇拜的偶像，而既然成为了人民崇拜的偶像，也便成了他们的独裁的君主；在这样的情况下也可以证明独裁之治是最好的统治方法。但是，总而言之，请告诉我，我们的自由是从什么地方来的，是谁赐与的——是民众，是寡头，还是一个单独的统治者？因而我认为，既然一个人的统治能给我们自由，那么我们便应当保留这种统治方法；再说，我们也不应当废弃我们父祖的优良法制；那样做是不好的。”

在判断上述的三种意见时，七个人里有四个人赞成最后的那种看法。这样一来，想使每个波斯人具有平等权利的欧塔涅斯的意见就失败了，于是他便向他们大家说：“朋友和同志们！既然很明显，不管是抽签也好，或是要波斯人民选他们愿意选的人也好，或是用其他什么办法也好，我们中间的人一个人是必须做国王的了，但是要知道，我是不会和你们竞争的，我既不想统治，也不想被统治；但如果我放弃做国王的要求的话，我要提出这样一个条件，即我和我的子孙中的任何人都不受你们中间的任何人的支配。”其他人同意了他的条件；欧塔涅斯不参加竞争而处于旁观者的地位。而直到今天，在波斯只有他一个家族仍然是自由的，他们虽然遵守波斯的法律，却只有在自愿的情况下才服从国王的支配。

三、
罗马文明精神

古罗马《民法大全》(节录)*

任何人在缺席时不得被判罪。同样,不得基于怀疑而惩罚任何人……"与其判处无罪之人,不如容许罪犯逃脱惩罚"。(如译为"宁可漏网一千,不可枉屈一人"也许更能体现此原则的思想。)

任何人不能仅因为思想而受惩罚。

提供证据的责任在陈述事实的一方,而非否认事实的一方。

判刑时必须始终考虑罪犯的年龄与涉世不深。

武力和畏惧完全与自愿的同意背道而驰,而后者乃诚实契约之根基;容许任何此类行为都是悖逆道德的。

父亲的罪名或所受的惩罚不能玷污儿子的名声,因为每一方的命运均取决于自己的行为,而任何一方都不得被指定为另一方所犯罪行的继承人。

妇女不得参与任何公务;因而她们不能担任法官,或行使地方官吏的职责,或提起诉讼,或为他人担保,或担任律师。未成年人也不得参与公务。

---

* 古罗马对西方文明最重要的贡献之一就是其完备的法律体系,包括市民法(仅适用于罗马公民)、自然法(适用于所有人)和国家关系法(用于调节罗马人与其他民族之间的关系)。从公元2世纪至6世纪,罗马法经历了一个不断补充和完善的过程,至公元534年在东罗马帝国国王查士丁尼的主持下编撰完成并颁布施行,后人称之为《民法大全》。该法典对西方文明的影响被认为仅次于《圣经》,其基本思想和原则已融入西方乃至世界各国的法律中。读者可以从这里节选的一些条文中领略到罗马法的博大精深,如对证据、公正、思想自由和契约精神的肯定。

人人都应养育自己的后代；任何人若认为自己可以遗弃孩子，都将受到法律的惩罚。家长或监护人如果弃自己的孩子于死地，则当孩子被他人出于同情之动机救助后，原家长或保护人根本无权得到孩子，因为任何人都无理由声称一个被他弃于死地的孩子依然属于他。

世代相传的习俗应受到尊重和服从，不得轻视，但其有效性不应凌驾于理性或法律之上。

拷问用于查明犯罪真相，但不应作为首选方式。因此，首先应当求助于证据；如果当事人涉嫌犯罪，则可以通过拷问迫使他供出同谋与罪行。

当几名罪犯与同一桩案子有牵连时，对他们的审讯应从其中胆小怕事者和年幼者开始。

拷问不得施加于14岁以下的未成年人。……

然而在涉及与王侯有关的叛国罪时，如果需要提供证词，且为情势所迫，则所有人都无一例外地应接受拷问。

拷问不应完全听从原告的要求，而应本着合理与节制之原则。

在涉及自由问题时，如果当事人的社会地位有争议，则不必通过拷问来寻求真相。

[古罗马]卢克莱修

死亡与我们无关*

请问谁能够、谁能够有力量
统治那无边无际的宇宙，
以坚定的手执住那无底深渊的
巨大缰绳？谁能有力量
同时使诸天旋转，
同时以天上的火来使这一切
众多的世界的所有丰饶的土地获得热力，
在任何时候出现在任何地方，
用他的云块来建立黑暗，
用他的声音来震动天空的宁静地带，
并投射他的闪电——并且如何常常地
突然冲毁他自己的庙宇，
而当向荒野撤退时就在那里
运用他的雷霆来大肆咆哮，
但霹雳一声却常常把有罪者放过，
而将正直无罪的人们加以屠杀!?

因此死对于我们
不算什么，和我们也无半点关系，
既然心灵的本性是不免于死。

---

* 卢克莱修(约前98～前53)，罗马诗人、伊壁鸠鲁学派的传人，伊壁鸠鲁和卢克莱修的“无神论”倾向可以理解为罗马帝国初期战争和灾变引起的精神应变。这种思想很快就被淹没了，直到近代，似乎由于相同的原因才被再次谈论。选自《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1961年出版。

而正如对于过去的那些年代，
我们并未感觉其痛苦，当四面八方
迦太基的大军涌集来厮杀，
而整个世界被汹涌的战争所骇震，
在覆盖着的高高的天穹底下
打颤战栗，而所有的人们
都不知道谁将取得至高的权力来统治
陆地和海洋的时候；同样地当我们不再存在时，
当那使我们成为一个人的身体和灵魂的结合
已到了分离时，说实话，那时候
对于已不存在的我们，就没有什么事
能够发生，能够挑动我们的感觉——
没有，就算大地和海洋被搅乱成为一团，
或者海和天。但即使假定
心灵的本性和灵魂的能力
在离开我们身体之后仍有感觉，
那依然对于我们无关，因为我们是
在灵魂和身体的结合中活着，
借这种联姻我们才被造成一个人。
而，即使时间在我们死后收集起
我们肢体的物体而把它全部
再安排成现在这个样子，并且再一次
生命的光又被给予了我们，仍然
那个过程也与我们半点无涉，
当我们的感觉中的自我连续
一旦已被割断之后。现在和这里的
我们，很少关心到那些自己，
那些以前的我们，也不为了他们
而遭受痛苦的磨折。因为如果你
向后回顾，越过时间的所有的昨天，
那无限的时间，并想起有如何繁多的
物质的运动，那么，你就很可能
也承认这点：不止一次地这些种子
（它们构成今天的我们）从前也曾经被安排
在同样的秩序里，像它们今天这样——

但这点我们却不能记起来，
借那回忆的心灵。因为这之间
已经有过一次生命的中断，并且远远地
所有的运动已向各方面走散，
离开了我们的感官。因为悲哀和疾病
如果正在等待着，那么，那一个
灾祸能降落在身上的人，必须本身是在那里，
在那个时候。但死亡已取消这个可能，
因为它不把生命给予那个人，
那个这种烦恼忧虑能群集其身的人。
所以，应该承认：死没有什么值得我们害怕，
对于那不再存在的人痛苦也全不存在，
正如他从来就未被生出来一样，
当不朽的死神把有死的生命取去的时候。
因此，当你看见一个人在忧愁，
因为死后身体被埋掉他就会腐烂，
或者会在火焰中或野兽的爪牙底下消灭掉，
你就应知道：他的话是假的，骨子里
仍有一个看不见的痛苦刺着他的心，
不管他怎样否认他是相信
在死后他还有任何的感觉。
因为，我想，他并不承认他所说的，
也不认识他的话的根据，他并未
把他自己连根从生命拔掉，
并把那自我抛掉；很不自觉地
他仍意想着一部分的自己留在后面。
因为当活着时一个人如果想像着
他的死去的身体为野兽和兀鹰所啮，
他就是在可怜他自己；就是还没有把自己
从那境况分开，没有把自己足够地
从被抛掉的身体挪开，还意想着
自己就是那死尸，并且向它里面投进了
他自已站在它旁边时的感觉，因此
他埋怨他生为凡人，也没有注意到
在真正的死亡中并没有第二个自我

活下来并能够为被毁的自我而忧伤，
或站着来哀悼那个自我躺在那里
被啃啮被燃烧。因为，如果这是一种坏事：
在死后被野兽的爪牙翻来翻去
来啮食，那么，我真不懂为什么
这怎能不也是痛苦的；躺在火堆上被火焰烧烤，
或在香蜜中窒息，并且，躺卧在
一个冰冷的光滑的石条上
逐渐变僵变冷，或沉埋在
从上面向下压下来的泥土底下。
“对于你，
现在再没有快乐的家庭和贤妻来欢迎，
再没有稚子奔跑过来争夺你的抱吻，
再没有无言的幸福触动你的心，
你将不再在你的事业中一帆风顺，
也不再能是你家庭的保护赡养者。
可怜的人，”他们说，“一个不吉的时日
已经从你把生命的许多赏赐都取掉。”
但没有加上：“但在你身上，再也没有
半点对它们的欲望存在着。”
如果他们只要能用心灵看出这一点，
并且言行相符，那他们就会
把他们的生命的境况从痛苦和恐惧中解放。
“啊，这里你已坠入死的睡眠，
同样你也将安息着一直到永远永远，
不被每一种恼人的痛苦所扰。但我们，
我们则带着不能抑止的悲哀为你哭泣，哭泣，
站在你旁边，而在那黯惨的火堆上
你正在变成骨灰；将没有一个日子能够
从我们的心中把这永恒的忧愁取掉。”
但我们要问哀悼者：究竟有什么大不了的哀痛，
以至于一个人竟要在永恒的忧伤中憔悴下去，
如果说到头来事情不外是睡眠和安息？
因为当灵魂和躯体一起沉入了
睡眠中的时候，就没有什么人还渴求自己

和生命。是的，这个睡眠可能是永恒的，
不再带着对任何自我存在的渴望，
这对于已经入睡了的我们毫无关系。
但根本上那些原始胚种就没有
在当时向我们的四肢周围走散，
远离它们自己那些造成我们感觉的运动——
因为，当一个人从睡眠中被惊醒时，
他就收拾起他的感觉。那么死亡对于我们
更会是没有什么——如果可以有一种更少、
比起那本身就是无的东西：因为紧随着死亡
就发生了更大群的物质的一种分散，
并且对于那生命的冰冷的中止已经
落在其身上的人，没有一个能再苏醒。

[古罗马]西塞罗

道德上的善*

一

首先,“自然”赋予每一种动物以自我保存的本能,避免一切似乎可能引起对生命或肢体的伤害的危险,获取和提供一切生命所必需的物品,譬如食物、住所等。生殖的本能(其目的是传种)以及对自己后代某种程度的关心也是一切动物的一个共同特性。但是人与兽之间最显著的区别是:兽只为感官所驱使,几乎没有什么过去或未来的概念,只是使自己适应于现在此刻的情形;而人(因为他有理性,凭借这种理性他能领悟到一连串后果,看出事情的起因,了解因对果和果对因的关系,进行类比,并且把现在和将来联系起来)却很容易测知自己生命的全过程,并为营生作必要的准备。

“自然”同样也依靠理性的力量,用共同的言语和生活把人与人联结在一起;尤其是,她向人灌输一种可以说是异常温柔的对自己后代的爱。她还敦促人们合群聚居,组织并亲自参加公共集会;因此,她进一步要求男人努力提供大量的物品,以便满足自己的需要,使自己生活得舒适——这不仅是为了他们自己,而且也是为了他们的妻子儿女,以及他们所宠爱的和应当赡养的其他人;这一责任也激发了他们的勇气,使得他们在谋生的活动中变得更加坚强。尤其是,渴求并探索真理是人所特有的本性和爱好。因此,我们在有暇且无需为工作上的事操心时,就渴望看到、听到或学习一些新的东西,而且觉得想要知道创造的奥秘和奇迹的愿望是幸福生活所不可缺少的东西。从而我们开始懂得,真实、单纯和真诚的东西最适合于人的天性。除了发现真理的这种热情之外,人几乎还有一种对于独立的渴求,所以“自然”精心铸造的心灵是不愿意受任何人支配的,除非这个人制订行为的规则,或是真理的传授者,或为了公众的利益而根据正义和法律进行统治。从这种态度产生

---

* 西塞罗(前106~前43)是古罗马演说家、政治家、思想家。选自西塞罗《西塞罗三论》,徐奕春译,商务印书馆出版。

出了灵魂的伟大和对于世俗环境的优越感。

“自然”和“理性”明确宣示：人是唯一能感知秩序和礼节并知道如何节制言行的动物。因此其他一切动物都感觉不到“可见的世界”中的美、可爱与和谐；而且“自然”和“理性”还将这类情状从感觉世界扩展到精神世界，觉得在思想和行为中更应当保持美、一致和秩序，因而“自然”和“理性”就小心谨慎，不做任何不恰当的或缺乏阳刚之气的事情，在每一思想和行为中既不做也不想变化无常、异想天开的事情。

本卷所探讨的道德上的善，就是由上述这些要素形成的——这种道德上的善，即使不为人们普遍重视，也仍应获得一切荣誉[1]。我们可以公正地说，由于它本身的性质，即使没有人赞美它，它也应受到赞美。

二

正如柏拉图所说，“如果能用肉眼看到它，它就会唤起对智慧的酷爱”。但是，一切有德之事皆出自下述四种来源中的某一种：(1)充分地发现并明智地发展真理；(2)保持一个有组织的社会，使每个人都负有其应尽的责任，忠实地履行其所承担的义务；(3)具有一种伟大的、坚强的、高尚的和不可战胜的精神；(4)一切言行都稳重而有条理，克己而有节制。

尽管这四种来源是相互联系和交织在一起的，但是每一种都各自产生某种确定的道德责任。例如，上述所提到的包含智慧和谨慎的第一种来源，就产生追求真理和发现真理的责任；这是那种美德的特殊职责。因为任何一个人在任何给定的情形下越是清楚地观察到最基本的真理，越是能迅速而准确地发现和说明其原因，就越是被普遍地认为聪明和富有悟性，而这也是很公道的。那么，因此可以说，这种美德必须与之打交道和唯一所关心的东西是真理。

另一方面，摆在其余三种美德面前的任务是，提供并维护实际生活事务所依赖的那些东西，以便能保持人类社会中人与人之间的关系，并且使得灵魂的伟大和崇高不仅能体现在增进一个人的才智并使其本人以及其全家受益方面，而且还能更多地体现在不为这些东西所动方面。但是，有条理的行为、行为的一致以及自我克制等都属于这样一类事物，即：它们不仅需要思想活动，而且还需要某种程度的身体力行。因为我们如果在某种程度上将礼节和秩序引人对日常生活的处理中，就会保持道德上的正直和尊严。

---

[1] 西塞罗利用拉丁文“honestum”一词的双重含义：“道德上的善”和“荣誉的”、“卓越的”，等等。

三

在我们所列举的关于道德上的善的四种基本观念中，第一种就是关于真理的知识，它最能激发人的本性。因为我们都有一种强烈的求知热情；我们以学识渊博为荣，而把犯错误、背离真理、无知、人歧途视为卑鄙无耻。在求知——这既合乎自然又合乎道义——中，必须避免两种错误：第一，我们不应当强不知以为知，非常轻率地表示赞同；凡是想避免这种错误的人（所有的人都应当如此）都应当长年累月、殚精竭虑地去考察证据。另一种错误是，有些人爱钻牛角尖，煞费苦心地去研究那些晦涩、难解而又无用的问题。

如果成功地避免了这些错误，为研究那些既合乎道义又值得解决的问题而付出的一切辛劳都会得到充分的报偿。例如：在天文学领域里，我们知道有盖乌斯·苏尔皮西乌斯；在数学方面，有塞克斯图·庞培，我和他有私交；在逻辑学方面有许多著名的学者；在民法方面则更多。这些人都在自己的研究领域里探索真理，但为此而脱离实践生活则有悖于道德责任。因为美德的一切荣誉都属于实践活动，然而，实践活动常常被中断，仍有许多机会回过头来继续从事研究工作。此外，头脑的活动是决不会停止的，它能使我们终日忙于求知，甚至能使我们不知不觉地这样做。而且，我们的一切思维和精神活动，不是专注于筹划那些既符合道义又有助于过一种美好幸福生活的事情，就是专注于科学和学问的研究。

关于责任的第一种来源，我们就讨论到这里。

四

至于其余三种来源，适用范围最广的是社会和我们可以称之为社会“公约”的东西赖以维持的原则。这一原则又可以分为两个方面：公正，这是美德至高无上的荣耀和人之所以被称为“好人”的基础；还有就是与公正有密切联系的博爱，它也可以被称为仁慈或宽厚。

公正的首要功能是使一个人不做伤害他人的事情，除非是为邪恶所激怒。其次是引导人们将公共财产用之于公益，将私有财产用之于他们自己的私利。

然而，并不存在“自然”所建立的私有制这一类东西。财产是通过以下途径而成为私有的：或者通过长期占有（例如有些人很早以前就定居于无人占领的地区），或者通过征服（例如有些人在战争中攫取财物），或者通过适当的法律程序交易或购买，或者通过配给。根据这一原则，阿尔比农（Arpinum）的土地据说是属于阿比奈特人（Arpinates）的，图斯库兰（Tusculum）的土地是属于图斯库兰人（Tuscu-

lans)的;私有财产的获得也是类似的情形。因此,既然原本是公共财产的那些东西,现在有些已经通过上述各种途径成了个人的财产,所以每个人都应当保有现已属于他的那份财产;如果有人把不属于他的东西据为己有,他就冒犯了人类社会的法规。

柏拉图说得好,我们生下来并非只是为了自己,我们的国家、我们的朋友都有权要求我们尽一份责任。斯多葛学派认为,世界上所产生的一切东西都是创造出来给人用的;因为人也是为其他人而生的,所以他们能够相互帮助;在这方面,我们应当遵从"自然"的意旨,彼此关爱,相互授受,为公众的利益贡献出自己的一份力量,例如用我们的技能和才智,以及通过我们辛勤的劳动,使人类社会更紧密地凝结在一起,使人与人之间更加团结友爱。

此外,公正的基础是诚信—— 对承诺和协议守信不渝。因此,我们可以同意斯多葛学派的说法(他们孜孜不倦地研究词源),他们说,之所以叫作"诚信"(good faith),就是因为"履行"(made good)诺言,尽管有些人也许觉得这种解释[1]有些牵强。

另一方面,不公正有两种:一种是伤害他人,另一种是能够制止但却未予制止伤害他人的行为。一个人如果在愤怒或其他某种激情的影响下错误地攻击另一个人,那么可以说,就好像是在对自己的同伴下毒手;一个人如果能够制止但却未予制止伤害他人的行为,那么同样也有罪,其罪孽犹如抛弃父母、朋友或祖国。而且,还有,那些故意伤害他人的错误行为往往是害怕的结果,也就是说,预谋害人者是怕如果他不这样做,他自己会受到某种伤害。但是,人们干坏事多半是为了达到某种个人目的;一般说来,贪婪是导致这种罪恶的主要原因。

五

另外,人们追求财富,部分是为了生活需要,部分是为了享乐。至于那些怀有更大野心的人,他们希望得到财富则是为了权力、声望和施惠的资本。例如,马尔库斯·克拉苏不久以前就说过,对于一个渴望成为国家第一号人物的人来说,除非他的收入能够养得起一支军队,否则他无论有多少财富也不会满足。豪华的住宅、高级而舒适的生活用品和设备也能使人快乐,而企求获得这些东西的欲望则使人贪得无厌地渴望财富。假如这样做并不伤害其他人,我认为积累财富也无可厚非,但不公正的占有总是应当避免的。

但是,绝大多数人,当他们热衷于谋取军权或政权时,就会沉湎于其中而不能

---

[1] 当然,就像"fiat"和"fidem"一样,"good faith"和"made good"也没有什么词源上的联系。

自拔，完全不顾自己的行为是否符合公正的要求。恩尼乌斯说：

为了王位，就顾不了纯洁的友谊，

也顾不了忠诚信义；

他的这句话具有极其广泛的普遍意义。因为，无论什么时候，遇到这种情形，最多只有一个人能够出人头地，在这种情况下竞争通常是非常激烈的，要想保持“纯洁的友谊”的确是件极其困难的事情。最近，我们可以看到，盖乌斯·恺撒厚颜无耻的行径就证明了这一点：他为了攫取（他凭借邪恶的想像力，虚妄地构想出来的）那种至高无上的权力，把一切神和人的法律统统踩在脚下。但是，关于这个问题麻烦的是，在最伟大的人物、最杰出的天才身上，我们通常也能看到对于军权、政权、荣誉以及想要出人头地的强烈欲望。因此我们必须更加小心谨慎，不要在这方面犯错误。

但是就任何一种不公正的行为来说，是由于一时感情冲动而做错事情呢，还是故意或有预谋地干坏事，两者之间有很大的区别；因为由于突然冲动而犯的罪行，比起那些蓄意害人的罪行来，自然应受较轻的惩罚。

但是关于伤害他人的问题，已经说得够多的了。

[古罗马]西塞罗

国家是人民的财产(节录)*

一

国家是一个民族的财产。[1] 但是一个民族并不是随随便便的一群人，也不是不管以什么方式聚集起来的集合体，而是很多人依据一项关于正义的协议和一个为了共同利益的伙伴关系而联合起来的一个集合体。这种联合的第一原因并非出自个体的软弱，更多的是出自自然植于人的某种社会精神。[2] 因为人并非一种独居的或不合群(unsocial)的造物，他生来便有这样一种天性，即使在任何一种富足繁荣的条件下(他也不愿孤立于他的同胞。)……

……在一个短时期内，一个分散的和漫游的人群，便通过相互的同意而成为一个公民的集合体……

……某些种子，我们可以这样称它们，否则的话，便不能发现其他品德或国家自身的渊源。因此，起初是为了提供住处，就有这样一种人类的集合体，因为我提到过的理由发生，在一块确定的地方建立起来了；由于其自然环境和人们的劳作，这个地方强化了，人们称呼这样一个住宅的集合为城镇或城市，并为城市提供了神庙和一些集会的地方，这些都是公共财产。于是，每一个民族——即我所描述的很多的人的结合体，每一个城市——一个民族的有序定居点，每一个国家——如我所说的“人民的财产”，如果要长期存在，都一定要由某些审议性的机构来治理。这个审议性的机构，首先，自它一开始就必须总是因国家产生的相同原因而产生。其次，这一职能一定要授与一个人或者是授与某些被挑选出来的公民，或者必须由一

---

* 选自西塞罗《国家篇　法律篇》，沈淑平、苏力译，商务印书馆1999年出版。题目为本书编者加。

① 希腊文中“res poblica”(公共的事情或财产)与“res pupuli”(一个民族的事情或财产)同义。

② 参见 Aristotle, *Politics* Ⅰ, 1253 A:“人从本性上来讲是一个政治动物。”

个全体公民的组织机构来承担。因此，当最高权力掌握在一人手中时，我们称此人为君主，而这种国家的形式就是一个君主国。当最高权力由被挑选的公民执掌时，我们说该国是由贵族统治。不过，当最高权力完全掌握在人民手中时，就出现了一个民众政府（因为人们是这样称呼的）。这三种政府形式中任何一种（只要那种使公民们当初联合成国家的合伙联系很牢固的话），尽管不完善或在我看来不是最好，都还是可以忍受的；当然，其中某一种可能比另一种更为优越。因为看起来，无论是一位公正而聪明的君主，还是少数上等公民，甚或是人民自身（这是一种最不值得赞扬的类型）都能够组织起一个并非不稳定的政府，当然前提是其中不能混有不正义的或者贪婪的因素。

二

那何以称之为“人民的财产”，而“共和国”的含义就是人民的财产吗？由于一切人都受一个人的压迫，那里没有任何正义的约束，在那些聚集在一起的人们之间也没有任何合伙的协议，尽管这协议是“人民”这个词的定义的构成部分。叙拉古的情况也是如此：这座著名的城邦，提麦奥斯称它为希腊的最大城市，世界上最美的城市，它有令人钦佩的城堡，其港湾的水域一直深入到市中心和建筑物的墙脚，它那宽阔的街道，那门廊、神庙和城墙，然而尽管有这一切，这个城邦却不是一个共和国，因为狄奥尼修斯是它的统治者，因为没有什么是属于人民的，而人民自身却是某一个人的财产。因此，如同我昨天所说，无论在什么地方，只要是为暴君所统治，我们就不该说我们有了一个共和国的坏形式，而应说——如同现在为逻辑所表明的——事实上我们根本就没有共和国。

你明白这一点吗：即使一个完全为一个小派别控制的国家也不能真正被称为共和国？

因为，在伟大的伯罗奔尼撒战争之后，当那臭名昭著的 30 个最不正义的人统治雅典人的城邦时，哪里还有什么“雅典人民的财产”呢？难道是这个国家以往的光荣，它的建筑物的超群美丽，它的剧场，它的竞技场，它的门廊，它著名的雅典卫城的人口，它的城堡，那菲迪亚斯优美的作品，或者是那辉煌的比雷埃夫斯海港使它成为一个共和国？

根本不可能，因为没有什么东西是“人民的财产”。

当十大执政官统治罗马且无法上诉时，在他们掌权的第三年，自由已经失去其全部法律保护，那又是什么样的时期？

不存在“人民的财产”；事实上，人民起来造反要重新获得他们的财产。

我现在要讨论第三种政府形式，对这种形式我们也许会处于困境。因为，当一切事情都说是由人民管理，掌握在人民手中时，当多数人对它所愿意的任何人施加

惩罚时，当它没收、吞并、保留和浪费任何它愿意的东西时，莱利乌斯，你能够否认我们拥有的是一个共和国吗？——这时一切都属于人民，而我们给共和国下的定义就是“人民的财产”。

对这样一个一切事情都由多数人的权力来决定的政府来说，我会比对其他任何政府都要更断然否定共和国这样的称号。因为，我们已经确定当僭主统治叙拉古、阿格里根托姆或雅典时，或当十大执政官在罗马掌权时，在这些城邦就全然不存在什么共和国了；我看不出共和国的名称如何更适用于多数人的专制。因为，首先，人民只有当构成人民的各个个体——根据您西庇阿为正义所下的卓越定义——由一种正义的合伙关系而汇聚起来时才存在。可是，你所提到的那种汇聚肯定是暴虐的，这和一人统治的暴虐差不多，甚至是更为残酷的暴虐，因为没有什么比假冒人民之名义和外表的怪物更为可怖的了。当疯子因不能恰当地自我管理而将他们的财产依法委托给其男性亲属之际，却要让疯狂的多数人无控制地拥有“人民的财产”，这也确实不当。……

确实有许多论点被用来证明一个君主国是共和国，“人民的财产”可以同样正当地应用于一个贵族制政府。

甚至是具有更大的正义，因为由于君主是一个个体，所以君主更像是一个主人；而对一个国家来说，没有什么比由精选出来的一定数目的善者来统治更为有利的了。尽管如此，我却宁可要一个君主而不是一个自由的民众政府，因为第三种选择是所有政府中最坏的。

我知道你总是反对人民的权力；尽管这种权力也许不应承受像你习惯显示的那么多的愤怒，但我却同意你的看法，这三种政制没有一种值得多少称赞的。不过，我不能同意你说的，贵族政府比君主政府好；因为，如果都是智慧统治着这个国家，那么是一个人的还是一些人的智慧，这又有什么区别呢？而我们现在的辩论已为某些不明确的术语而误导了；因为，当我们说“这个最善者”时，看来不可能有任何东西是更可取的；因为还有什么能被认为比那最善者更好的呢？而当我们谈到君主时，我们马上想到的是一个不公正的君主；[1]但是，现在我们在考虑君主职务本身时，我们根本不是在说不公正的君主。因此，如果你仅仅设想我们所说的君主是罗慕洛斯、庞培或者图卢斯的话，也许你就不会对这种政府形式如此不以为然了。

那么，对民众政府你又有什么样的赞扬呢？

罗得岛怎么样？我们曾一起访问过它。难道它在你看来也完全不是共和国吗？

我当然认为它是共和国，而且是绝不应为我们所嘲笑的共和国。

但是，你也许记得，所有的人民都轮流担任元老院成员和普通公民；他们有一

---

① 罗马人对“君主”的称号一直有一种仇视，这有点像今天的美国人。

个恒常的轮换制度，据此人们在一年的几个月中担任元老，而在其他几个月中是个体公民。他们因以这两种身份出席会议而接受报酬，并且，同样是这些人，既在剧场也在元老院内决定重大事情以及其他各种事情。和多数人一样，元老院也拥有很多权力和影响。……

[古罗马]西塞罗

恶法非法(节录)*

四

马:那么,在我们讨论具体法律前,让我们再一次看看法律的特点和本质,以免我们可能不时因不正确地使用术语而迷路,并忘记我们的法律必须依据的一些理性原则,尽管我们应当以其特点和本质作为判断万物的标准。

昆:的确如此,这是讲解的正确方法。

马:哦,我发现,那些最有智慧的人一直都有这种看法,即法律并非人的思想的产物,也不是各民族的任何立法,而是一些永恒的东西,以其在指令和禁令中的智慧统治整个宇宙。

因此,这些智慧者一直习惯说,法律是神的首要的和最终的心灵,其理性以强迫或制约而指导万物;为此,众神给予人类的法律一直受到正当的赞美,因为法律是适用于指令和禁令的聪明的立法者的理性和心灵。

昆:此前你也几次谈及这个题目。但在你着手于各民族的具体法律时,请给我们讲清这上天之法的特点,那样的话,我们就不会因习惯而随波逐流,并在谈论这类问题上时不落入俗套。

马:从我们还是儿童时起,昆图斯,我们就听人们把"如果某人叫某人上法庭"[①]以及其他类似的规则称为法律。但我们必须对这个问题有真正的理解,这就是:各民族的这一和那一指令和禁令具有要求正直和不为枉行的权力;但这种权力的存在不只是早于民族和国家的存在,它还是与统治和守卫天地的神同在的。因为这一神的心灵的存在不可能没有理性,并且神的理性也不能没有这种力量来确立对和错。没有任何成文法律指定某人应独自坚守一座大桥,抵抗敌人的全部武力,并

---

* 选自西塞罗《国家篇　法律篇》,沈淑平、苏力译,商务印书馆1999年出版。题目为本书编者加。此处节录的是马库斯与昆图斯的对话。

① 引自十二铜表法(见《国家篇》Ⅱ,61页。)

命令这座大桥在他身后倒塌；然而，我们不应因此而认为，英勇的独眼龙贺拉斯在做出如此高贵的行为时，不是在服从关于勇敢的法律和遵循其法令。卢修斯·塔奎尼乌斯统治时的罗马，尽管没有禁止强奸的成文法，但我们也不能因此说，塞克斯图斯·塔奎尼乌斯强奸特里西庇提努斯的女儿卢克雷蒂娅没有违反那永恒的法律！因为理性还存在，它来自宇宙的大自然，它督促人们正确地行为而不枉为，这理性并非由于形成文字才第一次成为法律，而是理性一存在就成了法律；它是与神的心灵同时出现的。因此，运用于指令和禁令的真正且首要的法律就是至高无上的朱庇特的正确理性。

五

昆：我同意你，兄弟，正确的和真的也就是永恒的，它并不随着成文法规开始或结束。

马：因此，正如神的心灵是至高无上的法律，因此，当（理性）在人那儿得到完善时，（那也就是法律；而这种完善化的理性存在）于智者的心灵中；那些为了指导各民族而以多种形式适应当时急需制定的规则，之所以称为法律，主要因为（立法者们的）[1]偏好而不是由于它们真是法律。因为每一个真正可以称之为法律的都是真正值得赞颂的，因为它们大致证明了以下的论点。当然，人们都认为，创造法律是为了公民的安全、国家的长存以及人们生活的安宁和幸福；人们又认为，那些第一次实施这类规则的人们当年说服了他们的人民：他们将这类规则形成文字并加以执行的目的是，一旦接受和采纳了这些规则，就使他们可能获得光荣且幸福的生活；而当这些规则形成文字并付诸实施时，很清楚，人们就称其为“法律”。从这一观点看，就很可以理解，那些为各民族制订了邪恶和不公正的法规并因此破坏了他们的诺言和协议的人所实施的根本就不是什么“法律”。由此也许可以明确：在“法律”这一概念的定义中就固有选择正义和真实的观念和原则。因此，昆图斯，我问你，根据哲学家们的习惯：如果有这样一种东西，一个国家没有它的话，我们就根本不能称其为国家，难道我们不必须认为这种东西是一种善吗？

昆：当然是最大的善之一。

马：如果一个国家没有法，难道不必定可以认为它根本就不是一个国家吗？

昆：这是不可否认的。

马：那么法律就必定要算作最大的善之一。

昆：我完全赞同你。

---

① 括号里的文字是中译者增补的。——中译者注

马：那么各民族实施的许多致命的、有害的法规呢？这些法规比之一伙强盗在他们聚会时通过的规则来说，并不更配称之为法律。如果无知、笨拙的人开出的不是治病的药而是致命的毒物，这就不可能称之为医生的药方；同样，一个民族的任何法规也不能称之为法律，即使该民族不管这是一个毁灭性的规则而已接受了它。因此，法律是根据与自然——万物中首要的和最古老的——一致而制定的有关事务正义和不正义的区别；在符合自然的标准下，构筑了这样一些人的法律，它对邪恶者施以惩罚，而保卫和保护善者。

六

昆：我完全理解你，并相信从现在开始我们一定不会将其他任何东西认作或甚至称为法律。

马：那么，你认为提梯乌斯法或阿普列乌斯法实际上根本就不是法律？

昆：不是；李维法也不是。

马：你说得对，特别是因为元老院只用了一句话和片刻就废除了这些法律。而那我已经解释了其本质的法律却既不能废除也不能取消。

昆：那么，你打算提出的自然就是那种将永远不被废除的法律了？

马：当然如此，只是如果它们也为你们俩接受。但我认为，我应当遵循与柏拉图相同的进程，他是一位非常博学的人，同时又是最伟大的哲学家，他首先写了一本关于国家的书，然后又在另一书中描述了这个国家的法律。因此，在我叙述那法律本身之前，我将首先赞美那法律。我注意到扎勒乌库斯和卡隆德斯也是这样做的，尽管他们写他们的法律不是为了写作本身的兴趣和快乐，而是为了他们各自国家的实际运用。显然，柏拉图同意他们的意见，即法律的功能之一就是要赢得一定程度的赞同，而不总是为武力威胁所强制。

昆：提麦奥斯否认扎勒乌库斯的存在，你怎么看？

马：泰奥弗拉斯托斯肯定他存在过，而在我看来，他是一个值得信任的权威（实际上许多人对他评价更高）；事实上，我的门徒们，那些洛克里人，他的同胞公民，仍然谈论着扎勒乌库斯。但他到底是否存在过与这件事毫无关系；我的陈述仅仅依照传说。

七

因此从一开始，我们就必须使我们的公民相信：众神是万物的主人和统治者，世上所造之物都是按照他们的意志和权威完成的；众神同样是人的伟大恩人，他们

观察每一个人的性格，做过什么，犯有什么罪过，在完成他的宗教义务时又带着什么目的和态度；众神记住了那些虔诚和不虔诚的人。肯定地说，那些渗透了这类观念的心灵不会不形成真实有用的意见。没有人应当愚蠢而骄傲地认为，他有理性和智力，而天上和宇宙中却没有，或认为那些为人的智力的最高推理力量几乎无法理解的事物完全没有理性的指导；的确，还有什么能比这更真实呢？事实上，一个人如果不知感激星辰的有序运转、日夜的规则更替、四季的从容进展以及大地为我们的生存所生产的产品——这样的人还怎能算作人呢？由于所有拥有理性的事物都高于那些没有理性的，而且既然"任何事物高于宇宙的大自然"这样一种说法是一种亵渎，我们就必须承认理性是大自然所固有的。如果一个人还记得，人们如何经常以发誓来批准条约，条约的神圣对我们的福利是何等重要，多少人由于畏惧神的惩罚而不敢犯罪，以及当不朽的众神或作为审判人、或作为见证人而成为公民联合体的成员时这样的联合体变得何等神圣，他怎么会否认这样的信仰很有用呢？

[古罗马]小普林尼

致塔西陀*

一

盖·普林尼向亲爱的塔西陀致意。

你要我告诉你我舅父[1]遇难的情形，以便更准确地传告后代。我感谢你，因为我知道，如果由你来记述，这等于给我舅父的死以不朽的荣誉。尽管他是在那场毁灭了整个无比秀丽的地区——包括那里的居民和城市——的灾难中遭到不幸的[2]，事件本身便会使他永世留名，况且他本人还写过不少著作，那些著作必将留传后世，然而你的不朽的著述将会使他的英名流传得更加久远。我认为，受神明赏赐能建立名垂史册的业绩，或撰写令人爱不释手的著作的人是幸福的，而受神明赏赐能兼备这两种才能的人则是最幸福的。我的舅父将会因他自己的著作和你的著述而跻身于这种人的行列。这使我更加乐于满足你的要求，甚至你不要求我，我也要主动请求你让我做这件事。

我的舅父当时在弥塞努姆，受命指挥舰队[3]。8月24日7点左右[4]，我母亲告诉他，说天空出现了一块面积和形状都非同寻常的云彩。当时舅父已经行过日光浴，冲过凉水澡，用过午餐，正躺在卧榻上读书。他随即要了鞋，登上一个最便于观看那一奇景的高处。那块云是从哪座山升起来的，远处观看的人分辨不清楚——它是从维苏威山升起的，那是后来才知道的——论形状，与松树的树冠最相像。它

---

* 小普林尼(61? ~114?)，古罗马作家，曾任执政官。这两封信是他写给著名的历史学家塔西陀的信。选自《希腊罗马散文选》，王焕生译，湖南人民出版社1985年出版。

① 指老普林尼，也是影响深远的作家和博物学家。

② 指维苏威火山爆发。

③ 弥塞努姆是意大利西海岸库麦海湾北部的海岬，在维苏威火山西边，罗马帝国时期建成要塞，在那里设了一支舰队，归皇帝直接指挥，日常指挥事务委托骑士代理。老普林尼任舰队指挥，领受的是维斯帕西安皇帝的命令。

④ 指午后一时左右。

像是被一株无比高大的树干举向天空，无数的枝条向四方伸展，我想那是因为它被新聚集的气流托起，在空气力乏之后无所依赖，或者甚至是因为被自身的重量所制服，因而向四面消散，有时呈白色，有时乌黑混浊，好像是把泥土和尘埃一起裹挟而上。

我舅父是位博学之士，觉得这一现象很重要，有必要就近观察。他于是命令准备快船，并说我如果想去，可以一同前往。我答称想留下读书，而且他恰巧已经给了我写作任务。他正准备从家里出发时，接到巴苏斯的妻子雷克提娜的信，猝然出现的危险使巴苏斯惊恐万分（因为他的庄园就坐落在那山脚下，除了乘船之外，别无他路可逃），雷克提娜请求舅父救援脱离险境。舅父改变了主意，原先准备以学者的身份开始的事情，最后毅然予以结束。他命令有四层桨的舰队起锚，他亲自登上舰艇，此行不仅是为了去帮助雷克提娜，而且是为了去援救更多的人，因为那是一处气候宜人、居民稠密的海滨。舅父急切地前往别人仓皇逃离的地方。他对准方位，拨正航向，径直驶往险境而毫无畏惧，甚至口授和记录着他亲眼看到的这一可怕灾难的各种变化和景象。

舰上已经开始掉落灰烬，愈向前航行，掉下的灰烬愈热、愈稠密。浮石也开始掉下来，还夹杂着乌黑、灼热、被烧得发了酥的熔岩。前面突然出现了浅滩，崩塌的山岩使人无法接近海岸。舵手建议返航，舅父犹豫了一下，对他说："命运护佑勇者，驶往蓬波尼阿努斯[1]那里！"蓬波尼阿努斯驻扎在斯塔比埃[2]，在海湾的那一边（因为海水在那里伸入陆地，海岸作半圆形，缓缓弯曲延伸）。灾难虽然尚未直接降临到海湾的那一边，但是已经可以感觉到，而且随着灾情的增长，越来越迫在眉睫；蓬波尼阿努斯已经把行李装船，准备撤离，只等风向转变。当时对我舅父来说却正是理想的风向，他顺着风驶到那里，抱住惊慌失措的蓬波尼阿努斯，安慰他，鼓励他。舅父为了用自己的镇定减轻蓬波尼阿努斯的恐惧，便吩咐人把他抬进浴室。他洗完澡，躺在卧榻上用餐，兴致勃勃，或者是装作兴致勃勃，不过不管怎么样，反正是一样的令人钦佩。

与此同时，维苏威山到处大火熊熊，光照天际，在漆黑的夜空显得格外明亮。舅父为了减轻人们的惊慌，说那是农人在仓皇之中留下的火种，使被遗弃的空荡庄园着了火的。舅父若无其事地去休息，甚至沉沉地入睡了。从他房间旁边经过的人都听见他因身体肥胖而发出的深沉、响亮的鼾声。然而，通卧室的院子里降落的灰烬和浮石已经越积越多，如果再继续逗留在卧室里，就有可能被堵在里面出不来。舅父被叫醒了，他和蓬波尼阿努斯以及另外几个紧张得没有合一下眼的人聚在一起，商量是继续留在屋里，还是搬到屋外。连续不断的强烈地震使房屋不停地

---

① 可能是老普林尼的副将。

② 该城在维苏威火山的东南方，后来也被火山灰湮没。

摇晃，好像已经离开地基，在忽左忽右地来回移动；在户外，浮石虽然质地轻松多孔，但大量地往下掉落也使人胆战心惊；经过对各种危险进行权衡，大家决定到露天去。对舅父来说，作出这一决定是理智的想法胜过了别的考虑；而对其他人来说，则是一种恐惧战胜了另一种恐惧。大家把枕头顶在头上，用毛巾捆住，以防被石雨砸伤。

在其他地方，白天已经来临，而在那里，仍是一片昏黑，而且比最昏黑的黑夜还要昏黑，尽管有无数的火炬和各种火堆在照耀。他们决定到海边去，实地观察是否可以启航，然而海上依旧是波涛翻滚。在海边，舅父躺在一块船帆上，不断地要人递给他凉水喝。火光和预示大火将临的硫磺气味终于迫使大家转身离开，舅父也不得不从船帆上起来。他扶着两个奴隶站了起来，但随即又倒了下去，我想那是浓密的火山气体阻碍了他的呼吸，堵住了他的气管。他的气管天生软弱、狭窄、常常犯病。当白天再次来临的时候——那是他最后一次见到白天后的第三天[1]——人们找到了他的遗体，完整无损，穿着原先的衣服，更像睡着，而不是已经死去。

当时我和母亲在弥塞努姆。这与事情没有关系，因为你想知道的只是有关我舅父遇难的情形。我将就此搁笔。此外还想补充一点，即我所叙述的都是我亲眼所见或是事后人们记忆犹新时听人们述说的。你从中选择最重要的吧，写信是一回事，写历史是另一回事；给朋友叙述是一回事，给人们叙述是另一回事。再见！

二

盖·普林尼向亲爱的科尔奈利乌斯·塔西陀致意。

你说接到我那封应你的要求而写的叙述我舅父遇难情形的信后，很想知道我当时留在弥塞努姆感受到的恐惧和经历的灾难，关于这一点我在那封信中确实只是一笔带过了。

> 尽管一想起当时的情景便不寒而栗。
> 不过我还是开始追忆。[2]

舅父离开之后，我把剩下的时间用来学习，因为我正是为此而留下的，然后洗澡，进餐，迷迷糊糊地小睡了一会儿。许多天来一直地震，但不太强烈，也不甚可怕，因为在坎佩尼亚地震是常有的事。然而那天夜里地震却是如此强烈，使人觉得不仅一切都在晃动，甚至都要翻个个儿了。母亲突然跑进我的卧室，其实我当时已

---

① 指8月26日。罗马人计算日子习惯于把首尾两日计算在内。

② 维吉尔《埃涅阿斯纪》第2卷，第12～13行，原是埃涅阿斯应邀叙述特洛亚毁灭的惨状。

经起来，正想去叫醒她，要是她还在睡的话。我们坐到宅外的空地上，空地面积不大，把住宅和海岸隔开。我现在不知道该怎样形容我当时的心境，是镇静呢，还是漫不经心，因为当时我已经18岁了。我让人拿来提图斯·李维的著作[1]，安闲地读了起来，并且继续做着笔记。这时我舅父的一位朋友（他不久前刚从西班牙来），看见我和母亲坐在那里，我还读着书，便责怪母亲太有耐性，而我则太掉以轻心。然而我仍然继续专心读我的书。

已经是一点钟了[2]，光线还是那样暗淡，好像十分困倦。房屋前后左右地晃动着。我们虽然是在空地上，但因距离房屋不远，仍然担心它会朝我们倒塌下来。最后，我们决定离开城市。我们后面跟着惊慌的人群，正如人们陷人恐惧时常有的那样，他们听信任何别人的意见胜过相信自己的想法。一路上人如潮涌，把我们推着、挤着。出了城，我们停了下来。在那里我们遇见了许多奇怪的事情，经历了许多可怕的场面。我们曾经吩咐大车与我们随行，它们尽管停在非常平坦的地方，但却向不同的方向滚动，即使塞住轮子，也不能使它们在原地停住不动。我们同时还看到，大海在向后退缩，好像是被大地的震动推了回去；海岸则明显地向前延伸，许多海生动物搁浅在沙滩上。在海岸的那一面，浓云密布，乌黑可怕，蜿蜒的火舌不停地晃动着，火的热浪冲击着云层，把云层撕裂，状如火焰本身，缝隙处亮如闪电，又远非闪电可比。

这时，我舅父的那位从西班牙来的朋友更为急切而坚决地对我们说："倘若你的兄弟、你的舅父现在还活着，他会希望你们能脱离险境；倘若他已经遭到不幸，他也会希望你们能安然无恙。你们为什么还不赶紧逃跑？"我们回答说，在没有得到舅父的消息之前，我们无论如何是不会考虑自己的安危的。他没有再多作停留，立即转身跑了，以求脱离危险。没过一会儿，云翳降到地上，盖住了海面，卡普雷埃岛[3]被包起来了，弥塞努姆很快从视野里消失了。这时母亲哀求我，劝告我，命令我，要我赶快离开，说我年轻、逃得了，而她已年迈体衰，只要不连累我，她死了也甘心。我说倘若不和她一起得救，我也不想活着。最后，我拉着她的手，催促她加快步伐，她勉强地跟着我，一面责备自己耽误我快跑。天上降下灰烬，不过还不算稠密。我回头望去，身后雾气滚滚，席卷而来，追袭着我们。我对母亲说："趁现在还看得见，我们赶快避到路边去，以防万一跌倒了，在昏暗中被人踩着。"我们刚坐下，黑暗便立即降临了，黑得远不像往常没有月亮时或阴天时的黑夜那样，而是有如熄了灯的紧闭的房间一般。只听见妇女在号哭，孩童在尖叫，男人在呼号，人们凭声音，有的在寻找、识别自己的父母，有的在寻找、识别自己的孩子，有的在寻找、识别

---

① 指李维的《历史》。

② 指8月27日晨六七点钟。

③ 在弥塞努姆南方。

自己的妻子。一些人在悲叹自己的厄运，另一些人在悲叹亲人的不幸，还有一些人，他们因害怕死亡而祈求死亡。许多人举起双手求神保佑，而更多的人则认为，哪儿也没有神明了，世界最后的、永久的黑夜降临了。[1]

当时有一些人，他们用臆测和想像给真实的危险增加新的恐惧。还有一些人，他们则伪称弥塞努姆哪儿塌陷了、什么地方起火了，实际上并没有那些事，然而人们却信以为真。天空变亮了些，但不是阳光在照射，而是临近的火光在照映。火光一淡下去，重又是一片黑暗，灰烬也重新开始降落，又密又重。我们不得不时时站起来抖一抖，要不便可能被埋没，窒闷而死。我可以自夸的是，虽然陷于这样的危险，我却没有叹息，没有叫苦，想的只是我将和大家一起不幸地死去，一切将和我一起毁灭，而这是对死亡的最大慰藉。

浓雾终于减退，消散，像烟，又像云。真正的白天出现了，还有太阳照射，不过光线是那样的昏黄，像日食时常见的那样。人们用惊怖的眼神扫视着面前的一切，一切都变了，全都覆盖着一层灰，厚厚的，灰白如雪。我们回到弥塞努姆，稍作盥洗，在希望和恐惧之中度过了一个疑虑不安的夜晚。地震继续着，许多人吓得神志失常，说着可怕的预言，嘲笑自己和他人的不幸，人们继续处于恐惧之中。我们尽管经受了这样的危险，等待着新的危险的降临，但在没有得到舅父的消息之前，我们一直没有想到离开。

这些都算不上历史，你大概也不会把它们写进你的史书；倘若它们连信都算不上，那就只好责备你自己了，因为是你要我写的。

再见！

---

① 斯多葛派哲学认为，世界毁灭于火，神也同时消失，混沌重现。

[古罗马]马可·奥勒留

生命的沉思*

1. 一日之始就对自己说：我将遇见好管闲事的人、忘恩负义的人、傲慢的人、欺诈的人、嫉妒的人和孤僻的人。他们染有这些品性是因为他们不知道什么是善，什么是恶。但是，我——作为知道善和恶的性质，知道前者是美、后者是丑的人；作为知道做了错事的人们的本性是与我相似，我们不仅具有同样的血液和皮肤，而且分享同样的理智和同样一分神性的人——决不可能被他们中的任何一个人损害，因为任何人都不可能把恶强加于我，我也不可能迁怒于这些与我同类的人，或者憎恨他们。因为，我们是天生要合作的，犹如手足、唇齿和眼睑。那么，相互反对就是违反本性了，就是自寻烦恼和自我排斥。

2. 不论我是什么人，都只是一小小的肉体、呼吸和支配部分。丢开你的书吧；不要再让你分心，分心是不允许的；但仿佛你现在濒临死亡、轻视这肉体吧；那只是血液、骨骼和一种网状组织，一种神经、静脉和动脉的结构。也看看呼吸，它是一种什么东西？空气，并不总是同样的空气，而是每一刻都在排出和再吸入的空气。那第三就是支配部分了：这样来考虑它，你是一个老人；不要再让这成为一个奴隶，不要再像线拉木偶一样做反社会的运动，不要再不满意你现在的命运，或者躲避将来。

3. 所有从神而来的东西都充满神意。那来自命运的东西并不脱离本性，并非与神命令的事物没有关系和干连。所有的事物都从此流出；此外有一种必然，那是为着整个宇宙的利益的，而你是它的一部分。但整体的本性所带来的，对于本性的每一部分都是好的，有助于保持这一本性。而现在宇宙是通过各种元素及由这些元素组成的事物的变化保存其存在的。让这些原则对你有足够的力量，让它们总是决定你的意见吧。丢开对书本的渴望，你就能不抱怨着死去，而是欢乐、真诚地在衷心感谢神灵中死去。

---

* 马可·奥勒留(121～180)，古罗马帝国皇帝，哲学家。选自马可·奥勒留《沉思录》，何怀宏译，中国社会科学出版社1989年出版。题目为本书编者加。

4. 记住你已经把这些事情推迟得够久了，你从神灵得到的机会已够多了，但你没有利用它。你现在终于必须领悟那个你只是其中一部分的宇宙，领悟那种你的存在只是其中一段流逝的宇宙的管理；你只有有限的时间，如果你不用这段时间来清除你灵感上的阴霾，它就将逝去，你亦将逝去，并永不复返。

5. 每时每刻都要坚定地思考，就像一个罗马人，像一个赋有完整而朴实的尊严，怀着友爱、自由和正义之情感去做手头要做的事情的人那样。你要摆脱所有别的思想。如果你做你生活中的每一件事都仿佛它是最后的事，排除对理性命令的各种冷漠态度和强烈厌恶，排除所有虚伪、自爱和对给你的那一份的不满之情，你就将使自己得到解脱。你看到一个人只要把握多么少的东西就能过一种宁静的生活，就会像神的存在一样；因为就神灵来说，他们不会向注意这些事情的人要求更多的东西。

6. 你错待了自己，你错待了自己，我的灵魂，而你将不再有机会来荣耀自身。每个人的生命都是足够的，但你的生命却已近尾声，你的灵魂却还不去关照自身，而是把你的幸福寄予别的灵魂。

7. 你碰到的外部事物使你分心吗？给出时间来学习新的和好的东西而停止兜圈子吧。但你也必须避免被带到另一条道路。因为那些在生活中被自己的活动弄得筋疲力尽的人也是放浪者，他们没有目标来引导每一个行为，总之，他们的所有思想都是无目的的。

8. 不要去注意别人心里在想什么，一个人就很少会被看成是不幸福的，而那些不注意他们自己内心的活动的人却必然是不幸的。

9. 你必须总是把这记在心里：什么是整体的本性，什么是我的本性，两者怎么联系，我的本性是一个什么性质的整体的一部分；没有人阻止你说或者做那符合本性（你是其中的一部分）的事情。

10. 西奥菲拉斯图斯在他比较各种恶的行为时像一个真正的哲学家那样说（这种比较就像一个人根据人类的共同概念所作的比较）：因欲望而引起的犯罪比那些因愤怒而引起的犯罪更应该受谴责。因为，因愤怒而犯罪的人看来是因某种痛苦和不自觉的患病而失去了理智，但因欲望而犯罪的人却是被快乐所压倒，他的犯罪看来是更放纵和更懦弱。紧接着，他又以一种配得上哲学的方式说：因快乐而犯的罪比因痛苦而犯的罪更应该受谴责；总之，后者较像一个人首先被人错待，由于痛苦而陷入愤怒；而前者则是被他自己的冲动驱使做出恶事，是受欲望的牵导。

11. 由于你有可能在此刻辞世，那么相应地调节你的每一个行为和思想吧。如果有神灵存在，离开人世并非一件值得害怕的事情，因为神灵将不会使你陷入恶；但如果他们确实不存在，或者他们不关心人类的事务，那生活在一个没有神或神意的宇宙中对你意味着什么呢？而事实上他们是存在的，他们的确关心人类的事情，他们赋予人所有的手段使人能不陷人真正的恶。至于其他的恶，即便有的

话，神灵也不会使人陷入其中的。不陷人恶完全是在一个人的力量范围之内的。那不使一个人变坏的事物，怎么能使一个人的生活变坏呢？但宇宙的本性忽视这些事情是有可能的，但这不是由于无知，也不是因为有知，亦不是因为没有防止或纠正这些事情的力量，也不可能是因为它缺少力量或技艺，以致犯了如此大的一个错误——使好事和坏事竟然不加区别地降临于善人和恶人身上。但肯定，死生、荣辱、苦乐所有这些事情都同样地发生于善人和恶人身上，它们并不使我们变好或变坏。所以，这些事物既非善亦非恶。

12. 所有事物消失得多么快呀！在宇宙中是物体本身的消失，而在时间中是对它们的记忆的消失。这就是所有可感觉事物的性质，特别是那些伴有快乐的诱惑或骇人的痛苦的事物，或者是那些远播国外的虚浮名声的性质。它们是多么的无价值、可蔑视、肮脏、腐烂和易朽啊！所有这些都是理智能力要注意的。理智能力也要注意那些以意见和言论造成名声的人；注意什么是死亡这一事实：如果一个人观察死亡本身，通过反省的抽象力把所有有关死亡的想像分解为各个部分，他就将把死亡视为不过是自然的一种运转；如果有什么人害怕自然的运转，那他只是个稚气未脱的孩于。无论如何，死亡不仅是自然的一种运转，也是一件有利于自然之目的的事情。理智能力也要注意人是怎样接近神的，是通过他的什么部分接近神，以及他的这个部分是在什么时候这样做的。

13. 没有比这更悲惨的了：一个人旋转着穿越一切，像诗人说的那样打听地下的事情，猜测他的邻人心里的想法，而不知道只要专注于他心中的神并真诚地尊奉他就足够了。对心中神的尊奉在于使心灵免于激情和无价值的思想而保持纯洁，不要不满于那来自神灵和人们的东西。因为，来自神灵的东西，因其优越性是值得我们尊敬的；而来自人的东西，因我们与他们是亲族的缘故是我们应当珍重的。有时他们甚至在某种程度上因对善恶的无知而引起我们的怜悯，这种不辨善恶的缺陷并不亚于不辨黑白的缺陷。

14. 虽然你打算活 3000 年，活数万年，但还是要记住：任何人失去的不是什么别的生活，而只是他现在所过的生活；任何人所过的也不是什么别的生活，而只是他现在失去的生活。最长和最短的生命就如此成为同一。虽然那已逝去的并不相同，但现在对于所有人都是同样的。所以那丧失的看来就只是一单纯的片刻。因为一个人不可能丧失过去或未来——一个人没有的东西，有什么人能从他那里夺走呢？这样你就必须把这两件事牢记在心：一是所有来自永恒的事物犹如形式，是循环往复的，一个人是在 100 年还是在 2000 年或无限的时间里看到同样的事物，这对他都是一回事；二是生命最长者和濒临死亡者失去的是同样的东西。因为，唯一能从一个人那里夺走的只是现在。如果这是真的，即一个人只拥有现在，那么一个人就不可能丧失一件他并不拥有的东西。

15. 要记住一切都是意见。因为犬儒派摩尼穆斯所说的话是很显然的，这些

话的用途也是很显然的，只要一个人从这些真实的话中汲取教益。

16. 人的灵魂的确摧残自身。第一，是在它变成宇宙的一个肿块的时候，或者说，就其可能而言变成一个赘生物的时候。因为，为发生的事情烦恼就是使我们自己脱离本性——所有别的事物的本性都包含在这一本性的某一部分之中。第二，灵魂摧残自身是在它被什么人排斥甚或怀着恶意攻击的时候，那些愤怒的人的灵魂就是这样。第三，灵魂摧残自身是在它被快乐或痛苦压倒的时候。第四，灵魂摧残自身是在它扮演一个角色，言行不真诚的时候。第五，是在它让自己的行动漫无目标，不加考虑和不辨真相地做事的时候，因为甚至最小的事情也只有在参照一个目标来做时才是对的，而理性动物的目的就是要遵循理性和最古老的城邦和政府的法律。

17. 在人的生活中，时间是转瞬即逝的一个点，实体处在流动之中，知觉是迟钝的，整个身体的结构容易分解，灵魂是一涡流，命运之谜不可解，名声并非根据明智的判断。一言以蔽之，属于身体的一切只是一道激流，属于灵魂的只是一个梦幻，生命是一场战争，一个过客的旅居，身后的名声也迅速落人忘川。那么一个人靠什么指引呢？唯有哲学。而这就在于使一个人心中的神不受摧残，不受伤害，免于痛苦和快乐，不做无目的的事情，而且毫不虚伪和欺瞒，并不感到需要别人做或不做任何事情，此外，接受所有对他发生的事情，所有分配给他的份额，不管它们是什么，就好像它们是从那儿，从他自己所来的地方来的；最后，以一种欢乐的心情等待死亡，把死亡看作不是别的，只是组成一切生物的元素的分解。而如果在一个事物不断变化的过程中元素本身并没有受到损害，为什么一个人竟忧虑所有这些元素的变化和分解呢？因为死是合乎本性的，而合乎本性的东西都不是恶。

[古罗马]普罗提诺

灵魂的爱*

灵魂很自然地对神有一种爱，以一个处女对她的高贵的父亲的那种爱要求与神结合为一体。可是当她委身于创造时，她在婚姻中受骗了，于是她把她以前的爱转换成尘世的爱，失去了她的父亲，变得放荡起来。一直要等到她重新开始厌恶地上的放荡，她才再次纯洁起来，回到她父亲那里，才一切都好了。不知道这种天上的爱的人，也可以从地上的爱获知天上的爱的某种概念，以及拥有最喜爱的东西是多么愉快。且让他回想到他所爱的这些对象是凡俗的、变灭的，他的爱所攫取的只是一些泡影，很快地对事物发生厌恶，因为这些事物不是真正的爱的对象，也不是我们的善，也不是我们所追求的东西。而在更高的世界里，我们找到了真正的爱的对象，当我们抓住了、掌握了这种对象时，我们便有可能与它结合为一体，因为它并不是披挂着血肉的。

看到过这种爱的对象的人，是知道我所说的话的真理的，他知道灵魂如何在走向这个真理、接近并且分享这个真理时，便获得了一个新生命，因而在它的新情况中得知真正的生命的给予者在它以外，得知它不需要任何别的东西。而这样一个人也知道，我们应当抛开其余的一切，只是常住在爱的对象里，只是变成这个对象，剥去裹在我们身上的其余的一切，因此我们一定要赶快脱离这个世界上的事物，痛恨把我们缚在这些事物上的锁链，最后以我们的整个灵魂拥抱爱的对象，不让我们有一部分不与神接触。即便在这个世界里、在肉体中间，我们也可能用这样的方式来看神和我们自己，因为我们这样看是合法的。我们看到自己沐浴在光明之中，充满着灵明事物的光辉，甚至可以说充满了光明本身，纯净，毫无重量，一直向上升。我们把自己就看成这个样子，不，就看成神自身。使我们燃烧起来的就是神。可是当我们又下沉到地上时，我们就脱离这种境界了。

---

* 普罗提诺(204～270)，罗马帝国时期新柏拉图主义哲学的奠基者。选自《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系编，三联书店1957年出版。题目为本书编者加。

[古罗马]查士丁尼

法学总论*

一、序

以我主耶稣基督的名义，恺撒·弗拉维·查士丁尼皇帝，征服阿拉曼、哥特、弗朗克、日耳曼、安特、阿兰、汪达尔、亚非利加的虔敬的、幸运的、光荣的、凯旋的、永远威严的胜利者，向有志学习法律的青年们致意。

皇帝的威严光荣不但依靠兵器，而且须用法律来巩固，这样，无论在战时或平时，总是可以将国家治理得很好；皇帝不但能在战场上取得胜利，而且能采取法律手段排除违法分子的非法行径，皇帝既是虔诚的法纪伸张者，又是征服敌人的胜利者。

1. 朕以不懈的努力、极度审慎的态度，并得到上帝的保佑，达到了上述双重目的。朕所统治下的各野蛮民族都能认识到本皇帝的武功，亚非利加和许多其他行省的情况也都证实了这一点，经过了一个很长时期，并由于上苍保佑，我们终于获得了胜利，把它们重新置于罗马统治之下，归入我们帝国的版图。此外，各族人民现在都受治于我们已经颁行的或编纂的法律了。

2. 朕将以往杂乱的大量皇帝宪令加以整理使之协调一致以后，就将注意力转向浩繁的古法书籍。我们好像横渡大海一样，由于上苍保佑，终于完成了一件曾经认为是无望的工作。

3. 得到上帝保佑而完成了这件工作之后，朕召见了最杰出的人物、法官、前宫廷财务大臣特里波尼以及两位卓越人士，即法学教授亚奥斐里斯和多罗西斯，他们三人早已不止一次地向我们证明了他们的才能、法律知识和对我们命令的忠诚；朕特别委任他们，在本皇帝的权威和指导下，编写《法学阶梯》。这样，你们便可以不再从古老和不真实的来源中去学习初步法律知识，而可以在皇帝智慧的光辉指引

---

* 查士丁尼(482～565)，古罗马皇帝，曾努力恢复罗马帝国的统一。选自查士丁尼《法学总论》，张企泰译，商务印书馆1989年出版。

下学习；同时，你们的心灵和耳朵，除了汲取在实践中得到的东西之外，不致接受任何无益的和不正确的东西。因此，从前须先学习三年之后，才能勉强阅读皇帝宪令，现在你们一开始就将阅读这些宪令。你们是这样的光荣、这样的幸运，以至于你们所学到的法律知识，从头至尾，都是你们皇帝亲口传授的。

4. 因此，在把全部古法书籍编辑为《学说汇纂》共计 50 卷以后（这是在杰出人物特里波尼亚和其他卓越而有才识的人协助下完成的），朕又命令把这部《法学阶梯》分为四卷，其中包括全部法学的基本原理。

5. 在这四卷里，简要阐述一些古代法律，以及那些历久不用而湮没，经由皇帝权力而重见天日的内容。

6. 这四卷乃根据古代各卷法学阶梯，尤其根据我们盖尤斯所著的几部释义——《法学阶梯》和《日常事件法律实践》等——以及许多其他释义编成，由上述三位学者向朕提出。朕详加阅读审核之后，赋予这部著作本皇帝宪令所具有的全部效力。

7. 因此，应该热心接受和不懈努力学习我们这些法律。你们要表明自己学得很精通，因此可以怀有美好的希望，在完成全部学业之后，你们能够在可能委托给你们的不同地区内，治理我们的帝国。

二、正义和法律

正义是给予每个人他应得的部分的这种坚定而恒久的愿望。

1. 法学是关于神和人的事物的知识；是关于正义和非正义的科学。

2. 在一般地说明了这些概念之后，朕认为开始阐明罗马人民法律的最适宜的方法，看来只能是首先作简明的解释，然后极度审慎地和精确地深入细节。因为如果一开始就用各种各样的繁复题材来加重学生思想的负担，这时候学生对这些还很陌生而不胜负担，那么就会发生下列两种情况之一：或者我们将使他们完全放弃学习，或者我们将使他们花费很大工夫，有时还会使他们对自己丧失信心（青年们多半就因而被难倒），最后才把他们带到目的地；而如果通过更平坦的道路，他们本可既不用费劲，也不会丧失自信，很快地被带到那里。

3. 法律的基本原则是：为人诚实，不损害别人，给予每个人他应得的部分。

4. 法律学习分为两部分，即公法与私法。公法涉及罗马帝国的政体，私法则涉及个人利益。这里所谈的是私法，包括三部分，由自然法、万民法和市民法的基本原则所构成。

三、自然法、万民法和市民法

自然法是自然界教给一切动物的法律。因为这种法律不是人类所特有，而是一切动物都具有的，不论是天空、地上或海里的动物。由自然法产生了男与女的结合，我们把它叫作婚姻；从而有子女的繁殖及其教养。我们看到，除人之外，其他一切动物都被视为同样知道这种法则。

1. 市民法与万民法有别，任何受治于法律和习惯的民族都部分适用自己特有的法律，部分则适用全人类共同的法律。每一民族专为自身治理制定的法律，是这个国家所特有的，叫作市民法，即该国本身特有的法。至于出于自然理性而为全人类制定的法，则受到所有民族的同样尊重，叫作万民法，因为一切民族都适用它。因此，罗马人民所适用的，一部分是自己特有的法律，另一部分是全人类共同的法律。组成我们法律的这两部分的性质，我们将在适当场合阐述。

2. 每一国家的市民法是以它适用的国家命名的，例如雅典的市民法。如果把梭伦或德累科的法律称为雅典的市民法，也没有错。因此，我们把罗马人民或奎利迭人民适用的法律叫作罗马人的市民法或奎利迭人的市民法。其实罗马人亦称奎利迭人，这名称是从奎利努斯(Quirinus)一字而来的。但若谈到法律而不加上哪个民族时，那么，所指的是我们自己的法，正如我们谈到“诗人”而不说姓名，在希腊人那里就是指杰出的荷马，在我们这里是指维吉尔。至于万民法，则是全人类共同的。它包含着各民族根据实际需要和生活必需而制订的一些法则，例如战争发生了，跟着产生俘虏和奴役，而奴役是违背自然法的(因为根据自然法，一切人都是生而自由的)。又如几乎全部契约，如买卖、租赁、合伙、寄存、可以实物偿还的借贷以及其他，都起源于万民法。

3. 我们的法律或是成文的，或是不成文的，正如希腊的法律，有些是成文的，有些是不成文的。成文法包括法律、平民决议、元老院决议、皇帝的法令、长官的告示和法学家的解答。

4. 法律是罗马人民根据元老院长官例如执政官的提议制定的。平民决议是平民根据平民长官例如护民官的提议而制定的。平民之不同于人民正像人种之不同于人类；因为人民是指全体公民，包括贵族和元老在内，而平民则是指贵族和元老以外的其他公民而言。但自从豪而顿西法通过以来，平民决议已经开始具有与法律相等的效力。

5. 元老院决议是元老院所命令的和制定的，因为罗马人口已增长到了这样的程度，以至于很难把他们召集在一起来通过法律，所以向元老院咨询以代替向人民咨询，似乎是对的。

6. 皇帝的决定也具有法律效力，因为根据赋予他权力的王权法，人民把他们

的全部权威和权力移转给他。因此，凡是皇帝的批复中的命令、在审理案件时的裁决、在诏令中的规定，当然都是法律，所有这些统称宪令。显然其中有些是个人性质的，而不构成先例，因为皇帝无意使其成为先例。如皇帝因某人有功而给予恩赏，或因某人有罪而予以惩罚，或赐与某人额外救助，这些行为都不超越这一特定人的范围。至于其他宪令，由于它们是普遍的，无疑地对于一切人都有约束力。

7. 大法官告示同样具有法律权威。我们惯常把这些告示叫作长官法，因为这种法是由佩戴勋章的人，即长官的批准而生效的。市政官就某些事项有时也发布告示，这种告示构成长官法的一部分。

8. 法学家的解答是那些被授权判断法律的人们所作出的决定和表示的意见。古时规定应该有人公开解释法律，这些人由皇帝赋予权力就法律问题作出解答，称为法学家。他们的一致决定和意见具有这样的权威，根据宪令规定，审判员也不得拒绝遵从。

9. 不成文法是习惯确立的法律，因为古老的习惯经人们加以沿用的同意而获得效力，就等于法律。

10. 因此，把市民法区分为两种，是合宜的。这看来是导源于雅典和拉塞戴蒙这两个国家的不同习惯，因为这两个国家的一贯做法是：拉塞戴蒙人宁愿把作为法律来遵守的东西，记在心里，至于雅典人则宁愿把在成文法中所载的东西妥善地保存下来。

11. 各民族一体遵守的自然法则是上帝神意制定的，因此始终是固定不变的。至于每一国家为自身所制定的法律则经常变动，其变动或由于人民的默示同意，或由于以后制订的其他法律。

12. 我们所适用的全部法律，或是关于人的法律，或是关于物的法律，或是关于诉讼的法律。首先考察人，因为如果不了解作为法律的对象的人，就不可很好地了解法律。

四、
中华文明精神

诗经(节录)*

雨无正

浩浩昊天,不骏其德。降丧饥馑,斩伐四国。旻天疾威,弗虑弗图。舍彼有罪,既伏其辜。若此无罪,沦胥以铺。

周宗既灭,靡所止戾。正大夫离居,莫知我勩。三事大夫,莫肯夙夜。邦君诸侯,莫肯朝夕。庶曰式臧,覆出为恶。

如何昊天!辟言不信。如彼行迈,则靡所臻。凡百君子,各敬尔身。胡不相畏,不畏于天?

戎成不退,饥成不遂。曾我暬御,憯憯日瘁。凡百君子,莫肯用讯。听言则答,谮言则退。

哀哉不能言,匪舌是出,维躬是瘁。哿矣能言,巧言如流,俾躬处休。

维曰于仕,孔棘且殆。云不可使,得罪于天子。亦云可使,怨及朋友。

谓尔迁于王都,曰予未有室家。鼠思泣血,无言不疾。昔尔出居,谁从作尔室?

烝民

天生烝民,有物有则。民之秉彝,好是懿德。天监有周,昭假于下。保兹天子,

---

* 《雨无正》选自《诗经·小雅》,《烝民》选自《诗经·大雅》。

生仲山甫。

仲山甫之德，柔嘉维则。令仪令色。小心翼翼。古训是式。威仪是力。天子是若，明命使赋。

王命仲山甫，式是百辟，缵戎祖考，王躬是保。出纳王命，王之喉舌。赋政于外，四方爰发。

肃肃王命，仲山甫将之。邦国若否，仲山甫明之。既明且哲，以保其身。夙夜匪解，以事一人。

人亦有言，柔则茹之，刚则吐之。维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐。不侮矜寡，不畏强御。

人亦有言，德輶如毛，民鲜克举之。我仪图之，维仲山甫举之。爱莫助之。衮职有阙，维仲山甫补之。

仲山甫出祖。四牡业业。征夫捷捷，每怀靡及。四牡彭彭，八鸾锵锵。王命仲山甫，城彼东方。

四牡骙骙，八鸾喈喈。仲山甫徂齐，式遄其归。吉甫作诵，穆如清风。仲山甫永怀，以慰其心。

论语(节录)

学而第一

子曰:"学而时习之,不亦说乎!有朋自远方来,不亦乐乎!人不知而不愠,不亦君子乎!"

有子曰:"其为人也孝弟,而好犯上者,鲜矣;不好犯上,而好作乱,未之有也。君子务本,本立而道生。孝弟也者,其为仁之本与!"

子曰:"巧言令色,鲜矣仁。"

曾子曰:"吾日三省吾身:为人谋而不忠乎?与朋友交而不信乎?传不习乎?"

子曰:"道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。"

子曰:"弟子入孝,出则弟,谨而信,泛爱众而亲仁。行有余力,则以学文。"

子夏曰:"贤贤,易色;事父母,能竭其力;事君,能致其身;与朋友交,言而有信。虽曰未学,吾必谓之学矣。"

子曰:"君子不重则不威,学则不固。主忠信,无友不如己者。过,则勿惮改。"

曾子曰:"慎终追远,民德归厚矣。"

子禽问于子贡曰:"夫子至子是邦也,必闻其政,求之与?抑与之与?"子贡曰:"夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也,其诸异乎人之求之与!"

子曰："父在观其志，父没观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。"

有子曰："礼之用，和为贵；先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。"

有子曰："信近于义，言可复也；恭近于礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。"

子曰："君子食无求饱，居无求安；敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。"

子贡曰："贫而无谄，富而无骄，何如？"子曰："可也。未若贫而乐，富而好礼者也。"

子贡曰："《诗》云：'如切如磋，如琢如磨。'其斯之谓与？"子曰："赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者。"

子曰："不患人之不己知，患不知人也。"

里仁第四

子曰："里仁为美。择不处仁，焉得知？"

子曰："不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。"

子曰："唯仁者能好人，能恶人。"

子曰："苟志于仁矣，无恶也。"

子曰："富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必子是。"

子曰："我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。"

子曰："人之过也，各于其党。观之，斯知仁矣。"

子曰："朝闻道，夕死可矣。"

子曰："士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。"

子曰："君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。"

子曰："君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠。"

子曰："放于利而行，多怨。"

子曰："能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国，如礼何？"

子曰："不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也。"

子曰："参乎！吾道一以贯之。"曾子曰："唯。"
子出，门人问曰："何谓也？"曾子曰："夫子之道，忠恕而已矣。"

子曰："君子喻子义，小人喻于利。"

子曰："见贤思齐焉，见不贤而内自省也。"

子曰："事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。"

子曰："父母在，不远游。游必有方。"

子曰："三年无改于父之道，可谓孝矣。"

子曰："父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。"

子曰："古者言之不出，耻躬之不逮也。"

子曰："以约失之者鲜矣。"

子曰："君子欲讷于言而敏于行。"

子曰："德不孤，必有邻。"

子游曰："事君数，斯辱矣；朋友数，斯疏矣。"

先进第十一

子曰："先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。"

子曰："从我于陈、蔡者，皆不及门也。"

德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。

子曰："回也，非助我者也，子吾言无所不说。"

子曰："孝哉闵子骞！人不间于其父母昆弟之言。"

南容三复"白圭"，孔子以其兄之子妻之。

季康子问："弟子孰为好学？"
孔子对曰："有颜回者好学，不幸短命死矣！今也则亡。"

颜渊死，颜路请子之车以为之椁。
子曰："才不才，亦各言其子也。鲤也死，有棺而无椁。吾不徒行以为之椁。以吾从大夫之后，不可徒行也。"

颜渊死。子曰："噫！天丧予！天丧予！"

颜渊死，子哭之恸。从者曰："子恸矣。"
曰："有恸乎？非夫人之为恸而谁为！"

颜渊死，门人欲厚葬之。子曰："不可。"
门人厚葬之。子曰："回也，视予犹父也，予不得视犹子也。非我也，夫二三子也。"

季路问事鬼神。子曰："未能事人，焉能事鬼？"
曰："敢问死。"
曰："未知生，焉知死？"

闵子侍侧，闇闇如也；子路，行行如也；冉有、子贡，侃侃如也。子乐。"若由也，不得其死然。"

鲁人为长府。闵子骞曰："仍旧贯，如之何？何必改作？"
子曰："夫人不言，言必有中。"

子曰："由之瑟，奚为于丘之门？"
门人不敬子路。子曰："由也升堂矣，未入于室也。"

子贡问："师与商也，孰贤？"
子曰："师也过，商也不及。"
曰："然则师愈与？"
子曰："过犹不及。"

季氏富于周公，而求也为之聚敛而附益之。
子曰："非吾徒也。小子鸣鼓而攻之，可也。"

柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。

子曰："回也其庶乎，屡空。赐不受命而货殖焉，亿则屡中。"

子张问善人之道。子曰："不践迹，亦不入于室。"

子曰："论笃是与，君子者乎？色庄者乎？"

子路问："闻斯行诸？"
子曰："有父兄在，如之何其闻斯行之？"
冉有问："闻斯行诸？"
子曰："闻斯行之。"
公西华曰："由也问闻斯行诸，子曰'有父兄在'；求也问闻斯行诸，子曰'闻斯行

之'。赤也惑，敢问。"

子曰："求也退，故进之；由也兼人，故退之。"

子畏于匡，颜渊后。

子曰："吾以女为死矣。"

曰："子在，回何敢死？"

季子然问："仲由、冉求可谓大臣与？"

子曰："吾以子为异之问，曾、由与求之问。所谓大臣者，以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。"

曰："然则从之者与？"

子曰："弑父与君，亦不从也。"

子路使子羔为费宰。子曰："贼夫人之子。"

子路曰："有民人焉，有社稷焉。何必读书，然后为学？"

子曰："是故恶夫佞者。"

子路、曾皙、冉有、公西华侍坐。

子曰："以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰，'不吾知也。'如或知尔，则何以哉？"

子路率尔而对曰："千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑。由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。"

夫子哂之。"求！尔何如？"

对曰："方六七十，如五六十。求也为之，比及三年，可使足民。如其礼乐，以俟君子。"

"赤！尔何如？"

对曰："非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。"

"点！尔何如？"

鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰："异乎三子者之撰。"

子曰："何伤乎？亦各言其志也。"

曰："莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。"

夫子喟然叹曰："吾与点也！"

三子者出，曾皙后。曾皙曰："夫三子者之言何如？"

子曰："亦各言其志也已矣。"

曰："夫子何哂由也？"

曰："为国以礼，其言不让，是故哂之。"

"唯求则非邦也与？"

"安见方六七十，如五六十而非邦也者？"

"唯赤则非邦也与？"

"宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大？"

孟　子

孟子(节录)

尽心下

论民贵君轻章

孟子曰:“民为贵,社稷次之 ,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷,则变置。牺牲既成,粢盛既絜,祭祀以时,然而旱干水溢,则变置社稷。”

礼记(节录)

大学

大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。

知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。

物有本末,事有终始,知所先后,则近道矣。

古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。

物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。

自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。

其本乱,而末治者,否矣。其所厚者薄,而其所薄者厚,未之有也。

中庸

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。

道也者,不可须臾离也;可离,非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。

喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

孝经(节录)

一

夫孝,德之本也,教之所由生也。……身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也;立身行道,扬名于后世,以显父母,孝之终也。

——《孝经·开宗明义章》

二

夫孝,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民是则之。则天之明,因地之利,以顺天下。是以其教不肃而成,其政不严而治。先王见教之可以化民也,是故先之以博爱,而民莫遗其亲;陈之以德义,而民兴行;先之以敬让,而民不争;导之以礼乐,而民和睦;示之以好恶,而民知禁。

——《孝经·三才章》

老　子

道德经

第一章

道可道，非常道；名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

第二章

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而不居。夫惟不居，是以不去。

第三章

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。常使无知无欲，使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。

第四章

道冲而用之又弗盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮似或存，吾不知其谁之子，象帝之先。

第五章

天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。天地之间，其犹橐龠乎？虚而不屈，动而愈出。多言数穷，不如守中。谷神不死，是谓玄牝，玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。

第六章

天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。

第七章

上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善仁，言善信，政善治，事善能，动善时。夫惟不争，故无尤。

第八章

持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保。金玉满室，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成名遂身退，天之道。

第九章

载营魄抱一，能无离乎？专气至柔，能如婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能无雌乎？明白四达，能无以知乎？生之畜之，生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

第十章

三十辐共一毂，当其无，有车之用。埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。

第十一章

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。

第十二章

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱？宠为下，得之若惊，失之若惊，是为宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，惟吾有身，苟吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，则可寄于天下；爱以身为天下，乃可托于天下矣。

第十三章

视之不见名曰夷，听之不闻名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无象之象，是谓忽恍恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。

第十四章

古之善为士者，微妙玄通，深不可识。夫惟不可识，故强为之容。豫若冬涉川，犹若畏四邻，俨若客，涣若冰将释，孰兮其若朴，旷兮其若谷，浑兮其若浊。孰能浊以止静之徐清？孰能安以久动之徐生？保此道者不欲盈，夫惟不盈，故能敝而不新成。

第十五章

致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。殁身不殆。

第十六章

太上，下知有之。其次，亲之誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，有不信。犹兮其贵言。巧成事遂，百姓皆谓我自然。大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。绝仁弃义，民复孝慈；绝圣弃智，民利百倍；绝巧弃利，盗贼无有。此三者，以为文不足，故令有所属，见素抱朴，少私寡欲。

第十七章

绝学无忧。唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去何若？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！众人熙熙，如享太牢，如登春台。我独泊兮其未兆，若婴儿之未孩，乘乘兮若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我独若昏；俗人察察，我独闷闷。忽兮若晦，飘兮若无所止。众人皆有以，我独顽似鄙。我独异于人，而贵食母。

第十八章

孔德之容，惟道是从。道之为物，惟恍惟忽。忽兮恍其中有象；恍兮忽其中有物。窈兮冥，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以阅众甫。吾何以知众甫之然哉？以此。

第十九章

曲则全，枉则直，洼则盈，弊则新，少则得，多则惑，是以圣人抱一为天下式。不自见故明，不自恃故彰，不自伐故有功，不自矜故长。夫惟不争，故天下莫能与之争。古之所谓曲则全者，岂虚言哉！诚全而归之。

第二十章

希言自然。飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？故从事于道者同于道，德者同于德，失者同于失。同于道者，道亦得之；同于德者，德亦德之；同于失者，失亦得之。信不足，有不信。跂者不立，跨者不行，自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长，其于道也。曰馀食赘行，物或恶

之，故有道者不处。

第四十一章

为学日益，为道日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为矣。故取天下者，常以无事。及其有事，不足以取天下。

第四十二章

圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之。德善矣，信者吾信之，不信者吾亦信之，德信矣。圣人在天下，惵惵为天下浑其心。百姓皆注其耳目，圣人皆孩之。

第四十三章

出生入死。生之徒十有三；死之徒十有三，人之生，动之死地十有三。夫何故？以其生生之厚。盖闻善摄生者，陆行不避兕虎，入军不被甲兵；兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地。

第四十四章

道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。

第四十五章

天下有始以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是谓袭常。

第四十六章

使我介然有知，行于大道，惟施是畏。大道甚夷，而民好径。朝甚除，田甚芜，

仓甚虚，服文采，带利剑，厌饮食，资货有余，是谓盗夸。非道哉！

第四十七章

善建者不拔，善抱者不脱，子孙祭祀不辍。修之身，其德乃真；修之家，其德乃余；修之乡，其德乃长；修之邦，其德乃丰；修之天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。

第四十八章

含德之厚，比于赤子。毒虫不螫，猛兽不据，攫鸟不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而峻作，精之至也；终日号而不嗄，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使气曰强，物壮则老，是谓不道，不道早已。

第四十九章

知者不言，言者不知。塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，是谓玄同。故不可得而亲，不可得而疏，不可得而利，不可得而害，不可得而贵，不可得而贱。故为天下贵。

第五十章

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知天下之然哉？天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起；法令滋章，盗贼多有。故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。祸兮福所倚，福兮祸所伏。孰知其极？其无正邪。正复为奇，善复为妖，民之迷其日故久矣。是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。

第五十一章

治人事天莫如啬。夫惟啬，是以早服。早服是谓重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极，莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，长生久视之道。

第五十二章

治大国者若烹小鲜。以道莅天下者，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人；非其神不伤人也，圣人亦不伤民。夫两不相伤，则德交归焉。

第五十三章

大国者下流。天下之交，天下之牝。常以静胜牡，牝以静为下。故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。或下以取，或下而取。大国不过欲兼畜人，小国不过欲人事人，夫两者各得其所欲，故大者宜为下。

第五十四章

道者万物之奥，善人之宝，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何弃之有！故立天子，置三公，虽有拱璧以先驷马，不如坐进此道。古之所以贵此道者何？不曰求以得，有罪以免邪？故为天下贵。

第五十五章

为无为，事无事，味无味。大小多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细，是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信，多易必多难，是以圣人犹难之，故终无难。其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九成之台，起于累土；千里之行，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而失之。慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货。学不学，复众人之所过。以恃万物之自然，而不敢为。

第五十六章

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦楷式。常知楷式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，乃至于大顺。

第五十七章

江海所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以欲上人民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。天下皆谓我道大似不肖。夫惟大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫。

第五十八章

吾有三宝，持而宝之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。今舍其慈且勇，舍其俭且广，舍其后且先，死矣！夫慈，以战则胜，以守则固，天将救之，以慈卫之。善为士者不武，善战者不怒，善胜敌者不与，善用人者为之下。是谓不争之德，是谓用人之力，是谓配天古之极。用兵有言，吾不敢为主而为客，不敢进寸而退尺。是谓行无行，攘无臂，执无兵，扔无敌。祸莫大于无敌，无敌几亡吾宝。故抗兵相加，哀者胜矣。

第五十九章

吾言甚易知甚易行，天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫惟无知，是以不我知也。知我者希，则我者贵，是以圣人被褐怀玉。知不知，上；不知知，病。夫惟病病，是以之病也。圣人之病，以其病病，是以不病。

第六十章

民不畏威，大威至矣。无狭其所居，无厌其所生。夫惟不厌，是以不厌。是以圣人自知不自见，自爱不自贵。故去彼取此。

第六十一章

勇于敢则杀，勇于不敢则活。此两者，或利或害。天之所恶，孰知其故？是以圣人犹难之。天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，繟然而善谋。天网恢恢，疏而不失。民不畏死，奈何以死惧之！若使民常畏死而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？常有司杀者杀，而代司杀者杀，是代大匠斲。夫代大匠斲者，希不伤其手矣。

第六十二章

民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。民之轻死，以其生生之厚也，是以轻死。夫惟无以生为者，是贤于贵生焉。

第六十三章

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔弱，其死也枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵强则不胜，木强则兵。强大处下，柔弱处上。

第六十四章

天之道，其犹张弓乎！高者抑之，下者举之；有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足而奉有余。孰能以有余奉天下？惟有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤邪。

第六十五章

天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能先，其无以易之。柔之胜刚，弱之胜强，天下莫不知，莫能行。是以圣人云，能受国之垢，是为社稷主；能受国之不祥，是为天下王。正言若反。

第六十六章

和大怨，有余怨，安可以为善？是以圣人执左契，而不责于人。故有德司契，无德司徹。天道无亲，常与善人。

第六十七章

小国寡民，使有什伯人之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其民，乐其俗。邻国相望，鸡犬之音相闻，民至老死不相往来。

第六十八章

信言不美，美言不信；善者不辩，辩者不善；知者不博，博者不知。圣人不积，既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。天之道，利而不害。圣人之道，为而不争。

墨　子

墨子(节录)

兼爱上

圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则不能治。譬之如医之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，则弗能攻。治乱者何独不然！必知乱之所自起，焉能治之；不知乱之所自起，则弗能治。圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。

当察乱何自起，起不相爱。臣子之不孝君父，所谓乱也。子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利。此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。父自爱也，不爱子，故亏子而自利；兄自爱也，不爱弟，故亏弟而自利；君自爱也，不爱臣，故亏臣而自利。是何也？皆起不相爱。虽至天下之为盗贼者亦然。盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室；贼爱其身，不爱人，故贼人以利其身。此何也？皆起不相爱。虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者，亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家；诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国。天下之乱物，具此而已矣。察此何自起，皆起不相爱。

若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？视父兄与君若其身，恶施不孝，犹有不慈者乎？视弟子与臣若其身，恶施不慈，故不孝不慈亡有。犹有盗贼乎？故视人之室若其室，谁窃？故视人身若其身，谁贼？故盗贼亡有。犹有大夫之相乱家，诸侯之相攻国者乎？视人家若其家，谁乱？视人国若其国，谁攻？故大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱，国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。

故圣人以治天下为事者，恶得不禁恶而劝爱！故天下兼相爱则治，交相恶则乱。故子墨子曰“不可以不劝爱人”者此也。

兼爱中

子墨子言曰：仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。然则天下之利何也？天下之害何也？子墨子言曰：今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼，君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和调，此则天下之害也。

然则崇此害亦何用生哉？以不相爱生邪？子墨子言：以不相爱生。今诸侯独知爱其国，不爱人之国，是以不惮举其国，以攻人之国。今家主独知爱其家，而不爱人之家，是以不惮举其家，以篡人之家。今人独知爱其身，不爱人之身，是以不惮举其身，以贼人之身。是故诸侯不相爱则必野战，家主不相爱则必相篡，人与人不相爱则必相贼，君臣不相爱则不惠忠，父子不相爱则不慈孝，兄弟不相爱则不和调。天下之人皆不相爱，强必执弱，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也，是以行者非之。

既以非之，何以易之？子墨子言曰：以兼相爱交相利之法易之。然则兼相爱交相利之法将奈何哉？子墨子言：视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之。

然而今天下之士、君子曰："然。乃若兼则善矣，虽然，天下之难物于故也。"子墨子言曰：天下之士君子特不识其利，辩其故也。今若夫攻城野战，杀身为名，此天下百姓之所皆难也，苟君说之，则士众能为之。况于兼相爱，交相利，则与此异。夫爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之。此何难之有！特上弗以为政，士不以为行故也。

昔者晋文公好士之恶衣，故文公之臣皆牂羊之裘，韦以带剑，练帛之冠，人以见于君，出以践于朝。是其故何也？君说之，故臣为之也。

昔者楚灵王好士细要，故灵王之臣皆以一饭为节，胁息然后带，扶墙然后起。比期年，朝有黧黑之色。是其故何也？君说之，故臣能之也。

昔越王勾践好士之勇，教驯其臣。和合之焚舟失火，试其士曰："越国之宝尽在此。"越王亲自鼓其士而进之，士闻鼓音，破碎乱行，蹈火而死者左右百人有余。越王击金而退之。

是故子墨子言曰：乃若夫少食恶衣，杀人而为名，此天下百姓之所皆难也，若苟君说之，则众能为之。况兼相爱，交相利，与此异矣。夫爱人者，人亦从而爱之；利人者，人亦从而利之；恶人者，人亦从而恶之；害人者，人亦从而害之。此何难之有

焉，特士不以为政，而士不以为行故也。……

节用上

圣人为政一国，一国可倍也。大之为政天下，天下可倍也。其倍之，非外取地也，因其国家去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令兴事使民用财也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。

其为衣裘何？以为冬以圉寒，夏以圉暑。凡为衣裘之道，冬加温，夏加清者，芋鉏不加者去之。其为宫室何？以为冬以圉风寒，夏以圉暑雨，有盗贼加固者，芋鉏不加者去之。其为甲盾五兵何？以为以圉寇乱盗贼，若有寇乱盗贼，有甲盾五兵者胜，无者不胜，是故圣人作为甲盾五兵。凡为甲盾五兵，加轻以利，坚而难折者，芋鉏不加者去之。其为舟车何？以为车以行陵陆，舟以行川谷，以通四方之利。凡为舟车之道，加轻以利者，芋鉏不加者去之。凡其为此物也，无不加用而为者。是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。有去大人之好聚珠玉鸟兽犬马，以益衣裘宫室甲盾五兵舟车之数，于数倍乎？若则不难。故孰为难倍？唯人为难倍。……

孙　子

孙子兵法(节录)*

孙子曰:兵者,国之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。

故经之以五事,校之以计而索其情:一曰道,二曰天,三曰地,四曰将,五曰法。道者,令民与上同意也,故可以与之死,可以与之生,而不畏危。天者,阴阳、寒暑、时制也。地者,远近、险易、广狭、死生也。将者,智、信、仁、勇、严也。法者,曲制、官道、主用也。凡此五者,将莫不闻,知之者胜,不知者不胜。故校之以计而索其情,曰:主孰有道?将孰有能?天地孰得?法令孰行?兵众孰强?士卒孰练?赏罚孰明?吾以此知胜负矣。

将听吾计,用之必胜,留之;将不听吾计,用之必败,去之。

计利以听,乃为之势,以佐其外。势者,因利而制权也。

兵者,诡道也。故能而示之不能,用而示之不用,近而示之远,远而示之近;利而诱之,乱而取之,实而备之,强而避之,怒而挠之,卑而骄之,佚而劳之,亲而离之。攻其无备,出其不意。此兵家之胜,不可先传也。

夫未战而庙算胜者,得算多也。未战而庙算不胜者,得算少也。多算胜,少算不胜,而况于无算乎!吾以此观之,胜负见矣。

---

* 选自《孙子兵法·计篇》。

韩　非

韩非子(节录)*

好心与坏心

宋有富人，天雨墙坏，其子曰："不筑，必将有盗。"其邻人之父亦云。暮而果大亡其财。其家甚智其子，而疑邻人之父……厚者为戮，薄者见疑，则非知之难也，处之则难也。

——说难篇

人逐利而为

故王良爱马，越王勾践爱人，为战与驰。医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故舆人成舆则欲人之富贵，匠人成棺则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵则舆不售，人不死则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之党成而欲君之死也，君不死则势不重。情非憎君也，利在君之死也。故人主不可以不加心于利己死者。故日月晕围子外，其贼在内，备其所憎，祸在所爱。

——备内篇

圣人没有耻辱

勾践入宦于吴，身执干戈为吴王洗马，故能杀夫差于姑苏。文王见囚于王门，颜色不变，而武王擒纣子牧野。故曰："守柔曰强。"越王之霸也不病宦，武王之王也不病囚。故曰："圣人之不病也，以其不病，是以无病也。"

——喻老篇

---

* 选自《韩非子》。文中小标题为编者所加。

得胜之道

赵襄主学御于王子期，俄而与于期逐，三易马而三后。襄主曰："子之教我御，术未尽也。"对曰："术已尽，用之则过也。凡御之所贵：马体安于车，人心调于马，而后可以进速致远。今君后则欲逮臣，先则恐逮于臣。夫诱道争远，非先则后也。而先后心皆在于臣，上何以调于马，此君之所以后也。"

——喻老篇

文王的手段

周有玉版，纣令胶鬲索之，文王不予，费仲来求，因予之。是胶鬲贤而费仲无道也。周恶贤者之得志也，故予费仲。文王举太公于渭滨者，贵之也；而资费仲玉版者，是爱之也。故曰："不贵其师，不爱其资，虽知大迷，是谓要妙。"

——喻老篇

自胜者强

子夏见曾子。曾子曰："何肥也？"对曰："战胜，故肥也。"曾子曰："何谓也？"子夏曰："吾入见先王之义则荣之，出见富贵之乐又荣之，两者战于胸中，未知胜负，故臞。今先王之义胜，故肥。"是以志之难也，不在胜人，在自胜也。故曰："自胜之谓强。"

——喻老篇

巧诈不如拙诚

乐羊为魏将而攻中山，其子在中山。中山之君烹其子而遗之羹，乐羊坐于幕下而啜之，尽一杯。文侯谓堵师赞曰："乐羊以我故而食其子之肉。"答曰："其子而食之，且谁不食？"乐羊罢中山，文侯赏其功而疑其心。孟孙猎得麑，使秦西巴持之归，其母随之而啼，秦西巴弗忍而与之。孟孙适，至而求麑。答曰："余弗忍而与其母。"孟孙大怒，逐之。居三月，复召以为其子傅。其御曰："曩将罪之，今召以为子傅，何也？"孟孙曰："夫不忍麑，又且忍吾子乎？"故曰："巧诈不如拙诚。"乐羊以有功见疑，秦西巴以有罪益信。

——说林上篇

两张嘴巴的虫

虫有蜮者，一身两口，争食相齕也，遂相杀也。人臣之争事而亡其国者，皆蜮类也。

——说林下篇

伯乐教相马

伯乐教其所憎者相千里之马，教其所爱者相驽马。以千里之马时一有，其利缓，驽马日售，其利急。此周书所谓“下言而上用者，惑也。”

——说林下篇

立法如涧谷

二董阙于为赵上地守，行石邑山中，见涧深，峭如墙，深百仞，因问其旁乡左右曰：“人尝有入此者乎？”对曰：“无有。”曰：“婴儿、盲聋、狂悖之人尝有入此者乎？”对曰：“无有。”“牛马犬彘尝有人此者乎？”对曰：“无有。”董阙于喟然太息曰：“吾能治矣。使吾法之无赦，犹人涧之必死也，则人莫之敢犯也，何为不治？”

——内储说上篇

侥幸心理

荆南之地、丽水之中生金，人多窃采金。采金之禁，得而辄辜磔于市，甚众，壅离其水也，而人窃金不止。夫罪莫重辜磔于市，犹不止者，不必得也。故今有于此，曰：“予汝天下而杀汝身”，庸人不为也。夫有天下，大利也，犹不为者，知必死。故不必得也，则虽辜磔，窃金不止；知必死，则天下不为也。

——内储说上篇

使民赴水火

一曰：越王句践见怒蛙而式之，御者曰：“何为式？”王曰：“蛙有气如此，可无为式乎？”士人闻之曰：“蛙有气，王犹为式，况士人之有勇者乎！”是岁人有自刭死，以其头献者，故越王将复吴而试其教，燔台而鼓之，使民赴火者，赏在火也；临江而鼓之，使人赴水者，赏在水也；临战而使人绝头刳腹而无顾心者，赏在兵也。又况据法

而进贤，其劝甚此矣。

——内储说上篇

越王好勇民多轻死

越王虑伐吴，欲人之轻死也，出见怒蛙，乃为之式。从者曰："奚敬于此？"王曰："为其有气故也。"明年之请以头献王者岁十余人。由此观之，誉之足以杀人矣。

——内储说上篇

爱多者，则法不立

魏惠王谓卜皮曰："子闻寡人之声闻亦何如焉？"对曰："臣闻王之慈惠也。"王欣然喜曰："然则功且安至？"对曰："王之功至于亡。"王曰："慈惠，行善也，行之而亡，何也？"卜皮对曰："夫慈者不忍，而惠者好与也。不忍则不诛有过，好予则不待有功而赏。有过不罪，无功受赏，虽亡，不亦可乎？"

——内储说上篇

伺察的方术

子之相燕，坐而佯言曰："走出门者，何白马也？"左右皆言不见。有一人走追之，报曰："有。"子之以此知左右之不诚信。

——内储说上篇

越王试练人民

越王问于大夫种曰："吾欲伐吴，可乎？"对曰："可矣。吾赏厚而信，罚严而必。君欲知之，何不试焚宫室？"于是遂焚宫室，人莫救之。乃下令曰："人之救火者，死，比死敌之赏。救火而不死者，比胜敌之赏。不救火者，比降北之罪。"人之涂其体、被濡衣而走火者，左三千人，右三千人。此知必胜之势也。

——内储说上篇

使民习弓

李悝为魏文侯上地之守，而欲人之善射也，乃下令曰："人之有狐疑之讼者，令

之射的，中之者胜，不中者负。”令下而人皆疾习射，日夜不休。及与秦人战，大败之，以人之善射也。

——内储说上篇

仁义只能说着玩玩

夫婴儿相与戏也，以尘为饭，以涂为羹，以木为胾，然至日晚必归饷者，尘饭涂羹可以戏而不可食也。夫称上古之传，颂辩而不惑，道先王仁义而不能正国者，此亦可以戏而不可以为治也。夫慕仁义而弱乱者，三晋也；不慕而治强者，秦也；然而未帝者，治未毕也。

——外储说左上篇

君主用术的原则

魏昭王欲与官事，谓孟尝君曰：“寡人欲与官事。”君曰：“王欲与官事，则何不试习读法？”昭王读法十余简而睡卧矣。王曰：“寡人不能读此法。”夫不躬亲其势柄，而欲为人臣所宜为者也，睡不亦宜乎。

——外储说左上篇

明聪独断可为王

申子曰：“独视者谓明，独听者谓聪。能独断者，故可以为天下主。”

——外储说右上篇

治国要有方术

造父方耨，得有子父乘车过者，马惊而不行，其子下车牵马，父子推车，请造父助我推车。造父因收器，辍而寄载之，援其子之乘，乃始检辔持策，未之用也，而马辔惊矣。使造父而不能御，虽尽力劳身助之推车，马犹不肯行也。

——外储说右下篇

不能与臣共用威权

令使身佚，且寄载，有德于人者，有术而御之也。故国者，君之车也；势者，君之

马也。无术以御之，身虽劳，犹不免乱，有术以御之，身处佚乐之地，又致帝王之功也。

——外储说右下篇

以利御人靠不住

造父御四马，驰骤周旋而恣欲于马。恣欲于马者，擅辔策之制也。然马惊于出彘，而造父不能禁制者，非辔策之严不足也，威分于出彘也。王于于期为驸驾，辔策不用而择欲于马，擅刍水之利也。然马过于圃池而驸马败者，非刍水之利不足也，德分于圃池也。

——外储说右下篇

系辞*

系辞上

（一）

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形。变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

（二）

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以“自天祐之，吉无不利”。

（三）

彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故，卦有小大，辞有险易。辞也者，

---

* 选自《易传》。

各指其所之。

（四）

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过，旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

（五）

一阴一阳之谓道。继之者，善也；成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德。生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

（六）

夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

（七）

子曰："《易》，其至矣乎。夫《易》，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。"

（八）

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容。象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。"鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。"子曰："君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩

者乎！言出乎身，加乎民。行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也。可不慎乎？""同人先号咷而后笑。"子曰："君子之道，或出或处，或默或语，二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。"初六："藉用白茅，无咎。"子曰："苟错诸地而可矣，藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。""劳谦，君子有终，吉。"子曰："劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。""亢龙有悔。"子曰："贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。""不出户庭，无咎。"子曰："乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，几事不密则害成，是以君子慎密而不出也。"子曰："作《易》者，其知盗乎！《易》曰：'负且乘，致寇至。'负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：'负且乘，致冠至。'盗之招也。"

（九）

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扐以象闰，五岁再闰，故再扐而后挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。子曰："知变化之道者，其知神之所为乎？"

（十）

易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如乡，无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此？参伍以变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与子此？夫《易》，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰"《易》有圣人之道四焉"者，此之谓也。

（十一）

子曰："夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。"是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉！古之聪明睿知，神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法。利用出入，民咸用之谓之神。

（十二）

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立成器，以为天下利，莫大乎圣人。探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《易》有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。《易》曰："自天祐之，吉无不利。"子曰："祐者，助也，天之所助者，顺也。人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天祐之，吉无不利也。"

（十三）

子曰："书不尽言，言不尽意。"然则，圣人之意，其不可见乎？子曰："圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。"乾坤，其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤成几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦；鼓天下之动者存乎辞；化而裁之存乎变；推而行之存乎通；神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。

系辞下

（一）

八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；刚柔相推，变在其中矣；系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也；刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也；吉凶者，贞胜者也；天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣；夫坤，隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

（二）

古者包犧氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包犧氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久。是以"自天祐之，吉无不利。"黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》《坤》。刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，杵臼之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺椁，盖取诸《大过》。上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

（三）

是故《易》者，象也。象也者，像也。彖者，材也。爻也者，效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。

（四）

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦耦。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。

（五）

《易》曰："憧憧往来，朋从尔思。"子曰："天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑！日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。《易》曰："困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。"子曰："非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶？"《易》曰："公用射隼于高墉之上，获之，无不利。"子曰："隼者，禽也；弓矢者，器也；射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。"子曰："小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩，小惩而大诫，此小人之福也。"《易》曰："'履校灭趾，无咎。'此之谓也。善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：'何校灭耳，凶。'"子曰："危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：'其亡其亡，系于苞桑。'"子曰："德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：'鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。'言不胜其任也。"子曰："知几其神乎？君子上交下谄，下交不渎，其知几乎。几者，动之微，吉之先见者也，君子见几而作，不俟终日。《易》曰：'介于石，不终日，贞吉。'介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。"子曰："颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：'不远复，无祇悔，元吉。'""天地絪缊，万物化醇，男妇构精，万物化生。《易》曰：'三人行，则损一人；一人行，则得其友。'言致一也。"子曰："君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求，君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：'莫益之，或击之，立心勿慎，凶。'"

（六）

子曰："乾坤，其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。"

（七）

《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者，其有忧患乎！是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权。

（八）

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与敝，无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。

（九）

《易》之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？

（十）

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故

六。六者，非它也，三才之道也。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

（十一）

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣王之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。

（十二）

夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁，是故爱恶相攻，而吉凶生。远近相取，而悔吝生。情伪相感，而利害生。凡《易》之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。将叛者，其辞惭。中心疑者，其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人，其辞游。失其守者，其辞屈。

班　固

《白虎通义》(节录)*

三纲六纪

三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故含文嘉曰："君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。"又曰："敬诸父兄，六纪道行，诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。"何谓纲纪？纲者，张也。纪者，理也。大者为纲，小者为纪。所以张理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化，若罗网之有纪纲而万目张也。诗云："亹亹文王，纲纪四方。"

右总论纲纪

君臣、父子、夫妇，六人也。所以称三纲何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。

右论三纲之义

三纲法天地人，六纪法六合。君臣法天，取象日月屈信，归功天也。父子法地，取象五行转相生也。夫妇法人，取象人合阴阳，有施化端也。六纪者，为三纲之纪者也。师长，君臣之纪也，以其皆成己也。诸父、兄弟，父子之纪也，以其有亲恩连也。诸舅、朋友，夫妇之纪也，以其皆有同志为己助也。

右论纲纪所法

君臣者，何谓也？君，群也，群下之所归心也。臣者，纘坚也，厉志自坚固也。春秋传曰"君处此，臣请归"也。父子者，何谓也？父者，矩也，以法度教子也。子

---

* 选自《白虎通义》。公元79年(汉建初四年)，章帝在白虎观召集会议，讲议五经同异，皇帝裁决后，由班固执笔写成。它是今文经学派经义总汇，又是钦定的法典。

者，孳也，孳孳无已也。故孝经曰："父有争子，则身不陷于不义。夫妇者，何谓也？夫者，扶也，以道扶接也。妇者，服也，以礼屈服也。昏礼曰："夫亲脱妇之缨。"传曰："夫妇判合也。"朋友者，何谓也？朋者，党也。友者，有也。礼记曰："同门曰朋，同志曰友。"朋友之交，近则谤其言，远则不相讪，一人有善，其心好之，一人有恶，其心痛之，货则通而不计，共忧患而相救，生不属，死不托。故论语曰："子路云：'愿车马衣轻裘与朋友共，敝之。'"又曰："朋友无所归，生子我乎馆，死于我乎殡。"朋友之道，亲存不得行者二。不得许友以其身，不得专通财之恩。友饥，则白之于父兄，父兄许之，乃称父兄与之，不听则止。"故曰：友饥为之减餐，友寒为之不重裘。故论语曰"有父兄在，如之何其闻斯行之"也。

右论六纪之义

性情

性情者，何谓也？性者阳之施，情者阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。情者，静也。性者，生也。此人所禀六气以生者也。故钩命决曰："情生于阴，欲以时念也。性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。"

五刑

圣人治天下，必有刑罚何？所以佐德助治，顺天之度也。故悬爵赏者，示有所劝也。设刑罚者，明有所惧也。传曰："三皇无文，五帝画象。三王明刑，应世以五。"五刑者，五常之鞭策也。刑所以五何？法五行也。大辟法水之灭火，宫者法土之壅水，膑者法金之刻木，劓者法木之穿土，墨者法火之胜金。五帝画象者，其衣服象五刑也。犯墨者蒙巾，犯劓者以赭著其衣，犯膑者以墨蒙其膑处而画之，犯宫者履杂屝，犯大辟者布衣无领。科条三千者，应天地人情也。五刑之属三千，大辟之属二百，宫辟之属三百，腓辟之属五百，劓、墨辟之属各千，张布罗众，非五刑不见。劓、墨何其下刑者也。墨者，墨其额也。劓者，劓其鼻也。腓者，脱其膑也。宫者，女子淫，执置宫中，不得出也。丈夫淫，割去其势也。大辟者，谓死也。

右论刑法科条

刑不上大夫何？尊大夫。礼不下庶人，欲勉民使至于士。故礼为有知制，刑为无知设也。庶人虽有千金之币，不得服。刑不上大夫者，据礼无大夫刑。或曰：挞笞之刑也。礼不下庶人者，谓酬酢之礼也。

右论刑不上大夫

班　固

陈政事疏(节录)*

臣窃惟事势,可为痛哭者一,可为流涕者二,可为长太息者六,若其他背理而伤道者,难遍以疏举。进言者皆曰天下已安已治矣,臣独以为未也。曰安且治者,非愚则谀,皆非事实知治乱之体也。夫抱火厝之积薪之下而寝其上,火未及燃,因谓之安,方今之势,何异于此!本末舛逆,首尾衡决,国制抢攘,非甚有纪,胡可谓治!陛下何不一令臣得孰数之于前,因陈治安之策,试详择焉!

夫射猎之娱,与安危之机孰急?使为治,劳智虑,苦身体,乏钟鼓之乐,勿为可也。乐与今同,而加之诸侯轨道,兵革不动,民保首领,匈奴宾服,四荒乡风,百姓素朴,狱讼衰息,大数既得,则天下顺治,海内之气清和咸理。生为明帝,没为明神,名誉之美,垂于无穷。《礼》祖有功而宗有德,使顾成之庙称为太宗,上配太祖,与汉亡极。建久安之势,成长治之业,以承祖庙,以奉六亲,至孝也;以幸天下,以育群生,至仁也;立经陈纪,轻重同得,后可以为万世法程,虽有愚幼不肖之嗣,犹得蒙业而安,至明也。以陛下之明达,因使少知治体者佐下风,致此非难也。其具可素陈于前,愿幸无忽。臣谨稽之天地,验之往古,按之当今之务,日夜念此至孰也,虽使禹舜复生,为陛下计,亡以易此。

夫树国固必相疑之势,下数被其殃,上数爽其忧,其非所以安上而全下也。今或亲弟谋为东帝,亲兄之子西乡而击,今吴又见告矣。天子春秋鼎盛,行义未过,德泽有加焉,犹尚如是,况莫大诸侯,权力且十此者乎!

然而天下少安,何也?大国之王幼弱未壮,汉之所置傅相方握其事。数年之后,诸侯之王大抵皆冠,血气方刚,汉之傅相称病而赐罢,彼自丞尉以上遍置私人,如此,有异淮南、济北之为邪?此时欲为治安,虽尧舜不治。

黄帝曰:"日中必熭,操刀必割。"今令此道顺而全安,甚易,不肯早为,已乃堕骨肉之属而抗刭之,岂有异秦之季世乎!夫以天子之位,乘今之时,因天之助,尚惮以危为安,以乱为治,假设陛下居齐桓之处,将不合诸侯而匡天下乎?臣又以知陛下

---

* 选自《汉书·贾谊传》。

有所必不能矣。假设天下如曩时，淮阴侯尚王楚，黥布王淮南，彭越王梁，韩信王韩，张敖王赵，贯高为相，卢绾王燕，陈豨在代，令此六七公者皆亡恙，当是时而陛下即天子位，能自安乎？臣有以知陛下之不能也。天下殽乱，高皇帝与诸公并起，非有仄室之势以豫席之也。诸公幸者，乃为中涓，其次廑得舍人，材之不逮至远也。高皇帝以明圣威武即天子位，割膏腴之地以王诸公，多者百余城，少者三四十县，德至渥也。然其后十年之间，反者九起。陛下之与诸公，非亲角材而臣之也，又非身封王之也，自高皇帝不能以是一岁为安，故臣知陛下之不能也。

然尚有可诿者，曰疏，臣请试言其亲者。假令悼惠王王齐，元王王楚，中子王赵，幽王王淮阳，共王王梁，灵王王燕，厉王王淮南，六七贵人皆亡恙，当是时陛下即位能为治乎？臣又知陛下之不能也。若此诸王，虽名为臣，实皆有布衣昆弟之心，虑亡不帝制而天子自为者。擅爵人，赦死罪，甚者或戴黄屋，汉法令非行也。虽行不轨如厉王者，令之不肯听，召之安可致乎！幸而来至，法安可得加！动一亲戚，天下圖视而起，陛下之臣虽有悍如冯敬者，适启其口，匕首已陷其匈矣。陛下虽贤，谁与领此！

故疏者必危，亲者必乱，已然之效也。其异姓负强而动者，汉已幸胜之矣，又不易其所以然。同姓袭是迹而动，既有征矣，其势尽又复然。殃祸之变，未知所移，明帝处之尚不能以安，后世将如之何！

屠牛坦一朝解十二牛，而芒刃不顿者，所排击剥割，皆众理解也。至子髋髀之所，非斤则斧。夫仁义恩厚，人主之芒刃也；权势法制，人主之斤斧也。今诸侯王皆众髋髀也，释斤斧之用，而欲婴以芒刃，臣以为不缺则折。胡不用之淮南、济北？势不可也。

臣窃迹前事，大抵强者先反。淮阴王楚最强，则最先反；韩信倚胡，则又反；贯高因赵资，则又反；陈豨兵精，则又反；彭越用梁，则又反；黥布用淮南，则又反；卢绾最弱，最后反。长沙乃在二万五千户耳，功少而最完，势疏而最忠，非独性异人也，亦形势然也。曩令樊、酈、绛、灌据数十城而王，今虽以残亡可也；令信越之伦列为彻侯而居，虽至今存可也。然则天下之大计可知已。欲诸王之皆忠附，则莫若令如长沙王；欲臣子之勿菹醢，则莫若令如樊、酈等；欲天下之治安，莫若众建诸侯而少其力。力少则易使以义，国小则亡邪心。今海内之势如身之使臂，臂之使指，莫不制从，诸侯之君不敢有异心，辐凑并进而归命天子，虽在缅民，且知其安，故天下咸知陛下之明。割地定制，令齐、赵、楚各为若干国，使悼惠王、幽王、元王之子孙毕以次各受祖之分地，地尽而止，及燕、梁它国皆然。其分地众而子孙少者，建以为国，空而置之，须其子孙生者，举使君之。诸侯之地其削颇入汉者，为徙其侯国乃封其子孙也，所以数偿之；一寸之地，一人之众，天子亡所利焉，诚以定治而已，故天下咸知陛下之廉。地制一定，宗室子孙莫虑不王，下无倍畔之心，上无诛伐之志，故天下咸知陛下之仁。法立而不犯，令行而不逆，贯高、利几之谋不生，柴奇、开章之计不

萌，细民乡善，大臣致顺，故天下咸知陛下之义。卧赤子天下之上而安，植遗腹，朝委裘，而天下不乱，当时大治，后世诵圣。一动而五业附，陛下谁惮而久不为此？天下之势方病大瘇。一胫之大几如要，一指之大几如股，平居不可屈信，一二指搐，身虑亡聊。失今不治，必为锢疾，后虽有扁鹊，不能为已。病非徒瘇也，又苦跖盭。元王之子，帝之从弟也；今之王者，从弟之子也。惠王，亲兄子也；今之王者，兄子之子也。亲者或亡分地以安天下，疏者或制大权以逼天子，臣故曰非徒病瘇也，又苦跖盭。可痛哭者，此病是也。

司马光

司马氏居家杂仪*

凡为家长，必谨守礼法，以御群子弟及家众。分之以职，授之以事，而责其成功。制财用之节，量入以为出，称家之有无以给。上下之衣食，及吉凶之费，皆有品节而莫不均壹。裁省冗费，禁止奢华，常须稍存赢余，以备不虞。

凡诸卑幼，事无大小，毋得专行，必咨禀于家长。

凡为子为妇者，毋得蓄私财。俸禄及田宅所入，尽归之父母舅姑。当用则请而用之，不敢私假，不敢私与。

凡子事父母，妇事舅姑，天欲明咸起，盥漱、栉总、具冠带。昧爽，适父母舅姑之所省问。父母舅姑起，子供药物，妇具晨羞。供具毕，乃退，各从其事。将食，妇请所欲于家长，退具而共之。尊长举箸，子、妇乃各退就食。丈夫、妇人各设食于他所，依长幼而坐。其饮食必均壹。幼子又食于他所，亦依长幼席地而坐，男坐于左，女坐于右。及夕食亦如之。既夜，父母舅姑将寝，则安置而退。居闲无事，则侍于父母舅姑之所。容貌必恭，执事必谨，言语应对必下气怡声。出入起居，必谨扶卫之。不敢涕唾喧呼于父母舅姑之侧，父母舅姑不命之坐不敢坐，不命之退不敢退。

凡子受父母之命，必籍记而佩之，时省而速行之。事毕，则返命焉。或所命有不可行者，则和色柔声，具是非利害而白之。待父母之许，然后改之。若不许，苟于事无大害者，亦当曲从。若以父母之命为非，而直行己志，虽所执皆是，犹为不顺之子，况未必是乎。

凡父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，悦则复谏。不悦，与其得罪于乡党州闾，宁熟谏。父母怒不说而挞之，流血不敢疾怨，起敬起孝。

凡为人子弟者，不敢以贵富加于父、兄、宗族。

凡为人子者，出必告，反必面。有宾客不敢坐子正厅，升降不敢由东阶，上下马

---

* 选自《中国的家族法规》，费成康主编，上海社会科学出版社2002年出版。本文是北宋时期的政治人物、史学家司马光(1019～1086)为本家族撰写的“家族法规”，也意在为天下万姓家庭立规订矩。

不敢当厅，凡事不敢自拟于其父。

凡父母舅姑有疾，子妇无故不离侧，亲调尝药饵而供之。父母有疾，子色不满容，不戏笑，不宴游，舍置余事，专以迎医、检方、合药为务。疾已复初。

凡子事父母，父母所爱，亦当爱之；所敬，亦当敬之。至于犬马尽然，而况于人。

凡子事父母，乐其心，不违其志，乐其耳目，安其寝处，以其饮食忠养之。幼事长，贱事贵，皆仿此。

凡子妇未敬未孝，不可遽有憎疾，姑教之。若不可教，然后怒之。若不可怒，然后笞之。屡笞而终不改，子放妇出，然亦不明言其犯礼也。子甚宜其妻，父母不悦，出子。不宜其妻，父母曰："是善事，我子行夫妇之礼焉，没身不衰。"

凡为宫室，必辨内外。深宫固门，内外不共井，不共浴室，不共厕。男治外事，女治内事，男子昼无故不处私室，妇人无故不窥中门。男子夜行以烛。妇人有故出中门，必拥蔽其面。男仆非有缮修及有大故，不入中门。入中门，妇人必避之；不可避，亦必以袖遮其面。女仆无故不出中门，有故出中门，亦必拥蔽其面。铃下苍头，但主通内外之言传，致内外之物，毋得辄升堂室、入庖厨。凡卑幼于尊长，晨亦省问，夜亦安置。坐而尊长过之，则起；出遇尊长于途，则下马。不见尊长，经再宿以上则再拜，五宿以上则四拜。贺冬至、正旦，六拜，朔望四拜。凡拜数，或尊长临时减而止之，则从尊长之命。吾家同居，宗族众多，冬正、朔望聚于堂上。丈夫处左西上，妇人处右东上，皆北向，共为一列，各以长幼为序。共拜家长毕，长兄立于门之左，长姊立于门之右，皆南向。诸弟妹以次拜迄，各就列。丈夫西上，妇人东上，共受卑幼拜。受拜迄，先退。后辈立受拜于门东西，如前辈之仪。若卑幼自远方至，见尊长，遇尊长三人以上同处者，先共再拜，叙寒暄、问起居讫，又三再拜而止。

凡受女婿及外甥拜，立而扶之；外孙则立而受之可也。

凡节序及非时家宴，上寿子家长，卑幼盛服序立，如朔望之仪。先再拜，子弟之最长者一人，进立于家长之前，幼者一人搢笏、执酒盏立于其左，一人搢笏、执酒注立子其右。长者搢笏，跪斟酒，祝曰："伏愿某官，备膺五福，保族宜家"。尊长饮毕，授幼者盏注，反其故处。长者出笏，俯伏兴退，与卑幼皆再拜。家长命诸卑幼坐，皆再拜而坐。家长命侍者遍酢诸卑幼，诸卑幼皆起，序立如前，俱再拜。就坐饮讫，家长命易服，皆退易便服，还复就坐。

凡子始生，若为之求乳母，必择良家妇人稍温谨者。子能食，饲之，教以右手。子能言，教之自名及唱喏、万福、安置。稍有知，则教之以恭敬尊长。有不识尊卑长幼者，则严诃禁之。六岁，教之数与方名。男子始习书字，女子始习女工之小者。七岁，男女不同席，不共食。始诵《孝经》、《论语》，虽女子亦宜诵之。自七岁以下，谓之孺子，早寝宴起食无时。八岁，出入门户及即席饮食，必后长者。始教之以廉让。男子诵《尚书》，女子不出中门。九岁，男子诵《春秋》及诸史，始之为讲解，使晓义理。女子亦为之讲解《论语》、《孝经》及《列女传》、《女戒》之类，略晓大意。十岁，

男子出就外傅，居宿于外。读《诗》、《礼》、《传》，为之讲解，使知仁、义、礼、智、信。自是以往，可以读《孟》、《荀》、《杨子》，博观群书。凡所读书，必择其精要者而读之。其异端、非圣贤之书传，宜禁之，勿使妄观，以惑乱其志。观书皆通，始可学文辞。女子则教以婉娩、听从，及女工之大者。未冠笄者，质明而起，总角靧面，以见尊长。佐长者供养，祭祀则佐执酒食。若既冠笄，则皆责以成人之礼，不得复言童幼矣。

凡内外仆妾，鸡初鸣咸起，栉总、盥漱、衣服。男仆洒扫厅事及庭，铃下苍头洒扫中庭，女仆洒扫堂室。设倚卓，陈盥漱、栉靧之具。主父、主母既起，则拂床、襞衾，侍立左右，以备使令。退而具饮食，得闲则浣濯、纫缝，先公后私。及夜，则复拂床、展衾。当昼，内外仆妾惟主人之命，各从其事，以供百役。

凡女仆同辈谓长者为姊，后辈谓前辈为姨，务相雍睦。其有斗争者，主父、主母闻之，即诃禁之。不止，即杖之。理曲者杖多。一止一不止，独杖不止者。

凡男仆有忠信可任者，重其禄。能干家事，次之。其专务欺诈、背公、徇私，屡为盗窃、弄权犯上者，逐之。

凡女仆年满不愿留者，纵之。勤旧少过者，资而嫁之。其两面二舌、饰虚造谗、离间骨肉者，逐之。屡为盗窃者，逐之。放荡不谨者，逐之。有离叛之志者，逐之。

五、
基督教文明精神

好消息

登山宝训

第五章

耶稣看见这许多的人，就上了山，既已坐下，门徒到他跟前来，他就开口教训他们，说："虚心的人有福了！因为天国是他们的。哀恸的人有福了！因为他们必得安慰。温柔的人有福了！因为他们必承受地土。饥渴慕义的人有福了！因为他们必得饱足。怜恤人的人有福了！因为他们必蒙怜恤。清心的人有福了！因为他们必得见神。使人和睦的人有福了！因为他们必称为神的儿子。为义受逼迫的人有福了！因为天国是他们的。人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了！应当欢喜快乐！因为你们在天上的赏赐是大的；在你们以前的先知，人也是这样逼迫他们。"

"你们是世上的盐。盐若失了味，怎能叫它再咸呢？以后无用，不过丢在外面，被人践踏了。你们是世上的光。城造在山上，是不能隐藏的。人点灯，不放在斗底下，是放在灯台上，就照亮一家的人。你们的光也当这样照在人前，叫他们看见你们的好行为，便将荣耀归给你们在天上的父。"

"莫想我来要废掉律法和先知；我来不是要废掉，乃是要成全。我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。所以，无论何人废掉这诫命中最小的一条，又教训人这样做，他在天国要称为最小的；但无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。我告诉你们，你们的义若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国。"

"你们听见有吩咐古人的话，说：'不可杀人。'又说：'凡杀人的，难免受审判。'只是我告诉你们：凡向弟兄动怒的，难免受审判；凡骂弟兄是拉加的，难免公会的审断；凡骂弟兄是魔利的，难免地狱的火。所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。你同告你的对

头还在路上，就赶紧与他和息，恐怕他把你送给审判官，审判官交付衙役，你就下在监里了。我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。”

“你们听见有话说：‘不可奸淫。’只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与她犯奸淫了。若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉；宁可失去百体中的一体，不叫全身下入地狱。”

“又有话说：‘人若休妻，就当给她休书。’只是我告诉你们，凡休妻的，若不是为淫乱的缘故，就是叫她作淫妇了；人若娶这被休的妇人，也是犯奸淫了。”

“你们又听见有吩咐古人的话，说：‘不可背誓，所起的誓，总要向主谨守。’只是我告诉你们，什么誓都不可起。不可指着天起誓，因为天是神的座位；不可指着地起誓，因为地是他的脚凳；也不可指着耶路撒冷起誓，因为耶路撒冷是大君的京城；又不可指着你的头起誓，因为你不能使一根头发变黑变白了。你们的话，是，就说是；不是，就说不是；若再多说，就是出于那恶者。”

“你们听见有话说：‘以眼还眼，以牙还牙。’只是我告诉你们，不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里；有求你的，就给他；有向你借贷的，不可推辞。”

“你们听见有话说：‘当爱你的邻舍，恨你的仇敌。’只是我告诉你们，要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以做你们天父的儿子；因为他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。你们若单爱那爱你们的人，有什么赏赐呢？就是税吏不也是这样行吗？你们若单请你弟兄的安，比人有什么长处呢？就是外邦人不也是这样行吗？所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”

第六章

“你们要小心，不可将善事行在人的面前，故意叫他们看见；若是这样，就不能得你们天父的赏赐了。所以，你施舍的时候，不可在你前面吹号，像那假冒为善的人在会堂里和街道上所行的，故意要得人的荣耀。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。你施舍的时候，不要叫左手知道右手所做的；要叫你施舍的事行在暗中，你父在暗中察看，必然报答你。”

“你们祷告的时候，不可像那假冒为善的人，爱站在会堂里和十字路口上祷告，故意叫人看见。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父，你父在暗中察看，必然报答你。你们祷告，不可像外邦人，用许多重复话，他们以为话多了必蒙垂听。你们不可效法他们，因为你们没有祈求以先，你们所需用的，你们的父早已知道了。所以，你们祷告要这

样说：'我们在天上的父：愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临；愿你的旨意行在地上，如同行在天上。我们日用的饮食，今日赐给我们。免我们的债，如同我们免了人的债。不叫我们遇见试探；救我们脱离凶恶。因为国度、权柄、荣耀，全是你的，直到永远。阿门。'你们饶恕人的过犯，你们的天父也必饶恕你们的过犯；你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯。"

"你们禁食的时候，不可像那假冒为善的人，脸上带着愁容；因为他们把脸弄得难看，故意叫人看出他们是禁食。我实在告诉你们，他们已经得了他们的赏赐。你禁食的时候，要梳头洗脸，不叫人看出你禁食来，只叫你暗中的父看见，你父在暗中察看，必然报答你。"

"不要为自己积攒财宝在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷；只要积攒财宝在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷；因为你的财宝在哪里，你的心也在哪里。"

"眼睛就是身上的灯。你的眼睛若明亮，全身就光明；你的眼睛若昏花，全身就黑暗。你里头的光若黑暗了，那黑暗是何等大呢！"

"一个人不能侍奉两个主；不是恶这个爱那个，就是重这个轻那个。你们不能又侍奉神，又侍奉玛门（'玛门'是'财利'的意思）。"

"所以我告诉你们，不要为生命忧虑吃什么、喝什么，为身体忧虑穿什么。生命不胜于饮食吗？身体不胜于衣裳吗？你们看那天上的飞鸟，也不种，也不收，也不积蓄在仓里，你们的天父尚且养活它。你们不比飞鸟贵重得多吗？你们哪一个能用思虑使寿数多加一刻呢？何必为衣裳忧虑呢？你想野地里的百合花，怎么长起来，它也不劳苦、也不纺线；然而我告诉你们，就是所罗门极荣华的时候，他所穿戴的，还不如这花一朵呢！你们这小信的人哪，野地里的草今天还在，明天就丢在炉里，神还给它这样的妆饰，何况你们呢！所以，不要忧虑，说：吃什么？喝什么？穿什么？这都是外邦人所求的，你们需用的这一切东西，你们的天父是知道的。你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。所以，不要为明天忧虑，因为明天自有明天的忧虑，一天的难处一天当就够了。"

第七章

"你们不要论断人，免得你们被论断。因为你们怎样论断人，也必怎样被论断；你们用什么量器量给人，别人也必用什么量器量给你们。为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？你自己眼中有梁木，怎能对你弟兄说：'容我去掉你眼中的刺'呢？你这假冒为善的人！先去掉自己眼中的梁木，然后才能看得清楚，去掉你弟兄眼中的刺。不要把圣物给狗，也不要把你们的珍珠丢在猪前；恐怕它践踏了珍珠，转过来咬你们。"

"你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。因为凡祈求的，就得着；寻找的，就寻见；叩门的，就给他开门。你们中间谁有儿子求饼，反给他石头呢？求鱼，反给他蛇呢？你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。"

"你们要进窄门；因为引到灭亡，那门是宽的，路是大的，进去的人也多；引到永生，那门是窄的，路是小的，找着的人也少。"

"你们要防备假先知；他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。凭着他们的果子，就可以认出他们来。荆棘上岂能摘葡萄呢？蒺藜里岂能摘无花果呢？这样，凡好树都结好果子；唯独坏树结坏果子。好树不能结坏果子；坏树不能结好果子。凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里。所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来。"

"凡称呼我'主啊，主啊'的人，不能都进天国；唯独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日必有许多人对我说：'主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？'我就明确地告诉他们说：'我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！'"

"所以，凡听见我这话就去行的，好比一个聪明人把房子盖在磐石上。雨淋、水冲、风吹，撞着那房子，房子总不倒塌，因为根基立在磐石上。凡听见我这话不去行的，好比一个无知的人把房子盖在沙土上。雨淋、水冲、风吹，撞着那房子，房子就倒塌了，并且倒塌得很快。"

耶稣讲完了这些话，众人都稀奇他的教训；因为他教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。

宽容

于是各人都回家去了，耶稣却往橄榄山去。清早又回到殿里，众百姓都到他那里去，他就坐下教训他们。文士和法利赛人带着一个行淫时被拿的妇人来，叫她站在当中，就对耶稣说："夫子，这妇人是正行淫之时被拿的。摩西在律法上吩咐我们，把这样的妇人用石头打死。你说该把她怎么样呢？"他们说这话，乃试探耶稣，要得着告他的把柄。

耶稣却弯着腰用指头在地上画字。他们还是不住地问他，耶稣就直起腰来，对他们说："你们中间谁是没有罪的，谁就可以先拿石头打她。"于是又弯着腰用指头在地上画字。

他们听见这话，就从老到少一个一个地都出去了，只剩下耶稣一人，还有那妇人仍然站在当中。耶稣就直起腰来，对她说："妇人，那些人在哪里呢？没有人定你

的罪吗?"

她说:"主啊,没有。"

耶稣说:"我也不定你的罪,去吧!从此不要再犯罪了。"

十字架

耶稣说完了这一切的话,就对门徒说:"你们知道,过两天是逾越节,人子将要被交给人,钉在十字架上。"那时,祭司长和民间的长老聚集在大祭司称为该亚法的院里。大家商议要用诡计拿住耶稣、杀他,只是说:"当节的日子不可,恐怕民间生乱。"

耶稣在伯大尼长大麻风的西门家里,有一个女人拿着一玉瓶极贵的香膏来,趁耶稣坐席的时候,浇在他的头上。门徒看见就很不喜悦,说:"何用这样的枉费呢!这香膏可以卖许多钱,周济穷人。"耶稣看出他们的意思,就说:"为什么难为这女人呢?她在我身上做的,是一件美事。因为常有穷人和你们同在;只是你们不常有我。她将这香膏浇在我身上,是为我安葬作的。我实在告诉你们,普天之下,无论在什么地方传这福音,也要述说这女人所行的,作个纪念。"

当下,十二门徒里有一个称为加略人犹大的,去见祭司长,说:"我把他交给你们,你们愿意给我多少钱?"他们就给了他30块钱。从那时候,他就找机会要把耶稣交给他们。

除酵节的第一天,门徒来问耶稣说:"你吃逾越节的筵席,要我们在哪里给你预备?"耶稣说:"你们进城去,到某人那里,对他说:'夫子说:我的时候快到了,我与门徒要在你家里守逾越节。'"门徒遵着耶稣所吩咐的,就去预备了逾越节的筵席。到了晚上,耶稣和十二个门徒坐席。正吃的时候,耶稣说:"我实在告诉你们,你们中间有一个人要卖我了。"他们就甚忧愁,一个一个地问他说:"主,是我吗?"耶稣回答说:"同我蘸手在盘子里的,就是要卖我的人。人子必要去世,正如经上指着他所写的,但卖人子的人有祸了!那人不生在世上倒好。"卖耶稣的犹大问他说:"拉比,是我吗?"耶稣说:"你说得是。"

他们吃的时候,耶稣拿起饼来,祝福,掰开饼,递给门徒,说:"你们拿着吃,这是我的身体。"又拿起杯来,祝谢了,递给他们,说:"你们都喝这个,因为这是我立约的血,为多人流出来,使罪得赦。但我告诉你们,从今以后,我不再喝这葡萄汁,直到我在我父的国里同你们喝新的那日子。"他们唱了诗,就出来往橄榄山去。

那时,耶稣对他们说:"今夜,你们为我的缘故都要跌倒。因为经上记着说:'我要击打牧人,羊就分散了。'但我复活以后,要在你们以前往加利利去。"彼得说:"众人虽然为你的缘故跌倒,我却永不跌倒。"耶稣说:"我实在告诉你,今夜鸡叫以前,你要三次不认我。"彼得说:"我就是必须和你同死,也总不能不认你。"众门徒都是

这样说。

耶稣同门徒来到一个地方，名叫客西马尼，就对他们说："你们坐在这里，等我到那边去祷告。"于是带着彼得和西庇太的两个儿子同去，就忧愁起来，极其难过；便对他们说："我心里甚是忧伤，几乎要死；你们在这里等候，和我一同警醒。"他就稍往前走，俯伏在地，祷告说："我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我；然而，不要照我的意思，只要照你的意思。"来到门徒那里，见他们睡着了，就对彼得说："怎么样？你们不能同我警醒片刻吗？总要警醒祷告，免得人了迷惑；你们心灵固然愿意，肉体却软弱了。"第二次又去祷告说："我父啊，这杯若不能离开我，必要我喝，就愿你的意旨成全。"又来见他们睡着了，因为他们的眼睛困倦。耶稣又离开他们去了。第三次祷告，说的话还是与先前一样。于是来到门徒那里，对他们说："现在你们仍然睡觉安歇吧！时候到了，人子被卖在罪人手里了。起来！我们走吧。看哪！卖我的人近了。"

说话之间，那十二个门徒里的犹大来了，并有许多人带着刀棒，从祭司长和民间的长老那里与他同来。那卖耶稣的给了他们一个暗号，说："我与谁亲嘴，谁就是他。你们可以拿住他。"犹大随即到耶稣跟前说"请拉比安"并与他亲嘴。耶稣对他说："朋友，你来要做的事，就做吧。"于是那些人上前，下手拿住耶稣。有跟随耶稣的一个人伸手拔出刀来，将大祭司的仆人砍了一刀，削掉了他一个耳朵。耶稣对他说："收刀入鞘吧！凡动刀的，必死在刀下。你想我不能求我父，现在为我差遣十二营多天使来吗？若是这样，经上所说，事情必须如此的话，怎么应验呢？"当时，耶稣对众人说："你们带着刀棒出来拿我，如同拿强盗吗？我天天坐在殿里教训人，你们并没有拿我。但这一切的事成就了，为要应验先知书上的话。"当下，门徒都离开他逃走了。

拿耶稣的人把他带到大祭司该亚法那里去，文士和长老已经在那里聚会。彼得远远地跟着耶稣，直到大祭司的院子，进到里面，就和差役同坐，要看这事到底怎样。祭司长和全公会寻找假见证控告耶稣，要治死他。虽有好些人来作假见证，总得不着实据。末后有两个人前来，说："这个人曾说：'我能拆毁神的殿，三日内又建造起来。'"大祭司就站起来，对耶稣说："你什么都不回答吗？这些人作见证告你的是什么呢？"耶稣却不言语。大祭司对他说："我指着永生神叫你起誓告诉我们，你是不是神的儿子基督？"耶稣对他说："你说得是。然而，我告诉你们，后来你们要看见人子，坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。"大祭司就撕开衣服，说："他说了僭妄的话，我们何必再用见证人呢？这僭妄的话，现在你们都听见了。你们的意见如何？"他们回答说："他是该死的。"他们就吐唾沫在他脸上，用拳头打他；也有用手掌打他的，说："基督啊！你是先知，告诉我们打你的是谁？"

彼得在外面院子里坐着，有一个使女前来说："你素来也是同那加利利人耶稣一伙的。"彼得在众人面前却不承认，说："我不知道你说的是什么！"既出去，到了门

口，又有一个使女看见他，就对那里的人说："这个人也是同拿撒勒人耶稣一伙的。"彼得又不承认，并且起誓说："我不认得那个人。"过了不多的时候，旁边站着的人前来，对彼得说："你真是他们一党的，你的口音把你露出来了。"彼得就发咒起誓地说："我不认得那个人。"立时，鸡就叫了。彼得想起耶稣所说的话："鸡叫以前，你要三次不认我。"他就出去痛哭。

第二十七章

到了早晨，众祭司长和民间的长老，大家商议要治死耶稣，就把他捆绑解去交给巡抚彼拉多。

这时候，卖耶稣的犹大看见耶稣已经定了罪，就后悔，把那30块钱拿回来给祭司长和长老，说："我卖了无辜之人的血是有罪了。"他们说："那与我们有什么相干？你自己承当吧！"犹大就把那银钱丢在殿里，出去吊死了。祭司长拾起银钱来说："这是血价，不可放在库里。"他们商议，就用那银钱买了窑户的一块田，为要埋葬外乡人。所以那块田直到今日还叫作"血田"。这就应了先知耶利米的话，说："他们用那30块钱，就是被估定之人的价钱，是以色列人所估定的，买了窑户的一块田，这是照着主所吩咐我的。"

耶稣站在巡抚面前，巡抚问他说："你是犹太人的王吗？"耶稣说："你说得是。"他被祭司长和长老控告的时候，什么都不回答。彼拉多就对他说："他们作见证告你这么多的事，你没有听见吗？"耶稣仍不回答，连一句话也不说，以至巡抚甚觉稀奇。

巡抚有一个常例，每逢这节期，随众人所要的，释放一个囚犯给他们。当时有一个出名的囚犯叫巴拉巴。众人聚集的时候，彼拉多就对他们说："你们要我释放哪一个给你们？是巴拉巴呢？还是称为基督的耶稣呢？"巡抚原知道，他们是因为嫉妒才把他解了来。正坐堂的时候，他的夫人打发人来说："这义人的事，你一点不可管，因为我今天在梦中，为他受了许多的苦。"祭司长和长老挑唆众人，求释放巴拉巴，除灭耶稣。巡抚对众人说："这两个人，你们要我释放哪一个给你们呢？"他们说："巴拉巴。"彼拉多说："这样，那称为基督的耶稣我怎么办他呢？"他们都说："把他钉十字架！"巡抚说："为什么呢？他做了什么恶事呢？"他们便极力地喊着说："把他钉十字架！"彼拉多见说也无济于事，反要生乱，就拿水在众人面前洗手，说："流这义人的血，罪不在我，你们承当吧。"众人都回答说："他的血归到我们和我们的子孙身上。"于是彼拉多释放巴拉巴给他们，把耶稣鞭打了，交给人钉十字架。

巡抚的兵就把耶稣带进衙门，叫全营的兵都聚集在他那里。他们给他脱了衣服，穿上一件朱红色袍子；用荆棘编作冠冕，戴在他头上；拿一根苇子放在他右手里，跪在他面前，戏弄他说："恭喜，犹太人的王啊！"又吐唾沫在他脸上，拿苇子打他

的头。戏弄完了，就给他脱了袍子，仍穿上他自己的衣服，带他出去，要钉十字架。

他们出来的时候，遇见一个古利奈人名叫西门，就勉强他同去，好背着耶稣的十字架。到了一个地方名叫各各他，意思就是骷髅地，兵丁拿苦胆调和的酒给耶稣喝。他尝了，就不肯喝。

他们既将他钉在十字架上、拈阄分他的衣服，又坐在那里看守他。在他头上安一个牌子，写着他的罪状，说："这是犹太人的王耶稣。"当时，有两个强盗和他同钉十字架，一个在右边，一个在左边。从那里经过的人讥诮他，摇着头说："你这拆毁圣殿，三日又建造起来的，可以救自己吧！你如果是神的儿子，就从十字架上下来吧！"祭司长和文士并长老也是这样戏弄他，说："他救了别人，不能救自己。他是以色列的王，现在可以从十字架上下来，我们就信他。他倚靠神，神若喜悦他，现在可以救他；因为他曾说：'我是神的儿子。'"那和他同钉的强盗也是这样讥诮他。从午正到申初，遍地都黑暗了。约在申初，耶稣大声喊着说："以利！以利！拉马撒巴各大尼？"就是说："我的神！我的神！为什么离弃我？"站在那里的人，有的听见就说："这个人呼叫以利亚呢！"内中有一个人赶紧跑去，拿海绒蘸满了醋，绑在苇子上，送给他喝。其余的人说："且等着，看以利亚来救他不来。"耶稣又大声喊叫，气就断了。忽然，殿里的幔子从上到下裂为两半，地也震动，磐石也崩裂，坟墓也开了；已睡圣徒的身体，多有起来的。到耶稣复活以后，他们从坟墓里出来，进了圣城，向许多人显现。百夫长和一同看守耶稣的人看见地震并经历这些事，就极其害怕，说："这真是神的儿子了。"有好些妇女在那里，远远地观看；她们是从加利利跟随耶稣来服侍他的。内中有抹大拉的马利亚，又有雅各和约西的母亲马利亚，并有西庇太两个儿子的母亲。

到了晚上，有一个财主，名叫约瑟，是亚利马太来的，他也是耶稣的门徒。这人去见彼拉多，求耶稣的身体；彼拉多就吩咐给他。约瑟取了身体，用干净细麻布裹好，安放在自己的新坟墓里，就是他凿在磐石里的。他又把大石头滚到墓门口，就去了。有抹大拉的马利亚和那个马利亚在那里，对着坟墓坐着。

次日，就是预备日的第二天，祭司长和法利赛人聚集来见彼拉多，说："大人，我们记得那诱惑人的还活着的时候，曾说：'三日后我要复活。'因此，请吩咐人将坟墓把守妥当，直到第三日；恐怕他的门徒来把他偷了去，就告诉百姓说：'他从死里复活了。'这样，那后来的迷惑，比先前的更厉害了。"彼拉多说："你们有看守的兵，去吧！尽你们所能的，把守妥当。"他们就带着看守的兵同去，封了石头，将坟墓把守妥当。

第二十八章

安息日将尽，七日的头一日，天快亮的时候，抹大拉的马利亚和那个马利亚来看坟墓。忽然，地大震动，因为有主的使者从天上下来，把石头滚开，坐在上面。他的相貌如同闪电，衣服洁白如雪。看守的人就因他吓得浑身乱战，甚至和死人一样。天使对妇女说："不要害怕！我知道你们是寻找那钉十字架的耶稣。他不在这里，照他所说的，已经复活了。你们来看安放主的地方。快去告诉他的门徒，说他从死里复活了，并且在你们以先往加利利去，在那里你们要见他。看哪！我已经告诉你们了。"妇女们就急忙离开坟墓，又害怕，又大大地欢喜，跑去要报给他的门徒。忽然，耶稣遇见她们，说："愿你们平安。"她们就上前抱住他的脚拜他。耶稣对她们说："不要害怕！你们去告诉我的弟兄，叫他们往加利利去，在那里必见我。"

他们去的时候，看守的兵有几个进城去，将所经历的事都报给祭司长。祭司长和长老聚集商议，就拿许多银钱给兵丁，说："你们要这样说：'夜间我们睡觉的时候，他的门徒来把他偷去了。'倘若这话被巡抚听见，有我们劝他，保你们无事。"兵丁受了银钱，就照所嘱咐他们的去行。这话就传说在犹太人中间，直到今日。

十一个门徒往加利利去，到了耶稣约定的山上。他们见了耶稣就拜他，然而还有人疑惑。耶稣进前来，对他们说："天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。"

上帝就是爱

第一章

论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的。（这生命已经显现出来，我们也看见过，现在又作见证，将原与父同在、且显现与我们那永远的生命传给你们。）我们将所看见、所听见的，传给你们，使你们与我们相交，我们乃是与父并他儿子耶稣基督相交的。我们将这些话写给你们，使你们的喜乐充足。

神就是光，在他毫无黑暗。这是我们从主所听见，又报给你们的信息。我们若说是与神相交，却仍在黑暗里行，就是说谎话，不行真理了。我们若在光明中行，如同神在光明中，就彼此相交，他儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪。我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。我们若说自己没有犯过罪，便是以神为说谎的，他的道也不在我们心里了。

第二章

我小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪。若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。我们若遵守他的诫命，就晓得是认识他。人若说我认识他，却不遵守他的诫命，便是说谎话的，真理也不在他心里了。凡遵守主道的，爱神的心在他里面实在是完全的。从此我们知道我们是在主里面。人若说他住在主里面，就该自己照主所行的去行。

亲爱的弟兄啊，我写给你们的，不是一条新命令，乃是你们从起初所受的旧命令；这旧命令就是你们所听见的道。再者，我写给你们的，是一条新命令，在主是真的，在你们也是真的；因为黑暗渐渐过去，真光已经照耀。人若说自己在光明中，却

恨他的弟兄，他到如今还是在黑暗里。爱弟兄的，就是住在光明中，在他并没有绊跌的缘由。唯独恨弟兄的，是在黑暗里，且在黑暗里行，也不知道往哪里去，因为黑暗叫他眼睛瞎了。

小子们啊，我写信给你们，因为你们的罪借着主名得了赦免。父老啊，我写信给你们，因为你们认识那从起初原有的。少年人哪，我写信给你们，因为你们胜了那恶者。小子们哪，我曾写信给你们，因为你们认识父。父老啊，我曾写信给你们，因为你们认识那从起初原有的。少年人哪，我曾写信给你们，因为你们刚强，神的道常存在你们心里，因为你们也胜了那恶者。

不要爱世界和世界上的事；人若爱世界，爱父的心就不在他里面了。因为凡世界上的事，就像肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲，都不是从父来的，乃是从世界来的。这世界和其上的情欲都要过去，唯独遵行神旨意的，是永远常存。

小子们哪，如今是末时了，你们曾听见说，那敌基督的要来。现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了。他们从我们中间出去，却不是属于我们的；若是属于我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属于我们的。你们从那圣者受了恩膏，并且知道这一切的事。我写信给你们，不是因你们不知道真理，正是因你们知道，并且知道没有虚谎是从真理出来的。谁是说谎话的呢？不是那不认耶稣为基督的吗？不认父与子的，这就是敌基督的。凡不认子的，就没有父；认子的，连父也有了。论到你们，务要将那从起初所听见的，常存在心里；若将从起初所听见的存在心里，你们就必住在子里面，也必住在父里面。主所应许我们的就是永生。

我将这些话写给你们，是指着那引诱你们的人说的。你们从主所受的恩膏常存在你们心里，并不用人教训你们，自有主的恩膏在凡事上教训你们。这恩膏是真的，不是假的；你们要按这恩膏的教训住在主里面。

小子们哪，你们要住在主里面。这样，他若显现，我们就可以坦然无惧；当他来的时候，在他面前也不至于惭愧。你们若知道他是公义的，就知道凡行公义之人都是他所生的。

第三章

你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女；我们也真是他的儿女。世人所以不认识我们，是因未曾认识他。亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样。

凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。你们知道主曾显现，是要除掉人的罪，在他并没有罪。凡住在他里面的，就不犯罪；凡犯罪的，是未曾看见他，也未

曾认识他。小子们哪，不要被人诱惑；行义的才是义人，正如主是义的一样。犯罪的是属魔鬼，因为魔鬼从起初就犯罪。神的儿子显现出来，为要除灭魔鬼的作为。凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里；他也不能犯罪，因为他是由神生的。从此就显出谁是神的儿女，谁是魔鬼的儿女；凡不行义的就不属神，不爱弟兄的也是如此。

我们应当彼此相爱。这就是你们从起初所听见的命令。不可像该隐；他们是属那恶者，杀了他的兄弟。为什么杀了他呢？因自己的行为是恶的，兄弟的行为是善的。弟兄们，世人若恨你们，不要以为稀奇。我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死人生了。没有爱心的，仍住在死中。凡恨他弟兄的，就是杀人的；你们晓得凡杀人的，没有永生存在他里面。主为我们舍命，我们从此就知道何为爱；我们也当为弟兄舍命。凡有世上财物的，看见弟兄穷乏，却塞住怜恤的心，爱神的心怎能存在他里面呢？小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上。

从此，就知道我们是属真理的，并且我们的心在神面前可以安稳。我们的心若责备我们，神比我们的心大，一切事没有不知道的。亲爱的弟兄啊，我们的心若不责备我们，就可以向神坦然无惧了。并且我们一切所求的，就从他得着，因为我们遵守他的命令，行他所喜悦的事。神的命令就是叫我们信他儿子耶稣基督的名，且照他所赐给我们的命令彼此相爱。遵守神命令的，就住在神里面，神也住在他里面。我们所以知道神住在我们里面，是因他所赐给我们的圣灵。

第四章

亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是出于神的不是；因为世上有许多假先知已经出来了。凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的，从此你们可以认出神的灵来。凡灵不认耶稣，就不是出于神，这是那敌基督者的灵。你们从前听见他要来，现在已经在世上了。小子们哪，你们是属神的，并且胜了他们；因为那在你们里面的，比那在世界上的更大。他们是属世界的，所以论世界的事，世人也听从他们。我们是属神的，认识神的就听从我们；不属神的就不听从我们。从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来。

亲爱的弟兄啊，我们应当彼此相爱，因为爱是从神来的。凡有爱心的，都是由神而生，并且认识神。没有爱心的，就不认识神，因为神就是爱。神差他的独生子到世间来，使我们借着他得生，神爱我们的心在此就显明了。不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。亲爱的弟兄啊，神既是这样爱我们，我们也当彼此相爱。从来没有人见过神，我们若彼此相爱，神就住在我们里面，爱他的心在我们里面得以完全了。

神将他的灵赐给我们，从此就知道我们是住在他里面，他也住在我们里面。父

差子作世人的救主，这是我们所看见且作见证的。凡认耶稣为神儿子的，神就住在他里面，他也住在神里面，神爱我们的心，我们也知道、也信。

神就是爱，住在爱里面的，就是住在神里面，神也住在他里面。这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧；因为他如何，我们在这世上也如何。爱里没有惧怕；爱既完全，就把惧怕除去，因为惧怕里含着刑罚；惧怕的人在爱里未得完全。我们爱，因为神先爱我们。人若说"我爱神"却恨他的弟兄，就是说谎话的；不爱他所看见的弟兄，就不能爱没有看见的神。爱神的，也当爱弟兄，这是我们从神所受的命令。

第五章

凡信耶稣是基督的，都是从神而生，凡爱生他之神的，也必爱从神生的。我们若爱神，又遵守他的诫命，从此就知道我们爱神的儿女。我们遵守神的诫命，这就是爱他了，并且他的诫命不是难守的。因为凡从神生的，就胜过世界；使我们胜了世界的，就是我们的信心。胜过世界的是谁呢？不是那信耶稣是神儿子的吗？

这借着水和血而来的，就是耶稣基督；不是单用水，乃是用水又用血，并且有圣灵作见证，因为圣灵就是真理。作见证的原来有三：就是圣灵、水与血，这三样也都归于一。我们既领受人的见证，神的见证更该领受了，因神的见证是为他儿子作的。信神儿子的，就有这见证在他心里，不信神的，就是将神当作说谎的，因不信神为他儿子作的见证。这见证就是神赐给我们永生，这永生也是在他儿子里面。人有了神的儿子就有生命；没有神的儿子就没有生命。

我将这些话写给你们信奉神儿子之名的人，要叫你们知道自己有永生。我们若照他的旨意求什么，他就听我们，这是我们向他所存坦然无惧的心。既然知道他听我们一切所求的，就知道我们所求于他的，无不得着。

人若看见弟兄犯了不至于死的罪，就当为他祈求，神必将生命赐给他；有至于死的罪，我不说当为这罪祈求。凡不义的事都是罪，也有不至于死的罪。

我们知道凡从神生的，必不犯罪，从神生的，必保守自己，那恶者也就无法害他。我们知道我们是属神的，全世界都卧在那恶者手下。我们也知道神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的，我们也在那位真实的里面，就是在他儿子耶稣基督里面。这是真神，也是永生。小子们啊，你们要自守，远避偶像。

[古罗马]奥古斯丁

忏 悔*

天主，请你俯听我。人们的罪恶真可恨！一个人说了这话，你就怜悯他，因为你造了他，但没有造他身上的罪恶。

谁能告诉我幼时的罪恶？因为在你面前没有一人是纯洁无罪的，即使是出世一天的婴孩亦如此。谁能向我追述我的往事？不是任何一个小孩都能吗？在他们身上我可以看到记忆所不及的我。

但这时我犯什么罪呢？是否因为我哭着要饮乳？如果我现在如此迫不及待地，不是饮乳而是取食合乎我年龄的食物，一定会被人嘲笑，理应受到斥责。于此可见我当时做了应受斥责的事了，但我那时既然不可能明了别人的斥责，准情酌理也不应受此苛责；况且我们长大以后便完全铲除了这些状态，我也从未看到一人不分良莠而一并芟除的。但如哭着要有害的东西，对行动自由的大人们、对我的父母以及一些审慎的人不顺从我有害的要求，我发怒，要打他们、损害他们、责罚他们不屈从我的意志，这种种行动在当时能视为是好事情吗？

可见婴儿的纯洁不过是肢体的稚弱，而不是本心的无辜。我见过也体验到孩子的妒忌：还不会说话，就面若死灰，眼光狠狠盯着一同吃奶的孩子。谁不知道这种情况？母亲和乳母自称能用什么方法来加以补救。不让一个极端需要生命粮食的弟兄靠近丰满的乳源，这是无罪的吗？但人们对此都迁就容忍，并非因为这是小事或不以为事，而是因为这一切将随年龄增大而消失。这是唯一的理由，因为如果在年龄较大的孩子身上发现同样的情况，人们决不会熟视无睹的。

主，我的天主，你给孩子生命和肉体，一如我们看见的，你使肉体具有官能、四肢、美丽的容貌，又渗人生命的全部力量，使之保持全身的和谐。你命我在这一切之中歌颂你，“赞美你，歌颂你至高者的圣名”，因为你是全能全善的天主，即使你仅仅创造这一些，也没有一人能够做到：你是万有的唯一真原，化育万类的至美者，你

---

* 奥古斯丁(354～430)，古罗马时代的基督教思想家，是拉丁教父中的代表性人物，对后世思想有很大影响。选自奥古斯丁《忏悔录》，周士良译，商务印书馆1963年出版。

的法则制度一切。

主啊，我记不起这个时代的生活，仅能听信别人的话，并从其他孩子身上比较可靠地推测这一段生活，我很惭愧把它列入我生命史的一部分。这个时代和我在胚胎中的生活一样，都已遗忘于幽隐之中。“我是在罪业中生成的，我在胚胎中就有了罪”，我的天主，何时何地你的仆人曾是无罪的？现在我撇开这时期吧；既然我已记不起一些踪影，则我和它还有什么关系？

是否我离开了幼年时代而到达童年时代，或童年在我身上替代了幼年？但前者并没有离去，它能往何处去呢？可是它已经不存在了。我已经不是一个不言不语的婴儿，已经成为呀呀学语的孩子了。据我记忆所及，从此以后，我开始学语了，这也是我以后注意到的。并不是大人们依照一定程序教我言语，和稍后读书一样；是我自己，凭仗你，我的天主赋给我的理智，用呻吟、用各种声音、用肢体的种种动作，想表达出我内心的思想，使之服从我的意志；但不可能表达我所要的一切，使人人领会我所有的心情。为此，听到别人指称一件东西，或看到别人随着某一种声音做某一种动作，我便记下来：我记住了这东西叫什么，要指那件东西时，便发出那种声音。又从别人的动作了解别人的意愿，这是各民族的自然语言：用面上的表情、用目光和其他肢体的动作、用声音表达内心的情感，或为要求、或为保留、或是拒绝、或是逃避。这样一再听到那些语言，按各种语句中的先后次序，我逐渐通解它们的意义，便勉强鼓动唇舌，借以表达我的意愿。

从此，我开始和周围的人们使用互相达意的信号，在父母的约束下、在尊长的指导下，更进一步踏入人类生活翻覆动荡的社会。

天主，我的天主，这时我经受了多少忧患、多少欺骗！当时对童年的我提示出正当生活是在于听从教诲，为了日后能出人头地，为了擅长于为人间荣华富贵服务的辞令。因此，我被送进学校去读书，那时我还不识读书的用处，但如果读得懈怠，便受责打。大人们都赞成这种办法，并且以前已有许多人过着这样的生活，为我们准备了艰涩的道路，强迫我们去走，增加了亚当子孙的辛劳与痛苦。

但是，主，我们也碰到了向你祷告的人，从他们那里，我们也尽可能地学习到、从而意识到你是一个伟大的人物，你虽则未尝呈现在我们面前，却能倾听我们、帮助我们。因为我在童年时已开始祈求你，作为我的救援和避难所，我是滔滔不绝地向你呼吁，我年龄虽小却怀着很大的热情，求你保佑我在学校中不受苦楚。每逢你为了我的好没有听从我时，大人们、甚至决不愿我吃苦的父母们都笑受扑责：这在当时是我重大的患难。

主啊，是否有人怀着如此伟大的精神，以无比的热情依恋着你，我说，是否有人——因为有时由于愚昧无知也能到此地步——虔诚依恋着你，抱着宏伟的毅力，身受世界上谁都惊怖战栗、趋避唯恐不及的木马刑和铁爪刑等楚毒的刑罚，而竟处之泰然，甚至还热爱着战慑失色的人们，一如我们的父母嘲笑孩子受老师的扑责？

我是非常怕打，切求你使我避免责打，但我写字、读书、温课，依旧不达到要求，依旧犯罪。

主啊，我并不缺乏你按照年龄而赋界的记忆和理解力；但我喜欢游戏，并受到同样从事游戏者的责罚。大人们的游戏被认为是正经事，而孩子们游戏便受大人们责打，人们既不可怜孩子，也不可怜大人。但一个公正的人是否能赞成别人责打我，由于我孩子时因打球游戏而不能很快读熟文章，而这些文章在我成年后将成为更恶劣的玩具？另一面，责打我的人怎样呢？假如他和同事吵架，被同事打败，那他便发出比我打球输给同学时更大的嫉恨！

我是在犯罪，主、天主，自然万有的管理者与创造者，但对子罪恶，你仅仅是管理者。主、我的天主，我违反父母师长的命令而犯罪。不论他们要我读书有何用意，以后我却能好好用我所学。我的不服从，不是因为我选择更好的，而是由于喜欢游戏，喜欢因打架胜人而自豪，喜听虚构的故事，越听耳朵越痒心越热，逐渐我的眼睛对大人们看的戏剧和竞技表演也发出同样的好奇心了。招待看戏的人，用这种豪举来增加声望，他们差不多都希望自己的孩子日后也能如此，但假如孩子因看戏而荒废学业，他们是宁愿孩子受扑责的。

主啊，请你用慈爱的心看看这一切，请你挽救已经向你呼吁的我们，也挽救那些尚未向你呼吁的人们，使他们也能发出呼吁而得救。

我童年时代已经听到我们的主、天主谦逊俯就我们的骄傲而许诺给予的永生。我的母亲是非常信望你的，我一出母胎便已给我划上十字的记号，并受你的盐的调理。①

主，你也看到我童年时，一天由于胃痛，突然发热，濒于死亡；我的天主，你既然是我的守护者，你也看到我怀着多大热情和多大信心，向我的母亲，向我们全体的母亲、你的教会要求给我施行你的基督、我的主和我的天主的“洗礼”。

我的生身之母，忧心如捣，更愿意用她纯洁的心灵将我永久的生命诞生于你的信仰之中；她急急筹备为我施行使人得救的“洗礼”，希望我承认你、主耶稣而获得罪恶的赦免。但我的病霍然而愈，“洗礼”亦因此中止，好像我仍然活着，则必须仍然沾受罪恶，因为顾虑我受洗后如再陷人罪秽，则罪责将更严重，危害性也更大。

这时我、我的母亲和合家都已有信仰，只有父亲一人除外，但他并不能胜过慈母在我身上的权力，使我和他一样不信基督；因为我的母亲是竭力使你、我的天主，使你成为我的父亲；她宁愿你作我的父亲；你也帮助她使她优越于她的丈夫，更好

---

① 这是指当时对“望教者”（即有志奉基督教者）举行的一种宗教仪式，并非正式入教时举行的“洗礼”。奥氏在所著《论怎样向不明教义的人讲授教义》一书中，也提到这仪式。现代天主教“洗礼”的第一部分尚保留着这仪式的痕迹，主要是主礼者以手指在望教者的额上和胸前划一“十”字并以少许食盐置于望教者口中。——译者注

地服侍丈夫，因为你命她如此，她这样做也就是服侍你。

我求你，我的天主，我愿知道为何使我延期受洗礼，是否为了我的利益而放松犯罪的羁绊？为何我至今还到处听到对于某人、某人说这样的话："听凭他，由他做去，他还没有受洗礼。"但对于肉体的健康，我们不说："让他再受些伤，因为他还没有痊愈。"倘我灵魂早些治愈，则我自己和家人必定更努力使得救后的我在你的庇护中获得安全，这岂不是更好吗？

这当然更好。但在我童年之后，险恶的风波胁迫我、考验我，母亲早已料到，她宁愿让泥土去遭受风波，以后再加抟塑，不愿已经成形的肖像遭受蹂躏。

旁人对我青年时代的担心过于童年。我童年不喜欢读书，并且恨别人强迫我读书；但我仍受到强迫，这为我是好的，而我并不好好地做：不受强迫，我便不读书。虽是好事，不情愿做也不会做好。况且强迫我的人也并不做得好；但我的天主，你却使之有益于我。因为他们除了想满足对偷来的财富与可耻的光荣贪得无厌的欲壑之外，何尝想到强迫我读书有什么其他目的。"你对我们每人头发的数目也清楚的"，你利用一切催促我读书的人的错误使我得益，又利用我怠于学业的错误而加之惩罚；我年龄虽小，但已罪大恶极，确应受惩罚。你利用那些不为我利益打算的人来造就我，又使犯罪的我受到应受的处分。你促使一切不正常的思想化成本人的罪刑，事实确然如此。

[英]罗吉尔·培根

真理的道路*

一

在掌握真理方面，现在有四种主要的障碍，它妨害每一个人，无论人们怎样学习，都无法弄清楚他所学的问题，而总是屈从于谬误甚多、毫无价值的权威，习惯的影响，流行的偏见，以及由于我们认识的骄妄虚夸而来的我们自己的潜在的无知。每一个人都被卷入这些困难之中，每一个等级都被它们困扰。再没有比人们无区别地从下述三个论据中作出的同一结论更糟糕的了，即：因为这是引证我们前辈的权威，这是习惯，这是一般的信念，所以是正确的。但是，正如我们将用权威、经验和理性来充分表明的，从这些前提可以得出一个相反的面且是更好的结论来。可是，纵令这三种错误被理性的令人信服的力量所排斥，还有第四种经常准备着、并挂在人们嘴边的论据用来原谅他自己的无知，虽然他并没有名副其实的认识，他还是无耻地夸耀它，因此，至少由于他可怜地满足于自己的愚蠢，他压制并避开了真理。而且从这些致命的流毒造成了人类的一切罪恶；因为知识的最有用的、最伟大的、最优美的课目，和一切科学与艺术的秘密一样，他们都是不知道。还有更坏的是，人们受蔽于这四种错误的迷雾而不感觉到自己的无知，反而以各种谨慎的遁辞来保卫它，以致找不到补救的方法；最坏的是：虽然他们在错误的最浓密的阴影里，他们却以为自己是在真理的充分照耀下。由于这些理由，他们便把最坚不可摧的真理看成是极端荒谬的，把我们的最大的福祉看成是无足轻重的，把我们的主要利益看成是既不重要又无价值的。相反地，他们却宣扬那虚假的东西，赞美那最坏的东西，颂扬那最卑鄙的东西，无视智慧的闪光，嘲笑他们最容易得到的东西。由于他们的过度愚蠢，在一件贤明者判定为无聊的、无用的、没有价值的事情上，他们作出了自己最大的努力，浪费了很多时间，支出了大量费用。因此首先必须认清这四

---

* 罗吉尔·培根(Roger Bacon,1214～?)，英国神学家。选自《西方哲学原著选读》，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆1981年出版。题目为本书编者加。

个原因的暴行和毒害的一切罪恶，谴责它们，并将它们远远地排斥在科学的考察之外。因为，凡是在前三者占统治的地方，就没有理性的影响，没有正直的判断，没有法律的束缚，宗教没有地位了，自然的命令失效了，事物的面貌改变了，它们的秩序混乱了，罪恶流行，道德匿迹，虚伪统治，真理则被嘘下了台。所以，再没有比如下的考察更为必需的了，即以那些将被证明不可辩驳的贤明者的精选的论证，来断然谴责这四种谬误。因此，贤明者将前三者统一起来加以谴责，因为第四种，由于它特有的愚蠢，需要特殊处理。首先，我试图指明三者的危害性。虽然权威是其中之一，但我说的绝不是那些真正的确实的权威，即不是由于上帝的裁决而赐予他的教会的权威，也不是源于某些圣者们的、完善的哲学家们的和另一些科学家的个人的优越和尊严权威，这些人直到人类幸福的终极也都是追求科学的专家；我说的只是这样的权威，这些人没有得到神的同意而在这世界上非法地占有的权威，它并不是由于他们智慧的优越，而是来自他们的专横跋扈和沽名钓誉，无知的群众承认了这些人的权威，按上帝的公正判决就是群众的自身的毁灭。因为根据圣经："由于人民的罪行，伪君子经常占据着统治"；因此，我说的是那些没有理性的人的诡辩的权威，这些人在暧昧的意义下是权威，正如刻在石头上的和画在帆布上的眼睛一样，虽有眼睛之名却无眼睛之实。

二

在阐明了语言、数学和光学方面所发现的拉丁人的智慧的基本原则以后，我现在想来说明实验科学的基本原则：没有经验，任何东西都不可能充分被认识。因为获得认识有两种方法，即通过推理和通过经验。推理作出一个结论，并使我们承认这个结论，但并没有使这个结论确实可靠。它也没有消除怀疑，使心灵可以安于对真理的直观，除非心灵通过经验的方法发现了它；人们对于能被认识的东西有许多论证，但是因为他们缺乏经验，便忽视这些论证，因此既不知道避害也不知道就利。因为一个从来没有看见过火的人，也可以用适当的推理来证明火能烧坏、损毁诸物，并毁灭它们。但他的心灵不会因此而满足，他也不会避开火，除非他将手或某些可燃的东西放在火中，使他能由经验证明那推理所教导的东西。只有当他有了关于燃烧的现实经验之后，他的心灵才会踏实，才会安于真理的光辉之中。所以只有推理是不够的，还要有经验才充分。

这在数学中是明显的，那里的证明是最可信的。但是，对等边三角形有最可靠的证明的人，如没有经验，他们的心灵便不会固守这个结论，他也不会留心它，而且在他获得下列这种经验以前，他是不会理会这个结论的，即从这两个圆的任一相交

点，到一条设定的直线的两端可以画两条线[1]；这样，他才会没有问题地接受这个结论。因此，亚里士多德关于证明乃是使我们得以认识的推理一说，要加上一个说明才能理解，即证明总得伴有与它相应的经验，单纯的证明是不可能理解的。他在《形而上学》第一卷中关于理解了理由与原因的人比那些只有事实的经验知识的人更为智慧一说，即是指只认识空洞的真理而不认识其原因的人。但是，我在这里说的是那些通过经验而认识了理由和原因的人。如亚里士多德在《伦理学》第六卷中所主张的，这些人具有完善的智慧，他在同一个地方还说明了，他的这些简单的说法被证明是必须接受的。

所以，凡是希望对于在现象背后的真理得到毫无怀疑的欢乐的人，就必须知道如何使自己献身于实验。因为作家们写了许多报道，而一般人也相信他们离开了经验所作的推理。他们的推理是完全错误的。例如人们普遍相信，除非用山羊的血才能切开钻石。哲学家和神学家们都滥用这一思想。但是，纵然作了努力，用这种血来切割钻石却从来没有被证实过；而不用这种血，钻石倒能很容易切开。因为人们必然亲眼看见过，除非是用这种钻石的碎片，才能切开钻石。同样地，一般人相信医生所使用的海狸香是雄性海狸的睾丸。但这是不真实的，因为海狸的这种香是在它的胸下，无论雄性或雌性都产生这样的“睾丸”；除了海狸香以外，雄性海狸在其天然的地方还有睾丸。所以那种添油加醋的说法乃是一种有害的谎话，其实，当猎人追捕海狸时，海狸自己知道猎人所要寻找的是什么，就用牙齿咬下这些腺体。还有，一般人相信在容器中热水比冷水冻结得更快，这个结论被下列这点所支持：即矛盾是由相反的东西所激起，正如敌人们彼此相遇一样。但是任何人如做这个实验，一定是冷水冻结得更快。人们将这归之于亚里士多德《气象学》第二卷；其实他的确没有这样的陈述，他只是作了一个与此相似的陈述，因此他们就被欺骗了，他只是说，如果冷水和热水倒在一个冷的地方，如倒在冰上，热水冻结得更快，这是真的。但如果热水和冷水摆在两个容器中，冷水冻结得更快。所以一切事物必须通过经验来证实。

但是经验有两种：一种是经由我们的外部感官获得的，在这种方式上，我们用为此目的而制造的工具以获得关于天空中的那些事物的经验，关于地上的那些事物，则用我们的视觉来证实。那些不属于我们这部分世界的事物，我们是通过对它们有经验的别的科学家来认识的，例如亚里士多德根据亚历山大的特许，遣送了2000人到世界各地去寻求大地表面上万物的实验知识，正如普林尼在他的《自然史》中所证实的。就人的合乎其天恩的活动来说，这种经验既是人类的，又是哲学的；但是这种经验没有满足他，因为它对于事物的有形的方面，由于其困难，不能给

---

① 此句完整的意思应为：设以AB线为半径，以A点和B点为圆心，作两个圆，必相交；从两圆的任一相交点，到A、B两点，作两条直线，由此构成的三角形必等边。——编者注

予充分的证明，而且又根本没有触及事物的精神方面。所以，人的理智必须有别的方法来帮助，为此，最先给世界以科学的神圣主教们和先知们就接受内在的启发而不单只依靠感觉。从基督的时代以来，许多信徒是诚实的。因为信仰的天恩有很大的启发，神圣的启示也是如此，不仅在精神的事物方面，而且在有形的事物和哲学科学方面也是如此；如托勒密在《中心论》中说的，我们获得事物的知识有两条道路，其一经由哲学的经验，另一则经由神圣的启示，据他说后者是更好的方法。

再说，这种内部认识有七个阶段，它的第一阶段是经由纯粹和科学有关的启发面达到的。第二阶段在于德行。正如亚里士多德在《伦理学》第二卷中所说，恶人乃是无知的。此外，阿尔·加札礼[1]在他的《逻辑》中说，被罪恶损坏了的灵魂就像一面生了锈的镜子，在那里面，不能清楚地看对象的"属"；但是以德行装饰起来的灵魂却像一面擦亮的镜子，在那里面，清楚地看到了对象的形式，因为这种理由，真的哲学家更努力于品行方面的道德的荣誉，他们从自己的情况中得出结论说，除非他们的灵魂不受罪恶的影响，他们就不能知觉到事物的原因。这就是奥古斯丁在《上帝之城》第八卷第三章中关于苏格拉底的陈述。这就是为什么《圣经》上说："在一个罪恶的灵魂中，等等。"因为当灵魂为罪恶所玷污时，是不可能安于真理之光的，而只能像一只鹦鹉或饶舌者一样，重复长期实践中学来的别人说过的话。这证明关于真理之美的认识以其光辉吸引着人们去热爱它，而且证明爱是一种爱的行为的表现。所以与真理相对立而活动的人必然是对真理无知。虽然他也知道如何去组织动人的词句，引用别人的意见，像一个模仿人类语言的动物一样，像一只猿猴靠人的帮助去完成它的工作，虽然它并不理解这些工作的道理。所以德行使心灵明晰，使人不仅能更易了解德行，而且也更易了解科学的真理。这点对于许多纯洁的年轻人来说，我已经细心地证明过了，他们因为心灵天真无邪，当他们在自己的研究方面又得到健全的忠告时，就会达到比以往指出的更为熟练的程度。在这些人中，就有现在这篇论文的持有者，他获得的拉丁语基本知识极少。因为他还十分年轻，大约 20 岁，又很穷，也没有能力请教师，亦不能花费成年的时间来学习，以便大量地累积知识，他也不是一个有伟大天才的人，也不是一个有很强记忆力的人，除了上帝的恩惠以外不能有别的依靠，由于他的灵魂纯洁，上帝赐给他的那些东西，一般地却拒绝显示给一切别的学生。像一个无瑕的处女一样，他离开了我，我在他那里没有发现任何一种大罪，虽然我仔细地考察过他，所以，他有一颗如此光明而清白的灵魂，以极少的教导他就能学到比预料的要多得多的东西。我曾努力帮助两个年轻人在上帝的教会中成为有用的人，为的是使他们能凭上帝的恩惠去改革拉丁语研究的整个课程。

第三阶段在于圣灵的七种礼物，即以赛亚所列举的。第四阶段在于上帝在福

---

① 阿尔·加札礼(AL-Gazali)，12 世纪阿拉伯哲学家。——编者注

音书中所规定的至福。第五阶段在于精神的感官。第六阶段在于效益，即一切人都理解的上帝的和平。第七阶段在于极乐，在那里人们按不同方式了解到了对一个人来说没有正当权利来了解的那些东西。凡是在这些经验方面或其中的一些方面有过刻苦训练的人，就不仅能使自己和别人弄明白精神的事物，而且也弄明白一切人类的科学。所以，既然思辨哲学的分支，除了我现在考察的分支外，都是由论据开始的，即或者是基于权威的某一论点开始，或者是基于别的论据的某一点开始，因此，我必须提供被称为经验科学的那种科学。我希望这一说明不仅对哲学有用，而且对理解上帝、对指导整个世界都有用；正如我在前一部分中所表明的那样，这就是语言和科学与它们的目的（即安排万物的神圣智慧）的关系。

[意]托马斯·阿奎那

论买卖中的欺诈行为*

以下将考察产生于自愿交易中难以避免的罪孽：第一，买和卖所犯的欺诈行为；第二，因为在自愿交易的其他形式中，没有什么有别于抢劫与盗窃的罪孽要给予注意的。

在第一个标题下，将考虑下列四点：1. 在价格方面不公道的出售，亦即，出售物品超过其本值，是否合法；2. 物品本身不公道的出售；3. 卖方是否有责任主动指出其售出物品的缺点；4. 在交易中，贱买贵卖是否合理合法。

第一条
出售物品时售价超过本值是否合法

第一条分析如下：

1. 出售物品时超过其本值，看来是合法的。在日常交易中，公平与否是由罗马法规定的。其中规定，买卖双方彼此进行欺骗，是合法的(《法典》第 4 卷第 44 题，《论废除交易》)；这发生在售价高于物品价值，或买价低于物品价值的场合下。所以，人们按超过物品所值的价格出售物品是合法的。

2. 再者，凡属对所有人来说带普遍性的事，似乎就是顺理成章的、不算罪过的。正如奥古斯丁所述(见《论三位一体》第 3 章第 13 节)那句为所有人所接受的某个扮演者的话那样："你老想便宜买，高价卖。"这与《箴言》第 20 章第 14 节中的"一文不值口头嚷，回家却夸拣便宜"如出一辙。"莫听买主怨高价，笑颜回家却自夸。"所以说卖出东西高于实值和购入东西低于实值都是合法的。

3. 另外，根据协议去做为荣誉要求所需要的事，似乎不是非法的。依哲学家亚

---

* 托马斯·阿奎那(1224/1225～1274)，中世纪基督教神学和哲学的集大成者，其学说影响深远，被称为"托马斯主义"。选自《欧洲中世纪经济思想资料选辑》，傅举晋等译，商务印书馆 1998 年版。

里士多德所说(《伦理学》第8章第13节)在建立于效用之上的友谊中,补偿应根据受益者所得到的利益的多少;这种利益,有时会超过所给予的物品的价值。比如,在某人为了逃避灾难或获得某些利益,而迫切需要某物时,情况就是这样。所以,在买卖契约中,出卖物品超出其所值,是合法的。

然而,《马太福音》第7章第12条中的说法却与上述论点背道而驰:"凡你希望他人施之于你的,你必同样施之于他人。"可是,谁也不愿意得到以高于实值的价格卖给他的东西,所以,人们不应该以超出本来价值的价格把东西卖给别人。

我对此的答辩是,为了达到按超过公平原则的价格出卖物品的特殊目的而进行欺骗是罪无可恕的,这样做,便是欺骗与他毗邻而居的人,使其受到损失。西塞罗说道(《义务论》第3章):"所以,应从契约中消除一切欺诈行为;卖方不应当设法使得一些人出高价;买主也不应当设法使得别人出低价。"

如果消除了欺骗行为,就可以从两个方面来谈买卖之道了:首先是就其本身加以研究,在这方面,买和卖的关系似乎是为双方的共同利益而建立的。正如哲学家亚里士多德解释的那样(《政治学》第1篇第6章),一个人需要某种属于别人的物品,反之,别人也需要属于此人的物品,那么,为共同利益而设的买卖关系就不该使一方比另一方难以负担,所以他们之间的契约应建立于物品的均等的基础上。为人们所用的物品的价值是用给它所定的价格来衡量的,货币就是为了这个目的而发明的,《伦理学》第5章第5节就是这样解释的。因此,一切的价格高于其价值或低于其价值,都是因为失去了公平精神要求的均等所致。因此,比一件物品的价值卖得昂贵或买得低廉,其本身就是不公道,不合法的。

我们还可以从另一种意义上来谈买和卖的问题。那就是,偶尔也会有一方得益而使得另一方受损的情况。例如,一个人亟需某物,可另一方却会因为丧失此物而受到损害。在这种情况下,对于公平价格的确定,不但应考虑到售出的物品本身,还须考虑到卖方因失去它而遭到的损失。因此,一件物品可以按高于其本身之值出卖,这是合法的。虽然它不能按高于其对它所有者所具有之值出卖,不过,如果一个人由于从别人手中购得此物,但卖方并不因让出此物而遭受任何损失,那么卖方就不能多要价钱,因为这种自然孳生出来而为买方所得的利益不是由于卖方而是由于买主方面的因素产生的。谁也无权把不属于他的东西卖给别人,尽管他可以为他遭受的损失索取补偿。当然,那个由于从他人手中得到的东西而大获好处的人,可能主动地额外付给卖方一些款项。这就属于事关荣誉的问题了。

在回答上述第一论点时,正如先前说明的那样应该指出,人类的法律是给人民制定的,人民中不但包括有德行的人,也包括很多操行不良的人。所以,人类的法律不能禁止一切违背德行的事。对它来说,能禁止那些破坏人们交往的事就足够了,其他的便被看作是合法的。这倒不是因为它赞许它们,而是因为它对之并不加以惩罚。由于这个缘故,卖方如果不用欺骗手法而卖得高价,或买方不是由于欺骗

而付了较低的价钱，这些情况就被当作是合法的，从而不加惩处。除非数额过大，比如某人被骗较公平价格多付或少收半数以上的场合，在此种场合，即使人类的法律也得强制退赔。但是，神圣的法律对一切有悖于德行之事的惩处，是天网恢恢疏而不漏的。因此，根据神圣的法律，如果买卖没有遵守公平原则所要求的均等的话，就是非法的，多得的人有义务对受损害相当大的人加以赔偿。我这么说，是因为物品的公平价格并不绝对准确，可以说只是一种估算。所以，稍微有些出入，似乎并不至于破坏公平精神所要求的均等。

对第二论点的答辩是，犹如奥古斯丁在同一节中谈论的那样："那个扮演者或是由于自我体察，或是由于跟别人打交道的经验，相信那种想要买得便宜而卖得贵的愿望是人之通性。可是，由于这确实是邪恶的，那么人人都可以获得抵制和克服这种愿望的正义感。"他还举了一个例子：有个人买书，尽管卖主由于无知而索价过低，他还是按公平价格付了书价。所以，这种共同愿望显然不是天生成的，而是来自邪恶的念头，因此可以说它是那些很多在茫茫的罪恶道路上逡巡的人们所共有的。

我对第三个论点的答辩是，在商业的公正原则上，主要考虑的是物品的均等，但在以功利为基础的友谊中，则是利益的均等，所以，补偿应以所得利益的多少为准。不过在购买上，却得依物品的均等为准。

第二条
出售有缺点的物品是否使销售成为不合法

对第二条分析如下：

1. 售卖并不会因为物品有缺陷而变得不公平和不合法。因为我们应着重考虑物品的本质，其他方面的考虑不应占主要地位。而且即使是本质上的缺陷似乎也不会使出售变得不合法。例如，一个人将用炼金术点化而成的金银当作真品出售，而这种金银又很适合人们一些必须使用金银的用途，例如制造器皿等，那种销售不是非法的，这样说来，其他方面的缺陷就更不会使一项销售成为非法的了。

2. 物品分量上的缺欠，似乎更加违背了以均等为基础的公平原则。但是正如亚里士多德所阐释的那样（见《伦理学》第5章第7节），分量是由度量决定的，而人们使用的度量物品的量具却是不确定的；在此处大些，在彼处小些。因此，正如出售的物品中的缺陷是无法避免的一样，也不会因为分量上的缺陷而使销售成为非法。

3. 出售的物品缺乏固有的质量，就会是缺陷；可是鉴定物品质量需要高超的技术，而这是大多数买主所缺少的。因此，物品质量的缺陷不会使销售成为不合法

的。

安布罗斯[1]的格言(见《论义务》第3章第2节)却与上述论调相反,他说:"一个君子不可违背真理,不应该将不公道的损害加诸他人,也不可进行欺骗,这是一条明明白白的正义原则。"

我的答辩是,就一件出售的物品而言,可以从它的三种欠缺来考虑。第一种是本质方面的欠缺:如果卖方知道他销售的物品有缺陷,他就是在欺骗别人,所以是非法的。《以赛亚书》第1章第22条中的"你的银子变了铁渣,你的酒里掺了水"就是对这些人说的,因为是掺了假的就是本质上有缺陷的。第二种欠缺是分量上的:分量通过衡器加以确定,所以如果某人明知故犯地使用较小的量具来出售物品,他就是在行骗,他的售卖是非法的。因此《申命记》第25章第13条中写着:"你勿在囊中放着轻重几套秤锤,也勿在家里备放大小不一的两种升。"又说:"因为上帝憎恶做这些事的人,也痛恨一切不公道的事。"第三种欠缺是质量方面的,比如把不中用的牲畜当作健壮的卖。如果是明知故犯,那他便是在出售时行骗,从而这场销售就是非法的。在所有上述的情况中,卖方不仅犯着不公平的销售的罪行,他还有赔偿之责。不过,假如上述缺点只偶尔存在于所售物品中而卖主对此并不知情,他就不算有罪的了,因为他只是在具体上做出了不公道的事,他的行为也不能说是不公正的,这从以前的阐述中已经明确了。不过,如果他已被指明了这一点,他就有责任赔偿买主的损失。上述关于卖方的情况也适用于买方,因为有时卖主在本质上对他的商品有所低估,就像一个人会把黄金当作黄铜卖了。在这种场合中,倘若买主明明知道的话,他就是买得不公正,就有补偿货价的义务。同样理由,这也适用于质量和数量上的缺陷。

对第一个论点我要解答的是:金银之所以贵重,不光是由于用来制造器皿或其他用途,也因为它的品质可贵与纯净。因此,假如炼金术士炼出的金银并不具有金银的真纯本质,对之加以销售就是欺骗性的、不公正的。尤其是因为在其天然效能上,金银具有那种炼出来的金子所不具备的性能,例如它的悦目的特点和对某些疾病的药用价值。较之人造金,真金可以利用的频度也大,其纯度也能比人造金保持长久。如果真金真可以用炼丹术炼成,那就可以把它当作真金出售而并不违法,因为,正像奥古斯丁在提到用邪术制造出来的物品时说(见《三位一体》第3章第8节):什么也阻挡不了人工利用自然因素而生产出自然的真实的结果来。

对于第二个论点要作的解答是:由于物产在各地有丰匮之不同,用以度量销售物品的量具势必因地而异,某地某物比较丰富,其量具就一般较大。而在各地区根据地方和物产的情况,来规定可售物品量具,却是国家统治者的职能。所以,无视由公共权力所确定的约定俗成的计量器具是不合法的。

---

① 安布罗斯(Ambrose),公元374年的米兰主教。——译者注

对第三个论点，要解答的是，正如奥古斯丁所说(《上帝的城》第 11 章第 16 节)，可售物品的价格并不取决于它们在自然界的等级，因为有时一匹马卖得比一个奴隶还贵；而是取决于它们对购人者的有用程度。故而买方和卖方无须了解出售物品的潜在性质，只须知道那些适合人们使用的性质，例如，马是强健的、善跑的等就够了。而这些性质，是卖方和买主都可以轻而易举地辨识出来的。

第三条
卖方是否有义务说明出售物品的缺点

对第三条分析如下：

1. 卖方似乎并无必要将所售物品的缺点说明在先。这是因为，既然卖方并不曾强迫买主购买，他似乎就是把所售物品提交买主鉴定的。可是，判断和知识同是属于一人的，所以，倘若买主购物过于匆忙没有仔细观察物品好坏，而在鉴定中受了蒙骗的话，卖方似乎是不能负责任的。

2. 一个人做出阻挡自己的行动的事是愚蠢的，假如一个人指出了他拿出去售卖的商品的缺点，他就妨碍了他的销售。因此，西塞罗借一个人之口说(见《论义务》第 3 章)："还有什么比一个遵从房主的命令公开宣布，他要卖的房子不适宜居住的公开叫卖者更荒谬的呢？"所以，卖主没有公布所售物品的缺点的责任。

3. 再则，对于人们来说，知道商品的效能比知道它的缺点更有必要。况且，一个人虽然对谁也不该撒谎，可是他也没有义务给所有的人以劝告，告诉他们他的商品的效能上的真实情况。这样说来，他也就更没有说明所出售的物品的缺点，给买主以劝告的义务了。

4. 此外，如果要限定出售者必须声明所售物品的缺点的话，那只是为了使价格可以降低一些。可是，即使商品没有缺点，有时也会由于其他原因而降低价格的。例如，某人往谷物价格较高的地区运去小麦销售，他也知道还有许多同行正在带着更多小麦接踵而来，这个消息要是被买方知道，出的买价就低了。但卖主显然用不着透露这个消息。所以，由于类似理由，当然他也用不着说明所售物品的缺点了。

安布罗斯有一段话(《论义务》第 3 章第 10 节)却与上述观点相反。他说："在契约中，所售物品的缺点必须明白显示出来。而且，卖主如果不让买主得知，即使货物已交到买主手中，所订契约由于这种欺骗行为仍旧无效。"

我的答解是：使别人遭致危险或损失总是非法的，虽然一个人并没有必要总是提供可能有利于别人的帮助或劝告。这只是在某些特定情况下，比方那个人是由他照管着，或是除此之外，那个人穷而无告的时候，才是必要的。然而，出售货物的卖方却常常提供有缺点的货物使买方蒙受损失或遭受危险。这种损失是指售出的

物品因为缺点而不值那个价钱，而卖方又不因此而减少价款；这种危险是指物品的用途因它的缺陷而无从发挥变得有害，比如卖方把跛马当作好马卖，把东倒西歪的房子当坚固的房子卖，把腐烂或有毒的食品当好的卖。卖方这种将有毛病的物品售与买主的行为，都使买主蒙受损失或遭受危险。因此，如果这种缺点是隐藏着的，而卖方又并不揭示出来，则这种销售就是非法的和带欺骗性的。他就有赔偿买方损失的义务。

倘若缺陷是显而易见的，比如一匹马瞎了一双眼睛，或者某物品虽然对卖主不适用，但可能满足其他人的需要，或者由于物品存在缺陷已适当削价，那他就没有责任指出这物品的缺点来，因为那样一来，买主就可能因这缺点而要求减去更多的超过应减份额的价钱。因此，卖方可以合法地对物品的缺点保持缄默。以免自己蒙受损失。

针对第一个论点，所要解答的是：一个人不以证据为根据，就不能作出评价，正如《伦理学》第1章第3节所述，每个人都是根据自己所知道的情况来作评价的。如果待售物品的缺点是隐藏的，卖方如果不揭示出来，买方就无法作出圆满的评价。但如果缺点是显而易见的，那就又当别论。

对第二个论点我要解答的是，尽可不必让一个公开叫卖者将其物品的缺点公之于世，因为这样办的话，买方在还不知道这物品还有其他使之成为有用和优良的一些性能时，就会吓得不敢购买了。但这种缺点却应该向有意购买的人单独指点出来，使他能够通盘考虑其性能，并权衡利弊。决没有理由认为，在某方面有缺陷的一件物品，就在其他许多方面也一无用处。在上述情形中，也应当如此认识。

针对第三个论点，要解答的是，虽然人们并没有把有关物品效能上的情况告诉一切人的严格义务，可是却有义务在他的行为将使人遭受危险，以至有亏德行的情况下，把物品的实际情况告诉人家，对于现在所说的情况，亦复如此。

对于第四个论点，我要解答的是，物品的缺陷会使其现存价值低于其似当具有的价值。而在上面第四论点所说的情况下，物品是由于商人的到来而有降价的希望的，这本来不是买主所能预期的事。所以卖方不把将会发生的情况透露出来，仍照现行价格出售，而不见得违反公平原则。不过，尽管按公正原则要求，他没有义务这样做，但如果他能把这消息透露出来，或降低价格，就显见他更有德行了。

第四条
在贸易中贱买贵卖是否合法

对第四条的分析如下：

1. 在贸易中贱买贵卖似乎是不合法的。克里索斯托姆[1]在《马太福音》第21章中说："谁要是买进物品然后照原样售出从中渔利，他就是那个被逐出上帝的神殿的商人。"而卡西奥多鲁斯评论《圣诗》第70章的"因为我不懂知识"那段话时也表明了同样的意思，他根据另一译本，不是"知识"而是"贸易"说："贸易不就是便宜买进来，并想按较高价格零售吗？"他又说道："这种商人，上帝要驱逐出神殿的。"但是除非有罪，是没有人会被逐出神殿的，由此可见，这样的贸易是有罪的。

2. 此外，如同在本题的第一条中阐明的那样，把物品高过其所值的价格卖出，或是低于其所值的价格购入，都是违反公平原则的；在贸易中按高过所付的买价出卖物品的人，必然是曾按低于物品所值支付了买价，或是按高于物品所值的价格收了卖价的。由此可见，如果不做亏心的事，这种贸易是不能达成的。

3. 杰罗姆说（见《致内波特第二信》）："你要像躲避一场瘟疫般，躲避开一个由穷变富、由默默无闻变得赫赫有名的商人牧师。"由此看来教士们是禁止经商的，而除了它是一件亏心事以外，是没有其他什么要禁止的理由的。因此贸易中的贱买贵卖就是一种罪行。

奥古斯丁对《圣诗》第70章中"因为我不懂知识"那段话的评论却正好与上述观点相反。他说："贪得无厌的商人，受了损失就怨天恨地，他口出谎言，对他的货物的价格亲自制造伪证。不过，这些是他们作为人所具有的罪过而不是行业的罪过，没有这些罪行，这个行业还是能维持下去。"所以说，贸易本身不是非法的。

我对此的解答是：从事于商品交换的工作是商人的本职。不过，就像哲学家亚里士多德所说（《政治学》第1章第5、6节），社会上存在着这两种交换。一种可以被称为自然的和必要的，通过它以一物交换另一物，或以物换钱来满足生活需要。这种交换与其说是商人的事情，倒不如说是管家人或政治家的职责，他们有为家庭或国家供应生活必需品的责任。另一种交换是以钱币交换钱币，或以物品交换钱币，这不是为了满足生活需要，而是为了赢利，按照哲学家亚里士多德的说法（《政治学》第1章第6节）这种贸易似乎才算得上是商人的职责。第一种交换是值得称道的，因为它满足自然发生的需要；而第二种则理应受到谴责，因为它本身是服务于利欲的，而利欲是永无满足、扩张不止的。因此，从其本质上着眼贸易总有些不光彩的地方，因为根据推理它并不含有任何光荣的或必需性的目的。但是，作为贸易目的的获利，虽然按逻辑推理，它并非必然包含着任何光荣的或必需性的因素，但按此推理，也并不必然包含任何有罪行的或有悖于道德的因素。因此，获利之事并没有理由不能被引导到某些必要的乃至光荣的目标上去。这样说来，贸易活动就成为合法的了。例如：有时有人在以他在贸易中获得的适度利得来养家活口甚至帮助穷困的人；有时甚至有人是为了公共福利才致力于贸易活动，否则国家生活

---

[1] 克里索斯托姆（Chrysostom，约347～407），古罗马教父。——译者注

所必需的物品就会短缺。他这样来牟取利得就不是以利得为目标，不过以之作为他的劳力的报酬罢了。

对于第一个论点，要解答的是：克里索斯托姆的话是可以理解为适用于那种以牟利为最终目的的贸易活动的，而且特别适用于那种对物品不作任何加工就以较高价格出售的情况。因为如果他以较高价格出售的是经过改进的物品，那他就好像是在接收他的辛勤劳动的硕果了。利得本身虽然可能还是要追求的，但已不是最终目标，而是如前所述，为着其他一些必要的或光荣的目的了。

对第二个论点，要解答的是：并非每一个按高过他所买进的价格出售物品的人都是商人，只有为着高价售出的特别目的而购入货物的人才是。如果现在有人买了件东西，本意不在出卖，而是为了保存，但后来出于某一原因想要卖掉它，虽然他也卖了高价，那也算不得什么贸易活动。这样的做法之所以合法，或是因为他在某些方面对物品进行了加工；或是由于价格因时间地点的不同而有所改变；或者是由于他从一地到另一地运送物品；甚或在物品交运给他自己时担了风险的缘故。根据这个道理，这样的买进或卖出，都不能说是不公平的。

对第三个论点，要解答的是：教士不仅应当避开那些本质上就是邪恶的事情，也应该避开那些貌似邪恶的事情。对贸易活动就应该如此看待，这一原则由于贸易的目的在于世俗的牟取利益，做教士的理应不屑一顾；再则由于商人们就常与罪行为邻、结下不解之缘，正如《基督教教士书》第 26 章第 28 节中所说，因为“商人们发现，欲求不犯口舌之孽而不可得”。还有更进一步的原因是，商业会使人们的精神过多地陷于世俗的利益之中，而对灵魂的得证善果心猿意马。所以耶稣的使徒说(《新约·提摩太后书》第 2 章第 4 条)“作为上帝的勇士，不应俗务缠身”。不过，教士可以从事第一种交换行为，因为其中的买进或是卖出，都是为了满足生活需要的。

[意]托马斯·阿奎那

抵抗暴政的权利*

一、暴君政治(即君主政治的腐化变质)是最坏的政体

由一个国王执掌政权的政体是最好的政体,同样地,由一个暴君执掌政权的政体是最坏的统治形式。市民政治可以和民主政治相对照,因为像我们已经指出的那样,二者都是由多数人统治的形式。与此相同,贵族政治也和寡头政治形成对照,因为二者都是由少数人统治的形式。最后,暴君政治可以和国王的统治相对照,因为二者都是单独由一个人实行统治的。我们已经指出,君主政治是最好的政体,所以,由于最好的形式可以和最坏的形式相对照,我们可以推断说,暴君政治是最坏的政体。

而且,统一的政权比分散的政权较为有效。团结在一个团体里的许多人,可以拖动他们在分散的情况下靠单独的努力无法拖动的东西。所以,正如一个能够造福的政权愈是统一愈好一样,一个善于作恶的政权就是统一的害处比分散来得大。一个无道的统治者所行使的政权是与社会有害的,因为他把私人利益代替了公民的共同福利。所以,有道的政权所凭借的统一的规模愈大,对这种政权就愈加有益。君主政治优于贵族政治,而贵族政治又优于市民政治;在无道的政权下,情况恰恰相反,因为它所凭借的统一的规模愈大,它就愈加有害。所以暴君政治比寡头政治有害,寡头政治又比民主政治有害。

再说,使政权无道的因素是,统治者在追求个人的目的时损害了公共利益。所以,公共利益所受的损害愈大,政权就愈加无道。在寡头政治制度下,所考虑的只是少数公民的私人利益,因而这种制度就比为多数人的目的服务的民主制度更不顾公共利益。在暴君的统治下,所考虑的只是如何满足个人的欲望,因此它对公共利益甚至危害更大。多数人比少数人更接近一般性,而少数人又比一个人更接近一般性。所以暴君政治是最无道的政权形式。

---

* 选自《阿奎那政治著作选》,马清槐译,商务印书馆1963年出版。

上帝以最可赞叹的方式安排一切事物，而研究上帝的法度，就显然可以得出同样的结论。既然一切事物的安排都以帮助善的产生为目的，善就在一切事物中由同一个完美的根源产生出来；而恶则是由怪僻和个人的缺点中产生出来的。在一个人的身体上，除非各部分配置得很协调，否则就谈不到美；但只要有一个部分配置得不合适，就立刻显得很难看。因此丑可以以多种方式和由于种种不同的原因产生出来；至于美，却只有一个完美的根源。在任何场合，只要善与恶形成对照的局面，就发生这种情况；仿佛天意要让从单一的根源产生的善力量强些，让由于种种不同的原因产生的恶力量弱些。所以，有道的政权最好单由一个人来掌握，因而也就是由强者来掌握。但如果这样的政权一旦变为无道，那么由多数人来掌握从而在内部摩擦的影响下趋于衰弱，就比较好些。所以，在各种无道的政权形式中，民主政治是最可容忍的，暴君政治是最坏的。

如果我们考虑到随着暴君政治而产生的恶，我们也会得出同样的结论。因为暴君既然置公共利益于不顾，就专门追求个人欲望的满足。因此，他按照他在追求放纵生活时受其支配的情欲的性质的不同，用种种方法压迫他的臣民。如果他是个耽迷于贪婪的人，他就窃取他的臣民的东西，所以所罗门说(《箴言》第 29 章第 4 节)："王借公平，使国坚定；索要贿赂，使国倾败。"另一方面，如果他容易发怒，他就会满不在乎地流血，所以《以西结书》里说(第 22 章第 27 节)："其中的首领仿佛豺狼抓撕猎物，杀人流血，伤害人命。"传道者也劝我们要避免这样的政权，他说(《传道书》第 9 章第 18 节)："疏远有权杀你的人。"在这种政权下，死亡不是为了正义的需要而是由于放纵的情欲不自然地来到的。在这种情况下没有安全，一切都是靠不住的。因为没有法律；同时你无法信赖别人凭他的意愿或者毋宁说是兴之所至而做出的事情。这样的压迫不但影响人民的物质福利，他们的精神上的安宁也受到威胁。因为那些但求掌权而不求为社会服务的人在其臣民的任何进步的道路上设置障碍，因为他们疑心这种进步会威胁他们的万恶的统治。暴君们所猜疑的总是好人而不是恶人，并且还常常害怕德行。他们经常想方设法阻挠他们的臣民成为有德之士，阻挠他们在胸襟的豁达方面有所提高，免得他们在无道的统治下渐渐不稳起来。他们阻挠他们的臣民彼此建立友谊，享受友爱和平的利益；希望他们经常处于互相猜疑的状态，永远不能联合起来反对暴君的政权，所以暴君们在他们的臣民之间散播不睦的种子，在发生倾轧的地方煽风点火；同时他们还禁止人们的一切有利于融洽感情的举动，例如婚礼和宴会，以及所有那些能在人们中间一般地产生亲密感情和信赖心的活动。他们也想法使任何人不能获得权利或财富，因为他们凭自己的坏心肠来衡量他们的臣民，并且，他们自身既然把权势和财富用在作恶的方面，就唯恐他们臣民的权势或财富于他们不利。所以约伯在提到一个暴君时说(《约伯书》第 15 章第 21 节)："惊吓的声音常在他耳中，甚至在太平无事的时候(即没有人打算害他的时候)，他也总是疑心人家有阴谋活动。"由于这个缘故，如果

那些本来应该鼓励他们的臣民修身教行的统治者反而怀着猜忌和恶意看待一切德行，想尽办法来加以阻挠，那么在这种暴政的统治下，有德之士就寥寥无几了。正像亚里士多德所说的，在推崇实力的人中间可以找到强者；西塞罗也说过："无论什么事情，只要普遍受人轻视，就会衰退而不再盛行。"难怪那些在畏惧的气氛下教养出来的人精神萎靡软弱，害怕应付困难的或费劲的工作。这从那些长期处在暴政下的国家的经验中也可获得证明。所以使徒保罗说(《歌罗西书》第3章第21节)："你们当父亲的，不要惹儿女的气，恐怕他们失了志气。"正是由于考虑到暴政的这些恶果，所罗门才说(《箴言》第28章第12节)："恶人兴起，人就堕落。"因为歹毒的暴君们使人们不再去求得德性的完备。他又说(同上，第29章第2节)"恶人掌权，民就叹息"，还说(同上，第28章第28节)"恶人兴起，人就躲藏"。这也是没有什么可以奇怪的。因为，一个不是根据理智而是根据情欲行使职权的人实际上与禽兽毫无分别。因此所罗门说(同上，第28章第15节)："暴虐的君王辖制贫民，好像吼叫的狮子、觅食的熊。"所以人们逃避暴君，像逃避凶恶的野兽一样；听任一个暴君摆布，也同听任一只野兽摆布没有什么分别。

二、非正义的法律

人们所制定的法律不是正义的，便是非正义的。如果法律是合乎正义的，它们就从作为其根源的永恒法汲取使人内心感到满意的力量；正如《箴言》中所说的(第8章第15节)："帝王借我坐国位、君王借我定公平。"法律就以下几点来说可以被认为是合乎正义的：就它们的目的来说，即当它们以公共福利为目标时；或者就它们的制订者来说，即当所制定的法律并不超出制订者的权力时；或者就其形式来说，即当它们使公民所承担的义务是按促进公共幸福的程度实行分配时。这是因为，既然每一个人是社会的一部分，则任何人的本身或其身外之物就都与社会有关；正如任何一个部分就其本身而言都属于整体一样。由于这个缘故，我们看到自然往往为了保全整体而牺牲一部分。根据这个原则，那些在分配义务时能注意适当比例的法律是合乎正义的，并能使人内心感到满意；它们是正当的法律。

反之，法律也可以由于两种缘故而成为非正义的。首先、当它们由于违反我们刚确定的标准而于人类幸福不利时。或者是关于它们的目标；例如一个统治者所制订的法律成为臣民的沉重负担、无补于公共利益，而是旨在助长他自己的贪婪和虚荣。或者是关于它们的制订者；如果一个立法者所制定的法律竟然超过他受权的范围。或者，最后是关于它们的形式；如果所规定的负担即使与公共福利有关，却在全社会分配得很不平均。这种法律与暴力无异，而与合法性并无共同之处，因为，像圣奥古斯丁在《论自由意志》(第1篇第5章)中所说的："不公道的法律不能称之为法律。"因此，这种法律并不使人在良心上感到非遵守不可，除非偶然为了避

免诽谤或纷扰。在这种情况下，一个人也许甚至不得不放弃他的种种权利，像圣马太所教导的(《马太福音》第5章第40至41节)："有人强逼你走一里路，你就同他走二里；有人要拿你的里衣，连外衣也由他拿去。"

其次，法律可以由于与神的善性相抵触而成为非正义的：例如横暴的法律强迫人们崇拜偶像或做其他任何违反神法的事。这种法律在任何情况下也不可服从，因为在《使徒行传》中说(第5章第29节)："顺从神而不顺从人，是应当的。"

三、抵抗暴政的权利

暴政的目的不在于谋求公共福利，而在于获得统治者的私人利益，所以它是非正义的。这一点从亚里士多德在《政治学》第三篇和《伦理学》第八篇的言论中都可以清楚地看出来。因此，推翻这种政治，严格地说来并不是叛乱；除非是可能发生这样的情况：推翻暴政的行动带有严重的纷扰，以致社会从继之而起的骚乱所受的损害比旧有统治的继续来得大。事实上，当一个暴君在受他支配的臣民中间制造倾轧和纷争，以便更容易地统治他们的时候，他本人就犯了远为严重的叛乱的罪行。一切措施都是为了损害社会的利益来满足统治者的个人欲望，乃是暴政的一个特点。

[德]马丁·路德

因信称义*

许多人以为基督徒的信，乃是一件容易之事；还有不少的人，把信列为诸德之一。他们其所以如此行，是因他们没有信的经验，也从来没有尝到信的大能。因为除非一个人在某一个时候，处于试炼的压迫之下，尝过信所给予的勇气，他就无法将信好好描写出来，也无法对凡论信所正确描写的加以领会。但是凡少许尝过信的滋味之人，就对信写之不尽、说之不尽、揣摩不尽、听闻不尽。因为信是一道活水泉源，直涌到永生，正如基督在约翰四章所说的。至于我，虽然没有丰富的信可夸，也知道我所积蓄的信是如何微薄，但是我既曾被各种大试探所追逐，我就希望得着了一点信，也希望我与那些甚至不懂自己所写为何物的咬文嚼字的人，和一切高深莫测的好辩家比起来，若是不能说得更优美些，必定说得更中肯些。

我为使知识浅薄的人——因为我只是服侍这等人——易于明了起见，首先要提出论心灵的自由与束缚两个命题：

基督徒是全然自由的众人之主，不受任何人管辖。

基督徒是全然顺服的众人之仆，受任何人管辖。

这两个命题虽似互相矛盾，但我们若发现它们连成一片，它们就恰好满足我们的目的了。它们都是保罗的话。他在林前九章说“我虽是自由的，然而我甘心作了众人的仆人”，又在罗马书十三章说“凡事都不可亏欠人，唯有彼此相爱”。这样，爱的本性就是甘愿服侍并顺从所爱之人。所以基督虽是万有之主，却为女子所生，且生在律法以下，因此它一面是自由的、一面又是奴仆，一面有上帝的形象、一面又有奴仆的样式。

但我们要先从离题较远，却又更明显的事上说起。人有两重性，一是属灵的，一是属肉体的。就人称为“灵魂”的灵性说，他就叫作属灵的人，或内心的人，或新

---

* 马丁·路德(1483～1546)，欧洲宗教改革的发起者，宗教改革初期最重要的思想家，“路德宗”的创始人。选自马丁·路德《基督徒的自由》，转选自《永恒天国的迷惘》，初晓编，中共中央党校出版社1998年出版。

人；就人称为“血气”的属肉体的性说，他就叫作属血气的人，或外体的人，或旧人。关于这两种人，保罗在林后四章说：“外体虽然毁坏，内心却一天新似一天。”因有这一个区别，所以圣经说到同一个人，却有两样矛盾的话，这是因为这两种人住在一个人之内，原来就两不相容，肉体与灵性相争，灵性与肉体相争。

我们要先揣摩内心的人，看一个公义的、自由的、真正的基督徒，即一个新的、属灵的、内心的人是如何产生的。显然外表的事，不拘是什么，在产生基督徒的公义或自由以及不义或束缚上，都毫无影响。单用一个论据便足以证明这一点。若身体享受健康、自由自在、能活动、能吃、能喝、要做什么便做什么，这于灵魂有什么益处呢？因为这些事，连那最不敬虔、做万恶奴隶的人也做得到。反之，身体软弱，或被囚，或受饥受渴，或遭任何外表的不幸，又怎能伤害灵魂呢？这些痛若，连最敬虔的人，连那些因有清洁的良心而极其自由的人，亦在所不免。这些事没有一样影响到灵魂的自由或束缚。身体纵有神父的圣衣为装饰，或住在圣地，或供圣职，或祷告、禁食、不吃某种食物，或行任何用身体或属身体的事，但灵魂并不因此受惠。心灵的公义与自由所要求的事，与此大不相同，因为上面所说的事，无论什么恶人也都能做，而且这类的事只足以产生假冒为善的人。反之，身体纵穿俗衣，住在没有被分别为圣之地，吃喝如常人，不大声祷告，并忽略行以上所说那为假冒为善的人也能做的事，但灵魂并不因此受损。

不但如此，就是抛弃诸般善功，甚至抛弃冥思默想与心灵所能行的一切，也是无益的。只有一件事，是为基督徒的生活、公义与自由所不可少的。这一件事就是上帝的圣道、基督的福音，正如它在约翰十一章说：“复活在我，生命也在我，信我的人，必永远不死。”又在约翰八章说：“天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”又在马太四章说：“人活着，不是单靠食物，乃是靠上帝口里所出的一切话。”这样，我们就要认清，也要确知，灵魂缺少别的都不要紧，但少不了上帝的道；没有上帝的道，灵魂就无处求助。但灵魂若有了道，它就是富足的，不缺少什么，因为这道就是生命、真理、光明、平安、公义、救恩、喜乐、自由、智慧、能力、恩典、荣耀和我们所不能想像到的诸般福分之道。这就是先知在诗一一九全篇，与圣经许多别的地方，用这么多叹息之声想念上帝的道，并且以这么多名字称呼上帝之道的原因。反之，上帝的愤怒所用以击打人的灾难，像他在阿摩司所说，没有一样是比不能听见上帝的道更为可畏的；诸般恩典也没一样恩典是比上帝发出它的道来更为大的，正如诗一〇七篇说：“他发出他的道医治他们，救他们脱离死亡。”基督奉差遣降世，也不是为别的，单是为传道，而整个属灵阶级，即使徒、主教和一切神父蒙召受职，也单是为传道。

你问：“上帝既有许多的话，那么他的这道是什么？这道当如何应用呢？”我回答说，保罗在罗马书一章将那说明了。这道就是上帝论到他儿子成为肉身、受苦、从死复活、借着使人成圣的圣灵得荣耀的福音。因为传基督，就是牧养灵魂、使它

成为义、解放它、拯救它，如其相信所传的。因为唯有用信领受上帝之道，才使人得救，如罗马书十章说："你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫他从死里复活，就必得救。"又说："律法的总结就是基督，使凡相信他的都得着义。"又罗马书一章说："义人必因信得生。"上帝的道不是用什么行为，而是单用信才能领受的、爱慕的。因此，既然灵魂为它的生命与义所需要的只是信，那么，灵魂称义显然单是因信，而不是因任何行为，因为它若可因别的称义，就不必需要道，这样，也不必需要信了。但信与行为决不两立，这就是说，你不能同时又靠行为（不论行为的性质如何）称义，因为那就是脚踏两条船，敬拜巴力，以口亲手，这照约伯所说，是很大的罪。因此，只要你一开始相信，你就会明白，凡在你里面的都是可指摘的、有罪的、可咒诅的，如罗马书三章说："因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀"，又说："没有义人，没有行善的，都是偏离正路，一同变为无用"。你若明白了这一层，就必知道：你需要那为你受苦而复活的基督；你既已信它，就因这信可以成为新人，使你一切的罪都得赦免；并且你因另外一位的功德，就是单因基督的功德，得以称义了。

既然这信只能在内心的人掌权，如罗马书十章所说"心里相信就可以称义"，而且既然只有信才可使人称义，那么这一个内心的人就显然不能因什么外表的行为或其他方法得称为义，得以自由，得蒙拯救。行为，不论其性质如何，与内心的人没有关系。反之，只有心里的邪恶与不信，而非外表的行为，才叫人有罪，叫人成为可咒可诅的罪奴。因此，每一个基督徒所应该留心的第一件事，就是要丢弃倚靠行为的心，单单多求坚固信，并借着信不求多知道善行，只求多知道那为他受死而且复活的基督耶稣，如同彼得在他的前书末章所说的，因为没有别事可使人成为基督徒。所以在约翰六章记载着，当犹太人问基督，他们当做什么，才算是做上帝的工，他就摒除他所见到的他们无数的工，只吩咐他们一件，说："信上帝所差来的，这就是做上帝的工。因为他是父上帝所印证的。"

因此对基督的真实信仰乃是一个无可比拟的宝库，他带来一切救赎，救人脱离一切恶事，如同基督在马可末章所说："信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。"这宝库有以赛亚已经看见，而且在以赛亚书十章中预言说："上帝要在地上定规必成的结局，必有公义施行，如水涨溢。"他仿佛是说："信是律法简约而完备的实现。这信要使信徒有充充满满的义，叫他们不必另外需要什么为他们的义。"保罗在罗马书十章也如此说："心里相信，就可以称义。"

你如果问：既然只是因信称义，不要行为，就可以使人得大有福气的宝库，那么，圣经又为何规定这么多行为、礼仪、律法呢？我就回答说：第一，你须记得那已经说过的，即只是信，不是行为，才使人称义、使人自由、使人得救。这个我们以后还要更清楚地讲说。这里我们只要指出，上帝的圣经总分为两部——诫命与应许。诫命所教训人的固然是善事，无奈所教训的，人并不就能行出来，因为诫命只指示我们什么是当行的，而不给予我们遵行的能力；诫命是为叫人认识自己，好承认自

己不能行善，而对自己的能力绝望。这就是他们为何叫作旧约、为何是旧约。譬如“你不可起贪心”，这就是一条定我们大家为罪人的诫命，因为不拘人如何抵制贪心，却没有人能不起贪心。因此，为着要不起贪心、为着要遵守这一条诫命，人就不得不对自己绝望，而另在别处、另从别一位，找他自己所没有的帮助，如同何西阿所说：“以色列啊，你自己的乃是灭亡，你的帮助只是在我。”我们在这一条诫命上如此，在其他一切诫命上亦复如此，因为不论哪一条，我们都同样无法遵守。

但人既然借着诫命知道了自己的软弱，并对自己怎样才可成全律法的问题发生了不安，因为律法是必得成全，一点一画也不能废去的，不然人就要被定罪，没有希望——那么他在实在降卑虚己之后，就在自己身上找不出称义与得救的方法来。到了这一步，就来了圣经的第二步，那就是上帝的应许。这些应许宣示上帝的荣耀，说：“你若愿意成全律法，又照诫命所说，不起贪心，你就来信基督，在它里面恩典、公义、平安、自由与万事都应许给你了；你若相信，就有一切，若不相信，就缺一切。”因为凡你靠律法的行为——它们虽然众多，但是无用——所不能成就的，借着信就可以快捷容易地成就了。因为我们的父上帝叫万事都依靠信，以至谁有信，谁就什么都有，谁没有信，谁就什么也没有。罗马书十一章说：“因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。”因此，上帝的应许给予上帝的诫命所命令的，成全了律法所规定的，叫万事，即诫命与成全诫命，都唯独出于上帝。唯独它定诫命，也唯独它成全诫命。故此上帝的应许不但属于新约，而且就是新约。

上帝的这些应许既然是圣洁的、真实的、公义的、自由的、和平的，充满诸般善良的话，那么凡用坚固的信依附这些应许的心灵，就不但与这些应许联系，而且为这些应许所吸收了，所以这心灵不但分享这些应许所有的能力，而且是为这能力所贯注的了。因为基督的摸触既可以医病，那么，它在心灵上这最轻柔的摸触，不如说，道的这种吸收作用，岂不更要将道所有的一切传达于心灵么？这就是心灵如何只因信，而非因行为，才靠着上帝的道称义，成圣，领受真实、平安、自由，充满百般福气，做上帝的真儿女，如同约翰一章所说：“他就赐他们权柄，做上帝的儿女，就是赐给凡信他名的人。”

照以上所说，就容易明白信从何而有这么大的能力，信为何不是善行，也不是一切善行所能比拟的：没有什么行为能把握上帝的道，或能存在心灵里面；在心灵里面只有信和道左右一切。道是怎样，就使心灵怎样，如同火与铁联合，铁便熊熊如火一样。这样，基督徒在信里就有了所需的一切，再不需什么行为使他称义。他若不需行为，也就不需律法；他若不需律法，也就一定脱离了律法，“因为律法不是为义人设立的”这一句话，也就是真的了。这就是基督徒的自由，即我们的信；这自由并不使我们度闲懒或邪恶的生活，但使律法与行为在人的称义与得救上成为不必需的。

……

我们现在转到第二个命题，转到外表的人。在这里我们要答复凡误解“信”字和以上所说的一切之人。他们说：“若信行作万事，若单有信就可以称义；那么，圣经为什么还吩咐人行善呢？我们尽可以坐享安逸，尽可以靠信就够了。”我回答说，不然，你们这些恶人啊，我再说，不然。我们若全然是内心的人，全然是属灵的人，就可如此；但要到末日，到死人复活之日，我们才能够成为全然属灵的人。我们仍在肉身活着的时候，我们就在来生才得完全的事上，只是有一个起头，稍有进步。因这缘故，保罗在罗马书八章称我们凡在今生所得的，为灵性上“初熟的果子”，因为我们要在将来才能够得那更大的分，就是丰满的灵性。这里适用以上所提出来的：基督徒是众人之仆，受众人管辖。因为基督徒既是自由的，就可不做什么事，他既是仆人，就要做各样的事。这如何可能呢，以后我们就可以明白。

照我所说过的，虽然人是因信在心灵上丰丰富富地得称为义，且因此有了他所应有的一切——只除了一件，那就是这信与丰富应该天天生长，一直到来生，但是他仍在此世，既在此世，就须管束他的身体，并与人有交往。在这里他的行为就开始了；在这里他就不能坐享安逸了；在这里他就应该借着禁食、儆醒、勤劳以及别种合理的训练来留意训练他的身体，好叫身体顺服内心的人与信，而不至于照那未受约束的身体所喜好的背叛信、阻碍内心的人。因为这照着上帝的形象为信所造成的内心的人，靠赐百般好处的基督，常是欢喜快乐的，所以他的唯一职务，就是用甘心的爱快乐地白白地服侍上帝。

当他这样行的时候，他就在自己的肉体里面遇见一个相反的意志，这意志力图服侍世界，寻求自己的益处。这乃是信的心灵所不能容忍的，于是它喜欢力求把身体克服、约束，如保罗在罗马书七章说“按着我里面的人，我是喜欢上帝的律；但我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我掳去，叫我服从犯罪的律”，又如在一处说“我是攻克己身，叫身服我，恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了”，又如在加拉太书说“凡属基督的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了”。

但我们行这些事，不应以为借这些事可在上帝面前称义；因为在上帝面前唯一算为义的信，不能容忍这种谬见。我们应以这些事只是叫身体顺服，洁除一切邪情私欲；我们的目的全在于驱除私欲。因为心灵既然借着信得以洗净，成了爱上帝的，它就愿意使万事，特别是使它自己的身体，也都像它自己一样清洁，叫万事同它爱上帝、赞美上帝。这样一个人决不能懒惰，因为他身体的缘故，他不得不行许多善事，叫身体顺服。然而善行并不使他在上帝面前称义，他行善，只是出于顺从上帝的自自然然的爱，并且不愿什么，只愿讨上帝的喜悦，因为他愿意在一切事上都最严格地顺从上帝。

这样，人人就容易自己学会所谓惩罚身体所应有的限度与裁夺，因为他禁食、儆醒、勤劳，只以抑制他身体的情欲为限。但那些妄想因行为称义的人并不注重抑

制情欲，只注重这些行为的本身，以为他们若尽量行得又多又好，就可以成为义；有时他们甚至因要积善功而损害他们的脑力，消灭或至少荒废他们天然的体力。一个人靠行为，不因信，以求称义得救，这是极其愚妄的，并是对基督徒的生活与信完全无知的。

为要使我们所说的更易于了解起见，我们要用类比来说明。我们看一个基督徒——即由于上帝纯洁和白白的怜悯因信称了义、得了救的人——的行为，应当像我们看亚当、夏娃在乐园里的行为，以及他们一切子孙，若没有犯罪，所有的行为一样。我们读创世记二章说："上帝将那人安置在伊甸园，使他修理看守。"亚当为上帝所造，本是义的、正直的、无罪的，所以他并不必借着修理看守那园子来称义，做正直人；但因不要叫他懒惰，主就给他一件工夫做——修理、看守园子。这些工本是极自由的工，做这些工，只为要使上帝喜悦，并不是要得什么义，因为亚当已经有充充足足的义；若是亚当没有犯罪，我们人人生来便会有这义了。

信徒的行为亦属如此。他借着信已经回到乐园，重新被造了，他不要什么行为使他成为义，或使他做义人；但他为求不至于懒惰，并为求供给保存他的身体起见，他就必须心甘情愿做这些工，只为要使上帝喜悦；只是因我们尚未全然重新被造，我们的信与爱就尚未臻于完全，所以我们应当使信与爱增长，但不是借外表的行为，而是借信与爱的本身。

再用一个类比来说。一个主教并不是因祝圣礼拜堂，为青年人行圣振礼，或执行他职分上什么别的事，才使他成为主教；不但如此，他若不是先做了主教，他所行的这些事，就没有一样是有效的，倒是糊涂、儿戏、滑稽了。一个因信被分别为圣的基督徒也是如此，他行善，但善行并不使他更圣洁、更是基督徒；因为那只是信的工作，一个人若不先成为信徒、成为基督徒，他一切所行的，就都算不得什么，就都只是要咒诅的罪恶。

因此以下这句话说得不错："善行不能造成善人，善人却行善事；恶行不能造成恶人，恶人却行恶事。"所以总是先有好"质"或好人，然后才有善行，善行乃是从善人而来，如同基督也说"坏树不能结好果子，好树不能结坏果子"。不是果子结树，树也不是长在果子上，乃是树结果子，果子长在树上，这是很明显的。因此正如必须先有树，然后才有果子，果不能使树坏、树好，乃是树怎样，果子也怎样；同样必须先有好人或坏人，然后才有好行为或坏行为，不是行为使人或好或坏，而是人使行为或好或坏。

这一个真理又可在百行职业上找出例证来。一座好房子或坏房子并不使木匠或好或坏，乃是好的或坏的本匠盖出好的或坏的房子。总之决不是工夫使工人如何，乃是工人怎样，他的工夫也怎样。人的行为也是如此：人怎样，不论是信徒或非信徒，他的行为也怎样——若是出于信而行的，就是好的，若是出于不信而行的，就是坏的。但若倒过来说，行为使人或为信徒或非信徒，那就说得不对了。因为行为

既然不能使人成为信徒，也就不能使人成为义。但信既然使人成为信徒、成为义，也就使人行出善事来。这样，既然行为不能使人称义、既然人必须先成为义，然后才可以行善，那么，很显然的，就只有信才能使人因上帝在它的道里借基督所赐纯粹的怜悯而十足地称义、得救。一个基督徒得救不需什么行为或律法，因为他借着信脱离了各条律法，他所行所为全是自由自在的，既不是为求利益，也不是为求得救，因为他已经富有一切，已经借上帝的恩典因信得救了，他现在只求讨上帝喜悦。

再者，善行并不帮助不信的人，也不使他称义或得救。反之，恶行既不使人恶，也不能定他的罪，但那使人和树坏的不信，才行邪恶的、该被定罪的事。因此人的善与不善，不是由于行为，乃是由于信与不信，如同那位哲人所说"人离开上帝，就是罪的开端"，离开上帝，就起于人不信的时候。保罗在希伯来书十一章也说："到上帝面前来的人必须信。"基督也同样说"或以为树好，果子也好；树坏，果子也坏"，它仿佛说"凡愿意得好果子的，先要栽好树"。所以凡要行善的，不要先行，乃要先信；信能使人善。因为除信之外，没有什么可使人善，除了不信之外，也没有什么可使人恶。

固然在人眼中是行为使人善或使人恶，但这无非是指出一个人或善或恶而已；如同基督在马太七章说："凭着他们的果子，就可以认出他们来。"但这是全凭外表，许多人为这种外表所欺骗，擅自著作并教训人说：我们可因行善称义，甚至全然不提到信；他们执迷不悟，常受欺骗，又常欺骗人，以致愈趋愈下，成为引领瞎子的瞎子，使自己被许多善功弄到筋疲力尽，而终究得不着真正的义。保罗在提后三章论这种人说："有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意；常常学习，终究不能明白真道。"

因此，凡不愿跟着这些瞎子走迷路的，必须展望到行为、律法、论行为的教理之外；不但如此，他应该转移视线望着人的本身，看人如何可以称义。因为人称义、得救，不是因行为，也不是因律法，乃是因上帝的道，即因上帝所应许的恩典，并因信，使荣耀只归于上帝，他救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，借着恩典的道，拯救我们信的人。

[德]马丁·路德

这就是我的立场*

最尊贵的皇帝陛下，各位显赫的亲王殿下和仁慈的国会议员们：

遵照你们的命令，我今天谦卑地来到你们面前。看在仁慈上帝的份上，我恳求皇帝陛下和各位显赫的亲王殿下，聆听我为千真万确的正义事业进行辩护。请宽恕我，要是我由于无知而缺乏宫廷礼仪；因为我从未受过皇帝宫廷的教养，而是在与世隔绝的学府回廊里长大的。

昨天，皇帝陛下向我提出了两个问题。第一个问题是：我是否就是人们谈到的那些著作的作者。第二个问题是：我是想撤回还是捍卫我所讲的教旨。关于第一个问题，我已经作了回答，我现在仍坚持这一回答。

关于第二个问题，首先，我已经撰写了一些主题截然不同的文章。在有些著作中，我既是以纯洁而明晰的精神，又是以基督徒的精神论述了宗教信仰和《圣经》，对此，甚至连我的对手也丝毫找不出可指责的内容。他们承认这些文章是有益的，值得虔诚的人们一读。教皇的诏书虽然措词严厉②，但又不得不承认这一点。因此，如若我现在撤回这些文章，那我是做些什么呢？不幸的人啊！难道众人之中，唯独我必须放弃敌友一致赞同的这些真理，并反对普天下自豪地予以认可的教义吗？

其次，我曾写过某些反对教皇制度的文章。在这些著述中，我抨击了诸如谬误的教义、不正当的生活和丑恶可耻的榜样，致使基督徒蒙受苦难，并使人们的肉体和灵魂遭到摧残的制度。这一点不是已经由所有敬畏上帝的人流露出的忧伤得到证实了吗？难道这还未表明，教皇的各项法律和教义是在纠缠、折磨和煎熬虔诚的宗教徒的良知吗？难道这还未表明，神圣罗马帝国臭名昭著的和无止境的敲诈勒

---

* 这是马丁·路德于1521年4月冒着生命危险在神圣罗马帝国沃姆斯国会上的讲话，题目为本书编者加。选自《世界名人演说总集·外国卷》，海南国际新闻出版中心1997年版。

② 指利奥十世1520年6月签发的《斥马丁·路德谕》，限路德60天内取消自己的论点，否则施以绝罚。路德当众烧毁诏书，与教廷公开决裂。

索是在吞噬基督徒们的财富，特别是在吞噬这一杰出民族的财富吗？

如若我收回我所写的有关那个主题的文章，那么，除了是在加强这种暴政，并为那些罪恶昭著的不恭敬言行敞开大门外，我是在做些什么呢？那些蛮横的人在怒火满腔地粉碎一切反抗之后，会比过去更为傲慢、粗暴和猖獗！这样，由于我收回了这些文章，必然会使现在沉重地压在基督徒身上的枷锁变得更难以忍受——可以说使教皇制度从而成为合法，而且，由于我撤回这些文章，这一制度将得到至尊皇帝陛下以及帝国政府的确认。天哪！这样我就像一个邪恶的斗篷，竟然被用来掩盖各种邪恶和暴政。

第三点，也是最后一点，我曾写过一些反对某些个人的书籍，因为这些人通过破坏宗教信仰来为罗马帝国的暴政进行辩护。我坦率地承认，我使用了过于激烈的措辞，这也许与传教士职业不相一致。我并不把自己看作是一个圣徒，但我也不能收回这些文章。因为，如果我这样做了，就定然是对我的对手们不敬上帝的言行表示认可，而从此以后，他们必然会乘机以更残酷的行为欺压上帝的子民。

然而，我只不过是个凡夫俗子，我不是上帝，因此，我要以耶稣基督为榜样为自己辩护。耶稣说："如若我说了什么有罪的话，请拿出证据来指证我。"[①]我是一个卑微、无足轻重、易犯错误的人，除了要求人们提出所有可能反对我教义的证据来，我还能要求什么呢？

因此，至尊的皇帝陛下，各位显赫的亲王，听我说话的一切高低贵贱的人士，我请求你们看在仁慈上帝的份上，用先知和使徒的话来证明我错了。只要你们能使我折服，我就会立刻承认我所有的错误，首先亲手将我写的文章付之一炬。

我刚才说的话清楚地表明，对于我处境的危险，我已认真地权衡轻重、深思熟虑；但是我根本没有被这些危险吓倒，相反，我极为高兴地看到今天基督的福音仍一如既往，引起了动荡和纷争。这是上帝福音的特征，是命定如此。耶稣基督说过："我来，并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。"[②]上帝的意图神妙而可敬可畏。我们应当谨慎，以免因制止争论而触犯上帝的圣诫，招致无法解脱的危险、当前的灾难以至永无止境的凄凉悲惨。我们务必谨慎，使上天保佑我们高贵的少主查理皇帝不仅开始治国，且国祚绵长。我们对他的希望仅次于上帝。我不妨引用神喻中的例子。我不妨谈到古埃及的法老、巴比伦诸王和以色列诸王。他们貌似精明，想建立自己的权势，却最终导致了灭亡。"上帝在他们不知不觉中移山倒海。"

我之所以这样讲，并不表示诸位高贵的亲王需要听取我肤浅的判断，而是出于我对德国的责任感，因为国家有权期望自己的儿女履行公民的责任。因此，我来到陛下和各位殿下的尊前，谦卑地恳求你们阻止我的敌人因仇恨而将我不该受的愤

---

① 《圣经·新约全书·约翰福音》第 18 章第 24 节。

② 《圣经·新约全书·约翰福音》第 10 章第 34 节。

怒之情倾泻于我。

既然至尊的皇帝陛下、诸位亲王殿下要求我简单明白，直截了当地回答，我遵命作答如下：我不能屈从于教皇和元老院而放弃我的信仰，理由是他们错误百出，自相矛盾，犹如昭昭天日般明显。如果找不出《圣经》中的道理或无可辩驳的理由使我折服，如果不能用我刚才引述的圣经文句令我满意信服，如果无法用《圣经》改变我的判断，那么，我不能够，也不愿意收回我说过的任何一句话，因为基督徒是不能说违心之言的。这就是我的立场，我没有别的话可说了。愿上帝保佑我。阿门。

[德]马丁·路德

我们有责任送儿童入学*

演讲的第二部分将重点谈谈关于支持或是忽视学校，对世俗带来的好处和危害。首先，像圣·保罗说的，世俗机构或权力是无法与神圣的教会相比的。因为前者不是通过耶稣基督的血和死而获得的。因此，它不能履行和作出伟大的工作的奇迹，有如教会所作出的那样。世俗当局的工作都是属于世俗和暂时存在的，如保护人身、妻子、儿女、住宅、物品和荣誉，以及其他属于生活所需要的事物，而不属于永久的精神生活。精神生活优于世俗生活，因此，神圣教会优于世俗当局。它们一个是实质，一个是影子。世俗权力是影子，是耶稣权力的影子和映像。因为教会的职责（它的存在是上帝命定的）给人们带来永久的和平和不朽的生活，正像圣·保罗在两个科林斯人②第四章所说的那样。可是世俗政府只能维持短暂的和平、法律和生活。

神圣的法令是上帝最好的赠物。人们希望获得它，把它当作人类必需的幸福来保存。因为没有它，人类将不能共同生活，就像野兽一样，一个吃掉一个。

……

假如你善于使用你的钱财，送你的儿子去上学吧，并引导他去为国家服务，像一个帝国的使者、皇帝的传道士、世俗和平的基石，那么他将成为一个有用的人。这对你来讲，不是一件很光荣和愉快的事吗？要知道，上帝正注视着这种灵光，当然他会得到报答的。去做这些工作，虽然不能证明和保证能拯救我们，可是它仍然是一件令人喜悦的事。因为做这些工作，上帝是很高兴的，特别是对于基督王国中的信徒们。我们要感谢他的恩惠、贡献和高度服务的精神。

假如你希望你的儿子将成为一个帮助皇帝维持他的统治、王冠和宝剑——帮助王子掌管他的领土、城市和国家，帮助保护每个人的人身、妻子、财产和荣誉的

---

* 选自《园丁的耕耘——世界教育名家传世精品》，宋建林主编，吴元训译。改革出版社2000年出版。

② 科林斯，为古希腊著名奴隶城邦。

人，可是，你却不送他去学校，并培养他担任这种工作，那么，你就是一个无感觉的和忘恩负义的人，一个畜生。请告诉我，所有教士会、修道院与此相比做得如何呢？在我看来，在这方面，一个正直、公正的法官和秘书的工作，要胜过僧人、修士和修女的工作。假如这样的好事不能打动你，那么上帝的荣誉和期望将要打动你。这样，你将对上帝表示感恩，并帮他做了这件美好的事。上帝认为，你若不带领你的孩子去做卓越的和神圣的事，而只强调他们的食欲和贪婪，只教他满足食欲，好比一头猪永远用它的鼻子放在污秽中找东西吃，而不带领他们去做这种有价值的事，那将是一种耻辱的打算。你要不是无感觉的畜生，就是不爱你的孩子。

进一步讲，假如上帝决定你的孩子去做那样的事，你怎么办呢？你要知道，你有义务去维护国家法令。现在，假如人们不教育其子女，那么国家法令就无法维护了，因为公民职务比教士职务更需要智慧，更需要最聪明的儿童。因为教会的工作在圣灵，但在公民政府，人们必须用理智来教导（这就是人类法律的来源），因为上帝置世俗政府和物质的国家于理智之下，而不把传授圣灵作为目的。所以公民当局的职责比教会更艰巨、更困难，因为意识是不能统治的，它必须有所行动，如讲话。

假如现在你有一个孩子能学习，你能送他去学校，而你不这样做，你不过问世俗政府的法令、和平，等等，那么你就在某种程度上像一个残暴者反对公民当局，像个魔鬼。因为，这样做你就原则上从帝国、城市、挽救者、安慰者、柱石和助手中退了出来。于是，皇帝失掉了宝剑和王冠，国家失掉了抵抗与和平，没有人能保护你的人身、妻子、儿女、房子和财产，这都是由于你的过错。你把他们都奉献给屠夫集团，给人们以堕落成为残忍者的机会，最后互相残杀。你要一定这样做，特别是出自关心你孩子的物质需要的目的，从这样一个有益的岗位上退出来，那么，你难道是社会上一个可敬的和有用的人吗？你每天享受国家的好处，但作为回答却抢劫了你的孩子，让他去贪婪，使你不能全力维护政府、法律与和平。虽然通过世俗的权力保障了你的人身、生活、财产和荣誉，但是你破坏了社会秩序。

你，对你的报答怎么想呢？这还值得踌躇吗？上帝给你孩子和财产，你应该感恩，你应奉献你的孩子为他服务。他在公民政府帮助维护上帝的命令，是否是为他服务呢？现在你忽视这个服务，好像与你无关，或好像你架于众人之上，可以自由地不与为上帝服务相关。你擅自随你所愿来对待你的孩子，不管世俗的和上帝的精神王国会灭亡。可是与此同时，你却享受别人保护和平和帝国的法律的功劳，让教士和上帝、圣经为你服务，使上帝成为你的仆人。你滥用所有这些好处，把你的孩子拉到你身边，教他为财神服务。

你没想到上帝将宣布关于你的追求名利的判决吗？——那就是你毁灭了你的孩子和财产。你的心里不害怕你的盲目、轻视上帝、忘恩负义会毁灭了国家和上帝的法令，并伤害了所有的人吗？好，我告诉你，好处和危害二者你可以随意地选择，

但是上帝肯定要回答你的。

那么不要忧虑，送你的孩子去学习吧。假如他在一个时候需要面包，你就给他上帝的食物吧，将来他会成为贵族的。事实上，你的孩子和我的孩子，也就是说，普通人们的孩子，将要统治世界，精神世界和世俗世界，像《诗篇》证明的那样。有财富的俗人不能做到这点，他们是财神的教士和僧侣。天生下来就是王子和贵族的人也不能做到，特别是不能担任教士的精神职务。在世界上，精神的和世俗的政府都在普通人和他们的孩子手中。

财神的信徒们经常表示轻视文化。所以他们说："假如我的孩子能够读、写和算就够了，因为我让他将来做个商人。"但到商人感到困扰时，他才用他的手指去挖掘一个在地下十码深的有学问的人。所以我们正义的讲道和管理不能停止。我知道得很清楚，我们必须保留理论家和法学家，否则，所有职业将要不可避免地失败。什么地方没有了理论家，什么地方就消失了上帝的天堂，于是留下的只有未开化的人和魔鬼。当法学家消失，法和和平也将消失，留下的只有强盗、杀人犯，暴行和强权——野兽的统治。当和平消失后，商人会得到什么呢，让他的账目来告诉他吧；当传道停止后，他如何使用他的财产呢，让他的良心告诉他吧。

我要在此提起注意，在医学界和其他职业中需要很多有知识的人来写一本书和用半年时间来宣讲。假如我们不学习文学艺术，我们的宣讲者、法学家和医生从哪里来呢？他们都来自学习。简言之，勤劳的、虔诚的教师，他们热心地训练和教育儿童，他们没有得到充足的报酬。没有钱给他们，像异教的亚里士多德说的。这件事在我们中间并没引起重视，好像没事儿一样，可是我们还自称为基督徒！

假如我放弃虔诚和我的其他职责，我将愿意去当教师，因为我知道教师位置是最有用的，最重要的，可是，我不能确信哪一个更合适。因为让一条老狗驯顺和老流氓虔诚是很困难的，虽然这是教士必须做的事情，不过大部分是失败的。但是小树虽然在其生长过程中可能折断，但它是可塑的、容易培植的。因此，我考虑，在世界上最高的美德是忠实地去教育别人的孩子。但是这个责任，很少家长能做到。

……

[法]加尔文

论原罪*

让我们来给原罪下定义。我的目的不是讨论为许多著作家提出的所有的关于原罪的定义，我只提出一个我认为是完全符合真理的定义。原罪是祖传下来的我们本性的堕落与邪恶，它浸透人灵魂的一切部分，它使我们正遭受到神的谴责，并且正在我们身上不断地产生那些圣经上叫作“情欲的事”①。这就是保罗常常指为罪的那些事。由情欲就产生诸如奸淫、私通、偷盗、怨恨、谋杀、酗酒等事，虽然在圣经的许多章节中，甚至保罗自己，把这些事叫作“诸罪”，但保罗也一律地把它们称为“罪的结果”。因此，对于这两件东西②应该有以下的明确的认识：第一，我们的本性是全部受到了污损和败坏，正是因为这样的堕落，致使在上帝看来，我们是有罪的，并且是被正当地判定为犯了罪的人，因为除了公正、清白、纯洁，是没有别的东西可为上帝接受的。我们因此而应受到的惩罚不是由于别人的过失，因为，当说到亚当犯罪使我们受到神的憎恶时，这不是说，似乎我们是无辜地负荷了亚当犯罪的过失，而我们自己却是清白的人；而是说，由于亚当违背了上帝的告诫，其结果使我们全都受到诅咒，所以，说亚当犯了罪时也就把我们包括在内。因此，我们不仅因亚当而受惩罚，而且也因亚当而有过失，所以说惩罚是正当的。奥古斯丁所以常常把罪叫作别人的罪，又很明白地指出，它通过许多世代而传给我们，而同时又肯定，它又是正当地属于每个个人的，其道理就在此。使徒明白地宣布，“于是死就降临到众人，因为众人都犯了罪”③；这就是说，所有的人都包括在原罪之中，所有的人都受到了原罪的污染。因为婴儿是带着他们的罪一同来到世界上，所以，他们就是由

---

* 加尔文(1509～1564)，16世纪欧洲宗教改革领袖之一、神学思想家、新教加尔文宗的创立者。选自加尔文著《基督教的制度》，转选自《西方伦理学名著选辑》上卷，周辅成编，钱广华译，商务印书馆1987年出版。

① 《新约·加拉太书》第五章第19节。“情欲的事，都是显而易见的。就如奸淫、污秽……”

② 指罪与罪的结果。——译者注

③ 《新约·罗马书》第4章第12节。“这就如罪是从一人入了世界，死又是罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”

于他们自己的罪而不是由于别人的罪而应该受到惩罚。虽然他们没有作出他们的罪的结果，但在他们自身之中有着罪的种子；他们的全部本性就好像是一粒罪的种子，因此，他们就不能不受到上帝的憎恶和鄙弃。因此就有以下的结论：在上帝看来，这正是要受到审判的罪，因为不能有不做出坏事的罪。其次要明白的是，在我们身上堕落绝没有停止，而是在不断地产生新的罪的结果，我们在前面列举的那些情欲的事就像从燃旺的火炉中发射出来的火焰和火星，也像从永不枯竭的水源中流出的水滴。有些人把原罪定义为我们应该有的、本来有的正义之缺乏，虽然这些人抓住了问题的全部，但他们不曾用语言来充分地表述原罪的作用与影响。因为，我们的本性不仅没有任何的善，而且却富有着一切的恶，这使它不能不做坏事。有些人把原罪叫作贪欲，若加以一定的限制，这个说法不是不适当的，这个限制是：在人身上的每样东西——理智与意志、心灵与肉体——都为贪欲玷污和浸透；或者更简短地说，人本身不是别的，就只是贪欲，不过，这附加的限制，大多数人是很不同意的。

由上所述，我已经断定，自从亚当离开了正义的泉源，邪恶就占有了灵魂的全部的权力。因为，人不仅已经受到了低劣的情欲的诱惑，而且可憎的不信神的思想更占据了他的全部心灵，傲慢已经浸入到他的心灵的最深处；所以，把由此而来的堕落限于所谓对情欲的爱好是无用的和愚蠢的，或者把只称为情欲的部分叫作勾引、煽动和引诱去犯罪的刺激，也是无用的和愚蠢的。彼得·伦巴底在这个问题上暴露了最大的无知，在探讨犯罪的根源时，他说，根据保罗的证言[①]，诚然，犯罪的根源不唯一地是情欲，但因为主要地是情欲，所以犯罪的根源是情欲；似乎保罗指出犯罪的根源不是我们全部的本性，而只是灵魂的一部分，是与那超自然的高尚品质对立的一部分。然而，保罗明确地教导我们，堕落不只是局部的，由于堕落的极为严重的坏的影响，没有任何东西是纯洁的和未被玷污的。在讨论堕落的性质时，他不只是指责情欲的无节制的活动，而且特别指出心智是盲目的，心灵是败坏了的[②]；他的致罗马人书的第三章就完全是对原罪的描述。从我们的改革看来，这就更加明白。因为，那与"旧人"及"情欲"对立的"圣灵"不只是指改正灵魂中低劣的或感性的部分的神的恩典，而且是包括对于灵魂全部能力的完善的改革。所以，保罗不仅是愿望我们抑制感性的情欲，而且劝告我们要刷新我们的心灵[③]；并且在另一地

---

① 《新约·罗马书》第7章第18节。"我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善，因为立志为善在我，而行出来的能力却不在我。"

② 《新约·以弗所书》第4章第17、18节。"所以我说，且在主里确实地说，你们行事，不要再像外邦人存虚妄的心行事。他们心灵昏昧，与上帝所赐的生命隔绝了，都因自己无知，心里刚硬。"

③ 《新约·以弗所书》第4章第23节。"又要将你们的心志改换一新。"

方，他指示我们以革新我们的心灵来引起我们的改变[1]。由此可见，那主要地显示灵魂的优美与高贵的部分不只是被污损了，而且被败坏到使它不仅需要医治，而且是要求一个全新的本性。我们就将看到，罪恶是多么严重地占据了心灵(mind)和心情(heart)。这里我只是要以简短的方式指出，人是完全被压倒了，就像被洪水淹没了一样，没有任何部分得以免除犯罪；因此保罗说，对情欲的一切思念或嗜好是与上帝为仇，所以要死亡[2]。

因为我们认为，人在本性上是堕落了的，那么，就让我们忘记那些敢以他们的堕落来触怒上帝的人们吧！这些人错误地在他们自己的堕落中去寻求上帝的业绩，其实他们却是应该在尚是清白的、未被败坏的亚当的本性中去寻求上帝的业绩的。所以我们陷于苦海是来自我们情欲的罪孽，而不是来自上帝，这只是从我们的原初状态退化的结果。人们不要抱怨吧，认为上帝原可以阻止亚当的堕落而为我们的平安作出更好的准备。这样的怨言应该受到所有的虔敬的心灵的痛恶，因为这是过度放恣的奇想；并且这也是神秘的宿命论，这以后在适当的地方将加以讨论。因此让我们记住，我们的苦难应该归罪于我们本性的堕落，而不能责怪万物的创造主——上帝。这个致命的伤害是在我们的本性之中，这种看法是确定的真理；但是，它是原来就在本性中呢？抑是来自某种外在的原因呢？这是一个重要的问题。显然，它是由犯罪而引起的。所以，我们没有理由诉苦，而只有责怪我们自己；这在圣经中是说得明明白白的。布道者说，“我所找到的，只有一件，就是上帝造人原是正直，但他们寻出许多巧计”[3]。很清楚，由于上帝的仁慈，人受到了关怀，只是由于人自己的愚行使他陷人空虚，所以，人的苦难必须唯一地归罪于他自己。

所以，我们说人是由于本性的堕落而变坏了，但是堕落的根源不在本性。我们否认人的堕落来自人的本性，指出它只是一种外在的性质，只是偶然的而不是原来天生的本质的性质。然而我们把它叫作本性的堕落，是为了不使人以为它是为每个个人由坏的习惯而招致，实际上，它是由于祖传的原罪而使人人皆有的。我们的这种看法不是没有根据的。由于这同样的理由，使徒说我们生来全都是可怒之子[4]。喜爱自己最平凡的工作的上帝如何能对他创造的生物中之最高贵的生物发怒呢？上帝只是对他的创造物的堕落发怒，而不是对他的创造物本身发怒。基于

---

① 《新约·罗马书》第12章第2节。“不要效法这个世界。只要心意更新而变化，叫你们察验仅为上帝的善良、纯全可喜悦的旨意。”

② 《新约·罗马书》第8章第6、7节。“体贴肉体的就是死，体贴圣灵的乃是生命平安。原来体贴的，就是与上帝为仇。因为不服上帝的律法，也是不能服。”

③ 《旧约·传道书》第7章第29节。“我所找到的，只有一件，就是上帝造人原是正直，但他们寻出许多巧计。”

④ 《新约·以弗所书》第2章第3节。“我们以前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体和心中所喜的去行，本为可怒之子，和别人一样。”

人在本性上的堕落，如果可以正当地说，人生来就受到上帝的憎恶，那么，也就可以正确地说，人是生来堕落了和变坏了。由于本性上的堕落，所以奥古斯丁明确地把那些罪恶叫作天赋的，这指它们必然地统治着我们的情欲，不在上帝恩典的范围内。由上所述，就消除了愚昧的、毫无价值的摩尼教徒们的理论，他们曾经在人身上设想一种实体性的罪恶，由此就大胆地为人杜撰一个新的创造主，以便他们似乎可以不把犯罪的原因和根源归于一个公正的上帝。

自由大宪章*

受命于天的英格兰国王兼领爱尔兰宗主，诺曼第与阿奎丹公爵、安茹伯爵约翰，谨向大主教、主教、住持、伯爵、男爵、法官、森林官、执行吏、典狱官、差人及其管家吏与忠顺的人民致候。

由于可敬的神父们，坎特伯里大主教，英格兰大教长兼圣罗马教会红衣主教斯提芬、杜伯林大主教亨利……暨培姆布卢克大司仪伯爵威廉、索斯伯利伯爵威廉等贵族，及其他忠顺臣民谏议，使余等知道，为了余等自身以及余等之先人与后代灵魂的安全，同时也为了圣教会的昌盛和王国的兴隆，上帝的意旨使余等承认下列诸端，并昭告全国：

1. 首先，余等及余等之后嗣坚决应许上帝，根据本宪章，英国教会当享有自由，其权利将不受干扰，其自由将不受侵犯。关于英格兰教会所视为最重要与最必需之自由选举，在余等与诸男爵发生不睦之前曾自动地或按照已意用特许状所颁赐者——同时经余等请得教王英诺森三世所同意者——余等及余等之世代子孙当永以善意遵守。此外，余等及余等之子孙后代，同时亦以下面附列之各项自由给予余等王国内一切自由人民，并允许严行遵守，永矢勿渝。

2. 任何伯爵或男爵，或因军役而自余等直接领有采地之人身故时，如有已达成年之继承者，子按照旧时数额缴纳承继税后，即可享有其遗产。计伯爵继承人于缴纳一百镑后，即可享受伯爵全部遗产；男爵继承人于缴纳一百镑后，即可享受男爵全部遗产；武士继承人于最多缴纳一百先令后，即可享受全部武士封地。其他均应按照采地旧有习惯，应少交者须少交。

3. 上述诸人之继承人如未达成年，须受监护者，应于成年后以其遗产交付之，不得收取任何继承税或产业转移税。

---

* 这是英国国王约翰在贵族的压力下颁布的共同约法，是人类历史上第一部承认保障人权的官方文献。选自《宪法资料选编》第三辑，北京大学宪法教研室编，北京大学出版社 1981 年出版。

4. 凡经管前款所述未达成年之继承人之土地者，除自该项土地上收取适当数量之产品，及按照习惯应行征取之赋税与力役外，不得多有需索以免耗费人力与物力。如余等以该项土地之监护权委托执行吏或其他人等，俾对其收益向余等负责，而其人使所保管之财产遭受浪费与损毁时，余等将处此人以罚金，并将该项土地转交该采地中合法与端正之人士二人，俾对该项收益能向余等或余等所指定之人负责。如余等将该项土地之监护权赐予或售予任何人，而其人使土地遭受浪费与损毁时，即须丧失监护权，并将此项土地交由该采地中之合法与端正人士二人，按照前述条件向余等负责。

5. 此外，监护人在经管土地期间，应自该项土地之收益中拨出专款为房屋、园地、鱼塘、池沼、磨坊及其他附属物修缮费用，俾能井井有条。继承人达成年时，即应按照耕耘时之需要，就该项土地收益所许可之范围内置备犁、锄与其他农具，附于其全部土地内归还之。

6. 继承人得在不贬抑其身份之条件下结婚，但在订婚前应向其本人之血属亲族通告。

7. 寡妇于其夫身故后，应不受任何留难而立即获得其嫁资与遗产。寡女之嫁妆、嫁资及其应得之遗产与其夫逝世前为二人共同保有之物品，俱不付任何代价。(自愿改醮)之寡妇得于其夫身故后，居留夫宅四十日，在此期间其嫁妆应交还之。

8. 寡妇之自愿孀居者，不得强迫其改醮，但寡妇本人，如执有余等之土地时，应提供保证，未得余等同意前不改醮。执有其他领主之土地者，亦应获得其他领主同意。

9. 凡债务人之动产足以抵偿其债务时，无论余等或余等之执行吏，均不得强取收人以抵偿债务。如负债人之财产足以抵偿其债务，即不得使该项债务之担保人受扣押动产之处分。但如债务人不能偿还债务，或无力偿还债务时，担保人应即负责清偿。担保人如愿意时，可扣押债务人之土地与收人，直至后者偿还其前所代偿之债务时为止。唯该债务人能证明其所清偿已超过保人担保之额者，不在此限。

10. 任何向犹太人借债者，不论其数额多少，如在未清偿前身故，此项债款在负责清偿之继承人未达成年之前不得负有利息，如此项债务落人余等之手，则余等除契据上载明之动产以外，不得收取任何其他物品。

11. 欠付犹太人债务者亡故时，其妻仍应获得其嫁资，不负偿债之责。亡故者如有未成年之子女时，应按亡者遗产之性质，留备彼等之教养费，剩余数额，除扣还领主应得之报效外，始可作为清偿债务之用。关于犹太人以外之债务，同样依此规定处理。

12. 除下列三项税金外，设无全国公意许可，将不征收任何免役税与贡金。即：(1)赎回余等身体时之赎金(指被俘时)。(2)策封余等之长子为武士时之费用。(3)余等长女出嫁时之费用——但以一次为限。且为此三项目的征收之贡金亦务

求适当。关于伦敦城之贡金，按同样规定办理。

13. 伦敦城，无论水上或陆上，俱应享有其旧有之自由与自由习惯。其他城市、州、市镇、港口，余等亦承认或赐予彼等以保有自由与自由习惯之权。

14. 凡在上述征收范围之外，余等如欲征收贡金与免役税，应用加盖印信之诏书致送各大主教、主教、住持，伯爵与男爵指明时间与地点召集会议，以期获得全国公意。此项诏书之送达，至少应在开会以前四十日，此外，余等仍应通过执行吏与管家吏普遍召集凡直接领有余等土地者。召集之缘由应于诏书内载明。召集之后，前项事件应在指定日期依出席者之公意进行，不以缺席人数阻延之。

15. 自此以往，除为赎还其本人之身体，策封其长子为武士，与一度出嫁其长女以外，余等不得准许任何人向其自由人征取贡金。而为上述目的所征收之贡金数额亦务求合乎情理。

16. 不得强迫执有武士采地，或其他自由保有地之人，服额外之役。

17. 一般诉讼应在一定地方审问，无需追随国王法庭请求处理。

18. 凡关于强占土地，收回遗产及最后控诉等案件，应不在该案件所发生之州以外之地区审理。其方法如下：由余等自己，或余等不在国内时，由余等之大法官，指定法官二人，每年四次分赴各州郡，会同该州郡所推选之武士四人，在指定之日期，于该州郡法庭所在地审理之。

19. 州郡法庭开庭之日，如上述案件未能审理，则应就当日出庭之武士与自由佃农中酌留适当人数，俾能按照事件性质之轻重作出合宜裁决。

20. 自由人犯轻罪者，应按犯罪之程度科以罚金；犯重罪者应按其犯罪之大小没收其土地与居室以外之财产；对于商人适用同样规定，但不得没收其货物。凡余等所辖之农奴犯罪时，亦应同样科以罚金，但不得没收其农具。上述罚金，须凭邻居正直之人宣誓证明，始得科罚。

21. 伯爵与男爵，非经其同级贵族陪审，并按照罪行程度外不得科以罚金。

22. 教士犯罪时，仅能按照处罚上述诸人之方法，就其在俗之财产科以罚金；不得按照其教士采地之收益为标准科处罚金。

23. 不得强迫任何市镇与个人修造渡河桥梁，唯向未负有修桥之责者不在此限。

24. 余等之执行吏、巡察吏、检验吏与管家等，均不得受理向余等提出之诉讼。

25. 一切州郡、百人村、小市镇、小区——余等自己之汤沐邑在外——均应按照旧章征收赋税，不得有任何增加。

26. 凡领受余等之采地者亡故时，执有余等向该亡故者索欠之特许证状之执行吏或管家应即依公正人士数人之意见，按照债务数额，将该亡故者之动产加以登记与扣押，使在偿清余等债务之前不得移动。偿清后之剩余，应即交由死者之遗嘱执行人处理。如死者不欠余等之债，则除为其妻于酌留相当部分外，其余一切动产

概依亡者所指定之用途处理。

27. 任何未立遗嘱之自由人亡故时，其所遗动产应依教会之意见，经由其戚友之手分配之，但偿还死者债务之部分应予留出。

28. 余等之巡察吏或管家吏，除立即支付价款外，不得自任何人之处擅取谷物或其他动产，但依出售者之意志允予延期付款者不在此限。

29. 武士如愿亲自执行守卫勤务，或因正当理由不能亲自执行，而委托合适之人代为执行时，巡察吏即不得向之强索财物。武士被率领或被派遣出征时，应在军役期内免除其守卫勤务。

30. 任何执行吏或管家吏，不得擅取自由人之车与马作为运输之用，但依照该自由人之意志为之者，不在此限。

31. 无论余等或余等之管家吏俱不得强取他人木材，以供建筑城堡或其他私用，但依木材所有人之意志为之者不在此限。

32. 余等留用重罪既决犯之土地不得超过一年零一日，逾期后即应交还该项土地之原有领主。

33. 自此以后，除海岸线以外，其他在泰晤士河、美得威河及全英格兰各地一切河流上所设之堰坝与鱼梁概须拆除。

34. 自此以后，不得再行颁布强制转移土地争执案件至国王法庭审讯之敕令，以免自由人丧失其司法权。

35. 全国应有统一之度、量、衡。酒类、烈性麦酒与谷物之量器，以伦敦夸尔为标准；染色布、土布、锁子甲布之宽度应以织边下之两码为标准；其他衡器亦如量器之规定。

36. 自此以后发给检验状（验尸或验伤）时不得索取或给予任何陋规，请求发给时，亦不得拒绝。

37. 任何人以货币租地法、劳役租地法或特许享有法保有余等之土地，但同时亦保有其他领主之兵役采地者，余等即不得借口上述诸关系强迫取得其继承人（未成年者）及其所保有他人土地之监护权。除该项货币租地、劳役租地与特许享有租地负有军役义务外，余等皆不得主张其监护权。任何人以献纳刀、剑、弓、箭等而得为余等之小军曹者，余等亦不得对其继承人及其所保有之他人土地主张监护权。

38. 自此以后，凡不能提供忠实可靠之证人与证物时，管家吏不得单凭己意使任何人经受神判法（水火法）。

39. 任何自由人，如未经其同级贵族之依法裁判或经国法判决，皆不得被逮捕、监禁、没收财产、剥夺法律保护权、流放或加以任何其他损害。

40. 余等不得向任何人出售、拒绝或延搁其应享之权利与公正裁判。

41. 除战时与余等敌对之国家之人民外，一切商人，倘能遵照旧时之公正习惯，皆可免除苛捐杂税，安全经由水道与旱道，出入英格兰或在英格兰全境逗留或

耽搁以经营商业。战时，敌国商人在我国者，在余等或余等之大法官获知我国商人在敌国所受之待遇前，应先行扣留，但不得损害彼等之身体与货物。如我国商人之在敌国者安全无恙，敌国商人在我国者亦将安全无恙。

42. 自此以后，任何对余等效忠之人民，除在战时为国家与公共幸福得暂加限制外，皆可由水道或旱道安全出国或入国。但监犯与被褫夺法律保护权之人为例外。关于敌国人民与商人，依前述方法处理。

43. 领有归属土地——诸如自窝林福德、诺定昂、波罗因、兰开斯或诸勋爵领有者，或其他归属于余等之男爵领地——之附庸亡故时，其继承人不另缴承继税。余等亦不得令其提供较男爵生前更多之役务，一切应依该采地在男爵手中时为标准。

44. 自此以后，不得以普通传票召唤森林区以外之居民赴森林区法庭审讯。但为森林区案件之被告人，或为森林区案件被告之保人者，不在此限。

45. 除熟习本国法律而又志愿遵守者外，余等不任命任何人为法官、巡察吏、执行吏或管家吏。

46. 一切自英国历朝国王获得特许状创立寺院或握有寺产保管权之男爵（贵族），应悉仍旧例，在该项寺院无人主持时，负保管之责。

47. 凡在余等即位后所划出之森林区，及建为防御工事之河岸，皆应立即撤除。

48. 有关每一州郡之森林、园囿、森林官、园囿守护人、管家吏及其仆役、河岸及其守护人等之一切陋规恶习，应由各该州郡推选武士十二人，于宣誓后立即驰赴各地详加调查，并于调查后四十日内予以全部彻底革除，务使永不再起。调查情形应先奏知余等，若余等不在国内时则先禀知大法官。

49. 凡英国臣民为表示和好的忠诚所交予余等之人质或其他担保品，概须立即退还。

50. 余等应解除热拉尔之威及下列诸人（名略）及随从彼等来英任执行吏者之职务，并使彼等自此以后，不再在英国担任此项职务。

51. 君臣复归于好后，余等应将携带马匹与武器来英格兰并危害英国之外国士兵、弩手、仆役及佣兵等立即遣送出境。

52. 任何人凡未经其同级贵族之合法裁决而被余等夺去其土地、城堡、自由或合法权利者，余等应立即归还之。倘有关于此项事件之任何争执发生，应依后列负责保障和平之男爵二十五人之意见裁决之。其有在余等之父亨利王或余等之兄理查王时代，未经其同级贵族之合法判决而被夺去之上述各项，现为余等所有，或为他人所有而应由余等负责者，当按照参加十字军者获得展缓债务权利之一般规定办理。但当余等参谒圣地归来后，或因故中止余等之东征时，余等应即公平处理之。唯在余等誓师东征前正在进行诉讼，或由余等之敕令正在审理中者，不在此

限。

53. 关于下列事件亦应依照前条规定处理或展缓处理之：

(1) 余等之父亨利王、兄理查王时代所划出之森林，何者应撤除、何者应保留。

(2) 余等在他人采地中之监护权(此项监护权系因某人曾自余等领受军役采地，因而使余等享有者)。

(3) 余等在他人采地中所建立之寺院(该采地之领主称有管辖权者)。

当余等参谒圣地归来后，或因故中止余等之东征时，余等应立即对上述诸项予以公正处理。

54. 凡妇女指控之杀人案件，如死者并非其夫，即不得逮捕或监禁任何人。

55. 凡余等所科之一切不正当与不合法之罚金与处罚，须一概免除或纠正之，或依照后列保障和平之男爵二十五人之意见，或大多数男爵连同前述之坎特伯里大主教斯提芬，及其所愿与共同商讨此事件者之意见处理之。遇大教主不能出席时，事件应照常进行。但如上述二十五男爵中有一人或数人与同一事件有关("大宪章重订译本"作"为同一事件之原告")，则应于处理此一事件时回避，而代之以其余男爵中所遴选之人。

56. 如余等曾在英格兰或威尔斯，未依其同级贵族之合法裁判，而夺去任何威尔斯贵族之土地、自由或其他物品，应立即归还之。遇有关于此类事件之争执发生时，应交由"边区"贵族处理，凡属英格兰人之产业，按照英格兰法律办理；威尔斯人产业，按照威尔斯法律办理；边区产业则依边区法律办理。威尔斯人对余等及余等之人民应同样行之。

57. 至关于威尔斯人在余等之父亨利或余等之兄理查时代未经其同级贵族之合法判决而被夺去之物，现在余等手中，或虽不在余等手中而应由余等负责者，余等将按照参加十字军者可展缓债务之一般规定处理。但当余等参谒圣地归来后，或因故中止余等之东征时，余等应即予以公平处理。唯在余等誓师东征前正在进行诉讼，或由余等之敕令正在审理中者，不在此限。

58. 余等应立即归还刘埃霖之子及威尔斯人一切人质以及作为和平担保之一切信物与契据。

59. 关于苏格兰王亚历山大，余等将归还其姊妹、质物、自由与合法权利，一如余等对英格兰诸男爵之所为，但属于其父威廉王敕令中所载，而为余等所保有者，不在此限。此一切当依照在英国宫廷中之苏格兰贵族之意见处理。

60. 余等在上述敕令中所公布之一切习惯与自由，就属于余等之范围而言，应为全国臣民，无论僧俗，一律遵守，就属于诸男爵(一切贵族)之范围而言，应为彼等之附庸共同遵守。

61. 余等之所以作前述诸让步，在欲归荣于上帝，致国家于富强，但尤在泯除余等与诸男爵间之意见，使彼等永享太平之福，因此，余等愿再以下列保证赐予之。

诸男爵得任意从国中推选男爵二十五人，此二十五人应尽力遵守，维护，同时亦使其余人等共同遵守余等所颁赐彼等，并以本宪章所赐予之和平与特权。其方法如下：如余等或余等之法官，管家吏或任何其他臣仆，在任何方面干犯任何人之权利，或破坏任何和平条款而为上述二十五男爵中之四人发觉时，此四人可即至余等之前——如余等不在国内时，则至余等之法官前——指出余等之错误，要求余等立即设法改正。自错误指出之四十日内，如余等，或余等不在国内时余等之法官不顾改正此项错误，则该四人应将此事取决于其余男爵，而此二十五男爵即可联合全国人民，共同使用其权力，以一切方法向余等施以抑制与压力，诸如夺取余等之城堡、土地与财产，等等。务使此项错误终能依照彼等之意见改正而后已。但对余等及余等之王后与子女之人身不得加以侵犯。错误一经改正，彼等即应与余等复为君臣如初。国内任何人如欲按上述方法实行，应宣誓服从前述男爵二十五人之命令，并尽其全力与彼等共同向余等施以压力。余等兹特公开允许任何人皆可作上述宣誓，并允许永不阻止任何人宣誓。国内所有人民，纵其依自己之意志，不愿对该二十五男爵宣誓以共同向余等施用压力者，余等亦应以命令令之宣誓。如上述二十五男爵中有任何人死亡，离国或因故不能执行上述职务时，其余男爵应依己意自其他男爵中推选另外之人代之，其宣誓方法与上述诸人同。此外，上述二十五男爵于受托执行任务时，倘在出席讨论中关于某些事件发生争端，或有某些男爵被召请后，不愿或不能出席时，则出席男爵过半数之决定，或宣布之方案，应被视为合法且具有约束力，一如二十五人全体出席所议决者同。上述二十五男爵应宣誓对前列各项竭诚遵守，并尽力使其余之人遵守之，而余等亦不得由自己或通过他人自任何人取得任何物品致使上列诸权利与自由废止或削减。如有此项取得之物，应视同无效与非法，余等自己不得加以利用，亦不得通过任何别人加以利用。

62. 自斗争开始以来，余等之僧俗臣民与余等之间所发生之一切敌意、愤怒与仇恨，余等已予宽恕并赦宥之。此外，自本朝第十六年复活节起，至和平重建之日止，一切僧俗人民所犯之一切罪过，余等亦已加以宽恕并赦宥之。关于上述各项让步与诺言，余等兹任命坎特伯里大主教斯提芬勋爵，杜伯林大主教亨利勋爵及前述诸主教与班达尔夫君共同草拟敕令以昭信守。

63. 余等即以此敕令欣然而坚决昭告全国：英国教会应享自由，英国臣民及其子孙后代，将如前述，自余等及余等之后嗣在任何事件与任何时期中，永远适当而和平，自由而安静，充分而全然享受上述各项自由、权利与让与，余等与诸男爵俱已宣誓，将以忠信与善意遵守上述各条款。上列诸人及其他多人当可为证。

约翰朝十七年六月十五日颁于温德索与斯坦里斯间之兰尼米德原野。

[意]但　丁

人类需要统一与和平*

一

有关为人类创立一统的尘世政体的知识是极其重要的，然而对这方面的探讨却极为罕见。①

但凡具有灵性因而热爱真理的人，显然都会十分热心于造福后代。为了报答祖先不辞劳苦给他们遗留的财产，他们也要为后代留财富。一个人身受社会的教益而对社会的福利漠不关心，根本不能算他尽到本分，因为那样他就不是"一棵树栽在溪水旁，按时候结果"②，而是一个吞没一切的大漩涡，只见吸进，不见吐出。我往往以这些事理提醒自己，免得别人指责自己甘愿埋没才具；因此，我不仅力求对社会多作贡献，而且要揭示他人没有探索过的真理，从而获得成果。如果只是再证明一遍欧几里得③的几何定理，或者试图像亚里士多德那样向人类指明其真正幸福，或者学着西塞罗的样子，为老年人进行辩护，那算什么成果呢？这等于多余的"劳动"，除了叫人讨厌，还能有什么结果？

在那些虽然有用但仍未揭示出来的真理当中，关于一统天下的尘世政体的知识最为有用，但也最不为人所知。不过这种知识既然不是直接有利可图，大家也就不大留意了。因此，我拟把它发掘出来，好使我的才智能有益于世，并由于我在这方面建立头功而使我增光。我所从事的是一项艰巨的任务，断非我力所能及；但我并不是靠自己的能力，而是信赖那智慧的赐予者；他对世人慷慨恩赐，而不求全责

---

* 但丁(1265～1321)，意大利诗人，被称为意大利文艺复兴的先驱者。选自但丁《论世界帝国》，朱虹译，商务印书馆1985年出版。

① 各卷及各章的标题均为英译者所加。

② 见基督教《圣经》中的《旧约全书·诗篇》第1篇，第3节(此书脚注除说明为"英译者注"外，均为中译者注)。

③ 欧几里得(Euclid)，公元前3世纪的古希腊数学家。

备。

二

由于这个理论本身是一门致用之学，它最重要的原理就是人类文明的目的，这一目的必须是一切文明的同一目的。

首先，我们必须弄清一统天下的尘世政体的含义、性质和目的。我们所谓的一统天下的尘世政体或囊括四海的帝国，指的是一个一统的政体。这个政体统治着生存在有恒之中的一切人，亦即统治着或寓形于一切可用时间加以衡量的事物中。关于这个论题，有三个主要疑义需要加以考察：首先，我们必须探讨，为了给尘世带来幸福，是否有必要建立这样一个政体；其次罗马人是否有权执掌这一政务；再次，这个政体的权威是直接来自上帝，还是有赖于上帝的某一仆人或代理人。

凡是本身不是原理的真理，其实都可以证明是出自某一原理，因此，在探究之际，必须弄清从属命题的必然性是从什么原理分析引申出来的。同时，本文既是一篇探讨性文章，我们也必须首先探索原理，因为从属命题就是根据原理的正确性而引申出来的。

这里我们必须记住，有些事物我们完全无法控制；对于它们，诸如数学、物理学和神学，我们只能作一些推论，除此就无能为力了。另外有些事物则为我们所控制；我们对之不仅可作推论而且可以实践。在后一种情况下，行动不是为了思想，相反，思想却是为了行动，因为在这类事情上，行动就是目的。由于我们目前所探讨的是政治，是一切维护正义的政治的源泉与原理，又由于一切政治事务都处于我们的控制之下，那么很显然，我们目前要探讨的主要不是思想而是行动。此外，由于在行动方面，最终目的是一切行动的原理和动因——这是因为行为者首先是由最终目的所推动的，所以为了达到这一目的而行动的任何理由都必须来源于这一目的。譬如木材锯成什么样子，可因盖房或造船而有所不同。那么，不管人类文明的普遍目的是什么，只要存在这样一个目的，它就是最重要的原理，并能充分说明由之而引申出来的一切命题。因此，如果承认某种文明有一目的，另一种文明又有另一目的，而不承认一切文明有同一目的，那就未免愚蠢可笑。

三

现在可以证明这一目的是实现人类发展智力的能力。

因此，我们现在必须认清整个人类文明的目的是什么；正如先哲在他的《伦理学》[1]中所说的那样，弄清这一目的，我们的任务就算是完成一多半了。为了给我们这一探索提供证据，我们应该注意到，正如大自然创造大拇指有一目的，创造手掌则有另一目的，创造手臂又有一目的，而创造整个人体又有与以上部分不同的目的；同样，一个人有一目的，一个家庭、一个地区、一个城市、一个国家，也各有其目的；最后还有一个适合于全人类的目的，那是出自永恒的上帝之手，亦即是由大自然所创立。我们现在就是要找出这一目的作为我们探讨问题的指导原理。在这方面我们应该明了，上帝与大自然创造万物是不会枉费心力的，凡所创造都各具其功能。因为任何创造行为，如果真有创造性，则不仅要创造出某物而且要赋予此物以正当的功能。因此，正当的功能不是因行使功能的某物才产生的，而是某物因它具备了这一功能才创造出来。所以，作为有组织的民众而言，整个人类也有其正当的功能；这一功能不是任何个人、家庭、地区、城市或国家所具备的。这一功能究竟是什么？只要我们弄清人类的基本能力，那也就清楚了。这里我想申明，不论是何种能力，如果它是为若干不同物种所共有，它就不可能成为其中某一物种的基本能力，因为说明某一物种的特点的基本能力不可能同时是许多物种的基本能力。由此看来，人的基本能力并不是指单纯的存在，因为存在是人和一切元素共有的状态；也不是指人是由元素化合而成的，因为矿物也是化合物；也不是指有生命，因为植物也有生命；也不是指有感应能力，因为其他一切动物都有感应能力。我这里指的是对于智力发展所具有的感应能力，因为不论在高于或低于人类的万物身上，都不曾发现这一特点。固然，天使与人类都同具智力，但天使的智力是不会发展的。天使的存在本身就是智力的体现，所以他们的智力是永恒的，否则他们就不可能永恒不变。因此，人类的基本能力显然是具有发展智力的潜力或能力。既然这种能力不可能在单个人或上述的任何一个人类集体中完全获得实现，那么在人类之中，必然有一部分人能通过他们本身来实现这全部能力；这正如在造物之中，必然有一部分造物充分体现原始物质的全部能力一样，否则，这种能力就得在原始物质之外存在着，而这是不可能的。阿维罗斯[2]对《生物学》[3]一书的注疏正好与上述观点不谋而合。我所说的这种智能，不仅针对普遍概念或物种，而且还扩展到个别概念上去。因此，人们说，思辨智力的扩展就是实践，并由此而达到行动和创造的目的。我把行动方面和创造方面区分开，因前者是受政治的深谋远虑所支配的，而后者则受技艺所支配；但二者都是思辨智力的扩展，思辨智力则是最高级的功能，至善的

---

① 指亚里士多德及其《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)；此书也译为《伦理学》。

② 阿维罗斯(Averroes，1126～1198)，西班牙哲学家、法学家、物理学家，对亚里士多德的著作作大量注疏，对传播亚里士多德的哲学思想起过作用。

③ 《生物学》(*De Anima*)为亚里士多德所著。

上帝为了发挥这一功能而创造了人类。以上我们已经阐明了《政治学》[1]中的那句名言，即"具有智力的强者生而治人"。

四

达到这一目标的最好方法是实现世界和平。

我已经清楚地阐明：人类作为一个整体而言，它的本分工作是不断行使其智力发展的全部能力；这首先是在理论方面，其次则在由理论发展而成的实践方面。既然部分是整体的样品，既然个人感到在宁静的环境里思虑更加周详，处事更加明智，那么，人类显然也是只有身处安定的太平时代才能轻松自如地进行工作。人类的工作是近乎神圣的；"你创造他仅次于天使"[2]。显然，上帝为了造福世人曾作了种种安排，而在这种种安排之中，世界和平是头等大事。因此上帝说，天上传给牧羊人的福音不是财富、不是享乐、不是荣誉、不是长寿、不是健康、不是力量，也不是美貌，而是和平。因为天使们宣告："在至高之处荣耀归与上帝，在地上平安归与他所喜悦的人"[3]，而"愿你有和平"[4]也是救世主的祝辞；因为至高无上的救世主发出至高无上的祝词，那是非常恰当的。他的门徒都很注意经常使用这一祝词；很显然，保罗就是这样做的，这一点谅必人人都是很清楚的。

以上所述表明人类要完成本分工作所必须遵循的那条较好的甚至是最好的道路；因此，这同样表明我们必须立即走上这条道路，那就是世界和平的道路，以求达到我们全部工作的最终目的。这就是我们的基本原理，如前所述，它是构成我们以下一切论点的基础。它也是摆在我们面前的一个标准，可以用来检验我们试图证明的真理。

五

为了造就普天下的幸福，有必要建立一个一统的世界政体。

关于一统天下的尘世政体，一般也称作帝国，我开始时说过，有三个主要疑义必须提出来加以探讨。这三个疑义，我也说过，我准备按次序逐一讨论。第一个疑

---

① 指亚里士多德所著的《政治学》(*Politics*)。

② 《旧约全书·诗篇》第8篇第5节。

③ 见基督教《圣经》中的《新约全书·路加福音》第2章第14节。

④ 同上，第10章第5节。

义是：为了给尘世带来幸福，是否有必要建立一个一统的尘世政体。从来也没有人提出过有分量的论点或典据以否定这种必要性；相反地，肯定这一必要性的论点却是十分明确有力。最早的论点见于《政治学》，具有先哲的权威。在那里，这位可敬的权威指出，每当几个物体结成一体，其中必有一个起调节和支配作用，其余则服从调节和服从支配。这一点看来是可信的，因为这不仅凭借作者英名的威力而成立，而且也是根据归纳推理所得的结论。试以单个人为例，这一论点的正确性在他身上就有充分体现，因为即使他倾全力追求幸福，但如果他的智能起不到支配和指导其他能力的作用，他也不可能获得幸福。又譬如一个家庭的目的是要让家庭成员生活舒适，其中必须有一个人起调节和支配作用，我们称之为家长，不然，也得有个相当于家长的人。先哲亚里士多德说："每个家庭以最年长者为主。"荷马[1]也说过：支配整个家族和定出家规就是这一家之主的职责。因此，那句咒骂人的谚语说："但愿你家里出了个跟你分庭抗礼的人！"再譬如一个地区，它的目的是在人力和物力方面起相互协助的作用。这里必须有一个人出来管辖他人，这个人或者由大家推举，或者是众人乐意拥戴的杰出人物。否则，这个地区不仅不能提供内部的互相协助，反而常常因为争权夺势而导致整个地区的毁灭。同样，一个城市的目的是安居乐业，自给自足；那么，不管这个城市的市政是健全还是腐败，这个城市必须有一个一统的政体。否则，不仅公民的生活达不到其目标，连城市也不成其为城市了。最后，不妨以一个国家或王国为例，它的目的与城市相同，只是维护和平的责任更重。它必须有一个单一的政府实行统治和执政，否则国家的目的就难以达到，甚至国家本身也会解体，正如那个放之四海而皆准的真理所说："一个内部互相攻讦的王国必遭毁灭。"因此，如果这些情况确实符合有着统一目标的个人和特定地区，那么，我们前面的立论就必然是正确的。上述已经证明整个人类注定只有一个目的，因面人类就应该实行独一无二的统治和建立独一无二的政府，而且这种权力应称为君主或帝王。由此可见，为了给尘世带来幸福，一统的政体或帝国是必要的。

六

无论何种机构都需要统一治理，因此，从整体的角度看，人类必然也需要统一治理。

部分与整体之间的关系，亦即该部分的结构与整体结构之间的关系。但是部分与整体之间的关系也就是该部分与其目的或最大利益之间的关系。因此，我们

---

① 荷马（Homer，约前900～前800），相传为古希腊史诗《伊利亚特》（*Iliad*）和《奥德修纪》（*Odyssey*）的作者。

必然要得出这样的结论：部分结构的利益不能超过整体结构的利益，而是后者超过前者。既然事物有双重结构——即联系着部分与部分的结构和联系着部分与整体的结构，这有如在军队里，士兵与士兵有联系，而士兵又与他们的司令官有联系——那么统一各个部分的结构就比其他结构优越，因为它正是后者要达到的目的。因此，部分之间的联系就为着统一的结构才存在的，而不是反过来。如果说，在人类的局部联系中存在这种结构形式，那么按照上述的三段论法，在整个人类社会中就更应该存在这种结构形式，因为整体结构或其形式的利益超过局部结构的利益。但是，我们在前一章已经详细阐明，人类社会的各个部分都有这种统一的结构，因此，作为整体的人类也有、或者应该有这种统一的结构。也正如我们所阐明的那样，作为国家的某些部分的社会组织以及国家本身，应该组成一个结构，这个结构应由一个统治者或政府来统一，因此，这就必然要有一个单一的世界君主或世界统治机构。

七

尘世政体不过是那同上帝相结合的单一的世界政体的一个部分。

进一步看，人类社会，就其组成部分而言，是一个整体，但它本身则是另一整体的一个部分。因为如前所述，人类社会是由各个国家和民族组成的整体，但显而易见，它不过是整个宇宙的一部分。因此，正如只有作为人类社会的一部分，一个社会的各个从属部分才得以秩序井然，同样，人类社会自身也必须适应全宇宙的秩序。但是人类社会的各个部分只是根据一统的原则才会秩序井然（这是以上的论述所证明的），因此，人类社会自身也必须根据一统的原则才得以秩序井然，即得力于它的统治者——一起绝对一统天下作用的上帝。因此，我们的结论是：为了给尘世带来幸福，一个一统的世界政体是必要的。

八

人类本来是按照上帝的形象造出来的，也应像上帝那样是个统一体。

事物如按其原创始人即上帝的意旨发展，就会处于各自的最佳状态；这一点除了否认神的美德能达到尽美尽善的那些人以外，在一般人看来是非常明显的。

按照上帝的意旨，所造物一经造就，就要尽其本性之所能，以体现神的形象，这

就是《圣经》中所说的“我们要照着我们的形象，照着我们的样式造人”[1]。虽然我们不能说低于人类的造物体现了神的“形象”，但我们能说一切造物都与神有“相像”之处，因为整个宇宙无非是神的美德的体现。所以人类只有尽其所能与上帝相像，才能处于最佳状态，而人类又只有达到完全统一才接近上帝的形象，因为统一的真正基础就是上帝本身。且看《圣经》是这样写的：“以色列啊，你要听；耶和华我们上帝是独一的主。”[2]然而人类只有结成一个统一体才算是全面统一；不言而喻，只有整个人类服从一个统一的政体，才有可能全面统一。因此，正如本章一开始所表明的那样，人类服从一个一统的政体就能与上帝的形象最接近，它的存在也最接近神的意旨，而这意旨就是要人类幸福地生活。

九

君临天国的是一位独一无二的创始人——上帝；而人类只有以天国和天父为榜样，才能处于最佳状态。

同样，一个小孩只有尽其本性之所能，亦步亦趋地模仿他完美的父亲，他才能成为一个可爱的完美的孩子。既然按照《物理学》(*Physics*)作者[3]的说法“人是由人和阳光繁殖的”[4]，那么人类就是天国之子，而天国的一切则是尽善尽美的。因此人类也只有尽其本性之所能，亦步亦趋地模仿上帝才能处于最佳状态。独一无二的运动，即原动力，和独一无二的创始人，即上帝，统治着整个天国的一切部分、一切运动和动力，因此，只有人类的一切动力和运动服从独一的动力(即政体)和独一的运动(即法治)，人类才处于最佳状态。人们正确运用三段论法进行哲学思考，那就很容易看出这个道理。因此，为了给尘世带来幸福，看来有必要建立世界政体，也就是称为帝国的那个一统的政权。包修斯[5]受到这种推理的启示，写道：

“倘若尘世如天国，世人心中充满爱，呵，人类该有多幸福！”[6]

---

① 《旧约全书·创世记》第1章第26节。

② 《旧约全书·申命记》第6章第4节。

③ 亚里士多德。

④ 《物理学》Ⅱ.2,11。——英译者注

⑤ 包修斯(Boethius，约480～524)，古罗马时代文人，狱中著有《哲学的安慰》；此外有数学、音乐方面的著作。

⑥ 《哲学的安慰》(*On the Consolation of Philosophy*)Ⅱ.8。——英译者注

十

尘世政体如不从属于最高法庭，则不可能健全。

凡是可能出现争执的地方，就必然有裁判。否则，没有自己进行调整或惩治的手段，事物就不会完善。而这当然是不可能的，因为存在于万物之中的上帝或造物主是没有缺陷的。在两个彼此不相隶属的政体之间，可能由于本身的或其臣民的过错而发生争执。这是很显然的。因此，在它们之间就需要进行裁判。它们互不隶属（因为大家都处在同等的地位也就不存在权威），互不了解，所以必须有一个第三者，必须有一种更广泛的权力，能在其司法权限内管辖这二者。这第三种权力要么是世界政权，要么不是。如果是，那我们已经有了结论。如果不是，那必然是在其司法权限之外遇到对等的权力；这时候它又需要第三者进行裁判，如此循环，永无止境，这当然是不可能的。这样，我们就必然需要有一个最高的首席法官，他可以直接地或间接地裁判一切争执，这就是我们的世界统治者，即帝王。因此，就有必要在这世界上建立一个世界政体。先哲亚里士多德看到了这一点，他说："事情最怕的是乱，而权威多了就会乱，因此，权威应是独一无二的。"[1]

十一

世界政体利于使贪欲减至最小程度，使正义的威力获得最大发挥。

一旦正义成为尘世的最大威力，世界就有最良好的秩序。因此，维吉尔[2]为了歌颂当时行将兴起的一个新时代，曾在他的《牧歌》(*Bucolics*)中唱道：

"贞女和农神王朝终于再现。"

所谓"贞女"，指的是正义；这正义有时被称为"明星"。所谓"农神王朝"，指的是最理想的时代；这时代有时被称为"黄金时代"。在一元化的政体下的威力最大，因此，要获得最良好的世界秩序，就需要建立世界政体，即世界帝国。为了使这个小前提更加明确，我们不妨再强调一下：正义的本意可以说是正直或不偏不倚，因此，像白色一样，抽象的正义是没有程度上的差别的。《六法则全书》(*Book of the*

---

① 亚里士多德引用荷马《伊里亚特》Ⅱ.204，见《形而上学》(*Metaphysics*) Ⅺ.10。——英译者注

② 维吉尔(Virgil，前70～前19)，古罗马诗人。

Six Principles)的作者[1]说得对：有些形式属于这一类，它们可以加入到各种合成体之中，但其本身仍然是单一的、不变的。然而，如果它们"或多或少地"受到了限制，我们就知道这种限制来自同它们混合的异物，而这些异物又全有某些或多或少是不可调和的混合物。因此，就意向和行动而言，加入到正义之中的不可调和的混合物最少时，正义也就最有力量。到那时，先哲亚里士多德所说的"贞女胜似启明星"[2]的这句话才适用于正义，因为，她那时好比是月亮，在拂晓时分与其兄弟太阳恬然交相辉映。就意向而言，正义常常受到意志的干扰。如果在伸张正义之前，意志没有完全摆脱贪欲，那么正义就失去它纯正的光辉，因为它掺进了异物，不管异物的分量多么微小。因此，企图左右法官意见的人都要被判刑，这也是理所当然的。就行动而言，正义要受到人的能力的限制。因为正义是一种能激发他人感情的美德；如果一个人不能公平待人，那他怎么能有公正的表现呢？因此，一个公正的人拥有的权力越大，正义的威力就越能充分发挥。

所以，根据这一命题，我们可以提出如下的主张：正义只有体现在最自觉自愿和最有能力的人身上才能在全世界发挥最大的威力，而唯一具备这种条件的人就是世界君主。因此，正义只有完完全全体现在世界君主身上，才会在世界上发挥最大的威力。这种复合的三段论法的第二图式必然是否定式的：

全部乙等于甲
唯独丙等于甲 } 或 {
唯独丙等于乙

全部乙等于甲
非丙不等于甲
非丙不等于乙[3]

如前所述，大前提是很明白的。而小前提则可从以下方面加以论证：首先从意志方面，然后从能力方面。作为第一方面的论据，我们必须看到，贪欲是正义的极端对立物，关于这一点亚里士多德在他的《伦理学》第五卷中早已指出。如果摆脱了贪欲，那么意志中就不复存在正义的对立物了。这位先哲认为，凡是法律能解决的，就不必诉诸法官。先哲的这种看法显然是出于对贪欲的戒心，因为贪欲特别容易蛊惑人心。那么，只要是无所不有，贪欲也就不复存在，因为对象消失了，欲念也就不可能存在。一个一统天下的君主就无所不有，因为他的权限是以海洋为界，其他王国都以邻国为界，就谈不上这一点，例如卡斯蒂尔王国国王的领土以阿拉贡王国国王的领土为界。因此，我们可以说，在那包含着正义的世俗意志之中，世界君

---

① 吉尔伯图斯·波列塔努斯(Gilbertus Porretanus)。——英译者注

② 《伦理学》V. I。——英译者注

③ 根据上下文中译者认为这个图式可作如下解释：

正义体现为最有力量的人
唯有世界君主最有力量 } 或 {
唯有世界君主体现正义

正义体现为最有力量的人
任何非世界君主不可能最有力量
任何非世界君主不可能体现正义

主的意志是最纯正的。此外，贪欲无论怎样微小，总要遮掩正义的光辉，而仁爱或热衷于正义却能使正义发扬光大。因此，什么人最热衷于正义，他就能把正义摆在最首要的地位。世界君主就是这样的人；有了他，正义就发挥或者能够发挥最大的威力。热衷于正义确实起到了上述的作用，这可以证明如下：贪欲无视人类本身而追求他物，仁爱却无视其他一切而追求上帝与人类；因而必然追求人类的利益。如前所述，人类最高利益是安居乐业，正义则是这一利益主要的和最有力的推动者，而仁爱又是正义的主要推动者——越是仁爱就越富有正义感。在世界上的一切人之中，唯独那世界君主最富有正义感，对于这一点，我们可以阐明如下：如果我们喜爱某物，那么它越是我们的切身之物，我们就越喜爱它；而人们对那世界君主比对其他君主更为切身，因此，那世界君主也最爱他们，或者说，应该是最爱他们。但凡考虑过事物的被动性和主动性的人，对这个大前提是看得很清楚的。小前提则可从以下事实推出：人们与其他君主只有部分的关系，而与那世界君主则是息息相关的。再说，人们是通过那世界君主才得以同其他君主相接近，事实就是如此，而不是相反。因此一切人都是那世界君主的首要的和直接的关怀对象，而其他君主关怀他们则只能通过那世界君主；其他君主的关怀也是从那世界君主的最高关怀中派生出来的。此外，一个原因越具有普遍性，它就越显得真实，因为次要原因都是通过主要原因起作用的，这在《四因论》[①]一书中有所阐述；而一个原因越是真实，它就越有可能产生效果，正因为这样，原因才成其为原因。如上所述，既然那世界君主在世人之中是幸福的最广泛的根源，而其他君主也只有通过他才能如此，因此他最热衷于为人类造福。

其次是关于伸张正义的能力（而不是意志），如果谁明了这个词的含义，他怎么还会怀疑那世界君主具备这种能力呢？既然他是统治一切的，他也就不可能有敌人了。小前提现在已经十分清楚，结论看来也是肯定的，也就是说这世界为了获得幸福就必须建立一个一统的政体。

十二

只有服从理性，只有全心全意为实现人类的目标而奋斗，人类才有自由。这样的自由只有在世界政治机构的治理下，才有实现的可能。

人类一旦获得充分的自由，就能处于最佳状态。如果我们领会了自由的原则，这一点也就清楚了。我们必须认识到，自由的基本原则是有选择的自由，这一点许

① 《四因论》(*De Causis*)为亚里士多德所著。

多人挂在嘴边，但很少有人放在心上。他们只会说，选择的自由就是判断事理时的意志自由。这种说法是对的，但是他们并不理解它的含义。他们说话的口吻很像我们的逻辑学家，后者为了运用逻辑推理而不断援引某些命题，譬如“三角形的三角之和等于两直角”。因此，我必须说明，判断力往往介于理解与欲念之间。对于某一事物，首先是理解，理解之后再判断好坏，判断之后才决定取舍。因此，如果判断力能完全控制欲念，丝毫不受欲念的影响，那它就是自由的；如果欲念设法先入为主，影响了判断力，那么，这种判断力就不是自由的，因为它身不由己，被俘虏了。正是这个缘故，低等动物不可能有自由的判断力，因为它们的欲念总是先于判断力。这也说明为什么意志坚定的智者以及那些蒙受天恩而超凡脱俗的精灵并没有失去判断力的自由；他们能完美地保持它和使用它，尽管他们的意志固定不变。

如果我们领会这个原则，我们就能理解为什么这种自由——我们一切自由的原则——是上帝对人类的最大恩赐（我在《天堂》中也是这样说的）[1]，因为这种自由能使我们感到在尘世作为人是幸福的，在天国则作为神也同样幸福。如果这一切都是事实，那么谁能否认人类一旦充分运用这一原则，就能生活得最美好？

然而，在世界君主的统治下生活是最自由的。要理解这一点，我们必须认识到，一如先哲亚里士多德在论“单一存在”[2]时所说，自由的意思就是为自己而生存，而不是为他人而生存。凡是为他人而生存就必然要受制于他人生存的目的，譬如修路，这路之所以要修必然取决于它要通往的目的地。因此，只有在世界君主的统治下，人类才能为自己而生存，而不是为他人而生存，因为只有这样才能制止那些反常的政体，诸如民主制、寡头制、暴君制。但凡浏览过各种政体的历史的人，都知道这些政体必然要使人类处于奴役状态，而只有国王、贵族（他们被称为“大贵之人”）和保卫人民自由的斗士才享有统治权。如前所述，世界君主最爱人民，因此他希望人人都成为好人，这是那些倒行逆施的政客所办不到的。故此，先哲亚里士多德在他的《政治学》一书中写道：“在一个反常的政体下，好人成了坏公民；而在顺乎民情的政体下，好人就是好公民。”正是这样，顺乎民情的政体以自由为目的，也就是说，人们是为自己才存在的。公民不为他们的代表而存在，百姓也不为他们的国王而存在；相反，代表倒是为公民而存在，国王也是为百姓而存在的。正如建立社会秩序不是为了制定法律，而制定法律则是为了建立社会秩序，同样，人们遵守法令，不是为了立法者，而是立法者为了他们。关于这个问题，先哲亚里士多德在其流传至今的著作中就是这样说的。因此，我们都很清楚，虽然从施政方而说，公民

---

① 根据但丁此处关于《神曲》（*Divina Commedia*）的第一部《天堂》（*Paradiso*）的附言，可确定本文系1317年以后所作。但多数学者认为此附言是为迷惑后人而在成书以后加上去的。一般接受薄伽丘（Boccaccio）的说法，认为本文作于1310～1313年间。

② 见《形而上学》Ⅰ。——英译者注

的代表和国王都是人民的统治者，但从最终目的这方面来说，他们却是人民的公仆，而世界君主尤其如此，他应该被看作是全人类的公仆。所以我们必须充分认识到，世界政体在制订法律时，它本身就受制于预先确定的目的。因此，只有在一统的君主的治理下，人类才能生活得最美好。由此可见，这世界为了获得幸福，就有必要建立一个一统的世界政体。

十三

世界政体最利于实现合理的统治。

另一论点是：最善治其身者亦最善于治人。因为在任何行动中，行为者的原始动机无论出于其本性或者出于什么意图，都是为了表现自己的意象。因此，行为者能如此行动也就感到喜悦，人人都是希望自己得以存在，而行为者就是在行动中表现其存在的，这样，喜悦之情油然而生，因为向往的事物总是使人喜悦的事物。故此，一个行为者之所以行动，正是因为他本来就具备他行为的对象应该获具的那种性质。关于这个问题，先哲亚里士多德在论"单一存在"时说道："凡是从可能性变成现实性的东西，都是由于某种因素起了作用，这种因素实际上就存在于它要转变成的那种形式之中；如果行为者不这样做，那么他的作为就不会有什么效果。"这样，我们就能克服某些人的错误；这些人总是说得好听，做得很坏，还自以为能够改善他人的生活和为人行事。他们忘记了雅各的手比他的话更有说服力[1]，即使他的话是真的，他的手也是邪恶的。因此，先哲亚里士多德在他的《伦理学》中说："在热情和行动方面，语言不及事实有说服力。"大卫有罪时，上天是这样跟他说的："你为何妄说我的正义？"这也就是说："你说的都是虚妄之言，因为你言行不一。"这一切说明，凡是希望治理他人者，必须先把自己治理好。但是只有世界君主最有资格执掌统治权。这可以证明如下：某一事物在一定的行动过程中，若其本身几乎不含有什么阻力，它就最适宜于这种行动。所以，那些从未听说过正确的哲学推理的人，比起那些早就听说过但充满错误观念的人，更容易正确地学会正确的哲学推理法。对于后者，加伦[2]在论述这个问题时说得好："这样的人想获得学问，必然会事倍功半。"如前所述，既然世界君主无须贪婪，或者说，至少比其他人好得多，同时，既然这是其他君主所不及的，而贪欲本身又是判断力的强腐蚀剂和正义的阻力，那么，世界君主就完全地或最大程度地具备统治的资格，因为他比其他一切人都更善于发挥判断力和正义的威力。立法者和施政者应该具备这两种品质，这一点可以证

① 《旧约全书·创世记》第27章。

② 加伦(Galen,129? ～199)，古希腊医学家。

之于那位最神圣的国王[1]，因为他祈求上帝赐予他作为国王和王子所必须具备的品质："上帝啊，求你将判断的权柄赐给王，将正义赐给王的儿子。"[2]因此，我们的小前提是成立的，即是说，只有世界君主最有资格执掌统治权。因此，世界君主最善于统治。由此可见，为了使世界得以大治，有必要建立一个世界政体。

十四

制订了引导全人类走向和平的法律，世界政体就能最有效地领导各个地方政体。

一人能做之事最好由一人去做而不必由众多的人去做。这一命题可以这样论证：假设甲能做某事，并假设甲和乙都能做此事；那么，既然甲和乙所做的事可由甲一人去做，那乙就等于是无用的，因为多添了他，比起由甲一人来做并无区别。无用而又多添就是多余和累赘，这就使上帝或造物主不悦，但凡使上帝或造物主不悦的就是恶（这是不言而喻的）。因此，不仅一人能做之事最好由一人去做而不必由众多的人去做，而且，由一人去做就是善，由数人去做就是恶了。

另一验证是：人们认为事物越是接近其最佳状态就越好。采取某一行动的目的，就是衡量该行动的价值的标准。而该行动由一人完成，也就更接近于目的。因此，这样做才比较妥当。为了证明某一行动由一人完成更接近目的，我们不妨假设丙为目的，甲为一人的行动，甲和乙为数人的行动；那么很显然，从甲直接通达丙的路线，比通过乙而达到丙要短一些。上面说过，人类应由一个最高的统治者即世界君主来统治。我们在这方面应该很清楚，并不是每一城市的每一细微的规章都直接来自世界政体，因为城市的规章往往并不完善，需要修改，先哲亚里士多德在《伦理学》一书中赞美衡平法时就加以阐明。民族、国家和城市都各有其内部事务需要制订专门法令。法律无非是指导我们生活的规则。西迪亚[3]人生活在寒带，白昼与黑夜极不均衡，并且天寒地冻，令人难以忍受，但是他们必须按照他们的方式生活。另一情况是加拉曼特人（Garamantes）生活在赤道上，那里白昼和黑夜十分均衡，但酷热使他们无法穿衣服，他们又必须按照另一种方式生活。另一方面，世界政体是在人类共性的基础上统治人类并依据一种共同的法律引导全人类走向和平的，我们必须根据这一意义来理解它。地方政体应该接受这种共同的准则或法律，如同在运用中的实际智力从思辨智力接受它的大前提一样。而且实际智力给大前提加上自身特殊的小前提，然后得出指导其行动的特殊结论。这些基本准则不仅可能

---

① 指所罗门王。

② 《旧约全书·诗篇》第72篇第1节。

③ 西迪亚（Scythia），位于欧亚之间的一古国，公元前2世纪灭亡。

来自唯一的源泉，而且必须如此，才能避免在普遍原则方面产生混乱。摩西就是按照这个模式制订法律的；他选拔了各部落的首领，把次要的判决权委托给他们，而独自保留高级的和全面的判决权。各部落首领按照自己的特殊需要运用这些共同准则。因此，人类最好是由一人统治而不由众多的人统治，也就是，由独一无二的统治者即世界君主统治。如果这样比较好，那就能取悦于上帝，因为上帝总是喜欢比较好的事物。如果只有两种选择，那比较好的一种就是最好的一种，这一种不仅取悦于上帝，而且，宁要"一人"而不要"众多的人"这一选择本身就最合上帝的心意。由此可见，人类只有在一统的政体下才能生活得最美好，而且为了给尘世带来幸福，就必须建立这样一个政体。

十五

统一为"存在"与"善"的根本。

现在我必须申明，"存在"、"统一"和"善"有一个顺序问题，这是按照"顺序"的第五种意义即优先权来说的。就其本质而言，存在先于统一，而统一又先于善，因为只有不折不扣的存在才算是最统一的，而最统一的也就是最善的。因此，存在越不完整就越缺乏统一，也就越缺乏善。根据这个道理，一切事物，凡是最统一的，就是最善的，这一点确实是如此；先哲亚里士多德在论"单一存在"时就是这样主张的。由此可见，善的根本含义是单一存在，而恶的根本含义是多头存在。正如先哲在论"单一存在"时所阐明的那样，毕达哥拉斯在他的相对法中，根据这个道理把统一放在善的一边，而把多元放在恶的一边。这样我们就能看清，所谓恶就是蔑视统一而趋向多元。《圣经·诗篇》的作者对这一点看得很清楚，他说："你使我心里快乐，胜过那丰收五谷新酒的人。"[①]因此可以肯定，善之所以为善，就在于它的统一性。既然协调一致本来就是善，那么很显然，协调一致的根源必定具有某种统一性。如果我们考察协调一致的本质和基础，它的根源就显而易见了。协调一致是众多的意志的一致行动；从这个定义中我们看到，一致行动是由于意志的联合，而这种联合就是协调一致的根源，甚至是它的存在本身。例如，如果许多土块自动掉落，我们就说这些土块是"协调一致"地掉落；同样地，我们也说许多火苗是"协调一致"地升向四周。如果许多人朝着同一个目标前进，他们的意志在形式上是一致的，也就是说，一致性体现在他们的意志之中，这好比下沉性体现在土块之中和上浮性体现在火苗之中一样，那么，我们可以说这许多人是协调一致的。意志力是一

① 《旧约全书·诗篇》第4篇第7节。

种能力，但意志的形式表现为理解善的观念。这种形式像其他任何形式一样（如灵魂或数字），本身是个统一体，但它在同各种物体的混合中得以繁殖。

记住了这点，我们下面就能继续论证我们的命题：一切协调都有赖于意志的统一；人类的最佳状态就体现着某种协调，因为一个人只有灵魂和躯体相协调了，才算健康，一个家庭、一个城市、一个国家都是如此，所以整个人类也是如此。因此，人类的幸福有赖于人类意志的统一。但是，要做到这一点就必须有统一的统治意志引导其他意志达到统一，因为世人的意志屈从于诱人的青春欢乐，需要加以引导，先哲亚里士多德在他的《伦理学》的最后一部分就是这样教导的。除非有一个一统的君主，他的意志能控制和引导其他一切意志，否则，这样一种同一的统治意志是不可能存在的。如果以上的论证都能成立，而且事实上是成立的，那么，为了达到人类的最佳状态，世界就需要有一个一统的君主，因而，这世界为了获得幸福，也就有必要建立世界政体。

十六

在奥古斯都[1]帝国时代，正当世界和平最大限度地得到实现之际，基督托胎下凡一事证实了这些原理是神圣的；同时，人类在失去那黄金时代以后的灾难也同样可以证实这一点。

难忘的经历证实了以上论证的合理性。我指的是在圣子为了拯救人类而托胎下凡时的尘世状况；这种状况若非圣子所期望的，就是按照他的意旨安排的。由于人类的始祖犯了原罪[2]而堕落，人类就走上了迷途；如果我们回顾一下自此以来人类世世代代的状况，我们就会发现，直到神圣的奥古斯都时代才出现了一个完整的和一统的世界政体，天下才得以平定。在他那个时代，人类得享太平盛世，这一点可以证之于各历史学家、杰出的诗人，甚至于那体现了基督和善精神的福音派人物（圣路加）。最后，圣保罗又把这个极乐时代视作“完满的时代”。这个时代确实是完满的，尘世万事安排得如此周全，一切都是为了促进我们的幸福。

但是，自从贪欲的铁钉扎破那无缝的天衣[3]，这尘世所处的状况，我们都能通过阅读加以了解，更何况有些情景至今仍历历在目。人类啊，你还要经受多少的动乱和不幸，遭遇多少的挫折，因为你这只多头兽要向四面八方挣扎！无论是从理论还是从实践方面看，你的心灵和精神都是病态的！论证虽然无可辩驳，却不能诉诸你

---

① 奥古斯都（Augustus，前63～14），古罗马皇帝。

② 指基督教《圣经》中亚当吃了禁果，从而堕落为凡人。

③ 指耶稣基督被钉死在十字架上。

的理智；经验虽然丰富，也不能增长你的才干，甚至温和而神圣的规劝也不能打动你的感情，而这种规劝正是圣灵在向你召唤："看哪，弟兄和睦同居是何等的善，何等的美。"[1]"外邦为什么争闹？万民为什么谋算虚妄的事？世上的君王一齐起来，臣宰一同商议，要敌挡耶和华并他的受膏者。让我们挣开他们的捆绑，脱去他们的绳索。"[2]

① 《旧约全书·诗篇》第133篇第1节。

② 同上，第2篇第1～3节。——英译者注

六、
伊斯兰文明精神

古兰经(节录)*

一

奉至仁至慈的真主之名

一切赞颂，全归真主，全世界的主，至仁至慈的主，报应日的主。我们只崇拜你，只求你佑助，求你引导我们上正路，你所佑助者的路，不是受谴怒者的路，也不是迷误者的路。

二

他们与真主缔约之后，破坏盟约，并断绝真主命人联络的，且在地方上作恶；这等人，确是亏折的。你们怎么不信真主呢？你们原是死的，而他以生命赋予你们，然后使你们死亡，然后使你们复活；然后你们要被召归于他。他已为你们创造了大地上的一切事物，复经营诸天，完成了七层天。他对于万物是全知的。当时，你的主对众天神说："我必定在大地上设置一个代理人。"他们说："我们赞你超绝，我们赞你清净，你还要在大地上设置作恶和流血者吗？"他说："我的确知道你们所不知道的。"

犹太教徒和基督教徒，都是诵读天经的，犹太教徒却说："基督教徒毫无凭据。"基督教徒也说："犹太教徒毫无凭据。"无知识的人，他们也说这种话。故复活日真主将判决他们所争论的是非。阻止人入清真寺去念诵真主的尊名，且图谋拆毁清真寺者，有谁比他们还不义呢？这等人，除非在惶恐之中，不宜进清真寺去。他们在今世将受凌辱，在后世将受重大的刑罚。东方和西方都是真主的；无论你们转向哪方，那里就是真主的方向。真主确是宽大的，确是全知的。

我在经典中为世人阐明正道之后，隐讳我所降示的明证和正道的人，真主弃绝

---

* 选自《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社1981年出版。

他们；一般诅咒者，都诅咒他们。唯悔罪自新，阐明真理的人，我将赦宥他们。我是至宥的，是至慈的。终身不信道、临死还不信道的人，必受真主的弃绝，必受天神和人类全体的诅咒。他们将永居火狱，不蒙减刑，不获宽限。你们所当崇拜的，是唯一的主宰；除他外，绝无应受崇拜的；他是至仁的，是至慈的。天地的创造，昼夜的轮流，利人航海的船舶，真主从云中降下雨水，借它而使已死的大地复生，并在大地上散布各种动物，与风向的改变，天地间受制的云，对于能了解的人看来，此中确有许多迹象。有些人，在真主之外，别有崇拜，当作真主的匹敌；他们敬爱那些匹敌，像敬爱真主一样 一信道的人们，对于敬爱真主，尤为恳挚——当不义的人，看见刑罚的时候，假若他们知道一切权力都是真主的，真主是刑罚严厉的……当时，被随从的人，看见刑罚，而与随从的人绝交，他们彼此间的关系，都断绝了。随从的人将说："但愿我们得返尘世，那么，我们将与他们绝交，犹如他们与我们绝交一样。"真主将这样以他们的行为昭示他们，使他们感到悔恨，他们绝不能逃出火狱。众人啊！你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物，你们不要随从恶魔的步伐，他确是你们的明敌。他只以罪恶和丑事命令你们，并教你们假借真主的名义，而说出你们所不知道的事。有人劝他们说："你们应当遵守真主所降示的经典。"他们就说："不然，我们要遵守我们祖先的遗教。"即使他们的祖先无知无识，不循正道，他们仍要遵守他们的遗教吗？你号召不信道者，就像叫唤只会听呼喊的牲畜一样。他们是聋的，是哑的，是瞎的，故他们不了解。信道的人们啊！你们可以吃我所供给你们的佳美的食物，你们当感谢真主，如果你们只崇拜他。他只禁戒你们吃自死物、血液、猪肉以及诵非真主之名而宰的动物；凡为势所迫，非出自愿，且不过分的人，虽吃禁物，毫无罪过。因为真主确是至赦的，确是至慈的。隐讳真主所降示的经典，而以廉价出卖它的人，只是把火吞到肚子里去，在复活日，真主既不和他们说话，又不涤除他们的罪恶，他们将受痛苦的刑罚。这等人，以正道换取迷误，以赦宥换取刑罚，他们真能忍受火刑！这是因为真主已降示包含真理的经典，违背经典的人，确已陷于长远的反对中。你们把自己的脸转向东方和西方，都不是正义。正义是信真主，信末日，信天神，信天经，信先知，并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎取奴隶，并谨守拜功，完纳天课，履行约言，忍受穷困、患难和战争。这等人，确是忠贞的；这等人，确是敬畏的。信道的人们啊！今以杀人者抵罪为你们的定制，公民抵偿公民，奴隶抵偿奴隶，妇女抵偿妇女。如果尸亲有所宽赦，那么，一方应依例提出要求，一方应依礼给予赔偿，这是你们的主所降示的减轻和慈恩。事后，过分的人，将受痛苦的刑罚。有理智的人们啊！你们在抵罪律中获得生命，以此为制，以便你们敬畏。你们当为主道而抵抗进攻你们的人，你们不要过分，因为真主必定不喜爱过分者。你们在哪里发现他们，就在哪里杀戮他们；并将他们逐出境外，犹如他们从前驱逐你们一样，迫害是比杀戮更残酷的。你们不要在禁寺附近和他们战斗，直到他们在那里进攻你们；如果他们进攻你们，你们就应当杀戮

他们。不信道者的报酬是这样的。如果他们停战，那么，真主确是至赦的，确是至慈的。你们当反抗他们，直到迫害消除，而宗教专为真主；如果他们停战，那么，除不义者外，你们绝不要侵犯任何人。禁月抵偿禁月，凡应当尊敬的事物，都是互相抵偿的。谁侵犯你们，你们可以同样的方法报复谁；你们当敬畏真主，当知道真主是与敬畏者同在的。你们当为主道而施舍，你们不要自投于灭亡。你们应当行善；真主的确喜爱行善的人。

三

奉至仁至慈的真主之名

众人啊！你们当敬畏你们的主，他从一个人[1]创造你们，他把那个人的配偶造成与他同类的，并且从他们俩创造许多男人和女人。你们当敬畏真主——你们常假借他的名义，而要求相互的权利的主——当尊重血亲。真主确是监视你们的。你们应当把孤儿的财产交还他们，不要以你们的恶劣的财产，换取他们的佳美的财产；也不要把他们的财产并入你们的财产，而加以吞蚀。这确是大罪。如果你们恐怕不能公平对待孤儿，那么，你们可以择娶你们爱悦的女人，各娶两妻、三妻、四妻；如果你们恐怕不能公平地对待她们，那么，你们只可以各娶一妻，或以你们的女奴为满足。这是更近于公平的。你们应当把妇女的聘仪，当作一份赠品，交给她们。如果她们心甘情愿地把一部分聘仪让给你们，那么，你们可以乐意地加以接受和享用。你们的财产，本是真主给你们用来维持生计的，你们不要把它交给愚人，你们当以财产的利润供给他们的衣食。你们当对他们说温和的言语。你们当试验孤儿，直到他们达到适婚年龄；当你们看见他们能处理财产的时候，应当把他们的财产交还他们；不要在他们还没有长大的时候，赶快浪费、消耗他们的财产。富裕的监护人，应当廉洁自持；贫穷的监护人，可以取合理的生活费。你们把他们的财产交还他们的时候，应当请人作见证。真主足为监察者。男子得享受父母和至亲所遗财产的一部分，女子也得享受父母和至亲所遗财产的一部分，无论他们所遗财产多寡，各人应得法定的部分。析产的时候，如有亲戚、孤儿、贫民在场，你们当以一部分遗产周济他们，并对他们说温和的言语。假若自己遗下幼弱的后裔，自己就会为他们而忧虑；这等人，应当也为别人的孤儿而忧虑，应当敬畏真主，应当对临终的病人说正当的话。侵吞孤儿的财产的人，只是把火吞在自己的肚腹里，他们将入在烈火之中。真主为你们的子女而命令你们。一个男子，得两个女子的份子。如果亡人有两个以上的女子，那么，她们共得遗产的三分之二；如果只有一个女子，那

---

① 指阿丹。

么，她得二分之一。如果亡人有子女，那么，亡人的父母各得遗产的六分之一。如果他没有子女，只有父母承受遗产，那么，他母亲得三分之一。如果他有几个兄弟姐妹，那么，他母亲得六分之一。这种分配，须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后——你们的父母和子女，谁对于你们是更有裨益的，你们不知道——这是从真主降示的定制。真主确是全知的，确是至睿的。如果你们的妻室没有子女，那么，你们得受她们的遗产的二分之一。如果她们有子女，那么，你们得受她们的遗产的四分之一。这种分配，须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后。如果你们没有子女，那么，你们的妻室得你们遗产的四分之一。如果你们有子女，那么，她们得你们遗产的八分之一。这种分配，须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后，如果被继承的男子或女子，上无父母，下无子女，只有同母异父的一个弟兄和一个姐妹，那么，他和她，各得遗产的六分之一。如果被继承者有同母异父的更多的兄弟和姐妹，那么，他们和她们，均分遗产的三分之一。这种分配，须在交付亡人所嘱的遗赠或清偿亡人所欠的债务之后，但留遗嘱的时候，不得妨害继承人的权利。这是从真主发出的命令。真主是全知的，是至容的。这些是真主的法度。谁服从真主和使者，真主将使谁入那下临诸河的乐园，而永居其中。这是伟大的成功。谁违抗真主和使者，并超越他的法度，真主将使谁人火狱，而永居其中，他将受凌辱的刑罚。你们的妇女，若做丑事，你们当在你们的男人中寻求四个人作见证；如果他们已作见证，你们就应当把她们拘留在家里，直到她们死亡，或真主为她们开辟一条出路。你们的男人，若做丑事，你们应当责备他们俩；如果他们俩悔罪自新，你们就应当原谅他们俩。真主确是至宥的，确是至慈的。真主只赦宥无知而作恶，不久就悔罪的人；这等人，真主将赦宥他们。真主是全知的，是至睿的。终身作恶，临死才说："现在我确已悔罪"的人，不蒙赦宥；临死还不信道的人，也不蒙赦宥。这等人，我已为他们预备了痛苦的刑罚。信道的人们啊！你们不得强占妇女，当作遗产，也不得压迫她们，以便你们收回你们所给她们的一部分聘仪，除非她们作了明显的丑事。你们当善待她们。如果你们厌恶她们，那么，你们应当忍受她们，因为，或许你们厌恶一件事，而真主在那件事中安置下许多福利。如果你们休一个妻室，而另娶一个妻室，即使你们已给过前妻一千两黄金，你们也不要取回一丝毫。难道你们要加以诬蔑和亏枉而把它取回吗？你们怎能把它取回呢？你们既已同床共枕，而且她们与你们缔结过一个坚实的盟约。你们不要娶你们的父亲娶过的妇人，但已往的不受惩罚。这确是一件丑事，确是一种可恨的行为，这种习俗真恶劣！真主严禁你们娶你们的母亲、女儿、姐妹、姑母、姨母、侄女、外甥女、乳母、同乳姐妹、岳母，以及你们所抚育的继女，即你们曾与她们的母亲同房的，如果你们与她们的母亲没有同房，那么，你们无妨娶她们。真主还严禁你们娶你们亲生儿子的媳妇，和同时娶两姐妹，但已往的不受惩罚。真主确是至赦的，确是至慈的。

四

他又严禁你们娶有丈夫的妇女，但你们所管辖的妇女[1]除外；真主以此为你们的定制。除此以外，一切妇女，对于你们是合法的，你们可以借自己的财产而谋与妇女结合，但你们应当是贞节的，不可是淫荡的。既与你们成婚的妇女，你们应当把已决定的聘仪交给她们。既决定聘仪之后，你们双方同意的事，对于你们是毫无罪过的。真主确是全知的，确是至睿的。你们当中在能力方面谁不能娶信道的自由女，谁可以娶教友所管辖的信道的奴婢。真主是知道你们的信仰的。你们彼此是同教的，故你们取得她们的主人许可后，可娶她们为妻室，你们应当把她们的聘仪照例交给她们，但她们应当是贞节的，不可是淫荡的，也不可是有情人的。她们既婚之后，如果做了丑事，那么，她们应受自由女所应受的刑罚的一半。这是特许你们中恐陷于奸淫的人规定的。你们能坚忍，那对于你们是更好的。真主是至赦的，是至慈的。真主欲为你们阐明礼义，并指示你们先民的法程，且赦宥你们。真主是全知的，是至睿的。真主欲赦宥你们，而顺从私欲者，却欲你们违背真理。真主欲减轻你们的负担；人是被造成懦弱的。信道的人们啊！你们不要借诈术面侵蚀别人的财产，唯借双方同意的交易而获得的除外。你们不要自杀，真主确是怜恤你们的。谁为过分和不义而犯此严禁，我要把谁投入火狱，这对于真主是容易的。如果你们远离你们所受禁的一切大罪，我就赦宥你们的一切罪过，并使你们得入一个尊贵的境地。真主使你们互相超越，你们当安分守己；不要妄冀非分；男人将因他们的行为而受报酬，妇女也将因她们的行为而受报酬；你们应当祈求真主把他的恩惠赏赐你们。真主确是全知万物的。我为男女所遗的每一份财产而规定继承人，即父母和至亲，以及你们曾与她们缔结婚约的人，你们应当把这些继承人的应继份额交给他们。真主确是见证万物的。男人是维护妇女的，因为真主使他们比她们更优越，又因为他们所费的财产。贤淑的女子是服从的，是借真主的保佑而保守隐微的。你们怕那些执拗的妇女，你们可以劝诫她们，可以和她们同床异被，可以打她们。如果她们服从你们，那么，你们不要再想法欺负她们。真主确是至尊的，确是至大的。如果你们怕夫妻不睦，那么，你们当从他们俩的亲戚中各推一个公正人，如果两个公正人欲加以和解，那么，真主必使夫妻和睦。真主确是全知的，确是彻知的。你们当崇拜真主，不要以任何物配他，当孝敬父母，当优待亲戚，当怜恤孤儿，当救济贫民，当亲爱近邻、远邻和伴侣，当款待旅客，当宽待奴仆。真主的确不喜爱傲慢的、矜夸的人。他们中有自己吝啬，并教人吝啬，且隐讳真主所赐他

---

① 指战争中被俘后，皈依伊斯兰教的妇女。

们的恩惠的人，我已为他们这等不信道的人预备了凌辱的刑罚。他们中有为沽名而施舍财产的，他们不信真主，也不信末日。谁以恶魔为伴侣，谁的伴侣真恶劣！他们确信真主和末日，并分舍真主所赐予他们的财物，这对于他们有什么妨害呢？真主是全知他们的。真主必不亏枉人一丝毫。如果人有一丝毫善功，他要加倍地酬劳他，并且以他那里的重大的报酬赏赐他。当我从每个民族中召来一个见证，并召你来作证这等人的时候，他们的情状，将怎样呢？不信道而且违抗使者的人，在那日将希望自己永远埋没在地下，他们不能隐瞒真主任何一句话。信道的人们啊！你们在酒醉的时候不要礼拜，直到你们知道自己所说的是什么话；除了过路的人以外，在不洁[1]的时候不要入礼拜殿，直到你们沐浴。如果你们有病，或旅行，或入厕，或性交，而不能得到水，那么，你们可趋向洁净的地面[2]，而摩你们的脸和手。真主确是至恕的，确是至赦的。你没有看见吗？曾受一部分天经的人以正道换取迷误，而且希望你们迷失正道。真主是知道你们的敌人的。真主足为保佑者，真主足为援助者。犹太教徒中有一群人篡改经文，他们说："我们听而不从"，"愿你听而不闻"，"拉仪那"，这是因为巧言谩骂，诽谤正教。假若他们说："我们既听且从"，"你听吧"，"温助尔那"，这对他们是更好的，是更正的。但真主因他们不信道而弃绝他们，故他们除少数人外都不信道。曾受天经的人啊！我将使许多面目改变，而转向后方，或弃绝他们如弃绝犯安息日的人那样，在这件事实现之前，你们应当信我所降示的新经，这部新经能证实你们所有的古经。真主的判决是要被执行的。真主必不赦宥以物配主的罪恶，他为自己所意欲的人而赦宥比这差一等的罪过。谁以物配主，谁已犯大罪了。难道你没有看见自称清白的人吗？不然，真主使他所意欲的人清白，他们不受一丝毫的亏枉。你看：他们怎样假借真主的名义而造谣！这足以为明白的罪恶。难道你没有看见吗？曾受一部分天经的人，确信偶像和恶魔。他们指着不信道的人说："这等人的道路，比信道者的道路还要正当些。"这等人，是真主所弃绝的；真主弃绝谁，你绝不能为谁发现他有任何援助者。难道他们有一部分国权吗？假若他们有，那么，他们不给别人一丝毫。难道他们嫉妒别人享受真主所赐的恩惠吗？我确已赏赐易卜拉欣的后裔天经和智慧，我又赏赐他们一个广大的国土。他们中有确信他的，有拒绝他的。火狱是足以惩治的。不信我的迹象的人，我必定使他们入火狱，每当他们的皮肤烧焦的时候，我另换一套皮肤给他们，以便他们尝试刑罚。真主确是万能的，确是至睿的。信道而且行善者，我将使他们入下临诸河的乐园，而永居其中。他们在乐园里有纯洁的配偶，我将使他们入于永恒的庇荫中。真主的确命令你们把一切受信托的事物交给应受的人，真主又命令你们替众人判决的时候要秉公判决。真主用来劝诫你们的事物真优美！真主确是全

---

① 指性交、遗精或月经、分娩后没有沐浴大净之时。

② 可以用土代替水做大净或小净。

聪的，确是全明的。信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人，如果你们为一件事而争执，你们使那件事归真主和使者判决，如果你们确信真主和末日的话。这对于你们是裨益更多的，是结果更美的。难道你没有看见吗？自称确信降示你的经典和在你之前降示的经典的人，欲向恶魔[1]起诉——同时他们已奉令不要信仰他——而恶魔欲使他们深入迷误中。有人对他们说："你们来向真主和使者起诉吧"，你会看到伪信者回避你。因为曾经犯了罪而遭遇灾难，然后，他们会来见你而指真主发誓说："我们只图亲善与和解。"在那时，你将怎么办呢？这等人，真主是知道他们的心事的，故你当宽恕他们，当劝诫他们，当对他们说惊心动魄的话。我派遣使者，只为要人奉真主的命令而服从他。他们自欺的时候，假若他们来见你，而且向真主求饶，使者也替他们求饶，那么，他们必发现真主是至宥的，是至慈的。指你的主发誓，他们不信道，直到他们请你判决他们之间的纷争，而他们的心里对于你的判决毫无芥蒂，并且他们完全顺服。假若我命令他们说："你们自杀或离乡吧！"他们除少数人外，都不遵命。假若他们遵行自己所受的劝诫，这对于他们必定是裨益更多的，使他们的信仰更加坚定的。如果那样，我必定赏赐他们从我那里发出的重大的报酬，我必定指引他们一条正路。凡服从真主和使者的人，都与真主所祐佑的众先知，忠信的人，诚笃的人，善良的人同在。这等人，是很好的伙伴。这是从真主发出的恩惠。真主足为全知者。信道的人们啊！你们当有戒备，故当部分动员，或全体动员。你们中的确有人逗留在后方，如果你们遭遇灾难，他就说："真主确已祐佑我，因为我没有同他们在前方。"如果从真主发出的恩惠降临你们，他必定说：——在他们与他之间好像没有一点友谊一样——"但愿我曾与他们同在前方，而获得伟大的成功。"以后世生活出卖今世生活的人，教他们为主道而战吧！谁为主道而战，以致杀身成仁，或杀敌致果，我将赏赐谁重大的报酬。你们怎么不为保护主道和解放老弱妇孺而抗战呢？他们常说："我们的主啊！求你从这个虐民所居的城市[2]里把我们救出去。求你从你那里为我们委任一个保护者，求你从你那里为我们委任一个援助者。"信道者，为主道而战；不信道者，为魔道而战；故你们当对恶魔的党羽作战；恶魔的计策，确是脆弱的。难道你没有看见吗？有人曾对他们说："你们当制止自己的武力，当谨守拜功，当完纳天课。"当真主以抗战为他们的定制的时候，他们中有一部分人畏惧敌人，犹如畏惧真主，乃至更加畏惧。他们说："我们的主啊！你为什么以抗战为我们的定制呢？你为什么不让我们延迟到一个临近的日期呢？"你说："今世的享受，是些微的；后世的报酬，对于敬畏者，是更好的。你们不受一丝毫亏枉。"你们无论在什么地方，死亡总要追及你们，即使你们在高大的堡垒里。如果他们获得福利，他们就说："这是真主所降赐的。"如果他

---

① 指巫士。

② 指麦加城。穆罕默德率领部分信士迁到麦地那后，留居麦加的信士常以此向真主祈求。

们遭遇祸患，他们就说："这是你所招致的。"你说："祸福都是真主所降的。"这些民众，怎么几乎一句话都不懂呢？凡你所享的福利，都是真主降赐的；凡你所遭的祸患，都是你自讨的。我派遣你以使者的资格去教化众人，真主足为见证。谁服从使者，谁确已服从真主；谁违背使者，你不要管谁，因为我没有派你做他们的监护者。他们说："遵命。"当他们从你面前出去的时候，他们中一部分人就阴谋变更他们所说的话，真主是要记录他们的阴谋的。故你当宽恕他们，当信托真主。真主足为受托者。难道他们没有研究《古兰经》吗？假如它不是真主所启示的，他们必定发现其中有许多差别。当安全或恐怖的消息到达他们的时候，他们就加以传播，假若他们把消息报告使者和他们中主事的人，那么，他们中能推理的人，必定知道当如何应付。假若没有真主所赐给你们的恩惠和慈恩，那么，你们除少数人外，必已顺从恶魔了。你当为主道而抗战，你只负你自己的行为的责任，你当鼓励信士们努力抗战，也许真主阻止不信道者的战斗。真主的权力是更强大的，他的惩罚是更严厉的。谁赞助善事，谁得一份善报；谁赞助恶事，谁受一份恶报。真主对于万事是全能的。有人以祝词祝贺你们的时候，你们当以更好的祝词祝贺他，或以同样的祝词回答他。真主确是监察万物的。真主——除他外，绝无应受崇拜的——在毫无疑义的复活日必集合你们。言词方面，谁比真主更诚实呢？你们怎么因诈伪者而分为两派呢？同时，真主已为他们的营谋而使他们倒行逆施了，真主已使他们迷误了，难道你们还想引导他们吗？真主使谁迷误，你绝不能替谁发现一条归正的道路。他们希望你们像他们那样不信道，而你们与他们同为一党。故你们不可以他们为盟友，直到他们为主道而迁移。如果他们违背正道，那么，你们在哪里发现他们，就在哪里捕杀他们；你们不要以他们为盟友，也不要以他们为援助者，除非他们逃到曾与你们缔约的民众那里，或来归顺你们，既不愿对你们作战，又不愿对他们的宗族作战。假若真主意欲，他必使他们占优势，而他们必进攻你们。如果他们退避你们，而不进攻你们，并且投降你们，那么，真主绝不许你们进攻他们。你们将发现别的许多人，想从你们获得安全，也想从他们的宗族获得安全；他们每逢被召于迫害，他们都冒昧地参加。如果他们不退避你们，不投降你们，不停止作战，那么，你们在哪里发现他们，就当在哪里捕杀他们。这等人，对于制裁他们，我已经把一个明证授予你们了。信士不至于杀害信士，除非是误杀。谁误杀一个信士，谁当释放一个信道的奴隶，并以血镑交付尸亲，除非他们自愿让与。被杀的信士，如果他的宗族是你们的敌人，那么，凶手应当释放一个信道的奴隶。如果被杀者的宗族是你们的盟友，那么，凶手应当以血镑交付尸亲，并释放一个信道的奴隶。谁不能释放奴隶，谁当连续斋戒两月，这是因为真主准许他悔过自新。真主是全知的，是至睿的。谁故意杀害一个信士，谁要受火狱的报应，而永居其中，且受真主的谴怒和弃绝，真主已为他预备重大的刑罚。信道的人们啊！当你们为主道而出征的时候，你们当事事审慎，你们不要对向你们表示和平的人说："你不是信士。"你们欲图今

世生活的浮利，但在真主那里有丰富的福利。以前，你们是像那样的。但真主施恩于你们，故你们应当事事审慎。真主确是彻知你们的行为的。没有残疾而安坐家中的信士，与凭自己的财产和生命为主道而奋斗的信士，彼此是不相等的。凭自己的财产和生命而奋斗的人，真主使他们超过安坐家中的人一级。真主应许这两等人要受最优厚的报酬。除安坐者所受的报酬外，真主加赐奋斗的人一种重大的报酬——从真主发出的许多品级、赦宥和慈恩。真主是至赦的，是至慈的。在自欺的情状之下众天神使其死亡的人，众天神必定问他们说："生前你们是在什么情状之下呢？"他们说："我们在地方上是被人欺负的。"他们问："难道真主的大地不是宽阔的、能容你们迁移的吗？"这等人的归宿是火狱，那是一个恶劣的归宿。唯老弱和妇孺，他们既无力迁移，又不认识道路。这等人，真主或许恕饶他们。真主是至恕的，是至赦的。谁为主道而迁移，谁在大地上发现许多出路和丰富的财源，谁从家中出走，欲迁至真主和使者那里，而中途死亡，真主必报酬谁。真主是至赦的，是至慈的。当你们在大地上旅行的时候，减短拜功，对于你们是无罪的，如果你们恐怕不信道者迫害你们。不信道者，确是你们的明显的仇敌。当你在他们之间，而你欲带领他们礼拜的时候，叫他们中的一队人同你立正，并叫他们携带武器。当他们礼拜的时候，叫另一队人防守在你们后面；然后，叫还没有礼拜的那一队人来同你礼拜，叫他们也要谨慎戒备，并携带武器。不信道的人，希望你们忽视你们的武器和物资，而乘机袭击你们。如果你们为雨水或疾病而感觉烦难，那么，放下武器对于你们是无罪的。你们当谨慎戒备。真主确已为不信道的人而预备凌辱的刑罚。当你们完成拜功的时候，你们当站着、坐着、躺着记念真主。当你们安宁的时候，你们当谨守拜功。拜功对于信士，确是定时的义务。你们对于追逐敌人，不要懈怠；如果你们感到痛苦，那么，他们确是像你们一样感到痛苦的；你们希望从真主那里获得他们所不能希望的报酬。真主是全知的，是至睿的。我确已降示你包含真理的经典，以便你据真主所昭示你的律例，而替众人判决。你不要替奸人做辩护人。你当向真主求饶。真主确是至赦的，确是至慈的。你不要替自欺者辩护。真主的确不喜爱奸诈的犯罪者。

圣训(节录)*

论默示降于圣人之始

穆民[1]之母阿依莎说,哈尔兹·本·依夏木曾问圣人:"使者啊!默示是怎样降于你的?"圣人答:"默示降临,有时如铃声,这对我最为困难,但困难一过,我便记住了默示。有时天仙化作人形与我讲话,我便牢记他之所言。"阿依莎说:"我曾见默示在严寒之日降临圣人,当哲卜利勒离开他时,圣人额头汗水流淌不已。"[2]阿依莎说:"默示降于圣人之初,始于真梦,圣人所梦犹如黎明时分的光辉。梦后,圣人喜欢独静。在希拉山洞,他独自静悟,日夜均不回家,直到想家和需要干粮时才返回海底彻处,为再次前往做准备。在希拉山洞默示终于降临他,并一直连绵不断。天仙降临圣人,说道:'你诵念!'圣人说:'我不会诵念。'圣人说:天仙抱住我,紧紧地搂住我。然后松开我,说:'你诵念!'我说:'我不会诵念。'于是第二次抱我,紧紧地搂住我,又松开我,说:'你诵念!'我说:'我不会诵念。'天仙又把我抱住,第三次紧紧地搂住我,并在松开后说:'奉那养主之名你诵读吧!他自凝血造化了人类。你诵读吧!你的养主是至为高贵的。'圣人因惧悸而返回胡外力德女儿海底彻(穆民之母)跟前,他说:'你们快给我盖上,快给我盖上。'他们盖住他,直至圣人心神安定。圣人向海底彻描述经过时说:'我很为自己担忧。'海底彻道:'不要这样,指安拉发誓,安拉决不会为难你。因为你慈悯亲友,帮助软弱无力者,关心穷人,为人们消除困难,接济旅人。'海底彻遂将圣人带至他叔父的儿子瓦拉格·本·乃吾派

---

* 选自《布哈里圣训实录精华》,买买提·塞来(从阿拉伯文翻译成维吾尔文)、宝文安(从维吾尔文翻译成中文)译,中国社会科学出版社1981年出版。"圣训"指穆罕默德创教过程中除传述《古兰经》之外的一切非"启示"性言论,以及他的举止、活动和他在场时未加禁止而默认的行为等,由其弟子和再传弟子代代传述。又称"穆罕默德言行录"。

① 伊斯兰教教徒。 译者注

② 默示下降时,曾使圣人感到极端疲困,因默示系人类心灵突然感触之事。同时,为锻炼他负起圣行重担而以此来考验圣人的坚忍性。

勒·本·艾赛德·本·阿不都拉乌日扎那里。瓦拉格在蒙昧时代[1]信奉基督教，通晓希伯来文，曾用希伯来文据《新约》写了许多作品，是一位年老双目失明的长者。海底彻对瓦拉格道：'堂兄[2]啊！你听听你侄儿讲的吧！'瓦拉格遂问圣人：'我的侄儿啊！你怎么啦？'圣人便讲述了他之所见。瓦拉格对他道：'这是真主降给穆撒的教义，但愿在你传教之日我仍年青力壮，但愿在你的族人从家乡驱逐你的时候我还健在。'圣人惊异地问道：'我的民众会驱逐我吗？'瓦拉格说：'是的，会驱逐你的，像这类消息，不论是谁带来的，都会遭到反对。在你为圣之时，如果我还健在，我一定竭力襄助你。'不久，瓦拉格去世。默示中断。"

论虔诚、正道、伊斯兰教义和信仰范畴

伊本·乌买尔传："仆人在未抛弃心中疑虑时，得不到虔诚的真谛。"

安再兰·本·阿布苏福扬传自依克赖买哈力德，他又传自阿卜杜拉·本·乌买尔·本·海塔甫，他讲，圣人曾说："伊斯兰建筑于五项基础之上：除安拉外，别无他主，穆罕默德是真主的使者，立行拜功、出纳天课、朝觐、封赖麦旦月[3]之斋。"

真主说："你们面向太阳升和太阳落的方向（朝向）并不为真善。只有归信真主、末日、天仙、经典、列圣的意行，以爱真主之心在经济上资助亲属、孤儿、穷人、旅客、乞讨者和使奴隶得到解放的功行，及立拜功，施天课，忠誓约，资助濒临贫困，无能为力，境迁病痛患难和与敌人圣战时忍耐持久的功行始属真善。遵循以上善行之人才称得上忠实的穆斯林，才是敬慎之人。"

阿布胡赖勒传，圣人说："信仰由六十余根树枝构成，羞耻也是信仰的一个分枝[4]。"

---

① 伊斯兰教产生前的时代。——译者注

② 瓦拉格的三祖父与圣人的四祖父系同胞弟兄。这里以堂兄弟相称，是为了表示亲切。

③ 伊斯兰教历太阴年9月的名称，亦称"斋月"。——译者注

④ 教法所指羞耻，因它能使人免于行丑恶之事，所以是推动笃诚之士圆满完成功修的一种品德。之所以特别提及羞耻，是由于它处在构成信仰枝节的主导地位。因为羞耻会使人们对今世与后世的刑惩产生恐惧，它诱导人们行善止恶。

关于羞耻之意，可研考圣人的这段话："你们要真切地羞愧于安拉。"当圣门弟子说"使者啊！我们当然会羞愧于安拉"之时，使者又说："并非如此，所谓真正的羞愧于安拉，就是勿使身体的各个器官犯罪作恶及默忆死亡和死后遗体腐烂的情景，重后世者丢弃今世荣华富贵，视后世高于今世。完成以上诸点的人，才能算真正羞愧于安拉。"

论全善的穆斯林

人们的爱憎均为真主，亦属信仰之列。阿布杜拉·本·艾米尔传，圣人说过："不以言语和行动危害穆斯林的人，方称真正的穆斯林，抛弃真主禁戒之事的人，才算真正的迁士[1]。"

论施食物于人是穆斯林行为，自己爱什么亦让同胞[2]喜爱什么亦属信仰

阿布杜拉·本·艾米尔传，有个人向圣人问道："什么是伊斯兰教的优良品德？"圣人说："向人们施舍食物，向你认识或不认识的人[3]道色俩木[4]。"

艾乃斯·本·马力克传，圣人说："你们谁之所爱尚未为同胞所喜时，他就不是全善的穆斯林。"

论爱圣人属信仰

艾乃斯·本·马力克传，圣人说："你们当中无论是谁，对我之爱未胜过对生身父母、自己的儿女和一切人之爱时，他就不是真穆民。"

论穆斯林彼此是弟兄应互相帮助与支持

伊本·乌买尔传："穆斯林是弟兄，应互不欺压和互不抛弃[5]。谁能满足穆斯林弟兄的需求，真主则满足其需求；谁能解除穆斯林弟兄的忧愁，真主则解除其在末日的一种忧愁；谁掩盖穆斯林的缺陷，在末日真主则掩盖其缺陷。"

艾乃斯传，当圣人说"你应襄助那虐待他人的和遭遇虐待的教胞"时，有一个人站起来问道："使者啊！我们可以襄助被虐待者，但虐待他人者，我们怎样襄助他呢？"使者道："你应限制他作恶行亏。"

---

① 圣人穆罕默德由麦加迁往麦地那前后，由麦加去麦地那的穆斯林称为迁士。——译者注

② 指教胞。

③ 指穆斯林。

④ "色俩木"为平安问好之意。——译者注

⑤ 意为保护他不受危害，或者在其遭逢丧事时予以安慰和帮助。

论欺压是漆黑的苦难

阿布杜拉·本·乌买尔传，圣人说："暴君的暴行在末日将是漆黑的苦难。"

论亏欠于人者

阿布胡赖勒传，圣人曾说："在精神上或物质上亏欠于人者[1]，不要拖到后世，而是在今世就应使原主满意。作恶行亏者如在今世不使被亏害者满意而拖到后世的话，欠被亏者多少，即从作恶行亏者的善行中扣除多少交给被亏害者，作恶行亏者若无善行，则被亏害者的罪恶转由作恶行亏者承担。"

论掠夺他人土地者

赛义德·本·宰义德传，圣人说："谁若掠夺他人土地，在末日将让他背上那片土地向地下第七层走去。"

论诉讼中固执己见者

阿依莎传，圣人说："真主最厌恶在诉讼中顽固不化之人。"

乌木米赛乃曼的女儿再那甫传，她母亲乌木米赛乃曼曾对她说，圣人听见在房门前争吵者的声音时，便走到他们前而，说："我只一个人，闹纠纷的人常常来此。你们也许一个比一个能言善说。因此，我也许会认为能言善说者的话属实，而作出有利于他的判决。倘若我将一穆斯林应有的利益判与他人，其益处会是一团火。这团火，当让意欲者接纳，或让意欲者放弃。"

阿布杜拉·本·艾米尔传，圣人说："有四种品行，谁具有这四种，直至将它们抛弃之前，他就是叛逆者；谁具有其中的一种，直至将它抛弃前，他就具备了叛逆者的一种品行。它们是：说假话、违背誓言、毁约、吵架时破口骂人。"

论受压者自己讨回亏欠

艾布勒海依尔，由乌克班·本·阿米尔处传来，乌克班说，我们曾问圣人："你派我们外出，去一些人家，而他们却不招待我们，对此，你看怎么办才好？"使者对我

---

① 钱财、伤损，甚至一记耳光均属此范围。

们道："你们如去一些人家，他们如以待客必须之物招待你们，你们可接受那些东西。如未那样做，你们可索要作为客人的应得之物。"

论不要阻挠邻居利用自己的墙壁

阿布胡赖勒传，圣人说："人们不应阻止邻居在自己的墙上放置椽子。"

论穆民应拒绝为他人的错事作证

奴恩曼·本·拜西尔说："我母亲要我父亲把一些财产转付于我，起初他虽未同意，后来终于给我了。我母亲说，此事如未经圣人作证，她心里不安。于是我父亲拉着我的手把我带到使者跟前。那时，我还是个孩子。我父亲对使者说：'孩子的母亲比提拉瓦海，要我把一些财物转付给这孩子。'使者问道：'你还有其他孩子吗？'吾父道：'有啊！'对此，使者好像讲了'切勿让我为不正确之事作证'这样一句话。"阿布胡赖勒从夏比处传来的圣训说，圣人曾讲："我不会为不正确的事作证。"

依明拉·本·胡赛音传，圣人曾说："最优秀的人是生活在我这世代的人（圣门弟子）；他们之后是生活于其后时代的人（再传弟子）；在他们之后则是生活子他们以后时代的人（三传弟子）。"依明拉说，圣人所指的是在他时代之后的两个时代还是三个时代，我记不清了。圣人继续说："在你们之后会出现这样的人，他们是背信弃义者，他们是可作证而民众不请他们作证和违背自己对真主誓约的人。他们是为迷恋钱财和享受而来今世的。"

论假见证，并论为使人和解而说的假话不算假话

艾乃斯·本·马力克传，圣人对哪些罪是滔天大罪的回答是："举伴真主，折磨双亲，屠杀无辜者和行假见证均属滔天大罪。"真主说："不作假见证的人们……"

乌克拜的女儿乌木米古勒苏木传，圣人曾说："为使人和解而说了利于和睦之言者不算说谎话的人。"

论吞食孤儿财产属七种不义之罪之一

阿布胡赖勒传，当圣人说"你们勿犯七种不义者之罪"时，人们问道："使者啊！它们是什么呢？"圣人道："那就是：为真主举伴、行妖术、杀戮无辜、放高利贷、吞食

孤儿[1]财产、逃避圣战[2]、调戏清廉贞洁的穆斯林妇女。”

论圣战的益处

圣人说：“圣战本身等于笃诚的朝觐。”

论谁是最优之人

艾布赛义德·胡得来传，圣人对询问谁是最优者的人说：“以生命以财产为安拉之道出战的人最优。”“然后呢？”圣人对询问者回答道：“进入一山谷[3]，笃信正道，和为避免危害他人而在山谷生活的人[4]。”

阿布胡赖勒传，我曾听圣人说：“为真主之道出征者——真主深知为其道出征者——犹如白日封斋晚上不睡而礼拜的人。真主担保为其道出征者殉教后立即进入天园，或赐其恩典平安地返回，或使其带着战利品平安地返回。”

论圣战中的胜利者和为真主之道殉教者的品位

阿布胡赖勒传，圣人曾说：“谁若信仰真主和真主的使者，立行拜功，封赖麦旦月之斋，不论他是出征作战还是坐在自己出生的房屋里，真主定使其进入天园。”有人说：“使者啊！何不向人们传报它呢！”圣人道：“天园中有百种品位，它们都是真主给为其道出征者准备的，一级与一级之间的差别犹如天壤之别，你们向真主索要时就索要斐尔道司天园吧！斐尔道司在天园中最好和最华丽。”阿布胡赖勒称，圣人似乎还说过：“斐尔道司之上有真主的宝座，那天园渠水就来自斐尔道司。”

赛穆来·本·准杜甫传，圣人说：“夜里我梦见二位天仙来此，把我带至天园中一所最漂亮最宽敞的院子。这样漂亮的院落我未曾见过。他们告诉我，这就是殉教者的居所。”

---

① 未成年的死了父亲的孩子。

② 逃避圣战和对真主宗教的襄助。

③ 所谓山谷是指人迹罕至、人烟稀少之地，礼拜寺和家室等无人之地亦属此意。

④ 孤身山谷的好处是，人在山谷中可回避背后议论和废话，在与人们来往中，若出现以上情况，还不如孤身山谷。但多数学者认为，与人们生活在一起才是最佳之事。在这方面，他们的根据是提尔米孜所传的这段圣训：“在与人们来往中，能忍受他人的穆斯林能得到的回报比不与人们来往和不能忍受的穆斯林能得到的回报要大。”

论为真主之道出征负伤者的德行

阿布胡赖勒传，圣人曾说："指真主发誓，只要是为真主之道出征而负伤的人（真主至知为其道出征的人），在末日其伤处颜色虽是血的颜色，但全是麝香的气味。"

论发难者杀伤生物

阿布胡赖勒传，他听圣人说："有位圣人为一只蚂蚁[1]所咬，因此，他下令烧掉蚂蚁窝，安拉通过默示对他说：咬你的只是一只蚂蚁，而你却烧掉了整整一窝为真主诵念感赞词的蚂蚁。"

论伤害邻居的罪过和向邻居行好

艾布苏赖海·胡扎依传，当圣人说"向真主发誓，那不是真穆民，向真主发誓，那不是真穆民，向真主发誓，那不是真穆民"时，有人问："使者啊，谁不是真穆民啊？"他道："那就是未曾避免伤害邻居的人。"

阿依莎传，圣人说："哲卜利勒常对我说要向邻居行好[2]。我想，遵照真主的旨令，哲卜利勒一定会使邻居成为邻居的继承人。"

阿布胡赖勒传，圣人说："谁若信奉真主和末日，则勿伤害邻居。谁若信奉真主和末日，须尊待客人。谁若信奉真主和末日，须说善言或者沉默。"

论善行、善言均属施舍

加比尔·本·阿布杜拉传，圣人说："善行善言都是施舍。"

阿布胡赖勒传，圣人说："善言属施舍。"

---

① 圣人禁止伤杀蚂蚁和蜜蜂。

② 邻居，不论是穆斯林，还是异教徒，不论是笃诚之士，还是伪信士，不论是朋友还是敌人，不论是造罪者还是造福者，对他们均应行好。

论勿背后议论，要公正，宽恕受压迫者，及圣人的祈祷词和倡行经常的祈祷礼拜

真主说："你们勿在背后彼此议论[1]，难道你们喜吃同胞的尸体吗！你们是不喜的，你们应敬畏真主，真主喜爱忏悔者，真主是至慈的。"

真主说："的确，真主命人公道[2]，为善[3]，周济亲属，禁止作恶、非理与叛逆。他劝你们，希望你们接受真主的劝告。"

真主说："你们若明里或暗里做了一桩好事或是你宽恕了一件丑行，你们就会具有真主的品德，真主有能力却以饶恕[4]相待。"

真主说："恶的还报是同它一样的恶。谁恕过与改正，他的报酬即由真主负担，真主不喜压迫者。受压迫后采取报复的人是无可惩罚的，可惩罚的只是迫害众人，对众人背义无理的人，在地上行恶的人，他们应遭受严刑。忍耐伤害与虽有力但不报复压迫者，这才是最伟大的行为。"[5]

真主说："你们切勿望安拉使你们一部分优于一部分，男子们可得其应得份额，女子们可得其应得份额。你们当向真主求特恩，真主实是深知万事的。"

真主说："你们的养主说：你们呼救我吧！我回应你们。"

真主说："你们当谦虚地暗中呼救自己的主。安拉确实不喜欢过分的人。"[6]

真主说："穆罕默德啊！我的仆人向你问起我的时候，你说：我确实是接近他们的，当他求我的时候，我会答应祈求者的祈求。"

真主说："当痛苦的人呼救的时候，谁能回应他的祈求和释去灾难……"

---

① 伊斯兰学者一致认为，背后议论是绝对禁止的行为。这就是，在背后讲未干明显坏事的穆斯林的坏话。挤眼睛，或写或暗示均同讲坏话一样。

② 不欺侮人和将当事人的份额交还本人。

③ 对人行善，圆满完成宗教的和今世事务的责任。

④ 真主虽有报复之力，但却饶恕了你们，你们这样做就更为应该了。这就是提倡原谅那些被欺压者的原因。

⑤ 传说里讲：在哈桑（祈真主恩赐他）身旁，有个人辱骂另一人，被骂者忍气吞声，流汗不已，坐在那里擦汗。然后，他诵读了本段经文。哈桑说："愚昧无知的人虽未恪守这段经文，但这个人却已领会了和知道了它的含义。"但是有时，事情又恰恰与此相反，这就是不恕谅为好，也就是在必须制止暴行的泛滥和根除压迫因素时应当这样。

⑥ 叫喊着祈求，索要不恰当和不可能有的东西或要求赞助其罪恶行径均属越轨行为。——译者注

七、
印度文明精神

创世颂(节录)*

谁能探索成功?

那时无所谓存在或不存在。
没有大气层,也没有上面的天空。——
谁稳妥地坚守世界?谁保管它?
哪里是深渊、哪里是大海?
那时既无死亡也无不朽,昼与夜尚不分明。
无风,却散发着淳朴,
只有一个,没有别的。
黑暗笼罩着全世界,
无光的海洋在夜色中消失;——
有东西隐藏在壳中,
这一个在灼热痛苦的力量中诞生。
由此产生了起源,
发现精子萌芽就是爱;——
智者出自内心冲动而探索,
发现存在之根为不存在。
用尺横向量此根,
下而是何物?上而是何物?
幼芽的基座为激动之力,
自我栽种在下,竭尽之力在上。
然而,谁能成功地探出、
谁可听说,世界起源于何方?

---

* 选自狄特富尔特等编《人与自然·古吠陀》,周美琪译,殷叙彝校,三联书店1993年出版。

众神来自世界的这边！
是谁说的？他们从哪里来？
亲手创造世界者，
从至高的天穹向它俯视，
他究竟造了它，还是没有造它，
他知道！——还是连他也不知？

奥义书(节录)*

唱赞奥义书　第一篇(节录)

第一章

"唵!"当敬拜此音为"乌特吉他"②,盖唱者以"唵!"始③。其说如次:

此万有之精英④为地。
地之精英为水。
水之精英为草木。
草木之精英为人。
人之精英为语言。
语言之精英为《梨俱》⑤。
《梨俱》之精英为《娑摩》⑥。
《娑摩》之精英为"乌特吉他"⑦。

---

* 奥义书,印度古代精神哲学典籍,将《吠陀》、《梵书》和《森林书》所述婆罗门教之理论与实践提高到哲学层次来探讨,现存100余种。本文选自其中的"唱赞奥义书"(又名"歌者奥义书")。译文选自《五十奥义书》,徐梵澄译,中国社会科学出版社1984年出版。

② "乌特吉他"为Udgitha的音译。字义为"高声唱赞"(Ud+gi)。即《娑摩吠陀》(Sāma—Veda)之一部分。又表向上运动。

③ 由"唵!"上唱,亦上去。

④ "精英"(Rasa),有"持载","原始","究竟","因","果","津液","菁华","味"等义。

⑤ 《梨俱》(Rg—Veda)即颂祷之诗词。

⑥ 《娑摩》(Sāma—Veda)即唱赞之词,多出自《梨俱吠陀》者。

⑦ 即此"唵!"一音也。通常又称此一音曰Pranava。见本篇第六章第一节。

此为精英中之最，为无上真元[1]，为第八[2]，即“乌特吉他”也。

孰是《梨俱》？
孰是《娑摩》？
孰为“乌特吉他”？
此固有所研虑者也。

唯《梨俱》是语言，《娑摩》是气息，“乌特吉他”乃此一音“唵！”。
由是而为偶：语言与气息，《梨俱》与《娑摩》[3]。

偶而合于此“唵！”一音中。
唯伉俪之合，相互而满其欲也。

唯彼如是知此音“乌特吉他”而敬之者，则满其所欲者也。

唯此又为允许之声，人而允许某事者，则曰“唵！”[4]而允许则成就也。唯彼如是知此音“乌特吉他”而敬之者，成就其所欲望者也。

三事之明[5]，由此而起。以“唵！”而呼召，以“唵！”而诵读，以“唵！”而唱赞[6]。唯于此声而致尊敬，以其崇大，以其持载[7]也。

如是明者，非如是明者，二者皆以此而从其事。然明与无明，则有分矣。唯彼以明，以信，以密义[8]而为之者，其效为大。

斯则此一声之说也。

---

① Parardhya，字义为“处最上之位者”，谓之曰“真元”，是也。

② 即第二节中八物。由“地”、“水”……数之至第八。

③ 参见《Talavakāra-Up.-Brāh.》3.34.1.。

④ 通常梵语中曰“唵！”，亦犹汉语中曰“然”。

⑤ 此谓三祭祭师，行三《吠陀》之祀事。常为“梭摩”祀。行祀事者，尚有主祀者夫妇二人。

⑥ “呼召”者，Adhvaryu 祭师之赞礼也，属《耶柔》。“诵读”者，Hotar 祭师之念读也，属《梨俱》。“唱赞”者，Udgatar 祭师之歌赞也，属《娑摩》。三人者，皆始诵一“唵！”然后从事。故可谓祀事由兹而起。然“唵！”又为“太上之灵”即“最上自我”之表征。

⑦ “持载”即前所谓“精英”。

⑧ “密义”亦即“奥义”。似指行瑜伽，敬拜某天神者。然亦可指即此《奥义书》。“从其事”者，从祭祀之事也。

第二章[1]

天神[2]与阿修罗(Asura)之战也,两皆造物主[3]之子也;天神遂从事于"乌特吉他",以为以此吾曹将胜彼等矣。

诸天观想此"乌特吉他"(即"唵!")为鼻息。而修罗以罪恶侵澈之。故人两闻香臭,盖为罪恶所侵澈也。

诸天又观想"乌特吉他"为语言。而修罗复以罪恶侵澈之。故人说真语亦说妄语,盖为罪恶所侵澈也。

诸天又观想"乌特吉他"为目。而修罗又以罪恶侵澈之。故人俱见美者丑者,盖为罪恶所侵澈也。

诸天更观想"乌特吉他"为耳。而修罗又以罪恶侵澈之。故人两闻当闻者与不当闻者;盖为罪恶所侵澈也。

诸天再观想"乌特吉他"为意。而修罗更以罪恶侵澈之。故人意想正者非正者[4]俱;盖为罪恶所侵澈也。

诸天遂观想"乌特吉他"为口中之气[5]。修罗复为,遂皆溃散。如土块[6]之撞击顽石也,破碎必矣。

有如是知者,而人愿其不善或伤损之,必如土块撞击顽石而破碎焉;彼犹顽石也。

以此气息,人无分于香臭,盖已出离罪恶。凡人所饮食者,皆以调护其他生命

---

① 此故事出自《Brh. Up.》1.3.。

② 天神表善,阿修罗表恶。其争斗自古而然。此类故事,亦见《Śat. Br.》3.4.,4.3.;《Ait. Br.》1.23.。

③ "造物主"(Prājāpati)即人也。

④ 原文是"可意想"或"当意想者"与"不可意想"或"不当意想者"。

⑤ "口中之气",又可译为"生命之元气"。

⑥ "土块",原本无文,足成。

之气息，而不得焉[1]，身殁则离。由是人殁则张口[2]。

安吉罗斯[3]观想此气为"乌特吉他"。故人以此为"安吉罗斯"，即肢体之菁华也。

蒲厉赫斯帕底[4]观想此气为"乌特吉他"。人遂以此为"蒲厉赫斯帕底"，盖语言为"蒲厉赫斯"[5]（即"张大"），而为其"帕底"[6]（即"主宰"）者。

阿耶修观想此气为"乌特吉他"。人遂以此为"阿耶修"[7]，盖以其自口出也。

波羯达尔毗阿子（Baka Dālbhya）知此。为莱米沙人（Nai-misa）之"乌特伽陀"（Udgātar 祭司），尝唱其人之所求愿，而皆得焉。

人唯如是知，而观想此音（"唵！"）为"乌特吉他"，则凡有求愿，唱祷而皆得矣。属自我者如是。

第三章

次说属神道者：——

彼发此光热者（即太阳），当观想之为"乌特吉他"（即"唵！"）。当其上升也，为诸造物而高唱。当其上升也，祛除黑暗与恐怖。唯如是知者，恐怖与黑暗皆祛者也。

此与彼[8]同一。此为热，而彼亦为热。人谓此为声[9]，彼为声，为回声。故当观

---

① 而不得"饮食"也，义当足成。另解则为"不得此口中气，则人死矣"。

② 末句当足成其义曰：宛若口中之气——或生命元气——仍有待于饮食者然。

③ 安吉罗斯（Angiras），人名。字义为"肢体之菁华"。人即以名此气。——古印度常以主体客体为一。所敬拜者与能敬拜者无分。

④ 蒲厉赫斯帕底（Brhaspati），义为"张大之主"。

⑤ "蒲厉赫斯"，原文 Brhas，义为"张大"。

⑥ "帕底"，原文 pati，义为"主宰"。

⑦ 阿耶修（Ayāsya），人名。义为"自口出"。

⑧ "此"，谓生命之气息或元气。"彼"，谓太阳。

⑨ "声"（svara），字与"光"（svar）相近。注家多谓取其"出动"之义。"回声"说太阳，则谓其日日回复也。或说为"光"与"返照之光"。

想此与彼，皆“乌特吉他”。

又当观想此“充周气”[1]为“乌特吉他”。纳气，入息[2]也；吐气，出息[3]也。入息出息会合，则“充周气”也。唯彼“充周气”即语言。故人说语言，不作吐纳。

语言者《梨俱》也。故说《梨俱》时不作吐纳。《梨俱》，又《娑摩》也，故唱《娑摩》时，不作吐纳。而《娑摩》，又即“乌特吉他”也，故唱此“乌特吉他”时，不作吐纳。

至若其他种种用力之事，如摩错以生火，竞争奔走，弯强劲之弓，皆不作吐纳而为之。是故当观想此“充周气”为“乌特吉他”。

进者，又当观想此“乌特吉他”[4]一字“乌特”，“吉”，“他”三音。“乌特”(ud)者，入息也。人以此入息而“正起”[5](uttisthati)。“吉”者(gi)，语言也。人谓“名谓”(giras)为语言。“他”(tha)者，食物也。盖万物以食而建立(sthitam)。

唯天为“乌特”[6]，两间为“吉”[7]，地为“他”[8]。唯日为“乌特”，风为“吉”，火为“他”。唯《娑摩吠陀》为“乌特”，《耶柔吠陀》为“吉”，《梨俱吠陀》为“他”。

语言吐乳，予彼取语言之乳者；彼则足于食，为能食者。是知“乌特吉他”之人，观想之为“乌特”，“吉”，“他”者也。

其次说福赐愿望之圆成：——

当观想诸皈依之处：

当皈依娑摩，以此而当唱其颂赞[9]者也。

---

① “充周气”(vyana)，充周全身之气也。

② “入息”(prāna)，又为“上气”。

③ “出息”(apāna)，又为“下气”。

④ 参见《Talav. Up. Br.》1.57.7～8。

⑤ 参见《Kaush. Up.》3.3.。

⑥ “乌特”(Ut)字义为“高”“上”，故为天，为日，为《娑摩吠陀》，《娑摩吠陀》高如天云。

⑦ “吉”(gi-giranat)有“吐生”之义，故为两间之空而吐生诸界，为吐火之风，为《耶柔吠陀》，天神歆享，以“耶柔”(祷祝词)而奉之斟灌云。

⑧ “他”(tha-sthana)字义为“安立”，故地为生物安立处，火为祭祀安立处，《娑摩》之诗颂安立于《梨俱吠陀》中云。

凡此皆后起附会之说。如许叔重释“土者，吐生万物者也”之类，多与作字之本谊不合。

⑨ strotam，颂神之诗也。

当皈依梨俱，娑摩在其中者也。
当皈依仙人，诗颂之作者也。
当皈依彼神，颂赞（中）之所称道者也。
当依于节律，所以当唱此颂赞者也。
当依于音调[1]，所当以之而唱者也。

当皈依彼方，对之而将唱其颂赞者也。

终则返观内省，唱其颂赞，定想其求愿而不放逸；然后其求愿欲得者，有望乎为彼圆成，彼为此求愿而唱其颂赞者也。
彼为此求愿而唱其颂赞也[2]。

第四章

“唵！”人当观想此音。盖唱高声颂赞者，以“唵！”（始终其事）。其说如次：

维诸天畏死。遂入乎三明[3]，以声律而自护持。因其以声律而自护持也，声律以名[4]。

于是“死神”澈见彼等之在其中也，如观鱼于水，在《梨俱》中，在《娑摩》中，在《耶柔》中。
彼等知之已，乃出乎《梨俱》，《娑摩》，《耶柔》[5]，而唯入乎声（即“唵！”）中。[6]

若人诵得《梨俱》已，则高声唱言“唵！”，于《娑摩》亦然，于《耶柔》亦然。维此声，即此音。是不灭者，是无畏者。诸天人乎是，则无畏而不死。

有如是知此者，念持此音，则唯人乎此音，此声，此不灭者，无畏者。人乎此已，如诸天之不死也，彼则永生。

---

① 原文作 stoma，今译“音调”。有译为此种颂赞诗之“形制”者。

② 原文末句重复，所以分章段。

③ “三明”谓三《吠陀》。说者谓为“乃行三《吠陀》中所说之祀事”。

④ 此乃梵文本字之相合。“护神”chad，义亦为“掩盖”、“隐藏”。颂赞之声律以及颂赞之诗，皆谓之 chandas。故曰“以名”。

⑤ 说者谓义是在此三者之祀事中。

⑥ 即唯止观“唵！”声。

《摩奴法论》(节录)*

第一章

1. 正当摩奴坐着、心注一处[1]，众大仙[2]前去依礼朝拜，然后对他说了这样一番话：

2."世尊啊！请如实地依次为我们说一切种姓和杂种姓的法。

3. 因为，唯有您通晓'应该做的事情'——这全部吠陀[3]的真义，而吠陀又是永恒的，既不可想像也不可直觉；主啊！"

4. 经那些高尚的大仙如此求教，具有无限力量的摩奴向他们全体施礼之后，欣然回答："请听！"[4]

5. 这宇宙原是一个暗的本体[5]，不可感觉，没有特征，不可推理，不可认识，一如完全处于昏睡状态。

6. 后来，自身不显现而使这宇宙显现的世尊自在出现了，他驱除暗，具有转变

---

* 摩奴法论，印度教古经典，估计成书于公元前2世纪至公元2世纪，作者都是婆罗门。全书共12章。选自《摩奴法论》，蒋忠新译，中国社会科学出版社1986年出版。

① 《摩奴法论》以"有自在(天)数论"(或称"有神数论")为哲学基础。这一派学说的修行方法叫作"瑜伽"。"心注一处"为瑜伽行法之一。"一处"或在体内，如鼻端、丹田；或在身外某物。凡有关古代印度哲学的问题，请参阅：汤用彤《印度哲学史略》(中华书局，1960年8月第一版)；[印度]德·恰托巴底亚耶《印度哲学》(黄宝生、郭良鋆译，商务印书馆，1980年1月第一版)。

② 原注说，"仙"(或"仙人")指精通吠陀并且严格遵奉吠陀的规定的人。"大仙"则是仙人中之出类拔萃者，或是因苦行严厉而道行高深者，或是德高望重、声名遐被者。

③ 吠陀，梵文veda，意译为"明"、"明解"，即"知识"。它是婆罗门教徒为所奉"圣经"起的名称，共有四部：《梨俱吠陀》、《耶柔吠陀》、《娑摩吠陀》和《阿阙婆吠陀》。《摩奴法论》以其中前三部为一体，称为"三吠陀"。后来的印度古籍才加上《阿阙婆吠陀》，称为"四吠陀"。

④ 以下至第59颂是摩奴的话。

⑤ "暗"，梵文tamas，数论所主张的万物的三种基本情态或三德之一。"暗的本体"指尚未转变的原初物质"自性"，即浑沌冥漠的物质体。

诸粗大元素等[1]的力量。

7. 他自照独存，不可感觉，细不可见，不显现，无始终，化人万物，不可想像。

8. 怀着创造种种生物的愿望，他通过禅思，首先从自己的身体[2]创造出水，又把自己的种子投入那水中。

9. 那种子变成一枚金卵，像太阳那样光辉灿烂；他自己作为一切世界之祖梵天出生在那金卵中。

10. 水叫作"拿拉"，因为水是"那拉"生的；既然水是他的最初的居所，所以他就叫作"拿拉衍那"。[3]

11. 由那个不显现的、无始终的、既实在又不实在的因所产生的那个人[4]，在人间被称为"梵天"。

12. 在那枚金卵中住满一年之后，那世尊通过自身的禅思，亲自把金卵分成两半。

13. 他用那两半金卵造成天和地，以及其间的空界、八方和水的永恒所在地[5]。

14. 他从自身生出既实在又不实在的心[6]；在心之前，他生出执著而躁动的我慢[7]；

15. 还有遍寓万物的大[8]；还有一切具有三德的东西；还依次有执著于欲境的五根[9]。

16. 他使那具有无限力量的六者的细不可见的成分与其各自的产物[10]结合起来，创造出万物。

17. 由于他的形相的六种细不可见的成分进入这万物，所以智者们称他的形

---

① 指地、水、火、风、空五粗大元素（五大）和其他诸元素（谛）。

② 指自性。

③ "那拉"（梵文 nara）是"自在"的一个名称。按梵文的规则，由他所产生的东西名为"拿拉"（梵文 nara）。"居所"的梵文是 ayana，前面加上"拿拉"（nāra），构成复合词"拿拉衍那"（nārāyāna），义为"以水为居所者"。"拿拉衍那"是梵天的一个名称。本颂是对这个名称的语源的解释。

④ 人，梵文 puruṣa，即神我。

⑤ 即海洋。

⑥ 指意识。

⑦ 指自我心理。

⑧ "大"，梵文 mahat，即"觉"，指宇宙的总觉。

⑨ "欲境"或译"尘"，指色、声、香、味、触五种感官对象；"执著于欲境的五根"即眼、耳、鼻、舌、身五知觉器官或五知根。

⑩ 原注说，"六者"指我慢和色、声、香、味、触五唯；我慢的产物是五知根，五唯的产物是地、水、火、风、空五粗大元素。

相为“舍利罗”。[1]

18. 因此，各粗大元素及其功能，还有心[2]及其细不可见的成分，都进入那造作万物的非变易[3]。

19. 而这个[4]则产生于具有无限力量的那七元素[5]的形相的细不可见的成分；变易者产生于非变易者[6]。

20. 在这些[7]中间，在顺序[8]上居后面的那一个具有其前面的那一个的属性；其中每一个在顺序上居第几位，就具有几种属性。

21. 首先，他根据吠陀的词分别为万物制订各种名称、行为和规则。

22. 那位主还为以行为为本性的有气息者创造出永恒的祭祀；还有一群天神和细不可见的一群沙梯亚[9]。

23. 为了祭祀的成功，他从火神、风神和日神“挤”[10]出以“梨俱”、“耶柔”和“娑摩”[11]为特征的永恒的三吠陀。

24. 时、时间、月宿、星曜、河、海、山、平地、高地。

25. 苦行、言语、欢乐、爱欲和愤怒，他怀着创造众生的愿望，创造出这整个造化。

26. 为了正确地辨别行为，他还划分出法与非法；他还把“苦与乐”等对立体[12]赋予众生。

27. 这万物随着上述那五者[13]的最细微的可坏灭的分子依次产生。

28. 那位主最初派定哪一种生物做哪一种行为，在一次又一次被创造出来的

---

① 梵文Śarīa，义云“身体”。“进入”的梵文是ā+√sir。本颂用所谓通俗语源学解释Śarīa，牵强附会，不足为训。

② “心”即心根。原注说，在这里它也兼指知根。

③ “非变易”，即自性。

④ 原注说，指粗身。按，即物质世界。

⑤ 原注说，可能指第16颂所指六者加上“大”。

⑥ 原注说，“变易者”指地、水、火、风、空五粗大元素；“非变易者”指香、味、色、触、声五细微元素（五唯）。

⑦ 原注说，指构成粗身的五粗大元素。

⑧ 参阅本章第75至78颂。

⑨ 梵文sādhya. 比天神低级的小神。天神得享祭品，沙梯亚只能享受祭祀时对他们唱的赞歌。

⑩ “挤”，梵文√duh，义云“挤牛奶”。

⑪ “梨俱”是对神的赞歌，一节赞歌即一个梨俱。“耶柔”是祭祀用的祷告词，一节祷告词即一个耶柔。“娑摩”是祭祀时唱的歌，一曲歌即一个娑摩。

⑫ 指“喜与忧”、“爱与恨”、“饥与饱”和“冷与热”等。

⑬ 指地、水、火、风、空五粗大元素。

时候，那一种生物就本能地遵行那一种行为。

29. 有害或无害，温和或凶残，法或非法，真实或虚妄，他在创造时把其中哪一种品性赋予哪一种生物，那一种生物就本能地获得那一种品性。

30. 正如在季节轮换过程中各季节本能地获得各自的季节特征，众生也同样地各有各的行为。

31. 为了诸界的繁荣，他从口、臂、腿和脚生出婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗。

32. 那位主把自己的身体分成两半，他用一半变成男的，用一半变成女的；这一男一女生出维拉杰[1]。

33. 最优秀的婆罗门啊[2]！要知道，作为这整个世界的创造者，我就是由维拉杰那个人亲自靠修苦行创造的。

……

52. 当那个神[3]醒的时候，这个世界就活动；当他静心躺下的时候，万物就躺下。

53. 而当他安睡的时候，有行为有形体的生物就停止各自的行为，他们的心也陷人倦怠状态。

54. 当那万物之我[4]安乐而满足地睡着的时候，万物就同时都消失在那大我[5]之中。

55. 而这个归于暗[6]之后，在长时间内它依然诸根完备，但是并不做自己的行为；接着，它就出离形相。

56. 当它以极微之身进入动的或者不动的种子的时候，它就被结合[7]，呈现出形相。

57. 那非变易者[8]就这样通过醒和睡，永无休止地使这动的和不动的万物生生灭灭。

58. 他[9]著成本论之后，首先亲自依规则把它教给我；而我则把它教给以摩利基为首的众圣人。

---

① 梵文 viraj。

② 这是摩奴对众大仙的称呼。

③ 指自在（天），参阅本章第 6～7 颂。

④ 指自在（天），参阅本章第 6～7 颂。

⑤ 指自在（天），参阅本章第 6～7 颂。

⑥ 原注说，“这个”指“命我”，即个体灵魂。按，“归于暗”即归于愚钝、笨拙、麻木、消极的情态。

⑦ 原注说，指与细身结合。

⑧ 指自在（天），参阅本章第 6～7 颂。

⑨ 指自在（天），参阅本章第 6～7 颂。

59. 这位苾力瞿将要向你们全部讲述此论，这位圣人已经跟我学会这整部论。[1]

60. 那位大仙苾力瞿听到摩奴如此吩咐，他满心欢喜地对所有那些仙人说："请听！"

61. 与这位斯瓦扬普瓦[2]·摩奴属于同一世系[3]而且创造过各自的众生的，还有另外六位高尚的具有无限力量的摩奴：

62. 斯瓦罗吉舍[4]，奥答弥[5]，答摩萨[6]，拉依瓦多[7]，贾克苏舍[8]和光辉的维婆斯婆特苏多[9]。

63. 以斯瓦扬普瓦为首的威力无限的这七摩奴在各自的时期[10]分别创造和保护这动的和不动的万物。

64. 十八尼梅舍[11]这一迦湿他[12]，三十迦湿他为一葛拉[13]，三十葛拉为一牟呼栗多[14]，而这么多的[15]牟呼栗多为一日一夜。

65. 太阳为人和天神把日与夜分开；对于生物来说[16]，有助于休息者为夜，有助于做事者为日。

66. 人的一月为祖先的一日一夜，并且依两个半月划分；黑半月有助于做事，为其日；白半月有助于休息，为其夜。[17]

67. 人的一年为天神的一日一夜，并且这样划分：北行为其日，南行为其夜。[18]

68. 现在请你们扼要地依次学习如何计算梵天的一日一夜和各个时代。

---

① 摩奴的话至此结束。自下一颂起，由苾力瞿讲述。

② 梵文 svayambhuva，"自在所出"，本书作者摩奴的名字。

③ 七摩奴都是自在化作梵天之后创造的，所以"属于同一世系"。

④ 梵文 svarocisa。

⑤ 梵文 autami。

⑥ 梵文 tāmasa。

⑦ 梵文 raivata。

⑧ 梵文 cāksusa。

⑨ 梵文 vivasvatsuta，意为"太阳之子"。

⑩ 指摩奴时期，参阅本章第 79 颂。

⑪ 梵文 nimesa，意为"一眨眼的时间"，最小的计时单位名称。

⑫ 梵文 kastha。

⑬ 梵文 kalā。

⑭ 梵文 muhurta。

⑮ 指三十。

⑯ 原注说，指不见阳光处的生物。

⑰ 参阅《大唐西域记》卷二："月盈至满谓之白分，月亏至晦谓之黑分"。分，即半月。

⑱ 参阅《大唐西域记》卷二："六月合为一行，日游在内，北行也；日游在外，南行也。总此二行，合为一岁。"

69. 人称四千年为一个圆满时代[1]，四百年为其朝，四百年为其夕。

70. 另外三个时代的千年数及其朝与夕的百年数依次减一。

71. 刚刚计算过的四时代，其一万二千倍被称为一个天神时代。

72. 一千个天神时代应该被视为梵天的一日，一夜也如此。

73. 只有那些懂得梵天的一日为一千个天神时代以及一夜也如此的人，才真正懂得何为日与夜，从而获得功德。

74. 在这一日一夜的终结，他[2]从沉睡中苏醒；苏醒后，他创造出既实在又不实在的心[3]。

75. 在梵天的创造愿望驱使下，那心转变造化：空由它生，其属性人称声；

76. 而继空之后，则由那转变者生出清净有力的运送一切香气的风，其属性被认为是触；

77. 而继风之后，则由那转变者生出照明除暗的辉煌灿烂的光[4]，其属性人称色；

78. 而继光之后，则由那转变者生出水，其属性相传为味；继水之后生出地，其属性为香；以上为最初之造化。

79. 前述由一万二千个四时代构成的那一个天神时代，其七十一倍在这个世界上被称为一个摩奴时期。

80. 无数的摩奴时期，还有创世和灭世，那位主游戏般地一次又一次造作这一切。

81. 在圆满时代，法是四足俱全、圆满无缺的，还有真理也如此；人们不以非法获得任何利益。

82. 在其他诸时代，法从阿笈摩[5]上一足一足地下来；由于偷盗、妄语和欺骗，法一足一足地消失。

83. 在圆满时代，人们健康无恙，万事如意，寿命四百岁；而在三分时代等时代，他们的寿命逐时代减少四分之一。

84. 在世间，吠陀中所说的人寿、行为的愿望和众生的能力，其实现的程度皆随时代而不同。

85. 随着一个时代不如一个时代，人的品性在圆满时代是一个样，在三分时代

---

① 印度神话相传，世界经历四个时代：圆满时代，三分时代，二分时代，争斗时代；现在的人正处于争斗时代。原注说，本颂所说的“年”指天神年。

② 指化作梵天的自在。

③ 原注说，指“觉谛”。

④ 即地水火风空之火。

⑤ 原文是 āgama，与“吠陀”一样，也是婆罗门对“圣经”的称呼。佛教徒专用这个字称呼他们的“圣经”，即佛所说的法，汉译“阿含”、“阿笈摩”等。

[General Information]
书名=大学精神档案　古代卷
作者=
页数=294
SS号=11425988
出版日期=

封面
书名
版权
前言
目录
正文