

# A STUDY OF HISTORY

ARNOLD J. TOYNBEE

# 历史研究

[英] 汤因比著

曹未风等译



上海人民出版社



2 032 2855 0

XIFANG XUESHU YICONG

# 历史研究

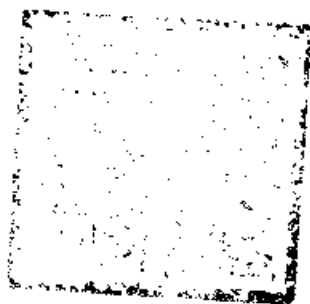
(英) 汤因比著

曹未风等译

上



上海人民出版社



ARNOLD J. TOYNBEE  
A STUDY OF  
HISTORY  
ABRIDGEMENT OF VOLUMES I—VI  
BY  
D. C. SOMERVELL  
OXFORD UNIVERSITY PRESS  
London New York Toronto  
1956

原书是《牛津大学出版社》出版的索麦维尔的节录本上册(汤因比原著第一至第六卷的节录本)。本书初版根据1947年美国第一版(其中第一至第三卷的节录部分)译出。本书第二版根据1956年英国第六版校订。

封面装帧 孙宝堂 邹纪华

• 西方学术译丛 •

历史研究

• 上册 •

〔英〕汤因比 著

〔英〕索麦维尔 节录

曹未风 译

上海人民出版社出版

(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行 上海市印刷三厂印刷

开本850×1156 1/32 印张10.75 插页2 字数235,000

1959年8月第1版 1966年6月第2版

1966年12月第5次印刷 印数31,201—37,200

书号11074·246 定价2.30元

62294/12

## 西方学术译丛

### 出版絮语

---

五十年代末和六十年代初，我社曾经翻译出版了近百种国外哲学社会科学的学术著作。现在来看，其中一部分属于西方学术名著，反映了西方哲学社会科学的研究成果，在今天仍未失去它的思想价值和文化价值。因此，我们决定从中选择一部分进行重印，编辑这套《西方学术译丛》奉献给广大读者。当然，这套书并不以此为限，我们还将继续移译国内尚未介绍过的西方重要学术著作，争取在不长的时间内构成一个西方学术著作的译介系列。

欧洲文艺复兴以后的西方世界，在近代和现代自然科学迅速发展的同时，哲学社会科学不断出现学说纷呈、多维拓展和此消彼长的局面，特别是本世纪以来的学术研究态势更引人注目，其中也不乏学术宏著巨篇。这套《西方学术译丛》将把它的翻译视点主要放在二十世纪。颇具真知灼见的著作，哲学、史学、经济学、社会学、心理学、传播学、法学、政治学、人类学等各科的有益学说，都将成为我们选择和译介的对象。

编辑出版这套译丛，我们存有一个素朴的愿望：既为了扩大



读者的学术眼界,也为了促成国内学术界的创造。应该承认,西方学术著作,甚至是那些巨制,基本上都不属于马克思主义的成果。但是,正如马克思主义来源于德国古典哲学、英国古典经济学和法国社会主义学说一样,吸收非马克思主义的研究成果,有利于在新的历史条件下马克思主义的发展,有利于建设社会主义的新文化。所以,当我们着手编辑《西方学术译丛》时,却在翘首盼望我国学术界结出累累硕果的季节的到来。

组织出版一套学术翻译丛书,是一项要求高、费力大的工程。尽管有人把当今世界看作“地球村”,但是生活在地球这一端的我们,要全面了解另一端世界的学术状况,依然存在很多障碍和困难。为此,我们祈求海内外行家为这套丛书通信息、出主意、提建议,当然也欢迎给以批评与匡正。

一九八六年八月

## 原著者序

索麦维尔先生在他下面写的前言里说明了他替我的原著第一至第六卷编写节录本的经过。在我还不知道他做这件事的时候，就有许多人问我（尤其是在美国），是否有可能在我的其余各卷尚未出版以前——现在由于战争的原因，其余各卷的出版日期不可避免地更要推迟了——先把已经出版的几卷编一个节录本。我感到这种要求是合理的，但是我却无能为力（因为我的战时工作是非常紧张的），正好在这个时候我接到了索麦维尔先生的信，他告诉我說他已经为我编了节录本，因此这个问题就很顺利地解决了。

当索麦维尔先生把他的原稿寄给我的时候，原著第四至第六卷已经出版了四年多，第一至第三卷已经出版了九年多。对于一个作者来说，作品的出版永远具有这样一种效果，就是把他在创作时的他的生命内部的一部分变成了一件身外之物；而在我的这部作品和我之间还隔着1939—1945年的大战，以及这次战争所带给我的环境上和工作上的变动（第四至第六卷是在战争爆发以前四十一天出版的）。因此在我阅读索麦维尔先生的节录本时——虽然他保存我的原文的本领非常高明——我还是有一种感觉，好象这是别人写的一本新著。在我阅读他的节录本时，在索麦维尔先生的好意的默许之下，我充分自由地更动了一些文字，但是我却没有把这个节录本同我的原著进行核对，也从来没有把索麦维尔先生

所删节的章节又增加进去，因为我相信一个作者本人对于他自己著作的哪一部分应去应留，可能不是一个最公正的鉴别人。

一个高明的节录本编者，是可以完成作者本人所不能完成的工作的。这个节录本的读者如果也熟悉我的原著的话，一定会象我一样地同意索麦维尔先生的文字技巧确实高超。他居然想出了办法把原来的六卷节编为一卷，而且又使用了原来的文字，保留了原著的主要论据。如果要我自己做这件工作，我不知道我是否能够做得这样好。

虽然索麦维尔先生在编写这个节录本的时候，尽量照顾到了作者，使他不致于感到负担太重，但是我还是用了两年时间从事校订工作。这个稿本一直放在我的身边，可是我却常常几个星期或几个月无暇动笔。这些拖延是由于战时工作紧张；但是这部著作的未完成部分的笔记却安全地保管在纽约的国际关系理事会那里（在慕尼黑的那个星期里，我把它寄给理事会的执行秘书马洛里先生，他慨予同意替我保管），只要一个人还活着就有希望完成他的工作。还应该特别感谢索麦维尔先生的，是他使我在校阅已经出版的几卷的节录本时，又促使我考虑到那些还没有动手的部分。

这个节录本同我的原著一样，是由牛津大学出版社出版的，这是令我高兴的事。索引是布尔特女士编制的，在我原来的第一至第三卷和第四至第六卷里的两个索引，也同样是她的劳绩。

阿诺尔德·汤因比 1946年

## 节录本編者說明

湯因比先生的巨著《历史研究》集中地研究了一个問題，就是在文明社会第一次出现后，人类的历史經驗的性质和式样如何的問題。这个研究使用了多种多样的材料，他从今日历史学家們对于人类历史所掌握的全部知識里，就材料的性质所許可的，來說明論据，并分阶段地加以“証明”。有些說明材料他叙述得非常詳尽。原著的性质既然如此，节录本編者的任务就基本上很簡單了，也就是說，把議論部分基本上保留，只是在文字上略加簡化，把說明部分略加压缩，而且把細节部分做較多的删节。

我认为这个节录本对于湯因比先生的尚未完成的著作的前六卷里所包括的历史哲学思想做了充分的說明。如果没有达到这个要求，我想湯因比先生是显然不会同意让它出版的。但是如果有人認為这个节录本是原著的完全令人满意的代替品，那我是不同意的。为了“商业目的”，也許是个代替品；为了欣賞，当然不是；因为原著的很大一部分的动人之处是在他所从容發揮的說明材料方面。因此只有那些浩大的篇幅才能够从审美的角度配得上这样博大的題目。我在很大的程度上保留了原文的原来章节，因此我不耽心这个节录本会是枯燥乏味的，但是我也同样确信原著更为动人。

我編这个节录本的目的是为了我自己的消遣，既未告訴过湯因比先生，也沒有想到出版，我认为做这件事是消遣時間的很好办

法。只是在我完工以后,我才告诉湯因比先生有这么一件事,并且把它交给了他,由他随意使用处理。来源的情况既然如此,因此我当时也曾偶尔加了一些在原著里沒有的例証材料。当然,俗語說得好,“魚目終是不能混珠”的。我加进去的这些材料,在分量上和重要性方面都是很小的。我的全部稿件都經過湯因比先生的仔細校閱,我加进去那些部分也在他审閱的过程中經他批准了,因此我也就不再用什么加注的办法特別予以指出了。我所以提出这个問題来是因为可能有些細心的讀者在把这个节录本同原著做比較閱讀的时候,可能会发现这个节录本並沒有采用最严格的节編原則。其中有一两处,湯因比先生和我都做了一些更动,因为自从原著出版以来,情况有了发展。但是从全部看来,前三卷虽然出版在一九三三年,其余三卷出版在一九三九年,现在只需要更动这样少,还是令人惊异的。

作为一个附录放在后面的《內容摘要》事实上又是一个节录本的节录本。原著三千多页,节录本五百六十五页,而《內容摘要》仅有二十五页。单单看《內容摘要》是无法消化的,但是作为閱讀时的一个参考資料,还是有用的。事实上,这是一个《目录》性质的东西,其所以放在全书的后面而不放在前面的理由,是因为把它放在前面,还是会有些显得太庞然了。

D. C. 索麦維尔

## 全 书 计 划<sup>①</sup>

- 第 一 部 緒 論
- 第 二 部 文明的起源
- 第 三 部 文明的生长
- 第 四 部 文明的衰落
- 第 五 部 文明的解体
- 第 六 部 統一国家
- 第 七 部 統一教会
- 第 八 部 英雄时代
- 第 九 部 文明在空間的接触
- 第 十 部 文明在時間上的接触
- 第十一部 文明历史的节奏
- 第十二部 西方文明的前景
- 第十三部 历史学家的灵感

---

① 中文譯本共分上、中、下三册出版。上册为第一部至第三部（即原著第一至第三卷）节录本的譯本。中册为第四部至第五部（即原著第四至第六卷）节录本的譯本。下册为第六部至第十三部（即原著第七至第十卷）节录本的譯本。在这里，第十一部的标题是《文明历史的节奏》，但作者在写作过程中，却改为《历史中的法则和自由》了。——譯者

# 目 录

原著者序 .....	1-2
节录本編者說明 .....	1-2
全书計劃 .....	1

## 第一部 緒 論

一 历史研究的单位 .....	1
二 文明的比較研究 .....	15
三 社会可以比較 .....	44
(1) 文明社会和原始社会 .....	44
(2) 关于“文明的統一”的錯誤概念 .....	45
(3) 文明的可以比較的情况 .....	52
(4) 历史、科学和虚构 .....	54

## 第二部 文明的起源

四 問題所在及不能解决的緣故 .....	59
(1) 提出問題 .....	59
(2) 种族 .....	63
(3) 环境 .....	68
五 挑战和应战 .....	74

(1) 神話提供的綫索 .....	74
(2) 用神話来解决問題 .....	83
<b>六 逆境的美德</b> .....	99
<b>七 环境的挑战</b> .....	109
(1) 困难地方的刺激 .....	109
(2) 新地方的刺激 .....	122
(3) 打击的刺激 .....	133
(4) 压力的刺激 .....	138
(5) 遭遇不幸的刺激 .....	155
<b>八 “中庸之道”</b> .....	174
(1) 适度和过量 .....	174
(2) 三方面的比較 .....	181
(3) 两个流产的文明 .....	191
(4) 伊斯兰教对于基督教世界的压力 .....	200

### 第三部 文明的生长

<b>九 停滞的文明</b> .....	205
(1) 波利尼西亚人、爱斯基摩人和游牧民族 .....	205
(2) 奥斯曼人 .....	215
(3) 斯巴达人 .....	224
(4) 一般特征 .....	228
〔注〕海洋和草原是传播語言的工具 .....	234
<b>十 文明生长的性质</b> .....	238
(1) 两条迷径 .....	236
(2) 向自决前进 .....	249
<b>十一 生长的分析</b> .....	263



目	录	3
(1) 社会和个人 .....	263	
(2) 退隐和复出: 个人 .....	274	
(3) 退隐和复出: 少数创造者 .....	291	
<b>十二 生长中的差异</b> .....	<b>304</b>	
内容摘要 .....	307	
附表一 统一国家 .....	322	
附表二 哲学 .....	324	
附表三 高级宗教 .....	325	
附表四 蛮族军事集团 .....	326	

# 第一部 緒 論

## 一 历史研究的单位

历史学家在社会里生活和工作，他們的职责一般只說明这些社会的思想，而不是糾正这些思想。在最近几百年里，尤其是在最近几个世代里，很想自給自足的民族主权国家的发展引使历史学家們选择了国家作为研究历史的一般范围。但是在欧洲没有一个民族或民族国家能够說明它自己的問題。如果有任何一个国家能够这样的話，那就是大不列顛。事实上，如果大不列顛（或是早期的英格兰）本身不能构成一个可以自行說明問題的历史研究范围，我們就可以肯定地說所有其他现代欧洲的民族国家都沒有这个条件了。

既然如此，那么单独研究英格兰的历史能不能了解它的历史呢？我們能不能把英格兰內部的历史跟它的外部关系分离开来呢？如果我們能够办到的話，我們会不会发现那些剩下来的外部关系全是次等重要的呢？还有，在进行这些分析的时候，我們会不会发现外国对于英格兰的影响同英格兰对于世界上其他各地的影响比較起来，是輕微得多呢？如果所有这些問題的答案全是“是”的話，那么我們就有理由得出一个結論說，在不談英格兰就不可能了解其他国家历史的同时，了解英格兰历史而不参考世界其他国家却

是或多或少可能的。对待这些问题的最好办法就是把英格兰历史的发展过程回顾一下，看一看其中的主要阶段。从现代追溯到古代，其主要阶段可以说有这一些：

(1) 工业体系的建立(从 1775—1800 年开始)；

(2) 责任制议会政府的建立(从 1675—1700 年开始)；

(3) 海外扩张(从 1550—1575 年的海盗行为开始，逐渐发展成为一个世界范围的国际贸易，热带属地的占有，在海外温带地方建立了新的使用英语的社会)；

(4) 宗教改革(从 1525—1550 年开始)；

(5) 复兴运动，包括这个运动的政治和经济、艺术和知识面貌方面(从 1475—1500 年开始)；

(6) 封建制度的建立(从十一世纪开始)；

(7) 英格兰人从所谓英雄时代的宗教信仰到皈依西方基督教(从六世纪末年开始)。

把英格兰人历史的一般发展过程从现代到古代粗粗地回顾一遍以后，我们就会发现越是到古代，就越看不见自足自给或是孤立的证据。宗教改信是英国历史上一切事物的开端，而这件事完全是反对自足自给或孤立的说法的；这件事把六个孤立的蛮族社会合组成为一个新生的西方式的社会。至于封建制度，维诺格拉道夫曾经精采地证明过，在诺曼底人征服以前，它的种子就早已在英国的土壤里萌芽了。虽然如此，这一个萌芽还是由一种外来因素——丹麦人的入侵——刺激起来的；而这些入侵是斯堪的纳维亚人的民族大迁移的一部分，这个民族大迁移在法国也刺激了类似的发展，而诺曼底人的征服无疑地让它迅速地成熟了。至于复兴运动，无论在文化方面还是在政治方面，大家都认为它本来是从

意大利北部吹来的一股帶有生命的风。如果人文主义、君主专制、势力均衡这些东西，不是在大約 1275—1475 年間的二百年中已經在意大利北部，象暖房里的幼苗一样，得到了初步培养的話，它們就絕不可能在 1475 年以后，被移植在阿尔卑斯山以北地方。宗教改革也是这样，它并不是英国所特有的现象，它本来是欧洲西北部的一种普遍要求脱离南方的解放运动，因为在地中海西部的人們的眼睛只看着过去的死了的世界。在宗教改革当中，英国並沒有領先；在大西洋沿岸的欧洲国家爭夺海外新世界的竞赛中，它也沒有領先。它是在同一些已經在场的强国进行了一系列的斗争以后，才以一个比較后来者的資格取得了胜利。

现在还剩下最后两个阶段需要加以研究：議會制度和工业体系的发生——一般人常认为这都是从英国本土生长起来，然后又从英国传播到了世界各地的。但是权威的学者們却不完全支持这种說法。关于議會制度，阿克頓勋爵說：“一般历史当然并不是由于国内原因推动的，而有更广闊的原因。近代法国王权的兴起和英国当时的情况都是一个同样性质的运动的一部分。波旁王朝和斯图亚特王朝的結果虽然不同，但是它們却遵守着同一法則。”換一句話說，作为英国地方产物的議會制度也不是英国所特有的，而是在英国和法国同时都起作用的一种力量的产品。

談到英国工业革命的发生，我們不能引証比哈蒙德及其夫人更有权威的人物了。在他們的巨著《近代工业的兴起》的序言里，他們认为：工业革命所以发生在英国而不发生在别处的最大的原因，是十八世紀时英国在世界上所处的一般地位——它同大西洋的地理关系和它在欧洲势力均衡中的政治地位。既然如此，那么布立吞人的历史就可以說，不但在过去沒有过，而且在将来也几乎

可以肯定地说，不可能是一个孤立地“可以自行说明问题的历史研究范围”了。如果大不列颠是这样，那么就可以肯定地说对于其他民族国家当然更是这样。

我们简单地检查了英国历史，虽然得到了否定的答案，可是这个结果却也为我们提供了一个线索。这就是在我们回顾英国历史时所见到的各阶段，的确是某一个故事的各章节，而这个故事却是某一个社会的故事；英国只是这个社会的一部分，而除了英国以外还有别的国家也同样经过了那样的经历。事实上，所谓“可以自行说明问题的研究范围”看起来应该是一个社会，其中包括好几个同样类型的东西，而英国只是一个代表——不仅有英国，还有法国、西班牙、尼德兰、斯堪的纳维亚等国家——上面引证的阿克顿的话，指出了这些局部和那个整体的关系。

发生作用的种种力量，并不是来自一个国家，而是来自更宽广的所在。这些力量对于每一个部分都发生影响，但是除非从它们对于整个社会的作用做全面的了解，否则便无法了解它们的局部作用。一个同样的总的过程，对不同的部分发生不同的影响，因为不同的局部又以不同的方式反应和促进这个总的过程发生运动的动力。我们可以说一个社会在它生存的过程中不断地遇到各种问题，每一成员都必须采取最好的办法自己加以解决。每一个问题的出现都是一次需要经受考验的挑战，在这样一系列的考验中，社会里的各个成员就不断地在前进中彼此有了差异。在这全部过程当中，如果要掌握在一个特定的考验之下的任何一个特定成员的行为的重要意义，而不或多或少地考虑到其余成员的相同的或不相同的行为，并且不把后来的考验当作整个社会生命里的连续不断的事件的话，那是不可能的。

要把这样一种說明史实的方法說得更清楚些的話，我們可以举公元前725—325年这四百年的古代希腊的城邦的历史作为具体的例子。

在那个时期开始以后不久，包括这許多城邦的那个社会遇到了一个由于人口增长而对于生活資料产生压力的問題——希腊人民在这时候的生活資料差不多全是来自在本土上生长的为了国内消費的多种农作物。在这个危机到来的时候，不同的城邦采取了不同的对策。

有一些，象科林斯和卡耳基斯，解决它們多余人口的办法是在海外夺取农业土地作为殖民地——如在西西里、意大利南部、色雷斯和其他地方。用这种办法建立的希腊殖民地仅仅在地理区域上扩大了希腊社会的疆界，而并没有改变它的生活方式。在另一方面，某些城邦采取了另一些解决办法，其結果改变了他們的生活方式。

例如斯巴达采用了进攻和战胜它的希腊邻邦的办法来满足它的人民对于土地的要求。其結果斯巴达只有在对它的那些与它的气质相同的同乡进行了頑强而不断的战争之后才得到了更多的土地。为了应付这种局面，斯巴达的政治家們便被迫把斯巴达的生活彻底軍事化，他們的作法是复活了并且适当改变了許多希腊社会里所共有的某些原始的社会制度，而在这个时候，这些制度在斯巴达同在别处一样，都已經处于行将消灭的情况之下了。

雅典对于人口問題的解决办法又有所不同。它使农业生产专业化，使它出口，同时为了輸出还开始了制造业，然后又发展了它的政治組織，以便使一些由于这些經濟上的新措施所造成的若干新階級，能够在政治上也占有适当地位。換一句話說，雅典的政治

家們由于成功地完成了一次經濟上和政治上的革命，便避免了一次社会革命；同时，由于他們自己的問題引使他們发现了这个解决共同問題的办法，他們便附帶地还为整个的古代希腊社会开辟了一条新的前进途径。当伯里克利自己的城市发生了物质危机的时候，他所以說雅典是“全希腊的模范”，正是这个意思。

从这一个观点看来，不用雅典、斯巴达、科林斯或卡耳基斯而用整个古代希腊社会作为研究范围，我們就既能够懂得公元前725—325年这几个社会历史的重要意义，也能够懂得从这个时期到后来一个时期的过渡的重要意义。如果我們孤立地研究卡耳基斯的历史、科林斯的历史、斯巴达的历史或是雅典的历史，我們纵然解答了問題，可是要想在可以說明問題的范围內得到可以真正說明問題的答案，却是不可能的。这样看来，我們能够說在某种意义上卡耳基斯史和科林斯史是有代表性的，而斯巴达史和雅典史却采取了不同的方向离开了常规。但这却不可能解释这种离軌行为是如何发生的；如果这样，历史学家們就不得不被迫承认斯巴达精神和雅典精神之所以有別于其他希腊人，是因为它們在希腊历史的黎明时期，就已經具有了特殊的內在因素。这就等于用一种假設来解释斯巴达和雅典的发展，說它們根本没有什么发展，而认为这两类希腊人从最初到最后都是与众不同的。这种假設同事实是矛盾的。例如，在雅典的英国考古学校所进行的发掘，关于斯巴达就提供了惊人的証据，証明斯巴达一直到公元前六世紀中叶的生活方式同希腊其他社会的生活方式并没有什么显著不同。在所謂古代希腊文明时期，雅典传播給整个古代希腊世界的种种特点（同斯巴达对比的那些特点，斯巴达的特殊发展已經被証明是走进了一条死巷），也同样是后来取得的，它的起源只能在一般的观察

中辨認出來。在所謂中世紀的意大利北部的威尼斯、米蘭、熱那亞以及其他城市之間的差別，在近代的法國、西班牙、尼德蘭、英國以及其他西方民族國家之間的差別，也都是這樣。為了便於了解局部，我們一定要把注意焦點先對準整體，因為只有這個整體才是一種可以自行說明問題的研究範圍。

可是組成這種可以自行說明問題的研究範圍的這些“整體”究竟是些什麼呢？我們怎樣才能發現它們在空間上和時間上的界限呢？讓我們再來看看英國史上的主要階段的情況，看看以英國史作為一個組成部分的那個更大一些的整体是什麼。

如果我們先看最後一個階段——工業體系的建立——我們就會發現這個所謂可以自行說明問題的研究範圍的地理界限是包括了整個世界的。為了了解英國的工業革命，我們不但要考慮到西歐的經濟情況，而且還要考慮到熱帶非洲、美洲、俄羅斯、印度和遠東的經濟情況。可是，當我們上溯到議會制度，而且同時從經濟方面轉到政治方面的時候，我們的天地就縮小了。阿克頓勳爵所說的那種“波旁王朝和斯圖亞特王朝”在英法兩國所“共同遵守的法則”，對俄羅斯的羅曼諾夫王朝、土耳其的奧斯曼王朝、印度斯坦的帖木兒王朝、中國的清朝、日本的德川幕府就不起作用。其他這許多國家的政治歷史如果也用同樣的言語是不能說明的。我們在這裡就碰到了一條界限。“波旁王朝和斯圖亞特王朝”所遵守的“法則”在西歐的其他國家起作用，甚至還可以擴大到西歐的殖民者在海外所建立的那些新社會，但是它的力量卻沒有越過俄羅斯和土耳其的西部邊界。在那條綫的以東地方，當時是遵守着別的一些政治法則，而那些法則造成了另一些結果。

如果我們按上列次序再上溯到英國史里的幾個較早階段，我



們就发现海外扩张不但只限于西欧，而且还差不多全是大西洋沿岸几个国家的事。如果研究宗教改革和复兴运动的历史，我們可以完全撇开俄国和土耳其的宗教的和文化的发展。西欧的封建制度同当时拜占庭和伊斯兰教国家的封建社会现象，可以說是毫无关系。

最后，再看看英格兰人改信西方基督教的事。这件事使英格兰人参加了一个社会，可是却牺牲了参加另一个社会作为一个成員的机会。一直到公元 664 年惠特比宗教會議的时候，英格兰人本来是有可能成为“凱尔特边区”的“远西方基督教”的信徒的；当时如果奥古斯丁的使命最后终于失敗的話，英格兰人很可能和威尔士人、爱尔兰人在一起脫离罗马另組成一个新的基督教教会——同基督教世界远东边缘上的景教徒的世界一样，确实是很可能的。到后来，当信仰伊斯兰教的阿拉伯人出现在大西洋海岸上的时候，在不列顛群島上的远西方基督教徒們很可能完全失去联系，象阿比西尼亚或中亚細亚的基督教徒同他們在欧洲大陆上的教友們失去联系一样。他們很可能会信仰伊斯兰教，許多基督一性派教徒和景教徒在阿拉伯人統治中东的时候正是这样的。也許有人会指斥这种可能为荒誕不經的事，可是这些想法却提醒我們注意一件事，就是在公元 597 年的宗教改信，一方面使我們成为西方基督教世界的一員，而另一方面却使我們有別于其他人类，它在我們作为西方基督教徒和其他宗教信徒之間，划了一条极清楚的界限。

把我們英国历史的各阶段进行了第二种观察以后，使我們得到了一种空間剖視的方法，在不同的时期剖視包括英国在內的那个社会，即同英国有关的那个“可以自行說明問題的历史研究范围”。在进行这些剖視的时候，我們不能不区别社会生活的某些不

同的面——經濟的、政治的、文化的，因為我們已經可以明顯地看出來這個社會的空間面積是隨著我們注意的方面不同，而有明顯差異的。在今天，從經濟方面來說，包括英國在內的這個社會無疑是同地球上有人居住的和通航的區域同樣廣闊的。從政治方面來說，在今天這一個社會的世界性也差不多是同樣明顯的。可是，當我們轉到文化方面，那麼現在英國所屬的這個社會的地理範圍就小得多了。具體說來，它的範圍只限於歐洲西部、美洲和南太平洋上的天主教徒和新教徒的那些國家。雖然這個社會也受有俄羅斯文學、中國繪畫和印度宗教等文化因素的外來影響，雖然我們的這個社會對於其他社會的文化影響更大；象對基督教的東正教徒和遠東教派、伊斯蘭教徒、印度教徒和遠東人民那樣，可是這些人在文化上確實是不屬於我們所屬的這個世界的。

當我們進一步對較早的歷史進行剖視的時候，我們發現在這三個方面，我們所檢查的那個社會的地理範圍更為縮小了。以1675年左右為例，在經濟面上的縮小現象並不太大（如果以貿易的廣度為標準，而不管它的數量和內容），可是政治面的情況卻縮小到同今天的文化面大体相同的程度。以1475年左右為例，在這三個面上，海外地區的那一部分全消失了，甚至在經濟面上，它們的界綫也縮小得同今天文化面的範圍大体相同，這就是說，以西歐和中歐為限——除了在地中海東部海岸一帶的正在消失中的一系列灘頭而外。以775年左右的早年歷史為例，三個面的界限更加縮小了。在那個時候，我們社會的面積差不多只以當時查理大帝的領土再加上羅馬帝國在不列顛的英國“繼承國家”為限。在這些界限以外，差不多整個伊比利亞半島當時都屬於阿拉伯穆斯林的哈里發，歐洲的北部和東北部都還在未皈依宗教的蠻族手里；不列顛群島

的西北边缘则在“远西方”基督徒手里；意大利南部则在拜占庭的统治之下。

让我们把我们在上面一直研究的这个社会称之为“西方基督教社会”；然后，当我们把心里的形象焦点集中起来替它找到一个名字以后，那么世界当时的其他社会的形象和名字也就并列出现了，尤其是在文化这一方面。在这一个面上，我们在今天世界上除了我们的社会以外至少还可以发现其他四个属于同一类型性质的社会：

- (1) 在东南欧和俄罗斯的东正教社会；
- (2) 从大西洋到中国长城以外，横跨北非和中东，而以沙漠地带为中心的伊斯兰教社会；
- (3) 在印度热带次大陆上的印度教社会；
- (4) 在沙漠地区和太平洋之间的亚热带和温带地区的远东社会。

再进一步观察，我们也可以看见现在已经绝灭的变成了古代化石的两套同样性质的社会，这就是：一套包括亚美尼亚、美索不达米亚、埃及和阿比西尼亚的基督一性派教徒和库尔德斯坦的景教徒和马拉巴尔的前景教徒，以及犹太人和祆教徒；还有第二套包括西藏和蒙古的大乘佛教的喇嘛教徒以及锡兰、缅甸、泰国和柬埔寨的小乘佛教徒，以及印度的耆那教徒。

有趣的是，当我们剖视公元775年左右的历史的时候，我们发现世界地图上的不同社会的数目和一致性同今天大体上相同。具体说来，这一个品种的社会的世界面貌自从我们西方社会首次出现以后就一直是稳定的。在为了生存所进行的斗争里，西方社会把它同时代的社会逼到了墙角，而且在它的经济和政治的上升

过程中,把它們层层綁縛起来,可是它还未能在它們的不同文化方面解除它們的武装。它們虽然被压抑得很苦,它們的灵魂却还可以說是它們自己的。

这一种論証的結論是,到现在为止,我們應該在两类关系当中划一条清楚的界限:一类关系是在一个社会內部的各个集团之間的关系,一类关系是在不同社会的彼此之間的关系。

现在,我們既然已經从空間上探討了我們西方社会的范围,那么就該再轉从時間上探討它的范围;这样一来我們马上就遇到了一个事实,我們还无法知道它的未来——这一种限制在很大的程度上影响了我們研究这一个特定社会或任何其他现存社会的可能性,使我們不能充分認識这些社会所属的那一个类型的本质。我們不得不满足于探討我們西方社会的种种起源。

在公元 843 年,当依据凡尔登条約把查理大帝的領土分給他的三个孙子的时候,作为长孙的罗退耳要求分有他祖父的两个京城,亚琛和罗马;同时为了把这两处地方用大陆上的一条土地連接起来,罗退耳就分到了一条狹长的走廊,从台伯河口和波河口起連綿不断地橫跨欧洲西部到来因河口。罗退耳的这一分产业一般是被当作历史地理上的古玩来看的;然而加洛林王朝的这三个兄弟却完全有理由认为这一片土地是我們西方世界的特別重要的地方。不論它的未来如何,它却是有一个伟大的过去的。

罗退耳和他的祖父都是用了罗马皇帝的名义从亚琛統治到罗马的,从罗马經過阿尔卑斯山綿延到亚琛的这条綫(从亚琛再往前伸延,越过海峡到罗马城垣)曾有一度是当时已經不存在了的罗马帝国的主要防御綫。从罗马展向西北經過阿尔卑斯山脉建立一条交通綫,在来因河的左岸建立一道軍事防綫,然后再占領不列顛的

南部来保护那道防线的左翼，这样一来罗马人就切断了阿尔卑斯山以北欧洲大陆的西端地方，把它划入这个帝国的版图，若是没有这块地方，这个帝国事实上是以地中海流域为限的。这样一来，划在罗退林加<sup>①</sup>的这条线远在罗退耳时代以前就已经在罗马帝国的地理结构上起了作用，对于后来的西方社会也是同样重要，但是这一条线的结构作用对于罗马帝国和后来的西方社会却是不一样的。对于罗马帝国来说，它是一条边疆地区；对于我们西方社会，它却是一条同时向两面发展而且还是向各方面发展的干线。在其间的沉寂年代里（约在公元375—675年间），即从罗马帝国的崩溃到我们西方社会从混乱当中逐渐出现的这个间隔时期，他们从这个旧社会身上拆下了一根肋骨把它变成了同一品种的一个新生物的脊骨。

现在已经可以明显地看出来，把我们西方社会的生活追溯到公元775年以前的时候，它就用了另一种名义出现了——用了罗马帝国和那个帝国所属的社会的名义。同时也可以表明出来，如果把西方历史的任何重要因素追溯到了更早期社会的历史里，那么我们就发现它们在这两个不同时期的作用是很不同的。

罗退耳的这一份产业所以变成了西方社会的脊骨，是因为当时的教会在向罗马边界推进的时候遇到了从北面无人地区向边界压下来的蛮族，其结果就产生了一个新社会。同样地，西方社会的历史学家如果从这一点再往古代追寻它的根源，自然会集中注意力去研究教会史和蛮族史，其结果就会遇到公元前一、二世纪的经济、社会和政治革命。在希腊和罗马所发生的这些革命变革是由

---

① 罗退林加(Lotharingia)即洛林(Lorraine)的旧称。——译者

汉尼拔战争的巨大变动造成的。罗马为什么要向西北伸出这样一条长长的手臂把阿尔卑斯山以北的欧洲极西部也包括在它的帝国版图以内呢？这是因为它在同迦太基进行生死斗争的时候被吸引到这个方向来的。为什么在越过了阿尔卑斯山以后，它又在来因河岸上停留下来了呢？这是因为在经历了两个世纪之久的精疲力竭的战争和革命以后，它的奥古斯都时代的元气已经耗尽了。为什么最后蛮族终于冲进来了呢？这是因为在一个文化较高和一个文化较低的民族之间的边界不再变化的时候，那个均衡并不能长久保持而是在时间过程中逐渐有利于落后社会的。为什么在蛮族冲破了边界以后，它们在另一方面又碰上了教会呢？事实上是因为继汉尼拔战争而来的经济革命和社会革命从东方世界带来了无数的奴隶在西方被破坏了的土地上工作；这一种被强迫迁移的东方劳动力带来了东方的宗教，东方的宗教和平地侵入了希腊罗马社会。从精神上說，因为这些宗教有着一种“出世的”个人得救的说法，因此就在那些“少数统治者”的灵魂里找到了肥沃的土壤，因为他们在这个世界上已经无法拯救希腊罗马社会的命运了。

从另一方面来看，在希腊罗马历史的研究工作者眼里，所谓基督徒和蛮族都是属于外来的下层社会的——可以称他们为希腊罗马社会（或者更恰当地称它为古代希腊社会）的最后一个阶段的内部的和外部的无产者。<sup>①</sup>应该指出来，到马可·奥勒留为止，古代希腊文化的所有大师们几乎都是不承认这些人民的存在。他们

---

① “无产者”(proletariat)这个名词在这里和以后，都是指一个社会里的一群人或一个阶层，他们在任何一个历史时期中都是既生活在那个社会里，又不属于那个社会。

会把基督教会和蛮族军事集团看成为令人生厌的疮疥，是在古代希腊社会的躯体已经被汉尼拔战争永远摧毁了以后，才出现在它的身上。

这样一种观察使我们从时间上追溯我们西方社会的古代史时，得到一个肯定的结论。这就是说，那个社会的生命虽然比其中的任何一个国家的寿命长一些，可是它却不是同它所代表的那一类型的社会的全部存在时间一样长。在追溯它历史的根源时，我们碰到另外一个社会的最后一个阶段，而它的起源还显然是在更远的过去里。历史的继续性，是我们所承认的一个用语，它看起来并不象是在一个人的生命里所表现的那样。而是更象几代人生命的继续，我们西方社会和古希腊社会的关系（这譬喻并不是十分完美的）好象子女和父母的关系一样。

如果这一章里的论点可以成立的话，那就应该说历史研究的可以自行说明问题的单位既不是一个民族国家，也不是另一极端上的人类全体，而是我们称之为社会的某一群人类。我们发现今天的世界上还有五个这样的社会，此外还有一些死灭了的社会化石遗物；同时，在探索这些现存社会中属于我们的那个社会的诞生情景时，我们触到了另一个非常可以注意的社会的坟墓，而我们的社会同它有着一种子嗣关系——我们也可以称之为“子体”关系。在下一章里，我们试图指出这一类社会的全部名单，凡是在这个地球上曾经存在过的，都要列举出来，并且要指出它们相互之间的关系。

## 二 文明的比較研究

我們已經發現我們的西方社會(或稱文明)同一個早期的社會有子體關係。現在進一步研究的明顯辦法就是把現存的其他幾個同一類型的社會檢查一下,如東正教社會、伊斯蘭教社會、印度教社會和遠東社會,看看我們是否也能發現它們同早期的社會有親屬關係。但是在進行這種研究以前,我們一定要弄清楚我們搜索的目標:換一句話說,我們行將接受的認為是足以證明親體—子體關係的征象究竟是哪一些。事實上,我們發現在我們的社會同古代希臘社會的子體關係中有些什麼征象呢?

第一個現象是統一國家(羅馬帝國),在古代希臘歷史的末期,整個的希臘社會組成了一個單一的政治上的共同體。這種現象之所以顯得突出,是因為它同羅馬帝國興起以前的希臘社會之分成無數地方性的國家形成了強烈的對照,而同我們西方社會在羅馬帝國以後分成許多地方性的國家也形成了同樣強烈的對照。我們還進一步發現在羅馬帝國形成之前不久有一個混亂時期,至少開始於漢尼拔戰爭的時候,而在這個時期里,古代希臘社會已經失去了創造活動的能力,甚至可以說它已在明顯地衰落。羅馬帝國的成立暫時挽救了這種頹勢,可是其結果,這一種無法治療的沉疴,不但毀滅了古代希臘社會,甚至把羅馬帝國也一起毀掉了。還有一點,在羅馬帝國滅亡時,在古代希臘社會結束以後和在西方社會



出现以前，还出现过一個間歇时期。

在这个間歇时期里，充滿着两个組織的活动：一个是在罗马帝国里建立的但比帝国寿命更长的基督教教会，一个是在帝国边界以外的从无人地区上出现的所謂蛮族的民族大迁移，在帝国旧有土地上所建立的一些为时不久的继承国家。我們已經把这两种組織称作古代希腊社会的內部无产者和外部无产者。它們虽然在別的方面全不相同，但是它們却有一个共同点，就是对于古代希腊社会的少数統治者來說，——旧社会的已經迷失了方向、不能再进行领导的领导階級——它們却全是离心的。事实上帝国崩溃了，教会却留下来，因为在帝国早已失去了领导，不能得到效忠的地方，教会正在进行领导，并且得到了人民的归心。这样，作为一个垂死的社会遺物的教会，就变成了孕育另一个行将在适当时机誕生的新社会的子宫。

在間歇时期里的另一现象是民族大迁移，它对我们社会的子体关系又起了什么作用呢？这些外部无产者从旧社会的边界以外象洪水一样冲下来——从欧洲北部的森林里来了日耳曼人和斯拉夫人；从欧亚草原上来了薩马特人和匈奴人；从阿拉伯半島上来了薩拉森人；从阿特拉斯和撒哈拉沙漠来了柏柏尔人，他們的朝生夕灭的继承国家在这个間歇时期或英雄时代里和教会一起分占了这个历史舞台。同教会比起来，他們的貢獻是微不足道的，等于沒有的。他們差不多全部都在間歇时期还没有結束以前就毁灭于暴力之下。汪达尔人和东哥特人毀在罗马帝国的反攻之下。垂死的罗马帝国的火焰烧死这几个可怜的灯蛾还是足够的。其他的則自相残杀：例如西哥特人先是受了法兰克人的打击，后来又被阿拉伯人置于死地。在这种为社会所唾弃者为了生存而进行的斗争中的几

个残余者也立即退化了，其結果只是象懶汉一样无所作为，等到有充滿了創造力的新的政治势力出现时，它們便全部归于消灭了。正是这样，墨洛温王朝和伦巴德王国便被查理曼帝国的締造者推在一边。在罗马帝国的蛮族“继承国家”里，只有两个还能在近代欧洲的民族国家里找得到一些嫡系子孙，一个是查理大帝的法兰克人的奥斯达拉西亚，另一个便是阿尔弗烈德的西撒克斯。

这样，民族大迁移及其暂时出現的結果，同教会和帝国一样，是西方社会对古代希腊社会的子体关系的一种标志；但是它同于帝国而不同于教会的地方是它們仅仅是些标志，此外就什么都不是了。当我们从研究现象进而研究原因的时候，我们就发现教会既属于过去又属于未来，而蛮族的继承国家同帝国一样，则是完全属于过去的。它們的兴起仅仅是帝国崩潰时候的副产品，帝国的崩潰也无情地昭示了它們的命运。

把蛮族对于我们西方社会的貢獻估計得如此之低，是会使我們前一世代的历史学家們（如弗里曼）大为惊詫的；他們认为責任制議會政府这种制度本来是从那些来自无人之境的条頓部族的某种自治政府組織发展起来的。但是这种原始的条頓人的組織，即使真的有过，也还是一切地方一切时代一切原始人类所固有的一种非常雛型的組織，同时，即使这样，到了民族大迁移以后，它們也早就不存在了。蛮族軍事集团的領袖們都是軍事冒险家，而继承国家的国家法制同当时的罗马帝国一样，是一个正在被变革所錘炼的专制政体。等到这种最后产生了我們所說的議會制度的新事物真正开始的时候，最后一个蛮族的专制政权早已經消灭了好几百年了。

一般人常喜欢夸大蛮族对于我们西方社会的貢獻，因為他們有

一种錯誤的看法，认为社会进步也可以說是由于在种族里存在着一种天生的内在品质。由于自然科学的发展，我們前一世代的西方历史学者們又从现象上得出了一种錯誤的推断，他們把种族描写为化学“元素”，而把在种族里掺合了新血液的事看成是化学“反应”，其結果会释放出潜在的能量，产生沸騰和变化，而在这以前却是停滯和沉淀。历史学者們自欺欺人地认为“注入了新血液”——他們用这句话来形容蛮族入侵的种族效果——就会促成那些在后来长久呈现的构成西方社会历史的生命和生长现象。曾有人說这些蛮族是“純种”的征服者，他們的血液一直鼓舞着而且提升着那些据說是他們后代的人。

事实上这些蛮族并不是我們精神生活的創造者。他們所以被人注意，只是因为他們在古代希腊社会垂死的时候出现了一下，但是他們却連动一下手置古代希腊社会于死地的功劳都沒有。等他們出现在古代希腊社会的历史舞台上的时候，古代希腊社会早已經因为几百年来的战乱而自己弄得遍体鳞伤了。他們只是啄食腐尸的兀鷹或是在臭骸里钻出钻进的蛆虫。他們的英雄时代乃是古代希腊历史的剧終曲，而不是我們时代的前奏。

根据上面所說，从旧社会轉变到新社会就有了三个因素：作为旧社会最后阶段的一个統一国家；在旧社会里发展起来的而轉过来又发展了新社会的一个教会；以及一个蛮族英雄时代的混乱入侵。在这三个因素里，第二个是最重要的，而第三个是最不重要的。

在我們进一步为了寻觅别的亲体社会以前，也許还可以在古代希腊社会和西方社会的“亲体-子体”关系里，注意另外一个现象，这就是搖籃地点的轉移，新社会离开了旧社会的根据地。我們

已經在上述的情況里發現過舊社會的邊緣地區變成了新社會的核心的事例；我們必須準備在不同情況下的同樣的轉移情況。

**東正教社會。**研究這一個社會的種種起源並不會增加我們品種的數目，因為它和我們西方社會顯然是古代希臘社會的雙生子，只是它在地理位置上不是向西北方向移動，而是向東北方向移動罷了。它的搖籃或故鄉是在拜占庭安那托利亞，幾百年來侷促於伊斯蘭教社會的敵對勢力的擴張之下，終於在北方和東方的俄羅斯和西伯利亞土地上得到了廣闊的擴張，不但繞過了伊斯蘭教世界而且還直抵遠東。西方基督教社會和東正教社會的所以分化為兩個社會，也可以溯源到它們的共同蛹體——當時的天主教會——分裂為羅馬天主教會和東正教會兩派。這個分裂經過了三百多年的時間才完成，從第八世紀的聖象破壞運動的糾紛開始，到1054年關於神學上某一問題的最後破裂為止。在這一時期，兩個急劇分化的社會的教會卻取得了迥然不同的政治屬性。西方的天主教會集中在中世紀的教皇的獨立神權之下，而東正教會卻變成了拜占庭國家內部的一個臣服的部門。

**伊朗和阿拉伯社會及敘利亞社會。**我們必須加以考察的第二個現存的社會是伊斯蘭教社會；當我們檢視伊斯蘭教社會的背景時，我們看見了一個統一國家、一個統一教會和一個民族大遷移的現象。這些現象同西方社會和東正教社會的共同背景里的情形不相同，可是卻毫無疑問的相似。伊斯蘭教的統一國家是巴格達的阿拔斯哈里發王朝<sup>①</sup>。統一教會當然是伊斯蘭教會。在哈里發國家

① 後來的開羅的阿拔斯哈里發王朝乃是巴格達哈里發王朝的“陰魂”，這種現象同“東羅馬帝國”和“神聖羅馬帝國”一樣。就這三個事例來說，子體社會可說是生出了或保存了親體社會的統一國家的“陰魂”。

灭亡时期踏遍哈里发国境的民族大迁移是来自欧亚草原上的土耳其和蒙古游牧民族、来自非洲北部的柏柏尔游牧民族和来自阿拉伯半岛的阿拉伯游牧民族。这一次民族大迁移所占据的间歇时期大概是在公元 975—1275 年的三百年，而公元 1275 年可以当作是今日世界所有的伊斯兰教社会的开始年代。

到此为止，一切都很了然，但是进一步的研究却使我们遇到了难题。第一个难题是伊斯兰教社会的前身（还没有十分研究清楚）看起来同古代希腊社会一样，不只生了一个儿子，而是也生了一对双生子。然而这一对双生子的行为却截然不同；因为西方社会和东正教社会千余年来并存无事，而现在这一个我们还在搜寻的亲体社会的一个儿子却打算把另一个吞并了事。我们把这两个双生的伊斯兰教社会唤做伊朗社会和阿拉伯社会。

这一个还未辨别清楚的社会的后代之间的分化同古代希腊社会的后代之间的分裂不同，这个分化同宗教无关；因为，伊斯兰教虽然也分为逊尼派和什叶派，同基督教会分为天主教会和东正教会一样，可是伊斯兰教会的这种宗教分裂却在任何时期都同伊朗-伊斯兰教社会和阿拉伯-伊斯兰教社会的分化不是一致的——虽然到了十六世纪的最初二十五年间当伊斯兰教会的什叶派在波斯居于统治地位的时候，宗教分裂确是终于破坏了伊朗-伊斯兰教社会。由于这个缘故，什叶派便在伊朗-伊斯兰教社会的主要轴心的心脏地位（东自阿富汗，西至安那托利亚），让逊尼派在它的两旁居统治的地位——包括伊朗世界的两端地区以及西南方的阿拉伯诸国。

当我们把这一双伊斯兰教社会和我们的这一双基督教社会加以比较的时候，我们发现，出现在我们可以称之为波斯-土耳其地

区或伊朗地区的伊斯兰教社会和我們的西方社会有着某种相似之处，而出現在我們可以称之为阿拉伯地区的另一个社会則同东正教世界有某种相似。譬如，奴隶禁卫軍在十三世紀的时候在开罗复活了巴格达哈里发王朝的阴魂，使我們联想到了叙利亚人利奥在八世紀的时候在君士坦丁堡复活了的罗马帝国的阴魂那件事。奴隶禁卫軍的政治机构同利奥的一样，比較謹慎、有效而持久，不象在它邻近的伊朗地区里的帖木耳帝国那样——一片广闊、不可捉摸的、朝夕变化的模样，同西方的查理曼帝国一样忽隱忽现的。还有，在阿拉伯地区作为文化工具的古典語言是阿拉伯語，它从巴格达的阿拔斯哈里发王朝时代起一直是文化的語言。在伊朗地区，新文化却使用了波斯語言作为它的新工具——这一种語言是由于接枝在阿拉伯語上面而生长起来的，就同拉丁文被接枝在希腊文上面而生长起来的一样。最后，阿拉伯地区的伊斯兰教社会在十六世紀被伊朗地区的伊斯兰教社会所征服和吞并，也可以同西方基督教社会在十字軍多次东征时侵略东正教社会相提并論。在1204年左右，当第四次十字軍东征分兵佯攻君士坦丁堡的时候，这种侵略达到了頂点。当时看起来，好象东正教社会将永远地为它的姊妹社会所征服和吞并——阿拉伯社会在大約三百年以后遭到了同样的命运，那时奴隶禁卫軍的政权被推翻了，开罗的阿拔斯哈里发王朝在1517年亡在奧托曼大帝西林一世的手里。

我們現在必須談到這個問題了——就象以罗马帝国作为最后阶段的古代希腊社会那样，那个以巴格达的阿拔斯哈里发王朝作为最后阶段的还未辨別清楚的社会究竟是个什么社会呢？如果我們从阿拔斯哈里发王朝往古代搜索，我們会不会发现一个同古代希腊社会里的倒数第二阶段相似的混乱时期呢？

答案是我们不能发现。在巴格达的阿拔斯哈里发王朝的背后，我们遇见了大马士革的倭马亚哈里发王朝，而在它的背后则是一个延续了一千年的古代希腊的入侵，始于公元前四世纪后半的马其顿亚历山大的伟绩，接着是希腊人在叙利亚的塞琉西王国、庞培的多次战役和罗马人的征服，而仅仅以公元后七世纪时的早期伊斯兰教战士的东方式的复仇告终。原始的阿拉伯穆斯林卷土重来的胜利，好象响着历史的节奏似的，同当年亚历山大的惊天动地的胜利一样，在五、六年间就改变了世界的面貌；但是他们不但没有把它改得面目全非，而是更马其顿式，他们把它改得更清清楚楚地恢复了它从前的旧模样。象马其顿人的征服那样，他们打碎了阿契美尼德王朝（即居鲁士及其子孙的波斯帝国），为希腊文明的种子准备了土壤，现在阿拉伯人的征服为倭马亚王朝开辟了道路，然后阿拔斯又来建立了一个足可以同阿契美尼德王朝相提并论的统一国家。如果我们把这两个帝国的地图拿来一起比照，我们就会发现它们的疆界非常近似；此外我们还可以发现它们的相似之处不仅在地理方面，而且还在管理方法方面，甚至在社会生活和精神生活的更为隐秘的现象方面。我们可以把阿拔斯哈里发王朝的历史作用表现为阿契美尼德王朝的恢复和再现——恢复是指它的被外力击碎了的政治机构，再现是指它的被外力侵入而中断了的社会生活。因此阿拔斯哈里发王朝可以被当作另一个统一国家的继续，而这另一个国家乃是一个迄未发现的社会最后阶段，这样一来，这种探索就又要上溯一千年了。

我们现在既然无法发现阿拔斯哈里发王朝的前一时期的那种现象，就该到阿契美尼德王朝的背后去搜索一下，看看有没有什么混乱时期，象在古代希腊历史的后期、罗马帝国建立以前的那种

情况。

阿契美尼德王朝的建立情况和罗马帝国的創立情况是不用否认地非常相似的。在細節上的主要差別是古代希腊的統一国家是在造成早些时期的混乱局面的主要国家里生长出来的，而在阿契美尼德王朝的建立情况下，罗马所起的建設性的和破坏性的作用，却是由好几个国家完成的。起破坏作用的是亚述；可是正当亚述行将完成它的任务，在它所損害的社会里建成一个統一国家的时候，它却由于过分使用武力而把自己毁灭了。当这出戏正将演到閉幕的时候，这位主角却被出乎意外地打倒了（在公元前 610 年），而它的地位也出乎意外地被一个一直是演着配角的人物所代替。阿契美尼德家族收割了亚述人种下的庄稼；不过这种頂替却并没有改变剧情的性质。

现在既然已經望见了我們所想寻觅的混乱时期，我們也許可以終于辨认出来我們所想搜尋的社会了。从反面看，我們可以說它同亚述人所属的社会是不一样的。亚述人，同在这个长期糾纏不清的历史中的晚期里出現的马其頓人一样，他們只是些来来往往的入侵者。在那个被阿契美尼德家族所統一的迄未辨別清楚的社会里，我們可以发现在当时有这样一种痕迹：由于亚述的入侵，有些文化上的成分正在被和平地排斥着，这就是阿拉米語和字母表正在逐漸地代替着阿卡得語和楔形文字。

亚述人在他們的晚期使用阿拉米字母在羊皮紙上书写，用以弥补他們傳統的刻在泥板上或石头上的楔形文字的不足。他們既然使用阿拉米字母，我們也可以推想他們使用了阿拉米語言。不論怎样，在亚述国家和其后的寿命不长的新巴比伦帝国（即尼布甲尼撒王朝）灭亡以后，阿拉米字母和語言便不断地增占优势，一直



到公元前一世紀时，阿卡得語和楔形文字在它們整个美索不达米亚祖国都完全絕迹了。

在伊朗語言的历史里也可以找到相似的变化，它本来是不大有人知道的，却突然变成了阿契美尼德王朝的統治民族“米堤亚人和波斯人”的語言。波斯人当时面对着这样一个問題，需要采用一种沒有創造出文字的語言(伊朗語或古波斯語)来进行紀錄，結果他們在石头上使用了楔形文字，而在羊皮紙上使用了阿拉米文字，但是結果是阿拉米文字生存下来成为波斯語的工具。

事实上是有两种文化因素，一种来自叙利亚，一种来自伊朗，同时呈现而且同时彼此发生了密切关系。从阿契美尼德王朝建立之前的混乱时期的后期开始，当阿拉米人开始征服他們的战胜者亚述人的时候，那个过程是一直不停的。如果我們打算在更早一个时期看看它的情形，我們就可以看一下那面宗教的鏡子，看看那同样的一个混乱时期如何同样的感染了伊朗的先知查拉图斯特拉和当时以色列及犹太的其他先知們。总的說来，据有較深影响的因素應該說是阿拉米的或叙利亚的因素，而不是伊朗的因素；如果我們再上溯到混乱时期的背后去看，伊朗的因素就淡沒了，我們所看见的是一个叙利亚社会，我們看见了所罗门王一代和他的同时代人物希兰王，他不久以前才发现大西洋和印度洋，而且早已經发现了字母表。到这里我們才算最后发现了那个社会的真实面目，它生出了一对双生的伊斯兰教社会(后来合而为一)，我們可以把这个社会定名为叙利亚社会。

在发现了这个真象以后，我們再来看看伊斯兰教那个統一教会，因为叙利亚社会正是通过了它才最后同伊朗和阿拉伯社会发生亲体关系的。这时我們可以发现在伊斯兰教会和基督教会的发

展中有一个有趣的不同之处。我們知道基督教会里的創造力的生命来源不是来自古代希腊,而是来自异乡(事实上据我們现在所知道的,是来自叙利亚)。两相比照,我們可以看得出伊斯兰教的生命泉源不是从外地来的,而是属于叙利亚社会本土的。伊斯兰教的創始人穆罕默德的灵感主要是来自一种純属于叙利亚的宗教犹太教,其次才是来自景教,这是一种叙利亚成分多于希腊成分的基督教形式。当然,象一个統一教会那样一种伟大的組織,絕不可能純由任何一个社会里生长出来。我們知道基督教里有希腊的成分,这些成分来自希腊的神秘宗教和希腊哲学。同样地,不过却輕微得多,我們也能在伊斯兰教里发现希腊的影响。然而一般說来,基督教这个統一教会的种子是来自异乡的,同它所支配的社会不是同源的,而伊斯兰教的种子則全是产自本乡本土的。

最后我們还可以測量一下伊朗和阿拉伯这两个子体社会从它們的亲体叙利亚社会的故乡各自轉移到何种程度。从安那托利亚到印度这根伊朗-伊斯兰教社会的主軸綫,可說是有了很大的轉移。而在另一方面,在叙利亚和埃及的阿拉伯-伊斯兰教社会,却包括了叙利亚社会的全部地区,这里的轉移是比較小的。

**古代印度社会。**我們现在要研究的下一个现存社会是印度社会,在这里我們在地平綫以外又看见了另一个早期社会的同样典型的迹象。在这里,統一国家是笈多王朝(約公元 375—475 年)。統一教会是印度教,它在笈多王朝时代在印度达到了頂点,排斥并且推翻了已經在这个次大陆上統治了七百年的佛教。这个次大陆本来是这两种宗教的搖籃。在笈多王朝衰落的时候入侵的外族是来自欧亚草原上的匈奴人,在这时候他們也同样地进攻着罗马帝国。他們和笈多王朝的继承国家活跃于其中的間歇期間,大約是

在公元 475—775 年。其后便开始了那个迄今还存在的印度社会。印度哲学之父商羯罗,大概活跃于公元 800 年前后。

当我们进一步要探索印度社会与之有子体关系的那个更古老的社会时,我们便发现了同叙利亚社会一样复杂的现象,出现了一个古代希腊的入侵,不过这次规模是较小的。对于印度,这种希腊人的入侵并没有从亚历山大的远征年代开始,而从对印度文化的影响来说,这是没有什么深远的影响的。古代希腊对于印度的真正入侵是开始于公元前 183—182 年左右希腊·巴克特里亚(大夏)王德米特里的入侵,而以公元 390 年最后一批有些希腊化了的入侵者的毁灭告终,这可以说是笈多王朝始建的大概年代。根据我们在研究叙利亚社会时所取得的经验,我们现在对印度,象对亚洲西南部一样,也要设法找到一个希腊以前的统一国家,以便笈多王朝好成为它的希腊以后的再现,在这里我们发现了旃陀罗笈多在公元前 323 年建立的孔雀王朝。这个王朝以公元前二世纪中阿育王的统治而闻名于世;公元前 185 年因普西亚米陀篡位而灭亡。在这个王朝出现以前,我们发现了一个混乱时期,其中充满了土邦之间的破坏性战争,而在佛陀悉达多·乔答摩的一生中都充满了这些灾难。乔答摩的一生,以及他对于人生的看法,充分证明了他所生活的那个时代是个颇不高明的时代;而除了这个证据以外,还可以从他的同时代人、耆那教的创建人摩诃毗罗的生活和思想里得到补充。在印度的这个时代里,有许多人逃避此世,而企图通过苦行来发现达到彼世的道路。再上溯到最远的古代,探索到这混乱时期的背后去,我们可以从吠陀的记载里发现一个生长时期。这样,我们就发现了印度社会的亲体社会;我们可以为它定名为古代印度社会。古代印度社会的故乡是在印度河和恒河上游的流域,它

从这里传播到整个次大陆。因此它的地理位置和它的后继者在实际上是一致的。

**古代中国社会。**探索现存社会的背景，现在只剩下一个远东社会了。在这里，统一国家是建立在公元前 221 年的秦汉王朝。统一教会是大乘佛教，它是佛教的一个变种，传入汉朝成为今日远东社会的蛹体。在统一国家灭亡以后入侵的是来自欧亚草原的游牧民族，他们在公元 300 年左右侵入汉朝的领土，不过在一百多年以前，汉朝事实上已经出现了一个间歇时期。在汉帝国出现以前，我们清清楚楚地看见了一个混乱时期，这个时期在中国历史上被称为战国，这是在公元前 479 年孔子逝世以后的二百五十年间，这个时期的两个特点是大量使用自杀性的权术和知识学术界的空前活跃，这种实际生活哲学的发达令人想起古代希腊历史上从斯多葛派的建立人芝诺到结束古代希腊的混乱时期的亚克兴战役的这一段时期。此外，在这里同在古代希腊一样，这最后几百年的混乱时期只是早些时候的一种瓦解状况发展到了顶点。到了孔子死后的时代才自己渐趋熄灭的战火，早在孔子关心人间事务以前就燃烧起来了。这位哲学家的现世智慧和他的同时代人物另一位哲学家老子的出世无为思想，都足以证明他们两位都认识到，在他们社会的历史上，兴旺的时代已经过去了。孔子对于这个社会的过去每怀敬意，而老子则转身离开了它，象基督徒们离开了毁灭之城似的，这个社会叫什么名字呢？我们也许可以方便地称它为古代中国社会。

这个古代中国社会也是通过了一个教会即大乘佛教才成为今天的远东社会的亲体社会。这个大乘佛教教会同基督教教会相似，但是同伊斯兰教和印度教不同，因为它的生命种子不是来自它起

作用的社会内部，而是从别处来的。大乘佛教看起来是生长在希腊·巴克特里亚诸王以及他们的半希腊化的继承者贵霜诸王所统治的印度土地上，而它无疑是在塔里木盆地的贵霜诸省生了根。这个时候，贵霜族在这一带地方继承了前汉的统治而后来这一带又被后汉重新征服和吞并。大乘佛教正是从这个门户传入了中国世界，而由中国的无产者将它改变得适合于自己的需要。

古代中国社会的策源地是在黄河流域，它从这里扩展到长江流域。远东社会的策源地把这两个流域都包括在内，然后一方面沿着中国海岸向西南方扩展，另一方面向东北扩展到了朝鲜和日本。

“化石”（参见第10页）。考察现存社会的子体关系到这里，已经可以使我们把那些“化石”进行分类，把它归位于它们原来所隶属的那些已经绝迹的社会。犹太人和祆教徒是在古代希腊侵入叙利亚世界以前的叙利亚社会的化石。基督一性派教徒和景教徒是叙利亚社会对古代希腊入侵的反应的遗迹，是他们对于一种本来是叙利亚宗教的希腊化的不断的和反复的抗议。印度的耆那教徒和锡兰、缅甸、泰国及柬埔寨的小乘佛教徒们是在古代希腊侵入印度世界以前的孔雀王朝时期的古代印度社会的化石。西藏和蒙古的大乘佛教喇嘛教徒和景教徒相同。它们代表着大乘佛教从原来的古代印度形式转变到后来形式的一种失败的努力——受古代希腊和叙利亚的影响，而最后却由古代中国社会采纳了。

这些化石没有一个为我们提供更多社会的线索，但是我们还有办法。我们可以再向古代搜索，我们可以为那些已经是今日现存社会的亲体社会，寻觅一下，看看它们是否也有“亲体”。

米诺斯社会。在古代希腊社会的背景上可以清楚地看出来存

在着一个更早的社会的遗迹。那个统一国家是一个以克里特島为基地的統治着整个爱琴海的海上帝国，这个帝国在希腊传说里留下了一个名字叫米諾斯的海上霸权，此外它还在諾薩斯和費斯多斯最近出土的宮殿遗迹的最上层的地层表面里留下了一个痕迹。在希腊最古的不朽文学作品《伊里亚特》和《奥德賽》里，还可以看得见在这统一国家以后的民族大迁移的情况，当然，通过了口传诗歌的处理已經变了样；此外在当时埃及第十八、十九、二十王朝的官方記載里，我們也可以见到一些眉目，它們毫无疑问地更象史实。这一次民族大迁移开始的时候好象是从爱琴海后面的欧洲大陆冲来了一股蛮族——亚加亚人等等；他們来到了海上，就把克里特的海上霸权在它自己所控制的海洋上打垮了。他們干的事在考古学上还有証据，这就是他們在考古学家們称为“后米諾斯第二分期”的末年把克里特的宮殿全毀了。这个行动的结果造成了一次人类的大洪流，这些爱琴人，征服者和战败者合在一起，以压倒的优势消灭了安那托利亚的哈梯帝国（赫梯人），然后又轉而进攻埃及，可是并未能消灭埃及的“新王国”。专家学者們认为諾薩斯大約亡于公元前 1400 年前后，埃及的史料告訴我們这次“人类的大洪流”約在公元前 1230—1190 年間。这样我們就可以认为公元前 1425—1125 年是那次間歇时期的年代。

在我們研究这一个更早期的社会历史的时候，我們遇到了一个困难，这就是我們还无法辨认克里特的文字，但是考古学上的証据已經提供了許多材料說明有一个以克里特島为中心的物质文明在公元前十七世紀的时候突然跨过了爱琴海面，传入了阿哥利斯地方，在其后二百年間又从这里逐渐散布到了大陆希腊的其他地方。还有証据可以說明这个克里特文明的存在可以上溯到新石器

时代。我們可以称它为米諾斯社会。

但是，我們能不能认为米諾斯社会和古代希腊社会的关系是同古代希腊社会和西方社会、或其他亲体-子体关系的社会一样呢？在这些其他的社会里，两个社会的联系是一个統一教会，这个教会是由旧社会的内部无产者創立的，在后来起了一种孕育新社会的蛹体的作用。但是在泛希腊主义，即奥林匹亚万神殿的主要表现里，却没有米諾斯的影响那回事。这种万神殿是在荷马的史詩里完成其古典形式的，在这里我們看见了那些蛮族用他們自己的形象創造了神，他們在民族大迁移时侵入了米諾斯世界而且把它毀掉了。宙斯大神是一个以独裁者的身分統治奥林匹斯山的亚加亚战神，他用武力推翻了他的父亲克洛諾斯，夺来了宇宙这个战利品并且把它瓜分了，把海洋和陆地分給他的兄弟波塞冬和哈得斯，而把天空留給他自己。这样一种神是彻底的亚加亚式的和属于米諾斯以后形式的。我們甚至在被推翻了的那些大神当中也看不到米諾斯宗教的痕迹，因为克洛諾斯和提坦諸神本来和宙斯及其战神們的身分是一样的。这件事使我們想到多数条頓族的蛮族在他們侵入罗马以前所放弃的宗教：这个宗教由他們的其他斯堪的納維亞同乡保存下来并且予以发展——只是在五百或六百年以后，当他們这些“諾曼人”开始民族大迁移的时候才被放弃。如果在蛮族的洪流冲进来的时候，在米諾斯社会里已經存在着什么統一教会的话，那么这种教会同崇拜奥林匹亚諸神的那种宗教之間的差別，一定有点类似基督教同崇拜奥丁神和雷神的差別一样。

是不是存在过这种事呢？根据这方面的最有威权的专家的判断，的确是有些蛛絲马迹可寻的：

“根据现在所能辨认的有关古代克里特宗教的材料，我們似乎见到

在当时不仅有一种流行的精神因素，而且在其信徒当中还有一种东西很象两千年来使东方的一系列宗教——伊朗的宗教、基督教和伊斯兰教——的信徒受感动的那种信仰。从信徒方面来看其中有一种类似宗教信条似的精神，但同希腊的想法迥然不同。……同古代希腊的宗教做泛泛的比较，也许可以说这种宗教有更多的精神成分。从另外一方面来看，它的个人成分更大些。在‘涅斯托耳之环’上，在女神的头部上面画着的蛹和蝴蝶的形状作为复活的象征，这样看来，她〔女神〕显然有力量让她的信徒在死后获得生命。她和她的信徒之间的关系是非常密切的。……她甚至到她孩子们的死后还要负保护的責任。……希腊宗教自有其神秘的部分，但是希腊的神不论男女都一样，都没有象米诺斯宗教信仰所提供的材料那样同个人有那样密切的关系。他们的不和，或是由于家庭糾紛或是由于氏族仇恨，都同他们的多种多样的形式和贡献一样明显。而在整个的米诺斯世界里，情况正与此相反，一直不断出现的却始终是那位最高的女神。……我们似乎可以大概得出这样一个结论，就是说这个宗教大体上是一个一神教，其中最高的神是一位女神。”<sup>①</sup>

关于这个问题在希腊传说里也有些证据。希腊人民还保留着关于克里特岛上的一个“宙斯”大神的传说，但是这个神却在事实上不可能是奥林匹斯山的宙斯大神。这个克里特的宙斯不是一个作战的首领，不是以一个全身武装的成年人出现并用武力来取得他的王国。他却象是一个初生的婴儿。也许他就是在米诺斯的艺术里所画的圣母怀中让众人膜拜的那个婴儿。他不但有生——而且还有死！我们知道后来的依留西斯神秘祭神仪礼中的神是来自

① 伊文思：《在克里特所发现的早期希腊宗教》(Evans, Sir Arthur: The Earlier Religion of Greek in the Light of Cretan Discoveries), 第 37—41 页。



色雷斯的神狄俄尼索斯的，这个神也是有生有死的，这是不是同米諾斯的宗教是一回事呢？是不是古代希腊的神秘祭神仪礼同近代欧洲的巫术一样，原来是来自一种已经絕迹了的社会的宗教呢？

如果基督教世界失败在北欧海盗的手里——受了他們的統治而沒有讓他們改变宗教信仰的話——我們就可以想象在几百年里，在新社会的底层用秘密的仪式所奉行的那种弥撒仪式就会是崇拜北欧的天国諸神爱西尔的那种流行的宗教。我們也可以想象这样一种新社会，在它长成以后，它就会不满足于斯堪的納維亞蛮族的宗教，而会在这新社会已經有了巩固基础的土地上去寻觅維持精神生命的食粮。在这样一种精神饥饿的状态里，一种更古老的宗教残余，就不会象在我們西方社会里的教会发现了巫术就把它消灭那样，反而会把‘它当作宝物发掘出来；也許就会有什么宗教天才为了满足他那一时代的需要，把那种潜在的基督教仪式同来自芬兰人或马扎尔人的一些晚期蛮族的对于神的崇拜形式从外面結合起来。

根据这种类似的对比，我們也許可以把古代希腊世界实际的宗教史的面貌重新描繪一下：它可以說是从色雷斯的狄俄尼索斯秘密仪式和克里特島的宙斯的生死的米諾斯神秘祭神仪礼的混合体里复活出来的古代的和传统的依留西斯神秘祭神仪礼和創造的俄耳甫斯教的新合成体——根据尼尔森的说法，俄耳甫斯教是“一个宗教天才所創造的空想宗教”。无疑地，依留西斯神秘祭神仪礼和俄耳甫斯教会都为古典时代的希腊社会提供了一种精神养分，希腊社会需要这个，可是在奥林匹亚崇拜里找不到这种出世的精神。在混乱时期会发现这种现象，在衰落时期由内部无产者所建立的統一教会也会有这个特征。

在这种比照当中，我們在神秘祭神仪礼和俄耳甫斯教里看见米諾斯統一教会的阴魂是完全不足为奇的。但是即使这种推测猜中了真象的话（在本书的另一处研究俄耳甫斯教的起源时，对这个問題还有分析），这也不能使我們认为古代希腊社会便真的是米諾斯社会的子体社会。因为如果这个教会事先沒有被杀死的话，为什么需要让它起死回生呢？除了占据米諾斯世界的蛮族以外，又有誰会来充当这个凶手呢？这些嗜杀的亚加亚人被人称为“洗劫城市的人”，但是古代希腊社会却把他們的众神当作“义父”。除非古代希腊社会首先把亚加亚人的杀人罪行承认下来，自认是弑亲者，否則古代希腊社会就无法同米諾斯社会发生子体关系。

如果我們现在再来研究叙利亚社会的背景，我們就会发现曾在古代希腊社会的背景里所发现的事物，有一个統一国家和一个民族大迁移，而这些同米諾斯历史的最后几个阶段里出现的事物原来是一件事。在米諾斯后期的民族大迁移里的最后一次动荡乃是一大批被逐出家乡的人类的大洪流到处失散地去寻觅新的居住地方，驅逐他們的人是从北方来的最后一批蛮族，即所謂多利安人。这些逃难的人先被赶到埃及，进不去，其中一部分便在埃及帝国的东北海岸一带定居下来，这些人就是《旧約全书》故事里所說的非利士人。这些从米諾斯世界逃出来的非利士难民在这里遇见了希伯来游牧民族，这些人是从阿拉伯的无人地带飘流到这埃及的叙利亚屬地上来的。在更北方，黎巴嫩的群山同时既限制了阿拉米游牧民族的滲入，又保护了沿海一带的腓尼基人，他們受到非利士人的攻击，但是总算是活下来了。在动荡平靜下来的时候，从这些因素里便产生了一个新社会，即叙利亚社会。

如果說这个叙利亚社会同任何一个更古老的社会有关系的

話，那么那个社会就是米諾斯社会，而它同米諾斯社会的关系完全和希腊社会同米諾斯社会的关系一样。叙利亚社会从米諾斯社会接受的一件遗产也許是字母表（但是这一点还不能肯定）；另外一件也許便是对于远距离航海的爱好。

乍看起来，說叙利亚社会是来自米諾斯社会也許是令人惊异的。我們本来以为在叙利亚社会的背景上发现的統一国家就是埃及的“新王国”，而且犹太人的一神教是埃赫那頓一神教的复活；但是在証明材料上却不是这样。同时也沒有材料可以証明叙利亚社会对这几个社会的子体关系：安那托利亚的哈梯帝国（赫梯人）所代表的社会，乌尔的苏末王朝及其继承者巴比伦的亞摩利王朝所代表的社会。这些社会我們在下面研究。

**苏末社会。**当我们检视古代印度社会的背景时，首先引起我們注意的便是吠陀所代表的宗教。这个宗教和奥林匹亚崇拜一样表现了在民族大迁移时期来自蛮族当中的証据，而絲毫沒有来自社会衰落的混乱时期里的内部无产者所創造的那种宗教的显著特征。

在这个問題中的蛮族是雅利安人，他們在古代印度史的黎明时期出现在印度的西北部，就象亚加亚人在希腊史的黎明时期出现在爱琴海上一样。如果拿古代希腊社会同米諾斯社会之間的关系来比照，我們就應該在古代印度史的背景上找到一个統一国家，在它的国境以外还應該找到一片无人之地，而雅利安人的祖先便以一种外部无产者的資格住在那里，一直住到統一国家的崩潰才讓他們进来。能不能找到这个統一国家和指出那片无人之地的所在呢？我們也許可以用另外提两个問題的办法来取得答案：雅利安人是从哪里进入印度的？其中是不是有一部分人从同一地点出

发,但是到达了另一个地方?

雅利安人所用的語言属印欧語系;这一語系的历史分布——一个語族在欧洲;另一个語族在印度和伊朗——証明雅利安人是从欧亚草原进入印度的。他們所采取的路綫后来有許多人走过,一直到十一世紀的土耳其侵略者伽色尼的马赫穆德和十六世紀的莫兀儿帝国的建立者巴卑尔。现在如果我們研究一下土耳其人的分布情况,我們就会发现其中一部分向东南方进入印度,而另一部分則向西南方进入安那托利亚和叙利亚。例如,同伽色尼的马赫穆德同时进行的就有塞尔柱土耳其人的入侵,其結果引起了我們西方社会的十字軍式的反攻。在古代埃及的記錄里有材料可以証明,在公元前 2000—1500 年間雅利安人突出了欧亚草原散布到其他地方,这种情况正同三千年后土耳其人的情形一样,他們也从这个地方突出草原散布到四方。根据印度的材料,我們知道有些人进入了印度,而另外一些人則占据了伊朗、伊拉克、叙利亚,最后还有埃及。在公元前十七世紀时,他們在埃及建立了一个蛮族的軍人統治,在埃及历史上他們被称为喜克索人。

是什么原因促成雅利安人的民族大迁移呢?我們也可以用再提一个問題的办法来解答:是什么原因促成土耳其人的民族大迁移呢?在历史記錄里,对于这样一个問題是有答案的:是由于阿拔斯哈里发王朝的崩潰,土耳其人才向两方面分散,因为垂死的阿拔斯王朝在本土和在印度河流域的边陲一带屬地上都为土耳其人提供了掠夺的对象。这一种解释能不能為我們提供雅利安人同样分散的綫索呢?能够;因为当我们看一下公元前 2000—1900 年左右的亚洲西南部的政治地图的时候,我們发现有一个統一国家,同巴格达的哈里发王朝相似,它的首都是在伊拉克境內,它的国境也是

从这同一中心按着相同的方向蔓延到四方。

这个統一国家是苏末和阿卡得帝国,大概在公元前 2143 年或 2079 年由乌尔的苏末人乌尔-恩格建立的,而在公元前 1754 年或 1690 年左右亚摩利人汉穆拉比又把它重建起来。在汉穆拉比去世以后,这个帝国的崩溃促成雅利安人民族大迁移时期的开端。没有直接的証明材料足以說明这个苏末和阿卡得帝国曾經扩展到印度,但是近来的考古发掘工作却証明有这种可能,因为在印度河流域出土的文物里(根据最初发现的两处遗址的年代大約是从公元前 2500 年左右到公元前 1500 年左右)証明这里当时的文化同伊拉克的苏末人的文化有非常密切的关系。

我們能不能識別在其历史上以苏末和阿卡得帝国为其統一国家的那个社会呢?在检查这一个帝国的前身的时候,我們发现一个混乱时期,其中有一位显著的人物,叫阿加德的薩良,他是一个阿卡得族的軍人。再往古代搜寻,我們发现了一个生长的和富于創造的时代,关于这个时代的事迹,近来在乌尔的发掘已經提供了許多証明。我們还不知道这个时代可以追溯到公元前 4000 年以前多久的时代。这个社会我們可以称之为苏末社会。

**赫梯社会和巴比伦社会。**在識別了苏末社会以后,我們可以再进而識別另外两个社会,但是这次的次序却不是由后到先,而是由先到后。

苏末文明伸展到了安那托利亚半島的东部,这一帶地方后来人称之为加帕多家。考古学家們在加帕多家发现了一些泥版文书,上面刻有楔形文字的商业文件,这个足以作为証明。在汉穆拉比死后,苏末人的統一国家崩溃了,加帕多家这一帶地方被一群从西北方进来的蛮族占領了,在公元前 1595 年或 1531 年左右,在这一

帶的主要繼承國家的統治者，哈梯的牟爾舒爾王一世，侵入並且洗劫了巴比倫。侵略者囊括戰利品撤退了，這時另外有些蠻族，即伊朗的喀西特人在伊拉克建立了政權，這個政權持續了六百年之久。這個哈梯帝國變成了赫梯社會的核心，關於這個社會我們的知識是很零碎的，而且還大部來自埃及的紀錄，因為在圖特摩斯三世（公元前1490—1436年）把埃及的勢力擴展到敘利亞以後，赫梯人就不斷地同埃及人作戰。赫梯帝國的毀滅，是由前面已經談到過的推翻了克里特帝國的那一次民族大遷移所造成的。看起來好像赫梯人繼承了蘇末人的諸神系統，但是他們自己也另有一種宗教，此外還有一種象形文字，至少有五種不同的赫梯語言是用這種文字書寫的。

在埃及的公元前十五世紀的材料里，我們在蘇末社會的家鄉，發現了另外一個同蘇末社會有關的社會：這就是巴比倫王國，喀西特人的勢力，在那里一直繼續到公元前十二世紀的亞述和埃蘭時期。在蘇末地方出現的這一個較晚的社會的各種制度，在許多方面都同早出現的那個蘇末社會非常相似，以致我們不易決定究竟這是一個單獨的社會呢，還只是蘇末社會的尾聲。然而我們無妨對它優待些，稱之為巴比倫社會。在這個社會的最后一个階段里，大約在公元前七世紀的時候，這個社會在它的內部慘遭了一次百年戰爭的破壞，戰爭的一方是巴比倫王國，另一方是亞述人的軍事力量。到亞述毀滅以後，這個巴比倫社會還存在了七十年，最後才被居魯士的阿契美尼德王朝這個統一國家所吞并。這七十年包括了尼布甲尼撒王朝統治時期和猶太人在“巴比倫囚虜”的時期，對於他們來說，居魯士是以上天派來的解放者的身份出現的。

埃及社會。這個非常值得注意的社會在公元前4000年間出現

在尼罗河的下游，而在公元第五世紀灭亡。它的全部生存時間比我們西方社会迄今为止的寿命至少长三倍。这个社会既无亲体社会又无子体社会；没有一个现存的社会可以称它为自己的祖先。它利用了石头并且用石头取得了輝煌的不朽。那些金字塔已經为它的創造者們的存在作了約五千年的默默无言的証人，看起来也許还会存在几十万年。它們的寿命甚至会比人类的寿命还更悠久些也未可知，也許到了一天已經沒有了人类的思想活动，它們还会繼續存在着說：“在亚伯拉罕存在以前，我就存在了”。

这些庞大的金字塔式的坟墓在許多方面說明了埃及社会的历史。这个社会存在了大約四千年之久，但是其中的一半時間，我們可以說埃及社会并不是个有生命的有机体，它可以說是一个死了的有机体，只是还没有下葬罢了。在古代埃及的历史里，有一大半時間是一个漫长的結束时期。

如果我們检查一下这个历史，我們可以发现其中有四分之一多一点是生长的时期。它的生命力首先表现在克服特別困难的物质环境方面——把本来布满尼罗河下游和三角洲一帶的不适于人类居住的丛林沼泽地区加以疏浚、排水和开垦——其后它的高涨的生命力又表现在所謂成立王朝以前的时代，它使埃及世界出现了早熟的政治統一的局面，而在第四王朝的庞大无比的物质建設成就中达到了高峰。这个王朝是埃及社会的特有的成就的頂点：在巨大規模的工程事业里把人类的劳动很好地組織起来，从填平沼泽到建筑金字塔。在政治管理和艺术方面，这时候也达到了頂点。甚至在宗教的領域里，在通常人說的智慧总是来自痛苦的这方面，所謂“金字塔的文字”也証明了在这个时代誕生了两个宗教运动——太阳崇拜和奥西里斯崇拜的宗教——它們誕生了、互相发

生了冲突并且初步互相有了影响，然后在埃及社会已經衰落以后才成熟。

从第五王朝过渡到第六王朝的时候(約在公元前 2350 年)，顶点已經越过、衰势已經形成的时候，我們才看出来在其他社会的历史里的那种熟悉的衰落现象逐一出现。埃及的統一王国分裂成許多彼此爭战不休的小国，这显然是一个混乱时期的现象。在大約公元前 2052 年，在埃及的这个混乱时期以后出现了一个統一国家，这个国家是由底比斯的地方王朝建立的，在第十二王朝时期(約在公元前 1991—1786 年)趋于巩固。在第十二王朝以后这个統一国家又衰落了，在其后的間歇时期里出现了喜克索人侵入的一次民族大迁移。

看起来这个社会到这里好象是結束了。如果我們采用一般的研究方法，从公元第五世紀往古代探索，到这里我們也許就会停下来說：“我們已經从五世紀起，沿着正在消失的最后足迹，把埃及的历史上溯了两千一百年，終于发现了在一次統一国家之后出现的一次民族大迁移。我們已經发现了埃及社会的源头，而且还在这里看见了一个更古老社会的結尾。那个社会我們將称之为‘尼罗社会’”。

我們不能采取这个办法，因为如果我們繼續向前搜索，我們发现的并不是个新社会而是个很不同的东西。蛮族的“继承国家”被推翻了；喜克索人被驅逐出去了，以底比斯为首都的統一国家有意无意地恢复了。

从我們现在的眼光来看，这一次复国是埃及历史上从公元前十六世紀到公元五世紀間唯一具有重大意义的事件（除了埃赫那頓的流产的革命而外）。这一个統一国家不断地推翻了又建立起



来，足足拖延了两千年。并没有什么新社会。如果我们研究埃及社会的宗教史，我们也可以在这里发现，在间歇时期以后，有一种从早一些的衰落时期承受下来的属于少数统治者的宗教在广泛地流传着。可是这种流传却不是没有斗争的，它首先同一个统一教会取得了谅解才取得了立足之地。这个统一教会是在早些时候的衰落时期由埃及的内部无产者从奥西里斯宗教里创造出来的。

奥西里斯宗教是从河口三角洲那里来的，并不是来自埃及社会的政治历史的摇篮——上埃及。埃及宗教史的主流便是这两种宗教的斗争，一方面是属于地上和地下的神，它是耕种的神，轮流在地上出现又消失在地下；另一方面是天上的太阳神。而这一种神学上的冲突是同产生这两种信仰的社会阶层之间的政治的和社会的冲突有密切关系的，并且恰好是这种政治冲突和社会冲突在神学上的表现。太阳神的名字叫赖，这种信仰是由赫里俄波里斯的僧侣们掌握的，赖神的形象可以说是表现了法老的模样，而奥西里斯崇拜却是一种民间宗教。这个冲突是一种已经有了基础的国家教会同一种以个人信仰为基础的民间宗教之间的冲突。

这两种宗教之间的基本差别表现在它们对于信徒死后的出路方面。奥西里斯在阴间统治着它的无数死了的群众。而赖神却不是没有理由地让它的信徒赎身复活上升到天堂。但是这种神化却是有条件的，只有付得起代价的人才能够复活，而这个代价又不断的提高，以致到后来这种升天的不朽专利只有法老和他宫廷里的王公大臣们才能享受，而且还要法老先赏恩让他们有条件购买不朽才行。伟大的金字塔正是这种用建筑上的豪华企图取得个人不朽的标志。

同时奥西里斯宗教的势力在逐步扩大。它对于信徒们所许下

的不朽之愿同賴神的天堂比較起来也許是个寒儉不堪的东西，但是它却是无数人民在这个世界上成天为了他們主人取得永恒幸福的无边苦难中的唯一慰藉。埃及社会分裂成两个部分，一边是少数統治者，另一边是内部无产者。赫里俄波里斯的僧侶們面对着这种危险便設法把奥西里斯宗教容納下来使它变成无害之物，可是在这种交易里奥西里斯占了很大的便宜。当它插足于法老的太阳神崇拜以后，它就把有关升天成神的这一套仪式施舍給人类大众。这一种混合宗教的纪录便是人称为“死者书”的东西——这是一种“万人升天不朽指南”之类的玩意，在整个埃及社会的两千年的“尾声”中居于宗教生活中的統治地位。賴神的要求变成不是金字塔而是正义，这种思想占了优势，奥西里斯以阴間的大法官面貌出现，根据人們在生前的行动来安排他們今后的命运。

我們在这里，在古代埃及的统一国家統治之下，看见了内部无产者所創立的一个統一教会的綫索。如果埃及的统一国家沒有复国的話，这个奥西里斯教会的命运又将如何呢？它会不会变成一个新社会的蛹体呢？第一，我們需要它首先同化喜克索人，象基督教会同化蛮族那样。但是它并没有这样做；对于喜克索人的仇恨引使它和少数統治者的死亡了的宗教形成了不自然的联盟，而在这种过程中奥西里斯宗教变了质而且降了格。不朽的命运又拿来出售，不过这回的价格却不是金字塔，而只不过是一卷紙草卷上的几句經文。我們也可以想象这种薄利多售的办法是可以使那个制造商获得最大利潤的。似这样，在公元前十六世紀的“复国”事件便不仅是一次統一国家的复兴；而更是奥西里斯教会的富有生命的組織和垂死的古代埃及社会的死亡了的組織的一次大合并，并成了一个整体——这一种社会的混凝土經過了两千年才干透。

这个重建的埃及社会是完全沒有生命的，因为虽然有过一次努力打算让它起死回生，还是无效。法老埃赫那頓这个人曾經打算采取一次突然的行动来进行一次宗教上的变革；内部无产者的奥西里斯教会在早已过去的混乱时期里一直想做这件事而沒有結果。埃赫那頓天才地創造了关于神和人、生命和自然界的一种新观念，而且用一种新的詩歌和艺术把它們表达出来；可是已經死了的社会是不会复活的。他的失敗証明了我們的意見是正确的——埃及历史从公元前十六世紀以来所表现的社会现象是一个社会結束时期的现象，而不是一个新社会从生到死的现象。

**安第斯社会、尤卡坦社会、墨西哥社会和馬雅社会。**在西班牙的武士們到来以前，美洲产生过这里所提的四个社会。秘魯的安第斯社会在它于1530年被毕薩罗毁灭以前，已經发展成为一个統一国家，印加帝国。墨西哥社会的情况也大体相同，那个即将出現的統一国家是阿茨蒂克帝国。在奇泰斯远征的时候，特拉斯卡拉是仅存的一个重要的独立城邦，其后特拉斯卡拉支持了奇泰斯。在尤卡坦半島上的尤卡坦社会在四百年以前就被墨西哥社会所并吞。墨西哥社会和尤卡坦社会都是更早的一个社会的子体社会。那个社会是馬雅社会，它似乎比继承它的两个社会达到过更高些的和更富有人情意味的文明水平。这个社会在公元第七世紀时突然神秘地結束了，只在大雨連年的尤卡坦森林里留下了它的伟大古城的遗迹来紀念它的存在。这个社会在天文学方面非常出色，它的历法在計算方面达到惊人的精确程度。奇泰斯在墨西哥所发现的駭人的宗教仪式好像是从馬雅人古代宗教流传下来的，不过只是更为野蛮罢了。

我們的研究迄今为止讓我們看見了二十个社会，其中大部分

都是另一个社会或几个社会的亲体或子体：现在总述一遍，計有西方社会、东正教社会、伊朗社会、阿拉伯社会（伊朗社会和阿拉伯社会现在合为一个伊斯兰教社会）、印度社会、远东社会、古代希腊社会、叙利亚社会、古代印度社会、古代中国社会、米諾斯社会、印度河流域文化、苏末社会、赫梯社会、巴比伦社会、埃及社会、安第斯社会、墨西哥社会、尤卡坦社会和马雅社会。我們不知道巴比伦社会是否能够脱离苏末社会而独立存在，另外也可能有两个社会实际上可以合面为十，象埃及社会的結束时期的社会那样。但是在沒有更多更好的理由出现以前，我們还是把它們当作独立的社会来看。也許还可以把东正教社会分为拜占庭东正教社会和俄罗斯东正教社会；把远东社会分为中国社会和朝鮮-日本社会。这样就社会的总数增加到二十二个；自从写作本书以来，又发现了第二十三個，即黄河流域古代中国文明以前的商代文化。詳細的情况和理由留到下章討論。

### 三 社会可以比較

#### (1) 文明社会和原始社会

这部著作的目的就是要系統地比較这二十一个社会，但是在进行这项工作以前，从一开始，我們必定会遇到几种可能的异議。第一个最简单的反对我們的理由也許是这样的：“在这些社会之間，除了它們全是‘可以自行說明問題的研究范围’这个事实以外，沒有其他共同的特点，而这一个特点又太广泛而意义不明，很难說明什么实际問題。”

我的答案是这样的。我的所謂“可以自行說明問題的研究范围”的那些社会，好比是一个“属”，而我們的二十一个标本只是其中的一个特別的“种”。这一个“种”的社会通常是被称为文明社会的，以別于另一种“可以自行說明問題的研究范围”的那种原始社会。事实上在这个“属”里只有这两个“种”。因此，我們这二十一个社会就一定有一个共同的特点，这个特点就是只有它們具有文明。

在这两个“种”之間立刻又出现了一个差別。已知的文明社会的数目是很小的。已知的原始社会的数目却大得多。在1915年有三位西方的人类学家做过一次原始社会的比較研究的旅行，他們只登記那些有充分材料的社会，其結果共登記了六百五十个，其中大部分现在还存在着。自从大約在三十万年以前人类第一次以人的身份出现以来，一共有过多少个原始社会出现和消灭，那个数字

是不可能想象的，但是不管怎樣，原始社會的數目一定比文明社會的數目大得多。

如果拿每一個個體的大小來講，文明社會却比原始社會大得多。大多數原始社會的壽命是比較短的，地理面積是比較小的，包括的人數也比較少。如果我們能夠把現存的五個文明當中的任何一個龐然大物，拿來統計一下它在已往經過的若干世紀中所包括的全体人數，很可能會超過全体原始社會自人類出現之日起所包括的人數總和。然而我們要研究的並不是個人而是社會，我們只要知道這樣一個事實就夠了，那就是據我們所知道的具有文明發展的社會的數目是比較少的。

## （2）關於“文明的統一”的錯誤概念

反對我們說二十一個文明社會是可以比較的第二个理由正好同第一個理由相反。這就是有人認為沒有二十一個可以識辨的社會來代表這麼一個社會品種，而只有一個社會——我們的西方社會。

這樣一種文明統一的理論是一個錯誤的概念，近代西方歷史學家受了他們的社會環境的影響而誤入了這一歧途。所以會發生這種錯誤，是由于在近代歷史時期，我們自己的西方文明用它的經濟制度之網籠罩了全世界，在這樣一種以西方為基礎的經濟統一之後又來了一個以西方為基礎的政治統一，其範圍也差不多；因為西方軍隊和政府的勝利雖然沒有象西方的工廠主和技術人員的勝利那樣廣泛而徹底，但是也不能不承認現在世界上的所有國家都成了一种源自西方的單一政治制度的一部分。

這些事實是驚人的，但是認為它們就是文明統一的證據却未

免有点肤浅。虽然世界各地的經濟的和政治的面貌是西方化了，但是它們的文化面貌却大体上維持着在我們西方社会开始經濟的和政治的征服事业以前的本来面目。在文化方面，只要有眼睛会看的人，就可以发现那四个现存的非西方文明的輪廓还是非常清晰的。可是許多人却没有这样的眼光；他們的观点可以用这件事來說明，在英語里使用了一个“土著”(natives)这样的字，而在其他西方語言里也有类似这样的字。

当我们西方人把別人喚作“土著”的时候，我們就等于在我們的观念里把他們的文化特色暗中抹杀了。我們把他們看成是充斥当地的野兽，我們只是碰上了他們，同碰上了当地的动物和植物一样，并没有把他們当作是同我們一样具有感情的人。只要我們把他們当作“土著”来看，我們就可以消灭他們，或是(在今天也許更可能这样)馴化他們，而且还认真地相信(也許并不是完全錯的)我們是在改良品种，但是我們却一点也不了解他們。

除了由于西方文明在物质方面的世界性胜利而产生的假象外，所謂“历史統一”的錯誤概念——包括那样一种推論，认为文明的河流只有我們西方的这一条，其余所有的文明不是它的支流，便是消失在沙漠里的死河——还有三个来源：自我中心的錯觉，“东方不变論”的錯觉，以及說进步是沿着—根直綫发展的錯觉。

談到自我中心的錯觉，这本是一种自然现象，害这种病的人并不限于我們西方人。犹太人的这种錯觉是說他們自己不是几种“选民”之一，而是唯一的“选民”。我們称作“土著”的人，犹太人称之为“异教徒”，而希腊人則称之为“蛮族”。但是“自我中心的錯觉”的最杰出的一个代表也許还是中国賢明的乾隆皇帝在1793年交給英国使节轉給英王乔治三世的那封信：

“咨尔国王，远在重洋，倾心向化，特遣使恭齎表章……朕披閱表文，詞意肫懇，具見尔国王恭順之誠，深為嘉許……

“至尔国王表內，懇請派一尔国之人，住居天朝，照管尔国买卖一节，此則与天朝体制不合，斷不可行……若云仰慕天朝，欲其觀习教化，則天朝自有天朝礼法，与尔国各不相同，尔国所留之人，即能习学，尔国自有风俗制度，亦斷不能效法中国，即学会亦屬无用。

“天朝撫有四海，惟勵精圖治，办理政务，奇珍异宝，并無貴重。尔国王此次齎进各物，念其誠心远献，特諭該管衙門收納。其实天朝德威远被，万国来王，种种貴重之物，梯航毕集，无所不有。尔之正使等所亲見，然从不貴重奇巧，并無更需尔国制办物件。”<sup>①</sup>

在这封信交出以后的一百年里，乾隆那里的人民的驕傲就受到了一系列失敗的挫折。驕傲的結果向来是这样的。

“东方不变論”的錯觉也是非常流行的，可是认真研究起来却毫无根据，因此研究它的起因也不能引起什么人的兴趣和重視。这种論点的来历也許是因为“东方”（这里的所謂“东方”是包括从埃及到中国的全部地方）曾一度比西方前进許多，而现在却远远地落在后面了；因此，当我们前进时，它却是不变的。尤其是我們應該記住，对于一般的西方人來說，他們所熟悉的唯一有关“东方”的古代历史就是《旧約全书》里面讲的那些故事。当近代的西方旅客們怀着又惊又喜的心情看见了阿拉伯沙漠边缘的外約旦的人民生活在今天同在《創世記》里所描写的族长們的生活一模一样的时候，这种所謂“东方不变論”就好象获得了鉄証。但是这些旅客們所遇到的并不是什么“不变的东方”，而是不变的阿拉伯草原。在草原上，自然环境对于人类是一种非常残酷的監工，在这种条件之下人們适应的能力是非常有限的。它对于所有敢于在那里生活的人們，不

① 王先謙編：《九朝东华录》，卷四七，十五——十六。



分老幼，都严格地要求一种艰苦而很少改变的生活方式。拿这个现象来作为说明“东方不变論”的証据是无知的。譬如，在西方世界的阿尔卑斯山谷里，在有些旅客不到的地方，那里居民的生活就同在亚伯拉罕时代他們祖先所过的生活一样。如果这样推理，岂不是也可以得出一个“西方不变論”来了。

把进步看成是直綫发展的錯觉，可以說是把人类的复杂的精神活动处理得太簡單化了。我們的历史学者們在“分期”問題上常常喜欢把历史看成是竹子似的一节接着一节地发展，或者看作现代的扫烟囱者用来把刷子伸入烟道的可以一节一节地伸长的刷把一样。他們接受下来的那种刷把原来只有两节——“古代”和“近代”，大体上同《旧約全书》和《新約全书》的时间，或公元前和公元后的时代相同。这样一种把历史分为两段的办法还是古代希腊社会的內部无产者的残余看法。这不过是表现他們对于古代希腊的少数統治者的离心思想，故意把古代希腊的种种制度和基督教会絕對地对立起来，但是其結果却造成了他們的自我中心的錯觉，使他們把我們的二十一个社会里从一个到另一个的轉变看作是全人类历史上的一个轉捩点了<sup>①</sup>。由于他們当时的知識有限，他們有这种想法也就可以原諒了。

过了一些年以后，我們的历史学者們认为在他們的能伸縮的刷把上再加一节才更方便，于是他們便在中間插上了一节，称之为“中世紀”。但是“古代”和“近代”本来是代表古希腊历史和西方历

---

① 在法兰西第一共和国成立的时候，那些創建人就有着同样的想法，他們认为当时是一个新的历史时代开始了，过去的全是“旧时代”，而在1792年9月21日开始了一个新的年代；十二年后，常識和拿破仑的保守主义廢除了这个办法，可是那十二年却以其果月和热月一直使历史学家們感到非常麻煩。

史这两大段的,现在加了个“中世紀”,而“中世紀”和“近代”却只不过代表西方历史里的两个章节。因此“古代+中世紀+近代”的这样一个公式就錯了;它應該是“古希腊+西方(中世紀+近代)”。可是就这样也还是不行,因为如果我们把西方历史上的某一章节标明为一单独的“时期”,那么对于其他章节为什么不能同等对待呢?完全不能說以 1475 年左右来作一个分期界限就比以 1075 年左右作为一个分期界限有更重大意义,同时我們有充分理由认为大概从 1875 年左右起我們已經又进入了一个新的阶段。既如此,那么就該这样:

西方历史第一期(“黑暗时代”), 675—1075 年。

西方历史第二期(“中世紀时代”), 1075—1475 年。

西方历史第三期(“近代”), 1475—1875 年。

西方历史第四期(“近代后期”?), 1875—?

但是我們說到題外去了,因为把古代希腊历史和西方历史同历史本身——不管是古代还是近代——对等起来是眼光短浅的无礼行为。这就好象是一位地理学家写了一部书,书名叫《世界地理》,而其实却全是談地中海流域和欧洲。

此外还有一种非常不同的历史統一論的說法,这种說法同流行的和傳統的錯觉很一致,但討論迄今,同我这本书的理論不同。在这里,我們面对的事实并不是什么市场的偶像,而是近代人类学家推理的結果:我們所指的是斯密斯在他的《古代埃及人和文明的起源》以及佩里在他的《太阳的子孙:早期文明史的研究》里所提出来的传播論。这些作者所相信的“文明統一論”另有一种意义:他們所指的并不是这个唯一的西方文明在昨天或明天所完成的世界性的传播行为,而是指的古代埃及文明在几千年前就已經完成了

的传播行为——这个文明我正好把它当成是几个死了的文明之一，而且还认为它并无任何“后代”。他们认为古代埃及社会是历史上的唯一不假任何外力就独立地创造了文明的例证。所有其他一切的文明都是来自埃及，甚至包括美洲在内。他们所假设的埃及影响是通过夏威夷和复活节岛到达美洲的。

当然，有许多技术、办法、组织和思想、从字母表到胜家牌缝纫机，都是利用了传播的办法从一个社会传播到另一个社会的。今天远东的人普遍饮茶、阿拉伯人普遍饮咖啡、中美洲人普遍饮可可、亚马孙人用橡胶、中美洲人吸烟的习惯、苏末人的十二进位制（我们的先令也是这样）、大概是发源于印度斯坦的所谓阿拉伯数目字，等等，都得归功于传播之力。但是虽然有步枪的从发明之地逐渐遍及到各地的事实，却不能因此说明弓箭也采用了同样的办法普及各地的。不能说，因为机器织机是从曼彻斯特传到世界各地的，因此就说明冶金技术也必须只有一个来源。这种事情的真实情况常是完全不同的。

虽然近代的唯物主义有许多妄论，文明却无论如何也不是由这些材料构成的；它们并不是由缝纫机、烟草和步枪构成的，甚至也不是由字母表和数目字构成的。在商业上输出西方的一种新技术，这是世界上最容易办的事。但是让一个西方的诗人或圣人在一个非西方的灵魂里也象在他自己灵魂里那样燃起同样的精神上的火焰，却不知道要困难多少倍。传播论有一定的价值，但是必须指出原始的创造在人类历史上的重大作用，由于人性一致的原则，我们应当记住原始创造的火花或种子可以迸发出任何生命的火焰或花朵。凡是在传播论对人类的某些成就是否有贡献发生争论的所在，我们都可以让传播论者负一点作证的义务。

“弗里曼在1873年写道：‘我們不应当怀疑，当不同国家发展到了一定的社会发展阶段，需要某些发明的时候，这些文明生活里的許多重大的发明就会在遙远的时代和遙远的地方，被人們一次又一次地发明出来。印刷术就是这样在中国和在中世紀的欧洲彼此毫不相干地发明出来的；人們早就知道在古代罗马有一种类似的办法在許多方面被人采用，可是就没有人大胆地采取步驟把它应用在书籍印刷方面。文字的情况也同印刷的情况一样，而且我們还可以从截然不同的艺术方面找到另外的証明。如果我們把埃及、希腊、意大利、不列顛群島和中美古城废墟的早期建筑遗迹加以比較研究，我們就会发现拱门和圓頂这些伟大的发明在人类的艺术史里絕不只被創造过一次。……我們也无須怀疑，在文明生活里还有許多简单而必不可少的艺术——如磨的使用、弓的使用、马的馴化、独木舟的控制——也都在很不同的年代和很不同的地方一再地发明出来。……政治制度也是这样。同样的制度常常在相距很远的地方同时出现，这只是因为相距很远的時間和地点出现了需要这种制度的同样条件。’”<sup>①</sup>

一位近代的人类学家也有同样的看法：

“人类的思想和行为之所以相似，主要是由于所有的人們的腦子結構相同，因此他們的心理状态也相同。在人类发展史的各个已知阶段里，人的生理机能在組織上和神經活动上基本相同，因此在人的心理上就有某些共同特征、动力和行动方法。……这种腦力活动的相同之处可以用这样的例子來說明：十九世紀的科学家达尔文和华萊士，研究同样的材料，同时得出了进化論的結論；在同一个时代里許多人对于同一个发明或发现爭取优先权，也說明了这样一个事实。人类共同心理的相似活动——只是他們的材料更不完全，他們的力量更粗糙，他們的結果更不明确——可以說明为什么在这地球上的許多彼此远离的地方和互不

<sup>①</sup> 弗里曼：《比較政治学》(Freeman, E. A.: Comparative Politics)，第31—32頁。

交往的人群当中，都会出现象‘图腾崇拜’、‘外婚制’和許多‘斋戒’那些信仰和制度。”<sup>①</sup>

### (3) 文明的可以比較的情况

我們現在已經談過了對於我們的比較研究計劃的兩種反對意見：一種說我們的二十一個社會除了都是“可以說明問題的历史研究範圍”之外，別無共同的特征；另一種說，由於文明是統一的，其結果許多文明都可以合而為一。此外我們的批評家們即使承認了我們對這些反對意見的解答，他們還可以堅持說我們的二十一個文明還是不能比較的，因為這些文明不是同時代的。其中七個現在還活着；十四個已經絕迹了，此中至少有三個——古代埃及文明、蘇末文明及米諾斯文明——是屬於“历史的黎明時期”的。這三個，也許還有別的，從時間上來說是同現存的文明隔開了整個的“有史時期”的。

答案是：時間的長短是相對的，在已知的文明最初出現之日起到今天，其間還不足六千年。研究我們現在的這個問題應該用同這個問題有關的時間表來計算，就是說用文明社會本身的壽命來計算。如果是這樣，那麼從文明社會之間的前後關係來看，歷史長的文明社會也才不過有三代，而每一個有三代歷史的文明社會加在一起才不過剛剛超過六千年，因為第三代現在都還活着。

我們縱觀各個文明社會的情況是無論哪一個也沒有超過第三代。這件事實說明，這一個品種從它的時間指標來說還是很年輕的。除此而外，它的絕對年齡迄今為止如果同原始社會那個姊妹品種來比較的話，可以說是很短的，因為原始社會是同人類同年

<sup>①</sup> 莫非：《原始人：他的主要問題》(Murphy, J.: Primitive Man: His Essential Quest)，第8—9頁。

的，它的存在時間，就平均的估計數字來說也有三十萬年了。我們平常說有些文明社會是屬於“歷史的黎明時期”，這個說法是指的“文明”社會的人類歷史；如果我們說的是地球上人類的全部歷史的話，那麼我們就會發現產生文明的時間，同人類全部歷史的時間實在差得遠。它僅僅只占人類全部時間的百分之二，或五十分之一。根據這種情況，我們可以承認，為了我們的研究目的，所有的這些文明社會都可以說完全是同時代的。

即使我們的批評家們放棄了他們的時間長短論，他們還可以用價值不同論來反對文明是可以比較的。有不少的所謂文明可以說是毫無價值的，事實上是非常“不文明”的，拿它們的經驗來同“真正”文明（當然是指我們的文明）的經驗來相比，豈不是浪費腦力？關於這個問題，我請求讀者們暫時不作結論，先看看這種腦力會產生什麼結果。同時我還要請他不要忘了，所謂價值，同時間一樣，也是個相對的概念；所有的我們這二十一個社會，如果同原始社會相比，都可以說是有很大的成就的；如果同任何理想的标准相比，它們全部都還是非常不夠，其中任何一個都沒有資格瞧不起別人。

事實上，我們認為所有的二十一個社會都可以假定在哲學上是屬於同一時代的，在哲學上是價值相等的。

最後，即使我們認為那些批評家們都已經同意了我們上述的意見，他們還可以說文明的歷史只不過是一系列的歷史事實；而每一件歷史事實都自成一種實質上的統一體；而且歷史是不重演的。

我們的答案是：雖然每一件事實，象每一個人一樣，是一個實質上的統一體，因此在某些方面是无法比較的，可是在其他方面它却還可以說是它那一類當中的一個成員，所以同那一類當中的其他成員還是可以比較的。沒有任何兩個生命體，不管是動物還是植

物，是完全一样的，但是不能因此就取消生理学、生物学、植物学、动物学和人种学这些科学。人类心理更是个复杂的不易捉摸的现象，但是我们虽然对于心理学迄今为止的成就有种种悬殊的估价，我们却不否认心理学这门科学的存在和努力工作的权利。我们也同样承认对于原始社会做比较研究工作的人类学。我们当前的企图正是要象人类学对于原始的品种那样，研究一下“文明”社会这个品种。

但是我们的态度要到这一章的最后一节才能说清楚。

#### (4) 历史、科学和虚构

可以采取三种不同的方法来观察和表现我们研究的对象，其中也包括人类生命的现象。第一种方法是考核和记录“事实”；第二种方法是通过已经确立了的事实的比较研究来阐明一些一般的“法则”；第三种方法是通过“虚构”的形式把那些事实来一次艺术的再创造。一般人都认为考核和记录事实是历史的方法，在这种方法使用范围以内的现象就是文明的社会现象；阐明和制定一般法则是科学的方法，在人类生活的研究方面，那门科学就叫人类学，在科学方法使用范围以内的现象就是原始社会的社会现象；最后，虚构是戏剧和小说采用的方法，这种方法使用范围里的现象是人和人之间的个人关系。这三种方法，基本上，在亚里士多德的著作里都有。

然而在这三种不同研究部门之间，这三种方法的分布情况并不是象想象那样吻合的。譬如说，历史并没有热心于记录人类生活里的全部事实。它把原始社会里的社会生活的事实就全部撇开了，让人类学到那里去阐明它的“法则”；它把个人一生的事实也留

給了傳記學——雖然凡是足以引起興趣的重要的值得記錄的個人生活都不屬於原始社會，而屬於某一個文明社會，因此也就向來被當作是歷史的範圍。這樣，我們可以說歷史只同人類生活中的一部分事實而並非同全部事實有關；在另一方面，除了記錄事實，歷史也採用虛構故事的辦法，也利用法則。

歷史同戲劇和小說一樣是從神話中生長起來的，神話是一種原始的認識和表現形式——象兒童們聽到的童話和已懂事的成年人所作的夢似的——在其中的事實和虛構之間並沒有清晰的界限。舉一個例子來說明，有人說對於《伊里亞特》，如果你拿它當歷史來讀，你會發現其中充滿了虛構，如果你拿它當虛構的故事來讀，你又会發現其中充滿了歷史。所有的歷史都同《伊里亞特》相似到這種程度，它們不能完全沒有虛構的成分。僅僅把事實加以選擇、安排和表現，就是屬於虛構範圍所採用的一種方法，一般人認為所有的歷史學家如果同時不是一個偉大的藝術家就不可能成為一個“偉大的”歷史學家，這種說法是正確的；象吉本和麥考萊這些歷史學家比“干巴巴的學者”偉大得多，雖然這些人避免了吉本和麥考萊的那種一陣心血來潮的違反歷史真實之處。（“干巴巴的學者”〔Dryasdusts〕這個名詞是斯各特創造出來的名字，斯各特本人所寫的小說便比他的某些“歷史”著作顯得是一個更偉大的歷史學家）不管怎樣，隨便寫幾行歷史性的敘述文章便總免不了要使用這種名詞，如“英國”、“法國”、“保守黨”、“教會”、“報紙”或“社會輿論”，而這些名詞都是帶點虛構意味的人格化名詞。修昔第底斯①

① 修昔第底斯在一般人眼中是第一個嚴格考究事實的歷史學家，而且也是幾個最偉大的歷史學家之一，但是柯恩福卻在他的《愛編故事的修昔第底斯》（Thucydides Mythistoricus）中指明他的全部著作都受着當代希臘悲劇的慣例所支配。



总是让他的历史人物从口里說出“故事性”的言論和對話来使这些人物的戏剧化,但是他的“直截了当的說法”虽然較为生动,可是却没有现代人用来表现他們无所不包的社会輿論的景象的那种煞費苦心的“隱喻的說法”那样多的虛构性。

在另外一方面,历史还使用了一些次要的科学方法,使它們帮助制定一般的法則,不是关于原始社会,而是关于文明社会的:如經济学、政治学和社会学。

虽然对我們的論点并非必要,可是我們还是无妨指出,历史既不能完全不用科学和虛构的手法,科学和虛构也不能完全只采用它們自己的手法。所有的科学都經過一个只限于考核和記錄事实的阶段,人类学这门科学也不过刚刚走出这个阶段。最后还应当說明,戏剧和小說并不全是虛构、除了关于人和人之間的虛构故事而外就沒有別的了。如果是这样的话,那么其結果就不配享受亚里士多德的称贊,說它“比历史更真实,更有哲学价值”,而会变成全是无聊的令人不能忍受的胡思乱想。当我们把一个文学作品称为虛构的作品的时候,我們的意思只不过是說其中人物并不是指任何一个生活在世上的人,其中的情节并不是指任何一件真的发生过的事。事实上,我們只是說在这个作品里有一种虛构的关于人的环境;同时,如果我們沒有說明它原是在可靠的社会事实背景里发展出来的話,那只是因为这是早已公认了的,无需再加說明。事实上我們对一部好的小說作品的最大称贊便是說它“忠实于生活”,說那位“作者深刻地了解人性”。再具体点說:如果有一部长篇小說描写一个虛构的約克郡的羊毛紡織厂主的家庭,我們很可能会称贊这位作者說他显然是非常透彻而全面地了解他的西来丁紡織业城市的生活。

把历史、科学和虚构的方法加以这种亚里士多德式的区别还有另一种意义，如果我们把这些办法再加以研究的话，我们就会发现对于处理不同数量的“材料”，这几种办法各有其不同的适应能力。如果在某一方面的研究，其中材料碰巧不多，那么可能做到的一切便是考核和记录事实。如果材料多到不能一一列举，可是又没有多到不能一一观察的地步，那么阐明和制定法则的办法则不但是可能的，而且还是必要的。如果材料多到不能胜数的程度，那么便只能采用、也只值得采用艺术创造和表现的所谓虚构的形式。在这里，象在三种办法之间一样，我们又碰上了数量不同的这样一种实际的差别。对待不同数量的材料，各种方法的有效程度也不同。我们能不能在这三种不同的研究领域里真的发现这种材料数量不同的现象呢？

先从个人关系的研究开始。这是小说的范围。我们立刻就会发现只有极少数人的个人关系，其意义和重要性足以构成写传记的条件。除了这些难得的例外，研究个人关系的学者们便面对着数不清的一般人都熟悉的人生经验。如果想把它们全部记录下来，这种想法却是荒谬的。制定任何关于这方面的“法则”也一定都是令人难忍的平淡或无聊。在这种情况下，材料便无法充分地表现出来，除非是在有限的辞句中对无限加以直观处理；而这种办法便是虚构。

我们现在已经发现，在对付数量的问题上，至少可以部分地说在处理个人关系问题时，一般是采用虚构的办法。现在让我们再来看看，对于研究原始社会一般采用制定法则的办法和研究文明一般采用考核史实的办法，是不是也可以找到相似的理由。

首先应该指出的是这两种研究都是关于处理人的关系问

題，但是却不是属于那种每一个男女老幼的直接經驗的常见的、个人的关系問題。人类的社会关系超越了个人所能直接接触的最大范围之后就变成了非个人的关系，而这种关系是通过社会机构的所謂“制度”来維持的。沒有制度，社会便不能存在。事实上，社会本身就是最高形式的制度。研究社会和研究制度間的关系本来就是一件事。

我們立刻可以看出来，研究制度之間关系的学者們所面对的材料，在数量上比研究人民的个人关系的学者們所面对的材料要少得多。进一步我們还可以看出来，研究原始社会制度关系的有关材料的数量比研究“文明”社会的有关材料也多得多，因为已知的原始社会的数目已經超过了六百五十个，而我們具有文明发展过程的社会迄今为止才不过二十一个。六百五十个例証远不足以使人采用写故事的方法，这个数字正好可以使学者們开始制定法則。在另一方面，只有十二个或二十四个例証的这种现象迫使学者們即使想不滿足于記錄史实的办法也是不可能的；而据我們看来，这种情况正是“历史”发展至今的实际阶段。

乍看起来这种說法好象有点奇怪。我們說研究文明社会的学者們所能掌握的材料是太少了，可是有許多近代历史学者們却抱怨說他們已被大量的材料淹沒了。但是最高級的材料，“可以自行說明問題的研究范围”的材料，可以作历史的可以比較的单位的材料却还是非常少的，甚至少到足以妨碍应用科学方法、闡明和制定法則的程度。虽然如此，我还是愿意冒险尝试一下，其結果便是这部书。

## 第二部 文明的起源

### 四 問題所在及不能解决的緣故

#### (1) 提出問題

当我们接触到文明社会为什么产生和如何产生这个问题的时候，我们发现在这方面我们的二十一个社会事实上是分为两类的。其中十五个是另外几个社会的子体。但是其中有几个社会同它们的亲体非常相似，甚至都有点难于分清面貌；另外也有几个又同它们的亲体非常不相似，如果一定說它們之間是亲子关系，这个譬喻又有些勉强。但是没什么关系。这十五个左右社会所以同另外那六个不同，据我們了解，是因为那六个社会是直接从原始社会里产生的。我們现在且先来注意这六个社会的起源。它們是：古代埃及、苏末、米諾斯、古代中国、马雅和安第斯等社会。

在原始社会和較高級的社会之間有什么根本区别呢？它們之間的区别并不在于有没有制度，因为制度是人和人之間的表示非个人关系的一种手段，在所有的社会里都有，因为即使是最小的原始社会也是建筑在較宽广的基础上，无论如何大于个人直接接触的那个狭窄范围。制度是“社会”全属的属性，所以这个“属”里的两个“种”都有这个共同属性。原始社会有这样一些制度——表现每年农业周期的宗教；图腾崇拜和外婚制度；戒律，进入社会的仪式

和划分年龄级别；在某年龄阶段的男女按性别分居，住在不同的居住点——其中有些制度相当复杂，也许可以说是象文明社会的特征一样不易一下子弄清楚。

分工也不是文明社会同原始社会之间的根本区别，因为我们至少在原始社会的生活里也还能看得见初步的分工。王、巫师、工匠和歌手全是“专家”——希腊传说里的工匠赫菲斯托斯是个跛子，希腊传说里的诗人荷马是个瞎子，这些事实也可能表示在原始社会里只有在生理上有缺陷的人、不能够全面发展或成为“万能先生”的人，才会成为“专家”。

在原始社会和文明社会之间的根本区别，据我们看（这个“据我们看”是很重要的）是模仿的方向。模仿行为本来是一切社会生活的属性。在原始社会和文明社会里都有这种行为，从女演员们谦卑地模仿一个电影明星的行为起，在每一种社会活动中都有这种行为。然而，在这两种社会里，模仿的方向却不同。我们知道在原始社会里，模仿的对象是老一辈，是已经死了的祖宗，虽然已经看不见他们了，可是他们的势力和特权地位却还是通过活着的长辈而加强了。在这种对过去进行模仿的社会里，传统习惯占着统治地位，社会也就静止了。在另一方面，在文明社会里，模仿的对象是富有创造精神的人物，这些人拥有群众，因为他们是先鋒。在这种社会里，那种“习惯的堡垒”（白哲特在他的《物理学和政治学》里所用的名词）是被切开了的，社会沿着一条变化和生长的道路有力地前进。

如果我们问自己，在原始社会和较高级社会之间的这种区别是不是永久而根本的，那我们一定说“不是的”；因为如果我们只谈到原始社会的静止状态，那是因为我们直接观察里只看见了他

們历史的最后几个阶段。可是我們虽然在直接观察里看不见什么，如果我們采用一般推理的办法，我們还是可以知道这些原始社会一定有过早期历史，在那时候它們的前进动力恐怕还超过了“文明”社会迄今所有的动力。我們已經說過原始社会的历史同人类的历史一样长，但是如果說得更正确些，我們應該說它比人类的历史还要长一些。在人类以外的高級哺乳动物中也有某一种社会的和組織的生活，而且很显然，人类如果不生活在社会环境里就沒有可能变成人。从半人变成人，这个变化是在原始社会的环境里进行的，关于这个情况，我們并無記錄可查。但是我們可以說这个变化是比在文明社会的环境里所发生的任何一次变化都是更深刻的一次变化，是一次更大的生长。

根据直接观察，我們可以把原始社会比作一群昏睡在山坡一块突出的岩石上的人，在那个地方的上面是削壁，下面是悬崖；文明社会可以比作是这些昏睡人們的几个旅伴，他們刚刚站起来开始往上面的削壁爬上去；而我們自己可以比作是在一旁了望的人。我們只能够看见那一块岩石、上面削壁的下面部分，还有当时那一些人在一刹那間露現的不同位置 and 不同姿勢。乍看起来，我們很想立刻下个結論把那两类人截然区别开来，說那些爬山的人是运动家，說那些躺着的人是瘫子；可是再想一下，我們马上就覺得还是暫時不下結論好些。

无論怎样，那些躺着的人事实上并不可能是瘫子；因為他們都不可能是在岩石上出世的，他們絕不可能是借助于別人的力量爬上下面的那个悬崖而达到这个歇脚地点的。在另一方面，他們的那些往上爬去的伙伴也只不过是才离开那块岩石，刚刚开始攀登上面的那个削壁；我們既然看不见上面的歇脚地方，我們自然也无

法知道那一段登山之路有多长、有多艰难。我們只知道在到达第二块岩石之前,是不可能停下来也不可能休息的,不管这块岩石是在哪里。象这样,即使我們能够判断这里的每一个爬山家的体力、技巧和胆量,我們也还是无法判断其中是否有人能够攀登到现在作为他們的目标的那个頂点。然而我們却可以肯定地說,其中一定有几个人不能到达目的地。而且同时我們还可以看得出来,在每一个现在拚命攀登的爬山家背后,都至少有两倍其数的人們(我們的絕迹了的文明)失敗了;躺下来死在岩石上面。

我們沒有发现我們所探索的直接目标,沒有发现原始社会和文明社会之間的那个永久而根本的區別,可是我們却附帶地了解了我們这种探討的最終目标的一点光輝:就是文明起源的性质。我們发现,从原始社会变到文明社会这一件事实,原来是包括在一种从靜止状态到活动状态的过渡当中;同时我們还发现这一个公式对于文明的起源也是合用的。文明的起源原来是通过內部无产者脱离现存文明社会以前的那个已經失去創造能力的少数統治者的行为而产生的。这些少数統治者在定义上是靜止的;因为如果說一个还在生长中的文明社会的少数創造者退化或萎縮成了一个在解体中的文明社会的少数統治者,这就等于說这个社会已經从活动的阶段落进了靜止的状态。但是对于这种靜止状态來說,无产者的脱离运动却是一种有力的反动;从这个角度来看,我們就能了解,在无产者脱离了少数統治者的运动当中,一个社会从靜止状态又过渡到活动状态里,因此产生了一种新的文明。这个情况正象从原始社会里产生了文明社会的情况一样。所有的文明的起源——不論是否有亲属关系——都可以借用史未資將軍的一句話:“人类又在行动了”。

在許多不同的时代里有許多观察家认为，这种一动一靜的交替的节奏，这种前进、停止、又前进的交替的节奏乃是宇宙本身的一种基本性质。古代中国社会的圣賢們用他們充滿了智慧的形象的說法把这种现象称为“阴”和“阳”——“阴”代表靜，“阳”代表动。在古代中国符号太极里，代表“阴”的是一团黑云遮蔽着太阳的形状；而代表“阳”的是沒有云遮的发射光芒的太阳。根据中国人的公式，“阴”总是在先的，如果用我們的說法，我們可以說我們的祖先在三十万年前达到了原始人性的那块“岩石”以后，休息了三十万年的百分之九十八的时间才走进文明的“阳”性的活动时期。我們现在必須找出来促使人类生活重新运动的积极因素，不管它是什么模样。但是，我們现在还要先到两条“此路不通”的胡同里去走走。

## (2) 种 族

现在看起来，在过去六千年中，把一部分人类从“在突出的岩石上”的原始社会的“阴”的状态促进到“在断崖上的”文明社会的“阳”的状态的积极因素，不是包括在創造这种改变的人类的某些特性当中，就是包括在产生这个改变的环境的某些特点当中，否則便包括在这两者的交互作用当中。我們先来考查一下，看看这些因素自身能否滿足我們的要求。我們能否說文明的起源是由于某一个特定的种族或某几个种族具备某些特殊的品质？

种族这个名詞的涵义是指某一群具有明显而且可以遺传的共同素质的人。我們在这里談的所謂种族的属性是指某些社会所固有的那些显而易见的心理上的和精神上的素质。然而心理学，尤其是社会心理学还是一种非常年輕的科学；迄今为止，凡是有关种



族的討論，如果把它当作是产生文明的一种因素的話，都要依靠一种假設，认为在有价值的心理素质和某些明显的生理特征之間存在着一种交互作用。

西方的主张种族学說的人們所最常強調的生理特征是肤色。当然，由于皮肤上缺少某种色素因而产生了精神上和心理状态上的优越感，并且认为在这两者之間有某种关系，而且还有交互作用，这种想法虽然是可以理解的，但是从生物学的角度来看却是不可能的。可是却有人偏偏把这种最流行的文明的种族理論供在一尊宝座上，在上面供着“黄头发，灰眼睛，长头型的白种人”，有些北欧人和尼采称之为“黄发畜生”。我們现在值得花些时间来检查一下这个条頓市场上的偶像，它的条件是否合格。

第一个把这个北欧人种放在宝座上的的是一个法国貴族，他的名字叫作戈宾諾伯爵。那是在十九世紀初年。这种对于“黄发畜生”的偶像崇拜原来是在法国大革命时期的爭論中发生的一件事。在那个时候，当法国貴族們被夺去了产业，被放逐或被送上断头台的时候，那些属于革命党的空談家（他們总是喜欢把他們办的事穿上一件“古典的”外衣）宣布說，高卢人在被征服了一千四百年以后，現在已經把征服他們的法兰克人赶回到莱因河那面的黑暗地方去了（他們本来是在民族大迁移时期从那里来的），并且說虽然在蛮族的长期統治之下，他們始終沒有忘記故土，而且現在已經恢复了高卢人的土地所有权。

对于这种胡說，戈宾諾提出了一个更大的胡說。他的說法等于是这样：“我接受你們的說法。讓我們先同意說法兰西的老百姓是源出于高卢人，而貴族是源出于法兰克人；而且两个种族都一直保持着純种；而且在他們的生理的和心理的特征之間确实是有一

种明确的而且永久的交互作用。你们是不是真的认为高卢人代表文明而法兰克人代表野蛮呢？那么你们高卢人的文明又是从哪里来的？从罗马来的。那么使罗马伟大的又是什么？当然，是在我的法兰克人的血管里流动的那种北欧人的血液在早期渗入了罗马。最初的罗马人——最初的希腊人和荷马时代的亚加亚人也是一样——原来是黄头发的征服者，他们从充满了生命力的北方冲下来并在软弱无力的地中海沿岸的无能的土著那里建立了统治。然而经过了长时间之后，他们的血液被冲淡了，他们的种族变得软弱了；他们的权力和光荣衰微了。现在已经到了又一次从北方来一批黄头发的征服者的时候，好让文明的脉搏再度跳动，而在这些征服者中一定会有法兰克人。”

这就是戈宾诺的有趣的理论。他把我们已经用了一种非常不同的态度谈过的有关古代希腊以及后来西方文明的那一系列的事实说成了这种样子。戈宾诺的政治上的佳句，从他立刻加以利用的当时的一个发现看来，仿佛是有理的。当时发现欧洲的几乎全部现存语言（希腊语和拉丁语都一样），以及波斯和印度北部的语言、古典伊朗语和古典梵语，都彼此有关，好象都是一个巨大的语言家庭里的成员似的。如果说本来一定有一种原始的“雅利安”语或是“印欧”语，而所有的现存语言都是从哪里来的，这种说法当然是正确的。可是如果说使用这种种不同语言的人们也象语言本身一样，说他们都是同出于一个“雅利安”或“印欧”种族的泉源，然后离开他们的家乡东征西讨、南夺北窜，他们既产生了查拉图斯特拉和佛陀的宗教天才，又产生了希腊的艺术天才和罗马的政治天才，而在最后仿佛出现了顶点似的又产生了我们这批高贵的人物！那可未免错了。照他这种说法，岂不是等于说人类文明的全部成就、

实际上都得归功于这个种族!

生气勃勃的法国人赶出了一只兔子,穿着大皮靴的德国語言学家在后面追赶,他們把“印欧”那个字赶成了“印度-日耳曼”,而且还把这个理想种族的发祥地放在普魯士国王的領土之内。在1914—1918年的第一次世界大战爆发以前不久,有一个爱上了德国的英国人,名字叫张伯伦,他写过一本书,书名是《十九世紀的基础》,在那里他把俱丁和耶穌都列为印度-日耳曼人。

美国人也有他們的利用“北欧人”的办法。在1914年以前的二十五年中,有大量的欧洲南方人迁移入境,美国人在震惊之下,就有象格兰特和斯托达德这种作家要求限制移民,认为这是唯一的保护办法——不是保护美国的社会生活水平,而是保护北欧人这一种族在美国的分支的純洁性的办法。

英国人关于以色列人的理論也是属于同一类型的理論,只是他們使用了不同的術語,用一种古怪的神学来支持一种虛构的历史。

还有一种奇怪的論調。我們这种文明的种族主义宣传家們坚决认为白肤色是精神优越的标志,把欧洲人列在其他种族之上,把北欧人列在其他欧洲人之上,日本人却利用另外一种生理上的条件。日本人身上的毛恰好很少,而在他們北部的邻島上的一些原始社会里却有一种体态很不同的人們,这种人的生理形态很象一般欧洲人,他們被称为多毛的虾夷。因此,日本人就很自然地把沒有毛和精神上的优越性联起来了,虽然他們的理由同我們的白皮肤优越論的口实同样地沒有根据,可是沒有毛的說法总比肤色白还更动听些,因为沒有毛的人类至少可以証明他同他的猿猴亲戚要距离得远一些。

人种学家在研究白种人的时候，是根据他們的生理形态来加以分类的，如长形头顱、圓形头顱、白色皮肤、黑色皮肤以及其他条件等。根据这种原則他們把白种人分成三大类：北欧型、阿尔卑斯型及地中海型。为了实事求是，我們且来計算一下这些种族各自对哪几个文明有过积极的貢獻。北欧人有功于四个文明，也許是五个：古代印度、古代希腊、西方、俄罗斯东正教文明，也可能还有赫梯文明。阿尔卑斯人有功于七个，也許是九个：苏末、赫梯、古代希腊、西方、东正教主体及其俄罗斯分支、伊朗文明，也許还有古代埃及和米諾斯文明。地中海人有功于十个：古代埃及、苏末、米諾斯、叙利亚、古代希腊、西方、东正教主体、伊朗、阿拉伯和巴比伦文明。至于人类的其他分支，棕色人（意指印度的达罗毗荼人和印度尼西亚的马来人）有功两个：古代印度和印度。黄种人有功于三个：古代中国和两个远东文明，即中国主体和日本分支。美洲的紅种人当然是美洲四个文明的唯一功臣。只有黑种人沒有对任何文明做出任何貢獻——我是說到现在还没有。白种人領先是不錯的，但是还应当記住，有許多白种人事实上象黑种人一样也沒有对文明做出任何貢獻。如果能够从这种分类办法得出什么有益結果的話，那便是在我們的全部文明之中有一半是由一个以上的种族貢獻的。西方文明和古代希腊文明都各有三个功臣，如果黄种人、棕种人和紅种人也象白种人分成北欧、阿尔卑斯、地中海等“亚种”一样的話，那么我們很可以得到这样一个結果，就是所有的文明都是由許多种人共同創造的。至于这种分为亚种的办法是否有什么价值，这些亚种是否在历史上的某一时期从历史和社会意义來說代表过什么不同的人民，这都是另外一回事；现在这个問題的全貌还是很不清楚的。

但是上面的理由却足以否定种族优越的理论。种族优越性绝不是六千年以来世界各地先后从“阴”变到“阳”、从静变到动的原因。

### (3) 环 境

因为我们西方社会在过去四百年里扩张到了全世界，因此近代西方人的心理也就强调了甚至过分地强调了历史中的种族因素。这种扩张使西方人接触到了(常常是不友好的接触)在文化上和体态上同他们迥然不同的人民。这种接触的结果很自然地产生了优越和次劣生物类型的观念，尤其是在十九世纪的时候，由于达尔文和其他科学研究者的著作，西方人满脑子都是生物学的思想。

古代希腊人也采用贸易和殖民的办法向周围扩张，但是那是个小得多的范围，虽然当时各地在文化上也是五花八门的，但在生理形态上却差别不大。埃及人和西徐亚人是相去很远的，当时的希腊观察家(如希罗多德)也觉得他们的生活方式同自己有很大的不同，可是在生理形态上他们却不象非洲西部的黑人和美洲的印第安人同欧洲人之间的差异那样令人触目惊心。所以希腊人对于解说周围的文化差别不是采用生理特征的生物遗传论，即种族论，这也是很自然的。他们的理论是地理环境、土壤和气候的差异论。<sup>①</sup>

在公元前五世纪就有人写过一篇论文，名为《大气、水和环境的影响》，这篇论文收在《医学上的希波克拉底学派》的文集里，它

---

① 对于这个问题，萧伯纳先生是支持希腊人的。他在《约翰牛的别岛》(John Bull's Other Island)序文里很轻易地否定了“凯尔特种族”的概念，他说：英格兰人和爱尔兰人之间的差异全是他们各自的岛上不同的气候所造成的。

說明了希腊人对于这个问题的看法。例如：

“人类的人相学可以分为树木茂密和水源充分的山岳型、土地贫瘠的缺水型、草地沼泽型、开阔的排水良好的低地型。……在多山多石而雨量充足的高山区，气候季节的变化很大，这里的居民易于有巨大的身躯，生来适于勇敢和坚忍。……在布满潮湿草原的闷热的洼地区，居民习惯于热风而不习惯于寒风，习于饮温水，因此他们的身体既不巨大又不瘦长，而是很结实，多肉而且黑发，面容黧黑而不自，在生理组织上多胆汁质而少粘液质。在他们天赋的性格里勇敢和坚忍的成分不一，但由于其组织特征，也可以产生出来。……在起伏多风而雨量充分的高原区的居民，一定是身材粗大而彼此都很类似，在性格上有些懦弱而驯良。……你会发现人的身体和性格大部分都随着自然环境的不同而有所不同。”<sup>①</sup>

但是古代希腊的“环境论”却有事实为证。他们最喜欢举的例证便是把尼罗河下游生活对于埃及人的体质、性格和组织的影响，跟欧亚草原的生活对于西徐亚人的体质、性格和组织的影响，加以对比。

种族论和环境论都认为在看得出来的人类各个部分之间的不同心理行为（智力的和精神的）和动作，以及看得出来的不具有心理行为的自然界的某些不同因素之间，象因果关系那样存在着一种固定的和永久的交互作用。种族论者认为差别的来源是人类体

---

① 希波克拉底：《大气、水和环境的影响》（Hippocrates: Influences of Atmosphere, Water and Situation），第13、24章。湯因比譯：《希腊历史思想，从荷马到希拉克略时代》（translated by Toynbee, A. J.: Greek Historical Thought From Homer to the Age of Heraclitus），第167—168页。

质上的不同，而环境論者却认为来源是不同社会生活中的不同气候和地理环境。这两种理論的核心是两种可变因素的交互作用，一个是性格和体质，一个是性格和环境；如果这种理論能够成立的話，那么就一定要首先証明这种交互作用是固定的和永久存在的。我們已經証明过种族論是站不住的，現在我們再来看看环境論，这个理論虽然不怎样是非顛倒，可是也好不了多少。我們只要把这个古代希腊的理論所最喜欢的两个例証拿来检查一下就够了，一个是欧亚草原，一个是尼罗河流域。我們應該寻找一下在这地球表面是不是还有別处和这两个地带在地理环境上和在气候上相似，如果那些地方的居民在性格和組織方面同西徐亚人或埃及人相近似的話，环境論便可以成立；否則便只好作废了。

讓我們先来看看欧亚草原。关于这一大片地方，希腊人只知道它的西南角。我們可以拿橫亘阿拉伯到非洲北部的亚非草原来和它相比。是否欧亚草原和亚非草原之間的相似之处，具有与之相应的在这两个地区的人类社会生活之間的什么相似之处呢？答案是有的。两个地区的人民过的都是游牧社会的生活，它們之間的相似之处和不同之处——如在动物馴化方面的不同——可以令人信服地說明这两个地区的游牧生活是很相似的。可是再进一步研究，那种交互作用却站不住脚了；因为世界上其他具有游牧社会环境的地方——北美洲的牧场、委內瑞拉的利亚諾斯(草原)、阿根廷的彭巴斯(草原)以及澳大利亚的草地——却没有出現它們自己的游牧社会。这些地方的潜在力量是大得很的，我們西方社会的企业在近代已經予以充分証明；垦荒的西方牧民們——北美的牧童、南美的高卓人和澳大利亚的畜牧家——还在采用犁和磨以前就占領了这些无主的牧场几世代以后，已經象西徐亚人、韃靼

人、阿拉伯人一样輝煌地丰富了人类的想象。如果美洲和澳大利亚的草原能够把一个从来习惯于农业和手工业生活的社会，把这个毫无游牧传统的社会的先锋，改变成为游牧民族的话，即使时间不长，这草原的潜在力量也就大得很了。更值得注意的是，当第一批西方探险家来到这里的时候，那里的人民从来没有因为环境的影响而变成游牧民族，他们是拿这些游牧的天堂当作打猎的场地。

如果我们再来观察一些同尼罗河下游相似的地方，以便检验上述的理论，我们的收获也是一样的。

尼罗河下游说起来是亚非草原风景上的一个“变态”。埃及和它周围的广大地区都是气候干燥的地方，但是它有一个与众不同的条件——有一个取之不竭的水源和一个冲积地带，那条伟大的河流在上涨的时候，在一片雨量充足的地带，越过了草原的边界。埃及文明的创造者们利用了这个条件，创造了一种和它两侧的游牧社会形成强烈对比的社会。如此说来，是不是说尼罗河在埃及提供的特殊环境就是促成古代埃及文明兴起的积极因素呢？如果要使这个理论能够站得住，还需要把一切其他同尼罗河型相似的环境拿来检查一下，看看它们是否也独立地创造了一种相似的文明。

这个理论在一个邻近的条件相同的地区倒还有效，这是指的幼发拉底河和底格里斯河下游地区。这里的地形条件相似，社会也相似——苏末社会。但是应用在另一个地形相似而小得多的地方——约旦河流域——却无效了，这个地方从来没有产生过文明。在印度河流域那里，也许也可以说是无效的——这就是说，如果我们认为印度河流域文化是由苏末殖民者现成带进来的理由是正



确的话。恒河下游也许是没有资格参加比较的，因为那里太潮湿、太热了，而长江下游和密西西比河下游地区也是太潮湿、太温暖了，但是即使最喜欢吹毛求疵的挑剔家也不能否认格兰德河流域和美国科罗拉多河流域同埃及和美索不达米亚的环境条件是完全一样的。从大西洋对岸过来的近代欧洲的殖民者们，靠着他们的双手和已有的办法使美洲的这些伟大的河流象尼罗河和幼发拉底河对古代埃及的和苏末的工程师一样，创造了奇迹。但是科罗拉多河和格兰德河却没有让它们两岸原有的居民创造这种奇迹，他们只能向别处学习。

根据这种证明，环境的因素并不能成为创造“冲积”文明的积极因素；如果我们再看看别的环境，它在一个地方产生了文明，而在另一个地方却没有产生文明，那么我们就相信这个结论了。

安第斯文明是在一片高原上出现的，它的成就同高原下面深藏在亚马孙森林里的蒙昧状态恰成强烈的对比。那末，安第斯社会所以比它野蛮的邻人先进是不是由于它的高原呢？在我们承认这种想法以前，我们应该先看看非洲赤道附近的情况，在那里非洲东部的高原正好同刚果盆地的森林地带接缘。我们在非洲这里发现的高原地区并不比大河流域的热带森林地区更能创造“文明”社会。

同样地，我们看见米诺斯文明产生在内陆海中的一群岛屿上，这里有地中海的良好气候，但是在另一个相同的地方，在日本内海四周的群岛地区却没有创造一个文明。日本从来没有独立地创造过文明，这个地方一直是被一支从中国内地来的文明支流占据着。

古代中国文明有时被称为是黄河的产物，因为它正巧是在黄河流域出现的，但是多瑙河流域虽然在气候特点、土壤、平原及山

地面貌上同黄河非常相似，它却没有产生相似的文明。

马雅文明出现在危地马拉和英属洪都拉斯的热带骤雨和丛林当中，可是在亚马孙河和刚果河地区虽然条件相似，却没有在野蛮生活中出现这样的文明。这两条河流的盆地，的确是横跨在赤道上的，而马雅文明的故乡却在赤道以北 $15^{\circ}$ 处。如果我们沿着北纬 $15^{\circ}$ 这条线走到地球的那一面，我们就会在柬埔寨的热带骤雨和丛林当中碰上吴哥古寺<sup>①</sup>的大量遗迹。当然，这些岂不是正好可以同科潘和伊克斯孔的马雅古城遗址相比吗？但是考古学家所提供的证据却说明吴哥古寺所代表的文明并不是柬埔寨自己创造的，而是一支来自印度的印度文明的支流。

我们本来还可以再做一些研究，但是我们也许已经足以使读者们信服，无论种族或是环境，如果孤立地看，都不足以成为积极因素；在过去六千年中，它们都未足以刺激人类，使其脱离原始社会水平的静止状态，进而使其追求高深莫测的文明生活。无论如何，根据我们研究的结果，迄今为止，种族论或环境论都没有也不可能提供任何关于在人类历史上（不仅在某些特定地点，而且还在某些特定时间）发生的这一度伟大变革的线索。

---

① 吴哥古寺是柬埔寨王国暹粒省的古刹，也是世界闻名的石雕艺术建筑。公元十二世纪所建，后埋没于森林草莽中，直至1858年始重新发现。——译者

## 五 挑战和应战

### (1) 神話提供的綫索

迄今为止，我們是用现代自然科学里的古典学派的方法来探討文明起源的积极因素。我們一直是运用抽象的概念去思想，而且使用无生物来进行实验——种族和环境。现在这种办法既然是毫无結果，我們就該停下来思考一下，我們的失敗是否是由于方法上的錯誤。也許是由于一种属于即将消逝的时代精神的不易觉察的影响，我們变成了一种所謂“无感情的誤置”的牺牲品。罗斯金警告过他的讀者，要他們警惕在想象中把无生物当作有生物来看待的“感情誤置”；但是我們也当同样地警惕，不要在研究活生生的人类的历史思想时，采用专门研究无生物的自然界的科学方法。在我們最后一次努力解决这个哑謎的时候，且讓我們另走一条道路，遵循柏拉图的方向。且讓我們暂时閉起眼睛不看科学的公式，以便能讓我們听得見神話的言語。

可以清楚地看得出来的是，如果文明的起源不是生物因素或地理环境单独发生作用的結果，那么一定是它們两者之間某种交互作用的結果。換一句話說，我們企图发现的因素不是簡單的事物而是复杂的事物，不是个統一体而是一种关系。我們可以自由选择，把这种关系或是想象成为两种非属于人类力量之間的交互作用，或是想象成为两种超人人格的遭遇。請讓我們的思想接受

第二个想法。也許它会引导我們走向光明。

两种超人的人格之間的遭遇乃是人类想象所孕育过的几部最伟大的戏剧作品的主题。耶和華和蛇的相遇乃是《創世記》里的关于人的墮落故事的主题；这两个对立人物第二次相遇，被叙利亞民族的进步智慧改变了一些模样，变成了《新約全書》里面贖罪故事的主题；上帝和撒旦的一次相遇是《約伯記》的主题；上帝和靡非斯特的一次相遇是歌德的《浮士德》的主题；上帝和魔鬼的一次相遇是斯堪的納維亞人的《瓦拉之預言》的主题；阿耳忒弥斯和阿佛洛狄忒的一次相遇是欧里庇得斯的《希波呂托斯》的主题。

这种主题的另外一种說法，就是圣母和圣子之圣父的一次相遇，这种神話不但到处都有而且还不断地出現再出現——如果真有一种“最初形成的形象”的話，那么大概就是这个。这个神話里面的人物曾經使用数不清的不同名字出现在成千的舞台上：达那厄和金雨；欧罗巴和公牛；被摧殘的大地塞墨勒和发出霹靂的天空宙斯；在欧里庇得斯的《爱翁》里的克魯莎和阿波罗；普賽克和丘比特；葛萊卿和浮士德。在“圣母領报”里出現的也是这个題目，只是样子有些改变。在我們西方今天，这个变幻莫测的主题又变成了我們天文学家的关于行星系誕生的結論性的意見，如果你們不信，就請看下面这一个信条：

“我們相信……在大約二十亿年以前……有另外一顆星球在空間漫无目的地游行中，碰巧游行到了太阳附近的一定距离以內。就象日月引起地球上的潮汐一样，这一顆星球也引起了太阳表面上的潮头。但是这个潮头一定同质量很小的月亮在我們的海洋上吸起的微弱的潮水很不一样；一定是有一次巨大的浪潮卷过了太阳的表面，最后形成了一个高大无比的潮峰。外界的吸力愈大，这个峰头就愈高。然后，在这一

顆星退走以前，吸力达到了非常强大的程度，甚至把这个潮峰吸成碎屑，紛紛飞濺，就象浪花一样。这些碎屑自此以后便圍繞着它們的亲体太阳运行不已。它們就是大小行星，我們的地球便是其中之一。”<sup>①</sup>

一个精通数学的天文学家在做完了全部复杂的計算之后，还是不得不再一次談到太阳女神和暴力的相遇，这个故事本来是无知儿童最常說的。

另有一位现代西方的考古学家，也承认了我們所研究的文明起源的原因是由于存在着“二元”，并且發揮了力量。他的研究先集中于环境問題，而結果却得到了对于生命神秘性的直感：

“环境……并不是文化形成的全部原因。……无疑地，它是最显而易见的因素。……但是还有一个无法下定义的因素，那是一个不可知的‘量’，显然是属于心理一方面的，无以名之，还是老实地称之为‘x’。……即使‘x’不是这件事里的最显而易见的因素，它至少也是最重要的、最足以决定命运的事物。”<sup>②</sup>

在我們目前对于历史的研究里，这种超人之間的遭遇的題材已經不断出现了。在前面我們已經說过“一个社会……在它的一生过程中要遇到一系列的問題”，“每一个問題的出現都要經過一次磨難的挑战”。

讓我們把这个以如此不同内容和不同形式出现的故事或戏剧的題材，試做一些分析。

我們也許可以从两点一般情况开始：这个遭遇被当作是一个

---

① 泰斯：《神秘的宇宙》(Jeans, Sir James: The Mysterious Universe), 第1—2页。

② 米恩斯：《安第斯的古代文明》(Means, P. A.: Ancient Civilizations of the Andes), 第25—26页。

难得的或有时是独一无二的事件看待的；其結果影响巨大，在自然的习惯发展进程中造成巨大的改变。

在古代希腊神話的无忧无虑的世界里，神看见了人类的女孩子生得美丽就任意蹂躪；这种事多得可以用詩句开列一个长长的名单，即使在那里，这种事还是被当作聳动听聞的事件看待，其結果总是无例外的生下了英雄人物。如果双方都是超人，那么这件事的希罕和重要性就更被描写得淋漓尽致了。在《約伯記》里，“有一天，神的众子来侍立在耶和华面前，撒旦也来在其中”，这更被当作是一个不比寻常的日子；在揭开歌德的《浮士德》的行动的《天上序幕》（当然，其灵感是从《約伯記》的开端里得到的）里，上帝和靡非斯特的遭遇也是这样。在这两个戏剧里，天上的相遇对于地上的后果都是大极了。約伯和浮士德所受到的个人磨难，如果用小說的直觉語言，便是代表人类的无限的各种各样的磨难；如果用神学的語言來說，那么在《創世記》和《新約全書》里所描写的超人之間的遭遇，其巨大的后果也正是这样。在耶和华和蛇相遇以后，亚当和夏娃就被逐出了伊甸园，这件事正是代表了“人的堕落”；耶穌基督在《新約全書》里的受难，正是“人的贖罪”。甚至我們现代天文学家所描繪的我們的行星系的誕生是由于两个太阳的相遇，也被这位权威說成是“一件几乎难以想象的罕事”。

在任何情况之下，这个故事的开端都是一种完美的阴的状态。浮士德的知識是完美无缺的；約伯的善良和富貴是完美无缺的；亚当和夏娃的純洁和快乐是完美无缺的；处女們——葛萊卿、达那厄及其他——的貞洁和美丽是完美无缺的。在天文学家的宇宙里，太阳是一个完美的球形體，它沿着自己的軌道不受扰乱地平平安安地运行着。当阴的状态已經如此完美的時候，它就該到变为阳的时

候了。但是,是什么促使它改变呢?照道理来说,一种状态如果自己完美到了这样一种程度,如果要它发生变化只有依靠外来的刺激或是动力。如果在我们的思想里的是一种物理的平衡,那么就必須借助于第二顆星球。如果在我们的思想里的是一种心理上的完美境界或涅槃境界,那么我们就必須再叫一个演員出场:让一个批評家来提出几个疑問以便让思想再度活动;叫一个对头来注入一点痛苦、不滿、恐惧或憎恶,以便感情再度敏銳化。这就是《創世記》里蛇的工作,《約伯記》里撒旦的工作,《浮士德》里靡非斯特的的工作,斯堪的納維亞神話里罗基的工作,圣母神話里圣情人的工作。

用科学的語言我們可以說外来因素的作用是为了在被侵入体的身上最有利地刺激起可能的最大的創造性的变化。用神話和神学的語言来说,使一个完美的阴的状态变成新的阳的活动的动力乃是由于魔鬼侵入了上帝的宇宙。这件事用神話的形象来描写可以得到最大的效果,因为如果使用合乎邏輯的說法,有一些矛盾便无法解释。根据邏輯的說法,如果上帝的宇宙是完美无缺的,就不能在宇宙之外存在着魔鬼,而如果有魔鬼存在,那么他所要破坏的完美便会仅仅由于他的存在这事实而显得不完美了。这一種邏輯上的对立是沒有办法用邏輯来解决的,现在却由詩人和先知用形象直觉的办法解决了。他們把光荣賦予了一个全能的上帝,但是却承认这个上帝受着两种无法避免的限制。

第一个限制是上帝在他所創造的完美境界里,他的創造力不再有活动的余地。如果上帝这个概念是属于經驗世界以外的話,創造的業績就一定象最初一样的光荣,但是却不能“从光荣再到光荣”。对上帝能力的第二个限制是,如果从外界来了新的創造的机

会，他却不能加以拒絕。当魔鬼向他挑战的时候，他不能不接受这个挑战。他不能不接受这个处境，因为如果他拒絕了，他就等于否认了自己的性质，而不成其为上帝了。

如果根据邏輯上的說法，上帝是这样并非全能的話，那么他能不能还象神話上那样是不可战胜的呢？如果他不能不接受魔鬼的挑战，他是不是也一定会在继来的斗争中取得胜利呢？在欧里庇得斯的《希波吕托斯》里，上帝是以阿耳忒弥斯、魔鬼是以阿佛罗狄忒的面貌出現的，在这里阿耳忒弥斯不但不能拒絕这个斗争而且还被注定是要失败的。奥林匹亚諸神之間的关系是个无政府状态，阿耳忒弥斯只能在尾声里安慰她自己說，有朝一日她要牺牲阿佛罗狄忒，自己变成魔鬼。其結果不是創造而是毁灭。在斯堪的納維亞人的說法里，拉格納勒科的結果也是毁灭——“上帝和魔鬼杀人并且被杀”——虽然《瓦拉之預言》的作者的杰出天才让他的西毕尔具有神眼能够透过阴暗看见了远处的又一次黎明的晨光。在另一方面，在这一个故事的另一个說法里，在不得不接受这个挑战以后的那个战斗却不是魔鬼先开火，先打死它的对手，而是先打了一次赌，魔鬼被注定要失败的。利用这个打赌的主题写成的古典名著便是《約伯記》和歌德的《浮士德》。

在歌德的詩剧里，这一点說得最清楚。当上帝在天上接受了靡非斯特的挑战以后，条件是在地上的靡非斯特和浮士德之間讲妥的，其情况如下：

### 浮士德

我假如会要死懶地癱在床上，  
那我的一生便已經真正下场！  
你能够諂媚着把我引誘，



誘引我生出滿足的念頭，  
你能够用享樂來把我欺騙，  
我的一生便已經真正罷休！  
我來打賭吧！

### 摩非斯特

好的！

### 浮士德

沒講人情！

你盡可以把我枷鎖，我算絕命，  
我假如有得那樣的一剎那，  
我對它說：你真美呀：停留一下！  
那時候我的葬鐘便算響了，……  
那時候我的壽命便算完了！①

這種神話對於研究文明起源的重要意義，是可以把浮士德當作是那個“沉睡初醒的人”來看的，在他打賭的時候，他好像是一個在那岩石上剛剛站起身來的人，他已經昏睡了許久，現在正打算往上面的山岩攀登。用我們這種譬喻的說法就等於說浮士德在說：“我已經下了決心離開這個岩石攀上削壁去探登上面的岩頂。我知道要干這件事乃是把安全置諸度外。但是為了可能的成功，我却寧願冒一次墮落和毀滅的危險。”

在歌德的這個故事里，這位大胆的爬山家，在無數次致命的危險艱辛挫折的磨難之後，終於勝利地攀上了山峰。在《新約全書》里，結果也是這樣，通過了這兩個對手的第二次相遇，發展到了象

---

① 歌德：《浮士德》（郭沫若譯），第1卷，新文藝出版社1953年版，第79—80頁。

在《創世記》的原文那樣在耶和華和蛇之間的搏鬥，其結果倒很象《希波呂托斯》里的阿耳忒彌斯和阿佛洛狄忒之間的鬥爭。

在《約伯記》、《浮士德》和《新約全書》里都同樣地直截了當地宣稱，魔鬼打的賭是不會贏的；而且魔鬼企圖干涉上帝的意旨，不但不能成功，反而會使上帝的意圖更加彰明；上帝始終保持着主動，結果是讓魔鬼去作螽自縛。如果是這樣，那麼魔鬼是不是受騙了呢？上帝在同意打賭的時候，是不是他已經知道自己是不會輸的呢？這件事是很難說的；因為如果真是這樣，那麼全部交易豈不是成為騙局了？一次遭遇如果並不是真正的遭遇便不可能產生遭遇的結果——產生從陰到陽的巨大的宇宙性的後果。也許這個理由應該說成是魔鬼提議而上帝同意的打賭只包括上帝的一部分創造力，而不包括其全部，因此便發生了真正的困難。這一部分的确是真正出了問題；可是，即使不是全部，在局部範圍以內所發生的變化及遇到的危機還是不可能不影響全部。如果使用神話的語言，如果上帝創造的生物，有一個受到魔鬼的引誘，上帝本身便有必要把世界再來一次創造。魔鬼的干預，不管在這一件事情上是成功還是失敗——兩種結果都是可能的——它都完成了上帝所渴望的從陰到陽的變化。

至於人類作為主角的任務，在每一出戲里的基本情節都是受苦，不論扮演的角色是耶穌，是約伯，是浮士德，是亞當還是夏娃。亞當和夏娃在伊甸園的情景乃是陰的狀態的反映，原始的人類在當時達到了采集食物的社會經濟階段，初步占了地球表面上的動物和植物的上風。由於經不起引誘而吃了能分別善惡的樹上的果子而造成的墮落，象徵着接受了挑戰，放棄了已經取得的完美境界而甘心於嘗試一種新的變化，在這新的變化里也許能——也許不

能——出现一种新的完美境界。从伊甸园里被逐到一个陌生的世界中去，女人在那里要在痛苦中生育子女，男人要满身淌汗才能够得食，这些都是在接受了蛇的挑战而必然要出现的苦难。其后亚当和夏娃发生了性交的行为表示着社会的创造。它的果子是生了两个儿子，这代表着两种初生的文明：牧羊的亚伯和种地的该隐。

在现代，有一位研究人类生活物质环境的最杰出而有创见的学者曾经用他自己的方式叙述了一个同样的故事：

“在许多年代以前，有一群赤身裸体的、没有家屋的、不知道用火的野蛮人从他们的热带家乡，自春初到夏末逐步地向北方移动。他们没有想到他们是在离开一年到头温暖的地方，一直到了九月的某一天，他们开始感觉到在夜里冷得有点难受。一天比一天更冷下去。他们不知道是什么缘故，就到处乱走，打算避寒。有些人往南走，但是只有少数人回到了故乡。他们在那里重新过着旧日的生活，一直到今天他们的子孙还是些未开化的野蛮人。至于那些往别处避难的人，除了一小群以外，全都死掉了。这一小群人发觉他们不能逃脱冷冽的寒风，其中有些人就运用了人类的最高才能，自觉进行发明的力量。有些人挖掘土地打算找个住处，有些人采集枝叶来搭个棚子或者铺个暖垫，而有些人则用他们杀了的野兽皮毛把自己裹起来。不久以后，这些野蛮人便向文明跨进了几个最伟大的步骤。赤身的穿上了衣裳；没有家屋的有了房屋；不管明天的人也学会了干制肉脯并且把它同一些干果收藏起来过冬；最后发明了取火，利用火作为御寒的一种办法。似这样，他们本来已经死定了的，现在却活了下来。就在他们适应艰难环境的过程当中，他们向前大步前进，把生活在热带地方的人类远远地抛在后面。”<sup>①</sup>

一位古典学者用我们现代科学的术语也描写了同样内容的

---

① 亨丁顿：《文明和气候》（Huntington, Ellsworth Civilization and Climate），第405—406页。

故事：

“这是……一种前进的道理，看起来无理而实际却有道理。如果说‘需要’是发明之母，那么它的父亲便是‘顽强’，就是你在困难环境里坚决活下去的决心，绝不承认失败，另觅安适的生活。我们知道，文明是在四次冰期时候，气候、动物和植物的特征不断发生变化的时候开始的。这绝不是偶然的事。在森林条件减退的时候，刚刚可以维持活命的原始人类在自然规律的安排下保存了他们的原始性，可是却放弃了他们征服自然的胜利。那些取得了胜利的人，变成了真正的人；在沒有树木可以巢居的时候，他们就站在平地上；在果子沒有成熟的时候，他们就食肉度日；他们宁肯取火、制衣也不肯追逐阳光的温暖；他们守卫他们的洞穴，训练他们的后代，设法在这个好象是非常沒有道理的世界里找出个道理来。”<sup>①</sup>

这样，人类这个主角所受的苦难的第一个阶段便是通过一次具有极大生命力的行为从阴变到了阳——是在困难重重的诱惑之下由上帝制造的人来完成的——这件事使上帝本人重新获得了创造性的活动能力。但是这个进步是付出了代价的；付代价的人不是上帝，而是上帝的仆人，在地上撒种子的人类。最后，经过无数次的变化以后，胜利了的受苦的人们就变成了先锋人物。在这种圣剧里，人类这个主角不但使上帝有可能恢复了他的创造能力，而且还向他的同类指出了一条道路，以便于别人遵行。

## （2）用神话来解决問題

### 不可預料的因素

借助于神话的光亮，我們已經略为窥到了一些挑战和应战的

---

<sup>①</sup> 迈尔斯：《希腊人是谁？》（Myres, J. L.: Who Were the Greeks?），第277—278页。

性质。我們已經了解到創造是一种遭遇的結果，而起源是交互作用的产物。讓我們現在再來繼續我們本來的探討：探討那個在過去六千年中把一部分人類從“習慣的完整”里震動到“文明的變化”的積極因素是什麼。讓我們考查一下我們二十一個文明的起源，以便通過實驗的鑑定辦法來確定我們的“挑戰和應戰”概念是否比我們已經檢查過了而且證明是失敗了的種族論和環境論更為有用。

在這一次新的檢查中我們還要涉及到種族和環境，但是我們要採取一種新的角度來看待它們。我們不準備尋覓一種文明起源的簡單原因，一種永遠而且到處有用的可以產生同樣效果的原因。如果在文明的創造里，種族或環境在一處起作用而在另一處完全不起作用的話，我們也不會感到驚異。事實是我們不打算為自然界的一致性找什麼科學的根據，因為當我們使用科學的術語拿我們的問題看作是无生命力量的作用的時候，我們完全有理由那樣做，現在我們卻不想這樣。我們現在準備承認，即使我們完全正確地掌握了全部種族的、環境的以及全部別的什麼足以供給科學研究的材料，我們還是無法預料這些材料所代表的力量在發生了交互作用之後，會產生什麼結果。這種情況正象一個軍事專家知道了敵對雙方參謀本部的全部計劃和兵力以後，還是無法預料戰果，或一位橋牌高手知道了四家手里的牌以後，還是無法預料這一局牌的勝負一樣。

在這兩個譬喻里，“內幕知識”是不足以準確而肯定地預言結果的，因為“內幕知識”並不是全部知識。有一個因素即使對消息最靈通的旁觀者來說也始終是不可知之數，因為參加戰鬥者或玩牌者本身也沒有辦法知道；而這個因素却是想做個估計的人所必

須解决的最重要的条件。这个不可知的因素就是在挑战真地到来的时候,当事人的那种反应。这些心理上的突现状态,事实上是无法衡量和计算的,因此也无法在事先做出科学的估计,这些却正是在发生遭遇的情况时起关键作用的决定力量。即使是最伟大的军事天才,也承认在他们的胜利里有不可知的因素。如果信仰宗教,他们就会象克伦威尔那样说他们的胜利是上帝的意旨;如果仅是迷信,他们就会象拿破仑那样说是“命星高照”。

### 古代埃及文明的起源

当我们在前面一章研究环境的时候,我们是同古代希腊的环境论者一样,认为环境是一个静止不变的因素;尤其是在所谓“有史”时期以内,亚非草原和尼罗河流域所代表的物质环境,在今天和在两千四百年以前希腊人据以制定他们的理论的时候,是完全一样的。但是在事实上,我们知道却不是这样。

“当欧洲北部被冰雪封盖到哈次山一带,在阿尔卑斯山上和比利牛斯山上都盖着冰川的时候,北冰洋的高压气候把大西洋的暴风雨阻到了南方。在今天横扫欧洲中部的气旋,在当时吹过地中海流域和撒哈拉沙漠北部,然后继续前进,并不因为经过黎巴嫩而减少水分,横过美索不达米亚和阿拉伯,吹到波斯和印度。在今日赤地一片的撒哈拉沙漠在当年却有定期的雨量,再往东方一点,那里的雨量不但比今天丰富,而且还在一年之间分配得很均匀,不象今天这样集中在冬季。……

“我们在非洲北部、阿拉伯、波斯和印度河流域一带应该可以看见树林遍野的地带和大草原,象今天地中海北岸一样。……毛象、毛犀和驯鹿出现在法国和英格兰南部,在当时非洲北部的动物情况同罗德西亚的三比西河今天的情况相同……。

“非洲北部和亚洲南部的丰腴草地上,人类聚居的情况当然至少同冰封的欧洲草原一样,因此,在这种有利的和真正鼓舞人的环境当中,

人类一定会比冰雪的北方有更大的进步。”<sup>①</sup>

但是在冰河时期结束以后，我们的亚非地带开始经历了一次深刻的物质变化，逐渐地干旱起来；同时象其他有人类居住的地方一样，在一片从前完全是属于旧石器时期的原始社会的地方，出现了两个或两个以上的文明。我们的考古学家们鼓励我们把非洲的干旱看作是一种挑战，而这些文明的起源便是应战。

“现在我们是在这个伟大革命的边缘上，不久以后我们就会遇见做了自己食粮主人的人类，因为他们已经驯化了家畜，而且学会了种植谷类。看起来不能不把这一次革命同北方冰川的溶化所产生的危机联系起来，也不能不说它同其后欧洲上空的北冰洋高压气候的收缩，以及把地中海南部地区的大西洋暴风雨转移到它们今天横过欧洲中部的事实有关。

“这件事自然会使从前草原地区的居民费尽他们的一切智力来设法应付。……

“当欧洲大陆上的冰川收缩的时候，大西洋的气旋地带再度向北移动，其结果便出现了逐步的干旱过程。面对着这种事实，受影响的狩猎居民只有三条出路。他们可以追随他们所习惯的气候环境，跟着他们的猎物向北或向南迁移；他们也可以留居原地，靠着他们所能猎获的不怕干旱的生物勉强过活；或者他们也可以——还是不离开家乡——通过驯化动物和从事农业来把他们自己从变幻莫测的环境中解救出来。”<sup>②</sup>

凡是在这次变化里既不改变他们的居住地点又不改变他们的生活方式的人便只有走上灭亡之路，因为他们不能对干旱的挑战

---

① 柴尔德：《最古的古代东方》（Childe, V. G.: The Most Ancient East），第2章。

② 同上书，第3章。

进行应战。那些沒有改变居住地点而改变了生活方式的人們，把自己从猎人变成了牧羊人，逐步成为亚非草原上的游牧民族。关于他們的成就和命运，我們将在本书的另一处談到。至于那些愿意改变居住地点而不愿意改变生活方式的人們，这些人群跟着气旋区的北移而向北迁移，其結果在无意之中遇见了新的挑战——北方严寒的挑战——在这种情况下凡是沒有倒地失败的都在身上产生了一种新的适应能力；而那些为了躲避干旱而向南撤退到貿易风区域里的人們，却来到了热带的单調气候所发出来的令人終日昏昏欲睡的地方。第五点，同时也是最后一点，有些人对于干旱的挑战的适应办法是既改变了居住地点又改变了生活方式，这一种少见的双料反映乃是从即将消灭的亚非草原上的某些原始社会中創造了古代埃及文明和古代苏末文明的富有生命力的行为。

这些富有創造力的人們在生活方式的改变中是彻底地从采集食物和狩猎生活中改变到了耕种生活。从距离方面看来，居住地点的改变是不大的，可是如果拿他們所抛弃了的草原同他們现在选作新居的自然环境相比，那个改变却是巨大的。当俯瞰尼罗河下游的草原变成了利比亚沙漠，俯瞰幼发拉底河和底格里斯河下游的草原变成了魯卜-哈利沙漠和卢特沙漠的时候，这些英雄的先鋒人物——或由于勇敢，或由于絕望——投身到了山谷下面的森林沼泽里去。在这里从来沒有住过人类，而由于他們的充满了力量的行为却把这里变成了埃及国和示拿国。在那些選擇了其他出路的邻人眼里，他們的冒险显然是一条毫无希望的道路；因为，那个正在要变成亚非草原的地方在当时本是一个人間天堂，而尼罗河两岸和美索不达米亚的森林沼泽地带却是一片显然的人迹不到的无法生活的荒野。但是結果，这次冒险的成就却远远超过了那些



先鋒們的最乐观的期望。野性难馴的自然被人类的工作征服了：猙獰可怖的森林沼泽让开了路，在这里出现了一片沟渠、堤岸和田野；从不毛的荒野里开辟出来了埃及国和示拿国，古代埃及社会和苏末社会开始了它們伟大事业的进程。

当我們的这些先鋒們初下尼罗河下游地方的时候，那个地方不但和今天不同，今天是已經有了六千年的精細加工的痕迹了，而且如果完全沒有人类加工，全由自然界自行塑造，那情况是跟现在很不相同的。甚至在比較晚近的古王国和中王国时期——就是說在先鋒們已經来了几千年以后——在今天的第一瀑布以下地区已經絕迹的河马、鱷鱼和許多种野鸟，在当时的下游地方还是非常常见的生物，因为这个情况可以从当时遗留下来的雕刻和繪画中看得出来。鸟兽的情况如此，种植物的情况也是如此。虽然干旱过程已經开始，埃及还是雨量很大，而河口三角洲一带还是一片汪洋似的沼地。三角洲一带的尼罗河下游在当时也許很象今天的苏丹赤道省的加扎勒河一带的尼罗河上游地方，而三角洲本身很象諾湖附近的杰贝勒河和加扎勒河汇合的地区。下面一段描写的便是这个地方今日的凄惨情况：

“杰贝勒河流經水草充斥的沼泽地区的全部景色可以說是單調到了极端。除了少数几个孤立地点而外，可以說是完全沒有河岸，在水边上也沒有象样的隆起的土地。在两岸都是一望无数公里远的长滿了芦苇的沼泽地方。只是偶尔出现一些沒有芦苇的湖泊水面。在最浅水的季节，它的表面只比河面高出几公分，如果水位上涨半公尺，那边立刻就出现一大片汪洋。这些沼泽地带到处都是茂密的水草，無論在哪个方向都是一直浸延到天边。……

“在全部这个地区里，尤其是在波尔和諾湖之間一帶，可以說是非

常难得看见人类生活的迹象。……整个地区的凄凉景象可以说是无法用言语形容的。一定要在看见以后,才能够理解。”<sup>①</sup>

这里没有人烟是因为今天在这一带地区附近居住的人民并没有象古代埃及文明的老祖宗那样,在六千年前的时候蹲在尼罗河下游的边缘地区,苦苦地寻思必须做出一个决定究竟是钻进人迹不到的沼泽地区里去呢,还是苦守在一个即将由人间天堂变成残酷沙漠的故乡。如果我们学者们的推断是正确的话,那末那些今天住在苏丹沼泽地区边缘的人的祖先,本来是在今日的利比亚沙漠地方同当年为了回答干旱的挑战而必须做出这么一个决定的古代埃及文明的创始人比居为邻的。现在看来,好象近代的丁卡人和施鲁克人的祖先离开了他们英勇的邻居,选择了一条困难最少的道路,他们为了不改变他们的生活方式,他们向南方迁移,选择了一个同他们的故居的自然环境大体相同的地方定居下来。他们在热带的苏丹地方住下来了,象从前一样住在赤道的多雨量地区,一直到今天这些人的后裔的生活还是同他们远古祖先的生活基本相同的。这些懒惰而毫无进取心的移民在他们的新居感到心满意足了。

“在今天的尼罗河上游一带居住着一种人民,他们的相貌、身材、头盖骨的大小、语言和服装都同最古老的埃及人相似。这些人的统治者或是制造雨的巫人或是神王,一直到不久以前,还有在祭祀仪式上杀死这些神王的风俗,这些部落的组织是以图腾为记的氏族为基础的。……现在看起来在尼罗河上游一带的居民,他们的社会发展过程还停留在埃

① 加斯丁:《上尼罗河流域报告书》(Garstin, Sir William: Report upon the Basin of the Upper Nile), 1904年版,第98—99页。

及人从他們历史开始的时候就已经超过的阶段了。我們可以說这里是一座活的博物館，我們可以在这里看見史前时期人类生活的生动活泼的具体实例。”<sup>①</sup>

在尼罗河上一部分地区的較原始的生活条件和另一部分地区的现代生活条件之間的比較，引起了某些推測。比方說，如果在今天尼罗河流域赤道降雨地区以外的那一带地方当年的居民面前，沒有出现过“干旱”这样一个挑战的話，那么尼罗河下游和三角洲地区会不会还保留它的原始面貌呢？是不是古代埃及文明根本就不会出现呢？那里的人是不是到今天还会蹲在未經馴服的尼罗河下游的岸边，象施魯克人和丁卡人今天蹲在杰贝勒河的岸边上一樣呢？另外还有一种推論，不是关于过去而是关于未来的。我們应当記住，在宇宙的或我們地球的时间表上，生命的或甚至人类的时间表上，六千年簡直是一个微不足道的時間。如果說在明天的尼罗河上游的居民面前也出现了一个挑战，象在冰河时期末尾的昨天出现在尼罗河下游居民面前的一样严重，那末，我們能不能认为他們就沒有力量对付这个挑战，就不能采取有力量的行动創造同样的結果呢？

施魯克人和丁卡人将遇见的假想的挑战，其实可能不一定同古代埃及文化的祖先所遇到的完全一样。我們可以想象这个挑战不是来自自然界而是来自人为的环境，不是由于气候的改变，而是来自外来文明的入侵。事实上这种情况已經出现了——在热带非洲的原始居民已經受到了我們的西方文明的影响。西方文明是人

---

① 柴尔德：《最古的古代东方》（Childe, V. G.: The Most Ancient East），第10—11页。

类的一种动力，在我们这一代人当中，它对于地球上的每一个现存的文明、每一个现存的原始社会说来，岂不是都起着象摩非斯特一样的神話般的作用嗎？这一种挑战的年代还不够长，因此我们也还无法预料其他社会对这种挑战的最后反应。我们只能这样说，他們的祖先虽然在当年沒有应付得了他們的挑战，却不能因此就断定說他們的子孙在時間到来时也就不能应付另一次挑战。

### 苏末文明的起源

这一个问题我们可以处理得简单些，因这里的挑战和应战都同古代埃及文明的祖先的遭遇一样。亚非地方的干旱过程同样地逼使苏末文明的祖先們同底格里斯河和幼发拉底河下游的森林沼泽地方拚命斗争，把它改变成为示拿国。在自然条件方面，这两个文明的起源情况几乎是完全一致的。但是后来这两个文明的精神特征，如宗教、艺术、甚至它們的社会生活却不很一样——这就又是一个証明，証明在我们的研究范围里，不能事先假定，同样的原因一定产生同样的結果。

苏末文明的祖先們所遭遇到的苦难还保留在苏末人的傳說里。大神马尔都克杀死巨龙提亚瑪特并且用龙的尸体創造世界的故事，說明了馴服古代原野和疏通河道、排除地面积水以創立示拿国的过程。洪水的事实上是說明在人类的勇敢控制了自然界之后，自然界又起来反抗的故事。聖經本来是犹太人逃避巴比伦水患的文学遺產，但是由于聖經的緣故，“洪水”却变成了我們西方社会里家諭戶曉的一个詞了。现在还有待于考古家們去发现这个傳說的最初版本，他們也还須要发现一次特別严重的洪水的实物材料。这些材料也許可以在一个厚厚的冲积层里找到，这个冲积层也許是夹在苏末文化的某一个历史地点的最早期和晚期的人类

遺址地层之間。

底格里斯河和幼发拉底河流域，象尼罗河流域一样，都为我们提供了一个可以仔细观察的“博物馆”；我们可以在这里研究人类所改变了的原野上的无生物自然界的本来面目，也可以研究最初一批苏末人在这一片原野上的生活情况。然而在美索不达米亚地方，却同尼罗河流域不一样，这种博物馆并不在上游，而是在波斯湾上的新三角洲一带。这个三角洲是由于那两条姊妹河流的汇合而形成的，它的形成时期不但已在苏末文明的起源以后，而且还在它的灭亡以后，甚至还在它后来的巴比伦继承者灭亡以后。这些沼泽地方是在最近两三千年内形成的，但是它们一直到现在还保持着它们的处女状态，其原因只是由于还没有决心降服它们的人类社会出现。在这一带沼泽地区上生活的人们采用了一种消极的适应办法，英国兵士在1914—1918年战争期间遇见他们的时候，给他们起了一个绰号叫“蹢足人”。他们迄今为止还没有想做苏末文明的祖先们在五六千年以前在附近地区做过的事，把沼泽改变为一片运河网和田野交错的地带。

### 古代中国文明的起源

如果我们再研究一下黄河下游的古代中国文明的起源，我们发现人类在这里所要应付的自然环境的挑战要比两河流域和尼罗河的挑战严重得多。人们把它变成古代中国文明摇篮地方的这一片原野，除了有沼泽、丛林和洪水的灾难之外，还有更大得多的气候上的灾难，它不断地在夏季的酷热和冬季的严寒之间变换。古代中国文明的祖先们，从种族上看来，好象同南方和西南方广大地区上的居民——从黄河到雅鲁藏布江之间，从西藏高原到东海和南海——没有什么差别。如果说在这样一片广大的人群当中，有一

部分人創造了文明，而其余人却在文化上毫无所有，我想这个理由也許是他們虽然全有潛伏的創造才能，可是由于某些人遇到了一种挑战，而其余人等却没有遇到的緣故。根据我們目前所有的知識，我們还无法确定那种挑战的具体性质。我們所能肯定的仅有这么一点，就是在黄河岸上居住的古代中国文明的祖先們，沒有象那些居住在南方的人們那样享有一种安逸而易于为生的环境。事实上也确是如此，南方的居民，例如在长江流域的居民，他們沒有創造文明，他們为生活而斗争的艰苦性也的确比不上黄河流域的人。

### 马雅和安第斯文明的起源

产生了马雅文明的挑战是大量的热带森林。

“只有在农业征服了肥沃的低地以后，马雅文化才有可能出现，因为只有有組織的努力才能够控制自然生物的肆意蔓延。在高地上面經營土地比較方便，因为在那里天然的生长植物的地带比較小，还有一些灌溉工程。可是在低洼地方，却一定要把巨树砍倒，用不停的劳动来控制生长极快的灌木丛林。但是等到真正把自然界征服以后，这些勇敢的农民所得到的报酬却也是极为丰富的。除此而外，还可以相信把大片的森林除掉以后，人类的生活一定会比到处是密叶蔽天的时候好过得多。”<sup>①</sup>

这个挑战在巴拿马地峡的北面促成了马雅文明的出现，可是在地峡的南面却毫无結果。在南美洲出現的文明是另外两种很不相同的挑战所造成的結果，即安第斯高原和与之接緣的太平洋海岸。在高原上，安第斯文明的祖先們所遇到的挑战是严寒的气候和

---

① 斯宾登：《墨西哥和中美洲的古代文明》(Spinden, H. J.: Ancient Civilizations of Mexico and Central America), 第65页。

荒瘠的土地；在海岸上，他們的挑战却是一种同海水平面等高的赤道沙漠地带，成年干旱燥热，几乎完全没有雨，这种地方只有靠人工才能有所生产。在海岸上的这种文明的拓荒者利用了西方高原頂上流下来的一点水进行灌溉，才使这一片平原获得了生命。而高原上的拓荒者們也只是在建造了一种分布极广的护土牆的工程系統之后，才把那少許的土壤垒成了梯田，把他們的山坡变成了耕地。

### 米諾斯文明的起源

我們已經从自然环境的挑战和应战方面說明了我們的六个彼此无关的文明当中的五个。第六个文明所遇到的挑战，迄今为止，我們还没有談过。那就是海洋的挑战。

“米諾斯的海上霸权”的拓荒者們是从哪儿来的？从欧洲、亚洲还是非洲？看一眼地图很会使我們认为他們是从欧洲或亚洲来的，因为这些島屿离开这些大陆比离开非洲北部近得多——因为事实上，这些島屿就是一些沉到海底的山峰的頂端，如果不在史前的时候它們下沉到了海底，被海水包围起来的话，它們便会把安那托利亚和希腊联接起来。然而我們却碰到了令人不安的、可是不容置疑的考古学家的証据，証明在这里最早的人类居住的遗址是出现在克里特島上，这个島屿离开希腊和安那托利亚都比較远，但是比它同非洲的距离却近得多。人种学支持考古学的这个論点；因为看起来已經是肯定的事实，已知的最初住在面向爱琴海的大陆上的居民有一些明显的体型特征。安那托利亚和希腊的最早的居民是所謂“寬顱人”；而亚非草原的最早的居民却是所謂“长顱人”；现在分析克里特島上最早居民体型遗迹的結果証明这个島上最初的居民全部或絕大部分是“长顱人”，而“寬顱人”虽然最后占了优势，可是原来在克里特的人口当中，他們却毫无代表性或仅仅

占一个极少数。这个人种学上的证据肯定了这样一个结论，就是最早在爱琴群岛的任何一个岛屿上居住的人们乃是由于亚非草原的干旱而迁来的移民。

这么一来，我们就要在已经谈过的对于干旱过程的五种应战之外，再加上一个第六种。第一种是留在原地，后来灭亡了；第二种是留在原地，后来变成了游牧民族；第三种是向南方迁移，保存了他们的原来生活方式，如丁卡人和施鲁克人；第四种是向北方迁移，变成了欧洲大陆上的新石器时期的农民；第五种是投入森林沼泽地带，创造了古代埃及和苏末文明。我们现在一定要加上一个第六种。他们向北方前进，但是没有采取经过当时还存在的地峡地区的比较容易的道路，而选择了令人胆寒的辽阔的地中海面这一条道路。他们接受了这个更进一步的挑战，跨过了广阔的海面，创造了米诺斯文明。

如果这个分析是正确的话，那么就可以对下列这个真理提供一种新的解释，就是说在文明的起源中，挑战和应战之间的交互作用，乃是超乎其他因素的一个因素——就是说它是超出平均系数的。如果占住这一些群岛的决定因素是一个平均系数的话，那么离这里最近的欧洲和亚洲两个大陆上的居民就应该是这一片爱琴群岛的第一批居民。有许多岛屿距离这些大陆才不过是“一箭之遥”，而克里特岛离开非洲大陆的最近地点也有二百英里。可是距离欧洲和亚洲最近的那些岛屿，显然是在克里特岛上有了人烟以后很久才有人居住的，看起来却是同时居住着“长鬃人”和“宽鬃人”；这一个事实说明，在亚非人种已经奠定了米诺斯文明以后，其他人才参加进去：他们不是仅仅模仿了先驱者的行动，便也是由于我们所不能发现的压力或挑战迫使他们象克里特岛上原有的亚非



居民在更可怕的环境之下一样，表现了同样的应战。

### 子体文明的起源

从原始社会的阴的状态中产生的那些文明是彼此没有“亲属关系”的，但是，谈到那些在不同的程度上用不同的方式同一个“文明的”前辈有亲属关系的那些后来文明的时候，这些文明的情况却不同了，它们虽然也遇到自然环境的某种挑战，但是它们遇到的主要挑战却是因为它们同一个较早的文明发生了亲属关系，因此受到了一种人为的挑战。这种挑战全是属于关系内部的，以发生差异开始，而以脱离告终。变化是在原有的文明内部发生的，发生在这个文明开始丧失创造力的时候；在它的生长时期，这种力量曾使它在表面之下或界限之外，在人们的内心里引起一种自愿的归附心理。可是到了它丧失这种力量的时候，这个害了病的文明便会因为它丧失了生命力而付出重大的代价；它会分解为少数统治者和无产者（内部的和外部的）两大部分。这些少数统治者已经无力进行领导，只能依靠加强压迫；而无产者们对这种挑战的应战办法便是越来越感觉到自己的精神力量，而决心使他们的精神觉醒。少数统治者的压迫意志引起了无产者的脱离意志；这两种意志之间的矛盾继续发展，同时这垂死的文明也就日渐走向灭亡，一直到它临终时，无产者终于最后摆脱了这一度是它灵魂所寄托的家乡，因为这家乡现在已经变成了它的囚牢，最后还会变成一座“毁灭的城市”。在这样一种无产者和少数统治者之间的矛盾里，当它从开始变化到结束的时候，我们能够看见一种精神上的因为遭遇而引起的戏剧性的变化，把宇宙的生命从秋天的停滞状态，引过冬天的痛苦，重新达到春天的生命沸腾，这正是创造的再现。无产者的脱离正是对挑战的应战的一种富有力量的行为，只有这种行为才能够把阴

变成阳；也就是在这种富有力量的脱离中，才诞生了“子体”文明。

我們能不能在子体文明的起源里也发现一种自然界的挑战呢？在第二章里，我們已經知道，子体文明同它的长辈之間，在地理位置上是有一些关系的。一个例子是巴比伦文明，它是完全在它以前的苏末文明的地区内部发展起来的。在这种情况下之下，新的文明的起源很难說是因为它遇到过什么自然环境的新挑战，除非在两个文明之間間歇时期里，它們的共同故乡退化了，重新变为原始时代的自然状态，因此新文明的长辈又遇到了旧文明的祖先們所遇到过的挑战，使它重新进行創造。

然而，当新文明开拓了新的土地，部分地或全部地离开了它的长辈文明的基地而建立了新家乡的时候，它自然要遇到新的未經馴服的自然环境的挑战。似这样，我們西方文明在起源的时候就遇到了阿尔卑斯山以北的欧洲的森林、雨量和严寒的挑战，而它的长辈希腊文明却没有遇到过。古代印度文明在起源的时候遇到了恒河流域的潮湿的热带森林的挑战，而它的长辈苏末文明在印度河流域的远支却没有遇到过<sup>①</sup>。赫梯文明在起源的时候所遇到的来自安那托利亚高原上的挑战是它的长辈苏末文明所没有遇到过的。古代希腊文明在起源的时候所遇到的海洋的挑战是同它的长辈米諾斯文明完全一样的。然而这一个挑战对于“米諾斯的海上霸权”在欧洲陆地疆界那边的外部无产者來說却完全是一个新的情况；大陆上的这些蛮族，亚加亚人等等，当他們在米諾斯后期的民族大迁移中，走上了海洋的时候，他們所面对和克服的困难是同

---

① 我們暂时抛开了著者在这本书前面的討論，即印度河流域文明是一个单独的文明，或者是苏末文明的一个分支。他没有肯定答复这个问题，在这里我們是把“印度河流域文明”当作苏末社会的一个支流看待的。——节录者

米諾斯文明的先驅者在当年的遭遇和經歷是一样的。

在美洲，尤卡坦文明在起源的时候遇到了无水、无树又几乎没有土壤的尤卡坦半島上的石灰层岩的挑战，而古代墨西哥文明則遇到了墨西哥高原的挑战，而这些都是它們的先驅马雅文明所沒有遇到过的。

现在还剩下古代印度文明、远东文明、东正教文明、阿拉伯文明和伊朗文明。这些文明好象都沒有遇到过什么明显的自然环境的挑战；因为它們的所在地虽然不是象巴比伦文明那样同它的先驅者地点相同，可是这些地方却都是被某些文明征服过了的。然而我們认为有理由把东正教文明和远东文明再細分一下。东正教文明在俄罗斯的分支遇到了比我們西方文明所遇到的严厉得多的森林、雨量和严寒的挑战；而远东文明在朝鮮和日本的分支則又遇到了海洋的挑战，同古代中国文明的拓荒者所遇到的任何挑战都不一样。

我們現在已經說明我們的这些子体文明，一方面毫无例外地都在它們所继承的先驅文明瓦解之中，遇到了人为的挑战，另一方面有些文明也象那些沒有亲属关系的文明遇到的挑战一样，遇到过自然环境的挑战。为了完成我們这一个阶段的研究，我們还应该提出这样一个問題：那些沒有亲属关系的文明，除了自然环境的挑战之外，是否也在它們从原始社会生长出来的时候遇到过人为的挑战。关于这一点我們完全缺乏历史的証据——这是很自然的。也許我們那六个沒有亲属关系的文明，在它們出现的那个“史前”时期，也同后来的子体社会一样，在少数統治者的暴虐下遇到了同样性质的挑战。但是对于這個問題再談什么別的話，就完全是捕风捉影的事了。

## 六 逆境的美德<sup>①</sup>

### 更严格的考驗

我們已經否定了一种流行的假說，认为文明的起源是由于生活环境的条件特別方便。我們提出了一种完全相反的意见。那种流行的假說是根据这样的事实：现代的观察家們看见了古代埃及文明的环境——在这里，古代希腊人同我們一样是“现代人”——就认为这一片地方在当年最初一批拓荒者来到的时候就是这样的了。我們已經用尼罗河上游的某些地方的今天情景來說明当年尼罗河下游的真正面貌。但是这两个地方的地理位置不同，也許說服力不够，在这一章里，我打算把这个问题說透，我要举出許多史实來說明，在同一地点，一个文明如何在先成功了，而后来又失败了，而这一片地方同埃及如何不同，它如何又恢复到了它的原始状况。

### 中美洲

一个突出的事例是马雅文明誕生地点的今日情况。我們在这里发现了规模极为宏大的、裝飾极为壮丽的公共建筑物的遺迹；它們现在聳立在热带森林的深处，远远离开了今天任何人类居住的

---

① 在湯因比先生的原著里，这一章的标题是 *Χαλεπὸ τὸ Καλόν*，意思是說：“美是艰难的”，或“优秀需要苦难”。——节录者

地方。森林象一条巨蟒似的已经把它完全吞掉了，现在正在慢慢地咀嚼消化，用它们的佝偻的树根和长长的须藤，一点一点的拆散它的雕刻得很细的和砌得很严密的石块。这一带地方今天的情景同马雅文明全盛时代的情景相比，其差别可以说是大得无法想象。在这里从前一定有过那样一种日子，这些庞大的公共建筑物高耸在巨大而人烟稠密的城市中心，而这些城市一定又是广袤的农业土地的中心。人类事业的短暂以及人类愿望的空幻，可以说是被森林的再度入侵痛苦地暴露出来了。森林先吞噬了原野，然后吞噬了房舍，最后又吞噬了宫殿和庙堂本身。但是这还不是科潘或提卡尔或帕冷克的目前状况所提供的最重要的教训。这些遗迹更有力地说明了当年马雅文明的创造者们对自然环境所进行的剧烈斗争。森林的复仇似的反扑充分证明了它的残忍无情的力量，可是热带的自然界也证明了当年人类的勇敢和精力，因为虽然为时不久，可是人类终究是使自然界低头过，不得不接受了人类的控制。

### 锡兰

征服锡兰的灼热的平原来从事农业耕种也是同等艰巨的工程，现在锡兰山区的降雨地带还遗留着颓圯了的堤岸和长满了荒木野草的蓄水池的浅底，当年的这些规模宏大的蓄水池，都是古代印度哲学的小乘佛教的僧伽罗信徒们建筑的。

“为了了解这些蓄水池是怎样出现的，我们必须了解一点兰卡的历史。这种制度的想法是简单的但是却是伟大的。当年建筑蓄水池的那些国王们的本意是想让落在山区里的大量雨水在奔流入海以前一定要对人们有所贡献。

“在锡兰南半部的中部地区是一片广阔的山地，但是在东部和北部却是数千平方英里的一片干旱的平原，在目前这一带地方的人口非常

稀少。在貿易風最強烈的季節，大批的雲塊日日夜夜地被海風推送到山邊上來，在這裡好像有一條天然的雨水不能跨越的界綫。……在某一些地點，干區和雨區之間的距離非常接近，甚至相離只一英里，就好像已經到了另一個世界。……這一條綫從這一边海岸划到那一边海岸，它是很穩定的，好像一點不受人類加工（如采伐森林）的影響。”①

可是古代印度文明在錫蘭的傳播者，卻曾一度非常巧妙地迫使遭受貿易風不斷襲擊的高原向自然界注定了的灼熱而又荒瘠的平原提供了水源、生命和財富。

“山上的溪水被控制起來，它們的水源被引到山下巨大的蓄水池里，有些蓄水池的面積足有四千英畝；從這裡，山水通過渠道流入了更遠更大的水庫里去，然後再被導向更遠的地方。在每一個巨大的蓄水池和水槽的下面，都有成百的小水池，每一個小水池都是一個村莊的核心，這一切的水源都是來自降雨的山區。這樣，古代的僧伽羅人漸漸地征服了在今天渺無人煙的平原的全部或差不多全部地方。”②

在這樣一個自然荒瘠的平原上，人類竟然創造出了文明，其工程的艱巨可以從今日錫蘭地貌的兩個特征上充分地看出來：一個是當年有灌溉、有人煙的地帶今天竟然變成了非常原始不毛的地方，另一個是現代的茶葉、咖啡和橡膠種植園全都集中在島上的那一半降雨地區。

#### 阿拉伯北部沙漠

關於我們這個題目的一個最著名的、甚至可以說是已經有點用得爛熟了的例證乃是今天的皮特拉和巴爾米拉，這裡的景象，從

---

① 斯提耳：《叢林潮汐》（Still, John: The Jungle Tide），第74—75頁。

② 同上書，第76—77頁。

1791年沃尔涅写了《废墟》以来，已经使人们写了无数篇历史哲学的论文。古代叙利亚文明的故乡在今天同马雅文明故乡的情况完全一样，只是在这里含有敌意的自然环境不是热带森林，而是亚非草原。今天这些废墟告诉我们说，在当年盛世，这些精美的庙宇、门廊和坟墓，一定是伟大城市的点缀；而在这里，比马雅文明还略胜一筹的是马雅文明的景象完全依靠考古发掘出来的证据，而这里却除了考古以外，还有些历史记录可以参考。我们知道创造叙利亚文明的这些拓荒者们都是些魔术大师，他们好象施展了魔法一样在沙漠上创造了这些城市，叙利亚的传说把这些工程是归功于摩西的。

这些魔术师知道如何让石头流出水来，如何在从来没有人走过的荒野上辨别他们的道路。在盛况当年，皮特拉和巴尔米拉都同今天的大马士革一样位置在水利灌溉很发达的花园中间。但是皮特拉和巴尔米拉也同今天的大马士革一样，不是只依靠它们狭窄的绿洲的果实为生的。它们的富人们并不是市场上的园艺家而是商人，他们的忙碌的骆驼商队从这里走向那里，通过其间的片片草原和沙漠，把绿地和绿地、大陆和大陆联接起来。它们的现状不仅说明了沙漠终于战胜了人，而且也说明了先前人战胜沙漠的程度。

#### 复活节岛

在另一个地方，从复活节岛的今天情况里，我们可以得到一个有关于波利尼西亚文明<sup>①</sup>起源的相同结论。在近代人们发现东南太平洋上的这个遥远的海岛的时候，在这个岛屿上有两种居民：一种居民是血肉之躯的活人，一种却是石头的人；一种是显然原始的

---

① 这是几个“停滞的文明”之一，后面还要谈到它。参见第205页以后。

波利尼西亚人种的居民,另一种却是代表着高度文明的雕象。这里的现存居民既没有雕刻这些人象的艺术造詣,又没有航行隔在复活节島和距离波利尼西亚群島的任何一个最近島屿之間的上千湮海面的科学知識。在欧洲的水手們发现这个島屿之前,这个地方已經同世界別处隔离了不知多少年月。但是它的这两种居民,活人和石头象,却象巴尔米拉或科潘的遗迹一样,清楚地說明,在这里曾經有过一种已經消逝了的过去,那是同现在完全不同的。

当时的那些人一定是波利尼西亚航海家的子孙,他們当年不用海图和指南針就駕駛了脆弱无帆的独木舟,橫跨太平洋,航行到这里,雕刻了这許多石象。同时这种航海还絕不是偶然一次碰上了运气,装来了一船拓荒者,以后便不再来的。島上雕象的数目那样多,不經過几代人民的努力是雕不出来的。每一件事實都証明在当年,在很长的一个时期里,进行这种上千湮以上的航行的乃是經常不断的事。最后,为了我們不知道的緣故,一度被人們战胜了的海洋却封鎖了这个复活节島,就象沙漠包围了巴尔米拉、森林吞沒了科潘一样。石雕的人就象豪斯曼詩篇里的雕象一样,变成了石人,而血肉之軀的活人却一代不如一代地传下来了。

西方人对于南太平洋群島的一般印象总以为这里是一片人間天堂,这里的居民都是象“犯罪”以前的亚当和夏娃那样的自然之子,但是复活节島却証明了事实完全相反。这种錯誤印象的来源,是把波利尼西亚某一部分的自然环境代替了全部。事实上,自然环境既包括陆地也包括海洋,而海洋对于企图跨过它的任何人类來說,如果他們沒有比波利尼西亚人更好的工具的話,都是一种可怕的挑战。只有大胆而成功地战胜了“千里迢迢的海洋”,在島屿和島屿之間巧妙地建立了一种定期的海上交通綫之后,那些拓荒者



們才可能在太平洋上的寥若晨星的点点陆地上得到了立足之地。

### 新英格兰

在重提到自然状态以前，請容許作者另外举两个例証——一个有些不太相干，而另一个却是非常明显——这些都是他亲眼看到的。

我<sup>①</sup>有一次在新英格兰的康涅狄格州的乡下旅行的时候，我看见了一个荒村——別人告訴我，这个景象在那一带地方是很平常的，可是对一个欧洲人來說却有点令人不安和吃惊。这个荒村原来叫希尔鎮，大約有二百年之久，在这一片村庄草地上的許多茅屋、果园和玉蜀黍田的中央，峙立着一座木板建筑的乔治亚式的教堂。现在教堂还在那里，被当作一个古物保存下来；可是所有的房子却全都不见了，果树全都枯死，玉蜀黍田也不见了。

在过去一百年里，那些新英格兰人完成了一件了不起的丰功伟績，把整个美洲大陆的荒野，从大西洋到太平洋全都征服了，可是在同时，他們却让自然界在他們的祖先也許居住过二百年的故乡，把这一个村庄重新又占領了。只要看，当人們稍微一松手，自然界就何等迅速、彻底和放肆地重新控制了希尔鎮的情况，就可以了解当年人們馴服这块荒地究竟花了多么大的力量。只有使用和占領希尔鎮同样剧烈的努力才足以“征服西方”。这一个荒凉的村鎮正好說明了俄亥俄、伊利諾斯、科罗拉多和加利福尼亚一带新城市如雨后春笋一般出現的奇迹。

### 罗马平原

希尔鎮給我的印象同罗马平原給李維的印象一样，他当年，象

---

① 凡在本书中出現的“我”，均指湯因比先生本人，而非节录者。

我們今天一样，<sup>①</sup> 在看见了这一片荒凉而灰白的山地和潮湿綠色的沼泽的时候曾暗暗地表示惊异，他不了解从前那一群人数众多的自耕农出身的战士们如何能够在这一带地方坚持生活下去。现在这一片荒凉气象又表现了这个令人无法为生的地方的原始情况，而事实上这一带却曾一度被拉丁人和沃尔斯基人的拓荒者们改变成为人口众多的和垦熟了的原野；在开辟这一小片无情的意大利土地时所表现的精力，正是后来罗马人从埃及到不列颠征服世界的精力。

### 无情的加普亚

当我们研究了产生人类文明或产生人类其他划时代的成就的某些环境的性质之后，我们发现环境对于当时人类来说并不是很安逸的，而是很艰难的。现在让我们再来做些补充的研究。我们来检查一下环境很安逸的事例，看看这些环境对人类生活的影响又是何如。在从事这种研究的时候，我们还要区别两种情况。一种是本来生活在艰难的环境里，而后改成生活在安逸的环境里。另一种是一直生活在安逸的环境里，自从他们的祖先变成了人类以来，从来没有生活在其他的环境里。換一句話說，我們必須區別安逸环境对于創造文明的人类和对于原始人类的不同影响。

在古代意大利，罗马同加普亚的情形恰好是相反的。对于人类来说加普亚平原是仁慈的，而罗马平原却是冷酷无情的；当罗马人离开了他们无法为生的家乡去征服一个又一个邻居的时候，加普亚人却呆在家里，让一个又一个的邻居来征服他们。事实上是

---

① 不完全如此，因为墨索里尼的政府为了把这块地方归还给人类而做的巨大的和成功的努力，已经留下了一个光荣和长久的纪念物。

加普亚人亲自請求罗马人来干涉才把他們从最后一批征服者——薩謨奈人手里解救出来；然后在罗马史上最重要的一次战争的重要关键时候，在坎尼战后的第二天早上，加普亚人却开门迎接了汉尼拔，用这个行为来酬謝罗马。罗马和汉尼拔都把加普亚的轉向看成是这一次战争的最重要的結果，也許是决定性的事件。汉尼拔进了加普亚，在这里过冬——在这时却发生了一件出乎大家意料的事。在加普亚过了一个冬天之后，汉尼拔军队的士气就完全瓦解了，从此以后他的军队再也无法打胜仗了。

### 阿登巴萊斯的劝告

希罗多德讲过一个故事用在这里非常恰当。有一个名叫阿登巴萊斯的人和他的朋友們去见居魯士的时候，提出了如下的建議：

“现在宙斯大神已经把阿斯提亚奇从宝座上拉下来，把他的領土交给了波斯这个民族和你陛下，既然如此，我們为什么不从现在住的这个崎岖多石的地方迁出去，换到一个更好的地方去呢？在附近就有很多好地方，再远一些，好地方更多；我們只要挑选一下，我們就能在这世界上大大地显赫一下。这是一个威武的民族的当然办法，而我們今天的机会真是再好沒有了，因为我們已經在一大片人口众多的地方、在整个的亚洲建立了一个帝国。”

“居魯士靜靜地听着，并不感到兴趣；他告訴向他請求的人們說，他們可以隨意去做，但是对于这件事他却說，换个地方在心里也要准备換一种人民。他告訴他們說，安逸的环境会无例外地养出来沒有胆量的人。”<sup>①</sup>

### 《奧德賽》和《出埃及記》

如果我們翻閱一下比希罗多德的史书更著名的古籍，我們就

① 希罗多德书，第9卷，第122章。

会发现奥德赛所遇到的最大危险并不是赛克洛普斯族和一些别的最凶险的敌手，而是那些用舒适的生活来迷惑他灵魂的妖精——塞栖殷勤地款待他们的结果却来了个猪圈；“食莲人”的地方，据后来有人考据说，“永远都是午后”；为了抵御半人半鸟海妖迷人的声音，他赶快用蜡把他水手们的耳朵堵起来，然后又叫他们把他也绑在桅杆上；还有卡力普索，她比皮涅罗皮还美丽许多倍，简直象天人一样，可是做一个普通人的“贤内助”却差得远，同魔鬼一样。

至于在《出埃及记》里记载的以色列人，《摩西五经》的严肃的作者并没有用什么半人半鸟海妖或塞栖来使他们走入歧途，但是我们在书里却读到了他们不断地想念“埃及的肉锅”。如果他们如愿以偿的话，我们一定可以相信，他们是绝不会创造出《旧约全书》来的。幸而，摩西是同居鲁士具有共同见解的人。

#### 逍遙自在派

也许有批评家会认为我们在上面所举的那些证据还没有说服力。他会说：当然，一个民族从艰苦的环境改变到安逸的环境以后，会变得“娇养”起来，象一个久饥的人常常会吃得过饱一样；可是那些一直过着好日子的人是会充分利用他们的好环境的。这样我们就必须来研究一下我们上面谈过的第二种情况——那些从来没有在别的环境里生活而只在安逸的环境里生活过的人。在这种情况下，他们自然免除了改变环境的困难因素，我们可以研究一下绝对安逸环境的结果。下面是五十年前一位西方观察家在尼亚萨兰所看到的确凿的证据。

“在这无边的森林里，许多小小的土人村庄因为互相提防并且害怕他们共同的敌人——奴隶贩子——而象树林里的鸟巢一样深深地隐藏起来；这些原始人类就生活在他们未开垦过的简单境界里，没有衣服，

沒有文明，沒有知識，沒有宗教——完全是自然之子，無思無慮，怡然自得。這裡的人類顯然是十分快樂的；他們實際上可以說是毫無需求。……非洲人常被指責為懶惰的人，但是這個字是用得不恰當的。他不需要工作；在他的周圍，自然的供給是太豐富了，工作完全是多餘的。所以他的毫無作為，正象他的扁平的鼻子一樣，乃是他的一个組成部分，同烏龜的遲鈍一樣完全是不能責備的。”<sup>①</sup>

主張緊張生活的那個維多利亞時代的作家金斯萊寧願吹東北風也不願意吹西南風，他曾經寫過一篇小小的故事，題目叫《偉大而著名的逍遙自在派的民族史，他們離開了艱苦工作的國土因為他們要成天彈奏猶太人的豎琴》。其結果，他們的下場是都變成了猩猩。

古代希臘詩人和現代西方的道德家對“食蓮人”的不同態度是很值得注意的。對於古代希臘詩人來說，食蓮人和他們的產蓮地方是美麗得使人受不了的，是在文明建立過程中的希臘人面前的魔鬼的陷阱。而在另一方面，金斯萊卻表現了近代英國人的態度，他對逍遙自在派表示了極大的輕蔑和反對，而不為那里的美景所動；他堅決地認為他有責任把它納入大英帝國的版圖，當然不是為了我們的利益，而是為了那里人的利益，可以讓他們穿上褲子和讀到聖經。

對我們來說，我們並不想表示贊成或反對，我們只是想了解這件事。這裡的教訓是同《創世記》里前几章一樣：只有在亞當和夏娃被逐出了伊甸樂土以後，他們的子孫才動手去發明農業、冶金術和樂器。

---

① 德拉蒙德：《熱帶非洲》(Drummond, H.: Tropical Africa), 第55—56頁。

## 七 环境的挑战

### (1) 困难地方的刺激

#### 探討的綫索

我們現在也許建立了一个真理，这就是安逸对于文明是有害的。我們能不能再前进一步呢？我們能不能說环境愈困难，刺激文明生长的积极力量就愈强呢？我們先来看看正面的情况，然后再来看看反面的情况，再看看推理的结果是什么。說明一个环境的艰难和刺激性能够平行增长的証据是不难取得的，倒是浮到心上的材料会感到太多了。其中大部分都是以比較的形式出現的。讓我們先把它們分成兩类，一类是談自然环境的，一类是談人为环境的；我們先談自然环境。其中又可以分成兩类：一类是不同程度的困难的自然环境的刺激效果的比較；一类是不管地方原来的性质如何，而只是从地方的新旧程度不同的刺激效果进行比較。

#### 黃河和長江

讓我們先舉中国的这两条大河下游地区的不同困难情况为例。看起来好象是当人类最初接触到黄河下游的澎湃浊流时，这条河在一年四季都是无法通航的；在每年冬天它或是結成了坚冰，或是塞滿了浮冰，而每年春天冰溶解了的时候又发生破坏性极大的洪水，使得黄河不断地改道，造成了新道，而旧河道則变成从林密布的沼泽地带。甚至在今天，在人类已經經營了三、四千年，

弄干了沼泽，修筑了大堤以后，洪水的祸患还是未能完全免除，一直到1852年，黄河下游还改过一次入海的河道，从山东半岛的南方移向它的北方，两条河道的距离在一百英里以上。而在另一方面，长江却是一直通航的，它的水患，虽然也偶然成灾，可是比黄河却少得多了。除此而外，长江流域的冬天也温和得多。然而古代中国文明却诞生在黄河岸上而不是诞生在长江流域。

#### 阿提卡和比奥细亚

如果有旅客不从海路而从北面陆路进入或离开希腊，他不能不注意到古代希腊文明的故乡在实际上比北方没有创造过自己文明的地区，要艰苦、“瘠薄”和“荒凉”得多。在整个爱琴地区也可以看见同样的对照情况。

例如，如果有人坐火车离开雅典，穿过萨洛尼卡，最后到中部欧洲，他们一路上首先要经过一片地方，让他们预先看到他所熟悉的西部欧洲或中部欧洲的景象。当火车缓缓地在帕尔奈斯山的东坡上爬行了几小时，穿过了充满发育不良的松树、难看的石灰岩的典型的爱琴地区风景以后，他们就会出乎意外地看见一片土壤肥沃、山岗缓缓起伏的平原美景。当然这个地方只不过是一种“变形”，一直到他过了尼什，从山上下来通过摩拉瓦到多瑙河中游以前，他不会再见到这种地方。这一片得天独厚的地方在古代希腊文明的全盛时代叫什么名字呢？它叫比奥细亚；在古代希腊人的心目当中“比奥细亚”这个字是有一种特殊含义的。它代表一种粗犷、固执、简单、兽性的民族性格——这种性格同古代希腊文化里的天才特征是完全不调和的。这种不调和的对比显得特别突出，因为过了西萨隆山脉，转过了今天铁路经过的帕尔奈斯山坡就是被人称为“希腊的精英”的阿提卡：这个地方代表着古代希腊文明的

安靜优美特征,而在它的旁边却是那样一个地方,讓我們熟悉古代希腊文明的人簡直有点受不了。这两个地方的对比有一句熟話最可以代表,这就是常說的“比奧細亞猪糞”和“阿提卡品盐”。

使我們最感兴趣的是这两个地方不但在文化上如此不同,在自然环境上也如此不同。因为阿提卡不仅在灵魂上,就是在它的地貌上也是“希腊的精英”。它代表爱琴地区的特点,就象爱琴地区代表其余地区的特点一样。如果你从西方进入希腊,通过科林斯海灣的大道,你可以自豪地认为你已經看见希腊的风景了——庄严,但是无法接近——然后科林斯运河的高聳的两岸就会挡住你的視線。可是如果你的輪船駛入了薩罗斯灣,你就会再一次受到庄严景物的震动,因为地峡那一边的景色簡直是算不了什么;这个美景在你繞过了薩拉米斯,看见了面前阿提卡的一片地方以后才可以說是达到了頂点。阿提卡的土壤异常磽薄,冲刷山上的土壤并携之入海的所謂剝蝕过程,使得处处都是嶙嶙的山骨(而比奧細亞直到今天却避免了这个过程),这个情形远在柏拉图的时候,就已經是这样,因为在他的《克利提亚》里对这个地方的地貌有过描写。

雅典人对他們的苦地方怎么办呢? 我們知道他們干了一些什么事,把雅典变成“全希腊的模范”。当阿提卡的牧场上的水分少了、他們的农田失去了养分以后,它的人民抛弃了畜牧和农业——这是当时希腊人的主要生活来源——而去改行經營橄欖种植业和利用表土下面的底土。雅典的鮮果不但长活了而且还在光秃秃的岩石上繁殖起来。但是人們却是不能单靠橄欖油为生的。为了从橄欖林里解决生活問題,雅典人一定要用他的阿提卡油去換来西徐亞粮食。为了把他的橄欖油送到西徐亚市场上去,他們必須用罐子把它装起来,用船把它送过海去——这些活动建立了阿提卡的



陶瓷业和阿提卡的商船运输队，除此而外，因为商业需要货币，还发掘了阿提卡的银矿。

但是这些财富仅仅是雅典之所以成为“全希腊的模范”和“阿提卡晶盐”之所以成为同比奥细亚野兽完全不同的政治、艺术、知识文化的经济基础。在政治方面的结果是雅典帝国的建立。在艺术方面，陶业的发展使阿提卡的绘瓶艺人有机会创造一种新的美的形式，甚至到两千年后还使英国的诗人济慈为之狂喜不已；而在阿提卡森林消失以后，迫使雅典的建筑家们不能不放弃使用木料而改用石料来从事创造，其结果便建筑了帕德嫩神庙那样伟大的艺术品。

#### 拜占庭和加尔西顿

古代希腊世界领土面积的扩大（其原因已经在第一章里——参见第4—5页——提到了）对于我们当前的题目又提出了一个证据：就是加尔西顿和拜占庭这两个希腊殖民地的对比。这两个地方都在从马尔马拉海进入博斯普鲁斯海峡的入口处，加尔西顿在亚洲，拜占庭在欧洲。

希罗多德告诉我们说，在这两个城堡建立约一百年以后，有一个波斯总督墨伽巴索斯

“说过一句名言，在赫勒斯滂的希腊人中得到了不朽的盛名。他在拜占庭听说加尔西顿人建立的城堡比拜占庭人早十七年；他听见了这件事，他立刻就說：‘这样说来加尔西顿人当时可以说真是瞎子’。他的意见是说，他们有个好地方不会利用，反而挑了个坏地方，一定是瞎了眼。”<sup>①</sup>

但是做个事后诸葛亮是容易的，在墨伽巴索斯的时候（在波斯

---

<sup>①</sup> 希罗多德书，第4卷，第144章。

人侵略希腊的时候)，这两个城堡彼此之间的命运已经很明显了。加尔西顿还是同过去一样，一直是个以农业为主的普通殖民地，而从农业的角度来说，它的地点比拜占庭好得不知多少倍。拜占庭是后来的，捡起了别人剩下的东西。作为一个农业地区来讲它是失败的，这也许主要是由于色雷斯的蛮族的不断侵袭。但是它的港口，金角湾，却可以说他们在这里挖到了一个大金矿；因为从博斯普鲁斯海峡流来的海流，对于无论从哪一个方向驶入金角湾的船只都是极为有利的。在公元前二世纪，当这个希腊殖民地开辟了五百年以后，在它改名为君士坦丁堡，变成一个宗教上的首都五百年以前，波利比阿曾经这样写道：

“拜占庭人占据的地方，从安全和繁荣两方面来看，可以说是整个希腊世界的面向海洋的最有利的地点，而面向大陆则是最不动人的地点。对海洋来说，拜占庭占据了黑海口上的绝对优势，任何船只如果打算违反拜占庭的意志驶出或驶入，可以说都是不可能的。”<sup>①</sup>

可是墨伽巴索斯为了这句名言而得到的远见之名也许是不配的。因为如果占领拜占庭的那些殖民者早二十年来到这里的话，他们也一定会选择当时没有人的加尔西顿；而且，如果他们的农业不受到色雷斯强盗的那样骚扰的话，他们也许还不会设法发展他们那个地方的商业。

#### 以色列人、腓尼基人和非利士人

如果我们现在从古代希腊史转到古代叙利亚史，我们就会发现在米诺斯后期的民族大迁移里进入叙利亚或在那里居留下来的各种民族，到后来由于他们居住的地方的自然环境难易不同而跟

---

① 波利比阿书，第4卷，第98章。

着也有不同的成就。在发展古代叙利亚文明里居领导地位的并不是亚罢拿和法珥法等“大马上革河”上的阿拉米人；也不是定居在欧朗提斯河上的那些阿拉米人，在那里多年以后希腊的塞琉西王朝在安条克建立了一个首都；也不是在约旦河东岸止步不前，留在基列的丰美草原上飼肥他們的“巴珊公牛”的那些以色列民族。尤其引人注意的是古代叙利亚世界里的领导地位竟沒有被那些从爱琴地区来到叙利亚的难民保留在手里，他們来的时候并不是野蛮人而是米諾斯文明的继承人，他們早已占領了迦密以南的港口和低洼地区——他們是非利士人。这个民族的名字也同希腊的比奥細亚人一样是以被人瞧不起著名的；即使我們承认比奥細亚人 and 非利士人并不那样坏，而我們對他們的認識全是从他們的敌人那里得来的，可是我除了能說他們的敌人的确是貶低了他們的成就、糟蹋了他們的名譽而自己取得后人的尊敬而外，还能說什么呢？

古代叙利亚文明有三个伟大的貢獻。它发明了字母表；它发现了大西洋；它对于上帝得到了一种特殊的概念，这种概念是犹太教、祆教、基督教和伊斯兰教所一致奉行的，而同古代埃及、古代苏末、古代印度和古代希腊的宗教思想都是不一样的。这些成就究竟是由古代叙利亚的什么社会貢獻的呢？

关于字母表的来源，我們事实上是一无所知。虽然这个发明据說是腓尼基人的功劳，可是它也可能是非利士人从米諾斯世界带来的初級形式发展起来的；所以根据我們现在所知道的程度，发明字母表的功劳暂时还只能存疑。讓我們先来看看另外两件事。

一个是古代叙利亚的哪一些航海家敢于航完地中海的全程，到了赫克里斯的巨棒以后还航行到更远的地方去？干这件事的不是非利士人，虽然他們有米諾斯人的血液；这些非利士人当时是

背向着海洋，为了厄斯德累伦和谢非拉的丰美平原，同比他们更为坚强的以法莲和犹大山区里的以色列人进行着节节败退的战争。发现大西洋的是推罗和西顿的腓尼基人。

这些腓尼基人是迦南人的遗族，他们在非利士人和希伯来人来到以前就住在那里——这件事在《创世记》的前面一章里有一段世系的记载，说迦南（含的儿子，挪亚的儿子）“生长子西顿”。他们活了下来因为他们的家在叙利亚海岸的中部，不足以引起入侵者的欲望。非利士人没有去骚扰的腓尼基地方同非利士人居住的谢非拉地方恰好是显明的对比。在这一带海岸地方没有什么肥沃的平原；黎巴嫩山脉可以说是完全拔海而起——山崖紧挨着海面，连修一条公路或铁路的地方都没有。在腓尼基的各个城市的彼此之间，除了利用海洋，简直不易来往，其中最有名的城市推罗，象一个海鸟的巢穴似的，高踞在一个石岛上。这样，当非利士人象羊群一样安逸地吃着嫩草的时候，腓尼基人（他们过去的航行范围仅限于沿海的比布勒斯和埃及之间的短程）现在却学了米诺斯人的模样，向大海外面远航，沿着地中海西部的非洲和西班牙海岸为他们的叙利亚文明建立了第二家乡。腓尼基人在这个海外世界建立的皇城是迦太基，这个城市甚至在陆地上作战都占了非利士人的上风。非利士人的最著名的英雄人物是迦特的歌利亚；然而同腓尼基的汉尼拔放在一起，他却显得寒伧得很了。

但是从人类的智勇角度来看，在自然界里发现大西洋却赶不上在精神世界里的建立一神教；而这件事却要归功于在民族大迁移时迷失了道路被遗忘在一个比腓尼基海岸还不如的自然环境中的叙利亚社会：它们当时居住在以法莲和犹大山区里。看起来这一片土质磽薄、森林蔽野的山区一直到公元前十四世纪左右，甚至还

要晚些，都还是无人居住的；一直到埃及的新王国衰落了，出现了一个間歇时期以后，希伯来游牧民族的前哨才逐渐从阿拉伯的北部草原流入了叙利亚的边緣地区，到这里来定居。他们在这里改变了飼养牛羊的游牧生活，变成了一片瘠薄土地上的定居的垦荒者，他们在这里无声无臭地活下去，一直到叙利亚的文明已經过完了它的全盛时代。甚至到公元前五世紀的时候，差不多所有伟大的先知都过去了，以色列的名字甚至连希罗多德都还不知道，在他所描写的古代叙利亚世界的全景里，以色列国还是包括在非利士的范围以内。他写道：“非利士国地方”<sup>①</sup>——也叫非拉士坦或巴勒斯坦，直到这时还存在着。

在叙利亚的传说里有一个故事，有一次以色列神向以色列王提出了神可能向人类提出的一个最大的难题。

“有一天夜里，神出现在所罗门的梦里，神說：‘你愿我賜給你什么，你請求吧。’所罗門說，‘……賜給……你的仆人一顆能領悟的心吧。’……所罗門的这一請求，使神很喜悅。神对他說：‘因为你提出这一請求，而沒有为你自己求寿、求富，也不是求結果你的仇人的性命；你只是为自己請求判決是非的領悟能力；看，我已經按你的話照办了：我已經賜給你一顆有智慧和有領悟能力的心，在你以前沒有人比得上你，在你以后也不再有人比得上你。而且我还把你沒有請求的富有和榮譽賜給你，在你的一生中，沒有任何別的王比得上你。’”<sup>②</sup>

“所罗門的選擇”的传说是这个选民的历史的比喻。以色列人智力的領悟能力超过了非利士人的軍事力量和腓尼基人的航海胆

---

① 希罗多德书，第2卷，第104章；第7卷，第89章。

② 《列王紀》(Kings)，第3章，第5—13节。

勇。他們沒有追求非犹太人所追求的那些事物，而首先追求上帝的天国；而其余的事物也就跟着来了。至于他們敌人的性命，非利士人后来都落在以色列人的手里。至于財富，犹太民族继承了推罗和迦太基的全部財產，在腓尼基人所不知道的大陆上，进行腓尼基人所梦想不到的大规模的交易。至于长寿，到今天犹太人还作为一种特殊的民族存在着，而腓尼基人和非利士人却早已經面目不辨了。他們的古代叙利亚邻居早已經回炉重新炼制了，变成了新的民族，取得了新的名称，而以色列人却不为这种冶金术——历史上所实现的无数次統一国家、統一教会、民族大迁移的严酷考驗——所损伤，而我們这些非犹太人却在这些考驗面前依次地屈服了。

#### 勃兰登堡和来因兰

从阿提卡和以色列轉到勃兰登堡却未免有点太突然，扯得太远了；可是就事論事，它却說明着同样的规律。如果你在腓特烈大帝原来的領地上旅行——勃兰登堡、波美拉尼亚和东普魯士——那里的干巴巴的松林、薄瘠的田野可以說是毫不动人的，你都会自以为是旅行在欧亚草原的某一处邊緣地方。从这里你不論往哪一方面走出去，無論是丹麦的牧场和桦树林，或是立陶宛的黑土地区，或是来因兰的葡萄园，你都可以找到安乐和丰富得多的地方。可是占据这一些“坏地方”的中世紀的殖民者的子孙們，却在我們西方社会史里占有一种特別重要的地位。这不仅是因为他們在十九世紀占領了日耳曼全部，而且还在二十世紀里率領着日耳曼人认真地打算給我們西方社会建立一个統一国家。普魯士人还教給他們的邻居如何使用人工肥料，让沙地长出粮食来，如何用一系列的强迫教育使他們的全体人民达到空前未有的社会工作效率水

平，如何用一系列的强迫健康措施和失业保险来达到前所未有的社会安全水平。我們也許并不喜欢他，可是我們却不能否认从他那里学到了重要而有价值的东西。

### 苏格兰和英格兰

用不着証明苏格兰是个比英格兰“更艰苦”的地方，也用不着再細說典型的苏格兰人和典型的英格兰人之間的被人人所了解的性情上的差别：苏格兰人严肃、吝啬、认真、固执、谨慎、自觉和有很好的教养；而英格兰人則調皮、奢侈、虛榮、冲动、粗心、随便、大方、书本知識非常差。英格兰人也許会认为这种比較是开玩笑的；他們差不多把什么事都看成是笑話；可是苏格兰人却不这样。約翰遜常用他那句名言責备保斯韦尔，他說一个苏格兰人最光明的前途就是走向英格兰；远在約翰遜还没有出世的时候，就有一个安娜女王时代的笑話，說如果該隱是个苏格兰人的話，他的处罰一定是正相反的，他一定不会被判决在地面上到处流浪，而会被判决呆在家里。一般人的印象认为苏格兰人那么多，在教会和政府里占据的高位那么多，而他們在建立大英帝国时所做的貢獻却是极不相称的。維多利亞时代英国国会的最突出的斗争就是一个純种的苏格兰人和一个純种的犹太人之間的斗争，在格萊斯頓以后，一直到今天，联合王国的首相几乎有一半是苏格兰人。<sup>①</sup>

### 北美洲的爭夺战

对于我們西方历史，这个题目的最有力的証据是那五、六个殖

---

① 罗茲伯利、巴尔福、坎贝尔-班納曼和麦克唐納；也許还可以加一个波納尔·罗——他出身于苏格兰-爱尔兰人家庭，生在加拿大，但他的母亲却是純苏格兰人，他后来在格拉斯哥落戶。这样，共有五个苏格兰人。同时，非苏格兰人的首相共有七个。——节录者

民地国家的北美洲爭夺战的結果。新英格兰人是这个爭夺战的优胜者，可是在前面一章里我們已經注意到了这个大陆的最后主人在最初遭遇到了何等严重的地理环境上的挑战。讓我們现在把新英格兰的自然环境——希尔鎮的地址是一个相当好的标本——同那些在竞争失败的人們在美洲早期的环境比較一下：那些荷兰人、法国人、西班牙人和别的英国殖民者都住在大西洋的南部沿岸和弗吉尼亚一带。

在十七世紀中叶，当这些人都已經在美洲大陆的边緣上找到了立足之地的时候，誰都可以預言即将有一场激烈的爭夺內地的斗争到来，可是在1650年左右，即使是最有眼力的观察家恐怕也难以猜中誰是最后胜利的人。他也許有充分銳利的眼光剔除西班牙人，虽然他們有两个显然的有利条件：他們占有墨西哥，那是一个在北美洲仅有的本来就有文明傳統的地方，而且西班牙在当时虽然已經逐漸衰弱了，它在欧洲列强里还有很大的声望。他也許会看不起墨西哥，因为墨西哥比較偏远；会看輕西班牙的作用，因为西班牙刚刚在不久以前結束的欧洲战争里（三十年战争）遭到失败。他会說：“法国定将继承西班牙在欧洲大陆上的陆軍霸业，荷兰和英国继承它海上的海軍和貿易的霸权。北美洲的爭夺战就是荷兰、法国和英国三者之間的事。如果看得近一点，荷兰的希望好象最大。它在海上的势力比英国和法国都大，而在美洲大陆上它占有着一条通向內地的非常有利的河道——哈得逊河。但是看得远一点，法国却象是个胜利者。它所占有的河道，圣劳伦斯河，比哈得逊河还要有利，而且它在欧洲大陆上的无比的陆軍力量若用来反对荷兰本土就足以使荷兰精疲力竭完全陷于瘫痪状态。”他也許接着就会說：“至于所有的英国人，我可以充分有信心地把他们



們撇在一边。在南部的英国殖民者也許可以由于他們的比較有利的土壤和气候,能够在—个袋形地区里生存下去,可是他們一定会被法国人或荷兰人把他們同内地隔断——他們無論哪一个只要占有密西西比河就成功了。至少有一点是肯定的:住在荒涼而寒冷的新英格兰地方的那一小群人是一定要消灭的,因為他們和他們的同乡无法来往,在北面的哈得逊河上有荷兰人,在南面又有法国人从圣劳伦斯對他們不断地施加压力。”

讓我們假設这位想象中的观察家,到了下一个世紀还活着。到了1701年他一定会私自庆幸他的眼光不錯,把法国的希望看得大于荷兰;因为在1664年,荷兰人已經老老实实在地把哈得逊河交給了他們的英国对手了。同时,法国人却逐步推进,沿着圣劳伦斯河上溯到了大湖一带,而且还越过了一片陆地来到了密西西比河流域。拉薩尔沿河而下,一直到了河口,在那里又建立了一个新的法屬殖民地,路易斯安那;而它的港口新奥尔良显然是个有伟大前途的港口。以英法两者之間而論,我們的观察家恐怕是不会认为有理由改变他的預言的。新英格兰人也許是因为占有了紐約而幸免灭亡,可是他們的前途还是同他們在南方的同乡相去无几。大陆的前途事实上已經决定了;最后的胜利者一定是法国人。

我們能否使我們的观察家异常长寿,让他活到1803年,再把形势观察一番呢?如果我們让他活到这个时候,他恐怕就得承认他的能力原来并不高明,活得那样长久未免不太值得了。因为到了1803年底,在整个北美洲的政治地图上,到处都看不见法国国旗的踪迹了。加拿大在这时已經臣属于英王四十年之久,而路易斯安那,在被法国割让給西班牙,又被西班牙交还给法国之后,现在却被拿破仑卖給北美合众国了——这是由英国十三州殖民地中发

展出来的一个新的大国。

到1803年，北美合众国已经稳稳地囊括了整个大陆，可以预言的范围已经不多了。现在只剩下预言美国的哪一部分将来在这一份产业里占一个大份。当然这一次是再也不会错了。在合众国里的南方诸州很显然是当家做主的。只要看看他们在占领西部的竞赛里他们是怎样领先就够了。建立肯塔基州的是弗吉尼亚的边疆人民——肯塔基是在长期以来联合法国人抗拒英国人深入内地的山岭以西的第一个新州。肯塔基在俄亥俄河流域，而俄亥俄河是密西西比河的一条支流。同时，兰开夏的新棉纺厂对这些南方人的良好土壤和气候所培养的棉花正提供着日益扩大的市场。

南方人在1807年说：“我们的扬基（Yankee）弟兄刚刚发明了一种汽船，可以在我们的密西西比河上溯江而行，还发明了一种机器来梳洗我们的棉花。他们的‘扬基头脑’对我们比对那些聪明的发明家有好处多了。”

如果我们的年迈而不幸的预言家在当时及其以后一些年月里采纳了南方人自己的看法，他可真算是糊涂透顶了。因为在这最后一个回合里，南方人的失败也正同荷兰人和法国人一样是既迅速又彻底的。

到了1865年形势已经大变，同1807年比较起来，可以说是面目全非了。在占有西方的竞赛中，南方的奴隶主完全被他们的北方敌手打得一败涂地。在他们经过了印第安纳差不多到了大湖区，在密苏里的交易里尽可能得到了一些好处以后（1821年），他们就在堪萨斯遭到惨败（1854—1860年），而且他们也从来没有达到太平洋海岸。这时新英格兰人已经是太平洋沿岸的主人，从西雅图一直到洛杉矶。南方人本来打算让他们在密西西比河上的汽船把

整个西部都拖到南方的经济和政治体系中来。可是“扬基头脑”却没有停止。继汽船之后，又出现了铁路机车，汽船给了南方人一点好处，可是火车却拿走得更多；因为哈得逊河流域和纽约的作为从大西洋沿岸进入西部的的主要孔道的潜在价值，到了火车时代才最后得到了充分的实现。从芝加哥到纽约的铁路运输正在超过从圣路易到新奥尔良的水路运输。大陆上的交通线从南北方向转移到了东西方向。整个的西北部全脱离了南方，在实际利害和感情上都同东北部焊接在一起了。

一点不错，东方人曾经送给南方人内河汽船和轧花机，但是他们现在却用了两样礼物把西北部人都收买了；他们来的时候一只手持着机车，另一只手持着收割扎结机，这样就把西北部人的问题全解决了：运输和劳动力。靠着这两个“扬基头脑”，他们和西北部人民的联盟就建立起来了，南北战争还没有打，南方就已经输了。南方人打算用武力来挽回经济上的颓势，只不过是结束了一个不可避免的崩溃而已。

也许可以说，北美洲的所有殖民者都遇到了极严重的自然环境方面的挑战。法国人在加拿大必须对付北冰洋一样的冬天，在路易斯安那要对付我们在第一节的比较中曾注意到的中国黄河那样难继而灾祸严重的河流改道。然而，把一切都考虑在内——土壤、气候、运输条件和其他——还是不能否认新英格兰人原来居住的地方是最困难的。这样，北美洲的历史就证明这样一种说法：困难愈大，刺激就愈大。

## (2) 新地方的刺激

现在已经对于自然环境困难程度的不同所产生的不同刺激效

果做了不少比較。我們現在暫且撇開地勢的本来性質如何，從另一個角度來比較一下老地方和新地方所產生的不同刺激效果。

開拓新地方的行為本身是不是也有刺激作用呢？在逐出伊甸園和逃出埃及的神話里，答案是肯定的。亞當和夏娃被逐出了神仙的樂土以後才開始了他們的人間生活，這樣他們才把原始人的採食經濟變成了農業和畜牧業的文明。以色列人的子孫在逃出了埃及以後，才養育出一代人來幫助奠定了古代敘利亞文明的基礎。如果我們拋開神話來看一下宗教史，我們就發現這些直覺更是事實。例如，我們發現——使那些懷疑“從拿撒勒能出來什麼好東西”的人大吃一驚的——猶太人的救主基督的確是出現在“外邦人的加利利”那個無聲無臭的小村莊里，這個偏遠的新地方是瑪喀比在耶穌降生前不到一百年的時候替猶太人占領的。等到加利利的這一粒芥菜種的不可壓制的生長力把猶太人的最初驚異變成了公開敵意的时候，而且這還不只限於猶太地方本部，還包括猶太人的散居體，這個新信仰的傳播者們就有意地“轉向外邦人了”，不斷地為基督教征服新的世界，其範圍遠遠地超過了瑪喀比的國土。佛教的歷史也是這樣，因為這個古代印度宗教並不是在原来的印度國土里取得決定性的勝利的。小乘佛教先在錫蘭建立了基礎，這裡是古代印度文明的遠方殖民地。大乘佛教雖然後來征服了全部遠東，但是它最初却不得不先繞道去占領印度的敘利亞化和希臘化了的旁遮普。古代敘利亞和古代印度的宗教天才都是在國外的這些新地方得到了充分表現，而且在最後得到了結果的——這証明了“先知不在本鄉本土也一樣光榮”的真理。

關於這條社會法則，我們可以做个實驗。最好的實驗可以採用那一類“親屬”文明為材料，即它的地點一部分屬於已經有過文

明的老地方，一部分是它自己所开拓的新地方。然后我們再来检查一下这些“亲属”文明的生活史，記下它們在哪些方面最有成就，看看老地方和新地方各发生过什么刺激作用，看看它們的哪些成就是产生在老地方，哪些产生在新地方。

先来考查印度文明，讓我們記下印度生活中的新的創造因素是在什么地方发源的——尤其是宗教，因为宗教一直是印度社会里的中心和最高級的活动。我們发现这些活动的发源地是在南方。印度教的所有的显著特点都是在这里形成的：采用供在庙宇里形式的拜物教或崇拜偶像的教派；信徒和他所特別供奉的某一个神之間的富有感情的个人关系；偶像崇拜的形而上的升华境界以及一种在知識上的似是而非的神学的感情冲动（印度神学的創始人商羯罗大約在公元788年生在马拉巴尔）。南印度是老地方还是新地方呢？是新地方。这一帶地方一直到古代印度社会的最后一个时期，到它已經成为“統一国家”的孔雀王朝时期（約在公元前323—185年間）才属入印度社会的范围。

古代叙利亚社会产生了两个子体社会，阿拉伯社会和伊朗社会，其中伊朗社会后来更成功，把阿拉伯社会吞并了。伊朗社会究竟在什么地区最发迹呢？它在軍事、政治、建筑和文学上的伟大成就差不多全是出现在伊朗社会的两端地区，不是在印度斯坦就是在安那托利亚，先后在莫臥儿帝国和奥托曼帝国达到高峰。这些成就出现的地方都是新地方，在前一时期的古代叙利亚文明范围之外，这两个地方，其中的一个是从印度人手里搶来的，另一个是从东正教社会夺来的。同这些成就相比，伊朗文明在它的中央地区，譬如說在伊朗本土，在叙利亚文明的老地方，就显得暗淡无光了。

东正教文明在哪一带地方表现了最大的生命力呢？把它的历史看一眼就知道它的社会活动中心在不同的时期里是在不同地方的。在古代希腊后期的間歇时期以后的第一个时期里，它在安那托利亚高原中部和东北部一带最为活跃。其后，从第九世紀中叶开始，它的中心从亚洲方面移到海峡的欧洲这一边来，然后以东正教的主流而論，它以后一直是留住在巴尔干半島上。然而在近代，以历史的重要性而論，东正教的这个主流却远远比不上俄罗斯的那个强大的分支了。

以上这三个地方是老地方还是新地方呢？以俄罗斯而論，这問題是无需回答的。至于安那托利亚中部和东北部，对东正教來說当然是新地方，虽然在两千年以前，这里曾經是赫梯文明的家乡。这一带地方的希腊化工作是迟緩的而且一直是不彻底的，它对古代希腊文化的第一个、也許是唯一的一个貢獻，就是发生在古代希腊一生的最后一段时期里，在公元后第四世紀时由教会里的加帕多家神父們貢獻的。

东正教社会在巴尔干半島内地剩下來的中心也是个新地方，因为这一带地方在罗马帝国时期通过拉丁民族之手所塗上的一层薄薄的希腊文明，早已經在那个帝国崩潰后的間歇时期完全毀掉不留一絲痕迹了。这里的摧毀工作做得比这个帝国的任何一个西方省分(除了不列顛)都更为彻底。罗马帝国外省地方的基督教势力在异教的蛮族入侵的时候不仅是被征服了，可以說是完全被消灭了，这些蛮族消灭一切地方文化因素的工作做得异常彻底，等到他們的子孙在三百年后痛悔他們祖先的行为时，竟不得不由外地重新輸入栽培的种子了。这样，这里土壤的休耕期比不列顛在奥古斯丁来传教时的休耕期还要长一倍時間。这样，东正教文明

建立它的第二个中心的地方，乃是一个在不久以前重新从荒野里开辟出来的土地。

这样，东正教影响特别大的三个地方全是新地方。尤其值得注意的是希腊本来是前一个时期的文明传播基地，但是对于东正教社会竟毫无重要作用，一直到十八世纪的时候，它才成为西方势力强制进入东正教世界的水路孔道。

现在再来研究一下古代希腊史，看看在古代希腊社会的初期历史里占首要地位的两个地区是什么情况：爱琴海附近的亚洲海岸和欧洲大陆上的希腊半岛。从前一个时期的米诺斯文明角度来看，这些是在新地方还是在旧地方上开放的花朵呢？这里，又是新地方。在欧洲大陆的希腊半岛上，米诺斯文明即使在它的全盛时代也不过是在希腊的南方和东方海岸上占有几个巩固的据点，而在安那托利亚海岸一带，我们现代考古学者们进行了多年的发掘工作，也还是没有找到米诺斯文明的任何遗迹，这种现象可以说是非常突出的，甚至我们可以说这完全不是什么运气好坏的问题，而就是因为这一带地方不在米诺斯的势力范围之内。相反地，基克拉迪群岛本来是米诺斯文化的一个中心，在古代希腊史里它却是一个次要的角色，是后来出现的海上霸主的仆从人物。而米诺斯文化的最早而且一直是最重要的中心——克里特岛，在古代希腊史里所起的作用，尤其令人惊异。

克里特岛的重要性其实还不只是由于历史原因，因为米诺斯文化在这里发展到了顶点，而且还有地理上的理由。克里特岛不但是爱琴群岛里最大的岛屿而且还比其余岛屿大得多，它的位置正好是在通向希腊世界的两条最重要的海上交通路线上。凡是有船从比里犹斯驶向西西里都要经过克里特岛的西端和拉科尼亚之

間；凡是有船从比里犹斯駛向埃及都要經過克里特島的东端和罗得島之間。可是，拉科尼亚和罗得島在古代希腊史里都占有重要地位，而克里特却一直是默默無聞，袖手旁觀。在希腊出现了許多政治家、艺术家和哲学家，在克里特却没有出现什么比治病卖药的、雇佣兵和海盜更为著名的人物，而到了后来，“克里特的”这个形容詞反而成了象“比奥細亚的”一样的希腊笑柄了。在基督教經文里記載着克里特人自己說过的一句話：“有克里特人中的一个本地先知說：‘克里特人常說謊話，乃是恶兽，又馋又懶’。”<sup>①</sup>

最后，讓我們再拿远东社会来考驗一下，它是继承古代中国社会的。远东社会是在什么地方表现最大生命力的呢？在今天，远东社会的最突出的代表无疑是日本人和广东人，而这些人从远东历史的观点来看，都是出现在新地方的。中国的东南沿海一帶到了古代中国历史的晚期才并入古代中国社会的版图，而甚至在那个时候也只是作为汉帝国的薄弱政治統治之下的一个偏远省分。那里的居民一直是蛮族。日本群島是远东文明的分支，大概在公元六、七世紀的时候，远东文明由朝鮮传播过去，在那时以前，日本是沒有任何文化痕迹的。远东文明在日本处女地上的大力生长同东正教从安那托利亚高原移植到俄罗斯处女地上的情形很相象。

如果象我們的証据所說明的那样，新地方比旧地方具有更大刺激力量的話，那么我們还发现，凡是在新旧两地之間隔了一段海洋的，刺激力就更大。这种远洋殖民的特別刺激性，在公元前1000—500年的地中海历史上看得更为清楚，这时候在地中海西部沿海地区有三种不同的文明从利凡得来到这里开展了殖民竞

---

① 《提多书》(Titus)，第1章，第12节。据说这話是艾比美尼德說的。



爭。例如，两个最大的殖民地，叙利亚的迦太基和希腊的叙拉古远远超过了它們的老城推罗和科林斯。亚加亚人在大希腊（意大利南部和西西里）的殖民地变成了熱鬧的商业地区和灿烂的思想中心，而在伯罗奔尼撒北方海岸的那些亚加亚老区却一直到了古代希腊文明已經过了黄金时代的时候，始終还是处于止水状态。同样地，住在意大利的西方罗克里斯人远远地胜过了留居希腊的罗克里斯人。

最突出的情况是伊特拉斯坎人，这是同腓尼基人和希腊人在地中海西部展开殖民竞争的第三个力量。这些向西方前进的伊特拉斯坎人同希腊人和腓尼基人不同，他們不满足于留居在沿海一带。他們从意大利西岸向内地推进，越过了亚平宁山脉和波河，走到了阿尔卑斯山麓。但是留居在家鄉的伊特拉斯坎人却可以說是默默无聞到了极点，因为在历史記錄里，連他們的家乡确址所在地也查不出来；只是在埃及的材料里提到过这些伊特拉斯坎人原来在米諾斯后期的民族大迁移里曾經和亚加亚人在一起，他們活动的基地是在利凡得的亚洲海岸一带。

跨海的刺激作用如果是发生在民族大迁移期間也許表現得更突出。这种事是不平常的。作者本人在进行这项研究时，仅能想起下列这些事例：在米諾斯后期的民族大迁移里，特洛哀人、爱奥利亚人、爱奥尼亚人和多立安人跨过爱琴海到安那托利亚的西海岸，特洛哀人和非利士人到叙利亚海岸；在古代希腊后期的民族大迁移里，盎格魯人和朱特人迁移到不列顛；后来布立吞人又越过海峡到当时被称为布列塔尼的地方；同一时期的爱尔兰的苏格兰人迁到阿盖尔；在加洛林王朝时代的人无法再使罗马帝国还魂以后的民族大迁移里的斯堪的納維亞的北欧海盜的迁移：一共只有六

个。在这六个事例当中，非利士人的迁移比較地說沒有产生什么巨大成果，其情况上面已經說过了（参见第 113—117 页），而布立吞人的后来历史也不很出色，除此而外，其余的四次海上迁移都有某些惊人的现象，这是次数更多的陆上迁移所不曾有过的。

这些海上迁移有一个共同的简单的情況：在海上迁移中，移民的社会工具一定也要打包上船然后才能离开家乡，到了航程終了的时候再打开行囊。所有各种工具——人和财产，技术、制度和观念——都不能违背这一法則。凡是不能經受这段海程的事物都必须留在家里，而許多东西——不仅是物质的——只要携带出走，就說不定必須拆散，而以后也許再也不能复原了。在航程終了打开包裹的时候，有許多东西会变成“飽經滄桑的，另一种丰富新奇的玩意了”。如果这样一种海上迁移是发生在一次民族大迁移期間，那么这个挑战一定更为严重，刺激也更为剧烈，因为现在接受这个挑战的社会并不是一个已經在社会上进步的社会（象上面談过的希腊和腓尼基殖民者那样），而是处于原始人最后一个阶段的静止状态中。在一次民族大迁移里，从这种静止状态里突然出现了一个风暴般的大变动对于任何社会生活都自然会产生一种爆炸性的影响，而这个影响对于乘船航海的人們比对于在陆地上远行的人們是更为剧烈的，因为在陆地上有許多社会工具还可以带着走，而航海就必须抛下了。

“〔在长途航海以后〕这种眼光的改变产生了关于神和人的一种新观念。原来是地方性的神，他們的权力和他們的信徒同属于一个地方，现在却出现了統治世界的一群神。原来作为一个大杂院中心的一間小破屋的圣地现在也抬高了地位，变成了一所庄严的圣殿。多少年来流传下来的彼此无关的神的事业，现在也編成了富有詩意的神話集、神圣的英

雄故事，象早期的北欧海盗、荷马时代的希腊人一样。这个宗教創造了一个新神：奥丁，他是人类的领袖，战场上的主宰。”<sup>①</sup>

苏格兰人从爱尔兰跨过海峡到不列颠北部也有类似的情况，为一个新宗教开辟了道路。海外的达里阿达变成了圣哥伦巴的传教总部，以爱奥那为集中点，并不是偶然的。

跨海迁移的一个显著特点是不同种族体系的大混合，因为必須抛弃的第一个社会組織是原始社会里的血族关系。一个船只能装一船人，而为了安全的緣故，如果有許多船同时出发到异乡去建立新的家乡，很可能包括許多不同地方的人——这一点同陆地上的迁移不一样，在陆地上可能是整个的血族男女老幼家居杂物全装在牛车上一块儿出发，在大地上以蝸牛的速度緩緩前进。

跨海迁移的另一个显著特点是原始社会制度的萎缩，这种制度大概是一种沒有分化的社会生活的最高表现，它这时还没有由于明晰的社会意識而在經濟、政治、宗教和艺术的不同方面受到反射，这是不朽的神和他的那一群的組織形式。如果我們打算了解斯堪的納維亞世界里的这种仪式的全部盛况，我們一定要在那些留居故乡的斯堪的納維亞人当中研究它的发展过程。现在就来对照一下：

“在冰島，五月节日的娱乐节目，結婚和求婚的宗教仪式好象到了殖民时期以后就失传了。其原因大概部分地是由于当时的主要殖民們是一群旅行了許多路程和有一些文化的人，部分地也許是由于那些乡村里的风俗习惯和农业有关，而农业在冰島沒有条件成为一种主要的活动。”<sup>②</sup>

① 格伦贝赫：《条頓人的文化》（Grönbech, V.: The Culture of the Teutons），第2部分，第303—307页。

② 菲尔坡茨：《老埃达》和古代斯堪的納維亞戏曲》（Phillpotts, B. S.: The Elder Edda and Ancient Scandinavian Drama.），第204页。

既然在冰島多少还是有些农业的，我們自不能不把第一个原因看成是更重要的原因。

我們上面引用的这一段話的出处是斯堪的納維亞詩歌在冰島写成文字的一个詩集，叫《老埃达》。它的原文都是根据口传的原始的斯堪的納維亞丰富的戏剧文学記錄下来的——这是移民們唯一能够从它根深蒂固的故土里掘起来放在船上带走的宗教仪式的一个組成部分。根据这个理論，原始的宗教仪式在那些移植到海外的斯堪的納維亞人当中是不能发展成为戏剧的；这个理論在古代希腊史里也有个同样的証据。因为这已經是人人承认的事实，虽然古代希腊文明是首先在海外的爱奥那开花，而从原始宗教仪式发展出来的古代希腊戏剧却是在大陆上的希腊半島这边出現的。在古代希腊，同挪威的乌普薩拉的神殿相对应的是雅典的狄俄尼索斯的剧场。在另一方面，則是在爱奥那、在冰島、在不列顛，跨海的移民——希腊人、斯堪的納維亞人、盎格魯撒克逊人——产生了“荷马式的”史詩——《埃达》和《贝奥武夫》。

英雄故事和史詩的出現是为了滿足一种新的精神需要，因为人們这时感到需要一种强有力的个人性格和不比寻常的丰功伟业。荷马說：“这只歌在人們听起来最感到新鮮的时候，才是对于人的最大贊美。”然而在一首史詩里还有一个比新鮮更重要的成分，那便是故事里的真正的人情味。当英雄时代的风暴还在进行的时候，对于现实生活的兴味便占据着首要的地位；可是社会的剧变究竟是短促的，等到风暴的威势减弱以后，喜爱史詩和英雄故事的人們就会觉得，他們的生活变得有些平淡乏味了。这样他們就会漸漸地不喜欢听新故事，而喜欢听老故事，这时的說唱艺人为了适应他們听众的改变了的嗜好，就把古代的故事加以渲染反复

說唱。到了这个較晚的时期，史詩和英雄故事才达到它們文学上的頂点；可是，如果没有原来那些跨海迁移时期的苦难所产生的刺激，这些规模宏大的作品却无论如何也不会出現的。我們到此就接触到了这样一个公式：“戏剧……发展在本土，史詩則产生在移民当中”。<sup>①</sup>

在民族大迁移的过程当中，跨海迁移的苦难所产生的另一个成果不是在文学方面而是在政治方面。这种新的政治不是以血族为基础，而是以契約为基础的。

大概最著名的例証便是跨海的希腊人在安那托利亚海岸一带所建立的那些城邦，这一带地方后来被称为爱奥利斯、爱奥尼亚和多立斯，因为根据古代希腊宪法史的仅存資料来看，根据法律和地区的組織原則而不根据习惯和血統的組織原則，最早是出现在希腊的这些海外殖民地上，到后来才由希腊的欧洲大陆部分仿效实行。在这样建立的海外城邦里，新的政治組織“細胞”應該是船队，而不是血族。他們在海洋上“同舟共济”的合作关系，在他們登陆以后好不容易占据了一块土地要对付大陆上的敌人的时候，他們一定还同在船上的时候一样把那种关系保持下来。这时在陆地同在海上一樣，同伙的感情会超过血族的感情，而選擇一个可靠的領袖的办法也会代替习惯传统。事实上組織一个船队到海外去开辟一个新居，到后来会很自然地形成一个城邦，那里的各族人民由一个公推出来的行政官进行管理。

如果我們研究一下斯堪的納維亚的民族大迁移，我們可以发现一种类似的政治制度的痕迹。如果斯堪的納維亚的文明沒有流

---

① 菲尔坡茨：《老埃达》(Phillipotts, B. S.: The Elder Edda), 第207页。

产,没有被西欧文明吞没而真的诞生的话,那么爱奥利斯和爱奥尼亚这些城邦所一度扮演的角色也会由爱尔兰海岸上的五个斯堪的那维亚移民的城邦所重演,或是由丹麦人所组织的保卫他们所征服的墨西亚内陆边境的五个城市(林肯、斯坦福德、累斯特、德尔比和诺丁汉)所重演。但是斯堪的纳维亚政治制度在海外最盛开的一个花朵却是冰岛共和国,这是在离开最近的法罗群岛中的斯堪的纳维亚策源地也有五百英里远的一个北冰洋上的土壤很坏的地方建立的。

至于盎格鲁人和朱特人跨海迁移到不列颠的政治后果,也许不仅仅是一件巧合,在西方历史的黎明时期,由一群在跨海中摆脱了原始血缘关系枷锁的移民所占据的岛屿竟然在我们后来的西方社会里在政治上采取了几个最重要的步骤。跟踪着盎格鲁人而来的丹麦人和诺曼底人侵略者在英国后来的政治成就里分享荣誉,也有过同样走向自由的经验。这样一种民族的混合对于发展政治来说是一种异常肥美的土壤。我们西方社会在英格兰首先创造了“社会秩序”,然后又建立了议会政府是一点也不是惊异的,而在大陆上,我们西方的政治发展却由于在法兰克人和伦巴第人里残存着血族组织的残余而延迟了,他们没有海洋来解放他们的精神而一直受着这个社会魔影的压制。

### (3) 打击的刺激

在检查了自然环境的刺激以后,我们再用同样的办法来检查一下人为环境的刺激以结束这一方面的研究。我们也许可以先从地理环境方面区别这个社会的外部人为环境和内部人为环境。前一类可以包括下列这些社会或国家的行为,它们对于邻居的行为

在开始的时候就是双方都绝对占有着某些特定的区域。在这种社会接触当中，从处于被动地位的这些组织的立场来看，它们所遇到的人为刺激是“外部的”或“外来的”。第二类则指这一社会中两个同处一地的社会“阶级”中一个“阶级”对另一个“阶级”的行为——这里的所谓“阶级”是指着它的最广泛的含义。在这种情况下，它们的关系是“内部的”或“本地的”。我们把这种内部的人为刺激暂且留到后面去谈，先来把“外部的”再细分为两类，一个是以一种突然打击的形式出现的，另一个是以一种不断施加压力的形式出现的。这样一来我们就有了三个研究题目：外部的打击，外部的压力和内部的惩戒。

突然打击的结果是什么呢？在这里我们的“挑战越大刺激也越大”的理论是否有效呢？我们很自然想起来的典型例证是一些国家的军事力量方面的事，它们不断受一些邻国的刺激，然后突然被一个强大得多的力量完全压倒了。这些开初的帝国缔造者在他们事业的中途就突然被推翻了的后果常常是怎样的呢？他们是象西西拉那样，常是倒下来就不再起来呢？还是象希腊神话里的巨人安泰那样，倒下以后再站起来的时候反而增加了一倍的力量呢？历史上的一般情况是后面那种情形。

例如，异族灾难对于罗马的命运影响何如呢？罗马在维爱城同伊特拉斯坎人进行了长期的搏斗之后才取得了拉丁姆全境的领袖地位，可是还不到五年它就遭到了大灾难。罗马军队在阿里亚的全军覆没，罗马城本身也被从远后方来的蛮族占领了，这件事很可能一举而彻底毁灭罗马在不久以前取得的权力和地位。然而，罗马却很快就从这次高卢灾难中恢复过来，在不到半世纪的时间里，它就能够在同它的意大利境内的邻邦做更长期更艰苦的周旋时取得

最后的胜利，终于控制了意大利全境。

其次，当帖木伦(塔麦尔兰)在安卡拉战场上俘虏了闪电王巴耶塞特(苏丹巴耶塞特)的时候，这件事对于奥斯曼人命运的影响又怎样呢？这个大灾难来临的时候，正是奥斯曼人行将在巴尔干半岛上征服东正教世界的主体的时候。在这个紧要关头，在海峡的亚洲大陆那面，从媯水中游的东北地区给了他们一个晴天霹靂。他们的这一座尚未完工的帝国大厦本来应该是全部崩溃的。可是事实却不是这样；在半世纪以后，征服者穆罕默德占领了君士坦丁堡，在巴耶塞特的大厦顶上放下了最后一块宝石。

罗马的对手们的失败经验证明，一个社会在惨遭败溃之后反而会加倍用心地组织他们的活动，虽然有时候即使进行更坚决的抵抗，还是无法成功。在第一次布匿战争里，迦太基失败了，然而这个失败却刺激哈米尔卡·巴卡到西班牙去为他的国家开辟一个新帝国，这个地方比他们在西西里丧失了的帝国还要大。甚至在第二次布匿战争中汉尼拔失败之后，在他们最后覆灭之前的半个世纪里，这些迦太基人还有两次使全世界的人都大为震惊，一次是他们赔偿战争赔款和恢复商业繁荣的速度，另一次是他们全体男女老幼在最后一次战斗里的英勇和牺牲的英雄气概。此外还有，马其顿的腓立五世本来是个颇为无用的国君，可是当他在启诺斯凯帕拉耶遭到惨败以后，也曾经励精图治，把他的国家变成一个强国，使他的儿子伯尔修斯到后来居然能够单独向罗马挑战，而且在他坚强抵抗、最后在皮德那崩溃以前，居然能够达到几乎把罗马打败的地步。

另外还有一个相同的例证，虽然结果不同，这就是奥地利对于法国革命和拿破仑战争的五次干预行动。前三次干预行动不但使



它遭到失敗，而且还使它名誉扫地。然而到奧斯特立茲一役以后，它却开始振作起来。如果奧斯特立茲可以說是它的启諾斯凱帕拉耶，那么瓦格拉木便是它的皮德那；但是它的运气比马其頓好，它終于能在1813年的干預行动中取得了胜利。

更惊人的是普魯士在这一系列战争里的行事。在十四年当中，它的政策不但无用而且还是可耻的，其結果出现了耶拿的大灾难和紧接着出现的投降。然而，后面却来了英勇的爱劳冬天战役，而在梯尔西特不得不接受的苛刻条件也加强了从耶拿失敗开始的刺激力。这一个刺激在普魯士喚起的力量是真正了不起的。它不但使普魯士军队重新获得了生命，而且让普魯士的行政和教育制度都复活了。事实上它把普魯士邦变成了装满日耳曼民族主义之新酒的圣瓶。它引着它从施泰因到哈尔登堡、洪保德，一直到俾斯麦。

这一种循环，在我们现代也发生过，可是这个經驗太痛苦了，令人不忍細述。德国在1914—1918年的战敗，以及法国在1923—1924年占領魯尔地区使那次战敗的教訓更为加深，其結果遭致了恶魔一样的、虽然是流产的納粹党的复仇。<sup>①</sup>

但是，打击的刺激效果的最典型的例証却是希腊，尤其是雅典，在公元前480—479年对波斯帝国——叙利亚統一国家——的

---

① 湯因比先生的这一段是写在1931年夏天。这时德国的总理是布魯宁博士，可是納粹已經在1930年9月的国会选举里取得了惊人的具有不吉之兆的胜利。在这次大选之前，納粹党在全部491席里占12席，但在大选之后，则在577席里占了107席。湯因比这时写道“现在看起来很明显，自1918年停战以来德国所受的打击，已經产生了同普魯士在1806—1807年所受的打击相同的刺激作用。”——节录者

进攻的反应。雅典的反应特别突出，雅典受的痛苦特别深重，因为比奥细亚的富饶原野由于它的主人们出卖了希腊人的共同利益，拉西第孟的富饶原野由于雅典海军的英勇都免遭于难，而阿提卡的贫瘠土地却遭到了两次系统的破坏浩劫，雅典本身也被占领，它的神庙全遭毁坏。阿提卡的全体居民都不得不撤退，渡过海峡到伯罗奔尼撒做难民去了；在这种情况下，雅典海军才奋勇作战在萨拉米斯一战中取得了胜利。这种打击在雅典人民身上所唤起的不可战胜的精神，毫无疑问的是他们的多种多样的辉煌成就在全人类历史上的突出贡献的前奏曲。雅典的神庙是这个国家复兴的最亲切的象征，在这些神庙的重建工作中，伯里克立的雅典比1918年以后的法国表现了卓越得多的生命力。当法国人动手重建那座被破坏了的兰斯大教堂外部的时候，他们是怀着虔敬的心情把每一尊碎象、每一方断石都照原样恢复起来的。可是当雅典人看见他们的众神大庙全被大火焚毁的时候，他们却抛开了这一处，而在另一处新址建筑了帕德嫩神庙。<sup>①</sup>

军事失败的反应最容易说明打击的刺激问题，但是也不仅限于这方面。我们还可以举一个最重要的、在宗教方面的《使徒行传》的例子。使徒们的这些强而有力的行为乃是使整个希腊世界终于皈依基督教的行为，但是这些行为的酝酿却是在使徒们精神极为沮丧的时候，因为他们的主在神奇地复活了之后又突然退隐了。这第二次分离比第一次钉在十字架上还更令人伤心。沉重的

---

① 伦敦在1666年大火以后也同样鼓起了他们当时的建筑上的信心和勇气，不去恢复旧时的哥特式建筑而建造了伦式圣保罗教堂。如果德国人的炸弹炸毁了我们的威斯敏斯特教堂或伦式圣保罗教堂的话，我们今天的伦敦人又会怎么办呢？——节录者

打击在他们的灵魂里引起了相应有力的心理上的反应，其结果就出现了神话中的两个穿白色衣裳的人，并且射下了圣灵降临节的火舌。凭借圣灵的力量，他们就大肆宣扬了被钉在十字架上的离开了这个世界的耶稣的神旨，其结果不但对犹太老百姓而且还对公会宣扬了这个教义，在其后三百年中，连罗马政府都皈依了这些使徒们在他们的精神处于最低潮状态中所创立的教会了。

#### (4) 压力的刺激

我们现在再来研究一下不断从外部施加压力的这种刺激形式。从政治地理方面说，受到这种压力的人民、国家或城市大部分是处于“边区”或边疆省分；分析这种压力的最好的实际办法，便是把同一个社会里的易受外来攻击的边区和比较安全的内地的不同贡献拿来进行比较。

##### 在古代埃及世界

在古代埃及历史上，至少有三次重大事件是由上埃及的南方势力发动的；在公元前3100年左右建立联合王国，在公元前2052年左右建立统一国家，以及在公元前1580年左右的复国事件，都是从这个狭小地区发动的；埃及帝国的这一片秧田事实上是埃及世界的南部边区，它不断遭受努比亚部落的压迫。然而在埃及历史的后期——从新王国的衰微到公元后第五世纪时古代埃及社会最后灭亡之间的一千六百年的黎明时期——政治力量转移到了河口三角洲一带，这里是面对着非洲北部和亚洲西南部的边区地方，同以前两千年中的南部边区地方一样。古代埃及的政治历史，就这样自始至终地处于两极的政治力量的拉锯状态中，这种政治力量的两极，在每一时期或在南部边区地方或在北部边区地方。

但是在两极之間的中間地区却从来没有发生过什么重大的政治事件。

我們能不能解释，为什么在古代埃及历史的前半期南部边区的影响占統治地位，而在后半期却是北部占統治地位呢？看起来似乎是，在努比亚人的軍事征服和他們在图特摩斯一世时（約在公元前1557—1505年）的文化同化以后，外部对于南部边区地方所施加的压力减少了，甚至于消失了，而与此同时或稍后一些时候，利比亚蛮族和亚洲西南部对河口三角洲一带的压力却显著增加了。这样，在古代埃及政治历史里不但是边区的影响大于内部地区的影响，而且还是最受威胁的边区地方的影响大于其他边区地方。

#### 在古代伊朗世界

两个土耳其民族——奥斯曼人和卡拉曼人的历史，对照起来，虽然情况很不相同，而結果却是一样，它們在十四世紀时各自占有了安那托利亚一部地方，这里是古代伊朗世界向西进展的前哨地带。

这两个土耳其社会都是一个安那托利亚塞尔柱人苏丹王国的“继承国家”；这个苏丹王国是在十一世紀时建立在安那托利亚的一个穆斯林土耳其强国，那时候正在十字軍东征以前时期，它的建立人是一群塞尔柱土耳其冒险家，他們侵占了东正教的地方扩大了伊斯兰教的地方，为他們的本身和后代作打算。等到这个苏丹王国在公元十三世紀分裂了的时候，在塞尔柱人的所有的继承人当中，好象是卡拉曼人最有前途，而奥斯曼人最沒有前途。卡拉曼人继承了塞尔柱人原有領土里的核心部分，包括它的首都喀尼雅（康尼亚，伊科尼姆），而奥斯曼人却继承了一点剩菜残羹。

事实上，奥斯曼人檢到的全是塞尔柱人剩下来的东西，因为他

們来得最晚，而且又很不体面。他們的名祖奥斯曼是一个名叫伊托格魯耳的人的儿子，这个人是一群无籍籍名的毫无輕重的难民的領袖；他們是在无法抗拒的蒙古人的压力下被逼到伊斯兰教的最边远地方去的，这时候蒙古人从欧亚草原的心脏地区突击出来，压迫着伊朗社会的东北部边区地方。最后的一个安那托利亚塞尔柱人指定这些奥斯曼难民的祖先居住在安那托利亚高原西北部的一条狭长的地方，塞尔柱人的領土在这里和拜占庭帝国仍然占有的马尔马拉海的亚洲海岸接壤。这个地方有个颇为恰当的名字，叫作鄂努苏丹，或“苏丹的战綫”。这些奥斯曼人也許很羡慕卡拉曼人的好运，可是又有什么办法呢？奥斯曼接受了他的命运，开始設法侵占他的东正教邻居的地方来扩大他自己版图，第一步先占領了拜占庭的布魯薩城。占領这个布魯薩就花了九年功夫(1317—1326年)，但是奥斯曼人可以毫无愧色地以奥斯曼这个名字来称呼自己，因为奥斯曼是后来奥托曼帝国的真正奠基人。

在占領了布魯薩以后三十年中，奥斯曼人在达达尼尔海峡的欧洲这一边取得了一个立足之地，然后他們就在欧洲这边发展起来了。同时在这个世紀里，他們一方面在左边征服了卡拉曼人和安那托利亚的其他土耳其社会，另一方面在右边还压服着塞尔維亚人、希腊人和保加利亚人。

政治疆界的刺激作用就是这样，因为前一个时期的历史証明奥斯曼人在安那托利亚活动的地理环境，如果同安分守己、理当被人們遺忘了的卡拉曼人相比并沒有有什么产生英雄的特殊条件，一点也沒有足以使鄂努苏丹出现在本章第一节里的条件。如果我們再追溯到公元 1051—1075 年間，当塞尔柱土耳其人还没有突然侵入这一带地方，而安那托利亚还是属于东罗马帝国的时候，我們发

现卡拉曼人在后来所占有的一带地方，在当时却全是安那托利亚军团駐防的地方，这个军团在东正教社会的初期历史里，是东罗马军队的各个军团之首。換一句話說，在卡拉曼人之前，进驻喀尼雅地方的东罗马的前驅者，在安那托利亚所享有的显著地位，同奥斯曼人后来在鄂努苏丹时代所享有的地位一样；其原因是明显的。因为在最初，喀尼雅地方是东罗马帝国里面对着阿拉伯哈里发国家的边区省分，而后来被奥斯曼人所占有的地方在当时却是个非常安全的内部地方。

### 在俄罗斯东正教世界

我們在这里同在别处一样，发现一个社会的生命力所以更番地集中在这个边区或那个边区，是由于不同的外部压力对这些边区施加的强度有所不同。东正教文明最初从君士坦丁堡越过黑海和欧亚草原移植到俄罗斯的时候，它是最先在第聂伯河上游一带生根的。在公元十二世紀时，这个边区地方的人民侵占东北部森林地区的原始异教徒芬兰人的地方，而把它移植到了伏尔加河的上游一带。然而不久以后，这个活动的中心又退回到第聂伯河下游，以便对付从欧亚草原上袭来的游牧民族的强大无比的壓力。由于蒙古的拔都可汗在1237年把战争强加在俄罗斯人民身上的結果，这个压力不但非常激烈而且还拖延了很长时间；值得注意的是在这里同在别处一样，挑战的强度越大，应战的办法也越是新颖而富有創造性。

这个应战非同小可，其結果出现了一个全新的生活方式和一个全新的社会組織，它不仅使一个涣散无力的社会在其历史上第一次坚守陣地抵抗了欧亚游牧民族的入侵，不仅是多次远征挫败了敌人的銳气，而且还一点也不含糊地永远占领了游牧民族的土

地，改变了这一带地方的面貌——把游牧民族的牧场变成了农民的耕地，把他們的流动幕帐变成了定居的村庄。完成这一件空前伟业的是哥薩克人，他們是俄罗斯东正教社会的边疆居民，他們在其后二百年之間不断地同欧亚游牧民族(拔都可汗的金帐族)进行鏖战，經受錘炼。他們这个著名的名字——哥薩克——还是他們的敌人替他們取的；这本来是个普通的土耳其字“qazaq”，意思是指一个不肯承认他的“合法的”游牧民族首領之权威的不法之徒<sup>①</sup>。广泛的哥薩克社会在1917年俄国共产主义革命时被取消，当时它們分散在許多地方，从頓河經過亚洲大陆到乌苏里江，到处都有，但是它們却全是从一个母体社会蕃殖出来的，那就是第聂伯河上的哥薩克人。

原来的这些哥薩克人本是一些半出家式的軍事組織，在許多方面同希腊的斯巴达式組織和十字軍里的騎士团相似。在他們同游牧民族进行永无休止的战争过程中，他們体会到文明同野蛮作战，如果想成功，就不能象野蛮人一样，他們一定还要使用别的武器。象近代西方的建設帝国的人們用工业制度的优越手段压倒他們的原始經濟的对手一样，哥薩克人也借助了农业的优越手段来压倒他們的游牧民族敌人。象近代西方的軍事家們使用鐵路、汽车和飞机这一类工具，在机动性方面占尽优势，在游牧民族自己的地方使他們毫无抵抗能力一样，哥薩克人也让游牧民族毫无抵抗

---

① 事实上土耳其文的“哥薩克”(Cossack)和爱尔兰人的“托利党”(Tory)意义很相似。但是“qazaq”的字面意义却不过是“掘土人”，指草原边境上的种地人，这种人自然是不愿意接受游牧民族的統治的。換一句話，“qazaq”是該隱和亚伯故事里的該隱——这自然是从游牧民族的观点来看的（参见第209—211页）。

能力；他們的办法是占領河道，因为河道是草原上的游牧民族所未能控制的一种自然形势，不但不能對他們有利，有时候反而不利。对于騎馬的游牧民族來說，河流是可怕的障碍物，作为運輸交通的条件也是无用的，而俄羅斯的农民和伐木人却是在河上航行的能手。因此哥薩克人就一面学习騎术，同他們的敌人在馬背上爭雄，一面却不忘記駕船的技术，使他們最后終於占領了欧亚大陆上的大片土地的并不是馬上功夫而是駕船的本事。他們从第聂伯河到頓河，从頓河又到伏尔加河。在1586年他們又从伏尔加河越过了伏尔加河和鄂毕河之間的分水岭，然后在1638年时他們的探寻西伯利亚水道的工作使他們一直前进到了鄂霍次克海的太平洋海岸。

在同一个世紀里，当哥薩克人在东南部对于游牧民族的壓力表现了胜利的反應的同时，另一帶边疆也变成外部壓力的主要对象，因此成为俄羅斯生命力的集中点。俄羅斯在十七世紀时遭受了它历史上第一次的西方世界的可怕壓力。一支波兰軍隊占据了莫斯科有两年之久(1610—1612年)，其后紧接着，在考斯道夫·阿多发統治之下的瑞典又阻断了俄羅斯到波罗的海的道路，瑞典这时占領了波罗的海东部的全部海岸綫，从芬兰到波兰的北部国境——当时这里离开里加才几英里路。但是这个世紀刚刚結束不久，彼得大帝就对西方壓力采取了报复手段。在1703年，他在从瑞典人手中夺回来的土地上建筑了彼得堡，在波罗的海岸上，用西方的办法，招展着俄羅斯海軍的旗子。

#### 在对付大陆蛮族的西方世界

当我们轉而注意我們自己的西方文明的历史时，我們很自然地就会发现最大的外部壓力是来自我們的东方，也就是来自欧洲



大陆中部的蛮族那一边。我们不但胜利地保卫了这一条前线，而且还不断地向前开拓，一直到蛮族完全消灭为止。其后我们西方文明在它东边接触到的便不是什么蛮族而是其他同我们相对抗的文明了。现在我们仅打算从这一段历史的第一个时期里采用外部压力的刺激效果的例证。

在西方历史的第一个时期里，大陆上蛮族压力的刺激表现在一种新的社会机构的出现，这就是仍然处于半野蛮状态的法兰克王国。第一个以法兰克王国面貌出现的是墨洛温王朝，它的目的本来是面对着罗马的过去，但是其后的加洛林王朝却面向着未来；因为，虽然它偶然唤起罗马帝国的阴魂——喊一声“死人都起来吧！”——但它只是喊死人出来帮助活人完成他们的事业。坚定而有生命力的加洛林王朝时代的人在法兰克人领域里的什么地方代替了衰颓而懒散墨洛温王朝时代的人呢？不是在内地而是在边区；不是在古代罗马文化很发达的、保护不受蛮族侵入的纽斯特里亚（大体相当于今日法国北部）；而是在奥斯达拉西亚地方（今天的来因兰），这一带横跨在罗马帝国的边境，经常遭受欧洲北部森林的撒克逊人和欧亚草原上的阿瓦尔人的袭击。这种外部压力的刺激强度可以用这样的事来衡量，它的结果产生了查理大帝的伟业，他十八次远征撒克逊，他消灭了阿瓦尔人，以及“加洛林时代的文艺复兴”，——这是我们西方世界第一次表现出来的文化和知识上的力量。

这个压力的刺激在产生了这次奥斯达拉西亚反应以后出现了一次衰退现象。因此我们发现不到二百年以后，就在鄂图一世的事业中出现了一个撒克逊人的反应。查理大帝一生的持久成就之一是把撒克逊蛮族领土并入了西方基督教的版图；但是这件事

本身虽然是个胜利，但他却把边区及其刺激能力从他取得胜利的奥斯达拉西亚移到被征服的萨克森。在鄂图的年代里，象在查理大帝的年代里在奥斯达拉西亚所引起的反应一样，同样的刺激也在萨克森引起了同样的反应。鄂图象查理大帝打败撒克逊人一样打败了温德人，自此以后，西方基督教世界的边境就坚决地向东方前进了。

在十三世纪和十四世纪时，把剩下的大陆上的蛮族加以西方化的任务已经不再象查理大帝和鄂图那样，利用罗马皇帝的名义，在世袭的君主领导下进行，而是通过另外两种新工具：城邦和充满斗志的教派。汉萨城和条顿骑士在一起把西方基督教世界的界限从奥得河推向德维纳河岸。这是这次冲突的最后一个回合；因为在十四世纪结束以前，大陆上的这些蛮族，本来曾在三千年当中继续不断地向三个文明（米诺斯、古代希腊和西方）的边界施加压力，现在却从地球的表面消灭了。到了公元1400年时，西方基督教世界和东正教世界之间本来在大陆上完全被许多蛮族集团阻断了的，现在却沿着一条从亚得里亚海到北冰洋的横跨大陆的界线密切接壤了。

注意研究在这前进的文明和后退的野蛮之间的这样一条活动的界线，看看压力方向如何改变是很有兴味的事。本来自从鄂图一世继承了查理大帝的事业以后，一方面的压力就不断加强，而现在当西方开始反攻的时候，刺激的作用就不断地转移方向了。例如，在鄂图战胜了温德人以后，萨克森公国受到了同样的厄运，同二百年前查理大帝战胜了撒克逊人以后奥斯达拉西亚的命运一样。萨克森公国在1024年失去了霸权，在六十年以后更四分五裂了。但是继承撒克逊朝代的王朝却不是在前进的东方前线上建立

的，象撒克逊王朝在加洛林王朝东边出现那样。相反地，法兰哥尼亚王朝和后来一切使用皇帝名义的王朝——霍亨斯陶芬、卢森堡、哈布斯堡——都是在来因河的某一条支流上兴起的。边界现在已经离开它们很远了，这些皇帝继承者的王朝已经分享不到那里的刺激力，因此虽然某几个皇帝，如红胡子腓特烈，还有些名气，而皇室权力却从十一世纪起就不断地下降。

但是被查理大帝救活的帝国却留存了下来，当然是个幽灵，“非神圣，非罗马，又非帝国”，可是它却又一次在西方社会的政治生命里起了重要的作用。它的生命力之所以再现，是因为在中世纪的后半期，出现了一系列的大胆安排和意外事件，使得哈布斯堡的来因家族在奥地利登上了王座，其结果它承担了新边界的责任，对这些边界的新刺激产生了一种反应。对于这个问题我不拟多谈。

#### 在对付奥托曼帝国的西方世界

奥托曼土耳其人加给西方世界的冲击力到奥斯曼人和匈牙利人的百年战争时才真正开始；这次战争以1526年摩哈赤战役消灭了中世纪的匈牙利王国为顶点。匈牙利在约翰·匈雅提和他的儿子马提亚·科尔温的领导下，负隅死战，是奥斯曼人所从来没有遇到过的最顽强的对手。然而双方的力量太不均衡，匈牙利虽然从公元1490年以后由于和波希米亚结成了联盟，得到了一些支援，但是匈牙利的力量还是太小。摩哈赤战役就是结局；失败只有惨到这种程度才能够产生足够的心理作用使匈牙利的残余部分同波希米亚和奥地利在自从1440年以来就统治奥地利的哈布斯堡王朝统治之下结成一个持久的联盟。这个联盟持续了将近四百年——到1918年才解散，而在四百年前在摩哈赤狠狠地打击别人的奥托曼帝国，到这一年也最后完蛋了。

确实，自从多瑙河上的哈布斯堡王朝建立之日起，它的命运就随着那促使它成立的敌国压力的强弱为转移。这个多瑙河流域王朝的英雄时代在年份上是同西方世界感受奥托曼压力最严重的日子完全一致的。这个英雄时代可以说是从1529年奥托曼第一次围攻維也納不成开始，而以1682—1683年第二次围攻維也納告終。在这两次极端痛苦的考驗中，奥地利的这个首都在西方世界拚命抵抗奥托曼的进攻中的地位就象是在1914—1918年第一次世界大战时凡尔登在法国人抵抗德国中的地位一样。这两次围攻維也納都是奥托曼軍事历史里的轉折点。第一次围攻失敗使奥托曼在过去一百年間溯多瑙河而上的大举軍事进攻陷于停頓——如果不看地图，簡直不易令人相信，从君士坦丁堡到多佛尔海峡，到維也納已經走了一大半路程。在第二次围攻失敗以后，奥托曼帝国的命运，虽然还有些間歇起伏，但从此却一蹶不振了；在1529—1683年时它的疆界本来一直达到維也納的东南郊，而到最后却退到亚德里雅那堡的西北郊了。

然而，奥托曼帝国的所失却并不就等于多瑙河的哈布斯堡王朝的所得，因为在奥托曼帝国衰微以后，多瑙河上这个王朝的英雄时代也完了。奥托曼帝国的崩潰使东南欧门户洞开，让别的势力来侵占，同时也使刺激多瑙河这个王朝的压力減輕了。这个多瑙河的王朝和那个促使它出现的打击力量同样趋于衰微，最后和奥托曼帝国同样走上消灭的道路。

如果我们把奥地利帝国在十九世紀的情况看一下，——这个时候，那个一度威胁别人的奥斯曼人已經成了“欧洲的病夫”了——我們就会发现，它现在患着两种病。这个时候，它不仅不再是个边区地方；而且它那个超民族的組織形式本来在十六世紀和十七世

紀时对付奥托曼人的挑战是个有效的应战办法，现在到十九世紀的民族主义思想初露头角时候却成了一块絆脚石了。哈布斯堡王朝在它生命史上的最后一百年中曾經想尽一切办法阻撓它的地图不要按照民族的界限重新划分，但是却全归于失敗。这个王朝付出了放弃控制德国的霸业和占有意大利国土的代价，設法同新兴的日耳曼帝国和新兴的意大利王国相安无事。它接受了1867年的奥匈协定和奥地利波兰在加里西亚的既成事实，結果才使它自己的利益和它境内的马扎尔人、波兰人以及日耳曼人的民族利益趋于一致。但是它却不肯、也許是不能同它的罗马尼亚人、捷克人、南斯拉夫人和解，其結果薩拉热窝的一声枪响，就从此把它从地图上抹掉了。

最后，讓我們看一下两次大战之間的奥地利和两次大战之間的土耳其的截然不同的情况。在1914—1918年的大战結束以后它們都变成了共和国，它們都結束了从前一度使它們成为邻居并且成为敌国的帝国。但是两者相似之处却至此为止。在五个战败国里，奥地利人是受打击最重而且是最順服的一个。他們不声不响地接受了新秩序，怀着最大的容忍并且怀着最多的負疚心情。相反地，土耳其却是五个民族中的唯一的一个在签訂了停战协定以后不到一年的時間里，就再一次拿起了武器同胜利的列强为敌，把它們企图强加在它身上的和約逼着它們做重大的修改。土耳其人在这一件行为里恢复了他們的力量并且改变了他們的命运。他們现在不是在一个衰朽的奥托曼王朝領導之下，为了保存一个垂死帝国的某一个省分作战。他們现在被他們的王朝遺弃之后，是在一个众人推举的領袖——象他們的第一个苏丹奥斯曼一样是根据才德推举的——領導之下，进行着一次国防战争，不是为了开拓国

土,而是为了保卫国土。希腊和土耳其在 1919—1922 年所进行的决定性的战争是在印鄂努的战场上进行的,这个地方正是六百年前最后一批塞尔柱人遗留给第一批奥斯曼人的土地。至此为止,历史完成了一个循环。

### 在西方世界的西部边疆上

我们西方社会在早年不但在大陆东部边疆一带受到压力,而且还在西方三处受到压力:一处是不列颠群岛和布列塔尼的所谓“凯尔特边区”的压力;一处是不列颠群岛和欧洲大陆的大西洋海岸一带的斯堪的纳维亚的北欧海盗的压力;一处是伊比利亚半岛上以早期穆斯林征服者为代表的古代叙利亚文明的压力。我们先来讨论“凯尔特边区”的压力。

在所谓“七国”(Heptarchy)的原始的和不稳定的蛮族王国之间为了生存而进行的斗争中,怎么会出现我们西方国家中的两个进步而持久的国家呢?如果我们看看英格兰王国和苏格兰王国代替“七国”的全部过程,我们就会发现每一个阶段里的决定因素都是对于外部压力某种挑战的一种应战。苏格兰王国的起源可以上溯到皮克特人和苏格兰人对于诺森布里亚的盎格鲁撒克逊王国提出的挑战。今天苏格兰的首都是诺森布里亚的爱德温建立的(现在还纪念着他的名字),这个地方当时是作为诺森布里亚的国境上的一个堡垒,用来防御福斯湾外面的皮克特人和斯特拉斯克莱德的布立吞人的。当时的挑战形式是皮克特人和苏格兰人在 954 年占领了爱丁堡,然后强迫诺森布里亚把罗新安全部都割让给他们。这一次割让引起了下面这个问题:西方基督教世界失去了的这一个边区地方是在改变了政治统治以后仍然保存它的西方基督教文化呢,还是向凯尔特征服者的异邦的“远西方”文化屈服呢?一点

也沒有屈服，罗新安对于这次挑战的应战办法，就象战败了的希腊一度俘获了罗马一样，完全把他們的征服者俘虏了。

这一片被征服了的土地上的文化对于苏格兰諸王发生了极大的吸引力，其結果他們把爱丁堡定为他們的首都，而且在感情上和行为上拿罗新安当成了他們的家乡，反而把苏格兰高地看成了他們領土中的外乡地方了。其結果，苏格兰的东部海岸一直到默里灣都住上了人，而所謂“高地界綫”却在凱尔特統治者的支持之下被罗新安的英格兰人的后代划到前面去了，反而占据了本属于苏格兰王自家人的凱尔特人的地方。其結果，連有些名字的含意都改了，所謂“苏格兰語”竟然不指苏格兰本来使用的盖尔方言，反而指罗新安一带使用的英格兰的方言了。苏格兰人和皮克特人占領罗新安的最后結果不是让西方基督教世界的西北边境从福思河退到特威德河，反而是让它向前进展，一直到包括了大不列顛全島。

这样，在英格兰“七国”中的一个王国的一块小小的被征服的地方现在实际上却成了苏格兰王国的核心，而值得注意的是承担了这个事业的那一小块諾森布里亚地方乃是在特威德河和福思河之間的边区地方，并不是特威德河和恒比尔河之間的內地。如果有个稍具見識的旅行家在十世紀时，在罗新安被割让給苏格兰人和皮克特人的前夜到諾森布里亚旅行的話，他一定会說爱丁堡没有什么大前途，而且如果在諾森布里亚有个什么城市会成为这一个“文明”国家的永久首都的話，那么这个城市就該是約克。这个城市的位置在不列顛島北部一大片可以耕种的原野的中央，它还是一个罗马省分的軍事中心和教会的教区主教所在地，而且在不久以前还成为寿命不长的斯堪的納維亚的“丹法”区的首府。但是丹法却在公元920年向西撒克斯王投降了；自此以后約克就降低

了地位变成了英国的一个外地城市；而到了今天，除了在英国各郡当中约克郡的面积特别大而外，再也没有什么事实足以说明它当年可能有的伟大前途了。

在恒比尔河以南的“七国”里，哪一个会在将来居于领导地位成为英格兰王国的核心呢？我们看到在公元八世纪时，争夺领导地位的那些王国并不是那些距离大陆最近的，而是墨西亚和西撒克斯，这两个地方都在过去一段时间里在边境上受到过威尔士和康沃尔地方的还没有被征服的凯尔特人的刺激。我们也注意到在争夺的第一个回合里，墨西亚占了上风。墨西亚的国王奥发在当时的权力大于西撒克斯的任何一个国王，因为威尔士人对墨西亚的压力比康沃尔对西撒克斯的压力大。虽然“西威尔士人”在康沃尔的抵抗行为靠着亚瑟王的传说流传下来，然而这次抵抗却似乎并不怎么困难地就被西撒克逊人打败了。而在另一方面，墨西亚所受到的压力的严重性却在墨西亚(Mercia)这个字的语义上就可以看得出来(Mercia的意义是“特别边区”)，从考古学上也可以看得出来，在这里发掘出来的伟大的土筑防御工程，从迪河口一直延伸到塞汶河口，它的名字就叫奥发大堤。在那个时候看起来未来不是属于西撒克斯而是属于墨西亚的。然而到了第九世纪，从斯堪的纳维亚方面来了一个新的和更可怕的挑战，远远超过了“凯尔特边区”的挑战的时候，这些前途却全落空了。这一次墨西亚没有什么反应，而西撒克斯在阿尔弗烈的领导下却胜利地有了反应，从此变成了历史上英格兰王国的核心。

斯堪的纳维亚对于西方基督教世界沿海地区施加的压力，不但促成英格兰王国在刻提克家族的领导之下脱离了“七国”的分散状态达成一统的局面，而且还促使法兰西王国在卡佩家族领



导之下，把查理曼帝国的西部残破局面重新收拾成一个新的国家。英格兰在这种压力面前，沒有把首都建立在西撒克斯的故都温契斯特，那里离开西威尔士人很近而离开斯堪的納維亞人的威胁却比較远；反而把首都建立在伦敦，这个地方在当年的斗争里是个首当其冲的地方，而且也許是因为这个地方在公元 895 年打退了丹麦舰队溯泰晤士河而上的进攻，决定过长期战争的胜负局面。同样地，法兰西也沒有定都在加洛林王朝最后的首都朗城，而定都在巴黎，这里在卡佩王朝的第一代帝王的祖先們的领导之下，曾經坚持过战斗，而且挡住了北欧海盗，不让他们沿塞納河上来。

这样，西方基督教世界在对于斯堪的納維亞人的海上挑战进行应战的时候就产生了英格兰和法兰西两个新王国。除此而外，法兰西和英格兰的人民在一面制胜他們的敌人的过程当中，一面就形成了强有力的封建制度的軍事和社会制度，同时英格兰人还采用了文学的手段表达了他們这时的苦难，他們創造了新的史詩，其中有些片段还保留在《马尔东战争詩歌》(The Lay of the Battle of Maldon)里。

我們还必须提到法兰西人在諾曼底做了同英格兰人在罗新安所做过的同样的事，他們把斯堪的納維亞征服者变成了被征服者的文明的新兵。罗伦和他的伙伴們同加洛林王朝的優子查理在公元 912 年签了一紙协定，才使他們在法兰西的大西洋海岸一带获得了一块永久居住的地方；在其后的一百多年里，法兰西人的子孙不断扩大西方基督教世界的范围，在地中海方面，侵占东正教和伊斯兰教的地方，同时让西方文明的光輝象在法兰西一样，充分照耀在英格兰和苏格兰的島国上空，这里在那时以前一直是处于半阴影状态的。从形象上看，諾曼人征服英格兰的行为可以說是北欧

海盜蠻族在以前多次圖謀未遂的最後勝利，但是從文化上說來，這種解釋却是胡扯。諾曼底人來到英格蘭的時候並沒有摧毀西方基督教世界的規範，反而將它們付諸實行了，他們用這種行為表示他們已經拋棄了他們斯堪的納維亞人的異教徒的傳統。在黑斯廷斯的戰場上，當諾曼底人的戰士歌手泰里弗騎在馬上在諾曼底騎士的前面一面唱着歌一面衝向陣前的時候，他口里的言語並不是北歐語而是法語，而他歌唱的內容並不是西古爾德的英雄故事而是《羅蘭之歌》。西方基督教文明既然能夠在它自己的土地上這樣俘虜住斯堪的納維亞侵犯者，它當然能夠在斯堪的納維亞境內顛覆那個流產的斯堪的納維亞文明來鞏固它自己的勝利。關於這個問題，我們以後做“流產的”文明的比較研究時，還要談到。

我們現在把那個在時間順序上發生最早的邊境壓力留到最後來談。這個壓力的強度最大，同當時還在襁褓時期的我們的文明相比，好象是無法抗衡的；根據吉本的意见，它的确是差一點把我們西方社會擠到“流產的”文明之列<sup>①</sup>。阿拉伯人對於幼年時期的西方文明的大舉進攻乃是古代敘利亞人對於希臘人長期侵犯他們領土的最後一次應戰；因為當阿拉伯人在伊斯蘭教的大力支持下，決定担负起這件大業的時候，他們不恢復古代敘利亞社會的全盛時代的最大版圖是不肯罷休的。這個敘利亞統一國家本來是

---

① “一條勝利的進軍路綫從直布羅陀海角到羅亞爾河岸足足有一千多英里長；把面積擴大一倍就會使薩拉森人走入波蘭國境和蘇格蘭高地了。……如果那樣，也許今天在牛津大學的各學院里就會講解《古蘭經》，而它的講稿也許就會向一群行過割禮的人民講解穆罕默德顯靈的神聖和真理了。”吉本：《羅馬帝國衰亡史》(Gibbon, E.: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire), 第52章。

体现在阿契美尼德王朝的波斯帝国里，但是它现在不满足于重新組織这样一个阿拉伯帝国，更进一步去再征服非洲和西班牙境内的原属于古代腓尼基人的迦太基的故土。他們踏着哈密尔卡和汉尼拔走过的足迹，在公元713年不仅渡过了直布罗陀海峡而且还跨过了比利牛斯山脉；然后，他們虽然不能同汉尼拔的渡过罗讷河和跨过阿尔卑斯山的壮举比美，他們却占領了汉尼拔所从来没有到过的地方，一直进占到了罗亚尔河岸。

在公元732年，法兰克人在查理大帝祖父的領導之下在图尔战役中把阿拉伯人打得大敗而逃的伟績，毫无疑问地是历史上的一次具有决定性的事件；因为西方对叙利亚压力的反应在这个战綫上不断地增强，一直到七百或八百年以后，它的推动力还把西方基督教世界的葡萄牙先鋒推出了伊比利亚半島，远航海外，繞过非洲到果阿、马六甲和澳门，把卡斯提尔人的先鋒送过大西洋到墨西哥，而且繼續前进跨过太平洋到马尼拉。这些伊比利亚的拓荒者为西方基督教世界建立了不朽的功勛。他們扩大了人类的視野，因此也有力地扩大了他們所代表的社会的領域，一直到它囊括了地球上的一切宜于人类居住的陆地和人类能够航行的海洋。全是由于这种伊比利亚精力所創造的先例，西方基督教世界才长大起来，象寓言里的一粒芥菜子那样，最后終于变成了一个“大社会”：全世界的国家都在这一棵树的枝干上搭一个窠住下来。

这种伊比利亚基督教精力的出現是由于摩尔人的压力刺激所引起的，这件事可以这样加以証实，因为在摩尔人压力停止发生作用的时候，这种精力也立刻就衰竭了。在十七世紀时，这些葡萄牙人和卡斯提尔人在他們所艰辛締造的新世界里被一些不速之客推翻。这些不速之客是从比利牛斯山北面的西方基督教世界里来

的荷兰人、英国人和法国人。他們在海外遭遇这种惨败的时候，也正是他們在國內鏟除了历史性的刺激的时候，他們把半島上残余的摩尔人全都赶尽杀絕，若不然就讓他們全都改奉了宗教。

这样，伊比利亚边区和摩尔人的关系就很象是多瑙河上哈布斯堡王朝和奥斯曼人的关系似的。它們都是在压力强大得可怕的时候显得精力饱满；而只要压力減輕下来，它們每一个，不論是西班牙、葡萄牙，还是奥地利，便也都松懈下来，在它們西方世界的竞争激烈的国家之間，丧失了领导地位。

### (5) 遭遇不幸的刺激

#### 跛足的鉄匠和盲诗人

如果一个生物丧失了某一种器官的有生机能，同它同类的其他生物相比，成为某种机能的残废者，那么对于这种挑战，它很可能产生一种反应，使它的另外一种器官或机能特別发达，其結果在这方面超过它的儕輩以弥补另一方面的不足。例如盲人的触觉特別发达，比视觉正常的人要灵敏得多。在一个社会体内，一个群体或阶级如果发生了社会性的缺陷——或由于意外，或由于自己的行为，或由于他們生活在其中的社会里某些人們的行为——也会产生同样的反应，在这方面受了妨碍便集中精力向別的方面发展，結果在那些方面占优势。

可以先举些最简单的例子：某些人的生理上的缺陷可以妨碍他們不能象別人一样担当正常的工作。例如我們可以設想一下一个跛子或盲人的处境，因为在蛮族社会里，一个正常的男人在需要的时候应当做战士。蛮族里的跛子怎么办？虽然他的两足不良于行，可是他的双手还可以替他的伙伴鑄造盔甲和武器，因此他就可

能成为一个同样是社会里所不可缺少的工匠。他就象神話世界里那样成了人間的跛子赫菲斯托斯(伏尔甘)或跛子威兰(铁匠)。蛮族里的盲人又怎么办? 他的处境更不利, 因为他虽有两手也无法成为铁匠; 但是他却可以弹奏动人的弦琴, 利用喉嚨歌唱他所无法完成的事业, 歌唱的材料是可以从那些沒有艺术才能的普通兵士那里得来的。他变成了一般蛮族战士所企望的不朽名声的传播者。

一族勇敢而坚强的英雄  
在阿特莱兹前面奋战而牺牲:  
沒有荷马; 沒有神圣的歌唱  
把他們的伟績加以贊扬:  
他們倒下了, 暗淡, 无声, 凄凉,  
上面压着漫长黑夜的乌云;  
沒有詩人出世, 把他們的声名  
用光輝的詩篇加以贊扬。<sup>①</sup>

#### 奴隶状态

在不是由于自然的意外事件而是由于人类自己的行为所造成的灾难中, 最明显、最普遍和最严重的乃是奴隶状态。例如, 在汉尼拔战争以后到奥古斯都重建和平以前的那两个可怕的世纪中, 不知有多少人大批的从地中海的四周沿岸地方被迁移到意大利来当奴隶。这些被移殖的奴隶在新的环境下重新生活, 其艰难困苦的情况簡直无法想象。其中有些人是古代希腊文明的文化遺產的

---

① 贺拉斯:《颂诗》(Horace: Odes, iv, ix [Vixere Fortes, & c.], 狄維里譯本)。

继承人，他们这些人亲眼看见整个的精神和物质文明世界在他们的身边瓦解，他们看见他们的城市被洗劫一空，他们的同乡亲友被变成奴隶。另外一些人，本来是古代希腊社会的东方“内部无产者”，他们虽然早已经丧失了他们的社会地位，但是他们却没有丧失个人感受奴隶痛苦的内在本能。在古代希腊有一句俗语，“在当了奴隶的那一天就丧失了一半男人气概”；这句话对于罗马的源出于奴隶祖先的城市无产者的堕落情况特别显得真实，因为从公元前二世纪起到公元六世纪止，他们都是不仅仅依靠面包为生，而依靠“面包和卖艺”(panem et circenses)，到了后来他们的好日子完了，他们这种人也就从地球表面上消失了。这一种拖得很久久的醉生梦死的生活便是由于对奴隶状态的挑战没有应战能力的惩罚，毫无疑问的是这一条宽广的走向毁灭的道路，在古代希腊历史的罪恶年代里，来源不同但是同样大批变成奴隶的大部分人是都走过的。但是也有过一些人在挑战面前有应战的能力，其结果用某些方式获得了某些成就。

有些人因为侍候他们的主人有功，而逐渐上升为巨大产业的管理负责人；恺撒的产业就是这样，在它已经扩大成为一个古代希腊世界的统一国家时，它还是由恺撒的自由民经营管理的。另外一些人，因为他们的主人让他们经营一些小买卖，他们便省吃俭用地从他们的主人所容许他们保留的一些积蓄里，凑足一笔钱来赎身，最后在罗马的商业世界里成为有势力的显赫人物。另外还有一些人，在此世终身为奴，而在彼世却变成了哲学家-帝王或教会的开山祖，而一个所谓真正的罗马人也许完全有理由蔑视一个那喀索斯的没有合法地位的成就，或一个特里玛尔丘的暴发户式的炫耀，但是他却会非常情愿地推崇一个跛足奴隶爱比克泰德的高超宁静的

大智慧，他也不能不贊美那些无名的奴隶和获得了自由的广大群众的热誠，他們的信心是能够移山倒海的。在汉尼拔战争和君士坦丁皈依基督教之间的五百年中，罗马帝国的当权者亲眼看见这种奴隶的信仰所造成的奇迹，而且还不止一次——他們虽然想用武力威胁，也无效，直到最后他們完全降服了为止。因为这些移来的奴隶虽然丧失了他們的家乡、亲人和财产，他們却还保有着他們的宗教。希腊人带来了酒神祭、安那托利亚人带来了息伯利崇拜（“以弗所人的亚底米”，是一位赫梯女神，孕育她的社会早已经不存在了）、埃及人带来了爱息斯崇拜、巴比伦人带来了星宿崇拜、伊朗人带来了太阳神崇拜、叙利亚人带来了基督教。在公元二世纪时玉外纳写到：“叙利亚的欧朗提斯河把它的水倒在台伯河里了”；这两种水合流的结果提出了一个问题，显示了奴隶服从主人的界限。

这个问题是内部无产者的移殖进来的宗教会不会淹没古代希腊社会的少数统治者的原有的宗教。两条河流汇合以后，河水不混合是不可能的；只要混合在一起，除非使用特别办法或武力，否则就无法预定誰胜誰負。因为古代希腊世界的守护諸神已经远离了他們一度和他们信徒息息相关、鼓舞生命的亲密境界，而无产者所侍奉的神却証明是他們信徒的“避难所和力量，是在患难中随时的帮助”。在这种情况下，罗马当局在两种意见面前足足迟疑了五百年。他們是要向外国宗教进攻呢，还是把它們接受下来？每一个新来的神都占有了罗马统治阶级里的一种人：太阳神占有了兵士，爱息斯占有了妇女，星宿占有了知識分子，狄俄尼索斯占有了亲希腊者，息伯利占有了拜物教徒。在公元前 205 年正当汉尼拔战争的紧要关头，罗马元老院在君士坦丁接受基督教的五百多年以前，就用了全部官方仪式迎接了一块殞石，这块殞石是从天上落

下来的，并赋予息伯利的神性，现在罗马把它当作是一件祥瑞从遥远的安那托利亚的帕细努斯运进来。二十年后，他们又占了戴克里先的迫害基督教徒的先声，而大肆压迫古代希腊的酒神祭。这一种长期的有关天神之间的斗争乃是人间的移民进来的奴隶和他们的罗马奴隶主之间的斗争的反应；而在这一场激烈的斗争里，结果却是奴隶和奴隶的神获胜。

遭遇不幸的刺激力在种族歧视当中也可以表现出来，例如印度社会的种姓制度。我们在这里看到某些种族或种姓不许从事某一种商业或职业而在另一个行业里却大露头角。然而现代北美洲的移民来的黑人奴隶所受的却是种族歧视和法律屈辱的双重不幸，一直到今天在法律上的不平等待遇已经取消了八十年之后，种族歧视的不幸还重重地压在获得了自由的黑人身上。这里用不到多谈我们西方世界的欧洲和美洲的奴隶贩和奴隶主强加在黑种人民身上的可怕的伤害和灾难；我们这里只需谈一下——我们在检查了古代希腊世界在这方面的情况之后，就不觉得奇怪了——美国的黑人在发现了此世的一切都是对他们不利，而且还丝毫无能为力之后，他们便转向彼世去寻觅出路了。

现在看起来黑人对于我们这种强大得可怕的挑战，好象是也在采取一种宗教式的应战办法，如果发展下去到能够看出些端倪的时候，很可能会同古代东方对于他们罗马主人的应战办法相似。黑种人民离开非洲的时候的确没有带来什么自己的古老宗教来倾倒在他们的美洲的白种“同胞”的心里。他们原始的社会遗产可以说是非常贫乏，即使说有点零零碎碎的东西，在碰上了西方文明的大风时，也被吹得四下飞散了。因此我们可以说他们在来到美洲的时候，在精神上和在肉体上都是赤身露体的；他们穿的、盖的全是奴



隶主們扔掉的衣物。但是黑种人却想办法适应了这种新的社会环境，他們在基督教里重新发现了一些固有的含意和有价值的东西，而西方基督教世界却早已經把它們遺忘了。他們把自己的簡單誠朴而准备接受教諭的心坦露在福音书的面前，他們发现耶穌是一个先知，他到这个世界上来不是为了巩固有权力者的地位，而是为了鼓舞卑微和善良的人們。从叙利亚移殖来的奴隶們把基督教传到了罗马人的意大利，他們在这里一度让奇迹出现，他們在这里建立了一个新宗教来代替已經死去了的旧宗教。现在在美洲重新发现基督教的黑人奴隶的移民們很可能会让更大的奇迹出现，让死去了的重新获得生命。他們有孩童一样的精神上的直觉能力，他們还有充分自发的足以为在感情上表现宗教經驗的艺术能力，他們很可能依靠这些讓我們传授給他們的基督教死灰复燃，让那圣洁的火光在他們心里复燃起来。也許正是为了这个緣故，虽然并不一定是全部，基督教才有可能第二次成为一个垂死文明的重获生命的泉源。如果美国的一个黑人教会真能完成这么一个奇迹，那么可以說这将是人类在接受了社会性的不幸遭遇的挑战之后，所能表现的最有力的应战行动。

### 范納尔人、喀山人和利凡特人

信仰另一种宗教的少数人在一个普遍相信某一种宗教的社会里所遭遇的社会不幸，已經是大眾都熟知的事了。每一个人都知道十七世紀英国的清教徒对于一种挑战有过多么强烈的反应；留在家裡沒走的人如何先利用下議院后来又利用克伦威尔的鉄騎軍做工具，使英国的宪章翻了个身，保証了我們的議會政府这种試驗的最后胜利，而移殖到海外的人們又如何打下了北美合众国的基础。也許研究一下較不熟悉的史实可能更有兴味。有些特权教会和受

迫害的教派属于不同的文明，只是由于统治者的压迫才同处在一个国家里。

在奥托曼帝国时期，东正教世界的主体由信仰不同宗教和具有不同文化的外来者组成了一个统一国家，这样一种统一国家，不能不建立，可是本身又没有能力建立一个东正教社会；东正教徒由于无能，就付出了在自己的本土不能当家作主的代价。伊斯兰教的胜利者在东正教世界里建立并且维持了奥托曼统治下的和平，他们索取的报酬便是用宗教歧视的形式来代表他们在政治上为他们的信仰基督教的子民所建立的功劳；在这里象在别处一样，那个不幸教会的信徒们便发生了反应，他们成了被强迫限制在其中的活动范围内的专家。

在旧奥托曼帝国里，所有的非奥斯曼人都不能做官也不能当兵，同时在这帝国的大片土地上甚至土地的所有权和耕种权都被征服的基督徒手里转移到他们的穆斯林主人手里。在这种情况下，几个信仰东正教的不同民族——在他们的历史上是第一次也是最后一次——达成了未经公开宣布的、甚至也许是不很自觉的、可是却一样有效的相互谅解。他们现在再也不能干他们所喜爱的自相残杀的勾当了，也不再被容许参加自由职业，因此他们就老老实实地把那些下等的商业拿来瓜分了，后来他们便是以买卖人的身分渐渐地在皇城以内重新立足的，而在当初征服者穆罕默德曾把他们大批随意地驱逐出来。从鲁米利亚高地来的瓦拉克人以杂货商的身分在城里定居下来，在群岛上的使用希腊语的希腊人和在安那托利亚的卡拉曼内地的使用土耳其语的希腊人，他们的商业规模要大得多；阿尔巴尼亚人变成了石匠；门的内哥罗人变成了看门的和送信的；甚至牧歌式的保加利亚人也在城市郊区以

马伏和經營果菜園的职业定居下来。

在重返君士坦丁堡居住的东正教徒里，有一群希腊人，名为范納尔人，他們对于遭遇不幸的挑战竟被刺激到这样一种程度，以致成为奥斯曼人管理和統治这个帝国的实际伙伴和有利的顛覆者。这一伙善于钻营的希腊家族是因他們的故乡范納尔而得名的。范納尔是伊斯坦布尔的西北一角，原来由奧托曼的政府指定作为原来首都里的东正教徒的种族聚居地的。在圣索非亚教堂被改成了一座清真寺以后，教长也迁到了这里来，在这一种显然沒有前途的退却中，这个教区却变成了經營商业的希腊东正教徒的工具和集合地。这些范納尔人有两項特殊的成就。作为大规模經商的商人，他們同西方世界有了商业来往，因此获得了有关西方礼节、风俗习惯和言語的知識。作为教区的事务管理人，他們又对奧托曼的政权管理情况有了广泛的經驗和深入的了解，因为在旧的奧托曼制度之下，教区乃是奧托曼政府和它在各省使用各种語言的东正教人民之間的官方政治媒介物。这两項成就使范納尔人飞黃騰达，因为在公元 1682—1683 年的第二次围攻維也納失敗以后，在奧托曼帝国和西方世界的长期斗争里，形势显然是对奥斯曼人不利的。

在軍事形势上的这种变化使得奧托曼帝国的國內事务变得异常复杂起来。在 1683 年的挫敗以前，奥斯曼人和西方国家打交道到了最后沒有办法解决的时候总是采取武力解决的簡單办法。他們在軍事上的衰勢使他們遇到了两个新問題。他們现在必須坐在會議桌上和他們在战场上打不敗的西方国家进行談判，同时他們也还須考虑他們現在已經不大能控制的基督教人民的思想感情。換一句話說，他們现在不能不要熟練的外交家和熟練的管理人員了；奥斯曼人自己缺乏这种經驗，在他們的子民当中具备这种条件

的只有范納尔人。其結果，奧斯曼人便不得不打破先例，改变他們的統治原則而把国家的四种高位委諸适时出现的有能力的范納尔人，这四种官职在奧托曼帝国的新政治局面里都是具有关键性地位的要职。这样，在十八世紀时，范納尔人的政治权力不断增加，看起来好象是西方的压力使这个帝国从它在种族和宗教方面压迫了几百年的被迫害者当中拣选出了一个新的統治階級。

但是到最后，范納尔人并没有能够完成他們的使命，因为到了十八世紀行将結束的时候，西方对于奧托曼社会的压力大为增强，其結果使它的性质发生了突然的变化。希腊人是奧托曼帝国里和西方首先发生密切接触的人，因而他們也最早沾染了新的西方民族主义的精神——法国大革命的影响。在法国爆发革命和希腊的独立战争期間，希腊人是处于很矛盾的两种愿望之間。他們沒有放弃范納尔人的野心，他們很想把奧斯曼人的全部产业继承下来，把奧托曼帝国这一家“兴旺的公司”全盘接下来由希腊人当經理；同时他們也还有一种野心打算建立他們自己的独立民族主权国家——象法兰西人的法国那样的希腊人自己的国家。这两种不可調合的矛盾在1821年时同时暴露出来，希腊人打算同时加以实现。

当范納尔人的易普患兰梯亲王从他在俄罗斯的据点越过了普魯特河打算自立为奧托曼帝国主人的时候，当曼尼奧首領马弗洛米卡里斯从他的摩里亚深山老穴里出来打算建立一个独立的希腊的时候，其結果是早已經想象得到的了。使用武力的結果彻底粉碎了范納尔人的愿望。奧斯曼人靠着这一根拐杖已經有一百多年之久，而现在感到有些棘手了，他們对于被出卖的事感到忿怒，他們不顾一切地把这一根靠不住的拐杖折断了，决心自己走路。奧

斯曼人对于易普息兰梯亲王的战争行为采取了报复行为，他们一下子就摧毁了范纳尔人从1683年起不声不响地为他们自己建立起来的权势；这只是他们为了从奥托曼遗产的残余里消灭一切非土耳其因素的第一个步骤——全部过程到1922年把信仰东正教的少数民族逐出安那托利亚达到顶点。事实上，希腊民族主义的爆发也引起了土耳其民族主义第一次发出了火焰。

这样，范纳尔人还是没有取得奥托曼帝国里“大股东”的地位，虽然看起来好象已成定局了。但是他们已经几乎成功这一点就足以说明他们对于反映遭遇不幸的挑战的充分精力。他们和奥斯曼人的关系史充分说明了“挑战和应战”的社会“法则”；希腊人和土耳其人的对立引起了人们的极大兴趣和极大的敌意，这种事实只能这样解释，用种族的和宗教的时髦术语是不可能说明问题的。土耳其派和希腊派都承认在希腊基督教徒和土耳其伊斯兰教徒之间民族精神的历史差别是由于种族上的某些不能磨灭的特性或宗教上的某些无法洗刷的痕迹所造成的。他们所不同意的意见只是在这两方面的不可知因素中社会价值的因素究竟占多少。希腊派坚持说在希腊人的血液和东正教里有天生的德行，而在土耳其人的血液和伊斯兰教里有天生的恶行。土耳其派仅仅把这种德行和恶行的位置颠倒一下。而不容置疑的事实证明，这两种见解提出来的一般理由都是没有根据的。

例如，从种族的血统关系而论，在现代土耳其人的血液里，伊托格鲁耳的中亚细亚土耳其部下的血统可以说是微乎其微。由于奥斯曼人在过去六百年间都是同东正教徒们杂居在一起，因此所谓奥托曼土耳其民族在事实上早已经吸收了大量的东正教徒的成分。从种族方面来说，现在在这两种人民之间，可以说是已经很少

有区别。

如果这足以否定那种所谓希土对立的种族论，那么只要看一看另一个土耳其穆斯林人民的情况——他们的生活情况长久以来倒不象奥托曼土耳其人，而是很象奥斯曼人从前的那些东正教希腊臣民——我们便可以否定那种所谓宗教论。在伏尔加河岸上有一些土耳其穆斯林的聚居点，他们是喀山人，他们几百年来在信仰东正教的俄罗斯政府的统治之下，他们象在奥斯曼人统治之下的东正教徒一样，是在异族的统治之下，受到同样的种族和宗教上的歧视。这些喀山人是些什么样的人呢？有些书上是这样描写的，说他们是

“以严肃、诚实、节俭、勤劳著称的。……喀山土耳其人的主要职业是商业。……他们的主要工业是制皂、纺织。……他们是好鞋匠和好车夫。……一直到十六世纪末为止，不许在喀山建筑清真寺，因此这些鞑靼人便不得不单独聚居在一起，但是逐渐地，穆斯林的势力还是取得了优势”。①

关于沙皇时代的这些土耳其人在俄罗斯人手下所受到的遭遇的描写中的一些主要情况，完全适用于东正教徒在奥托曼帝国的全盛时代在土耳其人手下所受到的遭遇。在这两个民族的发展过程中，在他们的共同经验里主要的因素都是由于宗教的原因才受到不幸；在经过几百年以后，他们对于这样一种共同的经验都产生了相同的反应，其结果反而使他们产生了“同族人的相似之处”，把本来

---

① 英国海军部：《图兰族和大图兰族主义手册》（The British Admiralty: Manual on the Turanians and Pan-Turanianism），第181—184页。

的东正教和伊斯兰教的不同烙印抹掉了。

这一种“同族人的相似之处”也存在于其他一些宗教派别的信徒之中，凡是由于宗教信仰受到迫害而且有过同样反应的都有这种现象，例如在旧奥托曼帝国里的罗马天主教徒“利凡特人”。这些利凡特人象范纳尔人一样，只要他们肯放弃他们自己的信仰皈依他们主人的宗教就可以免受迫害的痛苦。然而，很少有人肯这样做；相反地，他们象范纳尔人一样，尽量利用在强权暴力之下所留给他们的有限活动范围，发展了一种特别的令人不快的性格混合体，一方面是倔强的个性，一方面是奉承的外表，这种性格对于所有处在这种地位的社会来说，好象都有这么一种特点。尽管利凡特人的祖先是西方基督教世界里最英勇善战、高傲不屈的人——中世纪的威尼斯人和热那亚人，或近代的法国人、荷兰人、英国人——都没有什么关系。在奥托曼境内他们聚居区域的污浊空气里，他们要是不象其他宗教徒一样对这种宗教上的挑战进行同样的应战，就要灭亡。

奥斯曼人在他们帝国统治的最初几百年里，都是通过这些利凡特的代表来认识西方基督教世界人民的，——他们把他们都唤作法兰克人——他们认为在欧洲西部居住的都是这种“不守法的下等人”。在接触较多之后，他们才修正了他们的看法，奥斯曼人在所谓“淡水法兰克人”和“咸水法兰克人”之间划出了一条明显的界线。所谓“淡水法兰克人”是在利凡特空气中出生并且生长在土耳其土地上的人，因此发展了利凡特人性格。所谓“咸水法兰克人”是那些出生成长在法兰克故乡的人，在他们来到土耳其的时候都是性格已经形成了的成年人。土耳其人起初有点迷惑不解，为什么在他们所熟知的“淡水法兰克人”和从海外来的法兰克人之间

有那么大的心理上的差别。在地理上同他们住在一起的法兰克人，在心理上同他们是陌生的，而那些远从异乡来归的法兰克人反而在思想感情上同他们相同。但是对于这个问题的答案却是很简单的。土耳其人和“咸水法兰克人”能够互相了解，因为在他们彼此的社会背景之间有很大的相似之处。他们都是在自己当家作主的环境里成长起来的。而在另一方面，他们却觉得很难了解、很难尊敬“淡水法兰克人”，因为“淡水法兰克人”的社会背景对他们是很陌生的。“淡水法兰克人”不是在家庭里成长的孩子而是在特划区里成长的孩子；在这样一种受迫害的环境里，他们自然发展了一种心理状态，而这种心理状态对于在法兰克故乡成长的法兰克人和在土耳其成长的土耳其人都是没有份的。

### 犹太人

我们现在已经简单地叙述了在迫害者和被迫害者同属于一个社会的情况之下的宗教歧视的结果，英国的清教徒便是较明显的几个例证之一；我们也用较多的篇幅讨论了奥托曼帝国中宗教歧视的迫害者和被迫害者不属于同一社会的例子。现在还有一种情况，就是受宗教歧视迫害的人是属于一种只作为化石存在的已经消灭了的社会例子。在前面（第10页），我曾经把这些“化石”开过一张名单，其中每一个都可以提供这种遭遇不幸的例证；但是其中最著名的却是古代叙利亚社会的化石遗物，犹太人。在我们分析研究这一出漫长的悲剧之前——其下场还未在望<sup>①</sup>——我们还

---

① 纳粹对犹太人的迫害，在迫害犹太人的历史上揭开了新的和更加恐怖的一页；汤因比先生是在此以前写这一部分的。所以原著中没有提到纳粹对犹太人的迫害。——节录者



可以注意古代叙利亚社会的另一件遺物，祆教徒，他們在印度社会里的地位象犹太人在別处的地位一样，同时也变成了貿易和财务方面的能手；另外还有一个古代叙利亚社会的残余，亚美尼亚的格列高利基督一性派教徒，在伊斯兰教世界里的地位也大致相同。

犹太人在遭受迫害之后所形成的特殊品质是大家早已熟知的了。我們这里需要加以研究的乃是这些特征究竟是象一般人所常說的那样由于犹太人的“犹太人作风”呢——不論是由于种族原因还是由于宗教原因——还是由于遭受迫害的結果。从其他事例上得出来的結論也許会引使我們傾向于第二种說法，但是我們还是應該根据証据而不杂有成见，証据可以用两种办法来检查。一种办法是把犹太人在受到宗教迫害时的民族精神和在这种迫害已經減輕或完全消除时的民族精神加以比較。另一种办法是把受迫害的犹太人的民族精神和其他一些从来沒有受过迫害的犹太人的民族精神加以比較。

现在，表现著名的所謂犹太人的共同特征的，也就是在一般非犹太人中认为是在各方面永远最代表犹太教标志的犹太人乃是东欧的亚实基拿犹太人，他們居住在罗马尼亚及其附近的俄罗斯帝国的所謂“犹太区”里，他們纵然不是被法律所限，但也是被道义所限，居住在他們的命运所安排的落后基督教国家的犹太人居住区里。在荷兰、英国、法国和美国的已經获得了自由的犹太人里，犹太人的民族精神已經不太明显；如果我們想到犹太人甚至在這些比較开明的国家里获得法律上自由的时间还多么短，他們在道义上的自由还多么不彻底，我們自然就不應該低估这种民族精神上的明显改变的重要意义。<sup>①</sup>

我們还可以看得出来，在西方国家的已經获得了自由的犹太

人中間，凡是源出于亚实基拿的来自“犹太区”的犹太人，都比那些在我們中間人数較少的西法丁人，源出于伊斯兰教地区的犹太人，在民族精神上明显地表现出更多的“犹太人作风”；这种区别我想是由于这两种犹太人在过去历史背景上的不同。

亚实基拿犹太人的祖先是在罗马人开拓欧洲疆界的时候，在同半开化的阿尔卑斯山以北諸省做零售生意中获得了小利的一批人。在罗马帝国改信宗教和分裂以后，这些亚实基拿人在基督教会的狂热当中、在蛮族的仇恨当中受到了加倍的苦难。一个蛮族人絕不能容忍一个住在当地的外地人太太平平地过日子，靠着經營蛮族人自己所不善于經營的商业坐获厚利。由这一种情緒出发，只要犹太人独立地过活，西方国家的基督教徒們就要加以迫害，只要他們能够不再需要依靠犹太人，他們就要加以排斥。因此同西方基督教世界兴起和扩张的同时，就出现了亚实基拿犹太人向东方流亡的情况，从罗马帝国在来因兰的古代边境流亡到西方基督教世界在犹太区的现代边境。由于西方基督教世界疆界的扩大，犹太人便随着西方国家的人民一批接着一批的达到了經濟自足的地步，而被逐漸地逐出一个又一个国家——例如，在公元1272—1307年被爱德华一世逐出英格兰——同时在大陆扩张的边緣上，这些从内地来的犹太难民，在西方化的最初几个阶段里，先陆續地被一些国家接納，甚至被請进来，作为商业上的先鋒，而

---

② 作为一个公立学校的校长，我（节录者）可以說，有好几次看到一个公立学校的几个犹太孩子都是很好的运动員，他們輕易地得到了同學們的尊敬，而他們所表现的“犹太民族精神”則比其他沒有如此幸运的犹太孩子少得多。一般非犹太孩子完全没有把他們看成犹太人，不論他們的相貌如何、綽号如何。——节录者

在后来当他們的暂时避难所在經濟生活上已經不再需要他們的时  
候,却又被迫害,而最后再一度遭受驅逐。

这些亚实基拿犹太人从西方到东方的这一次长途流亡到犹太  
区以后就再不能前进了,他們的苦难到此也达到了頂点;因为这里  
是西方基督教世界和俄罗斯东正教世界的接壤之地,这些犹太人  
就被夹在当中,历尽磨难。在这个阶段,当他們想同以前一样繼續  
东进的时候,“神圣俄罗斯”却拦住了去路。幸而,在中世紀最早驅  
逐这些亚实基拿犹太人的西方国家,現在已經达到了充分掌握自  
己經濟的地步,它們已經不再怕同犹太人进行經濟上的竞争——  
以英国为例,在共和时期,克伦威尔(1653—1658年)便重开了犹  
太人入境的禁例。西方国家对于犹太人开禁可以說是犹太区的亚  
实基拿犹太人的救命之举,因为在他們多少年来向东方迁移正在  
“神圣俄罗斯”的西疆高墙上碰壁的时候,他們找到了重新走向西  
方的出路。在过去一百年間,亚实基拿人的迁移象潮水一样从东方  
又流向西方;从犹太区到英国和美国。有了这样的先例,現在被退  
潮冲到我們中間来的亚实基拿犹太人如果同那些比較幸运的西法  
丁犹太人比較起来有更多的犹太民族精神的話,該是不足为奇的。

从西班牙和葡萄牙移居过来的西法丁犹太人所表现的“犹太  
人作风”不太明显,其原因可以用伊斯兰教地区的西法丁人的往例  
來說明。在犹太人流亡逃散时期落戶在波斯和罗马帝国的外省地  
方而最后落在阿拉伯人手中的一些人,同其他犹太人比較起来可  
以說是幸运的。他們在阿拔斯哈里发国家的地位肯定地說不比今  
天在西方国家已經获得了自由的犹太人的地位差。西法丁人的历  
史灾难是因为伊比利亚半島的主权逐漸轉移了,这块地方从摩尔  
人手里轉移到西方基督徒手里,这是在十五世紀末完成的。他們的

基督徒征服者向他們指出了三條道路，任他們選擇：消滅、驅逐或改變宗教信仰。在這個半島上居住的某一些西法丁人選擇了其中一條道路而保全了性命，他們的子孫到今天還活着。另一些選擇了逃亡辦法的人，跑到天主教的西班牙和葡萄牙的敵人那里去尋覓避難所：在荷蘭、在土耳其、在托斯卡納<sup>①</sup>。逃到土耳其去的那些人在他們的奧斯曼保護人支持之下在君士坦丁堡、薩洛尼卡和魯米里亞的一些較小的城郊鄉鎮里定居下來，因為這些地方在希臘的城市中產階級被驅逐或被消滅以後空出來了。在這樣有利的環境下，這些西法丁難民在奧托曼帝國的範圍之內定居下來，專門從事商業活動，逐漸發迹，而避免了形成亞實基拿人式的民族精神。

在伊比利亞半島上的另一些猶太人，馬拉諾人，他們在四百或五百年以前同意皈依基督教，到今天，他們的猶太人特徵可以說是已經差不多完全消失了。我們有種種理由可以相信，在今天的西班牙人和葡萄牙人當中，尤其是在中上各階層當中，在伊比利亞人的血管里滲流着強烈的這些改變了宗教的猶太人的血液。即使是最精明的心理分析家，如果遇到這種中上層的西班牙人和葡萄牙人，也難於鑑別他們是否有過猶太祖先。

在現代西方已經獲得自由的猶太人當中，有一個團體打算建立一個現代西方形式的民族國家，來最後完成他們社會的解放事業。猶太復國主義者的終極目的是從心理上消除猶太人民多少世紀以來在種種迫害之下所造成的特殊感；猶太復國主義者的最後

---

① 狄士累利說他自己就是這些人的子孫，也許有根據，但是他所敘述的家譜卻有許多很難令人置信之處。

目的和另一个寻求犹太民族解放的派别是一致的。犹太复国主义者和同化派都赞成改变犹太人的成为一种“特殊民族”的地位。然而犹太复国主义者不同意同化派的办法，认为同化派的办法是不够的。

同化派的理想是主张在荷兰、英国或美国生活的犹太人就应该变成“信仰犹太教”的荷兰人、英国人或美国人。他们认为在任何一个开明的国家里，一个犹太人不能因为他在星期六去犹太教堂而不在星期日去基督教堂就不能成为那个国家的一个同化了的且感到完全满足的人民。对于这个问题，犹太复国主义者有两个理由。第一点他们指出，即使同化派的办法能够得到他们所企望的结果，这个办法也只能在那些开明的国家里有效，而在这些国家里生活得幸运的犹太人在全世界犹太人中仅是极少数。第二点，他们坚决主张，即使在最有利的条件下，犹太人的问题也不能用这种办法解决，因为做一个犹太人不仅是一个“信仰犹太教”的人。在犹太复国主义者的心目中，一个犹太人如果打算变成一个荷兰人、英国人或美国人，他不但是破坏了他的犹太人人格，而且毫无可能变成一个具有充分人格的荷兰人或他所选中的任何其他非犹太人国家人民的人格。犹太复国主义者还认为，如果犹太人真的变成同“其他国家人民一样”的人民，那么这个同化过程也应该是在一个全民族的基础上而不是在个人的基础上进行。不应该是个别的犹太人徒劳无益地试图归化为个别的英国人或荷兰人，而应该是所有的犹太人通过取得——或重新取得——民族家乡的方式归化为英国人或荷兰人，在这个民族家乡，犹太人就象英国人在英国一样，成为他们自己国家的主人。

虽然复国运动作为一个实际行动来讲，只有五十年的历史，但

是从效果来看，他们的社会哲学却是正确的。在巴勒斯坦的犹太人农业移民地区里，过去特划区里的孩子已经不可否认地变成了拓荒的农民，他们表现了許多非犹太人的那些殖民地型的特征。这一种实验的悲剧是他们迄今还没有找到一种办法，同已经在那里的阿拉伯人和睦相处。

现在剩下来的还有一些不大被人知道的犹太人，他们在整个的历史过程里都没有受到迫害，因为他们躲进了远远的“深山里”去生活，这些人在那里表现的是坚强的农民或甚至是粗野的高地人的全部特征。这些是住在阿拉伯西南角也门的犹太人、阿比西尼亚的法拉沙、高加索高山区的犹太人以及克里米亚的使用土耳其方言的克里姆恰克犹太人。

## 八 “中庸之道”

### (1) 适度和过量

我們現在已經到了一个可以把我們的討論做一个小結的階段。我們已經証明文明誕生的环境是一个非常艰难的环境而不是一个非常安逸的环境，这件事實引使我們提出一个问题，是不是有某种社会法則可以表述为这样一个公式：“挑战愈强，刺激就愈大”。我們已經逐一检查过对于五种类型刺激的应战——困难地方、新地方、打击、压力和遭遇不幸——在这五个方面，我們研究的結果都証明这个規律是正确的。然而，我們还須决定这个正确性是否是絕對的。如果我們使挑战的强度无限制地增加，是否可以因之得到无限增加的刺激性，而在順利地对待挑战的时候，也可以得到无限加强的应战呢？还是說，我們在达到了某一点之后，力量愈加强，效果反而会愈减少呢？还有，如果我們在达到了这一点之后，我們是否还会达到另一点，到那个时候挑战的强度竟达到了某一种程度，超过了这个界限，就完全不可能引起应战呢？在那种情況下，法則應該是这样的：“足以發揮最大刺激能力的挑战是在中間的一个点上，这一点是在强度不足和强度过分之間的某一个地方。”

有沒有所謂挑战过分的情况？我們還沒有遇到过这种例証，有几个較絕端的挑战和应战的例子我們還沒有談过。我們還沒有

談过威尼斯的例子——这一个城市是建筑在一片盐湖泥岸里的木桩上面的,但是它的财富、力量和光荣却超过了波河流域的肥沃平原上的任何一个建筑在陆地上的城市;也沒有談过荷兰——这一个国家事实上是从海洋中捞上来的,可是它却比北欧平原上任何一片同等面积的地方得到过更大的历史上的声名;也沒有談过瑞士,这个国家可以說是担负着大群山岭的可怕的重荷。现在看起来,好象是西欧的这三块最艰苦的地方刺激了它們的人民,通过不同的道路,达到了它們社会成就的最高峰,超过了西方基督教社会的任何其他人民。

但是还有別的情况。这三种挑战的程度虽然极为严重,但是它們的作用却限于构成任何社会环境的两种条件之一。它們无疑是艰难地理条件方面的挑战,但是在人为的条件方面——打击、压力和遭遇不幸——这种物质环境的严重性非但不是挑战反而是个优点;这种环境保护了它們,不使它們象邻居那样受到外来的侵犯。建筑在泥岸上的威尼斯,由于有无数大小湖泊把它同大陆隔絕,因此差不多有一千年之久(公元 810—1797 年)使它未受外来軍事力量的占領。荷兰也是这样,在它的历史上不只一次暂时中断了它的維持生活的办法并“打开了海堤”来保卫它的重要中心地区。这种情况同它的两个邻区,欧洲的著名战场伦巴第和佛兰德斯比較起来,真是形成了太明显的对照。

当然,再举几个社会对于某些挑战未能进行应战的例子是很容易的。但是并不能解决任何問題,因为差不多所有终于引起一次胜利应战的挑战,如果深入地检查一下,都曾在这一个时候到来以前,战敗过数以百計或数以千計的对手,然后才被一个胜利者击败。这就是那种臭名昭著的“自然界的浪费”,关于这方面的例子



是举不胜举的。

例如，欧洲北部森林的自然环境的挑战有效地为难过原始人类。他们没有砍伐森林树木的工具，即使他们能够把树木砍倒，他们也不知道如何开垦利用下面的肥沃的土壤，因此欧洲北部的这些原始人类就采取了简单的绕过森林的办法；他们蹲住在沙岗和白垩质的丘原地带，现在发现的他们的遗迹有石室、采石场等；他们的后人在砍伐森林的时候，认为他们的先人找到的地方是不宜于居住的“坏地方”。对于原始人类来说，温带的森林事实上比冰天雪地的苔藓地带更为可怕；在北美洲这一个抵抗力最少的方面，终于把他们向北极的方向引出了森林的北部边缘，为了适应北极圈的挑战就创造了爱斯基摩人的文化。但是原始人类的经验并没有证明欧洲北部森林的挑战是超过人类的有效应战能力的界限的；因为接踵而来的蛮族，也许是由于他们接受了文明的影响，依靠工具和技术的帮助，已经能够对森林起一定的作用，一直到后来西方文明和俄罗斯东正教文明的时候，他们才“来了，看见了，就征服了。”

欧洲北部的森林从无法计算的年代起就使罗马人的拓荒者感到无法应付，但到了公元前第二世纪的时候，森林在波河流域的南部边缘一带已经被罗马人先驱者征服了。希腊的历史学家波里比阿在这一块地方开辟不久以后就到过这里，他有力地描述了这一带罗马人的高卢祖先的极为贫困和劳而无益的生活——他们的一些子孙当时还照老样子生活在阿尔卑斯山脚的森林深处，在毗邻的罗马已经控制了的地方上的便宜和富裕的生活同那里形成了强烈的对比。十九世纪初，肯塔基或俄亥俄的原始森林中的惨败的印第安人同精力饱满的住在美洲的英国拓荒者之间的对比情况形成

一幅非常相似的图画。

如果我们撇开自然环境而来检视一下人为环境时，情况也一样。对于同样一个挑战，一个应战者失败了，后来总会有胜利者出来证明它其实并不是不可战胜的。

例如，以古代希腊社会和欧洲北方的蛮族之间的关系为例。在这里，压力是双方的，互相起作用，但是我们且来注意古代希腊社会对蛮族的压力这一方面。当这一个文明越来越深地向大陆腹地伸展的时候，一批接一批的蛮族就遇到了生死存亡的问题。在这一个强大有力的外来势力的冲击面前，他们是屈服、甘心使他们自己的社会组织分崩离析，变成由古代希腊社会机体吸收同化的营养呢？还是对同化进行抵抗，并且由于抵抗有力，到最后变成古代希腊社会的顽强的外部无产者之一员，而到适当时机在那个社会垂死的时候，分割一块残骸呢？总之，是做尸体呢还是做兀鹰？这个挑战先后出现在凯尔特人和条顿人的面前。凯尔特人在长期斗争之后失败了；而后来条顿人的应战却成功了。

凯尔特人的失败给了人们很深刻的印象，因为他们开始时的条件非常有利而且曾经充分利用各种条件。他们的机会很好，因为伊特拉斯坎人在战略上犯了错误。在开拓地中海西部的竞争当中，那些接受了他们希腊敌人文化的赫梯人不满足于仅仅在意大利西海岸上攫得一个立足之地；他们的拓荒者奋不顾身地越过亚平宁山脉向内地推进，布满了波河流域。这样一来，他们却耗尽了精力，引起了凯尔特人消灭他们的念头。结果造成了一阵延续近二百年的凯尔特人的“凯尔特狂”，他们不但把这个凯尔特的突然打击伸过亚平宁山脉，压在罗马人的头顶上（公元前390年的“外来灾难”），而且还伸进了马其顿（公元前279—276年）、希腊，更东

而进入安那托利亚，他们在那里留下了痕迹并博得了“該雷喜亚人”的名字。汉尼拔利用波河流域的这些凱尔特征服者作为同盟軍，但是他们失败了，这次凱尔特狂刺激了罗马帝国扩张者的反应。在他们西方的生存空間，从里米尼到来因河和太恩河，以及他们在多瑙河和黑黎斯河的东方前哨上，凱尔特人都被罗马帝国击潰了，吞并了，最后消化了。

在欧洲蛮族中的这一批凱尔特人崩潰以后，就暴露出它背后的一批条頓人，使他们面对着同样的挑战。在一个奥古斯都时代的历史学家眼里，条頓人的前途又該怎样呢？这位历史学家当然記得马略所彻底摧毀的那一次流产的条頓狂，他也当然看见过愷撒大帝如何把那个条頓人阿利奧維斯图斯扔出高卢的。他也許会預言条頓人的前途同凱尔特人一样，而且也許还会說他們更不济事；但是他也会錯的。罗马的疆界到达易北河岸的时候是很短的，不久它就退回到了来因—多瑙河一綫，在那里不动了；無論在什么时候，只要在文明和野蛮之間的边界稳定下来，時間永远是对蛮族有利的。条頓人不同于凱尔特人，他們坚决抵抗希腊文化的进攻，無論什么軍隊、商人和传教士的形式，他們都不接受。到公元第五世紀时，当哥特人和汪达尔人正在严重騷扰伯罗奔尼撒、占領了罗马索討贖款，而且占領了高卢、西班牙和非洲的时候，已經可以充分地看出来条頓人已經在凱尔特人失败过的地方取得了胜利；这一点足以証明，归根結蒂，古代希腊文明的压力并没有严重到甚至不可能引起胜利反应的那种程度。

还有，古代希腊文明继亚历山大大帝之后侵入了古代叙利亚世界，对于叙利亚社会來說，也是一次严重的挑战。它是不是要振奋起来抵抗这入侵的文明，而且还要把它扔出去呢？面对着这个

挑战，叙利亚社会尝试了几种不同的应战，所有这些尝试都有一个共同的特点。每一个反希腊的应战都采取了一个宗教运动的形式。虽然如此，在前四种和第五种应战之间却有一个根本的差别。祆教徒的应战、犹太人的应战、景教徒的应战、基督一性派教徒的应战都失败了；而伊斯兰教徒的应战却成功了。

祆教徒和犹太人的应战都借助了在希腊入侵以前就已经在古代叙利亚世界里成熟了的宗教力量作为对付希腊文明上升势力的力量。伊朗人借助于祆教的力量在古代叙利亚文明的东部地方奋起反抗希腊文明并且把它排挤出去，在亚历山大死后二百年中，把它挤出了幼发拉底河东部一切地方。然而在这一点，祆教徒的应战却达到了顶点，亚历山大东征的残余影响对希腊文明来说，因为罗马人的到来而得救了。犹太人在玛喀比的领导下所进行的一次更为大胆的应战也没有成功，他们打算从内部进行一次起义来解放古代叙利亚文明在地中海沿岸西部的家乡。他们对于塞琉西人所取得的暂时胜利，遭到了罗马的报复。在公元66—70年的规模巨大的罗马和犹太人的战争里，犹太人在巴勒斯坦的社会被压得粉碎，而被玛喀比一度逐出“至圣所”的“褻瀆圣地的可恶的人”，当哈德良在耶路撒冷的遗址上建立了罗马殖民地埃里亚·卡庇托里纳的时候，又重新回到了这个地方。

至于景教徒和基督一性派教徒的应战，它们轮流使用一种武器来对付希腊文明，而这种武器却是这个入侵的文明使用了希腊和叙利亚原料自己铸造的。在原始基督教的混合宗教里，古代叙利亚的宗教精神的实质已经希腊化到了一定程度，使它适合于希腊的而不适合于叙利亚的灵魂。景教徒和基督一性派教徒这些“异端”都是想减少基督教的希腊化，但是作为对于希腊势力入侵的应

战来说却都是失败的。景教被可耻地驱逐到了幼发拉底河以东去。基督一性教派在叙利亚、埃及和亚美尼亚坚持下去,在一些从来没有希腊化过的农民心里取得了信仰;但是在城市里面,它却从来没有从东正教社会和希腊文明那里收到过较多的信徒。

一个希拉克略皇帝时代的希腊人,如果他亲眼看见了东罗马帝国在它最后一次同波斯的萨桑王朝较量实力中取得了胜利,还看见了东正教的各级统治者在他们最后一次同景教徒和基督一性派这些异端较量实力中取得了胜利,他在公元630年这个时候也许会感谢上苍,让罗马、天主教和希腊文明这三位一体成为世上不可征服的力量。但是就在这个时候,对于希腊文明的第五次应战却开始露面了。甚至希拉克略皇帝本人暂时还不能死,他还要等待看着先知穆罕默德的继承者阿拉来到他的王国,彻底而且永远地消除自亚历山大大帝以来希腊人所加给叙利亚地方的一切痕迹。伊斯兰教在它前人失败处取得了胜利。它完成了把希腊文明逐出叙利亚世界的事业。在阿拉伯哈里发统治下,它重新统一了亚历山大所残暴地削弱了的叙利亚统一国家;在它的使命还没有完成时,波斯的阿契美尼德王朝就被亚历山大推翻了。最后,伊斯兰教终于给了叙利亚社会一个土生土长的统一教会,而且在活动中断了几百年之后,又能向圣灵保证说,它现在绝不会不留后代就消逝的;因为伊斯兰教会变成了在未来适当的时候抚育新的阿拉伯文明和伊朗文明的蛹体。

我们本来打算找一个证明挑战是无法抵抗的例子。但是前面的例证说明我们还没有找到解决这个问题的正确方法,我们在这个问题上必须另谋出路。

## (2) 三方面的比較

### 解決問題的新途徑

我們是否能夠找到一些別的研究方法，可能得到較好的結果？我們可以嘗試從另一方面進行我們的研究。迄今為止，我們都是從一個制勝了應戰者的挑戰開始。我們現在試從一個既具有刺激的效果而又引起了勝利應戰的挑戰談起。在前面一章的各節里，我們討論過這一類的許多例証，而且曾經比較過各種相同或類似的應戰者或挑戰者的情況，應戰者有些成功，有些失敗，挑戰的嚴重情況也有所不同。我們現在再來把這些情況加以比較檢查，看看是否能夠將兩方面的比較增加為三方面的比較。

我們可以尋覓一個第三種歷史條件，其中的挑戰不比我們原來了解的更溫和而是更嚴厲。如果我們能夠找到這種第三者，那麼我們原來研究的問題情況——成功的應戰——就會變成兩極之間的一個中間點。對於這個中間點來說，兩極代表着挑戰的嚴重程度上的較多和較少的兩方面。在這種情況下，應戰的成功情況又是如何呢？在挑戰的嚴重性不足的情況下，我們已經証明過了，反應的程度也較少。但是在第三方面的情況又如何呢？（這個問題我們現在第一次才提出來）？在這種情況之下，我們是否會發現，挑戰的嚴重性達到了最高程度，應戰的成功情況也會達到最高點呢？假設我們的發現是相反的情況，在超過了中間點之後，挑戰的嚴重性愈增加，相隨而來的並不是應戰成功程度的增加，反而是應戰減少了。如果結果証明确是如此，那麼我們就可以發現在挑戰和應戰的相互作用之間還有一條“報酬遞減律”；因此我們可以得到一個結論，在嚴重程度上有一個中間點，在這一點上刺激是最強

的，我們可以把这一点定名为“最适度”以便于同“最高度”相对比。

#### 挪威——冰島——格陵兰

我們已經知道那个流产了的斯堪的納維亞文明在文学和政治上的最大成就并不是出现在挪威、瑞典或丹麦，而是出现在冰島的。这种成就是对于两种刺激的应战，一种是海外远航，一种是地理环境，冰島的条件远比这些斯堪的納維亞的航海家們所离开的家乡更荒凉、更貧瘠。現在我們且来假設，把这个挑战的严重程度再加上一倍；假設这些北欧人再繼續航行五百英里，到一个象冰島之于挪威那样的比冰島更寒冷荒凉的地方去。那么，这个极北地方以外的极北地方，会不会也产生一种斯堪的納維亞社会，在文学和政治方面发射出比冰島加倍的光輝呢？这个問題并不是毫无根据的，因為我們談的这种情况正好符合斯堪的納維亞的航海者繼續航行到格陵兰的这一事实。因此对于这个問題的答案是无可置疑的。格陵兰的殖民地乃是个失败；在差不多不到五百年的时间过程里，这些格陵兰人逐渐在自然环境面前惨遭敗績，那种自然环境，甚至对这样一些人都是过于严重了。

#### 狄克西——馬薩諸塞——新因

我們已經比較过新英格兰的严寒气候和坚硬土地的严重的自然环境和弗吉尼亚和卡罗利納的比較温和的条件对于在美洲的英国殖民者的不同作用，而且也已經說明过在爭夺大陆控制权的斗争中，战胜一切敌手的乃是新英格兰人。梅逊-狄克逊分界綫大体上显然同挑战程度“最适度”的南方界綫相一致。我們現在必須向自己提出这样一个問題，在气候上的这种最大刺激是不是在北方也有一条界綫，而在我們想到這個問題的时候就已經有了肯定的

答案。

这一个“最适度”气候区域的北方界线事实上是在新英格兰的中部；因为，每逢我們談到新英格兰以及它在美国历史上的作用时，我們实际上仅指它的六个小州里的三个州——马薩諸塞、康涅狄格和罗得島，而并不包括新罕布什尔、弗蒙特和緬因。马薩諸塞一直是北美洲大陆上的一个居于领导地位的英語地区。它在十八世紀时領導了抵抗英国殖民地統治的运动，其后，虽然美国已經有了巨大的发展，但是马薩諸塞仍然在文化思想界里保持着它的地位，而在工业和商业范围里也大体上如此。同时，在另一方面，緬因虽然在1820年成为一个独立州以前一直是马薩諸塞的一个部分，但是它却一直是不重要的，而且到今天还是象博物院里的一件展览品，——是一个住着伐木人、駕船人和猎人的十七世紀新英格兰的遺物。这一片困难地方的人民现在还靠着干些导游工作来維持生活，在北美洲大陆上有許多城市在当年还是一片荒凉的时候，緬因这个地方就已經是这种样子了，而现在那里的人民却到这个幽靜的地方来欢度假日了，它还是那种样子。緬因在今天一方面是北美合众国里的殖民历史最长的地区，同时也是最沒有都市化的、最少改变原来面貌的地区。

在緬因和马薩諸塞之間的这种强烈对比又怎样解释呢？看起来也許是新英格兰的艰难条件以马薩諸塞为其“最适度”，到了緬因就成为人类的应战逐渐减退的界线了。如果我們再进一步向北方观察，这一种結論就更显得正确。新不伦茲威克、新斯科舍及爱德华太子島是加拿大自治領的最不发达和最不进步的地方。再往北，紐芬兰在最近几年竟不得不放弃独立自主的地位，甘愿成为一个英国直轄殖民地来取得英国政府的支援。再往北，到了拉布拉



多半島，我們就发现了象格陵兰的北方殖民者一样的情况——那里的挑战竟严厉到这样一种程度，不但不能成为“最适度”，簡直竟成为“不适的”了。

#### 巴西——拉普拉塔——巴塔哥尼亚

在南美洲的大西洋海岸一带显然存在着同样的情况。例如在巴西，这个国家的大部分财富、設備、人口和精力都集中在这个广大国土的一小块地方，在南緯二十度以南。除此而外，巴西南方本身在文明程度上就不如更南些的地方，如拉普拉塔河口的两岸、乌拉圭共和国和阿根廷的布宜諾斯艾利斯省。显然的是，在南美洲大西洋海岸一带，赤道地区并不是产生刺激性的地区，反而是肯定降低作用的地区；但是也有証据証明拉普拉塔河口的更富有刺激性的温带气候乃是一种“最适度”；因为如果我们沿着海岸再往南，我們就会发现“压力”逐渐增强，在越过了巴塔哥尼亚荒瘠的高原以后，应战就逐渐减少了。如果我们再往南，那么结果就更坏，因为到了那个时候，我們就会发现一群被冻僵了的餓得半死的野蛮人，他們住在火地島的冰雪里勉强維持着生活。

#### 加罗威——阿尔斯特——阿巴拉契亚

我們现在另举一个例証。在这个例証里，挑战并不完全是自然环境方面的，而是一部分是自然环境的，一部分是人为的。

在今天的阿尔斯特和爱尔兰其余部分之間，有一种声名不好的对照。爱尔兰南方是一个相当古老的农业地区，而阿尔斯特却是现在西方世界里的最繁忙的工业区域之一。贝尔法斯特的地位同格拉斯哥、紐卡斯尔、汉堡或底得律相仿佛，而现在的阿尔斯特人也以有实力和近人情著称。

这种阿尔斯特人究竟是在什么挑战之下进行了什么应战才变

成今天这种模样？他們的应战是对着两种挑战，一种是从苏格兰越过海洋的迁移行为，另一种是在他們到了阿尔斯特以后同爱尔兰土著居民之間的斗争，这些爱尔兰人早已經住在那里，而现在却被逐步地排挤出去。这两种艰难所具有的刺激性可以从这样的事实上衡量出来，阿尔斯特在今天的力量和财富远远地超过了在苏格兰境内的那些地区的情况。在阿尔斯特的苏格兰人在十七世紀初期本来是住在苏格兰和英格兰边界的苏格兰地区以及沿着“高地界綫”的低地边缘那一帶的。<sup>①</sup>

然而，现在阿尔斯特人并不是这一种人在海外的唯一后裔；因为这些苏格兰的拓荒者在迁居到了阿尔斯特以后又繁殖了“苏格兰-爱尔兰”的后代，这些人在十八世紀的时候又从阿尔斯特迁移到了北美洲，他們这些人在今天还生活在阿巴拉契亚群山的深处，这一带高地从宾夕法尼亚到乔治亚横跨了美国的五、六个州。这第二次迁移的结果又怎样呢？在十七世紀的时候，詹姆士国王的臣民越过了圣乔治海峡，不是去同野蛮的高地人作战，反而是去同野蛮的爱尔兰人作战了。在十八世紀的时候，他們的几代子孙越渡大西洋到美洲的森林里去同印地安人作战。美洲的挑战无论是自然的和人为的条件都显然比爱尔兰的挑战更为严重。这种更为严重的挑战是否引起了更为强烈的应战呢？如果我們把今天的阿尔斯特人和阿巴拉契亚人加以比較，我們可以发现，在他們当年分手的二百年以后，这个答案又是否定的。现代的阿巴拉契亚人不但比现代阿尔斯特人沒有一点长进；他反而連当年的地位都沒有保

---

① 我們在本节小标题中使用的“加罗威”这个地名还不足以包括阿尔斯特殖民者家乡的全部地区。——节录者

持下来，他們可以說是后退得极惨。事实上，今天的阿巴拉契亚“山里人”比野蛮人好不了多少。他們又退回到文盲和巫术的年代里去。他們貧穷、肮脏而且健康不良。他們是美洲大陆的蛮族，同旧大陆上的现代白种蛮族——里夫人、阿尔巴尼亚人、庫尔德人、帕坦人和虾夷人正好是个对照；但是后者还不过是古代野蛮社会的残余，而这些阿巴拉契亚人却代表着一个民族的悲惨景象，他們占有了文明，而后来又把它失去了。

#### 对于战争破坏的反应

在上面阿尔斯特-阿巴拉契亚的情况下，挑战是包括自然和人为的条件两方面的，但是在另外一些例子里，虽然挑战仅是属于人为的一方面，“报酬递减律”的作用也是非常明显的。例如，以战争的破坏作为挑战的效果来看。我們已經談过两个实例，战争的严重挑战得到过胜利的应战：雅典在波斯侵略的大破坏之后反而成为“全希腊的模范”，普魯士在拿破仑侵略的大破坏之后反而变成了俾斯麦的德国。我們是否能发现这种挑战过于严重，是否有些创伤会腐烂，到后来反而致命的事例呢？我們能发现。

汉尼拔的蹂躪意大利，就不象其他一些較輕微的侵略那样，这一次就沒有变成因祸得福的那个祸。意大利南部的耕地被破坏之后，一部分变成了牧场，一部分变成了葡萄园和橄欖园，同时这一种新的农业經濟，种植和畜牧都一样，全是依靠奴隶进行劳动，不象从前在汉尼拔的兵士还没有把农民的房舍烧毁、野草荆棘还没有盖满这些荒村的时候那样，劳动的全是些自由农民。这样一种革命性的变更，从自然經濟的农业到經濟作物的农业，从自耕农到使用奴隶劳动力无疑地会暂时增加农作物的货币价值；但是这样一来所造成的社会罪恶却大大超过了它的范围——它使农村减少

了人口,使城市里人口集中了一大批失去土地的农民,变成了赤贫的无产者。格拉古兄弟在汉尼拔撤出了意大利以后的第三代时打算通过立法的办法来控制这些罪恶现象的蔓延,但是其结果反而使罗马共和国的这种失调情况更为严重,它没有造成经济革命的中止反而促成了一次政治革命。政治上的斗争发展成为内战,然后在提比留·格拉古任保民官的一百年以后,罗马人终于不得不默认建立奥古斯都的永久性的独裁政治,以作为当时的国家危急情况的强烈补救手段。这样,汉尼拔的破坏意大利之举,不但没有象薛西斯的破坏阿提卡一度刺激了雅典人那样对罗马人起刺激作用,反而在实际上给了他们一次大震动,使他们一直没有恢复过来。破坏的严重不幸如果只有波斯人那样的强度就会是富有刺激性的,可是如果有布匿人那种强度,就会变成致命的灾祸了。

#### 中国人对于迁移挑战的反应

我们曾经比较过不同程度的自然环境的挑战对于不同英国移民的影响。现在让我们看一下中国移民对于不同程度的人为挑战的反应如何。当中国的“苦力”迁移到英属马来亚或荷属东印度群岛去的时候,他很可能因此得到好处。他们离开了自己所熟悉的家乡,走进了一个异邦的社会环境,他们在这种苦难面前,得到了一种经济环境,由于他们过去在那古老的社会里无法改善自己的地位,因此他们现在就很可能赚到一笔家财。但是,假使我们加重他们的作为经济机会代价的社会苦难,譬如,不送他们到马来亚或印度尼西亚,而把他们送到澳大利亚或加利福尼亚。我们的富有进取精神的“苦力”在这些“白种人的家乡”里,如果他们能够入境,也一定会遭受严重得多的苦难。他不仅会发现自己是一个陌生地方的陌生人,而且还一定会遇到毫不留情的恣意的惩罚,法律

也会对他们加以歧视，绝不会象在马来亚那样，有一个慈悲的殖民地政府指定一位官吏做“中国人的保护官”。这样一个更为严重的苦难会不会引起一种按比例地有更大精力的经济上的反应呢？不会的。只要我们比较一下中国人在马来亚和印度尼西亚所达到的富裕地位，同这一个同样富有才能的民族移民在澳大利亚和加利福尼亚所处的地位，就可以明白了。

**斯拉夫人——亚加亚人——条顿人——凯尔特人**

让我们再来考虑一下文明对于野蛮的挑战：这一个挑战在欧洲曾在不同的年代里不断地出现在一批接一批的蛮族面前，不同的文明的光辉照进了这一个曾经是黑暗大陆的腹地。

当我们研究这一个戏剧性的事件时，我们注意到了一次引起了异常光辉应战的挑战。古代希腊文明也许是人类有史以来最灿烂的一个花朵，而这个文明的出现却是欧洲蛮族对于米诺斯文明的挑战所进行的应战。当海洋上的米诺斯文明在希腊半岛上获得了一个立足之地以后，大陆后方的那些亚加亚蛮族既未被消灭，亦未被征服，又未被同化。相反地，他们却设法维持了他们的作为“米诺斯海上霸权”的外部无产者的身份，而同时也学会了他们所抵抗的那种文明的种种本领。过了若干年以后，他们也走到了海上，在掌握海上霸权的人们自己的海上打败了他们而从此成为古代希腊文明的真正祖先。亚加亚人是古代希腊文明的祖先可以充分从一件宗教的事实上看起来，因为从奥林匹亚万神殿里诸神特征中看来，他们显然是源出于亚加亚蛮族的，而在古代希腊的教堂里，凡是源出于米诺斯世界的标志，不是完全没有，就是仅仅出现在古代希腊宗教的庙宇的旁边小庙里或是在地下圣堂里——在某些地方性的崇拜、地下的神秘祭神礼仪和秘教的信条里。

在这一个事件里，刺激的程度可以被古代希腊文明的光辉充分地表现出来；但是我們也可以用另外一种办法加以衡量，我們可以把这一批亚加亚蛮族的命运和另外一批蛮族的命运相比較，那些人由于他們离得很远或由于受到一些阻碍，以致在亚加亚人接受了米諾斯的挑战而且已經进行了光辉灿烂的应战以后两千年里，他們实际上还没有受到任何文明光辉的照耀。这些人就是斯拉夫人。在大陆上的冰雪逐渐后退，把这些土地的渣滓留給人类的时候，他們藏身在普里彼特沼泽一带。他們在这里一世紀又一世紀地过着欧洲蛮族的原始生活，在亚加亚人的民族大迁移所开始的漫长的古代希腊戏剧已經以条頓人的民族大迁移宣告結束的时候，这些斯拉夫人还是原封未动。

到了欧洲蛮族时期的这样晚的时候，这些斯拉夫人終於被阿瓦尔人这个游牧民族逐出了他們的老窝，阿瓦尔人是被引出了他們的故乡欧亚草原来参加条頓人的破坏和掠夺罗马帝国的工作，在那里分了一杯羹的。这些草原上的无家可归的人們，现在来到了一个陌生的农业世界，打算改变他們旧的生活方式来适应他們的新生活。在草原上，这些阿瓦尔人是过着牧人的生活；而他們現在闖进了一片耕地的环境里来，他們这时发现最适合于他們牧放的牲畜，乃是当地的农民，于是一个很合理的結果，便是他們尽力設法把自己变成牧放人群的牧人。他們象过去掠夺游牧邻人的畜群来充实他們新夺来的牧场那样，現在他們到四下去搜寻人群来填补他們所占領的罗马帝国的人口消滅了的地方。他們找到了斯拉夫人作为他們的对象，他們便把这些斯拉夫人成群的赶了出来，讓他們住在他們自己的軍营所在的匈牙利平原周围的广大地区里。看起来斯拉夫人群的西方前沿各族——现代捷克人、斯洛伐

克人和南斯拉夫人的祖先——在历史上这样晚才出现，而且还如此不光荣，就是经过这样一种过程。

在亚加亚人和斯拉夫人之间的这种强烈对比足以证明，对一个原始社会来说，完全避免同文明接触的挑战乃是一种很严重的不幸。事实上，足以证明，这种挑战如果只严重到某种程度，是具有一种刺激作用的。但是假使我们加强这种挑战的强度；假使我们把米诺斯社会所放射的光芒再予以加强。我们是否能够因此就引出一种反应，还要超过古代希腊文明的亚加亚人祖先呢，还是会再度出现“报酬递减律”呢？关于这一点，我们无须凭空虚构，因为在亚加亚人和斯拉夫人之间，还有好几批其他蛮族，他们在不同的程度上受有不同文明的照耀。他们的结果怎样呢？

我们已经注意到了一个欧洲蛮族因为受到破坏性的强度光芒的照耀而因此致命的事例。我们已经知道了凯尔特人如何在通过了伊特拉斯坎人的媒介，受到了刺激，暂时爆发了精力充沛的应战以后，终于遭到了消灭、征服或同化的情形。我们也对比过凯尔特人的最后失败同条顿人在抵抗古代希腊的入侵坚守自己阵地得到相对成功的情形。我们也注意到了欧洲的条顿人这一批蛮族，同凯尔特人那一批不一样，他们抵抗古代希腊文明的破坏力量到那样一种程度，使得条顿人能够在古代希腊世界里占有一个外部无产者的地位，而且在古代希腊社会垂死的挣扎中给它个最后一击来替它送终。同凯尔特人的溃败比较起来，条顿人的这次应战是成功的；但是当我们将条顿人的这种成就同亚加亚人相比，我们立刻就会认为条顿人的胜利只不过是一种得不偿失的胜利。他们在古代希腊社会垂死的时候出现，但是他们自己当场就受到了这个死了的社会的敌对的无产者的子嗣的致命打击。在这一个战场上

的胜利者并不是那些条顿军事集团,而是罗马的天主教会,古代希腊社会的内部无产者早已经同这个教会结成一体。在公元第七世纪还没有结束的时候,那些阿利乌教徒或相信异教的条顿军事集团凡是敢于闯进罗马土地上来的,不是已经皈依了天主教便是已经被消灭净尽。这一个新的文明同古代希腊文明有子体关系,它是通过内部无产者而不是通过外部无产者的媒介同它的前辈发生关系的。西方基督教世界基本上是天主教会创造的——同古代希腊文明不同,那个文明基本上是亚加亚蛮族创造的。

现在让我们把目前这一系列的挑战按其由轻到重程度上的不同排一个队。斯拉夫人在很长时期内完全没有受到过挑战,因此我们可以说他们是因为没有刺激而处于非常糟糕的地位。亚加亚人,从他们的应战上来看,可以说受的是一种最适度的挑战。条顿人在受到古代希腊文明的挑战时,曾经守住了自己的障地,但是后来却失败在天主教挑战的手里。凯尔特人遇到的是古代希腊社会的全盛时代——同条顿人相反,条顿人遇到的是它的衰退时代——因此遭到了覆灭。斯拉夫人和凯尔特人的经历是两种极端——一方面是无知无觉的没有接触,而另一方面是过分猛烈的炮火。亚加亚人和条顿人所占的位置是比较“中间的”位置,在这一例证里,不仅有三方面的比较,而且还出现了四方面的比较;但是从“最适度”经验的意义来说,中间一点却是亚加亚人的经验。

### (3) 两个流产的文明

#### 条顿人民族大迁移的“后卫”

能不能把文明的光辉和欧洲蛮族之间的一系列挑战中所表现的那个“报酬递减律”开始起作用的那一点说得更为确切呢?可能



的：因为有两个例子我們还没有談到。一个是作为我們西方社会亲体的罗马天主教会和流产了的“凱尔特边区”的远西方基督教世界之間的冲突；另一个是我們西方社会的早期和远北方社会或北欧海盗的斯堪的納維亞社会之間的冲突。在这两个冲突之中，对手都是一种蛮族的“后卫”，它一直是在罗马統治的范围以外，而且在条頓人的先鋒把宝剑插入了古代希腊社会的垂死的躯体的时候——杀死了希腊，其結果也因此遭到毁灭——它們还一直是养精蓄銳按兵不动。更且，这两个后卫都取得了一定程度的成就，它們虽然赶不上亚加亚人，却远远超过了条頓人，按照我們刚才說过的四方面比較，条頓人的成就是次于亚加亚人的。亚加亚人創造了一种伟大的文明，他們攻击而且推翻了米諾斯文明。条頓人的先鋒在拚命破坏的狂欢里暂时过了一段“好日子”，但是从积极貢獻來說，他們可以說是沒有或很少有成就。同时，远西方基督教徒和北欧海盗，每一个都差不多創造了一种文明，但是它們每一个都在襁褓时期就碰上了一个强大得无法抵抗的挑战。我們已經不只一次談到过，在这世界上曾經有过一种流产的文明——这些文明沒有列在我們那张文明表里，因为文明的原素只在成熟的成就里才有，而这些文明却都“夭折”了。我們现在为了討論上的方便，須要研究其中的两个。<sup>①</sup>

#### 流产的远西方基督教文明

“凱尔特边区”对于基督教的反应完全采取了它自己所特有的

---

① 在下一章里，我們还要遇到另一种性质不同的文明：“停滞的文明”。那些文明不是“夭折”了，而是患了“小儿麻痹症”。那些文明是生下来了，但是却像童話里的儿童那样（如潘彼得），始終沒有长大。

形式。他們同哥特人皈依阿利烏教及盎格魯撒克遜人皈依天主教不同，這些凱爾特人沒有把這個外來的宗教原封不動地接受下來。他們不肯使這外來的宗教破壞他們原有的傳統，因此他們就把它改造成為適合於他們自己的蠻族社會遺產的形式。勒南說：“沒有別的民族在接受基督教的時候表現出這樣多的創造性”。也許我們都能在羅馬統治之下的不列顛土地上的基督教化了的凱爾特人的反應中看出這種現象。我們對他們知道得極少，但是我們知道他們產生了一個異教首領皮拉賈，他這個人在當時在整個基督教世界裡製造著一種混亂。然而，從長遠看來比皮拉賈教派更為重要的，却是皮拉賈的同鄉們和現代巴屈里克的工作，他們把基督教帶出了羅馬世界，帶到了愛爾蘭。

英吉利人的跨過海洋的民族大遷移（盎格魯撒克遜人的入侵不列顛）雖然給不列顛島上的凱爾特人一次致命打擊，卻使愛爾蘭的凱爾特人獲得了好運。那個時候正是在基督教的種子剛剛在那里入土以後，其實際效果是使愛爾蘭離開了羅馬帝國當時在歐洲西部的舊屬省分，那個時候在這些地方正發展著一種傾向於羅馬的新基督教文明。正是由於在這樣一個作用最大的生長初期的這一種隔離狀態，才有可能使這個獨立的顯然與其他不同的，以愛爾蘭為核心的“遠西方基督教社會”的胚胎有可能同大陸上的新生的西方基督教社會同時出現。這一個遠西方基督教社會的創造性，在它的教會組織形式、在它的宗教儀式和聖徒傳以及在它的文學和藝術方面，都是同樣顯著的。

在聖巴屈里克傳道（約為公元 432—461 年）以後的一百年間，愛爾蘭的教會不僅發展了它的顯著特點，而且還在許多方面比大陸上的天主教會還要占先。這可以從這樣一件事實得到證明，就

是在隔离的年代过去以后，爱尔兰的传教士和学者们在不列颠和在大陆上受到了热情的欢迎，而不列颠和大陆上的学者们也迫切地研究爱尔兰的这一个教派。爱尔兰在文化地位上居上风的时期大约从公元548年在爱尔兰的克隆瑞克脑埃兹的修道大学建立之日起，到1090年在拉第斯奔建立了圣詹姆士的爱尔兰修道院之日止。但是这种文化上的交流并不是这个孤立的基督教社会和大陆上的基督教社会重新发生接触的唯一社会结果。还有一个结果，那便是势力争夺。其中关键的问题是未来的欧洲西部文明从哪里生长的问题，是从爱尔兰的胚胎还是从罗马的胚胎中生长出来；对于这个问题，爱尔兰在文化上失去优势很久以前就被打败了。

这个斗争到公元七世纪时发展到了一个紧要关头，这个时候坎特伯雷的圣奥古斯丁的信徒们和爱奥那的圣哥伦巴的信徒们在争取诺森布里亚的盎格鲁人皈依宗教的问题上发生了激烈的竞争——他们的代表们在惠特比宗教会议（公元664年）上进行了戏剧性的会见，诺森布里亚王的决定倾向于罗马的代言人圣威尔弗立得。差不多紧接着塔苏斯的狄奥多尔从大陆上过来担任坎特伯雷的大主教的时候，罗马就紧紧地掌握住他们的胜利；他根据罗马的主教制度来组织英格兰的教会，以坎特伯雷和约克作为教区的中心。在其后五十年间，在凯尔特边区的全部地区的人民——皮克特人、爱尔兰人、威尔士人和布立吞人，最后还有爱奥那本身——都接受了罗马的剃发仪式和罗马的计算复活节日期的方法。这一点在惠特比时本来是有争论的。但是还有一些差异，一直到十二世纪时才全部消灭。

在惠特比宗教会议以后，远西方文明就陷于孤立和注定失败的境地。公元九世纪时爱尔兰在北欧海盗的掠夺中遭到了严重的

破坏,几乎沒有一座爱尔兰修道院不遭到洗劫。据我們所知道的,在九世紀的爱尔兰境内沒有用拉丁文写过一篇文章,虽然与此同时到大陆上去避难的爱尔兰人的学术成就正发展到了頂点。斯堪的納維亞的挑战事实上是制造英格兰和法国的原动力,因为它刺激了英法人民发展到了“最适度”的程度,但是对于重新陷于孤立的爱尔兰来說,它的严重程度却远远超过了爱尔兰的力量,使爱尔兰尽其所能才不过取得一次得不偿失的胜利——入侵的敌人被布立安·波魯在克伦塔夫打败了。最后一次打击是安茹王亨利二世在十二世紀中叶,带着教皇的祝福,开始了盎格魯-諾曼底人对于爱尔兰的征服。他們不但沒有創造成功他們自己的新文明,“凱尔特边区”的这些精神上的拓荒者反而屈居于他們对手的簷下了,这个对手剝夺了他們独立創造的天賦权利。爱尔兰的学术界被迫为大陆上的西方文明的进步服务,在斯堪的納維亞人的进攻面前,逃难的爱尔兰学者們参加了加洛林文艺复兴的工作,在这个运动里,爱尔兰的古代希腊学学者、哲学家兼神学家埃里金納毫無疑問是个最伟大的人物。

### 流产的斯堪的納維亞文明

我們可以看到在罗马和爱尔兰爭夺創造新西方文明的特权中,罗马仅仅取得了一个稍占上风的地位。同时当新生的西方基督教文明还处在嬰兒阶段,它就又不得不在短暫的喘息以后,就为了同一目的进行第二场斗争——这一次是同欧洲北方蛮族的条頓人后备队伍进行爭夺,他們一直是在斯堪的納維亞半島上养精蓄銳的。这一次的情况更为危殆。不但在軍事方面,而且还在文化方面进行較量,較量的双方都更强大得多,而且比两百年前的作为未来西方基督教社会萌芽的爱尔兰和罗马双方的距离也更大。

斯堪的納維亞人的历史和爱尔兰人的历史，在他們同西方基督教世界开始接触以前，都有这样一个共同点：它們在未接触到未来的敌人以前都度过了一个孤立的时期。爱尔兰的基督教徒之所以陷于孤立是由于盎格魯撒克遜异教徒侵入了英格兰。斯堪的納維亞人之所以陷于孤立和未接触到罗马基督教社会是由于在公元六世紀結束以前异教的斯拉夫人插了进来；他們沿着波罗的海南岸从涅曼河經過大陆絡繹地前进到了易北河，填补了由于条頓蛮族的迁移而留下来的空隙；那些条頓人在古代希腊后期的民族大迁移中被牵进去而撤离了这个地区，而这些斯堪的納維亞人却仍旧留居在故乡。这样，爱尔兰人便同他們的基督教徒教友隔离了，而斯堪的納維亞人也同他們的条頓人同乡隔离开来，在他們之間都插进了更为野蛮的蛮族。然而，有一个根本不同之点。罗马帝国在早一些时期放射出去的光芒，在盎格魯撒克遜人入侵以前，在爱尔兰人当中引起了一点基督教的火花，这个火花在孤立的时期燃起了熊熊的火焰，而斯堪的納維亞人却始終是异教徒。

斯堪的納維亞人的民族大迁移象其他民族大迁移一样都是一个蛮族社会对于文明压力的反应，在这个事件中是查理曼帝国所代表的文明。这个帝国事实上是一个假象，因为它不但是大而无当而且还太早熟。这个帝国是一个乱七八糟堆在一个极雛型的社会和經濟基础上的充滿了野心的政治上层建筑；它的不健康的最大証明便是查理大帝征服撒克遜中所采取的手段。当查理大帝在公元772年出发，打算使用武力把撒克遜并入罗马基督教世界范围以內的时候，他采取了一种遺祸无穷的破坏行为，离开了爱尔兰和英格兰教会在过去一百年中所采取的和平入侵的政策，他們在过去有效地扩张了基督教世界的版图，把巴伐利亚人、图林吉亚

人、黑森人和弗里西安人都变成了基督徒。法兰克-撒克逊的三十年战争的苦难过分地消耗了新生的西方社会的脆弱组织，同时也引起了斯堪的纳维亚人灵魂深处的同样的野蛮的狂热，象伊特拉斯坎人的扩张野心在阿尔卑斯山下止步的时候，在凯尔特人的灵魂里所引起的一样。

斯堪的纳维亚人在公元八世纪到十一世纪之间的扩张，无论在面积上和强度上都超过了凯尔特人在公元前五世纪到三世纪时的扩张。凯尔特人包围古代希腊世界不成，它的右翼伸张到了西班牙的腹地，它的左翼伸张到小亚细亚的心脏，如果同北欧海盗的活动相比，却要相形见绌了；北欧海盗的左翼伸入俄罗斯，右翼伸入北美洲，它不但威胁了东正教而且还威胁了西方基督教世界。更且，这两个基督教文明在北欧海盗打算沿着泰晤士河、塞纳河和博斯普鲁斯海峡，强夺一条经过伦敦、巴黎和君士坦丁堡的通路的时候，它们所处的境地远比凯尔特人暂时主宰着罗马和马其顿时候的古代希腊文明的处境更为危险。还有，这个流产了的斯堪的纳维亚文明在它的冰花似的美丽还没有在基督教的暖风中消溶以前，它在冰岛上所表现的成就和发展可能性远远地超过了粗糙的凯尔特文化，它的遗迹已经被现代考古学家们发现了。<sup>①</sup>

由于进行这个研究所使用的方法性质上的缘故，有些历史上的同一事件不得不出现在不同的章节里。我们已经谈到过由于斯堪的纳维亚人的入侵出现在英格兰和法兰西人民面前的挑战，以及他们如何在这挑战面前取得了胜利，不但达成了他们自己的统一而且还使斯堪的纳维亚的移民改信了宗教，被纳入了他们自己

<sup>①</sup> “拉泰恩文化”，是以它的发现地址，纳沙泰尔湖的出水口处得名的。这里是它的已被发现的第一个著名遗址。

的文明范围以内(参见第151—152页)。就象是在凯尔特人的基督教文化已经注定要死亡以后,它的子孙们在丰富罗马基督教文明的事业中作出了贡献一样,这些诺曼底人也在两百年以后成为拉丁民族侵略的矛头。一点不错,有一位历史学家就把第一次十字军东征,用一种生动的“矛盾形容法”描写成为基督教化了的北欧海盗的一次远征。我们也描写过冰岛对于流产了的斯堪的纳维亚文明生活的重要性,同时也揣测过如果斯堪的纳维亚异教徒取得了同亚加亚人相同的成就,把基督教赶入地下,在欧洲西部的全境建立起他们自己的异教文化作为这个地区的古代希腊文明的唯一继承人的话,那又该产生什么新奇的结果。我们现在还须要看一下斯堪的纳维亚文明在它的本土是如何取得了胜利,又如何趋于消灭的。

取得这次胜利是由于恢复了查理大帝所抛弃了的策略。西方基督教世界的自卫行动的确是采取了军事路线的,但是在西方的防御性的军事行动已经使斯堪的纳维亚人的军事进攻告一段落的时候,这些西方人就恢复了和平入侵的策略。西方基督教世界在改变了西方基督教地区的斯堪的纳维亚移民的宗教,因此引使他们脱离了他们本来的信仰以后,他们就对那些留居在家乡的斯堪的纳维亚人也采取了同样的办法。对于这一点,斯堪的纳维亚人的一个突出的品德恰好助成了他们的失败——这就是他们的非常动人的接受能力:有一位现代的西方基督教学者注意到了这样一种特点,而且曾经用两行不太高明的诗句表示过这个意见:<sup>①</sup> 他们

① “他们挟着习惯和语言来了,把这个部族象样地统一起来”。阿普利亚的威廉:《论诺曼人》载穆拉托利:《意大利的事物作者》(William of Apulia, *De Gestis Normannorum*, in Muratori, *Scriptores Rerum Italicarum*)。

总是接受那些参加了他們的行列的人們的語言和习惯，所以結果总是合成为一个民族。

例如，奇怪的事是在斯堪的納維亞的国王們，甚至在改信基督教以前，就把查理大帝当作英雄人物看待，他們常常替他們的儿子起个查尔斯或“大”做名字。如果在当时的西方基督教世界里的統治者們也同样地爱上穆罕默德或阿抹这些基督徒的名字，那么我們就可以肯定地說，采用了这种时髦办法以后，西方基督教想再同伊斯兰教作斗争，恐怕希望就要暗淡得多了。

在俄罗斯、丹麦和挪威这三个斯堪的納維亞国家里，正式的公开的皈依基督教是在十世紀末同时統治着这些国家的三个国王，以独断的命令方式强加在人民头上的。在挪威，起初有过一些坚决的抵抗，但是在丹麦和俄罗斯，这次改变却在显然无所谓的情况下被人民接受了。这样一来，斯堪的納維亞社会不但被征服了，而且还被分割了，因为东正教社会不但承受了北欧海盗的攻击，而且也分担了其后在宗教和文化上的反攻。

“俄罗斯的〔斯堪的納維亞小国的〕使臣或商人們把森林崇拜同君士坦丁堡的讲究的迷信相比。他們以羡慕的眼光看着圣索非亚的圓頂：圣人和献身者的栩栩如生的画像，祭坛上的財宝，僧侶們的数目和教衣，仪式的富丽堂皇和整齐；他們在輪流的变换当中，一陣虔誠的肃靜之后又来一陣美妙动人的歌声，感到精神大为上升；到了这种时候，如果想說服他們，讓他們相信每天都有天使的唱詩班从天上降临人間，同基督教徒們一起礼拜，也不是难事”。<sup>①</sup>

冰島本身的宗教改信在公元 1000 年以后差不多就开始了，这

---

① 吉本：《罗马帝国衰亡史》(Gibbon, E.: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire), 第 55 章。



乃是冰島文化衰落的开始。的确不错，后来的冰島学者们在把那些英雄故事写成文字，收集冰島古詩歌，替斯堪的納維亞神話、家譜和法典完成經典性摘要的时候，他們都是既继承了基督教的文化传统又继承了北方文化的传统的；他們进行这些工作的时候，都是在宗教改信以后的一百五十年到二百五十年之間。但是这些向后看的学术活动乃是冰島天才創立的最后一次伟业。我們可以拿它来同荷马史詩在古代希腊历史中的作用相对比。这些史詩也是“向后看的学术活动”，因为它们是在使人感动的英雄时代已成过去的时候，才由“荷马”加給它們一种文学形式。但是古代希腊的天才在創造了这些史詩以后，又在其他方面創造了同等宏伟的事业，而冰島的成就，却在公元 1150—1250 年左右达到了“荷马式的”高峰以后，从此就消声匿迹了。

#### (4) 伊斯兰教对于基督教世界的压力

为了結束我們的这一段研究，且讓我們看一下是否伊斯兰教的侵入基督教社会之举也能提供一个讀者現在已經熟悉了的“三方面比較”的例証。我們已經在另一处注意到了伊斯兰教的一次挑战如何引起了一次“最适度”反应。在公元八世紀时在法兰克人的面前出现的一次挑战，引起了一个經歷好几百年还不休止的反攻，其結果不仅把伊斯兰教的信徒們逐出了伊比利亚半島，而且还大大超过了它的本来目的，把西班牙人和葡萄牙人送到了海外去，遍布在世界上的各大洲。对于这件事，我們也可以注意一个现象，这个现象在我們观察远西方基督教文明和斯堪的納維亞文明的失败的时候，也已經看到了。在伊比利亚半島上的穆斯林被完全驅逐和消灭以前，他們的文化就已經被利用为他們的胜利的敌人服务

了。西班牙的穆斯林学者們对于中世紀西方基督教的学者們所建筑起来的哲学大厦在不知不觉当中做出了貢獻，古代希腊哲学家亚里士多德的有些作品也是首先通过了阿拉伯的譯本达到西方基督教世界的。同时西方文化所受到的許多“东方”影响，本来人們认为是由于十字軍进入叙利亚地区的緣故；事实上也是經過伊比利亚半島的穆斯林那里来的。

由于伊比利亚距离伊斯兰教在西南亚洲的精神泉源的交通綫很长，因此穆斯林通过伊比利亚和比利牛斯山的对于西方基督教世界的进攻，事实上并不是象从外表上看起来那样可怕，同时并不难找到一条短些的交通綫，那一带地区所遭受到的穆斯林进攻的后果要严重得多。那个地方便是安那托利亚，它是当时东正教文明的堡垒。在他們进攻的第一个阶段里，阿拉伯的侵略者們企图使“罗姆”（他們对罗马的称呼）无能为力，并且采用穿过安那托利亚核心地区直接攻打这座皇城的办法来彻底推翻东正教世界，君士坦丁堡被穆斯林在公元673—677年和717—718年围攻了两次，虽然穆斯林并未成功。甚至在第二次围攻失敗以后，在这两个大国之間的疆界在托罗斯山脉一綫稳定以后，东正教在安那托利亚地区剩下來的領土还是被穆斯林每年定期劫掠两次。

东正教对于这种压力的反应是采取了一种政治上的权宜措施；这种反应从暫时的利益看来是成功的，因为它使阿拉伯人受到了限制。可是从长远利益看来，却是不幸的，因为它对东正教社会的内部生活和成长起了損害的作用。这个权宜之計乃是由叙利亚人利奥在东正教世界里召来一个罗马帝国的“阴魂”，在差不多两个世代以前，查理大帝在西方世界里也干了同样的事，但没有成功（因此或多或少是无害的）。叙利亚人利奥干这件事的最大的破坏

性后果是牺牲东正教教会的利益来扩大拜占庭国家的领土，結果造成了对双方都有害的百年战争，一方面是东罗马帝国和大主教区，另一方面是保加利亚帝国和大主教区。这一种自己造成的伤害乃是东正教社会在它自己的本地上维持了原形致死的主要緣故。这些事实充分说明伊斯兰教的压力对于东正教世界的挑战，同它对西方基督教世界的挑战不同，的确是超过了限度。

我們能否再找到一个证据来证明伊斯兰教的压力由于严重程度不足，因而没有产生什么刺激作用呢？能够的；因为其結果到今天在阿比西尼亚还很清楚。在非洲的这一片人迹罕到的地方，还留存着这样一个基督一性派教徒的基督教社会，可以说是世界上一个社会奇迹：第一点，由于在一千三百年以前阿拉伯穆斯林征服埃及之日起，它就同所有其他基督教社会几乎完全隔离，而它今天还能够存在，第二点，由于它的低得出奇的文化水平。虽然信仰基督教的阿比西尼亚获准参加过国际联盟（有点勉强），这个国家却是混乱和野蛮的代名词：封建的和部落的无政府状态的混乱以及贩卖奴隶的野蛮。事实上，除了利比里亚以外，这一个唯一保持完全独立的非洲国家的景象，也许正是说明为什么非洲其他地区都被欧洲列强瓜分了的最有力的理由。

考虑的结果表明了阿比西尼亚的特点——残存的独立状态和文化上的停滞——都是出于同一原因：这一块化石的所在地是一片无法侵入的高原。伊斯兰教的波浪和我们近代西方文明的更强大的波涛只是在这一块高地的脚下冲刷，偶尔把浪花溅到了它的上面，但是却无法永远地将它的山顶淹没。

冲刷这一块高地的含有敌意的波浪也并不多，而且为时也不长。阿比西尼亚在十六世纪前半期遇到过被穆斯林征服的危险，

因为当时在紅海沿岸一带低地的穆斯林居民比阿比西尼亚人先取得了火器；但是索马里人从奥斯曼人手里得到的这种崭新的武器，阿比西尼亚人也很快地从葡萄牙人手里得到了，因此就使他們免于遭到毁灭。从此以后，葡萄牙人的贡献已經不大，反而变成了憎厌的对象——因为他們打算把信仰基督一性派的阿比西尼亚人变成天主教徒，于是基督教的西方教义受到了压制，从西方来的所有的人都遭到了驅逐，这是十七世紀三十年代的事——与此同时，日本也在采取着类似的政策。

英国人在 1868 年的远征阿比西尼亚之举是完全成功的，但是最后却没有結果——不象在十五年以前美国海軍“打开日本的門戶”那样。然而，在十九世紀末大家“搶夺非洲”的时候，当然会有一个欧洲强国想对阿比西尼亚染指的，于是意大利人就来动手了。这一次，葡萄牙人在二百五十年前所干的事由法国人承担了，他們向曼涅里克皇帝出售后膛枪，因而这位皇帝便在 1896 年在阿杜华地方把意大利的侵略者打得大败而逃。当意大利人在 1935 年以更大的决心又来进攻的时候——他們充滿了仇恨，任意发展一种新的野蛮行为——一时看起来好象他們成功地結束阿比西尼亚的历史悠久的不可侵入的时期，同时还把一个多苦多难的西方世界里的出世不久的集体安全制度也結束了。但是在宣布意属埃塞俄比亚帝国以后还不到四年時間，由于墨索里尼参加了 1939—1945 年的大战，英国——它在 1935—1936 年沒有支援阿比西尼亚为的是要挽救国际联盟——为了拯救自己，不得不在 1941—1942 年来替阿比西尼亚出一点力，象法国人和葡萄牙人在以前危急的时候做的好事一样。

自从阿比西尼亚在一千六百年以前皈依了基督教以来，它一

共受到过四次外来攻击,其中三次很快就被击退了,没有发生什么刺激作用。如果没有这些,它的经验就可说是空白,这个事实也许可以反驳一种说法,认为一个没有历史的国家才是一个快乐的国家。在这个国家的全部历史里除了一片苍白的背景上的单调而毫无意义的残暴而外便没有什么别的内容,这种情况,如果引用一句希腊语的说法,就是对经验痛苦的不可能伤害的境界,或者换句话说,对刺激的冷静镇定的境界。<sup>①</sup>虽然海尔·塞拉西皇帝和他的一群具有自由主义思想的助手们,在1946年进行了勇敢的改革,但是对阿比西尼亚的这个第四次的外力进攻是否能比过去产生更大的刺激作用,还有待于将来的事实加以证明。

<sup>①</sup> 关于不可能伤害的境界和冷静镇定的境界的理想,参见本书中册第246页以下。

## 第三部 文明的生长

### 九 停滞的文明

#### (1) 波利尼西亚人、爱斯基摩人和游牧民族

在本书的前面篇幅里，我們一直在研究文明的起源这个公认是困难的問題，可是现在摆在我們面前的这个問題却又显得太容易了，好象是有点不值一顾。一个文明誕生之后，如果不是自幼“夭折”，即遇到我們所說的那种流产的命运，那么它的生长岂不就是一件当然的事嗎？回答这个問題的最好办法是再提出一个問題：根据历史的具体情况，我們是不是发现，凡是度过了誕生和童年的种种危难的文明，都毫无例外地长大到“成年”？換一句話說，它們是否都毫无例外地生长，自然而然地控制了它們的周围环境和生活方式，使我們理所当然地把它們包括在我們第二章里所列举的那张文明的名单里？答案是有些文明并不是这样。除了我們已經談到过的那两类文明而外——即发展的文明和流产的文明——还有第三类文明，对于这种文明我們必須称它們为停滞的文明。这种文明虽然存在，但是沒有生长，这样一来，我們就不得不研究一下生长的問題了；我們的第一个步驟便是先搜集这一类文明的可能搜集到的标本，加以研究。

我們可以毫不費力地就搜集到五、六种标本。由于应付自然

界的挑战而诞生的文明有波利尼西亚人的文明、爱斯基摩人的文明和游牧民族的文明，由于应付人为的挑战而诞生的文明有某一些特殊的社会，如在东正教世界里的奥斯曼人，以及在古代希腊世界里的斯巴达人，这些社会的所以出现是由于当时当地的人为的挑战加强到了某一种特别严厉的程度。它们都是属于停滞文明这一类的，我们立刻就可以看出来它们都有一种共同的特别困难的处境。

所有这些停滞的文明之所以丧失了活动的的能力，是由于它们曾经用力过猛的缘故。它们对于挑战的应战所花的力量的严重程度达到了刺激发展和引起失败的边缘。如果用我们在上面说过的那种攀登悬崖的人做譬喻(参见第 61—62 页)，它们好象是被人抬上来的，现在是既不能前进也无法后退。它们的地位是处于一种高度紧张的无法活动的危险境界；现在我们也許可以说在我们所指出的那五种文明中，有四种到最后还是不得不承认失败。只有一种爱斯基摩人的文化还在勉强地维持着生命。

举例来说，波利尼西亚人的用力过猛的表现是过于大胆地在海洋上航行。他们的本领是駕駛一种无帆的脆弱的独木舟进行了不起的远程航行。他们所遭到的不幸是在无法计算的、但一定是在很长的岁月里，他们刚好同太平洋维持着一种势均力敌的地位——他们能够駛过一片漫无涯际的大洋，但是他们的安全却始终无法得到更多的保障——一直到那种无法忍受的紧张程度终于自行松弛下来。其结果，这些一度可以媲美米诺斯人和北欧海盗的人们就逐渐蜕化，真正变成了人间的食莲人和逍遥自在派，终于丧失了他们对于海洋的控制能力，而甘心情愿地孤悬地生活在他们小小的海島天堂里，一直到他们被西方的水手们发现时为止。我

們在这里无須詳說这些波利尼西亚人的后来結果，因为我們已經在前面談过复活节島的情况了。（参见第 102—103 页）

至于爱斯基摩人，他們的文化本来是北美洲印第安人生活方式的一种特殊发展，特別适应北冰洋沿岸地方的生活环境，爱斯基摩人的用力过猛处，是在冬天居留在冰雪上依靠捕捉海豹为生。无论有过什么历史性的动力，现在看起来很显然的事实是在他們历史上的某一时期，这些爱斯基摩人的祖先曾經勇敢地对付了北冰洋上的环境而且用了想尽一切办法的本領来适应那种紧张的生活。为了証明这一点，我們只須开列一张爱斯基摩人所发明的或加工了的工具实物的名单就可以了然了：“海豹皮船，妇女用的海豹皮船，鱼叉和鸟弓，鲑鱼三头叉，有双弦的弹性特別强的弓，狗橇，雪鞋，过多的房屋和点着鲸油灯的雪屋，平台，夏天的帐篷，最后还有皮衣服”。<sup>①</sup>

这些都是智慧和意志力表现在外面的令人看得见的惊人的成就；但是

“在某些方面，例如关于社会組織，爱斯基摩人却表现了若干低人一等的情况。但是这种在社会发展上的差別究竟是由于它的原始性，还是由于爱斯基摩人无数年代以来就住在这样的自然环境里所造成的結果，还是一个問題。倒不需要許多知識就可以了解，爱斯基摩人的文化乃是一种必須花費絕大部分精力而还是仅能維持生活所需的一种文化”。<sup>②</sup>

由于爱斯基摩人敢于大胆应付北冰洋的自然环境，他們所遭

---

① 斯丁斯比：《爱斯基摩文化起源的考古学方面的研究》（Steensby, H. P.: An Anthropological Study of the Origin of the Eskimo Culture），第 43 页。

② 同上书，第 42 页。



遇到的不幸使他們的生活必須嚴格地適應北冰洋上終年氣候的寒暖遞換。這個民族的全部勞動人口都不得不在一年的不同季節里進行不同的職業，殘酷无情的北冰洋上的自然界對於北冰洋的獵戶來說強制了一種絲毫不能變動的時間表，就象殘酷无情的人類所制定的“科學管理”辦法對工廠里的工人一樣。的確是這樣，我們甚至可以提出這樣的問題，愛斯基摩人究竟是北冰洋的主人，還是它的奴隸。在我們考查斯巴達人和奧斯曼人的生活時，我們會遇到同樣的問題，也會發現它同樣地難以置答。但是我們首先還得考查另一種停滯文明的命運，它象愛斯基摩人的文明一樣，也是由於自然環境的挑戰而造成的。

愛斯基摩人同冰雪做鬥爭，波利尼西亞人同海洋做鬥爭，游牧民族則接受了草原的挑戰，敢於大膽地對付一個同樣無法控制的對象；事實上，以對於人類的關係來說，到處是野草和碎石的草原同可以耕種的大陸相比，倒不如說它同“未經耕犁的海洋”（荷馬常常使用的稱呼）更為相近。草原的表面和海洋的表面有這樣一個共同點，就是對於人類的關係來說，人類到這裡來或是為了朝拜聖迹，或是只能暫時的留住。除了島嶼和綠洲而外，它們的廣闊面積完全不能為人類提供定居生活的資料。它們對於旅行和交通運輸來說都比人類社會所習慣定居的大地表面提供方便得多的條件，但是對於凡是敢於侵入它們境內的人類，它們卻又加以懲罰，使他們必須不停地移動，若不然就得完全從它們的表面上撤退，撤退到周圍的大陸沿岸上去。這樣，在每年追蹤着冬夏牧場變換的游牧人群和隨着魚群出現的季節終年在海上捕魚的漁民之間；在大海兩岸之間交換貨物的商船隊和在聯系草原兩邊的駱駝隊之間；在海洋上的海盜和沙漠上的搶掠者之間；在那些突然出現的人口壓迫之

下使得米諾斯人或北方人冲上船去象排山倒海的巨浪一样冲进了欧洲或利凡特海岸，以及其他一些运动迫使游牧的阿拉伯人或西徐亚人或土耳其人或蒙古人离开了他們每年移动的路綫，以同等强暴的程度和突击的形势来进攻埃及或伊拉克或俄罗斯或印度或中国的定居生活之間，就有了真正的相似之处。

我們知道游牧民族对于自然界挑战的应战，象波利尼西亚人和爱斯基摩人一样，也是一种用力过猛的行为，但是对于他們却同对于后两者不同，因为对于游牧民族來說，历史的动力并不是完全出于臆測的。我們有責任指出游牧生活是同引起古代埃及、古代苏末和米諾斯文明以及迫使丁卡人和施魯克人的祖先走进赤道地方的挑战相同的挑战引起的——干旱。关于游牧生活的起源，我們已經在庞培利考古队对于外里海区的安納烏綠洲的研究結果中看到迄今为止所能得到的最明显的証据。

我們在这里发现，干旱的挑战在它的第一次行动中就刺激了一些本来依靠狩猎为生的人类社会不得不采取了一种更不利的方式去維持生存——采取了原始的农业生活。材料証明这种农业社会肯定地比游牧社会出现得更早。

农业对于这些从前的猎戶的社会史还有另外一种作用——虽然間接，但是也同样重要；它使人类同野生动物的关系发展到了一个全新的阶段。因为馴养野生动物的技术，对于狩猎的人來說，由于原来生活的性质，本来无法大发展，现在对于耕种的人來說就有了广大得多的发展可能性。因为豺狼同猎戶爭夺食物，猎戶就想把豺狼馴化成伙伴，这也許还是可以想象的，但是如果說他們把打猎的对象也加以馴化，那却几乎是不可想象的了。促使牧羊人和他的牧羊犬出現的并不是猎人和他的猎犬，而是农民和他的守门犬。

农民能够用草料养住象牛羊这一类的反刍动物，而狗那种动物看见了猎人的肉类却不免忍不住馋涎了。

考古学者在安納烏所发现的材料说明，在社会进化的这一个阶段，外里海区正处在自然界的第二次干旱时期。这些欧亚民族在驯化了反刍动物以后，就有力地恢复了他们从前在从猎人变成农民的时候所丧失了的活动能力，因此在再一次应付这种挑战时，他们就采取了两种很不同的办法来使用这种新本领。这些外里海区的绿洲开拓者有一部分人仅仅利用这种活动的本领继续不断地移动——自然界的干旱过程愈来愈严重，他们就愈来愈往远处迁移——这样他们就可以永远比自然环境的变化抢先一步，一直不断地保留他们原来的生活方式。他们改变生活地点是为了不改变他们的生活方式。但是另外一些人为了能够更为勇敢地应付同样的挑战，却放弃了他们的生活方式。这些欧亚民族同样地放弃了在这时已经无法留住的绿洲，而把他们自己和他们家庭成员、他们的牛羊群全部投入无情的草原。然而这些人并没有象逃亡者似的达到彼岸。他们象他们的祖先放弃了主要的狩猎生活那样，放弃了他们的主要的农业生活方式，而把他们的生活寄托在最近学会的新本领上，变成了牧放牲畜的人们。他们投身在草原上，不是为了逃避草原而是为了在草原上安居。他们变成了游牧民族。

如果我们把放弃了农业而留在草原上的游牧民族的文明同那些改变了生活地点仍旧维持着农业传统的同乡人的文明加以比较，我们就会发现游牧生活在好几方面都表现着优越性。第一，驯化动物显然是一种比驯化植物高明得多的艺术，因为在这里表现了人类的智慧和意志力对于一种更难控制的对象的胜利。牧人同农民相比，牧人是更高明的专家，关于这一个真理，在古代叙利亚

的神話里有一段很有名的故事。

“有一日，亞當和他妻子夏娃同房，夏娃懷孕了，生了該隱。……又生了該隱的兄弟亞伯。亞伯是牧羊的，該隱是種地的。有一日，該隱拿農作物作為供物獻給耶和華。亞伯也將他羊群中初產的幼羊和羊的脂油獻上。耶和華看中了亞伯和他的供物，却看不中該隱和他的供物。”<sup>①</sup>

的確不錯，游牧人的生活乃是人類技能的一種勝利。他設法依靠他自己不能食用的粗草來維持生活，把粗草變成他所馴化了的動物的乳品和肉類，同時為了在各種不同季節里為他的畜群在荒涼而少生產的草原上的自然植物中尋覓生活資料，他自己的生活和行為就必須準確地按照時間表行動。事實上游牧生活的努力需要性格和行為上的高度嚴格性，而游牧民族為此付出的代價基本上同愛斯基摩人一樣。他雖然成功地征服了這種可怕的環境，這個環境却也在暗中把他變成了奴隸。游牧民族象愛斯基摩人一樣，都變成了每年氣候和植物生長週期的囚犯；他們對草原取得了主動權，卻對世界上一般環境失去了主動權。誠然，他們在人類文明的歷史發展過程中並不是沒有留下他們的痕跡。他們不時地沖出了他們原來的生活範圍，沖進了鄰近的定居文明的領域里來，而且其中有幾次，他們曾經一下子把什麼全都沖垮；但是這些突發的事件卻從來不是自發的。這些游牧民族在離開了草原，侵入了農民的花園的時候，他們的動機並不是因為他們有意地要拋棄他們那種習慣了的週期生活。他們是在機械地適應一些他們所無法控制的力量。

他們必須服從的這種外來力量計有兩種：一個是推力，一個是拉力。他有時被推出了草原，因為干旱的過程加劇了，甚至具有象

---

① 《創世記》(Genesis)，第4章，第1—5節。

他們那样的忍耐力量都无法再在他的原有生活地点生活下去；而此外，他偶尔也被拉出了草原，因为某些在邻近地区的定居社会里出现了真空，因此产生了吸力。这种真空的出现也许是由于一个定居文明的瓦解，其后又出现了民族大迁移，这一类的历史过程——这种种原因对于游牧民族自己的經驗可以說是没有什么关系。把历史上游牧民族侵扰定居社会的重大事件研究一下就可以发现所有这些侵扰的原因都是由于上面两种原因之一。<sup>①</sup>

这样，虽然有这許多偶尔出现的侵入历史范围的情况，游牧社会却基本上是一种沒有历史的社会。游牧民族在一度登上了周期的軌道以后，就从此年复一年地永远旋轉不已，除非有一种游牧生活无法抵抗的力量让它停止轉动或让它的生命告終。这种力量便是周围定居社会的压力；因为虽然上帝看得起亚伯和他的供物，而看不起該隱和他的供物，但还是沒有力量避免不让亚伯死在該隱的手里。

“近年来气象学方面的研究結果証明在比較干旱和潮湿的气候之間好象有一种有节奏的循环，这种现象可能具有世界意义，它可能促成农民和游牧民族之間的彼此輪流的互相侵扰。当干旱过程达到了一定程度，当草原不再能为游牧民族所飼养的畜群提供足够牧场飼料的时候，这些牧人就不得不撤下他們每年移居的定軌来侵入周围的农业地区，为他們的畜群和他們自己寻覓食物。在另一方面，当气候上的循环达到了另一个极端，湿度达到了一定的程度，使得草原也变成了可以生长块根植物和谷物地方的时候，农民就对游牧民族的草原来一次反攻。他們彼此侵略的办法是很不相同的。游牧民族的来临象騎兵冲锋似的

① 湯因比先生对于這個問題曾在原书的这一章里附了一个很长的附录，在这里无法加以复述。——节录者

从天而降。农民却同步兵的逐步推进相仿佛。农民一步一步地前进,前进一步就用他的农具巩固一步,同时还用公路或铁路建立了交通綫。游牧民族突然出击的最显著的例子就是土耳其人或蒙古人的进犯,这些事情的发生大概是在人类的倒数第二次干旱时期。农民反攻的最显著的例子就是其后俄罗斯的向东扩张。这两种行动的方式都是不正常的,而且在每次行动当中,对于对方来说,那种感受也是非常不愉快的。但是它们的产生原因却都是由于同样一种不可控制的自然界的力

“农民的无情压力从长时期来看,对于身受者来说,可能比游牧民族的野蛮屠杀更为痛苦。蒙古人的掠夺经过了两三个世代就过去了;但是作为它的报复行为的俄罗斯的殖民行动在已经进行了四百多年以后还在进行。——先是沿着哥薩克一綫,从北面包围和縮小牧地的面积,然后再沿着外里海鉄路綫从它的南方国境伸出了它的触角。从游牧民族的观点来看,象俄罗斯这样的一个农业强国,很象是西方工业国家用来任意煅冶溶鋼的煅压机器一样。游牧民族在它的掌握里,或是被压得粉碎,或是被压成为定居社会的模型,而进侵的过程也并不永远是和平的。为了修建外里海鉄路,就在哥提比大量屠杀了土庫曼人。但是游牧民族的垂死呼声是难得听见的。在欧洲战争的时候,当英国的人民正在揭露奥托曼土耳其人的游牧民族祖先面貌,証明他們屠杀了六十万亚美尼亚人的罪名的时候,五十万使用土耳其語的吉尔吉斯哈薩克联盟里的中亚細亚游牧民族却被俄罗斯的庄稼汉——所謂‘人类里最公正的人’——天絕了,也是根据上级的命令。”①

欧亚大陆上的游牧生活的命运,从十七世紀起就被注定了;当时的两个定居帝国,莫斯科大公国和清帝国从不同的方向伸出了

---

① 湯因比:《在希腊和土耳其的西方問題》(Toynbee, A. J.: The Western Question in Greece and Turkey),第339—342页。

触須把欧亚草原包围起来。今天我們的西方文明已經把它的触須伸到了全世界，它正在把世界上其他古老地区里的游牧生活加以彻底的消灭。在肯尼亚，马薩伊人的牧场已經被割裂、减少，交給了欧洲的农民。在撒哈拉沙漠，伊摩沙人也眼睜睜地看着他們的迄今无人能到的沙漠，让飞机和八輪卡车开出开进。甚至在阿拉伯这个亚非游牧生活的古老家乡，巴图人也被强迫地改为“法拉欣”，而干这件事的却并非什么外来的力量，而是由于阿拉伯人中的一个阿拉伯人阿卜杜·阿齐茲·沙特故意执行的政策，他是內志和汉志的王，并且还是严格的穆斯林狂热信徒的瓦哈布社会的人間首領。如果一个哈瓦布人的統治者在阿拉伯的腹地也使用装甲汽车来保护他的統治地位，用石油泵和钻井，以及向美国的石油大企业出卖权利的办法来解决他的經濟問題，那么很显然地可以看出来游牧生活的最后时刻已經到来了。

这样，亞伯就被該隱杀死了，我們現在應該再追問一下，該隱的天譴是否也害了該隱本人？

“地开了口，从你手里接受你兄弟的血。现在你必須受到大地的詛咒。你种地，地不再为你效力；你必将成为大地上一个流浪漂泊的人。”<sup>①</sup>

該隱所受到的天譴的第一句显然并未收效；因为綠洲上的这个种地的人虽然无法在干旱的土地上收获粮食，但是在他移居以后，他的新居的气候条件却对他很有利；现在他有了工业的动力做他的后盾，就又回来把亞伯的草原也占为己有了。到最后，該隱究竟是他所創造的工业制度的牺牲者还是受惠者，还有待于将来事

---

① 《創世記》(Genesis)，第4章，第11—12节。

实的証明。从 1933 年的今天情况來說，世界上的新的經濟体系正遭遇到崩潰和瓦解的危机，根据今天的情况，亚伯的报仇雪恨，似乎也并不是不可能的；看起来好象是一个垂死的牧民还可以苟延残喘到看见杀死了他的那个做工的人也精疲力竭地倒下去，走进坟墓。<sup>①</sup>

## (2) 奥斯曼人

我們已經談了許多因为对于自然界的挑战进行应战用力过猛，而遭致文明停滞发展的情况。我們现在再来談談最高級的人为挑战的情况。

作为一次最高級挑战的应战來說，奥托曼帝国体系乃是一个游牧社会从它固有的草原生活环境改变到一种新环境的地理上的改变现象，它在这个新环境里面对着统治异族人类社会的新問題。我們在前面已經談到过<sup>②</sup>阿瓦尔游牧民族在他們离开了草原上的牧场杂居在农业地区的时候，曾如何打算把他們所征服了的定居人民当作人类牲畜来对待，而且因此想把他們自己从牧放羊群的牧人改变成为牧放人群的牧人。这些阿瓦尔人本来是依靠用牧草来飼养馴化了的畜牲这种手段为生的，他們现在（同許多其他游牧民族一样）却打算依靠耕地上的谷物为生了，他們现在的生活手段不靠动物的消化过程而依靠了人力的劳动。这种比喻很惹人喜欢使用，而且也有一定程度的理由；但是事实上的应用結果却发现一种几乎是致命的缺点。

---

① 如果湯因比先生是在 1945 年写这句话的，恐怕也不需要有多大改变。——  
节录者

② 参见第 189 页。



在草原上，由游牧民族和他們的非人类畜牲所組織起来的綜合性社会对于那种自然环境可以說是最合适的一种工具；而且严格地說来，游牧民族对于那些非人类伙伴并不是什么寄生动物。因为在他們之間有一种相当合理的利益互惠的关系：如果說畜牲不但把乳品而且甚至还把肉类也交給了牧民，那么牧民也至少替他們的畜牲找到了生活資料。無論哪一方面如果没有对方的帮助都无法較大量地在草原上生存。可是在另一方面，在城市和乡村的环境里，一个由流亡的游牧民族和本地生长的“人类畜群”組成的綜合性社会，从經濟上來說就是不健康的，因为“牧放人群的牧人”从經濟上來說——虽然从政治上來說并不永远是这样的——却永远是多余的，因此也是寄生的。从經濟观点来看，他們已經不是看守畜群的牧羊人，而变成了剝削工蜂的雄蜂。他們变成了不事生产的統治階級，依靠有生产力的人口的劳动来維持生活，而这些人民如果没有他們就会在經濟上好得多。

为了这个緣故，所有由游牧民族的征服者所建立起来的帝国一般說来都很快就衰頹下去，还没有成长就已經灭亡。伟大的马格里布历史学家伊本·哈尔敦（公元1332—1406年）在他論断一个帝国的寿命不超过三代或一百二十年的时候，他就是从游牧民族的帝国設想的。游牧民族出身的征服者在取得了胜利之后，立刻就开始衰頹，因为他们已經脫离了他們自己的生活天地，变成了在經濟上是多余的人，而他們的“人类畜群”却逐步恢复了生命力，因为他们还是生活在自己的土地上，并没有在經濟上停止生产活动。这些“人类畜群”通过排斥或是同化他們的“牧主”的过程而长到了更健壮的成年。阿瓦尔人統治斯拉夫人大概还不到五十年，而結果却造成了斯拉夫人的成长和阿瓦尔人的垮台。西匈奴帝国的寿

命还没阿提拉这一个人的寿命长。伊儿可汗在伊朗和伊拉克建立的蒙古帝国存在了不到八十年，而大汗在中国南方建立的帝国也不比它的寿命长。喜克索人(牧人王)在埃及建立的帝国勉强地维持了一世纪。蒙古民族和他的当地前辈金民族在中国北部统治了二百多年(约在公元1142—1368年)，以及安息人在伊朗和伊拉克统治了三百五十多年(约在公元前140年到公元后226—232年间)，显然是很例外的事。

如果根据这种标准来进行比较，那么奥托曼帝国统治东正教世界的時間之长是很突出的。如果我们把它的建国之日訂在公元1374年征服马其顿的时候，而把它开始亡国的日期訂在1774年签订俄土庫楚克-开納吉条约的时候，那么它的寿命便足足有四百年，而且还不把它在建国以前的崛起时间和在这时期以后的衰亡时期計算在内。它之所以能够存在比較长久又該怎样解释呢？当然有一部分理由是因为奥斯曼人虽然在經濟上是一个沉重得可怕的負担，但是从政治上的积极作用來說，他們却为东正教世界提供了一个它自己所无法实现的統一国家。但是我們还可以解释得更为深入一些。

我們已經說过，阿瓦尔人和他們的同类人，在他們跑出了荒原闖进了耕地的時候，曾經打算——后来失败了——以“牧放人群的牧人”身份来应付他們的新环境。这些游牧民族在农业地区企图建立帝国，但是失败了；我們仔細检查一下觉得他們的失败并不足为奇，因为他們沒有象在草原上的綜合性社会里那样，設法在定居的人类当中寻觅那种不可缺少的伙伴。因为在这种草原社会里并不仅仅包括牧人和他的畜群。除了他們所飼养的必須借其产品为生的那些动物之外，游牧民族还豢养着一些别的动物，如狗、駱駝、

马，而这些动物的作用就是协助他的工作。对于游牧社会的文明来说，这些辅助性的动物是它的得意杰作，而且是它成功的关键所在。牛羊之类的动物，只要加以驯化，就可以对人有用，当然这个驯化工作是够困难的。至于狗、骆驼、马这一类动物，不仅需要加以驯化，而且还需要加以特定的训练，否则它们就无法完成它们的更为复杂的任务。从动物当中训练出来这样一批助手乃是游牧民族的最高成就；而奥托曼帝国之所以不同于阿瓦尔帝国也就是因为他们把这样一种较高级的游牧艺术应用在定居的环境里，因此才取得了长久得多的寿命。奥托曼的巴迪沙们维持他们帝国的办法是从他们的奴隶当中训练了一批人类助手来帮助他们在他们的“人类畜群”里维持秩序。

从奴隶当中制造出兵士和官吏的了不起的办法——这种办法对于游牧民族里的天才是很自然的，但对我们却是非常陌生的——并不是奥托曼的发明。我们在其他统治定居人民的游牧民族里也发现过——而凡是采用过这种办法的地方，那些帝国的寿命都比较长。

我们在有关安息帝国的材料里，发现了一些军事奴隶制的线索，因为在一支击败马克·安东尼——他的野心是想盖过亚历山大大帝——的军队的记载里说，在全部五万人的兵力中，自由民只有四百人。在这个同一地点，用同一办法，在一千年以后，阿拔斯哈里发们也从草原上买来土耳其奴隶，把他们训练成为兵士和官吏来维持他们的统治地位。科尔多瓦的倭马亚哈里发有一支由他们的邻居法兰克人代为招募的由奴隶组成的卫队。法兰克人跑到自己领土对面的地方去掠夺奴隶来供应科尔多瓦奴隶市场的需要。他们用这种办法抢来的奴隶恰好是斯拉夫人；这也就是英语

里，奴隶(slave)这个字的来源。

然而这个现象的更著名的例子却是埃及的奴隶禁卫军的政权。奴隶禁卫军(Mamlūk)这个字的阿拉伯原义是指产业或财产的意思，而奴隶禁卫军本来是艾尤比人薩拉丁所建立的王朝里的奴隶战士。但是在公元1250年时，这些奴隶驱逐了他們的奴隶主，把这个艾尤比奴隶社会自己掌握起来，但是他们并不依靠繁殖子女来补充奴隶的来源，而是不断地再向国外去购买新的奴隶。这一个自己管理自己的奴隶集团利用一个哈里发出面做傀儡，在事实上統治了埃及和叙利亚，把强悍的蒙古人阻挡在幼发拉底河一綫，从公元1250年一直坚持到了1517年，最后才在奥斯曼人这个奴隶集团的面前被击败。即使这样，他們的寿命也并未告終，因为在埃及的奥托曼政权統治之下，他們还是被准许象从前一样繼續存在下去，用同样的办法从同样的来源訓練新的补充队伍。在奥托曼的势力衰落以后，这个奴隶禁卫军的势力又重振了旗鼓，到了十八世紀，埃及的奥托曼帕沙在事实上变成了奴隶禁卫军的政治犯，象那些在被土耳其人征服以前的开罗阿拔斯哈里发們的情形一样。在十八世紀和十九世紀之交的时候，埃及的奥托曼政权究竟是要落在奴隶禁卫军手里还是要落在某一个欧洲大国手里——拿破仑的法国或英国——在当时看起来还是个公开的疑問。事实上，这两种可能性都被天才的阿尔巴尼亚穆斯林冒险家穆罕默德·阿里取消了，但是他在对付奴隶禁卫军的时候所遇到的困难，远远超过了他在对付英法进犯方面的困难。他用尽了一切才能和粗暴的手段才消灭了这一个自己不断生长的奴隶集团，这个集团靠着不断地吸收欧亚地区和高加索地区的人力补充，在这一片异域的埃及地方已經存在了五百多年。

然而在紀律和組織上，这个奴隶禁卫軍的奴隶集团却远远赶不上那个比較年輕的奧托曼王朝为了有效地統治东正教世界所建立的奴隶集团。控制一个异族文明的整个社会体，显然是一个胜利了的游牧民族所能向自己提出的最困难的任务，因此这一个大胆的事业就在奧斯曼和他的继承者身上，一直到苏里曼大帝为止（公元1520—1566年），表现了游牧民族的社会能力的最高成就。

在一位美国学者的卓越研究里，他把奧托曼奴隶集团的一般性质做了如下的叙述：<sup>①</sup>

“奧托曼的統治机器包括苏丹和他的家庭成員、他的家族中的官吏、政府中的行政官員、常备的步兵和騎兵以及一大群正在受教育以便将来参加常备軍、法院和政府的青年人。是这些人掌握着武器、书写工具和权力。除了‘圣法’所涉及的少数有关判决的事务以及由非穆斯林臣民和外国人所管理的有限职责以外，他們控制着政府的全部机构。这一部机器的最關鍵性的和最突出的特征是：第一，除了少数例外，它的全部人員都是基督教徒的子孙；第二，这一部机器里的每一个人都以苏丹的奴隶的身份参加工作，而且終身是苏丹的奴隶——不管他取得了多少财富、权力和名声。……

“皇室成員……也可以說是属于奴隶这一方面的，〔因为〕苏丹子女的母亲也是奴隶：苏丹本人就是一个奴隶的儿子。……在苏里曼的时代以前很久，苏丹們事实上就不再从貴族家里娶来新娘，也不給他們子女的母亲以正式妻子的称号。……奧托曼制度有意識地吸收奴隶，讓他們管理国家的大事。它从羊栏和犁柄那里选拔年輕的男孩子，讓他們做廷

---

① 李白耶：《苏里曼大帝时代的奧托曼帝国政府》（Lybyer A. H.: The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent），第36, 45—46, 57—58页。

臣、同公主們結亲；它挑选那些世代是基督教的青年男子，讓他們担任統治最伟大的伊斯兰教国家的长官，讓他們担任那些不可抵挡的军队里的兵士和軍官，讓他們把打倒十字架和高举新月标志的事看成是他們最大的快乐。……这种奥托曼制度痛痛快快地撇开了所謂‘人性’的那种属于习惯里的最基本的东西和那种据說是象生命一样深厚的宗教和社会成见，它迫使子女永远离开他們的父母，讓他們在活动能力最旺盛的年月完全摆脱家室之累，讓他們不掌握财产，也不讓他們指望将来他們的子女会因为他們的成就和牺牲而获得什么好处，提升或是罢黜他們也絕不考虑到门第或是否有过什么功劳的因素，教給一种新奇的法律、伦理观念和宗教观念，而且讓他們永远記得在他們的头上高悬着一把鋼刀，这柄鋼刀在任何时候都可以落下来結束这一个沿着人类的光輝前进的无比道路上的輝煌的一生。”

把生下来就是自由人的奥托曼貴族排斥在政府之外，在我們看来好象是这种制度的最奇特的地方，可是从結果来看，这个作法却是正确的；因为到了苏里曼統治的后期，自由的穆斯林終於挤进了这个集团里去的时候，这个体系就开始崩溃而奥托曼帝国也就步入衰微了。

只要这个体系还完整无缺，总可以从許多不同的异教徒的来源补充新兵：在国外的战争中捕捉俘虏，到奴隶市场上去购买或是依靠自愿应征；在国内举行定期的征兵制度，征召男孩子入伍。然后这些新兵就受到一系列的复杂的教育，在每一个阶段都有淘汰和特殊的措施。紀律极为严格，惩罚毫不留情，而在另一方面則使用着大量的不断的鼓舞个人野心的办法。凡是参加了奥托曼帕沙奴隶集团的男孩子都觉得他将来可能是一个掌握大权的“大維齐（宰相）”，而他的前途完全依靠他在訓練过程中所表现的勇武。

关于这样一种教育制度在全盛时期的情况，我們有一个非常

生动而詳尽的描述,即第一手的观察家,佛兰德斯的学者和外交家标斯贝克的描述,他是当时駐在苏里曼大帝朝廷上的哈布斯堡宫廷的大使,而他的結論性的意见是很使奥斯曼人欢喜的,可是对于现代西方基督教世界所采用的教育制度却有些不然了。他說:

“我很有些羡慕土耳其人的这样一种制度。土耳其人的制度一直是这样的,無論在任何时候当他們发现了一个具有非常才能的人才的时候,他們就非常欢喜非常高兴,好象觅到了一颗无价珍珠似的。为了充分发挥这个人的才能,他們可以說不惜花費任何精力和思想——尤其是发现了一个有軍事才能的人。我們西方人的办法可說是真正不同!在西方,如果我們发现了一只好狗、好鷹、好马,我們就高兴得很,我們不惜一切来把它尽力加以訓練。可是发现了一个人——譬如說我們发现了一个有突出才能的人——我們一点也不肯花这样的功夫,我們并不认为他的教育問題同我們有什么相干。这样,我們西方人在一条好狗、好马或好鷹的身上得到許多快乐,而土耳其人却由于好好地教育了一个人而得到了更大的报酬,因为人的才能和智力总比所有其他动物要优越得多”。<sup>①</sup>

这种制度到了最后瓦解了,因为每一个人都爭着要分享一分特权。到十六世紀末的时候,除了黑人而外,所有自由的穆斯林都可以参加近卫軍团。人数增加了;紀律和效率却削弱了。到了十七世紀中叶这些人类警犬都“恢复了本性”,他們不但不能看守巴迪沙的人类畜群,在其中維持秩序,反而变成了到处破坏的狼群。那些被統治的东正教人民本来套上了奥托曼的枷鎖以为还会换得一种奥托曼統治下的和平,现在才知道受了欺騙。从1682—1699

① 标斯贝克:《反对土耳其人的協議制度的軍事公告》(Busbecq, O. G.: *Exclamatio, Sive de Re Militari contra Turcam instituenda Consilium*)(Leyden, 1633),第439页。

年的奥托曼帝国和西方基督教世界列强之间的大战时起——这一战的结果开始了奥托曼帝国一系列的割让土地的历史，一直到1922年止——纪律和效率的优势肯定地由奥托曼帝国这边转到西方阵营那边去了。

在这种奥托曼奴隶集团衰朽以后，才暴露出这种过于机械的严格制度的致命缺陷。只要一下子脱了节，这部机器就再也无法修理，也无法还原。这个制度反而变成了一种重累，使得后来的土耳其统治者不得不模仿他们西方敌人的榜样，他们本来在相当长的时间内就三心二意地因此也是无效地采取着这种政策，可是一直同我们同时代的凯末尔手里才采取了最彻底的手段。这一次改变可以说是象早期奥托曼政治家们所创造的奴隶集团办法一样惊人的伟业。但是把这两次行为的结果加以比较，却显得第二次太微不足道了。奥托曼奴隶集团的缔造者们创造了一种工具，让小小的一群被迫不得不离开他们土生土长的草原的游牧民族，不仅在他们完全陌生的一片天地里站住了脚跟，而且还在一个伟大的但是在瓦解中的基督教社会里建立了和平和秩序，不仅如此，它还威胁了另外一个更伟大的基督教社会的生存，而这个社会的影响现在已经遍及于全人类。我们现代的这些土耳其政治家们却仅仅在近东地区填补了一个真空，古老的奥托曼帝国的无比机构消失了，代之而出现在这一个凄凉地方的却是一个贫乏而平凡的按照西方标准定制的土耳其民族国家。这一个停滞了发展的奥托曼文明遗产的土耳其继承人今天满足于生存在这种平凡的生活环境里——象同他们比邻而居的化石化了的古代叙利亚文明的复国主义继承人和流产了的远西方文明的爱尔兰继承人一样——从此以后虽然生活得很平常，但是却也再不用处在“一种特殊人民”的难



堪的地位了。

至于那个奴隶集团本身，却被马赫穆德二世于1826年在希土战争的中期无情地“摧毁”了——一个牧羊狗如果不干正事，反而来骚扰羊群的话，正该得到这种下场——而在十五年以后，奴隶禁卫军的类似组织也被马赫穆德名义上的臣民——有时是同盟者有时又是敌人——埃及的穆罕默德·阿里摧毁了。

### (3) 斯巴达人

奥托曼的制度在实际生活中大概是最接近于实现了柏拉图在《理想国》一书中的理想的，但是在柏拉图设想他的这个乌托邦的时候，在他的心目中一定是以斯巴达的实际组织作为对象的；虽然在奥托曼和斯巴达执行的程度上有所不同，但是在这种人民为了完成它们的伟业所采取的“特殊制度”之间的确是有很程度上的相似之处。

根据我们在本书所举出来的最初证据之一（参见第6页），在公元前第八世纪时，当所有的希腊城邦都遇见了人口增长的速度大大超过了生活资料的供应的时候，斯巴达对于这样一个共同的挑战采取了一种特殊的应战办法。解决这个共同问题的标准办法是殖民：到海外去发现新的土地来扩张希腊人活动的面积，征服和占领当地“蛮族”的土地。由于“蛮族”的抵抗力量很薄弱，因此这种办法很有效。然而斯巴达人，由于他们在希腊社会当中是唯一的一个不靠海岸的较大城邦，却采取了征服他们希腊邻居美塞尼亚人的办法。这种行为使他们遇到了极为严重的挑战。第一次斯巴达-美塞尼亚战争（约在公元前736—720年）还算好，第二次斯巴达-美塞尼亚战争（约在公元前650—620年）却不同了，在这一

次战争里被统治的美塞尼亚人，受到了艰苦的刺激，就奋起使用武力来对抗他们的统治者。他们虽然没有能够取得自由，但是他们却改变了斯巴达人发展的整个方向。对于斯巴达人来说，美塞尼亚人的叛变是一次可怕的教训，在这次以后，整个的斯巴达社会都被“紧紧地锁在痛苦和铁链里”。从此以后，斯巴达人再也不敢松一口气，也再没有摆脱战后的影响。征服者的胜利把征服者变成了囚徒，就象爱斯基摩人似的，他们征服了北极的自然环境，但是却变成了那里的囚徒。爱斯基摩人的生活不得不严格地由每年的周期变换支配，斯巴达人也因为要时时刻刻地压制他们的美塞尼亚奴隶（希洛人）而弄得寸步难行。

斯巴达人完成他们的伟业所采取的办法和奥斯曼人一样，他们都是使现存的制度来满足新的需要。奥斯曼人还可以从游牧社会的丰富遗产里吸收一些事物，斯巴达人的制度则是改变了一下在米诺斯后期民族大迁移时侵入希腊的多立安蛮族的一些非常原始的社会制度。古代希腊的传说认为这个办法是来客古士创造的。但是来客古士又不是个人——它是个神；真正的创造者大概是公元前第六世纪时的一批政治家。

斯巴达制度象奥托曼制度一样，其中最突出的特点——一方面使它们的效率提到非常高的程度，一方面它的非常的严格性又是它们的致命伤，终于使它们失败——便是它们完全不顾人情。这种斯巴达的速率还没有发展到奥托曼奴隶集团的那种程度，完全不考虑家庭和亲子的关系；而斯巴达的自由的土地所有者恰好同奥托曼帝国里的自由的穆斯林占有土地的人们所处的情况完全相反。事实上斯巴达的控制美塞尼亚地方的全部责任都由他们负担。同时，在斯巴达市民的內部，非常严格地执行着平等的原则。每

一个斯巴达人都从国家手里领种一块面积相等的或产量相等的土地,这些土地由美塞尼亚奴隶(希洛人)来耕种,其产量足以维持这个斯巴达人及其家庭成员的生活,以便这个斯巴达人本人可以用全部精力来从事战争。每一个斯巴达人的孩子,除非被认为是“废品”扔到野外去死掉外,全都从七岁开始就要受斯巴达式的军事教育。没有例外,所有的女孩子也和男孩子一样要受到体育锻炼。女孩子也象男孩子一样,要在男子观众面前裸体参加竞赛,也许就是用这种办法斯巴达人才在性欲上象现代日本人一样达到了严格自制或淡漠的程度。斯巴达人生育子女完全采取严格的优生学的观点,一个丈夫如果身心虚弱便需要另觅一个条件更好些的男子来替他这一家生育子女。根据普路塔克的說法,斯巴达人

“认为其他人类的两性观念全是庸俗的和无益的;那些人只知道为他们的母狗和母马借一只或租一匹最好的种狗或种马,可是却把他們的女人都严密地防守起来,只許她們替她們的丈夫生育子女——好象这是一个丈夫的神圣不可侵犯的权利,也不管她的丈夫是否是身心衰弱、年老或有疾病。”<sup>①</sup>

讀者們当会注意到普路塔克批評斯巴达制度的这些话同我們前面引用过的标斯贝克批評奥斯曼人的奴隶集团的那些話之間的相似之处。

斯巴达制度里的主要特征同奥托曼制度的完全相同——监督、选择、专业化和竞争的精神——而且在这两种制度中,这些特征都不仅仅限于在受教育的这一个阶段。斯巴达人要服軍役五十三年。而在某些方面,对他所提出来的要求甚至比对近卫兵还要严

---

① 普路塔克:《来客古士》(Plutarch: Lycurgus),第15章。

格。近卫兵不受鼓励结婚，但是如果他们结了婚，他们还可以迁到已婚区域去居住；而斯巴达人，虽然被强制要结婚，却禁止过家庭生活。甚至在结婚以后他们还必须在军营里食住。结果自然产生了几乎是不可置信的而且肯定是压倒一切的集体精神，这种精神对于一个英国人来说甚至在战争环境的压力之下也是困难的和令人不快的，更不要说在平时了。“斯巴达精神”这个字的含意就是这样起源的。这种精神在《德摩比利三百壮士》或男孩和狐狸这些故事里，就可见一斑。除此而外，我们还必须知道一个斯巴达男孩子在受教育的最后两年里一般都过着“暗探”的生活，这个组织事实上就是一种官方的暗杀党，他们专门在夜间出来巡行各地方，目的是凡是有任何希洛人有一点离异之心或是有任何形式的一点点不利于斯巴达人的动机，马上就把他们杀掉。

如果有旅客在今天走进斯巴达博物馆，他马上就会觉察到创造这种斯巴达制度的“单轨制”的天才；因为这种博物馆同其他收藏古代希腊艺术品的博物馆完全不一样：在其他那些博物馆里，旅客们一定会发现许多古典时期的艺术杰作，而且一定会反复参观，不忍离去；这个古典时期大约相当于公元前第五世纪和第四世纪。可是在斯巴达博物馆里，我们的突出印象便是找不到这个时期的古典艺术作品。在古典时期以前的展览品里我们看见了許多很有希望的作品，可是我们如果想找一下它们的发展结果，我们却什么也看不见。在后来出现的是一个彻底的中断，再往后看，我们只能看见一大堆完全标准化了的毫无生气的学古代希腊风的时期和罗马时期的作品。早期斯巴达艺术中断的时候大概是在公元前第六世纪中叶奇伦当政的时候，为了这个缘故，因此便常常有人以为这位政治家一定是创立这种制度的人物之一。到了衰落时期的公元

前189—188年以后,艺术活动又同样突然地恢复了,在这时候有一个外来的征服者把这种制度强迫取消了。这种制度严格到那样一种程度,到它的存在理由已经消失以后——在已经无可挽救地丧失了美塞尼亚以后——还存在于两百年,可說是一种很特殊的现象。在这时以前,亚里士多德老早已经用了一种一般論断的形式替斯巴达写下了墓志銘。

“人們不应当以征服那些不值得征服的邻居作为訓練自己从事战争的目的〔这里是指同类的希腊人,不是指那些‘沒有法律的小人物’,在希腊人心目中,他們是野蛮人〕。……任何社会制度的最高目的,是制定它們的軍事制度,象其他所有的制度一样,其目的是为了和平环境的需要,即是在兵士們不服兵役的时候。”<sup>①</sup>

#### (4) 一般特征

所有这些停滞发展的社会都有两个显而易见的共同特征——等級(caste)和专业化;而这两个特征又可以包含在一个公式里:这些社会所包括的个体生物并不同属于一类,而是分属于两三种显然不同的类别。在爱斯基摩社会里有两类:打猎的人和他們的犬类助手。在游牧社会里有三类:牧羊的人、他們的畜类助手和他們的畜群。在奥托曼社会里,我們发现这里有同游牧社会相同的三类,只是用人代替了动物。游牧社会是一个由人类和动物共同組成的統一的縮合性的社会,在这草原上人畜不能分开,互相离开了之后誰也无法生存,而奥托曼的縮合性的社会則朝着相反的方向发展,它把本来是天生一样的人类分成了不同的等級,好象是不

① 亚里士多德:《政治学》(Aristotle: Politics), 1333 B—1334 A.

同种的动物似的；但是对于我們目前的討論，这一点可以暫不考慮。爱斯基摩人的狗和游牧民族的马和駱駝，因为它們和人类的合作关系已經“半人化”了，而奥托曼所統治的人口——萊雅<sup>①</sup>（原意是“牲口”）和拉科尼亚奴隶却由于被当作畜牲看待而“半畜牲化”了。在这些組織里的其余人类由于专业化的緣故都变成了“怪物”。十全十美的斯巴达人是个战神，十全十美的近卫兵是个和尚，十全十美的游牧人是个半人半马怪，十全十美的爱斯基摩人是个入鱼。伯里克利在《吊辞》中把雅典人同雅典的敌人做了一个比較，他的全部論点就是說雅典人是根据神的模样創造的人，而斯巴达人却是战争机器。至于爱斯基摩人和游牧民族的情况，所有的人的描写都一致同意这一点，在他們各自的情况下人同船和人同马，都已經完全合成了一个有机体。

爱斯基摩人、游牧民族、奥斯曼人和斯巴达人所以取得了这样的成就，是因为他們把人类性格的无穷发展可能性放弃到了最大的程度，而换上了沒有发展可能性的动物性格才达到了这种程度。因此他們所走的乃是一条退化的道路。生物学者告訴我們說，任何一种动物如果适应某一种高度特殊化的生活环境到了过分精細的程度，它們就会走进一条死巷，不再有发展进化的前途。这正是停滯的文明的命运。

这样一种命运正好是人类的理想社会，所謂乌托邦的命运，也是社会性的昆虫所表现的社会生活的命运。如果我們进行比較，我們就会发现蚁群和蜂群以及柏拉图的《理想国》或赫胥黎的《繁华的新世界》都有同这些停滯文明相同的显著特征——等級和专

---

<sup>①</sup> 萊雅指在奥托曼帝国内过着牛马不如的生活的非伊斯兰教居民。——譯者

业化。

在智人开始离开脊椎动物的低等水平的几百万年以前的时候,这些社会性的昆虫就已经达到了它们今天的社会水平,而且在这个水平上永远地停滞下来。至于乌托邦那些理想国,它们是静态的假定。因为这些著作都是行动的纲领,却伪装成想象中的逼真的社会学;它们想刺激起来的行动几乎永远都是某一个正在衰落中的社会在某一个阶段上的“挽救狂澜的行为”,如果不来这样一种人为的制止下降的运动,这个社会结局一定会衰亡。绝大部分的乌托邦的最大希望只是想挽救下跌的运动,因为除非一个社会里的成员已经失去了再进步的希望,否则就不大会想到写一本论乌托邦的书。因此,差不多所有的乌托邦式作品的目的——倒是除了英国的这位以其书名统称一切这类作品的天才而外——都是想达到一个不可动摇的稳定的平衡状态,为了这个目的所有一切其他社会目的全可以处于从属地位,甚至如果需要的话,不惜加以牺牲。

古代希腊的乌托邦就是在这种情况之下写成的,当时在雅典孕育这种思想的哲学各派正处在伯罗奔尼撒战争的灾难以后。这些著作的消极方面是它们对于雅典式的民主所含有的一种深刻敌意。因为在伯里克利死后,这种民主已经同雅典文化解除了它们的光辉的同盟关系;它发展成了一种疯狂的军国主义,把灾难带给了当时雅典文化在其中得到繁荣的世界;到了利用司法程序谋杀苏格拉底的时候,它的失败可以说是已经达到了顶点。

战后的雅典哲学家们所关心的第一件事便是排斥过去二百年中使雅典在政治上成为一个伟大城邦的一切事物。他们坚决主张如果要拯救希腊只有通过雅典哲学和斯巴达社会制度的联盟。为了把斯巴达制度改得合乎他们的要求,他们便打算从两方面下手;

一方面是把它邏輯性發揮到極端，另一方面是根據雅典哲學家他們自己的模樣，在斯巴達的軍人等級之上加一種處於統治地位的知識分子的等級（柏拉圖“導師”〔Guardians〕），在這個烏托邦的樂隊里，斯巴達的軍人是處於配角地位的。

在他們的等級赦免里，在他們的发展專業化的傾向里，在他們不惜犧牲一切代價設法取得一種平衡的熱情當中，這些公元前四世紀的雅典哲學家們只不過是公元前六世紀的斯巴達政治家的并無天才的學徒而已。在等級問題上，柏拉圖和亞里士多德的思想也沾染上了使我們現代西方社會犯罪的種族主義的色彩。柏拉圖的“高貴的謊言”的觀念是一種很微妙的設想，他認為在一個人和另一個人之間好像有一種非常深廣的鴻溝，就象在一類動物和另一類動物之間一樣。亞里士多德的贊成奴隸制也是同樣一種思想趨向。他認為有些人“天生”就該做奴隸，雖然他也承認有許多人應該是自由的却做了奴隸，有許多人應該做奴隸却是自由民。

柏拉圖和亞里士多德的烏托邦的目的（柏拉圖的《理想國》和《法律篇》以及亞里士多德的《政治學》最後兩章）同樣地並不是為了追求個人的快樂，而是為了社會的穩定。柏拉圖宣布了一條對於詩人的禁令，這句話完全象是一個斯巴達的統帥的口吻；他主張對所有的“危險思想”都要進行檢查，就象後來的共產黨的俄國、國社黨的德國、法西斯的意大利和神道的日本所規定的法令一樣。

為了挽救希臘，這一套烏托邦式的辦法可以說是毫無希望的，因為在古代希臘的歷史還沒有結束的時候就已經通過實驗證明了——在當時大量地用人工製造了許多共和國來把烏托邦的主要思想付諸實施。根據柏拉圖在《法律篇》里提出的辦法，在克里特島上的一片荒地裡建立的一個共和國，事實上在後來四百年中亞



历山大和塞琉西王朝所建立的东方地区以及罗马人所建立的蛮族地区里发展成了上千个城邦。在这些“实际生活中的乌托邦里”，小群小伙的希腊人或意大利人很幸运地当了殖民者，他们好象担当起向周围黑暗世界传播古代希腊文明光辉的重任，可是他们所以能够这样做，却是因为他们每人都有一支由“土著”组成的不小的劳动队伍，替他们把一切脏活都包了下来。在高卢的一个罗马人的殖民区甚至可以管理一大片土地和一个蛮族的全部人口。

在公元第二世纪的时候，古代希腊世界可以说是过的一种小阳春的日子，当时的人，甚至后来的人，都曾经长时期地误认为那是一个黄金时代，看起来好象是柏拉图的最大胆的理想不但实现了而且还大大地超过了。从公元96年到180年，出现了一系列的哲学家—帝王统治着古代希腊世界的全部地区，在这样一种贤哲的统治者庇护之下，成千个城邦彼此和谐地生活在和平的环境里。但是罪恶的消失只是一种短暂的现象，因为在表层的下面，一切并不那样美好。全部社会环境所制造的一种空气远远超过帝王命令的力量，这种空气造成了一个捉摸不到的压力使得一切智慧和艺术的生命力全都消失了；这种压力，如果柏拉图能够复活，能够看见他的奇特思想在实际应用之后发生了什么结果的话，他一定会大为不安的。同时在这个第二世纪的毫无生气的可敬而不可亲的繁荣以后，紧接着就出现了一个混乱的在感情上令人极为痛苦的第三世纪，在这时法拉欣翻了身，同他们的主人分了手。到了第四世纪，全部局面都变了样；因为那个一度成为具有特权的罗马各行政区的统治阶级，如果还没有消灭的话，现在也都变成了囚徒。他们变成了夹紧了尾巴被拴于狗房的狗，临死之前的罗马帝国各行政区里的元老们，现在很难看出来是柏拉图的健壮的“人类警犬”在思

想上的后裔了。

最后,如果我们把近代写成的许多乌托邦作品拿来看几本,我们也会发现同样的柏拉图式的特征。赫胥黎先生的《繁华的新世界》是用一种讽刺的口吻写的,他不是采用赞成什么的办法而是采用了反对什么的办法。他开始就假设说现代的工业制度只有把人按照严格的“自然”等级加以划分才能够勉强令人活得下去。为了完成这件工作需要生物科学上的惊人发展,再补充些心理学上的技术。其结果就产生了一种按字母分列的等级社会(希腊字母 $\alpha, \beta, \gamma, \delta, \epsilon$ ),这个办法实际上就是把柏拉图的发明或奥斯曼人的成就发挥到了极境;其中唯一的区别就是赫胥黎先生的字母分类法事实上是同动物的分类法一样,把人分成了许多类,如游牧社会里的人、犬、反刍动物之间的分工合作。专门做下等脏活的 $\epsilon$ 等人真心地喜爱他们的工作,一点也没有别的要求。他们这些人是在生殖实验室里专门制造出来的。威尔斯先生在《月亮里的第一个人》里描写了一个社会,其中“每人都非常守本分。他生下来就是为了干这件事的,他所受的一系列的复杂的训练、教育和外科手术保证使他最后非常适合于他的工作岗位,而且使他没有器官也没有思想去考虑其他的事”。

勃特勒的《埃瑞璜》的观点稍有不同,但是也同样的典型而有趣。在这位作者去访问以前的四百年,“埃瑞璜人”就发现他们变成了他们所发明的机器的奴隶。这个人-机器的混合体同爱斯基摩人的人-船混合体和游牧民族的人-马混合体一样,变成了一种降低人类身分的混合体。因此他们就把所有的机器都毁掉了,把他们的社会固定在工业时代尚未开始以前的水平。

### 〔注〕海洋和草原是传播語言的工具

在我們开始討論游牧生活的时候，我們曾注意到草原象“未經耕种的海洋”一样，它虽然不能为定居的人类提供居住条件，但是却比开垦了的土地为旅行和运输提供更大的方便。海洋和草原的这种相似之处可以从它們作为传播語言的工具的职能來說明。大家都知道航海的人民很容易把他們的語言传播到他們所居住的海洋周围的四岸上去。古代的希腊航海家們曾經一度把希腊語变成地中海全部沿岸地区的流行語言。马来亚的勇敢的航海家們把他們的马来語传播到西至马达加斯加东至菲律宾的广大地方。在太平洋上，从斐济群島到复活节島、从新西兰到夏威夷，几乎到处都使用一样的波利尼西亚語言，虽然自从波利尼西亚人的独木舟在隔离这些島屿的广大洋面上定期航行的时候到现在已經过去了許多世代了。此外，由于“英国人統治了海洋”，在近年来英語也就变成世界流行的語言了。

在草原的周围，也有散布着同样語言的现象。由于草原上游牧民族的传布，在今天还有四种这类的語言：柏伯尔語、阿拉伯語、土耳其語和印欧語。

柏伯尔語是今天撒哈拉沙漠上的游牧民族所使用的語言，也是撒哈拉沙漠北部和南部边缘一帶的定居人民所使用的語言。当然，这个語言的南支和北支是当年使用柏伯尔語的游牧民族从草原里冲进了农业地区的时候所带来的影响造成的。

同样地，阿拉伯語在今天不但通行在阿拉伯草原的北面一帶，在叙利亚和伊拉克，而且还通行在南面一帶，在哈达拉毛和也门，以及西面一帶在尼罗河流域。它从尼罗河流域还繼續向西传播到了柏伯尔人的地区。现在甚至北非洲的大西洋海岸和乍得湖的北岸一帶都使用阿拉伯語。

土耳其語也传播在欧亚草原的許多边缘地区，它在今天有許多种方言，从里海的东岸到罗布泊，从伊朗高原的北部斜坡到阿尔泰山的西面之間的这一大片中亚土地上都使用土耳其語。

土耳其語系的分布现状为解决印欧語系的分布现状問題提供了重要的

綫索，因为印欧語系在今天(象它的名字所指的那样)很奇特地分散在两块彼此隔絕的地区里，一块在欧洲，一块在伊朗和印度。印欧語系的当前分布状况所以呈现这种现象，大概是因为在土耳其語的传播者还没有在这里定居下来以前，欧亚草原上的印欧語的传播者曾在这一带传播过这种語言。欧洲和伊朗都靠近欧亚草原，而这一大片无水的海洋便成了彼此之間交通的天然媒介。这一种語言的分布现状和上述三种語言的不同之处只在于它失去了它从前传播过的那一大片夹在中間的草原地区。

## 十 文明生长的性质

### (1) 两条途径

我們已經观察到刺激性最大的挑战是处在过量和不足之間的某一中間点上，因为挑战的力量不足就不能在挑战的对象身上引起应战，而挑战的力量过大则会使对方丧胆。既然这样，那末不大不小的挑战又怎样呢？从近处看，这是一种可能設想的刺激性最大的挑战；在我們举出来的波利尼西亚人、爱斯基摩人、游牧民族、奥斯曼人和斯巴达人的具体例証里，我們发现这种挑战很可能会引起用力过猛的现象。但是，我們在第二章里又发现，这些现象很可能会伤害产生这些用力过猛现象的自身，让他们受到文明停滞发展的致命伤。因此，从远处看，从全局看，我們必須說明，立刻就产生最大的应战并不是某一挑战是否是最适度的最后标准。真正的最适度挑战不仅刺激它的对象产生一次成功的应战，而且还要刺激它积聚更大的力量繼續向前进展一步：从一次成就走向另一次新的斗争，从解决一个问题走向提出另一个新问题，从阴过渡到阳。如果在創始之后还要求发展的話，那么只有一次从动乱到恢复平衡的有限运动是不够的。为了把运动变成一种重复的不断发生的有节奏的运动，就必须有一种生命之流（且用柏格森的術語），以便于把那挑战的对象从平衡推动到不平衡，好让它再面对一种新的挑战，因此刺激它再产生一种以新的平衡方式出现的新应战，

其后再产生新的不平衡，以此方式不断前进，以至于无穷。

这一种通过一系列不平衡的现象出现的活力，可以从古代希腊文明的发展过程中——从它的創始到公元前第五世紀它发展到頂点时止——看得很清楚。

在新生的古代希腊文明面前出现的第一次挑战，是混乱和古代的黑暗。米諾斯亲体社会的瓦解，留下了一大堆支离破碎的社会残存物——流落在荒島上的米諾斯人和流离失所的亚加亚人和多利安人。一个老文明的沉淀物是不是要积压在一个新的蛮族洪流所冲刷出来的碎石之下呢？亚加亚地方的罕见的小平原是不是会受周围的荒凉高原的統治呢？地面上的性情和平的农民是不是要受高山里牧人和强人的欺凌呢？

在第一次挑战中取得了胜利；希腊人决定希腊是一个由城市組成的世界，不是一个由农村組成的世界，要农业不要畜牧业，要有秩序不要无政府状态。但是就在他們对于第一次挑战的应战所取得的胜利中，这些胜利者又遇到了第二次挑战。因为保証他們在平原上进行和平耕种的胜利，提供了刺激人口增长的一个动力，直到古代希腊本土的农业所能养活的人口密度达到了最高限度时，这种动力还没有停止。这样，对第一次挑战取得的胜利就使古代希腊社会遇到了第二次挑战，对于这种马尔薩斯式的挑战，他們也象应付混乱的挑战一样取得了胜利。

古代希腊对于人口过多的挑战采取了一系列不同方式的試驗办法来进行应战。第一次采用的是最容易的和最明显的救急办法，这种办法一直采用到了效果递减的时候为止。这时，它又采用了一种比較困难和不大明显的办法来代替第一种办法，一直到胜利地解决了这个問題的时候。

第一个办法是采用希腊平原上的居民在他们征服高山邻居时候所使用的技术和组织，以便于在海外扩大希腊文明的领域。大群希腊拓荒者使用甲兵方阵的军事武器和城邦的政治武器在意大利南端地区占领了意大利和孔恩蛮族的地方建立了大希腊，在西里占领了西开尔蛮族的地方建立了一个新的伯罗奔尼撒，在昔兰尼加占领了利比亚蛮族的地方建立了一个新的古代希腊的五城联盟，在爱琴海的北岸占领了色雷斯蛮族的地方建立了一个卡尔西迪西。但是，这一次应战的胜利对于胜利者又提出了新的挑战。因为他们的行为本身对于地中海沿岸的其他人民就是一种挑战；其结果，所有的非希腊人民都被刺激起来，逼使希腊的扩张停止下来：他们的办法，一部分是利用他们所取得的希腊技术和希腊武器来抵抗希腊侵略，一部分是广泛地把他们自己的力量结合在一起，远远地超过希腊人所能达到的程度。这样一来，从公元前第八世纪开始的希腊势力扩张，到了公元前第六世纪时就被迫停止下来。但是希腊社会所面对的人口过多的挑战还没有解决。

在古代希腊历史的这一次新危机里，雅典发现了必要的解决办法，它变成了“全希腊的模范”，因为它不但学会了、而且还教会了别人，如何把希腊社会的扩张从对外的行为变成了对内的行为——这是一个重要的转变，到这一章的后面还要谈到。雅典的这一次应战在前面已经谈到过（参见第5—6页），这里不再重复了。

惠特曼很能了解这种生长的节奏，因为他写道：“在事物的本质里就有这种成分，在任何的胜利果实中都会产生需要更大斗争的因素”，而和他同属于维多利亚时期的同时代人莫里斯则说得更悲观些，他写道：“我曾经这样想……人们如何作战和如何失败，他们虽然失败了，可是他们拼命想取得的东西还是实现了，而在它们

实现的时候,事情原来并不是那么一回事,而别的人却用了另一种名义为它做斗争”。

看起来文明好象是通过活力而生长起来,这种活力使文明从挑战通过应战再达到新的挑战,而这样一种生长过程有内外两个方面。在宏观世界里,生长的本身好象是一个对外部环境的逐步占有的力量;而在微观世界里,却又象是一个逐步自决或逐步自己进行调整的力量。从这两种现象看来,我们都有可能衡量活力本身的进展。现在我们就根据这种观点来依次检查这两种现象。

我们先来研究对于外部环境的逐步占有,外部环境可以再分为两类,一类是人的环境,就是一个社会所接触的其他人类社会,一类是不由人类组成的自然环境。逐步占有人类环境一般的表现形式就是某一社会的地理扩张,而逐步占有非人类环境一般的表现形式就是技术上的改进。让我们先来研究地理扩张的问题,看看它作为文明的真正生长的一种标准来说,究竟有多少价值。

如果我们不引用多少证据就下一个论断说,地理扩张并不是判断文明生长的什么标准的话,读者也许不会怎么反对。我们有时候会发现这种事实,某一个社会的地理扩张时期在时间和实质的进展相同——就象上面谈过的古代希腊的早期扩张那样。更多的现象倒是在地理扩张的时期总是同时出现了真正的衰落,同“混乱时期”或统一国家的时期相吻合,——这两个时期都是衰落和解体的时期。原因倒也不难找。混乱时期总是产生军国主义,结果就引使人类的精神走向互相毁灭的途径,同时在历史上毫无例外的现象总是最成功的军事家成为一个统一国家的缔造者。地理扩张只是这个军国主义的副产品,只是在那些具有胆勇的大人物在进攻他们社会内部的敌人之余,又向一些邻近的社会发动进



攻而已。

在过去四、五千年間，曾經大約有二十个文明瓦解过，它們瓦解的原因，絕大部分都是由于軍国主义，关于这个問題，我在后面还要談。軍国主义所以能够摧毀一个文明是因为它使那些共同組成一个社会的地方国家在彼此之間发生冲突，造成毀灭性的自相残杀。在这种自杀的过程中，整个社会組織都变成了供火神銅腹里的烈火燃燒的燃料。战争这一种艺术的发展同时牺牲了許多和平的艺术；因此，在这一种杀人的习惯还没有把它所有的信徒全都毀灭以前，如果他們暂停了他們内部的互相残杀，轉而以別人作为杀害对象的时候，他們也有可能成为使用杀人武器的专家，把一切挡住他們去路的外人都加以消灭。

可是如果我們研究古代希腊的历史，我們发现其結論正符合我們所反对的精神。我們已經看到，在它的历史的某一阶段里，古代希腊社会曾經采取地理扩张的办法来对付人口过多的挑战：然后在大約过了两百年的时候（約在公元前750—550年），这种扩张被周围非希腊势力包围了，不得不停下来。从这时起，古代希腊社会一直是处于守势，在它本土的东边有波斯人的进攻，在它新領土的西方又有迦太基人的进攻。根据修昔第底斯的說法，在这个时期“希腊在很长的時間受到来自各方面的压力”，而根据希罗多德的說法，則希腊“在过去二十个世代里，从来没有遭受到这么多的灾难”<sup>①</sup>。可是，现代的讀者們很难理解这两位最伟大的历史学家为什么会使用这种充滿了伤感的詞句来描写那个时代，而在后人的眼光里，这个时代乃是古代希腊文明的登峰造极的时代：在

<sup>①</sup> 修昔第底斯书，第1卷，第17章；希罗多德书，第6卷，第98章。

这个时代，古代希腊的许多天才，在社会生活的每一部门，都创造了使希腊文明不朽的伟大事迹。对于这样一个富有创造性的时代，希罗多德和修昔第底斯所以有这样的感觉，因为这个时代同它以前的各个时代比较起来，这是希腊在地理扩张上受到限制的时代。但是不容争辩的是在这一个世纪当中，希腊文明生长的活力是空前绝后的。同时，如果这些历史学家能够长生不老亲自看到后来的种种史实的话，他们一定会感到惊讶不置，因为在雅典-伯罗奔尼撒战争的破坏以后又出现了新的地理大扩张——亚历山大所开始的希腊文明在大陆上的扩张——在实际规模上远远超过了早期希腊在海洋上的扩张。在亚历山大渡过了赫勒斯滂海峡以后的两百年间，希腊文明扩张到了亚洲和尼罗河流域，侵占了它所遇到的一切其他文明所占有的地区——古代叙利亚文明、古代埃及文明、古代巴比伦文明和古代印度文明。在其后又两百年的时间里，它还是继续扩张，这一次是在罗马的保护之下，扩张到了欧洲的蛮族后方和非洲西北部。可是在这儿百年中古代希腊文明却已经是显而易见的在解体的过程当中了。

差不多每一个文明的历史都提供了在地理扩张的同时出现了实质退化的事例。我们再举两个例子。

米诺斯文化的光辉在我们近代考古学家称为“后米诺斯第三分期”的时期里照耀到了最大范围，而这个时间是从公元前1425年左右的洗劫诺萨斯的时候开始的：这就是说，一直到了米诺斯的统一国家、“米诺斯的海上霸权”遭到了大灾难以后才开始的，它在这时候分裂了，继之而出现的是作为米诺斯社会的消灭过程的间歇时期。从这后米诺斯第三分期开始，在所有的米诺斯文明的物质产品上都烙有衰颓的印记，这一时期的特点和米诺斯产品

在以前一切时期的地理分布方面的特点是同样显著的。看起来好象是扩大了产品出口的数量就必须降低手工艺的质量似的。

在现代远东社会的前身，古代中国社会的历史里，情况也大体相同。在古代中国文明的生长时期，它的领土并没有超过黄河流域的范围。是在古代中国的一个混乱时期里——中国历史学家称之为“战国时期”——古代中国世界才把南方的长江流域和北方的白河以北平原合并在一起。古代中国的统一国家的缔造者秦始皇把他的政治界线一直扩张到了长城一带；秦始皇的继承者汉朝把国界又向南方推进了一步。这样一种情况证明在古代中国的历史里，地理扩张和社会解体的时期是同时出现的。

最后，如果我们再来看看我们自己的西方文明的尚未结束的历史，看看它的占有流产了的远西方文明和斯堪的纳维亚文明的早期扩张史，它从来因河到维斯杜拉河一带的占有北欧蛮族地区的扩张史，从阿尔卑斯山脉到喀尔巴阡山脉一带的占有欧亚游牧民族的匈牙利前鋒地区的扩张史，以及后来它在海洋上的扩张，从直布罗陀海峡到尼罗河口和顿河口，扩张到了地中海的一切角落——对于这一次面积很广而为时却短暂的军事征伐和进行贸易的运动，最简便的名称是“十字军”——对于这一切我们也许可以同意它们象古代希腊的海上扩张一样，是在当时和在其后都没有出现这个扩张着的文明本身真正生长中有任何停滞现象的地理扩张的事例。但是如果 we 看看过去这几百年间的再一度出现的全世界范围的扩张史，我们却不能不沉默下来一再深思了。这一个问题是同我们密切有关的，我们这一代的任何一个细心人对于这样一个问题也很难提出确定的答复。

我们现在再来研究一下这个题目的第二部分，看看由于技术

的改进而出现的对于自然环境的不断征服是否能够为衡量一种文明的真正生长提供充分的标准。我們能不能在技术进步和社会生长的过程中,找到肯定的互相有关的証据呢?

在近代考古学家們所发明的分类法中,是把这种相互关系肯定为当然之事的,他們根据物质技术的发展假定了一种程序,并且用它們来标志文明发展的各阶段。根据这样一种思想方法,人类的发展就被划分为几个不同的“时代”,每一个时代都被标上了一个技术方面的名字:旧石器时代、新石器时代、銅石并用时代、純銅时代、青銅时代、鉄器时代,除此而外也許还可以加上我們现在生活于其中的机器时代。虽然这个分类法被广泛地使用,可是我們还无妨用批判的眼光来检查一下它們代表文明进展各时期的权利究竟有多大;因为,即使我們毫不偏袒实验的方法,我們还是可以毫不思索的就推断出这个分类法在好几方面的疑点。

第一点,正因为它是非常流行的一种分类法,它的可疑处是在于它投合了一个社会的先入之见,它认为一个社会是非常迷恋它的最新技术成就的。它的所以广泛被人接受正說明了一件不容置辯的事实——作为本书第一章起点的事实——认为每一代人都可以根据他們自己的变幻不定的設想来制定过去的历史。

第二个怀疑这种社会进展的技术分类法的理由是,它是下述傾向的明显例証:一个学者偶然掌握了有关他的研究課題的专门資料,然而他却变成了这些資料的奴隶。从科学观点看,“史前”人类的精神产品,他們的制度和思想全消失了,而他們所創造的物质工具却保存了下来,这完全是意外的事。实际上,当这种精神工具有效的时候,对于人类的生活來說,它的作用远远超过任何一种物质工具;可是,由于一个废弃了的物质工具留了下来,而一个废弃

了的精神工具却没有作为一种有形的碎片留下来，同时还因为考古学家的任务是研究人类的遗物，希望从这些遗物当中得出有关人类历史的知識，因此考古学家的想法自然会仅从劳动的人的角度来描繪智人。如果我们举出实际的例証，我们会发现許多这样的事例：技术前进了而文明却靜止不动甚或在衰落；也有相反的事例証明技术靜止不动，而文明却在变动——或是前进或是后退。

例如，每一种停滯的文明都在技术上有过高度的发展。波利尼西亚人的航海本領、爱斯基摩人的捕鱼本領、斯巴达人的作战本領、游牧民族的馴马本領、奥斯曼人的降服人的本領都是非常杰出的。这些事例都是文明停止了发展而技术却不断进步的例子。

技术进步而文明衰落的例子可以举出欧洲的旧石器时代晚期和新石器时代早期的对照，在技术发展的次序上，新石器早期是旧石器晚期的直接继承者。旧石器时代晚期的社会使用一种很粗糙的工具，但是他们却把审美的观念发展到了一种很不坏的程度，而且还找到了一种用繪画加以表现的簡單方法。在旧石器时代的人类洞穴的墙上留下来的純熟而生动的动物炭画使我们看了真是不胜惊异。新石器时代早期的社会，花了无穷的精力来改进工具，有了一种磨琢得很精細的工具，而且很可能就是使用这种工具同旧石器时代的人进行生存斗争的，结果是繪画的人倒下了而劳动的人成了胜利者。不管怎样，这一次变化从技术方面来看可以说是一次大进步，可是从文明来看很清楚地是一次退步；因为旧石器时代晚期人类的艺术是与人俱亡了。

还有，马雅文明在技术上从来没有超过石器时代的阶段，而同它有子体关系的墨西哥文明和尤卡坦文明却在西班牙人征服他们以前的五百年中，在利用各种金属制造手工艺品方面取得了惊人

的成就。可是不容置疑的是马雅社会在文明方面的成就远远超过了这两个同它有子体关系的显然属于第二流的社会。

愷撒利亚的普罗科匹厄斯是古代希腊的最后一位伟大的历史学家，在他所写的查士丁尼大帝的战争史序言里——这些战争事实上敲响了古代希腊社会的丧钟——他说他所写的题目比他的前人所选择的题目有更大的兴味，因为同他同时代的人们在军事技术方面比以前任何一次战争都高明许多。说真的，如果我们把战争的技术史同古代希腊史中的其他方面分开看，我们就会发现一种自始至终不停前进的现象，不但在这个文明的生长时期是这样，甚至在这个文明的衰落时期也是这样；而我们同时也会发现在这种技术的前进的每一个阶段里都造成了文明的巨大灾祸。

就先从斯巴达的方阵(phalanx)的发明谈起，这是在古代希腊军事发展史上的第一个里程碑，这种办法是第二次斯巴达-美塞尼亚战争所产生的结果，这次战争造成了古代希腊的斯巴达文明的过早的停止发展。第二个发展里程碑是古代希腊把步兵分成了两个极端典型的办法：马其顿式方阵的长枪兵和雅典式的持盾牌的兵。马其顿式的长枪兵不再使用一只手拿着的短剑，而改用两只手拿着长矛，这种方阵就比从前斯巴达人的方阵威力大得多，可是如果它乱了阵形，它却显得不灵活、更经不起打击。如果在它的两翼没有持盾牌的兵做它的掩护，这种方阵就不能出战，所谓持盾牌的兵是一种新型的轻装步兵，他们都是从正规军里挑选出来的，训练成为狙击兵。这第二次改进是一百年来的生死之战的产品，从雅典-伯罗奔尼撒战争开始之日起到马其顿人在喀罗尼亚打败了底比斯人和雅典人的时候为止(公元前431—338年)，这也是古代希腊文明第一次解体的开始。其次一个进展里程碑是罗马人建立

的，他們在罗马軍团的战术和装备方面，成功地結合了持盾牌兵和长枪兵的优点，又避免了它們的缺点。罗马軍团士兵的装备是每人有两支梭枪和一柄短剑，他們在作战的时候是以展开的行列分两批冲锋，还有第三批是按着原来的方阵式装备和列阵的，作为后备。这个第三次改进是又一系列激烈战争所产生的結果，从公元前220年的汉尼拔战争爆发时起，到公元前168年的第三次罗马-马其顿战争結束时止。第四次也是最后一次的改进是把軍团制度提高到了完备的阶段。这一次改革是在马略手里开始而在愷撒手里完成的，这也是一百年的罗马革命和內战所产生的結果，最后建立了作为古代希腊的統一国家形式的罗马帝国。查士丁尼鎖子甲——在滿身披甲的马匹上騎着滿身披甲的騎士，普罗科匹厄斯曾告訴他的讀者們說这是古代希腊社会的軍事技术上的大杰作——并不足以代表古代希腊自身在这方面发展的一个新阶段。鎖子甲是古代希腊社会的最后一代的沒落人物向他們的邻居和敌人伊朗人学来的一种軍事技能。这些伊朗人于公元前55年在卡萊打败了克拉苏的时候，使罗马人对他們的胆勇有了深刻的印象。

同社会的一般发展成反比例的，不仅是战争艺术这一項。現在我們可以举一个同战争的艺术距离最远的例子：农业的技术，一般人都认为农业是象征和平的最高明的技术了。如果我們再来看看古代希腊的历史，我們就会发现在文明衰落的过程中，这种技艺也在发展。

在开始的一个阶段里，好象有些不同。希腊的战争艺术取得了第一次进展的时候是以那个社会的停滞成长作为代价的，而希腊农业的第一次进展却产生了好得多的結果。当阿提卡地方在梭伦的倡議之下，改变了农业生产技术，把多种作物制变成了單項作

物制以便于出口的时候，这一次技术改革造成了阿提卡生活的全面发展和全面繁荣。然而接下去却来了一个不同的很坏的转变。这一个技术上进展的新阶段是以奴隶劳动为基础来组织大量生产。这一个步骤好象是古代希腊在西西里的那些殖民区域采取的，大概是在阿格立真坦先开始的；因为住在西西里的希腊人这时候在邻近的蛮族地区找到了日益扩大的销售酒和油的市场。在这里，这个技术上的进步便被一次严重的社会倒退推翻了，因为这种新的种植园奴隶制度比旧有的家庭奴隶制度是严重得多的一种社会罪恶。从道德观念和统计数字来看都坏得多。这个制度是大规模的，没有个人也不人道。这个制度后来从西西里的希腊地区又传播到了南部意大利的大片地区，那里早已被汉尼拔战争变成了一片荒凉。凡是采用这个制度的地方，都显著地提高了土地的产量并且增加了资本家的利润，但是它却把这些地方变成了社会方面的不毛之地；因为凡是这种奴隶种植园制度到达的地方，它们都象劣币排挤好币一样无可挽回地代替了自耕农而且逼使他们沦落到了赤贫的地步。其社会结果便是使乡村的人口大减，而在城市里产生了大量的寄生的城市无产者，在罗马城里这种情形尤其严重。虽然后来罗马的几代改革家，从格拉古兄弟开始，曾想尽办法解决这个问题，但是他们却始终没有办法解决这一个由于农业上的新技术所带来的社会灾难。这种种植园奴隶制度一直继续到了它借以谋利的货币经济制度崩溃的时候。这个财政上的崩溃是公元第三世纪的社会总崩溃的一部分；而这次总崩溃至少有一部分无疑地是过去四百年间侵蚀着罗马社会的农业灾难的结果。这一种社会毒瘤终于造成了它所寄以为生的社会的死亡。

种植园奴隶制度在美国的各植棉州的发展，本来是英国棉纺



織工业技术发展的一种后果，这也是一个大家所熟悉的例子。美国的南北战争把奴隶制度这一种毒瘤算是割掉了，但是它却没有根除这种社会罪恶，因为在美国社会里至今还留存着一大群解放了的黑人，如果不然，美国就全是欧洲人的子孙了。

所有这些全都証明在技术进展和文明进展之間显然不存在着什么相互关系，因为这些例子証明技术进步了而文明却停步不前，甚至在后退。下面我们再举出这些同样明显的事例来从另一个角度說明同一件事实，技术停步不前而文明却在前进或后退。

例如，欧洲的人类在旧石器时代早期和晚期之間向前迈进了一大步。

“旧石器时代晚期文化是同第四冰期的末期联在一起的。代替尼安德特人的人类遗迹的是好几种类型的人类遗迹，但是它們好象同尼安德特人都没有什么继承关系。相反地，它們倒是都或多或少的同现代人有密切的相似之处。当我们面对欧洲的这一个时期的化石遺物的时候，我們觉得以人类的体型來說，人类好象一下子就跃进到了现代。”<sup>①</sup>

人类体型在旧石器时代中期所发生的变化，很可能是在人类历史上迄今为止所有的最大的一次划时代的变化；因为在那个时候类人把自己胜利地变成了人，而人呢，却从类人把自己变成了具有人性的人的那一天开始，到现在还不能使自己达到超人的水平。这一个比較告訴我們当人类超过了尼安德特人的阶段而出现了智人的阶段时，这一个精神状态上的前进程度究竟有多大。但是伴随着这一个巨大的精神状态上的革命的却没有出现相应的技术上

① 卡尔·桑德斯：《人口問題》（Carr-Saunders, A. M.: The Population Problem），第116—117页。

的革命；因此，在根据技术条件进行分类的办法方面，在創造那些使我們到今天还称赞不已的旧石器时代晚期洞穴壁画的艺术家們后面就不得不出現一个“缺环”，而实际上——以智力和身躯为衡量标准，或以人类的所有显著特征为标准——这种旧石器时代高等人类和旧石器时代低等人类之間的距离，正象我們后来的机器时代的人类之間的距离一样远。

这个例子是說明技术停滞不前而社会却大力前进的情况，另外也有技术停滞不前而社会却在衰落的例子。例如，炼鉄的技术本来是在米諾斯社会逐步走向解体的一次巨大的社会衰落时期被介紹到爱琴世界里来的，后来到了古代希腊文明也步米諾斯文明的后尘而在又一次巨大的社会衰落时，这种技术仍然停滞不前——既不进展也不后退。我們西方世界从罗马世界的手里原封不动地接受了炼鉄的技术；同时还接受了拉丁字母和希腊数学这些技术。从社会意义來說，当时是发生了一次大灾难。古代希腊文明已經处于分崩离析的状态而代之出現的是一次間歇时期——最后从这里出现了新的西方文明。而对于这三种技术來說，它們的繼續性却始終沒有中斷过。

## (2) 向自决前进

技术发展史象地理扩张史一样，不能为我們提供測定文明生长的标准，但是技术发展却为我們透露了一种控制技术进步的原则，这个原则也許可以称之为不断簡單化的规律。装有复杂的“永恒的道路”的体积庞大而笨重的蒸汽机变成了精巧而方便的內燃机，开动起来可以达到同火车一样的速度，而轉移方向也非常灵活，象步行的人一样。无线电报代替了有线电报。代替古代中国

社会和古代埃及社会所使用的复杂得难以置信的文字的是简单而易学的拉丁字母。語言本身就有一种简单化的趋势，逐步放弃詞形变化而代之以使用輔助字，印欧語系的比較史研究就正好說明这种情况。梵文是这个語系的迄今仍然存在的最古的一种文字，这种文字一方面是詞形变化非常丰富，而一方面不变詞却貧乏到惊人的程度。现代英語是另一个极端，它差不多把所有的詞形变化全取消了，而大量发展了前置詞和輔助動詞。古典希腊文字是代表处在这两个极端中間的一种典型。在现代西方世界中，服装也是从伊麗莎白时代的那种复杂到了野蛮程度的服装簡化而来的。代替了托勒密体系的哥白尼天文学使用一种简单得多的几何学名詞，但是却用了一种同等完整的說法解释了天体的广泛得多的运行范围。

也許用简单化这种說法来形容这些改变是不准确的，或者至少也是不充分的。简单化这个名詞有些消极的意义，而且表示着取消和减少的意思，事实上发生的这些情况不是减少而是在实际效果上、在审美观念的滿足上，或是在理性掌握方面的提高。結果并不是損失而是受益；这种受益是一种简单化过程所产生的結果，因为在这个过程当中解放了那些本来被約束在过于繁复的物质媒介中的力量，使那些力量在一个更自由自在的媒介中發揮了更大的潛力。它的内容不仅包括用具設備的簡單化，还包括能量的轉移，或重心的轉移，从存在或行为的較低阶段轉移到了較高阶段。如果我們不用简单化这个名詞而用升华这个名詞，也許会把这个过程說得更妥貼些。

有一位现代人类学家曾經非常生动地描写了人类控制自然界的这种过程：

“我們现在正在离开地面，我們已經沒有了接触，我們的軌道越来越模糊了。燧石永远存在，銅和文明的寿命同样长，鉄的寿命有几世代，銅只能有一生。等到运动的时代已經过去以后，还有什么人能够在地图上标出伦敦到北京的空中航綫，或是在今天誰能够說得出拍发和收到的电訊在以太中的軌道是怎么一回事？但是爱栖奈的这一个小小的已經消失了的王国的边界还是作为一条防御綫，跨过东盎格里亚的南部边界，从干涸了的沼地到毀灭了的森林”。①

我們的描写証明我們所寻求的生长的标准是无法在对于外部环境的征服中发现的，不論这个外部环境是属于人类的还是属于自然界的；这个标准毋宁說是存在于重心在不同场所的不断轉移之中，在这些场所中挑战和应战的行为以不同的地位出现。在这些所謂不同的场所里，挑战并不是从外部来的，而是从内部涌现的，胜利的应战也不以克服外部的障碍或外部敌人这种形式出现，而是以内部的自行調剂或自决的形式出现。当我们观察某一个个人或某一个个别社会在一系列的挑战面前进行了一系列胜利的应战的时候，如果我们向自己提問，問这一种特殊的过程是不是就是生长的过程，我們就一定会这样回答：要看这一系列的情况出现时，它的行为是不是在上面說过的那些场所里，从这一个场所轉移到了另一个场所。

在一切企图从头到尾都絕對从外部环境来描写生长过程的历史著作里，这个真理就显得更为清楚了。我們且举两本著名的著作为例，每一本都是天才人物的作品：德莫兰的《論創造社会类型的道路》(Comment la Route crée le Type Social) 和威尔斯先生

---

① 赫尔德：《人类的上升》(Heard, Gerald: The Ascent of Humanity), 第277—278页。

的《世界史綱》。

德莫兰先生在他的序言里以非常坚定的口吻提出了他的环境理論：

“在这地球的表面上存在着品种极为不同的人口；是什么原因造成的这种不同呢？……人种如此不同的第一个和最有决定性的原因便是不同的人民所各自走过的道路。是道路，既創造了种族又創造了社会类型”。

这种挑衅似的宣言口吻誘使我們不得不讀完作者的这本著作，看看他的理論的全部面貌，其結果我們发现，在他描述原始社会生活的时候，他的理論都很好。在这些情况之下，社会的性质还能够大体上仅用外部环境的挑战应战說加以比較完全的解釋；但是，这些說法当然并不是說明生长的，因为这些社会现在都已經靜止不动了。德莫兰先生对于停滞不前的社会情况的解釋也是同样成功的。但是等到作者把他的公式应用在氏族村社的时候，讀者却开始有些不安了。在他論述迦太基和威尼斯的那一章里，我們肯定地觉得他好象遺漏了一些东西，至于遺漏了一些什么，倒也不大說得出。等到他打算用一种搬运行业通过意大利南部尖端的說法來解釋毕达哥拉斯哲学的时候，我們就很想笑。但是到了“高原的道路——阿尔巴尼亚型和希腊型”这一章的时候，簡直讓我們沒有办法看下去了。把阿尔巴尼亚人的野蛮社会和希腊的文明并列，仅仅因为他們在历史上的某一时期碰巧都来到了同一个地理上的地点！竟把我們所熟悉的古代希腊文明这种人类的伟大事业降低为巴尔干高原的一种副产品！在这一章不幸的著作里，这本书因为还原到荒謬而越說越糊涂了。一个文明如果发展到了古代希腊文明的那种高度，还打算完全用外部环境的挑战和应战說來加以解

释，那简直是可笑的事了。

威尔斯先生在不研究原始社会的历史而研究一些成熟的历史时，好象也失去了他的掌握能力。当他运用他的想象能力在重新組織地质时期里的遥远年代中的某些戏剧性的事件时，他的本领充分地表现出来。他所描繪的“这些小小的动物，这些远古的哺乳动物”如何在体积过大的爬虫类无法生存之后依然生存下来的故事，足可以同聖經里关于大卫和歌利亚的叙事詩相比美。当这些小小的动物变成了旧石器时代的猎人或是变成了欧亚游牧民族的时候，威尔斯先生象德莫兰先生一样，还能够滿足我們的要求。但是当他处理我們自己的西方社会，当他不得不評價那位特別发展了的动物格萊斯頓的时候，他就糟透了。他所以在这里失敗的緣故是因为他沒有在他的故事进展过程中，把他的精神宝庫从宏观世界轉移到微观世界来；而这一个失敗就标志着《世界史綱》这一部輝煌的智慧成就的限度。

威尔斯先生的失敗也許可以用莎士比亚在处理同一問題的成就来衡量一下。如果我們把莎士比亚所創造的伟大人物按着逐步上升、逐步升华的次序排列出来，如果我們时刻記住这位戏剧作家的技巧是使他的人物在动作中表现个性，那么我們就会发现当莎士比亚的这些人物从低級向高級发展的时候，他不断地轉移每一个戏里的英雄人物的活动场所，让微观世界在舞台上占有越来越多的地位，而宏观世界不断地后退。如果我們从亨利五世看到麦克佩斯和汉姆雷特，我們便可以証实这件事。亨利五世这个比較原始的人物所表现的差不多全是对于周围人类环境挑战的应战：同他的酒肉朋友以及同他父亲的关系，他在阿金庫尔的早晨用他的高度胆勇感染了他的战斗伙伴，他率直地向凱特公主求婚。如

果我們看麦克佩斯，我們发现行为的场所是改变的；因为麦克佩斯同瑪尔康或迈克特夫的关系，甚至同麦克佩斯夫人的关系，其重要性也都同麦克佩斯与他自己的关系相等。最后，再看看汉姆雷特，我們看到他的宏观世界差不多全消失了，一直到他同謀杀他父亲的凶手們的关系、同他的已經不感到恋情的莪菲莉霞以及同他的好友霍拉旭的关系都被吸收变成了他的内心冲突，在这位英雄人物自己的灵魂中起作用。在《汉姆雷特》里，行动的场所差不多完全从宏观世界轉移到了微观世界；在莎士比亚的这一部伟大的艺术杰作里，象埃斯庫罗斯的《普罗米修斯》或勃朗宁的戏剧独白一样，一个演員事实上独占了全部舞台，以便使这一个人物在內心里涌起的精神力量能有更大的活动范围。

我們把莎士比亚的这些人物按照精神生长的次序加以排列之后，就看出来这一种行动场所的轉移现象，这种现象在文明的历史里，也同样可以看得出来。在这里也是如此，当对于挑战的一系列应战积累成了生长过程的时候，我們就会发现，在这种生长过程向前发展时，运动的场所总是不断地从外部环境轉移到社会的內部来。

例如，我們已經知道，當我們西方社会的祖先胜利地击退了斯堪的納維亞人的进攻时，他們对于制胜这种人为环境所采取的一种办法，便是加强鍛炼封建制度的强大的軍事和社会工具。但是在西方历史的下一个阶段里，封建社会所制造的社会、經濟和政治上的阶级差异造成了某些輕重情况不同的紧张局面，其結果又造成了新社会的新挑战。西方基督教世界刚刚打退了北欧海盗，还在喘息未定就碰上了又一个艰巨的新任务，即建立起独立国家同它的个体市民之間关系的新制度，来代替封建的阶级关系的制度。

从这继续出现的两次挑战的事例中，可以清楚地看出活动的场所从外部转移到内部的现象。

在我们已经谈过的一些其他历史过程中，也有同样的趋势。例如，在古代希腊历史里，所有的早期挑战都是从外部环境中出现的：在希腊境内，高地蛮族的挑战和马尔萨斯式的挑战，希腊解决这些问题的办法就是向海外扩张，而其结果又产生了本地蛮族和敌对文明的挑战，这些挑战发展到了顶点时就出现了迦太基和波斯在公元前第五世纪的最初二十五年中的同时反攻。但是后来，从亚历山大渡过了赫勒斯滂开始，继而出现了罗马的一系列胜利的这四百年当中，这一个可怕的人为环境的挑战也被制胜了。多亏这些胜利，古代希腊社会这时才能够享有五百年或六百年的休养时间，在这时期里没有出现过什么严重的外部环境的挑战。但是这并不等于说，在这几百年中古代希腊社会完全没有受到什么挑战。相反地，我们已经知道，这几百年乃是一个走向衰落的时期；也就是说，它在这个时期遇到了许多挑战，而它在应战中并没有取得胜利。我们已经谈过这些是什么挑战，现在如果我们再来研究一下，我们就会发现它们全是在以前对于外部挑战所进行的胜利应战时所产生的内部挑战，就象我们以前对付北欧海盗的外部压力时所发展的封建制度现在反而变成了对于我们西方社会的挑战一样。

例如，波斯人和迦太基人的军事压力刺激了古代希腊社会铸造了两件强有力的自御武器，雅典的海军和叙拉古的僭主政治。到了第二代，这些措施在希腊的社会里产生了内部的轻重情况不同的紧张局面；这些又产生了雅典-伯罗奔尼撒战争和叙拉古的蛮族人民反对叙拉古及其希腊盟邦的行动；而这些动乱促成了古代希



希腊社会的第一次衰落。

在古代希腊历史的其后几章里，在亚历山大和西庇阿的远征里对外所使用的武力，不久就轉而对内展开了内战，来对付马其顿的“继业者”和敌对的罗马独裁者。同样地，古代希腊社会和古代叙利亚社会之間爭夺地中海西部的领导权的經濟竞争，在叙利亚失败以后的，在古代希腊社会的内部又再现为东方种植园的奴隶同在西西里的希腊移民或罗马奴隶主之間的破坏性更大的斗争。古代希腊文明和东方文明——古代叙利亚文明、古代埃及文明、古代巴比伦文明和古代印度文明——之間的文化冲突也同样地再现于古代希腊社会的内部，成为希腊灵魂或希腊化了的灵魂的内部危机：这个危机就是爱息斯崇拜、占星术、太阳神教、基督教以及許多其他混合宗教的出现。

他們不停地战争，东方和西方，  
在我胸里的激荡之中。<sup>①</sup>

在我们自己的西方社会历史中，至少到今天为止，我們也可以看出一种类似的倾向。在它較早的阶段里，它所遇到的最为突出的挑战全是人为环境的挑战，从阿拉伯人在西班牙的挑战和斯基泰人的挑战开始到奥斯曼人的挑战为止。在那以后我們近代西方的扩张事实上已經达到全世界的范围；同时，无论如何，这种扩张至少暂时使我們完全不必象在从前那样担心其他人类社会的挑战了。<sup>②</sup>

① 豪斯曼：《希罗普郡的孩子》(Housman, A. E. A Shropshire Lad)，第28章。

② 如果湯因比先生晚几年写这一段，他也许会在这一点上提出日本的挑战是例外的。

自从奥斯曼人第二次围攻維也納失敗以后，对于我們社会的唯一的真正起作用的外部挑战，就是布尔什維主义的挑战，自从列宁和他的伙伴們在公元 1917 年变成了俄罗斯帝国的主人以后，西方世界就面对着这个挑战。但是布尔什維主义对于我們西方文明的向前发展的威胁力量还没有怎样超出苏联的国界；同时，即使有一天俄罗斯共产党人真正实现了他們的希望，使共产主义传遍了全世界，共产主义在全世界范围内战胜了资本主义，那也不能說是一个外来文化的胜利，因为共产主义同伊斯兰教不一样，它本来就是西方文明的产物，它是对它所斗争的西方资本主义的一种反作用和一种批判。二十世紀的俄罗斯采用了这一种外来的西方学說作为他們的革命教义，不仅远不足以說明西方文化是处于困境，反而充分說明它的上升力量有多么强大。

布尔什維主义的性质有一种非常模糊不清的地方，这种模糊之处可以从列宁的一生事业中明显地看出来。他究竟是来完成还是来破坏彼得大帝的事业呢？把俄罗斯的首都从彼得的偏离中心的堡垒迁移到了内地的一个中心地区，列宁好象是把自己当作了彼得罗維奇教长、守旧派信徒和斯拉夫狂热者的继承者。我們很可能会有这样的感觉，认为这里是一位神圣俄罗斯的先知，体现着俄罗斯灵魂对西方文明的反作用。但是，当列宁向四方寻觅一种教义的时候，他借用了一位西方化了的德国犹太人卡尔·马克思的学說。事实是如此，马克思的学說几乎完全否定了西方社会的一切秩序，二十世紀的一位俄罗斯先知所能采用的学說再也没有比这个西方起源的学說更彻底否定西方社会的秩序了。在马克思的学說里，容易使一个俄罗斯人的革命思想接受的并不是其中的肯定部分而是其中的否定部分；这一事实就足以說明为什么在

1917年，俄罗斯的一个仍然属于外来性质的西方资本主义机构，会被一个同样是外来的反对西方资本主义的学说所推翻的缘故。这一种马克思主义的哲学在俄罗斯的气氛里所受到的改变也说明了这种情况，我们看见马克思主义在那里变成了东正教的一种感情上的和理性上的代替品，把马克思看成是摩西，把列宁当作救主，而把他们的全集当成是这个新建立的无神论的好战教会的圣经。但是当我们将我们的注意力从信仰转到工作的范围，检查一下列宁和他的继承人实际上为了俄罗斯人民做了些什么事的时候，这些现象却又变了些模样。

如果我们自问斯大林的五年计划有些什么重要意义，我们便只能回答说这是一种把农业、工业和运输业加以机械化的努力，要把一个农民的国家改变成一个工人的国家，把一个古老的俄罗斯改变成一个新的美国。换一句话说，这是后来的再一次的尝试西方化，它的规模之大、改造之狠、手段之无情，显得彼得大帝的丰功伟业也简直是微不足道了。俄罗斯现在的统治者正以魔鬼一般的精力在工作，以便在俄罗斯建立他们在世界上其他地方所反对的那种文明。无疑地，他们是在梦想创造一种新的社会，这个社会在物质装备上是美国，而在灵魂里是俄罗斯——这些政治家们自认是以唯物主义观点解释历史的信徒，而竟然会做这种奇怪的梦！根据马克思主义的原则，我们应该得到这样的结论，如果一个俄罗斯农民学会了过美国工人的生活，他一定也会象工人那样思想，有工人的感情和工人的欲望。我们看见今天在俄罗斯正在举行拔河，一头是列宁的理想，另一头是福特的办法，我们认为将来很可能是西方文明逐步战胜俄罗斯文明的怪论。

在甘地的一生事业里，也表现着同样令人难解的情况，他虽然

不情愿，可是他也促进了这个无处不在的西方化过程，他的情况更有諷刺性。这位印度的先知打算割断那些把印度糾纏在西方世界泥坑的綫团。他宣教說，“要用你們自己的印度人的双手紡織我們印度的棉花”。“你們不要用西方紡織机的产品做衣服；我命令你們，不要采取在印度的土地上建立西式的新的印度紡織机器的办法来消灭这些外国产品”。这些话是甘地的真正意旨，可是他的本国人却不接受这些說法。他們拿他当圣人一样崇敬，可是他們却只在他領導他們走西方化的道路的时候才跟着他走。因此，我們今天见到的是甘地在領導一个具有西式綱領的政治运动——把印度变成一个独立的議會制的主权国家——具备各种會議、选举办法、公开辯論、報紙和宣传工具等全套西方的政治机器。在这个运动里，这位先知的最有效的——虽然不是他的最有力的——支持者正是那些尽量反对他的真正使命的印度工业家，因为正是他們設法要在印度采用工业技术的办法。<sup>①</sup>

在西方文明战胜了它的物质环境以后，紧接着就出现了外部挑战变成了內部挑战的现象。所謂工业革命在技术方面的胜利，在經濟和社会方面产生了无数問題。这些問題非常复杂，大家也都很熟悉，在这里就不多讲了。我們现在可以回想一下在机器尚未出现以前的一般道路情况。在那一条古老的道路上拥挤着各种各样的有輪子的原始交通工具：推车、人力车、牛车、狗车、驛车是当时畜力曳引的杰作，偶尔有几部脚踏车象征着未来。由于道路上很拥挤，因此就发生了一些碰撞事件；但是誰也不大在意，因为受

---

① 丘吉尔先生在1942年9月10日在下院讲印度問題的时候，曾讲到这点，他的话受到印度民族主义者报纸的激烈攻击。——节录者

伤的人既不多，交通也很难得阻断。事实上，这些撞车事件都不严重。不可能很严重，因为车子都很慢，冲力也不大。在这种道路上的“交通问题”不是避免撞车，而是维持交通不受阻碍，当时的道路情况就是那样。因此，也用不到什么交通管理规则：不用警察指挥交通，也没有红绿灯。

现在再让我们看看今天的挤满了机械化交通工具的道路情况。在这种道路上，速度和载重的问题是解决了，重型的载货汽车象载物的大象似的前进，但比它快得多，还有赛跑的小汽车象蜜蜂或子弹一样轻巧地飞驰。在这种情况下，撞车的问题就变成了交通上最突出的问题。因此在今天的道路上，交通问题已经不是什么技术问题而是心理问题。从前的地理距离上的老挑战变成了今天的车辆驾驶员之间的人和人的关系上的新挑战，他们掌握了如何消灭距离的本领，却遇到了互相消灭的经常危险。

交通问题性质的这种改变既有重要的象征意义也有实际意义。它代表着我们西方人的社会生活在这个时代的两大主要社会力量——工业和民主——出现以后，在我们全部生活上所发生的普遍变化。因为我们后来的发明家们以惊人的进步速度控制了物质自然界的力量，组织了数以百万计的人类的统一行动，因此在我们今天的社会里，所有的事，无论是好事还是坏事，不做则已，一做起来都是有惊人“精力”的；这种情况就使一切行为的物质结果和执行者的道义责任比以前大得多、重得多。也许在每一个社会的每一个时代里，都有某些道义上的问题成为关系这个社会未来命运的挑战；但是不管怎样，在我们今天社会面前却是一种道义上的挑战，而不是一种物质上的挑战。

“在今天思想家们对于所谓机械进步的态度中，我们意识到一种改

变了的精神。在贊美之中掺杂着批評；怀疑代替了滿足；怀疑甚至变成了惊慌。在这里有一种迷惑不解和沮丧的感觉，就好象一个人在走了很长一段路之后忽然发现他走錯了。退回去已不可能；他該怎样再前进呢？如果他再往前走，或者再换个方向走，他的前途又怎样呢？如果一位应用机械方面的老专家现在怀着一种幻灭的心情站在一旁，看着他向来以无法控制的喜悦心情对待的那些发现和发明在面前一一出现，我們也許还可以原谅他。可是我們却不能不提出这样的問題：这一系列了不起的巨大成就究竟是往哪儿去呢？到底它的目的是什么？它对于全人类的前途可能会有哪些影响？”

这样一些动人的文字說明了我們心中都想說出来的一个問題；而說这話的人是有关权威的，因为說这話的人是英国科学促进协会的会长，他是在这个历史悠久的团体的第一百零一次年会的开幕式上說的。<sup>①</sup>这样一种新的工业和民主的巨大社会力量，是要使用在組織一个西方化世界的伟大建設工程里，把它建成为一个世界性的社会呢，还是要使用这种新的力量来毁灭我們自己？

在古代埃及的时候，它的統治者們也碰到过同样的問題，也許形式上要简单些。当古代埃及的先驅者战胜了第一次物质挑战，使尼罗河下游一带的河水、土壤和植物听从了人类的意旨，他們便遇到了这样一个問題，埃及的統治者和埃及人如何使用他們手上的而且听他們指揮的那样一个了不起的人力組織。这是一个道义上的挑战。他是要使用他所有的物力和人力去改善他的人民的生活嗎？他是要引导他們上进和前进，达到国王自己和他的那一小撮貴族所已經达到的生活水平嗎？他是要扮演埃斯庫罗斯戏剧里

---

① 尤英爵士(Ewing, Sir Alfred)的講話，見1932年9月1日《泰晤士報》上的报道。

的普罗米修斯这个角色呢，还是要扮演宙斯这个暴君的角色呢？他的結果我們是知道的。他建造了金字塔；那些金字塔使这些君王名垂不朽，但是他們的名声却不是不朽的神而是摧残压迫穷人的。他們的罪恶名声在民歌里传了下来，一直传到了希罗多德的不朽的历史篇章里，作为对于他們的錯誤选择的一种天惩，他們的这一个正在发展中的文明就在它的生长正旺、正在从外部挑战轉到内部挑战的时候，遭遇到了死亡的命运。我們今天的局面同这个很有点类似，工业的挑战正在从技术的范围轉移到了道义的范围，这个結果还不知道，因为我們还没有决定如何对这个新局面有所反应。

但是，我們却已經到了結束这一章討論的阶段了。我們的結論是：对于一系列挑战的某一系列胜利的应战，如果在这个过程当中，它的行动从外部的物质环境或人为环境轉移到了内部的人格或文明的生长，那么这一系列应战就可以被解释为生长现象。只要这个现象生长和不断地生长，那么外部力量的挑战和对于外部方面应战的必要性，就要逐漸减少它的重要性，而在它的内部，在它对它自己之間的挑战作用就越来越大。生长的意义是說，在生长中的人格或文明的趋势是逐漸变成它自己的环境、它自己的挑战者和它自己的行动场所。換一句話說，生长的衡量标准就是走向自决的进度；而走向自决的进度乃是描述“生命”走进它自己王国的那个奇迹的一种散文式的公式。

## 十一 生长的分析

### (1) 社会和个人

如果象我們上面所說的，自决是生长的标准，而且如果自决即是自行适应的話，我們就可以这样来分析它的过程，如果我們仔細观察它們逐步自行适应的办法，我們就可以知道文明生长的具体情况。在一般情况下，可以明显看出来的是一个在文明生长过程中的社会是通过了“它所属的也是属于它的”个人而自行适应的。我們可以采用这两种公式中的任何一种来公正地表明社会和个人的关系，虽然这两种公式是完全相反的；这样一种含糊的情形正好說明这两种公式都是不够的，因此，在我們进行新的研究以前，我們不得不先研究一下社会 and 个人的相互关系究竟是怎样的。

当然，这是社会学上的一个重大問題，对于这个問題有两个主要的答案。一个是說个人是一个能够独立存在而且也能够独立解释的实在，而社会仅仅是一个由无数个人組成的总体。另一个是說，社会才是实在；一个社会是一个完整的可以了解的整体，而个人仅仅是这个整体的一部分，脱离了这个整体，个人的存在是不可能的和不可設想的。我們可以証明这两种看法都是站不住的。

荷马所描写的賽克洛普斯族是想象中的以个人为一个独立单位的最典型的形象，柏拉图也曾为了同我們一样的目的引用过这几句話：



不識合群會議，  
不知制定法紀，  
身居山巔洞里，  
各自管束妻和兒，  
對同族素無情誼。<sup>①</sup>

很重要的一点是有这种孤立的生活方式的并不是普通人，事实上也从来没有人有过这种賽克洛普斯族的生活方式，因为人基本上是一种社会动物，至少社会生活乃是人类从类人进化到了人的一个先决条件，没有这一点，进化的形成根本是无法想象的。既然如此，那么，把人仅仅看成是社会整体的一个部分的那种看法又怎样呢？

“有一些社会，譬如象蜜蜂和蚂蚁，在这里虽然在一切成员之間并没有物质上繼續的关系，但是全体成員却都是为了整体工作，不是为了自己，如果它們有誰离开了社会上的其余成員，它就只有死亡。

“有一种由珊瑚或水螅組成的群体，其中的每一个动物如果分开来看完全是一个个体，可是每一个生命体却完全有机地联接在一起，同其余的部分无法分开。……在这种情况下，个体又在什么地方呢？

“这时候組織学就出现了，組織学說明大部分动物——包括我們个体的主要形式，人类在內，都是由許多单位(所謂細胞)組成的。其中一部分有相当大的独立性；可是不久我們就发现了它們同整体的关系在很大的程度上同珊瑚水螅的个体和群体，或水母的个体和整体的关系相同。这个結論后来又得到了新的补充，因為我們还发现有許多自由自在的动物，原生动物，它們虽然是极简单的动物，但是除了它們的隔离

① 柏拉图在《法律篇》第2卷640 B中所引的荷馬的《奥德賽》第9卷，第2节，第112—115行。

而独立的生活而外，它們在主要的部分却都同組成人体的細胞单位相同……。

“从某一种意义來說……整个的有机体世界組成了一个伟大的个体，不錯，它們的关系是有点模糊的，而且协作的情况并不好，可是还是一个由彼此互相依賴的部分組成的一个无法分开的整体：如果有什么意外事件毁灭了一切的綠色植物或微生物的話，那么生命界的其余部分都将不能生存。”①

对于有机自然界的这种看法，对于人类是否也适用呢？一个人类的个体是不是完全缺少賽克洛普斯族的独立性，因此他在实际生活中仅仅是社会里的一个細胞，或是，再广泛一点說，他仅仅是一个“整个有机体世界”所組成的更大的“单一的伟大个体”里的一一个小細胞呢？在霍布斯所著《利維坦》一书的那一幅著名的封面画里，人类社会被描繪成一个由許許多多阿那克薩哥拉的相同的部分(homoeomeriae)——即个体的人——組成的一种有机体，好象是社会契約能够产生一种把賽克洛普斯族降格为細胞的魔力似的。十九世紀的斯宾塞和二十世紀的斯宾格勒都曾經严肃认真地把人类社会描繪为社会有机体。这里仅仅引用斯宾格勒的一段話：

“一个文明(Kultur)的誕生是在这样的時候，有一个强大有力的灵魂从一种永远处于幼年〔不成熟的〕人类的原始精神状态中醒来了；而且解放了自己：从混沌当中出现了形状，从无限和靜止当中产生了有限和变幻的存在。这个灵魂在一片有具体界限的土壤上开花，它生在那里象一株植物一样。相反地，如果这个灵魂在人民、語言、教义、艺术、国

---

① 赫胥黎：《动物界的个体》(Huxley, J. S.: The Individual in the Animal Kingdom)，第36—38页及第125页。

家和科学这些形式上,充分实现了它的最大可能性,并且因此而重归于它所自来的原始精神状态,那么这个文明就进入死亡”。<sup>①</sup>

关于在这一段文章里面所述說的理論,有一个英国作家在斯宾格勒的这部书出版的那年說过一段話,正好可以作为对它的有力評論来看。

“一次又一次地,社会理論家不去发现和坚决使用一套适合于他們专题的方法和名詞,而却打算使用另一种理論或科学的术语来表述社会的事实和价值。他們由自然科学类推,把社会当作机械結構来分析和解释,他們由生物学类推,坚决地把社会当作一种有机体来看待,他們由心理科学或哲学类推,坚决把它当作一个人来看待,有时候他們又由宗教类推,差不多把社会同上帝混同了”。<sup>②</sup>

生物学和心理学上的类推,如果指的是原始社会或是停滞的文明,那种害处也許还不小,也許还不会引起多少誤会,如果来表明一个在生长中的文明同它的个体成員之間的关系时,那么它們就显然不合适了。借用类推的傾向仅仅說明了我們在前面已經提到过的那些喜爱故弄玄虛的历史学家們的思想缺陷:喜欢把群体或組織人格化并且好为它們定个名字的那种傾向——“不列顛”、“法兰西”、“教会”、“新聞界”、“赛马场”等等——而把这些抽象的名字都当作人来看待。这种情况充分說明,把一个社会看成是一种人或是一种有机体,絕對无法使我們了解社会同它的个体成員之間的关系的真象。

那么又用什么正确方法来說明人类社会和人的个体之間的关

---

① 斯宾格勒:《西方的沒落》(Spengler, O.: Der Untergang des Abendlandes),第1卷,第15—23版,第153页。

② 柯尔:《社会理論》(Cole, G. D. H.: Social Theory),第13页。

系呢？这个真理看起来好象是这样。一个人类社会本身就是人和人之间关系的一个体系，人不仅仅是个体而且也是一种社会动物，因为他如果和其余的人彼此之间没有关系，他就完全无法生存。而一个社会，我们可以说，社会是人和人之间关系的产物，而他们的这种关系的产生是由于他们个人活动范围的一致。这种一致把许多个体范围结成了一个共同范围，而这种共同范围就是我们所说的社会。

如果这个定义能够站得住，那么从这里便产生了一个重要的虽然也是很显然的推论。社会是一个“行为的场所”，但是一切行为的泉源却是组成这个社会的个人。柏格森曾经强有力地说出了这个真理：

“我们不相信历史中的‘潜意识’〔因素〕：‘那种思想上的伟大暗流’，关于这个问题谈论得很多，但是这种暗流仅仅在无数的人群被他们当中的某一个人或某几个人带动了以后，才会流的。……用不着说〔社会进步〕之所以渐渐出现是由于这个社会处在它历史上的某一时期的精神状态的原因。当一个社会下了决心要做一次试验的时候，它可以说是真正地向前跃进了一大步；这就是说一个社会一定要容许它自己被说服，或是至少容许它自己受震动；而这种震动永远是来自某个个人的。”<sup>①</sup>

这些发动了他们“所属的”社会走上生长过程的个人，并不是普通的人。他们能够创造别人眼里的奇迹，因为不是在比喻的意义上而是在真正的意义上，他们是超人。

“自然赋予人类一种具有道德的模様，没有这个，人类就不能成为

---

① 柏格森：《道德和宗教的两个来源》（Bergson, H.: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*），第333页和第373页。

一种社会动物，自然完成了这件工作就可以說是已經为人类做了最大的努力了。但是，有些天才却曾把人类的智慧界限大加开拓，……同时也有过某些具有特殊条件的人，觉得他們的灵魂同一切人的灵魂都有一种联系，这些人不能自囿于他們那一群人的范围之内，也不能受自然所确立的〔有限的〕固定性的限制，他們以一种爱的力量使他們自己面对人类全体。这种灵魂的每一次出现都好像是創造了一个包括了一个完整的人的新品种。”<sup>①</sup>

这些少见的超人的灵魂是一种新的特殊的性格，他們打破了原始人类社会生活的恶性周期，重新开始了創造性的工作，只有这种灵魂才是人格。只有通过人格的内部发展，个别的人才能够在行为的场所的范围外进行那些創造性的行为，进一步造成人类社会的生长。根据柏格森的看法，只有神秘家才是最卓越的超人的創造者，他能在神秘經驗的最高涨的刹那間发现創造性行为的本质。现在我們用他自己的話来繼續进行分析：

“伟大的神秘家的灵魂并不在〔神秘的〕狂想中停止下来，好象路途已到終点那样。狂想的确可以說是一种憩息状态，但是这种状态却是象机车停在车站上的憩息那样，充满了蒸汽的压力，它的运动是在停止不前的喘动中，等待一个新的向前跃进的时机。……伟大的神秘家感觉到真理流进他的躯体就象从它的泉源流来一种行动的力一样。……他的欲望就是想在上帝的帮助之下完成人类的創造。……神秘家的方向就是生命力的方向。这个生命力的本身的全部都同那些特殊的人类相交通，他們的欲望就是要在今后全人类的身上打下烙印，而且通过一种他們感觉得到的矛盾，把一种本来基本上是被創造出来的事物，轉变成为

① 柏格森：《道德和宗教的两个来源》（Bergson, H.: Les Deux Sources de la Morale et de la Religion），第96页。

创造性的努力；从一种在定义上是静止的事物中制造出运动来。”<sup>①</sup>

这种矛盾是变动着的社会关系中的一个“谜”，它发生在具有神秘灵感的人格出现以后的人类之间的关系当中。这种创造性的人格被迫改造其余人类，根据他自己的形象把他们改造成为象他自己一样的创造者。在神秘家的微观世界中所发生的创造性的变化需要在宏观世界中再发生适应性的改变，然后才能够变为完整或巩固；但是假定这种改变了形状的人格的宏观世界也是他的没有改变形状的同类人的宏观世界；而他根据他自己内心的改变来改变宏观世界以便使它和他自己协调起来的这种努力，一定会遭到他们的惰性的抗拒；他们的自然趋势一定是保留他们的宏观世界，使它适合于他们原来的面貌。

这种社会形势便提出了一个难题。如果这个创造性的天才不能够在他的周围环境中实现他自己已达到的那种改变，那么他的创造性便会陷害他自己的生命。他会让他自己同他的行为的场所脱节；然后在丧失了行动的能力以后，就会失去了生命的意志力——即使他从前的伙伴并不一定要他的性命，象群居的动物或昆虫的稳定的社会生活中，蜂群和兽群对待它们当中的违反常态的成员那样。在另一方面，如果我们的这位天才成功了，他战胜了他从前伙伴的惰性或是积极的敌意，而且根据他自己的已经改变了的形象胜利地改变了他的社会环境，把它变成了一个同他自己协调的新秩序，如果这样，他就因此让那些平凡的男女无法再生活

---

① 柏格森：《道德和宗教的两个来源》（Bergson, H.: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*），第246—251页。读者可以注意，柏格森的历史哲学观和卡莱尔多么接近。——节录者

下去,除非他們也能够改变自己,适应那种被这位胜利的天才之大师式的創造意志所强加在他們身上的新的社会环境。

在福音书里有一段話,据說是耶穌說的,它的含意就是指这个問題:

“你們不要认为,我来是叫地上太平。我来,并不是叫地上太平,而是叫地上动刀兵。因为我来,是叫人同父亲生疏,叫女儿同母亲生疏,叫媳妇同婆婆生疏。人的仇敌,就是他自己家里的人。”<sup>①</sup>

如果天才突然出现,它的影响扰乱了社会平衡,又怎样才能够恢复社会的平衡呢?

最简单的解决办法应该这样,一致的突然出现——在力量 and 方向上一致——应该由社会的每一个成员个别而独立地进行。在这种情况下,生长就不夹有勉强或紧张的痕迹。但是,用不着說,对于創造性的天才所发出的号召事实上是不会有百分之百的反应的。当然,在历史里充满了这样的事实,当一种思想,不管是宗教的还是科学的,在“大气中酝酿的时候”,它常常会独立而几乎同时地在好几个受有灵感的人们心中成形。但是即使在最令人惊异的情况下,这种独立而同时受有灵感的人数也不会超过一位数字,而在另一方面数以千計或百万計的人类則对于这种号召是毫无反应的。事实真象好象是任何一个創造性行为的內在的优良品质和个性的作用,从来都沒有超出一个微不足道的范围,因为在事实上存在着一种一致的总趋势,在这种总趋势中每一个个人都是个有力的創造者,这些个人都生活在一种同样的气氛中;这样一

---

① 《马太福音》(Mathew),第10章,第34—36节;參看《路加福音》(Luke),第12章,第51—53节。

来，一个創造者，当他开始出现的时候，他总是发现自己处于一种麻木不仁的毫无創造性的大量群众的压倒优势之下，即使他的运气很好，能够享有几个同情的伙伴，但是这种局面还是不能改变的。所有的社会性的創造行为，都是个别的創造者的工作，或至多也不过是少数創造者的工作；而且在每一次繼續不断的前进中，社会上的絕大多数成員都是被抛在后面的。如果我們看一看，在今天世界上还存在着几个伟大的宗教組織的情况，如基督教、伊斯兰教、印度教，我們就会发现在它們的信徒当中很大一部分，虽然在口头上非常贊美他們所信仰的教义，說它們多么高超，而在他們的心理状态中，至少就有关宗教的方面來說，他們信仰的实际同最简单的偶像崇拜却没有多大差別。在我們晚近物质文明的成就方面，情况也是这样。我們西方的科学知識和使它們发生作用的技术，现在处于一种奥秘到了危险的程度。民主和工业这两种伟大的新的社会力量是由少数創造者創始的，而絕大多数的人們在事实上仍旧留处在这些伟大的新社会力出现以前的那种思想和道德水平上。事实上，在今天的西方为什么会出现危机的緣故，正是因为西方社会里的絕大部分人，都还没有受到西方文明的影响。

文明的生长是由于个人或少数人的創造这一事实自然造成了另一件事实，就是那些沒有創造性的多数人一定会落在后面，除非先驅者們能够想出一些办法来在他們的急速前进中把这些进行緩慢的后备部队一同帶动前进。这样一种情况便需要我們对于我們所研究的文明社会和原始社会之間的差別下一个定义。在本书的前面一章里，我們曾发现原始社会一直是处于靜止状态中，而文明社会——除了停滯发展的社会而外——却一直在有力的运动中。我們现在應該指出在生长中的文明社会和靜止的原始社会之間的



差別是在于它們的社会是否具有有力的运动这一点，而这个有力的运动却是由于有了有創造性的个人的人格；同时我們还应该指出，这些有創造性的人物，如以数量計算，至多不超过一个小小的数目。在每一个生长中的文明社会里，其中絕大部分成員个人都是处于一种停滞不前的无声无聞的状态中，象靜止的原始社会中的成員一样。除此而外，在一个生长中的文明社会成員中的絕大部分，除了被强加了一些教育而外，也都在感情上同原始人类毫无二致。我們在这里就发现了人性永远不变的真理。那些超等人格、天才、神秘家或超人們——不管你們怎样称呼他們——都不过是一大块由普通人組成的面团里的酵母而已。

我們现在必須研究一下，那些具有动力的人物在他們自己的良心里冲破了白哲特所說的“习惯的堡垒”之后，如何巩固他們个人的胜利，并冲破他們社会环境中的“习惯的堡垒”，使它不致于变成社会性的失敗。为了解决这个問題，

“便需要有双重努力：一方面有一些人做出了一种新发明，而另一方面要有其余所有的人加以采用而且加以适应。一个社会只有在同时出现了这些創始性的行为和愿意接受的态度时，这个社会才能是一个文明社会。事实上，第二个条件比第一个更难做到。沒有文明化的社会之所以不能文明化的原因主要是由于它們缺少了一种不可缺少的因素，而这种因素大概并不是那个超人的人格（因为没有理由相信自然会不在許多地点和許多時間放下一批这样有福气的非常人物）。它所缺少的主要因素很可能是因为这样一种个人沒有机会表现他們的优越性，而其余人等也沒有准备追随他們的領導。”<sup>①</sup>

---

① 柏格森：《道德和宗教的两个来源》（Bergson, H.: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*），第181页。

如何解决这个使那些沒有创造性的多数跟随那些有创造性的少数的問題，好象有两种办法，一个是实际的，另外一个則是理想的。

“一个办法是用訓練……另一个办法是用神秘感化。……第一种办法是不断地灌输一种无个人关系的习惯的道德培养；第二种办法則誘使一个人去模仿別人，甚至达到精神上的結合，使它們或多或少的完全一致。”①

从灵魂到灵魂的直接接触引起创造性的精神活动无疑是最理想的途径，但是完全依靠这种办法却是无法实现的空想。如果把那些沒有创造性的一般人提高到富有创造性的拓荒者的水平，如果想在整个社会的规模上解决这个問題，那么不利用人类的简单模仿的本能是不可能的——这是人性中的一种較低級的活动，其中訓練多于启发。

为了解决我們眼前的这个問題，模仿是必要的，因为不管怎样，模仿还是原始人类的一种普通的本能。我們已經談到过②，在原始社会和文明社会里，模仿都是社会生活里的一种普遍特征，但是它在这两种社会里发生作用的方式却不相同。在靜止的原始社会里，模仿的对象是当时活着的老一辈的人和已經死了的祖先，因为他們代表着“习惯的堡垒”，而在文明仍在生长的社会里，模仿的对象却是那些打破了常规的富有创造性的人物。本能虽然一样，但是模仿的方向却相反。

把原始社会的这一种訓練办法加以改进，变成了这种被动的

---

① 柏格森.《道德和宗教的两个来源》(Bergson, H., *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*), 第98—99页。

② 参见第60页。

而且几乎是机械一般的“向左轉向右轉”的模仿习惯，是不是真正能够有效地代替那种“真正的思想交通和真正亲密的人和人之間的交往”呢？根据柏拉图的說法，这种交往乃是哲学从一个人传播給另一个人的唯一有效方法。对于这个問題我只能做这样的回答，就是說广大的人群的惰性在事实上从来没有仅仅依靠采用柏拉图的办法加以克服过；而且，为了拖着那些懶惰的多数人在积极的少数人們后面跟上去，那么在个人和个人之間的直接启发这种理想方法以外，一定还要补充大规模的社会訓練的实际办法——这是原始人类所习惯的一种活动，现在可以在新的領袖出现、发出了新的前进命令的时候，为新的社会进步服务。

模仿的結果也許可以使一个人取得社会“财产”——能力、感情或思想——取得这些的人們本来是没有这些的，而且如果他們沒有遇見具有这些“财产”的人而加以模仿的話，他們也永远不会取得这些。事实上这是一条捷径；在本书的后面一章里，我們會討論到，这种捷径虽然是在达到目的的路途中的一条不可避免的道路，但是它也是一条值得怀疑的办法，因为它会使一个生长中的文明发生解体的危险。这个問題，到后面再討論。

## （2）退隱和复出：个人

在上面一章里我們研究了創造性的人物所采取的道路，他們所走的神秘化的途径乃是他們精神上的最高水平。我們发现他們首先是离开了行为进入了狂想的境界，然后又从狂想的境界中走出来，达到了一种新的和更高的行为水平。我們的这种說法，是用一个人的精神状态中的經驗来描写創造性的活动的。如果用来說明他和他所属社会的外部关系，对于这两种活动我們可以称之为

为退隐和复出。退隐可以使这个人物充分认识到他自己内部所有的力量，如果他不能够暂时摆脱他的社会劳苦和障碍，他的这些力量就不能觉醒。这种退隐可能是他的自愿的行为也可能是被他所无法控制的环境逼成的；但是不管怎样，这种退隐都是一种机会，也许还是一种必要的条件，促成这个隐士(anchorite)的变容；“anchorite”这个字的希腊原意本来是指“分裂”的意思；但是在孤独中的变容是没有目的的，也是没有意义的，除非在他后来重新出现于他所自来的社会环境里的时候，他变成了一个改变了的人物：人，这种社会动物不可能永远脱离他所生长的自然环境，如果他脱离了人性，他就会象亚里士多德所说的那样，“或是变成了禽兽，或是变成了神”。复出是整个运动的实质，也是它的最目的。

在古代叙利亚神话里，摩西一个人登上西乃山顶的故事就充分说明了这个道理。摩西登山是因为耶和华的召唤去同耶和华交通；这个召唤是对摩西一个人发出的，至于其余的犹太人都被嘱咐离得远远的。但是耶和华把摩西召到山上去的全部目的就是为了把他再派下去，作为一种新法的使者，把这个新法传给其余所有的人民，因为他们自己不能上去，也无法自己接受这个神意。

“摩西到神那里，耶和华从山上呼唤他说，‘你要这样告诉雅各家里的人，并晓谕以色列人……’

“耶和华在西乃山同摩西说完了话，就把两块法版交给他，这是神用手指头写的……”<sup>①</sup>

在公元十四世纪时阿拉伯的哲学家伊本·哈尔敦所传播的预言似的经验和使命里；也同样地强调了复出的重要意义：

---

① 《出埃及记》(Exodus)，第19章，第3节；第31章，第18节。

“在人类的灵魂里有一种内在的趋势，撇开他的人性而取得一种天使性，在某一种极短暂的刹那間成为实际上的天使——这一刹那的来去不过是一眨眼間的事。当他从天使的世界中接受了要他传播給其余人类的~~消息~~以后，他的灵魂立刻又恢复了人性”。<sup>①</sup>

关于伊斯兰教的预言教义的这一种哲学上的解释，让我们想起了古代希腊哲学中的那一段有名的話：柏拉图的关于山洞的譬喻。柏拉图在这一段話里把人类的一般生活比作是山洞里的囚徒；这些囚徒站在那里背向着光明，看着在他背后进行的实际活动把影子投在他的面前。这些囚徒认为他們所看见的影子就是真正的现实，因为他們只能够看见这些。然后柏拉图又想象有一个囚徒突然获得了自由，他轉过身去，面对了光明，而且还走入了自由的空間。这个获得了自由的囚徒在他的眼睛看到了现实以后的第一个結果是感到目光眩耀和心慌意乱。但是不会很久；因为他本来有视觉的本能，渐渐地他就掌握了世界的真象。然后他又被送回到山洞里去；这时候对于黑暗他又会和初见阳光时一样地感到迷乱。他本来会后悔见到光明的，现在他又会后悔重归于黑暗，同时他现在的理由是更充分的；因为在他重新回到他的从前伙伴当中来的时候，由于別人沒有见到过光明，因此他现在反而要受到敌意的对待。

“一定会有对他不利的嘲笑，一定会有人说他跑出去一次的唯一收获就是反而把他的眼睛毀了。教訓就是往上爬没有一点好处，只有傻子才那样干；‘而且如果有人吃饱了飯沒有事干，专门鼓动别人自由活动、往上爬，如果我們能够逮住他，我們一定会杀了他’。”

談到这一点，讀者們也許会想到勃朗宁描写拉撒路的狂想的

---

① 伊本·哈尔頓：《序》(Muqaddamāt)，斯兰的法文譯本，第2卷，第437页。

那首诗。根据他的想象，拉撒路在死后四天又活了，又回到“山洞”，这时候他应该是同他在生前很不相同的一个人，然后他又在一个名叫卡尔喜希的阿拉伯游方医生的信札里，描写了这个伯大尼的拉撒路的老年情况，这时候他已经在复活以后又活了四十年。这个卡尔喜希定期地向公司的经理写报告。根据卡尔喜希的报告，伯大尼村子里的人们没有办法叫可怜的拉撒路变成个什么有用的材料；他在后来仅仅变成了这个村庄里的一种无足轻重的混饭吃的人。卡尔喜希听了拉撒路的故事，也不大肯相信。

勃朗宁的拉撒路虽然“复出”了，可是并没有什么了不起的影响；他既没有成为先知，也没有成为殉道者，只是接受了这个复出的柏拉图式的哲学家的无足轻重的命运，没有人管他可是也没有人理睬他。柏拉图本人就描写过这种无声无闻的复出的人所受到的苦难，但是他如此无情地把这种苦难加在他所特选的哲学家们身上却是有点令人惊异的。但是如果根据柏拉图的体系，这些特选的人的必要条件是要有哲学的話，那么他们应该不再以成为哲学家为限也是同等必要的。他们得到启示的目的和意义是为了使他们成为哲学家-帝王。柏拉图为他们指出的道路无疑是同基督徒里的神秘派所走的道路相同的。

道路虽然相同，但是古代希腊灵魂和基督教灵魂所经过的途径却是不同的。柏拉图认为一个获释了的得到了启示的哲学家的个人志趣以及个人欲望，应当同其余广大群众的志趣是相对立的，因为他们仍然是“……坐在黑暗和死的阴影中，被困苦和铁链捆锁着。”<sup>①</sup> 根据柏拉图的说法，不论囚徒们的志趣是什么，哲学家如果

---

<sup>①</sup> 《诗篇》(Psalm)，第107篇，第10节。

想满足人类的需要就必需牺牲他自己的快乐和他自己的理想。因为只要他得到了启示，哲学家本人就最好留在山洞外面的阳光里，永远快乐地生活下去。在古代希腊的哲学里，这的确是一个基本的信条，就是认为最好的生活乃是沉思当中的生活——“沉思”这个希腊字后来变成了英文的“理论”这个字，它同“实践”是相对的。毕达哥拉斯认为沉思的生活比行动的生活更高一级，在古代希腊哲学传统里，一直到古代希腊社会解体的最后一个时期的新柏拉图派为止，都全部贯穿着这一教义。柏拉图好象乐于相信他的哲学家们会同意参预世界上的俗事，仅仅为了他们的责任感，可是事实上他们却不是这样；他们的拒绝也许可以部分地解释为什么在柏拉图以前的那个世代里，古代希腊文明所发生的解体永远没有复原的问题。古代希腊哲学家为什么“坚决拒绝”的理由也是很清楚的。他们在道义上的局限性是信仰中的错误的结果。他们相信他们所走的长途精神冒险的最后全部表现是忘形而不是复出，因此在他们从忘形到复出的痛苦过程中，只看见了责任祭坛上的牺牲而没有看见其他；但是事实上他们所承当的行为的目的和最高峰正是从忘形到复出的过程本身。他们的神秘经验缺少真正的基督教的爱，而这种爱乃是刺激基督教的神秘家从与神交通的高处直接转移到在精神上和物质上未曾得救的忙忙碌碌的人世。

这一种退隐和复出的行为并不是仅仅限于人和其同类的关系方面的人类生活上的特别现象。它也是人类生活上的一种普遍特征，这种特征也表现在植物生活里，当人类有了农业，密切注意了农业现象以后，人类就注意了这件事——这种现象引使人类的想象力在表示人类的希望和恐惧的时候使用了农业上的术语。谷类在一年当中的退隐和复出现象在宗教仪式和神话里就被转借为神

人同形同性論的名詞，例如一个哥烈或普西芬尼被强奸和得救，或一个狄俄尼索斯、阿多尼斯、奥西里斯或任何一个当地流行的五谷神或收获神的死亡和复活，所有关于他們的祭祀仪式和神話，虽然名称不同，但是悲剧的内容主题却相同，这些故事的流传和农业的范围一样广。

同样地，人类的想象能力在植物生活的退隐和复出现象里也找到了人类生活的寓言，同时他們还使用了这种譬喻的术语和死亡問題作斗争；这个問題在生长中的文明社会里，当更高一级的人物脱离其余广大人群的时候，就开始使人类的思想感到苦恼。

“或有人問，死人怎样复活？带着甚么身体来呢？无知的人哪，你所种的，若不死就不能生；并且你所种的，不是那将来的形体，不过是子粒，即如麦子，或是别样的谷；但神随自己的意思，給他一个形体，并叫各等子粒各有自己的形体。……

“死人复活也是这样。所种的必是朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是軟弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。……經上也是这样記着說：‘最先的人亚当，成了有灵的活人’；末后的亚当，成了叫人活的灵。……第一个人出于地，乃屬土；第二个人是出于天。”①

在保罗写给哥林多人的这第一批信札里，陆續提出了四种思想，而且一个比一个更有力量。第一种思想是說当谷类秋天退隐以后重新在春天复出的时候，我們所见到的是一种复活的现象。第二种思想是說谷类的复活乃是死去的人类的复活的預兆：这种教义早就由古代希腊神秘祭神仪礼派传播过，现在又加以肯定。第三种思想是說人类的复活是可能的，而且是可以想象的，因为他們

---

① 《哥林多前书》(1 Corinthians)，第15章，第35—38、42—45、47节。



的本性在他们的死亡和复活之间的那个时期里，由于上帝的行为会发生一种变化。死人发生这变化的预兆表现在种子变成花和结成果子的现象上。在人性里的这一种改变乃是朝着更大的坚忍、美、力量和精神力量的方向改变。第四种思想是最后一种思想，也是思想的最大精华。在第一种人和第二种人的概念中，死亡的问题已经被忘却了，个人生命的复活问题也暂时被超越了。在第二种人出现时，他是天上的主宰保罗大声赞美的一种新的人类的诞生，他的全部精华现在都荟萃在一个人的身上，神的助手的使命就是要使其余全部人类都上升到超人的境界，而他的方法就是用他从上帝那里得来的启示来启示他的同类。

这样，这一个退隐和变容引导到荣耀和富有权力的复出的主题，可以表现在神秘主义的精神经验里，表现在植物界的物质生活里，也可以表现在人类的死亡和不朽的转变里，以及表现在从低等生物中创造出更高一级生物里。这显然是一个属于宇宙范围的主题；它为神话的最初形象提供了一个内容，它同时也是了解和表达普遍真理的一种直觉形式。

这个主题的另一神話式的说法乃是关于弃婴的故事。一个帝王家里的嫡出婴儿在襁褓时期被遗弃了——有时是被他自己的父亲或祖父遗弃的，因为他们做了一个梦或是听到了一个神諭說这个孩子将来要推翻他（如俄狄浦斯和伯尔修斯的故事）；有时是被一个暴君遗弃的（如罗慕路斯的故事），因为他篡夺了这个婴儿父亲的王位，免得将来孩子长大了要来复仇；也有时是被朋友们遗弃的（如伊阿宋、俄瑞斯忒斯、宙斯、荷拉斯、摩西和居鲁士的故事），因为他们想拯救这个孩子的生命，不让他遭到坏蛋的阴谋杀害。到了这些故事的第二段里，这些弃儿都由于出现了奇迹而保全了生

命,然后到第三段也是最后一段里,这些命运不凡的孩子都长大成人,而且还由于艰难生活的经历锻炼成了英雄性格,最后既有权力又有光荣地重得了他的王国。

在耶稣的故事里,这种退隐和复出的主题不断出现。耶稣本是一个帝王家里的婴儿——是大卫的一枝幼苗或上帝自己的儿子——他在婴儿时期被抛弃了。他是从天上下降的,出生在地上;他诞生在大卫自己的伯利恒城,但是由于在旅舍里没有地方,只能降生在马棚里,象摩西生在船舱里或伯尔修斯生在橱里一样。耶稣在马棚里受到了动物的友好守卫,象罗慕路斯受到了狼的哺乳和居鲁士受到猎犬的保护一样;他也受到了牧羊人们的照看,而且受到一个出身低贱的义父的抚养,象罗慕路斯、居鲁士及俄狄浦斯一样。然后他又被偷偷地送到了埃及,才逃脱了希律王的杀害阴谋,象摩西躲藏在葦丛里才避免了法老的杀害、伊阿宋被藏在珀利翁山中使珀利阿斯王无法捉住他才逃了性命的情况一样。然后,到了故事的结尾时,耶稣也象其他英雄的凯旋一样,重新出现占领了他的王国。他走进了犹太王国,当他骑驴走进耶路撒冷的时候,他被成千成万的人群欢呼为大卫的儿子。他在升天的时候,他进入了天国。

耶稣故事的以上各点同一般的弃婴故事的情节相符合,但是在福音书里,退隐和复出的主题也还以其他形式出现。在耶稣的神性逐步显露的过程中,在每一个继续出现的精神经验里都有这种现象。当耶稣在约翰的手里接受洗礼,他觉察到了他自己的使命的时候,他就退隐到荒野里去,在那里住了四十天;然后在他经历了旷野的考验复出的时候,他的精神力量非常旺盛。后来,当耶稣知道了他的使命将要引使他走向死亡的时候,他又退隐了,“暗

暗地上了高山”，在那里变了形象，然后重新出现决定受死。后来又有一次，当他像平常人一样被釘死在十字架上以后，他首先下降到了坟墓里以便在复活中重新上升到永生。最后，在他升天的时候，他从地上退隱到天上，以便“在榮耀之中重来裁判生人和死人：他的王國将无止无休。”

在耶穌故事里的这許多不断出現的退隱和复出的主题并不是在这里才有的。退隱到荒野的故事在摩西的身上变成了逃到米甸；暗暗地上了高山变了形容变成了摩西在西乃山頂的变了形容；一个神的死亡和复活在古代希腊的神秘祭神仪礼中早就有过；至于說最后出现一个了不起的人物在灾祸把现在的人类世界宣告結束的时候出现并成为一切的主宰的故事，則在祇教的神話里也已經有了一个救主，在犹太人的神話里則有弥賽亞(救主)和基督这些人物。但是在基督教的神話里有一件事却好象是沒有先例的；这里的說法是认为将来会有一个救主或弥賽亞出现，他是作为一个曾經生活在地上的人又回到了地上。属于漫长过去的弃嬰神話和属于漫长现在的农业祭祀就在直觉的一瞬間变成了人类在历史性的斗争中所追求的最終目的。退隱和复出的主题在这种第二次降临的思想中实现了它的最深刻的精神意义。

基督教的这种第二次降临的思想一定显然是某一个时间和空間的特殊挑战的应战，如果有什么批評家竟会誤认为一切事物除了起源之外都沒有什么重要意义的話，他一定会低估这种基督教义的价值，认为它是来源于一种失望情緒：这是原始基督教社会的失望，因为他们发现他們的救主来过了而且又走了，沒有产生什么預期的結果。他被处死了，而且据他們所知道的，他的死使他的信徒失去了希望。如果他們还有勇气繼續救主的使命，他們就必須

把救主一生中的失敗成份除掉，把他的事業從過去推向未來；他們必須宣稱他還要再來，而且還要充滿了權力和榮耀。

一點不錯，這一種再臨的教義也被其他處於同樣失望或心情沮喪狀態中的社會採用過。例如，被征服了的布立吞人就會利用亞瑟王再臨的神話來安慰他們自己，以改變歷史上的亞瑟王失敗的事實，而且企圖改變英格蘭蠻族入侵的最後勝利。中世紀後期的日耳曼人也曾經傳播過腓特烈一世（紅胡子）（公元1152—1190年）還會再來的神話，來安慰他們自己的無法維持西方基督教世界領導權的失敗心情。

“在圍繞着薩爾斯堡山地的綠色平原的西南方，龐然大物的翁特爾貝克聳立在一条大路上，这条路蜿蜒而入一个深谷，直达贝赫特斯加登湖畔。在那里，在高聳入云的石灰质巉岩里，在人迹罕到的所在，山里的农民向旅客們指出一个黑黑的山洞口，說紅胡子還在那里沉睡在他的騎士當中，等待着烏鴉再不在山峰上飛翔、梨花重新在山谷里開放的時候，到了那天，他就要率領他的十字軍從山上下來，讓日耳曼再度獲得和平、強大和統一的黃金時代。”①

同樣地，在穆斯林世界里的十葉派社會里，當他們在戰敗以後變成了一個被迫害的民族的時候，他們就抱著一種想法，說第十二個伊瑪目（他是先知的女婿，阿里的第十二代嫡孫）沒有死，他只是隱藏在一個山洞里，從那里繼續不斷地對他的人民進行精神和物質的領導；最後有一天他還要出現，他要出現為大家所盼望的救主，永遠結束長期暴政的統治。

但是如果我們再來根據古典基督教的解釋來注意研究第二次

---

① 布賴斯：《神聖羅馬帝國》（Bryce, James: The Holy Roman Empire），第11章至結束。

降临的教义，我們就会发现这个教义实在是面向未来的一种神話式的推想，用具体形象，設想一种精神上的“复出”，使徒們的失敗了的教主在他使徒們的心里重新出现，使他的使徒們还有勇气执行教主一度交付給他們的大胆使命，虽然他們的教主已經离去了。在一个短暫的幻灭和失望之后，使徒們的勇气和信仰又获得了創造性的振作，这种情形在《使徒行传》里有很好的描写——还是使用神話的語言——把它写成在圣灵降临节圣灵降临的形象。

在設法說明退隱和复出的真正涵义之后，我們现在就可以用实验方法考查它在人类历史上的真正作用了，看它在具有創造性的个人和少数人同其余人类之間如何发生交互作用。在人生的許多行业中都有关于这个活动的著名的历史事例。我們可以在神秘家、圣人、政治家、軍人、历史学家、哲学家和詩人的生活里，以及民族、国家和教会的历史里，都发现这种活动。白哲特写下的这几句話，正好說明了我們打算說明的真理：“一切伟大的民族都是在暗中、在背地里准备好的。它們是在远离开一切干扰的地方組織起来的。”<sup>①</sup>

我們现在就来简单地举一些不同式样的例子，先从創造性的个人开始。

### 圣保罗

塔苏斯的保罗出生在犹太民族的时候正值古代希腊文明对于古代叙利亚社会形成了一种无法避免的挑战的时候。在他一生中的第一阶段里，他曾經迫害耶穌的犹太信徒，因为在犹太教狂热者

---

① 白哲特：《物理学和政治学》（Bagehot, W.: *Physics and Politics*），第10版，第214页。

的眼里，他們造成了犹太社会内部的分裂。在他一生的后半，他的精力却完全转变了方向，他宣传一种新的教义，认为“在此并不分希腊人或犹太人，受割礼的或未受割礼的，蛮族，西徐亚人，为奴的或自由的”。<sup>①</sup>而且用他从前迫害过的那一个教派的名义宣传这种调和的意见。这个最后阶段是保罗一生中的最富有创造性的一个阶段；第一阶段是个错误的起点；在这两个阶段之间有一个巨大的间断。当保罗在他走向大马士革的路上忽然得到这个启示以后，他并“没有同人商量”，而径自走进了阿拉伯的沙漠。一直到三年以后他才重新回到耶路撒冷同从前的那些使徒见面，准备重新恢复实际活动。<sup>②</sup>

### 圣本篇

努尔细亚的本篇（约公元480—543年）的一生是同古代希腊社会的垂死时期同时的。他在童年时期从他的翁布里亚家乡被送到罗马去接受上层社会的传统人文教育，但是他却抛弃了京城的生活，在早年退隐到荒野里去。他在绝对孤独的环境里过了三年；但是一直等到他成年，重新恢复了社会生活的时候，他才达到他一生事业的转折点，他在这时同意担任一个修道院的教长：先在苏比雅各山谷里，后来在加西诺山上。在他一生的这一个富有创造性的最后阶段里，这位圣者发明了一种新的教育制度来代替他自己在童年所反对的那种过时了的制度，在加西诺山上的本篇修道院变成了一切修道院的母体，它们不断增强，最后把本篇清规的势力扩大到了西方世界的最远地方去。事实上这一个教规在后来变成了在古代希腊秩序的废墟上建立起来的西方基督教世界新社会机

① 《歌罗西书》(Colossians)，第3章，第22节。

② 《加拉太书》(Galatians)，第1章，第15—18节。

构的一块主要基石。

本篤清規的一个最重要的特点是关于体力劳动的规定；因为这一点，实际就是参加田里的农业劳动。从经济意义来说，本篤运动是一种农业上的复兴运动：是意大利在汉尼拔战争破坏了意大利的农业经济之后的第一次成功的农业复兴运动。本篤清規的成就远远超过了格拉古兄弟土地法或帝国粮制的成就，因为它同国家的办法不一样，它不是自上而下的工作，而是自下而上的通过燃起宗教热情来引起个人的主动性。由于有了这个精神上的锐气，本篤会不仅改变了意大利经济生活上的逆流；而且他们还在中世纪的欧洲阿尔卑斯山以北地区，完成了砍伐森林、疏干沼泽和开辟农田牧场等拓荒者的艰巨事业，同法国和英国的开荒伐木的人们在北美洲所完成的事业一样。

#### 大圣格列高利

在本篤死后约三十年，格列高利当时正在罗马担任大罗马长官，他这时遇到了一个无法解决的问题。罗马在公元573年时的处境同1920年的维也纳相同。罗马是一个伟大的城市，它在几百年来一直是一个伟大帝国的首都，而现在却突然失去了它原有的行省，失去了它的历史作用，要完全依靠它自己的资源为生。在格列高利担任行政长官的年代里，罗马地方的面积大体上同九百年前的面积相仿，在那个时候罗马人还没有同萨谟奈人争夺意大利的霸权；但是现在同样大小的一块地方，从前供养一个小小的市镇，现在却要供养一个庞大的寄生的首都了。老办法面对着新情况变得毫无出路，在这个时候担任大罗马长官的人不会不想到这件事的，这种痛苦经验可以充分地说明格列高利为什么在两年以后完全从世俗生活中退隐了。

他的退隐象保罗一样也有三年之久，在三年过去以后他准备亲自接受他后来以代理人身分接受的任务，使信仰异教的英格兰人皈依基督教，而这时他却被教皇召回到罗马去。他在罗马担任了许多不同的教职以后，又做了教皇(公元590—604年)，在此期间他完成了三件大事。他改组了罗马教会在意大利和海外地区的产业的管理机构；他调停了意大利皇室和伦巴第入侵者之间的纠纷；他在已经崩溃了的旧罗马帝国的废墟上重建了一个新帝国的基础——这个新的罗马帝国不是依靠武力而是依靠传教的热情建立的，它最后征服了从前罗马大军所没有到过的许多新地区，甚至连西庇阿和恺撒想都没有想到过的地方。

### 佛陀

佛陀(悉达多·乔答摩)是在古代印度世界的混乱时期出世的。他亲眼看见他的家乡迦毗罗卫国被劫掠一空，他的释迦族同胞被大量屠杀。在古代印度有许多小小的贵族共和国，释迦族社会是其中之一，在乔答摩的生时，这些共和国都可能覆灭在一种新兴的势力更大的君主专制国手下。乔答摩出生在一个释迦贵族的家里，那时的贵族制度正受到新的社会势力的挑战。乔答摩个人对于这种挑战的答复便是舍弃这个已经对于他祖先的贵族制度表示敌意的社会。他在七年当中不断采取日益加强的禁欲办法寻求启示。一直到他决定开戒采取了重返人世的第一个步骤的时候，他才看到了光明。然后，在他自己达到了光明境界之后，他终生都尽力把光明传播给其余人类。为了使他的传播有效起见，他在身边结合了一批门徒，这样他就形成了一个教派的中心和首脑。

### 穆罕默德

穆罕默德出生在罗马帝国的外部阿拉伯无产者当中，这时罗



马帝国和阿拉伯的关系已经发展到了一个危机。在公元第六和第七世纪交替的时候，由于罗马帝国的文化影响，阿拉伯自己也到了分娩的时候。在这种情况下，阿拉伯一定会表现出某一种反应，以向相反的方向发展的形式出现；最后决定这种反应形式的是穆罕默德的一生事业（他的一生约在公元570—632年）；在穆罕默德的一生事业的两个新转折点出现以前，都有退隐和复出的现象。

当穆罕默德在世的时候，在罗马帝国的社会生活里有两个现象，对于一个阿拉伯的观察者来说是印象特别深刻的，因为在阿拉伯本身非常缺乏这种现象。其中一个是在宗教上的一神教。另一个是政府的法律和秩序。穆罕默德的一生事业就是把这个“罗姆”社会的这些组织的因素变为阿拉伯的本地版本，而且把他的这个阿拉伯化了的一神教和他的这个阿拉伯化了的政治机构合组成为一个强大的机构——无所不包的伊斯兰教组织——他赋予这个组织以惊人的精力，结果这种新组织本来是为了满足阿拉伯的蛮族需要，后来却超出了半岛的界限，把整个的古代叙利亚世界，从大西洋海岸到欧亚草原的边缘地区，全都囊括了。

穆罕默德的一生事业好象是在他四十岁左右的时候（约公元609年）才开始的，其过程分成两段。穆罕默德在第一阶段里只关心他的宗教使命；在第二阶段里，宗教使命却几乎完全被他的政治事业淹没了。穆罕默德在第一次开始他的纯粹的宗教使命以前，曾经部分地退隐了十五年之久，同队商生活在一起，往来经商于阿拉伯绿洲和沿着阿拉伯北部草原边缘一带罗马帝国的叙利亚沙漠城之间，然后他才回复到阿拉伯的定居生活。穆罕默德一生事业的第二个政治加宗教的阶段，则以这位先知退隐或逃亡（Hegira,

Hijrah) 开始的，他离开了他的麦加綠洲故乡而逃亡到另一个敌对的雅特立布綠洲，这个地方从此以后就被人們称为麦地那，“先知的城”。“逃亡”(Hijrah)在所有的穆斯林眼光里，乃是个非常重要的日子，因为穆罕默德在这一天作为一个被追捕的逃亡者逃出了麦加，这一天被选为伊斯兰教时代的紀元之日。过了七年(公元622—629年)他又回到了麦加，但是这一次他并不是一个被赦免了的流亡犯，而是半个阿拉伯的上帝和主人。

### 马基雅維利

马基雅維利(公元1469—1527年)是佛罗伦薩的市民，在他二十五岁的时候，法王查理八世在公元1494年率領了一支法国軍隊越过了阿尔卑斯山，征服了意大利。这样一来，他們这一代人就刚好足以記得意大利的沒有受到“蛮族侵略”的太平年月；而到了他的老年，他也充分经历了意大利的苦难日子，好几个阿尔卑斯山以北的或海外的强国把这个半島看成是較量实力的国际舞台，它們反复爭夺意大利的一度独立过的城邦，拿这个作为它們輪流胜利的奖品和标志。马基雅維利，这一代所必須遇到的挑战和必須经历的經驗就是非意大利强权对于意大利的这—种侵略；这种經驗的滋味对于这一代的意大利人說来是特別不好受的，因为他們和他們的祖先已經差不多有二百五十年沒有尝到这种滋味了。

马基雅維利天生具有非凡的政治才能；他又有急于想表现他的才能的热情。命运使他生在佛罗伦薩，这是当时半島上的最重要的城邦之一；而由于他的才能，他在二十九岁的青年时代就担任了当地的政府秘书之职。他受命这一重要官职的时候是1498年，这时正是法国第一次入侵的四年以后，由于职务关系，他在工作当中获得了关于新的“蛮族”强国的第一手材料。这样經過了十四年

之后，他就成了在当时的所有意大利人当中，也许是最有条件帮助意大利解除政治困境的人，可是突然由于佛罗伦萨内政上的一次变动，他却被排斥到实际政治生活外面去了。他在1512年被解除了政府秘书之职，在第二年他又被投入狱中，受了酷刑；他后来虽然幸而活着出了监狱，但是他却为获得释放付出了代价——他答应从此以后永远在他的佛罗伦萨郊外的农庄上务农。他的一生事业全完了；但是他个人虽然遭遇到了这样严重的挑战，命运却并没有使他缺少发出有效应战的力量。

在他务农以后不久，他写了一封信给一位朋友（也是他的旧日同僚），他用一种几乎是无所谓的幽默口吻详细地描写了他所准备过的生活。他每天日出而起，在整个的白天，他过着不得不过的单调而无聊的社会生活。但是到了晚上就不然了。

“当黄昏到来的时候，我就回到屋里走进我的书斋；我在门外脱下我的乡下衣服，上面全是泥浆，然后穿上我的官服；在我这样整整齐齐地重新打扮好了以后，我就走进了古代人物的古代宅第里去。我的主人在那里以所有的慈爱之心欢迎着我，我也就在那里饱餐美味，只有这个才是我的真正营养，而我天生也就应该享受这种饮食。”

他的《国君论》这本书就是在这种学者式的研究和沉思的时候酝酿和写成的；这篇著名论文的最后一章题名为《从蛮族手中使意大利获得自由的意见》，透露了马基雅维利动手写这本书的动机所在。他现在是再一次努力解决当代意大利的政治家们所面对的一个最根本性的问题，他也许是在这时还在希望，他虽然已经被褫夺了参加实际工作的权利，他也许还可以通过在创造性的思想中发挥精力的办法，解决这个问题。

当然在事实上，促成写作《国君论》的政治希望是完全失败了。

这本书并没有实现其作者的直接目的；但是这并不是说《国君论》这本书本身失败了，因为采用文学的方法来追求实际政治上的目的并不是马基雅维利心中的核心问题，因为当他在遥远的农村里，一晚又一晚地写作的时候，他走进了古代人物的宅第里去了。通过他的写作，马基雅维利能够在他重回现实世界的时候，达到了一个更高超的境界，在这种情况下，他对这个世界的作用，远远地超过了他作为佛罗伦萨的一个政府秘书每天陷于实际政治事务里面时所能起的作用。在那些魔法般的净化的时刻里，他超越了他精神上的烦恼，把他的精力成功地化成了一系列了不起的著作——《国君论》、《李维论》、《战争艺术》和《佛罗伦萨史》——这些著作乃是我們西方现代政治哲学的种子。

但丁

比这个时候再早二百年，在这个城邦的历史里还出现过是一个非常相似的事例。因为但丁一直到他被逐出故乡以后才完成他一生中的最伟大的事业。但丁在佛罗伦萨爱上了比特丽斯，可是她死了，一直到她死的时候，她还是别人的妻子。他在佛罗伦萨参加了政治活动，结果却被判处流刑，终身都没有重返故土。但是，但丁在故乡被放逐了，却变成了全世界公认的公民；因为这位天才诗人在失意于爱情又失意于政治以后，才创作了他的不朽作品《神曲》。

### (3) 退隐和复出：少数创造者

在古代希腊社会发展第二阶段中的雅典

当我们在其他方面考察一下，我们所看到的另一个关于退隐和复出的明显的例证，便是在公元前第八世纪，古代希腊社会遇到了人口过多的挑战的时候，雅典人在这危机里的行为。

我們曾經談到過，雅典人對於人口過多這個問題的第一個反應表面上是消極的。雅典沒有象它的許多鄰近的城邦那樣，採取在海外建立殖民地的辦法，它也沒有象斯巴達人那樣，去占領鄰近的其他希臘城邦，把它們的人民變成自己的奴隸。在這一個時代里，只要它的鄰邦不來沾惹它，雅典也就一直默不作聲地消極對待。它的頑強的潛伏精力第一次表現在斯巴達王克利奧米尼斯一世打算把它歸併在拉西第孟盟主的統一領導之下的時候，它在這時表現了強烈的反抗意志。由於雅典既不參加殖民運動于先，又強烈反抗拉西第孟于後，因此雅典差不多是或多或少地有意同古代希臘世界的其他部分脫離，足有二百多年。但是這二百年對於雅典來說並不是沒有活動的年代。相反地，它利用了這長期的離群生活集中力量採用了它所特有的辦法來解決古代希臘的共同問題——雅典的這一種辦法比其他辦法高明得多，因為在殖民地辦法和斯巴達辦法已經越來越無效的時候，雅典的辦法仍然生效。只是在它的時機已經到了，它已經改組了它的傳統機構，已經能夠適應它的新生活方式的時候，雅典才最後重新出現在舞台上。它不出現則已，它一出現，在古代希臘歷史中就出現了空前的大動力。

雅典的再出現是非常有聲有色的，因為它的第一個舉動就是向波斯帝國挑戰。當公元前499年亞洲的希臘人起義的時候，第一個響應的是雅典——斯巴達這時不敢上前——從那一年開始，在古代希臘和古代敘利亞的統一國家之間的五十年戰爭里，雅典是作為一方面的主力出場的。從公元前第五世紀開始的二百多年當中，雅典在古代希臘歷史中的地位，同它在以前二百多年中的地位完全相反。在這第二個二百多年中，它一直是處於古代希臘城邦政治的動亂中心，一直到它面對了無法抵抗的亞歷山大這個巨

人的冒险东征的时候，它才无可奈何地放弃了一个古代希腊大国的地位和责任。到公元前 262 年它虽然最后失败在马其顿手下，退出了舞台，它也还没有结束它的积极参加希腊古代史的活动。因为当它还没有在军事和政治竞赛中落后的时候，它就已经在所有其他方面变成了“全希腊的模范”了。它在古代希腊的文化上烙下了雅典的永久烙印，一直到今天还是很明显的。

### 在西方社会发展第二阶段中的意大利

在谈马基雅维利的时候，我们已经谈到过意大利如何在二百多年当中——从十三世纪中叶霍亨斯陶芬王朝的灭亡到十五世纪末叶法国人的入侵——从阿尔卑斯山以北的欧洲的封建的半野蛮的混乱状态中退隐下来。意大利的天才在这二百五十年的安静生活中的最大成就不是外向的而是内向的，不是物质的而是精神的。在建筑、雕刻、绘画、文学以及其他一切美学和一般文化的领域里，意大利人都进行了创造性的工作，其成就是可以比美公元前五世纪和四世纪的希腊人的成就。事实上意大利人是从古代希腊的天才那里吸取灵感的，他们唤起了已经绝灭了希腊文化的阴魂，他们认为希腊的成就是绝对的、标准的、古典的，只能模仿，而不能超过；而我们跟着他们的脚步就建立了一种“古典”的教育制度，一直到晚近才因为现代技术的发展而有所改革。总之，意大利人利用了他们的得来不易的没有外来侵略的安静生活，在他们的时时可能处于岌岌可危状态的半岛里，创造了一个意大利世界，在这个世界里，西方文明的水平很早就达到了极高的程度，使得量的差别已成为质的差别。到了十五世纪末，他们自己认为已经远远超过了其他西方人，因此——半真半假地——他们又重新使用“蛮族”这个名字来称呼阿尔卑斯山那一边和第勒尼安海那一方的人。然

而，这些后来的蛮族以后在政治和军事的行动中，逐渐表现出来他们事实上比意大利的这些光明的儿子是更多一些聪明才智的。

当意大利的这种新文化光辉从半岛向四面八方发射的时候，它促进了四周各国人民文化生长的速度，而其效果首先表现在文化的较粗糙的方面——如政治组织和军事技术——在这方面的影响总是首先最容易觉察出来；然后，等到这些“蛮族”已经掌握了意大利的这些技艺的时候，他们就在更广阔的范围內加以应用，远远超过了意大利的那些城邦的规模。

这些“蛮族”所以能够更成功地运用这些而意大利自己却无能为力，是由于这些“蛮族”的环境条件比意大利人有利得多。即以一条最普通的“势力均衡”的法則而論，意大利的政治家們就处处碰壁，而“蛮族”的政治家們却处处順手。

势力均衡是一种有关政治力量的体系，在一个社会分裂为許多互不依賴的区域国家的时候，这个体系就要发生作用；意大利社会在同西方基督教世界的其余部分分开以后，它本身同时也走上了这条道路。許多城邦都設法使意大利脱离神圣罗马帝国，它們每一个都自己設法取得区域性的自决权；这样，建立一个独立的意大利世界和把这个世界分为許多区域性的城邦是同时发生的事。在这样一个世界里，势力均衡的作用就在于一般地把城邦的政治实力在各方面都維持在較低的水平：在土地、人口和財富方面。如果有任何一个国家想增强它的实力，超过一般水平，那么在附近的所有其他国家都会自动地对它施加压力；在势力均衡的规律里，有这么一条，就是压力最大的是在許多国家的中心，而最弱的是在边缘上。

在中心地区，如果有任何一个国家打算扩张它的势力，其周围

的所有国家都会虎视眈眈地加以监视，为了几平方英里土地的主权都会争得你死我活。而相反地，在边缘地区，竞争却不这么紧张，有时候只花一点力量就会取得很大的效果。美国可以在从大西洋到太平洋的范围以内毫不受阻碍地发展，俄国可以在从波罗的海到太平洋之间扩张，而法国或德国虽然各自使用了全部力量还是不能取得阿尔萨斯或波森的绝对主权。

俄罗斯和美国跟今日西欧的那许多古老国家的关系，——这些国家已经有四百年的历史，它们是在路易十一手下在政治上意大利化了的法兰西、在阿拉貢的斐迪南手里在政治上意大利化了的西班牙、在早期都鐸王朝手里在政治上意大利化了的英格兰——同这些国家在当年跟意大利的佛罗伦萨、威尼斯和米兰这些城邦的关系一样。

加以比较研究，我们可以看出来在公元前第八至第六世纪的雅典退隐行为同公元后十三至十五世纪的意大利退隐行为是非常相似的。这两次退隐从政治上看都是既彻底又持久的。在这两次行为里，那些自愿离群的“少数”都集中它们的全部精力企图解决全社会所面对的问题。而在这两次事件中，这些少数创造者都在充分完成了它们自己的创造工作以后重新回到它所暂时脱离的社会里来，把它们的烙印打在了社会全体的身上。除此而外，雅典和意大利在退隐的时候所解决的实际问题彼此也很相同。象古代希腊的阿提卡一样，伦巴第和托斯卡纳在西方基督教世界里也起了离开社会的实验室的作用，在这个实验室里，一个区域性的自给的农业社会成功地改造成为一个国际性的互相依赖的工商业社会。在意大利，象在雅典的情形一样，出现了激烈地改变传统制度的现象，以适应新的生活方式。从政治角度上看，一个商业化了和工业



化了的雅典，从以门第为基础的貴族政体改变成了以财产为基础的資產階級政体。一个商业化了的和工业化了的米兰、波伦亚、佛罗伦薩或錫耶納，从西方基督教世界里盛行的封建主义社会改变成了一个以市民个人和地方政府直接发生关系的新制度，它的主权属于市民本身。这些具体的經濟和政治上的发明，同意大利天才們的无形的、无法估計的創造一样，从十五世紀末年起就从意大利传播到了阿尔卑斯山以北的欧洲地区。

然而从这一阶段开始，西方社会和古代希腊社会的历史却分手了，因为在西方基督教世界里意大利的地位同在古代希腊社会里雅典的地位有一个根本的不同点。雅典是一个城邦重新出现在一个到处是城邦的世界里；而城邦这种形式——意大利的城邦是在中世紀的历史发展过程中逐步实现这种形式的——却不是西方基督教世界形成的原来基础。它原来的基础是封建社会，在十五世紀行将結束的时候，西方基督教世界的絕大部分还是以封建社会为基础的，因此在这个时候意大利的城邦又被吸收到西方社会的主体里去。

这样一种情况就提出了一个問題，从理論上說是可以采取两种办法解决的。为了便于采取意大利所提供的社会新发明，阿尔卑斯山以北的欧洲可以或者割断它的封建历史，彻底建立以城邦为基础的社会；或者把意大利的新发明修改一下，使它适应封建基础和相应的封建王国的规模。虽然在事实上城邦制度在瑞士、施瓦本、法兰哥尼亚、尼德兰和德国北部平原都取得了很大的成就，在那里的关键地区乃是控制着内河和海洋交通要害的汉莎同盟的諸城，可是在阿尔卑斯山以北的其他地区却一般沒有采取城邦形式的解决办法。这样，我們就接触到了西方历史的另一章，和又一

次同样引人注意的、内容丰富的退隐和复出运动。

### 在西方社会发展第三阶段中的英格兰

现在摆在西方社会面前的問題是如何不采取城邦制度可是还可以从农业的貴族的生活方式改变成为工业的民主的生活方式。瑞士、荷兰和英格兰都接受了这个挑战，最后是英格兰的办法解决了問題。这三个国家在退出欧洲一般生活的时候都得到了它們地理环境的一些帮助：瑞士的高山，荷兰的海堤和英格兰的海峡。瑞士人胜利地克服了中世紀末期的城邦混乱局面的危机，建立了一种联邦形式的社会，在首先抵抗了哈布斯堡王朝后来又抵抗了勃艮第人之后，維持了它的独立局面。荷兰人也在西班牙人的侵略面前建立了独立社会，組成了一个七省联合。英国人原来野心勃勃地想征服大陆上的属地，可是它在百年战争中失败了，野心也完了，然后它象荷兰一样在伊丽莎白的統治之下击退了天主教西班牙的侵略。从那时起，一直到1914—1918年第一次世界大战时止，英国外交政策的一项根本而永久的目的，就是毫不加思索地摆脱欧洲大陆上的种种糾纏。

但是这三个区域性的“少数”在实现它們的退隐政策的效果上却不是处于同样有利地位的。瑞士的高山和荷兰的海堤作为天然屏障來說比不上英吉利海峡。荷兰人在同路易十四作战以后一直没有完全复原，而荷兰和瑞士都曾一度被并吞在拿破仑的帝国版图以内。除此以外，瑞士人和荷兰人在企图解决我們上述的問題当中还有一项大缺陷。它們都不是充分集中了权力的民族国家，而只是一些州和一些城市联合起来的联系不紧密的联邦。这样，就輪到英格兰以及在1707年英格兰和苏格兰合并后的大不列顛联合王国，在西方基督教世界历史的第三阶段里，承担了意大利在

第二阶段所承担的任务。

应该注意，意大利本身也的确曾设法突破以城邦为单位的限制，因为它退隐时期行将结束的时候，它原有的七八十个独立的城邦已经由于多次战争的缘故，合并成为八个或十个较大的联合组织了。但是这个结果却由于两个原因不能满足需要。一个是，这些新的意大利政治单位虽然在面积上比过去大多了，可是同开始入侵的“蛮族”比较起来，却还是太小，无法保卫自己。另一个是，这些新的较大政治单位的政府都是采取了专政的形式，城邦制的政治优点却在这一过程中消失了。在阿尔卑斯山以北地区的较大政治组织所采取的政体乃是意大利的这种在后来发展起来的专制制度——如西班牙的哈布斯堡王朝、法兰西的华洛亚王朝和波旁王朝、奥地利的又一个哈布斯堡王朝以及最后普鲁士的霍亨索伦王朝。但是这一条发展道路显然是不通的；因为如果没有某些政治民主方面的成就，阿尔卑斯山以北地区的国家就难于同意大利已经获得的经济成就相竞争——意大利在牺牲了城邦的时候所取得的成就，即从农业进展到商业和工业。

英国的情况同法国和西班牙不一样，在英国，君主专制的挑战引起了一种有效的应战，英国的这种应战使阿尔卑斯山以北地区国家的传统机构获得了新生命和新机能，这种机构本来是西方基督教世界留给英国、法国和西班牙的共同遗产。阿尔卑斯山北的一项传统机构乃是在国王和三个阶级（贵族、僧侣和平民）的代表之间定期举行的会议或议会的制度，这种议会制度有两个目的，一个是发泄不满，另一个是国王从各阶级取得物资上的支持，作为在道义上取消不正当待遇的一种代价。在这种制度的逐步发展过程中，这些阿尔卑斯山以北地区的王国发现了如何解决它们的区

域性的物资方面的问题——不易控制的人数过多和距离太远的問題——它們的解决办法是发明一种或重新发现一种法律上的“代表制”。議会的所做所为，就个人在議會議事程序中的作用來說，个人的責任或权利——在城邦里这种責任和权利是很明显的——在这些笨拙的封建王国里，退化为由代表代为行使的权利和仅由代表自行負担旅費去参加會議的义务了。

这一种定期举行代表會議和諮詢會議的制度本来适合于充当国王和其人民之間的聯絡員的角色。相反地，它完全不适于十七世紀英国当时的需要——把国王的职权拿过来，而逐步发展成为一个超越王权的主要政权机构。

英国为什么能够对付这种挑战而且取得了胜利，而当时其他阿尔卑斯山以北地区国家却无法应付呢？对于这个問題的答案是因为英国比大陆上的其他封建王国的面积小而国境綫非常明确，因此它比其他国家早得多地变成了不同于封建国家的真正的民族国家。如果說英格兰王国的实力在西方基督教世界历史的第二个阶段里(中世紀时代)就已經决定了第三阶段中的議會政府可能取代王权的話，这并不是无稽之談。沒有其他一个国家曾象英国那样在第二阶段里經历过如此有力而严格的管理，如在征服者威廉、亨利一世、亨利二世、爱德华一世、爱德华三世手里那样。在这些强有力的統治者手里，英国組織成了一个統一的民族国家，而在这时这种国家在法国、西班牙或德国連影子还没有呢。另外一个重要的因素是伦敦的突出地位。在阿尔卑斯山以北的其他西欧国家里沒有一个城市象伦敦这样超出其他城市之上。在十七世紀末，英国的人口同法国或德国的人口比較起来少得多，甚至比西班牙或意大利都少，可是伦敦已經成为欧洲的最大城市。事实上，我們也

許可以說英国成功地解决了使意大利城邦制度适应全国规模的公共生活这个问题，它比其他国家先进一步的是它达成了城邦所有的那种严密性和自觉性，只是规模大一些罢了。其原因是由于它的面积较小，国境线固定，国王们能干，而且有一座特别突出的城市。

但是，即使我们充分承认这些有利条件，英国所以能顺利地旧瓶里装进了新酒，还不致于引起旧瓶爆炸的原因——把文艺复兴时代意大利的管理制度的效率灌输到了中世纪西欧议会制度里去——可以说是一种宪法方面的胜利，这种胜利应该当作是一种惊人的技艺。英国立宪方面的这种惊人技艺使议会制度渡过了批评政府和管理政府这两者之间的鸿沟，英国的少数创造者就是在退出大陆纠缠的第一个阶段里为整个西方社会完成了这一件大事；这个时期包括整个伊丽莎白时期和十七世纪的大部分。在路易十四向英国挑战的时候，英国人曾在马尔巴罗的杰出领导下部分而暂时地重回到大陆的舞台上，这时大陆上的人们才注意这些岛上的居民原来在做些什么。法国人所说的英国狂时代开始了。孟德斯鸠称赞过英国的成就，但是他误解了它。表现在崇拜君主立宪形式中的英国狂，变成了点燃法国大革命火药库的导火线，现在大家都知道在十九世纪和二十世纪之交，全世界人都热烈地希望穿上一件议会制度的政治外衣。在西方历史第三阶段后期的这种普遍崇拜英国政治制度的情况，同第二阶段后期——十五世纪和十六世纪之交——崇拜意大利文化的情况非常相似。英国人当时崇拜意大利的情况非常明显，在莎士比亚的作品里有四分之三以上都是根据意大利的故事写成的。事实上莎士比亚在他的《理查二世》里，就曾经讽刺过他在自己选择题材方面表现出来的这种

意大利狂。高貴的約克老公爵指責愚蠢的年輕的國王走上了歧路，  
因為他——

“聽見了驕傲的意大利的種種時髦，

我們這遲鈍學樣的国家總是模仿他們

跟在後面，學又學不象。”<sup>①</sup>

這位戲劇大師是在使用他一貫諷刺的口吻批評喬叟的時代，喬叟的時代雖然好象比他自己的時代更突出一些，可是卻不過是他這個時代的先驅。

英國人的議會政府這種政治發明，為英國人後來發明的工業制度提供了順利的社會條件。“民主”作為一個政府制度來說，是指行政首腦對議會負責，而議會則代表人民；“工業制度”是由集中在工廠里的許多“人手”進行機器生產的制度，這兩個制度是我們這一個時代的兩個主要的制度。它們所以到處受人歡迎，是因為它們為我們西方社會提供了最好的解決辦法，解決了把意大利城邦文化在政治和經濟方面的成就從城邦移植到王國範圍的問題；這兩種解決辦法都是由英國提供出來的，而解決的時候則是在它後來的政治家們所說的“光榮孤立”時代。

俄羅斯在我們西方歷史里將起什麼作用？

我們的西方社會已經擴張成為一個偉大的社會了，在這個偉大社會的現代歷史里，能不能發現一個可以長入下一個新時代的萌芽呢？有沒有這種現象，整個社會的某一個部分在單獨地解決未來的問題，而其餘部分還在解決過去的問題呢？有沒有足以表

---

① 莎士比亞：《理查二世》(Shakespeare: Richard the Second)，第1幕，第2場，第21—23行。

现生长的过程还在继续中的现象呢？意大利解决了老问题以后又为我们提出了新问题，英国解决了这些新问题以后，是不是也又提出了新问题呢？在我们这一代人里，由于民主和工业的胜利，我们已经遇到了两个新挑战。尤其是工业经济制度，这种制度是由区域性的分工为世界性的市场提供精细而高价的货物，这种制度需要建立一种世界秩序作为它的骨架。一般说来，工业和民主都要求人类有更多的自我控制、互相忍让和开诚合作的精神，而在过去的作为社会动物的人类却很难办到，因为这些新的制度对于一切人类的社会行为赋予了前所未有的前进力量。例如，一般人都同意，在我们今天生存于其中的社会和技术环境里，如果我们的文明还要继续存在下去，我们就必须废除用战争来解决我们的争端的办法。我们在这里所关心的问题，是想看一下这些挑战是否造成了什么新的退隐现象，其后是否会再有复出。

现在这一段历史还显然处于最初阶段，现在就做预言未免过早，但是我们也无妨大胆猜想一下，是否俄罗斯东正教社会的当前表现，是属于这一类现象。我们已经谈过俄罗斯的共产主义运动是一种以西方面貌假象出现的一种“狂热”教派的运动，它企图中断彼得大帝在两百年以前所强加在俄罗斯身上的西方化工作；同时我们也亲眼看见这一种假象，不管愿意与否，正在弄假成真。我们曾经做出结论说，当年不情愿西方化的俄罗斯本来由于反对西方才采取西方的革命运动方式，而现在这种运动却变成了俄罗斯西方化的真正有力的武器，它的效果比西方社会信条中原有的任何办法都更有效；我们曾经打算用一个公式来表现俄罗斯和欧洲社会交往的最新成果，这个公式就是：它们的关系本来是两个社会的外部关系，现在却变成了一个大社会的内部关系了，俄罗斯已经

变成这个大社会的一个成员。我們能不能更进一步說，俄罗斯在变成这个大社会的一个成员以后，同时就从公共生活中退隱出去，以便承担少数創造者的責任，准备在将来解决这个大社会的现存問題呢？看起来是可以設想的，而許多称赞俄罗斯当前这个試驗的人們也都相信，有朝一日俄罗斯是会重新出现在这个大社会里来扮演这种創造性的角色的。



## 十二 生长中的差异

我們現在已經完成了對於文明生長過程的考查，同時我們發現在我們考查過的幾個事例里，它們的過程好象是完全一樣的。生長是由於一個人或一個少數或一個社會對於一種挑戰進行了應戰，而這個應戰不僅對付了挑戰，同時又使應戰者遭遇到新挑戰，這個新挑戰又需要有新應戰。但是生長的过程雖然一致，接受挑戰的各部分的經驗卻不尽相同。對於同樣的一系列共同的挑戰可以有多种多样的經驗，這種現象如果我們把任何一個社會放在許多社會的經驗里比較一下就可以明顯的看出來。有些失敗了，而另一些卻成功了，因為它們的應戰是一種創造性的退隱和復出行動，同時還有一些，它們既未失敗也未勝利，它們只是苟延殘喘地生存下來，等着勝利的社會替它們指出一條新的道路，然後它們再老老實實地踏着拓荒者的脚步緩緩前進。這樣一來，每一次挑戰都在社會內部造成了差別，挑戰的時間愈長，這種差別就愈大。除此而外，如果在生長的过程中，挑戰對於全體都是一樣的，而差別的现象只出現在一個生長的社會里，那麼更不待言，同樣的过程就一定會使一個生長的社會和另一個社會產生差別，逐步形成了挑戰本身性質的改變。

藝術方面的現象為我們提供了明顯的事例，因為一般人都承認每一個文明都創造了它所特有的一種藝術風格；如果我們打算

确定任何一个文明的空間或時間上的界限，我們就会发现美学上的标准是最可靠的，虽然也是最不容易掌握的。例如，把埃及的各种艺术加以研究以后，我們就发现在王朝时代以前的艺术还没有充分表现埃及的特点，而科普特人的艺术已經抛弃了典型的埃及特征；根据这个証据，我們就能确定下来古代埃及文明的年代。同样，我們也能够确定古代希腊文明突出米諾斯文明的限制，独树一帜的年代，以及它的解体让位給东正教社会的年代。此外，米諾斯艺术品的风格也有可以使我們确定米諾斯文明在它的不同历史时期里的传播范围的界限。

那末，如果我們承认每一个文明都在艺术方面有它自己的风格的話，我們就應該問是不是作为风格基本要素的质的方面的独特性既然能够表現在这方面，为什么就不能表現在每一个文明的一切其余部分、机构、制度和活动方面呢？我們无須对这个問題做許多规模巨大的研究工作就能够指出这样一事实，就是不同的文明在它們各自的活动方面是各有重点的。例如，古代希腊文明对于整个生活的看法有一种突出的审美观念，希腊人使用 *καλός* 这个形容詞，除了表示美学上的美而外，还广泛地用这个字表示道德上的善的意思。另外，在古代印度文明里，在它的子体印度文明里也一样，表现了一种显然是以宗教为特征的观点。

當我們研究我們自己的西方文明时，我們毫无困难地就看出了我們的趨勢或傾向。这个特点当然是机器：我們集中了時間精力才能把关于自然科学上的发现为物质上的目的服务，我們巧妙地設計了物质的和社会的机器——物质机器如汽车、手表、炸弹；社会机器如議會制度、国家保險制度、軍事動員時間表。我們的这种偏好的历史比我們一般想象的悠久得多。远在这个所謂“机器时

代”以前很久,其他文明的才智之士就认为西方人重视物质到了令人厌烦的程度。公主出身的拜占庭史学家安娜·科穆宁对于我们十一世纪时候的祖先们正是抱有这种看法的,她对当时十字军所使用的新武器弩弓(这是当时西方的一个新奇东西,是可作为特征的杀人武器的发明的早熟现象)所代表的机械上的聪明才智,表现了既害怕又蔑视的心情,——在几百年后出现的钟表乃是中世纪西方人的杰作,这是把机器应用在不那么动人的和平目的上的表现。

近代有些西方作者,尤其是斯宾格勒,把各种文明里的这种“个性”夸大到了令人难以理解的怪诞的程度。我的意见是说在某种程度上的差别是存在的,但是如果我们不看到同样确定的和更重要的地方,那么我们就要失去平衡,因为事实上在人类生活和制度上所表现的不同情况只是表面现象,在这表面现象的下面还有统一性的存在。

我们曾把我们的文明比作攀登高山的人,在这种比喻里,那些爬山的人当然都是一个一个的个人,但是他们事业的目的却是一致的。他们都在企图从下面的同一块岩石出发,攀登山岩,打算攀到上面的同一块岩石上去。在这里他们的基本的一致性明显的;如果我们换一个比喻,用“撒种的比喻”来设想我们文明的生长情况,这种情况也还是很明显的。种子是一粒粒撒下去的,每一粒种子都有它自己的命运。但是种子却是一样的;它们都是由一个“撒种人”撒下去的,目的是为了能够得到一次总收成。

## 內容摘要

### 第一部 緒 論

#### 一 历史研究的单位

历史研究对象的可以說明問題的单位,不是民族(国家),也不是时代,而是“社会”。逐段地检查了英国历史之后,証明了它本身并不能說明問題,只有把它当作一个更大的整体的一个局部来看才能够說明問題。这个整体包括許多局部(例如英国、法国、尼德兰),它們都受到同样的刺激或挑战,但是它們的反应却各不相同。这里举了古代希腊的历史來說明这个問題。英国所属的这个“整体”或“社会”的名称是西方基督教社会;这里列举了它在历史上不同时期的空間范围和时间上的起源。結果发现这个整体的历史比它的各个局部的形成要早一些,但只稍微早一些。探討它的起源的結果发现了一个已經死去了的另一个社会,即希腊罗马社会或古代希腊社会,我們的社会是这个社会的“子体”。现在还存在着一些別的社会——东正教社会、伊斯兰教社会、印度社会和远东社会,同时在目前这一个历史阶段也还存在着一些不知名的社会“化石”,如犹太人的社会和祆教徒的社会。

#### 二 文明的比較研究

这一章的目的是要指出在人类历史里迄今出现过的——一切社

会——用“社会”这个名称不如用“文明”，因为还有许多在很久以前存在的原始社会或“不文明的”社会——为它们定名并且下定义。探索的第一个方法是列举已经辨认出来的那些社会，探讨它们的起源，看看它们是否是现在已经绝迹的某些社会的子体，就象西方基督教世界是古代希腊文明的子体那样。这种亲属关系的特征是：（1）一个统一国家的形式（如罗马帝国），它本身就是一个混乱时期的产物，接着出现（2）一个间歇时期，在这个时期里出现（3）一个教会和（4）一个属于英雄时代的蛮族的民族大迁移。教会和民族大迁移是一个垂死文明的内部“无产者”和外部“无产者”的产物。利用了这些线索，我们发现：

东正教社会象我们的西方社会一样，是古代希腊社会的子体。

探索了伊斯兰教社会的起源以后，我们发现这个社会原来是由两个不同社会混合组成的，即古代伊朗社会和古代阿拉伯社会。当我们再探索这两个社会的起源时，我们发现在长达一千年的“古代希腊的入侵”以前，还有一个已经绝迹了的社会，即古代叙利亚社会。

在印度社会出现以前，我们发现了一个古代印度社会。

在远东社会出现以前，我们发现了一个古代中国社会。

结果还发现现存的所谓社会“化石”，乃是这些被发现了的、但是已经绝迹了的社会遗物。

在古代希腊社会出现以前，我们发现了一个米诺斯社会。但是古代希腊社会却同其他子体社会不同，它没有从它的长亲那里继承过内部无产者所创立的宗教。因此它同米诺斯社会的关系可以说不是一种严格的亲体-子体关系。

在古代印度社会出现以前,我們发现了一个古代苏末社会。

古代苏末社会不仅生了一个儿子,除了古代印度社会以外,它还有两个儿子,即赫梯社会和古代巴比伦社会。

古代埃及社会既沒有父祖也沒有子孙。

我們在新大陆发现了四个社会:安第斯社会、尤卡坦社会、古代墨西哥社会和马雅社会。

这样我們就一共有十九个“文明”可以做标本;如果我們再把东正教社会分为拜占庭东正教社会(在安那托利亚和巴尔干半島)和俄罗斯东正教社会,把远东社会再分为中国社会和日本-朝鮮社会,那么我們就一共有二十一个文明。

### 三 社会可以比較

#### (1) 文明社会和原始社会

在所有的文明社会之間,至少有一个共同点,就是它們同原始社会是不同的。原始社会的数目大得多,但是它們的每一个却小得多。

#### (2) 关于“文明的統一”的錯誤概念

在这里检查并且批判了只有一个文明,即只有我們自己的这一个文明的錯誤想法;也检查并且批判了“文明传播論”的学說,这个学說认为一切文明都起源于埃及。

#### (3) 文明的可以比較的情况

比較起来說,文明是人类历史上很晚出现的现象,历史最长的文明也不过六千年。因此就主张把它們都当作是“在哲学意义上是属于同一时代的”一个“品种”的許多成員来看。“历史不重演”的說法只有一半真理。这个說法对现在的这种研究办法沒有阻挠作用。

#### (4) 历史、科学和虚构

“对于我们思想的对象(包括人生现象)加以观察和表现,共有三种不同的方法”。逐一检查了这三种技巧的异同;并且讨论了科学和文学作为表现历史主题的作用。

## 第二部 文明的起源

### 四 问题所在及不能解决的缘故

#### (1) 提出问题

在我们的二十一个“文明”社会里,有十五个是较早文明社会的子体,其余六个是直接来自原始社会里起源的。在今日还存在的所有原始社会都是静止的,但是我们可以清楚地看得出来,它们本来也曾经有过有力的前进运动。社会生活比人类的历史更长;昆虫和动物都有社会生活,类人一定是在原始社会的保护下提高到普通人类的水平的一——这是比任何文明社会里所取得的成就都更伟大的一次跃进,但是我们现在所见到的原始社会却都是静止的。问题是:这个原始的“习惯堡垒”是为什么打破的?如何打破的?

#### (2) 种族

我们现在想寻觅的因素或是存在于创造文明的人类的某些特殊品质之中,或是存在于当时他们的环境的某些特征之中,或是存在于这两种因素的某种交互作用之中。首先检查了其中第一种观点,就是认为在这世界上有一个本质优越的种族,如北欧种族,只有他们能够创造文明。这个说法不能成立。

#### (3) 环境

其次又检查了环境的因素。有人认为某些自然环境的条件为

人类提供了方便而安逸的生活环境,因此人类才创造了文明。这个说法也不能成立。

## 五 挑战和应战

### (1) 神話提供的綫索

三 我們在上面检查和否定了的两种說法之所以是錯誤的,是因为它們采用了研究物质科学——生物学和地质学的方法来研究在事实上属于精神世界的問題。在研究了人类智慧表现了最高境界的那些伟大的神話以后,发现人类所以可能創造文明并不是由于超越的生物天赋,也不是由于地理环境,而是由于人类对于一种特別困难的挑战进行了应战,因此人类才奋起表现了空前的努力。

### (2) 用神話来解决问题

在文明的黎明时期以前,亚非草原(撒哈拉沙漠和阿拉伯沙漠一带)本来是一片水草丰盛的地方。这一片草原在长期而不断加剧的干旱过程中,就对那里的居民提出了一种挑战,那里的人们对这个挑战采取了各种不同的应战办法。有些人留居在原地,改变了生活方式,这样就出现了游牧的生活方式。另一些人向南方迁移,为了追逐水草迁到了赤道地带去居住,这样就保留了他們原始的生活方式——他們到今天还是这样。而还有一些人却走进了尼罗河三角洲的丛林和沼泽地区——面对着挑战——动手搞排水工程,結果他們就創造了古代埃及文明。

古代苏末文明也是同样情形,它由于底格里斯河和幼发拉底河三角洲的同样原因,同样創造了文明。

古代中国文明起源于黄河流域。那里的挑战是什么性质,怎



么出现的,还不知道;但是我们知道那里的情况绝不是安逸的,而是困难的。

马雅文明的起源是由于热带森林的挑战;安第斯文明则是由荒凉的高原的挑战。

米诺斯文明的起源是由于海洋的挑战。它的创造人本来是从干旱了的非洲海岸避难来的,他们逃到了海上,最后定居于克里特岛和爱琴海的其他岛屿上。这些岛屿上的最初居民并不是从更近的欧洲或亚洲大陆上迁移过来的。

至于那些子体文明,引起它们出现的挑战,主要的并不是由于地理的因素,而是由于它们人为的环境,也就是说,是由于它们所继承的社会的“少数统治者”的缘故。“少数统治者”的定义是指那些不再能够进行领导而变成压迫者的那个统治阶级。在这种挑战出现的时候,这一个垂死文明的内部无产者和外部无产者便采用退出这个社会的应战办法,从而为一个新的文明建立了基础。

## 六 逆境的美德

上面一章对于文明起源的解释是根据这样一种假设,就是认为产生文明的环境不是安逸的而是困难的。现在进一步用许多事实来证明这个假设,列举了一些文明曾一度发展而后来又衰落了的地方;而这些地方现在又恢复了本来面貌。

从前曾经是马雅文明中心的地区,现在又变成了一片热带丛林。

古代印度文明曾在锡兰岛的少雨的那半部发展过。这一片地方现在完全荒蕪了,只剩下古代印度的灌溉工程遗址说明这里曾一度有过文明的繁荣。

皮特拉和巴尔米拉的遗迹今天耸立在阿拉伯沙漠中的小小绿洲上。

复活节岛是太平洋上最偏远的一个岛屿，可是那里的雕像证明它曾经一度是波利尼西亚文明的一个中心地区。

欧洲殖民者曾经在新英格兰扮演过北美洲历史上卓越的角色，但是现在新英格兰却是北美大陆上的一片最荒凉贫瘠的地方。

在罗马平原上的那些拉丁城市，到不久以前还是个瘴疾流行的荒野，但是这个地方对于罗马帝国的建立却有过伟大的贡献。再比较一下加普亚的优美环境和少得可怜的成就。此外还从希罗多德、《奥德赛》、《出埃及记》里引证了许多证据。

尼亚萨兰的居民一直过得很安逸，但是他们在侵略者从遥远而寒冷的欧洲来到这里以前，他们一直是过着原始而野蛮的生活。

## 七 环境的挑战

### (1) 困难地方的刺激

列举了几对条件相同的地方为例。在每一对例证里，第一个地方总是条件“比较艰苦”的，但是作为创造文明的地方，它的成绩也是出色的：黄河流域和长江流域；阿提卡和比奥细亚；拜占庭和加尔西顿；以色列、腓尼基、非力士；勃兰登堡和来因兰；苏格兰和英格兰；在北美洲的几个不同国别的欧洲殖民者集团。

### (2) 新地方的刺激

我们发现“处女地”总是比已经开垦过的土地能提供更有力量的应战，因为熟地已经由于有了“文明”人民的缘故而容易对付了。因此，如果我们以每一个子体文明为例，我们就会发现，凡是在原来的“亲体”文明没有经营过的地方，那里的成就在最初阶段总是

最为显著。这些陌生地方如果必须通过海路才能首先到达的时候，这里的优越性就更为明显。接着说明这件事实的理由，又说明为什么戏剧在家乡地区得到发展，而史诗在海外殖民地得到发展的理由。

### (3) 打击的刺激

从古代希腊和西方历史里举了许多事例，证明突然来临的惨败很可以刺激失败的这一方面整顿它的内部，卷土重来，取得胜利。

### (4) 压力的刺激

举了许多事实证明，住在边区，不断遭受攻击的人民，常是比住在内地更安全地方的人民，易于有更辉煌的发展。因此，紧挨着东罗马帝国边境的奥斯曼人，就比他们东方的卡拉曼人有更大的成就；奥地利的成就比巴伐利亚大，因为它经常不断地受到奥托曼土耳其人的攻打。不列颠各部居民在罗马帝国衰亡以后、诺曼人征服以前的遭遇，也从这个观点加以考察。

### (5) 遭遇不幸的刺激

某些阶级和某些种族长期以来，在统治他们的其他阶级或种族手里，遇到各种各样的不幸。对于这种挑战，这些遭遇不幸的阶级或种族所采取的应战办法，常常是因为他们被禁止向某些方面发展，因此就在容许他们发展的其他方面，表现了突出的精力和突出的才能——就象盲人的听觉特别发达一样。奴隶状态大概是最的不幸了，但是在公元前二百年中，从地中海东部被运到意大利的奴隶中间，却出现了一种力量惊人的“自由民”阶级。同时，从这个奴隶世界里还出现了内部无产者所创造的许多宗教，其中包括基督教。

在奧斯曼人統治下的許多被征服的基督教人民的遭遇，也从这个观点加以考察——尤其是范納尔人的情况。这个事例和犹太人的事例証明了所謂种族特征其实并不是什么真正的种族特征，只不过是这些遭遇不幸的种族的历史經驗有所不同而已。

## 八 “中庸之道”

### (1) 适度和过量

我們能不能簡單地說：挑战越严重，应战就越巧妙？还是說，有一种过于严重的挑战，不可能产生应战呢？当然，有些挑战在压倒了一两个对手以后，终于遇到了一个更强的对手，出现了应战者的胜利。例如，希腊文化的扩张，对于凱尔特人來說是个无法应付的挑战，但是他們的继承者条頓人却在应战中取得了胜利。古代希腊在侵入古代叙利亚世界的时候，古代叙利亚人应战了几次，都不成功——祇教徒、犹太人（即瑪喀比人）、景教徒和基督一性派教徒——但是伊斯兰教的第五次应战却取得了胜利。

### (2) 三方面的比較

然而，挑战过于严重的情况还是有的：就是說最大的挑战并不能永远产生最适度的应战。从挪威来的移民——北欧海盜，对于冰島的严重挑战进行了应战，并且取得了很好的成績，但是他們在格陵兰的更严重的挑战面前却失败了。对欧洲殖民者來說，马薩諸塞的挑战比“狄克西”的挑战更严重，他們的应战也更出色，但是等他們住到拉布拉多半島的时候，那里的挑战更严重，他們就无法应付了。又举了一些其他例証，如打击的刺激，如果時間太长了，也会变成过于严重，如汉尼拔战争之对于意大利。中国人移居到马来亚的时候，那里的社会挑战刺激了他們的应战能力，但是到了

白种人的地方，如加利福尼亚，那里的社会挑战就太严重了。最后，还研究了各文明社会对于周围蛮族的不同程度的挑战情况。

### (3) 两个流产的文明

这一节是上一节的继续讨论。在西方基督世界历史的初期，在它的边区附近有两个蛮族集团。他们受到了刺激以后，曾经发展了他们自己的文明。但是这两个文明没有长成就夭折了。一个是远西方凯尔特基督教的文明（在爱尔兰和爱奥那），另一个是斯堪的纳维亚北欧海盗的文明。研究了这两件事例，同时也推测了，如果这两个文明没有被来自罗马和来因兰的基督教文明吞没吸收的话，又会有些什么结果。

### (4) 伊斯兰教对于基督教世界的压力

对西方基督教来说，这种压力的结果完全是好的，中世纪的西方文化应该非常感谢信仰伊斯兰教的伊比利亚。对拜占庭基督教来说，这个压力却太严重了，结果造成了叙利亚人利奥重建罗马帝国的惨败事件。这里也谈到了阿比西尼亚，阿比西尼亚是处在穆斯林世界包围中的一块基督教“化石”。

## 第三部 文明的生长

### 九 停滞的文明

#### (1) 波利尼西亚人、爱斯基摩人和游牧民族

曾经有过这样的想法，认为文明一旦诞生，生长是很自然的事；但是并不如此，有一些文明的历史记录证明它们胜利地存在过，但是后来并未生长。这些文明所以停滞生长的原因，是因为它们所遇到的挑战，其大小程度恰好处在过分严重造成失败和足以

刺激起胜利应战的那条交界綫上。这里举了三个由于自然环境的原因而造成这种局面的挑战例子。在每一个情况下，在应战者方面的努力，都是用尽了他們的全部精力，再也没有力量留下来从事发展了。

波利尼西亚人的努力是在太平洋上各島屿之間航行。他們最后还是失败了，結果重归于今天离居在許多孤立島屿上的原始生活。

爱斯基摩人的伟大成就是采取了一种特殊的随着季节改变的生活方式，来适应北冰洋海岸上的生活。

游牧民族为了在半沙漠的草原地帶上生活也采取了一种类似的随着季节改变的生活方式。海洋上的島屿和沙漠中的綠洲有許多类似之处。这里分析了游牧生活在历史上各干旱时期的演变。这里也談到狩猎民族在变成游牧民族以前是先变成农民的。該隐和亚伯是农民和游牧民族的典型。游牧民族窜入文明地区的原因总是有两个：或是由于干旱程度严重化把游牧民族“推出了”草原，或是由于文明社会的毁灭，出现了真空，因此“吸引了”这些游牧民族参加了一次民族大迁移。

## (2) 奥斯曼人

奥托曼帝国的制度也是对一种挑战的应战，因为他們处于要統治定居社会的环境里，必須改变他們原来的游牧生活方式。他們解决这个问题的办法，是把他們所統治的人民当作人类畜群来看待，并且采用了豢养一个奴隶“集团”担任管理官吏和軍人的方式，来代替游牧生活里的牧羊犬。又举了一些其他游牧民族帝国的例子，如奴隶禁卫軍；但是奥斯曼人的制度比其他的办法都更高明、更持久。然而，它象游牧生活一样，太死板，这是它的致命伤。

### (3) 斯巴达人

斯巴达人在古代希腊世界对人口过多的挑战所进行的应战，在许多方面做了同奥斯曼人差不多的努力，其唯一不同之处就是斯巴达贵族自己担任了军人阶级的职务；但是他们也是“奴隶”，永远象奴隶似的执行压制其余希腊人民的责任。

### (4) 一般特征

爱斯基摩人和游牧民族、奥斯曼人和斯巴达人有两个共同的特点：专业化和等级。（在爱斯基摩人和游牧民族那里，狗、驯鹿、马、牛羊，代替了奥斯曼人那里的奴隶人这个等级。）在所有这些社会里，人因为专业化的缘故堕落到了船夫、马夫、兵卒的地位，这些人同全能的人比起来，乃是一种低等人。伯里克立在他的《吊辞》里的思想，是说只有全能的人才能够造成文明的生长。这些停滞了生长的社会同蜜蜂和蚂蚁的社会一样，从这地球上的人类黎明时期以前开始，就处于静止的状态中。它们也象在“乌托邦”里描绘的社会一样。接下去又讨论了“乌托邦”的问题，说明“乌托邦”的思想一般说来是文明在衰落时期的产物，而且从它们作为一种具体纲领的意义来说，是一种把处于衰落中的社会固定在它当时的实际水平的企图。

## 十 文明生长的性质

### (1) 两条途径

不仅在一个应战对某一个挑战取得了胜利，而且还在这个应战进一步引起了新的挑战的时候，而且又引起了一次胜利的应战的时候，生长的情况才出现。我们怎么衡量这种生长呢？能不能把它当作是对于社会的外部环境加强了控制来衡量呢？这样的加

强控制有两种情况：对于人为环境的加强控制，这个情况一般是以征服附近地区人民的形式出现，以及对于自然环境的加强控制，这里是以改进物质技术的形式出现。这里举了许多事例证明这两种现象——政治的和軍事的扩张或技术改进——都不是真正造成生长现象的原因。軍事扩张一般說来是軍国主义的結果，而軍国主义本身乃是衰落的象征。无论农业还是工业上的技术改进都同真正的生长很少关系，或干脆没有关系。事实上，在真正的文明衰落时期也会出现技术改进的现象；反过来说也是一样。

## (2) 向自决前进

真正的进步是包括在一种解释为“升华”的过程当中。这个过程是克服物质障碍的过程。社会的精力通过这个过程解放出来，对挑战进行应战。这个过程是内部的，不是外部的；是属于精神的，不是属于物质的。从古代希腊和近代西方历史里举例证明这个升华过程的性质。

# 十一 生长的分析

## (1) 社会和个人

对于社会同个人的关系有两种传统的看法：一种看法认为社会仅仅是许许多多“孤立的”个人的总合；另一种看法认为社会是一个有机体，而个人乃是其中的一个組成部分，个人乃是他們所属社会的一个成員，或一个“細胞”。这两种看法都有缺点，正确的看法应该說社会是一种个人之間相互发生关系的一个体系。人类只有在他們和其他人互相发生作用的意义之上才能够加以了解，而社会乃是一群人的共同行动的場所。但是“行动的来源”却是个人。一切生长的动力都是来源于賦有創造性的个人，或一小群个人，而



他们的任务是双重的：第一，完成他们的启示或发现，不论属于什么性质，第二，把他们所属的社会改变方向领到这一个新的生活方式中来。从理论上说，这一个改变方向的过程可以采取两种办法中任何一种办法实现：或是群众取得了那些改变了创造性个人的实际经验，或是由他们从外部加以模仿——换一句话说，即是学样（mimesis）。事实上，除了少数人而外，所有其他人只能够采取第二个办法。学样是一条“捷径”，但是广大的普通群众，却只能采取这个办法学他们领袖们的样子。

### （2）退隐和复出：个人

富有创造性的个人的行为可以描绘成为包括退隐和复出的两重行为：退隐的目的是为了他个人的得到启示，而复出则是为了启发他的同类的巨大任务。这里举了柏拉图关于山洞的比喻、圣保罗关于种子的比喻、福音书里的故事等等为证。然后再举了一些伟大先驱者的生平为证：圣保罗、圣本笃、大圣格列高利、佛陀、穆罕默德、玛基雅维利、但丁。

### （3）退隐和复出：少数创造者

在某一种意义上，在“社会”里还有一个由少数人组成的小社会（sub-societies），它也有退隐和复出这个特点。这些小社会在对于社会的生长做出贡献以前，常常有一个显然脱离那个大社会一般生活的时期：例如，在古代希腊社会发展第二阶段的雅典，在西方社会发展第二阶段的意大利及其第三阶段的英格兰。这里也讨论了在其第四阶段俄罗斯所可能发生的同样作用。

## 十二 生长中的差异

在上面一章所描写的生长情况明显地说明了在一个生长中的

社会里,各个部分的情况是有差别的。在每一个阶段里,某些部分可以提供富有创造性的胜利的应战;某些部分可以通过学样,顺利地追随他們的领导;某些部分則既沒有創造能力,又不会学样,結果只有死亡。在各个不同社会的不同历史之間也有越来越大的差別,同时也可以看得出来不同社会也各有不同的显著特点,有些以艺术见长,有些以宗教见长,有些則以工业发明见长。但是却不能忘記一切文明的目的性方面的根本一致性。每一粒种子都有它自己的命运,但是所有的种子却全是一个品种的种子,都是由一个撒种人种下的,希望得到同样的收成。

附表一 統一国家

文 明	“混乱时期”	統 一 国 家	太 平 盛 世	帝國締造者的所在地
古代苏末	公元前2522左右—2143年或公元前2458—2079年	苏末和阿卡得帝国 （“四方王国”）	公元前2143左右—1750年 或公元前2079—1686年	締造者，内地人（来自乌尔）； 恢复者，边区人（亚摩利人）
古代巴比伦	公元前—610年	新巴比伦帝国	公元前610—539年	締造者，内地人〔？〕①（迦勒底人）；继承者，蛮族（阿契美尼德王朝）和外来人（塞琉西王朝）
古代印度	公元前—322年	孔雀王朝	公元前322—185年	締造者，内地人〔？〕②（来自摩揭陀）
古代中国	公元前634—221年	发多王朝 秦、汉帝国	公元390—475年左右 公元前221—公元172年左右	締造者，内地人（来自摩揭陀） 继承者，内地人（来自秦）；继承者，内地人（前后汉）
古代希腊	公元前431—31年	罗马帝国	公元前31—公元378年	締造者，边区人（罗马人）；恢复者，边区人（伊利亚里亚人）
古代埃及	公元前2425左右—2050年	中王国 新王国	公元前2050左右—1675年 公元前1580左右—1175年	边区人（来自底比斯） 边区人（来自底比斯）
东正教（俄罗斯）	公元1075左右—1478年	莫斯科大公国	公元1478—1881年	边区人（来自莫斯科）
远东（日本）	公元1185—1597年	丰臣秀吉专制和德川幕府	公元1597—1868年	边区人（来自关东）
西方（中世紀城邦社会）	公元1378左右—1797年	拿破仑帝国	公元1797—1814年	边区人（来自法兰西）

文	明	“混乱时期”	统一国家	太平盛世	帝国缔造者的所在地
西方(抵抗奥格斯堡人进攻的堡垒)		约公元1128左右③—1526年	多瑙河流域哈布斯堡王朝	公元1526—1918年	边区人(来自奥地利)
安第斯		公元—1430年左右	印加帝国(“四方王国”)	公元1430左右—1533年	缔造者, 边区人(来自库斯科); 继承者, 外来人(西班牙人)
古代叙利亚		公元前937左右—625年	阿契美尼德帝国 阿拉伯哈里发	公元前625左右—332年 公元640左右—969年	边区蛮族(来自伊朗) 蛮族(来自阿拉伯)
远东(主体)		公元878—1280年	蒙古帝国 清帝国	公元1280—1351年 公元1644—1853④年	外来蛮族(蒙古人) 边区蛮族(满洲人)
中美洲		公元—1521年	新西班牙的西班牙总督政权	公元1521—1821年	先驅是边区蛮族(阿茨泰克人); 缔造者, 外来人(西班牙人)
东正教(主体)		公元977—1872年	奥托曼帝国	公元1372—1768年	外来人(奥斯曼人)
印度		公元1175左右—1572年	莫卧儿土邦 不列颠土邦	公元1572左右—1707年 公元1818左右—1947年	外来人(莫卧儿王朝) 外来人(英国人)
米諾斯		—公元前1750年左右	“米諾斯的海上霸权”	公元前1750左右—1400年	缺材料

- ① 巴比伦的迦勒底人可列为内地人,也可列为边区人。
- ② 摩揭陀或可列为孔雀王朝以前时期和孔雀王朝时期的古代印度世界的内地一部分,或可列为当时的东部边区。
- ③ 这是匈牙利和奥匈帝国罗马的匈人之间的第一次战争爆发的年代。
- ④ 这一年是大平天国占领南京的年代。

附表二 哲 学

文 明	哲 学
古代埃及	阿頓教(流产)
安 第 斯	維拉科奇神教(流产)
古代中国	儒
	墨
	道
古代叙利亚	无限教(流产)
古代印度	小乘佛教
	耆那教
西 方	笛卡儿学说
	黑格尔学说①
古代希腊	柏拉图学派
	斯多葛学派
	伊壁鳩魯学派
	皮浪学派
古代巴比伦	占星学

① 黑格尔学说应用于社会问题的领域就是马克思主义；马克思主义从西方世界移植到了俄罗斯就是列宁主义。

附表三 高級宗教

文 明	高 級 宗 教	来 源
古代苏末	塔模斯崇拜	本地
古代埃及	奥西里斯崇拜	外来(?) (苏末(?))
古代中国	大乘佛教	外来(古代的印度—希腊—叙利亚)
	新道教	本地, 但模仿(大乘佛教)
古代印度	印度教	本地
古代叙利亚	伊斯兰教	本地
古代希腊	基督教	外来(古代叙利亚)
	太阳神教	外来(古代叙利亚)
	摩尼教	外来(古代叙利亚)
	大乘佛教	外来(古代印度)
	爱息斯崇拜	外来(古代埃及)
	息伯利崇拜	外来(赫梯)
	新柏拉图派	本地(前身是哲学)
古代巴比伦	犹太教	外来(古代叙利亚)
	祆教	外来(古代叙利亚)
西 方	巴海教派	外来(古代伊朗)
	艾罕默德教派	外来(古代伊朗)
东正教(主体)	伊玛目十叶派	外来(古代伊朗)
	白达力教派	半外来(古代伊朗色彩)
东正教(俄罗斯)	教派心	本地
	复活新教	外来(西方)
远东(主体)	天主教	外来(西方)
	太平教义	半外来(西方色彩)
远东(日本)	净土	半外来(来自远东主体)
	净土真宗	本地(来自净土)
	日莲宗	本地
	禅	半外来(来自远东主体)
印 度	迦比尔教派和錫克教派	半外来(伊斯兰教色彩)
	梵社	半外来(西方色彩)

附表四 蛮族军事集团

文	明	统一国家	边界	蛮族	诗	歌	宗教
古代苏末		苏末和阿卡得帝国	东北	古提人 欧亚游牧民族(雅利安人) 摩西特人	梵文史诗		吠陀诸神
古代巴比伦		新巴比伦帝国	西北 东北	赫梯人 欧亚游牧民族(西徐亚人)			赫梯诸神
古代印度		孔雀王朝 笈多王朝	西北 西北	米提亚人及波斯人 萨克人 匈奴人	梵文史诗(新发展)		祇教
古代中国		秦、汉帝国	西北	古尔雅拉人 欧亚游牧民族 (匈奴、拓跋、柔然)			
古代希腊		罗马帝国	东北 西北 北方	欧亚游牧民族(鲜卑) 岛上凯尔特人 大陆上条顿人	爱尔兰史诗 条顿史诗		远西方基督教 首先是大陆上的条顿 诸神,继为雅利安教
			东北	欧亚游牧民族 (罗马特人及匈奴人)			
			东南	阿拉伯人	伊斯兰教以前阿拉伯 诗歌		伊斯兰教
			西南	柏柏尔人			

女	明	统 一 国 家	边 界	蜜	族	诗	歌	宗 教
古代埃及		中王国	南方	努比亚人		荷马史诗		錫特崇拜 奥舍巴亚诸神
			东北	喜克索人				
		新王国	北方	亚加亚人				耶和華崇拜
			西北	利比亚人				
			东方	希伯来人及阿拉米人				伊斯兰教 大乘佛教喇嘛教
东正教(俄罗斯)		莫斯科大公国	东南	欧亚游牧民族: 鞑靼人				
				土尔恩特·額魯特人				远西方基督教 斯塔的納維亞諸神
		德川幕府 欧洲	东北	虾夷人		爱尔兰史诗 冰島薩加		
			西北	島上凱尔特人				
			北方	斯塔的納維亞人				
安第斯			东北	大陆上撒克逊人 温德人				首先是波果米尔秘派, 然后是伊斯兰教 非暴力的“狂热教派”
				立陶宛人				
		北美洲 印加帝国	东方	欧亚游牧民族(马扎尔人)		穆斯林南斯拉夫“英雄”歌谣		
			东南	波斯尼亚人				
			西方	红印第安人				
古代叙利亚			东方	亚马孙人		亚历山大传奇		
			南方	阿老干人				
		阿契美尼德帝国	西北	马其顿人				
			东北	安息人 薩克人		伊朗史诗		



文	明	统一国家	边界	蛮	族	诗	歌	宗教
古代叙利亚		阿拉伯哈里发	西北	法兰克人	{ 东部罗马“边民” 柏柏尔人 阿拉伯人 欧亚游牧民族(哈扎尔人) 欧亚游牧民族{ (土耳其人) (蒙古人) 契丹人 欧亚游牧民族{ (金人) (蒙古人) 欧亚游牧民族(蒙古人) 欧亚游牧民族(准噶尔·额鲁特人) 齐齐哈尔人	法兰西史诗	天主教 东正教 伊恩迈尔十叶派 伊恩迈尔十叶派 犹太教 { 摩尼教 景教	
			西南	东都罗马“边民”		拜占庭希腊史诗		
			东南	柏柏尔人				
			北方	阿拉伯人				
			东北	契丹人				
远东(主体)		[“混乱时期”] 清帝国	东北	契丹人			大乘佛教喇嘛教	
			东北	契丹人				
中美洲		新西班牙的西班牙总督政权 奥托曼帝国	西北	契丹人			拜克塔逊尼派	
			北方	契丹人				
东正教(主体)			西北	塞尔维亚人		东正教南斯拉夫“英雄”歌诗	拜克塔逊尼派	
			西北	塞尔维亚人				
				阿尔巴尼亚人		阿尔巴尼亚“英雄”歌诗		
				管美略希腊人		管美略希腊人的阿瑞托尔及克莱夫特歌诗		

文 明	统 一 国 家	边 界	蜜	族	诗	歌	宗 教
印 度	莫卧儿土邦	东北	賴兹人				内志的瓦哈布教派 科尔多凡的马赫迪教派
		东南	庫尔德人				
		南方	阿拉伯人				
		西北	阿拉伯人				
米諾斯	英属土邦 “米諾斯的海上霸权”	西北	乌兹别克人				奥令匹亚诸神 耶和華崇拜
		北方	阿富汗人				
		西方	阿富汗人				
		东方	亚加亚人		荷马史詩		
赫梯	〔“混乱时期”〕	东北	希伯来人及阿拉米人				奥令匹亚诸神
		东北	乌兹别克人				
		东北	阿富汗人				
		西北	喀斯喀斯人				
欧亚游牧民族	西徐亚部落	西北	弗里吉亚人				奥令匹亚诸神
		西南	亚加亚人		荷马史詩		
		西北	巴斯塔内人				
		东方	薩马特人				
	哈扎尔部落	西北	瓦利亚基人				东正教
		东方	帕欽奈格人				
		西北	哥薩克人				
		东北	吉尔吉斯哈薩克人				
	金帐部落	东北	吉尔吉斯哈薩克人			俄罗斯“英雄”歌謠 吉尔吉斯哈薩克“英雄”歌謠	

# A STUDY OF HISTORY

ARNOLD J. TOYNBEE

# 历史研究

[英] 汤因比著

曹未风等译



上海人民出版社



2 032 2859 6

XIFANG XUESHU YICONG

# 历史研究

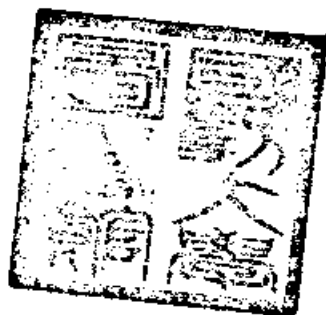
(英) 汤因比著

曹未风等译

中



上海人民出版社



ARNOLD J. TOYNBEE  
A STUDY OF  
HISTORY  
ABRIDGEMENT OF VOLUMES I—VI  
BY  
D. C. SOMERVELL  
OXFORD UNIVERSITY PRESS  
London New York Toronto  
1956

原书是《牛津大学出版社》出版的索麦维尔的节录本上册(汤因比原著第一至第六卷的节录本)。本书初版根据 1947 年美国第一版(其中第四至第六卷的节录部分)译出。本书第二版根据 1956 年英国第六版校订。

封面装帧 孙宝堂 邹纪华

• 西方学术译丛 •

历史研究

• 中 册 •

〔英〕汤因比 著

〔英〕索麦维尔 节录

曹未风 徐怀启 译

乐 群 王国秀

上海人民出版社出版

(上海绍兴路 54 号)

新华书店上海发行所发行 吴县光福印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 13.25 插页 3 字数 291,000

1962 年 3 月第 1 版 1966 年 6 月第 2 版

1966 年 12 月第 5 次印刷 印数 30,201—36,200

书号 11074·318 定价 2.85 元

# 目 录

## 第四部 文明的衰落

十三	问题的性质 .....	1
十四	决定论的答案 .....	5
十五	失去控制环境的能力 .....	16
	(1) 自然环境 .....	16
	(2) 人的环境 .....	22
	(3) 否定的判决 .....	36
十六	丧失自决能力 .....	39
	(1) 模仿的机械性 .....	39
	(2) 旧瓶装新酒 .....	44
	(3) 创造行为的报应：对于一个凡人的崇拜 .....	80
	(4) 创造行为的报应：对于人间一种组织的崇拜 .....	93
	(5) 创造行为的报应：对于人间的一种技能的崇拜 .....	106
	(6) 军事行为的自杀性 .....	119
	(7) 胜利的陶醉 .....	136

## 第五部 文明的解体

十七	解体的性质 .....	150
	(1) 概述 .....	150

(2) 分裂和再生 .....	160
<b>十八 社会体的分裂 .....</b>	<b>163</b>
(1) 少数统治者 .....	163
(2) 内部无产者 .....	169
(3) 西方世界的内部无产者 .....	190
(4) 外部无产者 .....	204
(5) 西方世界的外部无产者 .....	216
(6) 外来的和本地的灵感 .....	225
<b>十九 灵魂的分裂 .....</b>	<b>236</b>
(1) 行为、情感和生活的两种不相容的方式 .....	236
(2) “自暴自弃”和自我克制 .....	250
(3) 逃避责任和殉道 .....	252
(4) 流离感和罪恶感 .....	255
(5) 杂乱感 .....	269
(甲) 风俗中的粗鄙和野蛮 .....	269
(乙) 艺术中的粗鄙和野蛮 .....	282
(丙) 混合语言 .....	284
(丁) 宗教的合流 .....	291
(戊) 统治者决定宗教? .....	303
(6) 划一感 .....	319
(7) 复古主义 .....	332
(8) 未来主义 .....	345
(9) 未来主义的自我超越 .....	351
(10) 超然无我和神化 .....	359
(11) 再生 .....	365
<b>二十 解体的社会 and 个人的关系 .....</b>	<b>368</b>
(1) 创造性天才的救主 .....	368

目	录	3
(2) 执剑的救主 .....	369	
(3) 时间机器的救主 .....	374	
(4) 戴着帝王面具的哲学家 .....	376	
(5) 神而人化者 .....	381	
二十一 解体的节奏 .....	387	
二十二 通过解体,趋于标准化 .....	396	
内容摘要 .....	400	
附表五		



## 第四部 文明的衰落

### 十三 问题的性质

文明衰落的问题比文明生长的问题更易于了解。事实上，衰落的问题几乎同起源的问题一样容易了解。起源的问题只需要说明这样一个简单的事实，就是有这样一个新品种诞生了，而且我们可以举出二十八个属于这个品种的例子——包括五个停滞的文明，而不包括那些流产的文明。我们现在可以进一步指出，在这二十八个文明中，至少有十八个已经死亡和消灭了。其余尚存的十个文明乃是我們自己的西方社会、在近东的东正教社会主体部分、它的在俄罗斯的分支部分、伊斯兰教社会、印度社会、在中国的远东社会的主体部分、它的在日本的分支部分，还有那三个停止了发展的波利尼西亚文明、爱斯基摩文明和游牧民族文明。如果我们再进一步仔细考察这十个现存的文明的情况，我們就会发现其中波利尼西亚社会和游牧民族社会已经是处于最后垂死挣扎的阶段，而在其余的八个文明里的七个都在不同程度上处于被第八个，也就是我們自己的西方文明，消灭或同化的威胁当中。此外，在那七个文明当中，至少有六个（除去爱斯基摩文明，因为这个文明在幼年时期就停止了生长）已经表现出许多衰老和死亡的现象。

死亡的最明显的现象是象我們已经说过的那样，就是在衰老

和死亡的最后第二阶段的那种现象，一个正在死亡的文明到了这个时候只能采取使用武力的办法来达到它的政治上的统一国家的目的，以拖延它自己的寿命。对于一个西方的历史学家来说，最典型的例子是罗马帝国，古代希腊社会到了这个时候不惜采取一切武力手段来组成它历史上的倒数第二阶段的内容。如果我们现在再把每一个现存的文明，除了我们自己的而外，检视一遍，我们就会看到东正教社会的主体部分早已在奥托曼帝国时期有过它的统一国家了；东正教社会在俄罗斯的分支部分也在十五世纪末叶，在莫斯科大公国和诺夫哥罗德的政治统一以后，组成了它的统一国家；印度文明的统一国家局面是出现在莫卧儿帝国和它的继承者英属土邦时期；远东文明的主体的统一国家是元帝国和它的还魂体清帝国；远东文明的日本分支的统一国家是德川幕府。至于伊斯兰教社会的统一国家，我们也许可以说是在思想意识上的泛伊斯兰教运动，这就是它的先声。

如果我们承认这个统一国家的现象是衰落的标志，那么我们的结论就是：在今天仍然存在的六个不属于西方的文明都已经在西方文明从外部入侵以前，就从内部损坏了。在这一部《研究》的后面部分，我们将要证明一个文明在受到胜利的外来入侵以前，事实上早就从内部损坏，不再处于生长的状态中了。现在我只需谈这一点就够了，就是除了我们自己的文明以外，所有其余的现存文明都已经处于走向解体的过程中了。

那么我们的西方文明又怎样呢？它显然还没有达到统一国家的阶段。但是我们在较早的一章里发现，统一国家既是解体的最初阶段，又是最后阶段。在这个阶段以后还有一个我们称之为“间歇时期”的阶段，在这个阶段以前，还有一个所谓“混乱时期”，其寿

命常常延續好幾百年；如果我們這一代人可以凭我們自己的感受來判斷我們自己的時代究竟是處於什麼階段的話，那麼最高明的判斷員也許會認為“混亂時期”無疑是已經來到了。但是讓我們把這個問題暫時擱置一下。

我們已經為這些文明的衰落現象的性質下過定義。它們是在企圖從原始人類的那個水平大膽上升到某種超人水平時的失敗現象，而且我們也曾採用過多種譬喻來描繪這個偉大事業中的犧牲者的面貌。例如，我們曾把他們比作在爬山中摔死在山坡上的人們，或者陷入一種可恥的雖生猶死狀態中的人們，他們本來想爬到更高的山頂上去，但是他們卻摔死在他們出發的地方。我們也曾使用過比較抽象的形象描繪這些衰落現象的性質，把它們比作某些富有創造性的個人或少數人的靈魂喪失了創造的能力，他們的這項損失使他們失去了影響那些沒有創造性的廣大群眾靈魂的魔力。沒有創造，自然也就不會有模仿行為。吹弄笛子的人們如果沒有魔力就不會使周圍的廣大人群聞聲起舞。如果，他再在一陣狂怒和恐懼當中，竟想把自己變成一個練兵的下級軍官或驅趕奴隸的人，因為他喪失了舊日的魔力，不再能領導，而且不得不採取使用武力的辦法來對付整個的民族，那麼他的必然結果一定是自找失敗，一事無成。因為，那些跟隨他的人群由於音樂消失而踉蹌跌沖，現在挨了一鞭子，就會馬上起來叛變的。

事實上，我們知道在任何一个社會的歷史中，如果創造的少數人退化成為統治的少數人，而企圖用武力來維持它的已經無法維持的地位的話，那麼在統治者方面的這樣一種性質上的改變，就會在它的對方，無產者方面引起離心的運動，他們就會不再羨慕和模仿那些統治他們的人，而起來反抗他們所受的奴役。我們也知道，

这些无产者在他们以这种姿态出现时，他们会从最初阶段就分成两部分。一部分是内部无产者，无所作为可是消极对抗，一部分是在边境以外的外部无产者，他们这时激烈地反对吞并。

如此看来，文明衰落的实质可以总结为三点：少数人的创造能力的衰退，多数人的相应的撤消了模仿的行为，以及继之而来的全社会的社会团结的瓦解。只要在我们的心中有关于衰落的这些印象，我们就可以进而探讨它们的原因了：对于这个问题的研究将占据我的这部著作的全部剩余篇幅。

## 十四 決定論的答案

那么，究竟是什么造成文明的衰落呢？我們的研究方法是排比大量直接有关的具体历史材料，在采用这个方法以前，我們最好先检查一下解决这个问题的某些其他方法，它們或是企图在更高一級的水平上搜寻証据，或是依靠无法証明的教条来作証，或是依賴人类历史范围以外的事物。

人类的一种亘古不变的弱点就是把他們自己失敗的原因推諉給那些完全无法由他們掌握的力量。在一个社会的衰落时期，一些敏感的人特別喜爱这种心理活动；在古代希腊文明的衰落时期，各派哲学家們在解释这个他們所惋惜的可是无能为力的社会腐朽现象时，差不多都称之为影响一切的“宇宙老化”的必然而无法避免的結果。在古代希腊混乱时期的最后几十年中的卢克莱修的哲学(参閱《物性論》Bk. II, ll. 1144—74)就是这样的，而在三百年以后，当古代希腊的統一国家开始崩潰的时候，在西方教会的一个神甫，圣西普里安，所写的一部論辯著作里，又出现了这种說法。他写道：

“你們必須知道这个时代已經老了。它已經失去了挺立的力量，也失去了使它强壮的精力和体力。……使土地里的种子获得养分的冬天雨量减少了，使五谷成熟的夏天热量也减少了。……这就是对世界已經宣布过的那个判決詞；这是上帝的法則；所有存在的都将死亡，所有生

长的都将衰老。”

现代的物理科学把这种学说彻底推翻了，至少从现存的文明来看是这样的。事实上，现代的物理学家们虽然认为在一个不可想象的遥远的未来时候，宇宙的运动速度会减慢，因为由于物质放射的缘故的确会产生这种结果，但是那个未来却是属于不可想象地遥远的事。秦斯爵士写道：

“我们可以把人类的前途描写得非常暗淡，我们可以假设人类能够再活二十亿年，同它的过去大约一样长。那么，如果一个人可以活七十岁，人类在这七十年的寿命中，迄今也不过才生下来三天。……我们是非常没有经验的生物，我们也正处在文明黎明的第一道晨光之中。……经过一段时期以后，清晨的彩霞一定会变成白昼的亮光，然后，在经过一段悠长的岁月之后，再让位给黄昏的余辉，预告着最后的永远黑暗的来临。但是我们作为黎明之子的人们还用不着设想那么遥远的夕阳。”①

然而，我们西方后来主张文明衰落的决定论的或宿命论的一些人们，并不打算把人类的这些机构同整个物质宇宙的命运结合在一起。他们采取了一种大大缩短的方式来处理这个老化和死亡的法则问题，他们只谈这个行星上的全部生物界的生死问题。斯宾格勒的办法是先打一个譬喻，然后再从这个譬喻出发，把它当作是从许多观察了的现象中抽出来的法则，他认为每一个文明都同人一样要经过几个不同的连续阶段；但是他虽然嫻于辞令，在这里却依然无法证明，我们早就已经说过的社会在任何意义上都不同于

---

① 秦斯：《黎明之神：天地创造广论》(Jeans, Sir J.: *Eos: or the Wider Aspects of Cosmogony*)，第12—13、83—84页。

生物有机体。从主观方面說，社会是可以自行說明問題的历史研究的单位。从客观方面說，它是許多个別的人各自进行活动的共同场所，这些人本身是生物有机体，但是他們无论怎样也沒有办法把他們自己的影子交織成为一个巨大的人形，而使这个抽象的东西和他們一样呼吸。但是組成一个社会的这些所謂“成員”的那些人的个人的生命力，形成了那个社会的历史活动、包括它的生命长短的主要力量。如果教条似地宣称每一个社会都在事先就安排好了要活多少年，这就象說每一个剧本都必须分为几幕一样地愚蠢。

我們可以不理睬那种认为文明在接近它的生物的寿命結束的时候就必然出现衰落的学說，因为文明根本不受生物学法則的約束。但是还有另外一种学說认为，个人之間的相互关系构成文明，然而由于一种无法解释的原因，个人的生物性质在一定数量或不一定数量的年代以后，会出现莫名其妙的衰落现象；因此事实上，从长远的时间来看，文明的經驗的生命力是基本上而且无可挽救地要逐步衰老的。

Aetas parentum, peior avis, tulit

Nos nequiores, mox daturos

Progeniem vitiosiore<sup>①</sup>.

这是个倒因为果的說法，把社会衰落的结果錯看成了它的原因。因为虽然在社会衰落的时期，这个社会里的成員同他們的在社会生长时期的祖先的英雄形象和卓越的活动力相比，好象是縮成了侏

---

① 賀拉斯：《頌詩》(Horace: Odes)，第3卷，第6篇，第末章：

“衰老的老子生出衰老的种，

我們不久就会生出来个第四等。”

儒，或僵化成了残废人一样，可是把病源說成是由衰老造成的却是个錯誤的診斷。后代的生物天性同創業者的天性是一样的，所有創業者的努力和成就基本上也是他們的后代力所能及的。衰落时期的人們所害的病症并不是由于自然机能瘫痪了，而是由于他們所继承的社会衰老了，因此阻碍了他們的并未损坏的机能，使他們不能从事有效的和富有創造性的社会活动。

这种认为种族的衰老是社会衰落的原因的假設是很难成立的。但是也常有一种意见支持这个說法，因为他們观察到了一种现象，就是在一个衰落的社会最后消失和一个同它有子体关系的新生社会出现之間的間歇时期里，常常出现民族大迁移的情况，在这个时候，这两个社会的共同家乡所在地方常常会出现注入“新血液”的现象。根据“这以后，就是因为这样”的邏輯，就认为这个新生文明在它生长的过程中所表现的創造力重现的现象是由于它从某一“原始蛮族”的“純种”当中获得了“新血液”的緣故；因此就又从反面得出了另外一个結論，原有的那个文明之所以丧失了創造性的生命力一定是由于害了某种种族上的貧血病或脓血病的緣故，对于这种病症，不注入新鮮血液是没有办法治疗的。

为了支持这个論点，曾有人举意大利的历史为例。他們指出意大利半島上的居民在公元前的最后四百年中表现了特別突出的創造能力。然后又在公元后十一世紀到十六世紀之間的六百年中出现了同样情况，而在这两者之間却隔着一千年的衰落、臥床不起和逐步恢复的时期，在这一个时期里，意大利人好象是什么优点都沒有了。主张种族学說的人們說，如果不用哥特人和伦巴第人在意大利的这两个伟大时代的中間侵入意大利因而带来了新血液的事实來說明的話，那么在意大利历史上的这些惊人的变化便沒有



办法解释。生命的精华在意大利经过了几百年的沉睡以后，自然而然的就造成了意大利的再生，或称之为文艺复兴。就是因为缺少新鲜血液，意大利才在罗马共和国时期象魔鬼一样表现了生命力以后，在罗马帝国时期出现了消沉疲沓的现象。而那个同共和国的兴起同时出现的旺盛生命力现象，其本身也无疑是在古代希腊诞生以前的民族大迁移时注入了蛮族的新鲜血液的缘故。

对于到十六世纪为止的意大利历史采取这种种族论的解释，表面看起来好象还有一定道理，但是这只是到十六世纪为止。如果我们再继续往下面看，看意大利十六世纪到今天的历史，我们就会发现，在十七、十八世纪中又出现了一度衰落之后，意大利在十九世纪又成为出现一次复兴的场所，其表现极为戏剧性，以致“统一运动”这个名词到现在变成了专门代表意大利的中世纪经验在近代复兴的名称。那么，在这一次意大利的生命力迸发以前，又注入了什么新鲜的蛮族血液呢？答案当然是“没有”。历史学家们所普遍同意的直接原因好象是认为意大利所以在十九世纪出现了“统一运动”的原因，是因为有一个由拿破仑所统治的革命法国占领了而且暂时统治了意大利，所以才形成了对它的挑战，促成了它的全国振作。

对于意大利在公元十一世纪开始时的兴起，以及在这以前两百年间的衰落问题，要找出一些不属于种族方面的解释，并不是更困难的。这一次衰落显然是由于罗马军事主义带来的恶果，汉尼拔战争给意大利带来了一大串可怕的社会灾难。在古代希腊间歇时期的后期里，在意大利出现的社会复兴可以溯源到古老的意大利种族的富有创造性的个别人的业绩，尤其是圣本篤和教皇大格列高利，他们不仅是中世纪复兴意大利的创业人，而且也是中世纪

意大利所参加了的新西方文明的創始人。相反地，当我们考查意大利被所謂“純种的”伦巴第人占領的地区的时候，我們发现在这些地区里并不包括威尼斯、罗马納地方和其他一些在意大利文艺复兴时期和它們具有同等重要地位的地区，而这些地方比那些所謂在伦巴第統治之下的中心城邦如巴維亞、本尼凡托和斯波累托重要得多了。如果我們一定要从意大利的历史中找出一条种族理由的話，那么我們可以輕而易举地举出証据来証明，伦巴第人的血液与其說是精华还不如說是污点。

我們还可以在罗马共和国的兴起方面举出一个非种族的理由，把意大利历史研究中的种族論者的最后一个堡垒攻破。这件事可以解释为对于希腊人和伊特拉斯坎人的海外殖民挑战的应战。本来居住在意大利半島上的人民在消灭、屈服和同化的威胁面前怎样选择呢？同他們在西西里的弟兄們一样，甘心接受希腊人所强加給他們的命运嗎？同翁布里亚人一样，甘心接受伊特拉斯坎人所强加給他們的命运嗎？还是根据他們自己的意愿、自己的条件来接受希腊文明（象日本接受西方欧洲文明那样）以抵抗侵略者，并因此而提高到希腊和伊特拉斯坎人的水平呢？罗马人决定走后一条道路，因为他們下了这个决心，他們才成为后来伟大事业的創造者。

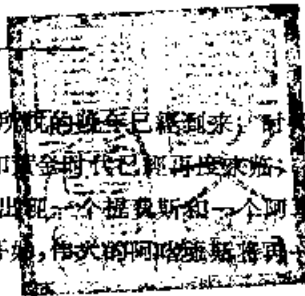
我們現在已經談过三种有关文明衰落的決定論的解說：宇宙老化論或地球老化論；文明象有生物一样，受有生物法則限制的生命有限論；以及衰落是由于这个文明里的个人质量衰退，文明的世系已經太长的理論。我們現在还要再討論一种理論，这种理論一般人称之为历史循环論。

对于人类历史发明这样一种循环理論可以說是在天文学上得

到惊人发现以后的自然结果。大约在公元前八世纪到六世纪时，古代巴比伦社会发现了三个显而易见的循环现象——白昼和黑夜、月的循环和年的循环，他们发现循环现象还不仅有关天体的这一些；他们认为还有一种更大范围的天体运动，不仅包括日、月、地球，而且还包括所有的行星；这一种天空的和諧象一个大乐队似的不但处处諧調而且还完整无缺，在这样一个大循环当中，一年四季的循环就显得微不足道了。植物界的一年一度的生死循环显然是由一年四季来主宰的，因此他们就认为在宇宙之间的一切事物都莫不有生死循环的现象。

关于人类历史的这一种循环学说显然是使柏拉图很心折的（《蒂迈欧篇》，21E—23C，和《政治篇》，269C—273E），在维吉尔的一段最著名的诗歌里也有同样的想法。现在从《牧歌集》第四章里摘一段：——

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;  
Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.  
Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,  
Iam nova progenies caelo demittitur alto……  
Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo  
Delectos heroas; erunt etiam altera bella  
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.①



① “在庫迈预言里所预言的循环已经到来；时代的伟大季节已经到周而复始的时刻。圣处女和黄金时代已经再度来临；一个新的种族已经又从天而降。……行将再出现一个提弗斯和一个阿尔戈来率领一队新的英雄选民。旧的战争将从新开始，伟大的阿喀琉斯将再度被送到特洛伊城。”

維吉爾在援引循環論的時候是用它來打扮樂觀的贊歌，當時他正處在奧古斯都和平統治之下的古代希臘盛世。但是“舊的戰爭將從新開始”真是值得慶賀的事嗎？許多人在一生中相當地功成名就的時候都曾堅決地宣稱他們絕不願意再有過去的生活，怎麼歷史就會比一般人的生平更值得“再來一次”呢？維吉爾並沒有回答這個問題，但是雪萊卻回答了這個問題。在他的《希臘》最後一闕里，雪萊開始的時候採用了維吉爾式的回憶，而在結束的時候，卻全是雪萊自己的情調了：

世界的偉大時代又從新開始，  
黃金般的年月重又回頭，  
大地啊，象長蛇一樣更換了  
它的已經破敗的冬天衣裳：  
天顏展笑，信仰和帝國閃閃發光  
象一個幻滅了的破夢一樣……

一艘更高大的阿耳戈在海面行駛，  
滿載着後來擄獲的錢財；  
又有一個俄耳甫斯從新歌唱，  
愛戀、哭泣，還有死亡；  
一個新的尤利西斯再一次離開了  
他的卡立普索而回轉家鄉。

唉，再也不要描繪特洛伊的遭遇，  
如果人間的生死總是注定如此——  
也再不要在歡喜中摻雜萊伊俄斯的忿怒

使那些自由人重又想到……  
即使有更为狡詐的斯芬克斯  
重新提出底比斯人所无法解答的死亡的謎語……

唉，停止吧！仇恨和死亡为什么必須重来？  
停止吧！人們为什么必須殘暴和死亡？  
停止吧！再也不要傾于陶缶里的  
酸辛預言的渣滓了！  
这个世界已經厭倦了它的过去，——  
唉，但愿它終于死亡，从此长眠！

如果宇宙的法則真的是富有諷刺意味的越是变来变去越是不离其宗的話，那么如果詩人真的象佛教徒似的，拼命乞求解脫生命的輪回也就无足为奇了，因为作为指引天体行程的力量，它虽然是美丽的，而对于人类的肉体來說却是个不尽的苦难。

如果撇开天体的影响不說，理性能否使我們相信人类历史的循环运动呢？就是在我們这一部《研究》里，是否也推荐过这种假設呢？我們闡述过的阴阳之說、挑战和应战之說、退隱和复出之說、亲体和子体之說又都該怎样解释呢？这些岂不也都是“历史循环論”的一些变种嗎？当然，在組成人类历史活动的各种力量的运动里，显然存在着再现现象。但是在時間的織机上，当梭子往来飞驰的时候，出现的图案却是随时发展变化的新图案，而不是一成不变的老图案。这种现象我們也是屡见不鮮的了。車輪比喻的本身，也說明了循环的同时还有进展。輪子的运动对于軸來說当然是一成不变的重复，可是輪子做得同軸合适，只是为了使車子运动，对于車子來說，輪子只是一个組成部分，车子是輪子存在的理

由。虽然车子只能靠輪子繞軸的循环运动而移动，但是这并不能迫使车子本身象循环木马一般做圓形运动。

这样一个由两种不同的运动組成的和諧——由次要而重复的运动組成的主要而并不重复的运动——也許就是我們平常所指的节奏；我們不仅在车子的运动和现代机器的运动里，而且还可以在生命的有机节奏里看得见力的这种作用。一年四季的变换，以及随之而来的植物的消失和出现，使得植物界的长期进化成为可能。出生、传种和死亡的循环，造成了一切高等动物直到人类进化的可能。一个人走路是靠两条腿不断地前后移动的；肺叶和心脏的唧动使动物的生命得以延續；音乐的小节和詩歌的篇章使音乐家和詩人有可能發揮他們的主題思想。行星的所謂“大年”大概是全部循环哲学的来源，現在我們再也不能把这件事当作是全部星际空間的最后的无所不包的运动来看了，因為我們现代西方天文学上所用的强大的望遠鏡已經早就把我們的太阳系变成了一粒微尘了。重复不断的“星空美乐”早就减弱了，在膨胀的星团（这些星团显然是以无法相信的速度彼此离散着）宇宙中，变成了微不足道的伴奏——一种“亚尔倍提的低音”，同时，时空参照系的相对性，把戏剧场面中的不能重复的历史特点賦予浩瀚星体行列的每一个先后位置，而在戏剧中只有演員才是其中的唯一人物。

如此看来；我們虽然在文明过程的分析中发现周期的重复运动，但是这并不意味着这个过程的本身是具有循环性的。相反地，如果我們能够得出任何合理的結論，认为那些次要的运动是有周期性的，那么我們毋宁认为由这些次要运动所体现的主要运动却不是重复的而是发展的。人类并不是永远縛在輪子上的伊克西翁，也不是个永远推着巨石上山的西西发士，永远往上推，而又无能为

力地看着它滾下来。

对于我们西方文明的子女来说，这正是对于我们的鼓励之音，我们今天独自挣扎向前，在我们的周围全是一些垂死的文明了。说不定死神把我们的文明也会置之于绝路。但是我们并没有面对任何凶恶的必然。死去的那些文明并不是命中注定必死的，也不是“天生要死的”，所以我们的文明也不是必须同其他多数文明共命运的。虽然据我们所知，有十六个文明已经死了，另有九个已经在死亡的边缘，我们的这个第二十六个文明却不一定非服从命运的安排和统计数字的盲目计算不可。创造性的神火还在我们的身上暗暗地燃烧，如果我们托天之福能够把它点燃起来，那么天上的所有星宿也不能阻挠我们实现我们人类努力的目标。

## 十五 失去控制环境的能力

### (1) 自然环境

如果我们已经充分证明了文明的衰落并不是由于人类所不能控制的宇宙力量,那么我们还得进一步探索这些灾难的真正原因;我们打算先研究衰落是由于这个社会失去了控制环境的能力的缘故。为了便于解决这个问题,我还是象以前一样把环境分为两类:自然环境和人的环境。

文明会不会因为失去了对于自然环境的控制能力而衰落呢?我们曾经说过,任何一个社会控制其自然环境的能力的程度都可以用它的技术水平来衡量;而且我们在研究“生长”问题的时候已经证明了,如果我们设计两条曲线的话——一条代表文明的变化,另一条代表技术的变化——这两条曲线彼此不但不吻合,而且反而表现出巨大的分离现象。我们举出许多事实证明在技术发展的同时,出现了文明停滞不前或倒退的现象,在技术停滞不前的同时,出现了文明前进或后退的现象。<sup>①</sup>因此我们已经在相当的程度上证明了丧失控制环境的能力并不是文明衰落的根本原因。然而,为了充分说明我们的论据,我们还应该证明,即使在文明的衰落现象和技术的后退现象同时出现的情况下,技术后退仍然不是

---

① 参见本书上册第236页及第249页两节。



文明衰落的原因。事实上，我們所发现的結果是技术后退不但不是文明衰落的原因，反而是它的結果或迹象。

在一个文明衰退的时候，时常会出现这样的现象：在文明生长时期不但是可行的而且是有利可图的某一种特殊的技术，这时候会开始遇到社会阻力，在經濟收益上愈来愈减少；如果变得真正无利可得的話，这种技术甚至可以完全被放弃。在这种情况下，如果說所以放弃了这种技术是因为在这种环境里有技术上的困难，或甚至說这一种技术上的后退乃是这个文明衰落的原因，这当然是因果倒置了。

一个明显的事例是放弃使用西欧的罗马官道，这件事显然不是罗马帝国衰亡的原因，而是它的結果。这些官道之所以荒废，并不是由于它們丧失了技术上的使用价值，而是因为需要这些道路的社会、为了軍事上和商业上的目的而修筑这些道路的社会已經瓦解了。即使我們从筑路这一件事扩大眼界到把經濟生活里的全部技术条件都包括在內，我們还是不能把古代希腊文明衰落的原因归結为是由于技术上的后退。

“用經濟条件来解释古代世界的衰落，必須全部加以否定。……古代生活里的經濟因素并不是我們所說的古代世界衰落的原因，而只是更广泛的现象的一个方面。”<sup>①</sup>

这个所謂更广泛现象乃是“中产阶级的衰落和管理上的无能”。

大約在放弃使用罗马官道的同时，在底格里斯-幼发拉底河的三角洲地方出现了部分放弃使用更古老的灌溉系統的现象。在公

---

① 罗斯托夫采夫：《罗马帝国的社会及經濟史》（Rostovtzeff, M.: The Social and Economic History of the Roman Empire），第302—305、482—485页。

元七世紀时，伊拉克西南部的相当大的一部分水利工程体系发生了失修现象。当时发生了一次水患，使这些工程失灵了。但是这次水患大概并不会比在那时以前四千年間不断出现的水患更为严重。后来，到了十三世紀，伊拉克的全部灌溉系統全垮了。在这种情况下，伊拉克的居民为什么把他們祖先几千年来不断經營得很好的一系列水利工程完全放弃了呢？而这个工程又是这个国家的稠密人口在农业生产上所必不可少的依靠。事实上，技术上的放弃并不是由于社会原因所直接造成的人口和繁荣现象衰退的原因，而是結果。在公元七世紀和后来的十三世紀时，古代叙利亚文明在伊拉克都是属于非常的低潮，社会的一般情况非常不安定，以致于沒有人有财力或精力从事河道管理和灌溉工程方面的投資。在七世紀时，技术衰落的真正原因是公元 603—628 年的大规模的罗马-波斯战争，以及后来发生的原始穆斯林阿拉伯人蹂躏了伊拉克全境这件事；在十三世紀时，则是由于蒙古人在 1258 年的入侵，这一件事給了古代叙利亚社会最后的一击。

对于錫兰进行的一次实际考查也得到了类似的结果。<sup>①</sup>在錫兰今天保存着丰富的古代印度文明遺址的地方，不但是常年干旱，而且还流行着非常严重的瘧疾。在这一带地方的水量，供养瘧蚊有余而灌溉农田則不足，乍看起来很奇怪，很难相信这里即是一个古代文明的家乡，而且看起来在錫兰的古代印度文明时期，当人們从事建設这一惊人的水利工程系統时，这里不可能已經流行瘧疾。事实上，我們可以設法說明，瘧疾乃是灌溉系統荒废以后的結果，因此在時間上瘧疾的出現比水利工程晚。錫兰的这一带地方之所

---

① 关于錫兰的其他方面的討論，參見本書上册第 100—101 頁。

以变成瘧疾流行地区是因为原有的水利工程荒废了，人力挖成的河变成了一段段不流动的死水，原来河道里的鱼全都死了，瘧蚊的幼虫因此就大为繁殖起来。

但是这个古代印度的灌溉系统为什么会废弃了呢？这些堤岸的破坏和这些水道的阻塞是在一次連續不断的破坏性极大的战争里发生的。入侵的人们有意識地破坏这些工程作为达成他們的军事目的的捷径；而这一个不断遭受战争灾难的人民也就无心再来修建这个工程，因为他们已經有了多次經驗，即使修好了也还是要再遭到破坏的。因此在这一事实上，技术的退化也还是由于社会的原因，說来說去还是由于社会原因造成的。

在錫兰的古代印度文明历史里出现的这一件事实，也同样地在古代希腊历史里发生过。在今天已經消失的古代希腊文明里曾經一度蓬勃发展大放光采的某些地区，后来也变成了瘧疾流行的沼地，只是在不久以前才把它填筑起来。哥帕依沼地曾經是富有的俄耳科墨諾斯人民生养之地，而后来却变成了疫癘蔓延之乡至少有二千年之久，一直到公元 1887 年才由一家英国公司把它放干；彭普坦沼地曾經一度是許多沃尔斯奇人的城邦和拉丁民族殖民点的所在地，也在荒凉了二千年之后，才在墨索里尼的统治时期把它放干，重新移民居住。墨萊教授說过，古代希腊文明衰落的根本原因，是因为在瘧疾侵入了古代希腊的家乡以后，希腊人都“丧胆了”。但是在每一次这种情况出现时（錫兰也是如此），瘧疾的出现总是在那个文明已經发展到了走下坡路的时候。有一位专门研究这个问题的当代权威<sup>①</sup>的結論是，在希腊一直到伯罗奔尼撒战

---

<sup>①</sup> 琼斯：《瘧疾和希腊史》(Jones, W. H. S.: Malaria and Greek History)。

爭以后，瘧疾才广泛流行；而在拉丁姆地方，也是到了汉尼拔战争以后，瘧疾才占上风。如果说在亚历山大时期以后的希腊人和在许多西庇阿及愷撒时期以后的罗马人是因为在技术上退步了，没有能力处理哥帕依沼地和彭普坦沼地的水的问题，甚至还不及他们的那些在技术上比他们落后的祖宗，这显然是荒谬的。解释这些对比现象的途径不在技术方面，而在社会方面。汉尼拔战争以及其后两百年间的罗马内战和掠夺战争对于意大利的社会生活，具有极为深远的破坏作用。一系列的破坏力量的总和把农民文化和经济首先是加以破坏，最后是予以彻底摧毁：汉尼拔的破坏；长期的动员农民服兵役；农业革命，用大规模的奴隶耕作制来代替小规模自耕农制；还有大量的集体移民，从乡村移到了寄生的城市。这一系列社会灾难的总合充分地说明了在意大利的汉尼拔时期和圣本篇时期之间的七百年当中人的退却和蚊子的进展的情况。

在希腊也有一系列类似的社会灾难，从伯罗奔尼撒战争开始，到了波利比阿的时候（公元前 206—128 年），人口减少的严重程度远远超过了后来意大利的人口减少的程度。波利比阿在他的一段著名的演说里，指责采取堕胎和杀婴的办法限制家庭的人口，乃是造成当时希腊在社会上和政治上衰落的主要原因。因此，哥帕依平原为什么象彭普坦平原一样，会从一片谷仓变成一大片蚊子窝，其原因并不是由于工程技术的衰退，这是很显然的。

如果我们不谈实际的工程技术而谈论一下建筑、雕刻、绘画、书法和文学方面的情况，我们也会得到同样的结论。例如，古代希腊的建筑风格为什么会在公元四世纪和七世纪间不再被人们采用了呢？奥托曼土耳其人为什么在 1928 年废止使用阿拉伯字母呢？

为什么现在世界上的非西方社会差不多都废弃了他们自己的传统的民族服装和民族艺术呢？同时，我们还可以索性问问我们自己，为什么在我们的年轻一代中有那么多的人抛弃了我们传统的音乐、舞蹈、绘画和雕刻呢？

对于我们自己的这个问题，是不是因为我们丧失了艺术上的技巧呢？我们是不是已经忘了意大利人和其他一些富有创造性的少数人在我们历史上的第二阶段和第三阶段时所创造的音韵学、对位法、透视学和比例概念呢？显然，我们并没有忘记。放弃我们艺术传统的这一个风靡一时的倾向并不是在技术上无能为力的结果；这乃是因为我们的年轻一代对于采取传统的西方办法来培养他们的审美观念已经失去了兴趣，因此就把这种风格随手抛弃了。我们坚决地把我们的前辈所熟悉的那些大师们从感情上驱逐出去了；然后正当我们陶醉在我们自己所创造的精神真空里的时候，有一种来自热带非洲的音乐、舞蹈和雕塑的精神和一种冒充的拜占庭绘画和浮雕精神结成了罪恶的联盟，侵入了这一座打扫干净了的装潢得很美丽的屋宇。这个衰落的来源并不是技术性的，而是属于精神上的。我们放弃了我們自己的西方艺术传统，并因此而把我們的才能降低到了极度贫乏苍白无力的水平，抓住了达荷美和贝宁的疯狂而原始的艺术，把它们看成是荒野里的珍肴，这不啻是在全世界人民的面前承认了我們的忘本罪行。我们现在放弃了我們的传统艺术技巧显然是我們西方文明的某种精神衰老现象；这个衰老的原因显然是不能在它所造成的现象里找到的。

现代土耳其人废弃了阿拉伯字母而改用拉丁字母的行为也可以用同样的理由来解释。凯末尔和他的信徒们在他们自己的伊斯兰教世界里乃是彻底的西方化者。他们对于他们自己的文明丧失

了信心，因而就抛弃了传播那个文化传统的文字工具。其他垂死的文明在较早的历史时期里废除了其他一些传统的文字也是由于同样的原因；例如埃及的象形文字和巴比伦的楔形文字，在中国和日本也出现着废止汉字的运动。

废除古代希腊的建筑风格而代之以新奇的拜占庭风格乃是废除一种技术而代之以另一种技术的有趣事例。这一次，一个在垂死挣扎中的建筑师废除了比较简单的以圆柱托撑屋架的设计，而试建一种非常困难的在十字形建筑上面加圆顶的结构，这当然不是技术后退的缘故。如果那些爱奥尼亚建筑师们能够胜任愉快地解决查士丁尼皇帝的海吉亚·索非亚教堂的结构问题，如果皇帝有意或他们有意的话，为什么不能建筑一个古典式的希腊大庙呢？查士丁尼和他的建筑师们所以采用了一种新的风格，当然是因为他们厌倦了那种旧风格，是因为旧风格是同一个腐朽而死亡的过去联系在一起。

根据我们观察的结果看起来，人们所以废除一种传统的艺术风格乃是因为它是同一种早已衰落并且正在解体的文明联系在一起的。因此中止使用一种技术乃是衰落的结果而不是它的原因。

## （2）人的环境

当我们在前面结合文明的生长讨论这个题目的时候，我们发现任何一个社会在它的历史上的一定阶段里对于它的人的环境的控制程度大体上可以用地理上的扩张程度来衡量；同时，根据研究例证的结果，地理上的扩张时常也带来了社会的解体。如果真是这样的话，那么这种衰落和解体的原因也就绝不会是那种正好相反的趋势——就是说，由于外来的人的压迫，而逐渐削弱了控制人

的环境的能力。然而,却有这样一种极为流行的看法,认为文明社会象原始社会一样,是因为有外来的力量在对它们进攻时取得了胜利,因此遭到了灭亡;代表这种见解的最典型的代表是吉本的《罗马帝国衰亡史》。吉本在这里以不胜感慨的心情把他的这种思想总结为一句话:“我已经描写了野蛮和宗教的胜利。”罗马帝国在安东尼时代达到了最高峰,他描写这个时代所体现的古代希腊社会,把它的覆亡写成是同时在两个阵线上受到外来的敌对力量攻击的结果:从多瑙河和莱茵河对岸的无人地区出现的北欧蛮族,和来自被征服了而未被同化的东方诸省的基督教会。

吉本从来没有谈到过安东尼时代乃是古代希腊历史的“回光返照”时期而不是它的“盛夏季节”。但是他所采用的书名却暴露了他的全部想法。原来是罗马帝国的衰亡史!一部历史的作者用这样一个书名,而且还是从公元第二世纪写起,当然是说明这个时期已经很接近末期了。吉本所写的这个“可以自行说明问题的历史研究的范围”并不是罗马帝国,而是古代希腊文明,罗马帝国只不过是这个文明已经发展到了相当衰老阶段的一个巨大标志而已。如果从全局来看,罗马帝国在安东尼时代以后的迅速解体并不是什么令人惊异的现象。相反地,如果罗马帝国能够坚持下去,那倒是意外的了;因为这个帝国在它的建立之日就已经被注定要灭亡的了。<sup>①</sup> 其所以如此,是因为这一个统一国家的建立就是为了纠集一切力量来拖延而不是为了避免古代希腊社会的无法挽救的末运。

---

① 古代埃及帝国在已经注定灭亡以后,还拖延了好几个世纪的情况,已经在本书上册第37—42页谈过了。

如果吉本把这个故事再拉长些,从开始的时候谈起,他就会发现所谓野蛮和宗教的胜利事实上并不是这个故事的主题,而只是它的尾声——并不是衰落的原因,而只是长时期以来的必然以灭亡告终的解体过程所带来的不可避免的副产品。除此而外,他还会发现所谓取得了胜利的蛮族和教会,事实上并不是什么外来的力量,而也是古代希腊社会内部的组成部分,它们只是在从伯里克利衰落到奥古斯都的兴起这一段期间的混乱时期里,在道义上同那些少数统治者离心罢了。事实上,如果吉本把他的探讨溯源到这个悲剧的真正起源时候,他很可能会得到不同的结论。他也许会說古代希腊社会所采取的是一种自杀行为,因为在它的命运已经无可挽回的时候,他采取了自杀行为以避免不幸的后果,然后在经过了三百年将息到了奥古斯都力图重振旗鼓的时候,才在他自己的受了亏待而且离心离德的后裔手里遭到了最后的一击,这时候这位病人早已经因为它的自杀创伤而奄奄一息了。

在这种情况下,作为验尸人的历史学家不应该集中精力来研究尾声,而应该正确判断自杀行为是在什么时候和什么情况之下发生的。如果要举出一个日期来,他也许会指出公元前431年的伯罗奔尼撒战争——这一次社会大灾难,修昔第底斯曾经通过他的一个悲剧人物的口吻称之为“全希腊的巨大罪恶的起点”。如果要述說古代希腊社会的成员如何犯了这次自戕的罪恶,他也许还会同样地着重指出两种罪恶的战争,城邦之间的战争和阶级之间的战争。遵循修昔第底斯的遗风,他也许还会把它当作这种罪恶的突出事例来特别指出雅典人加给那些被征服的米洛斯人身上的令人骇怖的惩罚行为,以及在科赛拉发生的同样令人骇怖的阶级战争。无论怎样,他会宣称那个致命打击的发生要比吉本所设



想的早六百年，而杀害者正是遭难者本人。

如果我们再从这一个事件，推而論及其他已經死去的或垂死的古老文明的話，我們会发现其結論还是一样的。

例如，古代苏末社会的衰亡史，《剑桥古代史》称之为“汉穆拉比的黄金时代”，这个时代事实上是比安东尼时代代表着一种更晚阶段的“回光返照”；因为汉穆拉比对于古代苏末历史來說并不是个“图拉真”，而是个“戴克里先”。因此我們认为杀死古代苏末文明的凶手，并不是在公元前八世紀时从国外侵入这个“四方王国”的蛮族。而是在更早的九百年前发生过的那些事件：在拉格什的烏魯卡基那和当地僧侶之間的階級战争，以及杀死了烏魯卡基那的卢加尔薩基西的好战政策；因为这些已經过去了很久的灾难正是古代苏末的混乱时期的真正开端。

在古代中国社会的衰亡史里，“野蛮和宗教的胜利”是以在公元 300 年左右出现在黄河流域的古代中国統一国家的欧亚游牧民族继承国家的建立和在这时期大乘佛教侵入古代中国世界为代表的，这个宗教是中国西北各省的内部无产者所信仰的宗教之一。但是这些胜利象罗马帝国的“野蛮和宗教”的胜利一样，仅仅是一个垂死社会的外部 and 内部无产者的胜利，它們也仅仅是一个故事的最后一章。古代中国的統一国家只是在一个混乱时期以后出现的一次社会振作，古代中国社会在較早的时期里自行調整为許多区域性国家，在混乱时期，这些国家之間发生的自相残杀的战争把这个古代中国的社会体搞得四分五裂。在古代中国的历史里，相当于古代希腊的公元前 431 年的不幸年代乃是公元前 479 年，这一年是所謂“战国时期”开始的一年。但是，这个年份可能比实际的年份晚了二百五十年，其所以用这一年作为古代中国混乱时期的

开端，只不过是因为这一年是传说中的孔子逝世的一年罢了。

古代叙利亚社会的“回光返照”时期是在巴格达的阿拔斯哈里发的统治时期，它在土耳其游牧民族的入侵和他们皈依本地伊斯兰教的情况中看到了“野蛮和宗教的胜利”。关于这个问题，我们应当指出在前面已经谈过的一点——古代叙利亚的衰亡是由于古代希腊的一次入侵而拖延了一千年，阿拔斯哈里发仅仅是重拾了阿契美尼德帝国在公元前第四世纪所中断了的古代叙利亚历史的肇绪。<sup>①</sup> 因此我们在研究古代叙利亚的混乱时期时，我们必须上溯到居鲁士所创业的阿契美尼德盛世以前去。

究竟是什么原因促使这个文明衰落的呢？它的生长时期虽然为期不长，可是它的天才和精力却以三件影响极为巨大的发明和发现得到了充分的证明：一神教、字母表和大西洋。乍看起来，我们好象是终于在这里碰上了文明被外来的人力所摧毁的真正有力的证据了。古代叙利亚文明不是在公元前九世纪到七世纪间在亚述的军事力量不断打击下被摧毁的吗？看起来的确象是这样；可是进一步观察以后就发现了当“亚述人象饿狼一样窜入羊群”的时候，古代叙利亚世界早已经不是由一个牧羊人牧放的一个羊群了。在公元前第十世纪所做的那一次努力，即在以色列的霸权下把那一群在古代巴比伦和古代埃及世界之间的希伯来人的、腓尼基人的、阿拉米人的和赫梯人的的地区从政治上合并起来的努力已经失败了，其结果就出现了古代叙利亚的自相残杀的局面，为亚述人提供了机会。古代叙利亚文明的衰落时期并不始于阿淑尔-那西尔帕第一次渡过幼发拉底河的公元前 876 年，而始于所罗门大帝

<sup>①</sup> 参见本书上册，第 22—24 页。

逝世之年的公元前 937 年，从这时起，所罗门帝国就开始瓦解了。

还有，人們常說以“拜占庭”为其政治代表的东正教文明——就是吉本在他的篇幅巨大的尾篇里所描写的“东罗马帝国”的拖延很久的苦难——是被奥托曼土耳其人摧毁的。也还有人常常說，穆斯林土耳其人只不过是给了这个社会最后的一击，因为这个社会早就在西方基督教的进侵之下受到致命的摧残了，他們假借了第四次十字軍之名玩着毫不敬神的把戏，使拜占庭在足足半个世紀以上的時間里(公元 1204—1261 年)連一个拜占庭皇帝都沒有。但是拉丁民族的这一次进攻，象后来的土耳其民族一样，是来源于同他們所攻击的社会毫不相干的原因；如果我們的分析到此为止，那么我們本来认为是自杀的案情，便只好說是“謀杀”了。但是，据我們看来在东正教历史上的走向衰亡的轉折点既不是在十四世紀和十五世紀时土耳其民族的进攻，也不是在十三世紀时拉丁民族的进攻，也不是在更早的十一世紀里出现的那一次土耳其侵略者(塞尔柱人)攻占安那托利亚的心脏地区之举，而是比这一切都更早的一次純粹属于內部問題性质的事件：就是公元 977—1019 年的罗马-保加利亚大战。东正教社会的这两大强国在这个时期发生了自相残杀，一直到有一方中断了政治生命的时候才告結束，而我們有充分理由說另一方受了重伤以后始終沒有痊愈。

当奥托曼的巴迪沙穆罕默德二世在公元 1453 年占领了君士坦丁堡的时候，东正教文明并没有告終。这个外来的征服者倒是为他所征服的社会提供了一个統一国家。虽然基督教的海吉亚·索非亚教堂变成了一个穆斯林清真寺，东正教文明却还是繼續活下去，就好象是在一百年后的印度文明在莫臥儿亚格伯所建立的来源于土耳其的統一国家之下繼續生存一样，而且还在同样外来

的英属土邦統治之下繼續生存下去。但是漸漸地，在奧托曼土耳其帝国的东正教社会那一部分地区有了一种解体的不安感觉，并且开始了民族大迁移。在十八世紀結束以前，希腊人、塞爾維亞人和阿尔巴尼亞人是在明显地行动了。为什么不象古代希腊、古代中国以及其他社会的末期一样，这些行动不是出现在“野蛮和宗教的胜利”的結束时期呢？

其答案是西方文明的不可抵抗之扩张势力的强有力步伐正在紧逼着东正教社会的这些流产了的蛮族子孙。事实上呈现在奧托曼帝国的解体过程面前的乃是西方化的胜利，而不是野蛮和宗教的胜利。奧托曼帝国的这些继承国家这时已經不再象“英雄时代”那样采取蛮族小君主国的自然形式，而由于西方的压力，在它們逐一出现的时候，就因为模仿西方民族国家的原因，也被塑造成了民族主权国家，西方国家的大家庭在这个时期也正在民族主义的基础上进行改組。在某种情况下，早期出现的某些蛮族继承国家径自变成了新型西方的民族主义国家——例如塞爾維亞，还有希腊。在另一方面，一些还没有受到西方光輝照耀的蛮族国家，沒有能力按照西方的民族主义精神行事，其結果便付出了“坐失良机”的代价。阿尔巴尼亞人的事业在十八世紀的时候比希腊人、塞爾維亞人和保加利亞人显得光輝得多，可是到了十九世紀时却都輸給他們了，一直到了二十世紀才勉勉强强的帶着一点无足輕重的家当走进了西方社会的大家庭。

如此看来，东正教社会历史的最后一幕并不是“野蛮和宗教的胜利”，而是一个外来文明的胜利，这个文明把气息奄奄的社会整个吞了下去，而且还把它們的組織吸收到了它自己的社会組織里去。

我們在这里遇到了一个文明失去它的本来面目的另一种形式。“野蛮和宗教的胜利”的真正意义是说，一个垂死的社会被一个由它自己的内部和外部无产者所发动的一次破坏圣像的叛乱扔到垃圾堆里去了，其目的是为了这些叛乱力量之一能够得到自由活动的天地以便于一个新社会的诞生。在这一种情况下，老的社会死了，可是在某种意义上，它还通过我們所说的那种“亲体和子体”的关系生存在新一代的文明里。在另一种情况下，老的文明没有被扔到垃圾堆里去为它的子女让路，而是被它的一个同辈吞没了、同化了，在这个时候，在某种意义上，原形的消失显然是更彻底的，虽然在另一种意义上，并不如此。一个垂死的社会所并入的那个社会也许可以免除社会瓦解的极端痛苦；它們也许可以用不到截然中断它們历史的延續就由老的社会体变成新的社会体，例如现代的希腊人，在过了奥托曼人統治下的四百年之久的教区生活以后，一下子就变成了西方世界的一个成員国家。然而，从另外一个角度来看，它的面目丧失现象也许并不是少些，反而是更彻底些；因为通过并入另外一个社会的方式发生变化的虽然在它的組織里保持了一些东西，但是它却完全失去了創造一个子体社会的机会，因为没有代表它的第二代，就不能象我們那样变成古代希腊社会的真正代表者，象印度文明那样代表古代印度文明，象远东文明那样代表古代中国文明。

东正教社会的主体并入了我們西方文化的社会体这一件事，引起了我們注意通过同化过程走向消灭的道路。但是我們立刻就发现，在今天还存在的其他文明都在走着这条路。东正教在俄罗斯的分支，它的现代历史就是这样的；伊斯兰教社会和印度社会是这样的；远东社会的两个分支也是这样的。在今天还存在的三个

停滞的文明——爱斯基摩文明、游牧文明和波利尼西亚文明——虽然没有被西方文明的社会光芒立刻摧毁，可是也在被吞并的过程当中。同时我们发现，有几个已经灭亡了的文明也是这样死去的。从十七世纪末开始的征服东正教社会的西方化过程，在差不多两百年前就压迫着新大陆上的墨西哥社会和安第斯社会，而到今天这两个过程都已经实际上完成了。巴比伦社会在公元前一世纪并入了古代叙利亚社会；在几百年后，古代埃及社会也被这个古代叙利亚社会体所吸收了。古代叙利亚社会同化古代埃及社会——这是历史上迄今为止的一个寿命最长、最坚实而最统一的文明——也许是迄今为止的一次最惊人的社会同化行为。

如果我们现在环顾一下正在被我们的西方文明所同化的那一些现存的文明，我们就会发现这个过程是在不同的方面以不同的速度进行的。

在经济方面，由于我们西方的现代工业已经在全世界有人居住的地方都形成了一个网，因此，所有的这些文明都已经被套进去了。

“他们的自作聪明的人们

看见了西方的电灯，就都来崇拜了。”<sup>①</sup>

在政治方面也是如此，所有这些显然濒于死境的文明的后代正在想尽一切办法走进西方国家的行列。然而在文化方面，趋势却不尽然统一。在东正教社会的主体那里，奥托曼帝国的从前的莱雅（过着牛马不如的生活的非伊斯兰教居民）——希腊人、塞尔维亚

---

① 布里奇斯：《美的经典》(Bridges, R.: The Testament of Beauty), 第1卷, 第594—595页。

人、罗马尼亚人、保加利亚人——好象是在政治和经济方面一样，热诚欢迎文化上的西方化的前景；他们的旧日土耳其主人的现代领袖们也同他们一样。但是这些情况好象是不平常的。阿拉伯人、波斯人、印度人、中国人、甚至日本人，在接受我们西方文化时，即使他们勉强接受，也在思想上和道义上有明显的保留。至于俄罗斯人，他们对于西方挑战的应战的难以论断的性质，已经在前面另一处讨论过了。<sup>①</sup>

根据以上情况，目前把全世界在经济、政治和文明三个方面都统一在一个西方结构里的总趋势，看起来既没有前进很远，也没有象初看的时候那样肯定可以取得最后的胜利。在另一方面，墨西哥、安第斯、巴比伦和古代埃及这四个社会充分证明了消灭于同化过程正如消灭于瓦解过程一样地彻底，象古代希腊、古代印度、古代中国、古代苏末和米诺斯社会的灭亡一样。因此，我们现在就应该最后再提起这一章的研究目的，研究一下这些社会在过去或现在所遭遇的命运——就是被一个邻近社会所吞并和同化——是不是它们衰落的真正原因，还是说——象我们在另一些社会里所发现的那样——实际情况是在吞并和同化过程开始以前，衰落的过程就早已经开始了。如果我们的结论是后面的那一个，那么我们就可以完成我们目前的探讨，可以充分有理地宣布说，一个社会的丧失控制自然环境或人的环境的能力，并不是我们所寻觅的社会衰落的最主要的原因。

例如东正教的主体在它的统一国家尚未发展到一个间歇时期以前，一直没有因为同化的关系丧失它的特征，它的真正的衰落时

---

<sup>①</sup> 参见本书上册，第301—303页。

期是开始于罗马-保加利亚战争,而这时距离西方化现象的出现还有八百年。在古代埃及社会的开始衰落和它的被同化之间的时间更长得多,因为我们已经找到充分理由把它的衰落期定在公元前2424年左右的第五王朝和第六王朝之交的时期,在此期间,金字塔的建筑者的罪恶终于落在他们的继承者的身上,而“古王国”的头重脚轻的政治机构终于最后垮台了。远东社会的从衰落到开始被同化之间的时间没有象古代埃及历史那样长,但是比东正教社会却又长些,因为远东社会的衰落时期开始于公元九世纪最后二十五年的唐代末叶,其后便出现了一段混乱时期,由许多蛮族相继地建立了好几个统一帝国。其中第一个是由忽必烈汗建立的蒙古帝国,这个帝国的命运比不上亚格伯在印度社会建立的游牧民族帝国,也比不上征服者穆罕默德在东正教社会建立的帝国。中国人根据 *timeo Danaos et dona ferentes* (希腊人即使给我好处,我也还是不能放心) 的原则,把蒙古人赶出去了,象埃及人驱逐喜克索人一样。在西方化开始以前,还出现过一次满族人建立的帝国。

在俄罗斯和日本这两个现在已经西方化了的强国的历史里,西方文明的出现较早,它们固有的文明在当时还处在衰落过程的早期;但是同样地是衰落已经开始,因为罗曼诺夫沙皇王朝和德川幕府通过彼得大帝和“明治维新”的创造者,虽然开始变成民族主权国家,想变成西方国家大家庭的一员,但是它们的统一国家却在俄罗斯已经存在了两百多年、在日本存在了三百多年。在这种情况下,把彼得大帝和他的日本同行的行事看成是衰落象征的倾向,应该是很少的。相反地,他们获得了许多成就,有许多观察家认为这两个社会有意使它们自己经过这个激烈的改变,而且——至少是暂时的——没有出过什么差错,这应该是说明它们还充满着生长



的活力。俄罗斯人和日本人的应战至少是同土耳其人、印度人、中国人、阿茨蒂克人和印加人在应付同样挑战的无能为力的处境形成了强烈的对比。俄罗斯人和日本人不是在他們的西方邻人——波兰人、瑞典人、德国人或美国人——手中被迫走上西方化的道路，而是由他們自己进行了这一次社会变革，因此它們就有可能以平等的身份走进西方列强的行列，而不是一个殖民属地或“穷亲戚”。

值得注意的是在十七世紀初时，在彼得大帝以前約一百年，在明治維新以前的二百五十年，俄罗斯和日本都经历过和击退过西方企图按照在別处的相似方式对它們进行吞并同化的經驗。对俄罗斯來說，这一次是它的西邻波兰-立陶宛联合王国对它进行的一次軍事进攻，这一次进攻短期地占領了莫斯科，其借口是拥立所謂合法的王儲，“假德米特里”。对于日本來說，这次进攻是偏重于精神方面的，西班牙和葡萄牙的传教士使几十万日本人皈依了天主教，当时看起来这些热心的少数天主教徒很可能在未来的年月里由于以菲律宾为基地的西班牙舰队的支持而变成日本的主人。但是俄罗斯人驅逐了波兰人，而日本人則驅逐了“白祸”，把所有的侨居的西方传教士和商人全部驅逐出境，禁止西方人在日本本土插足——除了少数几个荷兰商人在可耻的情况下获准特許外——而且还以残暴无情的迫害手段消灭了日本天主教徒。俄罗斯人和日本人这样解决了他們的“西方問題”以后，都以为可以从此与世隔絕“太平无事”了。等到后来他們看到这样不可能的时候，他們就自动地进行了主动而正面的应战。

但是有肯定的現象証明在第一艘葡萄牙船駛入长崎以前，或第一艘英国船駛入阿尔汉格尔斯克以前（英国人比波兰人更早进入莫斯科），日本的远东文明和俄罗斯的东正教文明早已經衰落了。

在俄罗斯的历史里，真正的“混乱时期”——根据这部《研究》里的解释——并不是十七世纪初年的那一陣无政府状态（这个词是俄罗斯人首先創造的）。那个时候仅仅是俄罗斯統一国家的第一阶段和第二阶段之間的一个插曲，大体上相等于第三世紀古代希腊世界的安东尼时代和戴克里先登台之間的那个无政府时期。在俄罗斯历史上同古代希腊史上的伯罗奔尼撒战争和奥古斯都盛世之間的这一段時間相当的、因此也就是我們所說的那个俄罗斯混乱时期，乃是在公元 1478 年莫斯科大公国和諾夫哥罗德联合建立了統一国家以前的那一段多灾多难的时期。同样地，在日本历史上的混乱时期乃是鎌仓幕府和足利幕府时期的封建无政府状态，到后来才出现織田信长、丰臣秀吉和德川家康的整頓統一局面；这两段时期加在一起，根据史书记載，是从公元 1184 年到 1597 年。

如果俄罗斯和日本的混乱时期真正是这些年代的話，那么我們就必须进一步探求这时期以前的历史，是个自杀性的行为呢，还是外患。在俄罗斯的历史里，对于同西方中世紀同时发生的公认的衰落现象，一般人都认为是由来自欧亚草原上的蒙古游牧民族所造成的。但是这个问题我們已經談到过了，而且也否定过了——例如，在东正教社会的比較古老的那一支——我們认为这些欧亚游牧民族对于这些现象并无重大責任。俄罗斯的东正教社会是不是有可能在蒙古人还没有在公元 1238 年渡过伏尔加河以前，就已經由于它自己的行为开始衰落了昵？对于这个问题的答案可能是肯定的，因为在公元十二世紀的时候，原始的基輔公国就已經分裂为許多自相残杀的继承国家了。

日本的情况比这个更清楚。日本衰落的原因当然不能說是由于蒙古人的进攻，日本人在公元 1281 年就把蒙古人在海滩上打退

了；如果我們要研究一下在这次长期戰爭中日本人取得胜利的原因，我們就会发现，除了部分地是由于他們的島国形势有利以外，很大一部分是由于他們在过去一百多年的混乱时期的內战中，他們已經大为发展了他們的作战能力。

在印度、巴比伦和安第斯社会的历史里，它們被別的社会同化的过程同俄罗斯和日本一样，都是在它們的衰落时期已經发展到了統一国家阶段的时候。然而这三个社会的过程却都有个激烈变化的轉折点，这些衰老的社会被外来的軍事力量征服了。在印度历史里，在英国人的征服以前还有过穆斯林土耳其人的征服，那一次征服在公元 1191—1204 年間，比“伟大的莫臥儿”还要早；这第一次的外来征服象后来的莫臥儿和英国人的征服一样，因为当时在印度社会里出现了周期性的无政府状态而为人所知。

古代巴比伦社会被古代叙利亞所同化的原因是因为波斯人居魯士征服了它的統一国家，尼布甲尼撒帝国。从那时开始，古代巴比伦文化就在古代叙利亞文化的面前逐步退却，古代叙利亞的第一个統一国家是阿契美尼德帝国；但是古代巴比伦社会的衰落却是因为更早一些时候的亚述人的过多的軍事行为。

至于安第斯社会，印加帝国当然很明显地是被西班牙的軍人們摧毀的，同时如果西方世界的人們沒有渡过大西洋的話，印加帝国也許还会繼續存在几百年。但是印加帝国的被摧毀同安第斯文明的衰落是两回事，我們現在有关安第斯历史的知識已經可以充分說明，在西班牙人征服以前的一百年中，印加帝国在軍事上和政治上的兴起不但不是安第斯文明的文化兴起，而且还是已經到了衰落得相当深的时候了。

墨西哥文明失敗在西班牙軍人們手里的時間要更早一些，当

时的阿茨蒂克帝国虽然看起来已经可以稳稳地建成这个社会的统一国家,可是它的事业却还未全部完成。我们可以这样譬喻,安第斯社会被征服的时候仿佛是在罗马帝国的安东尼时代,而墨西哥社会则在它的西庇阿时代就被征服了;“西庇阿时代”是个混乱时期,因此在它的前面一定已经开始了衰落时期了。

在另一方面,在伊斯兰教世界里,西方化运动在伊斯兰教的统一国家还没有一点影子的时候就已经稳占上风了。伊斯兰教社会的各个成员国家——波斯、伊拉克、沙特阿拉伯、埃及、叙利亚、黎巴嫩及其他——正在拼命利用一切机会挤进西方国家大家庭的行列。泛伊斯兰教运动看起来好象是已经流产了。

另外一些文明,包括那些长到成年的、停滞生长的、甚至流产了的文明,本来也可以逐一说明。但是有一些长到了成年的文明,如米诺斯文明、赫梯文明和马雅文明,现代历史家的研究结果还没有得到充分的材料,因此就据以下个结论未免有些卤莽;停滞的文明对这个研究是没有什么用处的,因为根据它们的名称就可以知道这些文明虽然出世了,后来却没有生长起来;而流产的文明就更加没有什么价值了。

### (3) 否定的判决

根据我们上面研究的结果,就可以相当有理由地断定,文明的衰落并不是由于它丧失了对于人的环境的控制能力;用一个社会所遭受到的外来侵略来衡量的话,我们无论研究哪一个社会的衰亡史,都不能得出这个结论。从上面所有的研究结果来看,外部敌人的最大作用只是能在一个社会自杀而还没有断气的时候,给它最后一击。如果外来进攻以一种暴力打击的形式出现在一个文明

历史的任何一个阶段，那么除了在它的最后的垂死的阶段以外，这些外来的进攻，看起来都不会起破坏的作用，反而会发出积极的刺激作用。古代希腊社会在公元前五世纪时，被波斯人的进攻所刺激，发挥了它的天才的最高成就。西方社会在公元九世纪时由于北欧人和马扎尔人的进攻刺激而表现了高度的胆略和政治上的成就，其结果建立了英法两个王国，并且由撒克逊人重建了神圣罗马帝国。中世纪的意大利北部城邦由于霍亨斯陶芬的不断袭击才振作了起来；现代英国和荷兰是由于西班牙的进攻才振作了起来；而在公元八世纪时的幼年印度社会也是由于原始穆斯林阿拉伯人的进攻才振作了起来。

上面举的这些事例都是說的那些被进攻的一方还处在生长时期的状况；此外，我们还可以至少举出同样数目的事例，说明一个社会即使在它已经开始自杀以后，外来的进攻也仍然可以使它产生暂时的振作。最典型的例子就是古代埃及社会对于这种刺激的多次反应；因为古代埃及的这种反应被一遍又一遍地激起了达两千年之久；埃及古代历史的这一个拖得很长的尾期在开始的时候，正当古代埃及社会已经结束了统一国家的阶段，而且已经进入了间歇时期，看起来很快就要解体了。甚至在这样的晚期，古代埃及社会还奋起把入侵的喜克索人驱逐出去，而且还在以后很长的时期里不断地表现出非常的精力来抵抗海洋上的侵略者，亚述人和阿契美尼德人，最后还顽强而胜利地抵抗了从托勒密时期就开始加在埃及身上的希腊化过程。

在中国的远东文明历史里也有大体相同的对外来打击和压力的反应过程。明朝驱逐蒙古人的历史令人想起“新王国”的创建者底比斯人驱逐喜克索人的事；古代埃及社会抵抗希腊化的事实也

可以在中国历史里找到相同的例子，如 1900 年中国义和团的排斥西方运动，以及在 1925—1927 年明知无法取胜，还是借了俄罗斯共产主义这个武器作战到底。

这种例子还可以举很多，但是为了说明我们的主要意图也许是已经足够了，这就是说外来的打击和压力的一般作用是带有刺激性的，而不是带有破坏性的；如果这个推论可以成立的话，那么就可以确定我们的结论：丧失对于人的环境的控制能力并不是文明衰落的原因。

节录者注：也许有些读者会觉得在上面这一章里，作者为了证明他所提出的理论，时常把他的一些文明历史的“衰落”时期推到不大合理的较早年代。如果真有这种感觉的话，那么也许是由于这些读者误会了“衰落”(Break-down)这个词在这里的正确涵意。当我们说一个人在健康上衰老了，我们是说除非他的健康在后来又得到康复，否则他的生命活力就算结束了。事实上我们在日常使用“衰老”这个词的意义，在汤因比先生则称之为“解体”(Disintegration)。在这一本著作里所谓“衰落”却不完全是这个意思；它的意义是指生长期的终止。用有机生命的现象来譬喻社会现象永远是危险的，但是读者们也许知道在一个有机物的生命史里，生长期的结束是比较早的。一个有机生物和一个社会的差别，作者曾在上面倒叙第二章里不憚繁瑣地予以说明，他说一个有机生物的寿命是由它的物质性质所决定的——“我们的寿命是七十年”——而历史对于一个社会却没有规定它的寿限。换句话说就是，社会向来是不会以“天年告终”的，它的死亡不是自杀就是谋杀——根据这一章讨论的结果，差不多全是自杀。因此，生长期的结束，对于一个有机生物的生命史来说是个自然现象，而对于一个社会来说，却是一个犯罪或犯错误的“非常”现象；对于这样一种错误或犯罪行为，汤因比先生在这一部著作里称之为“衰落”。由于这种情况，因此有些文明史的最丰富、生动而辉煌的成就是可以发生在它的衰落时期以后，而且甚至是必然出现在其以后的。

## 十六 丧失自决能力

### (1) 模仿的机械性

我們研究文明的衰落問題到现在为止只有否定的答案。我們发现这些衰落并不是出于上帝的安排——至少是根据律师的用語；同时也不是无情的自然法則的毫无意义的重复。我們也发现，这些现象并不是因为丧失了对于自然环境或人的环境的控制能力；它們的原因既不是由于工业或艺术技术上的无能，也不是由于嗜杀成性的外来敌人的进攻。把这些站不住脚的解释都抛开以后，我們还是没有达到我們的研究目的；但是我們所走过的最后一条弯路却為我們提供了一个綫索。在我們說明衰老的文明的死亡并不是由于什么凶手的罪行，因此也不是什么暴行的牺牲品时，我們在这种逐一說明的过程中，差不多对于每一个文明的案情都判成为“自杀身死”。因此我們现在的最有希望的前景便是根据这个綫索摸索前进；在这里就露出了一綫希望。其实这也不是什么創见。

我們在用了这許多研究功夫得出来的結論，有一位近代西方詩人早就以确切的直觉能力观察到了：

上帝知道，生命的悲剧，

原不需要恶棍！热情早已將它注定：

我們心里的虛伪早已將我們出卖。

这一个預見性的灵感（梅瑞狄斯的《爱的坟墓》）也不是什么新发

现。更早些时的一位更大的权威人物也说过这样的话。莎士比亚的《約翰王》在最后几行里也透露过这个意思：

这个英格兰除非自己动手伤害它自己，

否则，它在过去，在未来，永远都不会

匍伏在一个驕橫的征服者的脚下。

……只要英格兰对自己真诚无誤

我们就永远不会悲伤痛苦。

同样地，耶穌也说过这样的话（见《马太福音》，第15章，第17—20节）：

“凡是通过口腔进入腹内的东西，都是要排泄出去的。然而那些来自内心而出于口腔的东西，却是污秽人的。因为从心里发出来的，有恶念、凶杀、奸淫、苟合、偷盗、妄証、褻瀆。这都是污秽人的。”

究竟是一种什么弱点使一个正在生长中的文明在它的事业方盛期間摔倒衰落，而丧失了它的普罗米修斯一般的活力呢？变弱的过程一定是很剧烈的；因为衰落的大灾难虽然只是偶然的而不是必然的，但是这个偶然性却显然是很大的。在我们面前摆着的事实是迄今为止共有二十一个文明誕生了而且长到成年，其中有十三个已经死了而且埋葬了；在剩下的八个文明中的七个都已经明显地在衰落中，仅有第八个，也就是我们自己的这一个，可是它也许也已经度过了它的全盛时代，这个我们谁也不知道。根据实証所得的结果，在一个文明的生长过程中是充满了危险的；如果我们把对于生长的分析再回顾一下，我们就会发现最大的危险是在一个文明的生长所必须采取的途径中。

生长是创造性的个人和创造性的少数人的工作；而他們如果不能設法帶同他們的同类随他們一起前进，他們便无法前进；而那



些沒有創造性的广大人群永远是个大多数，把这些人一同加以改变提高到他們的領袖們的水平并不是在一眨眼之間所能办到的事。实际上这是不可能的；因为一个沒有灵感的普通人的灵魂只有通过內在精神方面的天恩与圣人交通才能激发起来，而这种天恩是同一个圣人出世同样罕见难得的。領袖的任务是把他的同儕变成他的信徒；而把众多的人发动起来使他們朝着一个遙远的目标前进的唯一办法就是采用原始的出于人类本能的模仿的办法。因为这种模仿乃是一种社会性的軍事訓練；听不懂天上美乐的凡夫俗子的耳朵对于下級軍官的口令却是听得见的。在哈默林的笛手吹出了普魯士国王威廉的声音的时候，那些一直挺立着不动的士兵就机械地开步走了，他叫他們前进，及时跟上来；但是他們只能抄一条小路才能赶上他，在小路上挤得滿滿地前进，結果都走向了毁灭。本来是为了求生，但是那条路却是一条毁灭的路，其結果当然会出现这样一个局面，通过求生走向毁灭。

除此而外，在模仿的本身里还存在着一个弱点，同如何运用模仿的本能完全无关。因为，正由于模仿是一种軍事訓練，因此它也是人类生活和行动的机械化过程。

当我们說“一种聰明的技巧”或“一个高級技巧”的时候，这个說法令人想起生命超越物质的胜利和人类的技巧克服物质障碍方面的胜利。具体的事例也是指的同样的思想，从现代的留声机或飞机到远古的第一个車輪和第一个独木舟；因为这些发明使人类借巧妙地运用这些执行人类意志的无生物而扩大了征服自然的能力，象下級軍官的口令指揮他的机械化了的士兵一样。这个下級軍官在指揮他的一队士兵时，就等于把他自己变成了一个具有百手百足的布萊洛斯似的，好象所有这些手足都有机地生在他自己

的身上一样。同样地，望远镜就是人眼的扩大，喇叭、高跷、刀剑是人的声音、腿和手臂的扩大和伸长。

在使用机械设备方面，人虽然聪明，但是自然却比人还早。自然的最大杰作莫过于人体，它在这方面广泛地使用了机械设计的能力。它首先设计了心和肺这两个最突出的自动调剂机器。自然把这两个器官和其余的器官先调整好，使它们自动运转，然后就在它们进行简单的重复劳动之余把剩下来的精力充分发挥起来，使它们自由行动，自由发表意见，总之，其结果是产生了二十一个文明！它的安排好象是这样的，使任何一个机体的百分之九十的功能在自动化的运动当中完成，因此只消耗最小量的力量，以便把大量的力量用在其余的百分之十上面，自然就运用了这个百分之十来探索新的前进的道路。事实上，自然的机体同人类的社会一样，是由一个创造性的少数和一个没有创造性的多数“成员”组成的；在一个健康生长的机体中，象一个健康生长的社会一样，多数永远是被训练成为机械地服从少数的。

但是，在我们大加赞赏自然和人类的这些机械成就时，我们也许不愿意知道还有一些不太令人鼓舞的字样——“机器产品”，“机械行动”——在这些方面，机械这个词的涵意正好相反。它在这里指的不是生活战胜物质，而是物质战胜了生活。机器设计的目的虽然是要使机器成为人类的奴隶，但是人也可能变成机器的奴隶。一个有机体如果有百分之九十是机械组织，它可以比一个百分之五十是机械组织的有机体有更多的创造机会，就象苏格拉底那样，如果他可以不自己烧饭吃，他就可能有更多的时间和可能去发现宇宙的秘密，但是如果一个有机体的百分之百都是机械，那就变成个机器人了。

如此看来，模仿这一本能虽然是人类的社会关系机械化的工具，但是在运用模仿这个本能的时候却包含着冒大灾难的危险；同时，可以清楚地看出来，在一个社会发生巨大变化的运动时，模仿的危险性远远大于这个社会处在静止状态的时候。模仿的致命弱点是在于它是对于体外的发动的一种机械反应，因此运动的进行并不是出于实行者本人的自愿。因此，模仿行为并不是自决的，执行的最好保证只能是通过惯力或习惯使它定型下来——在原始社会里的阴的状态事实上就是这样的。但是，当有朝一日，“习惯的堡垒”被打破的时候，模仿的本能的对象本来是作为过去的不变社会传统化身的祖先，现在却转变为一心领导他们的信徒前进到一片理想国土的富有创造性的那些人物了。自此以后，这个在生长过程中的社会便不得不在充满了危险的环境中生活。除此而外，危险永远都是处于岌岌不可终日状态中，因为维持生长所需要的条件乃是永远不停的动荡和适应的状态，而有效模仿所需要的条件——它本身就是生长的先决条件——乃是在很大的程度上象机器一样的机械动作。第二个必要的条件就是白哲特所指的那种情况，他有个怪说法，他说英国人作为一个民族来说，所以能够比较容易地取得胜利，是因为他们愚蠢。要有好的领袖，那是当然的；但是如果这些好领袖的信徒们都决心运用自己的头脑决定他们自己的行动，那么他们也就绝不会有好信徒了。可是，如果都“愚蠢”，又怎么会出现领袖呢？

事实上，作为文明先锋的那些创造性的人物，在他们不得不采用机械模仿这个手段时，乃是使他们自己面临着两种失败的可能，一个是消极的，一个是积极的。

可能出现的消极的失败是说有些领袖们会被他们自己对他们

的信徒所施加的催眠术所沾染。在这种情况下，要取得士兵們的服从就必须付出重大的代价，牺牲官长的主动性。所有停滞的文明都是这样，在所有其他的文明历史里，凡有这种情况出现，都被称之为呆鈍时期。然而这种消极的失败一般說来还不是历史的結束。当領袖們不能發揮領導作用的时候，他們常会濫用他們的权力。士兵們这时就会叛变；官长时常采取激烈的手段来恢复秩序。俄耳甫斯在失去了他的弦琴或忘記了如何弹奏的时候，就会乱甩他的薛西斯皮鞭；其結果就造成了可怕的大混乱，有組織有紀律的部队就会陷入无政府状态。积极的失败是这样的：对于这种状态我們曾一再使用过另一个名称，这就是一个已經衰落了文明的“解体”。其結果，那些領導人就退化为“少数統治者”，而“无产者”也就同他們分离了。

被領導的人們同領導者分离的行为也可以看成是一个社会的整体的各个局部之間的失調现象。在任何一个由許多局部組成的整体里，局部之間的失調现象都会相应地使其整体付出丧失自决能力的代价。这个失却自决能力的现象乃是衰落的最后标志；既然如此，那么我們便可以很自然地得出这样一个結論，象在前面一章所說的那樣，生长的标志乃是趋向自决的进程。我們现在可以来检查一下由于失調的緣故，丧失自决能力的种种情况了。

## (2) 旧瓶装新酒

### 調整、革命和反常

在一个社会中的各种組織之間所以出现失調现象的原因之一是由于出现了新的社会力量——适应能力、感情或思想——而这一套組織对于这些力量却是沒有准备的。在新旧事物之間的这种

不調和現象所造成的破坏性的后果，可以从据說是耶穌的一段話里得到証明：

“沒有人把新布补在旧衣服上，因为补上的新布会扯坏旧衣服，破洞就更大了。也沒有人把新酒裝在旧皮袋里，若是这样，皮袋就会裂开，酒就会漏出来，連皮袋也坏了。惟独把新酒裝在新皮袋里，两样就都保全了。”<sup>①</sup>

这个比喻是从日常經濟生活里取材的，在日常生活里，这个道理当然是很容易办到的；但是在社会經濟生活方面，人們根据一个合理的方案随心所欲地安排他們的生活，却受到了极大的限制，因为社会不同于一只酒囊，也不同于一件衣裳，它不是一个人的財產，而是許多人的共同行动的場所；为了这个緣故，上面說的这个道理，虽然在家庭經濟方面和精神生活的实际智慧方面，只不过是—般的常識，而在社会事务方面，就成为完美的理想了。

最理想的办法无疑是在每逢有大的新力量出现时，就随时調整原有的那一套社会机构，在任何一个真正处于生长过程中的社会里，这种不断調整失調現象的行为，事实上是无时不在进行的。但是惰性却在所有的情况下都倾向于使社会結構的絕大部分維持原状，不管在新的社会力量不断出现而且发生作用以后，这些原状有多么不相称。在这种情况下，新的力量很可能同时向两个完全相反的方向发展。它們在一方面进行創造性的工作，或是通过自己建立的新机构，或是通过它們为了实现它們自己的目的而利用老机构；它們一面很順利地流泻到这些沟渠里来，一面也就促进了社会的福利。与此同时，它們也会由于疏忽大意而闖进了任

---

① 《马太福音》(Matt.),第9章,第16—17节。

何一个恰好在这个时候拦阻在它們面前的机构，——例如一架强力的蒸汽动力机的蒸汽在噴出来的时候，正值有一部旧机器在旁边，于是这股热汽也就冲进去了。

在这种情况下，总会有一件非此即彼的事故要发生。不是这一股热汽使那一部老机器爆炸，便是那部老机器莫名其妙地維持住了，可是却出现了一种新的轉动，不但令人胆战心惊，而且也会对机器本身造成很大的損害。

把这个譬喻用社会生活的言語来解释，那就是受不了新压力的旧机器的爆炸——或受不了新酒发酵的旧瓶子的爆炸——便是革命，它有时候会把一些已經不再合用的机构爆炸掉。在另一方面，勉强接受了新压力的那些老机器虽然尽其所能地办到了它所沒有想办的事，这时却会出现巨大的社会反常现象，一个“死頑固派”的具有組織性的不合理现象有时候也会造成这种后果。

革命可以說是一种被拖延了的模仿行为，它的暴力程度也比例地有所增长。模仿的成分是属于革命的本质的；因为每一次革命都参考了过去在別的地方发生过的事，而且只要把一个革命放在历史的角度上加以观察，就可以清楚地看出来，革命行为如果没有在事先受过其他外力的启发，它本身是絕不会爆发的。公元1789年发生的法国大革命就显然是一个这样的例子，刺激它的事迹一部分是在当时不久以前英属北美洲发生的事（法国的旧政权曾經参預其事，結果却等于自杀），另一部分是已經有一百年历史的英国人的成就，法国人从孟德斯鳩开始足足有两代哲学家宣传和贊扬着这件事。

拖延的成分也可以說是同样属于革命的本质的，这也說明了作为革命的最大特征的暴力之所以出现的原因。革命之所以使用

暴力是因为它們是新的强大社会力量对于原有的頑固組織的推迟的胜利，那些原有的組織曾經暂时地阻挠过或摧残过这些新的生命现象。被拖延的时间越长，那么被阻挠的力量所受到的压力也就越大；压力越大，那股被压抑的力量在最后终于爆发的时候，爆炸的强度也就越大。

至于作为革命的另一个出路的社会反常现象来说，它的定义应该说是社会所受到的一种惩罚；因为模仿的行为本来是应当使一个原有的組織和一个新的社会和谐一致起来的，现在却不仅被拖延了，而且还被完全破坏了。

因此，现在看来，当一个社会的原有組織结构受到了一种新的社会力量挑战时，它可能有三条出路：一条是在面对这种情况时和谐地自行调整结构，一条是革命（它是一种被拖延了的不和谐的调整），一条是反常。同时也可以看到，这三条出路之一或全部也可以出现在一个社会的不同部分中——例如，在不同的民族国家里，如果某一社会分裂成为许多国家的话。如果和谐的调整占了上风，这个社会就会继续生长；如果发生了革命，这个社会的生长过程就要变得越来越危机重重；如果出现了反常，我们就可以给它下一个衰落的诊断。下面的一系列事实都可以说明我所提出来的公式。

#### 工业主义对于奴隶制度的影响

在过去的两百年中，有两股巨大的新的社会力量开始运动，一个是工业主义，一个是民主，这两股力量所冲击的原有組織之一就是奴隶制度。这种罪恶制度在相当大的程度上促成了古代希腊社会的衰亡，它在我們西方社会的家乡土地上，从来没有牢固地立过，但是从十六世纪时起，当西方基督教扩充到了海外以后，它却在一些新的海外领土上，获得了巩固基础。然而，在一个相当长的

時間內，这种再度出現的庄园奴隶制度的規模并不是非常大的。在十八世紀末年，在当时新出現的民主和工业主义的力量从大不列顛向西方世界的其余部分扩张的时候，奴隶制度的区域在实际上仅限于殖民地的边缘一带，而甚至在这一个地区的面积也在日漸縮小。当时有些政治家，如华盛顿和杰斐逊本人都是奴隶主，他们不但不贊成这种制度，而且还抱有相当乐观的态度，认为奴隶制度在下一个世紀就会自然趋于消灭了。

然而这种可能性却因为在 大不列顛发生了工业革命而消失了，工业革命对于庄园奴隶所生产的原料提出了巨大的需要。因此，工业主义的刺激对于奴隶制度这种一息奄奄的已經过时了的組織又提供了新的生命泉源。西方社会在这个时候就面对了这么两条道路，一条是立刻采取积极步骤結束奴隶制度，一条是听凭这个古老的罪恶社会制度被新出現的强而有力的工业主义变成为足以致这个社会于死命的真正危机。

在这种情况下，在西方世界的許多民族国家里都出现了反对奴隶制度的运动，并且取得了許多和平的胜利；但是在一个重要的地区里，和平的反奴隶制运动却没有什么进展，这就是在北美联邦南方諸州的“产棉地带”。在这个地区里，贊成奴隶制度的人们繼續掌握政权达三十年之久，在这三十年当中——从英帝国宣布禁止奴隶制度的 1833 年起，到美国宣布禁奴的 1863 年止——南方諸州的这种“特殊組織”，由于有工业主义作为它的推动力，就发展到了非常庞大的規模。在此以后才把这个怪物控制住了，并且加以摧毀；但是美国迟迟不肯宣布禁奴的这件事，其結果付出了很大的代价，出现了破坏性极大的革命，它的严重后果直到今天还没有完全消灭。这一次拖延模仿行为所付出的代价就是如此。



可是，我們西方社会还是可以自相庆幸的，因为我們虽然付出了这样大的代价，我們还是最后把奴隶制度从它西方的最后陣地消灭了；对于这一件好事，我們應該感謝民主，民主出现在西方世界的時間比工业主义的新力量稍微早一点——把奴隶制度最后逐出西方世界的主要人物是林肯，而他同时又被人們广泛地而正确地看作是一个最伟大的民主政治家，这个现象并不是偶然的。既然民主是人道主义的政治表现，而人道主义同奴隶制度又是显然势不两立的死敌，那么在新的工业主义支持奴隶制度的同时，新的民主精神也拚命支持了反奴隶制度的运动。因此我們很可以这样說，如果在进行反奴隶制度的斗争时，若不是由民主的力量控制了工业主义的力量，使它基本上不起什么作用的話，西方世界恐怕还不能如此容易地就废除了奴隶制度呢。

#### 民主和工业主义对于战争的影响

一般人都常說工业主义的影响非常突出地增加了战争的恐怖，象它增加了奴隶制度的恐怖一样。战争是另一个古老而不合时宜的制度，从道德的观点来看，可以說是應該象奴隶制度一样受到指責的。在純粹属于思想界的范围内，还有一种流传很广的說法，认为战争象奴隶制度一样，即使对于自以为有厚利可得的一方來說，战争也是“得不偿失”的。在美国的南北战争爆发前夕，就有一个南方人持有这种见解。这个人叫赫尔波。他写了一本书，书名叫《南方的迫在眉睫的危机》，他在这里企图証明奴隶制度对于奴隶主并无好处，其結果他虽然想教育那个阶级，想使他們認識到他們的真正利益所在，但是他却被他們判了刑。同样地，在1914—1918年的第一次世界大战前夕，安吉尔也写过一本书，书名叫《欧洲的錯觉》，企图証明战争对于战胜者和战败者同样都是致命的损失，

其結果虽然多数人都同这位狂热的作者一样非常希望維護和平，但是他却受到了很大一部分人的严厉批評。既然如此，那么又为什么迄今为止，我們在废除战争方面的成就远远赶不上废除奴隶制度方面的成就呢？答案是很简单的。因为在这件事上，同那件事不同，在这一方面民主和工业主义的两种力量都同时朝着一个方向冲击。

如果回想一下在工业主义和民主还没有出现以前的西方世界的情形，我們就会发现，在十八世紀中叶，战争所处的地位和奴隶制很相似：战争也显然是在减少当中，并不是因为它的次数减少了——不过，这件事實也許也可以从統計数字中得到証明<sup>①</sup>——而是因为它的剧烈程度減低了。我們的十八世紀的唯理主义者对于当时方才过去不久的战争，表现了憎厌的情緒，因为那次战争被宗教的狂热煽动到了可怕的残暴程度。然而，在十七世紀的后一半時間內，这个魔鬼却被驅逐了，其直接結果就是把战争的罪恶降低到了在那以前和以后的全部西方历史里都从来没有过的最小程度。这一个比較“文明的战争”的时期在十八世紀末年結束，因为在这个时候，由于民主和工业主义的影响，战争又被鼓动起来了。如果我們考虑一下，在过去一百五十年当中，究竟哪一种力量在煽动战争方面应負更大的責任，我們的第一个念头也許会說是工业主义。但是我們也可能錯了。因为从这一种战争的意义來說，第一批现代战争是从法国大革命开始的，对于这些战争來說工业主义

---

① 索罗金从他搜集的統計数字中証明，西方世界的战争次数一般說来十九世紀比十八世紀要少些。（《社会和文化力量》（Social and Cultural Dynamics, Vol. iii, New York 1937, American Book Co.），第3卷第342、345—346页。）

的影响是不足道的，而民主、法国大革命的民主思想，却占有绝对重要的地位。拿破仑的军事天才远远比不上法国新军的革命热情重要，他们所向无敌地冲破了没有革命的大陆诸大强国的陈旧的十八世纪的防御工事，使法国的军队很快地征服了全欧洲。如果对于这个说法还需要什么证明的话，那么就可以举这个证据：法国应募入伍的新兵远远胜过了路易十四的职业老兵，而那时候拿破仑还没有出现在政治舞台上呢。同时我们也许还应该提到，罗马人、亚述人和远古的其他好战的强大势力在没有工业支援的情况下，也曾摧毁了许多文明，而在事实上，那时的武器同十六世纪的火枪比起来，简直是原始得很。

十八世纪战争的残暴程度为什么比以前和以后的战争要少一些的基本原因，是因为它当时已经不再是宗教狂热的工具，同时也还没有变成民族狂热的工具。在这一段时间里，战争只不过是“国王的游戏”。从道德的观点来看，拿战争当儿戏的情况也许是令人更加震动的，但是它减少了战争的物质破坏程度却也是不可否认的事实。参加这种“游戏”的那些国王们充分认识到他们的国民所允许他们放肆的程度，因而他们的活动也就非常遵守这些限制。他们的军队不实行征兵制；他们的给养并不取给于他们所占领的地方，象宗教战争那样；他们也不象二十世纪的军队那样，把和平建设的成绩全部加以毁灭。他们遵守军事游戏的规则，只提出一些比较温和的指标，对于被他们打败了的对方也不提什么过苛的条件。凡是在偶尔发生的情况下，有人破坏了这些规则，如路易十四在公元1674年和1689年破坏了宫廷规则那样，这种暴行就不但普遍地遭到受害者的严厉指责，而且还要遭到中立的公共舆论的批评。

关于这种情况，吉本有一段典范的描写：

“欧洲的各种势力在战争中不断地进行和緩而没有决定性的竞争。势力均衡的局面还要不断的动荡，我们自己的和我们邻国的命运也还是輪流的兴衰交替；但是这些属于局部性质的事件基本上却不会损害我们的普遍的快乐心情以及艺术、法律和礼仪的制度，这一切都使欧洲人及其海外殖民以一种非常有利的地位超越所有的其余人类。”<sup>①</sup>

这一段充满了极端得意心情的文章的作者，刚好活到了一系列新战争开始爆发的年代。这些战争却把他的論断从根本上推翻了。

工业主义的影响促成了奴隶制度的加强，但因此也就引起了反奴隶制度的运动。同样地，民主的影响促成了战争的加强，其结果，当然除了民主之外还有工业主义的影响，引起了反对战争的运动。在1914—1918年第一次世界大战以后出现的国际联盟，就是代表这种精神的組織，但是它没有成功，其结果又发生了1939—1945年的第二次世界大战。由于我们付出了如此惨痛的代价，我们才重新得到一次废除战争的机会，我们企图通过建立一个具有世界政府性质的合作制度来控制战争，免得战争的恶性周期自由发展，一直发展到——不可挽回的悔之已晚的时候——由一个最后的国家单纯依靠武力来建立一个统一的国家。在我们这个世界里，我们是否能够完成其他文明所没有完成的伟业，这是需要由上帝来安排的事了。

#### 民主和工业主义对于区域性政权的影响

拥护民主的人们时常說民主是基督教的产品，从它对奴隶制

---

① 吉本：《罗马帝国衰亡史》(Gibbon, E.: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire),第38章。

度的态度来看，它好象无愧于它的崇高地位，可是对于同等罪大恶极的战争；它为什么又加深它的严重程度呢？这个问题的答案是这样的，在民主同战争的机器发生冲突以前，它首先同区域性的（或地方的）政权发生了冲突；在区域性国家这个旧机器里注入了民主和工业主义这两个巨大的新力量以后，就产生了两个很突出的东西，一个是在政治上的民族主义，一个是在经济上的民族主义。民主的美妙精神便是通过了这个异体而在促进战争方面发生坏作用。

在这方面，我们的西方社会在民族主义尚未出现以前的十八世纪，也是处于比较快乐的境地的。除了一两个显著的例外，西方世界的区域性政权国家在当时并不是它们的人民的共同意志的工具，而在事实上是各个王室的私产。当时的国土，或部分国土，时常在王室之间转来转去，它们所采取的办法或是通过王室之间的战争，或是王室之间的通婚，而在这两者之间，通婚的办法更多于战争。因此，就出现了赞美哈布斯堡王室外交政策的那句名言：*Bella gerant alii; tu, felix Austria, nube.*（“叫别人去打仗吧；你啊，快乐的奥地利，去结婚吧。”）在十八世纪的前五十年里的三次主要战争，西班牙王位继承战争、波兰王位继承战争和奥地利王位继承战争，从它们的名字上就看得出来，是在婚姻问题陷入了无法解决的纠纷时才发生了战事。

当然，这种婚姻外交有些讨厌无聊。对于我们民主时代的人们来说，在王室之间签订一个契约就把大片的国土连同其中的人民象耕地和牲畜一样转来转去，在感情上是有些接受不了的。但是十八世纪的那种制度也有它的好处。它不鼓励爱国主义思想，因此也就消除了爱国主义的“毒”。在斯特恩的《伤感的旅行》里有一段著名的文字，叙述这位作者到法国旅行的时候，居然不记得英

国和法国正在进行七年战争。在他遭到法国警察的一些留难之后，居然有一个他从来没有见过的法国贵族协助他顺利地继续旅行无阻。可是在四十年以后，当亚眠条约出了差错，拿破仑下令把所有当时在法国的十八岁至六十岁的英国人全部加以拘留的时候，这个行为是被当作典型的科西嘉人的野蛮行为来看待的，并且因此引使威灵顿在事后批评拿破仑，说他不是个“上等人”，当然，拿破仑也为他的行为提供了一些理由；但是在今天即使是最富有人道精神的开明政府也是认为这是理所当然的。战争在今天已经变成了“总体战”，其所以如此，是因为原来的那些区域性国家现在已经变成民族主义的民主国家了。

所谓“总体战”是说我们认为参加战争的人并不限于那些组织起来的陆军和海军，而是意味着参战国的全体人民。这一种新思想究竟是从哪里来的呢？也许是来自在美洲的革命战争结束的时候，胜利了的英属美洲殖民地人民对于凡是支援了祖国的英国人都采取了这个办法。这些帝国的保皇分子在战争结束以后全部——男女老幼——都被驱逐出境。他们所受到的这种待遇，同二十年前，胜利了的英国人对于加拿大的法国人所采取的办法形成了显明的对照，在那时英国人不但容许他们留住在当地，而且还允许他们保留了他们自己的司法制度和宗教组织。这个“极权主义”的模范事例是很重要的，因为取得了胜利的美洲殖民地人民乃是在我们西方社会里的第一个民主国家。<sup>①</sup>

---

① 事实上也还有一个更早的事例：就是在七年战争开始的时候，英国当局也曾把法国的阿卡迪亚人逐出新斯科舍；但是那次是个小规模行动，虽然根据十八世纪的标准，也可以算是一个暴行，可是据说当时所以这样做的缘故，是有战略上的理由的。

經濟上的民族主义也象我們政治上的民族主义膨胀得一样大,再加上工业主义的同样頑强的努力,这时也挤进了区域性国家的小小園地里。

当然,在工业革命以前的国际政治里,并不是沒有經濟上的野心和爭夺的;事实上,經濟上的民族主义从十八世紀的“重商主义”这个名詞里就可以充分表现出来,而在十八世紀的战利品中就包括市场和专利权这些东西,例如在乌特勒支和約的一段著名的条文里就把西班牙属美洲殖民地的販奴专利权划給了大不列顛。但是十八世紀的經濟冲突只影响一小群人和有限的利益。在一个以农业为主的时代里,不但每一个国家,甚至每一个农村社会都几乎生产它自己的全部生活必需品,英国在这时进行的爭夺市场的战争可以說是“商人的游戏”,象爭夺省区的大陆战争是“国王的游戏”一样。

这一种在較小范围以內的处于較低水平的經濟平衡,由于工业主义的出现而受到了劇烈的震蕩;因为工业主义象民主一样,它的作用在本质上是属于世界范围的。如果民主的真正精神真的象法国大革命所宣布的那样,真的是博爱精神的話,那么工业主义如果真的要充分發揮它的力量,它的基本条件就是全世界範圍內的合作。工业主义所需要的分配制度,的确同它的十八世紀的新技术的先驅者提出来的口号一样“Laissez faire! Laissez passer!”——“自由放任!自由流通!”当工业主义在一百五十年以前发现了这个世界被分割为許多小的經濟单位以后,它立刻就采取了两个办法来改組这个世界的經濟結構,其目的都是走向全世界的統一。它一方面設法减少經濟单位的数目,使每一个单位的面积扩大,另外一方面尽量設法降低其間障碍物的高度。

如果我们检视一下这些努力的历史，我们发现十九世纪的六十年代和七十年代时曾有过一个转折点。在那个转折点以前，民主一直是协助工业主义减少经济单位的数目和降低其间的障碍。而在那个时期以后，工业主义和民主的政策都有所改变，并且是朝着相反的方向发展。

如果我们首先考虑一下经济单位的面积大小问题，我们就会发现在十八世纪末时，大不列颠是西方世界中最大的自由贸易区域，这个事实可以充分说明为什么在大不列颠而不在别处开始工业革命的缘故。但是在公元1788年，北美洲的前英国殖民地地区在实行了费拉德尔非亚宪法以后，坚决地废止了各洲之间的一切贸易障碍，因而随着后来的自然扩张，创立了最大的自由贸易区域，它的直接结果便是建立了今天世界上最强大的工业化社会。几年以后，法国革命废止了一切省际之间的税卡，消灭了一直到那时为止的破坏法国经济统一的障碍。在1826—1850年间，德国人实现了一种经济上的关税同盟，因而为其政治上的统一铺平了道路。在1851—1875年间，意大利取得了政治上的统一时，也同时取得了经济上的统一。如果我们再来看看另一项工作，在国际贸易中降低关税和消灭其他区域性的障碍物，我们就发现那个自称为亚当·斯密信徒的庇特，正在发动一个推广自由进口的运动，这个运动在十九世纪中叶的庇尔、科布顿、格莱斯顿等人手里发展到了顶点；美国的情况，则在试验了一阵高关税以后，在1832—1860年间逐步地向自由贸易的方向发展，而路易·菲力普和拿破仑三世的法国以及俾斯麦以前的德国也都走着同样的道路。

然后，方向改变了。民主的民族主义在德国和意大利把许多



国家都統一成为一个国家，而从这时开始却使多民族的哈布斯堡、奥托曼和俄罗斯帝国瓦解了。在1914—1918年大战以后，多瑙河流域君主立宪的原有自由貿易单位分裂为許多继承国家，其中每一个都努力爭取經濟上的自足，而另一个由許多新兴国家組成的卫星团，由于新的經濟划分的結果，却插到了割地的德国和割地的俄罗斯之間的中間地区。这时，大約在三十年以前，趋向自由貿易的那个运动开始遭到挫折，先在一个国家继而又在另一个国家，一直到最后，在1931年的时候，“重商主义”这个退潮的潮头又回到了大不列顛本土。

放弃自由貿易的原因是显而易见的。当大不列顛是“世界的工场”的时候，它非常需要自由貿易；当出口棉花的諸州在1832—1860年間基本上掌握美国政府的时候，它也是这样的。由于許多不同的情况，法国和德国在此期間也需要自由貿易。但是，在这些国家一个接着一个工业化了以后，从这些国家的当时利益来看，它們更需要对它們的一切邻居采取你死我活的工业竞争政策，于是，在当时的区域性的国家政权条件下，有誰能反对它們呢？

科布頓和他那一派的人們在計算上犯了一个巨大的錯誤。他們本来希望看见全世界的各民族和各国家都在这个前所未见的世界性的經濟关系网的基础上組成一个社会統一体，而这个网是由英国的纒团盲目織成的，其动力則是年輕的工业主义。如果說科布頓派认为英国的維多利亞时代的自由貿易运动只是一种开明的自利杰作，那也是不公正的。那个运动也是一种道德思想和建設性的国际政策的表现；其中最值得重視的代言人的目的确是不仅是为了把大不列顛变成世界市场的主人。他們的确也希望能够促成一种世界政治秩序的逐步出现，以便这种新的世界經濟秩

序可以发展；創造一种政治空气，以便世界性的貨物交換和服务交換可以在和平和安定的环境中进行——在安定中不断增长，然后在每一个阶段都能实现全人类的提高生活水平的愿望。

科布頓的錯誤在于他沒有預見到民主和工业主义对于区域性国家之間的爭執的影响。他以为这些巨人在十九世紀会象在十八世紀一样老实实在地等待那些人們象蜘蛛一样把那一张世界性的工业网慢慢地織起来，把他們都牢牢的縛起来。他依賴了民主和工业主义生来具备的統一和稳定的作用，他认为它們当然会毫不受拘束地表现出它們的本色，民主当然会表现友爱，工业主义表现合作。他沒有想到同样的这些力量，由于把新的“蒸汽头脑”强加給区域性国家这个旧躯壳内部，可能造成混乱和世界范围的无政府状态。他沒有想一想法国大革命的那些代言人所鼓吹的友爱福音如何引起了现代民族主义的許多战争中的第一次大战；也許，他以为这不是第一次大战而是最后一次战争。他沒有認識到，如果十八世紀的狹隘的商业上的寡头政治能够促成当时組成国际商业市場的比較不甚重要的奢侈品貿易的战争，更不必說，民主化了的国家又会在一个工业革命已經把交換奢侈品的国际貿易变成了交換生活必需品的时代里，更会如何为了經濟上的目的而爭奪到底。

总而言之，曼彻斯特学派誤会了人性。他們不了解即使是一个經濟方面的世界秩序也不能仅仅建筑在經濟的基础上。他們虽然真正有理想，但是他們还是不了解“人是不能簡單靠面包为生的”。大格列高利和西方基督教社会的其他創始人沒有犯过这种致命的錯誤，而維多利亞时代的英国也最后从他們这里发展了它的理想。这些人虽然全心全意地献身于超越人間的事业，却沒有有

意識地試圖建立一種世界秩序。他們在這個人世間的目的仅仅限于要求一些較低的物質條件，使一個沉了船的社会的生還者還能夠活下去。格列高利和他的伙伴們所建築的那一座經濟大廈，只不過是一個多餘的無人感謝的必需品，肯定地是一個裝飾品；但是，即使在建築它的時候，他們也還是把它建築在一塊宗教的磐石上，而不是建築在一盤經濟的散沙上；因此，多虧了他們的功勞，西方社会的這座建築還是被安放在鞏固的宗教基礎上，在不到十四個世紀的過程中，它從一個微不足道的小小開端，長成了我們今天的這一個無所不包的大社會。如果說格列高利的那一座平常的經濟建築是建築在堅實的宗教基礎上的話，那麼根據這種情況，就沒有理由把我們今天所必須承擔的建築一個更為廣泛的世界秩序的重任，安放在僅由經濟利益組成的不鞏固的基礎上。

#### 工業主義對於私有財產的影響

在那些以一個家庭或家族作為經濟活動的一般單位的社会里，私有財產這種制度很容易建立鞏固的基礎，在這種社会里，私有財產也許就是支配物質財富分配的最令人滿意的制度。但是現在經濟活動的自然單位已經不再是一個家庭、一個村庄，甚至不是一個民族國家，而是現存一代的全人類。自從工業主義出現以來，我們現代的西方經濟已經在事實上非常自然地超越了私有財產的家庭制度。但是實際上這個舊制度還在起作用；在這種情況下，工業主義就大力地“衝擊了”私有財產，提高了那些有產者的社会權力，而減少了他的社會責任，一直發展到這種制度本來在工業時代以前是造福人類的，現在却沾染上了許多社會罪惡。

在這種情況下，我們今天的社会就面對了一項巨大的工作，需要調整私有財產這種舊制度，使其完全能夠適應工業主義這種

新力量。和平調整的办法就是通过国家的机能对私有财产进行毫无拘束的、合理的平衡控制，或重新进行分配，以抗衡工业主义所必然要带来的私有财产的恶性分配状况。国家可以采取控制主要工业的办法，来削弱这些工业所赋予其私有者操纵他人生命的过大权力，它可以采取对于财富征收高税的办法来办理社会福利事业以减少贫穷的恶果。这种办法附带地还有个社会性的好处，它可以把一个作为作战机器的国家——这是它在过去历史中最显著的功能——改变成为一个造福社会的代理人。

如果这种和平的政策还有所不足的话，那么我们就恐怕要肯定地说必将出现象共产主义那样的革命道路，到了那时候，私有财产就要化为乌有。看起来，如果不进行调整就只能走这条路，因为由于工业主义所造成的私有财产的恶性分配，如果不采取有效的社会福利和高税办法，就会变成一种令人无法忍受的罪恶。但是根据俄罗斯的试验所表明的那样，共产主义的革命治疗法也比这个疾病本身好不了多少；因为私有财产的制度同工业社会出现以前所留下来的最好的社会传统早已经结为一体，现在如果把它废弃了就必然会在我们西方社会的社会传统中造成巨大破坏性的中断。

#### 民主对于教育的影响

自从民主出现以来，它所带来的最大的社会变革就是普及教育。在那些进步的国家里所采取的强迫普及的免费教育制度已经把教育变成了每一个儿童的天生权利——同民主时代出现以前的教育仅是少数特权人的专利情况形成了对比。这种新的教育制度已经是所有的凡是想在现在的国际大家庭里占一个受人尊敬的席位的国家的一个重要的社会理想。

在普及教育开始出现的时候，进步輿論界都欢呼它，称它为正义和智慧的胜利，并且认为它終将为全人类带来快乐和幸福的新世紀。但是这些希望，由于在这一条走向千福年的寬闊道路上存在着好几块巨大的絆脚石，现在看来有点落空了，在这一方面，象平常一样，最重要的原因乃是由于那些沒有逆料到的原因。

一块絆脚石是在所謂“群众”都可以受到教育的时候，教育就脱离了它的传统的文化背景，其結果就造成教育的效果不可避免地变得貧乏了。民主的好意並沒有創造面包和食物的神奇力量。我們大量生产的知識食糧既沒有味道又沒有营养。另一块絆脚石是在每一个人都可以受到教育之后，教育的結果很可能产生功利主义思想。当社会組織还处在仅有少数享有社会特权的人們能够继承受教育之权的时候，或是只有那些由于他們特別有才能或特別勤学的人才享有受教育的权利的时候，教育不是蠢猪面前的珍珠便是一个人尽其所有才能够取得的珍宝。在这两种情况下，教育都不是为了达到某种目的的手段：既不是实现人間野心的工具，又不是无聊时候的消遣。把教育变成为群众的娱乐手段的情况——以及提供娱乐的少数野心家取得利益的手段——是在普及了初等教育以后才出現的；这个新的情况引起了第三块也是最大的一块絆脚石。“普及教育”这一块面餅才投到了水面，就立刻从水底出現了一大群鯊鱼，当着教育家的面前就把孩子們的这块面餅吞噬了。在英国的教育史中，举几个日期就可以說明問題。普及初等教育大約是在 1870 年的福斯特法案通过以后奠定基础的；而黃色報紙却在大約二十年以后也出現了——这就是說，大体上当公立学校教育出来的第一批儿童开始有了购买力的时候——这一位不負責任的天才人物认为教育慈善家的愛的工作很可以为他这一位报

紙大王創造极为可观的利潤。

民主对于教育的影响所产生的这些极不調和的結果，引起了近代可能变成极权主义的民族国家的統治者的注意。如果报纸大王能够替那些半受教育的人們提供无聊的消遣，并且因而取得了巨万財富的話，那么认真的政治家們說不定也从这方面不是取得金錢，而是取得权力。现代的独裁者們取报纸大王的地位而代之，他們不是采用粗糙而下流的个人娱乐的办法，而是組織了粗糙而下流的国家宣传机器。在英国和美国的自由放任时期，为了私人利益而发明的用来大量奴役那些半受教育的人的非常复杂而巧妙的机器，现在被那些国家的統治者夺过来了。他們为了罪恶目的使用这些心理工具，另外还加上电影和无綫电。在諾斯克利夫之后出现了希特勒——当然希特勒并不是这一行的始祖。

因此，在那些实行了民主教育的国家里，人們遭到了由私人或国家当局組成的思想专政的侵蝕。如果人們的灵魂想得救的話，唯一的办法就是提高群众的教育水平，使他們对于任何强制的侵蝕和宣传形式都能够有免疫性；这件事的困难程度当然是不必說的了。可喜的是在我們西方世界的今天已經有了几个公平而有效的教育机关在对付这件事——如教育工作者协会，大不列顛的不列顛广播公司以及許多国家的許多大学的校外活动。

#### **意大利效率对于阿尔卑斯山以北各政府的影响**

到现在为止我們的例証都是采用我們西方历史最近一个时期里的。我們只需要提醒这个問題的讀者們注意这段历史里較早时期中的新力量对于旧制度的影响就够了，因为我們已經在另一处研究过这个問題了。现在要談的問題是阿尔卑斯山以北的封建王权，在文艺复兴时期意大利的城邦里出现的政治效率的影响下，如

何进行调整的。其中比较容易和比较差的调整办法是模仿许多意大利城邦已经失败了的专制独裁的办法，把它们自己的王国也变成专制或独裁的形式。比较困难和比较好的办法却是把阿尔卑斯山以北的中世纪的那种等级会议制度调整成为代议制的政府机关，这个办法一方面既同后来的意大利君主独裁制一样有效，又同时在全国范围内，为自治政府充分准备了开明措施的条件。对于意大利城邦来说，这种情况至少在政治上是它们的全盛时代。

由于我们在别处已经谈过的一些理由，这些调整工作在英国进行得最为协调，因此英国就象意大利在历史上的前一个时期一样，变成了西方历史这一个阶段的先驱者，或称为少数创造者。在巧妙而富有民族思想的都铎王朝时期，英国的王权开始发展成为专制政体，但是在命运不济的斯图亚特王朝时期，国会却和国王取得了平等地位，而在最后占了上风。虽然如此，这个调整也还是经过了两次革命，但是这些革命和一般的革命比较起来却始终是头脑清醒和有节制的。在法国，专制的倾向拖延的时间长得多，走的路程也远得多，其结果革命的暴力程度也大得多，最后出现了长期的政治不稳定状态，其结束的日期到现在还难以预见。在西班牙和在德国，专制的倾向一直继续到了今天，而民主运动既然被拖延了这样久，于是就出现了许多我们在上面描绘过的那种复杂情况。

#### 被伦革命对于古代希腊城邦的影响

在西方历史的第二时期和第三时期的交替时期出现的西方世界的意大利的政治效率对于阿尔卑斯山以北诸国的影响现象，同公元前七世纪和六世纪的古代希腊世界里的某些城邦，由于马尔萨斯问题的压力而出现的经济效率的情况很相似。因为这一种新的经济效率并不限于雅典和其他几个最早发生这个现象的城邦，

而是,从这里向外面发展,对于整个古代希腊城邦世界的内外政治都发生了影响。

我們已經描述过这种經濟上的新政策,我們也許可以称之为梭伦革命。基本上这是一次从自給性生产的农业改变成为商品性生产的农业再加上发展了商业和工业的过程。由于人口增长对土地所形成的压力而采取的这种經濟上的解决办法,促成了两个新的政治問題的出现。一方面,經濟革命的结果产生了新的社会阶级,城市商人和工业工人、手工艺人和水手,这些人在政治上都需要安排位置。在另一方面,从前的每一个城邦都是处于孤立的状况,在經濟上变成了城邦之間的互相依賴的状况,其結果,它們就再也不可能恢复过去的那种在政治上孤立的状况了,否則就要出现祸事。前面的那个問題很象英国維多利亞时期的国会所通过的許多改革法案所解决的那些問題;后面的問題却象英国打算采取自由貿易运动的办法所解决的問題。这些問題,我准备按照上面的次序逐一地談談。

在古代希腊城邦的国内政治生活方面,新阶级的出现,在政治关系的基础上引起了剧烈的变化。传统的血緣关系变成了以财产权利为基础的新关系。在雅典,这个改变进行得比較順利而有效,在梭伦时代和伯里克利时代之間进行了一系列的宪法上的措施。这次改变的順利进行情况,只要从雅典历史中的暴君人数之少就可以看出来了;因为在这些城邦的立宪史里的一般规律是,在追随先进社会的步伐而受到不应有的阻挠时,就会出现停滞状态(革命的阶级战争),到了这个时候只有“暴君”出现才能够解决问题,我們现代人从罗马借来了一个名称,称他为“独裁者”。在雅典,象别处的情形一样,独裁的出现乃是調整过程中的一个不可缺少的



阶段，但是在雅典，庇西特拉图和他的儿子們的专政时期，仅仅是梭伦改革和克利斯梯尼改革之間的一个短短的插曲。

其他几个希腊城邦的調整工作就沒有这样順利。科林斯經過了一个時間很长的独裁时期，叙拉古則一次又一次地出现独裁时期。在科賽拉，停滞状态的残暴情形已經被修昔第底斯写在他的不朽史著里了。

最后，我們还可以举罗马为例；这是一个非希腊的社会，但是在公元前 725—525 年間由于古代希腊文明的扩张而被包括在古代希腊世界的范围之内了。只是在这一次文化上的变革发生以后，罗马才象古代希腊的或希腊化了的城邦的正常經歷一样，走上了經濟和政治上的发展途径，其結果，罗马在这一个过程所經歷的每一个阶段，在時間上都比雅典历史上的相同时期晚一百五十年左右。因为在時間上拖迟了，罗马为它的貴族和平民之間的极为激烈而艰苦的停滞状态付出了巨大的代价。貴族們由于世襲的原因继承了权力的特权，而平民則不但拥有财富，而且还人数众多，因此也要求掌握权力。罗马的这个停滞状态从公元前五世紀开始繼續到了公元前三世紀，其結果甚至发展到这种程度，那些平民們好几次都从地理的实际意义上退出了公民大会，在合法的共和国内部建立了永久性的平民的对抗政权——全套的机构、會議和官員。幸亏外来的压力，罗马的政治家才終於在公元前 287 年解决了这种宪法上的畸形状态，把对立的政权組成为一个能够行使权力的政治上的統一体；然后在經過了一百五十年的胜利的帝国主义性的扩张之后，在公元前 287 年制定的那种办法的权宜之計的性质立刻就暴露出来了。罗马人把他們的貴族組織和平民組織未加处理就結合在一起，作为他們的非常靠不住的組織形式，其結

果証明这是一种非常无能的而且是无意义的政治工具，完全无法进行有效的新的社会調整工作，以致在格拉古兄弟的残暴而流产的一生事业中再一次出现了比第一次更坏的停滞状态（公元前131—31年）。罗马在残害了自己一百年以后，这个国家就真正变成永久专政的形式了；到这个时候，既然罗马的軍力已經完成了征服全部古代希腊世界的伟业，罗马独裁者奥古斯都和他的继承者们就终于为古代希腊社会提供了它的統一国家。

罗马人的那种无力处理内部事务的情况，正好同他們的占領、組織和統治海外屬地的无比才能形成极为显著的对比；值得注意的是那些雅典人在內政方面不許有任何停滞状态出現的本領是非常高明的，而在公元前五世紀迫切需要維持国际秩序时，他們却无能为力了，其結果到了四百年后，才由罗马人完成了这项伟业。

雅典人沒有解决的这个国际性质的問題，乃是梭伦革命所提出来的两个調整問題中的第二个問題。古代希腊世界的国际性的貿易需要国际性的政治稳定局面，而在解决这个問題的道路上的障碍乃是当时从以前继承下来的城邦的政治組織形式。从公元前五世紀之初开始，古代希腊的全部政治历史可以說就是包括两种內容，一个是力图改变城邦形式的权力机构，另一个是力图抵抗这种改变。在公元前五世紀結束以前，抵抗这种改变的頑强势力把古代希腊文明引到了衰落的地步，后来，虽然这个問題由罗马用某一种方式解决了，但是这个問題的解决却没有及时阻止古代希腊社会繼續走上衰落的途径，以至于走到最后的瓦解。当时解决这个問題的理想办法應該是通过各城邦之間的自愿協議而对城邦权力进行一些长期性的限制。但是不幸的是，在雅典和它的爱琴联盟

城邦共同抵抗了波斯人的进攻并且取得了胜利以后所进行的一次有关这方面的最有成效的努力，提洛同盟，却由于更老的古代希腊的盟主传统的侵入而降低了作用，居于领导地位的城邦总是通过强加于别人身上的同盟形式而压迫其他城邦。提洛同盟变成了一个雅典帝国，而这个帝国引起了伯罗奔尼撒战争。四百年后，罗马完成了雅典所未能完成的事业；但是雅典的帝国主义对于它那个小小世界所进行的撻伐，比起后来在汉尼拔战争以后及奥古斯都和平出现以前的两百年间，罗马的帝国主义对于一个大为扩大了古代希腊和古代希腊化了的世界所进行的撻伐，却未免是小巫见大巫了。

#### 区域政治对于西方基督教会影响

古代希腊社会的衰落是因为它没有能够及时地克服它的传统的区域政治，而我们西方社会却没有能够——它的后果还隐藏在未来的日子里——维持一种稳定的社会局面，这一点也许正是它的最可宝贵的天赋条件。在我们西方历史从中世纪转入近代阶段的时候，当时在社会变化中的一项最重要的表现就是区域政治的出现。对我们这一代人来说，以完全客观的态度来看待这样一个改变是不很容易的，因为区域政治在当时的时代错误的再现，为后来我们这一代人带来了说不尽的罪恶。可是我们却也了解在五百年前的当时，取消我们中世纪全教会性质的制度的确是很有理由的。它在当时虽然有道德上的种种优点，但是它却是一个属于过去的幽灵，是古代希腊社会的统一国家的遗产，在当时的全教会理想里的崇高教义同中世纪现实中的无政府状态之间总是存在着无法调和的矛盾。当时的新的区域政治无论如何是成功地实现了一部分较低的理想。因此，不管怎样，新的势力胜利了。在政治方

面，出现了数目众多的主权国家；在文字上出现了新的民族文学；在宗教方面，它同中世纪的西方教会发生了冲突。

宗教上的冲突的激烈程度是因为在当时的教皇政权之下组织起来的系统多样的教会，在事实上乃是中世纪各种制度的最根本的组织形式。这个问题也许在当时必须进行调整，调整的路线和办法，也许在教皇的权力极盛时期已经遇到和看到了。例如，在处理祈祷文的文字形式问题上容许采用本地文字来代替拉丁文，罗马教会当时对克罗地亚人就做了让步，准许他们把祈祷文译成他们自己的语言，他们所以这样做，也许是因为罗马在这个边区地方面对着敌手东正教的竞争。东正教非但不坚持它的非希腊民族信徒使用希腊语的祈祷文，而且在政治上表现了容忍的态度，准许他们把祈祷文译成多种语言。还有，在对待近代主权国家的那些中世纪前辈人物方面，当时的各教皇事实上是同神圣罗马的皇帝们进行了生死斗争，反对他们的全教会范围的权利，而在对待英格兰、法兰西、卡斯提耳以及其他地方国家的国王们在他们自己的国境范围以内要求行使区域性的宗教权利，却表现得容忍得多。

如此看来，当那些新出现的“愷撒们”羽毛已经长得丰满了的时候，罗马教廷并不是不懂得“把愷撒的东西交给愷撒”，在出现所谓宗教改革以前的一百年间，教皇在同那些世俗君王谈判订立教区的行政管理权的契约时，实际上已经做了相当大的让步。这一套契约制度乃是在十五世纪前半时期举行的两次宗教会议（公元1414—1418年的康士坦司会议和公元1431—1449年的巴塞尔会议）的事先并无意产生的结果。

议会运动乃是一种建设性的努力，它采取了一套教会内部的议会制度的宗教标准来控制那种自作威福的“基督的牧师”的不负

責任而又惡名昭著的濫用職權的行為，這種辦法同封建時代控制中世紀的國王們所採取的有效措施的区域性的衡量標準相同。但是處理議會運動的那些教皇們卻硬了心腸；現在看來這些教皇們的頑強不做讓步雖然在當時成功了，卻造成了嚴重的後果。他們當時使議會運動毫無結果，拒絕了最後的一次進行調整的機會，其結果就注定了西方基督教社會永遠在它的古代宗教遺產和它的新的区域性傾向之間要遭到內部嚴重不和的命運。

其結果產生了令人不快的無數次革命和失調現象。對於前者，我們只需指出教會的嚴重分裂的事實就夠了，它分裂成為許多敵對的教會，互相攻擊對方是反基督的匪徒，結果造成了戰爭和宗教迫害的惡性循環。對於後者，也許可以說是那些世俗君王篡奪了據說是本屬於教皇的“神權”，而這種“神權”在今天的西方世界裡，還以民族主權國家的這種惡神崇拜的可怕形式製造災難。愛國主義這個東西，約翰生博士頗有點別致地稱它為“流氓的最後避難所”，而卡維爾卻別具慧眼地稱之為“還不夠”，現在却在相當大的程度上代替了基督教，而變成了西方世界的宗教。不管怎樣，在區域政治對於西方基督教教會的影響所產生的這一個巨大怪物裡所包括的各種思想，很難設想還能有比它更直接違反基督教——或在歷史上出現過的任何其他高級宗教——的基本教義的了。

#### 劃一感對於宗教的影響

對於全人類都宣揚一種使命的“高級宗教”的出現，對於人類歷史來說是比较晚近的现象。它們不仅在原始社會時期沒有出現過；甚至在文明社會的歷史過程中，也是到了好幾個文明已經衰落並且相當接近於解體的時候，它們才出現的。這些高級宗教的出現可以說是對於文明解體這種挑戰的一種應戰。不屬於階級之文

明的那些宗教組織，象在原始社会那样，是同这些社会的世俗組織联系在一起的，而并没有超出这个范围以外的設想。从更高一級的精神要求来看，这些宗教显然是不够的，但是它們却在消极的方面有一个重要的优点：它們滋长一种容許各种宗教之間相安无事共存共处的精神。在这些情况下，世界上多神和多种宗教的现象是被当作伴随多国家和多种文明而出现的自然现象。

在这种社会情况下，人类的灵魂是不了解上帝的无所不在和全能的意义的，但是他們对于另外一种罪过却也具有免疫性，在他們处理同其他人（这些人崇拜以其他形式和称号出现的上帝）的关系上却不会犯不容忍的罪。人类历史的諷刺之一就是宗教的慧眼使人們见到了上帝的統一性和人类的爱，但是同时却发展了不容忍和迫害的行为。其所以发生这种现象的原因，当然是因为在把統一的思想应用在宗教上的时候，它自然会使那些具有这种思想的精神方面的先驅者們自以为是重要到了超越一切人間事物的程度，其結果，他們就很容易不擇手段地采取一切捷徑来把他們的思想变成事实。差不多毫无例外的，在凡是宣扬高級宗教的一切時間和一切地点，都会出现这种不容忍和迫害的可憎现象。当埃赫那頓皇帝在公元前十四世紀企图把他的那种一神教的启示强加在古代埃及社会的时候，他虽然没有成功，却煽起了这种宗教狂热的火焰。在犹太教兴起和发展的期間，也出现过同样的宗教狂。崇拜耶和華的一神教在当时那个地区当然是希伯來先知們的肯定而卓越的精神成就，但是在它的反面却出现了对于凡是参加任何其他古代叙利亞社会的其他崇拜仪式的，都要进行野蛮的驅逐。在基督教的历史里，无论是在它的内部各种教派之間，还是在它同其他宗教的关系之間，我們都发现有这种同样的精神不断出现。

如此看来，划一感对于宗教的影响很容易产生一种精神上的畸形发展，对于这个问题在道义上采取调整措施，就需要实现容忍的美德。容忍的正确动机应该是承认一切宗教全是对于一个共同精神目标的探索，因此虽然有些探索比另外一切更前进、更正确，但是自以为是“正确的”宗教如果迫害另一个“错误的”宗教，那么这个问题的性质本身就违反了“正确的”意义，因为如果大肆进行迫害行为，“正确的”宗教就变成了“错误的”宗教，把它自己的前提都否定了。

至少有一个突出的例子说明曾有一位先知在这种高级的意义上劝喻他的信徒应当容忍。穆罕默德主张对那些已经在政治上归降了伊斯兰教的犹太人和基督教徒应当容忍，他的理由说得很明确，他说这些非穆斯林的宗教集团和穆斯林自己一样，也都是“经典之民”。在原始伊斯兰教里的这种容忍精神很重要，因为当后来的祆教徒也受到穆斯林的统治时，不待先知本人的批准，在实际执行中也采取了这种容忍的态度。

西方基督教世界在十七世纪的下半期里进入了宗教容忍的时期，但是这件事的来历却是有些可疑的。我们所以能够称之为“宗教容忍”，只是因为它是对于宗教的容忍；如果我们检查一下它的来历，我们恐怕要称之为非宗教性的容忍。在这半个世纪里，天主教和新教这些教派突然中止了它们之间的斗争，这并不是因为他们都认识到了不容忍是个罪恶，而是因为他们都发现了任何一方对于另外一方都无力取得更大的优势。同时，他们好象也知道了，他们当时争论的神学问题其实并没有多大意义，因此也就不再值得为之做出更大的牺牲。他们抛弃了所谓“热诚”（enthusiasm，这个词的本来意义是“充满了上帝的精神”）这种传统的美德，而

从这时起认为它是一种罪恶。在十八世纪有一个英国的主教說一个英国的十八世纪传教士是一个“可怜的热誠的人”，就是用这种精神来說的。

可是，不管容忍的来历如何，它是对付划一感对于宗教所可能产生之狂热的最有效办法。沒有容忍精神的下场，就是或者出现畸形发展的宗教迫害，或者出现根本反对宗教的革命剧变。这种反对宗教的变化曾經明显地反映在卢克萊修的一句最有名的話里：Tantum religio potuit suadere malorum（“宗教真的就能引起这种畸形发展的罪恶”）；表现在伏尔泰的一句話里：“踩死敗类”（Écrasez l'infame）；以及表现在甘必大的一句話里：“教士們，这才是敌人”（Le cléricalisme, voilà l'ennemi）。

#### 宗教对于等級制度的影响

卢克萊修和伏尔泰的意见认为宗教本身就是一种罪恶——也許还是人类生活中最根本的罪恶——可以举一些事实为証，在古代印度和印度的史册里可以无可爭辯地看到宗教的罪恶影响在这些文明社会的生活里造成了种姓制度。

这个制度是把那些在地理上同住在一起的人們分成为社会上彼此隔离的两个或两个以上的人群，这种情况的发生原因常常是由于一个社会的人們統治了另一个社会的人們，而既无力消灭那些被統治社会的人們又无法把他們加以同化吸收。例如，在美国就出现了統治者的多数白种人同少数黑人之間的等級划分，在南非出现了統治者的少数白种人同多数黑人之間的等級划分。在印度这个次大陆上，种姓制度的出现似乎是由于在公元前 2000 年到 1500 年間，在所謂印度河流域文化的旧日地区里出现了欧亚游牧民族雅利安人的突然入侵。



事实上这种等级制度和宗教基本上并没有多大关系。在美国和南非洲，黑种人放弃了他们自己从古代流传下来的宗教而改信了欧洲统治者们的基督教，这样一来，教会的差别就把种族的差别简化了，虽然在教会内部，黑人和白人信徒们在进行宗教礼拜时，也象在其他社会活动里一样，还是彼此隔离进行的。在另一方面，我们觉得印度的划分种姓，可能从最初的时候就是由于宗教信仰不同而产生的。然而，这种宗教上的分歧显然是在古代印度文明发展了它的强烈的宗教倾向而且影响了它的后代之后才又加深了这种分歧的。还有一种情况也是明显的，那就是宗教对于种姓制度的影响一定是严重地加重了这个制度的有害性。等级永远是处于一个社会的畸形状态的边缘上，但是，如果它再受到一种宗教理由的鼓动和得到宗教上的许可，这种畸形状态就一定会发展到不可收拾的地步。

在实际情况中，宗教对于等级的影响在印度产生了史无前例的所谓“不可接触性”的社会罪恶，在婆罗门人方面，作为整个制度的传统的主要种姓，却从来没有采取过任何有效措施来取消或减轻这种“不可接触性”。这种社会罪恶到今天还依然存在，只有在它遭到革命的攻击的地方，才稍微有些改变。

对于种姓制度的最早的反抗者是耆那教的创始人摩诃毗罗和佛陀，这都是公元前500年的事。如果佛教或耆那教竟然在古代印度世界取得了胜利的话，种姓制度也许早已经取消了。可是，事实上，在古代印度衰落的最后阶段里出现的统一教会是印度教，这个宗教乃是个暴发的过了时的新旧事物的混合物；而印度教所重新注入生命的一个旧事物便是种姓制度。它非但不满足于维持这个旧罪恶，而且还把它发展了，因此印度河流域文明从最早的时期

起就一直比它的前身背着更沉重的种姓制度的枷鎖。

在印度文明的历史里，对于种姓制度的反抗曾采取过脱离印度教的形式出现，在遭遇到外来宗教体系的吸力时，就脱离了印度教。其中有些脱离运动是由印度的改革者所领导的，他们删除了印度教教义中的一些有害部分，再加上一些外来的因素，以这个为基础建立了新的教会。例如，錫克教的創始人那納克（公元 1469—1538 年）就从伊斯兰教里借用了一些成分，而罗姆·摩罕·罗易（公元 1772—1833 年）所創立的梵社，便是印度教和基督教的混合体。在这两种宗教体系中都没有种姓制度。在另一些情况下，分离主义者索性把印度教彻底扔掉了，加入了伊斯兰教或基督教；而这种改变信仰的现象，在那些低等种姓或受压迫阶级人数最多的地区最为普遍。

这是在宗教对于种姓制度发生了影响之后，人們对于“不可接触性”的社会罪恶所采取的革命报复手段；同时，当印度的广大群众在西方化的经济、思想和道德方面的进步影响感染下，在社会苦难人民当中改变信仰的涓涓細流，说不定会有一天变成滾滾巨瀾，除非在印度社会里有一些尊重甘地的宗教理想和政治理想的人，敢于不顾婆罗门的反对，而对他們的宗教社会制度采取有效的和平的調整措施。

#### 文明对于劳动分工的影响

我們已經說到过在原始社会里并不是完全没有分工的，事实上存在着鉄匠、歌手、僧侶、巫医等等的专业化。但是文明对于劳动分工的影响一般說来却趋向于把分工加强到这样一种程度，不但存在着逐漸减少社会受益的危險，而且还会在实际措施上变成反社会利益的；这种情况对于创造性的少数人和非创造性的多数

人的生活都是存在的。創造者变成了密教崇拜者，而一般群众却变成了畸形发展的人。

密教是創造性的个人的事业失败的迹象，这个迹象可以說是“退隱和复出”这个节奏的初步运动的加强，其結果无法完成其全部过程。希腊人对于这一类失败的人有一种批評，称他們为“私人”。这个字的字义，根据五世紀希腊人的解释，是指这样一些超等人物，他們虽然有才能但是他們却不肯为社会的公共福利服务，而只是自顾自地生活；在伯里克利的雅典时代使用这个字的意义也可以从我們今天借用这个字的字义来了解，我們从希腊借来了“痴人”这个字，这个字在今天的字义是“白痴”。但是我們现代西方社会的“痴人”倒并不在收容所里。其中有一群人是“智人”，由于分工过細而墮落成了“經濟人”，他們提供了狄更斯式的葛雷格来德和庞得贝的諷刺素材。另一群人自以为是处在另一个极端而且自以为是“光明之子”，但是事实上也同样的可怜；这些人是一些思想上的和美学上的“上等人”和“貴族”，自以为他們的艺术是“为艺术的”，这些都是吉尔勃特的彭特霍恩式的諷刺素材。說不定狄更斯式的和吉尔勃特式的差別在時間距离上正好說明了前者显然是属于早期維多利亞英国的，而后者属于維多利亞晚期。他們站在两个极端，但是正象我們地球上的南北两极一样，它們虽然是在两个极端，但是它們所受的恶劣天气的影响却是一样的。

现在还需要研究一下畸形发展的問題，这是文明对于劳动分工的影响在那些沒有創造性的多数人的生活中所造成的結果。

当創造者从他的退隱生活中重新回到社会里来和他的同胞們重新生活在一起的时候，他所遇到的社会問題就是如何把一般人的灵魂的一般水平提高到这个創造者所已經达到的更高水平；当

他着手处理这个难题的时候，他首先遇到的問題就是在一般人里絕大部分人即使竭尽了他們的全部心愿、决心、灵魂和力量，也还是无法在这个更高的水平上生活下去。在这种情况下，他就很可能采取一个走捷径的办法，把某一种能力提到更高的水平，而对一个人的全部人格中的其余部分撇开不管。这种办法，就是强迫一个人向畸形发展。在机械技术方面最容易得到这种結果，因为在一种文化的各种因素中，机械的适应能力最容易被孤立出来加以传授。人們可以毫无困难地把一个人訓練成为一个熟练的技术人員，而他的灵魂的其余一切部分都还保持着原始的和野蛮的状态。但是其他才能也可以同样地加以专门訓練而特殊发展。马太·阿諾尔德在《文化和无政府》(1869年)里对于英国的那些虔誠的不遵习俗的庸俗人物的批評，說他們是生活在“希伯来式的逆流”里，因为他們发展了他們所誤认为是基督教教义的东西，而忽略了創造平衡发展的人格所需的其他一些品德——古代希腊的。

我們在研究遭到懲罰的少数人对于懲罰的挑战进行应战时，已經接触过这个畸形发展的問題。我們已經談过对于这些少数民族采取暴力的禁止手段不准他們享受完整的公民权，就会刺激他們在其他活动方面从事发展；我們曾經以惊异的眼光看待过这些少数民族所表现的十分丰富的才能，他們好象就是人性的不可征服的化身。同时，我們也不能否认在这些少数民族里有一些的名誉——利凡得人、范納尔人、亚美尼亚人和犹太人——的确是不怎么好的。在犹太人和非犹太人之間的不愉快的关系乃是一件由来已久的事了，那些非犹太人虽然因为他們的非犹太人同胞的反犹太行为感到恶心和沒有光采，但是他們却很难不承认那些反犹暴徒为了他們的兽行找借口而描繪的丑象是的确有些真实的。悲劇

的中心乃是当一个被迫害的少数民族被刺激到奋起做英勇的应战时，他們的人类天性很可能受到一些挫伤。这些受到社会迫害的少数民族既然如此，那么我們现在討論的那些在技术方面得到专业发展的多数人，当然也会是如此。这件事我們必須牢牢的記住，因为在过去一直是注重文化課的——也許是太不实际了些——教育課程表上，现在技术課程的项目是一天比一天多了。

五世紀的希腊人用了“专业人”这个詞来描繪这种畸形发展现象。“专业人”这个詞是指一种进行专业活动的人，他們集中精力从事一种特殊的技术訓練，其結果就摧毀了他們作为一个社会动物的全面发展。在人們心目中的那种技术常是指的那种为了私人謀利的目的而进行的手艺的或机械的操作。但是古代希腊人对于“专业人”的輕蔑还不止此，其結果使得古代希腊人从心里瞧不起一切的职业分工。例如斯巴达人的专门从事軍事技术就是典型的“专业人”。甚至一位大政治家或国家的救命恩人如果缺少对于生活艺术的全面欣賞能力的話，也不能免受批評。

“在上等的有教养的社会里，地米斯托克利常常被那些受过所謂开明教育的人們所围攻(因为他缺少这方面的才能)，而且常常被逼迫做出一些无办法的解释，承认他的确在玩弄乐器方面是无知的，但是他却說，如果你們能够交給他一个又弱小又无名的国家，他却知道用什么办法把它变得又强大又有名。”<sup>①</sup>

对于这个也許是写得相当輕松的“专业人”的例子，我們可以描繪出一幅正处于海頓、莫扎特和贝多芬的黄金时代的維也納的景色，据說一位哈布斯堡王朝的皇帝和他的大臣們都习惯于在他們休息

---

① 普路塔克：《地米斯托克利传》(Plutarch: Life of Themistocles)，第2章。

的时候，合演一曲弦乐四重奏。

古代希腊人对于“专业人”的为害性非常敏感，这种情况也存在于其他一些社会的组织制度里。例如，犹太人的安息日和基督教的礼拜日的社会作用，就是为了让一个生物，在为了生活劳碌奔走而变成鼠目寸光的人六天以后，可以在第七天想想他的造物主，重新过一个具有完整灵魂的人的生活。还有，在英国，运动比赛的活动是随着工业主义的发展而越来越多了；这些活动乃是一种有意识的活动，以便调剂由于工业主义所带来的劳动分工所造成的毁灭人类灵魂的专业活动。

不幸的是，采用体育运动的办法来调剂人们的生活以便适应工业主义的变化已经部分地失败了，因为工业主义的精神和节奏已经侵入和沾染了体育运动的本身。在今天的西方世界里，职业运动员比任何的工业技术员都要受到更狭窄得多的专门训练，而且领取大得多的工资，这种情况乃是最骇人的“专业人”的极端化的例子。本书著者在回忆中记得在美国的两所大学校园里有两个足球场。其中有一个装满了明晃晃的电灯，以便他们可以日夜不停的分批训练足球运动员。另一个是室内的足球场，以便不分晴雨，球赛都可以照常进行。据说这个屋顶是全世界最大跨度的建筑物，建筑经费大得令人难以置信。在球场的四周都是床铺，供那些精疲力竭的或受伤的球员们使用。在这两个球场上我发现那些运动员只占全体学生中的一个微不足道的数目；而且据他们告诉我，这些青年人以他们的兄长们在 1918 年参战的恐怖心情来对待他们行将参加的一次比赛。说老实话，这种盎格鲁撒克逊式的足球简直不是体育运动。

在古代希腊的历史里也有类似的情况，在平达的颂歌里所歌

頌的貴族业余体育竞技家們的优胜，到后来也被职业的体育队所代替了，而在亚历山大时代以后，从安息到西班牙，由“艺术家联合公司”所演出的节目，同当初在雅典的狄俄尼索斯自己的剧场里演出的节目相比，簡直象是今天的大型歌舞剧同中世紀的宗教剧那样有天壤之別了。

当然，当社会上的畸形发展现象竟象这样公开地拒絕进行調整的时候，哲学家們自然也就會梦想一些革命的計劃，以便扫除这些畸形现象。柏拉图在古代希腊衰落以后的最初时期从事著作时，就打算把这种“专业人”連根拔除，他的办法是在一片內地的地方建立他的乌托邦，在这里除了自足自給的农业以外，什么海外貿易和足以吸引人的經濟活动全不要。已經可悲地走入歧途的美国理想主义的創造人物杰斐逊在十九世紀初期也有过同样的梦想。他写道：“如果我能够充分实现我的主张，我就希望美国各州既不要有商业又不要有航海业，对于它的和欧洲問題的关系上，完全采取中国的态度”<sup>①</sup>（中国在 1840 年被英国用武力强制打开了門戶以前，一直是閉关自守的）。还有勃特勒所設想的埃瑞璜人，为了避免遭受机器的奴役，曾經有意而有計劃地毀坏他們的机器。

#### 文明对于模仿行为的影响

模仿的对象从祖先轉移到开辟新境界的人，根据我們研究得到的結果，乃是这种本能的方向性的改变，它是伴隨着一个社会从原始社会进入文明社会的变化而俱来的；其目的是为了把那些沒有創造性的群众提高到創业者的新水平。但是，由于模仿手段是

---

① 伍德華（Woodward, W. E.）所引用的《新美国史》（A New American History），第 260 頁。

一条捷径,是真材料的“廉价代用品”,因此最后是否达到了目的是靠不住的。群众并没有真正地进入“与圣人交通”的境界。最普遍的现象是那些自然的原始人(homo integer antiquae virtutis)被改变成了徒有其表的“街头小人物”(homo vulgaris Northeliffii 或 homo demoticus Cleonis)。在这种情况下,文明对于模仿的影响就制造了一大群假懂事的城市平民的畸形状态,在许多方面还远远不如他们的原始祖先。阿里斯多芬在阿提卡的舞台上,采用了讽刺的武器同克里昂作斗争,但是在舞台以外的地方,克里昂却获得了胜利。克里昂式的“街头小人物”在公元前第五世纪末年以前出现在古代希腊的历史舞台上,是社会衰落的一个最明确的象征,他的灵魂之所以还能终于得救,只是因为他索性把那个不能满足他的精神饥渴的文化全部扔掉了,因为他仅能靠着一些秕糠勉强度日。作为一个心怀不满的无产者的在精神上已经觉醒的子女,他最后终于通过发现另一个高级宗教而自去寻求得救的道路了。

也许这许多事实已经足以说明,在文明衰落的过程中旧制度在新的社会势力影响下所起的驾驭失灵的结果——用圣经的语言,便是说作为新酒的容器来说,旧瓶是不够的。

### (3) 创造行为的报应:对于一个凡人的崇拜

#### 角色的换演

我们现在已经初步研究了造成文明衰落原因的两种自决因素的失败情形。我们已经研究了模仿行为的机械性和组织制度的顽固性。现在 we 再进行第三种因素的研究,使这一章告一段落,这就是创造行为所造成的显著恶果。

我们现在看起来,在任何一个文明社会的历史中,由某一个



“少数”对于两个或两个以上的继续出现的挑战进行创造性的应战的乃是一个很不平常的现象。事实上确是如此，某一些人在接受了一次挑战而且取得了显著成绩以后，在遇到又一次挑战时，很可能会出现明显失败的局面。在人类的命运中，这一种很不调和，但是却显然是正常的不正常现象乃是古代希腊戏剧的最主要的主题思想。亚里士多德在他的《诗学》中的 *περιπτερεια* 或“角色的换演”那一章里，做了讨论。这也是《新约全书》里的主要的主题之一。

在《新约全书》戏剧性的情节里，耶稣基督的出现在这个世界上乃是犹太民族对于救世主的想望的真正实现，但是刀笔吏和法利赛人却坚决不肯接受他，而他們这些人在几世代以前的犹太民族的抵抗希腊化的英勇反抗中却居于领导地位。在那一次危机当中，促使刀笔吏和法利赛人站在反抗最前列的远见和正直，在这一次更重要的关头却离开了他们，接受了这次挑战的却是一批做“税吏和娼妇”的犹太人。救主本人来自“非犹太人地区的加利利”，而他的一位最伟大的门徒却是塔苏斯地方的犹太人，这个地方乃是一个在传统的圣地范围以外的异教的希腊化了的都市。如果我们从一个略为不同的角度，从更广阔一些的范围来看待这个戏剧情节的话，那么法利赛人扮演的这个角色也可以象在第四福音书里那样，交由整个的犹太人去扮演，而税吏和娼妇所担任的角色也可以交给非犹太人去担任了，因为在犹太人拒绝接受圣保罗的教谕以后，乃是由他们接受下来的。

在圣经故事里，有许多喻言和次等重要的情节都是以这种“角色的换演”为其主题的。如在财主和拉撒路、法利赛人和税吏、善良的撒马利亚人同僧侣和利未人的对比、浪子同他的可敬的哥哥的对比，这许多喻言里；在耶稣和罗马的百夫长以及叙利腓尼基女

人见面的事迹里，都是用的这个主题。如果我们把《新约全书》和《旧约全书》合起来看，我们就会发现在《旧约全书》的以扫那个戏剧故事里，以扫在雅各的面前丧失了他的生以俱来的权利，而在《新约全书》里，雅各的后代却因为拒绝接受耶稣基督的缘故而丧失了生以俱来的权利。这也是“角色的换演”的例证。这个主题在耶稣的言行里一直不断地出现：“凡自高的必降为卑下”；“有许多在前的将要在后，在后的将要在前”；“你们若不回轉，变成小孩子的样式，断不得进天国。”耶稣还从他自己的使命里得到同样的教训，他从《诗篇》第一百十八首里引用了这一段诗句：“匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头”。

在古代希腊的全部伟大文学著作里也贯穿着这种同样的思想，他们把它归纳成为一个简单的公式  $\text{ὑβρις} - \text{ἀτρη}$ ：“骄者必败”。希罗多德从薛西斯、克列兹和波里克拉泰斯的生平事业里也得出同样的教训。事实上甚至可以这样说，他的《历史》的主题就是阿契美尼德帝国的发迹和跌倒的经过；修昔第底斯在一世代以后从事历史写作的时候，因为他抛弃了那位“历史之父”的明显的偏袒性，他就能显然以更大的客观性和更“科学”的精神来更生动地描绘雅典的发迹和跌倒的过程。我想用不着再举阿提卡悲剧所爱用的那些题材为例了，如埃斯库罗斯的阿伽门农、索福克勒斯的俄狄普斯和埃阿斯或欧里庇得斯的彭透斯。在古代中国衰落的时期，有一位诗人也表示了同样的见解：

企者不立，

跨者不行；

.....

自伐者无功，

自矜者不长。①

創造行为的报应就是如此；如果这个悲剧的这种结构的确是个正常现象的话——如果真的是某一阶段的一位創造者到了下一个阶段就会发现他的胜利原来是他在这个阶段再度承担創造性的角色的严重障碍的话，命运永远是不利于“驕子”而有利于“黑马”的话——那么我们很明显地就在这里终于发现了文明衰落的一个非常重要的原因。我们可以认为这种恶果从两个不同的方面促使社会衰落。一方面，它会在任何一次挑战出现时，使可能充当創造者那个角色的候选人的数字愈来愈小，因为它会把那些在上一次出现挑战时取得胜利的人们不再计算在内。在另一方面，把那些在上一世代取得胜利的創造者们取消资格以后，这些創造者们就会在这一次新的挑战出现时，不管是什么人充当新的应战人，他们都会站在反对的最前列；而这些过去的創造者，由于他们在过去有过創造行为，现在就一定是处于这个社会的最有权力和最有影响的重要地位。正由于他们处于这样一种地位，他们就不会继续帮助社会前进；而只是采取“休息旁观”的态度了。

“休息旁观”的态度也许可以说是一种消极屈服于創造行为的恶果的态度，同时，这一种消极的心理状态却也不能保证它不犯道德上的错误。对于现在采取愚蠢的消极对待的办法是因为迷恋过去，这种迷恋就是偶像崇拜的罪恶。因为偶像崇拜的定义也许可以说是在理智上和道德上盲目崇拜創造物而不崇拜創造主。它的出现形式也许还会是在这永远不停的挑战、应战、再挑战的运动中——这才是维持生命的要素——崇拜某些凡人人格或社会；或

---

① 老子：《道德经》，第24章。

是对于某一特殊組織或技术的崇拜，这种組織或技术曾經对崇拜者有利。为了方便起见，可以把这些偶像崇拜的形式分別加以述說，因为只有那样，才能够最清楚地說明我們现在正要研究的罪恶。如果事实真的是这样的話，

人們可以踏着由他們自己死亡的过去

积累起来的台阶，逐步上升到更高的境界，<sup>①</sup>

崇拜者如果犯了这样的錯誤，不拿他自己死亡的过去当作上升的台阶，而拿它当作偶像的台座的話，那么他就会使他自己絕然地脱离生活，象那个柱上苦行者一样，把他自己孤立在一根无依无靠的柱子上，远离了他的伙伴們的生活。

我們现在也許可以有足够的理由来引用这个历史材料來說明我們当前要处理的主题了。

#### 犹太民族

名声最坏的凡人崇拜的历史事例乃是由《新約全书》所揭露的犹太民族所犯的錯誤。以色列人和犹太人在他們的从古代叙利亚文明的幼年时期起到先知时代达到最高峰的那一段历史时期里，由于他們发展了宗教中的一神教思想，因而比他們周围的古代叙利亚人高明許多。他們对于精神上的財富非常自觉而且也很有理由感到驕傲，其結果就不知不觉地堕入了明显崇拜他們自己的精神状态里。他們的確得天独厚、具有无可比拟的精神上的洞察能力；但是，在他們获得了启示、知道了一条絕對而永恒的真理之后，他們却不知不觉地堕入了一个相对而没有持久力的片面的真理当中了。他們自以为以色列人对于唯一真神的发现充分証明了以色

---

① 丁尼生：《悼念》(Tennyson: In Memoriam)。

列人乃是上帝的选民这条真理；而这条片面的真理正好欺騙了他們自己，使他們犯了一个不可挽救的錯誤，使他們誤认为用了大量艰难劳动得来的短暫的精神上的显赫成就，乃是上帝用了永恒不渝的神律所賜給他們的特权。他們固执地把他們的天賦才能掩盖在地底下，使它不能再事生长，其結果在上帝賜給他們拿撒勒的耶穌降臨这件更大的財富时，他們却把他推出去了。

### 雅典

如果說以色列人因为自以为是选民的緣故而遭受到了創造行为的报应的話，那么雅典也受了同样的报应，因为它崇拜自己是“全希腊的模范”。我們已經在前面談到过雅典如何由于在它历史上的从梭伦到伯里克利这一段时间里的成就而获得享有这个光輝称号的暫時荣誉；但是这个成就却是不完整的，因为在它从它自己的一个杰出的儿子那里得到这个称号的当时情况就已經（或應該）看清楚了。伯里克利創造这个称号是在一次葬儀演說的时候。根据修昔第底斯的記載，他当时是在战争已經进行了一年以后，对于战场上陣亡的人們表示贊扬的时候讲这句话的，这次战争只是一种表面现象，但是它却表示着整个的古代希腊社会，尤其是雅典城邦本身，已經从内部开始了精神上的衰落阶段了。这一次致命的战争之所以发生是因为在当年进行梭伦的經濟革命时，有一个問題——創造一个古代希腊的世界政治秩序——証明了是公元前五世紀的雅典人的道德气度所无法应付的。雅典在公元前404年遭到了軍事挫敗，但是在道义上，它却在五年以后遭到了更大的失敗，因为雅典在恢复了民主秩序以后，它在法律上謀杀了苏格拉底，其結果大为激怒了柏拉图，使他在整个下一世代里都拒絕拥护伯里克利时代的雅典以及几乎它的全部事业。但是柏拉图的有几

分急躁和有几分做作的姿态在当时的市民中并没有引起多大反应；倒是那些把雅典变成为“全希腊的模范”的先驱的后代子孙们拼命想尽一切方法来证实他们的称号，他们的荒谬的办法就是设法证明他们是不能接受其他人的教训的——在马其顿的势力发展的全部过程中，一直到雅典的悲惨结局为止，他们都采取了毫无定见和毫无结果的政策，其结果雅典就只能变成为罗马帝国的一个默默无闻的毫无生气的偏僻城镇了。

在那时以后，当一个新的文化照临到了曾经一度是古代希腊的自由城邦的这片土地上的时候，种子落土生长的地方却不是在雅典。在《使徒行传》里记载着雅典人和圣保罗会面时的情景。这位非犹太人使徒当时并不是没有觉察到这个城邦的“学院”气味，这个地方事实上在当时已经成了古代希腊的“牛津”，因此当他在“战神山”上对着那些“学究们”讲话的时候，他是打算尽其所能地根据这一些听众的特征来进行宣教的。但是从记载上看来，他在雅典进行的传教工作是失败的，因此，他虽然后来给他在希腊许多城邦里建立的教堂写了许多信，可是，据我们所知道的，他却从来没有打算利用他的那枝笔去劝告雅典人改信宗教，因为他当然早已知道，雅典人对于他的话是不肯听的。

### 意大利

如果公元前五世纪的雅典可以自称为“全希腊的模范”的话，那么现代的西方世界也应当有理由把一个类似的称号送给意大利北部的那些城邦，因为它们文艺复兴时期做出了巨大的贡献。在我们考察西方社会从十五世纪后半期到十九世纪后半期的四百年的历史时，我们发现它的经济上和政治上的能力，以及它的美学和学术文化，都表现出明显的来自意大利的痕迹。这一个西

方历史协奏曲的现代化运动乃是受了意大利的推动才出现的，而这个动力乃是一个更早时期的意大利文化四下传播的结果。事实上，在西方历史上的这一个时期很可以称之为意大利时期，以便同古代希腊史里的所谓希腊时期相提并论，在那个时候，五世纪的雅典文化沿着亚历山大大军走过的道路从地中海沿岸传播到一个已经消失了的阿契美尼德帝国的最遥远的边疆。<sup>①</sup>但是我们在这里又发现了一个同样的情况；因为，象雅典在古代希腊时期里的作用越来越小一样，意大利在现代对于西方社会的贡献，也显然远远赶不上它在阿尔卑斯山以北的那些徒弟了。

在近代的全部时间过程里，作为当年中世纪的意大利文化中心的所有城邦都可以说是比较冷落荒凉的——如佛罗伦萨、威尼斯、米兰、锡耶纳、波伦亚、巴图亚；在近代历史时期行将结束的时候，这个现象也许显得尤为明显。在这一个历史阶段的末期，阿尔卑斯山以北的那些国家已经有力量偿还中世纪意大利给它们的全部恩情。在十八世纪和十九世纪交替的时候，在阿尔卑斯山顶出现了新的文化交流的光辉，但是这一次却是向着相反的方向发射；这一回从阿尔卑斯山以北地区散布到意大利的影响，乃是意大利的“统一运动”出现的第一个原因。

意大利从阿尔卑斯山以北地区得到的第一个强烈的政治刺激

---

① 对于从亚历山大推翻阿契美尼德帝国时起到奥古斯都建立罗马盛世时为止的三百年，称之为“古希腊时期”是不确切的，不如称之为“阿提卡时期”。根据比万的意见，严格地使用“古代希腊”这个词的意义，应该不是指古代希腊文明史本身的任何一个时期，而是指那两个同古代希腊社会有子体关系的文明的全部特征，这两个文明就是我在这部著作里谈到的西方文明和东正教文明。

是它暂时被并入了拿破仑帝国的版图。第一个强烈的经济刺激是重新打开了通过地中海到达印度的航线，这件事是间接起源于拿破仑的远征埃及，后来又开凿了苏伊士运河。这些来自阿尔卑斯山以北地区的刺激在它们还没有找到意大利代理人的时候，当然还不会发挥充分作用；但是促成意大利的“统一运动”获得丰收的那些创造力量却没有一个是产生在已经收到中世纪意大利文化果实的意大利自己的土地上。

例如，在经济方面，第一个在现代航海商业中占得一席位置的并不是威尼斯、热内亚或比萨，而是来克亨；而来克亨这个地方乃是在文艺复兴后期由一个托斯卡纳大公所创建的，他从西班牙和葡萄牙迁移了一批不露面的犹太人到这里来开辟了一个居留地。虽然来克亨离开比萨只有几哩，它的财富却是由那些来自地中海西部对岸的顽强的难民积累的，而不是中世纪的比萨航海者们的因循苟安的子孙们的功绩。

在政治方面，意大利的统一局面乃是属于阿尔卑斯山以北地区的一个小小公国的成就，这个公国在十一世纪以前，在阿尔卑斯山的意大利这边毫无地位，它的原来范围也只以使用法语的阿奥斯塔山谷地区为限。萨伏依家族的统治中心的重点所在也是到了意大利城邦的自由和意大利文艺复兴时代的天才都相继过去以后，才最后落在阿尔卑斯山的意大利这边，原来在那个伟大时代中的头等重要的意大利城市没有一个是隶属于萨丁国王统治之下的，——萨伏依家族土地的统治者这时候使用了这个名字——一直到拿破仑战争结束以后，萨丁国王取得了热内亚，这个局面才发生了变化。萨伏依人当时的民族特征同城邦的传统非常不同，因此热内亚人在这位萨丁国王统治之下非常愤懑不满，——一直到了1848



年，这个情况才有所变化，因为在这个时候，由于这个王朝领导了当时意大利的民族主义运动，因此它才在意大利半岛的所有地方得到了拥戴。

1848年，统治伦巴第和威尼西亚的奥地利政权同时受到了两方面的威胁，一方面是皮埃蒙特人的入侵，另一方面是威尼斯、米兰和属于奥地利管辖区域里的其他一些意大利城市的叛变；现在把这两个反对奥地利运动的不同的历史上的重要意义回顾一下是很有意义的，这两件事发生在同一年，而且还經正式公认为造成意大利全部解放的两次有力的行动。威尼斯和米兰的起义是争取自由的有力行动，这是无可置疑的；但是促使他们向往自由的却是对于中世纪的过去的回念。这些城邦在精神上是在恢复他们对于霍亨斯陶芬家族所进行过的斗争。同他们的失败比较起来——无疑是英勇的——皮埃蒙特人在1848—1849年的军事成就是不足称道的，皮埃蒙特人对于一次小心翼翼签订的和约采取了不负责任的破坏行为，其结果受到了惩罚，在诺瓦腊遭到了惨败。但是皮埃蒙特人所受到的这次耻辱对于意大利的收获来说却远远超过了威尼斯和米兰的光荣保卫战争；因为皮埃蒙特人的军队终于保全下来，十年以后在马赛塔（在法国的非常有力的支援之下）终于在复仇中取得了胜利，亚尔伯特国王在1848年颁布给它一套在当时还是出世不久的英国式的宪法，其结果在1860年变成了统一意大利的宪法。在另一方面，米兰和威尼斯在1848年进行的光荣斗争却不再下文；从这时起，这些古老的城邦重新又在重加于它们身上的奥地利枷锁之下苟延残喘，一直等到皮埃蒙特的军队和外交来了，才最后取得了解放。

解释这一些对照事例的原因，看起来好象是应该说威尼斯人

和米兰人在 1848 年的行为是早就注定要失败的，因为在他们行为背后的精神动力并不是现代的民族主义精神，而是对于它们自己的中世纪城邦的死亡了的自身的偶像崇拜。在 1848 年响应马宁号召的威尼斯人是仅仅为了威尼斯作战的；他们的努力是为了恢复一个已经过了时的威尼斯共和国，而不是为了创立一个统一的意大利。相反地，皮埃蒙特人却不是为了崇拜一个已经过了时的属于凡世的自身，因为他们自己的过去并没有条件构成一个可以崇拜的偶像。

这个差别也可以从马宁和加富尔之间的对照看出来。马宁这个威尼斯人如果放在十四世纪，那是会非常合适的。加富尔说的是法语，长得象个维多利亚时代的人，如果把他放在十四世纪的意大利的一个城邦里，就会象是把他的阿尔卑斯山以北的同时代人，庇尔和梯亥尔放在十四世纪的意大利城邦一样，显得非常不称，而在议会政治和外交方面他却可以充分发挥专长。如果上天有意不叫他生在十九世纪的意大利，而生为十九世纪的英国或法国的大地主的话，那么他对于农业科学和铁路铺设的兴趣，也会同样产生良好的结果。

这样看来，在意大利的“统一运动”中，1848—1849 年反抗的作用基本上是消极的，而它的失败乃是 1859—1870 年获得成功代价很大而确是不可缺少的序曲。到了 1848 年，中世纪的米兰和中世纪的威尼斯这些老偶像可以说是终于打碎了，它们终于不再在他们的崇拜者的灵魂上起什么作用了；把“过去”到现在才抹去是已经太晚了一些，但是它还是为了不受任何中世纪的过去事迹所累赘的意大利城邦树立建设性的领导地位扫清了道路。

南卡罗利纳

如果我們換個地方，从旧世界搬到新世界来，那么在美国的历史里，我們也可以发现同样的創造行为的报应。如果我們把1861—1865年南北战争时参加联邦同盟因而共过失败命运的“老南方”几个州的战后历史加以比較研究，我們就会发现它們在那一次遭到共同的灾难以后，在它們之間存在着很显著的差别；而这种差别同它們在南北战争以前的明显特征比起来，恰好出现相反的情况。

如果有一位外国旅客在二十世紀四十年代去訪問这个“老南方”，他一定会认为弗吉尼亚州和南卡罗利納州是两个最沒有繁荣复兴希望的地方；它們当年的失败虽然惨重，可是隔了这么长的時間，他們还是这样記憶犹新，却是令人感到非常驚訝的。在这两个州里，到今天，对于那次失败的印象还象在昨天才发生过的事一样；許多弗吉尼亚人和南卡罗利納人在說到“战争”的时候，还是指的南北战争，虽然已經发生过两次可怕的世界大战，他們好象还是无动于衷。事实上，二十世紀的弗吉尼亚和南卡罗利納給人一种痛苦的印象，好象它們是在一种失去知觉的状态中生活，時間對他們好象不起什么作用似的。如果我們再訪問一下处于这两州之間的那个地方，这种印象就会显得尤其深刻。因为我們在北卡罗利納会发现最现代化的工业、許多新办的大学，以及同北方的扬基一模一样的紧张忙碌而“飽滿”的精神。他也会发现北卡罗利納不但有战后的精明能干的工业家，而且还是二十世紀的象佩季这样的政治家的出生地。

北卡罗利納人如此充滿了旺盛的生命力，而他們的邻居却垂头丧气地生活在“不尽冬天”似的“牢騷”当中，究竟是怎么回事呢？如果我們向过去搜索答案，我們会发现这个疑問一时更难解

容，因为到南北战争时为止，北卡罗利纳的社会可以说是个不毛之地，而弗吉尼亚和南卡罗利纳却是非常生气勃勃的。在美国成立以后的最初四十年当中，弗吉尼亚毫无疑问地是居于领导地位的一个州，在最初的五位总统里，有四个是弗吉尼亚人，此外还有约翰·马歇尔。费拉德尔非亚会议草拟的那张“废纸”本来是很不容易懂得的，它在美国人的生活里得以实现，马歇尔是起了很大作用的，他的功绩超过了所有其他的人。如果说 1825 年以后的弗吉尼亚落后了，那么南卡罗利纳在凯尔豪恩的领导下却居于领导的地位，最后终于在南北战争中使南方全部都遭到了毁灭的命运。在这许多年里，从没有人提到过北卡罗利纳。它的土壤贫瘠，又没有海港。它的贫苦小农大部分都是在弗吉尼亚和南卡罗利纳无法发迹的潜自入境的移民的子孙。这些人同弗吉尼亚的乡绅或南卡罗利纳的棉花种植园主比起来，可以说是简直无法相比的。

同它的两个邻州比较起来，北卡罗利纳早期的失败是很容易解释的；可是那两个州后来的失败和北卡罗利纳后来的成功又怎样解释呢？其原因是北卡罗利纳象皮埃蒙特一样没有那种光辉的历史可以作为崇拜的偶像；在南北战争中，它的损失较少，因为它根本没有什么可以损失的家当；因此，正因为它的损失不大，所以它在恢复起来的时候，也就容易得多了。

### 老问题的新线索

关于创造行为的报应问题的这些证据对于我们在这部著作里已经注意过的一个现象，即所谓“新地方的刺激”现象，提供了一个新的线索；因为这个现象在上面举出的那些例子里又出现了：加利利人、非犹太人同犹太人的比较，皮埃蒙特同米兰、威尼斯的比较，北卡罗利纳同它的南北邻比较；还有，如果我们对于雅典也做

同样的研究，我們可以証明乃是亚加亚的希腊人而不是阿提卡的希腊人在公元前三世紀和二世紀差不多解决了把那些城邦結成为一个联盟的无法解决的难题，因为在当时的古代希腊世界的范围扩大以后，在它的边缘上出现了一些暴发的巨大的强国，这个联盟曾为維持独立而进行抵抗，不幸沒有成功。我們现在知道开辟处女地的苦痛并不是造成新地方极大丰产的唯一原因。一块新地方之所以丰产有积极的原因，也有消极的原因，就是說它沒有那种不易根除的、也不再有什么作用的传统和往事象梦魇似的压在它的身上。

我們也可以看出另外一种现象——这就是少数創造者逐步退化成为少数統治者的趋势——的原因。在这部著作的前面部分，我們曾认为这个现象乃是社会衰落和解体的一个突出的迹象。这个少数創造者当然并不是事先命定要每况愈下的，創造者本人却是肯定地要被創造性的本能驅向这个方向。創造的才能在表现了它的本色以后，对于一个挑战來說，产生了胜利的应战，但是同时对于那个充分发挥了他的才能的个人來說，却又轉过来变成了一个可怕的挑战。

#### （4）創造行为的报应：对于人間一种組織的崇拜

##### 古代希腊的城邦

为了研究对于这个制度——这个制度在它的一定范围内取得了昭著的成就，但是它也象人类所有的創造行为一样，是寿命不长的——的偶像崇拜在古代希腊社会的衰落和解体过程中所起的作用，我們必須区别这个偶像在解决一个社会問題中起阻挠作用的两种不同情况。

在这两个问题中出现得比较早的一个，也是更为严重的一个，我們已經在前面談过，因此，现在可以简单地一笔带过。这就是我們已經談到过的那个梭伦經濟革命所需要的——也是其必然結果之一——某一种把古代希腊世界团結在一起的那种政治联盟形式。雅典人曾經打算完成这件事，但是他們失败了，其結果，据我們的分析，使古代希腊社会衰落了。其所以失败的原因，看起来很明显，就是因为一切有关城邦都跨不过城邦主权政治这一块絆脚石。但是在这个不可避免的中心問題还没有得到解决的时候，却又出现了第二个問題，这个問題可以說是古代希腊的少数統治者自己找出来的麻煩，这个問題在公元前四世紀和三世紀交替之时，当古代希腊的历史从第二阶段进入到第三阶段之时，它就紧跟在第一个問題的后面出现了。

这一个变化的主要外部现象是古代希腊生活的物质界限突然扩大了。本来古代希腊的世界主要是个海上的世界，以地中海沿岸一带为其四限，但是现在它的界限却大为扩大了，从达达尼尔海峡到印度、从奥林匹斯山和亚平宁山脉到多瑙河和莱因河。一个社会膨胀到了这么庞大的规模，可是却没有解决在各个城邦之間如何維持法律和秩序的問題，这个时候，一个城邦就显得簡直是微不足道，完全不能再成为一种政治生活中的切合实际需要的单位了。这件事本身倒也不是一件什么不幸的事；相反地，把古代希腊的这种区域性的城邦制度趁此机会完全扔掉，也許正是一个天賜机緣。如果亚历山大能够多活一些时候，同芝諾和伊壁鳩魯結成联盟，我們說不定可以設想古代希腊人就会从城邦制度进步到世界性的大城市；如果能够那样，那么古代希腊社会的創造性的生活就可以再延长一段。但是亚历山大不幸早死，那个世界就只好由他的继承

人去摆布了。当时马其顿的軍閥們你爭我夺，势力不相上下，誰也制服不了誰，其結果亚历山大虽然开辟了一个新的时代，而区域性的城邦制度却原封不动地保留了下来。但是在古代希腊的新的物质界限中，区域性的主权单位只有在一种情况下可以保留。那就是主权的城邦制度必須让位給更高水平的新型国家。

这些新型国家本来也出现了，可是在罗马于公元前 220—168 年对它的一切敌人都进行了毁灭性的打击之后，这些国家的数目很快的减少为一。古代希腊社会错过了自愿結成为一个联盟的良好时机，现在就不得不偏促于一个統一国家的范围之内。对于我们当前討論的問題最值得注意的是不論罗马人对于击败过伯里克利的雅典的那个挑战的应战，还是其他方面对这件事所做的初步貢獻，都是古代社会的某几个城邦的功劳，而这几个城邦都不是城邦制度的彻底的偶像崇拜者。

罗马这个国家的組織結構原則同这种偶像崇拜是相当不相容的；因为这种組織結構原則是一种“双重市民”制，它把市民对于国家的职责分为两类，一种是他自己出生的城邦的責任，还有一种是对于罗马所創建的更大的国家的責任。这是一种創造性的調和办法，这种办法只有在那些偶像崇拜还没有死死地控制住全体市民的城邦里，才能够是从心理上可能做到的。

古代希腊世界的这种区域性的城邦制度問題同我們今天世界上的問題非常相似，这一点是无須多說的。但是有一点却必須說明。通过古代希腊历史的經驗，我想我們今天的西方世界應該有个解決問題的办法——只要它肯接受这个办法——解决这个問題的地方應該是在那些民族主权国家还没有变成偶像的地方。在西欧的那些在历史上一向強調民族主权的国家里恐怕不可能出现这

种局面,因为在这些地方,每一种政治思想和感情都紧紧地同区域性的政权联系在一起,人們在这里认为这乃是他們的过去的光荣的象征。在这样一种厄庇墨修斯的心理环境中,我們的社会不可能期望产生那种必需的新型国际組織形式,期待它把那种区域性的主权国家控制在一种更高一級的法律約束之下,而不如此,恐怕就难逃一次毁灭性打击的劫运了。如果有朝一日真能找到什么办法,我想它可能同我們今天在实验室里所进行的那种政治性的試驗相类似,或是象英国的联邦这样的国家,它是由一个古老的欧洲国家再加上一批富有可塑性的海外新国家所創造的經驗;或是象苏联这样的国家,它是根据西方的革命理想組織起来的包括許多非欧洲人民的一个全新社会。我們发现苏联同塞琉西帝国很相似,不列顛帝国同罗马共和国很相似。在我們现代西方世界的边缘地区里,这些或类似这些的国家,是否最后会促成一个政治組織結構的出现,在为时还不太晚的时候就能够真正补充加强我們在两次大战之間所建立的国际联盟失敗以后又一次建立起来的尚未长成的国际組織呢?我們还无法回答这个問題;但是我們可以說有这样一种信念,就是,如果这些开辟道路的人失敗了,那么最后成功的人也絕不会是那些思想僵硬了的民族主权国的偶像崇拜者。

### 东罗马帝国

由于把一种制度当偶像来崇拜而出现一个社会遇到灾难的典型事例是东正教社会对于罗马帝国的幽灵的愚蠢膜拜。罗马帝国是一个古老的制度,它已經完成了它的历史使命,作为古代希腊社会的統一国家形式,它可以說是已經寿終正寢了。

从表面上看,东罗马帝国好象是继承了君士坦丁在君士坦丁



堡所建立的正統，它一直不間斷地繼續存在了一千一百多年，到公元 1453 年奧托曼土耳其人攻占了這座皇城時才宣告結束——或至少是繼續到 1204 年拉丁民族的十字軍在東征時攻占了君士坦丁堡，逼着東羅馬帝國不得不暫時出走的時候。但是如果更符合事實情況一些，我們至少應該把兩種完全不同性質的制度在時間上加以區別，在它們之間還隔着一個間歇時期。作為古代希臘的統一國家的原來那個羅馬帝國，對於西方來說，不容置辯地是到黑暗時代就結束了：事實上是在四世紀和五世紀交替的時候，根據官方說法應該是在公元 476 年，因為在這一年的最後一個意大利傀儡皇帝被一個蠻族的軍事頭目處理了，從此以後一直是這個軍事頭目假借了君士坦丁堡皇帝的名義在發號施令。也許不大容易看得出來，可是事實上在東方的原來的那個羅馬帝國在黑暗時代尚未結束的時候，也遭到了同樣的命運。它的解体也許可以說是同查士丁尼的非常努力而結果却是慘敗的統治同時在公元 565 年結束的。從這個時候起，在東方出現了一個一百五十年的間歇時期，我們這樣說並不意味着事實上在這個期間沒有一些號稱是羅馬皇帝的人們從君士坦丁堡進行統治或企圖進行統治，但是從全局看來，這是一個解體和停滯的時代，舊社會的尸骸在這個期間被打掃出去了，繼承者的基礎在這個期間建立起來了，然而，在這時以後，在八世紀的前半期里，天才的敘利亞人利奧卻把已經死了的羅馬帝國的陰魂勾來了。在研究東正教歷史的第一章時，我們不由感到這個敘利亞人利奧乃是個不幸非常成功的查理大帝；或者也可以反過來說，查理大帝是個幸而不成功的敘利亞人利奧。查理大帝的失敗為西方基督教會开辟了寬廣的道路，也為西方的那些區域性的國家在中世紀沿着我們已經很熟悉的道路向前發展提供

了机会。而利奥的成功却过早地约束了东正教的社会体，在它还没有长大的时候就用一个统一国家的形式把它限制住了。但是这个结果上的差别并不反映他们在目的上有什么不同，因为查理大帝和利奥都同样是一种属于凡间的过时的制度的厄庇墨修斯式崇拜者。

我们对于东正教社会比西方社会在政治建设上的这种不幸的早熟的优越现象又该怎样解释呢？无疑地，一个重要的因素是穆斯林阿拉伯人同时对这两个基督教社会所施加的不同程度的压力。阿拉伯人在他们向那个遥远的西方进攻的时候，他们的目的是为了替古代叙利亚社会恢复北非和西班牙一带的殖民地。在他们越过了比利牛斯山脉向初生的西方社会的心脏地区展开攻击的时候，他们的进攻力量已经变成强弩之末；因此，在他们沿着地中海的南方和西方边缘狂奔了一阵之后，他们碰上了奥斯达拉西亚在图尔用盾牌联成的坚墙，他们碰了一下，已经没有力量造成多大的损害。可是对于奥斯达拉西亚王朝来说，虽然它轻易地就取得了胜利，却已足以使它立刻身价百倍，奥斯达拉西亚正是凭借着公元732年在图尔取得了胜利，才变成了残余的西方基督教世界诸强国的领袖。如果说阿拉伯人的这种比较软弱无力的攻击都已经足以引起加洛林王朝的强烈反应，那么这个力量对于东正教世界的远为强大得多的长期不断的进攻，当然更会促成东罗马帝国的坚强结构的出现了。

由于这一原因以及其他原因<sup>①</sup>，叙利亚人利奥和他的继承者

---

① 在汤因比先生的原著里，关于东罗马帝国的叙述特别详尽，远远超过以前所有的历史著作。见原著第4卷，第320—408页。——节录者

們在西方完成了查理大帝或鄂图一世或亨利三世所从来没有完成过的事业，他們还曾得到过教皇的贊許，至于后来的那些遭到教皇反对的皇帝們，那就更不用說了。东方的皇帝們在他們所属的疆界以內，把教会变成了国家的一个部门，把大主教变成了管理宗教事务的一个次官之类的官員，这样就恢复了由君士坦丁所建立、而由他的继承者一直到查士丁尼所維持的教会和国家之間的关系。这一个成就的影响有两个，一个是一般的，一个是特殊的。

一般的影响是这个成就阻止了向多样化和伸縮性发展的趨勢，使东正教社会生活不再有可能进行試驗和創造；我們根据它的西方姊妹文明所表现的而为东正教所沒有的某些显而易见的成就，我們就可以了解它的为害之大了。我們不但在东正教的历史里找不到类似希尔德布兰德教皇一类的东西；我們甚至都看不见享有自治权利的大学和自治的城邦制度的踪影，至于說它們的传播，就更談不上了。

特殊的影响是这一个借尸还魂的帝国政府頑强地不肯容忍那些已經独立存在的“蛮族”国家，而事实上这个政府所代表的文明早就已經把这些地区包括在內了。这种政治上的不容忍态度，引起了十世紀的罗马-保加利亚战争。东罗马虽然在表面上是这次战争的胜利者，可是它所受到的創伤却是无法挽救的；我們已經在另一处提到过，正是这些战争促使东正教社会走上了衰落的道路。

#### **國王、議會和官僚制度**

引起人們偶像崇拜的政治組織并限于某一种形式的国家組織，城邦或帝国。对于一个国家的实权代表者——一个“神王”或一个掌握“全权”的国会——或是一个等級，或是一个階級，或是国家賴以为生的某一种职业的技能或胆勇，都曾有过类似的崇拜和

类似的結果。

在古代埃及社会的“古王国”时期，把一个当作政治权力的化身人物来进行偶像崇拜的现象，乃是一个典型事例。在另外一方面，我們已經注意到古代埃及联合王国的国君們接受了或是强取了神圣的权力乃是对于一次更高使命的“伟大拒絕”，这是在古代埃及史里对于第二次挑战的一次惨敗，其結果造成早熟的古代埃及文明的衰落和夭折。一系列的偶像人物对于古代埃及生活來說乃是压得人們喘不过气的梦魔，那許多金字塔非常充分地說明了这个现象，古代埃及的人民被迫劳动来建造这許多金字塔，目的是为了那些“建金字塔人”可以神秘地不朽。技术、資金和劳动力本来可以用在加强控制自然环境为全社会的利益服务，现在却錯誤地用在这种偶像崇拜的途径上来了。

对于一个政治权力的化身人物的偶像崇拜乃是一种誤入歧途的行径，这种事例在其他方面也数见不鮮。如果我們在西方近代历史里去寻找类似的事例，我們可以很容易地就发现賴神（太阳神）的法国皇太子通俗版本，这就是太阳王路易十四。这位西方的太阳王的凡尔賽宮殿重重地压在法国的土地上，就如基泽的金字塔压在埃及的土地上一样。“朕即国家”，很象是奇阿普斯口里的話，而“在我之后，才是洪水”，很象是佩辟二世口里的話。但是近代西方世界所提供的有关权力偶像崇拜的最有趣味的事例，也許现在还不能做出历史性的結論。

在威斯敏斯特的“議會之母”的崇拜里，偶像崇拜的对象不是一个人而是一个委员会。委员会乃是个最最无可救药的干燥无聊的事物，现在加上近代英国传统社会的固执的实际精神之后，总算把議會偶像崇拜放在合理范围之内了；一个英国人如果在1938

年探望一下世界情況的話，他也許可以說他所崇拜的政治偶像的確是頗有道理的。虔誠崇拜“議會之母”的國家，豈不是比那些崇拜其他神祇的國家情況好得多麼？大陸上的“失蹤的十族”有哪一个在狂熱地崇拜了他們的“首相”、“元首”、“委員長”之後，曾得到過安定和富裕的生活呢？但是同時他却也不得不承認從這個島國上發展起來的古老的議會政府制度，最近在大陸上產生的一些後代卻是一群不大健康的東西，完全無力替當代的英國以外的大多數人類帶來政治上的希望，也完全沒有辦法使他們抵禦獨裁制度這種政治瘟疫。

也許，真正的原因是威斯敏斯特的這個議會的特點，本來是使它贏得每一個英國人的敬愛的真正秘密，現在卻成了把這種尊嚴的英國制度變為全世界人的政治萬應靈藥的絆腳石了。也許，根據我們已經談過的那一條法則——凡是在第一次挑戰面前勝利地進行了應戰的，到了第二次挑戰出現時，反而變得無能為力——威斯敏斯特的議會在對付中世紀的局面時非常成功，在已經結束了的“近代”（或一度是近代的）時期也能够順利應變，而現在在我們今天所面對的近代後期里，卻沒有辦法再來一次創造性的反應，來應付這一次挑戰了。

如果我們研究一下議會的組織形式，我們發現這個制度基本上是一種地方政府的代表會議制度。根據它的產生地點和時間，這個情況是極為自然的；因為中世紀西方世界的每一個王國，都是由一群村社組成的，其中點綴着一些小城鎮。在這樣一種政治組織形式里，重要的組織形式是在社會和經濟的目的之下結合起來的鄰近地區；在這樣組織起來的社會里，地理上的集體也就變成了政治組織的自然單位。但是議會代表制度的這種中世紀時期的基

础,却由于工业主义的出现而被摧毁了。在今天,地区性的联系关系不但在政治上,即使在其他方面,也早已失去重要意义;如果有人問我們今天的英国选民,誰是他的邻居,他也許会說是“我的鐵路工人伙計,或是我的矿工朋友,不管他住在哪里,是在天边还是在海角”。真正的选区已經不是地区性的,而变成行业性的了。但是选民的这种行业基础对于“議會之母”來說,在它的这个舒适的晚年,却是一个宪章上的“未知的領域”,同时它也不打算去发现它了。

对于这一切,当然,崇拜議會制度的二十世紀的那些英国人对这个问题的回答会是“通过实际試驗来解决”。从抽象的概念上,他也許会承认,一种十三世紀的代表制度对于二十世紀來說,的确是不合适的,但是他还是会指出来这种理論上的不协调,在实际工作上还是很好。他会說:“我們英国人对于我們所建立的組織形式是完全习惯了,在我們的国家和我国的人民当中,在任何情况之下,我們都会使它起作用的。那些外国人,当然……”然后他就聳聳肩头。

也許他对他自己的政治传统所保有的自信心还是有道理的,可是那些“不懂法律的二等人物”听起来却未免有些感到惊异了,因为他们們的确曾把它当作万应灵药大量地吞下去过,然后在得了严重的消化不良症以后,又把它全吐出来了。但是,正由于同样的理由,英国也許就不可能第二次完成十七世紀的伟績,在一个新的时代需要那些新的政治組織制度的时候,不再可能担当創造者的責任了。在需要找一件新事物的时候,只有两种办法可以找到它,不是創造就是模仿;而模仿的行为也必須在有人进行了創造以后才有可能出现。在从我們今天开始的西方历史的第四阶段里,誰

是新的政治創造者呢？在目前我們還看不見有什么人有資格擔任這個候選人；但是我們卻可以相當有把握的說，這個新的政治創造者絕不會是一位“議會之母”的崇拜者。

對於制度崇拜這個問題，我們最後還可以研究一下對於等級、階級和行業崇拜的問題；關於這個問題我們已經接觸過一些。在我們研究停滯的文明的時候，我們接觸過兩個這類的文明——斯巴達文明和奧斯曼文明——這些文明的基礎事實上是建築在一種偶像集體或是一種神化了的“利維坦”的等級上面。如果說對於某一等級的偶像崇拜的錯誤可以使一個文明停滯發展，那麼它也就可以造成它的衰落；如果我們用這樣一種看法來重新檢查古代埃及社會的衰落原因，我們就會發現在“古王國”時期的埃及農民的身上，並不僅僅壓着所謂“神”王這一種夢魘。他們還要負擔由“文官”組成的官僚機構的重担。

事實的真象是神化的國王一定要依靠一大群受有教育的文官。沒有這些人，他是沒有辦法在他的寶座上裝腔作勢的。因此，古代埃及的文官乃是站在王座幕後的實力人物，而事實上有時候，他們還站到了幕前來。他們這些人是不可缺少的人物，他們自己也都清楚；因此他們就利用了這種地位“充分在人們身上加重令人痛苦的負擔”，而古代埃及的這些立法的人們絕不肯為減輕這些負擔做“任何微小的工作”。在古代埃及歷史的每一個時期里，古代埃及的官僚機構都充分發揮了這方面的光榮傳統，使文官自己享有不同於勞動者的豁免特權。這件事在《杜亞夫的教諭》里有大膽的暴露：這個作品是在古代埃及的混亂時期里完成的，但是我們今天所見到的幾種版本卻是在一千年以後的“新王國”時期，由學童們抄下來的作業練習。在這篇教諭里，有一個人名叫杜亞夫，他是

开第的儿子，现在又来教训他自己的儿子佩辟。这时他送佩辟乘船到“官府”去，好让他到經院里去和行政长官們的子弟在一起学习。这位富有雄心的父亲对于他的那个一心向上爬的儿子說了这样一段精彩的話：

“我见过挨揍的人，挨揍的人：你一定要专心讀書。我见过在强迫劳役以后被释放了的人：你要注意，沒有比讀書更高的事。……所有使用斧凿的工匠都远远赶不上钻研书本的人。……石匠想尽办法找工作，什么硬石头都不管。石头雕完了，他的手臂也毀了，他的力气全用完了。……还有在田地上工作的人，他的計算永远存在……；他也是精疲力竭，无法形容。……工场里的織工，比什么女人的命运都更悲惨。他的肚子紧紧贴在大腿上，連气都喘不过来。……我再告訴你，打鱼的人又怎样。他不是河上生活，成天同鱈鱼打交道嗎？……你听我說，随便做什么工作都要听人使喚，除了当官，当官的人是使喚人的。……”

在远东社会里，也有一种同古代埃及的文官組織相同的官僚制度，这种制度也是从前一个朝代继承下来的。这些官僚都是孔子的信徒，他們把手指甲养得长长的就足以証明他們为了減輕劳苦人民的苦难是誰也不肯动一个手指头的，他們就是会摇笔杆，他們也象古代埃及的同行一样执拗，想尽办法占据着这种騎在别人头上的地位。甚至西方文化的冲击都沒有动摇过他們。虽然旧式的科举已經廢除了，但是这些官僚們还是可以用一张芝加哥大学的或伦敦政治經濟学院的文凭在农民面前作威作福。

在古代埃及的历史过程里，长期受苦的人們因为国王逐漸增加了人道主义的傾向而減輕的苦难——虽然已經来得太晚了——却又被不断增加的阶级方面的負担而抵消了。好象官僚机构的負担还不够重似的，他們在“新王国”时期又套上了一面僧侶阶级的



枷。这是一个强大有力的泛埃及性的組織形式，它的組織人是图特摩斯三世(約公元前 1490—1436 年)，組織地点是底比斯，它的头目是大僧侶阿蒙·賴。从此以后，古代埃及的官僚們又有了一個婆罗門似的欺压人民的伙伴；从这个时候起，这匹压断了背的古代埃及老马便驮着他們蹣跚而行，一直到后来又來了一个神气的卫士，变成了三騎士，在文官和法利賽人的后面，又加了一个后座。

古代埃及社会在它的全部存在期間，本来象东正教社会的发展时期一样，完全沒有沾上軍事恶行，但是这时却由于碰上了喜克索人而被逼走上了軍事的道路——正如东罗马帝国由于碰上了保加利亚被逼上軍事道路一样。古代埃及的第十八王朝的帝王們把喜克索人赶出了古代埃及的国境之后还不滿足，就从自卫轉到进攻，到亚洲去占領一大片土地来建立埃及帝国。这一种不負責任的冒险行为开始的时候很容易，可是想抽身却不那么容易了；及至时机不利于埃及的时候，第十九王朝的帝王們才发现不得不动員垂危的古代埃及整个社会的全部力量，最后才勉强保持了埃及的完整局面。到了第二十王朝，在米諾斯后期的民族大迁移里，欧洲的、亚洲的和非洲的許多蛮族合力来侵，这时候，这个年老多病的骨头架子用尽了全身最后一点力量才把它們抵挡回去。然后，当它倒在地上动也不动的时候，原来的文官和僧侶还象从前一样騎在別人的头上，一点也沒有受伤。这时利比亚人的孙子安閑地走了出来，好象是古代埃及世界里的一員福將似的，参加了他們的行列，而這些人的祖先在当年埃及最后一次拚命的时候，却被打退过。这一个軍人阶层乃是十一世紀的利比亚雇佣兵的后代，他們控制了古代埃及社会足有一千年之久，他們在战场上的敌人面前，同土耳其近卫兵或斯巴达的軍隊比起来那是差得远了，可是对于

他的农民来说，这个分量无疑还是相当重的。

### (5) 创造行为的报应：对于人间的一种技能的崇拜

#### 鱼、爬虫和哺乳动物

如果我们现在来进一步研究技能崇拜的问题，我们可以先谈一些我们已经谈过的事例，在那些事例中恶果是极为严重的。在奥托曼和斯巴达社会制度里，牧放人群的牧羊技能或是狩猎人群的狩猎技能是同进行这类活动的社会制度并列为崇拜对象的。然后，当我们从由于人的挑战所造成的停滞的文明转而注意到由于物质自然的挑战成为停滞的原因时，我们发现对于一种技能的偶像崇拜乃是他们的全部悲剧所在。游牧民族和爱斯基摩人正是由于他们把全部精力集中地投入了牧畜和狩猎活动，因此才陷入了停滞不前的境地。他们的单一性的活动早已注定了他们必须重过兽类生活的命运，因为单一活动自然就否定了人类活动的多样性；因此，如果我们现在把这个星球上的在人类出现以前的历史回顾一下，我们就会遇到同样的这样一条法则。

有一位现代西方学者曾经对人类和非人类的活动范围做过比较研究，关于这条法则，他是这样说的：

“生命最初出现在海洋里。它在这里达到了非常活跃的程度。鱼的形态非常成功（例如鲨鱼），一直到今天都没有什么改变。然而上升进化的道路，方向并不在这里。英季博士谈到进化问题的那句名言大概是永远正确的：‘最大的失败莫过于成功’。一个生物如果完全适应它的环境，一个动物如果把它的全部能力和精力都集中使用在眼前的某一件事，它就不可能再有力量去对付任何突然发生的变化。一年一年、一代一代地过去了，它的生活变得非常经济合用，因为它的全部力量都正好

满足当时的习惯需要。到了后来，它可以掌握生存所必需的一切条件，再也用不着什么有意識的努力，也不感到有什么不合适的行动。在特定的环境下，它可以战胜所有的对手；但是，同样地，如果环境改变了，它就只好絕种了。看起来，那么大量物种的絕种，大概就是由于应付原有环境的能力太成功了。可是气候环境变了。它們已經在适应原来环境时，把全部精力用尽了。它們象那些沒有預見的女人一样，等到新的环境出现时，一点油都沒有留下。它們受了逼，沒有办法适应，結果只有消灭。”<sup>①</sup>

这位作者在同一本书里，也充分討論了鱼在到陆地上生活以前的海洋生活的情况，在那种自然界的生活环境里，鱼的非常彻底的技术胜利造成了致命的后果：

“当生命现象还仅限于海洋里而鱼类还在发展的时候，鱼的形态发展了一根脊椎，因此就代表了当时最高級的动物——脊椎动物。从脊椎向两侧发展，为了协助头的的作用，就长出了扇形的触須，其結果变成了鱼的前鳍。在鯊鱼的身上——差不多所有的鱼都是这样——这一对触須逐漸向专门的方向发展，不再是触須，而变成了一对划桨：这是这个动物在捕食的时候，使它向前冲刺的一对非常有效的工具。反应迅速就能得到一切，而慢吞吞的就什么也得不到；这些工具现在不再是試探性的、考察性的、搜索性的了；而变成了在海水里行动越来越迅速的工具，而且只限于这一个用途。看起来在前鱼类和前脊椎动物时期的生物一定是生活在温暖的浅水里，大概是一直和泥床发生接触，就象今天的魴鱼那样，一直是靠着它的触須同泥床保持着接触一样。但是，等到迅速而突发的行动变成了最重要的行动以后，专业分工现象就迫使鱼类

---

① 赫尔德：《文明的来源》(Heard, Gerald: The Source of Civilization), 第66—67页。

游到深水中去，不再在塘底以及其他一切固体的环境保持接触。……水……变成了它们的唯一环境。这一种变化表示它们受新环境刺激的能力，大大地受到了限制。……

“因此，代表动物的下一个发展阶段的那一个类型的鱼一定不是一种采取把鱼鳍专业化了的生物。因为，第一点，它一定是一种一直同泥床保持着接触的生物，因为只有这样，它才比那种不再接触固体环境的鱼，受有更多种不同的刺激。而第二点，为了同样的理由，这种生物一定是同泥床保持着接触的生物，而它们的前肢，也正因为如此，才不能专业化，不能变成完全为了划水使用的专门工具，才保留着一种具有一般的‘效率不高’的试探性的性质。这样一种生物的骨骼曾经被人发现过——这个生物的前肢不是前鳍而颇有点象一对拙笨的手；看起来，从浅水到泥滩的变化正是通过这一对肢体完成的，它们离开了深海，爬上了陆地，从此两栖动物出现了。”<sup>①</sup>

迟钝的两栖动物在它们和动作敏捷而果断的鱼类竞赛中取得了胜利，这种竞赛后来又出现了许多次，只是每一次的竞赛双方的阵容不同罢了。例如在下一个阶段出现的竞赛里，处于鱼的地位的乃是两栖类的后代，庞大的爬虫类动物，而代替了上一个阶段中的两栖类动物的，却落在哺乳类动物的原始祖先身上，这些哺乳动物可以说是蕴藏了最初的人类的精神。原始的哺乳动物都是些软弱无能的生物，它们出乎意外地继承了这个世界，因为更早阶段的那个创造主，规模巨大的爬虫类任凭这份产业荒蕪了；而那些中生代的爬虫类动物——象爱斯基摩人和游牧民族一样——虽然是胜利者，但却因为陷入了分工过细的死巷，而把胜利付诸东流了。

---

① 赫尔德：《文明的来源》（Heard, Gerald: The Source of Civilization），第67—69页。

“爬虫类动物的突然絕灭，毫无疑问地，乃是在人类出现以前的这个地球的全部历史中最为惊人的一次变革。其原因也許是同一个漫长的气候常温时期的結束有关，也許是因为出现了一个新的较为寒冷的时期，冬天更冷一些，夏天短而热。中生代的生物，无论动物和植物都一样，都适宜于在温暖的气候中生存，对于寒冷很少有抵抗能力。而在另一方面，新出现的这种生物的最大有利条件，便是能够抵御不同气候的变化。……

“关于哺乳动物同爬虫动物竞争，最后把它驅逐消灭的经过……可以说是一点证据都没有。……有一些属于中生代后期的小顎骨曾被发现过，但是完全是哺乳类动物的遺物。沒有任何痕迹，任何一片骨骼化石能以証明这些中生代的哺乳动物无论在哪一方面都足以同恐龙相抗衡。……它們看起来，全是一些象老鼠一样大小的毫不出众的小动物。”①

威尔斯先生所提出来的理論，到这里为止，看起来是可以被一般人所接受的。爬虫类被哺乳类所代替，是因为这些躯体庞大的怪物沒有能力适应新的环境。但是，在爬虫类遇到的那些灾难里，究竟有些什么原因反而使哺乳类能够生存下来呢？关于这样一个非常有趣的問題，我們上面引用的这两位作者却有了不同的看法。根据威尔斯先生的說法，最初的哺乳类动物之所以能够生存，是因为他們身上有毛，因此他們能够抵御寒冷。如果真是應該这样說，那么我們就应该认为在某些环境下，毛是一种比鱗更为有效的护身器。然而赫尔德先生却认为拯救了哺乳动物的性命的并不是物质的原因，而是心理的原因，而这种心理上的防卫之所以有力，是

---

① 威尔斯：《世界史綱》（Wells, H. G.: The Outline of History），第22—24页。

因为它的精神在实质上是处于一种毫无防护的状态：事实上，我們在这里談論人类出现以前的历史时，我們就发现了那种所謂升华现象的发展规律。

“在哺乳动物出现以前，庞大的爬虫动物已經发展到了无可挽救的衰頹的境地。……它們本来是一些小小的、灵活的、富有生命力的生物。結果它們却变得躯体庞大，笨重不堪。……它們的脑子小到不能再小。……它們的头只能發揮望远镜、呼吸孔道和鉗子的作用。

“这时，当爬虫类的命运由于躯体逐漸庞大而僵化的时候……已經出现了一种新的生物，准备超越当时生命的界限，开始充滿精力和自觉性的新阶段。最足以清晰地說明生命现象的原則的，莫过于感觉灵敏度和知觉能力的发展；它的特点是暴露，而不是掩盖；是一无所有，而不是无所不能；是躯体很小，而不是庞大无伦。哺乳类的最早祖先……是象老鼠一样大小的东西。在当时的那个由庞大的怪物所主宰的世界里，未来却是属于一种专门提防其他动物、专门躲避其他动物的一种生物。在它身上沒有披着厚甲，只有一层皮毛。它没有什么专用器官，它只是又有了那一对敏感而能摸索前进的前肢，而且无疑地，还在脸上和头上长了一堆毛——触須——使它一直不停地感受到刺激。耳朵和眼睛有了高度的发展。它的血液变成热的了，这样它就可以在寒冷当中不断地有感觉，而爬虫类却时常是处于无知觉状态。……这种状况說明它的知觉能力是大为发展了。外来的不断的刺激得到了多种多样的反应，因为这种生物在以前从未出现过，它不但能解决一項問題，而且能解决許多問題，因为其中沒有一項是可以解决所有問題的。”①

如果說我們的祖先真是这一副模样，那么我們可以同意說这

---

① 赫尔德：《文明的来源》(Heard, Gerald: The Source of Civilization), 第71—72页。

是一个很坏的祖宗，恐怕我們在今天还有些地方赶不上他們呢。

### 工业的报应

在一百年前，英国不但在名义上，而且在实际上，乃是“全世界的工厂”。今天它乃是世界上几家竞争激烈的工厂之一，而且从很长的时期以前起，它的股份已经越来越小了。“英国是不是完蛋了？”这个主题曾经引使人们写了許多文章，而且得出过許多結論。也許，把一切因素都計算在內，我們今天的情况可能比过去七十年都要好一些，虽然这个题目可以充分引起悲观的推测，也可以引起象勃特勒所說的那一种专好挑剔的预言家的预言。<sup>①</sup>然而，如果我們要挑选一个最大缺点的話，我想一定会集中指責我們的工业巨头的保守主义思想，他們只知道崇拜那些使他們的祖宗发财致富的早已过了时的工业技术。

美国的事例也許是更有教育意义的，因为不那么一般化。誰也不能否认在十九世紀中叶，美国人在他們的工业发明的品种和精巧方面，以及在实际生活中充分运用这些发明方面，超过了所有其他各国的人民。我們一談到这些“扬基头脑”，就会想到縫紉机、打字机、制皮鞋机器和麦考密克收割机。但是至少有一項，美国人却比英国人大为落后，而他們的这种落后现象显得特別突出，因为这一項乃是美国人在十九世紀初首先发明的：这就是汽船。美国的“輪桨汽船”在他們当时的急速扩展的共和国国土里是一件非常重大的发明，因为在北美洲的非常丰富的內河航綫上，这是一件极为重要的交通工具。大概正是因为他們在这方面有了成就，他們才在后来的远洋航綫上落后于英国的更为高明的螺旋推

---

① “对于一个国家來說除了它的预言家以外都可以給它帶來榮譽”。

进机。因为美国人在这方面也犯了崇拜一种技术而不知前进的毛病。

### 战争的报应

在军事历史方面，也出现过类似生物界的那种在小小的披着软毛的哺乳动物同躯体庞大而披着重甲的爬虫之间的竞争现象。这就是大卫同歌利亚的决斗。

在歌利亚向以色列人的军队挑战送命的那一天以前，他取得了多次的胜利，他的长枪象一根大梁，枪头就有六百“歇克”<sup>①</sup>铁那样重，他全身上下都披着甲冑还拿着盾牌，象装在一个铁桶里似的，他坚决相信随便什么武器也不能伤他一根毫毛，因此他绝没有想到还要换一副什么别的盔甲；他非常相信，只要穿着这一身东西，他就是天下无敌的。他非常相信如果有任何一个以色列人敢于走出来接受他的挑战，那一定是一个象他一样全身披挂的长枪手，而任何一个穿着这一套盔甲的人，都一定不是他的对手。歌利亚的思想就这样僵化在这两个想法上。因此当歌利亚看见大卫什么披挂都没有、除了一根木头棍子什么武器也没有就跑上阵来的时候，他不但没有惊讶的感觉，反而觉得受了污辱。他大叫道：“我是条狗么，你敢拿根棍子来对付我？”歌利亚一点也没有想到这个小伙子的无礼行为原来是一种计算得非常巧妙的作战方法；他不知道大卫象他自己一样聪明，因为大卫早已经算好了，如果他象歌利亚穿上同样的盔甲，他绝对不是歌利亚的对手，因此虽然扫罗坚决要他满身披挂，他还是拒不接受。歌利亚也没有注意到弹弓的事，他一点也没有考虑到在这个牧童的口袋里会有多大的巧妙。如此

---

<sup>①</sup> 古巴比伦的衡量单位。——译者



这般，这个倒楣的非利士的三箭龙就大步昂然地走向前去送了命。

但是根据历史上的实际情况，米諾斯后期民族大迁移里的突出个人的甲兵——迦特的歌利亚或是特洛伊的赫克托耳——并没有输给大卫的飞石子或非洛克底特士的劲弓，而是输给了密尔米多涅斯的方阵，这是一片由无数甲兵组成的盾牌相連并肩前进的利維坦。<sup>①</sup>虽然每一个方阵都象是一个全身披挂的赫克托耳或歌利亚，可是在精神上它却大不同于荷马的甲兵；因为方阵的精髓是在于它的军事纪律，有了纪律就可以把一大群乌合之众变成有组织的整体，其作用可以十倍于同等数目的同样全副武装的个人行动的英勇人物。

我们已经在《伊里亚特》里初窥端倪的这—种新战术，肯定地可以说是到了斯巴达的方阵时已经正式登上了历史舞台，这种方式按着泰尔丢斯诗歌的节奏列队前进，在第二次斯巴达-美塞尼亚战争时取得了胜利，但是在社会意义上却是惨败的。这次胜利并没有结束它的全部历史。斯巴达的方阵在把它的敌人全部逐出了战场以后，就停下来“休息”了，其结果在公元前第四世纪的时候，它遭到了可耻的失败：首先是败于一大群雅典的轻甲兵——这是一大批大卫，使斯巴达的歌利亚方阵毫无办法对付——然后又败于底比斯人所发明的纵队新战术。然而到了公元前338年，雅典人的战术和底比斯人的战术又因为落后而失败了，因为这时他们遇到了马其顿人的一种作战组织形式，在这种组织里既包括了彼此非常不同的狙击手和方阵兵士，又包括着战斗力非常强的重骑兵，而这些又巧妙地组织在一起。

---

① 《伊里亚特》(Iliad)，第16篇，第2章，第211—217行。

亚历山大之征服阿契美尼德帝国，充分证明了马其顿式作战方式的新生力量，在一百七十年的过程里，这种马其顿式的方阵都是战场上的最具有权威的形式——从喀罗尼亚战役开始，这一战结束了希腊城邦的由市民组成的民兵队的发展过程，到皮德那战役为止，这一战又使马其顿的方阵倒在罗马的兵团面前。在马其顿的军事历史中出现这样一种变化非常的“角色换演”的原因看来是对于一种并不可靠的技术产生了盲目崇拜的结果。当马其顿人高踞无敌的宝座（除了在古代希腊世界的西部边缘上的一小片地方而外）进行“休息”的时候，罗马人却在根据他们过去同汉尼拔进行生死搏斗的教训所获得的经验，进行战争艺术上的革命工作。

罗马的兵团所以能够战胜马其顿的方阵，是因为他们把轻步兵同方阵的配合向前发展了一大步。事实上，罗马人发明了一种新的作战组织形式和一种新的武装，使任何一个兵士或任何一个作战单位，既能变成轻步兵又能变成甲兵，同时也可以在遭遇到敌人的时候，迅速地采取这一种战术或那一种战术。

罗马在皮德那战役中使用过的这种有高度效能的战术，才不过二三十年的历史；因为在古代希腊世界的这一片意大利地方，在不久以前的坎尼战争（公元前 214 年）的战场上，还出现过前马其顿式的方阵组织。罗马的重步兵在那一次以古老的斯巴达方阵形式走上战场，其结果被汉尼拔的西班牙和高卢人的重骑兵从后面包抄上来，又被他的非洲重步兵从两侧砍杀得象用菜刀切菜一样。本来罗马的高级指挥已经遇到过一次这样的灾难——在特拉西米诺湖畔遭到了惨败——但是他们决心逃避试验而一心一意贪图苟安（这是他们的最大误算）。罗马人在坎尼遭到了从来没有过的惨

以后，他们终于下决心坚决地改进他们的步兵战术，这样一来，

他們一下子就變成了古代希臘世界中最有戰鬥力的軍隊。接着就出現了札瑪、啟諾斯凱帕拉耶和皮德那的勝利，然后又出現了羅馬人對蠻族和羅馬人對羅馬人的一系列戰爭；羅馬的兵團在一系列的偉大頭目領導之下，從馬略到愷撒，發揮了在彈藥火器發明以前的步兵所能達到的最大戰鬥力。然而，就在兵團的戰術達到了完美程度的時候，它開始又遭遇到第一次敗績。這一次它的對手是兩個騎馬的武士，他們使用着完全不同的戰術，他們最後終於把羅馬的兵團逐出了戰場。在公元前53年，騎馬的射手在卡萊地方戰勝了羅馬兵團。五年以前在法薩羅地方曾經發生過一次雙方都使用兵團戰術的大戰，在這一個典型的戰爭里，羅馬的步兵戰術大概是達到了最高峰。卡萊的惡兆到了四百多年之後，終於在公元378年在亞德里雅那堡得到証實，軟甲兵——全身披着鎖子甲的騎兵，手里拿着長槍——把兵團最後結果了。當時有一個歷史學家名叫阿米阿奴·馬爾開里，他同時又是個軍官，關於這一次戰役他証實說羅馬的死亡人數占了參戰人數的三分之二，他說，自從坎尼之戰以來，羅馬從沒有遭遇到這樣的軍事上的慘敗。

在這兩次戰役之間的六百年間，羅馬人至少有四百年之久是在“休息”。他們雖然在卡萊受過警告，而且又在公元260年有瓦列里亞努斯之敗、在公元363年有朱里安之敗（這次是敗在波斯的哥特式軟甲兵的手里），可是他們還是難逃公元378年的瓦林斯之死及其兵團的劫運。

狄奧多西大帝在遭到了亞德里雅那堡慘敗之後反而雇用了這些蠻族的騎兵，用他們來填補他們在羅馬的行列中所砍殺出來的巨大缺額；雖然到了後來帝國政府為了這種目光短淺的政策不得不付出重大代價，坐視這些雇傭來的蠻族部隊把它的西薩諸省瓜

分为许多蛮族的“继承国家”，但是由本地人组成的新军毕竟还是因为他们采取了蛮族部队的武装或骑马办法，才在最后的危急时刻，防止了东陲诸省也模仿西陲各省的榜样。这种重装备的骑枪手的军制存在了一千多年，而其地域分布之广尤为引人注目。他们的形象到处可见：远在公元一世纪的克里米亚坟墓里的壁画上就有他们的肖像；萨桑王在三、四、五、六世纪时在法尔斯地方的峭壁上也刻出了他们的雕像；远东唐代（公元618—907年）的泥制骑士肖像也是这个模样；在十一世纪的贝叶挂毯上织出了落后的英吉利步兵失败在征服者诺曼底人威廉骑士手里，也是同样的形象。

软甲兵的武装形式诚然是寿命既长而分布的地面又广，但是它的分布虽广，情况却并不很佳妙。关于这个情况，有一段目击者的描述：

“在希吉勒历656年（公元1258年）发生的那一次大劫难的时候，次官大人到‘和平之城’（巴格达）的西门外去迎战鞑靼人，那时我正在军队里。我们是在巴锡尔河地方见面的，那是杜耶勒的一个附属国；当时从我们的军阵里走上去应战的是一个全副武装的英勇骑士，骑着一匹阿拉伯骏马，他是准备做一个对一的决斗的，他昂然跨在马上好像和马粘在了一起，象一座山似地坚定。可是从蒙古人那边出来的骑士却骑着一匹象驴子一样大的小马，手里拿的一只象紡錘似的枪，身上不但没有盔甲，甚至衣裳都不穿，所以凡是看见他的人都忍不住呵呵大笑起来。但是在一天战斗还没有结束之前，他们就已经取得了胜利，他们把我们打得落花流水。这乃是万恶之源，从此以后，我们遭受到了一切的灾难。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 布朗：《波斯文学史》（Browne, E. G.: A Literary History of Persia, Vol. ii, p. 462, quoting Falakad-Din Muhammad b. Aydimir as quoted by Ibn-at-Tiqtaqa in Kitāb-al-Fakhri.），第2卷，第462页。

如此看来，在古代叙利亚历史的初期有关歌利亚和大卫作战的传说，到了二千三百年以后的末期，重又出现了；虽然这一次的巨人和侏儒都骑在马背上，但是结果却是一样的。

这些战胜了伊拉克的软甲兵、洗劫了巴格达和把阿拔斯哈里发活活饿死的所向无敌的韃靼哈萨克人，乃是一种属于持久不变的游牧民族类型的轻装骑射手，他们在八、九世纪之交第一次出现在历史舞台上，由于他们在吉美里和西徐冲破了一个缺口而突入西南亚洲，因此使得人人为之谈虎色变。但是如果说在韃靼人从欧亚草原突入的早期，骑马的大卫打败了骑马的歌利亚，那么这个故事的发展部分也完全符合于历史发展的规律。那个被大卫的弹弓打败的全身披甲的步行英雄人物，到后来并没有被大卫超过，而是被一大群由歌利亚组成的有训练的方阵所代替了。旭烈兀可汗的蒙古轻骑兵在巴格达城下战胜了阿拔斯哈里发的骑士，后来却一再败于埃及的奴隶禁卫军的领主。拿装备来说，这些奴隶禁卫军比他们的那些惨败于巴格达城外的穆斯林骑士同乡一点也不高明，但是在战术方面，他们却采用了一种严格纪律的办法，其结果使他们不但战胜了蒙古的射手，而且还战胜了法兰克人的十字军。圣路易的骑士们在曼苏拉战败十年之后，蒙古人也在这些人手里遭到了第一次败绩。

到了十三世纪的末期，奴隶禁卫军在战胜了法国人和蒙古人以后就树立了他们的这一片天地里的所向无敌的军事优势，就象皮德那战役以后的罗马兵团一样。奴隶禁卫军在这种显赫但是使人麻痹的地位上，也象兵团一样，“休息”了；可以说是一种历史的巧合吧，他们的“休息”时间也同兵团的一样长，然后毫无防备地就遭到了一个旧仇的袭击，这次他们却采用了一种新战术。在皮德

那之役和亞德里雅那堡戰爭之間，相距五百四十六年；在奴隶禁卫軍战胜圣路易和他們失敗于拿破仑手下之間的時間距离是五百四十八年。在这五个半世紀里，步兵又恢复了他們的旧日威风。在这个期間的第一个一百年还不到的时间里，英国的长弓使一群步行的大卫設法在克雷西战敗了一大群騎馬的歌利亚，其結果使他們发展了两件事，一件是促成了火药武器的发明，一件是从土耳其近卫兵学来了一套建立軍事紀律的制度。

至于說奴隶禁卫軍的下场，他們敗在拿破仑手下以后十三年又遭到穆罕默德·阿里的歼灭性的打击，他們这时撤退到了上尼罗河，把他們的装备和技术都交給了一个苏丹的伊斯兰教教主哈里发手下的装甲騎兵，而这些部队却在 1898 年在奥姆德曼倒在英国步兵的火力之下。

打敗奴隶禁卫軍的法国軍隊已經同西方最早从土耳其近卫兵学来的那种模样显然有所不同。这是法国的大批征募的新产品，由于它成功地消化了一些东西，因此它最后就超过了腓特烈大帝所創造的那个规模虽小而在訓練上却非常出色的新型西方軍隊。但是拿破仑的新軍在耶拿打敗了普魯士的旧軍隊这一件事，却刺激了普魯士的几个軍事和政治上的天才采取在新的人数上再加上旧的紀律訓練的办法，反过来打敗法国人。其結果在 1813 年已經初露端倪，到了 1870 年便完全真相大白了。但是到了下一个回合时，普魯士的作战机器由于它采取了一种空前未有的大规模的包围形式，結果使德国和它的同盟国全遭失敗。1870 年的方法到了 1918 年失敗在陣地战和經濟封鎖的新办法手里；到了 1945 年，更証明了在 1914—1918 年戰爭中取得胜利的战术原来并不是这一根不断伸长的鎖鏈的最后一环。每一环都是一个发明、胜利、松懈

和失败的循环；由于有了这样一个三千年军事历史的先例可援，从歌利亚和大卫的遭遇战到利用机械化的软甲兵和轰炸准确的空军突破马奇诺防线和西线长城，我们当然有理由预言只要人类还是冥顽不化地坚持发展战争的艺术，我们这个题目就还会不断地出现新的单调的重复。

### （6）军事行为的自杀性

过度，粗暴的行为，灾难(*κόρος, ὕβρις, ἄτη*)

“坐下来休息”是在创造行为的报应之下的消极牺牲的办法。这个问题谈完了，现在就该讨论一下积极的歧途了，关于这方面有三个希腊字 *κόρος, ὕβρις, ἄτη*。这几个字有主观的也有客观的意义。客观地说，*κόρος* 的含意是“过度”，*ὕβρις* 的含意是“粗暴的行为”，而 *ἄτη* 的含意是“灾难”。<sup>②</sup> 如果根据主观解释，*κόρος* 可以说是由于胜利而变得驕横的心理状态；*ὕβρις* 是继之而来的在心理和道义上的失去平衡的状态；而 *ἄτη* 是指的那种盲目的不可控制的顽固的冲动，把一个失去了平衡的灵魂驱使去完成不可能完成的事。如果我们可以根据现存的几部杰作来做出判断的话，我们可以说公元五世纪的那些雅典悲剧的最常见的主题就是这样一部分为三幕的积极的心理灾祸。埃斯库罗斯的《阿伽门农》里的阿伽门农就是这个内容，在他的《波斯人》里的薛西斯也是这样；索福克

② “过度”和“粗暴的行为”之间的关系，有一位希伯来的诗人说得很好。他说：“耶书伦长肥了，就粗暴了”（《申命记》，第32章，第15节）。他粗暴了（*ὕβρις*）是因为他长肥了（*κόρος*），后面的诗句说明他的下场就是灾难（*ἄτη*）。这首诗里的耶书伦就是以色列，他在耶罗波安二世的盛世抛弃了耶和华。还不到五十年就发生了“十族”灭亡的投降故事。

勒斯的《埃阿斯》里的埃阿斯，他的《俄狄浦斯王》里的俄狄浦斯和他的《安提戈涅》里的克瑞翁故事也是这样；在欧里庇得斯的《酒神的伴侣》里的彭透斯故事也是如此。这里引用一段柏拉图的话，

“如果一个人犯了破坏比例法则的罪，使一个太小的去负担一个太大的体积——船太小而帆太大，身体太小而食太多，心灵太小而权力太大——其结果一定是全部破坏。在爆发了粗暴的行为之后，食过量的身体一定会冲向疾病，而当权的庸碌之輩一定会冲向永远伴随粗暴的行为以俱来的不义之行。”<sup>①</sup>

为了说明以消极的态度和以积极的态度得到毁灭的区别，我们可以先从军事领域里的过度一粗暴的行为一灾难谈论起，我们在前面刚刚结束了这方面的“坐下来休息”的讨论。

这两种形式都可以用歌利亚的行为来加以说明。一方面，我们已经指出来他如何死抱住一度曾经是无敌的个人的甲兵的战术而遭遇到劫运，他对于大卫所行将对他采取的更为高明的新战术毫无预见性，也不采取什么预防措施。同时我们也可以说，如果他的毫无革新的战术能够有点类似的消极的心理状态的话，他也许还可以免于死在大卫的手下。但是不幸的是，这个歌利亚光靠战士的战术保守主义却没有这样的温和政策；他反而自寻烦恼地主动去进行挑战；他的行为象征着一种既好战而又无充分准备的军事冒险主义。这样一个军事家可以说是在一个以武力解决一切纠纷的社会——或违反社会的——制度里，当他用武力贯彻要求的时候，他是过于相信他自己的自卫能力了。当对他有利的形势出现时，他就更加相信武力是万能的了。然而到了第二个阶段的时

---

① 柏拉图：《法律篇》(Plato: Laws, 691 c)。



候，他忽然发现在他所特別感到兴趣的領域里，他的主观理論不能实现；因为这一次該輪到他失敗在一个更为强大的对手手下了。他面对了一个他从来没有想到过的道理：“凡动刀剑的，必死于刀剑之下”。

利用了古代叙利亞民間傳說中的决斗作为一段开场白以后，我們再来举历史中的几个其他具体事例为証。

### 亚述

亚述的軍事力量在公元前 614—610 年所遭到的毁灭乃是历史上出现过的最彻底的一次毁灭。在这一次毁灭中不仅包括亚述的战争机器，而且还包括亚述的国家組織和亚述人民的絕灭。这一个已經存在了两千多年而且在二百五十多年間在西南亚洲越来越占有統治势力的社会，差不多一下子就全部毁灭了。在二百一十年以后，当小居魯士的一万名希腊雇佣兵从庫納薩战場溯底格里斯河谷而上到黑海岸边的時候，他們相繼地經過了迦拉和尼尼微的故址，使他大感惊异的倒并不是城堡的巨大規模和它們分布的地区之广，而是人类的如此巨大的工程竟然是一片渺无人烟的荒涼景象了。这些規模巨大的残垣敗垒度过了如許岁月，充分說明了当年建筑这些城堡的人們的惊人力量，当时在这支希腊的远征軍里曾有人以生动的文学笔法叙述了他的所见所聞。但是使人感到更大驚訝的却是當我們今天閱讀色諾芬的文章时，——由于近代考古学者的发现，我們今天已經知道了古代亚述的遭遇——我們发现色諾芬对于这些城堡废墟的过去历史竟然是毫无所知。虽然在色諾芬从这条大路上走过以前两百多年的時候，这些城堡的主人曾經統治过西南亚洲的全部地区，从耶路撒冷到亚拉腊，从埃兰到呂底亞，而且使那里的所有的人都談虎色变，而他竟然对这些城

堡的真实历史一无所知，甚至连亚述这个名字都从来没有听到过。

乍看起来，亚述的遭遇好象是很难理解的；因为它的那些军事行为很难说是象马其顿人、罗马人和奴隶禁卫军那样，是在“坐下来休息”的。在那一些军事机构走向毁灭的时候，它们都是处于无可救药的衰老和腐朽地步。而亚述的战争机器却是在不断的修理调整、不断更新、不断加强力量，一直到它毁灭时为止。自从公元前十四世纪的军事天才们，在亚述开始在西南亚洲领先的前夜，首创了雏型的甲兵战术时起，一直到公元前七世纪，亚述毁灭的前夜，发明了雏型的软甲骑射手为止的七百年间，他们的战争技术一直是在不断地发展的。他们一直是以精力饱满的创造性不断地寻求改进的办法（后来的亚述人的民族特征正是以善于改进作战的技艺见长），那些宫殿里原有的浅浮雕可以说是不可动摇的证明。在这些浮雕里记录了亚述人在他们历史的最后三百年中的每一个阶段里的军事装备和技巧的详细演变过程，那些形象可以说是既准确又详尽而生动。我们在这里发现他们不停地试验和改进甲冑披挂、战车式样、攻击机械以及适合各种不同兵种使用的不同武器。既然如此，那么亚述的毁灭又是什么原因呢？

第一点，亚述的军事领袖们由于他们掌握了强大的作战工具就采取了一种不停进攻的政策，其结果到了他们第四次，也是最后一次，采取军事行动的时候，他们的黠武行为大大超越了他们的前人所达到的界限。亚述由于它的雄厚兵力，一直自以为是有一种使命要扩充巴比伦世界的边界，它一方面对付扎格罗斯和托罗斯山脉一带的高山蛮族，一方面还要对付古代叙利亚文明社会里的阿拉米人拓边者。在它同他们的前三次军事交锋里，它还只不过是这两条战线先采取守势，以后才采取攻势，而在采取攻势的时

候也还不太过份，也不同时向其他方面分散兵力。虽然如此，在公元前九世紀的中間那五十年的第三次交鋒时，也还是在叙利亚促成了几个叙利亚国家的暂时联盟，其結果迫使亚述人不得不在公元前 853 年在卡尔卡尔停止前进，而在亚美尼亚，由于乌拉尔图王国的建立，又遇到了更为可怕的挫折。虽然已經有了这些警告，提格拉·帕拉薩三世(公元前 746—727 年)，当他开始最后一次也是规模最大一次的进攻时，还是任性的包藏政治上的野心，而志在夺取更大的軍事目标，結果使他碰上了三个新对手——巴比伦、埃兰和埃及——它們每一个都几乎象亚述有同样强大的軍事力量。

提格拉·帕拉薩占領了叙利亚境内的全部小王国，其結果就为他的后代留下了同埃及发生不断冲突的祸根；因为埃及絕不能容忍亚述的势力扩大到它的边界上，因此它的处境就非挫敗或击潰亚述帝国締造者的丰功伟业不可，否則就得听凭亚述进行更大的冒险行为，把埃及本土也加以吞并。提格拉·帕拉薩在公元前 734 年的大胆占領非利士之举，从战略上看，可以說是一个杰作，因为在这一战之后，撒瑪利亚就不得不在 733 年暂时屈服，而大马士革也在 732 年陷落。但是其結果却引起了薩尔恭在 720 年和辛那赫里布在 700 年同埃及人的冲突，这些沒有取得决定性結果的战役最后导致了阿薩尔哈东在 675 年、674 年和 671 年三次战争中战敗了埃及并且占領了埃及。从这些事件上可以看出来，在亚述的兵力很强大的时候，它可以打敗埃及的軍隊并且占領埃及的土地，甚至一次又一次，但是它却无法征服埃及。阿薩尔哈东本人便是在 669 年再一次出征埃及的时候，死在征途上的；亚述巴尼拔虽然在 667 年制服了埃及的叛变，但是他却还是需要在 663 年再一次去征服埃及。到了这个时候，亚述政府應該已經懂得它在埃及

是已經碰上了难题，因此当普薩米提克在 658—651 年起而驅逐亚述的駐軍时，亚述巴尼拔也就只好装聋作哑了。亚述国王采取这种态度无疑是很明智的；但是这种明智却也說明了在五次埃及战役以后，亚述的精力也消耗得差不多了。除此而外，失去了埃及以后不久就連叙利亚也失去了。

提格拉·帕拉薩干涉巴比伦王国的最后結果，証明比他在叙利亚的盲动政策更为严重，因为这一次在引起了一系列的因果連鎖反应之后，直接造成了公元前 614—610 年的大灾难。

在亚述对巴比伦王国采取軍事侵略行为的最初几个阶段，它在政治上好象还是比较温和的。战胜的一方在这时候还不采取直接吞并的办法，而采取利用当地人充当傀儡的办法建立一些保护国。只是到了公元前 694—689 年的大规模的迦勒底人反抗之后，辛那赫里布才派了他的儿子和继承人阿薩尔哈东去充当亚述总督，从此結束了巴比伦王国的独立。但是亚述的温和政策并没有获得安撫迦勒底人的作用，而只是刺激他們对于亚述人的挑战采取日益增强的报复行为。迦勒底人在亚述人的軍事行动的槌打之下，首先整理了他們内部的混乱情况，接着又取得了邻国埃兰的同盟。接着就到了下一个阶段，亚述放弃了他們的政治上的温和政策，在 689 年洗劫了巴比伦，这一行为的结果正好同亚述人的期望相反。亚述人的这一种恐怖行为在那些古老的城市居民和闖进来的迦勒底游牧人民当中普遍引起了白热化的仇恨，使这些人忘記了他們彼此之間的宿怨，而結合成为一个新的巴比伦国家，他們既不肯忘却又不肯饒恕，不把他們的压迫者打倒就絕不罢休。

但是差不多有一世紀之久却没有发生那个不可避免的灾难，因为亚述的軍事机器采取了一些頗著成效的日益有力的措施。例

如在公元前 639 年，埃兰遭到了一次毁灭性的打击，结果使它的本来被东邻波斯高地人占领的荒瘠土地，变成了一块跳板地带，使得阿契美尼德人在一百年以后从这里一跃而为西南亚洲全部的主人。然而在亚述巴尼拔死于公元前 626 年之后，巴比伦王国立刻就在那波勃来萨的率领之下再次叛变，他这一次的盟国已经不是埃兰，而是一个更为强大的新国家米堤亚；过了十六年以后，整个的亚述就从地图上消失了。

当我们今天回顾这一百五十年的不断战争的历史时候，从公元前 745 年的提格拉·帕拉萨登上王位开始，到巴比伦的尼布甲尼撒在公元前 605 年在卡赫美士打败法老尼科为止，其间的重要历史里程碑乍看下来好象都是亚述的不断胜利，不断的歼灭一个又一个的国家和社会——把城市烧成灰烬，把全部的居民俘虏去当奴隶：732 年的大马士革，722 年的撒玛利亚，714 年的穆沙希尔，689 年的巴比伦，677 年的西顿，671 年的孟斐斯，663 年的底比斯，639 年左右的苏萨。凡是在亚述势力所及的范围之内，除了推罗和耶路撒冷以外，到了 612 年洗劫尼尼微的时候，可以说没有一个国家的首都是幸免的。亚述加在它的邻国身上的破坏和痛苦可以说是无法计算的；但是正象是一个鞭打学生的学究所常说的那样——“打你好比打在我自己身上”——这简直是这些亚述军事领袖们的最正确的写照，他们用一种好战到不知羞耻的口气叙述他们自己的故事。其结果，所有遭到亚述破坏的国家都恢复了生命力，而且有几个还有了伟大的发展前途。只有尼尼微死了，再没有复活。

这种不同命运的对比的原因是不难找到的。因为在亚述的军事胜利外表底下，它却是在进行慢性的自杀。对于上面所说的这

一段时期，我們有充分的証据知道亚述的内部历史完全是政治动荡、經濟破产、文化衰落和人口分散的历史。在亚述历史的最后一百五十年当中，阿拉米語的势力日益扩大，而亚述地方的阿卡得語却日益縮小，这充分說明了在亚述的軍事力量达到全盛时期的时候，那些被亚述武力所征服的俘虏却在无声不响地动摇着亚述人的基础。612 年在尼尼微負隅頑抗的至死不屈的战士事实上早已是一具“全身披挂的死尸”了，他所以还不倒下来只是因为他的全身披挂把他撑在那里，早已經撑得連气都透不过来了。当米堤亚人和巴比伦人冲到这个僵硬而吓人的大人物面前，把他从那个残破的城头踉踉跄跄地打到城下的护城壕里的时候，他們一点也沒有想到他們的对手早已經不是一个活人了。他們还以为这勇敢的一击还是个什么决定性的最后一击呢。

亚述的毁灭是很有典型意义的。“全身披挂的死尸”的形象不禁令人想到公元前 371 年留克特拉战场上的斯巴达方阵和公元 1683 年維也納城前战壕里的土耳其近卫兵的形象。凡是不顾一切地急于毁灭他的邻邦的好战分子，其結果必然是他自己的意想不到的毁灭。这件事很自然地就令人想起了加洛林王朝和帖木儿帝国的下场，他們把帝国建筑在他們的撒克逊和波斯邻邦的痛苦上，其結果只能使斯堪的納維亚的和烏茲別克的冒险家坐享其成。这些帝国締造者在不到一个世代的时间內就变得癱瘓无力，而那些坐享其成的人們却落得撿尽便宜。亚述的故事令人想起另一种自杀形式，那就是这些軍事冒险家——不管他們是蛮族还是具有較高的文化水平——的自杀行为：只要他們冲进了并且打乱了一个已經为其人民和土地建立了巩固的和平生活的統一国家或强大的帝国，其結果都将落得这样的下场。战胜的人們粗暴地撕毀了那

件帝国的外衣，使它历来所保护的千万人民袒露在黑暗的恐怖和死亡的阴影之下，但是这个阴影却把胜利者和牺牲者无情地一视同仁地都吞没了。由于战利品异常丰富，其结果这一大片被掠夺的土地的新主人們，象克肯尼猫一样，弄得互相残杀、士气涣散、道德败坏，反而没有一个人留下来收拾残局了。

我們可以举马其頓人為例。当他們洗劫了阿契美尼德帝国，不自量力地一直向印度推进以后，从公元前 323 年亚历山大死去时起到公元前 281 年里西马卡斯在庫魯佩地姆潰敗时为止的四十二年間，他們以同等凶残的手段进行自相残杀。其后一千年又出现了几乎同样的事例，这一次是原始穆斯林阿拉伯人干的，他們在十二年間可以說是重复了——因此也可以說是拆毀了——马其頓人的伟績。他們占領了西南亞洲的全部罗马的和薩桑王朝的領土，这一块土地的面积大体上同亚历山大在十一年征战中所占有的相等。在阿拉伯人这一次十二年間所进行的胜利掠夺行为之后，紧接着就出现了二十四年的自相残杀。战胜的人們又一次在他們的内部以刀兵相见，其結果，建立一个統一的古代叙利亚国家的光荣和利益便落在貪得无厌的倭马亚王朝和乘机而入的阿拔斯王朝头上，而完成了閃电式的征伐伟业为胜利鋪平了道路的先知們的伙伴和后裔，却一无所得。亚述的軍事主义式的另一次自杀行为，乃是那些在罗马帝国垂死时期占領了它的荒废了的地区的蛮族，关于这一件事，在前面已經談到过了。

如果我們把亚述当作一个更大的社会集体的成員之一，即把它放在整个的古代巴比伦社会的背景上来观察它，那么我們就可以从亚述的軍事主义里发现另一种类型的軍事錯誤行为。因为亚述在这个社会里乃是属于一个边防地区，它的特殊作用不但是保

护它自己,而且还要保护它自己只占一个成员的那个社会整体,使它不受来自北方和东方的以搶劫为生的高地人的騷扰,不受来自南方和西方的古代叙利亚社会的侵略。如果从这个观点来認識一个边区地方,那么就可以說它的作用是为了保护全体成員,因为如果边区地方能够成功地抵抗外来的压力,内部地区就可以解除这方面的压力,而从事对付来自其他方面的挑战,因而取得其他方面的成就。如果这个边区地方的人们使用他們对付外侮的武器轉过来对付他們本社会内部的成員的話,这种分工自然就被破坏了。接踵而来的自然是一场內战。所以当提格拉·帕拉薩三世在公元前745年操起了他的亚述武器轉过来对付巴比伦王国的时候,其最后結果的严重性就显而易见了。如果一个边区地方犯了侵犯内部地区的錯誤,这个行为的本身对于整个社会來說就是毁灭性的,而对这边区來說,更是自杀性的。他的这个行为就好像是举刃自杀一样;也可以說是象一个鋸树枝的人那样,把他自己坐在上面的树枝鋸断了,他自己摔了下来,而树干本身却还是好好的。

### 查理大帝

公元754年奥斯达拉西亚的法兰克人对于他們的軍事独裁者丕平提出了极为强烈的抗議,反对他所做出来的錯誤决定,反对他接受斯蒂芬教皇的召喚以武力去对待他們的兄弟伦巴第人。这种忧虑的預感可以說是出自本能的。教皇所以在这个时候特別看重阿尔卑斯山北的这个强国,而且还在749年为丕平加冕,承认他在事实上已經取得的威权,用这些手段来激励他的野心,是因为奥斯达拉西亚在丕平的这个时期在两条战綫上显出了作用:一条是对付来因河对岸的异教的撒克逊人,一条是对付伊比利亚半島上的穆斯林阿拉伯征服者,他們这时正在企图越过比利牛斯山脉。754



年，奧斯達拉西亞人受教皇邀請放棄了他們正在經營的正當事業，而轉過身來摧毀倫巴第人，因為他們擋住了教皇發展他的政治野心的道路。對於這件事，奧斯達拉西亞的行伍所表現的憂慮，到後來事實證明是比他們的首領更有遠見的；因為丕平在不顧他手下所有人等的反對意見之後，就把自己的命運從此同意大利在軍事上和政治上緊密地聯繫在一起了。在他於755—756年遠征意大利以後，查理大帝就不能不在773—774年再一次出征，而這一次卻使他所剛剛開始的征服薩克森的偉業不得不落個悲慘的下場。從此以後，在三十年間，他在薩克森所進行的慘淡經營被意大利進犯的危機前後阻撓了四次之多，每一次的時間長短雖然各有不同，但是他卻每一次都不能不親自到場。這些方向相反的南征北戰使查理大帝的人民不勝其負擔，一直發展到把奧斯達拉西亞的脊背壓斷為止。

#### 帖木兒

帖木兒也採取了同樣的方式壓斷了他自己的嬌水中游東北地區的脊背。他毫無目的地到處征戰，遠征伊朗、伊拉克、印度、安那托利亞和敘利亞，其結果使他耗盡了嬌水中游東北地區的小小的財力資源，而他卻本來應該利用這些資源來維護他的歐亞游牧民族的和平生活的。嬌水中游東北地區本來是定居的古代伊朗社會的一個邊區，用以對付歐亞游牧民族世界的。在帖木兒當政的最初十九年（1362—1380年），他老老實實地執行他的邊區保護官的職責。他起初只不過採取防禦行為，而後才對察合台游牧民族採取進攻行為，其結果他從朮赤的附屬游牧民族手里解放了嬌水下游的花剌子模綠洲而擴大了他自己的領土。當他在公元1380年完成了這一個偉業以後，在他的面前就擺出了一個更大的目標，這個

目标可非同小可，原来是要继承成吉思汗的草原大帝国的伟业；因为在帖木儿在世的时候，游牧民族正在沿着沙漠和耕地之间的一条长长的地区到处后退，而在这一片欧亚地区的历史上，下面的一章便是有许多重新积聚了力量的定居的人们争先恐后地夺取成吉思汗的产业。在这一次竞赛中，摩尔达维亚人和立陶宛人因为太远了，无法参加；莫斯科人离不开他们的森林，中国人离不开他们的耕地；只有哥萨克人和顿水中游东北地区的人有条件参加竞赛，他们一方面既习惯了草原生活，一方面又没有破坏他们自己的定居生活方式，而在他们两者之间，顿水中游东北地区的人获胜的机会看起来是更多一些。他不但更为强大，而且也距离草原的中心地区更近一些，同时他又是先到场的。除此以外，他作为逊奈的代表，他就在草原那一面的定居的穆斯林社会中得到了大力的支持。

对于这样一个好机会，帖木儿好象欣赏了一下，而且好象要下决心抓住这个时机，但是在他采取了几个大胆而漂亮的步骤之后，他忽然做了一个一百八十度的大转弯，而把他的刀锋指向古代伊朗世界的内部，在他的一生的最后二十四年内，他在这一块地方进行了一系列的毫无收获而又破坏性极大的战争。他的胜利的规模之大和他的自杀结果之惨都是令人惊心动魄的。

帖木儿的愚蠢行为乃是军事自杀行为的一个最典型的事例。他的帝国不但没有比他的生命更多活一天，而且还连一点积极的作用都没有产生。甚至它的唯一可以觉察的后果也都是全盘消极的。帖木儿把他面前的任何障碍都一扫而空，以便于没头没脑地扑向毁灭，其结果他的帝国主义只不过在西南亚洲制造了一片政治上和社会上的真空；这一片真空终于引起奥斯曼人同沙伐维王

朝的冲突，最后为那个已经气息奄奄的古代伊朗社会送了终。

古代伊朗社会放弃游牧世界传统的行为首先表现在宗教信仰方面。在帖木儿这一代以前的四百年间，伊斯兰教一直在欧亚草原四周定居的游牧民族中不断地扩大势力，无论它在哪一个方向从沙漠冲向耕地，它都能吸引大量的游牧人民。从十四世纪的情况来看，好象任何力量都无法避免使伊斯兰教变成欧亚全部地区的宗教。但是在帖木儿的一生事业告终的时候，伊斯兰教在欧亚地区的发展却完全停止了，到了二百年以后，蒙古人和额鲁特人却皈依了大乘佛教的喇嘛教了。这个宗教本来是那个早已绝迹了的古代印度文明的化石化了的遗迹，而现在却突然取得了这样惊人的胜利，这也足以说明在帖木儿死去以后的二百年间，伊斯兰教的威望在欧亚游牧民族的心中，究竟已经低落到了一种什么程度。

在政治方面，帖木儿所首先主张而以后又出卖了的古代伊朗文化也同样地一败涂地。最后完成从政治上驯化欧亚草原游牧民族这一伟业的乃是俄罗斯人和中国人的定居社会。游牧民族的历史一幕又一幕单调地重复着，一直到了十七世纪中叶，当莫斯科大公的哥萨克部队和中国的满族统治者沿着草原的北部边缘从不同的方向向前推进的时候，最后的结果就初步在望了。他们在黑龙江上游一带的成吉思汗的古老牧场附近进行了第一次接触。到了一百年以后，他们终于完成了瓜分欧亚草原的工作。

如果帖木儿在公元 1381 年没有放弃征服欧亚草原的念头，没有去征服伊朗的话，那么在今天嫩水中游东北地区同俄罗斯的关系也许会恰好相反。这也許是个奇怪的想法。但是假如成为事实的话，说不定今天的俄罗斯会发现它自己是包括在差不多相等于现在苏联面积的一个帝国内，只不过是重心会有很大的不同——

这会是一个伊朗人的大帝国，不是由莫斯科統治着撒马尔罕而是由撒马尔罕統治着莫斯科。这一种設想看起来是很沒有根据的，因为五百五十年的历史发展事实是会非常不同的，但是如果我們对于西欧的历史提出一种假設来，那么也就会出现一个同样不同的情景，例如假設查理大帝的兵力虽然不那么大、不那么具有毁灭性，可是如果他也能象帖木儿对伊朗那样，造成同样的灾难的話。如果真的是这样，我們就会发现奥斯达拉西亚在黑暗的十世紀被马扎尔人所湮沒，紐斯特里亚被北欧海盜所占領，而加洛林王朝的核心地带都要处于蛮族的統治之下，一直到了十四世紀才会有奥斯曼人插足进来，把西方基督教社会的这些边缘地区交由外来的民族統治。

但是帖木儿所进行的最大破坏却是对他自己。他的确赢得了不朽的名声，但是他所付出的代价却是在后代人的心目当中沒有人还知道他做过什么好事。无论在基督教社会还是在伊斯兰教地区，有什么人記得帖木儿这个名字曾經一度代表过抵抗野蛮势力的文明力量嗎？在他自己的祖国里，有什么僧俗人等會記得他率領过他們的祖先为了爭取独立，进行过足足十九年的艰苦战争，而最后好不容易才取得胜利嗎？对于絕大多數的人来说，如果他們还知道帖木儿这个名字的話，他們只知道他是个貪得无厭、嗜杀成性的軍閥，他在二十四年当中，象亚述的最后五个国王在一百二十年当中一样，制造了无数次的恐怖暴行。我們只会想起这样一个怪物，他在公元1381年把伊斯伐拉因夷为平地；1383年在薩布扎瓦尔用两千名俘虏做成一个活坟堆，然后把他們用砖头砌起来；同样在这一年，在疾里用五千个人头砌成一座高塔；在1386年，把他从路里捉来的俘虏活活地从山岩頂上扔下来摔死；1387年在伊斯

法罕杀了七万人，然后又用他們的头顱砌成一座高塔；1398年在德里屠杀了十万俘虏；在1400年，当錫瓦斯的基督徒守兵四千人投降以后，把他們全部活埋；在1400年和1401年，他在叙利亚用人头造了二十座高塔。对于那些只知道帖木儿的这些事迹的人们来说，帖木儿可以说是同草原上的专门吃人的魔鬼完全一样了——是一个成吉思汗、是一个阿提拉或类似的怪物——而事实上他却在他的一生的大半时间和他的壮年时间一直是在同这种魔鬼进行神圣战争的。这一个嗜杀成性的专门残害同类的狂人的一心一意的想法，是想在人们的想象当中炫耀他的军事力量，因而就肆意加以滥用。英国诗人马洛在他的诗篇里，通过了他的帖木儿之口把这一点做了非常传神的描写：

战争的大神见了我连忙让座，  
为的是请我做这全世界的大将军；  
朱庇特大神，见了我全身披挂，就吓得满脸发白，  
唯恐我的一声令下，就夺取了他的宝座。  
无论我走到了哪里，命运女神和死神妖怪  
都为了向我的宝刀表示敬意  
而来往匆忙地奔走，弄得满身大汗……  
数不尽的阴魂静坐在冥河河岸  
等候着察龙的摆渡小舟回程，  
在地狱和乐园里都充满了我从无数的  
战场上搜罗来的生人的鬼魂，  
把我的英名从地狱传送到了天堂。<sup>①</sup>

① 马洛：《帖木儿大帝》（Marlowe, Christopher: Tamburlaine the Great, II. 2232--8, 2245--9）。

### 边境守备官变成了流寇

在我们分析帖木儿、查理大帝和亚述的最后几个国王的生平事业时，我们发现在这三种情况当中有一个共同的现象。当一个社会的军事力量在它抵御外侮的时候在它的边区人民当中有所发展时，如果它离开了它的正当使用途径，离开了面对它的边界以外的无人地带而转到内地来，以这些边区的居住在內地的兄弟作为战争对象时，这时就会发生一次恶性的变化。好几个类似这样的社会罪恶很快就出现在我们的心头。

我们想到了墨西哥，它本来是英格兰抵御威尔士人入侵的一个边区，它因这一任务而磨锐了它的武器，但是它现在却使用了这个武器来对付罗马帝国在不列颠的其他“继承国家”；还想到了英格兰的金雀花王朝，它在百年战争当中企图征服它的姊妹国家法兰西，而不去从事它的正业——多占领一些凯尔特边区来扩大它们的共同国土拉丁基督教世界；还想到西西里的诺曼底王罗哲尔，它派兵到意大利去扩充领土，而不在地中海沿岸的东正教社会或伊斯兰教地区扩充它的西方基督教社会的祖业。同样地，米诺斯文明在欧洲大陆上的迈锡尼哨兵们虽然由于他们抵抗了大陆上的蛮族而获得了力量，却把这种力量误用在他们自己的祖国克里特的土地上制造分裂。

在古代埃及世界里，对于第一瀑布下游的尼罗河地区所进行的有名的南征，由于他们忠实地执行了他们的阻挡上游的努比亚蛮族的任务，他们的力量才得到了锻炼，但是他们却转过身来对付内部的居民，通过使用武力的手段建立了一个两王冠的联合王国。这一个行动的执行者以一种非常坦率的自鸣得意的心情描写了这一次的军事行为。在迄今为止所发现的有关埃及古代文明的一件

最古老的文物里，有清楚的記載。納爾美尔的泥版記錄了上埃及軍事獨裁者征服下埃及以後的凱旋經過。這一位勝利的國王得意洋洋的，簡直象超人一樣，在他的前面是一大隊高視闊步的旗手，再前面則是列成雙行的都已經被斬了首級的敵人屍體，而在下面則把他繪成一头公牛的形象，他腳踩着一個倒在地上的敵人，击毀了一座堅固城堡的高牆。文字的記載據信為俘虜十二萬人，牛四十萬頭，各種羊一百四十二萬二千只。

從這一件古老埃及的粗糙的藝術品來看，我們可以看出來從納爾美爾的時代開始的不知重演了多少遍的軍事行為的悲劇。在這個悲劇里的最悲慘的一幕大概是雅典，它本來是“全希臘的解放者”，其結果卻變成了一座“暴君的城市”。雅典所犯的这个錯誤不但為全希臘，而且也為雅典本身，帶來了永遠無法挽回的雅典—伯羅奔尼撒戰爭的災難。這個戰場正好說明了我們在這一章里所說明的過度—粗暴的行為—災難這個惡性循環，因為軍事技巧和勇力都是鋒利的工具，只要使用不當就會傷害它的主人自己。凡是在軍事行為上是這樣的，在其他危險性較少的方面也是如此，雖然在那些方面的過度—粗暴的行為—災難的爆炸性不象軍事那樣大。不論人類的力量或它的活動範圍是怎樣，我們都可以做這樣的假設，因為任何一種力量都有其發生作用的特定範圍，如果使用到了另外一個範圍里去，它就一定會產生另外一種不協調的效果，並不是由於別的原因，而只是因為任何智力上的或道德上的差錯都會造成一定的災難。我們現在必須從這裡把這個問題再轉移到一個非軍事的背景里去考查它的因果關係了。

## (7) 胜利的陶醉

### 罗马教廷

出现过度一粗暴的行为一灾难悲剧的另一种比较普遍的形式是胜利的陶醉—不论斗争的过程是战争还是精神力量的冲突。这两种戏剧性的矛盾都出现在罗马的历史里：从公元前二世纪共和国衰落时起的军事胜利的陶醉和公元十三世纪教皇制度衰落时起的精神胜利的陶醉。但是，由于我们已经在另一处谈论过了罗马共和国的衰落问题，因此我们在这里只谈第二个问题。我们在这里所谈的西方最伟大的组织形式罗马教廷的历史开始于公元1046年12月20日，亨利三世在这一天主持了苏特里宗教会议的开幕式；它的历史以公元1870年9月20日告终，爱麦虞限王的军队在这一天占领了罗马。

教皇的基督教国家是人类组织中最为典型的形式。由于它们的基本特征如此不同，因此如果使用其他社会的组织形式来同它并列比较的话，其结果必然是没有什么好处的。最好的比较办法倒是采用反面的事例，愷撒式教皇的统治乃是它的反面，因为它乃是这种组织的社会反动力量和精神上的反抗；这种比较办法，比任何其他办法都更能说明希尔德布兰德成就的性质。

当托斯卡纳人希尔德布兰德在十一世纪四十年代在罗马定居下来的时候，他发现这个地方乃是东罗马帝国的一个荒凉而偏远的边疆城市，这个地方乃是拜占庭社会的一个退化了的旁枝。处于帝国晚期的这些罗马人在军事上是懦弱无能的，在社会上是动荡不安的，在财政和精神上是完全破产的。他们没有能力对付他们的邻居伦巴第人；他们无论在国内还是在海外，都把教皇的产业



喪失淨盡；如果他們想設法提高寺院的生活水平，就必須遠到阿尔卑斯山以北的克呂尼去請求支援和指示。恢復教皇勢力的最初幾個措施乃是不任命羅馬人而改采任命阿尔卑斯山以北人士的办法。希爾德布蘭德和他的繼承人就在這樣一個被所有的人都瞧不起的遠處異域的羅馬創造了西方基督教社會的杰出組織。他們在人類的心灵里為教皇的羅馬所建立的帝國遠遠超過了安東尼的帝國功勳，這個帝國單從物質條件來說，就包括了萊因河和多瑙河岸以外的大片西歐地區，在這一片地方，奧古斯都和馬可·奧勒留的遠征部隊都沒有到過。

教皇的這些勝利有一部分是由於他們在擴大其疆土的基督教國家的憲法；因為這是一部能夠取得人們信任的憲法，而不是引起敵意的憲法。它的基础建立在教會的中央集權和一致性以及政治上的多樣性和繼承性的結合上；由於在這種憲法的基本原則里，精神的力量比世俗的力量具有最根本的優越性，因此這種結合就突出了統一性的特點而又不損害已經成熟了的西方社會的自由和富有伸縮性的種種因素，而這些因素乃是生長所不可缺少的。甚至在十二世紀的那些教皇保有世俗和教會權益的許多中央意大利地區里，教皇們都鼓勵它們向城邦自治的方向發展。在十二世紀和十三世紀交替期間，當這種城邦自治運動正在意大利涵涌發展，當教皇的權力正在西方基督教社會里處於高潮的時候，一個威爾士詩人寫道“……真是怪事，教皇的指責在羅馬一點力量都沒有，而在別處却能使國王們發抖”。<sup>①</sup>坎布倫西斯覺得他在这里揭發了一

---

① 曼：《中世紀教皇的生平》（Mann, the Right Rev. Monsignor H. K.: The Lives of the Popes in the Middle Ages），第11卷，第72頁。

个动人的比喻。但是在这个时期，西方基督教世界里的大部分国王和城邦之所以一点不迟疑地就接受了教皇管辖的真正理由，却是因为在这个时候他们还不怀疑教皇会侵犯他们的世俗权力。

在教皇的教政处于全盛时期时，在这种远离开世俗和领土野心的超然的政治家风度里，还含有一种由拜占庭王朝留给罗马教皇的精力饱满而又富于进取精神的行政管理天才。这一种天才在东正教社会里被用来复活罗马帝国的阴魂，其结果，反而使这一个异常沉重的组织压垮了一个已经成长了的东正教社会，而现在这个基督教国家的罗马建筑工程师却为了另一个更好的目的发挥了他们的管理才能，他们设计了一个新方案，在一个更为宽广的基础上建筑了一座重量较轻的建筑物。由教皇组成的这一张蛛网的细丝把中世纪的西方基督教世界丝毫不带勉强地结成一个统一体，对于个体和整体都同样有利。只有到了后来，当这些柔丝在利害冲突的折磨里硬化了以后，才变成铁链，重重地压在各地国君和人民的头上，其结果他们不顾一切地打破这个枷锁，他们只要求自己获得解放，而丝毫不考虑他们的行为却破坏了教皇所建立并且辛勤保存下来的教会的统一性。

当然，在教皇的这件创造性的工作里，最基本的创造性的生命力并不是他们的行政管理能力，也不是因为他们没有领土野心；教皇之所以有创造性是因为他们在一个社会已经成长到了成熟时期、有了更高生活水平和规模更大的生长要求的时候，他们毫不迟疑和毫无保留地提供了领导、表现和组织的能力。他们为这些要求提供了形式和名义，因此就把那些本来是属于分散的少数人的或孤立的个人的白日梦变成了大家共同的欲望，而且使他们坚决相信为了实现这些要求是值得全力以赴的，因此当人们听到了

教皇們的說教，宣傳說教廷的命運完全是掌握在他們的手里，他們立刻就如醉如癡地爬起來。教皇所發起的運動之所以取得了基督教國家的勝利，是因為他們還清洗了教士們道德上的兩種罪惡，荒淫和貪污；除此而外，他們還使教會脫離了世俗君主的橫加干涉並且使東方基督教徒和宗教聖地逃脫了信仰伊斯蘭教的土耳其人的魔掌。但是希爾德布蘭德教皇的工作還不止此；因為即使在最嚴重的時候，領導這些“聖戰”的伟大教皇們也始終不忘記保留一些余力進行和平的工作，在這方面才是教會的最精采的和最有創造力量的活動：如創立大學、組織新的寺院生活制度和托鉢僧團。

希爾德布蘭德教會的衰落是象它的興起一樣突如其來的；因為促使它上升到頂點的那些優點，在它下墜到淵底的時候，好象都變成了它們自己的反面事物。這一個為了爭取精神上的自由而一直同物質勢力作戰的聖潔的機構，現在也沾染上了它所堅決反對的罪惡。曾經一度領導過反對買賣教職行為的教廷，現在卻親自要求教士們拿錢出來買賣羅馬的教會職位，而本來羅馬卻禁止教士們同任何地方政權干這種事的。羅馬教廷本來是代表着道義上和知識上的進步力量的，現在卻變成了精神上的頑固保守力量。教會的主權本身現在受到當地下級的世俗力量——他們是一些新興區域性國家的國君——的種種限制，教皇本來設計了一套財政和行政上的管理制度，為的是使他們自己的實力得到最大的好處，而現在大部分卻落在這些國君的手里了。最後，教皇本來是教皇王國的國君，現在却不得不滿足於一種可憐的統治地位，僅能統治這個已經失去了的帝國的一個最小的“繼承國家”。還有什麼組織把這麼大的一種力量交給上帝的敵人去任意糟蹋呢？這真是在我們這一本研究著作里所從來不曾見到過的創造行為的報應的最為極

端的事例。这件事是怎么发生的呢，又为了什么緣故呢？

它的发生經過是在希尔德布兰德生活的第一次轉变中初露端倪的。

当罗马教会的創造精神在十一世紀企图从一个封建的无政府状态中拯救我們西方社会而建立了一个基督教国家时，它正如它的精神后代企图在我們今天的国际无政府状态中建立一种世界秩序一样，遇到了同样的难题。它們的共同目的的核心内容是企图用精神上的力量来代替物质上的力量，而精神力量正是他們在斗争中取得最大胜利的武器。可是看起来，有时候，这些已經建立起来的物质力量在精神武器的面前却可以肆行反抗而絲毫不受损伤；在这种情况下，罗马教会的武士就被逼得要回答那个斯芬克斯的謎語了。上帝的兵丁除了他自己的精神武器之外，是不是不使用其他武器来对付那些阻挡他前进的势力呢？他是不是也可以使用敌人的武器来同魔鬼进行上帝的圣战呢？希尔德布兰德在接受格列高利六世的任命担任教皇的司庫而发现它經常不断地被强盜們掠夺的时候，他采取了第二个办法，用軍事手段打败了这些强盜們。

在希尔德布兰德采取这个行动的时候，他的內心的道义性质就很难說是圣洁的了。到了四十年以后他的一生的最后时刻里，这个謎語的謎底就很清楚了；因为在1085年，当他作为一个被流放的教皇在薩里諾垂死的时候，罗马的情况已經变得在一个巨大灾难的負担之下感到瘫痪了。这都是它的主教在前一年所頒布的政策为它带来的結果。在1085年的时候，罗马刚刚被諾曼底人搶劫一空，放了把火烧掉。这些諾曼底人是教皇請来帮助他作战的，这一场战火从圣彼得祭坛的台阶前烧起——这里是教皇的財

庫所在地——一直席卷了西方基督教世界的全部。在希尔德布兰德和亨利四世皇帝之間的實力爭奪發展到了頂點的時候，也預兆了一百五十年以後的英諾森四世和腓特烈二世之間進行到底的更為凶猛的和破壞性更大的生死鬥爭；到了英諾森四世任期期間，一個法律家變成一個軍事家的時候，我們可以說是再也沒有什麼懷疑了。希尔德布兰德自己替他的教會指定了一個方向，其結果造成了他所反對的事物的勝利。他本來想在這個世界上建造一座聖城，而結果却是人間、肉欲和魔鬼獲得了勝利。

大写的政治絕不允許，也從來沒有  
把師傅看成是心腹；是啊，甚至教會  
都在密室里舉行僧侶會議，陰謀使  
聖彼得坐上愷撒的寶座，因此替人們實現  
他們所以愛戴和崇敬耶穌基督的宿愿，  
放鬆他的天職來擴大他的人間影響。<sup>①</sup>

如果我們已經解釋清楚了教皇如何本來打算驅逐魔鬼，而結果却被這個實力政策的魔鬼附住了身體的話，那麼我們對於教皇的其他幾種美德如何變成了性質相反的罪惡的過程也找到了答案；因為，它們的共同的基點都是用物質武器代替了精神武器。譬如說，教廷之所以在十一世紀的時候關心財務上的問題，是因為它想根除教士們的買賣聖職的行為，可是怎麼會到了十三世紀的時候竟變成了非常關心它的候選人們的經濟利益，而到了十四世紀的時候又變成了為它自己的利益而拚命的搜括錢財呢？把

---

① 布里奇斯：《美的經典》(Bridges, Robert: *The Testament of Beauty*, iv, ll. 259-64)。

那些一度洗清了的世俗力量所毀謗的教会财务問題又变成了买卖教职的事呢？这个回答是很简单的，就是因为教皇变成了軍事家，而战争是需要花錢的。

在十三世紀时的教皇們和霍亨斯陶芬之間的一场大战的結果，同所有的你死我活的战争的結果一样。名义上的优胜者虽然打死了他的对手，可是自己也受了致命伤；对于这两个对手來說，真正的胜利者乃是中立的坐享其成的第三者們。到了腓特烈二世死后五十年，当教皇卜尼法八世向法兰西王投出了主教法衣的霹靂，把这位皇帝劈死了的时候，其結果証明，由于1227—1268年的殊死决斗，教皇也象帝国一样下降到了非常衰弱的水平了，而法兰西王国却至少象它們两个在开始互相残害以前一样强大了。国王美男子腓力在圣母院前面公开燒毀了教皇的訓諭因而得到了他的人民和教士們的普遍贊扬，他安排了綁架教皇的事，等到教皇死后，终于把教皇的統治中心从罗马迁到了亚維农。于是就出现了1305—1378年的“囚禁事件”和1379—1415年的“分裂”。

现在看起来不論時間早晚，各地的世俗君主們总是要把教皇为自己逐漸积累起来的行政和财务上的組織和权力的全部都继承过来的。这个轉移过程只是在時間上早晚不同罢了。我們可以数出这样几个里程碑，1351年的英国教士銓叙法和1353年的王权侵害法；罗马教廷不得不在一百年后向法兰西和日耳曼的世俗势力作出让步，以作为促使他們在巴塞爾會議中撤出支持力量的交换条件；1516年的法兰西-教皇协定以及在1534年通过的英国最高权力法案。教皇的特权向世俗政府的轉移，在宗教改革以前两百年就开始了，不論在依旧信仰天主教的國家还是信仰新教的國家，这一过程都在尽力完成。这个过程到了十六世紀才告結束；当

然，到了这个时候同时也出现了现代西方世界所据以为基础的“极权”国家的雛型，就无足为奇了。关于这个过程我們指出了一些表面的标志，其中最重要的一个标志乃是脱离了統一教会，改而崇拜区域性的世俗国家。

这些继承国家掠夺了这个伟大和高尚的机构，它們所盗窃的最为珍贵的赃品乃是人心的皈依，因为这些国家借以为生的事物并不是增加收入和征集军队，更重要的乃是人們的归向。同样地，正是这种从希尔德布兰德教会继承下来的精神遗产把一度毫无危害性的和有益的区域性国家的組織变成了象今天这样显然危害文明的事物。因为崇拜的精神，在它通过了圣域的途径崇拜上帝的时候，它本来是一种造福的創造力量，而如果离开了它的正当途径崇拜了人們自己制造的偶像时，它立刻就蜕化成了破坏的力量。据我們中世紀的祖先們所了解的，区域性国家本来是人們創造的一种組織机构，如果运用得当就是有用的和必要的，因此也值得我們象今天对待市政府和参議會那样为它完成一种自觉而并不太积极的責任。如果对这种社会机器加以崇拜的話，那就是自寻灾难了。

我們现在也許可以試圖回答教皇怎么会遭到这种异乎寻常的角色的換演了；但是在描写这个过程时，我們无法說明它的原委。中世紀的教皇为什么会变成他們自己的工具的奴才呢？他們为什么会在使用物质手段的时候，竟然离开了他們的初衷所企图实现的精神目的呢？其原因看起来好象是因为他們在最初阶段所取得的胜利所产生的不幸的后果。用武力来对付武力是一种危险的把戏。在一定的程度內使用它是可以的，但是也很难說明理由，因为这种事总是要产生极坏的结果，因为它太方便了。格列高利七世

(希尔德布兰德)和他的继承者們在他們同神圣罗马帝国进行斗争的最初阶段，由于他們采取了一些冒险手段而取得胜利就冲昏了头脑，其后他們坚持不断地使用武力，以致把这种非精神方面的胜利当成了目的。这样一来，格列高利七世和帝国作战的目的本来是为在改革教会的道路上清除皇帝的障碍，而英諾森四世和皇帝作战却是为了消灭帝国的世俗权力了。

我們能不能在希尔德布兰德的政策里找出那个开始“脱軌”之处究竟是在什么地方呢？他究竟是从哪一天开始走下坡路呢？我們不妨来尝试一下。

到了1075年，反对教士荒淫和貪財的腐敗行为的两个斗争可以說是已經在全部西方世界里取得了胜利。代表这个胜利行为的就是教廷在这一年表现了一种道义上的胆量，仅只在五十年以前教廷的腐敗墮落还被視為教会的最大的敗坏德行的行为。这个胜利是属于希尔德布兰德个人的。他在阿尔卑斯山以北地区和教皇的宝座背后不断进行明爭暗斗，一直到最后他才占有了他自己所造成的地位；他使用了他所有的一切精神的和物质的武器。在他以格列高利七世的名义担任教皇以后的第三年，他在这个时候采取了一个步骤，这个步骤在拥护他的人們看来是不可避免的，而在他的責难者看来——也一样的表示贊許——却认为同样不可避免地带来了灾难。希尔德布兰德在这一年把他的斗争从荒淫和买卖圣职的有把握的战场扩大到主教叙任权的糾紛地带。

从事物发展的邏輯来看，也許可以把有关主教叙任权的冲突看成是同荒淫和买卖圣职做斗争的不可避免的繼續，如果我們把这三个冲突都看成是解放教会的一个总矛盾的話。对于希尔德布兰德來說，如果在他一生事业的这个重要关键时刻，使教会摆脱了



爱神和财神的摆布，而仍然在政治上受世俗势力的约束的话，好象就会变得前功尽弃。只要这第三个枷锁仍然压制着它，它岂不是仍然无法完成它的复兴人类的神圣使命吗？但是这个理由却有一个漏洞，希尔德布兰德的责难者一定免不了要问的，虽然根据事物的性质他们自己也找不到最后的答案。这就是，是不是在1075年这个时候，一个眼光锐利意志坚定的教皇就可以肯定地说，在以罗马教廷为代表的教会革新派同以神圣罗马帝国为代表的基督教国家的世俗王权之间，就不再有任何诚恳而有益的合作可能性了呢？关于这个问题，希尔德布兰德至少在两点上要负有一定的责任。

第一点，无论是希尔德布兰德本人还是他的伙伴们——无论在1075年禁止俗人的主教叙任权的法令颁布以前还是以后——都从来没有否认过世俗的权力对于选举教皇以下的所有教职有合法的权利。第二点，在1075年以前的三十年间，罗马教廷和神圣罗马帝国在旧的反对荒淫和买卖教职的斗争中，一直是密切合作的。必须承认，在这些艰巨的工作中，当亨利三世逝世以后、在他的儿子年纪还小的这一段期间里，帝国的合作是迟疑不决的、不够的，而在亨利四世于1069年成年以后，他的行动是不能令人满意的。教皇是在这种情况下才采取了限制或禁止世俗权力干涉教会任命教职的政策。这种作法也许可以说是合理的，但是也必须承认这种作法的性质简直是有点革命的味道；如果，不管有什么挑拨性的行为出现，希尔德布兰德能克制一下不在1075年挑战的话，那么也还是可以想象在它们之间会恢复友好关系的。我们很难没有这样一个印象，认为希尔德布兰德的确在这个时候犯了急躁的毛病——这乃是“粗暴的行为”的特征之一，而且也很难不认为在他的更为高贵的动机里，的确掺杂着一些坚决报复的成分，因为

在1046年的苏特里宗教會議上，教皇由于处于軟弱的地位而受了一些屈辱，他这时候就对帝国采取了报复行为。这个印象还有更为有力的事实根据，因为在希尔德布兰德戴上了教皇的王冠的时候，他自己定名为格列高利，而这个名字正是当年被逐下宝座的教皇的旧名。

为了解决这个主教叙任权的新爭端而采取的武力手段，肯定地会使帝国和教皇决裂，这种作法之所以特別危险是因为在这第三个問題上分歧之点并不太清楚，而在不久以前的那两个問題上，双方当局又是那么一致。

一个不清楚的地方是由于这么一件事实。因为在希尔德布兰德的年代，任命任何一个属于主教級的教职都需要取得許多方面的一致同意。根据教会制度里的一条很古老的规定，一个主教必須由他的教区的教士和人民的选举产生，而且还必須經過他这一个区域的合乎法定人数的主教們来加圣。而世俗的权力在任何时候也沒有企图破坏——从君士坦丁的改信宗教引起这个糾紛之日起——主教們的选举程序，或至少在理論上，也从来没有反对过教士和人民的选举权。事实上，世俗当局所做的事——不管在法律上当时的情况如何——只不过是提名候选人和对于选举的結果保有否决权。希尔德布兰德本人就曾經不止一次直截了当地承认过这种权利。

除此而外，在十一世紀时，由世俗权力对于教职的任命实施一定的监督权的传统习惯还曾考虑到在实际执行时所可能遇到的情况。因为教士們在相当长的時間内——而且还不断增长地，不但执行教职而且也执行俗职。到了1075年，在西方基督教世界里的相当大的一部分行政管理权是掌握在教士們的手里，他們掌握这

种世俗权力是出于封建領地，因此，根据俗人的主教叙任权来免除教士，必然会导致废弃世俗权力对它自己的很大一部分势力范围的統治，并因此把教会变成一个行政的和教会的至高权力中的至高权力。完全无需考虑这些行政方面的职责会移交給世俗的行政官吏去掌管。在冲突的双方都非常清楚地知道，能够接管这些职责的世俗人物是根本不存在的。

希尔德布兰德在 1075 年所采取的行动的严重性是可以从其后来所造成的灾难的广泛性加以观察的。希尔德布兰德在这个主教叙任权糾紛中，押下了他在取得教皇职位以前三十年間所积累起来的全部道义上的威信；他在亨利四世的阿尔卑斯山以北地区的基督教教民的心里享有非常牢固的威信，因此再加上撒克逊的武力就逼得皇帝不得不迁到卡諾薩去。但是卡諾薩虽然对于皇帝的尊严給了一个严重的打击，使它从此沒有完全翻身，可是事情并不是到此为止，而是使得爭夺又重新爆发了。五十年冲突的結果，在教皇和帝国之間产生了不可弥补的裂痕和鴻沟，即使把原来造成冲突的糾紛問題从政治上加以妥协也无法挽救了。到了 1122 年签署协定以后，主教叙任权的爭端也許可以在坟墓里烂掉，但是它所引起的仇恨却不断地发展，不断地在人們的无情的心里和他們的貪得无厭的野心里出現新的爭端。

我們花了相当多的篇幅来研究希尔德布兰德在 1075 年所做的决定，因为我們相信这个問題是造成了后来发生的一系列問題的轉折点。希尔德布兰德在胜利的陶醉中，把他自己从默默无名的暗处扶植到显赫地位的組織放到了一条錯誤的道路上，而他的继承者也沒有人能使它重新归到正路上来。后来的发展詳情，我們可以不必再細說了。英諾森三世（公元 1198—1216 年）的任职

期間乃是希尔德布兰德教皇統治的回光返照时期，但是这位教皇之所以显得突出是由于一些偶然的情况造成的，如霍亨斯陶芬王室不断地出现幼君，同时他的一生事业也可以說明一个精明强干的行政管理人員有时候也会变成一个愚鈍的政治家。其后就接着出现了教皇同腓特烈及其后代的拚命战争；阿那尼悲剧，这是对于卡諾薩的世俗行为的粗俗的反击；“囚禁”和“分裂”；議會运动的流产的議會制度；在意大利文艺复兴时期的梵蒂冈的皈依异教运动；在宗教改革时期的天主教会所遭受到的挫折；反宗教改革所开始的沒有决定意义可是非常激烈的斗争；十八世紀教皇的精神上的取消状态和十九世紀的活跃的反自由主义运动。

但是这个杰出的組織形式却保存了下来<sup>①</sup>；到了今天我們所生存于其中的决定性的时刻，在西方世界的所有男女，凡是曾經“受洗归入耶穌基督的人”是“照着应許，承受产业了”，以及和我們在一起采納了西方生活方式的所有得以“同蒙应許”和“同为后嗣，同为一体”的异教徒們，都应该亲自訪問基督的牧师們，要求他們实现他們的严正使命。彼得的主人不是对彼得說过这样的話嗎？“多給誰，就向誰多取，多托誰，就向誰多要。”我們的祖先們在罗马把他們的全部財宝，也就是西方基督教世界的命运，交給了使徒；如果，“仆人知道主人的意思”，“却不預备，又不順他的意思行”，因而受到了他所应当受到的“多受責打”的懲罰，这些責打也等于是落在那些把他們自己的灵魂交給“上帝僕人的僕人”的“僕人和使女”自己的身上。现在，僕人的“粗暴的行为”的懲罰已經到了我們的

① 有一位著名的罗马天主教文人一次在私下談話里說（因此名字就不举了）：“我相信天主教会是神圣的，其神圣的凭証我认为是这样：任何一个如此野蛮和愚蠢的人間組織是連两个礼拜都維持不到的。”——节录者

面前；不管我們是什么人：是天主教徒还是新教徒，是信仰上帝的还是不信仰上帝的，是什么人把我們領到这条路上来，就还需要什么人把我們拯救出去。如果，在这样一个紧要关头，真的出现了一个第二位希尔德布兰德的話，我們的这位救主会不会接受痛苦的教訓而事先采取預防措施，因而不犯那种毁灭了教皇格列高利七世的伟大事业的陶醉于胜利的錯誤呢？

## 第五部 文明的解体

### 十七 解体的性质

#### (1) 概 述

从研究文明的衰落到研究它们的解体，我們所遇到的一个問題同从文明的起源到它们的生长一样。解体是一个自行出现的新問題呢，还是衰落自然而必不可免的繼續呢？在我們研究起源和生长的問題时，不管生长是不是一个新問題，是否能够同起源的問題分开，我們終于不能不做出肯定的答案，因为我們发现了在事实上有許多“停滞”的文明，它們解决了起源的問題，可是沒有解决生长的問題。现在，到了我們进行研究这项工作的較晚阶段时，我們也会在这个类似的問題里找到肯定的答案，因为我們可以指出这样一种事实，有些文明在衰落了之后，又出现了停滞的现象，进入了一个相当长的僵化时期。

一个最典型的僵化文明就是我們已經談論过的那个在古代埃及社会里的那一段时期。当金字塔的建造者們以无法負担的压力加在古代埃及社会的身上使它垮台以后，它就接着經过了解体的三个阶段——一个“混乱时期”、一个統一国家和一个間歇时期——的第一个和第二个阶段，而进入了第三个阶段。这一个显然是垂死的社会，却出乎意外而突然地、在它显然已經行将結束它的生命

行程的时刻，改变了我們第一次在古代希腊社会里所看到的那种所謂标准的形式。古代埃及社会不肯在这个时候結束它自己的生命而繼續活了一倍长的時間。如果我們把古代埃及社会的历史从時間上加以衡量，那么从公元前十六世紀的第一个二十五年它对于喜克索的侵略者爆发了强烈反应时起，到公元第五世紀古代埃及文化的残迹最后消灭时止，足足經過了两千年；这一段時間同它的誕生、生长、衰落和几乎全部解体的時間一样长。这一段時間如果从后面往前算，可以从公元前十六世紀的一次努力掙扎一直推到公元前四千年的某一个不知确数的年代，它第一次脱离了原始生活的水平时为止。但是古代埃及社会的全部生命中的下半部却是一种毫无生意的存在。在这多活的两千年中，这个在过去的历史中充滿了行动和意义的文明却只是一息奄奄地停滯不前地拖下去。事实上，它之所以还能够活着只是因为它已經僵化了。

这并不是唯一的例証。如果我們翻开远东社会的主体——中国的历史，我們可以說它的衰落的开始是发生在公元九世紀的最后二十五年的唐帝国崩潰的时候，其后就出现了正常的解体过程，先是一个“混乱时期”，接着是一个統一国家，只是在这个时候又出现过一次象古代埃及人反抗喜克索人入侵的那种迅速而强烈的反应。南方的中国人在明朝的創始者洪武的领导下反抗了蒙古蛮族所建立的一个远东統一国家，这一件事令人非常强烈地想起了底比斯人在第十八王朝的創始人雅赫莫斯的领导下，反抗喜克索蛮族在已經死了的古代埃及統一国家（所謂“中王国”）的一片荒涼土地上所建立的“继承国家”。这两件事的后来发展也极为相似。因为这个远东社会也在一种僵化的状态下繼續存在下去，而沒有立即通过統一国家的形式进入間歇时期，从解体发展到消灭。

除了这两个例子以外，我們还可以加上我們所看到的其他一些化石化了的残缺不全的本来應該絕迹了的文明：印度的耆那教徒，錫兰、緬甸、暹羅、柬埔寨的小乘佛教徒以及西藏和蒙古的大乘喇嘛佛教徒，所有这些都是古代印度文明的化石残片；还有犹太教徒、祆教徒、景教徒和基督一性派教徒，他們都是古代叙利亞文明的化石残片。

如果我們不能再举更多的例証，我們至少还可以举出这样一件。根据麦考莱的判断，古代希腊文明在公元第三和第四世紀也差不多走上了同样的途径。

“古代最著名的两个民族的精神是非常絕對化的。……看起来事实好像是希腊人只贊美他們自己，而罗马人也只贊美他們自己和希腊人。……其結果就造成了思想上的偏狹和簡單化。他們的思想，如果我們大胆放肆地說一句，只是在內部发展，其結果就弄得空空洞洞，一場糊塗。……許多愷撒們的巨大的独裁統治逐漸把所有的民族特征都抹掉了，使帝国里面的相距最远的省份都彼此同化，其結果就更为加重了这种罪恶。到了公元第三世紀行將結束的时候，人类的前景看起来荒涼到可怕的程度。……在这个时候，这个伟大的社会处于行將经历一次巨大灾难的危險中，这个灾难比許多国家时时遭到的那种蔓延迅速的、炎症性的、大批死人的疾病还要可怕——这是一种拖延、迟疑、癱瘓的漫漫长夜的存在，是‘斯特魯布魯格’式的不朽，是中国式的文明。很容易指出来戴克里先的人民和‘天朝’（中国）的人民之間的許多相似之处，在这个天朝里，好几百年过去了，什么也不增加，什么也不减少；在那里，什么政府、教育、整个的生活制度全变成一种繁文縟节；在那里，知識本身都不知道什么叫作进步，什么叫作发展；而只是象把才能埋在土里或把錢財藏著不用一样，經驗既不起促进的又不起挡道的作用。这种麻木不仁的状态終于被两次革命打破了，一次是道德方面的，一次是政治方面



的，一次从内部发生，一次从外部出现。”<sup>①</sup>

根据麦考莱的这个说法，古代希腊社会在其帝国时期多亏了教会和蛮族才获得了这种救命的出路，但是却不能把这种比较美满的结果看成是理所当然的事。只要是生命还在持续着，如果不是被克罗托的无情的镰刀一刀两断，就有可能不知不觉地僵化，变成了毫无生意的瘫痪状态；至少有一位当代的历史学家曾经担心过我们的西方社会也会落得这般下场。

“我认为我们的危险并不是无政府状态，而是独裁，丧失了精神上的自由，一种极权主义的国家，或是一种全世界统一的极权主义的国家。作为国家之间或阶级之间的斗争来说，也许会出现局部的和暂时的无政府状态，但是那只是暂时的现象。无政府状态的本质是软弱的，在一个无政府状态的世界里，任何一个具有合理组织和科学知识的坚强组织形式的团体都可以把它的势力扩大到其余部分。因此，作为无政府状态的代替品，全世界的人都会欢迎独裁的国家形式的。到了这个时候，这个世界就会进入精神上的‘僵化’状态，这样一种可怕的秩序对于人类精神的更高级的活动来说，等于是死亡。罗马帝国的僵化和中国的僵化在我们看来会显得并不太僵硬，因为（在我们今天）这个统治集团掌握着更大的科学力量。（你知道麦考莱的“历史”论文吗？他说从长远的利益来看，蛮族的入侵是一件好事，因为他们打破了僵化的局面。“为了避免中国的命运，欧洲付出了一千年野蛮生活的代价”。可是对于一个未来的全世界范围的极权主义的国家来说，却不会再有蛮族出现了。）

“在我看来，在这样一种极权主义国家里，哲学和诗歌很可能会日渐衰落，而科学却会不断地有新的发现。希腊的科学并没有认为托勒密的国土是一个不宜于居住的环境，因此我想一般说来，在独裁统治之下，

---

① 麦考莱：《历史论文集》（Macaulay, Lord: Essay on “History”）。

自然科学是可以发展的。統治集团是乐于去鼓励那些能够增加他們的权力的事业的。如果我們不想出一种办法来結束我們之間的互相残杀，我真担心的倒不是无政府状态而是这件事。但是还有一个基督教会，这个因素是應該估計在內的。它在未来的世界国家里，也許会受到牺牲，但是它既然能够迫使罗马的世界国家到头来不得不屈服于基督的面前，它也就能够通过它的自我牺牲，再一次战胜未来的科学理性主义的世界国家。”<sup>①</sup>

这样一些忧虑說明文明的解体这个問題值得我們进行研究。

在我們研究文明的生长的时候，我們发现它的过程是一連串的挑战和应战，这一出戏之所以会一幕接着一幕的演下去，是因为应战不仅解决了挑战所提出来的問題，而且还在它每一次胜利地解决了一个挑战問題以后，又提出了新的挑战。这样，文明生长的性质的最核心的成分便是一种活力。这个活力把那个受到挑战的一方从一个由于应战成功而出现的平衡状态中，又引向了一个出现新挑战的不平衡境界。在解体的概念中也包含着这种不断出现的重复的挑战的成分，但是在这个时候，每一次应战却都是失敗的。其結果，非但不是每一次挑战都具有与前不同的性质，每一次应战都战胜挑战，把它交給历史，反而是同一个挑战一次又一次地出现。例如，在古代希腊的国际关系政治史里，自从梭伦經濟革命第一次向古代希腊社会提出了建立一个政治上的世界秩序的任务以来，我們发现雅典人的提洛同盟首先就沒有能够解决这个問題，其后马其頓的腓力的科林斯同盟又未能解决这个問題，在腓力失敗以后，又出现了奥古斯都企图通过一个由元首政治支持的罗马

---

① 比万博士給著者的一封信。

盛世的形式解决这个问题的作法。当时形势的中心内容就是同一挑战的屡次出现。当每一次会战的结果都不是胜利而是失败的时候,这个没有解决的挑战就变得根本无法对付,其结果必然是一次又一次地出现,一直到它只能得到一种软弱无力的或是残缺不全的答案,若不然就索性把这个被证明为根本无能为力的社会彻底毁灭。

既然如此,那么我们是不是说除了僵化之外就是全部的绝对的毁灭呢?在我们对这个问题做肯定的答复以前,我们应该首先想到在这一部著作的前面部分里讨论过的亲体和子体的现象。在目前,我们的最好办法也许还是采用梭伦式的“小心做结论”和暂时不下断语的办法。

在我们研究文明的生长过程时,我们采用了先寻找衡量生长标准的办法,然后才进而分析这个过程本身,现在在我们研究解体的问题时,我们也采用同样的办法。然而,其中有一步却是可以省略的。我们既然已经肯定了不断加强控制人为的或物质的环境并不是生长的标准之一,那么我们自然可以相当有理由地说丧失这种控制能力,也不是解体的原因之一。事实上,根据实际情况所能证明的,对于环境控制能力的加强,不但不是生长的标志,反而是解体的现象之一。军事行动乃是衰落和解体的共同特征,这种行为对于一个社会增加对于其他人类社会以及自然环境的控制能力的确是一种有效办法。在一个已经开始衰落的文明走下坡路的过程中,的确是象爱奥尼亚的哲学家赫拉克利特所说的那样,“战争乃是一切事物之父”,既然人的兴旺与否通常是根据他的是否有财有势来衡量,因此也就时常出现这样一种局面,一个社会开始悲惨地下降的阶段,反而时常被众人称赞为它的辉煌发展的最高

峰。然而，幻灭迟早是一定要出现的；因为一个无可挽救的内部分裂了的社会，一定几乎毫无疑问地把它从战争里掠夺来的多余的物力和人力仍旧“投入到战争里去”。例如，我们看见亚历山大在他的胜利中积累了大量的财力和人力，而他的继承者们却把这些全部在内战里消耗了，罗马在公元前二世纪的征战中获得的财力和人力，也全都倾注在公元前一世纪的内战里。

我们衡量解体过程的标准必须到别处去找；线索是在一个社会的深处分裂与不和，时常会追溯到它对于环境的控制能力的增长现象当中。我们只能得到这样一种结果；因为我们早已经发现在解体开始以前的衰落过程中，其最后的衡量标准和基本的原因乃是内部失和现象的出现，在这种时候，一个社会就丧失了自决的能力。

这种失和现象，部分地表现为社会的分裂，这种分裂使一个衰落的社会同时存在着两个对立的方面。一个纵的方面是在地理上出现了社会的隔离，一个横的方面是出现了在地理上的混居现象而在社会阶级上则是隔离的现象。

从纵的分裂这一类型来看，我们早已知道这种无尽无休地肆行国际战争的罪恶乃是一种带有多大自杀性的活动。但是这一种纵的分裂还不是文明衰落的最富有代表性的表现；因为说来说去，一个社会堕落成为许多区域性的社会，这是全体人类社会（文明的还是不文明的）所共有的现象，而在国家同国家之间进行战争只不过是一个社会在任何时间都会妄用的一种自己毁灭自己的有力手段。在另一方面，一个社会根据阶级的划分出现了横的分裂却不仅是文明社会所特有的现象，而且还是文明在开始衰落时的现象，是衰落和解体时期所特有的现象，因为这种现象在文明的起源和

生长阶段是不存在的。

我們已經遇到過這種橫的分裂現象。當我們從時間上追溯到西方社會的擴張時期，我們就已經遇到過這個問題。我們曾遇到過羅馬帝國北部境內的西方社會的基督教會以及幾個同這個教會發生衝突的蠻族軍事集團；我們發現這兩種組織——蠻族軍事集團和教會——都是從另一個社會中產生的，它們本身並不是我們自己的西方社會體，而只能說是另一個社會的產物，那就是我們社會的前身：古代希臘文明。我們曾把基督教會的創造者稱為這個古代希臘社會的內部無產者，而把那些蠻族軍事集團的創造者稱為它的外部無產者。

我們再進一步進行探討時，我們就發現這兩種無產者都是從古代希臘社會里撤退出來的，那時的古代希臘社會正處於一個“混亂時期”，已經顯然地不再有創造的能力，因此是已經處於衰弱過程中；如果，把我們的探討再向前推進一步，我們就發現這種撤退行為之所以發生，是因為在古代希臘社會體的統治階層里，事先發生了性質上的變化。曾經一度在沒有創造性的群眾當中喚起他們自願服從自己的“少數創造者”，因為他們具有天生的創造特權所以具有魅力，而現在卻變成了“少數統治者”，正因為他們沒有創造性，因此也就沒有了魅力。這一個“少數統治者”凭借武力來維持它的特權地位，其結果就產生了軍事集團和教會，這種退出行為乃是對於暴力的反應。這一種自反其所事的现象——它本來想設法維持這個社會的完整，但是却採取了錯誤的手段，使這個社會分裂了——並不是我們所看到的這種少數統治者所有的唯一成就。它的丰功偉業還留下了羅馬帝國這一個外形；這個帝國不僅在教會和軍事集團出現以前就早已成形；它的出現在這個世界上，

还大力促成了两种无产者的組織形式的成长，这个促进作用是不能略而不談的。古代希腊的少数統治者用来限制他們自己的这个統一国家，就好像是一只大乌龟的硬壳一样；一方面，教会在它的庇护之下长大起来，另一方面，那些蛮族也在它的硬壳表面磨厉了他們的兵器，訓練了他們的軍事集团。

最后，在这一本著作的后面，我們企图对于领导的少数丧失創造的能力和使用魅力而不使用武力的手段来吸引多数人的能力丧失之間的因果关系的結合点，获得更清楚的認識。我們在这里指出的是少数創造者所采用的社会訓練的权宜办法——作为迫使非創造性的群众就范的捷径——我們已經发现这个办法乃是少数人和多数人在生长阶段的关系上的弱点。根据这个看法，少数同多数的日渐疏远終于导致无产者的退出行为的出现乃是环节脫裂的結果，而这种环节甚至在生长阶段都是依靠了大量訓練他們的模仿能力来維持的；因此，当領導者的創造能力丧失了之后，模仿也就消失了，这是无足为奇的。因为即使在生长的阶段，这一个模仿的环节也往往是非常脆弱的，由于在这个环节里包藏着一种危险的兩重性——一个被强迫奴役者的报复心理——这乃是任何一种机械設計的部分属性。

这些乃是我們已經掌握了探索橫的分裂問題的一些綫索；解决我們的問題的最有希望的前途乃是把这些綫索加以集中和使用。

我們的第一个步驟乃是对于这三个方面——少数統治者、内部无产者和外部无产者——进行更細致和更广泛的观察，根据古代希腊社会的情况，以及我們在这一部著作里已經遇到的材料，一个衰落的社会发生了橫剖面的分裂时，总是会分裂成为这三个部

分的。然后，我們再象研究生长时期的問題一样，从宏观世界轉入微观世界，在这里我們就会发现解体现象的一个补充方面——灵魂的日趋分裂。这两种探索，乍看之下，都会引使我們看到一种似是而非的现象，好象是至少有一部分理由可以认为，解体的过程会发展到一个在邏輯上与其性质正相反的结果——就是說，发展到后来反而会出现一种“新生”的现象，或称之为“再生”。

可是等我們分析到結束的时候，我們却发现解体所造成的质的变化恰好在本質上同生长的結果相反。我們发现，在生长的过程中，几个在生长中的文明彼此的距离越来越远。而现在正好相反，解体的质的結果是趋于标准化。

这种标准化的傾向，如果以其所必需克服的复杂情况來說，更显得惊人。衰落了文明在它們进入解体的阶段时，带来了极为分歧的傾向——傾向于艺术、傾向于机器或任何其他傾向——这些都是它們在生长时期所各自获得的不同爱好。它們之間彼此距离之远还因为它們进入衰落的时期是在非常不同的先后时期发生的。例如，古代叙利亞文明是在公元前 937 年左右所罗門逝世之后衰落的，这个时候距离这个文明本来脱离后米諾斯間歇时期大約不足两百年。在另一方面，它的姊妹文明，古代希腊文明，同它同年脱离了這個間歇时期，一直到五百年后的雅典-伯罗奔尼撒战争时期才开始衰落。还有，东正教文明在公元 977 年的罗马-保加利亚大战爆发时衰落了，而它的姊妹文明，也就是我們的文明，却毫无疑问地繼續生长了几百年，而且——据我們看来——也許还不至于立即衰落。如果姊妹文明在其生长的時間长度上能够有这么大的差別，那么很显然的，文明的生长时期并不是預先注定要一致的；的确是这样，我們到现在为止还无法事先知道一个文明在进

入这个阶段以后，为什么不能够无限期地生长下去。这些意见只能表明生长着的文明之间的差别是极大而极为深远的。然而，我們却可以証明，所有的文明在所有的情况下凡是进入了解体的过程时却都是一个模样的——一个横剖面的分裂，象上面說的那样分为三部分，其中每一部分都各自創造出它自己的特殊組織形式：統一国家、統一教会和蛮族軍事集团。

如果我們对于文明的解体过程的研究要求全面的話，我們就必须注意这些組織形式，而且要注意它們的各自創造者。但是我认为，为了方便起见，而且也只有那样才有研究的可能，我們最好对这几个組織形式的研究另辟专章；因为这三种組織形式还不仅仅是解体过程的产物。它們也許还会在一个文明和另一个文明的各种关系中发生一定的作用；当我們研究統一教会这个問題时，我們不得不提出这样一个問題：教会的历史虽然出现在文明历史的背景上，但是我們是否就能因此了解教会的全貌还是个問題，說不定，我們也許不得不把它們当作另一种社会品种的代表来看，它同“文明”这个品种的关系，就如文明社会同原始社会的关系那样。

这个問題可能是在研究历史的全部領域里所能提出的最大問題，但是这个問題却距离我們迄今所探討的問題的答案比較近了。

## (2) 分裂和再生

德国犹太人卡尔·马克思(1818—1883年)使用了一些从一种已經被人們抛弃了的宗教传统中的預言似的远见的色彩，描繪出一幅关于无产者退出了社会和随之而发生的階級战争的可怕的画图。马克思的唯物主义的預言之所以能够在数以百万計的人們的心目中留下这样巨大的印象，有一部分原因是由于马克思主义



綱領的政治战斗性；因为，这一种“蓝图”既是一般历史哲学的核心，又是一种号召战斗的革命口号。马克思的阶级战争的这个公式的发明和流行是否即是我們西方社会已經走了解体道路的証据，等到我們在后面专门研究这个西方文明时，再做专门討論。我們在这里提到马克思是为了其他的緣故：第一，因为他是我們这一代主张在我們的世界里进行阶级战争的最典型的代表人物；第二，因为他的公式完全符合传统的祆教的、犹太教的和基督教的预言形式，显露了在一次激烈的战争高潮以后行将出现的一个緩緩的末日景象。

根据这位共产党先知运用他所熟悉的精灵——历史唯物主义或决定論——所得到的直觉結果，阶级战争的結果一定是无产阶级的革命取得胜利；但是这一种斗争的流血高潮也就結束了斗争本身；因为无产阶级的胜利是决定性的和最后的，因此，革命后取得胜利果实的“无产阶级专政”，其本身就不是——一种永久性的組織。在将来要出现一种生下来就沒有阶级的新社会，而这个社会逐漸成长和增强以至于不再需要专政。确确实实地，在马克思的千禧年的新社会的幸福生活达到頂点时，它不但可以不再需要无产阶级专政，而且还可以把所有其他組織統統废除，包括国家本身在內。

这一种马克思的末世学說之所以對我們当前的研究有关是在于这样一个惊人事实，即这一个已經消失了的宗教信仰的苟延残喘的政治阴影的确描繪出了事实的真正发展，——在一个衰落了的社会的历史实际情况里，的确出现了阶级战争或橫的分裂情况。历史向我們充分显示了解体时期有一种从战争到和平的运动现象；从阳到阴；从一种显然是对于宝贵事物的肆意和野蛮的破坏到新鮮事物的創造，这一种特殊性能好象就来源于鍛炼了它們的吞

噬一切的熊熊烈火之中。

分裂的本身乃是两种否定运动的产物，它們每一个都是由于一种恶念引起来的。首先，少数統治者企图用武力維持他們所不应再占有的特权地位。然后，无产阶级就用仇来对待迫害，用恨来对待恐怖，用暴力来对待暴力。但是整个的运动却肯定地将以創造性的事迹告終：統一国家、統一教会和蛮族的軍事集团。

因此，社会分裂絕不仅仅是分裂，而不再有其他了。当我们掌握了运动的全局，我们就发现一定要把它称为“分裂和再生”。退出社会的行为既然显然是退隱的一种特殊形式，因此我們就可以把分裂和再生这个具有两个过程的运动划在我們已經用“退隱和复出”作为篇名而做过一般研究的那个范围之内了。

这一个退隱和复出的新品种乍看下来至少在一个方面同我們所举的例証不同。它們岂不是少数創造者或是个人的成就嗎？退出社会的无产者岂不是同少数統治者对抗的多数嗎？但是，再想一下，就会发现——这才是真正的面貌——虽然退出社会的行为是多数人的事，而建立一个統一教会的創造性行为却仍然是无产者的多数中間的少数創造者或个人的事。在这种情况下，所謂沒有創造性的多数就包括了少数統治者和其余的无产者。我們同时也應該記住，在創造性的成就的生长阶段，我們所說的那种少数創造者絕不是少数的整体，而常常是其中的某一个局部。这两种情况的差別是在于：在生长的时期，沒有創造性的多数，人数众多，他們通过模仿行为紧紧地跟随着他們的領袖們，而在解体的时期，沒有創造性的多数，却也包括一大批群众（无产者的其余部分）和一部分少数統治者，而这一些人，除了从极少数誤入歧途的个人得到反应外，都抱着一种僵硬而傲慢的态度，远远地站在一边。

## 十八 社会体的分裂

### (1) 少数统治者

虽然少数统治者的特点之一是他們在整个气质上具有一定的稳定性和一致性，可是在他們的集团里还是不能完全避免差别的。他們在吸收新的成員补充他們的日漸縮小的队伍的时候，虽然可以創造消灭滋生能力的奇迹，使那些新成員也像他們一样具有絕不标新立异的集团精神，可是他們还是无法完全消灭創造的能力，不仅創造統一国家，而且还要創造哲学学派。因此，我們发现在少数统治者里面就包含那么一部分成員，这些人同他們所属的严密集团具有非常不同的一些特征。

这些特征就是一些軍人和追隨在他們后面的一些低能的冒牌頂替的家伙。完全用不着从古代希腊历史里举什么实例。我們在那里看见的是最杰出的軍人代表人物亚历山大，以及最低能的冒牌頂替人維列斯，这个人管理西西里之无能早就在西塞罗的长篇累牍的演說詞或小册子里說得够了。但是罗马的統一国家之所以能够維持得那么长久是因为在它的軍事家和冒牌頂替者的后面，尤其是在奥古斯都的談判以后，有一大群数不清的而且絕大部分都是无名的軍人和文官們，由于他們的行為替他們的以掠奪为生的祖先們贖了一部分罪，所以这个垂死的社会才能够在昏暗的回光中苟延殘喘了許多年。

不仅如此，罗马的公职人员并不是替古代希腊的少数统治者办好事的唯一的或最早的代表人物。在赛凡里时代，当斯多葛派的信徒马可·奥勒留皇帝的统治已经成为罗马历史中的既成事实的时候，而且当一群斯多葛派的法学家正在把斯多葛派的基本精神写成罗马的法律条文的时候，已经可以明显地看出来把罗马豺狼变成柏拉图式的猎犬乃是希腊哲学创造的奇迹。如果说罗马的帝王是古代希腊的少数统治者的才能的以利他为己任的代表人物的话，那么希腊的哲学家更可以说是他们的智力的更为高尚的阐述者；一系列有创造性的希腊哲学家象一条金链似的从苏格拉底（约公元前470—399年）开始，而到普罗提诺（约公元203—262年）告终。在开始的时候，古代希腊文明已经衰落，而在结束的时候，罗马帝国的文官制度也已经衰微了。为了挽回或至少是减轻这个衰落的悲惨后果，希腊的哲学家以及罗马的行政长官花了毕生的精力；其结果，哲学家的成绩比行政官吏的成绩具有更大的价值和更为持久的效力，因为他们同这个解体中的社会生活并不象官吏那样血肉相连。罗马的行政官吏们建立了古代希腊式的统一国家，而哲学家们却为后代留下了一份恒产，表现为学园、逍遥园、画廊和花园，犬儒学派的大路和篱畔的自由，以及新柏拉图式的超越凡世的称心如意的理想乐园。

如果我们再探索一下其他已经衰落了的历史，我们就会发现也并存着利他主义的高贵脉络同军人和冒牌顶替者的肮脏阴暗线索。例如，治理古代中国的汉朝统一国家（公元前202—公元221年）的儒家学者们就在他们活动的后半期和地球这一面的罗马文官们达到了同样道德水平上的工作效率和集团精神。即使是从彼得大帝时期开始统治俄罗斯东正教统一国家两百年的帝俄

文官們，不但在國內而且在国外也是以其腐敗无能著称的，也好不容易才把莫斯科帝国作为一家“兴旺的公司”維持下来，沒有十分丢丑，同时还把它变成了一个西方式的新政体。在东正教的主要区域里，同样以压迫非伊斯兰教居民著称的奥托曼巴迪沙的奴隶集团，也許还会以一个貢獻为人們所記称，因为它至少在一个无穷苦难的世界的两个令人无法忍受的无政府混乱时期之間，为东正教社会帶來了奥托曼統治下的和平。在远东社会的日本，封建諸侯和他們的武士不但掠夺整个社会而且还互相残杀，他們在德川幕府建立以前橫行了四百年之久，但是他們最后也还是替德川家康做了一点建設性的好事，从封建的无政府状态中建立了封建秩序；到了日本历史的下一个阶段开始时，他們的自我牺牲的精神几乎上升到了惊人的地步，他們在这时自动地放弃了他們的特权，因为他們坚决地相信，为了使日本能够在一個他們所不能躲避的西方化了的世界环境中保持它的地位，他們的这种牺牲完全是必要的。

日本的武士道精神所表现的这种高貴的品质也同样表现在另外两个少数統治集团里，甚至他們的敌人都不得不承认。一个是安第斯統一国家的印加人，一个是作为万王之王阿契美尼德的古代叙利亞統一国家之助手的波斯貴族們。西班牙的軍人們为印加的品质做了証明。希腊人所描繪的波斯人形象，希罗多德对于波斯儿童教育的著名描写——“他們訓練儿童的办法是从五岁到二十岁只做三件事：騎马、射箭和說真話”——同我們所熟知的波斯成年人的情景是完全一致的。希罗多德記述了薛西斯在海上遇到风暴的故事，他的随从們为了減輕船的載重在向他們的皇上恭恭敬敬地行了礼以后紛紛地自动跳入大海。但是希腊人所传誦下来的令人印象最深刻的有关波斯人的事乃是有关亚历山大大帝的

事，他不但从口头上而且也还从实际行动上证明了他在接触到波斯人以后，他是如何重视波斯人。他在充分认识了波斯人的品质以后，了解他们有这样大的一次灾难以后有些什么反映，他就做了一个决定，这个决定不但会引起他自己的马其顿人的不满，而且如果他是故意这样做的话，那一定更会严重地损伤他们的感情。他的马其顿人的胆勇刚刚从波斯人手里把帝国抢来，他现在就决定吸收波斯人共同管理这个帝国；他采取了一种特有的彻底办法来贯彻这种政策。他娶了一个波斯贵族的女儿为妻；他还采用了各种软硬兼施的办法叫他的手下官佐也学他的榜样；他还吸收了大量的波斯人补充他的队伍。如果一个民族能够从他们的世仇的领袖那里得到这许多重视——而且是在他们刚刚彻底失败之后——一定是充分具有一个“统治种族”的典型美德。

我们现在已经为了少数统治者的所以成为统治阶级的能力，搜集了数量可观的证据，他们所创建的统一国家数量之多，更可以证明。在已经衰落了二十个文明当中，至少有十五个是经过了这个阶段走上解体的。我们可以在罗马帝国里辨认出一个古代希腊统一国家；在印加帝国里发现一个安第斯统一国家；在秦汉帝国里发现一个古代中国；在“米诺斯的海上霸权”里发现一个古代米诺斯；在苏末和阿卡得里发现一个古代苏末；在尼布甲尼撒的新巴比伦帝国里发现一个古代巴比伦；在马雅的“老帝国”里发现一个古代马雅；在十一和十二王朝的“中王国”里发现一个古代埃及；在阿契美尼德帝国里发现一个古代叙利亚；在孔雀王朝里发现一个古代印度；在大莫卧儿帝国里发现一个印度；在莫斯科大公国里发现一个俄罗斯东正教；在奥托曼帝国里发现一个东正教主体的统一国家；还有在远东世界里发现中国的蒙古帝国和日本的德川幕

府。

这一种政治上的能力还不是少数统治者所共同具有的唯一创造力。我们还知道古代希腊的少数统治者不仅创造了罗马的行政管理机构，而且还创造了希腊哲学，除此而外，我们至少还可以发现由少数统治者设想出一种哲学的三个事例。

例如在古代巴比伦历史的公元前八世纪的可怕年月里，这个年代是巴比伦王国和亚述之间百年战争的开始，但同时又似在天文知识方面有了突飞猛进的发展。在这个时候，古代巴比伦的科学人物发现了周期循环不息的节奏规律。从开天辟地的时候起，就是不断的日夜交替，月圆月缺，一年四季，可是这时候却在更大范围内的行星运转上，也发现了这种规律。这些星辰本来一直被看成是天空中的“流浪者的”、被认为是“误入歧途的”星辰，而现在却发现原来它们像日、月、星宿遵守着“大年”的宇宙周期一样，遵守着严格的规律在运行；古代巴比伦的这个惊人发现很象是我们近代西方科学发明对于发现家的宇宙概念所引起的那种类似的影响。

就是这样被发现的统治着星宿世界的一切已知运动的永恒不断和永恒不变的秩序，现在看起来可能就是统治着整个宇宙：物质的和精神的、无生命的和有生命的宇宙的秩序。如果说日蚀或金星出现能够被推算出来在几百年前什么时刻发生过，或同样准确地计算出来几百年以后的某一个时刻还将重现的话，那么是不是可以同样合理地认为人类的事务也是同样地遵守着严格的秩序，可以准确地加以推算呢？既然在宇宙的各个成员之间存在着宇宙纪律，使每一个成员都和谱一致地进行运动，那么如果说新发现的有关星体运动的式样也同样解决人类命运之谜的锁钥，是不是

就不合理呢？看来一位观察家如果在手中掌握了这一种天文学上的綫索，就应该有可能在知道了他的邻人的生辰八字之后就可以預言他的命运。不管合理不合理，这些假設却是很认真的；因此本来是一种很惊人的科学发现結果却产生了一种令人迷誤的宿命論的哲学，这一种哲学迷惑了一个又一个社会，甚至在經過了二千七百年之久的今天，还没有完全过去。

占星学之所以容易引人入胜是因为据說它掌握了一种能够解釋全部世界机器的理論，根据这种理論無論张三李四都可以买马票，而且保中头彩。也幸亏有这么一种理由，古代巴比伦的哲学才能够在公元前一世紀时在古代巴比伦社会灭亡以后还能够保存下来；而把这种理論强加給垂死的古代希腊社会的迦勒底的数学家，一直到不久以前还在北京的內廷星象家和伊斯坦布尔的穆內金巴席身上保留着他們的代表人物。

我們所以不惜篇幅地討論这种古代巴比伦的决定論哲学，是因为在所有的古代希腊哲学中，这一种哲学同我們西方世界的笛卡儿时代里的肤浅无聊的哲学思想的关系大概最为密切。在另一方面，在古代印度和古代中国的哲学里，凡是古代希腊所有的思想派別，他們几乎都有。在解体过程中的古代印度文明的少数統治者創造了摩訶毗罗的门徒們的耆那教，悉达多·乔答摩的早期弟子的原始佛教，大乘佛教的变形佛教（这种佛教同它所承认的来源之間的差別，至少象新柏拉图主义同公元前四世紀的苏格拉底的哲学之間的差別一样），还有构成佛陀以后的印度教的心理活动的各种各样的佛教哲学。在解体过程中的古代中国文明的少数統治者創造了孔子的道德礼仪和礼仪化了的道德观念，以及据說是由老子的傳說的天才所創造的奇妙智慧——道。



## (2) 内部无产者

### 一种古代希腊的类型

在我们研究了少数统治者再来研究无产者的时候，事实的研究就会再一次造成我们的第一个印象，就是说在一个解体过程中的社会里，每一个组成部分都有几种不同的类型。我们还会发现在这一种不同精神状态的差异里，内部无产者同外部无产者是处于两个极端的。外部无产者的全部范围比少数统治者的狭窄，而内部无产者却宽广得多。让我们先来研究这个宽广的。

如果我们打算从胚胎阶段来研究古代希腊内部无产者的起源过程的话，我们的最好办法莫过于引证修昔第底斯的一段话，这位记录古代希腊社会衰落过程的历史学家描写了这个衰落的最初阶段的社会分裂现象，它首先表现在科赛拉。

“科赛拉的野蛮的阶级战争(汗止状态)发展到了駭人的程度，因为这是第一次出现，所以给人的印象更为深刻——虽然到后来这次起义几乎扩大到了古代希腊世界的全部。在每一个国家里，当他们各自企图取得雅典人和拉西第孟人的支援时，在无产者的领袖和反动派之间都有斗争。在和平的日子里，他们既没有机会也没有愿望邀请外国人进来；但是现在发生了战争；双方面的革命精神都很容易设法找个同盟军，以便一方面加强自己的实力，一方面使对方受到威胁。这种阶级战争的出现为古代希腊诸国带来了接二连三的灾难——这种灾难，只要人类的天性不变，总是要一再出现的，虽然由于环境的不断改变也会有所增减或修正。在和平年月的有利情况下，国家和个人都会表现出较为可亲的合理态度，因为在这时他们的行为不受什么事态发展的限制；但是战争吞噬了日常生活的从容风度，因此对于大多数人来说，也就日渐适应野蛮的新环境的训练。因此，古代希腊诸国就沾染了阶级战争的病

毒,这种战争的继续不断爆发,逐渐产生了愈来愈严重的后果。”<sup>①</sup>

这种情况所造成的第一个社会后果是产生了一批数日不断扩大的“无国籍”的流亡人口。在古代希腊历史的发展时期,这种情况是很少见的,而且人人都会认为它是一种可怕的反常现象。亚历山大当时打算设法诱使每一个城邦的统治阶层容许那些被放逐出境的反对派重返家乡,可是亚历山大的这种宽大为怀的努力并没有消灭这种罪恶;敌意的火焰越烧越旺;流亡者所能做的一件事就是替别人当雇佣兵;这样一种在军事力量上人力过剩的状态更促进了战争的动机,而新的流亡者——因此就有了更多的雇佣兵——也就不断出现了。

在希腊全境,战争精神对于道德面貌的直接为害性大大地影响了它的人民,而战争所造成的经济上的混乱状态使得局势变得更加严重起来。例如,亚历山大及其继承人在西南亚洲所进行的战争对于一大群无家可归的希腊人来说可以说是找到了军事职业,可是使另外一群人却又变成了无家可归。因为雇佣兵的军餉是用阿契美尼德财库里积累了两百年的金银条子来支付的,因此造成了金银的大量流通;货币流通数量如此突然增加在农民和手工艺人中造成了极度的紊乱。物价飞涨,财政上的革命把社会中原来生活比较稳定的一批人陷入了赤贫的境地。这种情况在一百年以后又出现过一次,当时的汉尼拔战争所造成的经济后果,首先是汉尼拔兵士们的直接破坏,继而是一直不断延长期限的罗马军役,其结果使意大利农民同土地分离。在这种困境下,意大利农民的赤贫化了的离开了土地的子孙别无其他出路,便只能选择当初

---

<sup>①</sup> 修昔底斯书(Thucydides),第3卷,第82章。

作为一种强迫劳役加在他们祖先身上的軍人生涯。

这种残酷无情的“連根拔”的过程，我們认为就是古代希腊内部无产者的誕生过程——虽然也不否认这样的事实，至少在較早的几个世代里，这个过程的牺牲者常常是一些旧日的貴族。因为“无产状况”是一种感情状态而不是一种实际上的物质处境。当我们第一次使用“无产者”这个名詞的时候，为了我們的目的，我們曾把它的定义說成是在一个社会历史的某一个阶段里的一个社会成員或社会集体，“在”該社会中而又不“属于”該社会；这个定义包括被放逐了的斯巴达人克里阿庫斯以及小居魯士的希腊雇佣兵里的貴族出身的队长們，色諾芬已經替我們描写了他们祖先的面貌，还包括在托勒密或马略之类人的旗帜下召募起来的出身于最下等的失业工人队伍中的雇佣兵。无产者的真正标志既不是貧穷也不是下等出身，而是一种心理上的自觉状态——还有由这种自觉状态所刺激出来的仇恨心理——认为是从他的社会上的世袭地位中被排挤出来了。

因此，古代希腊的内部无产者首先是从解体中的古代希腊各国的自由市民、甚至貴族中吸收成員的；这些第一批成員之被排挤，首先是表现在被褫夺了精神上的生存权利；自然，同他們的精神上的貧困同时出現的或继之而出現的，还有一种物质上的貧困现象，然后不久，就会又从其他階級里得到补充，那些人不但在物质上，而且在精神上，从一开始就是无产者。古代希腊的内部无产者的数目在马其頓的征服战争中有大量的增长，这些战争把古代叙利亞、古代埃及、古代巴比伦的全部都囊括在古代希腊的少数統治者的罗网里，而后来的罗马征服战争又席卷了欧洲和非洲北部蛮族的半数。

古代希腊的内部无产者所得到的这些不是出于自愿的外来的补充成员在最初阶段里也许比古代希腊本地出生的无产者在一个方面更为幸运一些。他们虽然在精神和物质上破了产，可是在肉体上还没有被摧毁。但是在胜利征服者的后面出现了奴隶买卖，因此在公元前的最后两百年当中，沿地中海岸的全部居民——包括所有的西方蛮族和有文化的东方人——都被驱上了市场，以满足无法满足的意大利奴隶市场的需要。

我们发现解体过程中的古代希腊社会的内部无产者很清楚地包括着三个组成部分：这个社会的社会本体里的被排挤出去的失去了基础的成员；外来文明的受到部分排挤的成员以及被征服被剥削了的但是并没有被“连根拔”的原始社会的成员；以及由这些被征服的人口组成的彻底被排挤出去的成员，他们不但完全被连根拔起而且还被当作奴隶遣送到遥远的种植园里做苦工到死。这三种牺牲者的悲惨遭遇象他们的出身一样是很不相同的，但是他们之间的差别却由于他们的被剥夺了社会地位和变成了受剥削的流民的共同遭遇而全部湮没了。

当我们检查一下这些牺牲者对于他们所受到的不公正待遇之命运的反应时，我们毫不惊异地发现，他们的反应之一乃是从他们的身上爆发出来的野蛮行为，其粗暴程度超过了他们的压迫者和剥削者的冷血的残暴。这种狂热有一个共同的色彩，就是一片拚命的无产者暴动。我们在古代埃及反抗古代托勒密暴政的一系列暴动里看见了这种色彩；在犹太人反抗一个塞琉西和一个罗马的希腊化的政策里，也看到了这种色彩，从公元前166年的犹大·玛喀比起义一直到公元后132—135年的在巴尔·科凯巴的领导下所出现的最后的微乎其微的希望为止；在激动了半希腊化的和高

度懂得世故的西小亚細亚土著的不顾一切的怒火中，这个怒火使他們两次遭到罗马人无情的报复行动——一次是在公元前132年的阿里斯托尼庫斯手中，一次是在公元前88年本都王米特拉达梯手中。除此而外，还有在西西里和意大利南部发生的一系列的奴隶起义，在逃亡的色雷斯角斗士斯巴达克的亡命事业中达到了最高潮，他在公元前73—71年間，打遍了意大利半島的全境，挺身站在罗马狼的狼窝洞前向它挑战。

这些愤怒的暴动并不限于无产者的外来成分中。罗马的城市无产者在內战中对于罗马的富豪政治所表现的野蛮行为，尤其是在公元前91—82年之間的大暴动，足足可以媲美犹大·瑪喀比或斯巴达克的残暴行为；但是在熊熊烈火似的世界的光芒里显现出来的最为可怖的景象却是罗马的那些革命領導者們，他們由于命运的突然变化，被劈头抛出了元老院：他們或是一个塞多留，或是一个賽克斯都·庞培，或是一个马略，或是一个喀提林。

但是古代希腊的内部无产者所表现出来的自杀暴行并不是他們唯一的反应。他們还有另一整套的反应，在基督教里获得了最高的表现。这种温和的或非暴力的反应象暴力的反应一样，也是一种真正的表示退出决心的表现；因为被記載在《瑪喀比》下卷里的那些性情温和的殉道者——老文书以利亚撒和七兄弟以及他們的母亲——都是法利賽人的精神倡导人，而这些法利賽人正是一些“离俗的人”——这乃是他們自封的称号，用罗马的語言來說就是“退出者”。从公元前二世紀开始，在古代希腊世界的远东内部无产者的历史里，我們发现暴力和温和这两种势力一直不停地在人們的灵魂中爭夺主导权，一直到暴力自行消灭了自己，只剩下了温和的势力独霸整个的战场。

这个问题从一开始就被提出来了；公元前167年的最先出现的那批殉道者所采取的温和道路，不久就被迫不及待的犹太人所抛弃了；这一位无产者“全副武装的强有力的人物”所取得的显著成效的物质结果——虽然是浮夸而不久长的——使其后人非常惊羨，以至于耶稣的最亲密的伙伴都因为他们的师傅自己道出了他的命运而诧异万分，因此在事件终于发生的时候，他们简直陷入束手无策的境地。但是在被钉上十字架以后几个月的时间，迦瑪列就已经感觉到这位被判处死刑的领袖的似奇迹一般集合起来的门徒乃是一批得到上帝赞助的人们；而在几年以后，迦瑪列自己的门徒保罗已经在宣扬被钉死在十字架上的基督的教义了。

这个第一代的基督徒们从暴力的行为转变到温和的道路上来当然必须付出粉碎了物质希望的代价；钉上十字架这一件事对于耶稣的门徒来说，就好像公元70年耶路撒冷的毁灭对于正统的犹太人那样。在这时出现了一个新的犹太教，他们否认了这样一种看法，认为“上帝的天国这个概念乃是一种外在的事物境界，正在即将出现的边缘上”。<sup>①</sup>除了重要而仅有的《但以里书》外，所有记载着犹太人的暴力行为的启示著作，在今天已经全部被摒除在教堂法和先知书以外；其相反的原则是主张绝不采取任何人为的手段在这个世界上实现上帝的意旨，这个原则反而在犹太人的传统里变成非常根深蒂固，严格遵守正统教义的以色列同盟甚至一直到今天都还对犹太人复国运动冷眼相看，对于在二十世纪的今天在巴勒斯坦重建一个犹太人的家园之举采取绝不插手的态度。

① 柏启特：《犹太教和基督教启示录》（Burkitt, F. C.: Jewish and Christian Apocalypses），第12页。

如果說正統的犹太民族的这种心理改变的行为造成了犹太民族还能以一种化石的身分生存到今天的话，那么在耶稣的伙伴中的这种类似的心理改变就为基督教会取得更大的胜利开辟了道路。基督教会在迫害的挑战面前，采取了以利亚撒和七兄弟的温和的反应态度，而它的收获却是把古代希腊的少数统治者和后来的外部无产者的蛮族军事集团都变成了基督教徒。

在基督教的生长时期的最初几百年里，其直接的敌人乃是古代希腊社会的以最晚期形式出现的原始种族宗教：古代希腊统一国家对于神圣的德撒这一种人物的偶像崇拜。正是由于教会使其信徒对于这种偶像崇拜采取了一种温和而毫不妥协的态度，即使是在形式上和勉强的方式上也絕不让步，这才招来了官方的一系列的迫害行为，其结果迫使罗马帝国政府不得不屈服在它所不能压服的精神力量面前。但是虽然这个帝国的原始国家宗教借助了政府的大力维持下来了而且强加在人们的身上，可是对于人们的心灵来说却没有多大影响。罗马的行政长官们命令基督徒对这个宗教一定要表示法定的敬意，而且还要履行一套法定的仪式，但是这个国家宗教也就到此为止了。对于那些非基督徒来说，除此而外，别无其他，要他们干什么他们就干什么，他们不懂得为什么基督徒宁肯牺牲了自己的性命，也不肯屈从一些很细小的仪式。基督教的这些敌人本身是强大的——不需要施加什么政治压力就自然具有一种天生的吸引力——但是这些敌人既不是这种国家崇拜也不是任何其他的原始宗教，而是一些象基督教一样从古代希腊内部无产者产生出来的“高级宗教”。

我们可以把这些敌对的“高级宗教”象念咒似的念一遍，我们只要叙述一下古代希腊内部无产者的远东成员的诸多来源就可以

了。基督教是来自一群源出古代叙利亚民族的人。古代叙利亚的伊朗人那一半贡献了太阳神教。爱息斯崇拜来自古代埃及的经常被水淹没的北部地方。安那托利亚的“大母”息伯利崇拜也许可以说是赫梯社会的贡献，这个社会在这时除了在宗教方面外，可以说是在各方面的社会活动都早已消灭了——虽然，如果我们一定要追溯到“大母”的最早起源，我们就会发现她本来是以伊丝妲的名字住在古代苏末世界里的，到后来她才以息伯利的名字住到安那托利亚的帕西努斯，或以狄爱·西拉的名字住在希拉波立斯，或以遥远的使用条顿语言的信徒的“大地母亲”的名字住在北海或波罗的海的一个圣岛的树林里。

#### 一个米诺斯缺口和一些赫梯足迹

当我们在其他解体中的社会的内部无产者的历史上进行探索时，我们不能不承认在某些场合证据是很少的，甚至是没有的。例如，我们完全不了解马雅社会的内部无产者的情况。在米诺斯社会的情况下，我们已经注意到了一种若有若无的发光现象，可能就是一种所谓米诺斯统一教会的痕迹，它从公元前六世纪时就出现在古代希腊历史中的古代俄耳甫斯神秘教会的多种不同的组成成分里。然而我们无法证实俄耳甫斯神秘宗教的任何信仰和仪式是源出于一种米诺斯宗教。此外，我们对于赫梯文明的内部无产者也可以说是毫无所知，这个文明在非常年幼的时候就灭亡了。我们只能说赫梯社会的残骸好象是逐渐地一部分为古代希腊社会而另一部分为古代叙利亚社会所吸收，因此，如果我们想搜求赫梯社会体的任何痕迹的话，我们必须到另外那两个社会的历史里去探索。

赫梯社会乃是许多解体的社会之一，它在解体的过程还没有



走完的时候就被一家邻居吞噬了。因此，它的内部无产者以冷淡的甚至是以得意的心情对待它的少数统治者的命运乃是一种很自然的事。一个典型的事例就是在西班牙的軍人們突然入侵时，安第斯統一国家的内部无产者所采取的行为。那些特权贵族也許是在任何一个解体社会中所出现的最为仁慈的少数统治者，但是到了他們要經受考驗的日子里，他們的仁慈对于他們可說是毫无用处。他們的經受过悉心照顾的人的牧群以他們过去接受印加統治下的和平的同样毫无表现的順从接受了西班牙人的征服。

我們还可以举出一些事例来表明内部无产者对于战胜了他們的少数统治者的人們表示了肯定的热誠。在新巴比伦帝国的时候，波斯征服者把犹太人全变成了俘虏，但是“第二个以賽亚”的口才却表现了热誠的欢迎。两百年后，巴比伦人又反过来欢迎古代希腊的亚历山大作为幫助他們脫离阿契美尼德苦难的救助者。

### 日本的内部无产者

在日本这一远东社会的历史里可以清楚地看到日本的内部无产者退出社会的清晰迹象，这个迹象遍布于它的全部混乱时期，一直持續到它在西方社会把它吞沒以前的进入統一国家的时期为止。譬如說，如果我們想为古代希腊城邦的市民——这些人由于开始于公元前 431 年的不断战争和革命而失去了立錐之地，因而不得不在当雇佣兵中找一条出路——找一批伙伴的話，那么我們就在日本发现一批同他們一模一样的浪人群，他們是一批无主无业的武士，在日本的混乱时期被封建的无政府状态所遗弃了。再者，还有一批在今天还作为日本社会的流亡者而存在的賤民或流氓，这些人可以說是日本本土上的虾夷蛮族的迄今尚未同化的残余，他們被强制并入日本的内部无产者，就象欧洲和北非的蛮族被

罗马的軍力强制并入古代希腊的内部无产者一样。第三，我們还在日本发现了相等于古代希腊的“高級宗教”一类的东西，古代希腊的内部无产者在这些宗教里表现了他們对所忍受的苦难的最有力的反应。

这些宗教乃是在公元 1175 年以后一百年間出现的淨土、淨土真宗、法华和禅。这些宗教同古代希腊的宗教有个共同之点，就是它們的起源全是外来的，因为这四种宗教全是大乘佛教的变种。其中三个同基督教有相同之点，它們都宣扬男女在精神上平等。这些宗教的使徒們面对着天真的群众，主张废除古汉文，因此在他們写字的时候，就用一种比較简单的字体书写日本的方言。这些宗教的創始人的最大弱点乃是他們虽然打算对尽可能多数的人传播救世的福音，但是他們的要求的調子却放得太低。有些人仅仅执行一些宗教仪式，而另一些人對他們的信徒很少提出甚至完全不提出什么道义上的要求。但是我們也应该記住正统基督教的“过犯得以赦免”的主张，曾經在不同時間和地点遭到自封的基督教領袖所誤用或誤解，因此总难免受到各种各样的攻击。例如，路德就攻击过当时罗马教会所采取的出卖贖罪券的行为，认为它是在宗教仪式的伪装下所进行的买卖基督教贖罪的商业行为，而同时，在他自己解释保罗的信仰自立說和他的辯罪說时，他自己也难免受到以冷淡态度对待道德問題的攻訐。

#### 在异族的統一国家中的内部无产者

在某几个解体的文明里出现了一种奇异的现象，这些社会的土生土长的少数統治者被消灭或推翻之后，外部的事态还是按着正常的軌迹发展。有三个社会——印度、远东中国和近东东正教社会——都在它們从衰落到解体的过程中經历了統一国家的阶段，

而它們却都是从异族手里作为一种礼物或一种强加給它們的物品接受了这个統一国家，而不是由它們自己亲手締造的。伊朗人为东正教社会的主体提供了奥托曼帝国形式的統一国家，而对于印度世界又提供了帖木儿(莫臥儿)帝国的形式。后来英国人又把這個瘫痪的莫臥儿土邦在它的原有基础上加以重建。在中国，却是由蒙古人承担了奥托曼或莫臥儿的責任，而象英国人在印度所做的那样在更坚实的基础上进行的重建工作，却是由滿洲人承担了起来。

当一个解体中的社会不得不接受一个外来的建筑师来替它建造一个統一国家时，这就等于說它自己的土生土长的少数統治者已經变成了完全无能和毫无創造性了；这样一种提前衰老的必然报应乃是令人难堪的失去特权。代为执行一个少数統治者职权的异族，当然会擅取一个少数統治者的特权；因此在一个由外来民族建立的統一国家里，本地的全部少数統治者都被下降到内部无产者的行列。蒙古或滿洲可汗們、奥托曼巴迪沙和莫臥儿或英国的奎沙伊辛德，当然仍会使用中国的文官阶层或希腊的范納尔人或印度的婆罗门替他們工作，事实也正是如此；但是这件事并不能遮盖他們既丧失了灵魂又丧失了地位的事实。很显然在这种情况下，当以前的少数統治者和他鄙視过的内部无产者同样淪入一种共同的卑賤地位时，我們很难設想解体的过程还会按着正常的步驟进行。

在我們现代的印度社会的内部无产者里，我們可以看到无产者的暴力与温和两种不同的反应，一方面是孟加拉革命分子的好战派的屠杀行为，另一方面是甘地所宣传的非暴力主义；在另外一些宗教运动里，关于这两种相反趋势同时存在的现象，我們还可以

追述更长的历史。我們在錫克教里发现有印度教和伊斯兰教的好战的无产者的混合教义；在梵社里，发现有印度教和基督新教自由派的非暴力的混合教义。

在滿族統治之下的远东中国社会的内部无产者里，我們发现在公元十九世紀中叶的社会舞台上占主要地位的太平天国运动，内部无产者的这一表现同梵社很相似，它一方面接受基督新教的影响，另一方面又在好战方面受錫克教的影响。

在东正教主体的内部无产者里，在公元十四世紀五十年代的薩洛尼卡地方出現的“狂热”革命，使我們看到了在东正教社会混乱时期的最黑暗年月里——在东正教社会还没有被奧托曼帝国的胜利者的严格手段納入統一国家以前的最后一个世代里——的无产者的一綫暴力反应。和它同时存在的温和反应并没有多大发展，但是如果在十八、十九世紀之交，西方化的运动并不是在奧托曼帝国瓦解之后马上出現，那么我們很可以认为到了今天那个拜克塔十运动会象它在阿尔巴尼亚一样，在整个的近东都取得比較有利的地位。

#### 古代巴比伦和古代叙利亚的内部无产者

如果我們现在轉到古代巴比伦世界，我們发现在公元前八世紀和七世紀在亚述的恐怖統治之下的西南亚洲，象其后約六百年在罗马恐怖統治之下的希腊化了的地中海沿岸地区一样，在那深受苦难的内部无产者的灵魂深处都沸騰着宗教的經驗和发现。

在解体过程中的古代巴比伦社会通过亚述的武力在地理上向两个方面扩张，就象解体的古代希腊社会通过马其頓人和罗马人的征战向外扩张一样。这些亚述人在东面的伊朗扩张到了扎格罗斯以外地方，就象后来的罗马人在欧洲越过了亚平宁山脉一样，征

服了许多原始社会；他们向西越过了幼发拉底河，就象马其顿人在达达尼尔海峡进入亚洲一样，战胜了两个异族文明；这两个文明是古代叙利亚文明和古代埃及文明，它们和后来在亚历山大战争以后并入古代希腊内部无产者的四个文明之中的两个，事实上是一回事。被古代巴比伦军力征服的这些外来的牺牲者不但被战败了而且还被连根拔掉。在迁移被战胜的民族方面，典型的例子乃是亚述的军事首领萨耳强迫迁移以色列人——即所谓“失踪的十族”——和新巴比伦的军事首领尼布甲尼撒强迫犹太民族迁移到巴比伦王国本土的古代巴比伦中心地区。

强迫整个民族迁移乃是古代巴比伦帝国主义摧毁被征服民族的反抗精神的一种独特的手段，这种暴行的对象决不是以异民族和蛮族为限。在他们自相残杀的战争里，古代巴比伦世界的统治势力之间也毫不留情地互相采取这个办法，撒马里坦共同体——有几百人到今天还住在基利心山下——乃是亚述人把巴比伦王国的好几个城市的居民，包括巴比伦的居民，迁移到叙利亚的明证。

可以说亚述狂在促使古代巴比伦的内部无产者出现以前一直是精神充沛的，这个内部无产者同古代希腊的内部无产者在它的来源、成分和经验方面都是非常相似的；这两棵树也结出了同样的果子。这个古代叙利亚社会在后来并入古代希腊的内部无产者的时候，它就从犹太教里产生了基督教，而在更早一些时候，这个古代叙利亚社会在并入古代巴比伦内部无产者以后，就从同它有关的区域社会的原始宗教里同样地产生了犹太教。

简单地从两个异族社会的历史发展阶段来看，犹太教和基督教看起来好像是“在哲学上既属于同时代又是分量相等的”，但是还有一个角度，如果从这个角度来看，它们却代表着精神上升过程。

中的两个不同阶段。根据这种看法,基督教同犹太教不是平行的,而是高踞在犹太教的肩上,同时它们两个又远远的超过了以色列的原始宗教。在公元前八世纪及其以后出现的以色列的和犹太的先知们的升华事迹,并不是从原始的耶和華崇拜到基督教出现以前唯一的具有历史上或精神上的間断的記載或暗示的事迹。在聖經中所記載的先知以前还有摩西的形象,在这个形象出现以前还有亚伯拉罕。不管我們对于这些遙远的人物的历史真实性采取什么态度,我們終不能不承认人們的传说是把亚伯拉罕和摩西和那些先知们以及基督放在同样的历史地位上来看的。因为摩西的出现是同埃及的“新王国”的衰落属于同一个时候,而亚伯拉罕的出现則是同古代苏末統一国家在經過了短暫的汉穆拉比重建以后进入末期的时候同时的。这样一来,以亚伯拉罕、摩西、先知和耶穌为代表的四个阶段,便說明了文明解体和宗教的新动力之間的关系。

犹太教这个高級宗教的出现在流亡以前的以色列的和犹太的先知們的著作里留下了非常丰富和清晰的記載;在这么巨大的精神苦难的活生生的記錄里,我們看到了在別处遇到过的爭論得很激烈的棘手的問題:采取什么态度对待面前的苦难,是暴力还是温和。在这一次,也是温和的势力逐漸压倒暴力而占了上风;因为混乱时期达到和越过它的最高峰时給了他们一系列重重的打击,甚至使那些犹太的最頑固分子都認識到了采用暴力手段是无效的。在八世紀叙利亞出世的这个新的“高級宗教”,在古代叙利亞社会不断在它的本土受到亚述人的打击的时候,到了六世紀和五世紀的巴比倫王国,就在这样一个受打击的民族的既失去了土地又远离了故乡的后代里,逐漸成熟了。

象迁移到罗马意大利的远东奴隶一样,在尼布甲尼撒的巴比

伦王国的犹太移民对于他们的征服者的各种民族性采取坚决不妥协的态度：

“如果我忘了你，啊耶路撒冷，就让我的右手从此不会操作。

“如果我不记得你，就让我的舌头从根烂掉。”<sup>①</sup>

但是这些流亡的人们远在异乡所表现出来的对于故乡的怀念并不仅仅是消极的现象：它还是一种出自天性的创造性的想象能力的积极表现。当他们从泪眼模糊中看见了那不平凡的景象时，他们的陷落了的城市就变成了建立在岩石上的一座圣城，把地狱的大门撇得远远的。当那些俘虏们对他们的奴隶主拒不服从而且对他们唱一支锡安歌曲，把他们的弦琴倔强地挂在幼发拉底河岸的杨柳枝上的时候，他们就在这一刹那间，在他们心中的暗弦上弹出了听不见的新曲：

“每当我们在巴比伦的河边坐下来，想起你的时候，啊锡安，我们就哭泣；”<sup>②</sup>

在这个哭泣的时候，就出现了犹太民族的升华。

显然，在古代叙利亚从外来的内部无产者队伍中吸收的成员所不断表现的宗教反应里，古代巴比伦和古代希腊的对比是非常近似的；但是对于古代巴比伦的挑战有所应战的不仅是属于一个外来文明的那些成员，而且还同样包括那些蛮族。而被罗马兵力所征服的欧洲的和北非的蛮族，他们自己没有宗教，他们只是从他们的来自远东的无产者伙伴中接受他们所撒下的种子，在亚述劫

---

① 《诗篇》(Ps.)，第137章，第5—6节。

② 《诗篇》(Ps.)，第137章，第1节。

掠之下的伊朗蛮族产生了他们自己的先知，名为查拉图斯特拉，他是祆教的创始人。查拉图斯特拉的生卒年月一直是个争论的问题，因此我们无法断定究竟他的宗教发现是对于亚述的挑战的一种独立的应战呢，还是他的声音只不过是那些被隔绝在“米堤亚城”的被人遗忘了的以色列先知们的呼声的回声。但是，显然的是无论这两种“高级宗教”的本来关系如何，祆教和犹太教都是在它们的成年时期在平等的基础上见面的。

不管怎样，当古代巴比伦的混乱时期到了亚述灭亡而宣告结束的时候，古代巴比伦世界便以建立一个新巴比伦王国的形式进入了统一国家的阶段，在这时候看起来，犹太教和祆教都想在这一个政治机构里争得建立一个统一教会的特权，就象后来在罗马帝国那个政治机构里，基督教和太阳神教都想争得这个特权一样。

然而，事实并不如此，因为新巴比伦这个统一国家和罗马帝国比较起来是非常短命的。尼布甲尼撒可以说是巴比伦的奥古斯都，但是在他的身后几百年间却没有出现图拉真、赛维路斯和君士坦丁那样的人物。他的直接继承者，纳博尼德和伯沙撒，同朱里安或瓦林斯比起来还差不多。在不到一百年的期间里，新巴比伦王国就“落到了米堤亚人和波斯人的手里”，这一个阿契美尼德帝国就变成在政治上属于伊朗，在文化上属于叙利亚了。这样一来，少数统治者和内部无产者就交换了位置。

在这些情况下，犹太教和祆教本来可以取得更快更肯定的胜利；但是在二百年以后命运之神又来插手，使事态发展发生了意外的变化。命运把米堤亚人和波斯人的王国交到了一个马其顿胜利者的手中。古代希腊社会突然侵入了古代叙利亚的事件，彻底粉碎了古代叙利亚这个统一国家，使它无法完成它的历史使命；这样



一来,本来在阿契美尼德的保护之下,平稳发展的这两个高级宗教(据我们所有的一些微弱的证据)就被迫不得不采取用它们的宗教职能去交换政治地位的绝望办法。它们都各自在它们自己的势力范围内,变成了反抗入侵的希腊文化的古代叙利亚文明的战士。犹太教的西部地区在地中海沿岸不远的地方,它这时的处境可以说是绝望的,果然在其后公元66—70年、115—117年和132—135年的罗马-犹太战争中,它就被罗马的兵力摧毁了。祆教在偏僻的扎格罗斯山脉以东,于公元三世纪,在比较不那么绝望的情况下进行了斗争。它发现,作为一个反对古代希腊的武器来说,萨桑王朝比犹太教有力得多,在玛喀比的那些分散的小国里,犹太教做不出许多事,而萨桑却在四百年的斗争里逐渐消灭着罗马帝国的力量,并且在公元572—591年和603—628年的互相削弱的罗马-波斯战争里达到高潮。即使如此,萨桑政权还是无力完成把希腊文化逐出亚洲和非洲的大业,因此到了最后,祆教也就象犹太人一样由于插手于政治而付出了严重的代价。到今天,祆教徒象犹太人一样分散地生存着;而这些已经僵化了的宗教虽然还把这两个社会共同体的分散的教徒们紧紧地团结在一起,而对于整个人类来说却已经不起什么作用了,它们早已经变成了绝迹了的古代叙利亚社会的化石。

外来的文化力量所施加的压力并不仅把这些“高级宗教”引上政治道路;而且还把它们压碎。在犹太教和祆教变成了政治上的反对工具以后,古代叙利亚的宗教天才们就在那些对于古代希腊的挑战采取温和而不是暴力手段的古代叙利亚人们当中寻求避难的处所;古代希腊的内部无产者在他们的精神苦难中贡献了基督教和太阳神教,在这个过程中,古代叙利亚宗教发现了犹太教和祆

教所拒絕采用的在精神上和观点上的新的表现方法。基督教在它通过了采用温和的手段俘虏了古代叙利亚世界的古代希腊征服者以后，也分裂成了三个共同体——一个天主教会，它同古代希腊文化結成了同盟，另外两个是景教和基督一性派这两个正相反对的邪教，它們继承了祆教和犹太教的好战的政治传统，不过在把希腊文化逐出古代叙利亚战场方面却一事无成。

然而，两次相继出现的失败却没有使希腊文化的好战的古代叙利亚反对派变得沮丧絕望。它們紧接着又做了第三次的努力，在这次取得了成功；古代叙利亚社会在战胜希腊文化方面所取得的政治胜利是通过了另一种来源于古代叙利亚文明的宗教。到了最后，伊斯兰教终于在西南亚洲和北非洲推翻了罗马帝国，为重建的古代叙利亚統一国家，阿拔斯哈里发，提供了一个統一教会。

#### 古代印度和古代中国内部无产者

古代印度社会象古代叙利亚社会一样，在它的解体过程中受到了古代希腊入侵的严重干扰；在这一次，类似的挑战引起了类似的反应现象是很令人感到兴趣的。

当古代印度和古代希腊社会第一次发生接触的时候——因为亚历山大冲进了印度河流域——古代印度社会正处于行将进入它的統一国家的时期，它的少数統治者一直采取創造耆那教和佛教这两个哲学学派的办法来适应解体过程的苦难；但是在这时并没有由它的内部无产者創造了什么“高級宗教”的証据。信仰佛教的哲学家帝王阿育王在古代印度統一国家的在位时期是从公元前273—232年，他打算設法使他的古代希腊邻人皈依这种哲学，但是没有成功。只是到了后来，佛教才在一次突击运动中占領这遥远辽阔而重要的省份，这是亚历山大以后的古代希腊世界的希

腊·巴克特里亚王国。

佛教是在经过了一番非常不平常的变动以后才取得了这个精神胜利的，通过这次变动，悉达多·乔答摩早期弟子所信奉的旧哲学变成了大乘佛教。<sup>①</sup>

“大乘佛教是一个真正的新宗教，它同早期的佛教有许多截然不同的差异，它同后来的婆罗门教的关系可以说是同它的前身佛教一样。……从来没有人充分知道究竟是一种什么激烈的革命改变了佛教教会，这种新精神——虽然已经潜伏了很长时期——在公元后最初几个世纪里达到了完全‘盛开’状态。当我们看到一个主张无神的、否认灵魂的哲学，宣传采取一条自我最后解救的道路，主张生命的彻底消灭和单纯地对于人的造物主的思念——当我们发现它忽然变成了一座巍峨的庙宇，在里面供奉了一座至高无上的神，旁边还环侍着许许多多众神和圣者；变成了一种非常虔敬的宗教，非常讲究形式并且还有职别，还抱有普救众生的理想，只有靠众佛和菩萨的慈悲才能够得救，得救的境界并不是毁灭而是永生——这时我们就有充分理由认为在许多宗教的历史里，很少有过这种现象，在同一个宗教创始者的流派里，竟会出现如此不同的新旧教派。”<sup>②</sup>

① 这个争论的问题恐怕永久不会有结论。在下一段引用的俄罗斯学者的说法，认为大乘佛教所反对的佛教哲学乃是悉达多·乔答摩本人所宣传的教义的真品或误解。有些学者主张，根据小乘佛教经文中所记载的佛陀的系统化了的哲学所能提供的线索，我们可以说佛陀本人并不是完全不相信灵魂的真实性和永恒性，而且作为他的精神活动最后目的的涅槃境界并不是生命的绝对消灭，而只是感情的消灭，因为只要在生命中有感情在，生命就得不到充分表现。——汤因比

② 斯采尔巴茨基：《佛教涅槃的概念》(Stcherbatsky, Th.: The Conception of Buddhist Nirvana), 第36页。

这种改变了的佛教在扩大的古代希腊世界的东北部大为流行，它事实上乃是一种在当时侵入古代希腊社会内部的可以同许多其他宗教相比的古代印度的“高级宗教”。这个既是大乘佛教的突出特点又是其成功秘密的个人宗教的来源究竟是什么呢？这一种彻底改变了佛教精神面貌的新因素既不是古代印度的本地货，也同古代希腊哲学大相径庭。它究竟是古代印度内部无产者的经验果实呢，还是从那已经引燃过祆教和犹太教的古代叙利亚的火花中引来的火种呢？根据我们所有的材料，两种说法似乎都可以，但是我们实在无法进行选择。我们只能这样说，当佛教这个“高级宗教”出现的时候，古代印度的宗教历史已经赶上了我们所说过的古代叙利亚社会所走上的道路。

作为一种“高级宗教”来说，它从它所唤醒了的社会核心出发，为的是在一个已经希腊化了的社会里传播福音，古代印度的大乘佛教在这时显然同基督教和太阳神教起着同样的作用；如果在我们手里有了这把钥匙，我们就可以很容易地识别古代印度的其他线索，根据古代希腊的图驥，找出古代叙利亚宗教的踪迹。如果我们找到残存于犹太人和祆教徒当中的相等于古代希腊以前的古代叙利亚社会的古代印度化石的话，我们发现我们所寻觅的对象原来是锡兰、缅甸、暹罗和柬埔寨的晚期的小乘佛教，这个宗教乃是早期大乘佛教哲学的一种遗迹；就象古代叙利亚社会一样，它一定要等到伊斯兰教出现的时候，才找到了把古代希腊文化驱逐出境的有效工具，我们在印度也发现了把入侵的古代希腊精神彻底地逐出古代印度社会体的大业并不是由大乘佛教完成的，而是由纯粹属于印度的、完全非希腊的、佛陀以后的印度教宗教运动完成的。

据我們现在所能知道的,大乘佛教的历史同天主教一样,它們两个的活动场所都在古代希腊世界,而不是使它們出生地点的非希腊社会改变信仰。不过大乘佛教的历史还有基督教会历史所沒有的进一步发展。因为基督教会在垂死的古代希腊社会的領土上建立了家园以后,就一直住了下去,而且为两个新的文明,我們自己的和东正教的,提供了教会組織,东正教同古代希腊文明有子体关系。在另一方面,大乘佛教,通过短命的古代希腊·巴克特里亚王国和中亚細亚的高原进入了垂死的古代中国世界,就这样从它的出生地經過了两次迁移以后,大乘佛教变成了古代中国内部无产者的統一教会。

#### 古代苏末内部无产者的遗产

古代巴比伦和赫梯这两个社会同古代苏末社会有子体关系,但是在这里我們却沒有发现古代苏末社会的内部无产者从内部創造出什么統一教会并遺留給它的子体文明。古代巴比伦社会的宗教好象是来源于古代苏末的少数統治者,而赫梯宗教好象也是多少来自同样的来源。但是我們关于古代苏末世界的宗教史实在知道得很少。我們只能这样說,如果对于搭模斯和伊絲姐的崇拜真正是古代苏末内部无产者的經驗的最高峰的話,那么这个創造行为的尝试就是在古代苏末本身沒有获得成功,而只是在別处結了果。

古代苏末的这两位男女神,还有很漫长的发展前途,在他們的后来历史里,一个有趣的现象是他們彼此之間的重要性的消长。在赫梯那里崇拜这两个神的时候,女神的形象比男神突出得多,男神在她的面前扮演着很矛盾的角色,一会儿是她的儿子,一会儿是她的情人,既是她的保护者又是她的手下牺牲者。在息伯利·伊絲姐的面前,阿提斯·搭模斯縮到了完全不重要的地位;而在她的偏

远的西北海島的神殿里，周围是大洋河的激流，諾尔突斯-伊絲妲甚至变成了沒有男神作伴的一个孤独的女神了。但是在他們两个向西南方旅行到叙利亞和埃及的时候，搭模斯的重要性增加了，伊絲妲的重要性却减少了。在从班必斯到艾斯卡伦这一带地方所崇拜的阿塔加提斯的名字里，可以辨认出来她就是伊絲妲，可是她的被尊重全在于她乃是阿提斯的妻子。在腓尼基地方有一位名叫阿多尼斯-搭模斯的大神，阿斯他爾脫·伊絲妲每年都要在他的忌辰为他哭一场；而在古代埃及世界里，一个名叫奧西里斯-搭模斯的大神的声名远远超过了他的妻子、又是他的姊妹爱息斯的声名，就象爱息斯到了后来在古代希腊的内部无产者心中占領了统治地位的时候，又远远占了奧西里斯的上风一样。古代苏末的这种信仰——其中信徒們的集中崇拜对象是垂死的男神而不是悲哭的女神——好象一直传到了遙远的斯堪的納維亞的蛮族当中，在那里有一个“大神”名叫巴尔得-搭模斯，而他的并不出色的妻子南娜还一直保留着古代苏末神母的私人名字。

### (3) 西方世界的内部无产者

为了完成我們对于内部无产者的考查，我們还必须研究最靠近身边的問題。是不是在西方的历史里也出现了同样的具有类似特征的现象呢？当我们列举西方内部无产者的种种材料时，我們可能遇到材料太多的困难。

我們已經注意到了西方社会在經常补充内部无产者的来源时，具有极大的规模。在过去四百年間，有不少于十个解体了的文明的人力被納入了这个西方社会；在我們西方内部无产者所已經降低到的一般成員的水平上，一直在进行着标准化的变化，其結果

使那些来源不同的群众之间的彼此特征，逐渐模糊，甚至完全消失。我们这个社会也还不满足于吞食它自己的“文明的”同类。它还几乎网罗了所有残存的原始社会；其中有一些如塔斯马尼亚人和北美的大部分印第安部族，在一开始就受惊而死，而另外一些，如赤道非洲的黑人却设法生存下来，使尼日尔河流入了哈得逊河，使刚果河流入了密西西比河——就象这个西方怪物的其他活动使长江流入了马六甲海峡一样。<sup>①</sup> 黑奴被远越重洋贩入美洲，泰米尔或中国的苦力被运到了印度洋的赤道或地球背面的沿岸一带，正是象公元前两个世纪里的奴隶被罗马人从地中海的四周海岸运到罗马意大利的庄园一样。

在我们西方内部无产者中还有一批来历不明的外来人，他们在物质方面虽然没有离开家乡，可是在精神上却完全陷入了破产地位。在任何一个社会里，凡是企图改变人们的生活方式使其适应一个外来文明的节奏时，都需要有一个特殊的社会阶级在这个过程中起着“变压器”的作用；为了满足这个要求，这个常是突然而人为地应运而生的阶级，通常总是用一个特别的俄罗斯的名称，称他们为知识分子。知识分子可以说是一批联络官，他们很快地就学会了入侵文明的种种本领，以便使他们自己这个阶级，能够通过他们这批人就比较称心地生活在一个新的环境里，本来的生活方式变了，人们要越来越多地生活在外来人所强加在他们头上的生活方式当中。

第一批知识分子的成员是海陆军官们，他们掌握了统治社会

---

① 玉外纳在描写公元二世纪初年希腊化了的叙利亚远东人流入当时罗马时的用语。他说：欧弗提斯河流入台伯河了。

的战争艺术，以便使彼得大帝的俄罗斯免遭西方瑞典的征服，或似后来的土耳其和日本；免遭已经充分西方化了的可以进行侵略的俄罗斯的征服一样。然后又来了外交家，这一批人是在战争失败以后不得不同西方政府打交道的时候，懂得如何办交涉的人。我们曾经谈过奥斯曼人专门雇用了一批莱雅来替他们作外交工作，一直到后来情况发生了变化，逼得这些奥斯曼人不得不自己干这一件讨厌的工作。然后又来了商人：广州的“行”商，在奥托曼巴迪沙统治地区的利凡得人、希腊和亚美尼亚商人。最后，当西方文明的酵母在它所渗透或同化的社会的生活方式里发生了更大作用的时候，知识分子就发展了他们所最为特有的形式：学会了传授西方学科的教师；学会了根据西方程序管理政府事务的文官；学会了根据法国的司法程序引用一两句拿破仑法典秘訣的律师。

无论在什么场所，只要我们发现有知识分子，我们就可以得出这样的结论，不但有两个文明发生了接触，而且其中之一正在被另外一个吸收为内部无产者。我们还可以在知识分子的一生中找出这样一件让大家都知道的事实，就是所有的知识分子都是天生不幸的。

这一个联络官阶级具有杂交品种的天生不幸，因为他们天生就是不属于他们父母的任何一方面。知识分子受他们本民族的憎厌，因为这一阶级的存在就是他们的耻辱。知识分子在他们当中出现，就是证明有了一种可厌而无可避免的外来文明，对于这种外来文明既不能抵制，只好顺受。每当法利赛人遇到税吏的时候，或每当狂热教徒遇到希律的手下人的时候，他们都想到这件事。因此，这些知识分子一方面既在本国得不到人们的好感，而另一方面他们千辛万苦学了那些国家的风俗习惯。那些国家也给不了他们多



大荣誉。<sup>①</sup>在印度和英国的早期历史交往中，英属土邦所豢养的那批充当行政官员的印度知识分子们乃是英国人经常挖苦和嘲笑的对象。这些“巴布”们的英语说得越是流利，那些“沙希布”们就越是挑剔，只要出一点不提防的差错，就要被大为譏笑一顿；而这种譏笑即使是善意的，也是伤人的。因此这些知识分子如果按照我们所下的内部无产者的定义来说，乃是双重的，他们不但是“在”而不“属于”一个社会，而且还“在”而“不属于”两个社会；他们虽然在最初阶段还可以安慰自己说，对于两个社会来说，他们都是不可缺少的，可是到了后来，连这一点安慰也没有了。因为在以人力为商品的社会里，供求关系总是不在人们控制能力之内的，到了一定时候，知识分子就要遇到生产过剩和失业的不幸了。

一个彼得大帝只需要一定数量的俄罗斯文官，一个东印度公司只需要一定数量的职员，一个穆罕默德·阿里只需要一定数量的纺织工和造船工。控制这些知识分子的人们可以即刻动手制造，但是制造知识分子的机器却是容易开动而很难停下来的；因为这些联络官阶级虽然在那些雇佣他们的人们眼睛里没有地位，可是在那些准备接替补充他们的人们眼中却还是很有地位的。候补者的数量急骤增加，大大超过了需要的数量，因而在原来已经取得了职位的知识分子周围就充斥了大量的无所事事穷极无聊的被社会所遗弃的知识分子无产者。在一小撮文官之外出现了一大批“虚无主义者”，在一小撮抄写员的“巴布”之外出现了一大批“落第的学士”；而知识分子的痛苦，凡是处在后一情况的，都大于处在前一情

---

① 讀者看到这里也许可以了解根据湯因比先生的使用意义，所谓知识分子，同第二次大战时称作“傀儡”的政治动物具有同一含义。——节录者

况的。因此，我們几乎可以提出一条社会“法則”来，知識分子的不滿情緒是按几何級数增长的，而時間却是按算术級数前进的。俄罗斯知識分子的历史是从十七世紀末年开始的，他們所积累的怨恨已經在1917年的布尔什維克革命中爆发出来。孟加拉知識分子的历史开始于十八世紀中叶，他們在今天所暴露出来的革命暴力已經远远超过了英属印度的其他地方，在那些地方知識分子的出現則晚了五十年到一百年。

这一种社会莠草的乱生现象还不仅限于在它自己生长的土地上。它后来不仅在半西方化的边缘地区上出现，而且还在西方世界的核心地区出现。二十世紀意大利的法西斯党和德国的国社党的出現就是由于有一群受过中学教育甚至受过大学教育的人作它們的骨干，这些人受过訓練有一定才能，可是沒有适当的出路。把墨索里尼和希特勒推上政治舞台的这一股魔鬼似的力量就是由一群知識分子所組成的亡命无产者造成的，他們努力学习提高自己，可是他們发现还是难逃被有組織的資本和有組織的劳动上下两层磨磨碎的命运。

事实上我們并不需要等到二十世紀才看見从西方社会体本身补充西方内部无产者的成員；因为在西方世界和在古代希腊世界一样，被連根拔起来的并不仅仅是被征服的外来人。十六世紀和十七世紀的宗教战争的結果，凡是在新教徒占了上风的地方，所有的天主教徒都受迫害被驅逐，凡是天主教徒当权的地方，新教徒也遭到同样的待遇，其結果，法国新教徒的后代就从普魯士遍布到南非，而爱尔兰天主教徒的后代就从奥地利遍布到智利。甚至在宗教战争結束以后对于一切都失去了兴趣的和平环境里，这个灾难也沒有停止。从法国革命开始，政治上的污止状态又受了迄今为止

的相互反感的鼓励,于是又出现了大批的新的政治流亡现象:1789年的法国贵族的流亡,1848年欧洲自由主义者的流亡,1917年俄罗斯“白党”的流亡,1922年和1933年意大利和德国的民主党人的流亡,1938年奥地利天主教徒和犹太人的流亡,以及1939—1945年大战及其后出现的数以百万计的战争受难者。

我们还知道在古代希腊混乱时期的西西里和意大利的自由人民如何被农业上发生的经济革命逐出了农村,而被驱逐到了城市:利用庄园奴隶实行农产品专业化的大量生产代替了自给自足的小规模的综合耕种。在我们近代西方历史里也出现过几乎完全相同的社会灾难,利用黑奴植棉的农业经济革命代替了美洲联邦“产棉地带”的白种自由民的综合经营。被这样降低到了无产者水平的“白种渣滓”在性质上是同罗马意大利的失去了土地的陷于赤贫的“自由渣滓”属于一类的,在北美发生的这一次农业经济革命产生了两个毒瘤,一个是黑奴,一个是白种人的贫困,事实上这一次经过仅是在英国历史上已经蔓延了三百多年的一次同样性质的农业经济革命的特别加速进行而已。英国人并没有采用奴隶劳动,可是他们却模仿了罗马人,而且比美国的庄园主和牧场主更早地采用了把耕地变成牧场、把公地变成圈地的办法摧毁了自由农民,而使少数巨头发财致富。然而,近代西方的这一次农业经济革命并不是今天乡村人口流入城市的主要原因。主要的动力并不是在农业经济上发生了革命,由大地主代替了农民土地制度,而是因为在城市里发生了工业革命,蒸汽机代替了手工艺。

在大约一百五十年以前,这个西方革命第一次爆发在英国土地上的时候,其利润之大使所有最热衷于进步的人们都衷心称颂热烈欢迎。虽然第一代工厂工人,包括妇女和儿童,劳动的时间太

长，他們当时获得的新生活无论在工厂还是在家庭方面都是褴褛肮脏不堪，可是当时工业革命的称頌者却都非常坚信这都只是一些暂时现象，将来一定会消除的。令人啼笑皆非的是，到后来这一个玫瑰色的預言絕大部分都实现了，可是人們所坚决宣传的这个人間天堂的幸福却被另一种事物全都抵消了，这种事物在一百年以前的所有的消极的或积极的人都没有想到。<sup>①</sup>一方面，童工制度取消了，妇女劳动更适合于妇女的能力所及，劳动時間縮短了，在家庭里和在工厂里的生活环境已經改变得不复能辨认了。但是同机器里流出来的财富足以淹沒世界的同时，却出现了失业的巨大魅影。当每一个城市无产者領取他的“失业津貼”的时候，总是不禁想到他虽然是“在”这个社会里，而却不“属于”这个社会。

关于我們近代西方社会的內部无产者的补充来源問題，已經談了許多。我們现在應該提出这个問題来了：在我們西方社会这里，是不是象别处一样，內部无产者对于他們所受的苦难的反应也分成暴力和温和两派；如果两种都有的話，那么哪一种会日益发展呢？

一看就知道，我們西方世界的下层的好战的气氛是非常明显的。我們用不着把过去一百五十年間的流血革命再重述一遍；但是当我們轉而探索相反的建設性的和解的痕迹时，不幸的是簡直很难找到。事实虽然是，在这一章的最初几节里所記錄的許多受难者——受宗教或政治迫害而流亡的人們，被販卖出口的非洲奴隶，被运送到远方的罪犯，失去了土地的农民——在他們所不得不

---

① 在麦考萊的論議塞的对話論文里(1830年)，关于消极的和积极的心情，都有极好的描写。——节录者

接受的新环境里，即使不在第一代，也是在第二或第三代里，建立了家业。这个事实足以说明我们的文明的恢复能力，但是对于我们的研究却不能提供什么答案。解决无产者问题的这些办法，由于它们避开了无产者的生活环境，乃是一些回避了必须在暴力和温和两条道路中进行选择的解决办法。在我们西方世界里，能够反映温和反应的事例，看来只有英国的“教友派”和德国的摩拉维亚地方的再洗礼派避难者，以及荷兰的孟诺派；甚至这些事实，如果不加注意也很容易溜过去，因为他们现在都已经不再是无产者了。

在英国第一代教友派的生活里，曾出现过暴力的现象，具体表现在赤裸裸的预言和大声疾呼地破坏教堂仪式，其结果引起了英国和马萨诸塞州的人们对于它的成员们的野蛮的惩罚行为。但是，这种暴力很快就变成了温和，而温和从此就成为教友派生活里的坚定特征；曾有一度，教友派看起来在西方世界里好象要扮演原始的基督教会的角色，这些教友派正是在精神上和行为上模仿《使徒行传》里所表现的榜样。但是教友派的信徒们虽然一直坚持温和的信条，他们却早已离开了无产者的道路，而且在一定程度上变成他们自己美德的受难者。甚至可以这样说，他们是在自己并不情愿的情况下取得了物质富裕的；因为他们在商业上的许多成就是在做了巨大决心的情况下取得的，不是为了利益而是为了相信良心。他们走向物质繁荣的道路完全是没有预料到的。他们偶然采取的第一个步骤是从乡村迁居到城市，而他们所以这样做并不是由于他们热衷于城市的商业利润，而只是因为他们在征收什一税的税吏采用武力手段之下不得不采取这种反对的办法，他们反对向主教派教会缴纳什一税。此后，当教友会酿酒商人反对喝酒而

改行制造可可的时候，以及教友派零售商人因为不愿意在市场上的讨价还价习气中改变自己商品的价格而采取定价办法的时候，他们都是在坚持宗教信仰的情况下，冒了倾家荡产的危险的。但是结果却证明，他们仅仅证实了“诚实是最好办法”这句古话以及“温柔的人必承受地土”的福音；同样地，他们的信仰也从此就脱离了无产者宗教的行列。他们同他们的老师那些使徒们不一样，他们从来不愿意于宣传教义。他们一直是一个精选的团体，任何一个教友派成员如果同非成员结婚，他就丧失了会员资格，他们的这条规定一方面使他们的会员人数一直很少，可是水平一直很高。

两个再洗礼派集团的历史虽然在许多方面同教友派不一样，但是在同我们有关的问题上，却是一样的。他们也是在以暴力开始以后逐步建立了温和的制度，其后不久脱离了无产者的行列。

到现在为止，在我们没有能够探寻出反映我们西方内部无产者的经验的一个新宗教的同时，我们应当提到古代中国内部无产者所建立的大乘佛教，这个宗教同它的前身佛教哲学，可以说是变得大不相同了。在我们西方的近代哲学里也有一个马克思的共产主义的恶名昭彰的事例。这个哲学在一代之内就变成了一个无法辨别的无产者的宗教，以暴力的手段在俄罗斯的平原上建立起它的新的耶路撒冷。

如果有一个什么维多利亚时代的“风俗习惯的调查人”向马克思挑战，要他说出他的神的姓名和主张的话，他一定会说自己是哲学家黑格尔的学生，对于当时的经济和政治现象采用了黑格尔式的辩证分析方法。但是把共产主义变成一种爆炸力的因素却并不是黑格尔的创造发明；这些因素显然带有源出于西方的一种古老的宗教信仰——基督教——的证明，到了笛卡儿发出了哲学

挑战以后三百年，这种基督教还被每一个西方婴儿随着母乳一起饮进去，还被每一个西方男女随着他们呼吸的空气吸进去。而在不能把这样一些因素溯源于基督教的时候，可以溯源于犹太教，它乃是基督教的“化石化”了的亲体，被散居的犹太人民保存下来，又在马克思的祖父一辈的时候，由于开辟了犹太人居住区和西方犹太人的解放而大为传播。马克思在他的供奉耶和華大神的宝座上，供起了“历史发展必然性”的女神，用西方世界的内部无产者代替了他的选民犹太人，而在他的想象中无产者的专政就是他的救世天国；但是在他的陈旧的伪装下，到处都露出了他的犹太启示录的突出形象。

可是，看起来在共产主义进化史中的宗教方面好像是暂时的。在俄罗斯的战场上，斯大林的保守的民族共产主义好像是已经肯定地击败了托洛茨基的革命的圣教会共产主义。苏联已经不再是脱离世界上其余部分的一个非法的社会。它已经重新回到了似当年在彼得大帝或尼古拉统治之下的俄罗斯帝国：变成了一个从民族立场出发而不问意识形态来选择敌友的强国了。如果俄罗斯是向“右边”靠攏了，他的邻居也就是向“左边”靠攏了。不但德国国家社会主义的和意大利法西斯主义的虎头蛇尾的事情，甚至民主国家的一度无法控制的经济制度也显然不得不采取计划行为的现象，都说明在不久的将来一切国家的经济结构都很可能变成民族的和社会主义的。看来不仅资本主义和共产主义的政权要继续并存，还很可能资本主义和共产主义——象塔列兰的富有讽刺意味的名言的干涉和不干涉一样——也会变成一件事物的两个不同名称。如果真是这样，我们就必须下个结论说，共产主义已经丧失了它的无产者的革命宗教的前途：首先是从一种作为全人类的革

命万能灵药的地位降低到了仅仅是一种地方性民族主义的变种的水平，其次是把奴役它自己的那种特殊地位同化成为当前世界的其他国家的同样境界，逐步向最新的式样靠攏。

从我們当前研究的问题所得出来的结果好象是，在我們近代西方世界里，无产者来源的补充情况，至少象任何其他文明历史一样丰富，可是在我們西方历史里却很少有证据可以証明为建立无产者的統一教会提供了什么基础，甚至为可能出现任何具有飞翔能力的无产者的“高級宗教”也沒有提供任何基础。这个事实又該如何解释呢？

我們已經在我們的社会和古代希腊社会之間做了許多对比，但是有一个根本的差别。古代希腊社会沒有从它的前身米諾斯社会接受过什么統一教会。在公元前五世紀区域性的异教衰落的环境，正是过去它誕生的环境。但是区域性的异教虽然距离我們的一度以西方基督教为名的文明很近，但是却肯定不是我們文明的最初阶段。此外，即使我們现在终于抛弃了我們的基督教遺產，可是抛弃的过程却是漫长而費力的，即使我們尽最大的努力，我們还是未必能达到理想的彻底程度；因为，归根到底，彻底抛弃一种传统并不是一件容易事，自从我們的西方基督教社会在一千二百年以前从教会的母体里呱呱墜地以来，我們的祖先和我們自己都一直是受它的养育哺乳之恩。在笛卡儿、伏尔泰、马克思、马基雅維里、霍布斯、墨索里尼和希特勒尽他們的最大努力企图使我們西方的生活脫离基督教的道路的时候，我們始終怀疑他們的洗刷和烘熏的办法是否可以收到部分成效。基督教的病毒或是仙丹已經进入我們西方人的血液——如果它不就是不可缺少的血液的別名——很难設想西方社会的精神状态会終於达到古代希腊的异教的純



度。

除此而外，在我們的制度里，基督教的成分不但是无所不在的：它还是普洛托斯神似的；它的避免被扑灭的一个巧妙的办法就是把它自己的强烈色彩暗暗注入各种力图消灭其毒菌的消毒剂中。我們已經看見在我們近代西方哲学里本来打算用来反对基督教的共产主义中的基督教成分。当代反对西方的温和派預言家，托尔斯泰和甘地，从来没有隱藏过他們的基督教傾向。

在許多遭受被吸收为西方内部无产者的苦难的失去了自己傳統的男女当中，受苦难最深的乃是被当作奴隶贩卖到美洲的原始非洲黑人。我們曾說過他們同公元前最后二百年中由地中海四岸被运到罗马意大利的奴隶移民一样，我們也还說過这些美洲的非洲人庄园奴隶象当时的意大利的远东人一样，都采取了从宗教上进行反应的办法来对待他們的巨大苦难的社会的挑战。在前面我們討論這個問題的时候，我們曾专门討論他們之間的相似之处，但是在他們之間也还有一种同等重要的差別。埃及的、叙利亚的和安那托利亚的奴隶移民在他們自己帶來的宗教里寻求安慰；而这些非洲人却在他們主人的傳統宗教里寻求安慰。

这个差別又該如何解释呢？当然，一部分理由是因为这两群奴隶的社会背景不同。罗马意大利的庄园奴隶大部分来自古老的并有深厚文化基础的东方民族，他們的儿女自然会紧紧地依存于他們自己的文化遗产，而非洲黑人奴隶的古老宗教在他們白种主人的占有压倒优势的文明面前，却同他們的其他条件一样完全没有还手之力了。这乃是产生这个差別的部分原因；但是如果想要进行彻底的解释，就必须考虑他們的兩群主人之間的文化差別。

罗马意大利的东方奴隶，除了他們自己的本土的宗教遺產之

外，显然是别无宗教安慰的，因为他们的罗马主人是生活在一种精神上的真空状态中。在这种情况下，最大的珍宝乃是在奴隶们的遗产当中而不在主人手里，而在我们西方的情况，无论是精神宝藏还是人世间的财富和实权都在驱使奴隶的主人——那些少数统治者的手里。

然而，占有精神上的财富和分散这种财富给别人却是两回事；当我们越是深思这件事的时候，我们就越是会因为这些基督徒的奴隶主的行为而感到惊讶，他们本来可以把这种精神上的食粮分给他们的原始的异教奴隶，可是他们却拼命地采取奴役他们同类的渎神行为，破坏他们的职责。驱使奴隶的福音宣传家如果在道义上对于他们的奴隶犯下了那样严重的罪，因而使奴隶们离心离德，他们又如何还能进行感动奴隶心灵的工作呢？如果基督教在这种情况下还能得到信徒的话，那么这种宗教真正可以说是具有不可战胜的精神力量了。既然在这个世界上，一种宗教除了在人们的心灵里便别无住处，那么其自然的结论便是在我们新的异教世界里，一定还别有基督教的信男信女。“假若那城里有五十个义人”<sup>①</sup>；把美国的奴隶传道区展望一遍，我们马上就发现有一些基督徒在那里坚持工作，因为美国黑人之所以皈依基督教当然并不是由于庄园里的工头进行工作的结果，他们一只手拿着一本圣经，另一只手拿着一根皮鞭。这个工作应归功于象费斯和克雷弗这样一些人。

在奴隶们改信他们主人的宗教的奇迹里，我们可以看见在西

---

① 亚伯拉罕向耶和华祈求赦免所多玛；《创世记》(Genesis)，第18章，第24节。

方社会体里，少数统治者所企图拒绝的基督教弥补了内部无产者和少数统治者之间的常见的分裂现象；美洲黑人的改信宗教乃是后期基督教会传教活动所取得的许多胜利之一。在我们这一个充满了战争的世代里，新的异教少数统治者的本来很有希望的前途越来越显得暗淡，而现在生命的汁液又清晰可见地重新流动在我们西方基督教世界的一切支脉里；这一个现象令人相信也许到后来我们西方历史的下一阶段不至于重复古代希腊历史的最后一个阶段的经历。在内部无产者所翻起来的土地上，我们大概看不见什么新教会作为一个已经衰落和行将解体的文明的执行人和遗产承继人而出现，我们也许还可以在这一个世代里看见这一个曾经努力过而未能获得独立生存的文明，终于被一个古老的教会拯救起来，虽然这个教会曾遭到它的一再拒绝。在这种情况下，本来一个可耻地沉醉于物质生活的摇摇欲坠的文明，不是为了上帝的缘故而是为了它自己拼命掠夺和积累财富，也许可以终于避免这一条咎由自取的可悲的道路——过度，粗暴的行为，灾难；把这句希腊古训变成基督教的形象，也许可以说成是一个背叛了宗教信仰的西方基督教世界终于获得了上帝的恩典，以一个基督教共和国的身分获得新生，这本来就是它原来的应该努力争取的理想。

这样一种精神上的新生有可能实现吗？如果我们提出一个尼哥底母的问题——“一个人岂能再进母腹生出来么？”——我们也许就可以引用他师傅的答案：“我实实在在的告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”。①

---

① 《约翰福音》(John),第3章,第4—5节。

#### (4) 外部无产者

外部无产者象内部无产者一样是在一个文明衰落以后从少数统治者中退出来的，由于这个退出行为的结果所造成的分裂是很容易看得出来的；内部无产者在退出以后，在地理上和少数统治者还混居在一起，而只是在道德上产生了鸿沟，至于外部无产者不但在道义上分离，甚至在自然环境上也同少数统治者分开了，在地图上可以划一条线。

能够划出这样一条线来，乃是发生了这样一种退出行为的肯定标志；因为只要一个文明还是在生长时期，它是没有固定不可改变的边界的，除非它在某些地方碰上了另一个属于同类范畴的文明。两个或两个以上同类文明发生接触之后会产生一些现象，关于这些现象我们到以后再讨论，现在暂不讨论，我们现在先讨论一个文明不是同另一个文明遭遇的问题，而是同原始社会发生接触的问题。在这些情况下，我们发现只要一个文明还在生长的过程中，它的边界就是不固定的。如果我们从一个正在生长过程中的文明的核心地区出发，向外面走出去，我们迟早总会走到一个肯定而完全原始的环境当中，可是在我们的旅行过程当中，却不可能划出一条线来，同时说：“文明到此结束，从此开始我们进入原始世界”。

事实上，当少数创造者在生长的文明生活中履行它的职责的时候，它所激起来的火花照亮了“室内所有的人”，而这个光芒在四向照射的时候是不受墙壁遮蔽的，因为事实上并没有墙壁，因此四周邻居也看见了光亮。这个光亮根据事物的本性尽量向远处照射，直到消灭点为止。光度的变化是极为微小的，因此就不可能划出

一条界限来，說光亮到此为止，黑暗从此开始。事实上，生长的文明的发光力量非常强大，虽然文明还是人类生活上的比較晚近的成就，可是它們早就已經，至少在一定程度上，滲透了所有的現存的原始社会。在今天已不可能发现一个完全沒有受到文明影响的原始社会。例如，在1935年发现了一个前所未知的社会，在巴布亚的内地，这个社会掌握着一种比較高的农业技术，而这种技术一定是在某一个未知的历史年代里，从某一个未知的文明社会里学来的。<sup>①</sup>

在残余的原始社会里，文明影响的这样一种无所不在的现象，如果我們从原始社会的角度来观察，我們就会留下极深的印象。如果，从另一个角度，从文明社会的角度来看待这个问题，我們也会留下同样深刻的印象，因为我們发现光射影响的强度随着地区的扩大而逐漸减弱。如果我們在不列顛发现一个在公元前一世紀本地鑄造的錢币，我們的第一个反应便是对于希腊的艺术风格感到极大的惊异，或是如果我們在阿富汗发现一个一世紀的石棺，我們的第一个反应也是这样，可是再一想，我們便会发现这枚不列顛錢币同它的马其頓錢币前身比較起来簡直是个滑稽，而这具阿富汗石棺也不过是个极普通的“商品”罢了。隔了这么一段距离，模仿就变得可笑了。

模仿的来源是由于吸引力；我們现在可以了解在一个文明生长时期，一系列的少数創造者所发出的吸引力不但可以維持它的内部不至于分裂，而且还可以使它自己免受邻居的攻击——至少

---

① 《泰晤士报》(The Times)，1936年8月14日，以及海德斯：《巴布亚奇境》(Hides, J. G.: Papuan Wonderland)。

是在这些邻居是原始社会的时候。无论在什么场所，只要一个在生长过程中的文明同原始社会发生了接触，它的少数创造者就吸引起那些原始社会以及本社会中的没有创造能力的多数的模仿行为。但是，如果说在这一个文明的生长时间，这种关系是一个文明和周围的原始社会之间的正常关系的话，那么只要这个文明进入衰落和解体阶段，就会出现深刻的变化。本来依靠着自己的创造性而取得人们自愿归依的少数创造者，现在就会变成了一个没有吸引力而单纯依靠武力的少数统治者。周围的原始人民这时不但不会感到吸引力反而会感到憎厌；于是在生长中的文明的这些驯服的门徒到了这个时候就会放弃他们的学徒地位而变成我们所谓的外部无产者。他们虽然仍旧是在这个衰落了文明社会的“内部”，但是不再“属于”它了。<sup>①</sup>

任何一个文明所发射的影响都包括三种成分——经济的、政治的和文化的，只要一个社会还处于生长时期，这三种成分好像都有同等的威力，如果用一个带点人情味的说法，就是说都发射着同等的吸引力。但是在一个文明停止生长的时候，它的文化吸引力就首先干枯了。它的经济吸引力和政治吸引力也许还可以（事实也的确是如此）以更大的速度生长，因为对于一个衰落了文明来说，其特征之一便是特别有利于发展崇拜财神、战神和火神的假宗教。但是，既然文化成分乃是一个文明的精髓，而经济和政治成分乃是比較不太重要的成分，那么经济和政治上的最辉煌的影响，其

---

① 在使用“内部”这个名词的时候，我们并不是从地理的意义上讲的——因为既然是“外部”，当然不会是“内部”了——我们只是说，不管情愿与否，还同它保持着积极的关系。

本身就是危险而不完备的。

如果我们从原始民族的角度来看待这个变化，我们可以得到相同的结论。他们对于已经衰落了文明的和平艺术的模仿至此告终，而继续以更大的努力学习它们的工业、战争和政治方面的新技术新花样，其目的不是为了本身掌握这些东西——只要对它们还有吸引力，它们就想学——而是为了更有效地保护自己免受这些文明在这个时期所特有的暴力欺压。

我们在前面讨论内部无产者的经验和反应的时候，我们曾谈到暴力的手段如何引诱着他们，而且当他们误入这个歧途的时候，他们又遭遇了多大的灾难。丢大和犹大这一类人的不可避免的结果便是毁灭于刀剑之下；内部无产者只有在追随温和的先知的时候，才有可能俘获他们的征服者。外部无产者如果采取暴力手段的话（这条道路几乎是必不可免的），却没有这种不利的处境。内部无产者的全部，根据设想，都处于少数统治者的控制之下，而外部无产者却很可能至少有一部分处于少数统治者的军事行动所及的范围之外。一个文明衰落以后，只能发出威力而不能吸引起别人的模仿行为。在这些情况下，居住较近的外部无产者很可能被武力征服而因此变为内部无产者，但是总有一条界线，在这条界线上，少数统治者的军力优势被交通线的长度全部抵销了。

在达到了这个阶段的时候，这个文明及其蛮族邻居的关系的性质就发生了本质的变化。只要一个文明还在生长的阶段，它的本土不但受到它的“阳光普照”，而且还可以免受尚未受到教化的野蛮势力的进攻，因为它有一条很宽的门槛或缓冲地带，在这一带地区上，只有文明放射着又长又美的光芒。而在另一方面，当一个文明已经衰落，在内部出现了分裂的时候，而在少数统治者和外

部无产者之间的敌对行为不再是遭遇战，而变成阵地战的时候，我們就会发现缓冲地带不见了。从文明到蛮族的地理上的演变不再是逐步的，而变为突然的了。这两种不同的接触关系可以用两个合适的拉丁字来加以说明，一个是 *limen*，是门槛或地区的意思，而现在代替它的另一个字是 *limes*，则是军事界线，只有长度而并无宽度。在这一条线的两边，现在是一个不知所措的少数统治者和一个未经征服的外部无产者的以兵力相持的局面；而这一条军事界线乃是一切社会交往的障碍，只有军事技术除外——这种社会交往无论对哪一方面来说都是只有利于战争，而不利于和平。

在这一种军事相持的局面出现在这一条线上以后的社会现象，我們下面再讲。这里只需要指出这样一个极为重要的事实就够了，就是这一种暂时的、危险的军事均衡情况，日子久了以后，肯定是有利于蛮族的。

#### 一个古代希腊的事例

在古代希腊历史的生长阶段里，充满着门槛或缓冲地带的事实。在一个健康生长的文明的本土周围，很自然地出现了这个现象。在欧洲大陆方面，希腊的精髓在德摩比利以北地区完全笼罩了半希腊化的色萨利，而在德耳法以西地区又笼罩了半希腊化的埃托里亚，而这些地区反过来又被四分之一希腊化了的马其顿王国和埃皮鲁斯同色雷斯和伊利里亚的纯粹蛮族地区隔开了。在小亚细亚方面，也同样有希腊文化的影响渐远渐少的现象，在亚洲沿岸一带代表希腊化了的都市，計有加里亚、吕底亚和弗里吉亚，而在它们的后面却不尽然了。在这一带亚洲的边境上，我們发现了历史上第一次出现的希腊文化同化了它的征服者的现象。希腊的吸引力非常强大，因此到了公元前六世纪的四五十年代里，亲希腊



者和恐希腊者的矛盾就爆发在吕底亚的政治生活里；甚至当一个想登上吕底亚王位的亲希腊野心家潘塔隆被他的异母兄弟克列兹打败的时候，那个反希腊党派的领袖还是无法对付亲希腊的潮流，他甚至还以一个宽大的保护希腊神庙的人物著称，他对于古代希腊神庙的谰言完全置信无疑。

甚至在海外的遥远地方，和平的关系和逐渐的演变也是明显的特点。希腊文化在意大利的大希腊后方传播极快，在现存的材料里，最初提到罗马这个名字的，乃是柏拉图的学生赫拉克利德所写的一句话（原著已失，仅存残篇），他在这里称这个拉丁共和国为“一个古代希腊城市”。

这样，古代希腊世界在它生长的阶段里，我们仿佛看见俄耳甫斯的美妙形象把他的魅力散布到了周围所有的蛮族地方，而且甚至还刺激他们也在他们自己的粗制乐器上，对着更远地方的更为原始的人民弹弄他的魔曲。然而，到了古代希腊文明衰落的时候，这一幅美妙的情景马上就不见了。美妙的音乐变成了噪音，谛听入神的人们一惊就醒过来了；他们在恢复了他们的本来的凶猛面目之后，立刻就转而同那个从温和的预言家的道袍后面冲出来的、狰狞的手持武器的人进行厮杀。

外部无产者对于古代希腊文明衰落的军事反应在大希腊特别猛烈而有效，布鲁蒂人和卢坎尼人在这一个接着一个压迫而且占领了希腊的城市。公元前431年爆发了被人称为是“古代希腊大灾难之开端”的战争，在其后一百年中，在原来大希腊的繁荣地区里的几个仅存的地方都在拼命地向他们的故乡呼吁，赶快派雇佣兵队长来救命，否则他们就要被赶到海里去了。而这些行动错误的援兵在阿斯汗的来势面前是一点用处也没有的，当阿斯汗的

希腊化了的罗马亲戚进行了干涉，把整个运动突然结束以前，蜂拥而入的蛮族都已经越过了墨西拿海峡。罗马的政治手腕和军事力量不仅仅挽救了大希腊，而且还为希腊文明保留了意大利半岛全部。他们从后面攻击了阿斯汗人，迫使意大利蛮族和在意大利的希腊人同样都不得不接受了共同的罗马和平。

这样，希腊文化和蛮族之间在意大利南部的战线就不存在了，其后罗马兵力的不断胜利把希腊少数统治者的领土一直扩大到远至欧洲大陆和非洲西北部，这就同马其顿的亚历山大在亚洲方面所扩大的边界一样。但是这种军事扩张的结果并未能取消抵抗蛮族的前线，反而因为远离了中心势力而更为增加了前线的长度。它们稳定了几百年；但是社会的解体过程继续发展，其结果蛮族还是突入了。

我们现在必须探索，当外部无产者在古代希腊少数统治者施加压力而发生反应的时候，是不是有什么温和反应或暴力反应的迹象；我们是否可以說外部无产者也有过什么创造性的活动。

初看起来，至少在古代希腊这个事例中，两个问题的答案好像都是否定的。我们可以从不同的情况和角度来观察我们的反对古代希腊的蛮族活动。阿利奥维斯图斯被愷撒逐出了战场；阿尔米纽斯一味冥顽不化地抵抗奥古斯都；鄂多亚克对罗慕路斯·奥古斯都狠狠地进行报复。但是在所有的战争里都不外三种情况，失败、胶着和胜利，而无论在哪一种情况下，都完全是暴力，创造性可以说是很少的。当然，我们可以安慰自己說，内部无产者在其表现反应的早期也同样是暴力，同样是没有创造性的活动，而他们最后表现出来的温和，则是表现于创造一个“高级宗教”和一个统一教会这样的巨大工程，而这种温和则往往需要许多时间和大量工

作才能够实现。

例如在温和的事例方面，我們至少可以在各个蛮族的軍事集团的暴力程度上，看出一些不同程度来。在公元 410 年，四分之一希腊化了的西哥特人阿拉里克劫掠罗马的情况就比后来在 455 年汪达尔人和柏柏尔人劫掠罗马，或在 406 年罗马可能在拉达盖苏斯手中遭到的巨劫好得多。圣奥古斯丁曾經这样描写阿拉里克的比較温和的措施：

“蛮族恐怖的暴行，并不那么厉害。征服者下令各个教堂可以为避难的人准备充分的地方，在这些命令里說，在这些避难的地方，不得用刀杀人，也不得擄人为奴。事实上，甚至有許多善心的敌人还亲自把他們搶来的人送到这里来，讓他們获得自由。沒有一个人被残暴的敌人拖出去为奴。”<sup>①</sup>

关于阿拉里克的妻弟和继承人阿陶尔弗更有一段奇特的記載。奥古斯丁的学生奥罗修斯說这是从一个“来自納尔榜的紳士人物那里听来的，这位紳士在狄奥多西大帝手下曾立有显赫的战功”。

“这位紳士告訴我們說他在納尔榜和阿陶尔弗非常亲密。阿陶尔弗常常同他讲起他自己的身世——故事是眞实的，都有人証物証，这个蛮人充滿了旺盛的精力和天才。根据阿陶尔弗亲自說的，他开始的时候是急切希望把一切有关于罗马的事物都全部忘干淨，一心一意想把罗马的全部領土都变成名实相符的哥特人的帝国。……然而，事态的发展所帶來的經驗使他相信，一方面哥特蛮族的毫无組織紀律的生活使

---

① 圣奥古斯丁：《論神之都》（St. Augustine: De Civitate Dei），第 1 卷，第 7 章。

他們完全沒有資格在法治之下生活，而另一方面使國家的生活失去了法治簡直是一種犯罪的行為，因為，在一個國家失去了法治，國家就會不成其為國家了。當阿陶爾弗發現了這個真理以後，他就下定決心要盡他的一切力量使用哥特人的精力來恢復古代羅馬的全部偉大盛名——也許還不只全部。”<sup>①</sup>

這一段話乃是在古代希臘的外部無產者的民族情緒中的從暴力轉向溫和的時常引用的一段話，根據這個線索，我們就可以在部分覺醒了的蠻族的靈魂里，發現某一些伴隨出現的創造精神的現象。

例如，阿陶爾弗本人象他的姊丈阿拉里克一樣是基督教徒。但是他的基督教並不是聖奧古斯丁和天主教會的基督教。在歐洲，那一代的蠻族入侵者，他們雖然已經不是異教徒，但是却是阿利烏教徒，雖然他們當初皈依阿利烏教而不皈依天主教，純粹是偶然的，可是在後來，當阿利烏教在基督教化了的古代希臘世界中已經不再流行的時候，他們仍然信仰阿利烏教却是他們自行選擇的結果。從此以後，他們的阿利烏教就變成了一種优越感的標志，他們有時故意在那些被他們征服的人們面前炫耀一下，表示他們的社會地位。羅馬帝國的大部屬於條頓民族的繼承國家的阿利烏教，都繼續經過了間歇時期（公元375—675年）的大部分時間。教皇大格列高利（公元590—604年）可以說是在憑空建立新的西方基督教文明的偉業中貢獻最大的一個人，也可以說是它的創業者，到了他的手里才把蠻族歷史上阿利烏教的這一章節告一段落，他令倫巴

---

① 奧羅修斯：《反異教徒》（Orosius, P.: *Adversum Paganos*），第7卷，第43章。

第王后狄奥黛林德皈依了天主教。法兰克人从来没有信过阿利乌教,而只是在克洛维于496年在兰斯领受了洗礼以后,径直从异教皈依天主教,他们选择了这条道路,有力地帮助他们渡过了整个的间歇时期,而最后还建立了一个作为新文明政治基石的国家。

阿利乌教的蛮族信徒接受了这个宗教,其结果这个宗教便成了这一伙特殊蛮族的标志,但同时在这帝国的其他边境上还有另一些蛮族,他们的宗教生活也表现了-定程度的独创性,那里的动力比阶层的自尊心还具有更大的积极作用。在不列颠群岛这边,在“凯尔特边区”居住的蛮族,并没有皈依阿利乌教的基督教而径自相信了天主教的基督教,他们在这里把这个宗教重新加以改造,使它更能适应他们自己的蛮族传统,而在另一方面,面对亚非草原的阿拉伯地区里,跨居在边界两侧的蛮族则表现了更高度的创造性。在穆罕默德的创造性的灵魂里,犹太教和基督教的光辉被改造成另一种精神力量,其结果产生了一种新的“高级宗教”——伊斯兰教。

如果我们的研究再向更早的年代里探索一下,我们就会发现,我们刚刚谈过的宗教反应事实上并不是古代希腊文明在这些原始人民当中所激起的最早的反应。所有的真正而完整的原始宗教,不论其形式如何,都是一种对于丰收的崇拜。一个原始社会所崇拜的主要是他们自己的生长力量,或是蕃殖子女,或是生产粮食,而对于破坏力量的崇拜现象则或是次要的,或是根本不存在。但是,既然原始人的宗教往往是他们社会环境的忠实反映,那么当他们的社会生活由于同外来的一个既接近而又不怀好意的社会体发生接触而遭到破坏的时候,他们的宗教自然也要发生革命了;这种情况正好说明了下列一个现象,当一个原始社会正在逐渐地、和平

地吸收一个处于生长过程中的文明的善良影响的时候，突然发现他们所面对的原来是一个已经衰落了文明的少数统治者的猙獰面貌，这样他们自然就再也无法看见俄耳浦斯的美妙形象，再也听不见他的动人的弦琴了。

在这种情况下，一个原始社会就变成了一个外部无产者的残缺不全的组成部分，在这种情况下，在蛮族的社会生活中，生长的和破坏的活动的比重也就发生了革命性的改变。这时，战争就会变成大家全神贯注的事，因为在战争变得比取得粮食的平凡工作更为有利、更为刺激人的时候，怎么还可能期望谷物女神得墨忒耳或甚至爱和美的女神阿佛罗狄忒在战神阿瑞斯的面前维持其优势地位呢？到了这个时候，神就被改变成为一个神圣的军事集团的领导者。在米诺斯海上霸权的亚加亚外部无产者所崇拜的奥林匹斯万神殿里就有这么一种野蛮的味道；而加洛林王朝的斯堪的纳维亚外部无产者所崇拜的阿斯加德的外来人同这些神化了的奥林匹斯强盗差不多。另外一些相信这一类神的人们乃是居住在罗马帝国的欧洲边境以外、尚未改信阿利乌教或天主教的条顿蛮族；这些军事化了的信徒们在他们的思想里居然想出了这一群强盗似的神的形象，我们只好说是古代希腊世界的条顿族外部无产者的创造性的工作了。

把宗教方面的创造性活动这样打点了一番以后，我们是否还能用对比的办法再增加一点收入呢？作为内部无产者的光辉成就的“高级宗教”，不幸的是还同艺术方面的创造性活动很有一些不名誉的关系。外部无产者的“低级宗教”是否也有什么艺术上的成就呢？

答案当然是肯定的；因为，在我们心目中的奥林匹斯众神的形

象，都是由荷马的史詩描繪的。这些詩歌同那个宗教的不可分割的关系，就如格列高利贊美詩和哥特建筑同中世紀的西方天主教的关系一样。正如希腊有它的爱奥尼亚史詩一样，英格兰也有它的条頓史詩，冰島有它的斯堪的納維亞英雄故事。斯堪的納維亞的英雄故事同阿斯加德有关，而英格兰的史詩——主要的流传至今的作品是《贝奥乌夫》——同渥登神和他的扈从有关，正象荷马的史詩同奥林匹斯有关一样。事实上，史詩乃是外部无产者所反应的最富有特征和最杰出的产品，这乃是他們的苦难所留給人类的唯一的恒产。任何文明所創造的任何詩歌都永远无法比得上荷马的“永远不使人疲倦的文采和无比的精辟深刻”。①

我們已举出了三首史詩为例，我們还可以举出更多的史詩，而且我們还可以証明每一首史詩都是外部无产者在接触到文明时候的反应。例如，《罗兰之歌》乃是古代叙利亞統一国家的欧洲部分的創作。法国的半蛮族十字軍在十一世紀时冲破了安达卢西亞的倭马亚哈里发的比利牛斯战綫，其結果創造了一件艺术上的精品，影响了从那时到现在的整个西方世界的全部地方文学。無論从历史价值还是从文学造詣的角度看，《罗兰之歌》都远远超过了《贝奥乌夫》。②

---

① 路易斯：《失乐园序》（Lewis, C. S.: A Preface to Paradise Lost），第22页。

② 在湯因比先生的这一部《历史研究》里，他尽历史材料之所能及的範圍，处理了一切文明的外部无产者問題。我把其他一切全删除了，而径自談到我們西方社会的外部无产者的最后一段。我无需說明，也无庸抱歉的是，我在其他一些处所也采取了同样的手段，虽然删节不似这里这样大胆。例如，湯因比先生在他处理内部无产者时，也研究了全部。我则删节了一半，而只保留了更为有趣的那一半。——节录者

### (5) 西方世界的外部无产者

当我们研究我们自己的西方世界和它所遇到的原始社会之间的关系的历史时，我们可以看见它象生长时期的古代希腊文明一样，西方基督教世界在它的早期也曾有过一个通过它的吸引力量赢得许多信徒的时期。在这些早期信徒里，最富有意义的乃是那个流产的斯堪的纳维亚文明的成员们，他们在遥远的北方家乡，在远方的冰島殖民地区以及在丹法区和諾曼底的基督教領域里，他们虽然不断地用武力向它进攻，但是最后还是屈服在这个文明的精神力量之下。当时的游牧民族马扎尔人或住在森林里的波兰人的改信宗教也同样是很自然的，但是在西方的这个早期扩张里也采用了暴力的侵略行为，远远超过了古代希腊时期所发生过的偶尔把他們的原始邻舍逐出家乡的行径。我们有查理大帝对撒克逊人所进行的十字軍，以及在两百年后，撒克逊人对于居住在易北河和奧得河之間的斯拉夫人所进行的十字軍；而这些暴行在十三世紀和十四世紀时发展到了頂点，条頓的騎士們索性把居住在維斯杜拉河那边的普魯士人全部消灭了。

在基督教世界的西北边境上也发生了同样的事。第一个阶段是一群罗马的传教士使英格兰人和平地改变了宗教信仰，其后远西方基督教就一再施加压力，先是公元 664 年的惠特比宗教會議的決議，而逐步向高潮发展，到了 1171 年，教皇索性批准英王亨利二世使用武力侵入爱尔兰了。故事到此并未結束。英格兰人在他們不断地侵略在苏格兰高地和爱尔兰的沼地里的凱尔特边区的残余人口时所取得的“恐怖行为”的习惯，竟被带到了大西洋对岸去，充分发泄在北美的印第安人身上。



在最近几个世纪里，我们西方文明在全世界范围内进行扩张的时候，扩张者的动力非常强大，以致首当其冲的原始民族显然过分悬殊，因此可以说这个运动简直是如入无人之境，它最后达到的边境并不是一条不稳定的军事界线，而可以说是一条自然边境的终点。当西方世界在全世界范围内向原始社会的后方展开进攻的时候，他们所采取的手段全是消灭、驱逐或压服，采用宗教改信的办法是极个别的。事实上我们现代西方社会把原始社会看成是平等的伙伴的事例是屈指可数的。一些是苏格兰的高地人，这些人是中世纪的西方基督教世界遗留给现代西方世界的一批极为希罕的已被包围而未被驯服的野蛮人；一些是新西兰的毛利人；还有一些是安第斯统一国家里智利省的野蛮后方的阿老干人，西班牙人自从占领了印加帝国以后，一直不断地同他们打交道。

其中最典型的例子乃是这些苏格兰高地人的合并历史，这种合并是发生在这些白种蛮族对 1745 年的雅各拜特党的起义进行了螳臂当车的挣扎而告失败以后；在约翰逊博士或渥尔波同绑架查理王子到德尔比的军事集团之间的社会距离也许并不比新西兰或智利的欧洲殖民者同毛利或阿老干人之间的距离更难缩短。到了今天，查理王子的满脸胡须的战士的重孙玄孙们无疑地同那些在两百年前的最后决斗中取得胜利的头戴假发涂油搽粉的低地人和英格兰人的后代，同属于体面的上层社会人物了；因此，斗争的性质也早被群众的神话改变得无法辨认了。苏格兰差不多已经说服了英格兰人，也包括他们自己在内，方格子的衣服是苏格兰的民族服装，而事实上在 1700 年时，爱丁堡的市民对待这个服装的看法，和当时的波士顿市民看待印第安酋长头上带的羽毛装饰一样；而低地的糖果商人现在甚至都用方格花样装饰的包装盒来出售

“爱丁堡糖果”。

在我们今天的西方化了的世界里仍然保存的蛮族界线乃是还没有完全被西方的社会体所吸收的非西方文明的遗产。在这些遗产里,印度的西北边境具有突出的兴趣和重要性,至少是对于那个特殊的西方区域性国家的市民来说,它后来为解体过程中的印度文明提供了统一国家的形式。

在印度的混乱时期里(约在 1175—1575 年),这一条边界一而再、再而三地被土耳其和伊朗的以掠夺为目的的军事集团的领袖们所突破。在以莫卧儿土邦为代表的印度世界的统一国家建立以后,这条边界暂时封锁了一个时候。当莫卧儿盛世、在公元十八世纪初过早地衰落了的时候,冲进来的蛮族乃是东伊朗的罗希拉人和阿富汗人(同一个反对外来的统一国家的好战的印度马拉塔王国的领袖争夺这个尸首);然后到了亚格伯的工作另外由外来的手接替过来的时候,印度的统一国家形式重新以英属土邦的面貌出现,对于英帝国的建设者来说,保卫印度西北部边境的工作乃是他们的最感沉重的负担。他们试图采用多种的边境政策,可是没有一个令人完全满意的。

英国的帝国建设者们所试用的第一个办法乃是索性把印度世界的东伊朗门槛一带地方全部加以占领和吞并,一直侵占到莫卧儿土邦在它全盛时期曾到过的那条线,它曾同它自己的乌兹别克继承国家在锡尔-药杀水流域进军,并同沙希帝国在西伊朗进军。亚历山大·波纳斯在 1831 年以后所采取的冒险远征行为,到后来竟出现了更大的军事冒险,在 1838 年派出了一支英印军队到阿富汗;但是企图“最后”解决西北边境问题的这个野心行为带来了不可收拾的结果。因为英国的帝国建设者们在他们于 1799—

1818 年間在印度河流域西南各地征服了全印度的第一批胜利中，过高地估計了他們自己的力量，而过低地估計了他們的侵略行为在他們所企图征服的未被馴服的蛮族中所引起的有效抵抗和其强烈程度。事实上，这一軍事行动到了 1841—1842 年結束的时候，其失敗惨重的规模远远超过了 1896 年意大利人在阿比西尼亚高原上的敗績。

在这次惨重失敗以后，英国人企图永远征服那些高原的野心，只是在极偶然的情况下才复活一次；自从 1849 年征服了旁遮普以后，边境政策的变化只不过是战术性的，而非战略性的。事实上在这里我們有一条同公元最初几个世紀时罗马帝国的来因河-多瑙河边境一样的政治性的界綫。如果有一天英国和印度的少数統治者接受了印度內部无产者的劝告而摆脱了他們日益不得人心的負担的話，到那时看看这个解放了的內部无产者在自己当家作主之后，究竟对这个西北边境問題，采取什么作法，乃是饒有兴味的事。

如果我們现在提出这样一个問題，我們西方社会在它的各个历史时期曾在全世界各处滋生了許多外部无产者，他們所遭受的苦难是否曾刺激他們在詩歌和宗教的領域內表现过什么創造性的行动呢？那么，我們立刻就会想到凱尔特边区的那些蛮族后方部队的出色的創造性工作，以及在斯堪的納維亞，人們曾努力創造他們自己的文明，而只是在同新生的西方基督教文明进行斗争失敗以后，才流产了。这些問題已在本书另一章里討論过，我們现在可以立即研究在近代我們西方世界在扩张的过程中所生长出来的外部无产者問題。在处理这样一个宽广的題材时，我們只能在我們准备研究的两个范围里，每一类提出一个有关蛮族創造性的事例。

在詩歌的領域方面，我們可以注意十六、十七世紀在多瑙河流

域的哈布斯堡王朝的东南边境以外的波斯尼亚蛮族所发展創造出来的“英雄”詩歌。这个事例之所以令人感到兴趣，是因为在乍看之下，它好象是一般規則的例外。一般規則乃是一个解体的文明的外部无产者不可能产生“英雄”詩歌，除非这个文明已經度过了它的統一国家时期，进入了間歇时期，因此为蛮族的民族大迁移提供了机会。这个多瑙河畔的哈布斯堡王朝，从伦敦或巴黎的观点来看，只不过是个在政治上分裂的西方世界里的許多区域性强国之一，可是在它自己国内的人民眼中，它却無論在外表和实质上都是一个西方的統一国家，在那些非西方的邻居和敌人眼里，也是如此。它替整个的西方基督教社会負起了“甲壳”或盾牌的责任，而这些受到保护的成員們却是这个王朝的全部使命的不知感謝的受惠者。

波斯尼亚人处于欧洲大陆蛮族的后卫地位，他們过去一直忍受着被两个侵略性的文明（西方文明和东正教文明）夹在当中的非常經驗——非常痛苦的經驗。东正教文明首先照射了波斯尼亚人，但是它的东正教的形式却遭到了拒絕，只是在它采取了宗派分立的波果米耳派的伪装以后，才勉强維持下来。这一种邪說遭到了两种基督教文明的敌視，因此在这种情况下，他們就非常欢迎穆斯林奧斯曼人的来临，不但放弃了他們自己的波果米耳派，而且从宗教意义上來說，可以說是“变成土耳其人”了。此后，这些改信伊斯兰教的南斯拉夫信徒們便在奧托曼的保护之下，在奧托曼-哈布斯堡国界的奧托曼这一边象在哈布斯堡那一边的从奧托曼所占領的土地上逃亡出去的南斯拉夫基督教难民一样，承担了同样的职责。这两种南斯拉夫人都依靠掠夺为生，一个是在奧托曼帝国这边，一个是在哈布斯堡王朝那边；于是在这一片边境战争的土壤上，出现

了两派各自独立的“英雄”诗歌，都是用的塞尔维亚-克罗地亚语言，并肩发展，可是互不发生影响。

在宗教领域里，我們所举的外部无产者的创造性的例子来自一个非常不同的方向，它是来自十九世纪的美国边境，对付印第安红人的事迹。

自从英国的第一批移民踏上了美洲大陆，一直到二百八十年以后的1890年印第安人最后在西乌战争里武装反抗惨遭失败时为止，北美洲的印第安人一直在不停地“败退”过程中，如果说他们对欧洲人入侵的挑战也能有什么创造性的宗教反应，那可以说是真正惹人注意的事了，如果说印第安人的这种反应竟然是属于温和派的，那就越发令人惊异了。我们应该说，印第安人的军事集团或是根据他们自己的模样创造一种异教——一个易洛魁的奥林匹斯或阿斯加德——或者是从那些向他们进攻的人们的加尔文派新教里吸收一些最好战的成分。然而，一系列的先知们，从1762年的特拉华的无名先知到1885年前后出现在内华达的渥渥卡，却都宣传一种完全不同的福音。他们宣扬和平，而且督促他们的信徒们绝不使用从他们的白种敌人那里缴获的任何更好的技术条件<sup>①</sup>，从不使用火药武器开始。他们宣称，如果人们遵从他们的教导，印第安人就一定可以生活在人间天堂的无穷幸福里，他们可以同他们的祖先的灵魂团聚，而这一个印第安红人的救主王国绝不会被“战斧”征服，枪炮子弹就更无能为力了。我们无法说明遵守这种教谕的结果是什么；看来对于这些蛮族战士，这种教义是太艰难太高深了，但是在一片猙獰而阴暗的天际中我们却看出来一道

---

① 在印度的抵制英货运动里，显然有极类似的地方。——节录者

温和的祥光,充分说明了在原始人类的灵魂深处,也有一种令人感动的天生的基督精神。

从目前的情况看来,根据地图上仅存的少数几个古老的蛮族社会,唯一能够幸存的办法只有采取阿波德萊特和立陶宛人的战术这一条路,他們在我們西方扩张历史的中期就已經預见到了入侵文明的压力太大无法进行抵抗,于是他們就迫不得已地自动改变看法,接受了对方的文化生活。在一个古老的蛮族世界的較晚残余里,还有两个故步自封得很严謹的蛮族,其中每一个都有一位野心勃勃的蛮族战争首領坚决要挽救一个也許还不是完全无法挽救的局面,他們采取了强烈的文化上的以攻为守的手段。

在伊朗东北部地方,看起来印度的西北边境問題也許可以得到最后的解决办法;这个办法并不是采取激烈的行动来对付印度-阿富汗边界的印度这一边的未經馴化的蛮族,而是由阿富汗自己走上自愿西方化的道路。因为如果阿富汗人的这种努力終於取得胜利的話,其結果之一便是把印度境內的那些好战之徒夹在中間,使他們的地位終於淪落到无法坚守的地步。阿富汗的西方化运动是由阿孟乌拉汗(1919—1929年)发起的,他以非常激进的热情推行这个运动,其結果使这位革命的国王失去了他的王位;但是阿孟乌拉个人的失敗并没有什么重要,因为事实上这一次挫敗并没有使运动遭到致命的打击。到了1929年,西方化运动已經大为发展,阿富汗人民再也不肯迁就反动的蛮族叛徒巴恰·沙考;其后在納第尔国王及其继承人的統治下,西方化的进程又毫不受阻挡地前进了。

但是一个紧紧坚守蛮族陣地的杰出的西方化主义者乃是內志和汉志国王阿卜杜·阿齐茲·沙特;这位軍人和政治家从1901年

脱离了他从小就生活在其中的政治流亡生活以后，逐步变成了鲁卜-哈利沙漠以西和薩那的也门王国以北的整个阿拉伯的主人。作为一个蛮族的军事领袖来说，阿卜杜·阿齐兹·沙特的开明精神可以同西哥特的阿陶尔弗并列。他充分认识到近代西方科学的科学技术能力，而且对于如何把这些工具——人工造井、汽车和飞机——特别有效地应用于阿拉伯中部草原，具有远见。但是他更了解西方生活方式的不可缺少的基础乃是法律和秩序。

如果有一天，我们从西方化了的世界的文化地图上，无论采取什么方式而终于消灭了最后一个最顽固的死角的时候，我们是否可以庆贺说蛮族文化本身最后终于消灭了呢？彻底消灭外部无产者的蛮族文化之举恐怕至多也不过只能稍微高兴一阵，因为我们上面已经充分说明（如果这部著作还有什么用处的话），在过去许多文明曾经遭遇到的破坏，从来不是由于什么外部因素所造成的，而恰恰一直是一种自杀性行为的結果。

“我們被存在于我們內部的虛偽出賣了”。<sup>①</sup> 我們所熟知的属于古代类型的蛮族也许可以彻底地被消灭，因为现在世界上的全部自然疆界所能提供的反蛮族的界线，以及在这些界线以外的全部无人地区已被消灭了。但是，如果这些蛮族在他们被消灭于边界之外的时刻反而偷偷地进入了我们的内部地区的话，那么这种空前的胜利便会对我们毫无好处。我们现在同蛮族作战的地方不就是在我们的内部吗？“古代文明是被輸入的蛮族毁灭的；而我們則自己毁灭自己”。<sup>②</sup> 我們岂不是就在我們这一代里，亲眼看见一

---

① 梅瑞狄斯：《爱的坟墓》（Meredith, G.: Love's Grave）。

② 英季：《进步的观念》（Inge, W. R.: The Idea of Progress），第13页。

批又一批的新的蛮族军事集团在一个接着一个国家里組織起来嗎？这些事并不是出现在迄今为止的基督教世界的边缘地区，而是在核心地区。这些法西斯战斗队和这些納粹冲锋队不是蛮族精神的产物，是什么呢？他們所受的教育不是告訴他們：他們乃是生于其中的社会的“拖油瓶”子女，他們受了虐待必須报仇，他們从道义上就應該在“太阳下面占个位置”，他們应当不顾一切地使用武力。这个說法正是外部无产者——根色里克們和阿提拉們——的战争头子們不断对他們的战士进行的宣教，他們由于自己的錯誤失去了自己的地方，而现在却要去进行搶掠了。在1935—1936年的意大利-阿比西尼亚战争里，代表野蛮精神的并不是黑色皮肤，而是黑色衣衫，而黑衫蛮族比那些被他們屠杀的黑色皮肤代表着更为可怕的野蛮行为。黑衫之所以野蛮是因为他們肆无忌惮地对于传统的光明犯下了罪行，他們之所以成为威胁，是因为他們为了犯罪的緣故把那些由他們掌握的技术从替天行道变成为替魔鬼行“道”。但是我們虽然得出了这个結論，我們还没有挖掘到事物的根源，因为我們还没有向我們自己提出这样的問題——意大利的新式野蛮的根源到底是从哪里来的。

墨索里尼有一次宣称他为“意大利所設想的是同伟大的英国人为英格兰所設想的英帝国以及伟大的法国殖民者为法兰西所設想的一样”。<sup>①</sup>这一个意大利人有意丑化我們祖先的事业，可是在我們对他表示不屑一顾之前，我們还应当想到这种丑化却也有足以令人深思的地方。我們虽然厌恶这一种意大利的新式野蛮的背

---

① 墨索里尼对法国宣传家克里拉(M. de Kerillis)的談話，见1935年8月1日《泰晤士报》(The Times)。



叛文明的行为，可是我們却也还是不能不承认他同那些受人崇拜的英国典型人物有几分相象之处——如克萊武、德雷克和霍金斯等人。

但是我們对于这样一个重要問題，能不能追究得更远一些呢？我們是否應該記住，根据在这一章里所提出来的証据，我們是否應該說那些少数統治者乃是在少数統治者同外部无产者之間的战争的最初的侵略者呢？我們不能不提到，在“文明”和“野蛮”之間的这一场战争的历史乃是差不多全部由“文明”陣营这一边执笔写的。那一幅典型的景象，把外部无产者描写成为在美丽的和平的文明領域里，橫冲直撞，肆意烧杀，也許并不是一幅对于真象的很客观的描繪，而也許只能代表“文明”这一方面在他們自己挑起了这一场爭端之后，遭到了反攻时所表现的怨气而已。因此，对于蛮族的怨恨，在他們死敌的手里被表现出来之后，也許其价值只不过是：

“这个畜牲非常恶劣：

它想攻击別人，却說是自御！”<sup>①</sup>

### （6）外来的和本地的灵感

#### 視野的扩大

在这一部研究著作的最初阶段里，我們曾以英国历史为例，証明对一个民族的历史如果孤立地、脱离它的同儕的行为而加以研究，是无法自行說明問題的，因此我們就假設只有一群相类似的集体合成为一个社会——这一种特殊类型的社会我們称之为文明社

---

① 秋奥多尔：《动物园》（Théodore P. K.：La Ménagerie）。

会——才可能成为一个“自行說明問題的研究范围”。換一句話說，我們认为一个文明的生命过程是自決的，因此也就是可以加以研究，并且可以加以解釋的，而不太需要时常考慮到外来社会力量的影响。这个假設，在我們对于文明的起源及其生长的研究中得到了証明，而在我們研究文明的衰落和解体問題时，似乎也沒有什么反証。因为，虽然一个解体的社会可以分裂成为碎片，而其中每一个碎片都还是原来整体的一个局部。甚至外部无产者都还是来自解体社会的影响势力范围以內的因素。然而，同时在我们对于处于解体过程中的社会的若干方面进行研究时——不仅在研究外部无产者时是如此，在研究内部无产者及少数統治者时亦复如此——我們时常需要不但考慮到本地因素，而且还要考慮到外来因素。

事实上已經变得很清楚，在一个社会处于生长的过程中时，社会的“可以自行說明問題的研究范围”的定义是可以毫无保留地成立的，可是到了解体的阶段时，这个定义却要有所保留了。虽然文明的衰落确实是由于在内部失去了自決能力，而并不是由于外来的打击，可是在一个已經衰落了文明通过解体的过程走向毁灭的时候，如果不参考外来的作用和活动，却是无法說明其原委的。在研究一个处于解体阶段的文明的生命史时，“可以自行說明問題的范围”显然是超出了該社会的范围。这是說，在解体的过程中，一个社会体的本体不仅分裂成我們已經研究过的三个組成部分，而且还可以自由地同外来的成分結合成为新的物体。这样一来，我們现在就发现我們从进行这项研究的初期一直坚持到现在的立足点，开始有些站不稳了。在开始的时候，我們所以选择文明作为我們的研究对象，只是因为它們看起来象是可以由我們进行孤立

研究的“自行說明問題的范围”。而我們现在却发现我們已經开始离开了这个观点,而逐步地趋向在研究文明之間彼此的关系时,采取不同的观点了。

不过,在这里把一个社会的社会体在解体中分裂成为几个部分时在活动中所出现的外来的和本地的灵感的不同效果加以区别和比較,也可能是方便的。我們将会发现,在少数統治者和外部无产者的工作里,外来灵感的结果很可能产生失和与毁灭,而在内部无产者的工作里,却很可能产生完全相反的和諧与富有创造性的结果。

#### 少数統治者和外部无产者

我們已經知道統一国家的建立一般是出于本地的少数統治者之手,他們为本社会立下这个功劳。这些本地的帝国締造者也許是这个世界边缘上的边疆人民,他們以政治上统一的和平幸福加在这个社会上;但是这个来源并不能說明在他們的文化里有什么外来的色彩。然而,我們却也看到在某些情况下,少数統治者在道义上的崩溃来势非常凶猛,以至在一个社会解体到行将組成一个統一国家的时候,其少数統治者却已經很少保有締造帝国的任何残余的美德了。在这些情况下,締造一个統一国家的工程一般还是照常进行的。有些外来的帝国締造者就乘虛而入,替这个害了病的社会完成这件本来應該由本地人完成的大业。

一切統一国家,不論是由外来人或由本地人建立的,一般都是以感謝和謙受的心情被接受的,有些甚至还受到热情拥戴;它們至少从物质意义上來說,同它們的前身混乱时期比起来,乃是一种进步。但是在过了一段时间以后,一个“不知好歹的新王”就会出现;簡單明了地說,混乱时期及其可怕的記憶都成为过去的被遺忘了

的事，而现在——統一国家的力量已經遍及社会全部——却被当作不問其历史內容的事物来接受人們的裁判。在这个阶段上，外来的和本地的統一国家的命运就分手了。本地人的統一国家，不論其真正的价值如何，就会越来越被它的人民所接受，而且越来越被当成是一个唯一的可以接受的社会机构。而外来人的統一国家却越来越不受欢迎。它的人民越来越不喜欢它的外来成分，而对于它的一切功績，即使它为他們做了許多好事或仍然在做着好事，也一概不被承认。

可以說明这一种明显对照的两个統一国家的乃是罗马帝国和英属土邦，前者为古代希腊世界提供了本地的統一国家，而后者却为印度文明提供了一个外来的統一国家。我們可以引用許多文章詞句来証明罗马帝国的晚期人民对它是多么爱戴和尊敬，甚至在它已經毫无行政能力显然已經瓦解的时候，都还是如此。也許其中最显著的頌詞乃是公元 400 年时亚历山大港的克劳迭安用拉丁文的六步詩体所写的詩句《頌斯帝利洪的治績》中的一段。

“她比任何其他胜利者都更懂得如何夸耀，

她把她的战俘都摟在了她的身旁；

是母亲，不是情妇，把所有的奴隶都变成了亲属，

她把所有的国家和人民都加以庇护。

有哪一个在今天，不是由于她的慈母一般的威力，

在几乎所有的土地上都获得了权利？”<sup>①</sup>

看来很容易証明英属土邦在許多方面比起罗马帝国来都是一个更

<sup>①</sup> 諾克斯譯。見弗萊徹著《欧洲西部的形成》(Translation by R. A. Knox, in *The Making of Western Europe*, by C. R. L. Fletcher), 第 3 页。

讲仁政和对人更为有利的組織机构，可是在印度的任何一个亚历山大港却很难碰到一个象克劳迭安那样的詩人。

如果我们再来看一看其他外来人建立的統一国家的历史，我們就会发现，象英属印度一样，人民的敌意也同样是越来越高涨的。居魯士所强加在古代巴比伦社会的外来的古代叙利亚統一国家受到了人民的极大痛恨，以至到了公元前 331 年，在它建立了二百年之后，巴比伦的僧侶們还打定主意对于一个同样是外来的征服者，马其頓的亚历山大，表示极为热烈的欢迎，正象在我們今天，印度的极端民族主义者准备热烈欢迎来自日本的克萊武一样。在东正教世界里，外来的奥托曼統治下的盛世在公元十四世紀的最初二十五年里受到了马尔马拉海的亚洲沿岸一带的奥托曼自治地区的希腊归依者的热烈欢迎，而到了 1821 年，它却成了希腊民族主义者所厌恶的对象了。五百年的过程在希腊人当中产生了完全相反的感情，其情况同高卢人的从一个維尔琴盖托里克斯的“反罗马者”变成了一个阿波林那里斯的西頓尼斯的“亲罗马者”正好背道而馳。

由于外来文化建立了帝国因而引起了极大仇恨的另外一个显著的事例，乃是中国人对于蒙古征服者的态度。蒙古人在当时的混乱的远东世界里建立了一个非常需要的統一国家。这个情况同以后遭受了二百五十年满洲人的統治的同一中国社会所表现的容忍精神又形成了一个奇异的对比。其原因可以說是由于当时的满洲人乃是远东世界里的未受任何外来文化沾染的半开垦土地上的人，而蒙古这个蛮族却受到了經過景教传教士們所帶來的古代叙利亚文化的輕微影响，而且还毫无成见的使用一切有才干和有經驗的人才，不管他們的出身如何。马可波罗所記載的在中国人民

同蒙古可汗的东正教兵士和穆斯林官員之間的富有爆炸性的接觸情況，充分說明了蒙古人的統治在中國不受欢迎的真正原因。

喜克索人所以使被他們統治的古代埃及人民感到無法忍受的原因，大概是由于他們所沾染的那一些古代蘇末文化的影響，而後來完全是野蠻民族的利比亞人的入侵卻沒有遭到反對。事實上，我們甚至可以大胆地制定這樣一條社會法則，任何一個蠻族入侵者如果未先受過任何其他文化的影響，就很可以成功，而凡是在他們的民族大遷移以前接受過外來的或異教影響的，則必須首先把這些影響清除掉，否則他們即使不被驅逐出去，也要被消滅掉。

先來談談未經沖淡過的野蠻民族：雅利安人、赫梯人和亞加亞人。他們都在駐居于一個文明的門口時發明了他們自己的蠻族諸神，他們在沖進大門進行征服以後，還是堅持他們自己的蠻族信仰，他們雖然“無知到毫無辦法”的程度，他們還是成功地創造了新的文明：古代印度文明，赫梯文明和古代希臘文明。此外，法蘭克人、英格蘭人、斯堪的納維亞人、波蘭人和馬扎爾人放棄了他們原來的異教信仰而皈依了西方天主教，其結果在建立西方基督教世界中盡到了充分的責任，甚至还充當了領導的角色。在另外一方面，崇拜錫特的喜克索信徒卻被逐出了古代埃及世界，而蒙古人卻被逐出了中國。

對於我們的這一條規則來說，唯一的例外好像是原始穆斯林阿拉伯人。這一群蠻族本來是屬於古代希臘社會的外部無產者，他們在民族大遷移期間取得了高度的成就，那個社會雖然在此期間消失了，而他們卻緊緊抓住他們自己的仿效古代敘利亞宗教的蠻族信仰，而不肯改信他們從羅馬帝國搶來的那一帶地方的受他們統治的人民的基督教—性教派。但是原始穆斯林阿拉伯人所承擔

的历史任务完全是出乎常例之外的。由于他们在胜利地攻占了罗马帝国的东方诸省的过程中附带地占领了薩桑王朝的全部领土，阿拉伯人在叙利亚的土地上所建立的罗马帝国的蛮族继承国家反而变成了古代叙利亚统一国家的恢复，这个统一国家在一千年前还没有长成的时候，就被亚历山大在覆灭阿契美尼德王朝的时候摧毁了；穆斯林阿拉伯人就这样意外地被赋予了一个巨大的新的政治使命，其结果为伊斯兰教本身开辟了广阔的天地。

所以，看起来伊斯兰教的历史乃是一个特殊情况，并不足以推翻我们研究所得的一般结论。一般说来，我们可以下这样一个结论，就是说对于外部无产者和少数统治者，外来的灵感都是一件不利的事，因为在他们同一个处在解体过程中的社会的其他两个组成部分打交道的时候，外来的灵感都是纠纷和挫折的无穷来源。

#### 内部无产者

同我们对于少数统治者和外部无产者的研究所得到的结果正相反，我们发现对于内部无产者来说，外来的灵感不但不是灾难，而且反而是幸福，任何人接受了它都显然具有超人一般的力量，可以俘虏他们的征服者，完成他们生以俱来的使命。这个理论可以在探讨那些“高级宗教”和统一教会的时候得到最充分的证明，而这些组织乃是内部无产者的最富有特色的杰作。我们关于这些问题的研究证明了他们的力量大小同在他们的精神里所具有的外来影响的生命力的多少成正比例。

例如，古代埃及无产者的“高级宗教”，奥西里斯崇拜，可以辗转地溯源到外来的古代苏末的搭模斯崇拜；而古代希腊内部无产者的多种互相竞争激烈的“高级宗教”也可以确凿无疑地追溯到不同的外来根源。在爱息斯崇拜里，外来的灵感火花是古代埃及；息

伯利崇拜的外来根源是赫梯文明；基督教和太阳神教的是古代叙利亚；大乘佛教的是古代印度。这几种“高級宗教”里的前四种是古代埃及人、古代赫梯人和古代叙利亚人在他們被亚历山大征服以后，变成古代希腊内部无产者的时候所創造的，而第五个也同样是古代印度人在公元前二世紀的时候所創造的，当时的印度世界被欧提德姆大夏的希腊王子們所征服了。它們的精神内容虽然彼此极不相同，但是它們五个至少有这么一个共同的表面特点，就是它們的根源全都是外来的。

虽然有些时候，一种高級宗教企图征服一个社会，其結果失敗了，这些事例也不能动摇我們的結論。例如，伊斯兰教的十叶派就企图在奥托曼統治时期变成东正教世界的統一教会，而未获成功，天主教也曾企图变成远东社会——在中国是在明朝末年和清朝初年，在日本是在从混乱时期到德川幕府的过渡时期——的統一教会，而未获成功。十叶派在奥托曼帝国和天主教在日本据說都是由于它們进行非法的政治活动——至少有人怀疑它們是被人利用了——因而使它們的精神事业前途也就落了空。天主教在中国的失敗是因为教皇不允許耶穌会的传教士把外来的天主教会的宗教成語譯成远东哲学和习惯中的传统語言。

我們可以做这样的結論，外来的火花对于一个“高級宗教”爭取信徒來說，乃是一种助力而不是阻力；理由是很明显的。内部无产者在一个解体过程的社会里，正在逐步退出，这时他們正在寻觅新的启示，而外来的灵感火花正好滿足了这个需要；它之所以富有吸引力就是因为它很新鮮。但是在它具有吸引力以前，这个新的真理还必须为人們所了解；因此，在完成这个必要的解释工作以前，这个新的真理就應該努力不进行它的大力呼吁工作。基督教



会在罗马帝国的胜利是因为这个教会的神父們，从圣保罗开始，在公元四、五世紀里，尽了他們的最大力量把基督教的教义譯成了希腊哲学的語言；根据罗马文官制度的式样建立起一套基督教的教阶制度；根据神秘祭神仪礼的形式建立了一套基督教的仪式；甚至还把异教的节日变成了基督教的节日，用基督教的圣賢崇拜来代替异教的英雄崇拜。梵蒂岡对于在中国的耶穌会传教士正是下了这类性质的指示才断送了那里的前景；而如果圣保罗的犹太化的基督教的反对者們象在《使徒行传》和保罗的早期书信里所描写的那样，真的在會議里和爭执里取得胜利的話，那么在第一批基督教的传教士到外地传教以后，要把古代希腊世界都变成基督教的信徒，也会是同样毫无希望的。

在我們把接受本地灵感的“高級宗教”排成序列的时候，我們还应当包括犹太教、祆教和伊斯兰教——这三个宗教的活动场所是古代叙利亚世界，而它們的灵感也来自同一地方——此外还有印度教，它的活动范围和灵感来源都是古代印度。对于我們的“法則”來說，印度教和伊斯兰教是例外，但是犹太教和祆教則在經過严密检查之后，应当承认是属于我們的法則之內的。因为犹太教和祆教是在公元前八世紀到六世紀之間产生于古代叙利亚人民之中，而他們是支离破碎的人民，他們被古代巴比伦的少数統治者的亚述軍隊强行划归古代巴比伦社会的內部无产者的范围之内。完全是这个古代巴比伦的侵略行为从遭受了这种苦难的古代叙利亚人的灵魂深处引起了犹太教和祆教的反应。根据这个理由，我們当然應該把犹太教和祆教划为被古代叙利亚的外来人民介紹給古代巴比伦社会的內部无产者的一种宗教。犹太教事实上是在“巴比伦的河边”成形的，就象基督教会是在古代希腊社会的使徒保罗

的听众里成形的——一样。

如果古代巴比伦文明的解体过程象古代希腊文明一样，拖得那么久长而且也经过同样的阶段，那么犹太教和祆教的出现和生长，从历史的角度看来，应属于古代巴比伦历史的范围——就象基督教和太阳神教的出现和生长在事实上是属于古代希腊历史的范围一样。我们的推论之所以不能成立，是因为古代巴比伦的历史在还没有成熟的时候就夭折了。迦勒底人企图建立一个古代巴比伦的统一国家，但是他们失败了；而在他们的内部无产者当中的古代叙利亚的外来移民，不但扭断了他们的枷锁，而且还反过来把他们的古代巴比伦人征服者连肉体和精神都一起俘虏过去了。伊朗人变成了古代叙利亚人的信徒，却没有变成古代巴比伦文化的信徒，而由居鲁士建立的阿契美尼德帝国却担当了古代叙利亚统一国家的责任。在这种意义上，所以我们说犹太教和祆教乃是古代叙利亚的宗教，而且是具有本地灵感的。我们现在可以了解，从起源上讲，它们乃是古代巴比伦内部无产者的宗教，对于它们来说，它们的古代叙利亚的灵感乃是外来的。

如果一个“高级宗教”有了外来的灵感——我们现在已经知道除了两个例外，完全是这样的——那么显然地，如果不考虑至少两个文明之间的接触问题的话，那个宗教的性质就绝对无法了解：在一个文明的内部无产者当中兴起了一个新宗教，而在另一个或几个文明里则被其他文明吸取了外来的灵感。这件事实逼得我们不得不立即开辟新的途径；因为它迫使我们放弃我们迄今为止所采取的立场。到现在为止，我们一直都还在讨论有关文明的事；我们曾经假设一个孤立的文明，因为它是一个社会整体，所以它乃是一个具有实际价值的“研究范围”，不管在这个特殊社会的空间和时

間的范围之外出现了什么社会现象，我們还是可以对这个社会进行孤立的研究。但是现在我們却遇到了困难，我們自己也变成象我在这本书的最初篇章里所批評的那些历史学家一样，我說他們无法孤立地研究一个孤立的民族历史，我們现在也象他們一样无法自圓其說了。从现在起，我們將超越我們迄今为止所限制自己的范围了。

## 十九 灵魂的分裂

### (1) 行为、情感和生活的两种不相容的方式

我們一直到现在所研究的社会体的分裂,是一种集体的經驗,因此是表面的分裂。这种分裂的意义是在于,它是一种內在灵性破裂的外在可见的征象。我們就会看出,人类灵魂的分裂是社会表面呈现的任何分裂的基础,而这社会表面就是这些人类演出者分別活动的共同场所。我們现在必須予以注意的是这种內在分裂可以采取的几种形式。

在一个正在解体的社会中,它的成員的灵魂分裂是以各种不同的形状来表现的,因为这种分裂发生在行为、情感和生活的每一种方式里,而这些各种不同的方式我們曾經看出,是对于文明的发生和生长起着应起作用的人类的行动的特征。在社会解体的情势下,人类行动的这些单独方式的每一种,都倾向于分裂为一对互相对立、互不相容的类型或代替品:在这一对类型里,对于挑战的应战分化为互不相容的两极——一极是被动而另一极則是主动,但两者都不具有創造力。一个灵魂由于在社会解体的悲剧里扮演着角色,失去了創造性行动的机会(而当然並沒有失去創造性行动的能力),对于这个灵魂來說唯一还剩下的自由就是在主动和被动的取舍之中作一种选择。当社会解体的过程进行到尽头时,这两种不相容的选择,在界限上,趋向于更加僵硬;在分歧上,趋向于更加

极端；在后果上，趋向于更加严重。这就是說，灵魂分裂的灵性經驗是一种动力的运动，而不是一种靜止的状态。

首先，有两种不相容的个人行为的方式，这两种方式是創造力运用的代替物。它們都是自我表现的企图。被动的企图就是自暴自弃(*ἀκράτεια*)，灵魂“放松自己”，它认为放任自己的天然嗜好和厌恶，就会“按照天性来生活”，就会自然而然地从神秘的女神那里領回它曾意識到正在失去的宝贵的天賦創造力。而主动的企图則是对自我克制(*ἐγκράτεια*)的努力，灵魂“控制自己”，力求訓練“天然的热情”，同上述相反，它认为自然是創造力的毒害而不是創造力的根源，认为“战胜自然”就是恢复失去的創造力的唯一方式。

其次，有两种不相容的社会行为的方式，这两种方式是具有創造力的人物的模仿的代替物，而这种模仿，我們曾經看出，是走到社会成长的必然而危险的捷径。模仿的这两种代替物是从那已不起“社会紀律”作用的方阵队伍里走出来的企图。打破这种社会停滞的消极企图所采取的形式是逃避責任。兵士沮丧地确实認識到，部队現在已經失去迄今曾加强他的士气的軍紀。在这种形势下，他觉得，他可以认为他的軍隊職責已經解除掉了。这个逃兵在这种不振奋的心境下从队伍里向后退后，徒然企盼把战友們丟弃在危险的陣地从而自己却会平安地走脫。可是，还有另一种方式对待这同样的严重考驗，我們可以称之为殉道。殉道者本质上就是一个为了超过職責的需要而主动地从队伍里往前走出的兵士。在通常的情况下，職責要求兵士必須作最小限度的生命冒险，如果这冒险对于上級軍官命令的执行是必要的，但殉道者，为了表白对理想的拥护，却有意地招惹死亡。

当我们从行为的阶段轉移到情感的阶段时，我們首先会注意

到个人情感的两种不相容方式。这两种方式是对那激进运动的倒轉的反应,在这激进运动里,生长的特性似乎把自身表现出来。这两种情感都反映着一种痛苦的意識,意識到从恶的势力面前“逃遁”,这些恶的势力已經采取了攻势,并且已經获得了优势。流离感就是这种意識的消极的表现,意識着連續不断向前进展的道德的潰敗。这个潰敗的灵魂,由于認識到不能控制环境,因而就屈服,于是就相信这个宇宙,包括它自己,完全受一个既非理性的又不能征服的权力所支配:这权力是两面邪恶的女神,或者在“命运”(τύχη)的称呼下,求得它的恩佑;或者在“必然”(ἀνάγκη)的称呼下,忍受它的强制——即在托马斯·哈代的《統治者》的合唱里曾获得文艺体现的一对神。而在另一种情况下,使潰敗的灵魂胆怯的道德的失敗或許被认为是灵魂不能控制自身,不能成为自身的主人。如果是那样,我們就会有一种罪恶感,而不是流离感。

我們还必须注意到,社会情感的两种不相容方式,这两种方式是风格感的代替物——这是一种相应于文明因生长而分化的客观过程的主观感觉。尽管这两种情感对这种挑战有两种不同的反应方式,但是它們都显露出失去了对形式的敏銳感觉。消极的反应是杂乱感,灵魂把自己投入无所不熔的坩堝里。在語言、文学和艺术中,这种杂乱感表现在混合語言(κοινή)的流行,表现在文学、繪画、雕刻和建筑的相象的标准化和混合的风格里;在哲学和宗教的領域里,这种感觉所产生的是把各种学說糅合为一的混合主义。而积极的反应則以一种风格的丧失作为一种机会、作为一种呼召,来采取另一种风格:前者的风格曾經是局部的和暂时的生活的风格,而后者的风格則是分享着普遍和永恒的事物,即无所不在、永远常存、独一无二的事物的风格。这种积极的反应是一种划一感。

的觉悟。当那受启示的视眼从人类的统一,通过宇宙的统一,展开到拥抱着上帝的统一时,这种划一感也就逐渐广阔而深化。

第三,如果我们转移到生活方面,我们又会遇见两对不相容的反应。但是,这方面的景象同上述的范式有三点不同。其一,生长阶段的特征是单一的运动。那些在这里替换这单一运动的不相容反应是这运动的几种变形,而不是这运动的代替物。其次,这两对不相容的反应都是同一单一运动的变形——这运动就是我们曾叙述为从宏观世界到微观世界的行动领域的转移运动。第三,这两对反应,由于一种差异深厚到足以说明它们的重复,因而互相分化。在一对里,反应的气质是暴力的;而在另一对里,反应的气质则是温和的。我们可以把暴力的一对的消极反应称为复古主义,而把它的积极反应称为未来主义,温和的一对的消极反应可以称为超然无我,而积极的反应则称为神化。

复古主义和未来主义是不相容的企图,试图以单纯的时间次元转移代替从一个灵性的阶段到另一个灵性阶段的行动领域的转移,这后者的转移是生长所特有的运动。在这两种企图里,为了追求一个乌托邦,放弃了代替生活于宏观世界而生活于微观世界的努力,而这个乌托邦——在“现实的生活里”如果真有的话——无须承受灵性气候艰苦变更的任何挑战,就会达到的。人们想要把这个外在的乌托邦当作“来世的世界”。但是,只是在对于当前处于此时此地的宏观世界的否定这个肤浅不能令人满意的意义上,这个外在的乌托邦才是“来世的世界”。灵魂打算做它应当做的,从目前正在解体的社会向一个目标进行,这目标不过是同样的社会,它也许在过去曾经一度存在过,它也许在将来有一天会实现。

事实上,复古主义可以规定为,从对当代有创造力的人物的模

仿退回到对种族的祖先的模仿：这就是說，从文明的动力的运动轉落到文明的靜止状态，在这个状态里现在能够看见原始的人类。复古主义又可以规定为一种试图对变革作有力阻止的企图。这些企图，如果它們的进行是順利的話，就导致社会的“暴行”的产生。第三，我們还可以把它看作这种企图的示例，即试图以“木釘釘牢”衰落而解体的社会。这在另一方面我們曾看出是乌托邦的作者們的共同的愿望。用相应的語言，我們可以把未来主义规定为弃絕对任何人的模仿。我們也可以把它规定为试图有力地作成变革的企图。这些企图，如果它們的进行是順利的話，就导致社会革命的产生。由于这些革命滾落到反动的方面，它們因而会毁灭它們的前途。

凡相信这两种所謂代替——代替从宏观世界到微观世界的行动領域的轉移——的人，都有一种共同的作弄人的命运在等待着他們。当这些失敗主义者正在追求他們的不相容而“易于”取舍的事物时，实际上他們是把他們自己判決到暴力的結局里。因為他們所企图的是同自然秩序相违背的，因此他們不可避免地要遭到暴力的結局。尽管内心生活的寻求或許是不容易的，但这寻求并不是不可能的。可是，如果一个灵魂的生活是外部的，不論这个灵魂在这个“滾滾不絕的河流”里是逆流而上向着过去、还是順流而下对着未来作飞速的跳躍，它始終不可能把它自己从目前的处境中解救出来。复古主义的和未来主义的乌托邦，在詞的原义上都同样是乌托邦：它們都是“乌有乡”。这两个誘惑人的彼处，根据假定，就是不能到达的；如果要朝它們游去，唯一而确实的結果是猛烈地把水乱搅一番，这猛烈是无济于事的。

在悲慘之极，未来主义就把自己表现为惡魔主义。



“这信仰的基本内容是，世界秩序是恶、是谎话；善和真理是受迫害的反抗者。……许多基督教的圣徒、殉道者，特别是启示录的著者，曾持过这种信仰。但是，我们必须注意，这信仰同几乎所有伟大的道德哲学家的教导正好相反。柏拉图、亚里士多德和斯多葛派，圣奥古斯丁和圣托马斯·阿奎那，康德、密尔、孔德和格林都论证或假定，在某种意义上，有一种秩序或神的秩序存在着；凡是善的都同这个秩序相一致，而凡是恶的都同这个秩序相冲突。我在希波里特斯教父的著作里看到诺斯替教派的一个教徒，真正地把撒但规定为‘反对宇宙权力的灵’：他是反抗者或抗议者，抵抗全体的意志，反对他所属的团体。”<sup>①</sup>

在一切不是革命者的男子和妇女中，革命精神的这种不可避免的结果是众所公认的平常之事。我们不难举出这种灵性规律的作用的历史实例。

例如，在古代叙利亚社会里，救主形式的未来主义首先是出现为遵循温和途径的积极的企图。以色列民族不坚持悲惨的企图以反抗亚述的军事主义的袭击、维护其此时此地的政治独立，而屈服于目前的政治上的奴役，甘心忍受痛苦放弃对亚述的反抗，把一切政治的理想都转移到对一个救世君王的期待上，这位君王，在未来不可知的日子里将会兴起并恢复这已灭亡了的王国。当我们在犹太人的团体中追溯这种对救主期待的历史时，我们发现这期待有四百多年之久——从公元前586年，当犹太人被尼布甲尼撒掳获而幽禁于巴比伦时候起，到公元前168年，当他们遭受安条卡斯·厄底法涅斯的希腊化的迫害时候止，是支持着温和的精神的。然而那存在于安心期待的此世未来和极度痛苦的此世现在之间的不

---

① 墨菜：《恶魔主义和世界秩序》（Murray Gilbert: "Satanism and the World Order", in *Essays and Addresses*），第203页。

一致，終归变成暴力。以利亚撒和七兄弟殉道后的两年之内，就有犹大·瑪喀比的武装暴动发生。于是瑪喀比就站立在那日益疯狂好战的犹太教狂热者——加利利的无数丢大和犹大——的长行列的前列——在公元66—70年、115—117年、132—135年的恶魔似的犹太叛变里，他們的暴力达到了駭人的程度。

我們并不是不熟悉这一有名的犹太事件所說明的未来主义的模仿；但是，或許令人更惊异的是，我們发现复古主义在显然相反的途径的尽头也遭受着这同样的模仿，因为，认为一种暴力的大混乱也是这种倒退运动的不可避免的終局的想法，不仅不是通常的看法，而且这看法还似乎有点悖理。不过历史的事实显明，这运动的情况确实是如此。

在古代希腊社会政治解体的历史里，斯巴达王亚基斯四世和罗马的保民官提比留·格拉古是首先走复古主义道路的政治家。他們都是非常敏感、非常温和的人。他們都努力从事于改正社会的錯誤，因而就避开了巨大的社会灾难，由于在社会衰落以前，他們认为是回到了他們相信曾經是老祖宗的社会組織里了，而这种社会組織早已是半傳說的“黄金时代”的組織。他們的目的是在于恢复調合一致；然而，他們的复古主义政策是企图使社会生活的趋势倒轉，因此这政策不可避免地引导他們走上暴力的途径。在向他們的勉强采用的暴力所引起的反暴力进行斗争时，那鼓舞他們宁愿牺牲自己的生命而不愿走向极端的温和精神，并无助于阻止他們自己曾經在不知不觉中推动起来的暴力的突然袭击。他們的自我牺牲不过是激励一个后继者繼續他們的事业，力求无情地运用殉道者并不热心使用的暴力順利地完成他們的事业。温和的亚基斯四世的事业为强暴的克利奥米尼斯三世所继承，而温和的保

民官提比留·格拉古則由其强暴的兄弟盖約·格拉古所继承。不过这两种情况，都还不是历史情勢的終結。这两位温和的复古主义者所泛滥起来的暴力洪流并不降退，直到把他們曾力图挽救的国家的整个結構全部冲掉。

但是，如果我們在古代希腊和古代叙利亚历史的下一阶段中繼續研究我們这一說明的話，我們将会看出，复古主义和未来主义所放纵的暴力的混乱，終于为温和精神的惊人的复活所緩和，而这种温和精神曾被暴力的澎湃的浪潮所压倒、淹沒。在古代希腊少数統治者的历史里，象我們曾看到的，继公元前最后两世紀的匪徒而起的是一种公仆，他們有道义心、有能力，組織并維護一种統一国家。同时，这些继承以暴力手腕模仿古人的改革家的后继者，变为貴族哲学家——亚立阿，愷辛納·帕多，色雷西阿·帕多，塞內加，赫尔維狄阿·帕立斯科——的一派，甚至在公众的利益上，他們也不滿意于运用他們的世襲的优越权利，他們把这种拒絕权利的精神发展到如此的程度，在暴虐君王的命令之下，毫不反抗地自杀。古代希腊世界的叙利亚的内部无产者，情况也是一样。瑪喀比試圖以武力建立这个世界的救主王国的企图大告失敗之后，继之而起的是一个犹太人国王的胜利，这个国王的王国是不属于这个世界的。而在下一代里，在灵性視野的比較狹窄的限度上，好战的犹太教狂热者之野蛮英勇而微乎其微的希望，在歼灭的时间內，却为約哈难·便·薩盖拉比的崇高英勇的不抵抗所恢复。約哈难为了便于在听不到战争的地方可以安靜地繼續教授，就同犹太教狂热者們分离了。当他听到不可避免的灾难的消息时，即当那帶回这消息的门徒痛苦地呼叫說，“我們有禍了！因为，为以色列贖罪而献祭的地方被毀灭了！”这时他回答說：“孩子！不要忧伤。我

們还有一个献祭贖罪的地方，与它同等。这岂不就是贈給仁慈？——正象經上所說的‘我喜悅的不是献祭而是仁慈’”。

在这两种情况下，为什么那似乎是要冲掉一切障碍的暴力浪潮就这样停頓而倒轉？不論在哪一种情况下，这种奇迹般的倒轉的原因可以追溯到生活方式的改变。在古代希腊的罗马部分的少数統治者的灵魂里，超然无我的理想曾代替了复古主义的理想；在古代希腊的犹太部分的内部无产者的灵魂里，神化的理想曾替换了未来主义的理想。

如果我们首先借助于著名的改变信仰者——例如，罗马的复古主义者小伽图，后来成为斯多葛派哲学家，再如，犹太教的未来主义者西门·巴-約拿，后来成为耶穌的门徒彼得——的生活史和人格来研究生活的这两种温和的方式，或許能从这两种方式的历史起源来理解它們的性质。这两位伟大的人物都有一种灵性盲目的心境，当他們各自追求他們最初曾想終身从事于实现的乌托邦时，把他們的精力导向于錯誤的方向，因而这种心境就掩蔽了他們的伟大。然而他們的困惑而长久受挫折的灵魂，由于轉变到生活的一种新方式，終于得以实现最高的种种可能。

作为一种空想的罗马人先輩国家（这个国家在任何过去的时代在“现实的生活”里都从未存在过）的唐·吉訶德式战士，伽图几乎是一个可笑的人物。在他拒絕承担他看到的一代的政治里，他不断地追逐着阴影，而也不断地失去实体。当他最后失足成为內战的一个主要角色时，他对于这內战的爆发負有大部分不能承认的責任，不論所发生的事件如何，他的政治的伪装注定要遭受粉碎的幻灭，因为他的伙伴的胜利会产生的政治制度和終于胜利的愷撒的独裁政权，至少同样地跟伽图的复古主义的理想是相矛盾的。

在这种进退维谷的情势下，这位唐·吉訶德式的政治家就被斯多葛派的哲学家从愚笨里挽救出来。这一生曾枉然是个复古主义者的人物，现在却以斯多葛派的精神从容就死，获得如此的效果，以致对于愷撒——和愷撒的后继者有一百多年——所产生的麻烦竟然比所有共和派所产生的麻烦还多。直到今日，凡阅读普路塔克的记述的读者，都能重新获得伽图最后时刻的事迹给予同时代人的印象。愷撒凭借着天才者的本能，感觉到他的事业从敌对者一个斯多葛派的死亡所遭受的打击的严重。在这位敌对的政治家的生前，他从来没有想到必须要极严肃地对待他。当他正在踏灭内战的余烬时，在重建世界的巨大的工作中，这位军事胜利的独裁者却有工夫用愷撒的笔来回答伽图的剑——象这位多才多艺的天才者完全知道的，这支笔是唯一的武器，可以用于击退因伽图把自己的剑转向于自己的心胸的这种令人狼狽的举动而发动的从军事阶段转移到哲学阶段的进攻。然而愷撒并不能征服这位作临别一击的对手，因为伽图的死亡产生了一种反愷撒主义的哲学学派：这学派受创立者的范式行动的感动，用自己的手把自己从不肯承认并且不能改正的情况中除掉，使新的专政陷于狼狽。

普路塔克讲述的和莎士比亚重新讲述的马可·布鲁图的事迹，也生动地说明了从复古主义到超然无我思想的转变。布鲁图同伽图的女儿结婚，而且也参加了毫无作用的复古主义暴力行动，刺杀朱理亚·愷撒。然而我们却得以知道，甚至在暗杀之前，他怀疑他遵循的途径是不是正确的；在他看见了暗杀的结果之后，他就更加怀疑。在腓利比战役之后，在莎士比亚假托他所说的最后几句话里，他接受了他以前曾经谴责过的伽图的解决办法。当他自杀时，他说：

“愷撒，你现在可以瞑目了：

我杀死你的时候还不及现在一半坚决。”

至于彼得，他的未来主义最初象伽图的复古主义一样，似乎是不可能改正的。他是第一个高呼耶稣为救主的门徒，而他也是最先抗議他所承认的基督随后給予的启示：他的救主王国并不是居魯士的波斯世界帝国的一种犹太式翻版。所以，在他因冲动的信仰获得了特別祝福作为賞賜后，由于他愚蠢而气势汹汹地坚持他的救主对于自己王国的預见必須符合于门徒的固定的观念，他就立即招来了严重的斥責：

“撒但！退到我后边去罢；你对我來說，是一块絆脚石。因为你体贴上帝的意思，只体贴人的意思。”

甚至当他的救主以严厉申斥把他的錯誤在他的面前举出时，这訓誡的效果是如此之小，以致在另一次考驗下他又失敗了。当他被选为目击变容的三个门徒之一时，他立即把摩西和以利亚站在他的救主身傍的异象，看作是解放战争开始的信号，并暴露出他对这一异象的意义所持的平凡而錯誤的理解：他提議建筑战场的核心（“三座帐幕”或者帐篷），就象加利利的那些丢大和犹大在罗马当局获得关于他們的活动的消息并派出军队的別动队把他們赶散以前的短暫時間曾經在曠野中常常建立的那种核心。在这种不調和的音調的声音下，这异象就在回声般的劝告——忠告接受救主自己关于救主的道路所給予的启示——中消逝了。然而这第二次的訓誡依然不足以启发彼得。甚至在他的救主的一生生活的高潮时——当救主自己預言的一切明显地成为事实时——这位不可能改正的未来主义者在客西马尼园里还会拔刀而斗；而在当天夜晚，他“出卖”他的救主的行动或許是思想混乱的結果，他最后失去

了他的未来主义的信仰，然而尚未确信地把握着这信仰的任何代替物。

在他一生的这种无比的經驗之后，当釘上十字架、复活和升天曾最后教导他基督的王国不是属于这个世界时，他仍然还要相信，連在这种神化的王国里，正如在未来主义者的救主的乌托邦里那样，特許的权利必須仅限于犹太人——似乎那包括着天上上帝为王的一种社会，在上帝的地上，却可以围以一定的界限，除上帝創造的人类，上帝的儿女中之一一个种族而外，把其余的都排除在外。在《使徒行传》把彼得显示于我們的一个最后事件里，我們看见他独特地抗議那伴着从天上垂下一块大幔的异象的明确命令。可是，到《使徒行传》記載他終于理解法利赛人保罗經過一种簡單而不可抗拒的灵性經驗瞬息間就看出的真理时，彼得才把这一叙述的主角让給保罗。哥尼流的使者随着房頂的异象来到门外时，彼得的觉悟的长久过程才告完成。当他在哥尼流家中表白他的信仰时，当他回到耶路撒冷在犹太的基督徒群众面前为他的行动进行辯护时，他宣传上帝的王国时所用的語言，就不会从基督那里招来斥責了。

当伽图和彼得分別地采取那替代复古主义和未来主义的生活方式时，这些生活方式曾經产生过巨大的灵性影响。这些生活方式是什么？讓我們首先注意，超然无我和神化跟复古主义和未来主义之間的共同的区别。然后我們再注意，超然无我和神化之間的区别。

在神化和超然无我跟未来主义和复古主义之間，存在着一种共同的区别：以灵性气候的真正改变（非仅仅時間次元里的轉移）来代替从宏观世界到微观世界的行动領域轉移的特殊方式，这特

殊方式我們曾看到是文明生长的规范。作为它們各自目标的王国,都是“彼岸世界的”,都不是此岸世界的一种幻想的过去或幻想的未来。不过,这种共同的“彼岸世界性”是它們的唯一的相似点。在所有其他方面,它們却成为对比。

各种学派的大家,对于我們曾經称为“超然无我”的生活方式,給予了形形色色的名称。斯多葛派从解体中的古代希腊世界退入“不会受伤害的境界”,而伊壁鳩魯派則退入“冷靜鎮定的境界”——象詩人賀拉斯的多少有点自觉地伊壁鳩魯式的表白所表现的,他告訴我們“毀滅了的世界的碎片不会打动我”。从解体中的古代印度世界,佛教徒退入“靜寂的境界”(涅槃)。超然无我是从此岸世界导出的一种方式;它的目标是避难所。避难所之所以吸引人,就是由于它具有排斥此岸世界这一特征。使哲学的旅客向前的冲动,不是愿望的牵拉而是厌恶的推动。他正在踩去足上的毀灭之城的尘土,但他还没有看见“前面的照耀着的光明”。“庸俗之人說,‘哦! 可爱的刻克洛普斯城’;而你就不說,‘哦! 可爱的宙斯城’嗎?”<sup>①</sup>——但是,马可的“宙斯城”同奥古斯丁的《神之都》并不一样,后者是“永生上帝的城”;前者的旅程是一种按照計劃进行的退出,而不是为信仰所激动的对圣地的参拜。对于一个哲学家来讲,从此岸世界順利地逃出,这就是目的,只要他跨进避难之城的门槛,他怎样对待自己就无关紧要了。古代希腊哲学家把解脱了的哲人境界描述为至福的沉思境界,而佛陀(如果他的教义是忠实地反映在小乘的經典里)却坦率地表白,只要一切返回的可能断然

① 马可·奥勒留·安东宁:《沉思》(Marcus Aurelius Antoninus: Meditations),第4卷,第25章。



地排除掉，那成为如来所休憩的另一境界的性质就不重要了。

作为超然无我之目标的这种不可知而无善无恶的涅槃或“宙斯城”，恰恰是天国的真正的对比，因为进入天国的道路是神化的宗教经验。哲学的“彼岸世界”在本质上把我们的此岸世界排除在外，而神的“彼岸世界”则超越于人的此岸世界的生活，并且还包括着这种生活。

“法利赛人问上帝的国几时来到，他回答说：‘上帝之国的来到，不是眼所能见的，人们也不能说，看哪，在这里，看哪，在那里，因为上帝的国就在你们心里’。”<sup>①</sup>

我们将会看出，上帝的国的特征是积极的，而“宙斯城”的特征则是消极的。超然无我的方式是一种全然退隐的运动，而神化的方式则是我们曾经称为“退隐和复出”的运动。

我们已经简单地陈述了行为、情感和生活的六对不相容的方式，这就是同解体中的社会休戚相关的人的灵魂所看到的方式。在我们更详细地、一对一对地研究这些方式之前，我们可以稍停一下，明确方向，观察灵魂的历史和社会的历史之间的联系。

假使每一种灵性的经验必须是某一个个人的，那么在我们曾经检查的经验中，是不是某些经验是为一个解体中的社会的某一部分成员所特有呢？我们将会看出，行为和情感的这四种个人的方式——消极的自暴自弃和积极的自我克制，消极的流离感和积极的罪恶感——不论在少数统治者的成员中或者在无产者的成员中，同样地都可以看到。在另一方面，当我们来观察行为和情感的社会的方式时，就我们当前的目的来说，我们就必须把消极的一对

---

① 《路加福音》(Luke)，第17章，第20—21节。

和积极的一对区别开来。两种消极的社会现象——堕落于逃避责任和对杂乱感的屈服——是易于首先在无产者阶层里出现，然后就蔓延到少数统治者的阶层里，后者一向感受“无产者化”的疾病的传染。相反，两种积极的社会现象——对殉道的追求和划一感的觉悟——易于首先在少数统治者的阶层里出现，然后蔓延到无产者。最后，当我们考察生活的四种不相容的方式时，我们将会看到，消极的一对复古主义和超然无我，相反，首先易于同少数统治者发生关系，而积极的一对未来主义和神化则首先同无产者有着联系。

## (2) “自暴自弃”和自我克制

正因为人类易于在各种不同社会的情况下表现出自暴自弃和自我克制，因此解体中的社会的特征——个人行为的自暴自弃和自我克制这两种方式的特殊呈现，是颇不容易辨别的。甚至在原始社会中，我们可以区别出放荡的和禁欲的心情，在种族成员的情感借全体仪式而有的表现里，我们按照季节也可以区别出这些心情年年周期的交替。但是，在正在解体的文明的生活里，同创造性不相容的自暴自弃所指的是，比这种原始的情感流动更为确定的心境。这种心境——或者自觉地或者非自觉地，或者在理论上或者在实践上——接受唯信仰主义作为创造性的代替物。如果我们试图把这种意义的自暴自弃的实例同创造性的另一代替物——自我克制的实例并在一起，从而对前者取得一种总的看法，我们就有极大的把握证实这些实例。

例如，在古代希腊的混乱时期，在衰落后的第一代里，柏拉图在《会饮篇》里关于阿西比得和苏格拉底所作的描述，以及在《理想

国》里关于斯拉雪麦格和苏格拉底所作的描述，呈现着自暴自弃和自我克制的一对具体化身——阿西比得，热情的奴隶，表示在实践上的自暴自弃，而斯拉雪麦格，“强权就是公理”的拥护者，则表示在理论上的同样心情。

在古代希腊的这个时代的第二阶段里，我们看到这些企图的典型人物，试图以自我表现代替创造，分别为他们的行为方式寻求权威的根据，断言这些方式是“按照自然而生活”的方式。庸俗的快乐主义者主张自暴自弃就具有这种优点。他们妄用了并污辱了伊壁鸠鲁的名字。严肃的伊壁鸠鲁主义的诗人卢克莱修曾为此申斥他们。在另一方面，我们看到，犬儒学派则主张“自然”是禁欲生活的根据。安身于桶中的第欧根尼是这一派的典范人物。而斯多葛派则以比较不粗糙的方式提出这种主张。

如果我们从古代希腊社会转移到混乱时期的古代叙利亚社会，那么在《传道书》的镇静怀疑理论和古犹太戒行派教徒修道团体的虔诚的禁欲实践的对比里，我们将会看到自暴自弃和自我克制之间有同样不协调的对立。

还有一类文明——古代印度的、巴比伦的、赫梯的和马雅的——当它们解体时，它们似乎恢复了原始人类的精神，显然不感觉到它们宗教的自暴自弃的性欲主义和它们哲学的逾常的禁欲主义之间深渊的广阔。在古代印度的文明里，生殖器崇拜和瑜伽之间有一种矛盾，乍看起来好象是不可能解决的；一个解体中的古代巴比伦社会的庙宇娼妓制度和星象哲学之间、马雅的人作祭品献祭和忏悔禁欲之间、赫梯的息伯利和阿提斯崇拜的放荡方面和禁欲方面之间的相应对比，同样地使我们震惊。或许那同等地混杂在自暴自弃和自我克制实践里的过度虐待狂的共同心境，在这四种正在

解体社会成员的靈魂里，維持着这些实践在情感上的調合，而这些实践，在以冷靜地分析眼光来观察的外國旁观者看来，似乎是违背着調合的。

对于我們現代更广大的西方社会，行为的这两种冲突的方式，是不是又重新起着作用呢？关于自暴自弃，我們并非沒有証据。让·雅克·卢梭就是自暴自弃理論界的先知，誘惑地招引人“回归自然”，而“如果你需要坟墓的話，向周圍看一看”，就是今天的自暴自弃的实践。在另一方面，我們却找不到禁欲主义的对立复活。或許从这一事实，我們試作犬儒主义的結論：如果我們西方的文明真的瓦解了，可是它的崩潰却不可能进入极深的程度。

### (3) 逃避責任和殉道

逃避責任和殉道，就其非特殊的意义來說，不过是怯懦的惡行和勇敢的美德的產物，因此是一切时代、各种社会的人类行为的共同现象。可是，我們現在考虑的逃避責任和殉道是生活的某种态度所激起的特殊形式。单单怯懦的逃避責任和純粹勇敢的殉道并不是我們考虑的对象。我們所寻找的逃避責任者，他的逃避責任为一种真实的情感所激动，他认为他努力的事业并不值得象这事业所需要的那样努力。同样，我們所寻找的殉道者，他殉道并不单单是或主要是为了实际地努力于促进那种事业，而是为了殉道者本身迫切要求从

这不可理解的整个世界的  
沉重而令人疲乏的負担<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 华兹华斯：《斯潭寺》(Wordsworth, W., Tintern Abbey)。

中得到解脱。尽管这样的殉道者是高尙的，但是在心理上他多半是一个自杀者。用现代粗話來說，他是一个逃避现实者，而我們的逃避責任者自然也是一个逃避现实者，一种更卑鄙的逃避现实者。那皈依超然无我哲学的罗马复古主义者就是这种意义的殉道者。他們觉得，他們至高无上的行为并不是將他們的生命夺去，而是使他們脱离了生命。如果我們要从同样的历史时代里、同样的一类人物中寻找逃避責任的一个实例，我們可以举出马克·安东尼，他逃避罗马和罗马的重要的理想，逃往半东方化的克娄巴特拉的怀抱中。

两百年后，公元二世紀的集中阴暗的終結的几十年里，我們看见马可·奥勒留王享有殉道者荣誉的权利并没有取消，而相反，却被死亡拒絕以一击而縮短他殉道的考驗所証实。可是，在马可的儿子和继承者——高摩达的身上，我們却看到一个逃避責任的帝王，簡直沒有努力担負起他承受的重担，沿着无产者化的肮脏灰屑的路迹，作急速的道德的奔逃。生来是一个君王，但他却宁愿做一个业余斗士来消遣。

基督教会是古代希腊少数統治者临別一击的主要目标。这少数統治者在死亡的痛苦中变得野蛮了。这个正在死亡的异教的統治階級拒絕面对着这悲痛的真理，它是它自己的沒落和毁灭的推动者。甚至在死亡的关头，它还试图搶救最后一点自尊，使自己相信是作为无产者怯懦攻击的牺牲者而灭亡。既然外部无产者集合为强大的軍事集团，能够抗拒或者閃避帝国政府對他們的可惡的袭击所企圖的回敬，于是这回敬的冲击就落在基督教会上，后者是内部无产者的主要組織。在这种严重試驗的考驗下，就把基督教羊群中的綿羊同山羊明显地区別开了，而把他們区别开的是这样

一种挑战：要他們在拋弃信仰和牺牲生命之間作极重要的选择。背教者是大批的——他們的人数是如此之多，以至逼迫时期一旦完結时，怎样对待他們就成为教会政治的紧急問題了——但是那一小队殉道者的灵性力量，却超过了它的人数的力量。由于这些英雄們的勇敢——在紧急的时候，他們从基督徒的队伍里向前走出，为作见证而牺牲他們的生命——教会才胜利地抬头。那小而高尚的一队男子和妇女所获得的不过是应得的名誉的报酬，而在历史中則被紀念为最卓越的“殉道者”，他們的行为同“叛徒們”的行为是完全相反的，叛徒們在异教帝国当局的强迫下，把聖經或者教会的圣具都交出去了。

或許有人提出反对，认为这里的一方面单单是怯懦，而另一方面却是純粹的勇敢，就我們现在的研究目的來說，这示例是没有什么用处的。以逃避責任者而論，我們沒有資料回答这种指責。他們的动机可耻地被世間忘掉。而关于殉道者的动机却有丰富的証据証明，他們激动的主要原因不止于——或者如果讀者喜欢的話是不足于——純然无利害关系的勇敢。男子和妇女热烈地追求殉道，当作圣事、“第二次洗礼”、贖罪的一种方式、到天堂的确实可靠的途径。二世紀一位著名的基督教殉道者，安条克的伊格納丟把自己說成是“上帝的小麦”，渴望有一天“被野兽的牙嚼碎成基督的純餅”。

在我們现代西方世界里，我們能看出社会行为的这两种对立方式的踪迹嗎？无疑地，我們可以明白地指出，“神父的背叛”是可怕的现代西方的逃避責任的行动。这背叛的根源起自于一种深邃；虽然制造这一成語的天才的法国人实际上曾承认这个祸害是多么根深蒂固，因为他選擇了中世紀教会的名称来指出并控告我們现

代的“知識分子”，可是把背叛的根源追溯到这深邃<sup>①</sup>，他也許还有些犹豫。这些神父們的背叛的开始并不是他們曾經作过的而为我们还記得的一对背叛行动——冷笑地失去对于新近建立的自由主义原理的信仰，并且无勇气地放弃自由主义新近取得的收获。当“神父們”否认他們的神父的起源，试图把我們西方基督教文明的正在增高的大厦，从宗教的基础上轉移到非宗教的基础上时，这最近逃避責任的表现在几百年以前就已經开始了。这就是，在我們的时代，被一种灾难所惩罚的原来的粗暴行为，这祸害是許多世紀以来以复利的方式累积起来的。

如果我們回顾到四百年前，把目光集中在西方基督教世界中通称为英格兰的这个部分，我們就会看见托马斯·渥尔塞——早熟地现代精神的神父，在政治上失宠的时候，信服地承认罪过，事奉王胜于事奉上帝——一个逃避責任者，在逃避責任的可耻結局后不到五年，他的同时代人圣約翰·費希尔和圣托马斯·摩尔的殉道把他的逃避責任的阴暗完全显露出来了。

#### (4) 流离感和罪恶感

生长活力之失去感的消极方式，流离感，是一个极痛苦的灾难，苦恼着一切被呼召在社会解体时代生活的人的灵魂。这种痛苦或許是以崇拜創造物代替崇拜創造者的罪恶而获致的一种惩罚。因为我們已經看到这种罪恶是衰落的一种原因，而文明的解体正是紧跟这衰落而来的。

在为流离感所苦恼的人們的心目中，那似乎支配着这世界的

---

① 參閱朱利安·邦达(Julien Benda)以这--名称題名的一本著作。

权力的不相容的一对形象是偶然和必然。虽然乍看起来这两种观念似乎是相互矛盾的,但是经过探究以后,我们就知道它们仅仅是同一个幻想的不同方面而已。

在古代埃及的混乱时期的文学里,偶然这一观念是借助于陶工轆轤的急速旋转的直喻而得到表白的。而古代希腊混乱时期的文学则以无舵手而听任风浪支配的船舶的直喻把偶然这一观念表白出来<sup>①</sup>。古代希腊的神人同形同性论把偶然转变为一位女神,“我们的自动主义夫人”。叙拉古的解放者,提摩利翁,为她建筑了一个小小的庙宇,向她献祭,而贺拉斯则献给她一首颂诗<sup>②</sup>。

当我们观察我们的内心时,我们看到这位希腊女神受着同样的崇拜,象 H. A. L. 费希尔在《欧洲史》序文里所表白的信仰一样:

“我不曾感觉到……一种理智的兴奋。比我更有智慧、更有学问的人,曾在历史中看出一种结构、一曲节奏、一个预定的型式。我就看不到这些谐调和一致。我只能看见,一件不意之事继着另一件不意之事,就象一个波浪接着另一个波浪那样;我只能看见一个伟大的事实,因其独特而不可能普遍化;我只能看见对于历史学家来说有一条确实可靠的规则:在人类命运的发展中,他必须认识到偶然的和难以预知的事情的作用”。

这种对于偶然的无限能力的现代西方信仰,在十九世纪当形势仍然似乎有利于西方人时,就产生了自由放任政策:一种实践生活的哲学,它是建立在对利己主义的奇迹般启发的信任上的。根

---

① 参阅柏拉图:《政治篇》(Plato: Politicus, 272 D 6—273 E 4)。

② 贺拉斯:《颂诗》(Horace: Odes),第1卷,第36篇。



据暂时的满足的经验，我们的十九世纪的祖先们自以为“知道一切事物都为那些热爱女神——偶然——的人们创造幸福”。甚至在二十世纪当这位女神开始进行威胁时，她仍然是不列颠的外交政策的神谕。自1931年秋起始的不祥的岁月里，在联合王国内阁和群众中流行着的一种看法，正确地表现于英国自由党一家报纸社论的以下一句话里：

“几年的和平总是赢得的几年，而本来在这几年之内不可避免的战争或许简直不会发生。”<sup>①</sup>

我们不能断言，自由放任的原理是西方对人类智慧的特殊贡献，大约两千年前在古代中国的社会里这一原理已经被采用了。但是，古代中国对偶然的崇拜和我们的不同，它的起源不那么卑鄙。十八世纪的法国资产阶级之终于相信自由放任、自由流通是因为他们已经注意到他们的英国“对手伙伴”的幸运，很羡慕他们，并作了分析，终于得出这种结论：只要法王路易能够被劝诱仿效英王乔治，容许资产阶级制造他选择的商品，不受限制，并容许资产阶级把他的货物送到任何市场，免除征税，那么象在英格兰那样，在法兰西的资产阶级也会兴盛起来。而另一方面，公元前二世纪的早期年代中，疲乏的古代中国社会听任自己游荡所沿循的最小抵抗的途径，并非想象为馱马从嗡嗡磨坊到热闹市场踏成的道路，而想象为一种道路，这道路就是真理和生命：这“道”是“指‘宇宙运行的道路’——按照这词的更抽象和更哲学的意义，归根到底，它同上帝非常相似。”<sup>②</sup>

① 《曼彻斯特卫报》(The Manchester Guardian), 1936年7月13日。

② 威莱：《道和它的权力》(Waley, A.: The Way and its Power), 第30页。

“大道汎兮；

其可左右。”<sup>①</sup>

但是，自由放任女神还有另一种面貌，即当作必然而非当作偶然而为人所崇拜。必然和偶然不过是以不同的方式来看同一个事物。例如，无舵船舶的不规则运动，在柏拉图看来，表现被上帝抛弃的宇宙的混乱，而一个具有动力学和物理学的必要知识的人则认为这是因风和水而有的波浪和潮流的规则运动的完备说明。当人的灵魂在漂泊流浪中了解到，那阻碍它的力量不仅仅是灵魂自己意志的否定，而且还是事物自身时，这位看不见的女神的容貌，就从被称为偶然的主观或否定的神态转变到被称为必然的客观或肯定的神态——但是，不论这位女神的本质或她的牺牲者的境遇，都没有相应的改变。

德谟克利特是一位哲学家，在他成为希腊文明衰落的目击者之前，他已在长久的一生（约公元前 460—360）中成长为成人，此后有七十年之久注视这解体的过程。他似乎曾经把物质存在境界里的必然的全能的教条介绍给希腊的思想。但是，他似乎不曾理会把决定论的疆界从物质的领域扩充到道德的领域时所发生的问题。物质的决定论也是巴比伦社会少数统治者的星象哲学的基础，而迦勒底人并不害怕把这同样的原理扩充到人类的生活和命运中。芝诺，斯多葛派哲学的创立者，很可能是从巴比伦而非从德谟克利特取得彻底的宿命论，并以之影响他的学派。芝诺的最著名的弟子，马可·奥勒留皇帝的《沉思》里，处处显露出这种宿命论。

---

<sup>①</sup> 老子：《道德经》，第34章。

首先把必然的疆界扩充到经济领域的似乎是现代的西方世界——这领域确实是社会生活的一个部分，曾经被几乎一切指导其他社会思想的人物所忽视、所不顾。卡尔·马克思的哲学——或者宗教——自然是经济决定论的经典的阐述。但是，在今天的西方世界里，用行动证明自觉地或不自觉地确信经济决定论的人数，远远地超过自称为马克思主义者的人数，并且这种情况还包括着一队主要的资本家。

在我们的正在成长的属于现代西方心理学家的学派中，至少有一派也宣布了必然在心理领域里的统治权。这些心理学家，因努力分析灵魂的心理行为的过程取得显著的初步成就而有的兴奋，曾被诱惑否认灵魂——在人格或自我决定的整体的意义上——的存在。尽管心理分析这门科学还没有成熟，可是借助于灵魂素质而对必然的崇拜，却可以声称这时代的最最声名狼藉的政治家（在他的暂时胜利的期间）为它的皈依者。

“我以梦游者的自信，按照我的意思去做，即按照上天差遣我的意思去做。”

这些话是引自 1936 年 3 月 14 日阿道尔夫·希特勒在慕尼黑的一篇演说。这些话使第三帝国边疆以外的（而也许边疆以内的）欧洲千百万男子和妇女战栗发抖。这些男子和妇女还没有从七天前因德国军队再次占领来因兰而受的震动中恢复过来。

心理的决定论还有另一种说法，这说法冲破地上一单个人生的短促时间的界线，把因果的连续在时间上向前后推展——向后推到人在地上的第一次出现，而向前则推到他从地上最末次的退出。这说法有两个不同的种类，似乎是完全相互独立地发展的。一类是基督教的原罪观；而另一类则是古代印度的“业”的看法，这

种看法曾成为佛教哲学和印度教的因素。这两种不同的看法在一个基本問題上是一致的，认为灵性的因果連續从一个地上的生活繼續不断地开展到另一个地上的生活。在基督徒和印度人看来，今日活着的人的品格和行为是被过去的許多別的生活——或者一个別的生活——所作的行动决定的。基督徒和印度人的看法的一致到此为止，但是超出这个問題之外，它們就相互分歧了。

基督教原罪的教义断言，人类祖先的特殊个人的罪恶使他的——一切子孙都继承了灵性的病症。如果亚当不曾从恩典中堕落，他的子孙就会免除这种病症。不管每一个个人灵魂的心理的孤立和个性，亚当的每一个后裔都注定要承受亚当的这种污点，这是基督教的一条基本教义。按照这种教义，在以亚当为祖先的人类中，只有他具有这种能力能够把获得的灵性特征遗传給他的肉体的子孙。

在“业”的观念里，我們就看不到原罪教义的这最后的特色。按照古代印度的这种教义，任何个人因自己的行动而获得的灵性特征，自始至終、不論好坏、无例外地都可以遗传下去。这种累积的灵性遺產的承担者不是一种家系图，表示一队相继而分別独立的人物，而是一种灵性的无間断連續，以一系列的再轉人身在感觉的世界里出现而再出现。按照佛教的哲学，“业”的这种无間断的連續是“灵魂轉生”或者輪回的原因，而輪回是佛教的基本思想之一。

最后我們还必須考察一下有神論的决定論的形式——也許是最奇怪、最不当的一种形式，因为有神論的决定論把一种貌似真实上帝的偶像作为崇拜的对象。沉溺于这种隱蔽的偶像崇拜的人，虽然在理論上仍然认为他們崇拜的对象具有神的一切品德，但是同时他們过分着重地坚持这单独的品德——超越，他們的上帝就

变得象凶恶的必然自身那样，成为不能说明的、不可触知的、无独立意识的了。从古代叙利亚的内部无产者发展出来的“高级宗教”就是这种神性领域，它似乎最易于发生使超越有神论败坏的偶像崇拜。这种有神论的两个典型例子是伊斯兰教的命运观念和日内瓦战斗新教的创立者和组织者加尔文所简洁陈述的定命论教义。

提到加尔文主义就引起令许多人困惑的一个问题，而关于这个问题我们必须试图寻求一些解决办法。我们曾认为决定论的信条是流离感的一种表述，而流离感是社会解体的一个心理征候，可是我们却不能否认这样一个事实：许多明明被肯定为决定论者的人，不论其为个人或集体，实际上都卓越地显示出非凡的能力、活动、目的以及非凡的自信。

“宗教伦理学中心的自相矛盾理论——只有那些确信一种权力在更高意义上已经把这世界安排得最好的人，才有勇气将这世界颠倒过来，而他们却是这一权力的微末工具——的一个特殊示例就是‘加尔文主义’。”①

但是加尔文主义不过是宿命论信条的几个著名例子之一，而这信条和誓愿信奉这信条的人的行动显然是矛盾的。加尔文主义者（日内瓦的，雨格诺的，荷兰的，苏格兰的，英国的和美国的）所显露的性情，其他有神论的定命论者也同样显露出来过，例如犹太教狂热者、原始穆斯林阿拉伯人和其他时代以及其他种族的穆斯林——奥托曼帝国的近卫兵和苏丹的相信救主降临的人。我们看出，十九世纪醉心于进步的西方自由党和二十世纪的俄国共产党

---

① 托尼：《宗教和资本主义的兴起》（Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism），第129页。

的马克思主义者是无神思想定命論的两个派別，他們的精神显然和他們的伙伴——必然这偶象的有神論崇拜者——的精神是类似的。我們在上面引用过的英国历史学家曾以他的生花妙笔描写出共产主义者和加尔文教徒的相似：

“說加尔文在比較狹隘的範圍內使用并非不厉害的武器为十六世紀資產階級所做的就是马克思为十九世紀无产階級所做的这种說法，或者說，定命論教义所滿足的就是历史唯物主义理論所和緩的、渴望着保証宇宙的力量帮助选民的这种說法，不是全然异想天开的。他……教导他們感觉着他們是上帝的选民，使他們意識到他們在上帝預定的計劃中負有伟大任务，并决定实现这个任务。”①

在十六世紀加尔文教和二十世紀共产主义之間的历史联系是十九世紀自由主义。

“在这个时期，决定論已經盛行。但是，为什么决定論却会是一种令人抑郁的信条呢？我們不可能逃避的法則是神圣的进步法則——‘統計所能測量的那种改善’。我們只要感謝我們的命运把我們安置在这样的环境里，我們只要奋发地把自然為我們规定的发展过程进行到底。抗拒这种过程就会是不虔敬，而且也是徒然的。这样就稳固地建立了对进步的迷信。如果迷信要成为流行的宗教的話，它就必須使一种哲学成为它的奴隶。对进步的迷信曾享有独特的幸运，至少有三种哲学——黑格尔的、孔德的和达尔文的——成为它的奴隶。奇怪的是，这些哲学中沒有一种是真正有利于它所支持的信仰，而这信仰是被看作它所支持的。”②

我們是不是就从而推断，接受一种决定論的哲学，这本身就是

---

① 托尼：《宗教和資本主义的兴起》(Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism), 第112页。

② 英季：《进步的观念》(Inge, W R.: The Idea of Progress), 第8—9页。

以鼓励放胆而顺利的行动呢？并不；因为所有定命論信条的信奉者从他們的信仰中获得了一种力量和激励，似乎都大胆地假定：他們自己的意志同上帝的意志、或者說同自然的法則、或者說同必然的命令是一致的，因此就不得不实现既定的愿望。加尔文教徒的耶和華是他的选民的辯护者；而马克思主义者的历史必然性是一个同个人无关的力量，形成无产阶级的专政。这样的假定就产生对胜利的确信，而这确信正如战争史所教导的是士气的一种动力，因此就易于以完成預先所假定的成就来証明其自身。“*Possunt quia posse videntur*”<sup>①</sup>（他們能做得得到，因為他們相信他們能做得得到），这是在維吉尔船賽中最后获得胜利的船員的成功秘訣。簡單地說，當我們假定必然是一个有力的同盟者时，它就起着这种作用。当然，这假定是一种粗暴的行为——而且是极度的粗暴，因事件发生的冷酷而无情的邏輯，就招致它的最后的否定。当歌利亚的一长系列的胜利战斗为同大卫的交战所挫折、所完結时，胜利的确信就成为歌利亚的毒害。马克思主义者凭着他們的假定已經生活了将近一百年，而加尔文教徒則将近四百年，还没有揭破真面目；而穆斯林在差不多一千三百年前就信奉了这同样高傲而不可証明的信仰，凭借着这信仰的力量在他們的早期历史阶段里作了相当伟大的事业，但是他們終于在不祥的日子里衰退了。他們对现代苦难的微弱反应表现出，象在对遭遇的挑战能作有力的反击时决定論能鼓舞士气那样，在患难时，它却是倾向于逐渐腐蝕士气的。幻灭的定命論者因粗暴的經驗而受到了教訓，他的上帝毕竟不是帮助他的，于是他就被判定得到毁灭性的結論：他和他的同类弱小者不过是

---

① 維吉尔：《伊尼特》（Virgil: Aeneid），第5卷，I. 231。

上帝游戏的毫无能力的棋子  
在这个棋盘上不分昼夜，  
走东走西，将軍或吃掉，  
一个一个又回到棋盒里。<sup>①</sup>

如果流离感是一种消极的情感，那末它的积极一面、对立的情感就是罪恶感，道德失败的同样意識之另一种反应。在本质上和在灵性上，罪恶感和流离感尖锐地相互对比着。因为流离感具有麻醉性的作用，把一种不知不觉逐渐加剧的对邪恶的順从慢慢地灌輸到灵魂里，认为邪恶的所在地是外界的，是在牺牲者的支配之外的。而罪恶感則具有激励的作用，因为它对犯罪者指出，邪恶毕竟不是外在的而是在他心里——只要他愿意遵行上帝的旨意，使自己可以承受上帝的恩典——因此它服从他的意志。基督徒曾一度陷入于其中的失望和使他奔向“那边边门”的原动力之間的全部区别，就在于此。

可是，还有一种象古代印度的“业”这一观念里隱然含有的为这两种心境相互重叠的“无人占領的地区”。因为，一方面，纵然象“原罪”那样，“业”被想象为灵性的继承财产，灵魂不可能拒不承担，但是“业”的負担的累积却可以随时因个人的审慎和自愿的行动而有所增减，灵魂是随时可以同个人合成一体的。沿着基督徒的生活道路，从不可能征服的命运到可能征服的罪恶，同样可以通行无阻。因寻求而获得上帝的恩典，基督徒的灵魂就会有可能会消除从亚当继承来的原罪的污点。上帝的恩典是完全作为对人的努力

---

① 費慈吉拉得譯：《魯拜集》(Fitzgerald, E.: Rubáiyat of Omar Khayyám)。



所給予的神的回答。

从古代埃及在混乱时期关于死后生活而有的观念的发展，我們也可以看到对罪恶感的觉悟。但是典型的例子却是古代叙利亚混乱时期里犹太和以色列的先知們的灵性的經驗。当这些先知們在发现他們的真理、讲述他們的信念时，他們所来自的社会、那些听他們讲述的人所屬于的社会正处在亚述虎爪的无法可想的悲惨境遇中。对于这些人來說，当他們的社会体处于这种可怕的情况时，下述这一情况是一个英勇的灵性举动：他們拒絕把他們的悲惨处境显然解释为一种不可抗拒的外在物质力量作用的结果，而不管表面现象如何，能够看到正是他們自己的罪恶才是他們的灾难的原因，因此贏得他們的真正的解放乃是他們自己手中的事。

这种曾經为古代叙利亚社会在它衰落和解体的考驗中所发现的拯救真理，被古代希腊內部无产者的叙利亚部分从以色列的先知們那里继承下来，而用基督教的方式予以传播。如果古代希腊社会不从外国获得叙利亚人以全然非希腊的看法曾經了解的原理，它就决不会順利地得到同它自己的精神是如此不一致的教訓。同时，如果古代希腊人自己不曾自动地向同一个方向前进，他們就会感觉到更加难以关心叙利亚的发现。

我們可以在希腊的溪流和叙利亚的溪水汇合于基督教江河以前數百年的希腊文化的灵性历史中，追溯出对于罪恶感的这种天然的觉悟。

如果我們对于俄耳甫斯教的起源、性质和目的所作的解释是对的，我們就有証据証明，甚至在古代希腊文明衰落之前，至少有少数希腊人曾如此痛苦地意識到他們本国文化遗产的灵性空虚，以致他們不得不凭借非凡的手段人为地創制出“高級宗教”，这

种宗教是同他们具有亲体关系的米诺斯文明所未能赋予的。总而言之,公元前431年衰落后的第一代里,俄耳甫斯教的仪式就被使用着——而且被滥用着,目的在于满足业经定罪而盲目地探求释放的人的要求。我们有柏拉图的一段对话证明这种情况,而这段对话几乎会出自路德的文笔。

“有骗者和卜者向富有者宣传他们的货色,并使对方相信他们这些小人借献祭和咒文而获致天赐之权,可以用献祭和祝宴禳解任何由于自身或先祖而获致的罪愆。……他们在这些奇术中遵循缪西俄斯和俄耳甫斯的著作。他们甚至象说服个人一样,说服政府借献祭和娱神来免罪。他们还认为,这些‘仪式’对死者也象对生者一样有效。‘仪式’可以使我们摆脱地狱之苦,如果我们在此时此地忽视献祭,可怕的命运就等待着我們了。”<sup>①</sup>

古代希腊少数统治者的灵魂里原有罪恶感的这种早期的情况,看起来似乎没有前途,也令人生厌。然而在四百年以后,我们就看见一种古代希腊本有的罪恶感,在痛苦的火焰里锻炼得完全改变了面貌。因为在奥古斯都时代,古代希腊少数统治者的声音里,象在维吉尔的诗里听到的那样,有一种同基督教的声音十分近似的音调。第一首田园诗末尾的著名的一段就是一首祈祷,祈求从令人痛苦的流离感中被释放出来,而以忏悔的形式来表达。再者,诗人恳求上天解除的罪恶,在名义上虽然是从传说中的特洛伊祖先那里继承的“原罪”,但是这段诗的全部意义迫使读者认识到这是寓意,而罗马人在维吉尔自己的时代真正要赎的罪恶,却是他们投入汉尼拔战争后长达二百年之久的苦难历程中他们自己所犯的罪恶。

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》(Plato: Republic, 364B—365A)。

維吉爾的詩寫就後的一百年之內，這些詩節里表現的精神，在還沒有受到基督教影響的古代希臘社會的階層里，就已經成為支配的精神。當我們追溯以往時，我們清楚地看出塞內加、普路塔克、愛比克泰德和馬可·奧勒留的時代不知不覺地正在準備他們的心情，以迎接來自無產者的逐漸臨近的啟發，而這些為習俗沾染的古代希臘知識分子，決不會預知有什麼好事會從無產者中出現。羅伯特·勃郎寧的人物研究《克里昂》，以卓越的見解非常巧妙地描寫了無意識的心情準備，以及——在指出的這種特殊情況下——矯飾地拒絕已提供出來的無產者的啟發。克里昂，想象中的公元一世紀時古代希臘少數統治者的一個哲學家，曾因研究歷史而陷入他描述為“極度失望”的一種思想境界。不過，當有人向他提議，他應該把自己不能解決的問題去問“一個保羅”時，這就刺激了他的自尊。

您不可能想象一個野蠻的猶太人，  
象保羅那樣，一個行過割禮的，  
會具有關於我們不知的祕密的知識。<sup>①</sup>

確然，並非古代希臘社會和古代敘利亞社會是唯一的文明，由於看見一個古代社會結構的瓦解而震驚，因而才有了對罪惡感的覺悟。我們不必試圖編制有關這樣社會的一份目錄，但是，總之，我們可以提出這樣一個問題：是不是應該把我們自己的社會算上去。

---

① 普洛托王向克里昂提出的神學問題，並非有關罪惡感而是有關靈魂的不朽，這事實並不使勃郎寧的幻想詩人克里昂，在對於前段的論證所作的闡明成為不適當。

毫无疑问，罪恶感是我们现代西方弱小人士十分熟悉的一种情感。的确，他几乎是被迫地熟悉这种情感，因为罪恶感是我们曾继承的“高级宗教”的一个主要特征。可是，在这种情况下，熟悉似乎引起了与其说是轻视，不如说是积极的厌恶。现代西方社会的这种气质和公元前六世纪古代希腊社会的相反气质的对比，表示出人性的一种乖僻心理。以蛮族诸神的不能令人满足而空虚的宗教遗产开始生活的古代希腊社会，似乎终于意识到它的灵性的贫乏，而努力从俄耳甫斯教创制一种“高级宗教”来充实这虚空，而这“高级宗教”就是其他文明从他们的祖先承继的一种宗教。俄耳甫斯的仪式和教义清楚地显示出，罪恶感是郁积的宗教情感，六世纪的希腊人尤其切望找出这情感的正当的发泄。同古代希腊社会相反，我们的西方社会是一个具有更丰富的文明的社会，这种文明是在一种“高级宗教”的庇护下、在一种统一教会的蛹体内成长起来的。也许正因为西方人总是有资格认为他的基督徒的生得权是理所当然的，以致他们常常轻视这个权利，甚至几乎抛弃这个权利。从意大利文艺复兴时代起，对希腊文化的崇拜就成为我们西方非宗教文化里极其有力的而且在许多方面极其有利的因素。这种崇拜的确因惯常地把希腊文化看作生活的一种方式多少被保持着，这种生活方式把一种固有的毫不费力的从罪恶感的解脱同我们现代西方的品德和成就辉煌地结合起来：这罪恶感正是西方人孜孜不倦地要从他的基督教灵性遗产里清除出去的。更晚期的各种各样的新教固然还保持着天堂的观念，可是却暗暗地抛弃了地狱的观念，把魔鬼的观念交付于我们的讽刺家以及喜剧作家，这一切都不是偶然的。

今日，自然科学的崇拜正在把希腊文化的崇拜推向角落里，但

是罪恶感恢复的情况并不曾因而好转。我们的社会改革者和慈善家很轻易地把贫穷人的罪恶看作是外在环境所产生的不幸——“既然一个人生在贫民窟里，对于这个人你还能有什么希望？”我们的精神分析家却同样轻易地把他们的病人的罪恶看作是内部情况、情集以及神经病所产生的不幸：事实上，就是把罪恶当作疾病来解释，通过这种解释把它取消了。勃特勒的《埃瑞璜》的哲学家已经预先把他们的这种思想说出来了。读者或许还会想起可怜的诺斯尼波耳先生，因为他正在遭受盗用公款痛苦，不得不打发人请家庭“矫正者”（即医生）。

在粗暴行为遇着它的灾难报应以前，现代西方人会不会后悔他的粗暴而退缩呢？我们还不能预料这问题的答案，但是我们可以切望地把我们当代灵性生活的情况仔细地看一下，寻找出可以提供我们一种希望的征象——我们正在恢复一种灵性能力的运用，而这能力我们曾竭力使之不发生作用。

### （5）杂 乱 感

#### （甲）风俗中的粗鄙和野蛮

杂乱感是风格感的一种消极的代替品，而风格感的发展和文明的生长是同一步骤的。这种思想情况采取的实际行动是自身投入到熔炉里去。在社会解体的过程里，一种同样心情表现在社会生活的每一个部分里：宗教、文学、语言和艺术以及其领域更广泛而更不确定的“风俗和习惯”。为便利起见，我们的研究宜于从后者开始。

在寻找有关这个问题的证据时，我们或许会以极大的希望注意内部无产者，因为我们已经说过，内部无产者的共同而具有特性

的痛苦是連根拔起的痛苦。我們可以料想，这种可怕的社会天絕的經驗，胜于一切其他經驗，在那些被迫遭受这种經驗的人的灵魂里产生一种杂乱感。不过，这种无疑的料想并不为事实所証实。大概，内部无产者所遭受考驗的严酷似乎是达到最适宜的程度，因而这考驗就起着刺激的作用。我們看到，那成为内部无产者成員的被根絕、被逐出和被奴役的群众，不仅坚定地保持着他們的社會遺產的残余，而且实际上把这残余也传给少数統治者了；无疑地，我們會认为这些少数統治者是要把他們自己的文化型式强加于上了他們的圈套、为他們所支配的一群无家可归的人。

更令人惊异的是看到——而且象我們真正看到的——少数統治者表现出自己同样地易于受外部无产者文化的影响，因为这一伙残酷的軍事集团被一条軍事界綫同少数統治者隔开，而他們的野蛮社会的遺產曾被认为既缺乏魅力又缺乏誘惑，而这种魅力和誘惑却显然甚至依旧附着在軟弱无力的文明的碎片上，这文明至少为内部无产者的一些非自觉的新成員所承受。

可是，事实上，我們所看到的是，一个正在解体的社会往往分裂为三，在这三个部分中，少数統治者最容易屈服于杂乱感，并且少数統治者的这种无产者化的最后結果是社会体的分裂的消失，这分裂是社会衰落的指标和报应。少数統治者終于償贖他們的罪惡，把他們自己制造的裂口填塞起来，把自己消沒在自己的无产者里面。

在試圖沿着两条平行綫——因为同内部无产者接触而有的鄙俗化和因为同外部无产者接触而有的野蛮化——順着无产者化的过程进行之前，看一看有关帝国締造者感受性的証据或許是有益的，因为这种預先的傾向也許多少会說明以下的敘述。

这些帝国締造者所建立的統一国家多半是軍事征服的結果，因此我們可以在軍事技术的范围里寻找感受性的例子。例如，依据波里比阿的意见，罗马人抛弃了他們原有的騎兵配备，而采用他們正在征服的希腊人的騎兵配备。古代埃及“新王国”的創立者底比斯人模仿他們击败的敌对者、一度是游牧民族的喜克索人，采用马和战车作为战争武器。胜利的奥斯曼人采用了西方发明的枪炮，而当这种斗争的形势转变时，西方社会又模仿奥斯曼人，采用一种具有巨大威力的用作武器的手段，即遵守紀律的、經過训练的、整齐的专业步兵。

但是，这样相互借鉴的情况并不局限于軍事技术。希罗多德記載着，虽然波斯人宣称自己比一切邻国人都优越，可是他們还是采用了米堤亚人的便装，学了希腊人的粗野放纵，包括不自然的恶行。这个“老寡头”在他对五世紀雅典人的辛辣評論中，說到他的同胞，由于支配着海洋，就比冒险精神更少的古代希腊社会城市人，遭受到更广泛的外国风俗的败坏。至于我們自己，我們抽烟，这是紀念我們毁灭了北美印第安人。我們喝咖啡、喝茶、玩马球、穿睡衣睡褲、洗土耳其浴，这一切都是紀念法兰克商人在奥托曼奎沙伊罗姆和莫臥儿奎沙伊辛德所占据过的座位。我們的爵士音乐是紀念对非洲黑人的奴役，紀念他們被运过大西洋在美洲土地上的农场作苦工，这农场代替了已經消失的印第安人的猎场。

在这种序言式地叙述了有关正在解体社会里少数統治者感受性的一些較显著的証据后，現在我們可以首先概括地观察少数統治者因与物质上全然为其所支配的内部无产者的和平来往而有的鄙俗化，然后再概括地观察他們因与逃避他們的奴役的外部无产者的軍事来往而有的野蛮化。

少数統治者同内部无产者的来往是和平的，其意义固然是无产者已經被征服了，但情况往往是他們作为統治者而同隶属者最初接触的形式乃是帝国締造者的固定卫戍軍和常备軍从无产者中招募新兵。例如，古代罗马帝国常备軍的历史就是一种淡化的过程。在罗马軍队从特殊而非专业征兵制轉变为因奥古斯都法令而有的固定和专业志愿軍制以后，这淡化过程就立即开始了。在几百年之中，原来几乎全然是从少数統治者招来的軍队，終于变成几乎全然来自内部无产者，而最后絕大部分也来自外部无产者。公元十七世紀清帝国締造者重新建立的远东統一国家的軍队和倭马亚及阿拔斯·哈里发的阿拉伯常备軍的历史，除了細节的差异外，都是古代罗马軍队历史的再现。

如果我們试图估計武装的友誼关系在打破少数統治者和内部无产者之間的界限上所起作用的重要性，我們就会看出，象我們会料想到的，这个因素对于下述情况是极其重要的：即代表少数統治者的帝国締造者并非仅仅是边疆人，而是被拒絕于边界之外的人——蛮族血統的帝国締造者。因为蛮族征服者比边疆的居民好象更容易感受到他在他曾征服的民族中所看到的生活的快乐。無論如何，滿洲人和滿洲人統治下的中国人民之間的武装友誼关系的結果就是这样的。滿洲人全然为中国人所同化。在西南亚洲的征服者——原始穆斯林阿拉伯人的历史里，我們也可以追溯出这种为了事实上的共处而抛棄权利上的分离的同样趋势。这些征服者不自觉地恢复着古代叙利亞的統一国家，它最初的組織形式是过早傾覆的阿契美尼德王朝的帝国。

當我們轉向已經从解体中的社会兴起的少数統治者——象少数統治者通常兴起的那样——的历史时，我們不能不考虑到軍事



因素，但是我們将会看出，武装的友誼关系很易于为商业的合伙关系所替代。“老寡头”讲过，在海上称霸的雅典，外来的奴隶和下层社会的市民在街上已經没有什么区别了。在罗马共和国的晚期，人員众多和組織繁雜的罗马貴族集团的管理权已經成为徒負虛名的主人的最有才能的自由民的額外賞金。当愷撒的宮廷，在罗马統一國家的管理上，同元老院和人民大会实际合伙时，愷撒的自由民就成了內閣的閣員。早期罗马帝国皇帝的自由民享受的权力之盛同奧托曼苏丹宮廷的奴隶集团的成員所享受的可以匹敌，这些奴隶成員获得了同宰相职位同等的——然而也同样不稳定的——权利。

在少数統治者和內部无产者共处的一切情况里，两方面都互受影响，結果是把它們推上导向同另一社会阶层同化的过程。从“风俗”的表面看来，內部无产者趋向于自由，而少数統治者則趋向于鄙俗化。这两种运动是互相补充的，而且是一直在进行着。但是，在早期阶段，更为突出的固然是无产者的自由，可是在以后的阶段里，却是少数統治者的鄙俗化更引起我們的注意。鄙俗化的典型例子是“白銀时代”的罗马統治階級：这是一种可鄙的悲劇，出色地被記載在一种拉丁文学里——或者說是被諷刺着——这种拉丁文学，在它失去了其他一切方面的最后一点灵感时，它却仍旧保存着諷刺情緒的特质。这一个罗马浪子的形象可以在賀加斯式的一系列图画中看出，而这每一张画里的中心人物不仅仅是一个貴族而且是一个皇帝：卡里古拉，尼祿，高摩达和卡拉卡拉。

关于上面最后提到的皇帝，在吉本的历史著作里就有这么一段叙述：

“卡拉卡拉的行动是傲慢的并充滿着驕气。但是，当他同軍隊在一

起时，他甚至忽视他应有的尊严，助长他们无礼的亲狎，不管将官的必要职责；喜欢模仿普通士兵的服装和举动。”

卡拉卡拉之成为“无产者”的方式，不象音乐厅的艺术家尼禄或者斗士高摩达那样，既使人惊异、又动人情感，但是也许是更有意义的社会学的征象。当古代希腊少数统治者到了抛弃社会遗产的最后阶段时，能适当地代表他们的人物是皇帝，他从柏拉图学园和神庙拱廊中的自由避入兵营中无产者的自由里；他受不了前者的自由，正因为他知道这自由是他的生得权。古代希腊社会，在奥古斯都重新振作休养生息后，再次衰落前夕的日子里，那分别从少数统治者和内部无产者发生的影响，正象两条方向相反的河流，它们的容积、动力和速度在有利于无产者一边的情况下发生了很大的变化，以致现代的观察者怀疑他正在观察的究竟是不是一条河流，而这条河流在某一时期只不过是倒转了它的方向。

如果我们现在把我们的观察转向于远东社会，我们就会看出，罗马统治阶级无产者化的第一个阶段又重现于今日。从当代西方学者的著作中引用下面一段记载举出说明的例证。这位学者对我们指出，仅仅在一代里，自由的争取却让位于无产者化的趋势。而这一代的时间就把一个满洲化了的父亲同他的无产者化了的儿子分开了：

“在满洲，一个来自中国本部的中国人……在他自己生活的年代里，很可能完全变成一个‘满洲人’。在我结识一个中国军官和他的年老父亲时，我亲眼看到这种现象的实际情况。这位年老的父亲是河南人，年青的时候来到了满洲。他到过东三省最远的地方，最后在齐齐哈尔住下来了。有一天，我问这位年轻的军官：‘为什么，你生长在齐齐哈尔，说话和普通的满洲中国人一样，而你的父亲生长在河南，不仅说话和行

动，甚至連姿态都和滿洲的老式滿洲人一模一样？’他笑着回答說：‘当我父亲年輕时，在北方地带，一个老百姓〔非旗人的中国人，“一个平民，民众之一”〕是很难出头的。滿洲人掌握着一切。……但是当我长大成人时，做一个“旗人”不再有什么道理了，因此我就和我同代的其他年輕人一样了。’这个故事既說明了现在的情况，也說明了过去的情况，因为滿洲的年輕滿洲人和滿洲生长的中国人很快地没有什么分別了。”<sup>①</sup>

但是，在公元 1946 年，一个英国人无需閱讀吉本的著作或者在西伯利亚快车上定一个臥鋪来研究无产者化的过程。他在英国就可以进行研究。在电影院里，他会看见各种各样的人都同样地欣賞着为迎合大多数无产者的嗜好而編导的电影；在俱乐部里，他会看见并沒有人主张排斥黄色报纸。如果我們现代的玉外納是一个留恋家庭生活的人，的确他可以足不出户，却仍然看到同他十分相似的人。他只須听一听（这或許比不听更为容易）他的孩子們从无綫电收音机里放出来的爵士音乐或者“杂戏”就行了。当假期結束，他到车站送他的兒子們上私立学校——这种学校的壁垒森严的派头是令民主主义人士憎恨的——时，他不要忘记叫他們給他指出集合在月台上的同學們中的“花花公子”就行了。如果我們好奇的家长从这一时的裝飾中仔細打量年青漂亮的高摩达的話，他就会注意到放蕩无产者的角形毡帽，并且会观察到流氓式的围巾，看起来好象是不介意地围着，其实是很小心謹慎地围着，用来遮蔽不得不穿戴的硬領。这就确实証明了无产者的风气正在流行。既然一根草的动向果真能指出风吹的方向，那么諷刺家的瑣碎也可

---

① 拉铁摩尔：《滿洲，冲突的搖籃》（Lattimore, O.: Manchuria, Cradle of Conflict），1932 年版，第 62—63 页。

以是历史学家的沉重石磨制粉的谷粒。

当我们从少数统治者因与内部无产者的和平交往而有的鄙俗化，转而考察与之平行的因与外部无产者的军事交往而有的野蛮化的过程时，我们看出在一般组织上这两出戏的结构是相同的。在第二出戏里，当戏开演时，舞台上是一条人为的军事界限——一个统一国家的防线，我们看到少数统治者和外部无产者双方都以一种冷淡和仇视的姿态在这条界限的两边彼此敌对着。戏继续演下去，这种冷淡就转变为亲近，但还没有带来和平。而当战争向前推进时，时间逐渐有利于蛮族，直到最后他们成功地突破这条防线，侵入少数统治者的驻防军一直保卫着的领土。

在第一幕戏里，蛮族不断地以人质和雇佣兵的角色进入少数统治者的社会里。就这两种身份来说，他们多少表现为驯良之徒。在第二幕戏里，蛮族的出现，是作为一个入侵者，未曾被邀请，也未曾被征聘；最后，作为殖民者或征服者而安居下来。这样，在第一幕和第二幕之间，军事优势已经转入蛮族掌握之中，而王国、权力和光荣从少数统治者手里异乎寻常地转移到蛮族旗帜之下的形势，对于少数统治者的前景是有深远影响的。他们现在企图恢复他们的迅速降低的军事地位和政治地位，从蛮族的书籍里撕去一页又一页；模仿确然是阿諛的最真诚的形式。

我们既然这样概略地陈述了这出戏的结构，我们现在可以回到这出戏的开始，注视蛮族作为少数统治者的驯徒在舞台上的第一次出现；看见少数统治者开始“转变为土著”；瞥见这两个敌对者以相互借用装饰的羽毛扮演对方，转瞬之间表现他们是相似的，但是他们的相似却是一种怪物和另一种怪物的一般奇形怪状的相似；最后，看到那以前的少数统治者失去他们原有形式的最后痕

迹，陷入十足野蛮的程度，同胜利的蛮族会战。

我們关于蛮族好战者的名单包括着一些著名的名字，这些好战者在他們初次出现时，是“文明”权力手中的人质。狄奥多里克在他作为馴徒的时期，是君士坦丁堡罗马朝廷的人质，而斯坎德培則是亚德里雅那堡奥托曼朝廷的人质。马其頓的腓力从伊巴密浓达的底比斯学习战争与和平的艺术。摩洛哥的首領阿卜德-卡利姆于1921年歼灭了安努尔的西班牙远征軍，而四年后又动搖了法国在摩洛哥的政权基础；他却在梅利利亚的西班牙監獄里度过十一个月的馴徒生活。

那些在声势赫赫地把自己表现为征服者以前，曾“出现”而“表现”为雇佣兵的蛮族的名单是很长的。公元五世紀和七世紀，罗马省区的条頓人和阿拉伯人的蛮族征服者，是条頓民族和阿拉伯民族的許多世代以来的子孙，这些世代的条頓人和阿拉伯人曾在罗马的軍隊里服过兵役。公元九世紀，阿拔斯·哈里发的土耳其卫兵为土耳其海盜开辟了道路，这些海盜把哈里发的領土分割为十一世紀的继承国家。我們还可以引用其他的例証。如果关于文明的最后掙扎的历史記載不象通常那样流于零碎，我們的名单就会更长些。但是我們至少可以推测，那往来于称霸海上的米諾斯的边緣，并在公元前1400年左右曾劫掠过諾薩斯的海盜蛮族，在他們立志代替米諾斯之前，曾以米諾斯的雇佣兵身份而度过馴徒的生活。据說，肯特的英王佛提根，在被亨季斯特和霍尔薩这些来历不明的劫掠者推翻之前，曾雇用过撒克逊的雇佣兵。

我們也可以看到，蛮族雇佣兵曾失去他的“显著目标”的几个例証。例如，如果东罗马帝国不曾为諾曼底人和塞尔柱人所搶夺、为法国人和威尼斯人所分割、最后整个地被奥斯曼人所吞沒，那么

它就会为瓦利亚基卫兵所劫掠。如果法兰克的商人不会步阿尔巴尼亚兵士的后尘，使西方的政治思想和曼彻斯特的货物充斥于地中海东部沿岸诸国，因而使奥托曼历史的最后阶段有了一个突然转变，那么奥托曼帝国无疑地此番会被波斯尼亚人和阿尔巴尼亚人的雇佣兵瓜分；这些雇佣兵，在公元十八和十九世纪交替期间，牢固地维护着他们对省区帕沙<sup>①</sup>甚至对土耳其政府的控制。此外，那些在康帕尼亚、大希腊、西西里这些希腊城邦里找到主顾的阿斯汗雇佣兵，一贯的作风是只要一发现机会就驱逐或者消灭他们的希腊雇主。如果在这生死关头，罗马人不会从阿斯汗民族的背后来占领他们的本土，毫无疑问，这些雇佣兵会继续这种策略，直到在奥特朗托海峡以西不剩下一个希腊人的居留地。

这些例证也许使我们联想起当代的一种情况。关于这情况，我们还不能预知雇佣兵是否会变成掠夺者；或者，如果他们真的变为掠夺者，他们的企图是否会象阿斯汗人和阿尔巴尼亚人的企图那样，在一开始就被阻止；或者象条顿人和土耳其人的企图那样，继续进行而成为现实。一个现代印度人很可以考虑一下蛮族在印度命运中将会起些什么作用；在印度政府管辖的范围之外，这些蛮族以一种好战的姿态固守着他们的要塞，而于1930年，印度从这些蛮族中所招募的兵士人数不下于印度正规军的七分之一。当日廓尔喀雇佣兵和帕坦的侵入者是否在历史中被标志为蛮族征服者（这些征服者要把印度斯坦平原分割为英属土邦的继承国家）的祖先呢？

关于这个例证，我们还不知道它的第二幕。为了观察这出戏

---

① 帕沙——土耳其文武高官的尊称。——译者

在这方面的进展，我們还必须回到古代希腊統一国家和罗马帝国北部防綫以外欧洲蛮族之間的关系的历史过程。在这段历史过程中，我們可以看见自始至終相互平行的进程，少数統治者墮落为蛮族，蛮族則牺牲这些統治者而成功立业。

这戏是在开明的自私的自由气氛中开演的。

“帝国并不是蛮族憎恨的对象。的确，他們常常切望着能够被雇佣。他們的許多头領，象亚拉立克或者阿陶尔弗，最大奢望不过是被指派为高級軍事指揮而已。另一方面，罗马人相应地也愿意在战争中雇佣蛮族的部队。”<sup>①</sup>

似乎是在公元四世紀中叶左右，罗马兵役里的日耳曼人开始保持他們原有姓名的这种新习惯。好象突如其来的这种礼节的变更，在全体蛮族人員的灵魂里，却显示出自信和自恃的突然增长，这些人先前曾满足于无保留地“变成罗马人”。这种对于他們的文化独特性的新強調，并没有喚起罗马人的任何反对蛮族排外的对抗表示。非但没有这种情况，而且就在这个时期，那些在罗马兵役里的蛮族开始被指派为执政官，这是罗马皇帝所能賜給的最高的荣誉。

当蛮族在罗马社会的阶梯上正走到最高的一級时，罗马人自己却正向相反的方向进行。例如，格拉齐安努斯皇帝（公元375—383年）屈服于一种新奇的倒轉的庸俗，一种并非对于鄙俗而是对于野蛮的狂热，穿上蛮族的服装，热衷于蛮族的野外运动。一百年以后，我們看到罗马人确实加入了独立蛮族头領的軍事集团服役。

---

① 迪尔：《西方帝国最后世紀中之社会》（Dill, S.: *Society in the Last Century of the Western Empire*），第291頁。

例如，公元 507 年，在服伊埃，当西哥特人和法兰克人正在争夺高卢人的领土时，西哥特死伤者中有一个人是阿波林那里斯的西顿尼斯的孙子，他还能够过着有文化的典雅文人的生活。我们还无从证明，在公元六世纪开始时，罗马省区人民的子孙在跟着领袖走上战争的这种情况下所表现的敏捷不及同时代蛮族子孙所表现的，对于后者来说，在过去有好几百年之久，战争是不可或缺的。在这个时期，他们双方在共同的野蛮上曾达到文化的平等。我们已经看到，在第四世纪，罗马部队里的蛮族军官怎样开始保持他们的蛮族姓名。在以后的世纪里，在高卢，我们看见相反运动的最早例证，真正的罗马人采用日耳曼的名字，并且在八世纪末，这种习惯就已经成为普遍的了。查理大帝的时候，高卢的每一个居民，不管他的祖先是誰，都以日耳曼的名姓为荣。

如果我们把罗马帝国衰退和灭亡的这一历史同与之相似的古代中国——其显著衰亡日期约早二世纪——蛮族化的历史并列在一起，我们就会看出关于这最后的情况有一个重要的区别。古代中国统一国家的蛮族继承国家的创立者，小心翼翼地隐蔽他们的赤裸裸的野蛮程度，采用正确构成的中国姓名。我们在这种显然微不足道事件上习惯的区别和广大的古代中国统一国家终于复兴之间寻找一种联系，也许不是妄想；而古代中国统一国家的复兴较之查理大帝对罗马帝国的“幽灵”所作的类似的召唤更为有力。

在我们结束我们对少数统治者的蛮族化所进行的研究之前，我们可以暂停一下问一问我们自己，在我们现代西方世界里是否能看出这种社会现象的任何征迹。初想时，我们也许会认为我们的问题已经获得确定的解决，因为事实上我们的社会已经把整个世界包围在它的触须中，不再有什么广大的外部无产者会使我们



蛮族化。但是，我們不得不起那种有点令人困惑的事实，在我們西方社会的北美“新世界”的中心里，现在有一群来自英格兰和苏格兰东南低地的众多而广布的人口，他們带来了西方基督教新教的社会遗产，而这份遗产因他們曾一度在欧洲“凯尔特边区”过着短期亡命生活后被放逐在阿巴拉契亚的森林地带显然地并深刻地蛮族化了。

美国的一位历史学家，这一問題的权威，曾叙述过美洲边地蛮族化的影响。

“在美洲的殖民地，我們不得不看出，欧洲的生活怎样进入这个大陆，美洲怎样改变并发展了这种生活，它怎样反过来又影响欧洲。我們的早期的历史是研究欧洲的胚种在美洲环境中发展的情况。……边地是最迅速和最有效的美洲化的防綫。荒野控制着殖民者。它发见他在服装、用品、工具、旅行的风度和思想方法上，是一个欧洲人。它把他从列车上接下来，放在樺木舟里；脫去他的文明的衣服，給他穿上打猎的衬衫和鹿皮靴；让他住进齐洛岐人和易洛魁人的圓木小屋，围上印第安的木栅。不久，他就去种植印第安的五谷，用銳利的棒头耕作；大声呐喊，按照真正印第安人的方式剥去敌人的头皮作为胜利的紀念。簡單地說，边地的环境在起初对于他是太困难了。……他逐漸地改变了荒野；但是，結果并不是古老的欧洲。……事实是，有了一个新的成果，这就是美国。”①

如果这个論点是正确的，那么我們就不得不宣称，总之在北美，外部无产者的一部对我們少数統治者的一部，曾給予一种巨大的社会影响。按照美洲的这种不祥的情况，假定我們现代西方少

---

① 特納：《美国历史中的边地》(Turner, F. J.: The Frontier in American History), 第3—4页。

数统治者可以全然不理睬蛮族化这种灵性的疾病，未免是鲁莽轻率。看来甚至被征服的、被消灭的外部无产者也是会进行报复的。

### （乙）艺术中的粗鄙和野蛮

如果撇开风俗习惯总的方面，单就艺术这一特殊范围来看，我们会发现这里也有杂乱感，它表露为粗鄙和野蛮这两种互不相容的形式。这两种形式的任何一种，都会使解体过程中的文明为了不正常的广泛、迅速地流传其艺术，而牺牲作为其优秀品质之特征的独特风格。

关于粗鄙，有两个典型的实例，这就是解体中的古代米诺斯文明和解体中的古代叙利亚文明，二者先后对地中海沿岸各国在美学上起了不少影响。继米诺斯海上霸权的崩溃而来的是一个间歇时期（约在公元前1425—1125年），这时出现了一种粗鄙的风尚，即所谓“后米诺斯第三分期”格调，它的传播之远大大超过了一切早期比较优秀的风格；同样，继古代叙利亚文明的衰落而来的混乱时期（约在公元前925—525年），在腓尼基艺术中也显示了一种既粗鄙而又流行一时的机械揉杂的作风。在古代希腊艺术史上，以极其富丽的装饰为表现形式的粗鄙同科林斯柱式建筑同时流行起来——这种崇尚装饰的趋势失之太过，正同古代希腊的特征背道而驰；这个风气在罗马帝国统治之下达到最高峰，但是我们要想找到它的明显的实例，却不是在希腊世界的中心，而是在巴尔白克的非希腊神庙的遗迹中，或伊朗高原极东边，许多古代希腊巨匠为亲希腊的蛮族军事首领所造的保护尸体用的石椁中。

如果撇开这些考古的证据，看一看有关古代希腊社会解体的文献记录，我们可以发现公元前431年衰落以后头几代的“上

流人物”就曾悼惜过古代希腊音乐的粗鄙化；而在另一个地方，我們也已指出过阿提卡戏剧怎样在一班所謂联合派艺人的手中日趋粗野。至于现代西方世界，我們也可注意到，促进我們西方奇异的、庸俗的希腊化建筑风尙的，并不是希腊艺术中簡洁古典的风格，而是它的徒重裝飾的頹废成分；我們可以在維多利亞时代商业艺术的所謂“巧克力糖盒子”的风尙中，找出一种同“后米諾斯第三分期”相类似的风尙，这种风尙似乎很有希望能够征服整个地球，而为利用视觉宣传商品的特殊的西方广告服务。

这种“巧克力糖盒子”的风格之愚鈍无聊，也已引起我們自己这一代人的焦虑，而不得不急謀补救之方。許多人为了逃避粗鄙化而回归于拉斐尔以前的拜占庭主义，这是一种复古主义的逃避现实的方法，可以留待后一章中討論，这里所要說到的乃是同时存在而又互不相容的逃避方式，就是因为不满于粗鄙化而不惜走上野蛮的道路。现在許多有自尊心的西方雕刻家已經感觉到拜占庭也不是一个很好的避难之所，而把他們的目光投射到西非洲尼日利亚的贝宁；其实西方世界創造力的源泉显然已經干涸，也不止于在雕刻艺术方面要从西非洲的蛮族寻求新的灵感。同西非洲的雕刻艺术一样，西非洲的音乐同舞蹈也通过美洲而涌入欧洲的中心地区。

在一个普通的俗人看来，逃避于贝宁以及逃避于拜占庭，似乎同样都不能引导现今的西方艺术家恢复其所丧失了的灵魂。然而尽管他不能拯救他自己，却未尝不可以想象成为別人得救的一种手段。柏格森說得好：

“一个很平凡的教員，把天才的人們所創造的科学作机械式的課堂教学，却可以使他的某些学生受到一种他自己从未体会到的启发”；

而且我們知道，正在解体中的古代希腊世界所特有的“商业艺术”，一經同印度环境中另一个解体世界的宗教經驗相遇合，便造成一种惊人的成績，发为大乘佛教的最富于创造性的艺术之花，既然如此，我們也就不能以先驗的方式断言，现代西方“巧克力糖盒子”式的风格，在其传播全球、出现于各处广告墙和高空广告的过程中，一定不能产生同样的奇迹了。

### （丙）混合語言

在語言方面，杂乱感表现于由个性分明的方言轉变为一般混合的語言。

語言这种东西的存在本来是作为人們相互交际的工具，可是一直到今天它在人类史上所起的社会效果，大体上却只是分裂人类，而不是把他們团結在一起；因为語言的种类繁多，形式各异，纵使流行最广的語言，也还是限于人类的一部分，而言語不通往往是确定一个“外国人”的标志。

在各种解体的文明中，当其走上越来越严重的下坡路的时候，我們常能看到許多不同的語言随着以之为本国語言的人民的命运而彼此激烈地竞争，有的失败了便归于淘汰，有的胜利了便压倒对方而扩大自己的地盘。如果傳說中所称示拿地方新筑巴別城中未完成的塔庙之下語音的混乱确有所据，那么这个故事也許就把我們帶回到苏末人的統一国家正在崩潰时期的巴比伦；因为在苏末人历史灾难深重的最后一章中，苏末語言于其完成了作为传播苏末文化而独创的工具这一历史任务之后，也已变成了死的語言，同时就連阿卡得語虽曾一跃而与之分庭抗礼，现在也必得要跟許多蛮族軍事集团带来的各不相同的外部无产者的方言作斗争。关

于巴比伦語言混乱而使高塔不能完成的这一传说，很符合人生实际，因为它道破了相互的不了解成为我們在新的前所未有的社会危机面前不能采取一致的社会行动的最大障碍；而語言分歧同社会瘫痪之如影随形，在历史的全部进程中更可以找到很多极明显的例子。

在我們这一代的西方世界中，这也正是 1914—1918 年第一次世界大战中灭亡的多瑙河畔哈布斯堡王朝致命的弱点之所在；而且甚至在奥托曼巴迪沙残酷精悍的奴隶集团的成熟时期，即公元 1651 年的时候，我們还可以看到巴別的灾祸竟降临到它的宮闕以内，而使青年的侍从們在宮廷事变的危急时刻束手无策。这些年轻人想不到碰着了宮廷事变，惊慌失措之余，竟然完全忘記了从前有意学得的土耳其方言，在场者听到“骚动的声音，都愕然不解何事，因为……其中語言各异，有格魯吉亞語、阿尔巴尼亞語、波斯尼亞語、明格雷利亞語、土耳其語，也有意大利語。”<sup>①</sup> 奥托曼历史中这一瑣碎事件的情况，正好同《使徒行传》第二章中所記圣灵降临时的非常状态相反。在圣灵降临时，說話的人竟能說出完全陌生的語言，这些都是沒有学問的加利利人，他們从来不会說、也很少听到过本地阿拉米方言以外的任何語言。他們忽然能够說出別的方言来，在《使徒行传》中是作为一个不可思議的神恩来加以描述的。

这一段謎样的記述从来有很多不同的解释，但是同我們有关的一点，也許沒有爭論的余地。显而易见，在《使徒行传》的著者看

---

① 雷考特：《奥托曼帝国之现状》（Rycaut, P.: The Present State of the Ottoman Empire），1668 年版，第 18 页。

来,上帝賜予語言的能力就是增加了极重要的自然稟賦,这在使徒們更是最需要不过的,因为他們負着一个艰巨的任务,要使整个人类都改信新的“高級宗教”。然而这些使徒們生当其时的社会,缺乏混合語言的程度却比我們今天还好得多。那时加利利人所說的阿拉米語的通行地区北至阿马奴斯,东及扎格罗斯,西向可达尼罗河,而《使徒行传》本身所使用的希腊語作为传布基督教的工具,更可以远适海外,直抵罗马及其以北地区。

如果我們现在探究一下,某些地方語言为什么能够成为普遍使用的混合語言,这个转变的原因和結果到底如何,那么我們便将看出,凡是一种語言之所以能够取得这种胜利而駕乎它的竞争者之上,通常都是由于占有社会的优势,就是在社会解体的时期,成了为某一社会集团服务的工具,而这个集团或者在軍事上或者在商业上非常有势力。我們还可以发现語言也同人一样,要想赢得胜利就不能不付出一定的代价;而語言为了成为一种混合語言,其所付出之代价就是牺牲其固有的細致微妙的性质;因为任何語言只有在自小就学会說它的人們的口中才会說得那样完善,成为自然的稟賦而臻于艺术的絕調。这样說是有充分事实可以驗證的。

在古代希腊社会解体的历史中,我們可以看出两种語言先后相继——先为阿提卡希腊語,其后为拉丁語——分別成为阿提卡和拉丁姆两个很小地区的方言,其后逐漸推广,到了公元前夕,阿提卡希腊語竟被使用于杰卢姆河滨的枢密會議之所,而拉丁語則流行于来因河两岸的营帐之中。阿提卡希腊語領域的扩张,始于公元前五世紀雅典人海上霸权成立的初期,后来由于马其頓王腓力正式采用阿提卡方言为他的宮廷官話,結果使它的范围更加扩大。至于拉丁語,則跟着罗马軍团胜利的旗帜朝向各方面前进。然

而如果我们赞赏这些语言的迅速扩张之后，再从语言学者和文学鉴别家的观点来研究一下它们当时发展的情形，便将对它们的粗鄙化引起同样深刻的印象。索福克勒斯和柏拉图的典雅都丽而带有地方色彩的阿提卡希腊文，堕落成为《旧约全书》七十人译本的和波里比阿的以及《新约圣经》的粗俗的希腊文体；而西塞罗和维吉尔的古奥雄深的拉丁文，最后也变成了一种“破碎的拉丁语”，可是这种破碎的拉丁语却成了西方基督教社会一切重要的国际交涉的媒介，一直使用到十八世纪之初。例如，弥尔顿便曾经在克伦威尔的政府中充当过“拉丁文秘书”。在匈牙利国会里面，“破碎的拉丁语”作为处理公务的工具，继续使用到1840年，而它的废除竟成了1848年爆发的聚居各民族自相残杀的导火线之一。

在古代巴比伦和叙利亚文明解体的时期，这两个同时崩溃的社会的残余成分交相混和，其呈现于共同遗址之上愈密，则两下亦愈难分清。通过这个零乱荒凉的场面，阿拉米语恰如莠草繁茂似地伸展到各处，但是跟希腊语和拉丁语不同，阿拉米语根本没有什么有力的靠山。然而阿拉米语之迅速流传在当时虽极堪注意，可是如果同阿拉米字母和书体比较起来，就似乎曇花一现，而且范围也狭隘得多了。这种文字的变体之一传至印度，著名佛教徒阿育王使用它来传达他的使用俗语的十四种碑铭当中的两种，这些碑铭都是我们现在所知道的。还有一种是所谓粟特文变种，逐渐向东北传播，从药杀水直至黑龙江，公元1599年便给满洲人构成了一种字母。此外，阿拉米语字母的第三种变体又变成了阿拉伯语言的工具。

如果我们再转到所谓“中世”时代兴起于西方基督教世界、而以意大利北部为主要中心的各城邦过早瓦解的情况，那我们又将

发现意大利的托斯卡納語凌駕于許多与之竞争的語言之上，恰如当年阿提卡語压倒了古代希腊許多相互拮抗的方言一样，这种托斯卡納語通过威尼斯和热內亞商人以及帝国締造者，传播到地中海沿岸各地普遍使用，直至意大利各城邦的繁荣和独立消逝之后，还繼續保持其势力。十六世紀的时候，意大利人被土耳其的海軍驅逐于地中海东岸諸国海面以外，但是土耳其海軍所用的官方語言却仍旧是意大利語；其次，在十九世紀，同样的意大利語也是哈布斯堡王朝海軍的官方語言，然而正是拥有这个海軍的王族，从1814至1859年，一心一意要阻遏意大利的統一运动。这个风行于地中海东部沿岸諸国的意大利混合語言，其意大利語的基础实已为各式各样附加的外語成分所淹沒，它乃是它所代表的这一个品种的极为生动的实例，它的历史名称只剩下标明种属的意义了。

可是晚近以来，这个粗鄙化了的托斯卡納語，就連在它最有利的东地中海各地范围以內，也已为一种粗鄙化了的法兰西語所代替。法語之所以能有这样的幸运，完全由于这一事实而来，即在意大利、德意志和佛兰德斯各处城邦分崩离析的混乱时期——这正是那里的次要社会解体过程历史的一面，开始于十四世紀之末，一直持續到十八世紀末——法兰西同其他列强环繞着这个仍在扩张的社会相互竞争，企图控制它的已呈衰朽的中心。在这一竞争中，法兰西取得了胜利。自从路易十四时代而后，法国文化对人們的吸引力随着法国的武力同时并进；等到拿破仑最后实现了他的波旁氏先驅者的野心，即把散布在法国国门以外欧洲各处（从亚得里亚海直至北海和波罗的海）的一切残余城邦的断片，按照法国的图样联綴在一起的时候，拿破仑的帝国已經証明其本身既是一个軍事体系，同时也是一股文化势力。



然而，使拿破仑帝国垮台的乃是它的文化使命，因为它所要宣扬的概念（从诊断的意义来说），乃是还在生长中的现代西方文化的表现。拿破仑的任务是要给处于西方基督教世界中心的城邦世界的次要社会，提供一个“亚型的统一”国家。可是要给一个长期受到混乱时期折磨的社会提供安身立命之所，这个职责又非统一国家不能担任。但是统一国家只能由动力的和革命的观念所鼓舞，这样的名称本身就是一个矛盾，这无异于用大喇叭吹奏催眠曲。“法兰西大革命的各项观念”决不能成为一种诱惑，可以使意大利人、佛兰德斯人、来因兰人以及汉萨同盟者，愿意接受传播这些观念的法兰西帝国缔造者套在他们头上的枷锁。恰恰相反，拿破仑法国的革命冲击，只会使这些停滞不前的人民受到一种刺激，使他們从沉睡中惊醒，站起身来决心要推翻法兰西帝国，作为以新生国家在现代西方世界中取得一席地位的第一步。因此，拿破仑帝国本身便带着它自己必然失败的根苗，以致不能完成其作为当时衰颓世界之统一国家的任务，这个衰颓的世界在它早已过去的全盛时期，曾经产生了佛罗伦萨、威尼斯、布鲁日和卢卑克等极辉煌的城市。

拿破仑帝国无意之中之所完成的实际工作，就是把已经搁浅无人过问的中古战舰，重新拖到西方生活竞赛的湍流中，同时极力刺激那些无精打采的水手，要他们把舰只收拾得适于海上进军；其实，即使拿破仑没有越出城邦世界（我们认为这是适合于他的活动范围）的限度之外，没有引起大不列颠、俄罗斯和西班牙这些民族国家的极端仇视，法国的这种实际行动也不会有持久的效果，而且得不到任何人的好感。可是在我们今天的大社会中，法兰西在城邦世界最后阶段所保持的、以拿破仑短暂成就为其顶峰的二百余

年的統治，却留下了一笔重要的遺產。法兰西語言已經成了我們西方世界那一中心部分通行的混合語言，并且扩大了它的領域，达到了过去西班牙和奧托曼两个帝国版图的最远端。一个人只要懂得一些法文，将仍旧可以漫游比利时、瑞士、伊比利亚半島、拉丁美洲、罗马尼亚、希腊、叙利亚、土耳其以及埃及，不会发生語言困难。在整个英属埃及境內，法語一直是埃及政府代表和他們英国顧問之間的公事交际語言，当英国高級專員阿兰比因英埃联軍总司令被刺案件提出最后通牒时，于1924年11月23日向埃及首相宣讀了两份英文照会，其所以使用英文这个不平常的選擇，便是要特別表示英国方面的不滿。可是尽管如此，这个英文照会还是附有法文譯本。从这一方面看来，拿破仑紧随着中世紀意大利海員之后对埃及的远征，通常虽视为无关重要，不过是这位欧洲征服者一生事业当中徒然的插页，但看来却很象一种成效丰盈的努力，把法国文化的种子移植到荒凉遙远而又善于吸收的土地上了。

如果法兰西混合語言是中世紀次要社会在西方社会体里面消沉衰落的紀念碑，那么在英吉利混合語言中我們也可看出一个規模庞大的杂种繁殖过程的結果，这一过程已經扩大并冲淡了我們的西方世界，使它变成一个世界范围的大社会。英吉利語言的这一胜利实在就是大不列顛本身在东西半球軍事上、政治上和商业上爭夺海外新世界霸权胜利的必然結果。英語已經成了北美洲本地的語言，成了印度次大陆的主要混合語言，同时在中国和日本說英語的人也很多。我們已經知道意大利語曾經是同意大利各邦为敌的土耳其和奧地利海軍的官方語言，同样我們也发现，在1923年的中国，俄国共产党代表鮑罗廷也借英語为媒介同中国国民党代表往来，从事政治活动，目的就是要把英国人从中国各大口岸赶

出去。英語也被用作来自不同地区的有教养的中国人互相交往的媒介，他們如果說起各人的地方方言来，便彼此不能了解；不过恰如典型的托斯卡納語及典型的阿提卡語在外国人口头上的粗鄙化一样，印度的巴布英語和中国的“洋涇浜”英語，也使英語面目全非了。

在非洲，我們也可以追寻阿拉伯混合語言进展的踪迹，从印度洋西岸一直向西到大湖地区，再从撒哈拉南边进入苏丹，随着阿拉伯人的队伍或半阿拉伯化的畜牧者、奴隶劫掠者和商人，逐漸向各方面传布。这种运动在語言上的結果直到今天还可以从实际生活中看出来，因为阿拉伯侵入者的压迫力量虽已因欧洲人的干涉受到阻止，但是阿拉伯語言对于各种本地方言的影响，却因非洲内部的“开放”，反而得到新的动力而更加活跃起来，这些新“开放”的地方是不久以前从阿拉伯人手中割让出来的。在欧洲人的旗帜之下，当然是西方势力占上风，可是阿拉伯語言却享有更好的机会，传播起来比从前更加方便。也許欧洲人組成的殖民政府給予阿拉伯人的最大利益，就是公开鼓励（这也是出于他們行政管理的需要）阿拉伯人致力于混合語言的推行，这种混合語言是由于阿拉伯語經由本地热带森林沼泽地区渗入各种文化范围而形成的。正是法国帝国主义在上尼日尔、英国帝国主义在下尼日尔、英国和德国帝国主义在东非桑給巴尔腹地，分別給富拉尼語、豪薩語和斯瓦希里語造成了流行的机会，而所有这些語言都是混合語言，在非洲語的基础上加上阿拉伯語的成分，现在书写起来都是用阿拉伯字母。

#### （丁）宗教的合流

宗教領域中的混和主义或仪式、教派和信仰的合并，乃是社会

解体时期由于灵魂分裂所产生的内在杂乱感的外部表现。这种现象我们可以确信其为社会解体的征候，因为在各国文明生长阶段的历史中，宗教的混合往往只是表面的、迷惑人的。例如，当我们看到无数城邦的地方神话，通过赫西俄德以及其他古代诗人的劳力，而成为和谐统一的泛希腊的体系时，我们所发现的不过是名词的玩弄，实际上并没有相应的不同仪式的结合，或相异的宗教情感的融和。其次，我们还可以看到拉丁的努米那神同希腊奥林匹斯诸神合一——无论朱庇特同宙斯或朱诺同赫拉并为一体，我们总察觉到实际上仅仅是原始的拉丁万物有灵论为希腊的拟人多神制所代替罢了。

各不相同的神的名称还有一种不同的合一，其发生于解体的时期，表现为文字的等同，这也反映了一种杂乱感，然而如果一加深究，我们就可以发现这并不是真正的宗教现象，而只不过是蒙上宗教伪装的政治企图而已。这样的等同之发生于不同的地方神灵的名称之间，总是在一个解体的社会在政治上被武力统一的时期，这个社会事前一定在其生长的阶段中分化成为许多不同的区域性国家，彼此攻击，互争雄长。例如，苏末历史的最后时期，尼普尔的恩利尔（伯尔）神同巴比伦的马尔都克-伯尔混而为一，后来有一个时期，在人们不知不觉之中又把巴比伦的马尔都克-伯尔神之名换用了卡尔培这一名称，这样的交混融和实在只有纯粹的政治性质。前一改变标志着苏末统一国家通过一个巴比伦王朝的威力而获得复兴，后一改变则说明这个统一国家为喀西特人的军事首领所征服。

在一个解体的社会中，区域性的神相互合一，不外是不同的区域性国家归于统一的结果，或这种统一帝国的政治主权由一组军

事首領轉移到另一組軍事首領的結果，在這種情形下混而為一的諸神往往彼此具有歷史的淵源，最常有的例子就是各為同一少數統治者不同的派別祖先的神靈。正因為這個緣故，為國家的原因之所要求的神格的合併，照例都跟宗教的習慣和情感並不發生怎樣的衝突。要想找出一種宗教混合的証例，而這種混合比國家的原因來得更加深入並接觸到宗教行為和信仰的本質，那我們就不能僅看少數統治者從比較幸運的過去繼承下來的宗教，而要把目光轉移於他們為了应付混亂時期的挑戰而為他們自己擬想出來的哲學，我們必得不僅注意到互相競爭的各派哲學本身彼此的衝突和混合，而且還要注意到它們同內部無產者所產生的各種高級宗教之間的衝突和混合。因為這些高級宗教除了同各種哲學有衝突而外，彼此之間也有衝突，所以我們最好是先看一看這些高級宗教在其原來各自分開的社會環境中相互的關係如何，這些不同的哲學在其原來各自分開的社會環境中相互的關係如何，然後再來考察各種哲學同各種高級宗教發生了關係的時候，其在精神方面所造成的更富於動力的結果是怎樣的。

在古代希臘社會解體的過程中，波西頓紐（約公元前135—51年）的一代，似乎是標志着一個新時代的開端，當時各種學派的哲學一直都歡喜互相攻訐，爭吵不休，而現在除了伊壁鳩魯一派以外，其餘各家都一致傾向於注意強調能夠把它們聯合起來的共同點，而不強調他們的分歧點，直到後來在羅馬帝國的第一個一百年和第二個一百年時，古代希臘世界裡每一個非伊壁鳩魯學派的哲學家，不管他自命為哪一個派別，都承認了差不多是同樣的折衷的理論。在古代中國社會解體的歷史中，與此相應的一個階段，在哲學上也有過相似的混亂趨勢。公元前二世紀即漢帝國的第一個一

百年，折衷主义便成了当时王朝所崇信的道教的基調，其后排斥道教而代替其地位的儒教也表现了同样的特色。

互相冲突的各派哲学的混合现象，可以說是无独有偶，在本来是敌对的各种高級宗教之間，也发生了类似的关系。例如，在古代叙利亚世界，自从所罗门的时代而下，我們便发现以色列人的耶和華崇拜同相邻叙利亚社会地方性贝艾尔(Baal)崇拜，二者之間有了强烈的調合趋势；而这个趋势出现的时期是很有意义的，因为我們可以找到充分的理由认为所罗门之死成了古代叙利亚社会衰落的开端。毫无疑义，以色列人的宗教史在那一时期最堪注意的重要特征，就是它的許多先知卓有成效地抵抗了杂乱感，使以色列人宗教发展的川流避开易于流入的混合主义河道，轉入一条較艰难的而为以色列人所特有的新的渠道。然而如果我們对于古代叙利亚的相互影响的各种宗教势力的記述，不只专看它的借方，而且也注意它的貸方，我們就将想到在古代叙利亚的混乱时期，也許耶和華崇拜对古代西部伊朗人民的宗教意識已經发生了压力，因为一个以色列放逐者的“散居体”早已由叙利亚的軍人移植到伊朗人民之中了；无論如何，在阿契美尼德帝国时代及其以后，伊朗人对于犹太人的宗教意識一定有一种强大的反作用。在公元前二世紀，犹太教和祆教双方的相互滲透已經达到这样的程度，以至我們现代西方学者，要想决定和辨明这两个来源的合流所含每一面的貢獻各为如何，竟感到极度的困难。

同样，在古代印度世界内部无产者高級宗教的发展中，我們也看到黑天(克利什那)崇拜和遍入天(毗湿奴)崇拜的融合，远比單純名詞的等同更加深沉得多。

象这样宗教和宗教或哲学和哲学之間，在社会解体时期所发

生的壁垒的破裂，正好給哲学和宗教之間的融合开辟了道路；而在这个哲学同宗教的混合中，我們可以发现它們的吸力是相互的，要求接近也是出于双方的主动。恰如在統一国家的边界軍事警戒綫以外，我們看到了帝国的守备战士同蛮族軍事集团的兵丁逐漸熟悉起来，互相学习对方的生活方式，直到后来使两个社会型态成为不可分辨；同样，在統一国家的内部，我們也可以找到不同哲学派别的信徒和流行的宗教的皈依者彼此之間相似合一的趋势。这个平行发展的现象是很真实的，因为在后一场合如同前一场合一样，无产者的代表固然移动了一定的距离来接近少数統治者的代表，但后者在无产者化的路途上却移动了更大的一段距离，以致最后的融合几乎完全是在无产者的陣地上发生的。因此，我們研究这两方面融合的过程时，可以先来考察一下无产者方面比較短的精神旅途，然后再来试图追溯少数統治者比較长的精神旅途。

当内部无产者的高級宗教同少数統治者对面相逢的时候，它們努力适应的进程有时却停留在最初的阶段，只在外表上采取少数統治者的艺术风格，以求无忤于少数統治者的观感。例如在古代希腊世界解体的过程中，所有同基督教相竞争而归于失败的宗教，都竭力适应环境，改用在希腊人眼中看得过去的形式来表现他們自己神灵的形象，以便在希腊的土地上成功地推进他們的传教事业。可是他們当中却没有一个很认真地更进一步使自己不仅在外表上，而且在内部实质上都能希腊化。只有基督教彻底做到了采用希腊哲学的語言来阐述它自己的信条。

在基督教历史上，我們看到一个宗教，它的创造性的本质出于古代叙利亚的渊源，而它在理智上的希腊化的先声，就是不用阿拉米語，而用阿提卡变体粗鄙的希腊語作为《新約全书》的用語。实际

上这种語言虽然揉杂不純，但是它的詞汇却极富于哲学的含蓄。

“在对观福音书中，耶穌被看作上帝之子，这个信仰貫徹于四福音书里面，而且深度不断的增加。但是四福音书的引言中又提出了这样的观念，认为这个世界的救主就是上帝的创造性的道。这句话虽然没有说得明白，可是不言而喻，上帝之子和上帝之道当然是同一样的东西：人子作为道来看，同神性所蘊有的創造的智慧和神的目的合而为一，而道作为人子来看，便实体化而成为圣父本身之外的另一人格。如此，道的哲学遂一跃而变成一种宗教。”<sup>①</sup>

用哲学的語言传播宗教，这实在是基督教由犹太教承袭而来的一件法宝。正是亚历山大港的一位犹太哲学家斐洛（約公元前30年至公元45年）撒布了种子，经过两个世紀以后，却由斐洛的本国人基督徒克萊门特和欧利根获得极大的丰收；也許便是从同一的来源，四福音书的著者取得了圣道的想象，他便把这个想象跟上帝的化身合而为一。毫无疑问，这位亚历山大港的犹太哲学家就是亚历山大港基督教长老的先驅者，其所以能够找到古代希腊哲学的门径，乃是借希腊文作为鎖钥；因为斐洛曾經居住并讲学于其中的城市，其本地方言就是阿提卡混杂的希腊語，这里的犹太人社会已經把希伯来語、甚至阿拉米語都忘記得一千二淨，因而他們也只好不憚褻瀆地把他們的神圣經典譯为异教徒的語文。可是就犹太教历史的本身來說，这位基督教哲学的犹太长老却是一个仅有的人物；他从摩西律法引导出柏拉图哲学的卓越努力，对犹太教并没有产生什么实际的效果。

---

① 莫尔：《基督之道：由苏格拉底之死至查尔斯頓會議的希腊傳說》（More, P. E.: *Christ the Word: The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon*），第4卷，第298页。



現在我們撇開基督教，再說到太陽神教，后者曾經同前者激烈競爭，企圖在精神上征服古代希臘世界；我們可以發現太陽神的航船離開它的伊朗故鄉，揚帆西進的時候，它的船艙里面確實裝了一大批巴比倫的星宿哲學。同樣，古代印度的高級宗教印度教也奪取了已經衰落的佛教哲學，作為自己的武器，以便把它的哲學上的競爭者從他們印度世界里的家鄉驅逐出去。至於古代埃及無產者的奧西里斯崇拜，至少依照一位現代有名的埃及學家的見解，其所以能夠進入埃及少數統治者諸神的聖殿，是靠它掠取了賴神主持正義的倫理的任务，而這個神聖的作用本來是奧西里斯的信仰所不知道的。但是這種“埃及人的強奪”却使無產者的宗教付出了昂貴的代價，因為奧西里斯教為了它的假借的羽毛，必須聽憑不得不借予者的支配。在這一點上，古代埃及僧侶最大的傑作，就是當它發現自己無法加以抑制或阻止的宗教運動興起時，它首先接受這個新興宗教運動的驅使，這樣它便把自己放在這個運動的前列，從而登上了從來沒有達到過的權力頂峰。

奧西里斯教之為舊式埃及多神教的僧侶所篡奪，這樣的事在歷史上屢見不鮮，如印度教之為婆羅門教所篡奪，祇教之為古代波斯僧侶所篡奪，其情形完全一樣。但是此外還有一種更加陰險的方式使無產者的宗教被少數統治者所把持，因為原有的僧侶一旦控制了無產者的教會之後，便可濫用他們的勢力，按照少數統治者的精神和利益任意擺布；這些僧侶不一定是屬於少數統治者血族的古代僧侶，也許實際上就是無產者教會本身內部的領導人物。

在羅馬共和國政治史的初期，平民和貴族之間的隔閡因羅馬貴族容許平民的領導者參加他們的統治集團而告一段落，但是這個合作却有一個默契，就是要無特權階級的這些領導者背叛自己

的义务、出卖自己的阶级。同样，在宗教方面，在基督时代以前，犹太的善男信女就被他们自己以前的领导人，即所谓文士和法利赛人所出卖和抛弃。这些犹太“分裂派”正好配得上他们自己所选择的名称，不过这个名称的意义应该说已经同他们当初采用它的时候恰恰相反了。原来的法利赛人乃是犹太的清教徒，他们眼见热衷于希腊化的犹太人甘心叛教、加入异邦的少数统治者阵营，就不愿与之同流合污，因而走上分裂的一途；可是在基督时代，法利赛人的显著标志则是脱离忠于犹太社会、热爱祖国的人民，同时却伪善地认为自己给别人树立了良好的榜样。这也就是四福音书的字里行间充满了对法利赛人严厉指斥的历史背景。这些法利赛人尽管属于犹太教会，但实际已经变成犹太人政治上罗马主人的帮凶。在耶稣受难的悲剧中，我们看到他们明目张胆地跟罗马的官员串通一气，想尽了方法必欲致他们本族的一位先知于死地，因为这位先知曾使他们难堪。

现在如果我们再来考察一下少数统治者的哲学向内部无产者宗教靠攏的相应补充运动，那我们就将发现这方面的过程开始得还要早，而其发展也来得更远。它开始于衰落以后的第一代时期，先由好奇心出发，渐变而为虔敬的信心，终于成为一种迷信。

宗教色彩的第一次注入哲学，为时甚早，这在古典希腊文献，特别是在柏拉图的《理想国》的背景中，就可找出证据来。这本书所描写的场面是在贝而斯地方，那是古代希腊世界社会各方面一个最古老的熔炉，时间正当雅典-伯罗奔尼撒决定性战争结束以前；对话发生在一位居住本地的外邦人的家里，假想的发言人苏格拉底首先告诉我们他离开雅典城来到这个口岸，为的“就是要朝拜色雷斯的女神本狄丝，同时也出于好奇，想来看一下他们是怎样庆

祝这位女神光荣的节日，这在贝而斯还是头一次的盛举。”可见这本古代希腊哲学的杰作便弥漫着宗教的气息，而且这个宗教是属于一种外来的、异国的性质。这确实已经为现代西方学者所说的下述情形作好了一切准备。一位现代西方学者写道：

“最不寻常的事……就是，尽管新的〔即基督教的〕神话出于异邦的来源，但是古代希腊长老们的神学和哲学在各种根本问题上却能完全保持柏拉图式的特征，或者更正确一点说，竟能从柏拉图推演出来而用不着加上多少变更。这样的珠联璧合，很可以使我们忆测到柏拉图所要以之代替旧有的神的传说而采用的新神话，本来就跟基督教信仰没有什么冲突，或者毋宁认为带有不完全的基督教的性质。……从许多地方的暗示，我们甚至可以设想柏拉图自己也已隐约地察觉到神之显现即将来临，他的寓言就是一种预告。苏格拉底在他的‘答辩’中也早已警告了雅典人，在他之后将有别的见证人出现来启发生灵，并为他的死复仇；在另外的地方，他也承认了尽管哲学长于理论而具有高度的幻想，但是完全的真理决不可得而认识，除非我们靠着上帝的仁爱而受到启示。”①

关于哲学之转化为宗教，在古代希腊历史上的记录很丰富，足以使我们逐步探明其各阶段的发展过程。

苏格拉底对于色雷斯人对本狄丝女神信仰的态度，就是一种冷静的理智的好奇心；其实这也就是历史上苏格拉底的同时代人希罗多德在其偶然所作关于宗教比较研究的论究中所表现的心情。在这些问题上，他的兴趣基本上都是科学的。然而在阿契美尼德帝国为亚历山大大帝摧毁以后，神学的问题遂一变而成为少数统治者实际关心的相当重大的问题，当时各继承国家的希腊统治者必须制订一些教礼仪式，以便满足他们所统辖的各族杂处的

① 莫尔：《基督之道》(More, P. E.: Christ the Word), 第6—7页。

居民在宗教上的需要。同时，斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的创立者和传播者，也在给精神上徬徨歧路的人提供了灵性的安慰。但是如果我们要以柏拉图学派的音调和趋向作为这个时代希腊哲学主要潮流的尺度，那我们便将发现在亚历山大以后两百年中，他的弟子沿着怀疑主义的道路前进得越来越远了。

这个潮流决定性的转折点来自古代叙利亚的希腊斯多葛学派哲学家阿巴米亚的波西顿纽(约公元前 135—51 年)，就是他敞开了斯多亚画廊的门户，容纳各种流行的宗教信仰。不到两个世纪以后，斯多葛学派的领导权便转移给塞内加，就是《使徒行传》上亚加亚方伯迦流的兄弟，也是圣保罗的同时代人。在塞内加的哲学论著中，有许多话跟使徒保罗书中的语句特别相似，甚至使后来缺乏批判精神的基督教神学家以为罗马的哲学家曾经同基督教会互通音讯。这种推测是不可靠的，而且是很肤浅的，因为无论如何，这两个乐队所奏的灵性曲调的谐和，实在没有什么值得可怪的，它们本来就都是在同一时代同样社会经验感召之下的产品。

我们研究了文明解体时代边防军的卫士和国境以外蛮族战争首领之间的关系，也已知道他们在第一阶段中如何逐渐互相接近，以至于根本无法区分；在第二阶段中，又谈到了他们怎样在一种未开化的平面上会合交融。与此相同，在少数统治者的哲学家和无产者宗教的皈依者之间和解的故事中，塞内加和圣保罗在一个崇高的平面上的接近，便标志着它的第一章的结局。而在次一章中，哲学遂屈服于缺乏教化力的宗教影响，由虔敬的信心下降于迷信的境地了。

这便是少数统治者的哲学的悲惨收场，尽管这些哲学曾竭其能力求走上更温暖的无产者精神的土壤——高级宗教产生的园

地，但是并不能改变它们的命运。甚至最后，这些哲学开出了花朵，也无补于事，因为勉强开出来的花却有后时之叹，已经变成不健康的华而不实的象征。在文明解体最后的阶段中，各种哲学都归于死灭，只剩下高级宗教继续生存，并寄其一切希望于将来。基督教还残存着，挤掉了新柏拉图派的哲学，后者抛弃了理性不讲，仍然找不到长生不老药。事实上，当哲学和宗教狭路相逢的时候，宗教一定昌盛，而哲学一定衰微；我们研究两者会合以后盈虚消长之理，当然不能不一探为什么哲学的失败是事前可以预料的问题。

那么究竟是什么弱点注定了哲学跟宗教竞争时必然处于败北的地位呢？这个致命的、根本的弱点，并成为一切其他不幸之源的，就是缺乏精神的活力。正因为没有这种活力，遂使哲学在两方面都有缺陷。它既降低了哲学对大众的吸引力，同时又打击了为哲学所吸引的人们，使之望而却步不敢为哲学之故投入教会的事业。的确，哲学就是故意矫饰爱重知识上的优秀者、“少数适宜的人”，恰如高傲的诗人认为他的作品流传之少便是他的诗才出众的证据似的。在塞内加以前的时代，贺拉斯在他的哲理的爱国诗篇《罗马颂诗》之前，毫不认为有什么不妥地写下了这样一首前奏：

走开吧，你鄙俗的人群！  
住嘴！不要让你褻瀆的声音  
扰乱那神圣的歌唱的旋律，  
而我，文艺之神的高僧，  
只是为年青的男女，  
编成新颖而崇高的曲调。<sup>①</sup>

---

① 贺拉斯：《颂诗》(Horace: Odes)，第3卷，第1篇(《鄙俗的人群》等节)。

这种呼声跟下面所引耶稣的喻言相比，当然相差得不可以道里計了：

“你到大路上和篱笆外面，叫那些人进来，坐滿我的屋子。”

所以哲学纵有最好的本領，也无法同宗教的力量爭衡，它只能够模仿、效顰它的較低級的信徒的弱点。在塞內加和爱比克泰德时代，使古代希腊理智脉絡分明的大理石雕象暂时获得生意的宗教气息，到了马可·奥勒留一代而后，便迅速衰退而变成了窒塞的盲目信仰，于是哲学传统的继承者遂因脚踏两头而落空。他們放弃了理智的追求，也沒有找到通向心灵的道路。在他們不再想成为圣人的时候，他們不是圣人似的人，而是有怪僻的人。到了皇帝朱里安便干脆撇开了苏格拉底而轉向第欧根尼来探寻哲学的规范，也就是从这位传奇式的第欧根尼，而不是从基督，才产生了圣西门柱上苦修者及其一派的苦行者所謂的“基督教”禁欲主义。的确，在这个悲喜剧的最后的一幕，柏拉图和芝諾的门人也承认了他們自己宗派的大师的不适当和不足为訓，甘愿放弃自己的立场，而以内部无产者为学习的榜样，我們知道，后者在一切的意味上，是賀拉斯所坚决排斥于其听众之外的凡夫俗子，却是最虔誠頂礼不过的。最后的新柏拉图主义者，扬布利可和蒲罗克洛，簡直已經不是哲学家，而是一种幻想的、不存在的宗教的僧侶了。朱里安对于教会事务和仪节素具热忱，本来也許可以做他們的宗教理想的执行者，可是一旦他的噩耗传来，他以国家的名义来支持的教会組織便立即破灭，这一事实正好証明了现代心理学某一派的建立者判断的正确，这个判断就是：

“重大的改革从来不会由上而来，总是起于下层……〔来自〕国内极受誣蔑而又默默无聞的人們，这些人沾染学究式的偏见比較少，不象許

多大人物那样不可救药。”①

### （戊）统治者决定宗教？②

我們在上章之末曾經說到，朱里安作为罗马的皇帝，并不能把他作为一个哲学家所喜爱的伪宗教强加于他所统治的臣民。这就使我們不能不提出这样一个問題：如果在比較有利的环境之下，少数统治者是不是能够运用他們的实际力量来弥补他們精神方面的弱点，依靠不合法而有效的政治压力强迫他們的臣民接受一种哲学或宗教呢？这一問題虽然同我們这里研究的主要論点关系較远，但我們还是要先給它求出一个答案，然后再作进一步的探討。

关于这一点，我們細察古往今来历史的見証，便可发现这种企图一般都是失败的，至少决不能够持久。这个結果直接同古代希腊混乱时期启蒙思潮中的一种社会学理論直接有矛盾，因为按照那种理論，有意发动自上而下的宗教强制的安排，不但不是不可能的，甚至不能认为是非常的措施，实际上反而是各种社会文明进程中宗教制度极平常的起源。这样的理論曾由希腊历史学家波利比阿（約公元前 206—131 年）拿来解释罗马的宗教生活，发为如下的一段名言：

“我认为，罗马典章制度之不同凡俗，最明显地表现于它对宗教的处理。我认为罗马人正是从世界上其余的人們所詛咒的东西里面，我是說

① 荣克：《现代人对灵魂的追求》（Jung, C. G.: *Modern Man in Search of a Soul*），第 243—244 页。

② “统治者决定宗教”这一公式乃是公元 1555 年奥格斯堡和約主要条款的习惯概括。根据这个条約，德意志每一区域性国家的统治者有权選擇天主教或路德派新教，并按照己意，强使他的臣民信奉他所决定尊崇的宗教。这个条約的締結正在德意志宗教战争第一个回合未决胜负之后。

从迷信里，鍛炼出他們的社会秩序的主要紐帶。罗马人把他們的迷信戏剧化，并把它引入私人的和公共的生活里面去，走上最极端的地步，甚至使許多人都感到出乎常情之外。但是我却认为罗马人这样办还是着眼于大多数平民。假如能有一个选民团体，它的組成分子全是一些圣賢，那么这种手段也許是不必要的；但是事实上，平民大众总是浮躁而不安定、經常充滿着不法的情感、不合理的气质和狂暴不顾一切的傾向；因而沒有別的方法，只有借助‘不可知的神力使他們有所恐惧’，采取那种戏剧性的手法才能加以控制。我认为这就可以說明为什么我們的祖宗要把神学的信条以及現在已經成为传统的那些关于地獄的概念，传播到平民大众里面去；同时我也深信这样做的时候，我們的列祖列宗决不是毫无目的，而是明确知道他們所企图的是什麼。可惜我們的同時代人却要打倒宗教，當我們看出他們的行為的实际意义的时候，如果責备他們缺乏常識和責任感，倒反而更适当一点。”<sup>①</sup>

用这种理論来解释宗教的起源，同真理相距十万八千里，恰如社会契約論之解释国家的起源一样。如果我們仔細探索一下历史的証据，就可知道政治的权力虽非完全不能影响精神生活，但是它在这一方面的作用却須凭借同环境的特殊配合，而且就連在这种时候，它的活动范围也是很有限的。成功是例外，而失敗却是常规。

先从例外的场合說起，我們可以看到政治上掌权的人有时可以建立某种礼拜仪式，不过这种仪式并不代表任何真正的宗教情感，而只是一种政治情趣的宗教伪装，例如在混乱时期的一个社会，受尽了艰难困苦，这时便往往出现一种拟宗教的仪式来表示对政治統一的渴求。在这种环境之下，一个得民心而为大众視為救

---

① 波利比阿：《通史》(Polibius: *Historiae*)，第6卷，第56章。



主的統治者，就很容易創立一種教派，使他本身、自己的職位和王朝成為崇拜的對象。

這就是一種權術，可拿羅馬皇帝的神格化作一個典型例子。不過愷撒崇拜已經證明為只是一種扶盛不扶衰的盛世教派，同“亂世濟民於水火之中”的真正的宗教恰好背道而馳。在第二及第三世紀之交，羅馬帝國開始衰弱的時候，愷撒崇拜並沒有能夠挽此頹勢，繼之而來力圖重新振作的軍人皇帝，便不能不在他們自己聲名狼藉的帝室威靈之外，另行找出一種超自然的力量來作為護符。奧勒連和康士坦提烏·克洛路斯乞助於一種抽象而有普遍性的太陽尊神，隔了一代之後，君士坦丁大帝（公元306—337年）又轉而皈依內部無產者所信奉之神，這個神的威力既為太陽神所不及，當然更駕乎愷撒的權力之上了。

如果我們撇開古代希臘羅馬，再來一看古代蘇末人的世界，也可發現類似愷撒崇拜的以君主人格為中心而建立的教派，不過它並非由蘇末統一國家的創業君王烏爾-恩格所建成，而是由他的繼任者鄧基（約公元前2280—2223年）所創設，但同樣證明了它也是一種盛世的權謀。無論如何，漢穆拉比在蘇末史中所占的地位同羅馬帝國史中的君士坦丁相當，但他的君臨一世也不是作為一個神靈的化身，而自認為是超越人寰的馬爾都克-伯爾神的僕人。

象這樣類似“愷撒崇拜”的蛛絲馬迹也可在古代安第斯、古代埃及和古代中國的統一國家中找到，一加考察，都可証實我們所說政治上的掌權者由上而下強制推行的教派有其先天的脆弱性，這個印象是真確可凭的。即使這種教派是政治其實而宗教其形，即使在这种禮拜儀式完全投合大眾情緒的時候，也經受不住几番風

暴的打击。

我們也可以发现另一种情形，就是政治上的当权者企图推行的教派，并非仅以宗教为烟幕的政治机构，而是的确带有宗教的性质；并且在这种场合，我們还可以指出这种尝试获得了某种程度成功的实例。不过这些成功显然都具有一个重要条件，即以这种方式推行的教派一定是一个“强者”，无论如何，总要能够激动这个统治者所支配的臣民中一部分人的心弦，而且纵使有了这个条件，从而也有了相当的成功，所付的代价却是带有毁灭性的。因为一种宗教，只凭政治权力而得以强加于主持这个运动的当权者所控制的臣民头上，虽可以赢得这个世界的某一部分，但同时却丧失了原来也许能成为普世通行的宗教，或可以保持此种地位的一切希望。

例如瑪喀比在公元前二世紀末叶，本来是忠实保卫犹太人宗教、激烈反抗强迫希腊化运动的人物，一变而成为塞琉西帝国諸继承国之一的締造者和统治者，于是这一家族本来虽以勇猛反对外来压迫著名，现在反而对别人实施压迫，一心要把犹太教强加于其所征服的非犹太各族人民头上。結果，这个政策居然把犹太教的領域扩展到以土买(Iudumaea)地区，囊括了“异教徒的加利利”，还贯通了外約旦的培利阿狹隘地带。然而尽管如此，这个武力的胜利仍受到极大的限制，它并没有能够遏止撒瑪利亚人的特殊化运动，也不曾压倒沿瑪喀比疆界两边的許多希腊化城邦平民的自尊心，这些城邦連成两条側翼，一条环繞在巴勒斯坦地中海沿岸地区，另一条則循沙漠界綫延伸于低加波利城市联盟境内。事实上，依靠武力而得到的利益并不大，最后証明反而使犹太教丧失其在精神方面的整个前途。因为这正成了犹太人历史上一个最大的諷

刺，就在亚历山大·詹尼阿斯（公元前102—76年）惨淡经营的给犹太教夺来的新土地上，不出一百年，便诞生了一位加利利的犹太先知，他所传的教义可算集以前一切犹太宗教经验的大成；可是这个受了圣灵感动的犹太子孙，却出自强制改宗的加利利异教徒的世系，并为他自己那个时代的犹太族的犹太人领袖所诋斥。这样，犹太教不单嘲弄了它的过去，而且也剥夺了它自己的将来。

假如我们把视线转移到现代欧洲宗教地图上面来，我们很自然的要追问到，现在天主教和新教的疆域，究竟在什么程度上为中世纪基督教国家的各区域性继承国家的武力或外交政策所决定。毫无问题，所有外部的军事和政治的因素，对于十六和十七世纪宗教冲突的结果所能发生的影响，我们决不应该估计太高；拿两个极端的例子来说，谁也难以想象任何世俗权力的活动能够使波罗的海诸国继续保留在天主教的范围以内，或者把地中海各国拉到新教阵营里面来。同时我们也承认确乎存在着一个中间地带不容易得到定论，其中军事政治的势力显然曾经发生了一些影响，这个地带包括德意志、尼德兰、法国和英国在内。特别是，正是在德意志创立了所谓统治者决定宗教这一典型的公式，而且付诸实用；至少在中欧一带，世俗的王侯确曾很成功地使用了他们的权力，迫使他们的臣民皈依这些地方当权者所偏爱的任何一种西方基督教派。我们也可以考虑一下我们的西方基督教、天主教和新教，随便哪一教派都是一样，它们在甘心依赖政治上的保护从而屈服于存在的理由之下，结果作为一种惩罚而受到的损失是怎样的严重。

这种作法第一次所付的代价便是天主教会丧失其在日本布道的根据地，因为天主教通过十六世纪耶稣会人在日本所建立的传教据点，还不到十七世纪中叶便被新建立的日本统一国家连根鏟

除,当时日本的统治者得出一个结论,认为天主教会是西班牙王廷别有用心的工具。但是这个极有希望的教会地盘之丧失,比较起来还算是小的损失,更重要的乃是统治者决定宗教这一政策使西方基督教会在精神上淪于空虚。在宗教战争时代,所有西方基督教互争雄长的各种派别,只图有利于一时,不惜容忍甚至要求使用政治力量,以便把自家的教义强加于敌对教派的信徒,这种现象表面上好象各为其教会争取大众的信心,实则在人们的心灵中正破坏了一切信仰的基础。路易十四蛮干的方法使新教从法兰西精神领域上消除净尽,想不到这却给代替它的怀疑主义扫清了道路。南特敕令废止以后,不出九年,坚决反对专制王权和天主教的伏尔泰便应运而生。在英国,我们也可以看到清教徒革命的宗教武力行动引起了同样的怀疑主义的反抗。一种新的启蒙运动,其气氛恰同本章开始所引波里比阿一段话中所说的相类似,造成一种新的思潮,把宗教本身当成了侮弄揶揄的对象;诚如1736年巴特勒主教在其所著《自然宗教和启示宗教同自然的机构和过程的共同点》一书的序言里,感慨系之地写道:

“我真不懂为什么许多人竟认为基督教是不值得怎样注意研究的问题而终于把它视为虚构。因此他们对待基督教,好象现在凡是有见识的人都取得了一致的意见,用不着多所考虑,只有拿它作为笑柄和嘲弄的题材,似乎这就是对它很久以来阻碍了世人欢乐应有的报复。”

这种以消灭信心为代价而破除了宗教上的妄想狂的精神状态,自十七世纪起一直延续到二十世纪,并已渗入我们西方化“大社会”的每一个部分,以至今天大家也已开始察觉到它的真正本质。换句话说,我们也已逐渐明白它是一个极大的危险,不仅有害精神健康,而且也威胁整个西方社会体的物质生存——这个危险比

我們大声疾呼激烈攻击的任何一种政治的和經濟的病根还要来得可怕。这是我們精神方面的一个大敌,現在已經太显著了,任何人也不再能够加以漠視;但是診斷一种病症比較容易,而处方却比較难,因为信心这种东西不象普通商品可以随意取来满足需要。由于宗教信仰日益衰頹,在我們西方人的心灵中造成了一种精神上的真空,这一过程已經繼續了两个半世紀之久,一时的确无法可以填补。我們至今还在經歷着我們的十六及十七世紀的祖先使宗教从属于政治的这一罪过所引起的反作用。

如果我們統觀目前西方基督教残存的几种形式的现状,比較一下它們各自的生命力,便可发现这些不同教派所表露的生命力,正同屈服于世俗权力控制之下的程度成反比。毫無疑問,今天西方基督教表现得生气最为蓬勃的一种形式还是天主教,因为尽管近代天主教的王侯在某些国家和某些时候,也曾扩展自己的世俗权力,以达到控制其境内教会生活的目的,但天主教会却能始終保持住一个极大的有利之点,那就是在一个統一的最高教廷的管轄之下,团結成一个統一的組織。生命力仅次于天主教而占第二位的,也許就是以說服为第一义的新教的“自由教会”各派,他們都能竭力摆脱世俗权力的羈絆。占最后一位的当然要算新教的各种所謂国教,它們至今还跟某一区域性国家的政治集团有紧密的关系。最后,假如我們要在一个国教如象英国国教分歧复杂的各种派別之間,就其所表现的各不相同的宗教思想来衡量他們的生命力的高低,那么我們可以毫不躊躇地承认英国国教高教会派为最有活力,因为自从 1874 年旨在废除所謂“假托的弥撒”条例制定以后,該派对于世俗的立法便一直抱着蔑視和漠不关心的态度。

以上所作的比較也許令人厌烦,但是它的道德的含义却似乎

非常明显。现代西方基督教会几个派别的不同处境，正可给我们的见解加上一个有力的证据，那就是宗教如果乞助或屈服于政治当权的保护，到头来所招致的损失一定会远远多于其所希望得到的利益。然而这个很显然的通例却有一个引人注目的例外，在我们确认这个通例之前，不能不先来说明一下；这里所说的例外就是指伊斯兰教而言。因为伊斯兰教虽在很早时期就跟政治打成一片，比我们直到这里所提到的任何宗教都要来得更加坦率突出，可是它仍然能够胜利地成为已经解体的古代叙利亚社会的统一教会。确实，伊斯兰教在政治上由妥协而结合都实现于这个宗教的创立者及身之日，而且就是出于他自己一个人的努力。

先知穆罕默德的一生活活动可以分为截然不同的两个似乎互相矛盾的阶段。在第一个阶段中，他所专心致力的是以温和的福音传教方法来宣扬他的宗教启示；而在第二阶段中他所竭力以赴的，却是要建立一种政治和军事的力量，并且把这个力量使用于特殊的途径；这在其他的场合，正是会使采取这种政策的宗教遭到不幸的。在麦地那的一段岁月中，穆罕默德就是要倚靠他新建立的武力，强迫别人接受或至少在表面上顺从他在由麦加避难至麦地那这一非常事变前所创立的宗教。从这件事看来，那一次“迁移”应该标志着伊斯兰教毁灭的日期，而决不能如后来所尊崇的那样作为它成立的日期。为什么一个宗教，以蛮族军事集团的武力信仰的姿态闯进了这个世界，尽管它的精神方面带有很大的弱点，在所有类似的情况下可以预料其造成不幸，而它却能取得胜利，变成统一教会，我们将怎样来解释这一不协调的事实呢？

这个问题既然照这样提出来，我们可以给它找出几个局部的说明，合在一起，也许就能凑成一个解答。

第一，我們首先要明白基督教世界里面有一个流行的傾向，最欢喜过高估計武力的使用在伊斯兰教传播中所发生的作用。这位先知的继承者要求別人表示对新宗教的皈依，只限于履行少数并不十分煩难的表面仪式，而且就連这一項实施，也从来没有越出伊斯兰教发祥地阿拉伯无人地带原始异教徒部落的境界以外。在从罗马和薩桑帝国征服来的各省中，他們所提出的并非“或是信奉伊斯兰教或是死亡”，而是“或是信奉伊斯兰教或是重稅”的决擇——这个政策好久以后在英国还被不热心宗教的伊丽沙白女王所采用，并且一直受到人們的贊扬，认为是很开明的政策。这样的挑选纵使对于倭马亚王朝統治下的阿拉伯哈里发領域內非穆斯林臣民來說，也不会引起怎样反感，因为倭马亚王朝各代（这个世系里面只有一个人是例外，但他当政仅仅三年）几乎个个都是不大热心于宗教的人。事实上倭马亚世系每一代本身暗中都是一个异教徒，根本不关心、甚至敌視以他为名誉領袖的伊斯兰教信仰的传播。

在这种特殊情况下，伊斯兰教要想在哈里发治下的非阿拉伯臣民之中得勢，就只有依靠它自己宗教上的优点。它的传播是緩慢的，然而确实是可靠的；許多人以前是基督教徒和祆教徒，而现在不顾他們名义上穆斯林倭马亚主人們的冷淡态度（如果不是不顾其恼怒态度）改奉了新的宗教，在他們心目中的伊斯兰教已經变成了跟当年阿拉伯武士把它当作政治上特权阶层的宗教臂章大不相同的一种信仰了。这些新的非阿拉伯人的改宗者，把这个信仰变得适合于他們自己的思想情感；先知的零言断語，本来是粗疏簡略的，现在都翻譯成了基督教神学和希腊哲学的有条理而首尾一貫的詞句；便是借着这种新的装束，伊斯兰教才能成为古代叙利亞世界的統一宗教，以前阿拉伯軍事胜利的浪潮不过使这个世界

只是在政治的表面上重新統一罢了。

在摩阿維亞取得政权之后,未及一百年,哈里发治下的非阿拉伯的穆斯林臣民,便已有了充分强大的力量,足以将不热心宗教的倭马亚王朝从他們的宝座上推倒,而代之以篤信神明能够反映大众宗教情緒的王朝。公元750年,当非阿拉伯的穆斯林支持阿拔斯战胜了倭马亚王朝的时候,很可能在这一斗争中起决定作用的宗教派别仍然居阿拉伯帝国全人口当中的少数,恰如罗马帝国在君士坦丁推翻瑪克森提乌斯的时代,基督教徒的人数也只占少数一样,这个数目据贝恩斯博士估計大約仅等于整个人口的百分之十。<sup>①</sup>哈里发治下的臣民大规模改信伊斯兰教,也許在公元九世紀以前还没有开始,或許是直到十三世紀阿拔斯帝国瓦解前夕才酝酿成熟,正因为伊斯兰教会的这个收获来得很晚,所以我們可以断定它是出于大众自发运动的结果,而非政治压力所造成;因为在伊斯兰教中相当于狄奥多西和查士丁尼那样滥用政治势力以追求其所信奉宗教的假想利益的人物,在历时五百多年的阿拔斯王朝哈里发世系中,很难找出一个来。

以上的事实可以圓滿地說明,为什么伊斯兰教在表面上好像成为一个例外,而实际上仍然証明我們所揭示的规律,即一个俗世的当权者如果凭着武力为后盾,强迫他的臣民接受一种已經是一个“强有力的”宗教,虽未尝不能取得某种程度的成功,但是这种政治的支持所費的代价經過长久的時間以后,終必远远超过其所袒护的宗教所能得到的一切直接利益。

---

① 贝恩斯:《君士坦丁大帝和基督教会》(Baynes, N. H., Constantine the Great and the Christian Church), 第4页。



甚至有时这种政治支持还根本得不到任何直接的好处，却会受到同样的惩罚。在历史上一个宗教同俗世武力相勾结，贪图一时的便宜，因而受到无穷的损害，这样的事例很多，最为显著的就是查士丁尼对托罗斯山以外基督一性派臣民强制推行东正教的失败；叙利亚人利奥和君士坦丁五世，要把他们的圣象破坏运动强加于住在古代希腊和意大利崇敬神象的臣民的失败；英国皇帝迫使信奉天主教的爱尔兰人改信新教的失败；以及莫卧儿王朝的皇帝奥朗则布强迫他的印度臣民接受伊斯兰教的失败。如果所要强迫推行的宗教是“强有力的”宗教，结果尚且如此，那末靠着政治上的权力来把少数统治者的哲学强加于大众，就更加没有成功的希望了。前面我们也已提到罗马皇帝朱里安的失败，其实那便可以作为我们关于这一方面研究的楔子。同样惨遭失败的还有阿育王要把他的小乘佛教强加于印度人民的企图，虽然当时佛教哲学正发展到它在理论上和道德上的全盛阶段，可以同马可·奥勒留时代的斯多葛派哲学相比拟，而同朱里安的新柏拉图派哲学不同。

现在我们来考察另外一种情形，一个统治者或统治阶级往往还要强迫推行一种既非强有力的宗教，也不是少数统治者的哲学，而是自作聪明任意制造的“幻想的宗教”。根据前面所说，即使一个宗教或哲学已经具有内在的活力，但要以之强加于大众，也难免失败的结果，那末我们用不着检查证据，马上可以断定这里所谈的闭门造车的办法，无论何时何地当然更必归于失败，而事实也证明了恰是这样。不过这些“幻想的宗教”在历史上很能引起我们的奇异之感，所以即使没有别的理由，仅仅为了这一点，现在也不妨回顾一下。

历史上记载下来的属于这一类的最极端的实例，大概便是背

弃国教的哈里发哈基姆（公元 996—1020 年）的伊思迈尔十叶派；因为不管它怎样剽窃外来的腔调，所谓达拉济派神学特有的教条，就是要人把哈基姆自己奉为神明，承认他是上帝連續第十次的最后一个也是最完全的化身：一位神圣不朽的救主，他经过一个短期的显现之后，神秘莫测地离开我们退隐而去，现在又胜利地重回到这个世界上来了。这个新信仰在传播中的唯一成绩，就是通过使徒达拉济的努力，在公元 1016 年，使赫尔蒙山脚下古代叙利亚台姆河上一个小居民点改变了宗教。过了十五年之后，这个新创的教会便很明显地放弃了要把它的信条传播到全世界的企图，从那时起它们就既没有争取到一个新信徒，也不容忍任何叛教者，而变成了一种封闭式的世袭的宗教团体，所有成员都不以他们所崇拜的上帝的化身作他们的称号，而以第一次将哈基姆想入非非的教义传授给他们的传道师之名为名。这样，隐匿在赫尔蒙和黎巴嫩高原的这个曾经要普济世人的达拉济教会遂变成了一个标准的“坚硬化石”，而哈基姆惨淡经营的伊斯兰教支派“幻想的宗教”也就在这个象征之下完全失败了。

但是哈基姆的宗教至少还能作为一块“化石”保存下来，比这个更不如的便是古代叙利亚的背教者巴西亚努斯要给罗马帝国的众神庙设置一个领袖大神，充当这个大神的不是他自己，而是他原来地区性的神艾米萨的太阳神埃拉伽巴路斯。他因为出身的关系本是这位尊神的世袭高僧，后来在公元 218 年风云际会登上罗马皇帝的宝座之后，仍然保留了这个名义。不过这件事发动以后不出四年，他便遇刺而死，于是这一次宗教实验遂半途而废成为绝响。

以上关于埃拉伽巴路斯和哈基姆的例子，企图利用政治势力

为他們的宗教奇想服务，結果都归于彻底失敗，也許不至于使我們詫异。还有許多統治者同样可悲的下场，可以幫助我們更清楚的体会到，靠政治力量自上而下地推行一种宗教信条和宗教仪式是多么困难，他們之所以关心利用政治力量来传播的一种宗教是出于更为严肃的动机，而决不止于滿足个人的狂想。有的統治者虽然也都遭到失敗，但他們所以要实现一种“幻想的宗教”，乃是为了国家的利益，这可能不是出于宗教的考虑，但仍然不能不承认他們是从高尚的政治家的抱負出发；有的虽然失敗了，但他們的本意乃是要推广他們自己所虔誠信奉的宗教，正因为他們自己深信不疑，所以他們感到有必要，甚至責无旁貸，必得尽一切方法把它传給自己的同胞，使他們能够脫离黑暗进入光明，引导他們走上和平幸福的道路。

为了政治的目的而蓄意制造一个新教派的典型例子是阿契美尼德帝国在埃及的古代希腊继承国家創立者托勒密·梭特所假托的西拉比斯教派。这位开国君主的目的乃是要借助一个共同的宗教，消除他所管轄的埃及臣民和希腊人之間的隔閡，于是動員了大批的人才設法实现他的計劃。这个新的綜合性的宗教果然如所預期，在它的两个对象埃及人和希腊人的社会中获得了很多的信徒，然而却并没有能在他們当中起桥梁的作用。每一个社会都以其特有的方式来崇拜西拉比斯，各行其是，互不相涉，恰如在一切其他事情上一样。这两个社会之間精神上的鴻沟繼續存在于同一托勒密帝国之內，直到托勒密王的权力消灭得无影无踪整整一个世代之后，才终于由另一个宗教搭起一道桥梁，但那个宗教却是完全自发的，从以前属于托勒密帝国的凹地-叙利亚省境內无产者的心坎中涌现出来。

在托勒密·梭特当政大约一千多年以前，埃及的另一个统治者法老埃赫那顿要以阿顿或太阳的形态显示于众生之前的唯一灵妙真神的崇拜，来代替正统的埃及多神教；这在他看来，决不象托勒密·梭特之任用权谋，也不同于哈基姆和埃拉伽巴路斯两次尝试之有类疯狂的妄想。他似乎完全出于高尚宗教信仰的感动，恰如阿育王的哲学信念体现为宣扬圣教的工作一样。使埃赫那顿受到灵感的宗教精神乃是无所为而为之。谁也不能不承认他的诚一不二，也许可以说他是应该成功的，然而他还是彻底失败了。失败的原因就在于他的纲领仍然不外乎一个政治的当权者，由上而下地强制推行其“幻想的宗教”。他招致了他的疆域以内少数统治者的深仇痛恨，同时也没有能够博得无产者的同情。

古代希腊俄耳甫斯教的失败也可以这样说明，假如我们确有理由可以相信这种宗教的宣扬是起于古代雅典庇西特拉图家族专制暴君自作主张的话。这个宗教虽然最后也取得了一些成果，但那已经是在古代希腊文明衰落以后得到的，是在随着古代希腊世界以异民族的社会为牺牲而在物质上的扩张引起古代希腊精神为杂乱感所侵袭以后得到的。

帖木儿的莫卧儿皇帝亚格伯（公元1554—1605年）意欲在其帝国之内创立一种“幻想的宗教”，即所谓丁伊来希教。他的动机几乎是不可捉摸的，很难确定其真意所在，我们简直不知道究竟是应该把它归入托勒密·梭特的权谋策略一类，还是应该把它归入埃赫那顿的理想主义一类，因为这位特殊人物既是一个伟大的实际的政治家，同时又是一个超然的神秘家。无论如何，他的宗教并没有能够生根，在它的创立者死去之后马上便烟消云散了。其实，这个统治者的梦想的劳而无功的最后定讞，早已由他的模范先人

苏丹阿劳丁·克尔吉的一位大臣所指出，因为在一次枢密会议上，阿劳丁透露了他想要采取三百年后亚格伯所干的愚笨行为，那位大臣说了下面一段话，也许亚格伯不是不知道的：

“宗教、法律和信条不应当成为陛下讨论之事，因为这都是先知的职掌，而不属于帝王的事业。宗教和法律是出于上天的启示，从来都不能由人来计划和制订。从亚当时代直至于今，这都是先知和使徒的任务，正如行政治理是属于帝王的本分一样。先知的职责决不能由帝王越俎代庖，天地不变，此道亦不变，虽然某些先知曾经执行了皇家的职务。我建议陛下不必再谈这一类的事件。”①

直到这里我们还没有说到现代西方社会史上当政者要把自己的“幻想的宗教”强加于人民而失败的实例，但是法兰西革命史就可提供我们许多很好的证明。在十八世纪之末的狂热时期，法国革命者一浪接一浪的狂潮，都不能使以任何宗教奇想来代替被认为过时的天主教的企图有所进展——无论其为 1791 年民事宪章所规定的民主化的基督教的教阶组织，或是 1794 年罗伯斯庇尔的“主宰”崇拜，或是执政官拉累未利尔·勒波的神道博爱教，无一例外。据说上述最后的那位执政官有一次对他的各部同僚作了一个长篇演说，宣告他所新创的宗教体制。当时许多人对他表示了热烈祝贺，只有外交部长塔列兰冷然地说道：“我只想指出一点，当年耶稣基督为要建立他的宗教，不得不钉死在十字架上而又重新复活。阁下也应该有同样的准备。”塔列兰这句话虽然当面奚落了那位迟钝的神道博爱主义者，实际上却简单直率地重复了阿劳丁的

---

① 史密斯：《亚格伯，伟大的莫卧儿》（Smith, V. A.: Akbar, the Great Mogul），第 210 页。

大臣的劝誡。如果拉累米利尔·勒波真想传播一种宗教而取得成功,就必得放弃他的执政官的职位,变成一个无产者的先知才行。

还是等到第一执政官波拿巴,才终于认清了法兰西到底是信仰天主教的,唯其如此,所以最简便而更合于政治目的的办法,并非强使法兰西接受一种新宗教,而是要利用原有的宗教为新的统治者服务。

最后这一个例子,不但可以使我們的例举更为完滿,証明所謂统治者决定宗教只是一种騙人的幻觉,而且引导出一个包含更多真理的反命題,可以表示为如下的公式:被统治者的宗教即统治者的宗教。确实,统治者如果接受了最大多数臣民的宗教,或至少是他的臣民当中最活跃的一部分人的宗教,一般都能够繁荣昌盛,无论出于宗教的虔誠也好,或出于政治上的犬儒主义,如亨利第四所謂的“巴黎就是为了群众”也好。象这样屈从大众的统治者頗多,包括皈依基督教的罗马皇帝君士坦丁和尊崇儒教的中国汉武帝;克洛維、亨利第四和拿破仑也可算在內;但是最显著的一例还是英国宪法中一条很奇特的规定,根据这一条规定,联合王国的君主在英格兰方面为主教派会員,而在苏格兰疆界之內则为长老会教友。英皇的这种教会地位乃是1689和1707年政教安排的结果,从此便儼然成了联合王国宪法的保护神;因为这两个王国各自的教会組織在法律上的平等获得了一种象征,其形式可以为两方面的人民所理解,具体的事实就是两方面的国王都承认崇信当地既存的合法宗教。这个明显而真实的宗教平等的观感,是横隔在这两个王国的王位联合和国会联合的一百多年(1603—1707年)中所沒有的;这时这种观感給两个王国平等而自由的政治团結提供了心理基础;在这两个王国之間,过去曾經由于年深日久的仇恨而彼此

疏远，由于人口和财富的悬殊而不断发生冲突。

### (6) 划一感

我們对于一切生灵在社会解体的严厉考驗下所引起的行为上、情感上和生活上各种不同的反应方式之間的关系，已經作了初步的探討；并已指出为种种不同表征的杂乱感，乃是对一种文明在生长期中所具有的鮮明个性日漸湮沒的心理反应；同时我們也已提及同样的經驗还可引起完全相反的另一種反应——划一感的觉醒——这不但与杂乱感有所不同，而且正是它的对立物。眼前各种熟悉的形式日趋解体所引起的痛苦心情，对神經脆弱的人，可以使他感到終极的实在不过是一种混乱，但是对神志坚强、見識远大的人，却能使他体会到这一真理：动乱迷离的现象世界不外是一种假象，决不能掩蔽存于其背后的永恒的統一。

精神的真理恰如其他种类的真理一样，往往先須通过外表可见的象征，凭类比的方法才能予以領悟；而外在世界中首先透露精神上終极統一的征兆的，当然是一个社会融合为一个統一国家。确实，無論是罗马帝国也好，抑或任何其他統一国家也好，如果不是由于一种要求政治統一的潮流所激蕩，便决不能够成立或維持下去，而这种統一的要求通常都是在混乱时期达到它的最高点。在古代希腊历史上，这个憧憬——也可以說是延迟了的滿足所发生的解脫感——反映于奥古斯都时代拉丁文的詩歌之中；我們是西方社会的子孙，在目前的情况下，从我們亲身的經驗中可以意識到，当人类的統一成为热烈追求的对象而不可得的时候，这个“世界秩序”的期望是怎样的迫切。

在古代希腊世界中，只要残存着希腊文化的痕迹，亚历山大大

帝的和諧的理想便不会消失,亚历山大逝世三百年以后,我們还发现奥古斯都把亚历山大的面影刻在他的罗马式的指环上,作为他所全力以赴地建立罗马盛世的伟业取得灵感的来源。普路塔克告訴我們亚历山大曾經有一句話說:“上帝为万民之父,但是他要特別選擇最好的人来作他自己的信徒。”假使这句箴言是可靠的話,这便表明亚历山大早已懂得了人类的友爱必須以上帝和人的亲子关系为先决条件,这一真理同时也就包含着它的逆命题:如果忘記了人类的大家庭公有一个圣灵之父,便不可能拟想出足以維系万民团結的出于人为的任何紐帶。唯一能够包容全人类的社会是超人的神之都;仅知有人类而不知其他的社会,这种观念不过是一种学院式的幻想。斯多葛派的爱比克泰德同基督使徒保罗一样,都充分認識了这个最高真理,但是爱比克泰德把它作为哲学的論断表达出来,而圣保罗則以传播福音的方式,把它說成是上帝通过耶穌基督的生和死所給予人們的新启示。

在古代中国的混乱时期,人們对于統一的希冀也同样不仅限于尘世的范围。

“对于这一时代的中国人來說,所謂‘一’这个字(意即統一、純一等)具有非常强烈的情調,同样表现于政治理論和道家的形而上学中。的確,要求有一个固定不移的信仰的标准,这种渴望——或更确切地說,心理的需要——要比政治上統一的渴望来得更加深沉、殷切和不可阻遏。归根結蒂,人类如果要生存,就决不能够沒有一个正統的信仰,不能沒有一个固定类型的根本信仰。”<sup>①</sup>

---

① 威萊:《道和它的权力》(Waley, A.: *The Way and its Power*), 引言,第69—70页。



假如古代中国寻求统一的这种博大精深之道可以作为准则，而我们现代西方矫情任性隔绝人类的习气可以认为是一种例外或甚至是病态的话，那么，我们就一定能预期看到人类的实际统一和整个宇宙的理想或观念的统一将通过一种精神努力而同时实现，而且这种精神努力也不会因为它表现于各种不同的方面，遂而失其统一性或不可分割性。事实上我们已经看到各个区域性社会合并成为一个统一国家。这种合并，通过各地教会所奉的神灵结合成为共同的众神，是易于实现的，然后在此众神之中又显现出一个复合性的神灵，如底比斯的众神之父阿蒙-赖或巴比伦的诸神之主马尔都克-伯尔，在精神方面正好同世俗的王中之王和贵人当中的贵人相对应。

显而易见，在这种众神之中获得超人間反映的俗事的状态，乃是紧接着统一国家的发轫而有的情况，而决非这一类型的社会结构之最后固定的体制；因为统一国家的终极体制不会只是这样一种教会等级制度，原封不动地保存其所有组成部分，仅仅变更它们本来作为独立自主国家相互平等的状态，而代之以某一国家作他们的盟主。随着时间的进展，它一定会变成一个统一的帝国。事实上，一个完全成熟的统一国家有两个突出的特点左右着整个社会，这两个特点就是一个最高人格的国王和一个最高的不具人格的法律。当人类世界是按照这种方式被治理着的时候，整个宇宙也就被描绘成类似的图景。如果统一国家的人君是这样的有权威而同时又是非常仁慈，他的臣民便很容易崇拜他，把他当作神的化身，用不着说，当然也会把他看成天上的统治者的人世形象，这个天上的君主也同样的具有最高权力而又无所不能——他不只是象众神之神如阿蒙-赖或马尔都克-伯尔，而且是独掌乾坤的唯一

真神。其次,可以使人世帝王的意志化为实际行动的法律,这又是一种不可抵御的、普遍有效的力量,它可由类比的作用引起一种不具人格的自然法则的观念;这种法则不但控制着物质世界,而且决定着人生最深的悲欢苦乐、穷通得失,在这些地方就连愷撒的旨意也是无能为力的。

人们在统一国家的社会环境中,在心灵上所形成的几乎任何一种关于宇宙的观念,其中心都含有这样一对概念——普遍有效的、不可抵抗的法律和唯一的、全能的神灵;但是如果我们把这种宇宙理念仔细检查一下,就可发现它们时常摇摆于两个不同的类型之间。一个类型是把法律置于上帝之上,另一类型则抬高上帝而把法律放在下面;我们将会看到强调法律是少数统治者哲学的特征,而内部无产者的宗教却倾向于使法律的尊严从属于上帝的全能。不过这个区别仅仅是着重点的不同,在所有这种宇宙理念中,这两种概念都可同时发现,它们同时并存并交织在一起,不管它们各自所占的比例如何。

以上已经给我们所要确立的区别作出了这一保留;我们现在便好来顺序先谈一谈尊重法律降低上帝的那种宇宙统一的思想,然后再来看一看承认上帝高于他所启示的法律的另一种宇宙统一的思想。

在“法律高于一切”<sup>①</sup>的体系中,我们可以看出上帝的人格逐渐黯淡,而支配宇宙的法则却越来越突出。例如在我们自己的西方世界里,阿塔内西亚信条三位一体的真神已经日益褪色,在愈来愈多的西方人的心灵中,自然科学不断地扩展其在理智上的阵线,

---

① 希罗多德书(Herodotus),第3卷,第38章,引平达(Pindar)语。

由一个存在领域伸入另一个存在领域，直至于今，我们可以看到科学不仅要统治整个物质世界，而且精神世界也不能例外，于是数学家的上帝又逐渐变成真空的上帝。其实，现代西方贬抑上帝而使之让位于法则的这一过程，在公元前八世纪巴比伦世界就早已露其端倪了，当时星体运动周期性的发现，使迦勒底的数学家热衷于新兴的占星学，把他们的忠诚从马尔都克-伯尔神转移到七大行星。在古代印度世界也是这样，佛教哲学得出了他们的极端结论，从“业”的心理定律引出了逻辑的极端结论，于是吠陀经上的众神所具有的神圣性，遂成为一种“极权主义的”精神决定论这一侵略性体系的显著的牺牲品。这些蛮族诸神本来属于蛮族的军事集团，在其毫无浪漫情调的中年期，终于不能不为活跃的少壮时代的人类的放荡兴味付出高昂的代价。在一个佛教徒的宇宙中，一切意识、愿望和目的都被化成一连串原子论的心理状态，按照定义根本不可能互相结合变成一个连续的或固定的人格，而所有的神则都自动还原为相当于人类的精神方面的东西，人和神共同具有一个无形体的存在基础。的确，佛教哲学体系中神和人地位的不同反而对人有利，因为任何人只要受得住禁欲苦行的考验，至少总能做一个和尚，而一经这样舍弃世俗的享乐，他就可以从另一方面取得补偿——免除轮回之苦而达到涅槃的解脱。

讲到古代希腊世界，我们不能不认为奥林匹斯山上诸神的情况要好得多，如果按照佛教的正义精神加之于吠陀诸神的惩罚来衡量奥林匹斯山上诸神的功过的话；因为古代希腊哲学家把整个宇宙设想成为超乎尘世之上的“大社会”，其中所有成员彼此之间的关系都由法律或法则决定，到处都表现着和谐一致，宙斯虽曾以奥林匹斯军事集团当中声名狼藉的好战首领起家，这时在道德上

已有所悔改，而且受到了很好的照顾，被推举为世界国家的統領，其地位很象后来立宪国家的君主，“統而不治”，不过給命运之神和自然的作用提供一种权力的象征罢了。<sup>①</sup>

我們检查的結果也已表明法則掩蔽上帝可以有各种不同的方式。奴役了古代巴比伦占星家和现代西方科学家的，是一种数学的定律；使印度佛教禁欲主义者成为俘囚的，是一种心理的定律；而为古代希腊哲学家所傾心向往的，則是一种社会的法則。在古代中国世界，法的概念从来没有占过上风，然而我們仍然可以看到神的存在被一种秩序的观念所侵袭，这种秩序在中国人的心目中表现为人的行为同其环境之間的一种不可思議的契合。外在环境对人的作用得到了承认，而且可以通过古代中国的堪輿术加以利用，而人对环境的反作用也可借助于一种礼节仪式来进行控制和掌握，其奇妙之处就在一切都取法于天行或宇宙的结构，后者便成

---

① 但是我們要問，宙斯是否真的还在呢？是不是这样說也許更近于事实：哲学家們安排一个不具人格的承受者以代替已經破产了的奥林匹斯多神的建制，实际上只是为了业务的目的，利用一个已死的老伙伴在这方面的名义？无論如何，湯因比先生曾在这一著作的另一处引用了马可·奥勒留的一段話，并加了評注，說道：“在这些悲劇的叫喊中，我們似乎听到了这个世界国家的一个忠实公民的声音，他好象突然发觉宙斯已經丢开統領的职位，不知逃到哪里去了。……但是马可的基督徒讀者不應該对马可的宙斯过于苛刻，因为不管怎样，宙斯并没有要求推举他自己作这个世界共和国的統領，他以一个蛮族军事集团的声名狼藉的好战首領起家，我們关于他所能知道的一切都証明这就是他最欣賞的生活。假若宙斯很晚才被哲学家們所俘虏并軟禁起来，作为一个长者放进一座斯多葛的感化院里面去，他对于强制接受的永世尊敬感到不堪忍受以至非逃走不可，我們能够忍心責备这位可怜的老者不知悔改么？但是也許正象斯克路奇的伙伴马烈一样，他既用不着受責备，也无需乎什么同情，‘很久以前就死了’。”——节录者

为观照的对象，有时也成为改变的对象。总揽这些礼仪而能旋轉乾坤的人主，就是古代中国統一国家的皇帝，由于他的职权超乎世俗事务的范围，所以皇帝又正式号称为天子；不过这里所謂的“天”，在中国思想体系中虽居于大魔术师皇帝之父的地位，却象华北霜雪的冬季天空一样的阴沉冷酷。确实，中国人的心灵中完全清除了神具有人格的概念，以至耶穌会的传教士无法把拉丁文的“神”字(Deus)譯为中文，因而形成了一个难题。

現在我們可以再来考察另一种宇宙观念，依照这种观念，所謂世界的統一乃出于无所不能的上帝的作为，而法则被視為神意的表露，并非最高主权者所实施的可以节制諸神以及众人的行为的統一力量。

我們也已說过，万物統一于上帝的概念，正如与之相反的万物統一于法的概念一样，已經通过体制的类比而深入人心，这种体制往往是一个統一国家在其逐漸定型为最后形态时确定下来的。在这个演进的过程中，人类社会的統治者本来是許多君王当中的一个，終于排除了曾經与之角逐的群雄，成为严格意义的所謂“帝王”。现在如果我們检查一下这个統一国家吞并了的不同国土和人民所信奉的神灵，便可发现在神的方面也同时有了一个类似的变化。罗马的万神殿原有很多神，其中一个最高尊神自为宗主，統率着他从前的同僚，后者虽然失掉了独立，却并没有丧失神性；但此时已經涌现了一个以唯一无二为其真髓的独一的眞神。

这个宗教革命一般都以各个神及其信徒之間的关系的改变为起点。在統一国家的机构以內，所有的神灵都要摆脱直至于今总是把他們之中的某一个神固着在某一个地方社会的束縛。凡是当初以某一特殊部族、城市、山林或河川的保护者姿态出现的神，现

在都参加了一个更广大的活动范围，因为他们一方面努力引起每个个人的灵魂的注意，另一方面也努力引起整个人类的注意。在最后一项努力中，原属某一地方的神，在这以前只不过是地方酋长在天国的偶像。现在却随地方社会之并入统一国家而具有了取自统一国家统治者的各种表征。例如，我们可以看到古代波斯阿契美尼德王朝，在政治上兼并了犹太地方之后，对犹太人有关以色列的上帝的观念便发生了显著的影响。这种耶和华的新概念是在公元前166—164年形成的，这也差不多就是《但以理书》启示录部分写作的时期。

“我看见有设置好的宝座，上帝坐在宝座上，他的衣服洁白如雪，头发如纯净的羊毛，他的宝座象火焰，他的轮子是烈火。一条火流通过他的面前，侍奉他的人上千，侍立在侧的上万。审判就要开始了，案卷都已经翻开了。”<sup>①</sup>

就是这样，许多先前属于区域性的神，都带上了新成事的尘世君王的标记，接着又互相争衡，力图成为唯一绝对的主宰，直到最后某一个竞争者压倒了所有对手，确立了自己的优势，于是大家都向他顶礼膜拜，奉之为唯一的真神。可是有一个极重要之点，“诸神角逐”却同“人世王侯”之争不相类似。

在统一国家政体的演进中，最后定于一尊的统一君主，通常总是巴迪沙的或在政治变革中起主导作用的王公的直接继承者。当一个象奥古斯都那样的君主，满足于其在加帕多家或巴勒斯坦一般的霸权，使本地的王侯（相当于英印帝国统治下的印度各邦首长）承认他的领导权之后，在一定的时期，由一个象哈德良那样的

---

① 《但以理书》(Daniel)，第7章，第9—10节。

罗马皇帝继承他来治理现在作为直接管轄省的以前各邦的事务，这个統治权当然保持着毫无間断的連續性。但是在相应的宗教变革中，这种連續性便远不能成为常规，而只是理論上一种可能的例外，要想找出一件历史实例來說明，也非常困难。就本书作者記憶所及，万神殿中就没有一个尊神曾經代表过独一无二全能的真主——創造宇宙万物的上帝。無論是底比斯的阿蒙-賴，或巴比伦的马尔都克-伯尔，或奥林匹斯山上的宙斯，面目尽管不同，然而都沒有唯一真神的风度。纵使在古代叙利亞統一国家，王朝庙堂之上所崇拜的神也不是这种綜合性的神灵，也不是出于“存在理由”的結果；唯一真神的存在和本性借以显示于万民之前的神的面貌，并非阿契美尼德王朝祆教的阿胡拉马茲达神，而是这个王朝統治下无足輕重的犹太人民所崇信的希伯来神——耶和華。

互相抗衡的諸神的最后际遇和他們各自信徒的暫時遭逢的命运之間的对比，使我們很容易明白，在一个統一国家的政治庇蔭下生长起来的人們的宗教生活和宗教經驗是历史研究的一个园地，它提供了許多戏剧性的实例，証明同样的历程可以有意想不到的相反的結局——这也就是灰姑娘(Cinderella)式无数民間故事所描繪的題材。不过同时須知，这种卑微而隱晦的起源并非获得普遍性的諸神所仅有的特色。

如果我們仔細研究一下《旧約全書》中所描写的耶和華的性格，马上便可发现他还有两个其他的特点。一方面，耶和華本来是一个地方神灵，根据傳說，他初到以色列人的境內，就在阿拉伯西北面搞活了一座火山，住在那里，成为一个魔怪，無論如何，这个神总是生根于一个特殊教区的泥土中，居于一个特殊教派的社会的中心，当他传入以法蓮和犹太的山谷地带以后，从那时起就充当了

公元前第十四世紀突入埃及“新王国”巴勒斯坦領域的蛮族軍事集團的保護神。另一方面，耶和華又是“一個忌邪的神”，他給他信徒的第一條誡命就是“除了我以外，你不可有別的神”。其實耶和華以一身而同時表露地方性和排他性這兩種特色也不足為奇，因為一個守護自己勢力範圍的神，自必不許別的神走近一步。值得奇怪、初看起來甚至令人駭異的是：耶和華似乎一直繼續不斷的对与之打交道的一切對手，抱着不能容忍的態度，雖在以色列和猶大兩個王國先後復滅、古代敘利亞統一國家已經成立之後，當這位以前兼領兩個高原邦土的神進入更廣大的世界，跟他鄰居諸神一樣，想要力爭全人類都來信奉他自己的時候，他的頑固的偏狹性仍然有增無已。在古代敘利亞歷史發展到大一統的階段，而耶和華却故步自封、堅持過去區域性小天地中遺留下來的胸襟狹隘不能容物的態度，這當然是一種時代錯誤，而且無疑地是同當時屬於耶和華同一類型的許多以前的地方神所表露的時代精神背道而馳的。可是這個令人憎惡的時代錯誤，却反而成了幫助他取得驚人勝利的性格特征的一個重要因素。

更仔細地探討一下上述地方性和排他性的真象，也許是有益的，我們先從地方性說起。

選擇一個地方性的神來代表無所不在、獨一無二的上帝，乍看之下似乎是一個無從解釋的矛盾，因為猶太教、基督教和伊斯蘭教的上帝觀念，無可爭辯地是源出于耶和華部族，這是歷史的事實；但是同樣無可爭辯的是，這三個宗教共同具有的上帝理念之神學內容，却同歷史的淵源相反，跟原始的耶和華的概念距離不可以道里計，而同伊斯蘭教-基督教-猶太教的觀念關係不深或毫無瓜葛的其他許多觀念更為接近，這也是一個歷史的事實。從普遍性或統



一性方面来看,伊斯兰教-基督教-犹太教的上帝概念,同对耶和華的最初想法很少共同之点,而同万神殿中的諸神之长,在某种意义上支配着整个宇宙的阿蒙-賴或马尔都克-伯尔的观念倒很相仿佛。其次,我們如果以精神或灵性为标准,那么这三种宗教的理念便同某些哲学派别的抽象观念——如斯多葛派之于宙斯或新柏拉图主义者之于赫利俄斯,具有很多共同的特征。似此,我們不禁要問,为什么在这一出神秘的戏剧中,担任把上帝显现于人类面前的这一重要角色,竟沒有輪到清虛微妙的赫利俄斯或威灵显赫的阿蒙-賴,反而由一个粗陋野蛮、地域性很强的耶和華来表演,后者对于这个重要角色所具备的資格,照现在看来,实在远不如他的失敗的競爭者,这是怎么回事呢?

这个问题的答案就在于犹太教-基督教-伊斯兰教的理念中还含有另一个因素,直到现在我們还没有提到它。我們已經論述了所謂无所不在和真一不二这两种性质。尽管十分光輝伟大,神性所具有的这些属性都不外是人类悟性的結果,而决不是人們性情的經驗。对于人类大众來說,上帝的本质就在于他是一个有生气的上帝,人們能够象相互之間建立精神关系那样,同上帝建立类似的关系。这个宛然活着的事实,对于要求同神相交的人們的灵魂來說,正是上帝的本性最本质的所在;而这个有血有肉作为一个人的性质,如同今天犹太人、基督徒和穆斯林們所拟想为上帝的本质那样,也就是耶和華在《旧約全書》中出現的原型。“众生之中,誰象我們一样,曾听到过永生的上帝发自火中的声音而仍旧活着呢?”<sup>①</sup>这便是耶和華的选民的驕傲。当这个永生的以色列的上帝

---

① 《申命記》(Deuteronomy),第5章,第26节。

碰到哲学家的各种不同的抽象观念的时候，那就非常明显，正如荷马《奥德赛》叙事诗中两句话所说，“只有他生气焕发，其余的都成了虚影。”正是耶和华的原始形象构成了基督教上帝概念的基础，同时吸收了抽象的理智方面的各种属性，不过他不肯承认这笔帐，或者毫不躊躇地隐匿了这一类成分，連它们的名称也不提了。

如果这个始终不变的有生气的特性，是耶和华原始地方性积极的一面，那么我们同样可以认为耶和华另一顽强而原始的性格——排他性也有其一定的价值，成为以色列的上帝显示其神性于人类的这一历史任务的完成所必不可少的因素。

我们只要注意到这个“忌邪的神”最后的胜利和他的两个相邻社会诸神中尊神的终极失败之间的对比，前面所提的价值便会来得更加显著，因为在这两个相邻社会的夹攻之下，古代叙利亚世界的政治机构终于粉碎。就根深蒂固或活力充沛的一点来说，无论阿蒙-赖抑或马尔都克-伯尔都同耶和华势均力敌，而且他们还具备一个有利的条件为后者所不及，就是在一般信徒的心目中，他们各自有着在底比斯或巴比伦故乡的成就作后盾，可是耶和华的人民在屈辱和囚禁中，只有依靠自己的最大努力来保卫本部族神灵的德望，而这个神灵显然在他的族人最需要他的时刻遗弃了他们。如果尽管阿蒙-赖和马尔都克-伯尔具有这个显著的优势，而在“诸神角逐”之中最后仍不免于劣败，我们就很难不以他们正是缺乏耶和华的嫉妒性情来作解释了。至于这两个神没有排他性，不管好坏，从下一事实就可看出：他们原来的名称都由两个神的名称组成，中间加上一个连接符号“-”，表明他们都是两个神的综合体。因此，难怪他们都能容忍超乎他们本来就很松弛的个性范围的多神共处，也能容许使他们变幻无常的自体化整为零。二者似乎生

来——更确切一些应该说凑合起来——便是这样，愿意承认许多神性相同而力量较差的神的地位，只要自己能操一种原始意味的统率或宗主权便心满意足了；这种出于自然的缺乏野心注定了他们在独占神性的斗争中必将归于劣败，而象耶和華那样剑拔弩张不能容物，却反而可以确保他能一帆风顺，压倒群雄，赢得最后的胜利。

在以色列的上帝成为基督教的上帝之后，当罗马帝国发生新的“诸神角逐”时，也正是这一残暴恣肆不能容忍任何竞争者的特性，成为他再度打败了所有竞争者的因素之一。他的对手，如古代叙利亚的太阳神，古代埃及的爱息斯神和赫梯人的息伯利神，都准备相互之间或对所碰到的任何其他教派进行妥协。可是这种懒散的妥协精神，却正是德尔图良的上帝所遇的诸竞争者的致命因素，因为出现在他们面前的敌人一定要取得“完全彻底”的胜利才肯罢休，只要有了哪怕是些微的欠缺，在他看来就是否定了他的本质。

耶和華品性中的嫉妒脾性的意义，给人印象最深的也许是在古代印度世界里面可以找到的反面的证明。这里如同其他地方一样，社会解体的过程也是伴随着宗教方面的划一感同时发展的。古代印度人对于神的统一之精神上的要求日益强烈，于是古代印度内部无产者原有的许多各不相同的神遂逐渐融合成两个最强有力的大神，湿婆和毗湿奴。这个走向神或上帝统一的理解的道路，至少在去今一千五百年以前印度教中便几乎达到它的最后阶段，也就是接近了发展的最高峰；然而从那时起，印度教却始终没有采取象古代叙利亚宗教当不允许任何匹敌者存在的耶和華竟把阿胡拉马兹达完全吞没时所采取的那种最后步骤。在印度教中，全能上帝的概念不是统一的，而是两极化，成为两个互相补充、相反相

成、彼此对等的伙伴，誰也不想給对方以最后的清算。

在这么一种奇怪的情况面前，我們当然要問，为什么印度教在解决上帝統一性的問題上，采取了这样不彻底的妥协的办法，严格言之根本不能成为一种解答，因为毗湿奴和湿婆这两位尊神虽都自称为神通广大，但是既然两下同样都不是独一无二的，我們也就不可能把他們当中任何一个想象为无所不在和全知全能。这里的回答就是毗湿奴和湿婆并不互相“忌邪”。他們愿意和衷共济，我們可以推想而知，这两个神之所以能繼續残存下来，不象地位和他们相当的太阳神、爱息斯神和息伯利神在古代希腊世界中无处立足，唯一的原因就是他們幸而处在古代印度的环境中，沒有碰到象耶和华那样的敌手。最后，我們可以得出如下的結論：历史証明，一个神如果被他的信徒賦予了不可調解的排他的精神，这个神就形成唯一的媒介，通过它才能使人們切实体会到上帝或神的統一性之博大精深而不可捉摸的真理。

### (7) 复古主义

以上已經逐一检查了生于社会解体的世界中的人們在行为上和情感上所能有的各种不同的反应方式，現在我們可以再进而討論在同样挑战的环境之下，所能发生的各不相同的生活方式，先从本章开始时所謂的“复古主义”說起，它的定义就是要恢复古代的理想国，这个理想而幸福的社会愈是在混乱时期，愈益为人們所低回怀想，而且去今愈远，則其非历史的理想化的程度也許愈益加甚。

哦，我是多么盼望时光倒流，  
重新踏上古老的幽径！

再回到那广闊的原野，  
在那里我曾經第一次留下了光荣的足迹，  
我的精神受到了无穷的启发，  
眺望到棕櫚蔭浓的胜利之城。

×

×

×

时人每爱捷足向前，  
但我宁愿反步后退。

这是十七世紀英国詩人亨利·伏安的詩句，表达了一个成年人如何依恋他的儿童时代；还有许多类似布尔提丢先生的詩人，不管他的誠意如何，也总是告訴下一代人“你們的学生时代是你們一生最快乐的时代”。这些話同样都可拿来描繪复古主义者念念不忘重温他的初期社会生活旧梦的情調。

我們在考察复古主义的实例时，也正如討論所謂杂乱感时一样，可分为行动、艺术、語言和宗教四个方面逐一加以說明。可是杂乱感乃是一种自发的、不自觉的情感，而复古主义則是經過思考的有意識地反于生活潮流的行为方針，事实上就是一种不寻常的行动；因此我們可以发现它在实际行动方面，表现为正式的规章制度和公式化的观念，而不是以不自觉的方式出现，至于在語言方面，則可从风格及題材上看出它的特点。

如果我們现在先从各种制度和观念說起，那么最好的程序便是先从詳列举一些表现于文物制度中的复古主义的实例，然后再探寻复古主义的心理状态如何伸展到更广大的范围，之后便可說到意識形态上的复古主义，这个末后一种复古主义最易于蔓延，因为它牵涉到原則性的东西。

例如，在普路塔克时代，古代希腊統一國家正达到全盛时期，

斯巴达人又恢复了在阿耳忒弥斯·奥綏亚神坛前鞭笞儿童的野蛮仪式,这一恶习本来是斯巴达初兴时由一个原始宗教仿学而来,后来并入了以残酷著名的来客古士法典,一度废止之后,这时不但重新实行,而且还加上了病态的鋪张扬厉,这正是复古主义的特征之一。同样,公元248年当罗马帝国在混乱起义中——这些起义终于使罗马毁灭——获得一个暂时喘息机会的时候,皇帝腓力便乘机复活了奥古斯都所建立的周期竞技制,两年之后又重設了古代监察官的职位。在我們自己的时代,意大利法西斯主义者成立了“社团国家”,也自认为是恢复中世紀意大利各城邦所实行的政治經濟制度。在同一国家中,約在公元前两世紀,革拉古兄弟也声称他們所执行的保民官职责,乃是依照两百年前的旧制。关于宪政制度的复古主义,还有一个更成功的先例,就是罗马帝国創立者奥古斯都給予元老院以尊崇备至的待遇,后者在名义上和这位皇帝协同而治,实际是罗马政府中的先輩。这件事正好同大不列顛的皇帝受到国会的礼遇互相对照。这两个场合都发生了权力移轉的事实,就罗马來說,政权是由寡头政治过渡于君主专制,而在大英帝国則是从君主专制过渡于寡头政治,这两种场合变动的真象都为复古主义的形式所掩蔽。

如果我們再来探究一下解体中的古代中国世界,便可看出这里面所发生的宪政规章的复古主义,其范围还要来得广泛,由公共活动直到个人的生活无不受到它的影响。古代中国混乱时期的挑战,在中国人的心灵上引起了一种精神的醞酵作用,表现为公元前五世紀孔子的人本主义,以及稍晚而更急进的“纵横家”、“詭辯家”和“法家”各种学派;然而这个精神活动的高潮却是轉瞬即逝的。继之而起的便是一种回归过去的反动,这在孔子的人本主义的演变

中表现得最为清楚，它不久便由人性的研究一变而成为繁文縟节的礼的体系了。在政治方面它导致了后来传统的倾向，一切行政的措施都须有历史的陈规可循。

还有一个原则性复古主义的实例，不过属于另一不同的领域，就是在很大程度上出于虚构的条顿主义，这可以认为是现代西方世界总的复古精神浪漫主义运动地方性结果之一种。这种幻想的纯粹条顿人的美德，除了使十九世纪某些英国历史学家获得一定程度也许无害于人的自我陶醉并给某些美国人种学者带来一部分可能令人厌倦的种族优越感之外，却发展成为日耳曼帝国国家社会党人战争第一的福音。这里我们所面对的复古主义的表现即使不是那么阴险狡诈，也将是可悲的。我们亲眼看见一个现代西方大国，由于近代精神病理的影响几乎濒于复灭，为要逃避历史进程上出现的陷阱，在绝望的挣扎中，竟一再折回想象中的以往的光荣、实际是野蛮的道路。

在西方还有另一种较早的回归于野蛮的形式，以卢骚“回归自然”的口号和对“高贵野蛮人”的崇敬为代表。十八世纪西方复古主义者，当然还不知道有象《我的奋斗》中无耻表露的血腥计划，但是这却并不能减少他们所含有的毒素，譬如卢骚的学说便成了法国大革命及其所引起的战争的一个重要“原因”。

至于复古主义在艺术中的流行，更为现代西方人士所熟知，几乎认为是当然的；而在艺术中最为显著的便是建筑，我们十九世纪的建筑寂寥凄凉的景况，主要就是由“哥特式的复活”这一复古主义运动造成的——这个运动开始时不过是少数大地主们一时流行的怪癖，以假冒的“古迹”来装饰他们的庭园，模仿中世纪寺院的风格建筑庞大的别墅，不久各地教堂的建筑和修缮也都仿此而行，

至复古主义的牛津运动兴起以后，又无独有偶地增加了一支同盟的势力，终于使这个风气泛滥于所有旅馆、工厂、医院和学校的建筑之中。不过建筑学中的复古主义实在并非现代西方人的发明。如果一个伦敦人旅行到君士坦丁堡，在伊斯坦布尔城头欣赏日落的壮观时，他也会看到清真寺的圆顶一个接着一个在地平线上的轮廓，这时他也许想到这些圆顶在奥托曼统治之下建筑起来的时候，正是体现着一种浓厚的复古崇拜，完全以大小海吉亚·索非亚的型式为依据：这两个拜占庭式寺院都毫无顾忌地违背了古典希腊建筑的基本规律，并公开刻石宣称从已死的古代希腊世界的残骸中，已经出现了一个初生的东正教文明。最后，如果我们检查一下古代希腊社会的“回光返照”时期，我们还可发现教养很高的皇帝哈德良也以希腊复古时期，即公元前七至六世纪的雕刻杰作的精工复制品来装饰他的郊外别墅；因为哈德良时代的鉴赏家都是“拉斐尔以前”的人，一般都过于细致，反而不能欣赏菲狄亚斯和普拉克息特利等人的卓越艺术成就。

当复古主义的精神转移并表现于语言和文学方面的时候，它所达到的最高成果就是使一种已死的语言恢复生命，作为活的方言再通用于日常用语之中；在我们西方化世界的许多地方，这样的企图正在实现。这种开倒车的努力动机，乃是来自争取特殊表现和文化独立的民族主义的要求。凡是冀求在语言文字上能够自负的国家，而发觉他们自己缺少自然语言的准备时，就选择了复古主义的道路作为取得其所需要的语言装备的捷径。目前至少有五个国家正在力图制造他们各自不同的本国语文，所采取的手段就是重新使用久已无人问津而只在学院里面才用的语言文字。他们是挪威人、爱尔兰人、奥托曼土耳其人、希腊人和犹太复国主义者的



犹太人；值得注意的是，他們之中沒有一個是原來西方基督教世界的苗裔。挪威人和愛爾蘭人，一個是流產的北歐基督教文明的遺民，一個是流產的遠西方基督教文明的殘余。奧托曼土耳其人和希臘人是古波斯人及東正教社會比較晚近西方化的分支，而猶太復國主義者猶太人則可以說是古代敘利亞社會遺留下來的一部分化石，在其尚未出生以前就早已嵌入西方基督教的整体之中了。

挪威人今天之所以感到有必要產生一種全民語言，乃是挪威王國在政治上遭受到一段厄運的歷史結果，因為從公元1397年起它被合併於丹麥，直至1905年它同瑞典分開，終於獲得完全的獨立，並重新有了它自己的國王，它的國王甚至拋棄了原有現代西方洗禮所用查理的教名，而改用了復古主義意味的君主名稱哈康，在公元十至十三世紀之間，流產的斯堪的納維亞社會一共有四個挪威君主都叫過這個名稱。在挪威的約五百年的厄運中，古代北歐文學逐漸為一種變體的近代西方文學所代替，完全用丹麥文書寫，雖然在發音上有所改變，同北歐口音相協調。因此，當1814年挪威脫離丹麥而又轉屬瑞典之後不久，挪威人決心要使自己也具備本民族的文化的時候，發覺他們自己除了一種外國的贗品之外沒有任何文字工具，除了一種久已失掉作為文學媒介的方言之外也沒有本國的語言。面對祖國語言方面的這種尷尬情況，他們不得不想方設法造出一種本國語言，求其既是土生土長的而同時又是有教化的，以便兼為城乡居民服務。

愛爾蘭民族主義者所遭逢的問題還要比這個更加困難。英國皇帝在愛爾蘭政治上的作用同丹麥國王之于挪威差不多是一樣的，其在語言方面所導致的結果也頗相類似。英語已經成為愛爾蘭的文學語言，但是，也許是由于英語和愛爾蘭語之間的語言學

上的鴻沟，不象丹麦語和北欧語的差別那样微妙纤细，因而无法弥縫，以至爱尔兰語言实际上已經絕灭。爱尔兰的語言复古主义的忠实信徒們所致力，不是使一种活的方言变得更为文明，而是要再造一种瀕于絕灭的語言，无怪他們努力的結果根本不能为散处于爱尔兰旧邦以西地区的农民所理解，这些农民至今还是說从小跟母亲学会的盖尔語。

在已故总统凱末尔統治时期，奧托曼土耳其人所热衷的語言复古运动又具有不同的性质。现代土耳其人的祖先如同现代英国人的祖先一样，本来都是化外的蛮族，侵入了一个已經破碎的文明委弃下来的領域，从此反客为主，成为土著；这两支蛮族的后裔都同样利用語言作为取得文明的手段。恰如英国人借用法文、拉丁文、希腊文的单字和成語来丰富他們貧乏的条頓詞汇一样，奧斯曼人也挪移了許多波斯語和阿拉伯語当作珠玉似的来裝飾朴素的土耳其語。土耳其民族主义者語言复古运动的目的，本来是要抛弃这些外来的珠玉，等到发觉这些外来成分根深蒂固和本國語同样广泛流行的时候，显而易见这个任务就不是那么輕松了。然而这位土耳其英雄为了这个使命所采取的雷厉风行的手段，竟同当年清除本国人口中的外国人成分的手段同样坚决彻底。在那一次严重的危机中，凱末尔总算給土耳其消灭了一个由来已久并且显然少不得的、由希腊人和亚美尼亚人所組成的中間階級，他的打算是要造成一种社会真空，一旦有了这个真空，就会迫使土耳其人必得自行填补，即将从前一直懶惰地让别人代挑的担子移到自己的肩上来。后来，依据同样的原則，这位土耳其的最高領袖要从奧托曼土耳其詞汇中消除所有波斯的和阿拉伯的外來語，通过非常激烈的措施，証明了当心理上习于懈怠的人們，被剝夺了使用其最簡

单而必要的語言方式的时候，在理智上会产生怎样一种惊人的刺激。在这样的窘迫处境之下，土耳其人最后只好搜索庫曼語的詞汇、鄂尔渾碑銘、回紇經文以及中国各朝代的历史，想从这里面找出或者硬造一种真正土耳其用語，借以代替家喻户晓却是已被严厉禁止的波斯的或阿拉伯的詞汇。

对于一个英国旁观者來說，对这种狂乱的辞典編輯工作实在有一点惊心动魄；因为这可以暗示給他将来会落在讲英語的人的灾难，說不定有一天我們的社會有某一个专橫的救主会勒令英国人要讲“純粹英語”。的确，一些或許是有先见之明的文学爱好者，已經对此事作出了一些端緒。大約三十年前，一位自称为“C. L. D.”的先生出版了一本《英語正字》，就是为了指導我們如何擺脫沉重地压在我們語言上的“諾曼底人的桎梏”。他写道：“甚至今天許多說話的人和写文章的人，其所称道的英語就根本不是英語而是純正的法文。”照这位“C. L. D.”先生所說，现代英語里的“搖籃车”(perambulator)應該改称为“孩儿车”(childwain)，“公共汽车”(omnibus)應該改称为“大众之车”(folkwain)；这些也許可以当作改正。但是当他要放弃来源更加古老的外来詞語的时候，就越說越可笑了。他建議要用英国人自己說的“嘘嘘”(hiss)、“呸”(boo)或“胡特”(hoot)的叫罵声，来代替出自拉丁文的“不贊成”(disapprove)一詞，这已經不大象話；又說要用“推事术”(redecraft)、“頂嘴”(backjaw)和“出行者”(outganger)来替換“邏輯”(logic)、“反駁”(retort)和“侨民”(emigrant)等詞，<sup>①</sup>便更加令人听不下

---

① 斯快尔：《一般书评》(Squire, J. C.: Books in General),第246页有一段論及“C. L. D.”的著作。

去了。

希腊人的情形同挪威人和爱尔兰人相似，奥托曼土耳其帝国之于希腊，恰如丹麦国王及英国皇帝之于挪威及爱尔兰一样。当希腊人有了民族自觉的时候，象挪威人一样，发现他们自己在语言上所具备的不过是一种比农民土话好不了多少的方言，于是立即行动起来，象一百多年之后的爱尔兰人一样，定要生搬硬套古文的形式来修饰他们的语言，以便为当前各种迫切的事业服务。可是在这一实验中，希腊人所遭遇的困难却同爱尔兰人所碰到的正相反；因为古代盖尔语伤脑筋的是剩下的材料过于稀少，而古典希腊语留下来的材料伤脑筋的却是过于丰富。事实上，在现代希腊语文复古主义者前进的道路中，一个最容易陷入的陷阱就是吸取太多的古希腊阿提卡语，这就一定会引起知识程度较低的现代主义者的不满。现代的希腊文正形成了“修辞癖者的语言”同“大众语言”对抗的战场。

第五个实例，便是散居世界各地的犹太复国主义者回到巴勒斯坦之后，一心要采用希伯来语作为他们日常生活的语言，这也许是一个最值得注意的例子；因为无论挪威语、希腊语或爱尔兰语，都不曾变成无人使用的语言，一直以方言的形式残存着，而希伯来语从尼希米时代以前为阿拉米语所代替，在巴勒斯坦就成了死的语言，至今已有两千三百多年之久。在这个悠长的岁月中，直到我们这一代，希伯来语只是在犹太人的教堂里面作为祈祷文之用，此外还有少数研究犹太法律的学者才懂得它。但是在我们的时代，这个“死的语言”却又被人从犹太人的教堂里拿出来，用作传播现代西方文化的媒介——首先是在东欧用它来编写一种所谓《犹太人的园地》的报纸，现在竟广泛使用于巴勒斯坦犹太人社会的学校

和家庭。在巴勒斯坦，从欧洲来的說意第緒語的移民、从美洲来的說英語的移民、从也门来的說阿拉伯語的移民以及从布哈拉来的說波斯語的移民，他們的孩子在一起长大，都要說一种古代語作为他們共同的語言，这种古代語在耶穌降生前五百年就早已“死亡”了。

现在如果我們再来看一看希腊世界，便可发现这里的語言复古主义并非單純的地方民族主义的副产品，而是帶有更为普遍深入的性质。

假定有一个书橱，其中保存着七世紀以前留传到现今的古代希腊的全部著书，如果你仔細检查一下，不难察觉到以下两点：第一，这些著作的絕大部分都是用阿提卡的希腊文写成的；第二，假使你把这些阿提卡希腊文著作按年代排列，就可分为不同的两组。一组是公元前五至四世紀中，雅典人用他們的自然語言所写成，可以认为是原始的真正希腊文創作。另一组便是复古主义的阿提卡語文献，大約产生于从公元前一世紀至公元六世紀的六七百年間的时期之内，这一类书籍的著者既沒有居住在雅典，也不說雅典人所說的方言。的确，这些新希腊文作品著者的地理分布是非常广闊的，扩及古代希腊統一国家的整个范围，他們当中有耶路撒冷的約瑟夫、普利內斯提的伊利安、罗马的马可·奧勒留、薩莫薩特的琉善和愷撒利亚的普罗科匹厄斯。然而尽管来源相差很远，新希腊文著作家們在用語、句法和文体上，却表现了异常的一致；他們彼此一样，都是率直地、毫不怕难为情地、卑屈地模仿“最盛时期”的阿提卡文作品。

他們的复古主义也就决定了他們的保守性，因为在古代希腊社会最后瓦解的前夕，对于每一个古代希腊作家來說，“存在还是

不存在”的問題只有取決于當時流行的文學趣味，所有那一班模仿者最關心的問題都不是“這是不是一部偉大作品？”而是“這是不是純粹阿提卡文？”結果，我們就有了這麼一大堆沒有價值的新阿提卡文的拙劣作品，我們情願以之掉換已經喪失不存的公元前二、三世紀的非阿提卡文著作中的任何一小部分。

在古代希臘文學方面復古主義時期盛極一時的這種阿提卡派，在詩歌方面也有同樣的表現。我們知道有所謂新荷馬派的詩章，便是出于一系列嗜古成癖的文人之手，其中包括公元前二世紀的羅得島的阿波洛尼，直至公元五或六世紀的諾納斯·潘諾波利坦納斯。至于亞歷山大以後非復古主義的希臘文學，現存的標本則只限于兩種作品：公元前三至二世紀的田園詩，因以珍貴的多立斯語寫成而被保存下來，還有就是基督教的和猶太人的聖經。

同阿提卡希臘語復古運動完全一致的，便是印度史上的梵文復興運動。最初的梵文本來是歐亞游牧部落雅利安人的方言，他們從大草原中竄出，在公元前第二個一千年中就已湧到印度北部，一直侵入西南亞和埃及北方地區；他們所用的語言在印度本土便被保存于吠陀中，這是一部極重要的宗教文獻，後來成為印度文明的文化基礎的一部分。但是到了古代印度文明開始崩潰走上解体道路的時候，梵文也就脫離了實用而變成了一種“古典的”語言，大家之所以要研究它，不過因為用它寫出來的文獻具有持久不墜的威信而已。這時作為日常生活交際的媒介，梵文已經為多種不同的俗語所代替，這些俗語都是從梵文派生出來的，可是又有很大的差別，可以視為各自獨立的語言。這些俗語當中的一種——錫蘭的巴利語——便是小乘佛教經典中所用的文字，還有其他幾種都由阿育王（公元前 273—232 年）採用為傳達政令的工具。不過在阿

育王死后不久,甚至在他未死之前,一个完全出于人为的梵文复古运动就已抬头,并逐渐扩大其势力,到了公元六世紀,新梵文在印度本土便全面压倒了各种俗語,只剩下錫兰的巴利語在孤悬海外的島国环境中繼續残存,成为文学上的奇珍。因此,我們现有的梵文典籍恰如幸存的阿提卡希腊文著作一样,也可分成两个不同的部分:較早的一部分是原著,而后来的一部分則全系模仿的、复古主义的作品。

讲到宗教方面,如同在語言、艺术以及法制方面一样,一个现代西方的观察者,也可以在他自己的社会环境內看出复古主义的影响。例如,英国国教高教会派的运动,它的根本信念就是认为十六世紀的“宗教改革”,即使就改变了的英国国教的方式來說也未免做得太过火了,所以这一运动的目标便在于恢复四百年前不应该废除而被废除的中世紀的观念和礼仪。

在古代希腊史上,奥古斯都的宗教政策也可提供一个实例:

“奥古斯都恢复了国教,这不但是罗马宗教史上一个非常重要的事件,而且在整个宗教史上也有其独特的意义。……在有教养的阶级中,对于古老教派效用的信仰已一去而不返……五方杂处的城市老百姓早已习于以古老的神灵为嘲弄揶揄的对象……宗教仪式已經日益衰退。对我们來說,宗教仪式,以及在某种程度以內連同宗教信仰,可以凭个人的意志而起死回生,这几乎是不可能的。……但是无可否认这一次复兴运动却是千真万确的;祭祀之誠和神的規律再一次成为富有力量和充滿了意义的名詞。……古老的宗教在表面形式上,以及在某种程度以內的大众信仰之中,至少又繼續存在了三百年之久。”①

---

① 华德-福勒:《罗马人的宗教經驗》(Wardle-Fowler, W., *The Religious Experience of the Roman People*), 第428—429页。

现在撇开古代希腊世界，把我们的目光移转到远东社会的一个分支日本人方面来，便可发现现时日本人竭力复活其所固有的原始偶像崇拜所谓神道教，又是一种宗教的复古主义，同奥古斯都的宗教政策以及现代日耳曼人所力图重振的条顿民族至上的迷信，具有许多共同之点。但是日本人的所作所为，与其说象煞罗马人的手法，还不如说它近似日耳曼人的行径，因为奥古斯都所要恢复的罗马的偶像崇拜尚不失为流行中的宗教，虽然久已处于式微之中；但是日本人所提倡的神道实与日耳曼人的种族自大同样的无稽，因为一千多年以来它已经被一个高级宗教——就日本而言便是大乘佛教——所取而代之或吸收了。这个运动首先以学院的形式出现，因为最初发动恢复神道教的乃是一位名叫契冲的日本和尚（公元1640—1701年），他对于这个问题的主要兴趣似乎本来是在语言学方面。不过另外一些人继续了他的事业，而平田篤胤（公元1776—1843年）却攻击大乘佛教和儒家哲学，认为都是舶来的赘疣。

我们可以注意到日本神道教的复兴，同奥古斯都的重建国教相似，其出现正值日本结束了一个混乱时期而进入统一国家的时候，当新神道教运动达到好战阶段时，日本统一国家亦正因受到侵略成性的西方文明扩张的压力而遭到了极大的危机。在1867—1868年革命的过程中，日本着手执行新的政策，要在一个半西方化的“大社会”里面保持它自己的地位，循着西方民族主义的路线力图革新，此时新神道教运动的发展正好提供日本在新的国际局势之下表现其民族性所需要的东西。维新政府对于宗教所采取的第一步就是确认神道教为国教，这样，佛教似乎将被摧残迫害而归于消灭了。然而在历史上也已屡见不鲜了，这个“高级宗教”却显



示了无比顽强的生命力，連它的敌人也大为惊异。从此佛教和神道教遂能彼此容忍，相安无事。

以上我們所研究的关于复古主义的实例，每一个都透露着一种失败的气息，即使在沒有正面失败的地方，实际上也給人以一种徒然之感；这个理由也很容易指出。复古主义者之所以受人非难，便在于他的企图的本性永远是要調停于过去和现在之間，这两种互相冲突的要求之不能并立，正是复古主义作为一种生活方式內在的弱点。我們可以說，复古主义者无异立足于进退維谷的两难之境，不管他向哪一边走去，都将找不到出路。如果他只願恢复过去而不考虑现在，那么永远向前的生命的激流势必將他的脆弱的机制冲得粉碎。相反地，如果他要把怀古之幽情从属于改造现在的事业，那么他的复古主义便将証明是一种騙局。無論在哪一种场合，复古主义者都将发现他努力的結果使他已經不自觉地成了未来主义者。在他竭力保持一种时代錯誤的时候，事实上他便等于敞开门戶迎接不顾一切的改革，这种改革随时随地都在暗中伺机而动，一有可能马上就会排闥直入。

### （8）未来主义

未来主义和复古主义二者都是要冲破令人厌倦的现在，一跃而逃避于時間之流的另一阶段，同时并不放弃这个世界上的凡俗的生活。这两种逃避现在但不是逃避時間次元的互不相容的企图，作为一种努力，二者都同样証明其为几于絕望的事业。所不同的只是方向問題，一个是要使時間倒退，一个是順着時間之流，两下都为摆脱现在的苦难而作同样絕望的掙扎。但是两者相比，未来主义之违反人类本性还要更甚于复古主义，因为既不满于现实，而

退回到一个为人所熟知的过去时代，以求一个避难之所，这本来是人之常情，一般人自然的倾向是宁愿抱残守缺执着于现在，而不肯贸然轻率地投入一个不可知的未来。所以未来主义的心理状态，其所发出的情调实比复古主义更加激越，未来主义的心弦往往便可代表人们在试行复古主义的措施遭受挫折以后，第二次反应无可奈何的悲鸣。不待言而自明，未来主义也势必招致失望。然而未来主义的失败，有时又会获得很不相同的结果；未来主义有时可以超越其本身，而上升于神化的境界。

假如我们可以把复古主义的灾难比作一辆汽车在公路上滑行，突然掉转头来急速的走向倾覆，那么未来主义比较幸运的经验，便可比作一位旅客坐在一种摩托驱动的乘具上，自以为乘着地面公共汽车旅行，以不断加深的惊惧的心情注视着他所走近的地形越来越坎坷不平，直到最后，正在似乎一定要发生不幸事件的时候，忽然这个乘具离开地面，很自在地越过悬崖裂隙。

未来主义跟复古主义一样，其脱离现在的方法也可从许多不同的社会活动范围内加以研究。在风俗习惯方面，未来主义者的第一个表现往往是舍弃传统的衣饰，而换上外来的奇装异服；在当今普遍表现为——虽则仍然不过限于浮面——西方化的世界里面，我们可以看见许多非西方的社会放弃本来世代相传特有的衣服款式，而欢喜仿效西洋人的服装，以此为时髦，好象这就可以表示他们已经自愿或不自愿地参加了西洋内部无产者的行列似的。

关于强制实行外表西方化的最有名而且也是最早的实例，就是彼得大帝下令剃胡子和禁止穿俄罗斯旧式长衫。在1851—1875年期间，俄罗斯人的服装革命又在日本重演了一回，1914—1918

年世界大战之后，在许多非西方的国家中，同样的环境也引起了相似的暴戾的措施。例如，土耳其在1925年便颁行一项法律，强制全国男性公民必须戴上有边的帽子，伊朗的李查汗和阿富汗的阿孟乌拉汗，在1928年也有同样的诏令。

然而二十世纪的伊斯兰教世界却并非唯一的要以翻缘帽作为好战的未来主义的战斗标志的地区。在公元前170—160年间古代叙利亚世界中，一位高僧约书亚是犹太人当中主张希腊化的政党的领袖，他为要宣传他的行动纲领，特地改名为耶孙，但是还并不以此语词表示为满足。更为积极的行为引起了玛喀比父子的复古运动，这就是比较年轻的一代僧侣竟然公开采用一种宽边毡帽，这本是继阿契美尼德帝国而起的古代希腊诸继承国家少数异教统治者特有的头饰。这个未来主义的犹太式翻版的最后结果，不是象彼得大帝获得了胜利，而是象阿孟乌拉汗一样成为失败的笑柄；因为塞琉西对犹太宗教的正面攻击，激起了犹太人的猛烈反冲，已非安条卡斯·厄庇法涅斯及其后继人所能抗衡。但是这次特殊的未来主义企图之成为流产的事实，并不能减少它作为一个实例的教育意义。未来主义的实质基本上不外乎是极权主义，这一真理已为耶孙自己以及他的敌人所承认。犹太人戴了希腊式的阔边低顶帽，很快就会进出于希腊式的角力场，迟早终必感到遵守这种宗教规例完全是守旧和愚昧的无聊行径。

在政治方面，未来主义可以表现为在地理上一意抹煞现存的疆界标志，或者在社会组成上强制取消现有的社团、政党或教派，甚至“清算”整个的社会阶级。有系统的消灭土地疆界，目的显然为了破坏政治的连续性，这在历史上最古的实例，便是公元前约507年一位成功的革命家克利斯梯尼重绘了阿提卡地图。克利斯

梯尼的目的就是要改变散漫松弛的国家，不让亲族关系压倒社会的要求，而使之成为中央集权的国家，期于公民的义务将来可以战胜一切狭隘的情感。他所采用的激烈手段居然很成功，古代希腊人的这一先例，后来在西方世界中便为法国大革命的制造者所师承——不管这是他们有意崇拜古代希腊文化的结果，还是因为他们自己独立探索而找到了同样的方法来实现类似的宗旨。如同克利斯梯尼志在阿提卡的政治统一一样，法国革命家的目的也在于法兰西政治的统一，因此他们废除了旧的封建省制，摧毁了以前的国内关税壁垒，以便使法兰西形成一个统一的经济区域，并分全国为八十三个行政区，一切规划和隶属的关系保持严格的一致，使过去的地方色彩和隔阂一扫而空。在拿破仑帝国时代临时兼并的法兰西国外的各处属地，也照法国的榜样重新分区，这件事无疑地也为意大利和德意志统一国家的成立铺平了道路。

在我们的时代，斯大林在地理的划分上也表现了布尔什维克的精神，我们只要把现在苏联的行政舆图和帝俄时代的行政区域对照一下，就可看出苏联的内部区划经过了怎样空前彻底的改变。但是斯大林为达到这同一目的所用的巧妙方法，也许可以说是前无古人的。在他以前的人，实现这一目的时，总是要靠压制、消除现存的地方感情，而斯大林却反其道而行，尽量满足、甚至以远大的眼光促成地方观念的要求，因为我们要想消灭一种欲望，最好的办法是让它得到满足，饥饿只会使食欲更加熾烈。在这一点上，值得我们回忆的是，斯大林本人乃是格鲁吉亚人，而在1919年有一个格鲁吉亚孟什维克代表团跑到巴黎和会上，要求承认他们所代表的区域为非俄罗斯国家。他们所根据的理由之一就是格鲁吉亚的语言同俄罗斯的语言不同，并且带来了一个译员，据说为的是把

他們的方言譯成法語。可是恰巧在场的有一位英國記者懂得俄語（自然為這一班格魯吉亞人所不知道），當時便明明聽到他們以及他們的譯員相互交談，完全說的是俄羅斯語。這件事告訴我們，現在的格魯吉亞人，不管他們的政治信仰如何，只要不是強迫他們非說俄語不可，倒反而會自發地、不自覺地使用俄語來討論政治問題。

在非宗教性的文化方面，未來主義的典型表現就是焚書這一代表性行動。古代中國的秦始皇是古代中國統一國家的革命締造者，據說他就採取了焚書的手段，以防古代中國混亂時期春秋戰國以來各家學術思想會危及他所要實現的新社會秩序。古代敘利亞社會也有一位哈里發阿抹，在古代希臘入侵、國運中斷了一千年以後又重新締造古代敘利亞統一國家時，據說當他的一位將官攻克了亞歷山大港，向他請示如何處理那里有名的圖書館藏書的時候，他的回答就是：

“如果這些希臘文書籍符合上帝的聖經，那它們就是無用的，犯不着保存；如果不符合上帝的聖經，那就是有害的，應當予以銷毀。”

據說就是這樣，整個圖書館費了九百多年收集起來的藏書，遂被撥充公共浴室的燃料而完全化為灰燼了。

到了我們的時代，希特勒對於焚書一道也曾竭盡其最大之能事，雖然在今天的世界，由於印刷術的發達，象這樣的暴徒要想收到其所預期的破壞的“全功”也已更加困難。同希特勒同時的凱末爾，手段更加巧妙。這位土耳其獨裁者的目的也是要使他的國人擺脫傳統的波斯文化的羈絆，硬把他們納入西方文明的塑模，但是他不採取焚書的辦法，而只滿足於改變字母。從1929年起，一切書籍報刊都要用拉丁字母印行，所有文件契約要想在法律上有效也非以拉丁字母繕寫不可。既然有了這樣一條法律付諸實施，這位土耳

其的最高領袖當然沒有必要再去仿效中國秦始皇或阿拉伯的哈里發了。現在所有波斯文、阿拉伯文和土耳其文的古典文學，已經不能為新生的一代所了解了。字母是書籍的鑰匙，當這把鑰匙已被禁止通行的時候，根本就用不着再去焚書，儘可放心讓它們躺在書架上慢慢地爛掉，除了極少數好古家之外，再也不會有別人問津了。

其實，在非宗教性文化方面，現在繼承過去之受到未來主義的襲擊，也不只限於思想和文學的領域。在視覺和聽覺的藝術中，能夠為未來主義所征服的世界還大得很。事實上，正是造型藝術工作者想出了“未來主義”這一名稱，借以描述他們富有革命性的作品。但是在造型藝術範圍內，卻有一種特殊形式的未來主義，介乎非宗教性文化和宗教之間而代表其共同的境界，即所謂聖象破壞運動。一個聖象破壞運動者在其拒絕傳統藝術型態這一點上，同現代立體主義的繪畫家很相類似，但是卻有一個不同的特點，那就是他的反對的目光只限於同宗教有關的藝術，而其反對的動機也不是美學的，而是神學的。聖象破壞運動的實質在於反對以上帝或任何次於上帝的形象作為崇拜對象，認為這就是一種偶像崇拜；不過執行這一原則的嚴格程度，可隨時隨地因人而異。歷史上最著名的一派聖象破壞運動帶有“極權主義”的色彩，可以猶太教為代表，後來伊斯蘭教又抄襲猶太教的作法，它的根本精神表現於摩西十誡當中的第二條：

“你不可為自己雕刻偶像，也不可模仿天上的、地上的以及水中的百物雕刻偶像。”<sup>①</sup>

---

① 在伊斯蘭教藝術中，由於這種對摹擬自然物體的禁戒，藝術家竟被迫而不得不滿足於造作非表象性的型式，這便是我們所謂“阿拉伯式”一詞的根源。

另一方面，圣象破坏运动虽然在基督教教会内部也曾发生过，但是从最初起它似乎便带有一种区别，而为基督教所承认。尽管公元八世纪圣象破坏运动在东正教世界中的爆发，以及十六世纪在西方基督教世界的活跃，也许至少部分地是受了八世纪伊斯兰教和十六世纪犹太教先例的影响，然而无论东正教或西方基督教中的圣象破坏运动，却从来没有作过完全禁止造型艺术的企图。东正教或西方基督教都没有干涉世俗范围以内的事，而且即使在宗教范围以内，东正教的圣象破坏运动还终于采纳了一种很奇特的妥协办法。任何属于宗教崇拜对象的立体表象均在所严禁，但附有一个默契，平面形象却是可以宽容的。

### （9）未来主义的自我超越

在政治方面，未来主义的意愿有时可以取得一定的成功；但作为一种生活方式，未来主义便只足以使人白费气力来追求本身不可能实现的目标。然而这个追求尽管白费气力，甚至也可以成为悲剧，却不一定就毫无价值可言，因为它可以把一个由希望而失望的人引导到一条和平宁静的路上去。未来主义原本是失望之余的一种打算，甚至还是不得已而采用的手段；因为一个人虽然绝望于现实，但如果他并未丧失尘世的生之欲望，那么他的第一个企图就是逆溯时间之流，跳入过去，期以过去为遁逃藪；只有等到这个复古主义的逃避路线证明其为徒然和完全不可能的时候，他才会提起精神走向很不自然的未来主义。

关于这个纯粹的、从而也是全然属于尘世的未来主义的本性，我们可以举出几个典型的实例来作最好的说明。

例如，在古代希腊世界中，公元前二世纪，成千累万的古代叙

利亚人以及其他具有高度文化的东方人，失去了自由，从他们的家乡被赶了出来，离开了亲人，远渡海外，遣送到西西里和意大利，在曾经因汉尼拔战争而变成荒蕪区域的种植园和畜牧场中当奴隶。对于这些被放逐的奴隶们来说，他们要逃避现实的心情当然是最急切不过的，然而又决不可能采取复古主义以便在过去之中找到一个避难所。他们不但没有希望回到他们的故乡，而且就连那些所以使他们的故乡成为依恋难忘的一切，也已不可挽回地完全毁灭了。他们不可能向后转，而只能向前走；因此每到他们对折磨忍无可忍的时候，便只好拼着性命造反。历史上许多次不顾一切的奴隶大叛变，其目的就是要建立一个颠倒过来的罗马共和国，使当前的奴隶变成主人、当前的主人变成奴隶。

在古代叙利亚历史的早期，犹太人对于他们自己的独立自主的犹大王国之被灭亡，也曾有过同样的反应。他们被新巴比伦和阿契美尼德两大帝国分割之后，就此飘零异域、散处于异教徒之间，复古主义是不可能的，因为要想恢复流浪以前的命运，重温过去的独立的犹太教区的生活已经是毫无希望了。凡是一种可以振奋人心的希望，决不能建立于一去而永不复返的事态之上；然而如果没有一种可以超脱其所痛心疾首的现实之活跃的希望存在，他们又活不下去，于是流浪后的犹太人只有朝前看，希冀将来能有一天建成一个为犹大政治史上空前未见的大卫式的王国，这个王国乃是属于现今世界上大帝国中唯一可以设想的类型。假如这位新的大卫能把所有的犹太人重新统一于他的统治之下——实际上除此而外，他又能有什么别的任务呢——他就必得要从现在的统治者手中夺取帝国的权柄，并使明天的耶路撒冷成为今天的巴比伦或苏萨，即成为今天的世界中心。的确，为什么一位犹太民族英雄



所罗巴伯就一定不能象大流士那样有征服世界的机会，或者一位犹大·瑪喀比就不能象安条克，或一位巴尔·科凱巴就不能象哈德良那样地旋轉乾坤呢？

相似的梦境也曾經为帝俄的“旧时代信徒”所幻想。在那些俄国正教的分裂派的眼光中，沙皇彼得所提倡的东正教根本不能成为正教，然而同时在强大的魔鬼的世俗压力之下，又不可能想象旧时教会秩序能够卷土重来。因此这些分裂派便只有憧憬于某种史无前例的东西，寄其希望于一位救主-沙皇，有朝一日能够降临，出其大力和宏愿为他們恢复純粹东正教的旧观。

以上列举的有关純正未来主义的实例中，其共通的特点就在于，凡是未来主义者逃避现实的希望都不过是致力于建立一种人間的生活方式，这一特色在犹太人的未来主义中表现得尤其显著，他們遗留下来充分的历史文件可以証明这一点。在他們的王国毁灭于尼布甲尼撒之后，犹太人只要逢到一般政局对他們能够提供哪怕是最微弱的鼓舞的时候，总是一次又一次地点燃起建立一个新犹太国的希望的火焰。当冈比西已死而大流士未起之前，阿契美尼德帝国經歷了一个短暫的混乱时期，曾經有所罗巴伯企图（約公元前522年）重新締造一个大卫王国。稍后在塞琉西王朝已成强弩之末，罗马的軍团开至地中海东岸諸国之前，有一个比較长的間歇时期，犹太人誤认为这就是瑪喀比的胜利，大多数巴勒斯坦犹太人竟然被这个俗世成就的幻景冲昏了头脑，以至甘愿抛弃一个源远流长的传统，恰如四百年前“第二个-以賽亚”那样，連这个新国家的創立者必得是大卫的子孙这件事也置諸脑后了。

不管怎样反对衰老的塞琉西王朝，犹太人怎能希望他們自己可以同罗马最盛时期的力量相拮抗呢？这个问题的答案对于以土

买的独裁者希律来说，是最明白不过的。他从来没有忘记自己是由罗马人的恩赐才作了巴勒斯坦小朝廷的主宰，在他统治的时期之内总是竭力使他的臣民不要因为轻举妄动而受到惩罚。可是犹太人对希律给他们如此深谋远虑的政治教育竟不知感动，反而认为这是不可容许的罪过；一到这位坚强的掌舵人被排除之后，他们遂任凭未来主义的潮流冲激，而终于造成不可收拾的结果。但是就连这样，罗马人压倒一切力量的一次表演，尚不足以使他们悔悟。公元66—70年的惨痛经验并没有能阻止犹太人又在115—117年和132—135年间，继续重演螳臂挡车的悲剧。巴尔-科凯巴在公元132—135年所追求的，正是所罗巴伯在公元前522年用同样的手段所要达到的同样的目的。犹太人经过六个世纪以上的時間，然后才懂得了这种未来主义之无补实际。

如果这就是犹太人故事的全部，那么这个故事的确没有什么精彩可言；但这不过是故事的一半，而且是次要的一半。整个的故事乃是，虽然有些犹太人“学不会什么，也忘不了什么”，象波旁家族的人物一样，但是其他的犹太人——或者就连那些同样的犹太人在不同的心情、不同的精神状态之下——通过痛苦的经验，也逐渐学会了把他们的希望转移于别的方面。在他们察觉到未来主义已经破产的同时，又有了一个重大发现，这就是上帝的国度的存在；这两个进步的启示，一个是消极的，另一个是积极的，从此世代相传，交织在一起，同时发展。他们所期待的犹太人的新的俗世共和国的创立者，很适当地被想象为一个血肉之躯的国王，这个国王会给他们缔造一个世袭的王朝。然而这个帝国缔造者的称号，也就是从所罗巴伯到巴尔-科凯巴每一个犹太人领袖被欢呼的称号，根据这个预示却不是麦雷克(国王)，而是弥赛亚——“救主”。

因此，虽然在背景上犹太人的上帝同犹太人最初的希望相联系，可是当尘世的希望不可挽救地消逝了的时候，这个神圣的形象却隱約的显得越来越庞大，终于籠罩着整个的天际。

求救于一位上帝这件事本身当然并没有什么特别之处。当某一民族着手一件艰巨的事业的时候，祈求他們的保护神給予他們以援助，这种举动也許同宗教本身同样的古老。在“弥赛亚”这一称号里面所表现的新的轉变，并不在于人民理想中的人間的主宰背后有着神力的支持；这里的新的同时也是最重要的成分乃是关于这个保护神的本性、职能和权力的一个全然不同的概念。因为耶和華虽然在某种意义上还是繼續被认为犹太族的区域性的上帝，可是在另一更廣闊的方面却被描繪成救主式的保护人。無論如何，被囚时代以后的犹太未来主义者，其所全力以赴的实已并非平常意味的政治活动。他們所要实现的事业，就人間來說，已經决无可能，因为他們連很小一块地方的自由还不能保全，又如何能使自己成为全世界的主人呢？要想完成这一伟业，他們就必得要有一个神圣的保护者，他不只是一个單純的区域性的神灵，而且能够同他們的未来主义的各种野心相称。

只要做到了这一步，那么直到此时只限于宗教史上“一般形式”的剧情，便轉入一个更高的精神境界了。人間的保卫者降居于从属地位，而神的力量統治了全局。单是一个人間的弥赛亚是不够的。上帝自身一定要降格来到人間，以便担負起救主的任务。在这个尘世上作上帝子民的保护人的，必得是上帝的圣子本人。

在今天，任何一位现代西方的心理分析家讀到上面这些話，也許止不住要皺起眉头。他也許会插进來說：“你所宣称为光輝的精神的发现，不过是屈服于一种幼稚的想望，期于逃避现实，这乃是

人类心理很难摆脱的诱惑之一。你不过说明了某些不幸的人们怎样痴心妄想地要达到无法实现的目的，他们为这个不可能的事业受尽了折磨，就想把不堪忍受的负担转移到所指望的一系列替身的肩上。首先他们所要使役的只是一个人间的主宰；等到人间的主宰被证明为无用的时候，又想利用一个有幻想中的神灵撑腰的人间主宰；最后这些愚蠢的人就不顾一切直接呼救于幻想的上帝，要他亲自出马来拯救他们。对于心理学的诊断者来说，这种逃避现实的追求的发展，实在是一个很熟悉的故事，同时也是一个忧郁的故事。”

对于这种批评，我们完全承认当我们决定从事某一世俗事业而又发觉自己不能胜任的时候，就转而诉之于超自然的神力来替我们完成这一事业，这当然是非常幼稚的。“愿‘我的’意旨得以遂行”这样的祷告文，一望而知其白费气力。然而以犹太人的情形来说，犹太人确有許多未来主义者的派别，相信耶和華会来亲自承担他的崇拜者所自行选择的俗世任务，然而我们也已知道，这些未来主义的犹太人所得的结果并不太好。我们曾经看到一班所谓犹太教狂热者戏剧性的自杀，他们面对毫无希望的军事冒险，幻想万军之主在作战之日便将以一身而成为万军。另有一班所谓寂静主义者，从同样谬误的前提引出了全然相反但是同样毫无希望的结论，主张对于尘世的事业不应该自作主张采取任何行动，而应该认作是上帝的事情，应听凭神意来安排。不过也有其他的反应——约哈难·便·萨盖一派的反应和基督教会的反应；这两种反应在消极方面都是非暴力的，这一点同上述的寂静主义相似，但是在更重要的积极的方面却同寂静主义和犹太教狂热派都不相同，因为他们的内心所要求的已经不是从前未来主义世俗的目的，而是寄

其希望于非人力能为之事，唯上帝的目的是頼，这种希望只有在精神领域中求其实现，于是上帝也就不止于是一个同盟者而变成了这个战役的发纵指挥者了。

这一点非常重要，因为如此一来，所有心理分析家对于犹太教狂热者和寂静主义者能够提出的指责便不再适用了。请进上帝作为依靠，这件事实在不能诋之为幼稚的逃避现实，如果这个人間演員同时取消了他对以前尘世目的的热情的話。相反地，如果这样祈求上帝能够产生如此巨大而优良的精神效果，象我們人类灵魂所能得到的那样，那么至少在表面上看来我們就很有根据可以相信我們祈求的对象所具有的威力决非仅仅是我們幻想的虚构了。我們可以认为这种精神上的改变方向已經是发现了唯一真主的上帝，关于此世未来的世俗假托的信仰也已让位于彼世圣灵的启示。通过一个尘世希望的幻灭，我們却得以接近上帝的启示，它永远閃耀在狭隘的世俗假托现象的后面。圣殿的帷幕已經拉裂了。

这里我們應該再来一探这个精神方面改变方向的重大成就所經歷的几个主要阶段。改变方向的本质就在于先前本来认为是不一定要有超人間的后台支持者的人間演員活动场所的尘世，现在却被視為是上帝的国度逐漸实现的场所了。但是正如我們所能預料的，新的观念起初大体上还是穿上了旧的未來主义幻想的服裝。正是凭着这个背景，“第二个-以賽亚”才描繪出了上帝国度的輪廓，它超越了、同时也包含着一个俗世王国、一个阿契美尼德帝国的观念，在这个国度里面，他的英雄救主居魯士已經决定要以耶路撒冷而不以苏薩作他的都城，并以犹太人而不以波斯人作为他的統治种族，因为耶和華曾經对他显示过，只有耶和華自己（而并非阿胡拉马茲达）方能使得居魯士征服世界。在这个白日梦中，“第

第二个“以赛亚”由于太激动了，不免要受到我们的心理分析家的非难。这位先知的想法超过尘世未来主义观念仅在于把人和自然都描写成经过了列福典礼而化为神圣。他所谓上帝的国度实际上不过是人世的天堂，披上了最新装饰的伊甸园而已。这是第一阶段。

第二阶段开始，这个尘世的天堂在人们的思想中被当成仅仅是一种过渡状态，大概可以延续一千年之久，<sup>①</sup>但终久一定要消灭，在规定的时期完了之时，必将随此世而同归于尽。但是如果此世必得消逝而让位于超乎它的范围之外的彼世，那么真正上帝的国度当然就要存在于彼世之中了；因为千福年中统治的君王还不是上帝自己，而只是他的代表或弥赛亚。可是非常明显，在此世还没有被彼世所代替的时候，此世神秘的千福年这一概念，是站不住脚的，因为它是要调停于多种观念之间，而这些观念不单彼此不同，并且归根结蒂还是互相冲突的。这些观念中的第一个观念，即第二个“以赛亚”的观念，是希望实现一个未来主义的俗世王国，这个王国有各种不可思议的“改良”。第二个观念是上帝的国度的观念，这个国度根本不属于时间之内而寄托于另一种精神境界，正由于这种境界的不同，所以它能够渗透于我们人间生活，而使之发生神化或升华的作用。因为通过精神的奋勉，由未来主义迷人的幻景上升到变形显光的异象，千福年世界末日的图案也许是心灵向上发展的必要阶梯，但是一旦升入天际，这个阶梯也就可以随时撤开了。

“崇尚虚文的虔诚的拜神者在哈斯莫尼时代，已经学会了抛弃此世

---

① 所谓“千福年”一语即由此而来，意思就是未来的“黄金时代”。

而轉向天国和未来；这时在希律的领导下，过去世代相承激蕩全国人心的思潮更加汹涌澎湃，但是为坚强堤防所阻，找不到出路，只有順着法利赛人所开辟的渠道才能够宣泄。正是在屈服于那种铁的必然性之下的人们当中，为法利赛人各种教派所培育的超越现世的信仰、救主基督的希望，才得以传播，并以一种新的活力迅速发展。保存到今天的仅有的几本崇尚虚文的虔敬教派书籍——《以諾书》、《所罗门赞歌》、《摩西预言》等——告訴了我们这些作者具有怎样的思想，但是它們却不能告訴我们从福音书中所能学到的东西：现存秩序的观念如何深入当时的人心；‘未来之王’、‘救主’、‘大卫的儿子’的形象如何，‘复活’和‘彼世’的明确观念如何，这些都是时刻不忘主的言語的普通人們日常精神生活的一部分。……但是……基督徒所崇拜的基督，却决非仅仅体现先知的思想所孕育的任何单方面的形式，而是将过去时代的一切希望和理想融合于一身。”<sup>①</sup>

### （10）超然无我和神化

我們研究未来主义和复古主义的本质，很自然的引出一个結論，就是二者的失敗都在于企图逃避现在，而又不能超出尘世的时间之流。我們也已知道未来主义破产的实感怎样可以导致——而且在一个极显著的历史例証中确已导致了——我們称之为神化或易容显光的神秘的体会。但是复古主义的破产也未尝不可在精神的发现上获得丰盛的果实。复古主义是不够的，只要懂得了这一真理，如我們所已知，就足以构成一种挑战，使遭受挫折的复古主义者掉轉头来走上相反的方向，走上加大拉式的未来主义，但是他

---

① 比万：《高僧統治下的耶路撒冷》（Bevan, E.: Jerusalem under the High Priests），第158及162页。

也可以另行选择,采取一种新的精神状态作为这一挑战的反应;他的最小抵抗的路綫便是把冲向不幸的狂奔变为凌空高举的飞翔,既然一劳永逸地脱离了地面,当然就不存在着陆的问题了。这便是一种超然无我的哲学,可以拿犹太人的寂靜主义者作代表,这一实例上面也已提到,虽然我们沒有表示多少意见。

对于一个西方的探索者来说,关于这种哲学最熟悉的表述乃是爱比克泰德和马可·奥勒留遺留给我们的《斯多葛派哲学家筆記拾零》。但是如果我們仔細探寻超然无我思想的发展途径,迟早我們一定要从古代希腊世界轉到古代印度方面来,因为芝諾的门人虽然已經很彻底,但还是乔答摩的弟子才有勇气把这种思想首尾一貫地推演到自我否定的邏輯的极端。作为一种理智的发展,它很能令人目眩神移;作为一种道德的造詣,它更能使人心折;但是它却有一个使人困惑的道德的系論;因为要做到完全的超然无我,必須抛弃怜悯,排斥爱情,恰如消灭一切罪惡的情欲一样的坚决。

“一个人的一切动机既无爱无欲,所有之业皆为知識的火焰所洗煉淨尽,大彻大悟始謂‘眞知’。眞知之人不为出家离世之人而忧,亦不为未出家离世之人而忧。”<sup>①</sup>

对于印度哲人的思想来说,这种冷峻无情之境正是哲学的堅如金石的核心,而古代希腊的哲学家也凭他們自己的探索达到了同样的結論。爱比克泰德教导他的门徒說:

“如果你亲吻你的孩子……不要毫无保留地把你的幻想放在这个

---

① 《薄伽梵歌》(Bhagavadgītā), 巴奈特(Barnett)譯本, iv, 19, 及 ii, 11。



行动中，也不要听任你的感情自由横溢。……老实说，在你亲吻这个孩子的瞬间，你不妨同时低声诅咒：‘让你明天就死掉吧’。”①

而塞内加也毫不迟疑地宣称：

“怜悯之心不过是看见别人的不幸而引起的一种病态心理，或者也可以解释为精神沮丧的传染病，患者因看见别人的苦难而认为这些苦难是不应该受到的。圣哲决不屈服于这种心理病征。”②

从这种观点出发，在逻辑上得出不可避免的结论，同时在道德上实有背于人情，因此超然无我的哲学遂不能不引起人们的反感而归于失败。无论如何，它的确不能解决其所要解决的问题，因为只重头脑而不顾心性，这就是把上帝本来放在一起的东西恣意拆开了。这样一种超然无我的哲学，必得为神化的神秘思想所掩蔽。

当我们准备将来采取这个第四条、也是最后一条道路，以图逃避解体局面的时候，种种非议和揶揄的叫嚣会冲进我们的耳鼓，但是我们用不着为这些叫嚣所吓倒，因为这都不过是来自一班哲学家和未来主义者——自以为高人一等的超然无我派和政治经济唯物论的狂热者——我们也已知道，不管他们谁是对的，反正他们总归都是错的。

“上帝却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。又拣选了世上软弱的，叫强壮的羞愧。”③

我们可以凭经验证实的这个真理，其实我们也可以凭直觉而知。有了这个真理的光明和力量，我们便可以蔑视未来主义者和哲学家

---

① 爱比克泰德：《论集》（Epictetus: Dissertations），第3卷，第24章，第85—88节。

② 塞内加：《论仁慈》（Seneca: De clementia），第2卷，第5章，第4—5节。

③ 《哥林多前书》（1 Cor.），第1章，第27节。

們的非議，勇敢地踏着一位向导人的足印前进，这个向导人既不是巴尔-科凯巴，也不是乔答摩。

“犹太人需要神迹，希腊人寻求智慧；我們却是宣传釘在十字架上的基督——这在犹太人視為絆脚石，在希腊人視為愚拙。”<sup>①</sup>

未来主义者从来没有能够举出一个神迹可以支持他們的尘世事业，为什么釘在十字架上的基督对于未来主义者会成为一个絆脚石呢？哲学家們从来也沒有找到过他們所寻求的智慧，为什么釘在十字架上的基督在哲学家們看来会成为愚拙呢？

釘在十字架上的基督之所以对哲学家們竟成为愚拙，这是因为哲学家的目的在于求得超然无我，他根本不能够理解一个有理性的存在一旦达到这个最高目的之后，如何又能这样出乎常情之外地有意放弃其所艰辛获得的结果。既然退隐的结果仅是为了复出，这又有什么意义呢？更何况一般哲学家对于上帝的概念是很难理解的，上帝竟然不想脱离这个不能令人满意的现实世界（因为以他的神圣是完全可以遗世而独立的），却反而用心筹划投入这个世界，并且甘心忍受人神之所能經受的最大的苦痛，而这一切都是为了尘世的人們，这些人的品德如果同上帝的神灵比較当然相去不可以道里計。而“上帝竟这样热爱世人，甚至将他的独生子賜給他們”？这从只知追求超然无我的观点看来，当然更是愚不可及的事了。

“如果最高的造詣就在于安宁恬靜，那么我們为了要叫一个智者的心灵免于一切紛扰而斬断足以使之役于外物的恐惧和食欲，但同时却开辟了許多通路，让世界的忧乐都能通过爱情和怜悯的網絡透入他的心

---

① 《哥林多前书》(1 Cor.)，第1章，第22—23节。

灵，而把他的心灵跟周围一切人的心灵交織在一起，象这样，即使开始能够做到断絕一切恐惧和食欲又有何用呢？須知这个联系是千絲万縷的！只要有一个空隙就足以召致狂波巨瀾冲入他的心坎。臃腫巨舰只要出现一个很小的漏洞，就可以沉淪海底。我以为斯多葛派是完全懂得这个道理的，如果你容許哪怕是最少成分的爱情和怜悯侵扰你的胸怀，那你就是引进了不是你所能控制的滔天巨浪，而你马上也就必得放弃一切内心恬淡宁靜的理想。……所以基督教的理想人物在斯多葛派决不能认为是他們的典型的智者。”①

釘死在十字架上，对于未来主义也是一个很大的絆脚石，因为死于十字架上的这一事实証实了耶穌所說的他的王国不在此世。未来主义者所要求的神迹就是宣告一个王国的成立，然而如果这个王国不是一个属于尘世的成就，那就会毫无意义。弥賽亚的任务照未来主义者的表述，便是第二个—以賽亚給居魯士的任务，也就是后来連續不断的犹太的未来主义者交給当时的犹大或丢大——一位所罗巴伯或一位西门·瑪略比，或一位西门·巴尔-科凱巴的任务。

“主拉着行过膏礼的居魯士的右手对他說：‘我一定走在你前面，修平崎岖之地；我一定打破銅門，砍断鉄門。我一定将黑暗中的宝物和隱密的財宝賜給你’。”②

这样一种彻底未来主义弥賽亚的概念，如何能同耶穌基督被当作阶下囚时回答彼拉多說“你說我是王”以及接着所說上帝派他来的光荣而奇特的任务相協調呢？

“我为此而生，也为此来到世間，特为給眞理作見証。”

① 比万：《斯多葛派和怀疑論者》(Beyan, E. R.: Stoics and Sceptics)，第69—70页。

② 《以賽亚书》(Isaiah)，第45章，第1—3节。

这些令人困惑的言詞也許可以置之不理，但是这个罪人的死却既不能加以无視，也不可得而說明；彼得的严重考驗便可証明这个絆脚石是怎样的惊心动魄。

不能把以基督为王的上帝的国度，同其他任何王国相提并論，尽管这个王国可能是由一个弥賽亚所建立，而这个弥賽亚則可以显现为阿契美尼德式的世界征服者，也可轉变而成为犹太人，并投射于未来之中。一旦这个神的世界进入了時間次元，它就不是一个未来的美梦，而是渗透于现在之中的精神实在。事实上，如果我們問，上帝的旨意如何能行之于地上如同行之于天上，那么用神学的術語来回答的話，那就是上帝的无所不在便蘊涵着他內在于此世，內在于每一个活着的灵魂深处，同时也暗示上帝超然存在于全世范围之外。在基督教的神的概念中，上帝的超越性（或其“人格”）方面表现于圣父的地位，而其遍在于世間的性質則表现于圣灵方面；但是基督教信仰的独特而重要的一点，却在于上帝不是二元性，而是三位一体，在上帝作为圣子的方面，其他两个方面都統一于此一个“人格”，由于这种神奇的力量，圣子的人格只能通过人的性情而认悟，不能为人类的理性所了解。主耶穌基督的“人格”既是上帝，同时也是人，以一身而兼为神的社会和人間社会共同的一員，在此世他生于无产者的行列，作为一个罪人而受到死刑的处分，但是在彼世，他又是上帝之国的君王，这个君王也就是上帝自身。

可是两个不同的性格——神性和人性——怎能同时并存于同一人格之中呢？对于这个問題，基督教的長老們用古代希腊哲学家的術語以信条的方式作了解答；但是这个形而上学的解释方法，当然不是我們所能采取的唯一方法。我們可以另找一个完全不同的出发点，既然神的性質能為我們所把握，那么我們就可以假定神的

性质一定同我們自己的本性具有某种共同之处；而且，如果我們找出一种特殊的精神能力，一方面意識到我們本身具有这种能力，同时又絕對相信这种能力也属于上帝——因为假若这种能力只為我們所有而為上帝所无，則上帝在精神上便将反而不如人类，这当然是荒謬絕倫——那么我們首先想到其为人神共有的这种能力，必然是哲学家們所要压制的对象之一；这就是爱的能力。芝諾和乔答摩所頑强拒斥的这一对象，恰恰是《新約全书》的一部分基石。

### (II) 再 生

以上我們已經考察了四种不同的人生实验方式，都是要找出一种实际可行的方式来代替在生长的文明中行之有效而為我們所熟悉的生活习惯。当这个舒适的习惯由于社会衰落的灾难而遭到无情阻碍的时候，前述四种方式便都呈现为堪以递換的可能的出路；但其中三种都是死巷，只有一种能够引导我們正确地前进，这就是我們曾称之为神化而以基督教为其代表的方式。現在我們再来看看我們开始时所使用的一个概念，我們可以說無論神化或超然无我——跟未来主义和复古主义正相反对——都是由宏观世界到微观世界的“行动场所的轉移”之一例，其特征表现于一种精神“升华”的现象之中。轉移和升华都是生长的象征，人世生长的每一个实例都有其社会的一面和个人的一面，如果这些想法是正确的而且如果我們必得假定，由超然无我和神化的运动証明其为生长的社会，不是我們所謂的文明社会——因为那样一种解体的社会总是这两种运动所要力求逃避的毁灭之城——那么我們便只能作出这样的結論：超然无我和神化这两种运动成为其生长之見証的某一社会或某几个社会必然是属于另外一种类型或另外几种类

型的社會。換言之，這兩種運動都是某種新的社會正在生長之中的証據。

這樣，我們究竟應該用單數還是用雙數來說明這兩種運動發生于其中的社會的介質呢？要想解決這個問題，最好的方法是先問問我們自己另一個問題：從社會生長的眼光來看，超然無我和神化究竟有什麼不同呢？答案很明顯，超然無我不過是單純退隱的運動，而神化則是退隱之後繼之以復出的雙重運動。這個雙重運動在耶穌的生活中可以看出，他在未到加利利傳道之前，先退隱于曠野之中；也可以在聖保羅的生活中看出，他先在阿拉伯僑居了三年之久，然後才走上大舉傳教的征程，把新的宗教從敘利亞鄉土的發源地推廣到古代希臘世界的中心。如果基督教的創立者及其傳教的使徒曾沉溺于超然無我的哲學而不知其他，那就會在此世終其身于荒野之中。超然無我的哲學的局限性，就在看不到其所謂涅槃並非靈魂旅程的終點，而只不過是一個中途的驛站。真正的終點乃是上帝的國度；這個無所不在的國度要它的人間子民無時無地不為它服務。

用我們在開始時所用的古代中國思想來解釋的話，文明的解體是周而復始，隨陰陽消長之機而循環。陽主動而陰主靜，陽在前代表破壞的運動（解體），動極而靜，遂成陰漸盛之局（超然無我），也就是一種精力耗竭的消沉現象；但是這個機運並非到此寂靜之點便歸停止；經過剝極而復，又過渡于一種創造性的陽的運動（神化）。這個陰陽起伏的二重運動，便是退隱和復出總的運動的特殊形式之一種，我們一著手研究文明的解體就碰到這個運動，亦即我們所稱的“分裂和再生”。

希臘文“palingenesia”一詞的意思就是“重新誕生”或“再生”，

本来意义不够明确。我们用这一词是不是指某种东西从前已经产生了,现在又再度产生,例如某一文明不可挽救地衰亡之后为同一种类的其他文明所代替呢?我们的用意不能如此,因为那并不是神化的目的,而只是限于时间之流以内的一种运动——既不是我们直到这里所说的复古主义,也不是我们所说的未来主义,而是同一等级的另一种运动——的目的。在这个意义中,所谓再生就是轮回,佛教哲学便假定了轮回的存在,而要通过退隐达到涅槃的境界。但是再生当然不能仅仅被视为达到涅槃的境地,因为这样一种心理状态完全是消极的,它的到达的过程不可能想象为“生”。

但是如果再生并不意味达到涅槃的境地,那么它就只能表示达到另一种超乎尘世的情况,这种情况可以明确适用诞生的意象,因为这另一种情况乃是一种积极的生命的状态——虽然是属于比此世的生命更为高级的精神领域。这个再生正象耶稣对尼哥底母所说的那样:

“人若不重生,就不能看见上帝的国度;”

在另一个地方耶稣又说到他自己肉体降生的最高目的:

“我到世界上来是要他们能够有生命,而且使他们的生命更加丰富。”

在古代希腊文明方兴未艾开出灿烂花朵的时候,文艺之神缪斯曾经向阿斯科拉的牧羊者赫西俄德吟诵了神之谱系。及至解体中的古代希腊社会经受混乱时期的最后苦难并沉入统一国家的昏迷状态时,众天使又对着伯利恒的牧羊者歌唱起另一种神之谱系。这两个世系先后呼应,然而后一场合天使所歌颂的却不是古代希腊的重生,也不是属于希腊类型的其他社会的新生,而是上帝之国的君王的肉体的诞生。

## 二十 解体的社会和个人关系

### (1) 创造性天才的救主

在本书的前面一部分里，我們已經注意到关于文明和个人的关系問題。我們的結論是：我們所称为社会的这个組織机构是由活动范围各不相同的一定数量的个人在共同基础上組成的；活动的泉源从来不会是社会本身，而总是个人；创造性的活动在一定意义上总是由具有超人天才的人完成的；象每一个生灵一样，天才發揮其活跃的精神，可以通过自己的行动影响別人；在任何社会里，这种创造性的人物总是少数；他們所加于普通人的行动有时采取很完善的直接启发的方法，但是經常借助次一等的社会训练手段，利用沒有创造性的阶层的模仿性，使他們“机械地”执行一种为他們自己不会主动进行的进化运动。我們是从分析生长的过程中得出这些結論的。一般說来，在一个社会历史的任何一个阶段里，很明显，这些关于个人和社会的相互影响的結論都是正确的。但是当我們所考虑的这个社会已經衰落，而且正处在解体过程中时，社会 and 个人的相互关系又有些什么不同的具体状况呢？

在生长阶段，产生创造性个人的创造性少数集团，現在已經不再具有創造的力量而降落到仅仅处于“統治者”的地位了。但是在创造性人物的领导下，无产者的分离已經完成；这是解体中的主要现象。这时，创造性的人物除了对丧失创造性的“现存权力”所遭受



的压力組織反抗之外，已經没有什么用武之地了。所以一個社會從生長轉變到解体，創造性的星火并未消滅。創造性的人物繼續興起，依靠他們的創造力來領導，不過他們現在是被迫要從新的角度去做他們的舊工作了。在一個生長過程的文明里，創造者要擔起征服者的任務，以勝利的應戰接受挑戰；在一個解体過程的文明里，他卻要擔起救主的任務，因為挑戰已使喪失了創造性的少數處于無可如何之境，他需要挽救這個不能應戰的社會。

這種救主是多種多樣的，根據他們對社會的病症所下藥方的性質，可以分為以下不同的類型。有所謂解体社會中的救主——即志在保持現社會的救主，他們不放棄對目前的希望，並要領導悲觀失望者努力從動亂狀態生氣勃勃地前進。這些所謂的救主都是些少數統治者當中的人物。他們的共同特點就是他們救世的企圖的最後失敗。但是也有些是解体社會外的救主——即企圖擺脫現社會的救主。他們要從我們已經講過的四種完全不同的可能逃避現實的方法中採取某一種方法來挽回世運。分別屬於這四種派別的救主都反對保存現狀。復古主義的救主要重建一個幻想的過去世界；未來主義的救主要一躍而進入一個想象的未來世界。走向超然無我道路的救主要作為一個哲學家而以帝王的姿態出現；而要走神化道路的救主，則將以降生為人的神的姿態出現。

## （2）執劍的救主

一個志在保持解体社會的所謂的救主必須是一個執劍的救主，不過他的劍也可以是拔出鞘外，也可以是納在鞘內。他或者拿着他的赤裸裸的武器向四面八方揮舞，或者把他的利刃插在鞘內，端坐在交椅上，而表現為他是已經“使所有的敵人都屈服在他腳

下”的战胜者。他可以是一个赫拉克勒斯或是一个宙斯，可以是一个大卫或是一个所罗门。尽管是从来没有停止过工作、并且在工作中死去的一个大卫或一个赫拉克勒斯，但却可以是比享尽光荣的所罗门或最显赫的宙斯更为英雄的人物；因为如果所罗门的繁荣和宙斯的宁静不是赫拉克勒斯及大卫的目标的话，那么赫拉克勒斯的勤劳和大卫的战功也将是毫无目的的努力了。挥动宝剑只是企图实现良好的目的，使得将来不需要再做更多的工作，但是这种希望是幻想。“凡动刀剑的，必死于刀剑之下”，这是宣布其王国不是世俗王国的救主所说的断语，这个断语获得了十九世纪西方政治家中一位最轻世嫉俗的现实主义者的阴郁的同意，当他用他自己当时当地的成语翻译上引那句福音时，他说“你不能对刺刀做的唯一的一件事，就是坐在刺刀上面。”使用暴力的人不可能真正追悔他的暴力，同时也决不能永远从暴力获得利益。

使用宝剑的典型救主都是首领及王公贵人，他们尽力建立、或成功地建设、或胜利地重建起统一国家。虽然从混乱时期过渡于统一国家往往会立即带来极大的改善，以至这种国家的成功的缔造者被崇拜为神明，但是充其量统一国家也不过如曇花一现，寿命是很短促的。如果由于使用暴力，这种国家的寿命能顽强地超过它们的正常的短暂时期，这个不自然的延寿的代价也将使社会堕落，造成许多罪恶，象它们以前的混乱时期、或它们瓦解以后的间歇时期的状态一样的残酷可怕。

真实的情况是这样的：一把宝剑一旦沾过了血，就不可能不再沾血，正如一只老虎一旦尝过人肉的滋味，从此它就不可能变成不再吃人的老虎。毫无疑问，吃人的老虎是注定要死的，如果它逃避了子弹，它还是要死于疥疮病；但是即使老虎能预见到他应得的惩

罰，它大概也不能約束它吃人的貪欲。一個社會也是這樣，它要靠寶劍獲得解救的話，它也會處於老虎同樣的情況。領袖們可能會懊悔他們的屠殺行為；他們可能象愷撒一樣對他們的敵人表示怜悯；或象奧古斯都一樣解散他們的軍隊，而且當他們把劍收藏起來的時候，他們可能真誠地下決心不再把它抽出來，除非是為了確實善良及合法的目的——為了維持治安、消滅在他們境內尚未斂迹的一些罪犯，或是制服在邊疆外部的一些頑抗的蠻族。然而即使在埋藏着利劍的可怕基礎之上的似乎是平靜的全教會範圍內的和平局面可以安度一、二百年，但是隨着時間的消逝，迟早一定會使他們的事業成為徒然。

一個統一國家的象古代羅馬皇帝朱維晏那樣的統治者，能不能控制那種曾經致波斯王居魯士於死命的多多益善的征服欲呢？如果他不能抵抗這種征服的誘惑，那末，他能執行詩人維吉爾安撫人民的勸告嗎？當我們以這兩點來考驗他的行為時，我們就會發現他很少能夠長久地實現他的良好的決定。

如果我們首先分析一下，在統一國家和國境以外的人們的關係中所採取的擴張和不侵略這兩種相反政策的矛盾，我們可以从古代中國的事例說起；因為沒有比秦始皇沿歐亞草原建築萬里長城來表示納劍入鞘的決心更能給人以深刻的印象了。但是他死後不到一百年，他的力戒樹立歐亞敵人的良好決定就被他的繼承者漢武帝的擴張政策打破了。在古代希臘統一國家的歷史中，奧古斯都的溫和政策被圖拉真征服安息帝國的企圖所破壞，從幼發拉底河到扎格羅斯山麓及波斯灣頭的暫時擴張的代價，就是古羅馬帝國的財力受到不可忍受的沉重負擔；這就使圖拉真的繼承者，哈德良，費了九牛二虎之力才清理了圖拉真的寶劍遺留給他的可怕

遗产。哈德良迅速撤离他的前任者所征服的地域，但是他所能恢复的只是领土界线，而不能恢复战前的政治状况了。

在奥托曼帝国的历史中，征服者穆罕默德（公元1451—1481年）审慎地限制他的野心，使他的奥托曼盛世在疆界上同历来东正教世界的领域一致，其中不包括俄罗斯在内；并且抵制了侵略西方基督教世界和伊朗邻近领土的各种诱惑。但是穆罕默德的继承者，阴狠的西林一世（公元1512—1520年）在亚洲破坏了他的自我克制的政策，而西林的继承者，苏里曼大帝（公元1520—1566年）又在欧洲破坏了这一自我克制的政策时，犯下了更大更多的严重错误。结果是奥托曼帝国被永无止境的战争冲突弄得精疲力尽。为了两面作战，奥斯曼人能够在战场上一次又一次地打败他们的敌人，但是永远不能消灭他们。这种恶化状况是这样深沉地反映在奥托曼帝国政府的政略中，以致在苏里曼死后帝国衰弱时期也没有产生任何接近穆罕默德的温和政策的长远改变。奥托曼帝国耗费掉的力量好不容易为科普柳留的政治手腕所恢复，但立刻又被卡拉·穆斯塔法在为了把奥托曼的边界扩张到来因河而向法兰克人发动的新战争中消耗掉了。卡拉·穆斯塔法虽未达到他的目的，然而他却赶上了苏里曼的武功，围攻了维也纳。但是在公元1682—1683年，正如在公元1529年的情况一样，奥托曼的武器无法敲碎西方基督教世界多瑙河上坚强甲壳的首脑。在这第二次进攻中，奥斯曼人跑到维也纳便不能不受到惩罚了。奥托曼的第二次围攻所引起的西方的反攻从1683年继续到1922年，没有碰到严重的阻力；在这个期间，奥斯曼人失掉了他们整个帝国，而再一次退守在他们的安那托利亚乡土的范围内。

卡拉·穆斯塔法象他以前的苏里曼一样，在西方基督教世界

之恣意树敌，正是犯了薛西斯的典型错误。当大流士的继承者薛西斯对欧洲大陆的古代希腊发动侵略战争时，立即引起古代希腊的反攻，这就使希腊边沿的位于亚洲的领土脱离了阿契美尼德帝国，并最终导致这一帝国本身的毁灭，毁灭的过程是由雅典人地米斯托克利开始，而为马其顿亚历山大所完成。在印度世界的历史里，莫卧儿帝国中出现了一个薛西斯式的人物，即奥朗则布（公元1659—1707年）。他想使用武力把他的权力扩张到马哈拉斯特拉领域，但是他没有成功；而他的行动所挑起的马拉塔人的反攻，却终于毁掉了他的继承者在印度斯坦平原中央各省的统治权。

我们看到，考验力量的第一种方法，即纳剑入鞘的方法，很明显，统一国家的统治者没有得到什么良好的成果；现在如果我们从不侵略境外人民的考验而转到第二个考验，即对境内人民的容忍宽待，我们将发现这些统治者也没有获得什么更好的结果。

例如古代罗马帝国政府决心对犹太教采取容忍的政策；虽遇到犹太人历次的严重挑衅，它仍坚持这种容忍；但是当犹太异教徒坚决要改变整个古代希腊世界的信仰时，面对着更困难的道德问题，这种宽容政策就很难贯彻了。古代罗马帝国政府最不能容忍的基督教中的因素，就是基督教不肯接受政府宣布有权强迫它的人民做违背他们良心的事。基督徒不承认宝剑的特权；基督徒殉道者的精神最后战胜了古代罗马统治者的利剑，这就证实了德尔图良胜利反抗的豪语——基督教徒所流的血就是基督教的种子。

阿契美尼德政府，象古代罗马政府一样，原则上决定要在获得被统治者的同意下进行统治。但是这种政策的实现只达到了部分的成功。它获得腓尼基人和犹太人的誓忠，但对埃及人和巴比伦人的长期调和就失败了。奥斯曼人虽在广泛的文化甚至民事自治的

范围内采取了宽大的教区制度，但对調和他們的萊雅这一点上也未成功。由于統治者所采的高压手段，教区制度的理論上的自由被損毀了。当奥托曼的一連串失败出现时，萊雅就立即乘机以危险性的实际方法显示了他們对統治者的不忠和背叛。<sup>1</sup>阴狠的西林一世的继承者有理由感到惋惜，那时这位行动残酷的人，由于他的大維齐(宰相)和伊斯兰教教长的共同諫阻，不曾象消灭少数伊瑪目十叶派教徒那样放手执行消灭他的人民中占多数的东正教教徒的計劃(如果这傳說是真的話)。还有，在印度莫臥儿帝国的历史中，奥朗則布放弃了亚格伯傳給他的继承者最重要的帝国秘密，即对印度教的容忍政策，而这一放弃就使这个帝国很快地遭到衰落的懲罰。

以上各种实例可以充分証实倚靠宝剑的救主要想挽回世运是注定要失败的結論。

### (3) 時間机器的救主

《時間机器》(The Time Machine)是威尔斯先生早年所著半科学小說之一的书名。時間作为第四次元(理想中的世界)的概念在那时已是人所共知的了。威尔斯小說中的英雄发明了一种汽车——在当时是一种新奇的车——乘了这种车，可以倒轉或提前時間之流，可以随意朝前或朝后旅行。他利用自己的发明連續訪問了世界历史的远古各阶段，除了最后的一个阶段外，他都游历过，并平安地回来大談其旅行故事。威尔斯的神話就是那些复古主义及未来主义的救主們一切努力的比喻。他們认为社会的现状和前景都是无法挽救的。他們想回到理想化的过去或冲入理想化的未来以获得拯救。我們已經分析过并揭露过复古主义及未来主

义的徒劳及其破坏性；我們不必再来多說了。总而言之，这种時間机器，不是当作威尔斯牌专供单独旅行者所用的车，而是当作整个社会的公共汽车（在一定的意义上，比通俗的用意更要切实些），它必然是要失灵的。这种失败促使所謂的救主放弃他的時間机器而拿起他的宝剑。因此他会象我們已經考察过的沒有伪装的“执剑的救主”的情况一样，終不免于失败。从一个理想者变为一个暴力者的悲惨改变，既袭击着复古主义的救主，也袭击着未来主义的救主。

在西方世界的十八世紀，复古主义的基本福音可以归納为卢梭《民約論》第一章的第一句話：“人生来是自由的，但却无往不在枷鎖之中。”卢梭最著名的门徒是罗伯斯庇尔。他被公认为是公元1793—1794年法国“恐怖时代”的主要发动者。十九世紀許多无害的教授式的狂想者，把原始异教徒“北欧人”极力加以理想化，因而他們对现代的納粹恐怖行为不是完全沒有責任的。我們已經看到，一个复古运动的和平传播者，由于他为一个侵略的和暴力的继承者鋪平了道路，他可以怎样击败他自己的意图，正如提比略·格拉古成为他兄弟盖約的开路人，竟間接引起整整一个世紀的革命运动。

复古主义和未来主义之間的区别正如昨天和明天之間的区别一样的簡單明了。但是我們又往往很难决定某一运动或某一救主是属于哪一个范畴；因为复古主义在追求它的幻想时也会墮入未来主义中，从而击败了自己；这个幻想就是“象我們历史上曾有过的那样。”当然事实上不会有这样的事；即使你已走过去而又轉回来，如果你能回来的話，这个事实也就把原来的地方改变为一个不同的地方了。卢梭的门徒們可以把“自然状态”理想化，贊美“崇高

的野蛮”，鄙视“艺术和科学”，从而促起他们的革命。但是自觉的未来主义革命者——例如一个孔多塞，从“进步”主义吸取他的灵感，是肯定会看得更清楚一些的。所谓复古主义运动的结果将永远是一个新的转变。在所有这些运动中，复古主义的成份不过是实质上一粒未来主义丸药的外层涂料，无论这层涂料是被渴望者天真地涂上去的或是被熟练的宣传者巧妙地涂上去的。无论如何，这粒丸药如有糖衣就容易吞下去；因为赤裸裸的未来显示出不可知的恐怖，而过去则可以描写成为一个失掉的舒适大家庭，自从离开那个大家庭，解体的社会就徬徨在现代的荒野中了。所以在战争的间歇期间，英国的某种社会主义的倡议者便以中世纪复古倾向的理想家的姿态出现。他们提出了以基尔特社会主义为名的纲领；并建议只要恢复类似中世纪的行会制度就成了。但是我们可以肯定地说，如果这个纲领得以实现的话，其结果必然使得从十三世纪西方基督教世界来的任何时间机器的旅客都会感到惊奇。

显而易见，复古主义-未来主义救主会遭到象执剑的救主同样的失败。在现世的革命的乌托邦中，并不能比在统一国家中得到更多的拯救。

#### （4）戴着帝王面具的哲学家

在古代希腊混乱时期的初期，已经由最早、最伟大的精研超然无我的哲学家们提出过既不需要“时间机器”也不需要利剑的一种拯救方法。

“希腊各国没有希望终止苦难——依我看来，整个人类也是一样——除非政权和哲学结合于一人，并强制阻止现今常见的只追求其中的一个而排斥另一个的通病。有两种方法达到政权和哲学的结合。或者是哲学



家成为国家的君主,或者是现在的所謂君主真正地、彻底地喜爱哲学。”<sup>①</sup>

柏拉图在建議这个补救办法时,煞费苦心地要避免普通人們的批評。他的存在着矛盾的建議,是会招致沒有哲学傾向的人們的嘲笑的。但是如果柏拉图的办法对外行人,無論其为帝王或一般平民,是个难题的話,那么对哲学家就更是个难题了。难道哲学的目标不就是要超脫生活嗎?难道追求个人的超脫和拯救社会不是背道而馳、不可調和的因素嗎?一个人怎么能够拯救一个他要掙扎着离开的那个毁灭之城呢?

在一个哲学家的眼里,自我牺牲的化身,即被釘死在十字架上.的基督,乃是愚笨的人格化。但是很少哲学家有勇气承认这个論点,更少的哲学家肯在行动上作这种表示。因为精研超然无我的哲学家从一开始就受到作为一个人的情感所牵累。他不能不顾到他的邻居的苦难,他自己的心情就是这种苦难的尺度;如果他自己經驗到某种很好的拯救方法,他也不能故意认为这个方法对他的邻居不会有同样的价值。那么,是不是我們的哲学家援助了他的邻居就阻碍了他自己呢?在这个尷尬的道德的歧途中,他要以怜悯和仁爱为罪恶的印度思想或以“行动为思維的軟弱形式”的埃及哲人普罗提諾理想来作避难所是沒有用处的。他也不甘心于被判为理智和道德的前后矛盾,关于这些矛盾,斯多葛派的祖師們曾經被普路塔克直率地批判过,并引用克呂西波的一篇文章作証,在这篇文章中,作者一方面責备学院式的优閑生活,而在另一方面又竭力加以推崇。<sup>②</sup> 柏拉图本人宣布,已經精通超然无我艺术的哲学

① 柏拉图:《理想国》(Plato: Republic, 473 D)。

② 普路塔克:《关于斯多葛的論辯》(Plutarch: De Stoicorum Repugnantiis, chs. 2 and 20)。

家，此后再也不許享受他們經過艰苦奋斗而获得的光明。柏拉图以沉重的心情嘱咐他的哲学家們，要他們重入深渊，因為他們應該帮助那些仍在“苦难和鑛铐”中的伙伴們。給人印象最深的是伊壁鳩魯忠实地执行了柏拉图的戒律。

这位古代希腊哲学家的理想就是一个沒有騷動的宁靜状态。很显然，在納撒勒的耶穌以前，他是唯一可以获得古代希腊救主称号的人。这个光荣通常是帝王的专利，也是政治和軍事成績的酬报。伊壁鳩魯的空前特点就是头脑冷靜的哲学家愉快地服从良心的不可抵抗的召喚，这乃是一种意外的收获。卢克莱修的詩章对伊壁鳩魯的拯救事业是这样充滿感激和贊美的热情。这就說明，至少在这种情况下，这个救主称号不是空洞的形式而是有深厚感情的，这是認識并崇拜伊壁鳩魯的、同伊壁鳩魯同时代的人們传播下来而为这个拉丁詩人所承受的感情。

伊壁鳩魯的自相矛盾的历史指出，如果哲学家认真执行柏拉图的計劃而使他們自己成为帝王，那就要肩負忧苦的重担。所以难怪柏拉图的另一方法，即把帝王变成哲学家的方法，对每个具有社会良心的哲学家（从柏拉图本人开始）來說，吸引力更大得多。柏拉图在一生中曾三次自动（虽然有点勉强）走出他的阿提卡退隱处，渡海到叙拉古企图改变西西里的一位独裁者，使后者能有合乎雅典哲学家对王公貴人所期望的責任的意識。但是我們只得遺憾地承认，其結果仅仅是在古代希腊历史中增加了奇妙的但又毫不足道的一页。历史上确有各种帝王，他們在公余之暇或多或少认真地向哲学家們請教过。在这方面，西方历史学家最熟悉的例子就是十八世紀西方世界的所謂“开明专制者”。他們以纵容或爭吵的不同方式对付自伏尔泰以下的各色各样法国哲学家借以自娛。

但是我們很难在普魯士的腓特烈二世或俄罗斯的叶卡德琳娜二世这些人中，找到一个满意的救主。

还有些著名的統治者曾經从已經死去很多年的导师学得很真实的哲学。马可·奥勒留声称他曾受益于他的导师卢斯提克和塞克斯都。但是毫無疑問，这些原来默默無聞的教师仅仅是搬运过去伟大斯多葛派的哲学，尤其是生活在公元前二世紀距马可的时期已有三百年的巴奈修的哲学。印度的阿育王是佛陀的门徒。但在阿育王登位时，佛陀已去世二百年了。在阿育王治下的古代印度世界及在马可治下的古代希腊世界的情况可以証明柏拉图的論点：“当必須統治国家的人恰恰是世界上最不愿意作統治者的人的时候，整个社会生活才会变得最快乐、最和諧”。但是他們的成就随着他們的死亡而消失了。马可违背了他的前輩們很有成效地忠实信守了近百年的傳統的继嗣法而選擇了他自己的儿子作为继承者，因而使得他的哲学的業績成为徒然。至于阿育王的圣德也未能拯救下一代的孔雀王朝，这个王朝在篡国者普西亚米陀一击之下就垮台了。

如此看来，哲学家帝王也沒有能够从解体的社会中拯救其国人。事实便是証明；但是我們还要探索一下，这里是否还有它們自己的解释。如果我們稍稍深入一步，我們就会发现它們是有其自己的解释的。

这个解释确是包括在柏拉图《理想国》的一节內，在这里他所介紹的一个帝王子孙是一个天生的哲学家。他假定在某一个时期及某一地方，無論如何，这样一个哲学家的帝王子孙将会继承他父亲的王位，并担负起把他自己的哲学原理运用到政治实际上去的任务。柏拉图提出这个假定后，就急切地得出他的結論：“这样的

統治者，只要有一个，就足以充分实现看来在当时现存条件下完全不能实现的计划——如果他能够得到全民的贊同的話。”这个論辯的导演者继续解释他的乐观的原因。他說“如果一个統治者制定了我們理想的法律并采納了我們理想的社会习俗，那么它就一定不会超出他的臣民同意按照他們的統治者的意愿而行动的可能性的范围。”①

这些最后的假設对柏拉图的计划的成功，显然是极重要的。但是很明显，这些条件也可以靠迫使大众仿效遵行来实现。我們已經看到硬性的社会训练的捷径常常会使采取这种方法的人陷于毁灭，而不是达到他們的目的。只要哲学家-帝王的社會策略中包含着精神的或物质的压力，那就足够說明他的救世的企图是必然要失败的。如果我們更多地从这一观点来考察一下他的策略，我們就会发现他使用的压力也是特別粗暴的。因为柏拉图虽然尽力使哲学家-帝王的政府获得被統治者的同意，这当然很好；但是很明显，对于一个绝对主权者来讲，哲学家和帝王双重人格的结合将是毫无意义，除非这个帝王可以随时准备在必要时使用物质压力。而这种必要情况是可以随时发生又是完全可以預料的。

“人民的天性是易变的，对他們說服一件事是容易的，但是要他們坚持这个信仰就困难了。因此为了便利起见，当他們放弃这个信仰时，就需要使用武力强迫他們接受这个信仰。”②

在这些健全而又残酷的語句中，马基雅維里指出了哲学家-帝王的策略中的一个有害因素，而柏拉图却謹慎地把它藏在背后。如

---

① 柏拉图：《理想国》（Plato: Republic, 502 A-B）。

② 马基雅維里：《国君論》（Machiavelli: The Prince），第6章。

果哲学家-帝王不能以劝诱感化的方法达到他的目的，他就会甩掉他的哲学而挥起他的宝剑。連马可·奥勒留也采用了这个武器来迫害基督教徒。我們再一次面对着俄耳甫斯圣者变为训练总监的可怕现象。实际上，这个哲学家-帝王之所以注定要失败，便是因为他企图把两种矛盾的本质兼备于一人。哲学家闖入帝王的权力范围内，因而使自己手足无所措；相反地，帝王闖入哲学家冷静沉思的境地，因而也使自己陷于自相矛盾中。正如“时间机器”的救主在纯粹的形式上是一个政治理想家一样，哲学家-帝王由于抽出了他的宝剑，也是就被迫宣布了他自己的失败。这就证明他也不过是一个伪装的“执剑的救主”。

### （5）神而人化者

我們现在已经考察过三种不同的创造性天才的出现。他們生活在一个解体的社会中，下了决心要想以他們所有的权力和精力負起对社会解体的挑战进行应战的任务。但是我們已发现每一种所謂拯救方法总是立即或終于宣告失败。从这一系列的幻灭經驗中，我們得到什么結論呢？这是否表示，凡是一个所謂救主，只要他仅仅是一个人的話，那么想要拯救解体社会的任何企图終归是注定要毁灭的呢？讓我們提醒我們自己，我們已从經驗中証明这一經典名言中的真理：“凡动刀剑的，必死于刀剑之下。”这是一位救主說的話，他就是以此为理由命令他的一个揮刀的門徒把刀收起来。納撒勒的耶穌首先治愈了彼得的刀所造成的伤痕，然后自愿地使自己忍受最大的侮辱和酷刑。而且他不肯动刀的动机并非因为根据实际估量到在这种特殊情况下他的武力不是敌人的对手。后来他对他的审判者說，如果他要动刀的話，他肯定可以凭“十

“二营天使”获得一切刀剑术所能赢得的胜利。但是，由于他相信他的真理，他还是不肯使用武器。与其以刀剑获胜，他宁愿死在十字架上。

耶稣打破了我們已經研究过的那些所謂救主的慣常行为，在严重关头选择了这种完全不同的办法。是什么灵感使得納撒勒的救主采取这一伟大的新的途径呢？要回答这个问题，我們可以反过来先問問，使他区别于那些放弃他們的虛伪行为而变成剑客救主的是什么呢？答案是：这些人知道他們自己仅仅是人，而耶穌却相信他自己是上帝的儿子。我們是否可以和贊美詩作者下同样的結論，即“救世任务是属于上帝的”，而在一定意义上讲，如果没有神的成分，人类的所謂救主将永远不能完成他的任务呢？現在我們已經估量出并找到了那些仅仅是人而自称为救主的不足之处。在我們最后的討論中，讓我們轉向那些自称为神的救主。

现在回顾一系列自称为神的救主，而要給他們自认是什么和做的是什麼作出一个評價，似乎是过于魯莽地运用我們習慣了的鉴定方法。但在实际上，这不会是我们的困难，因为不管他們怎样宣称他們的神性，我們將发现，在我們整个系列的人物里，除了一个例外，都不过仅仅是人。我們將要在許多阴影、抽象中进行研究，这些阴影、抽象是贝克莱式的非实在（他的存在就是被感知），也是一些“人”，对这些人必須作出象现代的研究对“斯巴达王来客古士”所作的“他不是人，而是神”的判断，然而我們的祖先却认为来客古士是一个有时期可考的实在人物，就象雅典的梭伦同样可靠。虽然如此，我們仍要繼續評價。我們可以从标度最低的一端，从依靠神力解围的奇遇开始，从人的水平綫試行上升到最高的神圣十字架上。如果死在十字架上是人所能尽的最大的可能来証

明他所宣布的自己神性的真实，那么出现在舞台上以证明自己的神性，从而宣称自己也是一个救主，当然是最不费力了。

在古代希腊文明衰落的世纪里，困惑的编剧家在启蒙时代仍然为习俗所束缚，剧本的结构仍取材于传统的希腊神话。对这些编剧家来说，雅典舞台上解围的神力却真真是上帝所赐。如果剧本的情节，由于不可解决的道德罪恶或实际上不象会有事，在未达到自然结束时即碰到难关，编剧者可以用一个神力奇遇来使他自己从他的艺术的纠纷中摆脱出来。他可以创造一个超自然的人物——神，把他悬在空中或用车推上舞台，作为收场。雅典戏剧家惯行的这种把戏是学者的耻辱，因为奥林匹斯神力干涉者解决人类问题的办法，既不能说服人的理智，也是不合于人的心情的。在这方面，欧里庇得斯是最突出的粗率的例子。一位现代西方学者曾说欧里庇得斯每引出一个神力解围的奇遇没有不带侮辱性的。照维罗耳说来，欧里庇得斯，这个“理性主义者”（这是维罗耳给他的称号），利用传统的习惯来掩饰他的讽刺和咒骂的攻击。如果他公开这样做，他就难免不受惩罚了。这种烟幕的构造是很理想的，因为这个诗人的“低级”敌人是不会懂得的，所以不怕他们的攻击，而和他同道的怀疑派伙伴却是一目了然而表示会心的微笑了。

“可以毫不夸大地说，在欧里庇得斯的舞台上，无论神说什么，一般总认为是不可靠的。在任何情况下，从作者的观点来说，是受到反对的，而差不多它也是被当作谎言的。‘使神出现在舞台上，就说明神是不存在的。’”①

---

① 维罗耳：《欧里庇得斯，理性主义者》（Verral, A. W.: Euripides the Rationalist），第138页；末句引自阿里斯多芬：《地母节妇女》（Aristophanes: Thesmophoriazusae, ll. 450—1）。

同人类的宏愿及苦难距离较近而更值得敬佩的却是一些人类母亲和超人或神灵相结合而生的半神人。例如古代希腊的赫克勒斯、阿斯克勒庇俄斯、俄耳甫斯。这些半神人具有人的血肉，企图用各种方法努力减轻人类的负担；并且当妒忌的诸神给予人们以惩罚时，他们就同他们所服务的人们共同分担不幸的遭遇。半神人也同人一样不免于死亡，这是半神人的光荣。在一个将死的半神人的后面隐约浮现着一个更伟大的真神的形象。他是以各种不同的名称为了不同的世界而牺牲的，例如，赛格留斯为了米诺斯世界，塔模斯为了苏末世界，阿提斯为了赫梯世界，巴尔德为了斯堪的纳维亚世界，阿多尼斯为了叙利亚世界，胡赛因为什叶派世界，基督为了基督教世界。

显相众多而情感则一的这个神是谁呢？他出现在人世舞台上虽有十几种面貌，但最后赴汤蹈火的精神、受难和死亡的悲剧表现，则完全是一致的。如果我们拿起人类学家的神棒，我们可以追究出这出永不改变的戏剧的历史根源。“他在耶和華面前，生长如嫩芽，象根出于干地”<sup>①</sup> 这个不避死亡的神的最古老的形态正是体现了植物的精灵，因为植物在春天为了人们而生，到了秋天又为人们而死。大自然神灵的死给予人类许多利益；如果这位降福者不为人类而死亡，那么人类便要毁灭。“他为我们罪过受害；他为我们罪孽压伤；因为他受了刑罚，我们才得平安；因为他受了鞭伤，我们才得医治。”<sup>②</sup> 但是外表的成就无论怎样的堂皇和付出了多么高的代价，也不能揭露一个悲剧最深的秘密。如果我们要知道这个

① 《以赛亚书》(Isaiah)，第53章，第2节。

② 同上书，第5节。



秘密，我們一定要超出降福于人的神所賜的利益及神作为主角的损失范围去找寻它。神的死亡和人的收获不能代表整个故事。不懂得主角的境遇、情感和动机，我們就不可能懂得这一戏剧的意义。这个待死的神是自愿地选择死，还是被迫而死呢？他是充满了慷慨之情呢，还是怨恨之心呢？他的死是出于仁爱呢，还是出于绝望呢？除非我們找到这些问题的答案，我們是很难断定这种拯救仅仅是通过神的损失而使人们得到等量的利益，抑或它将是一种心灵的沟通（“象从焰火获得的光”<sup>①</sup>），使人得以感染神的纯洁和自我牺牲，分享神对世人所表示的仁爱和怜悯。

这个垂死的神是以什么精神赴死的呢？如果我們提出这个问题，就不同悲剧的外表逐一加以考察，我們将会看到完全的牺牲和不完全的牺牲会自行划分。即使在卡里俄珀对俄耳甫斯死亡的美丽悼词里，也还存在着一种刺耳的怨恨音调，使基督徒听来不能不感到惊异。

“我們世俗的人何必为我們儿子的死悲痛呢？試看这些神，他們自己也沒有权力阻止死亡的魔手不落在他們孩子的身上。”<sup>②</sup>

垂死的神的故事里竟有这样的道德观点！这就是說，俄耳甫斯的母亲，这位女神，若是能阻止的話，絕對不肯让俄耳甫斯死去。象一朵乌云遮盖了太阳一样，这位古代希腊詩人的自白使俄耳甫斯的死失掉了光彩。但是安提培特尔的詩在另一个更伟大的作品中找到了答复。

---

① 《柏拉图书信》(Plato's Letters), VII, 341 C—D。

② 安提培特尔：《俄耳甫斯之死的挽歌》(Elegy on the Death of Orpheus by Antipater of Sidon)(約公元前90年)。

“上帝是这样热爱这个世界,所以他献出他的独生子;誰相信他,誰就不会毁灭,而获得永生。”

当福音书这样答复了挽歌时,它宣布了一个神圣的预言。“許多(人)要改变,要消逝,但是其中有一个却要留下。”<sup>①</sup> 这就是实际上我們对救主的最后分析的結論。我們开始探討时,我們是在一队强者中进行的;但是当我們向前迈进时,一批批的行进者在这个竞赛中掉队了。首先失敗的是那些剑客,其次是复古主义者和未来主义者,最后是哲学家,直到后来只有神留在进程中了。在面临死亡的最后考驗时,只有极少数,甚至連自称为救主的神里面也只有极少数,能够敢于跳入冰河,使他們的荣誉經得起考驗。现在,当我們站在这儿眼望彼岸时,一个独一无二的形象从激流中崛起,立刻布满了整个地平綫。这就是救主。“耶和華所喜悅的事,一定会在他手中亨通。他一定会看見自己勞苦的功效并感到滿意。”<sup>②</sup>

---

① 雪萊:《阿童尼》(Shelley Adonais, III)。

② 《以賽亞書》(Isaiah),第53章,第10—11节。

## 二十一 解体的节奏

在前一章我們已經找出在生长的和解体的社会里，創造性人物的任务中存在着相同的、也包括不可避免的相反的状况。我們現在要研究問題的另一方面，同样地要探索所謂生长的节奏和解体的节奏之間的一种相同而又是相反的现象。在整个研究中，每一场合所用的还是挑战 and 应战这一基本公式，这在我們已經是很熟悉的了。在一个生长的文明里，一个挑战遇到一个成功的应战，这个应战又发动另外一个不同的挑战，而遇到另一个成功的应战。这个生长的进展是无止境的，除非或者直到一个挑战兴起，而文明已不能应付。这个悲剧就意味着生长的停止，即我們所謂的衰落。在这里相互关系的节奏开始了。这个未被接受的挑战仍然会继续出现。第二次最大努力的应战如果成功，生长自然将会恢复。但是我們假定这个应战經過局部和暂时的成功，仍是失败了。这就会更加向后退化。或者經過一个时期对这无休无止的挑战再企图一次应战而获得一定的暂时和局部的成功。这个应战将会再遇到失败。这个失败可能是也可能不是最后的崩潰以至使这个社会瓦解。在軍事术语上，这个节奏可以称作动乱—集合—动乱—集合—动乱……

如果我們回到我們在本书前部很早就提出并經常应用的专门名词，很显然，跟在衰落之后的混乱时期是动乱；統一国家的建立

是集合；統一國家瓦解後的間歇時期是最後的動亂。但是我們已注意到一個統一國家的歷史，即古代希臘史；在公元 180 年馬可·奧勒留死後古代希臘衰退到混亂狀態；而在戴克里先時期，它又復興了。任何特殊的統一國家的歷史可能証實有多於一次的衰退和復興。當然，衰退和復興次數的多少可能是要看我們分析我們的對象所用透鏡的力量而決定。例如，公元 69 年，“四王紀年”時曾有一個短期的、但可驚的衰退。但是在這裡我們只是談突出的現象。在混亂時期中，也可能出現局部的復興。如果我們承認在混亂時期里總有一次顯著的復興，而在統一國家的期間也有一次顯著的衰退；這就給我們這樣一個公式：動亂—集合—動亂—集合—動亂—集合—動亂。我們可以說這是三拍半的動亂—集合節奏。當然，三拍半的節奏是沒有什麼特殊價值的。一個解體的特殊事例可能表現為兩拍半，或四拍半，或五拍半，但是基本上仍然符合解體過程的一般節奏。不過實際上，三拍半似乎是適合於許多種解體社會的歷史的。為了証實這一點，我們可以回顧一下幾個歷史的例子。

公元前 431 年是古代希臘社會衰落的極其正確的日期，而奧古斯都則是在四百年之後在公元 31 年建立統一國家。在這四百年期間，我們是否在任何地方也可以發現動亂—集合的運動呢？毫無疑問，我們是可以找到的。這種運動的標志之一就是在公元前四世紀下半期，提摩利翁在敘拉古傳播和諧的社會福音，而亞歷山大大帝又把它推廣到更大的範圍內。另外一個標志是哲學家芝諾和伊壁鳩魯及他們的門徒廣泛地傳播全球或世界聯邦的概念。第三個標志是政體實驗的成果——例如塞琉西帝國，亞加亞和埃托里亞聯邦同盟及羅馬共和國。這些組織都是企圖超越城邦的傳

統的主权。我們还可以引証其他一些标志,但是这里所举的資料,对于我們所推测的集合已足够給予一些梗概和大致的地位了。集合之失敗,主要是因为这些新的扩大的政治单位,虽然成功地超越了个别城邦的范围,但是它們在相互关系方面,就象第五世紀的古代希腊各城邦一样,彼此不能容忍、不能合作;五世紀时,它們发动了雅典-伯罗奔尼撒战争造成古代希腊的衰落。我們可以把公元前 218 年汉尼拔战争开始的时期,作为第二次退步或称为第一次集合之失敗(实质上是同一回事)的时期。在罗马帝国的历史中,我們已經找到随着一世紀之久的退步而来的一个复兴。这就給我們构成了三拍半的节奏。

如果我們轉向古代中国社会的解体,我們可以认为衰落之期起于公元前 634 年楚晋之間的不幸冲突,而古代中国和平統一国家之建立則在公元前 221 年秦灭齐之时。如果上述这两个時間是古代中国混乱时代的起訖日期,那么在这个期間有沒有集合和退步的迹象呢?肯定是有的,因为在古代中国混乱时期,大約相当于孔子的时代(約公元前 551—479 年),便出现了明显的集合。公元前 546 年曾經召开过一次弭兵盟会,虽然这个盟会最后是天折了。再則,如果我們看一看古代中国統一国家的历史,在公元一世紀前汉和后汉之間的时期,我們也可发现很突出的退步和复兴。我們又一次找到我們的三拍半。中国的这种情况出现得很有規則,而比古代希腊的同样情况早二百年。

在古代苏末的历史中我們也可找到同样的記載,因为在苏末的混乱时期,集合和动乱的“拍子”是特別显著的。在苏末統一国家的整个时期中,动乱和集合的互相对应的拍子是非常突出的。如果我們以伊累克的軍人廬加尔薩基西(約公元前 2677—2653 年)

的事业作为混乱时期开始之时，而以乌尔的乌尔-恩格(約公元前 2298—2281 年)建立苏末統一国家作为其終点，那么至少在納拉姆辛时期(約公元前 2572—2517 年)，造型艺术的显著发展便是这一期間集合的一个标志。苏末的短暫和平时期是从乌尔-恩格登位到汉穆拉比的死(約公元前 1905 年)，但是經過研究，这个太平现象，只不过是包藏着广泛混乱状态的一层薄薄的外壳而已。在乌尔-恩格登位以后一个世紀，他的“四方王国”就陷于支离破碎的局面。这种分裂状态存在了約二百余年，直到它最后瓦解的前夕，汉穆拉比才又重新建立了統一国家。

現在我們所熟悉的节拍在东正教世界主体的解体中，又复出现了。我們已經証实，在公元 977—1019 年罗马-保加利亚战争爆发时，这个文明就已归于衰落；而終于重建教会統治下的和平之时当始于公元 1371—1372 年奧托曼征服马其頓之时。在东正教混乱时期的起訖之間，我們发现由东罗马帝王阿历克塞·科穆宁(公元 1081—1118 年)領導的一次集合，这一集合延續了一个世紀。后来的这个奧托曼統治下的和平終于在公元 1768—1774 年的俄土战争中的失敗所震撼而土崩瓦解了。虽然这个崩溃标志着奧托曼政权决定性的衰落，但是奧托曼的紀年史提供了明显的証据，說明一次早期的退步曾經被一次集合所补救。这一退步是发生于公元 1566 年苏里曼大帝死后，巴迪沙的奴隶家族的迅速腐朽；而集合則是由于后来巴迪沙的东正教萊雅和自由穆斯林市民結为伙伴的实驗而产生的。这时自由穆斯林市民已掌握了政权，并不再坚持那些东正教基督徒必須以皈依伊斯兰教作为参予国家政权的代价。大臣科普柳留的革命性改革工作，使奧托曼帝国获得一个喘息时机。后来奧斯曼人在回忆中仍称这是一个“黄金时代”。

在印度社会解体的历史里，最后的半个拍子还未到来，因为由英国的統治所造成的印度統一国家的第二阶段（指第二次世界大战爆发以前——譯者）尚未告終。另一方面，早期的动乱——集合的三个拍子已留下它們的记录。第三个动乱的出现是介于莫臥儿帝国崩潰和英国继承者来临之間百年期間的无政府状态。第二个拍子的集合现象是同样明显地发生于亚格伯治下建立的莫臥儿帝国的时代（公元 1566—1602 年）。以前的动乱的迹象是不太明显的。但是如果我們研究一下印度历史上开始于十二世紀下半期印度各土邦之間爆发的互相残杀的混乱时期，我們將注意到在十二、十三世紀期間，印度統治者及穆斯林侵略者所造成的灾难，及其后在十五、十六世紀大批穆斯林侵略者包括亚格伯的祖先所造成的灾难，在这些年代里，只在十四世紀阿劳丁及腓魯茲王朝才有过一度暫時緩和的迹象。

我們可以把凡是具备足够証据而值得考証的其他文明的解体作同样的分析。在某些实例中，我們发现它的“拍子”沒有打足，这仅仅是因为所提及的文明还没有达到自然死亡的阶段就被它的邻居吞灭了。但是关于解体的节奏我們已經引了足够的証据，并且把这个节奏联系到我們自己西方文明的历史，从而探索一下我們已經提过多次而尚未获得答复的問題。這個問題就是：我們自己的文明是否已在衰落，如果是的話，那么它现在已达到解体中的哪一个阶段。

有一个事实是很明显的：我們还未获得建立一个統一国家的經驗，虽然有过两次拚命的努力，一次是在本世紀的上半期，德国人曾企图强派一个統一国家給我們，一次是在一百年以前法国的拿破仑也曾作过同样的尝试。另外一个事实也是很明显的：我們都

有一个十分热烈的愿望，就是要建立某种形式的世界秩序而不是統一国家。这种世界秩序可能同古代希腊的某些政治家及哲学家在古代希腊混乱时期所宣传而未实现的和諧之局相似；这种和諧之局将获得統一国家的福祉而沒有它的致命的詛咒。統一国家的灾害就是各不相下的群雄在一场爭夺战中留下的唯一胜利者給予人們的打击的恶果。这就是我們已經看到的“以劍拯救”等于沒有拯救的結果。我們所寻求的是自由人民自愿結合在一个統一体内，形成沒有压迫的、长远的协调和让步。沒有这些条件，这个理想是不能实现的。这是现代許多人专心一志研究的題目，这里用不着多談了。在1918年11月停战前后的几个月期間，美国总统威尔逊在欧洲（虽然不是在他本国）所享有的惊人威信，就可衡量我們世界的期望了。談論威尔逊总统的现代文献都是散文；而关于奥古斯都的保存下来的最著名文献却是維吉尔和賀拉斯的詩歌。但是無論是散文或是詩歌，这些作品所流露出来的信念、希望和感激的生动精神是同样明显的。然而，結果并不相同。奥古斯都為他的世界建立了一个統一国家，而威尔逊却沒有能給他的世界以比較美好的东西。

“那个小人物一个一个地計算；

他的一百之数很快就滿員。

这个大人物，志在百万，

結果还缺一个团。”<sup>①</sup>

这些考虑和比較就是暗示我們的混乱时期已經有了很大程度

---

① 勃朗宁：《一个文字学者的葬礼》（Browning, R.: A Grammarian's Funeral）。



的发展。如果我們要問,在不久以前,什么是我們最突出和最特殊的灾难,答案是很明显的:互相残杀的民族主义的战争。正如本书前部所已指出,民主和工业主义所解放出来的力量恰成为加强这种民族主义战争的联合“动力”。我們可以把这种灾难的发生从十八世紀末法国革命战争爆发时算起。但是过去当我们考察这个问题时,我們已經証实在我們西方历史的近代一章里,这一残暴战争的回合已不是第一次而是第二次了。再早一次的回合是所謂宗教战争,它从十六世紀中叶到十七世紀中叶蹂躪着西方基督教世界。在这两次残暴战争的回合之間橫亘着一个世紀的毒害較輕的战争。在这期間,战争仅仅是“帝王們的游戏”,未为执迷于宗教教派或民族民主的情緒所加剧。所以在我們自己的历史里,我們也发现了混乱时期的一个典型:衰落,集合,第二次的退步。

我們可以指出何以在我們的混乱时期的过程中,十八世紀的集合是短暫的和夭折的。这个原因就在于所謂启蒙时期的宽大政策不是建立在基督教的信仰、希望和仁慈的道德基础上,而是建立在幻灭、恐惧和譏諷的冷酷的社会时弊上。它不是宗教热情的光輝成就,而是衰落頹废的簡易副产物。

由于十八世紀启蒙时代的灵性的貧乏,我們能否預见到我們的西方世界爆发第二次更为凶暴的战争将有怎样的結果呢?如果我們看一看我們的未来,我們可以提醒自己,尽管我們了解其历史的其他所有文明都已灭亡或正在沒落,但是一个文明終究不是象一个动物的有机体一样,經過一个預定的生命过程,就注定必得死亡。即使所有其他已經产生的文明,在实际上,証明是会走这条死路,但是还没有已知的历史决定論的法规可以强迫我們逃脫混乱时期的已經是不能忍受的煎熬而陷入統一国家的更大的灾难中,

并在这—灾难中我们将在一定时期内化为灰尘。同时，其他文明的历史及自然过程的先例，也一定会可怕地出现于我们现时的险恶情形中。这一章是在1939—1945年大战前夕，为已经渡过1914—1918年大战的读者们写的。它的重版是在第二次世界大战告終之后。这次战争的結束是由于发明并使用了原子彈；原子能对人的生命和事业的破坏性达到了空前的规模。这些在悬崖絕壁的陡坡上迅速而連續发生的悲惨事件必然对我们的未来引起黑暗的怀疑；而且在这紧急关头这种怀疑有动摇我们的信心和希望的危險。这就更需要这些灵性的表现尽最大的努力来加以挽救。在这里，我们碰到我们不能回避的挑战，而我们的命运就倚靠我们的应战。

“我梦见一个人，他的衣衫襤褸，站在一个地方，脸背着他自己的房屋，手里拿着一本书，背上負着一个重荷。我看见他翻开书閱讀；当他閱讀时，他一边流泪一边顫抖；及至他实在不能控制了，便发出悲痛的叫喊‘我怎么办？’”

班扬的“基督徒”的苦恼不是沒有理由的。

“（他說）我确实得到某种消息，說我们这个城市将要被天火所焚毀，在那可怕的灾难中，我自己，你——我的妻，你——我的可爱的小宝宝，都将悲惨地同归于尽；除非能找到逃避的方法使我们得到拯救。但是我还看不见逃避的道路。”

基督徒对这个挑战是怎样应战的呢？他是不是东张西望好象想逃跑，抑或因为他不知何去何从而站着不动呢？或者他要一直边跑边喊“生命！生命！永生！”他的眼睛注視着一綫光明，他的脚要迈进一个隱約不明的边门呢？如果我们对这个問題的答复不倚靠别人而仅仅依賴基督徒本身，那我们对于人类天性是一样的这种

認識，就会使我們預言基督徒的明显的命运就是死亡于他的毁灭的城市里。但是古典神話告訴我們在决定性的关头，人类主角并不是完全靠他自己的力量。按照班扬所說，这个基督徒是因为遇见天使而得救的。而且我們不能設想上帝的永恒的性格是差于人类的英雄人物的，上帝曾一度赦免我們社会的死刑，我們可以并且一定要向上帝祷告再一次的赦免。如果我們以謙卑及悔悟的心情去祈求，他是一定不会拒絕的。

## 二十二 通过解体,趋于标准化

現在我們已經完成对文明解体过程的探索；但是在結束本題之前，我們還要再考慮一個問題。當我們回忆我們已經研究的过程時，我們要問一問，我們是否找到任何主要的傾向在活動。毫無疑問，我們發現了標準化和一致化的傾向。而這個傾向是同我們所找到的文明生長的標志即分化和變易的傾向是互相關聯而又彼此對立的。最近我們已注意到在解體的節奏中，表面上存在着三拍半的一致性的傾向。而一致的更為顯著的象征却是解体社會的一律分裂成為三個嚴格劃分的階級，而每個階級所完成的是同樣的工作。我們已看到少數統治者一致進行哲學工作，並產生統一國家；內部無產者一致發現“高級宗教”，其目的就是要和統一教會打成一片；外部無產者一致集合軍事集團，以便在“英雄時代”找出路。產生這幾種情況的一致性的影響是如此深遠，這就使我們能夠在本章末給解体过程排列出一張表解。更值得注意的是研究靈魂分裂所暴露的行為、情感和生活的的一致性。

將生長中的變易和解體中的一致予以對照，是我們在考慮簡單的類似事例（如珀涅羅珀的織品的寓言）時，可以預期得到的。在奧德修斯離別了家園之後，他的忠實的愛妻為了應付那些纏擾不休的求婚者，只好宣稱她在為老拉耳忒斯織完一件殯衾，就嫁給他們當中的一個。因此，白天她習慣地在她的織機上紡織；而夜

里，她又拆掉她在当天所做的工作。当每天早晨这位織女理好她的經綫开始紡織的时候，如果她愿意的話，她可以有无限量的花样任凭她选择；她每天可以織出不同的花样。但是她在夜晚的工作却是單調不变的，因为当她拆掉她的織品时，各种花样就没有什么区别了。白天的一套动作无论是什么样的复杂，但夜晚的任务就仅仅是简单地抽出紗綫的动作而已。

珀涅罗珀进行这种不可避免的單調的夜工，是值得怜悯的。如果这种沉悶工作沒有目的，那就更加不能忍受了。鼓舞着她的是她的灵魂里的一支歌：“我和他一定要团圓”。她就是在期望中生活着、工作着；而她的期望实现了。这位英雄回来了，发现他的女英雄仍然是属于他的。而《奥德賽》的詩篇也就以他俩的团圓而結束。

如果，照这样的情形而論，珀涅罗珀并没有白白地抽出紗綫，那我們所研究的更伟大的紡織者的工作又怎么样呢？他的歌曲可以从歌德的詩里获得人間的表达：

“生潮中，业浪里，  
淘上复淘下，  
浮来又浮去！  
生而死死而葬，  
一个永恒大洋，  
一个連續的波浪，  
一个有光輝的生长，  
我架起时辰的机杼，  
替神性制造生动的衣裳。”<sup>①</sup>

① 歌德：《浮士德》，新文艺出版社1953年版，第1卷，第28页。

当世界的灵性在“时辰的机杼”上又紡織又抽出它的紗綫时，它所完成的工作就是人的尘世历史表现于人类社会的起源、生长、衰落和解体。在所有这些生命的翻騰动蕩里，我們可以听到基本节奏的拍子，而它的变化，就是我們已經知道的挑战和应战、退隱和复出、动乱和集合、亲体和子体以及分裂和再生。基本节奏就是阴阳交替的拍子。听着这个拍子，我們就認識到虽然右轉的歌舞应和了左轉的歌舞、失败紧跟着胜利、毁灭回答了創造、死对应了生，但这节奏所拍出的运动既不是一个不分勝負的战争的一次变动，也不是地獄中踏车的一次旋轉。这个永远旋轉的车輪并不仅仅是一种循环重复，如果每一次旋轉都使这个车辆朝着目的地走近一步，如果每一次重生表示一些新东西的产生而不是复制一些过去已經生活过而又死了的东西，那么輪回就不是在地獄的车輪上永施苛刑的可怕手段了。在这个表演里，阴和阳拍出的音乐是創造的詩歌。我們不要想入非非，以为我們弄錯了；因为如果我們听清楚，我們就能領会出創造的音調和毁灭的音調在交替着。这个二重奏非但不是可怕的虛假的曲調，反而是真实生活的佐証。如果我們认真地听，我們就可发觉当这两个音調相遇时，它們不是产生嘈杂而是和諧。創造不会成为創造，如果它不能吞灭所有的东西，包括它自己的对立面在內。

但是世界灵性所織的生动的衣裳又怎么样呢？它是否边織边收藏在天上，抑或我們在世上，無論如何，总能瞥见一下这件灵秀織品的片絲寸縷呢？对那些被織工拆散开来而散置在織机脚旁的碎紗，我們又作何感想呢？我們已經知道，当文明在解体时，虽然这个表演的行列不是十分实在的，但是它也决不是从此消灭而不在后面遺下一些痕迹。当文明瓦解时，它們經常遺留下一些統一

国家、統一教会及蛮族軍事集团。我們怎样对待这些事物呢？它們是否仅仅是一些渣滓，或者如果我們拾起来，这些垃圾就可以証明是这織工的新的創造艺术的杰作呢？这些織品是否由他暗暗地运用他的巧妙手法，以一种灵性的工具織成的，而不是那似乎吸引着他的全副精神的发出噪声的織机的产品呢？

如果記住这个新問題，我們再回顾一下我們以前探索的結果，我們将会有理由相信我們所研究的这些东西，不仅仅是社会解体的副产物，因为我們开始碰到它們时，就是一种亲体和子体的象征。这就是一个文明和另一个文明之間的关系。很明显，从历史的观点看，这三种事物（統一国家、統一教会和軍事集团），不可能单由一个文明来解释，它們的存在牵涉到一个文明和另一个文明之間的关联。所以它們三者都可以要求作为独立的实体来研究。但是它們的独立可以达到什么程度呢？在研究統一国家时我們已經发现它們带来的和平之短暫正如它們的虛假的堂皇一样。在研究蛮族軍事集团时，我們又一次发现这些已死文明尸体中的蛆虫沒有希望活得比腐烂的尸体化为干淨元质的時間更为长久。但是尽管軍事集团可能注定要象阿喀琉斯那样夭折，然而蛮族的短命至少却能在贊扬英雄时代的传奇詩歌里留下一些回声。剩下的問題就是，为每个高級宗教所要求参加的統一教会的命运又怎样呢？

很明显，现时我們还不能立即答复这个新的問題；同样的明显，我們也不能不理睬这个問題，因为它掌握着这个織工的工作意义的秘密。我們的研究还未終止，但是我們已达到我們所要探索的最后問題的边沿了。

## 內容摘要

### 第四部 文明的衰落

#### 十三 問題的性质

在我們已經辨認出來的二十六个文明中（包括停滯的文明在內）十六个已經死亡，在其余的十个当中有九个——事实上是仅除了我們的这一个——已經衰落。衰落的实质可以归納为三点：少数創造者不再有創造的力量，因此仅仅变成了少数“統治者”；继之而来的是多数方面撤回了他們的支持和模仿；其結果是社会作为一个整体失去了社会的統一。我們的下一个任务就是要設法发现这些衰落的原因。

#### 十四 决定論的答案

有些意見认为文明的衰落是由于非人力所能控制的因素造成的。

（1）在古代希腊文明衰落的时候，无论异教的和基督教的作者都认为他們的社会之所以腐朽是由于“宇宙老化”的緣故；但是近代自然科学家却认为宇宙老化乃是属于不可臆知的遙远未来的事，因此它无论对于过去还是对于现在的文明都不可能产生任何影响。

（2）斯宾格勒和另外一些人认为社会也是一种有机体，因此



象其他生物一样也有从青年到老年的自然发展过程；但是社会并不是一个有机体。

(3) 另外一些人主张文明对于人性来说具有一种不可避免的退化作用，因此一个民族在经过了一段文明时期以后，必须吸收新的蛮族血液才能够恢复元气。这个观点在研究之后被抛弃了。

(4) 现在还剩下柏拉图在他的《蒂迈欧篇》，维吉尔在他的牧歌第四章，及其他人的一些其他论著中所谈到的历史循环论学说。这个学说的起源也许和迦勒底人对于我们太阳系的重大发现有关，但是近代天文学的重大发展取消了这个学说的天文学基础。没有证据支持这个学说，却有許多证据反对这个学说。

## 十五 失去控制环境的能力

这一章的论证恰好同第十章第一节里的论证相反。在那一章里，我们证明以技术改革作为标志的对于自然环境的控制能力，以及以地理扩张或军事胜利作为标志的对于人的环境的控制能力，并不是生长的核心问题或原因。在这里我们证明技术的衰落和由于外来军事侵略所造成的地理收缩并不是衰落的核心问题或原因。

### (1) 自然环境

列举了許多事实证明技术成就的衰退并不是衰落的原因，而是其结果。罗马官道和美索不达米亚灌溉系统的废弃并不是当初举办这些事业的文明衰落的原因，而是其结果。瘟疫的蔓延据说 是文明衰落的原因，现在却证明是其结果。

### (2) 人的环境

吉本的认为“罗马帝国的衰亡”乃是由于“野蛮和宗教”（即基

督教)的这个假设,被研究并被否定了。古代希腊社会的外部无产者和内部无产者的这些表现乃是古代希腊社会的已经发生的衰落现象的结果。吉本还没有上溯到这个历史的真正起源;他误认安东尼时代为“黄金时代”,而事实上却是“回光返照”。检查了对于文明施加侵略的若干事实,在每一件事实上都证明凡是取得成就的侵略都是发生在衰落以后。

### (3) 否定的判决

对于一个仍然在生长过程中的社会进行侵略,一般说来,总是刺激它做出更大的努力。即使一个社会已经处于衰落的过程中,侵略也可以刺激它更加活跃,或延长其寿命(节录者在这里就“衰落”一词在本书中的意义做了说明)。

## 十六 丧失自决能力

### (1) 模仿的机械性

没有创造性的多数人之所以能够追随具有创造性的少数人的领导的唯一办法乃是通过模仿,模仿是一种“训练”,这是对于伟大而有天才的创始者的机械和肤浅的效仿行为。采取这种走向进步的不可避免的“捷径”会带来显著的危险。领袖们会受到他们的追随者的机械性的感染,其结果将会造成停滞的文明;或者,他们也许会放弃吹起魔笛的说服办法而改采强制的皮鞭手段。在这种情况下,创造性的少数就会变成“统治的”少数,而那些“门徒们”就会变成心不情愿的离心离德的“无产者”。在这种现象出现时,这个社会就要走上解体的道路了。这个社会就要失去自决的能力。以下各节将说明这种现象出现的种种情况。

### (2) 旧瓶装新酒

最理想的情况乃是所有的少数創造者所发出来的每一股新的社会力量都創造一个它借以工作的新制度。而事实上在大部分情况下,它都是通过一个为了其他目的設計的旧制度来进行工作的。但是这些旧制度常是不合用和不易掌握的。其結果就产生了两种现象:或是旧制度的崩潰(发生革命),或是旧制度的复活,以及新的力量在凭借旧制度进行工作时所必然发生的牵强现象(“反常”)。革命的定义也許可以說是一个被推迟了的因而爆发了的模仿行为;反常的定义可以說是在遭到了阻挠的模仿行为。如果遇到了外力就进行的組織調整是和諧的話,生长的过程就会繼續;如果发生了革命,生长的过程就要遇到危机;如果发生了反常现象,病源一定是衰落。随后列举了新的力量对于旧的制度发生影响的大量事实,首先举出了两种伟大的新的力量对于近代西方社会所发生的影响:

工业主义对于奴隶制度的影响,例如,美国的南方各州;

民主和工业主义对于战争的影响,即法国大革命以后战争的增加;

民主和工业主义对于区域性政权的影响,如在过多的民族主义和自由貿易运动之失敗中所表现的那样;

工业主义对于私有财产的影响,如在資本主义和共产主义之出现中所表现的那样;

民主对于教育的影响,如在黃色报纸和法西斯独裁之出现中所表现的那样;

意大利效率对于阿尔卑斯以北各政府的影响,如在君主专制(英国除外)制度出现中所表现的那样;

梭伦革命对于古代希腊城邦的影响,如在独裁、停滞状态和盟

主现象中所表现的那样；

区域政治对于西方基督教会影响，如在新教革命、“神圣王权”和基督教在爱国主义运动中丧失作用所表现的那样；

划一感对于宗教的影响，如在顽固和迫害的出现中所表现的那样；

宗教对于等级制度的影响，如在印度文明中所表现的那样；

文明对于劳动分工的影响，如表现在领袖中的秘教（变为“私人”——有才能而不为社会公共福利服务的人）及其信徒中的畸形发展（变为“专业人”）。后面这个缺点表现在被迫害的少数人当中，例如犹太人，以及现代体育运动中的错误行为；

文明对于模仿行为的影响，它不再象原始社会那样使模仿的行为面向部落的传统，而面向先驱的人们。在很多情况下，被选择作为模仿对象的人并不是具有创造能力的领袖，而是商业投机分子或政治上的煽动家。

### （3）创造行为的报应：对于一个凡人的崇拜

历史证明对于一次挑战胜利地进行了应战的集团很难在第二次挑战面前再取得胜利。列举了许多事实，据证实这种现象完全符合希腊和希伯来思想中的某些基本假设。凡是在第一次取得胜利的人们极容易在第二次时“坐下来休息”。犹太人在遇到《旧约全书》中的那些挑战时取得了胜利，而在遇到《新约全书》中的那些挑战时却惨遭败绩。伯里克利的雅典缩成了圣保罗的雅典。在意大利的统一运动中，曾在文艺复兴时期发挥核心作用的城市现在变成完全无能，这一次的领袖城市是皮埃蒙特，这个地方在意大利的过去光荣历史里无藉藉名。南卡罗利纳和弗吉尼亚乃是美国十九世纪上半期中的领导地区，在南北战争以后从未恢复元气，简直

无法同前此毫不著名的北卡罗利納相比。

(4) 創造行为的报应:对于人間一种組織的崇拜

对于城邦的崇拜到了古代希腊历史的后期变成了陷阱,希腊人落进去了,罗马人却没有。罗马帝国的“阴魂”造成了东正教社会的衰亡。也列举了一些史实証明对于国王、議會和統治階級的崇拜,不論是官僚制度还是僧侶制度都会发生阻碍作用。

(5) 創造行为的报应:对于人間的一种技能的崇拜

举了生物进化中的一些事例証明完美的“技能”或对于环境的完美无缺的适应能力常是一条进化中的“死径”,而不那么专业化的和更富有“試驗性”的器官却有更大的生存能力。两栖动物比鱼类更为有利,人类的像老鼠一样大小的祖先比巨大的爬虫更有生存的能力。在工业范围里,某一集团在某一新技术的最初阶段所取得的成就,如輪桨汽船的发明,反而使这个社会落后于采用更有效的螺旋桨的其他社会。简单回顾了战术发展史,从大卫和歌利亚一直談到今天,証明在每一个阶段,发明人和每一次发明的受惠者总是要“坐下来休息”,听任他們的敌人去进行第二个发明。

(6) 軍事行为的自杀性

上面三节列举了“坐下来休息”的一些例子,这是屈服在創造性的报应之下的消极办法。我們现在进而談論迷信的积极形式,用希腊文字簡化为这样一个公式  $\kappa \acute{o} \rho \omicron \varsigma, \upsilon \beta \rho \iota \varsigma, \acute{\alpha} \tau \eta$  (过度,粗暴的行为,灾难)。軍事行为是个很明显的例子。亚述人給他們自己带来了毁灭的原因,并不是象上面一章里所談到的胜利者那样是因为让他們自己的盔甲“生了锈”。从軍事观点来看,他們始終是繼續不断地而且是越来越强大的。他們所以遭到毁灭是因为他們在进行侵略中耗盡了自己的力量——除了使他們的邻居无法忍受而

外。亚述人乃是一个军事化的边区省份对他们自己社会的内地省份倒戈相向的例子，也举了奥斯达拉西亚法兰克人和帖木儿的类似例子，也举了一些其他例子。

### (7) 胜利的陶醉

从非军事的角度谈到了象上面一章所谈到的一个类似主题，以希尔德布兰德教皇为例，这个组织在把它自己和基督教从渊底抬高到了崇高的地位以后失败了。它所以失败，是因为它陶醉在自己的胜利当中，忍不住非法地使用政治武器去追求不正当的目的，从这个角度检查了对于主教叙任权的争论。

## 第五部 文明的解体

### 十七 解体的性质

#### (1) 概述

解体是不是衰落的必要的和无可改变的继续？古代埃及和远东历史证明还有另外一条出路，那就是僵化。古代希腊文明几乎遭到这个命运，我们自己的文明也可能遭受这个命运。解体的最突出的特征就是社会体分裂为三块：少数统治者、内部无产者和外部无产者。重新扼要地叙述了以前已经谈过的关于这三部分的问题，又简述了下面各章的写作计划。

#### (2) 分裂和再生

卡尔·马克思的启示哲学宣称，在阶级战争以后，通过无产阶级专政会出现一种新的社会秩序。除了马克思的这种思想的特殊使用方法而外，当一个社会分裂成三块以后也确实出现这种情况。这三块中的每一方面都进行具有特征的创造性活动：少数统治者

創造統一國家，內部無產者創造統一教會，而外部無產者創造蠻族軍事集團。

## 十八 社會體的分裂

### (1) 少數統治者

雖然在少數統治者里，其明顯特征是軍國主義分子和冒牌頂替者，但是其中也有較高尚的類型：維持統一國家的法家和行政管理人，以及具有哲學思想的探索人，他們把他們富有特征的哲學賦予處於沒落過程中的社會，如從蘇格拉底起到普羅提諾止的一系列古代希臘哲學家。從其他若干文明里，也舉了一些例子。

### (2) 內部無產者

古代希臘社會的歷史說明內部無產者共有三個來源：在政治和經濟動亂中失去了財產而淪於破產地位的古代希臘各城邦的市民們；被征服的人民；奴隸貿易下的犧牲者。他們都是無產者，因為他們都覺得自己是“在”而不“屬於”這個社會。他們的最初反應是激烈的，但是後來慢慢就來了“溫和”的反應，以發現“高級宗教”（如基督教）為其最高峰。這個宗教，象太陽神教以及古代希臘世界中的其他敵對宗教那樣，都是起源於被古代希臘武力征服的其他“文明”社會中的。對其他社會的內部無產者也進行了研究，也發現了類似現象：古代巴比倫社會內部無產者的猶太教和祆教的起源，很象古代希臘社會中的基督教和太陽神教的起源，雖然因為某些理由，它們後來的發展卻不相同。原始佛教哲學之變成大乘佛教為古代中國內部無產者提供了一個“高級宗教”。

### (3) 西方世界的內部無產者

列舉了豐富大量的材料證明在這裡存在著一種內部無產

者——除了其他现象之外,还存在着一种出身于无产者的“知识分子”,他们乃是少数统治者的代理人。对知识分子的特征进行了分析。然而,现代西方社会的内部无产者却在产生新的“高级宗教”方面显得特别无能,其原因据分析是由于产生了西方基督教世界的基督教会具有持续不断的强大生命力的缘故。

#### (4) 外部无产者

只要一个文明社会还在生长的过程中,它的文化影响就无限制地放射并渗透于它的邻近的原始社会。这些原始邻居变成了在这个少数创造者的领导下的“没有创造性的多数人”的一部分。但是在一个文明衰落了以后,这种魅力就不再发生作用了,蛮族变得充满敌意,军事分界线出现了,本来是可以推到远些地方去的,而最后却巩固下来。到了这个阶段以后,时间就变得对蛮族有利了。古代希腊的历史说明了这些事实。指出了外部无产者的暴力的和温和的反应。一个怀有敌意的文明的压力把外部无产者的原始的丰收宗教变成了奥林匹斯“圣洁战神”类型的宗教。胜利的外部无产者的特征产品乃是史诗。

#### (5) 西方世界的外部无产者

叙述了他们的历史,并以事实说明了外部无产者的暴力的和温和的反应。由于现代西方社会的压倒一切的物质能力,属于历史类型的野蛮行为已经几乎绝迹。在其残存的两个坚固堡垒——阿富汗和沙特阿拉伯——中,当地的统治者正在采取模仿西方文化的办法进行自御,然而,在西方基督教世界的古老中心地方,却大量出现了新的更为残暴的野蛮行为。

#### (6) 外来的和本地的灵感

如果有了外来的灵感,少数统治者和外部无产者都将处于不



利的地位。例如，由外来的少数统治者所建立的统一国家（如英属印度）便不能象由本地人建立的统一国家（如罗马帝国）那样容易被人接受。蛮族军事集团如果他们的野蛮行为沾染了外来文明的影响，象埃及的喜克索人和中国的蒙古人那样，他们便会挑起更顽强和更激烈的抵抗。而在另一方面，内部无产者所生产的“高级宗教”却常因其具有外来灵感而更具有吸引力。几乎所有的“高级宗教”都说明了这一事实。

由于不对两个文明加以同时考虑便无法了解“高级宗教”的历史的这一事实——一个文明是它的灵感所自来，一个文明是它的生根所在——这便造成了这样一个局面：这本著作迄今为止所根据的假设——就是说可以对一个文明进行孤立的研究的假设，因为它是一个可以自行说明问题的研究范围——到此就开始破灭了。

## 十九 灵魂的分裂

### （1）行为、情感和生活的两种不相容的方式

当一个社会开始解体的时候，个人在处于社会的生长阶段所表现的不同行为、情感和生活的特征，在这时便由另一些特征所代替，一个（每一对中的前者）是消极的，一个（后者）是积极的。

自暴自弃和自我克制是创造性的两种不相容的代替物；逃避责任和殉道是信从模仿的代替物。

流离感和罪恶感是伴随生长以俱来的活力的两种不相容的代替物；杂乱感和划一感乃是伴随生长以俱来的分解的客观过程的主观产物——“风格感”的代替物。

在生活方面，在以前称为升华过程的内部从宏观世界到微观

世界的活动场所的轉移里，有两对互不相容的不同动作。第一对是复古主义和未来主义，沒有完成这个轉移而产生了暴力。第二对是超然无我和神化，成功地完成了这个轉移，就出现了温和的特征。复古主义是打算“倒拨时钟”，未来主义是打算采取一条捷径，在这个地球上实现不可能实现的“千福年”。超然无我是复古主义的精神化，它是退到灵魂的堡垒中来，对于“这个世界”表示放弃。神化是未来主义的精神化，它是产生“高級宗教”的灵魂的行动。列举了四种生活方式的例証，并說明它們彼此之間的关系。最后并說明，情感和生活上的这些方式，其中有一些基本上是属于少数統治者所有的灵魂特征，另一些是无产者的特征。

(2) “自暴自弃”和自我克制的定义，并举例。

(3) 逃避責任和殉道的定义，并举例。

(4) 流离感和罪恶感

产生流离感的原因是因为感到整个世界都是由偶然或必然所統治，这两者乃是一回事。对这种想法的广泛性做了說明。某些定命論宗教，如加尔文主义，产生了惊人的精力和信心，初步地研究了这一奇特事实的原因。

一般情况下，流离感是鴉片，罪恶感应当是刺激，討論了“业”和“原罪”（把罪恶和决定論的思想合并了）的教义。希伯来的先知們提供了典型的情况，他們认为罪恶乃是民族灾难的真正原因，虽然并不是明显的。这些先知們的教义被基督教会接受下来，而且把它介紹給古代希腊社会，它在不自觉的状态中为了接受这个教义准备了好几百年。西方社会虽然继承了基督教的传统，却好象是抛弃了罪恶感，而罪恶感乃是这个传统里的一个重要部分。

(5) 杂乱感

这是文明在生长过程中所特有的风格感的消极代替品。它表现在許多方面。(甲)风俗中的粗鄙和野蛮。少数統治者表现在倾向于“无产者化”，学会内部无产者的粗鄙和外部无产者的野蛮。以至，到了解体的最后阶段时，在生活方式上他們已經无法彼此分清了。(乙)艺术中的粗鄙和野蛮乃是一个处于解体过程中的文明在把艺术不正常地加以大量传播的时候，所付出的一般代价。(丙)混合語言。各族人民的混居引起了語言的混乱和相互竞争；其中有些作为“混合語言”而传播开来，在所有的情况下，它的扩传都必然相应的出现降低现象。举了許多例子加以說明。(丁)宗教的合流。有三种运动可以看得出来：哲学上不同派别的大合并；不同宗教的大合并，如以色列宗教由于同邻近教派的合并而淡化，希伯来的先知們加以反对并取得最后胜利；以及哲学和宗教彼此之間的大合并或合流。既然哲学是少数統治者的产物，而“高級宗教”是内部无产者的产物，因此它們之間的互相影响便可同上述(甲)节的情况相提并論。这里象那里一样，虽然无产者也移动了一些位置去接近少数統治者，而少数統治者却移动了大得多的一段距离去接近内部无产者。例如，基督教使用了古代希腊哲学这个工具来闡明它的宗教教义，但是同希腊哲学在柏拉图到朱里安这一段时期內的改变比較，却是小得多的让步了。(戊)統治者决定宗教？这一节是一段題外之話，是由于上节末尾所談到的哲学家-帝王朱里安的情况所引起的，少数統治者能不能使用政治力量强制推行他們所选择的宗教或哲学以增强他們精神上的薄弱地位呢？答案是，除了少数例外，他們是要失败的，凡是企图得到强力支持的宗教反而会因此遭到重大損害。其中一个显明的例外，便是伊斯兰教的传播，对这个事实进行了研究，結果証明，并不象最初看来时那么“例

外”。一个相反的公式，被統治者的宗教即統治者的宗教，倒是更接近于事实：一个統治者無論出于犬儒主义或宗教虔誠而采用了他的臣民的宗教一定会因之繁荣昌盛。

#### (6) 划一感

这是杂乱感的消极感觉的“积极”对立物。它在物质上的表现是創造了統一国家，同样的精神也激起了一种全能法典或普被而統治整个宇宙的一个全能的神祇的种种概念。检查了这两种想法并举例說明。关于后者，研究了耶和華的生平，对于这位希伯来人的“忌邪的上帝”，从他开始作为西乃的火山的魔怪起，到他作为基督教会所崇拜的唯一真神的作为純化而提高了的历史性的概念的最后升华为止，还解释了他战胜一切对手的理由。

#### (7) 复古主义

这是打算在一个处于解体过程中的社会逃避不堪忍受的现在重建古代生活的企图。举了古代和现代的例子，在现代的例子包括了哥特式的复兴和人为的复兴，为了民族的理由，还包括了若干多少不同类型的死的語言。复古运动一般說来是无結果的，或者变为反面事物，即：

#### (8) 未来主义

这是打算逃避现在，一跃而进入黑暗而不可知的未来的企图。它包括同过去的传统鎖鏈断絕关系，因此在事实上是革命主义。在艺术方面，它表现为圣象破坏运动。

#### (9) 未来主义的自我超越

复古主义既易于墮入未来主义的深渊，未来主义也易于上升到神化的高度。換句話說，它可以放弃在这地球表面上寻求乌托邦的毫无希望的希望，而在灵魂的領域中寻求其生命的目的，不受

時間和空間的羈絆。在這方面，研究了猶太人在巴比倫被囚以後的歷史。未來主義表現為一系列的自殺性的企圖，以便在這個世界上建立一個猶太人的帝國，從所羅巴伯到巴爾-科凱巴；在建立基督教中的神化。

#### (10) 超然無我和神化

超然無我是一種態度，其最不妥協和最高級形式的表現為一種自承能代表佛陀教義的哲學。它的合乎邏輯的結論是自殺，因為真正的超然無我只有對於神才是可能的，在另一方面，基督教宣稱了神自動地放棄了顯然屬於他有权享受的超然無我。“上帝如此愛這個世界……”。

#### (11) 再生

在這裡研究的四種生活方式中，神化是唯一的一條通路，它的辦法是改變它的活動場所，從宏觀世界轉移到微觀世界。超然無我也是這樣，但是，超然無我只是一種退隱，神化才既是退隱又是復出：是再生，其實意義並不是一個舊的社會品種的重新出現，而是一個新的社會品種的誕生。

### 二十 解體的社會和個人的關係

#### (1) 創造性天才的教主

在生長的階段中，創造性的個人對於不斷出現的挑戰領導着成功的應戰。在解體的階段中，他們以解體社會中的或外的教主的容貌出現。

#### (2) 執劍的教主

這是一些統一國家的締造者和維持者，但是所有的依靠寶劍的事業是不久長的。

### (3) 时间机器的救主

这是一些复古主义者和未来主义者。他们也依靠宝剑，因此也遭到剑客的下场。

### (4) 戴着帝王面具的哲学家

这是柏拉图的著名办法。它所以失败，是因为它无法调和哲学家的超然无我和政治实力者的镇压手段之间的矛盾。

### (5) 神而人化者

许多不完美的办法都失败了，只有纳撒勒的耶稣战胜了死亡。

## 二十一 解体的节奏

解体的过程并不是一成不变的，而是不断交替地出现动乱和集合。例如，统一国家的建立便是在混乱时期的动乱以后出现的集合，而统一国家的消散乃是最后一次动乱。在一般的情况下，在混乱时期是一次集合之后出现一次动乱，而在统一国家时期是一次动乱之后出现一次集合，因此正常的节奏好象就是动乱—集合—动乱—集合—动乱—集合—动乱—集合—动乱：三拍半。这一种样式由好几个已经绝迹的社会的历史加以说明，然后再把它应用在我们自己的西方基督教世界的历史，其目的是为了明确我们的社会已经进展到了哪一个阶段。

## 二十二 通过解体，趋于标准化

分化是生长的标志，一致是解体的标志。这一章只把问题摆出来，留待以后各卷加以研究。

## 附表五說明

1. 流产文明：这些文明的胎儿之所以流产是因为它們遇到了一系列力不胜任的挑战。流产文明計有：远西方基督教文明，远东方基督教文明和斯堪的納維亞文明。

2. 远西方基督教文明在公元375年左右出现在“凱尔特边区”，主要是在爱尔兰。它的出现是由于新土地的自然界挑战，以及对两个社会挑战进行了应战的緣故，一个是解体过程中的古代希腊社会，一个是新生的西方社会。隔离时期是在公元450年左右到600年左右。凱尔特人改造了基督教以适应他們自己的蛮族社会传统的需要；在公元六世紀时，西方基督教的重心肯定是在爱尔兰；它的独创性可以在教会組織、文学和艺术中明显地看出来。北欧海盗在公元九至十一世紀、罗马的教会組織和英格兰的政治势力在十二世紀对这个文明进行了毁灭性的打击。

3. 远东方基督教文明产生在攝水-药杀水流域的基督教景教内部，而消灭在这一帶地方于公元737—741年被阿拉伯帝国吞并以后，这时它已經在政治上和文化上同古代叙利亞世界的其余部分脱离了近九百年。这一个夭折的文明乃是九百年来中亚細亞历史的产物，在这九百年中，它自立为生，由于其特殊作用，对于橫貫东西的伟大商业路綫及其大量的希腊殖民地产生了重大的影响。

4. 斯堪的納維亞文明产生在罗马帝国灭亡以后的古代希腊外部无产者的边境以内；由于信仰异教的斯拉夫人的入侵，斯堪的納維亞人于六世紀末以前就脱离了罗马基督教世界。只是在它同西方重新发生了接触以后，他們才建立了他們自己的文明，但是在冰島人皈依了基督教以后，这个文明終于消灭。这个文明的特点是唯美的，同希腊文化非常近似。

5. 停滞的文明包括波利尼西亚文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明和奥斯曼文明。它們都是因为一度企图完成大业而用力过度才陷于瘫痪无能的境地：他們对于挑战所进行的应战都是正好处于尚能引起刺激和刺激反应递减的两者之間的邊緣上。对于斯巴达文明和奥斯曼文明來說，最严重的挑战是人为的，而对其他文明來說，則是自然界的。它們的两个共同特征是等級和专业化。它們都表现了人类意志力和智力的奇迹，但是它們却牺牲了人类的特权和多方面的适应能力作为代价。它們都走上了从人性倒退到兽性的道路。

6. 爱斯基摩人：經濟利益的刺激迫使他們尽最大的努力在冬季捕猎海豹的时节生活在或长期居住在冰上；这种生活使他們耗尽了他們的全部力量，再无余力从事其他方面的活动了。为此，他們付出了严格遵照北冰洋气候变化而进行生活的代价。

7. 奥斯曼人：他們所遇到的最大挑战乃是地理环境的改变，从游牧社会轉移到一个完全陌生的环境，在这个新环境里的新問題不再是管理畜群，而是控制一大批由人



組成的畜群。他們的最大努力是奧托曼的奴隸家族：選擇和訓練充當獵犬的人來控制巴迪沙的人的畜群。他們取得了驚人的成就，他們的辦法是盡量拋棄人性而發揮獸性，因此嚴格地控制了他們的本性，不向人性的“單軌”方向發展。

8. 游牧民族：他們所遇到的自然挑戰是同產生古代埃及文明和古代蘇美文明一樣的草原干旱現象。為了控制草原，他們使出了全副力量，不再有余力留存。游牧生活比農業生活有好幾個方面的優越性：他們發展了馴化動物的能力，發展了經濟技術，在這一方面他們同工業更為近似。因此，游牧生活要求嚴格的高度的性格和行為水平：“好牧人”乃是基督教的最髙理想的標志。

9. 斯巴達人：在公元前八世紀，整個的古代希臘世界都面對着人口過多這樣一個自然界的挑戰，斯巴達人在這個問題面前採取了盡他們的全部精力過一種嚴格的“單軌的”軍事生活，象奧托曼的制度一樣完全撇開了人性。在斯巴達的和奧托曼的制度之間有許多驚人的相似之處，這是因為他們兩個都遇到了事實上同樣的挑戰，他們彼此之間雖然毫不通聲氣，可是他們卻採取了同樣的應戰辦法。

10. 波利尼西亞人：在海洋的自然界挑戰面前，他們竭盡全力採取了海洋航行的辦法；他們掌握了在汪洋一片的水面上駕駛獨木舟的技巧，但是他們付出的代價卻僅能同太平洋保持平衡——他們剛好橫過汪洋的水面，但是他們再也沒有余力，因此就發生了逐漸后退的現象。復活節島上的巨型石象群便是他們的偉大過去的證明，因為他們的祖先一定是曾經一度把雕刻藝術帶到了這個島上，而後來又在他們的子孫手里失傳了。他們的子孫也同時失去了航海術。



# A STUDY OF HISTORY

ARNOLD J. TOYNBEE

# 历史研究

〔英〕汤因比著

曹未风等译



上海人民出版社



2 032 2860 3

XIFANG XUESHU YICONG

# 历史研究

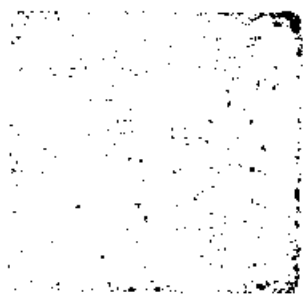
(英) 汤因比著

曹未风等译

下



上海人民出版社



ARNOLD J. TOYNBEE  
A STUDY OF  
HISTORY  
ABRIDGEMENT OF VOLUMES VII—X  
BY  
D. C. SOMERVELL  
OXFORD UNIVERSITY PRESS  
London New York Toronto  
1957

本书根据“牛津大学出版社”1957年出版的  
D. C. 索麦维尔的7—10卷节录本译出

封面装帧 孙宝堂 邹纪华

• 西方学术译丛 •

历史研究

• 下册 •

〔英〕汤因比 著

译者

曹未风 周煦良 耿淡如 章克生 张师竹  
徐孝通 刘玉麟 林同济 丁彦博 王造时

上海人民出版社出版

（上海绍兴路54号）

新华书店上海发行所发行 上海市印刷三厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 15.75 插页 2 字数 344,000

1964年3月第1版 1986年12月第4次印刷

印数 28,801—34,850

书号 11074·343 定价 3.30元

288  
238  
8.05

67 94/10

## 原 著 者 序

我很幸运得到索麦维尔先生和我第二次合作。他在为“历史研究”第1—6卷做了节本之后，现在又为7—10卷进行了同样精细的工作。因此现在读者就有了全书的统一节本可资利用，这个节本是由一个清晰的头脑完成的，他不仅完全掌握了内容，而且还分享了原著者的观点和目的。

在制做这个第二部分节本的过程中，索麦维尔先生和我两人和以前一样地进行合作。在索麦维尔先生的原稿付印以前我通读了全稿，我很少把他所删节掉了的部分重新增加进去。一个作者本人对于应该删节他的哪一部分原稿常常不是一个很好的判断人，而索麦维尔先生对于这一点却有一种惊人的好眼光——凡是读过他的第一部分节本并将其与原著做过比较的人都可以看到这一点。我这一次也和从前一样，我的工作实际上是限于阅读他所保留的部分，因此使这一部分成为我们两人的共同工作。这不是一件困难的事，因为他还是和从前一样，一方面既重述了我的思想核心部分，一方面又大部分地保留了我原来的语言。凡是在他偶尔有所增添的要点和解说部分，我也都高兴地看到凡是他所增加的都与我的意见相吻合。

对于象我的这样一部大书以及对于象现在这样忙碌的时代，有一本象索麦维尔先生所做的这样一个第一流节本，实在是一种

福气。这样，对于一个可能沒有耐心或至少沒有時間讀原著的讀者來說，他們也可以得到这本书。在我看来，原著和节本是互相补充的。我希望第二部分节本的某些讀者也和第一部分节本的讀者一样通过节本而閱讀原著，虽然不一定閱讀原著的全部；而原著的某些勇敢的讀者也可以使用节本来幫助他們回忆全书的一般論点和結構。在某些方面，我认为索麦維尔先生的最精巧的作品乃是他的节本后面的关于全书十卷的最后摘要部分。

我們对于两部分节本所进行的合作对于我来说乃是一种非常愉快的經驗。

亞諾尔德·湯因比

1955年12月1日

## 节本編者說明

这一卷从第六部第二十三章开始的事实正好提醒了讀者这不是一部全书而是一部全书的下半部。如果这位讀者对于上半部毫无所知就讀这个下半部,他会发生很大的困难,同他在閱讀一部維多利亞时代的“三卷本”长篇小说时先从第三卷看起时所遇到的困难一样。在这一卷的最后部分附有一个“摘要”,把全书的内容都进行了摘要。这个摘要对于从前讀过湯因比先生的“历史研究”的人,无论是原著还是节本,还是讀过了而已部分遗忘了的人,都是有用的。

我非常感謝塞尔芙(O. P. SELF)女士为这部书做了索引。

迪·西·索麦維尔

1955年

# 目 录

原著者序 .....	1—2
节本編者說明 .....	1

## 第六部 統一国家

二十三	是目的还是手段? .....	1
二十四	不朽的幻景 .....	4
二十五	“舍己耘人” .....	12
	(1) 統一国家的可沟通性 .....	13
	(2) 和平的心理 .....	17
	(3) 帝国組織的可利用性 .....	24
	交通系統 .....	25
	卫戍站和殖民地 .....	31
	行省制 .....	39
	首都 .....	43
	官方語言和文字 .....	53
	法律 .....	59
	历法; 度量衡; 貨幣 .....	65
	常备軍 .....	76
	文官制 .....	80

公民权 .....	87
-----------	----

## 第七部 統一教会

<b>二十六</b> 关于統一教会和文明之間关系的几种不同概念 .....	97
(1) 教会是毒瘤 .....	90
(2) 教会是蛹体 .....	98
(3) 教会是更高一級的社会品种 .....	105
(甲) 一个新的分类法 .....	105
(乙) 教会历史的重要性 .....	112
(丙) 思想和感情的冲突 .....	114
(丁) 教会前途的希望 .....	125
<b>二十七</b> 文明在教会生活史上的职责 .....	132
(1) 文明是序曲 .....	132
(2) 文明是退步 .....	135
<b>二十八</b> 人世間的軍事行为的挑战 .....	138

## 第八部 英雄时代

<b>二十九</b> 悲剧的途径 .....	145
(1) 一道社会的拦洪坝 .....	145
(2) 压力的积累 .....	149
(3) 巨大事变及其后果 .....	158
(4) 幻想和事实 .....	165
【注】“妇女的乖戾支配作用”	

## 第九部 文明在空間的接触

<b>三十</b> 研究范围的扩大 .....	175
-------------------------	-----



<b>三十一 同代文明之間相接触的概况</b> .....	178
(1) 活动计划 .....	178
(2) 根据计划进行活动 .....	183
(甲) 近代西方文明和各方面的关系 .....	183
(i) 近代西方和俄罗斯 .....	183
(ii) 近代西方和东正教社会的主体 .....	185
(iii) 近代西方和印度世界 .....	193
(iv) 近代西方和伊斯兰世界 .....	202
(v) 近代西方和犹太人 .....	207
(vi) 近代西方文明、远东文明和美洲本土文明 .....	217
(vii) 近代西方和其他同代文明接触中的特征 .....	224
(乙) 中世纪西方基督教社会和各方面的关系 .....	228
(i) 十字军的起伏 .....	228
(ii) 中世纪西方和叙利亚世界 .....	232
(iii) 中世纪西方和希腊东正教社会 .....	235
(丙) 最先两代文明之間的关系 .....	243
(i) 和亚历山大以后古代希腊文明的接触 .....	243
(ii) 和亚历山大以前古代希腊文明的接触 .....	247
(iii) 稗子和麦子 .....	255
<b>三十二 同代文明之間相接触的戏剧性</b> .....	257
(1) 接触的連鎖 .....	257
(2) 多种多样的反应 .....	260
<b>三十三 同代文明之間相接触的后果</b> .....	266
(1) 进攻失败的后果 .....	266
(2) 进攻胜利的后果 .....	268
(甲) 对于社会体的影响 .....	268
(乙) 灵魂的反应 .....	270

(i) 非人化 .....	276
(ii) 狂热主义和希洛德主义 .....	280
(iii) 福音主义 .....	287

〔注〕“亚細亚”和“欧罗巴”：事实和空想

## 第十部 文明在時間上的接触

<b>三十四 复兴的概况</b> .....	293
(1) 序言——“文艺复兴” .....	293
(2) 政治思想和制度的复兴 .....	295
(3) 法律体系的复兴 .....	297
(4) 哲学的复兴 .....	300
(5) 語言和文学的复兴 .....	304
(6) 造型艺术的复兴 .....	310
(7) 宗教思想和制度的复兴 .....	313

## 第十一部 历史中的法則和自由

<b>三十五 問題</b> .....	318
(1) “法則”的意义 .....	318
(2) 近代西方历史学家的无法則論 .....	320
<b>三十六 人类事务对“自然法則”的服从</b> .....	327
(1) 証据举例 .....	327
(甲) 个人的私事 .....	327
(乙) 近代西方社会里的工业事务 .....	328
(丙) 区域性国家的抗衡“势力均衡” .....	329
(丁) 文明的解体 .....	332
(戊) 文明的生长 .....	334
(己) “对于命运是无法防御的” .....	337

	(2) 对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释·····	341
	(3) 在历史上流行的自然法则是无法控制的还是可能控制的?352	
<b>三十七</b>	<b>人性对于自然法则的顽抗性</b> ·····	358
<b>三十八</b>	<b>神的法则</b> ·····	365

## 第十二部 西方文明的前景

<b>三十九</b>	<b>这种探索的必要</b> ·····	369
<b>四十</b>	<b>预定答案之不能肯定性</b> ·····	375
<b>四十一</b>	<b>文明史的证据</b> ·····	380
	(1) 具有非西方先例的西方经验·····	380
	(2) 无先例的西方经验·····	389
<b>四十二</b>	<b>科学技术、战争和政府</b> ·····	391
	(1) 展望第三次世界大战·····	391
	(2) 走向未来的世界秩序·····	397
<b>四十三</b>	<b>科学技术、阶级斗争和就业</b> ·····	404
	(1) 问题的性质·····	404
	(2) 机械化和私营企业·····	406
	(3) 走向社会和谐的不同途径·····	412
	(4) 社会正义可能付出的代价·····	414
	(5) 从此永远生活在幸福里? ·····	419

## 第十三部 结 论

<b>四十四</b>	<b>这部书的写作经过</b> ·····	424
	<b>内容摘要</b> ·····	431
	<b>附录 索罗金: 汤因比的历史哲学</b> ·····	452
	<b>译名对照表</b> ·····	476

## 第六部 統一國家

### 二十三 是目的还是手段？

在本书的开头，我們便寻找那些不須要涉及外来历史事件，而仅在其自身時間、空間界限以內就可以理解的历史研究范围。寻找这些独立說明問題的历史研究单位的结果使我們发现，这些都包含在我們所說的文明社会里面，而且到目前为止，我們一直都是根据这样一个假設进行的，这就是如果将已經識別出来的那二十一个文明的起源、生长、衰落和解体作一番比較研究之后，我們就可以洞晓自从原始社会涌现第一个文明以后的一切重要的人类历史事件。然而我們不时看到一些迹象暗示我們，我們的这个第一把万能钥匙却不一定打得开通往我們思想活动的旅程終点的所有的大門。

在开始不久，當我們从事尽量識別过去存在过的許多文明时，我們就发见某些文明之間存在着一种所謂“亲体—子体”的关系，还发见这种关系可以从某些具有代表性的社会后果的存在上看得出来，如少数統治者、内部无产者和外部无产者，而这些都是“亲体”社会在其解体过程中分裂出来的。看来少数統治者产生了那种有时候鼓舞統一國家的哲学，内部无产者产生了高級宗教，而这种高級宗教往往表现为統一教會，外部无产者則产生了成为蛮族

軍事集团悲剧的英雄时代。总起来，这些經驗和制度显然在“亲体”文明和“子体”文明之間形成了一个环节。

还有，我們將統一国家、統一教会和英雄时代作了比較研究之后，所揭露出来的各文明之間的关系并不仅仅就是这种关系，也就是說，并不仅仅就是两种不同时期文明在時間范围上的环节。文明衰落之后，先分解为这些細小部分，但是这些細小部分却能自由地和当代其它文明的一些外来因素形成社会的和文化的綜合。有些統一国家就是外来帝国締造者的手迹；有些高級宗教就是由外来灵感鼓舞起来的，有些蛮族軍事集团就染上了一些外来文化的色彩。

統一国家、統一教会和英雄时代就是这样把同时代的及非同时代的文明連接起来的，这就引起了一个問題：过去我們把它們仅仅看作是某一独立文明解体的副产品是否适当。难道現在我們不应当設法就它們本身的功过来研究一下嗎？除非我們检查了这三种制度的每一种本身有沒有資格自己成为历史研究的合理范围，而且考慮过另一个可能性，即它們說不定只是一些更大的整体的一部分，一些包括了它們也包括了文明的整体的一部分，我們就沒有把握說我們已經把原始阶段以上的整个人类历史納入了我們的領域以內。因此，我們所要进一步探討的就是我們在本书第五部末尾所提出来要做的工作，現在我們將在第六、七、八部中努力进行这方面的探討。

所以在目前我們还是談統一国家。我們現在可以开始問，这些国家本身是不是就是目的，还是些为了实现它們本身以外的一些目的的手段。要研究這個問題，回想一下我們早已肯定了的关于統一国家的一些突出的特征可能是最好的办法。首先，那些統

一国家給某些文明的社会体带来了政治上的一致性，但是它們是在那些文明衰落之后、而不是在衰落之前产生的。它們不是春天，而是小阳春，掩蔽着严秋并預示着寒冬。其次，它們是少数統治者的产物；这就是說，它們是那些一度是創造性的但已失去其創造能力的少数人的产物。这种消极性就是它們的出身的标志，也是它們的建立和維持下去的必要条件。不过，这还不是一幅完整的图画；因为統一国家除了是社会衰落的伴随物和少数統治者的产物而外，还表现了一个第三种突出的特征：它們是一种“集合”的表现——而且是一种特別显著的集合的表现；它是在一个解体过程中以一連串的“分散——集合——再分散”表现出来的；当人們对一个混乱时期屡次三番想遏阻它，但总是遭到失敗，眼看着局面每况愈下，但是最后看见有一个統一国家成功地建立起来，总算限制着混乱的发展时，那些能及身见到这种局面的一代人是多么的向往和感激啊；而引起这种向往和感激的恰恰就是統一国家的第三种特征。

总起来說，这些特征所繪出的統一国家图画，初看上去是有点模糊的。这些是社会解体的征兆，然而同时又是企图遏止和排斥这种解体的。当統一国家一旦建立之后，它的一个最显著的特征就是求生的頑强性，但是絕不能把这种頑强性誤认为是真正的生命力。这倒毋宁說它是不肯死去的老年人所表现的那种頑固的长寿欲望。老实說，統一国家虽則表现了一种强烈的，好象它本身就是目的的行为傾向，但是事实上它只代表了社会解体过程中的一个阶段，而且如果除此还有什么重要意义的話，那就只能是作为达到它本身以外的某些目的的手段了。

## 二十四 不朽的幻景

如果我们不作为异国的观察家，而是通过那些统一国家自己公民的眼睛来看这些统一国家，我们就会发现那些公民不但指望他们的世俗国家应当永远存在下去，而且实际上也相信这些人类制度是肯定不会死亡的；不但如此，尽管有时候对于他们当时的一些事件，在一个处在不同时间或空间的观察者从不同角度看来，已经明明白白宣布这一特殊统一国家那时候正在作垂死挣扎，然而他们却仍旧死抱着这种不朽的想法。我们的观察者很可能要问，这些统一国家的公民为什么不看眼前的事实，为什么总倾向于把自己的国家看作是乐土，是人类向往的目标，而不看作是在荒野里过宿的帐篷呢？可是，我们应当指出，这种感情只限于某些统一国家的公民，即这些国家是由其本国的帝国缔造者所创建的。象印度人就不会希望或者预先肯定英属土邦的不朽了。

罗马帝国是希腊文明的统一国家；在罗马帝国史上，我们看到亲见奥古斯都太平盛世出现的一代人，显然出于至诚地说，建立这个太平盛世的帝国和罗马都城都同样是不朽的。提布勒斯（约公元前54—18年）歌颂“不朽城的城墙”，而维吉尔（公元前70—19年）则使他笔下的丘辟特在谈到伊尼阿斯的未来罗马子孙时说：“我给他们万代的帝国。”李维笔下的“根基不朽的城市”也同样是满怀信心的。荷累斯，虽则是个怀疑派，在自称其“短歌”不朽时，

也是以羅馬城宗教儀式一年一度的重演作為不朽的具体尺度。他的“短歌”仍然為人傳誦着。但是“短歌”的“不朽性”將要繼續多久，却很難說，原因是近來由於教育方式起了變化，那些能引用它們的人已經減少得很可憐了；不過它們存在的時期至少比羅馬的異端儀式長四五倍了。在荷馬斯和維吉爾時代之後又過了四百年，在阿拉立克劫掠羅馬並宣布了羅馬死亡之後，我們還看見高盧詩人盧梯留斯·拿馬底阿奴斯仍在倔強地堅持羅馬的不朽，還有聖耶羅米，雖則在耶路撒冷隱居治學，也會打斷自己的神學研究工作，用和盧梯留斯幾乎同樣的語言表現了自己的悲傷和悵惘。在我們現在看來，這已是千百年來最最肯定的事情，然而那些異教官員和基督教神父對這件事情的情感反應却是那樣的一致。

羅馬的公民總是把自己這個暫時的統一國家錯看作是一個永遠的地盤，所以在公元410年羅馬陷落時大為震動；1258年巴格達被蒙古人攻陷時，阿拉伯哈里發的百姓所受到的震動也和這差不多。在羅馬的國土里，這種震動從巴勒斯坦一直傳到高盧；在阿拉伯國土里，這種震動從大宛一直傳到安達路西亞。巴格達陷落的心理影響比起羅馬陷落的心理影響來，強度還要厲害；因為等到旭烈兀給阿拔斯哈里發最後的致命傷時，阿拔斯哈里發的君權早已經有三四個世紀在它的名義上的大部分領土內不起作用了。那些垂死的統一國家頭上的這環虛幻的不朽光華，時常促使那些謹慎的蠻族領袖們在瓜分這些統一國家領土的同時，表示一種同樣虛幻的臣服。雅里安東哥特人的阿馬林王朝領袖和十葉派達依拉米宗的布外伊王朝領袖們都各自以君士坦丁堡皇帝和巴格達哈里發的助理名義來統治這些統一國家，企以為他們的征服正名定分；這兩支蠻族軍事集團的失着是他們都各自死抱着自己的宗教異



端；就他們的情形來說，那种巧妙地操纵衰老統一国家的办法对于改变他們注定要灭亡的命运是无济于事的；但是与他們同样的蛮族領袖們，如果在宗教信仰上靠着机智或者幸运无懈可击的話，他們采用同样的政治策略就会取得卓越的成就。例如法兰克人克羅維斯，羅馬帝国蛮族继承国家的所有建立者里面的最成功的一个，就是先皈依天主教，然后又从辽远的君士坦丁堡安那斯塔西烏斯皇帝取得总督名义，还弄到执政勳章。他的成功可以由后日的事实加以証明，即在往后的时代，有十八个之多的路易在他征服的国土上統治着，然而都頂着一个和他大同小异的头衔。

如我們在本书較前一部分所看見的，鄂图曼帝国在成为拜占庭文明的統一国家之后，便在它成为“欧洲的病夫”的时候，也显示了同样虚幻的不朽特征。那些各自为自己割据继承国家的野心軍閥們（在埃及和叙利亞成立一个美赫麦德·阿里，在阿尔巴尼亚和希腊成立一个雅尼那·阿里，在魯米利亚西北角上成立一个維丁区的巴斯瓦諾格卢），他們的一切损害柏地沙和滿足私人利益的行为都是想尽方法以柏地沙的名义执行的。当西方列强步他們的后尘时，也采取了同样的手腕。例如，大不列顛从1878年起統治塞浦路斯，从1882年起統治埃及，都是借用君士坦丁堡苏丹的名义，一直到1914年英国和土耳其作战时为止。

印度文明的蒙臥儿統一国家也显示了同样的特征。奥兰芝王于公元1707年逝世，在这以后的五十年中，一个一度在印度次大陆的大部分行使实际王权的帝国，已經削減为长仅250哩左右、宽仅100哩左右的沒有四肢的躯体了。再过半世紀之后，它就只剩下德里紅堡牆壁界限以內那一点地盘了。然而在1707年之后的150年，阿克巴王和奥兰芝王的后裔仍旧蹲在他們的王座上；那时外来的

統治經過一個無政府狀態的時期之後，已取名存實亡的蒙臥兒帝國而代之，不過仍舊保留着蒙臥兒帝國的象徵名義；如果不是1857年那些起義者逼使那位可憐的蒙臥兒傀儡，違反自己的意願，獎勵他們反抗外來統治的起義，這個傀儡說不定還會坐得長久得多呢。

關於統一國家不朽的頑固信仰，還有一個更加突出的證據，那就是在這些統一國家已經以自身的滅亡證明其並不是不朽之後，使它還魂的做法。巴格達的阿拔斯哈里發就是這樣還魂為開羅的阿拔斯哈里發，羅馬帝國也還魂為西神聖羅馬帝國和東正教社會的東羅馬帝國；而遠東文明里的秦漢王朝也還魂為隋唐帝國。羅馬帝國創業者的名字在德文以 Kaiser（皇帝）、在俄文以 Czar（沙皇）復活了，而哈里發的头銜，原是穆罕默德的繼任者的意思，却時常出現在開羅，後來又繼承到伊斯坦布爾，一直到二十世紀，還是在西方化的革命者手里被廢除掉的。

這些不過是從豐富的历史材料里挑選出來的一些事例，然而却說明了人們對統一國家不朽的信念，雖在其被明顯无情的事實駁倒之後，還能保存八百年之久。這個古怪的現象是怎樣造成的呢？

一個顯明的原因是那些統一國家的創業者和偉大統治者留下的深刻有力的印象；這種印象傳給一個守成的後代，就把一個使人贊嘆的事實誇張成為一種不可抵禦的神話了。另外一個原因是這種制度本身就使人肅然起敬，而那些偉大統治者所顯示的天才還不計算在內。一個統一國家所以能獲得人心是因為，在一個混亂時期的長期無法抑制的動亂之後，統一國家恰恰是集合的具体實現，而羅馬帝國之所以能終於獲得原來敵對的希臘文人的欽佩，也就在這個方面；那些希臘文人都是在安東尼斯時期著述的，而這個時期就是後來的吉朋認為是人類達到幸福最高峰的时代。

“沒有权力而执行統治并不是什么恩泽。一个‘次于理想’的办法就是发觉自己处于比自己优越的人的統治之下；但是就我們目前所看到的羅馬帝国而言，这种‘次于理想’的办法却証明是最理想的。这种快乐的經驗使全世界都死命地粘附着羅馬不放。就象船上的船員决不会想到和領港人分开一样，全世界也决不会想到要和羅馬分离。你們一定看见过蝙蝠在山洞里紧紧靠在一起，同时又紧紧貼在岩石上的那种神气；这正是全世界离不开羅馬的一个有力形象。今天任何人心里最耽心的事情就是脱离这个集体。一想到被羅馬拋弃，人們就会魂飞魄散，因此随便拋弃羅馬的念头是不可能想象的。

过去引起无数战争的那种关于主权和威望的爭执，现在是結束了；有些国家就象无声的流水一样，恬然不响（他們很高兴擺脫掉劳苦和混乱，而且终于发觉自己过去的一切战争全都是沒有道理的），而另外一些国家則連自己是否曾經一度掌握过权力都不知道，或者記不起来了。事实上，我們今天目睹的正是那个潘非里亚人的神話（还是就是柏拉图自己造的呢？）的新体现。世界上的那些国家有一个时候由于骨肉相残，成了爭夺和混乱的牺牲者，而且已經陈尸在火葬堆上，但是忽然間它們获得〔羅馬的〕統治，就立刻恢复了生命。这种情况他們一点不知道，只会对自己目前的福气感觉詫异。他們就象睡覺的人醒过来一样，不但恢复了本来面目，而且把一刹那以前困扰他們的那些梦寐全都忘得一干二淨。他們认为世界上会有战争簡直是不可置信的事情。……现在整个人类居住的世界都处在永久的欢乐中。……因此唯一仍值得怜悯的民族，怜悯其沒有获得好东西的民族，只是那些处于你們帝国之外的民族——不过是否还有这种民族，倒很难說。……”<sup>①</sup>

对于羅馬帝国之外是否还有什么值得一提的民族这一問題所表现的古怪怀疑論是很典型的，也正是我們称这种制度为統一国

<sup>①</sup> 阿里斯提德：“羅馬贊”（Aristeides, P. Aelius [A. D. 117—189]: In Romam)。

家的根据。这些国家所以是統一的，并不是指地理上，而是指心理上的統一。例如，荷累斯在他的一首短歌里就告訴我們，他对“底利达特的威胁”根本就不摆在心上。安息王当然是有的，但是簡直算不上什么。远东統一國家的滿洲皇帝在外交事务上也表现了同样的心理，他們认为世界上的一切政府，包括西方世界的政府在內，都是在过去某一个无法确定的时期，由中国王朝敕封的。

然而这些統一國家的真象，却同呈现于阿里斯提德以及呈现于各个时期和各个地区里其他歌頌者的华美表面，大有区别。

在埃及統一國家的努比亚边陲有一个不大出名的神祇，后来被希腊神話的天才化身为伊昔奥皮亚的一个俗骨凡胎的国王；这个国王倒霉地被那个不朽的黎明女神伊莪斯爱上了。女神央求奥林匹斯的同道使她的凡胎的情人能得到自己和同儕所享受的永生；那些同道虽則不愿意让别人享受自己的神圣权利，但是經不住女神的女性恳求，終于順从了她。可是这件勉强的礼物却有一个致命伤；原因是奥林匹斯諸神不但永生而且也永远年青，那位心急的女神忘掉了这一点，而奥林匹斯諸神也心怀不良地故意不多答应她一点。結果不但令人啼笑皆非，而且也非常悲惨。蜜月就象神仙的眼睛一霎那样过去了，伊莪斯的情侶提索努斯现在是永生不死了，但仍旧毫不徇情地衰老下去；伊莪斯只好对自己情侶的这种不幸处境一块儿終古悲伤下去。这样一种衰老，連死神的慈悲的手都解决不了，真是任何凡人所沒法忍受的惩罚，而且这种永恒的悲痛也不是任何想法或任何情感能够排遣得了的。

对任何凡人或者人类制度說来，尘世的不朽，即使不帶有体力的衰老或者心灵的衰退，也仍旧是一种痛苦。哲学家帝王馬克·奥理略(公元161—180年)写道，“就这种意义來說，一个活到四十

岁而有一定稟賦的人，鉴于自然界总是那样的一致，就可以算是閱尽今古了；”如果对人类灵魂能力的这种估計使讀者感到过分低下的話，他可以从馬克·奧理略所生活的时代找到根据；因为“小阳春”（或“迴光返照”）是一个令人厌倦的时代。羅馬和平的代价是放弃希腊的自由；而且，虽則这里放弃的自由很可能一直都是少数人的自由，而且这些少数特权者說不定会变得横行无忌和压制人民，但是现在回想起来，希腊的“混乱时期”在西塞罗时期达到高潮的那种泛滥的心术敗坏，却給羅馬公众雄辯家提供了大量兴奋人心和鼓舞人心的主题；这些主题在井然有序的图拉真治世的那些沒出息的后代看来，也許会习惯地斥为駭人听闻，而不是属于自己时代的东西，然而却会暗自欣羨，原因是他們发现自己花了很大气力找些牵强的办法来作为煩扰生活的刺激，但是一直都不成功。

柏拉图紧接在希腊社会衰落之后，为了保障它不致进一步衰落，急于想把希腊社会釘在一个半固而僵硬的姿势上，曾經把埃及文化的相对稳定形容得非常理想化；到了一千年以后，当希腊文明已經遭受到它的最后痛苦，而那个埃及文化仍然如旧时，那些末期的新柏拉图主义者便把他們这位名义上老师的心情提高到近于疯狂程度的盲目欽佩了。

埃及的統一国家在它的身体已經正式埋葬在那个有益的火葬柴堆上之后，仍旧頑固地一再坚持要起死回生；多亏由于这种頑固性格，埃及的文明才能經歷很久，亲眼看见与它同时代的文明——米諾斯文明、苏末文明、印度河流域文化——全都死去而让位給年青一代的继承者；有些年青的继承者又跟着死去，而埃及社会却仍旧活着。埃及的历史研究者们很可能观察到苏末文明的第一代叙利亚、赫梯和巴比伦苗裔的兴亡，以及米諾斯的叙利亚和希腊苗裔

的兴衰。然而埃及社会天年中止之后的这种荒誕的拖得很久的尾声，只不过是长期的无精打采和魔鬼般迸发精力的兴奋状态的交替；后一种状态只是由于外部社会体冲击到这个昏睡的社会而使它突然现出活气。

在远东的中国文明史的尾声里，也可以辨别出这种同样的昏迷欲睡状态和疯狂排外高潮相互交替的节奏。那些硬給中国带来一个外来統一國家的蒙古人，原带有远东基督教文化的气味，这种气味激起了一种反应，结果是蒙古人被驅逐了出去，而由土生土长的明朝統一國家代替了他們的統治。便是那些踏进了由于明朝的崩潰而产生的政治真空的滿洲蛮族，尽管他們的远东基督教文化色彩并不及他們采納中国生活方式的感受性来得显著，也仍然引起了人民的反对；这种反对至少在中国南部一直都在地下潜伏着，而在1852—1864年太平天国的起义中重又表现为公开的反抗了。十六、十七世紀时，近代早期西方文明以天主教形式渗入中国，激起了十八世紀头二、三十年中国人对天主教的排斥。1839年到1861年之間强迫中国对西方貿易开放海运門戶，这种情况激起了1900年反对西方的“义和团”起义；而滿洲王朝，由于其本身就是抹杀不了的异族，同时又无力制止那个同是异族但比它强大得多的西方侵略力量，为了这双重的原因，在1911年也就被推翻了。

可喜的是生命比传说要长得多，所以神话对提索努斯所作的永生不死的判决，为了历史上統一國家的好处，减刑到有限的程度。馬克·奧理略的那个在四十岁上就看破世情的人，尽管可以在失去生活热情之后还活上五、六十年，但最后仍得要死掉；而一个一再抵挡死神的統一國家将会在时代的进程中风化掉，就象寓言里的那个盐柱一样，虽说是一个妇女的化石，但是終久还是消失了。

## 二十五 “舍己耘人”

有一句拉丁詩句說“蜂釀蜜，但并不单为自己。”<sup>①</sup>这句陈旧的詩句通过家喻户晓的比喻，却正表现了历史程序上統一国家的迷离处境。这些似乎很显赫的国家是少数統治者在垂死文明的解体社会中的最后手泽。他們的主观意图是想保持住这种社会的逐渐减退的活力以保存他們自身，因为他們的命运正是維系在这一社会的命运上的。这种意图在长远时期內从来就沒有实现过。虽說如此，社会解体的这些副产品却在新的創造活动中担任了一个角色。它們虽則沒法拯救自己，但是对別人却做了好事。

一个統一国家的重要性既然在作为一个为別人服务的手段，那么它的受益者究竟是誰呢？这些受益者一定是三个可能的候选人中的一个——或者是那个垂死社会本身的内部无产者，或者是它的外部无产者，或者是某些与它同时代的外来文明；而在为其内部无产者服务时，这个統一国家将会扶植那些高級宗教之一，这些宗教都要使自己的神圣启示能深入内部无产者的心田。用博胥埃的話來說，“我們在地球上看見过的一切伟大帝国，都倚靠各种不同的手段，为宗教的利益和上帝的光榮貢獻了它們的一部分力量，

---

① 在拉丁文的原詩句(Sic vos non vobis mellificatis, apes.)中，並沒有“单为”的字眼，但是很可能就是这个意思，因为詩人一定知道，如果蜜蜂自己一點蜜都吃不到的話，它們就要罢工了。

正如上帝通过他的那些先知者所宣称的一样。”

### (1) 統一國家的可溝通性

我們下一步的工作是对統一國家的那些不自覺的服務，以及內部無產者、外部無產者和外來文明怎樣來利用這些便利，作一個經驗性的考察；但是我們先得回答一個先決問題：一個被動的、保守的、守舊的，而且事實上從各方面看來都是消極的政治制度，它對哪一個做出什麼服務的事情來呢？用中國的那套生動的表现宇宙節奏的術語來說，一個這樣沒有前途的陰性國家怎樣能引起一個陽性活動的新潮呢？當然，在統一國家的蔭庇之下，一旦燃起一剎創造能力的火花，這點火花就有可能擴大為一個持久的火焰，而這點火花如果暴露在“混亂時期”的打擊性狂風下就永遠不會有這種擴大的機會了，這一點是容易看出來的。但是這種服務，雖則有價值，仍舊是消極的。即使在長時期內，統一國家也並不能因這種新的創造能力為它本身獲得好處，然而這種創造能力卻是統一國家所能給予那些受惠者的最高利益；既然如此，這種新創造能力的積極來源又是從統一國家的哪一種社會形勢來的呢？也許綫索之一是在這裡：復古主義表現了有一種與它自己作對的傾向，為了“把事情搞成另外的樣子”的努力，卻不知不覺地走上建設的道路。

舉例說，把支離破碎的社會的殘余組織容納在統一國家的政治組織之內，是既不能恢復那些已經崩潰了的东西，也不能防止那些剩餘的东西繼續瓦解；但是這種龐大的而且一直在擴大的社會真空的威脅，迫使政府違反自己的本意而成立一些制約性的制度以填滿這種真空。羅馬帝國建國後兩個世紀的行政史就提供了一



个典型的例子，它說明有时候有必要进一步使原来一直在扩大的鴻沟繼續扩大。羅馬政治的秘密是間接統治的原則。在那些羅馬建国者看来，希腊統一国家是許多自治城邦的联合，而在希腊文化还没有在政治上生根的区域，則成立若干自主的藩属作为边缘。行政的負担就交給这些地方当局。这种政策从来没有慎重地修改过；然而，如果我们重新考察一下两世紀和平时期末的羅馬帝国时，我们将会看见这种行政机构事实上已經改变了。那些藩属已經改为省治，而这些省治本身已經变成直接和集中統治的机构了。管理这些地方政府的人才来源逐漸枯竭了，中央政府面临这种地方行政人才日益缺乏的情形，就逼得不但用帝国派遣的总督来代替那些藩属的諸侯，而且把那些城邦的行政管理交給指定的“管理官員”了。到了最后，羅馬帝国的全部行政已經掌握在一个以等級制組織起来的官僚机构手里了。

那些地方当局当然不愿意接受这些改革，但是那些中央当局也和他們一样并不热心于促进这些改革；他們同样都是“实逼处此”。虽說如此，改革的后果却是带有革命性的，因为这些新制度非常有“可沟通性”。在前面（见中譯本中册第267—330頁）我們看见一个社会解体时代的两个主要特征是杂乱感和划一感；这两个心理傾向虽則从主观立场看来也許是对立的，但是它們却暗暗产生了同样的客观后果。这种主要的时代精神使那些由統一国家拿出来的新的制約性制度具有一种“可沟通性”，就仿佛海洋和草原从其自身的地理性质（而不是从其人性的心理性质）所获得的沟通性一样。

“正如大地的表面容載所有人类一样，羅馬也是这样把世界上所有的民族都納进它的怀抱，就象海洋接受江河一样。”阿里斯提

德就这样说过，我們在上面也已引用过了；而本书的作者在他接触到阿里斯提德的著作之前，在自己的一段文章里也用过这一同样的比喻。

“作者对这个帝国的个人观感最好用一个比喻来说明。那就象一片大海，而那些星罗棋布的城邦都沿着海边环绕着它。地中海初看上去，跟那些供给它水源的江河比起来，好象很不重要。那些江河，不管是清是浊，都是活水；而海则是咸的、静止的、死的。然而当我们把海研究一下，我们就发现海里也有运动和生命。海里一直有许多无声的水流从这一部分流往另一部分，而海面蒸发掉的水也并没有真正消失；这些水将在遙远的地带和季节降为滋生万物的甘霖，原来的咸苦完全蒸发掉了。而且当海面的水上升为云雾时，海中深处的水就相继升上来代替它。海洋本身就一直在运动着，并且创造地运动着，但是这片巨浸的影响却扩大到它的海岸以外很远的地方。我们发现海在大陆的辽远腹地和从来没有听说过的民族之间，都调节气候的悬殊，加速植物的生长，繁殖动物和人类的生命。”①

那些通过統一國家的沟通媒介所表现的社会运动，事实上是纵横都有的。横的运动例子是罗马帝国内药草的传播（这是根据大普利尼在其“博物史”[*Historia Naturalis*]中所记载的）和把纸的使用从阿拉伯哈里发的东陲传至西陲。纸的使用于公元751年从中国传到撒马尔罕，于公元793年传至巴格达，于公元900年传至开罗，约在公元1100年传至非斯，几乎达到大西洋，并在公元1150年传至伊比利亚半岛的哈提伐。

纵的运动有时候比较不容易捉摸，但是它的社会影响往往更

---

① 湯因比：“希腊的遗产” (Toynbee, A. J.: in *The Legacy of Greece*. Oxford 1922, Clarendon Press), 第320頁。

加重要——这从日本德川幕府的历史上可以找到証明。德川幕府是远东社会中日本的統一国家。德川王朝努力使日本和世界其它部分隔絕开来；在差不多两世紀的时间里，它的这套政治手腕都做得很成功；但是它却无力制止一个隔絕的日本帝国内部的社会变化过程；尽管它努力把从前一个混乱时期所继承下来的封建制度固定为一个永久的制度，也仍旧制止不了这种社会变化。

“貨幣經濟的侵入日本……引起了一个紓緩的但是不可抵禦的革命，而以封建政府的崩潰以及在隔絕了二百多年之后又与外国恢复交往为其頂点。打开这些門戶的并不是从外面来的召喚，而是內部發生的爆炸……〔那些新的經濟力量〕的重大影响之一就是城市居民財富的增长，这是靠損害武士和农民而取得的。……諸侯及其下僚把自己的錢財用来购买手工艺者生产的和商人販卖的奢侈品，因此据說到了公元 1700 年左右时，他們所有的金銀差不多都流到城市居民的手里去了。他們于是靠赊帳买东西。不久他們就欠了商人階級一大筆債，逼得只好抵押或者出賣他們的稅米。……这样很快就弄得百弊丛生、不可收拾。商人都搞起米粮轉售和投机的事情。……因这种情形获利的只有一个階級的成員，而且并不是所有的成員。这些人就是商人，特別是經紀人和放債的人，这是些被人們瞧不起的买卖人或城里人，在理論上，这些人只要出言不逊，任何武士都可以杀掉他們而不受任何处分。这些人的社会地位仍旧很低，但是他們口袋里有的是錢，他們的地位就逐漸提高了。到了 1700 年，他們已經成了国内最强大、最有胆識的人物，而軍人階級則逐漸喪失原有的势力了。”<sup>①</sup>

丰臣秀吉在 1590 年征服了反对他的独裁的最后抵抗。如果

---

① 三索姆：“日本：文化小史”（Sansom, G. B.: Japan: a Short Cultural History. London 1932, Cresset Press），第 460—462 頁。

我們把1590年看作是日本統一國家創建的一年，那麼我們就會看出這片大海深处的水從下層升到浮面上來，造成一個不流血的社会革命，只不過花了一百多年一點的時間，而豐臣秀吉的繼承者們本來是企圖把這個統一國家凍結為一個幾乎象柏拉圖理想國那樣固定不變的國家。德川幕府的統一國家在文化上曾經達到一個異常的和諧程度，鑑於這一點，這裡所產生的後果就更加驚人了。

統一國家的“可溝通性”幾乎可以從我們所熟悉的历史里找到無數事例來說明。

## (2) 和平的心理

統一國家是作為治療混亂時期的各種時弊的萬靈丹而為它的創建者所建立並為它的百姓所接受的。用心理學的名辭來說，它是一個建立和諧、維持和諧的制度；而這是對一個診斷正確的疾病的真正治療。這裡的疾病是一家人家的自行分裂，而且從兩方面出現這種分裂。一種是相互爭奪的社会各階級之間的橫的分裂，一種是作戰國家之間的縱的分裂。在前一個時期的各區域性國家之間的戰爭結果是產生了一個碩果僅存的強國，而帝國締造者們的最高目的就是在把這個強國變為一個統一國家時，使他們和他們的同類人物即被征服的各區域性國家的少數統治者之間建立一種和諧。可是，不使用武力是一種無法限制在某一社会生活範圍以內的心理狀態和行為原則。因此，少數統治者着手在自己內部關係上所尋求的和諧，也必須普及於他們和內部無產者、外部無產者的關係上，以及他們和這個解体文明所接觸到的任何外來文明的关系上。

這種統一的和諧使它的各種受惠者在不同程度上都得到好

处。它一方面使少数统治者获得某种程度上的复原，但另一方面却使无产者的力量相形之下更增加了。因为少数统治者的生气早已完了；如果用拜伦针对乔治三世的尸体所作的不敬的评论来说，和谐的“一切香料”只能“延长腐烂”罢了；可是这些香料对于无产者却有肥料的作用。因此，在统一国家所造成的休战期间，无产者一定增强，少数统治者一定减弱。统一国家创建者所实行的容忍，它的目的只在于消极地在自己人中间消除争端，然而却给予内部无产者创立统一教会的机会；可是与此同时，内部无产者虽则在宗教上很活跃，在政治上却弄得很被动，这就给蛮族外部无产者（或者说邻近的异族文明）以可乘之机，趁这个统一国家百姓的战斗精神萎缩的时候，入侵并夺取对内部无产者的统治权。

少数统治者在自上而下地推行它本身的哲学或者“幻想的宗教”时，几乎总是失败的；这一事实恰恰证明少数统治者不大能够从自己所创造的那些条件得到什么好处。在另一方面，我们却看见内部无产者往往很有效地利用统一国家的和平环境，自下而上地推行一种高级宗教，并且终于建立一个统一的教会；这不能不说是一件了不起的事情。

举例说，埃及“中王朝”本来是埃及的统一国家，而奥西里斯教会却利用这个统一国家取得了这种效果。巴比伦的统一国家新巴比伦王国和继它以后外来的继承国家阿凯米尼德王朝和塞琉古王朝，都同样被犹太教及其姊妹教拜火教所利用。罗马和平所提供的机会则被若干相互竞争的宗教抓住——这些宗教包括西贝利崇拜、伊细斯崇拜、太阳神教和基督教。在中国世界里，汉朝统治下的太平时期所提供的相应机会，则由印度无产者的大乘佛教和土生的中国无产者的道教相互争夺。阿拉伯哈里发为伊斯兰教、印

度世界的笈多王朝为印度教也都提供了类似的机会。蒙古帝国曾有一个短暂时期，在从太平洋西岸到波罗的海东岸、从西伯利亚苔原南陲到阿拉伯沙漠北疆和緬甸丛林的广大幅員中建立了一个游牧族的太平盛世；它提供的許多机会引起了一大堆敌对宗教传教士們的向往；鉴于時間是那樣的短暫，而这一机会却为景教徒、西方天主教会、伊斯兰教以及大乘佛教的喇嘛教派利用得非常成功，这是很了不起的。

那些高級宗教的传道者，由于从統一國家的有利的社会气候与心理气候如此經常得到好处，在某些情形下也觉察到这种恩典，而且把它說成是他們所宣扬的那个唯一眞神的賜与。在“第二个以賽亚书”、“以斯拉記”和“尼希米記”的那些作者看来，阿凱米尼德王朝就是耶和華特地用来传播犹太教的工具；而利奧大教皇（公元440—461年）也同样把羅馬帝国看作是上帝神圣地规定为用以推动传播基督教的。他在自己的第82篇讲道里写道：“主預先決定使羅馬帝国存在，俾使这种无法形容的恩施（即基督降世为人）的影响能遍及于全世界。”

这种思想在基督教思想里已經成为老生常談，例如在密尔頓的“降生頌”里，这种思想就重新出现：

全世界到处不聞  
战争与杀伐之声：  
长矛和盾牌高高地悬挂；  
兵車鈎好，停在那里，  
不染一点仇恨的血；  
号角不再向士卒們說話；  
王侯們坐着不动，恐怖的眼睛

好象深知道他們的主宰来临。

这样一个大好时机簡直有点象天賜；然而，那种容忍的气候，在成功的教会及其活动于其中的統一国家之間的关系上，虽則有了一个有利的开始，但并不总是有利到底，而且有时候还会发生相反的作用。当然，在有些事例里，結果并不这样恶劣。奥細立斯教会就从来没有受过迫害，而且最后和埃及少数統治者的宗教合并了。在古代中国，大乘佛教和道教之間，以及这些宗教和汉帝国之間好象一直保持着和好关系，一直到公元二世紀末古代中国統一国家解体时才算終了。

至于犹太教和拜火教，它們和新巴比伦王朝或者阿凱米尼德王朝的最后关系会是怎样一种情形，那就难說了，因为这两个統一国家都在很早的历史阶段就夭折了。我們只知道当阿凱米尼德王朝突然被塞琉古王朝取而代之，而且終於在幼发拉底斯河以西被羅馬人占据后，以塞琉古王朝和羅馬政权为政治工具的外来希腊文化的冲击使犹太教和拜火教都离开了它們向全人类宣扬救世福音的任务，而变成了叙利亚社会反抗希腊社会侵略的文化斗争武器了。如果阿凱米尼德王朝象它在希腊之后的轉世化身阿拉伯哈里发一样終其天年，我們可以想象或是拜火教或是犹太教，都可能在一个宽容的阿凱米尼德朝廷的庇蔭下，預先实现伊斯兰教后来取得的成就；由于烏瑪雅系漠不关心而阿拔斯系恪守对非伊斯兰教徒中“經典之民”的宽容教誡，伊斯兰教受此惠益，曾逐步取得进展，沒有受到任何来自世俗政权帮倒忙之累，阿拔斯王朝的崩溃更带来了压倒一切的胜利，异教徒成批地集体自愿改教，以求在伊斯兰教堂的院子里躲避那即将来临的政治上王座虛位的风暴。

同样的，在原来古代印度統一国家孔雀王朝的基础上重整旗

鼓的笈多王朝里，佛陀以後的高級宗教印度教之排除佛教哲學，不但沒有受到笈多王朝的反对，而且也沒有受到任何官方迫害的法令所阻碍；这些法令，就当时來說，可以說是和古代印度文明的那种容忍和混合主义的宗教精神相反的。

上述的都是一个高級宗教受到統一国家和平局面的好处并爲这个国家的政府自始至終容忍着的例子；与此相反，还有些高級宗教在和平进展中受到官方迫害而中断的例子，或者夭折，或者被迫参加政治或战争。西方的天主教在十七世紀的日本和十八世紀的中国就几乎完全被根除了。伊斯兰教在中国元朝只在两个省份內站住脚，而且从来只是一个外来的少数，由于处境的危險还屡次激起武装行动。

作为基督教在对羅馬王朝取得胜利的前奏的那一次較量，其后果的不利作用是相当微小的。在以君士坦丁的皈依为結束的三个世紀里，基督教会一直处在触犯羅馬政策的危險中；因为除了帝国时代的羅馬一直疑忌各种私人集团以外，羅馬还有一个特別反对私人团体信奉和宣扬外国宗教的更古老、更牢固的传统；过去羅馬政府曾在两个突出事例上一度放松这种严厉的政策，一次是在汉尼拔战争的危机时正式承认西貝利崇拜，另一个例子是对犹太教一直都容忍着，即使在犹太教狂热者使得羅馬人憤而想消灭犹太国家的时候也是如此，然而在公元前二世紀对酒神教徒的鎮压就是基督徒在公元第三世紀所受灾难的預兆。但是基督教会克制了以墮落为政治軍事团体来抵抗官方迫害的誘惑，而得到的报酬是使它成了一个統一教会和未来的继承者。

然而基督教会并不是毫不吃苦地就通过了这次磨难。它的胜利是基督教的柔順对羅馬武力的胜利，然而它并不銘記这个教訓，



反而念念不忘使它的迫害者终于失败的罪恶，对这些挫败的迫害者空口拥护一下，而在他们死后进行道德上的报复。结果，基督教会自己很快地而且长期地也成了迫害者。

少数统治者在创造和维持统一国家上的成就，虽则在其精神领域内是由作为高级宗教创造者的内部无产者成了主要受益者，但是在政治领域内的好处却由别的人去享受了。在统一国家的情况下所产生的和平心理，使统治者担负不了保持自己政治命运的任务。因此这种从心理上解除武装的过程的受益者既不是统治者，也不是被统治者，既不是少数统治者，也不是内部无产者；这些受益者是国境以外的侵略者，这些侵略者可能是这个解体社会的外部无产者的成员，也可能是某些外来文明的代表。

在本书的前几章里我们曾经指出，表明某一文明灭亡（这和它的早一步的衰落与解体不同）的事件，通常总是为它国境以外的蛮族军事首领、或者来自另一不同文化社会的征服者、或者这两种人接踵而来占据了那个已死社会的统一国家的疆土。这些蛮族的或外来的侵略者，为了自己的掠夺目的而利用统一国家造成的心理气候所取得的好处，自然是很明显的，而且用浅近的眼光来看，也是很惊人的。然而我们也早已指出，侵略解体中的统一国家所委弃的领土的蛮族侵略者都是些没有前途的英雄；在后世看来，他们除掉凭借用史诗的语言写下自己墓志铭的才能给自己卑鄙的逃跑加上一层回首当年的光辉以外，肯定只是些可耻的冒险者。连一个阿其里斯也可以在“伊里亚特”里变成一个英雄呢。至于外来文明里那些好战传教士取得的成就，和教会的历史性胜利一比，也就太不可靠、太令人失望了。

从我们掌握其全部历史的两个事例里，我们看出一个为外来

征服者使其統一國家中途夭折的文明，能够钻进泥土，經過几世紀的多眠，等待自己的时机，終于找到驅逐入侵文明的机会，而重新在历史中断的地方繼續其历史上的統一國家的阶段。古代印度文明差不多隔了六百年才显示了这种本領，古代叙利亞則在希腊文明的洪水中沉浸了将近千年方才恢复。它們的功績的华表就是笈多王朝和阿拉伯哈里发，它們分別恢复了原来孔雀王朝和阿凱米尼德王朝所体现的統一國家。在另一方面，巴比倫社会和埃及社会則是最后被吸收在古代叙利亞社会体里，不过巴比倫社会在居魯士推翻了尼布甲尼撒的新巴比倫王国之后，仍保持其文化面貌有六百年之久，而埃及社会則以“中王朝”的崩潰結束其自然生命后，还維持了不下两千年的時間。

所以根据历史的証据，一个文明企图用武力吞噬并消化另一个文明可以有两种不同的結果。可是这些証据表明，即使这种企图最后能够实现，也要过几百年甚至上千年才能获得保証；这說不定会使二十世紀历史学家在預測西方文明晚近吞并其同时代文明的最后結果时，稍微謹慎一点，因为即便是这种努力中年代最久远的，也沒有多少年头，而經過的历史也还是整个历史的一个极小部分。

試拿西班牙征服中美洲來說，有人說不定认为虽則那个外来的代替品——新西班牙的西班牙总督政权形式——換成了墨西哥共和国，取得了西方国家的承认，但是中美洲社会被吸收进西方社会体則已是一件无法改变的事实了。然而1821年的墨西哥革命又继之以1910年的革命；在这次革命里，那个被埋葬的但处于冬眠状态的本地社会突然伸动一下，又昂起头来，并掙破了浇在它的坟墓上面的那层文化外壳，这层外壳是当初那些卡斯提尔征服者自

认已经杀掉本地社会并把它推进坟墓后加上去的。这个中美洲传来的预兆使人不禁怀疑到，西方基督教社会在安地斯世界和别处的文化征服说不定迟早也证明是镜花水月而已。

中国、朝鲜和日本的远东文明，虽则远在一百多年前就屈服于西方势力，但显然一直要比中美洲的文明强大得多；如果墨西哥的本地文化在埋没了四百年之后仍然能够恢复的话，要设想远东文化注定最后会被西方文化或者俄国所同化，那未免太卤莽了。至于印度世界，1947年英国统治政权的两个继承国家的成立，不妨理解为墨西哥1821年革命的和平实现形式；在写作本书的时刻，我们不妨预言在印度正如在墨西哥一样，当这两个被解放的国家被接纳到西方国家礼遇的圈子内时，这种政治上的解放虽则表面上阻止了西方化的过程，但说不定会成为一个暂时为西方浪潮淹没的社会的文化解放的第一步呢。

还有那些最近已被西方国家承认独立的阿拉伯国家，由于成功地摆脱了鄂图曼政治优势和埋没其本国文化四百年之久的伊朗的文化外壳，也能够实现这种雄心。阿拉伯文化的潜在遗留力量迟早将排斥那种外国气得多的西方文化的影响，这还有什么疑问呢？

这一段考察改变别国文化的总印象使我们得到以下的结论：一个统一国家所能提供的好处，其唯一真正受益者是内部无产者。外部无产者得到的利益总是虚幻的，而那些外来文明所获得的好处则往往是不持久的。

### (3) 帝国组织的可利用性

上文我们已经检视过统一国家的两个一般特征——它们的可

沟通性和它們的和平心理——的影响，現在我們可以考察一下它們的个别具体机构对受惠者所提供的可利用之处。統一國家曾煞費苦心地創立并維持这些組織；可是这些組織往往会发觉自己的历史使命起着原来創立者从未想到过的作用。这里，我們是按照稍微广泛的意义来使用組織这一名詞的；它可包括下列各項：交通系統，卫戍站和殖民地，行省制，首都，官方語言和文字，法律，历法、度量衡和貨幣，常备軍，文官制，公民权。对于这些制度，下面将分別予以評述。

### 交通系統

交通系統之所以列在第一位，这是因为它是統一國家賴以生存的首要組織。它不仅是統一國家在其領土上的軍事指揮的工具，而且也是政治控制的工具。这些人为的帝国生命綫所包括的內容，远多于人造的道路，因为河流、海洋和大草原所提供的“自然”公路，除非有效地設置了警察，是不能作为有效的交通綫的。运输方法也是需要的。在历史上迄今所知道的大多数統一國家內，运输方法曾表现为帝国邮政的形式，而“邮差”——如果我們可以把这个熟悉的名詞应用于这种服务的官吏，無論中央的或地方的——大多也是警察。在公元前第三千年紀时期，公共邮政制度似乎曾是苏末和阿卡德帝国政府組織的一部分。在这以后的两千年，我們在同一地区看到阿凱米尼德帝国把这个制度提到更高的組織水平和更有效能的水平。阿凱米尼德的政策，即利用帝国交通系統来維持中央政府控制各省的政策，后来又出现于羅馬帝国和阿拉伯哈里发的行政組織中。

确是没有什么奇怪，类似的組織在全世界的統一國家中都可以看到。古代中国統一國家的革命的建立者秦始皇帝，就是由他

的京城向四面八方輻射出去的公路的建造者，并曾采用严密的有組織的監察制度。印卡人也曾利用公路將他們的各征服地結成一体。一个消息能在短短的十天之內从庫斯科傳达到基托，这两地之間的直綫距离約有一千哩，而道路距离也許还要加上一半。

显然，統一国家的政府所建造和維持的公路，能够应用于原来未曾考慮到的各式各样的目的。在羅馬帝国后期，如果不是帝国无意地提供了那么良好的交通綫，入侵的外部无产者的軍事集团在展开他們的掠夺时可能要緩慢得多。但在羅馬大道上，还有比阿拉立克更有意思的人物。当奥古斯都以“羅馬和平”强加在皮西底亚时，他不知不觉地为圣保罗第一次傳教旅行鋪平了道路：圣保罗在潘非里亚登陸，并得安然旅行到皮西底亚的安提阿，爱科尼阿姆，利斯特拉和德比。又由于庞貝肅清了地中海沿岸的海盜，圣保罗才得进行他最后一次重要的航行，从巴勒斯坦的該撒利阿到意大利的彭泰奧利，用不着除了冒風暴与船難的天灾之外再冒人为的危險。

羅馬和平对圣保罗的后继者來說，也是一个同样有利的社会环境。在羅馬帝国存在的第二世紀后半期，里昂的圣爱利尼阿斯在頌扬天主教会在整个希腊世界的統一时，曾对帝国的交通便利給予一种含蓄的贊辞。他写道：“在接受这个福音和这个信仰后，教会尽管分散在全世界，但它小心地保存了这些宝物，好象它是住在同一个屋頂下面”。又在两百年后，一个气愤的异端历史学家馬尔西里努斯抱不平地說道：“大批主教，借口他們所称的‘宗教會議’的事情，揩油公家驛馬，来来往往”。

上面的論述<sup>①</sup>已闡明很多关于交通体系被一些未曾計及的受惠者所利用的事例，我們可以把这种趋势认为是一种历史“法則”

的表现。在1952年时,这一結論引起了关于西方化世界前途的一个重大問題;而这个世界就是本书的作者和他同时代人所生活的世界。

到1952年时,西方人的精力和技能用于改进交通系統方面已約有450年之久,他們以进步得越来越快的技术使地球上可以居住、可以交通的地面連結在一起。过去,近代西欧的先驅水手們曾使用依靠风向而航行的木帆船使自己成为一切大洋的主人,而现在这些船只已让位給用机械推动的巨型鉄甲船了;过去人們用六匹馬拖着的馬車在泥濘小路上旅行,而现在人們乘着汽車在以碎石和水泥鋪設的大路上旅行了。过去,鉄路曾和公路竞争,而现在飞机又和一切水陆运输工具竞争了。与此同时,那些无需載运人們身体的交通方法,已經出現并使用,例如电报、电话和无线电传真——视觉和听觉的传真。在这样广大的地区內,人类交际的各种方式,从来未曾获得这样高度地传达。

这些发展预示了那些曾出現这类技术奇迹的社会可达到政治上的实际統一。然而在写作本书的时候,西方世界的政治前景尚属模糊;因为即使有的观察家确信某种形式的政治統一迟早一定会出現,但它出現的日期和它出現的形式,还是不能想象的。现在的世界,在政治上还是分裂为六十个或七十个独立主权的区域性国家,但它已經发明了原子弹;在这个世界里,显然可能使用“消灭战斗力的打击”的老方法,以强求政治上的統一;如果在这种场合如象在过去很多其它场合那样,由一个碩果仅存的强国,以武断的

---

② 这里只是原著的节录。湯因比先生在原著中綜述了許多統一國家的交通系統的各种利用。——节录者

命令来硬搞和平,那末为这种武力统一所付的代价,按道德、心理、社会和政治的(不要說物质的)破坏来計算,比起过去为很多其他类似事件所付的代价要多得多,这也是很可能的。同时,这种政治统一也有可能通过另一种自愿协作的方法来完成。但不管对于这个问题所找出的解决方法如何,可以有把握地预言:这个遍布世界的新交通网会发现自己的历史使命变成被原来未曾考虑的受惠人所利用的习见的啼笑皆非的任务。

在这种情况下,誰将得到最大的利益呢?大概不会是外部无产者的蛮族。尽管在我們中間已經有过并可能将再有“新的野蛮的阿提拉”,如希特勒这一类堕落文明的叛徒,但我們无須为这遍布世界的交通网而担心于域外真正蛮族的可怜残余<sup>①</sup>。另一方面,现有的高级宗教——它們的領域已互相連接并已和越来越小的异教“原始人”地区連接——早已开始利用了这种交通上的便利。那个曾从奥伦梯河冒险到泰伯河的圣保罗,曾急切地要在比地中海更广阔的海面上进行冒险航行。在他的第二次旅行时,他曾搭乘一只葡萄牙木船,繞过了好望角,而到达印度<sup>②</sup>。于是,他再向东前进,在他的第三次旅行时,穿过了馬六甲海峡,而到达中国<sup>③</sup>。这个不知疲倦的使徒,又换乘西班牙楼船,从加的斯横渡大西洋而到达委拉克魯斯;再从阿卡普尔科横渡太平洋而达到菲律宾群島。西

① 在写作本书时,1964年,肯尼亚的茅茅运动可以认为是这些残余蛮族的最著名的抗暴。

② 景教徒留居在特拉凡科尔算是基督徒改变印度人信仰的第一次企图;耶穌会徒到阿克巴宫廷,算是第二次企图。

③ 第七世紀,景教徒留居西安,算是基督教改变中国人信仰的第一次企图;十三世紀和十四世紀西方基督教传教士經由陆地到中国,算是第二次企图;十六世紀西方基督教传教士經由海道到中国,算是第三次企图。

方基督教，也不是利用西方交通工具的唯一的现存宗教。东正教尾随着那些以西方武器装备着的哥薩克殖民先鋒队，从卡馬河曾慢吞吞地跋涉长途而达到了鄂霍次克海。十九世紀时，当扮作苏格兰医生传教士大卫·李温斯敦的圣保罗在非洲传布福音，医治病人并发现湖泊和瀑布的时候，伊斯兰教也正在活动。可以想象，大乘佛教总有一天会回忆到它从摩揭陀走了一系列官道而达到洛阳的这一次惊奇旅程；并由于这种兴奋的回忆，它会很好地利用飞机和无綫电这一类西方发明来进行它的普渡众生的工作，就象它在过去曾利用过中国印刷术的发明那样。

由于这种在世界范围内进行传教活动的刺激所引起的問題，不单单是有关宗教的地理政治学の問題。已經被承认的高級宗教进入了新的传教領域时，就产生了这样一个問題：宗教的永恒真髓能否区别于它暫时的偶然现象。由于各种宗教的互相接触，又引起了另一个問題：它們終究能否生存而且同时并存，或者是否其中之一将接替其余的宗教。

有些統一國家的統治者——象亚历山大·賽維魯斯和阿克巴——傾向于宗教折衷主义的理想，他們曾把詭辯心理和柔軟心腸連在一起，而他們的實驗，已經証明是毫无結果。另有一个理想曾鼓舞了冒險的耶穌会传教士——象薩維厄和利瑪竇——这批使徒是各种教派中最早抓住近代西方技术家对征服大海所提供的机会。这些大胆的宗教开路先鋒曾指望为基督教抓住印度和远东世界，正如圣保罗及其后继者当年曾抓住希腊世界那样；但他們——被賦予了和他們的忠勇相称的智慧——已經看出：如果不履行一項苛刻的条件，他們的事业是不会有所成就的，然而他們未曾因此而退却。他們了解到一个传教士在传布福音时，必須使用他的未



来信徒所懂得的語言——理智的、美学的和情感的語言。福音的真髓越有革命性，用通俗而又相宜的表现方法作为掩飾就更为重要了。但这样做，就要剥去福音的不适合这项目的外衣，而这种外衣又恰恰是传教士們从他們的文化传统里承袭而来的；其次，它还要求传教士自己負責决定，在他們宗教的传统說法里究竟什么是真髓，什么是偶然现象。

这项办法的难关是：传教士在他要传教的非基督教社会的路上搬去一个障碍的同时，却又在他的教友足前放下另一个障碍；近代早期耶穌会传教士在印度和中国就曾因此触礁而遭受了船难。他們由于相互竞争的传教士的嫉妒和梵蒂岡的頑固而成了牺牲品。但这还不能认为是事情的結局。

如果基督教在巴勒斯坦誕生时所包扎过的地方性襁褓未曾被塔苏斯的保罗大力除去，那么，羅馬墓窖的基督徒艺术家和亚历山大港神学派基督教哲学家将永远不会获得机会，依照希腊人的幻想和思想来闡明基督教的真髓而为希腊世界的改变信仰鋪平道路。其次，如果奧利金和奧古斯丁所宣扬的基督教在二十世紀还是不能脫除它在历史旅程上，在叙利亞、希腊和西欧的一連串驛站所加的裝飾，那么，它目前也不能够利用那些为各种现存高級宗教所开放的遍及世界的机会。如果一种高級宗教容許自己深深地沾染上暂时性文化环境的痕迹，它是注定要变为停滞而陷于尘緣的泥坑里的。

相反，如果基督教終於走上另外一条道路，它在将来时期的社会里，可以重演它在羅馬帝国曾經完成过的事业。由于羅馬的交通工具所提供的精神交流的机会，基督教得以从它所碰到的其他高級宗教和哲学里吸取并承袭了它們的精华。在一个物质上已由

近代西方很多技術發明連接起來的世界里，印度教和大乘佛教可以作出的有益貢獻，不會少於過去伊細斯崇拜和新柏拉圖主義對基督教的理想與實踐所曾作出的貢獻。再者，如果在西方世界里，該撒的帝国有興有衰——他的帝國總是在經歷幾百年的一段時期後要崩潰或衰亡——一個歷史學家在1952年瞻望未來時，可以想象：基督教將是一切哲學——從伊克那吞到黑格爾的哲學——的繼承者和一切高級宗教的繼承者，這些宗教可追溯到聖母和聖子的永遠潛在的崇拜；他們在伊細塔和丹末茲的名義下曾沿着官道開始他們的行程。

#### 衛戍站和殖民地

由忠心擁護帝國統治的人們——他們可能是現役軍人、民兵、退伍兵或老百姓——所組成的屯墾地，是任何帝國交通系統中的構成部分。這批看家狗的存在、勇武和警戒，提供了交通上必不可少的安全；如果沒有這種安全，道路、橋梁等等對於帝國當局是沒有什麼用處的。邊境衛戍站也是交通系統的一部分，因為邊境防綫歷來是側面的公路。但是除了為警備或防禦的目的而設立衛戍站以外，統一國家還建立了殖民地，其動機可能是為了積極性的目的，即復興那些由於在先前的混亂時期中的破壞性鬥爭而遭受了蹂躪的地區。

當該撒在卡普阿、迦太基和科林斯的荒蕪地上建立羅馬公民的自治殖民地時，他的想法正是這樣的。在以前希臘各區域性國家之間進行生死搏鬥的過程里，當時羅馬政府曾故意選出卡普阿作為懲罰叛逆、協助漢尼拔的例子；選出迦太基作為懲罰幾乎打敗羅馬本身的罪行的例子；同時也曾武斷地挑出亞該亞同盟成員中的科林斯，而給予同樣的處理。在該撒以前的共和時期，保守派曾

頑固地反对复兴这三个著名城市；这与其說是出于恐惧，不如說是出于純粹的报复心理。关于如何处理它們的拖延不决的爭論，在相当时期后，变成一个具有更大意义的爭論了。羅馬統治的存在理由是建立起这种統治的一个特殊国家的自私利益呢，还是帝国的存在是为了希腊世界（羅馬已成为这个世界的政治化身）的公共福利呢？該撒同元老院斗争的胜利，是一个更为自由、仁慈和理想观念的胜利。

在該撒所建立的制度和他所接替的制度之間，存在着德性上的显著差别；这项差别，不单单是希腊史上的一个特殊现象。在其他文明的历史上，从混乱时期轉向統一国家时对于使用和滥用权力的态度，也有类似的变化。不过，尽管我們可以看出这条历史“法则”，可是它却有許多例外。一方面，我們看到在混乱时期中不仅产生了被連根拔起而又痛苦的无产者，而且也产生了规模宏大的殖民事业——亚历山大大帝在远超乎阿凱米尼德帝国的旧疆界上所建立的一大批希腊城邦，就是例証。另一方面，少数統治者的心理轉变，虽然應該是跟着統一国家的建立而来的心理变化，但这种轉变很少是稳定的，所以他們常常会退到过去混乱时期的野蛮行动上去。大体說来，新巴比伦王国是拥护巴比伦世界內地反对它的边境上亚述人的野蛮行为的精神革命的；但新巴比伦王国也陷于連根拔除犹太人的暴行，很象亚述人曾連根拔除以色列人那样。巴比伦曾允許它所囚禁的犹太人苟延残喘到它的继承者阿凱米尼德帝国释放他們重回家園，而尼尼微的牺牲者“失踪的十族”則被清算得一千二淨，除了在英国的以色列人的幻想中以外，他們是永远失踪了；如果有人根据这一事实就认为巴比伦比尼尼微具有道德上的优越性，那可能是一种幻想。

然而，尽管有些例外，下面的說法还是有很大真实性的：一个比較有建設性和仁慈观念的殖民政策是統一國家的特征之一。

上面我們已經在以軍事或警戒为目的的卫戍站和以社会或文化为目的的殖民地之間作出區別；但这种區別，畢竟只是目的上的差別，而不是后果上的差別。我們看到，帝國締造者在統一國家邊境和內地所建立的常备卫戍站，差不多沒有不隨即出現一个非軍事人員的居留地的。古代羅馬軍团的士兵，雖然在他們的現役時期不得正式結婚，但实际上他們却被准許和一个“女人”发生永久的婚姻关系而組織家庭；而且他們在退伍之后，可以把这个“女人”作为正式妻室，他們的子女也可以取得合法的地位。阿拉伯的移民(muhājirah)确是被准許把妻小帶到他們所駐扎的营地。这样一来，羅馬和阿拉伯的卫戍站就成了非軍事人員居留地的核心；在各个时代的一切帝國內，帝國卫戍站的情况，一定都是这样的。

除了由于軍事駐防而产生的意外副产物之外，也有以建立殖民地为目的而建立的平民殖民地。例如，奧斯曼人曾把改信伊斯兰教的阿尔巴尼亚人移殖于安那托利亚东北地区，在那里阿凱米尼德王朝曾賜給波斯貴族以封邑。奧斯曼人在他們國內腹地的商业中心，還會設立从西班牙和葡萄牙流亡来的犹太人的平民社会。古代羅馬的帝王們在他們帝國的落后地区也曾建立許多殖民城市，作为文明的中心（按照情况，作为拉丁化或希腊化地区）。其中，可举亚德里亚那堡作为一例；这个名称迄今还令人回忆起在二世紀时使野蛮的色雷斯人摆脱了野蛮传统的一个伟大皇帝的功績。西班牙的帝國締造者，在中美和南美也曾推行同样的政策。这些西班牙的殖民城邦成了外来統治的行政組織和司法組織的細胞；

而且也象它們的希腊殖民典范那样,在經濟上是寄生的。

“在英属美洲殖民地上,城市的兴起是为了满足乡村居民的需要:在西班牙的殖民地上,乡村人口的增长是为了满足城市的需要。英国殖民者的主要目的,一般是要居住在乡村,以耕种土地来获得他們的生活所需;西班牙人的主要計劃是住在城市,而从那些在种植场上或矿场里劳动的印第安人或黑人那里获得他們的生活所需。……因为在田間和矿场都有土人的劳动可供剝削,所以乡村人口几乎全是印第安人”<sup>①</sup>。

我們还可以看到,在統一国家历史的后期阶段,有一种形式的内部移民运动往往变得很突出,这就是把蛮族农民移殖于因蛮族本身入侵的破坏或因衰亡中的帝国本身的某种社会疾病而变为人烟稀少的地区。在“名人志”(Notitia Dignitatum)关于戴克里先以后罗马帝国的記載里,可以看到一个典型的例子:在那里描述了在罗马的高卢、意大利和多瑙河行省的領土上有大批日耳曼人和撒馬里亚人的共同居留地。这些蛮族居民被称作“半奴隶”(laeti);这个专门名詞来源于西方日耳曼語中指半奴役状态的外来居民的一个字;由此可以推論:他們是那些失敗了的蛮族敌人的后裔;他們因过去的侵略行为在被强制或劝导的情况下变成和平的耕种者,来耕种那些被他們过去的侵袭所破坏了的“应許之地”作为他們应得的报复或惩罚。所以,他們被謹慎地移殖于内地而不是在边境附近的地区。

考察了統一国家的統治者所設立的卫戍站和殖民地以及因此而产生的人口迁移的情况,可见这些制度,不管它們在其他方面的

---

① 哈林:“美洲的西班牙帝国”(Haring, C. H.: The Spanish Empire in America. New York 1947, Oxford University Press), 第160、159頁。

功过如何，一定会加剧混合化和无产者化的过程；我們在前面已經把这种情况視為混乱时期和統一國家的特征。因此，在边境上設立的永久軍事卫戍站成了少数統治者同外部无产者、內部无产者同化的坩堝。边境的守兵和敌对的蛮族軍事集团，跟着光阴的流轉，往往会互相同化起来，先是在軍事技术方面，然后是在文化方面。少数統治者由于在边境上同外部无产者的接触而野蛮化；但在这以前好久，他們由于和內部无产者的亲睦关系而早已鄙俗化了。因为帝国締造者很少能保存充分人力或充分的备战热誠以致认为可以无须帮助而可保持并捍卫他們的帝国。所以，他們在初期从那些未曾丧失战斗力的属民中招募新兵来增强自己的軍隊。而在后期，他們也从域外的蛮族招募新兵。

从这种混合化与无产者化的过程里，究竟誰取得最大利益呢？最明显的受惠者表面上是外部无产者；因为蛮族从文明國家的軍事前哨所获得的教育——先是在敌对的地位上，后来是在佣兵的地位上——能使他們在帝国崩溃的时候，橫越破碎的防綫并为自己建立继承国。但我們已談过，这些“英雄时代”的成績是暂时性的。在羅馬帝国和阿拉伯帝国，从有組織的人口重新分布和相互混合里，最后的受益者，在前一场合是基督教，在后一场合是伊斯兰教。

在潜在的宗教势力异常扩张的时候，烏瑪雅德哈里发的軍事防区和边境卫戍站，显然成了伊斯兰教的无价根据地，在六百年的过程里，伊斯兰教由于这种扩张改变了它本身，因而也改变了它的使命。原来，在公元七世紀，当伊斯兰教崛起于阿拉伯半島上时，它只是在羅馬帝国省区内爭取继承国地位的一支蛮族軍事集团的特殊教派。但到了十三世紀，它已成为一种統一教会；它給那些在

叙利亚文明瓦解时因阿拔斯哈里发的垮台而失掉熟悉的牧人的群羊，提供了庇护所。

在下列事件后，伊斯兰教的势力继续存在下去的秘诀是什么呢？——在它的创始人逝世后，在阿拉伯帝国最初缔造者垮台后，在阿拉伯人的伊朗接替者衰落后，在阿拔斯哈里发被推翻后以及他们自己在哈里发废墟上所建立的短命的蛮族继承国崩溃后。这可以从烏瑪雅德时代哈里发国家内非阿拉伯臣民中间改信伊斯兰教者的宗教经验里找出解释。这些信徒本来主要是为了社会自利心而皈依了伊斯兰教，但后来伊斯兰教深入人心，因而这些信徒的信仰比阿拉伯人自己还要真诚。一种能够因其真正价值而赢得虔诚信仰的宗教，决不会跟着那个为非宗教的目的而成功地利用它的政权一起兴亡的。如果想一想下列情形，就会觉得伊斯兰教的精神胜利更是难能可贵了：其他高级宗教都因被利用于政治的目的而遭受了致命伤；而伊斯兰教则不仅曾被它的创立人的后继者，而且曾被穆罕默德本人置于危险境地，这就是说，穆罕默德在从麦加迁到麦地那后，成了一个出色的、成功的政治家而不复是一个显然未成功的先知。所以，通过历史上的悲剧讽刺，伊斯兰教由于它的创立人的缘故曾冒过危险，然而它能渡过这种危险，这是一项高超的艺术；在这项高超的艺术里，伊斯兰教在几百年期间证明了穆罕默德带给人类的宗教教义的崇高价值。

这样看来，在哈里发国家的历史上，帝国缔造者所深思熟虑的建立卫戍站和殖民地并管理人口的转移和混合的政策，曾产生既非始料所及又非预期的效果——加速了高级宗教的发展；而在罗马帝国的历史上，由于同样的原因，也曾出现过相应的效果。

在罗马帝国的开头三百年，那些边境上的军事卫戍站对于宗

教影响的传布显然是最为活跃；而沿这些防綫传布得最快的宗教是希腊化赫梯人的多立克的“丘辟特”崇拜和希腊化叙利亚人的太阳神崇拜（这原是伊朗人崇拜的神）。我們可以追寻这两种宗教从幼发拉底斯河畔的羅馬卫戍站传布到多瑙河畔、日耳曼防綫、莱茵河畔和不列顛的羅馬边防城等地羅馬卫戍站的行程；这一情况使人想起同时代的大乘佛教的进程：当时，它从印度斯坦起繞过西藏高原的西側，长途跋涉；最后，从塔里木盆地边缘沿古代中国統一国家为防御欧亚草原上游牧族的入侵而在边境上所建立的一連串卫戍站，而达到了太平洋沿岸。在这以后，大乘佛教从古代中国的西北边区伸入了内地，因而成了古代中国内部无产者的統一教会，并終于成为后来西方化世界的四大高級宗教之一。上面所說的太阳神教和多立克的“丘辟特”崇拜的命运，則較为平凡。因为这两种好战的宗教同羅馬帝国軍队的命运是連在一起的，所以在三世紀中叶羅馬軍队受到暂时性挫折时，它們也遭到了打击，而且从此永远一蹶不振。至于說如果它們有什么恒久的历史意义的話，那末，它們是基督教的先驅，它們是永远上涨的宗教传统之流的支流；当基督教沿着另一渠道注入羅馬帝国时，这股宗教传统之流汇合了許多水流而注入基督教为自己所挖掘的河道內。

当多立克的“丘辟特”和太阳神利用边境上卫戍站作为阶石从幼发拉底斯河向西北前进到泰因河时，圣保罗也相应地使用了該撒和奥古斯都在帝国内地所建立的殖民地。圣保罗在第一次传教旅行中，在皮西底亚·安提阿和利斯特拉的羅馬殖民地上播撒了基督教的种籽；在第二次旅行中，在特洛阿斯、腓立比和科林斯的羅馬殖民地上也播撒了种籽。当然，他决沒有限于停留在这些殖民地上；例如，他在埃腓薩斯古希腊城曾逗留了两年之久。然而，



他曾在科林斯住过十八个月，在使徒时代以后的教会生活中曾占有重要的地位；而且我們可以推想，基督教团体在科林斯之所以占有优势，一部分是由于該撒在那里所建立的羅馬自由人殖民地具有世界性的緣故。

然而，在基督教所利用的羅馬殖民地中，最重要的例子不是科林斯，而是里昂；因为基督教在从殖民地到殖民地的推进中，并不因为达到了大都会而停步，也不因为圣保罗的逝世而終止。公元前43年，在罗尼河与索恩河汇合处形成的三角地带上仔細选定的地方，建立起来的路格雕南<sup>①</sup>，不仅在名义上而且在实际上是羅馬的殖民地；这个真正意大利人血統的羅馬公民居留地，位于由該撒征服而并入帝国版图的高卢广闊領土的大門口；按照原来的計劃，要使羅馬文化通过阿尔卑斯山以北的这个殖民地輻射出去，正象羅馬文化曾通过阿尔卑斯山以南的老殖民地納尔朋輻射出去那样。路格雕南是在羅馬本城与萊茵河之間的唯一的羅馬卫戍站。而且，它不仅是阿尔卑斯山以北三个行省之一的行政中心；它也是“三省高卢會議”的正式开会地点，在那里，約有六十或更多州的代表在奥古斯都祭坛的周围定期集合；这个祭坛是在公元前12年由德魯色斯建立的。事实上，路格雕南的建立，是有意識地要使之为帝国的重要目的服务的。可是，到了公元177年，在这块羅馬殖民地上已成长起一个具有相当势力的基督教团体，以致激起了一次屠杀；而在这里和在別处一样，殉道者的鮮血成了教会的种籽。因为正是在以后的二十五年中，路格雕南的主教爱雷耐——一个希腊学者，可能是叙利亚血統的人——制定了最早的天主教神学体系。

---

① 里昂古名。——譯者

羅馬帝國的基督教、哈里發國家的伊斯蘭教和古代中國統一國家的大乘佛教，都曾利用過世俗帝國締造者為他們自己的目的而建立的衛戍站和殖民地。可是，就重要性來說，這些從有組織的重新安排人口所產生的意外的宗教後果還不及尼布甲尼撒倒退到亞述的野蠻方法所產生的後果；因為這個新巴比倫的好戰皇帝，由於俘虜了猶太人，不僅曾促進現存高級宗教的發展，而實際上還引起了一種新宗教的興起。

### 行省制

象統一國家締造者在他們的領土上所分布的衛戍站和殖民地那樣，他們在這些領土上所劃分的省區具有兩個特殊功用：保持統一國家本身和保持那在統一國家政治組織內的社会體。關於這方面，可援引羅馬帝國的历史和印度的英屬土邦的历史作為例子來說明：統一國家政治組織的這兩種互不相容的功用，是要維持帝國締造者的至高無上的權力和填補正在解體的社会的社会體中的政治真空；這個真空是由于統一國家以前的諸區域性國家的傾復或崩潰而出現的。

統一國家的創立者，為要防止失敗了的對手死灰復燃的危險，總是想用合併和直接統治的辦法作為保險的措施；無疑地，這類措施的限度是決定於已被消滅的區域性國家的舊主和臣民對於故國的忠誠和哀悼的程度；而這種忠誠和哀悼的程度，又決定於征服的程度和該社会的過去历史（統一國家就是在該社会的領土上建立起來的）。當勝利的帝國締造者一舉而建立了他們的統治、當他們把這種統治強加於各區域性國家之後，他們很有理由害怕他們的工作遭到激烈的破毀，因為這些區域性國家是久已習慣於享有并濫用獨立主權的地位的。

例如,在古代中国,由于秦帝国在不到十年(公元前 230—221 年)之内建立起来而第一次完成了有效的政治统一。在这短短的时期之内,秦王政吞并了当时残存的六国,因而成了古代中国统一国家的创立者,称作秦始皇帝。但他并没有能够以相等的速度来消灭过去那些统治者的复国之心;他将这一问题下议于群臣,引起了激辩;关于这一番争辩,史家司马迁描写得有声有色。不管问题争辩到什么程度,确实,激烈的政策占得了上风,因而公元前 221 年,秦始皇帝下令,把新建立的统一国家划分为三十六郡。

在推行这项激烈措施时,秦始皇帝把在秦国已通行百年的军事制度而非封建制度应用到被征服的六国领土内。但他很难期望这些被征服的国家欢迎这一制度,因为秦始皇帝是历史上习见的建立统一国家的代表人物,即得胜的边境人,而被征服国家的旧统治阶级看待他,很象四世纪希腊城邦市民看待马其顿国王那样——就是,他只不过是一个“蛮人”而已。古代中国文化中心的人民自然倾向于崇拜那种由自己作为主要代表者的文化,而且儒家学派的哲学家又在不久之前已助长了这种自负之癖。这个学派的创立人曾诊断古代中国社会的病根在于忽视了中国传统的礼仪和实践,并认为主要的救济办法在于恢复中国早期封建时代想象的社会、道德秩序。但这种对半想象中的过去时代的尊崇,对秦国的统治者和人民并没有产生什么影响。所以当这个未开化的边境国家的制度突然强制施行的时候,怨声载道;而秦始皇帝的唯一回答就是采用更加专制的办法

这种政策终于激起了愤怒的爆发。在公元前 210 年秦始皇死后,全国各地爆发了起义;其结果是秦帝国的首都被一个起义领袖刘邦所占据;可是这胜利,即对古代中国统一国家缔造者的革命式

事业的强烈反抗的成功，毕竟未曾引起旧制度的恢复。刘邦不是被剥夺的封建贵族的一员，而是一个农民；他成功地建立了一个持久性的制度，因为他既不企图重建不合时宜的封建秩序，也不想重建秦始皇帝的革命式的制度。刘邦的政策在于逐渐摸索道路，通过类似奥古斯都的妥协办法，以求实现前人该撤的目的。

在公元前 207 年秦朝的灭亡和公元前 202 年刘邦正式被承认为古代中国唯一主宰之间的短短时期内，另一个起义首领项羽曾进行恢复旧制度的试验，而这一试验已被证明其为徒然。在项羽失败后，当刘邦自立为古代中国的唯一主宰时，他的第一项措施就是把土地分封给他的最有功劳的将领们，甚至只要项羽的封邑持有者臣服于他，他也就不加干扰。但后来有些受封的将领一个又一个地被罢免并处死，而其他封邑持有者也常常受命从一个封邑转移到另一个封邑，这样，就不使他们有机会同他们的暂时属民结成任何有害于皇帝的密切联系而易于处置他们。同时，刘邦也采用了有效的办法，以求维持并提高皇权的优越地位。总而言之，在秦始皇帝死后一百年之内，他控制统一国家的理想，即从中央通过人为的分级地方行政区来控制的办法，再次成了事实；这一次，这一成就是确定的，因为刘邦及其继承者的持重的政治手腕使帝国政府有时间来建立一种仁政；而秦始皇帝宏大计划之所以失败，正是因为缺少了这种仁政。

凡是中央集权的政府，如果没有一种职业文官的制度，是不行的。刘邦所创立的汉朝，通过下列方式成功地建立了一种有效而又可接受的文官制度：它尊崇儒家的哲学学派并招贤纳士，使精通儒家哲学的人也有晋升的机会；这样，就产生了以文化修养为基础的新贵族，因而使儒家学派的哲学家和以出身为基础的狭隘的旧

軍事貴族割断了联系。这一过渡是逐步进行的，而且又是非常巧妙的，以至新貴族还是沿用旧貴族的旧称呼——“君子”——而未曾明显地表现出任何关于正在发生着的重要的社会政治革命的迹象。

就成果的持久性来说，汉朝的創建者可以算是所有統一国家締造者中最伟大的政治家。西方世界对于羅馬皇帝奥古斯都的类似而稍差的成果是熟悉的；但在西方世界，除了中国史专家以外，几乎不知道刘邦的历史事实。凡是研究未来时代的世界社会的历史学家，如果能懂得过去一切文明的历史根源，当然会有更好的比例观念。

檢視了中国行省制的重要意义以后，我們不再占用篇幅来討論其他的例子了。现在，我們立即轉到这种行省組織不知不觉地对那些原来未曾計及的人們所提供的服务这一問題上来；在这里，我們也只能举出一个事例，即追述基督教会怎样利用了羅馬帝国的行省組織。

基督教会在建立它的宗教团体时，曾利用了那些作为希腊社会体和作为羅馬政治体的細胞的城邦。当希腊的文明传统逐渐消逝的时候，一个城市的意义轉变为一个主教駐在的市鎮<sup>①</sup>，而不再是一个具有民政自治制度和作为羅馬共和国城市法团注册的市鎮了。一个地方主教，駐在戴克里先所划分的羅馬行省的中心，漸漸被同一行省内的其他主教公认为是他們的上司。这类大主教则承认駐在几个行省的行政中心的主教为首席主教；这种行省在戴克

---

① 不久以前，在英国，城市意义还是这样。城市叫作“大教堂的城市”；而其他市鎮叫作“市邑”。

里先的制度中叫做“大区”(dioceses)——这个名詞被教会轉用来指示一个主教的管轄区。主教、大主教和首席主教同样服从一个大区域的教长；他在教阶上相等于戴克里先制度中的总督的地位。实际上，戴克里先的东方总督区分为四个教长区——亚历山大、耶路撒冷、安提阿和君士坦丁堡，而其它三个总督区則并成为一个面积較大而人口較稀的羅馬教长区。

基督教会的这种分区組織，不是由哪一个帝王創立的。教会尚未被正式承认而又时常遭受迫害的时候，它自己已建立了这样的制度。教会虽然使行省制度适应于自己的目的，但它原来是不依靠世俗政权的；正是由于这个緣故，所以尽管和教会的机构相应的世俗組織崩潰之后，教会的組織还能繼續存在。在高卢，搖搖欲墮的帝国政权曾定期召集地区显貴會議以求在地方支持的新基础上重整旗鼓。后来在帝国消逝后，教会仿效了这个世俗先例，也召开了地区主教大会。

例如，在法国的中世紀宗教地图上，历史学家可以从鑲嵌式的主教区中間看出阿尔卑斯山以南的城邦和阿尔卑斯山以北的州邑的界綫；而大主教区保存着奥古斯都四省——納尔朋、阿奎泰尼阿、路格雕南和比利时——的戴克里先的分区輪廓。甚至在写作本书时，还有五个教长区——四个在东正教手里，一个在西方天主教手里；虽然在加尔西頓举行第四次宗教會議(公元451年)以来的一千五百年期間，这些教长区的周围面积及其宗教属民的分布和民族，已經有了巨大变更，但它們的不愉快的損失，已被那些在教长区形成时期从来未曾預见到的所得抵消了。

#### 首都

从統一国家中央政府的所在地看来，有这样一种明确的趋势，

这就是首都的地点是跟着时间的流转而变动的。一般说来，帝国缔造者起初是从一个对自己方便的政府地点来统治他们的领土：或者是他们祖国的旧都（例如罗马城），或者是在征服地的边境上而便于和帝国缔造者的本国往来的新基地（例如加尔各答）。但随着时间的进展，由于帝国行政的经验或情势的逼迫，原来的帝国缔造者或他们的继承者（他们是在帝国暂时衰弱之后而接管帝国的），往往会选择一个新地点作为首都；这不是为了帝国创始国的方便而是为了整个帝国的方便。当然，从这项新的全局观点出发，在不同的情势下，可提出各种不同的地点。如果主要的考虑在于行政的方便，那么，所选的地点可能是一个交通便利的中心；如果主要的考虑在于防御侵略，那么所选的地点可能是在受威胁的边境上的一个便于发挥军事力量的城市。

前面已经谈过，统一国家的建立者不一定是同出于一源。有时，他们对所统治的社会来说，是外国文明的代表人。有时，他们是在精神上异于所侵入国家之文明的蛮族人，换句话说，他们是外部无产者。有时，这也确是常见的，他们是边境上的人；在举兵反抗其所属的内陆社会并建立一个统一国家之前，他们已经以保卫边境、抵御蛮族为理由，要求成为这个文明社会的成员。最后——这种情况似乎是罕见的——他们既不是外国人，也不是蛮族人，也不是边境上的人，而是来自有关社会的内地的“大都市人”。

在外国人或蛮族人或边境人所建立的统一国家内，首都的地点往往倾向于从边境向内地迁移，虽然在边境上的人是统一国家缔造者的情况下，由于他们仍须执行原来的任务，首都可能仍旧留在边境上不动。在“大都市人”所建立的统一国家内，当然，首都先是在中央地区的；但如果边防已遭到严重的威胁而成了政府所最

担心的問題，首都也會被吸引到邊境上去。現在，我們應該來說明關於看來是支配着首都的地点和迁移的規則。

英屬印度土邦是由外國人建立的帝國的明顯例子。在英國人想統治印度之前好久，他們已經由海道到達印度而且同印度居民進行貿易活動，並在孟買、馬德拉斯和加爾各答建立了商業基地。這最後一個地点，成了英人最早的政治首都，因為東印度公司剛巧在加爾各答腹地的兩個富饒省分建立了政治統治權；直到整整一個世代之後，該公司才在別處獲得可與比擬的領土。在威爾利（總督，任期：公元1798—1805年）擬出把全印度置于英國統治之下的計劃以後的一百多年時期內，以及在這項計劃實行後的五十多年時期內，加爾各答始終是英屬印度的首都。但由於半島上的政治統一的強度吸引力，終於使英屬印度的中央政府從加爾各答被吸引到德里去；這一地点是包括印度河和恒河流域的帝國的天然首府。

當然，德里不僅是一個天然首都，而且是一個歷史首都；它從1628年以來已是蒙兀兒帝國中央政府所在地。蒙兀兒人象英國人一樣，在印度建立了一個外國人統治的統一國家；不過他們不是經由海道而是經由印度西北邊境的陸路來到印度的。如果他們能夠預見到英國人的例子，他們最初可能在喀布尔建立首都。他們為什麼沒有這樣做，只有詳細地研究了他們的历史才可找出理由。德里雖不是他們的最早首都，但他們的舊都阿格拉也同樣是一個內地城市。

如果我們看一看西班牙屬美洲的情況，我們就會發現中美洲的帝國締造者一勞永逸地在泰諾赤提特蘭（墨西哥城）——相當于德里——建立了他們的首都，而忽視利用他們的進口港維拉克魯



斯——相当于加尔各答——的可能。在秘魯，他們奉行了一項相反的政策，定都于沿海的利馬而不愿以內地高原印卡人的旧都庫斯科作为首都。其原因，无疑地是在于秘魯的太平洋沿岸又富饒又重要，而墨西哥的大西洋沿岸則不是这样。

奧斯曼人在为东正教社会建立一个外国人統治的統一国家时，为了权宜之計，曾将好几个城市暂时作为首都，始則在亚洲，继則在欧洲，直到他們占取了他們的拜占庭前人的无与伦比的首都为止。

蒙古大汗忽必烈(統治时期：公元1259—1294年)征服了整个远东大陆以后，从蒙古的喀拉和林迁都到中国的北京(燕京)。但是，他的头虽然指导了这一行动，而他的心还是留恋于他祖先的牧场。这个半中国化的蒙古政治家沉迷于他本性难移的游牧情緒，所以他在蒙古高原东南边界上建造了陪都——中都；那是大草原上最接近于帝国新首都的地点。但北京毕竟是中央政府的地点，而中都只是作为一个游息之所，虽然毫无疑問，有时也在那里办公事。

“在撒那都，忽必烈汗敕建了

一座巍峨壮丽的行宫。”

也許我們可以把中都比諸西姆拉；因为如果說忽必烈留恋故乡的大草原，英国的总督一定会留恋温和的气候。我們还可以把中都比諸巴尔摩拉，因为英女王維多利亞的心显然寄托在高原上，正象忽必烈的心显然寄托在大草原上。我們还可以进一步想象一个十九世紀的中国旅行家热情地描述了巴尔摩拉令人留恋的风景，使一个二十五世紀的中国詩人有所感受而在一首幻想的詩篇里把女王維多利亞和她的“壮丽行宫”描写成为天女和仙界。

塞琉古·尼卡多，即伟大而短命的亚历山大大帝的統一國家的一个继承國的創立者，提供了一个帝國締造者的事例：他对于選擇首都的地点，是三心两意的，因为他对于扩展帝國的方向也是三心两意的。起初，他指望占領，而事实上确实占領了过去阿凱米尼德帝國的富饒省分巴比伦，而在底格里斯河右岸最近于幼发拉底斯河的地点上，建立了首都——塞琉西亞。这一地点选得真好；塞琉西亞在后来的五百年时期中，一直是一个大城而且是希腊文化的重要中心。然而，它的建立者，由于进一步向西方侵犯其劲敌馬其頓將領的胜利而被引入迷途；于是他的注意力轉移到地中海世界方面，在叙利亞的安提阿（距奧倫梯河口二十哩的地方）<sup>①</sup>建立了他的首都。結果，他的继承者浪費精力于对付埃及托勒密王朝及东地中海其他國家的战争，而他們的巴比伦領土則淪于安息人之手了。

所有上述的例子，都是关于由外来文明的代表人物所建帝國的首都。現在我們來談談由蛮族人所建帝國的首都地点。

波斯蛮族人征服了叙利亞并給叙利亞社会建立了一个統一國家，即阿凱米尼德帝國。波斯蛮族的老家原是一个多山、荒蕪而又远离人类交通大道的地区。据希罗多德著作結尾里所記的故事来看，阿凱米尼德帝國的創立者居魯士大帝曾反对过下列建議：鉴于波斯人现在已成为世界的主人，所以應該退出他們荒涼的家乡高原而定居于他們統治領土上的比較适宜的区域内。这是一个很好的故事；我們在前面已經把它作为例子來說明艰苦的自然条件在

---

① 有許多其他城市，也叫做塞琉西亞。其中之一建造在安提阿附近，作为安提阿的出海口。象“使徒行传”所記的那样，圣保罗在第一次传教旅行时，从这一塞琉西亞港口出发往塞浦路斯島去。

刺激人类冒险事业上的优越性。然而,另有一个历史事实:在居鲁士大帝推翻他的米狄亚宗主之前百余年,他的一个阿凯米尼亚前人已把他的政府地点从祖先的高原移到第一块被占领的平原领土上。这地方叫安森,虽然还不知道它的正确位置何在,但大约是在苏萨附近。在阿凯米尼德帝国成立后,它的政府地点,年年按照季节的变换,随着不同的气候移动于几个首都之间,但帕塞波里斯、埃克巴塔那甚至苏萨(即“旧约全书”上的叔善),大体上说,可以视为仪式和情感上的首都,而巴比伦,由于地理上的便利成了帝国行政的首都,即帝国平原前人的首都。

约在希腊人侵入叙利亚以后的一千年,当来自伊朗高原的波斯帝国缔造者原为叙利亚社会所建立的统一国家;终于由来自阿拉伯高原边境上的赫贾兹蛮族所推翻的时候,历史真是重演了。在赫贾兹地区有一个绿洲小国,它的少数执政者之间发生了不睦,因而把一个敌对社会麦加所拒绝的先知邀请来并充任他们的首领,以期他能调解他们之间的内部矛盾。正是由于他们的这个直觉行动,雅特立布在希吉勒历纪元30年成了帝国的首都,这个帝国的版图不仅包括过去罗马帝国的叙利亚和埃及的领土,而且还包括萨萨尼帝国的整个疆域。雅特立布之作为首都是因为这个偏僻的绿洲国家是穆斯林阿拉伯世界帝国所从而迅速成长起来的核心;它发展得这样快,以至认为是得力于神助;所以这个城被视为圣城,改称麦地那,意即“先知的城”(Madinat-an-Nabi)。无论如何,麦地那继续作为哈里发国家的法律上的首都,直到公元792年阿拔斯哈里发曼苏尔在巴格达建立首都为止;但在这以前一百年,乌玛雅德哈里发已把事实上的首都迁到大马士革去了。

现在,我们再来谈谈由边境人所创立的统一国家的例子。在

埃及文明的長期歷史里，埃及社會至少曾有過三次由來自下尼羅河的較上地區的邊境人所賜給的或強加的政治統一，而在邊區每一次擴大為統一國家的時候，跟着（在第三次雖不是立刻的）就遷移了首都；頭兩次是從尼羅河上游地方的底比斯（盧克索爾）或和它相當的地方移往基本民眾易于到達的地点孟非斯（開羅），或和它相當的地方；而在第三次則遷到一個邊境上的要塞，即靠近尼羅河三角洲東北角的軍事上遭受危險的地点上。

在希臘化世界的歷史上，羅馬的命運有些象埃及底比斯的命運。羅馬城曾從伊特拉斯坎把保護希臘世界的職責接過來，以防止高盧人的入侵而創業成名；就象底比斯城曾從阿爾·克布把保護尼羅河第一瀑布的職責接過來，以防止努比亞蠻族的入侵而成名一樣。後來羅馬象底比斯一樣，向內掉轉兵力，把政治統一強加在自己所屬的希臘化社會頭上，而在幾百年時期中，一直保有它所創立的帝國的首都地位，雖然可以想象：如果馬克·安東尼曾能如願以償，在亞克興戰役獲得了另一種結局，羅馬城的首都地位可能在其結束主要征服階段的同一世代里讓給亞歷山大港了。然而，在三百年之後，由於各種形勢——這裡未能敘述——的逼迫，迅速衰落下去的帝國的首都轉移到地点更為適當的君士坦丁堡去了。這個城市位於博斯普魯斯海峽畔，在以後的很長時期內一直是好幾個統一國家的首都。泰伯河畔的城市，象麥地那一樣，在相當時期後，成了一個高級宗教的聖城。

如果說君士坦丁堡是第二個羅馬城，那麼在馬克思主義時代以前，莫斯科常常聲稱為第三個羅馬城。現在我們可以談談俄羅斯東正教文明統一國家內幾個首都地点之間的競爭。莫斯科，象羅馬城一樣，原是以防禦蠻族入侵的邊境國首都發軔的。當蒙古

游牧民族的威胁退却之后，莫斯科又面临着抵御近邻西方基督教国家波兰人和立陶宛人的入侵。然而，正在莫斯科的首都地位看来即将稳定的时候，一个野心勃勃的西欧化沙皇，突然把它从首都的地位拉下来，以利于他所建造的新京城圣彼得堡。这个新京城是在1703年在从瑞典手中夺过来的土地上建造的。彼得大帝把他的政府所在地从辽远的内地迁到这里来，在他看来，这个地方是向着技术更为高明的世界仙境开出来的魔术之窗；他的这一行动使人想起了塞琉古·尼卡多从辽远的“东方”塞琉西亚迁都到奥伦梯河畔的安提阿。但在许多不同之处，应该注意下述一点。塞琉古是西南亚的一个外来的帝国缔造者；在离开塞琉西亚到安提阿时，他遗弃了自己创造的一个新城，他对这个城并没有什么强烈的民族情感，而他所迁往的新都距地中海只有一日的行程并大大接近于希腊化世界的中心。事实上，他是转向老家去。但俄国的情况则不然，一切情绪上的考虑都是站在被放弃的莫斯科方面；而且彼得大帝的新实验首都这个窗户正对着朝向西方的寒冷水道，然而这个水道是很难和希腊世界的地中海等量齐观的。圣彼得堡的首都地位保持了二百年之久。后来，随着共产主义革命，莫斯科恢复了首都地位，而圣彼得城只得以列宁格勒这一新名称聊以自慰了<sup>①</sup>。这是一个有趣的回想：这个第四罗马城的命运，就它的名称来说，和第一罗马城的命运相反。当罗马不复是一个统一国家的首都以后，尽管有加富尔和墨索里尼的压迫，它逐渐变成现在的

① 关于这类地名的改变，有一件可笑的事情。本节录本的编者记得在五十年前曾接到新近回到一个法国市镇的朋友给他的一封信。信中写道：“自从我离开这里以后，反僧侣派在市镇议会里获得了大多数，而把‘让·洗礼者路’（Rue Jean-Baptiste）改成为‘爱弥尔·左拉路’了”。

情况：它迄今还是一个圣彼得的堡或圣彼得的圣城。

以上所述，就是历史上若干統一國家的統治者在選擇他們的首都时的动机。现在，我們来談談这些首都由統治者及其周围少数有势力的人以外的人們所作的非始料所及的利用这一問題。我們可以最粗魯的利用形式，即占領和掠夺，作为討論的开端。照一个老故事来看，据說这就是布律赫陸軍元帥用以衡量伦敦城用处的标准。他是一个只在軍事上强大的國家的將領，在滑鐵卢战役后，作为英国摄政王的客人，当他經過伦敦一条繁华的大街时，据說，他惊喊道，“搶来这許多！”我們还可列举很多洗劫首都的事例；而且如果估計到胜利的搶劫者的結果，我們也許时常可以看到紧跟着这些“高康大”(Gargantuan)的宴会往往会产生一种食而不化的病症。公元前第四世紀的希腊社会和公元十六世紀的西方社会，不仅是由于他們好战使徒的蛮性复萌而蒙着耻辱，而且它們也因此遭受了蹂躪。因为一种罪行，在原始野蛮人干的时候，也許可以不受处罚，但在社会已經进入了貨幣經濟的阶段，同一罪行就不能逃脫处罚了。希腊人搶劫西南亞的宝庫和西歐人掠夺美洲的宝庫，曾使雪崩般的金銀块突然出現于市面，因而产生了恶性通貨膨脹；馬其頓搶劫者在帕塞波里斯和西班牙搶劫者在庫斯科所造的孽，是由錫克拉迪群島上爱奥尼亚的手艺人和斯瓦比亚的德意志农民贖还的。

讓我們来談一談比較不那么肮脏的事例吧。統一國家的首都显然是传布各种文化影响的便利站。高級宗教看到首都可以为自己的目的服务。在尼布甲尼撒把犹大的被放逐者囚禁在巴比伦的时期，他的首都实际上成了萌芽中的高級宗教的温床；高級宗教在这里找到了它的灵魂，那就是以全教会范围的观点代替了区域性

的观点。

一个統一国家的政府所在地，确是播撒精神种籽的一块良田，因为这样的城市是一个广大世界的小型縮影。在它的城垣内，包罗着各阶级和各民族的代表人物，另外还有說各种語言的人；它的城門通向四通八达的公路。同一传教士，在同一天内，可以在貧民窟、也可以在宮廷里布道；如果他能获得皇帝的听信，他还有希望看到帝国的庞大行政机构置于他的支配之下。尼希米在苏薩宮廷中的地位，使他能有机会取得阿塔薛西斯一世对耶路撒冷“圣殿国”的庇护。耶穌会的神父在公元十六和十七世紀在阿格拉宮廷和北京宮廷曾爭取并得到了立脚点；他們曾梦想通过一种尼希米的战略来为天主教会取得印度和中国。

的确，首都的历史使命，久而久之，往往要归入宗教領域之内。古代中国帝都洛阳，在写作本书时，对人类的命运还在发生有力的影响；这种影响并不是由于它过去是东周和后来又是后汉的政府所在地的政治地位所产生的結果。从政治上說，洛阳跟尼尼微和泰尔原是一模一样的；但洛阳曾是一个佛教的苗圃，大乘佛教的种籽在那里习惯了古代中国文化环境的水土，因而它能广泛传播于古代中国世界。正是由于这个緣故，所以它至今还在起着有力的作用。在喀拉和林的廢墟上，还存在着看不见的活力，因为它在十三世紀时曾使西方的羅馬天主教传教士同中亚細亚景教的代表人和西藏的喇嘛教代表人面面对；这也是这一短暫的大草原城市在曇花一現般的政治生活中所产生的一个未曾意想不到的效果。

从根本上說来，在1952年，可以看出，羅馬城的“永久”地位的奠基人不是罗摩勒斯或利馬斯或奧古斯都，而是圣彼得和圣保罗。君士坦丁堡，即第二个基督教羅馬城，所发生的影响超过了它作为

統一國家首都的影響；它現在仍然在世界上所起的影響是由于它是一個大主教的駐在地而產生的；這位大主教被其他東正教教會包括俄國的教會在內的首領們承認為首席主教。

### 官方語言和文字

幾乎可以認為是當然的，統一國家必須有思想交流的正式媒介，而這些媒介不僅包括口頭傳達的語言，而且包括某種看得見的書法。差不多在所有的場合，看得到的記錄都是採用官方語言的文字；雖然印卡人只用結繩的記號而沒有什麼記錄制度也成功地維持了幾乎是極權的制度，但這必須認為是一種例外的巧妙技術。

我們可以看到這樣的事例：某一種語言和某一種文字在統一國家成立之前已把所有可能的競爭者都排擠出去了。例如，在埃及的“中王朝”，官方語言和文字必須是古典埃及的象形文字；在日本幕府時代，則必須是日本語言和那些已在日本使用的具有特殊用法的漢字；在俄羅斯帝國，則必須是俄羅斯語言和由希臘字母變化而來的斯拉夫文字的大俄羅斯變體。然而，這種單純的情況，不是一般性的。關於官方語言和文字，帝國締造者所面臨的問題不是批准一種既成的事實，而是要從許多競爭者之間作出一項困難的選擇工作。

在這些情況下，帝國締造者大多給他們的本族語言以官方語言的地位，而且如果這個語言在這以前還沒有具備文字，他們就為了這個目的或者給它借來一種文字或者給它發明一種文字。的確，也有這樣的事例：帝國締造者放棄了本族語言以支持在他們領土內已經通用的另一種語言，如混合語言，或者甚至是為了支持一種再度流行的古典語言。然而，最常見的方法是帝國締造者使用他



們的本族語言和文字作为官方通用的語言和文字，而不予以独占地位。

现在試举若干具体事例來說明以上的論点。

在古代中国，这个問題是由秦始皇帝以特殊的激烈方式解决的。古代中国統一国家的这位創立者，只准通用他自己的祖国秦国所曾正式使用过的汉文字，因而他成功地制止了以往混乱时期末期各敌对国家都已有高度发展的区域性文字的发展趋势，这些文字对本地以外的文人來說是不能完全看得懂的。因为汉字是“表意的文字”而非“传声的文字”，所以秦始皇帝的这一行动給中国社会带来了文字統一的語言；这种語言——即使口語仍然分裂为互不了解的方言——对于少数能讀能写的人們來說，却是普遍交流思想的工具，正象阿拉伯数字在现代西方世界的情况那样。西方人虽以各种不同的名称来称呼数字，但阿拉伯数字在书面上是传达同一意义的。可是，也正象这个比拟所指出的一样，如果没有其他力量起着有利于語言和文字統一的作用，秦始皇帝的汉字标准化不能扭轉語言的繁杂。

在汉字的标准化之前，可能已有未曾留名的米諾斯統一国家的創立者做过类似的事情。虽然米諾斯世界所使用的文字，在写作本书时，尚未辨讀出来<sup>①</sup>，但它們的順序已可証明，在文字方面曾有过革命式的改革。在“中米諾斯第二分期”到“中米諾斯第三分期”之間的过渡时期，和在“中米諾斯第二分期”初期同时出現的原属两种独立的象形字文字，却突然而又完全地被另一种独立的新

---

① 在第7—10卷的节录本出版以前，米諾斯的“綫形字B”已由文特利斯和查德威克两位先生辨讀出来，认为是希腊語的来源（见“希腊研究杂志”，第73期，第84—103頁）。他們的解释立刻获得其他学者們的几乎是一致的承认。

綫形文字(綫形字A)所代替。<sup>①</sup>在古代叙利亞社會的歷史上,我們看到烏瑪雅德哈里發阿布德·阿·馬立克(統治時期:公元685—705年)也曾做過秦始皇帝做過的事情:他在阿拉伯哈里發的舊羅馬省內以阿拉伯語言和文字代替了希臘語,在舊薩薩尼王朝的省內則以之代替鉢羅婆語(中古安息語),作為公共記錄的官方語言。

現在,我們來談一談關於統一國家使用幾種官方語言和文字(包括帝國締造者自己的語言在內)的若干常見的事例。

在英屬印度土邦,帝國締造者的英語為了某種目的曾代替了蒙臥兒人所傳留下來的官方波斯語。例如,1829年英印政府曾宣布英文作為外交文件的語言;1835年又曾宣布英文作為高等教育的語言。但1837年,在採取最後步驟取消波斯語之為英屬印度官方語言的地位時,英印政府並沒有用英文來代替所有在其他方面過去所用的波斯語。在處理司法和財政交涉上,在有關各族、各種姓和各階級印度人的個人事務上,用以代替波斯語的不是英語而是地方語;稱為印度官話的梵文化的北印度語,實際上是由英國的新教傳教士所制定,用來供印度北部的居民和波斯語化的烏爾都語同時并用;這種烏爾都語是由印度的穆斯林為自己的目的制定的。這個合乎人情和政治的決定,即抑制自己不濫用政治權力給一個外來的帝國締造者的外國語以獨占的地位,也許可以部分地說明了下列突出的事實:在一百一十年以後,當他們的後代把土邦

---

① 1954年,在編寫本書時,“綫形字A”尚未辨識出來。這種文字曾在克里特全島廣泛通用。它所表達的語言可能是希臘語以前的米諾斯語(不管這種語言屬於哪一個語系)。至於“綫形字B”的書法,現在已經知道曾經是希臘語的來源,它的使用範圍,限于克里特島上的諾薩斯城,但也擴展到大陸上邁錫尼文化的幾個中心。

移交給他們的印度臣民的后代时，认为英語在語言复杂的两个继承国里至少暂时仍然使用于它在英属土邦时期所曾服务的目的上，是一件理所当然的事。

奥匈帝国的皇帝約瑟二世(統治时期：公元1780—1790年)所作的无效果的努力，可作为一个相反的例子。他在法国大革命前的一个世代里曾被称为西方世界的“开明专制君主”。他曾强制多瑙河畔哈普斯堡王国内的非日耳曼語的臣民使用日耳曼語。虽然就經濟的效用和文化的純洁性說，这个政治命令是可以贊成的，但約瑟的語言政策証明是惨敗的，而且这一政策激起了帝国内早期的民族运动，这种运动在一百多年以后終于搞毀了哈普斯堡王国。

鄂图曼帝国的土耳其君主們从来没有推行过在阿拉伯哈里发应用得成功或在多瑙河畔哈普斯堡王国内归于失敗的那些政策。帝国創立者的本地土耳其語就是帝国行政上的官方語，但在十六、十七世紀鄂图曼帝国全盛时代，土耳其皇帝的奴隶王廷所說的“混合語言”是塞爾維亞-克羅地語，而鄂图曼海軍所說的“混合語言”是意大利混合語言。而且，在民事方面，鄂图曼政府所奉行的政策，象英印政府那样，是准許它的臣民在多数有关私人事务的社会事务上仍得使用他們自己所选定的語言。

羅馬人在那些以希腊語作为本族語或作为习用的“混合語言”的羅馬帝国各省內以拉丁語作为官方語言；这也显示了一种类似的抑制态度。他們滿意于帝国軍隊的各单位以拉丁語作为軍事指揮的唯一語言(不論这些軍隊募自何方、駐在何地)以及希腊或东方土地上的拉丁殖民地以拉丁語作为城市行政的主要用語。为了其他目的，在阿提喀共同語已經通用的地方，他們繼續使用阿提喀共同語，并为了突出它的正式地位，在羅馬的中央行政方面給予它

和拉丁語并列使用的平等地位。

羅馬人对待希腊語的抑制态度，不能仅仅看作是使希腊文在文化媒介的地位上对拉丁文保持优势的一种貢獻；它也表示了羅馬人对混合語言的政治家手腕的一个重要胜利；因为在帝国西方的广闊領土內，拉丁語未曾碰到希腊語的競爭，拉丁語的胜利是惊人的。羅馬人不仅不强制那些在希腊語范围以外的臣民和同盟者使用拉丁文，而且还善于提高它的吸引力，把它的正式使用作为一项被爭取的特权。同时，拉丁語所赢得的和平胜利，也不是完全依靠牺牲那些从来未曾发展到可以书写的語言。在意大利，它須同意大利語姊妹方言——如奥斯坎語和厄布里亞語相競爭，同伊里里亞方言——如麦薩比語和威尼斯語相競爭；后两种方言在文化上曾和拉丁文站在平等地位——更无須說还得同滿載着安那托利亞故土的文化遺產的伊特拉斯坎語相競爭了。在非洲，拉丁文須同布匿語相競爭。在所有这些競爭里，拉丁文都获得了胜利。

在这方面，古代苏末“四方王国”的建立者們甚至显示了更加显著的抑制态度，他們把新兴的阿卡德語和自己的苏末語放在平等的地位上。在这个統一國家結束之前，阿卡德語已占得了上风，而苏末語言实际上已成为一种死的語言。

阿凱米尼德王朝，对本族的波斯語，象对波斯祖国那样，在帝国政府中，給予一个很平常的地位。在大流士大帝在帝国东北部大公路上的貝希斯坦悬崖岩石上所鑄刊的紀功銘文里，用三种不同的楔形文字表达三个帝国首都的不同語言：苏薩的以栏語、埃克巴塔那的米狄亞-波斯語和巴比伦的阿卡德語。但在这个統一國家內获得胜利的語言，并不是官方这样尊重的三种語言中的任何一种，而是具有便于书写的字母的阿拉姆語。由此可见，在决定一种語

言的命运上,商业和文化比政治还要重要;因为說阿拉姆語的人在阿凱米尼德帝国的政治方面是无足重輕的。阿凱米尼德政府終于承认了商业上的既成事实而給予阿拉姆語以正式的地位,不过阿拉姆語的最显著的胜利是:它的文字成功地代替了楔形文字,作为表达阿凱米尼德王朝以后时期的波斯語的媒介。

孔雀王朝的哲学家帝王阿育王(統治时期:公元前 273—232 年)成功地調和了公平正义和实际方便之間的矛盾要求,他把許多方言写成为两种不同的文字:婆罗賀摩文字(Brahmī)和佉卢虱吒文字(𑀘𑀓𑁆𑀭𑀯𑀭𑀮 Kharoshthī)。阿育王之采用这项寬大政策的动机在于他一心一意要使他的人民了解他的宗师释迦牟尼所启示的普渡众生之道。同样的动机也促使了印卡帝国的征服者西班牙人准許使用一种“克契瓦混合語”在他們的美洲属民中間传布天主教信仰。

现在,如果我們最后要問誰是受益者,我們將看出曾利用官方語言的有:在这些語言通用过的旧帝国廢墟上重建帝国的人,后来的各种世俗机关以及高級宗教的宣传者。这项关于語言和文字方面的結論,已經十分明显,无需詳細說明了。

在上面提到的各种語言中,沒有哪一种語言比阿拉姆語具有更加出色的后期历史,而它在上升历程开始时,比起其他語言来,它所得到的統一国家統治者的提倡也是最少的。阿凱米尼德王朝曾使阿拉姆語在帝国的西部領土上享有正式通用的地位,而在亚历山大征服了阿凱米尼德帝国之后,阿拉姆語突然从这种地位被拖下来而让位給阿提喀共同語。虽然阿拉姆語这样地被剝夺了帝国的保护,但它却能完成在受到官方保护之前已經开始了的文化征服的过程:它在东方代替了阿卡德語,在西方代替了迦南語,作

为“新月沃地”<sup>①</sup>全体讲閃語人的活的語言。例如，耶穌一定是用这种語言同他的門徒們談話的。至于阿拉姆語的字母，那就传布得更广。1599年，在滿洲人征服中国的前夕，这种字母被采用来作为表达滿洲語言的字母。高級宗教由于利用它作为传教的媒介，因而加速了它的传播进程。它以“希伯来方体字母”的变体成了犹太聖經和祷告文的工具；以阿拉伯文的变体成了伊斯兰教的字母；以叙利亚文的变体一視同仁地服务于基督教的两个互不相容的异端——景教和人神一性教；以鉢罗婆变体写成拜火教供奉的圣书阿維斯达經文；以摩尼教改用的形式服务于基督徒和拜火教徒同声詛咒的异端教主；以佉卢虱吒文的变体給阿育王提供了在旧属阿凱米尼德帝国的旁遮普省臣民中間宣扬佛教教义的一种工具。

### 法律

社会行动的范围即法律规定的范围，它自行分为三大类：行政法所规定的是属民对政府的义务；刑法和民法所规定的都是有关私人之間的行为。当然，任何政府不能漠視行政法，因为一个政府首先注意的事是行使它的强制权力，并压制一切不服从的行为——从叛国罪到不繳稅的罪行——因为这种行为是臣民反对政府意志的表示。同样的理由也使政府注意于刑法；因为犯罪者虽然可能不是直接或故意地攻击政府，但事实上他是在損害政府維持秩序的工作。至于政府对民法的注意，与其說是为了它們自己的利益，不如說是为了它們臣民的利益；因而，毫不奇怪，統一国家的政府对这一部門法律的注意，在程度上是有很大差別的。

---

① 就是繞着阿拉伯沙漠的北部，从埃及經叙利亚、美索不达米亚和巴比伦尼亚到波斯灣的一条肥沃地带。

在法律的領域內，統一國家面臨着區域性國家所碰不到的特殊問題。統一國家的領土包括有一批被征服的區域性國家的臣民；這些國家不會因滅亡而沒有留下了遺產——在法律領域內象在其它領域內一樣；對於這些遺產，它們的破壞者和繼承者是不得不予以注意的。至少有過一個事例：帝國締造者，例如蒙古人，是這樣地落后於他們的被征服的臣民，他們覺得自己實在沒有什麼祖傳的法律可加在這些臣民的頭上。奧斯曼人緊握着行政法和刑法，但小心地避免了干涉他們的各種非土耳其屬民的民法。另一方面，在古代中國，秦始皇帝毅然一舉實現全國法律的統一，他曾宣布：原屬秦國的一切現行法律應適用於他所征服和兼併的六國全境內。在近代西方世界裡，至少有兩件事很類似秦始皇帝的這一行動。拿破侖把他新制定的法國法典輸入了屬於他的帝國的意大利、佛蘭德爾、日耳曼和波蘭等所有的領土內；印度的英國政府把英國的“普通法”——部分地以其原來的形式，部分地以其體現於地方立法的改變的形式——輸入於受它直接統治的印度全部領土內。

古代羅馬人在完成他們帝國的Legal統一方面，比起英國人或拿破侖或秦始皇帝來要緩慢一些。羅馬人認為，生活於羅馬法之下是羅馬公民權的一個重要特權；所以帝國對屬民的公民權授予，是很緩慢的，直到公元212年“卡拉卡拉詔令”公布時才告完成。在哈里發國家歷史裡，情況也很相似：伊斯蘭教法律的統治是跟着哈里發的非穆斯林屬民改信帝國締造者的宗教的進程而繼續展開的。

在統一國家內，法律的逐漸標準化達到了近於統一的階段；於是，帝國政府有時還進一步進行編訂帝國統一法典的工作。在羅馬法史上，編訂法典的第一步是公元131年“凍結”“永遠詔令”，

这一道詔令以前曾由每个接任的城市总监在他就职时重新公布一次；而最后的步骤是公元529年“查士丁尼法典”和公元533年查士丁尼“律例汇编”的公布。在苏末“四方王国”，在烏尔的皇帝統治时代所編訂的一个早期法典似乎是后来由亚默萊王朝帝国重建者巴比伦的汉姆拉比所公布的一个后期法典的基础。这一个法典在1901年已由近代西方考古学家德·摩尔根发掘出来。

一般說，需要編訂法典的高潮往往出现在社会灾难来临的前夜，也就是在法学成就的頂峰久已过去而当时的立法家对于不可控制的破坏势力的斗争已无可挽救地走上了失敗之途的时候。当查士丁尼本人对命运的搏斗已陷入絕境而在命运的面前堆起了他“法典”屏障时，他在紙上的狩猎里又被复仇之神的凶猛猎犬跟踪追逐，以致他无可奈何地以警告性的“法律补編”撒布于道路上。但久而久之，命运对于法典編纂者們往往是寬大的；因为那些被触怒的盛世前人一定不肯給这些編纂者的贊美的蜜酒，却由后代子孙把它献給他們的幽灵了，这些后代或是相隔太远或是太粗野或是太感情冲动，以致对于他們的工作不能作出正确评价。

然而，甚至这个无批判地崇拜的后代也看得出，那些視若神圣的法典不改个样子是不能应用的；这里所說的“改个样子”的意思很象鍋底(Bottom)在莎士比亚剧本中所受到的待遇：紅果(Peter Quince)看见他的朋友鍋底装着一个驴头时惊喊道，“老天保佑你，鍋底！保佑你吧！你变样啦。”查士丁尼的統治时代，伦巴第人、斯拉夫人和阿拉伯人洪水般跟着迅速涌入境內；同样，在苏末和阿卡德帝国的最后阶段，汉姆拉比在示挈平原上所作的政治和社会建設的艰巨事业，由于从山上泻下来的卡賽人的入侵洪流，也同样迅速地被淹沒了。在一百五十年的实际上是間歇时期之后，当复兴



者利奥和他的继承人开始重建一个拜占庭帝国时，他們看到从摩西法典比从查士丁尼法典可以找到更合用的材料；而在意大利，对未来的希望不是寄托在查士丁尼“法典”上，而是寄托在圣般内狄特“规程”上的。

查士丁尼法典就这样死去并被埋葬了；但是大約在四百年以后，即在十一世紀波伦亚大学的法学复兴运动时期，它又复活了。从这个中心、同时也是从这个时候起，它的影响光芒辐射到正在扩展的西方世界的边缘，远远地超过了查士丁尼的眼界之外。多亏波伦亚大学在黑暗时代保存知識的“冷藏庫”的能力，才使得近代荷兰、苏格兰和南非洲“接受”了羅馬法的“翻譯本”。在东正教国度里，“法典”在君士坦丁堡經受了三百年之久的比較不太严酷的蟄伏考驗后，尚得苟延残喘，而在十世紀又复抬头：馬其頓王朝以之作为法典，代替了八世紀叙利亚王朝所用的摩西律法。

我們不打算論述关于羅馬法滲入条頓蛮族国家习惯法之內的情形，因为这些国家是沒有前途的。更加重要而突出的是羅馬法偷偷摸摸地滲入了旧羅馬各省的阿拉伯征服者的伊斯兰教法律里；虽然誰也不予公开承认，可是事实是无可置疑的。这两种法律成分的混合是很不相称的，但它們混合的結果不是为蛮族国家創造一种区域性的法律，而是为满足复兴了的叙利亚統一国家的需要創造了一种普遍性的法律。它能在統一国家的政治組織解体后仍然存在，繼續支配并改造伊斯兰教社会；这个社会，在哈里发王朝傾复后，还是在扩展着，直到在写作本书时，它的領域从印度尼西亚延伸到立陶宛，从东非洲延伸到中国。

和条頓蛮族不同，原始穆斯林阿拉伯人由于离开了阿拉伯的沙漠和綠洲闖入羅馬帝国和薩薩尼帝国的乡村和城市而遭到社会

环境突然改变的震撼；在这以前，他們的古老傳統的生活方式已經有了很大变动。而且，由于叙利亚和希腊的文化影响长期不断地渗入阿拉伯半島，已經产生了一种累积的社会效果；这种效果已在先知穆罕默德的个人事业中戏剧性地表现出来。他的功績这样惊人，他的人格又这样有力，以致他的諭旨和行动，如“古兰經”和“圣訓”上所記錄的那樣，被他的信徒們接受为法律之泉源；这种法律不仅支配着穆斯林社会本身的生活，而且还支配着穆斯林征服者和他們的非穆斯林臣民（在初期，他們的人数多于穆斯林好几倍）之間的关系。穆斯林征服的迅速进展和穆斯林征服者新訂法律之依据的不合理性，构成了一个极其严重的問題。要从“古兰經”和“圣訓”里为一个开化的社会抽出一种普遍性的法律，其荒謬正如要在曠野中汲取井水的要求一样（据說，犹太人曾向摩西这样提出过）。

就法学家搜集資料來說，“古兰經”确是一块石田。关于出奔以前穆罕默德的非政治性使命的麦加时期的“古兰經”諸章，对一个务实的法学家所提供的資料，比他在“新約全書”里所能找到的还要少得多；因为它們所包含的內容几乎都是判別宗教的真偽、不憚其煩地反复重申上帝的单一性、譴責多神教和偶像崇拜。后来在麦地那所发表的諸章，乍看起来好象有較多的希望，因为穆罕默德的出奔使他在生存时期能够达到了耶穌的任何信徒直到公元四世紀所未能达到的地位。他成了一个国家的首領，因而此后他所发表的言論大多是涉及公共事务方面的。可是，甚至从麦地那諸章里，如果没有外来的助力（象对“圣保罗书”所作的法律戏法那样），至少也同样难于汲取一个总括性的法律体系的。

在这些情况下，那些締造阿拉伯哈里发的现实政治家就把理論放在一边而自行找寻办法。他們借助于常識、类比、輿論和风俗

而摸索他們的道路。他們抓取他們所需要的東西，不管是在什麼地方看到的；如果虔誠的信徒認為那是直接出于先知之口，當然更好。在這樣搜羅起來的資料中，羅馬法占有很重要地位。有時，他們就直接從敘利亞省所應用的羅馬法中取得這類資料。但羅馬法也許是更多地通過猶太人的媒介而傳給伊斯蘭教的。

猶太人法律在產生以前，已有過一段很長的历史，在穆罕默德出奔的時候，它已經作為游牧蠻族的習慣法而產生出來，就好像伊斯蘭教的“教法”(Shari'ah)那樣；這些游牧民族已經從阿拉伯北部大草原闖入敘利亞的原野和城市。為了應付同樣的緊急狀態，即突然而又巨大的社會環境的轉變，原始以色列人象原始阿拉伯人一樣，採用了一個開化社會的現行法律，他們看到這種法律正是在“應許之地”上施行着。

雖然“十誡”看來是純粹希伯來人的產物，但以色列人的第二種立法，即學者們所知的“立約”<sup>①</sup>却顯露了它從漢姆拉比法典所得的影響。蘇末人的法律注入於至少在九百年以後在後期敘利亞社會的一個地方社會所制定的立法中，這就證明了蘇末文明在以漢姆拉比世代為結束的千年紀里，在敘利亞土壤中所扎的根苗既深而又牢固。在緊接着的千年紀中，各種各樣的社會革命和文化革命層出不窮，但體現於漢姆拉比法典中的蘇末法律，在漢姆拉比的敘利亞屬民或其他附屬國的后裔中依然有效——而且具有這樣的活力，以致它在迦南人的希伯來蠻族征服者的幼稚立法上還留下了痕迹。

---

① 見“出埃及記”，第34章，第17—26節，更詳細的敘述見第20章，第23節——第28章，第33節。

苏末法律渗入了恰好是一种高級宗教培植者的蛮族的法律里，这就使它比影响那些常常看到的沒有前途的蛮族在历史上留下了更大的标记，象羅馬法那样。在写作本书时，苏末法律，单单由于它的摩西翻版，还是有着活力的。另一方面，现在伊斯兰教“教法”既不是羅馬法的唯一的承担者也不是它的最活跃的承担者。在二十世紀里，羅馬法的直接继承人是东正教和天主教會的宗教法。这样，在法律的領域里，象在社会活动的其他領域里一样，統一國家的主要受惠者是由內部无产者所創立的主要机构(教會)。

#### 历法；度量衡；貨幣

時間、距离、长度、容量、重量和价值的衡量标准，是原始人水平以上的任何水平的社会生活所必需的。这些标准在社会上的流行比政府还要早；当政府出现时，这些标准就成了政府所注意的事情。政府之存在的积极理由是为公共的社会事业提供中央的政治领导，这些事业在沒有衡量标准的情况下是不能进行的。其次，政府之存在的消极理由是要在它們的臣民之間至少保証一些社会正义，而在大多数私人事务里也須牵涉到某种衡量标准的。所以衡量的标准同一切类型的政府都有关系，而对于統一國家就特別有关系；因为就統一國家的性质來說，它所面臨的問題是要把比在区域性國家內所常看到的更为复杂的臣民团結在一起，因而它們对于衡量的标准所可促进的社会統一（如果能够有效地实行的話），特別感到兴趣。

在一切标准的度量中，計时的制度是最早的需要，而計时制度中的最早需要是計算一年四季的循环。这又要求年、月、日三种不同的自然循环之間的协调。最早的时间測定家很快地发现这些循环之間的比例，不是简单的分数而是不尽根数；于是他們力求找出

一个“大年”，这三个不同的循环都将在这一年同时开始而最后又轉到它們下一次的的同时的出发点上；由于这项努力，天文数学的应用早在埃及人、巴比伦人和馬雅人的社会里获得了惊人的发展。一旦开始了这项計算程序，初期的天文学家就不仅計算日和月的循环运行，而且也計算行星和“恒”星；于是他們的年代眼界扩大到不易以言語形容、甚至也不易想象的远处——虽然在后来的宇宙进化論者看来这还是很有限的范围。在宇宙进化論者的眼光里，我們这个太阳系只不过是銀河系“星尘”中的一个微粒，而銀河系本身也不过是从火球状态到化为灰烬的过程中的无数星云（云雾状小点）中离我們最近的星云之一而已。

除了用智力探索年代学上的数值的最后阶段以外，計算太阳的运行和某一个“恒星”的运行之間的周而复始的相吻合的最小公約数，导致埃及的以1,460年为一周的“天狼周”說的产生。对日、月和五个行星反复共同循环的計算产生了巴比伦的“大年”說，包括432,000年。馬雅人的“大循环”說，包括374,440年，是由不下于十个不同的循环体系搭配起来的。这个很复杂但非常正确的馬雅历法，由馬雅人的“老帝国”传給了同他們有子体关系的于加丹社会和墨西哥社会。

象天文学家一样，政府也很关心年代的計算和周而复始的年代循环的指示；因为每一个政府首先最关心的是保持自己的存在，而最幼稚的政府也会很快发现如果不保有其活动的某种恒久紀錄，是不行的。政府用过的一个方法是以某年任期的行政长官（譬如羅馬的执政官）的名字作为注明政府活动的日期。例如，荷累斯在他的一篇“短歌”里告訴我們，他生于执政官曼利奧任期内，就是生于曼利奧充任执政官的那一年；这就象一个伦敦人要以他出生

那一年的伦敦市长的名字来指出他出生时期一样。这个方法显然是不方便的；因为誰也不能記憶所有的执政官的名字，也不能記憶他們任职的先后次序<sup>①</sup>。

唯一滿意的方法是选定某一个特殊的年代作为第一年来标记以后的年数。典型的例子是以下列事件作为开始的年代：从法西斯分子占領羅馬城；从第一次法兰西共和国的建立；从先知穆罕默德由麦加到麦地那的出奔；从印度笈多王朝的建立；从犹太地区塞琉古帝国的赫斯蒙奈安继承国的成立；从塞琉古·尼卡多凱旋进入巴比伦城。

还有其他一些例子是以正确日期尚有爭論的事件作为計算时代的起点。例如，还没有証据証明耶穌确实是誕生于直到公元第六世紀才变为通用的基督紀元的第一年；还没有办法証明羅馬城确实是建立于公元前 753 年；或奥林匹克节日的第一次庆祝是在公元前 776 年。更加沒有証明的日期如：世界創造于公元前 3761 年 10 月 7 日（据犹太人的說法），或公元前 5509 年 9 月 1 日（据东正教的說法），或公元前 4004 年 10 月 23 日的前夕六点钟（据十七世紀盎格魯-爱尔兰編年学家阿西尔大主教的說法）。

上面两节里所列的紀元表，是按照关于所选事件日期的正确性之下行順序排列的；现在如果从这些紀元的相对成功（就是在获

---

① 同样，基督教会所使用的这一句話：“在本丢彼拉多手下受难”（“Suffered under Pontius Pilate”，见“尼吉亚信經”和“使徒信經”），是說明一个日期而不是对一个人的譴責。如果“信經”的作者們要爭論的話，他們應該把审判耶穌的罪惡归之于他們犹在痛恨的犹太人，而不会归罪于羅馬帝国的一个代表人物，因为他們和帝国已經和好。上引这一句話的要点在于表明：三位一体中的第二位，是一个有确定时期的历史人物，不同于其他宗教的神秘人物，如太阳神或伊細斯或西貝利。

得广泛而又持久的通用上)的观点来看,我們就可看到它們的成功或失敗取决于它們是否获得了一个宗教承认的护身符。在公元1952年,西方基督教紀元显然已通行全世界;现在它的唯一重要竞争者是伊斯兰教紀元,虽然历来頑固的犹太人还以他們估計的“創世”日期作为他們的正式紀元。事实上,在人类智慧所估計的時間和人类灵魂所受到的宗教控制之間,存在着一种传统的联系。甚至在那已公开不相信星象术的开明社会里,这种迷信还是盘据于不可测度的灵魂深处。关于这一点,从罕见的合理的历法改革之成功的事例上,可以得到明証。法国大革命的合理化法典遍布于全世界,它的夸耀知識的新制度量衡——克、公斤、毫克,米、公里、毫米——也获得了巨大成功,但它废止基督教会所尊崇的异教羅馬历法的企图,却完全归于失敗。可是,法国革命历法是一种具有吸引力的制度。每个月份所起的名称,可以由它們的詞尾分成为四个季节組,每組三个月;这些名称还指出在这些月份内出现过的或无论如何应该出现的气候;而每个月包括三十天,分为三个周,每周十天。一个平年(非閏年)的总日数所剩下来的五天,“几乎无损于它最合理历法的地位——对于一个称十月、十一月和十二月为‘October’、‘November’和‘December’的国家來說,太合理了”<sup>①</sup>。

上面一段引文里被污辱的羅馬誤名<sup>②</sup>可从羅馬共和国的軍事史里得到解释。在羅馬历法中,原来有六个月是用数目字而不是用神的名字来称呼的;当然,在开始給它們名称时,記数上是沒有

① 湯普遜:“法国革命”(Thompson, J. M.: The French Revolution. Oxford 1943, Blackwell),第9頁。

② “October”、“November”和“December”,原来是羅馬年的八月、九月和十月的名称。——譯者

什么錯誤的。起初，羅馬的行政年度開始於3月1日；這個月的名稱（“March”）是從羅馬戰神得來的。在羅馬政府的行動範圍不超過距首都行軍數日的距離的情況下，在3月15日就職的新當選的長官能夠及時擔任他應負責的指揮春季戰役的任務。然而，當羅馬軍事活動的場所擴充到意大利以外的地方時，在三月被派到一個遼遠軍區的長官，就覺得季節已過去多日還不能開始行動。奇怪得很，在漢尼拔戰爭後的半世紀中，這項歷法上的阻礙已經没有什么實際意義了，因為歷法本身已這樣地深入迷途，以致被認為是春季開始的月份已倒退到前一個秋季。例如，公元前190年，當羅馬軍隊在亞洲馬格尼細亞戰場上打敗一支塞琉古的軍隊時，軍團及時到达了，這只是因為官方的3月15日實際上是前一年的11月16日；在公元前168年，當另一支羅馬軍隊在皮德那給馬其頓軍隊以同樣有決定性的打擊時，官方的3月15日事實上是前一年的12月31日。

可以看出，羅馬人在這兩個日期之間已經開始糾正他們的歷法。不幸，歷法愈接近於天文學的正确性，它對軍事時間表的不適合性也愈明顯。因此公元前153年，一年任期的長官就職日期從3月15日提前到1月1日；從而一月代替了三月，作為一年的第一個月。但直到朱理亞·該撒有力量對天文學家的結論給予毅然決然的支持並採用了“朱理亞歷”為止，這種天文學上的不適合性還繼續存在着。“朱理亞歷”非常接近於正确性，所以它能維持1,500多年之久。同時，以數字表明的六個月中的第一個月（Quinctilis）<sup>①</sup>即以朱理亞（Julius）之名名之，而在英文中稱為

---

① 就是从三月数起的第五个月，即七月。——譯者



“July”(七月)。在下一世代里,其次一个月称为“August”(八月,以皇帝奥古斯都得名——譯者)。朱理亚和奥古斯都毕竟在官方是奉为神的,所以他們的名字和那些被紀念的神并列不是不相配的。

“朱理亚历”的后来时期的历史可以闡明历法和宗教的古怪联系。到了公元十六世紀,它已显然落后了十天;有人认为运用更动一百年的閏年的規則,删去十天,可能使它的不正确性减到极小量。在十六世紀的西方基督教社会里,甚至在伽利略的时代现已接替了圣托馬斯·阿奎那的时代,还觉得好象只有教皇才能够揪着电紐来发动历法的改革。所以,1582年以教皇格列高里十三的名义,公布了改革的历法。但在新教的英国,过去曾被尊敬的教皇,现在只不过是可耻的羅馬主教;英王爱德华六世的第二本“公祷文”里曾祈祷說,我們可以从他(羅馬主教)的“可恶暴行”里获得拯救。后来,伊丽莎白的“公祷文”里删去了“总祷文”中的这一句攻击性的祷詞,但在情感上还是原封未动。所以英国和苏格兰政府又坚持了它們的古老历法达一百七十年之久;因而使研究这个时代的后来的历史家遭到了区别新历和旧历的麻煩。当不列顛终于在1752年和大陆邻邦使用了同一历法时,英国公众在公认为理性主义的十八世紀,做出了比天主教世界在被认为不大开明的十六世紀所做的糾紛还要多的无謂糾紛。这是否因为有关历法的英国国会法案比不上披着“上帝之声”外衣的教皇訓諭呢?

当我們从历法和紀元轉到度量衡和貨幣問題时,我們进入了社会流通的領域,在这个領域里,合理的智慧占着优势而不受宗教思想的限制。法国革命家虽然很頹丧地沒有能够建立起他們的新的世俗历法,但他們新訂的度量衡制却获得了普遍的成功。

比較一下法國人和蘇末人的新型十進位制的命運，就可以看出法國改革家工作的燦爛成功是由于他們賢明的中庸之道。在把1789年革命前舊制度時代的紊亂紛歧的計算法簡化為簡單的計算法時，他們不合理地依循了不方便的十進位制，這就顯出了他們的實際良知。這種十進位制已被全世界人類一致採用；但這不是由于它的優點，而只是因為一個正常人都有十個手指頭和十個腳指頭。造物主也會惡作劇，他賦予某些脊椎動物的四肢以每肢六個指頭，然而對這樣出色的天然算盤的持有者却不給以使用它的推理力量，在賦予人類推理力量的同時，卻又吝嗇地只給他們加起來也不過是十和二十之數的附屬物。這是一種不幸，因為按十進位計算，基本的記數只能用2和5來除，而事實上能夠用2, 3, 4來除的最低數是“12”。然而，十進位法是不可避免的，因為在任何社會里任何有智慧的人能認識到數字“12”的基本優越性時，十進位法在實際生活中已經根深蒂固而不可動搖了。

法國改革家抑制自己不對這帶尖的十進位制作無謂的抵抗，但他們的蘇末前輩卻沒有他們的世故深。蘇末人對於數字“12”的優點的發現，原是一個天才的成功，因而他們採取了一個革命措施，在十二進位的基础上改訂了他們的度量衡制；但顯然他們未曾懂得：除非他們能夠進一步引導他們的同胞在其他方面都應用十二進位的計算法，十二進位度量衡的優點，才能够不被并用兩種沒有共同單位的尺度而發生的不方便所抵消。蘇末的十二進位制曾傳布到全世界，但在最近一百五十多年來，它在對它的年輕的法國競爭者的鬥爭里已走上失敗之途。烏爾，象牛津一樣，已證明是一個“失敗的源地”，雖然烏爾的計法，在英國人以十二吋作為一呎并以十二便士作為一先令的情況下，也不能算是完全的失

敗<sup>①</sup>。

只要誠实交易是有关社会利害关系的事情、任何名实相符的政府必須把玩弄虛假度量衡定为罪行，那么貨幣的发明就已等待在轉角处了。可是，只有在連續走了若干正确的步子以后，才能轉过这个角落；事实上，直到公元前第七世紀为止，这两方面的必要的結合还没有完成，虽然到了那个时候，称为文明社会的这个新品种也許已經存在三千年之久了。

第一步，是賦予某些特殊商品以交換媒介的职能，因而使它們获得了脱离其本身效用的第二种用途。但这一步，就其本身來說，也不会导致貨幣的发明，如果所选的商品是多种多样而又不是完全金属的。例如，在墨西哥和安地斯世界里，当西班牙人征服它們时，已存在着旧世界所知道而貪求的“貴金属”，其数量之多在西班牙征服者看来似乎是神話式的，本地人久已学会了鍛炼这些金属的技术，并用金属制造艺术品；但他們却未曾想到用金属作为交換的媒介，即使他們为了交換的目的，已使用其他种类的特殊商品——如大豆、魚干、食盐和貝壳。

爱琴海亚洲沿岸若干希腊城邦政府在沒有采用把金属的交換媒介作为其他商品的等价物时，把它包括在把使用虛假度量衡作为违法行为的一般規則之內；在这以前，在埃及、巴比伦、叙利亚和希腊的商业頻繁的世界里，把貴金属分成便于衡量的小块用作价值的尺度的办法，已經通行了几百年或甚至几千年之久了。现在，这些开路的城邦采取了两項革命措施：使这些金属貨幣的发行成为政府的专利权，并在这种政府独占发行的貨幣上刊着明显的官

<sup>①</sup> 一天二十四小时和每小时六十分，也起源于苏末，它有永远存在的机会。甚至法国革命家也未曾把钟点改为十进位。

方印記和刻字作为保証，即保証硬币是政府造币厂的可靠产品，可以按照币面上所标明的重量和质量来接受。

因为鑄币的管理，在一个地小人稀的国家里显然是困难最少的，所以，城邦应成为进行这种試驗的實驗室，也許这不是偶然的。另一方面，也是同样明显的，货币的效用跟着它被作为法币的領域的扩大而增长。这一前进步驟的采取，是在公元前六世紀的早期几十年間；当时呂底亚王国征服了沿安那托利亚西岸除米利都以外的全部希腊城邦，以及远至黑黎斯河的腹地；于是它发行了一种以被征服的希腊城邦佛西亚的地方货币作为本位的货币，并准这种货币在呂底亚全国范围内通用。呂底亚的最著名的（也是最后的）一个国王是克利薩斯(Croesus)；他就是这样致富的，直到现在仍然是富有的代詞。在二十世紀五十年代里，西方人說“富如克利薩斯”比說“富如”洛特細尔德或洛克斐勒或福特或任何其他近代西方亿万富翁还觉得順口得多。

最后而又有决定性的步驟是在后来呂底亚王国并入阿凱米尼德帝国版图时采取的。在这以后，鑄币的前途稳定下来了。普遍通用的阿凱米尼德“射手”金币，給鑄币带来了一种冲动力，使它一帆风顺地迅速向前推进。这种硬币，由于阿凱米尼德帝国兼并了旁遮普省而开始流入印度。在更为遙远的古代中国，在秦始皇帝通过革命式的措施所締造的帝国由于汉刘邦的机敏手腕而被拯救之后，鑄造货币的时机就成熟了。公元前119年，中国帝国政府还出色地想出了一种聞所未聞的真理：金属不是唯一的可用以鑄造货币的材料。

“在长安的御園内，皇帝(武帝)有一只白鹿，它是在帝国内沒有匹敌的一只异兽。由于大臣的规劝，皇帝下令把鹿杀死，并用它的皮作为

一种国库券；他相信这是无法仿造的。这些鹿皮块子，一尺见方，加上燧缘，饰以花纹。每块的价值武断地规定为四十万枚铜币。当王公来朝觐时，他们被迫以现款换取一块皮币而后才得向皇帝献礼。然而，白鹿皮数量有限；不久这个方法不复能供给国库所急需的现款了”<sup>①</sup>。

流通券的发明，直到它与中国的造纸和印刷两大发明相联系后，才得有效地应用。和国库保留的存根相符合的流通票据，在807和809年由唐朝政府以飞钱形式发行；但还没有证明飞钱上的字迹是印刷的。至于印刷的纸币确是在970年由宋朝政府发行的（指官交子——译者）。

货币的发明，无疑地有利于发行货币的政府的臣民——尽管它给社会带来了通货膨胀和通货紧缩的破坏性波动和高利借贷的引诱力。但获得更大利益的当然还是发行货币的政府本身；因为发行货币是一种“表现的行为”，它使政府至少同活跃的、聪明的而又有势力的少数臣民发生了直接而又经常的接触；因而货币的发行，不仅自动地提高了政府的威信，而且也给政府以自我宣扬的最好机会。

货币制度甚至对受着外来统治的人民（他们痛恨强加在他们身上的政治桎梏）的心理也发生了这样的影响，下面摘自“新约全书”中的一段经典文字，可以说明这方面的情况：

“他们打发几个法利赛人和几个希律党的人，到耶稣那里，要就着

---

① 非吉拉得：“中国文化简史”（Fitzgerald, C. P.: China, a Short Cultural History. London 1935, Cresset Press），第164—165页。

（关于皮币，“资治通鉴”有下列一段记载：“……是时，禁苑有白鹿而少府多银、锡，乃以白鹿皮方尺，缘以藻绩为皮币，直四十万。王侯、宗室，朝觐、聘享必以皮币荐璧，然后得行。”（“资治通鉴”卷十九，汉纪十一，武帝元狩四年条）。——译者）

他的話陷害他。他們來了，就對他說，夫子，我們知道你是誠實的，甚么人你都不徇情面，因為你不看人的外貌，乃是誠誠實實傳上帝的道。納稅給該撒可以不可以，我們該納不該納。”

“耶穌知道他們的假意，就對他們說，你們為什麼試探我。拿一個銀錢來給我看。他們就拿了來。耶穌說，這象和這號是誰的。他們說，是該撒的。耶穌說，該撒的物當歸給該撒，上帝的物當歸給上帝”。

“他們當着百姓，在這話上得不着把柄，又希奇他的應對，就閉口無言了。”<sup>①</sup>

由此可見，發行貨幣的權力，甚至在政治和宗教的逆境里，自動產生的精神作用，帶給羅馬帝國政府的利益是無可比擬地大於因經營造幣廠而偶然帶給它的任何單純的財政利益。币面上所刻的皇帝肖象，使帝國政府在猶太居民的心目中獲得了某種身份，這些猶太居民原來不僅認為羅馬的統治是非法的，而且非常重視由耶和華授給摩西而由神親手鑄刻在石碑上的十誡中的第二誡：

“不可為自己雕刻偶像，也不可作甚么形象，模仿上天、下地和地底下水中的百物。不可跪拜那些象，也不可事奉他，因為我耶和華你的上帝是忌邪的上帝。”<sup>②</sup>

公元前167年，塞琉古王安提阿四世埃皮番斯曾把奧林匹斯宙斯神放在耶路撒冷神聖中之神聖的耶和華神廟殿堂內；當猶太人看到“那行毀壞的可憎之物”<sup>③</sup>“站在不當站的地方”<sup>④</sup>時，他們的憎憤情緒如此強烈，直到他們把塞琉古王朝統治的痕迹鏟除得

---

① “馬可福音”(Mark),第12章,第13—17節;“馬太福音”(Matt.),第22章,第15—21節;“路加福音”(Luke),第20章,第20—25節。

② “出埃及記”(Exod.),第20章,第4、第5節。

③ “但以理書”(Dan.),第11章,第31節和第12章,第11節。

④ “馬可福音”(Mark),第13章,第14節。

干干净净才能安心下来。又公元 26 年,罗马太守本丢彼拉多曾把用布裹着的附有圆形皇帝肖像的罗马军旗乘黑夜偷偷运入了耶路撒冷,这一事件也使犹太人怒不可遏,终于迫使彼拉多除去这些惹气的象征。然而同样是这些犹太人,不仅当他们看到,而且当他们拿到、使用、赚到并且窖藏该撒货币上的可憎肖像的时候,却变得心平气和了。

罗马政府对于普遍性货币作为政策工具的价值,也不是很晚才觉察到的。

“从第一世纪中期起,帝国政府(象很少几个政府在它以前和以后都觉察到的那样)不仅觉察到货币作为当代生活——当代的政治、社会、精神和艺术渴望——的一面镜子的功用,而且也觉察到它作为有深远影响的宣传工具的独特可能性。当时的帝国货币同近代传布消息的方法和宣传的工具(从邮票到广播和报纸)有很多共同之点。帝国货币的每年、每月——几乎可以说每天——的新产品和花样都记录了公共事件的发生顺序,并且反映了执政者的目的和理想。”①

### 常备军

统一国家在对常备军的需要的范围上,彼此有很大不同。有些统一国家似乎差不多完全不要常备军;另一些统一国家则认为这些费用浩大的组织——无论是机动的军队或常驻的卫戍军队——却是无可奈何的必需品。这种统一国家的政府必须处理这些经常很庞大而又往往很危险的组织所产生的困难,以及有时是不可解决的问题。但关于这些事情,我们在这里不能进行讨论。在本节内,我们只限于评述那些可以放入本标题内的许多问题中的一个问题

---

① 汤因比:“罗马大奖章”(Toynbee, J. M. C.: Roman Medallions. New York 1944, The American Numismatic Society),第 15 页。

題——然而，這也許是最有意思、最為重要、也是和本章的總論旨最緊密相聯的一個問題，這就是：羅馬軍隊對基督教會發展的影響。

基督教會，當然不是羅馬軍隊的最明顯或最直接的受惠者。一切解体帝國的全部軍隊的最明顯的受惠者，是那些服兵役于其中的外國人和蠻族。阿凱米尼德王朝在後期所招募的希臘人雇傭兵的機動軍隊曾導致亞歷山大大帝對阿凱米尼德帝國的征服。阿拔斯哈里發的蠻族近衛隊和羅馬帝國與埃及“新王朝”的蠻族常備軍，也曾導致土耳其蠻族在哈里發國家內建立了他們的統治；條頓和薩爾馬達蠻族在羅馬帝國西方行省內、喜克索蠻族在埃及境內都建立了他們的統治。奇怪的是軍隊的外衣會降落到教會身上——更奇怪的是接受這項啟示的是一個具有反軍事傳統的教會。

原始基督教徒從良心上反對流血，因而反對軍事服役，這同猶太人的傳統有所不同。他們相信勝利的基督再臨，為期不遠；他們被教導要耐心地等待。猶太人從公元前166年到公元135年的三百年期間，曾進行過多次叛亂，先是反對塞琉古王朝的統治，後是反對羅馬人的統治；但基督徒則不然，他們在大體差不多長的時期內——從耶穌開始布道到公元313年羅馬帝國政府和教會締結和平與聯盟時期為止——從來未曾舉兵反抗過羅馬迫害者。基督徒認為服务于羅馬軍隊是犯罪的原因，因為它不僅包含流血，而且包含宣判和執行死刑，舉行無條件效忠于皇帝的軍事宣誓，崇拜皇帝的神靈并向它獻祭以及把軍旗當偶像一樣敬重。事實上，曾有許多早期基督教神父——奧利金、特洛良——禁止在軍隊中服務，甚至拉克坦西阿斯在君士坦丁和約締結後出版的一本著作里也禁止在軍隊中服務。

值得注意的是，基督教會抵制羅馬軍隊的這一行動，當軍隊還



以募兵制来补充的时期就已经失败了——的确，这是在罗马帝国政府重又实行戴克里先(统治时期：公元283—305年)的理论上的强迫兵役制而引起争论的百余年前的事。大约到了公元170年时，关于这一问题的冲突，似乎已经可以避免了。基督教平民不去应募入伍；另一方面，如果有一个现役的异教士兵改信了基督教，教会也默认他继续服务到期满并履行军队要求于他的义务。教会对此这样宽容，可能同它当初容忍其他破格的事例出于同样原因，例如它继续承认奴隶制，即使主人和奴隶都已是基督徒；把“腓利门书”列入“圣经”，也是与此有重大关系的。原来在这个时代，教会预料基督的再临已近在眉睫，一个改变了信仰的兵士在军队中也象一个改变了信仰的奴隶在不自由的状态中一样，瞬息就可渡过这个时期。

在公元三世纪，当基督徒开始越来越多地进入了罗马社会的政治上层阶级的时候（一部分是因为基督徒自己在世俗世界中向上爬，一部分是因为教会有了上层阶级的新信徒），他们在实践上已经回答了由于罗马军队的社会重要性而对他们所提出的问题，关于这个问题他们从来还没有在理论上予以解决或等待军队所属的国家皈依基督教以后来解决它。在戴克里先的军队里，基督徒已经是如此之人多势大，所以，公元303年的迫害，首先就是针对着军队中的基督徒。的确，看来在西方各省内，基督徒在军队中的比例数，比他们在平民人口中的比例数要高。

更应注意的是，在教会禁止服军役的禁令还有效的时期军队对教会所发生的影响。军队唤起了英雄的品质，而这些品质很近于被压迫的宗教要求其信徒所表现的德性；所以有很多这种宗教的传教士汲取了战争技术和军事用具所提供的词汇，其中最显著

的是圣保罗。在犹太人的传统里，也就是在基督徒留作自己遗产中的宝贵部分里，战争一词无论就其字义或作为比喻，都被视若神圣。然而，犹太人的军事传统只是在文学上有强大的影响，而罗马的军事传统则表现为有活力而又生动的现实。尽管罗马共和国的军队在残暴的罗马征服时期和更残暴的内战时期可能是有害而又可怕的；但帝国的军队已是靠它的餉銀而非劫掠来维持，驻在边境上抵御蛮族而非驻在内地对希腊文明世界进行扰乱和破坏，所以它逐渐获得了罗马臣民的不由己的尊敬、景仰甚至爱戴，把军队当作给予他们福利的一个普遍制度并作为一个正当的自豪对象。

罗马的克雷門特約在公元95年，給科林斯人的第一封信內写道：“我們当思想我国，那些在將軍麾下的一切士兵，都服从軍令，他們的次序怎样，他們的敏捷怎样，他們的順服怎样。全軍当中，不都是統領，或千夫长，百夫长，或五十夫长等等；然而他們都能各按其职，一致地听从皇帝和將軍的命令。”

在这样地贊扬軍事紀律以对自己的基督教随从者示范时，克雷門特力求在教会中建立秩序。他继续說道，服从是所有的基督徒应負的义务，不仅服从上帝而且也应服从他們的宗教上級。但在基督教会的軍事幻象的演化过程里，“上帝的士兵”基本上是传教士。传教士必須摆脱世俗事务的負担，因而他們得要求由他們的群众来维持生活，正象兵士須从納稅人所繳的捐稅里取得他們的餉銀一样。

可是，不管罗马军队对教会制度的发展所产生的影响如何，它在这个范围内比罗马文官制所起的影响要小；而且军队的榜样对教会所起的作用，主要是在理想方面。

圣息普利安把基督教的入教洗禮仪式比諸罗马军队中新兵入

伍时的军事宣誓仪式。一旦入伍，基督教士兵必须“按照规程”进行战斗。他必须避开不可赦的逃跑的罪行以及“溺职”的严重过错。“溺职的工资是死刑”，这是特滔良为了符合军事用语而修改了“保罗达罗马人书”内的一句话，依照圣经的标准英译本，这句话是“罪过之工资”。特滔良把基督教生活的仪式和道德义务比诸军务以外的“杂役”。在他所用的名词里，一个斋期是哨兵勤务的一个周期，而容易的鞭，用“马太福音”上的语言，是“主的轻担”<sup>①</sup>。而且基督教兵士的忠诚服务，在解职时，可以得到“上帝的赏赐”作为报酬；而且除了受到赏赐以外，兵士只要能使人满意，也可期望领取他的口粮。十字架是军事标记而基督是总司令。实际上，培林古尔德的“前进，基督教士兵”歌和蒲士将军的“救世军”歌在言行上都可以追溯到教会早期的类似事例；但原来作为这样一个比拟的军队，是罗马帝国所建立并维持的非基督教军队，而其目的也是很不相同的。

### 文官制

各统一国家在制定文官制的严格程度上，大有差别。最严格的是鄂图曼帝国，它曾竭尽人类智慧所能想出的和人类意志所能做到的来满足它的行政上的需要。它所建立的文官制，不仅仅是一种专职团体的机构，而且是一个相等于宗教团体的世俗组织；它是如此严格地隔断，如此严格地训练，并如此有力地“限制”，以致把文官变成“超人”或“低人”的类型——他们和普通人不同，象经过饲养者训练过的猎犬或老鹰异于一般野兽或野禽那样。

---

① 参阅“马太福音”(第11章,第30节):“因为我的轭是容易的,我的担子是轻省的”。——译者

統一國家文官制的創始人經常碰到的問題是怎樣利用前一個混亂時期在社會上往往是占優勢的貴族。例如，當彼得大帝着手西方化的時候，俄國有一批無能的貴族；而在羅馬帝國開始建立元首制的時期，帝國內有一批有高度才能的貴族。彼得和奧古斯都都利用帝國內的貴族作為建立普遍行政機構的材料，但他們的動機是不相同的。彼得企圖迫使舊式貴族成為西歐式的有效能的行政官吏，而奧古斯都勾結元老階層的動機，與其說是為了需要他們的服务，毋寧說是因為他要通過這項聯盟來避免重蹈其前人朱理亞·該撒的覆轍，後者是由于突然失勢的舊統治階級中懷恨分子的毒手而死于非命的。奧古斯都和彼得大帝所面臨的問題雖然不同，但這些問題都使帝國締造者在對付帝國舊貴族時容易感到進退兩難。如果貴族是有能力的，那麼他們就不願為皇帝服務，因為對貴族來說這是降低身分的事。相反，如果貴族是無能的，那麼使用他們的獨裁者會覺得他的工具的無害性已被其遲鈍所抵消。

舊帝國的貴族不是帝國締造者招募文官的唯一來源。這些顯貴，就他們方面看來，是不屬聯隊的軍官團。還需要一個包括法學家及其他職業者的中等階級作為相當于聯隊軍官地位的人員，以及大批屬員作為士兵。有時統一國家的締造者很幸運，能夠從一個現成的階級里汲取服務人員以滿足國內的需要。除非從聯合王國行政史的最近一章的背景里來觀察，英印文官制的性質和成就幾乎是不能理解的。

“1833年法案規定的工廠稽查制是新型文官制發展上的一個階段。……邊沁以科學替代習慣的熱烈願望，他把行政看作一項技巧事業的見解，在這一事例上，已產生了完全令人滿意的結果。在他的感動下，英國已養成一批在工作上有訓練的和獨立的職員。和英國的保安官不

同，新文官是有知識的；和法国的州长也不同，新文官不是单纯供政府驅使的工具。英国人懂得如何在保持有教育的人們的独立和自尊心的条件下而使用他們。……目前，这个有教育的阶层的主要任务是探索新(工业)世界混乱的原因。任何人在研究跟着改革法案而来的历史时，不会不看到法学家、医生、科学家和文学家在揭露缺点想出办法上所起的作用的”<sup>①</sup>。

从英国移轉到印度的文官，就是这批新的中等階級专业行政人員。关于他們的优缺点，我們以后再談。

奥古斯都在应付他所負責的残破、紊乱而又疲憊的世界而創立的新文官制上所取得的成績，可比諸一百五十年前古代中国汉刘邦所做的工作。的确，就持續性來說，这一位中国农民的工作远胜于羅馬平民出身的屋大維。奥古斯都的制度在創立后的七百年已变为粉碎，而刘邦的制度可以說一脉相传，一直持續到公元1911年。

羅馬帝国文官制的缺点，在于它反映出旧元老院貴族和新帝国独裁制之間的矛盾，而这项矛盾，奥古斯都的妥协办法虽曾予以弥补，但是沒有消除。当时，存在着两种严格隔离的等級制度和两条对立的道路，元老和非元老的文官各走各的路。公元三世紀，这种分裂，由于从一切負責的行政位置上排除了元老等級而告結束，但就在这个时候，地方民政自治的腐敗已使中央工作量大大膨胀，因而戴克里先在建立帝国的永久性文官制时不得不作出一个过度的增加。因此，对应募人員所要求的社会标准就降低了。把它和

---

① 哈蒙德和巴巴拉：“近代工业的兴起”(Hammond, J. L. and Barbara: The Rise of Modern Industry. London 1925, Methuen), 第256—257頁。

汉朝文官制的历史对比一下，是有启发的。汉朝从一开始就开放賢路，使有才能者不分等級获得了晋升之途；公元前196年，即在恢复秩序后的六年，皇帝曾亲自下令各省行政长官应根据才能选拔公职候选人，并派送他們到京，听候中央官員来决定取舍。

古代中国的这一新文官制，后来获得了确定的形式；汉刘邦的继承者汉武帝（統治时期：公元前140—87年）决定：对候选人所要求的才能应是擅长于模拟儒家典籍的古文体和解释儒家哲学时要达到当时的儒家认为满意的程度。公元前二世紀的儒家学派，如此巧妙地被誘入了帝国政体的合伙关系中，这会使孔子本人也觉得奇怪；但甚至这种純粹的政治哲学，对一个团体的专业生活方式所发生的感召力，比戴克里先时代希腊世界的單純古文学所发生的影响，要有效得多。这种政治哲学尽管看来是玄学的，但提供了一种傳統的伦理观，而这在羅馬世界的文官制中却是付之缺如的。

汉帝国和羅馬帝国各自从自己的社会和文化遺產里創造了文官制，而彼得大帝由于他所遇到的問題的性質，使他不能作出什么类似的事情。在1717—1718年，他設立了許多行政学院来教导俄国人学习西方行政的新方法。把瑞典战俘綁到那里去充当教师；把俄国青年送到哥尼斯堡去接受普魯士訓練。

象在彼得大帝的俄罗斯帝国里那样，在有意識地模仿外国制度而有了文官制的帝国里，訓練職員的特殊安排显然是需要的；不过在所有的文官制中，都会在不同程度上产生这种需要。在印卡、阿凱米尼德、羅馬和鄂图曼帝国，皇室既是帝国政府的中枢，也是行政人員的訓練所；而在很多场合，皇室是通过建立一支“书童”队，或俗称学徒队来进行訓練的。在庫斯科的印卡皇宫里，設有正規的教育課程，并在每一連續的阶段举行考試。根据希罗多德的

記載，在阿凱米尼德帝國內，“所有的波斯貴族子弟，從五歲到二十歲，都須在皇宮學習三件事情，而且只學習三件事：騎馬、射擊和說老實話”。在鄂圖曼帝國早期，它在布魯沙皇宮里設置了教育書童的課程；蘇丹穆拉德二世（統治時期：公元1421—1451年）遷都到亞德里亞那堡，並在那里建立了一所親王學院，在這方面，他仍然走着前人走過的道路。然而，他的繼承者蘇丹美赫麥德二世（統治時期：公元1451—1481年）卻開辟了一條新的道路，他不再以奧斯曼穆斯林貴族子弟而以基督教奴隸來補充他的文官隊伍——后者包括來自西方基督教徒之改信伊斯蘭教者和戰俘以及從蘇丹自己的東正教屬民中征集的“貢男”。關於這項特殊制度，在本書的前面部分已有所闡述了。

鄂圖曼蘇丹故意擴充了他們個人的奴隸皇室，使之成為迅速成長著的帝國政府的行政工具，實際上達到排除自由奧斯曼人的程度；而羅馬皇帝，雖然也曾被迫同樣地利用皇室機構，但對新自由民在帝國行政中的地位採取了限制的步驟。在羅馬帝國的早期行政制度里，新自由民的基地原是中央政府，在這里，皇室的五個行政局成長為帝國的行政部；但甚至在這些傳統地是由新自由民保有的位置上，一旦新自由民惹人注目的時候，也就不再能在政治上維持下去了。曾行使無限權力的克勞第阿斯和尼羅的自由民一大臣所干的丑事，使得這些重要位置在夫雷維朝皇帝及其繼承者的時代，一個接着一個地移轉給騎士階層的成員了。

所以，在羅馬文官制的歷史上，騎士階級（即商人階級）是依靠犧牲下層的奴隸和上層的元老貴族而得勢的；騎士階級之所以能贏得競爭者的上風，是由於這一階級的文官在執行職務上既有效能而又誠實。在羅馬共和政體的最后兩百年，這一階級通過剝削、

包稅和高利貸已經上升到有財有勢的地位；所以，對這一階級的提拔也許是奧古斯都帝國制度的最顯著勝利。英國的印度文官也是從商人階級中招募來的。他們原是以賺錢為目的的貿易公司的雇員；他們之受雇於遠離家鄉、氣候不相宜的地方的原始動機之一，是想要兼做私人買賣來發橫財。後來，由於一次輕而易舉的重大軍事勝利，東印度公司突然變為瓦解著的蒙臥兒帝國內最富省分的事實上的主權者。這時，公司職員在一個短時期內屈服於誘惑力，恬不知耻地為自己勒索了龐大的財富，象羅馬騎士曾在一個較長的時期內所干的那樣。可是在英國，正象在羅馬一樣，一個從事掠奪的貪欲漢幫會終於變為一個公務員的團體；於是，他們的動機不復是個人利益了，他們已經懂得掌握而不濫用巨大的政治權是一個光榮的事情。

英國在印度的行政管理的性質的這種糾正，一部分是由於東印度公司決定訓練它的職員擔負起落在公司肩上的新的政治責任。1806年，公司在赫特福德城堡開設了訓練見習行政人員的專門學校，三年以後，又把學校遷到了海雷柏立；這一所學校，在它存在的五十二年中曾扮演了一個歷史角色。1853年，當印度政府從公司手里轉移到英王政府的前夕，議會決定：以後要使用競爭考試方法來招募服務人員，因而把大門開放給來自更廣大範圍的非官方機關的志願者，例如，來自聯合王國的各大學或來自當時英國的兩所古老大學招收新生的主要源地“公共學校”的志願者。海雷柏立專門學校是在1857年關閉的；在它存在的五十二年時期中，盧格比博士雖時來時去，而他所有的主張却由具有相同意見的其他校長遍播於各公共學校。在十九世紀後半期，一個普通的印度文官已在公共學校和大學中受過一種基於西方人所說的“古典”



語言和文学的严格訓練,并获得了基督教的观点,这种观点并不因有些空洞或不帶教条性而减少了力量。我們在这一种德育、智育的訓練和古代中国儒家經典的教育之間作出一个比拟,并不是幻想;后者早在二千年前已經建立起来,而后来一直是中国文官所必须具备的条件。

如果我們现在討論一下誰是統一国家为了自己的目的而建立的帝国文官制之主要受惠者,我們看到最明显的受惠者当然是那些能聪明地利用这样一个宝贵遺產的帝国的继承国家。但从这些国家中間,我們应把西羅馬帝国的继承国家作为例外。它們从它們所破坏的帝国文官制获得的教訓,比它們从所皈依的教会获得的要少得多;但正如下文將談到的,教会本身是羅馬文官制的受惠者;所以甚至在这里,遺產也部分地、間接地传給它們。我們不想詳細无遺地列举所有的受惠继承国,但可以指出,在写作本书时,新近組成的印度联邦和巴基斯坦是英印文官制的受惠者。

然而,总的說,最重要的受惠者还是教会。我們已提过基督教会教阶組織怎样仿效了羅馬帝国政府的等級組織。埃及“新王朝”給底比斯的阿蒙-賴总主教管轄下的泛埃及教会和薩薩尼帝国給拜火教会都曾提供了一个同样的組織模型。阿蒙-賴总主教职位,是仿效底比斯的法老而設立的;拜火教教长很象薩薩尼朝的皇帝;羅馬教皇相当于戴克里先以后的羅馬皇帝的地位。然而,世俗行政团体对教会的貢獻,还有比提供組織模型更重要的地方。它們也曾影响教会的观点和风气;而且,在某些场合,这种智慧和道德的影响不是仅仅通过示范的作用,而且还通过那些体现这些品质的人物从世俗政府轉移到教会而发生的。

我們可以举出三个历史人物,其中每一个都給西方天主教会

的发展带来了决定性的轉机，而他們都是从世俗的羅馬帝国文官中招募来的。其中之一是安布洛斯烏斯(約公元340—397年間)。他的父亲曾攀登到高卢总督之职，而这位未来的圣安布洛斯跟着父亲的足迹也充任过利求利阿和伊密利阿的省长；公元374年，群众不等待征求他的同意就把他从一帆風順的宦途拖出，出其不意地拥他坐上了米兰主教的教座。另一个人物是卡西奥多烏斯(約公元490—585年)。在他长寿的早期，他曾为东哥特国王狄奥多拉管理羅馬意大利的行政。后来，他曾把自己在意大利南端的乡村地产改建为僧侶居留地，作为嘎西諾山上圣般內狄特寺院的补充。圣般內狄特僧侶学校，承神的爱护，在田野里訓練僧侶們做辛苦的体力劳动；但是如果它在开始时未曾和卡西奥多烏斯学校相結合，它是不可能为新生的西方基督教社会做一切应做的事情的，卡西奥多烏斯学校由于同一动机的感召，曾做腦力劳动的工作，即抄写异教經典和早期基督教教父的著作。至于大格里高利(約公元540—604年)，他在充任城市总监后，抛弃了世俗宦途，仿效卡西奥多烏斯，用他祖传的羅馬城內大厦，建立了一所寺院，因而出乎他的愿望之外，終于成为教皇制度創始人之一。上述三个伟大的文官，各自找到了为教会服务的真正使命，并給教会的服务带来了他們在宦途中所获得了的才能和传统。

### 公民权

因为統一國家的兴起，一般是从强制合并一批斗争的区域性国家而开始的，所以，在它的創立时，往往在統治者和被統治者之間存在着一条宽大的鴻沟。一方面是締造帝国的社会，代表着經過前一时代相互竞争的地方社会統治者之間的生死斗争以后而留存下来的少数統治者；另一方面是被征服的居民。我們常常看到

随着时间的进展,由于准许从被征服的多数中来的新公民的加入,帝国境内实际享有公民权的部分,逐渐扩大。但也很少看到这种扩大公民权的过程会达到把统治者和被统治者之间的原始差别完全消除的程度。

然而,在中国有一个突出的例外事例,这就是把全部政治权利赐给全体人民——而且,这一事件还是在统一国家建立后二十五年之内完成的。公元前230—221年,秦国胜利地兼并了和它竞争的六国而建立了古代中国统一国家;但公元前207年,当汉刘邦占领了秦的首都咸阳后,秦的统治地位遂告结束。我们可以把公元前196年作为古代中国统一国家全体人民获得政治权利的开始日期。几乎无须指出,这项政治上的成绩并不能一下子改变古代中国社会的基本经济社会结构。该社会依然是由纳税的农民群众以及由他们所维持的少数特权统治阶级所组成;但在这以后,进入中国政界之路,却已真正开放给不分社会等级的有才之士了。

当然,决不能用一道赐给同一法律身分的立法命令,重现由于长期发生作用的历史力量而产生的统一效果。在英属印度土邦内的欧洲人、欧亚人和亚洲人和在西印度群岛的西班牙帝国内的欧洲人、克利奥尔人和印第安人,都是属于王座的属民,享有同一的身分;但这两个国家中的任何一国,在消灭统治者和被统治者之间的鸿沟方面,都没有任何明显的效果。在罗马帝国史上,可以找到曾经具有特权的少数统治阶层和以前的属民群众逐渐混合而消除最初差别的典型例子;但就在这里,政治平等的实质,也不是仅仅通过赐给罗马公民以法律地位而达到的。在公元212年卡利卡拉的诏令公布后,罗马帝国的所有的自由的男子,除了很少例外,在理论上都是罗马公民,但还需经过下一世纪的政治和社会革命,才

能使羅馬人的生活實際和法律規定趨於一致。

在元首制<sup>①</sup>時代，羅馬帝國已走向政治平等主義之路，而在戴克里先時代達到了平等的目的；可是，這項平等主義的終極受惠者，當然是基督教會。基督教會借用羅馬帝國雙重公民權的伟大思想，即用憲法的方法來解決怎樣享受作為整個社會成員的權利而不取消狹窄性忠誠或割斷地方根源這一問題。基督教會成長於元首制之下的羅馬帝國；而在這一時代，具有世界性的羅馬城的全部公民（除了確實住在這個都城內的少數人以外），同時也是某個地方城市的公民；這種城市雖然屬於羅馬政體之內，然而自治的城邦，具有傳統的希臘城邦自治政府的形式，而且對於當地出生的子弟，傳統地支配着他們的故鄉情感。方興未艾的宗教社會就按照這一羅馬的世俗模型建立了一種組織形式並培養了一種團體情感；它們既是地方性的又是全教會範圍的。一個基督徒所效忠的教會，既是某個特殊城市的地方基督教團體，也是以統一的習慣和教義包括所有這些地方教會在內的天主教基督教團體。

---

① 就是由奧古斯都創立的戴克里先之前的羅馬帝國，奧古斯都曾使用“元首”這個稱號，意即“元老院的領導人”。

## 第七部 統一教會

### 二十六 关于統一教會和文明之間关系的 的几种不同概念

#### (1) 教會是毒瘤

我們已經看到，統一教會往往是在一个文明衰落以后的混乱时期产生的，并且是在接着出現的統一國家的政治組織中发展起来的。我們在本书的前面也已看到，由統一國家所維持的各种制度的主要受惠者是統一教會；因此，統一國家的拥护者，当国运日趋衰頹之际，看到統一教會在統一國家的怀抱中成长起来而感到不愉快，这是不足为奇的。因此，人們很可能站在帝国政府及其支持者的立场，把統一教會当作是造成統一國家衰落的社会毒瘤。

在羅馬帝国衰落时，自从将近公元第二世紀末凱尔苏斯撰文攻击基督教以来，对基督教的控訴，在西方当羅馬帝国处在垂死掙扎之时逼近了严重关头。公元 416 年，一个“极端頑固的”高卢异教徒、帝都羅馬的忠誠支持者卢梯留斯·拿馬底阿奴斯，看到許多荒島为基督教修道士們所拓殖、或者如他所述为他們所蹂躪的可悲景象，这种敌对情緒便在他的内心深处爆发出来了。

如今，当我们前进时，卡普拉利亚从海上

浮现出来。这岛屿多污浊呀，岛上住满了  
躲避阳光的人们；他们自封的称号是  
一个希腊名字，叫做“修道士”，因为他们希望  
离群索居，不让人窥见。他们不敢接受  
命运女神的礼物，但又害怕她带来的灾殃。  
有谁为了躲避痛苦而选择痛苦的生活？  
竟然因为害怕不幸而排斥一切的幸福，  
这样病态的脑袋是多么地愚蠢和癫狂啊！①

在卢梯留斯的航行告终以前，他又沉痛地看到他的一个本国  
同胞为另一个岛屿所迷惑的更可悲的景象。

浪涛缭绕着的蛇发女怪在洋面上出现，  
比萨与居奴斯各自在它的一边。  
我迴避那些悬崖，因为它们使我想  
新近发生的灾殃。是我同种族的一个  
在这里陷入活地狱中毁灭了。是新近  
我们祖国一位系出名门的青年，他呀，  
既不是短少财富，也不是没有如花的美眷，  
为疯狂所驱使，竟然抛弃了人群和世间，  
作为一名迷信邪教的流亡者，满想找到  
一个可耻的隐藏地点。这个不幸的家伙，  
认为神圣的火花呀，可以由于外表污浊而盛开；  
于是在他生命上抽着残酷无情的皮鞭，

---

① 卢梯留斯·拿马底阿奴斯：“归航”（Rutilius Namatianus, C.: De Reditu  
Suo），第1册，第439—446行。萨维吉·阿姆斯特朗（Dr. G. F. Savage-  
Armstrong）译（London 1907, Bell）。

远远超过发怒的神祇可能打他的次数。

这个教派比不上瑟栖的毒药那样凶猛吗？

那时是肉身变形，而今却是人们心灵的改变。<sup>①</sup>

这些诗篇的字里行间，流露出一种异教的贵族阶级的精神，这个阶级认为人们抛弃古希腊众神殿的传统朝拜正是罗马帝国灭亡的原因。

在沉沦中的罗马帝国和勃兴中的基督教会之间的这一纠纷引起了一场争论，它不但激动了当时直接参加争论者的感情，而且也激动了以后极长时期内注视这件大事的人们的感情。吉朋说，“我已经叙述了野蛮行动和宗教的胜利，”这句话不仅以寥寥数字总结了“罗马衰亡史”全书七十一章的内容而且也宣告他自己是凯尔苏斯和卢梯留斯的同党。吉朋认为在古代希腊史上，安东尼时代是一个文化高峰；这个高峰屹立在横亘于其间的一千六百年的文化峡谷之中。在西方世界中，吉朋的祖父辈，刚从峡谷中上来，缓慢地攀登另一个高峰，在上升的斜坡上得到了立脚点；从这里再一次看到了希腊文明过去两个高峰的雄姿。

这个意见在吉朋的作品中并未明白说出，但是有一位二十世纪的人类学家却把它直截痛快地表达出来了，这位人类学家是他所属的学术界中一个有相当地位的人物。

“这个崇拜圣母的宗教，以它的粗暴的野蛮行为和宗教热望的奇妙混合体，不过是在异教时代后期传播于罗马帝国的许多类似的东方信仰之一，并且使欧洲各族人民浸沉于外来的人生理想，因而毁坏了古代

---

① 卢梯留斯·拿马临阿奴斯：“归航”(Rutilius Namatianus, C.: De Reditu Suo), 第1册, 第515—526行。萨维吉·阿姆斯特朗(Dr. G. F. Savage-Armstrong)译(London 1907, Bell)。

文明的全部組織。

希臘、羅馬社會是建立在個人服從團體、公民服從國家的概念上的；不管是今世或是來世，它把作為最高目標的國家安全放在個人安全之上。因為希臘、羅馬的公民從幼年時代起就受到這種忘我的理想的培養，他們終身致力於公眾事務，並且準備為了社會的共同福利而獻出他們的生命；否則，如果他們畏縮不前，迴避至高無上的犧牲，他們就只能認為自己無視國家利益，把個人生活放在優先地位，這是一種可鄙的行為。這一切都被東方宗教的傳播所改變，因為東方宗教誨導怎樣同上帝進行靈魂上的交往，把靈魂得救看作是惟一值得追求的生活目標；和這個目標相比，國家的繁榮富強，甚至國家的繼續存在，便下降到微不足道的地步了。這種自私而不道德的教義的必然結果，就是要赤胆忠心的愛國者愈來愈離開公眾事務，要他的思想集中在自己的宗教感情上，要他培養一種對於今世生活的鄙視態度，把今世生活看作僅僅是為了追求一個更美好的永恒生活的初步訓練。鄙視世俗、沉迷於出神地冥想天國的聖者和隱士，成為民眾心目中的人類最高理想，它代替了愛國者和英雄的原来的理想——忘記了自己，為了國家的利益而生活並準備犧牲生命。人們的眼睛注視着正在碧空的雲端中飄浮而來的天國，因此，在他們看來，俗世似乎是貧乏和可鄙的了。

這樣看來，重心好像已經從今世的生活轉移到來世的生活。不管這個未來世界會獲得多少東西，不容置疑，由於重心的轉移，這個現實世界受到了重大的損失。國家的全面解体過程開始了。國家和家庭關係松懈了；社會的結構趨向於分解成為個體分子，於是退回到野蠻狀態；因為只有通過公民的積極合作，通過他們自覺自願地促成私人利益服從於社會共同利益，文明才是可能的。人們不肯保衛他們的國家，甚至不肯為了綿延種族而生育後代。在他們祈求自己的靈魂得救、祈求他人的靈魂得救的渴望中，他們甘心情願聽憑這個物質世界在他們的周圍毀滅，而這個物質世界，他們把它視同邪惡之源。這種謬妄的觀念持續了一千年之



久。在中世紀末叶,羅馬法的恢复,亚里士多德的哲学以及古代艺术、文学的恢复,标志着欧洲又回复到土生土长的生活和行为的理想,回复到更为健全、更为勇敢的世界观了。文明发展的长期停滞已经成为过去。东方思想侵入的潮流最后终于改变了方向。它还在衰退中。”<sup>①</sup>

当1948年作者正在撰写本章时,东方思想侵入的潮流还在衰退中。如果那位高贵的学者这时正在修訂“金色的枝条”的第四版,那么对于自从他发表这段富有煽动性的文字以来的四十一年間“欧洲又回复到土生土长的生活和行为的理想”的某些具体表现方式,不知他会說些什么不得不說的話。在十五世紀的意大利,开始出现了一个主张唯理主义和宽容宗教的学派,而弗拉塞以及和他有同样思想的同时代人便是属于这种学派的新异教徒的最后一代。到了1952年,他們被一批从世俗化了的西方社会深不可测的底层钻出来的象恶魔一般的、感情冲动、使用凶暴手段的继承者从陣地上清除出去了。弗拉塞的話,曾以另一种口气通过罗森堡的声音再发出来。然而,无论弗拉塞或罗森堡,事实上他們两人都提出了一个相同的吉朋式的主题。

在本书前面我們曾經詳細地論証,古代希腊社会的衰落事实上早在基督教入侵或者曾經和基督教竞争而失败的其他各东方宗教入侵以前就发生了。我們的探究早已获得这样一个結論:高級宗教从来不应当担負促成任何文明死亡的罪名,然而这样的悲剧仍然是有可能的。为了彻底探究这个爭端的根源,我們必須扩大

<sup>①</sup> 弗拉塞:“金色的枝条:阿多尼斯、阿提斯、奧細立斯:东方宗教史研究”(Frazer, Sir J. G.: *The Golden Bough: Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*. 2nd edn., London 1907, Macmillan), 第251—253頁。作者在一个脚注中承认东方宗教的传播并不是古代文明崩溃的唯一原因。

我們的探究范围，从宏观世界到微观世界，从过去的历史事实到人性的永久特征。

弗拉塞的論点是，高級宗教从本质上而且不能改变地是反社会的。当人类兴趣的中心从文明社会所追求的理想轉移到高級宗教所追求的理想时，那末文明社会宣称要給予支持的社会价值必然要受到損害；这个說法是不是正确呢？宗教价值和社会价值是不是互相反对、互相敌視的呢？如果人們认为个人灵魂的得救是人生的最高目标，是不是文明的体制就要受到損害了呢？弗拉塞对这些問題的答案都是肯定的；如果他的答案完全正确，这就意味着人生是一场未經精神上淨化的悲剧。本书作者认为弗拉塞的答案是錯誤的；他的答案是以錯誤地理解高級宗教的性质和人类灵魂的性质为根据的。

人既不是无私的蚂蚁，也不是非社会的独眼巨怪，而是“社会的动物”；他的人格，只有通过同社会其他成員的关系才能得到表达和发展。相反，社会无非是一个个人的关系网和另一个个人的关系网的共同基地。社会不能脫离个人活动而存在，至于个人，也不能脫离社会而存在。而且，个人和同胞的关系以及个人和上帝的关系两者之間，也並沒有不協調的地方。显然，在原始人的灵性直觉中存在着部落成員及其神祇之間的緊密联系，这种联系不但使部落成員彼此疏远，而且成为他們之間最强有力的社会盟約。人对神应尽的責任以及人对邻居应尽的責任两者之間相互協調的作用，已經由弗拉塞自己按照原始社会的水平探究和証明了。解体中的文明，当它在对祀奉为神的該撒的崇拜中找到新的社会盟約时，就証明了这一点。是不是象弗拉塞所爭辯的，“高級宗教”把協調状态轉变成不協調状态呢？在理論上正和在实践上一样，答

案显然是否定的。

根据先驗的见解(姑且先从这方面来考虑),人格只能把它认为是精神活动的主体;而唯一可想象的精神活动范围,就在于精神和精神之間的关系。人就在求神的过程中履行社会的行为。如果神的爱曾經在这个世界上通过基督为人类贖罪的行为而体现出来,那么既然神按照他自己的形象創造了人,在人的尽量模仿近似神的努力中,必須包含模仿基督的榜样为人类贖罪而牺牲自己的努力。因此,企图通过求神而挽救自己的灵魂和企图对自己的邻居負責两者之間的对立状态,也是虛假的。

“你要尽心、尽性、尽意、爱主你的上帝。这是誠命中的第一、且是最大的,其次也相仿、就是要爱人如己。”<sup>①</sup>

显然,世俗社会的美好的社会目标,在“在世爭战的教会”(Church Militant on Earth)中,比在直接追求这些目标、而不追求更高目标的世俗社会中,能够收到更加美满的效果。換句話說,个人灵魂在今世的精神发展,事实上将比另一种方法同时促成更大的社会发展。在本扬的比喻中,在香客还没望见在遙远的地平綫上灿烂的光輝以前,他是找不到那扇通往善行生活的边門的。<sup>②</sup>

① “馬太福音”(Matt.), 第22章,第37—39节。

② 毫無疑問,在“天路历程”(The Pilgrim's Progress)第一部分里,基督徒和他的两个同伴朝山进香的历程,我們可以把它称为“神圣的个人主义”的历程;但是这个不完备的概念,在第二部分里得到了改正。于是我們看到了不断成长的香客集体,不但共同向着他們的精神目标前进,而且一路上相互提供世俗社会的服务。这一个对比引起了諾克斯大主教以他的妙言警句發揮了这样的論点:虽然第一部分是清教徒本扬的作品,但是第二部分却是本扬的模拟作者的作品,这位模拟作者的笔名后面是一个英国天主教虔誠的女教徒。參閱諾克斯著“諷刺文集”(Knox, Ronald A.: Essays in Satire, London 1928, Sheed and Ward),第7章,“本扬的模拟作者的真象”。

我們在这里按照基督教情况所确立的见解，也可以用来解释所有其他的高級宗教。基督教的本质，也就是全体高級宗教的本质，虽然在不同的心目中，上帝用以将他的光輝照进人的灵魂的这些不同的窗戶，可能在透明程度上或者在所传递的光綫的選擇上是各不相同的。

當我們从理論談到实践，从人性談到历史記錄时，我們要証明宗教家事实上曾經为社会的实际需要而服务的这一項工作似乎是十分容易的。如果我們举出象阿西西的圣芳济、圣温辛特·德·保罗、約翰·卫斯理或大卫·李温斯敦等人的事迹，人們也許会指控我們在証明无須用事例証明的事物。因此，我們一定要举出普遍认为、并且嘲弄为“規則的例外”的一类人物：这些人既是醉心上帝，又是厌恶社会；既是神圣，又是荒謬；有資格受到幽默家的嘲弄——“一个在語言上表示最坏意义的好人”；那就是，基督教隱士、沙漠中的圣安东尼、或柱石上的圣西門。显然，如果这些圣者曾經一度居留在这个现实世界，曾經一度在某些世俗职位中度过他們的生活，那么他們在远离同胞的孤独生活中就会比环繞在他們周围的任何人与更广大的社会发生更活跃的联系。他們从隱居地点支配这个现实世界，产生了比京城里的皇帝更大的影响，因为他們通过祈求和上帝神交而进行的个人追求神圣的工作，是比世俗社会的任何政治工作更有力地感动人們的社会行动的一种形式。

“人們有时曾經說过，东羅馬人禁欲主义的理想，就是从当时的现实世界嗒然引退；施舍者約翰（John the Almsgiver）的传记就暗示出为什么拜占庭人在危急的时刻，滿怀着获得同情和支持的信心本能地变成苦行者以乞求援助和慰藉。……早期拜占庭式禁欲主义的显著特色之

一,就是它热烈地期望社会的正义及其作为穷困和被压迫者的维护者的精神。”<sup>①</sup>

## (2) 教会是蛹体

对于把教会当作侵蚀文明的有机组织的这种见解,我们曾展开过一番争论;但是我们仍然可以同意弗拉塞在上面引文末尾所作的论证,那就是曾经在古代希腊社会最后阶段盛行的基督教潮流近来已经衰退了;当时早已出现的基督教以后的西方社会同基督教以前的古代希腊社会是属于同一体系的。这一个见解引伸出关于教会和文明的关系的第二种可能概念。一位近代西方学者在下面的引文中表达了这样的意见:

“古文明是注定要灭亡的。……另一方面,对于东正教的信徒,教会正象亚伦一样,站在死者和生者之间,作为未来世界事物和现实世界事物的媒介。它是基督的圣体,因而是永恒的;是某种值得人们为它而生活、为它而工作的事物。然而,它正象帝国本身一样,是建立在这个现实世界上的。因此,教会的观念形成了新文明逐渐结晶的一个宝贵的固定中心。”<sup>②</sup>

根据上述见解,统一教会之所以具有存在的理由是因为:在一种人类文明崩溃和另一种文明产生以前的这一危险的间歇时期,它保存了宝贵的生命胚种,因而使活着的文明的种籽继续递嬗下去。因此,教会是文明的繁殖系统的一个部分,充当从蝴蝶到蝴蝶之间的卵、幼虫和蛹体。本书作者必须承认他自己许多年来一直

① 道斯和本兹:“拜占庭的三位圣者”(Dawes, E., and Baynes N. H.: *Three Byzantine Saints*. Oxford 1948, Blackwell),第197—198页。

② 柏吉特:“初期东方基督教”(Burkitt, F. C.: *Early Eastern Christianity*. London 1904, Murray),第210—211页。

对这个维护教会的历史任务的意见表示满意。<sup>①</sup>他仍然相信,这种把教会当作蛹体的概念,和把教会当作毒瘤的概念不同,就其本义来说是正确的;但他把这种概念只认为是关于教会的真实情况的一小部分。然而,我们现在所要阐述的,是真实这个部分。

如果我们回忆 1952 年当时各个现存的文明,我们就会看到每个文明在它的背后都有促使它同上一代的文明发生子体关系的某种统一教会。西方基督教徒和东正教徒的文明是通过基督教会和古代希腊文明发生亲子关系的;远东文明是通过大乘佛教和古代中国文明发生子体关系的,印度文明是通过印度教和古代印度文明发生子体关系的;伊朗和阿拉伯文明是通过伊斯兰教和古代叙利亚文明发生子体关系的。所有这些文明都是以教会作为它们的蛹体;在本书前面部分已经讨论过的已死亡的文明的各种残存化石都是保存在教会的外皮中,例如犹太人和拜火教徒。这些化石事实上就是不能蜕变成蝴蝶的蛹体教会。

一个文明和上一代文明发生子体关系的过程,从下列所举实例的论证中,能够看到可以分析成为三个阶段。从教会即蛹体的观点,我们可以把这三个阶段题名为“受胎”、“怀孕”和“分娩”。按照时间的先后,这三个阶段约略相当于旧文明的解体、间歇时期以

---

① 对于在精神上敏感的人,这个见解当然会使他产生一种忧郁的心情,而不是一种满足的心情:“因为古典文明已经崩溃了,基督教不再是耶稣基督的高贵信仰:它成为用以充任正在瓦解的世界的社会接合剂的一种宗教。作为社会接合剂,它曾经帮助西欧文明在黑暗时代以后获得再生。它一直是聪明而暴躁不安的西欧各国人民的有名无实的信条;而现在他们甚至不再把基督教理想当作口头功德了。至于它的将来,有谁能够预言呢?”见巴涅斯:“基督教的兴起”(Barnes, E. W.: The Rise of Christianity. London 1947, Longmans, Green),第 336 页。

及新文明的起源等阶段。

发生亲子关系过程的受胎阶段是从教会抓住世俗环境所提供的机会时开始的。这种环境的特点之一是统一国家会不可避免地使原有許多制度和生活方式失去作用,而在社会的生长阶段,甚至在它的混乱时期,正是这些制度和生活方式赋予社会以活力的。统一国家的目的在于平静无事,但是跟着到来的贪求安逸的心情,不久就受到欲求不满的心情的折磨;因为生命是决不能单靠停滞不前而維持下去的。在这种情况下,一个初生的教会可以为停滞不前的世俗社会提供它现在最迫切需要的东西,因而造成了自己扩大势力的时机。它能够为人类受挫折的活动能力开辟新的道路。在罗马帝国,

“基督教对异教的胜利……为演说家提供了新的辯論題材,为論理学家提供了新的爭論点。最重要的是,它产生了一个在社会的各个部門无时无刻不感到在发生作用的新原則。它打动了停滞不动的群众的心灵深处。它在老大帝国的无精打采的民众中間,激起了爭取民主政治的风暴的全部热情。对于异端邪說的恐怖心理,做到了苦悶的心情所不能做到的事情;它使原来习惯于象羔羊一样在从暴君到暴君的統治之下討生活的人們,变成了热中于政治斗争的党人和頑固不馴的叛徒。长期沉寂了的滔滔才辯之声又在格里高利的說教坛上响起来了。早已在腓立比平原上絕灭了的精神又在阿塔內喜和安布洛斯复活了。”<sup>①</sup>

这段文字是真实而雄辯的;但是它的題材是讲第二阶段即怀孕阶段,第一阶段即胜利前的斗争阶段,曾經給予平凡的男女以至高无上的可喜的牺牲机会,而他們的祖先在罗马帝国打破统一国

<sup>①</sup> 麦考莱:“历史”,载“杂文集”(Macaulay, Lord: “History”, in Miscellaneous Writings. London 1860, Longmans, Green, 2 vols.), 第1卷, 第267頁。

家的沉悶的和平状态以前，为了消灭混乱时期而牺牲的光荣和悲劇正是这样的。因此，在受胎阶段，教会把国家无法再行利用、无法使它再起作用的活动力量吸收到内部来，并創造了使这些活动力量充分發揮的渠道。跟着而来的怀孕阶段的特征是教会的活动范围更加扩大。教会吸收許多在世俗行政机构找不到施展才能机会的知名之士来参加它的工作。这个新兴的組織开始取得絕大多數的全力支持、而取得支持的速度和范围則是随着在解体中的社会的崩潰速度为轉移的。例如，在解体中的古代中国文明，大乘佛教在黄河流域的成功比在扬子江流域更为圓滿，当时黄河流域遭受欧亚游牧民族的蹂躪，而在扬子江流域，这些游牧民族因长期受制不能前进。公元第四世紀，古代希腊世界各拉丁地区人民大批皈依基督教的行动是和政府中心移到君士坦丁堡以及实际上放弃西方各地的行动同时发生的。伊斯兰教在解体中的古代叙利亚世界的发展以及印度教在解体中的古代印度世界的发展，都可以用来说明同样的特点。

如果用伊斯兰教神話的奇特而富于表现性的比喻，我們可以把处在英雄时代的教会比作以牡羊姿态出现的先知穆罕默德的化身。在地獄的张开大口的深渊上，架着一条象刀鋒一般险要的桥，这是通向天堂的唯一道路。这头牡羊正在以确定的步伐走过这个桥。不信仰的人，冒着步行过桥的危險，必然要墮入地獄的深渊。能够穿过这个桥的，只是限于作为美德和信仰的报酬，被准許化作受过祝福的灵巧的扁蝨而依附在牡羊毛皮上的那些人。完成了过桥的行动，教会蜕变过程中的怀孕阶段就告終結，接着来到的就是分娩阶段。教会和文明的职务现在顛倒过来了。原来在受胎阶段，教会向旧文明汲取活力；在怀孕阶段，它在間歇时期的风暴中破浪



前进,这时它开始将本身的活力赋予在自己腹内孕育着的新文明。我們可以留心地观察到在宗教的主持下,这种創造力的源泉不断奔流到社会生活的經濟、政治、文化三方面的世俗渠道中去。

在經濟方面,分娩阶段的統一教会留給新生文明的最动人心目的现存遺產,可以在现代西方世界的經濟勇敢行为中看出来。自从新的世俗社会完成了脱离西方天主教会的蛹体的漫长过程以来,到写作本书时,二百五十年已經过去了;然而,西方技术的惊人而巨大的机械設備,显然还是西方基督教修道院制度的副产品。这个强大的物质建筑的心理基础就是相信体力劳动是人們应尽的义务,而且是尊严的活动——劳动就是祈祷 (*laborare est orare*)。这种信念对于古代希腊把劳动认为是俗夫和奴隶的本分的概念,是一种革命性的轉变,如果不是圣般內狄特把劳动視為神圣,这种信念是树立不起来的。般內狄特修道会 (*Benedictine Order*) 就在这上面奠定了西方文明經濟生活的农业基础;这个农业基础又是西妥修道会 (*Cistercian Order*) 向理智方面活动而建立起来的工业上层建筑的基础;直到这个由修道士建成的巴別塔(通天塔)在建造者的世俗社会邻居的心中引起的貪欲,达到了再也不肯袖手的程度。掠夺寺院就是近代西方資本主义經濟的来源之一。

至于在政治方面,我們已經在本书的前面看到教皇制度形成基督教国家的过程;这个基督教国家旨在使人类能够同时享受到区域性国家和統一国家的利益,而避免两者的缺点。教皇制度在通过教会的加冕典礼为各独立王国的政治地位祝福的行动中,一方面使古代希腊社会成长时期效果良好的多样而有变化的特性重新获得政治生命,另一方面必須行使超然的精神权威以緩和并控制那些促使古代希腊陷于瓦解的政治分裂和紛爭局面;教皇制度

宣稱這種超然的精神權威就是羅馬帝國的宗教繼承者。所有世俗的地方君主必須在一個宗教牧者的指導下敦睦共處。經歷了幾個世紀的反复試驗和失敗，這個政治和宗教的實驗，終歸沒有取得成果，至于沒有取得成果的原因，早已在本書前面討論過了。這裡我們只要用它來說明基督教會在分娩階段的任務，並且用它來觀察婆羅門教會在初期印度文明的政治聯系中所擔負的同樣任務。婆羅門承認喇其普特族各王朝的合法性，正象基督教會承認克羅維斯、丕平等政權的合法性一樣。

當我們進一步探究基督教會在東正教社會以及大乘佛教在遠東的政治任務時，我們看到在這兩個社會里教會的活動範圍限于喚醒上一代文明的統一國家的幽靈——隋唐兩朝使漢帝國的精神復活，東羅馬帝國（拜占庭）主要通過東正教社會使羅馬帝國的精神復活。在遠東社會，大乘佛教開辟了一個新的活動園地，成為同時并存的、適合同一廣大公眾精神需要的許多宗教、哲學之一。它繼續謹慎地滲入遠東社會的生活，幫助朝鮮、日本在文化上改用遠東的生活方式。在這方面它的任務，可以比得上西方天主教會引導匈牙利、波蘭、斯堪的納維亞納入西方基督社會的生活軌道上所盡的職責，也比得上東正教會在俄羅斯土壤上插上一株東正教文明的幼苗所盡的職責。

當我們從分娩階段的教會對初生的文明所作的政治貢獻講到它的文化貢獻時，我們看到，比如說，大乘佛教在政治領域被逐出以後，却在文化領域中繼續發揮它的有效力量。大乘佛教的持久的潛在知識力量是它繼承原始佛教哲學財產的一部分。另一方面，基督教在開始時並沒有它自己的哲學體系，因此感到不得不試圖表演一種技能，即是用古代希臘各學派的異鄉術語來表達它的信仰。

这一种古代希腊知識的混合物，在十二世紀接受了亚里士多德的哲学体系，内容更加充实，从此以后它在西方基督教社会占有压倒的优势。基督教会创办并哺育了几所大学，因而对西方文化知識的发展作出了显著的貢獻，然而教会的文化影响的最大貢獻却是在美术方面，这是显而易见的論点，无需举例說明。

現在我們已經完成了对蛹体教会的綜述；但是如果我們要看清所有历史上已知文明之間的相互关系而作一鳥瞰，我們不應該仍旧看不到蛹体教会并不是一个文明同它的上一代文明发生子体关系的唯一媒介。只消举一个例子：古代希腊社会是同米諾斯社会有亲子关系的，但是找不到在米諾斯社会内部有教会发展并为古代希腊文明提供蛹体教会的事迹；虽然高級宗教的某种萌芽在某些第一代文明的内部无产者中发展起来（今天的学术研究虽还不明了这方面的情况，但它也許在其他文明中有所发展），但是这些萌芽都还没有发展到足以充当下一代文明的有力的蛹体，这是很清楚的。如果我们細看手头所有的实例就可以看到：在第二代文明，即古代希腊、古代叙利亞、古代印度等文明中間，没有一个文明是通过教会的媒介同上一代文明发生子体关系的；所有已知的統一教会都是在第二代文明正在解体的社会机构内部发展起来的；在第三代文明中，虽然有几个文明是在（可能所有文明都在）衰落和解体，但是没有有一个文明提供了足以說明它們产生第二批統一教会的确实証据。

因此，我們归納出一个历史的順序有如下表：

原始社会。

第一代文明。

第二代文明。

統一教會。

第三代文明。

我們現在把上表記在心里就能夠逐步接近這樣的問題：究竟教會是否不僅是某一代特殊文明的繁殖工具呢？

### (3) 教會是更高一級的社会品种

#### (甲) 一个新的分类法

到現在為止，我們的研究工作一直建立在這樣的假設上，那就是，文明社会是历史的主角，而教會，不管把它当作障碍物(毒瘤)或助力(蛹体)，总是处于从属地位。讓我們來提出這樣的說法吧，教會也許是主角，至于对各个文明社会的历史，却無須根据它們本身的命运而要根据它們对宗教历史所产生的影响来进行观察和解释。这个想法似乎是新奇的，詭辯的，但是它畢竟是我們称作“聖經”的那部书所使用的历史研究方法。

根据这个观点，我們必須修正对文明社会的存在理由所作的种种假設。我們必須认为第二代文明的产生，并不是为了創立它們自己的功績，也不是为了綿延种族生育第三代，而是为了給发育完备的高級宗教提供誕生的机会；因为这些高級宗教的起源是第二代文明衰落和解体的結果，所以第二代文明历史的末期，虽然从文明的立场上来讲是意味着失敗的，但是我們唯有在这些历史章节中才能看到第二代文明存在的意义。同理，我們必須认为第一代文明是为了同样目的而产生的。这些第一代文明，不象它們的继承者，並沒有促成发育完备的高級宗教誕生。它們的内部无产者所創造的发育不全的高級宗教——丹末茲和伊細塔崇拜、奧細立斯和伊細斯崇拜——並沒有放出絢爛夺目的花朵。然而这些文

明社会間接完成了它們的使命、因為它們产生了第二代文明,发育完备的高級宗教最后終於由第二代文明产生了。第一代文明的萌芽状态的宗教成果,随着时序的流轉,对于鼓舞第二代文明产生高級宗教作出了貢獻。

根据上面的叙述,相继出现的第一、第二代文明的盛衰兴替,我們可以同其他問題联系起来观察;我們看见車輪推动它所运载的車輛前进时,具有一种連續轉动的旋律,而这些文明的盛衰兴替,正是車輪轉动旋律的实例。如果我們問为什么文明車輪轉动中的下向运动是推动宗教車輛前进的手段,我們可以在下述真理中找到答案,这个真理就是:宗教是一种精神的活动,而精神的进步是服从于埃斯庫罗斯在 *πάθει μάθος* (我們从受苦中得教育) 两字中所表现的法则的。如果我們把有关精神生活本质的直觉,应用到在基督教及其姊妹高級宗教——大乘佛教、伊斯兰教、印度教——盛行时期中到达最高潮的精神努力,我們可以看出丹末茲、阿提斯、阿多尼斯、奧細立斯的苦难,就是基督受难的預兆。

基督教是在古代希腊文明的衰落所产生的精神苦恼中兴起的;但这是一个更长的故事的最后一章。基督教的根源是犹太教和拜火教,而这两个根源又是从其他两个第二代文明——古代巴比伦和古代叙利亚文明的初期衰落状态中产生的。犹太教的发祥地以色列王国和犹大王国曾經是古代叙利亚世界中許多爭战不息的区域性国家中的两个国家。这些世俗国家的傾复及其一切政治野心的消灭,正是促使犹太教誕生以及在公元前第六世紀正当阿凱米尼德帝国創立的前夕、古代叙利亚文明混乱时期的最后剧痛中写成的那支哀悼“受难的僕人”<sup>①</sup>的挽歌中充分表达出来

<sup>①</sup> “第二个—以賽亚书”(Deutero-Isaiah)各章,特别是第56章。

的經驗。

然而，这并不是故事的开端，因为基督教除了犹太教的根源以外还有它本身发端于摩西的根源。以色列和犹太的宗教在先知者以前的时期是以前的一个世俗变局——埃及“新王朝”崩溃——的结果，而以色列人，根据他们自己的传说，曾经参与埃及“新王朝”内部无产者的行列。这些传说又讲到，在以色列人历史的埃及时代之之前，便是苏末时代。当苏末文明解体的某一时期，亚伯拉罕得到唯一真神的启示，决意从注定要遭劫难的帝国都城乌尔脱身出来。因此，以基督教为顶点的精神进步的第一步是同历史学家所知道的统一国家崩溃的第一个实例有传统上的联系的。按照这个论点，人们可以把基督教看作是不但历经世俗变局而独存、而且从这些变局中汲取了累积的灵感的一种精神进步的顶点。

根据上面的论断，文明的历史是多元的、反复的，但是宗教的历史似乎是一元的、连续前进的。这个对照在时间的次元上如此，在空间的次元上也是如此；因为基督教和留存到二十世纪的其他三种高级宗教具有比同时代各个文明社会之间更为亲密的关系。基督教和大乘佛教都看到神是自我牺牲的救主的同一幻象，因此它们之间的亲密关系就特别显著。至于伊斯兰教和印度教，它们都反映出它们对于神的性质的见识，各有它们独特的意义和任务。伊斯兰教着重肯定神的一元性，和它相比，基督教在把握这个重要真理上所采取的立场显然是软弱的。印度教着重肯定神的人格是人们献身的对象，和它相比，原始佛教的哲学体系显然是否定神的人格的存在。这四种高级宗教是同一题材的四个不同变体。

但是，如果这样，那么至少在由犹太教派生出来的宗教——基督教和伊斯兰教——中间，宗教虽然不同，但神的启示却是相同

的,到今天为止,認識到这一点的只限于极少数的人,而普通的见解正同它相反,这又是为什么呢?犹太教系统的每一个高级宗教当局的见解都认为:从自己独有的窗口照进来的光才是唯一强烈的光,而其它姊妹宗教,如果不是坐在黑暗之中,就是坐在微明之中。每一个宗教的每一个教派也坚持同样的立场,用以反对它的姊妹教派。各个宗派的这种拒绝承认它们的共同点,拒绝承认对方要求的行为,给予不可知论者以亵渎神明的机会。

这种可悲的状态是否会无限期地延续下去呢?当我们提出这个问题时,我们必须想一想这里“无限期地”一词究竟含有什么意思。我们必须记住,那就是说,除非人类使用它新发明的技术来消灭这个行星上的动物,否则人类历史还处在幼年时代,很可能还要延续数万万年。照这样的前途来看,宗教的区域割据的现状无限期地延续下去的观念,是荒谬的。或者是各个教会、各个宗教互相火并,直到同归于尽,不比克肯尼猫(Kilkenny cats)在拼死搏斗后剩下来的尾巴多点什么;或者是统一了的人类将在宗教的统一中得救。现在我们必须思考一下,虽然宗教统一是试验性质的,究竟我们能否领会它的性质是什么。

低级宗教,就其性质而论,是属于地方性的;它们是部落的宗教,或区域性国家的宗教。统一国家的确立,消灭了低级宗教的存在理由,并且建立了为高级宗教或其他宗教争夺信徒的广大区域。于是宗教便成为个人选择的问题。我们在本书中曾经不止一次地看到,在罗马帝国的疆域中各种宗教怎样在争夺着基督教所取得的胜利。各个宗教的传教活动的争夺战同时也在同一个战场上——这一次是在世界范围的同一个战场上——重新爆发出来,这将会得到怎样的结局呢?在阿凯米尼德、罗马、贵霜、汉、笈多等帝国

中,各种宗教爭夺活动的历史指出:結局有两种可能。或者是一个宗教取得胜利,或者是象在古代中国和古代印度世界一样,各个参加竞争的宗教彼此妥协,同时并行不悖。这两种結局并不象外表上那样的不同,因为胜利的宗教往往是由于接受了敌手的某些主要特征而取得胜利的。在胜利的基督教众神殿中,在瑪利亚成为伟大圣母的化身的事迹中再现出西貝利和伊細斯的形象;而在基督的战斗姿态中,人們可以看到太阳神密多罗(Mithras)和不可战胜的太阳神(Sol Invictus)的雄姿。同样,在胜利的伊斯兰教众神殿中,已被放逐的具有肉身的神又再度潜回,成为被崇拜的阿里,而被禁止的偶像崇拜又在教祖恢复了对麦加的克而白天房(the Ka'bah)中的黑石这一神物的崇拜行动中重露头角。但是这两种結局的差别还是十分重要的。二十世紀西方化世界的新生一代对于自己的前途,决不能漠不关心。

哪一种結局的可能性更大呢?在过去,当犹太教派生的高級宗教在战场上时,不容异己的精神支配一切;但当古代印度文明的精神占上风时,“自己生存也让别人生存”便是奉行的圭臬。在目前情况下,問題的答案决定于高級宗教所遇到的敌手的性质。

为什么基督教在承认并宣告“神即是爱”这个犹太人的见解以后,又承认“忌邪的神”这个不調和的犹太人的概念呢?由于这种后退行为,基督教从那时以来遭受到重大的精神损害,这种后退行为,正是基督教为了在同該撒崇拜的生死斗争中取得胜利而交付的代价。随着教会胜利而来的和平恢复状态并没有破坏耶和華和基督的不調和的結合,倒反而加强了这种結合。在胜利的时刻,基督教殉道者的不妥协精神变成了基督教迫害者的不容异己的精神。这个在基督教史初期的一章,对于二十世紀西方化世界的精



神前途來說，真是不祥之兆，因为早期基督教会曾經把利維坦击潰，这似乎是有决定意义的事；但是对利維坦的崇拜，又因邪惡的极权主义类型国家的出现而重新抬头了；现代西方的組織和机械化的专业人才，受到极权主义国家的利用，以惡魔般的机巧智能，为奴役灵魂和驅体的目的服务，达到了过去絕頂殘酷的暴君力所不及的程度。看来似乎在现代西方化世界，神和該撒的战争也許必然要重新打起来了；如果战争发生，充任爭战的教会在道德上光榮而精神上危險的任务，又将再一次由基督教来担負了。

因此生在二十世紀的基督徒必須考慮到这样的可能，那就是，对該撒崇拜的第二次战争，也許会使基督教会在它从第一次退回到耶和華崇拜的逆流中恢复原状以前，又要第二次退回到耶和華崇拜的逆流。然而，如果他們真誠地相信，受难的基督就是神的爱的化身这一个启示最后会使鉄石心腸变成滿腔熱血，那么他們可以大胆地展望将在政治上統一的世界中出現的宗教前途，这个政治上統一的世界將由于基督教的启示而从耶和華崇拜和該撒崇拜中解放出来。

当公元第四世紀末叶，胜利的教会开始迫害那些拒絕归順教会的人們时，异教徒西馬革斯提出了抗議，其中有这么一句話：“单是循着一条道路前进，絕不可能达到这样伟大的神秘。”在这句話里，这个异教徒比他的基督教迫害者更接近于基督了。爱是洞察之母；在人接近唯一真神的方法上，要求个个人一模一样是行不通的，因为在人性上面蓋着极其多样的印記，而这种多样性正是神的創造性工作的檢驗标志。宗教存在的目的，在于使人的灵魂能够接受神的光輝；如果宗教不能反映人間对神的崇拜者的多样性，它就不能达到这个目的。根据这个論点，我們可以推测，每一个现存

高級宗教所提示的生活方式和神的幻象，是和各个主要心理类型相对应的，而二十世紀人类知識新天地的开拓者正在逐步把这些主要心理类型揭示出来。如果每一个高級宗教不能真正滿足广大人群所體驗到的人类需要，那么每个高級宗教过去曾經在那么长的时期內获得人类那么大多数的忠誠皈依，几乎是不可想象的。按照这个见解，现存各个高級宗教的多样性将不再成为一种障碍物，而是显示出它們本身是人的心灵多样性的必然結果。

如果这个有关宗教前途的见解能够令人信服，它就会引伸出一个有关文明任务的新见解。如果宗教战車的运动方向永恒不变，那么文明盛衰周期反复的运动就不仅仅是对立的，而且是从属的。在促进宗教的战車以生——死——生的“悲苦的輪子”在地面上迴轉而向着天国上升中，它也許可以适合它的目的，并且找到它的意义。

根据上面的观点，第一、第二代文明清楚地說明了他們的存在理由；但是第三代文明的要求，初看起来，似乎是比較模糊的。第一代文明在其衰落时期曾經产生了高級宗教的萌芽；第二代文明曾經产生了在本书作者执笔时依然生气勃勃的四个发育完备的高級宗教代表。至于在第三代文明內部无产者的产物中可以辨認出来的新宗教，在本书作者执笔时，似乎并无任何可观的成績。虽然正如乔治·埃略特所說的，“預言是人类錯誤的最不費代价的形式，”人們用不着冒险就可以預言，这些宗教的結局将会是无关紧要的。根据我們现在提出的历史观，近代西方文明的唯一可以想象的存在理由，就是它可以为基督教和它的三个现存的姊妹宗教效劳，即是为了要它們确实相信它們的終极价值和信仰是相同的、要它們全体一致地面对当前以人的集团自我崇拜的特別邪惡形

式出现的偶像崇拜复发的挑战，因而在世界范围内为它们提供世俗合流的场所。

### (乙) 教会历史的重要性

本章前一节所采取的立场，容易受到两种人的攻击，一种人认为一切宗教都是伪装的、单凭愿望不凭事实的信心；另一种人譴責教会，认为教会始终是全然不值得受到教徒們所表白的信仰。同前者的攻击爭辯，这会超出本书的范围；如果我们仅限于同后者爭辯，我們將衷心地同意我們的責难者占有大量的控訴材料。例如，从初期以至最近各个时期，基督教会的領導人物，擅自採納了犹太人的僧侶政治策略和法利賽主义、希腊人的多神教和偶像崇拜以及羅馬人遺留下来的依法維護既得权益的传统，因此违抗了他們的教祖。其他的高級宗教也不能免于类似的責难。

这种种的缺点可以用維多利亞时代一位有机智的主教的遁辞來說明，当然并不是用它来推諉。有人問这位主教为什么教士們总是那么一些笨人的时候，他回答說，“你究竟能够期待什么呢？我們所能配备的只是俗人而已。”教会并不是由圣者組成，而是由罪人組成的；任何时代、任何社会的教会，象学校一样，并不能比它所生活、活动和存在于其中的社会要进步多少。但是对方可以回到他所責难的本題，粗魯地回答这位維多利亞时代的主教，說他的教会从俗人中所选择的信徒，并不是社会的精华，而是社会的糟粕。近代西方世界攻击基督教会的那些有政治傾向的反对者經常不断地提出的責难之一，就是基督教会已經成为进步的车輪的障碍物了。

“因为基督教以后的西方文明是从十七世紀以来的西方基督教社

会发展而来的，所以基督教会一面正确地担心世俗主义的传播和新异教思想的卷土重来，另一面却錯誤地把信仰和正在过时的社会制度看作是一回事。因此，在对‘自由主义的’，‘近代主义的’，‘科学的’謬論展开思想上的防卫战的同时，基督教会輕率地陷于政治复古主义的态度，支持封建主义、君主制度、貴族政治、‘資本主义’以及一般的旧制度，成为反基督教的、通常敌視‘革命’的政治反动派的同盟者，而且往往成为政治反动派的工具。近代基督教的毫无教导意义的政治记录正是如此。在十九世紀，它为了抗击自由民主主义而和君主主义、貴族政治結成同盟；在二十世紀，它为了抗击极权主义又和自由民主主义結成同盟。因此，自从法国大革命以来，基督教似乎常常是落后于时代的一个政治方面。不消說，这正是馬克思主义者批判近代世界基督教的要旨。基督徒对于这种批判的回答恐怕是这样的：当正在崩潰的文明的加大拉猪群（Gadarene swine）闖下山崖时，教会的責任也許就是站在猪群的背后，尽量引导更多的猪的眼睛回望山崖的上面。”<sup>①</sup>

认为宗教是虛构的妄想的那些人，也許会因为这些責难以及其他許多可能提出的責难，反而更加加强了他們原来所采取的立场。另一方面，那些象本书作者一样相信宗教是人生最重要的事物的人，就会为这个信念所感动，采取一种非常远大的观点；回想过去——这个过去虽然時間相当短促、但是漸漸消失在古代迷雾中了，并且展望未来——这个未来除非因为使用氢弹或西方技术的其他杰作而演成种族自杀以致被中断，否則必然要延續到几乎不可想象的遙远的未来。

---

① 威特(Martin Wight)寄給本书作者的評語，載“历史研究”，第7卷，第457頁。

### (丙) 思想和感情的冲突

探求神的人们应该怎样把宗教的本质和宗教的偶发事件分离开来呢？基督徒、佛教徒、伊斯兰教徒和印度教徒怎样沿着在世界范围内形成的人类居住地带的这条道路继续前进呢？这些对精神光辉的共同探求者应该遵循什么道路呢？他们的先行者已经达到了二十世纪高级宗教所提出的宗教启蒙思潮的高度。因此，他们唯一可以遵循的道路就是他们的先行者所遵循的道路。和原始异教所体现的程度相比，他们相对的启蒙思潮显然表现了一种惊人的进步，但是他们再也不能依靠他们的先行者的劳动成果了，因为他们正在受到思想和感情的冲突的集中射击，他们决不能听任这个冲突得不到解决，而且只有通过精神上的继续前进，这个冲突才能取得解决。

为了解决这个冲突，人们必须理解它是怎样发生的；幸喜当前的思想和感情的冲突的起源，并不是暧昧不明的。它是由于近代西方科学对高级宗教的冲击而促成的；各个高级宗教依旧在奉行着一大堆古老的传统，纵然近代科学的观点并不出现，从任何观点来看，这些古老的传统现在也快要废弃了，就在它们前进道路上的这样一个阶段，这个思想和感情的冲突早已朝向它们进行突然的袭击了。

这还不是历史上已知的宗教和唯理主义的冲突的第一个实例。在这以前的记载中至少有两个实例。首先谈谈其中较近的一个例子，我们记得在四个现存高级宗教中，每一个宗教都曾在自己的历史早期遇到过比较古老的唯理主义学说，在这个实例中，每个宗教都和唯理主义妥协了。当时已经成立的世俗哲学是新生的宗

教所无法駁斥甚至无法置之不理的，而现时每个宗教的正統神学都是和已經成立的世俗哲学取得和解的結果，因为这种唯理主义思想的学派曾經支配当时教会布道地区所在的社会里少数有文化教养者的精神状态。基督教和伊斯兰教的神学是借用古代希腊哲学用語来表现基督教和伊斯兰教的；印度教的神学是借用古代印度哲学用語来表现印度教的；至于大乘佛教，則是古代印度哲学的一个学派，它已經变成宗教，但同时仍旧保留它的哲学性质。

然而，上面所讲的还不是这个故事的开端，因为当新兴的高級宗教必須考虑怎样对付既定的唯理主义哲学的时候，这些哲学早已成为固定的思想体系了，它們曾經一度是很有生气的理智运动。在这个充滿生气和蓬勃成长的青春时期——这可以比得上近代西方科学的成长时期——古代希腊哲学和古代印度哲学早已同古代希腊文明和古代印度文明从原始社会继承下来的宗教发生过冲突了。

乍看起来，似乎这两个先例是振奋人心的。如果人类經歷了宗教和唯理主义的以往两次冲突而繼續存在，这难道不是預示当前的冲突可能有个美好的結果嗎？答案是这样的：在过去两次冲突的較早一次冲突中，現在的問題还没有发生，而在后来的一次冲突中，這個問題得到了一个适合于当时当地的目的而极为有效的解决办法，然而問題留存下来，成为二十世紀西方化世界所面临的急待解决的难题。

一个萌芽时期的哲学和一个传统的异教相接触，并不产生思想和感情和解的問題，因为两者并没有发生冲突的共同基础。原始宗教的精髓不是信仰，而是行动；信奉宗教的判断标准，不是同意信条，而是参加祭祀行为。原始宗教祭祀行为的本身就是目的，而

祭祀行为的执行者并没有超越他们所执行的宗教仪式而探求这些仪式可能传达的真理这种想法。人们相信正确奉行宗教仪式会产生实际效果，如果没有实际效果，宗教仪式便没有什么意义可言的了。因此，在原始宗教的背景中出现了哲学家，运用理智的语言，加上“真”、“伪”的标记，来绘制人类环境的地图，在这时候，只要哲学家遵守祖祖辈辈传下来的宗教仪式，就不会发生什么冲突；在他的哲学里也不会有什么东西禁止他遵守宗教仪式，因为在传统的宗教仪式里并没有同任何哲学势不两立的地方。哲学和原始宗教接触，但并不发生冲突。这条通则，至少有一个表面上显著的例外，如果加以精细检查，这个例外，便表现出完全不同的形势。苏格拉底并不是为异教迫害而被处死刑的哲学殉道者。如果仔细考查当时的环境就可以清楚地知道，苏格拉底经过司法裁判而遭受杀害是在伯罗奔尼撒战争中雅典战败后敌对党派之间的残酷的政治斗争中的一个事件。如果雅典“法西斯主义者”的领导人并不是他的弟子之一，苏格拉底可能会象古代中国异教世界中和他同等地位的孔子一样平静地死在床上。

到了高级宗教走上了历史舞台，一个新的局面出现了。这些高级宗教全盘继承并且遵守在新信仰发祥地所在的社会里流行着的一大堆传统的宗教仪式。但是这种宗教的遗物当然不是它们的本质。高级宗教区别于原始宗教的新特点就是它们把信仰的基础建筑在据说是它们的先知者亲自获得的启示上面；先知者的预言，象哲学家的命题一样，是作为事实的说明提出来以便加上“真”、“伪”的标记。于是真理成为争论的思想障地；从此以后，便有两个独立的权威，先知者的启示和哲学家的理智，每一方都要求取得整个精神活动领域的支配权。因此，理智和启示就不可能象过去的

理智和祭儀親睦相處的吉祥的先例一樣自己生存也對方生存了。這時“真理”似乎有兩種形式，每一種都自稱有絕對壓倒對方的可靠性，而同對方處於敵對狀態。在這個新的困苦局面下，只有兩種可能。真理的同時並存的敵對雙方的代表不是必須達成妥協，就是必須一決雌雄，直到雙方中之一方被逐出戰場為止。

一方面是古代希臘哲學和古代印度哲學，另一方面是基督教的、伊斯蘭教的、佛教的和印度教的啟示：雙方在接觸中取得了妥協；哲學的一方默默地同意停止對啟示的內容進行唯理主義的批評，其交換條件是取得對方的承認，用詭辯學派的語言來系統地解釋先知的神示。我們無須懷疑，雙方是真心誠意地取得妥協的，但是我們也能看到這種妥協並不等於真正解決了科學的真理和先知的真理的關係問題。使用新的神學的用語而達成的兩種真理的虛偽和解，不過是字面上的和解，在信經中奉為神聖的信條注定不能永久維持下去，因為他們聽憑真理的多義解釋還是象初遇到時一樣地含混不清。對第二次衝突的這種虛假解決，世世代代傳遞下來，與其說有利於今日西方化世界宗教和唯理主義的衝突的解決，倒毋寧說是解決衝突的障礙。真正的答案是無法找到的，除非人們已經認識到：同一個詞“真理”，在哲學家 and 科學家使用時以及在先知使用時，並不是指同一的事實，而是表示兩個不同種類的經驗的一個同音異義詞。

由於上述妥協的結果，這個衝突遲早會重新爆發出來；因為當啟示的真理一經在字面上用科學的真理構成教義體系時，科學工作者不能老是忍耐着對那個假裝成含有科學真理的教義體系不提出批評。另一方面，當基督教的教義一經用唯理主義的語言構成體系時，基督教會也禁不住要宣稱它自己具有支配照理屬於理智



管轄范围的各部門知識領域的权力。当十七世紀近代西方科学脱离古代希腊哲学的束縛并开拓出新的知識領域时，羅馬天主教会的第一个冲动行为，就是頒发不准觉醒中的西方学术界攻击教会的老盟友——古代希腊学識——的禁令，似乎天文学的地球中心說是教会信条中的一条，而伽利略对托勒密学說的改正便是冒犯神学的錯誤行为。

到1952年，科学和宗教的这种战争已經猛烈地巨續进行了三百年；教会当局的立场，还是同1939年3月希特勒消灭了捷克斯洛伐克的残余后，英法两国政府所采取的立场大体一样。两百多年来，教会眼看到自己所属的領域一个接着一个地为科学所夺取。天文学、宇宙开辟論、年代学、生物学、物理学、心理学都已依次一一为科学所夺去，并且按照同已經建立起来的宗教教义势不两立的体系重新建立起来。象这样的丧失領域的形势，还看不到一个尽头。某些教会当局看到这种局面，认为当前教会的唯一希望在于坚持不妥协的态度。

这种“死硬”的頑固保守精神，曾經在羅馬天主教会于1869—1870年梵蒂岡宗教會議的教令中以及1907年对近代主义(Modernism)宣告破門的行动中表现出来。在北美的基督教新教領域內，这种頑固保守精神在聖經地帶(Bible Belt)以原教旨主义(Fundamentalism)为自己建造了固守的塹壕。同样，在伊斯兰教世界，这种頑固保守精神也表现在瓦哈卜教派(Wahhabism)、一德理师教派(Idrisism)、撒努昔教派(Sanusism)、迈赫底教派(Mahdism)的軍事复古主义运动中間。这些运动决不是强大的标志，而是孱弱无力的症象。它們促使现在的局面看来似乎是高級宗教正在騎着瞎馬橫冲直撞地奔向死亡。

高級宗教勢將无可挽回地失去人類信賴的預兆，是不吉的預兆；因為宗教是人性的本質機能之一。當人們感到宗教飢渴時，他們因此而陷入的絕望的精神苦境會激發他們從最無希望的礦砂中提煉出些少的宗教慰藉。這一事實的典型實例就是大乘佛教從釋迦牟尼的弟子最初用以系統解釋佛的諭示的極端非人格哲學脫胎而來所經歷的神化過程。在二十世紀的西方化世界中，馬克思主義唯物哲學的一個同樣的神化過程的開端，也許在傳統的宗教營養已被剝奪了的俄國人的靈魂中可以清楚地看到。

當佛教由哲學轉化為宗教時，高級宗教實在是幸福的結果；但是如果高級宗教被逐出戰場以外，恐怕低級宗教就會占領這塊空白。在許多國家里，皈依新興世俗意識形態——法西斯主義、共產主義、國家社會主義等等——的信徒，擁有相當強大的力量，攫取了政權，採用殘酷迫害的手段強制實行他們的主義和策略。但是這些以集團權力武裝起來的人的古代自我崇拜復發的罪惡昭著的實例，還不能測量出這種疾病實際猖獗的程度。最嚴重的病症就是在標榜民主、標榜信奉基督教的國家里，在六分之五人口中所信奉的宗教，有五分之四實際上是在愛國主義美名的掩蓋下對崇奉為神的社会集團的原始異教崇拜。此外，這種集團自我崇拜既不是唯一的鬼魂也不是最原始的經常出現的幽靈；因為殘存至今的各原始社會的全部以及各個非西方文明社會的還處在原始狀態的農民的全部，兩者總數達現代人類的四分之三，他們正被編在西方社會的膨脹的內部無產者中；按照歷史上的先例，這一大群文化很低的新加入者將繼續從祖先傳下來的宗教習慣中來滿足他們自己的宗教欲望，這種宗教習慣似乎有可能進入無產者的已開化的主人們的虛空心靈中。

根据这个論証,如果科学赢得了对宗教的压倒的胜利,这对双方都会是不幸的;因为理智和宗教都是人性的本质机能。在截至1914年8月为止的二百五十年間,西方的科学家怀着一直使他們精神振奋的一个天真的信念,他們以为只要繼續作出新发明就能保証全世界人民的日子愈过愈好。

当科学家发明了某种新的事物,

我們就会比以前更加幸福。<sup>①</sup>

但是科学家的信念却为两个根本錯誤所辱沒了。他們錯誤地认为十八世紀、十九世紀西方世界相对的幸福是由于他們的功績;他們还錯誤地假設这种新近取得的幸福将会永远延續下去。須知近在目前的不是“应許之地”,而是一片“荒原”。

事实上,科学本身所具有的对于人以外的自然的支配力,对于人来说,远远比不上人对自己、对同胞、对神的关系那样重要。如果人类以前的人的祖先并不具有使自己成为社会动物的天赋能力,如果原始人并不充分利用这个心灵上的特点掌握群居的基础——为了完成共同协作和越来越多的工作所必不可少的知識上的条件,那么,人的智力永远不会获得使人成为万物之灵的机会。人的知識和技术的功績,对于人的重要性并不在于功績本身,而仅仅在于这些功績能迫使人面迎道德問題并且努力解决道德問題;如果不是这样,他就会設法繼續躲避这些問題。近代科学曾提出了异常重要的道德問題,但是它不曾、而且也无力的促使这些問題获得解决。人必須回答的最重要的問題都是科学說不出所以然的問題。

① 貝洛克:“电光”(Belloc H.: Electric Light), 諷諷詩, 紐迪蓋脫獎金(Newdigate Prize)作, 不恰当地修改了的標題是由牛津大学当局大致于十九世紀九十年代选定的。

这就是当苏格拉底为了和支配宇宙的神灵交往而放弃自然科学研究时作出的教訓。

現在我們能够懂得究竟宗教必須做些什么。宗教必須准备让位給科学,凡是属于知識范围以內的,包括传统上属于宗教范围以內的事,只要科学能成功地建立一門学科,宗教就應該让位。宗教对各知識領域的传统支配是一个历史的偶然事实。就它放弃对这些領域的支配权而論,它还是有所得的,因为管理这些知識領域,根本不是它的本分,而它的本分却是引导人們达到崇拜神、和神交往的真正目标。把天文学、生物学这些知識領域以及我們談到过的宗教已經失去的其他知識領域让給科学,宗教无疑地是有所得的。即使是心理学的让渡,虽然似乎是痛苦的,但事实上可以証明其有益的程度也正如其痛苦的程度,因为神人同形同性論的假托說法一直是橫在人的灵魂及其創造者之間的一切壁障中最頑强的一个,而把心理学让給科学就可以从基督教的神学中除去这一壁障。如果能做到这一点,科学非但不会剝夺人的灵魂接近神的机会,反而会引导人的灵魂向着它的旅程的无限远的目标更走近一步。

如果宗教和科学都能各自采取謙让的态度,在自己的領域內保持自信,每一方都把自信和謙让放在适当的位置上,那么,他們就会处在适合于实现和解的气氛中;但是仅仅适合于和解的气氛并不能代替行动;如果打算实现和解,当事双方还必须通过某种共同努力来促成和解的实现。

这一点是过去基督教和古代希腊哲学接触、印度教和古代印度哲学接触的当事双方所公认的。在这两次接触中,由于采取了以哲学用語对宗教仪式和神話作神学表述的和解办法,因而制止

了冲突的发生;但是我們看到,在这两次接触中,这种行动是基于对灵的真理和智的真理的关系的錯誤診斷而采取的錯誤作法。它是按照灵的真理能够用理智的用語来作有系統的說明这一錯誤假設而进行的。在二十世紀西方化世界里,思想和感情應該接受忠告,切勿再蹈这种毫无成效的試驗的复轍。

抛弃现存四个高級宗教的古典神学而代之以借用近代西方科学的用語来表达的新神学,即使这是可能的,然而这种絕妙艺术的成就也无非是以前錯誤的重复而已。一个科学地系統解释的神学(如果可以这样設想的話),将会象哲学地系統解释的神学一样地不能令人滿意,而且寿命不长,后者正是1952年压在佛教徒、印度教徒、基督徒和伊斯兰教徒身上的重負。科学地系統解释的神学之所以不能令人滿意,是因为理智的語言不能充分表达灵魂的見識;它之所以寿命不长,因为理智的美质之一,就是它不断地改变它的根据、不断地改变它以前的观点。

参照思想和感情共同建立神学讲坛的历史上的失敗教訓,当事双方为了取得和解該做些什么呢?能不能朝着更有希望的方向开拓出一条共同行动的通路呢?当作者写作本章时,自然科学的节节胜利,最近又因在解剖原子結構上的巨大成就而加冕了,西方人被这些胜利迷了心窍。然而人对于非人类自然界的支配力向前进展一哩,还比不上他对于处理自己、处理同胞、处理神的能力向上提高一时那样地重要。如果这是真理的話,那么可以設想,在二十世紀西方人的所有成就中,最容易浮现在回忆中的功績或許就是在認識人性的領域中开拓了一个新的天地。在一位英国现代詩人以他那鋒利的笔所写成的一节詩里可以看到一綫光明。

刚从天涯海角回来,把地球抛在后边,

緊張地載着新發現的世界的消息，  
向着歸途，向着歐洲的一個微小的角落，  
這些遠洋的海船，再也不橫渡大洋……  
然而，即使如此，不管怎樣地變遷，  
總還留存着一個世界，那里呀，幻想依舊蔓延，遙遠，有神  
秘的海，渺茫的岸，  
是新近才由人們發現的一個世界，  
滿是鬼怪的幻影，到處是恐怖的霧，  
航海的不是航海家，而是心理學家，  
沒有赤道、地極、緯度，  
這是人的靈魂的模糊的混沌狀態。<sup>①</sup>

西方科學精神突然踏進心理學的領域，一部分是使用了對人的精神具有摧毀作用的武器而進行的兩次世界大戰的副產品。由於兩次戰爭所提供的史無前例的“臨床”經驗，西方的理智看到了精神的潛在意識的深度，而且當場得出一個關於精神的新概念，把它當作是飄浮在這個無底的精神深淵的表面的磷火。

潛在意識可以比作幼兒、野蠻人、甚至野獸；同時它比意識更聰明、更正直、更不易陷於錯誤。它是造物主作為停留場所的靜態的完全的創造物之一；至於有意識的人格，則是想象中的神的遠遠不完全的近似物，而這個神本身正是人的精神的這兩個不同的、但是不可分的組成部分的創造主。如果近代西方人的發見潛在意識，僅僅是為了在潛在意識中找到一個新的偶像崇拜對象，那麼他們

---

① 斯金納：“致馬來亞的第三和第四封信”（Skinner, Martyn: Letters to Malaya III and IV. London 1943, Putnam），第41和43頁。

就会在他们自己和神之间安上一道新的壁障，而不是紧紧抓住新的机会更加靠近神。因为这里无疑是有一个机会的。

如果科学和宗教想通过共同致力于理解神的变幻无定的創造物——精神，既理解其潜在意識的深处也理解其有意識的表面，而抓住更加接近神的机会，那么如果这种共同努力得到了成功的光荣，它们可以希望得到什么报酬呢？的确，所得的报酬将是异常出色的，因为人的精神生活的器官是潜在意識，而不是理智。潜在意識是詩、音乐和造型艺术的源泉，是灵魂和神交往的通路。在这种富于魅力的精神探险的航行中，第一个目标就是要努力寻求洞察感情的各种作用，因为“感情具有理智所不能知道的理由”。第二个目标就是要探求理智的真理和直觉的真理的差别性质，相信两者各自在所属范围内都是真正的真理。第三个目标就是要努力发掘理智的真理和直觉的真理共同立足的根本真理的底岩。最后，努力发掘精神世界的底岩的一个目标，就是要亲眼看见最深奥处的居住者——神的真象。

不幸为善意的神学家們所无視的訓戒：“神决不让他的人在辯証法中得救”，<sup>①</sup>正是四福音书中一些重复句所表达的意思：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在天国的，正是这样的人……你们若不回转、变成小孩子的样式、断不得进天国。”从理智的立场看来，潜在意識在这样两点上确实是小孩子般的創造物：第一，它謙虛地跟神同調，那是理智所无法赶上的；第二，它既无訓練又无条理，那是理智所不能贊成的。另一方面，从潜在意識的立场看来，理智是一个无情的冒牌学者，他以出卖灵魂、使灵魂所见到

<sup>①</sup> 安布洛斯：“論信仰”(Ambrose: De Fide),第1册,第5章,第42节。

的神的幻象在光天化日之下漸漸消失的代價，換取對自然的奇迹般的支配。但是理智當然不是神的敵人，正如潛在意識的天地實際上是處在自然的疆域以外的。理智和潛在意識都是神的創造物；兩者各有自己的指定範圍和任務；如果其中一方不再侵入對方的範圍，他們就用不着互相詬誶。

#### （丁）教會前途的希望

如果生在二十世紀的現代人可以指望有朝一日思想和感情取得了和解，他們也可以希望說服思想和感情兩者在解釋教會過去的意義上取得一致的意见，這就可以作為我們進入研究教會和文明的关系的最后階段的出發點。在發現了教會不是毒瘤，教會無非是偶然的蛹體以後，我們也曾精細研究過教會可能是更高一級的社会品種。如果我們不問在說明教會前途的希望上它的過去究竟提供了什麼幫助，我們就無法對這個問題作出判斷；這裡我們必須記住，在歷史時間的尺度上，高級宗教以及體現高級宗教的教會还是非常年青的。在維多利亞時代的教堂里流行着一首讚美詩，其中有這樣的字句：

而今經歷了許多年代，  
它的旅程快要完成，  
基督教會繼續前進，  
渴望回到它的家庭。

根據一位牧師留下來的記錄，他曾經指導他的會眾把詩的第二行修改一下，唱作“它的旅程剛才開始”。這位牧師的行動是完全符合本書作者所理解的事實的。和原始社會相比，文明僅僅是昨天才誕生的創造物，而高級宗教教會的年齡還不到最古文明年齡的



一半。

教会的特征把教会和文明与原始社会区别开来，并且教我们在分类时把它当作包括三个社会类型的一属中的一个特殊的高级品种，这个特征是什么呢？不同教会的显著特征就是它们都是组成唯一真神的局部。原始宗教曾经接近的、高级宗教曾经到达的人和唯一真神的交往，给予这些社会以原始社会或文明社会所不具备的某种优点。它为克服人类社会的由来已久的倾轧状态提供了力量，它为解决历史有什么意义这个问题提供了答案。

不和是人类生活中的积弊，因为人是世界上最难对付的动物，所以人不得不陷于不和状态；同时人又是社会的动物，又是具有自由意志的动物。这两种因素的結合，意味着在一个完全由人组成的社会中总会有永恒的意志冲突；除非人经历一下改信的奇迹经验，否则这种冲突就会扩大成为自我毁灭的极端手段。人的改信是他的灵魂得救的必要条件，因为他的自由而永不知足的意志将会给他以甘冒背叛神的危险的精神力量。这种危险不会侵扰人类以前的社会的动物，要知道这些动物幸而、也可以说是不幸而没有获得超越潜在意识的精神之上的精神力量；因为潜在意识的精神的天真纯洁，除了对人以外的所有动物确保了自然的融洽状态，它也享受到了和神的自然的融洽状态。当人的意识和人格通过“上帝把明暗分开”的“阳”的活动而产生时，这种消极的幸福“阴”的状态也就跟着破坏了。人的有意识的自我，可以充当神为实现奇迹般的精神进步而选择的器皿，如果觉得自己是照上帝的形象被创造出来的，因而陶醉于自我崇拜，这也会使它遭到可悲的灭亡命运。这种自杀性的自我陶醉状态，正是骄傲之罪的报酬。这是一种精神上的过失，在表示人格本质的不安定的平衡中，人的灵魂是

容易陷入这种过失的。当灵魂退隐在涅槃的“阴”的状态中，人的有意识的自我便无法逃避了。人将在恢复了的“阴”的状态中得救，这种状态，不是无力的自我寂灭的和平，而是紧张的协调的和平。精神的任务就是要在“失去了孩子般的性格”以后重新抓住孩子般的美德。人的有意识的自我，必须勇敢地运用神所授予的意志，以便贯彻神的意志，唤起神的恩宠，因而同神实现孩子般的和解。

如果这是人得救的道路，他就要经历一段崎岖不平的路程，因为使他成为“有知识的人”（*homo sapiens*）这一个伟大的创造行为，同时也使他难于成为“合群的人”（*homo concors*）；而“做工的人”（*homo faber*）这一个社会的动物，如果不打算毁灭自己，就必须和同伴合作。

由于人们天生的社会性，每一个人类社会都可能是包括一切的。直到1952年为止，没有哪一个人类社会在社会活动的各个方面都成为世界范围的；但是世俗化了的近代西方文明近来在经济、技术方面达到了实际上的统一，然而在政治上或文化上依然得不到同样的成功。各种文明的历史上，一贯用“最后一击”的办法取得区域性的统一；在两次世界大战的失败经验以后，究竟能不能不采取这种人人常见的冷酷办法来实现全世界的政治统一，这是难于断定的。然而无论如何，决不能依靠这种粗暴的手段来达到人类的统一。只有作为按照神的统一信念而行动的附带结果，只有把这个统一的人世社会看作是天国的一省，才可能达到人类的统一。

在天国的敞开的社会和以各种文明社会为例证的封闭的社会之间，横亘着一道鸿沟；为了越过这道鸿沟，必然需要一种精神上的飞跃。关于这种鸿沟和精神上的飞跃，曾由近代西方的一位哲学家描绘如下：

“人天生地适合于小型社会。原始社会就是这样，这是一般人所公认的。但是必須附带說明：原始人的灵魂现在还繼續存在，它隱藏在产生文明的必不可少的条件——习惯——里面。文明人和原始人的差别在于前者具有后天获得的大量知識和习惯。……自然人的天性埋藏在后天习得性的下面，但是他仍旧在那里，差不多没有什么改变。‘如果你把自然赶走，它就会飞奔着回来’，这句话讲錯了，因为你无法把自然赶走。它无时无刻不在那里。各种后天的习得性远非人們通常所設想的那样能使有机体吸收并一代一代地遗传下去。原始的性质虽然被抑制着，但是繼續存在于意識的深处。……在最文明的社会里，它依然是很有生气的。……虽然我們的文明社会和我們祖先的社会不同，但是在一个本质点上却是彼此相象的。两者同样是封閉的社会。文明社会比我們本能地适应的小集团固然规模庞大，但是两者都具有包含某一些人、排斥另一些人这样一个相同的特点。不管国家怎样大，在国家 and 人类之間，具有有限和无限、封閉和敞开的全部差别。

在封閉的社会和敞开的社会、城市和人类之間，不仅仅是程度上的差别，而且是种类上的差别。一个国家的团结一致，首先是由于它針对其他国家而保卫本国的需要；任何人热爱自己的同胞，是因为他憎恨外国人。这是原始的本能；在文明的表面的掩盖下，它仍旧在那里。我們仍旧感到对于我們的亲属、对于我們邻居的自然的爱；至于人类的爱，那是教养出来的感情。前者是我們直接得到的，后者只是間接得到的：因为只有通过神，宗教才能引导人去爱人类；正如只有通过理智，哲学家才能教导我們懂得人格的尊严以及人們都有得到尊重的权利这些道理。不管根据这一个事例或者根据別一个事例，我們都不是由活动范围、由家庭和国家而理解人类这一个概念的。”①

① 柏格森：“道德与宗教的两个源泉”（Bergson, H.: *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Paris 1932, Alcan），第24—28、288、293、297頁。

如果沒有神的參加，就不能有人類的統一。相反，當人類丟棄天上的舵手時，人不但會陷入和他的天生的社會性相反的傾軋狀態，而且他也會受到一個悲劇性的難題的折磨（這個難題是他作為社會的動物而固有的），因此，只要他在一個沒有唯一真神參加的社會里竭力盡他的本分，他愈是遵照他的社會性的道德要求而出色地行動，這個難題就愈顯得尖銳。這個難題就是：一個人所要完成的社會行動的時間空間範圍，大大地超過了他在人世間生活的限度。因此，如果僅僅從每個參加歷史的個人立場來看，歷史是“愚人所講的毫無意義的故事”。但是當人在歷史中瞥見唯一真神的作用時，這個乍看起來毫無意義的“聲音和憤怒”就含有精神上的意義了。

因此，當文明可以作為一個暫時可理解的研究範圍時，天國便是道德上唯一可取的活動範圍，各種高級宗教則把這個人世的“聖城”的市民資格給予人的靈魂。當人能夠在世間自願地充當神的助手盡他的本分时，神對世局的控制，就對人的原來毫無價值的努力賦予神聖的價值和意義，而人的斷片而暫時地參加現世的歷史就得到了補償。這種歷史的補償對人是如此的寶貴，以致在世俗化的近代西方世界中某些自稱拋棄基督教的唯理主義者一直還保留著一種隱秘的基督教歷史哲學。

“因為他們信仰‘聖經’和‘福音書’，信仰創世的故事，信仰天國的預告，基督徒才能夠大胆試行歷史全部內容的綜合工作。所有同一類型的後來的企圖僅僅代替了超越物質界的目的，它保證了以各種內在力量來代替上帝而進行的中世紀的綜合工作的統一。但是這個企圖在本質上還是一樣的，而最先想到它的正是基督徒：那就是，為歷史的全部內容提供一個可以理解的說明，準備說明人類的起源，指定人類的目

的。

笛卡儿的全部哲学体系是以一个全能的上帝的基础的。这个全能的上帝，在某种意义上，創造了他自己，因此更不必說，創造了包括数学上的真理在内的永恒真理，也从虛无中創造了宇宙，并且以連綿不絕的創造行为来保持这个宇宙。如果没有連綿不絕的創造行为，一切事物就会退回到原来上帝的意旨把它們引出来的虛无中去。……我們来考察一下萊布尼茨的情况。如果刪去了本来属于基督教义的成分，那么他的哲学体系还剩下些什么呢？甚至他的根本問題的說明，即一切事物的根源以及一个自由而完美的上帝創造宇宙的說明，都不留存了。……有一个奇妙的值得我們注意的事实：如果现代人不再象萊布尼茨那样毫不躊躇地求助于天国和‘福音书’，决不能說那是因为他們已經脫离了它們的影响。他們之中有許多人是依靠他們决心忘記的事物来过日子的。”<sup>①</sup>

最后，只有在崇拜唯一真神的社会里，才能有希望祛除在本书前面所叙述的模仿的危險。正如我們所看到过的，文明的社会构造中的唯一弱点，就是依靠模仿，把模仿当作用以确保人民服从其领导人的“社会训练”。通过原始社会的性格轉变，文明創始了，这时发生了从“阴”的状态到“阳”的活动的轉变。在这个轉变中，人民从模仿他們的祖先轉向模仿当代有創造性的人物；但是这样开辟出来的社会进步的道路，有导向死亡之門的危險。因为人只有在被限定的范围内才能發揮創造性，而且即使在被限定的范围内有所創造，也是不安定的。当不可避免的失敗发生时，人民不可避免地要感到失望；于是失去了信用的领导人，为了保持在精神上早

① 吉尔森：“中世紀哲學的精神”，英譯本(Gilson, E.: The Spirit of Medieval Philosophy. English Translation. London 1936, Sheed & Ward),第380—391和14—17頁。

已喪失的威權，動輒使用暴力。在天國，這種危險是通過模仿的新轉變來祛除的。這個新轉變就是從模仿世俗文明的短命的領導人轉變為模仿人類一切創造性的根源——上帝。

這種模仿上帝的行為，永遠不會使一心一意模仿上帝的人感到失望；而模仿人，那麼即使模仿的對象是完善得象上帝一樣的人，也容易產生失望的情緒；一旦產生了失望的情緒，就會造成強暴而難於駕馭的無產者和當代少數統治者之間的精神上的疏遠。因此，人的靈魂和唯一真神的交往不會墮落到奴隸對暴君的奴役關係，因為在每一個高級宗教里，在不同程度上，力的神的幻象上升為愛的神的幻象；這個愛的神就以在十字架上為人類贖罪的具有肉身的神表象出來：這是一種護神論，說明模仿罪孽深重的世人一定會發生悲劇，但模仿基督的榜樣，却是能夠免除這樣的悲劇的。

## 二十七 文明在教会生活史上的职责

### (1) 文明是序曲

如果前面的研究已使我们相信体现各种高级宗教的各种教会是俗世对同一圣城的各种不同形式的近似反映，而且相信以这个天国为唯一代表的社会比那种以文明为代表的社会在精神上是属于更高一级的社会，那么我们将敢于进一步试图把我们原来的假定——在历史上文明的职责是主要的而教会的职责是从属的——颠倒过来。我们不再依据文明来讨论教会，而将大胆地改变途径：依据教会来讨论文明。我们如果要寻找社会的毒瘤，我们不会在攘夺文明的教会中找到它，而是在攘夺教会的文明中找到它。如果我们曾经设想把教会当作一种文明变化成为另一种文明所经过的蛹体，今后我们应当把亲体文明设想为一种教会出现的序曲，把子体文明设想为从精神上已达较高水平的退步。

为了证实这个论点，如果我们试以基督教的起源为例，并且举出言语方面从世俗的意义和用途转变为宗教的意义和用途时所得到的细小但是有意义的证据，我们将发现这个语言学上的证据所支持的观点是，基督教是具有世俗序曲的一种宗教题目，这种序曲不仅存在于罗马人在希腊统一国家所达到的政治成就，而且也存在于希腊文化的本身、存在于其一切方面。

基督教会的名称就是借用雅典城市国家所用的专门名词，它

本来是表示处理政务的市民大会；但是这样借用教会(ecclesia)这个词时，教会赋予它一个双重的意义，它是罗马帝国政治秩序的一种反映。按照基督教的使用，ecclesia 一词既意味着地方性的基督教团体，又具有统一教会的意义。

当基督教会，包括地方的和统一的，联系到“僧”、“俗”这两个宗教意义的阶级时，当“僧”这一词在“圣职”的教阶组织中分出等级时，所需要的专门名词同样是从已有的世俗的希腊语和拉丁语的词汇中借来的。基督教中“俗人”(laity)一词是由古代希腊语中 laos 一词而来的，这个词是指那些和他们的统治者不同的人。至于“僧侣”(clergy)这个名称是从希腊语 Klêros 一词来的，它的普通意义“命运”(lot)已经专门化而成为法律上所指继承遗产的分配额。基督教采用这个词来表示基督教团体的这一份是上帝所指定留给自己作为他的专业的教士为他服务的。关于“圣职”(ordines)一名，是他们从罗马政治团体的政治特权阶级采用得来的，例如“元老品级”(Senatorial Order)。最高一级的成员称为“监督官”(episcopoi, bishops)。

基督教所称的圣书，如果不是指 ta biblia——“圣经”，那么这个名词曾经流行于罗马国内税收的词汇中，就是 scriptura(公众草原税)。至于两种圣约书，在希腊语叫做 diathêkai，而在拉丁语叫做 testamenta，因为它们都被当作法律上的证书或盟约看待。在这里面，上帝为了安排俗世的人类生活，分两批向人类宣示他的意志和嘱咐。

早期基督教中一种精神上的中坚分子所受的锻炼(ascêsis，因此有“ascetic”苦行的意思)是从奥林匹亚和其他希腊运动会中运动员的体育锻炼得名的。第四世纪中成为隐士(anchorite)的锻炼



代替了成为殉道者的锻炼,于是这种新型的基督教运动员,他所受的严格考验就是忍受荒野中的寂寞而不是面对着刑事法庭中和斗技场中的公众。他这样的行动,是用一个希腊名词 *anachorêtês* 来表示的,这个词原来是指那些脱离实际生活的人,或者是致力于哲学上的沉思默想的人,或者以此表示对于苛税的抗议。这个词后来用于基督教的热心者,特别是在埃及,这些人退隐到荒野(那里的居民就是遁世修行的人或隐者)以求和上帝交往并且作为对于尘世罪恶的一种抗议。当这些孤独者(*monachoi* 僧侣),不顾他们的名称的字面意义,开始居住在有纪律的社会里时,“一个孤独者的社会(*monastêrion*)”这一创造性的语辞矛盾所采用的拉丁语名称 *conventus* (人民的集会),是从另外一个词来的,这个词按照它的世俗的用法兼有两重意义,一指每年开四回的法庭,一指商会。

当每一个地区教会原来按一定集会期间所举行的非正式活动固定成为一种严格的仪式时,这个宗教上的“公祷仪式”(规定的崇拜仪式)的命名来自一种名义上自愿支付的费用,这种费用在纪元前第五和第四世纪的雅典国家里,人们暗地里都知道这不过是用来掩饰实际是附加税的好听名词而已。在这个仪式里,严格的仪式就是圣餐式。礼拜者通过共同参加吃面包和喝酒的圣礼,因对基督有共同的信仰并和基督相交而获得了有生命的经验。基督教的这一圣礼的名称是取自罗马军队新兵宣誓入伍时所举行的异教仪式的名称。至于圣礼所完成的圣餐式(*Holy Communion*)是从另一个词得名的,这个词不论在其希腊文形式(*koinônia*)或在其拉丁译名(*Communio*)里都是表示参与社会事务,而且首先是参与政治团体的意思。

从一个物质的意义引出一个精神的意義，這是一種過程的例子。在本書的前面我們稱之為“昇華”(etherealization)，並且把它當作生長的徵兆。我們對於希臘語和拉丁語詞彙中“昇華”一詞的考查，雖然還可以再延長下去，但已經足以說明希臘文化確實是一種福音的準備(*praeparatio evengeli*)，也足以說明在尋求希臘文化作為基督教的序曲而存在的理由時，我們無論如何已經踏上了有希望的研究之路。這樣看來，一種文明的生活既然可以擔任一個有生命的教會產生的序曲，那麼前驅文明的死亡，就不應視為不幸，而是故事應有的結局。

## (2) 文明是退步

我們一直在試圖考察：如果我們舍掉近代西方根據文明史來看教會史的習慣，而採取相反的观点，那麼歷史是怎樣的面貌。這種作法已經引導我們把第二代文明當作現存高級宗教的序曲，因而並不因這些文明的衰落和解體的印記而把它們視為失敗者，倒是因為它們有助於這些高級宗教的產生而視之為成功者。據此類推，大概可以把第三代文明設想為從前一代文明的廢墟中興起的高級宗教的退步；因為，如果對於那些現在已死文明的俗世失敗因其精神上的繼續存在而應當評定其已得到補償，那麼對於脫出宗教蛹體而開始其新的世俗生活的現存文明的俗世成就，也應該同樣地以其對於精神生活的影響為標準而予以評定；而且這種影響顯然是反面的影響。

如果我們試以近代西方的世俗文明從中世紀西方基督教國家爆發出來這一事作為例子，那麼我們循着本章前半部分的研究路綫，舉出在意義上和用法上已起變化的詞作為証據，或許能得到啟

发;而且我們可以从牧师一詞开始。除了“圣职里的牧师(clerk)”,同时还有卑微的世俗的書記(clerk),这种書記在英国做些輕微的办公室工作,而在美国則是在店鋪的柜台后面服务。“皈依”(Conversion)一詞原来是解释为灵魂轉向上帝,现在却更常见于煤之轉化成为电能或者証券利息由百分之五轉变为百分之三。我們很少听到“灵魂的治疗”但是常听到身体受到药物的“治疗”;又如“宗教的节日”(holy day),已变成假日(holiday)。这一切都表示語言的“反升华”(dis-etherialization),它只象征着社会的“世俗化”(secularization)。

“腓特烈二世是伟大的英諾森——他把教会建成一个国家——的弟子和被监护人。他是一个聪明人,所以我們在他的帝国概念中找到教会的反映是不足为奇的。整个意大利-西西里国家,原被教皇貪婪地作为彼得的世袭财产,可以說是变为奥古斯都的世袭财产而归于这个天才的皇帝了。他企图把融合在教会精神团結里的世俗的和知識的力量解放出来,而在这些力量的基础上建立一个新的帝国。……讓我們来掌握腓特烈的意大利-羅馬国家的全部意义:一个强大的泛意大利君权,这个君权在一个短时期里把日耳曼的、羅馬的和东方的因素結合在一起——腓特烈本人是这个世界的皇帝,他是这个国家的最尊者也是大暴君,他是这些君王中最后戴着羅馬王冠的一人,他的皇权不但象巴尔巴罗沙那样跟日耳曼王权相結合,而且也跟东方-西西里的虐政相結合。掌握了这一点,我們可以看到文艺复兴时代的一切暴君,象斯卡拉和蒙台費尔、維斯康蒂、波尔加和美第奇以至于最微末的形形色色人物,都是腓特烈二世的儿輩和继承者,都是这个‘第二个亚历山大’的继承者。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 康托罗維茲:“腓特烈二世, 1194—1250”, 英譯本, (Kantorowicz, E.: Frederick the Second, 1194—1250. London 1931, Constable), 第 561—562, 493—494 頁。

霍亨斯多芬的腓特烈的“繼承者”名單還可以開列下去直到二十世紀為止，而近代西方世界的世俗文明，就其某一個方面來說，可以視為從他的精神發出來的。如果把教會和世俗國君之間的鬥爭中的一切責任都歸之於一方面，那當然是荒謬的；但是我們在這裏所應當注意的是：從基督教國家的母腹生出畸形產物——世俗文明，是由於一個“專制”國家的希臘制度的復興才實現的，而在這樣一個國家里，宗教已成為政治的一個部門。

當第三代文明從宗教本體分離出來的時候，親體第二代文明的復興是不是促使它完成這一分離的必要手段呢？如果我們從印度文明的歷史來看，看不到孔雀王朝或笈多王朝的重行復活；但是當我們由印度轉向中國看看遠東本土的文明史時，我們就會發現隋唐兩代有漢帝國的復活，正如羅馬帝國的復活一樣，絲毫不爽。不同的情況是古代中國的帝國復興比“神聖羅馬”帝國的希臘的復興更為成功，當然也比拜占庭帝國在東正教社會範圍內的相似的希臘復興更為成功。既然在第三代文明的歷史上，它的前輩的復興已達很高的程度，那麼第三代文明在擺脫其前輩所產生的教會束縛上，也同樣應該有極大的成功；這對於我們現在的研究目的來說，是很有意味的。大乘佛教曾經有希望徹底迷惑一個垂死的古代中國世界，正如基督教曾經徹底迷惑了一個垂死的古代希臘世界一樣；它曾在遠東，在古代中國後期的間歇時期的最低點上發展到了它的極頂，但是它也很快地從此衰落下去了。這樣看來，我們必須作出這樣的結論：一個已死文明的復興就是表示現有高級宗教的退步，而且復興的程度越大，退步的程度也越大。

## 二十八 人世間的軍事行为的挑战

在前一章中我們看到从宗教本体脫离出来的世俗文明得到了前代文明生活中的因素的幫助,是易于排除障碍前进的,但是我們还要看看这种脫离的机会是怎样发生的;这一脫离的发生是以教会受到損害而完成的,显然,这种“坏事的本原”应当在教会的某些弱点或錯誤步骤中寻找。

在教会的存在理由中天生来有一个大难题。教会要为圣城而赢得这个世界,为了这个目的,它在人世間是好战的,这意味着一个教会必須处理世俗事务象它处理精神事务一样,而且必須在人世間把自己組織成为一个机构。教会为了在逆境中奉行上帝的事業,不得不在它的灵妙的裸体上复以粗劣的机构外皮,这层外皮和教会精神的本质是不相符合的。我們看到属灵的教会的世上的前哨遭到不幸是不足为奇的,在这个世界里教会不卷入和世俗問題的斗争就不能进行精神上的工作,而在斗争中就得用机构作为进攻的工具。

在这一类悲剧中最著名的是希尔得布兰德教皇的历史,在本书前面部分我們已經看到希尔得布兰德怎样由于显然不可避免的因果糾結而被曳过悬崖。如果他不投入斗争把教士們从荒淫和貪污中挽救出来,他就不能成为上帝的忠僕;他不抓紧教会的組織,他就不能改造教士;他不把教会和国家的权限划清,他就不能抓紧

教會的組織；而且由于在封建時代教會和國家的職能是糾纏在一起的，他不侵入國家的範圍（這多少總引起國家的不愉快）就不能達到使教會滿意的權限界綫。因此，以宣言戰開始的衝突很快地變質為武力戰爭，在這種戰爭里雙方所憑借的都是“金錢和槍炮”。

希爾得布蘭德的教會的悲劇是精神退步的一個突出的例子，這種精神上的退步是因為教會和俗務糾纏在一起，並且運用世俗的行動方式作為執行自己事務的偶然後果而促成的。然而，還有另一條寬闊的道路引導到同樣的精神毀滅的煩惱。教會在按照自己的標準而進行活動時也會招致陷入精神退步的危險。因為上帝的意旨有一部分表現於世俗社會的正直的社会目的中，而這些世俗的理想可能由不以這些理想的本身為目標而由志在更高理想的人們獲得更大的成功。關於這條規律的作用有兩個典型的例子，那就是聖般內狄特和教皇大格列高里的功業。這兩個道德崇高的人物都致力於在西方促進僧侶式生活的精神目標；但是作為他們精神工作的副產品，這兩個脫俗的人物都完成了世俗政治家力所不及的經濟上的非常事業。他們的經濟上的成就將同樣為基督教的和馬克思主義者的歷史學家所稱道；然而這些稱道如果能被般內狄特和格列高里在彼世聽到，這些聖徒必然會抱着不安的心情回憶他們的主所說的：“當人人說你們好的時候，你們有禍了”；而且如果他們能重游此世親見他們以前在世時所做的直接的精神工作可能發生的經濟影響的最後的道德結局，他們的不安必將轉為悲痛。

這個使人狼狽的真理是，聖城的精神工作的意外的物質收穫不僅是它在精神上勝利的證明，而且也是陷阱；精神競技者可能陷於其中，陷落時的窮凶極惡狀態或者更甚於急躁的希爾得布蘭德

因卷入政治和战争而被毁灭的状态。从圣般内狄特到所谓“宗教改革”时期的宗教机构的掠夺,这一千年的僧侣史是一个熟悉的故事,无须完全相信新教徒的或反基督教的作者的话。下面的一段引文录自一个现代作家的著作。对于这个作家不用怀疑他有反僧侣的偏见,而且可以看出他所描绘的并不是普通视为宗教改革前修道生活的最后和最坏的时期。

“修道院院长和修道院之间出现的鸿沟大半是由于财富的累积造成的。随着时间的消逝,修道院的产业愈积愈大,以至修道院院长几乎要用全力来管理他的地产以及因此而发生的种种事务。同时在修道士本身之间也发生了分产和分工的类似过程。……每一个修道院都划分成为实际上是独立的几个部门,每一个部门都有自己的收入和特殊的任务。……象多姆·大卫·诺耳斯所说:‘除了象温彻斯特、坎特伯雷和圣阿拉班等修道院对于知识和艺术有强烈的兴趣以外,这一类事务就是吸引修道院的全部才力的事业。’……对于那些有管理才能,而不幸没有财产以供其施展才能的人,修道院既有很大的产业,这就给他们提供了大大发挥才能的机会。”①

然而已经降为一个成功的实业家的修道士并不能证明这就是精神退步所能采取的最有毒害的形式。等待着此世圣城公民的最坏的诱惑,既不是投身于政治,也不是不知不觉地陷入实务之中,而是把在世争战的教会所不得不借以体现而又不能完全体现的世俗机构作为崇拜的偶像。如果最好的(人)腐化了,变成为最坏的(人)(*corruptio optimi is pessima*),那么一个被崇拜的教会是比被崇拜的人类蚁塚(人们把它当作“利维坦”来崇拜)更为有害的

① 摩尔门:“十三世纪的英国教会生活”(Moorman, J. R. H.: *Church Life in England in the Thirteenth Century*. Cambridge 1945, University Press), 第 279—280 页, 第 283 页, 第 353 页。

偶像。

一个教会如果陷于深信自己不仅是真理的貯藏所，而且是全部真理达到完善和最后启示的惟一貯藏所，那个教会就有陷于上述那种偶像崇拜的危險；而且当这个教会受到严重的打击以后，特别是如果打击出于自家人之手的时候，这个教会就特别具有走上通向地獄的下坡路的傾向。在非天主教徒看来，典型的例子有如反对宗教改革的特兰托羅馬天主教会。到写作本书的时候为止，四百年來，这个教会一直采取防御的姿态，警惕不懈，戒备严密，厚重地以教皇制度的盔甲和教阶組織的胸鎧武装着，而且在絲毫不苟的仪式的反复节奏中，始終向上帝举枪示敬。这种厚重而成为制度的全副武装的潜在意識的目标，就在于胜过此世同时代的世俗机构中的最頑强者。在二十世紀，一个天主教的評論家依据新教四百年的历史能有力地論証：新教徒对于特兰托宗教會議以前的羅馬天主教信条的輕装备感到不耐煩是为时过早了。然而这种論断，即使是使人信服的，也既不能証明脫去此累贅将永远是个失着，又不能証明特兰托宗教會議的加重其事就不成其为一种錯誤。<sup>①</sup>

現在我們已經指明从高級宗教退步到世俗文明的无益重复的若干原因，而且在每一事例中我們发现促成灾祸的并不是凶恶的必然或任何外力，而是世人本性中內在的“原罪”。但是，如果从高級宗教退下来是原罪的結果，我們是否势必作出这样的退步是无可避免的結論呢？如果是这样的，那么这将意味着人世間的軍事挑战是如此严酷，以致到了后来沒有一个教会能够和它对抗；而那种結論又将逼得我們反过来承认教会只能为无益地重复的文明充任一个短命的蛹体而外，沒有什么其他用处。是不是再沒有話可說了呢？在我們同意上帝照入的亮光注定永被一种不可了解的黑



暗所压服这一种說法以前，我們再来回顾一下由于高級宗教的出现而帶給这个世界的一系列的精神的启示；因为有关已往精神历史的这些章节可以証明其为从在世爭战的教会所屈从的退步达到精神恢复的征兆。

我們已經看到在人类精神的前进中有一連串的里程碑，上面刻着亚伯拉罕、摩西、先知和基督的名字；一个世俗文明过程的观察者可以从树立这些里程碑的各点上說出道路的断裂和交通上的障碍；而且經驗上的証据使我們有理由相信人的宗教历史上的高点和人的世俗历史上的低点的这一符合或許就是人的世俗生活的“法則”之一。如果是这样的，我們应当預期也能发现世俗历史上的高点跟宗教历史上的低点相符合，所以伴随着世俗的衰亡而来的宗教的成就不仅是精神上的前进，而且是精神上的恢复。当然，把它們提出来是作为故事的传统說法的恢复。

- ① 曾把前面这一节，連同这一部分“历史研究”的其余部分，打字后送交作者的友人馬丁·威特先生，这部书的全部意見又产生了他所做的若干注解，包括下列部分：“一个羅馬天主教的評論家会在这里用你时常引用的話来回答你，‘向結局看’（*Respice finem*）。前面一段全部是一种期望，还没有实现。事实上不是天主教在二十世紀比特兰托宗教会議以来的任何时候更为无比地强大有力嗎？既然在 1870 年，在它的运气显然是最坏的时候，它还在教条中宣告教皇不会有錯，作为一种反抗的行动，那么到了 1950 年，它就能更进一步利用增添圣母升天的教条作为自信的表示，来詆毀世俗的西方世界了。在写作本书时，天主教在它的特兰托宗教会議的全副武装之下，不是同样可能成为足以向新的异教极权主义共产党国家挑战和加以抵抗的唯一的西方机构嗎？而且莫斯科特别害怕梵蒂岡和仇恨梵蒂岡，不正是証明了此事嗎？如果事情确是这样，那么恐龙甲壳的譬喻还不如比作一个长期而能胜利支持的围困較為适当，而天主教历史上的特兰托的局面可能会出现于回顾之中，正象从法国淪陷到开始进攻欧洲大陆那一天英国史上的邱吉尔的局面一样。你預測結果罢。‘向結局看’”。

例如亚伯拉罕的召喚，在希伯来的傳說中提出來是作為自信的巴別塔的建筑者违抗上帝的后果。把摩西的使命提出來是作為把上帝的选民从對於埃及的富饒在精神上講是不适当的享受状态中挽救過來的一種行動。以色列和犹太的先知們受到了鼓舞而宣傳从精神上的退步所生的忏悔；以色列在只圖私利的利用耶和華為他預備的“流出奶和蜜的地方”而在物質上很得意的时候，在精神上却陷于这种退步了。正如世俗的历史学家所看到的，基督的受難滿載着希腊混乱时期的一切痛苦，把他的使命在四福音书中提出來是作為上帝亲自出來干預，其目的在於把上帝从前和以色列所立的約推广到全人类，而以色列的子孙已經把他們的精神遺產和法利賽人的形式主義(Pharisaic formalism)、撒都該教的唯物主義(Sadducean materialism)、希洛德的机会主義(Herodian opportunism)及犹太教狂热者的宗教狂(Zealot fanaticism)融合在一起了。

这样說來，四个精神启示的爆发，除了是世俗灾变的伴随物以外，还是精神晦暗的继起物，而且我們可以推測这不是灾变的記錄。在本书的前面我們已經看到，困难的自然环境往往易于培育世俗的成功，由此推論，可以預料精神上的困难环境對於宗教的努力会有刺激的作用。精神上困难的环境就是心灵的希望被物質的繁榮所遏制的环境。使众人昏迷的世俗繁榮的毒气，也很可以激发精神上的敏感、激发努力奋斗的人抵禦此世的魅力。

在二十世紀的世界里，又回到一个問題：宗教是表示精神上的前进呢，还是對於我們所知道的不可能避免的人生中的无可动搖的事实的卑鄙的袭击呢？我們對於這個問題的回答有一部分將依靠我們對於精神生长的可能性的估計。

我們已經接觸过这样一个問題：世俗的近代西方文明之世界范围的扩张也許不久就会通过一个統一国家的建立而使自己轉变成政治的形式，而这个統一国家，由于把全球的面积包罗于一个沒有自然边界的国家之內，終究会完成这种政治理想的。就在那一段的上下文里，我們也曾考虑到在这样的組織里面，四个现存高級宗教的信徒們有可能会認識到他們从前敌对的体系是沿着对于天国的景象提供各种局部一瞥的道路而接近唯一真神的許多可以交替的步驟。在这样的见解之下，我們曾指出历史上存在的教会終究会变成一个单一的在世爭战的教会以表现其不同中之一致。假定这件事情会实现，是不是就意味着天国已經在人世間建立起来了呢？在二十世紀的西方世界里这是一个无可避免的問題，因为某种人間天堂是大多数世俗意識形态中的目标。据作者的意见，这个答案是否定的。

这一否定答案的显著理由是由社会的性质和人的本性表露出来的。因为社会无非是个人活动范围之間的共同場所，而人格有內在的为善的能力和为恶的能力。象我們所想象的那樣一个单一的爭战的教会的建立，并不会把人的原罪清除掉。此世是天国的一个省份，但是这却是一个叛逆的省份，而且，根据事物的性质，它将永远如此。

## 第八部 英雄时代

### 二十九 悲剧的途径

#### (1) 一道社会的拦洪坝

当一个生长的文明由于具有吸引力的有创造性的少数人退化为可憎的少数统治者而衰落下去的时候，其结果之一是，过去围绕着它的原始社会中的皈依者现在离开它了，对于这些原始社会，这个文明在生长阶段时曾以其文化辐射的作用给予了不同程度的影响。过去的皈依者的态度从表现于模仿的羡慕而变为突然爆发为战争的仇视，而这种战争只能有非此即彼的两个互不相容的结果。在一个战线上，如果那里的地势使侵略的文明有可能前进到一条天然的界线——某一片无法航行的海面、或不可能通过的沙漠、或不能越过的高山，那么那些蛮族可能完全被制服；但是没有这样一种自然前线的时候，地理往往是对蛮族有利的。凡是撤退的蛮族的后方如果有无限活动的余地，那么移动的战线迟早要达到使侵略的文明的军事优势因前线距其作战基地越来越远的不利而化为乌有的那一条线上。

沿着这一条线，一个运动战会转变成为一个阵地战，而战争还没有达到决定性的阶段，双方都觉得自己处于不进不退的地位，他们将毗邻而居，就象文明还没有衰落而使它们处于冲突状态以前，



文明的創造性的少数和他們的未来的皈依者相处的情况一样。但是双方之間心理上的关系不会从仇視回复到以前的創造性的交流，曾經一度在那里发生过文化交流的地理条件也不会恢复原状。文明在生长的时期逐漸变化而入于四周的野蛮之中，跨过寬闊的門檻而使門外人容易接触到里边引人入胜的景物。从友誼到敌对的变化，已經把这个有沟通作用的文化門檻(limen)改变成为一个互相隔离的軍事界綫(limes)。这一变化就是产生英雄时代的条件的地理上的表现。

事实上，一个英雄时代就是一个軍事界綫結晶化以后的社会的和心理的自然結果；我們现在的目标就是探索这些事件的前因后果。自然，在这样做以前先要考查一下曾經挺胸对着各統一国家边界各部分的蛮族軍事集团。我們在本书前面已經做过这样一种考察的尝试，而且在尝试过程中我們已經在分成宗派的宗教和史詩的領域里看到过这些軍事集团的特异成就，在我們現在的研究中，可以引先前所作的考察作为說明，而不必再重述其要点。

一条軍事界綫可以比作橫跨一个不再开放的溪谷的禁止通行的拦洪坝——由人的技巧和力量形成的藐視造化的巨大紀念物；然而这是靠不住的，因为反对造化不是人所能冒险尝试而不受責罰的本領。

“阿拉伯-穆斯林有个傳說，讲到从前在也門有一項巨大的水力工程叫做馬利布坝或堤，在那里从把也門东面山上流下来的水积聚在一个巨大的水庫里，从这里起灌溉着一大片土地，使一个密集的耕种系統有了生气，从而供养了稠密的人口。过了一些时候，这个傳說又說道，这个坝坏了，而且在損坏的时候，每一样东西都毀灭了，使国内的居民遭

到了非常悲惨的穷困以致有许多部落被迫迁移。”①

这个故事曾用来说明推动阿拉伯民族大迁移的最初冲动，这个大迁移终于横扫阿拉伯半岛，而且挟着一种动力使它跨过天山和比利牛斯山。这个故事移作明显的比喻，它就是每一个统一国家的每一条军事界线的故事。军事堤破裂的社会灾难是无可避免的悲剧呢，还是可以避免的悲剧呢？要回答这个问题，我们必须分析造堤者妨害了一个文明和它的外部无产者之间的关系的关系的常态后所产生的社会的和心理的影响。

当然，造堤的第一个结果是要在它上面造一个水库。但是这个水库，无论怎样大，总有它的限度。它甚至总也不能超出它自己的排水域的一部分。在紧靠着堤的被水浸没的地区和远方的高旱地区，是会有显著区别的。我们在前面已经看到在一条军事界线对于其射程以内的蛮族生活的影响和较远的内地蛮族的泰然自若的安居状态之间的对比。斯拉夫族连续在波列匹耶沼泽地区安然度过了两千年的原始生活，方才看到亚该亚蛮族由于接近“米诺斯海上霸权”的欧洲的陆地-边境而受到扰乱，后来又看到条顿蛮族由于接近罗马帝国的欧洲的陆地-边境而经历了同样的经验。为什么“水库”里的蛮族要这样特别受到扰乱呢？后来使他们能够经常突破这条界线的能力又是从哪里来的呢？如果我们按着东亚地理上的环境来彻底理解我们的譬喻，我们就可以得到这些问题的答案了。

让我们这样假定：象征着在我们譬喻里的一条军事界线的那个想象中的堤，是建筑在横跨长城在现今中国山西、陕西两省所经

---

① 卡泰尼：“东方故事研究”(Caetani, L.: Studi di Storia Orientale. Milan 1911, Hoepli), 第1卷, 第266页。

地区的某些高谷之上。那令人惊駭的一股水流以不断增加的流量冲激着坝的逆流面，試問它的最后源头是什么呢？虽然很明显，水必然全部从坝的上游順流而下的，它的最后源头并不就在那个方向，因为坝和分水界之間的距离不大，而分水界的后面伸展着干旱的蒙古高原。实际上水的最后源头不在坝的上游而在坝的下游，不在蒙古高原而在太平洋。太平洋里的水由于太阳的作用而变为蒸汽，并且由东风带走，等到遇着冷空气又凝結成水而以雨降落到排水域里。在軍事界綫的蛮族那一边所积聚的精神力量，只有无足輕重的一小部分是来自界外蛮族自己的很少的社会遗产，而大部分是从建造拦洪坝以資保护的那个文明的大仓库中取得的。

这种精神力量的转变是怎样形成的呢？这种变化的过程是先有文化的分解，然后再以新的样式重新組織起来。在这部书的另一个地方，我們曾經把文化的社会輻射比作光的物理輻射，在这里我們必須回忆一下我們在那段文字里所得出的“法則”。

第一条法則是，一束文化射綫，就象一束光的射綫一样，在它透入障碍物的过程中，它就由繞射现象而成为它的組成要素的光譜。

第二条法則是，如果发出文化射綫的社会已經衰落而趋于解体，那么即使它沒有遭到外部社会体的障碍，这种繞射现象也是会发生的。一个生长的文明可以說就是这样一个文明：它的文化的各个組成部分——經濟的、政治的以及更为严格意义上的“文化的”各部分——彼此之間是和諧一致的；依据同样的原理，一个解体的文明可以說就是这三种要素陷于不調和的文明。

我們的第三条法則是，一束文化射綫的速度和貫穿本領是它的經濟、政治和“文化”的各組成部分由于繞射作用的結果而各自

独立显示出来的不同速度和贯穿本领的平均数。经济的和政治的組成部分比沒有繞射現象的文化傳得快；而“文化的”組成部分傳得慢一些。

这样，在一个解体的文明和它的已經疏远的在軍事界綫以外的外部无产者之間的社会交往中，这个文明的繞射的放射作用就会变得非常无力。实际上，除了经济的和政治的交往以外，其它一切交往都已消失——只剩下貿易和战争了，而在这两者之中，因为种种理由，貿易越来越受到限制，至于战争却越来越根深蒂固。在这些不利的情況下所发生的有选择的模仿是出于蛮族自己的主观能动性。他們的主观能动性表现于他們的模仿是在把模仿对象的令人不愉快的来源伪装起来的方式下进行模仿的。可以认得出来的改作和真正的新創造，两者的例子在本书前面都已提到过。在这里我們只需回忆“水庫”里的蛮族往往以异教（例如哥特人的雅利安异端基督教）的形式借取邻近文明的高級宗教，以不負責的王权（不依据种族的法律而依賴于軍事威望）的形式借取邻近統一国家的专制政治，至于蛮族的独創才能則见于英雄的詩歌。

## （2）压力的积累

由建立一条軍事界綫所造成的社会的拦洪坝，正象由建筑一个水閘所造成的自然界的拦洪坝，是服从于同一条自然法則的。在坝上面积聚起来的水要和閘下面的水恢复到同样的水平。在自然界的水坝結構里，工程师用水門的形式放进了保险閘，以便按情况的要求或开或关。正象我們将会看到的，一条軍事界綫的政治工程师也不会忽略这样一种保险的設備。然而在这种情况下，这种設備仅能酿成巨变。要养护社会的坝，用調节放水来減輕压力是



行不通的；不損害堤就不能从“水庫”里放出东西来。因为堤上面的水并不是随着气候的干湿变化而涨落，却是依事情的本性不断地上涨。在攻击和防御之間的竞赛中，攻击毕竟不会不胜利。時間对于蛮族有利。不过軍事界綫后面的蛮族，要突破界綫而冲入他們所垂涎的解体文明的領域，所需的时间或許拖得相当长。在这个长时期里，由于把他們排斥在外的文明的影响，蛮族的精神，已經深深地受到感染和改变；而要达到一个界綫崩潰、蛮族狂欢的英雄时代，这样一个长时期却是必要的序幕。

一条軍事界綫的建立使社会力量的作用活动起来，而对于建造者說来，它必然要遭到不幸的結局。同界綫那边的蛮族断絕交往的政策是十分不切实际的。不管帝国政府作出什么样的决定，商人、开拓者和冒险家等人的兴趣无可避免地会把他們引到边境以外去。在統一国家的边境居民中有和边界以外的蛮族携手的这种趋势，其突出的例子见于羅馬帝国和公元第四世紀末年逸出欧亚大草原的匈奴欧亚游牧民族之間的关系史。虽然匈奴人是非常凶猛的蛮族，虽然他們在羅馬帝国的欧洲前綫上只是暂时占了上风，却有三个著名的亲睦事例的記錄，在这个簡短插曲的同时代人的零簡残篇中保存了下来。其中最惊人的一个事例是，有一个班諾尼亚的羅馬市民名叫奧略斯提斯，他的儿子罗摩勒斯·奥古斯突勒斯后来成为在西方以卑鄙聞名的最后一个羅馬皇帝。就是这个奧略斯提斯有一度曾經充当有名的匈奴軍事首領阿提拉的部下。

越过隔离无效的軍事界綫而流出去的一切貨物中，恐怕以作战武器的意义最为重大。蛮族不用文明的兵工厂里制造出来的武器决不能作出有效的攻击。在英印帝国的西北边界上，大約自1890

年以来，“来复枪和弹药的流入部落区域……完全改变了边境战争的性质”；<sup>①</sup>虽然边界以外的巴坦人和俾路支人的现代西方轻武器的供应来源是向界线另一边的英印军队进行有组织的掠夺，“并……没有什么可怕的理由，如果不是为了波斯湾里军火买卖的巨大发展，这种买卖在布什尔和马斯卡特起初都在英国商人手里”<sup>②</sup>——这是说明下述一个趋势的显著例子，帝国臣民为了私人利益而和边境以外的蛮族做买卖，是和帝国政府不让蛮族接近的公共利益相抵触的。

然而，边境以外的蛮族并不仅仅满足于运用他们从邻近的文明学来的优越战术；他们还要时常予以改进。例如，在查理曼帝国和威塞克斯王国的海上边界，斯堪的纳维亚的海盗们善于利用他们或许是从一个新兴西方基督教社会的弗里西安海边居民那里学来的造船术和航海术，他们竟然夺得了海上支配权，而且同时取得了攻击战的主动地位，使他们进而沿着成为他们的牺牲品的西方基督教国家的海岸和河流作战。当他们溯流而上，向前推进时，他们达到了航行的极限，他们把模仿袭用的武器由这一种换成另一种，并且在偷来的马背上继续进行他们的战役，因为他们既学会了弗里西安人的航海术，又掌握了西欧人的（法兰克人的）骑兵战术。

在战争的悠久历史中，一个蛮族从一个文明得到了这种武器又转过来利用它来打击那个文明的最动人的事例见于新大陆，在那里，直到哥伦布以后的西方基督教徒入侵者把战马输入以前，向

---

① 戴维斯：“西北边境上的问题”（Davies, C. G.: The Problem of the North-West Frontier, 1890—1908. Cambridge 1932, University Press），第176页。

② 同上书，第177页。

来不知道有战馬。由于缺乏在旧世界里形成游牧民族的牧畜业者的生活方式的家畜，因而本来可以成为牧者乐园的密西西比河流域大平原却依然是各部落的猎场，他們辛辛苦苦地用两只脚追逐他們的猎物。在这个理想的“馬国”里，馬来得太迟了，这对于移民和土著的生活都有影响，虽然对于他們两者的影响都是革命性的，但是在其他方面就全然不同了。得克薩斯、委內瑞拉和阿根廷的平原上自有馬輸入以后，使农民的一百五十代子孙里产生了游牧的牧畜业者，而同时在新西班牙的西班牙总督管区以外和英国殖民地（即后来的美国）边界以外的大平原上，却由印第安部落組成了流动的馬上作战队。模仿袭用的武器不曾使边境以外的蛮族取得最后胜利，但是却能使他們延緩他們的最后失败。

十九世紀，北美大草原上的印第安人利用欧洲侵入者的武器之一来反对該武器的原主，即利用輸入的馬匹和欧洲人爭奪草原的主权；而在十八世紀，我們已經看到森林中的印第安人利用欧洲人的步枪进行了狙击战和埋伏战，把掩体似的森林当作他們的伙伴，这証明当时欧洲人的战术已不能胜过他們的对手，例如密集的队形、正确的換陣以及沉着的齐射等，如果不加思索地用来对付已經把欧洲步枪适应于美洲森林条件的敌人，只能招致毁灭。在弹药火器发明以前，把入侵文明在当时通用的武器作相应的改变，使之适应于森林条件，曾使北欧特朗斯亨南森林里的蛮族居民在公元9年于多德堡森林給羅馬人以惨重的反击，因此把一个还复盖着森林的德国从羅馬的征伐中拯救出来，当时羅馬人已經追到部分地伐除了树木并已开垦的高卢。

沿羅馬帝国和北欧蛮族之間軍事边防的那条綫，在以后有四个世紀平靜无事，这个事实本身在表面上就說明了問題。在这条

綫的那一边，自从最后一次的冰河作用以后，一直由森林統治着；这条綫比起耕种的人（Homo Agricola）的工事占有压倒的优势——耕种的人的工事曾为羅馬軍团从地中海到莱茵河和多瑙河的行軍开辟了道路。这条綫，对于羅馬帝国來說，不幸恰好是所能划出来的橫跨欧洲大陆的最长的一条綫；因而自此以后，沿着这条綫的羅馬帝国軍隊不得不在兵員的数量上繼續增加，以便抵消它所要防范的边界以外蛮族的軍事效能的不断提高。

在西方化的世界里，至今还残存的区域性国家，到写作本书时，仅包括这个行星上可以居住和可以通行的总面积的一部分；在这些国家的局部的防蛮边境上，那些頑强的蛮族的两个不属于人类的同盟者已經被西方的现代工业技术所战胜。森林久已成为刀斧的牺牲品，而大草原已被摩托車和飞机穿过。然而，蛮族的高山同盟者已經証明是一个比較难于解决的問題，而且蛮族的高地人后卫曾在最近的冒险事业中显示了給人深刻印象的天才，他們能把晚近工业化西方軍事技术的某些发明在自己的地帶予以利用。跨在摩洛哥的西班牙管区和法国管区之間的理論上的边界的里非高地居民凭着这套本領，曾于公元1921年在安瓦尔地方使西班牙人遭受一场灾祸，这场灾祸可以比作公元9年伐魯的三个軍团在多德堡森林被开拉賽及其邻人所歼灭，并且曾經在1925年使西北非洲法国政府的基础发生动摇。瓦集里斯坦的馬赫苏德人曾經凭着同样的奇术，在从1849年到1947年的这九十八年中挫败了英国人一再征服他們的企图；在1849年的时候，英国人已經从錫克人手里接收了这个防范蛮族的边境，而在1947年的时候，他們把这一份可怕的遺產留給巴基斯坦而摆脱了一个还未解决的印度西北边境問題。

在1925年,里非的攻势几乎切断了連結摩洛哥法国管区的被有效占领的部分和法属西北非主要地区的走廊地带;如果里非人的这一功败垂成的进攻获得了成功,那么他们将使整个地中海南岸的法帝国陷于危殆之中。在1919—1920年的瓦集里斯坦战役的馬赫苏德蛮族和英印帝国军队之间的较量中,英国在印度的统治,也有类似程度的利益遭到了威胁。在这个战役中,象在里非战争中一样,蛮族交战者的力量在于他们善于把近代西方的武器和战术适用于自己的地面,在这种地方,如果按照这些武器和战术的西方发明者的正规办法来使用这些武器和战术,反而是不利的。1914—1918年世界大战的欧洲战场上发明的精心结构而价值昂贵的配备,是为正规军之间在平地上使用的,用来对付埋伏在乱石丛中的部落之民,效果就差得多了。<sup>①</sup>

对于在战术上已经达到1919年的馬赫苏德人和1925年的里非人所表现的程度的边境以外的蛮族,要把他们打败,即使不能彻底解决,那处于受威胁的军事界线后面的强国所要使出的力量——不论以人力、配备或金钱来衡量——比起它的扰人的敌人的薄弱资源是大到不成比例的,然而这么吃力的反攻却是有效的应战所不可少的最低限度。诚然,格莱斯敦先生在1881年称为“文明的资源”<sup>②</sup>的东西,在这一类的战争中,可以成为助力,几乎也同样可以成为阻碍,因为英印军队的行军正是为其所赖以占上风的这許

① 同样地,1808—1814年半島之战的老战士们,使用一再击败拿破仑军队的战术,竟出奇轻易地被安德卢·约克逊用边境居民的办法在1814年击败于新奥尔良。

② 格莱斯敦先生在下议院里说过“文明的资源是无穷尽的”。他的意思是英国的施政毕竟是爱尔兰民族主义的鼓动和罪行所敌不过的。他错了。四十年后,“文明”承认其为有穷尽的,并且签订了建立爱尔兰共和国的条约。

多机件所累。还有，如果英印军队是因为东西太多而不能迅速和有效地出击，那么馬赫苏德人方面则是因为东西太少而不能出击。一个問罪之师的目的在于惩罚，但是象这样的人应该怎样惩罚他们呢？把他们弄得贫困吗？他们已经贫困了；而且他们把这种生活状况视为当然，即使并不喜欢如此。他们的生活已经是——按照霍布士在描绘“自然状态”时的用语——孤独的、穷苦的、污秽的、愚蠢的和短暂的。几乎不可能使他们更孤独些、更穷苦些、更污秽些、更愚蠢些和更短暂些；即使可能，你能一定說他们会非常计较吗？现在我们談到在本书前面另一部分中已经提出过的一点，即一个原始的社会体比一个享有高度物质文明的社会体更易于较迅速地恢复过来。它就象低級的蠕虫一样，即使把它切去一半，它也并不在乎，而且照常活下去。但是，里非人和馬赫苏德人，并没有把他们对于文明的袭击——到目前为止——坚持到成功的結局；我們必須从他們身上回过头来重行探究已经达到第五幕的悲剧的过程。

使軍事力量的平衡产生不断变化的边境战争的漸次加紧，不断地削弱了有关的文明，因为它的货币经济由于不断增加的捐稅負担而处于紧张状态。另一方面，边境战争的逐渐加紧只不过刺激蛮族的好战胃口。如果边界以外的蛮族仍旧保持其为未經变化的原始人，那么他的全部精力的大部分将致力于和平的艺术，而由于他的和平劳动的产物受到惩罚性的毁灭，将对于他产生一种相应地較大的压制的效果。一个至今还处于原始状态的社会，它在道德上和相邻文明隔离以后的悲剧是，蛮族忽視了他从前的和平生产力以便专攻边境战事的技术，起初是为了自卫，但是后来就作为代替以前的和更有刺激性的謀生方法——利用刀枪来耕作和

收获。

边境战争的两个交战团体在物质结局方面的显著不同反映于他们之间在道德上的巨大而继续发展的不同。对于一个解体文明的后裔来说，无穷的边境战争招致不断增加的财政捐税的负担。另一方面，同一个战争，对于蛮族交战者来说，不是负担而是机会，不是忧虑而是高兴。在这种情况下，难怪作为军事界线的创造者和牺牲者的一边，一定不肯听天由命而不试用最后的一着，即把蛮族敌人收罗到自己这一边来。我们在本书的前面已经考察过这种政策的后果；这里，我们只须回忆一下我们从前所得的结论，这种避免军事界线崩溃的方法，实际上是本想占便宜，而反形成灾祸。

在罗马帝国力图阻止天秤无限地倾向有利于边界以外蛮族那一边的斗争史中，用收罗蛮族来防范其同族的政策，终于使帝国自己失败——如果我们相信一个反对罗马皇帝狄奥多西一世的施政的评论家——因为这样就使蛮族知道了罗马战术的秘密，而且同时使他们看透了帝国的弱点。

“在罗马军队里，现在纪律已经废弛，罗马人和蛮人之间的一切界限也已经打破。两方面的军队已经在行伍之中完全混和起来；因为甚至于各军事单位的在籍士兵的名册也不按现在的实际情况登记了。那些〔蛮族〕脱逃者〔从边界以外蛮族军事集团到罗马帝国军队〕就是这么自由自在；在罗马军队里入伍之后，又回到老家，换上别人来顶替，直到对他们有利的时候，他们又回到罗马军队中来服役。罗马军队中象现在这样流行的极端无组织的情况，对于蛮族已不再是秘密，因为来往的门户一直敞开着，所以脱逃者能够把全部详情向他们报导。蛮族的结论是罗马的政治团体举措非常失当，正好加以袭击”。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 佐西莫斯：“历史”(Zosimus: Historiae)，第4册，第31章，第1—3节。

当这样熟悉情况的雇佣兵全体叛变的时候，无怪他们对于一个摇摇欲坠的帝国常能给以致命的打击；但是我们还得说明为什么他们常是这样受到鼓动而背叛他们的雇主。他们的个人利益跟他们的职业上的义务不相符合吗？他们现在所支取的正规餉銀比起他们往常偶然从搶劫所得的更要有利而稳定。既然如此，为什么要做个叛变者呢？答案是，蛮族雇佣兵在叛变他所受雇而保卫的帝国时，在物质利益上诚然对他不利；但是他这样做并不奇怪。人们很少主要地是作为一个经济的人(homo economicus)而有所行动，叛变的雇佣兵的行动是决定于一个比任何经济的考虑更强的冲动。显明的事实是他恨那个给他餉銀的帝国；双方道德上的分裂不能永远依靠一种商业关系来弥补，在这种关系里，在蛮族方面并没有真实的愿望保证参加他所承担保护的那个文明，他对于这个文明的态度不再是一个尊敬和模仿的态度，象他的祖先们在比较幸福的日子所有的那样，当时这个文明还是在吸引人的生长阶段。模仿的流动方向，诚然早已倒过头来，非但不是这个文明在蛮族心目中保持着威信，倒反而是现在蛮族在这个文明的代表的心目中享有威信。

“早期的罗马史曾被形容为平凡的人做不平凡事情的历史。到了帝国的后期，一个不平凡的人除了日常事务以外什么也不能做；而且帝国既然在若干世纪中专事培养和训练平凡的人，所以它的末代的不平凡的人——象斯底利哥、阿伊喜阿斯等等——是越来越多地从蛮族世界中吸收过来的。”①

① 卡林伍德和迈尔士：“罗马不列颠和英国殖民地”(Collingwood, R. G., in Collingwood, R. G., and Myres, J. N. L.: Roman Britain and the English Settlement. Oxford 1937, Clarendon Press), 第2版, 第307页, 卡林伍德所写部分。



### (3) 巨大事变及其后果

当拦洪坝崩坏的时候，在坝上面的全部积水猛烈地向下冲过一个陡峭的地方而流入海中，久被关闭的力量，经这样一开放，产生了三重灾难。第一，洪水毁坏了破坝下面耕地上人们所造的工事。第二，可以供养生命的水流入海中之后，不曾为人类服务就此归于消失。第三，水流出以后，水库为之一空，剩下的两岸成为高旱之地，原来能在那里生根的植物注定都要死亡。总之只要坝存在，水就能使土地肥沃，一旦坝破，失去了对于水的控制而把水放出来，水就到处为害，不论是因缺水而形成干旱的地方或是被水淹没的地方都是一样。

在人和自然界斗争中的这种遭遇，是军事界线崩溃时的情况的恰当的譬喻。作为结果而发生的社会的巨大事变，对于一切有关的人都是一重灾害；但是破坏波及的程度是不相等的，而且跟人预期的结果适得其反，因为主要遭难者不是衰亡了的统一国家的遗民而是表面上胜利的蛮族本身。他们胜利的时刻证明是他们失败的来临。

怎样解释这种自相矛盾的说法呢？解释是，那条军事界线不但曾经用作文明的防波堤，而且对于侵略的蛮族来说也是抵御其自己心胸中着魔似地自行毁灭的力量的一种侥幸的保障。我们已经看到对于前线的接近会在边界以外的射程内的蛮族中间引起一种不愉快的感觉，因为他们的以往的原始经济和制度被越过防线而吹来的由界线以内的文明所产生的一阵精神力量之雨所摧毁，这一防线本身是一个生长的文明和它的敞开着诱人的门槛以外的蛮族皈依者之间的关系所特有的更大规模和更有成效的往还的

障碍。我們也已經看到，只要蛮族被限制在界綫以外，他至少能够把一部分外来的精神力量轉化为文化产品——政治的、艺术的和宗教的，这些东西一部分是文明制度的修正改作，一部分是蛮族自己的新創作。事实上，只要拦洪坝存在，蛮族所感受的心理上的扰乱是在一定限度以內的，在这个限度以內所能产生的效果并不是完全败坏风紀的；而这种保界的边石，正是蛮族所要摧毀的軍事界綫的存在所提供的。只要有軍事界綫存在，它就能在某种程度上提供一种紀律的代替品，这种紀律是当原始人的原始风俗被打破而使他变成边境以外的蛮族时被剝夺的。軍事界綫使他們得到紀律的訓練，因为这使他們有工作做，有要完成的目标，并且还要应付困难，这样經常使他們的努力合乎适当的标准。

当軍事界綫的突然崩潰扫除了这一防护物的时候，紀律也就沒有了，而且同时要求蛮族去做他們感到十分困难的工作。如果那个边界以外的蛮族比他的原始祖先更野蛮、更狡猾，那么后来突破国境而在衰亡了的帝国所委弃的土地上創立一个继承国家的蛮族，在道德上要比以前变得低落得多。当軍事界綫还存在的时候，他必須对耗費劫夺所得赃物的游乐放蕩付出艰辛严酷的代价，以抵御因劫掠而必然引起的討伐；而軍事界綫破坏以后，游乐放蕩可以恣意而行，不受懲罰。象我們在本书前面所看到的，在文明地区里的蛮族判定自己是以腐肉或在尸体上爬行的蛆虫为生的卑賤的兀鷹角色。如果这些比喻过于粗野，我們可以把在他們所不能欣賞的文明的廢墟中瞎冲乱幹的得胜的成群掠夺者比作城市里成群的邪恶少年，这些少年逃避了家庭和学校的管束而成为二十世紀生长过度的都市社会里的問題之一。

“这些社会所表现出来的品质，不論好坏，都显然是属于少年时代

的。……所有的特征……是在社会、政治和宗教方面从部落法律的约束中的解放。……英雄时代的特征，一般说来，既不属于婴孩时期也不属于成年时期。……英雄时代的典型人物应该比作一个青年。……为了正确比拟起见，我们应该以一个因年龄的增加而脱去父母的思想和管束的青年为例——在未染恶习的父母的儿子中间可以找到这种例子，他们通过外界的影响，或在学校或在别处，获得了知识，使他们处于比他们的周围优越的地位。”<sup>①</sup>

在由原始-轉到-蛮族的人民中间，原始习俗衰亡的结果之一，是以前由亲族-集团行使的权力移轉給另一个集团，叫做侍卫团，就是一个冒险家的集团，立誓效忠于一个首领。一个文明，只要在它的統一国家之内还能保持权威的外表，这样的蛮族首领及其侍卫团就能随时建立缓冲国而获得成功。从公元第四世纪中叶到第五世纪中叶，罗马帝国的东部莱茵前线的撒利系法兰克族保护人的历史可以引作这一类事情的许多例子之一。但是蛮族战胜者在一个已灭亡的統一国家旧领土的内地所建立的继承国家的命运，表明蛮族的有名无实的政治天才的这种粗糙产品，距离承担世界强国的政治家尚且难以胜任的负担和解决问题的任务真是太远了。一个蛮族继承国家利用破产的統一国家的空头信用而盲目地投身于事业之中，而且这些任职的粗人由于在动乱爆发之中经不起道德的考验而自行暴露出来内部的致命的空虚，更加速其不可避免的灭亡的到来；因为一个政府如果纯然是建立在一群武装无賴对于不负责任的军事首领的靠不住的效忠上，那么从道德上讲是不配管理一个社会的，即使这个社会对于文明仅仅作了没有获

---

① 查德威克：“英雄时代”(Chadwick, H. M.: The Heroic Age. Cambridge 1912, University Press), 第442—444頁。

得成功的努力。原始的亲族-集团在蛮族侍卫团面前解体之后，紧跟着就是侍卫团本身在外国人民面前的解体。

事实上，在文明地区里的蛮族入侵者，判定了自己要遭到道德上的淪亡作为其入侵的不可避免的后果，但是他们并不是听从命运而不在精神上作一番挣扎，这种挣扎在他们的神话、仪式和行为准则的文字记载里留着一些踪迹。蛮族的到处流传的主要神话，描绘了英雄为了争夺宝藏而跟怪物进行的胜利战斗，这种宝藏是由世外的敌人守护着不肯给予人类的。这也就是下述一些故事的共同主题，如贝奥武夫跟格兰台尔及格兰台尔母亲的斗争，齐格非跟龙的斗争，柏西阿斯斩掉蛇发女怪的事迹以及其后他又斩掉扬言要吞食安德罗密大的海怪而终于得到安德罗密大的爱情的英勇事迹。这种主题又重见于哲松的用计谋战胜守护金羊毛的毒蛇，又见于赫克里士的绑架冥府门狗。这个神话象是蛮族灵魂内的心理斗争向外面世界的一个投影，为了使人类最高的精神宝藏、合理的意志得以从潜在意识的灵魂深处所放出来的一种有魔力的精神力量中得到挽救，而这种精神力量是从边界以外熟悉的无人之境一跃而进入防线崩溃后揭开来的迷人世界所得到的破坏的经验里放出来的。诚然，这种神话可能是一种驱邪的仪式行为转变成为文学的纪事，在这种行为里一个军事上获胜而精神上受窘的蛮族曾试图为他的有破坏性的心病寻求有效的良药。

在适用于英雄时代特殊情况的特殊行为准则的出现之中，我们能够从另一条接近的路线看到还有一种尝试，就是试图把恶魔的侵害用道德来加以限制。这种恶魔是由于军事界线的物质防御陷落以后，从蛮族首领和已屈服的文明的主人的灵魂里放出来的。显著的例子是亚该亚人的荷马式的 *Aidôs* 和 *Nemesis*（“羞耻”和

“憤慨”)及烏瑪雅德的历史的 Hilm (熟慮的自制)。

“〔羞耻和憤慨〕的最大特点,就象一般的荣誉的特点那样,它們只有当人是自由的时候才会发生作用:就是当沒有强迫的时候。你如果就已經打破一切旧框框的人們中間选取某一个强悍好动而无所忌憚的首領,你准会首先考虑到这样一个人是想到什么就会自由地去幹什么的。然后,事实上你会发现在他的目无法紀之中,可能产生某种行动使他感觉到有些不舒服。他如果做了那件事情,他就感到‘悔恨’而且为之煩惱。如果他不曾做那件事情,他就‘畏縮’不做了。他所以这样,并不是因为有誰强迫他,也不是因为以后他会遭到什么特別的结果,而只是因为他感到羞耻(Aídos)。……

羞耻是你从自己的行为上感到的;而憤慨(Nemesis)則是你从他人的行为上感到的。或者,最常碰到的是,你猜想他人会觉得你……。但是假定沒有人看見。正象你知道得很清楚,某一行为依然是个 γένεσις——一件令人感到憤慨的事情;只是那里沒有人感觉到它而已。然而,如果你自己不喜欢你所做的那件事情而且为之感到羞耻,你必然会感觉到某人或某事不喜欢或不贊成你。……大地、水和空气都长滿了活的眼睛:神道的眼睛,鬼神的眼睛,命运之神的眼睛……正是他們已經看到了你,并且为你所做的事情而对你感到憤怒。”①

在米諾斯后期英雄时代,象荷馬史詩里所描繪的,引起羞耻和憤慨的感觉的行为是那些包含懦弱、撒謊和伪証的行为以及不敬和对于弱者的虐待或詐欺。

“除了对于他們有不法行为的任何問題以外,某些階級的人比其他的人更是 αἰδαίοι——羞耻的对象。在有些人的面前,一个人感到羞耻、忸怩、畏懼,有一种比平时更强烈的手足无所措的感觉。究竟主要地是

① 穆萊:“希腊史詩的兴起”(Murray, Gilbert: The Rise of the Greek Epic, Oxford 1924, Clarendon Press),第3版第83—84頁。

什么样的人会引起这种羞耻的感觉呢？当然是皇帝、长者、圣贤、国君和使节：至尊皇上、元老等等：对于这一切人你自然是尊敬的，而且他们认为好或坏的意见是世上所重视的。但是……你会发现，一向使人有羞耻之感最深的倒不是这些人而是另一些人……在他们面前你格外强烈地感到自己的卑微，而且他们认为好或坏的意见在最后的论定上占有某种不容说明的更重的份量：赤贫者、受害者、无助的弱者，而其中最无助的弱者是死者。”①

羞耻和愤慨进入社会生活的各方面，跟它们成对比的是宽柔（Hilm 熟虑的自制）。宽柔是政治上的一种品德。② 它比羞耻和愤慨更善于掩饰，所以不大引人注目。宽柔并不是谦逊的表现：

“它的目的说得更正确一点是要使对方低头：提出自己的优越作对比使对方感到困惑；在自己的态度上摆出尊严和沉着使对方惊奇。……归根结蒂，宽柔，象多数阿拉伯人的品质一样，是一种浮夸和炫耀的行为，虚饰多而实质少。…… 只要用优美的姿态或漂亮的语言就能获得宽柔的名声……在一个无政府的环境里，就象阿拉伯社会那样，最为适宜的是每一暴力行为都冷酷地引起报复。…… 宽柔，象（穆阿威叶的乌玛雅德继承者）所实行的，使他们对于阿拉伯人进行政治教育的工作得到了便利；他们的学生们因为必须牺牲沙漠中无政府的自由而来归顺足够谦卑地用戴着丝绒手套的铁手来统治其帝国的君王，自有一种苦味，现在就给他们加了一些甜头。”③

① 穆莱：“希腊史诗的兴起”（Murray, Gilbert: The Rise of the Greek Epic. Oxford 1924, Clarendon Press），第3版第87—88页。

② 耶稣会会员、神父拉芒：“乌玛雅德哈里发穆阿威叶一世统治时期研究”（Lammens, S. J., Père H.: Études sur la Règne du Calife Omayyade Mo'awia Ier. Bayrut 1908, Imprimerie Catholique; Paris 1908, Geuthner），第2卷，第81页。从这本书上所摘取的引文曾得到发行者的同意。

③ 同上书，第81，87，108页。

这些描写宽柔(Hilm)、羞耻(Aidôs)和憤慨(Nemesis)特性的名著指出怎样巧妙地把这些行为的准则适用于英雄时代的特殊情况;而且如果象我們所已經說过的,英雄时代在本质上是個短暫的局面,那么它的来临和隱退的最可靠的預兆是它的特殊理想的出現和隱沒。当羞耻和憤慨黯淡到看不见时,它們的消失引起了絕望的呼声。“痛苦和忧虑是留給凡人的命运,而且无法防止那个不幸的日子。”<sup>①</sup>希西阿被他的空虛的信念所苦恼,他說,曾支持过黑暗时代崇拜者的这些微光的隱退是永久黑暗进袭的不吉之兆;他一点也不懂得夜光的消失正是白日重返的預报。实际上,当一种看不见的新生的新文明一經出現之后,羞耻和憤慨立即回到上帝那里去,这种新文明带来了其他通行的品德而使羞耻和憤慨之留在人間成为多余。至于新带来的品德在社会上更具有建設性,虽然在美的方面可能沒有那么动人。希西阿所自悲的出生于其中的黑鉄时代(Iron Age)实际上是現在的希腊文明正从一个已死的米諾斯文明的廢墟上兴起的时代。阿拔斯王朝的諸王不喜欢他們的烏瑪雅德前輩当作国家秘密(arcenum imperii)的寬柔。他們这些政治家认許了烏瑪雅德利用消灭羅馬帝国的叙利亚軍事界綫的一套本領以便重行开始那个古代叙利亚的統一国家。

蛮族的脚刚一跨过陷落的軍事界綫,魔鬼就占有了蛮族的灵魂。这个魔鬼真是不容易驅逐,因为他把他的被害人武装自己的品德設法引入了邪途。任何人可以很好地仿照罗兰夫人对于自由的說法來說:羞耻“多少罪恶假汝之名而行之!”蛮族的光荣感“吼叫得象一头猛兽,永远不知道有滿足的时候。”<sup>②</sup>大规模的暴行是英雄时代的特征,在正史和稗史里都有。做出这些暴行的道德墮落的蛮族社会对于这些作为已經习以为常,而且对于它們的恐怖

已經这样地无动于衷，以至那些歌功頌德的詩人，他們的任務本來是要使那些軍事首領的遺烈永垂不朽，當污蔑他們的人物會誇大人物的勇武時，他們竟毫不猶豫地使他們的男女英雄們負擔着可能是莫須有的罪惡。那些英雄們也不是專對他們的政敵做出可怕的暴行。特洛伊城劫掠的恐怖之後，還有勝過它的艾特盧斯家庭慘變的恐怖。這樣自相殘杀的“家庭”是不會長久的。

從一個顯然萬能的地位觸目驚心地突然摔下來確是英雄時代蠻族強國特有的命運。歷史上突出的例子有阿提拉死後匈奴的衰落，杰恩舍立克死後的汪達爾人的衰落。這些及其他由歷史証明的例子使人相信如下的傳說，亞該亞人的征服浪潮在席卷特洛伊城之後也同樣地歸於消失，一個被殺的愛加米農是最後的泛亞該亞軍事首領。無論這些軍事首領把他們的征服推廣到多麼遠，他們也不能創造出制度來。甚至象查理曼這樣練達的和比較文明的軍事首領，他的帝國的命運也只是對於這種無能提供一個生動的例子而已。

#### (4) 幻想和事實

如果在前一章所描繪的图画里有它的真實性，那麼對於英雄時代的判斷只能是一個嚴厲的判斷。最輕的判決當以無聊的狂妄舉動論處，如果遇到較嚴酷的審判員將以刑事上的暴行論罪。一個維多利亞時代的學者曾經親身感覺到新野蠻時代的冷酷，從他的優美的詩篇中可以聽到斥為無益的判決。

① 希西阿：“工作和日子”(Hesiod: Works and Days), 第197—200行。

② 格陵貝克：“條頓人的文化”(Grönbech, V.: The Culture of the Teutons, London 1931, Milford, 3 vols in 2), 第2—3卷, 第305頁。



跟踪着那些金发战士行进的道路，高大的哥特人  
自从那一天，他们率领着他们的蓝眼家属  
离开了维斯杜拉河那边的寒冷牧地，他们的  
散布着琥珀石的波罗的海岸的阴沉的家乡开始，  
他们就挺起了男子汉的无畏的勇气  
摸索着一条传说中的大道进入了一片陌生的福地，  
他们扯碎了尊崇的帝国的纓絡紛披，  
践踏了它的广袤的边地，击溃了它的军队，  
杀死它的皇帝，把他的都城全都付之一炬  
再洗劫了雅典和罗马城；一直到推翻该撒  
他们统治了罗马人一度统治过的世界：——  
但是在这三百年的掠夺和杀戮，  
心里的残忍无情，信手的暴民态虐之后，  
什么也没有留下……那些哥特人只是些破坏中的强手；  
他们既不著述又不建设，既不思考又不创造；  
但是，既然在田野里充斥着稗子和发霉的麦子，  
他们的砍杀也留得了一些名声：若不然他们就会丝毫不  
留痕迹。<sup>①</sup>

这种隔开了十五个世纪所作的适度的判决，很难使一个沉痛地意识到还处于“米诺斯海上霸权”的蛮族继承者所造成的道德败坏之地的希腊诗人感到满意。希西阿对于米诺斯后期英雄时代控诉的份量不仅是无益的举动而且是犯罪，这个米诺斯后期英雄时

① 布列吉斯：“美的经典”(Bridges, Robert: The Testament of Beauty. Oxford 1929, Clarendon Press), 第1卷, 第535—555行。

代，在他的日子里，仍然时常出现于一个新生的希腊文明里。他的判决是残酷的。

“而且宙斯还创造了第三个种族——铜种族，跟银种族完全不同，却象索皮树的躯干，粗大而可怕。他们所喜欢的是阿利斯的残忍行为和普赖德(Pride)的粗暴行为。他们不曾尝过面包，但是他们胸中的心却强似坚石，谁也不能接近他们。他们力大无穷，在他们壮健的躯干的双肩上长着无敌的两臂。他们的甲冑是铜的，房屋是铜的，他们耕地也用铜（黑铁的还没有）。这些东西又被他们亲手消灭，然后前往无名的寒冷地狱的朽坏房屋。尽管他们具有一切神勇，死神却把他们抓在黑暗的手掌之中，他们就离开了太阳的光明。”①

后世对于蛮族因自己的愚蠢罪行而受到不可收拾的痛苦的评价，希西阿诗中的上引一节可以说已经登峰造极了，如果他不再有下面一节的话：

“现在这一个种族也已经归于尘土，但是克洛诺斯的儿子宙斯又在大地上造出第四个种族——一个更好和更正直的人种，一个被称为半神半人的神圣的英雄种族，是从前无边大地上有过的一个种族。这些人被罪恶的战争和可怕的战役所消灭——有些人已在卡德姆斯地方的七个门的底比斯(Seven-Gate Thebes)城下，因为他们为了依的普斯的羊群而作战，还有其他的人则为了美发的海伦而乘船渡过内海到特洛伊城去送死。他们果然在那里遭到厄运而消灭在死神的包围之中；但是有极少数人由克洛诺斯的儿子宙斯免他们一死，并且在远离人间的大地尽头为他们设定住处。他们就这样无忧无虑地住在滨临海洋深处的幸福之岛上——这些富饒的土地为幸福的英雄们生产着味美如蜜的一年三熟的丰收。”②

① 希西阿：“工作和日子”(Hesiod: Works and Days)，第143—155行。

② 同上书，第156—173行。

这一节跟前面的那一节有什么关系呢？实际上跟它被安插在其中的人种总目录又有什么关系呢？这段插话在两方面打破了目录的顺序。第一，这里所考察的种族跟前面的金族、银族、铜族及后面的铁族有所不同，不以任何金属来确认；第二，其他四族都是按价值由高到低依次排列的。而且前面三个族死后的命运是跟他們在人世間的生活经历相符合的。金族“按照伟大的宙斯的意旨变成优良的神灵——在地上的神灵，是世人的监护者和财富的给予者。”較次的银族依然“在凡人中間享有地下幸福者的名称——在榮耀上是次一等的，即使如此，还是有榮譽的。”但是輪到銅族的时候，我們发现他們死后的命运就在不祥的无声无臭之中过去了。在这样編排的目录中，我們應該预料得到第四族死后将被罰去受墮入地獄的苦楚；然而我們发现也有与此相反的情况，其中至少有挑选出来的少数人死后被送到福地。他們在地上过着眼金族一样的生活。

显然，在銅族和铁族之間插入一个英雄种族是以后想起来的事，打破了詩的顺序、詩的对称和感觉。究竟什么东西使詩人动念作这样一个笨拙的插入呢？答案一定是，这里所提出的一幅英雄种族的图画是这样生动地印在詩人和他的讀者的想象上，所以必須为它找到一个位置。实际上英雄种族就是銅族的重复描写，不过不是用沉悶的希西阿式的事实而是用瑰丽的荷馬式的幻想来描写的。

以社会來說，英雄时代是愚蠢和罪恶，但是以情緒來說，它是个很大的經驗，即冲破障碍（这个障碍曾經阻碍了好几代蛮族侵略者的祖先）并突然进入一个似乎有无限可能的广漠无垠的世界的惊心动魄的經驗。除了一个光荣的例外，这一切可能性都变成了

泡影；然而蛮族在社会和政治上的惊人的彻底失败却出奇地有助于他们的诗人在创作上的成功，因为艺术上取材于失败的较多而取材于成功的较少；从来没有一个“成功的故事”能够造成一个悲剧的气质。由民族大移动所产生的兴奋，在行动者发热的头脑里化为道德堕落，鼓舞了蛮族的诗人把他所记得的英雄的恶行和愚蠢变成为不朽的诗歌。在这种诗歌的迷人的境界里，蛮族征服者倒反获得了在实际生活中所不能得到的光辉。死的历史开花成为不朽的奇事。英雄的诗歌对于后来的敬慕者的魅力蒙骗了他们，使他们把实际上是一个文明的死亡和它的继承者的诞生之间的卑贱的插曲，想象成为——我们在这部研究的术语里不无讽刺意味的——英雄时代或一群英雄的时代。

正象我们所看到的，这种错觉的最初受愚者是“黑暗时代”的诗人，而“黑暗时代”就是“英雄时代”的继续。象在回顾中所明显表示的，后者没有以黑暗为耻的理由，这种黑暗就表示蛮族纵火者所放的烟火终于烧毁了自己；虽然大量的灰烬遮掩了焦土的表面，黑暗时代还是证明了它是创造性的时代，而英雄时代的确不是创造性的时代。经过适当的时间，新生命会及时生长起来，用嫩绿的新苗复盖肥沃的灰田。希西阿的诗在荷马的诗旁，显得那么单薄，然而却是象征春天再来的先兆之一；不过这个黎明前黑暗中的老实的史诗作家还是被一种受到近来夜间放火的鼓舞的诗歌弄得头昏目眩，以致把一种想象的对于英雄种族的荷马式的描写当作了历史的真实。

希西阿的错觉似乎有些奇怪，因为在他所描绘的铜族的图画中，他一方面模拟荷马式的幻想，同时又为我们保留了对于蛮族实况所作的无情的暴露。不过即使没有这种线索，只要打开内部的

証据也可以推翻英雄的神話。当我们关掉一切矫揉造作的光綫而用严肃认真的日光来仔細查看险恶的战斗和欢乐放蕩的詩意的理想化的东西时，原来那些英雄們竟然是曾經过着罪恶的生活遭到跟銅族一样的惨死，（陣亡勇士的）招魂宮也同样不过是一个肮脏的所在而已。够得上进招魂宮的战士們，实际上就等于他們曾經用自己的武艺讨伐过的魔鬼；由于他們互相残杀而同归于尽、离去地面，因而使这个世界免去了由他們所造成的大混乱，而且除他們自己以外，每一个人都得到了幸福的結局。

受到蛮族史詩的光輝所欺騙的，希西阿可能是第一个，但决不是最后一个。在被认为开明的十九世紀中，我們发现一个哲学家—騙子，他散播出关于一个有助于健康的野蛮“北方族”的神話，据說这一族的血液如果注射到一个“衰老社会”的血管里去，可以作为返老还童的特效药；而且当我们看到生气蓬勃的法国貴族的政治警語被惡魔似的德国新野蛮主义的先知們提高調子編成一种种族的神話时，我們或許还要感到伤心。柏拉图极力主张應該把詩人从他的共和国里驅逐出去，当我们探索了北欧民歌作者和第三帝国創立者之間的因果关系时，他的主张就有清楚的意义了。

然而也有时候，蛮族入侵者毕竟对于后代作出了卑微的貢獻。在第一代文明到第二代文明的过渡中，侵入的蛮族确曾在某些场合，在一个死亡的文明和它的新生的继承者之間提供了一种联系，好象以后在第二代到第三代的过渡中由蛹体—教会所提供的联系一样。例如古代叙利亞的和古代希腊的文明，通过米諾斯社会的外部无产者就是这样跟前代的米諾斯文明联系起来的。赫梯文明对于前代的苏末文明也处于同样的关系中。还有古代印度文明对于前代印度河流域文化的关系也是如此（如果事实上，这个最后的

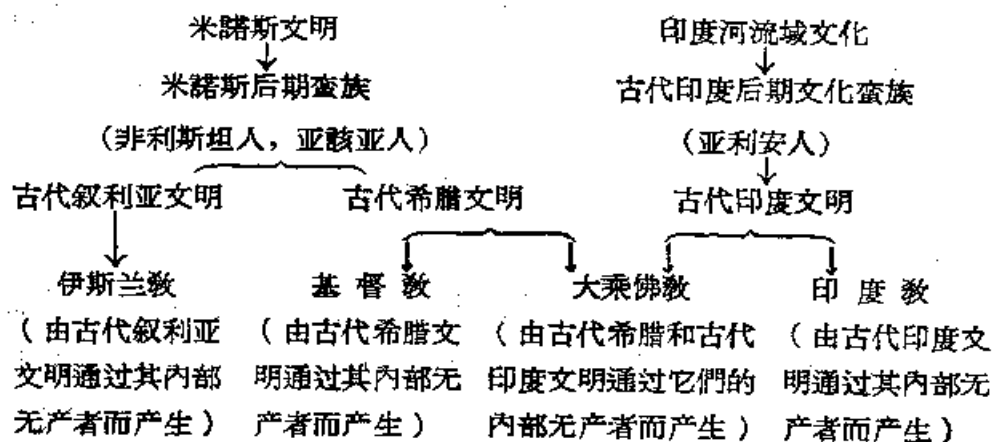
一种有它自己的生命而和苏末文明无关)。把这样作出的贡献和蛹体-教会所起的作用比较一下,就可以看出它的贡献是略逊一筹的。既然内部无产者建立了教会就象外部无产者孕育了军事集团,它是心理上从一个解体的文明脱离后所生的后代,所以内部无产者显然获得了过去的一份极为丰富的遗产并且把它传给下一代。如果我们把西方基督教文明之受惠于古代希腊文明和古代希腊文明之受惠于米诺斯文明两相比较一下,这种情形就很明显了。基督教会是希腊化到了饱和点;荷马式的诗人对于米诺斯社会几乎不懂什么:他们是凭空介绍他们的英雄时代的,只有偶然涉及诗人们的兀鹰式的英雄(或象他们自己所夸称的“城市劫掠者”)所据以大嚼腐肉酒席的巨大尸体。

这样说来,曾同样扮演过传送角色的亚该亚人和他们一代的其他蛮族的贡献似乎就缩小到消失点了。究竟实际上有多少?如果我们把由这种细微的蛮族联系而和前辈文明发生了子体关系的那些第二代文明的命运跟其它第二代文明的命运相比较的话,它的贡献有多少的真实情况就很明显了。凡是沒有通过前辈文明的外部无产者而和前辈文明发生子体关系的任何第二代文明,一定是通过它的前辈文明的少数统治者而和前辈文明发生子体关系的。两者之中必居其一,因为沒有哪个蛹体-教会是从原来文明内部无产者的尚未成熟的高级宗教里产生的。

那么,我们就有两类第二代文明了,一类是通过外部无产者而和它们的前辈文明发生子体关系的第二代文明,一类是通过它们前辈的少数统治者而和它们的前辈文明发生子体关系的第二代文明;而且这两类在其他方面也处于相反的两端。前一类跟它们的前辈有那么显著的不同,以致使子体关系变得模糊不清。后一类

却跟它們的前輩有那么緊密的联系，以致它們对于独立存在的要求可能是个爭辯的問題。后一类的三个有名的例子是，巴比伦文明、于加丹文明和墨西哥文明。巴比伦文明可以看作一个独立的文明，也可以看作是苏末文明的延长，而于加丹文明和墨西哥文明都象和馬雅文明有关。挑出这两种类別以后，我們还可以繼續看到它們之間的另一个区别。有一类在子体关系以外的第二代文明（或原来文明的已死的軀体）完全失败了，但是还有另外一类文明——古代希腊文明、古代叙利亞文明和古代印度文明——却接續上去了；沒有哪一个在子体关系以外的文明在它死亡以前曾經产生过一个統一教会。

如果我們回想一下我們以前的結論，也就是在編年上連續下来的社会类型的順序，同时也是价值上向上的順序，其中高級宗教将是所能达到的极限，那么我們现在将看到第二代文明（不是那些属于第三代的）的蛮族軀体将享受参預了高級宗教发展的荣誉。这种主张可以利用下表把它十分清楚地表达出来：



〔注〕“妇女的非法支配作用”

英雄时代可以料想得到是一个最杰出的男性时代。是不是依証据可以

断定它是一个野蛮的武力时代呢？当武力可以自由放纵的时候，妇女对于体力占优势的异性还有什么机会可以保持自己的地位呢？这种演绎的逻辑不但被英雄的诗篇里所介绍出来的理想化的描繪所駁倒，而且也被历史的事实所駁倒。

英雄时代的大灾难往往是出于妇女的“杰作”，虽然当时妇女的地位在表面上是被动的。如果阿尔波昔因为得不到罗薩孟德而造成了哲彼提人的灭亡，那么可以相信特洛伊城的劫掠是由帕力斯要想得到海伦的愿望所引起的。更常见的是妇女們是祸患的公开制造者，由于她們的恶毒常驅使英雄們互相残杀。传说中的布隆希尔德和克里姆希尔德之間的爭吵，后来以艾泽尔的多瑙河大厅惨案为結束。这种传说跟历史上布隆希尔德和她的仇人弗利德根相爭吵的可靠事件完全符合。这件事情使羅馬帝国的墨洛温人的继承国家打了四十年的內战。

在英雄时代，妇女对于男子的影响当然也不是单纯表现于驅使她們的男子进行手足格斗的恶毒上。妇女中沒有比亚历山大的母亲奥林比阿斯和穆阿威叶的母亲亥茵德在历史上給人留下更深的印象了。她們两人都因为毕生以道德上的高超而餓服了她們的凶猛可怕的儿子，因而得以永垂不朽。但是此外还有象貢納梨、呂甘和麦克佩斯夫人这类从正史的記載中挑选出来的人物，可以无限地列举出来。或者可以从两个方面来解释这种现象，一个是社会学的，一个是心理学的。

社会学的解释应该从英雄时代是社会的間歇时期这一个事实中去找，在这个时期里，原来生活的传统习惯已經打破，而新的“习惯势力”还没有由新兴的文明或新兴的高級宗教培养起来。在这个短暫的局面里，社会的眞空被这样一个絕对的个人主义所填补，以致它破除了男女之間固有的不同。值得注意的是，这个不受約束的个人主义所产生的結果，几乎很难跟空想的女权主义所产生的結果区别开来，完全超出了这一时期男女的情感范围和智力的水平。从心理学方面来看这个问题，可以提出的是在蛮族自相残杀以求生存的斗争中，他們的获胜之牌并不是暴力，而是坚定、报复、执拗、狡猾和背



信；有罪的人类的本性所具有的这些品质，在男女两性是一样的。

如果我们自问在英雄时代的地狱里施展其“乖戾支配”的这些妇女究竟是女英雄、抑或是女流氓、抑或是牺牲者，对于这个問題，我們是不会得到明确的答案的。不过有一点是很清楚的，她們的可悲的道德势力的冲突，使她們成为詩歌的理想題材。因此，在米諾斯后期英雄时代的史詩遗产中，最受欢迎的一类是“妇女的名录”，这是不足为奇的；这里面叙述了一个傳說中的悍妇的罪恶和受苦，这个叙述又引起了另一个傳說，形成了几乎是无休止的詩的回忆連鎖。这些历史上的妇女們的残忍冒险行为通过这种詩而发生了反响。如果她們能够預先知道一个回忆的回忆会有一天在維多利亞时代詩人的想象中喚起“一个美女的梦境”，一定会在愁容中露出苦笑。如果她們处在“麦克佩斯”一剧第一幕第三场的气氛中，倒一定要感到舒服得多。

## 第九部 文明在空間的接觸

### 三十 研究範圍的擴大

這部“歷史研究”最初所用的假設是：歷史上的那麼多文明就是那麼多可以自行說明問題的研究範圍；因此，如果這已經證明對於文明的歷史的一切階段都成立的話，那麼我們的任務現在就完成了。然而，實際上我們發現，雖然就我們考察其起源、生長和衰落而言，一個文明確是一個可以自行說明問題的單位，但是在其解體階段它就不是這樣的了。不把我們的心智視野擴大到該文明的界線之外並考慮到外部力量的衝擊，我們就無法理解一個文明的歷史的這一最後階段。只要提一個突出的例子就夠了：羅馬帝國為一個古代敘利亞所產生的基督教提供了一個古代希臘的搖籃。

在高級宗教的起源中，不同文明之間的接觸所起作用的重要性已為歷史地理學中的老生常談之一所表明。當我們在一幅地圖上標出各高級宗教誕生地時，我們發現它們是集中並圍繞在舊世界整個大陸地面的兩個較小地區：一個是阿姆河-錫爾河流域，另一個是敘利亞（比較廣義地使用這個名詞，包括北部阿拉伯草原、地中海及安那托利亞高原和亞美尼亞高原的南坡）。阿姆河-錫爾河流域是傳布於遠東世界的大乘佛教的誕生地，在它之前，也許就是拜火教的誕生地。在敘利亞，基督教於其第一次出現為法利賽

犹太教在加利里的一个变种后，在安提阿获得了它从那里传布到古代希腊世界的形式。犹太教和撒馬里亚人的姊妹宗教都是在南部叙利亚兴起的。馬龙教徒的基督单意說的基督教和达拉济派崇拜哈基姆的十叶教都是在中部叙利亚誕生的。当我们扩大眼界把邻近地域包括进来的話，高級宗教誕生地的这种地理上的集中就更加突出了。叙利亚的沿着瀕紅海高地向南的赫賈茲延长部分，包括一种基督教异端的誕生地，这种异端变成了伊斯兰新宗教；当我们同样地把我们对阿姆河-錫尔河流域进行观察的半径延伸时，我们在印度河流域看见了第一次出现的大乘佛教的誕生地，而且在恒河中部流域看见了原始佛教以及佛陀以后的印度教的誕生地。

这怎么解释呢？当我们考察阿姆河-錫尔河流域和叙利亚的特点而把它们加以比較时，我们发现它們两个都被自然赋予充当“交通中心广场”的資格，从那个范围内的任何一点进入的通路都可以经过任何选择而轉換到該范围内的其他任何一点上去。来自尼罗河流域的、来自地中海的、来自安那托利亚及其东南欧腹地的、来自底格里斯-幼发拉底斯流域的以及来自阿拉伯草原的道路，都汇集于叙利亚这一中心广场。同样地，来自道經伊朗高原的底格里斯-幼发拉底斯流域的、来自穿过兴都庫什山山口的印度的、来自道經塔里木盆地的远东的以及来自一个邻近的欧亚草原（代替了现已枯竭的“第二地中海”并继承了它的沟通作用，里海、咸海和巴尔喀什湖就是“第二地中海”的残迹，証明“第二地中海”曾經存在过）的道路，都汇集于中亚的中心广场。

自然为这两个大有可为的交通中心所排定的角色，自从最早的文明蹶起以来的五、六千年間，实际上被它們一再地扮演过。叙利亚在相继的几个时期內曾是古代苏末文明和古代埃及文明之

間，古代埃及文明、赫梯文明和米諾斯文明之間，古代敘利亞文明、巴比倫文明、古代埃及文明和古代希臘文明之間，古代敘利亞文明、東正教文明和西方基督教文明之間接觸的場所；而且在最後一個回合中是阿拉伯文明、伊朗文明和西方文明之間接觸的場所。阿姆河-錫爾河流域同樣地在相繼的幾個時期內曾是古代敘利亞文明和古代印度文明之間，古代敘利亞文明、古代印度文明、古代希臘文明和古代中國文明之間以及古代敘利亞文明和遠東文明之間接觸的場所。作為這些接觸的結果，這兩個特別“numeniferous”（產生宗教的）區域都曾被包括在許多不同文明的統一國家之中，而且在這兩個地區中各種文明間的格外活躍的交往說明了高級宗教誕生地在它們的範圍內的異常集中。

以此為據，我們可以試提一條“法則”，大旨是：就研究高級宗教而言，最低限度的可以自行說明問題的范围必須大於任何單個文明的疆域，因為它一定是兩個或更多的文明曾在其中互相接觸的場所。我們的下一步是要對在某些歷史事例中曾經起過產生高級宗教作用的那些接觸作一番較廣泛的觀察。

我們所討論的接觸一定是假設為彼此同時的文明之間在空間次元的接觸；但是在討論到這一點（即本書這一部分的主題）以前，我們可以提一下文明在時間次元中也有彼此間的接觸，而這又有兩種。一種在時間中的接觸是相繼文明間的親体和子体的關係，這個主題在本書中始終同我們在一起。另外一種是一個長成的文明和它死去已久的祖先的“陰魂”之間的一種關係。我們可以稱這一類型的接觸為復興，這是根據十九世紀中一位法國作家描繪這種歷史現象的一個特殊例子（絕不是仅有的例子）時所創造的名字。文明在時間中的這些接觸要留待本書的下一部分再討論。

## 三十一 同代文明之間相接触的概况

### (1) 活动计划

在开始观察同代各文明間的接触时，我們面临着一座非常曲折的历史迷宫，因此在钻进丛林之前，我們要好好地理議一下，找一个有利的入口。我們在我們的文化輿图上原来勘定的文明的数目是二十一；如果考古学发现的进展許可我們把印度河流域文化看成为和苏末文明分开来的社会而把商代文化看成为先行于古代中国文明的文明，那么在我們計算中的这种改变將使我們的应予檢閱的文化增加到二十三。即使我們考虑到不是同代交叠的两个文明之間不能有我們这里所說的那种接触的事实，然而明显的是同代文明之間的接触的次數可能极大地超过，而事实上确也大大地超过了文明本身的数目。正如我們屡次讲过的那样，我們已經有了三代文明。如果第一代全部同时死亡，而第二代亦然，那么在空間接触的交織关系就会是简单化的了。比如說，我們應該考慮的就是第一代文明 A、B、C、D 和 E 之互相接触而不考慮到这些文明中的哪一个曾經和第二代文明 F、G、H、I 和 J 有过接触的可能性了；但是情况当然不是这样的。纵然苏末文明在它能够和第二代任何壯健的后輩接触之前，曾听任被体面地埋葬起来，可是第一代的提索努斯——埃及文明——的举动就很不一样了。

直到“近代”时期为止，有一个因素使得同代文明之間在空間

的实际接触次数幸而沒有达到数学上可能的最大值：空間本身会是如此之大，或具有这样一种性质，以致禁阻互相接触。例如，在远洋航海技术为西方基督教文明于其历史的“近代”一章（約1475—1875年）所掌握以前，旧世界文明和新大陆文明之間就沒有过接触。这项成就是一块历史界石，它可能給我們提供一个綫索来寻找我們着手探索的历史迷宫的入口处。

在公元十五世紀，当西欧水手確已掌握远洋航海技术之时，他們由此就有办法出入于这个行星表面上一切有居民的和可以居住的陆地的自然門路了。在一切其他社会的生活中，西方的冲击逐漸成为无上的社会力量。西方压力对它們增强时，它們的生活就被弄得顛倒过来了。最初似乎只有西方社会在它自己的生活中沒有为它这样地給予世界其余部分的蹂躪所影响；可是在本书作者的生活期間內，西方及其同时代者之間的一次接触却使西方社会本身的天空变得阴暗起来了。

西方和一个外部社会体之間的冲突在西方事务中这样地起了作用，这是晚近西方史中的新特点。从鄂图曼人于1683年第二次袭击維也納失敗起至德国于1939—1945年大战中的失敗止，西方作为一个整体在力量上曾經是如此势不可当地优于世界的其余部分，以致西方列强在它們圈子之外实在用不着再对付任何人了。然而西方的这种实力上的独占地位在1945年即已告終，因为从这时起，自1683年以来第一次在实力政治上的对手之一又是一个非西方面貌的强国了。

誠然，在苏联和共产主义意識形态二者与西方文明的关系中有一种模糊不清之处。苏联是彼得式的俄罗斯帝国的政治继承者，这个帝国在十七、十八世紀之交已成为西方生活方式的一个志愿

的皈依者，而且此后在默认新皈依者必须遵守已被接受的西方规则的情形下参与了西方的竞技。而共产主义在来源上象自由主义和法西斯主义一样，又是作为基督教的代替品而兴起于近代西方的世俗意识形态之一。因此，从一种观点看来，苏联和美国之间的关于世界霸权的竞争以及共产主义和自由主义之间的关于人类臣服的竞争，还可以被视为西方社会的家庭内部的争端。然而，从另一种观点看来，苏联象它的彼得式祖先一样，可以被视为披着一件为了方便和伪装而选取的西方外衣来保命的俄国东正教统一国家。从这同一视角来看，共产主义可以被视为东正教的一个意识形态方面的代替品，其所以先于自由主义而入选是因为自由主义是一种西方正统，而共产主义虽来源于西方，但在西方人心目中却是一种可憎的异端。

无论如何，毫无问题的是反西方倾向在俄国人的感情和思想中的尖锐的再度强化，曾是1917年俄国共产主义革命的后果之一，而苏联之出现为世界上现存的两个敌对强国之一已经再度把一种文化上的冲突引入政治的角斗场了，这个角斗场在以前的大约二百五十年间是给相同文化面貌的列强之间进行内部政治争端用的。我们也要看到，在看起来早已认输而放弃战斗之后又投入他们的反西方的斗争时，俄国人树立了一个榜样，它在三十一年之内已被中国人跟上，而且说不定早晚被日本人、印度人和穆斯林跟上，并且甚至被已经深深地染上西方色彩的作为东南欧东正教社会主体的那些社会以及新大陆的已沉没的哥伦布以前的三个文明跟上去。

这些方面的考虑使人想到对近代西方和其他现存文明间的接触作一番探究可能是一个方便的起点。其次一组所要研究的接触

自然是西方基督教社会在其早期，即所謂中世紀时期与其当时的邻居的那些接触了。之后，我們的計劃是要在现已絕迹的文明中挑出那些曾冲击过其邻居的文明，这种冲击是可以和西方文明对其同代者所施的冲击进行比较的。我們不准备从事于对于在精細地研究历史时所发现的每一次接触进行研究。

然而在着手执行这个活动計劃以前，我們必須确定西方史“近代”的一章开始的日期。

非西方的观察家会以第一批西方船隻在他們海岸边靠岸的那个时刻作为“近代”开始的日期；因为在非西方人的眼光中，西方人（*Homo Occidentalis*），正如按照一种科学假設說法的“生命”本身那样，是出身于海洋的动物。例如，当远东的学者在明代看到他們的第一批少数西方人的时候，他們据其直接出处和表面上的文化水平称这些新来者为“南海蛮族”。在这一次和其他次的接触中，到处出現的西方水手在他們的受害者的惶惑的心目中有一連串的迅速变化。在他們第一次登陆时，他們看起来好象是一种前所不知的无害的水生小动物；不久他們自己显示为凶野的海怪；最后他們被証明是食肉的两栖动物，在陆地上同在水里一样地活动。

从近代西方自己的观点看来，它的近代始自西方人所感謝的并非上帝而是它自身之时，即他已經生长得越出其“中世紀”基督教規之时。这种充滿希望的发现最初出現于意大利，而且发生了这样的事，那就是看到阿尔卑斯山以北的大多数西方民族之意大利化的那一代人，也就是看到海洋之被大西洋沿海地方西方民族所征服的那一代人。从这两块历史界石看来，我們可以有把握地把西方史的近代一章的开端安放在第十五世紀最后二十五年里。

可是當我們考慮近代西方和世界其余部分之間相接觸的結果



时，我們將发现这场戏自开幕以来所度过的四个半世紀的时期是短促得很不适当的，而且我們所研究的是一个尚未結束的故事。如果我們把注意力轉到較早时期的同一类情节上去的話，这就立刻变得明显了。如果我們截取直到写作本书时为止的近代西方冲击其同代者的历史和古代希腊文明冲击赫梯、古代叙利亚、古代埃及、巴比伦、古代印度及古代中国等社会的历史相比，而且如果为了作这种時間上的比較，我們把亚历山大之于公元前 334 年跨过赫勒斯庞海峡相当于哥伦布之于公元 1492 年跨过大西洋的話，那么在近代西方記錄中給我們記錄到 1952 年的那四百六十年，在另一記錄中将只給我們記錄到 126 年，这比图拉真及其重臣普利尼之間关于处理比斯尼亚省和庞突斯省中默默无聞的基督教宗派問題的通信日期仅仅晚了几年。当时，誰会猜想得到基督教的后来的胜利呢？这个历史上的对比指明，未来的事会多么深地隱藏在 1952 年中而不被一位研究西方冲击世界其余部分的西方学者所见。

在二十世紀写作本书时，希腊文化和它的同代者之間的接触早已过去了，因此对历史学家來說从开始到結局跟着故事走是可能的；然而在什么地方找得到結局呢？寻找它的人，在時間上从他自己的时代算起，用不着追查得比第十二世紀更远，那时远东世界和古代叙利亚世界都以一种不容置疑的气势对希腊文化的冲击起着反应。那时，在远东世界，造型艺术仍然受着古代希腊影响的激励，那时在古代叙利亚世界，亚里士多德学派的哲学和科学仍然通过阿拉伯文的媒介而刺激着东方的思想家。

諸如此类的道理可以不加限制地予以發揮并且为出自其他来源的事例所証明，它們是“写现代史是不可能的”这句“金玉良言”

的一个提醒者。然而，在此同时，写现代史这件事也是历史学家很正确地不肯回避尝试的那些不可能的事情之一；于是，在我们明知如此而且在给予读者以应有的警告的情形下，我们进入这种“不可能的”事业（这是我们当前的任务）的特殊场地。

## (2) 根据计划进行活动

### (甲) 近代西方文明和各方面的关系

#### (i) 近代西方和俄罗斯

诺夫哥罗德共和国和莫斯科大公国的合并，建立了俄罗斯东正教统一国家；这是在十五世纪八十年代完成的，因而实际上和西方史中“近代”一章的开始是同时的。可是在这个时期以前，“西方问题”对于俄罗斯人心来说已经是熟知的了，因为在十四和十五世纪波兰人和立陶宛人的统治已经扩大到俄罗斯东正教社会的大片的祖传土地上了。在十六、十七和十八世纪，西方文明对于在波兰和立陶宛（这两个王国是在1569年联合起来的）的俄罗斯居民的控制已为臣服的俄罗斯东正教教会的一部分和罗马天主教会的教会联盟所加强。拥有土地的贵族在很大程度上已被耶稣会传教士所教化，而相当一部分农民则变成被允许保留其大部分传统仪式和教规的一个和罗马保持联系的东方教会的成员了。莫斯科和西方之间对于这些白俄罗斯人和乌克兰人（当时他们已经和他们的伙伴俄罗斯东正教徒分开）之臣服的“不可抑制的冲突”一直延续到1939—1945年大战的终结，这时，不论他们的最后残留者愿意与否，他们又一次被带进俄罗斯的圈子里了。

然而这个原来是俄罗斯的而后来是半西方化了的边缘地带并不是俄罗斯和近代西方发生接触的主要地区；因为波兰人对于近

代西方文化的反映太微弱，不足以使它自己在俄罗斯人的心灵里留下深刻的印象。在决定性的接触中，西方一面的主要人物是那些已经从意大利人那里取得西方世界领导权的大西洋岸的海滨民族。这个占优势的集团是来吞并俄罗斯的沿波罗的海东岸的比邻的；虽然日耳曼的男爵们和沿波罗的海诸省的资产阶级曾经对俄罗斯人的生活发生过和他们的人数不相称的影响，但是大西洋各民族的影响算起来就大得多了，大西洋各民族的影响是通过帝俄政府为接受其影响而故意开放的入口港渗入的。

在这种交往中，故事的情节是由西方科学技术的优越和俄罗斯人要保持他们的精神独立的决心之间的持续不断的交互作用所指挥的。俄罗斯人确信俄罗斯的命运是无与匹敌的，这表现在他们相信君士坦丁堡——“第二个罗马”——的长袍已经落在俄罗斯的肩上了。莫斯科之担任基督教正统的独一无二的宝库和堡垒的角色，到1589年建立起独立的莫斯科大主教时达到了极点，而就在此时，已经因中世纪西方的侵占而大为缩小的俄罗斯领土正在开始为近代西方科学技术的初始胜利所威胁。

对于这种挑战有三种不同的俄罗斯式的应战。一种是极权主义的“狂热者”的反动，这在“守旧派”狂热宗派中有其典型的代表人物。第二种应战是彻底的“希洛德主义”，这在彼得大帝身上找到了一个天才的代表。彼得的政策是要使俄罗斯帝国由一个东正教统一国家转变成为近代西方世界的一个区域性国家。在勉强同意彼得的政策时，俄罗斯人终于退而成为象其他民族一样并默默地放弃了莫斯科之自居为正统堡垒（如守旧派所主张那样，一个孕育着人类未来希望的社会）的无与伦比的地位。虽然彼得的政策被采纳了两百多年，也有些表面的成就，可是它从来没有得到

过俄罗斯人民的全心全意的支持。在1914—1918年大战期間俄罗斯軍事努力的可耻失敗，悲慘地証明在試驗了两百多年之后，彼得的西方化政策不但是非俄罗斯的而且也是不成功的；它沒有“送来貨色”，于是在这种情况下，一个长久被抑制的关于俄罗斯的命运的无与伦比的这种主张，通过共产主义革命再度作了自我肯定。

俄国的共产主义是把这个不可抑制的俄罗斯的命运感和应付近代西方科学技术的威力的不可逃避的必要性調和起来的一种企图。这样的对一种近代西方意識形态的采納（尽管这种意識形态是反抗流行的西方自由主义的一种意識形态）是反对近代西方以重申俄罗斯抱負（自命为珍奇遗产的继承者）的一种自相矛盾的方式。列宁及其继承者早就料到如果純粹从物质意义上来考虑武器的話，那么用西方武器的选品来和西方作战的政策是沒有成功的希望的。近代西方惊人成就的秘密在于精神武器和世俗武器的巧妙合作。近代西方科学技术的烈风所吹开的裂口，为近代西方自由主义精神开辟了一条通路。如果俄罗斯对于西方的反应要有所成就，那么它就必須出現为可以对等地与自由主义爭衡的一种信念的战士。以这种信念为武装，俄罗斯必須为一切在其土著文化传统上既非西方又非俄罗斯的现存社会的精神上的臣服而和西方进行爭夺；并且，不以此为滿足，它一定要有胆量通过在西方本土宣扬俄罗斯信念而把仗打到敌人的营垒里去。这是我們将在本书較后的一部分中必然要再談到的問題。

#### (ii) 近代西方和东正教社会的主体

近代西方文化在东正教社会中之被接受，同它在俄罗斯之被接受是同时的。在这两个事例中，西方化运动都始于十七世紀

末，在这两个事例中运动都标志着一种出自由来已久的敌对态度的反感，而且在两个事例中东正教徒灵魂内的这种态度改变的一个原因却都是在西方先有的一种心理变化，即反映西方灵魂的深刻幻灭的从一种不宽容的宗教狂热到无宗教的宽容的心理变化，这是西方的所谓宗教战争的一个后果。然而在政治方面，这两种隔开的东正教的西方化运动所遵循的却是不同的路线。

在我们所谈到的这个时期，两个东正教社会都是被箝制在统一国家中的，不过俄罗斯统一国家是一个土产而东正教社会的主体却是由鄂图曼土耳其人从外边强加上去的。因此，在俄国，西方化运动是为加强现存帝国政府而筹划起来并且是由一个革命的天才（他也就是沙皇）自上而下地发轫的；至于在鄂图曼帝国中，西方化运动主要是塞尔维亚人、希腊人和其他臣属的东正教民族立志要推翻鄂图曼当局重得政治独立，并且不是由国君行使国家法令而是通过私人筹办自下而上地发轫的。

如果我们比较一下塞尔维亚人、希腊人和俄罗斯人从前对西方各自持有的敌视程度，那么十七世纪东正教徒对西方的态度上的革命，在塞尔维亚人和希腊人的心中意味着比在俄罗斯人心中甚至更大的变化。在十三世纪时，希腊人曾经激烈地反抗过由第四次十字军的“法兰克人”加在他们头上达半世纪之久的所谓拉丁帝国。在十五世纪，他们曾拒绝承认1439年在佛罗伦萨会议中书面达成的东正教会和天主教会的联合，虽然这个联合看起来为他们提供了他们反抗土耳其侵略者的唯一西方支持的可能性。他们宁愿要帕地沙而不要教皇。迟至1798年，在君士坦丁堡的希腊报纸还发表了一项由耶路撒冷的教长出面的声明，在这个声明中他告诉他的读者说：

“当君士坦丁堡的最后几位皇帝开始使东方教会受教皇束縛的时候，上天的特殊恩宠就令鄂图曼帝国出世来保护希腊人以抵制异端、成为对抗西方各国政治势力的壁垒，并成为东正教会的卫士。”<sup>①</sup>

然而，傳統的“宗教狂热者”的論点的这种闡释乃是在一次失敗的战斗中的最后一击，这次战斗早在一百多年前就已經走上它的决定性的变化了。东正教徒由对他們的鄂图曼主人的文化上的臣服轉移到对他們的西方邻人的臣服的开始日期是以衣服式样之改变的这一心理上有重大意义的指标所宣布的；而这种服装上的見証已經被文化領域內的証据核實了。在十七世紀七十年代，鄂图曼化仍然是被压迫的非伊斯兰教居民的社交野心的目标，正如駐君士坦丁堡英国大使館的精密的秘书雷考特爵士在当时所說的那樣：

“值得一个聰明人注意的是希腊人和亚美尼亚基督徒是多么高兴地模仿土耳其人的服装，并尽量大胆地接近于它；而且当他們在某些特殊场合中有特权不帶他們的基督徒的特征而出现时，他們是多么驕傲啊。”<sup>②</sup>

另一方面，那位在1710年由鄂图曼政府指定为摩尔达維亞王而于次年逃亡到俄罗斯人那里去的羅馬尼亞东正教徒康特密尔大公，則在一幅当时的画象里被画为戴着囊发、穿着上衣和背心、佩着长剑的人。这种服装的改变当然是心地中相应改变的外部标记。例如康特密尔能閱讀和书写拉丁文、意大利文和法文，而为土耳其

① 芬雷：“希腊史，公元前146年至公元1864年”（Finlay, G.: A History of Greece, B. C. 146 to A. D. 1864. Oxford 1877, Clarendon Press, 7 vols.），第5卷，第284—285頁。

② 雷考特：“鄂图曼帝国之现状”（Rycaut, Sir P.: The Present State of the Ottoman Empire, London 1668, Starkey & Brome），第82頁。

人服务的法納尔的希腊东正教徒則因其对西方生活方式的知識而于十八世紀为其土耳其雇主所重視，那时鄂图曼政府已經发现它必須雇用乖巧的外交人員来应付那些它已不能單純地在战斗中击败的西方列强了。

十八世紀鄂图曼政府下的东正教臣民的苦难，大都是由于帝国在其解体过程中所造成的失政。相形之下，在西方基督教社会中的宗教怀疑論的进击却带来了行政管理效率上的提高和政治开明的一綫曙光。天主教的哈普斯堡王朝现已不再迫害它的非天主教的臣民了，而它的塞尔维亚东正教臣民（定居于为匈牙利哈普斯堡王朝所征服的前鄂图曼領土上的鄂图曼帝国的逃亡者）变成了心理上的沟通媒介，通过这一媒介，近代西方文化渗入了整个塞尔维亚民族。西方文化影响的另一条渠道是穿过威尼斯，它在1669年前的四个半世紀期間，曾占領过希腊东正教徒的克里特島，而且在几个較短的期間內曾統治过大陆欧洲的希腊若干部分。另外一股西方化的力量是駐君士坦丁堡的西方外交官，他們利用帝国内部一切社会团体的非領土性自治权这个典型的鄂图曼原則創立了小型的“帝国中的帝国”，他們在这个范围内不仅管轄居住在鄂图曼帝国中的他們本国人而且也管轄成为他們公务上的被保护者的鄂图曼臣民。还有另外一条渠道是希腊商业团体所开辟的，这些团体設在西方世界中远至如伦敦、利物浦及紐約等地。

通过这些陆路和海道而放射到东正教社会主体中去的近代西方影响，对于一个生活在外来的統一国家下的社会发生了作用。因此，采取一种近代西方生活方式的尝试在被推广到政治方面以前，是先在教育方面实行的。一位在巴黎的阿达芒迪奧斯·科雷斯和一位在維也納的伏克·卡拉基奇的学术工作，先于一位卡拉·乔

治和一位米羅斯·奧布倫諾維奇的起義。

在十九世紀初，也許可以有把握地預言鄂圖曼帝國的歐洲領土要經歷某種西方化的變化，不過那種變化所要採取的形式在當時還是模糊的。在計算到1821年為止的一百年期間，教區長的法納爾希臘人近侍，把他們的起羅馬帝國的東羅馬亡魂于地下的舊夢轉換為一個通過改變鄂圖曼帝國而在政治方面解決西方問題的新夢，就象彼得大帝曾改變俄羅斯帝國那樣，要把鄂圖曼帝國改變成為象多瑙河畔哈普斯堡王朝那樣的當代的西方多民族“開明君主國”的一個复制品；而這種野心勃勃的法納爾希臘人的熱望，曾為一連串鼓舞人心的進步的政治成就所助長。

在使教區長成為正在擴張着的鄂圖曼帝國的一切信奉東正教的被壓迫的非伊斯蘭教居民的官方首腦時，蘇丹曾給這位君士坦丁堡教長以約束基督教民族的政治權勢，他們自七世紀阿拉伯人征服了敘利亞和埃及以來就再也沒有在任何一位君士坦丁堡皇帝的治下生活過了；而且在十七和十八世紀法納爾人的權力又由於他們的自由穆斯林同伙臣民的行動而進一步擴大了。自1566年蘇里曼大帝死後的一百年間，自由穆斯林強迫帕地沙的奴隸集團讓他們成為在鄂圖曼帝國政府中的合伙人，而他們乘這次政治上的勝利之勢拉扯希臘人中的非伊斯蘭教居民也跟他們自己合了伙。為了使鄂圖曼希臘人的能力為帝國服務而建立了鄂圖曼政府的和艦隊的通譯官署；隨着這種機構的設立而來的是為施惠于希臘人而犧牲非希臘人的信仰東正教的非伊斯蘭教居民的進一步的措施。

在1821年以前半個世紀中，法納爾的希臘人可能幻想，在他們力所能及的範圍內，他們在鄂圖曼帝國中已占優勢，這種優勢就



象同时代的帝王約瑟二世曾設法在多瑙河畔哈普斯堡王朝为日耳曼人所爭取的那樣一种。然而,在这个时候,法納尔人的优势已为西方革命事件的撞击所摧毁。民族主义一下子代替了开明的君主制而成为占优势的西方政治观点,而鄂图曼帝国中的非希腊人的信奉东正教的非伊斯兰教居民看不出在以法納尔的希腊人的統治来代替土耳其穆斯林的統治时他們自己的觉醒中的民族主义的渴望会得到滿足——正如多瑙河流域各小君主国的羅馬尼亚居民所表明的那樣,在有了一百一十年的法納尔的希腊人統治的地方性經驗以后,在1821年他們使希普喜朗蒂的袭击成为一次可笑的失敗,他們沒有理睬希腊人向他們发出的号召:集合在他的周围,作为一个东正教教会的兄弟成員,在法納尔的希腊人领导下拿起武器从鄂图曼統治下解放自己。

法納尔人的“伟大观念”的挫敗,默示了在鄂图曼帝国中的指望采取西方生活方式的多民族的东正教居民要按照法国、西班牙、葡萄牙及荷兰的式样,把自己安排成为希腊、羅馬尼亚、塞爾維亞、保加利亚、阿尔巴尼亚和佐治亞等区域性国家的拼凑体,它們之中的每一个的个自的語言(而非个自的宗教)将是团結“同胞”并把自己同“外国人”区别开来的特有的語言。但是在十九世紀初,这种外来的近代西方式样的輪廓是难于辨識的。在那时,鄂图曼帝国中很少有几个地区的居民在語言的民族性方面甚至是接近于同种的,而且很少具有甚至是国家局面的粗陋規模的。为了使政治地图符合于一个革命的近代西方图样的过激的重构,給数以百万計的人带来了痛苦,而随着强使就范的作法相继施于越来越不能听从在政治上根据民族主义而被組織起来的領土和居民时,这种痛苦就越来越既广且深了。自1821年在摩利亚占少数的鄂图曼穆斯

林被希腊民族主义者所灭絕，这个可怕的事情就扩大成为1922年一支占少数的希腊东正教徒从西部安那托利亚的整批逃亡。

在这些不如意的条件下并以这样一个区区的规模而出世的东正教民族国家，当然就不能象一个西方化的俄罗斯帝国那样扮演一个和近代西方平起平坐的角色，如象东羅馬帝国所扮演的和中世紀西方基督教国家平起平坐的角色。它們的微弱的力量都被吸引到对小块領土的地方性爭持之中，而它們的最深切的仇怨就是它們彼此之間所怀着的那些仇怨。在对于外面世界的关系中，它們发现它們自己是在一种并非不象它們的先人紧接在鄂图曼統治下的和平建立起来以前的几百年間所处的情形中。在那个时代里，希腊人、塞爾維亞人、保加利亞人和羅馬尼亞人曾面临着在他們的中世紀西方兄弟基督教徒的支配和奧斯曼人的支配之間的抉擇。在鄂图曼时代以后的时期，面对着它們的取舍之擇就是并入一个世俗的近代西方社会体，或者先隶属于一个彼得式的俄罗斯，然后隶属于一个共产主义的俄罗斯。

1952年，这些非俄罗斯人的东正教民族的大多数，实际上是在俄国的軍事的和政治的控制之下。仅有的例外只有两个，一个是希腊——在那里，俄国人在苏联和美国之間的一次不宣而战的战后之战中挫敗了，在这次戰爭中，双方的战士都是外国交战者的希腊代理人，另一个是南斯拉夫，它摆脱了战后俄国的盟主权而接受了美国的援助。然而在俄国支配之下的那些国家中，显而易见的是甚至俄国权力的一种間接行使，除了作为苏維埃政府的代理者而管理这些国家的少数共产党人以外，对于所有的人都是可憎的。

对于俄罗斯人占上风的反抗是一件由来已久的事，这可以从远在俄国共产主义革命以前的日子里，从十九世紀俄罗斯和羅馬

尼亚、保加利亚以及塞尔维亚的关系史中举出例証。例如，在1877—1878年俄土战争刚刚结束之后，俄罗斯曾指望将无上的影响施加于它刚刚予以挽救而免遭土耳其军队击败的塞尔维亚，施加于它刚刚赠之以多布魯甲的罗马尼亚，尤其是，施加于完全是通过俄罗斯的兵力从无到有地建立起来的保加利亚。但是結局証明，正如从前已經許多次并在許多不同地方已被証明了的那样，在国际政治中是沒有感恩这回事的。

当东正教还是俄罗斯国家的国教而且当“古斯拉夫”方言仍然是俄罗斯、罗马尼亚、保加利亚及塞尔维亚的东正教会的共同的祈祷語言的时候，这种在非俄罗斯人东正教国家中的反俄罗斯情緒乍看起来可能象是出乎意料的。俄罗斯对于这些民族在它們脱离鄂图曼罗网的掙扎中曾經給予如此有效的帮助，但是为什么在俄罗斯和这些民族的关系中泛斯拉夫主义和泛东正教运动对于俄罗斯却沒有什么用处呢？

答案看来是鄂图曼帝国的东正教徒已为西方的魔力所制，并且就算俄罗斯果真吸引过它們，那也并非因为它是斯拉夫族，也并非因为它信奉东正教，而是因为它在他們也一心向往的西方化事业中是一个先驅者。但是，这些非俄罗斯的西方化的民族和俄罗斯的結識越密切，他們就越加感到一个彼得式俄罗斯西方化外表的肤浅。“抓破一个俄罗斯人，你就会发现一个韃靼人。”可以提出許多文献証据来証明俄国在鄂图曼基督徒中的文化上的优势在喀德邻大帝(統治时期：公元1762—1796年)时代达到最高峰，而此后在俄罗斯增加了对鄂图曼帝国事务的干涉以及俄罗斯的特征对于俄罗斯意欲使自己成为其卫士的“被压迫的基督教民族”說来較为熟悉的时候，这种文化上的优势就趋于衰落了。

### (iii) 近代西方和印度世界

印度世界和近代西方相接觸的處境在某些點上非常象東正教社會的主體所經歷的處境。這些文明都已擠入各自的統一國家，而在各自的情況中，這種社會組織都是由古代伊朗穆斯林文明的子孫這些外來的帝國締造者所加上去的。在蒙兀兒印度，正如在鄂圖曼東正教社會中那樣，這些穆斯林統治者的臣民，當近代西方出現於他們的視界內時，都感覺到他們主人的文化的吸引力，而且在兩個地區中，當西方勢力明顯地增強而伊斯蘭社會卻衰退的時候，都隨即把他們的順從轉移到這個後起之秀上來了。可是這些相似之點却使某些並非較不顯著的相異之點鮮明起來了。

例如，當鄂圖曼東正教徒轉向西方時，他們不得不克服一種傳統的反感，這種反感是他們和以前中世紀階段的西方文明相接觸的不幸經驗的結果。另一方面，印度人在他們的相應的文化再起中，卻沒有這種不愉快的記憶需要假以時日來消除；因為印度世界和西方之間的接觸開始於達·伽馬在1489年在卡利庫特登陸之時，這實際上是這兩個社會間曾經有過的第一次接觸。

再者，這種在前因方面的不同被一種重要得多的在後果方面的不同所遮蔽了。在東正教社會的歷史中，外來的統一國家直到它走上解体時為止一直保持在它的穆斯林創立者的手裡，而帖木兒帝國蒙兀兒軍事首領們的軟弱的後裔所未能維持的帝國却是被不列顛的商人重新組織起來的，這些商人接替了阿克巴的位置，當時他們覺察到如果英國人不先於法國人來恢復印度的法律體制和秩序（沒有這些，就沒有一個西方人能在那裡做生意）的話，那麼即將為對手法國人所恢復了。這樣，印度世界的西方化是在印度已在西方統治之下的一個時期裡達到它的緊要關頭的；而因此正如

在俄罗斯一样，近代西方文化之被接受，在印度是自上而下开始的，不象在鄂图曼东正教社会那样是自下而上开始的。

在这种形势下，印度社会的婆罗门和店主（Banya）种姓在印度历史中共同成功地起了法纳尔的希腊人在非俄罗斯人东正教历史中未曾成功的那种投标作用。在印度的一切政治制度下，婆罗门的特权之一是充任国家管理人。他们是在古代印度世界中扮演过这个角色之后又在子体印度社会中扮演这个角色的。蒙兀儿人的穆斯林先驱者以及蒙兀儿人本身先后发现仿效他们正在取而代之的印度诸邦的先例是方便的事。为穆斯林统治者服务的婆罗门大臣和小官吏，使这种外来的统治对于印度人来说似乎不是那么可憎了，如果没有这批大臣和小官吏，情况就两样了。而轮到英国的土邦时，又仿效了蒙兀儿土邦的先例，同时英国的经济事业为店主们开放了相应的机会。

作为印度政府转入英人之手的一个后果，英帝国使英语而非波斯语成为帝国行政的官方语言，并且给西方文学以优于波斯语和梵语文学的地位作为高级教育的一种媒介，这个政策对印度文化史发生了重大的影响，正如彼得大帝的西方化政策对俄罗斯文化史所发生的影响一样。在这两个事例中，表面上的西方式生活都是通过全教区专制政府的命令而时髦起来的。高级种姓的印度人接受了西方教育，因为政府规定这种教育应该是服务于英印公职的钥匙。印度的企业和政府的西方化，使两种西方式的自由职业出现于印度：大学教师和律师业，而在以私人经营为基础的西方化企业世界中，最能获利的好机会不能为欧洲不列颠臣民所独占了。

不可避免的是正如鄂图曼东正教社会中法纳尔的希腊人曾渴

望过的那样，印度社会中的这种新成分渴望把他們生活于其中的全教会的帝国从它的外来締造者手里接收过来，并按当时盛行的立宪式样把它改造成为西方化世界的区域性国家之一。在十八和十九世紀之交，法納尔人曾梦想把鄂图曼帝国改造成为一个十八世紀的开明君主国。在十九和二十世紀之交，印度世界的西方化政治領袖們为自己规定了把英印帝国改变成为一个民主的西方民族国家这一更为艰难的任务来表示对于西方政治理想中的变化的敬服。在1947年8月15日印度政府由英国人的手里轉移到印度人的手里以后，到现在还不到五年，现在預告这一事业的成果还嫌太早；但是已經可以說印度人的治国之道，在其尽可能地挽救政治上統一的努力中，已經是比较外国同情者敢于希望的要成功得多，而这种政治上的統一也許是英国人給予印度次大陆的最珍贵的礼物。英国的許多时事观察家預言英属土邦的垮台将继之以整个次大陆的“巴尔干化”。这种預告被証明是錯誤的，虽然从印度人的观点看来，由于巴基斯坦的脱离，統一是被损伤了。

印度穆斯林坚持成立巴基斯坦的动机是由一种軟弱之感而起的一种恐惧。他們沒有忘記，在十八世紀的时候，蒙臥儿土邦是怎样未能用宝剑来維持仅仅是用宝剑赢得的版图；而且由这同一判断他們也知道，蒙臥儿人的从前領土的大部分将变为摩呵刺佗和錫克印度人的諸继承国家的奖品，如果英国的軍事干涉沒有給予印度政治的历史进程以不同的轉变的話。他們也知道，在英属土邦之下，在这两个社会集团間繼續多年的竞争局面里，他們又曾听任被印度人赶了过去，而在这一局面里，一位英国仲裁者宣告，笔應該代替剑作为进行竞争的工具。

根据这些理由，印度穆斯林在1947年坚持要成立一个单独的

属于他们自己的继承国家，于是由此而引起的分裂状态使人感到前一世纪中随鄂图曼帝国的分裂而来的那种悲剧性后果的威胁。把在地理上混杂在一起的社会集团拣选安排成为在领土上分开来的民族国家，这从行政的和经济的角度上来说，导致了可诅咒的边界划定问题。甚至于在这样的代价上，大量少数民族被留在分界线的错误的一边了。有过一次数以百万计的难民的惊慌的逃亡，他们抛弃了他们的家园和产业，在可怕的牛车行途中被恼怒的敌人所骚扰，一无所有地到达了一个陌生的国家，在那里他们不得不从头开始他们的生活。更糟糕的是，在印度和巴基斯坦之间的一段国界上，为了占领克什米尔而发生了一次不宣而战的战争。可是在1952年的时候，印度政治家在德里和卡拉奇两地作了有效的努力，以使印度免于追随可怕的鄂图曼路线而拼命。因此，在写作本书之时，从短时期的政治观点看来，印度的前景大体上是鼓舞人心的；而如果近代西方的冲击仍以严重的危险来威胁印度世界的話，那么这些危险，与其说要在生活的政治表面上去寻找，不如说要到它的经济的下层土壤和它的精神深处去寻找，而且也许很可能要经过一定的时间才会逼近严重关头。

西方化的明显的危险为印度世界所不能不引以为忧的有两个。第一，印度文明和西方文明很难说有过任何共同的文化背景；第二，那些掌握了外来的近代西方文化的知识内容的印度人，是骑在愚昧而贫困的广大农民群众背脊上的极少数人。没有理由可以设想，西方文化透入的过程会停留在这个水平上；可是却有强有力的根据预言，当它开始在下层农民群众中发生影响时，它也会开始在那里产生一些崭新的和革命的影响。

印度社会和近代西方之间的文化上的鸿沟不单单是差异；它

是一种直截了当的矛盾；因为近代西方給它的文化遺產編出了一个删去了宗教的世俗本，而印度社会曾經是而且仍然是深入內心地信奉宗教的——其实已达到有“宗教癖”之嫌的程度了（如果象这个贬义词所含的意义那样，真能有对人类最重要事业过分热衷的情况）。一种热情奔放的信教的人生观和一种从容审慎的世俗的人生观之間的对立，比在一种宗教和另一种宗教之間的任何差异都要割断得深一些；而在这一点上，印度的、伊斯兰的和中世紀西方基督教的文化，比起它們中的任何一个对近代西方的世俗文化来，要相互一致得多。凭着这种共同的宗教性，印度人才能成为皈依伊斯兰教和羅馬天主教的改信者而不致于使自己受不可忍的精神上的紧张，如象东孟加拉省的穆斯林教徒和果阿的羅馬天主教徒中所已显示的那样。

印度人的这种已被証明的由一条宗教的进路在异国文化土地上向前行进的本領是有重大意义的，因为如果宗教癖是印度文明的主要的特异标志，那么它的次要的最显著的特点就是超然态度了。这种超然态度，无疑地已經由一些印度人在他們的精神生活的理智部分中予以克服，这些人受过世俗的近代西方教育，因而有資格在印度生活的政治和經濟方面在近代西方基础上的改建中扮演一个角色。但是这个不愉快的知識界中的新兵，是以他們的灵魂分裂的代价来执行他們的有用的职务的。这个由英属土邦培养起来的印度知識界，在他們的感情中仍是超然于他們的头脑已熟悉的西方方式的；而这种不調和产生了一种根深蒂固的精神上的抑郁，这种抑郁是不能为按照西方式样組織一个印度民族国家而得到独立的这种政治上的灵丹所治愈的。

和受过西方教育的印度人的不屈服的精神上的超然态度相匹



敌的是印度知識界在英国統治之下不得不与之共事的西方統治者的灵魂中的一种强烈的精神上的超然态度。在1786年(这一年,康华里斯就任总督受命改革行政)和1858年(这一年完成了英国的政治权力由东印度公司移交給英王室的工作)之間,在印度的欧洲出生的英国統治階級对待他們的在印度出生的同胞的态度,有了深刻的而且从全面看来是不佳的变化。

在十八世紀的时候,在印度的英国人是遵从这个国家的习俗的(不排除濫用权力的习俗),而且同他們所欺騙并压迫的印度人有亲密的私人交往。在十九世紀內,他們获得了一种可以看得出的道德上的整頓。由于突然获得的权力而产生的陶醉,曾使孟加拉的第一代英国統治者受辱,这种陶醉成功地被一种道德純正的新理想所克服,它要求在印度的公职人員視其权力为公众的信托而非私人的际遇。但是伴随英国行政的道德上的贖罪而来的是在印度的英国居民同他們的印度邻人之間私人交往的衰退,一直到太富于人情味地印度化了的的不幸的往日的英国“財主”变成为在职务上无可指責而在私人方面不可接近的英国公务人員,他們在1947年向他曾貢獻了有工作能力的年华于其地而未能使該地成为自己家园的印度告別为止。

为什么从前的率直而平易的私人关系,在一个最不能听任失去其善果的时代里,如此不幸地逝去了呢?无疑地,这种变化是有許多原因的。第一,晚近在印度文官中的英国官員可能光明正大地托詞說他的超然态度是他在尽自己职责时的道德純正性的不可避免的代价。怎么能期望一个人在职务上举止如神而在社会关系中不同时維持着神一样的超然态度呢?这种变化的另外一个、也是較次要的原因也許就是由征服而引起的驕傲;因为到1849年

(其实到1803年),在印度的英国人的軍事和政治力量已經变得比在十八世紀时强大得多了。这两个原因的作用曾被一位二十世紀的研究印英社会文化关系史的学者作了精确的分析。

“当〔十八〕世紀将尽之时,社会气氛中逐渐发生了一种变化。‘互相款待’……的次数减少了,和印度人的亲密友誼的結交停止了。……政府的高級职位是由英格兰指派充任的;它的模样变得更加帝国式,而它的态度更加傲慢和超然了。穆斯林的达官貴人和英国的闊佬們、研究古文书学的印度教的学者們和英国学者們在一个时期曾勉为弥縫的裂口,又已开始不祥地张大了。……一种‘优越感’在形成起来,认为印度不仅是一个制度恶劣而人民腐敗的国家,并且是一个就其本性而言永远不能变好的国家。……

在印度的印欧关系中的諷刺之一即行政方面的清洗和种族鴻沟的加寬是一致的。……腐敗的公司職員、不义之財、压迫农民、广置姬妾和非法的性关系等的日子,也就是英国人对印度文化发生兴趣、写波斯文詩句以及在社交平等和私人友誼的关系上和印度教的学者、穆斯林的学者和穆斯林的达官貴人們聚会的日子。康华里斯的悲剧……是在根絕公认的腐敗之邪惡的同时,他却打破了社会均势,沒有这种均势則互相了解是不可能的。……康华里斯……把所有的印度人从較高級的政府职位上排除出去,因而制造了一个新的統治階級。腐敗是在牺牲平等和合作的代价下被扑灭的。在他自己的心里,正如在通常被接受的想法中那样,这两个措施之間有一种必然的联系;他說:‘我确信,每一个印度斯坦的土著都是腐敗的’。……他以为英国人的腐敗可以用合理的薪給来解决,而沒有靜下来考虑一下利用印度人的热誠,作为医治印度人的腐敗的救药,至少也是值得試一試的。他从来没有想到按照阿克巴的取官的模型来創立一个帝国的官制,通过特殊訓練、合适的薪給以及平等待遇、提升和荣誉的鼓励,它可能象蒙臥儿官吏受皇帝約束那样受公司約束。”<sup>①</sup>

隔閡的第三个原因是印度和英国之間交通的加速，这使英国人能够經常往返旅行而在心理上則定居于在英国土地上的家里。但是也許还有一个比一切其余的原因更加有力的第四个原因，在印度的英国人是这个原因的牺牲者而非发端者。一个对晚近的英国居民的超然态度有反感的印度人或許会比较寬容地对待入侵者，如果他回忆一下：在英国人来到印度之前，这个次大陆背負着种姓制度的重担竟达三千年之久；印度社会曾加重了自其古代印度祖先继承下来的罪恶；而在英国人离开之后，正如在他們来到之前那样，印度的人民仍然为他們自己造成的社会罪恶所折磨。就印度史的长远前景来看，英国人在他們統治的一百五十年間所发展起来的超然态度，可以被診斷为对印度风土病的一次和緩的袭击。

在晚近英国人超然态度的可恼后果可能为英国統治的終結所減輕的同时，英国的施政对于印度农民的条件和期望的改善了的后果却可能成为英国人的遺產，这个遺產就象磨盘一样套在英国公务人員的印度继承者的頸上。

在英国統治的和平之下，次大陆的自然資源以各种方法，即修筑铁路、兴修水利、最重要的是通过能幹、认真的行政管理，而增补了。在他們的英国統治者离去之时，印度农民也許刚刚对近代西方技术科学的物质成就和具有基督徒心肠的近代西方民主政治理想有了足够的感受，因而开始怀疑他們祖传貧穷的正义和必要。但是在此同时，开始做这些梦的印度农民却由于繼續繁殖到生存

① 斯皮尔：“財主們：英国人在十八世紀印度的社会生活研究”（Spear, T. G. P.: *The Nabobs: a Study of the Social Life of the English in Eighteenth-Century India*. London 1932, Milford），第136、137和145頁。

极限而拼命蛮干，阻止了这些梦想的实现，結果由英国人經營所致的印度食物供应的增益，不是用来增进农民个人所得的份額，而是用来增加农民的数目了。分裂以前的印度的人口，从1872年的206,000,000人左右，增加到1931年的338,119,154人和1941年的388,997,955人，而洪水仍在上涨。英国人的印度继承者，对于他們所接收过来的已不容許在事务管理方面有任何无能余地的政治遺產，究竟怎样处理呢？

傳統的医治人口过剩的方法是让饥荒、瘟疫、内乱和战争使人口再减少下去，减少到存留下来的人再一次发现他們自己能够以他們习惯的低水平来过他們的传统生活的数字；而甘地，在他的寻求印度独立的专心一志的探索中，为印度追求过相同于馬尔薩斯的目的而不訴諸必要的野蛮的手段。他已經預測到，如果印度仍然牽連在西方化世界的經濟藤蔓中的話，仅仅是政治上的独立可能成为一种虛幻的解放；而他由于发动不用机制棉織品的战斗，对准象无节树一样蔓延深入到各个方面的經濟科学技术之根揮动了他的斧子。他的战斗之完全失敗，証明了这时印度已經是不可解地糾纏在西方化了的世界的經濟生活中了。

要是印度的人口問題达到了緊要关头，甚至連政治家都不能忽視它的时候，对印度政府負責的印度政治家們就会发现他們自己已被西方化世界的道德气氛所約束，要努力寻求一个合乎人道的而非甘地-馬尔薩斯式的解决办法。如果这种具有西方头脑的印度政治家所采取的政策失敗了的話，毫無疑問；竟敌俄国式的一帖万应药就要用强力列入印度的国家議事日程中了；因为共产主义的俄国，象西方化的印度一样，从它的文化上的往昔继承了一个不景气的农民問題；而又不象印度，它已經按照它自己的路綫向这种

挑战应了战。这种共产主义的路綫对于印度农民或对于印度知識界說来可能是过于无情、过于革命,以致他們不能以任何热情来遵循这一路綫;然而作为老式的减少人口的更加冷酷的命运的代替品而言,也有可能在一个不幸的日子里,共产主义的方案会找出一条道路列入印度政府的議事日程上去。

#### (iv) 近代西方和伊斯兰世界

在西方史的近代一章开始的时候,两个背对背的姊妹伊斯兰社会封鎖了从西方社会和俄罗斯社会的領土通向旧世界其他部分的一切通路。在十五世紀末,阿拉伯穆斯林文明仍然把持着从直布罗陀海峡到塞內戈尔的非洲大西洋海岸。西方基督教世界和热带非洲的陆地就这样給割开了,同时阿拉伯人的影响的浪潮却冲击着黑非洲,不仅沿着它的撒哈拉大沙漠以外的苏丹的北方边界,而且也沿着它的东海岸,即从印度洋的“斯瓦希尔”。印度洋确实已經变成了阿拉伯人的內湖,埃及經紀人的威尼斯貿易伙伴不能出入其間,而阿拉伯人的海运不仅往返上下于从苏伊士到索法拉的非洲海岸,而且找到了通向印度尼西亚的道路,为伊斯兰教从印度教那里夺下了这一群島并向东方推进,通过使南部菲律宾异教的馬來居民改宗而在西太平洋設置了一个前哨。

在此同时,伊朗的穆斯林文明占着一个看来似乎是甚至更强的战略地位。奥斯曼的帝国締造者已經占領了君士坦丁堡、摩利亚、卡拉曼以及特拉布松,并且通过攫取热那亚在克里米亚的殖民地,已經把黑海变成了鄂图曼的內湖了。其他操土耳其語的穆斯林民族已把伊斯兰的領土从黑海扩张到伏尔加河中游;而且在这条西部前綫的后面,伊朗世界向东南方扩张到中国西北的甘肃省和陝西省,并跨过伊朗和印度斯坦而至孟加拉和德干高原。

这块庞大的伊斯兰挡路石是一个挑战，它已引起了相应的来自两个被阻的基督教社会的先锋社会的有力的应战。

在西方基督教世界中，大西洋沿海地方的民族在十五世紀发明了一种新型的远洋帆船，有三根桅杆和横帆装置，最初綴以三角帆而后来則綴以纵帆，它能連續几个月留在海上而不靠岸。葡萄牙的航海家在大約公元1420年发现了馬德拉群島并于1432年发现了亚速尔群島，因而已經在深海里进行过他們的試航。他們在1445年繞过佛德角群島，在1471年到达赤道，在1487—1488年繞过好望角，在1498年登陆于印度西海岸的卡利庫特，在1511年攫取了馬六甲海峡的控制地位，并且向西太平洋推进，分別于1516年在广州、于1542—1543年在日本海岸飘展了他們的国旗；他們就这样成功地包围了阿拉伯人在大西洋上的海岸。一眨眼，葡萄牙人就从阿拉伯人手中夺去了印度洋的“海上霸权”。

当向东方行进的葡萄牙开路先锋們在西方世界的一次突如其来的海外扩张中是这样在南方包围了阿拉伯穆斯林世界的时候，向东方行进的哥薩克河船水手們却在北方同样突如其来而势如破竹地包围了伊朗穆斯林世界而扩张着俄罗斯世界的國境。道路是俄国的沙皇伊凡四世于公元1552年征服喀山时为他們开辟的；因为喀山曾經是伊朗穆斯林世界的东北方的陵堡，而在它陷落之后，除了游牧作战的哥薩克人所熟悉的同盟者森林和霜冻以外，再没有什么障碍物来阻止俄罗斯东正教社会的这些开路先锋們翻越烏拉尔山并沿着西伯利亚的水路向东方挺进，一直到他們在1638年闖到太平洋而在1652年3月24日遇到滿洲帝国的东北方进军才停止前进。在到达这些新的边界时，扩张中的俄罗斯世界不仅包围了伊朗世界，而且也包围了整个欧亚草原。

这样,在一个世紀稍多一点的时间里,伊朗社会和阿拉伯社会联合于其中的一个穆斯林世界,不仅是被包围了而且是完全被圈住了。在十六和十七世紀之交,絞索已套在受害者的脖子上了。伊斯兰世界遭到这次强有力的絞縊是很突然的,然而不論是穆斯林的敌方还是穆斯林自己对这一情况非常敏感以致使他們所采取的相应行动却是更为惊人的迅速:在西方和俄罗斯一边是扑过去抓住这个看来是一无办法的捕获物的行动,而在穆斯林一边則是脫身于看来是絕路的行动。在1952年,达尔·阿尔·伊斯兰在实质上是保全了的,只有少数边远省份被夺去了。居中的核心,即从埃及到阿富汗和从土耳其到也門,却没有受到外来的政治上的統治或甚至是控制。那时,埃及、約旦、黎巴嫩、叙利亚和伊拉克又都从英法帝国主义的洪水下掙脫出来了(英法帝国主义曾在1882年和1914—1918年大战中先后把它們沉沒在洪水之中),剩下來的对于阿拉伯世界心脏的威胁,现在已不是来自西方列强而是来自犹太复国派了。

要了解穆斯林諸民族解决“西方問題”的途径,可以在三种情况中去找綫索。当近代西方文化的冲击成为穆斯林諸民族生活中占支配地位的問題时,正如在相应的历史危机中的俄罗斯人那样而不是象鄂图曼东正教徒那样,在政治上他們仍然是自己的主人;他們也是一个伟大的軍事傳統的继承者,这个軍事傳統是伊斯兰文明的价值在其后裔心目中的凭証;还有就是,在战争中失利的无可辯駁的邏輯突然証明晚近他們的軍事衰微了,这件事对他們來說,正如令人感到屈辱一样,也是令人出乎意料的。

穆斯林对于他們历史上的軍事威力的自滿是如此的根深蒂固,以致他們在1683年进攻維也納失利后,軍事形势已朝不利于

他們的方向轉變的这种模糊不清的教訓，在將近一百年後已經到了要把它搞清楚的時候，这种教訓还是對他們没有什么明确的印象。在1768年鄂圖曼帝國和俄羅斯之間爆發戰爭以後，當土耳其人聽到俄羅斯人企圖以一支建立於波羅的海的海軍對他們作戰時，他們頑固地拒絕相信在波羅的海和地中海之間會有一條貫通的水路，直到所說的艦隊實際上已經開到為止。同樣地，三十年後，當一個威尼斯商人警告奴隸禁衛軍首領穆拉德·貝說，拿破崙的奪取馬爾他島可能是進侵埃及的序曲時，他忍俊不禁地嗤笑這個想法的荒謬。

十八和十九世紀之交，在鄂圖曼世界中，正如一個世紀以前在俄羅斯世界中那樣，被近代西方戰爭機器擊敗的後果就是一次自上而下始自改編軍隊的西方化運動；但是至少在一個非常重要的關鍵問題上，鄂圖曼的政策和彼得的政策是有分歧的。彼得大帝以天才的洞察力看到西方化政策必須是“全盤西方化，否則就是零”。他看到，為了使西方化政策獲得成功，他不僅要把它推行於軍事方面而且還要推行於生活的各个方面；雖然正如我們所看到的，俄羅斯的彼得的政權在西方化方面，沒有比在都市的上層生活中所獲得的成就更多，並且由於喪失了對共產主義的控制以致未能影響農村群眾而終於受到了懲罰。可是彼得的文化攻勢之沒有完全達到他的目的而最後停止，與其說是由於在他這方面缺乏眼光，不如說是由於在俄羅斯管理機器中缺乏足夠的推動力。另一方面，在土耳其，自從1768年俄土戰爭爆發到1918年第一次世界大戰結束為止的這一個半世紀里，對於鄂圖曼軍隊西方化政策的那些非出自本意的改宗者，不顧他們的謬誤之一再令人感到痛苦的暴露，繼續緊抱著幻想，認為在從外來文化中採取一些因素時，



总还可能有所拣选。对于那一时期里奥斯曼人愁眉苦脸地自己吞服下去的一帖一帖的西方化药剂的判断,就是“每一次都太少而且太晚了”这样一个定罪的判决。只是到了1919年凯末尔和他的伙伴们才无保留地以彼得的方式推行了一项全心全意西方化的政策。

在写作本书时,凯末尔所创造的那个西方化了的土耳其民族国家,看起来象是一个成功的业绩。然而在伊斯兰世界的其他部分还没有取得任何象它这样的成就。在十九世纪上叶的后半期,由阿尔巴尼亚的冒险家美赫麦德·阿里所推行的埃及的西方化,虽比在同一世纪中为土耳其苏丹们所尝试或达成的任何成就都更彻底,但是在他的继承者手下就变样了,并且终于成为西方-伊斯兰的混血儿,显出了原来的文明和模仿的文明二者的那些最坏的特点。阿富汗的阿曼那拉在他那半野蛮王国的难驾驭得多的土地上模仿凯末尔的尝试,是可以随意地被视为一出悲剧或一出喜剧的实验,但是不论在哪一种情形下,都不能免于被宣告为一种失败。

在这个行经二十世纪半途的世界中,诸如阿曼那拉之类的区域性实验的成败是不会决定伊斯兰世界的前途的。无论如何,在最近的将来,伊斯兰世界的前景要依赖于环绕着伊斯兰世界的西方世界和俄罗斯世界之间的力量的考验结果。自从作为关键性商品的源泉之一以及作为关键性交通的手段的内燃机发明以来,对这些战斗者来说,伊斯兰世界的重要性已被提高了。

伊斯兰世界包括古代世界四个原始文明之中的三个文明的故乡。那些现已绝迹的社会一度从尼罗河下游、底格里斯-幼发拉底斯河及印度河的从前是难以驾驭的盆地中夺得的农业财富,由于近代西方的水力控制方法的应用,在埃及和旁遮普已有所增加而

在伊拉克已部分地得到恢复。然而伊斯兰世界的經濟資源的主要增益，是在那些从来沒有任何特異农业价值的地区中的地下石油矿藏的发现和使用所造成的。在伊斯兰以前的时代里，拜火教徒的虔敬把天然的“噴油井”利用到宗教上来，燃烧起永不熄灭的火焰以示对火之神圣的敬意；那些天然“噴油井”，在1723年被高瞻远瞩的彼得大帝視為一項具有潜力的經濟資產；虽然天才的直觉經過了一百五十年光景才被巴庫油田的商业上的开拓所証实，可是此后的接二連三的新发现表明巴庫仅是一根金鏈条中的一环，这根金鏈条向东南方延伸，穿过伊拉克的庫尔德斯坦和波斯的巴克提亚利斯坦，入于阿拉伯半島的一度号称无价值的疆土中。跟着发生的爭夺石油的結果，造成了紧张的政治局势，因为俄罗斯在高加索的那块資源和西方列强在波斯和阿拉伯国家中的那些資源彼此都是在射程之內的。

由于作为全教区交通的一个交軌点的伊斯兰世界的重要性的恢复，这种紧张局势就加剧了。一方面是俄国和围着大西洋的西方世界，另一方面是印度、东南亚、中国和日本，两者之間最短的通路都要經過伊斯兰人的土地、水面或上空；而且在路綫地图上，一如在石油地图上，苏联和西方处于短兵相接之境。

#### (v) 近代西方和犹太人

不論人类对其近代史中西方文明的最終判決会是怎样的，显然的是近代西方人由于犯了两个不能拭去的丑惡罪行而給自己打上了烙印。一个是从非洲用船装运黑奴到新大陆的种植场上去劳动；另一个是消灭犹太人在其欧洲故土的散居体。西方世界和犹太区之間的接触的悲剧性結局是原罪和一种特殊社会环境的結合之間的相互作用的后果。我們的任务是要闡明后者。

犹太区是一种例外的社会现象，犹太人就是在犹太区这种形式中和西方基督教社会发生冲突的。它是在一切其他形式中都已絕迹了的文明的一个变成了化石的遺物。犹太区是从古代叙利亚的犹太区域性国家而来的，这一区域性国家曾經是希伯来人、腓尼基人、阿拉姆人和非利斯坦人的許多社会集团之一；但是由于古代叙利亚社会在同它的古代巴比伦的和古代希腊的邻居的不断冲突中所受的致命伤，结果是犹太的各姊妹社会集团已經失去了它們的身份以及它們的国家状态，而同样的挑战却刺激了犹太人为自己創造了一种新的共同生存的方式，他們以这种方式在异方人占多数并在处于异方統治之下的情况中把他們的身份保持为一个散居体（离散），而在失去他們的国家和乡土后設法繼續活下来了。然而这种例外地成功的犹太人的反应并不是独一无二的；因为在伊斯兰世界和基督教世界中的犹太人散居体有在印度的拜火教徒散居体作为历史上的对偶，后者是同一个古代叙利亚社会的另一个变成了化石的遺物。

印度拜火教徒是改宗古代叙利亚文明并使之成为以阿凱米尼德帝国形式出現的統一国家的伊朗人的遺族。象犹太人的社会集团一样，拜火教徒的社会集团是在国家和乡土淪丧后要活下去的胜利意志的一个紀念碑；古代叙利亚世界和邻近社会間的不断冲突的结果，拜火教徒也遭到了这种淪丧。象那些到公元135年为止的三个世紀里的犹太人一样，拜火教徒的波斯拜火教祖先們在一次拒斥入侵的希腊文化的未成功的努力中牺牲了自己，而且那种被羅馬帝国施于犹太人身上的对失败的惩罚，在七世紀中也被原始穆斯林阿拉伯侵略者施之于拜火教的伊朗人身上了。犹太人和拜火教徒，在他們这些历史上的相似的危机中，由于临时設了一

些新制度以及專門從事于一些新活動而保存了他們的身份。他們在對他們的宗教律法的苦心鉅研中找到了一種新的社會接合劑，並且通過在流浪中發展了經商和其他城市營業方面的特殊技能來代替這些沒有土地的流浪者已不再能經營的農業，而在身受由其祖先的土地上被連根拔起所致的災難性的經濟惡果之後活下來了。

猶太人和拜火教徒的散居體也還不是一個絕迹的古代敘利亞社會身後留下來的仅有的化石。在基督教的創立和伊斯蘭教的創立之間的時期內的反希臘的基督教異端就產生過景教教會和人神一性教教會模樣的“化石”。古代敘利亞社會中的各社會集團失去了它們的國家地位並且從土地上被連根拔起，它們通過教規紀律和商業經營的一種結合，成功地存活了下來；然而古代敘利亞社會還不是仅有的這樣一種社會。在外來的鄂圖曼政權下，一個被平定了的希臘東正教社會曾部分地從土地上被連根拔起，而他們應付這種情況的在他們的社会組織和他們的經濟活動中的改變，却使他們在走向變成一個象上述同樣類型的散居體的道路上跨得更遠了。

鄂圖曼帝國中的教區制度實不過是社會的自治組織的一種有組織的變體，它是在古代敘利亞的國家體系被粉碎、古代敘利亞民族由於亞述的黷武主義的襲擊而錯綜複雜地混合起來以後，自發地生長於古代敘利亞世界之中的。由此而來的將社會再結成地理上互相交錯的社會集團的網絡來代替地理上隔離的區域性國家的拼綴，是由古代敘利亞社會的伊朗的和穆斯林的繼承者們繼承自古代敘利亞社會的，而後來就被奧斯曼伊朗穆斯林的帝國締造者們強加於一個被平服的東正教社會了。

从这个历史上的图景看来，明显的是西方基督教社会所遇到的犹太人散居体远非一种独特的社会现象。相反地，它是社会集团的一种类型的样品，这种类型已成为遍及于伊斯兰世界的标准类型，正如分布于西方基督教社会那样，犹太人散居体也分布于伊斯兰世界。那么試問犹太区和基督教社会間的悲剧式接触的特殊社会背景，是否在西方这一边的特殊情况在程度上至少不亚于犹太人一边的特殊情况呢？而当我们提出这一问题时，我們可以看到西方历史的进程有三个方面的确是特別的，这三方面都和犹太-西方关系史有关。第一，西方社会本身結成了一个地理上隔离的区域性国家的拼綴物。第二，它已从一个农民和地主的极度农村性社会逐步轉化成为一个工匠和资产者的极度城市性社会。第三，这个具有民族主义精神和中产阶級头脑的晚近西方社会，是从它在中世紀相当微賤的地位中显露出头角而迅速地遮掩了世界的一切其余部分的。

反犹太人运动和西方基督教的包括一个特殊区域的全部居民的純一社会集团的理想間的內部联系，在伊比利亚半島的犹太人散居体中揭示了其自身。

羅馬人和西哥特人的社会集团間的裂隙一旦由于后者在公元587年从阿利烏教派皈奉天主教而被弥縫了起来，西哥特地方在統一的基督教社会集团和由此而显得更特別的犹太教区之間就开始产生了紧张形势。这种紧张形势的强化被記錄在一系列反犹太人的法令中，这些法令和同时代的西哥特人为了保护奴隶不受其主人迫害的立法的增长着的仁爱精神，表现为一种令人痛心的对比。成套的道德上向上的和道德上墮落的法令，二者都是教会影响国家的証据。在这些情形下，犹太人終於同他們在北非的信奉

同一宗教的人密謀求得穆斯林阿拉伯人的干涉。無疑地，阿拉伯人沒有這種邀請也是會來的。無論如何，他們來了；隨之而來的是伊比利亞半島上的五百年的穆斯林政權（公元711—1212年），在這個政權下一個自治的猶太人散居體就並不是一個“特殊的民族”了。

阿拉伯人征服伊比利亞半島的社會效果，實在就是使猶太社會集團由於重建社會的橫聯結構而再安居於半島上，這種社會橫聯結構是征服者從他們的古代敘利亞世界帶來的。但是半島中的猶太人散居體的好日子並沒有在穆斯林政權崩潰後繼續下去，因為安達路西亞·烏瑪雅德·哈里發領土上的中世紀天主教徒蠻族征服者們是獻身於一個純一的基督教共同體的理想的，因此在1391年和1497年間猶太人被逼得不是流浪就是聲言皈依基督教了。

社會集團純一性的理想是西方基督教社會對在其中的猶太異方人的特別不客氣的政治動機，這種理想在時間進程中由於經濟的和社會的發展而加強了。

西方社會的出生地是古代希臘世界的一塊邊遠地區，在那里希臘主義的城市文化沒有能夠生根。羅馬帝國西部諸行省在原始農業基礎上矗立起來的城市生活上层建築，已成為一種重累而不是一種刺激了；因此，這個外來的羅馬人建造的上層建築在它本身重量壓力下傾圮之後，西方又降低到它在希臘主義曾企圖於亞平寧山脈以外或跨過第勒尼安海而散播其種子以前所處的同樣低下的經濟水平了。這種特殊的經濟障礙有兩個後果。在第一階段，西方基督教社會為一個猶太人散居體所侵，這個散居體由於以最低限度的商業經驗和商業組織（沒有這些，甚至連儒利塔尼亞的理

想国都生存不下去，儒利塔尼亚的理想国也还不能自力提供这些东西）提供给一个粗鄙的社会而在西方找到了一条謀生之路。在第二阶段，西方基督教非犹太人被一种野心所激，要通过掌握获利的犹太艺术自己来做犹太人。

在时代的进程里，西方非犹太人的意志力向犹太人的这种经济目标的越来越着魔般的热衷，获致了动人视听的报酬。在二十世纪的时候，甚至连西方民族在他们向经济效率目标远征的纵队的东方后卫都经历了一种变化，这种变化在一千年前已经为可以同样适当地被称为近代化或“犹太化”运动的北意大利和佛兰德斯地方的先驱者所达成。在西方史中，达到这种社会近代性的标记是自己能够做夏洛克的全部工作而因此急于把夏洛克排挤出去的一个安东尼奥阶级的出现。

犹太人和西方非犹太人之间的这种经济争端演了三幕。在第一幕中，犹太人正象他们之不可或缺那样的不得人心，但是由于他们的非犹太人迫害者在经济上没有他们就过不去，他们所受的虐待是被保持在限度之内的。一旦新兴的非犹太人资产阶级获得了为自己所有的充分的经验、技能和资金，感到他自己能够取当地犹太人之位而代之的时候，第二幕就在一个接着一个的西方国家中拉开了。在这一阶段里——英国是在十三世纪达到的，西班牙在十五世纪，波兰和匈牙利则在二十世纪——非犹太人的资产者运用他们的新到手的力量得以排除他们的犹太对手。在第三幕中，一个现已确立起来的非犹太人资产阶级已变成了这样的犹太人经济艺术的老手，以致他们的败于犹太人之竞争的传统恐惧已不再强制他们放弃重新使用犹太人的才能为他们的非犹太人的国家经济服务的这种经济利益了。本着这种精神，塔斯康政府在1593年及

以后允許来自西班牙和葡萄牙的暗奉犹太教的难民定居于勒格渾；荷兰从1593年起就向他們敞开了大門；而在1290年曾感到强大得足以排除犹太人的英国，在1655年感到更强大得足以再讓他們进来了。

西方史近代时期中的犹太人的这种經濟解放，迅速地继之以社会的和政治的解放，这是当时西方基督教社会中的宗教革命的和意識形态革命的后果。新教改革突破了統一的天主教会的敌对前綫，而在十七世紀的英国和荷兰避难的犹太人，作为这些新教国家的羅馬天主教敌人所迫害的人，受到了一次欢迎。后来犹太人在天主教国家和新教国家中差不多都沾得了在容忍政策下得以发展的好处。1914年在那些为俄罗斯帝国所吞并的现已絕迹的波兰-立陶宛联合王国的疆土以外的近代西方世界一切地方中，犹太人在人类活动的各个方面的公认的解放，早已是既成事实了。在这个阶段上，犹太人問題也許会被认为可以在犹太人的和基督教徒的社会集团通过出自双方自愿联合的相互融和中找到解答。但是这种希望是落空了。看起来好象有个好結局的一出三幕剧，很快地进入了第四幕，它比在它以前的随便什么都使人更加害怕。出了什么毛病呢？

一种毛病是西方非犹太人和犹太人之間的法律上的障碍由官方除去之后，在他們之間的心理上的障碍却繼續存在着。仍然有一个无形的犹太人居住区，西方非犹太人繼續把犹太人限制在这个范围里，而犹太人这一面，也繼續把自己同西方非犹太人隔开。在一个由官方統一的社会里，犹太人觉得在各种微妙的关系中仍然是被排除的人；而非犹太人則觉得自己仍然面对着犹太人中間的一种出自本能的共济精神的敌意，这些犹太人銳意要求，但不愿



付出应该平等地归于统一社会的所有成员的利益。双方都继续遵循一种双重的行为标准——一个较高的标准用来对待自己的秘密社团的成员，一个较低的标准用来对待属于假定已经不复存在的社会栅栏彼方的名义上的兄弟公民。然而这种掩盖不公正之旧罪恶的伪善的新外衣，使得每一方在对方的心目中更加可鄙、更加不足惧，并因此使得这种情况对双方说来更加令人愤激、更加令人窒息。

不论什么地方，如果当地人口中的犹太人成分对于非犹太人成分在数字比例上有少许急剧增长，就有反犹太人运动的复发，从这里就可以看出两个社会集团之间关系的不稳定。自1881年起，犹太人在俄罗斯人迫害的压力下从俄罗斯帝国的前波兰-立陶宛领域内迁移出来的结果，到1914年就可以在伦敦和纽约看到这种趋势；而1918年以后，在德国的奥地利和德国这种趋势就变得恶化了，这是在第一次世界大战期间犹太人从加里细亚、“议会制波兰”以及“爱尔兰的英国领土”东部诸省等处进一步迁移的结果。这种德国的反犹太人运动并不是使德国国社党人取得政权的效能不大的力量。后来德国国社党人所实行的对犹太人的“种族屠杀”用不着在这里絮叨了。事实是正如其骇人听闻一样的声名狼藉，并构成了也许是历史上无与伦比的在一个国家规模上的一次罪恶展览。

近代西方民族主义是同时从两侧来攻击西方世界中的犹太人散居体的。它在以其魅力引导西方犹太人的同时，以其压力驱使他們发明一种属于他们自己的民族主义，这种民族主义相对于犹太人的同十九世纪自由主义这个先行时期相联系的个体西方化形式而言，可以称为一种集体西方化形式。正象使个体犹太人变成

为一个信仰犹太人的宗教的西方资产者的这种西方化理想一样，作为另一撷取之途的集中犹太人散居体或集中其一部分成为一个具有排他的和純一的犹太居民的区域性民族国家的理想，就是西方犹太区的解放已經现实到足以使他們感受到流行的西方理想的証据。同时，犹太复国运动，据其創导者赫茲尔自己証言，也是一种焦虑心情——恐怕由于现在在西方非犹太人中間随着自由主义迅速接踵而至的民族主义使个体同化的通衢又对他們封閉起来——的表现。犹太人的复国运动和德国的新反犹太运动竟在同一地理区域内，即在1918年前奥地利帝国的操德語地区内，相继而起，这也許不是偶然的事。

在历史上的一切阴郁的嘲弄人的事件中，沒有哪一件比下列事实更能表明人性的邪恶了：新型的民族主义的犹太人，在遭受了他們的种族所受过的許多迫害中最駭人听闻的迫害的翌日，竟会立刻牺牲巴勒斯坦的阿拉伯人（他們唯一对不起犹太人的地方即巴勒斯坦是他們祖先的家园）来显示犹太复国运动者从納粹党人施之于犹太人身上的苦楚中所学到的教訓，不是禁而不犯那些他們曾成为其受难者的罪行，而是輪到他們来迫害一个比他們更弱小的民族。以色列的犹太人並沒有步納粹党人之后尘到了把巴勒斯坦的阿拉伯人灭絕在集中营或煤气室里的程度；可是他們确已剝夺了他們中的大多数人、即五十多万人的土地，这些土地是他們和他們的祖先世代占有并耕耘的，还剝夺了他們在逃亡中无法携帶的财产，因而使这些阿拉伯人淪于貧困，成为“二次大战中被侵略軍逐出家乡的欧洲人”了。

犹太复国运动实验的一个結果是証明了本书前面所提到的一点，即西方非犹太人曾长久地同他們之中的犹太人联系起来的“犹

太”特点，是西方世界中犹太人散居体的特殊环境的产物，而不是任何特殊的遗传下来的种族禀赋的产物。复国运动的矛盾是在它拼命努力创立一个完全是犹太人的社会集团的同时，正如个体的犹太人挑选了变成一个“信犹太人的宗教的”西方资产者或一个西方资产阶级的不可知论者一样，它还有效地为使犹太区同化于西方非犹太人世界而努力。历史上的犹太区是一个散居体，而具有特色的犹太人的民族精神和制度——对摩西律法之谨慎的忠诚及在商业和财务方面的无上的精明——是散居体在时代的进程里炼之成为赋予这个地理上分散的社会集团以继续生存之法力的社会符籙。晚近的犹太人西方化者，不论是自由派还是复国派，都和这个历史上的过去决裂了；而在二者之中复国运动的决裂程度要激烈得多。在学着那些创立合众国、南非联邦及澳大利亚联邦的近代西方基督教新教徒的先锋者们样子集体地舍弃散居体以求建立一个定居于一地的新国家时，复国派正在使自己同化于一个非犹太人的社会环境；并且就他们是被自己的圣书所启发而言，这启发既不是来自摩西律法，也不是来自先知们，而是来自“出埃及记”和“约书亚记”的记述。

本着这种精神，他们开始不顾一切地、热心地使自己成为体力劳动者而不作脑力工作者、成为乡下人而不作城里人、成为生产者而不作经纪人、成为农业家而不作财政家、成为战士而不作店主、成为恐怖主义者而不作殉道者。在他们所扮演的角色中，正象在他们所扮演的老角色中那样，他们表现了一种惊人的坚强性和弹性；但是以色列人（巴勒斯坦的犹太人现在这样自称）的将来究竟如何，只有到将来才会知道。周围的阿拉伯民族看来是下定决心要从他们中间逐出闯入者的；而在这“新月沃地”中的阿拉伯民

族在人数上远远超过以色列人；可是，无论如何，就目前來說，他們在人数上的优势还远不足以抵消他們在精力上和效率上的劣势。

况且，一切問題现在都变成了世界問題。苏联和美国終究在哪一方面找到它們的中东利益之所在？这是个問題；就苏联而論，答案难于預言。就美国而論，到目前为止它的巴勒斯坦政策中的决定因素是它的人口中的犹太人成分和阿拉伯人成分之間在人数、財力和影响等方面的巨大悬殊。和美籍犹太人相比，美籍阿拉伯人是一个几乎可以不計的数目，即使把那些属于黎巴嫩基督教徒来源的阿拉伯人也算在內的話。在美国的全体公民中，犹太人集团掌握着和它的人数在比例上不相称的一股政治力量；因为他們集中在紐約城，而在美国国内政治的选票竞争中，这是一个关键性的州中的一个关键性的城市。但是狡猾的非犹太人美国政治家的盘算，并非象一些同样狡猾的观察家所自信的那样是美国政府在第二次世界大战刚刚結束的紧要关头的几年中給予以色列的影响远大的支持的完滿解释。这项政策不仅是冷靜的国内政治盘算的反映，而且是一种不計其利和理想主义的（虽然也許是不对头的）公众情緒的反映。美国人觉得他們自己能够体会欧洲的犹太人在納粹党人手里所受的罪，因为别的犹太人在他們的日常生活中是熟知的人物。并没有熟知的阿拉伯人使他們深信巴勒斯坦的阿拉伯人的苦难；而“缺席者总是錯的”。

#### (vi) 近代西方文明、远东文明和美洲本土文明

直到现在，我們所考察过的和近代西方文明接触的那些现存文明，在它們开始为近代时期的西方冲击所影响以前，都已具有关于西方社会的經驗了。甚至就印度社会說来也是这样的，虽然它的接触是比較輕微的。对比之下，直到近代西方的先遣航海家到达

美洲、中国、日本的海岸时为止，西方之存在，在美洲是全无所知的，而在中国和日本则几乎是无所知的。因此，西方的使节起初是并无猜疑地被接待的，而他们所携带的东西则有新奇事物的魔力。然而，这两种情况终于有极为不同的结局。在应付困难局面时，正如那些远东文明是成功的那样，那些美洲文明是不成功的。

中美和安底斯世界的西班牙征服者直截了当地用武力挫败了他们的装备劣而无猜疑的牺牲者；他们实际上是把居民中本土文化的那些智囊因素都给灭绝了；他们自己就代而为外来的少数统治者，并且把农村劳动力交给西班牙的经济-宗教包办人自由处置（约定这些农场主-传教士们要把改变他们的人类畜群为基督教的罗马天主教式样当作自己事业的一部分）而使农村居民降至西方基督教社会的内部无产者的地位。即便如此，到写作本书时，也还不能确无可疑地认为这些本土文化将不会以某种形式终于再现，如古代叙利亚社会在一千年的希腊统治后已经从新抬头、从新组织起来那样。

另一方面，在中国和日本的两个远东社会，经历了由于它们的最初的无知而遇到的致命危险以后，却存活了下来。它们曾设法把西方文明放在天平上称了一下，发现它不够分量，就下定决心把它赶出去，并且集中了必要的力量来实现一项经过深思熟虑的实际上是不往来的政策。但是事实上这并不是故事的结局。在和第一次出现的形式的西方断绝关系时，中国人和日本人并没有一下把他们的“西方问题”解决掉。一个遭到拒绝的西方，后来摇身一变，又出现在东亚舞台上，现在献出它的科学技术，而不是它的宗教作为它的主要礼物，因此远东社会现在发现自己面临着一种抉择：或者是自己掌握这种新奇的西方科学技术，或者是屈从于它。

在这出远东的戏剧里，中国人和日本人在有些方面举止相似而在另外一些方面則又相异。一个显著的相似之点是在第二幕中，在接受世俗化的近代西方文化方面，在中国和日本，都是自下而上地发轫的。同俄罗斯的彼得式沙皇国家对比，中国的满洲帝国和日本的德川幕府都未能制其先机。然而在这一幕的下一景中，和中国不一样，日本却轉而采用彼得式的方法了。另一方面，在第一幕中，也就是說在十六世紀的接觸中，这两个远东社会自始就采取了不同的方針。它們对十六世紀和十七世紀宗教阶段的西方文化的試驗性接受和后来的取消这种接受的行动，其发轫之举，在中国始終是由上而下的，而在日本則始終是由下而上的。

如果一个人要以图表的形式画出这两个远东社会在过去四百年間对近代西方的反应，那么他会发现日本的曲綫的起伏比中国的曲綫的起伏大得多。中国人从来不象日本人那样走极端，日本人要末是在两个接受的情况下向西方文化投降，要末是在那介乎其間的仇外时期把自己和西方文化隔絕开来。

在十六和十七世紀之交，一个政治上的統一仍未完成的日本，危殆地遭到了由外国征服者的无情之手从外面把政治上的統一加到它身上来的險境。1565—1571年西班牙之征服菲律宾和1624年荷兰之征服福摩薩，是可能落到日本头上的命运的实例教訓。对比之下，中国这一广大的次大陆还没有什么害怕当时的西方海盜光顾的严重情况。这种尚未机械化的海上入寇者，不論他們会怎样滋扰，并不是可能的征服者。当时使中国帝国政府严重不安的是来自欧亚草原的陆路入侵的危險；而在十七世紀中生气勃勃的半野蛮的满洲人取明朝而代之以后，在此后的二百年間就再沒有出现过来自大陆内部的危險了。

中国和日本的地理-政治的形势之不同足以说明为什么迟至十七世纪末中国才禁止罗马天主教，而且这种禁止不是政治上危机的结果而是神学上争论的结果——与此成对比的是，在日本，对罗马天主教的禁止是迅速而无情的，而且在日本和西方世界间的一切联系除了单独荷兰这一条线以外，其余的终于全部断绝了。新建立的日本中央政府所施的连续打击始自1587年丰臣秀吉所颁布的驱逐一切西方基督教传教士的命令，而以1636—1639年禁止日本臣民出国和葡萄牙臣民居住日本的命令达于极点。

在日本，象在中国一样，锁国政策的放弃是自下而上地发生的并且是出自尝试近代西方科学知识成果的一种饥渴心情。紧接在1853年的所谓“日本之开放”以前，在1840—1850年的查禁期间，这个运动的许多先驱者，为了他们在科学技术方面的信仰而以身殉道。在日本，这次运动完全是世俗性的。另一方面，在中国的相应的十九世纪的运动却是同那些伴随着英美商人（正如他们在日本的葡萄牙先驱者为罗马天主教传教士所伴随一样）而来的基督教新教传教士的活动有联系的，而且在中国，这种新教传教士的影响继续下去了。国民党的创始人孙逸仙就是一个基督教新教皈依者之子，而另一个基督教新教徒的中国人家族，有孙逸仙夫人，她的妹妹蒋介石夫人以及她们的兄弟宋子文等人，这个家族在国民党后来的历史中起了无上重要的作用。

日本和中国的西方化运动都面对着必须清算并换掉一个已建立好的本土的全教区性的政权这样一个艰巨的任务，但是日本的西方化者比中国的更机敏、更迅速、更有效率。1853年海军少将柏利的舰队出现于日本领海后的十五年内，他们不仅推翻了那个未能临机而起的德川氏政权，而且他们也完成了一个远为艰巨的任

务，即代之而建立了一个能够自上而下地推行全面西方化运动的新政权。中国則用了一百一十八年的时间才完成了这一任务的小一半。1793年馬甘尼勛爵使节团之到达北京，和六十年后海軍少将柏利的舰队之到达江戶灣一样，是西方的增强了的力量的一次証明；然而在中国，直到1911年，旧制度的推翻还没有随之而来，并且以后取而代之的，不是一个有效能的西方化新秩序，而是国民党在一个世紀的四分之一时间內(1923—1948年)未能克服的一种无政府状态，而当时这种所謂自由主义的西方化运动是由它掌握的。

这种差异可衡之以自1894—1895年中日战争<sup>①</sup>爆发后的五十年里日本对中国之軍力的优越程度。在那半个世紀里，中国在軍事上是受日本控制的；虽然在这次斗争的最后一个回合中，証明对整个中国的有效征服是日本的国力所不及的，但是同样明显的是，如果日本的战争机器不是被美国摧毁了的話，中国人将永不会不依靠帮助地从日本人手里夺回被攻占的那些对于中国的西方化來說是关键性的港口、工业区以及铁路。

然而，在二十世紀下半叶的开始时，日本兔子和中国烏龟却几乎同时到达了同一灾难的目的地。日本是唯唯諾諾地屈服在西方的一个最大强国的軍事占領之下，而中国則經過革命的道路以共产党政权的严酷控制形式轉到了无政府状态的反面。不管我們把这个当作是西方的还是反西方的(这一点在本书中已討論过)，总之从远东文化的观点来看，它是一种外来的意識形态。

---

① 《笨拙》(Punch)杂志上有一幅关于这次战争的漫画，标题是“杀巨人的日本” (“Jap the Giant-Killer”)，表明了当时英国公众的温厚地开玩笑的态度。



如何解释这两个远东社会和近代西方間第二次接触的第一阶段的这种一式一样的灾难結局呢？在中国和日本，这种灾难的根源在于亚洲和东欧所共有的一个未解决的问题中，我們在考察西方对印度世界的冲击时已經注意到这个问题了。原始农民长久以来习惯于仅足維持生命的生养限度而现在却被灌輸了一种前所未有的不满足，然而尚未正視只有以經濟的、社会的、特别是心理的革命代价才能实现經濟改善之可能的事实；对于这样的原始农民人口，西方文明的冲击結果会是什么呢？为了求得丰饒角的恩賜，这些皮包骨的农民将不得不对他們传统的土地使用方法和土地所有制度进行改革，而且也将不得不节制他們的生育数字。

就德川幕府时期日本的政治生活和經濟生活曾經是稳定的而言，在那个时期这种稳定是可能的，因为有人口学上的稳定性的基础支撑着它。通过种种手段，包括堕胎和杀嬰，日本人口曾經保持稳定在三千万左右。当这个政权解体时，一个不自然地冻结起来的日本社会体就融化了，而人口就开始增加了。同政治、經濟方面的变化不同，不受限制的繁殖的恢复并非出于西方的影响而純然是回到农民社会的传统习惯，这种习惯在德川时代的冰川式气氛中由于一种心理上的强大压力而被限制了。然而，由于降低了死亡率，现代西方化过程确曾强化了退回到原始习惯的人口学上的效果。

在这种情况下，日本必然不是扩张就是爆炸，而唯一可行的扩张形式，不是說服世界的其余部分同它进行貿易，就是用武力从那些在軍事上軟弱得不足以为保护其財產而抵御軍事上西方化了的日本之侵掠的所有者的手里掠取額外的領土、資源和市场。1868年至1931年的日本外交政策的历史就是在这两者之間搖摆

的一部历史。使日本人轉至軍国主义这一抉擇的世界范围的經濟民族主义的强化的漸次影响，由于1929年秋降临于华尔街而后来席卷世界其余部分的經濟风暴的可怕經驗而受到了限制。差不多恰好是在两年以后，在1931年9月18—19日晚間，日本进占了沈阳，它的侵略中的巨大冒险行动結束于1945年的“对日战胜日”。

中国人既然不是被关闭在一簇小島中而是展肢横臥在一个广大的次大陆上，所以在中国，不象在日本，人口問題就沒有那么紧张也沒有那么无情地被处理过。稍微长远一点看来，这个問題也并非不是同样严重的，而处理它的責任现在落到中国共产党独裁者們的肩上了。这次共产主义对中国的意識形态上的征服是在已經进展了三百年左右的俄罗斯对远东社会主体之攻击中的最近的行动。我們对它的早期阶段将不具論。在十九世紀，在日本还不能真真算作一个竞争者以前的时期里，俄罗斯和西方列强是作为啄食一个濒死的中华帝国之軀体的敌对侵略者而出现的。在这个阶段里，問題似曾是香港和上海会不会成为英帝国主义在中国的发展据点，就象孟买和加尔各答已成为英帝国主义在印度的发展据点那样。另一方面，俄罗斯在1860年已得到对海参崴的主权，1897年又得到更加較为中心和重要的旅順口的租借权。是日本，在1904—1905年划时代的日俄战争中摘取了俄罗斯这种努力的初步成果。第一次世界大战的終結又见俄罗斯显然已潰为无政府状态，而日本作为胜利的西方协約国中的一个多少是不管事的合伙者却抽取了过高的利益。然而，在沙俄失败了的地方，俄罗斯共产主义却胜利了，至于这样或那样的理由，我們在本书中已經遇到过很多次了——这些理由可以归结为象习字帖上所告訴我們的格

言如笔强于剑这类平庸陈腐的諄論。馬克思的关于共产主义的世俗福音給俄罗斯以一种心理上的感召，这是赤裸裸的专制政治未能办到的。因此苏联就能在中国——如在任何其他地方一样——指揮一支不能輕視的“第五纵队”。如果现在的共产主义的俄罗斯提供工具或提供某些工具的話，那么它的中国追随者就会替它幹它的工作了。

(vii) 近代西方和其他同代文明接触中的特征

从我們现已描述过的接触的比較中得出的最有意义的結論是：把“近代西方文明”这一專門名詞中的“近代”一詞解釋为“中产阶級”，“近代”一詞就可以得到一个更为精確而具体的內涵。西方社会集团一旦产生了一个能够变成社会中占优势因素的資产阶級，它就已变成成为“近代的”了。我們以开始于十五世紀末的西方史的新的一章为“近代的”，是因为就是在那个时候，在比較先进的西方社会集团中，中产阶級已經开始进行控制了。因此，在西方史近代期的过程中，外国人变成西方化者的能力，依赖于他們置身于中产阶級西方生活方式的能力。我們檢驗一下已經提到过的那些自下而上的西方化例子，我們就可以看到，象在希腊东正教徒、中国人和日本人生活的现有社会結構以前，就已經有了使西方化酵母得以发生作用的中产阶級因素了。另一方面，在那些自上而下地进行西方化过程的情况中，那些以命令使其臣民西方化的专制君主，就不能等待一种听其自然的演化过程为他們提供本土生长的真正の中产阶級代理人，而被迫制造一个知識界为自己提供一种人为的代替品以代替土生土长的中产阶級。

在俄罗斯和伊斯兰世界、印度世界中，这样制造出来的知識界，当然已被他們的制造者成功地浸染了一种具有西方中产阶級

性质的純正顏色。不过，俄罗斯的情形使人想到这种顏色可能是暫時的。因为远在1917年革命爆发以前，当初由彼得式沙皇国家所制造的使俄罗斯进入中产阶级的西方羊栏内的俄罗斯知識界，在心里面既反对沙皇制度又反对西方资产阶级的理想。在俄罗斯发生的事也可能在别处的其他知識界中发生。

从俄罗斯知識界已经有了反资产阶级的转变来看，也許值得停下来考察一下非西方的知識界和他們受命在一个非西方的环境中去扮演的西方中产阶级之間的异同。

他們的历史的一个共同特点是他們都是来自他們本身在其中得以成立的那些社会的范围以外。我們已經看到，当西方社会最初由黑暗时代显露出来的时候，它是一个农业社会，城市工作在它的生活中是很帶有外国情調的，直到非犹太人因矢志自己来做犹太人而产生了非犹太人中产阶级时为止，某些城市工作本来都是由外来的犹太人散居体进行的。

• 另外一种为近代西方中产阶级和同时代的知識界所共有的經歷是，二者都是由于反抗他們的原来雇主而贏得了他們的最后权势。在大不列顛、荷兰、法国以及其他西方国家中，中产阶级就是由于接替了君主政治（这种政治的栽培无意中使中产阶级成功立业）而得势的。<sup>①</sup> 同样地，在近代晚期的非西方国家中，知識界之得势是由于他們成功地反抗了那些有意制造出他們来搞西方化的专制君主。如果我們綜覽彼得式俄罗斯、后期鄂图曼帝国和印度的英屬土邦等历史中的这种共同的插曲，我們將看到，在这三个事例

---

① 例如，都鐸王朝給下議院的权利就被他們用来反对斯图亚特王朝，这已是英国历史的一段旧話了。

中,不仅都曾出现过知識界的反抗,而且在每一事例中这种反抗都是在經過差不多同样长短的时间后逼近严重关头的。在俄罗斯,1825年流产的十二月党人革命是俄罗斯知識界向彼得制度的挑战,它爆发于彼得在1689年得到实权之后的一百三十六年。在印度,政治上的“不安定”开始出现于十九世紀将近結束之时,距英国在孟加拉建立統治不到一百四十年。在鄂图曼帝国,“統一与进步”委员会于1908年推翻了苏丹阿布得·阿·哈米德二世,这是在帝国政府由于受到1768—1774年俄土战争中失败的震撼而被迫开始以近代西方战争艺术来训练一批为数可观的穆斯林臣民之后的一百三十四年。

但是这些相似之点至少是被一个显著的差异所抵消了。近代西方中产阶级在它取得权势的那个社会中是土著成分;从心理上的意义来说,它在那里是“在家里”。与此相对,知識界則有既是新人又是外人的双重不利。他们不是自然生长物的产品和征状,而是他们自己的社会在和外国的近代西方相接触而处于败势的产品和征状。他们不是强大的象征而是軟弱的象征。在知識界这方面,他们是敏感地觉察到这种易于招怨的差别的。他们被制造出来去执行的那种社会职务,使他们成为在他们为之而执行这一职务的那个社会中的外来者。他们对于他们的工作的徒劳无功的直觉再加上由于在他们的社会地位中固有的萎縮状态而产生的无情的神經紧张,使得他们滋生了一种对于西方中产阶级的郁悶在心里的仇恨;这个西方中产阶级既是他们的尊长,又是他们的祸害,既是他们的辨向星斗,又是他们的妖魔鬼怪;而他们对于这个海盜式太阳(他们是被这个太阳勾摄的行星)的痛苦的既敬又憎的矛盾态度,生动地表现在卡丢拉斯的挽歌对句中:

Odi et amo: quare id faciam, fortasse requiris.

nescio, sed fieri sentio et excrucior.<sup>①</sup>

一个异国的知識界对于西方中产阶级的仇恨的深度，标出了它的不能同近代西方中产阶级的成就进行較量的不祥之兆的程度。1917年两次俄罗斯革命中的第一次革命以后，俄罗斯知識界在执行其异想天开的把彼得式沙皇国家的烂摊子变为十九世纪西方式議會立宪国家的命令而遭到的不幸的失敗，就是这种恼人的預见被証实的最新的典型例子。克伦斯基政权是一次成为笑柄的失敗，因为它幹的是吃力不討好的事情，它并不具有一个以資汲取力量的巩固的、能幹的、兴旺的和有經驗的中产阶级，然而却担負了制造一个議會政府的任务。相形之下，列宁是成功了，因为他致力于創造某种会应付这种局面的东西。他的苏联共产党实在并不是一个完全无先例可援的东西。在伊朗穆斯林历史中就有它的先例：鄂图曼帕地沙的奴隶集团、撒伐威信徒的基集尔巴什会以及由于用它自己的武装同蒙队儿霸权作战的决心而产生的錫克族的淨教派。在伊斯兰教的和印度教的这些团体中，已經可以无誤地辨識出俄国共产党的民族精神了。列宁的独到之处在于他自己重新发明了这个不容輕視的政治工具、在于他优先用之于特定的目的，使一个非西方的社会，通过掌握西方科学技术最新的創造发明而同时避开流行的西方正統意識形态，来和近代西方抗衡、巩固自己。

列宁的一党专政的成功，从模仿者的众多就可以得到証明。除了那些自命是共产主义者的模仿者以外，我們只要指出凱末尔为

---

① 我对你是又恨又愛；也許你要問为什么。我不知道，但是这正是我的感受，而且它在折磨我。

土耳其的巧妙的复兴而建立的政权、墨索里尼在意大利建立的法西斯政权和希特勒在德国建立的国家社会主义政权就够了。在这三个非共产主义的一党政制中，土耳其的新秩序是唯一按照自由主义的西方路线成功地通过和平转变而不是付出灾难性的代价把自己转变为两党政制的。

## (乙) 中世纪西方基督教社会和各方面的关系

### (i) 十字军的起伏

“十字军”这个名词通常是指西方的几次军事远征，当时在教皇的鼓励和祝福下，进行了这些远征去争取、支持或再一次争取在耶路撒冷建立一个基督教王国。我们在这里使用这一个名词的意义要广泛得多，它包括西方基督教社会在中世纪历史时期在其边境所进行过的历次战争，如在西班牙和叙利亚对伊斯兰的战争，对敌对的基督教国家——东罗马帝国——的战争，以及在东北边境对异教的蛮族所进行的战争。把所有这些战争都称为十字军式的行动是很恰当的，因为战士们自觉地，并且也不完全是虚伪地，认为自己是在扩展或保卫一个基督教社会的边疆。我们料想乔叟是会同意在广泛的意义上使用“十字军”这个名词的。在他的“坎特伯雷故事集”的“总引”中所描绘的人物画廊里占首位的那位武士——“一个真正完善温良的武士”——很可能是一位在青年时代在克瑞西和波亚叠打过仗的老战士，可是创造这个武士形象的作家从来没有想到要把他和本土的西方国家之间的内部纷争联系起来。正好相反，这位武士却被刻划成为在从“盖尔拿得”（即格拉纳达）到“鲁斯”、“普卢斯”和“利陶”（即俄罗斯、普鲁士和立陶宛）的西方基督教社会的整个边境上作过战的人，虽然乔叟实际上没有

把他称为十字軍战士，但他显然是把这位武士当作一个曾經从事于特殊的基督教战争的战士来看待的。在我們继续分析侵略性的西方基督教社会对其他有关的一些文明的冲击以前，应该首先介绍一下这些中世紀扩张战争的梗概。

西方社会之在十一世紀开始进入中世紀，正象它在十五和十六世紀之交进入近代那样的出人意外地突然，而且西方在中世紀的冒险事业的最后失敗也象它最初获得成功时那样地迅速。在十三世紀中叶来到旧世界另一端的来自象中国这种国家的明智的观察家未必会預见到那些西方的入侵者即将被赶出达尔·阿尔·伊斯兰和东羅馬帝国(东羅馬帝国的东正教管区)，正相反，如果他早三百年来到該地的話，他倒会預见到这两个世界即将受到来自那位有文化的客人的有人居住的世界(Oikoumenē)的最西边的显然还是落后和未开化的土著部落的进攻和蹂躪。一旦他能把这两个古代希腊基督教社会加以区别并把它們和正在向与基督教截然不同的伊斯兰异教转变的叙利亚社会区别开来时，他也許会得出这样的結論：在那三个想称霸地中海沿岸及其內地的竞争者之中，东正教国家的希望最大，而西方基督教国家的希望最小。

从財富、教育、行政效率以及战績的相对水平的各种考驗来看，东正教国家肯定会在这位十世紀中叶的观察家的名单上名列前茅，而西方基督教国家則居于末位。西方基督教国家当时是农业社会，在这种社会里，城市生活还是外来的生活，鑄币还是很少见的通貨，但是在同时代的东正教国家里却已經有了以繁荣的商业和工业为基础的貨幣經濟。在西方基督教国家里只有神职人員才是受过教育的人，可是在东正教国家里却已經有了受过高深教育的世俗的統治階級。在查里曼大帝的新羅馬帝国流产以后，西



方基督教国家又从新陷入无政府状态，可是在东正教国家里在同一第八世紀內由利奧·息勒斯建立起来的新羅馬帝国却仍然是繁荣昌盛的，并且开始夺回原先羅馬帝国在七世紀喪失給原始穆斯林阿拉伯征服者的土地。

穆斯林的征服浪潮从陆地上消退下去以后，又一度繼續从海上推进；两个基督教国家都曾在九世紀时被馬格里布 (Maghribi)①穆斯林海盜残暴地骚扰过。然而东正教国家以夺回克里特島向他們的挑战表示应战，可是西方基督教国家却没有进行同样的应战。与此相反，穆斯林侵略者那时仍旧从利維埃拉向內地推进并且骚扰阿尔卑斯山的各隘口。

如果我们比要求于那位假想的中国观察家更深入一步去观察，毫无疑问可以发现一些潜在的真相。通过这种观察，应该可以看出在东正教国家輝煌的外表下面潜伏着一些致命的弱点；也应该注意到西方基督教国家虽然在地中海显得狼狽，可是在其他地方它却对斯堪的那維亚人的以及馬扎尔蛮族的入侵英勇地奋战。甚至在反对穆斯林方面，西方基督教国家的边界也已經开始在伊比利亚半島进行长期緩慢的推进。十世紀的西方基督教国家不同于它的两个敌对国家，它是处于生长阶段的文明。它的精神堡垒就是修道制度，十世紀在克呂尼复兴的般內狄特式的修道生活成为以后所有西方社会的宗教或世俗改革的原型。

但是，十世紀西方基督教国家所有这些生命力旺盛的迹象似

---

① Maghrib 在阿拉伯文里是“西方”的意思，它是伊斯兰教对非洲西北角的称呼——包括后来的突尼斯、阿尔及利亚和摩洛哥。这个“小非洲”事实上是一个島；因为撒哈拉沙漠把它和热带非洲（“非洲本部”）隔絕的程度較地中海把它和欧洲隔絕的程度为甚。

乎还不足以說明十一世紀時西方力量的驚人迸發，在這一迸發中，對鄰近兩個社會的侵略的迸發，只不過是缺乏創造性的、不值得一提的插曲而已。西方基督教徒使入侵諾曼底和英格蘭東北部的斯堪的那維亞殖民者皈依基督教以後，又乘勝使居住本土的斯堪的那維亞的軍事集團以及匈牙利和波蘭的蠻族歸順。克呂尼會改革寺院生活成為教皇統治下的全部教會制度的希爾德布蘭德改革的原因。在加速向伊比利亞半島推進的同時，又征服了東羅馬帝國在南意大利的領土並取代了穆斯林在西西里島上的霸權，而且還大有——雖然終告失敗——渡過亞德里亞海直搗東羅馬帝國心臟的趨勢。高潮隨着十字軍第一次東征（1095—1099年）而來到，這次東征的結果是在敘利亞境內從安提阿和以得撒（在幼發拉底斯河以東）直到耶路撒冷和阿茲拉（在通到紅海的亞喀巴灣口）一帶原先是伊斯蘭教的領土上，建立了一連串的西方基督教小君主國。

如果我們那位從遠東來的觀察家能夠在十字軍第一次東征以後一百五十年再觀察一下局勢，那麼中世紀西方基督教國家在地中海沿岸的優勢的最后喪失，依然會使他吃驚不已。那時候，西方侵略者實際上喪失了他們在敘利亞的所有的暴露的前哨據點。另一方面，在伊比利亞半島上，穆斯林的範圍已經限於在格拉納達周圍一塊為別國領土包圍着的領土，西方人為了補償他們在敘利亞的損失，就攻占了東羅馬帝國在歐洲的領土。在君士坦丁堡，一個法蘭克爵士竊據了羅馬皇帝的名位。遠在東方，一個偉大的蒙古帝國已經崛起，西方基督教的幻想家們夢想使這一個新的世界強國的統治者皈依西方形式的基督教，以便從後方進攻伊斯蘭國家。教皇的使者們曾長途跋涉來到喀拉和林。馬可波羅不久也登程前往“忽必烈汗”的朝廷。

但一切努力毫无结果；在我们给想象中的中国观察家选定的十三世纪中叶以后不久，君士坦丁堡的那个“拉丁帝国”的摇摇欲坠的大厦终于土崩瓦解（公元1261年）。希腊东正教帝国复兴起来了，虽然这里的未来不是属于希腊人而是属于鄂图曼土耳其人的。西方基督教国家于是把它的侵略势力转向东北边境。条顿骑士们从叙利亚拔营后，就到维斯杜拉河上攻打异教徒普鲁士人、拉特人和爱沙人，攫取财富。仅在伊比里亚半岛、南意大利和西西里岛上他们在中世纪初期取得的土地就有所扩展并且一直维持到中世纪的終了。中世纪西方基督教国家把它的边界向东方和南方扩展以便包括他们希腊祖先曾一度占有的那些土地的企图，失败了。如果人们从财富、人口和知识这些方面来权衡中世纪西方基督教国家的自然资源的话，那么就不能希望得到任何其他结果。

#### (ii) 中世纪西方和叙利亚世界

当中世纪西方基督教徒在十一世纪向叙利亚世界发动进攻时，他们发现当地居民分属信奉伊斯兰教和基督教认为是异端的变体——人神一性教、景教以及其他宗教——的两种社会，它反映了叙利亚人在信奉伊斯兰教以前，曾企图使基督教非希腊化。在阿拉伯人征服该地的初期，伊斯兰教曾经是这些得胜的蛮族的唯一的宗教信仰，就象阿利乌教派曾经为征服罗马帝国各省的大多数条顿人所信奉的那样。在八世纪穆斯林取得胜利和十一世纪末十字军第一次东征之间的那段时期里，由于种种原因，在这些臣服的民族中有一种稳定的投向伊斯兰教的趋势，但是在那一时期終了时这个过程并没有完成。十字军东征的目的就是粉碎这种趋势。一些新生的伊斯兰教社会，无论是阿拉伯的或伊朗的，就在灭亡了的叙利亚世界的废墟上建立起来了。

如果考慮到穆斯林和基督教徒在彼此的眼光里都正式把對方認為是“異教徒”，考慮到這兩種狂熱地排他的猶太宗教的擁護者們長期戰鬥不休，那麼他們的戰士們互相尊重的程度以及中世紀西方基督教國家通過敘利亞的媒介所吸取的文化營養的份量及其重要性是會使我們感到驚奇的，通過這一媒介法國普羅溫斯的游方詩人用羅曼斯語把阿拉伯詩歌的精神和技巧、穆斯林學者則用阿拉伯語將古代希臘哲學的思想輸送給了他們。

在戰鬥方面，這兩個敵對陣營的戰士們相互之間的同情是由於發現一種意外的情誼而產生的。在安達盧西亞的戰場上，安達盧西亞的穆斯林和伊比利亞邊界以外的基督教蠻族相互之間的情誼，有時比伊比利亞基督徒對來自比利牛斯山以北的和他們信奉同一宗教的人們之間的情誼還親密些，也比伊比利亞穆斯林對來自北非的和他們信奉同一宗教的人們之間的情誼親密些。在敘利亞戰場上，在蹂躪哈里發國家的領土時皈依了伊斯蘭教的土耳其蠻族對於同時代的基督教騎士來說並不是抱着反感的對手，這些基督教騎士在文明程度上並不比他們的那些在蹂躪羅馬帝國時皈依了基督教的未開化的祖先要高明得多。事實上，作為法蘭克王國進攻的先鋒的諾曼人也不過象塞爾柱人一樣剛從野蠻狀態中轉化過來而已。

在文化方面，十字軍對敘利亞的幾次暫時的征服，尤其是他們放棄了達爾·阿爾·伊斯蘭而取得了对西西里和安達路西亞的長期占領，這就好像建立了許多傳送站，通過這些傳送站，垂死的古代敘利亞世界的精神財富就傳送給中世紀西方基督教世界了。宗教上的寬容和知識上的進取心所產生的溫和氣氛是早期伊斯蘭教本來就有的氣氛，由於這種氣氛和西方傳統的狂熱情緒截然不同，

于是它就暂时吸引了巴勒摩和托勒多的西方基督徒征服者；但是在以后两个世纪里，西方人愿意在这种美好环境里从穆斯林和犹太人手里接过来的文化珍宝，其来源都是古代希腊和古代叙利亚。古代叙利亚社会并不是亚里士多德的各种真伪著作的产生者而仅仅是它的传递者，这些著作从阿拉伯文翻译成拉丁文后就使得十二世纪的西方学者们可以阅读了。

在数学、天文学和医学方面，向希腊人学习的讲叙利亚语的景教徒，向景教徒学习的讲阿拉伯语的穆斯林不但保存而且掌握了他们希腊先辈的成就，而且还在一个古代印度学府中学习，并且进一步有了他们自己的创作。在这些方面，中世纪西方基督教世界从同时代的穆斯林科学家那里接受了穆斯林的研究成果以及穆斯林从印度学到的所谓“阿拉伯”系统的记数法。当我们的目光从知识方面转到诗歌方面时，我们可以看出从垂死的古代叙利亚文化的安达路西亚穆斯林代表们那里获得的珍宝是真正的阿拉伯的成就，它激起了西方诗歌流派后来取得的所有成就，这种影响一直延续到西方文明的近代时期之末——假如我们肯定这个西方流派的普罗温斯游方诗人的先驱们的思想和理想以及作诗法和押韵法可以追溯到安达路西亚穆斯林的根源的话。

近代西方在科学方面已经远远超过了它所接受的穆斯林的遗产，可是古代叙利亚文明对于中世纪西方基督教世界的年轻而感受力强的创作力所起的影响仍然可以通过“哥特式”建筑物在建筑学方面看得很清楚，这些建筑物在外表上具有一种特征足以证明它是取法于仍然残存在亚美尼亚的教堂和塞尔柱的队商旅店废墟中的模式，这就驳倒了十八世纪好古家加在这些建筑物上的荒谬外号了。在二十世纪西欧的城市里还是到处流行“哥特式”的教

堂，由于中世紀西方在建筑术上的革命，这些“哥特式”教堂代替了他們的先輩羅馬式建筑。

### (iii) 中世紀西方和希腊东正教社会

这两个基督教社会感到相互之間还不如和他們的穆斯林邻居来得那样容易和好相处，糾紛是起于古代希腊文明产生了两个子体社会这一历史事实的后果；因为在这两个社会同时出现之后，到公元七世紀末，也就是在他們在1182—1204年<sup>③</sup>这个悲慘的年代里最后决裂之前大約五百年的光景，这两个社会已經由于民族精神的相异和利益的冲突而互相疏远了。他們在东南欧和南意大利的角逐爭霸，使得他們之間的利益冲突达到了頂点，这个斗爭又因为他們都自称是基督教統一教会、羅馬帝国以及古代希腊文明的唯一合法继承人而更形尖銳。

政治斗爭很容易在教会爭端的形式下掩盖起来。例如，当八世紀的时候，在东正教社会的关于偶象崇拜問題的爭执中，羅馬教廷反对东羅馬帝国政府破坏圣象的政策，它并且代表在中意大利东羅馬帝国残余部分的人民采取一个政治上的决策，企图向阿尔卑斯山以北的查里曼大帝的祖父以及后来向查里曼大帝的父亲要求軍事援助以便攻打他們未能从君士坦丁堡取得的伦巴第。在十一世紀中叶，当羅馬和君士坦丁堡发动的統一禮拜仪式的互相敌对的两个运动发生了冲突的时候，造成1054年教会分裂的冲突，同时也就是爭取南意大利教皇治下的教民归順的政治斗爭，而这

---

③ 使这次决裂不可挽回的三次暴行是：1182年对东羅馬帝国境内法兰克王国居民的大屠杀，1185年一支諾曼复仇远征軍对薩罗尼加的大劫掠，以及1204年一支法兰西-威尼斯远征軍对君士坦丁堡的大劫掠（“第四次十字軍”）。

些人在政治上都是东罗马帝国的臣民。但是,在这两次事件中,这两个社会之间的决裂却不是绝对的。

在第一次十字军东征时期,也就是在上述两次教会-政治斗争中的后一次斗争的四十年以后,当时在位的东罗马帝国皇帝亚力克修一世被他的女儿历史学家安娜·科穆宁记载为很不愿意命令他的军队去使同是信奉基督教的人流血的人,事实上十字军通过他的领土很使他感到政治上的忧虑和个人的不安。安娜认为亚力克修一世采取指派东罗马部队护送十字军通过安那托力亚的这一政策的动机之一是考虑到使他们能免于被土耳其人击溃。亚力克修一世(统治时期:公元1081—1118年)对十字军战士采取的这种勉强的容忍态度到了他的孙子曼努尔一世(统治时期:公元1145—1180年)就一变而为对法兰克王国的伙伴和风俗表示极其热爱的态度;双方的一些主教和东罗马方面的一些世俗政治家中间不乏力图避免两个基督教社会分裂的人。

那么,为什么两个基督教社会的分裂终于在1182—1204年发生,并且以后又不断扩大,直到十五世纪,东方的东正教徒宁愿在政治上臣服于土耳其人而不愿接受西方基督教教皇的教会统治呢?那时候罗马的条件无疑是苛刻的,但是事变的最初原因恐怕还得从两个文化的不断发展的分歧中寻找,这种分歧早在七百年甚至一千年以前就已经开始显示出来了。使事态严重化的情况就是在十一世纪时这两个基督教社会的实力和前景的对比发生了突然的、料想不到的、惊心动魄的相反的变化,关于这种实力和前景的对比情况,笔者已在本章上一节中提醒大家注意了。

这种政治的和经济的命运发生相反变化的后果之一当然就是双方都把对方视为眼中钉。在东正教徒的眼里,法兰克人不过是

些由于交上了好运而毫无忌憚地利用野蛮暴力的暴发戶；在法兰克人的眼里，拜占庭人是一些大老爷，他們的高傲自負無論从德行或者从实力来看都是毫无根据的。在希腊人看来，拉丁人是野蛮人；在拉丁人看来，希腊人正在变成“东方人”。

从証明法兰克人和拜占庭人互相厌恶的希腊和羅馬的那些大量文献中，我們很可以从双方有代表性的代言人的著作中引証若干足以說明問題的片段。关于法兰克人对拜占庭人的偏见，我們可以引証克利摩那地方的伦巴第主教柳特普兰德所作的关于他在公元968—969年代表西羅馬皇帝鄂图二世出使东羅馬朝廷的一个报告。关于拜占庭人对法兰克人的偏见，我們可以引証希腊公主兼历史学家安娜·科穆宁的著作，她对于法兰克人在十字軍第一次东征以前和第一次东征时期的种种令人不愉快的情況是頗为熟悉的。

柳特普兰德主教对托付給他的艰巨的外交使命所怀有的公务上的忧虑不安由于他本人在东正教国家內对日常生活中的所有細节感到嫌恶而更为加重了。指定給他居住的官邸总归不是太热就是太冷，他和随从人員就在这些討厭的住所里由治安警察把他們和外界隔离开来。他总是受商人的欺騙。酒是不能喝的酒，食品是难以下咽的食品。那些为穷困所苦恼的希腊主教們对客人一概是冷淡的。床鋪硬得象石头一样，而且既沒有垫褥也沒有枕头。当他离开时，他象一个学童那样对他的主人們进行了报复，他在他的官邸的墙壁上和桌子上用拉丁文涂写了一长篇咒罵的六音步詩，描写了他因为和这个“往日繁荣富饒而现在饥荒遍野、发假誓的、撒謊的、騙人的、勒索的、貪婪的、吝嗇的、愚昧无知的城市”永远告別而感到的欢欣。



柳特普兰德和尼基弗罗斯皇帝及其大臣們的談話由于双方的嘲笑謾罵而激动起来。他的最有力的攻击是“希腊人培养了各种异端，而西方人消灭了它們”。这无疑是真实的；因为希腊人是知識分子，几百年来一直在神学的細节上动脑筋而产生了許多有害的結果，而拉丁人是搞法律的人，对于那些无稽之談感到不耐煩。在968年6月7日举行的一次国宴上，由于两个帝国都自称是“羅馬人”，于是“羅馬人”这个激怒人的字眼就使得这两个基督教国家的代表人物之間长期郁积的嫌恨情緒爆发出来了。

“尼基弗罗斯拒絕給我以答辯的机会并且接着說了一番侮辱性的話：‘你們不是羅馬人；你們是伦巴第人’。他想繼續說下去，并且做手勢叫我不开口，但是我生气了，我发了言。我說：‘这是一件在历史上臭名远扬的事实，这就是指羅馬人所奉为始祖的罗摩勒斯是一个杀死兄弟的人，是一个娼妓的儿子——我是指非婚生子，他建立了一个罪犯逃遁藏来收容債務者、逃奴、杀人犯以及其他罪大恶极的犯人。他包庇了这些罪犯，搜罗了一大群犯人，称他們为羅馬人。这就是你們的皇帝或者如你們称为“世界的王”（*κοσμοκράτορες*）的奉为祖先的优秀的貴族。但是我們——我用“我們”一詞来指伦巴第人、撒克逊人、法兰西人、洛林人、巴伐利亚人、斯瓦比亚人、布尔艮迪人——我們鄙視羅馬人到这种程度，以至于當我們对敌人发怒时，我們只要叫他們一声“羅馬人”就够了，因为照我們的說法，这一个坏称呼包括一切卑賤、懦弱、貪婪、頹廢、虛伪以及其他各种恶行的全部而无遺。’”<sup>①</sup>

由于这位皇帝激怒了柳特普兰德，于是他的拉丁客人就表示他們要和說条頓語的西方同胞同仇敌愾，要一道敌視一切“羅馬

① “柳特普兰德的君士坦丁堡出使記”（*Liutprandi Relatio de Legatione Constantinopolitana*），第12章。

人”。在后来一次較為温和的談話中，尼基弗罗斯使用了“法兰克人”这个字眼把拉丁人和条頓人都包括进去，而根据柳特普兰德的暴露性的冒罵看来，这种用法是很有道理的。虽然在知識文化界中，柳特普兰德是拉丁人中的杰出人物——他对于拉丁文譯本的古典希腊文献是很有造詣的，然而共同的希腊文化背景却没有在他心里对于这同一文化的当代希腊后裔产生任何亲属感情。在这位十世紀的意大利人和这些十世紀的希腊人之間已經筑成一道鴻沟，但是在柳特普兰德和他的撒克逊雇主之間却没有这种鴻沟。

我們已經引用的那些片断，显然足以說明柳特普兰德的人格，同样也可以說明更重要的事物，假如我們引用他对皇帝个人外表所作的一个粗魯的諷刺描写，那就更足以說明問題了。伦巴第主教是一个粗魯的人，如果拜占庭丟給他的珍珠是膺品，那么他同时也証明自己是一个十足的笨猪。拜占庭社会对于同时代的法兰克人的优越性究竟有多高，可以从柳特普兰德的“出使記”和安娜·科穆宁对一个諾曼冒险家博希蒙德所作的客观而有識別力的描繪的对比中看出来；这个人簡直象一个外表漂亮的野兽，他的好斗成性、背信弃义、野心勃勃給她父王带来的麻煩比尼基弗罗斯皇帝給柳特普兰德和他的撒克逊帝王雇主带来的麻煩不知要多多少。在詳細地描繪北欧人中的这一最漂亮的标准人物的体格——“他的身材再现了雕塑家坡力克利塔的标准比例”——以前，安娜以慷慨的贊詞在序言中写道：

“在全羅馬人中間象他那样的人是看不到的。沒有一个野蛮人或者一个希腊人的身材比得上他。他不但对于目击者是一个奇观；而仅仅对他的传奇般的形象的描繪也足以令人瞠目結舌。”

这位女作家发出这番議論的鋒芒，在后面才显示出来。

“自然賦予他一雙超人的鼻孔，通過這鼻孔就給他內心散發出來的偉大的精神找到了出路——我們應當承認這個人的面貌頗有吸引人的地方，但這種面貌的效果往往為全身所具有的咄咄逼人的印象而受到損害。一個猛獸的殘酷无情的標記布滿了他的全身……；這在他的外表上流露出來了……也在他的笑聲里流露出來了，這笑聲象獅子的吼聲那樣沖擊着人們的耳鼓。他具有的那種精神上 and 體質上的狀態使得他經常十分殘忍和煩惱，而這兩種情緒經常企圖通過戰爭來發泄。”

對安娜那個時代的一位法蘭克頭目所作的這樣一個動人的描繪，其生動幾乎和整個法蘭克王國的一幅鳥瞰圖不相上下，她這一段描寫的目的在于把它當作敘述第一次十字軍來到東正教社會的序曲。

“無數法蘭克軍隊到達的消息使亞力克修一世惶惶不安。他對於西方蠻族（凱爾特人）的種種特性是最熟悉不過了，諸如他們的乖戾暴躁、反復無常、輕信人言，以及其他形形色色的根深蒂固的特性。他同樣對這些蠻族的貪得無厭是很熟悉的，他們的貪得無厭使他們輕率地用任何借口撕毀條約而貽笑大方。這就是法蘭克人的信譽，這種信譽也完全為他們的行動所証實。……事態的發展比預料的更可驚、更可怕。情況是整个西方開始了一個大規模的遷徙，並且正在通過他們和亞洲之間的歐洲地帶滿載家私向亞洲挺進，這些西方人包括所有居住在亞得里亞海西岸和直布羅陀海峽之間的蠻族。”

亞力克修一世從第一次十字軍過境中所受到的最難以忍受的痛苦莫過於那些無限制的拜會了。這些不受欢迎而又毫無顧忌的客人們無限制地浪費這位辛勤工作的皇帝的寶貴時間。

“從天剛破曉或者至少從日出時起，亞力克修總是照例坐在他的御座上並且宣布凡是希望朝見的西方蠻人不論在哪一天都可以無限制地得到接見。他的動機有好幾個，直接的動機就是給他們機會以便他們陳

述要求，私下的動機則是企圖利用和他們談話的機會來誘導他們轉向他的政策所指出的方向。這些西方的蠻族公侯們具有一些奇特的民族特性——厚顏無恥、乖戾暴躁、貪得無饜、為欲望左右毫無克制，而且饒舌不休——在所有這些方面，他們保持了世界記錄；在濫用和皇帝會見的機會一點來說，他們是一伙典型的不守紀律的人。

每一個貴族朝見皇帝時想帶多少隨從就帶多少隨從，並且一個跟着一個，接踵而來，連續不斷。更糟糕的是他們一開口就從來不象古代雅典的演說家那樣為他們的談話規定什麼時間限制。他們之中的任何一個想和皇帝談多久就談多久。他們生成了那種特性——無節制地喋喋不休，對皇帝絲毫不尊敬，沒有時間觀念，對於侍立在側的官員們的憤怒情緒漠然無知——他們沒有一個人想到要給後面跟着來的人留一些時間；他們只是滔滔不絕地談下去，毫無休止地提出各種要求。

當然，這些西方蠻族談起話來油嘴滑舌、唯利是圖、陳腔爛調，對於所有研究民族特性的學者說來早已是臭名遠揚了；但是對於那些不幸在這些場合都在場的人來說，他們通過親身的經歷，卻對西方蠻族的性格有了更透徹的認識。當夜幕降臨時，這位倒霉的皇帝——勞苦了一整天卻沒有進過飲食——就从御座上站起來向他的寢宮的方向移動；但是這樣明顯的暗示也未能把他從這些蠻族的糾纏中解救出來。他們之間繼續爭着騙取優先權——玩這種把戲的不只是那些仍然留在等候的行列里的人；白天已經會見過的那些人又會接着跑回來並且提出各種借口要和皇帝再談一次話。在這時候，那個可憐的人只得站在那裡並且還得耐心地傾聽圍在他四周的那一群蠻族的七嘴八舌的亂扯。這個忠實的可憐蟲在回答這一群人提問時的和藹態度實在是很動人的景象，而那些不合時宜的饒舌卻沒有個底；因為，每當一位朝臣試圖使這些蠻族中止談話時，相反地，他本人就要受到皇帝制止，因為皇帝深知這些法蘭克人的脾氣，他很怕一些小刺激使他們大發雷霆，從而給羅馬帝國惹來一場大禍。”

他們之間的嫌惡情緒達到這樣嚴重的地步，本來可以預期它會排除互相進行文化交流的任何可能性；但是幾次十字軍東征在法蘭克和拜占庭之間以及法蘭克和穆斯林之間的文化交流中卻結出了果實。

中世紀的西方基督徒起先從穆斯林那里得到了根據希臘文獻譯成阿拉伯文的關於哲學和科學的摘要，以後他們又得到了所有保存下來的原文的古典著作，終於慢慢地補全了他們的希臘文獻的藏書。東方在文化上從西方獲得的益處更是出人意料之外。十三世紀征服君士坦丁堡和摩利亞的法蘭克人對於被他們征服的希臘人無意中作出的巨大的文學上的貢獻，完全和同一時代征服中國的蒙古人無意中對中國人作出的貢獻一樣。在中國，儒家的暫時退位給予那些被埋沒了的用活的方言寫成的民間文學以來遲的機會，使之得以在中國社會生活中出現，但是在受過儒家熏陶的官吏們所採取的文化上的壓抑政策的統治下，這些民間文學從來沒有機會得以顯示它的巨大的生命力，這些官吏是古代中國典籍的冥頑不化的忠實奴隸。在一個為蠻族踐踏的東正教國家里，同樣的原因在一個較小的規模上產生了同樣的效果，使得民間的抒情詩和史詩得以盛行。寫作“摩利亞編年史”(The Chronicle of the Morea)的那位摩利亞的法蘭克作者採用了本地希臘重音詩體，完全不受古典作品的拘束，這就為十九世紀早期的希臘詩开辟了道路。

在中世紀西方基督教國家和同時期的東正教國家之間交換的全部禮物當中，最重要的要算是體現在東羅馬帝國中的極權國家這種政治制度了，它以西方繼承國家的形式傳到西方而變成一種可行的制度，這種西方繼承國家是十一世紀時諾曼人用武力在原

来东羅馬帝国的阿普利亚和西西里領地上塑造出来的。当这种制度在霍亨斯多芬王朝的腓特烈二世身上体现出来时，它一时成为西方人注意的中心，且不論他們是抱着贊賞或厌恶的态度来看待这种制度；因为这个“世界奇人”除了从他的諾曼母亲那里继承了西西里王国外，他还是西羅馬帝国的皇帝，并且为人頗有才略。这种强大的专制主义一直到二十世紀表现为“极权主义”的整个命运，已經在本书前面部分叙述过了。

### （丙）最先两代文明之間的关系

#### （i）和亚历山大以后古代希腊文明的接触

从亚历山大以后的希腊人的眼光来观察希腊历史，亚历山大这一代标志着与过去的分离和新时代的开始，正如从一个近代西方人的眼光来考察西方近代史，从“中世紀”向“近代”过渡的标志在于十五世紀和十六世紀之交所产生的那些显著的新的分歧一样，他們认为这种界限都是很明确的。在上述的两个历史新时期里，人們所以非古頌今的主要理由在于感到自身力量的突然增长，这种力量包括表现在軍事征服上对其他人类統治权力的增长以及表现在地理发现和科学发明上对自然界控制力的增长。馬其頓人推翻阿凱米尼德王朝的功績是和西班牙人推翻印卡帝国的功績一样地令人欢欣鼓舞。但是問題不仅止于此。假如人們問公元前三世紀的一个希腊人或公元十六世紀的一个西方人，使他們体会到一个嶄新时代的那些感觉到底是些什么，那么他們在回答时很可能對他們社会的物质力量增加的感觉不会象對他們社会的精神視野扩大的感觉来得那么重視。为了发现以前神話般的印度，馬其頓人在他們進軍中开辟了一片大陆，而葡萄牙人則控制了大洋，在

这两种情况下所产生的权力感被一种奇异的外邦世界激发的惊奇感所影响和增强。人们由于获得新的知识而产生的权力感也同样会被人类的知識还处在相对的愚昧状态而产生的无能为力的感觉所冲淡，不但希腊世界由于亚里士多德及其继承者的科学发现而产生的感觉中有这种情况，而且西方世界由于希腊文化的“复兴”而产生的感觉中也有这种情况，这种无能为力的感觉每当人类对宇宙的了解有所增进时常会同时产生。

这两个时代相类似的情况还不止于此。我们知道近代西方的冲击是世界范围的，我们可以不加思索地认为在这方面亚历山大以后的希腊文化是显得大为逊色的。但是事实决非如此。亚历山大以后的希腊文明毕竟和叙利亚、赫梯、埃及、巴比伦、古代印度及古代中国社会有过关系；事实上，它和当时旧世界中存在的每一个产生文明的社会有过接触。

但是现在我们必须注意一个重要的分歧点。在研究近代西方对它的同时代各社会的冲击时，我们应该可以区别开近代早期和近代后期，在近代早期西方向外传播它的整个文化，包括它的宗教在内，在近代后期，西方只向外传播它文化的世俗部份，而宗教成份已经被剔除了。但是在亚历山大以后古代希腊文明向外传播的过程中却找不到相似的区分；因为同西方比起来，古代希腊文明在知识领域中还是早熟的。在宗教方面，古代希腊文明开始的时候底子是很薄的，只是在亚历山大时代开始前整整一个世纪，古代希腊文明才从它的宗教蛹体中成长起来。

正当希腊人处在精神解放的危机关头，他们对奥林匹斯山上野蛮的众神的那种轻率的败坏道德行为产生了厌恶情绪，对于以流血和以泥污身为仪式的对“阴间鬼神崇拜”的那种在精神上更深

邃但是也更陰沉的宗教生活也產生了反感，但以上這些情緒不久就被一種對精神食糧的渴望所代替了。當亞歷山大以後的希臘人在軍事和知識方面的征討取得勝利的進展而使他們和純粹非希臘的宗教接觸時，希臘人心中羨慕的是那些無價珠寶的獨占者，而不是對受了騙人的教士政略所愚弄的傻瓜表示蔑視。希臘人因發覺他們正處在宗教真空中而深感不安。亞歷山大以後的希臘征服者對於他們在知識上和軍事上都戰勝了的那些社會的宗教所採取的接受的态度是一個具有侵略性的希臘沖擊對其他六個社會在宗教方面發生重大影響的一個原因。為了能夠從歷史背景中來考察古代希臘文明的宗教影響，我們就得觀測亞歷山大以後古代希臘文明的興衰。

馬其頓和羅馬的軍事侵略者的第一個目標就是向他們的戰敗者進行經濟剝削；但是他們宣稱要傳播古代希臘文化的那個高尚意圖也並不是虛偽的，這可以從他們的言論付諸行動的程度中得到證明。希臘征服者為了履行他們傳播古代希臘文化的精神財富的諾言所使用的主要工具就是在非希臘的土地上建立城邦，在這些城邦里以希臘殖民者組成的核心來擔負起傳播古代希臘文明的責任。這個政策是由亞歷山大本人大規模地開始，並在以後的四個半世紀中為他的馬其頓的和一直到哈德良皇帝為止的羅馬的後繼者所遵循。

希臘征服者傳播古代希臘文明雖然多少是帶有善意的，但是非希臘人自發地模仿古代希臘文明的努力取得了更顯著的效果，竟然使亞歷山大以後的文化很平靜地征服了希臘軍隊從未占領過的地方；其中有些地方雖曾被他們占領過，但也在亞歷山大死後的退潮聲中很快就放棄了。在公元前一世紀和公元一世紀時，在橫



跨兴都庫什山脉的巴克特里亚希腊帝国的貴霜继承国家中培育了希腊艺术，在塞琉古希腊帝国的薩薩尼继承国家和阿拔斯继承国家中培育了希腊的科学和哲学，但这些培育工作一直等到希腊軍事征服結束以后才得到丰收。同样，古代叙利亚世界开始对希腊的科学和哲学表示自发的兴趣也是在他們摆脱了希腊的統治以后，因为那时他們已經有了自己的景教和人神一性教等这种异教形式的基督教，并且用叙利亚語作为自己的文字工具。

古代希腊文化和平侵入希腊征服者从来没有踏上的那些地区的这一事实給我們的教訓和希腊的軍事統治衰落以后古代希腊文化仍在艺术和知識上取得胜利所給我們的教訓是一样的；古代希腊的这一教訓对于一般地研究当时各种文明的接触是有启发的。这种启发对于本书作者这一代的历史学家來說是可以一目了然的——相形之下，他們对于近代西方当前的各种接触的知識中有大量的詳細情况，比仅存的关于古代希腊历史的少量記載多得无法比拟，但是这些知識却突然在整个过程中被人类对未来的茫然无知的一道鉄幕隔断了。

暴力在同时代各社会間的文化交流中无能为力这一事实是否有朝一日会如同在亚历山大以后的希腊历史已經表明的那样也为近代西方的历史所証实，这是一个直到 1952 年还未能回答的問題；这个謎一般的問号足以提醒研究者注意下述事实：凡是对他最近的、材料最多的、并且最为熟悉的那些历史事件同时也就是在他对人类社会的一般发展和性质的研究工作中最不能說明問題的。在時間上比較久远、在資料上比較不充分的有关同希腊社会发生接触关系的历史，倒是对他研究這個問題的帮助来得更大，特别是有关各个文明在宗教方面的接触所产生的結果这一問題。

對於一位二十世紀的西方歷史學家說來，到他那時候下列問題已經很明顯了：五世紀時，古代中國世界自發地接受希臘藝術以及九世紀時敘利亞世界自發地接受希臘科學和哲學所走過的道路，是和馬其頓以及羅馬軍隊的武功所走的道路一模一樣的。亞歷山大以後的希臘文化和它的同時代的人無論在藝術和知識上的或者在軍事和政治上的交往，這時早已停止。另一方面，這些接觸的結果對於二十世紀的人類生活仍繼續發生影響，這表現在當代人類的絕大多數都皈依四種宗教之一——即基督教、伊斯蘭教、大乘佛教和印度教，這些宗教出現的歷史可以追溯到已經湮沒的古代希臘文明和已經湮沒的東方文明的接觸中所發生的一些遺聞軼事；如果人類社會未來發展的道路能夠證明這樣一個直覺的認識，即體現高級宗教的統一教會和各種文明比較起來是幫助人類向其奮鬥目標艱苦前進的路途上的較好的交通工具，那麼可以得出這樣的結論，亞歷山大以後希臘文明和其他方面的接觸闡明了任何歷史的一般研究中的主題，但近代西方和其他方面的接觸却未能做到這一點。

#### (ii) 和亞歷山大以前古代希臘文明的接觸

亞歷山大以前希臘社會扮演主角的那場戲是在地中海這個劇場演出的，大約一千八百年以後在同一地點又演出了另一場戲，這一次擔任主要角色的是中世紀西方基督教國家；在兩次演出中都有三個角色出場。亞歷山大以前古代希臘文明的兩個對手，一個是姊妹古代敘利亞社會，一個是夭折了的赫梯社會的化石化了的殘余社會，它由於藏身在托羅斯山的壁壘中而得以幸存。在這三方面爭取地中海沿岸霸權的競爭中，代表古代敘利亞社會的是腓尼基人，代表赫梯社會的是一些從事航海生涯的人，這些人在海外的

土地上取得了立足点，他們的希腊对手們用希腊文称他們为第勒尼人而用拉丁文称他們为伊特拉斯坎人。

在公元前八世紀展开的这一场三角斗争中，大家爭夺的对象是：西地中海沿岸地区，該地区文化落后的土著民族不是这三个入侵社会的对手；黑海沿岸地区，它通向欧亚草原的大西海灣(Great Western Bay)，后者又通向沿着大草原西北边缘的可耕的黑土地帶；还有久經深耕細作的埃及土地，它的文明已进入衰朽时期，因而沒有邻国的帮助就不能够击退外来的侵略者。

在爭夺这些对象的斗争中，希腊人比其他两个角逐者拥有許多有利条件。

他們的最显著的有利条件是在地理方面。同伊特拉斯坎人和腓尼基人在地中海极东边的根据地比較起来，希腊人在爱琴海的活动基地离西地中海就要近些，离黑海更要近些。此外，希腊人的另一个有利条件在于人口方面，由于古代希腊在前一历史阶段中低地(Lowlands)战胜高地(Highlands)，因而它的人口有所增加。继之而来的古代希腊的人口对粮食的压力成了希腊人的扩张行动的一种推动力，刺激他們不断地在海外建立貿易据点，通过迅速地加强在大陆上安置希腊农业移民而把这个新世界变成大希腊。我們现有的少量証明材料給人的印象是，无论伊特拉斯坎人或腓尼基人在这一时期里都沒有与希腊人相当数量的人力来供調配；无论如何有一种情况是很清楚的，那就是这两种人在事实上都未能象希腊人那样用殖民的办法把一个新的世界据为己有。

希腊人所拥有的第三个有利条件和第一个有利条件一样也是由于地理环境的关系。当地中海爭夺战在这三个对手之間展开的时候，也正是黠武的亚述人开始他們的最后的也是最猛烈的一次

攻勢的時候，在亞洲大陸上的腓尼基人和伊特拉斯坎人都遭到了災害，但是希臘人很幸運地遠處西方而免于遭難。<sup>①</sup>

如果考慮到這種限制，人們應該對腓尼基人和伊特拉斯坎人所努力達到的成就感到驚奇。不出人們所料，他們在爭奪黑海一事上完全失敗了。黑海成了希臘的內湖；並且辛美連和西徐亞游牧民族出擊後在歐亞草原上出現的平靜時期里，作為黑海主人的希臘人和作為歐亞草原大西海灣主人的西徐亞人結成有利的商業聯盟，於是定居在黑土地帶的西徐亞人所種的谷物輸出到國外去供愛琴海地區的希臘城市居民食用，同時換回適合西徐亞貴族趣味的各種希臘奢侈品。

在西地中海，鬥爭繼續得更長久而且經歷了許多變遷，但是在这里，鬥爭也以希臘的勝利告終。

在三個爭奪的目標中，埃及在地理上離希臘比其他兩個競爭者要遠，但是在爭奪埃及的短促的鬥爭中希臘人也在七世紀取得了勝利，因為希臘人曾經向解放者法老沙梅提克斯第一提供了愛奧尼亞人和加里亞人這些“從海上來的勇士”，法老召募這些人是为了在公元前658—651年把亞述駐守部隊從尼羅河下游流域驅逐出去。

將近公元前六世紀中葉的時候，情況似乎是希臘人不但在地中海沿岸的海上鬥爭中取得了勝利，而且很有希望繼承亞述人在西南亞建立的大陸帝國。在沙梅提克斯的希臘雇佣軍把亞述人逐出埃及前大約半個世紀以後，亞述的辛那赫里布王已經因為入侵

<sup>①</sup> 同樣，在十七世紀時，和大陸一水相隔的英國人在遠洋貿易上比他們大陸上的荷蘭競爭者擁有有利條件，這是由於荷蘭人遭到了大陸上的一些帝國締造者如哈普斯堡王朝和波旁王朝的軍事進攻，而英國則沒有遭到攻擊。

的希腊的“从海上来的勇士”在他的领土的西里西亚海岸肆无忌惮的暴乱而大为震怒；如果我们能够假定其他想发横财的希腊士兵除了在列斯堡岛的安提米尼达斯军中服役外也在尼布甲尼撒的卫队中服役的话，那么亚述帝国的新巴比伦继承国家似乎也仿效埃及而招募了希腊雇佣军，由于安提米尼达斯碰巧是诗人阿尔西阿斯的兄弟，因而他的名字和事迹才免于失传。阿凯米尼德帝国在被亚历山大征服之前，也已经大量雇用希腊雇佣兵，这也是他们复灭的预兆。看起来好象“亚历山大”这样的人物应该可以比他本人真正的时代早两世纪登上历史舞台。但是事实上，舞台已经为一个真正的居鲁士大帝上场作好了准备，而没有预备去迎接亚历山大的虚幻的先驱者。

六世纪时希腊人在埃及和西南亚的前途，在二十年左右的时间里给断送了，这二十年正好是居鲁士在公元前547年左右征服吕底亚帝国以后一直到他的继承者冈比西在公元前525年左右征服埃及以前的那一段时期。居鲁士的进军在沿安那托利亚西海岸的希腊城邦中建立了外来的波斯的宗主权用以代替原来熟悉的吕底亚宗主权，这次进军是上述两次征服中较为猛烈而惊人的一次；但是冈比西之征服埃及给了希腊人以双重打击；它使那些希腊勇士的军事威望大大减低，它使希腊人在埃及的商业利益处在波斯人支配之下。此外，希腊人遭受的这些挫折由于波斯帝国缔造者赐给叙利亚-腓尼基人一些十分可观和意外的利益而更为加重。

阿凯米尼德王朝采取了允许犹太人从巴比伦人的囚禁下回来，并在他们祖先的故都耶路撒冷建立一个政治上无关重要的宗教小国这样一个政策，这一政策同时也允许沿海的叙利亚-腓尼基城市不但本身有自治权，并且在阿凯米尼德王朝的宗主权的统治

下建立起对其他叙利亚社会集团的統治权，这样就使他們至少处在和希腊世界的最强大的城邦分庭抗礼的地位。从經濟观点看来，他們的收获更是显著；他們成为共同体中的一員，这个共同体从他們的地中海的叙利亚海岸向內陆延伸，一直到欧亚大草原上索格提安旱地上的耕种的人(Homo Agricola)所居住的几乎是神話般遙远的东北前哨。

同时，在西方又崛起了一个腓尼基殖民地，它在財富和实力方面超过了它的发源地——叙利亚城市，正好象在二十世紀，现代西方在大西洋彼岸的一个主要“殖民地”超过了向它移民的那些欧洲国家一样。在腓尼基人的反攻中迦太基充当了先鋒的角色。从希腊人的观点看来，这次反攻本来可以称为第一次布尼战争，如果这个名称不是被同一出拖得很长的戏的更靠后得多的一幕所占用的話。这场斗争虽然沒有得到决定性的結果，但是至少可以肯定在公元前六世紀終了以前，古代希腊世界的扩张活动已經在四面八方被各个竞争的社会中受到威胁的成員的联合力量所遏止，从此以后，人們也可以期望前此移动不定的古代希腊世界和叙利亚世界之間的东西边界綫沿着阿凱米尼德和迦太基帝国締造者們所划定的界限稳定下来了。

但是这种均势在公元前五世紀开始的时候几乎就立刻受到破坏：我們正面临着历史上一次最著名的战争。历史学家将如何来闡述这一个非常不愉快的結局呢？一位希腊的研究人类社会的学者将会在一些混合交錯的行为中找到这次灾难的原因，如导致失败的驕傲自滿，神灵发怒，責罰他們所要歼灭的人；一位现代西方的研究者当他純粹是从人的基础上来开展他的研究工作时，也不会去反駁这个超自然的解释的。

战争重新爆发的原因在人的方面是阿凯米尼德王朝的政治领导的错误；这种错误是在帝国缔造者们很快地征服了大片土地以后很容易作出的那种错误估计所引起的，而事实上他们的胜利之所以那么轻易取得是由于那些地方的人民已经被以前的悲惨经历搞得灰心丧气之故。在这种情况下，那些帝国缔造者们很容易把自己的成就完全归诸于他们本身的武功而不考虑到他们的先行者的功劳，这些先行者的无情的犁耙曾在这些后来的帝国缔造者来到此地很轻松地收割庄稼以前翻掘了土地；由于他们错误地认为自己是战无不胜的，于是就产生了骄傲自负，就会轻率地去攻打那些在精神上还没有被摧毁的民族，而这些民族的精神和抵抗力却使他们感到意外，这样他们就不能不遭到危险。这种情况正好说明了在印度的已经衰败了的蒙兀儿帝国所遗弃的土地上的英国征服者于1838—1842年在阿富汗所遭到的惨败，英国征服者轻率地认为没有经历过折磨的东伊朗的高地人也会象次大陆上的人民一样驯服地投降（那片次大陆上的受难的人民已经有五个世纪屈辱于外来统治，又加上一个世纪的无政府状态的苦难）。

当居鲁士征服了原来承认吕底亚宗主权的亚洲的希腊诸社会集团而完成了他对吕底亚领土的征服的时候，他认为也许他将会给后代留下一个确定的西北边界。阿波罗神曾经警告过吕底亚的克利萨斯王，如果他渡过黑黎斯河，他就会使一个大国毁灭，但是正当居鲁士征服了克利萨斯而停留在同一条河的对岸并且预见到较为长远的景象时，阿波罗神的警告也同样可以对居鲁士提出；因为，居鲁士征服了吕底亚帝国，也就无意中给他的后代留下了和希腊世界纠缠的问题，最后导致阿凯米尼德帝国的灭亡。

居鲁士把他的领土扩展到被征服的吕底亚并一直延伸到安那

托利亞的沿岸，这样就摆脱了他不满意的同呂底亞以河（黑黎斯河）为国界的情况；大流士打算把整个希腊置于他的統治下，以便摆脱他不满意的同劫余的独立的希腊以海为国界的情况。当亚洲的希腊人反抗的余火在公元前 493 年被最后地扑灭以后，大流士就出师远征欧洲的希腊本土。其結果是在馬拉松、薩拉密斯、布拉提阿和米卡利的一連串的历史性的大敗——古代希腊的二十世紀的西方后裔仍視之为历史性的胜利。

大流士为了反击他在亚洲的希腊臣民的叛变，决定去征服希腊人在欧洲的亲属和同謀者，这样，他就把七年叛乱（公元前 499—493 年）轉变为持續五十一年之久的战争（公元前 499—449 年），最后阿凱米尼德王朝只得放弃他們的安那托利亞西部沿海地方来結束这场战争。在同一时期，迦太基人从西西里島向希腊人的进攻，以对侵略者更为重大的灾难而結束，希腊人在西方从陆地上取得这次胜利以后，接着他們又从海上取得了另一次胜利，打败了进攻希腊世界的在意大利西海岸距那不勒斯以西不远的叩密地方的坎佩尼亚前哨的伊特拉斯坎人。

事态发展到紧要关头——公元前 431 年，这一年爆发了希腊人之間兄弟鬩牆互相残杀的战争——雅典-伯罗奔尼撒战争。在古代希腊社会内部燃起的战火终于导致本身最后的衰落；除了短期的休战，这个战争一直綿延下去，一直到公元前 338 年馬其頓王非力普才断然予以解决。希腊人的內战显然对迦太基人和阿凱米尼德王朝有一种不可抗拒的誘惑力，促使他們利用他們的希腊敌手忙于自杀性的內訌的机会趁火打劫。受到誘惑后，他們就行动起来了，結果迦太基人收获不大，而波斯人取得了很大成功。但是这些收获對他們的好处維持得并不久；希腊人內战的一个結果是把他



們鍛煉成善戰的能手；所以一旦馬其頓和羅馬的軍事領袖把新煉成的希臘武器的鋒芒轉過來對付希臘世界的傳統敵人的時候，阿凱米尼德和迦太基這兩個帝國就很快地復滅了。

這樣，古代希臘社會對其鄰居展開的軍事和政治的侵略就擴展到更大的範圍，這在前面一章里已經涉及了；但是古代希臘文明在文化活動的範圍內不斷地取得持久的和平的勝利，這種情況在亞歷山大大帝那一代以前和以後都在進行着。

西西里島的人一方面盡力用武力抵抗希臘人的進攻，一方面卻又自願地採取了他們的希臘入侵者的語言、宗教和藝術。甚至在迦太基“木幕”后面的“禁區”里，本來絕對禁止希臘商人入境，迦太基人卻輸入了希臘產品，這些東西要比他們自己能製造的漂亮得多——這正象拿破侖時代的法國政府，一方面裝模作樣的頒布柏林大陸封鎖法令抵制英國商品，一方面卻又偷偷地進口英國皮靴和大衣以供應拿破侖的軍隊。

阿凱米尼德帝國西部各省諸民族的希臘化早在該帝國建立以前就開始了，這是由於希臘文化經過呂底亞王國從亞洲的希臘城市傳播開來的緣故。克利薩斯在希羅多得所著的史書里是一位熱心的希臘化者。但是亞歷山大以前的希臘文明在文化征服上要算在伊特拉斯坎人以及其他居住在意大利西海岸的非希臘民族中的收穫最大了。伊特拉斯坎人在受到羅馬帝國締造者的統治以前已經被接納為希臘人，而羅馬帝國締造者所得到的希臘文明還多半是經過他們的伊特拉斯坎鄰居轉手而來的。

當然，羅馬的希臘化是希臘人在他們歷史的任何時期中所取得的文化勝利中最重要的一個勝利；且不問羅馬人的來歷如何，他們所肩負的重任要大大超過在他們北方的意大利西海岸的伊特拉

斯坎人、在他們南方的意大利西海岸的希臘居民以及靠近羅尼河三角洲的希臘文明的馬西利亞先驅者。當意大利的希臘居民向奧斯坎蠻族的進攻投降，以及伊特拉斯坎人向凱爾特蠻族的進攻投降以後，羅馬人把拉丁化的希臘文明帶過了亞平寧山、波河、阿爾卑斯山，一直把它移植到地中海的歐洲大陸的腹地，從多瑙河三角洲起到萊茵河口止，並且渡過多維爾海峽把它移植到英國。

### (iii) 稗子和麥子

我們對各個同時代的社会<sup>①</sup>之間的接觸所作的探討使我們認識到這些接觸中仅有的那些成果的取得有賴於和平的作用，並且很遺憾地認識到這些創造性的和平的交流，如果和那些兩個或更多的不同文化互相發生衝突時很容易產生的自相抵消的災難性的鬥爭比較起來，確是罕見的现象。

如果我們再一次對研究的範圍加以考察，我們會在古代印度和古代中國文明的交流中找到一個和平交流的例子，乍看起來這個交流是有成果的，沒有受到暴力的危害。大乘佛教由古代印度傳入古代中國世界並沒有引起這兩個社會之間的戰爭；產生這種歷史性成果的那種交往的和平性質在印度佛教僧侶和中國朝聖的佛教徒在兩國之間往來不絕一事中得到了宣揚，從公元四世紀到七世紀，他們雙方走的也都是同樣的路綫，海上是經過馬六甲海峽，陸上是通過塔里木盆地。但是當我們研究水陸兩路中走得較多的陸路時，我們發現這條路不是古代印度人或古代中國人和平地打開的，而是一個四處亂闖的希臘社會的巴克特里亞希臘先驅者以及這些希臘人的貴霜蠻族繼承者所打開，這些武人打開這條

---

① 有關與敘利亞社會的接觸及新王朝時代的埃及社會的接觸的各小節，在本節錄本中均已略去。

路是为了军事侵略——希腊人想攻打古代印度的孔雀王朝，贵霜人想攻打古代中国的汉朝。

如果我们想要找到同时代的几个社会发生接触后，产生了精神上的成果而又没有伴随而来的军事冲突的例子，那么我们就要向古代追溯，一直追溯到比第二代文明的时代还要遥远的过去，直到埃及文明受到喜克索人的侵略而违反自然地延长了生命的整个过程以前。在这以前的那个时代里，即从公元前二十二和二十一世纪之交到公元前十八和十七世纪之交，以中王朝形式出现的埃及统一国家以及以苏末和阿卡德帝国形式出现的苏末统一国家曾经同时并存，并且轮换地控制位于他们之间的叙利亚陆地通道，但是就我们所知，从未发生过战争。这一种显然是和平的交往却也显然是没有什么成果的，于是我们为了找到所要寻找的目标就得追溯到更早的时代。

当人们考察这种早期的文明史时，近代西方考古学上发现的东西所提供的知识使二十世纪的历史学家仍旧在昏暗中摸索；但是，在注意到这种情况后，我们可以回想起我们曾经假定在埃及精神生活中起着重要作用的伊细斯崇拜和奥细立斯崇拜是从解体的苏末世界中得来的礼物，在苏末世界里，使人心碎而又得安慰的“哀妻”或“哀母”和她的“难夫”或“难子”最初出现时用的名字是伊细塔和丹末兹。如果下述情况是真实的话，即成为任何其他高级宗教的先驱的一种崇拜从它最初产生的社会传到同时代的一个文明的儿女们的手中而不经过斗争和流血（后来的许多同时代诸社会的接触就受到了这种斗争和流血的破坏），那么我们从这里就可以瞥见到云中的彩虹，它低垂在一些文明的接触史上，在这些历史里互相发生接触的各个方面都是以世俗的身份来相见的。

## 三十二 同代文明之間相接觸的戲劇性

### (1) 接觸的連鎖

当希罗多德在公元前五世紀从事于論述当时才发生不久的在阿凱米尼德帝国和欧洲大陆希腊境內許多独立的希腊城邦之間的斗争时,他发现同时代諸社会之間的接触不是个别的而是連鎖的。他认为为了使自己的論述易于理解,就必须把它放在过去史实的背景中来处理,而当他从这个角度来观察問題的时候,他发现这次希腊和波斯之間的斗争不过是偶有联系的一系列同类性质冲突中的一次最近的事件而已。被侵略者不会满足于仅仅保卫自己,如果他的自卫胜利了,他就会轉入反攻。毫无疑问,希罗多德历史著作最早的几个篇章对于现代的老于世故的讀者是頗有趣味然而很少說明問題的,因为它的情节是建立在一連串叙述許多絕代美人被誘拐的故事上。由于腓尼基人誘拐了希腊的爱娥,这就使仇恨开始产生(如人們在希腊人的傳說中所了解的那样);希腊人就誘拐了腓尼基的欧罗芭来进行报复;接着希腊人又誘拐了科尔奇斯的米娣亚;特洛伊人誘拐了希腊的海伦,于是希腊人就围攻特洛伊城来报仇。这些故事看起来都很荒唐,“事情很明显,如果这些女人本人不愿意,她們是不会被誘拐的”,无论如何,帕力斯至少不能把他的情妇带回家;同时也很明显,如果特洛伊人能够把海伦交出来的話,他們也情愿这样做而不会去忍受十年围城之苦。至少,这

些传说就是从这种冷冰冰的理性分析中产生的，这种理性就是希罗多德的许多可爱的特性之一。总之，在希腊人发动特洛伊战争的时候，阿利斯代替阿芙罗蒂成为事变进程中的主神；同时，无论我们对这一系列的诱拐行为抱怎样的怀疑态度，我们应该承认希罗多德把希腊和腓尼基之间的接触作为包括希波战争在内的一连串接触中较早的一次接触，这就显示了他的深刻的洞察力。

我们在此无需重述我们对直到波斯战争为止的具体的一连串事件的看法，但是我们必须立即追溯一系列的直到希罗多德以后时代的进攻和反攻，并且看看究竟能得到怎样的结论。<sup>①</sup>

波斯人侵略希腊所遭受的骇人听闻的失败仅仅是侵略者自食其果的第一遭。最后的报应是马其顿的非力普王决定征服阿凯米尼德帝国以改变整个局势；亚历山大大帝在执行他父亲的政治遗命方面获得了惊人的成就，并且揭开了一出新戏的第一幕，与此相反，色尔西斯在执行他父亲大流士的政治遗命方面却惨败了。亚历山大在公元前四世纪毁灭阿凯米尼德帝国以及罗马在公元前三世纪毁灭迦太基帝国后，希腊社会就获得了对其邻国的统治权，这种统治权远远超出了公元前六世纪希腊冒险家的最大野心 and 美梦；这批人曾经为了做生意航海到塔喜什或者在埃及或巴比伦充当雇佣兵。但是亚历山大以后的希腊侵略活动的惊人发展引起了东方被侵略者方面的反击；这种反击的最后成功逐渐恢复了长期被破坏的那种平衡，这种平衡的恢复是可以从亚历山大渡过达达尼尔海峡一千年之后他的业绩被原始穆斯林阿拉伯人摧毁殆尽一事来说明，这些阿拉伯人通过一系列的快速进攻解放了从叙利亚

---

① 对希罗多德理论的更多的讨论，见这一部分最后的注解（第289—292页）。

直到西班牙（包括西班牙在內）的原屬古代敘利亞的所有的領土，這些領土在公元七世紀之初还是在羅馬帝國或它的西哥特繼承國家的統治之下。

由于在阿拉伯哈里发的形式下重建了一个包括从前阿凱米尼德和迦太基两个帝國領土的敘利亞統一國家，這一連串的接觸本來可以結束。不幸得很，替一個曾經遭受希臘侵略的敘利亞社會報仇雪恨的阿拉伯人并不滿足于仅仅把侵略者从它侵占的土地上赶走。他們繼續重犯大流士的錯誤，他們並沒有找到任何借口足以說明他們所據有的邊界綫是守不住的，而且为了免被攻击，必須把邊界往前推移，這些阿拉伯人就發動了反攻。公元 673—677 年和公元 717 年阿拉伯人越过托羅斯山脈這條天然邊界綫圍攻君士坦丁堡；公元 732 年他們越过比利牛斯山脈這條天然邊界綫入侵法蘭西，在下一世紀，他們渡過海洋的天然邊界綫去征服克里特島、西西里以及阿普利亞並且在西方基督教世界从羅尼河到加利利阿諾河的地中海沿岸建立了橋頭陣地。這些瘋狂的侵略活動終于給他們帶來了惡果。

中世紀西方基督教世界的潛在能力被公元八、九世紀的穆斯林侵略者所激发，他們的反响爆发后就表現在幾次十字軍上，而這些十字軍接着又引起了被侵略者通常会进行的那种反击。經過薩拉丁和在他以前和以後的其他的伊斯蘭卫護者的努力，法蘭克十字軍終被逐出敘利亞，奧斯曼人完成了希臘東正教徒的未竟之功，還把他們从“東羅馬帝國”全境驅逐出去。當鄂圖曼帝國的皇帝、征服者美赫麥德第二（統治時期：公元 1451—1481 年）竟其畢生之力終于在解體的希臘東正教世界裏建立了一個伊斯蘭教統一國家，于是在均勢上停止沖突的機會又出現了——但又被放棄了。正

象八世紀和九世紀的阿拉伯穆斯林毫无理由地侵入法兰西、意大利和其他西方基督教国家的領土并引起以十字軍形式出現的一个强烈的但終于失敗的中世紀西方的反攻一样，在十六世紀和十七世紀土耳其穆斯林也毫无理由地进行侵略，他們推进到多瑙河并直搗西方的老巢。这一次西方的反击就具有更新奇、更可怕的形式了。

鄂图曼的新月沃地的两个尖端对西方基督教世界所采取的包围攻势足以說服西方人宁愿放弃他們在地中海这条死胡同里的土地而把他們的精力用于征服大西洋，这样就使他們成为世界的主人；从一个二十世紀中叶的观察家的眼里看来，西方这种不太成功的反应似乎引起了一个或几个相对的反应。我們从誘拐爱娥和欧罗芭的故事說起已經走了一大段路，但是还是没有走到尽头。

## (2) 多种多样的反应

我們对許多接触所作的考察，或者更加明显的是我們对于作为那些連續类型之例証的接触的連鎖所作的考察表明，在每一个接触中常常一方面是进攻者而另一方面是一个在进攻下的受害者。但是，这些名詞帶有道德上的鉴定意味，因此我們最好还是使用在道德上不偏不倚的名詞：行为者和反应者；或者我們可以使用在本书前面部分慣用的那些名詞：挑战的方面和应战的方面。我們现在的目的就是对被挑战的社会所产生的种种反响和反应进行研究和分类。

我們完全可以料想到，最初的行为者的进攻是如此猛烈，以致受打击的一方未能进行任何有效抵抗就被征服或者被消灭了。无疑地，这就是許多原始社会不幸和文明社会接触而遭到的厄运。这

些社会已成过去，就象近代西方人登上毛里求斯島以后，渡渡鳥就絕种了一样。其他一些比渡渡鳥来得幸运一些的，只能不引人注意地勉强生存在人类的“动物园”里或者是被保留下来，只有人类学家才会对他們感到兴趣。但是我們研究的还是文明，我們已經有理由可以怀疑是否有任何文明遭受到这种厄运，例如象中美和安地斯山区的那些脆弱的、显然是不可挽救地分崩离析的文明。經過漫长的虽生犹死的生活，它們可能又复兴起来，就象古代叙利亚社会在古代希腊社会压迫下沉淪了一千年以后又重新出现并且恢复了它的生命史一样。

我們在考察一个被攻击的文明所采取的反应的各种交替的形式时，首先要考察原来引起它們的那些行为的同类的反应，在同类的反应中最显著的形式就是以暴力还击暴力。例如，受到侵略性的伊朗穆斯林黠武主义侵害的印度人和东正教徒还击的方式就是把自身也变成黠武主义者。这种形式就是錫克人和摩訶刺陀人反击蒙臥儿人的形式，也是希腊和塞爾維亞的民族主义者反击奧斯曼人的形式。历史上充滿了这种例子，一个在軍事上居于劣势的方面由于掌握了进攻者的軍事技术就得以进行同类的还击。据說俄国沙皇彼得大帝当他的軍隊在納尔瓦被瑞典的查理第七击败时曾經說过：“这个人将教会我們怎样去打敗他”。他是否真的說过这些话是无关紧要的，因为事实本身足以說明問題；事实是：查理教了，彼得学了，于是查理被打敗了。

继承彼得式政权的共产党人比彼得大帝更前进了一步。俄国的共产党人并不满足于掌握在第二次大战期間和战后相继成为俄国的西方敌人的德国和美国的工业技术和軍事技术，他們創造了一种新的战斗方式，这就是用精神战来代替老式的用物质力量进



行战斗的方法，在精神战中使用的主要武器就是“意识形态”的宣传。共产主义在世俗的武力政治中当作新式武器使用的宣传工具并不是它的新近的使用者凭空创造出来的。它首先是由高级宗教的传教士们所泡制的，以后又被近代西方社会的店老板们采用以达到推销的目的。

虽然共产党的宣传工作对当代西方商业宣传中的耗资巨费以及探听行情的辛劳并不会有所改进，但它所企图达到的结果却是既与商业宣传不同又远为重要，而它的确也达到了目的。共产党的宣传表明自己有能力唤醒西方灵魂饥渴的人们的长期潜伏着的热情，这些人如此渴望得到对人类生命不可或缺的面包，以至于贸然吞下了共产主义给他们的“道”而没有问一下这个“道”是上帝的“道”或者是反基督者的“道”。共产主义号召基督以后的人们摆脱对一个已被“正当地”否定了的来世乌托邦的“幼稚的”向往，而应该把他们对一个“不存在的”上帝的忠诚转向在眼面前的人类，为了向人类效劳，他们应该竭尽全力去工作以便实现地上的天堂。事实上“冷战”是物质武器的挑战所引起的宣传方面的反应，同时这也并不是陈旧的军事挑战所引起的非军事反应中的第一个反应。

当西方人提醒自己——如果他需要这种提醒的话——这种意识形态的宣传不过是一个用物质武器武装到牙齿的帝国主义强国武库中的辅助武器时，共产主义俄国的“精神”反应对西方人在精神上就变得不那么动人了。我们将继续探讨那些完全不用暴力对付暴力的例子，如果认为这种例子在道德上比其他方式来得高超也是不正确的。在这种情况下，我们通常会发现下述情况：若不是充分使用暴力的方式成为不可能，就是虽使用了暴力却遭到了失败。

對軍事挑戰的和平反應的最突出的例子是古代敘利亞社會在阿凱米尼德時代對巴比倫世界的包圍，這種包圍之產生是由於成為一個統一國家的統治者的伊朗蠻族在文化上發生了轉變。這些在收服伊朗人心方面擊敗了巴比倫征服者的敘利亞文化使者，既非軍事冒險家也非商業冒險家；他們是一些“被逐出本土的人”，亞述和巴比倫的軍事領袖放逐他們的目的是使他們永遠不能重建他們可愛的以色列或猶大的軍事上和政治上的權勢；他們的統治者的打算本身被證明是正確的。在巴比倫軍人手下的古代敘利亞戰敗者最後把主動權從他們的壓迫者手中奪回的那種回擊，是他們的壓迫者所始料不及的。這些壓迫者們根本沒有考慮到從文化方面進行反擊的任何可能性，因此他們親手把他們的戰敗者安放到一塊文化的傳教場地上，假如不是由於違反這批流放者的意願而強制地把他們安置到那塊地方，他們是永遠不會到那里去的。

敘利亞人為了致力於在周圍的異邦人中間散布其文化影響，為了保持敘利亞社會的完整性，就發生了敘利亞人一群群地散居各地的情況。在猶太和其他被連根拔起的民族的历史里，同樣的目的更多的表現於把本身和外界隔絕的相反的政策上；為了對付欺壓而把自身和外界隔絕起來的辦法是反作用的另一個類型，這種反作用產生的角度和它所回答的那個作用是不同的。這種“孤立主義”的政策，當它被一個領土恰好是一個天然堡壘的社會所採取時，它就會以一種最簡單的形式出現。當一個和外界隔絕的日本社會第一次和工業化以前的西方發生接觸時，它對葡萄牙入侵者的反作用就是這樣的，大約在同一个時候，阿比西尼亞人也在他們的山國里用同樣的方式成功地反擊了葡萄牙人的入侵。對於一個已經消亡的古代印度社會的密教大乘的化石說來，西藏高原同樣

也成为难以接近的堡垒。但是物质的孤立主义加上地理因素的协助所完成的任何功绩从历史方面看来是不能和心理的孤立主义相比拟的，这种心理的孤立主义是散居体对它的生存所产生的威胁的一种反击；因为一个散居体所遇到的地理环境不但对它无所帮助相反会产生一种威胁，这就是说把它放在自己的邻人的支配之下。

这种孤立主义完全是一种消极的做法，虽然它有时也获得一些成就，一种更为积极的其他的反作用也常常伴随而来。如果实行它的人们不能够同时在经济方面特别有效地利用从提供给他们各种经济机会中取得成果，散居体的心理孤立主义在它的实际生活中将是不可能的。散居民族用以人为地代替巩固的边界和强大的武力的两种主要办法就是一种几乎是不可思议的掌握经济的才能和谨慎地遵守传统律法的一点一划。

那些受到外来强国的冲击力量的打击但还没有沦于流散四方的绝境的社会，也曾经采用过从文化方面的反击来回答暴力的办法。在奥斯曼人统治下的信奉东正教的非伊斯兰教居民以及蒙兀儿人统治下的信奉印度教的非伊斯兰教居民都很成功地用笔杆反击了那些舞弄刀枪的人。征服了印度和东正教国家的穆斯林被他们过去喧赫的武功所蒙蔽，以至于看不到历史的下一章的真相，在这一章里，他们的王国被分割，并且给法兰克人夺去了。那些过着牛马不如的生活的非伊斯兰教居民却预见到西方未来的胜利而适应了这种新的秩序。

但是所有这些在上面研讨过的对暴力的挑战所采取的非暴力的反应方式，比起创造一个高级宗教的无比和平而又无比积极的反应是大为逊色的。古代希腊社会对它的同时代的东方诸社会的

冲击所得到的回答就是西貝利崇拜、伊細斯崇拜、太阳神教、基督教和大乘佛教等的出现；古代巴比伦社会对古代叙利亚社会的軍事冲击的結果产生了犹太教和拜火教。不过这种宗教形式的反应已經超出我們目前研究的范围，我們目前研究的是一个文明在回答另一个文明的挑战时所可能采取的各种不同的反击方式；因为一旦两个文明相接触而給一个高級宗教的出现提供根据的話，那么这位新演員的登场就意味着一出新戏的开幕，而这出戏的角色和情节都是和以前不同的。

### 三十三 同代文明之間相接觸的後果

#### (1) 進攻失敗的後果

同代文明相接觸的後果，對雙方說來，都不免是個騷亂——哪怕是在情況最順利的时候，譬如一个正在生長階段的文明成功地击退了外來襲击的时候。最典型的例子，就是古代希臘社會击退了阿凱米尼德帝國進攻的後果。

這次軍事勝利的第一個顯著的社会後果就是它刺激了古代希臘文明，在這一刺激之下，古代希臘文明在其活動的各个方面都突然繁榮昌盛起來。然而不出五十年，同一接觸的政治後果却成了一場災禍。古代希臘對這一場災禍始則求免不得，繼則補救無方。古代希臘在薩拉米斯戰後受到的這場政治失敗的根源和薩拉米斯戰後古代希臘文化的蓬勃成就的原因相同——這就是雅典的燦爛勃興。

在本書上文中我們曾注意到，在和波斯大戰以前的時代，古代希臘曾完成了一項經濟改革。通過這一改革，它可以不必擴張領土，只要以分工和互相依賴的新的經濟制度來代替過去每一城邦都是一個經濟自主單位的局面，就可以維持它那日益增加的人口。在這一經濟改革中，雅典起了決定性的作用；但是這個新的經濟制度，如果不被安排在相應的新的政治制度的組織中，是無法維持下去的。公元前第六世紀結束以前，某種政治統一的方式，就這樣成

为古代希腊世界的最迫切的社会需要；解决的办法，看来好象不是靠梭伦和拜西斯特拉特斯的雅典，而是要靠齐隆和克利俄密尼斯的斯巴达。

不幸得很，当古代希腊面对着危机，眼看大流士决計要把古代希腊的欧洲部分，象亚洲部分一样放在他的阿凱米尼德帝国的统治之下时，斯巴达却让雅典去独出风头，結果，急需統一才能得救的古代希腊就为这一对旗鼓相当的对立的救主所困苦。跟着发生的是雅典-伯罗奔尼撒战争及其一切后果。

这种政治上两极化的困难境况，也就是古代希腊世界的继承者——东正教国家——在它誕生之时，对于以阿拉伯哈里发形式重建起来的叙利亚社会打了一个更惊人的胜仗后所遭到的命运。紧接在公元 673—677 年阿拉伯人企图攻取君士坦丁堡之后，当安那托利亚軍团和亚美尼亚軍团开始爭雄互相残杀时，东正教国家几乎陷于自杀状态。由于利奥三世和他的儿子君士坦丁五世两皇帝的天才，說服了对立的两个軍团，放弃內爭，一起加入了一个統一的东羅馬帝国，由于东羅馬帝国呈现为死而复兴的帝国，真正打动了双方的效忠心，这才挽救了形势。但是这种喚起阴魂的办法，并不是一个沒有后患的拯救之道；叙利亚人利奥把一个絕對极权主义国家的重担加在一个初生的东正教国家的头上，这就給这个社会的政治发展造成了不幸的、而最后終于是致命的轉折。

如果我們现在看看历史上进攻失败的后果，不是胜利的应战者的例子，而是失败的进攻者的例子，那么我們就会发现，此中引起的挑战就更加严重了。

例如赫梯人在公元前十四和十三世紀过度致力于征服埃及的亚洲領土的失败的企图，結果自己变得极端衰弱，終于淹沒在米諾

斯后期民族大迁移的浪潮中，仅仅作为化石化了的社会的人群残存于托罗斯山脉的两侧。西西略特的希腊人侵略腓尼基和伊特拉斯坎竞争者的失败，结果也陷于政治上瘫痪的状态，尽管在艺术、思想活动方面还没有残废。

## (2) 进攻胜利的后果

### (甲) 对于社会体的影响

在本书的前面部份我们曾经考察过，在同代文明的接触中，如果进攻者的冲击通过其文化辐射力而成功地渗入被侵略的社会体，通常说来，这是证明了接触的双方已经处于解体的过程中；我们也曾经考察过，解体的标准之一就是社会体的分裂：一面是一些已失去创造性而仅仅是统治者的少数人，另一面是无产者，这些无产者在道德意识上同那些过去是领袖而现在只不过是“主人”是离异不和的。这种社会分裂，在一个社会的文化辐射正成功地渗入一个邻近社会体时，往往是已经发生了；这种总是不幸而又往往是不愿意有的成功，它的最显著的后果就是下面一种社会征象：内部无产者的离异问题更加恶化。

无产者，即使在一个社会中是个纯粹本土的产物，本质上总是一个麻烦的因素；如果再加上一批外来的人口，使它的数目增加，使它的文化类型多样化，那么，麻烦的情形就要显著的加深了。历史上有许多例子，说明一些帝国不愿意增加它们的外来无产者，以避免增加他们手里的问题。罗马皇帝奥古斯都有意不让他的军队把边界扩张到幼发拉底斯河以外。哈普斯堡的奥地利帝国，无论在十八世纪或后来在第一次世界大战的前半期德国打败仗的时候，都不愿意把它的边界向东南推进，免得在它那里已经够复杂的人口

上再加一批斯拉夫人。美国在同一次大战之后，用了完全不同的方法达到同样的目的，这就是通过1921年和1924年的条例大大减少它所允許入境的所謂海外移民的数目。在十九世紀，美国政府当初是抱着一种乐观的看法——一位犹太小說家伊·臧威尔給它取个别名叫做“坩堝”政策。这就是說，认为所有的移民，至少来自欧洲的移民，都会很快地被轉变为“彻底的”爱国的美国人；而且美国的广闊土地，从工业上讲，还是人口稀少的，因此，大可以根据“越多越好”的原則，对所有的人都欢迎。第一次世界大战后，一个比較黯淡的看法占上风了，觉得这“坩堝”有烧用过度的危險了。当然，排斥外来无产者的肉体是不是就能保証排斥外来无产者的思想——日本人所謂的“危險思想”——这是另一个問題；事实証明这是不能保証的。

一个进攻胜利的文明所付出的社会代价乃是在进攻者的社会的内部无产者的生命泉流中滲入了异族牺牲者的文化，以及离心离德的无产者和所謂少数統治者之間早已存在的道德上的鴻沟的相应扩大。羅馬諷刺作家朱味那尔在公元第二世紀的初期就注意到了叙利亞的奥伦梯河流入泰伯河的問題。近代西方社会已經把它的影响遍射到全球，这就不仅仅是小小的奥伦梯河，而是那浩大的恒河和长江注入泰晤士河和哈得逊河，而多瑙河則掉轉方向，把羅馬人、塞爾維亞人、保加利亞人、希腊人的皈依者的文化土壤，堆积到上流維也納的已經溢出来的“坩堝”中。

胜利的进攻对于一个被侵略的社会体來說，其影响就更加复杂了，而危害也并不稍减。一方面，我們会发现，一个文化因素，在它的本土的社会体内本来是无害或是有利的，但是在它所闖进的另一个社会体中，却很容易产生意外的、极大破坏的作用。这个規



律总结为一句谚语：“一个人的营养是另一个人的毒物”。另一方面，我们将发现，一个孤立的文化因素，一旦成功地在一个被侵略的社会内扎了根，它就有把同源的其他因素带进来的倾向。

这种外移的文化因素侵入一个异族的社会环境所产生的危害作用，我们在上文里已经看到了许多例子。譬如说，我们看到了西方世界的特殊的政治制度的冲击强加于其他各种社会的一些悲剧。西方政治思想的主要特点在于它把地理上的接近这一个自然界的偶然事实作为政治上结合的原则。在西方基督教社会诞生之初，这一个理想曾经出现于西哥特地区，使散居当地的犹太人不得聊生。等到近代西方文化影响的强大浪潮把这个特殊的西方政治思想带到地球上的各角落，西哥特地区所受到的蹂躏也就开始蔓延于西方基督教世界以外的地方了；由于民主的新精神对于区域性国家的领土主权的旧制度产生了影响，现在这种西方的特殊政治思想的作用就越加强烈了。

我們都知道，到1918年为止的一百年間，語言上的民族主义曾經如何瓦解了多瑙河畔的哈布斯堡王朝。这种政治地图的剧烈修改曾給予前波兰-立陶宛联合王国下的各被压迫民族以吉凶参半的短暫的政治解放，这个联合王国曾于十八世紀末遭到了哈布斯堡、霍亨索伦、罗曼諾夫三帝国的瓜分。1918年，这三个帝国崩溃以后，夸大狂妄的波兰的企图，想重新建立1772年的国界，作为波兰民族生存空間的藩篱，便引起了立陶宛人、乌克兰人的激烈抵抗，因为远在1569年組成的那个超民族的共同体中，他們不是波兰人的属民，而是波兰人的同伴。由于語言上的民族主义的罪恶精神所激起的这三个民族間的不共戴天之仇，在后来的年月里，始則为1939年俄德的瓜分开辟了道路，終則飽經慘痛；为1945年建立

的俄罗斯共产主义暴政开辟了道路。

一个传统的西方制度在西方世界的东欧边区过度细致的应用所造成的混乱，还比不上同样的民族主义的病毒在鄂图曼国家内所产生的影响那么悲惨；因为无论是十八世纪波兰-立陶宛的不合实际的放任政治或是奥地利哈普斯堡王朝的痉挛性的开明专制，作为一个可行的政治制度来解决一些地理上交錯相处的社会集团間的共同問題，其价值是远不及鄂图曼的教区制度的；因为由地理上交錯相处的各社会集团所組成的一个共同体，在习惯和职业上的接近是超过西欧的地区隔开的民族的。把鄂图曼的教区生吞活剥地变成成为异域形式的那种具有独立主权的民族国家，这一些激烈办法，在上文中已經提到过，这里不再重复了。这里要提的只是英印帝国分裂为互相敌視的印度和巴基斯坦两个“民族”国家和英国的委任統治地巴勒斯坦分裂为互相敌視的以色列和約旦两个国家所带来的惊人的残酷結果，都証明了一旦西方的民族主义观念侵入这种社会环境——即过去在教区制度下可以共同生活，尽管在地理上相互交錯的社会——其結果乃是非常有害的。

文化因素，一旦离开了原有的适宜的組織而被介紹到一个异族的社会环境，往往会发生一种破坏性作用，这种作用也可以从經濟方面得到例証。例如，外来的西方工业化的道德敗坏的影响在东南亚就特別显著。在这些地方，由于咄咄逼人的西方經濟企业所促进的外来的工业革命，使一些还没有經過社会鍛炼的社会集团，在为其經濟熔炉招募人身燃料的过程中，硬形成了一个地理上的混合体。

“在近代世界里，經濟力量到处使資本和劳动、工业和农业、城市和农村之間的关系紧张起来了；而在现代的东方，尤其紧张；因为在那里，

在种族这一条綫上还有着相应的分裂。……外族的东方人，不只是欧洲人和本地人之間的緩冲者，而且也是本地人和近代世界間的障碍。效率崇拜在东方土壤上建筑了一座庞大的西方摩天楼，而以本地人充当其底层；大家住的是一个地方，而这摩天楼却是另一个世界，是本地人无从高攀的近代世界。在这个多元經濟里，比在西方世界本身，竞争更为剧烈。‘在这里，物质主义、理智主义、个人主义、經濟目标的集中追求，比在种族单一的西方国家，来得都更为全面、更为绝对；一种完全沉湎于交易和市场的情况，一个以买卖作为唯一课题的资本主义世界，比一个人所能想象的所谓资本主义国家中的资本主义还要典型得多，因为资本主义国家毕竟是由过去历史逐渐成长起来，同这个过去还有着千絲万縷的联系’。①……因此，这些属国，尽管表面上好象都沿着西方路綫改变了，事实上是改变成一种經濟組織，仅仅为了生产而不是为了社会生活。中世紀的国家就这样突然地变成为一个近代工厂。”②

我們的文化輻射和接受的第二个“法則”是：在輻射的社会体中已經建立起来的文化类型有一种傾向把在传播过程中被分割了的各种文化因素在接受的社会体中重新組合成完整的文化因素而重新伸张自己。这种傾向必須和被侵入的社会进行抵抗的反对力量作斗争；但一般說来，这种抵抗所能做的仅仅是延緩了这一过程而已。这种坚持到底的艰巨的渗入过程，終于把米甸的围攻大軍全部引进了被围攻的以色列防地。自然，这一痛苦的奇迹，其令人

---

① 柏克：“二元論起源的經濟學說”（Boeke, Dr. J. H.: *De Economische Theorie der Dualistische Samenleving*, in *De Economist*, 1935），第781頁。

② 斐尼发尔：“东南亚的进步和繁荣”（Furnivall, J. S.: *Progress and Welfare in Southeast Asia*. New York 1941, Secretariat, Institute of Pacific Relations），第42—44頁。本节大略描繪的图景在該书第61—63頁有更为詳細的叙述。

驚訝之處，不在於針孔的阻碍，而在於駱駝的決心。入侵的各種文化因素並不象人們所想像的那樣可以彼此分割，而是“一個跟着一個來的”。

哪怕表面上最細微最無害的外來文化因素，一旦允許它滲入，結果就會是這樣。對於這一點，被入侵的社會並不是看不到的。我們曾經提到過歷史上的某些接觸，在那些接觸中被入侵的社會曾經成功地擊退了入侵者的進攻，不讓它取得哪怕是暫時的逗留；這種不妥協的閉關政策，難得取得了勝利，而在另一些情況下卻遭到了失敗。我們把這種政策叫做狂熱主義，這一名稱淵源於古代堅決拒絕希臘文化、完全不許它存在於“聖地”的猶太教狂熱者。當時猶太教狂熱者的精神特色是感情的、直覺的；但是作為一個政策，也很可以根據冷靜的理智而予以貫徹。後者的典型例子就是日本和西方世界的隔離，這是由豐臣秀吉和他的繼承者德川幕府在五十年間（到1638年為止）經過成熟的考慮而逐漸貫徹的。更可驚異的是：在一個遠僻落后的阿拉伯國家里的一位舊式統治者的腦子里，居然也具有同樣的敏感，感覺到一個入侵的外來文化類型中的各種因素本來都是相互聯系的，因而通過同樣的思維達到了同樣的結論。

在1914—1918年的世界大戰期內，英國的亞丁保護國的部份領土曾被薩那的伊瑪目·亞哈雅所佔據；在二十年代里，英國派了一位使者到亞丁，想勸說伊瑪目和平地歸還這塊領土。伊瑪目和英使者的談話尖刻地說明了理智派的狂熱主義者的想法。在一次最後的會見中，在英國的這位使節顯然達不到原定的使命以後，他為了要把話題轉到別處，恭維了伊瑪目的新式軍隊的威武外表，看看伊瑪目對這種恭維頗為開心，他就繼續說下去了：

“我想您也准备采用其他的西方制度吧！”

伊瑪目笑一笑說：“我不准备。”

“真的嗎？这倒有意思。請問您的理由？”

“我想其他的西方制度我是不喜欢的，”伊瑪目說道。

“真的？什么制度，举个例子看？”

“呃，譬如議會吧，”伊瑪目說。“我要自己就是政府。来个議會，可能怪討厭的。”

“說到这个，”英国人答道，“我倒可以告訴您，議會代議制的責任內閣并不是我們西方文化不可缺少的部份。您看意大利，它就取消了議會制度，而它照样是西方列强的一員。”

“还有就是酒精飲料，”伊瑪目說道。“我不要看这东西介紹到我国来。侥幸得很，目前我們这里几乎还不知道酒精是什么。”

“当然是这样，”英国人說；“不过，提到这点，我也可以对您說，酒精也不是西方文化的必不可缺的附屬品。看看美国吧。它不喝酒精了，而它也是西方列强之一。”

伊瑪目又笑一笑，好象表示不必多談了：“無論如何，我不喜欢議會、酒精，以及这一类的东西。”

这故事的真意在于，伊瑪目具有洞察事物的慧眼，而意志还显得軟弱。伊瑪目让他的軍隊采用西方的初步技术时，他已經引进了初看似是渺小而結果却很重大的事；他已經开始了一个文化革命，使也門人終究会不得不穿上整套现成的西方服装来遮盖他們的裸露的身体。

如果伊瑪目当初曾会见到了圣雄甘地——他的同时代的一位印度政治家兼圣者，甘地是会把这些话告訴他的。当甘地号召印度人回到用双手紡織棉紗的老办法时，实际上是想指出一条路来摆脱西方經濟罗网的显而易见的糾葛。但是甘地政策的本身是以

两个假定为根据的；如果这个政策达到了它的目的，这两个假定最后一定会被証明是正确。第一个假定是：印度人愿意承受这一政策所要求的經濟牺牲；自然，他們是不愿意的。即使在这一点上甘地沒有失望，但是第二个假定的虚妄也会使他的政策落空。这第二个含蓄的假定是：甘地誤解了入侵文化的精神本质。甘地把晚期的西方文化看成为仅仅是世俗的社会結構，此外別无其他；他认为在这一社会結構中，科学技术代替了宗教。他显然沒有想到，他很熟练地运用的政治組織、宣传等等各种现代方法，就和他所反对的紗厂一样都是“西方式”的。还可以更进一步說，甘地本人就是由西方送来的文化辐射的結果。把甘地的“心灵力量”解放出来的精神事件，正就是印度教的精神和体现在教友派生活中的基督福音的精神在他的灵魂深处的接触。圣人的甘地与尚武的伊瑪目，处境是完全一样的。

在文明的一般接触中，只要被侵入的一方沒有阻止住辐射进来的对手文化中的哪怕仅仅是一个初步的因素在自己的社会体中获得据点，它的唯一的生存出路就是来一个心理革命。放弃犹太教狂热者的态度，采取相反的希洛德的战术，学习以敌人自己的武器和敌人战斗，这样做或許能拯救它自己。奥斯曼人和近代西方晚期的接触就是一个例子。阿布德·阿·哈米德二世勉强接受最低限度西方化的政策終归失敗了，而凱末尔的全心全意的最高限度西方化倒带来了一条切实的生路。一个社会想把軍隊西方化而让其他方面保持原样，这是空想；这在彼得式的俄国、十九世紀的土耳其和美赫麦德·阿里的埃及都得到了証实。因为不仅是一个西方化了的軍隊需要西方化的科学、工业、教育、医药；就是軍官本身也受到了一些和专业无关的西方思想——如果他們出去留学学

习本行知識的話，那就更其如此。这三个国家的历史都出现了由一批軍官为领导的“自由主义的”革命的怪现象。俄国在1825年有“十二月党人”的革命；埃及在1881年有阿拉比领导的革命；土耳其在1908年有統一与进步委员会的革命。前两者都失败了，最后一个虽沒有失敗，但不到十年也遭到了毁灭。

### (乙) 灵魂的反应

#### (i) 非人化

从同代文明接触的社会后果轉到它的心理后果时，我們为了方便起见，仍然分別討論行动者和反应者、进攻者和被攻者两方所得到的結果。我們最好还是先考察行动者所受到的影响，因为它是接触中的发起人。

胜利地滲入异族社会体的那些采取攻势的輻射文明的代表者，往往沉迷于法利賽人的驕傲自滿，他們感謝上帝使自己与众不同。少数統治者往往把从被征服的异族社会体中征募到自己的内部无产者里的新兵卑視为低人一等的“芻狗”。这种特別驕傲自滿的心情的报应，也是特別含有諷刺味的。胜利者对于那些暂时处于其支配之下但同样是圓顛方趾的人視為“芻狗”，这就无形中証实了他想否定的那道真理。这道真理是：在造物者的眼中，所有的灵魂都是平等的；任何人企图抹杀別人的人性，唯一的結果是自己失掉了人性。不过，各种非人道的表现，其恶劣程度并不都是一样的。

一个进攻胜利的文明，如果它的文化类型是以宗教为主导的組成因素，那么它所表现的非人道的程度是最輕的。在这种社会里，否认芻狗的人性往往以否认其宗教地位的形式出现。統治者若是基督教，就把他叫做沒有受洗禮的异教徒；統治者若是伊斯兰

教,就把他叫做沒有受割禮的无信仰者。同时,芻狗的低劣地位是可以通过宗教上的改信而得到医治的;在許多場合下,胜利者曾尽力实现这种治疗目的,即使是违背了他們自己的利益。

在中世紀基督教世界的造型艺术里,教会的普照能力曾經表現于把禮拜初生基督的三賢人之一画成一个黑人;在掌握了航海术从而侵入了所有其他人类社会的早期近代西方基督教国家的实践中,教会普照众生的同样的意义也表現于西班牙和葡萄牙的征服者乐于不顾“肤色”的不同而千方百計地和轉宗的特兰托羅馬天主教的信徒来往、甚至通婚的誠意中。征服了秘魯和菲律宾的西班牙人,宁可传播他們的宗教而不传播他們的語言,他們把被征服民族的本地語发展成为传播天主教的仪式和典籍的工具,从而賦予这些本地語以抵抗純粹西班牙語的能力。

西班牙和葡萄牙的帝国締造者在这种宗教信仰上表现的誠意,早有穆斯林行之在先了。穆斯林从一开始就不分种族而和皈依者通婚。其实,还不止于此。伊斯兰社会从古兰經的經文中承襲了一条訓规,即承认一些非伊斯兰宗教,认为尽管这些宗教还不够完滿,却也包含了部份的神灵真理的启示。得到这种承认的,开始有犹太人和基督徒,后来也遍及于拜火教徒和印度教徒。但是穆斯林对于自己宗教組織内部的逊尼派和十叶派的分歧,就完全没有提高到这个比較开明的水平;他們在这里所表现的行为是和基督徒——無論是“早期教会”的,还是“改革时期”的——同样恶劣的。

得势者否认失势者的人性,表现为更恶劣的形式是:武断认为在一个社会里——即在脫离了传统的宗教蛹体,把所有的价值轉入世俗化的一个社会里——失势者的文化是不足道的。在第二代



文明的文化侵略史中,所謂希腊人和“蛮族”的區別,其意义也就在这里。在晚期的近代西方世界里,这种文化上的人类二分法,表现于十八世紀法国人对待北美洲印第安人的态度上,也表现于他們在十九世紀对待馬格里布人和越南人的态度以及在二十世紀对待撒哈拉沙漠以南的非洲黑人的态度上。荷兰人对待印度尼西亚的馬來人,也采取了同样的态度。罗茲曾經想在說英語和荷兰語的南非洲人的心中燃起同样的文化理想,他制造了“三比西河以南一切文明人权利平等”的口号。

由于1910年联邦成立之后,狹隘的、极端的在南非出生的荷兰人的荷兰民族主义的爆发,这种理想的火花在南非洲却被扑灭了;这种民族主义既不是根据文化也不是根据宗教,而是借口种族的优越性,压制南非国民中的班图人、印度尼西亚人和印度人。另一方面,法国人却想尽办法,把他們的文化信念貫徹到政治方面。例如在阿尔及利亚,自1865年以后,一切信奉伊斯兰教的本地人都可以取得充分的法国公民权;唯一的条件就是要接受法兰西民法的管轄,包括該民法中的关键部份,即凡是取得充分的法国公民身份者都当然必須遵守的身份法。

法国人决心要对于成功地学习了法兰西式的近代晚期西方文明的人們打开一切政治的和社会的大門。他們貫徹这种理想的誠意可以由一个事件上看起来;这个事件伸张了法国的荣誉,对于第二次世界大战的結果有相当的影响。那是1940年6月法国战败的时候,究竟是維希政府还是战斗法国运动能够取得法帝国的非洲領地的拥护,成为一个关系重大的問題。在这个时候,法国的赤道非洲乍得省省长是一位非洲黑人种的法国公民;这位黑种法国公民,由于接受了法国文化,充分执行了他的职责,决定支持战斗

法国运动,使这个一向仅仅以伦敦为基地的运动,在法帝国領土上取得了第一个根据地。

以文化标准划定得势者和失势者的界綫,就象宗教标准一样,尽管可非議之处甚多,但并没有在人类的这两方之間划出一道不可逾越的鴻沟。“异教徒”可以通过改信越过这条界綫;“蛮族”可以通过一种考試越过这条界綫。当得势者不是把失势者叫做“异教徒”或“蛮族”,而是叫做“土著”的时候,这就是得势者在他的下坡路上迈出了决定性的一步。把异族社会的成員賤称为“土著”,这是得势者武断认定失势者完全没有政治和經濟的地位从而否认他們的人性。得势者把他們叫作“土著”,也就是无形中把他們看为与未开垦的新大陆的非人类的动物或植物一样,而这种新大陆是等待着人类的发现和占領的。在这一前提下,这些动植物簡直就可以被視為需要根除的虫虱野草,或被当做自然資源而予以保存和利用。

在前文中,我們曾經提到在某些时期統治了定居人口的那些欧亚游牧人群中有过这种丑恶哲学的典型老手。鄂图曼帝国締造者把人看成野兽家畜的邏輯就象法国帝国締造者把属民看成“蛮族”的残忍、傲慢的邏輯一样;比起鄂图曼治下的过着牛馬不如的生活的非伊斯兰居民,还没有得到解放的法国属民固然生活得好得多,但是下面一个情况也是事实:經過奥斯曼人的牧放人群的牧人訓練成为人类牧狗的人类家畜,他所能得到的发展才干的机会,可以比一个法国官員或作家所开化了的非洲人的际遇更为光采一些。

在近代晚期,西方社会向海外发展的先鋒——讲英語的新教西欧人,最严重地犯下了游牧帝国締造者把人視為“土著”的这种

罪恶；在这旧罪重犯中，最恶劣的特点就在于他们更下降了一步，而做出了奥斯曼人所没有做过的事：他们把土著叫做“劣等人种”的子孙，来加强他们否认土著的政治经济地位的论断。

在得势者污辱失势者的四个恶名之中，以劣等人种这一恶名最为恶毒。理由有三：第一，“异教徒”、“蛮族”、“土著”等名称固然是侮辱性的名称，但仅仅是否认这个或那个个别的人性以及这个或那个相应的人权，而劣等人种的名称却是无条件地全部取消失势者的人的资格。第二，这种人类种族二分法和宗教、文化、政治经济的二分法不同，它在人类中间筑下了一道不可逾越的鸿沟。第三，种族的恶称，和宗教、文化的界限不同（虽然在这点上和政治经济的歧视相似），它所根据的标准是人性中最肤浅、最琐碎、最无意义的方面——皮肤的顏色和鼻子的形状。

#### (ii) 狂热主义和希洛德主义

当我们转到考察被侵略一方的应战时，我们发现他们似乎要在两条相反的行动路线中有所选择。对于这两条路线，我们已经发现并在本书的各部分使用过取自“新约圣经”故事中的两个名称。

当时希腊文明在社会活动的各个方面对犹太人逼得很紧。不管到哪里，变不变成为一个希腊人的问题，没有一个犹太人能够逃避或漠视。犹太教狂热者一派是由人民组成的。他们的情感冲动是要尽力避开敌人，退隐到固有的犹太传统的精神堡垒里去。他们的信仰受到一种信念的鼓舞：只要恪守祖宗的传统，不让一步，他们就可以从自己精神生活上排他性的泉源中取得一种神力，把侵略者击退。另一方面，希洛德一派却是由一些拥护一位机会主义政治家的人们所组成的。这位政治家是出生于新近建立的玛喀比王国的一个非犹太人的省份；他的伊丢密阿血统加上他个人的天才

使他对问题的看法少一些偏见。这位希洛德王的政策是一个明智而切实的意图：就是要向希腊文明学习对于犹太人所必需的东西，使犹太人可以武装自己，保持力量，在一个无可逃避的希腊化世界的环境中，取得一个多少安适的生活。

在希洛德之前，早就有犹太人采取了希洛德的办法。在亚历山大大帝去世不久，亚历山大港正发展成为坩埚城市的初期，它的犹太移民区就采取了自愿希腊化的路线。甚至在犹太的山区，大祭司约书亚-耶孙（也是希洛德一派的一个标准政治家）在公元前160年就已经勤勤恳恳地忙于犹太教狂热者所谓的魔鬼的工作。他引诱他的青年同事在希腊的体育场恬然无耻地暴露身体，或把希腊的闊边低顶帽戴在头上；这种作法，一时曾引起犹太教狂热者的反抗，详情都记载在“玛喀比传”内。公元70年，罗马人劫掠耶路撒冷，并没有能消灭犹太人的狂热主义；公元135年再度劫掠耶路撒冷，也没有能达到目的。拉比·约翰·本·撒该奋起应战，为犹太人订下了一套严格固定的制度，使他们具有一种消极坚持的心理状态，从而使犹太人在政治上无能为力的散居体的脆弱躯体中，仍能保持其具有特色的自治体的生活。

然而，犹太人不是被希腊文明的挑战划分为希洛德和犹太教狂热者两派的唯一的古代叙利亚社会集团，而古代叙利亚社会也不是被希腊文明划分为这样两派的唯一的东方文明。公元前二世纪，西西里的叙利亚人的农庄奴隶中许多次狂热者的起事，与后来的帝国时代一批皈依了希腊文明的希洛德派的叙利亚自由民流入了罗马城的例子恰成对照。相反地，古代叙利亚社会里的富裕而世故的阶层（希腊的少数统治者准备同他们进行社会合作）的希洛德主义，遭到了犹太教以及其他叙利亚高级宗教的共同行动的对

抵，这些高級宗教都参加了在精神上无意义而且褻瀆神圣的狂热者的辛勤工作，充当一场世俗文化斗争的工具。拜火教、景教、人神一性教和伊斯兰教都随着犹太教之后，走上了危害精神的途径，离开了宗教的正道。但最后这三个墮落的宗教终于以希洛德式的行动赔偿了他们那种狂热者的錯誤，把希腊哲学和科学的古典著作都譯成为它們的教会文字。

如果现在我們看一看表现于那些和中世紀西方基督教社会相接触的社会中的心理反应，我們將发现最彻底的希洛德主义的老手要算过去信奉异教的斯堪的納維亞的蛮族侵略者。他們由于一个最早期的和最显著的西方文化的胜利而变成了了解說和宣传西方基督教生活方式的諾曼人。这些諾曼人在查理曼帝国的高卢族中心地带建立了继承国家，不但接受了讲罗曼斯語的本地人的宗教，而且也接受了他們的語言和詩歌。当塔叶費(一位采用法国人姓名的諾曼行吟詩人)为了鼓舞那些踏进哈斯丁斯战场的騎士們而高声歌唱时，所唱的歌曲并不是北欧的臥尔松蛤传说而是法兰西語的罗兰之歌。远在征服英国的威廉用高压手段在他以武力取得的那些僻远落后的省份提倡一种新生的西方基督教文明之前，其他的諾曼冒险家早就在世界的另一部份着手于扩张西方基督教世界的地域，使东正教和达尔·阿尔·伊斯兰在阿普利亚、卡拉布里亚和西西里站不住脚。更奇怪的是，斯堪的納維亞人一向留居本地，却也完全采取了希洛德派的态度，接受了西方基督教文化。

北欧人对于外来文化所表现的这种接受态度，并不限于对西方基督教世界的文化。拜占庭和伊斯兰的艺术和制度也影响了西西里的諾曼人；爱尔兰的奥斯特曼人和赫布里底群島的北欧移居者也沾染了远西方基督教的凱尔特文化；征服了德聶伯河和涅瓦

河流域的斯拉夫蠻族的俄羅斯的那些斯堪的納維亞人也採取了東正教的文化。

在中世紀西方基督教世界所接觸過的其他社會中，希洛德式的和狂熱者的衝擊是比較均衡得多的。例如有達爾·阿爾·伊士蘭對於十字軍的反抗態度，却也有西里西亞的亞美尼亞人神一性教徒（西方基督教生活方式的皈依者）的諾曼精神的希洛德主義，在某種程度上和前者對抵。

這兩種對立的心理反應，也可以在東正教世界和印度教世界與入侵的古伊朗穆斯林文明的分別接觸史中看到。在鄂圖曼帝國統治下的東正教社會主體中，大多數人堅持信仰他們的祖傳的宗教；為了保持教會組織的獨立，他們甘愿付出接受外來政治統治的代價。但是這種狂熱主義甚至在宗教方面也遇到了部份的抵消勢力，因為少數人由於社會和政治的動機變成了穆斯林；更多的人則在雖屬細節而仍然是重要的方面屈服於希洛德主義，學習征服者的語言，仿效他們的服裝。印度教徒對於蒙臥兒帝國的反應，大致類似；但是在印度，皈依統治者的宗教的情況，更為廣泛，尤其是在東孟加拉的那些社會底層、新近皈依印度教的異教徒中更為廣泛；這些人的後裔，到了二十世紀，就組成為巴基斯坦的那個隔離東干部的一個省。

同代文明和近代西方相接觸的大致情況，已在前面有專章評述。如果我們用目前這種心理觀點重新考察一下，我們會發現在所有那些接觸中，狂熱主義和希洛德主義這兩種對立的衝動始終是互為交替或彼此衝突的。遠東社會里的日本，可以說是特別明顯的例子。經過一段希洛德主義的早期試驗以後，當德川幕府斷絕了日本和西方的關係時，日本人就進入了嚴格的、成功的狂熱主義

阶段。不过，仍然有一小部份希洛德主义者坚持要做秘密的基督教徒，他們仍然暗中坚持他們的被禁止的外来信念达二百多年之久，直到1868年明治維新以后他們終於有可能再公开信教。但在此不久前，曾經有另外一个日本的希洛德式的潮流加强了他們的力量；这些新的秘密的研究者，通过荷兰文，秘密地学习世俗化的近代晚期西方的新科学。明治維新以后，这一个新派的希洛德主义控制了日本的政策，产生了震惊世界的結果。

然而这是整个希洛德式的最后阶段嗎？在这里，我們选用的两个对比名詞，其中一个是含有两面性的，也許两个名詞都有两面性。就狂热主义來說，目的是很明显的。它是要“拒絕希腊人的可怕的贈品”。但是拒絕的手段是各种各样的：从瑪喀比人所用的公开战争的积极方式到自我孤立的消极办法——無論是象日本那样通过封鎖边境的政府行动，或是象散居体的犹太人那样，通过私人企业来維持一个特殊民族特性的个人行动。至于希洛德主义，它的手段是很明显的：它是伸开双手欢迎“希腊人的贈品”的，不管这贈品是宗教还是发电机。但是問題在于：目的是什么？就那些最彻底的希洛德主义者——如斯堪的納維亞人，北欧人或諾曼人——而言，目的是要和遭遇的文明完全打成一片；尽管这目的也許是在无意識中追求的，可是至少是有效地达到了。諾曼人是以惊人的速度经历了轉教、領導地位和消亡各阶段的。这种情况在中世紀西方史上是常事。我們在前面一章內曾經引証了当时一位观察者威廉·阿普利亚的詩句：

Moribus et linguâ, quoscumque venire videbant,

Informant propriâ, gens efficiatur ut una.

“誰到他們的旗下，都归化于他們的習慣和語言；結果就是种族混

合。”

但是希洛德主义者的目的是否都是这样呢？如果我们对于希洛德王的政策解說得正确的話，那么这位希洛德主义的始祖英雄是錯誤地認識問題了（就象我們在考察其他事例中所指出的一样）：他以为服了一剂希腊文明的順势疗法的药就可以保証犹太人的生存。无疑地，近代日本的希洛德主义，与其說是采取了諾曼人的办法，不如說是更接近于希洛德王的主张。近代日本政治家們认为除了可以把日本变成为一个西方式强国的技术革命以外，没有什么能够使日本社会保持其独立的完整性；这也就是說，他們想用希洛德式的手段来达到狂热者的目的。我們这看法，可以由1882年的詔令中得到証明。通过这詔令，一个正在进行技术上西方化的日本政府，却建立了神道国教的正式組織，利用恢复起来的佛教以前的偶像崇拜，作为把现存的日本民族、社会和国家予以神化的工具。原有的一个古老的崇拜，认为皇室是太阳女神的神圣后裔。现在的办法就是把这一古老崇拜的象征再恢复起来。这种崇拜提供了一个世袭的、集体的神作为大家此地此生崇拜的对象，而这神的化身永远是当朝的皇帝。

初看来，我們这两个互不相容的名詞不过是个简单的二分法，在使用上本有一些困难，到了实际应用时，这些困难就更明显了。例如，我們对复国派的运动，应当如何予以分类呢？这个运动已經引起严格保守传统仪式的狂热者的不滿；在他們看来，犹太复国派胆敢擅自发端并使用武力以肉身回到上帝所应許之地，这是犯了不恭于神的罪过，因为回到应許之地一事，須由上帝作主，到适当的时候当然会实现。同时，这个运动也招致了希洛德式的同化派的反对，他們认为把犹太人看作“特殊民族”是一种非理智的想法，



他們甚至或多或少接受了近代晚期自由主义的主张，认为犹太人的信仰就象其他信仰一样，是一个曾經有其用途的蛹体而已。

二十世紀的两位最伟大人物——列宁和甘地——對我們是同样难于理解的人物。就象古羅馬的把守門戶的两面神一样，他們都是面朝两个方向的。从他們的著作中可以摘出千篇一律的、冗长的辱罵西方文明及其事业的文句，但是他們的学說却充滿了西方傳統的种种因素：列宁的学說充滿了溯源于馬克思的唯物主义的傳統；甘地的学說充滿了乔治·福克斯(George Fox)的追隨者所传布的基督教傳統。当甘地譴責印度的种姓制度时，他是在一个缺乏接受性的印度传教区宣传一种西方的福音的。

狂热主义和希洛德主义，作为被侵略社会的国家可能采用的两种互不相容的政策，除了在我們开始这一討論时提过的几个简单(或許是过于简单)的例子以外，似乎逐漸消失于自相矛盾的迷雾中了。但是我們必須記住，我們并不是把它們作为社会-政治的政策而予以討論，而是看作个人心灵上的反应而予以討論的。因此，我們可以把它們看作复古主义和未来主义两种互不相容的反应的例子；关于复古主义和未来主义，我們在前面談到在已經衰落并走向解体的文明中显示出来的“人类灵魂的分裂”时，已經考察过了。在那一段文字中，我們曾把复古主义解释为一种回到过去較幸福境界的企图；在混乱时期，这些过去境界离现世越远，就越令人深沉地回恋——或許反历史主义地得到理想化。这个解释显然是包括狂热主义在內的。在同一个地方，我們把复古主义的特点曾經說明如下：

“以上我們所研究的关于复古主义的实例，每一个都透露着一种失败的气息，即使在沒有正面失败的地方，实际上也給人以一种徒然之感；

这个理由也很容易指出。复古主义者之所以受人非难，便在于他的企图的本性永远是要調停于过去和现在之間……。如果他只顾恢复过去而不考虑现在，那么永远向前的生命的激流势必将他的脆弱的机制冲得粉碎。相反地，如果他要把怀古之幽情从属于改造现在的事业，那么他的复古主义便将証明是一种騙局。”<sup>①</sup>

在那段文字里，我們曾把未来主义解释为：借跃入一个未知的和不可知的未来以逃避恼人的现在的企图；这个办法也不免自寻苦恼。至于希洛德主义，它是对于另一个社会的制度和风气的間接模仿；在最好的情况下，也不过是对一个可能并不很美妙的原型的肤浅的模仿；在最坏的情况下，却成为不協調的各种因素的一团矛盾混合。

### (iii) 福音主义

談到文明接触的精神后果，历史所能給予的最后判断是否就是狂热主义和希洛德主义的自取灭亡呢？如果是这样，那么人类的前途不免可忧，因为我們不得不接受以下的結論：我們目前的文明事业是一个攀登不可攀登之高峰的不实际的企图。

我們还記得，这个伟大事业是由一个新开端出发的；在这个开端里，人性中的想象力、刚毅果敢、多才多智是被証明有力量可以克服那些阻碍着改变方向的許多困难；而改变方向，乃是人类在这种重要的历史阶段所要达到的目的。一个原始人多少年代以来由于他对守旧落伍的长辈和祖先的模仿行为，坚持一种爱庇米修斯的方向而停滯不前，现在却重新解放了他的普罗米修斯的活力，把这一个社会必需的模仿行为轉向为打开生路的一些具有創造性的

---

① 见本书中册第343頁。

人物。一个近代的探究者一定要問問自己，这个新做法究竟可以把这些原始的文化英雄的子孙带到多远呢？等到它的动力耗尽，这些子孙們是否能够通过創造性行动的再生，而引出潜藏的精神力量呢？如果不能，那么对于在文明发展过程中的尚未成熟的人来说，前途是黯淡的。

狂热主义者是往后面看的；希洛德主义者自以为眼光向前，而实际上是向旁边看，努力仿效邻人之所为。問題是不是只此而已呢？

真正的答案也許是这样的：如果問題只限于文明历史的范围以內，可能結局不外如此；但是如果人对文明的努力只不过是人和上帝之間的永恒接触史的一章，那么結局就不仅于此了。象“創世記”里关于洪水的傳說中所說的，亚当的后裔几乎被震怒的上帝完全灭絕，但是洪水泛滥之后的結局却是上帝对挪亚和他的全体获救的成員提出許諾：“凡有血肉的不再被洪水灭絕”。事实上，我們已經发现了复古主义和未来主义这两条失敗之路以外，还有第三条路的可能。

当生命受到由內部呈现的一些新的动力或創造性冲动的挑战时，那时的个人或社会并不是注定要在下列两条道路之間作徒然的抉擇：要么，固守上文所提到的那种畸形状态而失敗，要么，采取革命而灭亡。还有一条得救的中間路綫，在旧秩序和新方案之間取得相互調整，达到更高水平的和諧。这个过程，我們在討論文明生长的各章里，已經分析过了。

同样地，在文明的衰落已是既成事实，而生命受到文明衰落的挑战时，一个努力向命运夺回他的为生命而战斗的主动权的个人或社会，也并不是注定了必須在把现在完全跳到过去和完全投入未来之間，作同样徒然的选择。这里，也有一条中間路綫，即通

过超然无我的行动而退隱，然后再以妙化的新姿而出。如果我們再次回顾一下公元一世紀的情况，回顾一下狂热主义者和希洛德主义者（对这两个名称我們已經賦予更广泛的內涵）在其中摸索出路的羅馬帝国的一个僻壤，如果現在我們不是把注意力集中在这两派而是集中在他們的同時代的另一集团上，那么，我們所用的这些抽象名詞也許可以取得一些具体内容。

保罗，文化上的孤立主义者，是作为一个法利賽人在一个非犹太教的塔苏斯地方长大的，并且在同时同地接受了希腊教育，成为羅馬公民。因此，狂热主义者的道路和希洛德主义者的道路都摆在他面前；作为一个青年，他选择了狂热主义。但是当他在大馬士革的路上见到了神异而抛弃了这条不合理的狂热主义者的道路时，他也沒有变成一个希洛德主义者。他得到了启示，采取了超出那两条道路以上的一个創造性的道路。他遍游羅馬帝国，既沒有传布犹太教反对希腊文明，也沒有传布希腊文明反对犹太教，而是传布了一种新的生活方式，这种新的生活方式毫无偏见地兼容并蓄了两种对立文化的精神財富。文化界綫阻碍不了他那福音的前进，因为基督教会并不是同种文明（它的彼此接触者我們已經考察过了）所产生的新社会；它是一个异种文明的社会。

#### 〔注〕“亚細亚”和“欧罗巴”：事实和空想

希罗多德在他的史书序言里，声称他从波斯方面获得了阿凱米尼德王朝进攻希腊人的动机的說法。据說，波斯人相信他們自己继承了一种血仇传统，他們认为自己負有为特洛伊城之被围和被劫而向希腊人报仇的义务。因而两次大战，特洛伊大战和波斯大战，都是欧亚两洲間不断世仇的历史事件。当然，就历史事实来看，波斯人是完全沒有意識到这种义务；他們沒有讀过荷馬的史詩，可能不知道特洛伊战争是怎么一回事，纵使这场战争是历史事实的

話。也用不着說，希羅多德的記載是歷史幻想，它假定同是“亞洲人”的特洛伊人和波斯人之間應有團結一致的心情。這種說法的無稽，就好象假定歐洲和美洲之間有了同樣的歷史世仇，因為柯蒂斯從前侵略了墨西哥，華盛頓就覺得有義務向歐洲報仇，正如大流士因為愛加米農的先前的侵略，因而就覺得有義務攻打希臘一樣。

雖然如此，希羅多德的傳說還是有其意義和重要性的，因為它使“歐羅巴”和“亞細亞”作為對立和爭雄的實體的看法傳播開來。至今我們的地圖上還保留着這種看法，把綿亘不斷的名叫烏拉爾山脈的沒有什麼意義的山作為洲際界綫。希羅多德並不會發明這個概念，因為遠在公元前472年，在埃斯庫羅斯的悲劇“波斯人”中，“亞細亞”已成為波斯帝國的同義詞。不過，“歐亞之間的世仇”確是希羅多德作品中的一個一貫的和主要的主題；由於他的大手筆的影響，這個公元前五世紀的古代希臘幻想便流行於後世了。

“歐羅巴”和“亞細亞”本是希臘的兩個傳統地理名詞。有些富於想像力的希臘人把這兩個詞從航海圖上轉用到政論家的政治地圖上、轉用到社會學家的文化區域的圖解上，使這兩個名詞的意義有了革命性的變化，於是便發生了上述的幻想。這是不幸而有的想像的成就。水手們把從地中海到黑海的航道的兩岸予以區別，是很平常的也是很有用處的。自人類歷史的開端直到寫作本書之時為止，這一條航道，除了在公元前547-513年和公元前386-334年這兩個短短的時期以外，從沒有和任何政治界綫相一致過。至於說到把水手們的“大陸”和不同的文化區域等同起來，更是歷史學家所不能証實的，他們不能發現相鄰於博斯普魯斯海峽和赫勒斯龐海峽（並不比哈德遜河寬，也遠不及亞馬孫河寬）兩對岸的“亞細亞”居民和“歐羅巴”居民的文化，在任何歷史階段有什麼顯著的差異。

“亞細亞”這個名稱，由希臘水手們用來指示他們在愛琴海活動範圍內出入的東面界限的大陸，是取自當時卡伊斯特河流域的一個澤地的名稱；最近考古學的發現說明了在赫梯人的記載中有一個十三世紀的西安那托利亞的小國會用過這個名稱。

赫梯的名詞被介紹到希臘詞匯里的，可能並不限於“亞細亞”一例。一般揣測，在希臘語里作為“國王”解釋的巴西里烏斯(basileus)一詞，顯然不是希臘字，而是從赫梯的一位國王的名字比亞西里斯(Biyassilis)轉化出來的。這位國王在公元前十四世紀統治着幼發拉的斯河上的卡却米斯地方，也正是亞該亞的海盜們初次接觸潘菲里亞海岸的時候。這一溯源如果是不錯的話，那麼“巴西里烏斯”就和“克拉爾”(kral)有了同樣的背景了。“克拉爾”在若干斯拉夫語里是“國王”的意思；一般認為這是從“卡羅拉斯大帝”(karolus Magnus)（別名查理曼）的名字轉化出來的。“歐羅巴”這一名詞的來源比較難於確定。它可能是腓尼基的“厄列布”(‘ereb)一詞的希臘語變體；“厄列布”一詞（相當於阿拉伯語的 gharb）表示夕陽西下時黑暗的那一剎那。或者它不是腓尼基水手的航海術語的借用，而是希臘本地的詞匯，可能是和“海島”對照而言的“寬闊”的陸地(terra firma)的意思。它也許本是一位女神的名字，她的“面龐寬闊”，因為她是牛族的神。

無論如何，這兩個名詞是水手區別大陸和島嶼的兩個名詞。他沿着大陸的亞細亞海岸或歐羅巴海岸向北航行，相繼通過三個海峽——達達尼爾海峽，博斯普魯斯海峽和克赤海峽；但是當他經過最後一個海峽時，他就渡過亞速海而上溯頓河，到了河航的上流時，兩個大陸對立的形勢就不復存在了。從黑海以北的陸居人——無論他是歐亞草原的游牧者還是黑土地帶（即由喀爾巴阡山東坡到阿爾泰山西坡）的歐亞農夫——看來，亞細亞和歐羅巴的區分，就沒有什麼意義了。

歐羅巴和亞細亞的二分法，是近代西方從希臘世界接受過來的最沒有什麼用處的一個遺產。一般課本把俄羅斯分為“歐羅巴的俄羅斯”和“亞細亞的俄羅斯”，雖然沒有什麼意義，但是可能也沒有產生什麼害處。至於“歐羅巴的土耳其”和“亞細亞的土耳其”這種同樣的分法，就引起了許多混亂的思想。各種文明區域之間的真正界線是和這種古老傳說毫不相干的。倒是歐亞(Eurasia)這一詞是一個沒有問題的地理真實。歐亞這塊地方既廣闊又不規則；為了我們的方便，我們可以把它分成若干個次大陸。在這些次大陸中，由

于喜馬拉雅山脉的界綫,印度得到了最明显的界分;毫無疑問,另一个就是歐洲了。但是歐洲的陆地边界,不象印度那样,与其說是軍事界綫,不如說是門檻或地区,而且事实上它是远在烏拉尔山脉以西的。

## 第十部 文明在時間上的接觸

### 三十四 復興的概況

#### (1) 序言——“文藝復興”

法國作家德雷克魯斯（公元1781—1863年）大概是第一個人使用復興<sup>①</sup>（再生）這一名詞來說明已死的希臘文明在某一特殊時間和地點對於西方基督教社會所產生的影響，即在中世紀晚期對於北意大利和中意大利的影響。已死文明對現存文明的這種特殊影響，在歷史上不只這一次。我們採用這個名詞作為這種現象的總稱，並對這些現象予以考察，但不準備考察得過份詳細。就希臘文化在文學藝術範圍內（這一名詞的通常用法只限於這一範圍）通過和拜占庭的學者相接觸而到達意大利來說，自然，這不是和一個已死的文明在時間上的接觸，而是和一個現存的文明在空間上的接觸，因而這是屬於本書前面曾經討論過的題目。再者，當“希臘越過阿爾卑斯山”、意大利的文藝復興影響了法國以及阿爾卑斯山以北的西方各國的藝術和文學時，就其來自同時代的意大利而不是直接來自“古代”希臘來說，這也不是嚴格意義上的復興，而只能

---

① 據“牛津英文辭典”，英語初次使用這一名詞是在1845年，是M. 阿諾德（Matthew Arnold）開始把原來的法文 *la renaissance* 英語化，寫作“*renaissance*”。



說是一个社会的先进部分把它的所得传递給了同一社会的另一部分，所以这是属于“生长”的题目，在本书的第三部已經討論过了。但是这些邏輯区别也許过于細致，实际上也許很难区别、也許无须区别什么是和一个已死社会直接接触的“純粹”复兴，什么是刚才所指出的某种“混杂”复兴。

在我們深入研究各个复兴問題之前，我們还必须注意到，要把这些现象同现在和过去相接触的另外两种类型区别开来。一种类型是一个垂死或已死的文明和它的胎儿或嬰兒继承者所发生的“亲体-子体”关系。对于这一問題，我們已經詳細討論过，可以把它看作一种正常而必然的现象，正如我們用亲子关系的比拟所暗示的。至于复兴，却是一个成长了的文明和它的久已死去的亲体的“阴魂”的接触。虽然这是常见的，但究属不正常，而且仔細察看一下也往往是不健康的。另一种必須与之相区别的现在和过去相接触的类型，是我們把它叫作复古主义的现象；这是指一个社会企图回到自己发展过程中的早先阶段而言，复古者自己就是属于这个社会。

在现在和过去相接触的这三种类型之間，还有一点必須弄清楚。在亲体-子体的关系下，相接触的两个社会很明显地是处在不同以至相反的发展阶段中。亲体是在其年老昏聩中的解体的社会，而子体却是一个新生的、哇哇哭啼、吃饱了吐奶的嬰孩。此外，复古的社会是对与己不同的一种状态发生了爱慕；不然，为什么复古呢？而另一方面，一个开始复兴的社会，多半是召唤起亲体社会在发展阶段上和自己现在所达到的发展阶段相同的那一时期的阴魂。就好象汉姆萊特可以选定他在城堞上遇见的鬼魂：或者它是“銀灰色胡須”的父亲，或者相反地，是和他年龄相等的父亲。

## (2) 政治思想和制度的復興

中世紀晚期，古代希臘文明在意大利的復興對於西方的影響，在政治方面比在文學和藝術方面更為久遠。此外，在政治方面的表現，不但比文藝方面為持久，而且还先於文藝方面。在倫巴第各城市脫離了主教的管轄而由對市民負責的官員委員會來管理的時候，希臘政治制度的復興就開始了。希臘城邦制度在十一世紀的意大利的復興，由於意大利文化輻射到西方基督教社會的阿爾卑斯山以北的地區而進一步對西方封建的君主國的人民發生了相應的影響。無論在初期比較狹小的範圍里或在後期比較寬廣的範圍里，這個希臘陰魂的影響是相同的。表面上的效果是傳播立憲政治的崇拜，那種政治後來採用了希臘的民主的稱號，但是立憲的困難和失敗為同樣是希臘式的專制人物开辟了道路，首先在意大利的各城邦，後來範圍擴大而終於達到了更不幸的程度。

另一個希臘陰魂也出現於中世紀，當時查理曼大帝在公元800年的聖誕節在聖彼得教堂中受教皇利奧三世加冕為羅馬皇帝。那種制度在以前也有一段很長的历史，在這些陰魂似的帝王中，死心效法希臘而迂腐得最利害的要推鄂圖三世（統治時期：公元983—1002年），他把首都遷到羅馬，當時這塊地方是兩個基督教社會領土交錯的公共場地。鄂圖三世把自己置身於舊皇城中，曾經希望把已經在西方基督教社會里使用得磨損了的羅馬皇權的貨幣，用拜占庭造幣廠的堅固金屬把它充實起來而得到鞏固。象我們在另一段中所看到的，鄂圖三世的試驗在他短命而死之後即告失敗，經過了兩世紀多以後，却由霍亨斯多芬王朝的腓特烈二世這一天才人物，在順利得多的環境下，再次試驗而得到了極其驚人的效果。

許多世紀以後，盧梭把希臘文明的普魯塔克式的解釋予以通俗化。因而法國的革命論者就一直不厭不倦地暗中稱道梭倫和來喀古士，而且把他們的婦女和執政官用所謂“古典式”的服裝打扮起來。當拿破侖一世要把自己抬高到“總督”的職位以上時，就把自己稱為“皇帝”而且把他的兒子和繼承人封為“羅馬之王”；這種稱號曾為中世紀西方“神聖羅馬皇帝”官職的候補者所採用，直等到他們在羅馬受教皇的加冕為止（這種聖職授予，在他們中有許多人是得不到的）。試問還有什麼比這種事情更自然的呢？至於拿破侖二世（自稱三世），他曾自己寫過，或者叫人用他的名義刊行過一本該撒的傳記。最後，希特勒為了對於一個陰魂的陰魂表示頌揚起見，把他在貝赫特斯加登的鄉間別墅建築在突出於腓特烈一世的有妖氣的聖穴上面的巉崖上，並且接受了從哈普斯堡博物館里偷來的查理曼大帝的御物。

但是另有一個比較仁慈的陰魂徘徊於西方基督教君主政體的四周。當一個西歐人的君主由於得到教皇的加冕而成為羅馬皇帝的時候，也就是在公元800年的聖誕節上，宗教承認羅馬帝國在西方的正式復活，這在希臘史上是沒有先例的。不過那一天在羅馬舉行的儀式却在公元751年在蘇瓦松所舉行的一次儀式中有過一個貼切的先例，當時那個叫做丕平的奧斯特拉西亞的宮相，由於教皇扎卡萊阿斯的代表聖逢尼非斯為之加冕和塗膏而成了法蘭克人之王。這一種教會授職的西方儀式——在西哥特族的西班牙已成習慣——是聖經中載於“撒母耳記”和“列王紀”中的一種以色列人制度的復興。大衛王由先知撒母耳為之授職，所羅門王由祭司撒督和先知拿單為之授職，是西方基督教國家里所有君王及王后加冕禮的先例。

### (3) 法律体系的复兴

我們已經考察过，在十个世紀中而最后由查士丁尼完成其編纂工作的羅馬法，是經過长期和辛勤劳动精心推敲的，以便先是适合羅馬人民的需要，其后則适合整个希腊社会的需要；而这个羅馬法不久就因为原来預計由它来制約的生活方式的崩潰而很快地破产了——这不仅在希腊世界的西半部分是如此，即在其东半部分也是如此。此后，在法律方面也象在政治方面一样，继衰落的征兆而来的是新生的征兆。要使一个为现存社会提供一套有生气的法律的冲动，不是在复活羅馬法的任何行动中找到它的最初出路的，在第八世紀的时候，羅馬法高悬在当时人們的头上，就象挪亚的方舟高踞在已死的古代希腊文化的壮丽灵庙的屋頂上一样。东西两个新的基督教社会都表示真誠相信基督教天启法首先要为所謂基督教人民制定一套基督教法律。然而在两个基督教社会里跟着这种新方案而来的却是一种复兴，首先是基督教社会从犹太人继承得来的包括在聖經中的摩西律法的复兴，其次是已經成为化石而存在于查士丁尼法典中的羅馬法的复兴。

在东正教社会里，在东羅馬帝国的两个叙利亚人締造者——利奧三世和他的儿子君士坦丁五世的共同統治时期，这种基督教的新方案，在公元740年頒布“基督教法律全书”的时候曾加以說明，这本法律全书是“有意企图运用基督教的原則来改变帝国的法律体系”。<sup>①</sup>不过，一种新的基督教法律的誕生，几乎必然要继之以

---

① 伯利編吉朋著“羅馬帝国衰亡史”(Bury, J. B., in his edition of Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London 1901, Methuen), 第5卷, 附录二, 第526頁。

犹太人法律的复兴，基督教会硬要把这种犹太人的法律装进自己的圣经的典籍中，恐怕是不聪明的，当然也是不十分幸福的。然而由叙利亚的皇帝们所创立的法律体系，不论是摩西的或基督教的，愈来愈证明其不足以应付拜占庭社会的日益复杂的形势，因此到了870年以后的年份里，马其顿王朝的创立者巴息耳一世和他的儿子们及其继承者们发出通告说，他们“已经把埃苏利亚人（即前朝叙利亚皇帝）所颁布的愚蠢无用的东西完全予以废弃”。马其顿的皇帝们既然内心轻视他们的前朝人物，就鼓起勇气从事于复兴查士丁尼法典的工作。在这样做的时候，他们自以为已经是真正的罗马人了，就象在建筑方面，十九世纪的哥特式建筑的复兴者自以为已经是真正的哥特族的人了。但是困难的是，在一切复古或复兴之中，他们并没有成为而且按事物的本性也不可能成为“真品”。他们的不同于真品很象都沙夫人蜡人馆里的蜡人不同于通过旋转栅门进去参观这些蜡人的人们一样。

在法律这出戏的剧情中，基督教的新方案被相继抬出来的摩西和查士丁尼的阴魂纠缠不休；这种剧情也同样演出于西方的舞台上，利奥·息勒斯这一角色是由查理曼大帝扮演的。

“查理曼王朝的立法……标志着西方基督教国家的新的社会意识的出现。在这以前，西方王国的立法一向是旧蛮族法典的基督教补遗的性质。现在，才是第一次和过去完全割断，而由基督教国家自行制定他们的法律，这些法律包括教会和国家的社会活动的整个领域，而且把所有的一切都归于惟一的基督教精神的准则。这既不是由日耳曼的先例也不是由罗马的先例得到鼓舞的。”①

---

① 道松：“宗教和西方文化的兴起”（Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture. London 1950, Sheed & Ward），第90页。

然而，在西方基督教國家里就象在東正教國家里一樣，摩西的陰魂緊跟在使徒和福音書著者的後面。

“查理曼王朝的皇帝們根據‘舊約’中列王和士師的精神，把法律交給全體基督教人民，把上帝的律法宣揚給上帝的子民。當查理開始執政的時候，卡托爾夫在寫給他的信中說，國王就是上帝在地上的代表，並且勸告查理應當遵照‘申命記’第17章第18—20節的告誡，把神聖的律法書作為治國的手冊，‘申命記’的這段經文曉諭國王應該從祭司們的書中抄錄一本律法，常備在自己的手邊並且經常誦讀，以便學習敬畏神並謹守遵行他的律法，免得他向弟兄們心高氣傲而偏左或偏右。”<sup>①</sup>

然而在西方基督教國家里就象在東正教國家里一樣，一個復活的摩西被一個復活的查士丁尼壓倒了。

十一世紀時，於1045年由公家在君士坦丁堡設立的帝國法律學校，在西方基督教國家的波倫亞地方有了它的對手，這就是在該地自然湧現出來的一個專門研究查士丁尼法典的獨立的大學。雖然在西方基督教國家里，一個復活的羅馬法畢竟不適合於支撐一個復活的羅馬帝國的目的，然而却大大適合於另一目的，即在西方土地上幫助早期希臘政治制度——獨立自主的區域性國家的復興。由波倫亞及其派生的大學培養出來的民法學家，沒有成為流產的西方“神聖羅馬帝國”的行政官，卻成為有效的西方區域性獨立國家的行政官；而他們的专业服務的效率是這種制度對潛在於西方基督教社會里原有的社會結構的其他一切政治組織形式取得進步性勝利的原因之一。

波倫亞的民法學家以行政官提供給意大利北部和中部的城

① 道松：“宗教和西方文化的興起”（Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture. London 1950, Sheed & Ward），第90—91頁。

市,这些人的能力使地方自治体能够推翻他們的貴族-主教而着手于市民自治政府的事业,同时,教规法学家在格雷田的教会法规集出版(1140—1150年)以后,就使波伦亚民法学院增添了一个教会法规姊妹学院。教规法学家对于区域性世俗国家的发展也有贡献,虽然他們的目的在于相反的一面。他們的实际成就确是对于历史的一种阴郁的諷刺。

也許有人說,羅馬教廷把教规法学家当作它和教皇制度的世俗对手——神圣羅馬帝国进行爭辯的工具,但是更真实的情况是教规法学家占有了羅馬教廷。自从亚历山大三世(公元1159—1181年)以来,历届所有的大教皇以及填补他們之間的空缺的大多数次一等的教皇,都不是神学家(神的研究者)而是教规法学家(法律研究者);亚历山大三世坚守了教会的堡垒来对抗腓特烈一世,英諾森三世(公元1198—1216年)使他的世界首先尝到教皇在政治范围内的专制是什么意味,英諾森四世(公元1243—1254年)接触到了差不多和他自己一样蛮不讲理的“世界奇人”,逢尼非斯八世(公元1294—1303年)跟强大的英、法君主国发生了不幸的冲突。第一个結果是帝国的衰亡;第二个結果是教皇制度的敗落,从此一直到基督新教分离出去的巨变以后(不是以前)使它得以复兴之时为止,它始終沒有从它的守法主义把它拖累到道德和宗教上的信誉扫地之中恢复过来。帝国和教皇制度的衰落都在西方为区域性国家的前进清除了道路。

#### (4) 哲学的复兴

在这个領域里,在欧亚大陆的相对两端呈现出一对几乎是同时的复兴,这就是古代中国世界的儒家哲学在东亚文明的后裔——

远东社会里的复兴和古代希腊世界的亚里士多德哲学在西方基督教社会里的复兴。

第一个例子也許认为可以不必討論，理由是儒家哲学事实上并不曾随着产生它的社会一同死亡，只不过是渡过了一个蛰伏时期，而它的未死部分实质上談不到是“阴魂”的再出现。我們必須承认这种异議的理由，但是，請不必加以重視；因为唐太宗在622年重新建立了以考試儒家典籍的科举制度作为选取朝廷官吏补充人員的方法就代表了一种复兴的主要特点，而且这也說明了在政治領域里道家 and 佛家已經失去了代替儒家的机会这一事实，在古代中国晚期的間歇时期，当儒家由于其一心同体的統一国家的崩溃而威望低落时，道家和佛家曾經似乎能够取儒家而代之。

把大乘佛教徒的这种政治上的失敗和基督教会在西欧取得政治机会并有所收获的成功对照一下，就可以得出这样一个結論：和基督教比起来，大乘佛教是一个政治上无能的宗教。在統一的晋帝国灭亡以后的三百年的最好一段时期內，大乘佛教所享受到的北中国区域性国家君主的爱护，对它來說，并不比在早一个时期所得到的貴霜的迦膩色迦皇帝的更有力的爱护有更大的用处。然而大乘佛教和儒家学說在远东的接触，一旦从政治方面移轉到精神方面，他們的几乎不流血的战争的命运却戏剧性地颠倒过来了。在这个問題上，有一位现代的中国权威告訴我們“新儒家对于道教和佛教的基本思想比道教徒和佛教徒本身更能一貫坚守”。<sup>①</sup>

當我們从远东历史中的古代中国儒家哲学的复兴轉到西方基督教历史中的古代希腊亚里士多德哲学的复兴时，我們发现剧情

---

① 馮友蘭：“中國哲學簡史”（Fung Yu-lan: A Short History of Chinese Philosophy. New York 1948, Macmillan），第318頁。



有另一种变化。新儒家哲学在精神上屈服于大乘佛教；而新亚里士多德哲学却是要把自己强加于基督教会的神学，依正式的基督教的观点看来，亚里士多德也不过是一个异教徒而已。在上述每一个事例中，得势的一方受到另一方的排斥，另一方没有别的东西可以供献出来，只有它的内在的优点。在远东的事例中，一个有哲学意义的文官制度屈服于一种外来宗教的精神；而在西方的事例中，一个已经成立的教会屈服于一种外来哲学的精神。

在西方基督教社会里，亚里士多德的阴魂象远东世界里现存的大乘佛教一样，表现出同样惊人的知识力量。

“使西方文明成为希腊人的后裔和继承者的〔西〕欧的长于批评的才智和不断的科学研究精神，不是〔从罗马的传统〕得来的。通常把这种新因素到来的日子，从〔意大利〕文艺复兴算起，而把古代希腊研究的复兴算在十五世纪，但真正的转折点必须再往回推三个世纪。……在阿柏拉德（公元1079—1142年）和索尔斯巴利的约翰（约公元1115—1180年）的日子里，在巴黎，辩证的热情和哲学思辩的精神，已经开始转变〔西方〕基督教社会里运用才智的气氛；并且从那时候起，高深的研究都受逻辑讨论技术的支配——问题和公众辩论在很大程度上决定了中世纪〔西方〕哲学的形式，以致即使在它的最伟大的代表作品中也是如此。索尔本的罗伯特说，‘从来没有听说过一件事情完全不曾经过辩论的牙齿咀嚼过’；而每一个问题，从最浅显的到最深奥的，都必须经过这种咀嚼过程的趋势，不仅鼓励了应对敏捷、思想准确，而尤其能发扬长于批评和善于怀疑的精神。西方文化和现代科学得力于这种精神者很大”。①

---

① 道松：“宗教和西方文化的兴起”（Dawson, Christopher: Religion and the Rise of Western Culture, London 1950, Sheed & Ward），第229—230页。

亞里士多德的陰魂對西方思想的精神和形式都留下了這個永久的烙印，並對它的內容也產生過一時的影響；這裡的痕迹雖然比較起來沒有那麼長久，但是也相當的深刻，需要經過長期和辛苦的思想鬥爭作為代價，才能最後把它消除。

“在宇宙的整個一幅畫圖中，〔從中世紀西方人的眼光看來〕，他們看到的亞里士多德比基督教為多。就是把這種學說在我們看來帶有某種宗教意味的部分來說——如天體的體系，旋轉著的圓球，推動星球的神，元素按貴賤而分等級，以及天宇由不腐的第五種本質所組成的觀點等，也得歸功於亞里士多德和他的繼承者的力量。誠然，我們可以說在十六世紀中應該推翻的是亞里士多德而不是托勒密，對於哥白尼學說阻礙最大的是亞里士多德。”<sup>①</sup>

到了十七世紀，當西方的本地知識界英才沿着“培根式的”路線再度提倡研究自然界的時候，教會的神學已經跟亞里士多德的學說糾纏得這樣緊密，以致布魯諾喪失了他的生命，而伽利略因為研究跟“新約”中的基督教毫無聯系的科學異端而遭到了教會的責罰。

十七世紀以前，阿爾卑斯山以北的西方科學家和哲學家攻擊經院哲學家，因為他們卑屈於亞里士多德——培根稱呼他是“他們的獨裁者”——而十五世紀的意大利古典學家攻擊他們，則是因為他們的拉丁文不好。但是亞里士多德式的神學可以防禦古典文學鑒賞家的鄙夷。不錯，這些批評家從那個有名的亞里士多德學派的學者鄧斯·司各脫斯 (Duns Scotus) 的名字引伸出“學問落後者”(dunce) 這一誹謗的名詞，這不是指一個無知無識的人，而是

---

① 巴特菲爾德：“近代科學的起源”(Butterfield, H., *The Origins of Modern Science, 1300—1800*, London 1949, Bell), 第21—22頁。

指一个热衷于一套已经过时的学问的人；但是，到写作本书的时候，該輪到古典学家了。在二十世紀，当自然科学和科学技术获得巨大成功的时候，所謂“学問落后者”似乎应当从一度占优势而现已衰微的“古典派”的残余中去寻求了。

### (5) 語言和文学的复兴

一种活的語言主要是言語的一种形式，事实上語言这个詞是从拉丁語“舌”一詞的詞根而来，就足以說明了；至于文学好象是它的副产品。然而当一种語言和文学的阴魂从死亡中被喚起的时候，两者之間的关系适得其反。学习語言只是为了閱讀文学的一个痛苦的必要条件。当我们学习“vocative, mensa, 啊，桌子”的时候，我們并不是要学得一种新的詞汇，以便当我們的脚趾在黑暗中碰到了桌子腿的时候可以懂得怎样表达我們的感覺，而是初步走向閱讀維吉尔、荷累斯及其他拉丁古典文学的遙远目标。我們并不試圖說这种語言，而且当我们学写这种語言的时候，也只是为了我們可以更好地欣賞“古代”名家的作品而已。

要重行占領一个久被遺弃的文学帝国，第一步工作是需要动員一个现存政治帝国的人力。文学复兴在其发軔时期的典型紀念物，是在一个君主的倡导之下，由学者們集体編纂的文学精华录、大全、辭典、辭书或百科全书；而倡导这种由学者們集体編纂出来的作品的君主，大多是一个复兴的統一国家的統治者，这个国家本身就是政治复兴的产品。属于这个类型的五个突出的代表之中——亚述尔班尼帕尔，君士坦丁·波尔非罗琴尼德，永乐，康熙和乾隆——后面四个都是如此。在搜集、編輯、注疏和刊行“已死的”古典文学的殘存作品的这项工作中，复兴的古代中国的統一国家的

远东帝王們远远超过了他們的所有的竞争者。

誠然，亚述尔班尼帕尔藏有古代苏末人和古代阿加德人古典文学的两所泥版图书馆，这两所图书馆究竟有多大，现代考古学家还不得而知。他們在尼尼微的遺址上进行发掘工作的时候发现了若干碑表，从而知道了亚述的这两大收藏館的聚散情况；因为在这个帝王学者死后，大概不到十六年，他的两所图书馆的收藏物都在那个可恨的城市的废墟上流散四方了，那个城市是在公元前612年遭到攻击和劫掠的。亚述尔班尼帕尔的收藏品或許要比古代中国古典著作中儒家的典籍来得多，因为儒家的典籍不是容易地刻在柔軟的粘土上，而是在公元836—841年之間在唐朝的首都西安辛苦地刻在石头上面的；后来經過了一个世紀，才加了注疏印成了全部一百三十卷。但是我們有几分把握可以猜想得到亚述尔班尼帕尔的收藏品中的楔形文字在字数上远远不及明朝第二个皇帝永乐在公元1403—1407年間所收集的著作中的古代中国书籍的字数，因为这部书除目录不計外，不少于22,877卷，装成11,095册。把东羅馬皇帝君士坦丁·波尔非罗琴尼德（統治时期：公元912—959年）的希腊文收藏品跟这个比較一下，就显得微不足道了，虽然这个希腊文收藏品已經使西方人士感到吃惊了。

當我們从这些初步工作进展到學者們对于自己辛勤专攻的古典文学自負有模仿的作品时，我們只有让統計学家去决定，从公元622年中国重行制定以考試选取帝国文官到1905年废止这种制度时为止的这1,283年里，由这些应考人員所写的古文式的文章数目，比从十五世紀到写作本书时为止的这一段時間里，由西方学者和学生們所写的拉丁文和希腊文的詩文练习，究竟孰多孰少。但是說到真正为了文学目的而运用复兴的古代語言，那么不論西方

或远东都比不上拜占庭的历史学家，包括象第十世紀的利奧·狄奧根和十二世紀的安娜·科穆寧这样的艺术大师，他們从阿提喀的希腊文共同語的复兴得到了文学表达的手段。

讀者或許会发现我們目前所談的文学复兴似乎独不适用于他脑子里首先想到的文学复兴——实际上是文艺复兴。誠然，在中世紀晚期，古代希腊文学在意大利的复兴主要是出于无組織的学者們的自发运动，虽然在达官貴人之中也未尝沒有象罗梭佐·美第奇这样的贊助人。情况大概是这样——虽然十五世紀羅馬教皇、尤其是教皇尼古拉五世（公元1447—1455年）的維護之力是未可輕視的。这个教皇雇佣了好几百个古典文学的学者和古代原稿的抄写者，他还以一万盾<sup>①</sup>作为把荷馬著作譯成拉丁文的代价，并且收集了9,000册的藏书。然而，如果我們回想一下西方史的前一段过程，从“文艺复兴”时代推上去几个世紀，我們將发现有些事情跟我們所考虑的那些例子很相适合。我們將发现查理曼大帝，一个已死文明的統一国家的再造者，試圖把自己跟亚述尔班尼帕尔、永乐和君士坦丁·波尔非罗琴尼德等排在一起。

在西方基督教社会里，对于古代希腊文明的文学复兴，最初的失败的嘗試是和西方基督教文明的誕生同时发生的。在第七世紀末，英国教会的組織得力于从伊斯兰所征服的东正教区域逃亡出来的一个希腊人，这就是塔苏斯的狄奧多拉大主教；而在西方，古代希腊文化复兴的提倡者是一个諾森伯里亚人，可敬的比德（公元673—735年）。另一个諾森伯里亚人，約克的阿尔琴（公元735—804年），把种籽带到了查理曼大帝的宮庭之上，并且在这个运动

---

① 荷兰銀币名。——譯者

沒有被从斯堪的納維亞吹來的一陣蠻族狂風在它未成熟時把它毀滅以前，它的培養者不僅已經開始使希臘文學穿上了拉丁文的服裝復活起來，而且也學得了一點希臘文的皮毛。阿爾琴竟夢想，有了查理曼大帝的支持，他可以在法蘭克王國喚起雅典的陰魂。這是一個轉瞬即逝的幻象；當西方基督教社會開始从所謂“第九世紀的黑暗中”復興的時候，出現的不是希臘古典文學的陰魂，而是“亞里士多德和他的哲學”<sup>①</sup>的陰魂。在阿爾琴的幻象實現以前，經院哲學派的那些世紀還要反復出現。

如果我們現在停下來考慮一下，為什麼阿爾琴和他的朋友們的希望要耽擱這麼許多世紀，我們就會發現在本書前面部分所研究的空間的接觸和我們現在所考慮的時間上的接觸是有所不同的。空間的接觸是在空間的衝突，而衝突常是偶然的事。軍事上的勇武、或航海方面的新技能、或使大草原變為乾燥的方法可能是一些和文化無關的原因引起了一國對另一國的攻擊，而在文化上得到了象我們所敘述過的後果。另一方面，時間上的接觸（一種復興）是一種喚魂術的行為，即召喚陰魂；而喚魂者是不會喚起陰魂的，除非他已學會那套伎倆。換句話說，一個西方基督教社會是不能接待一個古代希臘文化的陰魂或客人的，除非它自己的房屋已經適宜於接待來客。古代希臘的藏書在物質上是永遠存在的，但是不能被人有效果地翻開，除非西方人已經能夠閱讀它的內容。

例如，即使在西方黑暗時代的最黑暗時期，也從來沒有一個時候西方基督教社會在物質上缺少維吉爾的作品或沒有足夠的拉丁

---

① 這就是喬叟在他的總引里所說的“牛津的學者在他的床頭”所有的或者想要得到的。

文知識来解释他的文句。然而至少有八个世紀，即从第七世紀到整个第十四世紀，維吉爾的詩不能为即使是最有天才的西方基督教学者所理解，如果拿我們对理解的标准來說，理解就是抓住維吉爾所要表达的意义的能力，这种意义也就是和他有同样想法的同时代人以及后来一直到圣奥古斯丁这一代人所正确理解的意义。甚至但丁——古代希腊文化在意大利复兴的第一道曙光首先照到他的精神上——所看到的維吉爾的容貌，也不是历史上的維吉爾认为是他自己的本来面目，而是象奥弗斯那样庄严的神話中人物。

同样，西方社会从来不曾缺少由希腊晚期的学者波伊細阿斯（公元480—524年）譯得很好的亚里士多德哲学著作的拉丁文譯本；然而从波伊細阿斯去世以后的六百年內，即使最聰明的西方基督教学者也不理解他的譯品。最后，当西方基督徒准备接受亚里士多德的哲学时，他們却兜了一个圈子通过阿拉伯文的譯本而得到了他。波伊細阿斯把他的亚里士多德著作的拉丁文譯本送給第六世紀的西方基督教社会，就好象一个慈爱而判断不当的叔父，在他侄子的十三岁生日，把埃略特先生的詩集送給他。那个侄子把书略为翻了一翻之后，就把它放在他的小图书室的最阴暗的一角，而且显然把它完全忘了。六年以后——以个人自童年至成年的时期來說，这相当于六个世紀的压縮——那个侄子在牛津大学讀書，又碰到了这些詩，发生了爱好，就到勃拉克韦尔书店里买了一本，及至假期回到家里，他确实感到很惊奇，因为同样一本书老早就插在他的书架上了。

維吉爾和亚里士多德的作品是如此，貯藏于拜占庭圖書館里的應該成为意大利的古代希腊文化复兴的主要营养的希腊文学名著，也是如此。西方基督教社会至少从十一世紀起已經和拜占庭

世界有密切的接觸。在十三世紀的前五十年，法蘭克戰勝者實際上占領了君士坦丁堡和希臘。那時候文化上却一點也沒有發生這樣的事情；因為在西方，“古典文學”還是“不投俗好的逸品”。可以補充說明，這些接觸是敵對的接觸，不能使西方人對於拜占庭收藏的希臘文學發生好感；但是也得說清楚，在十五世紀，當“文藝復興”的全盛時期，政治和教會方面接觸的敵對程度也并不輕。然而在文化上的影響所以如此不同，其理由是很明顯的；一個已死文化的復興，只能發生於當子體社會的文化水平已經提高到它的前輩在創造那些現在成為復興的對象時所達到的水平。

當我們研究一下在西方社會和在中國文學復興消滅的時候，我們發現它能保持自己的勢力不受動搖，除非它被一個以近代西方文明的姿態出現的有力的外來侵入者所推翻；這個近代西方文明在十七世紀時俘獲了西方基督教社會的靈魂，而在十九、二十世紀之交，抓住了中國的靈魂。西方社會曾獨力和古代希臘的陰魂搏鬥而不受外來的干涉；但是十七、十八世紀之交的小冊子戰爭，也就是斯威夫特所稱的“書的戰鬥”，以及爭論者在這些小冊子里辯論的“古代人”和“現代人”各有優點的問題，却指出了風勢吹向哪一方。所爭的問題似乎在於，究竟是聽任西方文化吓得呆若木雞、只是追慕和效法“古人”而弄得癱瘓無力呢，還是應該向前進入一個未知的境界，而把“古人”留在後面。這樣提法，這個問題只能有一個合理的答复，但是這個問題本身要求一個先決問題，這就是追慕和效法“古人”——我們可以把它叫做最廣義的“現代西方的古典教育”——究竟實際上是否束縛“現代”的發展。

對於這個問題的答案顯然是對“古人”有利的，而且有意義的是，在研究古代希臘文化的先鋒中，象彼特拉克和薄伽丘這樣一些



人，同时也是意大利白話文学发展中的主要人物。古代希腊文学研究的复兴非但没有妨碍白話文的进步，反而使它得到了新的动力。伊拉斯謨之精通西塞罗的拉丁語，并没有誘使他的西方朋輩放弃他們对自己祖国語言的文学的培植。文化上的因果关系，例如，英国在十六世紀对古代希腊文化的研究和同一世紀末年英国的詩学以空前的光輝怒放，两者之間的文化上的因果关系是很难估定的。是不是莎士比亚的“不大懂拉丁文，更不通希腊文”有助于他的戏剧的写作呢？誰說得出来呢？也許有人以为密尔頓的拉丁文和希腊文太多了，但是，如果他既不用拉丁文也不用希腊文，我們就会既沒有“失乐园”也沒有“力士参孙”。

#### （6）造型艺术的复兴

一个已死文明的这种或另一种造型艺术在其继承者的历史中复兴起来，是普通现象。我們可以举几个例子，“古王朝”的雕刻和繪画的风格，在它衰落以后两千年，到了公元前第七和第六世紀，在塞易斯时代的埃及世界才得到了复兴；古代苏末的柱座浮雕的雕刻风格复兴于公元前第九、第八和第七世紀的古代巴比伦世界；还有象古代希腊柱座浮雕的雕刻风格用微小画复兴起来，其中最好的例子是公元前第五和第四世紀的雅典的杰作以及在公元第十、第十一和第十二世紀时拜占庭象牙双連画上的雕刻。然而这三种造型艺术的复兴，不論在涉及的范围或在攢出前人的决心上，都远远落后于西方基督教社会里的古代希腊造型艺术的复兴，它首先出现于中世紀晚期的意大利，然后推及西方世界的其他部分。对古代希腊造型艺术的这种喚魂行动，是从建筑、雕刻和繪画三个方面进行的，而在每一个方面，归来的亡魂的风格把旧的东西扫除

得这样干净，以致当它的力量用尽的时候，产生了一种美术上的真空，在这种真空中，西方美术家不知道怎样来表现他们久已被淹没的天才。

一所房屋由鬼客用激烈的手段来打扫和修饰的同类的奇怪故事，在谈到西方造型艺术的每一个领域时，都应该讲一讲。但是在三者之中，最突出的奇遇是古代希腊阴魂在圆雕方面对于西方本地天才的胜利；因为在这个领域里，十三世纪法国北方的具有西方独特风格的代表者，曾产生了可以和古代希腊、埃及和大乘佛教学派最优秀作品媲美的杰作，而在绘画方面，西方美术家还没有脱离他的东正教姊妹社会更为先进的艺术规范。至于在建筑的领域里，罗马式的风格——就其晚近的标示来看，这种风格是从先前希腊文明最后一个时代继承下来的题材的变体——已经被一种搀杂进来的哥特式建筑所压倒。后者，象我们已经提到过的，是渊源于阿拔斯和安达卢西亚哈里发的古代叙利亚世界的。

为使二十世纪的伦敦人得到启发，在两次失败的西方本地的造型艺术跟它的古代叙利亚和希腊攻击者之间的一场拼死斗争中的战斗员，已经化为石碑，存在于英王亨利七世所监造的附属于威斯敏斯特教堂的小教堂的建筑和雕刻中。屋顶的圆顶建筑，是垂死的哥特式风格的晚近胜利。一群石象矗立在高处，它们俯视着下面坟墓上的仿意大利风格而希腊化的呆板的三人一组的铜象；在这些石象中，阿尔卑斯山以北的西方基督教本地的一派雕刻家从他们冰冷的嘴唇中哼出一首无声的绝命之歌。在平台的中央是托立琴尼（公元1472—1522年）的杰作，他傲慢地不理睬荒凉的环境，在这一环境中降低身份地制作了他的雕琢精致的作品，现在满意地环顾四周，有信心地预期一个流亡的佛罗伦萨大师的这些成

果，将是每一个来自阿尔卑斯山以北的参观者的赞美目标。因为我们从本凡尼托·彻利尼的自传中知道这个托立琴尼是一个“非常自高自大”的人，又知道他喜欢自夸“他在那些野兽似的英国人中间的绝技。”<sup>①</sup>

一种“哥特式”建筑直到十六世纪的初期还能在伦敦继续保持它的地位——在牛津则一直保持到十七世纪的前半期——而在这以前，在北部和中部意大利，它早已被驱逐于建筑领域之外，而它在这里，在代替罗马式建筑风格方面，从来也没有象在阿尔卑斯山以北的欧洲那样得到过决定性的成功。

西方的天才在建筑方面被古代希腊文化的复兴搞得毫无生气，据称是由于它不能从工业革命的生产痛苦中得到任何收获。工业技术的变化，产生了铁梁以后，正当希腊化的建筑传统显得计穷力竭的时候，把一种新的无比灵活的建筑材料送到西方建筑师的手中。虽然建筑师有了锻工给他的铁梁和上帝给他的良好经历以外，为了弥补有时碰到的真空，除了在希腊式的复兴之上加以“哥特式”的复兴以外，想不出其他更好的方法。

第一个想公然利用铁梁而并不羞怯地用“哥特式”的面幕来掩盖其粗俗的西方人，并不是一个专业的建筑师而是一个富于想象的业余艺术家。他虽然是个美国公民，然而他建筑的历史性建筑物的地点却俯视着波斯普鲁斯的海岸而不是哈得逊的河岸。罗伯特学院的中心——哈姆林大厅，超过了征服者美赫麦德的欧洲城堡，这个大厅是在公元1869—1871年由居鲁士·哈姆林建筑的；

---

① 本凡尼托·彻利尼：“自传”，普蒙的英译本(Benvenuto Cellini: Autobiography, English translation by J. A. Symonds, London 1949, Phaidon Press),第1卷,第12章,第18页。

但是一直要到下一個世紀，哈姆林所播的種子才在北美和西欧開始結果。

西方的藝術天才，在繪畫和雕刻方面也是同樣的沒有生氣。自從但丁的同時代人喬托（死於公元1337年）那一代起，在五百多年里，在繪畫方面的近代西方學派（毫無疑問承受了古代後期希臘造型藝術的自然主義理想），一個接着一個地創造了各種方法來表達由明暗構成的造型印象，直到這種長久繼續的通過藝術絕技而產生了照相效果的努力因照相術本身的發明而相形見绌時為止。畫家腳下的地盤自從遭到西方近代科學的行動而這樣輕率地被奪去以後，科學既從他們那里偷走了一個自然形態的舊世界並把它送給了攝影者，為了彌補畫家的損失，曾讓他們去征服一個新的心理世界；但是畫家在探索這樣一個世界以前，卻朝着他們久已拋棄的拜占庭大師的方向掀起了了一個“拉斐爾前派運動”。這樣就興起了西方畫家中表現神的旨意的一派，他們創造了坦率地運用色彩來表達靈性經驗而不用造型印象的新作風；西方的雕刻家也在他們自己的生活環境的範圍內向着同一有刺激性的探索前進。

### （7）宗教思想和制度的復興

基督教和猶太教的關係，在猶太人看來是一清二楚的，而在基督徒的良心上是忸怩不安、含糊曖昧的。在猶太人的眼光中，基督教會是一個背教的猶太教教派，就其對正經所做的非法的附加來說，已經得罪了那個誤入邪途而不幸的加利里的法利賽人的教訓，而這些法利賽主義的叛徒還無耻地妄用他的名字。在猶太人看來，基督教所肯定的對希臘社會的神妙的俘獲決不是“上帝所做的事情”。一個猶太尊者，他的門徒按異邦人的時尚把他尊為由人類的

母亲所生的一位神的儿子，他的死后的胜利，是一种异教的利用，可以跟先前类似的传奇式的“半神”，象狄奥尼斯和赫克里士的胜利同样看待。犹太教自諛有希望得到基督教的胜利，如果它忍辱取胜，把自己降低到基督教的水平的話。虽然基督教从来没有否认过犹太經文的权威（它确是把犹太經文和自己的經文装訂在一起），而在犹太人看来，基督教之輕易得到胜利，只是因为它背叛了犹太教的两条基本原则，就是十誡里的第一、第二两条，即一神論和反偶像崇拜論。所以现在面对着从基督教外衣之下显然看得出来的依然很頑强的希腊异教，犹太人的口号是坚持为万古长存的上帝的道作証。

如果基督教自身不曾对犹太教的一神論和反偶像崇拜論的遺教在理論上作过真誠的效忠，而同时对希腊的宗教改信者的多神論和偶像崇拜論又作了实际的让步，因而遭到犹太批評者的指摘，那么一个声势浩大的成功的基督教繼續被一个无动于衷而坚定不移的犹太族以“忍耐而深刻的輕蔑态度”来对待，或許可以使基督徒不致如此受窘。基督教会把犹太教的經文重复尊崇为基督教信仰的“旧約”，这是基督教甲冑上的一个弱点，犹太人的批評的矛头就通过这个弱点而穿入基督徒的良心。“旧約”是基督教大厦的基石之一；但是还有三位一体論、圣徒崇拜以及表现于立体的和平面的造型艺术作品中的圣徒象和三圣象。試問基督教的辯护者怎样能回答犹太人說教会的希腊作风跟它的犹太教理論是不調和的辱罵呢？必須有某种答案使基督徒相信这些犹太人的論辯是没有什么內容的，这些論辯之所以发生效力是由于他們在基督徒的灵魂中喚起了有罪的反应的信念。

在第四世紀中，自从整个希腊异教世界在名义上改宗以后，教

会里面的内部爭执是倾向于掩盖基督徒和犹太人之間的論战；但是在这个較老的战綫上的神学之战在第六和第七世紀中似乎又熾盛起来，原因是在犹太人中間有一个清教徒式的清洗运动，这个运动在将近第五世紀的終了时已經在巴勒斯坦的犹太社会里开始进行了。在犹太人会堂的壁画事件上反对基督教式的废弛现象的这种犹太人内部的运动，引起了犹太人-基督教战綫上的回击。但是，当我们看到基督教会内部在圣象供奉者和圣象破坏者之間的同类爭执时，我们会因其持久和普遍而感到惊奇。我们发现这个“不可抑制的斗争”几乎爆发于基督教世界的每一个省分，并且在以后几乎每一个世紀都有。在这里，我們也不必从埃尔維拉宗教會議（約在公元300—311年）的第三十六条教规即禁止在教堂內陈列图容一事开始，列出一大篇的例子。

在第七世紀里，在爭辯之中引进了一个新的因素，这个以新演員的姿态出现的新因素在历史舞台上作出了非常精彩动人的表演。然而现在另有一个宗教，象当年的基督教那样，突然从犹太人里产生出来，不过这一个显得十分成熟。伊斯兰教是狂热的一种論者和反偶像崇拜者（正象任何一个犹太人所希望的），加上它的信徒在軍事方面——以及不久以后在传教方面——的显赫现象，使基督教世界要考虑一些新的东西。很象共产主义信徒的軍事的和宣传的胜利使现代西方人士以不安的心情重新估价传统的西方的社会和經濟的安排一样，原始穆斯林阿拉伯征服者的胜利为久已在基督教的“偶像崇拜”問題的周圍緩慢燃燒着的爭論添上了新的燃料。

公元726年，久已在空中游蕩的犹太人破坏圣象的阴魂，现在由东羅馬帝国的利奧·息勒斯大帝的破坏圣象的詔令引进了舞台

的中央。这种利用政治权力把等于是复兴的东西强塞在宗教领域里的企图，結果証明是失敗的。教廷热心地把自己跟大众的“偶像崇拜”反对派結合在一起，因而在摆脱拜占庭的权力中迈出了一大步。后来查理曼大帝在西方循着利奥·息勒斯的方向所采取的可能是不誠意的行动遭到了教皇哈德良一世的严厉斥責。在西方，犹太教的复兴差不多要再等待八个世紀；而且这一复兴的到来是一个自下而上的运动；它的利奥·息勒斯是馬丁·路德。

在西方基督教世界里的新教改革中，反偶像崇拜并不是重露鋒芒而获得成就的唯一的犹太阴魂。犹太的严守安息日也同时俘获了从羅馬天主教分离出来的分子；而犹太教里的这个另一个因素的复兴是比較难于解释的，因为放逐后的犹太人在遵守安息日方面的极端謹飭是一种特殊民族对于一种特殊挑战的应战，是犹太人散居体保全其集体生活的方式之一。新教徒所宣称的目标是回到原始教会的最初习惯；然而我們在这里看到他們抹杀了原始教会所坚持的原始基督教和犹太教之間的區別。难道这些“忠于聖經文字的基督徒”不知道福音书中所記載的耶穌反对安息日禁忌的許多經文么？难道他們沒有注意到他們所乐于尊敬的保罗曾因否认摩西律法而获得恶名么？理由是，在德国、英格兰、苏格兰、新英格兰和其他各地的这些宗教热心者被最有势力的一种复兴所支配，他們一心想把自己变为假犹太人，就象热心的意大利艺术家和学者一心想把自己变为假雅典人一样。他們在儿女受洗礼的时候从“旧約”中找出一些最不合条頓民族发音的名字給他們起名的习惯，就是热衷于使旧世界再生的显明征兆。

我們已經无形中介紹了西方新教里犹太教复兴的第三个因素，这就是聖經崇拜，以聖經的偶像化来代替圣象的偶像化。毫无

疑問，自從聖經被譯成各國文字並且被歷代很少讀其他書的樸實人民經常誦讀以後，不僅是虔誠的新教徒和清教徒，而且一般的西方人也得到了很大的文化上的好處。這種情況，不可估計地豐富了各國的白話文學，並且促進了民眾教育。“聖經故事”在它們的宗教價值以外已經成為一種民間故事，以人的興趣來說，大大超過了西方人從他本國所能得到的任何東西。至於少數世故更深的人，對於聖經的批判性的研究是作高級批判的一種練習過程，這種高級批判，以後能夠而且確已運用於一切學術方面。同時，聖經崇拜在道德上和知識上的後果是一種新教徒的奴役，在還受教士支配而遵守特楞特宗教會議決議的天主教中是沒有這種奴役的。堅決要把越來越被人清楚地指明不過是把宗教上和歷史上價值不同的人類作品汇集或拼湊起來的“舊約”，當作永無錯誤的上帝之道，這是对愚頑不化的一種宗教獎勵，這種愚頑不化曾引起馬修·阿諾德指摘他的維多利亞時代的善良的中等階級，說他們生活在“希伯來化的逆流”中間。



## 第十一部 历史中的法則和自由

### 三十五 問 題

#### (1) “法則”的意义

在1914年以前的一百年間，西方人並沒有為我們現在竭力要設法解決的問題所苦惱，因為當時的兩種解答，似乎都同樣令人滿意。如果人類的命運是由人力所不及的法則所支配，這種法則就是令人十分滿意的進步的法則。另一方面，如果並沒有這樣的法則，人們可以穩當地假設，自由而聰明的人類的活動，也可以達到同樣的結果。到了二十世紀中葉，情況顯然不同了。人們知道許多文明在過去已經崩潰；現在又看到近代西方人所建造的夸示于人的摩天大樓顯示出不祥的裂痕。正如斯般格勒在其1919年發表的權威著作“西方的沒落”一書中所提出的，是否有這樣一個法則，即我們這個文明也要走以前各個文明所走過的道路，抑或我們有改正錯誤、創造自己命運的自由呢？

我們探究這個問題的第一步是要決心搞清楚我們在這一部分所用“法則”一詞究竟是什麼意思。顯然，我們所指的並不是人類制定的法律；通過熟悉得幾乎覺察不出的暗喻，這一個名詞便從人類制定的法律轉用到我們現在在本書這一部分所論述的“法則”了。現在所論述的“法則”就其為一套支配人類事務的規則而言，

它和这个熟悉的由人制订的法律是相类似的；但是也有区别，它不是由人制订的，也不能由人改变。在本书的前面一部分，我们曾经注意到法则这个概念，在提高到形而上学水平的行动过程中，容易分化成为两个截然相反的概念。在有些人的眼光中，人类的立法者的人格，显得比他所施行的法律更高大，支配宇宙的形而上的“法则”被视为全能之神的“法则”。在另一些人的眼光中，立法者或统治者的人格被他所施行的法律的概念所超越，支配宇宙的形而上的“法则”被视为一种统一的、冷酷无情的自然的不具人格的法则。

这两个概念都同时呈现出安撫的特征和可怕的特征。“自然法则”的可怕的特征就是冷酷无情；但是这个特征同时也带来了补偿。正因为这些法则是冷酷无情的，所以它们是可以由人们的智慧探查的。自然的知識是人们的智力所能理解的，而且这种知識就是力量。人们能够弄清楚自然的法则并駕馭它为自己的目的服务。在这个企图中，人们已经取得可惊的成績。人们实际上已经能够使原子分裂——然而結果怎样呢？

一个被判决为有罪的而且确信沒有神的恩典的救助就无法自行革新的人的灵魂，会象大卫一样，陷入神的掌握之中。在惩罚和揭露人的罪恶上的冷酷无情，这是“自然法则”的最后审判；只有接受“神的法则”的支配，才能制胜这种冷酷无情。这种轉移精神上的忠順目标的代价，就是丧失那种正确的和确定的理性知識；而对于那些满足于作为自然的奴隶的代价而控制自然的人们的灵魂，理性知識既是物质上的奖賞又是精神上的負担。“陷入有生气的神的掌握之中，是一件可怕的事”，因为如果神是一种精灵，它和人的心灵的交往是不可預測的、不可思議的。在求助于神的法则

时,人的灵魂必须放弃确实性,以便承受希望和恐惧。因为表达意志的法則,由于精神上的自由而有了生气,而精神上的自由恰恰是和自然的一致性完全背道而馳的;一种任意决定的法則既会受到爱、也会受到憎的鼓舞。在依从神的法則时,人的灵魂容易看到帶給它的是什么。因此,人对于神的概念,就从上帝这一神的幻象变为暴君这一神的幻象;而这两种幻象都是和具有人形人性的神的形象一致的,而人的想象似乎总是不能超越神人同形同性論的范围。

## (2) 近代西方历史学家的无法則論

“神的法則”的概念,是由以色列人和伊朗的先知者們的中心人物为了应付巴比伦和叙利亚的挑战而辛勤工作所創造出来的;另一方面,“自然的法則”的概念的典型說明,是由观察古代印度和古代希腊世界解体的哲学家們所提出来的。但是这两派思潮在邏輯上并不是彼此势不两立的,完全可以設想,这两种法則应该并行不停地发生作用。“神的法則”显示一个人的理性和意志所追求的单纯不变的目标。“自然的法則”表现了象輪子繞着它的軸心旋轉的循环运动的規則性。如果我们能够設想沒有車輪制造者的創造性行为,輪子也会产生,然后无目的地永远轉动,那么这些循环运动必然是空的;这就是古代印度和古代希腊的哲学家看到“悲苦的生之輪迴”永远在虛空中轉动而作出的悲观主义結論。在现实生活中我們发现,所有的車輪都离不开車輪制造者,所有的車輪制造者都离不开駕車者,这些駕車者,委托車輪制造者制造車輪,再把它裝在車上,以便車輪的循环轉动把車子帶到駕車者所要到达的目的地。当“自然的法則”被想象为神裝在他的战車上的車輪时,

“自然的法则”就有意义了。

宇宙的全部生命受到“神的法则”的支配——这一个信念是基督教社会和伊斯兰教社会共同由犹太教继承下来的；这个信念曾经在两部内容显然相似、但是彼此全无关系的天才著作中表达出来，这两部著作就是圣奥古斯丁的“圣城”和伊本·哈尔顿的“柏柏尔族史”的绪论。西方的基督教思想家们完全承认奥古斯丁对于犹太人的历史观的意见达一千多年，并在1681年发表的博胥埃的“漫谈世界史”中得到了最后的权威性的表述。

近代后期西方学者之放弃这种以神为中心的历史哲学，是可以说明和剖白的；因为经过分析以后，发现博胥埃的阐释既不符合基督教的教义，也不符合常识。它的缺点早已由著名的历史学家兼哲学家的二十世纪作家科林伍德毫不留情地予以揭露了。

“根据基督教原理撰写的任何历史，必然是具有普遍性的，符合神意的，富于启示的，表明时代特色的。……如果有人要求说明怎样会知道在历史中有什么客观的计划，中世纪的历史学家就会答称，他是根据启示而知道的；历史中的客观计划是基督对人们所作的有关神的启示的一部分。这种启示，不但是理解神在过去做了些什么的锁钥；而且它也指示我们，神在未来将要做些什么。因此，基督教的启示使我们看到世界历史的全貌，正如在神的超时间的和永恒的眼界中所看到的一样，从过去的世界创造到未来的世界末日。因此，中世纪的编史工作等待着历史的末日，把它当作为神所预定并通过启示而为人所预知的某种事情。所以中世纪的历史学本身包含着末世学。

在中世纪的思潮中，神的客观目的和人的主观目的处于完全对立的状态，即是说，完全不管人的主观目的怎样，神的目的似乎是某种客观计划强加于历史的；这种对立状态会不可避免地形成这样的观念：人的目的对于历史的动向毫无影响，而决定历史动向的唯一力量是神

性。”<sup>①</sup>

由于这样錯誤地闡述基督教的启示，具有中世紀精神的近代初期西方历史学家，正在受到来自近代后期科学的教条主义以及来自近代后期不可知論的怀疑主义两方面的攻击。这些历史学家（再一次引用科林伍德的話）“犯了自以为能够预测未来的錯誤”，而且“在他們意图发现历史的全盘計劃的渴望中，在他們认为这个全盘計劃是神的計劃而不是人的計劃的信念中，他們一心一意地要在历史本身以外去寻找历史的本质，撇开人的活动以探索神的計劃”。

“因此，人类活动的具体細節，对于他們就变成相对地不重要了；他們忽視了历史学家的首要責任，忽視了甘愿为了发现确实曾經发生过的事而煞費苦心的这一首要責任。这就是中世紀的史学在史料的批判取舍方法上非常欠缺的道理。这种缺点絕不是偶然的。它不在于学者們所能支配的史料的限制。它不在于他們所能做的工作的限制，而在于他們想要做的工作的限制。他們并不想对历史的实际事实进行精确的和科学的研究；他們所要做的是对神的属性进行精确的和科学的研究，也就是研究一种神学……这种神学使他們能够先驗地确定在历史过程中必然发生过什么事情以及必然要发生什么事情。

这样的結果就是，当中世紀的史学从只不过具有学者派头的历史学家的观点、从仅只注意事实的精确性而不注意其他的这类历史学家的观点来观察时，它似乎不但不能令人滿意，而且是有意而可厌的思想謬誤。对于历史的性质一般仅仅采取学究式观点的十九世紀〔西方〕历史学家，絲毫沒有以同情的态度来对待历史。”<sup>②</sup>

① 科林伍德：“历史的概念”（Collingwood R. G.: *The Idea of History*, Oxford 1946, Clarendon Press），第49、54、55頁。

② 同上书，第55、56頁。

这种对于中世纪历史观的敌视态度，并不是十九世纪历史学家所特有的，他们的怡然自得的不可知论反映出他们生活上愉快的平静状态。这种敌视态度在更热烈的气氛下，也曾激动了他们的前辈和他们的后继者。先从后者讲起吧。二十世纪的一代人，亲身受到在人世独裁者的逼迫下到处碰壁的不愉快经验，这些独裁者一心要他们的臣民执行五年计划；如果提出有一位独裁的神要他们奉行一个六千年计划，那么这一代人势将深恶痛绝地起来反对了。至于十八世纪的西方人，他们的上一代曾经为了效忠于中世纪的理想而付出受到宗教战争的切肤之痛的代价，因此他们不能把博胥埃的著作当作可笑的和过时的迷信而抛弃它。对于十八世纪的西方人，博胥埃的著作是“仇敌”，而“踩死败类”(Écrasez l'Infâme)正是伏尔泰时代的口号。在这一点上，自然神论者和无神论者之间并无本质上不同之处：如果神象大不列颠汉诺威王家的君主一样，君临而不统治，自然神论者是准备承认神的存在的；而无神论者的废弃神，是自然的独立宣言的序文。从此以后，自然的法则便有了完全坚决不动的自由，因而处于变得完全可以理解的过程中。这是牛顿的自行调整的宇宙的时代，是培利的上足了他的時計同时就是完成了他的事业的神钟匠的时代。

这样，“神的法则”就被当作黑暗中的妄想而抛弃了，近代后期的西方人已经从黑暗中挣脱出来了。但是当相信科学的人在已把神逐出的地方认真着手接管这份财产时，他们发现有那末一个领域，在那里，他们的圣经——自然的法则——是行不通的。科学能够说明人以外的自然；它甚至可以说明人体的机能，人体的机能和其他哺乳动物的身体机能是十分相似的；但是当我们将人不当作动物，而把它当作在文明演化过程中的人时，当我们处理人类活动

的問題時，科學就束手無策了。這裡就是不服從自然法則支配的混亂狀態，二十世紀的一位英國小說家兼桂冠詩人把許多事件的無意義的連續叫做奧塔阿(Odtaa)，這是由“*One damned thing after another*”的每個詞的第一個字母聯綴而成的，意思是“一件可詛咒的事接着另一件可詛咒的事”。科學不能說明它的意義，因此，只有留給抱負比較小的歷史學家集團去處理了。

十八世紀的形而上學的制圖家曾經把宇宙分成兩部分。在他們的分界綫的一邊，他們看到非人類的事物秩序井然的領域，他們相信“自然的法則”在這裡是生效力的，因此，認為經過累積的理智的努力，人類的探索活動是可以逐步深入进去的。在另一邊，他們留下了處於混亂狀態的人類歷史的領域，他們認為從人類的歷史中選不出別的，只能選取許多有趣的故事，以愈來愈大的精確性把它們記錄下來，但是這並不能“證明”什麼。這正是某人（據說就是美國汽車製造商亨利·福特）所說的歷史盡是“廢話”的涵義。繼之而來的一个時期（直到寫作本書時為止）的主要特征，是科學以各種不同程度的功效着手併吞原來屬於歷史學家管轄的各個領域，例如人類學、經濟學、社會學、心理學等等。在不斷前進的科學的足跡尚未到達的留存下來的愈來愈縮小的領域中，歷史學家繼續泰然自若地進行他們的“發現史實”的活動。

但是西方人的根本信仰，始終相信宇宙是服從於法則而不是被棄之於混亂的；不管是自然神論者或無神論者，近代後期對於這個信仰的說明，認為宇宙的法則就是“自然的法則”的一個體系。實際上，自然法則的領域一直在繼續不斷地擴張。科學史上的偉大的名字，就是透過混亂的表面現象而看出其中基本秩序的那些人物的名字，例如牛頓、達爾文、愛因斯坦等。那些使他們成名的工

作就是这种阐明事物本质的工作。有谁胆敢划出一道线，不许这些富有智力的征服者把他们的活动超过这条线呢？如果有人宣告，宇宙的一个领域——在文明演化过程中的人类居住的中心领域——已由某一个不明的高级权威人物划为混乱的圣地，那么，这样的宣言可以使无法则论的历史学家感到满意，但是所有正直的篤信科学的人将把它视为对科学的褻瀆行为。

实际上，近代西方历史学家的无法则论的精神，往往并不是如他们所设想地那么强烈，这是二十世纪中叶一位著名的历史学家所承认的。

“某一代的人们，一般不知道他们在所假定的框子内重视当代历史的程度，他们把重大事件分为若干种类，或者把它们装进有时几乎是象在白日梦中决定采用的模型里面。他们也许全然没有感觉到他们的心灵由于他们陈述故事的惯常公式而受到压缩的情况；只有当世界改变了，只有当不再是出生于固有的框子而受到桎梏的新一代产生了，这时，那个框子的狭隘性才能为人人所共见。……如果历史作者或其他教师们认为，假如他们不是基督徒，他们就禁不住要犯罪，或完全不按教义的精神办事，或胸有成竹地谈论历史，那就错了。在历史学家中间，正如在其他领域中一样，最最愚昧的人是那些不能检查他们自己是否胸有成竹，因而轻易地认为自己并无成竹在胸的人们。”<sup>①</sup>

这是一幅意识不到他的锁链的囚徒的写照。在这一段文章里我们禁不住还要再一次引用一段措词典雅、文采焕发，因而已成为无法则论者无信仰的典型自白的文字。

“有一种理智的激动……我没有体验过。比我更有智慧、更有学问

---

① 巴特菲尔德：“基督教和历史”（Butterfield, Herbert: Christianity and History. London 1949, Bell），第140、146页。



的人，曾經在历史中辨別出某种計劃、某种节奏、某种預定的式样。这些諧和对于我是隱蔽着的。我只能看到意外的事变一件接着一件，正如大海中的波涛一浪推着一浪；我只能看到一个伟大的事实，关于它，因为它是独特的，因而是不能法則化的；我只能看到一条对历史学家說来是可靠的規則：他應該承认偶然事件和不可預知的事件在人类命运的演进中所发生的作用。”<sup>①</sup>

然而有一位历史学家曾經公开宣布他对历史无非是“一件可詛咒的事接着另一件可詛咒的事”这一信条的忠心，他把他的著作称为“欧洲史”，差不多就在同时，专心致志地按照一个既定的模型，把一个并无特色的“大陆”的历史等同于人类的全部历史。他不自觉地贊同了当代西方历史宗教的論著，因而接受了近代后期西方的历史传统。为了相信“欧洲”生存的力量而需要的不自觉的精神活动，真是費尽心机，在不声不响之中为他所认可的文章，至少有三十九篇。

---

① 菲謝尔：“欧洲史”（Fisher, H. A. L.: A History of Europe. London 1935, Eyre & Spottiswoode），第1卷，第7頁。

## 三十六 人类事务对“自然法则”的服从

### (1) 证据举例

#### (甲) 个人的私事

为了我們探討的目的,我們先这样設想一下,“自然的法则”在文明演变过程中的人类历史上究竟有没有立脚点,这是一个值得公开討論的問題。为了确定这个問題經過进一步的考虑后是不是象我們所設想的那样值得公开討論,我們必須考察一下人类生活的各个部分。考察个人的日常生活,是近代历史学家在社会史的标题下,曾經作出巨大贡献的一个題材,我們首先考察个人的日常生活,也許便利一些。在这里,象我們在企图寻求支配文明史的法则时所面临的困难,显然是不存在的。从概括的目的讲,有記載的文明的数目是太少了——不到两打;而且关于其中的有些文明,我們的知識是很零碎的。另一方面,个人的数目是以百万計的;在近代西方的情况下,他們的行為一直受到精益求精的統計分析,实用家根据这些分析,不但冒着声名狼藉的危險,而且也冒着喪失金錢的危險,作了許多預測。那些执工商界之牛耳的人們,大胆地假設,这样这样的市场将会吸收这样这样的商品供应。他們有时会估計錯誤,但是十之八九,他們是不会弄錯的,否則他們的事业就会幹不下去了。

最足以說明把平均数的法则应用到个人事务上去的商业活动

就是保險。無疑地，我們必須謹防為了支持我們在使用“自然法則”這一術語的意義上的“自然法則”適用於人類事務的論點而過急地列舉保險的各種方式。人壽保險涉及人的身體的未來狀況，而生理學顯然是在科學範圍之內的。同時不能否認，靈魂對這件事也有某種發言權；因為人體的生命，可能由於小心謹慎而延長，也可能由於不小心，以至蠢事、魯行等各式各樣的輕舉妄動而縮短。船舶及其所載運的貨物的海上保險，同樣涉及氣象學的研究，氣象學也是科學的一個部門，雖然現在還是一門多少難於駕馭的科學。但是當我們談到對盜竊或火災的保險時，顯然保險公司是在犯罪和粗心等人類特有品質方面應用平均數法則上打賭了。

#### （乙）近代西方社會里的工業事務

辨別食品供應商和顧客之間的交易上的供求波動情況的統計抽樣，突出地表現於“繁榮”和“衰退”的交替過程中。但是在寫作本書時，這些商業週期的抽樣做得還不夠充分精確，足以使保險公司有勇氣開辟一項新業務，對商業週期所造成的巨大風險開出保險費。然而，科學研究工作者，已經學到了有關這個問題的許多知識。

在西方工業社會的智力發展史上，貿易週期的現象，當它尚未得到統計學的確認以前，早已由人們在直接觀察社會的經驗中發現了。最早闡述這種週期現象的，是1837年英國觀察家勞埃德，隨後是奧弗斯東勳爵。研究商業週期的美國學者密契爾，在1927年初版發行的著作中發表他的意見說，“商業週期的各種特徵，是可以預期其隨着經濟組織的發展而變動的。”美國學者密爾斯根據另一位美國學者索普從非統計的證據所編的“商業年鑑”曾經計算

出“短期”商业周期的平均波长，在工业化的初期是5.86年，在接着而来的急剧转变时期是4.09年，在后来相当稳定的时期是6.39年。

其他经济学家曾经提出其他种类的周期，相信其中一些周期的波长比上边所说的更长。还有一些经济学家提出这些波动表示出平息到平衡状态的趋向。在这些问题上，他们还没有取得一致的看法；事实上，这种研究还在初期阶段。我们用不着进一步详细论述它。我们所要确立的论点是，在英国产业革命爆发以后的二百年间，西方经济科学的鼻祖们，一直致力于从经济史所提供的大量材料中整理出支配人类生活的经济部门的一整套法则，而人的特有品质就是在人类生活的经济部门中发生作用的。

### （丙）区域性国家的抗衡：“势力均衡”

我们看到许多经济学家应用他们的研究成果来考察适用于经济史的各项法则的作用以后，就很自然地转向政治的活动领域，看看是否有什么类似的法则在这里也是可以实行的；而且作为这个政治领域内的活动园地，我们决定选取近代西方世界的区域性国家之间的抗衡和战争。近代西方史可以说是从十五世纪末叶阿尔卑斯山以北欧洲的国家制度意大利化的时候开始的，因此，为了我们现在探究的目的，我们约有四个世纪以上的史料供我们应用。

根据麦考莱的乐观的估计，“每一个学童都知道，英国人民利用了岛国形势提供的比较有利的地位，曾在四个关头（每次恰好相隔一百多年）先是击退来自欧洲大陆的一个强国的进犯，接着就是促其复灭，而这个强国原打算或是强要在欧洲的基督教社会建立一个统一国家，照惯常的说法来讲，就是“打破势力均衡的局面”。

第一次的进犯者是西班牙——1588年的西班牙无敌舰队；第二次是路易十四的法国——1704年布林德海姆之战；第三次是大革命和拿破仑的法国——1815年滑铁卢之战；第四次是威廉二世的德国——1918年停战纪念日——后来在希特勒统治之下战事复起——1944年诺曼底登陆。这里便是一个明白无误的周期抽样；从岛国的角度来观察，四次大战构成一个完整的系列，其间隔出奇地具有规律性，不论在战争的激烈程度上或交战的地域上，每次大战都比它前面的一次大得多。这一系列战争的第一次是大西洋国家——西班牙、法国、荷兰、英国——的战争。第二次战争则把中欧国家卷入了漩涡；如果我们把俄罗斯-瑞典战争视为“西班牙王位继承战争”的一个附属部分，那么甚至连俄国也被卷进来了。第三次战争，即拿破仑战争，把俄国卷进来成为主要的交战国；如果我们把“1812年的战争”视为拿破仑战争的一个附属部分，就可以认为这次战争也包括美国在内。美国作为一个主要交战国而参加了第四次战争，而这次战争的普遍性就在相继的两个回合称作第一次世界大战和第二次世界大战这个事实中表现了出来。

为了阻止近代西方统一国家的建立而发生的这四次战争，每一次战争和它前面的一次或后面的一次战争的时间间隔，约为一百年。如果我们继续考察战争和战争之间的三个一百年，我们发现每一个一百年中，都有一个或一组可以叫作中途的战争或附加的战争，在每一个一百年中，并不是在整个西欧争夺霸权，而是在西欧的中心地区——德国。因为这些战争主要是在中欧进行的，英国并没有十足地参加任何一次战争，而且有几次战争，英国根本没有牵涉在内，因此这些战争就不一定包括在“每一个学童（当然指的是英国的每一个学童）都知道”的知识范围之内了。这些间歇

时期战争的第一次战争就是三十年战争(1618—1648年);第二次战争包括普鲁士的腓特烈大帝所进行的大部分战争(1740—1763年);第三次战争和俾斯麦有密切关系,虽然它包括另外的许多战

近代和近代后期西方史中战争与和平周期  
的連續发生明細表

阶 段	序 曲 (1494-1538)	第 一 正规周期 (1568-1672)	第 二 正规周期 (1672-1792)	第 三 正规周期 (1792-1914)	第 四 周 期 (1914- )
(1)預告的战争 (前奏)	—	—	1667-1668①	—	1911-1912②
(2)大 战	1494-1525③	1568-1609④	1672-1713⑤	1792-1815⑥	1914-1945⑩
(3)休 息 期	1525-1538	1609-1618	1713-1733	1815-1848	—
(4)补充的战争 (尾声)	1538-1559⑦	1618-1648	1733-1763⑧	1848-1871⑨	—
(5)太 平	1559-1568	1648-1672	1763-1792	1871-1914	—

① 路易十四世进攻西属荷兰。

② 1911—1912年土意战争;1912—1913年土耳其-巴尔干战争。

③ 1494—1503年,1510—1516年及1521—1525年。

④ 1568—1609年在哈普斯堡王室统治下的西班牙王国;1562—1598年在法国。

⑤ 1672—1678年,1688—1697年及1702—1713年。

⑥ 1792—1802年,1803—1814年及1815年。

⑦ 1538—1538年,1542—1544年[1544—1546年及1549—1550年英法战争]  
[1546—1552年神圣罗马帝国基督教新教徒諸王的施馬卡尔德联盟对查理五世的战争],1552—1559年。

⑧ 1733—1735年,1740—1748年及1756—1763年。

⑨ 1848—1849年,1853—1856年,1859年[1861—1865年美国南北战争;1862—1867年法国占领墨西哥],1864年,1866年及1870—1871年。

⑩ 1939—1945年大战重新爆发,它的先声就是扰攘不休的預告的战争:1931年日本在滿洲发动对中国的进攻;1935—1936年意大利-阿比西尼亚战争;1936—1939年西班牙战争;1936年3月7日在莱茵河地区的凶兆的一日进军,后来在1939—1945年的浩劫中就以复利的代价偿付这次不流血的侵占行动。

爭,时期應該是 1848—1871 年。

最后可以断言,这一出四幕剧有一个序曲:它不是从西班牙的腓力二世开始的,而是从两代以前的哈普斯堡-瓦罗亚两王室間的历次“意大利战争”开始的。这些战争是由法王查理八世对意大利进行的极其无益的、不祥的侵略开始的,而其年代,1494 年,常常被教育当局当作划分中世紀后期和近代初期的一条便利的固定不变的分界綫。这一年是基督徒征服穆斯林在西班牙的最后残余領地、哥伦布在西印度群島初次登陆以后的两年。

所有这些都可以用表格形式(见上頁)表达出来。考察一下亚历山大以后的古代希腊史以及孔子以后的古代中国史<sup>①</sup>中战争与和平交替的周期,可以得到在其組織与時間間隔上和这里所发现的近代西方史进程中的周期十分相似的历史“抽样”。

#### (丁) 文明的解体

如果我們花費一点時間回顾一下近代西方社会的历次战争的周期抽样,我們就会想到这并不仅是一个輪子在真空中轉四次,每轉动一周就回到原来出发的位置上的簡單事例。同时,它也是說明輪子朝着凶多吉少的方向沿着一条道路前进的事例。一方面,这里有四个实例,說明几个国家为了自卫而团結起来抗击一个异常强大而囂张跋扈的邻居,最后使他得到他的驕傲使他走向灭亡的教訓。另一方面,还有为周期抽样所表达不出、但是有初步的历史知識就能看到的一点:在这四次战争中,每一次在物质上和精神上总是比前一次更广泛、更剧烈、破坏力更大。在其他文明的历史

---

<sup>①</sup> 关于这些史实,讀者必須參閱“历史研究”原著第 9 卷。

上,例如在古代希腊史和古代中国史上,这样的战争的结局总是除了一个以外,所有交战的棋子全部从棋盘上扫清,然后这硕果仅存的一个建立起一个统一国家。

事实証明,区域性国家之間生存竞争的主要趋势就是这种周期节奏的自行清算作用,这一点我们在前面研究文明的解体时已经注意到了。在显然彼此有密切关系的两个过程的节奏之間应该有这种类似之处,这是不足为奇的。在研究那些促成文明解体的衰落现象时,我们曾经看到,文明衰落的常见的时机、征象、甚至它的原因,就是那些組成社会的区域性国家之間异常剧烈的战争的爆发。当許多交战国家为一个世界帝国所吞併以后,接着而来的,往往不是暴动事件的完全停止,而是以内战、社会骚乱等新形式重新出现;因此,解体的过程虽然暂时停滞,但是仍旧在继续着。

我们也观察到,文明的解体,正象区域性国家的战争一样,是在一系列有节奏的起伏状态中进行的;根据对許多实例的考察,我们知道,走向解体的主要趋势是在动乱-集合的周期性节奏中和一种抵抗运动中打完它的长期战争的;这种周期性的节奏,在经历从一个文明的衰落到它的最后灭亡的历史旅程中,总是采取三拍半的步伐——动乱,集合,复发,集合,复发,集合,复发。第一次的动乱使衰落了的社会陷于混乱时期;经过第一次的集合,混乱时期的局势好转;不过跟着来的是第二次的、更为剧烈的复发。在这一次复发以后,跟着来的是以统一国家的建立而表现出来的比较持久的第二次集合。这次集合,接着又是一次复发和一次康复,而这最后一次集合之后就是最后的灭亡。

人们将会看到,文明社会解体的这出戏,从当前的实际事例判断,比势力均衡这出戏具有更正确、更规律的结构;如果研究一下



我們所作的統一國家的表格，我們就會發現，在事件的進程不受外來社會體沖擊擾亂的情況下，從文明的最初衰落到統一國家的建立，往往由動亂、集合、復發、比較更有效的集合占去約四百年的時期；接着從統一國家的建立到它的滅亡，往往又有約四百年的時期由跟着發生的復發、最後的集合和最後的復發所占据。但是統一國家往往是不易死亡的。在378年亞得利亞那堡戰役的浩劫以後（正好是奧古斯都建立羅馬帝國以後的四百年），羅馬帝國在社會狀況落后的西部各行省即行土崩瓦解；但是在中部和東部各行省，直到565年查士丁尼逝世為止，並沒有遭到同樣的命運。同樣，在184年受到第二次打擊并在此以後分裂成為三國的漢帝國，在它最後滅亡以前，還能暫時在統一的晉帝國（公元280—317年）的體制中形成復興的局面。

#### （戊）文明的生長

當我們的注意力從社會的解体轉向社會的生長時，我們就會記得在本書前面部分的一個發現：文明的生長，象它的解体一樣，呈現出一種周期性的節奏運動。每逢挑戰引起卓有成效的應戰，而應戰接着又引起別的不同性質的挑戰時，文明就生長起來了。挑戰引起應戰，應戰一方面對於挑戰的有效反應，另一方面又是產生新的挑戰的有益根源，而這種新的挑戰，又要求不同的應戰；直到寫作本書時為止，按照歷史事實來看，大多數已出現的文明，在不少連續不斷的時機，對於挑戰，不能起而應戰，因而不能繼續不斷地生長；即使如此，為什麼這種挑戰和應戰的過程沒有無限度地反復下去，我們尚未找到任何內在的理由。

比如說，我們看到，在古代希臘文明史上最初始的無政府的野蠻

状态的挑战，引起了以一种新的政治制度——即城邦——的形式而出现的有效的应战；我们也看到，这种应战的成功引起了新的挑战，这次是在经济方面以新兴的人口过剩压力的形式而出现的新的挑战。这种第二次挑战，引起了许多功效不等的各种应战。斯巴达的损失重大的应战是使用武力併吞其古代希腊邻居的粮食产地；科林斯和卡尔息狄锡的暂时有效的应战是推行殖民政策，从地中海流域西部比较落后的民族的手里夺取土地，为古代希腊人开辟海外耕种的新场所；而雅典的历时久远的有效应战是在遇到它的劲敌腓尼基人和第勒尼安人的抵抗而停止其领土扩张以后，通过经济改革，把自耕自足的农业改变成为以出售为主的农业，并且以输出的工业品交换输入的主要粮食和原料，通过这些措施，增加扩大了古代希腊世界的总生产力。

对于一种经济挑战的这种成效卓著的应战，正如我们所看到的，引起了政治方面的另一种挑战；因为这时经济上相互依存的古代希腊世界有必要建立一个整体规模的确保法治和秩序的政权。区域性城邦制度的现存政权，过去曾经帮助自给自足的农业经济在每一块各自隔开的小平原上繁荣起来，现在古代希腊社会的经济结构已经成为一个整体，这些现存政权显然不再是适当的政治结构了。这种第三次挑战，没有遇到及时的应战，以挽救古代希腊文明的生长，使它不致因衰落而中断。

在西方文明的生长过程中，我们也能够发现一系列连续不断的挑战引起了成效卓著的应战；这一系列的挑战和应战，比古代希腊的历时较长，因为第三次挑战，正象第一、第二次一样，遇到了成效卓著的应战。

西方文明所面对的最初挑战，正如古代希腊人所遇到的一

样,是間歇时期的无政府的野蛮状态;但是应战的性质不同,即是以希尔德布兰德体制的教皇制度形式出现的普世教会制度的創立。这一应战又挑起了第二次挑战,因为正在成长的西方基督教社会,已經实现了教会的統一,这时觉得有必要建立在政治上和經濟上有效能的区域性国家制度。这一挑战所遇到的应战,便是古代希腊城邦制度在意大利和佛兰德斯的复兴。然而这个解决办法,固然适用于某些地区,但是并不能适合領土广大的封建君主国家的要求。在西方的政治生活和經濟生活方面建立有效能的区域性机构的问题,在意大利和佛兰德斯是通过城邦制度而予以解决了;那么,这种解决办法,能否通过把意大利和佛兰德斯所取得的效果在全国范围内的实施而为西方世界的其余部分所采用呢?

正如我們所看到的,这个问题在英国已經解决了,先是在政治方面,对外阿尔卑斯式的中世紀議會制度赋予一定的权限;后来在經濟方面,則是进行产业革命。然而,这一次西方的产业革命,象古代希腊史上雅典的經濟革命一样,造成了以世界經濟的相互依存代替了区域性經濟的自給自足的局面。因此,由于西方文明对第三次挑战的胜利应战而发现自己面对着和古代希腊文明对第二次挑战的胜利应战后所面对着的同样的新挑战。在写作本书时,正当二十世紀的中期,这个政治上的挑战尚未得到西方人的有力的应战,但是他已經敏銳地感到它的威胁了。

以上对于两个文明的生长的简单观察充分指出,在促成社会生长的挑战和应战的連鎖的环节数目上,西方文明史和古代希腊文明史之間并沒有一致之处;考察一下具有充分資料的所有其他文明的历史,就会証实这个結論。因此,我們现在研究的这个问题的結果似乎是这样的:在文明生长的历史中,“自然法則”的作用是

不明显的，而在文明解体的历史中，这种作用却是明显的。在本书后面的一章中，我们将会看到这不是偶然的，而是在生长过程和解体过程之间的本质区别中所固有的。

(己) “对于命运是无法防御的”

在研究“自然法则”在各个文明史中的作用时，我们曾经看到这些法则所呈现的节奏，往往是由力量不等的两个趋势之间的斗争所产生的。最后总是两个趋势中占优势的一方压到了顽强的对方所采取的反复抵抗行动而宣告胜利。双方的斗争决定了这一图样。力量较弱的一方坚持拒绝投诚，这说明了为什么在一系列的连续周期中冲突反复进行的理由；力量较强的一方迟早会迫使这一系列的周期终止，因而显示出它处于优势的地位。

根据上述的论点，我们看到区域性国家之间的生存竞争，在每一个事例中，总是经过一方为了打破势力均衡而另一方为了维持势力均衡而进行的三、四个战争周期，循着以打破势力均衡的局面而告终的道路前进。我们也看到，一个已经衰落了的社会走向解体的趋势和为了恢复其已失去的健康而进行的对抗行动之间的斗争——在每一事例中，都是以灭亡而告终。我们在研究“自然法则”在西方工业社会的经济事务中所起的作用时曾看到，研究贸易周期的专家们推测，这些反复的运动就是起伏于水面上的波纹，而这些水流昼夜不息地顺流而进，继续前进的结局终将使这些有节奏的波动归于静止。在同一联想中，我们可以想到我们所发现的事实：正在解体的文明和在它境外的顽强的蛮族军事集团之间的冲突，在何时何地由运动战演变成为沿着统一国家军事界线的相持战，而时间的推移常常是不利于军事界线的防守者、有利于蛮族

进犯者，结果就是堰堤溃决，蛮族的洪流把原来存在的社会结构全都从地图上冲洗掉了。

这些都是实际的例子，说明了我们的更为概括的论点，即人类历史中的周期运动，正如车轮的物理的转动一样，通过其自身的单调的反复循环转动，形成另一个具有更长的节奏的运动，对照之下，可以看出这是朝着一定方向的渐增的前进运动，最后到达了它的目的地；在到达目的地的同时，就使一系列的循环运动终止了。然而，把一种趋势对另一种趋势的胜利解释成为“自然法则”的例证，这是毫无根据的。从切身经验所观察到的事实，不一定是冷酷无情的命运的结果。在这一点上，提供证据的责任应该由决定论者来担负，而不是由不可知论者来担负。这是倡导独断的、无史实证明的决定论的斯般格勒所不曾考虑到的。

然而，为了对于仍然悬而未决的历史中的法则和自由的争论采取持平的态度，在试图进一步论辩以前，我们建议举出其他若干事例，用以说明其中某种趋势在制止和它对抗的行动上显示了它的威力。在这种对抗力量的对消行动中，斯般格勒会看到“命运”的手在操纵着，但是，不论他的不可避免性的信条是对是错，他并没有企图证明他的信条。我们打算谈谈古代希腊通过军事征服的行动在西南亚建立霸权所形成的局面。

虽然古代希腊在西南亚的霸权在公元七世纪被阿拉伯穆斯林军事集团推翻时已经持续了近一千年之久，但是古代希腊文明在托罗斯山脉以南从不曾摆脱外来的异国文化的影响，而古代希腊文明影响的光芒，并不能从它在少数希腊城市或希腊化城市的前哨辐射到无法改变的叙利亚文化或埃及文化的地区。当塞琉古王朝醉心希腊化的安提阿·埃皮番斯（统治时期：公元前175—163

年)着手将耶路撒冷改变成象安提阿一样的希腊化城市时,古代希腊文明获得大批皈依者的能力受到了考验,这个文化上和军事上冒险事业的人所共知的失败,便是入侵文化最后消亡的预兆。由于罗马人从软弱的塞琉古王朝和托勒密王朝手中取得了支配权,古代希腊文明的萎靡不振的存在才持续了好几个世纪。

古代希腊对于古代叙利亚和古代埃及社会的霸权,一直是以武力强制执行和维持的;只要被征服的社会以同样手段对付它,它就失败了。在历史的下一阶段,东方各行省的人民在公元三世纪大批改信基督教这一事实,似乎是偶然地为古代希腊文明做了安提阿·埃皮番斯想做而没有做到的一件事;因为在这些行省,天主教会俘掳了被征服的本地农民和城市中有权势的希腊人的心灵。既然基督教披着古代希腊的外衣继续胜利地前进,这时候似乎东方各民族最后终于和基督教相联合,无意中接受了以前用纯粹的本来面貌提供给他们而遭到他们的猛烈排斥的一种文化。但是这也許是一种错误的估计。东方各民族在接受了希腊化的基督教以后,开始继续接受各种异教学说,除去了他们的宗教中的希腊化因素,景教就是首先这样做的。这样,东方各民族以神学论战的非军事形式重新开始了反抗希腊文明的运动,他们就发见了文化战的新技术,最后终于取得了胜利。

这种反对古代希腊文明的文化攻势,按照我们所熟知的周期循环式样,绵亘了好几个世纪。景教的浪涛涨而复落,接着便是人神一性教的浪涛,随后又是伊斯兰教的浪涛席卷而来,它获得了巨大的成功。可以说伊斯兰教的胜利,是因为它又重新采取了粗暴的军事征服方法。当然毫无疑问,我们不能把穆斯林阿拉伯军事集团当作托尔斯泰和甘地的非暴力的不抵抗主义的先驱。这些军事

集团在 637—640 年間“征服了”叙利亚、巴勒斯坦和埃及，但是这种征服和 1860 年加里波的所創造的征服事迹是属于同一类型的。当时，加里波的率領了穿着紅衬衫的一千名志愿兵，借助于沒有装弹药只是为摆样子而兜圈子的两門小炮，而“征服了”西西里和那不勒斯。两西西里王国为意大利統一教的尙武的传道士所征服了，因为这正是它所期望的，而羅馬帝国东方各行省的人民对于阿拉伯軍事集团的感情和西西里人对于加里波的的感情是并不完全相同的。

在上述事例中，我們看到异教对于宗教信仰的不情愿的一致提出了一連串的反抗，其中第三个反抗取得了成功。公元十二世紀以来的法国史在不同的历史事实中显示了相同的式样。自从十二世紀以来，在法国的羅馬天主教为了确立法国的宗教統一，使法国成为对抗宗教分离运动之冲击的天主教国家，而全力从事于暂时得胜的斗争；这种宗教分离活动，在每次被镇压下去以后又继续以某种新的形式重新出现。十二世紀法国南部以純洁教派形式最初爆发的反抗天主教的运动，固然在十三世紀被就地镇压下去了，但是到了十六世紀，却又在同一地方以加尔文教派的形式重新出现了。当加尔文教派遭到禁止时，这个反抗运动立刻以冉森教派的形式重新出现，冉森教派在天主教内部是最最接近于加尔文教派的立场的。当冉森教派被禁时，这个反抗运动又以自然神論、唯理論、不可知論、无神論等形式出现了。

在本书的其他有关地方，我們已經注意到犹太人的一神教始終遭到为一再复活的多神教所困扰的命运；我們也注意到和一神教血肉相关的犹太人的唯一真神超然存在的概念同样一再遭到为人們对肉身之神的渴望所困扰的命运。一神教压倒了巴尔崇拜和

艾施多勒斯崇拜，但其結果反而看到忌邪的耶和華所不容并存的許多敌对的神，以主的“圣言”、“智慧”、“天使”等拟人姿态狡猾地溜进犹太教正統的内部，而且后来在三位一体的教义中，在圣体和血崇拜、圣母崇拜、圣徒崇拜中，这些敌对的神在基督教的正統中获得了确定的地位。多神教的这些重行侵入，引起了一神教在伊斯兰教中的彻底重行确立以及在基督教新教中的比較不彻底的重行确立。但是为了反映宇宙間显然存在着为数甚多的自然力量，人的灵魂对于为数甚多的神祇产生了一种不可遏制的渴望，而这两个纯洁化运动接着也就受到了这种渴望的困扰。

## (2) 对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释

如果认为在本书論述过程中所看到的循环和一致是事实的話，那么关于循环和一致似乎有两种可能的解释。支配这些现象的法则，可能是从外部强加于历史发展过程的行之于人类的非人类环境中的法则，也可能是在人性的心理組織和作用中所固有的法则。我們从探討第一种假設开始。

比如說，日夜的循环，显然影响着普通人的日常生活，但是我們不打算在这里予以考察。人类离开原始状态愈远，愈是有能力按照他的需要并且在需要的时候“化黑夜为白昼”。人类还曾經一度是另一种天文学上的周期的奴隶，这就是一年四季的循环。四旬斋成了基督徒节制飲食的时期，因为在世界上有基督教以前的无数时代，不論在精神上对人类有益与否，冬季的末尾經常是人們節約食物的时期。但是，就在这一点上，西方人和西方化的人，又已經从自然法则中解放出来了。运用冷藏以及在技术规格上統一的地面快速运输的办法，任何人只要有錢购买，就可以在一年中的任



何一季在地球上的任何一角买到任何品种的肉、蔬菜、水果和鲜花。

人們所熟悉的一年的季节循环，可能不是地球上的植物所必須服从或人类由于依靠农业維持生命的关系而必須間接服从的唯一的天文学上的周期。近代气象学家曾經提出時間幅度更大的气候变化周期的証据。在調查游牧民族从“沙漠”地带侵入“播种”地带的情形时，我們发现了時間幅度为六百年的气候变化周期的間接証据，每个周期包括相互交替的干燥期和潮湿期。在写作本书时，这种假定的气候变化周期似乎不象同类的其他某些周期那样受到人們的公认，这些其他周期的波长不过是两位数字或一位数字，它們似乎在近代条件下支配着人工播种和收获量的变动。有人認為，在气候和收获量的周期和某些經濟学家所假定的經濟产业周期之間，存在着某种对应关系。但是近来专家意见的趋势却是反对这种說法。維多利亞女王时代研究这一問題的先驅哲達斯的著名學說認為，貿易周期可能受到太阳黑点出沒所表明的太阳放射現象变动的影響，这种學說已經不再為人們所贊同了。哲達斯晚年認為“〔貿易〕的周期性衰落其實在性質上是屬於心理範圍的，是依沮喪、希望、興奮、失望和恐懼等心理變化而定的。”<sup>①</sup>

劍橋經濟學家庇古在1929年的著作中發表意見說，把收穫量的變化作為決定工業活動變化的一個因素的重要性，不論這種重要性屬於哪一方面，在他執筆時已經比五十年前或一百年前，實質上已經減少了。哈伯勒在庇古以後的十二年發表著作，採取了相

① 哲達斯：“通貨和財政研究”（Jevons, W. Stanley: *Investigations in Currency and Finance*. London, 1909, Macmillan），第2版，第184頁。

同的见解。这里引用几段，作为写作本书时正統派經濟学的意见的实例。

“繁荣的衰退，正如它的增加一样……絕不是由于来自外部的‘扰动原因’的影响，而是由于实业界内部正规进行的过程。

〔这些变动的〕不可思議的地方是，这些变动不能用因为气候条件而歉收、疾病、总罢工、工厂停工、地震、国际贸易路綫突然阻塞等这些‘外部’原因来说明。由于农作物歉收、战争、地震以及生产过程的类似的其他外界扰动的結果而造成的生产量、实际收入或就业水平的显著下降，很少影响整个的經濟組織，当然也并不造成象商业周期說的專門意义上的萧条。关于萧条的專門意义，我們所指的是生产量、实际收入和就业水平的长期而显著的下降；至于下降的原因，只能用經濟組織內部发生的各种因素的作用来加以說明，在生产量下降的事例中，只能用货币需要不足以及价格和成本之間的差額不足等因素来加以說明。

由于种种理由，在說明商业周期时，似乎应该尽量不重視外部扰动因素的影响。……商业組織的反应，在商业周期的形成中，乍看起来，似乎比外部的扰动更为重要。其次，历史的經驗似乎指出，即使在沒有可以作为商业周期之原因的显著的外部影响发生作用的地方，周期的运动仍然有坚持下去的强烈趋势。这就是說，在我們的經濟組織中存在着一种固有的不稳定性，存在着一种朝着某一方向或另一方向运动的趋势。”①

还有一种不容忽視的全然不同的自然周期，即是誕生、生长、生殖、衰老和死亡的人类世代綿延的周期。关于这种周期在历史的特殊領域中的重要意义，本书作者于1932年在紐約州特罗伊

---

① 哈伯勒：“繁荣与萧条” (Haberler G.: Prosperity and Depression. Geneva 1941, League of Nations), 第10頁。

城的公共宴会席上的談話中曾經生动地举例說明过。作者坐在当地教育局长的旁边,問他在公務紛繁中觉得哪一件事最感兴趣。教育局长立即回答說:“为老祖父們开办英語班。”这位英国客人接着又不假思索地問道,“在一个讲英語的国家里,怎么会有人活到了当老祖父的年龄还没有掌握英語呢?”局长說道:“你要知道,特罗伊城是美国亚麻衣領制造业的主要中心,在1921年和1924年限制移民法实施以前,这里的劳动力大部分是从外来移民及其家属中招募来的。现在,这些来自每一个主要的向外移民的国家的移民,有一种經常和同乡人往来而尽量保持原有习俗的习惯。祖籍相同的移民,往往不但在相同的工厂里并肩工作,而且往往住在同一个住宅区,彼此成为邻居。因此,当他們到了退休的时候,他們大多数所懂的英語还是和最初踏上美国大陆时所知道的差不了多少。他們之所以在美国生活期間直到这时为止无须提高英語知識,是因为他們可以自由地使用家里的翻譯員。他們的子女到美国来的时候年紀还很輕,在輪到他們进厂工作以前,他們还可以进公立学校讀書;这些孩子受到了美国的教育,而他們的童年,比如說,却是在意大利度过的,这两者的結合就使他們成为精通两国語言的人;他們在工厂、街道和店鋪等地方讲英語,在家同双亲讲意大利語,絲毫不感觉到他們經常在两国語言之間变过来变过去。他們毫不費力地、毫不吝惜地运用两国語言的能力,使他們的年老的双亲感到异常便利。实际上,这种情况反而使他們的双亲在退休以后甚至连以前在工作时偶然学到的零星英語知識也都忘記了。然而,这还不是故事的結尾;因为这以后,退休了的移民的子女們結了婚,生育他們的子女;对于这些第三代人,英語既是学校的語言,又是家庭的語言。他們的父母既然是在美国受教育后才結婚

的,父母双方中之一方,十之八九不是意大利祖籍,那么英語就成为父母双方交流思想感情的共同語言了。因此,精通两国語言的双亲在美国生育的子女就不懂得祖父母所使用的意大利語了,而且根本用不着这种語言了。他們本来一心想扔掉并永远忘記非美国血統的不光彩,那么他們为什么还要为了学习一种使他們蒙受这种不光彩的不知所云的外国語言而自寻煩惱呢?因此,祖父母发现他們的孙儿女們无法学会他們所熟练地使用的唯一語言,用它来和他們交談;于是到了晚年,他們突然面对着不能和自己的后代有任何天伦叙乐的可怕景象。对于具有强烈的家族团結的意識的意大利人以及欧洲大陆上其他非英語国家的人們来讲,这种景象是不能容忍的。这时,他們有生以来第一次得到了一种刺激,觉得必須掌握他們素来不感兴趣的归化国的語言;去年他們想到向我請求援助。当然,我是竭力想为他們設立专门班級的。虽然大家都知道,年龄愈大学习外国語愈困难,但是我可以向你保証,这些为老祖父母們开办的英語班,是我們这个部門所經办的事业中成效最为显著、收获最为丰富的一件工作。”

这个特罗伊城的故事,說明了祖孙三代如何通过連續两次停頓的累积效果,才能完成一代的人們在他們的一生中所不能完成的社会轉变。从一个意大利家族轉变为一个美国家族的过程,是无法用一代人的事实来分析和讲解清楚的。为了完成这个轉变过程,祖孙三代之間的相互作用是必要的。当我們的考察从国籍的轉变轉到宗教和阶級的轉变时,我們发现在这方面,容易理解的单位也是家庭而不是个人。

阶級意識强烈的英国,在1952年,在作者的眼前迅速地衰落下去。在英国,要从工人阶級或下层中产阶級的家庭上升为“名門

家族”，通常总要经历祖孙三代；在宗教领域内，这一过程的标准波长似乎也要同样的时期。在罗马世界扑灭异教的历史上，不容异说的、生来就是虔诚的基督徒的皇帝狄奥多西一世和原来崇奉异教而皈依基督教的君士坦丁一世，两者之间不是相隔一代，而是相隔两代。在十七世纪法国扑灭新教的历史上，在对新教徒抱不容忍态度的、生来就是虔诚的天主教徒路易十四世和他的祖父，即已故的加尔文派教徒亨利四世之间，也有同样的间隔时期。在十九世纪和二十世纪之交，法国的一些资产阶级不可知论者或无神论者又重新皈依了天主教，因为当时社会主义以及其他新兴的思想潮流颇有冲破资产阶级和工人阶级之间的经济不平等的危险，而可以作为抵挡这些新兴思潮之壁垒的天主教会这一传统组织，对于他们就有了新的价值；把这些正式改宗的资产阶级不可知论者或无神论者的孙儿女们培养成为真正虔诚的天主教徒，也要经历祖孙三代的时间。还有，在乌玛雅德哈里发治下的古代叙利亚世界，原来崇奉基督教或拜火教的祖父母们皈依了伊斯兰教，为的是使他们自己能够使原始穆斯林阿拉伯统治阶级满意；在这些改宗的祖父母们的后代中培养出真正虔诚的穆斯林，也经历了三代。为了使最初皈依者的生下来就是穆斯林的孙儿女们走上历史舞台，必须经历三代的时间；代表征服者权势的乌玛雅德王朝政权的持续时间，就是由这样的三代时期决定的。代表阿拉伯人权势的乌玛雅德王朝被主张所有穆斯林一律平等的阿拔斯王朝所推翻，当时这些被迫改宗者的虔诚的穆斯林孙儿女们以伊斯兰教理的名义对不热心的穆斯林阿拉伯征服者的不热心的穆斯林孙儿女们，展开了一决胜负的斗争。

如果连续的三代是在宗教、阶级和国籍三个领域中发生社会

变化的正常的心理上的阶梯，那么我们看到在国际政治领域中連續的四代担負了同样的任务也就不足为奇了。我們也曾經看到，在各文明相互接触的领域中，知識分子的产生和知識分子对于他們的創造者的反抗之間的时间間隔，根据三四个实例所得的平均长度，大約是137年；如果我們可以設想，大战帶來的苦痛，比一场較和緩的补充战争对于人的心理造成更为深刻的印象，那么我們就不难懂得連續的四代怎样可以决定战争与和平的周期的波长了。然而，如果我們把这个論点应用于近代西欧的战争与和平的周期，我們就会碰到一个釘子：我們看到有一次补充战争，即三十年战争，虽然它的地理范围限于中欧，但是在它的比較狹小的地理范围内，它的破坏作用却比它以前和以后的几次“大战”更大，而不是更小。

在我們必須試圖說明的显然是真正的、虽然是不精密的有規則的现象和循环现象中，这种战争与和平周期，既不是最后的，也不是最长的。这些个历时百年左右的周期，都不过是一系列中的一环，这一系列的整体构成文明衰落之后的所謂混乱时期，而混乱时期的繼續演变，例如在古代希腊史和古代中国史上，就是統一国家的出现；这些也都显示了我們曾經注意到的节奏。一般說来，从开始到終結，整个过程，大約占八百年到一千年的时间。到此时为止，对于我們很适用的对于人类事务有規則现象的心理学說明，在这里是不是也对我们有用呢？如果在我們眼中，人类精神的理性的和意志的表面层就是人类精神的全部，那么我們的回答就不能不是否定的了。

在作者所生活的这一代的西方世界中，西方心理学还处在幼年时期；然而这門科学的先驅者已經进行了足够的探索，因此雍格

能够提出报告說，每一个人的有意識的理性和意志都是在潛在意識深淵的表面上浮动着，而潛在意識的深淵并不是一团未經分化的混沌状态，其中一层层的精神活动是可以上下分辨清楚的条理井然的宇宙。最接近表面的一层，似乎是当事人的生活过程中最新的个人經驗积累而成的自身潛在意識。当代科学研究者所探索到的最深的一层，似乎不是任何个人所独有、而是全体人类所共有的种族潛在意識，因为在那里潜伏着的最初形成的形象反映了全体人类的共同經驗，而这些共同經驗，如果不是人类的祖先尚未完全演化成为人类以前的阶段积累的，那就是在人类的幼年时代积累起来的。根据这个說法，如下的推測也許不是沒有理由的，在西方科学家現在已經得到的知識範圍內的潛在意識的最上层和最下層之間，可能還有既不是由种族經驗也不是由个人經驗积累的，而是由在个人之上和种族之下的範圍內的集團經驗积累起来的中間層。可能還有為一個家族所共有、為一個社會集團所共有、為一個社會所共有的經驗积累起来的各層；如果在全体人类所共有的最初形成的形象之上的一層，确实是表达一个特定社会的特有气质的形象，这些形象在人类精神上所留的印迹，可以用来說明某种社会过程为了貫徹本身任务而必須經歷的時期的长度。

例如，有一种这样的社会形象很容易在生长过程中的文明社会的人們的潛在意識精神生活上留下深刻的印象，这就是区域性独立国家的偶像；不难設想，即使在这个区域性独立国家的偶像开始残酷地迫使它的信徒們舍身献祭，正如迦太基人对巴尔哈蒙神象，或孟加拉人对閻健那他神象所作的献祭一样，那些邪神的牺牲者（他們自己召来了邪神），也許需要經歷不只是一个人的一生、不只是連續三代的周期，而是至少四百年期間的慘痛教訓，才能使他

們下定决心把这种害人的偶像崇拜从心灵中拔去,然后把它扔掉。也不难设想,他們也許需要不只是四百年而是八百年或一千年的时间,才能使他們和在混乱时期显示出衰落和解体的文明社会的全部机构断絕关系,敞开心灵准备接受高級宗教所代表的某种其他同种族或不同种族的文明的特征。因为文明的偶像比任何区域性国家的偶像对潜在意識的精神來說,大抵具有更加强烈的吸引力,而文明,除非最后归併成为統一国家,否則往往会在政治上分裂成为区域性国家。根据同样的观点我們能同样地懂得,一个統一国家一經建立起来,即使在它失去了它的作用和权力,象当初它創立时所要消灭的原有的区域性国家一样,几乎成为可悲的沉重負担以后,有时还能够在好几代甚至好几世紀中繼續支配它原有属民的心灵,甚至繼續支配它的实际破坏者的心灵。

“成年人一代的代表人物所感到的外部的不安(由感受者的社会地位直接决定的不安)和他們的子女即新生一代发自内心的自动控制的不安,这两者之間的关系无疑是广大領域内的一种重要现象。……世代綿延的行列在个人的心理发展和历史演变过程中所留的痕迹,是某种只有到了将来我們才能开始比现在更为理解的东西,这就是說,当我們将来比现在更能够从世代綿延的长期眼光出发,来进行观察、进行历史思考的时候,我們才能比现在更加充分地理解它。”<sup>①</sup>

如果各文明史上流行的社会法则实际上反映了支配潜在意識精神的个人經驗层下面一层的心理法则,这也可以說明为什么这些社会法则,正如我們所实际发现的那样,在已衰落文明的历史的

<sup>①</sup> 埃理亚斯:“文明的过程”第2卷,“社会的演变:文明的理論概述”(Elias, N.: Über den Prozess der Zivilisation, vol. ii: Wandlungen der Gesellschaft: Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation., Basel, 1939, Haus zum Falken),第451頁。



解体时期比在其前一段生长时期更加显著、更加有严格的规则。

虽然生长时期,象解体时期一样,可以分析成为一系列挑战和应战的回合,但是我们觉得,不论我们把連續挑战的行动之間的时间間隔,或者把連續的有效应战的行动之間的时间間隔計算出来,要测定促成社会生长的連續挑战和应战的回合所共有的标准波长,是不可能的。我們也看到,在生长时期,这些連續的挑战和連續的应战是多种多样、变化无穷的。在对比之下我們看到,解体时期各个連續阶段的特点是同样的挑战的反复出现,同样挑战的一再发生是因为正在解体的社会一再不能起而应战;我們也看到,在我們所收集的所有关于过去社会解体的实例中,同样的連續阶段总是按照同样的次序发生,每一个阶段总是经历大致相同的期間,因此在每一个事例中,整个解体时期呈现出经历一定的持續时间和一定过程的景象。实际上,社会的衰落一經发生,作为生长时期之特征的多样性和分化的趋势就为一致性的趋势所代替,这种一致性的趋势由于早晚会战胜内部的頑抗以及外来的干涉而显出它的威力。

例如,我們曾經观察到,先是古代叙利亚的、后来是古代印度的統一国家,如何在沒有达到統一国家的标准寿限以前,由于入侵的古代希腊文明的打击而中断时,这个潰敗而沒落的社会虽然处于外国社会体的扰动影响之下,但是它最后又重新进入中断而未完的阶段并以重新組合起来的統一国家繼續度过正常的持續时期为止,这个社会在沒有按时走完已衰落的社会的正规解体过程以前,是不可能死亡,而且事实上也是不会死亡的。

在社会解体的各种现象的有规则性和一致性以及社会生长的各种现象的无规则性和多样性之間的显著对比,在本书中經常被

认为是历史事实的问题,到此为止,一直不曾企图说明它的理由。现在这一部分是论述法则和自由在人类事务中的关系,这就使我们要尽力设法解决这个问题;而解决问题的关键,也许在于精神表面层的有意识的人格和潜伏在表面层之下的精神生活的潜在意识层这两者性质之间的差别。

意识所具有的独特力量就是选择的自由。就相对的自由是生长时期的特征之一而论,当然可以认为只要人们在这样的环境下有决定他们自己未来的自由,那末他们所走的道路似乎是意味着和“自然法则”的统治相对抗的任性的道路。然而,不让“自然法则”靠近的自由的支配力是不可靠的,因为它要依靠两个必须严格遵守的条件。第一个条件是,有意识的人格必须把精神的潜在意识底层安放在意志和理性的控制之下。第二个条件是,有意识的人格也必须设法同其他有意识的人格“融洽地共同生活”;它必须同其他有意识的人格保持某种和睦关系,共同过着“睿智的人”的人世生活;而“睿智的人”首先是社会的动物,然后是人;首先是有性别的有机体,然后是社会的动物。这两个为了运用自由的必要条件,实际上是彼此分不开的;因为如果“当恶棍走开了,正直的人就会得到自由了”这句话是正确的,那么,“当人格走开了,潜在意识的精神就会不受人格的控制了”这句话也是同样正确的。

意识的任务是要把人的精神从支配精神的潜在意识深渊的“自然法则”中解放出来,而意识的天赋才能往往会由于滥用作为其存在前提的自由,把自由当作人格和人格之间自相残杀的斗争武器,而造成自己的毁灭。博胥埃曾经假设,为了确保人们的意志通过相互对消而彼此归于无能,一个全能而忌邪的神将进行特殊的干涉;我们无须引用他这一衰废神灵的假设,人类精神的构造和

机能說明了这种悲剧性的脱离正軌的行动。

### (3) 在历史上流行的自然法則是无法控制的 还是可能控制的？

如果以上的概观使我們相信人类事务是服从自然法則的，这些法則在这个領域中的作用至少在某种程度上是可以說明的，那么現在我們可以接着探討在人类历史上流行的自然法則究竟是无法控制的还是可能控制的呢？如果我們在这里仍然按照前面所采用的首先考虑非人性的法則，然后把人性的法則应用到历史事实上去的程序，我們就会发现，就非人性的法則而論，实际上我們已經在上一章里回答了这个问题。

简单的回答就是，人虽然无力变更任何非人性的法則的条款，也无力使它停止发生作用，但是他能够朝着这些法則有利于他的目的的方向前进，因而影响这些法則的作用范围。这就是前面已引用的詩人写出下边的詩行时所指的意思。

当科学家发现了某种新的事物，

我們就将比过去更加幸福。

西方人在改变非人性的法則对人类事务的作用范围上的成功，已經在保險費率的减低上表现出来。航海图的改进，再加船舶上的无綫电装置和雷达装置，减少了船舶失事的危險；南加利福尼亚州的熏烟器以及康涅狄格河流域的屏障，减少了冰霜損害农作物的危險；預防接种、噴霧、浸漬消毒液等方法，减少了农作物、树木和牲畜害病的危險；对于人也是一样，运用各种方法，疾病的影响范围縮小了，寿命延长了。

當我們的話題轉到人性法則的領域时，我們发现同样的故事

却是以比較不确定的語气来叙述的。各种意外的危險，由于教育和訓練的改进而减少了。据考查結果，盜窃的危險是和盜窃行为在其中滋长的社会环境条件成反比例地增减的，因此它是服从各种社会改良的方案的。

当我们探討西方經濟活动的盛衰交替，即所謂貿易周期时，我们发现研究这些周期的专门学者把可控制的和不可控制的两种因素加以区别，有一派甚至主张貿易周期是由于銀行家的有意操纵而造成的。然而，大多数人认为銀行家的合理行动至多着重从人們精神的潛在意識的下层所涌出的空想和感情的不受控制的作用罢了。并不是追求銀行(*Cherchez la banque*)而是更熟悉的追求女人(*Cherchez la femme*)，似乎表示在这个领域中某些最高权威人士的思想所指的方向。

“同賺錢相比，用錢之所以是一种落后的艺术，理由之一就是因為家庭仍旧是一个占优势的用錢組織单位，而为了賺錢的目的，家庭已經大都为組織更加严密的单位所代替了。家庭主妇做了世界上大部分的购买工作，人們并不因为她管理家务的效率高而选择她，也不因为她管理家务的效率差而辞歇她；如果她是能干的，也不大会有机会把她的管理范围扩充到別的家庭。……无須惊奇，世界上的人在消費艺术上学到了一些知識，与其說是由于消費者的首倡精神，不如說是由于意图贏得商品市场的生产者的首倡精神。”<sup>①</sup>

这些探究暗示出，只要消費单位仍然是家庭，而生产单位仍然是自由竞争的个人、商行或国家，而它們的彼此冲突的意志听任潜

---

① 密契尔：“商业周期問題及其背景”(Mitchell, W. C.: *Business Cycles: the Problem and its Setting*. New York 1927, National Bureau of Economic Research, Inc.), 第165—166頁。

在意識的精神力量在經濟竞争的战场上自由活动，那么商业活动量的上下波动就会繼續不受控制。根据传说，在埃及世界的喜克索政权末期，希伯来族长約瑟充任当时的經濟监督官，他在丰收的年份为了預防未来的灾荒年份而采取了儲藏粮食的办法，这一办法得到了成功；似乎想不出什么理由來說明近代經濟上西方化的世界，也就是整个地球表面，为什么不可以在世界范围内采用約瑟的这种办法。我們似乎也想不出什么理由來說明，在美国或俄国的历史上的某一个約瑟，为什么不可以有朝一日把人类經濟生活的全部安放在中央集权的控制之下，这种中央集权的控制，不論它的用意是好是坏，在实际效果上一定会胜过摩西或馬克思的奔放不羈的空想。

当我们从历时不过几年的商业周期讲到波长为一世紀的四分之一到三分之一的世代綿延周期时，我們能够看到任何文化遗产所容易遭受的損耗，在物质方面由于印刷、影印及其他技术，在精神方面由于教育而正在减少。

到此为止，我們对这个問題的探究結果似乎是令人鼓舞的；但是，当我们接着探究历时甚长的社会过程时，例如，轉动了八个世紀或十个世紀的文明衰落和解体的“悲苦的輪子”，我們遇到在第二次世界大战后的一代中不断涌现在西方世界的愈来愈多的人的心头上的一个問題。当一个文明已經衰落的时候，它是不是注定要朝着沒落的方向前进直到死亡而后已呢？換句話說，它能不能从头再走一遍呢？也許作者的同时代人对人类文明史的綜合研究感到兴趣的最强烈的实际动机是，他們觉得自己正处于他們的文明史中的一个轉折点，渴望确定自己在其中的历史位置。在这紧要关头，西方各国的人民，也許特别是美国的人民，意識到本身所担

負的一种責任；當他們指望从过去的經驗中得到指導他們前進的知識時，他們唯有依靠人類曾經自由運用的智慧的源泉。歷史曾否担保他們是真正的自由行動者呢？這是一個基本問題。如果不先把它提出來，他們究竟應該怎樣行動呢？但是這個問題，他們是不能依靠歷史來解決的。歷史的教訓畢竟不是說，選擇這一種比選擇另一種好，而是說，他們所抱的自由選擇的想法根本是一種幻想；如果過去曾經有過選擇奏效的時期，而現在，這樣的時期已經過去了；他們的一代已經離開了菲謝爾的時期而進入莪默·伽亞謨的時期。在菲謝爾的時期，任何事情會一件跟着一件發生；而莪默·伽亞謨的時期

字成指動，指動字成；

任你如何至誠，如何機智，

難叫他收回成命消去半行，

任你眼淚流完也難洗掉一字。

如果我們想根據以直到現在為止的各個文明的歷史所提供的證明來回答這個問題，我們必須說，從十四個明顯的文明衰落的實例中，我們發現人類自相殘殺的戰爭的弊端，總是以各交戰國中一國獨存其餘則全部復滅的暴烈手段來祛除的，我們不能指出其中有哪一個是例外。但是在承認這個可怕的历史事實時，我們決不能因此而沮喪；因為歸納的推理法在證明否定命題時顯然是一種不完全的方法；可根據的事例愈少，這種方法愈是軟弱無力。只不過歷時六千年的十四個文明的經驗並沒有提出非常有力的理由來否定如下的可能性：對於這個歷史上曾經把許多先驅文明擊敗的挑戰，將來有一天這個後起社會的其他代表能夠起來勝利地應戰，為醫治自相殘殺的戰爭的社會疾病找到一種比以暴力手段建立統

一国家的代价較低的办法，从而开辟出一条史无前例的精神进步的道路。

如果我们把这种可能性放在心头，现在再一次回过头来检閱那些曾經走完从衰落到最后灭亡的“悲哀之路”(*via dolorosa*)全部历程的文明的历史，我們就会看到其中至少有几个文明曾經看出收拾局面的其他解决办法，即使其中沒有哪一个能如愿以偿。

例如，在古代希腊世界，从公元前 431—404 年間雅典-伯罗奔尼撒战争爆发，混乱时期就此开始，在这个时期的精神压力之下，某些非凡人物无疑曾經怀着和諧之局的理想；这一种理想可能做到暴力所永远做不到的事情。在近代后期的西方世界，同样的理想曾經在 1914—1918 年大战后的国际联盟中，在 1939—1945 年大战后的联合国机构中体现出来。在古代中国史上，当古代中国社会在其衰落之后的第一次集合期間，孔子为了复兴传统的礼乐制度而作的热誠努力，以及老子要求一个容許无为的潜在意識力量自由自在地活动园地的清靜无为的信念，两者都是由于渴望触动感情的源泉而受到了鼓舞，而这种感情的源泉可能发出一种救世的精神調和力量；人們曾經不止一次地企图在有实效的制度中实现这种理想。

政治方面的目标，就是要在两个致命的极端之間找寻一条中間道路；这两个极端，一个是区域性国家之間的悲慘的斗争，另一个是采用一击打垮对方的战术而造成的悲慘的和平。根据古代希腊的传说，坚硬如鉄的两座辛普勒格底斯巨岩(*Symplegades*)的险峻的入口，曾經使每一艘敢于穿越的船舶毁灭，但是亚哥船上的海員們(*Argonauts*)冒着生命的危险终于胜利通过；他們所获得的报酬可以說就是突破艰险驶进了以前人类从未航行过的大海面

上的亲身經驗。然而这种結果显然不是联邦宪法的任何符咒式的蓝图所能担保的。适用于社会体构造的最灵巧的政治操纵手段,决不能充任灵魂的精神补救的代用品。在国家战争或阶级斗争中,文明衰落的近因无非是精神上病痛的各种症状。丰富的經驗早已指出,靠制度来挽救那些自己和彼此都陷于悲境的固执的人,是没有效果的。在文明的过程中,人正在向着前人所未到过的望不见的顶峰而艰苦卓绝地攀登一垛断崖绝壁,如果他的前途显然是要看他克服业已丧失了的控制坡度的能力,那么攀登的結果显然是决定于人类的关系,不仅是人与人的关系,而更重要的是人与其救主即神的关系。



### 三十七 人性对于自然法则的頑抗性

我們所搜集的关于人类控制自己事务的能力——或者规避自然的法则，或者駕馭它們为己所用——的例証，提出了一个问题：会不会有这样一些情况，人类的事务可以毫不服从自然的法则。我們对这种可能性的探討可以从研究社会变革的速率开始。如果这种节拍确是可变的，那么这就是一定范围内的例証，說明人类事务至少在时-度方面是可以对自然的法则进行頑抗的。

假如历史的节拍果然在一切情况下都能判明为恒常不变的，即假如能够說明每十年或每百年的推移都产生心理变革和社会变革之一定的和均匀的量額，則会引出这样的結論：如果我們知道心理-社会序列中的量額的值或者時間序列中时幅的值，則我們就能計算出另一序列中相应的未知量的大小。至少有一位埃及史的杰出学者曾作过这种假定。他摺弃了天文学所提供的的一个年代推定，他的理由是：如果接受这种推定就等于接受一种在他看来是无法承认的命題，即在埃及世界中社会变革的节拍在某一长二百年的期間中竟会比直接在它前面的同样长的一段期間显著地快得多。然而可以举出大量的大家熟悉的例子來說明，这位卓越的埃及学家所怀疑的命題，事实上是历史上明明白白的情况。

例如，我們知道雅典的雅典娜神廟建于公元前第五世紀，哈德良的众神廟建于公元第二世紀，君士坦丁堡的圣索非亚教堂建

于公元第六世紀。按照这位埃及学家持以立論的原則，这些建筑物的第一个和第二个既然大体上风格相同，二者之間的时间間隔应比第二个和第三个之間的时间間隔短得多，因为后二者的风格是完全不同的。可是在这里，确定得不容置辯的年代說明了在这件事例中，两个风格不同的建筑物之間的时间間隔倒是較短的。

在嘗試估計西羅馬帝国末期羅馬軍人的装备、神圣羅馬帝国皇帝鄂多一世的撒克遜軍人的装备和巴越挂毯上所織的諾曼人騎士的装备之間的相互的时间間隔时，假如我們置信于同一既定的原則，我們也同样是要上当的。鄂多的軍人所装备的圓盾和斗士式方边兜盔仅仅是晚期羅馬皇帝馬奧良的軍人装备的变形，而征服者威廉的軍人則装备着薩尔馬达圓錐形头盔、細鎧甲和鳶形盾。假如我們从而臆測鄂多一世(統治时期：公元 936—973 年)和征服者威廉(統治諾曼底的时期：公元 1035—1087 年)之間的时间間隔比馬奧良(統治时期：公元 457—461 年)和鄂多之間的时间間隔长得多，則这种变革节拍不变的假設，在这里也使我們大胆地推翻了史实。

其次，任何人要是概观一下 1700 年和 1950 年西方男子的标准常服，一看就可以看出 1950 年的上装、背心、褲子和伞仅仅是 1700 年的上装、背心、馬褲和佩刀的变形，而二者都和 1600 年的紧身装和大脚短褲截然不同。在这一事例里，和前二事例相反，一段較早、較短的时期比一段較晚、較长的时期呈现了多得多的变革。这些喚起注意的故事指出了偏信变革节拍不变的假設并据以估計时间历程的危險，这种时间历程即是当某一遺址的历史，由于缺乏文字記載的年代資料而惟有从考古学家的鏟子发掘出来的物质佐証才能予以重新勾勒的时候，企图估計历代地层的人类遺物

堆积层在该处堆积起来所需的时间历程。

我們在初步抨击了文化变革速率不变的假設之后，不妨接着举几个例子，首先是加速的例子，其次是减速的例子，最后是关于交替速率的例子。

关于加速的一个熟例就是革命现象。因为，正如在本书前面部分所看到的，这是两个社会集体彼此接触时所产生的—种社会运动；在人类活动的这—个或另—个不同领域中，两个社会集体之一偶然超过了另—个。例如1789年的法国革命，在其第一阶段，是一种痙攣性的努力，企图赶上邻邦不列顛在前两个世紀中緩慢地完成的一种政体进步。的确，在十九世紀欧洲大陆喚起許多次革命（大多流产）的西方“自由主义”曾被一些大陆史家称为崇英狂。

加速的一种普通类型可以见于正巧处于—种文明边缘內的边疆人或正巧处于其境外的蛮族的行为中；他們突然被喚起来赶上較为先进的邻人。本书作者記得1910年訪問斯德哥尔摩的斯堪的納維亞博物館时所得的鮮明印象。在走过—連串陈列着斯堪的納維亞旧石器、新石器、銅器和基督前鉄器时代文物的陈列室后，他惊异地发现自己已經走进了一間陈列意大利文艺复兴式的斯堪的納維亞工艺品陈列室。他奇怪自己如何会沒有看到中世紀时期的产品，他便回轉脚步去看。果然，确有一間中世紀室，而其所藏則微不足道。他这才开始体会到斯堪的納維亞在晚期鉄器时代便曾开始創造自己特有的文明，而—轉眼就走出了这个时代，进入—个早期现代，它在这个时代成了—个标准化了的意大利式西方基督教文化里—个无足輕重的成員。这种加速的奇功之部分代价就是斯堪的納維亞博物館所見証的文化貧乏。

正如十五世紀的斯堪的納維亞，本书作者所处时代里整个非西方而急速西方化的世界也是一样。这已经是老生常谈了，例如非洲各族人民企图在一、两代中完成他们既模仿又抵抗的西欧各族人民历时千余年才达到的政治、社会和文化的进步。对非洲所达到的真正加速量，非洲各族人民有估计过高的趋势，而西方旁观者则有估计过低的趋势。

如果革命是加速的戏剧性表现，则减速的现象见于掉队者的拒绝跟主体齐步前进。有一个例子，美国的南方各州，在比邻的不列颠帝国所属西印度岛屿上的奴隶制度已经废除了一整代之后，还顽固地保存着奴隶制度。其他的例子，则如一批批殖民者移入“新”国，在那里保持着离家时在家乡流行的标准，而在“故”国的本家亲戚却早已抛弃了这些标准而前进了。这是一个熟悉的例子，只要把二十世纪的魁北克、阿巴拉契亚高地及德兰士瓦和同时代的法国、阿尔斯特及荷兰比较一下就够了。本书在前面曾提供过加速和减速的许多事例，读者当能自己回忆。例如，显而易见，我们所谓的希洛德主义就近似加速，而我们所谓的狂热主义就近似减速。同样显而易见，既然变革可以是变坏，也可以是变好，加速不一定是好，减速也不一定是坏。

在近代西方造船术和航海术的历史中可以发现一种速度交替变更的连续，这种交替变更的连续不仅包含两个时期，而且肯定包含三个时期，可能包含四个时期。事情开始于一次突然的加速，这一加速使这两种技术在1440—1490年的五十年间革命化了。继这次突然加速之后的是持续于十六、十七和十八世纪的减速。而在那样长期停顿之后继之而起的是1840—1890年五十年间的另一次突然加速。在1952年，下一阶段如何还是一个谜，因为它还在

进展中。但是以門外汉的眼光看来，这时在进展中的技术的继续前进，虽則可观，仍然会显得不及維多利亞时代半个世紀的革命成就。

“在十五世紀……船舶制造中出现了迅速而巨大的变革。……在五十年的一段时期中，航海的帆船从单桅船发展为挂五、六张帆的三桅船。”<sup>①</sup>

这次技术革命不仅使它的創造者能够到达全球各地，而且也使这些創造者凌駕于可能遇见的一切非西方的海員之上。这种新船有其出类拔萃的优点，在这方面它不仅超过它以前的船型，而且也同样突出地超过它以后的船型。这种特点便是它能在几乎无限长的时期中航行海面而不需靠港。这种在其存在时期被称为卓越无比的船舶，是几种不同的传统船身构造和帆式的巧妙結合的产物；每一种传统船身构造和帆式各有其独到的特长，然而也因此各有其局限性。在1440—1490年間生产的西方船舶，融合了历代慣用的以櫓推动的地中海的“长船”（即单甲板平底船）和至少三种类型截然不同的帆船的优点。后三者是同时代的方帆装地中海的“圓船”（即有三、四层甲板的大帆船）；三角帆装的印度洋的“輕快帆船”在埃及女王哈特舍普素特（統治时期：公元前1486—1468年）治下的从海道远征彭特东非地区的目睹記中描述了这种“輕快帆船”的古老形式；公元前56年該撒在他占領后来被称为布列塔尼半島时所见的結構庞大、航行大西洋的帆船。汇集这四种船型最大优点的新設計到十五世紀末便已完成；当时海上最好的船舶已和納尔逊

---

① 巴色特路克和荷兰德：“船舶和人”（Bassett-Lowke, J.W., and Holland, G.: Ships and Men. London 1946, Harrap），第46頁。

时代的船舶基本上并无不同之处。

后来，经过了三个半世纪的减速，西方造船技术又临于加速的另一次勃发的前夕。这一次，高速创造的工作是在两条平行线上进行的。一方面，蒸汽机即将代替船帆；而同时帆船制造的技术即将从久睡中觉醒，把旧型帆船发展到新的、以前梦想不到的完善程度，一直通过1840—1890这个创造性的半个世纪，帆船在和汽船的竞争中，在某些用途方面仍然足以抗衡自保。

这些加速和减速是这样显著地背离了我们所希望于完全服从自然法则的社会中的均匀一致的运行，如果我们现在要寻求这些加速和减速的解释，我们可以在本书前面部分曾详细考察并举例说明的“挑战与应战”的公式中找到。我们来看看上面所举的最后一例，即西方造船航海史中两次巨大的加速以及其间的长期减速。

在1440—1490年半个世纪中引起近代西方船舶创造的挑战，是一个政治性的挑战。接近中世纪的末期，西方基督教社会发现自己处于这样的境况：不但它向东南突破达尔·阿尔·伊斯兰的企图（即“十字军”出征的企图）遭到了失败，而且还严重地受到溯多瑙河而上和沿地中海而来的土耳其人反攻的威胁。当时西方处境的危险还因为西方基督教社会恰巧居于欧亚大陆一个半岛的尖端这一事实所加重。如果这个被围困的社会不突破这三面受敌之境而通向别的开阔地区以防止灾难，这个形势濒危的社会必然早晚会被来自旧世界中心的强大力量的压力挤到海里去。否则，它便会在伊斯兰手中遭受许多世纪前它自己加于“凯尔特边区”流产的远西方基督教社会的同样命运。在十字军战事中，拉丁基督教徒选择地中海为其出征路线，并用地中海的传统构造的船只横渡地中海。这些拉丁基督教徒是为占有他们的基督教信仰摇篮地的

渴望所激动的。他們失败了。随后伊斯兰前进的威胁把伊斯兰所挫败的西方敌手置于魔鬼和深海之間。他們选择了深海，并設計了一种新船。其后果則超过了葡萄牙王航海家亨利最乐观的徒弟所作的最大胆的梦想。

十五世紀西方造船者对伊斯兰挑战的应战，取得了压倒的胜利，这一胜利成为西方造船业此后长期减速的原因。这个領域中的第二次加速是由于一个与此大不相同的原因，即近十八世紀末开始影响部分西欧的新經濟革命。这次革命的两个突出特点，是以加速度进行的人口激增以及商业和制造工业的兴起而造成的对农业的优势。我們不必在这里詳述关于十九世紀西方工业扩张以及当时人口增加的复杂而熟悉的故事。这不仅使西方的西欧“旧世界”各个祖国的居民人数在不同程度上增加倍徙，而且也迅速地开始填满西方海外开拓人所得新領的广闊空地。如果造船者沒有象四百年前应战时那样热心和有效地对这次的挑战予以应战，則显而易见，海洋运输就会成为阻碍这些发展的确实象扼着咽喉一样的妨害者。

我們从人类事务的物质領域中选择了我們的实例，一个专门行业对两次挑战作出两次相继的技术应战，第一次是政治的和軍事的，第二次是經濟的和社会的。而挑战和应战的原則放在哪里都是一样的，不管这种挑战是空着的肚子渴望面包或者是饥饿的灵魂渴望上帝。无论它是什么，挑战总是上帝对人的灵魂提供的选择的自由。

## 三十八 神的法则

在本书的这一部分，我們想深入研究历史上法则和自由的关系。如果現在我們回到我們的本題上来，我們将会发现我們已經得到了一个答案。自由是怎样和法则关联起来的呢？我們的例証告訴我們，人不仅生存在一种法则的支配之下，而且生存在两种法则的支配之下。这两种法则中的一种就是神的法则；这种法则就是用了另一个更为光輝名称的自由本身。

这一法则，在雅各书中称为“完备的自由法则”，也就是爱的法则。因为人类的自由只能由作为爱的本身的神来賜予；只要人从自己这方面对神有足够的爱，为这种由响应而生的爱所动，把自己托付給神，以神的意志为自己的意志，人就能够用这种神賜来自由地选择生和善，而不选择死和恶。

“我們的意志是我們的，我們不知怎样；

我們的意志是我們的，使它成为你的。”<sup>①</sup>

“历史……就其根本而論，是一种号召、一种神命、一种天启，由自由的人們来听聞和响应；总之，就是神和人的相互作用。”<sup>②</sup>人的自由就是等同于爱的神的法则；在这意义上讲，历史上的法则和自由

① 丁尼生：“悼亡”(Tennyson: In Memoriam, in the Invocation)。

② 蓝伯特：“历史的启示”(Lampert, E.: The Apocalypse of History, London 1948, Faber), 第45頁。



确是等同的。可是这个发现并没有解决我们的问题。因为，在解答我们原来疑问的同时，我们又提出了一个新的疑问。在发现自由等同于两种法则中的一种时，我们提出了这两种法则的相互关系的问题。乍看起来，答案似乎是，显然都管辖人类事务的爱的法则和潜在意识的人类本性的法则，不仅彼此不同，而且是相互矛盾，甚至是互不相容的；因为神号召人们的灵魂在自由中跟他工作，而潜在意识精神的法则却束缚着这些灵魂。在我们比较这两种“法则”时，我们愈深入探索，两者之间的道德上的鸿沟似乎就愈大。如果我们以爱的法则为标准来评价自然的法则、用爱的眼睛来看自然所创造的一切，那么，情况都是很坏的。

“唉，看哪，蒼天和大地从老根上害病：

一切令人心碎的思想这里都有；一切都是虚空。”<sup>①</sup>

人类的观察者对于宇宙在道德上的恶所作结论之一是，这间恐怖室不可能是任何神的作品。伊壁鸠鲁派认为，这是不灭的原子偶然会合的偶然结果。另一方面，基督徒却不得不在另外两种说法中选择一种，而这两种说法都是同样令人沮丧不安的：或是说，作为爱的神必然是一个显然在受痛苦的宇宙的创造者；或是说，宇宙必然是另一个神所创造，而这个神不是爱的神。

第二世纪初的异端者马喜翁和十九世纪初诗人布莱克，都选择了后一说。他们对这个道德谜的解答，是把世界的创造归之于一个既不爱人也不可爱的神。救世的上帝用爱来赢得灵魂，而创世的上帝只能强行一种法则并对胆敢违犯者执行残酷的惩罚。这

① 胡斯曼：“施洛浦歌的一童子” (Housman, A. E.: A Shropshire Lad), 第48篇。

个阴气森森的监工神，据馬喜翁說就是摩西的耶和華，布萊克則称之为尤利贊(Urizen, 驕傲之王)，并給他起个諾巴德棣(Nobodaddy, 忌邪之父)的綽号。这个神，如果在他有限的才能內胜任尽責，已經够糟了。可是他失敗得声名狼藉，而他的失敗不是由于无能就是由于恶毒。显然，在世界的罪孽和世界的苦难之間，没有什么可以理解的关系。

当馬喜翁以有力的根据肯定世界的創造是与罪惡相联的时候，他否认这同善和爱有任何关系的根据却是薄弱的；因为实际上是，神的爱是人类自由的泉源，而这种为創造造成机会的自由，也就为罪孽敞开了大門。每一种挑战都同样可以视为神的号召或魔鬼的誘惑。馬喜翁不惜否定神的单一性来辯护神的爱，这比埃雷耐之說离題更远了；埃雷耐为了辯护創造主和救世主的同一性，不惜把神格的两种显相混为一談，而从人类的观点来看，这二相在道德上是互不相容的。而且，近代西方科学也有力地辯护了基督教經驗所証明的这种邏輯上和道德上相諍論点的真相。力求調和神的这两种互不相容的显相的劳苦，曾使圣人和学者們感到苦恼。晚近西方心理学家中，至少有一个学派宣称这种劳苦早在一种先前的斗争中使得潛在意識精神感到苦恼了。通过这种斗争，未来的圣人、学者的道德性格已在幼嬰阶段就最初地获得了；在这个阶段里，嬰兒的母亲占着神在灵魂的宇宙中的未来位置。

“当嬰兒……早在……出生后第二年……开始划分自身和外在这种现实之間的区别时，母亲便成为外在世界的代表并把外在世界的影 响传导給孩子。而在孩子的成长中的意識面前，她是以相反的两方面出现的。她是孩子的主要的心爱的对象，是他的称心如意、安全和平的源头。可是她又是权威者，是权力的主要来源；这种权力奇妙地加在孩子的

头上并专横地挫折孩子的新生命循以向外探索的各种冲动中的某些冲动。婴儿的冲动受到了挫折，便产生了对挫折它的权威者的忿怒、憎恨和破坏的愿望，心理学家统称之为攻击。而这个被恨的权威者却又是心爱的母亲。婴儿就这样面对着这种根本冲突。两种不可调和的冲动都指向同一对象，而这个对象却是孩子的周围宇宙的中心。”<sup>①</sup>

因此，按照一种心理学理论，成年期的有意识的道德冲突已潜在意识地预先存在于婴儿期；在婴儿期的斗争中，和在成年期的一样，一种精神上的胜利需索其精神上的代价。“把根本罪责的重负加于原始恨的肩背上，原始爱征服了原始恨。”<sup>②</sup> 心理学就这样赞同基督教中反对马喜翁的埃雷耐的结论：爱和恨、正义和罪恶，在整个创造世界的连锁中不可分解地彼此联结着。

“没有一个母亲，就没有集中于一个个人对象上的强烈的爱；没有这样的爱，就没有互不调和的影响的冲突，就没有罪责；没有这样的罪责，就没有有效的道德感。”<sup>③</sup>

---

① J. 赫胥黎：“进化伦理学”，1943年在罗曼内斯的讲演，收在 T. H. 赫胥黎和 J. 赫胥黎：“天演论，1893—1943年”中 (Huxley, J.: Evolutionary Ethics, the Romanes Lecture, 1943, reprinted in Huxley, T. H. and J.: Evolution and Ethics. 1893—1943; London 1947, Pilot Press), 第107页。

② 同上书，第110页。

③ 同上书。

## 第十二部 西方文明的前景

### 三十九 这种探索的必要

本书作者执笔写这一部分时，对他自己要幹的任务感到一种厌烦；这种厌烦更甚于在臆測性問題的危險前的自然畏縮。当然很明显，1950年作出的預測，远在原稿付印出版以前，可能就会被事实所推翻。可是，如果作者脑中占統治地位的考虑是怕自己受到嘲笑的危險，則这种考虑早就会阻止他从事于本“研究”的任何一部分的写作了。而在他既已把十一个部分质押給命运之后委身于第十二部时，有一个考虑使他鼓起了勇气：现在手边放着的这一部分的初稿是1929年头几个月中拟成的；同那时相比，今天西方文明的前景远远不是那样模糊不清了。那时即将开始的大萧条及其包括第二次世界大战在内的一切后果，在1950年以前很久，早已把1929年流行的錯觉全部扫光，那种錯觉是认为一般說来，情况毕竟和1914年前差別不大。

因此，如果作者对目前这题目的厌烦仅仅是由于預測的冒险性而縮手縮脚，那么两次插进来的有启发性的十年历史的历程应当能显著地减低他的这种厌烦。可是，他之所以厌烦却几乎同西方文明前景的难以估計毫无关系，而是根源于不愿放弃主导他进行这部“研究”的基本原则之一。他耽心这样会放弃一种立场，而

在他的信念中，只有从这种立场出发才能真正正确地看清一种社会的整个历史；西方文明只不过是这种社会的一个代表。在他的判断中，二十年来致力于从非西方的观察角度来研讀历史全图的结果，証实了他对这种非西方立场之正确性的信念。

激发作者从事于这部“研究”的刺激之一是对近代西方晚期的一种积习的反抗；这种积习是把西方社会的历史和整个历史等量齐观。据作者来看，这种积习是一种歪曲真相、自我中心的錯觉之产物，同其他已知的一切文明以及原始社会的后裔一样，西方文明的后裔也屈从于这种积习。<sup>①</sup>要摆脱这种自我中心的假定，最好的出发点似乎就是采取相反的假定：在哲学的意义上，任何一种社会的一切代表都是彼此同等的。作者采取了这种反假定；在本“研究”的头六部分中他感到对这种反假定的信念是有充分根据的。在第七部分，他发觉以宗教史上各种文明的衰落和解体为試金石的試驗，証明各种文明的价值是不相等的。但是这次試驗的結果并

① 节录本編者于1935年住在乞力馬札罗山的山坡上时，听到了住在該山南边的恰伽族所理解的第一次世界大战的原因。乞力馬札罗山是在1889年由一个德国人——迈耶博士首次攀登上去的。他到达山頂时，遇见了那座山的山神。山神因为这种前所未有的礼遇而大悦，便把整个的恰伽疆域交給这个出色的德国登山員及其国人，但定下一个条件，即每年（或者是每隔五年吧！）这个爬山者的国人应攀登該山对山神表示敬意。一切都很順利。德国人占領了德属东非洲。辛勤的德国登山員的队伍每次如期登山，到了1914年，这项礼节不幸被疏忽了。于是山神大怒，追回他的賞賜，并把它轉交給德国人的敌人。后者对德国人宣战，并把他們驅逐出去。正如一切战事的途径一样，世界的东非中心区的英德战争也偶然在比較无关紧要的边区带来了一些作为穿插的交鋒回合。

关于第一次世界大战，这个恰伽族的紀事象許多其他紀事一样的好，而且实在比某些其他紀事更好，因为它承认了宗教在历史上所起作用的重要性。

不是重行抬高西方文明。相反地，結論却是这样的：从一个观察者（他以各种文明对路过此岸世界的人类灵魂提供精神机会的迭增为历史的指导綫）的立场来看，具有最大特色和重要性的文明是第二代文明，即古代叙里亚、古代印度、古代希腊和古代中国的文明。

作者本来就不愿意把西方文明挑出来作特殊处理；他自己采取了这种立场，就更加不愿意这样作了。可是，当他在1950年决定仍然遵守初拟于1927—1929年的計劃时，他是屈从于三件事实的邏輯；这些事实在1929—1950年的这些岁月中，毫未失却其說服力。

第一件事实：在二十世紀上半叶的后期，西方文明是它这种社会中没有显出不可置辯的解体征兆的唯一现存代表。在其余七种文明中，有五种不仅进入了、而且已經通过了它們的統一国家阶段；这五种文明即东正教社会主体及其俄罗斯分支，远东文明主体及其朝鮮和日本分支，以及印度文明。仔細检查一下伊朗和阿拉伯的穆斯林文明，便可看出强有力的証据，說明这两个社会也已崩溃。只有西方社会可能还是处在生长阶段。

第二件事实：西方社会的扩张和西方文化的輻射已經把其他一切现存文明和一切现存原始社会卷进了一个囊括世界的西方化范围之中。

第三件事实：看来使目前这个探討成为必不可少的就是这一件惊人的事实；人类史上空前第一次，整个人类在一个珍貴而难保的篮子中受着累卵之危。

“那样的日子已經一去不复返了。

那时山海还阻隔着重狂在人类中的传播：

当尼罗弹乱琴的时候，

智慧仍然屹立不动地統治着北京；  
虽則加尔文在日内瓦宣說圣恩，  
上帝却从佛面显出欢迎的笑容。  
因为我們这連在一起的世界现已縮得这样小，  
一个希特勒便意味着全体蒼生的疯狂日子。  
每一个忧浪都传遍了全世界，  
伊波害怕的战争，伊普斯頓也怕。”<sup>①</sup>

在一个使用原子武器或細菌武器的第三次世界大战中，恐怕連人間居住的天涯海角，死神也不会放过。直到最近，这些天涯海角，或是不引人注意，或是险阻难达，或是两者兼备，簡直使其貧弱落后的居民在“文明的”軍国主义者虎視眈眈的面前具有实际的免疫性。正巧在美国支持希腊和土耳其反对俄国压力的杜魯門主义发表(1947年3月12日)之前三个星期，本书作者在普林斯頓的一次演讲中曾作出这样的想象：假如一个西方化的世界让自己陷入第三次世界大战，其結果将是在现实生活中演出柏拉图的一个神話。在那个神話里，这位雅典哲学家想象，山地牧人按照周期从他們的山寨出发，来到一个旧文明的廢墟遺址上建立一个新文明；这个旧文明是在一連串周期性的滄桑世变的最近一次中毁灭的。在一个集体的潛在意識精神活动的想象中，牧人逐漸象征着留作創造用的尚未耗竭、尚未腐化的人类原始潛力。上帝在把人类中惡浊混沌的大多数人引进了曾經毁灭农夫該隱、他的儿子建城者以諾和他們的后人铁匠土巴-該隱的誘惑以后，仍然保存了这些潛

---

① 斯金納：“致馬來亞的第一和第二封信”(Skinner, Martyn: Letters to Malaya, I and II; London 1941, Putnam),第34—35頁。

力。处于文明发展过程中的人类努力试图从事于最近一次、也许是最冒险的一次事业时，无论何时遭受到灾难，总是打算借重于那些仍在原始状态中的弟兄的潜存预备力量。人们本来把地球上的肥美之地据为己有，而把这些弟兄驱逐出去，让他们“披着绵羊山羊的皮，在旷野山岭飘流无定”。在过去，亚伯的这些比较淳朴并幸免于难的子孙曾对该隐的子孙以德报怨，在后者罪发时援救了这些凶手。来自赫里昆山脚下阿斯科拉的一个牧人宣说了希腊史悲剧的开场白。来自阿拉伯沙漠边缘旁的南地的牧人守着伯利恒的基督教摇篮。本书作者在1947年曾以柏拉图式的警句提到：他和他的听众所处的西方文明设或一旦使寰宇同遭浩劫，则从头开始这个五、六千年来进行着的文化巨业的任务，也许会落在西藏人的肩上，这些西藏人一直在高原壁垒的后面，高枕无忧；这个任务也许会落在爱斯基摩人的肩上，这些爱斯基摩人一直在酷寒而无害的万年积冰之旁，舒适地栖息着；作为邻居，积冰不象衣冠豺狼那样阴险。从发表那篇演说到如今在同一学府的依然安静的环境中写出目前这几行的时候，三年半过去了。在这三年半中，这些假定的幻想已经被历史事件的进行所击溃和抛弃。在1950年12月写这几行时，据报导说，一支侵略的中国共产党远征军正在首途拉萨；而过去除了自然界之外乐得无敌无友的爱斯基摩人，现在发现自己在伏尔加盆地和密士失必盆地之间的越极轰炸路线上适当其冲，发现自己在从俄国亚洲部分的东北端到阿拉斯加的横跨白令海峡大浮冰的高速侵略路线上也是适当其冲；俄国的亚洲部分一度是原始住民的隐蔽居地，阿拉斯加则仅以一个加拿大“波兰走廊”和大陆美国的主体相隔。

这样，一个现已遍及于全世界的西方社会把全人类的命运掌



握在自己手里，而此刻西方自己的命运又悬于一个在莫斯科的人和一個在華盛頓的人的指端，他們只要按一下電紐，便能觸發一個原子彈。

就是這些事實使本書作者不得不在1950年勉強維持原在1929年勉強作出的結論：探討一下西方文明的前景是二十世紀歷史研究的一個必要部分。

## 四十 預定答案之不能肯定性

在1955年，西方文明希望它的寿命有多长呢？一个历史学家初想起来，考虑到自然界的豪爽，也許认为西方目前的希望是低了。西方文明毕竟只不过是它这一类文明中的二十一个代表之一。盼望第二十个文明在考驗中能够避免其他一切文明所遭受的失敗，这合理嗎？在地球上生命进化的已往历史中，每一个得来不易的成功的代价都是失敗。考虑到这些失敗次数之多，似乎很难相信在依然年輕得象文明的历史中，第三代文明的任何一个代表能扮演这样一个角色：它能找到迄今无人走过的、通向无限生长的道路，或者創造出足以产生一种新社会的变化。

可是这种推理并不是得自人类阶段的生命經驗，而是得自人类前的阶段。当自然界从事于初級有机体的进化时，它往往制造数以百万計的样品，以求侥幸碰巧得出一种新型的、优越的設計；这可能确是如此。在花卉虫魚等等的进化中，二十个样品，对于自然界进行工作來說，无疑是少得可笑了。然而若是以为动植物有机体可能无法避免的进化規則也必然能应用于与之截然不同的“样品”——文明发展过程中的人类社会，那就肯定是无法辯护的假定了。事实上，从自然界的豪爽出发的論据，在这个題目上根本不成其为論据。我們把它提出来，只是为了驅回它。

在我們进而考察文明本身的証据之前，我們必需先考虑一下

对于我们这一问题的另外一个情绪上的预定答案。这两个情绪上的答案是彼此矛盾的。本书作者，生于1889年，一生中亲眼看见西方开始从一种情绪转回到另一种情绪。

十九世纪末叶，流行于大不列颠中等阶级的世界观，在下面引文中得到了最好的表达。这句引文出于一篇打油诗，是两个教师套用一个学生考卷中所表达的历史概念而写的，标题是“1066年大事”。

“历史现已结束；因此这是最后一部历史。”

这种世纪末的英国中等阶级世界观也是近代西方战争最近一个回合中的德国和北美胜利者的同时代子孙所共有的。1792—1815年大战的后果受益人，同他们的英国“对手”一样，那时决没有想到近代西方史的告终仅是为了让一个孕育着悲剧局面的近代后期的开始。他们打着如意算盘，想象一个安稳、太平、美满的现代生活已经神乎其来地降临而常住于一个突然揭幕的无时间性的现在。例如，一种无时间性的感觉似乎笼罩着长达六十年的维多利亚时代，虽则实际上只要随便看一下一幅有名的庆祝登极六十年纪念的画——“女王登极六十周年”，就可以看出从科学技术到服装的生活的每一部门发生变化的迅速发展的盛观。

在那时，英国中等阶级保守党人认为千福年已经到来；英国中等阶级自由党人则认为它马上就要到来。他们当然都知道英国工人阶级在中等阶级的幸福中所分享的一份是小得惊人的；也都知道联合王国的大多数殖民地和附属国的英国臣民不能象联合王国内和英王其他少数领地内的臣民那样享有自治。可是这些不平等状况却被低估了：自由党人认为这些都是可以补救的，保守党人认为这些都是不可避免的。同时代的美国北部公民也同样知道，他

們的經濟繁榮並沒有為南部的公民所分享。同時代的德國國民也知道，併自法國的“德國領土”的居民仍然心向法國，法國民族的其他部分也不甘心于割地的肢解。法國人還在蓄意報復，在阿爾薩斯-洛蘭臣服的人民同其他在施勒斯維希、波蘭、馬其頓和愛爾蘭臣服的人民一樣，仍然作着終將解放的同一夢想。這些人民並不泰然默許“歷史”已告“結束”的信念。他們不可動搖地深信，這種對他們來說是不可容忍的定局必然遲早被時間的“滾滾不斷之流”沖走。可是他們的這種信念對於當時在走上坡運的列強的代表人物的呆蠢想象力並沒有留下任何印象。可以放心地講，在1897年，沒有一個在世的男人或女人，即使在民族主義或社會主義革命的最樂觀的預言家中，曾夢想到在二十五年中一種民族自決的要求會瓦解哈普斯堡、霍亨索倫和羅曼諾夫帝國以及大不列顛和愛爾蘭聯合王國；或者一種社會民主的要求會從西方世界少數幾個早熟的工業化地區的城市工人階級傳播到墨西哥和中國的農民中。甘地（生於1869年）和列寧（生於1870年）在當時還未知名。“共產主義”一詞只代表了幽靈似的、可是短暫而顯然不倫不類的過去插話；這段插話已經被認為是現已熄滅的“歷史”火山的最後一次爆發。1871年預示凶兆的巴黎最下層社會的野蠻性的爆發，被視為對一次驚人的軍事災難的震蕩的隔代遺傳式反應而勾銷了；並認為二十五年來被資產階級第三共和國的濕毯所掩熄的大火，沒有什麼死灰復燃的可怕之處。

這種自滿的中等階級的樂觀主義，在維多利亞女王登極五十年紀念的時候便已不是新東西。這以前百年便已見於吉朋的盛世和1750年杜爾閣在索爾本所作的第二篇講演“論基督教的建立為人類所獲得的利益”。再早一百年，我們還可以在皮普斯的隨筆中

觉察到这种乐观主义。这位敏锐的日记家觉察到政治经济寒暑表上的一次上升；“1649年大事”，包括圣巴多罗繵节大屠杀和西班牙的异端审判，已经成了过去的事情。的确，我们已经把近代晚期（1675—1875年）的开端置于皮普斯的一代，而这个近代晚期是信仰的伟大时代之一，对进步的信仰，对人类臻于完美之境的信仰。在皮普斯之前两代，弗兰西斯·培根是更响亮地提出这种信仰的预言者。

一种存在了三百年的信仰是不会轻易死去的。当它在1914年受了显然是致命的一击以后的十年，我们可以在这一灾难以前一代的卓越历史学家和官员詹姆士·赫德兰-莫利爵士（1863—1929年）所作的一篇演讲中觉察到这种信仰的表达：

“在我们对这种〔西方〕文化的分析中，我们会注意到的第一件大事是，虽则毫无疑问地整个西欧有共同的历史和共同的文明，然而其人民并未以正式的政治联合结合起来，其疆域也从未从属于一个共同政府。的确，一度看来，似乎查理曼大帝会对这整个区域建立起他的权势。正如我们所知，这种希望落空了。他想缔造一个新帝国的企图失败了，正如后来的一切企图都失败了一样。晚期的帝国，西班牙和法国的统治者，再接再厉地企图把整个西欧联合成为一个庞大的国家或帝国。我们总是发现老一套：对地方爱国主义和个人自由的呼吁唤起了一种抵抗，这种抵抗粉碎了每一个征服者的心机。因此便一直存在着欧洲的不变的特征，批评家称之为无政府状态；因为没有共同的统治就意味着斗争，战斗和战争，意味着〔彼此斗争的〕敌对统治单位之间为了领土和霸权的永无休止的混乱。

在许多人看来，这是一种可怕的情况。这无疑会意味着大量消耗精力，大量毁灭财富，有时还大量丧失生命。因而有许多人情愿看到某种共同政府的逐渐建立；他们把欧洲的历史和帝国时代罗马的历史或今

天美国的历史对比一下，欧洲便相形见绌。自从但丁的日子以来，有许多人渴望着那种有秩序的统治，那种统治可能是神意的真实反映和工具。我们多么时常听见人说，如果在美洲的土地上，英吉利人、意大利人、波兰人、露西尼安人、日耳曼人和斯堪的纳维亚人能够和平相安地并居共处的话，为什么在他们的故乡不能如此呢？

我今天不需要讨论关于未来的理想。我们谈的是过去。我们必需做的只是要注意这样的事实：这种无政府状态、这种战事、这种敌对竞争恰恰是存在于大陆的精力最旺盛的时候。我们也要注意地中海世界的精力——有生力量、艺术精神、智力上的独创性——似乎逐渐地、但不断地衰退下去，而这种衰退的开始和一个共同政府的建立却是同时的。会不会是这样：倾轧和混乱实际上不仅是精力的消灭，而且也是产生精力的原因呢？”①

在当时震响着有如“启示录”中可怕的吹号声的英国，仍然听得见吉朋的这种令人定心壮气的回声，这是奇异的。可是在1924年，与此相反的情绪——表现于对古代希腊文明衰落之意义的不同解释——已经在受了灾难的西方世界中日益抬头的了。

在赫德兰-莫利的演讲发表前五年，保罗·瓦勒利便已雄辩地宣称：一切文明都是会死的。斯本格勒在同一时期也讲过同样的话。我们现在可以看出，进步之说是以许多错误前提为根据的。可是，承认这一点难道就是迫使我们接受灭亡之说吗？那就未免是过于简陋的推理了。那就等于说，只因冒失鬼约翰跌进了绝望坑，就不可能有跨过去的办法。瓦勒利的悲观主义和吉朋的乐观主义同样都是情绪的合理化，表面上适合于他们各自在世时的短暂的一生。

① 赫德兰-莫利：“西欧的文化统一”（Headlam-Morley, J. W.: “The Culture Unity of Western Europe”, in *The New Past and other Essays on the Development of Civilization*, edited by E. H. Carter, Oxford 1925, Blackwell), 第88—89页。

## 四十一 文明史的証据

### (1) 具有非西方先例的西方經驗

在本“研究”的前面部分我們曾试图通过对有关的历史事实的考察来深入研究文明衰落的原因和文明解体的过程；而且在研究衰落时，我們发现在每一个事例中，其衰落的原因都在于自决方面的某种失敗。一个衰落的社会可以証明，因为它陷于自己所制造的偶像的束縛之中，因而丧失了有益的选择自由。在二十世紀中叶，西方社会显然陷于对許多偶像的崇拜之中；但是其中最突出的是对于区域性国家的崇拜。在近代后期西方生活上的这一特点是个可怕的征兆，其理由有二：第一，因为这种偶像化，虽然没有明言，实际上却是西方化世界里大多数居民的真正的宗教，第二，因为这种伪宗教是以往二十一个文明中不亚于十四个甚至十六个文明死亡的原因。

在所有的三代文明之中，愈来愈激烈的自相残杀的战争是灭亡的最普通的原因。在第一代文明中它当然是苏末文明和安地斯文明毁灭的原因，或許米諾斯文明也在其內。在第二代文明中，它毁灭了古代巴比伦文明、古代印度文明、古代叙利亚文明、古代希腊文明、古代中国文明、古代墨西哥文明和于加丹文明。在第三代文明中它毁灭了包括东正教本体及其俄罗斯分支的东正教文明、远东文明的日本分支、印度文明和伊朗文明。在其余五个不属于

西方的文明中，我們可以懷疑赫梯文明在用全力对付僵化的埃及世界以前，是否同样由于国内自相残杀的战争而遭到衰落，接着就败亡于一个野蛮的民族大迁移。到现在为止，还没有发现馬雅文明从事自相残杀战争的证据。古代埃及文明和在中国的远东文明似乎是因为另一种偶像而牺牲了他们的生命，这就是具有越来越多的寄生官僚的区域性政治。余下的惟一的一种是阿拉伯社会，如果这个社会不提供一种因外族袭击而毁灭的唯一的的事实，那么它或许已被非游牧世界——埃及奴隶禁卫军占绝对优势——里的一种寄生的游牧制度的重负所毁灭。

还有，在西方历史的近代后期中，区域性独立国家偶像化的破坏效果由于有魔力的推进作用而加强。统一教会的约束力已经没有了。民主政治以民族主义的形式所发生的冲击——在许多场合还配上某种新流行的意识形态——使斗争变得格外激烈，而由工业制度和科学技术所发出的推动力使战斗者得到了愈来愈多的毁灭性武器。

在十八世纪开始影响西方世界的产业革命同公元前六世纪发生于古代希腊世界的经济革命极其相似。在这两种情况下，过去依靠农业自给而或多或少地过着隔离生活的各社会，现在都已彼此参加了经济上的合作，懂得了生产和交换专业化的商品以增加他们的产量和收入。在这样做的时候，他们就停止了自给自足的状态，而且即使他们愿意的话他们也无法再恢复他们的自给自足了。在这两个事例中，其结果都是使社会在经济方面产生一种新的结构，这种结构跟它在政治方面的结构是不相适和的；我们已经不止一次地看到古代希腊社会中这种社会结构“脱节”的致命伤。

在近代的西方史上，有一个令人沮丧的征兆，这就是军国主义



的出现,首先是在普鲁士,其后则畅行于德国,这种军国主义在其他文明的历史中曾经是致命伤。这种军国主义最初出现于普鲁士王腓特烈·威廉一世和腓特烈二世(公元1713—1786年)的统治时期,就近代西方史的各个时代来说,当时的战争行为是很拘谨的而且它的毁灭性极小。到近代的最后一个时期,即到写作本书的时候,国社党德国的疯狗式的军国主义,只能跟提格拉·帕拉萨三世(统治时期:公元前746—727年)把热度提得很高的亚述狂相比拟。国社党战争机器的空前剧烈的毁灭行为是否已经消灭了西方化世界各地的军国主义意志,在写作本书时看来,还大可怀疑。

跟这些不祥之兆相反的,也还有一些比较有利的征兆。有一种古代的制度,其罪恶不亚于战争,已被西方文明所废除。一个已经成功地废除了奴隶制的社会,应当为这一基督教理想的空前胜利而得到鼓舞,因为它致力于消灭同时存在的战争制度。自从文明的社会一经出现,战争和奴隶制就是文明的一对毒瘤。战胜其中之一,就是反对另一个的前途有望的吉兆。

此外,现在还屈服于战争的一个西方社会,可以从它在其他精神战场上的成绩得到鼓舞。西方社会对于工业制度的冲击向私有财产的挑战予以应战时,已经在许多国家中在无限制的经济个人主义和由国家完全控制经济活动的左右为难的困境中打开了一条出路。在应付民主对教育的冲击时,也有一些成功的措施。自有文明以来,知识的宝库一向是被少数人非常小心地守卫着、苛刻地利用着,在把它公之于众的时候,现代的西方民主精神就是冒着一种新的危险给人类一种新的希望。危险是在于一种基本的普及教育为宣传活动开了一条路,也在于广告商、通讯社、压力集团、政党和极权政府抓住这一机会所运用的技巧和肆无忌惮。希望则在

于这些利用大众一知半解的人们可能无法彻底“控制”他们的受害人，不能阻止这些受害人继续受教育到一定程度时，对于这种利用发生一种免疫作用。

但是具有决定性的精神战争可能要在那里作战的领域，既不是军事的，也不是社会的，也不是经济的，也不是知识的；因为在1955年，西方人所面临的具有决定意义的问题都是宗教的。

狂热地积极的犹太人的各种宗教，是否因为有了跟他们自己的标榜相矛盾的不容异教的罪恶经历以致无可补救地失去了信仰呢？十七世纪末，摆脱了幻象的西方世界曾沉溺于其中的宗教宽容，这里面是否有些优点呢？西方人对于没有宗教的生活还能忍耐多久呢？而且，既然精神真空的烦闷曾诱使他们开门以待象民族主义、法西斯主义和共产主义这些魔鬼，那么他们的现代的信仰自由又将经得起多长时间的考验呢？在一个淡漠的时代中，各种各样的西方基督教失去了对于西方人的心灵和思想的控制，而这些人还没有为作废的信仰找到可以替代的对象，在这样的时代中，信仰自由是容易的。现在他们既然已崇拜其他的神，那么十八世纪的信仰自由是否能挡得住二十世纪的狂热呢？

在西方旷野中迷失方向的人们离开了他们祖先的惟一真神，他们通过摆脱幻象的经验得到了教训，这就是区域性国家，象分成宗派的教会一样，是一些偶像，对这些偶像的崇拜，带来的不是和平而是刀兵；这些人或许会受引诱而抓住一个集体的人类社会作为偶像化的替代目标。在孔德实证论的冻土中已经发不起火来的“人类的宗教”，从马克思共产主义的炮口放出去的时候，却把世界燃烧起来了。基督教在它的青年时代为了挽救灵魂曾经对于以罗马获亚神崇拜和神圣该撒崇拜为具体表现的古代希腊集体人类社会

会崇拜进行过殊死斗争并获胜；是不是两千年后，它对于以同样的水怪利維坦崇拜为某种现代的具体表现再进行一次你死我活的斗争呢？希腊的先例提出了这个问题而没有予以解答。

现在如果我们从西方世界衰落的象征谈到解体的象征，我们将回忆起在我们分析“社会体的分裂”时，我们曾发现在现代西方世界中出现着具有特点的一分为三清楚的迹象，这就是分成少数统治者、内部无产者和外部无产者。

西方世界的外部无产者无须我们多谈，因为以前的蛮族一直在被消除，并不是消灭他们而是把他们转移到西方的内部无产者的队伍里面去，这一队伍已经逐渐拥有当代人类的极大多数。这样被强迫教化的蛮族，实际上是西方社会里组成这个庞大的二十世纪内部无产者的许多分队中最小的一个分队。比这大得多的一个分队是来自非西方文明的儿童，他们是由包围全世界的西方巨网罗致而来的。还有第三个分队，这是三个分队中最不幸的因而也是最积极地抱有异心的人，他们是由各种来源的离开祖国的人组成的，有来源于西方的，也有来源于非西方的，他们受到各种不同程度的威压。其中有非洲黑奴的后裔，他们被强迫渡过大西洋而迁移过来；也有立有契约的印度和中国劳动者的后裔，那些劳动者从海外移民而来实际上往往跟非洲黑奴一样，不是出于自愿。还有其他连根拔起而没有渡过海洋的人。无产者化的最为恶名昭著的例子是美国“老南方”和南非联邦里的“穷白人”，他们的社会地位已经降落到跟他们本国的成功的殖民者所运进来的或土生的非洲农奴一样。但是归根结蒂这些突出的不幸的人群，可以说，不论哪里凡是有大批的人民——无论是乡村的或城市的——觉得西方的社会制度不能给他们应得的权利，哪里就有内部无产者；因为在

本“研究”全书中，我們的“无产者”的定义是属于心理上的，而且我們一貫地用它来表示那些自己觉得他們的身体虽然在那个社会之內而精神上不再“属于”那个社会的人們。

无产者对于少数統治者的反抗在不同時間和不同地点，从世紀的农民战争到法国革命时代激进民主主义的反抗，都有激烈的表现。在二十世紀中叶，它的表现更是空前有力的，而且这种表现循着两条道路发展。凡是疾苦主要属于經濟的，它的道路是共产主义；凡是疾苦属于政治的或种族的，它的道路是民族主义对于殖民主义的反抗。

1955年，俄-中国共产党集团对西方文明的威胁是显著而危险的。同时在另一方面还有许多比較不大感觉到的然而不一定不重要的事例。

第一点或許可以称为得到受威胁的西方文明的好感的是，俄国的民族主义掺入世界共产主义以后的混合物，以使徒保罗的热情宣称超然于希腊人和犹太人之間的一切足以引起恶感的区别之外。这种不誠实的脾性是共产主义道德武装中的弱点。有一个时候，当西方的事业在东亚受到严重挫折时，一个能看透克里姆林宮里閉口无言的政治家內心的西方的天眼通，或許会知道他們正以复杂的心情注視着他們的中国盟友的惊人成就。滿洲、蒙古和新疆的前途比印度支那、香港和福摩薩的前途，毕竟对于中国和俄国都重要得多。可以想象的是，馬林科夫或他的后继者赫魯晓夫或者现在尚未露出头角的赫魯晓夫的可能的后继者，或許会变成另一个鉄托，而且德国和日本被西方重新武装起来及中国被苏联武装起来以后，一个受惊的西方或許会欢呼一个受惊的俄国为“白种人的希望”。久已失去信譽的德王威廉二世曾提醒人注意“黄祸”，并

因其杞人忧天而被当作笨伯；然而有些作家仍旧坚持自己的看法，认为他不仅是一个好心的而且也是一个很聪明的人；而且有意思的是，甚至連希特勒也曾称赞威廉在这一点上的判断。

乍看起来不能令人相信的预言，在两种无可置辯的事实中有其可靠的根据。俄国是白种人世袭财产中惟一的主要部分，其二十世紀的人口增长率跟十九世紀西欧和北美的人口增长率相同；而且俄国也是白种人世袭财产中，其边境跟中国和印度的大陆边境相毗連的一部分。这两个次大陆，每一个都能容納全人类的四分之一左右，如果其中之一或两者在科学技术和組織方面能够成功地贯彻西方化的过程并达到使中国或印度的人力单单以其人数的比例就能开始計算到世界的軍事和政治的平衡表中，那么可以预料，这样一个生气蓬勃的力士参孙对于領土和自然資源的前此极不公平的分配一定要坚决主张进行世界的重大訂正。在这样一种情况之下，为了保全自己的生存而斗争的俄国，或許会发觉自己不得不为舒服地隐藏在它的背风处的西方世界尽一点沒有报酬的义务，而把自己作为一个缓冲(国)，就象东正教国家的主体曾一度为同一西方世界尽过的义务一样，当时爆发性的地区却不是印度或中国，而是团結在一个有势力的原始穆斯林阿拉伯領袖之下的西南亚洲。

这些是关于还没有看到的未来所作的高度臆测性的预测。在另一种事实上或許还有令人鼓舞的更可靠的根据，这就是一个西方社会集团在朝鮮跟中国作鹵莽的冲突以后，在印度支那受到严重的扰乱以后，已經設法同刚刚摆脱了日本人而获得解放的印度尼西亚人妥协，并且已經自动放弃了它对菲律宾人、錫兰人、緬甸人、印度人和巴基斯坦人的統治。由以前受英国統治的各社会集

团所代表的一个亚洲，跟近代后期西方帝国主义这出戏中的英国主角所代表的一个西方社会之间的和好，展开了一个前景，即在遍及全世界的西方内部无产者中的广大的亚洲分队中，至少过去带头脱离西方少数统治者的一部分，可能会改变途径，向着以平等的条件和它的西方旧主人合作的另一目标前进。

在伊斯兰世界的亚洲的和北非的部分可能有希望得到类似的结局，而且在撒哈拉以南的大部分非洲也是如此。有一个难以解决的问题发生于气候条件不仅诱使西欧人在那里建立统治而且要在那里住家的那些地方；同样的问题以威胁较小的形式发生于非白种人是从外边移来专为白人做一些比较讨厌的和低贱的杂工的那些地区。从白人的观点看来，威胁的不同程度表现于当地人口的种族成分的统计中。凡非白种人是土生的，如象在南非，他们的人数常远远超过统治的白种人。凡是被强迫移进来的，如象在美国，其比例恰恰相反。

在写作本书的时候，美国的“排斥有色人种”循着印度的路线强化而形成阶级差别的趋势，正遭到基督教精神的反作用的抵抗；虽然还不能说究竟这个基督教的反击是一个空希望还是“未来的波澜”，总归这是一个吉兆，在美国象在印度一样，双方都有一种加以补救的精神在发挥作用。在多数的有统治权的白人的内心中有一种基督教的良心，过去曾坚持废除黑奴制，现在已逐渐了解到仅仅在法律上的解放是不够的，而另一方面，少数的有色人种的无产者表现出以同样精神进行应战的象征。

象我们在本“研究”的前面部分所发现的那样，内部无产者的分裂是一个文明的解体的最显著的象征，我们记住了这一点，一直在考虑处于二十世纪中叶的西方社会有哪些分裂与和好的证据。

到现在为止,我們是在考虑无产者的那样一些成份,即他們的出身不是西方人而是由西方的世界范围的扩张带到西方社会領域里来的。不用說,还有余下来的那一部分无产者,在人种上跟他們的少数統治者是分不清的;那些生而为十九世紀西方享有特权的少数“优越人物”的西方男女中的絕大部分,用各种各样的名称来称呼这些无产者,如象“工人階級”、“下层社会”、“下等社会”、“平民”、甚至(帶有輕視嘲弄的情緒)“下流社会”。这个題材之广是惊人的。只談一点就够了,实际上所有的西方国家,尤其是工业化程度最高和现代化程度最彻底的西方国家,在过去的半个世紀里,在生活的各个部門中,为社会的正义有过莫大的、有效的貢獻。印度通过政治革命从英国統治下解放出来,这种政治革命比起大不列顛的社会革命并沒有什么更加值得注意的地方。一个西方国家——在人們的記憶中,在該国,权力、財富和机会还是可恨的一小撮声名狼藉的特权过多的少数人的禁樹——通过社会革命把自己改变成为另一个社会集团,显然双方都沒有引起惡感,在这个社会集团中所牺牲的个人自由极小而获得的社会正义极大。

以上考察了支持和反对西方文明因内部无产者的分裂而可能遭遇不幸的双方論据,这种考察引起了两种推测性的結論。第一,和解力量似乎比古代希腊社会在其历史上相应阶段中发生作用的任何相应的力量来得强。第二,这个得到西方世界好感的差別似乎主要是由于一种基督教精神的不断發揮作用,基督教还没有失去对西方男女的心灵的控制,即使他們在思想上可能已經拒絕了把基督教的永恒真理以一种非宗教的古代希腊哲学的寿命短促的語言所表达出来的信条。

曾經一度使幼虫时期的西方社会成为蛹体的一种高級宗教的

持久的活力，在其他方面可以进行比較在古代希腊局势中显然是沒有的一种因素；而且可以推测，基督教精神本质的显然为神圣不可侵犯和目前在西方化世界中可以看得出在这里或那里抬头的各宗教的新收获的貧乏之間，是有某些关系的。

因此我們可以得出結論，从有关西方文明前途的非西方的先例所得到的証据是沒有决定性的。

## (2) 无先例的西方經驗

到目前为止，我們是在考察近代后期西方形势中可以跟其他文明史中的因素相比的因素，但是其中也有一些因素是在其他文明史中沒有先例的。在这些沒有先例的特点中，有两个是一目了然的。第一是西方人已經获得的控制非人类自然界的能力的程度；第二是这种能力所带来的社会变革的不断加速。

自从人在科学技术的发展中从旧石器时代进到新石器时代以后，人类已經在地球上成为創造的主人，就是說从那个时候起無論无生命的自然界或任何别的非人类的动物不再可能消灭人类或者連妨碍人类的进步也不可能。此后，地球上除了一个例外，沒有东西能阻碍人类或使人类毁灭；但是那个例外却是一个可怕的例外——那就是人类自己。象我們已經看到的，人类大約在十四或十五个文明的錯誤行为中曾使自己陷于悲境。后来到1945年，原子弹的爆炸說明了人对于非人类的自然界現在已經获得了一定程度的控制，使他不可能再避免两种罪恶的挑战，这两种罪恶正是他在为自己建立一种文明发展过程中的社会形态的新社会中带来的。这一对孿生罪恶是战争这一个罪恶的两种不同表现，虽然为便于区别起见可以給它們不同的名称——象平常所理解的战争和



階級-戰爭：換句話說即橫的戰爭和縱的戰爭。

人類對於這一種形勢非常缺少應付的準備。在考慮到它的前景時，我們可以想法把它們分別考慮，使我們的工作可以簡化一些。我們先考慮科學技術、戰爭和政府，然後考慮科學技術、階級-鬥爭和就業。

## 四十二 科学技术、战争和政府

### (I) 展望第三次世界大战

两次世界大战的结果，列强的数目已经由变动不定的几个（其中有些国家，象意大利，虽在面子上有此称号，然而谁都知道它们是当不起的）缩减成为只有两个——美国和苏联。苏联在东德和以前属于哈普斯堡和鄂图曼帝国的大部分继承国家建立了它的统治，这些国家在第二次世界大战的时候曾遭到短命的国家社会主义德意志第三帝国的蹂躏。西德和夹在战争中间的奥地利共和国到1956年之所以没有跟着它们的邻居落入俄国嘴里，惟一的原因在于它们同时处于美国及其西欧盟国的保护之下。到今天事情变得很明显，以美国的保护国代替维持不住的独立是抵制俄国（或中国）自称对于世界任何地区任何国家久后会发生效力的控制的惟一保证。

这种任务对美国来说，在旧世界里是一种新的任务，在新大陆里却是一种早已熟悉的任务。从神圣同盟时代到第三帝国时代，门罗主义拯救了在美洲的属于西班牙帝国和葡萄牙帝国的各继承国家免于受到某些欧洲强国的控制而所付的代价是以美国盟主代替了西班牙或葡萄牙的殖民统治。保护人是很少得人心的，而且除非他们之施恩于人完全是出于大公无私，他们也可以完全不应得到大众的欢心。比如说法国人自1945年以来对于美国的感情跟

比如說巴西人在过去一百年中任何时候对美国的感情沒有多大的区别。

不管怎么样,苏联和美国在1956年时发现它們自己彼此面对面成为今天地球上碩果仅存的两个大强国;而且在任何国际均势之下,两数,無論好到哪里,必然是一个麻煩的数目。誠然,和二十年前的德国和日本大不相同,苏美两国都是經濟上“壓足”的国家,它們可以使它們的全部人力在今后的几十年內在垦殖自己的土地中得到和平就业。但是过去的历史告訴我們,相互恐惧跟經濟缺乏一样,是好战侵略的一个有力根源。俄国和美国的人民都沒有为彼此了解作好准备。俄国人素常的性情是温順的服从,而美国人素常的性情則是喧囂的急躁;这种性情上的差别,反映于对待独裁政府的态度不同。俄国人认为这是无可避免的,而美国人則从他們自己的历史中弄明白,认为这是一种坏制度,任何人可以任意推翻它。美国人认为他們的“至善”在于个人自由,他們相当奇怪地把这种自由跟平等等同起来;而俄国共产党少数統治者认为他們的“至善”在于理論上的平等,他們更加奇怪地把这种平等跟自由等同起来。

这些性情上和主义上的不同使得两国人民难以相互理解和信任;而这种互不信任就产生了恐惧,他們在那里互相威胁的比武场因科学技术的空前迅速发展而改变得完全认不得了,它已經把曾經一度是广闊的世界縮得这样小,使得今后在这个比武场上的竞争者彼此都不可能站在对方的平射程以外。

在科学技术彼此这样相同的一个世界里,似乎苏联和美国之間的世界霸权之爭終究可以由现在一代人类的四分之三的投票来决定,自有文明以来經過了五、六千年之久,他們在物质生活方面

还是处于新石器时代，但是他们已经开始懂得一个较高的标准是可能的。让他们在美国和俄国的生活方式之间进行选择的时候，这个到目前还没有出头的大多数人可能在两者之中选择在他們看来更有可能满足这觉醒起来的大多数人的革命愿望的一种。不过，虽然最后一句话可能要取决于到目前还未出头的人类中非西方的大多数人，然而在短期內在苏-美天平上可能証明具有决定性的重量的并不是那些世界人口的四分之三，而仍然是今天西欧的具有工业的战争-潜力的世界人口的四分之一。就全世界范围来讲，可以说现在只有一个洲，即“欧非亚洲”，再由两个离开海岸的大岛镶着边，即北美和南美。从这样全球的观点来看，把俄国看成是大陆的强国，而美国是岛国的强国——很象西方“近代”史里在“欧洲”区域性国家间战争中，不列颠曾扮演过岛国强国的角色，而西班牙、法国和德国则相继扮演过作为不列颠的大陆上的敌人。在近代后期的世界舞台上，西欧的扇形地区仍然是具有决定性的，因为它是岛国强国的陆上桥头堡。在过去，佛兰德斯曾经是西欧的“战场”，好战不改的区域性国家曾在那里进行他们的战争。现在，整个西欧在另一次世界大战中显然将是一个西方化世界的“战场”。战略地图的这种改变，或许含有因果报应的意义；但是大体上自1946年以来对西欧人来讲，这并没有使住在“战场”里的悲惨境遇比十五世纪末以来的佛兰德斯人曾经感到的难堪程度小一些。

科学技术的进步没有缩小人类的情绪左右人类事务进程的力量。军国主义不是科学技术的事，而是心理学的事——战斗的意志。战争在别处打和由别人打，是使人感到兴奋的。恐怕最使人兴奋的是在战争已经打完的时候；而且各种文明的历史学家曾传

統地把战争当作他們那一領域里最有兴趣的题目。过去大多数的军队是比较小的，而且其中主要是由比起其他职业来还是喜欢战争的人组成的。但是自从1792年一个革命的法国全民奋起以来，近代西方的战争已变成一桩非常严重的事情；而且未来的战争势必更为严重。战争现正趋向于消灭经历过战争的人们的军国主义，而人民的意志是一种力量，即使一个独裁政府最后也得听从于它。在第一次世界大战中遭难最严重的国家中，法国实际上已经拒绝支持第二次世界大战。希特勒曾有成效地把德国人再度投入军国主义的一个回合；但是在1956年，是否另一个希特勒——如果真会有另一个起来的话——能够再完成同样的伟业就可怀疑了。意味深长的是，共产党独裁者喜爱的惯用形容词是“爱好和平”。拿破仑在圣赫勒纳岛上时还把战争说成是一种美好的职业；但是如果他能活到看见原子战争的出现，他是否会把这种说法运用到原子战争，是颇有疑问的。

这些思考主要适用于高等文明中已经具有二十世纪战争的第一手经验的人们。另一方面，自从记忆不起的日子以来，亚洲各族人民的传统的服从性采取了对于独裁政府被动服从的政治形式；因此要亚洲的农民士兵开始想到对于牺牲自己生命的命令（即使是在对他个人毫无意思的侵略战争中）表示怀疑或反抗，除了初步学会西方军事技术以外，在西方化的文化过程上还得走一大段路。二十世纪中叶的亚洲各国政府，为了军事目的而利用他们人民的根深蒂固的服从性能够达到什么程度呢？在西方人看来，中国和俄国的农民士兵好象把一张可以付出他的生命的空白支票交给了他的政府；然而历史已经指出，这是有一个限度的，超过了这个限度，不论中国政府或俄国政府都不能泰然冒险。中国的历届政权，

从清朝到国民党，凡是敢大胆把螺絲多擰紧一下的，都一再为了这一小小的过分举动而付出了丧失其政权的代价；在俄国历史上也有同样的情况。

一个沙皇政权承认了十九世紀六十年代的改革，从俄国人民在克里米亚战争里所受到的痛苦中拔去那个針刺，它有此聪明，却因一再固執着不肯事先弭患以致后来軍事失敗，付出相应的贖金而以它的生命相償，先是失敗于1904—1905的对日战争，这次战争激起了以后那次流产的俄国革命；后来則是在第一次世界大战中，这次大战挑起了1917年的两次革命。这样看来，是有限度的，达到了那种限度，俄国或任何农民国家的士气是会瓦解的。虽然如此，看来似乎苏联政府宁可面对与美国作战的恐怖而不愿对美国作任何政治上的让步，因为这在俄国人看来等于屈服于美国的优势。

如果这样說来，可能在有些情况下，苏联能够并且愿意同一个跟它的力量相等的强国作战，那么对于美国是否也能作同样的预测呢？在1956年，答复似乎是肯定的。自从最初十三个州的第一批殖民以来，美国人民一向是最不象軍人的，然而同时又是西方世界各民族中最尚武的一个。他們之所以不象軍人，是由于他們一向不喜欢受軍事紀律的約束，而且也沒有高卢人的野心要看到他們的國家为了它本身的緣故而贏得軍事上的光荣。他們之所以尚武，是由于直到1890年左右边境問題結束时，他們中間一向有一部分边境居民，不仅慣于攜帶武器，而且慣于为了自己私人的企图而随意使用武器——这种情况在当时西欧的大部分地区早已成为过去。美国边境居民十代以来的尚武精神，自从白种人从不列顛島初次登上美洲海岸以来已随时为北美的印第安人所承认；也被

十八世紀的英國殖民者的法國競爭者所承認；也被十九世紀的他們的墨西哥受害者所承認；英籍美國人邊境居民和他們的競爭者之間為了爭奪北美的衝突也足以證明，不僅是邊境居民而且是全體美國人民都準備例外地和暫時地服從軍事紀律，否則邊境居民個人的精神和勇敢將不能戰勝跟自己文化水平相等的對手。

全體美國人的潛在的軍人品質，曾在1917—1918年和1941—1945年兩次德-美戰爭中顯示於他們的德國敵人；但是美國人的勇敢、紀律、將才和持久力表現得使人印象最深的是在美國人反對美國人的一次戰爭中。1861—1865年美利堅合眾國跟美利堅聯邦之間的戰爭是從拿破侖失敗到第一次世界大戰爆發之間在西方世界的一切戰爭中歷時最長、最頑強、傷亡最重和科學技術上革新最豐富的一次戰爭。此外，人們記憶猶新的兩次世界大戰曾使德國及其俄國的和西歐的受害者遭受了象美國內戰使美國南方曾經遭受的嚴重苦難，而美國則實際上並未受到損害。一生之中遇到兩次世界大戰對於西歐士氣所產生的心理影響幾乎沒有使處於大西洋彼岸的美國方面有所感覺；因此在1956年，無可懷疑，美國人民當然準備面對與蘇聯作戰的恐怖而不願對蘇聯作任何讓步，因為在美國人看來，對蘇聯的任何讓步等於屈服於俄國的優勢。

但是上面所提的在某些情況下俄美兩國人民可能有作戰決心的歷史證據，也得從原子戰爭的發展和這些發展的心理影響方面加以估計——這種影響在二十世紀中葉的條件下不會很遠地落後於科學技術的發展本身。如果國家和愛國者、事業和獻身於此事業者將在一場全面性的災難中同歸於盡顯然是確定無疑的，那麼為一個國家或為一個事業而犧牲生命就變為于事無補和沒有意義的英雄主義行為了。

## (2) 走向未来的世界秩序

事实上在1955年，消灭战争已经变成迫不及待了；但是除非原子能的控制能够集中于某种单一政权的掌握中，战争是不能被消灭的。这种管理当代主要武器的垄断权能够使而且确实也迫使那个政权机关承担一个世界政府的任务。在1955年的情况下，这个政府的实际所在地，必然不是在华盛顿就是在莫斯科；但是无论美国或苏联都不准备听命于对方。

在这样尴尬的形势下，心理阻力最小的传统路线无疑是采取以战争来解决问题的旧式办法。“一击打倒”的办法，象我们所已经看到的，是一个接着一个衰落的文明用来跳出它的混乱时期而进入它的统一国家的一种野蛮手段。但是这一回，一击打倒的办法可能不仅打倒对手而且也打倒胜利者、裁判员、斗拳场和一切观众。

在这些情况下，人类前途的最大希望在于美国和苏联的政府和人民能够有耐心来追求一种称为“和平共处”的政策。对于人类幸福的最大威胁，其实就是对于人类继续生存的最大威胁，倒不在于原子武器的发明而在于当代人类的心灵中兴起了一种心情，这种心情就象大约从1560年左右西方宗教战争爆发后开始的一度在近代早期西方世界中流行了百来年的那种心情。在二十世纪后半期开始时资本家们和共产主义者们，象他们的天主教的和新教的前辈一样，觉得无限期地听凭社会的忠诚在真实的信仰（他们自己的）和该死的异端（他们对手的）之间分道扬镳是做不到的也是不能容忍的。但是西方宗教战争史证明精神上的问题是不能用武力来解决的；而且人类的获得原子武器提出了警告，即这种武器的获得使资本家和共产主义者没有机会以长期灾难的经验方法去学



习宗教战争的无益举动,这种方法在人类的最凶恶武器是刀剑、短枪和前膛枪的时代曾适用于天主教徒和新教徒。

在这样动荡不定和模糊不明的情况下,一种武断的乐观主义跟一种武断的悲观主义同样是不恰当的;人类的这一代没有选择的余地,只有尽力认清一个道理,这就是人类现在正处于生死关头,而且不可能臆测到将来的结果怎样。在1955年,挪亚方舟上的这些多年的漂流者的处境,就象1947年8月7日早晨海厄达尔和他的五个海盗同伴在大木筏上的遭遇一样。在那个命运攸关的早晨,曾使康·泰基木筏横渡太平洋4,300哩的那股西向水流当时正把它带往腊罗亚堡礁。在那条碰到堡礁而被冲断的海浪线以外,这些行近的水手们可以望见棕榈树的羽毛状树顶,他们知道这些棕榈树装饰着嵌在平静的礁湖里的山村小岛;但是在他们和这个避难所之间,有一条激起泡沫并发出轰响的“从水平线到水平线”<sup>①</sup>的珊瑚礁,而水流的方向和风势使航海者没有绕道航行的机会。他们不得不向着一个无可避免的严重考验前进;而且虽然他们或许知道在这种困难情况下等待着任何航海者的另一些遭遇是什么,可是他们猜不出在这些遭遇中哪一种会结束他们自己的英雄故事。

如果木筏在这些破坏者之间遭到破坏,船员们将被刀锋般的珊瑚裂成碎片,除非他们迅速地自己沉溺以免于更痛苦的一死。如果木筏能够保持不破散,船员能够坚守不离筏,一直到那些破坏者把木筏冲到高而干燥的堡礁上去而使它们自己的罪恶企图归于失

① 海厄达尔:“康·泰基”(Heyerdahl, Thor: Kon-Tiki. Chicago 1950, Rand McNally),第242页。

敗，破筏上的船員才能游過那邊平靜的礁湖，到達復以棕櫚樹的小島之一而依然活着。如果木筏到達堡礁的一剎那，碰巧趕上定時地把堡礁淹沒到一定深度的一次漲潮而迫使破壞者沉沒下去，康·泰基就可以終於在平靜的水中消除那條死亡綫而安然渡過去。結果，海浪把它拋在一個一無所有的珊瑚堆上幾天之後，果然有一個高潮流進來把木筏的破壳子沖起來而落到礁湖之中。但是在1947年8月7日的早晨，康·泰基木筏上沒有一個人能夠說出這些可能發生的不同命運之中哪一種是他的命運。

這六個斯堪的納維亞青年海員在那一天的經驗是在二十世紀下半葉開始時依然擺在人類面前的一個嚴重考驗的適當比喻。一條屬於文明的方舟已經在歷史的海洋上走了大約五、六千年的航程，現在正向一個堡礁前進，船員們對於這樣一個堡礁無法繞道航行。前面這個不可避免的危險是劃分為美國範圍和俄國範圍的一個世界與統一在單一政權之下的一個世界之間的危險的過渡，這種單一的政權在原子武器時代一定遲早以這種或那種方式替代現在的分立的政權。那麼過渡是和平的呢，還是災難性的呢？如果是災難性的，那麼這場災難是全面的、無可補救的呢，還是局部的、留下一些因素，最後可以從這些因素中得到一種緩慢而痛苦的恢復呢？在寫下這些字句的時候，誰也不能預知世界正顯然對着它前進的那個嚴重考驗的結局如何。

然而毋須等待事後方知的小聰明，一個觀察者也許可以對於未來的形勢作有效的推測，只要他對於未來世界秩序的考慮能局限於這樣一些因素，即可能是世界範圍的支配權和分別在美國和蘇聯周圍所形成的每一個半個世界範圍的支配權所共有的那些因素。

在科学技术可能而且已经能够对于交通运输提供许多便利的程度而言,世界政府已经是一个很实际的建议。然而当我们一經从科学技术的水平升高——或下降——到人类本性的水平,我們觉得由于劳动的人(Homo Faber)的創造才能而巧妙地集合成功的一个人間天堂由于政治的人(Homo Politicus)的邪恶而降低成为一个愚人的天堂。“人类的議會”的創議似乎是由先知丁尼生在差不多与飞机发明的同时提出来的,现在已经以“联合国組織”这样更为散文式的名称而成立;而且联合国已经証明它并不象它的評論者有时所說的那样无用。另一方面,联合国显然不能变为一个世界政府的胚胎。权力分配的真实情况并没有反映在体现了“一国一票”的不切实际的原則的粗陋的宪章中,而且沒有更好的办法使徒有其名的各国平等跟无情的现实归于一致,除非五大国(其中之一已由中国降为福摩薩)放弃他們名义上的同輩所不許有的否决权。对于联合国組織我們所能够看到的最好的前途是它由一个論壇进而成为一个联盟;但是各独立国家的任何联盟和各民族的任何联盟(具有一个要求并接受联盟中每一个公民的直接的个人效忠的中央政府)之間是有一条很大鴻沟的;而罪恶昭彰的是,在政治制度史上从来没有这么一个例子,它不是經過革命的跳跃而是經過其他过程跨过这一鴻沟的。

这样說来,联合国組織似乎未必能成为一种制度的核心,从中会产生一种終不可少的世界政府。似乎可能的是,这种世界政府的形成不是通过联合国組織的发展,而是通过两个較年久和較坚强的政治上“兴旺的公司”之一的发展,即美国政府或苏联政府的发展。

如果当代的人类能在这两者之間自由选择的話,在任何西方

观察者看起来，凡是对于这个问题能够独立判断的当代男女，其中有决定性的大多数人将宁愿选择做美国人而不愿做苏联人。使美国成为无可比拟地略胜一筹的优点比共产主义的俄国陪衬者显得很突出。

在美国的目前的和未来的人民看起来，美国的主要优点是它非常明确地真正完全不情愿被拖来担任这一种角色。在当代的美国公民中颇有一部分人象所有原来不是移民的美国公民的祖先一样，曾受到一种希望的推动，即把他们在旧世界的根连根拔起，再在新大陆开始生活，希望自己摆脱大陆上的事务，他们显然已经从自己的脚上抖掉了那个大陆上的尘土；而且造成他们引退的那种高涨的希望跟当代美国人被迫走回头路而感到深切的遗憾是相匹敌的。象我们所看到的，这种被迫是“消灭距离”的一种情形，它正把新旧世界变为一个不可分割的整体。但是这种被迫行为之越来越被人看得清楚，并不减低它被接受时的不情愿。

美国人的第二个突出的优点是他们的慷慨。美国和苏联都是“庞大”的大国，但是他们的经济和社会情况的相同之点，仅在于一般说来俄国象美国一样有大量未经开发的资源。然而跟美国大不相同的是，俄国仅仅开始了利用它的潜力，而且在1941年德国人袭击它以前的十二年中，它消耗了那么多人力并历尽辛苦所做的开发工作，大部分都遭到了侵略的摧毁。此后，俄国人不正当地利用了他们居于胜利一边的地位，为了补偿他们的工业设备所受到的德国的破坏起见，他们不仅从有罪的德国，而且还从俄国人自称从纳粹手中解放出来的东欧和中欧各国、从他们自称从日本人手中解放出来的中国满洲各省里掠取并拆迁了工厂设备。这跟美国在马歇尔计划及其他措施中所贯彻的战后复兴政策真是一个对

比,依照这个政策,許多因战争而生活陷于紊乱的国家由于华盛顿国会通过的經濟援助,而重新得到了生計的稳定,这也是出于美国納稅人的好意,因为这些錢都是从他們的口袋里拿出来。过去,胜利的强国不习惯于施舍而只习惯于取得,苏联的政策就沒有脱离这种坏习惯。馬歇尔計劃树立了一种史无前例的新标准。有人会说这种慷慨的政策是依据长远而开明的看法为了美国自己的利益;但是好的事业不是不可以同时是明智的。

虽然如此,西欧各国的公民现在常有一种恐惧,害怕美国的某項决定(西欧各族人民可能对它沒有发言权)或許会使俄国的原子武器落到他們头上来,作为美国冲动性的报复俄国的挑衅行为的意外結果。虽然美国的卫星国在多数场合享有苏联的卫星国所完全沒有的令人羡慕的行动自由,可是它們发现它們在这些生死攸关的事情上是处于大致相同的悲哀无告的苦境中。

1895年,在有关英美两国关于英属圭亚那和委內瑞拉之間的边界問題的爭論中,美国的国务卿奥尔尼发出了一个引起共鳴的文件,这个文件使他的名字永垂不朽以至于今。

“今天,美国实际上已經是美洲的主人,它的命令对于在它保护下的人民就是法律。为什么?这并不是因为人們所感受的純粹的友誼或好意。这不是單純因为它作为一个文明国家具有高尙的品质,也不是因为聪明,正直和公平是美国在处世中的不变的特性。这是因为除了其他一切理由之外,美国的无限資源和它的隔离地位使它成为环境的主宰,使它事实上对于任何一个或所有的强国都立于不败之地。”

把这些可信的言詞运用到比单单一个拉丁美洲更广泛得多的霸权范围也一点不失去它的說服力。虽然一个非美国人或許会安于美国的鞭子比俄国的蝎子略好一些的事实,但是一个“哲学家”

不妨(按吉朋的說法)“放寬他的眼界”，只要他能注意到一个最大的强国对于卫星国人民生命幸福攸关的政策的决定和执行的实际上的独断，蘊蓄着一个只能由某种形式的联盟才能解决的宪法問題。由一个超国家秩序的出现所引起的宪法問題是不容易解决或不能迅速解决的，但是至少美国已經以自己的历史承认了贊成联邦原則，这是一个好的征兆。

## 四十三 科学技术、阶级斗争和就业

### (1) 问题的性质

如果“就业”一词的意义，可以引伸到不仅包括工作和空闲的份量和分配，并且还包括工作的精神和空闲的使用，那末下面的说法也许是正确的：空前有力的西方科学技术对于一个世界范围的、并且还在分化为若干生活水平相差很大的各个阶级的西方化社会的冲击，已使西方文明的继承者面临一个就业问题，其重要性可以和前章所述的政府问题相比拟。

象政府问题一样，就业问题本身并不是什么新东西；因为如果其他文明衰落和解体的首要原因，是政府的统治范围没有能够自动而及时地从区域性的范围扩大到世界范围以弭止战争，那末其次要原因便是在工作的压力和效果方面以及空闲的享受和使用方面没有能够自动而及时地予以改变以消灭阶级冲突。不过在就业问题上和在政府问题上一样，现代西方人和以前任何时代的人对控制非人类自然界的力量的程度上的差别，已经等于是性质上的差别了。由于把空前强大的新的推动力注入经济生产，现代科学技术已经使得一种惯常的社会不公平看起来好象是可以补救的，因而使人觉得是不能忍受的了。当机械化工业的那隻新奇的丰饶角，已经给那些为产业革命播种收获的西方企业家们创造了骇人听闻的财富的时候，为什么财富和空闲还要由享有特权的少数人所壅

断呢？为什么这种新发现的财富不应该由西方资本家和西方产业工人所分享呢？为什么不应该由西方产业工人和亚洲、非洲、印第安美洲的农民（他们已经成群地被赶进包括整个世界的西方社会的内部无产者中）所分享呢？

财富可能为全人类所分享的这个新的梦想，对于“免于匮乏的自由”产生了空前坚决而迫切的要求。这种要求的普遍性引起了这样一个问题这种丰饶角似的生产力是否真象假定的那样无穷无尽。这个问题只能从一个公式的答案中去求解答。在这个公式里，至少有三个未知数。

第一个未知数是科学技术的潜在能力的限度究竟如何，即科学技术满足不断繁殖并开始要求空闲的人类的种种日益增多的要求的潜力，其限度究竟如何。象矿产一类不可补偿的资源，地球的储备究竟有多少？象水力、五谷、牲畜、人力和人类技能这一类可补偿的资源，地球的储备又有多少？至今已开发的资源，其产量究竟能增加到什么程度？人类天天消耗掉的资产，从另外至今尚未开发的资源里能得到怎样程度的抵补？

现代西方科学的种种发现，好象暗示科学技术的力量是极为巨大的；但同时代人类天性的反应却显示出，一种生产能力，从科学技术潜力的抽象意义方面看来也许确实是无限度的，但从人的方面讲来也许是有实际限度的。在科学技术上看来是可能办到的生产，除非、并且也必须等到人力能够加以操纵才能变成现实；不过为了提高控制非人类自然界的力量的巨大潜力，所付出的代价却是工人纪律化的紧张程度也要比例地增加；工人们对于侵犯他们个人自由的必然的反抗，势必使科学技术上所能办到的事情的实现受到妨碍。



工人們为了使他們每个人所要求分享的一份更大些，他們准备在个人的自由上作到怎样程度的牺牲呢？城市的产业工人愿对“科学管理”俯首就范到怎样的地步呢？占人类多数的素朴的农民对于西方的农业科学方法愿意作到怎样程度的采纳，并对生儿育女这种传统的神圣权利和义务愿意接受怎样程度的限制呢？在现阶段，我們至多只能說，科学技术增加生产的潜在能力是在同产业工人和农民的頑强的天性进行竞赛。世界上繁殖最多的农民正在威胁着要抵銷科学技术进步的好处，因为他們正在用同样的速度，跟着每次生活資料的繼續增加，亦步亦趋地不断增加世界人口的数字。同时产业工人也在威胁着要抵消科学技术进步的好处，因为他們也在用同样的速度，跟着每次生产潜力的繼續提高，亦步亦趋地通过产业工会的种种措施来对生产加以限制。

## (2) 机械化和私营企业

机械化工业强加于人的紀律化和人的不情愿紀律化的頑强天性，两者之間的搏斗成为經濟方面和社会方面的显著特征。机械化和管埋不幸而是分不开的这个事实，乃是問題的症結所在。一个观察者可能由于对情况的观点不同而发现他的印象受了影响。从一个技术人員的角度看来，产业工人的頑抗态度也許显得幼稚而不合理。难道这些人真不知道每一件可以引起欲望的东西都有它的代价嗎？难道他們想不先接受那些为满足他們的欲望所必須履行的条件，便能获有“免于匱乏的自由”嗎？但一个历史学家对情况也許有不同的看法。他会想到产业革命发轫于十八世紀的英国，而且它发生的时间 and 地点是少数人曾經享有不受束縛的特別高度的自由，而这少数人曾經是机械化生产制度的創造者。这些

工业主义的先驱們从先前一种社会制度里继承下来的那种产业革命前的企业自由，曾經对于由他們的首創精神所产生的新社会制度給予鼓舞和生命力。

而且工业企业家的产业革命前的自由精神（这种精神曾經是产业革命的主要原因），繼續成为下一段历史的推动力。工业巨头虽然暂时繼續逃避了被他們自己制造出来的蒸汽压路机所碾碎的命运，但这种命运却是新兴的城市产业工人阶级身上的胎記，他們从一开始便感觉到胜利的科学技术在控制非人类自然界中的成就所带来的那种摧残人类生命的影响。在前文里我們已經看到科学技术怎样把人从日夜循环、四季循环的暴虐中解放出来；但就在解放人們脱离古老的奴役的行动中，却又把他們束縛在另一种新的奴役中了。

工会組織是新兴产业工人阶级对新社会结构的特殊貢獻，但实际上也是从产业革命前孕育工业巨头的私营企业的同一乐园里继承下来的遺產。如果把这类組織視為能使工人們在同他們的雇主斗争时借以自卫的一种手段，那么事实上也象他們的手对手資本家一样，是同一社会制度的产物。这种共同的特性，可在下列事实中找到佐証：在共产主义的俄国，私营企业主被清算以后，接着就是使工会紀律化；而在国家社会主义的德国，工会被清算以后，接着就是使私营企业主紀律化。另一方面在英国，自从1945年大选以后，工党执政，它的政策是把企业所有权从私人手里拿过来而不干涉个人的自由，但在收归国有的工业里的工人們，却从未考虑到解散他們的工会，或放弃他們过去用来对付现已丧失所有权的私营“暴利者”的一切方法来增进他們工会会員利益的那些权利；对于他們的这种作法，不能宣称之为“不合邏輯”而予以抹杀；因为工会

的宗旨就是抵抗紀律化，不管紀律化是来自私营資本家或是来自国家主管部門。

不幸，工人們因为反抗雇主的約束，却把他們自己推到自我約束之中了。他們在反抗被淪为工厂的机器附属物的命运时，却作茧自縛把自己变成了工会的附属物，而这一命运看起来好象是无法逃避的。虽然他們看到从前的老对手私营企业主本身现在已被約束并且傀儡化到不能存在的地步，但这种事实也并没有給他們什么安慰。现在他們的对手不再是一个可以理解的有人性的压迫者，当他們被激怒的时候，可以用詛咒或打破窗戶来出气泄憤。工人們的最后对手乃是一个非人的集体力量，比起任何可恶的但毕竟还是可視為同样的自然人，既更有力又更难以捉摸。

如果产业工人的自我約束是一个黯淡的征兆，那末看到西方中产階級开始走上西方产业工人階級已經走得很久久的道路，也是令人感到不寒而慄的。到1914年为止的这个世紀，曾經是西方中产階級的黄金时代；但新的时代已經看到輪到这个階級陷于产业革命对产业工人所宣判的厄运里去。苏俄資產階級的被清算，已經惊心动魄的凶兆；但是在沒有遭到政治革命的英国和其他英語国家的现代社会史里可以找到一个預示大势所趨的更为确切的标志。

从产业革命到第一次世界大战爆发，这一时期的西方中产階級的显著心理特征，同从事体力劳动或做办事員的“工人”階級相反，他們嗜好工作。关于这种态度的不同，可以用1949年发生于素来称为資本主义堡垒的紐約的一件事情虽小而意义却大的故事来加以闡明。那一年，华尔街上的金融机关企图以特別报酬奖励加班的办法誘使他們的打字員重新考虑关于今后星期六上午不办公

的集体決議，但沒有成功。打字員的雇主們为了要保持因縮短工作周而將失去的利潤，很想利用他們自己的星期六上午來工作；但是沒有打字員襄助就不能進行他們的工作；他們也發見他們不能使這些在他們牟利的業務中所不可缺少的合作者相信星期六工作是值得的。打字員所取的立場是，增加一天或甚至半天的空閑，對他們來講，比任何用來打消他們要求這種舒適的金錢引誘力有價值得多。如果他們要以放棄增加的空閑為代價去多賺幾文錢而又沒有空閑去化掉它的話，那麼口袋里多幾文錢對於他們是沒有用處的。在金錢和生活之間的選擇，他們寧舍金錢而取生活，他們的雇主勸他們改變主意就是徒勞了。非但金錢的勸誘沒有說服打字員接受華爾街金融家的觀點，到了1956年，反而好象這些金融家也許終於因為遭到經濟厄運開始轉而接受打字員的觀點了；因為這時候，甚至華爾街也開始感到曾經使倫敦倫巴第人街上一度樂觀的金融家發冷的那股冷風了。

四  
②  
在二十世紀，西方中產階級做生意獲利的機會，在資本家活動的西方中心，一個接着一個的逐漸減少；而這些經濟挫折對於中產階級的心理，正在發生壓抑的影響。這個階級對於工作的傳統的热情，因私人企業範圍的不斷受到限制而正在被削弱着。通貨膨脹和賦稅政策，使他們的孜孜為利和節衣縮食的传统美德變得毫無意義了。生活費用的上漲正在和同時上升的生活水平狼狽為奸，縮小了她們的家庭。家庭傭人服役的喪失，威脅着減低她們做生意的效率。空閑的喪失威脅着減少她們的文化生活。而且中產階級婦女（如許多傳記所表明，高等中產階級標準的維持主要是靠家庭主婦）所受的打擊更甚於中產階級的男子。

中產階級之不斷退出私營企業、走進公共事業或走進在他們

的心理上觉得是同样的机构（即大型的非国营公司）中去服务，这种情况给西方社会既带来了好处也带来了损害。主要的好处是利己的谋利动机从属于公共事业的利人的动机了；这种变化的社会价值，可以用其他文明史上相应变化的影响来衡量。例如在古代希腊、古代中国和古代印度的文明史上，由于统一国家的建立而开始的社会集合，其所以著名和成功，主要是因为把过去掠夺阶级的才能另外引导到公共事业上去的缘故。奥古斯都及其继承者曾经从以掠夺为事的罗马生意人中造就了优秀的公务人员；汉刘邦及其继承者也曾经从掠夺的封建籍绅中造就了优秀的公务人员；康华里斯及其继承者也曾经从英国东印度公司的从事掠夺的商业经纪人中造就了优秀的公务人员。但在上述各事例中，方式虽然不同，其结果却都露出了特定的弱点，而最后的失败，都可以用文官制精神中的两种相反感情来解释，这就是诚实正直的至上美德被缺乏热情、不想进取或不愿招致风险所抵销。这些正是二十世纪西方中产阶级出身的公务人员的一般情形所表现出来的特点。而这种情形对于他们顺利地担负起艰巨任务的前景，并不是一个好的预兆，这个艰巨任务就是他们迟早要组织和维持一个世界政府。

当我们进而研究这种文官制精神的原因时，我们发现它是对机器所施压力的那种挑战的应战，机器对于人类心灵的压力是同样厉害的，不过人类心灵是由精神构成的而不是由金属物质构成的。管理一个包括千百万人民的高度组织化的国家机构，正如管理工厂里任何类型的科学管理的物质运动的一套机器一样，同样是劳神费心的事。事实上，官僚主义比铁更富于压缩性；而官僚主义现在已经深入公务人员的心灵，同时刻板形式和例行公事在工作

过度的文官制里所起的作用，由于纪律日益严峻的政党制度也正在工作过度的选任的立法机关里发生着。

所有这些趋势对于现行“资本主义”制度的前景而言，其意义是不难窥测的。西方中产阶级在产业革命前的心理精力的储备曾经是资本主义的推动力。如果这种精力现在已经开始衰退，而且同时已经从私营企业里被引导到公共事业里去，那末这个过程就带来了资本主义的末日。

“资本主义在本质上是经济变革的一种过程。……没有革新，就没有企业家；没有企业家的成就，就没有资本主义的赢利和资本主义的推动力。产业革命的气氛（“前进”的气氛）是资本主义能够生存的唯一气氛。……所谓稳定的资本主义是一种语辞矛盾。”<sup>①</sup>

工业科学技术所发生的纪律化的力量，看起来好象要宣告产业革命前的私人企业精神的死亡；这种看法又产生了另一个问题。机械化工业的技术制度能否在私营企业的社会制度死亡之后依然存在呢？如果不能存在，那么，在机械化时代让人口增加到远超过任何非工业经济所能赡养的数目而已经把命运押在机械化工业上面的西方文明本身，能否在机械化工业死亡之后依然存在呢？

无可争辩的是，工业制度只有在推动它的具有创造性的精神力量尚未竭尽之前才能继续活动，而这种推动力量至今还是仰给于中产阶级的。因此最后的问题似乎是，如果中产阶级的精神力量衰退下去或被引导到别的方面，那么是否还有某种另外的精神力量的泉源可资西方世界汲取、用于同一经济目的。如果可以找到

---

① 熊彼得：“商业循环”（Schumpeter, J. A.: Business Cycles. New York 1939, McGraw-Hill, 2 Vols.），第2卷，第1033页。

另外一个实际的泉源，那么世界对于资本主义制度的死亡前途大可无动于衷。如果没有这么一个另外的泉源，那么瞻望前途，未免不安。如果机械化意味着纪律化，而这种纪律化已先后扼杀了产业工人阶级和中产阶级的精神力量，那么人类的手还可能泰然地操纵万能的机器吗？

### (3) 走向社会和谐的不同途径

对于面对人类的社会问题，不同的国家正从不同的角度寻求解决的途径。在北美进行的是一种，在苏联进行的是另一种，在西欧进行的是第三种。

北美的途径是受到了在一个新大陆里创造一个人间乐园的理想所鼓舞，而这个人間乐园是建筑在私营企业的制度上；至于这种私营企业制度，北美人（其中包括操英语的加拿大人和美国人民）相信他们能用下述的方法使它完全健康地维持下去，不管它在其他地方的命运怎样。那就是把工资阶级的经济标准和社会标准提高到中产阶级的水平，从而抵销我们在前段所述工业机械化的那种自然的心理后果。这是令人鼓舞的，但或许也是太简单的一种信念；因为这种信念是建筑在若干幻想上面，而所有这些幻想可以归结到孤立主义这个根本幻想上面去。所谓“新大陆”，并不象赞美它的人所愿望的那样“新”。含有“原罪”的人类天性，是跟着第一批移民及其后继者一同横越大西洋的。甚至在十九世纪，当孤立主义好象在政治方面是可以实现的时候，这个人間乐园里早已有了许多蛇，并且随着二十世纪的行进和日趋阴暗，新旧世界二元性的理论之与事实不相符合就越来越明显了。现在人类的命运是“风雨同舟”；因此，一种人生哲学如果不适用于整个人类，那末到

头来也不会适用于人类的任何部分。

俄国解决阶级冲突的途径，象美国一样，也受到了创造人间乐园的理想所鼓舞，并且也象美国一样，采取了泯灭阶级分野来剷除阶级冲突的一种政策；但两者的相似之处，到此为止。美国人正在试图把产业工人阶级同化于中产阶级，而俄国人已经清除了中产阶级，并且禁止了一切私营企业的自由活动，不仅对资本家如此，对工会也是如此。

在共产主义俄国的政策里，有几个长处是苏联的西方对手所不能低估的；第一个重大的长处是共产主义本身这个精神因素。这种意识形态，久远地来，可能是不足以替代宗教的，但在短时期内它能给任何心灵上感到空虚和束缚的人提供一种最强烈的“人”的宗教需求上的即时满足，那就是提供他一种超越于他的卑微的个人目的的目的。改变世界为共产主义的使命，是比为着谋取利润的权利或罢工的权利而保卫世界的使命，更能鼓舞人心。“神圣的俄国”比“快乐的美利坚”是一个更响亮的战斗口号。

俄国途径的另外一个长处乃是俄国的地理位置不容俄国人抱有孤立主义的幻想。俄国没有“天然疆界”。而且，从克里姆林宫传出来的马克思主义，对于从中国到秘鲁、从墨西哥到热带非洲的世界的农民阶级是一个有力的号召。俄国的社会和经济情形，比起美国来，同这两个强国都在争取其归顺的占有全人类四分之三的被压抑的人们有更多的亲切感。俄国能用一种似乎诚实的外表，宣称它以自己的努力拯救了自己，并且会以它的榜样来拯救世界上其余的无产者。而无产者之中，有一部分就居住在美国；因此，某些反共的美国人对于马克思主义的号召力量，并不掩盖其焦虑，甚至在某些表现上还是歇斯式的。



西欧国家解决阶级冲突的途径（最明显的是英国和斯堪的那维亚各国）同美国和俄国有所不同，不象它们那样教条。在这些国家里，当本国的产业工人正在要求实行“新政”的时候，这些国家的势力和财富正处在丧失给西方世界边缘上的新兴巨人的过程中；因此要西欧中产阶级追随北美中产阶级，把他们的生活水准和满足个人野心的充分机会这两个好处双手送给工人阶级，实际上显然是办不到的。同时更不可能要西欧工人阶级去接受极权政治，象去接受紧身背心似地来束缚自己。所以目前英国和斯堪的那维亚各国企图寻求一个中庸之道，就是以社会正义的利益为前提，试将政府管理和私营企业的活动结合起来。这就是常常与英国景慕者所赞美的和美国批评者所贬抑的“社会主义”这一名词视为同的一种政策。至于英国的“福利国家”制度，它是由所有的政党通过立法上的讨论一点一滴地、不是专断地形成起来的。

#### (4) 社会正义可能付出的代价

没有相当程度的个人自由和社会正义，人类的社会生活是不可能的。个人自由是人类作出任何成就（不论是善的或是恶的）所必要的条件，而社会正义是主宰人类相互关系的准则。放任个人自由，则强者横行，弱者向隅。没有自由，人的本性就不能有创造性；但对个人自由不加压抑，则社会正义就不能彻底实现。所有我们知道的宪法，都是安放在这两个理论的极端之间的某一适当的地方。例如苏联和美国的现行宪法，便是个人自由的成份和社会正义的成份在不同比率上的两种结合；而且在二十世纪中叶的西方化世界里，这种结合，不管它是怎样的结合，一定都贴上“民主”的标记，因为从古代希腊政治词汇中发掘出来的这个名词（当

时使用这一名词，常带贬意），现在已经成为自尊自重的政治魔术家所必需的口头禅了。

这样使用“民主”这个名词，它就仅仅是掩盖自由和平等这两种理想之间的真正冲突的烟幕。真正能调和这两种相冲突的理想的方法，只有在“博爱”这个居中的理想里去找；不过人的社会生活的得救，如果仰赖于他把这种较高的理想变为事实的前途，那么他将发现政治家们的聪明并没有使他前进多远，因为只要人类仅仅是信赖他们自己的力量，那么人类就不能在“博爱”方面有所成就。人类皆兄弟乃是根源于以上帝为天父。

在衡量个人自由和社会正义的震动的天秤上，科学技术是站在反自由的一边的。这种发现可以把对于一个已经看得见但或许还把握不住的行将到来的社会情况的观察来予以说明，并作为佐证。为了论证上的方便，姑且假定，万能的科学技术已经完成了它的程序表中其次几项主要任务。它把原子弹放到人手里，将迫使人不得不废除战争，同时它把医药预防措施的好处公平地给予所有各阶级和各种族，将使人能够把死亡率减到空前低的程度。再假定（确实很可能），在实现的速度上，文化的变革跟不上物质生活条件的巨大进步。这些假定还要我们去想象，占人类四分之三的农民还没有放弃尽他们的生活资料的限度繁殖儿女的习惯；而这个假定又要我们去想象，他们在一个“世界秩序”的成立所带来的和平、治安、卫生以及应用科学方法生产食物等等好处之下所增加的一切生活资料，到了他们手里，还都是用来耗费在繁殖人口上面。

这一些预测并非荒诞不经；它们也许是久已存在的趋势对未来的投影而已。例如在中国，由于十六世纪从美洲传入了前所不

知的农作物、并且由于十七世紀滿清的太平盛世所增加的生活資料，都被人口的增加勾銷了。由于1550年左右玉米的移殖，1590年左右甘薯的移殖和其后数年花生的移殖，人口便从1578年的統計报告所表示的63,599,541人增加到1661年所估計的108,300,000人。随后，再往上增加：1741年增至143,411,559人；到十九世紀中叶，增至300,000,000人；到二十世紀中叶增至600,000,000人。这些数字不仅表示增加而已，并且更表示是一种几何級数的加速度的增加——尽管有瘟疫、流行病、饥饉、战争、謀杀和暴死的頻袭。在印度、印度尼西亚和其他地方，人口当前动态的数字，也告訴了我們同样的故事。

如果这类事情昨天曾經发生过，那么明天会怎么样呢？虽然科学的丰饒角提供了丰盛的果实，至今使馬尔薩斯的悲观主义失去了真实性，但地球表面面积的不可克服的有限性，必然使人类粮食供应的繼續增加有个最高限度；而且，在农民放任繁殖的习惯沒有克服以前，粮食供应也許就达到这一最高限度了。

在这样預測馬尔薩斯的預見在其死后的实现时，我們也必須預料到：在“大饥荒”到来的时候，某种世界性的权威会出来負責照料地球上全体人口的基本物质需要。在这种情况下，生儿育女不再是夫妻間的私事，而成为一个普遍存在的、与私人无关的、具有紀律的权力机关的公事了。至今为止，政府干涉私人房事生活，至多是对异乎寻常的大家庭的父母設立消极的或积极的奖賞，如果当局急需为“劳动”或“炮灰”增加人力的話；但是它既沒有梦想到要强迫他們多生育，也沒有梦想到要禁止人民限制他們家庭的人口。的确，生育或不生育是理所當然而勿庸議的个人自由，甚至在最近1941年罗斯福总统也沒有想到要把人类基本自由的数目

由四种增加到五种,献给他的大西洋宪章,即把父母决定其家庭大小的神圣权利,予以明文记载。现在看起来,好象将来也许会明白,罗斯福在这一点上拙守缄默是有一种不知不觉的逻辑在里面的,因为归根结蒂,似乎要保证人类有一种新的“免于匮乏的自由”,就不能不抛弃一种旧的“生育的自由”。但应该怎样做法,却引起了颇为微妙的问题。

如果真有那么一天,生儿育女要受到一种外界权力当局的限制,那末对于个人自由的这种缩小,在占人类多数的农民这方面将如何反应,另一方面,在那些已被工业的科学技术从束缚农民的毫不置疑的风俗里解放出来的少数人又将如何反应?人类的这两个部分之间的争论可能是尖锐的,因为彼此都心怀不平。产业工人对于他们在道义上应该为农业人口的无限增加维持生计这样的假定是抱有反感的。在农民方面,对于以只有减少儿女才能免于饥饿为借口来威胁他们传宗接代的传统自由,是大为不满的;因为要求他们作这种牺牲的时候,或许就是他们自己的贫穷的生活水平与西方国家或西方化国家的产业工人的生活水平之间的鸿沟,已经扩大到前所未有的程度的时候。

如果我们的预测不错,那么这种鸿沟的不断扩大,其实是一种必然可以预期的后果。当全球粮食生产行将达到最高限度时,农民仍将其增加的大部分物品供应消耗在增加其人口上面;而工业化的工人则用来消耗在提高他们的生活水平上面。在这种情况下,农民们看不懂,为什么在号召他们放弃最神圣的人权以前,不先号召这些富裕的少数人放弃他们那一份惹人反感的 unnecessary 的多余部分。这种要求会使老于世故的西方的社会中坚大为震惊,认为是荒谬得不合理的。为什么因为农民的无远见的无节制,而要西方

或西方化的社会中坚牺牲其用智慧和远见所得到的幸福来代人受罪呢？如果考虑到牺牲西方的生活水平并不能驅除一个世界范围的饥荒这个鬼怪，只不过能使它在一个微不足道的时期内退避一下而已，而在这个时期的牺牲却是要把最先进的人民降低到落后者的水平，那末农民所提出的那种要求似乎就更不合理了。

象这样一种刻薄的反应，将无所裨益于问题的解决；而且实际上也可以預料到，如果我们預料中的粮食危机终于来临，那末西方人的主要反应或許不会如此冷酷无情。开明的利己心的冷靜估計、扶危济困的惻隱之心和責无旁貸的道义观念（也是基督教被武断地擯弃后残存下来的精神遺產），这种种动机的結合（已在鼓舞着若干旨在提高亚非国家生活水平的国际努力）或許会推动西方人宁愿扮演好心肠的撒馬里亚人的角色，而不扮演祭司或利未人。

如果这种爭論發生的話，它似乎很可能从經濟方面和政治方面牽涉到宗教方面。这有几种理由。首先，农民坚持就粮食供应的最高限度繁殖子女，是宗教的原因造成的社会的結果，除非改变农民对宗教的态度和看法，这种固执是不能改变的。造成农民的这样頑固到不可理喻的繁殖习惯的宗教观念，当初或許不是不合情理的，因为这是原始社会的遺风，而在原始社会里，家庭是农业生产的一种最理想的社会单位和經濟单位。现在机械化的科学技术已經把多子多孙的家庭崇拜所賴以取得經濟意义和社会意义的社会环境和經濟环境，扫除尽淨；但是这种业已完全丧失意义的崇拜心理还是頑固地存在着。这是因为在潛在意識的水平上，心理的步伐比智慧和意志的步伐走得較為緩慢的緣故。

沒有农民心灵中的宗教革命，世界上的馬尔薩斯問題就難望得到解决；但是人类如果想从迫在眉睫的大难中求得一个快乐的

結局，那么农民并不是唯一要改变心理的一方。因为“人不是单靠面包过活”这句话如果是正确的，那么称心如意的西方少数人必须从农民特性中的不俗气部分学习一些东西。

西方人由于集中精力作出惊人的成就以增进其物质福利，以致本身有失去性灵的危险。如果他要求得拯救，那末得救之道只有把他的物质成就的结果同人类中物质成就比较少的多数人共同分享。实行节育的、不可知论的工程师，可向不节育而又迷信的农民学习之处，并不少于农民可向工程师学习之处。世界的历史的高级宗教，在开导这两方面并使他们彼此得到谅解的过程中，注定要起什么作用，还是不能解答的一个问题。

### (5) 从此永远生活在幸福里？

如果我们能够想象一个“世界社会”，在这个社会里，人类首先摆脱了战争和阶级冲突，进而去解决人口问题，那么我们可以推测到人类的其次一个问题是，在一个机械化社会的生活里，空闲会发生怎样的作用。

在历史上，空闲早已起过头等重要的作用；因为如果说需要是文明之母，那么空闲就是文明的保姆。文明的特点之一，就是这种新的生活方式发展它的潜力的速度；而这种推动力量，乃是少数人中的少数人（有特权享受空闲的特权阶级中有目的的少数人）给予文明的。人类在艺术和科学上所有的伟大成就，都是这些富于创造性的少数人善于利用空闲的结果。但是产业革命推翻了（以若干不同方式）空闲和生活之间的以前的那种关系。

在这些变化中，以心理的变化最为重大。机械化在产业工人的心理上，在他对工作的感觉和对空闲的感觉两者之间产生了一

种紧张,而这种紧张心理在产业革命前的时期,无论是居于多数的农民或者是享有特权的少数人,都没有感觉到过。在一个农业社会里,四季的循环既是庄稼人的日历,也是少数有闲阶级所藉以安排其宫廷朝奏和从事战争的时间,或藉以安排其举行议会和渔猎射击的时间。农民和他们的统治者双方对于工作和空闲,都看作理所当然,就象日夜、春冬的循环永远周而复始,拍出阴阳交替的节奏。每个阶段互相交替,彼此相辅相济。但是当工人变成了可以全年昼夜不停地工作的机器的看守人时,产业革命前的工作和空闲之间的那种互相倚存和同等的关系,就脱节了。工人为了避免被机器和机器的主人迫使他劳苦致死,现在不得不进行一年到头的劳资斗争,这种斗争使工人的心理对于他的农民祖先视为当然的劳苦生活充满了仇恨;对工作的这种新态度,跟着也产生了对空闲的新态度;因为如果工作本质上是丑恶的,那末空闲本身一定具有绝对的价值。

人类本性对于工厂和写字间的刻板生活的反感,到了二十世纪中叶已经发展到这样的程度,以致把不受工作过份压迫的自由的价值,看得比因极度紧张工作而能获得的报酬的价值更为重要。但同时,到现在为止,科学技术的不受阻碍的前进,却对它的人类受难者开着刻薄而实际的玩笑。如果它不是威胁他们劳苦致死,就是以“失业”来威胁他们。因此,工会的种种限制性措施,原来是作为一种有组织而无效率的方式以阻止机器迫害生命,已经进而为工人们延长残余的就业机会而服务,这种残余的就业机会显然正在从人的手里被机器完全抢夺过去了。<sup>①</sup> 我们可能预料到在一个

<sup>①</sup> 巴特勒在他的“无有多”一书(1870年出版)里阐明了一种意见,认为有一天机器会“长大”起来,而用不着人来做它的助手。

“失而复得的人間乐园”里，一种“充分就业”的制度，或許也就是这样一种制度：分配給每一个人的工作量只占用他全天时间里很小的一部分，甚至他几乎可以享有象他的祖先所指摘过的、久已消灭的“富闲”特权阶级所享有过的那么多空闲。在那种情况下，空闲的利用問題显然比以前任何时期更为重要了。

人类将怎样使用未来的普遍性的空闲呢？尤英爵士曾于1932年8月31日在大英协会的会长致詞里提出了这个令人煩惱的問題。

“某些人的心目中可能有一个烏托邦的远景。在这个烏托邦里，劳动和劳动的成果将有完善的安排，就业、工資以及机器生产出来的一切东西，都将有公平的分配。但即使如此，問題仍然存在：人把所有的劳动負担几乎都交給不倦的机器奴隶，因而获得了空闲；人将怎样消遣这些空闲呢？他敢于希望那种精神上的提高，以便使他能好好地利用空闲嗎？但愿他努力为之，并且达到目的。只有去找，他才会找得到。我不相信人类由于培养他得天独厚的才能——工程师的創造才能——而注定要衰退，以至于灭亡。”

羅馬和平給予人类生活的安逸，比我們現在展望中的未来，相差很远；然而即使如此，在羅馬帝国全盛时期，写作年代不复可考的“风格的崇高”一文里，作者已感到，由于古代希腊統一国家的出现，精神紧张的松弛，已經导致人类品质的堕落。他說：

“我們这一代人的精神生活中的毒瘤之一是，除了少数精华人物以外，我們都是在低落的精神状态里混日子。在我們的工作和娱乐里都是一样，我們的唯一目标是名望和享受。至于全心全意去做一件事情以爭取真正有价值的称誉，因而贏得真正的精神財宝，我們却是漠不关心的。”

这位古代希腊批評家的发现，曾在西方近代史初期被近代科



学精神的先进人物之一所贊許。弗兰西斯·培根在1605年出版的“学术的进步”一书里，有下面这样一段話。

“正如有人說得好，当德性在生长的时代，兴起的艺术是軍事的；德性在昌盛的时代，艺术是自由的；德性在衰落的时代，艺术是奢侈逸乐的；所以我怀疑，今日的世界，多少是走到了下坡路。我把嬉戏的行为同奢侈逸乐的艺术連貫在一起；因为感官的迷惑也就是感官的娱乐之一。”

“嬉戏的行为”在无綫电和电视时代将占用很多的空闲。工人阶級的物质享受提高到中产阶級的标准，显然要使大部分中产阶級在精神生活方面跟着无产阶級化。

女巫瑟栖的宴会上的宾客們，很快就发现自己被幽禁在女巫的猪栏里了；有議論余地的問題是，他們是否会永远呆在那里呢？人类是否会委身听任这种命运的摆布呢？在这样一个华丽的新世界里，唯一的变化是从枯燥乏味的空闲的单調变成为机械工作的千篇一律的单調，人类真的会感到滿意而“从此永远生活在幸福里”嗎？当然，在这种預測里，沒有把富于創造性的少数人計算在內，而这少数人在历史的所有时代里都是社会中坚。古代希腊晚期的論文“风格的崇高”的作者的悲观論断，是忽視了在他眼前的形势中的一个十分重要的因素；他好象沒有注意到基督教的殉教者。

从窺測科学技术的进步将引起失业，談到期望有另一个圣灵降临节，似乎（其实也确实如此）談得太远了；讀者或許会提出怀疑論者的問題：“这些事情可能是怎样的呢？”在二十世紀中叶，我們是不可能回答这个問題的；不过也許已經說过的某些东西提示我們，这样一种期望并非仅仅是“主观愿望的想法”。

生命得以保持其本身的活跃臻于至善的办法之一，就是使生

命里各部門彼此以有余补不足，或以不足抵有余。因此，我們可能期望在經濟方面和政治方面都有自由不足和紀律化过多的社会环境里，这么一种自然法則的影响将在宗教方面刺激自由并減輕紀律化的专橫。不容否认，羅馬帝国时代，事情的演变过程就是如此。

这段古代希腊插話的一个教訓是，生命里經常有一种精神力量，纵然被抑制到无可再抑制的最低限度，还是要通过这一种或另一种途径发泄出来；但同样真实的是，生命所能随便使用的精神力量，在量上有一个最大限度。由此推知，如果要給一种活动以更大的精力就需要精神力量的增强补充，那么势必要从其他方面節約精力才能获得必需的补充供应。生命用来节省精力的方法是机械化。例如，使心脏的跳动和肺的一呼一吸自动化，生命才能把人的思維和意志从片刻不断維持肉体生命的用途中解放出来，而备作他用。如果每次連續的呼吸和每次連續的心跳永远不能离开思維和意志的有意識行为的領導，那么人类的智慧和意志的能力，仅足以用来維持它活着，而无余力做任何別的事了；或者說得更确切些，人将永远不能从近似人类的动物变成人类。根据在人的肉体生命中节省精力所产生的創造性的效果来作比拟，那么我們可以推測，在人的社会生命里，如果思維和意志完全貫注在經濟（象产业革命以来的西方情况）和政治（象率古代希腊国家为神明的复兴运动以来的西方情况）方面，那末宗教也許会餓死。反之，我們可以推論，目前强加于西方社会的經濟生活和政治生活的那种紀律化，也許可能解放西方人的心灵，由于推崇神并使神再度喜悅而达到人的真正目的。

这种对精神生活比較乐观的看法，至少可能使这一代沮丧的西方男女看到向他們招手的懸壺的一綫光明。

## 第十三部 結 論

### 四十四 这部书的写作经过

人們为什么要研究历史？本书作者个人的答案是：一个历史学家象其他幸而抱有人生目的任何人一样，在响应神的召喚中，发现他有职责去“体会神”，从而去“找到神”。在許多不同角度的看法中，历史学家的看法仅是其中之一而已。历史学家的看法的显著贡献，就是对于神在一个結構里运动的創造性活动，給我們提出了一种看法；这种結構，在我們人类的經驗中，是六次元的結構。这种历史角度的看法告訴我們，物质宇宙在一个具有空間——時間四次元的結構里离心地运动着；又告訴我們，地球上的生命在一个具有生命——時間——空間五次元的結構里进化地运动着；并且还告訴我們，人类的灵魂由于精神的賜予，成为第六个次元，人类的灵魂通过他們的精神自由关于决定命运的行使，有“向往神”或“离开神”的两种趋向。

如果从历史上去領会神在运动中的創造，这种看法是正确的話，那么我們对于下述一种发现就不必惊异了：在人的心理上，历史的印象所产生的真正力量因感受者的历史环境不同而有所差异，虽然人的心理对于历史的印象的天賦感受力，假定一般都是相同的。仅仅感受还嫌不够，一定要靠好奇心来增强这种感受力；而

好奇心只有在社会变化的过程表现得生动而强有力的时候，才能被刺激起来。原始农民从来没有历史观念，因为他们的社会环境经常告诉他们的不是历史而是大自然。他们的节日，不是美国独立的7月4日，或英国火药阴谋案的11月5日，或世界大战停战的11月11日，而仅仅是年年循环在农历上的非历史性的红字日和黑字日而已。

不过即使少数人，他们的社会环境对他们说的是历史，但是这样地出现在历史性社会环境的幅射面前，其本身尚不足以鼓舞一个历史学家。没有好奇心的创造性的激动，历史上最熟悉和给人印象最深的纪念物，纵然演出了它们的感动人心的哑剧，也不会产生影响，因为它们面对的观众的眼睛是视而不见的。没有象挑战一样的应战，就不会产生创造性的火花；这是近代西方哲学家兼旅行家佛尔内于1783—1785年访问伊斯兰教世界时所服膺不忘的真理。佛尔内来自一个直到汉尼拔战争时期才卷入文明历史潮流的国家，而他所进行访问的地区，曾经比高卢早三四千年就成为历史的舞台，并且相应地富于历史遗迹。但是在十八世纪的最后二十五年中，在中东活着的那一代人，却蹲在已故文明的令人惊愕的遗迹里无动于衷，不去研究这些纪念物是什么，而这同样的一个问题却把佛尔内从他的法国本土引到了埃及，并且在他以后有好多法国学者利用十五年后波拿巴远征提供给他们们的机会，相率接踵而至。拿破仑知道，在他发动决定性的伊姆貝巴战役之前提醒他的军队，四千年的悠久历史正从金字塔上俯视着他们，那么即使他的军队中未受过教育的普通士兵也会振奋起来。我们可以断言，敌对方面奴隶禁卫军的司令穆拉德·貝从来没有想到浪费唇舌对他的没有好奇心的部下讲些什么类似的鼓励的话。

继拿破仑之后访问埃及的法国学者们，由于他们为近代西方社会的漫无止境的好奇心发现了一个新的历史领域供其征服，因而名闻于世；并且从这时开始，以前被遗忘的文明再度复活的，不下十一种之多——旧世界的古代埃及文明、古代巴比伦文明、古代苏末文明、米诺斯文明、赫梯文明以及印度河流域文化和商朝文化，新大陆的玛雅文明、于加丹文明、墨西哥文明和安第斯文明。

没有好奇心的鼓舞，任何人都不能成为历史学家；但这还不够；因为好奇心如果没有目标，结果也只能成为一个盲目追求知识的博学者而已。每一个大历史学家的好奇心，总是要追求解答对于他那一个时代具有实际意义的某种问题；这种问题，概括来说，就是“这个怎样从那个产生出来呢？”如果我们研究大历史家的思想史，我们便可发现在大多数场合，某种重大的、往往也是惊人的公共事件是一种挑战，它激起了以历史诊断为形式的一种应战。这种事件可能是他们亲眼看见的，或者甚至他们本人曾在事件里扮演过积极的角色，象修息第底士之于雅典-伯罗奔尼撒战争和克拉林敦之于大叛乱事件；或者可能是一种久已过去的事件，但其影响却仍能激起一种富于敏感的历史头脑的反应，象吉朋在若干世纪之后，当他徘徊凭吊于古代罗马丘辟特神殿的残垣颓壁之际，罗马帝国衰亡的往事竟在他的智慧和情绪上起着挑战作用，因而引起了他的应战。一件重大事件也可能成为一种好象可以用来满足创作欲的刺激因素，例如希罗多德从波斯战争所受到的那种心理挑战。但大多数还是由于历史上的大灾难，在向人的自然的乐观主义的挑战之中，激发出历史学家的精心杰作。

一个生于1889年，到1955年还活着的历史学家，象本书作者，在历史学家所提出的“这个怎样从那个产生出来呢？”这个基本

問題上，确实已經听到一系列不同的論調。第一个最重要的問題是，究竟发生了怎样一回事，使本书作者看到他前一辈的显然合乎情理的种种期望受到如此粗暴的挫折呢？生在1860年左右这个时代的西方各民主国家的开明而进步的中产階級人士都认为，好象很明显，到十九世紀末，胜利前进中的西方文明已經帶領人类进步到这样一个地步，可以期望人間乐园的出现是指顾間事。而这一代人怎么会这样悲痛地失望呢？究竟錯在什么地方呢？怎样从这个新世紀所带来的战争和邪恶的漩渦里，会使政治地图改变得完全不能認識，而八个并称为世的强国减少到了地理位置都居于西欧之外的两个呢？

这一类問題可以无限地列举出来，而这一类問題都可以成为历史研究的題目。本书作者，从他的事业上讲，幸而生在这样一个混乱时期，就这个时期的意义來說，这正是历史学家的乐园；事实上他是被推动去关心时事演变所提出的每一个历史之謎。但是他的事业上的幸运还不止于此。他又生逢其时，尚能受到还没有冲淡的近代早期西方文艺复兴运动的希腊文化的教育。到1911年夏季，他已經讀了十五年的拉丁文和十二年的希腊文；而这种传统教育具有使它的接受者不为文化沙文主义的毛病所感染的有益效果。一个受过希腊教育的西方人，既不容易犯把西方基督教世界視為一个最好世界的錯誤，而他在思考其当代西方社会环境所提出的历史問題时，也不可能不去請教他的精神世界所寄托的希腊先知。

例如，他研究前一辈开明人士种种期望的落空，便不能不联想到柏拉图对于伯里克里斯昌盛时代的雅典民主政治所抱幻想的落空。他經歷1914年大战爆发的經驗，不会不感到公元前431年大

战爆发所給予修息第底士的同样經驗。正如他对于修息第底士的字句,以前感到意义很少或甚至沒有意义,现在从本身經驗中,却第一次发现这些字句所内含的深长意义一样,他認識到两千三百年前在另一个世界里所写的一部著作也許是种种經驗的貯积,而这种种經驗在讀者的世界里,正在开始赶上讀者自己的一代。这里面有一种意义,即公元后的1914年和公元前的431年,在哲学上是属于同时代的两个时期。

我們可以看到,在本书作者的社会环境里有两个不属于他个人本身的因素,对于他研究历史的途径有决定性的影响。第一个因素是他所处的西方世界的当代历史,第二个因素是他所受的希腊教育。由于这两个因素彼此不断地相互作用着,就使得作者的历史观具有二重性。当某种现代灾难性的事件向作者提出“这个怎样从那个产生出来呢?”这个历史学家的基本問題时,这个問題便很容易在他心中形成这样一个問題:“在西方历史上和希腊历史上,这个是怎样从那个产生出来呢?”因此,他把历史視為两个世界的一种比較。

这种二重性的历史观,可能为远东同时代人所体会和贊賞,因为在他們当时所受的传统教育中,一种先前文明的經典語言和文学居于同样重要的地位。一个孔門儒者,也象作者一样,遇到任何时事发生时不能不联想到某些典籍上的类似的例子,而这些类似的例子,在他看来比引起他去回味熟悉的中国古典學問的近代时事更有价值,甚至也許更具有生动的现实性。这位清朝末年的中国孔門儒者和他的同时代的維多利亞晚期的英国希腊学者之間,在观念上的主要区别也許是:前者可能仍只满足于二重性的历史比較观,而后者当他一开始获得二重性的历史观时,就不能自己,

非把他的学术眼光扩展到更大的范围不止。

到十九世紀末期，受过传统古典教育的中国学者，也许还以为在中国文明及其远东继承者以外还有什么可以值得重视的其他文明是个新奇的念头；但同时代的任何一个西方人，却不可能有如此闭塞的看法。

其所以不可能，是因为他所属的西方社会在过去四百年間，已經同新旧两个世界里至少有八个属于同一类型的社会发生过接触。尤其是最近一百年間，許多爱好探险的西方人已經继哥仑布和达·伽馬征服了过去沒有人航行过的海洋之后，接着发掘出一个先前被埋沒了的过去；这时候在西方人的心目中，更不可能忽視在他自己的西方文明和古代希腊文明以外还有其他文明的存在，也不可能否认其他文明的重要性。在已經具有如此广闊的历史視野的时代，一个过去一直受希腊教育的指引而抱着二重性的历史比較观的西方历史学家，除非他已尽可能搜集到了許多类型社会的样本（古代希腊文明和西方文明只不过是其中的两个代表而已）来作比較研究之用，他是不能感到滿足的。

当他把用来进行比较的文明增加到十倍以上时，对于他原来用两种文明进行比较时感到不能不提出的最重要問題，就不能再漠然置之了。古代希腊文明史里最可怕的一个事实是，由公元前431年雅典-伯罗奔尼撒大战爆发时开始衰落的一个社会的最后解体。如果作者把古代希腊历史和西方历史进行比较研究的方法有任何效用的話，那末似乎可以由此推断，西方社会无论如何也免不了类似命运的可能性；当作者进行他的广泛研究时发现他所搜集到的各种文明大多数显然已經是死亡了的时候，他不得不作出这样的推論：死亡确是每个文明所面对着的一种可能性，作者本身



所隶属的文明也不例外。

那么多一度繁荣过的文明都已消逝不见了。它们所经过的“死亡之门”是什么呢？就是这个问题指引作者去研究各文明的衰落和解体；从而又指引他附带去研究文明的起源和生长。而这部“历史研究”就是这样写成的。

## 內容摘要

### 第六部 統一國家

#### 二十三 是目的还是手段？

把这部著作到此为止的情况扼要的叙述了一遍，还說明了要进一步进行研究的理由，談到了后面要写的几个部分，統一國家、統一教會和蛮族軍事集团。統一國家仅仅是文明的最后阶段呢？还是繼續发展的序曲？

#### 二十四 不朽的幻景

統一國家的市民們不仅在大多数情况下欢迎統一國家的建立，而且还相信統一國家是不朽的。他們坚持这种想法，不仅在这个統一國家已經显然瀕于解体的边缘时是如此，甚至在它已經消灭以后还是如此。其結果也就再现了一些統一國家的“幽灵”，如希腊羅馬世界里的羅馬帝国被看成是和西方基督教社会有亲属关系的神圣羅馬帝国。事实上，統一國家也可以解释为在混乱时期以后出现的一次統一现象。

#### 二十五 “舍己耘人”

統一國家的种种組織到头来还是无法維系它的生存，但是它在同时却为其它組織的目的服务，尤其是为了内部无产者的高級宗教的要求服务。

### (1) 統一国家的可沟通性

因为統一国家具有建立秩序和統一管理的特点，所以它就提供了高度的可沟通性。它不仅在地理上可以沟通前此彼此隔离的区域性国家之間的关系，而且还可以沟通社会内部的各阶级之間的社会关系。

### (2) 和平的心理

統一国家的统治者为了維持他們自己的統治不得不采取的那种容忍措施对于高級宗教的传播非常有利，对于这个问题有个很流行的看法（例如，在密尔顿的“降生頌”里所表现的思想），认为羅馬帝国就是为了基督教的利益而天設地造的。然而，这种容忍政策既不普遍又不绝对肯定。同时，这种容忍政策如果以反对战争的形式出现，反而会对外来的侵略者有利——蛮族或邻近的文明。

### (3) 帝国組織的可利用性

交通系統。陆地交通、海上航綫以及經常維持它們的有秩序的運行，不但对政府有利，对其他方面也有利，如圣保罗就利用了羅馬大道。今天的高級宗教是不是也可以同样地利用现代科学技术所提供的世界性的交通系統呢？如能这样，这些高級宗教就会遇到在基督教会史里所記載的早期在非基督教地区传教时所遇到的那些問題。

卫戍站和殖民地。不仅为政府服务，也同时为文明服务，此外它們还促成混合化和无产化。这些都是社会解体的现象。得益最大的和最显著的是蛮族軍事集团，不过高級宗教所得到的好处也不少。这里举伊斯兰教的发展为例。太阳神教沿着羅馬帝国的边境从一个卫戍站传播到另一个卫戍站，基督教从一处殖民地传播到另一处殖民地，如科林斯和里昂都是羅馬政府所建立的殖民地，

而它們在基督教历史初期是极为重要的。

行省制。以古代中国統一国家的历史中的不同政策为例，以及基督教教会的发展中的高級宗教利用行省制組織为例。

首都。許多因素影响了它們位置的选择。建立統一国家的胜利者的原来首都可能不是永远合适的。接着叙述了許多首都和它們的迁移情况。有些首都在丧失了它們的政治重要性以后，仍旧是重要的宗教都城。

官方語言和文字。統一国家的統治者所遇到的选择官方語言問題，以及解决这些問題的不同办法。有些語言，如阿拉姆語和拉丁語的使用范围，無論在時間上还是在空間上，都远远超越了原来使用这些語言的帝国的界限。

法律。关于這個問題，統一国家的統治者在他們把他們自己的制度强加于他們人民的头上时，其程度又是彼此悬殊的。統一国家的法律体系常常被一些和它們无关的集团所使用，如穆斯林和基督教教会使用羅馬法，制訂摩西律法的人們使用汉姆拉比法典的例子。

历法；度量衡；貨幣。制訂历法以及历法和宗教密切有关的問題。我們衡量時間的方法仍然有一部分来源于羅馬，一部分来源于苏末，法国大革命想改革历法，但是失敗了。度量衡：十进位制和十二进位制之爭。貨幣：其重要性及其起源于希腊城邦；后来这些城邦并入呂底亞帝国和阿凱米尼德帝国，貨幣随之而扩大了流通范围。在古代中国的紙币。

常备軍。羅馬軍隊乃是基督教会的思想来源之一。

文官制。文官制的問題用奧古斯都、彼得大帝和英屬印度土邦的不同政策加以比較說明。古代中国和英屬印度制度里的文官

制习惯。罗马的文官制训练了西方教会的三个伟大的教士制度创始人。

公民权。扩大公民权乃是统一国家的统治者所赐予的特权；这一点帮助制造了高级宗教借以繁荣的平等的环境。

## 第七部 统一教会

### 二十六 对于统一教会和文明之间关系的几种不同概念

#### (1) 教会是毒瘤

教会既然是从统一国家的腐烂的社会体上生长出来的，人们自然会把它看成是毒瘤。不但它的暂时敌人这样看，在现代历史学家当中也有一派人这样看。列举理由说明这种看法为什么是错误的；宗教不但不会在它们的信徒心中摧毁社会责任感，反而只会增强他们的社会责任感。

#### (2) 教会是蛹体

在今天还存在着的一个第三代文明都有一个教会做为它的背景，它们就是通过这个教会和第二代文明发生亲属关系。对于现代西方文明所受到的基督教会的恩情做了分析。但是第二代文明和第一代文明之间的亲属关系却是通过其它途径建立的，这一事实促使我们对于迄今为止我们所接受的历史发展道路的看法做一番修正。

#### (3) 教会是更高一级的社会品种

##### (甲) 一个新的分类法

以文明的兴衰和轮子的运动做比较，这个运动是以带动宗教的战車向前进为目的的。亚伯拉罕、摩西、希伯来的先知们和基督

等等名字都是宗教前进道路上的里程碑,同时也是苏末、埃及、巴比伦和古代希腊社会解体的产物。是不是在今天已可望见的世界大统一的局面也有更进一步前进的希望呢?如果是这样,那么在今天尚存在的高级宗教就要好好地解决几个难题了。

### (乙) 教会历史的重要性

承认教会迄今为止的历史看起来好象是说明它们没有资格承担这个责任。

### (丙) 思想和感情的冲突

近代科学对于宗教的冲击并不是这类事件的第一次出现。早期基督教会和古代希腊哲学之间的冲突以妥协的局面而告结束,当时的哲学家们接受了基督教“启示”的真理,但是有个条件就是启示要使用哲学家的语言。这些已经破旧不堪的古代希腊的旧衣裳一直是令基督教会十分为难的事,使基督教会在许多不属于宗教的问题上遭到失败,而基督教对于这些失败是不该负有任何责任的。宗教应该对科学让步,凡是属于知识范围以内的事,只要科学能够建立一门学科,宗教就必须让位。宗教和科学的对象是不同部门的真理,研究潜在意识心灵活动的现代心理学很深刻地说明了这个差别的性质。

### (丁) 教会前途的希望

不同教会的一个共同特点乃是它们都是组成唯一真神的局部。这一点使它们和其他类型的社会有所区别,详细说明了这种区别的前景。

## 二十七 文明在教会生活史上的职责

### (1) 文明是序曲

仔細檢查了基督教会从古代希腊文明借用的专门名詞的詞汇,基督教会还把它們改造了以适应新的用途。这乃是“升华”的一个实例,同时指出古代希腊文明乃是基督教的序曲。

## (2) 文明是退步

西方社会是从基督教会生长出来的,也可以說它是从基督教会解脫出来的。西方社会为了世俗的目的也使用了这些专门名詞,因此使这些名詞墮落了。

## 二十八 人世間的軍事行为的挑战

有亲属关系的文明脫离教会乃是由于教会采取了錯誤的步骤,为了在“人世間采取軍事行为”的目的而把宗教的精神賦予教会組織乃是采取了这些錯誤步骤的不可避免的结果。共有三种类型的錯誤步骤:(1)政治上的帝国主义行为使干涉世俗权力——干涉它們正确履行它們的職責——成为頗有理由的事;(2)“为了热情的敬奉上帝,而不是为了敬奉人”所履行的經濟職責,避不可避免地要取得經濟上的成果;(3)一个教会对于它自己的世俗組織的偶像崇拜。

难道宗教就不能向人們許下在路途終了的时候行将出现黄金时代的宏愿嗎?也許是在彼世,而不是在此世。“原罪”乃是一个不可逾越的障碍。此世乃是天国的一个省分,但是这却是一个叛逆的省分,而且,根据事物的性质,它将永远如此。

## 第八部 英雄时代

## 二十九 悲劇的途径

### (1) 一道社会的拦洪坝

英雄时代乃是一条軍事界限 (Limes) 或一条軍事前綫結晶化以后的社会的和心理的自然結果。在这条界限的这一边是正在解体的文明的統一国家，而在那一边却是边境以外的蛮族。这种情况可以比做一道拦洪坝或一座橫跨溪谷的水閘，上面是一个蓄水庫。在这一节以及本章的其他各节里都詳細地說明了这个比喻的含意。

## (2) 压力的积累

边境以外的蛮族愈多地学会了他們所“对抗”的文明的軍事技术，这条軍事界限或拦洪坝所遭受到的压力也就愈大。文明的监护人自己也逐漸不得不使用那些蛮族，然后这些雇佣軍就轉而向他們的雇主进攻，直接向帝国的心脏进攻。

## (3) 巨大事变及其后果

胜利的蛮族都不可避免地因为他們取得了胜利而招致毁灭，因为他們完全沒有能力应付他們自己所造成的紧张局势。然而，他們却在他們所經歷的产痛中分娩了英雄的传说和理想的行为，如荷馬式的“羞耻”(Aidôs)和“憤慨”(Nemesis)以及烏瑪雅德的“寬柔”(Hilm)。混乱不堪的英雄时代会突然結束，其后便出现了一个“黑暗时代”，在这一段期間，法律和秩序的力量就会重新逐步占上风。“間歇时期”結束了，一个新的文明开始了。

## (4) 幻想和事实

希西阿有关于“时代”的离奇設想——黄金时代、白銀时代、黄銅时代和黑鉄时代，在黄銅时代和黑鉄时代之間插上了一个“英雄时代”。事实上，“英雄时代”乃是把黄銅时代重新再描述一遍，不用历史的事实而用荷馬式的幻想加以描述。胜利的蛮族所創造的史詩的瑰丽詞句騙过了希西阿的眼睛，其后便出现了“黑暗时代”



的詩人。例如，它也欺騙了第三帝国的先驅者，这些人大肆渲染了“北方”蛮族的“黄金毛色的野兽”(blond beasts)。但是这些蛮族却起了桥梁的作用，创造高級宗教的第二代通过他們和第一代的文明发生子体关系。

注：“妇女的乖戾支配作用”

說明了为什么那些魔鬼一般的女人会在英雄时代的悲剧里占有那么突出的地位，这不仅是在传说里，而且也在实际行动中。

## 第九部 文明在空間的接触

### 三十 研究范围的扩大

文明在它的起源、生长和衰落阶段，都可以独立地进行研究，但是到了解体这一最后阶段，文明却不是可以自行說明問題的研究对象了。现在必須研究这个阶段的文明之間的各种关系。若干地理区域——叙利亚和阿姆河-錫尔河流域——在历史上曾以出现这种关系著名，因此在这些地区及其邻近地区也出现了高級宗教誕生地点就不是偶然的了。

### 三十一 同代文明之間相接触的概况

#### (1) 活动計劃

我們計劃首先研究近代西方文明和当代全部其他文明之間的关系。西方社会史的近代时期可以从两个事件开始，一件事发生在十五世紀剛結束以前，一件事发生在十六世紀刚开始以后。第一件事是掌握远洋航海技术；第二件事是由教皇所拼凑和胶着在一起的“中世紀”西方基督教共同体的分裂。“宗教改革”当然是长

期进化过程中的一个阶段,这个过程从十三世紀开始,到十七世紀时还没有全部完成。但是“宗教改革”时期在时期上却超越了目証哥伦布和达·伽馬远洋航海的那一代人。我們第二步再逆時間之流而上溯到西方文明在它的“中世紀”时期和它的两个敌对社会所发生的接触;然后再上溯到古代希腊社会和各方面发生的接触,最后再簡要地談談这一类接触的更早期的情况。

在研究近代西方社会和各方面的接触时,我們发现历史的这些篇章(我們虽然知道它們迄今为止的一切細节)的大部分——也許是全部——都还未能結束,于是就在不做肯定的言詞中結束。

## (2) 根据計劃进行活动

### (甲) 近代西方文明和各方面的关系

(i) 近代西方和俄罗斯。 俄罗斯东正教社会的原来遗留的影响由于在十四世紀以后波兰、立陶宛这些西方区域性国家的侵略和胜利而受到了損失——这些損失一直到1945年以后才得到弥补。西方文化的四射光芒曾經受到彼得大帝的热烈欢迎(“Herodian”),但是在得到西方认可的西方化的道路上进行了两百年以后,这个彼得式的政权在第一次世界大战受到了考驗,而在考驗的面前无能为力了,其結果被一个疯狂的西方化的政权所推翻,这就是共产主义。

(ii) 近代西方和东正教社会的主体。 这个社会在政治上是在一个外来的統一国家——鄂图曼帝国——的統治时期用武力强行組織起来的;现代西方文化滲入这个帝国并不是和在俄罗斯那样自上而下的,而是从十七世紀开始,自下而上的。这个现象本来可以在法納尔的希腊人的影响之下,促成帕地沙的帝国的全盘西方化。不幸的是民族主义运动占了上风,其結果使这个帝国分

裂成为许多区域性的国家。俄罗斯没有能够在这些人民当中取得领导的地位，无论在泛东正教或是在泛斯拉夫主义方面都没有成功，虽然在俄罗斯的泛共产主义政权方面，今天却强加在其中某些国家的身上了。

(iii) 近代西方和印度世界。西方在这里以一个外来的统一国家的形式出现，接替了另一个已经退场的外来的统一国家——穆斯林的蒙兀儿土邦。英国的土邦雇佣了一批印度的优秀人物，就和鄂图曼的帕地沙雇佣了一批东正教的优秀人物一样。这一批印度的优秀人物终于成功地使土邦完整地印度化了（而那些法纳尔人却失败了），只是巴基斯坦这一大片地方分离出去了。讨论了英国在印度建立的文官制度的优点和缺点，并指出人口问题乃是未来的印度头上的一片乌云。

(iv) 近代西方和伊斯兰世界。在西方世界的近代历史时期开始的时候，阿拉伯和伊朗这两个伊斯兰社会封锁了西方社会和俄罗斯社会通向世界其他各地的一切通路，但是不利于伊斯兰人的惊心动魄的事件就要发生了。自从这种势力均衡的局面改变了以后，某一些穆斯林国家的统治者便一直采取着彼得式的“希洛德主义”的政策，并且获得了不同程度的成功。伊斯兰世界包括了古代世界四个文明之中的三个文明的故乡，这些地方本来就富有农业的自然资源，而现在在这里又发现了蕴藏丰富的石油。其结果，这里就变成了二十世纪的“拿伯的葡萄园”（Naboth's Vineyard），西方和俄罗斯在这里发生了冲突。

(v) 近代西方和犹太人。犹太人的散居体和集中居住在一片土地上的国家的西方制度是不相容的。历史的叙述，不是从西方历史的近代历史时期开始，而是从西方基督教社会的最初时

期开始的,可以大体划分为三个时期。在第一个时期里(即西哥特人的时期)犹太人虽然不受欢迎而且受到虐待,但是他們却是有用的,因为西方基督教徒在那个时期还是(象罗得批評牛津的學究們那样)“財政金融問題上的兒童”。到了第二个时期,西方基督教徒自己学会了“做犹太人”,于是犹太人就被驅逐出境了(英国是在1291年)。在第三个时期,西方社会已經在財政金融上有了足够的能力不怕犹太人再回来,因此就容許他們再回来(英国是在1655年),而且还欢迎他們在商业上的鉴别能力。不幸的是在其后接着出现的自由貿易时期并没有結束事件的发展。这一节最后談到了反犹太人运动和复国运动。

(vi) 近代西方文明、远东文明和美洲本土文明。 这些文明在它們进入近代历史时期以前和西方文明并没有接触。无论怎样看(虽然这一点也許是不可靠的),美洲的各个文明都已經完全灭絕了。西方文明对于中国和日本的冲击的故事可以說是内容完全一样的。在这两个地方都是首先通过近代早期的宗教形式接受了西方文化,而后又加以拒絕了;再稍后,又遭到了近代晚期西方的科学技术的冲击。这两个国家历史的差別主要是中国乃是个幅員辽闊的帝国而日本却是个很緊湊的島国。这两个社会在本书写作的时候都处在阴暗的时期:中国在共产主义的統治之下,日本在美国的統治之下。它們也都和印度一样有人口問題。

(vii) 近代西方和其他同代文明接触中的特征。 “近代西方”文明是“中产階級”文明。凡是也发展了中产階級的非西方社会都欢迎近代西方的民族精神。如果一个非西方文明的統治者沒有他自己的本土生长的愿意“西方化”的中产階級,他就必須为了这个目的制造一个人工的由知識分子組成的中产階級。这些知識分

子終將最后起而反对他們的主人。

(乙) 中世紀西方基督教社会和各方面的关系

(i) 十字軍的起伏。 中世紀的西方基督教社会在十一世紀进入了扩张时期，在二百年后出现了某些方面的潰敗和后退时期，不过在其他方面还是站住了。分析了这次扩张和继之而来的后退的种种原因。

(ii) 中世紀西方和叙利亞世界。 十字軍和他們的穆斯林对手有許多共同之处。諾曼法兰克人和塞尔柱土耳其人本来都是蛮族，在不久以前才皈依了他們所侵入的以及在許多方面所統治的社會的高級宗教。古代叙利亞文明的文化光芒射进了比較落后的西方基督教社会，影响了詩歌、建筑、哲学和科学。

(iii) 中世紀西方和希腊东正教社会。 这两个基督教社会之間的仇恨远远超过了它們和各自的穆斯林邻居之間的仇恨。引用材料說明这种彼此之間的仇恨，一方面引用了伦巴第主教柳特普兰德的君士但丁堡出使記，另一方面引用了安娜·科穆宁的“史記”(History)里有关十字軍的插图。

(丙) 最先兩代文明之間的关系

(i) 和亚历山大以后古代希腊文明的接触。 在这个阶段的古代希腊文明和当时存在于古代世界的每一个文明都发生过接触，后来出现的古代希腊文明光芒所及所发生的影响一直到古代希腊社会本身已經消灭了几百年以后才全部大功告成。古代希腊文化的影响所及远远超过了它的軍事征服范围，例如，一直达到古代中国世界。

亚历山大的一生事业乃是古代希腊社会的扩张标志，这次扩张可以和西方基督教史里征服海洋的事迹相提并論；但是，西方文

明在它的近代历史的阶段里正在努力摆脱基督教的束缚，而古代希腊文明没有宗教的束缚，却日益如饥如渴地寻求宗教。

(ii) 和亚历山大以前古代希腊文明的接触。 三个敌对方方面争夺地中海沿岸霸权的冲突，亚历山大以前古代希腊社会的对手是古代叙利亚社会和赫梯社会的一个化石化了的残余社会，即伊特拉斯坎社会。古代叙利亚社会的表现方式为腓尼基海上实力以及在较晚时期出现的阿凯米尼德帝国。希腊人在这个时期的最重要的文化胜利乃是使罗马希腊化，这件事是通过更早一些时候的伊特拉斯坎人的希腊化而间接实现的。

(iii) 稗子和麦子。 文明之间发生接触的唯一有益的结果乃是和平。第一代文明之间的接触概况，古代印度和古代中国，然后又谈到古代埃及和古代苏美。

### 三十二 同代文明之间相接触的戏剧性

#### (1) 接触的连锁

从军事角度来看，一方面的挑战引起了另一方面的挑战，然后在改变了均衡之后，又产生了反侵略和相应的反反侵略。对于在“东方”和“西方”之间发生的一系列这样的接触做了历史的追述，从阿凯米尼德帝国进攻希腊开始一直说到二十世纪非西方人民对于西方帝国主义的反应。

#### (2) 多种多样的反应

军事反应并不是唯一可能的反应。共产主义的俄国除了军事力量以外还进行了思想战争。凡是军事反应力所不及的地方，或是虽使用了军事手段而遭到失败的地方，那里被征服的人民常常使用加强培养他们的宗教信仰的办法来维持他们的社会完整性。

这种反应的典型事例乃是被驅散以后的犹太人的表现。最高級的反应乃是創造一种高級宗教，这个宗教会在迟早之間俘虏那些征服者。

### 三十三 同代文明之間相接触的后果

#### (1) 进攻失败的后果

在抵御进攻时取得胜利的结果可能是胜利者的軍事化，其結果造成了最后的灾祸。战胜了阿凱米尼德侵略者之后不到五十年便出现了古代希腊文明的衰落。

#### (2) 进攻胜利的后果

(甲) 对于社会体的影响 一个在侵略中取得胜利的文明所付出的社会代价乃是在它自己的生命泉流中被渗入了外族的牺牲者的文化。在受到进攻的牺牲者一方所受到的影响也是一样，但是更为复杂。将西方的思想和制度介紹給非西方社会时常造成极不諧調的后果，因为“一个人的营养乃是另一个人的毒物”。企图介紹一个外族文化的一个因素而排斥其他，是注定要失败的。

#### (乙) 灵魂的反应

(i) 非人化。胜利的进攻者沉迷于驕傲自滿，认为被征服者都是“乌狗”。这样一来，人的同类感就没有了。如果把这个“乌狗”当做“异教徒”看待，他还可以通过改信而取得人的地位；如果当做“蛮族”看待，他还可以通过一次考試取得人的地位；但是如果把他当做一个“土著”看待，他却沒有希望了，除了推翻他的主人或是令他改信以外，別无其它办法。

(ii) 狂热主义和希洛德主义。这两个名詞在拒絕和接受征服者的民族精神之間划下了一条清清楚楚的界綫，但是进一步考察，

就会发现这条界线原来并没有象它原来表现的那样清楚。以近代日本为例说明了这一点，又举了甘地和列宁的生平为例。

(iii) 福音主义。以最初的狂热教徒和希洛德主义者的自取灭亡与圣保罗的成就相对比。

注：“亚細亚”和“欧罗巴”：事实和空想

“亚細亚”和“欧罗巴”做为地名是来源于古代希腊的水手們在从爱琴海航行到黑海的时候对他们所见到的东西两岸大陆的称呼。对这两个名词加上政治的和文化的重要性不会引起什么结果，只能引起混乱。“欧罗巴”乃是“欧亚”大陆的一个边界不明的次大陆。

## 第十部 文明在時間上的接触

### 三十四 复兴的概况

#### (1) 序言——“文艺复兴”

“复兴”这一个名词的来源，在这部“研究”中，使用这个名词的含意。

#### (2) 政治思想和制度的复兴

中世紀晚期的意大利的复兴开始得较早，在政治方面产生的长远影响超过了文学或艺术方面。城邦；人間寺院；神圣羅馬帝国。教会举行的加冕典礼复活了古代聖經里的一项仪式。

#### (3) 法律体系的复兴

在东正教社会和西方基督教社会里恢复了羅馬法，以及这一行为对于教会和国家的影响。

#### (4) 哲学的复兴



在中国的远东社会里恢复了古代中国的儒家哲学，在中世纪西方基督教社会里恢复了古代希腊的亚里士多德哲学，这两件平行发生的事有许多相同点。前者一直继续到了二十世纪初年，在受到近代西方时代思潮的排斥时止。后者在十五世纪受到了古代希腊文学复兴的动摇，最后在十七世纪受到“培根式的”科学运动的排斥。

#### (5) 语言和文学的复兴

某些王朝的统治者在这方面所采取的复兴措施是极为显而易见的，如若干中国皇帝所创立的规模极大的藏书楼。在意大利复兴了古代希腊的语言和文学之前，还出现过流产的“查理曼式的复兴”，它的根源乃是诺森伯里亚的复兴。复兴是不会成功的，除非这个企图召唤一个已死文明的“阴魂”的社会本身达到了能够实行唤魂术的适当的发展阶段。

#### (6) 造型艺术的复兴

除了一般人所熟知的西方的“文艺复兴”外，还举出了一系列的其他证据。叙述了文艺复兴的建筑、雕刻和绘画的发展道路。在这三个方面其最后的结果都是窒息了创造性。

#### (7) 宗教思想和制度的复兴

首先讨论了犹太教对于它的胜利的后辈基督教所抱的蔑视态度，以及基督教会对于犹太的一神教和反偶像崇拜思想的不安和模棱态度。十六世纪以后的新教运动里的严守安息日和圣经崇拜，为西方基督教世界内部的一次有力而流行很广的犹太教复兴运动提供了一个明显的例证。

## 第十一部 历史中的法則和自由

### 三十五 問 題

#### (1) “法則”的意义

“自然的法則”和“神的法則”之間的區別。

#### (2) 近代西方历史学家的无法則論

认为历史是为了表现神明的工作的概念一直持續到了博胥埃的时候,以后就沒有人再相信了。但是信仰科学的人們,他們在絕大部分領域的研究里都用自然的法則代替了神的法則,他們却又不愿使历史处于一种毫不受法則約束的状态,因为那样一来,随便什么事都会发生,如菲謝尔的见解。

### 三十六 人类事务对“自然法則”的服从性

#### (1) 証据举例

(甲) 个人的私事。保险公司依賴人类事务中的可能計算出来的規律性。

(乙) 近代西方社会里的工业事务。經濟学家們认为他們能够計算出商业周期的平均波长。

(丙) 区域性国家的抗衡:势力均衡。在若干文明的历史中出現的相当有規律的战争与和平周期。

(丁) 文明的解体。动乱和集合交替出現的規律性,可能的解釋。

(戊) 文明的生长。在这里沒有出現可能搜索得到的衰落和解体现象。

(己)“对于命运是无法防御的”。更进一步举出了坚持的例子,坚持一个方面,虽然会一再受到挫折,最后时常是会胜利的。

### (2) 对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释

我们所见到的一致性可能是人类的非人类环境中的法则所起的作用,也可能是人类自身内部的心理组织所固有的法则所起的作用。对这两种可能都做了考察,其结果发现人类对于非人类的自然界的法则的依赖性随着人类的科学技术的进步而日益减少。人类的世代相传被发现为具有极重要的意义,在心理习惯的多种改变上,一般的时间长度是三代。在写作本书时,心理学家们还刚刚在开始探索潜在意识精神活动的法则,这个法则被认为是将在历史发展过程中起作用的。

(3) 在历史上流行的自然法则是无法控制的还是可能控制的?

对于非人类的自然法则,人是不能改变的,但是人却能驾驭它们为己所用。至于影响人类自己的法则,看来需要有个更为慎重的答案。其结果要看人类的关系,不仅是人与人的关系,而更重要的乃是人与其救主即神的关系。

## 三十七 人性对于自然法则的顽抗性

这种顽抗性用了一系列的“挑战与应战”的例子加以说明。面对着挑战,人类可以在一定的限度内自由地改变他的变动的步伐。

## 三十八 神的法则

人并不仅仅生存在自然的法则的支配之下,人也生存在神的法则的支配之下,这才是完备的自由。对于神的性质及其法则的

不同见解进行了考察。

## 第十二部 西方文明的前景

### 三十九 这种探索的必要

下面的探索离开了这部“研究”迄今为止所采取的观点，把历史中所有的文明都提纲挈领地加以考察。离开这个观点是有理由的，因为事实证明西方社会乃是唯一仅存的尚未明显解体的文明，在许多方面它已经遍及于全世界，同时在事实上，它的前景就是“西方化了的世界”的前景。

### 四十 预定答案之不能肯定性

没有理由根据伪科学的立场假设，因为所有其他文明都已经毁灭或正在毁灭，就认为西方文明也一定要这样。情感的反应，如“维多利亚式的”乐观主义和“斯般格勒式的”悲观主义，做为证据来说，都是同样没有说服力的。

### 四十一 文明史的证据

#### (1) 具有非西方先例的西方经验

我们在前面已经研究过的衰落和解体对于我们现在的问题展示了什么希望？我们曾经说过战争和军国主义乃是一个社会衰落的最有力的原因。迄今为止，西方社会在同这种疾病做斗争中并未成功。在另一方面，它却在其他方面取得了空前的成就：如废除奴隶制度；民主和教育的发展。西方社会现在也表现了不祥的预兆：分裂为统治的少数、内部和外部无产者。此外，在对付西方化

世界里复杂的内部无产者问题上,却取得了某些显著的成绩。

## (2) 无先例的西方经验

人类控制非人类自然界的能力,以及社会变革的不断加速,都是在过去文明的历史中没有先例的。提出了以后几章的写作计划。

## 四十二 科学技术,战争,政府

### (1) 展望第三次世界大战

美国的特点,苏联的特点,以及其余人类对它们的态度。

### (2) 走向未来的世界秩序

人类命运的前景,与海厄达尔的木筏康·泰基在漂泊珊瑚礁时的情景相比较。未来的世界秩序不可避免地要和现在的联合国组织大不相同。讨论了美国做为世界领袖的种种条件。

## 四十三 科学技术、阶级斗争和就业

### (1) 问题的性质

现代科学技术的胜利已经引起了对于“免于匮乏的自由”的空前需求;但是人类是否准备为了满足这种需要而付出代价?

### (2) 机械化和私营企业

近代科学技术已经不但引起了体力劳动者,而且还有他们的雇主(国有化,等等)的、文官制度(“官僚主义”)的和政治家们的(党派纪律)机械化或纪律化。工人阶级的抵抗组织(工会)已经进一步地纪律化了。在另一方面,产业革命的创造者已经走出了—一个非纪律化的社会。

### (3) 走向社会和谐的不同途径

对美国的途径,俄国人的途径,西欧的途径,尤其是英国人的途径进行了分析和比較。

#### (4) 社会正义可能付出的代价

没有一点个人自由和社会正义就不可能有社会生活。科学技术的发展趋势对于社会正义有利。在一个由于采取了预防医药措施而使死亡率已经降低的社会里,不加控制的繁殖人类的“个人自由”会产生什么后果? 討論了可能发生一度巨大饥荒的前景,以及可能随之而出现的冲突。

#### (5) 从此永远生活在幸福里?

即使世界社会能够对于所有这些問題都能順利地加以解决,人类真的就会“从此永远生活在幸福里”嗎? 不会的,因为随着每一个婴儿的出世,“原罪”都会跟着誕生的。

## 第十三章 結 論

### 四十四 这部书的写作經過

作者出生在維多利亞晚期的乐观主义时代,在壮年时期身历了第一次世界大战,他深深感到在他自己所生活于其中的社会和古代希腊社会之間有許多相似之处,而他所受的主要教育又正是古代希腊式的。这就在他的心中引起了这样的問題:文明为什么死亡? 古代希腊文明的命运是否也就是现代西方文明的命运? 其結果,他的探索便扩大到了包括所有已知文明的衰落和解体問題,做为研究这个問題的佐証。最后,他又进而研究文明的起源和生长,于是他就写成了这部“历史研究”。

## 附 录

### 湯因比的历史哲学

索 罗 金

#### 一、概要和估价

湯因比的“历史研究”虽然在出版以后受到过批評，但是它仍不失为我们这个时代的历史綜合研究領域里的最重要的著作之一。虽然还有几卷尚未出版，可是已經出版的这六卷既充分表现了哲学家的熟慮深思，又表现了一个极为細心的实証主义者的技巧能力。这种結合証明他既不是一个毫无思想的“搜求事实”的枯索无味的学究，也不是一个沒有能力的只会胡思乱想的浅薄无学之徒。因此这是一部重要的著作；对于历史学家，历史哲学家，社会学家，政治科学家，以及任何一个对于文明的出现、生长、衰落与消灭問題感到兴趣的人，都是重要的。

湯因比先生一上来就談了一个理論，他认为历史研究的正确对象既不是描述那些在時間与空間上彼此接近的突出事件，也不是国家和社会体或以全人类做为一个“单位”的历史。

“‘历史研究的可以自行說明問題的范围’……乃是社会，它們在空間与時間上都大于民族国家，城邦或任何其他政治集体組織……历史

学者們所必須处理的‘社会原子’，不是国家，而是社会。”（“历史研究”第1卷，第45頁）

把宗教的特征和領土的以及部分政治上的特征綜合在一起加以考虑，他认为“文明”才是历史研究的正确对象，而“文明”乃是“社会的一个品种”（第1卷，第129頁及以后諸頁）。关于这个文明，他又列举了二十一个（后来是二十六个）“彼此有关的和无关的”品种：西方文明，两个东正教文明（在俄罗斯和近东），伊朗文明，阿拉伯文明，印度文明，两个远东文明，希腊文明，叙利亚文明，古代印度文明，古代中国文明，米諾斯文明，苏末文明，赫梯文明，巴比伦文明，安地斯文明，墨西哥文明，于加丹文明，馬雅文明，埃及文明，再加上五个“停滞了发展的文明”：玻里尼西亚文明，爱斯基摩文明，游牧文明，鄂图曼文明，斯巴达文明（第1卷，第132頁及以后諸頁；第4卷，第1頁及以后諸頁）。湯因比掌握了这二十六个文明的材料以后就首先研究了文明的起源問題：为什么有些社会象許多原始的集体那样在它們存在的一个比較早的时期就停止前进，而不象其他一些社会那样，达到文明社会的水平呢？

他的回答是文明的起源既不由于种族的因素也不由于地理环境，而是由于两个条件的一种特定結合所造成的：一个条件是在这个社会里要有一个具有創造能力的少数人，另一个条件就是那里的环境既不太有利也不太不利。凡是具有这些条件的集体后来都发展成为文明社会；凡是不具有这些条件的集体都始終停留在低于文明社会的水平上。在这种情况下的文明的誕生活动被列成为一个公式，即互相交替的“挑战与应战”。上述类型的环境向这个社会不断地进行挑战；而这个社会則通过它的創造性的少数人对于这个挑战进行成功的应战，解决問題。接着又出现了新的挑战，



新的应战的胜利；这个过程周而复始地永远不停地进行，在这些情况下，永远都不会出现休息，社会永远在不停地变动，而这种变动迟早之间总会使这个社会到达文明的阶段。在研究了这二十一个文明的诞生情况之后，他发现它们的出现正好符合上述的那个过程（第1卷，第188—338页；第2卷，全书各处）。

他所研究的第二个问题乃是在上述的二十六个文明里，为什么和怎么样有四个文明（远西基督教文明，远东基督教文明，斯堪的纳维亚文明和叙利亚文明）出了问题而流产了；有五个文明（玻里尼西亚文明，爱斯基摩文明，游牧文明，斯巴达文明和鄂图曼文明）在它们生长的早期就停止了生长；而其余的那些文明却生长了起来，为什么和怎么样会“借助于一种生命力使它们从挑战通过应战再达到挑战，从分化通过集中再达到分化呢？”（第3卷，第128页）。

这个问题的答案显然是要看生长的含义和生长的迹象究竟是什么。根据湯因比的看法，文明的生长并不是指这个社会在地理上的扩张，地理的扩张也不能促成文明的生长。如果说它们之间有什么关系的话，那么一个社会的地理扩张只肯定和它的退步与解体有关，而不是和它的生长有关（第3卷，第128页及以后诸页）。同样的，文明的生长也绝不包括它在技术上有什么进步的意思，因此技术进步也不是它的原因，并不是说它对于周围的自然环境有更大的控制力量：“……在技术进步与文明进展之间并没有什么联系”（第3卷，第173—174页）。文明的生长是说这个文明有了“日益增强和日益积累的內部自决能力或自我表现能力”；这就是说这个社会的社会实质有了日益增强和日益增多的“升华”现象，和“文明的装备与技巧”有了日益增强和日益增多的“简化”现象（第3

卷，第128頁及以后諸頁，第182頁及以后諸頁）。如果从社会与社会之間、个人与个人之間的关系这个角度来看，生长乃是这个社会的具有神力的少数人在他們的环境不断地向他們提出了新的挑战时所不断进行的新的应战过程中的不断創造的“退隱与复出”的过程（第3卷，第248頁及以后諸頁）。处于生长过程中的文明乃是一个单位。它的社会包括一些創造性的少数人，受到多数人的自由模仿和服从——这些多数人就是这个社会的内部无产者和由他們的四邻蛮族所組成的外部无产者。在这样的社会里，既沒有兄弟鬩墙的斗爭，又沒有固定不变的界限。这是一个坚固的整体。在生长过程中的文明不断施展它的主要能力，不同文明的能力也各自不同：希腊文明的能力是属于美学的；古代和现代印度文明的能力是属于宗教的；西方文明的能力是属于机械科学的；如此等等（第3卷，第128—390頁）。其結果，文明生长的过程就表现为处于生长阶段中的文明的不断进展分化与不断增强自决能力的过程，因此不同文明的生长就日益表现了多样化的形式。文明的生长問題就这样解决了。

他所研究的第三个主要問題乃是文明为什么又如何衰落、解体和消灭。它們显然会这样，因为在二十六个文明当中，“只有四个流产，而不是二十六个都是平产”，而“在这二十六个当中，迄今至少已經有十六个是死了和埋掉了”（埃及文明，安地斯文明，古代中国文明，米諾斯文明，苏末文明，馬雅文明，古代印度文明，赫梯文明，叙利亚文明，希腊文明，巴比伦文明，墨西哥文明，阿拉伯文明，于加丹文明，斯巴达文明和鄂图曼文明）。至于其余十个还活着的文明，

“玻里尼西亚文明和游牧文明現在已經到了最后的痛苦掙扎的时

候，而其它八个文明之中的七个都已經在不同程度上遭受着被我們西方文明消灭或同化的危險。除此而外，在这七个文明中还有六个……已經呈現了衰落的迹象，进入了解体的阶段了。”（第4卷，第1—2頁）

湯因比說衰落并不是由什么宇宙的必然性所造成的，既不是由于地理的因素，也不是由于种族退化，更不是由于敌人的外部攻击，这些因素反而毫无例外地会使文明的生长能力更为增强；文明的衰落也不是由于技术与技能的衰退，因为“文明的衰落永远是因，技术的衰落永远是迹象或是果。”（第4卷，第40頁）

文明的生长过程和解体过程之間的主要差別在于一个处于生长阶段的文明对于不断出现的新挑战永远能够进行胜利的应战，而一个处于解体阶段的文明則不再能对于挑战进行这样的应战。它試圖一次又一次地进行应战，但是它总是不断地失敗。在生长的阶段里，挑战和应战永远是在变化着的；而在解体的阶段里，应战有变化，而挑战則一直得不到答案，也一直是不变的。作者的結論是文明的死亡原因永远是自杀，而不是謀杀（第4卷，第120頁）。根据湯因比的說法：

“文明的衰落性质可以归納为三点：少数人丧失了創造的能力，在多数人方面則相应地撤回了他們的模仿行为，以及繼之而出现的做为一个整体的社会丧失了它的社会統一性。”

說得更明白一点，这个公式可以是这样：

“在任何一个社会的历史里，当一个創造性的少数退化成为一个統治的少数的时候，他們这时只能完全凭借武力来維系他們所不当占有的地位，对于統治的因素來說，这样一种性质上的致命的改变便在另一方，在无产者（多数人）当中引起了退却，他們这时便再也不能自发地或主动地模仿那些統治的人們，他們这时也会因为被降格为‘下等人’而

进行反抗。这些‘无产者’在他们利用自己的身份出现时从一开始就分成了界限分明的两个部分。一个是‘内部无产者’（占有成员的大多数），另一个是‘外部无产者’，他们是一些住在疆界以外的蛮族，他们现在激烈地反对合并。这样一来，文明的衰落就在一个社会的社会体内部引起了一场阶级战争，而这个社会在它生长的时候，本来在内部既没有彼此隔离的固定界限，在外部和它的邻人之间又没有不可逾越的鸿沟。”

（第4卷，第6页）

这个衰退的阶段又可以分为三个小阶段：1.文明的衰落，2.文明的解体，3.文明的灭亡。在衰落和灭亡之间每每相隔数百年，甚至数千年。例如，古代埃及文明的衰落发生在公元前十六世纪；而它一直到公元后第五世纪才灭亡。在衰落和灭亡之间的两千年里，它一直是处于“僵化了的虽生犹死”的状态当中。远东文明也是这样，中国的远东文明从公元九世纪起就处于僵化的状态中，一直到今天。在古代苏末历史的这两点之间大约有一千年，在古代希腊之间约有八百年（第4卷，第62页及以后诸页；第5卷，第2页及以后诸页）；如此等等。这样一个社会就象一棵枯死的树榦似的，可以在这种虽生犹死的状态下存在几百年，甚至几千年。但是不论早晚，这些文明的绝大多数，也许是全体，到后来总还是难逃灭亡的劫运。至于西方社会，虽然看起来它已经有了衰落与解体的各种迹象，作者却不肯作出明确的论断。他还保留着一线希望，希望能有奇迹出现：“我们应该祈祷，我们也必须祈祷，上帝曾对我们的社会恩准过一次缓刑，现在如果我们再一次以负疚认罪的精神和哀求怜悯的心情向上帝呼吁，他是不会拒绝我们的。”（第6卷，第321页）

文明衰退的一般性质就是这样，作者在第4、5、6卷里，以最详

尽的分析方法談到了它的一切特征，迹象和阶段。这里只能談論几个一般特征。在生长的阶段里，創造性的少数人对于不断出现的新挑战总是能够进行胜利的应战，而到了解体的阶段，則总是失敗。相反的，他們为胜利所陶醉，他們这时就“扶着船桨休息了”，把一些具有相对价值的东西当做絕对的“偶象来崇拜”；他們失去了神力一般的吸引力量，不再受到多数人的模仿与服从。因此，他們就不得不更多地使用武力来控制內部无产者和外部无产者。他們在这个时期創造了一个“統一国家”，就和古代希腊的統治的少数人創造了羅馬帝国一样，做为維持他們自己和他們的文明的一种手段；他們进行战争；变成了无法逃避的制度的奴隶；把他們自己和他們的文明都拖到了毁灭的境地。

“內部无产者”到了这个时期也与这些少数人脱离了；变成了一群心怀不满、怨言不断的人；他們往往創造一种“統一教会”——如基督教或佛教——做为他們自己的信仰和組織。統治的少数人的“統一国家”是命中注定要毁灭的，而內部无产者的統一教会（如基督教）却将成为产生一个新生文明的桥梁和基础，与前一代文明发生着“亲子”的血緣关系。

外部无产者到了这个时候也把他們自己組織起来，向这个垂死的文明冲击而不再爭取被它所吸收合并。于是分裂现象就用这种方式出现在文明的肉体与灵魂里。其結果，斗争与自相残杀的战争越来越多，都促成了毁灭危机的日益深化。灵魂的分裂在一个社会的解体过程中造成了这个社会成員在心理上和行为上的深刻变化。其結果出现了四种类型的人物和“救主”：复古主义者，未来主义者（执剑的救主），冷淡与漠不关心的利己主义者，和置身在上帝的超感性的世界里的神化的宗教救主。流离感和罪恶感增加

了；杂乱感和混合不清的现象占了绝对的上风。粗俗和“无产者化”的作风侵入了艺术和科学、哲学和语言、宗教和伦理学、礼节和制度。

但是一切都是徒然的。除了神化而外，其它一切努力和“救主们”都无法改变解体过程的深化。这个文明至多只能“化石化”；“虽生犹死”的状态就采取了这种方法拖上几百年，甚至几千年；但是其结果还是毫无例外的要灭亡。唯一有希望的出路是通过神化，把目标转向追求超感性的天国。神化也不能使某一个文明中止解体，但是它却可以在促成一个新的亲子文明的出现与发展中，起一粒种子的作用；通过这个阶段，人类便可以在走向超人的永远不停的上升过程中前进一步，从“人的城走向神的城”，这乃是人类与文明的最后的终点。在这几卷的最后篇章里出现了几乎是启示录的声调：

“神化的目的是为了向那些坐在黑暗里的人们带来光明……追求天国的目的是为了使其生命……活跃起来……因此，神化的最后目标乃是天国。”（第6卷，第171页）

这样一来，人类的全部历史，或是文明的全部发展过程都变成了一种创造的“辩神论”（Theodicy）；通过不同的文明和它们的统一而又具体不同的节奏，现实的丰富内容逐渐展开，先是“低等人”和“低等文明”，发展到“人”与“文明”，而最后发展到“超人”和“天国里的神化了的空灵的超等文明”。

“地上精灵的工作，当他在‘时间的纺机’上把线头抛来抛去的时候，乃是织造人类的一篇人间历史的工作，这个历史就表现在人类社会的起源、生长、衰落和解体里；而在人生的这一片沸腾里……我们可以听到一种基本的节奏的声雷……挑战与应战，退隐与复出，动乱与集

合,亲子关系与血缘关系,分裂与再生。这种节奏乃是阴与阳的交替出现……輪子永远不停的轉动,并不是一种简单的重复运动,它每一次的轉动都使它的車身和它的目的地更为接近一点;如果‘再生’的意思是表示着有些新的东西在誕生……‘生存的輪回’虽然会使一个被判罪的伊克修翁(Ixion)遭受永无休止的折磨,那么也就不能算是什麼很坏的事了。阴与阳所制造的有节奏的音乐乃是一首創造之歌……如果創造不能吞没天地之間所有的万物,包括它自己的对立物在內的話,那么創造也就不成其为創造了。”(第6卷,第324頁)

湯因比的历史哲学的大体輪廓就是这样。他在这个骨架外面复盖了一层非常丰富和生动的事实,实証方法和大量的各种假設。他的主要論点以及他的各种大小假設都在他的精心結構之下,經過了耐心的考証,他從他所研究过的二十一个文明史里采用了一切曾經証驗过的历史材料。湯因比的理論在这方面具有非常宏伟的計劃和規模,在现在所有的历史哲学著作里,这大概是一部材料考証最为翔实的了。再重复一遍,这部著作就其整体來說,乃是对于历史的綜合研究的一个真正的貢獻。

## 二、批 評

如果我們現在問一下,湯因比的关于文明的兴起与衰落的基本論点以及他的一些其它次要的論点究竟有多大的可靠性呢?这时的情况却变了。这部著作一方面有无可怀疑的优点,另一方面也有非常严重的缺点。在那些非基本的和浮面的缺点当中,可以先举出以下各点:第一,这部作品的篇幅太大,可以在經過大力压縮之后,仍然保有它的理論的明确性与完整性。这位作者公开声明他有一种偏好,喜欢大量引用聖經、神話、詩歌——过多地使用詩

歌的和象征的形象語言——这一点对于他的这个次要的缺点也負有一定責任。

第二，他虽然具有惊人的渊博知識，可是这位作者却对于許多重要的社会学的作品不是一无所知便是故意加以忽略，而这些作品对于湯因比所企图解决的問題却比他所引用的那些其它作品具有更根本意义的重要性。对于塔德 (Tarde)、杜克汉姆 (Durkheim)、韦伯 (Max Weber)、帕累多 (Pareto) 以及其它任何一位社会学家的名字，他事实上一个也沒有提过。湯因比的这种忽视的后果之一便是他不得不花几十頁或几百頁的篇幅来談論他們那些人已經談过的問題，而他們早已經比湯因比談得更为透彻更好。例如，模仿这个題目乃是湯因比的理論中的一个很基本的論点，他在这个問題上花了大量的篇幅。一个讀者如果讀过塔德的“模仿的法則”(Laws of Imitation)，且不提他后来的那些著作，就会发现在湯因比的分析里，并沒有什么新內容。还不仅如此，湯因比关于模仿及其划一性的理論还有許多錯誤，这一点，如果他能够把这方面的主要著作讀一些，就可以避免。同样的，他在第1卷和第2卷里用了几百頁的篇幅来研究种族和地理环境对于社会与文明的影响。但是他在这方面并沒有提供任何新的知識。还不仅如此，他对于已經被指明了的气候学說和种族学說的弱点(如亨丁頓 [Huntington] 的缺点)，反而沒有看見，甚至还在相当大的程度上重复他的见解。如果把这些方面已經得出来的結論做一个扼要的說明就会使他不但仅用几頁的篇幅就可以說明他的理論，而且还会避免好几个錯誤。这个批評对于其他几个問題也是适用的。这位作者的學問虽然非常渊博，但是看起来却是片面的和很不足的。

第三，他对于他所研究的二十一个文明的知識是不平衡的。在



古代希腊方面(希腊罗马)他的知識非常出色,而在其他方面却显得非常薄弱。

第四,他对于艺术、哲学、自然科学、法律以及其他一些方面的现有知識看起来也是非常不够的:他从这些方面引用得很少,甚至可以說沒有引用什么材料,因此这位作者对于这些方面所下的結論就显得浮浅而一知半解了。

第五,关于另外几个他曾經肯定地下过一些結論的方面,也有这种情况。例如,他曾經說过,“十八世紀的战争危害性(被减到了)最低的限度,这一点在我們西方的全部历史里,無論在其以前还是在其以后,迄今为止,都还没有办到过”(第4卷,第143頁)。而事实上,我們对于战争活动的系統研究(参閱我的“社会与文化动力”[Social and Cultural Dynamics]第3卷)却証明了無論根据战争的伤亡数字还是根据参战军队人数在每一百万人口中所占的比例,都証明了从十二世紀到十六世紀以及十九世紀的好战程度都比不上十八世紀。他自己在第5卷第43頁上就好象已經推翻了他自己前此提出来的說法,他說“我們西方社会的生活在过去四百年間和从前一样都遭受了战争的严重危害”。再举一例:他強調說在許多不同的定命論的哲学里所表现出来的“流离感”在所有的文明里都是随着解体过程的发展而日益增长的(第5卷,第422頁及以后諸頁)。而定命論的概念对于非定命論來說其事实的发展是和他所說的那种情况非常不相同的(参閱我的“动力”一书第2卷第9章)。第三例:他強調說,某一个文明在向外扩散或发射光輝的时候,外族文化首先要受到它的經濟因素的影响;其次是政治因素;第三才是文化因素。这样,他就把一个正在扩散的文明对于外族文化的影响因素的次序不变地制定下来了(第4卷,第57頁)。

而事实上,这种不变的次序是不存在的。有些时候經濟因素首先渗入;而另一些时候,却是文化因素領先(参照我在“动力”一书第4卷中所引用的事例)。

在这部著作里,有許多类似的錯誤和夸张之处。但是,我們也該承认象“历史研究”这样规模宏大的著作,这些缺点是不可避免的。我們不應該过分予以苛求。如果作者的主要立論設想是健全的,那么这些缺点就可以变成为一般的缺点而可以輕輕帶过。

不幸的是,这部著作有两个根本性的缺点,这不是細節問題,而是湯因比的历史哲学的心脏和灵魂中的問題。这两个問題的第一个是有关于湯因比把“文明”当做历史研究的单位的問題;第二个是有关于做为湯因比的历史哲学思想基础的文明的起源、生长、和衰落的基本設想問題。讓我們来仔細地观察一下这些設想。

湯因比所說的“文明”并不仅仅是一个“历史研究的范围”,而是一个統一的体系,或是一个整体,其各个局部是由一些可能发生关系的联系連接在一起的。因此,在他的“文明”的任何一个可能彼此发生关系的体系里,局部必須互相依賴,局部要依賴整体,整体也要依賴局部。他以极肯定的口吻一再說:

“文明乃是整体,它們的局部彼此相依为命,而且都互相发生牽制作用……这是处于生长过程中的文明的特点之一,它們的社会生活的一切方面和一切活动都彼此調合成为一个社会整体,在这个整体里,經濟的、政治的和文化的因素都保持着一种非常美好的平衡关系,由这个正在生长中的社会的一种內在的和諧进行調节。”(第3卷,第380、152頁;第1卷,第34、43、149、153各頁及以后諸頁)

这样一来,就象那种所謂“功能派的考古学家”一样,他自称他的“文明”乃是一种真正的体系,而不仅是不同文化的(或文明的)

现象和事物的堆砌或集合。这些现象和事物虽和空間与時間有关，但又没有什么可能发生关系的或具有意义的联系（參閱我的“社会与文化动力”第1卷第1章对于社会文化体系与堆砌的分析；在“动力”一书第4卷中还有未經充分發揮的有关社会文化体系的理論）。如果文明真正是个体系的話，那么和任何可能发生关系的体系一样，我們就應該指望在这个体系的任何一个重要的組成部分发生了变化的时候，其余的組成部分也就要发生变化，因为如果甲与乙是两个可能发生关系的連接体，甲的变化一定会引起乙的以一種固定与規則的形式进行的变化。若不然，甲与乙就会是簡單的堆砌关系而不是一种可能发生关系的体系的組成部分。湯因比的假設站得住嗎？我恐怕这种假設站不住：他的“文明”并不是什么完整的体系，而只是許多与文明有关的事物和现象的集合（是体系和个别文化特点的堆砌），在它們之間只有特殊的近似性而没有什么可能发生关系的或具有意义的联系。为了这个原因，它們并不是什么真正的“社会品种”；因此我們不可能拿它們当做整体看待，在它們彼此之間的起源、生长和衰敗之間也就没有什么共同性可言。这些概念对于现象和事物的堆砌來說也是不适用的，因为堆砌的事物和现象是不能生长或衰敗的。它們和一个卸貨場的組成部分一样，我們只能加以整理，使它增加或使之减少；但是我們却无法說一个“文明的卸貨場”的生长或衰敗，也无法仅仅談論什么事物与事件的空間集合。对于“文明”的这种分析曾由湯因比本人多次有意无意地加以強調。例如他在这一部著作的許多场合里指出，一个文明的技术和經濟生活时常改变，而这个文明的其余部分却不变；在另外一些情況下，文明的其余部分变了，而技术却維持原状；还有一些时候，技术向着这个方向改变，而文明

的其余部分却朝着相反的方向移动(第4卷,第40頁及以后諸頁;第3卷,第154頁及以后諸頁)。如果我們发现在甲与乙之間,可变因素的一个改变了,而另一个却没有随之而发生变化,或者虽然发生变化而却没有什麼规律的話,这就表示在甲与乙之間事实上并没有可能发生关系的联系;因此它們并不是一个体系的組成部分,或一个整体的局部。湯因比自己就曾經指出来說——而且說得很好——在他的文明里有两个組成部分(技术和經濟)和这个“整体”的其余部分并没有可能发生关系的联系。这样一来,他的整体——“文明”——就仅仅变成了空間的堆砌。在他的这部著作里的一些其他场合,他举了好几个例証,說明他的这个整体——文明——的宗教、艺术、或政治因素对于这个所謂整体的其余部分來說,乃是独立的、可变的和沒有关系的。照他的这种說法,湯因比本人就否定了他的基本論点,他本來說他的“文明”乃是“整体,其局部都是紧紧地結合在一起”的。

事实上,很容易証明——而且还可以令人信服地証明——无论他的哪一个文明都不是什么“整体”或体系,而只是一大堆排在一起的体系和存在一起的堆砌物,它們彼此之間沒有任何可能发生关系的、或具有意义的、或任何其他的关系(而任何真正的体系都是有这种或那种联系的),它們只和空間与時間有关。这样一种关系或簡單的与空間有关并不能使放在一起的“一本书+一双破鞋+一瓶威士忌酒”变成什么統一体、整体或体系。它們仍然是一堆放在一起的堆砌物。不仅是他提出来的希腊羅馬、古代中国或任何其他文明这样巨大的“文化区域”的文明綜合体不成其为什么整体或体系,甚至最小的一个“文化区域”——一个人——的文明綜合体也不过是排列在一起的几种不同的体系和堆砌物罢了,在它

們之間沒有任何关系，而只不过是和一个生物有机体的空間有关。假使說有这么一个人，他是个羅馬天主教徒、共和党人、教授、喜欢浪漫主义的音乐而不喜欢古典主义的音乐、喜欢喝威士忌酒而不喜欢喝啤酒、喜欢金发女人而不喜欢浅黑发女人。羅馬天主教無論从可能发生的关系上还是从邏輯推論上都不能說應該得到共和党的結論，而不應該得到民主党或其他党的結論；共和党也無論从可能发生的关系上还是从邏輯推論上都不能說和教授的职业有关。至于說喜欢威士忌而不喜欢啤酒，或是喜欢浪漫派的音乐而不喜欢古典派的音乐，也是这样。我們有許多羅馬天主教徒不是共和党人，也有許多共和党人不是羅馬天主教徒，也有教授什么都不是，而又有許多不是教授的人是天主教徒或共和党人。有些天主教徒或共和党人或教授喜欢威士忌而不喜欢啤酒，有些人喜欢啤酒而不喜欢威士忌，有些人不喝威士忌，有些人喝啤酒不喝果子酒，諸如此类。这种情况說明这个人身上的“文明”的綜合并不是一个什么統一的体系，而是許多不同的体系和若干个别“文明”的特征的集合体，在它們之間只和表现在这个生物有机体身上的空間有关。一个生物的有机体，做为一个真正的体系來說，是以一个生物整体的形式进行变化的；但是他的“文明”的綜合，既然是个堆砌体，就不会在一起进行变化，因而許多个人的“綜合文明”也就不会在他們的变化中表现出什么一致性。（參閱我的“动力”一书第1卷第1章；在第4卷里有对于这个問題的系統分析）

因此，如果一个人的“文明”的綜合不是一个体系，那么一个市区、一个城市、一个民族和湯因比說的更大的“文明社会”的綜合文明就更不会是一个体系了。这一点是为了說明湯因比的“文明”并不是什么“品种”，而只是一个“大卸貨場”，在这里堆积着大量的不

同社会文化体系，其中有許多在它們彼此之間既无可能发生关系的又沒有具有意义的联系：国家制度、宗教体系、艺术、伦理、哲学、科学、經濟、政治、技术以及許多其它的体系和堆砌体，都象貨物一样被“卸倒”在大片的土地上，又被无数的个人所运输。我們不能把許多来自不同种属的杂陈在一起的事物称之为一个品种：这里是“鞋、表、瓶子、‘星期六晚邮’”，而那里是“褲子、梳子、偵探小說、电子管、玫瑰花、汽車”——把这許多不同的物件堆积在一起，我們当然就更不能指望它們有什么共同的结构，在起源、生长、衰敗的变化中有什么一致性。正因为湯因比把一些不同事物的集合錯当成了体系，所以他便把他的那些文明当成了“社会的品种”，并且大胆地在它們之間寻觅起源、生长、衰敗中的一致性。这样一来，他就犯了一个无可挽救的錯誤：把他的那座巨大的建筑物建筑在比所謂一片散沙还不如的基础上。

他的理論的所有其他的缺点和錯誤都是由于这个“原罪”引起的。这个罪恶因为作者犯了另一个致命的錯誤而更加严重了，那就是他接受了“起源、生长、衰敗”的老学說——从弗洛魯斯(Florus)到斯般格勒——把它作为文明变化的标准式样。这个学說很可能是现有的关于文明变化的一种最坏的学說；而对于湯因比的理論来讲，它造成加倍的致命伤。一点也不假，如果他的所謂文明仅仅是个堆砌体的話，只是这么一条理由，我們就不能談什么堆砌体的起源、生长、衰落、解体 and 灭亡了。堆砌体是沒有什么誕生問題的(不管是平产还是流产)，它們也不能生长和解体，因為它們从来就沒有长成为什么“体”。一般說来，这个流行的說法完全是一种譬喻的說法，它并不是什么真正的有关社会文化现象变化的理論，而只不过是有关社会文化进展的一种估計的看法：說它們

应该怎样变化。因此，湯因比的理論就不是什么有关文明变化的理論，而只是关于文明的前进或后退的一种估計的理論。这一点在他的“生长”和“解体”的公式里，就已經可以看出来了。它們只是估計前进和后退的公式，而并不是什么变化的公式。

从这两种罪恶开始，就出现了湯因比的历史哲学的全部事实和邏輯上的錯誤。第一，他对于文明的分类。許多历史学家、考古学家和社会学家都会认为他的这种分类法是主观的，完全没有什么明确的合乎邏輯的“分类根据”。他把几个基督教文明都分开了，当成了不同的文明看待；而又把另一些不同的（在宗教方面和其他方面）体系的集合体变成了一个文明。他主观地把斯巴达孤立出来，使它脱离了古代希腊文明的其余部分，而把羅馬文明变成了希腊或古代希腊文明的不可分割的一部分。玻里尼西亚和爱斯基摩文明或“次文明”（湯因比在一处說它們是平产的文明；而在另一处他又說它們是一直停滯在“低于文明”的水平上，而从来没有达到文明的水平）却被列为独立的文明；同时他还把各大陆上所有的游牧民族的文明統一成为一个文明，如此不一而足。

第二，湯因比对于文明进行了全面的攻訐，說它們的絕大部分不是“流产”，便是“停滯发展”，“僵化”，“衰落”，“解体”，“死掉了、埋葬了”。根据湯因比的說法，在二十六个文明当中，只有一个——西方文明——现在也許还活着，而其余的則不是全死就是半死（“停滯发展”，“僵化”，“解体”）。因为，根据他的这个臆测的学說，文明必須衰落、解体和死亡，作者当然就必须不是埋葬它們，就是要使它們“流产”、“停滯发展”、“僵化”，或至少也得衰落和解体。根据这个学說，他不得不这样做，而湯因比对于什么叫做文明的真正死亡或衰落、成形或解体，又没有什么明确的标准，他于是就不得不甘

心情愿地担任文明的殓尸人的工作了。

第三，他一直是很勇敢地坚持他的学说，尽管他看见了許多事实，他还是不肯回头。他看见有許多文明，如果根据他的說法，早就該死掉了，可是在它們已經衰落以后，又存在了几百年，甚至几千年，它們今天还活着，甚至还活得很有力量。为了解决这个困难，他便設想了一个办法，創造了一个文明“僵化”的說法。于是中国文明便僵化了几千年；埃及文明也僵化了大約两千年；古代希腊文明从伯罗奔尼撒战争以后就开始解体或僵化，一直到公元后第五世紀为止。羅馬的全部历史，从头到尾，都只不过是一个不断解体的过程；其他文明也是如此。根据他的这个說法，文明几乎没有什么時間可以生存和生长；如果它們不是流产——如有些那样——它們便是停滞发展；如果它們不是停滞发展，它們便是在生下来以后立刻就开始衰落，然后接着又解体，或者变成了一棵“僵死的枯干”。当然，采用哲学的說法，誕生就是死亡的开始；但是对于一个讲求实证方法的研究一个有机体或一个文明的生命现象的工作者來說，他总應該而且也必须不那么太富有哲学意味才是，他总應該而且也必须真正的死亡、瘫痪或无法医治的疾病出现以前，好好地研究一下生命本身的发展过程。对于絕大多数的生命有机体和文明來說，在誕生和死亡这两点之間的距离常常是很长的。

这一点正好說明，湯因比对于文明的存在中的絕大部分是研究得很少的，而只是把它們的几百年、几千年的存在、活动与变化完全淹沒在他的那种想当一个“文明的殓尸人”的癖好当中。我这样說，并不是說我否认有什么真正的文化或文明体系的解体或甚至是灭亡的事实。这种事实是有的，但是却发生在真正的体系之中，而不是发生在什么文明的堆砌体当中；这些现象并不在体系的



“誕生”之后馬上出現，而时常是在它們經過了长期的——有时候长到无限期——生命和变化之后才出現。事实上，湯因比的那些文明堆砌体的組成部分到今天仍然存在，甚至被他认为早已經就死掉和埋葬了的那些文明的一些組成部分到今天也还都存在。古代埃及或古代巴比伦，尤其是古代希腊的相当多的文化体系和文化特征(哲学，伦理，建筑，雕刻，文学，艺术，等等)到今天还都以现代西方或其它文化的組成部分而活生生地存在着。它們今天存在着，并不是什么博物館的陈列品，而是我們和其他文化的活生生的现实。

第四，上面的那些話正好說明了为什么在湯因比的著作里对于文明生长阶段所进行的分析会那么少。他只是相当籠統地說，在这个阶段有一个“創造性的少数人”成功地接受了挑战，这时沒有階級战争，沒有不同社会之間的战争，样样事都很順利，每一件事都运动着，变得越来越“升华”。关于这个阶段，他差不多就是說了这些。对于他的二十一个文明的生长过程的特征，他說的这么一些“牧歌式的”話和一些什么別的好听的話，显然是莫明其妙的。如果我們必須相信他的話，我們就好象不得不承认希腊在公元前431—403年以前(根据湯因比的說法，古代希腊文明从这时起衰落)并沒有发生过战争，沒有革命，沒有階級斗争，沒有奴隶，沒有頑固思想，也沒有一个“沒有創造性的少数人”，而所有这一切“灾殃”，都是到了伯罗奔尼撒战争之后才出現的。在另一方面，我們还必须承认在这个时期以后，希腊和羅馬的創造能力枯竭了，沒有柏拉图，沒有亚里士多德，沒有伊壁鳩魯，沒有芝諾，沒有波里比阿，沒有教会的神父，沒有卢克萊修，沒有科学发现——什么創造性的东西都沒有。而事实上，在衰落以前和以后，在所有这些方面

的实际情况却是非常不同的。在希腊的全部人口里，参加战争的指数在公元前第五世纪每百万人口中占二十九万，在公元前第四世纪占四十八万，在公元前第三世纪占十八万，在公元前第二世纪占三万。而内部发生动乱(革命)次数的指数则是公元前第六世纪 149 次，前第五世纪 468 次，前第四世纪 320 次，前第三世纪 259 次，前第二世纪 36 次。这些数字说明希腊战争与革命的活动真象是和湯因比所说的非常之不同的。关于罗马的情况也是如此(参阅我的“社会与文化动力”一书第 3 卷里的详细资料)。科学、哲学和宗教方面的创造活动也同样的在第五世纪当中及其以后达到了它们的最高峰，而不是在那个时期以前(参阅“动力”一书第 2 卷第 3 章所引用的发现、发明及哲学体系的数字)。至于说西方文明，根据上面的情况，我们可以说湯因比的分析是颇有些令人不解的。他在许多场合说这个文明已经衰落，是正在进行解体；而在另一些场合，他又不表示明确的态度。不管他是怎样分析的，西方文明在他看来在公元十五世纪以前都是处于生长的阶段。如果真是这样，那么根据他的设想，在那个世纪以前的欧洲就不可能有革命，不可能有重大的战争，不可能有你死我活的阶级对立。而事实上在欧洲的二十世纪以前的全部历史里，十三世纪和十四世纪乃是最为革命的世纪；同样的，农奴制和其他的阶级对立乃是非常尖锐的，而且还有许多次大小战争(参阅我的“动力”一书第 2 卷和第 3 卷里的资料)。最后，处于生长阶段的中古世纪西方文明并没有表现许多象湯因比的文明生长时期的特点，相反的倒是表现了湯因比所说的大量的文明解体时期的特点。对于他的其他文明来说，情况也是这样。这一点正好说明湯因比的关于文明的生长与衰退的统一规律性问题在相当大的程度上是臆造的，并没有什么事实

可做为依据。

第五,关于他所設想的体系的統一規律性問題,其中有很多說法不是錯誤的便是夸大了的——例如,关于他的文明地理扩张及其生长之間的关系;他的战争与生长的关系;技术进步与生长的关系,都是反面关系的規律。即使我們承认他的說法有一部分正确性,但是同时在他的类比排列法上也肯定是錯誤的。如果湯因比的二十一个文明不是散布在广大的土地上和众多的人口,而只是一个小小的苏末、希腊、古代埃及和古代阿拉伯的农村的文明,那么它們就很少可能变成为“历史性的”,也当然不会引起历史学家和湯因比的注意,因之也就不会变成他的二十一个文明之一了。他的所有的文明都是巨大的复杂体,散布在广大的土地上和众多的人口。它們并不是一开始就具有这么大的规模的;而只不过是从小小的区域开始,在它們的生长阶段逐步扩大,地区越来越大,人口越来越多,通过这种方式然后才变成为历史性的。若不然,誰也不会注意到它們。如果湯因比一定要說,象他說过的許多遍那样,这种地理面积上的扩张全是采用了和平的方式,沒有經過战争,而只是經過“蛮族”对于这个扩散文明的吸引能力的发自内心的信服,这个說法就又是不正确的了。他的二十一个文明的全部都在它們的生长阶段里(根据湯因比的設想)进行过扩张,它們不但采用过和平的方式,而且也还采用过武力、威胁和战争。而在另一方面,在它們中間有許多在解体的阶段里却退縮了,而不是扩张了,它們比在湯因比所說的生长时期要和平得多。

第六,湯因比和斯般格勒一样,斯般格勒的幽灵一直盘桓在湯因比的头頂上,他认为他的每一个文明都有一种占有統治地位的傾向:古代希腊文明的傾向是美学的,古代印度文明是宗教的,西

方文明是机械技术的（对于其余的十八个文明的倾向他就沒有談了）。这样一种概括的說明特点的办法又是非常可以怀疑的。西方文明的这个所謂占有統治地位的特点，一直到了大約公元十三世紀以前却一点也沒有表现出来过：从六世紀末到十二世紀，在这个所謂非常杰出的以技术见长的文明里，其技术发明与科学发现的总成績可以說是等于零；从六世紀到十三世紀这一段漫长的时期里，这个机械文明却是彻头彻尾地以宗教见长的，甚至比古代印度或印度文明史的許多时期都更富有宗教的特色（参閱我的“动力”一书第2卷第3章的有关发现与技术发明的資料）。那个据說是具有美学特征的古代希腊文明在公元前第六世紀以前也一点沒有表现过它的美学傾向（据湯因比的說法），反而是在公元前600—200年<sup>①</sup>間表现了一陣非常蓬勃的科学与技术上的生命力（参閱“动力”一书第2卷第3章的数字）。古代阿拉伯文明（湯因比并沒有說明它有什么主要的特点）在八世紀和十三世紀之間表现了强大的科学与技术上的生命力——比这个时期的西方文明强大得多。这一切都說明了那种斯般格勒-湯因比式的对于这个或那个

---

① 原文作 from 600 to 200 A. D., 誤, 故改。查苏联科学院主編《世界通史》第1卷和第2卷(三联书店出版)所載: 公元前六世紀希腊的重要成就是开始了对自然界作科学的研究。当时古代希腊的哲学家, 首先是自然界的观察者, 是拥有巨大实践經驗的人。几何学、力学、天文学、气象学、医学等方面的初期的、起初还是很肤浅的知識, 都兴起来了。公元前整个五世紀和四世紀, 是希腊科学的繁荣时代, 数学、天文学、医学等科学部門进一步积蓄了大量实际材料。到了公元前三世紀, 希腊化君主政体的建立使科学和艺术的发展条件起了重大变化。希腊化时期可以看作自然科学知識发展的新时期。数学和自然科学——解剖学、医学、天文学、地理学获得很大成就。在公元前二世紀, 有些自然科学(例如天文学)向前推进了一步: 研究方法完善起来, 作出了重要的发现。——編者

文明加上一种某些永久不变的特征的做法，完全不管它的历史阶段，乃是容易引起誤解和不正确的主因。

我們可以长期地进行这种批評。湯因比在他所設想的学說中所提出来的大部分論点都是不正确的或是不健全的。但是其中有許多，如果重新加以正确的立論，放在一种相当不同的文明的設想学說里，却会改变面貌，变得健全起来而且引入深思。例如，湯因比关于文明在生长时期的特征和关于“僵化”的某些說法，对于文明处于我所說的“文化的超級理性体系”（Ideational Supersystem of Culture）占統治地位的时期來說，却是正确的（并不是在它出現的某一个文化的綜合体）。湯因比关于“解体”时期的許多特点的說法对于我所說的“超級感性体系”（Sensate Supersystem）占統治地位的时期來說，也是正确的（不是文化或文明綜合体的全部）。湯因比关于极度混乱阶段的种种特点的說法，只不过是某一个文化从“超級理性体系”发展到“超級思想体系或超級感性体系”这个时期的特点，或相反。这种改变在这个或那个“綜合文化”或“文明”的历史中会出现好几次。但是它們却不是什么死亡，也不是“僵化”，也不是“停滯发展”，而仅仅是从一种超級体系到另外一种超級体系的一次大轉移。如果采用这个說法，再重新加以解释，那么湯因比这部著作里的許多篇章就会变得富有启发性，引入深思和在科学上健全起来。如果采用这个說法，他的关于人类历史的創造性质就会具有更深刻的意义。同样的，他的关于西方文明现阶段的含糊其詞的分析也就会变得更加明确和更有目的：例如文明的现状并不是正在走上什么死亡的道路，而只是在走上一条痛苦的伟大改变的道路，从一个过分成熟的感性阶段轉移到一个更为“升化的”或更属于精神境界的理性的或思想的阶段。如果采

用更准确一些的真正是社会文化体系的語言，如果按照文化的超級感性-理性-思想体系的伟大节奏的話，“历史研究”这部著作就会变成一位杰出的思想家和学者的一部最为振奋人心的引人深思的作品了。

## 譯 名 对 照 表

### A

Aaron 亚伦

‘Abd-al-Hamid II 阿布德·阿·哈  
米德二世

‘Abd-al-Malik 阿布德·阿·馬立克

Abelard 阿柏拉德

Acapulco 阿卡普尔科

Achaean League 亚該亚同盟

Adhamándios Korais 阿达芒迪奥  
斯·科雷斯

Adonis 阿多尼斯

Aemilia 伊密利阿

Aeneas 伊尼阿斯

Aëtius 阿伊喜阿斯

Agra 阿格拉

Aidós 羞耻

Alaska 阿拉斯加

Alboin 阿尔波音

Alcaeus 阿尔西阿斯

Alcuin of York 約克的阿尔琴

Al-Kab 阿尔·克布

Alps Mts. 阿尔卑斯山

Alsace-Lorraine 阿尔萨斯-洛兰

Altai Mts. 阿尔泰山

Amalung 阿馬林王朝

Ambrose (Ambrosius) 安布洛斯

Anastasius 安那斯塔西烏斯

Andalusia 安达路西亚

Andromeda 安德罗密大

Andrew Jackson 安得卢·約克逊

Anna Comnena 安娜·科穆宁

Ansan 安森

Antimenidas 安提米尼达斯

Antisemitism 反犹太人运动

Antonines 安东尼斯

Antonio 安东尼奥

Aphrodite 阿芙罗蒂

Apostles Creed “使徒信經”

Appalachian highlands 阿巴拉契亚  
高地

Apulia 阿普利亚

Aqaba, Gulf of 亚喀巴灣

Aquitania 阿奎泰尼阿

'Arābi 阿拉比  
 Ares 阿利斯  
 Argentina 阿根廷  
 Arianism 阿利烏教派  
 Arian Ostrogoths 雅利安東哥特人  
 Aristoides, P. Aelius 阿里斯提德  
 Artaxerxes 阿塔薛西斯  
 Arthur, Port 旅順口  
 Ascrea 阿斯克拉  
 Ashtoreth 艾施多勒斯  
 Atreus 艾特魯斯  
 Attic Koiné 阿提喀共同語  
 Augustulus, Romulus 奧古斯突勒斯  
 Avesta 阿維斯達  
 Azla 阿茲拉  
 Azores 亞速爾群島  
 Azov, Sea of 亞速海

## B

Baal 巴爾  
 Baal Hammon 巴爾哈蒙  
 Bakhtiyaristan 巴克提亞利斯坦  
 Balmoral 巴爾摩拉  
 Baluchis 俾路支人  
 Bantu 班圖人  
 Banyan 店主  
 Barbara 巴巴拉  
 Barbarossa 巴爾巴羅沙  
 Baring-Gould 培林古爾德

Basil 巴息爾  
 Bassett-Lowke, J. W. 巴色特路克  
 Baynes, N. H. 本茲  
 Bede 比德  
 Behistan 貝希斯坦  
 Behring Straits 白令海峽  
 Belloc, H. 貝洛克  
 Benedictine Order 般內狄特修道會  
 Bentham 邊沁  
 Benvenuto Cellini 本凡尼托·徹利尼  
 Beowulf 貝奧武夫  
 Berchtesgaden 貝赫特斯加登  
 Bethlehem 伯利恒  
 Bible belt 聖經地帶  
 Bismarck 俾斯麥  
 Bithynia 比斯尼亞  
 Black Sea 黑海  
 Blake 布萊克  
 Blenheim 布林德海姆  
 Blücher 布律赫  
 Boccaccio 薄伽丘  
 Boeke, Dr. g. H. 柏克  
 Boëthius 波伊修阿斯  
 Bohemund 博希蒙德  
 Bombay 孟買  
 Bons viveurs 闊佬  
 Booth 蒲士  
 Borgia 波爾加  
 Bosphorus str. 博斯普魯斯海峽



Bossuet 博胥埃  
 Brahmi 婆罗贺摩文字  
 Brittany 布列塔尼  
 Brunhild 布隆希尔德  
 Bruno, Giordano 布鲁诺  
 Burkitt, F. C. 柏吉特  
 Bury, J. B. 伯利  
 Bushire 布什尔  
 Butterfield, Herbert 巴特菲尔德  
 Buwayhid 布外伊王朝

## C

Cadiz 加的斯  
 Cadmus 卡德姆斯  
 Caesarea 该撒利阿  
 Caetani, L. 卡泰尼  
 Cairo 开罗  
 Calabria 卡拉布里亚  
 Calcutta 加尔各答  
 Calicut 卡利库特  
 Campania 坎佩尼亚  
 Canaanite 迦南语  
 Cantemir, Demetrius 康特密尔  
 Canterbury 坎特伯雷  
 Canton 广州  
 Cape of Good Hope 好望角  
 Cape Verde 佛德角群岛  
 Capitol 丘辟特神殿  
 Capraria 卡普拉利亚

Carpathian Mts. 喀尔巴阡山  
 Cassiodorus 卡西奥多鲁斯  
 Castile 卡斯提尔  
 Catharism 纯洁教派  
 Cathaulf 卡托尔夫  
 Catullus 卡丢拉斯  
 Caÿster, R. 卡伊斯特河  
 Celsus 凯尔苏斯  
 Cerbêrus 冥府门狗  
 Chad 乍得  
 Chadwick, H. M. 查德威克  
 Chagga 恰伽族  
 Charles 查理  
 Chaucer 乔叟  
 Cherusci 开拉赛  
 Ch'ien Lung 乾隆  
 Chthonic cult 阴间鬼神崇拜  
 Chung-tu 中都  
 Cicily 西西里  
 Cilicia 西里西亚  
 Circe 瑟栖  
 Cistercian Order 西安修道会  
 Clarendon 克拉林敦  
 Cluny 克吕尼  
 Clovis 克罗维  
 Colchis 科尔奇斯  
 Collingwood, R. G. 科林伍德  
 Comitatus 侍卫团  
 Connecticut Valley 康涅狄格河流域

Constantine Porphyrogenitus 君士

坦丁·波尔非罗琴尼德

Cornwallis 康华里斯

Cortés 柯蒂斯

Cremona 克利摩那

Creoles 克利奥尔人

Croesus 克利薩斯

Cumae 叩密

Cuzco 庫斯科

Cyclades 錫克拉迪群島

Cyprus 塞浦路斯

Cyrnus 居奴斯

Cyrus Hamlin 居魯士·哈姆林

## D

da Gama 达·伽馬

Daimones 鬼神

Danelaw 英格兰东北部

David Livingstone 大卫·李温斯敦

Davies, C. C. 戴維斯

Dawes, E. 道斯

Dawson, Christopher 道松

Daylamis 达依拉米宗

Dea 狄亚神

Deccan 德干高原

Decembrist 十二月党人

Delécluze, E. J. 德雷克魯斯

Delhi 德里

De Morgan, J. 德·摩尔根

Déracinés 离开祖国的人

Derbe 德比

Dobruja 多布魯甲

Dom David Knowles 多姆·大卫·

諾耳斯

Druses 达拉济派

Drusus 德魯色斯

Dunce 學問落后者

Duns Scotus 邓斯·司各脫斯

## E

Ecbatana 埃克巴塔那

Edessa 以得撒

Edict of Caracalla 卡拉卡拉詔令

Edictum Perpetuum 永远詔令

Elias, N. 埃里亞斯

Eliot, T. S. 埃略特

Elvira, Council of 埃尔維拉宗教會

議

Emile Zola, Rue 爱弥尔佐拉路

Enoch 以諾

Eōs 伊俄斯

Ephesus 埃腓薩斯

Epimetheus 爱庇米修斯

Erasmus 伊拉斯謨

Esquimaux 爱斯基摩人

Est 爱沙人

Ethiopia 伊昔奥皮亞

Etzel 艾泽尔

Eurafrasia 欧非亚洲

Europa 欧罗巴

Ewing, Sir Alfred 尤英爵士

Ezra “以斯拉记”

## F

Farghanah 大宛

Fertile Crescent 新月沃地

Fez 非斯

Fighting French Movement 战斗法  
国运动

Finlay, G. 芬雷

Fisher, H. A. L. 菲谢尔

Flavus 夫雷维

Formosa 福摩萨

Frazer, Sir J. G. 弗拉塞

Fredegund 弗利德根

Furnivall, J. S. 斐尼发尔

## G

Galileo 伽利略

Gandhi, Mahatma 甘地

Garibaldi 加里波的

Garigliano R. 加利利阿诺河

George Fox 乔治·福克斯

Gepidae 哲彼提人

Gilson 吉尔森

Giotto 乔托

Gladstone, Mr. 格莱斯顿先生

Goneril 贡纳梨

Gorgon 蛇发女怪

Granada 格拉纳达

Gratian 格雷田

Great Western Bay 大西海湾

Grendel 格兰台尔

Guiana 圭亚那

## H

Haberler, G. 哈伯勒

Haileybury 海雷柏立

Hakim 哈基姆

Hammond, G. I. 哈蒙德

Hanover 汉诺威

Hastings 哈斯丁斯

Hatshepsut 哈特舍普索特

Helen 海伦

Helicon 赫里昆

Herakles 赫克里士

Herodianism 希洛德主义

Hertford Castle 赫特福德城堡

Herzl, Theodor 赫兹尔

Heyerdahl, Thor 海厄达尔

Hilm 宽柔(熟虑的自制)

Hiltler 希特勒

Hind 亥茵德

Hindi 北印度语

Hindu Kush 兴都库什山

Hindustani 印度官话

Holland, G. 荷兰德

Homo Agricola 耕种的人

Hong-Kong 香港

Hohenzollern 霍亨索伦

# I

Ibn Khaldūn 伊本-哈尔頓

Idrisism 一德理师教派

Imām Yahyā 伊瑪目·亚哈雅

Imbābah 伊姆巴貝

Indo-China 印度支那

Indus 印度河

Io 爱娥

Ipoh 伊波

Ipsden 伊普斯頓

Irenaeus 埃雷耐

Isauria 埃苏利亚

Iuppiter 丘辟特

'Iuppiter' of Doliché 多立克的丘辟特

# J

Jacobinism 激进民主主义

James Headlam-Morley, Sir 詹姆士·赫德兰-莫利爵士

Jansenism 冉森教派

Jashua-Jason 约书亚·耶孙

Jason 哲松

Jativa 哈提伐

Jean-Baptiste, Rue 让·洗礼者路

Jevons, Stanley 哲達斯

John of Salisbury 索尔斯巴利的約翰

John Wesley 約翰·卫斯理

Jordan 約旦

Joseph 約瑟

Juggernaut 閼健那他

# K

Ka'bah 克而白天房

Kābul 喀布尔

Kaiser Wilhelm II 德王威廉二世

Kama R. 卡馬河

K'ang Hsi 康熙

Kanishka 迦膩色迦

Kansu 甘肅

Kantorowicz, E. 康托罗維茲

Karachi 卡拉奇

Kushan 貴霜

Kashmir 克什米尔

Kerch Str. 刻赤海峡

Kerensky 克伦斯基

Kêres 命运之神

Khālsā 淨教派

Kharoshthi 佉卢毗陀文字(犍磬文字)

Khrushchev 赫鲁晓夫

Kilimanjaro, Mts. 乞力馬札罗山

Kingdom of the Two Sicilies, The

两西西里王国

Kings, Book of 列王記

Knox, Ronald A. 諾克斯

Kon-Tiki 康·泰基

Königsberg 哥尼斯堡

Kremlin 克里姆林宮

Kriemhild 克里姆希尔德

Kubla Khan 忽必烈汗

## L

Lactantius 拉克坦西阿斯

Lammens, S. J. 拉芒

Lampert, E. 兰伯特

Lebanon 黎巴嫩

Leo Diaconus 利奥·狄奥根

Leo Syrus 利奥·惠勒斯

Lesbos 列斯堡島

Lett 拉特人

Lhasa 拉薩

Liguria 利求利阿

Lima 利馬

Lithuanians 立陶宛人

Luitprand 柳特普兰德

Liverpool 利物浦

Livy 李維

Lombard Street 伦巴第人街

London 伦敦

Lorenzo dei Medici 罗梭佐·美第奇

Lorrainer 洛林人

Loyang 洛阳

Loyd, S. J. 劳埃德

Lugdunum 路格雕南

Luxor 卢克索尔

Lyons 里昂

Lystra 利斯特拉

## M

Macartney 馬甘尼

Macbeth, Lady 麦克佩斯夫人

Maccabees, Book of “瑪克比传”

Maderia 馬德拉群島

Magadha 摩揭陀

Magnesia 馬格尼細亞

Mahdism 迈赫底教派

Mahsūds 馬赫苏德

Major-domo 宮相

Majorian 馬奧良

Malenkov 馬林科夫

Malta 馬尔他島

Manichaeism 摩尼教徒

Manlio 曼利奥

Mansabdars 职官

Mannuel I 曼努尔一世

Marāthā 摩訶刺佉

Marathon 馬拉松

Marcellinus, Ammianus 馬尔西里

努斯

Marcion 馬塞翁

Marib 馬利布	Muscat 馬斯卡特
Mark Antony 馬克·安東尼	Muscovite Czar Ivan IV, The 俄国的沙皇伊凡四世
Maronites 馬龍教徒	Mycale 米卡利
Martin Luther 馬丁·路德	Myres, J.N.R. 迈尔士
Massilia 馬西利亞	
Matthew Arnold 馬修·阿諾德	N
Maulvis 穆斯林學者	Nabob 財主
Mau Mau movement 茅茅運動	Naples 那不勒斯
Mauritius 毛里求斯	Narva 納爾瓦
Medea 米妮亞	Nathan 拿單
Medici 美第奇	Nawāb 達官貴人
Medo-Persian 米底亞-波斯語	Negeb 南地
Meiji Revolution 明治維新	Nehemiah “尼希米記”
Messapian 麥薩比語	Nelson 納爾遜
Mexico 墨西哥	Nemesis 憤慨
Meyer, Dr. Hans 迈耶博士	Neva R. 涅瓦河
Mills, F. C. 密爾斯	New York 紐約
Miloš Obrenovic 米羅斯·奧布倫諾維奇	Nicator 尼卡多
Mitchell, W. C. 密契爾	Nicene Creed “尼吉亞信經”
Mōbadh 教長	Nikiphōros 尼基弗羅斯
Mongolia 蒙古	Noah 挪亞
Monothelite 基督單意說	Nobodaddy 諾巴德綠
Montefeltre 蒙台費爾	Nordiska Museet 斯堪的納維亞博物館
Moorman, J. R. H. 摩爾門	Novgorod 諾夫哥羅德
Moscow 莫斯科	Numeniferous 產生宗教的
Mu‘awiyah 穆阿威叶	
Muhājirah 移民	
Murād Bey 穆拉德·貝	

## O

Oikoumenē 有人居住的世界  
 Okhotsk, Sea of 鄂霍次克海  
 Old Believers 守旧派  
 Olympias 奥林比阿斯  
 Olney, Richard 奥尔尼  
 Omar Khayyam 莪默·伽亚谟  
 Orestes 奥略斯提斯  
 Oscan 奥斯坎语  
 Overstone, Lord 奥弗斯东勋爵

## P

Palermo 巴勒摩  
 Paley 培利  
 Pamphylia 潘非里亚  
 Pamphylians 潘非里亚人  
 Pandits 印度教学者  
 Pannonia 班诺尼亚  
 Paris 帕力斯  
 Pasvānoghlu 巴斯瓦诺格鲁  
 Paul Valéry 保罗·瓦勒利  
 Pehlavi 钵罗婆语  
 Pepys 皮普斯  
 Pericles 伯里克理斯  
 Perry 柏利  
 Persepolis 帕塞波里斯  
 Perseus 柏西阿斯  
 Peru 秘鲁

Petrarch 彼特拉克  
 Philemon, Epistle to “腓利门书”  
 Philip 腓力  
 Phocaea 佛西亚  
 Pigou, A. C. 庇古  
 Pisa 比萨  
 Pisidia 皮西底亚  
 Plataea 布拉提阿  
 Pliny 普利尼  
 Poitiers 波亚曼  
 Polo, Marco 马可波罗  
 Polycleitus 坡力克利塔  
 Pontius Pilate 本丢彼拉多  
 Porte 鄂图曼政府  
 Pre-Raphaelite Movement 拉斐尔  
 前派运动  
 Pride 普赖德  
 Princeton 普林斯顿  
 Pripet Marshes 波列匹耶沼泽地区  
 Promised Land 应许之地  
 Provençal 普罗温斯的  
 Punic 布匿语  
 Punt 彭特  
 Puteoli 彭泰奥利

## Q

Qāra George 卡拉·乔治  
 Qārāqorum 喀拉和林  
 Qāzān 喀山

Quebec 魁北克  
 Qubilay 忽必烈  
 Quichuan lingua franca 克契瓦語  
 合語  
 Quito 基托  
 Qyzylbash fraternity 基集尔巴什會

## R

Rabbi Johanan ben Zakkai 拉比·  
 約翰·本·撒該  
 Rajput 喇其普特族  
 Raroia Reef 腊罗亚暗礁  
 Red Fort 紅堡  
 Red Sea 紅海  
 Regan 呂甘  
 Remus 利馬斯  
 Rhodes, Cecil 罗茲  
 Ricci, Matteo 利瑪竇  
 Rifi 里非  
 Riviera 利維埃拉  
 Robert of Sorbonne 索尔本的罗伯  
 特  
 Rockefeller 洛克斐勒  
 Roland, Madame 罗兰夫人  
 Romance 罗曼斯語  
 Romania 东羅馬帝國  
 Romulus 罗摩勒斯  
 Rosamund 罗薩孟德  
 Rosenberg 罗森堡

Rothschild 洛特細尔德  
 Rugby, Arnold of 卢格比  
 Ruritania 儒利塔尼亚  
 Ruthenian 露西尼安人  
 Rutilius Namatianus 卢梯留斯·拿  
 馬底阿奴斯  
 Rycant, sir P. 雷考特

## S

Sadduceean 撒都該教的  
 St. Albans 圣阿拉班  
 St. Bartholomew 圣巴多罗繆节  
 St. Boniface 圣達尼非斯  
 St. Cyprian 圣息普利安  
 St. Francis of Assisi 亚西西的圣芳  
 济  
 St. Helena I. 圣赫勒納島  
 St. Irenaeus 圣爱利尼阿斯  
 St. Jerome 圣耶罗米  
 St. Vincent de Paul 圣温辛特·德·  
 保罗  
 Saite Age 塞易斯时代  
 Salian Frankish 撒利系法兰克族  
 Salisbury, John of 索尔斯巴利  
 Samuel, Book of “撒母耳記”  
 San'a 薩那  
 Sanusism 撒努昔教派  
 Saône 索恩河  
 Savage-Armstrong 薩維爾·阿姆斯



特朗

Sawāhil 斯瓦希尔

Scala 斯卡拉

Schmalkald League 施馬卡尔德联盟

Seleucia 塞琉西亚

Seleucus Nicator 塞琉古·尼卡多

Semitic 閃語

Senegal 塞内戈耳

Serbo-Croat 塞爾維亞-克羅地語

Seven-Gate Thebes 七个門的底比斯

Shensi 陝西

Shushan 叔善

Shylock 夏洛克

Siegfried 齐格非

Sikh Khālsā 錫克族的淨教派

Simla 西姆拉

Sinkiang 新疆

Skinner, Martyn 斯金納

Slesvik 施勒斯維希

Sofala 索法拉

Soissons 苏瓦松

Sol Invictus 不可战胜的太阳神

Sorbonne 索尔本

Spear, T. G. P. 斯皮尔

Square Hebrew 希伯来方体字母

Stilico 斯底利哥

Stockholm 斯德哥尔摩

Stuarts 斯图亚特王朝

Stupor Mundi 世界奇人

Swift 斯威夫特

Symmachus 西馬革斯

Symplegades 辛普勒格底斯

## T

Taillefer 塔叶費

Tantric 密教的

Tarim 塔里木

Tartessus 塔喜什

Tennyson 丁尼生

Tenochtitlan 泰諾赤提特兰

Teutoburger Wald 多德堡森林

Texas 得克薩斯

Thebes 底比斯

Thompson, J. M. 湯普遜

Thorp, W. L. 索普

Tibetans 西藏人

Tibullus 提布勒斯

Tiglath-Pileser III 提格拉·帕拉薩

三世

Tiridates 底利达特

Tithonus 提索努斯

Tito 铁托

Toledo 托勒多

Torrighiani 托立琴尼

Tower of Babel 巴別塔(通天塔)

Traditions “圣訓”

Transrhenane 特爾斯雷南

Transvaal 德兰士瓦

Travancore 特拉凡科爾  
 Trebizond 特拉布松  
 Trent, Council of 特蘭托宗教會議  
 Troas 特羅阿斯  
 Tropical Africa 熱帶非洲  
 Troy 特羅伊城(美國)  
 Tubal-Cain 土巴-該隱  
 Turgot 杜爾閣  
 Tussaud 都沙  
 Tyrrhenian 第勒尼安人

## U

Ulster 阿爾斯特  
 Union and Progress, Committee of  
 統一與進步委員會  
 Union of South Africa 南非聯邦  
 Unite Church 和羅馬保持联系的東  
 方教會  
 Ural Mts. 烏拉爾山  
 Urdu 烏爾都語  
 Urizen 尤利贊  
 Ussher 阿西爾

## V

Varus 伐魯  
 Venezuela 委內瑞拉  
 Ventris, A. 文特利斯  
 Vera Cruz 維拉克魯斯  
 Vichy Government 維希政府

Victoria 維多利亞  
 Viddin 維丁區  
 Vietnamese 越南人  
 Visconti 維斯康蒂  
 Vistula R. 維斯杜拉河  
 Vladivostok 海參崴  
 Volga 伏爾加河  
 Volney 佛爾內  
 Völsungasaga 臥爾松哈傳說  
 Vuk Karadžić 伏克·卡拉基奇

## W

Wahhabism 瓦哈卜教派  
 Wall in Britain 不列顛的羅馬邊防  
 城  
 Washington 華盛頓  
 Waterloo 滑鐵盧  
 Waziristan 瓦集里斯坦  
 Wellesley 威斯利  
 Western Isles 赫布里底群島  
 Wight, Martin 威特  
 Winchester 溫徹斯特

## X

Xavier, Francis 薩維尼

## Y

Yaman 也門  
 Yannina 雅尼那

327  
416  
488

历史研究

~~223~~  
Yedo Bay 江戸灣

Yung Lo 永乐

Z

Zacharias 扎卡萊阿斯

Zadok 撒督

Zangwill, Israel 伊·臧威尔

Zenanas 广置姬妾

Zealotism 狂热主义

Zosimus 佐西馬斯