

## 作者序言

本書所論者，為基督徒對於其他現存各大宗教信徒的態度。這是一種什麼態度？它應該是怎樣的態度？這些就是本書所討論的問題。作者亦擬一談基督宗教以及其他宗教在現代世界的形成中佔了怎麼樣的地位，以及它們面對另一個古老而邪惡的宗教之捲土重來採取什麼態度，那就是面對以人的集體力量作為偶像的自我崇拜。

在鐵幕的那一邊，這個一切高級宗教的公敵所取的形式是共產主義；在鐵幕的這一邊，它所取的形式是民族主義。究其實，無論民族主義或共產主義，都是同一的旁門左道；都是人以自己為中心的自我崇拜。

本書作者並不期望看到那些具有歷史的高級宗教結合成爲一個宗教，他沒有這樣的主張；可是，他卻提出以下這個問題，即面對一個這樣可怖的強敵，各大宗教現在是否應該團結起來，爲宣講它們所共有的那個極重要的消極信念。它們都相信，人在宇宙之間不是至高的精神體。這個信念的確值得人去爲它奮鬥的。如果我們失掉這個信念，我們便要走向毀滅。

因為祇有謙遜才能夠把人類從自我毀滅中救拔出來。

當我重閱這些講稿以備刊印的時候，我常很高興回憶一九五五年秋往訪美國的事；這些文章就是我當時所講的。這使我可以乘此良機，向負責管理黑弗基金 (Hewett Foundation) 的三個研究所的首長、各系，以及各位同學們，表示謝意。我內子和我自己曾蒙他們殷勤招待，這是我們永念不忘的。我們也記得在演講之後，討論時的那種誠懇而禮讓的態度。

亞諾·湯恩比

日本東京國際館

一九五六年十月十九日

# 目 錄

編者序

作者序言

一、比較宗教的標準……………一

二、宗教與今日世界的特徵

- (一) 宗教的地理分佈……………二九
- (二) 低級宗教的地區性……………三五
- (三) 含有低級宗教成分的高級宗教……………三九
- (四) 人祭……………四三
- (五) 西方文化與今日世界的特徵……………四七
- (六) 人的崇拜之二種形式……………五三

### 三、基督宗教與現代西方文化

- (一) 基督宗教在羅馬帝國的興起……………五九
- (二) 基督宗教非西方的專利品……………六一
- (三) 西方文化——基督宗教的副產品……………六五
- (四) 西方文化中的非基督宗教成分……………六九
- (五) 修道院與西方經濟……………七三
- (六) 精神力量的勝利……………七五
- (七) 宗教戰爭與其後果……………七九
- (八) 由宗教轉到技術的研究工作……………八三
- (九) 宗教狂熱與人的崇拜……………八五

### 四、基督宗教與現代其他宗教的關係……………九一

#### 附 錄

### 現代文明的危機……………一一九

### 湯恩比的著作……………一四三

# 一、比較宗教的標準



本書將討論「現代的基督宗教以及非基督宗教」的問題。這無疑是一個非常重要的問題。我們大家都一致認為這是一個重要的問題；也許這是關於這個問題大家都同意的一點。至於其他方面，我知道，這是一個大家所爭論的問題，正因為我們今天對它都很關切的緣故。當我正在寫這篇文章的時候，我已經清楚地知道，我的每一個建議，也許會引起五六個反對的意見。我也知道自己從來沒有當過傳教士，對於基督宗教和其他現有的各大宗教之間的接觸，我也沒有直接的經驗。而且我也不是一个神學家；因此我說的話，在那些曾經受過神學訓練的人看來，可能似乎太生硬、太膚淺，或者根本就是錯誤的。這些文章我是以一個史學家的身分寫成的。我過去在一個信基督的環境裏長大，有著基督宗教的背景；所以從讀者的觀點來看，我並不是一個專家。

在這開宗明義的第一章我所要討論的，我認為凡是想開始這一般性問題的人，都會把它作為自己所擬討論的第一個問題的。要把各種宗教彼此比較，有什麼標準和根據呢？一個人除非找得到一個比較的根據，對這個問題便無從着手。各種高級宗教都是由自己的教祖所創立的；他們都自命為享有特權的傳言人，把有關最後實在的真理顯示於人。所以我認為，任何一個信徒，不論他相信現有的那一種宗教，如果要他評論他自己所相信的宗教與其他的高級宗教，他第一個行動就是比較各有關的信仰。

你也許要問：「這是不是也適用於印度教呢？」由於以後我要假定印度教是一個高級的宗教，所以才提出這樣的疑問。印度教是不是一個有其創教祖師的宗教呢？它是不是以宗教信理為基礎的呢？印度教不是主要在乎宗教儀式和實際行動的嗎？它的信仰不是根據傳統，而非根據啓示的嗎？關於這個問題的答案，當然要看你怎樣解釋印度教。如果你把印度教解作目前生活的印度宗教，儘量懸延不斷地回溯它的起源，我想你會發現印度教起於公元第八或第九世紀，不能比這時期更早；它是一種有意識的對佛教的反抗。我也想你會發現印度教有它自己的教祖；他們運用思想方面的詞彙，即信理的詞彙，以表示印度教與佛教不同。就是印度教派的那些名稱——二元派、非二元派、極端二元派、溫和二元派——也說明印度教是用思想方面的詞彙來表達自己的；無論怎樣，在佛教以後，印度教中最善於詞令的代表人物，他們的思想是這樣的。

至於佛教，它是怎樣的呢？依據書上有關佛祖的記載，據說無論在什麼時候，如果有弟子要求他闡明他的思想系統形上的基礎，他總是拒絕作形上的討論；他的理由是因為他要鼓勵弟子們應該努力走上修行的道路，直至滅絕一切的慾念；凡能引誘他們離開那條實行的崎嶇之途，而走向學術理論的，都來自人性的弱點。佛祖決不會讓他們從這個容易走的門逃出去的。可是，就是佛教也強調它關於實際問題的信仰的重要性；這些實際問題就是佛祖所指



示的脫離痛苦的起點。佛教也強調佛祖所指示的信仰，有關痛苦的原因，以及脫離痛苦的方法。我想現在所有其他的高級宗教的信徒，如果他們初次面對這個問題，就是想把各種宗教彼此比較一下，應該採用什麼測驗方法，也會取用形而上的信理作為試金石的。

同時，這個信理的觀念，在悠久的宗教史中，是一個很新的改革。如果有人想考察它的起源，我相信他會發現，它是由哲學家們提供給那些高級宗教的。關於印度的那一組宗教，這是很明顯的。佛教是在一些印度哲學的辯論中產生的一種哲學學派；而印度教，照它現有的形態，是反對佛教的哲學地位所引起的一種哲學的或神學的反抗。基督宗教和伊斯蘭教不是好像印度的那一組宗教那樣，產自哲學的環境，或生在一個哲學的氛圍裏。這兩個宗教都開始在那些人民中間；他們根本沒有機會接受哲學的教育，對於人生的問題也沒有哲學的研充。可是，用希臘文來說明基督宗教（在基督宗教史很早的時期，已經用希臘文來闡釋基督宗教的教義），使基督宗教牽連在希臘的哲學裏；因為，約在公元第一世紀的時候，希臘文早已深染有希臘的哲學名詞，它們表達著希臘的哲學思想。我認為，那些福音和書信一經用希臘文寫成之後，基督宗教便遲早都不得不運用希臘的哲學詞彙來表達自己的思想。無論怎樣，當基督宗教在希臘——羅馬的世界中發展，逐漸向社會各階層宣傳它的福音，最後與社會上那一小撮的詭辯矯飾的知識份子爭辯，它覺得自己必須運用希臘哲學謹嚴的詞彙，以表

達自己的信理。在基督宗教之後，接踵而至的伊斯蘭教，也有同樣的情形；因為伊斯蘭教誕生在這樣的時代和這樣的地區——敘利亞、埃及和美索不達米亞——這些地方，差不多一千年來，曾經受到了希臘文化的影響。在這樣的環境裏，伊斯蘭教，猶如在它以前的基督宗教，與希臘的哲學發生接觸，因而它也要用希臘的哲學詞彙來表達自己的信理。

我所要指明的一點，就是把宗教與信理等量齊觀，是一件比較近期的事。無論是在印度，或者是在希臘，以哲學的態度來看人生的問題，這究竟不會早於公元前大約第六或第七世紀的。就是以人類文明短短的歷史來說，這也是一個很近的時期，更不必以人類本身更為悠久的歷史來說了。即使是佛教早期的宗派——就是反對形上學的那一派，他們把討論信理的範圍祇局限於那些信理，它們對於人類的的生活，以及對於達到佛祖滅絕慾念的實際目的有實在用處的，它們這些功利性的信理，如果與原始宗教的作風相比起來，也依然似乎是詭辯矯飾而過於自信的。依我的看法，原始的宗教絕不關心信理，祇關心實行。高級宗教從以前的哲學所擷取的信理，本身並不是目的。這話也許會引起爭辯的。說高級宗教的信理與實行是分不開的，或者說任何一個高級宗教的信徒，如果他把自己的信理和實行分開，不設法把自己所相信任何的部分付諸實行的話，便覺得，而且有理由覺得，這是一種醜行；這樣的說法較為正確。僅表白自己的信仰而無實行，是有理由被視為虛偽的。我應該說，高級宗教之與

原始宗教不同，在於它們所勸導人去實行的事，有以信理為基礎；不過，我同時也提議，就是對高級宗教來說，實行也是最後的目的。

那麼我們是否應該在實行方面去尋找那高級宗教彼此比較的測驗法或標準呢？如果有人想在實行方面去尋找，我就應該說，有兩種不同的方法去品評宗教的實行。第一種方法是設法測量某一個別宗教的實行和同一宗教的理想、教規和信仰的宣認有多遠距離。第二個方法是為了理論的緣故，姑且不管宗教的理想和信念，只設法把某一個宗教的信徒們的實際行為，與其他宗教的信徒們的實際行為相比。可是，只要有人想用無論那一種品評的方法，就會發現每一種方法都有一些相當嚴重的缺點。讓我們先來看看實行與信念之間的距離那個測驗法吧！依照這個測驗法，初看起來，伊斯蘭教似乎是現有的高級宗教中名列第一。我認為，這是一件事實，相信伊斯蘭教的信徒，能夠按照自己的信念去生活的，其百分比高於任何其他現有的高級宗教的信徒。不過，當我們作這種觀察的時候，我們發現這個事實的原因：因為伊斯蘭教所定的行為標準，是一般人差不多都能夠達到的。我不需要深究這事的歷史原因，一方面是由於先知穆罕默德的品格和生活，另一方面是由於當時那部分教外世界的政治、社會和文化環境；穆罕默德就在那樣的环境中完成了他的事業。不過，無論怎麼說，依基督教徒看來，那些要基督宗教的全體信徒一律遵守的教規，比全體回教徒所要遵守的那些教規

更爲嚴格。

再者，基督宗教除了誠命以外，還有一些勸諭；它們不是一定要遵守的，而是一些忠告，爲鼓勵一小部分有志神修的人。此外還有一些宗教，它們在這方面更爲前進。我說的是那比佛教較早的宗派，摩尼教 (Manichaeism)，以及迦太異教 (Cathar)；它在中世紀中期，從東正教會起，一直傳到西方的基督教界。在上述這些宗教裏，它們的誠命如同基督宗教的一樣嚴格，結果那些宗教——早期的佛教、摩尼教，以及迦太教——正式的教徒祇限於一小部分菁英份子。大多數的教徒，猶如大多數的人，過的是這個世界的生活；因此他們不得不屈居於慕道者的地位，這好比說，成爲那些宗教的次等教徒。所以，在比較教規與實行時，必須把那些給一般人遵守的教規，與那些給優秀份子遵守的教規分別清楚；這是很重要的。不過，當我們作了這很重要的區別之後，我們發現信仰的宣認與實行之間的不相符，究竟不是什麼明確的標準，可以用來比較各種宗教的。就以伊斯蘭教來說，它也有專講修行的道院和組織；它們所從事的神修功夫，並不是一般的回教徒所必須實行的。事實上，每一個高級宗教都有好幾層實行的等級：最下的一級是爲一般的常人，最高的一級則爲聖人；至於爲那些站在這架神修梯子中間的人們，也許還有一兩級。如果你想比較各種宗教，不可把一個宗教的最高級與另一個宗教的最低級相比，而要一級一級地作同等的比較；這樣，彼此

間的差距便不會顯得太驚人了。

至於比較不同宗教的信徒們的實際行爲，又該怎樣呢？在這方面所發生的第一個問題，就是在每一個宗教裏，我們應該看誰的行爲呢？我們立刻又回到了同樣的問題上：我們應該以誰爲典型人物呢？以一般的常人呢？還是以菁英的份子呢？如果在修養功夫上有那樣高低不同等級的人，如果修養功夫整個高低等級的範圍很廣——我想，在每一個宗教團體裏，它總是相當廣的——那麼想在這個或那個教會或宗教團體之中，譬如說，劃出一條修養的平均線，作爲某一個宗教的信徒們精神的平均狀態，是不是有意義呢？如果有人注意身體的狀態，劃出一條平均線，當然這種工作往往是很有用處的。譬如一個政府想招募一批軍隊，它便通知軍服部供應需要的布料；那麼知道那個國家的男性成人身材的平均狀態，當然是很有用的；因爲只要有一個簡單的數字，就可以使人知道，一共需要多少方碼的布料來做那些軍服。可是，把這個比喻用在精神狀態上，就沒有意義了。求出一個精神的平均狀態，實在是沒有什麼意義的。雖然我們關於精神方面的詞彙，大多數來自物質的詞彙；這是由於人類思想的病弱，以及人類言語貧乏的緣故。可是，我認爲，在這件事上，這種物質的相似實在是毫無意義的。例如在二十世紀的西藏，或在十八世紀的那不勒斯(Naples)，你可以找到一些聖者，生活在那樣的人民中間，這些人民的宗教行爲不僅是原始的，而且是粗獷的，甚

或依照我們的觀點來看是愚昧的；而那些聖者，無論在什麼時候，或在什麼地方，精神方面都是非常高超。當我說到十八世紀的那不勒斯時，心中便想起聖雅方索·李高理 (Saint Alfonso Liguori)，他是救世主會的創會人；他的家好像一座城，被那些農民包圍著。我認爲，我們可以說，那些農民，在精神生活方面，是在很低的一級上。但是這位聖人並沒有覺得自己與那不勒斯的那些基督信徒的同胞們隔離了。如果在一個團體裏，宗教程度高低的差別能有這樣大，那麼我們應該怎樣去品評它的宗教實行呢？

再者，即使想對於精神實行作一平均是有意義的話，要比較不同團體的實行，由於一種不同的情形，也會發生困難的。我在討論好幾個高級宗教與俗世社會的關係時，已經提及過這種不同的情形。如果把政教分離的這個觀念應用在伊斯蘭教方面，就會相悖於伊斯蘭教對於宗教以及生活方式的所有的觀念。我們都知道，目前在那些回教的國家裏，它們想採納西方的組織方法和社會制度，其實這一切也就是西方基督宗教的組織方法和社會制度，這件事已經引起了很大的問題。在印度教方面，好像世襲的階級制度那樣的事，牽涉到印度生活方式中的印度教。如果你討論基督宗教，或大乘佛教 (Mahayana)，即北派佛教，這是目前在東亞最盛行的佛教宗派，你就會說，這兩個宗教是「在」俗世的社會裏，卻不「屬」於俗世的社會。如果你再討論另一些宗教，它們的內部有一個摩尼教和迦太教所謂的「純金者」

的小圈子，或在早期的佛教裏猶如一種僧侶那樣的組織，你便會發現，那個形成真正教會的內部的小圈子，幾乎是完全與俗世社會脫離的。這樣，我們就很不容易得到一個作為比較的根據了。

讓我們姑且把我們的注意力只限於基督宗教方面，設法對目前各地基督宗教的實行狀況，作一個概略的考察。我們所得到的結論，初看起來，似乎是相當出人意料的。在有些地區的基督宗教裏，自從最近大約二百五十年以來，對於基督的信仰有日益放棄的趨勢。在現代世界各地的基督宗教裏，對基督的信仰和實行二者之間的實際關係究竟是怎樣的呢？我想有人也許會得到這樣的印象：今天自認為教徒者的百分比和一般人的行為水準，如果依照基督宗教的要求去測量——這樣的要求，不是對優秀份子的，而是對一般人的——它們是彼此朝著相反的方向變動的。今天我們應該在基督宗教的那一部分裏去找那些自稱為不可知主義者，以及無神主義者呢？周覽世界地圖，我認為，也許我們應該把指頭放在阿勃迦西亞 (Abkhazia) 的外高加索省。我想那裏很少人會聽過好像不可知主義或無神主義這樣的東西。那裏的百分比一定也會比義大利南端的加拉勃利亞 (Calabria) 的平均數為低。在斯堪的納維亞 (Scandinavia) 的那些國家裏，這種百分比也許是最高。可是，如果有人作行為的比較，依據基督宗教的標準來評定，那些斯堪的納維亞的國家當然在我們的名單上會在比較接近

頂端的地方，而阿勃迦西亞可能是在比較接近最下端的地方，至於加拉勃利亞也許它更接近阿勃迦西亞，而不接近斯堪的納維亞。這樣，看起來好像是在基督宗教的各地區之中，那些最保有基督信徒的行爲的地區，就是那些在放棄明認基督宗教方面最爲前進的地區。

這樣說來，我們是否應該作這樣的結論，放棄基督宗教傳統的信仰，與知識的增長成正比，而跟著知識的增長，一起也帶來了道德的進步？我們在作這驚人的結論之前，當然先應該把那些我所沒有提及的基督宗教的地區考察清楚。在加拉勃利亞和斯堪的納維亞之間，還有義大利、西德、東德，以後還有蘇俄。我們這條表面性的定律，明認基督宗教的信仰與實行基督宗教的道德，彼此是朝著相反的方向變動的，是否也適用於現代的義大利、德國和蘇俄呢？不。在共產的蘇俄，法西斯的義大利，以及納粹的德國，就在我們自己的生命過程中，我們也已經看見了，權力是由少數脫離基督宗教的叛徒所攫取，他們不是不可知主義者，卻都已皈依了一個非基督的和反基督的宗教。這個反基督的宗教有各種不同的形式：共產主義，或法西斯主義，或在西方民主世界的國家主義。不過，它們都是一些人類集體力量的崇拜形式，人類不再崇拜神。這種對人的崇拜，猶如我們所知道的，產生了一種實行；在任何一個遵循基督宗教的行爲準則的人看來，無論他依然是一個明認自己爲基督信徒的人，或者他已經變爲一個脫離基督宗教的自由主義者，這總是一種令人髮指的實行。在我們這個時代



的蘇俄、義大利和德國，我們看見明認基督宗教的信仰與實行基督宗教的道德，彼此並不是朝著相反的方向變動，而是朝著同一的方向齊肩並進的。

但是現在我們發現自己又面對著同樣的難題，就是又要劃出一條精神的平均線。我們說，在那些國家裏，基督徒們的道德水準，跟著放棄明認基督宗教而一起變動的；當我們說這話的時候，我們當然就會想到那些獨裁的政府，在掌握政權時所犯下的種種暴行。不過，那些暴行是由少數新異教徒開始的；他們利用暴力攫取了政權。我們會暗自問道：在每一個那樣的國家裏，大多數的人民對於那些暴行要負起多少責任呢？顯然他們也應該負起一部分責任的，而且應該負起相當大的責任；第一因為他們容許那些少數的殘忍者能夠攫取政權；其次因為他們看見了那些人的暴行，卻沒有設法把他們推翻；最後因為在那些國家裏，一般的平民有許多接受了那些少數殘忍者的指使，或者被動地聽由他們指使，去實行他們的命令。這樣，在那些由少數新異教徒執政的國家裏，大多數的人民無疑地都要負起大部分的責任。不過，實際上他們要負起多少責任，那就不容易決定了。如果我們不去細察別人眼中的小草，而回顧我們自己眼中的大樑，自問我們對於我們自己的政府的行動，雖然它們不是那麼殘暴，也不是那麼獨裁——我們也許不贊成那些行動，卻沒有積極地去反對它們——要負多少責任，我們就可以看出，要判斷在那些獨裁的國家裏那些好像我們一樣的大多數一般的

平民是多麼不簡單。

再者，在那些國家裏，那些新異教的少數握有政權的人物，不是唯一的少數人物。在每一個那樣的國家裏，常有另一些少數人物，他們是明認基督的信徒，或者是脫離基督宗教的自由主義者，他們在最大的壓迫之下，爲了保衛基督宗教的行爲原則，反抗那些握有政權的少數新異教徒。這些毅然反抗的少數人物，在獨裁的國家裏，他們所冒的危險和所作的犧牲，遠比向那些目前在民主國家裏的基督信徒和脫離基督宗教的自由主義者所要求的更大更多。在現代的蘇俄、義大利和德國，曾經有過一些基督信徒、不可知主義者，以及無神主義者，他們爲了基督宗教的行爲原則而殉難了。在一個國家裏，如果執政者是一些新異教徒，他們受到一般平民的鼓勵，有時甚至於也受到他們的協助和慫恿，但是他們也受到一小撮殉難者的反抗；這些排斥邪惡的人，有時竟然犧牲了自己的生命。我們怎樣可以在一個這樣的國家裏，劃出一條精神的平均線呢？在那裏，精神高低的幅度看來也似乎是很廣的。

關於獨裁的觀念，還有一件令人驚奇的事；這是一個意見紛紜，爭論莫決的問題。這些觀念是新異教的，脫離基督宗教的；它們不是原始異教的，不是先於基督宗教的；它們含有基督宗教和猶太教的陳述。例如它們的神話是由基督宗教和猶太教的神話啓發而來的。我用「神話」這個名詞，我的意思當然不是指的神仙故事，也不是指的那些憑空假造的事。我用

「神話」這個名詞，是按照柏拉圖的用法。它究竟是一個希臘名詞；所以一個希臘的哲學家有權利指定它的意義。柏拉圖用「神話」這個名詞，他的意思是指一種表達的方式；如果一個人已經用盡了自己的智力，可是還有一些非常重要而有意義的事必須說明，他就運用這種表達的方式。共產主義就是從猶太教那裏接受了那些神話，即如：特選的民族，特選的民族怎樣神奇地戰勝了那些嫉視仇恨他們的異教民族，以及西雍 (Zion) 勝利後世界的天堂等。這些都是猶太教和基督宗教所用的象徵，以描述精神生活的實況。它們都被共產主義所採用；而且也影響了共產主義的精神。爲此，當我們想觀察那種獨裁的新異教的信仰行動時，我怕我們就會發見，他們的行動是受著猶太教和基督宗教的傳統行動的一線靈感——我是說，宗教狂熱和不容異己的作風。這種作風，如果有人只要回顧一下所有的猶太派的宗教：伊斯蘭教、基督宗教，以及猶太教自己的歷史，就會看到的。它是毫不猶豫地去採取迫害手段的一種精神，以圖傳佈自己的教義和實行的方式。在這三個宗教裏，有這種精神。對於那些在印度教、佛教，或其他屬於印度這一源流的宗教裏成長起來的人來說，如果他們注視一下西半球居民的行動，這種精神的確是令人非常驚奇的。這種宗教狂熱不是原始的，先於基督宗教的異教作風。如果有人讀了控訴基督信徒殉道者的審判案卷——有一部分原本的紀錄現在還保留著——他便會發見，在許多案子裏，羅馬法官本來很不想把那些基督信徒判處死刑，

而是那些基督信徒殉道者自己故意迫使羅馬法官無路可走，祇得判定死刑。不過，我不相信，如果有人能夠把我們這個時代在那些獨裁的國家裏所發生的案子找到原本的案卷，會看到懷有這種人道精神的法官。我相信現代的那些法官會有更強熱的宗教狂熱的精神；我也相信有人可以把那些獨裁國家裏的宗教狂熱精神，推溯到從前的基督宗教和猶太教。我認爲，這種精神是從基督宗教和猶太教來的，而由基督宗教之後的新異教所繼承了的。同時我也認爲，這種精神是由基督宗教和猶太教有關神的兩種不同的觀念之一所啓發的；這兩種觀念，依我看來，是彼此不相容的。

基督宗教和猶太教對於神所抱有的第一種觀念，認爲神是自我犧牲的愛——按照伊斯蘭教的想法，神是仁慈的，富有同情心的——另一種觀念認爲神是善妒的。我知道，這是一個引起很多爭執的問題，同時我也相信，有些心理學家和許多神學家，他們認爲這兩種觀念，雖然好像是彼此不相容的，其實是彼此分不開的。可是，依我看來，這兩種對於神的本性的觀念無論如何是互相衝突的；然而在基督宗教、猶太教和伊斯蘭教裏，這兩種觀念卻並肩而立，因此在這三個屬於猶太派的宗教裏，它們形成了一種內部的矛盾；而這個矛盾，我敢說，始終沒有被解除。我相信，有人也可以看出，這種兩方面的觀念會表現在兩方面的行動上。這個被善妒之神所特選的民族，很容易淪爲排除異己的迫害者。神是愛——神是仁慈的，

富有同情心的——崇拜這樣的神的信徒，就會設法按著這樣的信仰去做事，就是相信他們的同類是自己的兄弟，因為他們大家都是神的子女。在屬於猶太派的那些宗教裏，這兩個相對立的因素，在本書的這些篇幅裏，始終不斷地面對著我們。

如果我們作出這樣的結論，不是信理，也不是實行，可以給予我們一個明確的標準，用來比較各種宗教，那麼我們必須承認，自己只有交白卷了。可是，在宗教裏是否還有第三個因素，它是信理和實行的支持者和啓發者呢？（我所想的實行，不只是指宗教儀式，而是指生活的品行，同時我所想的信理，不僅是有直覺的意思，而且也有正式神學的意思。）在我的頭腦裏現在有一些東西；有人也許可以稱它為一個宗教的態度或精神。我想利用一些例子來說明我的意思，這些例子取自我所謂的「高級宗教」。

首先是關於它們對人的態度，我相信，所有的高級宗教都有同樣的感覺，而且是很深的感覺，就是人不是人所認識的最高的精神存在。如果有一個高級宗教，它想看出和描述，它甚至於想決定，那個更高的精神存在是什麼，你便會發見，各種高級宗教，有關這個更高的精神存在的正面說明，都各執一說，彼此有很大的不同：從神為婆羅門 (Brahman) 或涅槃 (Nirvana) 這樣的概念，一直到神是一個有位格的個體的概念。不過，如果你考察一下在此以前的消極的信理，有了消極的信理才能有這許多不同的積極的信理——消極的信理就是相

信人本身不是人所認識的最高的精神存在——我想你就會發現，在所有的高級的宗教裏都有相同的感覺。當然，一個相同的態度並不給予我們一個標準，去把這些宗教作彼此的比較。不過，它的確給予我們一個標準，把高級宗教成爲一組，去與低級宗教裏兩個不同的形式逐一比較：一方面與自然的崇拜比較，另一方面再與人的崇拜——人的集體力量的崇拜——比較。

我認爲，關於這個消極而重要的一點，自然崇拜與高級宗教的意見相同，大家都一致反對人的崇拜。因爲人的崇拜，就是以人爲宇宙之間最高的存在。至於自然崇拜，猶如高級宗教，人覺得自己面對著一些力量，它們遠比他自己更爲強大；在他看來，它們是一些神秘的東西。我所說在屬於猶太教的那些高級宗教裏，那兩種不能並存的觀念，也許就植基於自然崇拜和人的崇拜上。從史學家的角度來看，把神視作自我犧牲的愛，這種觀念的根有一條似乎是長在以前農神崇拜之上的；那個農神是爲供給人食糧而死去的。在崇拜農神的宗教裏，那個神爲了供給人物質的生命之糧而死去了——這個物質的象徵，就是精神的生命之糧的高級概念所依據的。把神視作一個善妒的神的這種觀念，它的根至少有一條是長在種族崇拜上。這種崇拜所取的形式，就是那特選民族之神，祂代表著那個民族的集體力量。

其次讓我們觀察一下對付惡的態度。我認爲，在這個問題上，也有兩點是所有的宗教都

一致同意的。第一點是，所有的宗教都覺得人應該站在善的一邊去反對惡。善與惡這一對相反的名詞，本身含有一種責任的思想；凡是善的予以支持；凡是惡的則加以反對。我認爲，這是所有的宗教都一致同意的一點。第二點是，人必須設法與宇宙中的那個精神存在取得協調。這個存在精神上大於人——如以位格來說，這個存在表示自己爲神；如以非位格來說，這個存在表示自己是一個絕對的實體。這兩個同時並存的感覺，引起了神與善惡的關係的問題。關於這一點，我必須道歉，因爲我不是一位神學家，卻走進了這個爲人相當熟知的神學的園地；關於這個問題，也許早已有了定論。我道歉，不過我不會後退的，因爲這是一個我們絕不能逃避的問題；我們必須不斷地重新面對它，設法找到一條出路，雖然人們到現在還沒有把這問題解答出來。這個問題的因素是很明顯的。如果神又是善又是惡的主動者，正如祂必須是這樣，因爲祂是絕對而包容一切的，那麼人在與神取得協調時，便要不分善惡，一概予以接受了。可是接受惡，以定義來說，是件惡事。在另一方面，人在與神取得協調的時候，如果只接受善，這原是對的，那麼神便不能是絕對而包容一切的實體了。祂就要像人一樣，只是絕對實體的一部分或一個片斷。可是，以定義來說，這也是不對的。在這個兩端論法上，無論過去和現在，人只有在保全真理或保全善二者之間選擇其一的餘地。我不是想說一個有意識的理智的選擇，因爲在以哲學和神學的知識的用語來選擇以前，各大宗教都早已

各自直覺地作了自己的選擇。我認爲，在這個問題上，一個人可以看到不同的態度；這就給他一個標準，去比較那些宗教。

如果我沒有讀錯，印度教直覺地設法保全神的絕對性，而犧牲了祂的善性。屬於猶太教派的那些宗教卻直覺地設法保全神的善性，而犧牲了祂的絕對性。這兩種解答沒有一種是對的；因爲，對人類來說，神必須又是絕對的，又是善的；而這兩種要求，以邏輯的用語來說，是互不相容的，雖然以柏拉圖在理智無能爲力時所運用的神話那種用語來說，也許這兩個要求是可以彼此相容的。除非要付出二元論的代價，神的善性便不能完全保全。屬於猶太教派的那些宗教，並沒有把神的絕對性犧牲到這樣的地步。它們不是把惡直接歸之於神，卻把惡歸之於魔鬼，同時它們沒有把魔鬼當作一個獨立自主的神。魔鬼也是神的受造物，雖然是一個叛逆的東西。這樣，神既然是魔鬼的創造者，便間接爲魔鬼及其所做的壞事負責。這就是爲什麼在基督宗教的整個歷史過程中，好幾次發生了脫離基督宗教傳統的主流，而誤入了二元論的歧途。這都是爲了想完全保全神的善性，因而犧牲了神的絕對性。這就使我想起了公元第二世紀的馬齊昂派 (Marcionism)；又使我想起了在基督宗教的東正教會內的保利西安派 (Paulicianism) 和包高米爾派 (Bogomilism)，以及在西方的基督宗教內的迦太派 (Catharism)。這也使我想起近代西方的詩人布雷克 (Blake)。我認爲，在基督宗教史上



，再三爆發了這種二元論，這不是偶然的事。相反的，印度教在爲神的絕對性辯護時，並不至於否認善與惡之間在倫理方面的區別。對一個印度教徒來說，這是一個不必除去的矛盾：人一方面應該與神取得全面的協調，另一方面人卻又應該站在凡是善的一邊，而凡是惡的則加以反對。在一個基督徒看來，印度教徒這種對付惡的態度，也許是好像令人相當驚奇的。你怎麼可以崇拜一個又是善又是惡的神呢？在另一方面，一個印度教徒看到了基督宗教、猶太教和伊斯蘭教的教徒們怎樣對付這個同樣的問題，他在思想上也覺得不能滿意。你怎麼可以相信一個絕對的卻不包有善與惡的實體呢？

最後我們應該考察一下對付痛苦這個問題的態度。這種對付痛苦的態度是一種支持神學信仰的態度。它也支持著人類的行爲和實行，而且也許實際上它對於人類的行爲和實行，有著決定性的作用。這是一件經驗的事實，痛苦是慾念的產物；滅絕了慾念，我們也就可以滅絕痛苦；除非滅絕所有的慾念，絕不能完全滅絕痛苦。這些佛教的原則給佛教徒提供了修行的出發點。我認爲，這些原則人人都會接受的，因爲它們都是事實的說明。不過，如果必須選擇一個應付痛苦的方法，基督宗教和早期的佛教，即所謂小乘佛教，直覺地採取不同的路線。它們之所以採取不同的路線，我認爲，這是因爲它們關於什麼是至高之善，以及什麼是人的真正終向，有著不同的想法。

早期的佛教認為人的真正終向，以及人類精神努力的最主要的目的是滅絕痛苦；爲此，它致力於滅絕慾念，作爲達到這個目的的方法，它對於各種不同的慾念一概不分。它致力於滅絕所有的慾念，因爲它已經正確地分析過了，痛苦是與慾念分不開的；除非你滅絕所有的慾念，你便不能滅絕所有的痛苦。我認爲，基督宗教主張先應該在兩種不同的慾念之間有一個區別，而且這是一個非常重要的區別。在基督宗教看來，有些慾念是以自我爲中心的，它們是壞的慾念；所以應該堅決地予以徹底滅絕的，正如一個佛教徒想把所有的慾念悉數滅絕的一般。不過，一個基督徒認爲，在那些以自我爲中心的慾念，以及另外一種慾念——自我獻身或自我犧牲的慾念——二者之間應該有一個區別。基督徒認爲，這第二種慾念是最好的慾念，所以是應該照著它們去做的，無論要付出多麼大的痛苦的代價，也在所不惜的。對基督宗教來說，人類真正的終向，以及人類努力最主要的目的，並不是在於滅絕痛苦，而是在於隨從人類善的慾念的領導——事實上，也就是隨從愛的領導，即使愛要領導我們走向十字架，我們也應該隨從它。在基督宗教看來，忍受痛苦並不是好像熄滅愛火那麼壞；我所要說的還要比這更進一步。我要說的是，依基督宗教的看法，一個基督徒爲了愛而忍受痛苦的，如果他能夠應付這個情勢的話，那麼他的痛苦也許不僅是一件較小的損失，而且可能是一種積極的利益；因爲，在爲了愛而忍受痛苦的時候，他便能夠使自己與神取得協調；神

是愛；而且神也以祂自己所做的事，即以祂的降生爲人和被釘在十字架上，表示祂自己是什麼。一個基督信徒，因著師法神的榜樣，也許可以幫助在別人的心靈裏，燃起同樣的知恩報德的愛火。

基督信徒這種爲了愛而頌揚忍受痛苦的舉動，對那些非基督信徒來說，可能是令人非常詭異的事。有一次，我聽到了以下這個故事。有一家英國人，居住在中國；他們僱用了一個中國婦人，爲照料他們的孩子。這個中國婦人自從一來到了他們的家裏，他們就發覺那個婦人是在爲著某一樣東西而受著很大的困擾。日子一天一天地過去，那個婦人也越來越顯得焦躁不安。當然他們很想知道，爲什麼她要這樣；可是她因爲很膽怯，不願意把事實的真相告訴他們。到了最後，她才很不好意思地說：「有一樣東西實在使我弄不明白。你們明明都是好人；你們也明明疼愛著你們的孩子，小心地照顧著他們；可是，在這座屋子的每一間房裏，甚至於在樓梯上，我都可以看到掛著那個死犯的像。他所受的那種可怕的死刑，在我們中國是從來沒有聽說過的。我沒法明白，爲什麼你們這些明明都是有責任心的人，又是疼愛著孩子的父母，卻要叫你們的孩子，在他們這樣小小的年紀，有著這樣容易感觸的心兒，到處都看到這種可憎的形象，受到這樣的可怕影響。」這個故事的要點，就是說明這個中國婦人，有著她儒家的和佛教的背景，她對於十字苦像所作的這種思想簡單而幼稚的批評，也可

能是與一個生於基督宗教以前的足智多謀的希臘人，或者與羅馬的斯多亞學派 (Stoic) 或伊壁鳩魯學派 (Epicurean) 的哲學家們所作的批評相同。斯多亞學派和伊壁鳩魯學派的哲學家們，猶如早期的小乘佛教徒，他們的目的是要丟掉所有的情感，就是憐憫與愛這樣的情感也要一起丟掉，爲使自己能夠擺脫一切的慾念。

從基督宗教的觀點來看，這是一樁很有意思的發現，就是當我們觀察佛祖一生的記載的時候，其中最重大的事件之一，就是以基督信徒的看法來說，似乎佛祖未曾實行他自己所宣講的話。讀者也許知道這個故事，就是佛祖在徹悟真道之後，當時曾經受到了一次誘惑。誘惑者對他說：「現在你已經達到徹悟真道的境界了。你儘可以從這個世界直接走往涅槃，進入你永遠的極樂世界。」可是佛祖拒絕了。他寧願留在這苦世上，以盡他的天年，爲能幫助其他的人去找到他自己所走過的途徑，直到那個境界，就是只留下最後要邁的一步。從某一個意義來說，這是前後不一致的；因爲，勸告其他的人要禁慾，爲使自己擺脫痛苦，如果這是對的話，那麼爲佛祖本人，按理當然也是越早越好，邁那最後的一步，解脫自己，走進涅槃了。他爲了同情其他的有生之物，在情感和行動上他是不邏輯的。佛祖所宣講的話與其實行不符，這種不邏輯的地方將使一個基督信徒稱奇，因爲它近乎基督信徒的態度。爲此，應付痛苦的态度，也許比那應付惡的态度，更可以給我們提供一個標準，藉以比較各種高級宗

教。

現在我已經給讀者提出了一些可能的標準，我自己也曾經設法去利用它們，作為批評的方法，以評論一些高級宗教的優點和弱點。以後我們還要考慮應付惡的態度，以及應付痛苦的態度。到那時，我們將討論基督宗教與其他宗教的關係。



## 二、宗教與今日世界的特徵





## (一) 宗教的地理分佈

這裏我想把一些有關今日世界的特徵提出來談一談。我們都知道，在我們這個時代，世界正在進行著一次改革，就在我們眼前，就在我們生活的這個時期中，我們看到一個舊的世界在渙散，而一個新的世界在誕生。這個世代的重大改革，我們覺得自己是在親身經歷著，它似乎要在各宗教之間的相互關係方面完成一次改革。

那個現在正要消逝的舊世界，讓我把它的特點提出幾個來向讀者說明一下。其中有一點，從宗教的觀點來說，它是悖理的：就是在這個舊的世界裏，「有一條斷定真偽的子午線」；而今天這個舊的世界的一部分仍然同我們在一起。巴斯卡 (Pascal) 第一個說了那句名言：「在庇里牛斯山 (Pyrenees) 的這邊是真理，在庇里牛斯山的那邊卻是謬論。」他的這句話，不是指著宗教說的，而是指著法律說的。不過，在這個舊世界的地圖上，巴斯卡的這句話也同樣可以適用於宗教。我們可以把一張繪出這個地球表面的地圖拿來，在它上面標明當前幾個大宗教的地區分佈情形。我們可以把這些宗教的聖地和朝聖的處所一一指點出來。如

果我們這樣做的話，我們便會發現，這些地方很清楚地在地理上分爲兩大區域。這兩大區域之一，以在印度的聖地爲中心，就是在比哈省 (Bihar) 恒河 (Ganges) 流域的中部；它包括兩大宗教的主要聖地：一是佛教的菩提迦耶 (Bodhi Gaya)，佛祖菩薩就是在這個地方得道的；一是印度教的卑那利士 (Benares)。第二個大區域是我們比較熟悉的，它是在亞洲的西南部，在巴勒斯坦及其附近的叫做海加茲 (Hijaz) 的亞拉伯地區。這個聖區包括耶路撒冷；它是猶太教和基督宗教的主要聖地，也是伊斯蘭教的名列第三的聖地。此外這個區域也包括麥加 (Mecca) 和麻地那 (Medina)，它們分別是伊斯蘭教的第一和第二個聖地。到了我們這個時代，印度區那些宗教，以及西南區的那些宗教，各以這兩個地區爲中心，分別環繞在它們的四周。在這兩個地區的那些宗教之中，那年代最近的卻佔有著那個地區的中心，也就是那個地區的各個宗教的誕生地。

西南亞區這一組的宗教，也可以稱爲海加茲、巴勒斯坦組。這組宗教的中心地，現在是被伊斯蘭教所佔有；而基督宗教原爲伊斯蘭教的長姊，現在反被放逐於外，朝著四個方向流散。聶思托理教會 (Nestorian 卽景教) 向東方進發，直至庫德斯坦 (Kurdistan) 和印度的南部。一性論教會 (Monophysite 謂基督爲神人二性轉變爲一性) 則向南方進發，直到非洲的阿比西尼亞 (Abyssinia)。東正教會 (Orthodox) 則朝北傳到俄羅斯。天主教和

那脫離天主教的基督徒則向西方傳佈，首先抵達西歐，後來橫渡大西洋，而進入美洲。猶太教是這一組宗教之中年代最早的宗教，而且也是基督宗教和伊斯蘭教的祖先，現在卻大部分被驅散在四方，形成所謂地阿斯科拉 (Diaspora)，一個「散居異邦」的教會。猶太教並未保有它自己的一個確定的地區，只有退往圓周的外緣，避居在山寨裏。如果你看看高加索的宗教分佈圖，你就會在高加索的一些最難進入的高山峻嶺之間，發現一些猶太人。如果你再看看阿比西尼亞的宗教分佈圖，就在以巴勒斯坦為圓心的最南部的邊緣上，你也會在那裏發現一些信猶太教的教徒；他們生活在阿比西尼亞人迹罕至的高山上。在那些居留於阿比西尼亞的猶太教徒的四周，先有一性論派的基督徒，形成一個內環，接着則有回教徒，形成一個外環。

至於在印度的那一組宗教，印度教佔據著中心地區；而與印度教——現代的印度教——同時代的姊妹教，其年代較後的摩訶耶衍教 (Mahayanian 即大乘佛教)，卻被逐往北方。它起初傳往阿富汗 (Afghanistan) 和中亞細亞。雖然佛教現在在這些地方已經絕滅，可是在這些地方，尤其是在阿富汗，還保存著偉大的宗教遺迹；這些都證明佛教曾經經過了這些地方。從中亞細亞出發的北派佛教，在東亞，尤其是在中國，也在東亞其他較小的國家，如：韓國、日本和越南，成爲一種普及化的宗教信仰，沒有一個地方是它所獨佔的。至於那年

代較早的喜那耶衍教 (Hinyanian 卽小乘佛教)，原是這組印度宗教之中最老的宗教，我敢說，它不僅是北派佛教的祖師，也是佛教別支印度教的教祖，它卻也被印度教逐出印度境外，傳到錫蘭，再從錫蘭到東南亞各國，如：緬甸、暹羅（現名泰國），以及高棉。

你也許已經發現了，這兩組高級宗教的原先分佈情形圖是頗相對稱的。你看到這個圓周，又看到這些宗教各由圓的中心接二連三地向外輻射出去。不過，在最近四五個世紀以來，由於西歐天主教和基督教世界性的一時的擴張，再加以最後西歐向海外美洲方面的勢力伸展，這個本來相當明晰的分佈圖改變了它的容貌。基督宗教的擴張就在我們這個時代已成過去，可是它在這個世界上所留下的後果卻還遺存著；其中最重要的一個後果，就是它對於宗教在世界上分佈的情形。西歐向海外在貿易、軍事、政治和經濟方面的拓展，把西方的基督宗教也帶到了世界的各海岸；然後在幾個世紀以來，再從各海岸日漸滲入各洲的內地。基督宗教的傳佈，一部分是由於哥倫布發現美洲後那些土人的歸化，一部分是由那些土人被從西歐去的移民所取代。上述兩種情形，最顯明的例子，可以在美洲找到。中美洲以及南美安迪斯 (Andes) 各地居民的皈依係西歐的基督宗教，主要是因為那些土人曾經被強迫奉教。在北美洲里約，格蘭德河 (Rio Grande) 以北的地區，以及南美洲的巴西、烏拉圭、阿根廷和智利的信奉基督宗教，主要的原因是由於西歐的移民。

西歐及其僑民的一時擴張，對於猶太教的分佈也引起了重大的改變；因為散居於西歐和美洲，尤其是散居在美國的那些猶太人，分有著西方社會上大部分非猶太人的權力，而這個權力，這個西方的權力，使猶太人在我們這個時代裏能夠在巴勒斯坦得到了一塊立足之地。他們並沒有收復當初猶太和以色列的疆土，不過，他們佔有了以前往往是屬於巴勒斯坦的土地，就是在猶太及以色列的山地與地中海岸之間的那片土地。

所以不僅是可以繪製一幅各高級宗教分佈的現狀圖，而且也可以追索這種分佈的歷史原因。令人覺得奇怪的是，最大的原因並不是宗教方面的；它們是由於自然地理，或者是由於工業，或者是由於政治或經濟，或者是由於戰爭，卻不是由於宗教。這是悖理的現象；因為似乎並不是信奉某一個高級宗教，與這歷史地圖有什麼內在的關係。這些宗教之間的異同之點如果被認為是任何自然現象的原因，那麼那值得注意的現象顯然不是地理方面的，而是精神或心理方面的；而我們所能希望得到的說明圖表，不應是一幅地圖，而是一張心靈的紀錄片，就是印度各教派所謂的曼德拉 (Mandala)。



## (二) 低級宗教的地區性

關於那些更古老的宗教以前分佈的情形，我們也可以繪成一幅地圖。這些更古老的宗教，也可以被稱為較低級的宗教，他們現在大部分已被那些高級宗教所取代了。如果我們覺得可以用那些地理上的名詞來說明那些較小型的宗教，這並不是一件悖理的事；因為我認為，所有那些較低級的宗教都是崇拜自然或崇拜人物的；而這樣的宗教，由於它們的本質，必然是受著地理方面的限制的。不錯，崇拜自然有一些對象——我正在想著太陽、月亮、星宿、蒼天和大海——它們是普及於全世界的。我們知道，對這些普及全球的物體的崇拜，給那些大宗教的來臨鋪平了道路。但是自然的物體大多數是地方性的。就是天上的恒星，在北半球的居民看來，也和南半球的居民的看法不同。

試再想一想那些人類所耕種的植物。它們在自然崇拜方面曾經是這麼重要的崇拜對象。在那些取代自然崇拜的大宗教裏，植物也深深地進入了那些大宗教的想像和情想之中。當一個居住在舊大陸西半球的人提起了「麥」或「葡萄酒」這些名詞的時候，他便會想像自己說

的是一些普及於全世界的東西。至於一個居住在舊大陸東半球的人，當他提起「米」這個名詞的時候，他也會這樣想像，他也想自己是在說一樣普及於全世界的東西。其實，即使這些是田地所產生的一切果實之中最普遍的東西，也沒有一樣是普及於全世界的：不是麥，也不是米，不是葡萄酒，也不是橄欖油。我還記得一件使我非常詫異的事，就是在我訪問日本的時候，有一天前往郊外散步，想問人要一塊麵包，卻發現日本話根本就沒有麵包這個名詞。在日本原來沒有好像麵包這樣的東西；日本人就用葡國話「Pão」這個字來稱謂它；麵包這東西，對他們的確是一樣舶來品。在日本也沒有葡萄酒。在那裏人們所喝的經過發酵的飲品，都是用米釀成的，而不是用葡萄來釀成的。這件事給我一個奇異的感覺，我覺得基督宗教所用的象徵物，在西方人看來，好像是這麼普遍的東西，在某種意義下，它們卻是地區性的。一條子午線決定了象徵物。在子午線的這一邊，它們是麵包和葡萄；在子午線的那一邊，它們也許是米，我們也可以說，也許是椰子汁。

還有別的東西為自然崇拜的對象，例如：河、山、石和樹。這些東西的地理分佈的範圍，要比好像麥和米那樣的農產品更為狹小。不錯，人們遠道前往參拜一塊被視為聖物的石頭。試想每一年有多少的朝聖者結隊前往麥加，去膜拜建立在加巴（Ka'bah）的那塊聖石。大致上說來，山、河、石、樹，由於它們天然地方性的，成為崇拜的對象，它們在地理上



只有一個相當狹小的半徑。至於人物崇拜的對象，如果把一個人作為人力集合的形式來崇拜的話，也是地方性的。集合的人力主要是以國家及其統治者為代表。我認為，在最近數千年來，國家的統治者和國家本身，就是大部分人類所崇拜的最為普遍的對象，無論他們自己坦白承認或不承認。但是那些曾經被人作為崇拜的對象或偶像的國家，就是自古以來那些最大的國家，卻在我們這個地球上，只不過佔有了全部地面的一小部分。

羅馬帝國和中華皇朝，各以自己的方式被尊為神道，各為自己的人民和崇拜者視為與所謂 *Oikoumene*，般偉大，即整個世界人類所居住的全部地面。但是這兩神化的帝國，同時並存在這個地球的表面上，前後經過了幾個世紀，彼此卻從來沒有發生過直接的接觸。彼此之間曾經有過間接的交易來往；互相交易的只不過是一些奢侈品。在中國漢代的正史上有一段記載，敘述羅馬皇帝馬卡斯·奧里歐斯 (Marcus Aurelius) 曾經派遣使節東來，抵達廣州。但是，如果這兩個自命為「世界帝國」的大國，它們觸鬚的尖端曾經互相接觸過的話，它們之間的交往也是很少的。今天美國和蘇聯，猶如古代的羅馬帝國和昔日的中華皇朝，如以目前歐洲各國的幅員來測量，它們似乎是兩個大國了；如果我們給它們每一個再加上它們的聯盟或附庸的國家，那麼它們似乎更是泱泱大國了。但是，這兩個碩大的強國，今天同時共存在這個世界上，這個事實表示它們兩個都絕不是覆蓋全球的。為此，對於較小的宗教

的崇拜對象來說，無論這些崇拜的對象是大自然的力量或現象，或是人類集合的能力，在其本質方面，總是與地理有直接關係的。

### (三) 含有低級宗教成分的高級宗教

所有的高級宗教都反對崇拜人物或崇拜自然；它們在這方面彼此意見一致。可是有些高級宗教的信徒們，無論過去或現在，都指責別的宗教信徒言行不符，說他們犯了這個共同信仰的極爲重要的禁條，即較低級宗教的那兩種崇拜。例如在基督徒和回教徒的心目中看來，印度教似乎犯有這樣的錯誤，它沒有放棄崇拜自然。我認爲，一個具有哲學頭腦的印度教徒，面對著這樣的指控，很可能會如同一位十八世紀的羅馬天主教的拿坡里(Naples)的聖人那樣地答覆；那位聖人對當時的基督徒曾經作了那樣的答覆，當時有人批評拿坡里地方的鄉下人。我所假設的這位印度教徒，正如所我想的那位十八世紀的拿坡里的天主教聖人，都會這樣說：崇拜自然的低級儀式故意不被禁止而聽其自在，因爲它們對於樸實無僞的平民大眾是一種必要的方法；而人類大部分仍然是很無知而單純的。我的這位印度教徒也會說，印度教的教義是玄秘的，這是印度教的真正信仰；如果那些人想接近那樣的教義，那麼那些崇拜對他們是一種必要的方法。他也會說，把你的腳放在梯子的最低的一級上，總比連最低的一

級也不跨上去的好。他又會接著說，如果你跨上了最低的一級，也許你可以逐步跨上梯子的更高級。

又如一個主張一神論的猶太教徒或回教徒，也許他會指責基督宗教，說它崇拜人物，破壞了一神論。衆所周知，如同一個回教徒願意攻擊基督徒的時候，他便把基督徒叫做「多神論者」。可是一個基督徒就會回答他說，在崇拜耶穌基督的時候，自己崇拜的是神。但是那個猶太教徒或回教徒會反駁說，基督宗教竟把一個常人看作就是唯一的真神，而不肯坦白地承認，自己已經墮落在人物的崇拜和多神論裏，這更加重了他對神不敬的罪孽。

在這些大宗教彼此之間不愉快的爭論中，印度教和基督宗教反對那些批評他們的人，也許是對的，不過他們的護教者可能辯護得不對。更適當的答辯也許是按照前面我所假想的那位印度哲學家所取的态度，接受對方的指責，承認神給每一個宗教，無論大小，都把祂自己作了某一個程度的顯示。事實既然是這樣，那麼一切大宗教的信徒們對於較小的宗教應抱的正確態度，就不應該把它們連根拔除，而應該設法把那些宗教裏的無論什麼東西，只要有利於大宗教的精神宗旨，都完全吸收過來。假如一個回教徒指責一個基督徒，說他接受了人物崇拜和人物崇拜的成分，那個基督徒便可以答辯那個回教徒，回教的祖師穆罕默德自己也曾表現出回教以前西亞拉伯的異教中最顯著的成分，例如：往麥加去朝聖，以及向黑石屈膝

膜拜等，也都有意地吸收在他的教義裏了。基督徒可以堅持這樣的立場，如有回教徒這樣攻擊基督徒或印度教徒，說他們誤入了歧途，沒有放棄自然崇拜的時候，請他們自己先要記得那件事。



## 四人祭

再者，所有的各大宗教都一致反對以人作為犧牲品的祭祀。從前有些民族，例如迦南人 (Canaanites) 和阿茲特克人 (Aztecs)，曾經舉行人祭。這種人祭目的是使自然諸神息怒，並求加強護佑。高爾得士 (Cortes) 以及他的徒衆征服了墨西哥，他們都是生性殘暴的人；可是你讀了高爾得士和他的一兩個夥伴所記述的事實，你就覺得他們目睹中美洲的土人所行的人祭而感到非常驚駭。發現和征服墨西哥的是西班牙的基督徒，而不是鄂圖曼的回教徒；我認為這只是一件偶然的事。當時似乎不容易預料，在兩個地中海的航海民族之間，究竟是那一個首先抵達新大陸。但是我知道，如果那些來自舊大陸的征服墨西哥的海盜是一幫回教徒，而不是西班牙的基督徒，那麼開爾·厄·田 (Khayr-ed-Din) 也會好像高爾得士那樣，發現在墨西哥土人所行的人祭，也會像他那樣感到非常驚駭。

從前在有些高級宗教裏，這種人祭的宗教儀式，同樣也深深地保存著。居留在猶太的迦南人，把自己的長子作為祭品的宗教儀式，一直要實行到公元前的第七世紀；至於那些移居

於非洲西北部的迦南人，一直要到公元後才廢止人祭。最近在敘利亞的沿海地區，就是現在叫做拉士·阿希·沙姆拉 (Ras ash Shamrah)，古時叫做烏加力 (Ugarit) 的地方，發現了從前腓尼基人最北部的一座古城的一些遺物。在那些發現的古物之中，有一些牌子上，上面刻着楔形文字的字母。有些牌子上記著一部分迦南人的神話。在這些迦南神話的零星記載中，我們發現了祭禮從人的世界被帶到了神的世界裏。我們發現農神穆特 (Mot) 被安納脫女神 (Anat) 所祭獻了。此外我們還發現了另一個神，他是哀爾 (El) 的兒子達乃爾 (Danel) 的兒子，他也被祭獻了。

在猶太教徒、基督徒和回教徒看來，這種人祭的宗教儀式，似乎是令人厭惡的。他們也認為，在迦南的神話裏，把這種祭禮從世界移往天上是褻瀆神的事。但是我想，這種令人厭惡的祭禮，卻是基督宗教崇高深遠的思想來源之一：基督宗教瞻仰天主聖子甘願自作犧牲，以救贖祂所造的人類。再者，阿茲特克人和迦南人所行的人祭，在我們看來是這麼可憎，可是在那些舉行這種宗教儀式的人看來，卻是一件正當而應行的事。根據舊約裏所記載的故事，亞巴郎覺得自己實在負有這種祭祀的義務，直到最後他用一隻山羊代替了自己的兒子依撒格作為祭品，他才覺得如釋重負。這種代替的祭祀，就是用一種犧牲品來代替另一種犧牲品，這在基督徒的心中是一個稔熟的思想：我們熟悉那做了替罪犧牲的羔羊。近數年來，西



方的考古學家曾經在從前迦南人僑居北非迦太基城 (Carthage) 的故址發掘，結果掘出了那陰森的陶灰塔 (Tophet)，就是用活人，尤其是以嬰兒為犧牲品而舉行祭祀的場所；於是發現了莫爾克·阿木爾 (Molk Amor) 的記載。在最早的一層上，犧牲的殘存之物，似乎是兒童的遺體；但是在較後的土層裏，卻有盛着犧牲遺物的甕罈，上面記著兩個字。關於這兩個字的意義，雖然註釋家的意見不同，不過大概是說「羔羊之祭」。有人認為，在迦太基的迦南人，猶如在他們自己的本土，逐漸取用動物來代替生人作為祭品。

這個人祭的怪聞，以及它與幾個大宗教的相互關係，可以說明兩點。第一點比較的評價是主觀的。如果我們把從前默阿布 (Mab) 的國王麥沙 (Mesa)，或者把希臘的海軍統帥阿加美農 (Agamemnon) 來與我們自己比較的話，我們必然會對他們兩人加以批評；因為麥沙為了救護自己的國家，竟不惜活祭了自己的長子；阿加美農則為了求得順風，竟把自己的女兒依非吉乃雅 (Iphigenia) 活生生地祭殺了。不過，當我們作這樣的批評時，我們應該記住，我們把他們來與我們自己比較，我們是有犯上錯誤的危險的。第二點是人不可能避免作比較的評論，即使這樣做會牽涉到自己，事實上的確是會牽涉到自己的，當他們自己也是被評判的一份子的時候，他們要當評判員。既然我們也是被評判的一份子，這件事理應

使我們謙沖自持，作評論時要審慎周密，要適可而止，千萬不要以為自己的判斷十全十美，面面周到；最要不得的是以為自己的判斷是最後的決定。

## (五) 西方文化與今日世界的特徵

至此所討論的，是關於現在已經在我們眼前過去的那個舊世界。我認爲，今天我們可以看見這個世界是在改變中，就是從人的宗教由他的出生地這件機遇的事來決定的那樣的世界，變成一個這樣的新世界；在這個新世界裏，出於人的關係越來越密切，人也越來越可以在各個宗教之間，以一個成年人的態度，去作自由的選擇。這個改變是由一些因素的造成；其中有一個最重要的因素，就是近四五百年以來，西方近代的文化普及於世界各地。現代西方文化之所以能影響整個世界，固然部分憑藉軍事的優勢、經濟的滲透，以及最新技術的發明，消滅距離上的隔閡；然而最重要的，是非西方人士自願接受了西方的生活。這些成就經過數個世紀的不斷努力，日積月累，蔚爲大觀，尤以今日爲甚。

這些藉各種方法統一世界的西方文化，是一種脫離基督信仰的西方文化。當然，它不能亦不易與它的過去斷然決裂；正如任何個人都很難與其過去脫離一樣。每當吾人回溯西元一九一七年以後的蘇俄歷史，經過我們審慎地思考以後，不難發現，強使一個人淡忘過去，並

非易事。因此，今日西方世界裏的世俗生活，很多方面仍帶著基督宗教的痕跡。許多西方人士，仍在自覺地追求基督宗教的生活方式。但是，這些繼續存在的基督信仰遺迹，現在已不再是我們文化裏所具的特色了。不獨西方人視爲如此，即使那些正受西化強烈影響的非西方人士，亦作如此看法。他們認爲西方文化中最具特徵的，只是它的技術發明罷了。然就我們來看，應當說是個人權利之被尊重。

西方文化於十七世紀末葉開始脫離宗教色彩以後，在海外才有了革命的影響。當西方勢力擴展的初期（十五世紀——十七世紀），西方人士仍然狂熱地擁護他們所效忠的教會，人人深信均有義務強迫能力所及的地方接受基督信仰。當時他們憑藉武力宣揚教義的方法，容有可議之處，但是他們那種視基督文化爲西方文化的主流，並完整地宣揚它，這件事並沒有錯。

然而，這種完整的自許以基督爲主的西方文化，恰於十七世紀爲世界上其他國家所排斥。首遭日本的反對，蓋日本曾於十七世紀早期派遣考察團前往西歐，研究基督信仰，但該團返國後，曾作了一個極端不利的報告，終至教會、教士，以及葡籍商人均遭被逐，並禁止往還。十七與十八世紀之交，中國亦曾有類似情事發生。也許我們不大知道，一六三〇年間基督宗教遭禁於日本的非基督政權時，西方基督教會同時也被斥於阿比西尼亞(Abyssinia)。

這裏卻係受了當地一性論基督徒 (Monophysite Christians) 的排斥。西方基督徒宣揚自己宗教的那種盛氣凌人的態度，曾引起極大反感。不僅教外人士詛咒，即使基督宗教的非西方教友亦表不滿。十六、十七世紀之交，西方教會中的羅馬天主教教士即會與當地南印度教會 (South Indian Church) 引起爭執。南印度教會原屬景教，但於十七世紀早期與一性論基督教會合併，用以對抗羅馬天主教教士將南印度教會引入西方基督教會的企圖。換句話說，在以完整的基督文化擴張西方勢力聲中，只有在哥倫布時代以前的中美洲，以及南美的山人羣中獲得了永恆的征服，主因還是憑藉了強大的軍事力量以及高度的軍事技巧。

相反地，西方勢力擴展的第二回合（始於十七世紀末葉），可以算是空前成功。在這兩百五十年當中，整個世界幾乎都浸潤了西方文化，甚至西化的程度發展到一個相當的極限。中國、日本都改變了他們以前的敵對態度，他們重又接受西化，而且審慎地採擇。可惜當時贏得好感的西方文化，已非昔日完整的西方文化了。它只是昔日西方基督文化中的部分罷了。基督精神已故意地被剔除。我們不可忘記後期西方教士（包括天主教以及基督教）與早期擴展西化的教士均有相等的輝煌成就，他們早已把天主教會不屬西方的分支以及好幾個基督教會散佈全球了。後期的西方傳教士，已不再能像過去（十六、十七世紀之交）一樣在擴展西方文化這件事上扮演重要的角色，西方商人以及殖民地官員駕乎他們之上。這些商人以及

行政官員，一直留心於西方勢力擴展初期的歷史，以及在葡、西勢力擴張之際，採用高壓手段，強制宣揚西方基督教會而遭拒斥的事迹。因此，他們一直對教士存有戒心，不容教士對西方俗人所獲之商業以及政治利益有所損害。

然就近代西方殖民統治下，熱帶非洲的教育事項而言，殖民政府對於教士態度業已改變，並望求取他們的合作。但就全局而言，殖民政府對於教士仍然抱警惕與懷疑的態度。他們雖然竭盡心智來引導他們的殖民與其通商的人士，但是他們無意藉口使被治者輕易地改變他們的古老宗教，迫其接受西方的宗教。因此，當代西方文化在全世界的影響，最主要者算是技術發明。舉世皆熱切地吸取此項西方的豐碩成果。自十七世紀末葉，蘇俄彼得大帝開始熱心接受西方工藝研究以來，就可看出，非西方人士彼此競相樂於吸收大量的西方科學技術，但對於西方文化中的其他部分，則儘量地減少吸收。

也許經驗已經顯示我們，這種選擇的態度終難實行。假設你從外來文化中，擇取某一部分，不覺間，你會發現被迫地亦接受了同一文化中的其他部分。也許當初你會認為與你所擇並無絲毫關連，最後你卻可能漏掉其他部分，近兩百年來，非西方文化人士，即曾如此嘗試去做。他們一直儘量吸收西方技術的成就，但設法減少擇取西方文化中的其他部分。

也許有一例外，即他們都自願地接受西方的解放思想 (Emancipation)。西方人極端

重視解除一切束縛——西方人士在各別的國度裏，自求解放。——這種思想後為世界其他地方，以及世界上未曾西化的地方，一致樂於接受。但是，他們選擇的原始動機，只是透過這種思想，以便從西方的統治下求得解放。如果我們留心審查。「解放」二字，其本身的意義以及表諸文字的解釋，反會含糊不清了。

就西方自由主義的意識來看「解放」二字，包括解除一切個人束縛，爭取個人權利；解放奴隸、解放婦女、解放勞工、解放亞、非殖民地區的被統治者。對於這些世俗權利的信念，源自人格之受尊重；亦即所謂基督精神的根本。它又來自兩種信仰：猶太教認為在上帝的眼裏，個人靈魂至為珍貴；基督宗教認為上帝為愛世人，化成肉體；為救世人，自願被釘十字架。因此，我們可以斷言，西方對個人解放的主張，實係基督文明傳予現代西方文化的一種遺產，雖然當今許多人早就忘記它的宗教根源了。





## 六 人的崇拜之二種型式

不久，另有一種解放的主張產生。它與前述之個人解放的主張渾然不同，大異其趣。希特勒曾說：「我現在要求德國個人犧牲自由，為求整個的自由。」他這種主張顯然非為個人設想，只是想形成蟻窩型以及蜂房型的人類罷了。只讓國家或者有組織的團體擁有集體的人權。結果以蘇俄為主的鐵幕內產生了共產思想；西方社會產生了法西斯主義 (Fascism) 以及國家主義 (Nationalism)。英國政治學家霍布斯 (Thomas Hobbes) 將集體人權稱巨獸 (Leviathan)，他因目擊英國內戰中宗教狂熱所生的惡劣影響，寫成此書。實際上，英國內戰只是西方宗教戰爭的一種遺留迹象罷了。對於這巨獸的崇拜，並非源自基督信仰，而是得自於基督信仰最早期及最可怕的敵人——對人的崇拜。然而這種奉為神明的集體人權，實質上類似雅典、英國、美國以及法國式的區域性團體，抑或相同於羅馬帝國以及中國帝王時代的全球性團體呢？對此目前尚無定論。也許全球性團體較有價值成為吾人崇拜的目標，推因於權力更為集中之故。事實上，崇拜的目標仍然相同。因此，西方以及西方以外的地方，都

會面臨這個問題：處於這兩種相爭且互不相容的形態下，整個世界究應如何來採擇近代的西方解放思想呢？是為政治組織抑為集體人權的聚合？為人類抑為個人的性靈呢？這些問題，顯然地不僅為基督宗教所關切，亦為其他現存的宗教所注意。因此，又會引伸出另一個問題：在當今西化的世界裏，基督宗教以及其他現存的宗教所期望的又是什麼呢？

在我們所處的周界裏，我們被一覽無遺。所有宗教都遭遇到一個可怕的共同競爭者，其所面臨的危險並不在於自然崇拜的復甦。很久以前，幾乎所有較為高等的宗教都已把自然的神性看破。不再在宇宙自身中去找一種超人的力量，而在宇宙以上。因此，猶太教——基督宗教——回教——都信奉一個具「位格性」的神。佛教之祈求涅槃，印度人之追求永恆，似乎已不重視對自然的崇拜。這種使自然之世俗化，固然發端於這些宗教，但完成其事者，還是由於近代西方技術的發明。科學技術致使自然遭受致命打擊，由此顯示自然只不過是人類的奴隸罷了。自此一個人再也不會盲目地崇拜自己最為熟悉的事物了。所以，我們今日所面臨的危險，並不在於對自然崇拜的復甦，而是傾向對人的崇拜，尤其是對於集體政制的景仰。近代的西方技術發明不但未能驅除這種危險，反而使之日益加深。這種危險之不斷擴大，很明顯的當歸咎於西方技術的不凡成就。因為技術把集權力量提高至空前的龐大。如果有人獲得了充分的權力，全體人類不論時地難免會受到被濫用的危險。例如國家主義與共產主義

，將以極權手段來戕害個人自由，毀滅我們種族；甚至原子戰爭的結果，所有人類將被摧殘殆盡。

也許另有一種較少危險性的「人的崇拜」，就是藉非宗教性的福利名義，來追求個人的福祉。此種福祉並非單指物質而言，精神價值一併兼顧，唯與宗教無關。也許我們可以稱之為「追求快樂」；包括追求權力以及世間的一切快樂，但這些與宗教家所追求的理想卻無法共存。但是世間幸福之求得，有時可能算是追求宗教目的，附帶所生的成果，如果你單依追求個人現世幸福為終極目標的話，並不一定就能使你如願以償。換句話說，如果有人追求超乎精神的目標，反會無意間求得個人的現世幸福。世間幸福亦可視為追求宗教精神目的一項副產品。這些目的包括求善去惡，與絕對的實在以及全能的上帝設法和諧相處。所羅門王選擇智慧的故事正可切合本題。唯有在我們追求超乎眼前事物的目標時，較為次要的目標，才能列入我們的掌握。



# 三、基督宗教與現代西方文化



## (一) 基督宗教在羅馬帝國的興起

在前面一章中，我指出已脫離了基督宗教的現代西方文明征服並統一了現代世界。

本章目的則是敘述基督宗教與我們現在生存的這個社會之間的關係。我首先要提出的一個見解，就是：基督宗教與西方文化之間的關連，僅僅是局部的，而且是暫時性的。我們最初見到西方現代文化在羅馬帝國（西部省份）的殘垣廢墟中萌芽滋長，究竟是在甚麼時候？我想：我們真的能看到西方現代文化開始萌芽，恐怕已經是耶穌紀元後七百年左右的時代了。然後我們再想一想基督宗教在那七百年的時期之中，有甚麼作為？有甚麼經歷？在那一段時期裏，基督宗教已經流傳於世上，而西方文化卻尚未為世人所見，亦未為世人所聞。

我們可以想到：最初，基督宗教在羅馬帝國和平的年代，環繞著地中海沿岸，流傳於古希臘世界的各大城市人民之間——傳佈於地中海東岸居住的工人與小商人之間；再向西，更及於羅馬城本身。曾為基督宗教發祥地的那幾個城市，沒有一個是在西方世界（開始崛起於紀元後七百年左右）的範圍之內。以地理位置論，羅馬城是在西方世界的範圍之內，不過，

它的位置也只能算是在初期西方世界最東南端的角落上了。但是，第七世紀的羅馬，並不是羅馬帝國的羅馬城。在耶穌紀元後第六世紀中，正當希臘羅馬文明在義大利解體淪亡的階段，其中有一段時期，羅馬城的人口從以前的最高峯一百萬至一百五十萬，減少到僅剩下不及四百人——那時候正是君士坦丁堡方面羅馬帝國政府計議重征西方的時期。雖然羅馬城後來恢復舊觀，人口數字超過了原來的高峯，但是它在第六世紀中所遭受到那次浩劫，使羅馬城在歷史的延續上，遭受了一次最嚴重的破壞。第七世紀末葉，西方文明最初露面時的那個世界，是一個鄉野的農業世界，迥異於基督宗教最初傳教佈道期間那種城市化的世界。那種城市化的世界之尚存留於第七世紀當時者，只是在東區地帶，實已超出了西方文明發祥地最東南的範圍之外。

然後我們想一想基督教會第一次參與的大鬥爭，那次鬥爭是在羅馬帝國時代，正是爲反對崇拜人類集體權力而發生，當時的集體權力是以羅馬帝國和凱撒大帝爲神聖的象徵。教會參與那次鬥爭和獲得勝利，都是在西方文明問世幾百年以前的時期之中，我們再回想基督宗教與希臘文化、希臘哲學的相會；然後再看一看那次知識會合的後果：基督教義編成了教條，並且以古希臘哲學爲基礎，把基督宗教教義有系統地譯成了學術性的篇章。所有這些事情，都是發生在西方文明問世之前。事實上，基督宗教教史上的這些大事——這些有助於基督宗教成長與傳流的大事，全都是發生在西方文明發生以前。



## (二) 基督宗教非西方的專利品

其次，我們回想一下：我在上一章裏提到的一點——在基督教會史上的任何階段，它的發展從來沒有局限於西方社會的範圍之內，一直都在非西方人民之間有其信徒。東方的正教派教徒，就是一個好例。現在，蘇俄境內正教派的教徒還很多；原來在俄國地區佈道的東方正教派基督傳教士，是來自東南歐、小亞細亞和外高加索。還有「一性論」派的基督徒，現在很多都居住在阿比西尼亞。「一性論」派的基督徒，一度曾自埃及順尼羅河流域一路向南延伸發展，並且曾自埃及北向而傳入敘利亞和亞美尼亞。

在遠東方面，更有景教派的基督徒。景教派的基督徒一度曾跨越亞洲而發展——約在第七世紀中葉，西方文化還沒有在舊世界的最西端來到，景教派就已經跨越亞洲而發展到中國北部。景教派基督教會最早期在中國所立的碑碣，就有一個在西安發現，西安在現在的陝西省，當時是中國唐朝建都所在。景教派基督徒還曾向南發展，已經流傳到印度的南端。在耶穌紀元後第十三世紀中，有一段時期，看起來基督宗教的前途，是操之在景教派基督徒的手

裏，而不在西方基督徒的手裏；因爲，在十二世紀末葉與十三世紀初葉的那段時期，世界上崛起了一個史無前例的大帝國，那就是蒙古帝國（註：元代中國）；蒙古人雖然武功鼎盛，在文化方面卻是相當落後的。爲了治理這個帝國，蒙古人需要知識份子充任官吏，他們曾在中央亞細亞和中國北部的景教派基督徒之中羅致人才。若干顯赫一時的蒙古王子的王妃，竟也有景教派基督徒，一時頗有轉變蒙人信仰，而使景教派成爲世界上基督宗教之一強大支系的趨勢。這種趨勢很快便消逝了，但是，這在景教會所經歷的事迹上，並不是景教教運最後一次意外的轉變。在我們這一代中可以看到：美國芝加哥的房屋油漆粉刷行業，成了景教派基督徒的謀生行業，並且是景教教會收入的來源，任何團體的管理機構，總是擇居於團體收入來源的地方；今日世界各地所有景教派的主教，原來慣於住在古第斯坦（Kurdistan），現在也在芝加哥居住，從這個北美中央的城市，掌理世界各地的景教教會。

現在，你一定可以了解我提出的那一點見解了，就是：基督宗教從來沒有被西方基督徒所獨佔。我認爲我們也可以極有信心地推斷：基督宗教將繼續是世界上一支精神力量，也許在西方文化消逝之後，還可以在世上延續幾千年。雖然我們人類的歷史並不算長，自古至今，也不過數千年的時間，可是從這段短暫的時期之中，已經足夠我們體驗出來：任何塵世的團體組織與宗教存留人間之孰久孰暫；毫無疑問的，所有塵世的團體組織，無論其爲國家、

民族、政府，或為語文、文明文化，其存留人間之時日若與宗教相較，當然是更短暫了。我們可以斷定：西方文化在歷史上的地位，若與基督宗教在歷史上的地位相較，顯得渺小多了。



### (三) 西方文化——基督宗教的副產品

基督宗教在追求自己的偉大目標的過程中，曾經附帶著給這個世界做了不少的事情，其中的一件，就是促成西方文化的誕生。一個新的文化，誕生於羅馬帝國邊遠的西部省份，的確是一件非常艱難的事情；何況，地中海西部盆地以及西歐的相鄰部分，初被納入希臘羅馬文化的範疇之內，時間已經是很晚了，大約在耶穌紀元之前沒有多久，並且希臘羅馬的文化及於這個邊遠落後的西部殖民地區時，已經是支離破碎了。因為我們自己是西方人，並且因為羅馬帝國西部地區正是我們歷史背景之所在，所以羅馬帝國在西部的失敗，在我們看來就好像是羅馬帝國整個都崩潰了似的。我們從鄉土的觀點上看，那件事對我們實在是一個非常不幸的災難。對於居住在羅馬帝國西部省份的人民來講，那件事也的確是很不幸的，聖奧古斯丁 (Saint Augustine) 也何嘗不做如是觀。

但是，如果我們做一個幻想，假設我們自己是紀元後第五世紀羅馬帝國在西方逐漸失勢的那個時代的人，假設我們能夠目睹那次的不幸，並且我們不以北非、高盧或義大利等拉丁

語系人民的眼光去觀察當時的情形，而是以彼時居住在希臘羅馬世界中原地區君士坦丁堡、小亞細亞或是埃及人民的眼光去觀察，那麼，我們設身處地的想一想，我們一定會以一種不同的角度去看那次在西方發生的不幸。當時，法令以及文化都在那個西部半開化的邊遠地區逐漸失敗——這個消息的本質，應該是令人非常憂心與煩惱的，但是，這個消息在君士坦丁堡或者是亞歷山大港的居民的心目中，卻另有一種感覺。他們會這樣想：這實在是一個壞消息，不過，話又說回來啦——好在我們這個文明世界的中原地區，依然是文物鼎盛。我們的文化在邊遠地區失勢，固然值得難過，但是我們也用不著過分悲傷，中原文化不是仍舊燦爛如故嗎？

今天，現代的西方世界喪失了東部的一部分土地，這個東部地區的喪失，無論是永久的或是暫時的，總會使我們內心裏有一種感觸；我們可以把我們現在的心裏的感觸，與當年羅馬帝國中原人士因西部失勢而起的反應，加以類比。我們對於西方世界東歐三國——波蘭、捷克和匈牙利的處境和前途，非常關懷。這三個國家，自第二次世界大戰結束以來，就淪入蘇俄的統治掌握之下。現代西方世界喪失了這一片東部邊區，我們一直都感覺到哀痛。如果我們做得到的話，我們當然願意去解救和光復我們這個淪陷的地區。不過，我們卻不會感覺到：那個東部邊區的喪失，會使我們的文化在西方世界中心地區亦為之動搖解體。甚至於我

們不會感覺到：那個地區的喪失，已經使我們的文化遭受了一次極嚴重的打擊。由我們現在對這件事的反應，可以使我們了解第五世紀對羅馬帝國中原地區和東部地區對於帝國文化失勢於西方之事所起的反應。我們更能推斷：羅馬帝國在落後的西部地區失勢之後，居住在希臘羅馬世界中原地帶的觀察家絕不會想到：一個新的文明會逐漸地在那個邊遠的西部荒涼地帶成長起來。

然而，在羅馬帝國失勢於西方之後，僅僅幾百年的時間，一個新的文化卻真的在那裏發榮滋長了。當然，帝國失勢於西方之前，基督教會如果沒有在羅馬帝國西部和中原區域建立起來的話，那麼，這種新文化誕生成長的驚人事件，一定不會發生。如果我們探求西方文化的起源，我們就會發現有六位偉人與此事有關；這六位偉人都是希臘羅馬文明的胄裔，卻同時都對基督宗教有不可磨滅的貢獻，在基督宗教史上留下了重要的一頁。首先，我想起聖亞博羅削 (Saint Ambrose)，他是羅馬帝國官宦子弟，並且自己已經走上了宦途，後來忽然被米蘭 (Milan) 人民擢舉為米蘭區的主教，他才棄宦佈道。這件事的發生，是他始料所未及，曾使他感覺到非常驚異。我又想起了聖奧古斯丁 (Saint Augustine)，他最初做拉丁文學教授，從非洲移居米蘭，後來在他非洲的故鄉做了當時基督宗教的主教。我更想到格利哥里一世 (Gregory the Great)，在第六世紀中，羅馬城一度局勢很惡劣，他在那段最

惡劣的期間負責羅馬市政，當時他的地位相當於「市經理」；過了一段時期，他便做了本篤會的修士，最後，竟登上了教皇的寶座。當然，我不會忘記了聖本篤 (Saint Benedict)。他的父母原想教他接受傳統的希臘羅馬文化教育，但是他卻背道而馳，給自己出新機杼——最初做了一位隱士，後來創設了世界最早的本篤會修道院，自任院長。結果，這個修道院成了日後遍佈西方世界所有本篤會修道院的母院和範式。



## ④ 西方文化中的非基督宗教成分

由這些位偉人的生平，可以證明：如果沒有基督教會的助力，西方文明根本不可能誕生。在我們的西方文化之中，有若干重要的基本成分，並非溯源於基督宗教；另外還有其他若干基本成分，是起源於基督宗教的，只不過是隨著時代的變易而與基督宗教的本質分離了。在西方社會裏，政治與軍事的起源，就不是從基督宗教來的；我們要是把基督宗教的社會史與猶太教和回教的社會史看一下，就可以發現兩者之間相異之處。基督宗教在西方世界佈道傳教的初期，就可發現當時基督教會的教友，甚至於負責的人士，都是與政治非常疏遠的；這種情形，與回教、猶太教不同。基督教會是在「羅馬和平」的環境下（即羅馬帝國全盛時代）成長起來的，很自然地承受著「羅馬和平」的衛護；並且，最初作為基督宗教佈道對象的那些人，都是來自民間各行業，其中既與政治權勢無緣，更與軍事毫無關連。事實上，就我們所能考據出來的結果，早期基督教會對軍隊、兵役以及軍事的態度，與現代西方世界的友好派（Society of Friends）所持的態度，並沒有甚麼不同。早期基督教會對教友之應募

入伍者，並沒有甚麼特別的鼓勵贊助。如果在營士兵於服役期間信了基督宗教，在他服役期滿以前，教會方面通常都好像是採取一種不聞不問的態度，叫他繼續留在軍中，等到服役期滿與他接觸，因為在營士兵若以宗教信仰問題為理由而請求提前退伍，後果會是極端嚴重的。然而，一般說來，早期基督教會對於軍事和兵役，的確並沒有鼓勵贊助。所以，西方世界之中，政治與軍事的起源，並非來自基督宗教，殆無疑義。

西方世界政治與軍事的起源，一部分是來自羅馬帝國，可能有更多的部分是來自北歐蠻人的軍隊。在第五世紀間，北歐曾掠奪了羅馬帝國的西部省份。現存的每一個西方國家——不僅是大西洋東岸的國家，連大西洋西岸的國家也在內，都是間接從北歐人手裏傳留下來的土地。這些地方原是羅馬帝國的西部省份，被北歐軍閥佔領，分割成了幾個邦國。現代西方對政治與軍事所持的態度，另外還有一個構成影響的第三個來源，那就是古希臘。當我們談到「文藝復興」(Renaissance)的時候，我們通常就會想到古希臘文明的藝術復興，或是古希臘的文學復興，或是古希臘建築形式的復興，可是我們對於「政治復興」一事，恐怕不太清楚。其實，政治復興已經給西方世界造成了一個影響，這種影響比希臘文學復興、藝術復興和建築復興對西方的影響會更持久，也可以說是一個更不幸的影響。古希臘的政治復興能對西方發生影響，一部分是因為我們對於政治復興並未體察得到，另一部分是因為我們一

向是避免承認它對我們發生了影響。

希臘人把希臘世界裏的那種地方性的「城市國家」(City-State)，看成一種崇拜的對象。那些「城市國家」被視為古希臘世界的真神，古希臘人自己知道自己在崇拜「城市國家」，並且也不諱言其崇拜的意識。古希臘人用一種尊之為女神的方式，去崇拜「城市國家」，用來表彰他們的虔心。古雅典人崇拜雅典的集體權力，尊之為雅典女神，敬之為雅典守護神；斯巴達人崇拜斯巴達的集體權力，亦奉之為女神，上尊號曰：「銅宮的亞塔納女神」(Goddess Athênâ of the Brazen House)；古希臘其他「城市國家」，無不如此。十五世紀和十六世紀中，古希臘文化精神復興於當時的西方世界，自彼時起，那種把自己的國家或自己的祖國當做偶像來崇拜的古希臘作風，也就輸入到西方了！——等於是把古希臘時代的作風，注入到西方現代生活之中。我們所不同於古希臘人之處，只是還避免公然承認我們在崇拜偶像。結果，我們現在崇拜民族；這種民族主義的偶像崇拜方式，對我們發出的控制力量，與古希臘人受制於崇拜「城市國家」那種意義的程度，殆有過之而無不及。此後，基督教會就一直不得不以容忍的心情，與西方的政治和軍事並存於西方社會之中；這兩種東西，原均與基督宗教無關，現在卻已經成了西方生活之中的重要部分。基督教會曾經對那兩種東西表示寬恕不究，也曾數度以宗教的感化力量去抵消它們，結果沒有發生甚麼作用；但是，創始的根源，絕不是基督教會，總該是沒有疑問的。



## 五 修道院與西方經濟

相反的，西方的經濟，倒是基督教會開創的。西方文明之中，全面的經濟發展，成就輝煌，史學家可以說這是西方基督宗教本篤會修道院生活方式造成的一種副產品。當年，聖本篤給他所屬的修道士訂了一種院規，指定他們做一些工作——勞力的工作和勞心的工作兼而有之，目的並不是爲了工作本身，而是爲了日後能使修士們賴以維持其精神生活。正因爲這種本篤會方式的經濟活動之目的不在於經濟活動的本身，而是達成精神上的目的之一種不可缺少的手段，所以，最後在經濟方面以及精神方面都非常成功，對於復興農業，厥功尤偉。過去羅馬帝國屢次曾想改良農業，結果迭次均未成功；教會在復興農業方面的成功，最初是在義大利，後來又在從未被羅馬帝國征服與統治的北歐收到了效果。

但是在經濟方面的成功，最終的結果，卻使本篤會原來要達成的精神宗旨，受了致命的打擊。如果我們翻開歷史，從歐洲的「黑暗時代」看到十三世紀，把那個時期的修道士社會的生活，觀察一下，就會發現：當時修道士在經濟方面的活動，苦心經營，發展擴張，成就

固然很大，卻把大多數修道士的很大一部分時間，從精神生活方面轉用於塵世的經濟活動。雖然這種摧殘精神生活幼苗的行動，發生於修道院實際解體之前數百年，但是西歐修道生活實質的式微瓦解，實肇始於此。

我把這種情形稱之為「實質的式微瓦解」，是因為那是修道士本身精神生活內在的衰亡，更因為經濟獲得發展之後，修道士們便失去了民衆的同情、愛戴和支持。在第十六世紀中，如果民衆對修道士經營的基業，依然像第八、九、十世紀期間一樣地表示同情與效忠，那麼，恐怕一般地方政府不敢貿然去解散修道院。解散和掠佔修道院行動之可能發生，實因修道院已經失去了民衆的支持；修道院之所以失去民衆的支持，是因為修道士活躍興盛的經濟生活，已經窒息了他們的精神生活。修道院初行經濟活動，係擬用以維持其精神生活，那種經濟活動原為精神生活之附屬，結果竟本末倒置了。修道院在經濟方面龐大的擴張發展，已經引起了民衆覬覦之念；並且，當修道院在經濟上變得富有的時候，也正是修道院失去了民衆信仰的時候，當然容易引起民間勢力下手去侵據篡奪修道院的經濟產業了。

## 六 精神力量的勝利

前面我曾提到過：基督教會曾數度想以宗教的感化力量去抵消西方生活中的那些非基督宗教創始的成分。我認爲：至目前止，最偉大而最理想的計畫，要算是自第十一世紀開始的那一個計畫了——那個理想的計畫，是打算以教廷的教皇權力爲運動的主腦，來建立一個巨大的團體，我們現在可以把它叫做「中古西方聯邦」。當時的社會環境，是一個蠻荒的亂世。試問：基督教會在那種社會環境之中，能不能做出一些可以發揮抵消力量的行動呢？

在第十一世間，教廷本身一直是抱定一個宗旨，就是：運用非物質的武器去對抗西方世界裏那種蠻荒騷亂的情勢。恃以爲有效的武器，計有兩種：一種就是教會本身的統一性。在中古時代早期，西方基督宗教範圍之內的塵凡世界，已經分裂成了無數的王國、公國和「城市國家」；而西方基督教會本身卻是統一的，各地的教會都代表同一基督宗教，在西方基督範圍以內各地的教會，都是相同的。西方基督教會是一個整體，而塵世的權力，卻分成了許多集團。西方基督教會想不憑藉實質的武器而在塵世建立某種方式的秩序，那麼，教會本身

的統一性，確是教會力量的一個根源。西方基督教會另一個精神武器，就是：民衆的忠於教會。教會有這樣一個把握，實在是太有力量了——當時如果地方上的統治者與教會站在對立的衝突地位，統治者就會顧慮自己可能得不到自己所轄當地臣民的效忠。如果必須要在效忠教會與效忠當地王室的兩條路中抉擇其一之時，民衆很可能會抉取效忠教會之一途；這種情勢，當然使統治者不得不與教會謀取妥協，遷就教會，以免遭百姓離棄。

中古時代的那種嘗試，其結果之是否可以成功，端以中古西方教會是否能提高其在教徒心靈上的地位爲轉移。要想抵制那種「以武力對付武力」的誘惑，教會必須感悟教友，使之視上帝爲仁愛之神，更須摒絕教友以上帝爲嫉妬之神的意識。在我們這個時代裏，我們曾看到一個運動，這個運動不是發生在基督宗教世界裏，而是發生在印度，是印度聖雄甘地領導的。聖雄甘地除去有印度教的影響之外，更曾接受了基督宗教的感受；關於這一點，甘地自己並不諱言，擁戴他的人們也同樣地了解，絕沒有因爲這個而轉變對他擁戴的熱誠。甘地運用非物質的武器，對抗塵世的一個權勢，情形正與中古的教宗相同；在堅持不使用物質武器的決心方面，和在抵制「以武力對付武力」的誘惑方面，甘地是更有成就的。在中古西方基督宗教世界裏，正當這種同樣的嘗試（以精神力量對付武力）發展到千鈞一髮的時候，亞西西的聖方濟（Saint Francis of Assisi）的聲譽日隆，受信徒景仰的程度，與後來的甘地



媲美；聖方濟可以說是西方世界最偉大的一個人。但是他沒有做教宗；我想：假設他當選為教宗。他也不會是一位成功的教宗。



## (四) 宗教戰爭與其後果

聖方濟的修會徒衆日廣，地位日高，其發展之速，實爲任何人始料所未及。正在這個時候，他就發現：應付那些繼之而來的會務掌理問題，不僅是非常困難，並且是一件非常棘手的苦事。他還在世的時候，方濟修會會務掌理權力就已經轉到若干令人不滿的會士手裏去了。譬如伊里阿斯修士 (Brother Elias) 在阿西西 (Assisi) 的城腳下建築了華麗的教堂。在聖方濟的那個時期，教廷的權力就已經淪入教廷律師們的手中了。創建基督宗教聯邦的理想，從此就斷送在他們的手裏，失去了羣衆的信任，因爲他們犯了「以武力對付武力」的罪——爲對抗神聖羅馬皇帝腓特烈二世和他的後裔而從事流血的戰爭。

自十三世紀後期以還，約有四百年的一段期間，基督教會在西方時動干戈，是基督教會史上爭戰頻仍的一個時期；並且在那四百年期間，基督教會成了憎恨和傾軋的泉源，與其培育仁愛團結之初衷，迥相背謬。教廷在政治和軍事方面，戰勝了神聖羅馬帝國之後，繼踵而發生的，便是教廷失敗於法國亞威農地方，又淪於塵世另一個地方權勢——法蘭西王室——

的控制之下，這件事幾無異於昔日猶太人在巴比倫被囚事件的重演。及至重回羅馬之後，又發生了大分裂（Great Schism），這個事件，是由義大利紅衣主教與法國紅衣主教爭奪教廷權力引起來的。

後來，有人建議採取類似各派代表參加的聯邦制度，來解決教廷權力之爭，結果未能成功，仍呈大分裂的局面。

教宗獨斷的權力可能弭止那種局勢的發展，但卻阻遏不了「宗教改革」的發生；宗教改革可以說是調解運動失敗的必然後果。繼宗教改革之後，便是西方的「基督新教與天主教」的宗教戰爭，在西方活動的基督宗教史上，這一連串的劣迹污點，最後終於使西方產生了一種日漸增長的反作用；這種反作用首先是針對著教廷，而後是針對著天主教會，然後更及於基督宗教本身。

我們現代的許多西方人士，率皆認為西方的宗教戰爭與其他若干已被淡忘的遠古史蹟一樣，對我們現在的生活並沒有任何關連。現代西歐人士猶做如是想，今日的北美洲人士當然更是如此了。不過，宗教戰爭以及其所引起的反作用，在我們今日世界之中，依然是一支生動的力量；除非我們能使自己認清這種事實，我們就無法充分了解我們現在所處的環境地位。宗教戰爭之中的戰役，從來沒有一次在美洲土地上交鋒。同時，宗教戰爭與他種方式排除

異己的迫害行動相同，都產生了許多因被迫害驅逐而流離失所的人。十七世紀這些流離失所的人之中，就有一部分人成了美國幾個州的創建者；那幾個州在美國歷史上佔了很重要的地位。創建麻薩諸塞州和康涅狄格州的人們，正是流離失所的組合教會教徒（Congregationalist），在舊世界中不堪監督派（Episcopalian）的迫害而出走，避難於斯土。創建羅德島的人們，正是流離失所的教友會（Quaker）教徒，他們卻又是因在新世界中逃避組合教會的迫害而出走。賓夕凡尼亞州的開創，也是教友會教徒奠其始基；馬里蘭州的創始人，是那些被新教迫害而出走避難的天主教徒。作為宗教戰爭副產品的這五個州，在美國人的歷史上佔著卓越的地位。但是，我方才所云「因宗教戰爭而起的反作用尚存在我們之間」——這句話並沒有政治上的意義，我的意思是指著西方世界因受宗教戰爭的驚駭而產生的一種怨懣情緒而言。



## （八）由宗教轉到技術的研究工作

十七世紀末葉，西方世界聞名的彥碩之間有了一種趨向，就是：自動把自己的精力，從宗教紛爭上轉用於促進科學的發展，並且把科學發展的成果運用到技術方面去——這實在是一個處心積慮的明智之舉。在宗教戰爭期中已經體驗出來：宗教與宗教之間的紛爭，實為憎恨、仇視和殘忍產生的根源，而在十七世紀之中，科學和技術卻被視為「可能有用而確實無害」的發展對象。在近兩百五十年間，這種與宗教無關的運動，已經普遍發展於西方社會中，範圍日益廣闊。但是，不幸的很，這個運動當年始祖所持的宗旨和期望，都沒有達成，這個運動的大多數創始人，都希望利用這個運動去挽救宗教，絕非消滅宗教，想利用它把宗教從「宗教狂熱」的風氣之中解救出來。過去，這種「宗教狂熱」的風氣，確曾嚴重地破壞了宗教的聲譽。

一六六六年倫敦出版了一本英國皇家學士會 (Royal Society) 會史的書，撰述人是一位英格蘭教會牧師，名叫史普拉特 (Sprat)，他是皇家學士會的秘書。在西方世界英語系

的區域之中，皇家學士會是最早建立的幾個科學學術團體之一。在史普拉特的那本書裏面，很有趣地記述著學士會的緣起。英國內戰以後，許多頭腦穩健態度緩和的人們，因鑑於政治與神學方面的憎恨和仇視現象隨內戰以俱來，瀰漫於社會之中，實已不堪其苦；更鑑於皇家權力顛覆以後，軍政府建立，已使他們感受到暴政的壓迫，所以他們薈萃於牛津，躲避當時政治和宗教的風暴。他們之中有許多人，都是才華四射的飽學之士。他們不願意聽任他們的腦力荒疏下去，但是他們又怕研究神學和政治，因為他們認為這正是過去造成禍亂的根源。所以，他們就致力於以自然界為對象的研究工作。他們覺得：這種研究對象，可以使人理解現實，政治與神學都無法在這個範疇裏插足，並且，研究自然的學問可以憑藉證明與實驗去謀取協議；此外，還有一個最重要的特點，就是：不會惹起他人的反感。於是，這一個牛津科學研究組織，就在英國王室復辟之後，正式成立於皇家學士會之內。



## 四 宗教狂熱與人的崇拜

充任上述該會秘書的史學家史普拉特，彼時不僅是英國教會的牧師，並且最後陞任爲主教；由此可見，他和那些當時與他採一致行動的人們，雖因避亂而致力於學術研究，絕口不談政治與宗教，但是絲毫沒有反基督宗教或反宗教的意識。他們當時預計：只要能把大衆的興趣從神學轉移到科學技術去，那麼，原存在於西方世界的那種怨懟情緒，就可能冷靜下來，然後依然可以信仰宗教，但是就絕不致流於偏狹頑固不容異己的境地了。他們這種預計，結果不幸是錯誤的。反對宗教狂熱的行動，傳延到十八世紀，竟演變成了反對宗教本身；並且在二十世紀之中，我們更發現：宗教在西方的地位已經被削弱了，削弱的主動力卻是發自西方近兩百年的宗教史，但是那種「宗教狂熱」的因素反而一直沒有根絕。在十八世紀與十九世紀期間，宗教狂熱的毒素，看起來像是已經從西方生活之中永遠肅清了。在那兩個世紀的時候，西方任何有常識的觀察家，都會認爲：無論怎麼樣講，宗教狂熱絕對是文明的敵人，現在已經被肅清了。但是在我們這個時代裏，我們卻發現宗教狂熱的因素竟依然沒有根絕

，只是已經潛入地下，待機而起——只要它一發現可以依附的新目標，立刻就出現了。在二十世紀的今日，宗教狂熱又回到我們的生活之中了，這次，它沒有寄跡於西方祖先傳留下來的基督教，但是它卻在二十世紀西方世界裏，激勵起來兩種思想；這兩種思想就是：民族主義和共產主義。

這兩種思想自稱，基督宗教已經老朽陳腐了，只有民族主義與共產主義的思想才是新穎的，並且它們還在我們這個時代裏有一個任務，正待完成。然而事實上，這兩種思想只不過是一個很古老宗教的新的「同素異形」體而已——那個古老的宗教，就是「崇拜人」的宗教，也正是崇拜人類集體的權力。那種宗教比基督宗教還要老，後來又興盛於羅馬帝國，正是基督宗教最早期的敵手。共產主義就是崇拜人類集體的權力，它的活動範圍是世界性的，地位正相當於古代之崇拜羅馬女神和崇拜神聖凱撒大帝。民族主義是一種局限於地區性的崇拜人類集體權力，情形正相當於古代崇拜雅典、崇拜斯巴達以及羅馬帝國建立以前，希臘羅馬世界中的其他「城市國家」。在基督宗教創教之前的「崇拜人」的行爲，後來就被我們證明是一種邪惡的左道，足以爲害生靈；今世既經復甦，其爲害的能力，顯然更增加了，因爲它現在已經裝備上了可怕的新武器，現代西方宗教狂熱的思想所裝備的那種新武器，我們應該非常清楚。這種武器，就是現代技術。

近二百五十年之中，西方社會致力於實用科學的研究發展，而不以宗教為生活主要情趣寄託之所在，於是造成了現代技術。但是技術，在它本身上，是不偏不倚的一種中性的東西。它不過是一種力量，可以利用它為善，也可以利用它作惡，可是在人類沒使它為善或是作惡之前，它本身是無所謂善惡的。被「崇拜人」的意識驅使自如的一種更強大的武器，就是宗教狂熱，並且我可以這樣說：這種宗教狂熱的意識，正是猶太教、基督宗教和回教製造出來的，復為他種宗教揀拾利用。

我們在西方世界裏，一聽到宗教狂熱的意識被人用來推廣共產主義，我們總是深以為慮。但是，我們應該以責人之心責己，最好是把我們自己那種「崇拜人」的行為受宗教狂熱意識驅使的情形，也要檢討一下，可能對我們更有裨益。我們自己那種方式的「崇拜人」的思，不是共產主義，而是民族主義、國家主義。在今日西方世界的任何地區，我們到處可以看到一種現象，就是：把當地的國旗帶進基督教堂，有時候甚至於可以見到十字架與國旗並排懸掛在教堂裏。其實，國旗還不就是以崇拜偶像的方式崇拜國家的一個象徵而已。每當我看到那種情形的時候，我心裏總是覺得那是一種不祥之兆。那是兩個敵視對立的宗教：一個是傳統的基督宗教，一個是新興的偶像崇拜教；兩者之間永遠是水火不相容的，如今，卻又都把那種發源於昔日基督宗教與猶太教的宗教狂熱的意識，作了自己的武裝。這兩者之間，

爾後勢將發生一場殊死的爭戰，在那場無可避免的惡戰中，勝利者究竟是那一方呢？現在，它們兩個的象徵標誌，高高在上，並排懸掛著，供奉在同一個莊嚴的聖堂裏面，接受著顯然是相同的禮敬。究竟它們還能繼續並存多久呢？

在我們這個時代裏，基督宗教與其他現存的上乘宗教，都發現自己面對著一個共同的敵人；這個敵人就是那種古老的「崇拜人」的宗教，現在又以「崇拜人類集體權力」的形式出現了。民族主義與共產主義的共同思想，吸取了昔日猶太教、基督宗教和回教那種「宗教狂熱」的毒素，精神益為亢進；它更把西方現代技術做了武器裝備，著手向上乘宗教共同的重要戒律挑戰。所有上乘宗教一致信守不移的一條戒律，就是：人絕對不是宇宙之間最偉大的神聖，上帝才是更偉大的實在，並且，人的真正目的，就是使自己與上帝息息相通，篤信不渝。所有高級宗教對這個基本問題的立場是一致的。在這種立場一致的基本問題比較之下，它們之間彼此矛盾紛歧的那些問題，反倒顯示是次要的了。

值茲緊要關頭，我們是不是必須考慮考慮：所有高級宗教何以不把彼此之間的歧見看得輕一點，來協力對付共同的敵人呢？毫無疑問的，我們不能把我們對宗教教義誠篤的信仰，等閒視之，如果一個人放棄了自己誠篤的信仰，他一定無法立足於世——既不能單獨生存，亦無法與人共存。我並不是主張上乘宗教應該放棄自己的信仰教條教義。如果放棄的話，則

無異於自我解除精神上的武裝。但是我確信：保持自己的宗教信仰，與放棄自己對付其他宗教信徒的那種敵視態度，兩者並不矛盾，是能同時做到的。這話也就是說：一方面自己保持自己的宗教信仰，同時也不必用仇視敵對的態度去對付那些宗教信仰不同於自己的人。譬如，過去基督宗教與回教曾是死敵。然而，時過境遷，這兩個宗教都面臨共同的敵人：共產主義與國家主義。在這新的情況中，基督宗教和其他宗教之間應有怎樣的關係呢？



## 四、基督宗教與現代其他宗教的關係





基督宗教在西方的勢力衰微之後，現代西方的文明才形成了這個統一的世界。我曾經提議過，在這樣的一個統一的世界裏，所有的高級宗教都應該放下自己歷代以來的敵對態度，使彼此之間產生一種新的相互關係，以對付那個可怕的共同敵人，就是那死灰復燃的人類集體力量的崇拜；它現在所擁有的武器，無論是物質的，或是精神的，都是最新式的。一個宗教，如果沒有堅定的信念，便缺乏精神的力量。所以我也曾經提議過，我們是否可以在不放棄各自的信念這個前提下，去完成在彼此之間的和解。

如果要世界上的各大宗教彼此接觸而發生關係，必須找出一個大家所共有的據點。我相信，這個必要的據點是存在著的。那個最重要的據點，自從一開始有人類起，一直是常存在著的。這個永久常在的共同的據點就是人的本性，尤其是人以自我爲中心的那種傾向，它就是人類的原罪。所有的高級宗教之所以產生，就是爲響應這樣的號召：與原罪搏鬥。每一個高級宗教實際上響應這個號召的方式可能不同，不過所有的宗教都正在爲了同樣的問題而奮鬥。在最近幾年以來，曾經有人指明出來了，所有的高級宗教，猶如現在我們所認識的，都是在某一個時期之內，出現在這個世界上的，彼此先後都不會超過一千年。這幾乎不可能是一件偶發的事實。這些宗教都是在原罪大發威力，造成一代或兩代的文明衰落之後，才出現的。換句話來說，當人類的努力受到了意外的打擊和羞辱的挫敗的時候，這些高級宗教才誕

生的。那些慘敗打開了謙卑自下的門，而謙卑自下又能導致精神的光明。

爲了實用起見，人的本性可以被看作是普遍一律而經久不變的。當然，這是事實，每一個人的靈魂，照某一個意義來說，是獨一無二而與衆不同的。在同型心理的普遍結構之下，現代的心理學派曾經發現了某些不同的心理類型，這也是事實。不過，這些不同類型的心理，似乎平均分佈在各種種族之間；個別不同的性格也普及於不同的種族之間，爲此，概括地來說，我們可以把人的本性看作是普遍一律的，我們也可以把它看作是經久不變的。在理論方面，無疑的，人的本性還在變化中。如果我們相信人類是從某種在人以前的物類進化而來的話，那麼他正在演變爲某一種別的物類似乎是可能的。可是，如果大約在五千年前，自從人類初有文明以來，至今真的有過什麼變化，這個變化也是微不足道的。我們在討論現有的高級宗教時所應注意的時期，還不到五千年。這些高級宗教都是在最早的文明初露曙光之後，大約在兩千年前，才登上了歷史的舞臺的。在這最近的兩千或三千年間，人的本性的變化，即使真的有過什麼變化，也是微乎其微的了。今天我們在自己的生命中所要與之博鬥的這個人的本性，也就是兩千或三千年前那些高級宗教所注意的同樣的人之本性。所以，那些高級宗教，在人之本性的經久不變性和普遍一律性方面，可有一個共同的據點。此外，在目前世界的現狀方面，也有一個共同的據點。

現代西方的文明已經把這個世界統一化了，這使現有的高級宗教都要面對一些特殊的共同問題。這些問題，我們在前面已經談過了；不過，再把它們概述一下是有用的。現代西方的技術首先把「距離消除了」。這個事實把所有地區性的問題都變成世界性的問題了。不錯，人的本性還是普遍一律的。人的踪跡到了那裏，人類也把原罪帶到了那裏。可是，原罪的後果以前可能只在世界的某一個地區發生它的影響力，而不及其他地區。今天我們大家都是息息相關的；這就是說，如果在世界上任何一個地區，原罪造成了無論什麼事故，世界上其餘的人類就會立刻受到它的影響。這是一個新的情勢，它是由於「距離的消除」所造成的。接著基督宗教為技術所取代；西方人士所最關心的就是技術；因此人類集體力量的崇拜得以死灰復燃；不過，這一次，它有技術為武器，並由猶太教和基督宗教的狂熱為其主動力。此外，還有解放運動的種種後果。今天，由於到處風行著現代西方的理想，世界各地都掀起了這種解放運動。

所有的高級宗教都必須與這種解放運動搏鬥。猶如我在本書的第二章裏已經說過的，這種解放運動，意義模糊不清。有一種是混合力量的解放；它來自人類集體力量的崇拜。還有一種是階級的解放運動，就是婦女、勞工、農民、土人等的解放運動；這些以前都是被壓迫的階級。這些解放運動都來自個人幸福的崇拜。「里維雅堂」(Leviathan) 舊約中所載

的鱈魚，英哲霍布斯以之作爲國家權力的象徵）的解放是相反基督宗教和其他高級宗教的一切立場的。高級宗教和「里維雅堂」不能長期並存共立的。在另一方面，個人的解放可以重新加以聖化而予以補救的。至於那些崇拜「里維雅堂」的人，無論他們是法西斯黨徒，或納粹黨徒，或共產黨徒，卻都嘲笑那些自由民主的個人幸福的崇拜者。他們之所以要這樣嘲笑，因爲那些個人幸福的崇拜者，竟然把這麼卑賤的目的作爲自己的珍寶。的確，如果把世界上個人的幸福作目的去追求，他們的嘲笑也真有部分理由。達到世上更高的生活水準，還是總不會令人滿足的，即使這個生活水準不僅是一個物質的生活水準，而且也包括著非宗教性的精神價值，也仍然是不能令人滿足的。不過，如果個人幸福的目的是在乎解放個人，使他能夠達到人的真正終向，就是榮顯神，而且永遠地享有神，那麼個人真正的幸福是可以去追求的，也是可以得到的。按照這個精神的意義，去解放個人的靈魂，這就是一切高級宗教所共有的傳統目的；它們也都向所有的人宣講自己的教義。每一個高級宗教都宣講一種拯救個人的新方式；不只是給一些享有特權的少數人，而且是給整個人類這樣宣講，不分性別、種族或階級。這樣，這些高級宗教好像是可以與目前風行於世的個人解放運動對面談判的。是高級宗教也只有高級宗教，才能使這個解放運動具有意義而能令人滿足，把它帶回到它真正的精神目的上。高級宗教對這種解放運動的歡迎詞應該是這樣的：「我要做你的領導者。」

或者說：「我要再度做你的領導者。」這樣說也許更對；因為這種追求個人幸福的解放運動，如果一個人回溯它的歷史起源，便會知道它是發軔於基督宗教的。它是由基督宗教以後的現代西方文明來推動的，是現代的西方文明從以前的基督宗教所繼承的一部分遺產。它最後的靈感來自基督宗教的信仰，就是相信個人的靈魂，在神眼中具有至高的價值。

在現代的這個世界裏，一切主要的運動看來好像可以彼此協調的，除了崇拜「里維雅堂」，無論它是國家主義，或是共產主義。在這方面，現代西方的技術似乎可以擔任一個有益而有建設性的角色。這是事實，如果只是爲了要提高物質的生活水準，把這件事當作一個目的去追求，這是不會令人滿足的。同時這也是事實，除非提高那些「被壓迫階級」的物質水準，人類的精神水準是無法提高的。今天還有四分之三的人類是被壓迫的；他們仍然是原始農民，生活在饑餓線上，屢次還在饑餓線下。精神生活的提高，究竟是無法與社會極端的不公平同居共處的。從前聖賢的道德能與不公平並立不悖，這就解答了爲什麼到現在所有高級宗教裏的聖賢之士，他們的生活經驗中，安貧樂道佔著這麼大的一部分。

聖賢們安於貧困，還有其他的理由：爲了與平民大眾同憂共患，也爲了避免物質的享受對於精神能有的不良影響。這只是少數優秀份子的事；以前這好像常是他們的專利品似的；當然這也是很令人氣餒的。不過，讓我姑且設想一下未來的情形罷！到了那個時候，物質的

東西將是這麼豐富，足以充分地供應世界上每一個人的需要。這種未來的美景，現在看來，並不是什麼烏托邦的空想，只要我們看看現在人類在技術方面的成就，也就可以知道了。可是，中世紀西方修道院的實況卻告訴我們，如果物質的財富、效能和成就大量增加，到了與精神生活的昇華不成比例的時候，它們便會窒息和扼殺精神生活；縱然它們的成果得到平均的分配，它們仍然會發生同樣的不良影響。爲了一切這樣的理由，以前那些聖賢之士便自願去度貧窮的生活。如果一個人想追求純全的精神目標，那樣上述的最後理由，就是最主要的理由。從前物質文明的資源，除了社會上極少數份子以外，不足以使人人都能夠享受到物質文明的樂趣。在過去的那些環境裏，社會的不公平也許是獲得文明所應該付出的代價。可是，在我們這個時代，西方現代技術已經可以使社會的不公平是能避免的，因而使它成爲不能爲人所容忍的。所有的高級宗教都相信，只要使人類與神或與那個絕對的實體取得協調，雖然這些高級宗教，爲了獲致這個精神的成果，所定的方法彼此有很大的不同，卻都認爲這樣便可以聖化人類。社會的正義——不是把它自己作爲一個目的，而是作爲一種方法，爲達到榮顯神，以及永遠享有祂的目的——顯然是與這些高級宗教的精神目標相符合的。事實上，這個精神的目標遠較社會的正義爲高；只要達到這個精神的目標，社會的正義就要好像一種副產品似的，也會得到的。

這給我們提出了以下這個問題：在我們今天所生活的這個特殊的社會環境之中，面對著這個染有原罪的經久不變而普遍一律的人的本性，西方基督信徒們在他們方面應該做些什麼，為的是憑著這個我們大家所共有的據點，能夠去與他們的兄弟，即與其他的高級宗教的信徒們取得聯絡呢？在今天這樣的一個緊縮的世界裏，我們大家都要應付這個問題。我敢說，最近在緬甸召開的世界佛教大會，就是為了討論這個問題。不過，對我們生活在西方的人來說，從我們的立場來討論這個問題，能獲得更大的成效。我們應該研究一下，「我們」應該採取什麼行動，「我們」應該抱著怎樣的精神，去與我們非西方的同胞們取得聯絡。

我的第一個建議是，我們生活在西方的人，應該使我們的基督宗教，把那些西方的附加物清除出去。關於這方面，西方基督宗教的傳教士，在現代最早的傳教浪潮裏，給我們樹立了最令人景仰的榜樣。他們就是十六世紀以及十七世紀前往中國和印度傳教的耶穌會士。當然，在那個時候，耶穌會士是一些曾經受過高深教育的人。他們手裏掌握著西方基督宗教所有的資源。當時西方的基督宗教也是一個具有高度文化的組織。那些耶穌會士一接觸到了中國和印度的文明，他們立刻重視這個事實，就是在他們面前的一些偉大的文化。以俗世的眼光來看，這些文化建築在與西方文化不同的基礎上，例如在不同的哲學思想上。那些耶穌會士並沒有忘記歷史的事實，就是從前在基督宗教的初期，它生活在希臘——羅馬的世界中；

當時教會裏的那些教父們——尤其是在公元第一世紀以及第二世紀初期亞歷山大的那些教父們，例如：格來孟 (Clement) 和奧利真 (Origen) ——也看到了同樣的問題，就是他們向誰宣講，使用誰所熟識的詞彙去說明的基督的教義。在那個時代和那些地區，是要把基督的教義向那些受過希臘哲學薰陶的人們解說。耶穌會的那些傳教士們也知道，自從羅馬帝國以來，是用希臘的詞彙來說明基督教義的；可是，這些希臘的詞彙不能使中國和印度的人心樂於接受基督的教義。因此，他們就特地設法把基督宗教裏西方的和希臘——羅馬的附加物除去，而採用中國和印度的詞彙去向中國人和印度人宣講教義。

這樣的工作，無論在什麼時候，都是必要的；因為我們常不斷地由神的崇拜淪為我們自己種族的崇拜或自我的崇拜。所以，我們做基督信徒的，無論我們是西方的基督信徒，或者是東方的基督信徒，都有這種傾向，把基督宗教看作好像是屬於我們特殊文化的一個種族的宗教。在西方，我們偏於把基督宗教看作一樣與西方分不開的東西，甚至於以為基督宗教的力量並不來自它本身，而是來自西方。讀者可能還記得，在教宗比約十一世與墨索里尼 (Mussolini) 談判梵蒂岡和約的時候，就在那和約簽訂前幾個星期，墨索里尼在義大利的參議院裏曾經發表了一篇演說，當時他盛讚義大利人民，極口稱揚他們在歷史上的偉大成就。他說，請你們想一想罷！我們的義大利對東方的那個弱小的教會曾經做了些什麼？那個教



會遠在巴勒斯坦，在那羅馬帝國遙遠的邊區剛開始它的生命，在那裏它沒有什麼前途，也沒有那些具有影響力的教徒。假如讓它這樣下去的話，基督宗教必然要枯萎而死去的。由於它被帶到了羅馬，它才得救了。在這裏，義大利人才造成了它的亨運。現在它已經成爲普及全球的羅馬公教會，而義大利享有這個榮譽，作爲它的中心。過了一兩個星期，教宗寫了一封信，給他的一位樞機；在那封信裏，教宗答覆了墨索里尼的演詞。教宗指明說，當初基督傳教的地方，不是義大利，而是巴勒斯坦。就是在宗徒們的時期，當巴勒斯坦還是他們傳教工作的地區的時候，教會也已經是世界性的。當聖伯多祿還在巴勒斯坦，還沒有到羅馬去的時候，在他掌握中的教會已經是世界性的。基督宗教的世界性，並不繫屬於它與羅馬以及義大利的關係。這些出自羅馬的主教——教宗之口所聲明的話是有權威，令人印象深刻的。這些說話是基督宗教的世界性的重要宣言，也是對任何企圖把它當作某一城市、某一個家、某一種族，或某一文化的所有物的嚴正駁斥。墨索里尼關於宗教歷史的敘述，不僅在精神方面是錯誤的，就是在歷史方面實在也是不對的。在本書的前一章裏，我曾經爭辯過，基督宗教是一個福音，不只是爲西方，也是爲整个人類。自古以來，常有過非屬於西方的重要的基督教會。如果我們單純地以基督信徒的身分，而不是以西方基督信徒的身分，去接近非西方的基督信徒，以及其他非基督的高級宗教的信徒——如果我們能夠把我們的宗教和我們的文明彼

此分開——那麼我們便更有成功的希望，能夠與我們的同類形成友善的關係，以吸引他們的心和思想。

我的第二個建議是更容易引起爭論的，因為它是有關一個更嚴重的問題。我所要說的是，我們也應該設法，把基督宗教裏那個傳統的信仰，以為基督宗教是唯一的這個觀念，從我們的基督宗教裏清除出去。這不只是一個西方基督宗教的信仰，它是在基督宗教本身之內的。雖然如此，我仍然建議，如果我們要從基督宗教裏，把那種唯我獨尊排除異己的思想清除出去的話，我們必須要這樣做，因為這些思想都是從這個基督宗教的唯一性來的。

這裏我想作一個區別；雖然這個區別必然也會引起爭論，我認為，它仍然是非常重要的。我所要說的是，一個人可以確信自己所相信而作為他自己的宗教所根據的基本要點為真實為正確——他也可以相信這些信條是他認為來自神的啓示而被接受的——同時他卻不相信「自己」、「自己的」教會和「自己的」民族有著唯一無二的啓示。如果一個人接受猶太教和基督宗教對神的觀念，就是認為神是愛，並以這種觀念為基礎，那麼他一定不至於會以為自己、自己的教會和自己的民族沒有從神那裏得到「一些」啓示。如果神愛人類，祂自然也會給我們啓示真理的，如同給其他的民族啓示真理一樣。不過，依據同樣的理由，由於對於神的本性所有的同樣觀念，神沒有給其他民族作過別的啓示，如同給我們所作過的那樣，似乎

也是不大可能的事。而且看來祂也不可能沒有按著個別人靈的不同性質，以及各地文化傳統的不同情形，而採取不同的方式，表達不同的形態，以不同的程度，作祂的啓示。我必須聲明，這樣的觀念自然可以從基督宗教認為神是愛的那個觀念推論得到的。

然而，要從基督宗教裏，想把它的那種唯我獨尊的狹隘思想清除出去，遠較清除西方的附加物為困難。基督宗教裏的這種唯我獨尊，以及不容異己的特性，我必須說，並不是由於西方人士毀損了基督宗教的本來面目，而是基督宗教與生俱來的一部分本質；它也是伊斯蘭教從猶太教那裏繼承下來的一部分遺產。正如承認神是愛的這個觀念，是從猶太教那裏傳下來的遺產，同樣以為神是一個善妒的神的這個觀念，也是從猶太教那裏傳下來的遺產；它使我把神看作「我的」種族的神，去抵抗在我的種族我的教會，或我的不論什麼團體「以外」的異族。可是，無論從基督宗教裏把它的那種唯我獨尊的狹隘思想清除出去是多麼困難，這似乎是一件非實行不可的事，使基督信徒能夠完成這精神的偉業。關於這件事，是有一些理由的。最主要的理由是，這種排外自尊的觀念，是一種罪惡的思想形態。它就是驕傲的罪。我們大家都知道，驕傲的罪是一種首惡的罪，因為它是能導致其他罪的門，也是通往懺悔之路上的障礙物。驕傲這個罪非常狡猾。它首先是以單數第一人稱出現——「我」是驕傲而以自我為中心的，「我」是自私自利的；不過，在這個罪所能有的兩種不同的形態之中，

這第一種形態還不是最狡黠而難以捉摸的；因為一個人，透過自我的觀察，還是相當容易可以看出，他自己不是宇宙的中心。如果從單數變為複數，從自我主義變為一種——讓我造一個新名詞來說……「我們主義」(Nosism)，這時驕傲的罪便成為極度危險，可以致入於死。有人告訴我，在阿拉伯語裏有一個驕傲的名詞，它的形式是複數第一人稱的。阿拉伯人稱之為「拿尼亞」(Nahniyah)，這是從「拿奴」(Nahnu) 這個阿拉伯字來的，意思是「我們」。當我們以這種複數第一人稱形式去犯驕傲的罪的時候，我們就會很容易使自己相信，沒有為「我們自己」犯了什麼驕傲的罪，我們只是為我們的家庭、為我們的民族、為我們的團體、為我們的教會而感到驕傲。我們欺騙自己說，我們的這種感覺並不是我們自己本人的；可是，即使我們把驕傲從單數擴大為複數，我們還是逃不了驕傲之罪的。我們只是增加了它的危險性——首先因為在這種情形下，我們更容易自信，以為自己並沒有犯過什麼驕傲的罪；其次因為複數式的驕傲背後所仗恃的勢力，比任何個別犯罪的人所能有的微弱力量要強大得多。

驕傲的罪，尤其是以複數第一人稱的形態出現的驕傲的罪，是自我中心觀的一種表示；這就是應該把它清除出去的另一個理由。既然它是自我中心觀的一種表示，它便與基督宗教對神的觀念互不相容的。基督宗教認為神不是以自我為中心的；恰巧相反，祂是自我犧牲的

。如果神是自我犧牲的，如果基督宗教認為神是自我犧牲的，這種對神的觀念是正確的觀念，正如我們所相信的那樣，那麼得到的結論便是，我們所有的人，凡是具有這種觀念的，並相信這種觀念是正確的觀念，就應該盡我們所有的力量，照著這個觀念去實行。所以，我們應該盡己所能，要把這個自我中心觀，無論它是單數式的，或是多數式的，一概予以清除淨盡。況且這也是唯一的方法，使我們能夠與一位那樣的神取得協調：祂不是以自我為中心的，而是自我犧牲的。這時史學家，一面觀察目前的現狀，一面回顧過去的情況，就會說，以前在基督宗教裏那種高傲自大，不容異己的根性，事實上造成了拒絕基督宗教的情勢——而且讀者也可以說，這簡直完全是它造成的。在公元十七世紀的時候，基督宗教曾經被日本人拒絕了，後來又被中國人拒絕了，最後連在西方基督宗教自己內部，也被西方社會上居領導地位的那些知識份子所拒絕了；在上述那些情形之下，每次都是為了同樣的理由。如果基督信徒們現在還不把這種基督宗教的傲氣，從基督宗教裏清除出去的話，那麼這基督宗教的同樣的傲氣，將來也要造成基督宗教被人拒絕的局面。如果在這種傳統的傲慢精神的面貌下，去向人們介紹基督宗教，它就會被人們因著人格的尊嚴而拒絕的。人格尊嚴是一個真理。整個人類，受了西方現代文明的影響，現在對於它已經覺醒了。當初西方的文明是從基督宗教那裏認識了那個真理；而現代的人們卻反而在拒絕著基督宗教。基督宗教的傲慢是非基督的

，反基督的。在這方面，我們似乎又遇到了那個不解的矛盾——基督宗教以及伊斯蘭教從猶太教那裏繼承而來的矛盾——就是對於神的本性兩種不同的觀念之間的矛盾；我認爲，兩種觀念是互不相容的。

那麼那些立志悔改的基督信徒，對於其他的高級宗教，以及它們的信徒，應該表示怎樣的態度呢？我認爲，當我們一方面確信我們自己的信仰爲真實而正確的真理時，另一方面我們也可以承認所有的高級宗教，在某一個程度上，也都是真實而正確的啓示。它們也都是來自神的，每一個宗教顯示神的真理的一面。啓示經過那些宗教而來到了人間。對於這個啓示的內容和程度，它們可能是，而且實在是彼此不同的。它們的信徒，無論是個人，或者是團體，把這啓示實行到什麼程度，可能也是彼此不同的。可是，我們應該承認，它們也是從同一個光源發射出來的光；就是我們自己的宗教，也是從那個光源取得它精神的光。如果神是世上所有的人的神，而且神的別名就是愛，那麼事實一定是這樣。

我們也必須考慮以下這一點。有一次，我作了本書所討論的這種演講之後，在跟我的聽衆談話的時候，把這一點提出來了。如果一個人把各種宗教作彼此的比較，他就會遇到這個重大的難題，就是他對於自己從小所信奉的宗教的關係，比對於他後來才認識的其他宗教的關係，要密切得多。所以，他對於其他的宗教，在某種程度上，是比較生疏的。如果一個人

要把自己家庭的宗教，或祖傳的宗教，與其他的宗教相比，他便是在比較兩樣東西，對於它們他抱有不同的情感；所以他不容易作出一個客觀的判斷。我認爲，重大的不同處是，一個人對於他自己的宗教所懷有的情感，無論它們是贊成、熱愛和忠誠，或是厭惡和仇視，必然是比他對於其他的宗教所懷有的情感爲強，無論他對於其他宗教的情感是友善的或是敵對的。如果一個人設法不理自己對於祖傳宗教所懷有的特殊情感，他便會有偏於不及的危險，而走向另一個極端，對他自己的宗教予以相當強烈的拒絕，而對於其他宗教，則似乎不加思考地表示讚賞；他之似乎不加思索，就是因爲他對於那些宗教並沒有那樣深刻的認識。一個人對於自己祖傳的宗教，無論好壞，都能從其內部對它認識清楚。我自己也知道，我對於回教徒的宗教狂熱所犯下的罪行，並不像我對於基督信徒的宗教狂熱所犯下的罪行那樣覺得憤憤不平；我想這是因爲那些回教的罪行，不是屬於我自己祖傳的宗教歷史之內的；所以我對於它們，並不好像對於我自己的宗教那樣感到應該負有責任。對於我自己的宗教，我是生於斯，又是長於斯的。

於是這裏有一個阻礙，它妨礙著不同宗教信徒之間彼此交來往。不過，這個阻礙並不是不可以克服的；因爲早在現代西方的交通工具把距離清除之前，不同宗教的信徒們已經大家在一起開會討論，而且也曾經有人從一個宗教改奉另一個宗教。我想，我們可以預料，如

果這個世界繼續不斷地集結而成爲一個家庭，在未來的歲月裏，當世界不停地統一中，在現有各種不同的宗教之間要作一個客觀的評價，將會不是這樣困難了。我想，這種統一的形式之一，將會是我們各種不同文化遺產的結合。基督徒和回教徒都已知道這個事實，就是猶太的文化遺產，從一開始就是基督宗教和伊斯蘭教的一部分文化遺產。我想，我們可以預料，將來有一天，伊斯蘭教和佛教的遺產，也將成爲基督社會的一部分背景。基督宗教的遺產，過去也始終常是，在某一個程度上，伊斯蘭社會的一部分背景。我們也可以預料，它也會成爲佛教社會的一部分背景。就在我們這個時代，我們也已經看到了，基督宗教的遺產怎樣變成了一個印度教的偉大聖者——聖雄甘地的一部分背景。我們也看到了，甘地怎樣忠於整個的印度世界，雖然他的印度教顯然混合著基督宗教的成分，而帶有基督宗教的色彩；而且甘地本人也沒有否定基督宗教。我們也看到了，這兩種不同宗教的信念，在同一個偉大的心靈中調和結合，對於世界能夠產生多麼豐碩的效果。

我們也已經看見過，有些基督徒，他們只有平凡的精神修養，他們不是好像甘地那樣地超衆絕倫；他們到了成年的時期，在西方的基督宗教之間，而行選擇基督教或天主教，或者選擇西方的或是非西方的基督宗教。這種自由的選擇產生了羅馬公教統一教會 (Roman Catholic Unite Churches)；它是由那些脫離了東正教會，或一性論教會 (Monophy-



site) ，或聶思托甲教會 (Nestorian) 的基督信徒們所組成的」。西方的基督教會也有一些教徒，他們是從非西方的教會歸化而來的。無論是西方的各派基督教，或是西方的天主教，它們都有一些教徒，或者是從印度教，或者是從佛教，或者是從儒教歸化的，也有一些教徒是從那些原始的宗教歸化的。這是事實，從猶太教改奉基督教的人是少見的；至於從伊斯蘭教改奉基督教的，那更是絕無僅有的事；不過，一般地說來，我認爲，我們已經能夠看到一種趨勢：人們經過自由的選擇，才從一個宗教改入另一個宗教，一反傳統的宗教事務的狀態。以前一個人，由於生在某一個地區和某一個時期，因而就由這偶然的事，把自己投進了某一個宗教團體裏，以後他便差不多自動地終身留在那個宗教團體裏。我認爲，由於世界人類彼此日益接近，這種在成年之後每一個人自由地選擇宗教信仰的趨勢，看來是會增強的。

根據過去的歷史，我並不認爲，人類將會改奉一個「綜合性」的宗教，它是擷取各種宗教的因素不自然地建立起來的。這種不自然的宗教，過去有人創立過，現在也有人正在創立中；可是，我並不認爲，這樣的宗教將會得到人們歡迎和信奉的。我有這樣的看法，因爲那些作這種努力的人，一方面是爲了宗教的理由，另一方面卻也是爲了一些非宗教的功利的理由，而去進行這種嘗試的。現在我想起了，從前在公元十七世紀的初期，印度的摩迦阿克巴

王 (Mughal Akbar) 的嘗試，他想把伊斯蘭教、印度教、祆教 (Zoroastrianism)、以及基督宗教的因素混合起來，創立一個新的綜合性的宗教。我也想起了，從前羅馬皇帝朱利安 (Julian) 的企圖；他想阻止基督宗教在羅馬帝國內的偉大勝利，因而想以人力創立一個與基督宗教對立的異教，把在羅馬帝國之內所有的非基督宗教綜合在一起。衆所週知，這樣的嘗試過去都失敗了。我認爲，將來它們似乎也要失敗的；因爲從過去的事項，就可以預測未來的結果。同時我卻又覺得，當我在芝加哥的時候，有一次，出了該市的北郊，在路上看見那裏有一所巴海 (Bahai) 教寺；以某種意義來說，那座美輪美奐的建築物可能成爲未來的徵兆。據我所知，那些芝加哥的巴海教徒，大部分以前都是基督信徒。這是事實，一個人只要對於自己祖傳的宗教信仰稍感困擾，就可改信巴海教的。所有屬於猶太教派的宗教裏，巴海教是最寬大的。依照它的大公性來說，它近似大乘佛教或印度教。我並不是說，我自己認爲，將來那些具有歷史的宗教，都會彼此結合起來；可是，我想這是可能的事，也是值得希望的事，就是既然世界上不同的文化和精神遺產，一天比一天地成爲整個人類所共有的財富，所有的宗教，一方面保留自己歷史性的本質，同時彼此之間，要懷著日益開放的思想，(更重要的是) 要具有日益開朗的心胸。我必須說，我們既然已經學會了更尊重和更敬愛其他的宗教信仰，便應該更進一步去真正地實行基督的教義。實行基督的仁愛之德，並不禁止

我們去堅定地保持自己所相信的道理，認為它是我們自己的基督信仰中主要的真理和理想。

現在我們已經談到了最重要的一點，它也是構成爭端的一點。我認為，我們可以，而且也應該繼續把這些真理和理想，宣講給絕大多數的非基督信徒的我們的同胞。我說宣講，我是以這個名詞最廣的涵義來說的：它不僅包括用言語去講述基督的教義，而且也用行動去樹立實際的榜樣。從過去所發生的事，我們就可以看到，要贏得人們的相信、聽從和忠誠，行動常要遠比言語更為有效，這是有道理的。一位殉道者的犧牲，雖然這似乎是不合邏輯的事，可能比成千部最有權威的神學名著，產生更大的效果。我們所相信是我們的宗教裏的主要真理和教規的；如果我們不但用言語，而且行動表達出來，同時又能夠對於其他的宗教所相信的真理和理想，表示寬容態度，那麼我們就有更大的希望，能夠贏得其他宗教的那些信徒們的注目和善意。如果我們學會用這樣的精神去介紹基督教義，那麼也許我們能夠用確信的態度去介紹它，同時卻也不至於重陷在基督宗教那種傳統的傲慢和不容異己的罪惡裏。

以上我已經講過了基督宗教以及其他宗教的「主要成分」，這就迫使我要把我自己認為什麼是基督宗教的主要成分說明出來。一個人是要冒著危險去作這種嘗試的。不過，我寫這本書，而不肯作這種嘗試，我便沒有盡好我的本分。為此，我懷著極大的戒心，在基督宗教裏提取三點，我認為它們是基督宗教最主要的成分。第一點是，基督宗教對於神的觀念，認

爲神這樣愛了自己的受造物，甚至於祂犧牲了自己去拯救他們。這個觀念的要點，在聖保祿致斐理伯人書的第二章的幾節文字裏表達出來了。在詹姆士國王 (King James) 的譯本裏，這段文字至少有一句誤譯了，以致把文意也弄錯了。我認爲，這段文字應該這樣翻譯：

「你們應該懷有基督耶穌所懷有的精神。祂雖然具有神的形體，卻沒有以自己與神同等，而把它作爲一種應予緊握不捨的獎品。不，祂空虛了自己，取了奴僕的形體，帶上了人的相貌。可是祂不僅以人的形狀表顯自己，祂還謙抑了自己，甚至聽命至死，且死在十字架上。」

我覺得這段文字把基督宗教第一個主要點綜合地說明了。第二個主要點是，深信人類應該效法神在降生和受難的事迹上所立的榜樣。第三個要點是，不僅在理論上要抱有這個堅確的信念，而且也要盡自己的力量，照著它去實行。關於這一點，在基督宗教的理想與基督宗教的實行之間，猶如我們大家所承認的，有著極大的距離。不過，這「是」基督宗教的理想；明認基督宗教，而不知道這是它的理想，也不聽見基督的號召是不可能的事，祂要我們在自己的生活裏，盡己所能照著這個理想去實行。我必須聲明，這三點是基督宗教的主要成分；可是，我不應該說，它們只是基督宗教的。我認爲，在人類過去的歷史中，它們在非基督的宗教裏已經有過前例，就是在現代的非基督的宗教裏，它們也有著同例。

讓我們先來想一下基督宗教認為全能的神是自我犧牲的這個觀念罷！這不是基督宗教從自然崇拜得來的遺產嗎？無論如何，按歷史來說，這不是來自一個農神，一個穀神，一個達姆士 (Tammuz)，或阿道尼士 (Adonis)，或奧西利士 (Osiris) 那樣的神，爲了給人生活之糧而自我犧牲那個觀念的嗎？那些農神爲了給人物質的食糧而自我犧牲了。這物質的食糧是一個象徵，使我們想到精神的食糧。於是我們便有基督宗教對於基督的看法。基督特地放棄了祂神的福樂，爲了給人類帶來了救贖。我認爲，在那「北方的」、「後期的」或大乘佛教裏，對於那個佛教所謂的菩提薩埵，也有同樣的看法。這是佛教史上重要的一點。在早期的佛教，以及後期的佛教之間，依一個局外的人看來，無論如何，佛教似乎改變了自己的理想。我在前面曾經說過，早期佛教的理想是使人脫離苦海。這件事被視爲最主要的目的，一切有感覺的受造之物，無論是有人性的，或是沒有人性的，都要盡力達到的。在後期的佛教觀念裏，這個理想已經被另一個理想所取代了。在一個基督徒看來，這第二個理想似乎是轉向基督宗教方面的。在那後期的佛教裏，那個理想人物不再是一個佛教的苦行者，必須經過精神的艱苦修行，始終不懈地奮鬥，才能從存在中把自己解脫，進入極樂世界的涅槃。這是菩提薩埵，是人類所認識的最高精神的人物，他一路辛苦奮鬥，終於到了涅槃的門口，那時他如同佛那樣得道後四十年留在世上，他也故意不到那極樂世界裏去，以便留在這個

痛苦的世界。菩提薩埵故意把自己的解脫延後了好幾年（佛教徒和印度教徒認為那是一個極長的時間），爲的是給別人指示救贖的道路，幫助他們在他自己所走過的路上邁進；爲了愛憐別人，他自己竟自願不走那最後的一步。

你也許說：「是，這是一種自我犧牲，不過沒有什麼英豪壯烈可言，不能與基督宗教對神的觀念相比。基督宗教的神不只是不進極樂世界，而且自願走出極樂世界，去受十字架的苦刑。」對於這種批評的批評也許是這個，就是每一個偉大的理想都有自己的價值。如果一個人把印度派的宗教與巴勒斯坦派的宗教相比，他可以說：「是，不錯，印度的宗教沒有那麼壯烈的事迹，不過它們也沒有那麼殘酷的經過。」在東亞曾經發生過教難和殉教的事，如同在西亞和西方那樣；不過，就全面來說，中國朝廷迫害佛教，不像羅馬朝廷，也不像基督教的組織或天主教的組織，在現代的西方，迫害基督宗教那樣慘烈。在中國那些蒙難的佛教徒所受的苦刑，也不像在羅馬帝國那些基督信徒的殉教者所受的那樣厲害；因爲在東亞，政府和宗教二者，無論在善的或惡的方面，都達到了比較低的水準。所以我重提前面我所說過的那一點，就是在後期的佛教對於菩提薩埵的思想，雖然與基督宗教並未有過什麼連繫，卻也含有那種自我犧牲的觀念。他不是神，而是一個至高的人物——他達到了有感覺的受造物所能達到的最高峯。

基督宗教在寫下它歷史的第一章時，一方面它要與人的崇拜，即羅馬帝國的崇拜，進行精神戰，另一方面它又要與一些個別的宗教，例如：伊西斯 (Isis) 女神的崇拜，西培麗 (Cybele) 女神的崇拜，以及密斯拉教 (Mithraism) 等，從事和平的競爭。今天基督宗教與其他的姊妹教——現代的高級宗教——作一種友誼的競賽時，基督信徒們事先就可以預知兩件事。在一個和平的競爭中，那個參加競爭的最優秀的宗教，結果將贏得整個人類的信徒。如果我們相信神是愛，那麼我們也要相信，整個人類結果將歸向那個對神具有最完善的觀念，並給人最多恩寵方法的宗教。我們也可以預言，那個獲得勝利的宗教，無論它是那一個宗教，不會把它所取代的其他宗教連根剷除的。即使它真的取代了那些宗教，它也是吸收那些宗教的精華，這樣來完成它取代的工作而已。在羅馬帝國裏，基督宗教與那些高級宗教競爭而獲勝，並沒有真正把崇拜伊西斯，或崇拜西培麗，或密斯拉教連根剷除。它獲勝所用的方法之一，也是它獲勝的條件之一，就是它吸收了與它競爭的那些宗教裏一切有價值的因素。在世上戰爭的教會這個理想中，我們可以看出密斯拉教給基督宗教所留下的至今猶在的痕跡。至於崇拜伊西斯和西培麗對基督宗教的影響，我們可以在這樁事上看到它，那就是基督宗教和聶托斯里派對天主教和東正教，關於聖母瑪利亞的敬禮，彼此因有不同的意見、感覺和態度，而發生了不很愉快的爭執。這個敬禮究竟是否完全來自伊西斯的崇拜，或西培麗的崇

拜，我不知道。不過，我想一個心理學家會這樣說，在心理方面，它是與取代那些崇拜有關係的。我想他也會這樣說，一個母親女神這樣的觀念，對人的本性能發生這麼有力的作用，任何一個宗教，凡是要傳之悠久的，或者要得到大多數人信從的絕不能把它永遠排斥的。所以我想，假如我是一個天主教徒的話，我就要泰然接受基督教關於聖母敬禮的嚴厲批評，雖然這個敬禮，無論過去或現在，在許多方面，以基督教的感受來說，常是使人非常詫異的。

爲了這些理由，我相信，基督信徒們今天可能懷著信心去面對將來，只要他們能有仁愛和謙遜的態度。我所要指出的最重要的一點，就是我們可以懷有堅定的信念，卻沒有宗教狂熱；我們也可以有信仰和行動，卻不驕傲自大，不以自我爲中心。在羅馬帝國裏，基督宗教與以前當地的宗教奮鬥，而結果得到了勝利。信奉基督宗教的羅馬帝國政府強行封閉異教的寺廟，並在羅馬帝國的西部，禁止一切異教拜神的方式。當時曾經發生了一樁著名的事件。當那個禁令正在雷厲風行的時候，羅馬政府下令要把從前朱利烏士·凱撒 (Julius Caesar) 所供奉的勝利神像和祭壇，從羅馬的參議院裏搬走。當時參議院的發言人，昆多士·薛馬古士 (Quintus Aurelius Symmachus) 曾經關於這個問題與聖安博羅羅士 (Saint Ambrose) 發生了一次爭辯；當時的案卷現在還保存著。薛馬古士失敗了，不是因爲理屈，而是迫於更



大的壓力。政府乾脆就把寺廟封閉了，把神像也都搬走了。可是薛馬古士在作最後呼籲時說道：「通往這麼偉大的奧蹟，不可能只有一條道路。」這些話被記錄下來了。他所說的奧蹟，就是宇宙的奧蹟，神與善惡的關係的奧蹟。基督宗教從來沒有答覆過薛馬古士所提出的問題。消滅一個敵對的宗教並非答覆。薛馬古士所提及的問題在今日的世界裏仍然存在著。我認為，我們現在必須正視它了。



附  
錄

# 一、現代文明的危機



作者簡介

湯恩比 (Arnold Toynbee, 1889-1975)

本世紀的英國，產生了兩位影響人類思想鉅大，足以稱為大思想家的偉人，一位是一生致力追求和平、知識真誠的羅素，一位就是致力探究人類文化之興替，進而關心人類未來命運的英國最偉大歷史哲學家湯恩比。

一八八九年湯恩比生於倫敦。自幼由母親教誨，讀遍希臘及羅馬史。大學就讀於牛津的巴洛爾學院，之後前往雅典的英國考古學校。在雅典，他經常徒步巡禮古希臘廢墟，緬懷人類往日的光榮，沉思這些文明的衰亡，探索它們與現代文明的關係。此時他的歷史意識已在心中萌芽。

一九二一年，他前往土耳其旅行，在特快車上，凝神注目當地古國境內的鄉野，這些充滿古意的原野，引發他對往日光榮及血腥的沉思。當晚，他信筆寫下一連串的論題，這就是《歷史研究》的雛形。

一九三四年，鉅著《歷史研究》前三卷問世，但在英國卻沒有引起回響，反而在美國造

成轟動，成為當代最偉大著作之一。二次大戰爆發前夕，四至六卷相繼問世。一九五四年，十卷出齊。一九六一年，第十二卷「再沉思」問世，加上第十一卷的圖表，共成為洋洋大觀的《歷史研究》。

一九七五年，這位孜孜不倦地探求人類文明興衰起伏過程、人類未來命運、西方文明動態的偉大史家，終以八十六歲之齡與世長辭。

湯恩比認為歷史的意義，不是神對聖潔心靈的顯現。研究歷史必須把死的史料賦予新的意義，了解歷史事實內部關係，體驗其時代精神。我們必須從全部歷史中，發現「歷史的自由與法則」。

人類的文明有二十一個，其中現存文明只有五個，即西方基督教文明、東正教文明、回教文明、印度文明與遠東文明。文化的起源並不只由優良環境或人本身的智慧。更重要的是外來的刺激所激起的創造能力，也就是挑戰與反應。反應也不能太過或太弱，必須適中。文明有的誕生後，卻不能成長，有的一誕生就死亡。這都是由於不適應。文明的成長與否，端賴適當的挑戰，引起人的「生命力」，做適當反應。文明之成長有賴於「創造的少數」來完成。

文明的衰落，正由於創造少數不再創造，而成為統治之少數。文明的解體與僵化，是由於社會分裂為統治少數、內部庶民、外部庶民。如此內外憂患，終於造成文明的解體。文明

歷程是迂迴循環的「亂——治——亂」的過程。

西方文化目前只有基督教文明尚還沒有到解體地步。未來的西方文化，只有求之於「統一教會」的建立，也就人類精神力量與宗教復興，就這一觀點而言，湯恩比也可稱為歷史神學家，西方心態的代表人。

## 1. 我們是否已命定了？

歷史會不會重演呢？在十八、九世紀的西方，這一問題經常成爲學院論辯的主題。我們文明一度享受過的幸福生活，使得我們祖先洋洋自得地產生自私自利的想法，認爲自己「得天獨厚，與衆不同」；他們相信西方社會可以避免其他已淪亡的文明所犯下的錯誤，而不會墮入萬劫不復之境。那些已衰亡的文明，從興起到沒落的歷史，是值得我們借鏡的。但是在我們這一代，這一陳舊不堪的問題，卻突然地呈現了全新而實際的重要性。我們已覺悟到（我們不免會因此懷疑，我們以前何以會如此的對這一真理盲目無知呢？）：西方人的成就，並不能避免古代阿茲特、印加文明、蘇美、希提文明所遭受的淪亡命運。因此，我們憂心忡忡，希望從歷史的軌跡中，發現它們是否含蘊我們可以作爲學習的教訓。歷史是否可以給予我們任何有關未來的信息？假如歷史可以，那麼歷史所承擔、傳達的信息又是什麼？

從我們目前的知識角度來瀏覽歷史景象，可以看出，直到今天，歷史曾經在民族社會興起時，包括西方社會在內，重演了二十次。同時歷史也顯示出（我們的文明可能例外）這些



所謂文明社會組合的代表，不是早已滅亡，就是正在衰落中。當我們仔細研究這些死亡文明的歷史，並且互相比較後，我們就會發現一個循環，這些文明都呈現出崩潰、衰落的歷程。很自然地，我們也要問自己：在今天，這種歷史的特殊節奏，是否也要在我們的文明重演？這種衰落、滅亡的歷程，是否也要降臨在我們文明身上？是否如命定的規數，沒有任何文明能免？我認爲，答案是否定的。創造新生命現象的努力——不論創造的是新的軟體動物或新的人類社會——在最初的嘗試中，很少有成功的。創造並不像發展企業那麼簡單，必須經由錯誤才能獲得最後的成功。因此，前一個實驗的失敗，絕不會造成後一個實驗的必然失敗。事實上，我們可以經由失敗的教訓獲得智慧而得到成功的機會。當然，一連串的失敗，並不能保證後繼者的成功，也不會使繼之而起的必然成爲失敗者。假使西方文明選擇了社會性的自殺行爲，那麼就沒有任何事物能使我們避免重蹈歷史的錯誤，但是我們並不註定要重演歷史，因爲歷史向我們開放，未來決定於我們的努力，我們可以藉自己的力量，使歷史轉向嶄新而未定的方向。身爲人類，我們擁有抉擇的自由，但我們也不能放棄自己的責任，全部推到上帝或大自然的肩上，我們必須承擔這一責任。

## 2. 當前的世界情境

造成目前瀰漫全世界的焦慮不安的問題是什麼？美國、加拿大、英國、歐洲近鄰以及蘇俄，到處都充滿了不安氣氛。對此我要提出一個純粹個人的觀念，你可能會發現這是個疑雲重重的觀念。我認為這個不易克服的問題，乃是政治問題而非經濟問題，而且我更相信這不是世界是否在不久的將來，政治上統一的問題。我相信——我認為這是最引人爭論的主張，但是我只是把我內心的想法表達出來而已——無論如何世界會在不久的將來，形成政治上的統一（你只要考慮我們當前相互依賴的現象，以及核子武器的死亡威脅這兩件事情，我看不出你如何能獲得不同的結論）。我認為今天最難以克服的政治問題，不是世界是否快要在政治上統一，而是在這兩種不同的方式中，這種快速的統一會以何種面目出現？

有一個令人厭惡，人人都熟知的古老方式，那就是不斷的戰爭，一直到最痛苦悲慘的結局出現——唯一生存的強大勢力，「摧毀」最後的敵人以征服世界的方式獲致和平。這是西元前一世紀，羅馬帝國強迫統一希臘羅馬世界的方式，這也是西元前三百年，擁有羅馬人的

心智及信仰的秦朝統一遠東的方式。另外還有一個新的實驗，那就是世界各國共同合作，組成世界政府——這並不是前所未見，因為以前也有過在混亂不安中，大家共同合作的方式出現，不過大都流產了，實際上，這在羅馬帝國及中華帝國的力量已煙消雲散了。但我們在自己的有生之年，我們對這更妥善、愉悅的解決方式的追求，卻比以前更堅決，也更充滿自覺意識，因此我們也許可以公平地稱它為一項新的開始。我們的第一步嘗試，就是成立國際聯盟；第二次努力則是組織聯合國。顯而易見的，我們在這方面所致力於的，乃是要在大部分未知的土地上，建立一項艱難無比的政治拓荒企業，假若這一組織的確成功了——即使只是使我們免於重蹈「一切都毀滅」的命運——它可能為人類開拓出新穎遠景：這是我們在五、六千年以來，從來沒有目擊過的遠景，雖然各文明都做過無數次的嘗試，卻從未成功。

在欣賞了我們未來美好的遠景後，假使我們不同時注意那介於我們的目標與立足點之間，那段漫長而崎嶇的路，那麼我們就會陷入愚人的天堂，而自欺欺人了。除非我們能考慮到我們目前的環境，正不幸地傾向於「一切都毀滅」的態勢，否則我們就不太可能成功地消除這種「一切都毀滅」的結局。

這個惡劣環境我們首先要了解的，乃是在短短的數十年間，擁有最高物質發展能力——假使我們以掀起戰爭潛能的強弱來衡量這一品質的話——的強權國家，已從八個減到二個。

在目前赤裸裸的權力政治舞臺上，美國與蘇俄這兩大強權正彼此對峙。只要再來一次世界大戰，這世界就可能只剩下唯一的強權勢力，將藉古代征服者統治戰利品的鎮壓方式，使全世界維持政治的大一統局面。

資源豐富、發展進步的強國之所以急劇減少，乃是由於蘇俄與美國這兩大強權，物質生活水準突飛猛進，資源豐富，因而超越英國與法國的資源及國力，相形之下，兩者有如大巫見小巫。這種急劇的發展，歷史上也有先例。大約在四、五百年前，威尼斯與翡冷翠的勢力，由於英國與法國勢力的突然崛起，而遭到同樣的沒落命運。

像歐洲國家被美國與蘇俄矮化的現象，毫無疑問的未來一定會再度發生。在這裏我要指出，這是晚近美國與俄國廣大土地的開拓，新造成的必然結果，也是由於美國與蘇俄大量應用由西歐實驗室所發明的科技，更進一步開發資源的結果，但如果沒有兩次世界大戰的加速作用，這一不可避免的必然歷程，所需要的時間也許將會延長一百年之久。假使這一變化沒有加速，那麼這將是一項緩慢漸進的過程，可以讓所有的國家、社會都有充分時間適應這一變革。但由於兩次世界大戰的刺激，而形成了革命性的歷程，使得所有的國家都陷入困境。

### 3. 文明中的戰爭及階級

由於這些工業、科技的勝利，西方的中產階級遂產生了三個出乎意料的結果——這在歷史上是空前的——而它所累積的動力，使得迷信的力量又開始運作、產生影響，而且還伴有報復的性質。西方人的「知識」在名義上曾經統治了全球可以居住、可以橫貫的土地，同時也充滿了戰爭與階級制度，這是文明天生的兩大病痛，使文明淪入慘痛的不幸命運。這三種無心的成就，給予我們難以克服的挑戰。

自從有人類文明以來，戰爭與階級就已經存在；戰爭與階級永遠是人類最大的困擾。西方歷史學家所知道的二十個出現過的文明，除了西方以外，如果不是淪亡，就是停滯腐朽了。如果我在這些文明衰亡當時，來診斷它們的情況，我們就可以找出它們淪亡的原因，不是由於戰爭，就是由於階級制度，或兩者兼具。在今天，這兩大瘟疫已經四處蔓延，兩惡攜手把二十個文明中的十九個——曾經代表人類歷史偉大成就的文明社會——帶入沒落之境。但直到目前為止，這兩大瘟疫所帶來的死亡威脅，還有一個安全限度。雖然它們能夠摧毀個別

的社會，但是卻無法完全摧毀文明本身。各文明出現又消失，興起又衰落，但是「文明」卻繼續不斷，永恒長存，每一次都再度復活，綿延不絕。戰爭與階級雖然加速社會的毀滅，但是它們卻不是無所不能的。戰爭與階級動搖了社會的上層支柱，但卻無法使底下的基礎動搖，因而這基礎多少能夠保存下去，甚至再度接受陽光、空氣的照耀、滋養後，又欣欣向榮了。從歷史，我們知道一個社會在世界的某一角落逐漸崩潰，但並不一定也會使別的社會一起崩潰。西元前七世紀，中國的早期文明正在崩潰，並沒有使位於舊大陸的希臘文明一起衰弱，後者仍然蓬勃發展，達到最輝煌的時代。當希臘、羅馬文明由於分裂的雙重疾病，而在西元五至七世紀的基督教文明時代，遭到淪亡命運時，卻無法阻止另一嶄新的遠東文明在這三百年間誕生。

爲什麼「文明」在度過了數千年之久後，在目前無法繼續以痛苦、卑賤，但並非完全自殺的方式，像以前一樣經歷一次又一次的失敗，仍然能蹣跚前進？答案在於現代西方中產階級的科技發明。這種利用非人性本質的物理力量的精巧機器，使人性的本質絲毫未變。戰爭與階級制度乃是人性邪惡面——就是神學家所謂的原罪——的社會反應，也是我們所謂的文明社會反映。這些因爲人人有罪而產生的社會結果，並沒有因我們科技、「知識」的突飛猛進而消除，但是它們也沒有完全不受到影響。現在，階級制度成爲瓦解社會的力量，戰爭則

能毀滅全體人類。從前的邪惡只不過是貪婪不光榮，現在卻變成不可忍受的毀滅性，因此我們在當前的西方文化裏，還面臨了一項抉擇。這抉擇在過去的社會中，尤其是這抉擇的重要部分，一直都可以避免——雖然這抉擇偶而也會產生不可避免的嚴重結果，但卻不至於付出極大的代價，使得全體人類的歷史終結。因此我們現在面臨了一次挑戰，這是我們的祖先從來沒有面對過的；我們必須消除戰爭與階級，而且是現在就要消除，假如我們躊躇或失敗了，我們就會在痛苦中看到戰爭與階級征服了人類，而在目前的情況下，這將是代表一切都終結，而且是決定性的終結。

在西方人的心靈中，戰爭的新面目可說早已十分熟悉，我們知道原子彈與其他許多新的毀滅性武器，在短時間內就能完全滅毀敵人，也能使全體人類滅亡。但是階級的邪惡，如何因科技的影響而變本加厲呢？科技不是早已經促進了可觀的生活水準了嗎？——至少，在那些擁有特別充足或特別豐富的資源、工業發達、安然逃過戰爭蹂躪的國家，生活水準已經大為提高。難道我們不能展望絕大多數的人類，可以共同享有高度的生活水準？並且了解那些極少數的人所享有的富裕生活，已不再是令人痛心疾首的原因？這推論完全沒有考慮到人並不是只靠麵包就能生活。不論人的物質生活水準能夠提升到什麼程度，也無法治癒人需求社會正義的靈魂；這世界的物質享受，介於少數特權階級與大多數無特權者之間，這個不公平現象，由於西方最近的科技，已經從不可避免的邪惡，轉變成不可忍受的不公平。

## 4. 世界的統一

現在我們正面臨了空前的科技革命；西方人憑藉這革命獲得許多資源及財富，凌駕一些一息尚存的文明，強迫這些文明社會，統一成表面上屬於全球性文明的單一社會。這革命性的西方科技，乃是以海洋取代草原成爲世界交通要道。利用海洋首先以帆船，而後是蒸汽船、輪船，使得西方人統一了可以居住或不可以居住的世界，以及殖民世界，包括美國在內。

現在我們已經到達了世界盡頭，赫克里斯之柱已經在望，停航的時刻已到，因爲我們無法清楚地看見前面的景象。我們現在正進入歷史的新頁，物質力量的帆船，在這時刻仍然比達伽瑪時代航得更遠。從英國的小島出發，到達歐洲大陸的西海岸，不過一石之遙，再遠一點，就到達了北美洲。但這種從倫敦到紐約的海洋征服，也許證明了我們目前世界互相溝通的海洋時代，正面臨了脫臼的不良後果，而且正在逐漸加速；因爲我們目前正逐漸渡向另一個新時代，在這時代，人類的媒介不再是草原，也不是海洋，而是天空。在這天空時代，人類也許能自由翱翔，從他們的無經驗情境，從固著於地球表面——陸地或海洋——的奇異現



象中，振翼飛翔。

人類在這天空時代中，事件的焦點，也許不是由物理環境而是由人文環境來決定——不是受那無盡的大洋、高原、沙漠、河流、山丘、峽谷、海峽所影響，而是受人口、資源、能力、技巧及特性的分析所影響，在這人文因素中，數目愈來愈佔重要的地位。前達伽瑪時代的各種文明，主要是由少數知識統治階級在新石器時代的農業文明基礎上建立的，正如辛巴達水手由海洋老人所推動一樣。然而這新石器時代的農業文明，卻是被西方人驚醒的最後也是最強大的夢中人。

人性的覺醒與文明的興起，乃是被動而緩慢的過程。雅典與翡冷翠在沉睡者睡眠矇眊之前，點燃她的蠟燭，但是沉睡者每一次都只是翻個身，便又呼呼大睡了。現代的英國以充分的能源，促使這農業文明都市化，這一活力使它能週行全世界、征服各地。但是這農業文明並沒有溫和地接受這一喚醒。甚至在美州，他仍然如他在墨西哥及安丁共和國 (Andean Republics) 一樣的保留原來的傳統，同時他在魁北克的處女地上樹立了新的根基。然而，他蘇醒的歷程卻越來越急劇，大有風起雲湧之勢；法國革命對歐洲大陸產生巨大的衝擊，俄國革命則傳播到世界各地；雖然今天仍然有為數約十五億未蘇醒的農人——約佔人類的四分之一——分佈在印度、中國、東南亞、印尼、南洋羣島、東歐、中歐；但他們的蘇醒也只是

遲早的問題，當它完全蘇醒時，他們的人口將會成爲決定性的因素。

我想未來的史學家，一定會認爲，二十世紀最重大的事件是，西方文明與其他文明社會的衝突。這衝突空前廣大，使所有的犧牲者毀滅、死亡、生活混亂——影響了個人的行爲、觀念、感覺與信仰，觸及了尚未受外在物質力量所觸及的人類靈魂——不論它是如何的可怕、鉅大。我敢確定，史學家在同顧我們的時代時，一定會這樣認爲，即使他是從不久的未來時間——如西元二〇四七年，也一定會這樣。我相信，西元三千年的史學家，將會對當時的受害者對侵略者的生命所產生的鉅大反抗與反影響，感到興趣。到了西元三千年，西方文明——正如我們與古代西方人所知道的，西方文明在西元十二、三世紀，從黑暗時代出生後，幾乎不知不覺地，將受外國的影響與外國的反輻射而改變一樣——會不知不覺地受外來力量的影響，目前這外在世界都陷入我們的天羅地網中，但是到了西元三千年，就可能受到東正教文明、回教世界、印度文明及遠東文明的影響。

到了西元四千年時，身爲侵略者的西方文明，以及身爲受害者的其他文明，兩者的對立受到反射作用影響時，唯一能屹立不移的就是統一的偉大經驗，全體人類共同的經驗——特殊的本土社會傳統；由於和其他文明的個別傳統遭遇衝擊而全部粉碎的經驗，由此而發現新的生命，新的共同生活，它從這些廢墟中建立。西元四千年的史學家會認爲，西元二千年初

葉時，西方文明對其同時代文明的影響乃是當時劃時代的事件，因為那是邁向人類統一，促進一體社會結合的第一步。

## 5. 歷史視野的改變

從這一角度向前展望，我覺得歷史正對我們這一代及未來的史學家發出呼喚。假如我們想完全充分的發揮自己的能力，以爲我們的同胞服務——幫助他們發現在統一世界中所承擔的重要責任——我們必須運用想像力與意志力，使自己能打破文化與國家的地域性，以及生命有限的史學家的偏見。

我不相信這個洪水時代以前西方傳統的歷史視野還能維持多久，我敢肯定，已經是重新調整我們的方向的時候了，而這方向在我們的獨特情形中，不止只有表面的意義。但是爲什麼我們必須等待歷史，就像十八世紀的普魯士士官，扭住我們的頸，把我們的頭向後扭轉，任意宰割我們呢？雖然我們的近鄰最近受這種不愉快的傷害經驗，而獲得了教訓，但我們卻應該做得更好，不該重蹈覆轍，我們運用自身的歷史想像力，也許可預見那早已逐步向我們接近的強迫性教訓。希臘禁慾派哲學家克林修斯（Cleanthes）向天神宙斯與命運祈禱，使他能毫不畏縮地依自己的意志行動。他說：「不論我心懷畏懼，或決定反叛，我仍然必須依

循同一條路前進。」

現在西方人應該如何努力呢？是否像克林修斯一樣，運用智慧，激發自由意志，遵循天神宙斯與命運的天命，讓那恐怖之神以傷害性的強迫方法，使我們陷入不可改變的惡運。

我主張我們首先必須重新調整自己的歷史視野，把眼光放在人類的文明社會，這幾世紀來，由於受到教訓而重新調整他們視野所能及之處。非西方的同代人，已經把握了由於晚近世界統一融合的結果，我們的歷史已經成爲他們歷史活生生的部分。相反的，我們這仍然心智昏沉的西方人，現在也必須覺知在這共同的革命中——畢竟這是由我們所造成的革命——我們近鄰的歷史，也將成爲西方未來的重要部分。

我們如果想努力發揮這種想像力，並不一定要全部從頭開始，我們承認我們對於希伯來、希臘、羅馬虧欠甚多。但這些都是已消失的文明，我們一方面向它們致敬，一方面又不放棄我們傳統上的自我中心立場，因爲我們早已視這自我中心爲理所當然——這完全由於我們的自我中心而變得盲目無知——也就是那些「死亡」的文明乃是爲了我們的自我而存在。我們幻想它們的生存與死亡，乃是爲了我們的進步鋪路——彷彿我們是基督耶穌，而他們是施洗約翰（我對這荒誕的比喻向讀者致歉，但是這比喻卻可以尖銳地指出我們的視野，是如何的受到巨大的扭曲）。

我們也了解了其他一些文明——它們不僅早已經死亡，而且在我們促成它們的惡運之前就已經埋葬掉了——對我們歷史的重大貢獻。我們可以坦白承認米諾亞文明、希提文明或蘇美文明的貢獻，因為他們的再被發現，乃是由於西方學者的功勞，它們也在我們的大事研究下，才再度出現於歷史的舞臺上。

我們如果承認我們這個時代仍然一息尚存，有時喧嘩，有時辱罵，同時代的文明——中國、日本、印度、回教、基督正教——在未來世界將成爲我們西方歷史的一部分時；那麼，這未來世界將不屬於西方，也不屬於東方，而是繼承一切文化，這一切文化現在由於西方的影響而接受嚴酷的考驗。然而，只要我們面對它，就知道這是顯而易見的真理。我們的後代不會像我們一樣只是西方人而已，他們將會傳承孔子、老子、蘇格拉底、柏拉圖、普羅丁(Plotinus)的遺教，繼承釋迦牟尼、以賽亞、耶穌的遺教；傳承查拉圖斯特拉、穆罕默德、伊利亞、艾利沙、彼得、保羅的遺風；傳承商卡拉(Shankara)、拉曼奴亞(Ramanuja)、克里門(Clement)、奧里真(Origen)的思想；繼續東正教的卡帕多教父、奧古斯丁、聖本篤的遺訓；傳承伊班卡爾登(Ibn Khaldun)、波修特(Bossuet)的遺教，發揚列寧、甘地、孫逸仙、克倫威爾、華盛頓、馬志尼的遺訓。

重新調整歷史展望，需要相應的歷史研究方法的修正。假如我們能夠把握古老思想與感

受的方式，並且心懷謙虛，承認神的恩典，使得西方人的歷史成就，不只爲了西方人，也爲使全體人類獲益良多，甚至影響鉅大，使我們地區性的歷史由於它而融入其中。我們藉創造歷史而使自己超越自身的歷史。我們對於過去的成就，一無所知，但是我們已把握了自身所得到的良機。藉超越自己而讓自己得到滿足，這是上帝所造萬物的光榮特權。

根據這一觀點——即謙虛而又驕傲——現在西方社會的歷史主流，不是西方區域政治在若干大都市的勝利碑石，也不是寫在短暫的「強權」國家與大都市文獻上的歷史。歷史的主流甚至不是西方世界文明擴展到全世界的經歷……只要我們堅持這種擴張乃是西方社會唯一的私人企業，它就不是這樣。歷史的主流乃是藉西方人的手，不斷地向前伸展如鷹架般，而使其中一度分開的社會，逐漸合而爲一，構成一體世界。一開始，我們人類就已分開隔離；而在我們這時代，至少已經統一連合了。促使這種連合的西方科技，還沒有以具有遠見的方試實行，就像大衛王爲了所羅門的利益，無私地貢獻自己的勞力一樣；這種行爲完全不顧自身的利益，不刻意追求，有如微生物無目的的累積，而在海底形成一座座的珊瑚，直到它們累積成山，露出海面爲止。我們西方人所建立的鷹架，比珊瑚更脆弱。這建築最顯而易見的成分是科學技術，但是人無法只靠科學生存。經過長久時間後，許多大自然所建造的大廈，都選堅固地屹立著，而短暫脆弱的西方科技建築，卻早已倒塌了——這一點我絕不懷疑。而最後的根基如果仍然屹立不移，那是因爲它們建立在宗教的基石上。

## 6. 我們應如何努力，才能得救？

那些其他文明的難題，現在已經向今天的世界直迫而來。我們發明了原子武器，並且這世界分裂成兩大集團；美國、蘇俄代表了兩種矛盾對立的意識形態，這對立矛盾是這樣鉅大，使得它們似乎無法調和。我們置身在這恐怖萬分的困境中，應該如何尋求解決之道？在這困境中，我們手中所掌握的不仅是我們自己，也是全人類生死存亡的抉擇。解救方法也許在於發現一條中庸之道。在政治上，這中庸之道的外在表現，不只是區域國家的無限制主權，也是集中的世界政府無節制的專制。在經濟上，這中庸之道的形式既不是放任的私人企業，也不是絕對的社會主義。在精神生活方面，則要把世俗上的上層結構重新回歸到宗教根基上。今天的西方世界，曾經努力尋求自己的方式，以達成這些目標。假如我們已完成了三項改變，那麼，我們也許可以妥當地感受到，我們已在這個戰場上，贏得了文明的生存。但是這一切都屬於鉅大的志願，必須要有進取心與毅力才能獲得進展，貫徹這些目標。

這三項任務，就長遠的眼光來看，宗教的目標當然是最重要的。但是其他兩項卻更迫切



，因為假如我們在短時間內失敗了，我們就可能永遠喪失了精神重生的機會，這重生不可能只由我們的信念憑空產生。假如它產生了，也只是有如精神創造的最深潮流般，緩緩向前流動。

政治任務是最迫切的。此刻的問題乃是屬於負面的。正如過去的情形一樣，就我們目前息息相關，以及目前各種威力強大的武器來看，世界正面臨了不是以暴力就是以和平方式，來形成政治統一的局面；我們必須竭力避免由軍事力量形成統一的毀滅性結局，也就是人人都熟知的羅馬帝國式的暴力手段。如果要解決我們世界所處的不可克服的政治情形，這情形可能引發較輕微的阻力，我們正處於這種政治力量的籠罩之下。美國以及其他西方國家是否打算與蘇俄經由聯合國而互相合作？假如聯合國組織可以成爲有效的世界政府體系，那麼，就是政治困境的最佳解決之道。但是我們必須考慮到這組織也有可能失敗，在內心要有所準備。聯合國是否能如現勢般的破壞和平，而仍然分成兩大集團？假如世界各國都能夠和平地加入美國集團與蘇俄集團，這兩大世界是否有可能和平共存地維持一段時間，以便使社會形態及意識形態的差異逐漸縮小？答案在於我們是否可以爭取所需要的時間，以便實現我們在經濟上的努力——在自由企業與社會主義之間尋求中庸之道。

這些問題也許很難解決，但是這些問題的確很明白地告訴我們所有我們最需要了解的事

。這些問題告訴我們的未來，大半依賴我們自己的努力。我們絕不使自己受不可改變的命運所擺佈，也絕不受命運的左右。

## 二、湯恩比的著作



如果斯賓格勒的歷史哲學的要旨是對絕對價值的一種否定，如果《西方的沒落》費力的結果是一種有滲透力的、歷史的懷疑論（註1），那麼，恰巧出現了一種對立物，那便是產自湯恩比（註2）所著大部頭的《歷史的研究》，他耗費了三十年的工夫，於一九三四至一九五四年間一部接一部地出版，全書共十大卷。

吉朋則於一七八七年在洛桑（註3）從事撰作，用一種質樸的註釋結束了那部不朽的《羅馬帝國興亡史》：「一個歷史家或者能夠以他的主題的重要性和多樣性引以為榮；但是，同時，他也該意識到他自身的不完善，他必須常常譴責他的材料的缺乏。我最初規畫拙作的構想，是在古羅馬的邱比特神殿的廢墟之間，那個構想曾愉悅地操練我的生命大約有二十年之久，那個構想，對我所有的願望不管怎樣不適當，我最後還是將之交付給公衆的求知慾和公正心。」一九五一年湯恩比在倫敦完成他的著作之前（六月十五日下午六時二十五分，在當天下午再度檢視過安吉利可（註4）的「多福的美景」那幅圖畫之後），對於自己的自傳、歷史事件詩樣的感觸，以及史家靈感的來源，曾說過許多話（幾乎第十卷全部）。可是，在非常率直地涉及他自己的「視覺的角度」時，他約略申述：

人們為甚麼研究歷史？此刻這部書的著作人為甚麼從他是一個小孩開始就研究歷史——說明問題時，對人而不對事，訴諸個人偏私而不訴諸理性——並且花費了三十年工

夫在他現時正在完成的這部書上面？……此刻作者個人的答案是：一個歷史家，像其他人一樣，對於在生活中具有目標這件事有過愉快的經驗，發覺到他對於來自上帝呼喚的、探尋祂和發現祂的工作的適宜性。

如果這種個人的答案能獲得讀者的贊同，那也就可以幫助我們回答暗含在我們裏面的第二個問題了。在開始的地方，詢問為甚麼研究歷史時，我們可用待證問題作論證的詭辯：對於歷史，我們意謂的是甚麼？作者藉著個人的經驗繼續為他自己說話，他答說：他對於歷史意謂的是一種視覺……上帝在行動中顯露祂自身給誠心誠意地尋覓祂的那些靈魂……。歷史的貢獻是賦予我們一種視覺，以便觀察上帝在一個架構內、移動中的、創作性的活動，就我們對於那個架構的經驗來說，它顯露出六個格度。歷史的視覺的角度，顯示給我們：在一個四（個）格度的「時間、空間」架構中，利用離心力而活動著的那個物理的宇宙；它顯示給我們：在一個五（個）格度的「生命、時間、空間」架構中，在我們所屬的行星上面進化地活動著的生命；它還顯示給我們：藉聖神的賦贈、在第六格度上升起的、經過操練他們精神上自由的命運、或朝向他們的創造者、或背離祂、而活動中人類的靈魂。

斯賓格勒的著作，多少有些相類似於吉朋：兩者都採取「衰落」這個觀念，以此作為他

們實質的主題，兩者都以謹嚴的態度處理這個觀念，但是，帶着一種反語法：有時暗示著對於漸漸衰落的有機體表示同情，而並非對於和它對立的、傳統的虔誠信仰視爲主要堡壘的、那些風俗慣例。但是，如果斯賓格勒隸屬吉朋的傳統，那麼，湯恩比顯然就是一個現代的奧古斯丁，相似那位希波（註5）主教，在一個多事之秋的日子裏，撰寫著他的歷史的研究，遂產生了一種實證主義者的歷史編纂法所有的來源（如同奧古斯丁對異教徒的智慧所作的一樣），對於基督徒的那種世界觀是有助益的。

《歷史的研究》和《西方的沒落》兩者儘管有相似之點，皆緣於對「世界觀」表出任何根本的同情，但比不上緣於一九〇〇年以來對歷史研究的輿論的風氣，以及在現代世界中歷史哲學發現其自身所面對的那些特有的問題。《西方的沒落》在一九二〇年最初曾打動了湯恩比。

當我讀到對於歷史的洞察充滿了螢光的那幾頁時，我最初感到驚愕的是：我整個的研討會不會被斯賓格勒事先取代了去，甚至連那些在我腦海中已經完全成形的問題，答案是可以不必談了……。但是，當我在斯賓格勒的書裏尋求關於文明發生的問題的答案時，我發覺仍有工作等待我做。因爲在這個問題上，依我看來，斯賓格勒是最無啓發性的、武斷的、決定論的。按照他的說法，文明的產生、發展、衰微，和崩潰，和一張固

定的時間表相似，了無變化，或且，對這事沒有提供任何解釋。它正是斯賓格勒所發現的一種自然律，你必定因為這位「大師」的「武斷主張」而毫不懷疑地相信它。這種武斷的認可與斯賓格勒顯赫的天才似乎令人失望地不相稱；在此，我感覺到在國家的傳統方面有一種差別。如德國的這種「先驗」方法引出了內容的空格，而英國的經驗論又能夠做些甚麼。且讓我們檢驗一下徵諸事實的、可選擇的解釋，而體察一下它們如何忍受這種嚴酷的考驗。

抱怨別人武斷的認可，對一個現代的聖·奧古斯丁說來，也許不大適合，因為，甚至是英國的經驗論，如何能夠呼籲它提供證據，證明歷史是「上帝創作的、移動中的活動」，想來那是困難的。事實上，每一歷史哲學，都擁有它自身的「先驗」類型。

湯恩比與斯賓格勒一樣，將「社會」或「文明」視為「歷史的研究可領悟的領執」，然則他將斯賓格勒那八種文化更區別為二十一種，其中有五種（西方的、正統基督教的、回教的、印度的，和遠東的）是目前現存的。但，最主要的差異也許就是：斯賓格勒認為每一種文化都是緘封在它自己的認知模式之內，湯恩比則認為有一連串的關連，是可以經由不同的文明差別地舉例說明的。某些（如埃及的和安迪斯山脈的南美西部的大山脈）是和任何其他文明完全無關連的；其他某些（如古代克利特（註6）的 The Minoan）雖然和較早期的



文明完全無關連，卻和稍後的（希臘的）文化有密切的關係。另有某些則是稍後的真正來源，換言之，是它們的根源（例如：印度語系之於印度，或者希臘之於西方）。

湯恩比確實是一個經驗主義者，但它是那種逆說的經驗主義，因為經驗主義慣常證實的（科學上的）假設都不是從文化形態學的論據中引申出來的，而是出於文學的概念內容和理論。這有它自己的反語法，因為它是按照稍微類似的理由，湯恩比才對斯賓格勒特別地吹毛求疵。斯賓格勒的歷史哲學顯然是奠基在生物學的類似上面。湯恩比在引證《西方的沒落》其中斷言這種類似的著名的幾個節文之一以後說：

在這一節中，我們或者可以公認一種美好的評價，那是關於在某些文明的歷史進程中可以觀察得出來的民族精神方面連續的轉變，而那些文明，在它們成長的某種程度上；說得確切些，是已經行了崩潰的倒運，陷於一種衰退的局面中。但是，斯賓格勒君此刻要求我們的，何啻對於在經驗上可證實的事實的一種認識。他還要求我們：從這一些事實中歸納出一個普遍的而且殘酷無情的律則；關於戲法（無疑是無意識的），他正試圖掩飾那證據的薄弱性基礎，而那基礎正是他以歸納法所得出的結論；在比喻的背後，他用它使一個文明的經歷相像為人類的一部生活史或者其他活的有機體。這種比喻，當作文學表現的一種動人技巧，或者可以轉借；但是，在發現它的作者只是爲了要達到出

自己的論證的鎖鏈的一個弱點上加油的目的，而濫用它，我們就有義務指出：這種比喻事實上沒有根據。

但是，在歷史哲學中，將「一條論證的鎖鏈」和「文學表現的一種動人的技巧」識別出來，那真不是件輕易的事，而湯恩比想要將他的文化的（科學上的）假設從他的文學表現的形式中分開，也一樣困難。所有柏拉圖式的歷史，天生是比喻的，《歷史的研究》的確切，和《西方的沒落》是一樣的。唯一的差異是：湯恩比的比喻是從藝術引申的，並非從自然引申而出，是從歌德、艾斯奇勒斯，和亞里斯多德引申而出，而不是引自人類的壽命和一年的四季。

《歷史的研究》主要的題目是：對文明的發生、成長，和崩潰作一種研討。但是，發生、成長和崩潰只是一些名詞，它們代表一種過程的動力學，以及動力學的那個端倪，它在每一種事例中，經由來自文學或哲學的傳統的一種插曲而使人聯想到湯恩比有教化的理智。由他看來：機體的發生，是歌德的《浮士德》序言的洞察；機體的成長，例證了艾斯奇勒斯的《普羅米修斯的束縛》（註？）機體的崩潰，只是亞里斯多德的悲劇的「事體的突轉或行動的逆轉」。

湯恩比在尋求文明發生的根本理由時，檢驗慣常提出了的環境和種族的那些因素，後又

將它們兩者都揚棄。「假定我們的未知量，既不是種族也不是環境，既不是上帝也不是魔鬼，那它就不可能是一種單量，卻必定是兩者的一種產物：環境和種族之間某種交互作用，魔鬼和上帝之間某種猝遇。那是《約伯記》的情節和歌德《浮士德》的情節。或者，它是否是生命的情節和歷史的情節呢？」但是，講到生命的「情節」或歷史的「情節」，是要訴諸於一種比喻的論述模式，那想像成分就不會少於斯賓格勒的了。那幾乎等於拋棄歷史的實證論，關於這一層，湯恩比他本人似乎也發生過某些最初的懷疑。

種族和環境是兩種主要的相頡頏的鑰匙，那是十九世紀西方冒牌科學歷史家所提供的意見，爲了解決各式各樣現存的、人間社會文化上的不均勻，可是，在試驗後，判明兩者都不是可以開啓緊閉門戶的鑰匙……。這些冒牌科學的、無特殊人稱的失敗解釋，驅使我轉向於神話學。我採擷這種轉向，的確是自覺而且羞怯的，它好像是一種激起的，倒退的步法……。在那時，如果我熟悉了楊格的著作，它們就會給我指出那個端倪了。我實際是在歌德的《浮士德》中發現它的……。歌德的《天堂中的序言》，由衆多的大天神以詩歌讚頌上帝創作的完美而展開。但是，正因爲祂的天工是完美的，所以那位造物主就沒有替祂自身保留餘地更進一步行使祂的任何創作能力，如果《浮士德》書中的魔鬼——爲這目的而被創造的——在這位統治者跟前未曾呈現，而挑激上帝賦給他一

種行動的自由，去破壞造物主最優美傑作中的一種，他是否能夠呢？那麼，可能就沒有方法越出這個「僵局」了。上帝接受這種挑激，因而獲致將祂的創作性的天工繼續向前延伸的一種機緣。兩個人格猝遇在挑激和反應的狀態中；這裏，我們豈不是具有打火石和鋼製品，藉着它們相互的撞擊力而激起那種創作性的火花了嗎？

「挑戰和反應」隨即變為槓桿，遂而了解文明的發生，這種說法或者可以解釋為環境的因素或民族的因素相互作用的那種功能。埃及文明的發生，是對尼羅河挑戰的反應，一如蘇美人的文明是對底格里斯河（註8）和幼發拉底河（註9）的挑戰一樣。熱帶森林的挑戰，導致了馬札文明的產生，古代克利特的文明起因於對愛琴海挑戰的反應。這種理論模式，可使湯恩比進一步將實驗的檢證推進為動機，當為對「挑戰和反應的範圍」的一種研討；對困難的國家、新生的土地、來自外面的打擊，內部的壓力和科罰的那種激勵。這是本書第二卷所欲解決的問題。

湯恩比從文明的發生，轉向到文明的成長問題。講到這裏，他從艾斯奇勒斯的《普羅米修士三部曲》那處獲得了指導原則。他將艾斯奇勒斯戲劇一般的意象，視為希臘文明初期的情況的一種歸納的結果：它應該成長的嗎？普羅米修士的傳奇告訴我們的是：成長是在這種情況下出現的——面對著暴力時存有思想上的一種勝利，面對著停止活動時存有前進的一種

勝利；換句話說，面對著倦怠的和死亡有關係的那些暴力時，存有一股生機和活力上的勝利。

所有這些含意，彷彿是我們以前曾經遇到過的，相似於柏格森在《創造的進化》中曾視為不斷地埋伏以待動物的那種遲鈍（或不活潑），和相似於他在《道德和宗教的兩個來源》中曾看作為人的創作性、永久不變的敵人的、那種習慣的以及習俗化了的慣例的倦怠。因此，我們不會感覺驚異，當湯恩比進一步在好幾頁書裏詳盡地引證柏格森的文章時，並且斷言「在柏格森的哲學中，如同在艾斯奇勒斯的詩作中一樣，普羅米修士的人格，是以名家的一種筆觸而替我們繪畫了的。」湯恩比是從柏格森方面才引申出那種「創作的奮力」的措辭和意識形態，說實在話，柏格森的觀念支配著《歷史的研究》第三卷和第四卷。我們早已體察到同樣的、柏格森的認知模式也支配著斯賓格勒的思想。懷海德曾說過：西方的一切哲學只是對柏拉圖一系列的註腳。同樣地，也適合這樣說：當今西方世界的歷史哲學——《西方的沒落》和《歷史的研究》所舉例說明的——只是對柏格森一系列的註腳。

由湯恩比看來，對文明適合的成長規準是朝向自決而進行的一種活動。自決意指自我表現，在一個社會中，自我表現的代理人，不是幾個人就是幾個小團體。緊接著一個文明的成長，總不外乎是「具有創作性的幾個人」或「具有創作性的少數人」的運作。前者是那些卓越的人物或者藝術的天才，或者了不起的神秘主義者，柏格森的著作曾留意到他（她）們的

功業。湯恩比則詳盡研究具有創作性的那幾個人，按他（她）們最高的精神水平而從事的那些系列性活動。其結果竟然是一種「撤回和返歸的活動」，所象徵的不只是在遠古的、植物的生長和繁育的儀式中，而是在如此不同的文化產物上面留有它們的痕跡，例如雅典的悲劇和艾略特的《荒原》，而且在那些基督教神秘主義者「靈魂的黑夜」中——西奈山上孤寂的梅瑟，和那個柏拉圖主義哲學家，他曾一度獨個兒在外邊冒險過，以便了解善的極端形式，而後又再度返回到居住在「洞穴」內他的同伴處。湯恩比對成長的研究，在具有創作性文明的顯赫人物方面，以一長串撤回和返歸的個案研究作結束。他們包括有釋迦牟尼、列寧、梭倫（註10）、穆罕默德（註11）、羅耀拉（註12）、修西狄底斯、凱撒和孔子（註13）。

由湯恩比看來：文明的成長，是一種普羅米修士的經驗，在這個經驗裏，人們的「生命奮進力」，對於創作的奮力是自由的；緊接著的文明崩潰，是普羅米修士「奮進力」的一種虧損，是創作力的一種喪失。講到這裏，因為湯恩比也受到柏格森哲學和柏格森獨特的、突現進化學說形式的支配，機體的崩潰，在本質上，必然是一種內在的交替。「在證明那些瓦解的文明未曾遭遇到因一個刺客的手而為之死亡時，我們找不到理由辯駁它們曾是暴虐的犧牲品的那種斷言，幾乎在每一個事例中，經由對問題徹底研究的邏輯過程都導致我們答道且斷定是人種的自滅。」這種獨有的說法，既非柏格森的，亦非現代的。雅各·柏赫德（註14

）在提出自然原因的力量和十九世紀社會運作的差異時，他信以為真的學說就和這種說法非常相似。「在自然方面，消滅之所以發生，只緣於外在原因的作用，自然或者氣候的異常災禍，較勇敢的、較卑鄙的種類超過較弱的、較高貴的。在歷史方面，消滅的圖式先是內在的退化，接著是生命力的減少。不久以後，獨獨來自外面的一個撞擊，就能將那個整體結束掉。」在此，湯恩比所謂「生命力的減少」，乃是指自決的喪失，「具有創作性的」少數（幾個人），變質為僅僅「佔重要位置的」少數（幾個人），緊隨著多種形式的機械化的推動力。

就歷史的方法來說，二者雖有深刻的差異，但是，湯恩比的著作顯著地類似於斯賓格勒。因為他也想建立一種適用於每一文明的、循環的韻律——發生、成長、損壞和崩潰的一種再現模式。如果斯賓格勒是要用一種忠實的注意力，去記述那個錯綜複雜的、衰微和瓦解的機體和適於西方文化的一個亞歷山大大帝時代那種命運的再發生，那麼，湯恩比就是要專心驗證那個崩潰的力學。他將文明的崩潰表顯為「羣體的分裂」（其中存有佔重要位置的少數幾個人和內在的勞工大眾之間的一種疏遠，或者存有來自外在勞動社會的，不然就是來自在那文明密切關係中被剝奪繼承權的大眾的一種威脅）。但，更主要地表顯為「精神的分裂」。一個文明底精神上的分裂，是斯賓格勒在每一個亞歷山大大帝時代都曾留意到的，那種有

機單體的喪失；在行爲模式和對生命感覺的那種混亂的多元論，怠惰和殉難的那種正相反對的腳色，吹集一起的意識和文化雜亂無章的意識，都是隨同文化傳統的衰弱而來。講到這裏，崩潰，即是：在藝術上象徵粗俗和野蠻，一些新造詞彙因廣泛流行使用而變得低俗不堪，言語上的混淆，和宗教上一種脆弱的混合主義。

這些都是細目，都是令人難堪、崩潰的附帶品，卻也可用一句簡單的成語說出它的本質：「創作性的報應」。湯恩比會再度求助於一種文學上的類似。一種文明曾經一度燦爛地強出頭的那種衰退的創作性，目前卻顯明地不存在了，是相似於憂愁的歐伊底帕斯的時運。在戲劇開始時的那個提比斯（註15）王，是他的人民的傲慢的拯救者，因此，在戲劇收場的時候，他被貶成缺乏洞察力和可憐復可笑的軟弱，精神上被征服的。人的運氣這種反諷的纏繞，是希臘悲劇堅持的一種主題，被亞里斯多德在「突轉或反轉」的名義下採用，作為悲劇演出時純度證明的一種。一種類似的「反轉的腳色」也是文明崩潰的範例，因而它變為「文明的情節」的一種暗示的類似。

對這種情節其次的敘說，是在三個動作過程下的一個悲劇，而那三個過程類似於在 *Koros, hubris, ate* 三個稱號下面的希臘文學；並且在這條脈絡裏，這三個希臘字都具有一種主觀的和一種客觀的含意。客觀方面，*koros* 意謂「過量」，*hubris* 意謂



「不法的行爲」，而 *ate* 意謂「災禍」；主觀方面，*koros* 意謂被成功所「寵壞」的那種心理上的狀態，*hubris* 意謂精神的和道德的平衡理論上當然的喪失，而 *ate* 意謂將一種不平衡的精神捲進不可能事體的企圖中，那種閉塞的、剛愎的，而且難控制的衝動力。這種主動的，在三個過程中的，心理上的悲慘結局，在第五世紀雅典的悲劇裏是最普通的主题——那是我們可以藉少數現存的傑作而判斷的。但是所有的文明也可能具有被成功所寵壞了的那種經驗，從事於不法的行徑，遭遇到災禍。一個人甚至進一步能夠拓展亞里斯多德的詩的想像（雖然湯恩比在這裏的確亦不僅只是字面上而已的）。而在每一種文明中去發現它的「判斷錯誤」或者悲劇的裂口，和它的「察覺或發現危機」的時刻或對最終不可避免的天命可怕的意識。斯賓格勒的歷史哲學在於赫拉克里脫的魅力以及生和死不變的韻律底下。湯恩比的歷史哲學在於亞里斯多德的詩學和它顯露出來的悲劇的魅力底下。兩人都是希臘語言文學專家，他們對於我們認識文明的興衰，具有這種文化影響力，難以拭去的那種表現。

可是，最終發生在兩種根本不同的，對命運的敘述上的是一種希臘主義，湯恩比的是一種基督教的希臘主義，那是不願信承文化限制的那種究極性質的。斯賓格勒對於文化的結局，則朝向一種不可避免性的死亡移動，那是不容許緩刑的，在它們遭受到臨死的掙扎而保持

在死亡的狀態時，那就只有等待壽終正寢。湯恩比對於文明的結局也是發射光芒，然後漸漸消失的，但是，如果在灰燼之間，足夠長久地尋求，你必可以發現一種絕世珍品。《歷史的研究》卷六，是湯恩比在灰燼之間的尋求和細察，而在這點上，他追上了那種絕世珍品，那不只是延長他的著作，抑且賦給它關於他稍後的歷史哲學的那種特有曲折。它「重生」了那種絕世珍品。

那些在崩潰中痛苦絕望地掙扎的文明，和那些產生自一個社會正在崩潰中的世界裏的靈魂，都面對著某些取捨、某些路子，和仍然開放著的生命和感覺有關。其中的一種是「古語風格」，在行爲、藝術、宗教，和語言方面返到一種古老的，建立了秩序的那種守舊的奮力，和它對立的是「未來派」，否定傳統的，在經濟和藝術方面從事不溫和的實驗。第三種是「脫俗」，斯多噶（註16）對死亡及悲慘結局的忍受或者對於一種成拱形的造化（如同在留克雷夏斯（註17）和《傳道書》（註18）之中的那種意識），它提供有利的一個方位，「用槓桿將那個生靈從它對生命的附著處移開。」最後，還有「變形」，精神進入「在這個現世之間的上帝王國」，救世的基督教通往奧古斯丁的天主之城的途徑。在這點上，無疑地，顯得像水晶球般清晰的是：湯恩比的地方根性實在壓服了他，使他居然放棄了對崩潰可挑選的事物實驗的敘述和分析，宣稱他自己不再只是一個旁觀者，而為「變形」途徑的一個同路

人。那是要付出極大代價的，它意謂，必須放棄他純正的經驗主義完全優先的那些主張。但賭注也是高的，只有在這種方式中、他纔能完全贏得他所喜愛的絕世珍品。

重生、再生，或者復活，湯恩比對之絕對承擔的，並非緣自舊的灰燼而來，而是一個新塵世的社會誕生；它是那個生靈除了現世的生命外還抵達到「一種較高精神上的格度」。它是耶穌對尼各德陸說及的那種「重生」，在「卷六」裏所宣達的「重生」，變為《歷史的研究》中鞏固地建築在上面的，那種實質的原則，影響湯恩比整個注意的焦點，從涉及文明的移動到涉及世界性的教會。本屬一般國家、一般教會和英雄時代的性質的一種科學研討，卻變為宗教價值公然的斷言。湯恩比發現了一種世界性的教會（如：基督教），或有可能出現在那個緊接著一個文明毀壞後面的多事之秋，在世界性的國家（如羅馬帝國）之下興盛，那是崩潰的文明僅屬暫時復元的標記。結論是，世界性的教會都和「蕭」相似，它們保持著文明將近結束的那個文化，直到一個新的文明誕生了為止（如那個早期的，渡過了古典和西方世界之間那個裂口的基督教會）。

但是，湯恩比決意否認這種相似，因為這樣的一種比喻，只會使得世界性的教會，成為給連續性文明幫備的一種工具，而那出乎意料替他歷史編纂法的疊景再定方位的那個新構想，恰巧暗示那種反轉。

在這個觀點上，最重要的，我們必須修正我們對於文明「存在的理由」先前的、不說出口的、非臨界的那些假定。我們必須想及正在產生中的，第二代的文明，並非爲了要誇稱他們自己的功業，也並非爲了要在第三代中再產生像他們那般的東西，卻是爲了要提供對於充分養育了較高級的那些宗教一個誕生的機會；因爲這些較高級宗教的發生，是第二代文明的損壞和崩潰的結果，我們必須將有關第二代文明歷史那結尾的幾章——從他們的立足點上看，那幾章費力研究衰退——視爲他們存在的理由，和他們具有重要性質的題目。

就湯恩比自己的歷史哲學來說，這是一種「突轉」（或「反轉」），它的結果是：前者在興衰循環中的明晰，此刻被不分明地弄暗澹了。一個正在衰微中的文明，可以意謂一個正在產生中的宗教；一種順遂的、世俗的生活可以說是精神的感應。誕生和死亡在這裏已混淆在一起，而成爲基督教神秘主要的插曲。如艾略特所說，它是「三王之旅」：

「出生」成「死亡」？

我們究竟

何去何從

我們確證

無疑

必定有過「出生」

我見過出生和死亡，

信它們有別；

但，這種「出生」，

由我們看

是一種艱辛、難受。

極大的痛苦；

相似「死亡」

我們的死亡。

從湯恩比所採用的那新的疊景，它看來好像放棄了希臘人的循環觀念，而採取基督教的「終世論」，因此，它呈現得好像基督教是一種連續的、精神進步最高點的一種運動，它不  
只經歷世俗異常災禍之後仍然存在，而且它自身的持久，還得依靠著它們。的確，這大半是

湯恩比的信念。他強調：「宗教的和世俗的理想事物是不一致的；它恆久地彼此抗爭，爲了要控制生靈。」又說：

當那個「人」爲自己建造的房屋在耳際傾覆而成廢墟的時候，他發覺自己再度站立在自然力掌握中的空曠地面上，同時，也發覺自己再度面對著一位上帝，祂的恆常的鑒臨，此刻不再經由自己所製造的監獄牆垣而被「人」的眼睛遮蔽著了。

但是，湯恩比的基督教精神，也不是特殊聖寵論者（謂神的恩典只及於神所揀選的人）他願意公開承認一切現存的較高明的宗教——基督教、大乘佛教、回教、印度教——在精神上的洞察力。他在著名的一節文章中，否認了基督教或任何其他較高級的宗教，具有對宗教的真理的一種壟斷，他自認是次於 Symmachan（只沿一條路子是永遠不可能抵達極高遠的一個神秘內心）的基督徒。他曾說過：

如果一個歷史家想要執行他對人類的、專業性的服務，他必須努力獲致那種親身的「需要力量、技巧，或創造力才能到達的那種造就」，那種造就，藉著想像力，是要去修正他的本身和兒童期所接受的教育，由此所導致的與生俱來的偏見，爲了要體察和表現那「種族永遠延續」的人生之流。但是，人的企圖經由上帝的眼光去察看世事，必然老是失敗的；同時，對歷史家而言，那也是夠困難的：要去修正他的作爲一個國家公民

的政治偏見，和他的作爲一個社會成員的文化偏見，在所有要求他的想像成果中，最艱辛的是：超越祖宗傳下來的一個較高級宗教的那種「世界觀」去思考。如果他對它轉取粗魯人的敵對態度，想以強力突破它的限制，他祖先的宗教便會向他報復，藉一種相稱且真正的監獄，它那不可思議的牆垣，將從前是基督徒的無神論者和不起泡的基督的信仰者一起圈在共通的精神囚禁之中，那對於一個非基督教的旁觀者，是極易覺察的。

在此，湯恩比藉著這個對自己和讀者所提出的警告，冒險地表達出他個人的信念。在他正生活其中的這個時代裏，仍舊存在的這四種較高級的宗教，是一個單一主題的四種變律，而且，如果這些領域，所有這四種神聖音樂的成分在「塵世」上都能夠同時被人聽見，隨同著相等的清澈，對一個人的兩隻耳朵來說，這個愉快的聽者便會發覺自己聽到的並非噪音，而是和音。

湯恩比個人聲言的基督教這個問題，並不是甚麼大事，而他的信念：文明是較高級宗教的婢女，以及這些較高級宗教只是「天主之城」不同的近似，都是重要的事情；在這個時候，身爲歷史家或者其他史料編纂法的旁觀者的湯恩比，他的一切評斷，如此深刻地受到他那義務而熱烈的宗教心的牽累，盼望這並非確切才好！當他在「卷八」著手於「文明之間的猝遇」的時候，許多有創作性的和鼓舞的事體是要矚望他的，而他對文化的傳佈，只能夠藉近

今四十年西方社會學老生常談的措詞來處理。最後，在我們參考到「卷九」，有關位於歷史哲學底下，如同海洋位於船隻下面般那個問題具有決定性的論述時，討論到它——「歷史中法律和自由」問題——的時候，我們發覺湯恩比再度絕望地陷入了神學的羅網裏。

湯恩比再次批評斯賓格勒所設計的並不是一種一定會進步的定律，卻是一種不可避免的毀滅定律，於是，他斷然主張「斯賓格勒的對社會有機體混淆難辨的謬誤，和他對那位全能的殘酷女神『必然性』——的信念了無根據」。但是，在剛滿一百頁後，他自己卻設計著它，作為有關社會分崩的一種觀察，它的情節更規則而且更嚴謹。事實上，在實驗方面來說，更是可概括的，而且在時間方面，較諸《西方的沒落》斷言任何的「不可避免性」更可以用指來度量。實際方面，討論到文明分崩這個問題時，縱然湯恩比不願「替我們自己的文明或任何其他那仍然活著的文明算命」，儘管他以實驗的、綜合的措詞代替那形上學的、天命的措詞，可是，斯賓格勒和湯恩比兩人的績效卻是相同的。

不過，講到理論性的法律和自由的問題，兩者之間倒是真有差異。湯恩比否定了仍然存在於斯賓格勒的世界觀的核心裏面，不完全分明於而且不一貫表達的，那種再現的希臘自然主義，因為它經由一個其觀念曾被錘鍊過的人，不論怎樣不完美，必定受到基督教超自然主義嚴酷的考驗。我說不完美，因為從他所有的虔誠言行來看，湯恩比並不是一個老練的或者



一個善於遊說的神學家。他並未採行奧古斯丁的途徑，將天主之城和現世的城嚴格分開，卻欲天真地（那就是，沒有正式跟那個或者設計的問題角力），樹立「天主的定律」和「自然的定律」之間的一種相稱。

的確，我們可以設想它們是各佔優勢的，不僅沒有相互抵觸，卻積極彼此合作，根據個別地具體化的這兩種對規律觀念真正的各異。「上帝的定律」顯露著一個人的理智和意志，在面對所有的障礙以及對所有的挑激作反應時，意志堅定地追求一個單一而不變目標的那種規律。「自然的定律」表現一種反覆運動的那種規律——例如：繞著它的軸而旋轉許多次數的一個車輪的運動……。當然，在真正的生活中心，我們發覺到車輪跟製造或修理車輪的人分不開，製造或修理車輪的人跟委任這些技工製作車輪和將它們按裝在駕車上的司機分不開，這樣，那車輪的重複旋轉才可以再度發生，不是徒然的，如非運送一輛車子朝向司機意欲的目的地那種實際而可以實行的意向。事實上，在抽象邏輯的不實在性來說，這兩種規律外表上的矛盾，僅是一種幻影而已；就真正的生活而論，它們不只彼此相容，還相互補足，且不能分離地在一種非凡影響的相互作用之中……。

我深恐存在於看到的自然事體的結果和那種可表明的、非凡的目的論的證據之間的矛盾

(更準確的是無從比較)格外奠基在湯恩比稱作一種有錯誤的邏輯上，在司機的坐姿，藉循環的社會運動的車輪，朝那神聖的目的地向前行駛的情況中，他那疲憊而憂困的、帶有上帝的四輪馬車的歷史隱喻，是很難抵達目標的。在沉重的車輪下面，有許多可憐的無辜者遭受到切斷或殘害，以至不能夠使「隱於韁繩後面的神的永恆之愛」的那幅圖畫，令人感到適意或具有勸導性。

在自然的定律這個問題上，湯恩比如同斯賓格勒一樣，是自然主義者的，不過，他在態度上較為溫和。人間事務對自然定律都是可依照的，至少在某種程度上可認識並且從屬於科學的有系統的闡述，但，通用於歷史方面的自然定律，卻不是「堅決不動的」，它們是「可管制的」。人不可能停止它們的運作，但他可以影響它們的勢力範圍。這只是十九世紀的歷史主義輸入一個當代的環境之中而已；孔德和馬克斯還講過。不同的是，人期望的事物，由孔德和馬克斯看來，只不過是藉著對於自然定律的管制，由湯恩比看來，則是精神世界的實體，將一種事前不可預計的格度，輸入進步的問題之中。

在文明的過程中如果人類預期的事物，經由他朝向上面的，一個抵達不到而且看不見的突出部，費力地攀登一個陡峭的懸崖表面，明顯地，最重要的是依賴他的能力，去恢復支配那迷失了的斜坡，那麼，就仍然確證了人的關係過程正需要解決的那個問題，