



中评周刊 | 第 108.109 期合刊目录

专题 | 遏制暴力恐怖：宗教冲突还是制度分歧

1. 阿玛蒂亚·森：身份与暴力：命运的幻象 P. 3
2. Kenneth C. Davis：美国宗教宽容的真正历史 P. 6
3. 王菁：伊斯兰与世俗化：一个超越宗教/世俗二分的欧洲公共空间可能吗？ P. 12
4. 秦晖：反对原教旨主义 P. 16
5. 顾肃：信仰多元化时代的宗教冲突、宽容与对话 P. 23

专题 | 我们了解多少宗教文明？

1. 何光沪：基督教四次传入中国都是和平的文化交流 P. 34
2. 塔米·安萨里：伊斯兰与西方「文明冲突」两种不同步的世界史，在交互过程中产生摩擦 P. 45
3. 梁文道：恐怖组织是靠什么团结起来的？ P. 52
4. 蔡德贵：人类新曙光——巴哈伊信仰 P. 56
5. 何光沪：宗教：正能量还是负能量？ P. 62

观点文章

1. 考德威尔访谈：哈耶克对什么秩序感兴趣 P. 67
2. 朱邦芬：中国学术诚信问题的两个“史无前例” P. 77

随笔散记

- 索尔仁尼琴：活着，并且不撒谎 P. 83

读书

- 汉娜·阿伦特：重估卡夫卡 P. 88

审美苑

冯至：里尔克——为十周年祭日作 P. 96

预告

云豹沙龙 | 2019-2020 年度众筹 P. 100

订阅 | 往期下载 P. 102

[【返回目录】](#)

阿玛蒂亚·森：身份与暴力：命运的幻象

[**阿玛蒂亚·森** 印度著名经济学家，哈佛大学教授，曾任剑桥大学三一学院院长，1998年诺贝尔经济学奖得主。本文选自作者著《身份与暴力》]



印度著名经济学家**阿玛蒂亚·森** [Amartya Sen 1933.11.3—]
代表作《贫困和饥饿：论权力和剥夺》

几年前，我经过一次短暂的国外旅行回到英国（当时我任剑桥大学三一学院的院长），伦敦希思罗机场的移民局官员在极其细致地查看了印度护照后，提出了一个从哲学角度来看颇为棘手的问题。他注视着我在入境单上所填的家庭住址（剑桥三一学院院长公寓），问该院长——我肯定与院长有着很好的关系——是不是我的一个亲密朋友。他的问题让我犹豫了片刻，因为我不知道我自己能否称得上是我自己的朋友。思索片刻后，我得出结论，回答应该是肯定的，因为我对待自己一向不赖。并且，即使有时我说错了什么话，像我自己这样的朋友，对自己也没有任何恶意。但由于我迟疑了片刻才给出答案，移民局官员希望知道我犹豫的原因，尤其是他想了解清楚我是否不合法地居住在英国。

这一具体的事情最终得到了解决，但那次与移民局官员的谈话却不时提醒我，身份（identity）是一个极其复杂的问题。当然，我们不难相信，一个事物总是等同于其自身。维特根斯坦（Wittgenstein），这位伟大的哲学家曾指出，再也没有比“某物等同于其自身”这样的说法“更为绝妙但毫无用处的命题”了。但他又接着说，这种命题，尽管完全无益，但仍然“与某种想象的发挥相关”。

当我们从“自身认同”转到“与某个特殊群体中的他人认同”（这是社会认同所最常采取的形式）这个问题上时，问题的复杂性将大大增加。确实，许多当代的政治和社会争端都与有着不同身份认同的不同群体所提出的相互对立的要求有关。因为关于自己身份的观念以各种方式影响着我们的思想和行动。

过去几年来，世界各地的暴行和暴力事件不但引发了难解的冲突，而且也导致了极度的思想混乱。全球政治对立往往被视为世界宗教和文化对立的必然结果。确实，即使不是那么明确，这个世界已日益被视作各种宗教或文化的联盟，而人们的其他身份则被完全忽视。隐含在这种思维路径之中的是这样一个古怪的假设，即可以根据某种“单一而又涵括一切的标准”来将世界上所有的人加以分类。对世界人口的这种宗教或文化分类导致了一种人类身份的“单一主义”（solitarist）认识，这种认识将人们视为仅仅属于某一个群体（或是像现在这样根据宗教或文化区分不同人群，或是像以往那样按照民族和阶级来加以区分）。

单一主义的认识往往容易导致对世界上几乎每一个人的误解。在我们的日常生活中，我们把自己视为各种各样的群体的成员——我们属于其中的每一个。同一个人可以毫不矛盾地既是美国公民，又是来自加勒比地区，还可以拥有非洲血统；此外，还可以是一名基督徒、自由主义者、女性、小说家、女权主义者、异性恋者、一个主张同性恋者有权利自行其是的人、戏剧爱好者、环保积极分子、网球迷、爵士乐演奏家；而且坚信外层空间也有智慧生物存在，并迫切渴望与他们交流（最好是用英语）。上述的每一个群体——她同时属于这些群体——都给予她一种特殊的身份。没有一种能够算得上是该人唯一的或单一的成员资格或身份。既然我们不可避免地拥有多重身份，在每一情况下，我们必须确定，各种不同的身份对于我们的相对重要性。

因此，对于人类生活而言，最关键的莫过于选择与推理的责任。与此相反，**暴力往往孕育于这样的一种认知，即我们不可避免地属于某种所谓唯一的——并且往往是好斗的——身份，该身份可不容置疑地向我们提出极其广泛的要求（虽然有时候这些要求是那么不易接受）。通常，将某一唯一身份强加于一个人是挑拨派别对立的一个关键的“竞技”技巧。**

不幸的是，许多主观上试图制止这类暴力的良好意愿也往往因为以为关于我们的身份没有多少选择可做而遭到挫折，这严重损害了我们克服暴力的能力。如果在人类不同群体之间实现友好关系的前景主要被视为诸如“不同文明之间的友善共存”、“宗教之间的对话”，或者“不同社群的友好往来”（我们正日益朝这个方向前进），而忽视人们之间千丝万缕的联系，那么我们在为和平设计进程之前，就把人类渺小化了。

一旦世界上的种种区别被整合简化成某一单维度的、具有支配性的分类体系——诸如按照宗教、社群、文化、民族或者文明划分并在处理战争与和平问题时按照这种方法把其相关维度看做是唯一一起作用的，那么我们所共享的人性便受到了粗暴的挑战。这样一个单一划分的世界比我们所实际生活其中的多重而有差异的世界更具分裂性。它不仅与那种过时的，认为“我们人类大体上一样”的信念（这种观念常被不无理由地讥讽为过于幼稚）相悖，而且也与另一种较少受到关注但更为合情合理的观念相悖，即人们之间的差异是多种多样的（diversely different）。在当代，实现世界和谐的希望很大程度上取决于我们对人类身份多重性的更为清晰的把握，以及充分认识到，人们的这种多重身份是纷繁

复杂的，并且坚决反对将人们按某一单一的、鲜明的界限来进行划分。

确实，**概念混乱，而不仅仅是恶意，很大程度上应该对我们周围所发生的骚乱与残暴承担责任。**对命运的幻象 (illusion of destiny) ，尤其是**那些宣扬这种或那种单一身份 (及其相应的含义) 的观念，有意无意地孕育了这个世界的暴力。**我们必须清楚地看到，我们拥有各种不同的所属关系，可以以各种不同的方式互动（不管那些煽动者或他们的困惑不安的对手是如何向我们宣传的）。我们可以对自己的事情自由决定先后轻重。

对于我们所属关系的多样性以及对需要做出推理和选择的必要性的忽视，使我们对生活于其中的世界缺乏清晰的认识，并因此把我们自己推向马修·阿诺德 (Matthew Arnold) 在《多佛海滩》(Dover Beach) 一诗中所描绘的可怕情景：

我们犹如置身于黑暗的旷野，
陷入混乱的进军和撤退之中，
在那里，无知的军队在黑夜中混战。
我们能够比这做得更好。 🎲

[【返回目录】](#)

Kenneth C. Davis：美国宗教宽容的真正历史

[**Kenneth C. Davi** 美国历史学家。译者：cenxian。本文转载自 2016-5-10 译言网。文中图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者 **Kenneth C. Davi**

八月，针对计划在纽约世贸中心纪念区附近修建一座伊斯兰教中心（即清真寺）所引发的激烈口水战，奥巴马总统抨击道：“这里是美国，我们必须毫不动摇的兑现宗教自由的承诺，我们欢迎拥有不同信仰的人来到这个国家，他们不会因为来自不同政体而受歧视，对于我们来说，这一点非常重要。”为此，他还向政教人士两个世纪以来一直赞美的政治理想——美国有史以来一直都是宗教宽容的乐土——致敬。这一观点是乔治·华盛顿在世贸中心附近宣誓就职后不久发表的。

但事实真的如此吗？

我们大多数人在学校里所习得的故事版本是：1620年，为寻求宗教自由，朝圣者坐五月花号船来到美国。接着，为了同一缘故，清教徒来了。自这些宗教歧见人士来到他们所谓光辉的“山上之城”（他们的长官约翰·温斯洛普开始这么叫）以来，世界各地数以千万的人都紧跟其后来美国，在这里他们建立了每个人都可以自由表达信仰的思想大熔炉。

问题在于，这种光鲜的说法是美国人自己杜撰出来的。过去美国真正经历的宗教故事一般都没那

么风光，对于经常出现的尴尬场景或偶尔发生的血腥事件，高中课文和日常的图书要么文过饰非，要么绝口不提。而有关美国宗教自由的理想最近所引发的大讨论对这种言过其实的说法大多也只是一片吹捧罢了。

对于最早到达美国海岸的欧洲人，宗教通常都是一条大棒，用以歧视、镇压甚至杀害外来人，即那些“异教徒”和怀疑论者——包括那些在本地扎根了的无宗教信仰人士。更有甚者，虽然早期的美国人事实上大多数都是基督徒，但众多新教派之间也常常爆发激战，新教徒与天主教徒之间更是水火不容。这不可避免的与业已站稳脚跟的“美国是一个基督教国家”这种观点形成鲜明对比。

我们首先回顾一下历史：欧洲人之间在未来的美国国土上形成的第一次对抗时间是在 1564 年，地点是在 Fort Caroline（靠近现在佛罗里达的杰克逊维尔市）建立的胡格诺（法国新教徒）殖民地。在五月花号船启航的半个世纪前，法国朝圣者就已经为了寻求宗教自由来到美国。



安妮·哈钦森 [Anne Marbury Hutchinson 1591—1643] 塑像
美国思想体系中宗教自由和言论自由等核心思想的最早倡导人之一，
在波士顿为纪念她而建立的塑像下方铭文：“公民自由和宗教宽容的勇敢倡导者”

西班牙人变了心。1565年，他们在圣·奥古斯丁建立一个不断扩张的基地，进而发展至铲除 Fort Caroline 殖民地。西班牙将领 Pedro Menéndez de Avilés 在写给西班牙国王飞利浦二世的信中说他已经“绞死所有在 [Fort Caroline]找到的人因为.....他们在那些省市中散布可恶的路德教教义”。当数百名法国舰队船员因海难而在佛罗里达海岸靠岸，在一条西班牙人名为 Matanzas (“屠宰场”) 的河上，他们被送上刀口。换句话说，在美国土地上欧洲基督徒第一次对抗以大屠杀收场。

大受追捧的十七世纪初朝圣者和清教徒大批涌入新英格兰，的确是宗教歧见人士为了反抗在英格兰屡次遭受的压迫而做出的反应。但马萨诸塞湾殖民地的清教徒首领们并不能毫不动容的忍受相反的教义。他们的“山上之城”是一个神权政体，根本无法容忍反对者和别的政教势力的存在。



美国历史—安妮·哈钦森的审判 (石版画)

描述了哈钦森被指控“诽谤部长们”于1637年11月7日接受审判

在清教徒社会中最著名的两名歧见者，罗格·威廉斯和安妮·哈钦森就因为神学与政策上与其他人意见不同而遭放逐。在清教徒波士顿 (Puritan Boston) 殖民地的早期岁月里，天主教徒是令人憎

恨的，在这块殖民地上，他们及其他非清教徒都遭到取缔。1659年到1661年间，四名贵格教徒就因屡次返回波士顿坚持其信仰而被处以绞刑。

在整个殖民地时期，盎格鲁血统美国人厌恶天主教徒（尤其指法国和西班牙天主教徒）情况非常普遍，这在著名的牧师克顿·迈瑟所写的布道文章中以及财产、参选条令上对天主教徒设置的种种歧视上都得到反映。当乔治三世国王在加拿大用《1774年魁北克法案》向法国天主教徒伸出橄榄枝，正式承认其宗教信仰合法性时，反天主教情绪甚至助燃了美国革命的烈火。

当乔治·华盛顿委命本尼迪克特·阿诺德赢取法国加拿大人对1775年美国大革命的支持时，他特别叮嘱阿诺德要小心，不要让宗教信仰成为前进道路上的障碍。“精明远见以及真正的基督精神，”华盛顿忠告，“会让我们免于激怒他们，而让他们看到超越其错误认识的同情。”（在阿诺德背叛美国后，他曾公开表示，美国的天主教法国盟友是促使其叛变的一个原因）。

新独立的美国，州与州之间的宗教法规大相径庭。在马萨诸塞州，只有基督徒可被允许担任公职，天主教徒只有在宣布放弃教皇权威的情况下才能担当。在1777年，纽约州法律禁止天主教徒担任公职（直到1806年情况才得以改变）。在马里兰州，除了犹太人，天主教徒拥有所有民事权利。特拉华州则要求发誓相信三位一体的宗教信仰原则。有些州，包括马萨诸塞和南卡罗莱纳州，拥有州政府支持的官方教堂。

到1779年，托马斯·杰弗逊出任佛吉尼亚州州长，他起草了一份法案用以保障该州所有宗教信仰人士（包括无宗教信仰人士）在法律面前的平等权利。也就是在这时候他写下了以下名言：“然而，邻居说有20个神或没有神对我而言都无伤大雅，我的口袋既没少了钱，我也没缺胳膊少腿。”但杰弗逊的计划最初没取得什么实质性进展，直到帕特里克·亨利（不自由，毋宁死）在1784年提出一个法案，呼吁州里的人民支持“基督教教师”的工作，情况才彻底改变。

下一任总统詹姆斯·麦迪逊接着完成这项工作。在一篇措辞严谨，名为《反对宗教徵税评估的请愿抗议书》的文章中，这位未来的宪法之父以犀利的言辞陈述为什么国家没有必要对基督教的指示言听计从。在佛吉尼亚约2000人的联名签署下，他的言论成了美国政治哲学的基石，变成非神权国家响当当的至理名言。正如苏珊·雅可比在其优秀的美国现实主义历史著作《自由的思想家》中所说，（这一言论）“对于学习美国历史的学生们来说应当犹如熟悉《独立宣言》和《宪法》一样烂熟于胸。”

在麦迪逊15点宣言中有一条是“每个人对宗教的信仰必须如宗教教义所要求的那样...由信徒的信念与良知所决定，这是一项合情合理、不容剥夺的权利。”

麦迪逊指出所有宗教的信徒都应该懂得：政府对任何宗教所实施的制裁在本质上都是对信仰自由的威胁。他写道：“谁没有看到，拥立基督教却排除其他宗教的当局，同样会对基督教的某个教派大肆追捧而视别的教派为眼中钉？”麦迪逊这段话，是为缅怀在其老家佛吉尼亚被捕的牧师所做的。

作为基督徒，麦迪逊同时强调，基督教之所以广为流传，不是得益于各方力量的庇佑，而是因为敢

于直面各种势力发动的迫害。他强调，基督教“不承认依赖于世界上的某个力量……因为众所周知，这个宗教的生存与兴旺，不仅不依赖于某部人定法律的支持，而且还对其中违反教义部分嗤之以鼻。”

麦迪逊所认为的美国是抗议者与造反这派的庇佑天堂，他同时声明，亨利的提案“完全背离了为所有民族、宗教受压迫者提供避难场所，从而保证这个国家辉煌腾达这一伟大构思。”

经历漫长的辩论，帕特里克·亨利的提案反对者与支持者之间的比例是 12:1，它以绝对劣势落败。相反，佛吉尼亚当局采用了杰弗逊的计划，实现政教分离。在 1786 年，经过对杰弗逊的草稿进行修改，《佛吉尼亚宗教自由法案》正式成为法律。该法案与起草《独立宣言》、建立佛吉尼亚大学一起被刻进杰弗逊的墓碑里，作为代表其一生的三项成就（他把做过美国总统这一项略掉了）。该法案获得通过后，杰弗逊骄傲的写道，该法案“意味着已经把犹太教、异教、基督教、伊斯兰教、印度教以及非宗教团体等诸多派别统统置于其羽翼保护之下。”

1787 年，麦迪逊前往费城参加制宪会议，他想令杰弗逊的政治观点成为统治整片土地的法律。正如当年在费城所达成的一样，美国宪法第六条明确规定由联邦选举产生或委任的官员“均应宣誓或誓愿拥护本宪法，但合众国政府的任何职位或公职，皆不得以任何宗教标准作为任职的必要条件。”

这段话与宪法中没提到过神或上帝的事实（除了形式上出现一次“上帝的纪元年”）以及禁止国会制定会对宗教自由构成侵犯的最初修正案一起，证明了宪法制定者们要把美国建立成非宗教共和政体的决心。在大革命中浴血奋战挺身过来的人们既可以为感谢上天的庇佑而经常做礼拜，也可不做。为了不让国家元首同时又是宗教领袖，那时候的人们同样经历了一番艰苦卓绝的抗争。他们深知，最终达成的这一方案，是经历漫长艰苦的宗教斗争的结果。因此，那时候他们已经意识到神权社会和派别冲突所带来的危害。

正是由于美利坚的缔造者们——最明显要算华盛顿、杰弗逊、亚当斯和麦迪逊——对过去分化严重的历史有深刻认识，才奠定了美国成为非宗教共和政体的坚实基础。作为总统，华盛顿在 1790 年写道：“所有人都应该拥有如信教自由和公民豁免权等权利……对于美国政府，令人欣慰的是，它能做到“不给偏见以首肯，不予迫害以辅助”，它对治下的人民所要求的仅仅是叫他们做良好市民罢了”。

这段话是他在美国最古老的犹太教堂（罗德爱兰州纽波特的 Touro 犹太教堂）对犹太教徒发表演讲时所提到的。在结尾，他还专门为犹太人写下这么一句话，它同样适用于穆斯林：“在这片土地上扎根下来的亚伯拉罕的子民们，愿你们继续享有其他居民带给你们的热情友善，因为在这里所有人都可以安居乐业，没有人会在忐忑不安中度日。”

至于亚当斯和杰弗逊，虽然两人在政治意见上分歧严重，但在宗教自由问题上却惊人一致。“在步入古稀之年”，雅阁比写道，“虽然曾屡起争执，但两人的友谊却得以保留。亚当斯与杰弗逊在回顾其所认为共同拥有的最大成就时，足以为其所作所为感到无比自足。他们携手并肩，一起缔造一个非宗教政府，让立法者无须，也不能以神学观点是否合法来统治人民。”

在晚年，詹姆斯·麦迪逊在一封信中总结了自己的观点：“由于有了此前（与教会区分开来）的经验积累，每个新出现的民事案件都会得到成功办理，对此我没有丝毫怀疑。政府与宗教之间纠缠得越少，越有利于廉洁。”

虽然美国早期的领导者有些是宽厚仁慈的楷模，但要改变美国人心中对宗教的态度却经历很长时间。到 19 世纪，美国加尔文教的反天主教情绪又死灰复燃。当时美国某些最著名的部长所信奉并且鼓吹的观点是如果得到允许的话，天主教终究有一天会将美国移交到教皇手里。反天主教言论成了当时典型美国人每日必修的一课，圣经阅读倒反而退居其次了。1834 年在马萨诸塞州，由于听信一些年轻女子在女修道院遭受虐待的谣言，一伙暴怒的反天主教民众将一座女修道院（位置恰好在邦克山纪念碑附近）化为灰烬。在以博爱之城著称的费城，反天主教与反移民情绪纠合在一起，引发了轰动一时的 1844 年美国“圣经暴乱”，在那起事件中，多间房屋被烧，两座教堂被毁，至少 20 个人死于非命。

几乎同时，约瑟夫·史密斯在美国成立一个全新的教派，不久后就与群情愤激的新教主要力量发生冲突。1832 年，一名歹徒在史密斯身上涂满焦油，并且裹以羽毛，导致美国基督徒与摩门教徒陷入旷日持久的争斗中。1838 年 10 月，因为土地与宗教信仰引发的一系列紧张纠纷，密苏里州州长李若本·博格斯下令将所有摩门教徒驱逐出该州。就在命令发出后第三天，歹徒民兵在郝恩磨坊的摩门教民宅杀死了 17 名包括孩子在内的摩门教成员。1844 年，一名歹徒谋杀了在伊利诺伊州迦太基监狱里遭监禁的约瑟夫·史密斯及其同胞兄弟休恩。没有人因此而受到指控。

即使到了 1960 年，天主教总统候选人约翰·F·肯尼迪也在一次主要演讲中因为要宣誓效忠于美国人民而非教皇而感到倍受强迫（即使在最近的 2008 年共和党初选，摩门教候选人密特·鲁尼也感到被迫发表擦边直接针对摩门教耶稣教会的演讲）。当然美国的反犹太主义已经长达数十年之久，可以说是由来已久并且呈泛化趋势。随着上世纪 50 年代“不信神”的共产主义威胁的日益严重，这个国家对无神论影响的担忧也创下历史新高。

美国仍然可以成为，正如 1785 年麦迪逊所设想的那样，“所有民族、宗教被压迫的人的避难天堂。”但我们了解到深层次宗教冲突业已成为美国社会 DNA 一部分是非常有益并且必须的。当我们承认那个时代的黑暗过去，我们的国家或许还能回到麦迪逊极力所言“保证这个国家辉煌腾达”上来。 ■

[【返回目录】](#)

王菁：伊斯兰与世俗化：一个超越宗教/世俗二分的欧洲公共空间可能吗？

[本文转载自 2018-06-29 政见 CNPolitics.org。图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]

伊斯兰和现代化本质上是矛盾的吗？如何在欧洲当今的政治局面中重新定位伊斯兰在公民社会中作用和地位？如何通过当代伊斯兰问题来重新理解世俗主义？



土耳其社会学家 Nilüfer Göle [1953 —]

宗教穆斯林妇女政治运动的权威专家，
其社会学方法论对二十世纪末兴起的伊斯兰身份的欧洲中心主义的批判产生了广泛影响

土耳其裔社会学家 Nilüfer Göle 在《伊斯兰和世俗性：欧洲公共空间的未来》提醒我们：

首先，现代性和伊斯兰并不矛盾，所谓的文明冲突不应该成为我们理解欧洲穆斯林问题的出发点。

其次，当代伊斯兰研究强调的是多样性和全球化的视角。

最后，当代伊斯兰与过去的关系是断裂式的，而非简单粗暴地回归宗教，也不是像原教旨主义宣称的那样总想着恢复过去的光荣。

最重要的是，与其把文化和宗教替罪羊，不如把伊斯兰问题放在当代社会复杂的经济、社会和政治结构中去理解，才是当务之急。

一般来讲，世俗主义是欧洲启蒙运动的产物，政教分离、女性解放、公民政治这些我们现在听起来理所当然的概念，历史其实很短。在随后的 19、20 世纪，世俗主义深刻影响了欧洲乃至包括中国和土耳其在内的世界公民社会的变革。

在 Göle 看来，对现代性和世俗主义的讨论，西方社会科学已经形成了布尔迪厄所谓的正统观念 (doxa)，这是一套欧洲中心主义的解释传统。

虽然欧洲中心主义饱受后殖民主义理论家的批判，但这种中心论却像“游荡在欧洲的一个幽灵”，始终挥之不去，反而最近以民粹主义的方式登堂入室——看看右翼政党的兴起和欧盟现在的困境便可知一二。

这种困境其中一个体现就是伊斯兰和基督教传统的欧洲社会的冲突。无论是殖民时期留下来的穆斯林后代，还是现在大量涌入的穆斯林移民/难民，他们与之前的“欧洲人”成了邻居，同在一个公共空间，抬头不见低头见，摩擦不可避免。

清真食品如何与流行的健康生活方式结合？市民如何看待城市空间的清真寺？移民社区怎样处理习惯法和国家法之间的关系？如何看待戴着各式时尚头巾的第二代穆斯林女性在公共空间发挥越来越重要的社会影响力？

Göle 认为，正是这些问题，对西方世界的正统观念形成了挑战，迫使我们去重新理解世俗现代性在公民社会中的意义，甚至由此重构社会科学的理论体系。

在这种关照下，作者分别从三个方面作了理论上的尝试：全球化、公共空间、性别。

全球化背景下的伊斯兰

1979 年的伊朗革命，使政治伊斯兰登上了世界舞台。他们当时的基本理念是将伊斯兰教视作一种意识形态，利用宗教话语，达到政治目的——既反对西方帝国主义，也反对中东其它“不虔诚”的穆斯林国家。不过，这种政治伊斯兰主要局限在具体某个国家的范围之内，方式也多以政党、夺权等传统政治组织形式为主。

911 之后，将伊斯兰问题置于全球化背景下的讨论才多了起来。原因很简单，基地组织、伊斯兰国这些恐怖组织，无论是影响范围、机构、成员，还是信息传播机制都呈现全球化的特色，超出了国家、地区的界限。

这种全球伊斯兰的思潮与一个宗教观念——乌玛 (ummah) 有关。乌玛 (阿拉伯语: أمة)，本意为“民族”，引申为“社群”。理论上所有跨国界的穆斯林都是乌玛成员，乌玛是一个穆斯林的集合社群。

在当代，Göle 认为，伊斯兰主义确实致力于构建一个建立于乌玛之上、超越国界和民族的想象共同体。全球化加速了这一想象共同体的形成，而新媒体、非政府组织、移民等因素则进一步赋予其新的意义。

公共领域的伊斯兰

公共领域的边界和形态会收到技术变化的影响。伊斯兰作为其中一个议题，也免不了因公共领域的变化而变化。

如今，由科技创新、信息流动形成的新的公共领域，往往使得问题粗暴化、简单化。信息流动变得比内容本身更重要，视觉性标志比文字解释更吸引人，情感维度和爆炸性新闻比理性的分析和日常生活更有煽动性。

于是，我们不难理解，在全球化的公共领域中，象征性标志、图片、纪录片、卡通漫画往往传播更广，对全球受众的影响也越大。公共领域中出现了回音壁：差异被不断放大，甚至极端化，而相似性和复杂微妙的区别则被忽略。

尤其在新闻报道中，类似欧洲难民问题这样的争议性事件吸引了大部分人的注意力。这些信息也经由网络、新媒体等媒介对世界各地的人们造成影响影响。对此，Göle 建议，当代对伊斯兰或穆斯林的研究需要特别注意那些被忽略的声音——更多去倾听普通人的故事——通过了解移民社区中的日常生活点滴，用最接地气的方式去破除公共空间的迷思。

性别和伊斯兰

如果说现代穆斯林在公共空间里有什么引人注目的视觉标志，穆斯林女性的头巾当属焦点了。



西方女权主义者通常认为，个人的就是政治的、身体是政治舞台，而女性在公共空间中对自身身体的掌控程度是她们在社会中地位的体现。不过，这种身体性的公共展示往往单纯强调外向型的自由，却忽视了不同文化、宗教背景中女性对于自由的定义和追求可以相差甚远。

在土耳其传统的伊斯兰文化中，头巾作为女性谦逊特质的代表，从宗教、身体和空间上，创造了一个神圣的领域——隔开了陌生男性的注视，也是一种虔诚的标志。但在如何佩戴头巾、何时何地面对何人需要戴头巾的问题上，土耳其女性有许多不同的选择。

在目前的欧洲社会中，穆斯林女性越来越多进入了公共空间。不少人选择戴上头巾，在公共领域中表现她们对信仰的虔诚。对这些女性而言，现代社会中有许多让她们感到异化的力量，于她们，信仰不仅是一种心灵的依靠，同时带来社区归属感。

这些女性往往是受过良好教育的二代移民，不但认同自己的欧洲国民身份，而且往往是女权主义的支持者。在她们看来，简单粗暴地强迫女性摘下头巾，并不是真正的女权主义，她们争取的是如何处置自己在公共空间表现身体的权利。



运动品牌 Nike 公司 2017 年为穆斯林女运动员推出的运动着装

值得一提的是，不少穆斯林女性和男性一起，试图重新理解伊斯兰传统，强调对于女性的尊重也是提高信仰的基础。与此相关的一些议题备受关注，比如女性教育对后代的重要性、教义中规定的离婚权利等等。因此，穆斯林女性戴头巾这一行为有助于我们重新理解性别问题在西方语境中的误读。 ■■

[【返回目录】](#)

秦晖：反对原教旨主义

[秦晖 历史学家，香港中文大学教授。本文原载 2018 年 12 月 29 日微信公众号：秦川雁塔]



本文作者秦晖教授

国际恐怖活动加强了跨文化对话的紧迫性，以及在此基础上针对恐怖主义成因而形成全球性跨文化基本认同的重大必要性。除了直接的反恐怖国际联合行动，在国际政治层面上建设公平合理的国际秩序外，更为重要的是针对恐怖主义思想基础的跨文化抵制。

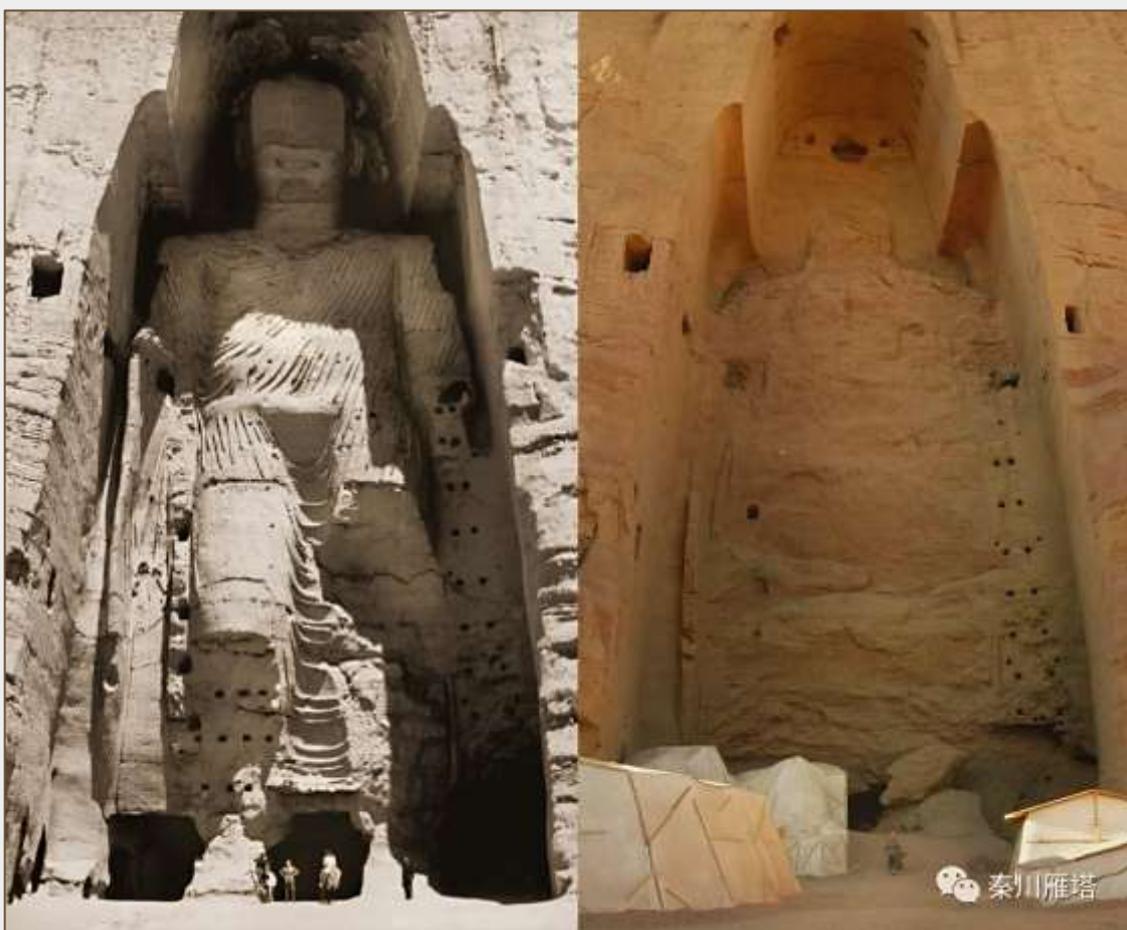
恐怖主义不同于一般性质的刑事犯罪，与纳粹暴行和种族主义暴行一样，它是有其思想根源的。我们一方面不能回避这一思想根源而局限于就恐怖谈恐怖，另一方面只能在跨文化的人道意义上、而不能在一种文化反对另一种文化的意义上抵制和清除这种根源。

当前的国际恐怖主义与所谓原教旨主义 (fundamentalism) 的联系是显而易见的。而理论上也不难看到一般意义上恐怖主义与原教旨主义的联系。像塔利班那样的恐怖组织，它对外的恐怖行为与对内的恐怖统治完全是一致的。从它严刑峻法、凶残暴戾的神权政治、压迫妇女、宗教裁判、镇压异端、屠杀异己，直到巴米安毁佛那样对阿富汗自身古老文化遗产的疯狂破坏，都体现着这种恐怖的内外一致性。

可以说，受塔利班之害最甚的并不是美国人，而是阿富汗人民，而施害的也不仅是奥马尔这样的阿富汗或普什图族统治者，更有外来的“国际原教旨主义者”。但是说恐怖主义来源于原教旨主义，决不等于说它来源于某一特定的“教旨”，更不等于说它来源于某一特定的宗教或“文化”。

从历史上看，原教旨主义并不仅仅存在于伊斯兰世界，至少 fundamentalism 这一概念和名词，

就是首先来自基督教世界的。19 世纪末至 20 世纪初，美国新教界一批自命为保守派的人士出来反对“现代主义”、“自由主义神学”，并强烈斥责当时在现代科学思想影响下大有发展的实证性圣经考据学。



上世纪 60 年代（左）与 2008 年（右）的巴米安大佛

1895 年这些人在美国尼亚加拉城召开神学研讨会，提出五项神圣不可侵犯的信条：圣经全文神圣，字句永无谬误；耶稣是童贞女圣母所生；耶稣为人类代死赎罪；基督复活并将以肉身再度降临；基督为神，能行神迹。1909 年起，这些保守派神学家连续出版了十二本小册子宣扬上述信条，统称为《基本教义》（The Fundamentals，又译《原教旨》），于是便有了“原教旨主义”（宗教界以前曾译为“基要主义”、“基本教义主义”）这个名词。

从字面上看，“原教旨”似乎只是对教义的一种保守的——“原初的”或“基本的”信仰。然而与一般所谓保守主义不同的是：原教旨主义者认为必须强制禁止别的信仰，用暴力推行自己的“教旨”。换言之，原教旨主义的本质与其说与某种“教旨”，不如说与其推行教旨的方式有关。原教旨主义的实质并非“宗教保守主义”，而是宗教强制主义或曰神学极权主义。

如上所述，当年美国原教旨主义者提出的那五项“原教旨”本身应当说的确是基督教的传统信条，认同这些信条的并不只是这些“原教旨主义者”。而且“原教旨”的内容在他们那里前后也有变化，并

不始终就是那五项。新教原教旨主义创始人布鲁克斯原来为尼亚加拉会议制定的七项信条（布鲁克斯七项信条是：圣经经文无谬误；上帝三位一体；人类完全堕落；人必须重生才能得救；基督为人代死赎罪；信基督者必能得救；基督将在千禧年复临）就与会议后形成的五项“原教旨”有所不同。



19 世纪中叶原教旨主义者讽刺摩门教徒的漫画

因此实际上“原教旨主义”真正与众不同并一以贯之之处不在于它有什么独特的“教旨”，而在于它对异己的不宽容。尽管由于美国的原教旨主义从来没有掌权，也没有成为宗教思想的主流，在美国的民主制度与宗教宽容传统制约下它的不宽容没有造成严重的实际后果，但仍然导致了若干宗教强制事件。著名的如 1925 年的斯科普斯案：田纳西州戴顿城中学教师斯科普斯在课堂上讲授达尔文进化论，竟被该州原教旨主义者以违反《圣经》中“上帝造人”教旨的罪名告上法庭，并以强大的宣传压力迫使法庭判处斯科普斯违犯该州法律而有罪。

当然，在美国，斯科普斯案这样的原教旨主义恶行毕竟不得人心，“原教旨主义”一词因而也成了贬义词。以至于 20 世纪 50 年代后，仍然坚持尼亚加拉诸信条的那些人也不愿被称为原教旨主义者，而坚持自称为福音派（Evangelicals）。

今天这一教派依然存在，他们的“教旨”也并没有改变。他们依然尊崇 The Fundamentals 诸信条，依然在其内部遵守禁烟酒、禁歌舞、不看电影电视和戏剧等戒律。但他们不再能够、或者不再愿意强制别人，因此也不再被视为原教旨主义者了。

而在放弃强制别人之后，这个教派作为严于自律的志愿信仰者群体倒是得到了人们更多的尊敬，有了更大发展。如今据说福音派已成为美国新教最大的教派之一，信众占全部新教徒的三分之一，远比“自由主义教会”的信众多。

可见，原教旨主义不是宗教，不是一种“保守”的或者“激进”的“教旨”，它就是一种崇尚暴力的思想，它鼓吹一些人可以以“信仰”为理由不择手段地强制另一些人，直至鼓吹为了“信仰”而杀人

放火、爆炸投毒，实行不受任何道义约束的“超限”恐怖。

无疑，暴力与恐怖行为并非只有原教旨主义者才干得出来，但是一般人要杀人放火，尤其是不分青红皂白地屠杀无辜者，除了面临法律的压力外，首先难以逾越的就是道德与良心的谴责。而原教旨主义却以所谓“信仰”的理由摧毁了良知的堤防，要人相信为“信仰”而杀人不是作恶而是行善；同时又用原教旨主义组织内部对其成员的严酷“纪律”强制来抵消法律的威胁。贼船好上不好下，遂使上了贼船的人不能不铤而走险。无怪乎他们什么“超限”的恶行都干得出来了。



「斯科普斯案」室外庭审现场

原教旨主义不仅不是宗教，而且它本身违背任何宗教精神，最终也损害任何真正的信仰。我认为，任何奉行强制原则的“信仰”都会面临如下悖论：如果信仰能够成为强制的理由，则被强制者不仅无从判断强制者的“信仰”是合理的还是荒唐的，是可实现的还是“空想”的，甚至也将无从判断强制者是否真有信仰，从而为全无信仰只为一己之私滥行强制者迫害虔诚信仰者创造了最佳条件。

我们在中世纪的神权专制下看到了虔诚者莫尔们的蒙难与厚黑学家托尔克维马达们的得势，而在今天也有原教旨上层奢华与强制人民过的苦行生活也形成了鲜明对比。在中世纪的欧洲，托尔克维马达式的宗教极权主义灾难同样触目惊心——那时虽然还没有原教旨主义这个名词，但中世纪的异端审判与神权专制实质上不就是原教旨主义灾难吗？

今天伊斯兰原教旨主义灾难之深重当然是上个世纪初美国的斯科普斯案那样偶发的原教旨主义恶行所无法相比的，但这是民主与极权的制度之差异，而不是基督教比伊斯兰教更能避免原教旨主义祸害。

反过来说，现代发达的基督教国家虽然远不能说根除了原教旨主义——当年的斯科普斯案与这次9.11之后美国少数人的反穆斯林情绪都提示了这一点——但毕竟中世纪式的基督教原教旨主义狂潮已无踪影，而基督教文化并不因此衰落，反而达到了空前繁荣。基督教文化能够做到的，其他文化当然也可以做到。

不仅伊斯兰教与基督教，作为一种人类之恶的原教旨主义在其他宗教和文化中也存在。在以色列，几年前暗杀拉宾的恐怖事件就是犹太教原教旨主义的罪行。在南亚，连续暗杀了非暴力主义者圣雄甘地和英迪拉、拉吉夫甘地母子两代总理的印度教、锡克教极端分子和斯里兰卡血腥的泰米尔伊拉姆猛虎组织也是为“信仰”而杀人的原教旨主义者。



托马斯·德·托尔克马达 [Tomás de Torquemada, O.P. 1420—1498.9.16]

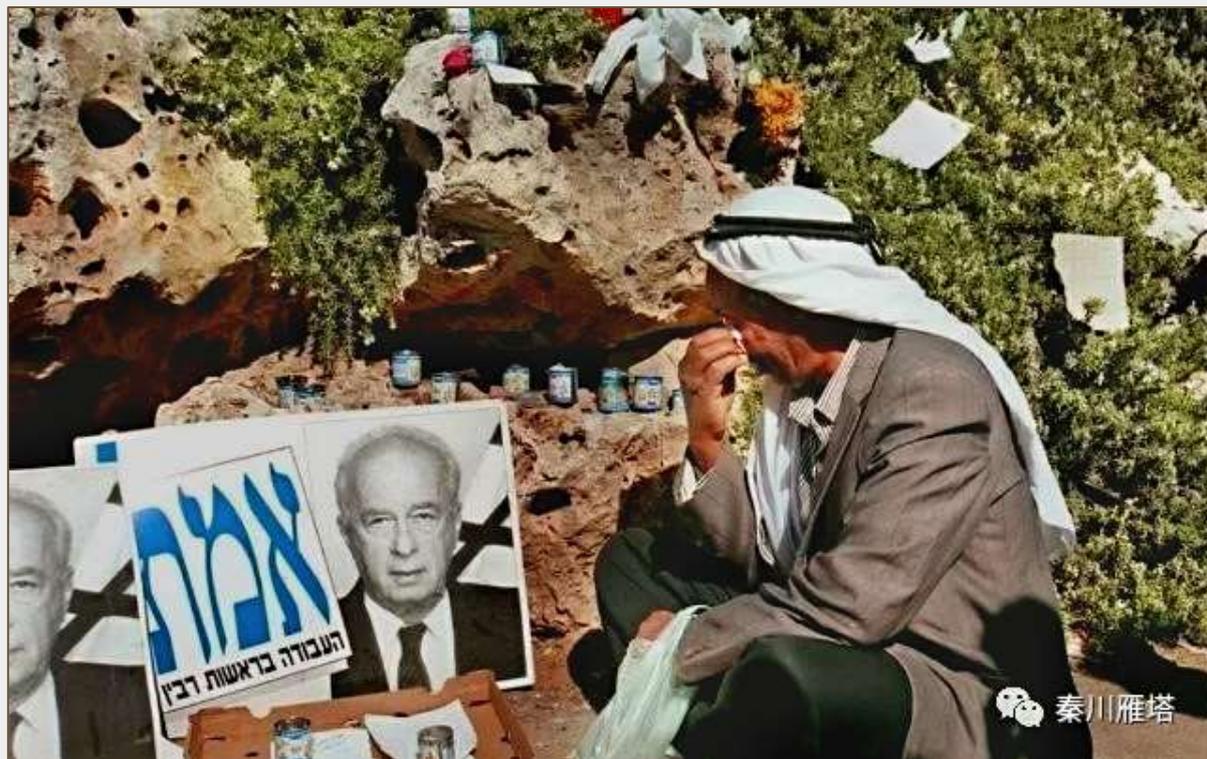
不仅宗教文化中有、甚至无神论中也有原教旨主义灾难的问题。我国也曾经历过为“信仰”而施暴，对“异端”实行“专政”，动辄“砸烂狗头”的时代。那时的流行语，诸如“谁要敢说**不对，马上叫他见阎王”等等无疑是典型的原教旨主义话语，而类似炸毁大佛这样毁灭文化的恶行，在中国那时的“破四旧”狂潮中发生过多少！

总之，在反对原教旨主义问题上，任何文化也不能只谴责别人，包括基督教文化与无神论文化在内，都有自我反思的责任。

因此，当今世界要减少恐怖主义之害，就必须消除原教旨主义。这不是哪个宗教哪种文化的事，更不是冲着某个宗教某种文化来的，而是人类各宗教的共同使命和跨文化的全球性任务。有人可能会说：在文化多元化的潮流中应当允许原教旨主义作为一元而存在。

但实际上正如上文所说，文化多元化意味着信仰多元化即信仰自由，而各种信仰能够和睦共处、双赢共荣的前提则是信仰自由、宗教宽容的原则能够战胜神权专制、异端审判，实际上也就是战胜原教旨主义。原教旨主义不是宗教，只是以宗教为借口的暴力；原教旨主义也不是“文化”，而恰恰是像

毁灭巴米安大佛那样毁灭文化的一种野蛮行为。文化多元化就是要消除这种野蛮，就像经济多元化就应当消除抢劫一样。



悼念拉宾



9.11 事件

现在人们已经认识到国际社会联合反对恐怖主义的必要性。而正如“基地”组织这样的恐怖主义

国际联合是以原教旨主义为思想基础的一样，各主权国家联合反恐也是以对某种跨文化的人道原则的认同为基础的。这就是各宗教各文化联合反对任何形式的、以任何“信仰”为包装的原教旨主义。

当然，作为暴力思想的原教旨主义与作为暴力行为的恐怖主义虽有联系但并不是一回事，恐怖思想如果没有落实为恐怖行动，像在阿富汗那样的国际反恐行动就没有发动的理由，否则就有借反恐之名行国际强权之嫌。但对任何形式的原教旨主义至少应当在道义上进行跨文化的联合谴责，就像国际社会应该谴责任何形式的新纳粹主义和种族主义一样。 ❄

[【返回目录】](#)

顾肃：信仰多元化时代的宗教冲突、宽容与对话

[顾肃 哲学博士，南京大学哲学系教授，博士生导师。本文转载自 2008 年第 6 辑《学术界》。图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者顾肃教授

当今世界是文化和宗教信仰多元化的世界，单一宗教主导广大地区的历史已经过去。在经济和社会总体上世俗化发展的同时，各种宗教派别、甚至新的民间宗教也继续多样化地发展着。在多元主义的宗教面前，宗教和解和对话已经成为关系到国际关系、世界和平、社会发展和人类进步的大问题。宗教和民族冲突的解决需要新思路，包括民族和宗教宽容，国家对宗教信仰采取中立立场，尊重民族自决，避免以武力来解决民族宗教信仰上的分歧。

不容忽视的宗教冲突

毋庸讳言，宗教冲突在人类历史发展中的确是相当普遍的现象，尤其是在文明的早期。多少人和群体因为信仰的不同而尖锐对立，甚至刀兵相见。甚至在二战结束后的半个多世纪里，这些方面的冲突看起来也在局部发生，当然并不是全面的宗教冲突和文明冲突。近年由于恐怖主义活动的升级和扩大，关于文明冲突和宗教冲突的话题引起了人们更多的关注。当然，宗教的传播也还带来了促进文明发展和社会和谐的一面。因此，不应片面地强调其中的一个方面。

在原始社会，宗教传播和冲突主要在氏族和部落之间进行，范围十分狭小。当民族国家产生以后，传播和冲突的范围才有了明显的扩大，但在相当一段时期内也是区域性的，局限于一个文明的范围以

内。比如, 古代埃及从血缘社会向地缘社会, 从分散地区向统一国家的过渡, 虽然也伴随着宗教的传播和冲突, 但其范围却只限于尼罗河流域。在亚洲, 从苏美尔城市国家向阿卡德王国和古巴比伦王国的历史演进过程, 虽然也有宗教的传播和冲突, 但也基本上在两河(幼发拉底河和底格里斯河) 流域的范围内进行。

当然, 宗教传播、融合和冲突的范围随着政治的发展而发展, 这主要是指帝国的出现, 宗教越出原有的文明疆界, 成为跨国的现象。延伸到民族和别样文化的宗教自然会带来新的问题, 但也促进了文化大融合和民族和解。公元前 9 世纪至公元前 7 世纪, 亚述帝国的兴起在短时期内促成了以作为战神的亚述神崇拜为中心内容的亚述宗教的传播。其不仅酿成了亚述宗教与巴比伦宗教的冲突和融合, 也酿成了亚述宗教与埃及宗教及其他宗教的冲突和融合。公元前 4 世纪马其顿- 希腊的东侵和亚历山大帝国的统治, 促成了希腊宗教的传播, 也酿成了希腊宗教与埃及宗教、巴比伦宗教、亚述宗教、波斯宗教和印度宗教的冲突和融合。而公元前 3 世纪至公元 5 世纪期间, 罗马向东方的扩张, 罗马帝国的长期统治, 在相当长的时间里促成了罗马宗教的传播, 也酝酿了罗马宗教与希腊宗教、埃及宗教、波斯宗教、犹太教乃至基督教的冲突和融合。基督教经历了从下层人民和受压迫者的宗教变成官方意识形态的过程, 罗马统治者从排斥、打击到接受、吸纳为官方宗教, 基督教也随着罗马帝国的版图和影响力的扩大将其信仰和做法扩展到四面八方。

世界三大宗教的形成过程也是伴随着宗教的传播、冲突和融合。例如, 佛教是在反对维护种姓制度的古印度婆罗门教的过程中, 于公元前 6 世纪孕育产生的。基督教是在吸取犹太教的某些内容、同时又反对犹太教“撒都该派”和“法利赛派”的过程中于公元 1 世纪创建出来的。伊斯兰教是在同信仰多神的氏族部落宗教及种种偶像崇拜的斗争中于公元 7 世纪创建的。而且, 世界宗教的产生过程也伴随着与其他宗教传统的冲突, 同时大力传播和吸纳其在各国的信众。佛教从一个区域性的宗教上升为世界宗教, 也伴随着摩揭陀国孔雀王朝(公元前 4—公元前 2 世纪) 和随后的贵霜帝国(公元 1—3 世纪) 对周边国家和地区征服的过程, 由此而传播到这些地区。而且, 佛教在此传播过程中, 也借鉴并吸收了印度的婆罗门教、波斯的琐罗亚斯德教和希腊宗教等的相关内容, 同时也存在对这些宗教的排斥。基督教的发展更是如此, 在从西亚走向罗马帝国的过程中, 基督教先是受到犹太教的敌视, 后又受到信奉罗马宗教的罗马当局的多次压制。但具有讽刺意味的是, 基督教之成为官方宗教的过程, 也伴随着对其他宗教的压制。

公元 391 年, 东西罗马皇帝颁布敕令, 禁止一切异教崇拜, 将基督教确定为国教。历史上的伊斯兰教也曾经伴随着阿拉伯人的军事扩张而进行传播。无论是在“四大哈里发时期”(7 世纪), 还是在阿拉伯帝国时期(7—13 世纪) 和奥斯曼帝国(连同萨法维帝国和莫卧儿帝国) 时期(13 世纪末—20 世纪初), 阿拉伯人的政治和军事扩张与伊斯兰教成为世界宗教的过程相同步, 同时也是伊斯兰教排斥各种“异教”, 包括基督教和婆罗门教的过程, 伊斯兰教在小亚细亚、巴尔干半岛、比利牛斯半岛、北非和南

亚次大陆的传播也是与其他宗教冲突、争夺信众的过程。

在宗教文化的发展历程中,民族是其最重要的基础之一。而且,最初的宗教都是在民族的基础上形成的,只是在宗教发展壮大以后,才突破本民族的范围,成为跨民族和跨文化的世界宗教。尽管如此,长期以来,民族与宗教的关系相当错综复杂,甚至在冷战结束以后,原来以美国为首的资本主义阵营与以前苏联为首的社会主义阵营之间的巨大政治对峙突然结束,但是,民族之间与宗教直接相关的冲突却并未结束,而且局部地区还得到了强化。据埃非社 2001 年 12 月 4 日报导,世界上有 50 个国家处于战争状态,其中大多是与宗教、民族冲突相关的。其中较为突出的冲突有:

一、中东地区宗教、民族冲突是当今世界规模最大、时间最长、影响最大的冲突,表面上看,这是信仰犹太教的以色列与信仰伊斯兰教的巴勒斯坦之间的民族冲突和对抗,但把视角延伸开来,就可以看到这种冲突的国际大背景,即支持以色列的西方国际势力特别是美国有钱有势的政治集团与信仰伊斯兰教的整个阿拉伯世界之间的对抗和冲突。这就使得这种宗教和民族冲突带上了强烈的国际政治色彩。以色列国于 1948 年 5 月 14 日成立以后,阿拉伯世界对其的反对就从来没有停止过。阿拉伯国家当即发动了第一次中东战争,战败后签定了停战协议,巴勒斯坦一分为三,以色列占领的部分有一百万巴勒斯坦人被驱赶出自己的家园,成为难民,直到今天,以色列仍然反对成立巴勒斯坦国。多年的战争和武装冲突、反抗夺去了许多人的生命,让更多的人流离失所,直到今天,和平仍然未能完全到来。

二、自前苏联解体、东欧国家政权更迭以后,这些国家原本就存在的宗教和民族问题进一步激化,发生了激烈的冲突。俄罗斯国内信仰伊斯兰教的车臣,掀起了一股要求独立的政治风潮,要求独立的分子发起了多起武装行动,而俄罗斯国家军队则对车臣分裂集团展开了军事行动,最终以俄罗斯军队的胜利而暂时平息,维护了俄罗斯国家的统一。但是,车臣共和国在获得了更多的自治权的同时,其分裂分子依然要求完全的独立和主权。今后俄罗斯在车臣问题上仍然会处理一些棘手的问题。从政治意识上说,车臣分裂的一个缘由是宗教问题,即信仰伊斯兰教为主的车臣人与以东正教为主导的俄罗斯广大地区的人士之间,由于宗教信仰和归属的不同而出现政治认同上的分歧。

类似的情况还出现在原苏联境内的亚美尼亚和阿塞拜疆之间,该两地在冷战结束后分裂为两个国家,甚至因为领土纠纷而发生战争。其分歧的缘由之一仍然是信仰问题,亚美尼亚人以信仰基督教为主,而阿塞拜疆则是信仰伊斯兰教的民族。国际社会虽然并未直接加入两国联盟,但由于信仰上的亲缘关系,西方社会大多同情亚美尼亚,穆斯林国家则同情阿塞拜疆。

三、前南斯拉夫在二战结束后曾经维持过数十年的国家统一,但是,冷战结束后,该国三个信仰不同宗教的民族之间发生了激烈的冲突,甚至相互残杀。这三个民族是:信仰天主教的克罗地亚民族、信仰伊斯兰教的穆族、信仰东正教的塞尔维亚族。因为没有处理好信仰和民族宽容及和谐的问题,最终导致了前南斯拉夫分裂为南联盟、波黑、克罗地亚、斯洛文尼亚和马其顿。即便如此,在南联盟的内部,由于信仰上的差别,也没有能够避免冲突。1998 年 4 月,在南联盟的科索沃地区,信仰伊斯兰教的阿尔

巴尼亚族和信奉东正教的塞尔维亚族发生了严重的军事冲突。阿族人要求从信仰东正教为主体的南联盟中分裂出去。当局的镇压行动引发了流血事件，导致数十万阿族难民逃离家园。这样一起因为宗教信仰引发的民族冲突和独立事件，触发了国际社会的敏感神经。因为在巴尔干地区，除了阿尔巴尼亚和科索沃以外，还有马其顿、保加利亚和希腊等国，均存在阿尔巴尼亚人的问题，如果处理得不好，这些国家有可能引发阿尔巴尼亚人的连锁反应，直接影响欧洲乃至世界的安全与和平。因此，以美国为首的北约国家，直接对南联盟采取军事行动，最终导致南联盟放弃对科索沃的军事行动，也让南联盟更换领导人。此事态虽然在国际干预下恢复了和平，但因为宗教信仰和民族问题而引发的悲剧和灾难却让人记忆犹新，其后遗症仍然可见。

四、 自二战结束以后，印度和巴基斯坦因为宗教信仰的差别而多有分歧，早在脱离英国而独立时，对这两个国家地理上的划分主要以居民在信仰上的差别为依据(后来东巴基斯坦于1970年代宣布独立，成立孟加拉国)。两国在克什米尔问题上一直立场对立。该地区信奉印度教的印度人与信仰伊斯兰教的巴基斯坦人经常发生暴力冲突。印巴甚至曾经进行发展核武器的竞赛，引起国际社会的诸多关注。虽然目前没有引发大的武装冲突，但宗教信仰如何影响国家关系，印巴两国是一个典型。甚至在印度教徒与佛教徒之间，也会因为信仰上的分歧而发生政治冲突。斯里兰卡在独立以后，信仰印度教的泰米尔族与处于主导地位的信奉佛教的僧伽罗族之间也发生政治分歧，前者组织的泰米尔猛虎组织长期进行武装斗争，政府军则多年对之采取军事行动。2002年，双方在丹麦的调停下开始进行政治谈判，为和平解决打开了一扇门。

五、 过去曾发生过天主教与新教之间的矛盾，但是在当代，情况要缓和得多。只是在北爱尔兰，我们仍然能够看到其遗迹。天主教民族主义的新芬党与信仰新教的统一党之间矛盾激烈，主要是政治取向不同，新芬党要让北爱尔兰归属于以信仰天主教为主体的爱尔兰共和国，而统一党则希望北爱尔兰仍然留在以信仰新教为主体的英国。两派各有自己的军队，相互残杀，甚至从事恐怖活动伤及无辜。近30年里已经导致3400人丧生，4万人受伤。然而，相互仇恨和暴力行动并不能解决政治问题，近年两派终于坐到谈判桌上，于1998年4月达成一项和平协议，让北爱尔兰新教徒与天主教徒和平相处，共建家园。同年5月举行的全民公决也支持了这一协议。结束30余年宗教仇恨和暴力冲突的历史，开创民族和解的新局，是北爱尔兰人民在英国政府推动下做出的明智选择。2007年，新芬党按照协议销毁了自己拥有的武器，宣布刀枪入库，马放南山，表示自己致力于民族和平与和解的决心。

由此可见，宗教的冲突是一种较普遍现象，往往是一些跨地区、跨文明的世界性冲突的根源之一。例如，巴勒斯坦地区以色列人与阿拉伯人之间的冲突，即涉及犹太教与伊斯兰教之间的冲突，其一方关涉到整个西方世界，关涉到整个犹太教、基督教文明集团，另一方是整个阿拉伯世界，关涉到整个伊斯兰文明集团。而且，由于历史上这两大宗教群体间的众多恩怨，加上现实的国际政治、经济甚至领土管辖上的众多纠纷，这种冲突看起来在短时间内难以获得彻底解决。

宗教宽容与对话的意义

我们面对着经济的全球化,交通和通讯的发达使得人们很容易相见、相识、相谈,但是,却并未真正解决宗教冲突和文明冲突的一些突出问题,在某些方面,冲突和仇恨甚至还在加剧。为了促进世界和平,构建和谐的全球共同体,很有必要进行广泛的宗教对话。

当代关于不同宗教之间的关系问题,存在若干种理论。有所谓排他主义(即认为自己所属的宗教是惟一的真宗教,而别的宗教都是伪宗教),兼容主义(即破除对本己宗教的优越感,认肯其他宗教的启示功能和救赎功能),以及多元主义(这是一种假说,认为存在于宗教之后、之上的“真正的实在者”,因而诸宗教的并存就有了其根本的依据,从而超越宗教自我中心主义和优越感,也超越兼容主义),但这些只是在神学和宗教理论范围内讨论问题。

从宗教与政治的关系来看,不同宗教的对话不仅是一个对本己宗教的根本看法问题,而且是政治学和社会学的重要课题,即如何从态度上端正对不同宗教的真理性 and 价值的认识,实现真正的宗教理解、宽容和平等,以避免宗教冲突,包括暴力行动和战争。

古往今来的众多宗教冲突,从观念上说,大多是出于对本己宗教的排他性信念,许多人以为只有自己所笃信的宗教才是惟一真实、正确、可靠和能够救赎的信仰,而别的宗教都不是。这就必然产生所谓宗教自我中心主义或沙文主义,无法宽容别人的信仰,只认为自己的信仰才是惟一正确的,不持有这种信仰就都是异教徒,需要受到压制和惩罚,这是人类历史上多种冲突和悲剧的主要根源之一。推而广之,一些信仰和广包学说并不以明显的人格化的神偶像崇拜为特征,但其持有者在对待别种信仰和广包学说的态度上也是自我中心主义,非我族类,必遭责罚。说到底,这种态度不能站在他人立场上设身处地地理解,因而在精神上都是自私自利者。当代一些理论把话语霸权教条化、普遍化,以为这些都是由于本己宗教所形成的话语霸权所致。其实,话语霸权只是现象,实质乃是这种居高临下、不能平等待人和同情理解他人的傲慢态度。

而且,关于宗教的话语霸权和宗教帝国主义的言论经常掩盖另外一个重要的事实,即所谓非强势的宗教也往往像强势宗教一样持有自我中心主义的态度,虽然表面上没有形成话语霸权,但在实质上仍然是宗教霸权主义,即不能平等地宽容地对待别种宗教,以取得同情的理解。过去关于宗教和文化的一些理论只是批判宗教帝国主义,却并不注意宗教沙文主义,即像文化沙文主义一样,一些并非强势的宗教以类似沙文主义的态度对待其他一切宗教,无论是强势的还是比自己更加弱势的宗教。

如今,对话已经成为人际关系中使用最广泛的一个词,其含义并不复杂。对话本来是指人与人之间的话语交流,使相互之间能够理解、感同身受,从而避免对抗。对话不是打架、争吵、斗气、辩论,最终非定出个输赢不可。对话也不是力量和强权的竞赛,硬分出谁强谁弱,谁主谁次。对话是相互倾听、理解和清楚地表达各自的观点。尤其是在一个主题上持有重大分歧的见解的人们之间,对话是为了各自从对方学习关于该主题的更多真理而进行的双向交流。推而广之,不仅是个人之间,而且在团体之间、

民族之间、地区之间、国家之间，都可以开展有益的对话。

在宗教和意识形态上的对话尤其重要。从多年历史形成的习惯中，我们看到太多的宗教和意识形态的对立，因为信仰和信念的不同而兵戎相见。人们习惯于要么把对方当作敌对者打败，要么只是为了更有效地对付他们而去了解他们。这时的了解不是对话，而是套话，侦察敌情。我们看到太多这样的情况：一些人只是以一种对抗的态度来面对与自己不同的人，时而公开地争辩，时而巧妙地论说，但总是以压倒另一方为最终目的，总要确保只有自己才独占真理。当政权或镇压机器在手时，这种独占往往就变成了话语霸权，并伴之以流血冲突。我们看到太多的悲剧，都是因为缺少或拒绝对话而发生。看看众多的宗教战争，看看众多意识形态的卡位战和争霸战吧。在人类制造的核武器足以毁灭地球的时代，约20年前结束的冷战何尝又不是意识形态对抗、拒绝对话的活生生的例子？

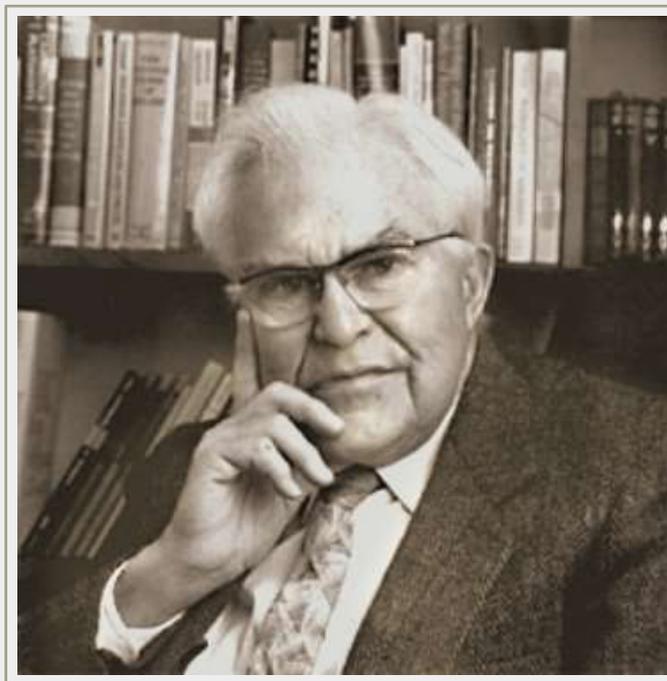
在各大宗教内部，对于对话的重要性和紧迫性的认识也是姗姗来迟。基督教经历过宗教改革，提倡信仰上的宽容，但也在长时期内没有多少人认识到通过与其他宗教和意识形态的对话而获得真知与和谐的意义。甚至在150年前，罗马教皇格雷戈里十六世还说：“我们现在到了一个源头，啊！它是今天所有使教堂苦恼的太多可悲的罪恶之源。我们内心持有信仰无差别主义，这是由邪恶的人们的欺骗到处散布的一种致命观点。假如行为符合正义、廉洁和诚实的规范，灵魂的永恒拯救完全可以由任一信念的行当所赢得？从那个有毒的信仰无差别论的泉眼里流出来的是虚假、荒谬，或者简直就是疯狂的原则。为了每个人的良心自由，对此我们必须严加防范”。这位教皇虽然主张良心自由，却不能接受信仰无差别论。显然，他心目中的信仰有高下之分，因而拒绝让“低级”的信仰与“高级”的信仰平起平坐。

当然，一个多世纪以后，教皇终于认识到了不同宗教间对话的意义。1964年，罗马教皇保罗六世的第一次通谕就集中谈对话问题：“对话时当今要求……是由行动的动态过程提出的要求，这个过程正在改变着现代社会的面貌。它是由社会的多元化和人在这一时刻和这一年龄已经达到的成熟性提出来的要求。无论他信教与否，他的世俗教育都使他能够想、能说，并能有尊严地进行对话”。梵蒂冈秘书处还鼓励与无神论者的对话。梵蒂冈的这些努力反映了罗马天主教会对于对话问题的反思和革新，强调教义的对话应当以最大的自由、敬爱、勇气和诚实来启动。对话集中于不同宗教所关心的教义问题，通过努力来增进相互理解，澄清他们具有共识的内容，并且扩大共识。

心灵的开放是对话所必需的基本态度。这包括向别人学习的开放性，对自己传统的了解，同时还要有抱持同样开放性和自我了解的对话伙伴。宽容是对话的前提，无宽容也就不可能有真正的对话。人类历史上诸多不宽容的事件，包括宗教内部和不同宗教之间的不宽容，曾经带来巨大的精神和肉体上的痛苦。人们甚至一代代地重复这样的悲剧，而不知道宽容的价值。其实，只需放弃自己垄断或穷尽真理的野心和自负，宽容就可以顺理成章地变成主角。因此，国家对宗教信仰采取中立立场，尊重民族自决，避免以武力来解决民族宗教信仰上的分歧，也是宗教和解的必要前提。

宗教对话的基础：普世伦理和重叠共识

面对现实的和可能的宗教冲突，世界需要建立和谐的对话秩序，首先要解决观念问题。当然，宗教冲突也包含经济、社会、政治等方面的众多原因，因而不只是观念的问题。宗教对话需要全面地、合理地理解信仰因素、文化因素和普世伦理因素之间的关系。



威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯 [Wilfred Cantwell Smith 1916.7.21—2000.2.7]

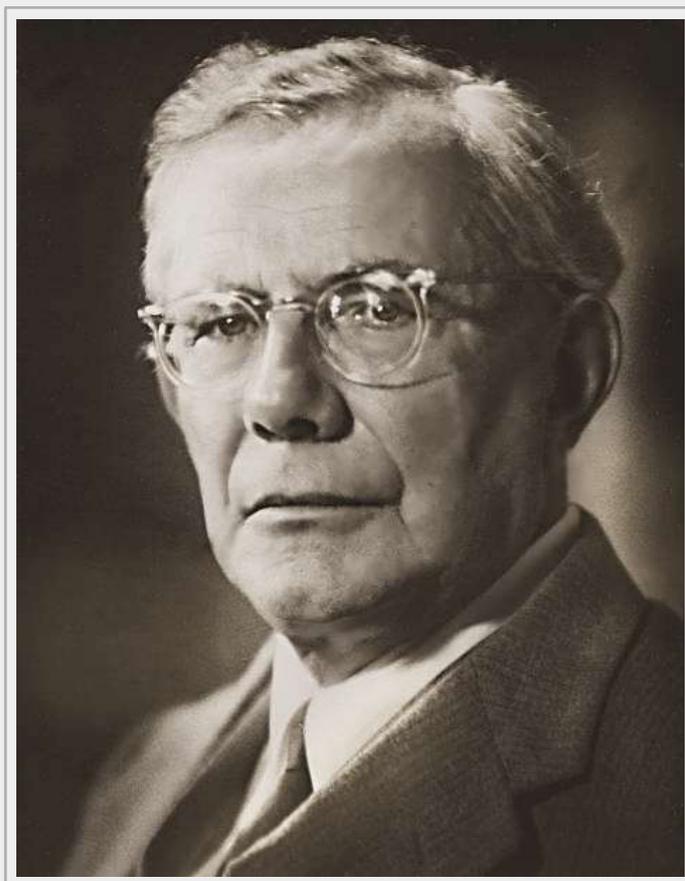
著名宗教学者，1964-1973 年间，
担任哈佛大学神学院世界宗教研究中心主任教授

正如段德智所说，宗教对话的层次性很重要，由于平面化地理解对话，而产生了众多问题。其实，任何宗教都内含了“宗教信仰”和“宗教文化”两个层面。哈佛大学教授威尔弗雷德·坎特韦尔·史密斯在《宗教的意义与目的》中曾把宗教的内容划分为“信仰”和“信仰的表达”两个层面，认为宗教信仰是宗教的非历史的、彼岸的、不可观察和不可定义的神圣层面，而信仰的表达则属于宗教的历史的、可以观察和可以定义的尘世层面。

蒂利希在《新教时代》中也从两个维度来界定宗教，其中一个为“神秘因素”，即他所称的宗教的“纵坐标”，另一个是“文化因素”，即他所称的宗教的“横坐标”。在蒂利希看来，“神秘因素”也就是“信仰因素”，意指宗教中的永恒意义和“超越”因素，而“文化因素”则意指宗教永恒意义在尘世和时间中的实现。因此，蒂利希的“文化因素”和史密斯的“信仰的表达”都是指的宗教的文化层面，即人们在具体文化中对于宗教信仰的理解、应用、推广和制度化的方式。

的确，我们不容易把宗教的信仰因素与其文化因素截然分开。例如，基督教的信仰会影响到基督教文化占主导地位的社区中人们处理各种文化因素的方式，包括其伦理准则。尽管如此，我们仍然不应该把宗教的信仰因素和文化因素完全相等同，忽视这两个层次上的差别。许多宗教冲突的缘由恰恰是信

仰层面的惟我独尊、惟我正确，忽视了文化层面求同存异、重叠共识的可能性，因而试图以强制和暴力来解决信仰层面的分歧。其结果怎能避免兵戎相见、以武力强行解决信仰分歧的悲剧？



保罗·约拿·蒂利希 [Paul Johannes Tillich 1886.8.20—1965.10.22]
德裔美籍神学家、哲学家、新保罗主义者，
神学博士，被视为美国的存在主义代表人物

因此，宗教对话需要拓展其视野和范围。如果只停留在信仰层面，则几乎不可能解决不同宗教信仰间的分歧。这主要是因为不同宗教之间在崇拜的对象和话语表达上的“不可通约性”。例如，所有宗教都强调因为信仰而得救、而出现奇迹，这似乎是宗教的共性的东西。但是，一谈到“信仰什么”的问题，分歧立即出现。基督教的信仰必定是指信上帝、耶稣基督，伊斯兰教的信仰则是指信仰安拉。两者对于所信仰的神的具体描述是完全不同的，因而无法通融。你不能让伊斯兰教徒放弃对安拉的信仰，转而信奉上帝。不同宗教对于神的描述的具体文本也存在重大的差别，因而不能相互通用圣经。因此，在此对于人格化的神的信仰问题上，宗教对话几乎是不可能的，因为它们之间的确存在排他性。在这些方面强求一致或兼容，那是把力量用错了地方，只会徒劳而返。历史上多少次宗教战争，除了经济和政治等的诱因以外，也常常与确立自身的正统信仰、讨伐大逆不道的异教徒的主张相关。这当中甚至还包括有神论者与无神论者之间的冲突，即某个占主导地位的宗教信徒利用自己掌握的政治和军事控制权，对于声称不相信任何神的人进行压制和讨伐。反之，在社会主义国家的极左统治时代，一些人以无神论的名

义迫害信神的教徒,也曾经发生过大量的悲剧,比如中国的文化大革命时期。从某种意义上说,无神论是一种独特的信仰,即不相信任何人格化或非人格化的神,让无神论者与有神论者在信仰层面进行对话沟通,大概也仍然免不了类似一种“聋子的对话”,无法统一。

那么,宗教对话是否就不可能了呢?显然不是。关键在于弄清对话的范围、层次和对象,弄清哪些内容的对话是可能的、可行的、必要的,哪些内容的对话是徒劳的、无益的、不必要的。前面说过,关于哪个宗教信仰是真的、正当的对话就是多余的,因为任何宗教的信徒都会以为只有自己所选择的信仰才是惟一真的、正当的。而关于宗教伦理的对话则是可行的,但也需要分清其不同的层次。每个宗教都有处理人际关系的基本准则,而且宗教的社会职能的最重要部分恰恰是对这些伦理准则的持守。比如基督教的十诫,就在教徒中一代代地传承下去,成了相当重要的行为准则,违背者要受到基督教内部某种方式的警告、谴责和惩处。犹太教、伊斯兰教本身的伦理规矩则更细、更严格。而宗教的这些伦理准则又是以其“神人伦理”为前提和基础的,这就是说,一种宗教所强调的伦理原则是由其对神的信仰的广包学说来论证的。比如,《马太福音》以“爱主”和“爱人”这两条诫命为“一切道理的总纲”,但是,这两者不是平行的,因为“爱主”是第一诫命(《马太福音》22:3-40)。没有神人伦理作基础,宗教伦理也就不成其为宗教伦理,而是世俗伦理了。

但是,宗教伦理在其具体神人伦理的论述之中,仍然包含了一般伦理或普世伦理的因素,否则,一种宗教伦理就无法被其他宗教的教徒和不信叫的人士所理解。而且,仔细分析世界的主要宗教,包括作为准宗教的孔孟之道,就可以看出,它们当中都包含了一些普世伦理准则,最典型的的就是所谓道德黄金律。孔子反复强调的“己所不欲,勿施于人”这一准则,在世界各大宗教中,尤其是在基督教和犹太教中,都有大同小异的表述。老子在耶稣之前即已提出了与耶稣类似的主张:我们应该以仁慈对待伤害(以德抱怨)。而且,在这些普世伦理准则当中,也包含了关于公正、平等、正义的基本原则,而这些不仅具有伦理的意义,也具有政治的意义。

正是这些普世伦理准则,构成了宗教对话的真正基础。不同宗教间的对话之可行的内容,正是对这些准则的共识。宽容并理解他人、他族的宗教,通过对话,共同接受并强化普世伦理的原则和准则,在此基础上形成处理人际、族际、国际关系的基本行为准则。只有这样,才能从根本上避免宗教冲突和暴力行为,构建和谐的世界。

就政治的方面而言,宗教间、意识形态间的对话主要在基本人权、个人间、族群间、国家间的关系达成共识,以避免文明的冲突,建立和谐的世界秩序。当然,这种对话的前提是基本价值观上的对话。这就需要建立普世价值体系,由此来作为政治关系和社会正义问题上共识的基础。道德相对主义只能破坏共识的形成。一些人以道德相对主义来拒绝人类在道义上分享任何基本共识的可能性,因而走向了另外一个极端。还有人把阶级对立和斗争绝对化、极端化、永恒化,否认任何社会内部、社会之间、国家之间、民族之间建立和谐秩序的可能性,甚至完全否认建立和谐世界的必要性和可能性。更有一些人

抱住极左的政治意识形态不放，认为解决人类信仰、意识和政治分歧的最终途径惟有诉诸武力，战争是秩序之母。这些显然都与当今全球化时代建立和谐的世界秩序的普遍要求不相适应，因而需要予以警惕和克服。

通过宗教对话来避免信仰和文明的冲突，构建和谐世界，是当今世界各国人民的共同任务。这项使命的基础正是各国、各地区、各民族人民间的重叠共识。重叠共识也就是种种竞争性的、相互冲突的观念间存在着的共同认识。这分为两个层面，一是在秩序良好的社会内部，一是在不同的社会之间。就第一个层面而言，美国哲学家罗尔斯指出，重叠共识达成的是共同的政治价值观，它只适用于政治领域。共识后的价值观解决的是宪法要素及基本正义的问题。对这些问题的解决，有效地促成了社会生活的基本构架及政治与社会合作的基本条款。同时，就宗教和哲学的历史来看，这种政治观念的共识存在着现实的可能。按照罗尔斯的构想，达成共识后的观念未必是、甚至也很难是完备性的观念，但是，它却是一个社会中政治稳定及社会整合的必要基础。罗尔斯的重叠共识观念充分地为我们解决了自律的公民在面对分歧的政治选择时如何达成一致的难题。事实上，在真实的政治生活中确实存在着重叠共识，例如宪法的共识。如果没有一个基本问题上的重叠共识，不但作为政治权威之正当性证明的同意理论失去了意义，而且，一个在政治义务问题上的大多数人的共同认知也失去了可能。罗尔斯强调，正义的基本原则在本质上是一种重叠共识，并且公共理性在公民的重叠共识形成中起着重要的作用。总而言之，公共理性所做的调和工作有两种：“其一，它认明了政治价值在表达那些与自由平等的公民之间的相互尊重相一致的公平社会合作项目时所发挥的根本性作用。其二，它揭示了我们在一种理性的重叠共识中所看到的政治价值与其他价值之间具有充分包容性的和谐一致”。通过大多数人的重叠共识，公民服从自律的道德义务转化为了服从政府的政治义务。该政治义务的基础是自律的公民重叠共识后形成的对正确政治目标的判断，这一政治目标同时也是每一个人道德义务的目标。从这一意义上看，政治义务作为一种自我承担性义务，其总体基础是政府所追求的合乎公民自律的道德目标，换句话说，政治义务的基础在于政治权威的道德性，即合乎自律性。这就把政治权威的合法性与合乎道德性及公民自律结合在了一起。

在不同的社会之间，重叠共识同样是和谐世界的基础，这就是在存异的基础上求同，以达成道义上的普遍共识。我们在前面所论述的不同宗教和意识形态间的对话、对话所遵循的规则、对共识的基本原则达成的一致、关于普世价值观的认肯，都是重叠共识的表现。尽管国与国之间、民族之间、文化之间、宗教之间、意识形态之间还存在一些误解、摩擦甚至冲突，但人类在上述方面所形成的共识仍然在扩大和深化。毕竟，超级大国间的冷战已经结束，世界大战的可能性大大降低，世界性宗教在全球范围内的对峙和冲突基本结束，也不再可能出现新的“十字军东征”。全球化拉近了人们间的距离，也为广泛的对话和理解、为共识的形成提供了坚实的基础。而这些正是人类和平、和谐世界与共同繁荣进步的希望之所在。

宗教的和谐对话对于中华民族的统一还具有重要的意义。台湾的许多宗教都来自大陆, 包括佛教、道教 (包括民间崇拜之神妈祖), 台湾人认同感的一个非常重要的来源是宗教, 这与世界上的许多其他地区的人们情况是一样的。同时, 中国的内蒙、新疆、西藏等少数民族集中居住的自治区内, 宗教宽容政策尤其重要, 也直接涉及到这些地区的广大居民对于祖国的认同感、向心力, 以及如何处理少数民族与汉族居民间的和谐共生。因此, 和谐社会与和谐世界是紧密相关的, 不同的宗教和意识形态通过对话与和解, 才能避免冲突, 共同繁荣幸福,建设美好的家园。 🏡

[【返回目录】](#)

何光沪：基督教四次传入中国都是和平的文化交流

[何光沪 著名宗教哲学家，中国人民大学宗教学系教授、博士生导师，中国人民大学佛教与宗教学理论研究所研究员，中国宗教学会理事。本文摘编自 2013 年 1 月 21 日凤凰卫视世纪大讲堂，中评周刊-作者授权文稿，图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者何光沪教授 图片来源：中评网

提示 中国人到底信仰什么是我们急需回答的问题，宗教在中国社会总是处于一个暧昧的、模糊的地位，回顾中国的历史，一个突出的特征，就是社会控制体系主要是在政治和道德这两个层面，而并不像西方，是以宗教和法律作为根本。

受孔子和历代儒家学者的世俗的现世哲学的影响，中国也并没有形成一个体系化的宗教神学理论，但是如果实事求是地来看待中国社会，我们也不能否认宗教的存在。

今天我们很荣幸的再一次邀请到了中国人民大学哲学院何光沪教授作客《世纪大讲堂》。为我们阐述以上的话题，欢迎何光沪教授。

何光沪，曾任中国社会科学院世界宗教研究所，宗教学原理研究所主任，现任中国人民大学佛教与宗教学理论研究所研究员，哲学院教授，博士生导师，中国宗教学会理事，主要从事宗教学理论、宗教哲学、基督教神学等领域的研究。著有《多元化的上帝观》《有心无题》《月映万川宗教社会与人生》《天人之际》与《百川归海走向全球宗教哲学》等著作。译有《宗教哲学》《二十世纪宗教思想》《全球伦理》《世界宗教议会宣言》《基督教神学原理》等。编有《信仰二十讲》《蒂里希选集》《宗教学译丛》《基督教经典译丛》等。

王鲁湘：上一次我们在这里聊的是基督教和西方文明的关系，而且主要谈到是基督教怎么样的在西方文学的发展过程中间，作为一个拯救者出现，使得这个西方的这样一种文明在腐败的一些关口，然后基督教能够把它拯救出来。

那么我们今天要谈的是宗教和中国的文化和中国的社会，那么您认为就是我们中国的整体的这一个在文明这样一个整体的板块中间，或者这个体系中间，我们宗教和西方的这样一个宗教，在它的文明体系中间，这样一个关系，两者之间差异在哪里？

何光沪：中国的宗教比较复杂。

中世纪在西方主要是基督教，是唯一的占统治地位的宗教，在中国呢，因为官方有一种同民间脱离的一种宗教，另外呢中国还有很多民间的宗教，就是说因为老百姓的宗教需求，宗教意识在官方的宗教里得不到表现，或者表现很少，他就找别的出口，那么佛教传进来、道教兴起了，后来还有基督教、天主教、伊斯兰教等等的外来宗教进来，那中国的老百姓就开始信仰其他这些宗教，那情况比较复杂。

在我说的那种官方的宗教，它主要是帮助统治阶级，起一种巩固统治、统一思想，或者说维护统治阶级的既定地位，保持他的特权的这种政治性的作用，所以老百姓的宗教呢，它的确发挥的也是另外一种，比方说疏解一下内心的这种压迫感，或者是紧张，让人在这个不如意的，有很多不平的这个世界得到一点安慰，精神上的安慰，它主要起这种作用。它当然也有比较相近的一面，但是大部分地方还是不一样的。

王鲁湘：那么现在也有很多人认为，中国人并没有严肃意义上的宗教生活，你比如说中国人的这个所谓的宗教，这个见庙就要烧香，见神就磕头，然后呢去庙里头一定是抱着一个非常具体的一个世俗的目的，比如说可能是去向神这个许愿，自己的儿子要考大需，或者是家里某人得了个病，希望菩萨能够保佑，能够治好他的病，或者甚至于出去要去做一笔生意，希望这笔生意能够成功，然后如果真的实现了，然后会回来再还愿，好像在很多这个严肃的宗教的信仰者看起来，这里一种对神的一种贿赂行为，这样一种生活，它的宗教性体现在什么地方？

何光沪：中国没有一种比较完整的高深的一种神学理论，宗教理论，其实在佛教里面有些相当深奥的高深的理论，但这个东西它同老百姓的脱节很远，老百姓连字都不认识，所以很难看懂那些高深的佛教的理论，那道教的这个经典，这个老子的《五千言》（《道德经》），那也是一般老百姓看不懂的。

所以它有个上下分离的，两绝不相干的一种特点，所以老百姓就对于那个宗教的本质他也很少去思考，那么更多的倾向于从实利方面去考虑，这也是中国的宗教的特点。

王鲁湘：那么也有一些学者曾经就提出，就是中国有没有真正意义上的土生土长的，而且能够建立起一个神学理论体系，最后而且在这个社会成员中间得到普遍的信仰，成长成一种参天大树的那样

一种宗教，有没有这样的土壤？

何光沪：我在后边的演讲马上会（提到），虽然时间很短，讲得很简练，会提到这个问题，就是中国是有一种土生土长的，一些学者把它说成是中国原生性的。

传统的宗教是有的，也曾经很强大，就是说它是一种占有统治地位的宗教，但它是不是有一种很发达的神学体系，那是个比较复杂的问题，可能儒家学说给它提供了一些论证，但是它没有构成一个很完整的神学，真正意义上的神学。它可以说这种形上学。

但是不一定有一种很深的，或者是纯粹意义的神学，这种东西是有的。更重要的是这个宗教它有另外一种特点，导致它不能发展为您说的参天大树，传之久远的一个真正意义上的宗教。

我这个演讲还是讲两个大问题，一个是中国社会中的宗教大致的历史，还有一个是按照我们的主题要求，中国这些宗教的特征，它们的关系，以及它们对社会的影响。

第一个大问题，中国社会中的宗教很复杂，刚才我也提到，那么有很多种，不是一个单数名词，宗教在中国社会起什么作用，等等的都是把它看成单数，中国宗教一直只能说是复数，只能从多数，具体的形形色色的宗教来说起。

第一个，要说到的，就是我们给它取一个名字叫，**中国传统宗法性宗教**，听起来很啰嗦，是学者命的名，因为这个宗教没有自己的名字，很奇怪。

中央民族大学的牟钟鉴教授把它称为中国传统宗法性宗教，我就采用这个名字。这个中国社会科学院宗教研究所的原来的儒教研究室一个研究员叫邹昌林，他把它叫做中国传统原生性宗教，也是个学者的命名，其实就是鲁湘老师提到的那个土生土长的，就是原生的。

但是这个刚才我们这个名词，还点出了这个宗教的特点叫宗法性宗教，是什么东西呢？简单说是比较原始状态的对上帝的信仰，由此而产生，在远古时代产生，远到什么时候？甲骨文里边就有记载，我们的甲骨文提到一个重要的字，或者一个词，就是上帝的帝，比如说有这三个字叫“帝命雨”，还有一句话叫做“宾于帝”，什么意思呢？

帝命雨不是皇帝叫下雨，皇帝没这个本事，而且那时候没皇帝，甲骨文产生的时候是商周之际，商朝后期没有皇帝，我们知道皇帝是秦始皇第一个这样自称，所以这个“帝命雨”就是上帝叫下雨的意思。

那“宾于帝”什么意思呢？宾就是做客，意思是商王的祖先他们死了以后到上帝那里去做客了，所以这就是说中国古代有了上帝的观念，中国古人是有对上帝有一种信仰，这个信仰很接近于后来基督教神学所描述的上帝的一些基本的性质。

不但如此，而且还有一套祭祀的制度，我们研究宗教学，不仅仅是一套观念，还要有一套制度，有一套行为，有一套活动，表现出来的不光是在脑袋里边的，不光是保存在你的心里边谁也看不见的，它应该表现出来看得见这才叫宗教。依照《周礼》的记载，那个时候已经有了完整的宗教制度，这个制度

称为“庙制”，那时候没有佛教，所以没有“寺”字，但是有庙字，祭祀宗教活动的制度叫庙制，这个庙制有一个规定，比如说天子有七个庙，诸侯有五个庙，叫天子七庙、诸侯五庙，大夫三庙，士一庙，庶人祭于寝，什么意思？天子有七个庙、这么多干嘛？中间一个祭上帝，两边的，左边的三个，右边三个分别祭那个远祖，以它的远祖、祖宗去配这个上帝。

按照远近排列，诸侯的五庙，中间一个祭谁呢？不要以为是祭上帝，不许的，中间那个是祭远祖的，左边两个、右边两个是祭更近一点祖，依此类推，大夫三庙中间一个也不能祭上帝，也不能祭始祖，就是最起先的远祖，只能祭近祖。士一庙，那就只能祭更加近一点的祖宗。庶人祭于寝，是说老百姓只能在家里的寝室、睡觉的地方来做祭祀，而且不许追溯到远古的祖宗。我们中国人说慎终追远，《周礼》的这套庙制规定老百姓不能追远的，只能祭近祖，这是一套宗教制度。

周公对这套宗教制度的确立是起了最重要的作用，这套制度延续下来，就设立了一个专门的部门叫礼部，我们知道中国古代朝廷政府里边有六个部，其中的礼部，专门管祭祀这个宗教活动，这是它的首要任务，这个礼部尚书当然是在皇帝之下，他是官员，但不是最高的宗教祭祀，他不能去祭上帝的，除非皇帝懒惰、委托他，他才可以祭。

你们可能会联想到中国北京，现在还保存着这种古老的宗教遗迹，我们称为中国传统宗教性建筑遗迹，它的作用是宗教仪式，但是它既不是佛教，也不是道教，更不是基督教或者伊斯兰教，那就是大家熟悉的天坛、地坛、日坛、月坛、先农坛、社稷坛、还有太庙。

第二个，应该提到**当然是佛教**了，佛教大家知道是印度传进来，在西汉到东汉之际，有人说有整整两千年还多一点，有些人说两年前还差一点，大致如此吧，到了汉朝呢，它主要是依附于所谓黄老之学、神仙方术。

因为东汉上层人士，包括一些皇帝、一些贵族、大臣，相信黄老之学，黄是指黄帝、老是指老子，相信神仙方术，汉武帝就想要找长生不老之药，这个风气一直延续到唐朝，有些皇帝吃药就吃死了，没有长生，反而短命，但当时因为传进来以后，中国人觉得这个浮屠之学就是佛陀，同黄老之学、神仙方术差不多，就把它同样的供在家里，供在府地里，到了魏晋南北朝它就开始依附于玄学，玄学是有道家的色彩，又吸收了儒家的东西，西晋、东晋的这些魏晋南北朝的一些玄学家，他们讲了一套道理在哲学上很有贡献。

但是有些人就把佛教也同这个附会起来，所以专家们说佛教到中国，先是依附黄老之学，然后依附魏晋玄学，逐渐地扎下了根子，到了东晋它又开始大量的传播，它吸收了儒家的一些东西，吸收中国的古代的那种风俗习惯，伦理的标准，比如说它也要求忠君了，也要求孝父了，要求忠孝了，那么接纳了儒家的伦理，所以它慢慢地站在脚跟，势力慢慢地扩大，但是势力扩大以后，也同中国传统文化发生了矛盾，也同中国的士大夫发生矛盾，陈寅恪先生就指出，它同中国的固有的礼俗文化是有尖锐的矛盾的。

正因为如此，所以在唐朝以后，佛教虽然成了中国的宗教，但是也还不免遭到迫害、遭到打击，唐朝以后随着宗教的出现，天台宗、这个华严宗，特别是禅宗的兴起，佛教越来越吸收中国的东西，改造自身，中国化，所以在中国变成了一个相当普及的中国化的、有人把它称之为中国的宗教，但是到了明清以后它逐渐衰弱，民国时候也衰弱很厉害，民国时候所谓“庙产兴学”，就是当时很多知识分子，包括民国政府认为中国的教育很落后，特别是乡村地区需要办学校，他们就发动用寺庙的财产来办学校。

这对佛教是一个不小的打击，虽然时间不是很长。那么 1949 年以后它受到更大的打击，因为当时号召在佛教界，清除里边的封建剥削的制度，清除里边的封建压迫制度，认为高僧、和尚、长老们是封建剥削阶级，要改造它，所以它也受到相当的冲击。改革开放以后，我们看到佛教逐渐的兴盛起来，现在可能是中国信众最多的宗教。

第三个，应该提一下道教了，刚才提到道教是中国土生土长的宗教，它是在中国东汉末年时兴起，开头有五斗米道，张陵、张衡、张鲁祖孙三人，五斗米道后来在张鲁的时代已经在四川（现在的陕西）建立自己的政权，你们知道那个时候是东汉末年黄巾大起义，天下大乱。他按照自己的理想建立一个国家，在现在的陕西汉中。还有一个太平道，大家应该更熟悉，就是我们中学学到的那个黄巾起义，同这个宗教有密切的关系，也是姓张的三弟兄，张角、张梁、张宝，自称是“天公共军”“人公将军”“地公将军”，号召几十万农民起来推翻汉朝的统治，道教从开头就同下层民众联系在一起，所以鲁迅先生说它是中国的根底，下层的意思，草根的意思。

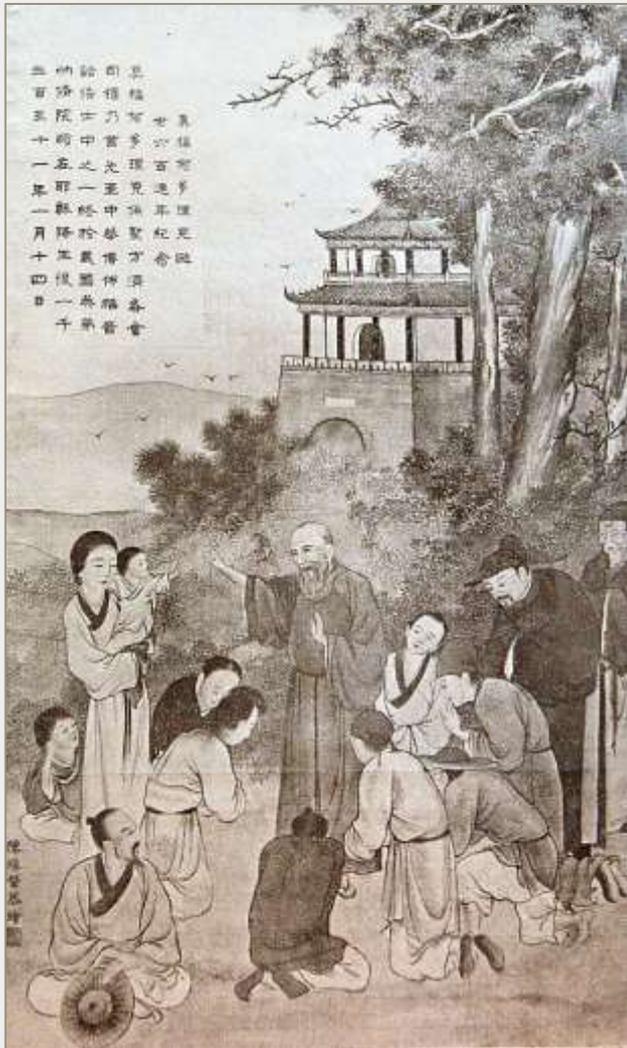
那么可以想见它的命运，它开头所面对的就是，我们《三国演义》中看到的董卓、曹操这样的大地主、大贵族，统治阶级的代表，镇压黄巾起义，起义军曾经打败董卓，但后来又被曹操打败，归降、投降了，道教后来的途径大约就是逐渐上层化，到了魏晋南北朝寇谦之，陆修静把它改造成所谓贵族化的道教。道教贵族化，使它能够为统治阶级所容纳，那么道教以后有了发展，有天师道，又有南天师道、北天师道，又有所谓的北方的全真道，南方的正一道，这样逐渐走向民间，但是它在明朝清朝以后同样的大大衰落。

道教徒到现在人数还非常少，而且因为同民间宗教关系太多，所以它本身反而不太显现。

第四个，讲到基督教，基督教传进中国，我们一般的很多通俗读物，很多学者，很多官员，粗粗略略的人云亦云的说，这个就是同帝国主义侵略连在一起的，同洋枪洋炮连在一起的，这是基督教传进中国的历史，其实这种说法忽略了、或者是不知道，最基本的基督教传进中国的历史事实，我可以基督教同天主教合在一起来讲，因为它本来从英文来说就是一个教，叫 Christianity，那么 Christianity 传进中国一共四次，第一次唐朝贞观九年，公元六百三十五年，阿罗本主教带着《圣经》骑着马，到了长安，首都。

有一些人说佛教骑着白马进中国，基督教骑着炮弹进中国，其实基督教也是骑着马进中国，我不知道阿罗本骑的是白马还是黄马，反正是骑着马，而且唐太宗去迎接他，派宰相迎接，派自己的卫队亲

自到长安城的西门外边迎接，接到哪儿？接到宫殿里，翻译《圣经》，接到他的寝室里，他睡觉的地方给他讲道理，讲基督教的道理，然后知道一些之后，过了几年，他又发布诏书，发布皇帝的命令，说此教是济物利人、直行天下，意思是它对世间万物有好处，对人有好处，所以适合于在天下传播，所以我们说它是和平的。



若望·孟德高维诺 画像 [Giovanni da Montecorvino 1246—1328]

天主教在中国元朝（北京）的首任总主教，获得元朝皇帝的礼遇

那么第二次传进中国是元朝，至正年间 1289 年，来的人也是骑着马，没有带着洋枪洋炮，这个人就是罗马教廷的使节，叫孟德高维诺，他到了北京，得到皇帝的接见，皇帝说你别走了，就在这传教吧，所以他传教很成功，据说曾经一次给六千人施洗，还把《圣经》有些地方翻译成蒙古文，又教小孩子学拉丁文和希腊文，又组织唱诗班。

第三，是明朝万历年间，我们大家很熟悉的耶稣会的传教士罗明坚、利玛窦，到了广州、肇庆、南昌、南京，传播西学，结交这个士大夫，翻译几何原本，就是我们初中学的平面几何那套东西，平面几何就是他们翻译的几何原本，利玛窦、徐光启，中国的士大夫，中国的科学家，把西方的物理学、地理学、天文学等等，等等，还有农学。

我们知道农业，徐光启在农业方面很有成就，这都有关系的，水利，农业这些技术知识介绍到中国，同时又把中国的四书五经翻译成拉丁文介绍到西方，所以是把中国文化传到西方，西方文化传到中国，是和平的文化交流，然后他们到了北京，得到准许留下传教，这是第三次。第四次是 1807 年，英国传教士马礼逊到了马六甲、到了香港、到了广州，做什么事呢？主要三件事，第三办学校，英华书院，第二编字典，编了六千多页的《英华字典》，第一次有《英汉字典》咱们，他一共编了六千多页，第三翻译《圣经》，这个时候离鸦片战争还有三十好几年。

所以我们说基督教传进中国一共四次，每一次都是和平的文化交流，基督教也好，天主教也好，在 1949 年以后也受到冲击，也有很大的萎缩，传教士全部被赶出去。改革开放以后他们的发展很快，特别是基督新教。这是基督教和天主教连在一块儿讲了。



福建泉州艾苏哈卜寺，中国伊斯兰教四大古寺之一，北宋时阿拉伯穆斯林始建于 1009 年

第五，我应该提一下**伊斯兰教**，伊斯兰教传进中国主要两个途径，一个是唐朝的时候，不是有安史之乱吗？唐朝皇帝借了一些外国的兵来帮助平定安史之乱，其中有大石兵，大石兵就是阿拉伯的兵，打完仗以后他们就在这儿安居乐业了，不回去了，在这儿住下来了，他们的后代就是中国的早期的穆斯林。

还有一些是在中国做生意，主要是从海上来，所以主要在福建，东南沿海的泉州一带，他们住下来做生意，他们也就有他们的信仰，他们居住的地方一个社区叫藩房，藩房就是他们居住的地方。那么这个发展很缓慢，因为他们是自己靠自己的后代传播，他们有一夫多妻制，所以他们的人口自然增长就是使这个教徒自然增长，但是在元朝时候，蒙古人统治的时候有了比较大的发展，因为蒙古人打了中国还打到了西方，建立一个横跨欧亚的巨大的庞大的帝国，好几个帝国，好几个汗国，这些国家都是有

很多居住的穆斯林，所以他们相互有了更好的交通的条件，在政治上比较接近，都是成吉思汗的后代。

所以那时候伊斯兰教在中国站住了脚跟，在 1949 年以后它也受到冲击，也是要消除里面的封建剥削制度，我们这个关于中国宗教的基本情况只能讲到这个地方。

第二大话题就是讲各种宗教的特征，刚才说中国这些宗教很复杂，有什么特点？还有它们的相互关系怎么样？然后它们对社会有什么影响？我们也分三点来说。

第一是刚才说的**中国传统宗法性宗教，有三个特征。**

第一，宗教权力不平等，刚才我说它天子七庙、诸侯五庙，这个庙制已经看出不平等了，不光是统治者同老百姓不一样，贵族大臣也不一样，等级森严，最重要的是，从第二级诸侯以下你就不能祭上帝，宗教的最大特点要祭那个终极者，超越的，那个最终的崇拜对象，那才是个真宗教吗？下面人不让祭不让，不让拜。

这也是一个宗教权力不平等，西方的国王、皇帝，在自己的家里，自己宫殿里有小教堂，他自己祭，拜上帝，老百姓穷乡僻壤的小村子也有教堂，一个穷光蛋也可以进教堂去忏悔去拜上帝，这也是中国传统宗法性宗教里的第一特点。它有四个字表达这个特点，叫“不王不禘”，这也是《礼记》里面的说法，意思是你不当国王，你不统治天下，你就不能祭上帝，这是最大的一个特点，所以天坛只有北京才有，外地没有。而且天坛以前不是公园，皇帝没有被推翻之前别人不能进去，我们大家都不能进去，只有皇帝要祭天的时候可以进去。

这是“不王不禘”，表示它的宗教权力不平等。

第二个特点，是政教合一。同第一个紧密的联系在一起，统治天下就是政治上的最高领袖，当王或者当皇帝就是政治上的最高统治者，他同时就是宗教最高的祭祀，只有他可以祭上帝，所以这个政治同宗教是高度合一，而且还在别的方面表现出来，比如说第一统治思想，皇帝权力哪儿来的，老天给的，君权神授，他自称为天子，上地的儿子是天的儿子，这是他的统治思想，第二，统治阶层，统治阶级，统治阶级怎么来的？由科举考试而来，科举考试考什么呢？考儒家经典，儒家经典说什么呢？为这种宗教做了形而上学的论证，儒家全部拥护这种宗教，虽然这个宗教不叫儒教，儒家的祖师爷孔子，比这个宗教晚了好几百年才出生。所以这个宗教没有名字，也不叫儒教，但是儒家支持它，理论上支持它，实践上也支持它。

第三，法律制度，法律在中国古代是用来管老百姓的，管你的不能管皇帝的，同刚才讲的第一点思想是连在一起的，君权神授，还有第四是教育，我们刚才提到教育是一种，私塾教育是读的东西是儒家经典，其中包括我说的《礼记》，刚才我说的礼《周礼》，就是这种宗教的一种制度性的规定都在这个书里边。

第四，最后一个特点就是宗法制度，宗法制度的特点就是男性家长制，简单可以这么说，社会的最高权威，基层的社会秩序，是由男性家长制为核心的。

由于最后这个特点，决定了前面两个特点也决定了它后来会走向灭亡，因为专制君主推翻了，它也就跟着完了，这个宗法制度消亡了，它也跟着消亡了，我们还要讲其他的宗教的特点和关系，刚才讲是最主要的，占统治的地位的。

那么讲到佛教呢？佛教曾经刚才我提到它，它传进来的情况，或者它曾经同中国古代传统文化发生冲突，它就被打击，所谓三武一宗灭佛，好几百年，北魏太武帝、后周武帝、北周武帝，唐武宗，还有后周世宗，三武一宗好几百年，自上而下全国性的消灭佛教，北魏太武帝甚至叫把长安城里的和尚都杀掉，很血腥、很残酷的。至少带有一种儒家意识形态特点，北周五帝说为什么要禁止佛教？因为它是，我要禁的是“诸淫祀，礼典所不载者”，淫是淫秽的淫，祀是祭祀的祀，意思就是什么，就是邪教的意思，为什么称为邪教？因为“礼典所不载者”，《礼记》里面没有说，我们儒家的经典没有说到的，三武一宗灭佛，在佛教徒看来就叫法难，佛法受到灾难，在其他宗教也有类似的情况，比如说道教，刚才我说道教一开头就有那样一种处境，后来虽然贵族化，但是它又有农民起义的，孙恩、卢循，也是利用道教起义的，后来民间宗教同道教有千丝万缕联系，民间宗教又是起义的主要力量，所以道教也是长期处于在野地位，除了少数几个皇帝信道教以外，它都是处于在野地位。

佛教有比较多的皇帝信奉，但是牟钟鉴教授观察的很准确，皇帝信佛教，信道教全是以私人身份信，但是他相信宗教是以官方身份，他到天坛是正儿八经的大典，祭天大典这是不一样的，即使很多皇帝信佛教，他也会把儒家放在第一位，比如梁武帝，最出名的崇拜佛教的皇帝，自己要上寺庙里当和尚，然后大臣把他用钱赎回来。所以范文澜这位马克思主义历史学家他总结这几教的关系，他说佛教、儒家，儒教的意思不是说宗教，而是说儒家的这套学说，这套哲学对于佛教是排斥比较多。

反过来佛教对它是调和比较弱，儒家对道教是不排斥也不拉拢，但是道教对儒家是从来就只有调和，只有靠拢，这几个教之间的关系，明显的一个在朝一个在野，所谓江湖，所谓庙堂，一个掌权的，一个是不掌权的。

我们还必须讲到基督教，伊斯兰教、天主教等等，我们知道基督教传进来是在清朝，特别是清朝以后，前面我们说是和平的，但也有些纷争，在明朝末年一个官员说，传教士搞的这个测地日历，日食、月食、天文和历法不对，后来康熙皇帝说，你们来比较。后来这个传教士的那个科学比较先进，比赢了，到了清朝以后，所谓教案频发，我们知道教案是有一些传教士的确是很骄傲很狂妄，仗着不平等条约的保护，他去包揽诉讼，包庇他手下一些教民，引起民众的愤怒，有一种民族矛盾，帝国主义侵略，造成的民族上的情绪在里边，没问题，是事实，但是只是一面的事实，另外一面的事实是什么呢？很多教案的兴起，是因为那些乡村的儒生，他们本来受人尊敬，唯一的有文化的人，后来来了一帮蓝眼睛黄头发的也有文化，还办学校还教书，教什么物理化学我们也不懂。

他们办教堂，男的女的都可以进去，男女之大防也不守了，里面是干什么？男的女的干什么？还施洗，洗什么东西，可能就是猜测是男女淫秽之事，拿一些中国传统的民间的说法，什么采阴之术，什

么御女之术去猜度，里面可能在干坏事，还有那个孤儿院是干什么的？哪有这么好的人呢？把很多没有父母的小孩收在一块儿，肯定另有图谋，不是养小孩，而是挖小孩的心用来做菜吃，挖小孩的眼睛用来做药，这些猜度把它写成大字报小字报，街上一贴，老百姓愤怒了，打、烧，所以出现很多教案，可以说最大的教案在义和团，天津教案是最大的教案，皇帝派了最著名的儒家曾国藩做钦差大臣去调查。带着兵丁，教堂里给我搜，仔细的给我算子一样的算，曾国藩调查了很久，最后打的报告给朝廷，说外界传说教堂豢养幼海，就是拐卖小孩，剜眼剖心，挖眼睛，把心抓出来，但经过实际调查实无其事。



美国传教士**贝如意** [Susan Rowena Bilrd 1865-1900] 太原教案的数百位殉道传教士之一，1890年**贝如意**到中国山西省太谷县传道，1900年7月31日在山西太谷被山西巡抚**毓贤**所杀，当天正是她35岁生日

我建议干一件事，发一个布告到全国去，让天下人知道这是谣传，两个目的，第一解市民之感，就是接触读书人和老百姓的困惑疑惑，第一个作用。第二个呢，二以雪洋人之冤，就是你说外国人他没干这事，人家没干你就说没干嘛，要给他洗雪冤屈，这是中国一个大儒家做的事情，实事求是的。这涉及到中外关系，中西文化的一种冲突，当时的老百姓，地方上的小知识分子，孔乙己、范进这一类的人

物，他们把基督教、天主教叫鬼叫，这个鬼神的鬼，野鬼的鬼，叫是叫唤的叫，他们不叫基督教，也不叫天主教，他们叫鬼叫，因为洋鬼子嘛，洋鬼子的宗教就像鬼叫，半夜三更有鬼叫一样。用这样的名字来称呼它，所以这说明，这个宗教的关系，也是我们的民族的心理有一种积淀，怎么样看外国人，怎么样看中国和外国人的关系，那么反过来对后来的也有因为，我们看历史书只看到这个，我们对这个教案的了解就是这个，我们只知道义和团反帝爱国运动这一面，我们不太知道义和团杀了几百个洋人，包括小婴儿，但是杀了几万个中国人，杀中国人比杀外国人多一百倍还不止，如果我们只知道这些呢，可能我们对中外关系就会有一些重大的失误，我们看到的多半是别人的不是，很少想到自己的不是，所以这对于现代一个和谐的世界是不利的。

我们讲这么大的话题，最后应该落实到一点上，任何一个社会需要三大支柱，就像一张桌子只有两条腿是站不住的，至少有三条腿，一是企业，大家才有经济生活的来源，赚钱，以赚钱为目标，以盈利为目标，但是实际上对社会做的贡献，是企业。二是政府，要有政府才管理调解人和人的关系，这是不可缺少的。第三，非营利、非政府的组织，社会组织，它不像企业那样盈利，它也不像政府那样可以有权发布命令，但是它是社会不可缺少的一个组成部分，它可以做很多政府不能做的事，做很多企业不能做的事，这种组织现在我们把它叫做第三部门，第三条腿，任何健康的社会都需要这个第三部门，需要第三条腿，而它同宗教什么关系呢？从古代看到现在，从中国看到外国，宗教就是世界上最大的，任何一个社会里面最大的 NGO（非政府组织），NPO（非营利组织），它不是政府，政教应该分离。

它又不是企业，它是社会需要的，所以我们对宗教的，总结中国的宗教的经验，中国历史上宗教同社会的关系，我们在现代社会，当前的时代我们应该确立一个观念，宗教应该是非政府和非营利的组织，是公民自愿组成的组织，它这样就会放在恰当的位置，对社会发挥恰当的作用，包括我们的朝野关系，我们的中外关系，如果从这个思路去想，我想会更加和谐，这就是我今天讲的全部内容。

谢谢。 🍵

[【返回目录】](#)

塔米·安萨里：伊斯兰与西方「文明冲突」：两种不同步的世界史，在交互过程中产生摩擦

[塔米·安萨里 Tamim Ansary 阿富汗裔美国历史学家、作家，本文摘自作者著《中断的天命：伊斯兰观点的世界史》，翻译：苑默文、刘宜青，转载自 2017-05-01 关键评论]



阿富汗裔美国历史学家、作家塔米姆·安萨里 [Tamim Ansary 1948—]

虽然历史尚未终结，但是九一一事件后的这段时期还不够长久，还不足以沉淀进历史：目前还停留在新闻记者发挥的阶段。但从另一个角度来看，事态发展已经反映出这段时期所表现出的是两种不同步的叙述观点交汇在一起。

在纽约及华盛顿遭受恐怖攻击的几周之内，美国总统小布什呼吁美国进行军事行动，并且使用了唤起美国和西方历史中长久存在的主题的语气和修辞。他认为恐怖份子的行为是要摧毁自由和民主的生活方式，必须以鲜血和资源来捍卫这些价值，相同的口号早在三〇年代对抗纳粹主义及五〇年代对抗共产主义时就曾被提出过。自此之后，美国和大部分心甘情愿的盟友们大举进军伊拉克，出征的名义与过去冷战及二十世纪世界大战等过去早期西方世界的历史论述相同。

但是难道九一一的策划者们真的是为了攻击自由和民主吗？如今那些武装起来的政治伊斯兰极端分子的动机难道真的是对自由的仇恨吗？如果真的是这样，我们却没有从杰哈德主义者那里找到这样的言论，他们所关注的典型事物，并不是自由，也不是民主，而是以自律对抗堕落，以道德的纯洁对抗道德的腐化，这样的声音在西方主导世界的几个世纪以来已经在伊斯兰社会中回荡了很久了，伊斯兰社会价值的腐化，酒类饮料的增长，宗教活动被娱乐活动取代，以及伴随着前所未有之贫富差距的富有菁英阶层的世俗化。

一方指责说：「你堕落。」另一方则回击，「我们自由。」这并不是完全相对的悖论，而是与前提毫无关联的推论。每一方都认为对方是自己的论述视角中的那种角色。在一九八零年代，何梅尼称呼美国是「大撒旦」，其他的伊斯兰主义革命也回应了这种说法。在二零零八年，马里兰大学的历史系教授杰弗瑞·赫夫（Jeffrey Herf）认为激进伊斯兰主义份子就是纳粹再世，动机是反犹主义和仇恨女人。像他这样的分析是十分普遍的。

赫夫等人认为伊斯兰主义的信条一言以蔽之就是砍头、砍手以及将女人从头到脚包得密不透风。不可否认的，激进伊斯兰主义者确实做出这些行径，但是他们认为区分今日世界的主要冲突在于世界上是只有一个神，还是许多神，或者根本没有神。他们声称，如果全世界都能认识到神的独一无二（以及穆罕默德作为神之使者的特殊身分），人性的所有难题都能得到解决。

身处西方的世俗知识分子们根本就无需回应有几个神这样的问题，他们不觉得这是一个迫切的问题，对他们——以及对对我们——来说，人类面临的基本问题是寻找一条能够满足所有人的需要和需求的方法，该方法应该给所有人完全的参与，让人们能够为自己的命运做决定。至于一个神，两个神，还是三个，好多个，或者没有神，不管怎么样，总之人们会有不同的看法，人们不值得为了这样的事情争执打斗，因为解决这个问题并不会有益于解决飢荒、贫困、战争、犯罪、不平等、不公正、全球暖化、资源枯竭或者各种疾病的问题。这是世俗的立足点。

尽管伊斯兰主义者将世俗和西方画上了等号，但是世俗并不等于西方。纽约城市大学（City University of New York）在二零零一年的调查结果显示百分之八十一的美国人信仰有组织的宗教，其中百分之七十七的人信仰基督教。其他人则自称为有某种「精神寄托」（spiritual），宣称自己是无神论者的人只有极少数，甚至在统计图表中没有显示出来。不论在今天困扰着整个世界的冲突是什么，问题都不是处在有神论者和无神论者之间。

事实上，在西方世界也存在许多宗教信仰虔诚的人希望把神放在政治的中心位置，最著名的莫过于从一九七零年代开始便开始在美国施加这种影响的基督教福音派（Christian evangelicals）。在九一一事件后，塔里克·阿里（Tariq Ali）写了一本书名叫《原教旨主义的冲突》（The Clash of Fundamentalisms），书中表示伊斯兰和西方之间的紧张关系可以归结为双方之中的原教旨主义极端者。但是如果是这样的话，双方却没有提出相对立的教条。

基督徒原教旨主义者并不一定要否认只有一个神，他们并不觉得那是个问题。他们的话题是围绕着是否接受耶稣基督为人的救赎者的（而根本就不会有穆斯林说「穆罕默德是我们的救赎者」）。因此按照这样的说法的话，基督徒「原教旨主义者」和穆斯林「原教旨主义者」之间的争论归根结底就是：是不是只有一个神？耶稣是不是我们的救赎者？这完全就不是一组相对立的矛盾，这是两个人在不同的房间里各说各话。

事实上穆斯林世界和西方已经通过不同的道路，带着各种结果，来到了相同的事件面前。在二零

零一年后，美国的战略专家们把现代世界恐怖事件高涨的问题放在民族国家之间的权力政治框架中考量，把这样的前提作为决策的基础。毕竟欧洲在几个世纪以来的各次战争都是这样，即便是冷战，最终也是以国家为单位的对抗，以意识形态为界分列两边的各个战争实体也是各国的政府。

因此，小布什的行政团队在九一一事件后立即环顾四周，回顾过去的种种事件，总之就是不直接针对当时特定的那些恐怖份子，美国试着找到在背后支持那些人的一个政府。就象是本能反应一样，美国的战略专家们——以及西方媒体的诸多分析人士——都在试着寻找在之前战争中对阵过的同风格、同阶级、同类型的对手国家。

这就是为什么在迅速地进入阿富汗，迷着追捕宾拉登一段时间后，小布什的团队马上就瞄准了萨达姆·海珊，认为他是策划者，伊拉克是向西方发动恐怖袭击的始作俑者，征服并且「民主化」这个国家将结束恐怖主义的麻烦。但是当海珊被捕并被绞死，当伊拉克被完全占领后——如果不算是征服的话——恐怖主义并没有被击败的迹象，而美国政府的战略专家们又把矛头指向了伊朗，而且依据事态不同，叙利亚、利比亚、沙特阿拉伯、巴基斯坦等一大堆国家也都在等着被美国列为支持恐怖主义的国家。

随着美国的政策已经深深地扎根于西方的叙述视角中，针对伊拉克和阿富汗以及其它有麻烦的地区的问题，美国开出了民主和选举的药方。随着这样的选举的成功落幕，这些问题中的国家被说成变成了民主国家，或者至少是距离一个幸福国家又近了一步。

但是我仍然记得在塔利班逃走后的阿富汗选举的情形。在全国各地，人们选择代表委员来代表自己在美国组织的国会中组建国内政府、议会、宪法、内阁，并选出总统。那年夏天我在喀布尔附近的小镇帕格曼（Paghman）遇见了一个刚刚在大选中投完票的人。他穿着标准的长衬衫，袋子裤，围着缠头巾，留着胡须，就像我年轻时候所见到的传统乡下人一模一样，我没办法在投票台那里给他拍照，所以我就让他给我形容投票的过程——事实上是怎样的一场活动？

「啊，是这样的，先生，」他说，「几个城里人带着一叠纸和我们解释怎么在纸上做记号，我们安静地听，因为他们大老远的跑来，我们不愿意表现得很无理，但是我们根本就不需要这些城里人告诉我们咱们的人是啥样子。我们按着他们说的办法做记号，但是我们从始至终都知道谁才是代表我们的人——阿嘉伊·萨亚夫（Agha-i-Sayyaf），当然了。」

「你怎么选定就是萨亚夫呢？」我问。

「选定他？我的先生啊！您这是什么意思啊？他们家自从多斯特·穆罕默德·汗（Dost Mohammed Khan）的时候就住在这里了，甚至比这时间还久。你翻过那座山脊，从溪谷望过去就是他家的房子——是周围最大的！每年过节的时候他都到处给孩子们发糖吃并且询问我们有什么要帮忙的，如果有人需要帮忙，他就从身上拿出钱来交给需要帮忙的人。这个男子汉是真正的穆斯林！你知道我姐夫的表亲和萨亚夫的妯娌成亲吗？萨亚夫算是我们家族的一员。」

我对此感到十分震惊：西方筹划的这种叫作「民主」的东西成了压在这个人肩膀上的外来事物，而他必须要尽可能地考虑现实生活的压力。在他的身上流淌着两股历史的源流，这两股源流之间没有关联但是却古怪地交汇在一起了。

如果这种状况发生在距离喀布尔只有一小时车程的地方，那也就有可能发生在阿富汗全境。

从西方的观点来看，有些人断言在像巴基斯坦、约旦、伊拉克、阿富汗和埃及这样的国家中提供资金和武装来扶植一个亲西方的统治者会有助于给这些社会带来民主，就更不用提自由市场的好处了。而且对有些人来说，伊斯兰社会的价值是落后的，需要由更进步的人来纠正，甚至为达目的不惜加以强迫。

但是从穆斯林的观点来看，近年来的道德行动和军事行动，看起来就象是在穆斯林自己的国家中进行了很久的削弱穆斯林的行为。西方的习俗，法律系统和民主看起来就象是一个把社会本质变成基于各自利益各自做决定的个人单位的工程。最终会带来每个男人，女人和小孩彼此间对立，为了物质商品展开全面的相互竞争的场景。

从一方来看，这一切就象是一场不论性别保障所有公民更多权利的斗争，而从另一方面来看，就象是把有权势的陌生人安插到家庭私事中并且给延续家庭和部落网络共同性的能力来一个釜底抽薪。简单来说，就是一方觉得是赋予个人的权力，而另一方面觉得是削弱整体社群。

我认为，如果「文明冲突」这个说法的意思是说「我们两个不一样，所以一山不容二虎，不是你死就是我亡」的话，那么毁损现代世界的冲突便是并不能理解为「文明冲突」。这种冲突应该被理解成两种不同步（mismatched）的世界史，在交互过程中所带来的摩擦。穆斯林就象是一群赶路的人，而欧洲人则是另外一群赶路的人，当两群人在十字路口碰到一起，就开始了推推搡搡，摩肩接踵，而这种推搡仍在继续着。

如果要解决今天这种纷争，前提条件就是要先让这两群赶路的人错开。让他们错开的动作本身并不会带来甜蜜和光明，因为两者之间存在着不兼容的东西，还不仅仅是「误会」而已。当我开始写这本书的时候，我给一个作家群组读了我的写作大纲，其中的两个作家说穆斯林世界和西方世界之间的冲突是由某种隐藏的力量带来的，因为「人类都是一样的，而且人类都想要一样的东西」；还有一个人说：「如果西方人能够明白伊斯兰教实际上和基督教一样，也相信亚伯拉罕」，这种冲突就会消弭。

将这一问题做如此善意的简单化并不会起到多少帮助。

从另一方面来看，我常常听到美国的自由派穆斯林会说：「杰哈德的含义是尝试著作一个好人」，暗示说好像只有反穆斯林的种族偏执狂才会觉得这个词汇和暴力行为有关。但是他们忽略了「杰哈德」这个词在先知穆罕默德在世时的历史进程中的使用，任何宣称杰哈德与暴力无关的人都必须要考量早期穆斯林称之为「杰哈德」的战争。

有人或许会认为早期穆斯林有不同的想法，但现代的穆斯林可以针对杰哈德（及伊斯兰的其他层

面) 提出全新的定义, 但是这么做就必须面对历经千百年的历史所具体化了的穆斯林教义: 古兰经, 穆罕默德的先知生涯以及最初穆斯林社群中先知的同伴们的传述都是真主给人间带来的启示, 没有凡人能在时间和空间中对这些法律和习俗做出改良。这样的教义强迫所有的穆斯林改革者都宣称他们并没有提出任何新东西, 只是在恢复它应有的意义。穆斯林改革者必须要否认他们是在向前迈进, 而是要坚称他们只是要回归本源。这是穆斯林思想家们必须要打破的思维陷阱。

埃及的现代主义神学家谢赫穆罕默德·阿布杜 (Sheikh Mohammed Abduh) 在他著名的著作中表明, 古兰经中实际上规定了科学和某些特定的 (但不包括其余的) 现代社会价值。他援引神启经典的内容来说明在婚姻中, 古兰经实际上表明了一夫一妻优于一夫多妻。他举出的例子很有说服力, 但是他是在从古兰经中寻找对一夫一妻制的支持。他的确通过古兰经证明了他的结论, 但问题是, 他所得到的结论就没有其它的来源得以证明了吗? 难道人类生活中的最深层的原则不是依靠理性的判断吗?

女性在社会中的角色这个议题, 毫无疑问是展现穆斯林世界和西方之间不相配 (incompatibility) 的最好例子了。这一议题亟需知识分子的梳理和结构。每个时代的每个社会都明白和性行为相关的事情对于社会和谐和潜在的破坏力, 因此每个社会都发展出了制约这种破坏力的社会形式。在这件事上, 伊斯兰社会和西方文化之间的分歧并不是是否女性应该被压抑, 而在西方, 人们经常认为穆斯林文化认为女性应该被压抑。双方社会中心存善意的人士都相信没有人应该被压抑。

这么说并不是在否认女性在许多穆斯林国家中受到了压抑性法律的压抑, 这只是说穆斯林所秉承的原则并不是压抑女性的「权利」, 而是说穆斯林在长久以来的历史过程中所具体化出来的观念, 这种观念认为社会应该分为男人的领域和女人的领域, 两个领域相连通的地方应该只是在私人领域中, 所以和性行为有关的事情就被排除在社会公共生活领域之外了。

而且我也必须要说, 我实在不知道要如何建构这样的社会, 当社会中的一部分人认为整个世界应该被区分成女性领域和男性领域; 而另一部分人认为不同性别应该被混合统整于单一社会领域之中, 女性和男性可以走在同一条街上、在同一间商店里购物, 在同一间餐厅里用餐, 坐在同一间教室, 做同一份工作。这件事只能是要么这样, 要么那样, 不可能做到两全其美。如果站在我这个角度来看, 我不知道穆斯林要怎样生活在西方社会, 遵守西方的法律和风俗, 除非只是观光客而已; 同样我也不知道拥抱男女相混的观念的西方人要怎样生活在穆斯林世界, 除非只作为观光客。

我无法给我提出的问题提供答案。我只是说穆斯林知识分子们必须要努力地解决这个问题。而且已经有穆斯林知识分子做出这样的努力了。在伊朗, 有一些最大胆的知识分子在伊朗驱逐了美国并重建起了文化主权的二十年间, 他们背离了正统伊斯兰教教义, 有匿名的作家提出每一代人都有权给沙里亚作新的诠释, 而不必参考先前学者的判例和法条。和这一想法相类似的想法都遭到了镇压。镇压的行为在西方成了新闻——这只是伊朗不是民主国家的又一证据。然而, 令我惊讶的是伊斯兰世界居然还是发出了这样的声音。我想知道的是, 是不是这样的声音只会出现在一个穆斯林之间相互角力

而不是和西方对立的地方。

在九一一事件后，小布什政府开始对伊朗施加更大的压力，当人们面对如此的外部威胁的时候，带有西方味道的想法是不会有市场的，因为这种想法会让人疑心是通敌合作：这样的想法都不需要被镇压，因为态度变得保守的公众就不会接受这种想法，这样的公众会选择象是艾哈迈迪内贾德（Ahmadinejad）这样的极端民族主义者来领导国家。

在伊斯兰世界和西方之间正如火如荼地进行着许多讨论甚至争论，但是其中的许多观点都是没有意义的，除非两方使用相同的术语并确认这些术语对双方来说所指代的是相同的意思——也就是说，双方应该在同一个框架中讨论，或者至少是能理解对方提出假设的框架。尊重世界历史叙述的多重视角至少能为发展出这样的观点做出一些贡献。

所有人都喜欢民主，尤其是当人们以个体的角色来看民主的时候；但伊斯兰教并不是民主的对立面，而是完全的另一个框架。在这个框架中可以有民主，也可以有专制，也可以有民主和专制之间的许多中间状况。

从这样的观点来看，伊斯兰教既不是基督教的对立面，也不是犹太教的对立面。严格地以一个宗教信仰系统来看，伊斯兰教和基督教之间的共性要多于争论，在犹太教中甚至共性更多——如果我们看看正统的宗教犹太教的饮食戒律，卫生观念和对性行为的规定，我们几乎可以在正统的宗教伊斯兰教中看到同样的东西。的确是这样，就正如巴基斯坦作家伊克巴尔·阿玛德（EqbarAhmad）曾经写过的那样，直到最近几个世纪以来，犹太 - 穆斯林文化都要比犹太 - 基督文化更彼此靠近和彼此理解。

但是，有问题的误导只把伊斯兰看作是一个宗教大类中的一种，其它的种类还包括基督教、犹太教、印度教、佛教等等。这样分类当然不能说是错的：因为和其它宗教一样，伊斯兰教的确是一种宗教，是一个独特的信仰和行为体系，和伦理，道德，神，宇宙，死亡有关。但是，伊斯兰教也可以同样有效地被看作是政治制度大类中的一项，其它的几项包括共产制、议会制、民主制、法西斯制度等等，因为和上述这些制度一样，伊斯兰教也是一种社会工程，是关于政治和经济应该如何被管理的思想，是一个完整的民法系统和刑法系统。

同样道理，伊斯兰也可以相当有效地被看作是文明大类中的一员，其它文明还包括中华文明，印度文明，西方文明等等。因为在伊斯兰文明具备浩瀚的文化遗产，自艺术和建筑一直到人类文化活动的各个层面，具备一整套可以被叫作伊斯兰式的文化。

或者，正如我试图展现的那样，伊斯兰也可以被视为一部世界历史，与另外的许多世界历史同时进行，每一个部分都与其他部分紧密相连。以这样的观点来看，伊斯兰是一个随着时间推移的庞大论述，一千四百多年前的麦加和麦地那社群的诞生让伊斯兰文明有了稳定的发展，故事中包含了许多非穆斯林人物，以及许多非宗教的事件。犹太人、基督教徒、印度教徒都是故事的一部分，工业化是整个事件的一部分，蒸汽机和油田的发现也是。当读者以这个角度来审视历史的走向的话，便会发现伊斯

兰是一个巨大的与时俱进的具有集体目的之复杂结合体，该结合体是由伊斯兰内部所具有的连贯的使命性所驱动的。

西方世界也是如此。

因此，哪一个历史才是真正的世界历史呢？哲学家莱布尼兹（Leibniz）曾经假定宇宙是由许多物质单元组成，从某个特定角度来看，每个物质单元就是整个宇宙，每个物质单元也都包含其它的物质单元。世界历史便是如此——是站在某个特定角度看到的全人类的故事，在每一个故事中都包含着其它的故事，那些发生了的事件被恭恭敬敬地放在某个地方被当作重要的事情来论述，虽然这里所说的「某个地方」就象是为了不让有意义的台词被听到而设置的柔和背景音乐一样。这些都是真实的世界历史。当人类尝试在共有的历史中建立一个普世的人类社群时，人们就要永不停歇地编撰和叙述那些故事。 ❧

[【返回目录】](#)

梁文道：恐怖组织是靠什么团结起来的？

[**梁文道** 香港传媒人，作家，毕业于香港中文大学崇基学院哲学系。本文首发于 2016-6-14 凤凰读书。图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者**梁文道**

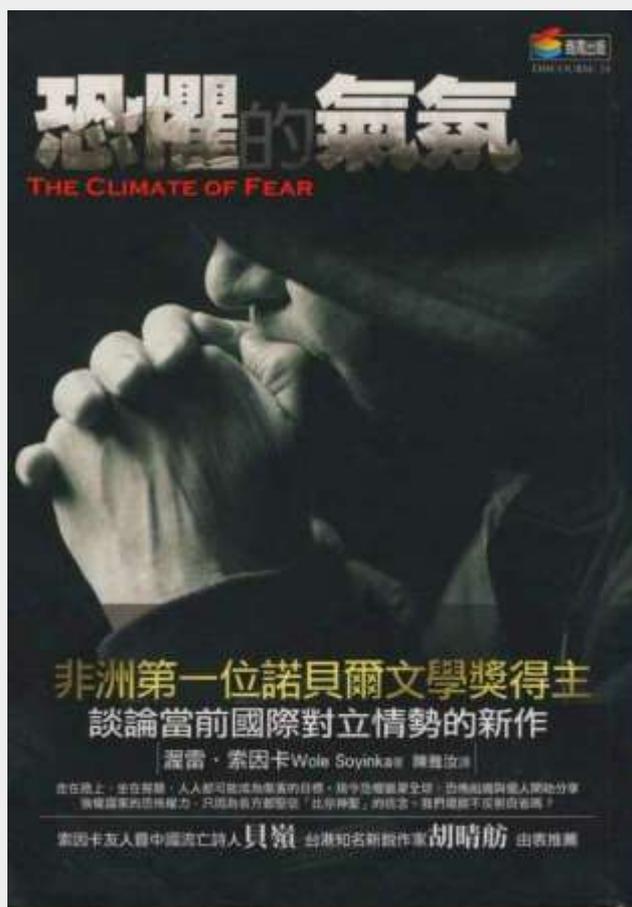
美国佛罗里达州奥兰多市一家夜总会当地时间 12 日凌晨发生枪击事件，造成至少 50 人遇难、53 人受伤，美国总统奥巴马表示这是“恐怖和仇恨行径”。相关消息称凶手的杀人动机是“看不惯男人亲吻。”那么实施恐怖袭击的人，他们心里最初的念头源于何处呢？

梁文道讲《恐怖的氛围》恐惧的气氛

记得当年“9·11”这个事件发生的时候，全世界有两种截然不同，有的人认为，从那天开始，世界历史就被改变了，持这种想法的人，多半都是一些西方人，尤其是美国人，他们真的觉得“9·11”这个事情是一个改变世界历史的事情，后来当然也是，因为“9·11”激发出来了两场很重要的战争跟一个弥漫全球的恐怖气氛。

但是也有一些人，采取另一种集极端的看法，他们是幸灾乐祸，他们觉得美国人活该。那么就是若你跟他解释，世贸大楼里面这些人都是无辜的老百姓，这些人仍然觉得世界上，没有人是无辜的，尤其

是美国人，每个人都要承担错误，承担罪责，为什么？因为他们选出了他们不要脸的政府，那么这当然是一些极端组织、恐怖组织的想法。



《恐惧的气氛》 渥雷·索因卡 著，陈雅汝 译
商周出版社 2007 年 7 月出版

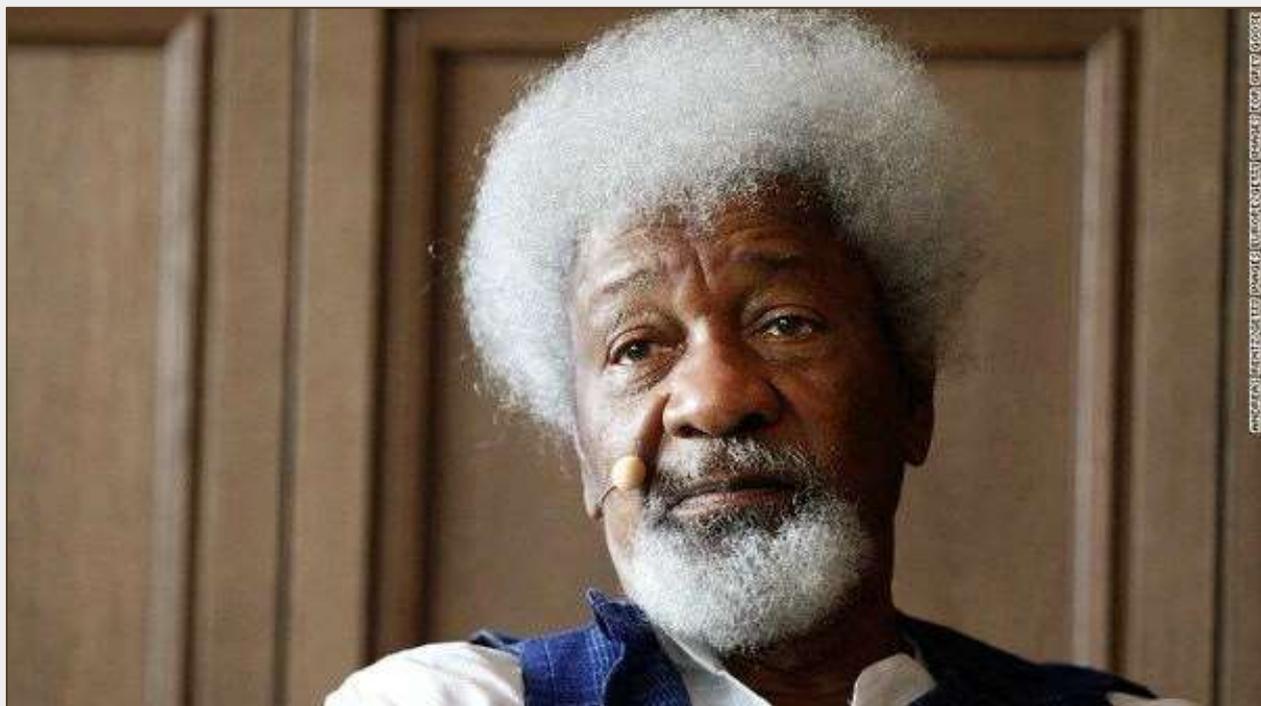
那么到底这个恐怖组织的想法，跟坐在白宫里面以前一些领导的想法之间有没有相似的地方呢？有没有相似的行为呢？有的。

根据我今天要介绍的这本书《恐惧的气氛》的作者索因卡说，这两种人都在制造一种恐怖的气氛。而这种恐怖的气氛的由来呢，都可能是相当类似的。

那么说到《恐惧的气氛》这本书，必须介绍它的由来，它是来自 2004 年英国国家广播公司，第四电台的里斯讲座，里斯讲座在英国是个很有名、很有地位的一个大型文化学术讲座。那么索因卡作为非洲第一个获得诺贝尔文学奖的一个得主，在这里面以这个题目，开始了他的演讲。

索因卡是我非常喜欢的一个作家，他的小说他的剧本，甚至它他的诗写的非常出色，那么在这本书里面他提出了他对当今世界上，为什么恐怖主义会横行，为什么有些国家的暴力会这么被人视若无睹，它的根源在哪里？那么从这里面，我觉得首先值得注意的就是他特别抓出了一些极端主义的一些想法来讨论，比如说他谈到阿尔及利亚，他说阿尔及利亚，那么当年他在做这个演讲的时候进行一个大选，那么这个大选里面，有一个组织很可能会赢得大选，那个组织是一个极端的伊斯兰组织。

那这个组织，其实它是非常不喜欢民主，为什么？他认为民主是一种西方资本主义的东西，跟咱们伊斯兰教法完全不符合。但是他们也去参选，他们说的很清楚我们选上了之后我们会废除这个民主，换句话说，民主只是他们获得权利的一个楼梯。



渥雷·索因卡 [Akinwande Oluwole “Wole” Soyinka 1934.7.13—]
尼日利亚作家、诗人、剧作家，
1986 年获得了诺贝尔文学奖，成为第一位获该奖的非洲人

那么在这里面他就说到这种想法可怕的地方在哪儿？他说一旦在权利运作之中，由正确取代了权利，那么建立在比你还要圣洁这种至上论的永恒斗争之路就铺设完成，一切永无宁日，什么意思呢？就说本来民主选举，我们知道它讲的是权利的问题，谁有权侯选，谁有权获选，谁有权投票参与选举。但是假如今天有一个人说这是不正确的，我们坚持我们有正确的道路，因此要废除这个制度的话，或者利用这个制度，最后再摧毁它的话，这时候可怕的地方就开始了。

为什么呢？因为任何一种政治，即便有人认为是至高无上最正确的，不管他有多相信，多真诚的相信这是正确的，那么后来都会引发无数的灾难跟危机。因为总有人会跟你的争论，甚至用生命跟鲜血来争论，什么叫做正确。

然后在这里面，他就说到就算是有些人他非常有开创性，非常有理想，相信自己正确无比，很真诚的相信自己的信仰跟理想，终于让它获得权利了，但是后来会变成什么呢？它就说到他熟悉的非洲大陆上的很多独裁者的情况，他们在很久很久以前都很有开创性，都很有理想，但是后来就死抱着权利不肯下台，为了权利什么事情都干得出来。如果要在当代找一个例子的话，我们可以看看辛巴维统治者的可悲处境，它过去曾经很有革命理想，但现在只是一个难堪的统治者。他的统治之所以能够延续

到今日，靠得不是民众的支持，而是恐怖的手段。

那么说到恐怖，这里面它关注一个看起来特别小的一件事，这个事情叫做修辞性的歇斯底里，就是有这么一种歇斯底里，它是一个修辞上存在的歇斯底里，什么叫修辞性的歇斯底里？他说每一个觉得世界上惟我独尊的个体，觉得自己终于被纳入一个不随便允许外人参加的秘密小圈子，这个小圈子只有一个参考点，就是每一个人陷入了亢奋状态那个无限时刻。

那么在这种状况底下，参与这个小团体的人，他们觉得很有安全感，觉得自己人多势众，这个小团体有时候发展的相当大，甚至包含了整个国家，那么全体国民非常的亢奋，亢奋于什么呢？自己团结的力量，热情。那么什么东西使得他们团结起来呢？是一套说法，像咒语一样的说法。而这个说法是异常的简单，它不只简单，而且他们还只用这个说法，只用这个参考点去观看他们的世界。

这里面他就提到这种修辞性的歇斯底里，是一种单向的沟通，是一种独白，它跟对话是相反的。对话本来是可以消除这种歇斯底里，甚至消除恐怖的，可是问题是这种歇斯底里的单向的沟通，这种修辞却是会制造恐怖的，他举了一些例子。

比如说他说到它上世纪六七十年代到巴黎的时候，那个时候巴黎刚刚过了 1968 年 5 月事件没多久，学生们大概都还非常激进，非常左，什么派别都有。这些派别甚至彼此对立，有的是毛派，有的是斯大林派，有的是托派，有的是普鲁东派，那么也有人列宁派。那么这里面就说到但是他们都有一个根本的共同特征，他们全都福荫于人类社会的状况和未来的新解释，他们全都是破坏性极大的代理人，他们会竭尽全力推翻布尔乔亚阶级秩序，并且解放新人。

那么在这种状况下，他们有口号就是一切的财产都是窃盗。因为他们反对私有产权，那么在这个口号的影响底下，什么事情都可以出现了。比如说学生们在街上随便把人家的单车骑走，所以那时候很多人都很恐惧，为什么？因为这个单车总是被学生骑走，因为相信这种口号的学生认为我骑你的单车，单车你以为真是你的吗？你的财产吗？你的财产只不过是偷来的，我拿一把又有什么问题呢？我骑滥了，或者我看到一把更好的单车，我再换，对不对。

同时当时的图书馆也束手无策，只能抱头痛哭，因为学生会把书拿走，然后永远不还。如果哪天还书的话，通常是为了行使他们借更多书的权利。那么这一切跟恐怖有关系吗？他说有的。

就像今天的一些恐怖组织，激进组织，他们常常讲没有人是无辜的，这跟当年讲一切财产皆为窃盗一样，都是那么简化。把复杂的现实简单的判断为一句话，用一个最简单的参考点去看待世界，然后你不听我的话的话，我就要来消灭你，或者用种种手段强迫你去接受我，这时候恐惧就来了。■

(本文选自《开卷八分钟》)

[【返回目录】](#)

蔡德贵：人类新曙光——巴哈伊信仰

[蔡德贵 山东大学教授、博士生导师，犹太教与跨宗教研究中心巴哈伊研究所所长、中国孔子基金会《孔子研究》主编。本文为作者 2009 年 12 月 24 日为《人类新曙光——巴哈伊信仰》再版序。文内图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者蔡德贵教授

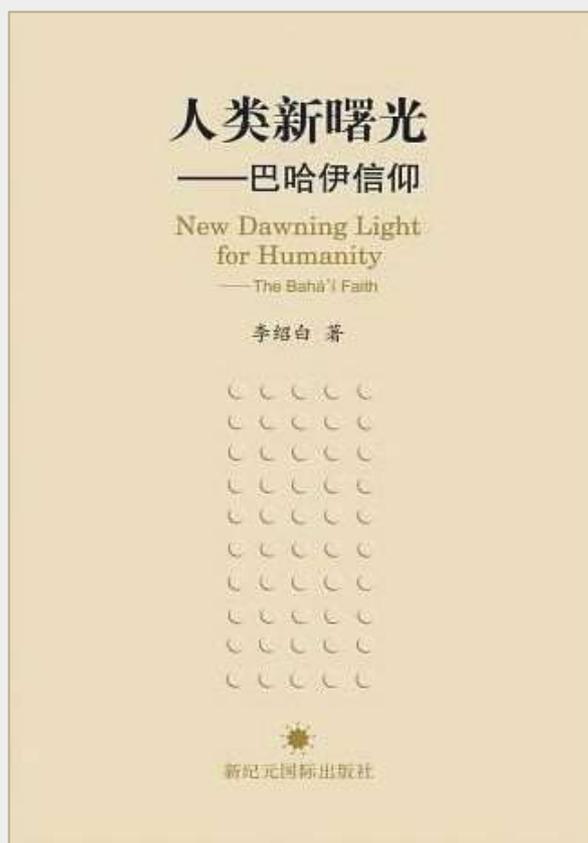
《人类新曙光——巴哈伊信仰》再版之际，李绍白先生索序于我。我非常愿意为此书的再版说一些心里话。

首先我要说，我是该书最早的受惠者之一。该书初版于 1994 年，我在 1995 年初次接触巴哈伊，参加济南大学召开的“中美第三次传统文化学术研讨会”，提供了一篇论文《当代新兴宗教——巴哈伊教》，但是其实当时我对巴哈伊教的认识是非常简单和肤浅的。到 1996 年，山东大学成立巴哈伊研究中心以后，我的朋友美国未来趋势国际集团总裁华赞先生，给我寄来了李绍白先生的这部著作，使我对巴哈伊教的认识从初步走向深入。可以说，没有这本书的启蒙作用，就没有我后来对巴哈伊教的研究，自然也就没有拙作《当代新兴巴哈伊教研究》。所以我真心感谢李绍白先生在巴哈伊教研究方面的开创之功。

其次，我要说，该书正确地阐明了巴哈伊教是一种新的世界宗教，纠正了大陆学者过去对巴哈伊教的误解。中国的历史教材和相关著作，过去几乎千篇一律，认为巴哈伊教只是伊斯兰教的一个分支，从而对巴哈伊教产生了很多不必要的误解。该书是中国人写的第一部把巴哈伊教还原为一种独立的新兴宗教的著作，因此其历史意义不容置疑。

其三，该书通俗易懂，深入浅出，但是又包含了大量国内为人所不知的信息，非常容易激发中国读者的阅读兴趣，利于中国读者阅读。本书之所以畅销恐怕这是原因之一。我本人不知道读过该书多少

次，而且我还把它作为我的硕士生、博士生乃至博士后的最重要的参考书。我的学生们的论文，都大量引用了该书的资料和相关结论。可以说，没有该书，就没有今天大陆巴哈伊教研究的局面。



《人类新曙光——巴哈伊信仰》第五版
李绍白 著，新纪元国际出版社 2016 年 2 月出版

说完这些话，我忽然想到 2009 年春天，和恩师季羨林先生口述历史的时候，谈到的一些话题。2009 年春节之后的正月十六日，我和 SOHO 董事长潘石屹等朋友，去 301 医院看望季老。季老得知潘石屹和前清华大学校长曹云祥一样，是一位巴哈伊信仰者。后来的一次口述历史，我跟季老说，1996 年山东大学成立巴哈伊研究中心，请季老担任顾问。季老说，记得这件事，但是巴哈伊教的内容并不是很清楚。于是乎，我就借此机会向季老汇报了我对巴哈伊教的认识，季老非常欣赏巴哈伊教的这些思想。

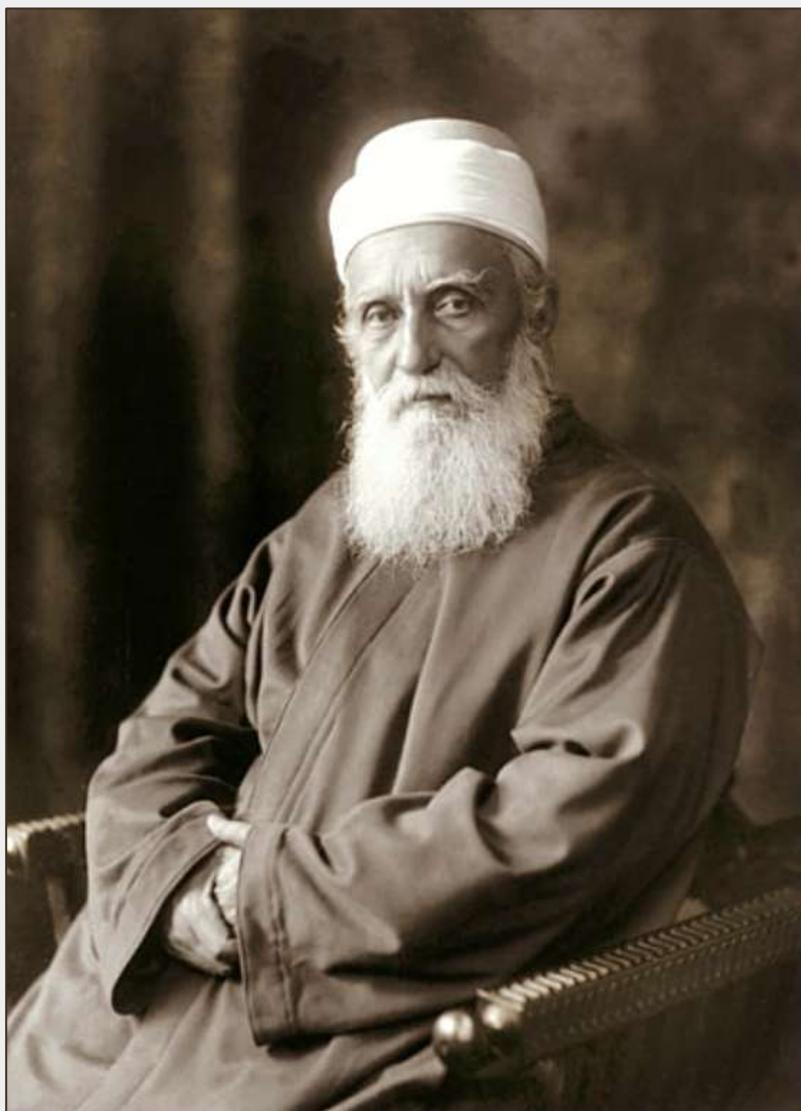
我跟季老说，巴哈伊教如果简单说，就是一、二、三，就是可以用一个字、二个字和三个字来表示。

巴哈伊教的中心思想如果用一个字阐释：就是“和”。按照中国人的理解，“和”字是禾木偏旁，有“禾”，禾就是庄稼，粮食，象征所有吃的东西；有“口”，用季老的话说，就是人人张口都有饭吃。巴哈伊教主张，消除极端贫富，就是解决人人有饭吃的问题。“和”字的延伸就是和谐。谐字有言字偏旁，有皆字。就是人人都要说话，每个人都有话语权，是通过民主议决问题。巴哈伊教提倡的磋商理念，就是解决人人可以说话的权利。

巴哈伊教如果用两个字解释，就是团结，“地球乃一国，人类皆其民”，就是解决世界大团结的。

巴哈伊教如果用三个字解释，就是三个一。就是上帝独一、宗教同一（源）、人类一家。

巴哈伊教主张，上帝或安拉是独一无二的、全知的、全能的，是宇宙的缔造者，也是世间万物和人类的创造者、启动者和支配者。



阿博都巴哈 [本名**阿巴斯·阿芬第** 1844.5.23—1921.11.28]

巴哈伊教创始人**巴哈欧拉**的长子，

在 20 世纪初，**阿博都巴哈**成为巴哈伊信仰的主要倡导者，

以社会正义之卫士和世界和平的大使而为人所知，

因一战后他用自己的粮食救济了巴勒斯坦难民被授予大英帝国勋章，但他从未使用过这一称号

巴哈欧拉说：“所有赞美都归于上帝的一致，所有荣誉都属于祂——宇宙的万军之主和无与伦比、无比荣耀的统治者。祂从虚无之中创造了万事万物；祂从无有之中创造了最精巧优美的组成部分；祂将祂的造物从极其谦卑和濒临灭绝的危险中拯救出来，然后把他们带进不朽荣耀的天国。除了祂包罗万象的恩典和渗透一切的仁慈以外，任何事物都不可以达到这一点。”（《巴哈欧拉圣典选集》第 64~65 页，转引自威廉·哈彻、道格拉斯·马丁：《巴哈伊信仰——新兴的世界宗教》第 72 页，新加坡

总灵体会 1993 年。)上帝虽是独一的,但可以取不同的名称,如上帝、安拉、神、天主、佛陀,虽然称谓不同,实质却是一致的、统一的。祂是宇宙的核心,宇宙的最终目的和本质。祂是不可知之本质,是神圣的本体,自古至今,祂一直隐藏在祂巨古的本质中,并停留在祂的实体内,而永远不会暴露在凡人的视野下,祂将永远超越一切感官之上,并且无法描述(《巴哈欧拉圣典选集》第 3~4 页,马来西亚总灵体会 1992 年)。



以色列海法卡梅尔山上的巴孛神殿

巴哈伊教是最年轻的独立宗教,旧译大同教,教信徒分布于 247 个国家和地区;
没有神职人员和地方教堂,没有教士阶层 图片来源:巴哈伊世界中心

阿博都-巴哈对《圣经》中上帝所说“让我们照着自己的样子造人吧”进行了解释,认为这里的“模样”并非指外貌,因为神的本质并不局限于任何形式的外观,而是指神的本质特性,如公正、仁爱、恩泽全人类、忠贞诚实、对万物慈悲为怀,所以上帝的模样指神的美德,而人理应成为接受神性荣光的容器(阿博都-巴哈:《世界团结之基础》第 98 页,马来西亚巴哈伊总灵体会 1993 年)。

上帝的旨意要通过亲自差遣的诸先知连续不断地显现,因而各大宗教的先知都应该得到承认,如亚伯拉罕(犹太人始祖)、克利须那(印度教创始人)、摩西(犹太教领袖)、琐罗亚斯德(火祆教即琐罗亚斯德教创始人)、释迦牟尼(佛教创始人)、耶稣(基督教领袖)、穆罕默德(伊斯兰教创始人)、巴孛(巴比教创始人)、巴哈欧拉(巴哈伊教创始人),都是上帝差遣的先知。所有先知的本质是相同一致的,他们之间的唯一性是绝对的。所以推崇某些先知而不敬重其他的先知,是不容许的。但是,先知们在这个世界中启示的分量必然会有差异,每一位先知所传报的信息都是独特的,每一位都

有特定的言行方式来显现自己，由此之故，他们的伟大性才具有差异。上帝派遣先知降世有两重目的。一是将人类从无知的黑暗中解救出来，引导他们走向真理解之光明。二是确保人类的和平与安宁，并为它们的建立提供一切必要的手段。这样，先知和现实世界都是神的体现，每一位先知都有一个预言的周期，穆罕默德的天启应持续至少一千年，而巴哈欧拉启示的周期至少要延续 50 万年，因此巴哈伊信仰应该被视为一个循环的鼎盛期，即一系列连续的、预言性的和演进性的启示之最后阶段（守基·阿芬第：《巴哈欧拉之天启》第 8 页，澳门巴哈伊出版社 1995 年）。



南美洲智利圣地亚哥的巴哈伊神庙外景

巴哈伊教每座庙宇都有九面，每面有一大门，代表着人们可从各方向加入巴哈伊信仰，庙宇不出卖纪念品，不接受馈赠，经费只源于教徒的捐赠，礼拜仪式简单，只是由一人朗诵巴哈欧拉的作品

巴哈伊教提倡宗教同源的原则。巴哈欧拉阐明了这样的基本原则：“宗教的真理不是绝对的而是相对的，神圣的启示持续不断而且逐渐演进，世界上所有伟大的宗教，本质上都是神圣永恒的；它们的基本原则完全和谐，它们的目的及目标都是相同的，它们的教义是同一真理的各面，它们的作用是相辅相成的，它们只在教规的细节方面有所差异，它们的目标代表了人类社会灵性相继进化的各个阶段”（守基·阿芬第：《号召寰宇》第 2 页，马来西亚巴哈伊总灵体会 1992 年）。因此，各种宗教之间不应敌对，千万不要使宗教成为纷争及不和的因素，或仇恨与敌意的根源，对一切宗教和各教派的信徒均应一视同仁，采取宽容的态度。人的宗教派别之不同，不应成为相互敌对和疏远的根源，也不应成为和平、安宁和友好交往的障碍。宗教偏见在于：狭隘的信仰原则，只承认自己的信仰是正统和正确的，其他一切宗教均为异端；教条化和僵化，认为宗教真理是绝对的、永恒不变的，因此固守宗教教条不放；因循传统，传统的宗教逐渐失去探索真理的活力，成为世代因袭的习俗（参见李绍白：《人类新曙光——巴哈伊信仰》第 51~52 页，澳门巴哈伊出版社 1995 年）。神圣的宗教并不是分歧与争执之道，

假如宗教成了对抗与冲突的根源，那么，倒不如没有宗教。宗教应成为国家的活跃因素，假如它成为人类死亡之因，那么它的不复存在对于人类来说反而是一种福祉和裨益（阿博都-巴哈：《世界团结之基础》第 22 页，马来西亚巴哈伊总灵体会 1993 年）。因此，巴哈伊教提倡人与人之间要放弃一切偏见和斗争，发扬个人的高尚道德和友爱精神，维护世界和平，实现世界大同。

巴哈伊教主张人类一家的原则，现实世界的所有人，不分男女，都是上帝的儿女，人人都是平等的，不管种族、肤色、社会地位如何，人类皆兄弟，应该统一和谐，真诚相爱，互相信任。整个人类是一个统一的独特种族，是一个有机体的单位，是上帝创造物的顶点，是创造的生命和意识中最高的形式，能够与上帝的神灵交往。巴哈欧拉说：“你们乃一树之果、一枝之叶，你们之间应以极大的爱心和睦相处，以友情与交谊精神相待……团结之光如此强大，足以照亮整个地球”（《巴哈欧拉圣典选集》第 288 页，英文）。他一再强调“地球乃一国，人类皆其民”（《巴哈欧拉圣典选集》第 250 页，英文）。阿博都-巴哈也指出，人类有肤色种族之不同，风俗习惯、口味、气质、性格、思想观点方面存在广泛的差异，这正是人类既一致又多样化的标志，是完美的象征和上帝恩惠的揭示者。这正像花园中的花朵，“尽管其种类、颜色和形状各有不同，但是由于它们受到同一泉水的浇灌而清新，受到同一和风的吹拂而复活，受到同一阳光的照耀而成长。这一多样性便增添了它们的美和魅力。”“倘若花园里所有的花草、树叶、果实、树枝和树都是同一种形状和颜色，那将是多么的不悦目！不同的颜色和形状丰富并装饰了花园，且增加了它的艳丽”（阿博都-巴哈：《生活之神圣艺术》第 109~110 页，以上三条均转引自威廉·哈彻、道格拉斯·马丁：《巴哈伊信仰——新兴的世界宗教》第 76~77 页）。既然人类是一致的，那么就不应该继续生活在充满冲突、偏见和仇恨的混乱世界里，为此，巴哈伊教反对人与人之间互相作对和互相残杀，提倡废除伊斯兰教有关“圣战”的教义。

至于再展开来说，巴哈伊教就是十二条教义：上帝独一；宗教同源；人类一体；男女平等；消除偏见；世界和平；宗教与科学并行不悖；独立探求真理；普及义务教育；制定世界通用的语言；服从政府，不参与政党政治；消除极端贫富。

以上这些巴哈伊教的基本教义，李绍白先生的著作都阐述得非常清楚了。

阿博都-巴哈高瞻远瞩地说：“教导中国人的巴哈伊教师一定要先具有中国人的精神，了解中国人的经书，学习中国人的习俗，以中国人的辞汇和他们交谈。这些教师要以中国人的灵性福祉为念，而不得有任何私心。在中国，一个人可以传导许多人……”李绍白先生的著作努力按照阿博都-巴哈的指示方向去做，取得了很好的效果。随着精通中国语言、中国文化的学者加盟巴哈伊教的研究队伍，相信巴哈伊教的和谐思想会被更多的中国人所了解，中国人的精神追求会从巴哈伊信仰中得到更多的教益。

鉴于此，我真心祝贺该书再版。而且希望不久的将来，能够看到该书的大陆版。

是为序。 ❷

[【返回目录】](#)

何光沪：宗教：正能量还是负能量？

[何光沪 中国人民大学哲学院教授、博士生导师、佛教与宗教学理论研究所研究员。本文为作者 2016 年 1 月 8 日在 2016「新年期许」论坛的演讲修订稿，转载请注明]

刚才听几位朋友讲话，很精彩、很感动、很钦佩！所以我期许他们，保重身体，珍重自己。他们真是中国少有的“义人”！

一个非常著名的圣经故事说，上帝看见所多玛城罪恶太多，要把那城毁灭。亚伯拉罕问上帝说：城里如果有 50 个义人，你是否可以不毁灭呢？上帝说，可以不毁灭。亚伯拉罕又问，如果只有 40 个义人呢？上帝说，也可以吧。亚伯拉罕再问，30 个，20 个，15 个呢？上帝还说可以。最后，亚伯拉罕问 10 个可不可以，上帝说，也可以！

然后是两个天使去查看，发现那个城市里的义人不到 10 个，只有罗得一家人是义人。于是所多玛遭到了毁灭，只有罗得一家人得救。

按照我们对中国商周时期、美索不达米亚古代城市规模的认识，所多玛城的人口顶多只有几千人。如果以 5000 人计算，10 个义人就是 1/500。

历史和现实告诉我们，的确有一些国家及其人民，是在从小灾走向大难，从灾难走向毁灭，好像上帝放弃了他们似的！他们里面没有义人吗？我不相信没有。但是否有 1/500，却很值得怀疑。

最近上海三联出了一本《朋霍费尔：牧师、殉道者、先知、间谍》，这人是世界著名的德国神学家、伦理学家。他参加刺杀希特勒的活动，37 岁被监禁，39 岁被绞死，参与谋刺并被处死的，还有他的亲朋和一些军人。德国在战后短短时间内从废墟中复兴，文明繁荣令世人羡慕，长时间仅次于美国，真正堪称奇迹。有人评论说，也许背后最终的原因，是它有这样一些义人，这些义人感动了上帝，使德国值得保佑。我们可以把他们称为“让所多玛得以重建的人”。

天则所我们的朋友里面，真有一些义人。刚才他们讲的东西，安全感，太重要太基本了。记得小时候读的鲁迅文章，有“国将不国”等语，说如此下去，国家将会不成其为国家了，用的是将来时。现在恐怕该用完成时，过去完成时了。因为即使按照要求最低、对专制制度最友好的政治哲学家霍布斯的话，国家最基本的职责就是给人以安全——人类为什么要有国家？是为了保证人的安全，否则人类会是丛林野兽，弱肉强食。国家最起码的职责，就是给人安全感，如果连这一条都不做，国家就没有存在的价值了；如果让人失掉安全感的竟然是国家本身，弄到人人自危，那就不成其为国家，走向反面了。

几年前我写过一篇小文章——《人民没有安全，国家安全还有意义吗？》。国家安全的内容，应该是人民安全。但在我们这里，人民和国家这两个概念常常被混淆——人民是一个个活生生的个人，

国家是一套庞大冰冷的机器；先有人民，后有国家；若无人民，国家何用？主人若不能操纵机器，机器就可能危害主人；“爱国主义”这个词来自 patriotism，原意是爱爹妈、爱父老乡亲，应该是爱人，不是爱机器！

刚才一些朋友提到自由主义者应该有国家观，当然，那国家观很清楚，而且许多别的“主义”都同自由主义在国家观上有共识：不管什么形态的国家，都应该是手段，而不是目的——从霍布斯到马克思，从基督教到儒家，全都赞成这一点！霍布斯说国家是维护人民安全的手段；马克思说国家是阶级压迫的工具（所以该消亡），恩格斯说国家是调节利益的手段；基督教说国家是为此世目的服务的工具；孟子说“民为贵，社稷次之”，贵的是目的，次的是手段。人民是目的，手段为目的服务！误把手段当成目的，就把目的挤到一边去了！这是自由主义和许多别的主义（除法西斯主义、纳粹主义、军国主义之外）都赞成的国家观，更是一个政治学的常识。

我的专业是宗教学，现在我来讲宗教话题。我们这一组的主题，是对世界和平对国际社会的期许，我的标题是《宗教：正能量还是负能量？》，分三点讲。

一、正能量负能量是一个设问，这个问题不能一概而论。宗教与文明有密切的关联，因为它是文明的精神、灵魂、核心。因此，东亚文明叫“儒家文明”（其实不准确，即使只讲中华文明也还有别的学派如法家、道家影响很大），南亚文明叫“印度教文明”，中东文明叫“伊斯兰文明”，西方文明叫“基督教文明”等等。所以宗教确实有很大的能量。但所谓“正能量负能量”，应该是指它们对社会发挥的功能是正还是负，即是好还是坏。这就要看是针对什么事情。比如说宗教对科学、政治、哲学等等发挥什么作用，这不能一概而论，需要具体问题具体分析。例如对科学的产生和发展，有些宗教有阻碍作用，有些宗教有促进作用；为什么现代科学是在西方而不是在印度和中国兴起，科学史专家发现，这件事同这些地区的宗教有关系。

就我们的话题而言，我想，所谓正负功能或作用，是说对国际和平或社会稳定有帮助，就是正的，反之则是负的。那么，就社会稳定和人民安康而言，宗教是起正面还是反面作用呢？这又不能一概而论。

大家对这话题有兴趣，很大程度上是因为现在中东的乱局，大家天天看见，触目惊心。很多人认为，那是宗教所致。这种看法很普遍，对此我想讲两点。

第一点，不要夸大宗教的作用。宗教在国际政治中的作用不能忽略，但也不宜夸大。如果夸大，就陷入了一个大大的误区，即对“文明冲突论”的矛盾态度所表现的中国许多学者和官员的一个误区。

1990年代末期，亨廷顿的“文明冲突论”一提出来，中国学者群起而攻之：文明之间一定冲突吗？中国文明就不搞冲突嘛，因为我们同你们不一样，我们讲的是“以和为贵”、“和而不同”！你亨廷顿是个鹰派、好战分子吧？

这里面有个矛盾：亨廷顿说各文明可能会冲突，因为它们不一样。中国学者强调说，我们同你们不一样！这实际上是给他增添论据，帮他论证。因为他恰恰是在强调文明之间的不同，也在夸大宗教的作

用。

第二，还有一个更大的矛盾，会造成更严重的问题。亨廷顿是想避免文明冲突，他那本书结论写得清清楚楚：冷战以后，要警惕、要避免、要防止新的冲突即文明冲突，为此，美国应该收缩、少干涉、少管别人的事！看来，许多中国学者犯了一个更大的错误——把别人的白说成黑，然后群起而攻之。

更奇怪、也更严重的是，“911事件”一发生，更多的中国学者马上跳到了相反的立场上，几乎众口一词说：这就是文明冲突，是伊斯兰文明同基督教文明的冲突！这种说法太普遍，以至于一般的学生和官员也都人云亦云。实际上，这种说法会为恐怖主义提供一个宏大的根据——本来是少数仇恨病态者和野心家，对一些年轻人片面灌输从古兰经里断章取义的话，把他们塑造成不会别的只会杀人的人，为进“天国”而自杀，为自己的目的而剥夺无辜者的生命；如果把这说成是文明冲突，他们就似乎成了为伟大事业、为历史必然而奋斗而牺牲了——文明是人类生活最大的单位，比国家还大的单位；为这么伟大的东西献身，不是很伟大吗？把恐怖主义称为文明冲突，不但会严重误导，而且也不合事实——不要忘记：全世界恐怖主义杀死的人当中，伊斯兰教徒占大多数。

“911”发生第二天，布什总统就到清真寺里去说，这不是伊斯兰的问题。当时很多美国人拿起枪，保卫自己的社区，不让穆斯林进来，结果更多的美国人站出来谴责他们，说这样做不对。中国政府在新疆问题上也说，这不是伊斯兰的问题，不是宗教的问题。我们还该看看德国总理默克尔。叙利亚难民涌入德国的时候，她为德国民众在街上举标语欢迎那些穆斯林而感到自豪——70年前大部分德国人是为自己比别的民族“优秀”而感到自豪！默克尔的政策是张开双臂欢迎信仰伊斯兰教的、里面可能有恐怖分子的那些难民进入德国。但是，刚过去的新年前夜，就在世界文化遗产科隆大教堂的门口，发生了上千名男人对近百名妇女大规模抢劫和性侵事件。犯罪者大部分是中东人或北非人的长相（现在已经查明大多数是难民）。默克尔说要依法追查，但是还说不要把这事同跟伊斯兰教相联系。

二、我想到了马克思主义的宗教观。马克思、恩格斯有些话颇有道理，他们说，不要把政治问题化为神学问题，对天国的批判应该转向对尘世的批判，对神学的批判应该转向对政治的批判。这是历史唯物主义的结论，但很多社会学家也有类似的观点。

不要夸大宗教因素，那么真正重要的因素是什么呢？首先就是政治，另外还有经济、历史原因、民族关系等等，统治者的个人因素也很重要。冲突来自宗教之说，常常拿来为例证的，就是以色列同巴勒斯坦的冲突。其实，那原因主要不是宗教，而是因为大约两千年前，以色列人被赶出了家园，二战遭到屠杀后，他们按照联合国决议回家、建国，又占了后来住在那里的巴勒斯坦人的土地。阿拉伯国家向他们宣战，他们在战争中占领了更多的土地以求安全。安全或和平有保证时，他们也让出土地（如西奈半岛），即所谓“土地换和平”。在有些地方如加沙地带，土地没有换来和平，因为对方还乱射导弹要赶走他们。所以，这一切最早的根源，是罗马帝国统治者的野心——征服弱小的民族，建立庞大的帝国；人家反抗，就把人家赶出家园。现在的中东乱局，政治家的野心也是重要因素。卡扎菲不到30岁就靠

政变上台，马上派 20 多岁的伙伴（贾卢德总理）跑到没有外交关系的中国来要买原子弹！萨达姆也靠军事政变上台，之后马上就同伊朗打了 8 年的仗，没打下来，转身又侵略科威特，挑起第一次海湾战争。这样的野心家统治，怎能不乱？叙利亚这个总统，继承他老爹的专制统治。年轻人涂鸦被抓，老爹们游行抗议，就派兵开枪杀人，由此引发内战。这些都有统治者个人的因素。宗教因素即使有，顶多算助因，很次要。

说这些战争是伊斯兰同基督教冲突，不符合基本事实；说美国参战是代表基督教，离事实更远！事实是：第一次海湾战争，美国打的是萨达姆，救的是科威特，科威特是伊斯兰国家，萨达姆在国内国外杀的人都是穆斯林；在波黑和科索沃，美国（和北约）参战，阻止了对穆斯林的屠杀，打击了塞尔维亚军队，塞尔维亚人信的是基督教！

许多中国人以为，伊斯兰教同基督教、犹太教一定会冲突，不同宗教之间一定会冲突，这是一个大误区——在耶路撒冷一平方公里大的旧城里，市民信三大宗教，巨大的清真寺同古老的基督教堂、耶稣的墓，还有犹太教圣殿遗址“哭墙”挤在一起！（一些“当代新儒家”教授说：曲阜孔圣地怎么能建高的教堂？难道耶路撒冷能让不同的宗教建筑并存吗？一些官员马上采纳此说。似乎都忘了常识——儒家不是宗教，耶路撒冷有不同的宗教大建筑！）按许多中国人的想法，挤在一起？耶路撒冷应该打得没一天安宁吧？事实是：那里没一天没有千千万万的游客从世界各地前来观光、朝圣、购物！（以色列现在统治着耶路撒冷，却没有按一些中国人的思路，不许修建非犹太教的宗教建筑，相反，在这座被他们视为圣城首都的城里，到处是他们绝不相信的另外两个宗教的标志性建筑！）。

还有，伊斯兰教在美国是第二大宗教。很多中国人不知道，几十年前美国就有一个组织叫“伊斯兰国”（Islamic Nation），其中一些人主张武力斗争，还常常搞一些“向华盛顿大进军”之类的活动。美国人绝大多数信仰纷繁多样的宗教，不同宗教应该打得一塌糊涂吧？事实上没有！为什么呢？因为美国政府不管宗教事务，宗教方面的“问题”同别的社会问题一样，全部通过法律途径解决。

三、于是，最后一个话题就是，怎么让宗教的能量发挥正功能了。

既使在伊斯兰教统治的中世纪的帝国里，对不同宗教也是宽容的，基督徒要交人头税，但是同穆斯林长期和平共处，享有宗教权利。20 世纪中期，二次大战以后，不少新独立的伊斯兰国家信奉民族主义和社会主义，搞现代化改革，趋向于政教分离（一次大战后就政教分离的国家土耳其，国内一直非常安宁）。那段时期这些国家都比较安宁。但在刚才提到的那些军事专制和政治腐败激起反对之后，反对者利用已经存在的原教旨主义，加上苏联入侵阿富汗激起的抵抗导致的宗教极端主义，都引起了这方面的回潮，即从政教分离倒退回政教合一。

政教合一导致残酷的镇压甚至流血的冲突。东方西方都有历史教训——中世纪的欧洲有对“异端”基督徒的迫害，中世纪的中国也有消灭佛教的“法难”。但是，从洛克论证“宗教宽容”，到英国发布“宽容法案”，直到美国通过宪法第一修正案，现代国家逐步走向了“政教分离”，建立了避免宗教产

生负功能的最重要的、最基本的制度保障。这是人类文明的重要遗产，是现代政治的基本原则，以至于马克思恩格斯甚至列宁，都说要把“宗教自由”和“政教分离”写在党的旗帜上。他们坚决反对政教不分和宗教不自由。马克思说过，在我们这个时代对上帝最好的效劳，就是宣布无神论是唯一的信仰；马克思还说：向宗教宣战是愚蠢的举动！。

一个负面的例子是：中国从明朝到清朝，同白莲教有关的起义，几百年连绵不断，但白莲教本来是和平的佛教派别，是政府干预、官逼民反。相反的例子，是美国的摩门教：起初大部分美国人都反对它，到现在美国有一个州还是摩门教的天下，而且美国人都觉得它不错了，它也的确为社会发挥着十分突出的正功能；原因在于，它只要不违法，政府就不管它，它逐渐同全社会磨合了。在政教分离的美国，好些可能酿成大动乱的“邪教”，都同社会磨合，在政教双方守法的基础上，为社会做出了有益的贡献。总之，要让宗教发挥正功能，就必须依宪治国、政教分离！

最后补充一点：“政教分离”在中国，被很多人误认为是指政治和宗教分离，这又是一个很大的误区。政治和宗教不可能没有关系、不可能分离，因为政治人物有宗教观点，宗教徒也有政治权利。“政教分离”是 State-Church Separation 的错误翻译，正确的译文是“国家与教会分离”，在多宗教的国家，即指“国家与宗教组织”分离，在双方守法的前提下，互不干涉，和平共处。 ❏

[【返回目录】](#)

考德威尔访谈：哈耶克对什么秩序感兴趣

[考德威尔 Bruce Caldwell 著名的哈耶克研究专家，北卡罗来纳大学经济系教授。本文转载自 2019 年 5 月 8 日微信公众号：奥地利学派经济学评论。文中图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]

注：2019 年 5 月 8 日是 20 世纪著名经济学家哈耶克 (1899.5.8-1992.3.23) 诞辰 120 周年。为此，我们将刊发一篇对著名的哈耶克研究专家布鲁斯·考德威尔 (Bruce Caldwell) 的访谈。采访时间是 2017 年 9 月，采访地点是南开大学，参与采访的还有冯兴元和翁一，文稿由屠禹潇翻译。布鲁斯·考德威尔是著名的哈耶克研究专家，北卡罗来纳大学经济系教授，著有《哈耶克评传》(有冯克利教授翻译的中文版)、《超越实证主义：二十世纪的经济学方法》和《经济思想史》等书，曾任美国经济史学会会长和《哈耶克全集》主编。



2019 年 5 月 8 日，20 世纪著名经济学家**弗里德里希·哈耶克** [1899.5.8—1992.3.23] 诞辰 120 周年

朱海就：有人认为哈耶克和米塞斯的思想之间存在着巨大的差异，您怎么看待这个问题？

考德威尔：路德维希·冯·米塞斯和弗里德里希·哈耶克都是奥地利学派杰出的经济学家。哈耶克早年阅读过米塞斯的书籍，他的经济学求学之路受到过米塞斯的影响，尤其是米塞斯 1912 年出版的那

本书（米塞斯的《货币与信用理论》——译注）。后来，哈耶克开始分析社会主义问题。米塞斯也写过社会主义。虽然哈耶克并没有直接师从米塞斯（他是维塞尔的学生）。在采访中，哈耶克一直提到，自己赞成米塞斯的结论，但是他有时不赞同米塞斯的论证方法。我认为出现这样的分歧，一个原因就在于，米塞斯的写作手法非常“老式”。而哈耶克写书的时候，正处于1931年以后的英国。当时的读者并不熟悉米塞斯的那种论证手法，觉得哈耶克的论证更成功，更具有说服力。米塞斯在他的理论中提到了先验主义。虽然哈耶克也使用了先验主义一词，但两者的含义并不相同。哈耶克并不赞同米塞斯意义上的先验主义。特别地，关于市场过程，哈耶克认为你可以用先验主义分析每个个体都试图了解自己的欲望并采取行动实现欲望，这些都是先验的。但当讨论众多个体的互动时，对个体的那些分析就不再重要了。哈耶克认为对市场过程的分析需要一个不同于米塞斯的理论分析方法。他们在方法论上存在一定的差别。但米塞斯的思想显然对哈耶克而言具有非常重要的影响。



哈耶克 1948年在伦敦经济学院

摄影：Paul Popper / Popperfoto / Getty Images

朱海就：也许我们可以认为米塞斯的论证是更为基础的层面，而哈耶克则是在“经验”层面进行理论分析。他们是不同层面的，对吗？

考德威尔：我们也许不该使用“经验”（empirical）这个词。米塞斯承认世界的存在性，他的思想并不是凭空产生的，而是建立在丰富的世间之物上。他描绘的是真实世界的人的行为。从这个角度

来说，也是“经验性的”。

朱海就：米塞斯的理论同样也是“经验性的”。

考德威尔：对，我们可以这样认为。哈耶克并不赞同一些人对经验主义经济学的理解和操作。我今天早上也略微地讨论过这个问题。他反对人们在经济学研究中过分注重统计学。统计学并不能帮助我们完全地理解世界。哈耶克认为，我们必须通过某种理论的支持，才能够理解我们这个世界。

朱海就：在理解经验世界之前，我们必须拥有一种理论。

考德威尔：是的，你的总结很到位。



本文作者 **布鲁斯·考德威尔** [Bruce Caldwell 1952—]，经济学博士，
杜克大学经济学研究教授，政治经济史中心主任，
曾是北卡罗来纳大学格林斯博罗分校卓越的经济学家教授

朱海就：我们都知道“均衡”是经济学中非常重要的概念。你认为哈耶克和米塞斯就“均衡”概念的认识是否有差异？

考德威尔：米塞斯构建了一个“均匀轮转的经济体”，它非常接近“均衡”这个概念。米塞斯用它来理解世界运转的方式。它可以被运用到理论分析当中。哈耶克同样认为均衡是理论分析中的重要组成部分。特别是哈耶克在特别是在 20 世纪 20 年代末至 30 年代初。但是随着他的思想逐渐成熟，他认为“均衡”一词可能会对他的市场过程分析带来很多麻烦。他有一篇非常重要的文章《竞争的含义》，在这篇文章中，哈耶克论述道，“短期竞争”、“竞争性均衡”或者“长期均衡”都没有正确理解什么是“过程”，或者说让竞争得以产生的“竞争性对抗过程”。正因为从本质上讲，竞争是一个过程，此时再使用“均衡”一词，将显得弊大于利。“均衡”概念无法帮助我们很好地理解竞争过程。有时我会说，“均衡”完全是一种哲学上的分类错误 (philosophical category mistake)。因为“均衡”将“竞争过程”这一概念的所有重要意义都遮盖了。我们的世界始终处于变化之中，其背后的所有事物都在发生变化。我们必须强调，市场系统有能力应对变化，而在这样一个环境下使用“均衡”一词，会使得人们误以为我们处于静止的状态。20 世纪 80 年代，也就是 1981 年，哈耶克回到伦敦经济学院，在时隔 50 年之后又一次在伦敦经济学院发表了演讲。在那次演讲中，哈耶克提到了一个河流的比喻。我们的世界就像河流那样，时刻处于流动和变化之中。相较于“均衡”而言，河流这一比喻非常形象生动。所以哈耶克晚年时一直和经济学家们强调，均衡并不是一个合理的概念。

朱海就：我们在理论上需要“均衡”这个概念，但是对于现实世界而言，并不是均衡的。

考德威尔：“均衡”概念只是一种分析工具，但是必须小心地使用它。

朱海就：米塞斯曾经说过，区分奥地利学派经济学和其他学派经济学的关键之处就在于，奥地利学派经济学并不是一个建立在“均衡”思想之上的经济学。

考德威尔：你说得很对。

朱海就：奥地利学派注重的是“过程”、“动态性”、“行动的个体”而不是“理性人”。

考德威尔：对。奥地利学派分析的是有目的的行动人，而不是“理性人”。

朱海就：行动人是奥地利学派经济学中一个非常重要的概念。

考德威尔：对于真实世界中的行动个体而言，我们对世界都有一定的认识。这种认识是关于未来的。我们试图在未来实现某些目的。这不同于理性人或者均衡概念，它面向的不是未来的某种静止状态，而是希望在未来实现某种目的。这不是数学工具能解决的。但如果你也是人类，你很容易就能理解这一点。因为你同样有目的，你也想实现这些目的。数理模型完全不能处理这些概念。

朱海就：所以，奥地利学派经济学认为经济学必须处理现实。

考德威尔：的确如此。主流经济学家们会认为这种分析方法在技术手段上并不严谨。你必须像一个科学家那样进行严格的分析。不同个体对于什么是好的经济科学有不同的看法。我认为其他学派的经济学家应该看看奥地利学派经济学家们的理论。他们正在贡献科学的理论。我这么说吧，我在接触到奥派经济学之前就已经在学习经济学理论了。学了经济学理论以后，我对世界有了更好的认识，而当我接触到奥派经济学以后，我发现它告诉我的关于世界运行的知识，远比那些模型告诉我的更多。奥派经济学更好地阐述了世界的运行，它远比你苦练模型来得有效。

朱海就：詹姆斯·布坎南也提出过类似的观点。他认为相比于主流经济学，奥派经济学能给予我们更多关于真实世界的信息。

考德威尔：他同时也强调了，经济学研究的是交换问题。

朱海就：对，研究的是交换，而不是数学上的最大化问题。

考德威尔：我认为布坎南的这个观点是非常重要的。我认为哈耶克有很多值得我们学习的思想。从一个更广的角度来说，哈耶克的分析传统可以将布坎南，或者公共选择学派的思想纳入进来。甚至包括阿尔钦等人的交易成本分析，道格拉斯·诺斯等人的比较制度分析，弗农·史密斯等人有趣的经验分析等等。我想，诺斯和史密斯在他们的论文中都会引用哈耶克的理论。他们的思想是互补的。

朱海就：你认为学习经济学的意义是什么呢？例如，学习经济学能帮助我们更好地认识世界。但并不是帮助我们精准预测未来会发生什么。

考德威尔：经济学的作用在于解释世界而不是预知未来。我这里想要区分的是预测 (prediction) 和预知 (forecasting)。一个简单的经济学模型，例如供求分析告诉我们，其他条件不变的情况下，供给的增加将会引起价格的降低。“其他条件不变”的意思是“供给增加”是市场中唯一发生的变化。哈耶克告诉我们，市场始终处于变化之中。有时发生了一件事情，但同时又发生了另外三件事情，其影响超过了第一件事情的影响力。（所以市场的变化可能不同于最初的预期——译注。）所以，我们可以使用简单的模型预测其他条件不变时，未来会出现什么变化。但这只是有条件的预测。这完全不同于预知未来。你不可能说，在未来，这里的价格会是多少，利率会是多少。经济学家们不可能做到这一点。经济学家永远没有这样的预知能力。但在约束条件不变后对未来进行预测是很有用的。有时的确只有一个简单的变化，你不需要花很多精力就能预测未来将会发生什么。

朱海就：在弗里德曼的体系中，预测和他的实证主义方法论有很大的关联。

考德威尔：《实证经济学的方法论》是弗里德曼非常有名的著作。他认为实证分析是科学的研究方法。这与哈耶克的观点有很大差异。哈耶克曾说过，对于弗里德曼的很多政治学观点都表示赞同，但是他并不认同弗里德曼的方法论。我记得他甚至用了“天真的实证主意者”来评价弗里德曼的研究方法。因为哈耶克的文章里总是进行一般性的讨论。而当你读弗里德曼的文章时，你会发现他的内容总是很具体，并带有很强的政策导向。他觉得只要制定的政策是对的，不论在哪个国家，我们都能知道货币供给将会增加这么多。哈耶克的讨论和这种非常具体的政策建议恰恰相反，他总是在一般意义上探讨问题。我有时会说，哈耶克毫无政治欲望。我不知道这么说对不对。但是在美国，这样一个和弗里德曼想法一样的地方，人们总是在考虑实施什么政策，并且他们想知道所有政策的细节。哈耶克就显得更加哲学化。

朱海就：我们是否能说，芝加哥学派已经抛弃了边际革命的遗产，而奥地利学派则很好地遵守了边际分析。

考德威尔：我想我很难赞同这个观点。如果你回顾一下当代芝加哥学派的经济学家，如 Jim Heckman。他的确专注于计量方法，但他也接受诸如收入效应，替代效应等在中级价格理论（微观经济学）课程中常见的概念。我认为，弗里德曼或者芝加哥学派所说的微观经济学和哈耶克所认同的微观经济学是一致的。只不过哈耶克对微观经济学使用计量手段证明理论的做法抱有怀疑。芝加哥大学的弗里德曼可能会说，我们找到了支持我们观点的实证证据（empirical evidence），这可以解释世界的运转的道理。而一个坚定的哈耶克支持者会说，找到支持理论研究的实证证据是很难的，因为世界很复杂并且在不断改变，我们不可能估计到每一个变量。所以，估计偏差的风险可能存在于你的研究结果中。因为当一些数据看起来支持你的理论，且你觉得这是一个很好的结果，但事实却并非如此时，你会倾向于忽视这个事实。我觉得在人类能在社会科学领域做些什么方面，哈耶克拥有更多的理性。他总是担心一个掌握了些许技术的社会主义者，产生自己能够控制整个经济可怕想法。弗里德曼并不想掌控经济，他只是觉得我们可以用适当的方法来检验经济理论，尽管哈耶克并不赞成这种方式。两者的区别很微妙。

朱海就：哈耶克并不完全反对政府，他还是接受一定程度上的政府干预的。

考德威尔：弗里德曼也一样。他们两个人都不是无政府资本主义者。有些人，比如霍普或者罗斯巴德更像无政府资本主义一些。他们更希望完全去除政府干预。哈耶克接受一定程度的政府干预，弗里德曼也一样。例如弗里德曼支持负的所得税，他认为这是一个把收入再分配给穷人的方法。

朱海就：另一个问题是，你如何看待无政府资本主义？在你看来，罗斯巴德的理论有什么问题？

考德威尔：很显然，哈耶克了解罗斯巴德。但哈耶克并不赞同罗斯巴德的观点。在他看来，罗斯巴德的思想过于激进。

朱海就：哈耶克认为罗斯巴德的思想太激进吗？

考德威尔：罗斯巴德的理论并没有给哈耶克留下很深刻的印象。他并没有说明自己不赞同罗斯巴德的原因。我猜测其原因在于罗斯巴德的思想太激进。如果你认为所有的政府税收都是抢劫，认为所有的政府干预都是错误的，那我们已经没有什么可分析的了。我的意思是，如果你这样认为，我们就无法讨论税收多一点或少一点的影响了。这就变成一个非此即彼的问题。我们也就没有什么可讨论的。世界上只有极少的地区不存在政府。如果你阅读关于政治哲学的书，例如 16 世纪霍布斯的著作，他探讨我们为什么需要组建政府。他认为原始状态下的生活是糟糕的，充斥着暴力、短缺、野蛮和贫穷。如果每个个体都试图保护自己，在一个没有政府的环境下，将会产生弱肉强食的局面。这是一个经典的问题——我们为什么需要组建政府。而自由主义者的解决方法是我们将权力交给政府，同时我们必须对政府如何使用权力方面施加限制。这就是《自由宪章》以及哈耶克其他著作所要阐述的观点。我们应该对政府施加什么样的限制。我们需要政府，但我们并不希望看到政府的权力无限地扩张。这也就形成了经典的政治学困境，既然我们放弃了权力，将它交给政府，那么政府就有可能滥用权力。

朱海就：德索托认为古典经济学失败了，它在 20 世纪带来了两次世界大战。所以我们必须建立一个不同的政府理论，也就是无政府资本主义。这也是另一种观点。我们接下来可以讨论一下有关经济学的本质这个问题。米塞斯认为经济学是关于目的和手段的科学。也许哈耶克并不这么认为。在哈耶克看来，经济学的本质是有意识的行为产生非设计的结果。

考德威尔：的确如此。他们两者的观点在经济学中都占有一席之地。我并不认为哈耶克会反对米塞斯的观点，即经济学研究的是用最恰当的手段实现特定的目的。哈耶克和米塞斯都对社会主义提出了批评。他们的批评并不建立在政治学上，而是因为社会主义者提出了特定的目标和手段，而我们并不认为他们的手段能够实现他们声称的想要实现的目的。他们一直强调，他们对社会主义的批评并不是一种道德批判。有些人会说，即便社会主义者的那些手段是无效的，我仍然想要实行社会主义制度。米塞斯认为，如果说话者坚持这样的观点，那他也无能为力。所以手段——目的分析框架是非常重要的。但是哈耶克延展门格爾的观点，认为社会中存在非常多的社会现象。这些社会现象虽然产生于有目的性的行动，却不是行动个体刻意设计的。我进入一个市场，试图购买一些特定的商品，或者向其他人提供商品或服务。这是我有目的的行为。“巴黎人如何吃饱？”（Paris gets fed 一词源于 19 世纪经济学家巴斯夏的经典问题：“巴黎人为何能吃饱”——译注。）是我们常用的一个俗语。一个地区有成千上万人。你是农民，他是酒店的服务生，是厨师或是将货物送到酒店的工人。有清洗亚麻桌布的

工人，有贩卖餐具的老板。所有人都在为自己特定的目的努力，没有人主动计划填饱巴黎人的肚子。但日复一日，成百上千的巴黎人都能吃饱。这件事实在在发生了，但并没有人事先计划去做喂饱巴黎人这件事情。所有巴黎的个体做的只是养家糊口。但是通过整个市场秩序，巴黎人都能填饱肚子。再例如，我们现在正在开会。我以前也参加过会议。为期两到三天的会议聚集了大约好几百人。仅仅为这几百人提供相同的午餐都是一件极度头痛的事情。就是说，仅仅为少数一些人提供他们不能选择的、相同的食物都是一个大工程。而我们讨论的这个秩序每天为成千上万的人准备五花八门的食物，这的确是一个神奇秩序，这也正是哈耶克所感兴趣的秩序。我们必须能够理解和解释这样的秩序，并确保这个秩序能一直运转下去。哈耶克和门格尔一样，对这个问题非常感兴趣。米塞斯其实同样处于那个分析传统之中。米塞斯和哈耶克在这一点上并不存在分歧。

朱海就：当我在阅读《人的行为》时，我发现米塞斯同样强调不同行动个体之间的协调问题。

考德威尔：当然！

朱海就：所以说，经济学是关于不同行动个体之间如何协调的科学。这种协调可能需要制度的安排等等。

考德威尔：米塞斯甚至以一种近乎悖论的方式阐述这个观点。他认为“竞争是社会合作的手段”。这真是一个美妙的表达。如果以普通人的视角看待竞争，竞争的对立面就是合作。而对于经济学家来说，竞争的对立面是垄断，是拥有排他性权力的卡特尔或者垄断。我们必须把竞争视为垄断的对立面。正是通过竞争，我们才能有效地相互合作。这是个美妙的表达。

朱海就：米塞斯的协调观点与斯密看不见的手的观点有异曲同工之妙。可以说，米塞斯的协调思想是斯密看不见的手思想的深化。

考德威尔：的确如此。他们讨论的应该是相同的事物。奥地利学派的经济学家并没有特别欣赏亚当·斯密。你可以看到卡尔·门格尔在谈及亚当·斯密时，并没有表现出钦佩之情。其原因在于他们并不同意亚当·斯密的劳动价值论。如果了解边际革命，你就会明白劳动价值理论的错误之处。如你掌握了这种新的分析方式，也就会降低对亚当·斯密这些经济学家的敬佩。哈耶克在一次采访中谈到，自己曾经阅读过斯密著作的德语版的一部分，却并没有很在意他的观点。直到 20 世纪 30 年代，他才发觉斯密著作的特别之处。我认为在这之后，也就是 1945 年，在他写《自由宪章》的时候，他意识到苏格兰启蒙思想家的重要性。当然，亚当·斯密是苏格兰启蒙思想家的一员，所以哈耶克逐渐改变了对斯密，以及斯密好友大卫·休谟的认识。哈耶克最常引用的苏格兰启蒙思想家就是休谟。

朱海就：你对奥派经济学的未来有什么看法吗？

考德威尔：现在很难下定论。在美国或是英国，在主流经济学的包围下，奥派仍属于小众的经济学流派。乔治梅森大学的彼得·贝奇（Peter Boettke）区分了主线经济学和主流经济学。主流经济学就是大家在大学里学习的那些经济学知识。主流经济学一直在变化。也许过十年以后，主流经济学会变得越来越数理化。而主线经济学，我有时会称它为基础经济学逻辑论证。这种经济学分析方法可以追溯到亚当·斯密，受到奥地利学派的发扬。其他经济学家如马歇尔同样使用这样的方法。这种方法可以说是永恒的。它为我们提供关于世界运行的洞见。我们不能丢弃它。奥派经济学强调的一点正是我们不能丢弃主线经济学。从学术研究角度来说，很多人试图将布坎南、诺斯或者奥地利学派的理论融合在一起。有一个名叫彼得·里森的学者，考察了海盗的治理结构（《海盗经济学》一书有中文版——译注）。海盗从事抢劫，共同生活在一艘船上。怎么能够管理这样一群亡命之徒呢？但是他们拥有自发的秩序和规则。而且不同的海盗船上实行并不完全相同的制度。里森的考察发现自发秩序能够在那些我们看来无法存在的地方出现。又如埃莉诺·奥斯特罗姆对外部性的研究。主流经济学认为，如果没有政府的干预，公地悲剧是无法解决的。而奥斯特罗姆告诉我们，在世界各地，许多人面临着公地悲剧的问题。但是他们能够找到解决问题的方法。奥斯特罗姆的研究着重分析哪些公地悲剧能够被人们解决。这同新制度经济学家们的研究内容非常相似。在讨论这些话题时，你完全可以不需要添加“奥地利学派”这个前缀。奥斯特罗姆、布坎南以及诺斯的许多观点比哈耶克更为深化。即便奥地利学派本身非常小众，但是学者们在学术研究时仍然有很多的机会将奥地利学派的思想融合到其他领域。这些研究事实上都很有价值。

冯兴元：约翰·格雷(John Gray)在哈耶克去世后不久批评他的观点。很多人并不了解米塞斯或者哈耶克，因此很快便认同了格雷的观点。例如，他认为哈耶克的自发秩序理论同方法论个人主义是相互背离的。你怎么看待这个问题。

考德威尔：我认为约翰·格雷是一个反自由意志主义者。他是一个保守主义批评家。但话说回来，哈耶克的作品中的确有矛盾的地方。这也取决于你怎么定义方法论个人主义，哈耶克又是在什么层次上使用方法论个人主义。在我看来，哈耶克的确探讨过个人主义。他有篇文章叫做《个人主义：真与伪》。他承认个体的行动是非常重要的。而在哈耶克晚年的作品里，他更想探讨的是社会制度是如何形成的。他非常警惕那些理性构建主义。因为后者认为他们能够重新改造社会制度，使之能够更好地运行。哈耶克认为，你可以做一些非常细微的改变，但是不可能改造整个制度，或者人为创造出一个全新的制度。在《法律、立法与自由》以及《致命的自负》中，哈耶克已经生动地阐述了，为什么创造出无限财富的市场制度能够和个人自治或者自由相互融洽。人们在为自己打算的同时，能够创造出巨大的财富。这是一个非常有吸引力的体系。但是很多人痛恨和憎恶它，认为市场是不公平的，决定彻底摒弃

市场。哈耶克想知道的是为什么有那么多人对市场深恶痛绝。理由当然有很多。首先，纵观人类历史，我们从采集狩猎开始，我们只愿意同认识的人相互交流。我们有家庭，根据相同的喜好组件团体。这就是我们人类过去的交流状态。而在市场体系下，你必须同陌生人交流，你必须给予陌生人一定的信任，这对我们人类的本能来说仍然显得怪异。另外，人类过分相信自己的理性。他们并没有看到市场体系让巴黎人填饱了肚子。他们只看到有些人没有填饱肚子，我们应该这样做，那样做，这样做，那样做，以此达到他们的目标。不幸的是，不同的人对于应该采取什么措施实现目标有着完全不同的看法。最终，他们的“改革”只会让市场体系停止运转。由于人类的本能或者盲目理性，市场体系总是岌岌可危的。我认为哈耶克的这些想法非常有深度。即使在那些拥抱和实行资本主义制度的国家，仍然有人认为资本主义制度是非常可怕的，必须采取更好的制度来替换它。哈耶克对此做出了很好的解释。 ■

[【返回目录】](#)

朱邦芬：中国学术诚信问题的两个“史无前例”

[朱邦芬 凝聚态物理学家，中国科学院院士，英国物理学会会士，清华大学高等研究院教授。本文根据作者在4月27日浙江大学举行的“科学精神中国行”论坛的演讲整理（整理：魏宇心），文章内容略有改动。文中图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



本文作者朱邦芬院士

今年是五四运动一百周年纪念。五四运动提出的“德先生”、“赛先生”，在中国近代史上有非常重要的意义，当时最急迫的使命以救亡为主，因而当年的“德先生”、“赛先生”主要是为救国、强国服务。

100年过去了，回顾我们现在的科学和教育，我认为，科学技术进步巨大，但很大程度上是硬件的进步，取得的成果比较多的是对已有知识扩展，多靠国外已发展的技术和设备；在精神层面，要想让科学精神在中国大地真正生根，在中国文化当中生根，还任重道远。

科学精神的真谛是探索未知，通过科学研究把世界上很多不懂的事情弄明白。这很大程度上是基于好奇心、独立判断、批判，以及对人类的责任和担当。这种科研的原动力在我国的科教界比较缺乏。

中国的很多教师和科研人员把科研看作是一种谋生职业，本质上还是原来科举文化的延续，把科研发表论文看作应付职业考核的要求，看成个人晋升的途径，甚至是做官的垫脚石，缺乏基本的科学精神，当下的学术诚信问题，与此密切相关。下面就我国学术诚信现状，谈谈我的看法，谈谈如何使我

国的学术不端蔓延得到根本的遏制。



图片来源: pixabay.com

我对我国学术诚信的整体估计同杨卫校长评价的“诚信好转”有一点不一样，我没有他这么乐观。我对我国科研诚信现状的评价用两个“史无前例”来描述：

第一，随着我国整个社会的急功近利趋向的盛行，随着全民的平均道德水准的滑坡，随着我国目前以考试分数、学位、论文、项目经费、各种人才帽子等数字化评价体系的全面建立和完善，学术诚信问题涉及面之广和严重程度史无前例。

第二，我们社会对科研诚信问题的关注也是史无前例的，这当然是跟互联网有关，也和国家对科技投入的大幅度增加有关。

这两个史无前例是我对我们国家目前科研诚信问题的一个基本估计。

我国学术不端涉及面之广史无前例，仅举下面几例。

(1) 在高校自主招生中，弄虚作假相当普遍，一些高中生自主招生的科研论文、成果实际上是人操刀代劳的，甚至是花钱买来的，今年教育部削减各个高校的自主招生名额就有这方面的考虑。

(2) 我国有一些做法，相当普遍，也不以为耻，然而涉及学术诚信问题。像我所在的清华大学，学生期中考试、期末考试作弊的确实非常少，但课程作业抄袭还相当多，不是个别人的行为，相当一些人觉得，自己做不出来抄袭别人的作业是很正常的，并不觉得这是一种学术不端行为。

(3) 我国许多推荐信、评价意见，普遍是由被推荐人自己起草的。推荐信在国外的评价体系里是最受重视的评价方式之一，而我们这个环节由于普遍由被推荐人起草，不仅价值大打折扣，而且严格地说涉及到学术诚信问题。

(4) 目前在科研成果方面普遍存在的包装、吹嘘、浮夸，学术成果署名不规范。我国媒体上许多有关重大成果的吹牛，有些甚至完全不符合事实。

(5) 众多的人才“帽子”评选过程中，包括评院士、评长江学者、评杰青，打招呼、拉关系相当普遍。现在相当多的院士候选人觉得，如果自己不向很多院士介绍一下工作，就吃亏了。而在 20 年前，十几年前，这种情况是比较少的。

(6) 依托中介公司进行的虚假论文评审代发论文行为。现在经过严厉打击虽然有所好转，但买卖论文的情况还一直存在。事实上，不只是 SCI 论文，还包括各种课程论文和毕业论文，只要有需求，网上就有人来提供。

(7) 很多在职博士学位问题。这些博士学位大多只经历 3 年就获得，而且都是在全职工作日理万机的情况下获得的，其中很多还是一流大学授予的真学位。此前有人甚至两年就拿到一个博士学位，而且所学和本科学习的是完全不同的专业。

以上这些事都涉及到学术诚信，涉及的面之广，反映了我们整个科教界诚信的缺失，特别是“五四”倡导的科学精神的缺失。

有人认为，学术不端行为每个国家都有，中国有也不稀奇，但我国学术诚信问题的严重性在于：

(1) **重大的、引起社会普遍关注的学术不端案例，调查不彻底、处理极轻。**比如上海某高校的芯片问题，处理结果与其错误的严重性极不相称；又如**韩春雨事件，河北科技大学给出了一个不痛不痒的结论——未发现韩春雨团队有主观造假。公众关心的是，什么样的调查事实支持了这个结论？**还有其他种种案例，《知识分子》也曾对一些学术不端案例进行过披露，但这些事很多最后都是大事化小、小事化了。

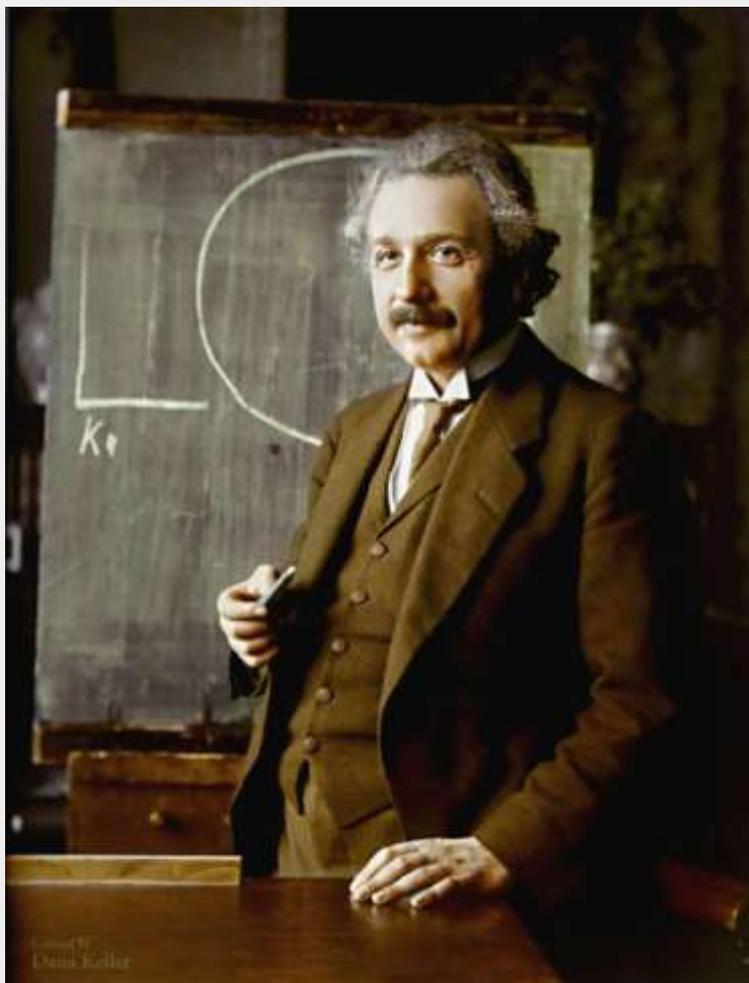
(2) 一些人在国外学术不端，由于国外对此一票否决、零容忍，因此他在国外付出了代价，然而中国却还有市场，最有名的是黄禹锡。黄禹锡在韩国判了刑，出狱以后在中国又“东山再起”，和一所国内著名大学下属的一个公司签了合作协议。

(3) 从 2015 年起，虚假同行评审问题不断曝光，2017 年“肿瘤生物学”一口气撤稿 100 多篇中国论文。这类学术不端问题能得到处理，我觉得非常好。这些虚假评审案例都是外国人揭发的、国外期刊发表的中国作者论文，但没有听说由中国人揭发的、发生在中国科技期刊上的虚假评审案例，中国的学术期刊到底有没有类似的虚假同行评审情况？我查了一下互联网，网上中介公司有代写、代投中国各种科技期刊的广告。既然中介公司有这种服务，并且在国际期刊有大量“成功”的前例，那完全没有理由不怀疑国内期刊也存在这方面的问题。目前国内科技期刊没有揭露任何一起虚假同行评审，中国的学术界自净能力很不够。另外，虚假评审文章公开撤稿的只是冰山一角。

(4) 部分主管科教界的官员和一些学界领袖，他们本人的学术诚信或多或少存在一些问题。而国外的科研人员，特别是主管级别的人物，一旦被发现这方面的问题，一般是没有脸面再做下去的。

所以从学术诚信问题的普遍性和严重性来看，我认为我国的学术诚信问题还没有根本好转。

如何从根本上遏制我们国家这种严重学术不端情况的蔓延？百年以来，我们的硬件进步巨大，软件层面应该更加强调。当教育学生时，我们确实应该教授更多具体的学术规范，但根本而言，我们对青少年学术科学精神的培养可能更为重要。我们过去总是把科学看成是救国、强国、富国的工具，但是科学精神能弘扬和提升我们民族文化和精神，这是一个治本的理念。



爱因斯坦 [Albert.Einstein 1879.3.14—1955.4.18]
他曾说：“独立思考和独立判断的一般能力，应当始终放在首位”

我们都知道科学最基本的要求就是求真务实。爱因斯坦曾经总结过，现代科学有两个基石：一个是古希腊的逻辑推理，一个是文艺复兴时期发展起来的通过实验检验理论，两者之间的因果关系越来越接近真理。这种科学方法保证了我们的结论虽然不是绝对真理，但可以逼近绝对真理，保证科学研究具有可纠错能力和可重复性。

爱因斯坦还说过：“探求真理的权利也含有责任：你不能隐瞒你发现的真理中的任何一部分”。这都表明了科学研究最根本的一点就是求真。

另外有一位科学史学家萨顿曾说过：“大多数人只是从科学的物质成就上去理解科学，却忽视了科学在精神方面的作用。科学对人类的功能决不只是能为人类带来物质上的利益，那只是它的副产品。

科学最宝贵的价值不是这些，而是科学的精神，是一种崭新的思想意识，是人类精神文明中最宝贵的一部分……”另外萨顿特别强调科学史，他把科学史定义为“客观真理发现的历史，人的心智逐步征服自然的历史；它描述漫长而无止境的为思想自由，为思想免于暴力、专横、错误和迷信而斗争的历史。科学的主要目的和它的主要报酬是真理的发现。”我觉得这些精神层面上的东西我们应该更加重视。



乔治·萨顿 [George Sarton 1884.8.31—1956.3.22]

当代科学史学科的重要奠基者之一，也是一位著名的新人文主义的倡导者，
代表作《科学史导论》

我曾把学术不端的危害性总结成五条罪状。其中一条是祸害科学，摧毁科学界和科学家以及社会的公信力；不仅如此，我认为更重要一点是，“学术不端”将会“亡天下”。明末学者顾炎武曾把改朝换代称之为灭国，而亡天下是说一个民族的精神伦理底线彻底沦丧：“仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”所以他认为天下兴亡匹夫有责，而保卫一个朝廷，这是肉食者谋之。他把这两者做了区分，虽然与我们今天的定义不一样，但我认为**任何一个国家，它的科学家、教师、医生，都是社会良知的体现者，代表着社会的最后一块净土。如果最后一块净土本身的行为普遍缺乏诚信的话，对整个社会，对整个民族的文化、精神都是一种灾难**，所以我们不要小看学术不端行为，它实际上无形当中在侵蚀我们整个国家的道德、伦理和文化。

具体怎么办？我曾经在一个场合提过几点遏制学术不端蔓延的具体意见。当然我觉得首先要回到科学精神的真谛，要提倡科学精神。从具体操作层面来讲，我有这么几点建议：

第一，区分学术不端和学术不当，对学术不端应当是零容忍，特别是一定要处理好一些有帽子的人和一些影响大的典型案例，一定要对有重大影响的典型案例进行实事求是、严肃的处理。

第二，要松绑名利之间的强关联。韩春雨发表这么一篇文章，马上就当了省科协的副主席，很快又

有了大量经费，要盖大的实验室，结果别人重复不了，最后却是不了了之。这个“收益”和“成本”完全不成比例，按马克思《资本论》引用的一句话：“资本家为了 300%的利润率可以上绞刑台。”这里还不止 300%。这种不认真处理实际上是在鼓励一些人去铤而走险。

第三，对于青年学生，我们要加强学术规范的教育学习，减少由于青年学生和青年研究者由于不熟悉学术规范而引起的研究不当行为。

除此之外，虽然遏制学术不端学术行为蔓延主要要依靠学术共同体自身，但也需要有关部门建设比较专门的调查处理机构。**据我所知，现在也就国家自然科学基金委员会有一个办公室专门调查涉及基金中的学术不端。教育部、科技部、中国科协，都没有专门调查处理部门，所以一般举报都返回到本单位调查处理，然后很多事情不了了之。**所以这方面既要自净，但还要有国家机构的监管。

现在很多人强调不良环境对科研工作者的影响，把许多学术不端行为归为“逼良为娼”。环境、制度和政策确实起很大的作用。**邓小平同志说过：“好的制度能让坏人干不了坏事；不好的制度能让好人变坏。”**但是另一方面，我们也应该认识到，外因通过内因起作用。同样的环境下，为什么有的人可以遵守学术诚信，有的人却做了一些学术不端的行为？所以对于研究者个人来讲，我们应该提升自己的道德修养，而作为有关部门，应该加强自身建设。

总之，千万不要低估学术不端行为的严重危害，它的蔓延将会不断动摇和降低国人的道德水准和底线；要分清学术不端和学术不当，对学术不端切实做到一票否决、零容忍，对学术不当要加以批评教育；科研工作者要加强学术规范的学习，把学术诚信和荣誉看成学术生命；整个学术共同体需要一起努力，全方位地扼制学术不端，把之看成自己的分内之事；我们的评价体系应该把个人的学术荣誉和待遇适当的松绑；此外，有关部门应该加强建设调查处理学术不端事件的机构，要认真处理学术不端案例。

“五四运动” 100 年了，希望不要到了 150 年的时候，我们的科学精神还没有在中国大地真正扎根。

谢谢大家！ 🍷

[【返回目录】](#)

索尔仁尼琴：活着，并且不撒谎

[**亚历山大·索尔仁尼琴** 1918年12月11日 - 2008年8月3日，苏联、俄罗斯的杰出作家，苏联时期最著名的持不同政见者之一。诺贝尔文学奖获得者，俄罗斯科学院院士。译者 阮一峰。本文原载于1974年2月18日《华盛顿邮报》，A26版]



亚历山大·索尔仁尼琴

有一段时间，我们不敢说话，只是偷偷地通过地下出版物交流思想。我们偶尔会聚在科学院的吸烟室，互相抱怨：“政府到底在玩什么把戏？到底想把我们怎样？”周围是铺天盖地的对全宇宙最高成就的吹嘘，而现实中的贫穷和堕落却随处可见。这个政府还扶植那些落后国家的傀儡政府，煽动内战。我们还傻乎乎地出钱，把毛泽东培育起来。最终，还是我们这些人被送上战场，去与他作战，他们逼着你去。我们有出路吗？他们想审判谁，就审判谁。他们把正常人关进疯人院。他们掌握一切，我们无能为力。

情况已经糟到不能再糟了。一场全面性的精神死亡，正降临到我们所有人头上。肉体的死亡很快也会来临，我们和我们的子孙都无路可逃。但是我们一如既往，还在怯弱地装出笑容，毫不费力地表示顺从。我们能够阻止这一切吗？我们真的没有力量吗？

为了得到自己那份吃不饱的口粮，我们无可救药地就把人性抛弃了，把我们所有的原则、我们的灵魂、前人的所有抗争、后人的所有机会都抛弃了，只为了让自己能够可怜地生存下去。我们缺乏忠诚、自豪感和热忱。我们不害怕核武器，也不害怕第三次世界大战，我们已经是废墟中的难民了。我们只害怕作为一个公民，做出有勇气的行为。

我们害怕落在人群的后面，走出自己独立的一步。我们害怕一夜之间就失去了面包、失去了暖气、失去了莫斯科的户口。

我们一直在各种政治学习中被洗脑，一直被教导要活得顺从，你想要好好活着就要听话。个人无法逃脱他的时代和社会。每天的生活都在考验一个人的良知。他们想把我们怎么样？我们真的无能为力吗？

不，我们可以的，可以做到每件事。但是为了不自找麻烦，我们宁愿对自己撒谎。该被谴责的人，不是他们，而是我们自己。但是，你能够做到反对，即使一个傀儡也能自由思想。我们的嘴被封住了，没人想听我们的意见，也没人来问我们。我们怎样才能强迫他们倾听我们的声音？改变他们的心意是不可能的。



1956 年与 1957 年之间的冬天，**索尔仁尼琴**从劳改营抵达梁赞火车站

在选举中，不把票投给他们是很自然的想法。但是我们的国家没有选举。在西方，人们可以罢工和上街抗议，但是在我们这里，这些是被镇压的。对我们来说，有些事情哪怕只是想一想，都很恐怖，要是一个人突然辞去工作，走上街头，会怎样？上个世纪，在俄罗斯苦难的历史中，人们尝试过其他更激

进的道路，但是这些道路对我们不合适，我们真的不需要这些方法。

靠斧头办事的年代已经过去了，现在的一切与以前完全不同了，只有那些少不更事和自以为是的人，才会以为通过恐怖主义可以达到目的。流血的暴动和内战都已经行不通了。如果有人还要教导我们这样做，我们只能说谢谢。现在我们知道，坏的方法只会导致坏的结果。请让我们保持清白！

出口是不是已经关上了？真的没有其他路出去吗？我们是不是只能眼睁睁地坐着不动？幻想美好的结果会自然而然地发生？只要我们日复一日地选择接受谎言、赞美谎言、加强谎言（而不是与它决裂），那么就不会有不一样的事情发生，生活就不会有任何不同。

起初，暴政刚刚出现的时候，它的脸上洋溢着自信，好像挥舞着旗帜，高喊：“我是暴政。滚开，为我让路。我将捏死你们。”但是，暴政很快就会衰老，对自己失去自信，为了维持脸面，它只好找到谎言作为同盟，因为它无力将可怕的爪牙每时每刻放在每个人的肩头。它要求我们服从谎言，要求我们永久性成为谎言的一份子。这就是它所要求的全部忠诚。

要想找回我们自暴自弃的自由，最简单、最容易的方法就是，你作为个人绝不参与谎言。虽然谎言遮天蔽日，无处不在，但是休想从我这里得到支持。

只要我们不合作，铁筒一般的包围圈就有一个缺口。这是我们能做到的最简单的事情，但是对于谎言，却是最具有毁灭性。因为只要人们不说谎，谎言就无法存在。它就像一种传染病，只活在那些愿意说谎的人身上。

我们并不做出激烈的举动。情况还没有成熟到，可以允许我们走上广场，大声喊出真相，或者大声表达我们的心声的地步。这样做是不必要的。

虽然有危险，但是让我们拒绝说出我们不认同的话。

这就是我们的道路，最为简单易行，只需要我们重新审视内在的、已经植根于我们天性之中的怯弱就行了。它比甘地提倡的不合作主义，还要容易做到得多，虽然这样说并不可取。

我们的道路，就是不说那些已经烂掉的东西。只要我们不把已经死亡的意识形态的骨骸重新拼起来，只要我们不把烂麻袋重新缝起来，我们就会看到，谎言枯萎和崩溃的速度是多么惊人。

让那些原来就该暴露的东西，赤裸裸地暴露在全世界面前。

虽然我们每个人都是胆怯的，但是让我们做出一个选择。要么你自觉地作为一个谎言的仆人（当然，这并非由于你赞成谎言，而是由于你要养家，你不得不在谎言之中把孩子们养大），要么你就脱掉谎言的外套，变成一个忠实于自己的人，得到你的孩子和同时代人的尊重。

从今以后，你：

- | 不以任何方式书写、签署、发表任何一句在你看来不是真话的句子。
- | 不在私下或公开场合，以宣传、指导、教授、文艺演出的形式，自己说出或鼓动他人说出，任何一句在你看来不是真话的句子。

- | 不描述、培育、传播任何一个你认为是谎言或是歪曲真相的思想，不管它的形式是绘画、雕塑、摄影、科技、或者音乐。
- | 不以口头或书面的形式，不为了个人利益或个人成功，引用任何一句取悦他人的话，除非你完全认同你所要引用的话，或者它确实准确反映了实情。
- | 不参加任何违背你心意的集会或游行，也不举手赞同任何一个你不完全接受标语或口号。
- | 不举手为任何一个你不真心支持的提议背书，不公开或秘密投票给任何一个你觉得不值得或怀疑其能力的人。
- | 不同意被拉去参加任何一场可能强奸民意或歪曲事实的讨论会。
- | 如果听到任何一个发言者公然说谎，或者传播意识形态垃圾和无耻的洗脑宣传，你应当立即退出该会议、讲座、演出、或者电影放映场合。
- | 不订阅或购买任何歪曲事实或者隐瞒真相的报纸或杂志。



《时代周刊》封面 索尔仁尼琴

当然，我们不可能罗列全所有的和现实中的谎言的变种。但是，一个纯洁地活着的人，应该可

以很容易的看出什么是真的，什么是假的。

如果你这样选择，那么从一开始，你的生活就将发生巨变。对于某些人来说，他们很快就会失去工作。对于那些想寻找真相的年轻人，他们的青春岁月很快就将变得非常坎坷，因为要求背诵的内容中充满了谎言，你不得不做出选择。

对于所有那些想要诚实生活的人，是没有第三条路的。任何一天，我们中的任何一个人，都面临着至少一种上述选择，即使是在最没有意识形态色彩的科技领域也是如此。要么选择真相，要么选择谎言，要么选择精神的独立，要么选择精神的奴役。

任何一个胆小到不敢捍卫自己灵魂的人，就不配说自己有“进步的”观点，就不配自称为学者、艺术家、将军、或者其他尊称。他只能对自己说：“我是一个听话的人，我是一个懦夫。只要能够吃饱穿暖，让我说什么做什么都可以。”

即使这样一种反抗是所有反抗中最轻微的，也是很不容易做到的。但是，它还是比自我牺牲或者绝食要容易得多，你的身体和你的眼睛不会受到伤害，你家不会被断暖气，也不会被切断面包和清洁的饮用水的供应。

捷克斯洛伐克人民是欧洲伟大的人民，我们背叛和欺骗了他们。他们向我们证明了，只要有一颗勇敢的心，即使最柔弱的躯体，也是能够站起来对抗坦克的。（译注：此处指 1968 年的布拉格之春。）

你说这样做很困难？但它是所有可能的方法中最容易的一种。对于你的肉体，这不是一个容易的选择；但是对于你的灵魂，这是唯一的选择。已经有这样的人，数量甚至已经达到了几十个，他们已经坚持上面的标准许多年，只说真话而活着。

所以，你不是第一个采用这种方法的人，你将成为已经这样做的人们中的一员。如果我们共同努力，密切合作，这条道路将变得更容易和更短一些，对我们所有人都是如此。如果这样的人达到了几千个，他们就对我们无计可施。如果这样的人达到了几万个，那么我们将发现我们的国家变得完全不一样了。

如果我们被吓破了胆，那么我们就不要再抱怨，别人在压迫我们，是我们自己在这样做。我们只好弯下腰等着，让生物学家把我们的猴子兄弟变得更进化一些，等到那一天，它们可以读懂我们的思想是多么的没有价值和没有希望。

如果我们临阵退缩，连不参与撒谎都不敢做，那么我们就是没有价值和没有希望的。普希金的讽刺用在我们头上正合适：

“为什么要给畜牲自由？”

“它们一代代的命运就是套上枷锁，接受鞭挞。” ❄

[【返回目录】](#)

汉娜·阿伦特：重估卡夫卡

[**汉娜·阿伦特** Hannah Arendt (1906年10月14日 - 1975年12月4日) 美籍犹太裔政治理论家，以其关于极权主义的研究著称于西方思想界。译者：张淳。本文首发于《文化研究第7辑》。文中图片与说明为中评周刊编辑所加，转载请注明]



弗朗茨·卡夫卡 [Franz Kafka 1883.7.3—1924.6.3]
奥匈帝国犹太裔小说家，20世纪最具影响力的作家，
代表作品《变形记》、《审判》和《城堡》

在 20 年前的 1924 年的夏天，弗朗茨·卡夫卡在他 40 岁的时候去世了。他的名声在 20 年代的奥地利和德国稳步上升，并在 30 年代传到了法国、英国和美国。虽然这些国家的卡夫卡的赞赏者们对他的作品内在的意义有着强烈的分歧，但很奇怪地在一个基本观点上是一致的：他们所有人都被他的说故事（storytelling）艺术中的新意所打动，一种在别处从来没有以同样的强度、毫不含糊地出现的现代性的品质。这是令人惊讶的，因为卡夫卡——与其他受欢迎的作家对知识界的冲击相比较——没有使用任何技巧的经验；没有用任何方式改变德国语言，他剥去了它所涉及的结构直至它变得清楚又简单，就像从俚语和疏忽中净化出来的日常语言。他的语言的这种简单、这种轻松的自然，可能显示了卡夫卡作品的现代性和费解与内在生活的现代复杂性没有什么关系，而这种复杂性总是在物色新的独特的技巧以表达新的独特的感受。卡夫卡的读者的通常经验是一种总体的、茫然的迷惑，甚至在他们不能理解的故事里，都有一种对陌生的、看上去很荒谬的形象和描写的确切记忆——直到有一天隐藏的意义突然带着一种真理的朴素和无可置疑地显示在他们面前。

让我们从《审判》这部小说开始吧，关于它的阐释已经可以成立一个小型图书馆了。这个故事讲的是一个依据他无法弄清楚的法律而备受磨难的男人，最终完全没有弄清楚它是什么就被处决了。

在他寻找自己受审判的真正原因的过程中，他知道了在其背后有“一个巨大的组织在运作，它……不仅雇佣腐败的监狱官，愚蠢的检察官和地方预审法官……而且任意使用一个高等的，实际上是最高级的司法等级，其中排列着不可或缺的、众多的侍从，包括公务员、文书、警察和其他助手，也许甚至还有刽子手。”他雇佣了一个辩护律师，这个律师立即告诉他唯一明智的做法就是使自己适应现存状况，不要去批判它们。他去找监狱牧师寻求建议，牧师宣讲了这个系统隐秘的伟大（hidden greatness），并且命令他不要寻找真理，“因为不必把每一件事情都作为真理来接受，必须把它作为必然来接受。”“一个悲伤的结论，”K 说，“它将谎言变成普遍原则。”

《审判》中的 K 所陷进的这种机构的力量，一方面正好就依赖于这种必然性的外表，另一方面，依赖于人们对必然性的赞同。为了看起来似乎崇高的必然性的缘故而撒谎；一个不屈服于这个机构（尽管屈服可能意味着他的死亡）的人，被看作一个反对某种神圣秩序的罪人。在 K 的案例中，屈服不是通过暴力，而只是通过罪感的增加来实现的，对此罪的无根据的指控是对这个人的指控的起源。当然，这种感觉归根结底是建立在人人有罪这个事实的基础上。因为 K，一个忙碌的银行职员，从来没有时间去深思这样的笼统概述（generalities），他开始被引导去探索自我当中这一不熟悉的领域。这又反过来引导他进入混乱状态，把他周围世界的组织化的、邪恶的魔鬼误认为那些普遍罪感的必然的表现。如果将这种罪与那些“将谎言变成普遍原则”邪恶意志，甚至滥用人类正当的谦卑相比较的话，是无害的并几乎是无辜的。

因此，K 深陷其中的这种罪感开始了它自身内部的发展，改变并且型塑了它的受害人，直到他适合于受审。就是这种感觉使他能够进入必然性、不公正和说谎的世界，根据规则扮演一个角色，并使自己

适应现存状况。这个主人公的内在发展——他的情感教育 (education sentimentale) ——伴随着官僚机构的运行构成了这个故事的第二个层面。外部世界的事件和内部发展最终统一于最后一幕，处决，一个尽管毫无理由、K 却毫无反抗地服从的处决。

我们这个有历史 - 意识的 (history-conscious) 的世纪的特点在于，它的最可怕的暴行是在一种必然性的名义下，或者——它们意味着同样的事情——在“未来浪潮”的名义下实施的。对那些即使为了他们的幻想付出生命的代价，仍然屈服于这些而放弃他们的自由和行动的权力的人们来说，没有比卡夫卡在《审判》中所总结的话更加仁慈的了：“似乎他的耻辱将留存于人间。”

从《审判》这一小说的第一印象可以得出这样的理解：它暗示了对战前奥匈官僚政权的一种批判，它的众多冲突的民族被一个官方的同族等级制度所统治。卡夫卡，一个工人保险公司的雇员，一个许多东欧犹太人的忠实朋友，为了他们他必须获得许可呆在这个国家，对于他的国家的政治状况有着十分熟悉的了解。他知道一个人一旦陷进官僚机构，就已经被判刑了；当法律的解释与非非法的管理相伴，当法律阐释者慢性的无行动由官僚机构所补偿，而这种机构无意义的自动运行拥有最终决定的特权时，没有人可以从司法程序中期许正义。但是对于 20 年代的公众来说，官僚体系看上去并不像一个足以解释小说中所表现出来的惊骇和恐怖的魔鬼。比起现实的事情来，小说中的事更让人们惊恐。因此，他们寻找其他看上去更加深刻的解释，并且他们跟随这个时代的流行，在一个对宗教现实的神秘描述，一个可怕的神学表达里找到了。

这种曲解的原因——在我看来就是一个和心理分析的变体那样根本的误解，尽管不像那样拙劣——在卡夫卡的作品本身中当然能够找到。确实，卡夫卡描写了一个把自身作为上帝的替代品而建立的社会，他还描述了人们把社会的法律看作神圣法则——无法根据人的意志而改变。换句话说，卡夫卡的主人公们所碰见的这个世界的错误就在于它的神化，它的代表一种神圣必然性的伪装。卡夫卡想要通过对其丑恶和隐藏的结构揭露，通过真实和伪装的对比来摧毁这个世界。但是现代读者，或者至少 20 年代的读者，被这样的自相矛盾所迷惑，被单纯的对比所打动，不再想聆听它的原因了。他对卡夫卡的理解更多地展现了他自己而不是卡夫卡——展现了他对社会的适应，即使是一个“精英”的适应；并且当面对卡夫卡对谎称必然性和神圣法则的谎言的讥讽时，他却显得一本正经。

卡夫卡接下来的这部伟大的小说《城堡》把我们带回到同样的世界，但这一次不是通过最终屈服于必然性的某个人——这个人仅仅因为被政府指控才得以了解政府——的眼睛去看这个世界，而是通过另一个十分不同的 K 的眼睛。这个 K 作为一个陌生人出于他自己的自由意愿来到这里，并且想要在这里实现一个十分明确的目标——确立他自身，成为一个公民，成家立业、找到工作，并且成为一个社会中有用的成员。

《城堡》中的 K 的突出特点就是他只对普遍原则、那些所有人都有自然权力的事情感兴趣。但是当他要求的只是这些时，十分明显的是他将完全得不到满足。他很容易被说服去改变他的行业，但是，

他要求的一作为他的权利—只是一个职业，一个“常规的工作”。因为只有城堡可以满足他的要求，K的麻烦开始了；而城堡做这件事情（满足K的要求），要么将之当作一个“恩赐行为”，要么——如果他同意成为它的秘密雇员——让K成为“一个有名无实的村庄工作者，其真正职责是由城堡的使者巴纳巴斯决定的”。

由于他的要求不过是一个人不可剥夺的权利，他无法将之作为“来自城堡的恩赐行为”来接受。在这时候，村庄的村民们开始插手帮助；他们试图说服K，说他缺乏经验，不知道整个人生就是被（城堡的）喜怒和恩赐（或剥夺恩赐）所建构和统治的，而这两者都是不可说明的、撞大运般的冒险。他们试图向他解释，对错（有理或无理）只是“命运”的一部分，谁也无法改变，而只能去满足它。

因此，K的格格不入得到了一个附加的意义：他的格格不入不仅是因为他不“属于村庄，也不属于城堡”，而且因为在这个世界里，他是唯一正常和健康的人，这个世界的所有人性和正常，爱、工作和友谊都被从人们的手中夺走，变成一种恩赐的礼物——或者像卡夫卡所指出的，来上面的恩赐。不管是作为命运，作为祈祷，或者作为诅咒，这是某种神秘的东西，一种一个人可以接受或拒绝，但从来不能够创造的东西。因此，K的渴望远非平凡无奇，远非显然合理，它实际上是非常出格的和令人反感的。他为了最低限度而进行一场斗争，好像它包含了所有可能的要求的总和。对于村民来说，K的奇怪不在于他被剥夺了生活的本质，而在于他对这些的追求。

然而，K的单纯而坚定的目标，打开了一些村民的眼睛；他的行为使他们知道人的权利是值得为之奋斗的，城堡的规则不是神圣法则，因此也是可以被攻击的。他让他们看到，就像他们指出的，“那些遭受了我们这种体验，被我们这种害怕所困扰……为每一声敲门声而战栗的人们，都不能够直视事情。”并且他们补充道：“由于你的到来我们是多么幸运啊！”然而，这个陌生人的奋斗，除了成为一个榜样以外没有其他的结果。他的战斗结束于精疲力竭地死去——一个完全自然的死亡。但是由于他不像《审判》中的K那样屈服于作为必然性而出现的東西，他没有留下任何耻辱。

卡夫卡小说的读者很可能要经过这样一个阶段，即倾向于将卡夫卡的恶梦般的世界看作一个微不足道的，但是也许在心理上有趣的对即将到来的世界的一个预告。但是这一世界实际上已然来临了。40年代这代人，尤其是那些拥有生活在最可怕的政权历史下的可疑的优势的人们，至今为止已然知道卡夫卡所充分表现出来的所谓官僚机构的真实本质的可怕——用管理代替政府，用独裁专断的政令代替法律。我们知道卡夫卡所建造的不仅仅是一个恶梦。

如果卡夫卡关于这种机器的描写真的是预言，那么它将会像其他所有数不清的从这个世纪初开始一直折磨着我们的那些预言那样庸俗。本身常常被误当成先知的查尔斯·佩基（Charles Peguy）曾经谈及：“我们可以设想的决定论……也许仅仅是残余法则。”（“Determinism as far as it can be conceived...is perhaps nothing else but the law of residues.”）这句话暗涉到了一个深刻的真理。就生命是最终会导致死亡的衰落过程而言，它是可以被预测的。在一个盲目遵循衰亡的自然进程的毁

灭性的社会里，灾祸也是可以被预见的。只有拯救而不是毁灭，会无法预测地到来，因为是拯救而不是毁灭依赖于人的自由和意志。卡夫卡的所谓预言只是对目前已来到明处的潜在结构的冷静分析。这些破坏性的结构被他那个时代关于人类必须屈从于必然的自动进程这个流行信仰所支持，衰亡过程也因这个信仰而自己加速。《审判》里监狱牧师的话揭示了官僚的命运就是必然性的命运，他们自己就是其中的一个职员。但是作为必然性的一个职员，人变成了衰亡的自然法则的一个代理人，因此使自己退化为毁灭的自然工具，这一工具可能通过对人类的滥用而加速。正像一个被人所抛弃而任其服从自然命运的房子，会慢慢遵循所有人类产品内在具有的衰亡的过程一样，由人类建造、根据人类而不是自然法则所组成的世界也是如此。当人类决定使自己也成为自然的一部分，成为一个尽管精确但是盲目的自然法则的工具，声称他自己创造法则的至高本领甚至把它们（这些法则）向自然颁布时，世界也将会再次变成自然的一部分，并且遵循衰落的法则。

如果进步被认为是一个同样内含在所有历史阶段中的必然的超人类的法则，在它的大网中人类无法逃脱地被抓住，那么进步确实在下面这段引自瓦尔特·本雅明最后作品的话中得到了最好的想象和最准确的描述：

历史的天使……把他的脸转向过去。在那里我们看到了一连串事件，他看见了一个无人能免的灾难，它不间断地堆砌着毁灭物，并将它们丢在他的脚下。他希望他能够停留——去唤醒死者，连接碎片。但是从天堂吹来一阵风抓住他的翅膀，这阵风是如此强烈以至于这个天使无法合拢它们。当他面前的毁灭物堆到天空时，这阵风将他不可抗拒地吹向他所背对的未来。我们称之为进步的，就是这阵风。

不管更近一段时间如何证实了卡夫卡的恶梦般的世界具有真实的可能性，并且其实际情况甚至超过了他所描写的暴行，我们仍然会在他的小说和故事中体验到一种十分明确的非现实的感觉。首先，他的主人公甚至没有一个名字，常常只是简单地用姓名的起首字母称呼；他们当然不是我们可能在真实世界中所遇见的人，因为他们缺少所有组成一个真实个体的众多多余的细节特征。在他们生活的社会里，每个人都被分配了一个角色，每个人都拥有一工作，而与他们相比，其主人公的不同仅仅在于其角色是不确定的，在固定工作者的世界里他们缺少一个确定的位置。而且这个社会中的所有，无论是《城堡》中害怕失去工作的普通人那样的小人物，还是《城堡》和《审判》中官方的大人物，都为了某种超人类的尽善尽美而努力奋斗，在与工作的完全同一中生活。他们没有心理品质，因为他们除了固定职业者什么也不是。举例来说，在《美国》这部小说里，当一个宾馆的守门人的头头弄错了一个人的身份，他说：“如果我把一个人错认为另一个人，我还怎么能继续在这里当守门人啊……在我服务的30年时间里，我还从来没有认错一个人。”犯错就等于丢掉工作，因此，他甚至不能承认犯错的可能性。由于社会强迫他们否认人类犯错的可能性，固定职业者们也就不能保留人性，而必须像超人那样行动。卡夫卡的所有雇员、官员以及公务员都远远不是完美的，但是他们在一个全权的统一设想中行动。

一个普通的小说家可能会描写一个人的职责和他的私人生活之间的冲突；他可能会表现出一个人的职责如何吞噬了他的私人生活，或者他的私人生活——比如，拥有一个家庭——如何强迫他放弃所有人性的特点，或者强迫他非人地去完成他的职责。卡夫卡让我们立即面临这样一个过程的结果，因为这一结果是最重要的。全权 (omnicompetence) 是卡夫卡的主人公深陷其中的机器 (machinery) 的马达，它本身是无意义的、破坏性的，但它在行使功能时没有任何阻力。

卡夫卡的故事的主要主题之一就是这种机器的建构 (construction)，就是描写它的运行和他的主人公为了朴素的人类美德而摧毁它的努力。这些无名的主人公不是人们可以在大街上发现和遇见的普通人，而是作为一个理想人类的“普通人”的原型；因此他们打算给社会定出一个规范。就像卓别林 (Chaplin) 电影中的“被遗忘的人”，卡夫卡的“普通人”被一个由大人物和小人物所组成的社会遗忘了。因为跟与他不一致的、以功能性为动力的社会相比，他行动的动力是善良意志 (good will)。这个善良意志 (卡夫卡作品的主人公仅仅是它的一个原型) 也有一个功能；它几乎是不自觉地 (almost innocently) 地揭露了这个社会的隐秘结构，这个结构显然阻挠着人们最普遍的需要，破坏着人们最好的意图。它揭露了对这样一个世界的错误阐释 (misconstruction)，在这个世界中，怀有善良意志但却不想向上爬的人很容易迷失。

卡夫卡的故事给我们的非现实和现代性的印象主要是因为他对功能的极度关注，加上他对表面现象的全然忽视和缺乏描写作为现象的世界的兴趣。因此，把他归入超现实主义者是一种误解。超现实主义者试图尽可能给出现实的众多的和矛盾的方面，而卡夫卡仅仅在涉及功能的方面进行自由创造。超现实主义者最喜欢的方式总是画面蒙太奇，而卡夫卡的技巧最好被称为原型的建构 (construction of models)。如果一个人想要建一座房子，或者想要尽量了解一座房子从而能够预测它的稳固性，他会拿出这个建筑的蓝图，或自己画一个。卡夫卡的故事就是这样的蓝图；它们是思考的产品，而不仅仅是感觉经验的产品。当然，与一座真的房子相比，一个蓝图是非常不实在的东西；但是没有它房子就不会存在，人们也不能认出能够成为一个真实的房子的地基和结构。同样的想象——比如，用康德所创造的话说：“用真实的自然所赋予的材料创造的另一个自然”的想象——像对它们的理解那样被用来建造房子。除非通过自己的想象，希望并且能够发现建筑的意图和它未来的样子，否则蓝图是不能够被理解的。

卡夫卡的读者们需要付出想象的努力。因此，被动接受的小说读者——其唯一的行为就是与小说中的一个人物 (character) 认同——阅读卡夫卡时会感到完全迷惑。在生活中经历了一定挫折的好奇心读者，在小说的浪漫世界里 (这里发生着在他的生活中不会有的事情) 寻求虚假代替品，将会感受到比在他自己的生活中更大的欺骗和挫折。因为在卡夫卡的书中没有白日梦和痴心妄想的元素。只有那些感到人生、世界和人类是如此复杂，并对之怀有极大兴趣，以至于想要找到有关它们的一些真理的读者，他们因此想向讲故事者寻求对我们寻常经验的洞识，都会转向卡夫卡和他的蓝图，在这里，有时在一

页纸中，甚或在一个段落中，就会揭示出事件的原原本本的结构（naked structure）。

根据上面的反思，我们可以思考卡夫卡最简单的一个非常有特点的故事，被他命名为《一个寻常的困惑》：

一个平平常常的经验，导致一种寻常的困惑。甲必须和 H 地的乙做一笔重要的生意。他前往 H 地进行预备性协商，来回各用了十分钟，他回到家里还炫耀了一番这种极快的速度。第二天他再次前往 H 地，这一次将拍板成交。因为预计这次得要好几个小时，所以他清晨早早地就出了门。尽管一切情形——至少按照甲的看法是这样——与前一天完全一样，可这次他在去 H 地的路上却花了十个小时。傍晚他筋疲力尽地赶到那里时，人们告诉他，乙因甲迟迟不到十分生气，半个小时前到甲的村子找甲去了，他们在路上本该能碰上的。人们劝甲等一等，可甲担心那笔生意，立刻起身往回赶。

这回他对这条路并不特别重视，可偏偏眨眼功夫就到了。到家后他得知，乙来得同样早，甲刚走他就来了。是的，他在大门口碰到了甲，还提醒甲别忘了那笔生意，可甲却说，他现在没有时间，他现在有急事得出去。

尽管甲的举止令人费解，乙还是留下来等甲。虽然他已多次问起甲回来没有，不过现在还在楼上甲的房间里。幸好现在还能和乙谈谈，向他解释一切，甲连忙跑上楼梯。就在马上就到楼上时，他给绊了个踉跄，肌腱被拉裂，疼得他几乎昏厥过去，几乎连叫喊的力气都没有了，只能在暗处悲伤地听着乙——说不清楚从远处还是从他身旁——怒气冲冲地踏着重重的步子走下楼梯，永远消失了。

这个故事的技巧看上去非常清楚。所有无法完成一次约会的普通经历的基本要素——诸如过分热心（它使得甲出发得太早而没有注意到站在门前台阶上的乙），对细节的粗心（甲考虑到他的路程而不是会见乙的根本目的，这使得这条路在没有注意丈量的时候比原来长了很多），并且最终目标和环境合谋的这个典型的骗局造成这次失败的结局——都在这个故事中出现了。这些是作家的原材料。因为他的故事不是由一个真实的事件，而是由促成典型的人类失败的因素构建而成，它们初看上去好像是对真实发生的事情进行的胡乱而幽默的夸张，或者像一种不可避免的逻辑的疯狂。然而，如果我们把这个故事看成实际上不是一个令人困惑的事件的报告，而是困惑本身的原型，这种夸张的印象就会完全消失。留下来的是对以这种方式表现出来的困惑的认识，它会激起笑声，一种幽默的兴奋，它允许人们通过一种超越自身失败的平静去证实他的基本自由。

从以上讨论来看，小说作者卡夫卡不是 19 世纪传统意义上的小说家这一点应该很清楚了。传统小说的基础是按照社会的原有的样子接受社会，顺应生命自己的发生，确信命运的伟力是超越人类的美德和恶习的。它预先假设了在法国大革命的那些日子里，企图用人类法则统治世界的那些公民的衰落。它描绘了中产阶级个人的成长，对他们来说生活和世界已经成为事件的场所，他们渴望比他自己的生活所能提供给他的，那种通常是狭窄和安全的体制更多的事件和意外。今天，这些总是与现实竞争（即使模仿现实）的小说已经被纪实小说所排挤。在我们的世界里，真实的事件，真实的命运，已经远远超

过了小说家最疯狂的想象。

在中产阶级平静而安全的世界中，个人从生活中期待对事件和刺激的公平分享，并且从来没有得到过满足。这个世界的姐妹篇是那些伟大的人们，那些天才和异类，在这个世界的眼中，他们代表着出色而神秘的某种超人的化身，这个超人可能被称为命运（就像拿破仑），或历史（就像黑格尔），或上帝意志（就像克尔恺郭尔，他相信上帝选择了他作为榜样），或必然性（就像尼采，他声称自己就是“一个必然”）。关于人的最高概念是带着他必须完成的使命和召唤的人。使命越伟大，这个人就越伟大。所有那些被看作某种超人的化身的人所能够到达的是 amor fati（尼采），对命运的爱，有意识地认同在他身上发生的事。伟大不再从他所完成的工作中，而是在他自己身上去寻求；天才不再被看作上帝恩赐给本身基本上没什么差异的人类的礼物。这整个的人变成了天才的化身，并因此不再被看作普通的凡人（mortal）。康德，基本上是法国大革命的哲学家，仍然把天才定义为“天生的秉性，自然通过它为艺术立法。”我不赞同这样的定义；我认为天才是这样的秉性，人类通过它赋予艺术法则。但这已经离题了。因为康德的定义和他的详细解释给我们留下的强烈印象恰恰是完全缺乏那种无目的的伟大（empty greatness），这种伟大在整个 19 世纪使得天才成为超人的先驱，一种怪物。

使卡夫卡在战前他的同代人中显得如此现代并且同时如此奇特的，恰恰是他拒绝屈服于任何偶然事件（例如，他不想要“偶然”的婚姻，而绝大多数人都是那样）；他不喜欢赋予给他的世界，甚至不喜欢自然（它只要我们“让它处于和平状态”就存在稳定性）。他想要建造一个与人类的需要和尊严相一致的世界，一个人类的行动由他自己决定，一个由他自己的法律而不是由来自上面或下面的神秘权力所统治的世界。此外，他最强烈的愿望就是成为这样的世界的一个部分——他不关心成为一个天才或任何一种伟大的化身。

这当然并不意味着，就像有时所声称的，卡夫卡是谦虚的（modest）。他曾经在他的日记里以一种真实的惊讶地记到：“我写下的每一句话已经是完美的了”——这就是一个真理的朴素声明，但一定不是出自一个谦虚的人。他不是谦虚的，而是谦卑的（humble）。

为了成为这样一个世界的一部分，一个远离血腥的鬼怪和凶残的魔法的世界（就像他在他的第三部小说《美国》的结尾——那快乐的结尾中所尝试性地试图描写的那样），他首先必须预见一个被错误构建的世界的毁灭。通过这种预见的毁灭，他创造了作为原型的人的典型和至高形象，那怀有善良意志的人，fabricator mundi，可以摆脱误解并重新建构世界的世界建造者。并且由于这些主人公只是善意的人的原型，而且处在匿名状态，也即是处在普遍的抽象状态、只有通过我们这个时代中善良意志或许还具有的功能而显示出来，因此，他的小说看上去只有一个单一的诉求，仿佛他想要说：这个好意的人可能是任何一个人和每一个人，甚至也许就是你和我。 ■■■

[【返回目录】](#)

冯至：里尔克——为十周年祭日作

[冯至 (1905年 - 1993年) 现代诗人, 学者。本文原载于1936年12月10日上海《新诗》杂志第1卷第3期。文中图片与说明为中评周刊编辑所加, 转载请注明]



奥地利诗人里莱纳·玛利亚·里尔克 摄于1906年
[Rainer Maria Rilke 1875.12.4—1926.12.29]

一九二六年的秋天,我第一次知道有里尔克 (Rilke,1875.12.4—1926.12.29) 的名字,读到他早期的作品《旗手》。这篇现在已有两种中文译本的散文诗,在我那时是一种意外的、奇异的得获。色彩的绚烂,音调的铿锵,从头到尾被一种幽郁而神秘的情调支配着,像一阵深山中的骤雨,又像一篇秋夜里的铁马风声:这是一部神助的作品,我当时想;但哪里知道,它是在一个风吹云涌的夜间,那青年诗人倚着窗,凝神望着夜的变化,一气呵成的呢?

随后我再也无缘读到里尔克其他的作品,只以为他不过是一个新浪漫派的,充满了北方气味的神秘诗人;却不知他在那时已经观看遍世上的真实,体味尽人与物的悲欢,后来竟像是圣者一般,达到了

与天地精灵往还的境地，而于当年除夕的前两天逝世了。

至于读到他的《祈祷书》（1905）、他的《新诗》（1907）、他的《布里格随笔》（1910）、他晚年的《杜伊诺哀歌》（1923）和十四行诗，还有那写不尽，也读不完的娓娓动人的书简，却是最近五年的事。在《祈祷书》里处处洋溢着北欧人的宗教情绪，那是无穷的音乐，那是永久的感情泛滥。在这无穷的音乐与永久的感情泛滥中，德国十八世纪末期的浪漫派诗人们（他们撇开了歌德）已经演了一番无可奈何的悲剧——他们只有青春，并没有成年，更不用说白发的完成了。但是里尔克并不如此，他内心里虽然也遭逢过那样的命运，可是他克制了它。在诺瓦利斯(Novalis)死去、荷尔德林(Ho1derlin)渐趋于疯狂的年龄，也就是在从青春走入中年的路程中，里尔克却有一种新的意志产生。他使音乐的变为雕刻的，流动的变为结晶的，从浩无涯际的海洋转向凝重的山岳。他到了巴黎，从他倾心崇拜的大师罗丹那里学会了一件事：工作——工匠般地工作。

他开始观看：他怀着纯洁的爱观看宇宙间的万物。他观看玫瑰花瓣、罂粟花；豹、犀、天鹅、红鹤、黑猫；他观看囚犯、病后的与成熟的妇女、娼妓、疯人、乞丐、老妇、盲人；他观看镜、美丽的花边、女子的运命、童年。他虚心侍奉他们，静听他们的有声或无语，分担他们人们都漠然视之的运命。一件件的事物在他周围，都像刚刚从上帝手里做成；他呢，赤裸裸地脱去文化的衣裳，用原始的眼睛来观看。这时他深深感到，人类有史以来几千年是过于浪费了，他这样问：“我们到底是发现了些什么呢？围绕我们的一切不都几乎像是不曾说过，多半甚至于不曾见过吗？对于每个我们真实观看的物体，我们不是第一个人吗？”直到他的晚年，还写过这样的诗句：

苦难没有认清，
爱也没有学成，
远远在死乡的事物
没有揭开了面目。

里尔克就这样小心翼翼地发现许多物体的灵魂，见到许多物体的姿态；他要把他所把握住的这一些自有生以来、从未被人注意到的事物在文字里表现出来，文字对于他，也就成为不是过于雕琢，便是从来还没有雕琢过的石与玉了。

罗丹怎样从生硬的石中雕琢出他生动的雕像，里尔克便怎样从文字中锻炼他的《新诗》里边的诗。我每逢展开这本《新诗》，便想到巴黎的罗丹博物馆。这集子里多半是咏物诗，其中再也看不见诗人在叙说他自己，抒写个人的哀愁；只见万物各自有它自己的世界，共同组成一个真实、严肃、生存着的共和国。

美和丑、善和恶、贵和贱已经不是他取材的标准；他惟一的标准却是：真实与虚伪、生存与游离、

严肃与滑稽。他在他的《布里格随笔》里提到波特莱尔的《腐尸》：“你记得波特莱尔的那首不可思议的诗《腐尸》吗？那是可能的，我现在了解它了。……那是他的使命，在这种恐怖的、表面上只是引人反感的事物里看出存在者，它生存在一切存在者的中间。没有选择和拒绝。……我时常惊讶，我是怎样情愿为了实物放弃我所期待的一切，纵使那实物是恶的。”



《里尔克在莫斯科》 油画肖像 私人收藏
俄国著名画家列昂尼德维奇·帕斯捷尔纳克（作家鲍利斯·帕斯捷尔纳克的父亲）
作于里尔克去世两年后的 1928 年

“选择和拒绝”是许多诗人的态度，我们常听人说，这不是诗的材料，这不能入诗，但是里尔克回答，没有一事一物不能入诗，只要它是真实的存在者；一般人说，诗需要的是情感，但是里尔克说，情感是我们早已有了的，我们需要的是经验：这样的经验，像是佛家弟子，化身万物，尝遍众生的苦恼一般。他在《随笔》里说：

“我们必须观看许多城市，观看人和物，我们必须认识动物，我们必须去感觉鸟是怎样飞翔，知道

小小的花朵在早晨开放时的姿态。我们必须能够回想：异乡的路途、不期的相遇、逐渐临近的别离；——一回想那还不清楚的童年的岁月；……想到儿童的疾病，……想到寂静、沉闷的小屋内的白昼和海滨的早晨，想到海的一般，想到许多的海，想到旅途之夜，在这些夜里万籁齐鸣，群星飞舞——可是这还不够，如果这一切都能想得到。我们必须回忆许多爱情的夜，一夜与一夜不同，要记住分娩者痛苦的呼喊，和轻轻睡眠着、翕止了的白衣产妇。但是我们还要陪伴过临死的人，坐在死者的身边，在窗子开着的小屋里有些突如其来的声息。……等到它们成为我们身内的血、我们的目光和姿态，无名地和我们自己再也不能区分，那才能以实现，在一个很稀有的时刻有一行诗的第一个字在它们的中心形成，脱颖而出”。——这是里尔克的诗的自白，同时他也这样生活着。

关于《布里格随笔》那部奇书的内容，我不能在这里叙述，（我希望将来能有另一个机会来讲它）。在《新诗》前后两集相继出版、《随笔》告成了以后，整整十几年，里尔克陷入一种停滞、枯涩、没有创造的状态中，这中间他忍受了那对他是不能担当的、残酷的灭绝人性的世界大战。

经过长时期的沉默，忽然灵感充溢，于一九二二年在几日之内，在瑞士西南部一座从十三世纪遗留下来的古宫中，（那古旧的宫墙里只种着玫瑰），一气完成在战前已经开端、经过长期停顿的十首长篇的《杜伊诺哀歌》，同时还附着写出几十首十四行诗。这时，那《新诗》中一座座的石刻又融汇成汪洋的大海，诗人好似海夜的歌人，独自望着万象的变化，对着无穷无尽的生命之流，发出沉毅的歌声：赞美，赞美，赞美……

这样他完成了他的使命。就他晚年的诗歌看来，他是可以和辽远的古希腊的宾达（Pindar）列在一起的。但若是读起最近出版的他的书简，我们会感到他和我们比任何一个最亲切的朋友还要亲切。我们会跟随着他到俄国去拜访托尔斯泰，到巴黎谒见罗丹，经过丹麦怀念雅各布孙（Jacobsen）和基尔克郭尔（Kierkegaard），在罗马欣赏米开朗琪罗设计的喷水池，随后到埃及和西班牙旅行……最后是在哀歌和十四行诗完成后，他在夜半向他的远方友人发出幸福的高歌。

里尔克是一个稀有的书简家，他一生在行旅中、在寂寞中，无时不和他的朋友们讲着最亲密的话——不但是和他的朋友们，也和许多青年：年轻的母亲、失业的工人、试笔的作家、监狱里的革命者，都爱把他们无处申诉的痛苦写给他，他都诚恳地答覆。——几年来，这几册书简每每是我最寂寞、最彷徨时候的伴侣。 ■

一九三六年十一月

[【返回目录】](#)

云豹沙龙 | 2019-2020 年度众筹

一. “云豹沙龙”简介

中评网/中评周刊作为网络媒体平台和学术-社会的沟通桥梁,每年都会就热点问题举办四、五期小型沙龙/研讨会,邀请对相关领域的专家学者就热点问题展开客观理性的分析向社会公众介绍知识界的专业观点和深入交流。小型沙龙通常为期半天,主题涵盖经济、法律、文化、历史、国际事务等领域。曾举办的有代表性的沙龙诸如:

- 2016年11月,「如何依宪规范执法问题」研讨会,围绕基层警察违法滥用暴力、粗暴执法的事件展开讨论。参会专家包括:清华大学公共管理学院社会政策研究所执行所长李楯教授,天则经济研究所所长盛洪教授,广东经纶律师事务所副主任宋立律师,天则所法治与公共治理研究中心蒋豪主任,北京新时代致公教育研究院院长周鸿陵先生等。
- 2017年12月,「美国减税与国家竞争」学术沙龙,解读美国减税举措的影响,分析我国财税制度改革方向。参会学者包括:著名财税专家、天津财经大学财政学科首席教授李炜光,经济学家秦思道教授,天则经济研究所所长盛洪教授,天则经济研究所副所长蒋豪教授等。
- 2018年4月,「税负与产权」云豹沙龙,聚焦税负与政府职能的关系,阐明私人产权保护的必要性。参会学者包括:天津财经大学财政学科首席教授李炜光,独立学者子衿,大成企业研究院副院长陈永杰,经济学家秦思道,天则经济研究所所长盛洪教授等。
- 2018年5月,「表达自由与程序正义」云豹沙龙,解读鸿茅药酒案,关注表达自由的司法保护与实践。参会学者包括:北京泽博律师事务所律师周泽,北京外国语大学国际新闻与传播系教授展江,经济学家秦思道,天则经济研究所所长盛洪等。
- 2018年7月,「人工智能与道德风险」云豹沙龙,讨论人工智能的技术利弊与伦理冲突。参会学者包括:中国人民大学哲学院教授何光沪,政治学家王焱,经济学学者宁越,天则经济研究所所长盛洪教授,天则经济研究所副所长蒋豪等。

二. 众筹方案

2019-2020年度,中评网/中评周刊将延续往年“云豹沙龙”年度系列沙龙活动。为此特向社会公众发起众筹,以筹集沙龙的组织资金。

1. 众筹目标: 3万元 (2019-2020年度4-5场沙龙的总经费)

2. 众筹资金将用于:

参会专家交通费和劳务费

会议场地、茶水费用
会议专业速记费、摄影摄像成本
会议资料编辑费
会务组织劳务费

3. 众筹回报:

1) 面向社会听众:

支持 100 元: 可获得本年度系列沙龙中任选一期完整发言稿 (发送至您的电子邮箱);

支持 400 元: 可获得当年五期沙龙的完整发言稿 (发送至您的电子邮箱);

支持 800 元: 可获得本年度五期沙龙的听众入场券 (以手机短信形式通知)。

2) 面向内容合作方:

支持 8 千元 (每期沙龙仅一位): 获得一期沙龙的联合主办方冠名, 可共同协商拟定该期沙龙的议题; 可与中评网/中评周刊共享该期沙龙的独家报道权; 可与中评网/中评周刊共享该期沙龙专家发言稿的同步首发权; 可获得并使用该期沙龙的影像资料。

支持 3 万元 (全年仅一位): 获得全年系列沙龙的联合主办方冠名, 可共同协商决定各期沙龙的选题; 与中评网/中评周刊共享各期沙龙专家发言稿的同步首发权; 可获得并使用各期沙龙的影像资料。

4. 社会听众付款方式:

银行汇款至北京中评网信息技术有限公司账号: 861581962310001 (招商银行双榆树支行)。汇款附言请注明“参与沙龙众筹”+您的姓名+您的手机号或您的电子邮箱。主办方核实款项后将通过您预留的联系方式与您联系。

5. 内容合作方联系方式:

内容合作方请洽陈女士商谈合作详情。

联系方式: wistom113@163.com, 13717696284。

6. 说明:

如因各种原因, 2018-2019 年度沙龙活动不足五期, 则参与众筹者的权益将自然顺延至下一年度。
感谢您的浏览! ■

[【返回目录】](#)

中评周刊邮件订阅方式 | 读者来信: chinareview2000@gmail.com

电话联系方式: 13717696284 15011147717

您可以在以下地址下载往期中评周刊:

Dropbox:

https://www.dropbox.com/sh/7tsrbl4y32h3zrk/AAADCfzLgHHNe0Szy7_NQ3m_a?dl=0

Onedrive:

<https://1drv.ms/f/s!AtpheKM9vX8Zaay8vB8f0joiCdo>

百度云:

链接: <https://pan.baidu.com/s/1vHJCD1vHbBqVKjEEIDbA0g> 提取码: 7pxt