

# “杀戮和生存”抑或“死亡和永生” ——作为成人之道的“积极生活”与“默观生活”\*

## To Kill and Survive or To Die and Become: The Active Life and the Contemplative Life as Ways of Being Adult

【美】罗伯特·N. 贝拉著 袁浩译

Robert Nelly BELLAH

### 作者简介

罗伯特·N.贝拉，加州大学伯克利分校社会学系荣休教授。

### Introduction to the author

Robert Nelly BELLAH, Professor Emeritus of Sociology, University of California, Berkeley, USA.

## Abstract

This article describes the rise and the evolution of the classical antithesis: the active life and the contemplative life, in both Eastern and Western culture. With the life-cycle typology of Erik Erikson, it studies the double problem of using the religious/secular contrast for the differentiation of adult roles and for categorizing stages of the life cycle. Platonic and Aristotelian assumptions about man's essential motivation and the superiority of the life devoted to love of wisdom are presented, along with later modifications, as incorporation of utilitarian factors. Counterparts in Eastern philosophies are identified. The lives of Jefferson and Lincoln are used as illustrations of the modern contemplative in action. Unanswered questions concern the disparity between America's current materialistic orientation and the transcendent principles on which the nation was founded.

**Keywords:** Active life, Contemplative life, Erik Erikson, religious and secular, Eastern and Western culture

每过片刻便想起我的死亡。

——普洛斯佩罗（Prospero），《暴风雨》（*The Tempest*）

活动和休息互相交替的规律性变化是所有生命的基本特征之一，人类也不例外。地球昼夜更替这种规律性变化，回响在生物性的苏醒与睡眠互相交替的节奏中，体现在人类的心理、社会和文化生活中。在许多文化中，以睡梦这一形式所展现出来的夜的智慧重现了白天所做的事情。积极与懈怠，工作与享受，发起与接受这些对比也嵌入了个人模式与社会组织模式之中。与这种时间的规律性变化紧密相连的是空间的变化，而空间的变化常见于内部与外部的普遍性差别之中，这种差异或许被术语——公共的、私人的和内生生活、世界生活所阐释。本文聚焦于上述基本节奏的最高文化表达：神圣与凡俗、宗教与世俗的对比。

在文章之始，强调这一点十分重要，即：本文并非旨在讨论不可调和的对立面，也不是在讨论严密的、具有排他性的两个类别。我认为这个对比更像是极性的两端，此端映射彼端。这也是为什么规律变化的时间性隐喻优于空间性的形象，尽管神圣与凡俗的时间性交替必然与神圣与凡俗的空间性交替存在共鸣。在任何情况下，每年一度的工作与仪式的交替都是原初社会中最基本的生活模式之一。涂尔干在《宗教生活的基本形式》中准确地描述了这一交替，维克多·特纳（Victor W. Turner）最近也在他的著作《仪式过程》（*The Ritual Process*）中对此进行了阐述。原始民族的年度周期仍然体现着另一个周期，即夏季与冬季、生长与静止之间的陆地和生物周期，这种情况并不罕见。重大的仪式通常在粮食歉收、人们劳作却无收成的时候表演。人们通常认为仪式能带来土地的好收成，这一点提醒我们：我们所讨论的是

---

\*本文英文版请见 *Daedalus* 105, no.2 (Spring 1976):55-76, 承蒙使用。[English version was published at *Daedalus* 105, no.2 (Spring 1976):55-76.]

辩证的两极，而不是逻辑上的对立面。

但是，这一系列的对比——从活动与休息到凡俗与神圣，如果它们在人类生活中仅仅是保持着近乎节奏性的交替，那么，它们与我们的成年自我主体性之间不应有太大关联。然而，在几乎所有的社会中，它们均被视作角色阐述的参考点。合理与否，它们都被用来帮助定义性别角色、生命周期的阶段和成人职份的分化模式。尽管如今受到质疑，但在大多数人类文化中，“内部的”和“接受的”等同于女性的，而“外部的”和“主动的”则等同于男性的。有趣的是，人们较少将女性的等同于宗教的，或至少将宗教等同于女性，尽管这在某种程度上是我们自己的社会所拥有的特征。男性会自称在宗教方面更为杰出，这在大多数原始和先进文化中极为常见。但是，有些精神分析取向的观察者认为，这一自称反倒承认了女性的能力比男性更高一层楼。出于对女性在自然生命的繁衍领域具备优势的嫉妒，男性开始对此进行争论，他们声称自己在精神创造领域达到了更高的境界。对该问题的进一步讨论超出了本文所研究的范围，但我们应注意到圣徒（saint）较之于勇士在某种意义上缺少男性特征，甚至当圣徒已是男性人格最理想的模式之时也是如此。

本文将重点讨论两个问题：使用宗教/世俗这一组概念来对比成人角色的分化，使用宗教/世俗的概念来对生命周期阶段进行分类。理解这一组概念的两种用处，埃里克·埃里克森（Erik H. Erikson）的见解给我们提供了极大的帮助。他最近出了一本关于杰斐逊的书，名为《一种新身份认同的维度》（*Dimensions of a New Identity*）。书中有关角色分化这一问题的讨论对我们帮助最大：

人类诸种社群，不管他们是由作为大自然之组成的部落所构成，还是由拓展领土、获取人民忠诚的王国组成，都必须试着去增强认同感。这一认同感会给具有相同世界观的生命群体应许一个比“死亡是必然的”更为

真正的意义。然而，自相矛盾的是，若要共享这种短暂的、坚不可摧的感觉，所有的参与者都必须接受一种必死与不朽的仪式编码，这一编码……包括特权与责任，如果有需要的话，就英勇牺牲，或至少同生共死，同时又愿意并渴望杀死或帮助杀死那些“另一边”拥有另一种世界观并为这种世界观而生存、杀戮或牺牲的人们。这一关于不朽（无论是战争中还是比赛中的不朽）的格言可以说是“杀戮和生存”。

促使并使得这一世界观形成的人我们称之为伟人。我们会给予他们一种不朽的形式：虽然他们跟我们一样都会死亡，但是他们的形象将会被铸造出来，在城市广场的纪念碑抑或是总统山的某块巨石里永世留存。

但还有其他的、超然的尝试来确保救赎——通过自觉接受有限。它强调的不是成为重要人物，而是精神的，不属于这个世界的。它寻求的不是争夺这个世界的物品（包括那些保持尘世身份的东西），而是透过舍己来追求全人类的手足情深。它寻求牺牲或至少舍己作为迈向更真实而永恒生命的一步。它宁可自我牺牲而不选择杀戮。那些能够令人信服的活出上述世界观的男人和女人，会被赋予圣徒的形象并承受永生，而非伟大及不朽的形象。伟大的宗教领袖是这样一种身份的化身，他们用自己的语言象征了大我（I）的宏大，而这种大我以“我就是我所是”之名超越了所有的尘世的身份。这一世界观的格言可以说是“死亡和永生”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Dimensions of a New Identity* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), 42-43.

埃里克森在此生动地描述了在西方尤为经典的“积极生活”（*vita activa*）和“默观生活”（*vita contemplativa*）之间的对比，这为本文提供了研究主题以及文章标题。同时我也应当指出，虽然在以上引文中这一组对比显得尤为绝对（在西方，对于积极生活和默观生活的理解通常也显得尤为绝对），但并不意味着埃里克森是这么认为。因为通过上下文可以发现，他想说的是，杰斐逊既参与了积极的生活，又参与了默观的生活，无论我们是多么有必要将他定位为第一种生活的榜样（和最伟大的人物之一）。

但是，在埃里克森的作品中，如果发现最初看似是成人角色类型的对比（即使只是重点的对比）最后竟与生命周期阶段相关，我们也不必感到惊讶。这一点在《甘地的真理》（*Gandhi's Truth*）一书中阐释的尤其清晰。这本书对印度教的生命周期理论进行了探讨，并阐述了生命四行期的家居期（*Grhastha*）和最后两个阶段的区别。其中，家居期又称青壮年住家阶段，修行者既要结婚生子，也要关注“家庭关系……公共权力……和生产能力”；<sup>①</sup>四行期的最后两个阶段称为“林栖期（*Vanaprastha*）——修行者断开与自我的、身体的以及社群的所有联系，实现内在分离，退隐山林、从事修行，最终走向解脱（*Moksha*）——克己、消散”。<sup>②</sup>但在印度教的模式中还存在一种绕过生命周期阶段而较早选择克己生活的方式，不过，这种方式依然会仿效家居期，正如埃里克森所说：

我们看到，甘地有时极其介意他不得不再成为一家之主。因为，如果他没有因童婚而经历正常的生命历程，那他有可能就成为了一名修道院的圣徒，而不是他逐渐成为的样式：拥有令人尊敬的圣徒地位的政治家和改革家。因为真正的圣徒是这样的人，他们将自己一家之主的状态

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth* (New York: W.W. Norton, 1969), 37.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 38.

(the state of householdership) 转化成为上帝之家的成员，成为大家庭中所有受造物的父亲和母亲、兄弟和姊妹、儿子和女儿，而不仅仅是他们自己小家庭中的一员。<sup>①</sup>

埃里克森避免简单地将他的生命周期模式等同于印度教的生命周期模式。他也许会拒绝将它与积极和默观生活的经典区别联系起来。但我认为他的最后两个阶段跟积极生活和默观生活之间有着明显的联系。大家对这一点最清楚的了解，或许是对生命周期各阶段美德（埃里克森给我们提供了多好的帮助啊，使这个古词能再次为我们所用）的讨论中。<sup>②</sup> 埃里克森发现，生育（成年中期的特征）阶段的美德是关怀（care），并且他所定义的关怀（“广泛关注由爱、必然和意外……所带来的一切”）<sup>③</sup> 在词源上关联着奥古斯丁所定义的积极生活的典型特征——博爱（caritas）（《新约全书》中的基督之爱“agape”或仁慈“charity”）。埃里克森还将智慧（wisdom）这一美德与人类的最后阶段即完满（integrity）联系在一起，完满是老年阶段的特征。通常都是用同一个词来描述默观生活的特征，这个词翻译为sapientia或sophia，就是智慧的意思。埃里克森的定义——“疏离生命，面对死亡”，<sup>④</sup> 都无法做进一步的改进。

如果详细地研究埃里克森的系统 and 传统的基督教系统之间的诸多关联，那将会很有趣。埃里克森系统中的生命周期八个阶段所对应的八种美德，与传统的基督教中的道德和神学美德惊人的相似，尽管并不完全相同。最有趣的是，神学三德（信、望、爱）

---

<sup>①</sup> Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth*, 399. 埃里克森似乎特别喜欢那些在积极生活和默观生活之间进退维谷的人，比如马丁·路德和甘地，他甚至在杰斐逊身上也发现了这种张力。

<sup>②</sup> 见Erik H. Erikson, *Insight and Responsibility* (New York: W. W. Norton & Co., 1964), 特别是第四章, “Human Strength and the Cycle of Generations” (人类的力量与生育周期)。

<sup>③</sup> Ibid., 131.

<sup>④</sup> Ibid., 133.

全都包含在内。这些关系转而又表明，埃里克森将宗教维度带入了他的生命周期，远早于最后一个阶段——老年人时期。至少同等重要的应为生命周期的第一阶段——信任（trust），这一阶段以盼望（hope）的美德为特征；以及生命周期的青春期阶段——身份认同（identity），这一阶段以忠诚（fidelity）的美德为特征。的确，埃里克森体系的本质是，只有在早期阶段建立基本信任，并在青春期阶段建立忠诚感，才有希望在老年阶段拥有智慧。但是在埃里克森这一系统的提示下，就积极生活与默观生活的变迁作为西方世界成年人阶段的典范，我愿意从中找出一些历史反思，同时略微描述东亚地区的案例以进行比较研究。

虽然神圣与凡俗之间的对比在所有文化中都存在，但是积极的生活和默观的生活这一对概念却具有历史特殊性。积极生活与默观生活的概念，最初源于柏拉图的文本（但也可能是源自苏格拉底的生活）。<sup>①</sup>因为这对概念是建立在一个非原始宗教概念的基础上，所以它极大的不同于原始人类与古代人类所出现的类似对比。就这点而言，它与以色列、印度和中国这些国家中的发展相平行。<sup>②</sup>但在本文中，我会重点关注西方发展的特性，只有在与中国进行比较时才会出现一些更具一般性的思考。

在柏拉图的文本中，富有新意的是关于默观（理论，即theoria）或哲学（爱智慧）从根本上优于其他生活方式的主张。“默观的生

<sup>①</sup> 还有两本著作与本文主题相关，但因我关注得太晚而没能在本文正文中提及。一本是约瑟夫·皮柏（Joseph Pieper）的*Leisure the Basis of Culture* (revised edition, New York: Pantheon Books, 1964)。另一本是尼古拉斯·洛布科维茨（Nicholas Lobkowitz）的*Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967)。洛布科维茨引用了一个出现得非常晚的源自西塞罗（Cicero, 106 BC-43 BC）和伊安布利科斯（Iamblichus, 250-330）的传统，大意是说各式生活之间的区别和对沉思的特别尊重应当追溯到毕达哥拉斯（Pythagoras, 570 BC- 495 BC）(pp. 5ff)。

<sup>②</sup> 与原始宗教、古代宗教和历史（希腊、以色列、印度、中国）宗教的特征差异相关的讨论请见Robert N. Bellah, “Religious Evolution,” *American Sociological Review*, Vol. 29 (1964): 358-374。



活”（理论生活，即**bios theoretikos**）这一概念最初源于亚里士多德。<sup>①</sup>亚里士多德将默观生活与政治生活（**bios politikos**）、享乐生活进行比较。<sup>②</sup>柏拉图则将对爱智慧与爱胜利、爱收获进行比较。直到后来才将政治的、军事的、经济的以及追求享乐的生活综合到一起，统称为积极的生活（实践生活，即**bios praktikos**），与默观的生活形成对照。

在柏拉图的语料库中，特别显著的一点是：与其说柏拉图的术语（即使需要在之后进行系统化）对于之后的传统具有决定性作用，还不如说他对这一对比的人格化具有决定性作用。新的主张在苏格拉底身上得到了体现，被拒绝作为最高理想的典范也在阿基利斯（Achilles）身上得到了体现，尽管这是一位存在于诗中的人物。

阿基利斯是荷马作品中最伟大的英雄，是荷马作品中的灵魂。作为希腊人的“教育家”，阿基利斯依然在苏格拉底年轻时期雅典领袖伯里克利（Pericles, 495 BC- 429 BC）的身上得到充分体现。也许没人会比汉娜·阿伦特更加生动形象地将荷马和伯里克利时期的雅典联系在一起。因此，也没人告诉我们苏格拉底在将自己比作阿基利斯时到底拒绝了什么：

城邦（polis）成长于同时也植根于希腊前城邦经验，城邦值得人们同居同乐（syzen）即共享言语和行为的原因有两个。首先，城邦使得人们可以恒久地（尽管有着特定的限制）从事原本极为少见的、必须离开家庭才能从事的事业。城邦使得人们赢得“不朽的名声”的机会增加，使得每个人将自己与他人区分开来、用行动和言语展现自己独特之处的机会增加……城邦的第二个功能，与其建立

<sup>①</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095b.

<sup>②</sup> Plato, *Republic*, 581c. 本文柏拉图著作皆出自此版本：*The Collected Dialogues of Plato*, eds. Edith Hamilton and Huntington Cairns, trans. Paul Shorey, Michael Joyce, et al. (New York: Princeton University Press, 1961)。

之前所经历的由行为带来的危害密切相关。它能够使诸多行为和言语不再毫无价值；使那些值得称赞的行为不被忘却、变得“不朽”的机会大大增加。荷马为诗人的政治功能树立了一个光辉的榜样，也因此被称作“古希腊人的教育者”；若不是一个诗人在数百年后使特洛伊战争名垂千古，这么一项伟大的事业将会被人们所遗忘，这个事实是一个再好不过的例子，告诉了我们人类的壮举将会如何，如果我们只能依靠诗人来使其永恒……

城邦，如果我们相信伯里克利的葬礼致辞，能确保那些将冒险精神充溢着每个海洋和每块陆地的人们能够被纪念，也不再需要荷马或其他人的歌颂；哪怕没有他人的帮助，那些行动起来的人也能够一起建造可以纪念他们好与坏的行为的永久性纪念物，激起当世与后代的赞美与崇拜……<sup>①</sup>

不从历史上讲，单从理论上打比方说，这就好像从特洛伊战争归来的人们希望在他们的行为和苦难中产生的行动空间能够永久流传，不随着他们散去并回归与世隔绝的家园而消散……<sup>②</sup>

在伯里克利的构想中——巧合的是，在荷马的诗中也——尤为明显的是，既定行为和已述话语均独立于胜利和失败，均不能被最终结果所影响，无论结果是好是坏……修昔底德斯，抑或是伯里克利，十分清楚地知道，他在留于“各处的能纪念它们好与坏的行为的永久的纪念物”中发现雅典的辉煌时，他已然打破了日常行为的正常标准。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 196-97.

<sup>②</sup> Ibid., 198.

<sup>③</sup> Ibid., 205-206.

我们可以在这一处境中来理解苏格拉底对阿基利斯的批判，<sup>①</sup>以及他对伯里克利的批判。<sup>②</sup>对荣耀和不朽名声的追求而不顾道德，对“永久性纪念物”自我陶醉式的痴迷，不能成为好的生活抑或是好的城邦的基础。

与阿基利斯（和伯里克利）形成对比的是默观者苏格拉底，他被自己的灵魂（*daimonion*）所阻止，并没有参与政治。<sup>③</sup>在亚西比德（*Alcibiades*, 450 BC- 404 BC）的描述下，有一次苏格拉底陷入沉思，从日出站到了日出。<sup>④</sup>但是，苏格拉底也是一名英雄，虽然他的生活与荷马笔下的英雄大不相同。的确，在对这一事件进行描述时，亚西比德以一句讽刺性的话语做开场白“现在，我必须告诉你们另外一件‘我们这位勇敢的英雄敢做并做过’的事情”。<sup>⑤</sup>这句话是引自《奥德赛》（*Odyssey*）的收尾语。在《申辩篇》（*Apology*）中，苏格拉底将自己比作阿基利斯，他回想了自己在战争中的坚定不移，并询问道他怎么能缺少哪怕是一点对遵守由神强加给他的能通往哲学式生活的义务的坚持。<sup>⑥</sup>凭着阿基利斯似的勇气，他将会成为最不苟马式的模范，展示给大家看人类生活可以是什么模样。在《理想国》中，柏拉图最执意让苏格拉底取代阿基利斯。在第三卷中，艾伦·布鲁姆（*Allan Bloom*）写道：

苏格拉底将阿基利斯带到台前，为的是分析他的特征，最终废除他作为青年人的典范榜样。阿基利斯这一人物比任何教导或法律更能说服希腊人的和所有追求荣耀者的灵魂。他是英雄中的英雄，被所有人崇拜及仿

<sup>①</sup> *Republic*, 390e-391e.

<sup>②</sup> *Gorgias*, 515.

<sup>③</sup> *Apology*, 31c-32a.

<sup>④</sup> *Symposium*, 220c.

<sup>⑤</sup> *Ibid.*

<sup>⑥</sup> *Apology*, 28b-29b.

效。这正是苏格拉底想要辩驳的点；他教导说，如果阿基利斯是模范，人们就不会追求哲学；他还教导说，阿基利斯所象征的，并不利于建立最好的城市、实践最好的生活方式。苏格拉底致力于与荷马争夺希腊人或人类的教师这一称号。他主要的目标之一是，将自己置于阿基利斯的位置，成为最佳人类样式的真实代表。<sup>①</sup>

之后，在《理想国》第六卷，我们开始更加积极地去认识新的生活方式是什么模样以及是什么让这种生活方式是新的：

在区别哲学家和非哲学家的天性上，有一点是需要注意的。

哪一点？

你可别疏忽了任何一点胸襟偏窄的毛病。因为哲学家无论在神还是人的事情上总是追求完整和完全的，没有什么比气量窄小和哲学家的这种心灵品质更为怪癖。

千真万确，他说到。

一个人眼界广阔<sup>②</sup>，观察研究所有时代的一切存在，你想，他能把自己的一条性命看得很重大吗？

不可能的，他说到。

因此，这种人也不会把死看作一件可怕的事情吧？

绝对不会的。<sup>③</sup>

最终，在第六卷的尾声，我们知道了默观的对象是善(good)；对于

---

<sup>①</sup> Allan Bloom, *The Republic of Plato* (New York: Basic Books, 1968), 354.

<sup>②</sup> “对应的希腊文单词为megaloprepeia，其字面意思是‘适合于伟大的人的’”。Ibid., 461, n. 2.

<sup>③</sup> *Republic*, 468aff.

善，苏格拉底没能直接分析更多。因此，他提到了太阳，因为太阳之于有形世界正如善之于智识世界。但是善不仅仅是知性的，它是人类渴望的尽头，是爱（eros）的最终对象。第七卷的开端有一个洞穴的比喻，它使关于善的教导更加完满。但是也引导出了柏拉图关于积极的新的教学。真正的默观者，他们已经离开洞穴，在阳光的直射下凝视万事万物，他们会选择返回洞穴，并帮助洞穴中的居民，甚至直至死亡。存在于永恒之中的天上之城，<sup>①</sup>其异象引导着默观者，他们可以为尘世之城的福祉而行动，不被华丽的荣耀和不朽的名声所带来的幻象所蒙蔽。

对默观和积极的新认识，尽管在前苏格拉底时期的巴门尼德（Parmenides）、赫拉克利特（Heraclitus）、埃斯库罗斯（Aeschylus）以及索福克勒斯（Sophocles）的思想中已初露端倪，却是在柏拉图的思想中得以实现。这是对古希腊文化的堕落与瓦解的强有力反应。荷马在其作品中已表明，仪式与行动之间的平衡是有问题的。在其作品中，英雄和地位相当的牧师之间就不能达到平衡。在伯里克利时期，智者学派（Sophist）、欧里庇得斯（Euripides）和其他怀疑论者，就已极力批判荷马神学和城邦宗教。城邦创建者和立法者被野心勃勃的政治家、帝国暴君和寻求荣耀的大众所取代，他们不断膨胀的利己主义完全不受控制。而这不受约束的利己主义则导致了伯罗奔尼撒战争（Peloponnesian War）的爆发。不过，在一片混乱之中，哲学家的脑海里浮现出了一个与新的神圣概念相关的新的默观概念；一套针对世俗行为的新标准也在这一新的经历中产生。新标准中，“关怀”取代“荣耀”成为了积极生活的关键。亚里士多德基于一个类似的，如果不那么诗意地说的话，神灵在哲学家的脑海中显灵的经历在《伦理学》和《政治学》拟出了这套标准。从那时起，这套标准就一直从某种程度上对西方传统起着规范性作用。

---

<sup>①</sup> *Republic*, 592b.

距柏拉图和亚里士多德不远的时期，孔子和孟子在中国做着同样的努力。晚周时期，野心勃勃的封建诸侯推翻了周天子，开始实行彻底的对外扩张政策。为晚周时期的政治和社会现状所震惊，孔子尝试重建周初的规范性秩序。不同于伯里克利和阿基利斯有着类似的观点，孔子发现在那个时代周朝天子与诸侯之间存在巨大的差异。因此，他对传统的态度与苏格拉底对传统的态度截然不同。孔子并不想抵制或推翻周王，他支持周王并致力于将自己的思想传递给后人。但这并不是因为孔子的“传统主义”与苏格拉底的“破除偶像主义”相对立。因为在中国传统中，周王并没有自我陶醉式的痴迷，也没有追求“华丽的荣耀”。他生性谦和、喜好幽静。他放弃王权，让其侄儿摄政，并宣扬仁德的政治理念。

出于对“传统主义”和古礼的热爱，孔子毅然打破古代宗教，正如苏格拉底一样。对孔子来说，在圣人心中可以发现至善至美。孔子的思想中存在着“天”这一意象<sup>①</sup>，正如柏拉图的“上帝”；但孔子也如柏拉图一般，从不提及至高之物。<sup>②</sup>哪怕是最高形式的美德（仁，杜维明将其译为“humanity”，但韦利<sup>③</sup>则将其译为“Goodness”，可能是为了纪念柏拉图笔下的《阿伽松》（Agathon），孔子也未能给其下定义，正如柏拉图未能给出“善”的定义。与圣人心中至善至美相对应的生活模式类似于默观生活，虽然并不完全一致。可能是因为中国注重“学”和孟子所说的“尽心知性”。或许给出“尽心知性”的完整出处会更好，因为这一段落与上文引用的《理想国》第六卷形成了一个有趣的对比。

孟子曰：“尽其心者，知其性也；知其性，则知天

---

<sup>①</sup> *Analects*, 17:19, etc.

<sup>②</sup> *Seventh Letter*, 341c.

<sup>③</sup> Arthur Waley, *The Analects of Confucius* (London: G. Allen & Unwin Ltd., 1938).

矣。存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。<sup>①</sup>

所有这些不是为了在孔子和孟子的理念中找到有关“避世”的内容。但在柏拉图和亚里士多德的见解中寻找“避世”也并不合理。这四位均为渊博的政治哲学家，也都为政治和实践生活以及思想生活提供了新的定义，指出了新的方向。但他们均在仕途上失意，没能将自己的政治思想付诸实践。他们也都在政治以外对至善至美有了一定的认知，尽管他们认为这一认知必须在政治上得到实践。用西方的话来说，就是对至善至美的新认知没能在默观生活上得到集中体现，但却引出了一个新的概念，即默观与积极之间的平衡，并使大家对默观和积极的意义有了新的理解。

然而，厌世情绪的加深确实于若干世纪后引起了真正的避世运动，在西方世界如此，在东亚地区亦是如此。随后，避世成为了东西方的主导模式。这给我们对默观生活和积极生活的思考留下了不可抹去的色彩。在西方，避世主要是由基督教传播开来；在东方，则是佛教传播避世。我们现在正是要扭转这些伟大的宗教对默观和积极的平衡所产生的影响。

本文中，我们必须提及古以色列对古代宗教的打破。<sup>②</sup>简言之，在神圣和人类之间找到了一种新的平衡，对神圣寻求政治存在的意涵有了新的理解。就像在希腊和中国一样，在以色列先知启示这一特定模式中，神圣者的强大经验并未带来拒世的倾向，而是导致一种致力于将伦理行为在这个世界变成现实的新努力。然而，随着基督教的兴起，我们发现情况发生了很大的改变。激进的末世论气氛，对世界末日

---

<sup>①</sup> *Mencius*, VII, 1:1. W. A. C. H. Dobson, *Mencius* (Toronto: University of Toronto Press, 1963), 143.

<sup>②</sup> 见Eric Voegelin, *Order and History, Vol. I: Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1959).

的迫切期待，使人们在等待末日的余留时间内（相对短暂的）几乎完全抵制更大的政治世界。当道德性问题开始自觉出现的时候，在这个范围内，他们必须应对归信者的个人生活问题，或最多解决新兴教会中连贯性社群所面对的问题。至少在奥古斯丁时期之前，人们并没有发现类似基督教政治哲学的思想。但在很早的时候，默观的生活和积极的成活就已经成了基督徒沉思的焦点。我们现在必须思考的是，这些名词在新的处境中具备什么样的意义。

事实上，我们是在斐洛（philo）<sup>①</sup>的思想中首次发现这些名词的新阐释，而这一新阐释随后将被初期教会的教父所引用。<sup>②</sup>我们在柏拉图和亚里士多德思想中所发现的对各式各样“实际生活”其复杂性和调节的关注，却在斐洛的思想里基本上找不到。在某种意义上，实际生活现已被并入了默观生活，成为苦修的预备阶段。作为连续的两个阶段，这两种生活之间新的连接将对之后的基督教思想产生重大的影响，但并不是说这在柏拉图的思想里并非没有预备。生命各个阶段的对比在柏拉图的思想中也并不罕见——的确，在阿基利斯和苏格拉底的诸多对比之间，有一项对比也很重要，即阿基利斯在青春期的热血之死以及苏格拉底在年逾古稀之时哲学式的死亡。特别是在《法律篇》里，柏拉图独创性地提出了一种生命周期的变迁模式（尽管玩乐和舞蹈在所有年龄段都至关重要），这使那些身为法律守护者的长老其哲学式的生活达到顶峰。但柏拉图笔下的城邦马格尼西亚（Magnesia）完全就是这样一个社群，在这个社群里面，充分的政治

<sup>①</sup> 斐洛（Philo，约公元前25年至公元40年），生于亚历山大城的犹太哲学家，其哲学对犹太教与基督教基本形成产生了深远影响。——译者注

<sup>②</sup> 洛布科维茨（*op. cit.*，第四章）追溯这一转变至新柏拉图主义学家，但却说是他的代表人物普罗提诺。虽然普罗提诺明显不是早期基督教传统的关键人物，但普罗提诺在另一方面做出了决定性贡献。他对概念思维意义上的理性（logos）和共同看法意义上的理论（theoria）进行了决定性的区分。考虑到使用的语言发生了转变，我们将这组对比等同于现在的一组对比。在现在的对比中，理论意味着抽象的概念化，沉思意味着宗教见解。虽然理论和沉思之间的联系从未完全消失，但是本文的研究范围并不包括对西方世界中它们之间的联系进一步减弱的进程进行追溯。洛布科维茨主要关注理论/实践这对术语的现代含义。我关注的是沉思/实践这组对比。



生活是可能存在的；然而在斐洛和早期教父的观念里，帝国作为保护壳是想当然存在的，宗教社群所关注的主要是这个社群的内部生活。奥利金（Origen）<sup>①</sup>的观点建立在柏拉图的基础上，他说，“默观者在上帝之家里面，而拥有积极生活的人只是在门廊”。<sup>②</sup>但是，在与默观生活的关系中无论怎样去拉低积极生活的地位——这是一个趋势并且该趋势在东方教会比在西方教会更为普遍——甚至在奥利金的观念里，它的存在都没有受到抵制。在注释《新约全书》中的耶稣显圣容事件时，奥利金写道：

彼得热切地盼望他们能够继续留在异象当中，让他有幸继续观看这一异象，但这是行不通的。在离开这一异象、走下山去侍奉“他”的弟兄们时，我们的主告诉他积极生活必须与默观生活同在，理论生活跟实际生活是分不开的。<sup>③</sup>

奥利金所写的这个段落共鸣于《理想国》第七卷，正如《新约全书》对奥古斯丁而言是真实的一样。

就积极生活和默观生活反思的许多其他方面，标志着基督教历史上的一个转折点。奥古斯丁承担起并完成对个人圣洁的追求，这一点在早期教会当中是如此明显，但他将这种奋斗放在了更为宽广的社会处境之下。对他而言，默观生活更具优越性，这是毫无疑问的。积极生活和默观生活都存在于神圣者和人类之间的空间里，并且两种生活都带有几分这一空间的张力。但默观生活已然是目标的预演。

---

<sup>①</sup> 奥利金（Origen, 约185年至255年）：生于北非的亚历山大，是基督教早期的教父，以及亚历山大学派的代表。

<sup>②</sup> 参《诗篇》133。引自Sister Mary Elizabeth Mason, O.S.B., *Active Life and Contemplative Life* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), 19。

<sup>③</sup> In *The Song of Songs; Commentary and Homilies*, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 25.

奥古斯丁引用奥利金对《路加福音》10:38-42当中马大和马利亚的附注，以此作为两种类型的生活：

马大的角色是神圣和伟大的：但马利亚选择了更好的角色，就在于，当她的姐姐热情满满地忙碌着很多事情的时候，她则静静地坐着听客人分享聊天。马利亚的角色不会离她而去，而马大的角色会成为过去——因为对圣徒的照顾将会是过去时；当没有人饥饿的时候，应该把食物给谁呢？马利亚的角色不会成为过去式，因为她喜欢的是公义和真理，正因如此，她所喜欢的将会是永恒的。马利亚的选择可以使伟大变得更伟大；因为在真理的亮光中，在智慧的洪流中，人类心灵（人类忠诚而神圣的心灵）的欢愉，如果现在是甜的，将会变得更甜。<sup>①</sup>

但是，尽管官僚层级的秩序十分明显，却没人比奥古斯丁更清楚地看到，对于真正的基督教而言，这两种生活都是必需的；并且，积极生活不只是通往默观的苦修预备阶段，而是需要全面地参与尘世中的道德和政治生活。在《上帝之城》（xix, 19）里或许能找到主要线索：

至于三种生活——悠闲的生活、积极的生活以及二者相结合的生活——诚然，任何基督徒都可以过其中任何一种生活而不损害信仰，因此任何基督徒也能够获得永恒的奖赏。重要的是回答以下的问题：一个人因为爱真理，他拥有什么呢？为回应基督之爱的恩惠，他要付出什么呢？因为，没有人可以过悠闲的生活，以至于在

---

<sup>①</sup> *Sermo cixix*, 17, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 36.

悠闲中根本不考虑他邻舍的利益；也没有人可以过一种积极的生活，以至于感觉不到有沉思上帝的需要。悠闲生活的吸引人之处一定不会在愚蠢的懒惰之中存在，而会在调查研究及寻求真理的机会中存在，在这方面任何一个人取得进步，这种条件下，他都不会极不情愿向其他人隐藏他的发现。

另一方面，在积极的生活中，我们珍视的不是这种生活之中荣誉或权力的地位，因为“日光之下所做的一切事，都是虚空”；倒不如说，我们所珍视的是使命自身，这个使命是通过荣誉与权力所完成的——如果那个成就是正当的、有益处的，也就是说，如果它是有助于促进普罗大众的福祉，正如我们上面所论述的那样，这个福祉是符合上帝的旨意……所以，没有任何人被禁止委身于对真理的追寻，因为这包含一种值得赞赏的悠闲。尽管高的职位是管理民众所需要的，但高的职位其自身并不是值得尊重的追求目标。那么，我们可以看出，是“爱真理”寻求神圣的悠闲，是在爱的推动下从事公义的事业。<sup>①</sup>

不是为了荣誉，不是为了权力，单单是在爱的推动下为了大众的福祉，只有这样，积极生活的政治功能才有其价值和意义。

早期教会时而被罗马帝国所迫害，时而为罗马帝国所保护，基本不参与政治生活，尤其远离军事生活。但在基督教成为罗马帝国的官方宗教之后，一种更为积极的政治生活的观念（并舍弃其和平主义）才被发展起来。在奥古斯丁作品中，带有基督教彩色的古典政治哲学的回归，则极大地加速了这一进程；而中世纪时期，尤其是托马斯·阿奎那则重新恢复了这一进程。但与此同时，恰好始于奥古斯丁

<sup>①</sup> St. Augustine, *Concerning the City of God Against the Pagans*, trans. Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), 880-881.

时期的修道主义，其传播又对积极生活和默观生活的解读带来了新的意涵。对早期教会以及奥古斯丁来说，并没有表示默观生活仅属于神职人员而积极生活仅属于平信徒。不管是神职人员还是平信徒，都必然会参与默观生活以及积极生活。但在中世纪，默观生活容易与修道院生活混淆，或者，甚至与特定教团（order）的生活（如修道士致力于过“积极的生活”）混淆，尽管默观生活的身份从来没有变得完全。另一方面，对世俗生活合理性的进一步认识，以及随之而来的前基督教的古典文化的复苏，导致默观生活和积极生活之间的连接出现危机，这场危机发生在17世纪。

我们现在简要审视中国儒家的历史以及它与公元第3世纪之后彼世宗教（other-worldly religion）的兴起之间的联系。先秦时期，儒家无疑是中国有影响力的思想学派，即使在汉朝（约200 BC- 200 AD）儒家处于第一次鼎盛时期之时，它都不得与其他思想学派相竞争。从我们的主要关注点而言，当时主要有两大学派与儒家形成对比。法家是实用主义政客的意识形态，他们的兴趣主要在于扩大国家实力。他们所代表的是积极生活的实体化，并且他们丝毫不关注超越性这一维度。另一方面，如果我们的意思是，默观的这个概念拒绝公众和政治领域，那么，道家主要是默观的，甚至是追求彼岸的。儒家，正如我们所看到的一样，维持着积极生活和默观生活模式之间的平衡；的确，纵观中国儒家的历史，它似乎在一方面有潜在的倾向而向法家渐变，或者在另一方面又有潜在的向道家渐变的倾向。而那些当朝的官僚通常在理论上信奉儒家，而实际上却崇尚法家；尽管如此，这么一句谚语却也是真实的：“在朝为儒，在野为道”。因此，虽然儒家从未完全主导中国文化，但在大部分历史中，均是以它为中心对各家各派进行整合。总的来说，汉朝时期就是成功整合的时期之一。

随着汉朝的覆灭以及政治团结的相继破裂，即使作为一种政治意识形态，儒家似乎不再能够完全胜任。伴随着政治骚乱而日渐增长的存在性焦虑，似乎需要更激进的宗教回应，比儒家所能够提供的更

多。结果是，在之后的几个世纪中我们看到，在整个中华帝国历史进程中，对儒家的主导性构成最大挑战的是中华文化有组织性的哲学。最初挑战儒家主导性的是宗教性的道教，然而自第4世纪以来，道教一直被佛教的光辉所掩盖。汉朝晚期佛教由印度传入中国，被视为儒家学说的最大挑战。相比基督教，佛教更加追求彼岸与来世，佛教在本质上是一种默观的宗教，极少论及入世的行动。尽管佛教从未取代儒家的地位，但是佛教在约六个世纪中（4世纪至10世纪）都保持着主导性的文化影响力，中外学者似乎都容易忽视这一点。<sup>①</sup>

本文并不打算讨论佛教。简言之，佛教是这样一种传统，它建立在深刻经验宗教超越性的基础上，这种宗教超越性，引导产生了形而上学思辨的非凡体系以及默想和奉献的微妙实践。佛教部分的受到中国环境的影响，以至于到7世纪发展成为中国佛教。同样的原因，道家和儒家长期受到佛教的影响，它们不可能再保持着原样。在10世纪和11世纪，复苏的儒家学说（西方一般称之为“新儒家”）取代佛教成为中国文化的主导性力量，而其之所以成功则是因为吸收了竞争对手的优点。尽管新儒家强烈抵制修道主义，但它却是十分默观的。在佛教刺激之下，儒家详尽地阐述了古文献中初级的形而上学，发展了默想技巧的每一个细节。宋朝儒家其激进改革的失败暗示着新儒学在政治上是悲观的，它可能没有奥古斯丁那么暗淡，但在好几个世纪内，儒家入世的积极行动的可能性绝不乐观，尽管它从未放弃负责任的政治领导的理想。令人好奇的是，正是在16世纪，出现了由默观模式转向积极模式这一重大转折的第一个温和的征兆，并且这种转折的出现并未受到西方的直接影响。

在西方，这种转折不是温和的，也远不是一个征兆。在现代西方哲学先驱尼克罗·马基雅维利（Niccolò Machiavelli）所创造的非凡

---

<sup>①</sup> 这一错误在这篇博士论文中被指出：Wai-lun LAI, “The Awakening of Faith in Mahayana (Ta-ch'eng ch'i-hsin lun): A Study of the Unfolding of Sinitic Mahayana Motifs” (PhD diss., Cambridge: Harvard University, 1975)。

人物中，我们可以看到对基督教的强烈批评，对古典哲学的默然否定，对默观生活和积极生活之间的层级关系的戏剧性颠倒——又或者对于默观生活的彻底抛弃。我们似乎突然回到伯里克利时代（若不是阿基利斯时代的话），尽管马基雅维利的英雄多为罗马人，而非希腊人。然而，自己城市的不道德的扩张以及自我的不道德的扩张（追求“闪亮的荣耀”，无论是通过善行还是恶行），取代了道德的规则和神学的美德。事实上，美德（*virtus*）这个单词的含义在其意大利语*virtù*的外形下变得模糊不清；目前*virtù*与道德（*morality*）的联系相比，它与自然能力或力量的联系更为紧密。<sup>①</sup>马基雅维利以行动为荣，他是最伟大的行动分析者之一。不过他反对默观，批判基督教，认为基督教是一种虚弱无力而不文明的（*uncivic*）宗教，他更喜欢古罗马的具有攻击性的异教。<sup>②</sup>马基雅维利非常蔑视手无寸铁的先知——萨伏那罗拉<sup>③</sup>是他最常举的例子，尽管他故意不提拿撒勒的耶稣，但耶稣很可能是另外一个常用例子。马基雅维利崇拜摩西，因为摩西是一名使用武力的先知。马基雅维利论及摩西时还提到了他所崇拜的其他对象，比如塞勒斯（*Cyrus*）、提休斯（*Theseus*）和罗穆卢斯（*Romulus*）。<sup>④</sup>在《君王论》（*The Prince*）和《罗马史论》

<sup>①</sup> 对于*virtus*一词，波考克（J.G.A. Pocock）进行了一些有趣的反思：“这个词原本是，并基本上依然是，政治和军事阶级的民族精神的一部分，它逐渐被古希腊词*arete*所同化，其概念发展也因此与*arete*一致。苏格拉底和柏拉图从‘公民的卓越性’（为其他公民所尊敬的品质，能使公民在其他公民中具有领导地位和权威性）的意义这一方面对*arete*进行了完善。*arete* 从而意味着——可以证明一个人的公民能力，可以脱离于自身而存在并使其自身变得多余，（从柏拉图思维的最高水平来看，）使存在和宇宙变得易于理解并令人满意的——道德之善。因此，*Arete*和*virtus*均意味着，首先，使个体或群体在公民环境中有效运作的的能力；其次，使品格或要素成为品格或要素的基本特性；再次，使城市或宇宙中的人成为他应该成为的样子的道德之善。”参见*The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 37。更不用说这个词的基督教用法使其柏拉图式用法得到了发展，而马基雅维利的*virtu*是对这个概念的最原始阶段进行了恢复。

<sup>②</sup> *Discourses*, 1, 11-15.

<sup>③</sup> 吉罗拉谟·萨伏那罗拉（*Girolamo Savonarola*, 1452—1498），15世纪后期意大利宗教改革家，佛罗伦萨神权共和国的领袖。——译者注

<sup>④</sup> *Prince*, 6.

(*Discourses*) 整个文本中，马基雅维利只提到过柏拉图和亚里士多德一回。他对启示的超越性和哲学家灵魂中所看到的超越性都不感兴趣。对于那些将“世俗化”视为渐进过程的人而言，马基雅维利总让他们震惊。很难想象比马基雅维利更为世俗会是什么样子。

当然，马基雅维利并不是没有先驱者。汉斯·巴隆（Hans Baron）就已经展示了像14世纪晚期15世纪早期的萨卢塔蒂（Coluccio Salutati）和布鲁尼（Leonardo Bruni）这样的佛罗伦萨人，是如何在“公民人文主义”（公民人文主义从古代世界收益良多）基础上来恢复积极生活的荣耀。<sup>①</sup>但这些早期的公民人文主义者并不抵制默观生活，哪怕是最与世隔绝的修道式默观生活。他们简单地认为，对于所有环境下的所有人来说，这并非是最好的；他们还认为，对于特定情形中的人而言，积极生活同样尊贵，或更为尊贵。正如萨卢塔蒂所写的那样：“诚实地投身于诚实活动之中可能是神圣的，比懒惰和孤独更神圣。因为，一个安静的乡村生活中的神圣只对于它自身而言是有用的，正如圣杰罗姆（St. Jerome）所说的那样；但是忙碌生活中的神圣却建造、提升了许多生命。”<sup>②</sup>早期公民人文主义者（以及许多后来人）也并不抵制古代哲学。他们特别喜欢柏拉图和西塞罗（Cicero）。因此，公民人文主义的学说并不是如马基雅维利所言对前苏格拉底政治的恢复，而是在古典基督教传统范围之内的一种调整，而是支持给予积极生活以更高的地位。考虑到中世纪晚期这样一种趋势——将默观生活与神职人员的生活关联起来，将积极生活与世俗生活关联起来，人们可能有理由将公民人文主义的兴起视为一种“世俗化”的倾向。但即使如此，这也脱离了本文的主题。在萨卢塔蒂的文章中可以明显地看出，宗教的尊贵地位被用来寻求积极生活是正在发生的事情之一。在萨伏那罗拉的行动下，作为佛罗伦萨传统的公民人文主义与佛罗伦萨使命的末世论解

---

<sup>①</sup> Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1966).

<sup>②</sup> Ibid., 111.

读相融合，带来了讽刺性的结果；这种结果将公民人文主义（带有对积极生活的尊严感）与极端的敬虔（胜于罗马教会所展现出来的被批判的虔诚）联系到了一起。<sup>①</sup>像保罗·帕鲁塔（Paolo Paruta）这样的威尼斯共和主义思想家在为积极生活辩护时，更倾向于这种早期的公民人文主义之路，而不是与他同时代的马基雅维利。<sup>②</sup>

的确，佛罗伦萨、威尼斯的公民人文主义者和新教改革者，他们在复兴积极生活的宗教尊严这一方面有很多共同之处。诋毁沉思而将其视作对懒惰、自私、自负的牧师的特别保护，这一趋势根本不是意味着舍弃默观生活其经典定义中的诸多元素，如信仰、祈祷和敬拜。路德在他的文章中表现得最为直接，他写道：

如果修道士真的想要逃离人群，他们应该体面而诚实地消失，不留下任何臭味；也就是说，他们在逃离时不应该给别人的职业和事务留下臭味，就好像这些职业与事务是全然被厌恶的，而他们选择修道主义则是受尊敬的。当一个人离开人类社会并且成为一名修道士，这听上去好像他在说，“我为你们感到羞耻！这些人怎么能发出臭味！他们的职业多么的讨厌。我想要被拯救，让他们见鬼去吧！”如果基督也是像这样逃走并且成为这样一名神圣的修道士，谁还会愿意为我们的罪恶而受难、为我们不幸的罪人赎罪？你认为会是不擅交际的过着苦行生活的修道士吗？<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> 见Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

<sup>②</sup> William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty* (Berkeley: University of California Press, 1968), 202ff. 在关键性方面，萨尔皮的观点似乎更接近于帕鲁塔，而不是马基雅维利。

<sup>③</sup> 源自Luther, “On the Councils and the Church,” in *Luther's Works*, Vol. 41 (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 39. 但是，对中世纪修道主义产生巨大影响的圣大格列高利在很长时间内都没有意识到路德的问题。在将基督作为例证时，他写道：“他自己就是最好的将这两种生活，即积极生活和默观生活，结合在一起的例子。默观生



在这些文字背后或许我们可以看到，在柏拉图和亚里士多德所关注的现实世界中，这些活动和职业的所有复杂性再度出现。不只是“积极生活”，政治、军事、商业、制造业生活也开始要求伦理的和宗教的认可。路德宗和加尔文宗关于“呼召”教义的设计，正是为了赋予那些职业以宗教意义和价值。然而这也不是简单的“世俗化”。尽管我们不再称其为默观生活，但默观生活继续渗入积极生活，而正如新教徒坚持追求的，“在这个世界中，但不属于这个世界”。对横跨公民人文主义和宗教改革者的立场进行概括，或许最简洁的方式是这样——积极的默观，<sup>①</sup>这一术语是罗耀拉（Ignatius of Loyola, 1491-1556）忠实的信徒之一——耶稣会神父杰罗姆·纳达尔（Jerome Nadal）——应用到反宗教改革领导者身上的。

但是，如果在延续古典-基督教传统的领域内，现代早期西方的某个方面包含着对行动和沉思的位置重新排序，那么我们就绝不能忘记已然在马基雅维利的著作中观察到的其他方面，即对传统的无条件舍弃。从这方面来看，托马斯·霍布斯是马基雅维利第一位后继者并且超越了他的前辈，他的超越不在于观点的激进，而在于为这些观点提供了详尽的理论支持。尽管马基雅维利是一名政治行动理论家，但他却很少反思人类处境的首要原则。我们可以称霍布斯为第一位理论社会科学家，正如马基雅维利可以被视为第一位经验社会科学家。霍布斯满足了基于第一原则的哲学传统。他完全舍弃了柏拉图-亚里士多德学派对于人的基本理解——由本能（eros）驱使走向善（good），正如他舍弃了基督教对于人的理解——需要而且完全依赖

---

活与积极生活有很大的不同。但耶稣却给出了两者结合的模式，他自己过的就是两者结合在一起的生活。因为他既在城市中行神迹奇事，也在夜色中于山上祈祷。他并没有因为对沉思的爱而忽视对邻舍的关心；同时也没有因为过度关心他的邻舍而放弃沉思的追求；他将两者联系到了一起，在这两个例子中，对邻舍的爱不会影响对上帝的爱，对上帝的爱也不会因其超越对邻舍的爱而完全取代它。”参见*Morals on the Book of Job*, xxviii, 33, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 66.

<sup>①</sup> Mason, *Active Life and Contemplative Life*, xi.

于神圣的恩典（*grace*）。霍布斯对于人的理解几乎完全建立在这样一个动机之上——自我保护的生理需要。如果他要在这一主要需求中添加什么的话，那就是统治并超越其他人的欲望（这可能只是主要需求的一种推测）。为了基于这个原则来建构社会秩序的整体理论，霍布斯建立了前苏格拉底政治哲学，这远远超越了智者学派（*Sophist*）为达到同样目的所做的微薄努力。很自然的，在这个理论中不可能有默观的存在空间，因为不存在超越性。霍布斯像他的前辈们那样热衷于宗教，但他主要将宗教视为一种控制民众的政治工具。对于该理论的内在价值和意义，霍布斯保持沉默，不予回应。

马基雅维利和霍布斯之间有一个重大的差别，这使得他们所造成的影响在随后的历史长河中是相异的。虽然马基雅维利在某些时刻可以成为极彻底的个人主义者，但他的出发点永远不是孤立的个体，而是城市。正因为他始终专注城市及其需要，所以与公民人文主义传统之间的连接从未被打断。马基雅维利为共和主义自由（*Republican liberty*）的辩护，这对那些在共和主义自由中发现马基雅维利的思想完全缺乏伦理和宗教意义的人而言是有益的。换个角度来看，马基雅维利总是具有深刻的政治性，并且政治可以根据亚里士多德的以及前苏格拉底主义的方式来理解。然而霍布斯根本就不是政治性的，因为他从激进的个人主义出发来理解人类，经济性胜过政治性。这使得霍布斯距离洛克从劳动的角度来理解人只有一步之遥。如果我们能够采用汉娜·阿伦特（*Hannah Arendt*）对于积极生活的有效的子分类，<sup>①</sup>我们可以说马基雅维利的政治人（*homo politicus*）正在被霍布斯、洛克的劳动人（*homo faber*）和劳动动物（*animal laborans*）所取代。在阿伦特看来，这意味着首先是工作，接着劳动（*labor*）变得比行动（*action*）更加重要。但无论积极生活的忠实拥护者之间的关系是多么的紧张，他们都舍弃了默观。这导致了一个讽刺的结果，不仅仅宗教慢慢被破

---

<sup>①</sup> *Hannah Arendt, The Human Condition, 1958.*

坏，哲学本身也变成一个无关紧要的女仆，比起它在中世纪的地位差了不少。<sup>①</sup>

在此，我们必须间接地提到另外一个关键性发展，它在诸多重要方面对我们所讨论的问题产生影响，这就是现代科学的兴起。现代早期的科学包括了对古典哲学（特别是亚里士多德）的戏剧性打破，但它并不一定涉及对宗教的打破。早期伟大的科学思想家之一——弗朗西斯·培根（Francis Bacon），将科学视为神圣天意（divine providence）的构成部分，这带来了宗教改革：

……在我们面前的，我们可以看到，在我们自己及其父辈的那个时代，召唤罗马教会来为他们堕落的方式和礼仪、为他们令人厌恶的框架式的繁琐教义而负责，这能够取悦于上帝；与此同时，神的天意又命定，应该对其他所有的知识加以革新，使其焕发新春。<sup>②</sup>

然而，即使从宗教角度理解，新科学依然更依赖于行动而非沉思，尤金·克拉瑞（Eugene klaaren）极好地阐述了这一点：

对于神圣而庄严的奥古斯丁传统来说，了解包括认知过程中的参与，一个由智慧主导巩固的活动……这种关于知识的本体论定位是由沉思的知识的高价值来巩固的，名副其实地象征着所有事物的存在的神学。一个基础的预设是，认知的次序在存在之后。

---

<sup>①</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, 294.

<sup>②</sup> Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (1605). 转引自 Eugene M. Klaaren, "Belief in Creation and the Rise of Modern Natural Science" (Ph.D. Diss., Harvard University, 1975), 106。洛布科维茨(*op. cit.*, 第七章)对培根作为中世纪技艺传统的继承人这一点做出了非常有价值的讨论。在这一传统中，特别强调了“做”是行动（阿伦特的劳动人）的中心部分。

当波义尔（Boyle）和培根像笛卡尔那样颠倒传统秩序时，关于认知自身的风险便诞生了。正如实践的和实验性的知识在实用和价值上优于沉思的知识。认知活动需要其自身是完整的。自此，这个活动非常接近于创作（making）或重建而非参与或提取。在这个划时代的新秩序中，如果并非是旨意（预设为通常十分遥远的全能的上帝的旨意）本身的意义所在，那么指导就会忽视旨意随着理解的最后指示而行动这一古老准则。创造者与受造物，人类与世界之间的巨大差别也会显示在认识者（knower）与众人皆知的事（known）之间。对个体而言，一个新领域将会出现。<sup>①</sup>

但是，必须间接通过上帝的工作，而不是直接通过参与上帝超验性的经验来感知上帝，这是十分危险的。正如克拉瑞自己所指出的那样，17世纪所信仰的“通常遥远的”上帝已经被18世纪的自然神论和19世纪的无神论所取代，至少那些认真追求科学与神学关系的人是这么看待的。

我们已表明，在现代早期的中国（我们应立即看到还有日本），沉思和行动的首要地位也发生了逆转，即使相对西方而言算是极为微弱的逆转。在17世纪，形而上学思辨的大时代将要结束，并被“科学”哲学的发展和“实用研究”的转向所取代。默想（静坐）的实践并没有立即被舍弃，但它的声望，尤其是在影响较大和富有创造性的学者中的声望逐渐衰减。在评论中国17-18世纪儒家思想的启蒙趋势时，狄百瑞（De Bary）提到了它的“实用的和实证的精神”；<sup>②</sup>这种精神，从“佛教的苦行主义和超自然的影响”<sup>③</sup>（渗入宋朝的新儒家）中获得解放；

---

<sup>①</sup> Klaaren, “Belief in Creation and the Rise of Modern Natural Science,” 144.

<sup>②</sup> W. Theodore De Bary, “Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth-Century ‘Enlightenment,’” in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, ed. W. Theodore De Bary (New York: Columbia University Press, 1974), 144.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 194.

这种精神强调“人类和事物其现存的、自然天性的真实”。<sup>①</sup>很少有中国儒家学者会公开地反对心为性的感知工具（在孟子思想中有经典的表达）这一古典儒家思想。然而，如果狄百瑞是对的，即17世纪“将‘入圣’视为心灵成就之目标的人，几乎和西方20世纪的圣徒一样稀少”，<sup>②</sup>那我们就能询问是否现代早期的中国儒学并非是“先儒”思想的重复，就像西方是“前苏格拉底”的重复。

当对文本的意义仍存在争议时，在我看来，至少有一位18世纪的有影响力的日本思想家——荻生徂徕（Ogyū Sorai），使其逆转。荻生徂徕公开反对孟子，并且缄默地拒绝孔子。荻生徂徕高度赞扬“古代帝王”（ancient king），他宣称的古代帝王从极为遥远的上天获得人类社会最初的模式和秩序。荻生徂徕是一个强烈的自然主义者。他非常看重人类的基本欲望、天赋和能力，他把社会当作是满足人类欲望和实现能力的处境。但是，将社会凝聚在一起的是由统治者所支配的客观规范性的秩序，而统治者在之后的时代中扮演了古代帝王的角色。对于荻生徂徕来说，从心到天没有任何直接的联系。他嘲笑与他同时代的孟子的信徒，这样说：“用一个人的思想控制另一个人的思想就像一个疯子用他精神错乱的方式控制他自己。”<sup>③</sup>对沉思的抵制和对政治社会之推动力的强调，令荻生徂徕成为明治时期一名重要的先驱者。的确，我们开始意识到现代中国和日本还远远没有做好进入现代时期的准备。如果内部没有准备好，从西方传来的激进思潮永远不会被如此迅速而有效的吸收。然而，两个国家的传统思维方式都没有被近代本土思想家或西方现代思想的人侵而完全摧毁。

我们的最终任务是，将那些大规模偏离而进入思想史的部分，带回到我们原本关注的个体的成年模式。如果比较人种学表明大部分的人类

<sup>①</sup> De Bary, “Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth-Century ‘Enlightenment,’” 201.

<sup>②</sup> Ibid., 204.

<sup>③</sup> Bendo, *Nihon Shiso Taikai Vol. 36: Ogyū Sorai*, eds. Yoshikawa Kojiro et al. (Tokyo: Iwanami Shoten, 1973), 28.

文化都显示了神圣和世俗的交替，如果埃里克森发现成熟的人格会同时用行动和默观来表达自己他自己，我们就可能问到，特别地强调行动（或默观）的文化是否能成为对人类成长而言非常健康的环境。历史和生活史之间的关系充其量会有些问题，思想史和生活史之间的关系甚至会面临更多问题。拥有主导地位的知识分子所相信的东西并不一定为所有人相信。甚至，知识分子可用的文化资源也并不会耗尽其他人可用的文化资源。美国人的宗教生活基本上不能由美国大学教授的宗教生活来衡量，这是一个常识。然而，知识分子长期拥有主导地位这一趋势不得不影响到更大的文化层面。若干世纪以来，西方知识分子（以及东方知识分子）缺失对于默观生活的尊敬，这将默观生活置于一个被动防御性的位置，甚至在某些地方它处于生死存亡之际。在这些环境下最可行的生存技术，正如我们在西方所见（在东亚地区也有类似的例子），是将这两种生活在某种意义上整合到一起。在这个世界上而不属于这个世界，或在行动中保持默观，这都是非常困难的，就像加尔文宗教徒和耶稣会信徒所得知的一样。这里的“在”世界之中将会变成“属于”这个世界，正如行为倾向于取代默观。天主教徒在20世纪开始走向世俗世界，力图使耶稣会的模式成为整个教会的模式，这削弱了默观生活的最后防线之一，使它的境地更加危险。

然而，无论文化环境有多不利，个体仍然可以为自己（和他人）组建一个具有内在一致性的人格身份认同模式。即便是在生来积极的美国，换句话说，在默观总被视为外来者的地方，也能够发现智慧并将智慧表达给他人。我在这里想提及两个非同寻常但却很典型的美国人：杰斐逊和林肯。

从本文开篇所讨论的埃里克森的文章，我们可以找到提及杰斐逊的部分。<sup>①</sup>杰斐逊几乎所有的知识才能都可以体现出他对积极生活的极度关注。他笔下满腹知识的英雄是培根、牛顿和洛克。对18世纪法

---

<sup>①</sup> Erikson, *Dimensions of a New Identity*.

国思想的研究带给他唯物主义的人类观，又有感觉论者的人类观，这使得他比他的英语老师更为激进。杰斐逊专注于实用的发明，蔑视无用的推理，他具有他那个时期的优秀人才所具备的典型特征。然而，即使是在他早年行动特别多而积极的时候，他依然拥有一个宏伟的异象（vision），对普世真理的关注使他不仅仅成为一名务实的政治家。如果缺少更大的异象，《独立宣言》不可能成为对于美国、对于整个世界都具有革命性的文件。

但是杰斐逊在晚年变得非常默观。关于杰斐逊在乡村享受闲适生活，有这样一些的经典故事，但这并不是为了懒惰和自我放松，而是为了理性地探索世界。在那段探索生活中，拉丁文学给了他很多启发（他也研究了希腊文学，但对柏拉图没有任何想法）。埃里克森非常正确地指出，这一种默观模式在他对圣经的仔细研究和对耶稣教导的纯文本建构中达到顶峰。对于杰斐逊来说，耶稣是人性的最高典范，因为他对他人有着深切的关怀。即使杰斐逊所遗漏的和他的“修正版”所保留的同样有启发性，这个作品也毫无疑问地显示出杰斐逊对功利主义和实用主义模式的超越。杰斐逊在退休期间的成果，即大量的信件，特别是和约翰·亚当斯之间的通信，是他留给他国家最重要的成果之一。

林肯的例子更为深刻和晦涩。<sup>①</sup>他并没有退休的晚年生活来使他的智慧到达顶峰。他早年可能存在理性主义，并且他从未加入过教会。然而，要说存在过行动中的默观的话，那就是林肯。林肯的异象从19世纪30年代一直延伸到了他生命的尽头，他所关心和关注的也都写进了他的大部分随笔里，这些都证明他是一个极为专注的人。意识到可能没有其他美国人受到道德价值的影响，而奴隶制度的存在每天都在苛求所有美国人，他总是控制自己的行为，尽可能将其限制到政

---

<sup>①</sup> 我对林肯的理解主要受Harry V. Jaffa著作和论文的影响，参见Harry V. Jaffa, *Crisis of the House Divided* (New York: Doubleday & Company, 1959); *Equality and Liberty* (New York: Oxford University Press, 1965)。

治范畴中，这刚好超出了民族意识但又没有超出太多以至于被抵制。虽然他没有像杰斐逊那样受到教育，但他的受教育程度却更深。他最好的三位老师分别是当时塑造美国人观念的两本书，《圣经》和《莎士比亚》，以及杰斐逊本人。

正如所有伟大的默观者一样，还有很多关于林肯的事情我们永远也不会知晓。然而，正是出于战争年代的黑暗，出于他永远无法舍弃的关注与关心，像《独立宣言》这样的两份伟大文献诞生了，它们超越了文件起初的特质而向全人类说话。它们所传达的信息不仅仅包含不受侵略的权利，还包含了宽容、和解和重生。

1940年，雅克·马里坦（Jacques Maritain）写道：

正如我所说过的……默观对这片大陆来说特别的重要。美国是充满实用主义、承载人类活动伟大事业的土地，这难道不是老生常谈的事情吗？像大多数老生常谈一样，这句话也是具有一定道理的。惠特曼（Whitman）对开国元勋进行了歌颂，而他歌颂开国元勋的方式毫无疑问极具美国灵魂的特征。但是，在我看来，默观在美国是具有很大的发展潜力的。美国所表现出来的行动主义在大多数情况下都更像是针对绝望所作出的补救措施。我认为这种行动主义本身就隐藏了对默观的渴望……另一方面，从事伟大事业、拥有自信、被理想主义感受所感动的倾向，在这个国家显得尤为自然，这些可以视作对我所说的渴望和志向所进行的掩饰。

希望地球上有天堂是非常天真的想法。但也好过完全不希望有任何天堂。向往天堂是人类的伟大之处；那么，除了开始去认识下文所述的天堂之外，我应该如何去向往天堂呢？问题是必须知道什么是天堂。如奥古斯丁所说，天堂存在于真理的喜悦中。沉思就是尘世的天



堂，一个被钉十字架的天堂。<sup>①</sup>

或许马里坦太过乐观。或许美国太深委身于病态的积极生活并期望在其中再次找到与默观生活之间的平衡。甚至马里坦自己都还不断提及“在行动中沉思”，虽然这是对当时主导性社会思潮所作出的轻易妥协。但当诸多美国人发现务实的世界毫无意义时，马里坦对这片大陆的希望或许并不完全是错误的。

### 译者简介

袁浩，博士后研究员，北京师范大学国际哲学研究中心。

#### **Introduction to the translator:**

YUAN Hao, Postdoctoral Fellow, International Center for Philosophical Research, Beijing Normal University at Zhuhai.

Email: yuanhaoaini@gmail.com

---

<sup>①</sup> Jacques Maritain, “Action and Contemplation,” in *Scholasticism and Politics* (New York: The Macmillan Company, 1940), 192-193.

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- Augustine. *Concerning the City of God Against the Pagans*. Translated by Henry Bettenson. Harmondsworth: Penguin Books, 1972.
- Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966.
- De Bary, William Theodore. "Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth-Century 'Enlightenment.'" In *The Unfolding of Neo-Confucianism*. Edited by William Theodore De Bary, 141-216. New York: Columbia University Press, 1974.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief*. New York: University of California Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. "Religious Evolution." *American Sociological Review*, Vol. 29 (1964): 358-374.
- Bendo. *Nihon Shiso Taikai Vol. 36: Ogyu Sorai*. Edited by Yoshikawa Kojiro et alia. Tokyo: Iwanami Shoten, 1973.
- Bloom, Allan. *The Republic of Plato*. New York: Basic Books, 1968.
- Boström, Gustav. *Proverbiastudien: die Weisheit und das fremde Weib in Sprüche*. 1995.
- Bouwmsma, William J. *Venice and the Defense of Republican Liberty*. Berkeley: University of California Press, 1968.
- Dobson, W. A. C. H. *Mencius*. Toronto: University of Toronto Press, 1963.
- Erikson, Erik H. *Insight and Responsibility*. New York: W. W. Norton & Co., 1964.
- \_\_\_\_\_. *Gandhi's Truth*. New York: W.W. Norton, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Dimensions of a New Identity*. New York: W. W. Norton & Co., 1974.
- Jaffa, Harry V. *Crisis of the House Divided*. New York: Doubleday & Company, 1959.
- \_\_\_\_\_. *Equality and Liberty*. New York: Oxford University Press, 1965.
- Klaaren, Eugene M. "Belief in Creation and the Rise of Modern Natural Science." Ph.D. Disse., Harvard University, 1975.
- Lobkowitz, Nicholas. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967.
- Maritain, Jacques. "Action and Contemplation." In *Scholasticism and Politics*, 170-193. New York: The Macmillan Company, 1940.
- Mason, Mary Elizabeth, O.S.B. *Active Life and Contemplative Life*. Milwaukee: Marquette University Press, 1961.
- Pieper, Joseph. *Leisure the Basis of Culture*. New York: Pantheon Books, 1964.
- Plato. *The Collected Dialogues of Plato*. Edited by Hamilton and Huntington Cairns. New York: Princeton University Press, 1961.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Waley, Arthur. *The Analects of Confucius*. London: G. Allen & Unwin Ltd., 1938.

Voegelin, Eric. *Order and History, Vol. I: Israel and Revelation*. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1959.

Lai, Wai-lun. "The Awakening of Faith in Mahayana (Ta-ch'eng ch'i-hsin lun): A Study of the Unfolding of Sinitic Mahayana Motifs." PhD diss. Harvard University, 1975.

Weinstein, Donald. *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970.