

“殺戮和生存”抑或“死亡和永生” ——作為成人之道的“積極生活”與“默觀生活”*

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

【美】羅伯特·N. 貝拉著 袁浩譯

Robert Nelly BELLAH

作者簡介

羅伯特·N.貝拉，加州大學伯克利分校社會學系榮休教授。

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

每過片刻便想起我的死亡。

——普洛斯佩羅（Prospero），《暴風雨》（*The Tempest*）

活動和休息互相交替的規律性變化是所有生命的基本特徵之一，人類也不例外。地球晝夜更替這種規律性變化，回響在生物性的甦醒與睡眠互相交替的節奏中，體現在人類的心理、社會和文化生活中。在許多文化中，以睡夢這一形式所展現出來的夜的智慧重現了白天所做的事情。積極與懈怠，工作與享受，發起與接受這些對比也嵌入了個人模式與社會組織模式之中。與這種時間的規律性變化緊密相連的是空間的變化，而空間的變化常見於內部與外部的普遍性差別之中，這種差異或許被術語——公共的、私人的和內生生活、世界生活所闡釋。本文聚焦於上述基本節奏的最高文化表達：神聖與凡俗、宗教與世俗的對比。

在文章之始，強調這一點十分重要，即：本文並非旨在討論不可調和的對立面，也不是在討論嚴密的、具有排他性的兩個類別。我認為這個對比更像是極性的兩端，此端映射彼端。這也是為什麼規律變化的時間性隱喻優於空間性的形象，儘管神聖與凡俗的時間性交替必然與神聖與凡俗的空間性交替存在共鳴。在任何情況下，每年一度的工作與儀式的交替都是原初社會中最基本的生活模式之一。涂爾幹在《宗教生活的基本形式》中準確地描述了這一交替，維克多·特納（Victor W. Turner）最近也在他的著作《儀式過程》（*The Ritual Process*）中對此進行了闡述。原始民族的年度周期仍然體現着另一個周期，即夏季與冬季、生長與靜止之間的陸地和生物周期，這種情況並不罕見。重大的儀式通常在糧食歉收、人們勞作卻無收成的時候表演。人們通常認為儀式能帶來土地的好收成，這一點提醒我們：我們所討論的是辯證的兩極，而不

*本文英文版請見 *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.]

是邏輯上的對立面。

但是，這一系列的對比——從活動與休息到凡俗與神聖，如果它們在人類生活中僅僅是保持着近乎節奏性的交替，那麼，它們與我們的成年自我主體性之間不應有太大關聯。然而，在幾乎所有的社會中，它們均被視作角色闡述的參考點。合理與否，它們都被用來幫助定義性別角色、生命周期的階段和成人職份的分化模式。儘管如今受到質疑，但在大多數人類文化中，“內部的”和“接受的”等同於女性的，而“外部的”和“主動的”則等同於男性的。有趣的是，人們較少將女性的等同於宗教的，或至少將宗教等同於女性，儘管這在某種程度上是我們自己的社會所擁有的特徵。男性會自稱在宗教方面更為傑出，這在大多數原始和先進文化中極為常見。但是，有些精神分析取向的觀察者認為，這一自稱反倒承認了女性的能力比男性更高一層樓。出於對女性在自然生命的繁衍領域具備優勢的嫉妒，男性開始對此進行爭論，他們聲稱自己在精神創造領域達到了更高的境界。對該問題的進一步討論超出了本文所研究的範圍，但我們應注意到聖徒（saint）較之於勇士在某種意義上缺少男性特徵，甚至當聖徒已是男性人格最理想的模式之時也是如此。

本文將重點討論兩個問題：使用宗教/世俗這一組概念來對比成人角色的分化，使用宗教/世俗的概念來對生命周期階段進行分類。理解這一組概念的兩種用處，埃里克·埃里克森（Erik H. Erikson）的見解給我們提供了極大的幫助。他最近出了一本關於傑斐遜的書，名為《一種新身份認同的維度》（*Dimensions of a New Identity*）。書中有關角色分化這一問題的討論對我們幫助最大：

人類諸種社群，不管他們是由作為大自然之組成的部落所構成，還是由拓展領土、獲取人民忠誠的王國組成，都必須試着去增強認同感。這一認同感會給具有相同世界觀的生命群體應許一個比“死亡是必然的”更為

真實的意義。然而，自相矛盾的是，若要共享這種短暫的、堅不可摧的感覺，所有的參與者都必須接受一種必死與不朽的儀式編碼，這一編碼……包括特權與責任，如果有需要的話，就英勇犧牲，或至少同生共死，同時又願意並渴望殺死或幫助殺死那些“另一邊”擁有另一種世界觀並為這種世界觀而生存、殺戮或犧牲的人們。這一關於不朽（無論是戰爭中還是比賽中的不朽）的格言可以說是“殺戮和生存”。

促使並使得這一世界觀形成的人我們稱之為偉人。我們會給予他們一種不朽的形式：雖然他們跟我們一樣都會死亡，但是他們的形象將會被鑄造出來，在城市廣場的紀念碑抑或是總統山的某塊巨石裏永世留存。

但還有其他的、超然的嘗試來確保救贖——通過自覺接受有限。它強調的不是成為重要人物，而是精神的，不屬於這個世界的。它尋求的不是爭奪這個世界的物品（包括那些保持塵世身份的東西），而是透過捨己來追求全人類的手足情深。它尋求犧牲或至少捨己作為邁向更真實而永恆生命的一步。它寧可自我犧牲而不選擇殺戮。那些能夠令人信服的活出上述世界觀的男人和女人，會被賦予聖徒的形象並承受永生，而非偉大及不朽的形象。偉大的宗教領袖是這樣一種身份的化身，他們用自己的語言象徵了大我（I）的宏大，而這種大我以“我就是我所是”之名超越了所有的塵世的身份。這一世界觀的格言可以說是“死亡和永生”。^①

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

埃里克森在此生動地描述了在西方尤為經典的“積極生活”（*vita activa*）和“默觀生活”（*vita contemplativa*）之間的對比，這為本文提供了研究主題以及文章標題。同時我也應當指出，雖然在以上引文中這一組對比顯得尤為絕對（在西方，對於積極生活和默觀生活的理解通常也顯得尤為絕對），但並不意味着埃里克森是這麼認為。因為通過上下文可以發現，他想說的是，傑斐遜既參與了積極的生活，又參與了默觀的生活，無論我們是多麼有必要將他定位為第一種生活的榜樣（和最偉大的人物之一）。

但是，在埃里克森的作品中，如果發現最初看似是成人角色類型的對比（即使只是重點的對比）最後竟與生命週期階段相關，我們也不必感到驚訝。這一點在《甘地的真理》（*Gandhi's Truth*）一書中闡釋的尤其清晰。這本書對印度教的生命週期理論進行了探討，並闡述了生命四行期的家居期（*Grhastha*）和最後兩個階段的區別。其中，家居期又稱青壯年住家階段，修行者既要結婚生子，也要關注“家庭關係……公共權力……和生產能力”；^①四行期的最後兩個階段稱為“林棲期（*Vanaprastha*）——修行者斷開與自我的、身體的以及社群的所有聯繫，實現內在分離，退隱山林、從事修行，最終走向解脫（*Moksha*）——克己、消散”。^②但在印度教的模式中還存在一種繞過生命週期階段而較早選擇克己生活的方式，不過，這種方式依然會仿效家居期，正如埃里克森所說：

我們看到，甘地有時極其介意他不得不成為一家之主。因為，如果他没有因童婚而經歷正常的生命歷程，那他有可能就成為了一名修道院的聖徒，而不是他逐漸成為的樣式：擁有令人尊敬的聖徒地位的政治家和改革家。因為真正的聖徒是這樣的人，他們將自己一家之主的狀態

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

^② *Ibid.*, 38.

（the state of householdership）轉化成為上帝之家的成員，成為大家庭中所有受造物的父親和母親、兄弟和姊妹、兒子和女兒，而不僅僅是他們自己小家庭中的一員。^①

埃里克森避免簡單地將他的生命週期模式等同於印度教的生命週期模式。他也許會拒絕將它與積極和默觀生活的經典區別聯繫起來。但我認為他的最後兩個階段跟積極生活和默觀生活之間有着明顯的聯繫。大家對這一點最清楚的了解，或許是對生命週期各階段美德（埃里克森給我們提供了多好的幫助啊，使這個古詞能再次為我們所用）的討論中。^② 埃里克森發現，生育（成年中期的特徵）階段的美德是關懷（care），並且他所定義的關懷（“廣泛關注由愛、必然和意外……所帶來的一切”）^③ 在詞源上關聯着奧古斯丁所定義的積極生活的典型特徵——博愛（caritas）（《新約全書》中的基督之愛“agape”或仁慈“charity”）。埃里克森還將智慧（wisdom）這一美德與人類的最後階段即完滿（integrity）聯繫到一起，完滿是老年階段的特徵。通常都是用同一個詞來描述默觀生活的特徵，這個詞翻譯為sapientia或sophia，就是智慧的意思。埃里克森的定義——“疏離生命，面對死亡”，^④ 都無法做進一步的改進。

如果詳細地研究埃里克森的系統和傳統的基督教系統之間的諸多關聯，那將會很有趣。埃里克森系統中的生命週期八個階段所對應的八種美德，與傳統的基督教中的道德和神學美德驚人的相似，儘管並不完全相同。最有趣的是，神學三德（信、望、愛）全都包含

^① Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth*, 399. 埃里克森似乎特別喜歡那些在積極生活和默觀生活之間進退維谷的人，比如馬丁·路德和甘地，他甚至在傑斐遜身上也發現了這種張力。

^② 見Erik H. Erikson, *Insight and Responsibility* (New York: W. W. Norton & Co., 1964), 特別是第四章, “Human Strength and the Cycle of Generations” (人類的力量與生育週期)。

^③ Ibid., 131.

^④ Ibid., 133.

在內。這些關係轉而又表明，埃里克森將宗教維度帶入了他的生命週期，遠早於最後一個階段——老年人時期。至少同等重要的應為生命週期的第一階段——信任（trust），這一階段以盼望（hope）的美德為特徵；以及生命週期的青春期階段——身份（identity），這一階段以忠誠（fidelity）的美德為特徵。的確，埃里克森體系的本質是，只有在早期階段建立基本信任，並在青春期階段建立忠誠感，才有希望在老年階段擁有智慧。但是在埃里克森這一系統的提示下，就積極生活與默觀生活的變遷作為西方世界成年人階段的典範，我願意從中找出一些歷史反思，同時略微描述東亞地區的案例以進行比較研究。

雖然神聖與凡俗之間的對比在所有文化中都存在，但是積極的生活和默觀的生活這一對概念卻具有歷史特殊性。積極生活與默觀生活的概念，最初源於柏拉圖的文本（但也可能是源自蘇格拉底的生活）。^① 因為這對概念是建立在一個非原始宗教概念的基礎上，所以它極大的不同於原始人類與古代人類所出現的類似對比。就這點而言，它與以色列、印度和中國這些國家中的發展相平行。^② 但在本文中，我會重點關注西方發展的特性，只有在與中國進行比較時才會出現一些更具一般性的思考。

在柏拉圖的文本中，富有新意的是關於默觀（理論，即theoria）或哲學（愛智慧）從根本上優於其他生活方式的主張。“默觀的生

^① 還有兩本著作與本文主題相關，但因我關注得太晚而沒能在本文正文中提及。一本是約瑟夫·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·洛布科維茨（Nicholas Lobkowitz）的 *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967)。洛布科維茨引用了一個出現得非常晚的源自西塞羅（Cicero, 106 BC-43 BC）和楊布里科斯（Iamblichus, 250-330）的傳統，大意是說各式生活之間的區別和對沉思的特別尊重應當追溯到畢達哥拉斯（Pythagoras, 570 BC- 495 BC）(pp. 5ff)。

^② 與原始宗教、古代宗教和歷史（希臘、以色列、印度、中國）宗教的特徵差異相關的討論請見Robert N. Bellah, “Religious Evolution,” *American Sociological Review*, Vol. 29 (1964): 358-374。

活”（理論生活，即**bios theoretikos**）這一概念最初源於亞里士多德。^①亞里士多德將默觀生活與政治生活（**bios politikos**）、享樂生活進行比較。^②柏拉圖則將對愛智慧與愛勝利、愛收獲進行比較。直到後來才將政治的、軍事的、經濟的以及追求享樂的生活綜合到一起，統稱為積極的生活（實踐生活，即**bios praktikos**），與默觀的生活形成對照。

在柏拉圖的語料庫中，特別顯著的一點是：與其說柏拉圖的術語（即使需要在之後進行系統化）對於之後的傳統具有決定性作用，還不如說他對這一對比的人格化具有決定性作用。新的主張在蘇格拉底身上得到了體現，被拒絕作為最高理想的典範也在阿基利斯（**Achilles**）身上得到了體現，儘管這是一位存在於詩中的人物。

阿基利斯是荷馬作品中最偉大的英雄，是荷馬作品中的靈魂。作為希臘人的“教育家”，阿基利斯依然在蘇格拉底年輕時期雅典領袖伯里克利（**Pericles**, 495 BC- 429 BC）的身上得到充分體現。也許沒人會比漢娜·阿倫特更加生動形象地將荷馬和伯里克利時期的雅典聯繫到一起。因此，也沒人告訴我們蘇格拉底在將自己比作阿基利斯時到底拒絕了什麼：

城邦（**polis**）成長於同時也植根於希臘前城邦經驗，城邦值得人們同居同樂（**syzen**）即共享言語和行為的原因有兩個。首先，城邦使得人們可以恆久地（儘管有着特定的限制）從事原本極為少見的、必須離開家庭才能從事的事業。城邦使得人們贏得“不朽的名聲”的機會增加，使得每個人將自己與他人區分開來、用行動和言語展現自己獨特之處的機會增加……城邦的第二個功能，與其建立

^① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095b.

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

之前所經歷的由行為帶來的危害密切相關。它能夠使諸多行為和言語不再毫無價值；使那些值得稱讚的行為不被忘卻、變得“不朽”的機會大大增加。荷馬為詩人的政治功能樹立了一個光輝的榜樣，也因此被稱作“古希臘人的教育者”；若不是一個詩人在數百年後使特洛伊戰爭名垂千古，這麼一項偉大的事業將會被人們所遺忘，這個事實是一個再好不過的例子，告訴了我們人類的壯舉將會如何，如果我們只能依靠詩人來使其永恆……

城邦，如果我們相信伯里克利的葬禮致辭，能確保那些將冒險精神充溢着每個海洋和每塊陸地的人們能夠被紀念，也不再需要荷馬或其他人的歌頌；哪怕沒有他人的幫助，那些行動起來的人也能夠一起建造可以紀念他們好與壞的行為的永久性紀念物，激起當世與後代的讚美與崇拜……^①

不從歷史上講，單從理論上打比方說，這就好像從特洛伊戰爭歸來的人們希望在他們的行為和苦難中產生的行動空間能夠永久流傳，不隨着他們散去並回歸與世隔絕的家園而消散……^②

在伯里克利的構想中——巧合的是，在荷馬的詩中也——尤為明顯的是，既定行為和已述話語均獨立於勝利和失敗，均不能被最終結果所影響，無論結果是好是壞……修昔底德斯，抑或是伯里克利，十分清楚地知道，他在留於“各處的能紀念它們好與壞的行為的永久的紀念物”中發現雅典的輝煌時，他已然打破了日常行為的正常標準。^③

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

^② *Ibid.*, 198.

^③ *Ibid.*, 205-206.

我們可以在這一處境中來理解蘇格拉底對阿基利斯的批判，^①以及他對伯里克利的批判。^②對榮耀和不朽名聲的追求而不顧道德，對“永久性紀念物”自我陶醉式的痴迷，不能成為好的生活抑或是好的城邦的基礎。

與阿基利斯（和伯里克利）形成對比的是默觀者蘇格拉底，他被自己的靈魂（*daimonion*）所阻止，並沒有參與政治。^③在亞西比德（*Alcibiades*, 450 BC- 404 BC）的描述下，有一次蘇格拉底陷入沉思，從日出站到了日出。^④但是，蘇格拉底也是一名英雄，雖然他的生活與荷馬筆下的英雄大不相同。的確，在對這一事件進行描述時，亞西比德以一句諷刺性的話語做開場白“現在，我必須告訴你們另外一件‘我們這位勇敢的英雄敢做並做過’的事情”。^⑤這句話是引自《奧德賽》（*Odyessey*）的收尾語。在《申辯篇》（*Apology*）中，蘇格拉底將自己比作阿基利斯，他回想了自己在戰爭中的堅定不移，並詢問他怎麼能缺少哪怕是一點點對遵守由神強加給他的能通往哲學式生活的義務的堅持。^⑥憑着阿基利斯似的勇氣，他將會成為最荷馬式的模範，展示給大家看人類生活可以是什麼模樣。在《理想國》中，柏拉圖最執意讓蘇格拉底取代阿基利斯。在第三卷中，艾倫·布魯姆（*Allan Bloom*）寫道：

蘇格拉底將阿基利斯帶到台前，為的是分析他的特徵，最終廢除他作為青年人的典範榜樣。阿基利斯這一人物比任何教導或法律更能說服希臘人的和所有追求榮耀者的靈魂。他是英雄中的英雄，被所有人崇拜及仿

^① *Republic*, 390e-391e.

^② *Gorgias*, 515.

^③ *Apology*, 31c-32a.

^④ *Symposium*, 220c.

^⑤ *Ibid.*

^⑥ *Apology*, 28b-29b.

效。這正是蘇格拉底想要辯駁的點；他教導說，如果阿基利斯是模範，人們就不會追求哲學；他還教導說，阿基利斯所象徵的，並不利於建立最好的城市、實踐最好的生活方式。蘇格拉底致力於與荷馬爭奪希臘人或人類的教師這一稱號。他主要的目標之一是，將自己置於阿基利斯的位置，成為最佳人類樣式的真實代表。^①

之後，在《理想國》第六卷，我們開始更加積極地去認識新的生活方式是什麼模樣以及是什麼讓這種生活方式是新的：

在區別哲學家和非哲學家的天性上，有一點是需要注意的。

哪一點？

你可別疏忽了任何一點胸襟偏窄的毛病。因為哲學家無論在神還是人的事情上總是追求完整和完全的，沒有什麼比氣量窄小和哲學家的這種心靈品質更為怪癖。

千真萬確，他說到。

一個人眼界廣闊^②，觀察研究所有時代的一切存在，你想，他能把自己的一條性命看得很重大嗎？

不可能的，他說到。

因此，這種人也不會把死看作一件可怕的事情吧？

絕對不會的。^③

最終，在第六卷的尾聲，我們知道了默觀的對象是善(good)；對於

^① Allan Bloom, *The Republic of Plato* (New York: Basic Books, 1968), 354.

^② “對應的希臘文單詞為megaloprepeia，其字面意思是‘適合於偉大的人的’”。
Ibid., 461, n. 2.

^③ *Republic*, 468aff.

善，蘇格拉底沒能直接分析更多。因此，他提到了太陽，因為太陽之於有形世界正如善之於智識世界。但是善不僅僅是知性的，它是人類渴望的盡頭，是愛（eros）的最終對象。第七卷的開端有一個洞穴的比喻，它使關於善的教導更加完滿。但是也引導出了柏拉圖關於積極的新的教學。真正的默觀者，他們已經離開洞穴，在陽光的直射下凝視萬事萬物，他們會選擇返回洞穴，並幫助洞穴中的居民，甚至直至死亡。存在於永恆之中的天上之城，^①其異象引導着默觀者，他們可以為塵世之城的福祉而行動，不被華麗的榮耀和不朽的名聲所帶來的幻象所蒙蔽。

對默觀和積極的新認識，儘管在前蘇格拉底時期的巴門尼德（Parmenides）、赫拉克利特（Heraclitus）、埃斯庫羅斯（Aeschylus）以及索福克勒斯（Sophocles）的思想中已初露端倪，卻是在柏拉圖的思想中得以實現。這是對古希臘文化的墮落與瓦解的強有力反應。荷馬在其作品中已表明，儀式與行動之間的平衡是有問題的。在其作品中，英雄和地位相當的牧師之間就不能達到平衡。在伯里克利時期，智者學派（Sophist）、歐里庇得斯（Euripides）和其他懷疑論者，就已極力批判荷馬神學和城邦宗教。城邦創建者和立法者被野心勃勃的政治家、帝國暴君和尋求榮耀的大眾所取代，他們不斷膨脹的利己主義完全不受控制。而這不受約束的利己主義則導致了伯羅奔尼撒戰爭（Peloponnesian War）的爆發。不過，在一片混亂之中，哲學家的腦海裏浮現出了一個與新的神聖概念相關的新的默觀概念；一套針對世俗行為的新標準也在這一新的經歷中產生。新標準中，“關懷”取代“榮耀”成為了積極生活的關鍵。亞里士多德基於一個類似的，如果不那麼詩意地說的話，神靈在哲學家的腦海中顯靈的經歷在《倫理學》和《政治學》擬出了這套標準。從那時起，這套標準就一直從某種程度上對西方傳統起着規範性作用。

^① *Republic*, 592b.

距柏拉圖和亞里士多德不遠的時期，孔子和孟子在中國做着同樣的努力。晚周時期，野心勃勃的封建諸侯推翻了周天子，開始實行徹底的對外擴張政策。為晚周時期的政治和社會現狀所震驚，孔子嘗試重建周初的規範性秩序。不同於伯里克利和阿基利斯有着類似的觀點，孔子發現在那個時代周朝天子與諸侯之間存在巨大的差異。因此，他對傳統的態度與蘇格拉底對傳統的態度截然不同。孔子並不想抵制或推翻周王，他支持周王並致力於將自己的思想傳遞給後人。但這並不是因為孔子的“傳統主義”與蘇格拉底的“破除偶像主義”相對立。因為在中國傳統中，周王並沒有自我陶醉式的痴迷，也沒有追求“華麗的榮耀”。他生性謙和、喜好幽靜。他放棄王權，讓其侄兒攝政，並宣揚仁德的政治理念。

出於對“傳統主義”和古禮的熱愛，孔子毅然打破古代宗教，正如蘇格拉底一樣。對孔子來說，在聖人心中可以發現至善至美。孔子的思想中存在着“天”這一意象^①，正如柏拉圖的“上帝”；但孔子也如柏拉圖一般，從不提及至高之物。^②哪怕是最高形式的美德（仁，杜維明將其譯為“humanity”，但韋利^③則將其譯為“Goodness”，可能是為了紀念柏拉圖筆下的《阿伽松》（Agathon），孔子也未能給其下定義，正如柏拉圖未能給出“善”的定義。與聖人心中的至善至美相對應的生活模式類似於默觀生活，雖然並不完全一致。可能是因為中國注重“學”和孟子所說的“盡心知性”。或許給出“盡心知性”的完整出處會更好，因為這一段落與上文引用的《理想國》第六卷形成了一個有趣的對比。

孟子曰：“盡其心者，知其性也；知其性，則知天

^① *Analects*, 17:19, etc.

^② *Seventh Letter*, 341c.

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

矣。存其心，養其性，所以事天也；夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。^①

所有這些不是為了在孔子和孟子的理念中找到有關“避世”的內容。但在柏拉圖和亞里士多德的見解中尋找“避世”也並不合理。這四位均為淵博的政治哲學家，也都為政治和實踐生活以及思想生活提供了新的定義，指出了新的方向。但他們均在仕途上失意，沒能將自己的政治思想付諸實踐。他們也都在政治以外對至善至美有了一定的認知，儘管他們認為這一認知必須在政治上得到實踐。用西方的話來說，就是對至善至美的新認知沒能在默觀生活上得到集中體現，但卻引出了一個新的概念，即默觀與積極之間的平衡，並使大家對默觀和積極的意義有了新的理解。

然而，厭世情緒的加深確實於若干世紀後引起了真正的避世運動，在西方世界如此，在東亞地區亦是如此。隨後，避世成為了東西方的主導模式。這給我們對默觀生活和積極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傳播開來；在東方，則是佛教傳播避世。我們現在正是要扭轉這些偉大的宗教對默觀和積極的平衡所產生的影響。

本文中，我們必須提及古以色列對古代宗教的打破。^②簡言之，在神聖和人類之間找到了一種新的平衡，對神聖尋求政治存在的意涵有了新的理解。就像在希臘和中國一樣，在以色列先知啟示這一特定模式中，神聖者的強大經驗並未帶來拒世的傾向，而是導致一種致力於將倫理行為在這個世界變成現實的新努力。然而，隨着基督教的興起，我們發現情況發生了很大的改變。激進的末世論氣氛，對世界末日的迫切期

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

^② 見Eric Voegelin, *Order and History, Vol. I: Israel and Revelation* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1959).

待，使人們在等待末日的餘留時間內（相對短暫的）幾乎完全抵制更大的政治世界。當道德性問題開始自覺出現的時候，在這個範圍內，他們必須應對歸信者的個人生活問題，或最多解決新興教會中連貫性社群所面對的問題。至少在奧古斯丁時期之前，人們並沒有發現類似基督教政治哲學的思想。但在很早的時候，默觀的生活和積極的成活就已經成了基督徒沉思的焦點。我們現在必須思考的是，這些名詞在新的處境中具備什麼樣的意義。

事實上，我們是在斐洛（philo）^①的思想中首次發現這些名詞的新闡釋，而這一新闡釋隨後將被初期教會的教父所引用。^②我們在柏拉圖和亞里士多德思想中所發現的對各式各樣“實際生活”其複雜性和調節的關注，卻在斐洛的思想裏基本上找不到。在某種意義上，實際生活現已被併入了默觀生活，成為苦修的預備階段。作為連續的兩個階段，這兩種生活之間新的連接將對之後的基督教思想產生重大的影響，但並不是說這在柏拉圖的思想裏並非沒有預備。生命各個階段的對比在柏拉圖的思想中也並不罕見——的確，在阿基利斯和蘇格拉底的諸多對比之間，有一項對比也很重要，即阿基利斯在青春期的熱血之死以及蘇格拉底在年逾古稀之時哲學式的死亡。特別是在《法律篇》裏，柏拉圖獨創性地提出了一種生命周期的變遷模式（儘管玩樂和舞蹈在所有年齡段都至關重要），這使那些身為法律守護者的長老其哲學式的生活達到頂峰。但柏拉圖筆下的城邦馬格尼西亞（Magnesia）完全就是這樣一個社群，在這個社群裏面，充分的政治

^① 斐洛（Philo，約公元前25年至公元40年），生於亞歷山大城的猶太哲學家，其哲學對猶太教與基督教基本形成產生了深遠影響。——譯者註

^② 洛布科維茨（*op. cit.*，第四章）追溯這一轉變至新柏拉圖主義學家，但卻說是他的代表人物普羅提諾。雖然普羅提諾明顯不是早期基督教傳統的關鍵人物，但普羅提諾在另一方面做出了決定性貢獻。他對概念思維意義上的理性（logos）和共同看法意義上的理論（theoria）進行了決定性的區分。考慮到使用的語言發生了轉變，我們將這組對比等同於現在的一組對比。在現在的對比中，理論意味着抽象的概念化，沉思意味着宗教見解。雖然理論和沉思之間的聯繫從未完全消失，但是本文的研究範圍並不包括對西方世界中它們之間的聯繫進一步減弱的進程進行追溯。洛布科維茨主要關注理論/實踐這對術語的現代含義。我關注的是沉思/實踐這組對比。

生活是可能存在的；然而在斐洛和早期教父的觀念裏，帝國作為保護殼是想當然存在的，宗教社群所關注的主要是這個社群的內部生活。奧利金（Origen）^①的觀點建立在柏拉圖的基礎上，他說，“默觀者在上帝之家裏面，而擁有積極生活的人只是在門廊”。^②但是，在與默觀生活的關係中無論怎樣去拉低積極生活的地位——這是一個趨勢並且該趨勢在東方教會比在西方教會更為普遍——甚至在奧利金的觀念裏，它的存在都沒有受到抵制。在註釋《新約全書》中的耶穌顯聖容事件時，奧利金寫道：

彼得熱切地盼望他們能夠繼續留在異象當中，讓他有幸繼續觀看這一異象，但這是行不通的。在離開這一異象、走下山去侍奉“他”的弟兄們時，我們的主告訴他積極生活必須與默觀生活同在，理論生活跟實際生活是分不開的。^③

奧利金所寫的這個段落共鳴於《理想國》第七卷，正如《新約全書》對奧古斯丁而言是真實的一樣。

就積極生活和默觀生活反思的許多其他方面，標誌着基督教歷史上的一個轉折點。奧古斯丁承擔起並完成對個人聖潔的追求，這一點在早期教會當中是如此明顯，但他將這種奮鬥放在了更為寬廣的社會處境之下。對他而言，默觀生活更具優越性，這是毫無疑問的。積極生活和默觀生活都存在於神聖者和人類之間的空間裏，並且兩種生活都帶有幾分這一空間的張力。但默觀生活已然是目標的預演。

^① 奧利金（Origen, 約185年至255年）：生於北非的亞歷山大，是基督教早期的教父，以及亞歷山大學派的代表。

^② 參《詩篇》133。引自Sister Mary Elizabeth Mason, O.S.B., *Active Life and Contemplative Life* (Milwaukee: Marquette University Press, 1961), 19。

^③ In *The Song of Songs; Commentary and Homilies*, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 25.

奧古斯丁引用奧利金對《路加福音》10:38-42當中馬大和馬利亞的附註，以此作為兩種類型的生活：

馬大的角色是神聖和偉大的：但馬利亞選擇了更好的角色，就在於，當她的姐姐熱情滿滿地忙碌着很多事情的時候，她則靜靜地坐着聽客人分享聊天。馬利亞的角色不會離她而去，而馬大的角色會成為過去——因為對聖徒的照顧將會是過去時；當沒有人饑餓的時候，應該把食物給誰呢？馬利亞的角色不會成為過去式，因為她喜歡的是公義和真理，正因如此，她所喜歡的將會是永恆的。馬利亞的選擇可以使偉大變得更偉大；因為在真理的亮光中，在智慧的洪流中，人類心靈（人類忠誠而神聖的心靈）的歡愉，如果現在是甜的，將會變得更甜。^①

但是，儘管官僚層級的秩序十分明顯，卻沒人比奧古斯丁更清楚地看到，對於真正的基督教而言，這兩種生活都是必需的；並且，積極生活不只是通往默觀的苦修預備階段，而是需要全面地參與塵世中的道德和政治生活。在《上帝之城》（xix, 19）裏或許能找到主要綫索：

至於三種生活——悠閑的生活、積極的生活以及二者相結合的生活——誠然，任何基督徒都可以過其中任何一種生活而不損害信仰，因此任何基督徒也能夠獲得永恆的獎賞。重要的是回答以下的問題：一個人因為愛真理，他擁有什么呢？為回應基督之愛的恩惠，他要付出什么呢？因為，沒有人可以過悠閑的生活，以至於在

^① *Sermo cixix*, 17, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 36.

悠閑中根本不考慮他鄰舍的利益；也沒有人可以過一種積極的生活，以至於感覺不到有沉思上帝的需要。悠閑生活的吸引人之處一定不會在愚蠢的懶惰之中存在，而會在調查研究及尋求真理的機會中存在，在這方面任何一個人取得進步，這種條件下，他都不會極不情願向其他人隱藏他的發現。

另一方面，在積極的生活中，我們珍視的不是這種生活之中榮譽或權力的地位，因為“日光之下所做的一切事，都是虛空”；倒不如說，我們所珍視的是使命自身，這個使命是通過榮譽與權力所完成的——如果那個成就是正當的、有益處的，也就是說，如果它是有助於促進普羅大眾的福祉，正如我們上面所論述的那樣，這個福祉是符合上帝的旨意……所以，沒有任何人被禁止委身於對真理的追尋，因為這包含一種值得讚賞的悠閑。儘管高的職位是管理民眾所需要的，但高的職位其自身並不是值得尊重的追求目標。那麼，我們可以看出，是“愛真理”尋求神聖的悠閑，是在愛的推動下從事公義的事業。^①

不是為了榮譽，不是為了權力，單單是在愛的推動下為了大眾的福祉，只有這樣，積極生活的政治功能才有其價值和意義。

早期教會時而被羅馬帝國所迫害，時而為羅馬帝國所保護，基本不參與政治生活，尤其遠離軍事生活。但在基督教成為羅馬帝國的官方宗教之後，一種更為積極的政治生活的觀念（並捨棄其和平主義）才被發展起來。在奧古斯丁作品中，帶有基督教彩色的古典政治哲學的回歸，則極大地加速了這一進程；而中世紀時期，尤其是托馬斯·阿奎那則重新恢復了這一進程。但與此同時，恰好始於奧古斯丁

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

時期的修道主義，其傳播又對積極生活和默觀生活的解讀帶來了新的意涵。對早期教會以及奧古斯丁來說，並沒有表示默觀生活僅屬於神職人員而積極生活僅屬於平信徒。不管是神職人員還是平信徒，都必然會參與默觀生活以及積極生活。但在中世紀，默觀生活容易與修道院生活混淆，或者，甚至與特定教團（order）的生活（如修道士致力於過“積極的生活”）混淆，儘管默觀生活的身份從來沒有變得完全。另一方面，對世俗生活合理性的進一步認識，以及隨之而來的前基督教的古典文化的復甦，導致默觀生活和積極生活之間的連接出現危機，這場危機發生在17世紀。

我們現在簡要審視中國儒家的歷史以及它與公元第3世紀之後彼世宗教（other-worldly religion）的興起之間的聯繫。先秦時期，儒家無疑是中國有影響力的思想學派，即使在漢朝（約200 BC- 200 AD）儒家處於第一次鼎盛時期之時，它都不得不與其他思想學派相競爭。從我們的主要關注點而言，當時主要有兩大學派與儒家形成對比。法家是實用主義政客的意識形態，他們的興趣主要在於擴大國家實力。他們所代表的是積極生活的實體化，並且他們絲毫不關注超越性這一維度。另一方面，如果我們的意思是，默觀的這個概念拒絕公眾和政治領域，那麼，道家主要是默觀的，甚至是追求彼岸的。儒家，正如我們所看到的一樣，維持着積極生活和默觀生活模式之間的平衡；的確，縱觀中國儒家的歷史，它似乎在一方面有潛在的傾向而向法家漸變，或者在另一方面又有潛在的向道家漸變的傾向。而那些當朝的官僚通常在理論上信奉儒家，而實際上卻崇尚法家；儘管如此，這麼一句諺語卻也是真實的：“在朝為儒，在野為道”。因此，雖然儒家從未完全主導中國文化，但在大部分歷史中，均是以它為中心對各家各派進行整合。總的來說，漢朝時期就是成功整合的時期之一。

隨着漢朝的覆滅以及政治團結的相繼破裂，即使作為一種政治意識形態，儒家似乎不再能夠完全勝任。伴隨着政治騷亂而日漸增長的存在性焦慮，似乎需要更激進的宗教回應，比儒家所能夠提供的更

多。結果是，在之後的幾個世紀中我們看到，在整個中華帝國歷史進程中，對儒家的主導性構成最大挑戰的是中華文化有組織性的哲學。最初挑戰儒家主導性的是宗教性的道教，然而自第4世紀以來，道教一直被佛教的光輝所掩蓋。漢朝晚期佛教由印度傳入中國，被視為儒家學說的最大挑戰。相比基督教，佛教更加追求彼岸與來世，佛教在本質上是一種默觀的宗教，極少論及入世的行動。儘管佛教從未取代儒家的地位，但是佛教在約六個世紀中（4世紀至10世紀）都保持着主導性的文化影響力，中外學者似乎都容易忽視這一點。^①

本文並不打算討論佛教。簡言之，佛教是這樣一種傳統，它建立在深刻經驗宗教超越性的基礎上，這種宗教超越性，引導產生了形而上學思辨的非凡體系以及默想和奉獻的微妙實踐。佛教部分的受到中國環境的影響，以至於到7世紀發展成為中國佛教。同樣的原因，道家和儒家長期受到佛教的影響，它們不可能再保持着原樣。在10世紀和11世紀，復甦的儒家學說（西方一般稱之為“新儒家”）取代佛教成為中國文化的主導性力量，而其之所以成功則是因為吸收了競爭對手的優點。儘管新儒家強烈抵制修道主義，但它卻是十分默觀的。在佛教刺激之下，儒家詳盡地闡述了古文獻中初級的形而上學，發展了默想技巧的每一個細節。宋朝儒家其激進改革的失敗暗示着新儒學在政治上是悲觀的，它可能沒有奧古斯丁那麼黯淡，但在好幾個世紀內，儒家入世的積極行動的可能性絕不樂觀，儘管它從未放棄負責任的政治領導的理想。令人好奇的是，正是在16世紀，出現了由默觀模式轉向積極模式這一重大轉折的第一個溫和的徵兆，並且這種轉折的出現並未受到西方的直接影響。

在西方，這種轉折不是溫和的，也遠不是一個徵兆。在現代西方哲學先驅尼克羅·馬基雅維利（Niccolò Machiavelli）所創造的非凡

^① 這一錯誤在這篇博士論文中被指出：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，我們可以看到對基督教的強烈批評，對古典哲學的默然否定，對默觀生活和積極生活之間的層級關係的戲劇性顛倒——又或者是對於默觀生活的徹底拋棄。我們似乎突然回到伯里克利時代（若不是阿基利斯時代的話），儘管馬基雅維利的英雄多為羅馬人，而非希臘人。然而，自己城市的不道德的擴張以及自我的不道德的擴張（追求“閃亮的榮耀”，無論是通過善行還是惡行），取代了道德的規則和神學的美德。事實上，美德（*virtus*）這個單詞的含義在其意大利語*virtù*的外形下變得模糊不清；目前*virtù*與道德（*morality*）的聯繫相比，它與自然能力或力量的聯繫更為緊密。^①馬基雅維利以行動為榮，他是最偉大的行動分析者之一。不過他反對默觀，批判基督教，認為基督教是一種虛弱無力而不文明的（*uncivic*）宗教，他更喜歡古羅馬的具有攻擊性的異教。^②馬基雅維利非常蔑視手無寸鐵的先知——薩伏那羅拉^③是他最常舉的例子，儘管他故意不提拿撒勒的耶穌，但耶穌很可能是另外一個常用例子。馬基雅維利崇拜摩西，因為摩西是一名使用武力的先知。馬基雅維利論及摩西時還提到了他所崇拜的其他對象，比如塞勒斯（*Cyrus*）、提休斯（*Theseus*）和羅穆盧斯（*Romulus*）。^④在《君王論》（*The Prince*）和《羅馬史論》

^① 對於*virtus*一詞，波考克（J.G.A. Pocock）進行了一些有趣的反思：“這個詞原本是，並基本上依然是，政治和軍事階級的民族精神的一部分，它逐漸被古希臘詞*arete*所同化，其概念發展也因此與*arete*一致。蘇格拉底和柏拉圖從‘公民的卓越性’（為其他公民所尊敬的品質，能使公民在其他公民中具有領導地位和權威性）的意義這一方面對*arete*進行了完善。*arete*從而意味着——可以證明一個人的公民能力，可以脫離於自身而存在並使其自身變得多餘，（從柏拉圖思維的最高水平來看，）使存在和宇宙變得易於理解並令人滿意的——道德之善。因此，*Arete*和*virtus*均意味着，首先，使個體或群體在公民環境中有效運作的能力；其次，使品格或要素成為品格或要素的基本特性；再次，使城市或宇宙中的人成為他應該成為的樣子的道德之善。”參見*The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975), 37。更不用說這個詞的基督教用法使其柏拉圖式用法得到了發展，而馬基雅維利的*virtu*是對這個概念的最原始階段進行了恢復。

^② *Discourses*, 1, 11-15.

^③ 吉洛拉謨·薩伏那羅拉（Girolamo Savonarola, 1452—1498），15世紀後期意大利宗教改革家，佛羅倫薩神權共和國的領袖。——譯者註

^④ *Prince*, 6.

(*Discourses*) 整個文本中，馬基雅維利只提到過柏拉圖和亞里士多德一回。他對啟示的超越性和哲學家靈魂中所看到的超越性都不感興趣。對於那些將“世俗化”視為漸進過程的人而言，馬基雅維利總讓他們震驚。很難想像比馬基雅維利更為世俗會是什麼樣子。

當然，馬基雅維利並不是沒有先驅者。漢斯·巴隆（Hans Baron）就已經展示了像14世紀晚期15世紀早期的薩盧塔蒂（Coluccio Salutati）和布魯尼（Leonardo Bruni）這樣的佛羅倫薩人，是如何在“公民人文主義”（公民人文主義從古代世界收益良多）基礎上來恢復積極生活的榮耀。^①但這些早期的公民人文主義者並不抵制默觀生活，哪怕是最與世隔絕的修道式默觀生活。他們簡單地認為，對於所有環境下的所有人來說，這並非是最好的；他們還認為，對於特定情形中的人而言，積極生活同樣尊貴，或更為尊貴。正如薩盧塔蒂所寫的那樣：“誠實地投身於誠實活動之中可能是神聖的，比懶惰和孤獨更神聖。因為，一個安靜的鄉村生活中的神聖只對於它自身而言是有用的，正如聖傑羅姆（St. Jerome）所說的那樣；但是忙碌生活中的神聖卻建造、提升了許多生命。”^②早期公民人文主義者（以及許多後來人）也並不抵制古代哲學。他們特別喜歡柏拉圖和西塞羅（Cicero）。因此，公民人文主義的學說並不是如馬基雅維利所言對前蘇格拉底政治的恢復，而是在古典基督教傳統範圍之內的一種調整，而是支持給予積極生活以更高的地位。考慮到中世紀晚期這樣一種趨勢——將默觀生活與神職人員的生活關聯起來，將積極生活與世俗生活關聯起來，人們可能有理由將公民人文主義的興起視為一種“世俗化”的傾向。但即使如此，這也脫離了本文的主題。在薩盧塔蒂的文章中可以明顯地看出，宗教的尊貴地位被用來尋求積極生活是正在發生的事情之一。在薩伏那羅拉的行動下，作為佛羅倫薩傳統的公民人文主義與佛羅倫薩使命的末世論解讀相融

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

^② *Ibid.*, 111.

合，帶來了諷刺性的結果；這種結果將公民人文主義（帶有對積極生活的尊嚴感）與極端的敬虔（勝於羅馬教會所展現出來的被批判的虔誠）聯繫到了一起。^① 像保羅·帕魯塔（Paolo Paruta）這樣的威尼斯共和主義思想家在為積極生活辯護時，更傾向於這種早期的公民人文主義之路，而不是與他同時代的馬基雅維利。^②

的確，佛羅倫薩、威尼斯的公民人文主義者和新教改革者，他們在復興積極生活的宗教尊嚴這一方面有很多共同之處。詆毀沉思而將其視作對懶惰、自私、自負的牧師的特別保護，這一趨勢根本不是意味着捨棄默觀生活其經典定義中的諸多元素，如信仰、祈禱和敬拜。路德在他的文章中表現得最為直接，他寫道：

如果修道士真的想要逃離人群，他們應該體面而誠實地消失，不留下任何臭味；也就是說，他們在逃離時不應該給別人的職業和事務留下臭味，就好像這些職業與事務是全然被厭惡的，而他們選擇修道主義則是受尊敬的。當一個人離開人類社會並且成為一名修道士，這聽上去好像他在說，“我為你們感到羞恥！這些人怎麼能發出臭味！他們的職業多麼的討厭。我想要被拯救，讓他們見鬼去吧！”如果基督也是像這樣逃走並且成為這樣一名神聖的修道士，誰還會願意為我們的罪惡而受難、為我們不幸的罪人贖罪？你認為會是不擅交際的過着苦行生活的修道士嗎？^③

^① 見Donald Weinstein, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

^② William J. Bouwsma, *Venice and the Defense of Republican Liberty* (Berkeley: University of California Press, 1968), 202ff. 在關鍵性方面，薩爾皮的觀點似乎更接近於帕魯塔，而不是馬基雅維利。

^③ 源自Luther, “On the Councils and the Church,” in *Luther's Works*, Vol. 41 (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 39. 但是，對中世紀修道主義產生巨大影響的聖大格列高利在很長時間內都沒有意識到路德的問題。在將基督作為例證時，他寫道：“他自己就是最好的將這兩種生活，即積極生活和默觀生活，結合在一起的例子。默觀生

在這些文字背後或許我們可以看到，在柏拉圖和亞里士多德所關注的現實世界中，這些活動和職業的所有複雜性再度出現。不只是“積極生活”，政治、軍事、商業、製造業生活也開始要求倫理的和宗教的認可。路德宗和加爾文宗關於“呼召”教義的設計，正是為了賦予那些職業以宗教意義和價值。然而這也不是簡單的“世俗化”。儘管我們不再稱其為默觀生活，但默觀生活繼續滲入積極生活，而正如新教徒堅持追求的，“在這個世界中，但不屬於這個世界”。對橫跨公民人文主義和宗教改革者的立場進行概括，或許最簡潔的方式是這樣一個術語——積極的默觀，^①這一術語是羅耀拉（Ignatius of Loyola, 1491-1556）忠實的信徒之一——耶穌會神父傑羅姆·納達爾（Jerome Nadal）——應用到反宗教改革領導者身上的。

但是，如果在延續古典-基督教傳統的領域內，現代早期西方的某個方面包含着對行動和沉思的位置重新排序，那麼我們就絕不能忘記已然在馬基雅維利的著作中觀察到的其他方面，即對傳統的無條件捨棄。從這方面來看，托馬斯·霍布斯是馬基雅維利第一位後繼者並且超越了他的前輩，他的超越不在於觀點的激進，而在於為這些觀點提供了詳盡的理論支持。儘管馬基雅維利是一名政治行動理論家，但他卻很少反思人類處境的首要原則。我們可以稱霍布斯為第一位理論社會科學家，正如馬基雅維利可以被視為第一位經驗社會科學家。霍布斯滿足了基於第一原則的哲學傳統。他完全捨棄了柏拉圖-亞里士多德學派對於人的基本理解——由本能（eros）驅使走向善（good），正如他捨棄了基督教對於人的理解——需要而且完全依賴於神聖的

活與積極生活有很大的不同。但耶穌卻給出了兩者結合的模式，他自己過的就是兩者結合在一起的生活。因為他既在城市中行神蹟奇事，也在夜色中於山上祈禱。他並沒有因為對沉思的愛而忽視對鄰舍的關心；同時也沒有因為過度關心他的鄰舍而放棄沉思的追求；他將兩者聯繫到了一起，在這兩個例子中，對鄰舍的愛不會影響對上帝的愛，對上帝的愛也不會因其超越對鄰舍的愛而完全取代它。”參見*Morals on the Book of Job*, xxviii, 33, 引自Mason, *Active Life and Contemplative Life*, 66.

^① Mason, *Active Life and Contemplative Life*, xi.

恩典（grace）。霍布斯對於人的理解幾乎完全建立在這樣一個動機之上——自我保護的生理需要。如果他要在這一主要需求中添加什麼的話，那就是統治並超越其他人的欲望（這可能只是主要需求的一種推測）。為了基於這個原則來建構社會秩序的整體理論，霍布斯建立了前蘇格拉底政治哲學，這遠遠超越了智者學派（Sophist）為達到同樣目的所做的微薄努力。很自然的，在這個理論中不可能有默觀的存在空間，因為不存在超越性。霍布斯像他的前輩們那樣熱衷於宗教，但他主要將宗教視為一種控制民眾的政治工具。對於該理論的內在價值和意義，霍布斯保持沉默，不予回應。

馬基雅維利和霍布斯之間有一個重大的差別，這使得他們所造成的影響在隨後的歷史長河中是相異的。雖然馬基雅維利在某些時刻可以成為極徹底的個人主義者，但他的出發點永遠不是孤立的個體，而是城市。正因為他始終專注城市及其需要，所以與公民人文主義傳統之間的連接從未被打斷。馬基雅維利為共和主義自由（Republican liberty）的辯護，這對那些在共和主義自由中發現馬基雅維利的思想完全缺乏倫理和宗教意義的人而言是有益的。換個角度來看，馬基雅維利總是具有深刻的政治性，並且政治可以根據亞里士多德的以及前蘇格拉底主義的方式來理解。然而霍布斯根本就不是政治性的，因為他從激進的個人主義出發來理解人類，經濟性勝過政治性。這使得霍布斯距離洛克從勞動的角度來理解人只有一步之遙。如果我們能夠採用漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）對於積極生活的有效的子分類，^①我們可以說馬基雅維利的政治人（homo politicus）正在被霍布斯、洛克的勞動人（homo faber）和勞動動物（animal laborans）所取代。在阿倫特看來，這意味着首先是工作，接着勞動（labor）變得比行動（action）更加重要。但無論積極生活的忠實擁護者之間的關係是多麼的緊張，他們都捨棄了默觀。這導致了一個諷刺的結果，不僅僅宗教慢慢被破

^① Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1958.

壞，哲學本身也變成一個無關緊要的女僕，比起它在中世紀的地位差了不少。^①

在此，我們必須間接地提到另外一個關鍵性發展，它在諸多重要方面對我們所討論的問題產生影響，這就是現代科學的興起。現代早期的科學包括了對古典哲學（特別是亞里士多德）的戲劇性打破，但它並不一定涉及對宗教的打破。早期偉大的科學思想家之一——弗朗西斯·培根（Francis Bacon），將科學視為神聖天意（divine providence）的構成部分，這帶來了宗教改革：

……在我們面前的，我們可以看到，在我們自己及其父輩的那個時代，召喚羅馬教會來為他們墮落的方式和禮儀、為他們令人厭惡的框架式的繁瑣教義而負責，這能夠取悅於上帝；與此同時，神的天意又命定，應該對其他所有的知識加以革新，使其煥發新春。^②

然而，即使從宗教角度理解，新科學依然更依賴於行動而非沉思，尤金·克拉瑞（Eugene Klaaren）極好地闡述了這一點：

對於神聖而莊嚴的奧古斯丁傳統來說，了解包括認知過程中的參與，一個由智慧主導鞏固的活動……這種關於知識的本體論定位是由沉思的知識的高價值來鞏固的，名副其實地象徵着所有事物的存在的神學。一個基礎的預設是，認知的次序在存在之後。

^① Hannah Arendt, *The Human Condition*, 294.

^② Francis Bacon, *The Advancement of Learning* (1605). 轉引自Eugene M. Klaaren, "Belief in Creation and the Rise of Modern Natural Science" (Ph.D. Diss., Harvard University, 1975), 106。洛布科維茨(*op. cit.*, 第七章)對培根作為中世紀技藝傳統的繼承人這一點做出了非常有價值的討論。在這一傳統中，特別強調了“做”是行動（阿倫特的勞動人）的中心部分。

當波義爾（Boyle）和培根像笛卡爾那樣顛倒傳統秩序時，關於認知自身的風險便誕生了。正如實踐的和實驗性的知識在實用和價值上優於沉思的知識。認知活動需要其自身是完整的。自此，這個活動非常接近於創作（making）或重建而非參與或提取。在這個劃時代的新秩序中，如果並非是旨意（預設為通常十分遙遠的全能的上帝的旨意）本身的意義所在，那麼指導就會忽視旨意隨着理解的最後指示而行動這一古老準則。創造者與受造物，人類與世界之間的巨大差別也會顯示在認識者（knower）與眾人皆知的事（known）之間。對個體而言，一個新領域將會出現。^①

但是，必須間接通過上帝的工作，而不是直接通過參與上帝超驗性的經驗來感知上帝，這是十分危險的。正如克拉瑞自己所指出的那樣，17世紀所信仰的“通常遙遠的”上帝已經被18世紀的自然神論和19世紀的無神論所取代，至少那些認真追求科學與神學關係的人是這麼看待的。

我們已表明，在現代早期的中國（我們應立即看到還有日本），沉思和行動的首要地位也發生了逆轉，即使相對西方而言算是極為微弱的逆轉。在17世紀，形而上學思辨的大時代將要結束，並被“科學”哲學的發展和“實用研究”的轉向所取代。默想（靜坐）的實踐並沒有立即被捨棄，但它的聲望，尤其是在影響較大和富有創造性的學者中的聲望逐漸衰減。在評論中國17-18世紀儒家思想的啟蒙趨勢時，狄培理（De Bary）提到了它的“實用的和實證的精神”；^② 這種精神，從“佛教的苦行主義和超自然的影響”^③（滲入宋朝的新儒家）中獲得解放；

^① Klaaren, “Belief in Creation and the Rise of Modern Natural Science,” 144.

^② 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.

^③ *Ibid.*, 194.

這種精神強調“人類和事物其現存的、自然天性的真實”。^①很少有中國儒家學者會公開地反對心為性的感知工具（在孟子思想中有經典的表達）這一古典儒家思想。然而，如果狄培理是對的，即17世紀“將‘入聖’視為心靈成就之目標的人，幾乎和西方20世紀的聖徒一樣稀少”，^②那我們就能詢問是否現代早期的中國儒學並非是“先儒”思想的重複，就像西方是“前蘇格拉底”的重複。

當對文本的意義仍存在爭議時，在我看來，至少有一位18世紀的有影響力的日本思想家——荻生徂徠（Ogyū Sorai），使其逆轉。荻生徂徠公開反對孟子，並且緘默地拒絕孔子。荻生徂徠高度贊揚“古代帝王”（ancient king），他宣稱的古代帝王從極為遙遠的上天獲得人類社會最初的模式和秩序。荻生徂徠是一個強烈的自然主義者。他非常看重人類的基本欲望、天賦和能力，他把社會當作是滿足人類欲望和實現能力的處境。但是，將社會凝聚在一起的是由統治者所支配的客觀規範性的秩序，而統治者在之後的時代中扮演了古代帝王的角色。對於荻生徂徠來說，從心到天沒有任何直接的聯繫。他嘲笑與他同時代的孟子的信徒，這樣說：“用一個人的思想控制另一個人的思想就像一個瘋子用他精神錯亂的方式控制他自己。”^③對沉思的抵制和對政治社會之推動力的強調，令荻生徂徠成為明治時期一名重要的先驅者。的確，我們開始意識到現代中國和日本還遠遠沒有做好進入現代時期的準備。如果內部沒有準備好，從西方傳來的激進思潮永遠不會被如此迅速而有效的吸收。然而，兩個國家的傳統思維方式都沒有被近代本土思想家或西方現代思想的入侵而完全摧毀。

我們的最終任務是，將那些大規模偏離而進入思想史的部分，帶回到我們原本關注的個體的成年模式。如果比較人種學表明大部分的人類

^① De Bary, “Neo-Confucian Cultivation and the Seventeenth-Century ‘Enlightenment,’” 201.

^② Ibid., 204.

^③ Bendo, *Nihon Shiso Taikei Vol. 36: Ogyū Sorai*, eds. Yoshikawa Kojiro et al. (Tokyo: Iwanami Shoten, 1973), 28.

文化都顯示了神聖和世俗的交替，如果埃里克森發現成熟的人格會同時用行動和默觀來表達自己他自己，我們就可能問到，特別地強調行動（或默觀）的文化是否能成為對人類成長而言非常健康的環境。歷史和生活史之間的關係充其量會有些問題，思想史和生活史之間的關係甚至會面臨更多問題。擁有主導地位的知識分子所相信的東西並不一定為所有人相信。甚至，知識分子可用的文化資源也並不會耗盡其他人可用的文化資源。美國人的宗教生活基本上不能由美國大學教授的宗教生活來衡量，這是一個常識。然而，知識分子長期擁有主導地位這一趨勢不得不影響到更大的文化層面。若干世紀以來，西方知識分子（以及東方知識分子）缺失對於默觀生活的尊敬，這將默觀生活置於一個被動防禦性的位置，甚至在某些地方它處於生死存亡之際。在這些環境下最可行的生存技術，正如我們在西方所見（在東亞地區也有類似的例子），是將這兩種生活在某種意義上整合到一起。在這個世界而不屬於這個世界，或在行動中保持默觀，這都是非常困難的，就像加爾文宗教徒和耶穌會信徒所得知的一樣。這裡的“在”世界之中將會變成“屬於”這個世界，正如行為傾向於取代默觀。天主教徒在20世紀開始走向世俗世界，力圖使耶穌會的模式成為整個教會的模式，這削弱了默觀生活的最後防綫之一，使它的境地更加危險。

然而，無論文化環境有多不利，個體仍然可以為自己（和他人）組建一個具有內在一致性的人格身份認同模式。即便是在生來積極的美國，換句話來說，在默觀總被視為外來者的地方，也能夠發現智慧並將智慧表達給他人。我在這裡想提及兩個非同尋常但卻很典型的美國人：傑斐遜和林肯。

從本文開篇所討論的埃里克森的文章，我們可以找到提及傑斐遜的部分。^① 傑斐遜幾乎所有的知識才能都可以體現出他對積極生活的極度關注。他筆下滿腹知識的英雄是培根、牛頓和洛克。對18世紀法

^① Erikson, *Dimensions of a New Identity*.

國思想的研究帶給他唯物主義的人類觀，又有感覺論者的人類觀，這使得他比他的英語老師更為激進。傑斐遜專注於實用的發明，蔑視無用的推理，他具有他那個時期的優秀人才所具備的典型特徵。然而，即使是在他早年行動特別多而積極的時候，他依然擁有一個宏偉的異象（vision），對普世真理的關注使他不僅僅成為一名務實的政治家。如果缺少更大的異象，《獨立宣言》不可能成為對於美國、對於整個世界都具有革命性的文件。

但是傑斐遜在晚年變得非常默觀。關於傑斐遜在鄉村享受閒適生活，有這樣一些的經典故事，但這並不是為了懶惰和自我放鬆，而是為了理性地探索世界。在那段探索生活中，拉丁文學給了他很多啟發（他也研究了希臘文學，但對柏拉圖沒有任何想法）。埃里克森非常正確地指出，這一種默觀模式在他對聖經的仔細研究和對耶穌教導的純文本建構中達到頂峰。對於傑斐遜來說，耶穌是人性的最高典範，因為他對他人有着深切的關懷。即使傑斐遜所遺漏的和他的“修正版”所保留的同樣有啟發性，這個作品也毫無疑問地顯示出傑斐遜對功利主義和實用主義模式的超越。傑斐遜在退休期間的成果，即大量的信件，特別是和約翰·亞當斯之間的通信，是他留給他國家最重要的成果之一。

林肯的例子更為深刻和晦澀。^①他並沒有退休的晚年生活來使他的智慧到達頂峰。他早年可能存在理性主義，並且他從未加入過教會。然而，要說存在過行動中的默觀的話，那就是林肯。林肯的異象從19世紀30年代一直延伸到了他生命的盡頭，他所關心和關注的也都寫進了他的大部分隨筆裏，這些都證明他是一個極為專注的人。意識到可能沒有其他美國人受到道德價值的影響，而奴隸制度的存在每天都在苛求所有美國人，他總是控制自己的行為，盡可能將其限制到政

^① 我對林肯的理解主要受Harry V. Jaffa著作和論文的影響，參見Harry V. Jaffa, *Crisis of the House Divided* (New York: Doubleday & Company, 1959); *Equality and Liberty* (New York: Oxford University Press, 1965)。

治範疇中，這剛好超出了民族意識但又沒有超出太多以至於被抵制。雖然他沒有像傑斐遜那樣受到教育，但他的受教育程度卻更深。他最好的三位老師分別是當時塑造美國人觀念的兩本書，《聖經》和《莎士比亞》，以及傑斐遜本人。

正如所有偉大的默觀者一樣，還有很多關於林肯的事情我們永遠也不會知曉。然而，正是出於戰爭年代的黑暗，出於他永遠無法捨棄的關注與關心，像《獨立宣言》這樣的兩份偉大文獻誕生了，它們超越了文件起初的特質而向全人類說話。它們所傳達的信息不僅僅包含不受侵略的權利，還包含了寬容、和解和重生。

1940年，雅克·馬里坦（Jacques Maritain）寫道：

正如我所說過的……默觀對這片大陸來說特別的重要。美國是充滿實用主義、承載人類活動偉大事業的土地，這難道不是老生常談的事情嗎？像大多數老生常談一樣，這句話也是具有一定道理的。惠特曼（Whitman）對國元勳進行了歌頌，而他歌頌開國元勳的方式毫無疑問極具美國靈魂的特徵。但是，在我看來，默觀在美國是具有很大的發展潛力的。美國所表現出來的行動主義在大多數情況下都更像是針對絕望所作出的補救措施。我認為這種行動主義本身就隱藏了對默觀的渴望……另一方面，從事偉大事業、擁有自信、被理想主義感受所感動的傾向，在這個國家顯得尤為自然，這些可以視作對我所說的渴望和志向所進行的掩飾。

希望地球上天堂是非常天真的想法。但也好過完全不希望有任何天堂。向往天堂是人類的偉大之處；那麼，除了開始去認識下文所述的天堂之外，我應該如何去向往天堂呢？問題是必須知道什麼是天堂。如奧古斯丁所說，天堂存在於真理的喜悅中。沉思就是塵世的天

堂，一個被釘十字架的天堂。^①

或許馬里坦太過樂觀。或許美國太深委身於病態的積極生活並期望在其中再次找到與默觀生活之間的平衡。甚至馬里坦自己都還不斷提及“在行動中沉思”，雖然這是對當時主導性社會思潮所作出的輕易妥協。但當諸多美國人發現務實的世界毫無意義時，馬里坦對這片大陸的希望或許並不完全是錯誤的。

譯者簡介

袁浩，博士後研究員，北京師範大學國際哲學研究中心。

Introduction to the translator:

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

Email: yuanhaoaini@gmail.com

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

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [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.
- Bouwisma, 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 Macbiavellian 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.