

文明“突破”的若干问题〔*〕

吾 淳

(上海师范大学 法政学院,上海 200234)

〔摘 要〕长期以来,西方学术界或思想界普遍认为“突破”是属于西方的,是一个西方的概念;换言之,“突破”是西方的“专利”,与他者也即东方无关。总之,西方“突破”是一个不证自明的命题,显然,这完全是基于西方中心论的立场。事实上,人类文明及西方文明的“突破”问题是极其复杂的,对这一问题的认识不能从前定的观念或概念出发,更不能从某种优越感出发。

〔关键词〕文明;东方;西方;突破;若干问题

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2019.02.003

在黑格尔眼里,东方的哲学史或精神发展史没有什么价值,几乎可以忽略不计;德国近代历史学家兰克(Ranke,1795—1886)也认为,对于世界历史的理解不能从停滞的民族那里开始。黑格尔与兰克的这样一种哲学观、历史观或精神史观、文明史观无疑是对西方自文艺复兴之后重登世界舞台并连续数百年处于中心位置这一现实观念与理论反映,而近200年来,以黑格尔或兰克为代表的这样一种观点也完全或基本成为西方史学界与思想界阐述人类历史及其文明的共识。根据这一共识,“突破”是属于西方的,是一个西方的概念;换言之,“突破”是西方的“专利”,与他者也即东方无关。总之,西方“突破”是一个不证自明的命题,显然,这完全是基于西方中心论的立场。上个世纪后半叶,有一些学者

开始对此加以反思。雅斯贝斯在《历史的起源与目标》一书中提出了“轴心期”理论,试图跳出或超越这样一种西方中心主义的历史观或文明观,这不啻为一个巨大的进步。与此同时,的确也有西方学者尝试用新的视野或方式叙述归纳世界历史,一个典型的例证就是布罗代尔的《文明史纲》。然而我们必须看到,即使像雅斯贝斯这样的学者,亦未能完全跳出西方中心论的窠臼。更何况就总体而言,在西方史学界和思想界,西方中心论仍是绝对的主流。^{〔1〕}事实上,人类文明及西方文明的“突破”问题是极其复杂的,^{〔2〕}但无论如何,有一点是肯定的,即对这一问题的认识不能从前定的观念或概念出发,更不能从某种优越感出发,要言之,就是不能从西方中心论出发。本文即是对这一复杂问题作尝试性的思考。

作者简介:吾淳,哲学博士,上海师范大学法政学院哲学与跨文化研究所教授,博士生导师。

〔*〕本文系上海高校高峰高原学科建设项目成果。

一、西方与东方的地理划分或界定

在讨论西方“突破”问题之前,先有必要弄明白西方与东方的地理划分。

可以这样说,西方学者关于西方与东方的划分表现出一种混乱的状态。以雅斯贝斯为例,其在第五章《轴心期及其后果》第四节“西方历史”中就一方面将巴比伦与埃及归入西方,另一方面又将同一区域的伊斯兰世界归入东方。^[3]类似的还有:“西方无疑拥有可靠的历史记载,它追溯到最遥远的时间。地球上没有一个地方拥有比美索不达米亚和埃及更早的历史。”^[4]又有这样的提法:“欧洲和依次分裂为近东、中东和远东的亚洲。”并有这样的表述:“这种对立始终是欧洲构成的因素。”^[5]从“对立”来看,近东与中东这样的语词无疑是指称东方,并于西方相对。而在斯塔夫里阿诺斯的《全球通史》中,希腊与中东明确是相对的,他有这样的表述:“希腊古典文明并非纯粹的原始文明。它和其他所有的文明一样,大量借用过去的文明——如中东文明。”^[6]

美国学者伊恩·莫里斯在其《文明的度量》一书中指出:不同学者倾向于以不同方式定义“西方”这个词。伊恩·莫里斯特别引用了诺曼·戴维斯的研究。据戴维斯计算,学术界关于西方共有不下12种不同的定义,相通之处仅仅是他所谓的“弹性地理”。戴维斯的结论是,西方“几乎可以被其定义者以任何他们认为合适的方式进行定义”,结果便是“西方文明本质上是个知识建构上的混合词,可用来进一步为其创造者的利益服务。”^[7]当然,这里面有着明显的价值取舍。戴维斯指出,“历史学家往往从他们喜欢与西方联系起来的一些价值着手”,“然后确定一批似乎享有这些价值的国家。然后再一本正经地将这些国家与一系列他们认为不享有这些价值的‘非西方’国家对比,再就差异提出一种解释。”^[8]例如斯塔夫里阿诺斯的《全球通史》在谈到希腊人取得希波战争胜利的意义时就说到,它“使希腊人免遭东方专制主义的统治,得以保

持自己的特点,为人类文明做出其独特的贡献”^[9]。

由此,伊恩·莫里斯提出了自己的划分标准,即“为了避免这种民族优越感,我提出了极其不同的假设。我不是建立一些我认为属于西方的价值,再沿时间向前回溯,而是一开始就着眼于故事开端,再向后展望”。伊恩·莫里斯强调:“地区之间生活方式的根本不同,实际上只是在最后一个冰期结束后才开始发展起来的。当时一些群体开始栽培植物、驯化动物,而另一些群体仍在延续着采集食物的谋生手段。”^[10]最后,伊恩·莫里斯说到:“我对‘西方’的定义是,人类在欧亚大陆最西部最早进行驯养生活的核心地带,即底格里斯河和幼发拉底河的源头地区,通过一系列殖民和竞争发展和扩张的社会。”^[11]根据这个假设,“到公元前4000年时,这个‘西方’已经扩展至包括欧洲大陆的大部,以及今埃及、今伊朗的西部边缘和中亚的一些绿洲。”与之相对应,“当我提及‘东方’时,指的是人类在欧亚大陆最东部最早进行驯养生活的核心地带,即黄河和长江之间的地区。”^[12]而按照这一划分,没有被提及的印度自然也“逻辑”地属于“西方”。伊恩·莫里斯的划分真是“聪明”,因为如此一来就使得“西方”很“顺理成章”地占有了绝大多数文明。因此,伊恩·莫里斯这个假设即划分标准看起来很客观很公正,然而其实它既不客观也不公正,其所谓避免“民族优越感”和“西方的价值”实际上只是提供了不同的解说而已,说得直白一些,就是换汤不换药,且在“公正”的幌子下更容易让人产生错觉。

毫无疑问,对于“东方”或“西方”的界定岂能仅仅依据西方人的视野。关于东方与西方的划分显然不能只听西方学者的一面之词,或者不能只由西方学者“随意摆弄”,而是要听听那些被西方学者“随意摆弄”的地区、国家、民族自身的态度及意愿,听听那些非西方即西方以外的学者的意见。我想这些地区、国家、民族一定不会简单认同,这些地区的学者也不会简单认同,如

萨义德就曾说：“东方不仅与欧洲毗邻；它也是欧洲最强大、最富裕、最古老的殖民地，是欧洲文明和语言之源，是欧洲文化的竞争者，是欧洲最深奥、最常出现的他者(The Other)形象之一。此外，东方也有助于欧洲(或西方)将自己界定为与东方相对照的形象。”^[13]在这里，萨义德明确将欧洲等同于西方，并将东方与欧洲相并置，也就是说，西方必须被约束在欧洲的边界里面。

这里，本文也提出一个东方与西方的划分标准。这个标准首先就是以作为西方文明始基的希腊人与罗马人对东方地域的认识为依据，也是以近代西方人自己长期以来关于东方的地缘概念为依据，即所谓近东、中东和远东。根据这一标准，古代的“东方”世界应当包括埃及、巴比伦、波斯、印度、中国等古老文明。我们，包括西方学者都应当认识这一地缘概念所包含的合理性，尤其是西方人，更应当“尊重”这一由自己获致的认识和提出的概念。当然，除地域或地缘因素外，理应还有其他的判断准则，例如“共同性”。上述“东方”世界普遍所具有的共同性在于：(1)都是陆生文明；(2)都是河谷文明；(3)都是农耕文明；(4)都是开创性文明；(5)在相当程度上是中央集权的管理模式。这里不仅有地缘，有环境，还有经济模式，政治制度，更有与此相关的思维、心理、宗教信仰乃至价值观念。同理，按照这一准则，古代的“西方”世界最初主要是指希腊这片狭小的区域，其与其以东的“东方”的“共同性”的“差异性”表现在：(1)不是陆生文明，而是海生文明；(2)不是河谷文明，而是岛屿文明；(3)不是农耕文明，而是商贸文明；(4)不是开创性文明，而是传播性文明；(5)不是中央管理模式，而是城邦管理模式。之后，罗马首先在很大程度上继承了希腊元素，接着又在很大程度上吸收了东方元素。我想，以上这样一种判断标准比伊恩·莫里斯提出的假设要丰富得多，也比现行大多数由西方学者提出但却十分混乱的界定要客观得多，也准确得多。

当然，我们也不能对“西方”与“东方”交叉

或重合的复杂边际状态视而不见，例如古老“东方”对于“西方”早期面貌的持续性深刻影响，又如希腊化时期与罗马帝国时期“西方疆界”在“东方版图”中的逾越或扩大。但这些都应视作边际问题，而非归类问题。

二、“突破”首先是在东方

伊恩·莫里斯在其《文明的度量》一书中提出这样一个问题或命题：“为何西方主宰了世界”。然而不难看出，这明显是基于近500年来西方中心史观的视角。但假设我们切换一下历史视角，如果我们将历史向前推500年直到公元前3000年甚至更为久远，这一问题或命题还成立吗？回答是一定是否定的！换言之，即使有人提出的话，那也一定是：“为何东方主宰了世界”。事实上，就文明而言，人类最初的“突破”首先是发生在东方，它指从农耕的出现到国家的产生这一漫长过程，整个经历了数千年时间。按伊恩·莫里斯自己的说法，就是在最近一次冰期的末期，也即大约公元前13700年时，“‘幸运纬度带’（大致为北纬20°—35°的旧世界和南纬15°—20°的新世界）的地区中的一小部分社会发展开始加速，超越了世界上所有其他地区。”^[14]这里姑且将有着滞后性与孤立性的所谓新世界先排除在外，于是我们会看到，旧世界的这次“超越”普遍出现于东方，确切地说，就是历史学家或人们所熟知的诸河谷或大河流域文化或文明的“突破性”发展，这包括底格里斯河与幼发拉底河即所谓两河流域、尼罗河流域、印度河流域以及黄河和长江流域。由于有河谷或大河对于农作物灌溉的天然保障，遂使得农耕形式率先在这些地区出现并趋于成熟，而这实际就是人类文明最初的“突破”。

具体来说，这一“突破”又可以分解成两个阶段，对此伊恩·莫里斯以中国为例作了分析考察，他用了一个很有意思的概括，叫做“从采集者到帝国主义者”（公元前9500—前200年），并且将这一时期分为三个阶段。第一阶段：“采集者

和农民”(公元前 9500—前 2500 年);第二阶段:“古代国家”(约公元前 2500—前 800 年);第三阶段:“春秋战国时期”(公元前 800—前 200 年)。毫无疑问,这里对应于东方“突破”的应是前两个阶段。其中第一个阶段是人类从采集、狩猎形式也即旧石器时代进入到农耕、畜牧形式也即新石器时代,具体要素包括:栽培或驯化技术、新的生产工具也即磨制石器、新的生活用具也即陶器、建筑也即定居形式。伯恩斯与拉尔夫的《世界文明史》高度评价了新石器时代的意义,称之为“革命”,“这些便是一次巨大的社会和经济革命的因素”,并称“这次革命的重要性也许是难以充分估计的”^[15]。这里的“革命”就是“突破”。而“在欧洲,这种文化大约直到公元前三千年尚未完全确立。”^[16]第二个阶段则是文明时代的到来,其具体要素通常认为包括有:铁器或金属工具的使用,文字的出现,城市的形成以及国家的产生。其中所谓旧世界有古代埃及、巴比伦、波斯、印度、中国诸文明,之后的新世界则有玛雅文明。一种主要看法认为,有无文字是区别文化与文明的重要依据。但新石器时代与文明时代显然又是前后相续,无法分割的,这一前后相续或无法分割即反映在古代诸文明正是在河谷或大河流域文化基础上所形成的,包括工具、文字以及城市,而其最突出的体现就是在新石器时代晚期所形成的早期国家。^[17]斯塔夫里阿诺斯的《全球通史》在叙述美索不达米亚或苏美尔文明的起源时也准确提及这两个阶段的衔接性,“约公元前 3500 年时,一些已改进生产技术、正在耕种这片干旱的荒原的农业公社,成功地完成了从新石器时代的部落文化到文明的过渡。”^[18]无疑,地理环境因素,也就是伊恩·莫里斯所说的“幸运纬度带”在人类早期“突破”中扮演着十分重要的角色,伯恩斯与拉尔夫总结出了两个重要条件,即肥沃的土地和丰沛的雨水。^[19]

这其中自然也包括精神的发展。可以这样说,西方学者对于东方精神的认识是严重不足的,而黑格尔正是其典型,其在《哲学史讲演录》

中就对包括中国哲学和印度哲学在内的东方哲学作了极其负面的评价。毫无疑问,黑格尔有权利用自己的眼光来考察人类精神发展,但利用自己的眼光并不等于可以信口雌黄。举个例子,我想印度人或印度学者绝不会轻易认同他的观点。印度有着自己独特的精神发展的形式与历史,在这方面,麦克斯·缪勒显然要比黑格尔更懂得去尊重和了解不同的文化,也因此更加客观,更加不会自以为是。^[20]对此,我也在拙著《中国哲学起源的知识线索》一书第四十章,以“批评,也作为结语:针对黑格尔对中国哲学的评价”为题,对黑格尔作了批评。^[21]

当然,有一个问题也是需要注意的,即我们不仅要看到东方“突破”的一面,而且还要看到其“连续”的一面。对此,张光直曾专门做过论述。张光直指出:非西方式也即世界式文明的“一个重要特征是连续性的,就是从野蛮社会到文明社会许多文化、社会成分延续下来,其中主要延续下来的内容就是人与世界的关系、人与自然的关系。”^[22]以中国为例:“中国古代的这种世界观——有人称为‘联系性的宇宙观’——显然不是中国独有的;基本上它代表在原始社会中广泛出现的人类世界观的基层。这种宇宙观在中国古代存在的特殊重要性是一个不折不扣的文明在它的基础之上与在它的界限之内建立起来这件事实。中国古代文明是一个连续性的文明。”^[23]不过这一问题并非是本文所要考察的主要问题。

三、西方的“突破”并非无基而始或自我实现

西方的“突破”并不能、也不应忽略古老东方文明的贡献。这其实也是一个众所周知的问题。

这首先就体现在古代埃及、巴比伦等古老文明对希腊文明的启迪上。如伯恩斯与拉尔夫就说过:“希腊人不是无基而始的。应该谨记,他们成就的许多基本工作早已有某些东方民族着手进行过了。他们的哲学与科学的根基,已经有埃

及人准备好了。希腊字母从腓尼基字母发展而来。”^[24]又如丹皮尔也说过：“古代世界的各条知识之流都在希腊汇合起来。”^[25]“他们的天文学是从巴比伦尼亚得来的，他们的医学和几何学是从埃及得来的。”^[26]或许还有更多的方面，例如铁器的使用是由赫梯人所传授的，成熟的航海技术可能从腓尼基人那里得来，而神庙建筑样式则是受到埃及与巴比伦这些东方大王朝的深刻影响。可以这样说，东方诸古老文明是古代希腊的温床，古代希腊是在东方文明的哺育下成长起来的。

伊斯兰或阿拉伯文明与中世纪及近代西方的关系也就是对欧洲近代“突破”的意义是第二个强有力的明证。汤因比就说过：“西班牙的穆斯林学者们对于中世纪西方基督教的学者们所建筑起来的哲学大厦在不知不觉当中做出了贡献，古代希腊哲学家亚里士多德的有些作品（注：或说全部著作）也是首先通过了阿拉伯的译本达到西方基督教世界的。同时西方文化所受到的许多‘东方’的影响，本来人们认为是由于十字军进入叙利亚地区的缘故，事实上也是经过伊比利亚半岛穆斯林那里来的。”^[27]具体地，伊斯兰或阿拉伯文明对西方的贡献主要体现在：第一，保存与传播。是伊斯兰文明保存了古代希腊包括欧几里德、阿基米德、托勒密、希波克拉底在内的大量科学著作及柏拉图、亚里士多德在内的大量哲学著作。这其中也包括大量的翻译工作。例如阿拔斯王朝第七任哈里发马蒙就曾建立一个“智慧院”的研究机构，将希腊典籍翻译成阿拉伯语；同样，当托莱多于1085年落入基督徒之手后，雷蒙大主教也成立了一个翻译局，差不多全欧洲的学者都聚拢到这里来搜集阿拉伯人所提供的财富，翻译工作几乎整整持续了一个半世纪，无数知识被传递给欧洲人。我们完全可以设问，如果没有这些保存和传播，还会看到近代以来的西方文明吗？第二，继承与延续。众所周知，大学这一形式首先就是由伊斯兰文明所提供的，当时在巴格达、大马士革、麦加、埃及以及西

班牙、西西里等地都建有大学或学院。例如公元8世纪阿拉伯人占领西班牙后就逐渐在科尔多瓦、塞维利亚、马拉加、格兰纳达等地建立了大学，其中一些大学除文法、语言、修辞、逻辑、文学、神学、哲学外，还设有包括数学与天文学在内的科学系，这些毫无疑问就是欧洲近代大学的前身。类似的还有图书馆这一形式。例如在西班牙的科尔多瓦与托莱多，都建有规模宏大的图书馆，其中哈康二世所资助的科尔多瓦图书馆的藏书达40万册。这些形式日后均为欧洲文明所继承和延续。第三，启迪与引发。伊斯兰的医学、数学、化学、光学、天文学和更广义的科学技术都对欧洲文艺复兴时期及以后一段时间欧洲知识的发展产生了深刻的影响；同样，阿拉伯的音乐、建筑、文学、哲学也都启迪了文艺复兴之后的欧洲文明。事实上，阿拉伯伊斯兰文明对于欧洲文明日后的启迪还远远不止这些，欧洲人近代商业和贸易意识就是通过与东方的交往而启蒙的，书和纸以及相关的图书市场也是穆斯林送给欧洲的宝贵精神财富，此外一个十分明显的事实就是，作为近代西方发源地——意大利的经济、社会、文化的繁荣就是得益于东方的哺育。总之，可以这样说，正是伊斯兰文明“点燃了文艺复兴熊熊烈焰的珍贵火种”，这也包括漫长中世纪终结过程中人性的“解放”。^[28]

强调这一点非常重要，因为西方学者时时会“忘记”他们文明或“突破”的根基。如雅斯贝斯在谈到“西方有不断的突破”时就举例说，“意大利文艺复兴以后的时期将自己想象为古代的复兴，德国改革以后的时期把自己想象为基督教的重建。”“二者都成为对世界历史轴心的最深刻的认识。”“它们首先也都是新西方世界的最早产物。”^[29]“世界历史从1500年至1830年这一段时期，在西方是以其大量特殊的个性、不朽的诗篇和艺术作品、最深层的宗教动力以及在科技领域的创造而著名的。这段世界历史是我们自己精神生活的直接前提。”^[30]从上面这段文字可以看到，连试图走出西方中心论的雅斯贝斯，在

论述近代西方“突破”时也仅仅是将其作为自身的结果,而只字未提东方的贡献。这也包括对伊斯兰或阿拉伯文明的评价。萨义德的《东方学》就列举了吉勃1945年在芝加哥大学主持哈斯克系列讲座时的演讲。吉勃说道:“穆斯林民族产生过伟大的哲学家并且其中有一些是阿拉伯人,但他们只是罕见的特例。”还说道:“阿拉伯人的大脑,不管它所思考的是外部世界还是思维过程本身,有一种将事件分离开来作为个体对象看待的强烈癖好。我相信,这是麦克唐纳教授之所以认为东方思维具有‘缺乏规律感’这一差异的主要原因。”而“这也能解释穆斯林人为什么对理性的思维过程心存反感——西方学者对此大惑不解。”^[31]萨义德指出:这就是西方学者“地地道道的东方学”,其中“所表现出来的这一偏见对任何想理解现代伊斯兰的人都将是一个巨大的障碍。”^[32]

当然,这之中也不能忽视中国对西方的影响,这种影响同样多到不可计数。仅以纸的传播为例,威尔·杜兰搜集如下:公元105年中国就使用纸。之后,麦加是707年,埃及是800年,西班牙950年,君士坦丁堡1100年,西西里1102年,意大利1154年,德国1228年,英国1309年。^[33]布罗代尔在其《文明史纲》中讲过一段耐人寻味的话:“尽管中国在科学方面长期在世界上享有领先地位,但它却未曾跨越过现代科学和技术的门槛。中国把那种特权,那种荣誉,那种收益,统统留给了欧洲。”^[34]从一定意义上说,布罗代尔将中国与“跨越过现代科学和技术的门槛”这一任务相联系其实并非合理,因为就如同接力,中国这一棒的任务并非在此,但“中国把那种特权,那种荣誉,那种收益,统统留给了欧洲”的这一评说却是中肯的,也是有良知的。

四、西方或希腊并非在所有领域都发生了“突破”

再有一个问题,就是不能笼统地说西方只有或都是“突破”,一个典型的例子是:古代希腊的神观或宗教就没有发生“突破”。

说起古代希腊的神观或宗教,人们通常会立即想到它的神话传统。然而应当看到,以希腊神话涵括整个希腊神观或宗教显然具有某种基于理想的选择性,这尤以温克尔曼为典型,但这种选择倾向无疑有失中肯,其中明显带有某种偏好。不仅如此,后人还以为希腊社会或文明充满着理性精神,如布罗代尔就说到:“自希腊思想的发展开始,西方文明一直趋向于理性主义,并因此摆脱了宗教生活。”^[35]显然,这样的认识包含了误解,它是用光芒遮蔽了黑暗,用美妙遮蔽了丑陋,而由此所叙述的历史是不可能真实的。为此,托卡列夫就正确指出:“时至今日,人们往往依然步黑格尔之后尘,将希腊宗教称为‘美的宗教’。”然而这种之于古希腊宗教的理想化,恰恰是基于极为片面的了解。“人们熟悉古希腊的宗教,主要是依据荷马史诗以及古典时代的神像和神殿。而实际上,这是出于一种误解。”^[36]罗素也说过:“在荷马诗歌中,代表宗教的奥林匹克的神祇,无论是在当时或是在后世,都不是希腊人唯一崇拜的对象。”相反,“在人民群众的宗教中,还有着更黑暗更野蛮的成份。”^[37]

事实上,希腊的神观或宗教如同所有古老的宗教传统一样,包含着一切最为原始的崇拜的要素。古朗士就说过:“我们发现,一直到古代希腊罗马史的晚期,在大众的头脑中仍然保留着相当古老的思想与习俗,这揭示出了最初古人对于自身的本质、灵魂以及死亡秘密的想法。”^[38]汉密尔顿也指出:“他们在宗教方面的成就被人们认为无足轻重,或是微不足道。人们之所以这么认为,是因为把希腊宗教和希腊神话混淆在了一起。”^[39]学者们具体列举了希腊宗教中种种古老的表现。托卡列夫考察了自上古以来的崇拜风尚,其中包括各种动物及相关的图腾与狩猎仪式、女性、日月、山川、致厄与祛病法术、秘密会社、冥事、家族与氏族神、英雄、农事、地域性公社、城邦乃至整个希腊神殿的兴起。^[40]威尔·杜兰的叙述同样如此,其所涉标题及内容包含有多神教之兴起、神秘仪式、包括设坛、祈祷、献祭等

在内的各种崇拜、包括冥府、魔术、迷信和巫术在内的种种观念、以及种类繁多的神谕与节日。^[41] 韦尔南也列举了希腊宗教生活中大量的传统习俗,这包括献祭、恶魔崇拜、宰牲仪式、三种神秘主义的宗教,也即伊流欣奴秘仪、狄俄尼索斯与俄耳甫斯主义以及遁世与通灵观念。其中在论及神秘主义时韦尔南说道:“所有这些流派和组织都以不同的方式致力于开辟一条通向希腊神秘主义的道路”,而“这种神秘主义的特点是追求与诸神更直接、更紧密、更私密的接触。”^[42] 显然,古代希腊所有这些表现与古代中国和印度是一样的,即同样遵循着多神和巫术崇拜传统。对此,威尔·杜兰就专门引用了一段亚里士多德继承者狄奥佛拉塔斯有关当时希腊社会巫术迷信的记载,例如:“众所周知的迷信者,除非他在‘九泉’先洗手和给自己洒水,并将来自神殿的一片桂叶置于口中,不然不外出开始一天的工作。”还有:“如果有一只猫跨过了他所经之路,除非另有一人经过,他决不继续前进,否则,他必须先三颗石子投过街道,然后再行。”又有:“如果他在家发现一条蛇,而倘若这条蛇是红的,他就要求助狄俄尼索斯;倘若那是一条圣蛇,他就得立即在那儿建一个神龛。”再有:“倘若他在十字路口路过一个光滑的石柱,他就要自瓶中取出油来加以涂抹,并且,除非先跪下祈祷,决不继续他的路程……”^[43]

以上可以说是希腊民间即大众层面神观或宗教生活的基本状况。这里完全是一幅“连续”的图景,丝毫没有任何“突破”之表现。

五、就地缘而言,作为“突破”的犹太教属于东方

按现有或既往的历史、文明史、哲学史、宗教史,犹太教包括基督教通常都被归在“西方”的名下。例如美国作者罗伯特·E·勒纳、斯坦迪什·米查姆、爱德华·麦克诺尔·伯恩斯等人所著《西方文明史》(1941年初版)就在第一编“历史的开端”中“不由分说”地将美索不达米亚文明、埃及文明、希伯来文明统统归在西方名下;英

国哲学家罗素同样如此,他的《西方哲学史》(1955年初版)中也是“毫不犹豫”地将“犹太人的宗教发展”归在西方名下;这其中,德国思想家雅斯贝斯的看法更具有代表性,其在《历史的起源与目标》一书中,就多次将犹太教与基督教收入到“西方”名义的“帐下”。例如在“西方历史”的名下说:“西方历史可划分成如下几个时代”,其中“从公元前500年延续到公元500年的1000年历史,它以轴心民族的突破及犹太人、波斯人、希腊人和罗马人的历史突破为基础。在此历史过程中,西方在意识上形成了。”^[44] 又在“基督教轴心之意义”的名下说:“对于西方的意识来说,耶稣基督是历史的轴心。”^[45] 还在“西方的特殊性”的名下说:“犹太先知、希腊哲学家和罗马政治家,决定性地永久获得了完全的个人自我中心的意识本质。”^[46] 这些考察都向我们表明,以往相当部分的西方历史或世界历史叙述,都往往是在西方中心论视域之上建立起来的。但这真是一个天大的谬误!因为这如同看剧,只看了下半场而未看上半场,便结论下半场就是这出剧的全部。

我们必须看到,就地缘而言,犹太民族以及犹太教首先属于东方而非西方,属于亚洲而非欧洲。犹太民族或希伯来文明首先是在东方的泥壤中形成的,犹太教也是在东方的泥壤中形成的。犹太或以色列民族的历史可以追溯至公元前1800年左右,直至公元前后因罗马的摧毁性统治而整体性迁徙,其作为闪族的一支始终属于东方民族。而在哺育希伯来文明与犹太教的“生命”过程中,许多周边的东方民族都提供了大量的养分。例如传说中古代埃及的影响,又如因虏前后古代巴比伦尼亚对于巴勒斯坦地区生活方式与宗教信仰的影响,阿尔弗雷德·韦伯就曾说过:“北方以色列王国撒马利亚人被灭后,南方的犹太人成为‘巴比伦之囚’达48年,直到公元前539年被居鲁士释放。这48年对于犹太人的思想具有决定性意义。”“可以说,犹太人成为囚徒或从遭受亚述威胁到成为囚徒,构成了犹太人宗

教思想高度上升的两个阶段。”^[47]特别是放逐后波斯也即琐罗亚斯德宗教对于犹太教的影响。伯恩斯与拉尔夫的《世界文明史》中说到：“希伯来宗教演变的最后一个大阶段是后放逐阶段，或者称为波斯影响时期。这个时期的年代当从公元前539年至公元前约300年。”^[48]“琐罗亚斯德教是一种二元神的、救世的、讲究来世的、秘传的宗教。在放逐以后的时期中，这些思想在犹太人中广泛接受。他们开始相信撒旦是大魔鬼，是邪恶的制造者。他们有了末世学，包括超凡救主的到来、死者的复活和最后的审判等观念。他们转而注意来世的得救，视之重于今生的享受。最后，他们还相信一种天启教的概念。”^[49]而在此过程中，犹太民族“目睹一些大帝王把自己的权力扩大到本民族以外的广阔世界”，“这就使他们有可能用波斯的居鲁士、巴比伦的尼布甲尼撒这样的世界统治者的形象来重新塑造雅赫维，把他变成了绝对唯一的上帝——耶和华。”^[50]

著名犹太哲学家、思想家马丁·布伯在其《论犹太教》中的第四篇就专门以“东方精神和犹太教”为题。作者在其中明确说道：“我打算把‘东方类型的人’（这在亚洲的古代文献中就可以识别出来，同样，从今日中国人或印度人或犹太人身上也能识别出来）定义为具有明显活动力（motor faculties）的人，以区别于西方类型的人（如以伯里克利时代的希腊人，14世纪的意大利人，或当代德国人为代表的西方类型的人）。西方类型的人的感觉力（sensory faculties）要胜于其活动力。”^[51]布伯指出，之所以“称他们为活动力型或感觉力型的人，是以对这两种人的精神生活都至关重要的那些过程为基础的。”^[52]在这里，布伯明确将犹太人归为东方人。布伯又说道：“犹太人是东方的后来者。他们在东方其他各伟大民族逐步塑造自身，从而形成了自己的决定性的和塑造性的经验之后很久才来到。只是在那些民族在流传很广的各种文明中相互交流彼此的经验以后，犹太人才开始显示出自身的创造性力量。”布伯特别指出，“在这些文明中，有两个

文明——即巴比伦和埃及的文明”，“从文化上丰富了年轻的犹太民族。”^[53]布伯还说道：“东方人活动性格中的最高升华——神圣意志的悲悯，在犹太教中获得了最大的张力。”并说道：“犹太教代表着东方的教言战胜了西方。依靠着这种教言，犹太教就成了东方最好的代表。”^[54]在此基础上，布伯总结道：“没有任何伟大的宗教教言源于西方。”西方只是“通过把东方精神同化为自己的思想和感觉形式，并把它改造成适合于自己的思维方式”，它“接受”“加工”并“发展”了“东方不得不提供的东西”，“但是它从来不能提出一种足以与亚洲各种伟大的象征（symbol）相抗衡的象征。”^[55]马丁·布伯关于犹太教属于东方而非西方的看法异常正确，它值得所有西方学者好好读读！

以上种种事实都说明犹太民族或犹太教的精神源头并不来自西方，而是来自东方；是东方而非西方塑造了犹太教观念中的核心内容或基本范式。这也同时表明，对于犹太教来说，最为关键的“突破”是在其整个历史的上半场。基督教其实也是如此，其出生于东方，它的血缘是东方的，只不过从少年时代就漂泊到了西方（并将西方哺育成人）。换言之，犹太教（包括基督教）的东方史才真正是一部“范式革命”史即“突破”史，而其西方史则主要是一部传播史。至于这一“突破性”的宗教流向西方，那是西方的荣幸！而非西方的荣耀！西方哲学注重反思，这尤以黑格尔的论述头头是道。然而，对于犹太教与基督教的起源或“突破”的根源问题，包括黑格尔在内的西方哲学从未有过认真反思，整个西方文明亦从未有过认真反思，于是以传播囊括起源，将他者归为己有。

六、西方文明实际是多方文明的合力

在此基础上，今日所谓西方文明实则是希腊文明与犹太—基督教文明合力的结果。

这里最重要之处乃在于：对于西方来说，犹太—基督教文明并不是“自产”的，而是“外来”

的,它来自于东方;也就是说,现有西方文明并不是西方独立或自身的产物,而是西方文明与东方文明合力的结果;也可以说,正是由于犹太教及在此基础上所形成的基督教的西迁才哺育了后世的西方文明。对此,伯恩斯与拉尔夫有十分正确的表达:“假如没有以色列人的遗产,过去两千年中的几乎每一支西方文明就都会完全是另一个样子。因此必须牢记,希伯来人的信仰是基督教的主要基础之一。”^[56] 具体而言,这份遗产至少包含有以下两个重要内容:

首先,是宗教观念。如前所见,希腊人的宗教信仰是多神的,而且充斥着巫术与占卜,这与所有古老文明没有什么两样。随着犹太—基督教的西迁,“西方”也即欧洲学会了过一种新的宗教生活。罗素的《西方哲学史》中称之为“后期罗马帝国传给蛮族的基督教”,这里所说的“蛮族”就是指欧洲也即“西方”。具体地,罗素将传给“西方蛮族”的犹太—基督教中的共同因素打了一个包,其中包括:1. 一部圣史,从上帝创造万物起一直叙述到未来的结局,并向人类显明上帝的作为都是公义的。2. 有一部分为上帝所特别宠爱的人。对犹太人来说,这部分人就是上帝的选民;对基督徒来说则是蒙拣选的人。3. 关于“公义”的一种新的概念。例如施舍的美德便是基督教从后期犹太教里继承过来的。4. 律法。基督徒们保全了一部分希伯来的律法,例如十诫。同时,选民的排他性也是起源于犹太民族。5. 弥赛亚。其中犹太人相信弥赛亚会给他们带来现世的繁荣和帮助他们战胜地上的敌人;基督徒则认为弥赛亚是历史上的耶稣。6. 天国。来世在某种意义上,是犹太人、基督徒和后期柏拉图主义者所共有的概念。然而这个概念在犹太人和基督徒当中比在希腊哲学家那里,采取了更为具体的形式。^[57]

其次,寄寓在宗教中的伦理观念。若与希腊伦理观念相比较,这可能又包括以下特征。第一,广泛性或基础性。马克斯·韦伯在谈论“十诫”时这样说道:“其最重要的一些特质,……无

疑是要归功于其所诉求的对象:它所想要教导的对象既不是政治的当权者,也不是教养阶层的成员,而是广大的市民与农民中产阶级亦即‘人民’的后代。因此其内容,不多也不少,仅包括所有的年龄阶级在日常生活里所必得面对的事情。”^[58] 第二,实践性。学者们普遍注意到,犹太教的伦理观念与希腊的伦理观念显然非常不同,其主要不是理论的,而是实践的,也因此具体而不抽象。也即是说,犹太教的伦理不是那种思想的伦理,而是社会的伦理;不是那种理想的伦理,而是行动的伦理,即将理念彻底贯彻落实于社会的伦理。白舍客在其《基督教伦理学》中曾引用 Dom Ralph Russel 和 Th. C. Vriezen 的观点:“以色列人没有希腊睿智者所面对的那些问题”,“对于以色列人来说,这位圣善的天主不是抽象的,他向选民揭示了自己是一个永生、公义及乐于拯救的神。”“旧约伦理观与希腊及现代一些哲学伦理观截然不同。这些伦理企图从善这个概念开始在人类理性的基础上来建立伦理道德观。”^[59] 第三,报应或复仇性。罗素就指出:“犹太教和基督教的教义,则认为来世不是形而上学地区别于现世,而是在未来有所区别,那时善人将要享受永恒的喜乐,而恶人将要遭受永劫的痛苦。这种信念具体表现为人人所能理解的复仇心理,然而希腊哲学家的学说却不是这样的。”^[60]

以上考察表明:正是由于犹太—基督教传统的迁入,才使得西方人懂得一神宗教信仰,并普遍懂得过一种与宗教信仰相应的伦理生活。同时也正是由于希腊—罗马文明与犹太—基督教文明的合力,才塑造了西方文明今日的面貌或性格。

不仅如此,关于东方对于现代西方的意义应当还有更为丰富或复杂的理解。按雅斯贝斯的说法:“西方有不断的突破”。其所举例子是“意大利文艺复兴以后的时期将自己想象为古代的复兴,德国改革以后的时期把自己想象为基督教的重建。其实,结果二者都成为对世界历史轴心

的最深刻的认识。”雅斯贝斯还接着说到：“它们首先也都是新西方世界的最早产物。在获得那种认识之前，它们已经以日益增长的活力开始了。”而“这段世界历史是我们自己精神生活的直接前提。”^[61]不错，诚如雅斯贝斯所说，古代希腊的历史与古代犹太—基督教的历史的确是西方“精神生活的直接前提”。但是必须应当看到，这是有条件的。如前面所述，假使没有伊斯兰文明对于希腊文明材料的保存，我们就必定不可能看到近代意大利的文艺复兴，也必定不可能有从温克尔曼起德国思想家对于希腊理性精神的憧憬、模仿与发挥。简言之，如果没有伊斯兰文明的传递，我们根本不可能看到今日之西方文明，即便有一些关于希腊文明的蛛丝马迹现身，那也只是希腊文明，而不可能造就今日之西方文明。与此相同，德国宗教改革在很大程度上也是纳入了犹太教中勤劳、节俭的优秀品质，这是西方文明对东方文明传统的二度消化与吸收。犹太教与基督教教义的一个核心就是感恩，对此，西方文明真应该感恩犹太文明，感恩伊斯兰文明，感恩伟大的东方文明的无私赐予。

七、“突破”包含有消极性或负面性

“突破”无疑是光辉与伟大的，这一点无须否认，但我们又必须看到其同样存在着负面性，这就是宣称对真理的独占以及由此必然带来的排他性。

一神教的“突破”就是其中最好的说明，宗教革命在取得去除种种缺点的积极成果的同时，其实也伴随着丧失了某种优点或内在合理性。对此，休谟的论点值得我们注意。休谟这样比较多神教与一神教的优劣：“完全以俗众的传统为基础的多种教或偶像崇拜，很容易遇到这样的大麻烦，即任何实践或意见，无论多么野蛮、多么败坏，都可能被它权威化；它为利用盲信的无赖作风提供了充分的空间，直到道德和人性都被排挤到了人类的宗教体系之外为止。同时，偶像崇拜也有这样一个明显的优点，即通过限制其众神的

力量和功能，它自然会让其他教派和民族的诸神参与共享神性，并使所有不同的神，以及仪式、典礼或传统彼此相容。”而“一神教则在优点和缺点方向都正好相反。如果我们恰当地加以考察，就会发现，由于这个体系假定一个唯一的神、理性和善的完美化身，所以它会有从宗教崇拜中取消一切轻浮、不合理、非人性的东西，并在人的面前展示在正义和善行上最光辉的榜样和最威严的动机。”但休谟敏锐地指出：“实际上，这些突出的优点并没有削弱由人类的罪恶和偏见造成的缺憾，反而使它自身黯然失色了。一旦唯一的奉献对象得到承认，对其他神的崇拜就会被视为荒唐和不虔敬。而且，对象的统一自然也会要求信念和典礼的统一，从而为别有用心的人们提供了一种伪装，即把他们的敌手表现为渎神者和人神共愤的对象。因为，由于每个教派都认定惟有自己的信仰和崇拜才完全合乎神意，同时，也由于人们都认为这同一个存在决不会喜欢不同和相反的仪式和信条，所以这几个教派自然会陷入相互的敌视，彼此发泄宗教狂热和仇恨——一切人类的激情中最狂暴、最难平息的激情。”^[62]

就以第一个发生“突破”的犹太教为例。通过宗教革命，犹太教获得了伦理理性，同时也包含了独断性甚至残酷性。例如《申命记》中所说：“在你们中间，在耶和华你神所赐你的诸城中，无论哪座城里，若有人，或男或女，行耶和华你神眼中看为恶的事，违背了他的约，去侍奉敬拜别神，或拜日头，或拜月亮，或拜天象，是主不曾吩咐的，有人告诉你，你听见了，就要细细地探听；果然是真，准有这可憎恶的事行在以色列中，你就要将行这恶事的男人或女人拉倒城门外，用石头将他打死。要凭两三个人的口作见证，将那当死的人治死；不可凭一个人的口作见证将他治死。见证人要先下手，然后众民也下手将他治死。这样，就把那恶从你们中间除掉。”^[63]

但这实际上恰恰为一神教的理性埋下了一个重大的隐患，一个重大的祸根，这就是宣称对真理的独占以及由此必然带来的排他性。这一

排他性不仅仅体现在一神教系统对所谓异端邪说和巫术的无情清扫与镇压中,也体现在犹太教与基督教的冲突中,体现在基督教与伊斯兰教的冲突中,体现在伊斯兰教与犹太教的冲突中,甚至还体现在这些不同宗教的内部,这既包括基督教中的天主教与新教,也包括伊斯兰教中的什叶派与逊尼派。毫无疑问,这种排他性也即冲突恰恰已经走向了理性的反面!对此,休谟精辟地说道:“我可以斗胆断言,偶像崇拜和多神教的败坏,即使发挥到极致,也很少会比一神教的败坏更加危害社会。迦太基人、墨西哥人以及许多野蛮民族把人作为祭品,绝对赶不上罗马和马德里的宗教裁判和迫害。……由一位僭主非法杀害一个人,比之于由瘟疫、饥荒或任何寻常的灾难所导致的一千人的死亡,要有害得多。”^[64]理性化即伦理化的宗教所造成的反理性的灾难要比巫术或功利性的宗教更甚!这正是休谟所警示我们的。而事实上,在西方,这样一种对真理的独占感以及由此所造成的灾难已经远远“超越”了宗教生活。看看美洲新大陆发现后欧洲人也即基督教(包括天主教系统与新教系统)“文明”对原住民印第安人的虐杀,再看看发生于20世纪的两战世界大战以及期间德国纳粹对犹太人的屠杀,我们就能够十分清楚这一点。

八、结 语

“突破”无疑是伟大的,人类历史上的许多重大“突破”或造就了伟大的文明,或造就了伟大的时代。但将“突破”前定为西方文明的“专利”,以为西方“突破”是一个不证自明的命题,这其实是许多西方学者相沿成习或习惯成自然的思维定势。西方学者经常是根据自己的需要来想象和界定东方。在不少西方学者所撰写的历史中,东方只是附庸或陪衬,是用于与西方的对照,世界通史是如此,作为专门史的哲学史是如此,科学史是如此,艺术史也是如此。严格说来,许多西方学者以世界名义所撰写的通史、文明史和专门史其实都是西方史,或有西方之外其

他文明作陪衬的西方史或世界史。在这方面,斯塔夫里阿诺斯《全球通史:从史前史到21世纪》是到目前所见结构比较均衡的论著。其实,一切“突破”都是有基础的,都是有条件的,没有离开基础或条件的“突破”,同样也不能脱离基础和条件考察、论述或评价“突破”。“突破”并不仅仅属于西方,即并非所有的“突破”都在西方,西方学者喜好以近500年的历史而非5000年甚至10000年的历史作为基点来考察“突破”,实在是“鼠目寸光”!

当然,由于环境或条件因素,在雅斯贝斯所说的“轴心时代”及其以后,西方更适于发生“突破”,或者说更有利吸纳“突破”的成果,这是不争的事实,它包括古代希腊,近代文艺复兴、启蒙运动甚至更多,西方的这些贡献理当受到尊敬并载入史册。但历史学家或文明史家务必清楚,这并非全部!如前面考察所见,许多归于西方名下的重要“突破”实际上是西方与东方共同完成的,这包括西方对东方“突破”成果的享用,例如一神宗教信仰;也包括东方为西方“突破”所提供的各种基础性工作,例如古代埃及、巴比伦、波斯、赫梯、腓尼基之于古代希腊的意义,伊斯兰文明之于西班牙或中世纪欧洲的意义以及之于意大利或近代欧洲的意义,还有身处远东的中国文明之于身处远西的欧洲文明的意义。对此,西方不仅应当感到荣耀!同时也应当感到荣幸!伟大的东方一直以自己的无私哺育着西方。在漫长的时间里,东方是文明的高地,其将文明的源头活水不断地输给西方,滋养并灌溉这片荒芜的土地。西方历史学家必须谨记:没有东方,就不可能有西方!或者说不可能书写西方!换言之,西方不可能仅凭一己之力独自完成“突破”,在西方的“突破”中有东方的身影,有东方的助力,有东方的贡献!

最后,还必须指出,在看到“突破”伟大一面的同时,又应看到其消极的一面,也就是负面,在某种意义上,这种消极的负面足以抵消其伟大的正面的意义。就此,人类必定要为“突破”而付

出代价,或者说要为“突破”而造成的消极结果即恶果买单!

注释:

[1]例如雅斯贝斯对“突破”问题的后续考虑就明显赋予了近代西方的视野或立场。雅斯贝斯说:“西方有不断的突破。在突破中,各种各样的欧洲民族轮换地拥有其创造时代。然后,从突破中,欧洲整体获得了它的生命。”又说:“在西方,突破普遍原则的是‘例外’,它正是产生无限的西方推动力的动力。西方给例外以活动的余地。”[德]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第72、76页。

[2]“突破”问题与“轴心期”问题密切相关,也与“连续”问题构成思考的共同概念。

[3][4][5][29][30][44][45][46][61][德]卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,魏楚雄、俞新天译,北京:华夏出版社,1989年,第69、80、80、72、69、70、75、72页。

[6][9][18][美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史:从史前史到21世纪》,吴象婴等译,北京:北京大学出版社,2012年,第108、105、49页。

[7][8][10][11][12][14][美]伊恩·莫里斯:《文明的度量》,李阳译,北京:中信出版社,2014年,第32、32、32、32、32、31页。

[13][31][32][美]爱德华·W·萨义德:《东方学》,王宇根译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第2、138、139页。

[15][16][17][19][24][48][49][56][美]伯恩斯·拉尔夫:《世界文明史》(第1卷),罗经国等译,北京:商务印书馆,1990年,第19、19、23、29-32、208、110、110、111、117页。

[20][英]麦克斯·缪勒:《宗教的起源与发展》,金泽译,上海:上海人民出版社,1989年。缪勒指出印度古老宗教中已包含无限与规律的观念。

[21]吾淳:《中国哲学起源的知识线索——从远古到老子:自然观念及哲学的发展与成型》,上海:上海人民出版社,2014年,第497-514页。

[22]张光直:《考古学专题六讲》,北京:文物出版社,1986年,第17、18页。

[23]张光直:《美术、神话与祭祀》,沈阳:辽宁教育出版社,1988年,第118、119页。

[25][26][英]W·C·丹皮尔:《科学史——及其与哲学和宗教的关系》,李珣译,北京:商务印书馆,1987年,第40、47页。

[27][英]汤因比:《历史研究》(上),曹未风等译,上海:上海人民出版社,1986年,第201页。

[28]参见[美]希提:《阿拉伯通史》,马坚译,北京:商务印书馆,1979年;[美]威尔·杜兰:《世界文明史·信仰的时代》

(上),幼狮文化公司译,北京:东方出版社,1999年,第335-437页;马德邻、吾淳、汪晓鲁:《宗教,一种文化现象》,上海:上海人民出版社,1987年,第207页。

[33][美]威尔·杜兰:《世界文明史·信仰的时代》(上),幼狮文化公司译,北京:东方出版社,1999年,第337页。

[34][35][法]费尔南·布罗代尔:《文明史纲》,肖昶等译,桂林:广西师范大学出版社,2003年,第39、43页。

[36][40][苏]谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,魏庆征译,北京:中国社会科学出版社,1985年,第421、421-440页。

[37][57][60][英]罗素:《西方哲学史》(上卷),何兆武、李约瑟译,北京:商务印书馆,1988年,第33、383、384、384页。

[38][法]菲斯泰尔·德·古朗士:《古代城市:希腊罗马宗教、法律及制度研究》,吴晓群译,上海:上海世纪出版集团,2006年,第39页。

[39][美]依迪丝·汉密尔顿:《希腊精神》,葛海滨译,北京:华夏出版社,2014年,第257页。

[41][43][美]威尔·杜兰:《世界文明史·希腊的生活》(上),北京:东方出版社,1999年,第225-260、254、255页。

[42][法]让-皮埃尔·韦尔南:《古希腊的神话与宗教》,杜小真译,北京:商务印书馆,2015年,第79页。

[47][德]阿尔弗雷德·韦伯:《文化社会学视域中的文化史》,姚燕译,上海:上海世纪出版集团,2006年,第86页。

[50]吕大吉主编:《宗教学通论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第143页。

[51][52][53][54][德]马丁·布伯:《论犹太教》,刘杰等译,济南:山东大学出版社,2002年,第52、53、57、61、62页。

[55][德]马丁·布伯:《论犹太教》,刘杰等译,济南:山东大学出版社,2002年,第62页。在这后面,布伯还有一段话:“欧洲拥有具有无与伦比的纯洁性、确实性和内在一致性的意识形态,却没有一个人拥有各种伟大教言的自然力量。它拥有具有神圣和强大想象力的诗歌作品,却没有一个人懂得构成伟大教言之语言的不可言说之物的那些隐喻。它也拥有最可靠的宗教天才,却没有一个人仅靠自己就可以从地狱中提升出玄义并使它降入人间。”

[58][韦伯作品集]卷十一《古犹太教》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第313页。

[59][德]卡尔·白舍客:《基督教伦理学》(第1卷),静也、常宏等译,上海:上海三联书店,2002年,第11、12页。

[62][64][英]大卫·休谟:《宗教的自然史》,徐晓宏译,上海:上海人民出版社,2003年,第62、63、66页。

[63][《申命记》第17章,第2、3、4、5、6、7节。

[责任编辑:汪家耀]