

轴心时期道德或伦理的不同路径与面貌^{〔*〕}

○ 吾 淳

(上海师范大学 法政学院, 上海 200234)

〔摘要〕雅斯贝斯在其轴心期理论中有这样一个判断:“宗教伦理化了”。这一基本判断涉及两方面问题:第一,就时间而言,伦理现象产生于轴心时期;第二,就属性来说,伦理与宗教有关。但是,伦理与道德观念的产生,换言之,善、戒律或与社会相关的秩序、法则观念的产生并非一朝一夕之事,而是经历了一个漫长的过程。早在轴心期之前,道德和伦理的萌芽可能就已经在宗教生活中以及社会现实生活中隐隐地生发出来。更重要的是,细究各轴心区域,我们会发现:伦理与道德的发生与发展呈现出丰富多样的路径与面貌,绝非一个“宗教伦理化了”可以概括。其中在古代中国、印度和希腊,首先成熟的主要都是道德。它们之间无疑也是有所区别的:或者依附于贵族,或者依附于僧人,或者依附于学者。但它们也有着共同性,即无论何者,它们又都具有精英特征。相比之下,犹太民族或犹太教却是一个例外,在这里,优先或率先发展起来的恰恰不是道德而是伦理。从原因上说,这里缺乏道德生成的现实基础;而从结果上说,它所面向的是“普罗”大众。因此我们有理由这样说,在犹太民族这里不仅仅发生了宗教革命,与其同时发生的还有伦理革命。

〔关键词〕轴心期;道德;伦理;路径;面貌

雅斯贝斯在其轴心期理论中有这样一个判断:“宗教伦理化了”。^{〔1〕}这一表述译成中文只有区区六个字,然而它事关重大,实在有必要加以认真考察。“宗教伦理化了”是雅斯贝斯的一个基本判断,其中涉及两方面问题。第一,就时间而言,伦理现象产生于轴心时期,而依据雅斯贝斯的观点,轴心期始于公元前 800 年左右。第二,就属性来说,伦理与宗教有关,在这里,雅斯贝斯显然是以犹太教

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。

作为参照标准。

但是,首先,伦理与道德观念的产生,换言之,善、戒律或与社会相关的秩序、法则观念的产生并非一朝一夕之事,而是经历了一个漫长的过程。早在轴心期之前,道德和伦理的萌芽可能就已经在宗教生活中以及社会现实生活中隐隐地生发出来。由谢·亚·托卡列夫的《世界各民族历史上的宗教》我们可以知道:早在印度婆罗门教那里,就已经提供了“轮回”“业”这样一些深刻影响印度当时和后世宗教伦理的观念。并且,在稍后的发展中,像瑜伽派这样的哲学学派已经出现,其提出了苦行、静坐、修心等重要思想,而这样一些重要思想以后又对佛教产生深刻的影响。古代埃及中王国时期已经开始笃信亡者之灵终将受审的观念,即亡者之灵的吉凶祸福,须视亡者生前的善恶功过而定。这里显然已经包含了较为确定的伦理观念。在伊朗,玛兹达教中光明之神与黑暗之神分别代表着善与恶,并且其对于惩戒等的规定也达到了一定的细化程度。此外,古代埃及至少在中王国时期也已经出现了对社会进行批判的自由思想,与此相同,巴比伦对宗教的批判也依稀可见。^[2]这之中无疑也应包含中国商周之际特别是西周时期伦理与道德系统的建立过程,而根据雅斯贝斯,这一时间不在轴心期范围。

其次,细究各轴心区域,我们会发现:伦理与道德的发生与发展呈现出丰富多样的路径与面貌,绝非一个“宗教伦理化了”可以概括,而这也正是本文主体部分接下来所要考察的内容,我们分别来看古代中国、印度、希腊和犹太四个轴心区伦理与道德发生发展的不同路径及其面貌。

一、古代中国

在诸轴心地域中,古代中国道德与伦理的产生或许是最早的;同时,在古代中国,道德与伦理的成熟形态也被明显地赋予政治、血缘和精英色彩,这与希腊城邦环境下的公民伦理有别,也与犹太民族背景下的宗教伦理有别,还与印度沙门出世团体的伦理戒律和道德修习有别。在古代中国,“享用”伦理道德的最初人群是贵族,而后演化或延伸为君子。

商周之际特别是西周对于古代中国社会的道德和伦理来说是一个十分重要的时期,因为正是在这一时期,道德与伦理的观念产生了。周代,以王族及贵族为平台的伦理与道德系统已渐趋成熟,其概括起来无非是两个字:“孝”与“德”,这也就是《诗经》中所说的:“有冯有翼,有孝有德,以引以翼,岂弟君子,四方之则。”(《诗·大雅·卷阿》)这两个字所代表的内容自有不同。其中“孝”主要代表包括家庭、家族、宗族等社会关系的伦理性内容;“德”则主要代表包括德政、德行、德性在内的道德性内容。但这两个方面又缺一不可,也就是所谓“有冯有翼”。长期以来,学者们对周代的道德与伦理系统做了十分深入的研究,如侯外庐以为,周代文明的纲领就是“有孝有德”,并认为周人是“把德孝并称,德以对天,孝以对祖。”^[3]

我们可以对起自商周的伦理与道德系统分别加以考察。

首先是伦理的内容。与人类其他民族一样,中国早期伦理观念最初也是建立在血缘或亲族关系基础上的,其包括对父母的孝敬,也包括以族群为范围由此向上追溯或推衍的祖先崇拜,而这便是“孝”观念的基本内容。商周特别是周代的宗族或家族组织十分完善,宗族或家族意识亦十分强烈。这些也就自然会导致一种成熟的“孝”观念的形成和普及。《诗经》中就有大量之于孝的赞美之词,如《诗·大雅·下武》:“永言孝思,孝思维则”;《诗·大雅·既醉》:“孝子不匮,永锡尔类”;《诗·周颂·载见》:“以孝以享,以介眉寿”;《诗·周颂·闵予小子》:“于乎皇考,永世克孝”。而对祖先的敬拜又体现在各种祭祀之中,其实这也是与犹太民族对耶和华的信仰相似的。及至春秋战国,随着伦理生活范围的扩大,伦理观念也表现出更为宽泛的内容,如孟子所说:“教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)自然,说到伦理,也不能不提周代的礼制,如《周礼》《仪礼》。“礼”在中国古代起源于宗教祭祀,同时又与习惯、习俗有关。以《周礼》为例,其中之于吉、凶、宾、军、嘉礼的种种规定,究其实质,无非是等级秩序,而这实际上就是伦理——政治伦理或政治生活与制度的伦理,且具体而繁复。但我们又必须看到,这样一种伦理仅属于政治集团,它是社会金字塔塔尖部分的伦理,也即是极少数人的伦理。这样一种伦理对于社会普遍人群来说没有意义,也就是“礼不下庶人”。若对比犹太教,我们会清楚地看到这一伦理所存在的缺陷,这种状况一直要到宋代社会随着家族伦理的普遍出现才有了极大的改变。^[4]

其次来看道德。道德也即“德”在商周之际特别是周代同样获得了发展。我们看到,“德”这一语词在《尚书》《诗经》中已经频繁出现或使用。以《尚书》为例,如《尧典》篇中“克明俊德,以亲九族。”《盘庚》篇中“无有远迩,用罪伐厥死,用德彰厥善。”《洪范》篇中“于其无好德,汝虽锡之福,其作汝用咎。”《康诰》篇中“弘于天,若德裕乃身,不废在王命。”《酒诰》篇中“丕惟曰:尔克永观省,作稽中德。”这些都表明,到了商周特别是周代,中国人关于“德”的观念已经十分明确且强烈。这其中也包括诸如“敬德”“受命”“保民”这样一些深刻影响后世的重要思想的形成。可以说,对“德”的重视具有某种“突破”的意义,因为它意味着人的自觉的开始,意味着人的精神的开始,并且它的确也已经达到了相当的反思高度。自然这仅仅是开始,因为这时的道德或精神是依附于神学的,也就是所谓“以德配天”,道德在这里还只是手段,而不是目的。但尽管如此,其意义已非同寻常。而在此过程中,个人所应具备的美德逐渐被归纳出来,如《尚书·皋陶谟》中就为个人品德开出了一份详尽的德目——“九德”:宽而栗,柔而立,愿而恭,乱而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而塞,强而义。按照今天的解释,这九德的大意是:豁达且庄严、柔顺且独立、谦逊且恭敬、干练且谨慎、温和且果断、正直且婉约、大度且细微、刚正且周密、勇敢且善良。类似的,《尚书·舜典》中在讲到教化问题时也列举了以下几种品德:“直而温,宽而栗,刚而无虐,简而无傲。”这是说,良好的品德应该是:正直而温和,宽容而谨严,刚正而不盛气凌人,简约而不傲慢无礼。当

然,这些内容有可能是后人加以总结并附会给前人的。

这样一种道德理念发展到后来儒家这里,遂呈现出一种强烈的精英定位,这种精英性主要体现在以下基本原则上。(1)道义原则。如“义以为上”:如孔子说“君子义以为上。”(《论语·阳货》)“重义轻利”:如孔子说“见利思义。”(《论语·宪问》)孟子说“何必曰利,亦有仁义而已矣。”(《孟子·梁惠王上》)“安贫乐道”:孔子以其弟子颜回为例,“一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。”(《论语·雍也》)并且,早期儒家学者还通常将君子与小人对立起来。如孔子说:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)孟子说:“鸡鸣而起,孳孳为善者,舜之徒也;鸡鸣而起,孳孳为利者,跖之徒也。”(《孟子·尽心上》)(2)理想原则。包括“独善其身”:如孔子说“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)孟子说“穷则独善其身,达则兼善天下。”(《孟子·尽心上》)“坚持气节”:如孔子说“三军可夺帅,匹夫不可夺志也。”(《论语·子罕》)孟子说“贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”(《孟子·滕文公下》)“以身殉道”:如孔子说“志士仁人,无求生以害仁,有杀生以成仁。”(《论语·卫灵公》)孟子说“志士不忘沟壑,勇士不忘丧其元。”(《孟子·滕文公下》)(3)至善原则。这包含“忠恕”:如孔子说“己欲立而立人,己欲达而达人。”(《论语·雍也》)“己所不欲,勿施于人。”(《论语·卫灵公》)“中庸”:如孔子说“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”(《论语·雍也》)《礼记》说“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中。”(《礼记·中庸》)值得注意的是,在儒家这里,“中庸”被视为一种至德即道德的最高境界。我们知道,古代希腊以亚里士多德为代表的思想家也持相同的看法。“成人”,即今日所谓真、善、美、知、情、意等的统一:如孔子说“兴于诗,立于礼,成于乐。”(《论语·泰伯》)荀子说“君子知夫不全不粹不足以为美也。”(《荀子·劝学》)(4)自律原则。孔子说:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)孟子说:“由仁义行,非行仁义也。”(《孟子·离娄下》)其中具体又有“求己”:如孔子说“君子求诸己,小人求诸人。”(《论语·卫灵公》)“躬自厚而薄责于人,则远怨矣。”(《论语·卫灵公》)“内省”:如孔子说“见贤思齐焉,见不贤而内省也。”(《论语·里仁》)“改过”:如孔子说“过,则勿惮改。”(《论语·学而》)“慎独”:如《中庸》说“君子戒慎乎不睹,恐惧乎其所不闻,莫见乎隐,莫显乎微,是故君子慎其独也。”《大学》说“诚于中,形于外,故君子必慎其独也。”毫无疑问,这样一种道德达到了莫高甚或极致的境界。但我们也必须看到:这样一种“德”仅是少数人的,即社会精英的。

总的来说,在轴心期,中国的伦理与道德系统都已形成,一些观念非常成熟甚至先进。但另一方面,这一系统又显现出明显的上层或精英特征,它对于社会整体来说作用其实十分有限。

二、古代印度

按照托卡列夫的说法,“早期佛教的重心在于道德范畴,在于世人的伦理规范。”^[5]约·阿·克雷维列夫也说:“佛教就其本意乃是一种伦理学说。”^[6]相比之

下,“早期佛教的认识范畴较之伦理范畴大为逊色。这一范畴极为朦胧。佛陀本人并不注重纯玄学问题。”^[7]

佛教包括耆那教的伦理道德观念是伴随着对社会的逃离和批判生长起来的,它有着强烈的出世性。对此,渥德尔曾有十分准确的描述,他说:“新学派的哲学家称为‘沙门’。他们退出普通社会,变成漫游者,依靠在森林旷野采拾食物,或乞求为生。”“他们已经抛弃了一切社会责任,可以自在地消耗时间于思考,尝试苦行修炼,研究自然,当然还有说教。”“他们公开讲演的内容互相非常歧异,但都倾向于道德伦理,为了教导人民如何生活。”“他们讥笑繁琐的礼仪,尽量揭露以吠陀作为至高无上真理的圣典的荒谬性,指出其中的矛盾,引起注意其中某些段落,或是相当无谓的滥调,或是极不道德,或者甚至是完全胡说八道。”“还进一步宣称婆罗门制度是一种骗局,是婆罗门计划骗人的阴谋,目的是为了借举行虚伪的祭祀仪式和给予人们毫无效验的顾问指导,搜刮大量费用,以肥自己的私囊。”^[8] 仅就此而言,印度轴心时期伦理道德的产生与中国轴心时期以儒家为代表的伦理道德传统有着很大的不同:中国儒家的伦理道德传统主要是以继承而非批判为主,也因此,它不是游离于社会之外而是扎根于现实之中。相比之下,倒是中国道家的传统与印度沙门有几分相像:逃避社会,批判现实。

但我们又不能仅仅据此就认为佛教与儒家截然不同,依照马克斯·韦伯的看法,儒教与佛教的一个最大共同点就是都与社会大众层面存在着巨大的鸿沟,而这一鸿沟在很大程度上就是由道德修行所造成的,或由道德的精英特征所造成的,在中国儒家这里由此区分成君子和小人,佛教其实也是一样,只不过是僧人和俗人。

从道德层面看,正是在逃离与批判的过程中,佛教和耆那教都确定了获得道德的基本原则——自我修行,自我救赎。诚如韦伯所说:“光以逃离世界的观点来看救赎本身,是符合于印度一般的习惯的,但是就佛教而言,却是源于其救赎理论之极为特殊的性格。因为,为了解脱个体——在总是无望、消逝的存在中一再重新形成的个体——永无止境的挣扎而得救赎以归于寂静不灭,唯有断然与无常世界、生存竞争世界相联结的一切‘渴望’,才能实现。”^[9] 佛陀释迦牟尼就正是在长期的自我修行中获得自我救赎——他最终悟得“四谛”(亦称“四圣谛”)或四种真理,即苦、集、灭、道。在“四谛”中,苦谛自然是全部问题的出发点。在此基础上生发出来的集谛主要是探究苦的原因,有所谓“十二因缘”,这其中不乏伦理道德根源,后世佛教据此做了充分的发挥,包括各种奖惩,尤其是后者,令人惊怖。道谛则是思考解脱苦的方法也即道路,共有“八正道”,即正见、正思、正语、正业、正命、正精进、正念、正定。^[10] 在这“八正道”中其实充满着“崇高”的道德感;而这最后又达到一种大彻大悟的超然之境——“三法印”——“诸行无常”“诸法无我”“涅槃寂静”——一切皆是“空无”,这不似道德,却胜似道德——生命最崇高的理想或目标。对于佛教道德,渥德尔如是描述:“它的组成好象一首具有很多主题的‘遁走曲’,调子愈奏愈高,惊魂动魄,引向大觉大悟。”^[11] 事实上,

直到今天,由释迦牟尼所开创的道德传统仍广泛影响着世界各地人们的观念和行爲——平和,向善。

但是,我们又必须看到,要真正获得这样的修习或救赎而非一知半解的确是有严苛条件的。韦伯说道:“自然,要达成这样的救赎,只有‘出家’(pravrajya,换言之,没有家累)的身份才可望办得到,若根据共同体教义,则只有游方的弟子——后来的僧侣,名为比丘——才行。相反,‘在家众’的身份,依照共同体教义,有点像伊斯兰教之看待被容忍的非信徒,存在只不过是为了施舍供养一心追求恩宠状态的佛陀弟子,直至达成救赎。”^[12]这就是说,如果“不出家”,道德境界就绝无可能。我们看到,佛陀几乎所有的言说都是对“出家人”的教诲,这些教诲充满着对修习的苛刻要求。这也就意味着佛教道德及救赎仅满足于个体,或仅满足于由有限的“志同道合”个体凝聚成的小团体——僧人,但它对于寻常大众来说必定只能是“水中月”,可望而不可及。

那么伦理层面呢?或者说,普通大众在道德层面的“缺失”能否在伦理层面得到“补足”呢?我们知道,佛教伦理主要体现在戒律上。但佛教伦理的实施其实也有着很确定的对象性。换言之,虽说佛教戒律非常之多,有五戒、十戒、具足戒等,可是作为佛教戒律之最高规定——具足戒仅仅是为极少数的比丘与比丘尼所设立的,其中,比丘为二百五十戒,比丘尼为三百四十八戒。而出家的沙弥与沙弥尼已顿减为十戒。至于在家的信众则只须接受五戒,即:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。也就是说,对一般信众而言,佛教戒律其实同样是过于简单和非常宽松的。对此,韦伯早已有准确的分析。韦伯指出:“尽管对僧侣有着非常明确的道德规范存在,但创教者对于虔诚的信奉者却仅有少许推荐性的忠告,直到后来才慢慢发展成一种俗人伦理。”而在韦伯看来,这“只是不追求完全救赎的弱者的不完备伦理”^[13]。韦伯概括道:“巴利经典的原始佛教也因此全然是一种身份伦理,或者说得更正确些,一种冥思的僧侣阶层的理论。俗人(‘在家众’)只能证得‘较低义果’,而不是‘尊者’(阿罗汉)的根本救赎。”^[14]韦伯还指出:“在实践的态度上,佛教将救赎局限于真正走上穷极之道而成为僧侣的人,至于其他人,亦即俗人,则基本上无所挂怀。我们可以从佛教所颁给俗人的戒律中看出,这不过是些缺乏内在统一性观点的外在妥协。”^[15]又说:“古来的俗人伦理的集结并没有超出于普遍的美德、特别是印度教——佛教的仪式戒律的范围之外。”^[16]韦伯的上述看法或判断也为其他学者所认同,如前苏联学者约·阿·克雷维列夫也说,“如果是这样,那就只好承认这样的内容是极其贫乏的”,因为这些要求“没有超出任何俗人的端正品行准则”^[17]。总之,佛教对其信众的伦理要求也是十分有限的,而这直接地影响到佛教伦理的品格。

就此而言,韦伯对于儒教与佛教共同性的看法真是富于惊人的智慧和深刻的识见。

此外,上述佛教的伦理和道德就伦理本质来说还呈现出这样一种矛盾性:个人即个体的修习或修行毫无疑问是符合道德秉性的,在修习或修行过程中,包括

道德在内的精神必定会得到升华;然而出家、出离也即对现实社会的逃离又显然不符合伦理的秉性,因为伦理的本质就是人与人的关系,它是一种社会现象。也正是在这个意义上,古代印度的道德与伦理显然又属于一种比较特殊的形态,它也是令研究者所困惑的。

三、古代希腊

布克哈特说:“城邦成为希腊人惟一的道德教师。其公民需要培养的品质,与城邦自身相适应的美德就被称为‘优秀的’(arete)。在希腊人关于动机的讨论中,没有对他人的幸福或痛苦的出于纯粹人道的关注,必须认定,在现实生活中,这仅仅是城邦成员的义务观念的一个组成部分。”^[18]这意味着希腊的道德或伦理生活具有城邦和公民的特征,它不似中国的贵族伦理,也不似印度的僧人伦理。不过,与古代中国相比较,古希腊围绕道德问题体现出的最大特点还在于其有更“突出”的理论性与思想性,一如这一文明整体的学者特征。梯利指出,希腊人的道德明显有着强调智慧或思维的特点:“唯物主义者 and 唯心主义者都重视智慧,认为正确的行动有赖于正确的思维。”^[19]这极有可能也是日后西方文化中希腊轴心与犹太——基督轴心所形成的自然和默契“分工”的源头,前者主要由哲人主导,偏向于反思和学说;而后者则由信仰引导,偏重于现实生活或实践。

苏格拉底是一个十分典型的例证,其围绕美德或善的问题展开了一系列富有启发意义的思考和诘问。如苏格拉底说:“对于美德也是一样,不论它们有多少种,而且如何不同,它们都有一种使它们成为美德的共同本性;而要回答什么是美德这一问题的人,最好是着眼于这种共同本性。”^[20]这是对美德本质问题的看法。又如苏格拉底和美诺就有关美德与知识、智慧及教育关系问题的探讨,苏格拉底:“那么如果美德即知识,美德就可以是由教育而来的了?”美诺:“当然。”苏格拉底:“那么现在我们对这问题很快就得到结论了:如果美德具有这样一种本性,它就是由教育而来的;如不是,就不是由教育而来的?”美诺:“当然。”^[21]苏格拉底:“这样我们就达到了结论:美德整个地或部分地是智慧?”美诺:“我想,苏格拉底,你所想的是很对的。”苏格拉底:“但如果这是对的,那么善也不是由于本性就是善的了?”美诺:“我想不是。”苏格拉底:“但如果善不是由于本性就是善的,岂不是由于教育而成为善的吗?”美诺:“似乎不可能有别的答案,苏格拉底。假定了美德就是知识,则无可怀疑地美德是由教育来的。”^[22]苏格拉底的这些论述体现了一种哲学思考,体现了反思。

柏拉图与亚里士多德不仅都继承了对于美德即善的反思性研究,而且在他们的哲学中又都赋予善以至高无上的地位。在柏拉图这里,善是一种理念。他这样讲到:“我们又说有一个美本身,善本身等等,相应于每一组这些多个的东西,我们都假定一个单一的理念,假定它是一个统一体而称它为真正的实在。”^[23]而在亚里士多德看来,善是一切活动的最高或最终目的。他在《尼各马可伦理学》中说:“如果我们所做的事都有一个目的,我们是为了这个目的本身而

企求做这些事(一切其他的东西之被企求,都是为了这个目的),并且,如果我们不是选择任何东西都是为了某些别的东西(因为如果是这样,过程就会无止境,我们的企求就会落空),那么,显然这目的就必定是善和至善。”^[24]那么,在亚里士多德这里,善或美德究竟是什么?亚里士多德认为是“中庸”。他说:“美德就是涉及激情和行动的,在其中过多乃是一种失败的形式,不足也是这样,而中间则受称赞并且是一种成功的形式;而受称赞和成功,都是美德的特性。因此,美德乃是一种中庸之道,因为,如我们所看到的,它乃是以居间者为目的的。”^[25]而这也十分自然地使我们想到中国的孔子或儒家对于中庸之德的重视及评价:“中庸之为德也,其至矣乎!”“君子之中庸也,君子而时中。”亚里士多德关于中庸之道为至德的看法与中国孔子和儒家的看法简直就是如出一辙,这不能不让我们心生感慨:人类历史上那些伟大的先哲在认识和境界上是高度一致的,正所谓“英雄所见略同”!

古代希腊自然还有其他伦理学说,如在此之后,伊壁鸠鲁学派与斯多葛学派也都关注过伦理问题。其中伊壁鸠鲁学派主张至善就在于幸福或快乐,但斯多葛学派却否定幸福与快乐应当成为至善的准则。

不过正如梯利所指出的,古希腊“对立的各派关于导致好的生活的行为的看法,也没有什么差异,纯粹的快乐主义者及其反对者同样推重聪明、克己、勇敢和正直这些基本的德性。他们一致承认,只要过有德性的生活,聪明、节制、勇敢和正直,人就能获得幸福,精神安宁和思想平静。”^[26]我们看到,这些条目与古代中国哲人对于德性的看法真是非常相近。有意思的是,布克哈特又将古希腊道德的核心都归结为“中庸之道”,这无疑扩大了中庸的边际,使得中庸这一概念具有更为丰富或庞杂的内涵。他说:“这是一种贯穿了整个希腊伦理学的以寻求两极中的中道的持续告诫为形式的信条。”“它还包括了柏拉图式的基本道德,它是一个有关道德的、知识的和气质品质的不那么令人满意的大杂烩。”^[27]无独有偶,梯利的看法显然也与布克哈特相同,他说:“几乎所有的希腊道德理论都怀有秩序、和谐与调和的理想,人应该服从理性的约束、克己、对待一切事物都守中庸之道。”^[28]这说明,在西方学者眼里,中庸是一个极具包容性的美德。其实,若以和谐与调甚至秩序作为准则,那么与希腊人相对应,古代中国的中庸无疑还可以扩展至更大的范围,包括春秋时期及道家或老子在内的许多思想家。

但布克哈特也明确指出了古代希腊伦理或道德取向的弱点。

首先,它虽冠以公民的概念,但其实并非是全民的“权利”。“然而,并不是每一个人都被看作是一个完整意义的公民,妇女和儿童被排除在外,更不用说定居的外邦人和奴隶了,而他們也需要拥有他们自身的道德准则。”^[29]我们当然不能用现代公民观念来要求古代希腊,但在下面的考察中我们将会看到,古代希腊与犹太教无阶级、无地位区别的伦理仍然存在着巨大的差异。

其次,与中国和印度相似,希腊人的道德也具有某种精英性,它同样是属于小众而非大众的。“哲学家们的道德理论本身就是理解希腊精神的重要依据,而

且在某种程度上还成为普遍文化和日常谈话中的一个要素,尽管它们在普通大众中的影响以及对生活的指导作用显然是十分微弱的。”^[30] 注意布克哈特这一段最后一句表述所反映的观点:哲学家们的道德理论其实在普通大众中的影响十分微弱。这一判断非常正确,就如同我们在古代中国早期儒家伦理和古代印度早期佛教伦理中所看到的一样。这同样也包括中庸之道。“一个民族赞扬其自身的中庸之道,这一事实可以从两方面来看。首先,宣称拥有这样的一个理想至少是可信的;但是经过更加细密的考察,我们会发现它只是表达了一种民族的意愿,即这是他们应该想到并付诸行动的,是一种对善的体会,而不是一种遵照执行的力量。”^[31] 严格地说,中庸是境界,而非守则。事实上,一小群知识分子的道德愿望对于诺大的社会来说,其影响力或感召力必定非常有限,希腊文明同样如此。

当然,这对于古代社会来说是普遍现象,唯有犹太民族是个例外。

四、古代犹太

犹太教的伦理其实就是它的律法。确切地说,犹太教即《旧约》伦理的核心就在十诫,也即摩西律法,通称摩西十诫,其内容是:(1)除了耶和华以外,不可有别的神;(2)不可妄称耶和华的名;(3)守安息日为圣日;(4)孝敬父母;(5)不可杀人;(6)不可奸淫;(7)不可偷盗;(8)不可作假见证陷害人;(9)不可贪恋人的妻子;(10)也不可贪图人的房屋、田地、仆婢并一切财物。^[32] 而依照韦伯的看法,犹太教伦理其实是一个兼法律、道德、祭礼和神意于一身的“杂烩”,“一个相当有系统地整理过的律例法典,被毫无组织地附加上或这或那的神谕——部分是法律性的、部分是道德性的、部分则是祭礼性的。”^[33] 但是,这里“道德”一词是欠准确的,它应当是伦理,而非道德。具体来说,这十诫所规定的义务可分为两类,其中前三个诫命是关于神人关系的,而第四到第十诫是讲人与人之间关系的。根据卡尔·白舍客,“这个摩西律法是由旧约前五书中的律令条例所组成的,因此‘犹太法律书’也泛指整个五书,旧约中除这五书外,没有任何其他重要律法。”^[34] 卡尔·白舍客指出:“以色列民族为此法所约束,因为律法中有其参与角色和限定责任。忠贞不渝此法律是天主遵守诺言的条件(这些诺言是在对于双方都有约束力的盟约中天主所应许的)。”“十诫列举了自然道德律的一些基本原则,这些原则具有持久的效力。”^[35] 不过,像除耶和华以外不可有别的神、不可妄称耶和华的名、守安息日为圣日这些诫律显然并非自然道德律,也即并非是社会历史的结果,而是犹太教祭司及先知长期努力即人为干预的结果。另外,犹太教伦理自然并不限于以上十诫,如以下内容:“不可苦待寡妇和孤儿。”^[36] “不可咒骂聋子,也不可将绊脚石放在瞎子面前。”^[37]

犹太教的伦理与中国、印度和希腊的都不同。它不是先哲或导师的贤明教导,诚如中国与印度那样;也非本着对问题探究的学术性思想,就如希腊那样;更不具有高高在上的精英特征。Dom Ralph Russel 说:“以色列人没有希腊

睿智者所面对的那些问题,因为那些睿智者为奥林匹亚诸神的不道德行为而困惑不已。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。”^[38] Th. C. Vriezen 说:“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。”^[39] 卡尔·白舍客对此归纳概括道:“旧约确信,它的伦理标准由天主所颁布并以他的意旨为最底层基础。在犹太宗教中,这种宗教和伦理之间的紧密联系就会督促人毕生全面成圣。”“因为以色列被天主从列邦中所拣选并且已经祭献给天主,所以以色列人必须过一种无愧于被拣选的生活,而那些法令律条便成了一种寻求‘在主内行走’的途径。犹太律法书(Torah)和诫命表达了这种成圣之径。”^[40]

这里有几点十分重要。

第一,以色列人与耶和华(或作雅赫维)即上帝的关系是一种盟约或契约的关系,也就是那种歃血誓盟的关系。当然,这不是一个部落或部族所订立的盟约关系,而是整个犹太民族——用韦伯的话说就是整个以色列誓约共同体——与上帝所订立的盟约关系。如:“耶和华所吩咐的,我们都必遵行。”^[41] “以色列啊,你要听! 耶和华我们神是独一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上,也要殷勤教训你的儿女。”^[42] 当然,这种盟约又是以耶和华对犹太民族的“拯救”为基础的,而摩西在里面又担任或扮演了中介的角色(无疑,盟约观念的最后确立或最终形成又是与犹太知识分子即先知的艰苦卓绝的努力分不开的)。犹太教伦理就是在此之上建立起来的,换言之,与耶和华即上帝的盟约乃是犹太教伦理的基础。并且,在《旧约》中,耶和华一再告诫以色列人,如果盟约遭受背弃,那就必然会遭致报复。诚如韦伯所说:“根据此一见解,当契约遭到破坏而神施行报复时,神所坚持的不止是在他保护下忠实的契约当事人的权利,更是神本身的契约权利。这个非常重要的观念极为深刻地影响了以色列的宗教性质。先知的神之所以宣示可怕的灾祸威胁,乃是奠基于通过誓约而直接向神本身——作为契约缔结当事者——起誓的契约的忠诚遭到破坏,……”^[43] 白舍客也说:“盟约用非常明确的辞令教导人们:伦理法律源于上主。伦理法律不是人自由意志的臆造,而是人从上主手里承接过来的,所以人也必须去遵守——人类生活的每一个层面都应服从于上主的意志。”^[44]

第二,既然犹太教的伦理源自盟主耶和华,那它就必然是诫命也即命令! 正如耶和华对摩西所说:“你晓谕以色列全会众说:你们要圣洁,因为我耶和华你们的神是圣洁的。”^[45] 而命令无关思考,也不像教导那样循循善诱,温文尔雅。命令是严厉的,许多时候甚至是粗暴的!

第三,而对于犹太或以色列这个盟约共同体的每一个成员来说,其关系是完全平等的,即只面对耶和华这个上帝,其之间并无高低贵贱之别。如“不可在穷人争讼的事上屈枉正直。”^[46] 又如“困苦穷乏的雇工,无论是你的弟兄,或是在你城里寄居的,你不可欺负他。要当日给他工价,不可等到落日。”^[47] 当然,这在很

大程度上也是由于犹太民族在长期的欺凌现实中已经失去了政治生活及其话语,由此也失去了只有与政治生活及其话语相关的等级制度与尊卑观念。正如白舍客所说:“雅威主义(Yahwism,注:即雅赫维或耶和华)在很大程度上帮助了以色列发展成了一个统一的民族,他们那种对于同一盟约和同一神圣救赎经验的归属感把整个民族变成了一个非常有凝聚力的宗教团体。”“那种广泛的兄弟之情从上主盟约和他的神圣意志那里承受了一个决定性的基础,这也就为博爱赋予了神学上的动力。在以色列的伦理观中,服务于人也就是服务于上主。”“以色列的这种团体意识主要表现在一种精诚团结的态度上。既然所有的人都生活在同一种与上主缔约的关系上,每一个人也就与其周围的人有着互相信任的关系纽带。以色列是一个兄弟般的集体。”^[48]由此,犹太民族即犹太教提供了一个重要的伦理观念:信仰面前人人平等,上帝面前人人平等,这在很大程度上也是后来真理面前人人平等的观念泉源。

第四,我们又看到,犹太教或摩西的律法只关伦理,无关道德,即只关底线,无关高尚。这与印度佛教的修习有别,也与中国儒家的理想有别,还与希腊哲学对“善”的孜孜求解有别。在某种意义上,犹太教不是要求做一个好人,而是要求不做一个坏人,而这也正是伦理与道德的区别。犹太教的律法指向伦理,大众的伦理,或大众能够企及的伦理!

五、结 论

通过以上考察,我们已经发现古代中国、印度、希腊、犹太这四个轴心区域在伦理或道德走向上的不同。

在古代中国、印度和希腊,首先成熟的主要都是道德。它们之间无疑也是有所区别的:或者依附于贵族,或者依附于僧人,或者依附于学者。但它们也有着共同性,即无论何者,它们又都具有精英特征。固然,伦理在这些地区也产生了,但它同样也指向精英,或指向部分而非全体社会成员。对此,黑格尔早已睿智地指出:“当社会和共同体还处于未开化状态时,尤其可以常常看到德本身的形式,因为在这里,伦理性的东西及其实现在很大程度上是个人偏好和个人特殊天才的表现。例如,古人特别对于海格立斯认为是有德的。又在古代国家,伦理还没有成长为独立发展和客观性这样一种自由体系,这个缺陷就必须由个人特有的天才来弥补。”^[49]麦金太尔也指出:古代社会的个人德行又明显具有贵族特征。以古代希腊为例,“节制”就是“一种贵族的德性”。并且“智能与节制一样,原来是一个表示赞扬的贵族语词。”^[50]总之,就发生学的意义而言,个人道德通常先于社会普遍伦理成熟,并且在古代社会,个人德行又首先体现在占有文化的贵族的身上。置于轴心期意义上来考虑,这样的道德是灿烂辉煌的,它照亮了人性(尽管只是一小部分);同时它也照亮了历史或前程,直至今日它仍深刻地影响着我们。自然,这种状况所伴随的必然性问题就是:道德或伦理不可能普遍展开。

然而,犹太民族或犹太教却是一个例外,在这里,优先或率先发展起来的恰

恰不是道德而是伦理。从原因上说,这里缺乏道德生成的现实基础;而从结果上说,它所面向的是“普罗”大众。因此我们有理由这样说,在犹太民族这里不仅仅发生了宗教革命,与其同时发生的还有伦理革命。

注释:

[1] 卡尔·雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第9页。

[2] 分别见谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社,1985年,第311、312、314、336、347、362、373、379页。

[3] 侯外庐主编:《中国思想通史》(第1卷),人民出版社,1957年,第92页。

[4] 吾淳:《中国社会的伦理生活——主要关于儒家伦理可能性问题的研究》,中华书局,2007年。

[5][7] 谢·亚·托卡列夫:《世界各民族历史上的宗教》,中国社会科学出版社,1985年,第508、509页。

[6][17] 约·阿·克雷维列夫:《宗教史》(下卷),中国社会科学出版社,1984年,第296、331、332页。

[8][11] 渥德尔:《印度佛教史》,商务印书馆,1987年,第38、39、98页。

[9][12][13][14][15][16]《韦伯作品集:印度的宗教——印度教与佛教》,广西师范大学出版社,2005年,第293、294、294、294、295、295、319、320、357页。

[10]《中阿含经》(上册),宗教文化出版社,1999年,第129页。自然,佛陀在论及修行道路时还有其他不同的说法,如“四念住”(见《中阿含》和《长阿含》),其中考虑了修行中的经验、思维以及法则问题;又如“七觉支”(见《杂阿含》),其中论述了修习的递进过程,通过这一过程,修行得以如愿实现。渥德尔的《印度佛教史》分别对此作了集中论述,见该书第81、89页。

[18][27][29][30][31] 雅各布·布克哈特:《希腊人和希腊文明》,世纪出版集团、上海人民出版社,2012年,第116、117、116、116、117页。

[19][26][28] 梯利:《西方哲学史》,商务印书馆,1995年,第122、123、123、122页。

[20][21][22][23][24][25] 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1961年,第153、164、166、179、317、321页。

[32]《申命记》(第5章),第6、7、8、9、11、12、16、17、18、19、20、21节。

[33][43]《韦伯作品集:古犹太教》,广西师范大学出版社,2007年,第130、119页。

[34][35][38][39][40][44][48] 卡尔·白舍客:《基督宗教伦理学》第1卷,上海三联书店,2002年,第12、13、12、14、11、12、12、16、20页。注:五书即《创世记》《出埃及记》《利未记》《民数记》《申命记》。

[36]《出埃及记》第22章,第22节。

[37]《利未记》第19章,第14节。

[41]《出埃及记》第24章,第3、7节。

[42]《申命记》第6章,第4、5、6、7节。

[45]《利未记》第19章,第1、2节。

[46]《出埃及记》第23章,第6节。

[47]《申命记》第24章,第14节。

[49] 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆,1982年,第169页。

[50] 分别见麦金太尔:《德性之后》,中国社会科学出版社,1995年,第172、194页。

[责任编辑:汪家耀]