



世纪文库

一个历史学家的宗教观

[英] 阿诺德·汤因比 著

上海世纪出版集团

一个历史学家的宗教观

〔英〕阿诺德·汤因比 著 晏可佳 张龙华 译 刘建荣 校

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

一个历史学家的宗教观/(英)汤因比
(Toynbee, A.)著;晏可佳,张龙华译.—上海:上海
人民出版社,2014
(世纪人文系列丛书)
书名原文:An historian's approach to religion
ISBN 978-7-208-11908-6
I. ①—… II. ①汤… ②晏… ③张… III. ①宗教哲
学 IV. ①B920
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 269417 号

责任编辑 顾 雷
装帧设计 陆智昌

一个历史学家的宗教观

[英]汤因比 著
晏可佳 张龙华 译
刘建荣 校

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
发 行 上海世纪出版集团发行中心
印 刷 上海商务联西印刷有限公司
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 22
插 页 4
字 数 317,000
版 次 2014 年 8 月第 1 版
印 次 2014 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-11908-6/K·2129
定 价 48.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	毛文涛	王兴康	包南麟
叶 路	何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进
李伟国	李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德
金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义
郭志坤	曹维劲	渠敬东	韩卫东	彭卫国	潘 涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

一个历史学家的宗教观

译者前言

大约在一年多以前，上海人民出版社的孙瑜编辑找到我，称社里正在组织编辑一部多卷本英国史学家汤因比文集，打算将《一个历史学家的宗教观》也一并收入。此书是 24 年前，我和老友龙华的首次合作，也是自己走出复旦校门之后的第一本译作。四川人民出版社将其列入何光沪主编的“宗教与世界”丛书，于 1990 年出版。兴许正好是踩在了“文化热”的尾巴上，《一个历史学家的宗教观》竟然也跟着这套丛书的部分选题一版再版。后来，每隔几年，作为读者，就会在地铁一号线陕西南路夹层的那家书店看到，封面设计翻新、纸张装帧亮眼，译文却完全相同的《一个历史学家的宗教观》，亮相、亮相，再亮相。除此之外，本人和它绝缘经年。再后来，我又和那书店绝缘，那书店又和地铁站绝缘，那书又和那书店绝缘了……

没有多想，我很快地答应重拾旧稿，照着出版社要求，对照原文，重新做一遍校读。其中一个重要原因，是由于出版社的同仁对汤因比历史思想的理解和我本人的理解十分契合。在我看来，汤因比的历史研究，突出了宗教在人类的文明发展的重要作用。他曾经将基督教比喻为希腊—罗马文明和近现代西方文明之间的卵、蛹和蝶，基督教不仅保存了希腊—罗马文明，更是赋予西方文明以新的特质、新的内容，从而令西方文明得以赓续，发扬光大，甚至成为一个真正意义上遍及地球表面的文明。《一个历史学家的宗教观》亦是贯穿了汤因比的上述对人类文明的基本认识。

平心而论，我并不认为《一个历史学家的宗教观》全面反映汤因比历史哲学思想，甚至他未及充分展开论述和解释宗教在人类诸文明发展中的地位和作用。无论是要了解汤因比文明史研究还是对历史哲学的反思，最值得参考的著作仍然是《历史研究》本身。虽然如此，在汤因比的历史研究中，这本书仍有其重要位置。

首先，它从人类文明里为宗教叙事找到了一个最为恰当的位置。在上世纪的西方史学家中，将人类历史的宏大叙事放在“文明”的范畴中进行考察，大概只有汤因比算是最成功、影响最大的。以此“文明”的视野，来审视人类历史的发展，宗教无疑是其中最为突出、醒目的要素，在文明的产生、发展、危机和消亡的循环往复中，扮演着极为重要的角色。

其次，这本书通过深入阐述基督教在西方文明特别是近代西方文明中的作用。汤因比并不像许多乐观主义者那样，单向度地讲述近代西方科学和哲学，乃至人文风俗、社会制度、政治体制如何经历基督教的洗礼。毋宁是说近现代西方文明，实际上是靠对17世纪以前，基督教的不宽容、非理性的一面进行顽强斗争中而得以浴火重生。只是汤因比更强调，各种形式的宗教不管受到何种批评、甚至打击，却仍然贯穿于一切文明之始终。即便科学和哲学兴盛有如西方，基督教文明仍可以是它的一个极为贴切的标签，不管这个标签是不是文明的一个咒诅。

第三，洞察到宗教在当今文明发展中可能发挥作用。在某种程度上，汤因比的逻辑和亨廷顿《文明的冲突与世界秩序的重建》对于理解宗教的当代意义而言有相似之处。就算理性、科学泽被天下有如今今天，仍不足以和宗教的力量相抗衡，祛魅之后又要复魅，世俗化之后还要非世俗化；人类一切问题皆源自于信仰缺失，唯一可靠的出路在于宗教的复兴，企图卸下自己前进的重担，去让宗教背负。

作为自由主义者，亨廷顿感到冷战结束，世界各主要文明之间的冲突由意识形态而转化文明的冲突、宗教的冲突，西方文明始终感受到这种冲突的威胁。甚至一些突发的国际事件比如“911”，也似乎印证了这种威胁的现实性。因此，亨廷顿致力于构筑一种国际政治架构和制度设计，以此作为重建世界秩序的出发点和最后的归宿，避免宗教的冲突、文明的冲突，来保全自己的西方文明。换言之，他试图用文明之内、宗教之外的力量来建构未来的国际新秩序亦即人类未来的历史。

和亨廷顿有所不同，汤因比更多看到了宗教自身内在的力量在人类文明中的建构作用。“没有一个人类灵魂能够度过此生而不遭逢宇宙

神秘。”而这宇宙的神秘便是他讲的终极实在。不是一切宗教，而是只有高级宗教才能完美地揭示终极实在，才能破除自我，解除痛苦，追求美善，等等，最终推动人类社会的发展。在他所生活的 20 世纪，他认为有七种宗教可称“高级”：小乘佛教、大乘佛教、印度教、基督教、伊斯兰教、犹太教和琐罗亚斯德教。

把东方世界仍然十分流行的印度教、佛教等多神教系统，纳入他的“高级宗教”，来补充他所说的“经验层面的神圣性的多种面向”，在世界的距离已经消失的今天，寻求一种东、西方普遍的共同的解决之道，令许多中国学者将汤因比赞美成为西方史学界的非欧洲中心论的伟大的历史学家。且慢，至少在《一个历史学家的宗教观》里，他还没有“进步”到这等地步。他所说的“高级宗教”还投射了更多基督教的影子。对印度教更多是为了找到一神教“经验层面的善、恶两元”的问题的答案。实际上，同样在上世纪 50 年代，另外一位宗教学者伊利亚德就已经颠覆了汤因比“高级宗教”的观念。伊利亚德认为，其实任何一种世俗事物都可以视为神圣的显现，基督教只不过是各种宗教中的一个特例。相形之下，汤因比的“高级宗教”就显得有些偏狭了。

按照汤因比的标准，儒家似乎并不是宗教，至少不是他所理解的“高级宗教”。他认为孔子的毕生事业是要建立一个实践哲学的教派，儒家的哲学家是确立孝子和贤臣的道德楷模。但是他敏锐地看到，即使在近现代，儒家在中国社会仍然具有强大生命力和支配力量。上世纪 80 年代，《展望 21 世纪》以池田大作整理的与汤因比对话录的形式，发表了汤因比对中国未来的观感，尤其是认为 21 世纪属于中国。池田大作曾多次提到，在上个世纪 70 年代，以中国的国力，完全看不到汤因比所想象的这样一个中国未来。但是，这样的表述而今读来，似乎又触动了身处 21 世纪的某些学者的神经，盛赞他是一个沟通东西的大家，他所预见的未来也已经曙光初现。如果去读一读《一个历史学家的宗教观》，尤其是他对宗教的看法，或许就不会那么兴奋了。

《一个宗教学家的历史观》出版后二十余年，作为译者的我虽然

一直没有离开过宗教研究领域，但是从未再回头重读这本著作。这次花了不少时间在重读、重译上面，但觉得很值。不过，学术著作的翻译，比不得文学著作的翻译，可以靠它吃饭。有读者是看得起你译的书和写书的人。这次译完，是不是又要和它绝缘多年，也未可知。

不管怎样，仍要感谢我的恩师尹大贻教授，愿他在天之灵有众多天使的护佑；感谢当年的校对者刘建荣，不知她在麻省的剑桥还好吗？感谢上海对外经贸大学副校长聂清教授，在一些重要的术语的理解和翻译方面给了我诸多启发；最后还要感谢接续孙瑜联系我的顾雷编辑，没有他耐心而坚定的督促和指导，这本译著不会这么快就问世的。

第一版序言

本书是根据 1952 年和 1953 年在爱丁堡大学吉福德讲座的两次讲课 V 写成的。当我有幸应爱丁堡大学之邀成为吉福德讲座主持人之一，并提出一个课题时，我认为应当从一个历史学家的观点谈论一下对这个宇宙的见知。而当我提出了这一课题，进而知道它已被接受时，又感到不胜惶恐。我之所以提出这一授课建议是因为根据我自己的经历，我已经认识到，“我们对宗教的态度如何”的问题亟待有一个答案，这对我来说是这样迫切，再也不能忽视它了。如果我能使自己相信，这个问题只不过是一个个人问题的话，或许我可能还会等闲视之，因为既然这样，它对其他人就是无关重要的和毫无干系的。然而，在我被这一问题所困扰时，我相信我具有一种西方世界现今一代所具有的特有体验。逆境的加剧会使人回想起宗教，这个共同的体验严肃地要求人们对把握实在的意义作坦诚的探究，而这种意义是我们每个人在遵循这种或那种生活方式时获得的。

托马斯·布朗爵士的《宗教医学》（*Religio Medici*）一书的书名说明，如果读者对一本英文著作冠以拉丁文书名仍然非常宽容的话，我就能用《宗教史》（*Religio Historici*）这两个词而不是现在的五个词来表达这一主题。^①

《一个历史学家的宗教观》必然重新研讨一些在《历史研究》中已涉及的问题。本书的篇幅较之后者有限得多，所以为了给任何愿意进一步研究细节的读者提供方便，我在论及其他著作中已讨论过的论题的章节中列出了各种参考书。在现在的简述中，我不能重复解释我使用的术语，也不能证实我通过举例和论证而阐述的观点。我不得不颇为直截了当地陈述我的看法，也许这会使人觉得我把自己的个人观点错认

^① “宗教史”，拉丁语为 *Religio Historici*；“一个历史学家的宗教观”，英语为 *An Historian's Approach to Religion*。前者为两个单词，后者为五个单词。——译者

为是毋庸置疑的了。我非常清楚，在两本书里，我仅仅在许多观点中
VI 列举一种观点。在写作时，我的目的是提出问题，而不是制造教条。
如果本书的任何章节看起来像教条的话，那么，这不是作者头脑的错
觉，而是写作时篇幅压缩的结果。

我撰写本书时，不时愉快地回想起对普林斯顿高级研究院的两次访
问。在这两次访问期间，普林斯顿高级研究院的殷勤款待和洛克菲勒
基金会的慷慨为我的讲课提供了基础。我还不时回想起在讲课期间，
我的夫人和我在爱丁堡度过的两个月的美好时光。尤其是，我不无感
激地回想起我们结成的友谊和受到的友好款待。要逐一鸣谢我们在爱
丁堡的所有朋友要花很多笔墨，但我们不能不提到爱德华爵士、阿普尔
顿女士和贝利博士夫妇。尽管我们在爱丁堡的时光飞快地过去了，然
而对这段时光的回忆却在我们的余年中久存。

在为出版修改的第 19 章和第 20 章中，我从神学院联合教会主席尊
敬的亨利·P.范杜森先生和英国广播公司的宗教广播部副主任尊敬的
E.H.罗伯逊的评论和批评中获得裨益。尽管这些善意的批评对这几章
的最后定稿不承担任何责任，但我仍然非常清楚他们曾经给予我的帮
助，并感谢他们能拨冗阅读这些章节的手稿。

像《历史研究》一样，布里奇特·雷丁小姐以她惯有的细心和精确
的辨认力打成了这部改动很大的手稿。

我的妻子同我一样为读者做了大量的工作，除了编制一个姓名索引
外，还编制了一个关于重要论题和思想的索引。在写作本书的每一阶
段，她还以其他无数的方式帮助了我。

阿诺德·汤因比

1955 年 12 月

第二版序言

本书的主要部分是《一个历史学家的宗教观》的重印。它是根据 VII
我已故丈夫阿诺德·汤因比于 1952 年和 1953 年在爱丁堡大学吉福德讲座的讲稿写成的，首次发表于 1956 年。吉福德讲座创建者希望，讲演者不能以任何形式的“天启宗教”作为讲课的依据。因此，将我丈夫至今未发表的论文《黑暗中的探索》作为附录加之于新版，似乎并不是不适宜的。在这篇论文中，阿诺德解释了他个人的宗教信仰。此文作于 1973 年 9 月，就在他完成了去世后出版的著作《人类和大地》之后不久。因此，这是他把关于宇宙奥秘和他喜欢称之为“终极的精神实在”的本性的思想付诸文字的最后尝试。

正如这篇论文的标题所表明的，阿诺德认为他并没有解开这些奥秘，但是按照他的个性，他感到自己有权利——确实也必须——去进行那些为别人所熟知的思辨。他关于宗教问题的观点是一种理智的观点，他最终没有跌入不可证明的信仰行为之中，这种不可证明的信仰行为本来会使他将基督教和任何其他高级宗教作为他自己的信仰和实践的规范。不过他一直对基督教和其他高级宗教有兴趣，并在不同的著作和文章中作了大量的论述。

（据他猜测）阿诺德的父母是具有温和观点的正统基督教徒。然而家族中的另一成员，他的叔祖，一个退休的商船船长的宗教观决非温和，而是一个非常极端的福音主义者，以至于在侄孙看来，教皇和魔鬼无甚差别。阿诺德孩提时代按时随大人去教堂，因此非常熟悉《圣经》和英国圣公会的《祷告书》。他经常对我说，他为有这样的背景而感到高兴。正如他在《黑暗中的探索》中写到的，他“在基督教的传统中的浸泡”。此外，他还告诉我（并且写入他近 80 岁才完成的最富自传性的《经历》一书中），即使还是个孩子时，他就从不相信童贞 VIII
感孕。在大学本科时，他曾喜欢称自己为不可知论者（决不是无神论

者)。他直至逝世都坚持这一观点。在《经历》中，他不惜笔墨地说明，无论在临终时发生什么事，不可知论都是他整个成人生活期间关于宗教的深思熟虑的观点。但是无论他愿意怎么称呼自己，他无疑是一个具有深刻宗教感的人。阿诺德的宗教态度，可概括为他喜爱引用的罗马元老院议员 Q. 奥勒留·西马库斯同圣安布罗斯论辩时说的一句话：“单循一条道路是永远达不到如此伟大而神秘的中心的。”我想他也羡慕能够把一种“高级宗教”作为自己宗教的人们。因他的第一个妻子罗莎琳德·默里的缘故，他差一点接受罗马天主教，成为一名皈依天主教信仰的信徒。他的儿子劳伦斯则仿效了他母亲，被送往安普尔福思学院就读。阿诺德同该校的几个僧侣结成了朋友，即便当他不能消除怀疑成为天主教徒后，这些僧侣仍然是他的朋友（我怀疑，他的叔祖哈里对他孩提时代的影响可能与此有关；而且我想这种影响也与他的下述想法有关：他明显地觉得别人也和他自己一样对良心责备很敏感）。从 1974 年 8 月中旬病发直至去世期间，在约克的普里·卡斯特私立医院的 14 个月中，尽管谈话困难和不能清晰地书写使他难以表达自己的思想和感情，但我觉得他有时仍然要设法理解宇宙的奥秘。在这一期间，每当见到来拜访他的天主教徒友人，他总能辨认出来并露出愉快的表情；但是，我认为这并不意味着他比起几年前撰写《经历》时更接近于临终的宗教改信。他也总高兴见到普里·卡斯特医院的牧师，一名退休的圣公会主教，而且为了同他交谈所作出的努力比同其他来访者都大。

IX 他在《黑暗中的探索》这篇论文中提出的许多思想在《一个历史学家的宗教观》和《经历》一书的“我信仰的和不信仰的宗教”中已被讨论过了。在以后的一些著作中（例如在《永存》中），他经常表露这样一种观点：无论一个人承认与否，他心中都有一种宗教，而且在他所有有关宗教主题的作品中，他清晰地表述了他的思想：爱是最重要的人生事实——的确，是人生的存在依据。他在《经历》论及宗教的一章里，表现出认为马西昂的基督教观比正统的观点更易接受的倾向。至写作《人类和大地》时，他已经把全能而慈爱的超人的上帝概念看成是不可接受的，并断定“后基督教”世界的其他人会同意他的这个观点。在

《黑暗中的探索》一文中，他论证了这一观点的理由。

尽管《黑暗中的探索》较多地重复了他在其他著作中曾表述过的观点，但也显露出了一些新的思想，并且还作了——我想他以前未曾作过的——自我表白。

这篇论文分为篇幅不等的四个部分。第一部分以“自我”为题。他写道，他之所以对工作专心致志而硕果累累是因为他爱好诸如写作和为准备写作而做笔记一类的创造性活动，而不爱一味地沉思，如果他是一个印度教徒的话，在 84 岁的高龄本来会这样做的。他认为有这种爱好，是因为希望经过他的生活中“同终极的精神实在神交”过三次（他在《经历》中叙述了其中的两次）之后，不再同“终极的精神实在神交”。当他理智地思考时，会惊奇地发现，他同塞缪尔·约翰逊一样感到：“落入永生的神手里，真是可怕的。”他还承认，专注于工作同看电视——对此他一直怀有“高傲的蔑视”——一样是孩子气地使他的大脑充实的一种方法。

《黑暗中的探索》较长的第二部分题为“存在”，他提出了一些关于在生活、意识和爱的生存范围存在的新思想，他认为这些思想可能已经成功地捕捉到了“侵入”这个范围的机会。在这部分的结尾，他写道：“科学家也许可以证明我的话就像是傻瓜说的，然而，我冒险斗胆地说……因为存在问题关系到整个人类，而不仅仅关系到少数科学家。” X

论文的其余两个部分，冠以“恶”和“终报实在”的标题，没有包含多少——如果有的话——他以前未曾提出的思想，但是论证是令人信服的，并以参见和引述《圣经》以及其他宗教的“圣经”来支持论证。

我丈夫论述了人和动物的意识，并在它们两者之间作了区分，对他的思想也许有必要作一个简短的说明。这主要是，人意识到自己必死的命运，动物则不会意识到这一点。但是，对人来说，人的意识也似乎意味着他有选择的自由，而在动物身上无论怎样都不是同样明显的。他断定他自己的意识始于他 2 岁左右时，我认为他的一段回忆可以解释这个时间的断定。事情发生在他 2 岁后的第一个夏季，当时他和父母呆在威尔士海滨。一天，他故意逃离保姆，径直向海边跑去，他的良

心告诉他（如果不是当时，就是后来）这一选择是错误的，因为这使他的保姆大为烦恼。

尽管我丈夫总避免杀生，甚至避免杀死一只小虫，但对动物他从来就没有多大的兴趣。他比较忽视动物和动物行为，这也许可以说明为什么在《黑暗中的探索》中，他把像老虎、鲨鱼一类的食肉动物称作恶，尽管不像成为食肉者的人那样被称作邪恶。看来，他把食肉动物称为恶忽视了“自然界的平衡”，忽视了如果动物不互相攫食，不劫掠各类植物必然会发生动物过多的结果。我不知道他是不是对此视而不见。但我认为，更为可能的是他相信食肉动物的存在及其行为是一种宇宙天然的罪恶，这使他最终得到这样的结论：一个全能而又慈爱的创造者一神的概念是不可能接受的。

维罗妮卡·汤因比

1978年5月