

XIFANG XUESHU YICONG

历史研究

(英) 汤因比著

曹未风等译

下



上海人民出版社

目 录

原著者序	1—2
节本編者說明	1

第六部 統一国家

二十三 是目的还是手段?	1
二十四 不朽的幻景	4
二十五 “舍己耘人”	12
(1) 統一国家的可沟通性	13
(2) 和平的心理	17
(3) 帝国組織的可利用性	24
交通系統	25
卫戍站和殖民地	31
行省制	39
首都	43
官方語言和文字	53
法律	59
历法;度量衡;貨幣	65
常备軍	76
文官制	80

公民权	87
-----------	----

第七部 統一教会

二十六 关于統一教会和文明之間关系的几种不同概念	97
(1) 教会是毒瘤	90
(2) 教会是蛹体	98
(3) 教会是更高一級的社会品种	105
(甲) 一个新的分类法	105
(乙) 教会历史的重要性	112
(丙) 思想和感情的冲突	114
(丁) 教会前途的希望	125
二十七 文明在教会生活史上的职责	132
(1) 文明是序曲	132
(2) 文明是退步	135
二十八 人世間的軍事行为的挑战	138

第八部 英雄时代

二十九 悲剧的途径	145
(1) 一道社会的拦洪坝	145
(2) 压力的积累	149
(3) 巨大事变及其后果	158
(4) 幻想和事实	165
〔注〕“妇女的乖戾支配作用”	

第九部 文明在空間的接触

三十 研究范围的扩大	175
-------------------------	-----

三十一	同代文明之間相接觸的概況	178
(1)	活動計劃	178
(2)	根據計劃進行活動	183
(甲)	近代西方文明和各方面的關係	183
(i)	近代西方和俄羅斯	183
(ii)	近代西方和東正教社會的主體	185
(iii)	近代西方和印度世界	193
(iv)	近代西方和伊斯蘭世界	202
(v)	近代西方和猶太人	207
(vi)	近代西方文明、遠東文明和美洲本土文明	217
(vii)	近代西方和其他同代文明接觸中的特徵	224
(乙)	中世紀西方基督教社會和各方面的關係	228
(i)	十字軍的起伏	228
(ii)	中世紀西方和敘利亞世界	232
(iii)	中世紀西方和希臘東正教社會	235
(丙)	最先兩代文明之間的關係	243
(i)	和亞歷山大以後古代希臘文明的接觸	243
(ii)	和亞歷山大以前古代希臘文明的接觸	247
(iii)	稗子和麥子	255
三十二	同代文明之間相接觸的戲劇性	257
(1)	接觸的連鎖	257
(2)	多種多樣的反應	260
三十三	同代文明之間相接觸的後果	266
(1)	進攻失敗的後果	266
(2)	進攻勝利的後果	268
(甲)	對於社會體的影響	268
(乙)	靈魂的反應	276

(i) 非人化	276
(ii) 狂热主义和希洛德主义	280
(iii) 福音主义	287
〔注〕“亚細亞”和“欧罗巴”：事实和空想	

第十部 文明在時間上的接触

三十四 复兴的概况	293
(1) 序言——“文艺复兴”	293
(2) 政治思想和制度的复兴	295
(3) 法律体系的复兴	297
(4) 哲学的复兴	300
(5) 语言和文学的复兴	304
(6) 造型艺术的复兴	310
(7) 宗教思想和制度的复兴	313

第十一部 历史中的法則和自由

三十五 問題	318
(1) “法則”的意义	318
(2) 近代西方历史学家的无法則論	320
三十六 人类事务对“自然法則”的服从	327
(1) 証据举例	327
(甲) 个人的私事	327
(乙) 近代西方社会里的工业事务	328
(丙) 区域性国家的抗衡“势力均衡”	329
(丁) 文明的解体	332
(戊) 文明的生长	334
(己) “对于命运是无法防御的”	337

	(2) 对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释·····	341
	(3) 在历史上流行的自然法则是无法控制的还是可能控制的?352	
三十七	人性对于自然法则的頑抗性 ·····	358
三十八	神的法则 ·····	365

第十二部 西方文明的前景

三十九	这种探索的必要 ·····	369
四十	预定答案之不能肯定性 ·····	375
四十一	文明史的証据 ·····	380
	(1) 具有非西方先例的西方經驗·····	380
	(2) 无先例的西方經驗·····	389
四十二	科学技术、战争和政府 ·····	391
	(1) 展望第三次世界大战·····	391
	(2) 走向未来的世界秩序·····	397
四十三	科学技术、阶级斗争和就业 ·····	404
	(1) 问题的性质·····	404
	(2) 机械化和私营企业·····	406
	(3) 走向社会和谐的不同途径·····	412
	(4) 社会正义可能付出的代价·····	414
	(5) 从此永远生活在幸福里?·····	419

第十三部 結 論

四十四	这部书的写作经过 ·····	424
	内容摘要 ·····	431
	附录 索罗金:湯因比的历史哲学 ·····	452
	譯名对照表 ·····	476

	(2) 对于在历史上流行的“自然法则”的可能解释·····	341
	(3) 在历史上流行的自然法则是无法控制的还是可能控制的?352	
三十七	人性对于自然法则的頑抗性 ·····	358
三十八	神的法则 ·····	365

第十二部 西方文明的前景

三十九	这种探索的必要 ·····	369
四十	預定答案之不能肯定性 ·····	375
四十一	文明史的証据 ·····	380
	(1) 具有非西方先例的西方經驗·····	380
	(2) 无先例的西方經驗·····	389
四十二	科学技术、战争和政府 ·····	391
	(1) 展望第三次世界大战·····	391
	(2) 走向未来的世界秩序·····	397
四十三	科学技术、阶级斗争和就业 ·····	404
	(1) 问题的性质·····	404
	(2) 机械化和私营企业·····	406
	(3) 走向社会和谐的不同途径·····	412
	(4) 社会正义可能付出的代价·····	414
	(5) 从此永远生活在幸福里?·····	419

第十三部 結 論

四十四	这部书的写作经过 ·····	424
	内容摘要 ·····	431
	附录 索罗金:湯因比的历史哲学 ·····	452
	譯名对照表 ·····	476

第六部 統一國家

二十三 是目的还是手段？

在本书的开头，我們便寻找那些不須要涉及外来历史事件，而仅在其自身時間、空間界限以內就可以理解的历史研究范围。寻找这些独立說明問題的历史研究单位的結果使我們发现，这些都包含在我們所說的文明社会里面，而且到目前为止，我們一直都是根据这样一个假設进行的，这就是如果将已經識別出来的那二十一个文明的起源、生长、衰落和解体作一番比較研究之后，我們就可以洞晓自从原始社会涌现第一个文明以后的一切重要的人类历史事件。然而我們不时看到一些迹象暗示我們，我們的这个第一把万能钥匙却不一定打得开通往我們思想活动的旅程終点的所有的大門。

在开始不久，当我們从事尽量識別过去存在过的許多文明时，我們就发见某些文明之間存在着一种所謂“亲体—子体”的关系，还发见这种关系可以从某些具有代表性的社会后果的存在上看得出来，如少数統治者、内部无产者和外部无产者，而这些都是“亲体”社会在其解体过程中分裂出来的。看来少数統治者产生了那种有时候鼓舞統一国家的哲学，内部无产者产生了高級宗教，而这种高級宗教往往表现为統一教会，外部无产者則产生了成为蛮族

軍事集团悲剧的英英雄时代。总起来，这些經驗和制度显然在“亲体”文明和“子体”文明之間形成了一个环节。

还有，我們將統一国家、統一教会和英雄时代作了比較研究之后，所揭露出来的各文明之間的关系并不仅仅就是这种关系，也就是說，并不仅仅就是两种不同时期文明在時間范围上的环节。文明衰落之后，先分解为这些細小部分，但是这些細小部分却能自由地和当代其它文明的一些外来因素形成社会的和文化的綜合。有些統一国家就是外来帝国締造者的手迹；有些高級宗教就是由外来灵感鼓舞起来的，有些蛮族軍事集团就染上了一些外来文化的色彩。

統一国家、統一教会和英雄时代就是这样把同时代的及非同时代的文明連接起来的，这就引起了一个問題：过去我們把它們仅仅看作是某一独立文明解体的副产品是否适当。难道現在我們不应当設法就它們本身的功过来研究一下嗎？除非我們检查了这三种制度的每一种本身有沒有資格自己成为历史研究的合理范围，而且考虑过另一个可能性，即它們說不定只是一些更大的整体的一部分，一些包括了它們也包括了文明的整体的一部分，我們就沒有把握說我們已經把原始阶段以上的整个人类历史納入了我們的領域以內。因此，我們所要进一步探討的就是我們在本书第五部末尾所提出来要做的工作，現在我們將第六、七、八部中努力进行这方面的探討。

所以在目前我們还是談統一国家。我們現在可以开始問，这些国家本身是不是就是目的，还是些为了实现它們本身以外的一些目的的手段。要研究这个問題，回想一下我們早已肯定了的关于統一国家的一些突出的特征可能是最好的办法。首先，那些統

一國家給某些文明的社會體帶來了政治上的一致性，但是它們是在那些文明衰落之後、而不是在衰落之前產生的。它們不是春天，而是小陽春，掩蔽着嚴秋并預示着寒冬。其次，它們是少數統治者的產物；這就是說，它們是那些一度是創造性的但已失去其創造能力的少數人的產物。這種消極性就是它們的出身的標志，也是它們的建立和維持下去的必要條件。不過，這還不是一幅完整的圖畫；因為統一國家除了是社會衰落的伴隨物和少數統治者的產物而外，還表現了一個第三種突出的特征：它們是一種“集合”的表現——而且是一種特別顯著的集合的表現；它是在一個解體過程中以一連串的“分散——集合——再分散”表現出來的；當人們對一個混亂時期屢次三番想遏阻它，但總是遭到失敗，眼看着局面每況愈下，但是最後看見有一個統一國家成功地建立起來，總算限制着混亂的發展時，那些能及身見到這種局面的一代人是多么的嚮往和感激啊；而引起這種嚮往和感激的恰恰就是統一國家的第三種特征。

總起來說，這些特征所繪出的統一國家圖畫，初看上去是有点模糊的。這些是社會解體的徵兆，然而同時又是企圖遏止和排斥這種解體的。當統一國家一旦建立之後，它的一個最顯著的特征就是求生的頑強性，但是絕不能把這種頑強性誤認為是真正的生命力。這倒毋寧說它是不肯死去的老年人所表現的那種頑固的長壽欲望。老實說，統一國家雖則表現了一種強烈的，好象它本身就是目的的行為傾向，但是事實上它只代表了社會解體過程中的一個階段，而且如果除此还有什么重要意義的話，那就只能是作為達到它本身以外的某些目的的手段了。

二十四 不朽的幻景

如果我们不作为异国的观察家，而是通过那些统一国家自己公民的眼睛来看这些统一国家，我们就会发现那些公民不但指望他们的世俗国家应当永远存在下去，而且实际上也相信这些人类制度是肯定不会死亡的；不但如此，尽管有时候对于他们当时的一些事件，在一个处在不同时间或空间的观察者从不同角度看来，已经明明白白宣布这一特殊统一国家那时候正在作垂死挣扎，然而他们却仍旧死抱着这种不朽的想法。我们的观察者很可能要问，这些统一国家的公民为什么不看眼前的事实，为什么总倾向于把自己的国家看作是乐土，是人类向往的目标，而不看作是在荒野里过宿的帐篷呢？可是，我们应当指出，这种感情只限于某些统一国家的公民，即这些国家是由其本国的帝国缔造者所创建的。象印度人就不会希望或者预先肯定英属土邦的不朽了。

罗马帝国是希腊文明的统一国家；在罗马帝国史上，我们看到亲见奥古斯都太平盛世出现的一代人，显然出于至诚地说，建立这个太平盛世的帝国和罗马都城都同样是不朽的。提布勒斯（约公元前54—18年）歌颂“不朽城的城墙”，而维吉尔（公元前70—19年）则使他笔下的丘辟特在谈到伊尼阿斯的未来罗马子孙时说：“我给他们万代的帝国。”李维笔下的“根基不朽的城市”也同样是满怀信心的。荷累斯，虽则是个怀疑派，在自称其“短歌”不朽时，

也是以羅馬城宗教儀式一年一度的重演作為不朽的具體尺度。他的“短歌”仍然為人傳誦着。但是“短歌”的“不朽性”將要繼續多久，却很難說，原因是近來由於教育方式起了變化，那些能引用它們的人已經減少得很可憐了；不過它們存在的時期至少比羅馬的異端儀式長四五倍了。在荷累斯和維吉爾時代之後又過了四百年，在阿拉立克劫掠羅馬並宣布了羅馬死亡之後，我們還看見高盧詩人盧梯留斯·拿馬底阿奴斯仍在倔強地堅持羅馬的不朽，還有聖耶羅米，雖則在耶路撒冷隱居治學，也會打斷自己的神學研究工作，用和盧梯留斯幾乎同樣的語言表現了自己的悲傷和悵惘。在我們現在看來，這已是千百年來最最肯定的事情，然而那些異教官員和基督教神父對這件事情的情感反應卻是那樣的一致。

羅馬的公民總是把自己這個暫時的統一國家錯看作為一個永遠的地盤，所以在公元410年羅馬陷落時大為震動；1258年巴格達被蒙古人攻陷時，阿拉伯哈里發的百姓所受到的震動也和這差不多。在羅馬的國土里，這種震動從巴勒斯坦一直傳到高盧；在阿拉伯國土里，這種震動從大宛一直傳到安達路西亞。巴格達陷落的心理影響比起羅馬陷落的心理影響來，強度還要厲害；因為等到旭烈兀給阿拔斯哈里發最後的致命傷時，阿拔斯哈里發的君權早已經有三四個世紀在它的名義上的大部分領土內不起作用了。那些垂死的統一國家頭上的這環虛幻的不朽光華，時常促使那些謹慎的蠻族領袖們在瓜分這些統一國家領土的同時，表示一種同樣虛幻的臣服。雅里安東哥特人的阿馬林王朝領袖和十叶派達依拉米宗的布外伊王朝領袖們都各自以君士坦丁堡皇帝和巴格達哈里發的助理名義來統治這些統一國家，企以為他們的征服正名定分；這兩支蠻族軍事集團的失着是他們都各自死抱着自己的宗教異

端；就他們的情形來說，那种巧妙地操纵衰老統一国家的办法对于改变他們注定要灭亡的命运是无济于事的；但是与他們同样的蛮族領袖們，如果在宗教信仰上靠着机智或者幸运无懈可击的話，他們采用同样的政治策略就会取得卓越的成就。例如法兰克人克羅維斯，羅馬帝国蛮族继承国家的所有建立者里面的最成功的一个，就是先皈依天主教，然后又从辽远的君士坦丁堡安那斯塔西烏斯皇帝取得总督名义，还弄到执政勳章。他的成功可以由后日的事实加以証明，即在往后的时代，有十八个之多的路易在他征服的国土上統治着，然而都頂着一个和他大同小异的头衔。

如我們在本书較前一部分所看見的，鄂图曼帝国在成为拜占庭文明的統一国家之后，便在它成为“欧洲的病夫”的时候，也显示了同样虚幻的不朽特征。那些各自为自己割据继承国家的野心軍閥們（在埃及和叙利亚成立一个美赫麦德·阿里，在阿尔巴尼亚和希腊成立一个雅尼那·阿里，在魯米利亚西北角上成立一个維丁区的巴斯瓦諾格卢），他們的一切損害柏地沙和滿足私人利益的行为都是想尽方法以柏地沙的名义执行的。当西方列强步他們的后尘时，也采取了同样的手腕。例如，大不列顛从1878年起統治塞浦路斯，从1882年起統治埃及，都是借用君士坦丁堡苏丹的名义，一直到1914年英国和土耳其作战时为止。

印度文明的蒙臥儿統一国家也显示了同样的特征。奥兰芝王于公元1707年逝世，在这以后的五十年中，一个一度在印度次大陆的大部分行使实际王权的帝国，已經削減为长仅250哩左右、宽仅100哩左右的沒有四肢的躯体了。再过半世紀之后，它就只剩下德里紅堡墻壁界限以內那一点地盘了。然而在1707年之后的150年，阿克巴王和奥兰芝王的后裔仍旧蹲在他們的王座上；那时外来的

統治經過一個無政府狀態的時期之後，已取名存實亡的蒙臥兒帝國而代之，不過仍舊保留着蒙臥兒帝國的象徵名義；如果不是1857年那些起義者逼使那位可憐的蒙臥兒傀儡，違反自己的意願，獎勵他們反抗外來統治的起義，這個傀儡說不定還會坐得長久得多呢。

關於統一國家不朽的頑固信仰，還有一個更加突出的證據，那就是在這些統一國家已經以自身的滅亡證明其並不是不朽之後，使它還魂的做法。巴格達的阿拔斯哈里發就是這樣還魂為開羅的阿拔斯哈里發，羅馬帝國也還魂為西神聖羅馬帝國和東正教社會的東羅馬帝國；而遠東文明里的秦漢王朝也還魂為隋唐帝國。羅馬帝國創業者名字在德文以 Kaiser（皇帝）、在俄文以 Czar（沙皇）復活了，而哈里發的头銜，原是穆罕默德的繼任者的意思，却時常出現在開羅，後來又遞承到伊斯坦布爾，一直到二十世紀，還是在西方化的革命者手里被廢除掉的。

這些不過是從豐富的历史材料里挑選出來的一些事例，然而却說明了人們對統一國家不朽的信念，雖在其被明顯無情的事實駁倒之後，還能保存八百年之久。這個古怪的現象是怎樣造成的呢？

一個顯明的原因是那些統一國家的創業者和偉大統治者留下的深刻有力的印象；這種印象傳給一個守成的後代，就把一個使人贊嘆的事實誇張成一種不可抵禦的神話了。另外一個原因是這種制度本身就使人肅然起敬，而那些偉大統治者所顯示的天才還不計算在內。一個統一國家所以能獲得人心是因為，在一個混亂時期的長期無法抑制的動亂之後，統一國家恰恰是集合的具体實現，而羅馬帝國之所以能終於獲得原來敵對的希臘文人的欽佩，也就在這個方面；那些希臘文人都是在安東尼斯時期著述的，而這個時期就是後來的吉朋認為是人類達到幸福最高峰的时代。

“沒有权力而执行統治并不是什么恩泽。一个‘次于理想’的办法就是发觉自己处于比自己优越的人的統治之下；但是就我們目前所看到的羅馬帝国而言，这种‘次于理想’的办法却証明是最理想的。这种快乐的經驗使全世界都死命地粘附着羅馬不放。就象船上的船員决不会想到和領港人分开一样，全世界也决不会想到要和羅馬分离。你們一定看见过蝙蝠在山洞里紧紧靠在一起，同时又紧紧贴在岩石上的那种神气；这正是全世界离不开羅馬的一个有力形象。今天任何人心里最耽心的事情就是脱离这个集体。一想到被羅馬抛弃，人們就会魂飞魄散，因此随便抛弃羅馬的念头是不可能想象的。

过去引起无数战争的那种关于主权和威望的爭执，现在是結束了；有些国家就象无声的流水一样，恬然不响（他們很高兴摆脱掉劳苦和混乱，而且终于发觉自己过去的一切战争全都是沒有道理的），而另外一些国家則連自己是否曾經一度掌握过权力都不知道，或者記不起来了。事实上，我們今天目睹的正是那个潘非里亚人的神話（还是就是柏拉图自己造的呢？）的新体现。世界上的那些国家有一个时候由于骨肉相残，成了爭夺和混乱的牺牲者，而且已經陈尸在火葬堆上，但是忽然間它們获得〔羅馬的〕統治，就立刻恢复了生命。这种情况他們一点不知道，只会对自己目前的福气感觉詫异。他們就象睡觉的人醒过来一样，不但恢复了本来面目，而且把一刹那以前困扰他們的那些梦寐全都忘得一干二淨。他們认为世界上会有战争簡直是不可置信的事情。……现在整个人类居住的世界都处在永久的欢乐中。……因此唯一仍值得怜悯的民族，怜悯其沒有获得好东西的民族，只是那些处于你們帝国之外的民族——不过是否还有这种民族，倒很难說。……”^①

对于羅馬帝国之外是否还有什么值得一提的民族这一問題所表现的古怪怀疑論是很典型的，也正是我們称这种制度为統一国

^① 阿里斯提德：“羅馬贊”（Aristeides, P. Aelius [A. D. 117—189]: In Romam）。

家的根据。这些国家所以是統一的,并不是指地理上,而是指心理上的統一。例如,荷累斯在他的一首短歌里就告訴我們,他对“底利达特的威胁”根本就不摆在心上。安息王当然是有的,但是簡直算不上什么。远东統一国家的滿洲皇帝在外交事务上也表现了同样的心理,他們认为世界上的一切政府,包括西方世界的政府在內,都是在过去某一个无法确定的时期,由中国王朝敕封的。

然而这些統一国家的真象,却同呈现于阿里斯提德以及呈现于各个时期和各个地区里其他歌頌者的华美表面,大有区别。

在埃及統一国家的努比亚边陲有一个不大出名的神祇,后来被希腊神話的天才化身为伊昔奥皮亚的一个俗骨凡胎的国王;这个国王倒霉地被那个不朽的黎明女神伊莪斯爱上了。女神央求奥林匹斯的同道使她的凡胎的情人能得到自己和同儕所享受的永生;那些同道虽則不愿意让别人享受自己的神圣权利,但是經不住女神的女性恳求,終于順从了她。可是这件勉强的礼物却有一个致命伤;原因是奥林匹斯諸神不但永生而且也永远年青,那位心急的女神忘掉了这一点,而奥林匹斯諸神也心怀不良地故意不多答应她一点。結果不但令人啼笑皆非,而且也非常悲惨。蜜月就象神仙的眼睛一霎那样过去了,伊莪斯的情侶提索努斯现在是永生不死了,但仍旧毫不徇情地衰老下去;伊莪斯只好对自己情侶的这种不幸处境一块儿終古悲伤下去。这样一种衰老,連死神的慈悲的手都解决不了,真是任何凡人所沒法忍受的懲罰,而且这种永恒的悲痛也不是任何想法或任何情感能够排遣得了的。

对任何凡人或者人类制度說来,尘世的不朽,即使不帶有体力的衰老或者心灵的衰退,也仍旧是一种痛苦。哲学家帝王馬克·奥理略(公元161—180年)写道,“就这种意义來說,一个活到四十

岁而有一定禀赋的人，鉴于自然界总是那样的一致，就可以算是阅尽今古了；”如果对人类灵魂能力的这种估计使读者感到过分低下的话，他可以从马克·奥理略所生活的时代找到根据；因为“小阳春”（或“迴光返照”）是一个令人厌倦的时代。罗马和平的代价是放弃希腊的自由；而且，虽则这里放弃的自由很可能一直都是少数人的自由，而且这些少数特权者说不定会变得横行无忌和压制人民，但是现在回想起来，希腊的“混乱时期”在西塞罗时期达到高潮的那种泛滥的心术败坏，却给罗马公众雄辩家提供了大量兴奋人心和鼓舞人心的主题；这些主题在井然有序的图拉真治世的那些没出息的后代看来，也许会习惯地斥为骇人听闻，而不是属于自己时代的东西，然而却会暗自欣羨，原因是他们发现自己花了很大气力找些牵强的办法来作为烦扰生活的刺激，但是一直都不成功。

柏拉图紧接在希腊社会衰落之后，为了保障它不致进一步衰落，急于想把希腊社会钉在一个牢固而僵硬的姿势上，曾经把埃及文化的相对稳定形容得非常理想化；到了一千年以后，当希腊文明已经遭受到它的最后痛苦，而那个埃及文化仍然如旧时，那些末期的新柏拉图主义者便把他们这位名义上老师的心情提高到近于疯狂程度的盲目钦佩了。

埃及的统一国家在它的身体已经正式埋葬在那个有益的火葬柴堆上之后，仍旧顽固地一再坚持要起死回生；多亏由于这种顽固性格，埃及的文明才能经历很久，亲眼看见与它同时代的文明——米诺斯文明、苏末文明、印度河流域文化——全都死去而让位给年青一代的继承者；有些年青的继承者又跟着死去，而埃及社会却仍旧活着。埃及的历史研究者们很可能观察到苏末文明的第一代叙利亚、赫梯和巴比伦苗裔的兴亡，以及米诺斯的叙利亚和希腊苗裔