

RESEARCH LIBRARY OF SOCIAL SCIENCES IN JIANGXI

江西
社会科学研究文库



道德教化与经济技术时代

詹世友 著

D · D · J · H · Y · J · J · S · S · H

江西人民出版社



E0BOOK.COM 淘书网
www.eobook.com

绪 论	道德研究的教化论视野	员
一	规范论、目的论、教化论	员
二	建构理性、演进理性、教化理性	苑
三	古代教化、近代教化、现代教化	园
上 篇	教化的源流和内涵	员
第一章	教化概念与教化原理	猿
第一节	“教化”释义	猿
一	中国“教化”的含义	猿
二	西方“教化”的含义	苑
三	“教化”概念的一般意义	员
第二节	教化原理	员源
一	“人化”与“化人”相统一的原理	员远
二	对异在物的同化与疏离互成的原理	园
三	精神塑造中的情理互渗的原理	缘
第二章	教化的实践性和实践性的教化	猿缘
第一节	传统教化的实践性	猿缘
一	教化的政治实践性格	猿缘
二	教化的道德实践性格	猿苑
三	教化的实践智慧	源

第二节 实践性教化	源
一 职业教化	缘
二 艺术审美教化	缘
三 道德教化	远
第三章 教化尊崇与中庸理境	愿
第一节 中国古代教化的理论表达	愿
一 礼制 对人的本质的确证	愿
二 礼乐教化 对人精神的整体提升	愿
第二节 儒家道德教化理论的价值哲学阐释	愿
一 “中庸”是儒家最终的价值关怀	愿
二 儒家对道德追求的价值预制	愿
三 价值合理性的品质特征	愿
第三节 亚里士多德“中庸”思想之申论	愿
一 中道是选择性的,与德性相关	愿
二 “中道”原理	愿
第四节 教化:“陶心淑性”与“归真返朴”互补	愿
中 篇 教化的基础和旨归	愿
第四章 精神空间与价值考察	愿
第一节 精神空间	愿
一 精神空间的基础:心灵对本能所取得的距离	愿
二 精神空间的结构维度及古代文化对它的揭示	愿
三 精神空间的开拓、涵厚和化通	愿
第二节 合宜主义	愿
一 “是然”	愿
二 “应然”	愿

三 “意味”与“意味”

猿猿

四 合宜主义

猿猿

第三节 价值考察

猿猿

一 价值的教化论基础

猿猿

二 价值的生成及其存在形态

猿猿

三 道德价值的本质

猿猿

四 自由 :一种基本的道德价值

猿猿

五 回应义务论与目的论的价值观

猿猿

第五章 规范、心灵与伦理实体

猿猿

第一节 道德规范的教化论意义

猿猿

一 规范的本质

猿猿

二 道德规范之再思

猿猿

三 规范与德性的关系

猿猿

第二节 心灵

猿猿

一 心灵概念及其教化的可能性

猿猿

二 心灵的基本能力 :自我意识

猿猿

三 性格 :心灵的内在性质

猿猿

第三节 伦理实体 :道德教化的环境支持

猿猿

一 伦理实体的含义

猿猿

二 伦理实体在道德教化中的生态性作用

猿猿

三 伦理与法理和管理

猿猿

第六章 德性成型与人格塑造

猿猿

第一节 教化论 :德性伦理的新视点

猿猿

一 麦金太尔的德性观

猿猿

二 斯罗特论德性伦理的合理性

猿猿

三	德性的教化论基础	圆源
第二节	德性的存在论分析	圆苑
一	德性的存在结构	圆苑
二	德性的培养	圆猿
三	德性的理性品格	圆源
四	过理与过情的讨论	圆缘
第三节	正义作为一种德性	圆员
一	古代的正义德性观	圆员
二	正义德性的特质	圆源
第四节	人格塑造	圆猿
一	人格与角色	圆猿
二	人格是自我意识的内在统一性和结构性	圆缘
三	道德人格的塑造	圆愿
四	道德人格的光辉	圆猿
下 篇	教化的现状和使命	猿员
第七章	经济时代与精神陶冶	猿源
第一节	经济时代的特征	猿缘
一	古代经济生活的特点及其价值歧视	猿缘
二	经济时代的到来	猿园
第二节	对经济时代的伦理辩护	猿缘
一	霍布斯的“丛林规则”和道德规则	猿缘
二	其他思想家的探讨	猿苑
三	“经济人”假设的经济伦理意义	猿圆
第三节	经济的道德和道德的经济	猿缘
一	经济活动的道德影响	猿远

二 道德的经济价值	猿愿
第四节 韦伯与舍勒之争 经济时代的伦理精神	猿猿
一 资本主义精神之源是某种形而上的动力	猿猿
二 资本主义伦理精神的塑造	猿园
三 对资本主义精神的忧虑	猿远
第五节 教化论对经济时代道德的反思	猿愿
一 经济时代的道德要求	猿愿
二 经济时代与劳动异化和欲望坠落	猿猿
三 经济时代的精神塑造	猿怨
第八章 技术时代与道德淑范	猿猿
第一节 古代技术与现代技术	猿猿
一 古代技术	猿猿
二 现代技术的本质	猿愿
三 新技术世界观结构的哲学代言人 笛卡儿 和康德	猿缘
第二节 技术时代的精神塑造	猿怨
一 新技术世界观的特点	猿怨
二 技术文化的负面效应之分析	猿猿
三 技术时代精神塑造的片面性	源源
第三节 技术时代道德教化的理论表达	源园
一 “当代状况”与当今教化方策	源园
二 “普遍的感觉”和道德教化的理论阐释	源苑
三 “个人的个人性”与自律性教化	源源
第四节 教化论的归结 对自然的责任感和尊崇	源源
一 经济—技术思维视野中的自然观念	源源

二 功利主义环境伦理学是经济—技术思维的一种表现

源远

三 “非人类中心论”作为技术思维的过度反之不足

源远

四 教化论的实践理性立场：“人—环境”系统论中的责任感

源远

五 教化论的情感立场：对自然界的崇敬

源远

结 论 教化——现时代道德建设的内在要求

源远

当代道德教化的特点

源远

道德理性：公理与情理的融通

源远

素质教育与教化

源远

远

主要参考书目

源远

后 记

源远

道德研究的教化论视野

我始终认为,道德是对人的尊严和精神力量的理解,所以,伦理学应该展示人性所可能达到的高度,论述现实伦理关系的结构特点,分析人的精神空间的内在结构,阐述精神空间各维度的拓展、相互涵厚、化通的可能以及成德的途径。因此,伦理学不能把自己的理论任务只是限制在制定道德原则和规范上,要求人们绝对遵守,仿佛这样一来,人们就都能培养起道德德性;也不能只是确立一些先验的价值观念,给人们以价值启示,仿佛价值问题就只是一个观念问题,而不是人的心灵通过教化而创造出来的。根据我的研究,采用教化理论的理解模式,可以对道德的本质作出全面条贯的探索。

一、规范论、目的论、教化论

道德是一种社会现象,它体现在伦理关系之中(比如“人—我”关系、“己—我”关系、“个人—集体”关系、“人—自然”关系),是人人相与之道,人们相互之间的合乎人道的对待方式。人类先哲们很早就开始了对道德问题的思考。道德意识最早表现为一系列的图腾、禁忌,发展为礼仪、风俗、规矩,在道德文明获得自觉的时代,定型为文化反思立场上的合理的规则体系,比如道德律令、责任、义务、箴言、座右铭等。可以说,道德规范在被自觉制定之初,都是形式和内容的统一。也就是说,这些规

范一方面是在共同体中人们交往时的普遍规则，同时，它们也被灌注了人道的情感联系，稟有促进共同体的和谐的目的，而不只是一些刻板的僵硬的行为程序。然而，规范确实始终表现为一种禁止、约束，并有一种可普遍化的形式特点，而且它们一旦形成就有着某种稳定性和惯性，并在长期的流传过程中化为生活的常规，从而逐渐拥有了不可置疑的权威性。因而，人们习惯于在衡量一个人的行为是否具有道德价值时，就去看它是否符合某种道德规范，它要求的是循规蹈矩。

伦理学上的规范论者就认为道德规范是道德的本质，主张道德规范拥有不经批判就有的价值，没有规范，就没有道德。他们认为，一个人的道德价值必须通过践履道德规范才能获得，舍此别无他途。一旦出现大规模违反和冲破原有规范的局面，规范论者就会惊呼天下滔滔、礼崩乐坏、人心不古、道德沦丧。的确，规范在形式上有一种超常的流传稳定性，但是规范所要约束的生活却是在变化的，因而人们的生活世界在历史进程中必然会经历某种程度的异质化，如果死守规范的外在形式，那么，规范中原有的内在精神和生活价值含蕴就会风蚀、流失，于是规范就会变得越来越僵硬，成为一种纯粹的外在强制和死板的衡量标准，这时，规范论就将失去它的理论活力。很明显，纯粹规范论的立场容易流于独断。

规范当然是一种重要的道德现象，但是，如果有一种道德理论把规范作为道德的最高本质，那么，它就是规范论。而且，伦理学史上的大多数道德理论是规范论，这些道德理论通常把制定道德规范体系作为自己最重要的理论任务。当然，在论述道德规范时，它们或多或少要牵涉到道德规范的价值基础、德性修养等问题。但是，这些理论必然会有以下缺陷：第一，规范论者认为规范是对人们有普遍的约束力的，是人们要绝对遵守的，不存在任何例外的固定规则，但是，事实上不存在这样的规

范,比如“不许撒谎”之类的规范,就不可能是一个有绝对约束力的规范;第二,只以规范衡量人,有可能助长伪善,比如说存在着以遵守规范为幌子来谋取个人不正当利益的现象;第三,把德性的培养只看作规范的內化,也是片面的,而且未必能奏效。

在我们看来,对于规范,我们要注重的是它们內涵的人道价值,而不是它们的外在形式。我们当然要遵守某些规范,但是这主要是为了能够和睦人际、完善自我。比如说,“不许撒谎”为什么要在一定范围内得到遵守,是因为如果能把他人当作另外一个自己来尊重,那就不可能会对他人撒谎。而在一些极端的境遇之中,比如为了治疗能够顺利,对某些病人隐瞒病情,就是一种道德的行为,而对坏人说谎,同样是一种道德的行为,因为在我们的理论中,不说谎与在某些特定情况下不说实话,都体现了一种人道情怀。所以,最优先并最为重要的是培养人道情怀而不是刻板地遵守某些规范。道德史上一些伟大道德家就深明其理:当孔子看到礼已经退化成繁文缛节时,他大声疾呼:“人而不仁,如礼何!人而不仁,如乐何!”^①礼云礼云,玉帛云乎哉,乐云乐云,钟鼓云乎哉!^②如果没有仁爱之心,只知道遵守礼仪的形式,是没有道德价值的。而至于道德规范,则可因为情境、事理的变化而变化,《礼记》就说得明白:“礼虽先王未之有,可以义起也。”^③道义是规范的基础。而耶稣在看到法利赛人只以律法死板地苛责于人,而失去了律法的真精神时,就以爱人如己的博爱情怀来为律法规范灌注道德价值关切,并故意违反某些律法(如他在“安息日”中仍然为人治病,就违反了“十诫”中的“当守安息日”),认为人道精神比律法的僵硬形式更高,因此,他说他是来“成全”律法的^④。而且,规范论无法认识到德性的形成实际上是人的精神得到了整体提升的结果,所以它无法理解艺术审美对成就德性的实质性作用。如果规范论注重规范的人道情怀含蕴,注重对心灵进行整体的提升,那么,它就会走向教化论。儒家的

道德教化论就是其理论典型。

目的论与规范论是对立的。目的论认为,道德规范并没有不经批判就有的价值,规范实际上是为完成某种目的服务的。因此,目的论的理论基点是对价值的确立。目的论认为,既然道德是体现在人的行为之中的,因此只要是为了完成某种正当的目的而作出的行为就是有道德价值的。而目的就是“可欲的对象”,它就是善。我们认为,不管目的论怎样界定目的,它的要害都在于会使手段与目的脱节,也就是说,不把手段计入道德的衡量之中。这种观点的逻辑后果就是以目的的正当来证明手段的正当,认为只要目的正当,任何手段都是可以采取的。这是一种层次较低的目的论。因为道德本身就是对整个行为的评价,而这种目的论不评价行为的手段,所以,它在伦理学理论中是一种错误。而高层次的目的论如亚里士多德的目的论伦理学,则认为目的是一种最高的善,就是一切欲求所趋向的终点,它本身只欲求自身,也就是说有一种目的就在自身之内的东西,这就是至善。假如没有这种目的,那么,一切追求就要无穷后退,没有终点。只有人的实践会成为这种目的,也就是说,那些不为自身之外的目的的行为,它们本身就好,因而在道德价值上是自足的,而这种状态就是幸福。所以,幸福不是一种概念,而是体现在现实行为之中的。道德行为就是这样,它们本身就好,而不是为了什么其他目的。比如孟子就说过,人见有孺子入井而起恻隐之心,伸手以救,并非“恶其声”,不是想“要誉于乡党”,不是为了要结交小孩的父母,更不是为了获得报酬,而是因为这种行为本身就好。所有的行为都是有目的的,而这种不为其他目的的行为,非自身就是目的而何?它就是真正的善。

高层次的目的论在伦理学上说是一个很好的理论前提,原因在于,它可以很好地说明人的行为的价值特征,并导向对心灵的涵养和塑造、教化。也就是说,只有在心灵变得更加优美、情操

变得更加高尚了,也就是有了美德之后,你的行为才能成为其目的就在自身之内的行为,才能成为善的道德行为。也就是说,高层次的目的论也可以导向教化论。亚里士多德的教化论观点就是明证。

但是,如果不是把目的论仅仅当作前提,而是把看作道德本身,认为只要认识到了这种目的,就具备了德性,那是一种基本错觉。因为,我们不是一认识了某种善,就立即拥有了这种善。德性决不仅仅是个认识或感觉问题,而是一个教化过程,是逐渐地“涵厚其德”。在这个问题上,我认为,现代的目的论者误解了亚里士多德的目的论学说和幸福学说,因为他们把目的论误解为概念论(如赵汀阳的“新观念论”)。而实际上,这种自身目的不是理论推证,也不是概念说明,而是指行为变得好的现实过程才整个地使行为自身成为目的,也就是说,它是受到熏陶和教化的过程和结果,它越圆满,就越是自身目的。所以,目的论不可能是概念论(或理念论)。比如柏拉图就没有走向目的论,而亚里士多德则正是通过批评理念论而走向了目的论,因为目的论关注个别行为的圆满。亚里士多德以一种惊人敏锐的理论直觉看出了理念论的问题:第一,苏格拉底从概念论出发而主张“美德即知识”,只有理智德性而无伦理德性;第二,柏拉图虽然也提到了欲望、激情方面的德性(即节制和勇敢),却仍然是以知识的等级来划分德性的等级。这是不适当的。我国现代的目的论学者却力图捏合理念论和目的论,从而把道德判断的表达式从“应当”(泽尔斯特里德)转变为“意味”(泽尔斯特里德),即使个别性的行为符合一般的含有正当合理性价值的概念,比如,做一个士兵就要符合士兵的概念,就“意味”着要“勇敢”;成为朋友就意味着要“友爱”等等。这种概念就是目的,从而使人在个体的选择和普遍价值观念这两极之间的广大场域之中,为个人赢得无穷创造的可能性,因而,在他看来,道德的生活只是一种“可

能生活”，即在目的引导下的“创造活动”，而不存在一个涵养、教化问题。

但是道德问题实在不只是个概念问题，而更是个涵养、塑造精神情感、性格、气质的问题，即德性问题。我们在平时可以按照概念和规范去做，但到了关键时刻却只能本着德性了，因为只有德性是一种经过教化而成的现实品质，它是稳定的、实有诸己的。

教化论紧紧抓住道德的这个特点，主张道德问题的核心就是培养德性。它认为德性不是天生的，人这个种只是有着向善的可能，也就是说，人的心灵和精神有着巨大的可塑性。所以，教化论主张一种大道德观，不把道德问题只限制在遵守规范、追求成功和对现存道德观念体系的论证等上，而是把道德问题看作是整体精神的塑造、培养、陶冶、教化过程及其结果。所以，人类一切文明成果应该相互平衡而协调地对人的精神产生影响，比如理智成就（科学、逻辑等）可以培养人们精审的判断力等智力习惯；大自然、文学艺术能够陶冶人们的情操；高尚的德性和道德榜样可以感兴人们的道德意志，使人们“见贤思齐”等。它们都会对人们产生道德影响。教化论当然要讨论社会伦理关系结构的历史变化、现实状况和未来趋势，考察道德观念的流变，而且也审慎地确立现代社会的道德原则和价值合理性，这是道德教化论的时代背景和道义原则，但教化论更着重分析道德心灵的存在论性质，考察怎样才能使人的德性变得深厚而又灵敏活跃，只有这样，人们才能更有创造性地遵守社会的道德原则，获得社会生活中的合理性价值。德性是真正的力量，它不是一种控制性的权能，而是存在层次的恢弘、深厚、灵慧。

在教化论的视野中，我们的道德理论可以融合规范论和目的论，并超越其对立（员德性不只是规范的内化，也不只是符合目的性概念的心灵性质，而是人的精神空间得到全面的拓展、涵厚和化通的结果，或者说是人的心灵诸能力（理智、情感、意志

等)相互融渗的协调发展,是从任性的个别性状态向普遍性状态的提升,一句话,是受到了整体教化的结果(圆德性的培养不单是要用规范来约束,也不只是用目的来引导,而是要培养正确的好恶,也就是情感和欲望被理智化了,因此,德性表现为一种感性的、活生生的理性,有德之人的情感、欲望就能判断是非(猿德性的内在结构是不局促于己,而相通于人,能取得一种“任何可能的他人的立场”即社会的立场,能够将心比心、设身处地、以情聚情,这就是公正感和公正能力,有了这种公正德性,社会公正才能得到更有效的维护(源德性之获得,能使个体精神舒泰、宽宏而活跃有力,处于一种幸福状态。总之,教化论关注的是内在精神的整体生长。

二、建构理性、演进理性、教化理性

在道德上,当然要讲理性。理性的根本特点就是普遍性、推理。但是,道德理性是哪种普遍性、怎样推理,这些都有深究的必要。伦理学必然要关注行为的合理性。围绕这个问题,产生了三种理性观,即建构理性、演进理性和教化理性(古往今来不外乎这三种理性观)。

建构理性观认为,人的精神力量和道德尊严就在于遵守纯粹理性为人们建构起来的实践规则,这种实践规则是普遍的、对一切人都有着绝对约束力的;另外,建构理性观也着力设计一种理想化的和谐的伦理秩序。所以,建构理性是一种先验理性。这种道德理性观在实践中会造成很大危害:比如在柏拉图设计的理想国,为了消除公民们的私心,就提出了取消家庭的荒谬主张。这本身就是反伦理的,康德的“绝对命令”在实践上是不可行的,除非人是纯粹的有理性者。比如“人是目的”就不能得到绝对的实现,因为在一个社会服务的体系中,每个人不可能不同时既

是目的又是手段。建构理性的根本问题不在于它对普遍性的追求,而在于它所追求的普遍性是没有现实基础的,只是理性的自证和自恋。但正如康德所告诉我们的那样,我们的理性总是试图作超验的使用,在纯粹理性的王国中进行自满自足的推理,并拥有对现实生活的干预权。康德曾主张在科学知识领域中,要把理性的使用限制在经验领域,但他却认为超验领域正好是道德理性的地盘。实际上,道德理性更要有限制地使用,也就是说,在道德领域中,理智应该与个人的情感、欲望、气质相互融渗,并协调发展。如果建构理性有过强的救世热情,那么它给人的实践带来的影响可能是灾难性或悲剧性的,比如在法国大革命中,罗伯斯庇尔的道德纯洁癖使他在领袖们中都看不到好人,因为每个人都有缺点,而这在他看来,就是罪恶,应该消失。真是“罪眼看世界,满世界都是罪恶”(朱学勤语)。因此,我们一方面要看到建构理性是人的精神超出现实状况的能力,但同时必须对它的行动热情抱有高度的警觉。

演进理性观对建构理性的抽象性、纯粹性表示轻视,又特别警惕建构理性的行动热情和救世热望。它认为,人不可能智慧到能够安排人类制度的细节的程度,也不可能纯洁到能使自己的主观准则变成客观的普遍道德法则。事实上,人从根本上是无知的,而且这种无知状况并不会随着人类知识的增加而缩小范围,相反,无知的范围正在扩大。正因为人处于这种无知状态,人们才努力追求知识。人们的行动是靠激情来驱动的,理性只不过是激情的奴隶。18世纪苏格兰启蒙运动领袖们就持这种立场。然而,他们认为,虽然人类并不能预先建构一系列的制度和行为规则,但并不是说人类不可能形成某种制度和某些规则。人是过社会生活的,要进行交往,共同生活。在长期的交往过程中,开初必然会有争夺、冲突,互相妨碍,但逐渐地人们能形成一些共同认可并遵守的一些交往规则,原因是在多次冲突之后,人们发现直

接冲突对双方都不利,于是逐渐琢磨了彼此的任性,这样就形成了一些规矩,并逐渐成为风俗习惯。他们认为,这些风俗习惯本身就有一种普遍性,因为它能把大家保持在相互交往的体系之中,虽然冲突不可能完全消除。这些规矩、习惯是演进的,并没有加以先验的抽象的建构,它对共同体中每个人都是有意义的,所以它是普遍的、有某种合理性的。正是在这个意义上,它被称为“演进理性”。休谟认为习惯是人生的最大导师,明显地排斥了建构理性对生活的深度干预。就这些习惯规则的存在方式而言,由于生活内容不断变化,因而,人们在规则上的试错行为也就必然增多,这样,就会在传统习惯的基础上逐渐形成一些新的规则,所以,它表现为一种长期的演进过程。他们认为,道德理性就是这么演进的。

建构理性当然有其合理的地方,这就是它的超越性、理想性,它可以指导我们的道德发展,但是确实应当避免让建构理性取得统治人生与道德的绝对权能。它必须明智地考察现实的社会伦理关系的特点、人心灵的可塑性及其限度和条件、环境要求和现实途径。而演进理性完全诉诸一种自然的演化过程,虽然可以发展出一种秩序和规则体系,但是演化的过程长,代价高,而且有许多的不公正沉积于其中,因为它得不到理性的批判。教化理性观则认为,在道德问题上,我们一方面要有合理的建构,同时也要尊重演化的过程和历史,但更应该合乎人情事理地引导规则和制度的演化,这就能获得一种既有超越性又与人的生命本质结合在一起的合理性价值,这就是教化理性。所以,既不能揠苗助长(如孟子所告诫过的那样),又不能放任自流,应该向人们灌注一种人文教化理念,利用和创造优秀的体现着人类情感的普遍范例的文学艺术作品来陶冶人们的情操,用阐理深刻的学术成果来培养人们精审的判断力,以严谨的科学理论来培养人们追求真理的智力习惯,树立高尚的人格作为榜样来引导人

们追慕高风亮节。这些方面的和谐的、相互涵容的发展,是人性所能达到的应有高度,这就是人们所能获得的最好的道德教化,它对人们有着巨大的精神吸引力,是人们所向往的。教化论应该展示这种精神魅力。周公“制礼作乐”就是在进行教化的价值建构,通过认真酌量人情的实际,力图把人的精神提升到一种恢弘而有尊严的高度。荀子对礼乐的教化作用进行了非常深入的分析、阐述,提出“礼以养情、乐以导志”说。明代吕坤说得更明白:“圣人缘情而制礼,君子见礼而得情,众人以礼视礼,而不知其情,由是礼为天下虚文。”制礼是本乎人情的,同时也是为了使人情变得普遍、优良而高尚,不能体会到这一点,就不会自觉地接受礼的教化。当然,含蕴在礼中的普遍性情感与个人的自然情感是不同的,所以,它对人情是有所“违拂”的,但是,“其拂人情者,乃所以宜人情也”^⑤。得到涵养以后的情感就是普遍的、合宜的,也就是说合理的。当然这种教化理性的普遍性是一种活生生的普遍性,它内生于个体的情感欲望之中。所以,教化理性讲建构,却不追求高举远瞩的纯粹推理,而是针对人情、欲望的实际而在一种类似于游戏的习为、熏陶过程中把它们提升到普遍性的状态;它尊重演化,却又注重给演化以优良的人伦环境和价值指导。

三、古代教化、近代教化、现代教化

在古代,教化是一种根本的政治——伦理措施。在那时,人们的理智能力、情感、欲望等尚处于一种较为平衡的状态之中。他们的理智可以进行抽象思考,但逻辑本能还没有成长得过分高大,还没有脱离自己的生命感受而追求一种纯粹抽象的推理;他们的情感、欲望虽然强烈,却也力图在理智规则下表达自身,而对情欲过度所造成的灾祸抱有高度戒备(想想《荷马史诗》的例子,帕里斯拐走了海伦,引起了残酷的特洛伊战争;阿伽门农