

顾晓鸣主编



SHIJIUDE ZHIHUI  
**世界智慧大观**

第2册

- ★ 古希腊的智慧
- ★ 玛雅的智慧
- ★ 印度的智慧
- ★ 拜占庭的智慧
- ★ 太平洋岛屿的智慧

世界智慧大观  
第2册

## 第一章 智慧的源头

西方文明史，源必称希腊。

古希腊的智慧是西方智慧的缩影，西方文明的各种形式，在古希腊的文明中都可找到胚胎、种子、雏形和范本。古希腊文明的这种重要地位，主要出自于古希腊智慧富有探索和开拓的特性。它不仅是以后的源泉，而且本身就是一种不断探索源头的智慧。

“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索”。

古希腊的智慧是一种“认识的激情”，这种“认识的激情”就是想了解隐藏在宇宙万物背后的“逻各斯”，就是想说出“真理”。

他们“远观天象，近取诸身”，汲汲以求“认识自己”就是为了探究支配着万事万物的逻各斯，就是为了说出“真理”。

所以，古希腊的哲人是一个上下而求索的探问者。

然而，古希腊人主要是借助理性和语言来探究逻各斯，说出“真理”的。这就形成了他们独特的智慧思路。与东方民族主要是通过直觉和悟性来悟“道”形成鲜明的对照，希腊人这种独特的智慧思路成了西方文化的一个明显表征。

古希腊之“道”

打开古希腊文化的长卷，从五彩缤纷的智慧底色中，以最深邃、古朴、神秘的风格凸现出来的奇景，就要算是逻各斯了。

逻各斯不像艺术、诗歌和神话那么富有生动、美妙和感性的吸引力，但逻各斯却是古希腊人追索生命之本的最深智慧。

一个人的儿童时代，在对周围事物凭感觉去接触和熟记的同时，常常会对它们的出现和由来感到奇怪。每个人的童年多少有过这种追寻奇妙根源的感觉。但是有些人抓住了这些感觉，锲而不舍，终于成为科学的伟人奇才；而更多的人则没有抓住这种感觉，不会开发这种感觉，平平庸庸地等待着现存的答案，终于一生碌碌无为。

爱智慧的古希腊民族，无疑是抓住了这种灵感的人类童年。逻各斯就是古希腊人探索这种神秘灵感的智慧记载。最早提出逻各斯的是古希腊爱非斯的赫拉克利特。他是一个神秘的人，出身贵族，在爱非斯城有着显赫的地位，但他放弃了这种世俗的高贵，隐居在山里，追索着关于世界的奇妙智慧。智慧支撑了他的信念，同时也给予他狂妄，他看不起世人，认为像他这样优秀的人，抵得上一万个平庸之辈。

正如儿童的智慧常常会以一种奇特的方式表现一样，古希腊的逻各斯也借助奇特的赫拉克利特而被提了出来。它与中国的“道”具有相类似的意义。

逻各斯与道可以说象征着两种精神，一种是以古希腊哲学为源头的西方精神；一种是以中国老庄哲学为开端的东方精神。在本原上，两者是相通的，但其追求的方式不同。

逻各斯得通过理性、语言来说明，进而言之，逻各斯就是理性，就是语言。

道须通过悟性、直觉来把握，“道可道，非常道，名可名，非常名”。所谓言语道断讲的就是这个意思。

基督教《圣经》开门见山的一句话是，“大初有道”，这个道（Word），就是语言。所以尽管基督教有其神秘的一面，但其诉诸理智、诉诸语言来认

识上帝之道的精神与古希腊精神还是相通的。

赫拉克利特是这样描述逻各斯这个概念的：

“这个逻各斯虽然常在，人们在听说它以前和听到它时却老是不能理解。一切事物都按这个逻各斯发生着，但是我在分别每一事物的本性并说明它如何如此的那些话语和举止，人们在加以尝试时却显得没有体验，另一些人对他们醒着时所做的茫然，就像忘了他们在睡梦中所做的那样。”

这段话与老子的“道可道，非常道”这句话有着惊人的相似之处。关于逻各斯，赫拉克利特还有下述的几种说法：“必须遵守这个共同的东西，尽管逻各斯乃是共同的，但许多人却以自己的智虑生活着似的。”“如果不听从我而听从这个逻各斯，就会一致说万物是一，就是智慧。”上述这些话与老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”亦有异曲同工之妙。

不过赫拉克利特认为，人对逻各斯必须通过理性思想来加以认识。“思想是最大的优点，智慧就在于说出真理，并且按照自然行事，听自然的话”，“智慧只在于一件事，就是认识那善于驾驭一切的思想（即逻各斯）”。

正是基于这一点，赫拉克利特嘲讽了那些被众人视为充满智慧的人，如荷马、赫西俄德、毕达哥拉斯等人，认为他们的“博学”，顶多不过是一些“对可见的事物的认识”而已，他们并没有透过那些可见的事物而把握隐藏在它们后面的逻各斯。他风趣地用荷马临终前没有猜出捉虱子小孩出的谜语来嘲弄他们：“什么是我们看见、抓到而又扔掉的东西？什么是我们没有看见、没有抓到而又带着的东西？”赫拉克利特在这里说了一个隐喻：人们看见逻各斯的显现，却没有去理解它，而把它扔掉了；但同时那没有被看见和抓住的逻各斯，依然和我们相伴随。

赫拉克利特这种试图通过理性、思想来把握逻各斯的做法成了以后西方一种具有代表性的探索本原的精神。

然而，道在老子那儿却是玄之又玄、惟恍惟惚的，是无法用理性、思想来认识的，而只能通过直觉和悟性加以把握的。所以自老子以后，并没有人对道说清过。

但无论如何，探寻逻各斯与追索道都是每一个具有人类一般智慧的人升华为“智者”的重要表征。

至高无上的求索

中国传统的学问之道往往和人生纠缠在一起。孔子可谓是个有大学问的人，但一部《论语》主要讲的就是一个人为人处世，如何做一个完人。那种纯粹为知而知的学问之道，有则有矣，但并没有成为一种传统。

为知而求索在古希腊一些智慧之士那儿却成了一种至高无上的行为，他们为此开拓的道路和成果进而成为西方科学精神的源头。

亚里士多德是这样解释哲学思考（包括科学研究）的本性和目的的：“如若人们为了摆脱无知而进行哲学思考，那么，很显然他们是为了知而追求知识，并不以某种实用为目的。当前的事情自身就可作证，可以说，只有在必需品全部备齐之后，人们为了娱乐消遣才开始进行这样的思考，我们追求它并不是为了其他·9·效益，正如我们把一个为自己、并不为他人而存在的人称为自由人一样，在各种科学中唯有这种科学才是自由的，只有它才仅是为了自身而存在。”（《形而上学》）

这种为知而求索的精神在古希腊的有些哲学家身上竟然成为生命的第一需要。有几则小故事很好他说明了古希腊人的这种孜孜以求的精神。

第一则讲的是哲学家泰勒斯的故事。一个夏日的夜晚，天气非常闷热，不少人都坐在旷场上乘凉，这时泰勒斯仰面朝天慢慢地向旷场走来。由于他一心一意地仰头观察着天上的星辰，不慎掉进了一个土坑里。这时一个饶舌的家伙当众嘲笑泰勒斯道：“你自称能够认识天上的东西，却不知道脚下面是什么。你研究学问得益真大啊，跌进坑里就是你的学问给你带来的好处吧！”这一挖苦引来周围人的一阵哄笑。泰勒斯从坑里爬了上来，掸去身上的泥土，镇定地回答这个饶舌汉：“只有站得高的人，才有从高处跌进坑里去的权利和自由。像你这样不学无术的人，是根本享受不到这种权利和自由的。没有知识的人，本来就躺在坑底，怎么会有机会从上面跌进坑里呢！”泰勒斯这番机智的反驳，说得那位饶舌汉脸一阵红、一阵白，好不尴尬，其他一起哄笑的人也顿然鸦雀无声。关于泰勒斯，亚里士多德的《政治学》中还记载了这样一则趣闻：人们因为泰勒斯的贫穷寒酸而谴责哲学一无用处，泰勒斯决心找机会来驳斥这种说法。有一次他通过观察星象，预见到来年将有一个橄榄大丰收年，因而早在冬季时，他就凑集了一小笔本钱赁入了米利都和开俄斯岛的全部橄榄榨油作坊。由于大家不知情，无人与他竞争，所以租金十分便宜。到了来年，果然橄榄获得大丰收，人们纷纷要求租用油坊。这时，泰勒斯转而用高价出租这些油坊，结果大大赚了一笔钱。他以此表明，哲学家要富起来是极为容易的，如果他们想富的话。然而这不是他们的兴趣所在。他们的兴趣在于追求知识，在于用自己的智慧去探索自然界的奥秘。

另一则故事是有关阿基米德这位古代科学家的。传说罗马人在攻克西那库斯城时，一个罗马军人在劫掠途中，遇见一位老人在潜心研究他画在沙地上的图形。那罗马人命他立刻去见罗马将领马赛拉斯，阿基米德不肯去，希望等他先把结果算出来，那军人不为所动，立即把他给杀了。马赛拉斯闻讯深表遗憾，曾尽其权力之所能安慰死者的家属，同时为他建立了一座漂亮的坟墓，且根据这位数学家的遗愿，在墓上雕刻了圆柱中盛有球体的图像。因为在阿基米德看来，他发现了求这些图形的面积与体积的公式是他一生最大的成就。他的看法的确不错，为几何学增添一条定理，确比一个城市的攻防对人类更为有利。

毕达哥拉斯也有一段关于为知而求索的精彩论述：“生活就像一种游戏，一些人来是为了竞赛，另一些人来是为了做买卖，而最好的是来做旁观者。与此相似，具有奴隶气质的人一生孜孜以求名利，而具有哲学头脑的人则寻求真理。”

#### 无字的真谛

柏拉图在《斐德若篇》中借苏格拉底之口讲了这样一个故事：埃及有一个古神，名叫图提，他首先发明了数目、算术、几何和天文，棋骰也是他首创的，尤其重要的是他发明了文字。当时全埃及都受塔穆斯统治，图提晋见了塔穆斯，把他的各种发明献给他看，建议他把它们推广到全埃及。据说关于每一种发明，塔穆斯说了许多或褒或贬的话。不过轮到文字，图提说：“大王，这件发明可以使埃及人受更多的教育，有更好的记忆力，它是医治教育和记忆力的良药！”国王回答说：“多才多艺的图提，能发明一种技术是一个人，能权衡应用那种技术利弊的是另一个人。现在你是文字的父亲，由于笃爱儿子的缘故，把文字的功用恰恰说反了！你这个发明结果会使学会文字的人善忘，因为他们不再努力记忆了。他们就信任书文，只凭外在的符号再认，并非凭内在的脑力回忆。所以你所发明的这剂药，只能医再认，不能医

记忆。至于教育，你所拿给你的学生们的东西只是真世界的形似，而不是真世界的本身。因为借文字的帮助，他们可无须教练就可以吞下许多知识，好像无所不知，而实际上却一无所知。还不仅如此，他们会讨人厌，因为自以为聪明而实在是笨。 ”

这个故事说明古人们已看到了文字的限制性，文字的发明固然给思想的传播带来了莫大的方便，但也带来了记忆力的退化和对书面文字的过分盲信而忽略了词与现实之间的距离。同样，今天大众文化将我们带进了一个电视化、图像化的时代，今天的儿童被人们戏谑地称之为“图像族”，他们是看着电视，玩着游戏机长大的，这就造成了不可忽略的负面影响，即读写能力的退化，其连带结果是诗歌和小说等以文字为媒介的艺术的危机。当然这是后话。现在让我们继续倾听苏格拉底的谈论。

苏格拉底由文字又说到了文章三型：第一种是写出来的文章，这类文章很像图画。图画描绘的人物站在你面前，好像是活的，但是等到人们向他们提出问题，他们却板着严肃的面孔，一言不发。写出来的文章也是如此，文字好像有口舌在说话，但是一俟你向它们求教，它们却只能老调重弹。此外，一篇文章写出来之后，就一手传一手，传到能懂的人们那里，也传到不能懂的人们那里，它自己却不知道它的话该向谁说，不该向谁说，如果它遭到误解或虐待，总得要它的作者来援助，它自己却无力辩护自己、保护自己。

第二种文章是说出来的文章，还不失为活思想的活影像，但是如果这种说出来的文章不是心灵的真实流露，而像诡辩家那样只求能说会道，那只是蹩脚的文章。

第三种是在心灵中孕育的文章（即思想），这是一个哲人最伟大的一部分。这种文章既有生命，又有灵魂，它是通过言传身教写在学习者心灵中的那种有理解的文章，它是有力保护自己的，而且知道何时宜于说话，何时不宜说话。这是一种认真的耕种，而不是一种消遣。这种文章的作者不会把那些知识写在纸上，用笔墨做播种的工具。作为小花园式的文章（喻不费多少心力写就的文章），他偶尔也写写，但纯属消遣。可是当他真正写作的时候，他就把所写的看作一种备忘宝库，既防自己年老善忘，又备后来同路人的借鉴。他会怡然自得地看着自己所耕种的草木抽芽发条。当旁人在别的消遣中寻找乐趣时，他却宁愿守着这种消遣，他的毕生的消遣。

但是还有一种比这更高尚，就是找到一个意气相投的心灵，借助辩证术在那心灵中埋下文章的种子，这种文章后面有真知识，既可以辩护自己，也可以辩护种植人，不是华而不实的，而是可以结果传种的，在旁人心中生出许多文章，生生不息，使原来那种子永垂不朽，也使种子的主人享受到后人所能享受的最高幸福。

老苏可谓深悟“文章”之道，所以经由他的心灵之传授，才有如此多的弟子（个中包括伟大的诗人哲学家柏拉图），再传弟子（个中包括伟大的百科全书式的哲学家亚里士多德），以及一个个的哲学流派步其后尘，或“站在他的肩上”。

难怪美国的文化史家威尔·杜兰不无羡慕地写道：“他（苏格拉底）是一个幸运者：生活而毋需劳作，阅读而不必写作，诲人只是兴之所至，饮而不醉，不仅死得其时，而且几乎毫无痛苦。”在他的身上，读者们也许还能看到孔夫子的影子。

寻觅无形的“父母”

人人都明白给予自己生命的父母。

但是如果有人问你智慧的父母时，你是否同样明白呢？你或许会为它们的无影无形而困惑。

人们都希望自己有智慧，可是怎样在自己的头脑中生出智慧来呢？

智慧不是一种知识，可以从外面学来，捡来，甚至偷来。智慧是在自己的精神中与生命融汇一体的东西，非得自己生长出来不可。因此，除非找到自己头脑中生长智慧的父母，没有别的办法。

如何寻找自己头脑中智慧的父母？古希腊智慧的生长过程就给我们提供了这个答案。它们就是：惊奇是智慧之母，怀疑是智慧之父。

当现代人从电视里或现场中见到搏杀激烈的拳击或精彩夺魂的足球赛时，那种疯狂似乎天塌下来也不顾了。人们很难想象，这时候还有什么别的吸引力能够将他们的兴趣扭转过来。

然而令现代人不解的是，古希腊民族也最喜爱体育竞技，但他们对体育竞赛的狂热却比不上他们对智慧的追求。因为他们内心对世界、对人生、对周围的一切都充满着惊奇，惊奇感使他们随时都想向有知识的人请教，听聪明人的演讲，从高明者的辩论中启发自己的智慧。柏拉图曾记述说：苏格拉底走到哪里，就有人围绕他提问。有一天，苏格拉底来到体育馆，那里正在进行精彩的体育比赛，但人们一看到苏格拉底，便抛开体育竞赛，围上来听苏格拉底辩论。柏拉图比较各国特点时写下了这么一段话：“埃及和腓尼基喜爱金钱，而我们所在的这一部分世界的最显著的特点是喜爱知识。”

古希腊每一个有所贡献的科学家和思想家，几乎都有许多如痴如迷追求知识的故事。当他们发现大自然的一个新现象时，就会以百倍的惊奇和兴趣，废寝忘食地去研究，甚至抛弃高官厚禄、舒适幸福的生活，去跋涉于荒原沙滩，寄居于森林石窟，故而最博学的亚里士多德总结古希腊智慧产生原因时，把它归结为“惊奇”两字。

惊奇是通过外面世界的变化来激发智慧的一种力量，而怀疑是从人心内部的变化来激发智慧的一种力量，它与惊奇的作用力正好相反，但作用点却在一起，因而正如父母的双重作用一样，产生出生动立体的古希腊智慧。

古老的中国，在先秦时期也产生过这种立体性的智慧，因为当时也有丰富的惊奇探索和怀疑否定。但到了后来就渐渐被圣人的经典一统窒息了，智慧的发展变成了迂腐的注经释解，不敢怀疑，智慧也就失去了生命的活力。而古希腊智慧则一直在惊奇和怀疑两股力量的推动下成为西方哲学和科学发展的原动力。在古希腊的哲学中，每一个哲学家毕生所探寻的世界本原的理论，无论其如何精论细证，多么彻底绝对，都会被后来的哲学家所否定。比如当泰勒斯提出水是万物的本原后，他的学生阿那克西曼德就发生了怀疑，他认为世界万物变幻无穷，而水的变化有限，用水作万物的本原，就无法解释千变万化的世界，于是他就提出世界的本原是一种无限的东西，他称为“无限者”。可是他的本原理论提出后，他的学生阿那克西米尼又发生了怀疑，认为“无限者”只是一个抽象的概念，不是具体的所指，应该找到实际存在的“无限者”，于是他提出了气为世界的本原。赫拉克利特又怀疑气而提出火为世界本原，毕达哥拉斯则怀疑一切实在的本原，提出数（主要是一个数）为世界本原。如此等等，几乎每一种新哲学观点的提出都是对原有哲学观点的怀疑和否定。

其中最精彩的怀疑，就是当赫拉克利特提出火的本原说，并把矛盾运动

引入其中后，后面的哲学家巴门尼德提出了无矛盾的静止的“存在”本原说。他的学生芝诺为了进一步证明“存在”的合理，便通过悖论命题的矛盾手法让人们对于赫拉克利特火本原中的运动性产生怀疑，最著名而有趣的就是追龟辩与飞矢辩，说的是如果承认运动，那么希腊跑得最快的阿基里斯将超不过在前面跑的乌龟。理由是阿基里斯追上乌龟原来的地点需要时间，而这时间乌龟又会向前爬一段距离，追上这段距离又需要时间，……如此往下推理，阿基里斯只能无限接近乌龟，却不能超出乌龟。同样，如果承认运动，那么把飞在空中的箭的时间无限分割下去，最终箭就会不动地停在一个点上。芝诺这一悖论的怀疑力量给后来的哲学辩证法的发展注入了极大的生命活力。

总之，无论是唯物主义还是唯心主义哲学，在自身内部和相互之间都充满了怀疑和否定的关系。怀疑不断推进了后面的哲学家超越前面的哲学家。因此，如果说惊奇引出了哲学的智慧，那么怀疑给哲学的智慧注入了生命力。

在古希腊降生智慧的这两种原动力，在近现代西方文化中不断地扩大、繁衍，使西方文化呈现出迅猛的发展和繁荣。而东方文化则似乎明显缺少这两种原动力。

在世界文化交流的今天，我们应认真借鉴西方智慧的特色，寻找我们自己智慧的原动力。

#### 知事为明智

知识有两种，一是事物背后的一般规律，一是个别事物的具体应对。《淮南子·要略》对此作了很好的概括：“言道而不言事，则无以与世浮沉；言事而不言道，则无以与化游息。”

一般学人往往重视前一种知识，而忽视后一种知识。所以尽管学富五车，满腹经纶，若是涉及具体事物的应对，则往往囊中空空。

这种知识的不平衡古希腊的哲人也早已注意到了，所以亚里士多德在《尼各马科伦理学》一书特别提出了“明智”这一概念。明智这一概念在中文指的是懂事理，有远见，考虑周全。所以孔子曰：“知事为明智”，亚氏的解释也与此相通：“所谓明智，可见之于明智的人。它就是善于考虑对全部生活的有益之事。一个明智的人就是善于考虑的人。考虑可以变事物为对象。所以明智不是科学。明智也不是技术，因为两者种类不同，良好的实践本身就是目的。在技术中有意的错误，反而显示技术的高超，在明智中这只能表明德性的低劣。由此我们把节制也称之为明智，因为它保持了明智。它不是一切形式的论断，只是关于行为的论断。它不仅仅是一种理性的品质，因为理性品质是可被遗忘的，明智则永远忘不了。”

#### 亚氏又进一步论道：

明智有关于城邦的明智和关于个别事物的明智，对城邦明智起主宰作用的是立法。不过人们都认为，过着只顾自己的生活的人才是明智。对个别事物须通过经验才能熟悉。青年人可以在数学上变得智慧，却不能说是明智，因为他们没有经验。明智不是科学，它以个别事物为对象。明智不是理智，理智以定义为对象。能把握个别事物的明智，与其说是科学不如说是感觉，不过不是某种感官所固有的感觉，而是类似数学感觉的那种感觉。

亚里士多德举了一个例子来说明明智的重要性。有时一个没有普遍知识的人，比有普遍知识的人更能干。例如，一个人知道瘦肉容易消化，有助于健康，但到了市场上却不知道哪是瘦肉，倒还不如只知道鸡肉有益于健康的人。



有人曾经嘲笑哲学家泰勒斯只知道仰观天象，而不谙世事，结果泰勒斯通过观察星相，了解到来年橄榄会有大丰收，而租下了城里所有的榨油作坊，然后转手以高价租给别人，赚了一大笔钱，以此证明了自己的明智。

欧里庇得斯对明智则作了一种颇具诗意的解释：

明智就是宁静安闲，作为群众的一员，所取的只是平均的一份，即不奢望也不好高骛远。

在这里，明智又与一种安逸恬适的生活方式联系在一起。

所以明智是书本上学不到的，它得通过自己对周围事物的感觉以及具体的操作过程才能逐渐把握。中国有句格言可以说准确地描绘了获得明智的途径：世事洞明皆学问，人事练达即文

## 第二章 发现自我

当你看到自然界各种动物敏锐的视觉、听觉、嗅觉，观赏它们寻觅猎物的本领时，或许会有长长的感叹。不过，人类完全不必自叹不如，动物虽然有发现外物的奇异功能，但它们都缺乏一个最重要的功能，那就是发现自我的功能。

人虽然没有许多动物那种发现对象的奇特功能，少数有特异功能的人，会被当作奇迹和神话。但人的真正奇迹和特异功能，那就是发现自我的功能。

作为一个生命的存在，一切活动都是出于自我，围绕自我，归宿于自我的。因而，作为一种有血有肉，有形有体的存在，自我似乎是一个最强的感觉，是一个无须发现的存在。但是如若因此不认识发现自我的重要，不想去开掘发现自我的能力，那么人的生命现象在本质上就与动物的生命现象没有多大区别了。

因为就在这个似乎无须再发现的存在背后，隐藏着人类世界的种种秘密。从人生、命运、欲望、理性，到社会功利、名誉、艺术、律法，各种与人内心世界相关的学科领域，都是从认识自我这个入口处进入的。

正是在发现自我这一点上，古希腊不愧是人类智慧的源头之一。

人究竟是什么

通过悲剧来探究人的自我和命运，是古希腊人寻求逻各斯，说出真理的另一种方式。

捷克著名作家米兰·昆德拉在《小说的艺术》中曾这样谈到：“狄德罗持有更多的怀疑态度：他笔下的定命论者雅克勾引了朋友的未婚妻，沉浸在幸福中，父亲把他狠揍了一顿，正好一个军团路过，他恼怒之下参了军。第一次打仗他膝盖上就中了一弹，从此成了瘸子，一直到死。他想开始一场爱情的艳遇，事实上他却走向了残废。他永远不能通过自己的行动认识自己。在行动与他之间，有了一道裂缝，也就是说，人想通过行动来揭开自己的面貌，这个面貌却不像他。行动具有自相矛盾的特点。这是小说的一大发现。”

我们可以说，古希腊的悲剧诗人索福克勒斯在他的著名悲剧《俄狄浦斯王》中已作出了这一发现。悲剧诗人感到在人的行为背后有一种神奇的力量，这种力量是人所不能把握的。虽然悲剧英雄本身是无辜的，甚至有一种良好的愿望。他想通过自己的行动来认识自己、改变自己的命运，但结果却事与愿违，遭受了巨大的痛苦和不应得的悲惨结局。该戏的梗概是这样的：

忒拜城国王拉伊俄斯因为没有儿子，到德尔斐去求神谕。阿波罗回答，他会有一个儿子，但预言他会死在自己儿子的手中。后来他妻子伊俄卡斯忒果然生了一个儿子。为了避免神谕的应验，伊俄卡斯忒将这婴儿交给一个仆人，吩咐他把孩子弄死。然而拉伊俄斯的仆人可怜那孩子，把他送给了一起在山上放牧的科任托斯国王波吕玻斯的仆人。而波吕玻斯和王后墨洛珀正巧没有子嗣，遂将这个婴儿充作自己的孩子收养着。科任托斯人称他为太子，直到他长大成人，从没有人怀疑他的身分。

然而，有一天，一位客人在宴席上喝醉了，说出俄狄浦斯并不是国王的亲生儿子。俄狄浦斯随即去询问国王和王后。他们痛责了那醉汉，并否认有这回事。可是俄狄浦斯觉得到处有人议论纷纷，便亲自去向阿波罗求问。阿波罗的神谕没有回答他的父母究竟是谁，而是预言他会弑父娶母。

听到这个神谕后，俄狄浦斯不由得感到阵阵恐怖，为了不使这个神谕应

验，他决定不再回到科任托斯，便从福喀斯向玻俄提亚走去。

这里已经埋下了悲剧的种子。俄狄浦斯想摆脱弑父娶母的悲惨命运，却暗中为这种命运所摆布，向着这种命运指定的方向走去。

这时，拉伊俄斯，即俄狄浦斯的真正父亲，正从忒拜赶往德尔斐，想求个神谕，了解一下他所抛弃的婴儿究竟死了没有。他随身只带四个侍从。他们一行五人在福喀斯境内的三岔路口正巧撞上了俄狄浦斯。他们因为叫他让路，同他发生了冲突。俄狄浦斯一怒之下打死了拉伊俄斯和他的三个侍从。剩下一个逃回了忒拜，撒谎说是一伙强盗把他们四个人杀死了。而这个生还的人正是从前伊俄卡斯忒叫他抛弃婴儿的仆人。

忒拜人曾经追查过这件凶杀案，但最后也不了了之。国王死后不久，新的灾难降临到了忒拜人头上。赫拉为了报复她的情敌塞墨勒（酒神之母），派了人面狮身的妖怪斯芬克司来危害忒拜。这妖兽坐在城外的山上，背诵着一个谜语：“什么东西早上四只脚，中午两只脚，晚上三只脚，脚最多的时候最软弱？”凡是回答不出这个谜语的人都被它吃掉了。忒拜人正失望时，流浪到此的俄狄浦斯凭着自己的智慧，揭开了它的谜底：这是人！因为人一生下来爬着走，是四只脚；长大后立着走，成了两只脚；年老以后添上一根拐杖，又成了三只脚。那妖怪听了，便含羞跳崖自尽了。感恩知报的忒拜人于是立俄狄浦斯为王，并将拉伊俄斯的寡妻伊俄卡斯忒嫁给了他。

在这里悲剧诗人索福克勒斯通过斯芬克司之谜，表达了对人及其命运，即逻各斯的思考。斯芬克司之谜实际上是一个双重谜语。它的表层谜底是人，但它的深层谜底是人对命运的一无所知。正因为如此，俄狄浦斯以为自己为忒拜人消除了灾祸，干了件大好事，而忒拜人也以为他们立俄狄浦斯为新王，并将老国王的寡妻嫁给他，是对他的智慧的最高奖赏。然而他在冥冥中已犯下了滔天的罪行。

最后当俄狄浦斯知道自己干了什么后，他悲痛地用金别针刺瞎了自己的双眼，并要求忒拜人把他赶出去。因为他无脸在这片生养他的土地上生活下去。

我们可以看到，索福克勒斯在这部悲剧中，深深地洞察了人的两重性：一方面他们是有智慧的，另一方面他们又对命运、对自己行为所造成的最终结果一无所知。

这种两重性体现在俄狄浦斯的身上就成了一个具有双重身分的人：他尊敬神、相信神谕，然而他越是想逃避神谕的结果，却越是无意识地按照神谕那样去做；他本是一个敢作敢为、不屈不挠、充满远见卓识的人，人们无法指责他有任何不道德和触犯法律的行为，可是到头来这个人物所不知、不愿和不应得的一切却落在了他的头上。

俄狄浦斯是聪明的，他猜破了斯芬克司之谜，但“人究竟是什么”（也就是他究竟是谁）这个谜却一时未能猜破。当他猜破了斯芬克司之谜，怪兽羞愧地跳崖自尽。当他猜破了自身之谜，他自己不得不离乡背井，到处流浪。

然而，索福克勒斯和其他的悲剧诗人一样，一方面承认“命运”之存在，人是难以把握这种命运的，另一方面又赞扬人对命运的反抗，而不是对命运俯首帖耳。在他的另一部悲剧《俄狄浦斯在科罗诺斯》中，索福克勒斯通过俄狄浦斯之口表达了对这种命运的抗拒之情：

凶杀、乱伦、不幸的事件都从你（新国王克里瑞）嘴里向我抛来，这些都是我，哎呀，不知不觉地造成的，此中似有天意，也许是众神要发泄对我

的家族积下的愤怒；因为你找不出我本人有什么罪过好拿来谴责我，说我有恶报，才对我自己和我的亲人做错了事。告诉我，如果神示说，有什么注定的命运要落到我父亲身上，他必将死在他儿子手里，你有什么理由拿来责备我呢？因为那时候我还没有出世，我的父亲和母亲还没有把我生下来。而且，如果像我这样生而不幸的人同我的父亲打起来，把他杀死了，却不知道我干的是什么事，也不知道我杀的是什么人，你有什么理由谴责这无心的过失呢？

这就是希腊悲剧诗人的智慧所在、力量所在。所以悲剧诗人本质上是理性的探求者，积极的悲观主义者。

索氏在这部悲剧中，实际上通过人类不可摆脱的命运对人进行了探问。整个悲剧就是一个长长的疑问：人究竟是什么？

索氏的智慧在于最后没有让俄狄浦斯以自杀来结束这个疑问，而是让他离乡背井，继续去寻找这个答案。因而，如果我们仅仅把古希腊的悲剧理解为讲述因果报应的故事，那么就削弱了个中所隐含的智慧。

俄狄浦斯的弑父娶母只是戏剧的表层故事，并不是十分重要的东西。因为也可以以其他的罪行来代替它。弗洛伊德借用这种行为来描述人的一种潜意识。然而在俄狄浦斯身上，并不是由于潜意识使然，而是完全在一种自己无法预料和把握的情况下无意识犯下的。弑父娶母只是一种可能，在当时条件下人的境况的一种可能。借用这个表层故事来对存在、对命运、对人本身提出疑问才是索福克勒斯的意旨所在。索氏提供给我们的（或者隐含在悲剧结构中的）不是善有善报、恶有恶报这种道德信仰，而是对人生、对命运、对存在的一种诘问。

悲剧中所隐含的智慧也许是悲剧诗人本身未曾意识到的，而是深埋在悲剧的结构里。如果我们以悲剧诗人未曾意识到它，而否定这种智慧的存在，那么就说明了我们还未充分理解作者与作品的关系：一部成功的作品往往包蕴着比作者自身思想大得多的智慧。

“认识你自己”

“认识你自己”这一镌刻在德尔斐神庙上的名言的真正实践者是从古希腊的苏格拉底开始的。而正是从苏格拉底开始，古希腊的智慧发生了根本的转折，从以探究自然为主的兴趣转向了对人自身的认识与思考。

苏格拉底是古希腊最有名望的智慧之士。但他的智慧却不是人们所看到的那种博大精深、无所不知。恰恰相反，他的智慧特点就在于承认自己什么都不懂。他在与那些知识渊博的人谈话时，总是不断地提问，最后迫使那些自以为聪明有知识的人，承认自己所掌握的知识 and 确信的真理，原来都值得怀疑，没有真正弄懂。

苏格拉底的智慧就在于让人们懂得，世界上许多看上去熟悉和明白的事情、道理，实际上是最不明白，最不熟悉的。而在所有不了解不熟悉的事物中，以自己对自己的无知为最。这种认识现象使古希腊人，以至以后所有的人类都感到奇怪和震惊。

何以人们明明白白熟悉了解的事物，实际上会是陌生和无知的呢？人们总以为自己最了解自己，何以变成自己最不了解自己，认识自己成了最大的困难呢？当现代人看到一切深奥发达的科学理论都在围绕着“人”这样一个目标旋转时，我们应当明白，这不是一个可以简单回答的宇宙奥秘，它是一个集几千年人类智慧之大成的宫殿。苏格拉底只是铺下了第一段通向这座宫殿的智慧道路。虽然在今天看来，这已经很不显眼，但他的名字在现代西方

智慧的名册中仍然是最响亮的的一个。

当然，正如你抬头看着一座雄伟宫殿时会有神圣感，但低头细看建筑它的石头时，仍不免会感到平凡粗糙一样。苏格拉底“认识你自己”的思想方法或许并不能给今天的你产生神奇的吸引力，不过，当你想到它是通向雄伟宫殿的入口基石时，多少会引起某种庄严的情感和对它有所了解的兴趣吧！

古希腊智慧从对自然的沉思到对人本身较全面的反思，是从苏格拉底开始转折的。这一转折的过程，苏格拉底自己描绘如下：

我年轻的时候，……对于研究自然的那种智慧怀有极大的兴趣，我觉得，知道每个事物的原因，了解它们怎样生成、存在和灭亡是一件很崇高的事情。我总是拿诸如此类的问题来困扰自己……我原以为，无论在别人或我自己看，都清清楚楚知道了的，现在我却怀疑起来，我老在想，以前原以为认识了，却原来一无所知，特别是关于人的成长的原因更是如此。……

后来有一天我听到一个人念阿那克萨哥拉的书，书中肯定“心”为规整万物的原因。我想，虽然如此，

“心”规整万物，使每个具体事物处于最好的状态。……

我满怀希望地以为，在阿那克萨哥拉的书，我已经发现了我所满意的因果性知识。……

但是我的希望很快落空了。读着读着，我发现他并没有把“心”运用到规整万物的原因上去，而仍然是把气、以太、水以及其他奇奇怪怪的东西当作万物的原因由于上述原因，苏格拉底开始探察人心，揭开种种臆说，考问种种定论。

据色诺芬回忆，苏格拉底经常到人多处找人谈话，他不像大多数哲学家那样争论事物的本性是什么，而是就一些关于人类的问题作一些辩论，考究什么事是虔敬的，什么事是不虔敬的；什么是适当的，什么是不适当的；什么是正义的，什么是非正义的；什么是明智的，什么是不明智的；什么是勇敢，什么是怯懦；什么是国家，什么是政治家的风度；以及什么是统治者应该具有的品格，等等。

至此我们可以说，主体性思维在苏格拉底身上开始形成。人作为一个思维着的主体从被思维着的自然对象中凸现了出来，并同时成了一个被探究的对象。

然而，“认识你自己”在苏格拉底那儿主要的还是一种求知的激情、一种不断的追问，而不是一种现成的答案。

有一次苏格拉底、格老康、阿第曼（这两位都是柏拉图的兄弟）、司拉西马格在富有的贵族塞法腊家又讨论起伦理问题。苏格拉底问塞法腊：“你认为你从财富中得来的最大幸福是什么呢？”

塞法腊答道：“财富之所以成为幸福，主要是因为它能使我慷慨诚实而守正义。”苏格拉底以他一贯的机巧，又追问道：“你刚才说的正义是什么意思呢？”从而又掀起了一场哲学论战，自然像往常一样，苏格拉底通过一一诘问、轻而易举地把他们所下的定义一个个驳倒。到最后，那个粗暴而易激动的诡辩家司拉西马格耐不住性子了，突然咆哮起来：

“苏格拉底，什么愚笨迷了你的心窍？你们别的人，又为什么一个个跟着统统跌倒，这样不中用呢？我说，你如果要知道正义是什么，便应当自己回答，不应只管追问人家，更不应当徒以驳斥人家而自傲。……因为有许多人只能问却不能答。”

不断地追问恰恰是古希腊人的“认识的激情”之所在，这种激情既存在于哲人身上，也存在于悲剧诗人等其他人士身上。在古希腊悲剧诗人那里，这种认识的激情，成了对人及其命运的追问。在悲剧诗人的笔下，人的性格、心理已得到了相当深刻和多层面的刻画。尽管哲人与悲剧诗人的视角不同，却是殊途同归的。

中国在周秦之际也已出现了认识人自身的人文主义思想。《尚书》曰：“惟人万物之灵”。人为万物之灵的观念说明人已有了自我认识的觉悟，认识到了人的价值及其在世界万物中的地位。这与古希腊智者派普罗塔戈拉的“人是万物的尺度”有着相似之处。到了东周，中国的人文主义思想有了新的发展，《左传》中提出了“天道远，人道迩”的思想。在此基础上，进一步形成了先秦诸子百家丰富的人文思想。

然而，即使在今天，“认识你自己”这句格言依然有其现代意义。对人自身的认识、对人的各种可能性、对人的心理、生理、意识、潜意识、神秘潜能等的认识还远远不够，人在某种意义上仍然是个尚未打开的黑匣子。人在许多方面还是很蒙昧的，还未曾从必然王国走向“随心所欲”的自由王国，这就需要我们借助现有的智慧不断反思自己，更好地认识自己。

#### 寻找另一半

古希腊的文人雅士们常喜欢聚在一起一边饮酒，一边海阔天空地“侃大山”。一天苏格拉底、斐德若、泡赛尼阿斯、厄里什马克、亚尔西巴德和阿里斯托芬等人在阿伽通的家里谈起了爱情这一饶有兴趣的问题。席间著名的喜剧家阿里斯托芬发表了他的爱情妙论：从前人的形体是一个圆团，腰和背都是圆的，每人有四只手、四只脚，一个圆颈项上安着一个圆头，头上有两副面孔，一前一后，形状完全一模一样，耳朵有四个，其他器官的数目都依比例加倍，他们走起路来，也像我们一样直着身子，但是可以随意向前向后。可是要跑快的时候，他们就像现在的杂技艺人翻筋斗一样，把脚伸直向前翻滚，八只手脚一齐动，翻滚得非常快。这种人的体力和精力都非常强壮，因此自高自大，甚至于图谋向神们造反。这下得罪了宙斯和众神。于是宙斯想出了一个削弱人类力量的办法，把人裁成了两半。所以我们每人只是人的一半，一种合起来才见全体的符，每一半像一条剖开的鱼的半边，两边还留下可以吻合的缝口。每个人都常在希求自己的另一半，那块可以和他/她吻合的符。如果一个恋人碰巧遇到另一个人恰是他/她自己的另一半，他们就会马上互相爱慕，互相亲昵，一刻都不肯分离。他们终生厮守在一起，可是却说不出想从对方得到什么好处。没有人会相信，只是由于共享爱情之乐趣，就可以使他们如此热烈地相亲相爱。很显然，两人心中都在追求着一种隐约感觉到而说不出的另一种东西。如果正当他们抱着睡在一床的时候，火神赫菲斯托斯带着他的铁匠工具站到他们面前，问他们：“你们这两个人，彼此想从对方得到的究竟是什么？”如果看见他们全然不知所云，就再问他们：“你们是否想紧紧地结合在一起，日夜都不分离呢？如果你们的愿望是这样，我可以把你们放在炉里熔成一片，使你们由两个人变成一个人，只要你们在世一天，你们就一天像只是一个人在活着。如果你们死，那也就在一起死，走到阴间的就不是两个人而只是一个人。想一想看，你们是否想这样办？这样是否能使你们心满意足？”听到这番话之后，我敢担保，他们之中没有一个人会答一个“不”字，或是表示向往其他的东西。他们每个人都会想，这正是他们许久以来所渴望的事，就是和爱人熔成一片，使两个人合成一个

人。

阿里斯托芬的这番看似纯属虚构的言谈，也许恰恰表达出了古今中外处于热恋中的少男少女们的共同心愿。

无独有偶，中国元代大画家赵孟頫的夫人管仲姬对这种祈望身心交融的爱情作了率真的坦露：

你侬我侬，忒煞情浓，情浓处热似火，把一块泥，捻一个你，塑一个我，将咱两个一齐打破，用水调和，再捻一个你，再塑一个我，我泥中有你，你泥中有我。

现代人可不要取笑古希腊人的那种幼稚的比喻和构想。对于爱情这个千古之谜来说，人们作各种各样的想象来体现它的奇妙都不为过。所以当你自由自在的时候，感到自己什么也不缺，自己是完美的；而一旦当你陷入爱情之网后，就会觉得自己每时每刻缺少了另一半，自己的魂被丢失了，就会感到老是想与恋爱中的另一方合在一起。

当你步入诗和文艺的书丛中，看到千古以来人类在爱情方面如大海一般的丰富成果时，你可曾想到，正是人类最早对自我情感中这份奇妙现象的追溯，才生出了一个人类特有的爱情世界。

人生鸟瞰

培根曾说过“读史使人明智”，纵观悠悠的历史，人们会对人生有一个清醒的洞彻。这是时间赋予我们的智慧。同样，如果我们转换一下视角，从高空对人生作一个鸟瞰，我们也会对人生有一番了悟。

古希腊的最后一个散文家琉善通过他的笔下人物墨尼波斯对人生作了一番鸟瞰。话说墨尼波斯由于厌倦于哲人们的纷纷嚷嚷、各执一词，插翅飞越了一座又一座山，最后破云而上，到了月亮上。“我看见的大地是很小的，看来比月亮小多了，所以当我弯着腰乍一往下看的时候，好半天我都在纳闷，高山和大海哪儿去了？老实说，如果我没有望见罗德岛上的阿波罗大铜像和法洛斯岛上的灯塔，我就完全不知道大地在何方。幸亏它们又高大，又醒目，俄刻阿诺斯河也在太阳光下微微地闪闪发亮，我这才知道，我眼下所见就是大地。后来，我聚精会神地定睛一看，人类的全部生活都出现了，不仅是各民族和各城市，连航海的、打仗的、耕地的、诉讼的、妇女、走兽，一句话，凡是丰饶的土地所养育的一切都历历在目。”接着他又看到：“这里是宴会和婚礼，那里是法庭和大会，别的地方有人在献祭，那附近有人在哭丧；……我把眼睛向另一方稍微地倾斜，就看见埃及人在耕种，腓尼基人在航海，西里西亚人在当海盗，拉孔人（即斯巴达人）在鞭打自己，雅典人在打官司。这些事情是同时发生的，你可以想象得到，这是多么混乱的情景。这就像有人把许多合唱队员，更确切地说，把许多合唱队带进来，让每个歌唱者不顾和谐，自己唱自己的调子，他们互相竞争，各唱各的，竭力高声压倒旁人，天哪，你想想这首歌是什么样的啊！……地上所有的合唱队员就是这样，人们的生活就是由这种不和谐构成的……不用说，那个五光十色的剧场上发生的一切都是可笑的。”

不过，大多数人并没有墨尼波斯站得那么高，看得那么远，他们并没有意识到人生就如一场戏剧，每个人只能到这个人生舞台上潇洒地走一回，他们往往是短视的，只看到自己鼻子底下那点东西。

那么就怪不得墨尼波斯要感到不可思议了，“特别可笑的，是那些为争地界而相斗的人，那些由于耕种西库翁平原，由于占有马拉松的俄诺厄乡区，

由于在阿卡奈乡区获得一千亩地而自鸣得意的人。其实，在我从天上看来，整个希腊不过四指宽，我认为，按照这个比例，阿提卡要小许多倍了。因此我想，留给我们的富翁引以自豪的东西是少而又少。在我看来，他们当中田地最多的人也不过耕种伊壁鸠鲁的一个原子罢了。当我眺望伯罗奔尼撒，看见库努里亚的时候，我想起这么一个小地方，不大于一颗埃及扁豆，却使那么多阿耳戈斯人和拉栖弟梦人在一日之间死于战争。如果我看见一个人有几个金戒指，四只金酒杯，便因金子多而自豪，我也要大笑特笑，因为整个潘流翁山连同它的金银矿，也不过一颗米粒大。”

而人犹如蚁群，墨尼波斯这样描写道：“我想你是一定常看见成堆的蚂蚁的，其中一些在洞口挤作一团，当众执行公务，有的外出，有的回城；一只运出粪来，另一只从什么地方拣到一片豆子皮或半粒麦子，拖着奔跑，与蚂蚁生活相适应，蚂蚁当中自然也有建筑师、公众领袖、主席官、音乐家和哲学家，那些城市和城中的人民非常像蚁丘……我把一切看够了，笑够了，又振翅向上飞。”

在这样一幅人间图画中，我们可以看到古希腊人的确是注重理性的，他们看到了人生的滑稽可笑的一面，但同样这幅图画在诉诸情感的东方人看来则太悲哀了。人生是那么微不足道，那么轻，就像捷克作家米兰·昆德拉所说的：是一种难以承受的存在之轻。或许只有佛才具有一种大彻大悟的精神：宇宙只是一粒尘埃。

从高空看人类会有一种彻悟。当我们变成一个小人来到人间，也会有一种格列佛的新的观感。据说，格列佛在大人国瞻仰倾国倾城的王后之玉胸时，他并没有看到冰清玉洁的肌肤，而只见粗大吓人的汗毛孔。

在发明镜子以前，人类曾经为观察自己的面容而感到困难。同样，在没有发明宇宙飞船之前，人类为观察地球而付出了沉重的代价，从托勒密的地心说到哥白尼的日心说，就经历了血与火的洗礼。哥伦布的探险，证实了大地的真相。只有卫星上的观察才认清了地球整体的大量奥秘。

认识人类自己，既需要从近处看，也需要从远处看，既需要单个地看，也需要整体地看。这样，美好的、丑恶的、合理的、荒唐的，就都能了然于心中了。正如春天的风景，从整体上远远看去，那是百花争艳，美丽如画，如果你钻到花木丛中仔细看某一局部，那么就会是烂根爬虫，不堪入目。

所以“横看成岭侧成峰，远近高低各不同。不识庐山真面目，只缘身在此山中。”对人类自我的认识也应该不断地变换角度。古希腊人在还没有条件实际上变换角度时，就用想象的角度来完成这种变换，不能不说是一种智慧的洞见。



### 第三章 五彩的人性

生命常常有这样一种奇怪的现象，那就是外表越显得坚强，内在却非常软弱；外表似乎柔软温和，内在却是刚烈勇猛。乌龟有坚硬的壳，刺渭有锋利的刺，内在却是软弱无能。老虎和豹子，外表有着柔软美丽的皮毛，内在却是不可侵犯。人类社会也是这样，严肃刚强的表面气质，常常伴有软弱动情的心灵世界；笑容可掬的外表为人，可能藏着铁石心肠，人们越是赞美和渴望的，越是实际上缺少的；越是语言上富有的，越是心中没有的。

当我们的社会处在一色的青灰服装，一律的行为模式中时，对于人性的自由、人性的多元是多么的渴望。而当现代人性真的从传统的枷锁中挣脱出来，展现五色光彩时，人们又感到了这种人性会面临各种各样的困扰、竞争和拼搏。于是人性自由和解放的呼声低落下去了，人们感到人性世界虽然多彩，却也体验到了这个多彩世界是令人困扰和难以应付的。五彩人性的美丽固然提供人生一种奔放式的享受，但这种享受不是天上掉下来，现成而安宁的，却是需要用足够的智慧去应对、去思索、去争斗的。

当人们有了切身的体验后，再去看看古希腊人当时的五彩人性，或许就容易真正领悟到他们在这种人性世界中所展现的智慧之光了。

#### 人性是律法的依据

人类生活中有一些基本原则是永远必须得到尊重的，因为这些原则是“神圣的”，即使城邦所制定的法律也不能违背这些基本原则。这是古希腊悲剧诗人索福克勒斯通过《安提戈涅》一剧所要告诉我们的。

《安提戈涅》的剧情是这样的：安提戈涅的哥哥波吕涅刻斯借助岳父的兵力回国来想夺回其弟弟厄忒俄克勒不肯让出来的王位（因为按照协定他们必须轮流执政），结果两兄弟相互残杀而亡，克瑞昂以舅父的资格继承了王位，他偏袒违约的弟弟，而宣布哥哥为叛徒，不许任何人掩埋他的尸体。但这两兄弟的妹妹安提戈涅基于神律，尽了亲人必须尽的义务，把她的哥哥埋葬了。结果克瑞昂认为这种行为冒犯了他所颁布的城邦法律，把她关进了安葬死人的石窟。克瑞昂的儿子，也就是安提戈涅的情人海蒙，因不满意父亲的做法，劝说无效而抱恨自杀，其母亲也随即伤心自尽。

索福克勒斯通过人性要求和城邦法令之间的冲突，塑造了一个优美而勇敢的女性形象。安提戈涅明知克瑞昂已向全体市民宣布：“不许人埋葬或哀悼那不幸的死者波吕涅刻斯，使他得不到眼泪和坟墓。”而且克瑞昂还恶狠狠地声称：“让他的尸体暴露，给鸟和狗吞食，让大家看见他被作践得血肉模糊！”但她并没有感到害怕，而是一如既往地按照自己的天赋情感去做。她说道：“我除了因为埋葬自己而得到的荣誉之外，还能从哪里得到更大的荣誉呢？这些人全都会说他们赞成我的行为，若不是恐惧堵住了他们的嘴。”与安提戈涅和海蒙等形象中表现的天赋的和自然的健康、纯朴、诚实和勇敢的情感性格相比较，克瑞昂的“智慧”就显得十分愚蠢了，他自诩：“一个人若是没有执过政、立过法，没有受过这种考验，我们就无法知道他的品德、魄力和智慧。”“在我的政令之下，坏人不会比正直的人更受人尊敬；但是任何一个对城邦怀好意的人，不论生前死后，都同样受到我的尊敬。”

这时索福克勒斯借歌队长之口对克瑞昂进行了讽刺：

啊，克瑞昂，墨诺叩斯的儿子，这样对待城邦的敌人和朋友是很合乎你的意思的；你有权力用任何法令来约束死者和我们这些活着的人。

但克瑞昂愚蠢地以自由思想自傲，用死刑威胁安提戈涅，尽管按血缘说她跟他比任何一个崇拜宙斯的人都更亲近，因为她是他的亲戚。在和其儿子海蒙的交谈中，他的专制本质渐渐暴露无遗，“若是有人犯罪，违反法令，或者想对当权的人发号施令，他就得不到我的称赞”。不仅如此，他还狂妄地宣称：“凡是城邦所任命的人，人们必须对他事事服从，不管事情大小，公正不公正。”在这里，克瑞昂表现出纯粹暴君式的刚愎自用。由于克瑞昂的一意孤行，最后不仅葬送了安提戈涅的生命，而且也葬送了自己儿子和妻子的生命。到最后他才幡然悔悟道：

把我这谨慎的人带走吧！儿呀，我不知不觉就把你杀死了（向着其妻子欧律狄刻的尸首），还把你也杀死了，哎呀呀！我不知看他们哪个好，不知此后倚靠谁，我手中的一切都弄糟了，还有一种难以忍受的命运落到了我头上。”

索福克勒斯在这个剧中实际上提出了人性（用他的话来说就是神律）是律法的基础这个命题。任何法令的制定都不应违背最基本的人道原则，哪怕对待自己的敌人也是如此。这与后来的优待俘虏、不杀负伤的敌人，以及人道地对待犯人等是有相通之处的。这说明古希腊人已经有了对人、对人性尊重的要求。

独一无二的妙辩

“事实胜于雄辩”，这是人皆共知的一种论辩方法。不过，这种方法往往需要这样一个前提：就是所谓的事实，必须与所辩的主题一致或相关，否则就是莫名其妙，不能胜辩。

但古希腊是一个特殊的时代。它的野性与文明同时走向顶峰，它的审美与残酷一样显得彻底，它那人性的自在与政治的异化无不透露殆尽。因此，在别的时代无法想象和理解的事情，在古希腊时代自会有其内在的合理性。古希腊的智慧之士，常常把握了这种特殊的合理性而做出了在其他时代和社会背景下绝对做不到的奇妙之举。

一位诗人在重现古希腊传说的诗歌中，描述了这样一个场面：

有一次，雅典的执政官审判艺妓弗丽娜的罪行。激愤的人群大嚷大叫：“处死她！处死她！”眼看严厉的法官已与群情同化，就要作出判处艺妓死刑的决定。在这千钧一发的时刻，弗丽娜的辩护人基比里德从她肩上取下了紫红色的长衣。法官和沸腾的人群蓦地惊呆了，他们被这位艺妓美妙绝伦的裸体惊得目瞪口呆了。

神圣的形体放射出

静谧清丽的光彩，

人群，一刹那前还在怒吼：

“将这高傲的艺妓处死！”

倏忽间，全都哑口无言，

沉醉于阿芙洛狄特的庙宇。

这个举动，使辩护人获得了巨大的成功。但这只是在古希腊这个特定时代中才可能获得成功。如果换上别的时代，辩护人可能因此而赔送了自己的性命。因为在以后的任何一个时代，都会认为辩护人是在利用色情向神圣的法律挑战，以无耻的手法亵渎庄严的政治活动。即使人们内心同样会被美丽的裸体所震撼，但异化的人心却大都会把这种内心掩盖起来，而掩盖的手段，

便只有对这种举动本身进一步的加罪，这种加罪的程度是与内心被震撼的强度成正比的。因而，这种情况下，同样的举动，只会导致更大的失败，是一种愚蠢的办法。但在古希腊却是一种智慧，一种独一无二的绝妙之辩。

由于经常面对残酷的战争，古希腊人在政治权力和民主的问题上，其狂热和盲从不亚于法国大革命时期，这是其人性异化的一面；但古希腊人对人性的自然表现却又是一切现代文明所无法望其项背的。他们不仅在对智慧的追求和真理的表述中展现了精神上的自由，同时在对美的追求和表现上体现了情感上的自由，他们没有伪装，充分显示人的本性。

辩护人意识到弗丽娜之卷入政治旋涡，就是因为其有着超绝的美。美色常常与政治事件，更确切些说是与政治家的欲望相联系，一旦导致政治悲剧，人们总是要归罪于美人的引诱，在古希腊，有人将雅典和斯巴达的战争起因归于争夺三位艺妓；将特洛伊战争归因于拐走了美人海伦。而美本身是无罪的，美是应当与罪恶，与政治家的野心和贪欲分开来的。

但这是一个十分复杂的问题，这是一个思想家需要在巨著中才能向人们慢慢说清楚的深奥理论，面对被政治激愤鼓动起来的盲目民众和被法律异化的法官脑袋，任何人都是无法靠说理来辩清这层关系的，只有靠每个人自己内心的上帝——本性出来讲话，让每个人自己去感受这种神圣的美。在这种感受下，<sup>37</sup> 异化的人性才会显得无力，自然的本性必然会分辨出真正的美与丑、神圣与罪恶。这就是包藏在辩护人无声举动中的智慧。

当然，辩护人这种智慧并不是脱离历史背景而独立自生的，它是与古希腊人在这方面普遍显示的智慧相一致的。

古希腊的智慧产生于自然，同样，古希腊的美感也产生于自然。他们认为美是和谐。大自然的和谐，音乐的和谐，色调的和谐，都给人以美感。同样，人体也是和谐的，因而人体也给人以美感。所以古希腊人对人体的自然美抱着自然的审美态度。法国历史学家丹纳在《艺术哲学》一书中作了这样的记述：“几乎所有与希腊为邻的民族，都以裸体为羞；只有希腊人毫不介意地脱掉衣服参加角斗与竞走。在斯巴达，连青年女子锻炼的时候也差不多是裸体的。”

古希腊时代的这种自然审美观，完全是一种自然智慧的体现。近代人将裸体与性欲和道德堕落混为一谈，这完全是与自然智慧颠倒的认识，实际上，裸体与性欲和色情混同的观念是由于衣着的奇妙作用产生的，只有当女子用衣着遮掩或半遮掩又传神以挑逗男性注意其未露的性时，才产生色情。而在古希腊时代，人们把衣服当做御寒的工具，从审美的角度看，衣服归根结底是对丰富和绝妙人体的冒渎和侮辱。可见，古希腊人对人体美是从正面审视的，后来的人们则从反面去审视。从正面审视，人体美是神圣崇高的，在法庭上显示，一点也不亵渎法律，人们和法官不得不折服。这样的文化审美背景，是辩护人智慧之举的成功保证，当然也是人类历史上绝无仅有的奇妙辩护。

人类自古爱美人

爱美是人之天性，古今中外概莫能外。古希腊的神话作者是深深洞彻人的这种天性的。

古希腊神话中有这样一则故事。珀琉斯和忒提斯举行婚礼时邀请了奥林匹斯的所有神祇，只有纷争女神厄里斯未被邀请。这位女神对此大为恼怒，

便在宾客中扔下了一个刻有“献给最美丽的女神”字样的金苹果。天后赫拉、爱神阿芙洛狄特和智慧之神雅典娜都认为自己该得到这个苹果。结果吵到众神之主宙斯那儿，宙斯不愿裁决如此微妙的问题，便叫女神们去找在伊得山牧羊的美男子帕里斯，让他来作出决定。为了使帕里斯偏向自己，赫拉答应给他权力和财富，雅典娜承诺赋予他战争中的荣耀和声望，阿芙洛狄特愿意给他天下最美丽的女子。三位女神都想争取他作出有利于自己的决定，但帕里斯最终选中了阿芙洛狄特，把金苹果给了她。

古希腊神话中著名的特洛伊战争就是由此引起的。话说帕里斯在阿芙洛狄特的庇护下来到希腊，斯巴达国王墨涅拉俄斯热情地款待了他。可是墨涅拉俄斯的妻子海伦正是爱神阿芙洛狄特为帕里斯选中的女子，是个绝世无双的美人。曾有无数的求婚者想娶她为妻，最后她看上了墨涅拉俄斯。可是，帕里斯前来作客，由于阿芙洛狄特的暗中相助，他拐走了海伦，把她带到了特洛伊，从而引起了特洛伊战争。

其实，现实生活当中也是如此。伯里克利曾为讨好一代名妓阿斯帕西亚而燃起了攻打萨摩斯的战火。据说阿斯帕西亚是一个十分娇媚、聪明的女人，曾令许多人为之倾倒，连苏格拉底也与其同居过。而伯里克利对她的宠爱几乎到了痴情的地步。伯里克利原先的妻子是其近亲，后来因两人并不融洽，遂征得她同意，依法把她嫁给了他人，他自己娶了阿斯帕西亚，十分恩爱。据说，伯里克利每天出去或从市场上回来，都要和她亲吻。——尽管在许多喜剧中，她被说成是新翁法勒、新德亚涅拉、新赫拉。但阿斯帕西亚的名声非常大，据说同波斯王作战、争夺王位的居鲁士，就称他最宠爱的妃子为阿斯帕西亚。

#### 七情生百媚

每一个民族，每一种文明都有其自己的神话，在这方面，古希腊人并不显得更为聪明。事实上，古希腊的某些神祇来自于埃及和东方，如狄奥尼索斯。古希腊的智慧体现在它创造了更为丰富、更为精致、更具韵味、更有审美价值的神话系统。

在荷马、赫西俄德和悲剧诗人的生花妙笔下，奥林匹斯山的众神个个栩栩如生，充满着人的七情六欲：宙斯的狂怒、赫拉的善妒、阿波罗的多情、爱神厄洛斯的顽皮、五谷女神的哀愁、阿芙洛狄特的痴情……正如席勒在《希腊的群神》中不无羡慕地吟咏的：

那时，群神还会从天而降，跟丢卡利翁的后代朝夕相处；

勒托的儿子还会拿起牧羊杖，要把皮拉的美貌女儿们征服。

阿摩在凡人、天神、英雄当中，为他们撮合、缔结美满的婚姻；

在阿玛同特，凡人、天神、英雄一同参拜爱神的神殿。

在古希腊，神与人是亲近的，它们就生活在他们中间，庇护着他们，有时甚至参与他们的战争；它们不仅具有人的形象，也具有人的情感，好嫉妒、爱争斗，喜欢追逐漂亮的女人。因此希腊神祇的优越性并不体现在精神上，甚至在道德属性上也并不见得比人类优越，它们的优越性体现在外在的天赋上：力量、美和不朽。

阿芙洛狄特和阿多尼斯之间的爱情就是一个非常感人的故事。

有一天，阿芙洛狄特和儿子丘比特戏耍时，胸脯被丘比特的一支箭刺了一下，她赶紧推开丘比特，但箭已深深刺伤了她。在养伤期间，她遇见了阿多尼斯，一见钟情。以前她常出去游玩，现在感到一切都索然无味了。甚至

连天宫也不想回了，整天跟着阿多尼斯，形影不离。过去她可以整天坐在树荫里，百无聊赖。现在却打扮得和猎神狄安娜一样，呼鹰唤犬，翻山越岭，追逐猎物。但是她只射那些温顺的小动物，对那些虎豹豺狼则躲得远远的。她叮嘱阿多尼斯不要去冒犯那些猛兽。她说道：“对胆小的要拿出勇气，对凶猛的如果贸然行事必然会招至危险。你时时要注意自己的安全。你是我的幸福，我不希望你拿生命去冒险。不要去招惹大自然赋予利器的野兽。我虽然珍视你的荣耀，却不想让你付出生命。你的英姿能使我爱神着迷，但并不能打动雄狮、箭猪的心。”

说完，她升空而去。可是，骄傲的阿多尼斯根本没把这些话放在心上。一天他驱着猎狗将一头野猪赶出了窝，举起长矛，从侧面刺进了野猪体内。那野兽用嘴拔出长矛，直朝阿多尼斯冲来。阿多尼斯见势不妙，拔腿就跑，但已躲闪不及。野猪赶上来，用獠牙刺入了他的腰部，他顿时鲜血直流，倒在地上，奄奄一息。

阿芙洛狄特乘着天鹅车还未驶到塞浦路斯，就听到半空中传来她意中人的一声惨叫。她立即调转头往回赶，远远看到阿多尼斯躺在血泊中，她急忙从车上翻滚下来，一看阿多尼斯已没了热气，不由得趴在他身上嚎陶大哭起来。她诅咒命运女神道：“你们只能一时得逞，因为我为此哀伤的标志将与天地共存。阿多尼斯啊，从今后每一年都要重温一次你的死亡。你的鲜血将变成花朵，算是对我的慰藉，这一点谁也奈何不得。”说完，她将神酒洒在血泊里，酒渗到血里，慢慢泛出气泡，仿佛雨滴掉进水池里。不一会儿，一朵石榴花，殷殷红的鲜花平地而生。这就是随风生灵的风花。

#### 哲人与女人

在一般人的眼中，哲人总是干巴巴的，光会将自己深锁在概念的象牙塔中，同那些感情细腻、风姿绰约的女人似乎搭不上界。

可是在古希腊，哲人们却颇受女人的青睐。如一代名妓拉依斯，各城邦都为其出生地而一争高低，身价极高，一般人很难接近，但她却偏偏惠顾居大瓮为生的第欧根尼。名妓弗里妮，深居简出，出门得遮上面纱，轻易不让人睹其真容，偏因爱慕克塞诺支拉特之情名，而主动登门求宿。

在这些名妓中，更有一位佼佼者，名叫阿斯帕西亚，她不仅姿容美丽，风度优雅，极有口才，而且深谙政治之道，受到伯里克利的热烈追求。苏格拉底曾经专门上她家拜访，跟她学雄辩术。她倒也不挑剔老苏那副讨厌的长相：秃顶、宽脸、扁鼻子，慕其智慧而与他同居。

从上述诸例子中，看来在古希腊不只是哲学家享有爱智慧之盛名，一般百姓，乃至名妓也是钟爱智慧的。只是在古希腊一般女子婚后就深居简出，孤陋寡闻，根本没有机会与哲人相交。倒是那些可以随意抛头露面的名妓们，不仅容貌姣好，且极有文化和情趣，因此才会青睐那些颇有才智的哲学家。

反过来，那些哲学家平时除了自己的妻子，难得同一般女人接触，碰上了那些漂亮聪明的名妓倒也十分钟爱。据说，当时雅典住着一个名叫赛阿达泰的女人，是个有名的妓女。苏格拉底的一个弟子一次提到了她，称这个女人美得无法形容，画家们常去给她画像，而只要在礼貌所容许的范围内，她总是尽量把自己的身体展露给他们看。苏格拉底听后说道：“我们必须亲眼去看看，既然称言语无法形容，就决不是光凭传闻就能领会的。”于是他们来到了赛阿达泰的住处，正巧她摆着姿态在让一个画家画像。

待画家画完后，苏格拉底问道：“诸位，是我们因赛阿达泰把自己的美

显示给我们看而更为感激她呢，还是她应该因我们观看了她而更为感激我们呢？这次展出是对她更有好处，从而她应该感激我们呢，还是这次参观是对我们更有好处；从而我们应该感激她呢？”

有人表示，这话说得很有意思。于是苏格拉底继续侃侃说道，“所以，现在她所获得的好处就是我们对她的称赞，而以后当我们把这事向众人宣传开时，她还会获得更大的好处，至于我们呢，目前我们已渴望结识我们所看到的美人儿了，我们将会心情激动地离去，等我们走开之后，还不知会多么想念呢？这事的自然结果是，我们将会成为她的崇拜者，而她则成为我们崇拜的对象。”

听了老苏的这番恭维话，赛阿达泰不由喜笑颜开地说道，“噢，当然是我应该因你们赏光来看我而感激你们喽。”

接下来老苏又传授给赛阿达泰猎取朋友的妙法。

妙法之一是“饥饿疗法”，对于那些求爱者只能要求他们做那些不费力就能做到的事情，然后你还要慷慨地回报他们，这样他们就会打心底里向你表示忠诚，长久地爱着你、善待你。但如果你等他们向你提出要求的时候才把爱情给予他们，他们就会感激之至，因为你瞧，即使是最美味的食物，如果在人们还不想吃的时候给他摆上，就会了无滋味，如果在他们饱的时候给他摆上，甚至还会感到讨厌，但如果在人们饥肠辘辘时端出来，那么，即使是粗茶淡饭，也会觉得很可口了。

妙法之二：“再度饥饿法”。对于那些已经感到满足的人，就不要再把爱情给他们，也不要使他们想起这档事，直到他们满足之心情已经消逝，再度感到需要时，你就以非常正经的谈吐和半推半就的姿态对付他们，使他们如饥似渴的心情达于顶点，因为在这样一个时刻，同样的赐予比在人们还没有感到那么迫切需要时给他要强得多。

老苏可谓是爱情心理专家，用吃饭来形容对情爱之需要，可谓深谙情爱之底蕴，不过这番话倒把赛阿达泰说得一愣一愣的。怪不得不少名妓对苏格拉底会如此欣赏，经常登门求教。

如今，不知是哲学家变了，还是女人变了，很少风闻两者之间有如此相慕相爱的韵事。

与天命争人理

在丰富绚丽的古希腊神话中，作为古希腊精神之象征的并不是威严的天帝宙斯，而是那个盗火给人类，不愿屈服于天帝意志的泰坦神普罗米修斯。为了更好地说明古希腊的精神特征，我们还是将他与希伯莱文学的约伯形象作一比较。

希腊文学和希伯莱文学各自都包含着一个正直的人遭遇来自天国的不应得的厄运的传说：一位是普罗米修斯，一位是约伯。约伯，“那个人完全正直，敬畏神，远离恶事”（《旧约全书·约伯记》）。由于突然降临的天命，失去了他的财物、他的家庭以及他的健康。普罗米修斯，伟大的泰坦神，他看到人类悄悄地毁灭，产生了恻隐之心，冒着触怒宙斯的危险，给人类盗来了火种，结果被宙斯锁在高加索的峭岩上，长年累月忍受着一只老鹰的折磨。这两个受难者在许多方面是相同的：普罗米修斯受难，虽然他出于同情之心；约伯受难，虽然他一生纯净。如果他们其中一个该接受命运的惩罚，那么当是普罗米修斯。两个传说的思路是相同的。两个受难者都哀叹他们的不平遭遇，声称自己是无辜的。当朋友们劝告他们服从上天的意志，普罗米修斯

回答，他对宙斯的得罪是有意所为，他决不会向宙斯屈服；约伯则坚持他并没做错任何事。这是这两个传说的吻合之处。但人们可以看到希腊作者和希伯来作者从他们各自的不幸遭遇中却得出了截然不同的道德准则，针对约伯的哀怨，耶和华从风中回答道：

谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明？你要如勇士束腰。我问你，你可以指示我。我立大地根基的时候，你在哪里呢？……谁为雨水分道？谁为雷电开路？使雨降在无人之地，青草得以发生。……你能系住昂星的结吗？能解开参星的带吗？你能按时领出十二宫吗？能引导北斗和随它的众星吗？你知道天的定例吗？能使地归在天的权下吗？……谁将智慧放在怀中，谁将聪明赐于心内？……

最后，约伯不得不温顺地接受了神的判决，对耶和华说道：

我知道你万事都能作，你的旨意不能拦阻。谁用无知的言语，使你的旨意隐藏呢？我所说的，是我不明白的；这些事太奇妙，是我不知道的。求你听我，我要说话。我问你，求你指示我。我从前风闻有你，现在亲眼看见你。因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。（《旧约全书·约伯记》）

可以看到上帝并没证明他的惩罚是正当的，而约伯也没有承认他是有罪的。约伯仅仅感到自卑而退缩了。他的不幸依然是个谜，没有得到任何证明。

这种解决办法在古希腊看来是不可思议的。悲剧诗人埃斯库罗斯不会接受“上帝使约伯相信自己无知和愚笨”的结局。在普罗米修斯的传说中丝毫没有这种结局的迹象。当宙斯发出命令和威胁，普罗米修斯以无礼的行为作了反击：他做了约伯不敢做的事情，他诅咒了天国之王。与犹太人不同，埃斯库罗斯不是以弱者一方的无条件屈服，而是以普罗米修斯的事实上的正确结束故事的。最后时间和命运引来了海格力斯。他认为他需要作的最大贡献莫过于解救这个人类的卫士。他向泰坦巨人说道：

人的灵魂永远不能被征服——

除非自身变得脆弱；也永远不能得解放——

除非自身充满决心和力量，以及不稍夸的目光和  
无以复加的努力！

想自由吗？那就鼓起勇气，我的兄弟！

啊！让灵魂站在生与死，知与欲

敞开的门扉前，

见到旭日点燃思想的顶峰！

那时灵魂再不会依然故态，

或在黑色的睡乡中收获梦幻——

灵魂将迈着坚定的步伐

直上光芒万丈的山巅

和不落的群星自由交谈。

说完后，海格力斯杀死了折磨普罗米修斯的兀鹰，劝说宙斯放了普罗米修斯。作为回报，宙斯获得了威胁他王位的神秘预言。然而泰坦神没有受到任何贬低，而宙斯也没有得到任何抬高：协议是由双方订立的，双方都作出了让步。埃斯库罗斯没有提到普罗米修斯的正义感是褊狭的，也没有提到最终证明宙斯是正确的。毫无疑问，他将宙斯和泰坦神带到了人类理性的审判席前，并毫不偏袒地作出了审判；当宙斯显示出不公正时，他毫不犹豫地谴责了他。

## 习惯乃是君主

古希腊的思想家们用各种不同的智慧方式揭示着人生和社会中深刻而玄妙的真理现象。艺术家通过形象或灵感，剧作家通过生活或语言，哲学家通过思辨或分析，政治家通过变革或演说，历史家则通过事实或传记。

在社会的变迁中，“习惯”是一股神奇的力量。中国古代，贤士们把习惯的力量比作难以抗拒的天性和自然的威力，如《汉书·贾谊传》中有：“少成若天性，习惯如自然。”程颐《四箴》中有“习与性成，圣贤同归。”

在古希腊，不同的思想家于习惯问题上展现了各异的智慧特色。

哲学家亚里士多德把习惯的力量用于解释最高级的社会伦理现象，他说：“美德有二种，即心智方面的和道德方面的。心智方面的美德的产生和发展大体上归功于教育，而道德方面的美德乃是习惯的结果，也正因为如此，它的名称‘伦理’乃是由‘习惯’一字略加改变而形成的。从这里也可以清楚地看出，道德方面的美德没有一种是由于自然而产生的；因为没有任何由于自然而存在的东西能够形成一种违反其自然的习惯，例如那出于自然而向下运动的石头，就不能用习惯使之有向上的运动，即使你把它向上抛几万次来训练它也办不到。火也不能用习惯使之有向下的运动，任何其他由于自然而有某种方式的行的东西也不能被训练去作另一方式的行为。所以，我们的美德既不是由于自然，也不是由于违反自然而产生的；毋宁说，我们是由于自然而适于接纳美德，又由于习惯而达于完善。”

政治家则用权力向习惯挑战以寻找刺激。波斯国王大流士有一次问几个希腊人，有什么办法可以使他们同意肉食自己父母的尸体。希腊人无限惊愕，表示任何办法都不可能使他们干出如此残暴的行径。于是大流士又把几个具有肉食父母尸体风俗习惯的，来自印度的人叫到面前，问他们有什么办法能够使他们同意从此火化他们父母的尸体而不再肉食父母的尸体。这些人一听，也无比震惊地大叫起来，说这是令人厌恶而可怕的事情。大流士是一个极其残暴的君主，谁敢违抗他的意志就会遭到惨死。但在习惯的力量面前，人们视反习惯的行为比暴君更可怕。

历史学家希罗多德则用奇妙动人的历史故事讲述了习惯不可抗拒的力量。

今天的人们知道古希腊人有裸体美的艺术，但在古希腊，裸体并非所有民族的风俗。在有些民族中，裸体是不能被人看见的，尤其妇女的裸体是绝对不能被非丈夫的男子所看到，违反这个习俗是不可容忍的。希罗多德讲了这么一个故事：

吕底亚人的国王坎道列斯，因为自己的皇妃的美丽而宠爱万分。这种宠爱，使他认为世界上没有比她更美丽的女人了。他对自己的这份得意感到无法压抑，于是就常对一个亲信侍卫巨吉斯赞美自己妻子的美丽无比。终于有一天，他对巨吉斯说：“巨吉斯，我看我单向你说明我的妻子美丽，那你是不能想象的，你想个什么办法来看看她裸体时的美吧。”

巨吉斯听到这话急急地说：“主公，您要我看裸体时的女主人，这多荒唐。您知道，如果一个妇女脱掉衣服，那也就是把她应有的羞耻心一齐脱掉了。过去我们的父祖们已经十分贤明地告诉我们哪些应当做，哪些不应当做。我承认您的妻子是举世无双的丽人，只是我恳求您，不要叫我做这种越轨的事情。”

巨吉斯拒绝国王的建议是怕因此招来可怕的后果。然而，国王却说：“别



害怕，巨吉斯，不要疑心我说这话是打算试探你的忠诚，也不要害怕你的女主人会把什么危害加到你的身上。要知道，我会把这件事安排得让她根本不知道你曾经看见过她。我叫你站在我们卧室的敞开的门后面。当我进来睡觉的时候，她会跟进来。在入口附近的地方有一把椅子，她脱下来的每一件衣服都放在这个椅子上。这样你就可以逍遥自在地来看她了。等她从椅子走向床而她的背朝着你的时候，那你就趁着这个机会注意不要被她看见，从门口溜出去好了。”

巨吉斯实在推托不掉，只好同意这样做。他遵照国王的安排，看完王妃的裸体，趁王妃背对着他的时候偷偷溜了出去。没想到她用眼睛的余光还是看见了他，于是她立刻猜到了她丈夫所做的是怎么一件事。可是，由于害羞的缘故，她并没有叫出来，甚至装做什么都没有看到的样子，心里却在盘算着对她的丈夫坎道列斯进行报复了。原来在吕底亚人中间，当自己裸体的时候被人看到，甚至对于男子来说，都被认为是一种奇耻大辱。

当时，她一语不发，装作若无其事的样子，然而第二天，她便从自己的仆从中选出一些亲信，对他们作了部署，然后派人把巨吉斯叫到她面前。巨吉斯做梦也没有想到王妃已经知道昨晚发生的事，所以遵命前来见王妃。王妃见巨吉斯到来，就向他说：

“巨吉斯，现在有两条道路摆在你跟前，随你选择。或者是你必须把坎道列斯杀死，这样你就变成我的丈夫并取得吕底亚的王位，或者是现在就干脆死在这间屋子里。这样你今后就不会再盲从你主公的一切命令，去看那你不应该看的事情了。你们两个人中间一定要死一个：或者是他死，因为他怂恿你干这样的事情；或者是你死，因为你看见了我的裸体，这样就破坏了我们的习惯。”

这个故事的结果是习惯的力量战胜了国王的力量，巨吉斯杀死了坎道列斯，接任了吕底亚的王位。

对于这种习惯的威力，古希腊诗人品达用精妙的诗句表述出来：习惯乃是君主。

#### 生与死的洞见

孔夫子曾叹曰：“未知生焉知死。”实际上未知死又焉知生呢？古希腊人对待生与死是非常清醒的、实际的，他们不让来世的幸福来迷惑自己。

阿喀琉斯的鬼魂在阴间对奥德修说道：“光荣的奥德修，我已经死了，你何必安慰我呢？我宁愿活在世上作人家的奴隶，侍候一个没有多少财产的主人，那样也比统率所有死人的魂灵要好。”（《奥德修纪》）

对死亡的恐惧是眷恋生命所留下的阴影。这种恐惧非常强烈地笼罩在希腊人的心头上。因此最温柔的情歌也近乎一种啜位，成了春闺中瑟瑟作响的秋风。

那么希腊人是如何来寻求安慰的呢？

它是以灵魂在死后依然活着的教诲开始的。但这种存活犹如荷马史诗中所描绘的仅仅是一种鬼怪、一种幽灵、一种没有热血、没有色彩的活人的复制品。听听奥德修是如何叙述他同其母亲的鬼魂见面的情景的：

他这样说：我真想要拥抱我的死去母亲的魂灵；我三次向她跑过去，心想要抱住她，但是三次她都像影子和幻梦一样，从我手中溜走了；这使得我的心里更加痛苦；我对她激动地说道：“我的妈妈，我很想拥抱你；虽然是在阴间，你为什么不能留下，让我们彼此拥抱，让

我们冰冷的悲哀得到安慰呢？你难道是可怕的波瑟丰妮遣来的一个幻影，只来增加我的悲伤痛苦的吗？”

从这样一种死后生活的想象中，人们并不能获得什么安慰，而且看来也不值得去追求。在这种希腊人的惯常态度中，我们还可以发现，他们似乎并不习惯于沉思善恶问题。他们被告知一个福地在迎候着英雄的亡灵；而等候罪恶滔滔者的则是无尽的折磨。但这些观念看来并没有束缚他们的想象力。他们从未被天堂和地狱的幻象所困扰。相反，他们宁愿从死亡的沉思中回到现实生活中来。对昔日功绩的追忆，以及对未来名望的渴求使他们从逝去的青春和爱情中得到了弥补。伯里克利为阵亡的将士所作的悼词是一篇伟大的演说，这篇演说比之其他任何演说更准确地反映了为一般希腊人自然而然地接受的立场。不管其主题多么鲜明、多么恢宏和多么富有人情味，通篇没有任何的暗示，说明一个人会在死亡后继续存在，而是指出，死者只生活在他们的功绩中，只有记忆才是存活者的唯一抚慰。

伯里克利站在高台上这样说道：

……我不哀悼死者的父母，他们有很多是在这里的。我要努力安慰他们。他们知道自己生长在一个人生无常的世界里。但是像阵亡将士一样死得光荣的人们和你们这些光荣地哀悼他们的人们都是幸福的；他们的生命安排得使幸福和死亡同在一起。……你们中间那些在适当年龄的人仍旧要支持下去，希望更多生一些儿女。在你们自己的家庭中，这些新生的儿女们会使你们忘记那些死者，他们也会帮助城邦填补死者的空位和保证它的安全……（《伯罗奔尼撒战争史》）

这段文字也许代表了希腊人的典型的人生态度：从尘世生活而不是从来世寻找死的安慰。

下面的碑文同样体现了一种纯朴的人类情感，同样不存在对死者生命继续延续的任何暗示：

永别了，梅丽蒂；最好的女人躺在这里，她深爱其亲爱的丈夫，奥尼西姆斯；汝是最优秀的，因此在汝死后他仍思慕着汝，因为汝是最好的妻子。——永别了，我最亲爱的丈夫，仅爱我的孩子们。（《希腊人的生活观》）

不管希腊人的这种态度看起来多么独特，尤其与基督徒相比更是如此。不过认为这是他们所持的唯一态度，或者认为他们将整个来世问题完全抛在一边将是一种误解。他们相信灵魂的存在，相信由普路托和波瑟丰妮所掌管的冥界。他们有关于善者的天堂和恶者的炼狱的传说。尽管这种思想并不像缠绕着中世纪的基督徒那样缠绕着他们的心灵，然而它不时地伴随着恐惧或希望呈现在他们的面前。希腊人并非不熟悉天堂和地狱的概念，但这种概念并没有主宰他们的心灵。他们也许有时会感到阵阵恐怖，但他们可以借助某种赎罪仪式来消除它们：他们也许会产生种种希望，但它们只有在举行某种庄严的仪式时才会沉溺其间。他们生活的一般趋向看来并不受有关彼岸世界的沉思的多大影响。他们对衰老和死亡的恐惧是同他们对生命的尽情的欣赏和享受相吻合的。然而，他们的天然冲动是从现世的利益和功绩中寻求安慰，并努力通过对未来功绩的渴望和对过去功绩的回忆来缓解由失败和衰微所带来的痛苦。

能够客观地、清醒地看待生与死这一人生大问题，这不仅需要有理智的头脑，也需要有直面人生的勇气，东方民族具有一种超越生死的智慧，而这种超越和超脱，弄不好也会产生一种离世或厌世的负面影响；而古希腊民族

这种理性的人生态度适足以弥补东方民族这方面的不足。

## 第四章 谁主沉浮

虽然是最接近原始蒙昧的文明时代，虽然是充满神灵的早期社会，古希腊人却没有后来文明社会所具有的那种对神的崇拜、迷信和屈从。

他们思考世界的本原，是为了获得主宰世界的主动权。

他们追寻科学的智慧，是为了能改造自己的生存条件。

他们询问人间的奥秘，是为了创造美妙的情感世界。

凡是人类所应具有的奋斗精神，古希腊人无不具有。凡是人类所能打开的神秘世界，古希腊人无不涉足。为此，古希腊人作为人，是可以充满自信和自豪的。

但是，只有一点古希腊人疏忽了。他们想追求完美，追求彻底，追求至高，然而这种思维方法是与实际的可能性相违背的，他们被这种想法与现实之间的距离大大地戏弄了，从而他们感到了一种不可捉摸的力量——命运在主宰着。不过他们可不是一个甘愿屈服的民族，他们始终不认为自己有错误，于是他们始终有一种与命运争主宰的拼搏力。

智慧与命运，究竟谁主沉浮？这是一个至今犹热的千古之争。

神奇的命运

命运是人类有史以来最神奇的事物，命运又是一切人最关切的事物。

每一种智慧都企图解开命运的奥秘，但命运的奥秘却似乎超越了人的智慧能力之上。因此，在人类智慧的初期，借助于神的力量来解说命运是一种基本的方法。

在古代中国，著名的历史小说《封神榜》就是运用这种方法的杰作。整个历史事变的根源是由主要历史人物逆天道或顺天道的行为引起的，而命运的历程却是由神来安排的。人通过梦的启示或占筮的手段可以获悉神的旨谕或安排。

这种解说命运的方法，究竟是一种智慧还是一种愚昧和迷信呢？由于历史变迁的复杂性，这个问题历来有不同的看法。事实上，这种解说方法本身所具有的智慧性和这种方法对无知民众产生的迷信效应是两回事。因为“神秘”，在智慧的思索中可以长期独立存在，驱使抽象的精神不断地去追溯它；但在现实的生活中却必须要转化为具体的形象，以便人们去相信、把握、遵循。生活是要脚踏实地的，事实无法停留在神秘的云彩中。因此，假托神的意志把命运具体化，是一种生活的智慧。实际上神的意志只是人的意志的创造物，人们只是通过自己的意志形式来理解神的意志。但这不是一个无意义的循环回复，通过循环，命运的神秘性便在这种理解中消失了，生活就可以脚踏实地展开了。

不言而喻，这种方法所具有的智慧是深刻的。当然，人类越处在蒙昧之中，越缺乏理智的自主精神，生活就越是需要依靠外界可信、可循的意志来支撑。因而反过来对这种意志也就越迷信，这种历史现象有它自身的规律，不能用智慧与否去加以判断。事实上，宗教正是与人类从蒙昧到文明的历史进程紧密相联的，没有一种哲学能有宗教那么持久和广泛地获得人类的信奉，尽管宗教在形式上正好与智慧相反，但深入研究它在人心中所起的合理效应，便能发觉其中蕴藏着无穷无尽的深刻奥秘。因而创造宗教的方式本身是极其智慧的。

古希腊是在脱离了原始宗教以后刚刚生长出的理性文明，它还没有明确

的意识去创立一种新的宗教。但是在涉及命运的问题上，却经常表现出这种智慧。

被称为历史之父的希罗多德，在他的历史著作中，很有代表性地采用了这种方法；他写的整个历史，仿佛是一部在神奇命运支配下的小说。这种小说般的历史是那么富有感染力，那种深刻的历史事变和神奇的命运穿插，透露出作者的天才智慧。我们可以抽出一段来加以观赏。

比如他记述的波斯国王居鲁士的命运，如同中国《封神榜》中周文王的命运一般，曲折离奇，史实和神意丝丝相扣。故事的概况是这样的：

美地亚的国王阿司杜阿该斯有一个女儿，叫芒达妮。他做了一个关于女儿的梦，梦见她撒了大量的尿，淹没了整个亚细亚。他让玛哥斯僧占梦后，大为战栗。他怕梦会应验，后来把女儿嫁给一个性情温和的波斯人刚比西斯。他认为波斯人比美地亚人身份低得多，不会应验恶梦。

芒达妮出嫁后，阿司杜阿该斯又做了一个梦，梦见她女儿生出个葡萄蔓，又把整个亚细亚遮住了。占梦后，说芒达妮生出的孩子将会代替他成为国王。于是他决定把孩子杀死。在他女儿生育的时候，他叫了他最信任的仆人哈尔帕哥斯，要他亲自把芒达妮的孩子杀死。哈尔帕哥斯当面答应得很好，但把孩子带回去以后，考虑到直接做凶手的多种不利因素，不愿亲手杀死孩子，于是他想法又转嫁给阿司杜阿该斯的一个奴隶——波斯牧民米特拉达铁斯去干。牧民接到这个命令，把孩子抱回家里，看到孩子穿戴的衣服就明白了孩子的身分。这时他的妻子斯柏科也正好生下了孩子，但死了。这样斯柏科就要米特拉达铁斯用自己的死婴换下王子。牧民同意了，给两个孩子交换了衣服，按命令的要求把孩子丢在最荒凉的地方，骗过了哈尔帕哥斯的检查。

孩子长到了十岁那年，有一天孩子们玩游戏，要选一个国王，大家都选了这个牧民的儿子。这个孩子国王仿佛天生具有作国王的才能，他很像样地建立卫队，发号施令。有一个美地亚有名人士的孩子也在其中，他不愿服从波斯孩子当的国王，结果被“国王”号令，狠狠鞭打了一顿。这件奴隶打上等人的事情后来一直闹到了国王那里。国王把牧民和他的孩子叫来，对孩子说：“是你这样一个贱人的儿子竟敢对于我们国内最大人物的儿子施行无礼吗？”孩子回答说：“可是国王，我对他的待遇本是他罪有应得的。我们村里的孩子在玩耍时选我作国王，因为他们认为我是最合适的人。这个孩子自己也是选我作国王的一个人。所有其他的孩子都按照我的吩咐去办事，可是他不听我的话，并且根本不把我放在眼里，因此最后他受到应得的处分。如果为了这个缘故我应受惩罚的话，我是愿意接受惩罚的。”

当这个孩子讲话的时候，阿司杜阿该斯好像已经觉出他是何许人了。他看到这孩子的眉目之间有和自己相似之处，而且在回答的时候有一种和奴隶的身分相去甚远的气度，加上年龄又和他抛弃的外孙居鲁士完全相合。国王当时大吃一惊，但没露声色。事后把他们引入内室，经过一番逼问和威胁，迫使牧民说出真相。

国王假装后悔抛弃外孙，现重新得到外孙要喜庆一下，邀请哈尔帕哥斯送儿子来一起进餐。哈尔帕哥斯开始以为自己没有执行王命亲手杀死孩子，现在有了转机，国王不惩罚自己，反请赴宴是一种幸运。但等他第二天与国王进餐时，发现他面前的肉食与别人的不一样。等他吃完后，国王叫随从将旁边篮子里他儿子的手脚和头给他看。然而，他看了之后并没有被吓住，也没有失去自制力。当国王问他吃什么肉时，他回答说他知道，并且说他对国

王所做的任何事情都是感到满意的。

国王用这种方法惩罚了哈尔帕格斯。但在居鲁士的问题上，他还是请占梦的玛格斯僧来解释。在得到了没有危险的解答后，国王把居鲁士送回真正的父母那里。

居鲁士在回自己父母身边去的路上，护送人告诉了他一切真相。以后居鲁士长大成为同辈中最勇武而有声望的人时，被国王杀掉儿子当肉食的哈尔帕格斯便想利用居鲁士的力量来向国王报仇。他抓住了一个时机，给居鲁士送了一封密信，又里应外合，打败了阿司杜阿该斯。居鲁士真的成了代替阿司杜阿该斯的国王，并且成为征服亚细亚的波斯大帝国国王。

在希罗多德的历史记载中，我们看到居鲁士的命运似乎是在神谕的梦示中，但实际上真实的原因在于国王阿司杜阿该斯的残暴激起了人心中反抗的一面，神示只不过是这种反抗心理必然性的假托。

这种记述历史的智慧，是需要细细品味中领悟其中的真理性的。神奇的命运恰恰是在神奇的处理中不言自明了。

#### 政论家的幸福

幸福是人人生活追求的共同目标，但人人追求的幸福目标又不尽相同。因而幸福令人向往又使人迷茫。而在所有人的幸福中，政论家的幸福是最变幻莫测、扑朔迷离的。

古希腊著名改革家梭伦与克洛伊索斯国王关于幸福的对话和事实应验，深刻地揭示了人生中的这一迷幻景象。

当克洛伊索斯征服了哈律司河西边几乎所有的部落，成为一个富有、强大国家的国王时，希腊的一些贤者相继来到了这个国家，其中就有著名的梭伦。克洛伊索斯隆重地在宫殿里接待了梭伦，命令臣仆带领梭伦去参观他的宝库，欣赏他的一切伟大和华贵的生活之后，克洛伊索斯趁机问梭伦：“雅典的客人啊，我们听到了很多关于您的智慧，关于您为了求知和视察外界而巡游列国的事情。因此我很想向您请教一下，到目前为止，在您所遇到的所有的人中间，怎样的人是最幸福的？”他所以这样问，是因为他认为自己是人间最幸福的人。

然而，梭伦却正直无私、毫不谄媚地回答说：“国王啊，我看是雅典的泰洛斯。”

听到这话，克洛伊索斯感到惊讶，就问为什么说泰洛斯是最幸福的？

梭伦回答说：“第一，因为泰洛斯的城邦是繁荣的，而且他又有出色的孩子，他在世时又看到他的孩子们也都有了孩子，并且这些孩子也都长大成人了；其次，因为他一生一世享尽了人间的安乐，却又死得极其光荣。当雅典人在埃列乌西斯和邻国人作战的时候，他前来援助本国人，击溃了敌人并极其英勇地死在疆场之上了。雅典人在他阵亡的地点给他举行了国葬并给了他很大的荣誉。”

克洛伊索斯又问他除了泰洛斯之外，在他看来谁是最幸福的。心里以为无论怎样，自己总会轮到第二位了。可是梭伦又说了其他两个阿尔哥斯人，他们富有、幸运，一生中得过很多荣耀，最后为母亲赶赴神殿朝拜，没有牛马，就将车套在自己身上赶了很长的路，到达目的地后，安然死去，死得十分光彩，受到朝拜的人们的赞赏，最后大家把他们的尸体安排在神殿里。

听到梭伦这样说，克洛伊索斯发火了，他说：“雅典的客人啊！为什么您把我的幸福这样不放在眼里，竟认为它还不如一个普通人？”

梭伦回答国王说：人世间的万事是完全无法逆料的，没有两天的事情会是一样的。现在你极为富有，并且统治着许多人，是一个国王，然而就你提出的问题来说，只有在我听到你幸福地结束了你的一生的时候，才能够给你回答。毫无疑问，纵然是豪富的人物，除非是他很幸福地把他的全部巨大财富一直享受到他临终的时候，他是不能说比仅能维持当日生活的普通人更幸福的。因为许多最有钱的人并不幸福，而许多只有中等财产的人却是幸福的。拥有巨大财富的不幸的人只有两个方面优于幸福的人，即有能力来满足他的欲望，也更有能力承受大灾难的打击。但幸福的人却在许多方面都超过了前者，后者当然不能像前者那样地满足自己的欲望并且也经不住这样的灾难，然而他的幸运却使这些灾难不会临到自己身上。此外，他还会享受到这样的一些幸福：他的身体不会残废，他不会生病，也不会遇祸，有好孩子，又总是心情愉快的。如果在这一切之外，他又得到善终的话，这便足够得上幸福的人了。

梭伦描述了幸福，却又更深刻地指出：这样的人与其说是幸福，不如说是幸运，因为没有人是十全十美，拥有一切优越而没有缺陷的。若能保持最多的美好事情直到安乐死去，那是幸运之神给了他幸福。最后他说：“国王啊，不管在什么事情上面，我们都必须好好地注意一下它的结尾，因为神往往不过是叫许多人看到幸福的一个影子，随后便把他们推上了毁灭的道路。”

这番话使克洛伊索斯十分不愉快，他认为像这样一个忽视眼前幸福，却要在每件事上都看结果的人是个不折不扣的大傻瓜，于是完全不把梭伦放在眼里，把他送走了。

后来，克洛伊索斯的命运果然发生了大变化。梭伦走后，他的一个心爱的王子被自己信任的人误伤致死，使他悲痛万分。以后又经历了复杂的战事，在他统治了十四年的时候，他得到了一个判断错误的神示，与强大的波斯人作战，最后失败，毁掉了自己的大帝国，自己成了俘虏。与其作战的波斯国王居鲁士命令把克洛伊索斯放在柴堆上活活烧死。

直到处在这样悲惨的境地，克洛伊索斯才想起了梭伦仿佛神意所示的那番话语，他开始体会到活着的人没有一个能够说自己是幸福的。他深深地叹了一口气，连叫了三次梭伦的名字。居鲁士听到叫声不解其意，叫人前去看他，克洛伊索斯讲了梭伦曾经对他所说的话。翻译把此话转达给居鲁士，但这时木柴已经点着了火。

居鲁士听了大受感动，他觉得自己既然也是一个人，却正在活活烧死过去也曾和他自己一样幸福的另外一个人，谁能保证自己将来不受报应。他深为世事之无常而感慨，于是下令赶快把火焰扑灭。

但此时柴火已旺，无法扑灭。正在进退两难，感慨人生时，天上突然乌云密布，下起了暴雨，雨水浇灭了大火。天时的巧合产生了神的效应，于是居鲁士深信天意如此，克洛伊索斯是神所眷爱的好人。他命令人把克洛伊索斯放下，松了绑，叫他坐在自己身边，待为宾客。

这时克洛伊索斯看见波斯兵正在他的城邦中到处抢劫，就故意问居鲁士，他们忙忙碌碌在干什么？居鲁士说：“他们正在掠夺你的城市并拿走你的财富。”

但克洛伊索斯说：“不是我的城市，也不是我的财富，这些现在已不再有我的份了，我已成了你的奴隶，我曾经所有的一切现在都属于你的，他们正在掠夺你的财富呀。”居鲁士被他一语点醒，立刻下令停止掠夺。

以后克洛伊索斯就留在居鲁士身边，为居鲁士出了不少治国的点子。

### 移位的良心

人的生命是奇妙的，奇妙之一就在于人的精神生命和肉体生命的游移错位。当肉体的生命在现实的苦难中时，精神的生命常常飞向遥远的幸福。当肉体的生命在悠闲宁静中时，精神的生命却在空虚中担忧挣扎。

如果说古希腊的哲学家是在智慧中寻找这种奇妙，那么历史学家则是在这种奇妙中寻找智慧。

修昔底底斯和色诺芬，他们都是雅典人，共同经历过战争和雅典的失败。然而，在他们笔下出现的古希腊却仿佛是两个完全不同的世界。修昔底底斯的世界被战争破坏得千疮百孔，分崩离析，没有希望也没有幸福。而色诺芬的世界则是一个愉快的乐园，周围的人们和蔼可亲，大家和谐地欢度着快乐的时光。

有趣的是这种截然相反的历史视角又是与他们自身截然相反的处境联系在一起。修昔底底斯对战争的担忧恰恰不是因为他置身战事之中，而是退出战事之外的時候，他是用自己平静的良心而不是用自己奋斗的热情去介入战争进行思考的结果。色诺芬的轻快却是因为他全身心地投入了最艰苦、最危险的战争，反而让良心超越出来，描述生活的美好和甜蜜，人生的和谐与幸福，以此去为危难的战争寻找前景、寻找意义和目标。因此他们的作品不是心随身行的产物，而是良心移位的精品。

移位的良心，虽然表现了历史学家个人适应复杂社会生活的奇异能力，可他们留下的作品却在互补反映中构成了古希腊历史完整的智慧形式。

简单了解一下他们的主要经历和观点，可以更深刻地体会到这种奇妙智慧的构成形式。

修昔底底斯曾经是雅典军队中的一名军官，在一次战争中，将军派他到安菲城去救援，水上距离有半天路程，修昔底底斯率领了停泊的七艘军船，加速航驶，希望在安菲城守军坚守之时赶到，想不到修昔底底斯的军船在当天晚上赶到的时候，安菲城守区军民已经投降了。根据雅典的规矩，不称职的军官必须受惩罚，于是他被放逐了。这在当时是一个极重的惩罚，从一个被祖国信任的人变成一个没有祖国的人，精神上如同被判处了死刑。但修昔底底斯却安然处之，他因此而获得了置身事外、平静观察事变的清闲时间和地位。他没有痛恨，也没有偏见，开始创作起历史著作。正是他的这种特殊境遇和位置，使他对发生在生活周围的军事事件，可以保持中立和客观的立场，反映出事变的真实规律。这仿佛是历史特意安排的一个环节，让古希腊文化为后人留下了极有价值的《伯罗奔尼撒战争史》。

与修昔底底斯相反的是，色诺芬多次卷入战火之中，而且在一次最艰苦的战争中，部队将领都被敌方诱骗杀死，部队面临毁灭的危险时，色诺芬由一个平民而出头成了这个部队的统领，挽救了这个部队的命运。在战争中，他饱尝了生活的艰难困苦，最深切地体会到了战争手段的残酷。

但是修昔底底斯在战外的平静中却写下了战争罪恶的历史根源，而色诺芬则在残酷的战争体验后描写了古希腊人健康、欢乐、友善、智慧的生活。他们构成了古希腊社会的正反两面，显示了同一时代的不同价值。

修昔底底斯透过战争诱发的具体因素，深入到人的本质，揭示了战争的动机是人的贪婪，狂热地追求权力和占有欲，是超越一切权力和财富的占有狂热。他看到雅典和斯巴达作战的一个共同原因，就是他们都十分强大，于



是被迫要寻求更大的权力。他认为雅典的民主制和斯巴达的寡头政治并不是战争的原因，他认为统治方式上的差别是可以共存的，问题的根源在于权力本身，权力是使人堕落的腐化剂。比如雅典在对一个要求中立的米洛斯小岛国进行征服前的谈话和征服时的行为，就充分证明了这一点。

米洛斯人对雅典的使者说，他们没有做错事，对他们发动战争是不公正的。雅典使节回答说：“公正只是在双方势均力敌的时候才有可能。强大的一方总要索取他们能够索取的东西，而弱小的一方只得承诺他们必须承诺的义务。”

米洛斯人说：“你们故意不讲公正，尊重公正符合你们的利益，因为你们万一失败了，你们就能够向公正求援。”

雅典的使节毫不否认他说：“你们必须允许我们冒这个风险，我们的观点是我们要制服你们，而又不给我们自己带来任何麻烦。而且，对你们来说，也比现在这样好。”

“成为你们的奴隶吗？”米洛斯人问道。

“这样将使你们避免更糟糕的命运。”

“你们不同意让我们保持和平，只作为你们的朋友，不作为你们的同盟吗？”

“不同意，”雅典人回答说。“我们不需要你们的友谊，它只能证明我们的懦弱。相反你们的憎恨是我们的力量的证明。”

米洛斯人抗争的结果是被雅典人不费气力地征服了。雅典人杀尽了岛上的全部男子，把妇女和儿童一律作为奴隶收容。对于这种情况下的雅典，修昔迪底斯写道：在那个时候，欺骗变成了精明而受到赞扬，蛮干被理解为勇敢：忠实、慎重、慷慨被看作为软弱而被人嗤之以鼻。友善好意本来是高尚气质的主要因素，却遭到冷遇与白眼而销声匿迹了，人与人之间互不信任，这就是雅典人追求权力的最后结果。

修昔迪底斯从权力对人类本性腐化角度上对战争所作的解释，并不符合后来的阶级分析观点以及对战争之正义和非正义的区分。但从他的时代以及今天社会越来越深化的人性理论来看，他的观点无疑是深刻而有价值的。

商色诺芬描写了希腊人狩猎的惊险和快乐生活，描写雅典人的宴会，各种嘉宾的高谈阔论和沉醉欢乐，描写孩子与父母的生活气息，描写男女情人的甜蜜生活，描写体育和舞蹈。色诺芬描写希腊人的生活，是那么平常，但却反映出了伯里克利时代人性的另一面：人们在战祸劫难之中，仍然有快乐的聚会、整洁的家庭、聪明的孩子、欢乐的猎手、人与人之间的真诚、热情、通情达理。这种人性与修昔迪底斯笔下人性的贪婪，权欲的膨胀，互相残杀，阴谋诡计正好构成鲜明的对照。

然而，这种截然相反的人性，恰好是互补的、统一的。在哲学家的逻辑中，这种统一是抽象的、干枯的；而在这两位历史学家身上，这种统一是由他们的良心介入的活生生的事变，是一幅雄伟壮丽的历史图画，几千年来一直保持着鲜艳的色彩。

这种看似平淡的智慧一旦放在今日人们追求发财，纵情犬马声色，同时又焦虑烦躁嫉妒的现代心理氛围和生存处境中，我们就会体会到一种豁然开朗的感悟。一语中的，这正是智慧的天趣。

追问人生和命运

对人生和命运的追问是古希腊悲剧的一个主题，也是他们以文艺形式阐

述他们的智慧思考的方式之一。

古希腊的悲剧其题材不是以现实生活为原型的，而是取材于观众们所熟悉的神话传说。但他们不是仅仅说说古老的故事，博取观众的几滴眼泪，而是蕴含着他们对人生及命运的追问。因而，人们在悲剧中不仅获得了观戏的快乐，而且还由此发现了对生活的一种阐释，并与自己严肃的思考发生了共鸣。

希腊悲剧对人生的追问是通过昔日英雄的生活和命运得以展开的。戏剧中的主角无论在好的方面还是在坏的方面，在他们的品质和功绩上，在孕育重大的问题上，在作为现世命运的成功者或失败者上都要比常人伟大。亚里士多德认为，一个十足的坏蛋不可能是悲剧人物，因为他不会获得观众的同情。如果他得志，那是对共同的人类情感的伤害；如果他遭殃，那只是他罪有应得。表现一个大好人的厄运也是难以接受的，因为这种厄运只会引起痛苦和忧伤。尤其不能容忍的是无缘无故地引入纯粹低级庸俗、疯狂、或其他偏离人类本性的行为。真正的悲剧英雄是一个地位显赫、出身高贵的人。虽然生性并不卑鄙，却陷入罪孽中，结果因其行为而饱受内心折磨的惩罚。亚里士多德的这几句话最清楚他说明了古希腊悲剧的特征。这就使希腊悲剧同一般的因果报应故事有了区别。

埃斯库罗斯是通过他笔下的悲剧英雄普罗米修斯对人生及命运提出诘问的。当普罗米修斯由于读神行为被宙斯锁在高加索山的峭壁上，成年累月受着一头兀鹰的折磨，他仍坚韧不拔，向苍天长风诉说着心中的不平：

明朗的苍空，迅飞的飙风，滔滔的长川，欢笑的波澜，抚育万物的地母，洞烛万象的日环！

我向你们呼吁，请你们看，  
我，一尊神，受到尊神磨难！

请看我受尽何等忧患，要经历万年岁月漫漫，这就是诸神的新天君加给我的可耻的羁绊。

我能预知和洞烛未来的变幻，我决不会遭受意外的灾难；  
注定的命运，必须泰然承担，明知是定数，我不能倒挽狂澜；  
我不能默然，也不能不默然忍受这痛苦；为了加惠苍生，我不得不忍受  
纒继的摧残。

我寻出天火，藏在茴香杆，我盗取火种，偷送付人间。

它是百艺之师，资源之冠。

就因这罪过，我成为囚犯，披枷戴锁，默对空廓天蓝！

埃斯库罗斯在这一出他最为著名的悲剧《被缚的普罗米修斯》中，对命运提出了疑问：为什么一个心地善良的无辜者要遭受上天如此折磨。普罗米修斯苦苦思索，却找不到答案。在这里，埃斯库罗斯借助普罗米修斯这一神话中的人物的遭遇，说明了人的愿望与其结果之间的脱节。这种脱节在索福克勒斯的悲剧中得到了进一步的深化。

索福克勒斯在《安提戈涅》中通过合唱队对人类作了如下的描述：

奇异的事物虽然多，却没有一件比人更奇异，他要

在狂暴的南风下渡过灰色的海，在汹涌的波浪间冒险航行；那不朽不倦的大地，最高的女神，他要去搅扰，用变种的马耕地，犁头年年来回地犁土。

他用多网眼的网兜儿捕那快乐的飞鸟，凶猛的走兽和海里的游鱼——人真是聪明无比；他用技巧制服了居住在旷野的猛兽，驯服了鬃毛蓬松的马，

使它们引颈受轭，他还把不知疲倦的山牛也养驯了。

他学会了怎样运用语言和像风一般快的思想，怎样养成社会生活的习性，怎样在不利于露宿的时候躲避霜箭和雨箭；什么事他都有办法，对未来的事也样样有办法，甚至难以医治的疾病他都能设法避免，只是无法免于死亡。

然而在索福克勒斯的笔下，人的这种聪明并不能使他的意愿与其行为的结果保持一致。在著名悲剧《俄狄浦斯王》中，聪明而善良的俄狄浦斯虽然竭力想摆脱阿波罗神所昭示的命运，但结果却在无意识中按照神谕去做了，实际上索福克勒斯在这里向我们提出了一个永恒的斯芬克司之谜：人究竟是什么？

与埃斯库罗斯和索福克勒斯不一样，欧里庇得斯对传统的理想和信仰作了一种批判性的阐释。在他的笔下，神祇是好妒忌猜疑，淫污好色之辈：

不要说天上没有通奸的男女，我很早就觉得这不真实。

上帝——假如他真是上帝——

什么也不会缺少。

一切都是骗人的鬼话。

在他的笔下，一切都得重新审视：

谁知道，我们所说的死亡不是生命，

我们所说的生活不在死亡——

谁能知道？

只有一点除外，在太阳底下的我们大家都是病人，经受着苦难。

只有去世的人们，既没有病，也没有缠身的邪恶。

古希腊人对人类命运的追问，既带有人类童年的天真，但也包含着人类智慧的真谛。他们没有对神的迷信，没有消极的屈服，充满着抗争，大胆地揭露人神共有的卑鄙和高尚。这种在人类童年时代的天真中闪烁的智慧，即使在现代，尚有不及之处。

现代人在经历了几千年文明积累的人类智慧基础上，面对命运仍然是束手无策的。人类自从告别了古希腊时代的自由精神以后，就始终没有摆脱过被神灵和迷信的控制。科学文明兴起以后，人类以为从此一扫迷信和愚昧，从此可以创造自己的世界，把握自己的命运，却不知这种兴奋和期望仍然只是一种迷信的延续，只不过把对神灵的迷信移为对科学的迷信。科学并非万能，尤其在人文领域，科学根本无法操作人类的精神和意志。科学主义只是一种现代迷信，当它失灵的时候，人们又重新捡起古老的占星术、相面术、手相术，特别是中国古代最有影响的《易经》占卜术等。

人们始终期待着能掌握自己的命运，但人们始终没能真正找到掌握命运的方法。命运是什么？掌握命运的方法何在？这两个古希腊人提出的智慧命题，至今犹如松柏一样青翠葱郁，生命长存。

## 第五章 悲欢的启示

人们在痛苦的时候会渴望幸福，可是幸福的时候却不会向往痛苦。人们幸福了，还想获得更大的幸福，达到了人间最大的快乐，还想能获得天堂上的欢乐。这就是水往低处流，心向高处走的自然规律。

但是人们常常需要水有往高处流的时候，上帝也总是需要人心有向低处走的时光。中国文化，自古就仿照大自然的阴晴圆缺来规范人心的运变规律：乐极生悲，福兮祸所伏，祸兮福所依。但古希腊文化却通过另一种形式来获得人生的这种真谛，那就是他们从悲欢的两个方面去思考，去启示。追求欢乐的，尽情地去追求，用全部的智慧去排遣痛苦和悲哀。正因为如此，当陷入了不可逃避的痛苦时，才显示出自然的、非人为的真实规律，对于这种规律的思考，便获得了古希腊真正的智慧。

天堂似的爱，地狱般的恨

当看着西欧的恋情故事罗米欧与朱丽叶，或者看着中国的爱情片梁山伯与祝英台时，人们大都不会怀疑这种互相殉情的行为是爱到极端的表现。但如果听到有谁因得不到意中人而将意中人残酷杀死的消息时，则往往会愤愤地痛骂这是兽性般的野蛮，而不是爱情吧。

然而这两种截然不同的死法、道德和审美价值天壤之别的悲剧，在根本上却是受人性深处同一种力量的支配，而这种力量其实并不是爱情。

道德、诗歌、情感、价值，这种种人间的美化物，就像商品的包装，把货物真实的成分给掩盖起来了。而罪恶、诅咒、野蛮、卑劣，则是剥掉伪装后的解剖，把真实的本质暴露无遗。

性是人心深处的一种能源，它常常用爱来伪装自己，其实它是一种真正的野性和可怕的力量，当它能够得到释放时，会爱得发疯，不顾一切；当它的释放途径受阻时，又会恨得暴裂，毁灭天地。

现代人常常沉迷于爱的陶醉，把这种大喜大悲、大起大落、天上地下的狂涛，当作千年的爱情主题去歌颂，去描写，这就始终没有走出性和爱搅合而成的迷阵。

其实，从大喜大悲、欢乐痛苦的人生比较和心理反差中，人们就应该学会一种真正的思考，揭开一种真实的谜底。

在这方面，古希腊的人们反倒比现代人看得更明白，显得更智慧。他们没有各种虚假文明、道德观念的沉重覆盖，对人性表现出来的热狂和悲烈，凭着智慧的直觉去判断，去思考，因而反倒比今天的人们更接近真实。

比如古希腊著名悲剧《美狄亚》，就表现了爱和恨的极端。而在作者的思考中，并没有把这种现象作为一种爱来大肆颂扬，而只是借用美狄亚在希腊神话中的女巫身分，暗示了这是一种魔力。剧情大致是这样的：

篡夺兄长王位的伊阿洛斯王琅利阿斯，为了进一步消灭祸患，怂恿他的侄子伊阿宋去科尔基斯寻找金羊毛，但金羊毛是由鼻孔里喷火的牛和一条巨龙看管的。科尔基斯国王的女儿美狄亚因为爱上了希腊英雄伊阿宋，用巫术帮助伊阿宋制眼了火牛和巨龙，取得了金羊毛。美狄亚决定随伊阿宋一起逃走，在逃走时，她又用计杀死了自己的兄弟。美狄亚同伊阿宋来到伊阿洛斯，在那里他们结了婚。美狄亚为了替伊阿宋报仇，又利用篡夺王位的珀利阿斯的女儿杀死了国王。为此他们逃到了科林斯。在那里一住十年，却不料发生了一件意外的事，欧氏的悲剧《美狄亚》就是从这里写起的。

在欧氏的笔下，我们可以看到，人与命运的斗争这种传统的悲剧主题渐转变为人与环境的搏斗和内心冲突的展示。因而神话式的公主成了受苦受难的妇女，她像普通妇女一样饱受痛苦之煎熬。

话说美狄亚和伊阿宋已经生了两个儿子，可是为了另觅新欢和觊觎科林斯王位的伊阿宋却背弃盟约，和科林斯公主结了婚。而科林斯国王又要把美狄亚驱逐出境。在这里，欧氏通过保姆之口，细腻地刻划了美狄亚在听到这一消息时的悲痛心理：

美狄亚——那可怜的女人——受了委屈，她念着伊阿宋的誓言，控诉他当初伸着右手发出的盟誓，那最大的保证。她祈求神明作证，证明她从伊阿宋那里得到了一个什么样的报答。她躺在地上，不进饮食，全身都浸在悲哀里；自从她知道她丈夫委屈了她，她便一直在流泪，憔悴下来，她的眼睛不肯向上望，她的脸也不肯离开地面。她就像石头或海浪一样，不肯听朋友的劝慰。……

她甚至恨起她的儿子来了，一看见他们，就不高兴。

美狄亚不由得悲叹道：

我已经完了，我宁愿死掉，这生命已没有一点乐

趣。我那丈夫，我一生的幸福所倚靠的丈夫，已变成了这人间最恶的人！

然而，美狄亚毕竟是美狄亚，面对如此悲惨的遭遇，她并不想忍气吞声，她要借助自己“阴森的”机智进行反击。她假装同伊阿宋和解，并情愿被放逐，只让伊阿宋请求他的新娘向国王说请，让她的两个儿子留在科林斯。伊阿宋答应了她的要求。于是美狄亚让她的两个儿子拿着“金冠”和“锦袍”去送给新娘，作为贺礼。原来美狄亚在这上面涂了毒药，因而当新娘兴高采烈地穿戴起来时，突然中毒而死。国王得悉后，跑来拥抱其女儿，也中毒身亡，为了加重伊阿宋的痛苦，也是为了免遭王室的加害，美狄亚又亲手杀死了自己的两个儿子，最后美狄亚乘着龙车飞往了雅典。

在一般人的眼中，美狄亚也许太狠毒了，俗话说，“虎毒不食子”，她却为了报复负心郎而杀死了自己的两个儿子。然而这只是这部戏剧的表层现象，在这部戏的深层，实际上欧氏对当时社会和家庭中的不合理现象：即女人在家庭中处于同奴隶一样的地位进行了批判。一往情深，甚至可以说视爱情为生命的美狄亚只是被逼得走投无路的情况下，才对那位假心假意的负心汉实施了报复。因此罪之根源不在美狄亚，而在背弃誓约、另觅新欢、觊觎王位的伊阿宋，在于不合理的男女地位。所以欧氏才被人们称为一个具有现代精神的悲剧诗人。

在剧中欧氏通过美狄亚之口表述了他对妇女地位的深刻洞见：

在一切有理智、有灵性的生物当中，我们女人算是最不幸的。首先，我们得用重金争购一个丈夫，他反会变成我们的主人；但是，如果不去购买丈夫，那又是更可悲的事。而最重要的后果还要看我们得到的，是一个

好丈夫，还是一个坏家伙。因为离婚对于我们女人是不名誉的事，我们又不能把我们的丈夫轰出去。一个在家里什么都不懂的女子，走进一种新的习惯和风俗里面，得变作一个先知，知道怎样驾驭她的丈夫。如果这事作得很成功，我们的丈夫接受婚姻的羁绊，那么，我们的生活便是可羨的；要不然，我们还是死了好。

一个男人同家里的人住得腻烦了，可以到外面去散散他心里的郁积（不是找朋友，就是找玩耍的人），可是我们女人就只能靠着一个人。他们男人

反说我们安处在家里，全然没有生命危险；他们却要拿着长矛上阵，这说法真是荒谬。我宁愿提着盾牌打三次仗，也不愿生一次孩子。

在这里，欧里庇得斯让美狄亚这位原先是神话中的人物，说出了似乎是现代女权主义者口中的话语，这说明欧里庇得斯对当时的社会状况以及人的心理具有一种敏锐的洞察力。这也印证了我们序言中的开场白：智慧没有童年。

反观我们目前的一些文学戏剧作品，说的虽然是现代的事，由于缺乏对社会和人心的洞见，往往有一种陈旧感。这说明新与旧不是由时间决定的，而是由我们的智慧决定的。有智慧就能时时出新，无智慧则只能人云亦云，跟潮流，随大流。

### 快乐之道

快乐，对于个人只蕴藏在平常的感觉中，但对于一个民族来说，就表现出神奇的智慧和特殊的文化。

快乐是古希腊人生活的重要内容，因而也是古希腊人智慧的主要表现。其所以是智慧的，因为古希腊人的快乐并不是大自然恩赐了他们足够享受的富饶土地和无尽财宝，相反，是在困苦和艰难的环境中通过顽强的奋斗而表现出来的。

希腊的土壤贫瘠，山岭绵延，悬崖绝壁，岩石鳞峒，冬天气候特别寒冷。希腊人必须靠辛勤劳动才能维持生活。许多民族，在身受苦难折磨、终年辛勤劳作的情况下会显得死气沉沉，没有欢乐。但希腊是一个特殊的民族，他们在对困难充满奋斗精神的同时，对生活充满了欢乐情趣。他们所进行的欢乐活动，其内容之丰富、规模之宏大是古代世界上最杰出的。他们在全国各地不断地举行各种比赛，如赛马、划船、火炬赛跑、音乐比赛、对唱比赛、舞蹈比赛，还有与战争有关的掷铁饼比赛、驾战车比赛、摔跤比赛、纵身跳跃比赛、抢登奔驰中的战车等比赛。这种比赛的兴趣，形成了希腊人竞争的荣誉感。

从希腊人的精神主旋律中可以看到世界的美丽和生活的欢乐，这并不是他们感觉不到痛苦，而是他们深切地懂得人生的痛苦，才更珍惜生活的欢乐。希腊文化中充满了欢乐与悲哀、喜剧与悲剧那种黑白分明、色调别致的风格，这种特殊的文化凝结了他们对生命、对人生所具有的智慧。

希腊人的欢乐是尽情的、自然的，但希腊人的欢乐又是理智的、神奇的。这就是他们并不只是停留在生命自然的快感上，而是在这种自然快感的基础上不断探寻属于人类本性中深层的快乐。在探索中他们揭示了人性中不同层次的快乐原则，而这些原则似乎又是相互矛盾的、无法共存的。这样，当古希腊人面对各种不同层次的快乐时，就必须运用特殊的智慧。

在古希腊的智者中，有一个居勒尼学派，它的创始人阿里斯底波就是一个快乐主义者。他认为个人的快乐和享受是理性所追求的唯一的东西。这种用理性追求的快乐，不是简单的物欲的快乐，而是超物欲的，人类精神领域的快乐。这种快乐有时是与直感中的快乐相反的，比如生活中有很多情况，开始看上去似乎是很快乐的，但结果会陷入极大的痛苦。趋乐避苦是人的本性，如果一个人不能看到有些表面快乐事件后面的危险与痛苦，无法识别有些开始虽艰苦，后来却有真快乐的事物，那么人生追求快乐的目标就会落空，所以他把快乐主义的原则建立在理性的基础上。

阿里斯底波的这种理性，表现为他对生活各种变化的忍耐和自在精神，

有人说他可以生活在一切环境之中，无论在国王们的宫廷中，还是在窘困的情况下，都是始终如一。柏拉图说他是唯一可以穿紫袍，也可以穿破衣的人。他曾住在叙拉古的僭主狄奥尼修一世的宫廷中很受宠爱。犬儒派的第欧根尼，一个主张回到大自然中去生活的学者骂他为御犬、僭主的走狗，他却毫不在乎，并不感到有道德或人格上的内疚。因为他把快乐作为最高原则，其他道德之类，都要符合快乐的原则，凡是符合快乐原则的，就是道德的、善的、美好的，凡是不符合快乐原则的，就是不道德的、恶的、丑的。有一次狄奥尼修向他吐了一口痰，他耐心地忍着。当别人为此责备他时，他说：“渔夫们为了捕一条可怜的小鱼，不惜让海水溅在身上，我为了捕一条大鲸鱼，岂不应当忍受一点。”

对于阿里斯底波快乐主义的具体表现，我们没有必要从现代的道德观念出发去多加评论，因为古希腊是人类文明的探索时期，每一项文明的内容，当它作为被探索的主要对象时，都是被放到最高位置的。后来，才在各种内容的平衡下，降落到文明系统中的恰当地位。今天我们看去，只是从中体味他的智慧。作为维护快乐的目的，他不在乎地位和名声，只是寻找恒久保持快乐的生活方法，这是充满机智的。现代人常常将快乐依附于功名、地位和金钱，这种快乐是异化了的。阿里斯底波的快乐是没有这种依附的，他利用地位却不依附地位。在僭主家里，他保持着高度的独立性；他不放弃挣钱，凡是向他求教的，他都向人索取钱，但却不依附钱。他认为钱与快乐中所产生的后果是相反的，因此他平时对钱抱无所谓的态度。有一次在非洲的旅行中，他看到奴隶扛一大笔钱太累了，就说：“把太多的钱扔了吧，能拿多少就拿多少。”

阿里斯底波的这种快乐主义，是在古希腊普遍出现的自然快感基础上出现的理性形式，作为一种探索，它提高了一个层次，作为一个理论，又是很不完善、充满矛盾的。因为纯粹的快乐并不是现实的形式，而只是原则的抽象。在现实生活中，具体的快乐总是要通过物质享受或精神享受表现的，物质享受往往跟占有联系在一起，纯粹的快乐主义一旦倒向物质占有上的不择手段，就会直接危害道德与人性，而高尚的道德与人性本来属于精神享受的形式。反之，纯粹的快乐主义一旦倾向于精神上的高尚与奉献，就会处处压抑自己的物质欲望，走入苦行僧的道路。这样，物质享受的快乐主义与精神享受的快乐主义便发生了对立的冲突。

这种冲突不仅在现实中，而且在理论中出现，使古希腊智慧在快乐的人生道路上展开了丰富的内容，快乐人生中对立的出现和发展，是古希腊人深入认识人生快乐的一个中间过程。一旦从这种分裂的快乐中获得了新的统一，古希腊人对快乐的认识必然上升到一个新的智慧的台阶。

这个认识过程，直到亚里士多德才出现了完善的形式。他把快感分为三个层次，一是嗅觉、味觉和触觉，二是视觉和听觉，三是心灵的感觉。第一层次是与动物共有的，是最低级的快感。第二层次比较接近心灵，它不仅透出人的品格，而且能使人认识事物，欣赏事物的美、陶冶自己的性情。最高层次是心灵的快感，这是一种智慧的展现，从自我思想的合理性中，从行为的崇高中获得真正的快乐。这种快乐超越了狭隘的私欲，表现为真理性和伟大的事业性。

在古希腊，快感之表现为欲念还是表现为理性的矛盾已经被揭示出来，并成为不同派别各执一端的理论根据。亚里士多德将两者合理地统一起来，

他认为，快感中不能没有理性，理性不健全的人不可能有真正的快感；同时，快感也必须包含欲念的因素，失掉欲念的人也谈不上什么快感。他把欲念和理性都当作灵魂的两个组成部分，把它们两者和谐的结合说成是一种美德。

亚里士多德的理论反映出了古希腊人快乐特性的全貌，而亚里士多德以前的各派不同快乐观，虽然各有不全的一面，但作为希腊智慧对自己民族快乐特性的反思，是一种在精神探索过程中的不足。亚里士多德综合了前人探索的足迹，终于登上了顶峰，全面揭示了快乐所蕴含的真理内容。

### 爱情的离合

在古希腊神话中有一个寓意很深的爱情故事，名叫《奥菲士和欧律狄刻》。它以神奇的形式揭示了男女爱情中迫切的结合欲望和保持距离克制理性之间难以把握的矛盾关系。故事概况是这样的：

色雷斯国王的儿子奥菲士是一位卓越的音乐奇才，他唱歌弹琴时，能使顽石点头，树木起舞，风暴息怒。他娶了一名倾心爱恋的美女欧律狄刻，歌舞相配，影形不离，过着优美无比的爱情生活。但是美好之极就要生出悲哀来。一天，他们到森林里游玩。因为太陶醉在爱的甜蜜中，不想一条毒蛇咬了欧律狄刻，使她丧命。奥菲士悲痛之极，从此生活失去了一切美好。

一天夜里，奥菲士梦见太阳神阿波罗。太阳神提醒他为何不用音乐去地狱拯救爱妻。奥菲士醒来后决心按阿波罗的梦示去做。他来到了拉戈尼亚的德那尔岩洞，走进通向冥土的地道。在一条运送死亡幽灵去冥府的分割阴间和阳世的斯梯克思冥河跟前，他运用音乐打动了船工和三头蛇尾狗，让他沿着渡河来到冥王哈得斯妻子琅耳塞福涅面前，请求还他妻子。冥后也被音乐打动，答应给他破例，让他带着妻子的幽灵出冥界。但冥后告诉他在走出一条通向阳间的长长地道时，千万不能回头看，否则后悔莫及。奥菲士在很长很长的地道里，实在大想看看爱妻了，但是理智告诉他非得忍住。他在爱欲和理智的冲突下，感到精神折磨的深深的痛苦，在快到尽头，透出一丝阳间的光芒时，他终于忍不住了，迫不及待地回头看了一眼。哪知他刚看到欧律狄刻，一阵云雾便把她卷起，重新带回了冥土。

在古希腊，爱情是一个很突出的主题，但又是一个很神秘的问题，人们感到爱情产生的时候，男女间就会产生一种不可抗拒的结合力量，这股力量简直要把两人融合为一人才始结束。但人们又发现过分融合不分后，又会走向反面，生出离异之情或发生悲剧。这种心灵世界的神奇效应，引起了古希腊许多智者的深思和研究。

最早的辩证哲学家赫拉克利特对这种现象发表过一些很深刻的见解，他说：“互相排斥的东西结合在一起，不同的音调造成最美的和谐；一切都是斗争所产生的。”“自然也追求对立的東西，它是从对立的東西产生和谐，而不是从相同的東西产生和谐。例如自然便是将雌和雄配合起来，而不是将雌配雌，将雄配雄。自然是由联合对立物造成最初的和谐，而不是由联合同类的東西。……结合物既是整个的，又不是整个的，既是协调的，又不是协调的，既是和谐的，又不是和谐的，从一切产生一，从一产生一切。”

显然，赫拉克利特是从对立中去解释同一的，男女双方产生结合的力量，因为男女双方是自然界中对立的形式。给合是遵循“对立统一”的自然法则的。这种观点对以后的辩证法产生了很巨大的影响。

但是这种观点是粗糙的，虽然在总的视角上可以解释各种事物的一般变化，但在爱情上却存在着许多问题。最主要的是，爱情固然在男女中发生，



却不是任何一个男子与任何一个女子都会发生爱情。真正的爱情只发生在特定相配的男女中，这取决于他们之间内在的各种和谐因素。因此，仅仅对立的双方是不够的，它只能是一个基本的前提，还不是充分的前提。

正因为赫拉克利特理论的这种粗略，故而后来的毕达哥拉斯派就提出了和谐的理论来反驳，他们最初是从数的关系中展开，在音乐的不同符号中寻找和谐。在七个音符中，并不是任意两个音符都可组成谐音的，而是由分类和性质差异决定的。这种和谐论带有相当的合理性。但他们在以后用于解释世界的各种事物时，又偏向于统一，以和谐统一反对对立。这种观点到了柏拉图那里，变得更极端。

柏拉图在《会饮》篇中，假托喜剧家阿里斯托芬的话，来解释男女之爱并非产生于对立，而是归根于同一，内容大致是这样的：从前有三种人，在男人、女人之外，还有一种阴阳人。男人是由太阳生出来的，女人是由大地生出来的，阴阳人则是由月亮生出来的，因为月亮同时具备太阳和大地的性格。这些人形体、头部和身躯都是一个圆团，头上长着两副面孔，两对眼睛、两对耳朵、两个鼻子、两张嘴，同时身上长了四只手、四只脚，走起路来可以随意向前向后，而且能够八只手脚一起动，所以非常快。因为过分强大了，这些人图谋不轨，要造宙斯的反，于是宙斯把他们截成了两半，让阿波罗把他们的面孔和半截脖子转到截开的一面，把截开的皮在肚皮中间系起，造成现在的肚脐。人被截成两半之后，这一半常常想念另一半，想再聚合在一起。于是，凡是男人或女人截开的则成了同性恋者（古希腊时同性恋盛行）；凡是阴阳人截开的则成了异性恋者。人与人之间的这种爱恋之情常常达到舍生忘死的程度，简直希望锻冶之神赫菲斯托斯把他们熔为一体。

这种极端的合一论，在爱情关系上显然是十分片面的。相爱之人难分难舍，这只是事情的一个方面，爱情的吸引正因为有距离，恋爱双方能从对方身上找到自己的灵魂，却又不是自己，才会产生强烈的爱的追求，一旦真的合一了，没有区分了，没有距离了，爱的追求也无法表现了，爱情也就消失了。所谓“距离产生美感和爱情”，就是讲的这一层关系。柏拉图在反对赫拉克利特的对立统一的观点时，走向了绝对统一的极端，变成了谬误。在这个问题上，还是亚里士多德把握了爱情关系之真谛，这就是他的中庸之道。他认为，任何事情都不要过分，也不要不足，要恰当把握它的适度原则。在爱情上，过分的激情导致合一不分的极端，激情不足又导致离散，使爱情逐渐消失。人们在倒向两种极端时，是并不困难的，而要不走极端，才是比较难的生活艺术。因此，亚里士多德称中庸之道为美德。

爱情是人类有史以来一个恒久不衰的主题，人们在爱情离合的两个极端不知演出了多少悲喜剧。诗人、作家和哲学家们不知在探索爱情的真谛中闪现了多少智慧。然而在这个领域中最根本的智慧，古希腊时代就已经萌芽了。

回归自然，寻找欢乐

有一次，亚历山大出征路过雅典，听说自己的老师亚里士多德在雅典的里克昂办了一个学校，就到里克昂去看老师，半路上看见有一群人围着看热闹，就过去想看看发生了什么事。人们见马其顿王来了，赶快让到一边。亚历山大过去一看，原来那里放着一个大瓮，瓮里住着一个人。只见此人穿着一件破烂的夹外衣，正在把一个喝水用的杯子扔掉。亚历山大以为是一个要饭的，想给他一点钱。那人不仅不要钱，反而哈哈大笑。亚历山大很奇怪，一问才知道这个人是“犬儒学派”的首领，叫第欧根尼。他们主张人要回到

原始的自然状态去，像动物那样在大自然中生活，不需要一切人工制造的东西。为了证明人完全可以依赖自然生活，他把本来带着的杯子也扔掉了。亚历山大觉得很有意思，就和第欧根尼交谈起来。

亚历山大说：“像你这样一无所有，哪里是什么学派的首领，完全像一个奴隶。”第欧根尼回答说：“当奴隶有什么不好，有一次在我去爱琴拿的航程中落到了海盗手里，他们把我带到克里特当奴隶卖，人家问我有什么特长，我回答：命令人们。于是叫报告员喊：谁愿意来买一个主人？许多买奴隶的人都气跑了。有一个哥林特人克塞尼亚德把我买去作他儿子的教师。你看，当一个命令人的奴隶不是很好吗？”

亚历山大见他回答问题很机智，知道他确有学问，就问他有什么要求，答应可以给他帮助。第欧根尼说：“我们的主张就是除了自然给我们的以外，不要求任何东西，这样，人也就没有什么烦恼了。如果我对你有什么要求的话，就只要你走开，因为你把自然赐给我的阳光挡住了。”亚历山大听了，感慨他说：“如果不是当国王的话，倒真想跟着你去过这种自在日子了。”说完转身去里克昂看望亚里士多德。

回到自然去，这对于卷入功名场，为利益和权势疲于奔命的政治家来说确实是一种极有吸引力的调节，因此亚里山大王的感慨是出于自然的。而犬儒派的回到自然的观点却是出于一种智慧的思考，因为他们从人性的内部看到了理性与欲望的冲突：人越是对外界事物表现出贪婪、占有和享受，就把自己越来越依附在外物身上，理性的自由就会消失。因此他们减少对外物的依附乃是为了保证精神上最大的自由。这种认识是合理性的，以后被吸收进僧侣的生活原则中，几千年经久不衰。

回到自然去的观点在中国古代倒是很盛行的，最主要的是道家的返朴归真的修养哲学，提出了一整套的养生方法。相比之下，中国道家的修炼注重内在心理对天人关系的协调和谐，并不过分从外在形式上剥夺对物质需要的依赖和满足。这是由两种不同的文化起点造成的。中国哲学先哲一开始就注重对人与自然的整体研究和把握，看到了人和自然内在都有阴阳矛盾，合理的生活并不在扩大这一方面或取消那一方面，而在于调节，谐和双方。古希腊哲学一开始就排斥矛盾，企图寻找一个绝对的根本来说明世界，因此他们的回到自然采取了走极端的方式，全然排除物质的依赖，追求绝对的精神自由。

其实过分绝对的方式也就走向了反面。犬儒学派虽然揭示了人性中智慧的一面，却在实践形式上并没有积极的效果。他们过分克制物质需要的同时也就暴露了精神方面另一种对虚荣的依赖，这一点柏拉图看得十分清楚。有一次第欧根尼在柏拉图的居所里用肮脏的脚在美丽的地毯上走来走去说：“我践踏柏拉图的骄傲。”柏拉图恰到好处地回答说：“是的，不过你是用另一种骄傲来践踏。”又有一次，第欧根尼被雨淋得通身透湿，站在那里，周围的人很怜恤他。柏拉图说：“如果你们怜恤他，就走开吧！你们应该记得他的虚荣心的根据——这虚荣心使他向你们表现自己，攫取你们的敬佩。你们走开，他的虚荣心就失去根据了。”

当然，柏拉图的回答，也是智慧的。古希腊时期智慧常常就是这么进入战斗的，智慧并不因其智慧而安然泰处，一种智慧的存在是要受到另外一种智慧的竞争和挑战的。这是西方文化的特色，他们智慧的发展不是靠传承先人，崇拜注释，而是靠竞争，靠不断的否定和扬弃。柏拉图有两个得意学生，

一个是亚里士多德，另一个叫德彪西波。柏拉图晚年想把学院交给亚里士多德继承，便想考考学生的思想。想不到亚里士多德对柏拉图的观点提出了好多批评。德彪西波却大唱老师的赞歌，结果学院交给了德彪西波。对这件事，亚里士多德说：“我爱老师，但我更爱真理。”这就是希腊文化鲜明的求智特色。事实证明亚里士多德成了古希腊最伟大的思想家，而德彪西波却毫无声息。

相反在中国，离经叛道的智慧是难以成功的。智慧和思想的发展是在注经卫道的形式下传承，这是一种封闭沉闷、压抑人性的传统。

对这两种文化传统作简单评价是不妥当的。从个性发展的时代需要看，古希腊文化是合乎现代人口味的；但从民族整体看，希腊文化似乎有一种很大的内在瓦解力。而中国传统文化有一种内涵力，无论经受多少沦丧，始终保持一种强大的同化力，将外来文化蓄蕴于自身，同化为一体。因此古希腊文化独立繁荣了几百年而被毁断，中国文化连续传承了几千年而尤兴。此中奥秘不能由个人情感来注解，而需要从历史的合理性来理解。

第欧根尼回归自然的生活方式，在古希腊之所以会成为一种时尚的代表，便是人类刚刚从自由自在的原始社会中脱胎出来，对由文明和社会制度规范下的异化形式有一种敏感的反差。异化对人性的扭曲、对自由的压抑，使人感到一种烦恼，产生一种企求摆脱的冲动。

现代社会的人们则在长期的异化氛围中已经麻木，尤其是优越的科技使人的生活一点都离不开人造的条件，人们已经不敢想象回到自然状态的生活将怎么度过。不过，当边远山村里的人为大城市的繁荣所吸引时，生活在大城市感到人满为患、嘈杂窒息的人们常常会将对幽静山乡、风景如画的地方有一种留恋和向往。不过，这种向往已经不是简单的回归自然，而是想把现代科技的条件与大自然的幽静结合起来。

像第欧根尼这样截然地从形式上想彻底摆脱文明的异化，回归自然，实际上也只是一种幻想。人类社会既已走进了文明的历程，异化也就如影随形，如气弥空，随便你躲到哪里，总是无法逃脱。柏拉图进攻他的虚荣，就说明了他实际上已经在用“回归自然”的方式追求文明社会的名声——一种很难察觉的异化产物了。

#### 操持闲暇的艺术

一个民族的智慧不仅体现在他们的勤劳和奋斗中，也体现在他们对闲暇的操持中。因为闲暇毕竟是繁忙的目的。而且一个民族的文化 and 知识的发展往往得益于对闲暇时间的支配。

中国人是一个惯会调配勤劳与悠闲的民族。诗人白玉蟾曾将其书斋取名为“慵庵”，对悠闲生活作了如下的题解：

丹经慵读，道不在书；  
藏教慵览，道之皮肤。  
至道之要，贵乎清虚；  
何谓清虚？终日如愚。  
有诗慵吟，句外肠枯；  
有琴慵弹，孩外韵孤；  
有酒慵饮，醉外江湖；  
有棋慵弈；意外于戈。  
慵观溪山，内有画图；

慵对风月，内有蓬壶；  
慵陪世事，内有田庐；  
慵问寒暑，内有神都。  
松枯石烂，我常如如。  
谓之慵庵，不亦可乎。

古希腊人也是一个十分注重闲暇的民族。亚里士多德在《政治学》中这样评论道：

闲暇自有其内在的愉悦与快乐和人生的幸福境界，这些内在的快乐只有闲暇的人才能体会；如果一生勤劳，他就永远不能领会这样的快乐。人当繁忙之时，老在追逐某些尚未完成的事业。但幸福实为人生的止境（终极）；惟有安闲的快乐，才是完全没有痛苦的快乐。

但亚里士多德认为，必须将闲暇和“游戏”相区别，游戏只是紧张而又辛苦的劳动之后的休息，游戏使紧张的身心得到放松，从而引起轻松愉快的感觉，可是我们不宜以游戏消遣当作我们的闲暇。

那么人们如何才能获得操持闲暇的艺术呢？亚氏认为那些使人从事勤劳的实用课目固然事属必需，但只可视为递生达命的手段。如读写可应用于许多方面：赚钱、管家、研究学术以及许多政治业务；绘画也可作为实用科目，因为它有助于人们比较擅长于鉴别各种工艺制品。

在这里亚里士多德特别择出音乐，指出“音乐的价值就只在操持闲暇的理性活动……”这确实是自由人所以操持于安闲的一种本事。荷马诗篇的一叶就见到这样的含义，其首句是：“侑此欢宴兮会我嘉宾”。接着在叙述了济济的良朋后，续句是：“怡我群众兮独爱诗人”。

又在另一叶中，奥德修也说到，当英贤相聚，欣逢良辰，共同乐生励志，莫如音乐：

华堂开绮筵，共听诗人吟，列坐静无喧，清音自雅存。

在《尼各马科伦理学》中，亚里士多德又进一步指出：

幸福存在于闲暇之中。理智活动需要闲暇，在自身之外别无所求，它有着本身固有的快乐，有着人所可能有的自足，闲暇，孜孜不倦。如若人以理智为主宰，那么理智的生命就是最高的幸福。

视操持闲暇为一种不被他人他物所役使的自由活动，如倾听高尚的音乐和幽雅的诗词，以及从事创造性的学术研究和哲理玄想，从而在这些活动中培养高尚之情操和善德，这就是亚氏的操持闲暇的艺术。而他的一生可以说奉献给了这门艺术，并乐此不疲。

以理性应对一切不幸

一个人的一生中免不了会遭遇种种不幸，对于这种不幸持有何种态度往往折射出一种文化和一个人的性格和智慧。

传说古希腊著名的政论家梭伦有一次去访问米利都的泰勒斯，他感到惊讶的是，这位哲人竟然对娶妻生子漠不关心。他问起原因，当时泰勒斯未作答复。但过了几天，泰勒斯弄来了一位陌生人，佯装刚从雅典旅行回来。梭伦问他雅典有什么新闻，这个人回答道：“没有什么新鲜事，只看到举行了一个青年人的葬礼，全城的人都去送葬。听说这个青年人的父亲是个德高望重的人，因为他很久以前就出外旅行去了，所以未能亲自参加儿子的葬礼。”梭伦又问道：“哦，请问这个不幸的人名字叫什么？”那人答复道：“名字是听说的，但是记不得了，只记得大家都在谈论他的智慧和公正。”他的每

一答复都增加了梭伦的恐惧。最后他忐忑不安地把自己的名字告诉了这位陌生人，追问道，那个死了的青年人是不是梭伦的儿子。那人答道，正是的。一听自己的儿子死了，梭伦不由得捶胸顿足，痛不欲生。这时泰勒斯抓住梭伦的手，微笑道：“啊，梭伦，像你这样一个意志最坚强的人。也为此而痛苦不堪，所以我不娶妻生子啊。不过你不要为这个消息伤心，因为它是假的。”

泰勒斯为了免遭丧子之痛苦而决意不娶妻生子，这种行为倒是更近乎东方僧人的信仰。不过一般的希腊人并不持这种消极的人生态度，他们相信生就得快快乐乐地去生，并应为了快乐的人生而忍受一切不幸。也许古希腊著名传记作家普鲁塔克的下述评论代表了古希腊人典型的人生态度：“如果由于害怕失掉就不去获得必需的东西，这既不合理，也不足贵。因为按照这一原则，一个人就会为了害怕失掉的缘故，而不可能从财富、荣誉、智慧的获得中得到满足。即令像德行这种世界上最宝贵、最可爱的财产，也每每会被疾病和药物所夺。泰勒斯本人虽然没有结婚，也还是不能完全摆脱忧虑，除非他不要朋友，不要亲戚，不要祖国。然而事实恰恰相反，他收了一个养子库比斯托斯，据说是他的外甥，因为灵魂本身就有一种爱的能力；它爱，是出于自然的，正和它看、它理解、它记忆一样。……这些人既然承受着爱，也就会叫人为了他们而担惊受怕。因此你会遇到这样一些性情古怪的人，他们一面大发议论，不要娶妻生子，可是当他们看见仆人或情妇的孩子生病或者死了的时候，就会悲哀欲绝，失态恸哭。有的人甚至看见死了一条狗或一匹马，也会陷入不应有的和不可忍受的悲愁之中。但是另有一些人，虽然不幸死了品德卓绝的儿子，却并不悲伤失措，而是使自己的余生符合于理性的节制。”普鲁塔克提出的良方是：“我们决不可用贫穷来防止丧失财产，用离群索居来防止失掉朋友，用不育子嗣来防止死掉儿女，而应该以理性来应对一切不幸。”

与古希腊人的理智态度不同，中国的老子则主张以一种达观的态度来应对人生中所遭遇的种种不幸。老子认为人生祸福是互为其根的，对它是执著不得的。《淮南子》中的一则寓言非常精妙地表达了这种人生态度：

塞上之人，有善术者，马无故亡而入胡，人皆吊之。

其父曰：此何遽不能为福乎？

居数月，其马将胡骏马而归，人皆贺之。

其父曰：此何遽不能为祸乎？

家富良马，其子好骑，堕而折其髀，人皆吊之。

其父曰：此何速不能为福乎？

居一年，胡人大入塞，丁壮者控弦而战，塞上之人，死者十九，此独以破之故，父子相保。

如果说古希腊人的这种人生态度是理性的、入世的，那么中国人的这种人生观则更具有有一种看破人生，随遇而安的意味了。

哲学王与王哲学

哲学素有智慧学之称。正因此，历史上有很多人认为，如果哲学家作王或王是哲学家，这个国家一定是治理最好的。但是历史并没有证明这种想法的合理性。古希腊在哲学与为王的关系上就有两种不同的观点和命运。

古希腊著名的哲学家柏拉图就是一个哲学家为王的极力主张者。他在一部《理想国》的书中设想了一套等级制度的治国方法，试图让统治者采纳。

但是他在雅典、埃及都不能实现自己的主张，于是打算到意大利南部一个比较落后的西西里岛去推行他的主张。第一次去西西里岛的叙拉古，君王狄奥尼修还是一个孩子，不适宜向他推行理想国的哲学方法。他回到雅典以后，又继续研究，等待时机。十年以后，他以为时机成熟，再次上叙拉古向狄奥尼修讲他的治国方略。但是对于他的哲学家应该为王或王者应该是出色的哲学家之说，狄奥尼修听了很反感。这无意中等于说狄奥尼修现在还不通哲学，不适宜当王，因此对柏拉图的主张表示冷淡。柏拉图无法，只能再回雅典。由于狄奥尼修的长辈狄翁对柏拉图十分欣赏，一再督促狄奥尼修采纳柏拉图的主张，因此，狄奥尼修不得不请柏拉图再去。柏拉图以为君王想通了，于是三上叙拉古。想不到这一去，卷入了王室矛盾，柏拉图被强行送往斯巴达人的船上，后来被斯巴达人当作奴隶出售，幸遇熟人相救才得以回雅典。至此，宣告他哲学王理论的破产。

在古希腊，与柏拉图哲学王观点不同的是把哲学当作至高无上的人生真智，视追求哲学智慧本身比追求王权更崇高而有意义的观点。如果说柏拉图把哲学当作追求王位，维护王权的手段，那么另一种观点则把哲学本身当作智慧之王，高于一切。比如爱非斯的赫拉克利特，他是法定的王位继承人，可是他看到王权的腐败，对继承王位毫无兴趣，就独自到一座庙里住下，潜心研究哲学。他说：“智慧只在于一件事，就是认识那善于驾驭一切的思想。”这驾驭一切的思想就是哲学，由此可见，他把哲学看得比王位更重要。另一位哲学家阿那克萨哥拉，放弃城邦的官位，钻研哲学。后来成了雅典鼎盛时期的统治者伯里克利的好朋友，但他正好与柏拉图相反，不是要让哲学成为好王的手段，而是让好王作为哲学的辅助。他在伯里克利时代，哲学上取得了很大的成绩。

最典型的乃是亚里士多德。他作为亚历山大大帝的老师，师生关系非常真挚亲密。亚历山大虽然从小由亚里士多德教育，但他身上独具的政治、军事才能，并不完全是哲学的智慧所能教育出来的。亚里士多德明白这种关系，他只是尽自己的能力给予教育，并不想让自己的哲学介入政治。亚历山大也明白老师的心意，任何时候都给亚里士多德的哲学研究提供最大的支持。在他远征亚细亚，完成希腊最伟大的事业时，始终没有忘记老师的哲学和科学研究。他命令：凡是在亚细亚发现了什么有关新的动物和植物的材料，便必须把原物或该物的绘画或详细的描述寄送给亚里士多德。普里尼记述说：“亚历山大命令近一千个以打猎、捕鱼、捕鸟为生的人，波斯帝国内动物园、禽鸟园、鱼塘的监督者，经常供给亚里士多德以每个地方值得注意的东西。”这种支持，使得亚里士多德能够成为博物学的始祖，成为古希腊最渊博的哲学家和科学家。

这两位哲学家和政治家非同一般的关系，使亚里士多德清楚地看到，政治和军事的活动固然是庄严雄伟的，但它的目的在外面，在追求外面目的的过程中忙忙碌碌，冲突困苦，因而自身不是最高雅优美的；只有哲学的活动是追求自我的，摆脱一切外在困扰和冲突，在自身中提炼、向上，因而是最完美的。

亚里士多德的这个观点是从人的心理角度作出的仔细分析。哲学是一种精神的自我追求，王位是一种社会的目标追求，这是两种性质完全不同的追求。王位以其权势、豪华、荣耀和独一无二吸引人们。这种追求充满人与人之间的欺诈、争斗和残杀，胜利者只有一人，失败者则是多数，因而这种追

求本身并没有愉快可言，而哲学的精神是每个人自身中都具有的一个理性世界，哲学的沉思就好像在开发这个美好世界并在其中自由翱翔，因而充满美好，是人生自供的愉快。

能够对人生和心理作如此精细的洞察，是亚里士多德的深刻之处。

柏拉图是亚里士多德的老师，但亚里士多德在知识的丰富和智慧的深刻方面都超过了老师。后人赞扬亚里士多德说：“亚里士多德的深思熟虑，令人非常惊讶地揭示了最细致的思辨问题，他是一个特殊的探宝者。无论在什么地方涌出了通向丛林奔向峡谷的活泉，亚里士多德的魔棍都会毫不错误地指向这股活泉。”

## 第六章 意义和价值的追寻

当你在社会生活中对各种各样的评价、意见、舆论、准则感到无所适从、左右为难时；当你在社会生活中追逐着无穷无尽的身外目标像热锅上的蚂蚁团团乱转时；当你信奉着经典教诲中的真理去为人行事，却发现原来人心叵测、险恶狡诈，让你吃尽了苦头时；当你模仿着一种成功的先例去努力奋斗，结果发现原先成功的方式导致了失败，而原先失败的方式又变成了成功时，你是否想过人生的意义和价值究竟是什么吗？或者说在这样神秘莫测，变幻不定的社会人生中，人怎样才能寻找到真正的意义和价值呢？

古希腊人就开始了对这种人生现象的追寻，每个时代的人们都在追索这个问题的答案。但你不要企求能找到一个固定的答案，因为这种答案似乎并不存在。

不过，思索总比不思索强。思索能够产生智慧，而智慧可以创造答案。只有智慧能够把握每个时代都在变化的生活的意义和价值。如果有了固定的答案，人类就不再需要智慧了。

因此，智慧不需要固定的答案。

人人满意的苦恼

古希腊的伊索寓言中有这样一个故事：一位父亲和其年轻的儿子带着匹驴子上市场去。父亲坐在驴背上，儿子牵着毛驴走在前面。路上遇着一个人，看见他俩怒气冲冲地说道：“可耻，一个大男人舒舒服服地坐在鞍上，却让个娃娃把路赶。”父亲听见人家的怒声，不愿被人苛责，从驴背上爬下来，让儿子坐了上去。过了一会儿路上又来了一个人，看见此情景，发火道：“可耻！孩子坐鞍子，老弱的人却走路。”孩子听见人家的怒声，不好意思，也从驴背上跳了下来，两人都步行着，心安理泰。但这时又来了个人，他惊讶地嚷道：“真是蠢材！你们累坏了也活该，谁叫你们让驴子逍遥又自在。”父亲和儿子惶惶然不知所措。于是，商量来商量去，决定两人都坐在鞍上。但又遇上一个人走来，冲着他们怒火万丈地叫道：“可耻！让可怜的畜生驮上两个人，呸！何等残酷心狠！”两人不得不下了驴背，颓唐丧气，用绳子捆紧了驴子的双腿，然后拿竿子抬起来，淌着汗，蹒跚而行。但是，又一个行人走来，哈哈大笑道：“看，他们真疯得可以，两个人把匹活驴子抬着。天呀！真把我笑死了！”最后父亲对儿子说道：“我考虑得的确不周到，现在是该把驴子杀了？要不然，我们一齐上吊！”

这则寓言的寓意想必大家一看就明白，我们每个人的行为举止不可能让每个人感到满意，要想让人人都满意那就什么事也干不了了。

古希腊人深谙个中的道理。所以他们做事很少瞻前顾后，想干什么就干什么，从不让什么戒条来束缚自己的行为。他们追求卓越，但并不想成为完人，也不要求别人成为完人。即使神灵，在他们的眼中，也有着种种缺点：宙斯的好发怒、赫拉的善妒、赫耳墨斯的爱偷窃、阿波罗的好色，等等。

在现实生活中，我们也常常会犯这对父子的错误，而陷入一种无所适从的尴尬境地。

前苏联电影《秋天的马拉松》的男主人公就是这样一个妙人。他有一个善良的妻子和一个年轻的情人。他并不是个道德败坏的人，而是一个心地颇为善良的老好人。为了应付这两个女人，他不得不瞒住妻子而不停地乘车在妻子和情人所住的两个城市之间奔波，就像没完没了的马拉松赛跑。他想摆



脱这种局面，但又不忍心伤害任何一方。到最后，看来他似乎已成功地摆脱了情人的纠缠，但铃声一响，他又不得不开始了马拉松式的奔波。

#### 永远失望的希望

对一个故事，一件事情，人们的思想总是习惯地会追问它的最后结果。

可是人生的最后结果是什么呢？这可是一个无法追问的过程。人都免不了一死，追问人生的结果是没有意义的问题。

人们总以为结果有价值，追求才有意义，要是结果没意义，追求还有什么动力呢？然而，每个人都知道自己是要死的，却都十分有意义地活着、追求着、希望着、奋斗着。这种意义是什么？价值又是什么？显然不在于人生的结果，而在于生活本身，在于追求本身。

你可曾注意到，这一人生的真理，当它被压缩起来看的时候，其实是世界上最荒唐的形式？！这一点，古希腊人注意了，思考了。

古希腊神话中有这样一个故事：

宙斯拐走埃伊纳以后，她的父亲河神阿索波斯到科林斯来寻找她。西绪福斯对埃伊纳的情况知道得一清二楚，但他不肯轻易告诉阿索波斯，而要他答应为科林斯城堡提供一条一年四季流淌的河。阿索波斯接受了这一条件，使琅瑞倪泉在阿芙洛狄待神庙后涌出地面。于是，西绪福斯便将他知道的一切和盘托出。

由于他泄露了宙斯的秘密，受到了天神的惩罚，他被拘到了地狱中。阴间的法官指给他看一块巨石，命令他把巨石推到山顶，推到另一边的山坡，才能解脱惩罚。然而每一次当他快把巨石推到山顶时，巨石还是又滚落山底，于是他不得不一次次地从头推起。

西绪福斯未能把石头一下子推过山去，恰恰是促使他不断去推的诱因。如果他真的一下子推过去了，也许就不会感到这种劳作有什么意义或者伟大崇高之处了，总有一天，能把石头推过山去，这难道不是全部的魅力和希望之所在吗？

永远的未完成性恰恰是人类存在的意义，是西绪福斯神话给予我们的启示。我们每日每时不是都在推“石头”吗？这块“石头”就是那没完没了的生活的烦累：从我们呱呱落地的那一刻起，就陷入了为生存、为成长、为工作、为事业、为恋爱、为结婚、为子女、为健康……等等无休无止的烦累之中，然而我们不是乐此不疲吗？我们不是像西绪福斯那样，在看似荒谬、无意义的劳作中找到了意义和乐趣吗？

同样，我们每日每时的探索，不也像西绪福斯在推的那块永远推不过去的石头吗？每次当我们把“石头”推到山顶，我们都以为自己发现了终极真理，接近了终极真理，但当我们第二天醒来，“石头”又滚了下来，真理又远离我们而去。

所以人生的意义不在于没有最后结果的终了，因为人免不了有一死。而整个人类也免不了有最终毁灭的一天，但正是在无止境的寻求真理的过程中，在这种求知的激情中，在这种尽情地享受每一片刻的达观中我们找到了人生的意义。

西绪福斯的劳作是悲剧性的，因为“石头”永远推不过山去，但他所持的态度是认真的，又近乎幽默，一种透着“傻气”的幽默。

我们的生活何尝不是如此呢？

#### 潘朵拉的魔盒

古希腊神话中有那么一个故事：宙斯命令火神赫菲斯托斯创造了人间第一个女人，打算把她送给普罗米修斯兄弟二人，以惩罚他们偷盗天火的行为，并降祸给人类，因为他们接受了天火。在创造这第一个女人时，每个神都赋予了她一种品质。众神之使者赫尔墨斯馈赠她利嘴灵舌，爱神阿芙洛狄特赋予她千娇百态，阿波罗送给她音乐天赋……。于是在最使人迷恋的外形下面，宙斯暗中布置了一种眩惑人的灾祸。她给这位女子取名为潘朵拉，意为“有着一切天赋的女人”。最后他让这位女子降落在人间。

普罗米修斯（意为先觉者）知道这是宙斯的诡计，告诫其弟弟厄庇墨透斯（意为后觉者）不要上当。但他的弟弟还是欣然接受了宙斯的赠礼：迷人的潘朵拉。这个女人手捧着一个巨大的密封着的盒子来了。出于好奇，潘朵拉非常想知道里面装着什么东西，于是她冒冒失失地打开了盒盖，顿时一大群使人类遭受不幸的灾祸从里面争先恐后地飞了出来，迅速地散布到了大地每个角落。如折磨人肉体的痛风、风湿、腹痛等各种疾病和毒害人心灵的忌妒、怨恨和复仇等。潘朵拉见势不好，赶快捂上盖子，但为时已晚，盒子里关着的祸害都已飞出来，只剩下压在盒底的一件，那就是希望。

这是一个耐人寻味的故事，我们至少可以从三个层面来解析这个故事。

第一层，人类从其诞生的那一刻起，就有各种各样的祸害与其相伴。在这里潘朵拉只是一个象征，象征着人类的开端，也就是说人类自饮食男女的那一刻起就有危害其身心两方面的祸害降临到他们的头上。

天神给人类送来了第一个女人，人类也就得承受与之俱来的一切灾祸。祸福相随是人类不可规避的命运。

第二层，人是经不起诱惑的。他们大容易为表面上美妙迷人的东西所诱惑，却预见不到背后所隐藏着的种种危险。当潘朵拉在众神的精心“包装”下，以千娇百态、巧嘴灵舌的面貌娉婷地出现在后知后觉的厄庇墨透斯（实际上指人类）面前，他顿然失去了辨识能力，这正好应了老子的那二句诤言：“五色使人目盲”，“五音使人耳聋”。今天的人类又何尝不是如此呢？人们太容易为五光十色的物质文明所诱惑，却没有意识到由此带来的价值观念的堕落。

第三层，人类具有一种最宝贵的天赋，那就是希望。尽管人类一诞生，就时时遭遇着灾难和厄运，但人类的最大天赋——希望，却使他们能够面对一切的灾祸，走向那漫漫的未来。这种希望就像压在潘朵拉带来的盒子底下那样藏在我们的心底。每当我们遭到不幸，只要我们一想到“太阳照常升起”，那么，一切的忧愁烦恼也就并非那么严重了。

再往深处分析，我们可以看到人心也像一个“潘朵拉的盒子”，那里面关着各种各样的欲望，一旦这种种欲望被毫无顾忌地释放出来，又缺乏满足这种种欲望的手段和条件，那么各种各样的怪现象就会随之出现。也许“盒子”还是打开的好，也许这种“恶”恰恰是社会进步所需付出的代价。

悲壮的社会，三色的旋律

发掘真理、寻找欢乐、开辟理想的境界，这是智慧的白天。白天的智慧，光彩飞扬，令人眩目。

面对人生，忍受苦难，理解失败的价值，这是智慧的黑夜。黑他的智慧悲壮深沉，催人泪下。

大自然不能没有白天或黑夜，人的精神也不能没有这两种智慧。

古希腊给后人留下了大量白天的智慧；同样也留下了大量黑夜的智慧。

比起白天的智慧来，黑夜的智慧更具有深刻和永恒的价值。古希腊的悲剧在西方文化中产生了深远而重大的影响，就是这种智慧的效应，远远超过了戏剧本身被欣赏的娱乐价值。

古希腊悲剧是古希腊时代和古希腊精神之间特殊的矛盾的产物。古希腊的精神，产生了那么强烈的对理想、完美和真理的追求激情；而古希腊的时代，又充满了那么多野性、贪婪、战争与残杀。理想的精神与痛苦的现实反差太强烈，矛盾太尖锐。面对这种矛盾，是人类社会几千年来最沉重最困苦的难题。

古希腊悲剧，是剧作家对这一人生难题的反映，古希腊三位杰出的悲剧家：埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯。他们对这一难题的反映，各具不同的特色。埃斯库罗斯在激情投入中抗争；索福克勒斯在冷静观察中认命；欧里庇得斯在怀疑现实中批判。对于历史还没提供解决条件的人生难题，这三色是人类智慧的基本色调。

马克思曾经这么说过：“人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在形成过程中的时候，才会产生。”倘若在条件远不成熟的时候，追求完美的人心就会陷落一种无止境的痛苦境地，感受到一种悲惨的结果。但是人类又不能没有这种理想的追求来支持苦难的人生，这就给整个人生的道路埋下了悲剧的命运。如果没有剧作家将这种人生的趋势提升到悲剧的艺术境地来激励人心，启发良心和鞭答罪恶，那么人类在面对苦难时就会沉浸在消极、凄惨、悲哀的困境中。因而，悲剧是从苦难中提炼出来诊治人心苦难的良药。这种深刻的价值，决定了制作悲剧的智慧不只是单纯的语言构思技巧，它需要融化剧作家本人的人生感受和特有气质。古希腊三位著名悲剧家的不同气质，便代表了人类智慧在这种情景下可能采取的三种基本色调。

埃斯库罗斯的抗争色调，是与他本身的英雄气质相联系的。他是一位马拉松战役中的勇士，他们当时击退了大举进攻的大批波斯人，这种英雄气概在他身上闪耀着主要的光彩。他一生创作了九十部悲剧（莎士比亚只写了七部悲剧），但在他的墓志铭上却记载着他的英勇：

雅典人埃斯库罗斯，欧福里翁之子，躺在这里，周围浪漾着杰拉的麦浪，马拉松圣地称他作战英勇无比，长头发的波斯人听了，心里最明白。

他的崇高心灵与思想，他的英雄形象，通过他的每部作品，给后人留下了足以震惊的印象。埃斯库罗斯生活的时代是希望和奋斗的时期之一，他通过英勇行为的体验，看到了世界在胜利中的美好，知道人能创造奇迹，同时也感到人类与祸患有不解之缘，体会到痛苦与煎熬的神秘性。在他看来，生活本来就是一种冒险，不断地争斗，抗击强暴，不惜牺牲去争取胜利。他在一部今天已失传的悲剧中有这么一句名言：“请记住，当痛苦到达了顶点，也就到达了尽头，不能长久了。”他的悲剧《普罗米修斯》描述了为人类窃取火种因而受到宙斯残酷惩罚而坚强不屈的普罗米修斯的英雄形象，很典型地反映了他的智慧特色。

索福克勒斯在埃斯库罗斯以后约二十年，埃斯库罗斯时期创造的马拉松、温泉关和萨拉米的光辉功绩的人生观已经消失，雅典由光明走向了腐败，战争和党派争吵撕裂着整个城邦。在这个年代，精神脆弱的人对整个世界灰心失望了，人们看不到公正，找不到真理。在这种状况下，英雄主义是不可能独自生存的，任何依靠外界环境来确立的信念和理想必然不能很好发育，

只有靠内心的坚定意志和对真理的永恒信念支持自己。索福克勒斯就是这样一种个性气质的人，他看到世界和人生有一种超越个人意志和能力之上的神秘力量在支配，对于这种力量，人们所能进行的抗争是暂时的，有限的，最终只能屈服于神秘的命运安排之下。这种观点在他的诗中反映得很清楚：

世人何曾见过没有苦痛的日子，克劳诺斯的儿子（即宙斯）从来不曾把它交给人间。

不过，欢乐与悲伤，像时间的车轮，滚向每一个人；

像循环中的天上星星，沿着轨道运行。

世间事来去匆匆。

死亡，厄运，财富，欢乐与悲痛，以及星星闪烁的夜晚——

一切的一切从来不等待人。

人没有能力支配命运。但索福克勒斯又不是一个悲观主义和宿命论者，他只是不像埃斯库罗斯靠英雄主义的热情抗争去追求理想，而是以遵从自然法则的冷静态度去追求幸福。同样，他也以冷静而合理的态度面对死亡：

好了，不要哭了，没有时间哭泣哀悼，不要再说这个原因，那个理由了。

萨姆森结束了自己的性命，无愧于萨姆森的名字，他英雄悲壮，告别了人间……

没有必要流泪，没有必要痛哭，没有必要捶胸顿足。

不要太脆弱、不要藐视、轻蔑，不要非难、责怪。

公平，合理第一，视死如归，镇定沉着。

人们评价索福克勒斯是：“生，无可指责；死，亦无可指责。”在无一名人不被讽刺嘲弄的阿里斯托芬的喜剧中，也无法嘲弄索福克勒斯。可见他内心品格的那种沉稳力量，是抵御外界一切变化和动荡的基础，这是一种比激情更深沉的智慧的力量。

欧里庇得斯跳过了索福克勒斯重又回到了埃斯库罗斯的战斗精神”在面对人类漫无边际的苦难海洋时，强烈的同情心使他无法袖手旁观和无动于衷，他对世上最令人心痛的不公正现象，无法抑制感情而不起来反抗。但是欧里庇得斯的反抗又比埃斯库罗斯的反抗在智慧上更深一层。因为透过索福克勒斯，使他看到对不公正的现象固然要反抗，但消除不合理的现实，比个人英雄主义的反抗更具有深远的意义。因而在他的悲剧思想中，对现实的不合理，不公正和罪恶进行了怀疑和批判。这种批判精神的智慧性就在于他不只是直接用语言来抨击现实的不合理，而是通过剧情对受苦难人的同情和对生命价值的肯定，对人类美好希望的向往。这种用指向永恒崇高的本质来批判现实卑劣的智慧，将古希腊的精神与人类未来的精神贯通了起来。因此，欧里庇得斯的作品在 20 世纪，曾经超过了许多现代名流的作品而赢得了广大的读者。人们感到他的思想不只是属于古希腊，同样是属于现代人的。

显然，这种深刻的处理是包含着一种生活矛盾的，那就是他那超越现实指向未来的精神与不公正、不合理、充满罪恶的现实是不协调的。既然理想精神还不能改变现实，那么要他在现实中保持这种理想，就只能通过人格分裂的方式来融合。这就是一方面他用自己的良心和智慧介入现实生活，去观察、去体验、去思索、去理解，为他们创作；另一方面，他又感到无法与现实同流、适应，他显得闷闷不乐，他的真实生活退出了世界，躲进小小的书房，过着隐居的生活。

但正像一切深刻的，超越时代进程的思想家的命运一样，他在世的时候

受尽了冷落，到处不受欢迎；死后不久，便名声大振。

### 存疑与恬静

一般人对一个问题总想找到一个确定的答案，这样心里才会感到踏实、感到安宁。不少哲学家也是如此，他们总想对某个问题下个确定的断语。

但是古希腊的怀疑主义却反其道而行之，认为任何命题都有一个相等的反命题与之对立，因而人们不可能对一个具体命题找到一个确定的答案。在怀疑主义的鼻祖皮浪的眼里，一切都是：“同等地无区别的、旗鼓相当的，游移不决的。”因此他将“没有意见，没有倾向，没有精神上的徒然骚动”，“既不是这个也不是那个”，“是”和“否”完全一样，或毋宁说既无所谓“是”，也无所谓“否”，作为立学立身之根本。

皮浪的学生，被人称为“讽刺诗作家”的蒂蒙在《讽刺诗》中曾将哲学家之间的争论喻为一种“荷马式的交战”，认为他们都害着同一种病，即“言语上的腹泻”，它弄不好还会退化成为“言语上的争战”，最后“独断论派”的军队溃败了。阿克西劳自以为获得了胜利的荣誉；但真正的胜利者却是皮浪，这位“不可战胜者”。因为他的精神并不为那些骄傲的“烟雾”所扰，所以他为他的同道减轻了主观的“情障”和“虚幻习俗”的重负。在蒂蒙的诗中，色诺芬尼对皮浪曾这样说道：“老人家！你怎么并且靠什么而得以避免那些意见的束缚和学者的空心的思想呢……？你几乎丝毫不关心什么风刮过希腊的土地上，也不管什么是一切事物的原始和终极目标。”

这种思辨上的漠然无所区别也成了皮浪的实际生活原则。他对一切都无动于衷，当他说着话时，人家竟然走开了，他也并不介意。他对人十分宽厚，因为他觉得一件事情就其本身而言，并没有高低贵贱、正义非正义之断然区别，而是有时这样，有时那样。他甚至也不玩味肉体之快乐，因为“哲人”的理想在他看来，就是要完全卸却这个“人”，这是一种灵魂的完全的“平衡”，什么也不能扰乱“它”。

有一次，他和同伴们一起乘船出海，遇到了风暴，同船人都惊慌失措，而他若无其事，指着船上一头正在吃食的小猪，对他们说，这就是哲人所应当具有的不动心状态。

不过这种不动心有时看来近乎有点冷酷。有一次阿那克萨尔刻不慎跌入泥潭，皮浪径自走过去没去拉他一把。别人都谴责他，而阿那克萨尔刻自己却十分赞赏他的冷漠和无动于衷。

因此，在皮浪看来，只有一个真理，即在感觉和意见的范围内，一切都是无差别的，什么都没有绝对的价值，只除了心灵的恬静。

然而，怀疑主义是利弊互生的，一方面它对于独断论和迷信不啻是一帖清醒剂，而且由于它（指其后来的演变）对每一个问题的所有方面都作严格的、精细的分析，对任何成见或学说都抱怀疑的态度，而只尊重纯粹的事实，而使它成为实证精神的先驱。但另一方面，它也会产生一种消极的玩世不恭的人生态度。当然这得取决于我们的智慧了。

### 感动上帝的真情

古希腊神话中有这么一个故事：一名叫皮克马利翁的雕刻师，用象牙精心雕刻了一位美丽的姑娘，为了使她超凡脱俗、神韵兼备，他几乎倾注了自己全部心血。上帝感动了，赋予了美女以鲜活的生命，成为他梦寐以求的情侣。

神话蕴含了古希腊人对美好生活的憧憬。虽然人生受着不可名状的命运

的支配，但人并不都是消极的，人使用自己的真情去憧憬、去期待，就能够感动上帝，就能够获得一半主宰自己命运的权利。

这种神秘的心理对现实生活所发生的效应，社会心理学家后来演绎为“皮克马利翁效应”。在现实生活中有普遍的意义和价值。

皮克马利翁效应首先告诉人们，要夺取美好的生活，就要有美好的憧憬。皮氏憧憬有一位美丽的姑娘作为情侣，这种憧憬是一股驱策他精心于雕刻这样一位姑娘的强大动力。如果把“美丽的姑娘”衍化为各种理想的事物，那么，惟勇于憧憬者，才会派生和进一步拥有这理想的事物，才有希望把它变成现实。

皮克马利翁效应接着告诉人们，要实现憧憬，光靠向往不行，还要付诸行动，把憧憬化为可以指望的“期待”。皮克马利翁通过雕刻象牙姑娘就是为了实现这种“期待”。期待，或许可以看作是有指向的希望。为了实现自己的期待，他不是等待七仙女的飞降，菩提树的显圣，而是满怀钟情，一凿一鑿，把自身的全部心血倾注于期待的对象物。这是化憧憬为现实的关键环节。缺少了它，憧憬即脱化为无根由的妄想，其结果只能是失望。

皮克马利翁效应还告诉人们，即使一个人有了化憧憬为可以指望的“期待行为”，也仍然难以确定是否会变成现实，这里还需要通过上帝感动的环节。如果我们把“上帝感动”理解为公众或社会的认同和接纳，那么这个上帝赋予美女雕像生命力的过程便成为将创造成果应用于优化人类实际生活的过程。

总之，只有执著地期待，尽心地去浇灌，人们才有希望接近实现自身的完美期待。

这一神话故事与中国“愚公移山”的寓言有异曲同工之妙。

## 第七章 绿色的机趣

如果说绿色的树木是大自然生命的象征，那么机趣的智慧可以说是文化生命的象征。

哲学是一种智慧，可它不断遭受着被奴役或被否定的命运。

科学是一种智慧，但它也时时面临着证伪和人文的冲击。

文学是一种智慧，但它不断地被推进历史的记忆中沉睡。

艺术是一种智慧，可它的生命却伴随着一个时代的变迁而窒息。

只有机趣的智慧，具有水恒的活力。不管哪一门学科技术，它的形式会老化、会窒息、会沉淀、会被人遗忘，但只要其中有机趣的成分，就会变成被人不断提取的宝藏。

古希腊人为后人创建了各种各样的文明，可是它们对今天的文明来说基本上都已过时，成为陈迹，只有古希腊人的机趣，是一种永存于后来文明中的生命力。例如追求知识的方法，讽刺的力量，比喻的启发，幽默的暗示，和谐的体验和内心感应的技巧，是现代人仍然越来越需要的文化。

“无知之知”

大半略有才气的人常常会自恃聪慧。正如中国的俗语所说的“半桶水晃得很”。然而真正具有大智大慧的人往往虚怀若谷，不讳言自己的无知。希腊哲人苏格拉底就是这样一个大智者。

有一次，苏格拉底的朋友海洛丰去德尔斐求得了一个神谕，这个神谕说苏格拉底是最有智慧的人。苏格拉底从海洛丰那儿得知了这个神谕后，暗自忖度：“神的意思是什么呢？他提出了怎样的一个谜呢？因我知道自己是没有什么智慧的，不论大小都没有。而他却说我是最有智慧的，这究竟是什么意思呢？他肯定不是撒谎，作为神，他在本性上不可能这样。”在很长一段时间里，苏格拉底一直没有悟透这一神谕，于是他不厌其烦地去探求神谕的真义。

首先他去拜访了一个一向以智慧著称的政治人物。他想如果这个人比自己有智慧，那就说明这个神谕是不灵验的。苏格拉底同他对席交谈了一会，结果发现，这个人虽然对许多人来说显得很有智慧，而且自以为是，但其实不然。于是苏格拉底就直言不讳地对他说：“你自以为有智慧，但其实并没有智慧。”这样一来，惹得他和旁边的一些人大为不满。不过一心寻求神谕之含义的苏格拉底对此倒也毫不介意，当苏格拉底离开这个政治人物后，他一边走一边自语道：“我比这个人有智慧，虽然我们两人都不真正地知道善和美的东西，但他不知道，却自以为知道，而我既不知道，也不自以为知道。看起来，正是在不知不佞以为知这一点上，我比这个人要有智慧些。”于是苏格拉底又去考察了更以智慧著称的人，如诗人和手艺人，结果发现了同样的情况。最后苏格拉底得出了下述的结论：“当我根据神的命令去考察时，我发现最有名声的人几乎是最缺乏智慧的，而另外一些名气不大的人其实更有头脑。”由于诗人凭借他们的诗，手艺人凭借他们的手艺，自以为在其他所不甚了了的事情上也是最有智慧的，这一错误的想法遮蔽了他们原有的智慧。

最后，苏格拉底是这样破译神谕之谜的，他认为这是神称许他的存疑主义，即其哲学的出发点“只有一件事我是知道的，我只知道一件事，就是我一无所知”。然而人们切莫以为苏格拉底真的一无所知，这种“无知”恰恰是其大智所在。常人往往抱持着过时的知识、信念、教条不放，以为拥有了

这一些东西，也就拥有了智慧，殊不知这些知识、信念和教条往往会遮蔽住我们的眼光，使我们看不到真正的智慧。“无知之知（智）”要求我们虚怀若谷，放弃一切陈见，不要自恃聪明，这样人生的大智慧才会“乘虚而入”。在这里苏格拉底的思想同中国的老庄哲学和禅宗倒是不乏相通之处，不过苏格拉底凭借的是理性的怀疑精神，而老庄哲学和禅宗则是借助悟性。这在某种程度上也反映了东西方文化的不同气质，但在寻求大智大慧这一点上则是殊途同归的。

### 嘲笑与真理

古希腊的智慧对整个西方文化的巨大影响，除了它的精深之外，更有它的雄浑和广博。它像一部宏伟的交响曲，不是简单的和弦，而是复杂的、多重的、充满矛盾，不断对抗，却又浑然一体、庄严融汇。其中，伟大伴随着戏谑；冷静附和着思辨；悲壮衬托着庄严；痛苦期待着幸福。而在所有这些矛盾交融的智慧中，真理与嘲笑的汇合又是显示希腊人个性特点的一个象征。这就是古希腊喜剧艺术中那种嘲笑庄严、戏谑真理、贬抑神圣的手法。

以雅典为代表的古希腊人，他们体魄健壮，吃苦耐劳，热情豪爽，喜欢痛痛快快地说话，喜欢娱乐和戏剧，尤其喜欢戏剧中生动、滑稽、刺激而有智慧的嘲笑。雅典的民主空气，使他们可以在戏剧中任意嘲笑某人某事。既可以讽刺嘲笑嗜酒、贪婪、受贿等等卑劣的行为，也可以讽刺嘲笑神圣的真理和著名的权威。

这种艺术看来似乎是用来取乐之用，但这种取乐，常常是剧作家将他们自己观察思考生活的深刻真理融化在其中，传导给人们的绝妙形式。

嘲笑神圣，需要有比神圣更高深的真理；讽刺真理，需要有更接近人本的神圣。古希腊这种重重叠叠，山中有山，林中有林，山中有林，林中有山的智慧图景是引人入胜的。这种图景只有从总的文化关系的领悟中才能想象得出，而任何一个具体的例子是很难体现的。

不过我们从阿里斯托芬的喜剧中可以抽出一些台词，体味一下这种文化的特殊智慧。

在《阿卡奈人》一剧中，作者用一种几乎是“胡扯”的手法，嘲笑了一种严肃的政治态度。而其中却是蕴藏了根本性的真理。

背景是雅典和斯巴达的战争时期，雅典的燃料奇缺。

剧情是在雅典的一条街道上，一个名叫狄开俄波利斯的人为雅典的敌人斯巴达人说了两句好话，引起了周围群众的愤怒。

有一段对话是这样的：

狄开俄波利斯：就我所知，我们遭殃，不能全怪这些动了我们公愤的斯巴达人。

歌队长：不能怪他们？你这个坏东西！你敢公然当着我们这样说？你这个祖国的叛徒，你还有脸来见我！

……还听你说？就叫你死！我们就用乱石头收拾了你。

狄开俄波利斯：且慢！你们总该先听我说几句话；

好朋友，你们先忍耐忍耐吧！

歌队长：忍无可忍了！你也不必向我说半句话……

狄开俄波利斯：好！我也就叫你们痛快不成，我要反过来杀死你们最亲爱的朋友，既然我得到了你们的

人质，我就要把他们拿来杀掉！



歌队长：乡邻们，告诉我，他是拿什么来威胁我们呀？是不是他把我们哪一位在场人的孩子关在那里面了？要不然，他怎敢这么大胆呢？

（狄开俄波利斯自中屋内提着一把短剑和一筐木炭上）

狄开俄波利斯：你们想扔就扔吧！我也会找这个出气。我倒要看你们里头可有人舍不得木炭！

歌队长：哎呀，不得了，住手，住手，千万住手，你想说什么，你就说吧。

凡是经历过战争或动乱的人，都能体会到那种由政治偏见所煽动起来的敌对情绪是多么可怕的力量。它显得那么神圣、庄严、正义和不可调和，这种气氛甚至让人感觉到信念的意志力足以令一切物质，甚至生命为之奉献。

但是喜剧家阿里斯托芬却揭示了这种庄严神圣所包含的虚伪性，而且选用了最低下的，从而对人也是最基本的物质需要来摧毁这种政治严肃性的地基。这种用最低级的木炭去摧毁最神圣的政治信念的反差产生了一种强烈的戏谑效果；而这种摧毁的合理性却又奠基在一个深刻的人类生存的基石上。

在另一个《地母节妇女》剧本中，阿里斯托芬借用妇女歌唱队向观众们发表了这样的宣言：

每个人都讲过许多诽谤女人的话，说我们是男人的祸水，一切灾害——吵嘴、打架、引起动乱的内江、伤心事、战争，都是由我们引起的。喂，如果我们是祸水，你们为什么要娶我们；如果我们真是祸水的话，你们为什么禁止我们出门，禁止我们向外眺望，怕被人发现？

你们为什么这样热心把祸水看管起来？如果小娘子外出，你们发现她们在大门外面，你们就气得发狂？其实如果你们真的发觉祸水已经跑出去，在家里再也找不见了，你们应当向神祭奠，应当喜欢。如果我们过节玩累了，在朋友家里睡觉，你们每人就到各处床上寻找这祸水。如果我们在窗口眺望，你们就都想看这祸水一眼；如果我们害羞退回去，你们每人就更想看见这祸水再到窗口眺望。由此可见，我们比你们好得多。

这是一段极机智而令人发笑的宣言，男人因为对女人产生了不可遏止的欲望而引发出来的祸乱，根源是在人性的内部而不在女人的存在。把祸源归于女人，是对自我本性丑陋一面的掩饰。对于这种人性的虚伪面纱，喜剧大师并不采用直接挑去的手法，却是通过在这面纱上画出荒唐图案的手法，叫它自己挂不住，把本性展露出来。这是比别人去揭露更为有趣，更为聪明的艺术手法。

在生活中，提出真理固然困难，但更难的是让人接受真理，因为让人接受真理的方法本身往往比真理更富有真理。

细细体会古希腊喜剧中寓真理于嘻笑欢乐之中的传播手法，真是意味无穷。

心灵的生殖

心灵是一个世界，一个离开人最切近、最平常，却又令人感到最遥远、最神秘的世界。

当智慧的灵光在古希腊出现以后，人们便卷入了究竟是客观的物质世界产生和决定了心灵的主观世界，还是心灵的主观世界产生和决定了客观的物质世界的争论。从自然的发展观看，心灵世界自然是物质世界的产物。但是在人类发展史上，心灵世界决定物质世界的观点却经久不绝，并且不断以新的形式发展自己。这就说明这种看上去反自然的观点，背后必定隐藏着某种

合理性。

事实上，大自然一经诞生了人类，出现了人类的心灵世界，这个神秘世界就不断发展自己，凭借智慧和科学的力量使自己独立出来的，并反过来支配物质世界。心灵世界对物质世界的支配和决定，是从人类生存的价值观出发的。不受心灵支配的物质世界，对人来说，是尚未体现价值的客观存在。正是有这一层合理性，因而长久以来对心灵世界进行开发的智慧就从来没有停止过。

在古希腊，最有名的唯心主义哲学家柏拉图就对心灵作了大量探索，在其各种显然谬误的表述中也隐藏着不少智慧的洞见。其中一个有趣的观点就是心灵生殖说。

所谓心灵的生殖，是从肉体的生殖繁衍现象中类比出来，他认为人天生有两种生殖的欲望，一种是肉体生殖欲望，一种就是心灵生殖欲望。心灵生殖欲望通过对美的追求，以爱的结合形式来实现。

这种生殖欲望是怎么形成的呢？他认为：人从幼小的时候起，就孕育着思想智慧及其他心灵的美质，到了成年时期，自然地就产生了生殖的欲望。这时候，他便四处寻访，以便找到一个美的对象来寄托生殖的种子。为什么要寻找美的对象呢？因为生殖不能播种于丑，只能播种于美，丑的事物和生殖这种神圣的事业不相调和，只有美的对象才与之相调和。因此，凡是有生殖力的人，一旦遇到美的对象（当然这种对象的美感是因人而异的，包括生活的各个方面和各种学科的），便欢欣鼓舞，精神焕发，生殖的欲望勃兴；而遇到丑的事物，则索然寡兴，蜷身退缩，不肯生殖，宁肯怀着沉重的种子。荷马、赫西俄德等便是这样经过一段对美的对象的追逐，并与之结合后，孕育和生产了造福于人类的子女——诗歌。

柏拉图的这种生殖类比方法，从今天看去确实有点幼稚，但仔细推敲其中的道理，却是富有智慧和足够玩味的。我们知道，每一种学科的创新，都是靠智慧人物的灵感激发的。灵感是什么？至今仍然是一个谜，灵感既不纯粹是外界现存事物的反映，又不纯粹是主体思想的逻辑或规则。灵感往往是这二者的特殊碰撞，仿佛爱情双方的一见钟情，难言其妙。因此，将灵感比作心灵对外界美好事物（有吸引力的事物）的追求所产生的生殖性结合物，实在是恰到好处，十分有味的。

而事实上，人之不同于一般动物的主要之点，在于人类一代一代在繁衍肉体的同时，也在积累和繁殖文化。如果肉体的繁殖属于物质生产的形式，那么文化的繁殖，便是精神的生产。这后一种生产，对人类进化的影响比肉体繁殖的影响要大得多。今天，当人类越来越重视精神生产力的时候，我们看到在古希腊的智慧中，早就以心灵的生殖力形式生动而形象地表达了。

柏拉图的心灵生殖力，不仅具有古希腊智慧的合理性，而且还极具西方智慧的特异性。

我们知道，关于心灵的功效，在东方文化中也是历来备受重视的。在佛教中，“万物皆由心出”是一句基本的偈语。但这种心灵产生万物的形式，与柏拉图的心灵生殖力不同。柏拉图的心灵生殖，是面向个人以外的精神世界，即不断吸收外界美好的事物，然后通过内在的结合产生出一种面向外在世界的更新的精神成果。这种精神成果一旦生出，便成为人类的智慧力量或改造世界的激情。因而表现出西方精神的开拓性。

东方推崇的心灵生万物，主要是一种修养入静后的意念再现现象或对世

界意义的领悟形式。比如在禅宗功法中有这样一种意念静观修炼法：用意念想象在自己身上钻一个小孔，然后想象自己整个身体钻进自己皮肤的小孔里，进而从孔里见到自己慢慢地走向了神往而优美的自然风景地。又如在密宗功法中，有相反的修炼法：观想自己丹田升起的白色小球，变换各种颜色，最后成为红色时，化作一片地毯，带着自己的身体从自己的眉心飘向外面，飘到自己神往的山水境地。

此外，在道家修炼中，也有很多内视现象，即修炼到一定程度，可从自己体内静观或体验到大自然中的各种情景。有道院联证曰：

道心朗照千江月；

真性虚涵万里天。

又有联证曰：

移来物又三山景；

造就壶内一洞天。

不言而喻，这种心灵生万物完全是一种保守的、内向的，它在调谐身体与环境的融洽上自有不可低估的功效，但从外在的世界看，是无创造性的虚幻的心灵生殖力。它正好体现了东方文化的特点，与柏拉图的心灵生殖力迥然相异。

赤裸的智慧

把你的语言在真理的铁砧上锤炼，不管它迸发出什么；

即使只有一星火花，也必须有它的重量。

这是古希腊诗人品达所写的一首赞歌词。他道出了古希腊语言质朴、简练、热情、严谨的风格。

雅典著名的政治、军事家伯里克利说：“我们是美的爱好者，但是爱得很节俭，词语和其他东西一样，要节俭地使用。”

古希腊时代崇尚语言的简练、准确、严谨、有力是后来其他文化中少见的。同样一层意思，后来一些作品的表述往往堆积很多词眼，表述得非常华丽，仿佛穿着打扮得琳琅满目；而在古希腊作品的表述中就简洁得只是意思本身，毫无多余的修饰，恰如赤身裸体一般。比如：

《新约全书》在“登山训众”的记述中，对于寻找上帝的意思是如此表述的：“你们祈求，就给你们。寻找，就寻见。叩门，就给你开门。因为凡祈求的，就得着，寻找的，就寻见，叩门的，就给他们开门。”

而埃斯库罗斯在希腊语中却是这样表述同一意思的：“人们寻求上帝，在寻求中找到了它。”

又如，同样描写命运的危机，莎士比亚剧本中的麦克白是这么说的：“我们所有的昨天，不过替傻子们照亮了到死亡的土壤中去的路。熄灭了吧，熄灭了吧，短促的烛光！人生不过是一个行走的影子，一个舞台上指手划脚的拙劣的伶人。”

而在古希腊剧本中的吕泰涅斯特拉只用一句话表达了：“我站在不幸的顶端。”

古希腊这种不加修饰的智慧语言，就像他们的裸体艺术反映人本身最自然的美一样，反映出他们最真实的智慧美。

现代人在经历了服装修饰的外在美以后，重新认识了古希腊裸体美那种自然的、本质的崇高价值。事实上，智慧的美也和人体的美一样，智慧本身就是一种高级的美，智慧的语言加上修饰的词汇，如同优美的人体穿上了华

丽的服饰，这当然会产生一种高雅和文明的气度，但也容易将自身固有的美遮掩起来。这种遮掩还会带来一种副作用，那就是有些缺乏智慧的语言，常常因为运用了华丽的词藻而将自己掩盖起来。它可以起到让人欣赏其外表美的效果，但却起不到震撼人心灵的作用。

古希腊不作修饰的语言，使智慧赤身裸体，让人一眼就能看清。这样，没有智慧的语言就能立见其丑，而使有智慧的语言更显本质之美。这种智慧赤裸的语言，不只是给人有欣赏的价值，更主要的是具有对心灵的震撼力，能直接打入人的心底，引起心灵的共鸣。

例如苏格拉底被判处死刑后，在跟朋友谈到生死离别的复杂情感时只用了几句话：“我希望你们多考虑真理，不要去想我苏格拉底。假如你们觉得我说的话是正确的，就请同意我的看法。假如不正确，那就坚决抵制，以免我欺骗了你们，也欺骗了我的心愿；以免在我死前，像蜜蜂一样，在你们身上留下了我的一枚刺。”苏格拉底这种看来平淡、简洁的语言，却给人一种强烈的震撼力。这种力量不只是在语言，而是通过这种语言将他一生追求真理、宣传真理的智慧的力量直接透露出来。因此，它不只是震撼了周围的朋友，而且不久就震撼了整个希腊，并在西方文化中留下了长久不息的震荡和回响。

在为拯救希腊而献生的一批烈士的墓前，一个伟大诗人留下的墓志铭是这样的：

“啊，过路人，请告诉拉塞达埃蒙人，我们遵照他们的命令，在这里安息。”

这里没有任何悲壮伟大的修饰词，词句是那么平稳、朴实。正因此，使人格外感到一种悲壮的力量。因为大诗人明白，悲壮的行为本身就是感人的，语言越是朴素、平直，像一根笔直滑畅的管道，事实通过它给人心灵传导的震撼阻力就越小。

一种语言的感染力，是受到特定文化背景衬托的。或许今天我们所依存的文化背景已经无法再现古希腊人当时对自己那种语言力量的体验，但有些传奇般的史实，可以让我们想象那种力量。

有一则关于诗人、剧作家索福克勒斯的故事。有一天，他的儿子指控他对于自己的事务已无管理能力，他被传讯到了法庭。这位悲剧作家只引用了他不久前写成的剧本中的一段话作为辩护词。他的惊人的语言震惊了所有的陪审员。一位能够创作如此动人诗篇的人，难道是无能的吗？这是绝对不可能的。法庭不再受理这起案子，反而罚了起诉人的款。

还有一则故事。那是在雅典陷落以后，它的征服者斯巴达人在打算彻底摧毁雅典城的前夜，举行盛大的庆贺宴会。他们计划把雅典夷为平地，连一根柱子也不留在雅典卫城的土地上。宴会上有人以朗诵诗歌助兴，他朗诵了欧里庇得斯的一首诗。参加宴会的人们都是严峻的战士，他们原本是庆贺自己通过苦战而赢得的胜利。但当他们静静地听着美妙而激动心弦的诗句时，渐渐地竟然忘记了自己的胜利，忘记了复仇。最后，他们一致同意，宣布说，这个城市产生了如此伟大的诗人，不应当遭到摧毁。

#### 机智与简洁

与其他地区的希腊人相比，斯巴达人更崇尚简洁中肯的交谈。就像斯巴达人的刀剑虽然短小，照样能在战场刺中敌人，他们的言语虽然简短，却往往一语中的。

斯巴达立法者吕库古的谈吐就是十分简洁机智的。例如，有一次，有人问及如何在城邦里实施民主政治，他答复道：“你回去吧，首先在家里实施民主政治。”又有人问他为什么规定用那些微不足道的物品献祭，他回答说：“为了我们永远不忘记对神灵的顶礼膜拜。”在答复同胞的书信中，也有着类似的隽语。当他被问及如何才能抵挡住敌人的入侵，他回复道：“保持贫困，勿希冀比别人更加伟大。”人们问他如何才能加固城防，他答道：“勇士护城，固若金汤；砖石护城，城毁邦亡。”

斯巴达人厌恶空洞乏味的长篇大论。有人不合时宜地同勒奥尼达斯国王谈论关系重大的事务，国王就说：“朋友，事虽紧急，不在其时。”有人问吕库古的侄儿卡里拉奥斯，为什么他的叔父只制定了那么几条法律，他回答道：“话少的人们需要的法律也少。”诡辩家赫卡泰奥斯被批准加入公共食堂后，一言不发。有人对此深为不满，阿基达弥达斯在一旁则为他辩护道：“知道怎么说的人也知道该什么时候说。”这倒也应了一句古训：沉默是金。

斯巴达人有不少辛辣而意味隽永的话语。据说有一个讨厌的家伙老是用一些不合时宜的问题纠缠德马拉托斯，尤其是唠唠叨叨地问他谁是最优秀的斯巴达人。德马拉托斯最后不耐烦地答道：“就是最不像你的人。”特奥蓬波斯为一个外邦人做了点好事，这个外邦人就不断他说自己在国内被称作是热爱斯巴达的人。特奥蓬波斯说道：“我的好先生，你要是被称作热爱你自己城邦的人就更好了。”一些人竞相称赞埃勒亚人在奥林匹克运动会如何如何公正、令人尊敬等等。阿吉斯就说：“埃勒亚人五年里只有一天履行了他们的公正，算是什么了不起的事呢？”

斯巴达人的笑话中也透露出他们的性格。他们反对信口雌黄，说出那个思想苍白、无聊乏味的言语。例如：有一次有人邀请一个斯巴达人去听某人模仿夜莺鸣叫。他回答道：“我听过那鸟儿自己发出的鸣啭。”还有人声称要送几只能一直搏斗至死的斗鸡给一个斯巴达青年。那个青年说：“快别给我送那几只斗鸡，要送几只能斗死斗鸡的鸡给我。”

和谐：宇宙的旋律

各门艺术也许没有一种比音乐更玄妙的了，它的高度的抽象性和浓烈的情感色彩，使它成了一种蕴含特殊智慧的艺术。

当古希腊的毕达哥拉斯发现音的高度与弦的长度成一定的比例时，他非常惊讶，觉得整个宇宙的秘密已在他面前呈现：一方面是永恒的“数”的定律，一方面是和谐完美的音乐。弦上的音乐即是充盈整个宇宙之和諧的表征！音乐即是数之完美的配合。数则是整个宇宙的结构语言，数就是宇宙的“逻各斯”。

斯米纳得西奥在《数学》一书中是这样评价毕达哥拉斯学派的：毕达哥拉斯学派称音乐是对立面的和谐，是对立事物的统一和相互斗争因素的调和。因为他们不仅要求节奏的旋律，而且要求（宇宙的）整个系统都要依赖音乐，而音乐的目标就是统一与和谐。上帝使相互斗争的因素达到和谐。事实上，这是他运用音乐和巫术艺术的最根本的目的，即使那些敌对的事物达到和解。像他们所说的那样，音乐是自然中诸多事物统一的基础，是世界上最好政体的基础。作为一个法则，音乐在宇宙中采用了和谐的形态，在国家中采用了合法律政府形式，在家庭生活中采用了通情达理的方式。它带来了一致与统一。他们说，音乐知识的作用与运用，把自身展露在人的四个方面：在灵魂中、在肉体中、在家庭中、在国家中。因为这些事物都需要和谐

与统一。

在这里我们可以看到，毕达哥拉斯学派将音乐视为自然和社会中各种事物和谐统一的基础，即隐藏在事物背后的逻各斯。

因而，音乐在毕达哥拉斯学派那儿成了对宇宙及逻各斯的一种思考。音乐不是一种纯粹的表达人之情感的形式，而是一种“知”的形式，探究宇宙奥秘，即逻各斯的一种手段。

毕达哥拉斯学派认为，音乐并不是人为的创造，而是“自然”的创造；节奏属于自然，并不是人所固有的。人并不能任意地创造它们，而只能去发现它们，顺应它们。音乐是从心灵中自然而然地流出来的，是宇宙节奏的心灵“写真”。

在中国古代文化中，也有着音乐智慧与数理智慧的密切融合。《乐记·乐象》中曾这样描绘音乐：

清明象天，广大象地，终始象四时，周旋象风雨，五色成文而不乱，八风从律而不好，百度得数而有常。大小相成，终始相生，倡和清浊，迭相为弦，故乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁。

这说明中国古人已看到音乐是宇宙的表征，它有着一定的数理和规律，而且它还同社会的风气、个人的心境有着密切的关系。

《礼记·月令》中还将音乐与四时的演化联系在一起：

孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙，其帝大皞，其神句芒。其虫鳞，其音角，其律大簇，其数八，其味酸，其臭膻，其祀户，祭先脾。

这种音乐智慧与数理智慧乃至整个宇宙智慧的结合曾提供给中西方古代文化以丰富的思想养料，形成了博大精深的古代文化。然而随着知识的发展和不断分化，这种智慧已经失落。今天，人们不再把音乐看成是宇宙智慧与和谐的一种表征，而仅仅视为个人情感的一种宣泄。然而，以“乐”表现人生是“不可以为伪”的，就像数表明自然规律的真，音乐也表现生活里的真。如今，清明高雅的音乐日渐稀少，庸俗喧闹音乐日渐增多，在某种程度上反映了社会和人心的真实。

#### 哲人的幽默

人生往往并不能遂人心愿，在不如意或遇到危难时，能够洞彻人生的沉浮，并以轻松幽默的心态处之，确是包孕着大智大慧的。古代的哲人往往具有这样的大智大慧。

传说希腊大哲人苏格拉底的妻子姗蒂珀是有名的悍妇。苏格拉底未娶之前，已闻姗蒂珀悍妇之名，然而苏氏还是娶了她。苏氏自我解嘲道，娶老婆有如驯马，驯马必得驯一匹野马，娶个悍妇，乃大有助于修身养性。有一天家里又闻河东狮吼，老苏无奈，想出外找个宁静之处，他正跨出家门，那妇人把一盆冷水从窗口“哗啦啦”倾倒在他头上，淋得他像个落汤鸡，他却毫无温色，自言自语道：“我早知道，雷霆过后必有甘霖。”说完，抖了抖身上的水，若无其事地走向市场去了。

日常生活中能够有如此雅量已是不易。在危难临头也能幽上一默更是不易了。有一次苏格拉底因被人诬告巧辩惑众、贻误青年、亵渎神灵而被法庭处于死刑，虽然他有机会获得赦免或逃脱，但他为了证明自己的所为并没有错，竟接受了服毒自尽的极刑。那夜他泰然自若地将毒鸩一饮而尽，门人们不禁失声痛哭起来，他却说道：“这么哭哭啼啼干什么？我不让女人呆在这

里，就是怕她们来这一手。你们也许知道人应该在宁静中死去，那就安静一点吧。”听了这番话，门人们顿时收住了眼泪，不一会儿，苏格拉底感到毒性已上来了，下肢周围开始变凉，这时他撩开盖在身上的被单，讲出了最后一句遗言：“想起来，我还欠阿斯克勒庇俄斯一只公鸡，请替我还清了。”说完这句话，他再也不吱声了。

同样，中国古代哲人也是很有幽默感的。有一次孔子被围困在郊外的一家小客栈中，七天未进一粒米，他的门徒不禁怨声四起，孔子却在雨中唱起歌来，显出一副自得其乐的样子。

另有一次，孔子来到郑国，不慎同其门徒走散了，他只得独个儿站在城东门。有人对子贡说：“东门有人，其颡似尧，其项类皋陶，其肩类子产，然自腰以下不及禹三寸，累累若丧家之犬。”孔子闻之欣然笑曰：“形状，未也，而似丧家之犬，然哉，然哉。”

面临挫折和失败，而依旧悠然自得，不失幽默，确是一种智慧的流露。

## 第八章 奇异的主宰

政治、权力、民主和领导，这些在现代人已经过分熟悉，甚至感到厌倦的字眼，在古希腊时代却是智慧追寻的神奇力量。

古希腊是一个战乱的时代，还没有脱离野性的民族，有着一一种尚武的精神。武力能够获得一切，武力是实在的，可以感觉和捉摸的征服力和统治力。

但是，在对外具有明显主宰力的武力，在对内部，在对己人时，却无法显示出它的主宰力量了。内部的主宰力是什么呢？对于没有史前文明借鉴的古希腊人来说，这就成了一个巨大的神秘，当他们凭着智慧、良心和灵感，发现了那些在今人看来是政治、权力、民主和领导艺术的原始形式时，他们感到的只是一种奇异的主宰力。

当然，这种主宰力没有经过后来文明的修炼，带有不少粗糙和不合理性；但也正因为没有文明规范的人为模式，这种主宰力比现代更富有自然人性的色彩，更接近生活本来的面目，给人以亲切、有趣的感受，而不是老生常谈的讨厌名词。

### 无权的领导

领导艺术，似乎是一个现代的名词，它是“权力统治”的对立面，它包含着一种高瞻远瞩、胸怀大略、善于引导、不施强权的智慧能力。但实际上，人们今天看到的领导人物，大都是与上层机构赋予的权力或财产资本衬托的地位相联系的，在所谓的领导艺术后面，真正起着威慑作用的是政治或经济的权力的影子。没有权力作垫基的领导艺术，显示纯粹智慧的领导艺术，即使在现代文明的水平上仍然是不多见的。

然而，古希腊时代的智慧之士中，就有这样一位人物，他展示了一种真正的领导艺术，一种没有权力背景的非凡的领导艺术，他就是古希腊著名的记载史家色诺芬。

色诺芬是一个友好善良、和蔼可亲的人，诚实、勇敢、通情达理、才华出众。他有非常广泛的兴趣和爱好，从事过各种各样的职业，在年轻的时候就离开了父亲的庄园，到雅典接受教育。他特别欣赏苏格拉底那种具有实用价值的智慧。后来他离开雅典，投笔从戎，开始了战争生活。

在斯巴达统治雅典的第三年，他参加了一支由希腊人组成的万人雇佣军，帮助波斯国王的次子居鲁士打仗。不幸居鲁士在与兄弟争夺王位中死了，部队失去打仗的意义，停留在离巴比伦不远的亚洲一个小镇附近。高级军官们在与波斯人谈判的过程中全部中计被害，整个部队失去了统领，而四周又被死亡的力量包围着。波斯人以为如此一来，军队必然自行瓦解。想不到在这支部队里出了个色诺芬。

色诺芬当时只是这个部队中一名没有入伍的年轻办事员，是一个没有权力和地位的角色，而且也没有人可以将现存的权力和领导地位交给他。另一方面，希腊人又是极难统领的。希腊人最强烈的个性特点就是自己决定自己的生活方式，自己的行动由自己选择。军队有严格的纪律，但他们更服从才能和智慧。一个无能的将军或指挥错误的军官，士兵们会向他投掷石子，抛弃他，自行决定。在这种非常危急的情况下，面对这样个性突出的万名士兵，色诺芬凭借自己的智慧，以极出色的民主、自由的领导艺术赢得了所有低级军官和士兵的信服。

他在危急的时候，串联了下级军官们开会协商大计。会上，他首先利用



演说的才能鼓起了大家的信心和士气，所有下级军官一致推选他出来统领队伍。

于是，他马上吹号召集全体军士大会，又作了更激昂的鼓动。其中最有力量的，恰恰不是突出他的统帅，而是突出每一个人。他说：“他们认为我们的指挥官死了，我们尊敬的老将军克利亚库斯死了，我们就会失败。但我们要他们睁开眼睛看一看，我们每一个人都是将军。这是他们的功劳，现在不只是一个克利亚库斯，而是一万个克利亚库斯和他们战斗。”

这种鼓动，以极其自然又极其简短的方式，将所有责任和信心注入到每一个战士的心中。在这种注入的同时，从每个战士的心中产生出一种共同的凝聚力，使色诺芬获得了全体战士的拥护。第二天早晨，一万名将军开始了返回希腊的长征。

可是他们无法从原路回去，因为四周都被敌人包围了，找不到向导，当时还没有地图和指南针。于是只能北上，进入高山峻岭，到达底格里斯和幼发拉底河的发源地，通过今天叫做库尔德斯坦的荒野以及格鲁吉亚和亚美尼亚高地，与这些地方的原始部落人为生存展开搏斗。

摆在万人大军面前的困难是来自各方面的，山高路陡，没有粮食，河深水冷，没有装备，冰天雪地，没有冬衣，随时都会遭遇到原始人的袭击。在这种情况下，色诺芬明白，绝对不能靠个人的决断来指挥，而必须靠每一个人的智慧，以各种不同的方式，自由发挥，战胜困难，实现返回希腊的共同目标。他现在不是要做一个指挥员，而是要做一个真正的领导，也就是说，他不是要行使权力让人服从，而是要给大家一种信心和动力以启发各个人的智慧来战胜困难。

从几个例子中，我们可以看到色诺芬的领导艺术之妙：

有一次色诺芬派遣一个侦察小分队查明通往大山的路径。出发前，他关照大家在任何危急关头，都要发扬民主，充分讨论，采纳合理意见。他说：“你们每一个人都是队长，不论是谁，只要能提出更好的计划，就要让他发言。我们的目的是保证每个人的生命安全，这是大家所共同关心的问题。”

对重大问题的判决，是由所有人承担的。有一次，大家要求色诺芬说明打士兵的情况。他说：“我承认打了人，我告诉他把一名伤员背回营地，但是我发现他却把那位伤员活埋了。我还打过别的人，有些人冻得半死，掉在雪堆里拔不出腿来，越陷越深；有些疲劳过度，落在队伍后面，很可能被敌人抓去。这时候，给他们一拳，使他们振作起精神，加快脚步。我在战斗中，在行军途中，都帮助过人，他们都没有站起来说话，他们都忘了。不过，不用说，记住一个人所做的好事要比记住他所做的错事好得多，也愉快得多。”

色诺芬这种开诚布公，没有怨恨，但又提醒人们要公正待人的辩护，使全体战士们信服了，在场的人想起色诺芬过去的好处，纷纷站起身来，表示对他的理解。

有一次，他骑马从后卫到前锋去商量一个问题，行军的道路被厚厚的大雪覆盖着，士兵们步履十分艰难。这时候，一位战士对着他大声喊道：“你骑在马上，太轻松了。”色诺芬一听，立刻从马背上跳了下来，把那个战士推向一边，自己加入了行军的行列。

这种民主，尊重士兵，以身作则的领导行为，使色诺芬极好地调动起了部队的主观能动性，采取了各种灵活应变的战术和巧妙有远见的战略，终于在四个月的时间里，转战 2000 多英里，历经了无数的艰难困苦，胜利地回到

了希腊。

他在一本描写统帅居鲁士的书中，这样谈到领导艺术：“应该相信，自觉自愿的服从始终胜于强迫的服从，应该真正懂得如何才能得到人们的自愿服从。只有这样，他才能得到士兵们的服从。因为他使士兵们深信无疑：他知道得最全面、最正确。正好像一位病人服从一个医生一样。同时，他必须吃苦在前，忍受比战士们更多的苦难，经受更多的严寒酷暑的煎熬。居鲁士说：‘如果你不比你麾下的人们经受更大的苦难，你就不可能成为一名好的指挥官。’”

当然，在权力至上，勾心斗角的阶级社会中，真正的领导艺术只有在极个别的危难时节，才能得到较好的发挥，绝大多数时候，则是要靠玩弄权术或追随权势来站稳脚跟的。因此，色诺芬的领导艺术，使希腊人公认他是一位将才。但实际上，他并没有掌握过军队的实权，最后终因世事多变的命运，使他脱离了军队，在乡间度日，写下了大量的著作。

### 三登雅典宝座

“国家无非是一个阶级镇压另一个阶级的机器，这一点即使在民主共和制下也丝毫不比在君主制下差。”

这是恩格斯在《法兰西内战》中得出的一句真理。对于这种社会阶级斗争的真理，在古希腊的政权变革中就得到了充分的体现。不过这种在今天看来似乎一目了然的真理，在古希腊最初较贤明的君主的实践中是经历了反复曲折才明白的。

在古希腊奴隶主贵族的统治日益腐败，阶级矛盾日益加剧的情况下，处于中产地位的工商奴隶主阶层中，有一些比较贤明的人逐步起来掌握了政权。这种地位的转换，最初是要靠贤明和善德来得人心，博得广泛拥戴后获得权力。这种良善，作为个人的气质当然不可能是虚假的伪装。因而当他执掌政权后就会延续下去，在没有遇到失败的教训前往往是不可能一下子转向残酷镇压方面去的。但事实上，对被推翻的阶级，不残酷镇压又是无法使自己保持政权的。

这种非世袭的，而是社会变革性执政前后的矛盾，仅仅靠个人的智慧是难干事先弄明白的，只有在事实的曲折中，经受考验的智慧才能由个性上升为社会性，从而理解执政前后不同真理的内在联系。梭伦改革后期出现的僭主庇士特拉妥，三次登上雅典统治宝座的故事，就说明了这层道理。

梭伦改革以后，雅典出现了三个派别，一派是掌握大片土地的贵族派，称之平原派；一派是工商业主，从事航海贸易的沿海派；还有一派是山区贫民，称为山居派。由于利益的冲突，三派无法达成协议，斗争日益激化。于是山居派推举了庇士特拉妥为他们的首领。

庇士特拉妥是一个随和、聪明、机智的人，他接近穷人，倾听他们诉苦，想法帮助穷人，在战争中又十分英勇，许多人希望他当权，但贵族们又十分害怕他得势。

有一天，庇士特拉妥到人民大会场去时，路上被贵族派打伤，他要求人民给他派一个卫队，从此，他发展了这个卫队的实力，占领了雅典的卫城，成了雅典的统治者。

庇士特拉妥首次成为统治者时，并没有施行镇压手段，他保留了梭伦的法律制度，对自己的政敌也相当宽容，试图用仁政来感化人心，维持统治。没想到政敌们因此有胆量勾结起来，在他执政的第六年，把他赶出了雅典。

政敌们在勾结起来时是一致对外的，庇斯特拉妥一被赶走，勾结的联盟就互解了，平原派和沿海派的纷争又激烈展开了，沿海派首领墨加克勒斯在被逼到毫无出路的时候，又与庇士特拉妥秘密谈判，设法让他回来支持自己，同时答应把女儿嫁给他。

墨加克勒斯放出消息，又布置了很隆重的仪式欢迎庇士特拉妥回国，可是没有到一年，由于两党利益太不一致，庇士特拉妥与墨加克勒斯无法合作了，就与他的女儿离婚，结果被第二次赶出雅典。

从此以后，庇士特拉妥过了十年流放的艰苦生活，但他没有虚度时光，他从事采金业，积累钱财，等待时机，后来在第比斯人的支持下，他用金钱招募了雇佣兵向雅典进攻。由于他深受广大贫民的支持，所以军队一到，雅典由贫民为主的义勇军并不积极抵抗。他们吃饭、打牌、躺下打吨，满不在乎，因而庇士特拉妥轻易地就攻进了雅典。第三次夺回了政权。

鉴于前几次的教训，庇士特拉妥执政后的第一件事就是镇压敌人，没收贵族的土地财富分给贫民，赋予平民更多的权力，把贵族的子女作为人质送到克索斯岛控制起来。此外再选用了拥护他的人担负重要的职务。从此，他巩固了政权，一直统治到自己终年。

这说明政治治理与日常事务不同，既得有雍容大度的政治风范，又得有制敌人于死地的狡智。

#### 贝壳上的民主

民主投票历来是一种统治的手段，而且是一种巧妙的统治手段。它没有流血，不用暴力，却是具有强大制服力的战斗武器。这是一种让人难以反抗的，文明而充满智慧的武器。在古希腊，首先发明这个武器的人是雅典的大政治家克利斯提尼。

克利斯提尼在驱逐了僭主希庇亚斯以宕，成为雅典民主政治的领导人，因此他最关心的事情就是要使新的野心家不能夺取雅典的国家政权。为了巩固并发展雅典的民主政治，他同贵族世家及雅典的贵族们进行了斗争，他把原来的四个部落改成十个新的部落，把显贵的和普通的公民、富足的和贫穷的公民分插在各个部落里。然后从每个部落里选出 50 个人到国家的最高机关——500 人议会里去。公民法庭（陪审法庭）也创立起来了。陪审法庭由 6000 人组成。一切国家官职要由选举才能取得，人民大会也比先前开得勤，它的作用也大大地增加了。在克利斯提尼的时代还接纳了许多外邦人为雅典的公民，而在过去，这些居住在雅典的外邦人是没有公民权的。

但是仅仅从正面限制了贵族篡权的道路，他总觉得还不够保险，他还想不断铲除贵族方面对民主制不满的势力和情绪。而民主制本身又不能用专制的暴力手段对这种尚未构成犯罪行为的思想情绪进行铲除，于是他就创造出了一种新的方法：在召开全体公民大会的时候，发给每个出席人一个贝壳，公民可以在上面书写任何人的名字。人们只要认为谁倾向于僭主政治，与贵族勾结，对民主政治不满，就可以将这个名字写在贝壳上。然后把贝壳秘密收集起来统计，如果投票人总数少于 6000，这次投票就认为无效。要是投票人超过这个数目，就把贝壳按名字分开，获得多数票的人就被判处放逐十年。这个投票的民主制度被称作贝壳放逐法。

历史记载了这样一次贝壳放逐法进行的过程：

那是在雅典中心的市廛广场，熙熙攘攘的各色商人、闲士、店员、小贩在街上川流、交易。在这个广场的漂亮建筑物处设立了寺庙和国家机关，旁

边有神和英雄的雕像，中央高耸着一座讲坛。这时传令官登上讲坛，宣布停止贸易，召开重要的公民大会。雅典人十分自觉地平静下来，商贩们迅速收了店摊。传令官宣布会议的内容是根据上一次会议提出的问题：是否可以怀疑在雅典人中仍然有倾心于君主政治的公民？要是在大会上发觉了有这种嫌疑的人，应该立即把他从雅典放逐出境。这次会议就是要正式来决定：究竟谁该被放逐。

于是每个出席大会的人被发到一块贝壳，每个公民在上面写上自己认为应该被放逐的人的名字。然后轮流走到用篱笆围着的，有十扇门的投票场，把贝壳写上名字的一面朝下交给收票人员。

经统计票数，500人议会中一位议员向群众宣布结果，西马赫的儿子亚立司泰提被放逐。这个结果引起了人们的各种争论，有些人认为是不公正的，有些人则认为是公正的。从各种不同人的议论中，可以看出，这种民主方法它既反映出一些人的利益原则，也带有很大的舆论盲目性和容易被少数人操纵的缺点。

许多农民、工匠、小买卖人都赞成放逐亚立司泰提，他们说：“怪不得亚立司泰提反对建立海军，大家都知道，保卫祖国的事情他是不操心的，他操心的却是：穷人一旦做了战舰上的桨手，他们就不用为了一小块面包而奔走，也不必再服从豪富和贵族了。难怪亚立司泰提总是那样赞扬贵族政体的斯巴达和它的同盟者了。他想使雅典的人民也永远停留在贵族老爷们的统治之下，好吧，现在让他到自己的朋友们那里去吧，让他滚出雅典！”这是那些不明真相，很容易从利益上被舆论挑动起来的平民百姓的观点。

另一部分人则认为不公正，有的人想起了亚里斯泰提对国家的功绩，在著名的马拉松战役中的英勇行为，以及他平时处事的公正立场，被人称作“公正的人”。他们认为放逐亚里斯泰提是不公正的。

他的一个朋友则愤怒地说这一切舆论偏见都是亚立司泰提的仇人干的勾当。

而另有一人说出了群众中存在的盲目性的例子：

在进行贝壳投票的时候，站在亚立司泰提附近有一个农民，他并不认识亚立司泰提，就走到他身边请他帮忙在贝壳上写一个名字，因为他自己不识字。

“你想写什么人的名字？”亚立司泰提问农民。

“亚立司泰提。”农民回答。

他惊异地问农民：“是不是亚立司泰提曾经给你吃过苦头？”

“完全不是这么回事”，农民回答说，“这个人我连见都没有见过，但是我讨厌到处叫他公正的人。”

由此可见，早期纯粹的民主手段是有很多弊病的，即使比较合理和科学的民主手段，也必须要有相应的文明水准作基础，没有相应的文明作保证，再好的民主手段也可能成为少数人蒙蔽或操纵无知群众的工具。

古希腊人的政治智慧不仅在于有过贝壳放逐法，更在于对这种“民主手段”的洞察。

湮没的人权种子

人权平等，是人类进入阶级社会后始终渴望而又无法实现的理想。不过，作为一种理论，历来认为只是资本主义社会的产物。本世纪初，有一支考古

队伍挖掘古埃及奥刻西林赫的城市遗址时意外发现了古希腊思想家安提芬的《真理论》手抄本，其中具有丰富的关于人权平等的理论和论述。我们知道，古希腊社会是奴隶制社会，不但在主持人与奴隶之间绝无平等，而且在贵族和平民之间也无平等。在这种历史背景下，要形成人权平等的思想不但需要智慧，而且需要勇气。

关于人权平等的思想在古希腊，一般人是不敢想象的，只是在神话中通过人与神的爱情，才表现出间接而遥远的向往。有一个“丘比特和普赛克”的神话，讲的是凡人普赛克因美丽异常引得众人都不去敬维纳斯神，维纳斯一怒之下叫儿子丘比特设法让普赛克迷上怪物。可是丘比特对普赛克一见钟情，瞒过母亲与普赛克偷偷结婚。事情终于给维纳斯知道了，她把丘比特关起来，并给普赛克设置了种种超越凡人能力的困难，但普赛克在各种奇遇的帮助下终于克服了困难，最后与丘比特合法结婚。神话显示出希腊人对人与神平等的向往，但又看到即使具有美丽天赋的普赛克，要消除人神的界限也是艰难重重。

饶有趣味的是，安提芬人权理论的形成也经历了犹如神话故事般的曲折。

安提芬是雅典人，父亲安托希特斯是奴隶主贵族，既有很高的社会地位，又很富有。为了把安提芬培养成才，他父亲就让他到雅典一名大诗人欧里庇得斯那里去学习。安提芬十分聪明好学，深受老师的欢喜。有一天，欧里庇得斯听说希腊某地一场战争结束了，胜方把败方的人当作奴隶运到雅典市场上出售，他想买一个奴隶回家使用，就带着安提芬得到奴隶市场。他们挑选了几个都不满意，后来卖奴隶的贩子认出了欧里庇得斯，给他介绍了一位有学问的奴隶刻菲索丰。欧里庇得斯听说过他的学问，对他变成奴隶十分同情，便买下来当朋友相处，让他帮助抄稿子，有时也请他给安提芬上课。久长相处，安提芬对这位奴隶产生了好感，他开始感到像刻菲索丰这样有学问的人，被当作非人的奴隶是不公平的。

事有凑巧，安提芬 17 岁时，父亲把他叫回家里，并派了一个年轻女奴吉拉服侍他。由于他在刻菲索丰那里对奴隶产生了平等的看法，加上吉拉聪明漂亮，比他小一岁，不久便产生了爱情。但是主人和奴隶就像神仙和凡人一样是根本无法消除鸿沟的。为了实现爱情，安提芬开始盘算他解放吉拉的方法。

一年以后，安提芬 18 岁，按规定都要参加军事训练，军训成绩好坏对一个青年日后的前程影响重大。为了鼓励儿子有所作为，其父对安提芬说，只要在军事训练中能名列前茅，就可以满足他提出的任何一项要求。安提芬一看机会来到，在军事训练中十分刻苦认真，取得了最好的成绩。这在当时的雅典是极高的荣耀，他父亲十分高兴。在设宴时当众宣布满足儿子的一个要求。按照当时雅典青年的惯例，在这时总是要求一套价格昂贵的盔甲和精美的武器。可是出乎意料，安提芬提出让父亲把女奴吉拉赏给他，让他自己成为吉拉的主人。对儿子的这个要求，父亲十分气恼，但许诺已出口，不能收回，只好把吉拉按法律程序转到儿子名下。

安提芬成了吉拉的主人后，不久就解放了吉拉，为此父亲对儿子痛斥了一顿。不想安提芬又提出与吉拉结婚，他父亲无法从法律上反对，只能宣布如果他与原来的女奴结婚，就断绝父子关系，剥夺儿子的财产继承权。安提芬坚定主意和家庭决裂，与吉拉结了婚。从此，离开了贵族，成了雅典的贫

民。他在依靠自己劳动，接近贫民的生活中进一步转变了思想情感，他利用自己的法律知识和哲学智慧帮助贫民打官司，赢得了民众的拥戴。

在不断为贫民打官司的过程中，他看到了“人天生有主人和奴隶之分”的奴隶主真理和法律是荒谬和不公正的。他认为，人都是自然的产物，都应该遵循自然的公平的法则，这种法则不受人的意志转移，没有虚假的因素；而人为的法律则是虚假的，为人的意志所利用的。他曾这么说过：“一个违背法律规则的人如果不被制定契约的人所亲见，他就不会蒙羞受罚，而只有当他被人目击时，他才蒙羞受罚。至于违背天赋的自然规律，情形就两样了，人如果拂性逆理，逸出这些法则的固有界限，则他虽完全不被人发现，而其不良后果并不因此减少，虽然人人所见，而其后果也并不因此加大。这是因为他所招致的损害，并非来自人的品评，而出自那种情形下的事实。”对于这种观点，我们当然不能以今天的眼光去批评他的法律虚无主义。在当时历史背景下，这种自然主义观点对野蛮的奴隶主法律总是一种进步。

正是在这种自然主义的基础上，安提芬写了一本《真理论》，把奴隶主那种人权天生不平等的真理颠倒过来，书中写道：“出身高贵的人我们敬仰，出身低贱的人我们看不起。这一点上，我们在彼此对待的行为方面是野蛮的。我们的自然禀赋在一切点上都是一律平等，不论我们是希腊人或野蛮人。我们可以观察到人人天生有人所必须具备的任何一种能力的特征。”他的这套理论当然为奴隶和贫民们所欢迎，为统治者所敌视。而任何时代的真理都是统治者的真理，反对统治者的真理，决不允许出版。因此，这本穷人们的《真理论》只是手抄本，在民间传阅。后来被统治者所发现，下令禁书，搜抄焚毁。这朵古希腊就曾开出的人权花朵虽然未能结果，但透过故事所看到的古希腊人追求人与人平等的智慧历程，却在一切人与人还不平等的场合都有启迪作用。

无为和有为

如同中国传统上有出世和入世之分野，古希腊也有有为和无为之区别。

亚里士多德评论道，存在着同样崇尚善德为人类最优良生活，而在实践方面却又为道不同的两派学者的意见，“有些人厌弃政治；认为独立的自由人生活异于政治家生活，他们常乐于安静，宁愿避世寂处。另一学派则认为最优良的生活寓于政治活动之中；人生一定要有‘善行，而后可以获致‘幸福’，而一切‘无为’的人们就没有‘善行’可言。”

阿里斯底波、德漠克利特、阿那克萨哥拉、伊索格拉底、第欧根尼等人都持“独善其身”的思想。

阿里斯底波认为抛弃政治的烦累生活方能过好个人的恬适生活。因而这一学派称林泉逸居的闲静生活为“晴朗的日子”。阿那克萨哥拉以一个克拉左美奈人侨民的身分久居雅典，及晚岁因渎神之罪被迫离开雅典，也不回到故土，而客卒于郎伯萨可，终身未参加城邦政治。德漠克利特辞行政官职而闲居在家。伊索格拉底宣布自己终生不任官职。

高尔吉亚、普鲁塔戈拉、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人则持“有为”入世的思想。

对于持有隐逸想法的阿里斯底波，苏格拉底用普拉迪克斯的《论赫拉克雷斯》中的话语来开导他：

神明所赐予人的一切美好的事物，没有一样是不需要辛苦努力就可以获得的。如果你想获得神明的宠爱，你必须向神明礼拜；如果你希望得到朋友

的友爱，你就必须善待你的朋友；如果你想从一个城市获得尊荣，你就必须支援这个城市；如果你希冀因你的德行而获得全希腊的表扬，你就必须向全希腊做出有益的事情；如果你要土地给你带来丰盛的果实，你就必须耕耘这块土地；如果你决心从羊群获得财富，你就必须好好照管羊群；如果你想通过战争而壮大起来，取得力量来解放你的朋友并制服你的敌人，你就必须向那些懂得战争的人学会战争的艺术并在实践中对它们作正确的运用；如果你要使身体强健，你就必须使身体成为心

灵的仆人，用劳力出汗来训练它。

与苏格拉底相比，亚里士多德则尤重实践。他认为善性的见于思想不如善德的见于行事，他把参与政治作为公民的正当生活，提倡在世不说穷达却应“兼善天下”，这与中国儒家的入世思想倒有相通之处。

他指出，无为派把“无为”看得过高，竟然认为“无为”胜于“有为”，是一种谬误。事实上，实践（有力）就是幸福，文人和执礼的人所以能够实现其善德，主要就在于他们的行为。因此无论城邦的集体生活，还是人们的个别生活；必然以“有为”为最优良的生活。

不过，亚里士多德对于“有为”和“无为”取一种颇为辩证的看法。他认为，所谓“有为”的生活，并不完全像有些人所设想的，必须涉及到人们之间的相互关系。也不能说人的思想只在指向外物，由此引起他对外物的活动时，才说他正在有所思想。思想如果纯粹是为思而思，只自限于它本身而下外向于他物，才是更高级的思想活动。他进一步认为，我们当然应该做出这样或那样表现我们意旨的行为，但就以这些外现的活动为证，也充分说明思想为人们行为的先导。而思想既然本身也是一种活动（行为），那么，在人们专心内修，完全不干预他人时，也是“有为”的生活实践。所以独处而自愿与世隔绝的城邦也未必无所作为。他们可以在邦内各个部分尽力活动而求其实践。就各别的人生来说也是如此。

将个人的生活与城邦的政治生活联系得这样紧，并作为“无为”和“有为”的主要标志，是古希腊人，尤其是雅典人的特有现象。这说明他们（当然只限于那些在总人口比例中不算高的公民）的政治参与性和民主化程度是较高的。事实上也确实如此，雅典人好理论，乐于辞辩，又崇尚功业，重视实践。

## 第九章 永不消逝的童年

金色的童年，会在人的一生中保持着美好的回忆。不过保留下来的究竟是什么？

看看古希腊给人类文明保留下来的各种音乐、诗歌、神话、寓言，或许你就能通过类比而获得启示了。

莎士比亚说过：天真就是皇冠。如果这句话用在个人身上让你感到玄妙难解，那么看看古希腊音乐、诗歌、神话、寓言中的永恒智慧，你就会明白，为什么童年天真的智慧会包含着人一生的真理了。

古希腊是人类的童年，而人类每天都有作为个人的童年。人类的童年通过个人的童年永不消逝地遗传；同时，个人的童年又最自然而高效地吸收着人类童年的智慧养料，永不停息地扩充着人类的发展。

这种奇妙的转换关系，你在自己的机体中能够看到吗？

这就是古希腊智慧以外所透露的启示。

诗与真

亚里士多德在《诗学》中曾这样说道：“写诗这种活动比写历史更富于哲学意味，更被严肃地对待，因为诗所描绘的事带有普遍性，历史则叙述个别的事。”

这就是说，诗歌比历史记载更接近真理。因为诗是表演人生普遍的情绪与意义，史是记述个别的事实；诗所描绘的是人生情理中的必然性，史是记载时空中事态的偶然性。事实上确实如此。古希腊悲剧诗人的诗剧深刻地揭示了隐含在人类行为背后的必然性，用他们的话来说，就是不可抗拒的命运。

因而，在古希腊，诗人的作品，尤其是荷马的作品成了希腊人汲取智慧的泉源。诗成了他们教育的基础、他们行动的向导、他们思维的灵感。如果他们想提供一条建议或忠告，他们往往会援引某条诗句。这样做不仅是为了悦人耳目，也是为了鼓励、规戒和仿效。而史诗《伊利亚特》和《奥德修》对他们来说，就如同清教徒心目中的《圣经》。大至国事，小至家庭琐事，他们都可以从中找到一段诗文来支持或加强他们的决定。亚里士多德的《政治学》一书就引用了不少荷马史诗的诗文。

柏拉图是这样描绘诗歌的功能的：

当男孩识了字，开始理解所写的字后……他们将大诗人的作品置于他们的手中，他在学校里阅读它们；

这些作品中包含着各种各样的训诫、故事，以及对古代名人的称颂，这些东西是他必需牢记在心的，以便他可以模仿或效法他们，和渴望成为像他们一样的人。

由于诗歌充当着万能智慧库的作品，必然引起人们对诗歌的独特关注。尤其是柏拉图对诗歌提出了道德要求。他甚至要求诗人直接灌输下述道德观念：如善良公正的人即使身无分文也是幸福的；邪恶和不义的人即使腰缠万贯也是悲惨的。这种诗歌观念最著名的描绘要数阿里斯托芬了。他在其喜剧《蛙》中这样描写道：

一个诗人应当这样写，试看自古以来，那些高明的

诗人多么有用啊！俄耳南斯把秘密的教义传给我们，教我们不可杀生；穆赛尔传授巫术和神示，赫西俄德传授农作术，耕种的时令，收获的季节；而神圣的荷马之所以获得光荣、受人尊敬，难道不是因为他给了我们有益的



教诲，教我们怎样列阵，怎样鼓励士气，怎样武装我们的军队吗？

诗的这种万能智慧库的作用，在现代人看来是难以理喻的。因为在现代社会，知识已被切割成一个个专门领域，诗已失去了它原有的作用，而退化成为纯粹个人情绪的一种宣泄。而且即使是这一点，也已岌岌可危。在现代消费社会中，诗与真已不断分离，而仅仅成为一种消费品，一个无病呻吟的装饰物，一种廉价的广告语，而不再是真实感情的流露，更不用说烛照三才，洞彻万有了。现代哲学大师海德格尔曾欣喜地在荷尔德林的诗歌中找到了“存在之家”，可是在今天这已成了一个问号。

#### 音乐寓言

古希腊有这样一则音乐寓言：歌手俄耳甫斯赋予了木石以名称，他借助这名称催眠了它们，使它们像着了魔似的，解脱了自己，一路追随着他。他来到一片旷场，弹奏起他的七弦琴，这旷场竟然变成了一个熙熙攘攘的市场，等音乐演奏完后，旋律和节奏却留住不散，凝固在市场建筑里。市民们在这个由音乐凝成的城市里来回漫步，陶醉在永恒的旋律之中。

所以后人称“建筑是凝固的音乐”。另有人把这句话倒转了过来，称音乐是“流动着的建筑”，意为音乐虽然在时间的流逝中不断地变化着，但它的内部却有着严整的形式结构，依循着节奏、旋律、和声的规则，就像一座建筑一样，里面有着数学的比例。

近代法国诗人梵乐希写了一本论建筑的书，名叫《优班尼欧斯》。书中有这样一段对话，是描写古希腊一位建筑师同他的朋友费得诺斯在郊原散步时的谈话。他对费说：“听啊，费得诺斯，这个小庙，离这里几步路，是我替赫耳墨斯建造的，你可知道，它对我的意义是什么？当过路的人看见它，不外是一个丰姿绰约的小庙——一件小东西，四根石柱撑着的一个平凡的体式。我在它里面却寄寓着我生命中一个光明日子的回忆。啊，甜蜜可爱的变化呀！这个窈窕的小庙宇，没有人想到，它是一个柯林斯女郎的数学的造像呀！这个我曾幸福地恋爱着的女郎，这小庙是很忠实地复示着她的身体的特殊的比例，它为我活着。我寄寓于它的，它回赐给我。”

费得诺斯回答道：“怪不得它有这般不可思议的窈窕呢？人在它里面真能感觉到一个人格的存在，一个女子的奇花初放，一个可爱的人儿的音乐的和谐。它唤醒一个不能达到其边缘的回忆。而这个造型的开始——它的完成是你所占有的——已经足够解放心灵同时震撼着它，倘使我放肆自己的想象，你知道，我就要把它唤做一阕新婚的歌，里面夹着清亮的笛声，我现在已听到它在我内心里升起来了。”

这是一个多么优美动听的故事啊！这则寓言将少女、建筑和音乐融为一体。一个窈窕可爱的少女，就像一首优美动听的音乐，经由其爱人的妙手，化成了一座有着特殊比例的庙宇。今人也许会直接雕塑一个少女的像，但很少会把一个建筑物视为二个少女的化身。这说明了古希腊人特有的情致，他们将智慧融入了时间艺术和空间艺术之中，而时间艺术和空间艺术又透露出他们特有的智慧。

在他们的时间艺术和空间艺术中也有一种逻各斯，那就是数、尺寸和比例。

然而在中国老庄的眼里，音乐又呈现了另一种形态。庄子主张“视乎冥冥，听乎无声冥冥之中。独见晓焉，无声之中，独闻和焉，故深之又深，而能物焉”。这是聆听大自然中的“无声之乐”，也就是宇宙者最精微的结构

形式，这种形式就是庄子所说的“道”，它是流动着的、变化着的，像音乐那样“止之于有穷，流之于无止”。这道和音乐的境界是“逐丛生林、乐而无形，布挥而不曳，幽昏而无声，动于无方，居于窈冥。或谓之死，或谓之生，或谓之实，或谓之荣，行流散徙，不主常声……听之不闻其声，视之不见其形，充满天地，苞裹六极”。

在这里我们可以看到中西文化差异在音乐思想中的表现：一个注重的是数、尺寸和比例，即音乐中的逻各斯；一个强调的是流动性、自然性，即音乐中的道。由于有了这种音乐的逻各斯，才产生了巴哈那十分奇妙的十二平均律和莫扎特、贝多芬那无比辉煌的交响乐，而由于有了这种音乐之“道”，才有了中国音乐中那种超凡脱俗、宛若天籁的清音雅乐。

### 神话的机趣

“借神道，识人道”是古希腊神话的机趣所在，是古希腊人认识世界、认识自我的一种方式。神话并不只是说说故事，博人一笑而已，而是蕴含着他们对天道人理的一种认识、一种阐释。所以荷马史诗才被古希腊人奉若《圣经》，成为他们汲取智慧的宝库，并进而成为西方文学艺术创作的智慧源泉。

德国浪漫派哲学家施勒格尔曾在神话学中提出了“机趣”的概念。他认为神话学是最古老的机趣，诸神是机趣的最初的产物。

那么，什么是神话的机趣呢？

首先，神话是人类所创造的第一个精神家园。古人们面临的世界是一个陌生的、千变万化的世界，它忽儿电闪雷鸣，忽儿狂风怒吼，忽儿烈火熊熊，忽儿洪水滔滔，这一切使他们感到了异常的恐惧和迷惘。他们希望理解这一切事物的究竟。而神话的创立使他们摆脱了这种恐惧感、迷惘感，使他们有了确定感、安全感，有了第一个精神家园。他们相信每一种力量都是一种神性存在物：宙斯主宰着天空，狄米特管辖着大地，波塞冬统治着海洋，山有山神，水有水神，森林有森林之神……。借助神话，他们解释了宇宙的起源和神抵的诞生，从而赋予了外部世界一种秩序。正如赫西俄德在《神谱》的开头所声言的：

我要向你们说明诸神和大地最初如何问世，诸神如何由河流，波浪滔天和无边无际的大海，宽广的上苍，这些美好事物的赋予者中产生出来。

我要向你们说明，诸神如何瓜分他们的财物，又如何分配他们的荣誉。

此外，我还要向你们说明，诸神最初是如何拥有层峦叠嶂的奥林匹斯山。

住在奥林匹斯山的缪斯女神啊，所有这一切，从一开始，

你就对我讲明，是你告诉我，谁最先被创造出来的。

而且，在神话中，死亡的奥秘变成了一种想象，通过这种转变，死亡不再是一件难以忍受的自然事件，而变得可以忍受，可以理解了。

其次，神话衍生出了一切知识，它成了古希腊精神世界的中心和源泉。神话是人给自然命名，赋予自然以意义和秩序的原初活动，它不仅是一种充满想象力的形象思维，也是一种富有理智的逻辑思维。所以神话思维并不像过去人们常常认为的那样是一种原始的、低级的、幼稚的前逻辑的思维方式。列维-布留尔在其死后出版的《杂记》中一改过去的看法，声明道：

我们必须停止把原始人的思维说成是前逻辑的，因为表现在语言和社会形态中的精神的逻辑结构在任何地方都是一样的；而且这种思维明白无误的神话的因素，也同样出现在现代思维中。

不仅如此，神话还成了一切文化形式的中心和发祥地。正如卡西勒在《神话思维》中所说的：

一旦我们考虑到文化生存的基本形式之起源于神话意识，神话在这个整体以及对这个整体的重要意义就显而易见了。……语言起源问题与神话起源问题不可分割地交织在一起……同样，艺术、文学、法律或科学的起源问题，也要归溯到这样一个阶段：那时它们全都寓于神话意识之直接、无区别的统一体中。

对于哲学家（如柏拉图、亚里士多德、普罗提诺等）来说，神话可以作为暗示概念的工具，伟大的艺术家及思想家也已经学会借助丰富多彩的神话来创造旷世的杰作，这正证实，想象力协助理智思维的功效。

最后，神话是人认识自己的中介。人是通过对象、通过自己的造物（物质的、精神的）、认识自己的；而古希腊人首先是通过神话认识自己的。卡西勒曾经深刻地指出：“只有人能够使自身存在显现于神的形象里，他才能领悟和认识自身的存在。正如他只是通过成为工具和产品的创造者才了解其身体和肢体的结构，他从其精神产品——语言、神话及艺术——那里提取出客观标准，以此去衡量自身，学会把自己理解成一个具有独特结构规律的独立的宇宙。”

如果我们对从众神走向唯一创世神这种精神性活动的整个神话一宗教概念作一番考察的话，我们会发现，人不是简单地将自己成形的人格转移给神，或简单地将自己的情感和意识赋予神的。相反正是通过神的形象，人才第一次发现这种自我意识的。事实上，神的形象的演变：从精灵、人格神到绝对精神体的演变是与人的自我意识的逐渐成熟有关的。

#### 伊索的寓言

寓言的智慧是贯穿人一生的。从儿童懂事开始，寓言就以其生动形象而简洁的智慧打入童心；而其中蕴含的道理可在人生历程中一层一层地不断深入体验，意味无穷。

古希腊著名的伊索寓言，今天已成为儿童兴趣的知识教材。《农夫与蛇》、《龟兔赛跑》、《乌鸦与狐狸》、《狼和小羊》等寓言，不但具有吸引儿童的趣味力，而且具有启示人生的永恒力。因为其中蕴含的一些道理，是人生始终要记取的。

当然，今天的成人已经不会被寓言所吸引，但古希腊时期的人们却像今日的儿童那样深深地为寓言所迷醉。有一则希腊传说中提到：公元前4世纪的政治演说家德马得斯，一次在雅典城演说，听众都不注意听，他就请大家允许他讲段伊索寓言。听众大为赞成，他开始讲道：“得墨忒耳同一只燕子、一条鳗鱼一起上路。到了一处河边，燕子飞走了，鳗鱼钻到水里去了……”他讲到这里，便不再作声，听众鸦雀无声地等他讲下去，等了一会，见他仍然不说，便忍耐不住地问道：“得墨忒耳怎么样呢？”德马得斯回答说：“她生你们的气呢，因为你们不关心城邦大事，一心只想听伊索寓言。”

不单是普通人喜欢寓言，思想家们同样重视寓言。著名的大哲学家苏格拉底被判死刑后，还在监狱里把伊索寓言改写成诗。喜剧大师阿里斯托芬、历史之父希罗多德部在自己的作品中运用或论及伊索及其寓言。柏拉图时代的希腊学校，伊索寓言被列入教育内容，并放在突出的地位。人们把没有钻研过伊索的寓言的人称作无知和孤陋寡闻者。

由于文化背景的不同，中国古代诸子的寓言，直取人的言行比较多。比

如：《守株待兔》、《刻舟求剑》、《郑人买履》等，并不采用拟人手法，直接从人的言行中揭示人生的道理。而古希腊的寓言则较多地采用动物的拟人手法来揭示人生的道理。这种不同的特性，除了文化差异外，还有作者的地位和体验等原因。

由于伊索是一个奴隶，古希腊又多战事和权力之争，世事多变的现象对他的影响颇大。要全面反映人间各种复杂的关系，直接用人来描写就会受到很多政治上的限制，而用动物和拟人手法来隐喻，就方便自由多了。故而在他的寓言中反映这种特定历史环境下人心叵测、命运变幻、强弱转化的人生道理面广、角度多。当然有一长也必有一短，由于用动物的欺压关系类比阶级的压迫关系，这种寓言的时代性较强，许多表现手法缺乏普遍性，因而不易广泛流传。比如《渔夫》一则寓言，内容所指较为深刻：

渔夫在河里捕鱼，他拦河张网，又用绳子拴块石头，不停地击水，吓唬鱼群窜逃，好懵懵懂懂地一头扎进他的网。那地方有个住户，看见他这样做，责怪他把河水搅浑，让大家喝不上清水。渔夫回答说：“若不把河水搅浑，我就得饿死。”

这个寓言的本意是用来揭露国家动乱时政客们的手法，寓意一经点明，可使人联想到许多问题。

伊索除了在广泛流传、尽人皆知的一些寓言中表述了较为丰富的人生道理外，还有一些寓言则因寓意比较深蕴，不易为儿童理解，故未能广泛流传。但细细读来却是很发人深省的。比如《核桃树》：

核桃树生长在路旁，行人都用石头打他。核桃树暗自叹息说：“我真不幸，年年都给自己招来侮辱和苦恼！”

这则寓言让人沉思为何行善的人生却往往不幸。还有一则《行人和阔叶树》的寓言，揭示了人们值得反思的一种切近而无视的偏见：

夏天，将至中午的时候，几个行人晒得很苦，看见一棵阔叶树，就走过去，躺在树荫下休息。他们仰望着阔叶树，彼此议论说：“这树不结果子，对人无用。”阔叶树回答说：“忘恩负义的人，你们正在享受我的恩惠，还说我不结果子，对人无用？”

另有一则《鹿和狮子》的寓言揭示了被信任的成了叛逆，而被轻视的成了救星这样一种世事多变，人心难测的现象：

鹿口渴得难受，来到一处泉水边。它喝水时，望着自己在水里的影子，看见自己的角长而优美，洋洋得意，但看见自己的腿似乎细而无力，又闷闷不乐。这时

一头狮子来了，它转身逃跑，把狮子拉下好远。但到了丛林地带，它的角被树枝绊住了，跑不掉，被狮子捉住了。临死时，鹿对自己说道：“我真倒霉，我原以为会败坏我的，救了我；我十分信赖的，却使我丧命。”

此外，《狮子和狐狸》的寓言具有一语之妙：

狐狸讥笑母狮每胎只生一子。母狮回答说：“然而狮子！”同样，《狼和小山羊》的寓言，妙在结论的语言艺术：

小山羊站在屋顶上，看见狼从下边经过，便辱骂它，嘲笑它。狼说：“骂我的不是你，而是地势。”

在《狗和厨师》的寓言中，伊索将有形世界与无形世界奇妙的价值转换关系三言两语地暗示了，其寓意之深刻，令人回味无穷：

狗钻进厨房，趁厨师忙乱之际，偷了一个心，逃走了。厨师一回头，看

见狗逃跑了，便说道：“畜生，无论你到哪里，我都会提防着你，你不是从我这里偷走了一个心，而是给了我一个心。”

伊索寓言是古希腊智慧中一份宝贵的遗产。它在欧美的影响当然比在中国的影响大，这是文化继承性的原因。伊索寓言不但在古希腊当时受到各思想家的重视，同样也受到近现代思想家的重视。莎士比亚的作品中使用了《伊索寓言》的故事。法国的拉·封丹、德国的莱辛、俄国的克雷洛夫等寓言作家的作品中，都有相当一部分寓言的情节取自《伊索寓言》。在现代人的作品中也常可以看到《伊索寓言》的内容。

#### 饮酒谈天会

人文知识的增长，往往得助于人的空闲。整日奔波于市井之中，操劳于锅台之侧的俗人是不可能产生像古希腊那样清明的思想、简洁的文体的。

在柏拉图的《会饮篇》中，我们可看见古希腊的一群哲人文士斜躺在卧榻上，一边品着美酒，尝着鲜果，听着乐伎弹奏音乐，一边海阔天空他说说笑笑。他们已养成了谈天说地的艺术，所以他们的思想能够如此清澈、文体能如此简洁，这与现代哲学论著的晦涩恰成一种鲜明对比。

柏拉图的《斐德若篇》对于希腊人好谈天的欲望，以及聆听别人谈天的兴趣作了精彩的描写：

苏格拉底：啊，斐德若，若是我不懂得你，我就不懂得我自己。可是我懂得我自己，也就懂得你。我知道得很清楚，你听过莱什阿斯读他的文章，觉得听一遍还不够，要求他读而又读，而且他也很乐意接受你的要求。

后来读得不能再读了，你还不满足，把那篇文章从他的手里要过来，好把你心爱的那些段落看而又看；这样就费了你一上午的工夫，坐久了，疲倦了，你才出去散散步。可是那篇文章从头到尾你都记得烂熟了，若是它不太长的话。你现在是要到城墙外找一个地方，一个人把它再细加研究。在半路上你遇见我这样一个人，也有爱听人读文章的毛病，你就很高兴，以为找到了一个人，可以一同咀嚼这篇文章的滋味，大大快乐一场。所以你就邀我陪你一阵往前走。可是到了这些爱听文章的要你开始念，你却扭扭捏捏的，好像不大愿意。其实

你心里正想有人听你，纵然找不到人愿意听，你也要强迫他听。得了吧，斐德若，迟早你是要说的，就快点说吧！

对于谈天的场合，希腊人也颇为讲究，既有像上面所描绘的三五人斜躺在卧榻上，边饮边谈，也有在野外找个环境优雅之处闲聊的。听听苏格拉底是如何形容斐德若所找的谈天场所的：

哈，我的天后娘娘，这真是休息的好地方！这棵榆树真高大，还有一棵贞椒，枝叶葱葱，下面真荫凉，而且花开得正盛，香得很。榆树下这条泉水也难得，它多清凉，脚踩下去就知道。从这些神像神龛看来，这一定是什么仙女河神的圣地哟！再看，这里的空气也新鲜无比，真可爱。夏天的清脆的声音，应和着蝉的交响。但是最妙的还是这块青草地，它形成一个平平的斜坡，天造地设地让头舒舒服服地枕在上面。斐德若、你真是一个顶好的向导。在这样的氛围下，哲学和诗意融和在一起，产生了西方第一位伟大的诗人哲学家——柏拉图。柏拉图的哲学著作实际上是用诗写成的对话集。他并不像现代哲学家喜欢用晦涩难解的论述来唬人，而是用清新活泼的散文诗体谈论哲学、人生和艺术等问题，个中还往往插有谈天者的趣事。如《会饮篇》中所描绘的，会饮的气氛既严肃紧张又活泼轻快，有人想灌醉苏格拉底，但他

却若无其事地将满满一瓶酒一饮而尽，然后一边一杯接着一杯，一边侃侃而谈，一直谈到除了阿里斯托芬和阿伽通之外，其余的人要么走了，要么进入了梦乡，后来连那两人也相继睡去，只剩下他独自一人，方起身离开宴席，到利赛宫去洗一个澡，于是又精神焕发，照平时一样度过那一天，到晚间才回家去休息。

到了 20 世纪末叶的今天，无论西方还是东方，很难找到那么悠哉游哉的学问之道，在“现代化”和“后现代化”的滚滚车轮驱动下，一切似乎都变得匆忙起来，只有匆忙，似乎才显示出你活得丰富、充实、够意思，要不然就会有一种孤独感、游离感、空虚感，而文化必须是“小品”、“快餐”才会有时间去“制作”，才会有人来“消费”，与古人相比，不知道现代学人们应该感到快慰，还是悲哀。

## 第十章 新世界的雏形

如果古希腊人从地底下钻出来，看到现代世界的科学奇迹，一定会惊得目瞪口呆。科学创造了一个比他们在神话里想象的更为出奇而惊人的世界。他们怎么也不会相信，这个人造的新世界的雏形，就是从他们的科学智慧开始的。

在东方世界的中国，古代的科学技术发展成果并不亚于古希腊，甚至有过之而无不及。但是一直延续至今的中华民族，却并没有在近代出现科学的奇迹，而未能延续下来的古希腊民族，却把他们的科学思想种子一直播撒在西方文化的土壤中，终于在近代结出了丰硕的果实，变成了巨大的力量。这不是因为古希腊人有胜过东方民族的智慧魔力，而是因为古希腊人的科学智慧与中国古代的科学智慧在思想方法上有一点区别。就好像物种生理功能或遗传基因上的一点微小区别，本来并无高低优劣之分，但在外界环境的筛选影响之下，发生了大的变异，造成结果上的天差地别一样。

细细品味古希腊科学智慧中的这种成为现代新世界雏形的思维方式特点，是饶有兴味的。

### 深入浅出

古希腊智慧的一个最大特点就是探寻世界最终的本质，由此产生了西方本体论的哲学发展。从泰勒斯的水，赫拉克利特的火，阿那克萨哥拉的种子到德漠克利特的原子，人们对世界最终本质的认识层层深入，企图通过深入世界的本质来解释世界的万象。这是一条深入浅出的认识途径。这条认识途径，开发了人类深奥无尽的哲学天地。

不过人类认识世界的道路也像树木的生长一样，在一根主干上会分出不同的分枝，或像两条腿走路一般，交替发展。在古希腊还出现了一种与上述认识途径不同的认识途径，正好与上述深入浅出的途径相反，这就是亚里士多德的第一因果理论。

从认识知识的一般规律说，人们如果还没有把握住一件事物产生或结束的原因，就不会认为自己已经认识了这件事物。但事物的绝对原因是没有底的，比如父亲是儿子产生的原因，可是父亲并不是最终的原因，父亲还有父亲，父亲的父亲还有父亲，一直可以无限地往前推。亚里士多德认为，这种追根究底的思维方式，对于锻炼哲学的思维来说是可以的，但对于人们认识大量的现实生活中的事物来说是会弄得一团糟的。因此亚里士多德认为，与其无穷无尽地去追求原因后面的原因，不如确定第一因为原因，这样，父亲是儿子出生的原因，开花是结果的原因，饥饿是饮食的原因，等等，世间的事物和因果关系就变得简捷清晰了。

看来，亚里士多德的这一观点丝毫没有有什么深刻之处，而且是在取消追根究底的深刻思想方法，让人们恢复到最平常最初浅的认识上，那么，这种认识究竟有什么作用呢？

在人们亿万次使用的平常观点中，亚里士多德发现了一条新的认识道路，这就是科学研究的道路。科学研究的思路与哲学研究的思路是不一样的，哲学的思路是一种不断扬弃的推理，也就是说它的目的在于寻求事物的本质。为此，必须将事物各个发展阶段的现象排除掉，留下一种抽象的规律以便于往下推理。而科学的思路是一种实证的推理，也就是说它的目的在于揭示事物发展每一阶段的规律，为此，必须详细占有事物各个发展阶段的材料，

掌握每一种变化的原因。正因为这种差别，哲学常常可以超越事物发展的实际进程，凭逻辑的推理，一下子预测到遥远的将来，而科学则要经历漫长的发展历程才能证明哲学预见的合理性。比如古希腊哲学家德漠克利特凭虚实关系的推理提出原子和虚空是物质世界存在的基本形式的结论；而科学的证明则经历了 2000 多年，直到 19 世纪，才由澳大利亚物理学家卢瑟福根据实验分析，提出了小太阳系的原子模型。

这种规律还带出了另外一种历史现象，那就是当古希腊科学还不很发达的时候，自然科学的许多领域都是由哲学占领的，等到后来科学一点一点发展、成熟起来后，哲学就从这些领域中纷纷退了出来，最后退到了思维和逻辑本身中，几乎失去了一切外在的有形态的领域。

由此可见，亚里士多德提出的第一因的认识方法，开始似乎很浅，结果将整个世界深刻的科学内容揭示了出来，这正是令人震惊的浅入深出的认识道路。

当然，第一因的认识方法并不直接就是科学的方法，它也是一种哲学认识，只不过是古希腊终极本质的哲学认识方法中分离出来的一种可以转向科学的哲学方法，这种方法与具体的科学分类方法结合，就产生了科学的研究方法。亚里士多德仅仅分出了 50 种科学研究领域，而科学发展至今天，已大大超出了这个数字。第一因的认识观点与今天的整个科学成就相比，犹如单细胞比生物群，一滴水比大海洋，显得渺小、简单，但作为人类大智慧的起源，又是令人肃然起敬的。

此外，第一因的认识方法是日常生活中非常重要的方法。政治和法律的功效，很多建立在第一因的方法上，雨果在《九三年》一书中描写了政治家、军事家朗德纳克在一次海战中因一名士兵失责而使大炮脱位，造成风险，又是这名士兵英勇抢救，使大炮复位，排除了危险，为公正处理这两件事，他先奖给他一枚勋章，然后把他判处死刑。这是政治手段中极具典型的赏罚分明原则，这个原则是严格遵循第一因方法的。法律也以直接因果为判定依据。

还有在许多复杂情况下的应变和权宜之计，都需要按第一因的方法处理，因为第一因是最具有说服力，最便于确认的事实，它在人们的经验习惯中自然获证，无须任何逻辑和思维的推理，因而不易被推翻，使人有脚踏实地的感觉。

亚里士多德为我们开辟的这条浅入深出的认识道路，不仅为人类各种科学领域的发展奠定了基础，同时对人类认识道路的奥秘提供了间接的启示。人类的自然感觉往往把身边的事物当作是了解的事物，而把遥远的事物看作是不了解的事物。正是这种感觉，人们常常把遥远的知识当作深刻的知识，而把眼前的知识当作初浅的知识。这样人们总是忽视眼前一般的现象，追求遥远虚幻的本质。其实人们看遍了世界，最终还是要了解自己才算达到顶峰，而这种自我本质的了解，恰恰是在表面浅近的平常事件中获得的。人类的认识正是由深入浅出和浅入深出构成的循环。

### 思维的秘缝

伟人们曾经说过，在古希腊丰富的思想宝库中可以找到以后各种思想观点的胚胎和萌芽。而思想的萌芽也像植物的萌芽，有的一开始就处在适当的气候中，成长迅速，枝叶葳蕤，有的却处在休眠状态，等候生长的时机。在古希腊的智慧中，当本体论哲学作为整个希腊的主流发展时，散见在智者派辩证术中的逻辑悖论（或叫语言矛盾）仍然顽强地存在着。到了近代和现代，



当作为主流的本体论哲学逐步走向尾声时，古希腊时期非主流的逻辑悖论，却以一种新的生命冲力，改变了整个西方文化的发展走向。数理逻辑中的集合悖论，物理学中的量子悖论，语言哲学中的逻辑悖论，开拓了西方现代科学和哲学的新领域。而古希腊时代的悖论，却像一条思维的秘缝，颖慧之人能感觉其中隐藏着深奥的智慧，却又无法钻入其中发现它的价值，只能作为一种辩术中的游戏，而无知之人则根本不注意这条缝隙，把它看作不值一驳的诡辩和干燥无味的玩笑抛在一边不加理睬，因而悖论在古希腊没有登上哲学的正殿。

希腊的智者往往从“真的东西应当不自相矛盾”的原则出发，提出一些问题要人们作简单的回答，这样就产生了逻辑悖论。

譬如有一个叫“说谎者悖论”。问题是：如果一个人承认自己在说谎，那么他是在说谎还是在说真话？如果简单回答是与否，都会陷入矛盾。说是，因为他承认自己在说谎，这便是没有说谎；说否，则他自己也承认在说谎，因此他既说谎，又不说谎。这是一个不能简单回答的问题。

又一个例子是，有人问梅内德谟，他是否已经停止打他的父亲了？人们想使他陷入困境，不管他的回答是“否”还是“是”，都逃脱不了打父亲的罪名。如说是，则承认曾经打过，如说不是，则还在打父亲。梅内德谟不能简单回答，只能说我既没有打过他，也不存在停止打他的问题。这种问题后来也不断重演。有则过桥悖论是这样的：巴拉塔里亚岛的总督桑差坐堂问案时，遇到了这样一件麻烦事。在这位总督的辖境内有一座桥，是一个富人为了旅客的便利而建造的，不过桥旁竖立了一个绞架，行人必须满足一个条件，才允许通过此桥。这个条件是：旅客必须说出他真正要到哪里去，如果他说了谎，就必须放在绞架上吊死。后来有一个人来到桥上，在回答上哪里去时说，他上这里来是为了在绞架上吊死。守桥的人对这个回答大大地困惑了。因为把他吊死，那他就是说了真话，应该放他走；如果放他走了，那他就是说了假话，应该吊死他。他们无法解决，只能请总督明断，总督说出了一句聪明话：在如此疑难的情况下，应该采取最温和的处置，所以，应当放他走。

还有所谓理发师悖论。一个理发师声称，凡是不给自己理发的人，我都给他理发。结果他自己变得不能理发了。因为他如果给自己理发，违反前面一个约定，按推理，他不能给自己理发；如果他不给自己理发，符合前面一个约定，他又必须给自己理发。

这些语言游戏表面看来确实没有什么意思，它只是把矛盾设置在问题中将回答者逼入困境，而矛盾只是荒唐可笑的代名词。这里的矛盾含义从翻译角度选用中国古代矛盾寓言故事中的原本含义是完全一致的，它不是后来辩证法意义中作为规定事物本质构成的矛盾含义。早期的矛盾是作为无意义的语言悖论被玩耍、弃置的。

这种玩耍的语言游戏还有涉及量变质变关系的秃头论和谷堆论，问：少一根头发能否算秃子？答：不能。一直增加往下问，少到第几根头发算是秃子了？一粒谷子算不算谷堆？增加到第几粒时算谷堆？还有偷换概念的语言游戏，一个滑稽的手工匠这样对亚里士多德说：“你有一条狗，它是有儿女的；因此这条狗是父亲。因此你有一个父亲，它的儿女是狗；因此你本身是那些狗的一个兄弟，并且本身是一条狗。”由于每一个名词作为具体所指的是依附事实的，而作为抽象的共相是独立自存的，因而说话者每一句话中引出

的谓词开始依事实而出，是作为具体所指一旦成立就将它作为一个独立自存的名词共相往下推理，词意的逻辑悖论在每个谓词成立的同时即由具体向一般发生了转化。因此，那位古希腊最博学并创造形式逻辑的哲学大师亚里士多德也花了很大的力气才清除了这一语言中的混乱。

语言的逻辑中隐藏着深深的奥妙，但在古希腊的智者们仅仅找到了一条缝隙，在当时的科学和思维水平下已无法再拓开这条缝隙进入语言分析的新世界了。这种分析的进展，直到康德将认识与世界分裂为二元论，整个西方哲学倾注于从感性经验、科学理性和语言逻辑的深究细析中去再现世界存在之奥秘时，古希腊曾经提供了缝隙的思维，才被彻底打开，哲学得以走进了一个新的语言分析世界。

西方历史的这种发展也不是这么简单的，其中还有古希腊传统特有的思维方式在起着决定作用。因为古希腊智者的这种语言悖论，在中国古代也有过发展，如关于矛与盾的寓言，有飞鸟不动、白马非马之辩，也有庄子与惠王的观鱼辩。庄子与惠王游于濠梁之上。庄子曰：“倏鱼出游从容，是鱼之乐也。”惠王曰：“子非鱼，安知鱼之乐？”庄子曰：“子非我，安知我不知鱼之乐？”这里同样揭示了概念或名词中潜藏着的逻辑转换关系，但中国传统思维或者当作谬误抛弃不究，或者以巧妙的同意反击来回避，让人陶醉在诗意的自得其乐中，没有西方那种强烈的分析兴趣和传统，故而这一思维之缝的价值没在中国被拓开，而在西方被拓开，这是由文化传统决定的。

在古希腊作为语言游戏的悖论智慧，经过近现代的拓展，已成为对人类极为重要的思维方法。人们发现，悖论往往是一个领域向更深刻的层次或领域转化的桥梁或关口。罗素提出了集合论悖论后，推翻了整个数学形式逻辑绝对性的大厦，大数学家希尔伯特为了挽救这个传统的数学大厦，花了毕生的精力，但无济于事。最后，伟大的数学家歌德尔从悖论中证明了一个新的定理，就是对现代各个科学领域都有重大指导意义的“形式系统的不完备定理”。

这个定理揭示了一切事物进化发展中一个极为重要的规律，这就是任何结构的形式，无论其表面上有多么完美无缺，只要它具有生命力和发展趋势，内部就一定蕴藏着某种不完备性或不均衡态。人们发现蚂蚁的遗传基因链是完备的，因而它们一代一代没有进化和发展。而人类的遗传基因链是不完备的，因而不断呈现出进化和发展。同样，在许多科学的创造中，思维的灵感往往伴随这种不完备性而产生创造。当物理学中发现了同一个基本粒子，既呈现波又呈现粒子这种不可想象的悖论现象时，整个物理学的思维方式就突破了牛顿经典的理论，而开拓了现代物理学的新思维。

悖论，作为一种智慧的思维，虽然在现代社会已经发生了巨大的作用，但人们往往对它很陌生，这是什么原因呢？其一，是悖论的智慧形式比较深刻，它的合理性常常潜隐得很深。其二，现代悖论的智慧不是以它自己的形式直接显现价值，而是作为某种学科发展中的催化剂，它发生了作用，但没有自己的结果，结果是别的成分。其三，悖论是一种反常规的思维，人们按正常的思维推理，可以积累某种成果，但是悖论是让这种正常推理陷入死亡。人们总是喜欢永生，而不愿死亡，但是从历史的合理性来看，如果只是永生，必然腐朽不堪，死亡对历史发展的意义同样是深刻的，只有死亡才有新生。对于悖论的这种智慧，在古希腊是比较流露自然的，特别在古希腊的辩术中，悖论常常是逼迫对方陷入两难困境的最妙手段，哲学家们通过辩术的引导，

将对方理论引入自相矛盾，于是自己否定了自己的理论，只能接受哲学家希望他们接受的理论。这种手法，实际上也是运用悖论的智慧，只是因为它兜了一个大圈子，不像本文前述的那些悖论在一句话中显现出来那么明显、刺目。人们能够接受兜圈子的悖论，承认它的价值，却难于接受直接显现的悖论，这是人性中的生命效应。就好像人生总要死，兜了一大圈的生而死，人们承认其中的合理性是因为见到了生活的价值；直接的生而死，人们不能接受，因为似乎没能体现价值，但这并不能抹煞它的智慧。一位英国大诗人对自己一位刚出生就死去的孩子，说了这么一句幽默的话：“呀！我的小宝贝，你知道人生的苦难，因而一出生就死去，为了免受苦难，你真是聪明绝顶。”

### 沐浴的灵感

灵感，是人类智慧中至今显露神秘色彩的思想宝库，它像一个取之无尽的聚宝盆，科学家们不断从中探索出大自然一个又一个奇迹为人类服务。

科学的灵感当然是一种智慧的何现，但它不像政治、军事、哲学、艺术的智慧以悲壮雄浑的人类实践、逻辑机敏的语言艺术显露在人们的眼前，而是隐伏在科学家默默的思索和平常的生活细节中。从千百万人无数次接触的平常琐事中，科学家们突然迸发出了造福人类的永恒价值的科学灵感，这就更增添了这种智慧不平常的光辉。近代史上有一个苹果掉在头上激发出万有引力定律的牛顿的灵感，而在古希腊则有著名的阿基米德沐浴的灵感，创立了浮力定律。

阿基米德是古希腊后期，多洛梅王朝一位著名的天文、物理和数学家。他原来是西西里的希拉加斯城一位非官方的自由的科学家，由于他发明了螺旋和杠杆的技术原理，一位将军利用他这一原理，一人把一艘大船从岸上移到水里，显示了神力而惊动了整个希腊，使阿基米德成为古希腊一位智慧的偶像。加上他自己对杠杆原理作了这样的夸耀：“如果你给我一个支点，我就可以移动这个地球。”他就更加变得神奇起来。后来他又发明了一种防御机，在战争中起了很大的威力。因此，国王把他和他的科学家朋友们召进了博物馆，以国家的钱来资助他们搞科学研究，提供他们图书和实验室，这样，他们在古希腊就成为最有成就的科学团体。

相传有一次，国王叫金匠做了一个非常漂亮而手艺独特的王冠，国王对王冠十分满意，却对王冠中金子的成分发生了怀疑。但当时谁都没有办法既不损坏王冠又查出王冠中是否掺有白银。

这个难题于是落到了阿基米德的身上，传说国王对阿基米德作了特别的许愿，答应阿基米德只要不损坏王冠查出金银成分，可以向国王提出一个赏赐的要求。

阿基米德接受王命后整天整夜地思考，但一直没有头绪，一天在洗澡时，当他坐进澡盆，洗澡水溢出盆外，使他突然触发了灵感，想到每种不同的物体由于内在结构的不同，同样的体积时，重量却不同，而重量相同，必定体积不同。这样，当同样重量的金银放到水中时，排出水的分量也就不同。这就是阿基米德的浮力定律。

当时阿基米德异常兴奋，为国王做了实验，证明并计算出了王冠中掺白银的数量。

谈到阿基米德的浮力定律，我们很容易联想到中国古代三国时期曹操的儿子曹冲称象的故事。当时外国送给曹操一头大象，曹操要想称出大象的重量，大臣们都想不出好办法，曹操七岁的儿子曹冲想出了办法，让象上船，

看船舷的吃水线，然后用石块代替，与吃水线齐时，称出石块的总量便是大象的重量。这个办法同样是利用浮力定理。

那么我们是否有权利凭中国七岁儿童的智慧而轻视阿基米德这一灵感的智慧呢？没有这个权利。应该肯定曹冲的智慧是非常的，但曹冲的称象与阿基米德的王冠实验在性质上是有区别的。

首先，称象只涉及物体的重量，没涉及体积与重量关系中的相关规律；其次，称象只停留在直观感性的具体事件上，没有抽出一般性的科学原理。而阿基米德的浮力定律则从经验上升到一般原理，并且将体积与重量的关系作为理论抽象的内容，使之成为具有普遍实用的科学原理。这种差别也是中西文化差异的一个特征。中国文化中智慧的灵感，常常在感性事物的体验中闪现又伴随具体事物的消失而又消失，成为一种悟性，只能领会，不能言传。而西方的智慧注重建立理论的普遍原则，因此容易传导。

当然阿基米德的浮力定律远不如牛顿万有引力定律深刻，在今天人的眼里看来，似乎十分平常，但这一些并不影响其灵感所具有的智慧。因为灵感的智慧不是靠结果的深浅去衡量，而是靠它本身属于“第一次”的性质所规定。人类的智慧在结果中是不断积淀的，每一代人总是站在前一代人的肩膀上去看新世界。结果的深浅是有历史因素掺入的，而第一次灵感的发现则没有深浅可判别，它本身是纯粹的智慧。历史上发现美洲大陆的哥伦布，在回到祖国后，国王把他待为上宾，一些大臣们内心不服，认为这种事情正好给哥伦布遇上，并不是他本人的伟大。哥伦布在宴会上随手拿起一个熟鸡蛋，问谁有本领将它竖起立在桌上，大臣们一个个试过都不行，当鸡蛋重新回到哥伦布手中时，他在竖的一头往桌上轻轻一敲，很容易地将蛋竖在了桌上。大臣们都不服气地大嚷起来，哥伦布说：“确实，这个本事没有什么了不起，你们谁都会，但问题在于是我第一个发现这个办法。”大臣们听懂了他话中所指的另一番含义，都哑口无言了。

阿基米德的发现，在古希腊时代无疑是一个奇迹，国王兑现诺言，让阿基米德自己提出一个赏赐的要求。据说阿基米德让国王在一个64格的棋盘上按照下列规则放上大米：第一格放1粒，后面每一格是前面一格的倍数，即第二格2粒，第三格4粒，以此类推，放满64格。国王当时一听，认为阿基米德提出的赏赐要求大低了，便欣然同意，叫人去办。但结果国王上了一个大当，因为国王根本拿不出这么多的大米，它是一个惊人的天文数字，大约要有几千万吨。

这个结论如果没有亲自计算过的人，凭经验的直观和想象，也总是不会相信的。如果现代人有兴趣，可以用电子计算机算算，并数一数一克米的粒数，看看答案会是多少。体验一下数学计算和经验判断之间的差距。

古希腊科学家们当时热衷于的这些像游戏一般的智慧有一种流传至今的特殊魅力。阿基米德出给国王的是一个比较简单的数列。这个数列有一个迅速扩张的特点，此外还有各种各样的数列，今天令数学界最神奇的数列就是素数（也称质数）数列，它是只能被1和自身整除的数，如2、3、5、7、11、13、17、19、23、……。所有的数列都有规律，因而可以用一个公式来求出。唯独这个素数数列找不到它的规律。无法用公式计算，因此，当数学家要求证两个素数之和必定是一个偶数时，便发生了天大的困难，这就是数论王冠上的明珠—哥德巴赫猜想。

我们今天并不知道证明哥德巴赫猜想有什么实用的价值，但它本身就是

一种智慧的象征，而这种纯粹的智慧，从古希腊就开始留传给我们了。

### 科学智慧的种子

现代学者在反顾东西方悠久的文化传统时，曾对东方擅长人伦之理，西方发展科学理性的特点进行了深入的思考。他们发现，根源之一，便是中国古老的整体性思维和希腊古老的分析型思维的差别，在两种文化的发展中起了主导作用。

当然，要从无数学者的洋洋洒洒的观点著述中去一一比较和细细清理这两种思维方式的差异是一件吃力和繁琐的工作：事实上，在古希腊学者中，有一名学者的智慧之说，就很有典型的说明意义，这个学者就是希腊雅典最兴盛的伯里克利时代的阿那克萨哥拉。他有一个著名的观点，就是“万物都由最基本的种子组成”。

种子说，是他对世界的根本观点。有趣的是，这种观点的结论形式，倒并没有真正成为后来西方理论的种子，而他蕴藏在种子中的思维方法，倒真正成了后来西方科学分析思维方法的种子和萌芽。将他的种子思维方法与中国传统的宇宙自然观相比较，就能清楚看到两种文化之间思维方式的差异。

在中国古代，对天地生成的一个有名观点是道家的理论，在《老子》第四十二章中有这样的说法：“道生二，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”那么道是怎么形成的呢？二十五章中说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母。”从这个观点，我们可以看到，中国古代的自然观不是从微观中寻找构成的成分，而是从宏观中寻找一个母体。也就是说，是从大到小。既然这个大是包容天地万物的，则势必无法看清，无法言说，是神秘混沌的。故《老子》一开始就是：“道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”由此可见，中国神秘而混沌的文化传统，是同从大到小的世界形成之思维方式有直接联系的。

同样，西方的文化特征也是与西方的思维方式相联的，这就是他们由小到大的世界形成观。阿那克萨哥拉就是西方最早提出这种思维方式的学者。他认为：“在一切复合的事物中，包含着多数的、多方面的质料和万物的‘种子’，这些种子具有各种形式、颜色和气味。人就是这样组合起来的，一切具有一个灵魂的生物也是这样组合起来的。”那么，物质性的种子怎样构成世界上的万事万物呢？他是这样来解释的：种子的性质是多种多样的，每一种性质的种子数量又是无限多的。有的事物由性质相同的许多细小的种子结合而成，比如一块纯度很高的黄金，就是由许许多多的具有黄金性质的种子结合而成的。但是，更多的事物则由多种不同性质的种子结合而成。比如一个水果，又有水分，又有颜色，又有味道，还有肉质等等，说明组成水果的种子是性质不同的几种种子。

对于这种从未听见过的新见解，古希腊的人是会追根寻源地问下去的，有人问阿那克萨哥拉：“我们看见的是黄金或水果，你说的这种非常细小的种子我们从来没有见到过，你怎么知道它们是存在的呢？”

阿那克萨哥拉回答说：“种子虽然无法被我们看见，但要证明它们存在并不难。比如，人吃进去的是面包、但吃了面包以后，人却长出了头发、血液、肌肉、骨骼、指甲等等东西。这就说明，面包原来就是由头发、血、肉、骨、指甲等不同性质的种子组成的。人吃进面包以后，通过消化，面包里的

头发的种子到头发上去了，血的种子到血里去了，其他也各找同类。结果，人吃的是面包，身体的各部分器官都能生长起来。” 又有人进一步问：“既然事物由许多种子结合而成，那为什么又各不相同，人们能够清楚地区分出面包，蔬菜等等呢？”

阿那克萨哥拉回答说：“虽然事物是由很多种子结合而成的，但在每一个事物中，又都有一种性质的种子占优势，事物的性质就是由这种占优势的种子决定的。由于占优势的种子不同，所以不同的事物也就区别开来了。”

在今天的科学认识水平看来，这种解释的结论是显得幼稚而没有价值了。但是从其中的分析方法来看，却包含了后来西方自然科学发展的主要形式。我们知道，在近代化学中，用以解释物质构成的分子理论，正是与阿那克萨哥拉的分析方法一样的思路。分子理论是：物质中能够独立存在并保持该物质一切化学特性的最小微粒。单质的分子是由相同元素的原子所组成，化合物的分子则由不同元素的原子所组成。

如果我们仔细分析阿那克萨哥拉解释种子在人吃进面包后怎样在身体中重新组合成各种不同机体成分的思想方法，就可以发现其中蕴藏着深远的科学智慧。因为这个解释实际上提出了一个问题：生命体内是什么因素决定了这种不同“种子”的重新组合的呢？这个问题所规定下来的思维方式，引导了西方科学向微观领域的深入发展。如在生物化学中出现了今天的基因学说，它是科学家们发现的细胞内具有自体繁殖能力的遗传单位。现代分子遗传学则进一步揭开了它组成成分的奥秘和遗传信息的功能。在物理学方面，与后来古希腊的德漠克利特的原子说具有同样的思维方式，推动了现代物理学由原子向基本粒子的深层推进。

因此说，阿那克萨哥拉的“种子说”，真像一颗种子，它对后来植物的遗传影响，并不在于它原先的颗粒形式，而在于其内部的生命力。种子说的价值并不在于其理论的结论形式，而在于其理论的内在智慧。

智慧不像一种货币可以随手拿来使用。智慧是一种精神的活力，需要心灵的感应和理解。黑格尔曾说过这样的话：“过去的伟人只有今天的伟人活着时，他们才活着。”这个意思就是说，伟人的思想只有同样是伟人的智慧才能去理解和感应，没有理解和感应，就无法理解前人的伟大，因而也就等于不存在这种伟大。

面对 2000 多年前的古希腊人的智慧，我们同样需要有现代的智慧。

人体中的宇宙

现代自然科学和人文科学发展的一个共同趋势，就是向“人”汇拢。人是一个无穷无尽的世界，它可以容纳一切科学在其中作无限的探索。人类对自身奥秘的这种认识，当然是伴随现代科学的高度发展才能达到的全新水平。但是这种认识的智慧之源，都是早在古代就涌现的，在中国古代有天人相应和阴阳五行比符；在古希腊则有人体宇宙及四根血质的医学和哲学理论。

在古希腊西西里岛阿格里根特的民主派首领恩培多克勒，首先对医学和生物进化提出了自己的见解，其中一个最有价值的观点就是“适者生存”的进化理论。虽然他具体的表述有很多臆想的成分，但这种观点却显示了他的智慧。而他的这种智慧是靠“囚根”的理论来分析表述的，他的四根理论就是把宇宙万物都说成是由火、水、土、气四种元素生成的。这种元素怎么结合、怎么演变转化呢？这是靠爱和憎两种力量。

在中国，五行之说最初是周武王向殷贵族箕子请教治国方针中，箕子讲到大禹治水成败的关键因素是水、火、金、木、土五个方面，以后，逐渐引伸到节气、天地人的组合之中，用阴阳相贯通连接。最后进入人体医学，将金、木、水、火、土分别对应于人体内的肺、肝、肾、心、脾。根据木生火、火生土、土生金、金生水、水生木的相生循环，提出肝生心、心生脾、脾生肺、肺生肾、肾生肝的生理健康循环关系；根据水克火、火克金、金克木、木克土、土克水的相克关系，提出肾制约心、心制约肺、肺制约肝、肝制约脾、脾制约肾的关系，从而得出了中医疗法中抑强扶弱、平衡阴阳的病理原理。

而古希腊医学之父希波克拉第将恩培多克勒的四根说运用于医道，提出了“四体液学说”，认为人体由血液、粘液、黄胆汁、黑胆汁四种体液组成，四种体液调和，人体就健康；四种体液比例失调，人体就罹患各种疾病。

但中国的五行相生相克原理，在中医理论中得到了不断的运用和发展，而西方的四体液说在西方医学理论中却没有得到发展，这就是两种文化的差别，中国是神秘文化，缺乏科学实证，因而它的合理性不会受到外在新形式的否定。而西方科学文化，则不断探索深层的结构，因此，当新的更细致的科学实证理论出现后，便将原来的理论取代了，而更新的理论不久又会将现在的新理论也取而代之。

但古希腊“体液质”理论也带有早期神秘主义的色彩，因而在现代西医理论中不再运用。不过在社会心理的分析中，却被用来说明一些同样带有神秘色彩的心理气质现象。如今天社会心理中的气质分析，沿用了古希腊“体液质”的说法，将人的气质分为四种类型：

1. 多血质：生动、灵活、倾向于经常变换的印象，对周围事物反应迅速。比较容易体验失败和不快的人，即性情活跃，动作灵敏的人。

2. 粘液质：迟缓、安静、情绪稳定，精神状态的外部表现不足的人。即性情沉静、动作迟缓的人。

3. 胆汁质：迅速、突发、能以极高的热情从事工作，但不平衡、倾向于暴风雨般的情绪爆发，心境变化剧烈的人，即情绪暴躁、动作迅猛的人。

4. 抑郁质：易受伤害、倾向于深刻地体验那些甚至是察觉不出的事件，可是对周围事物的外部反应迟钝的人，即性情脆弱、动作迟钝的人。

在古代，关于人体研究之最有智慧色彩的便是人体中的宇宙观。这一点，中西文化的状况又正好相反。在中国，将人与天地类比的思想由于不实用，因而并没有留下重大的影响。《黄帝内经》中有“天圆地方，人头圆足方以应之。天有明，人有两目。地有九州，人有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有声音。天有四时，人有四肢。岁有十二月，人有十二节。”等等。这些理论，尽管给后人以启发，发展出中国特有的天人相应的人体和医学理论。但在不崇尚理论分析的中国传统文化中，却不容易凭自己的逻辑力量发展起来。

相反，古希腊毕达哥拉斯学派并不是从具体形状上对应人与宇宙自然，而是从数的和谐关系上来作类比。由于和谐不受具体形状的阻碍，类比倒较为深入地接近了本质，显示了一种逻辑的合理性。加上西方文化擅长理论分析，有相对独立发展理论的特点，因此人体宇宙说的智慧，在后来的西方文化中产生了很大的影响。

比如古希腊的医生阿尔克梅翁，根据毕达哥拉斯的理论提出人是一个小

宇宙，是大宇宙的缩影。因为人的灵魂是数的和谐，而数的和谐是世界一切事物的本质，因此，人体是按照宇宙的和谐构造的。

人体宇宙论的观点，随着西方理论哲学思维的发展，得到了较大的发展。对大小宇宙类比有兴趣的人已不仅限于医生：斯多葛学派的辛尼加在《自然问题》中用人体模式来类比自然。诗人马尼利亚斯在《天文学》诗篇中按人体的各部位来描述自然的区域。到后来的中世纪，这一类比观念尤其盛行。公元 10 世纪，由巴士拉（现伊拉克境内）的“精诚兄弟会”编著的一部哲学科学百科全书，将这种宇宙类比方式提高到了一个空前的水平。他们从解剖学和生理学的各个方面企图找出人与宇宙结构变化之间的类似之处和相互对应关系。阿拉伯医学家伊本·西那写的《医典》就包含了上述人和宇宙类比的内容，这部书后来成了欧洲各大学的医学教科书。到公元 12 世纪，基督教神父们也开始接受这样的类比。当时就出现了两本以《小宇宙》为书名的著作。犹太医学家摩西·迈蒙尼第在《迷途指南》中也多次提及人体与宇宙的类比，他说：宇宙就它的总体来说不过是一个人。正像一个人是由各种固体（比如肉、骨、筋）、各种液体和各种精神元素组成，同样，整个宇宙也是由天体、四种元素以及它们的结合物组成的。中心由地球占据着，地球为水所包围，水为气所包围，气为火所包围，而火又为第五种物质（第五元素）所包围。

即使到了 16 世纪，近代自然科学问世之际，这种宇宙类比的兴趣在欧洲仍然延续不退。如德国医生阿格里帕在《隐秘哲学 170 论》中写道，神创造了三个世界，即四元素世界、星辰上天世界和天使的睿知世界，而人就处在这三个世界的中心，是反映大宇宙的小宇宙，因此人能够知道一切。瑞士化学家及医生帕拉塞尔苏斯的观点更为明确：知识来自小宇宙与大宇宙的类比，“懂得了雷霆、风雨和暴风的起源，人便懂得腹痛和动脉扭塞是怎样来的。”

近代自然科学家有许多重大发现的灵感，是得之于大小宇宙类比的。因此说，从历史后来的成果去反观古希腊的智慧，更能体会其深蕴的价值。



## 第十一章 道德的变奏

如果说后人习惯于用一种顺服的情性去恪守道德的准则，那么古希腊人则是用一种探索的理性去驾驭道德的法则：

道德是需要稳定不变的，如此才能规范人们的行为。但道德根本上源自人性，它总是伴随着人性的变化而变化，适应着时代的变迁而变迁。若用不变的态度对它，常常会显出人生的迂腐，但如果因此而玩世不恭，则又会成为无耻之徒。要把握道德的变化，又要从变化中恪守道德的合理准则，这是一种艺术，需要相当的智慧。

并非每个古希腊的智慧之士都能驾驭道德的这种变奏律的。但他们却在思索，力图把握它。这种探索，对每个时代，无疑都是一门智慧的学问。

以错对错的妙用

“针锋相对”、“勾心斗角”，这是日常生活中相抗的处事方式；“推心置腹”、“以诚相待”是日常生活中相谐的处事方式。在这不同的处事方式中，双方就手段而论，很难用“是”、“非”或“正确”、“错误”的标准来鉴别。是非、正误是对一件事物的结论进行批判的标准，而不是对手段方式评判的标准，在同样能够达到目的的情况下，手段方式只是合适与否或正当与否。

正因为手段可以多变，人们常常会对于别人的某种手段而采取相应的手段，不懂得应变手段，是一种愚蠢的行为。

但对于目的和结论，情况就不同了，因为这里有是非正误标准，人们常常为坚持目标而不屈抗争，并视之为美德。历史上有许多人为坚持真理而不借牺牲自己的生命。以往人们总是歌颂这种牺牲，很少反观其内在的合理性。

其实，真理究竟是靠牺牲来坚持，还是靠合理性来坚持，是值得人类反思的。自然界有一个基本的原理，叫做适者生存。生命万物，总是在适合自己的环境条件下生长发展，在不适合自己的环境条件下沉沦灭亡。真理也是有生命力的，也是需要适合的条件下才能被理解和接受。但是人类有了能动的精神，常常被精神的自大蒙混了头脑，很容易忽视自然条件或社会环境的合理性，将真理纳入精神的支撑中，这种坚持；有时往往会变成缺乏合理性的空想式生存。

从另一个角度说，真理总是相对的，环境能接受到什么程度，真理就生长到什么程度，不顾及客观环境而坚持绝对的真理，这是理想主义的天真烂漫。这层道理，步步分析起来，人们还是比较容易明白，但在实际生活中要处理起来，却会令许多人陷入困惑。

在这个人生难题上，古希腊杰出的唯物主义哲学家德谟克利特，却是没有唯意志的天真，处理得富有智慧和机趣。

有一天，阿布德拉城来了一人请古希腊著名医生希波克拉第去为该城以聪明见闻的德谟克利特治病，因为德谟克利特花了族中很多钱周游各国，回来后成天解剖野兽尸体，不管田园，一定是疯了。他的亲属为此向法庭控告，要把他驱逐出境，好心的邻居便去请来了医生。

希波克拉第来到德谟克利特住地时，见他正在解剖动物尸体，钻研思考记录。他的邻居对医生说着德谟克利特这是疯了。正说着，天上掉下一只大乌龟打在他的秃头上，把他打昏了，而头上飞过一只老鹰。当时人们把老鹰看成是天神宙斯的传信鸟，因此都吓坏了。

而德谟克利特说，这是因为老鹰喜欢吃乌龟肉，因龟壳硬，吃不到，就从高空把乌龟往地下的石块上甩，打碎龟壳后便可撕食。由于老鹰误把秃头当发亮的石头，所以打到了头上。这种不信神的科学解释，希波克拉第十分理解，但一般的人们却是不然。

此时，法庭来传德谟克利特。德谟克利特向法庭解释了自己周游列国是学习各国的智慧，解剖动物是科学研究，这一切都是为了国家和人民的利益。但是这一切说明都很难改变法官和原告对他的误解。于是他就说出了下面这番话：“法官先生们，不管你们听不听我的话，要不要我的书，现在我只向你们讲一件事：你们记得总叫我疯子的那个老乡吧？你们知道他出了什么事吗？一只大老鹰，宙斯的传信鸟，把一个乌龟摔到他的脑袋上，这是他辱骂我而得到的惩罚！你们也这样做吧，咒骂我，把我赶出阿布德拉好了。我看见老鹰又在那边飞来了，马上就来为我报仇了。”

这下把法官真的吓住了，结果德谟克利特非但没有被判罪，还得到了经济上的补偿。

希波克拉第陪德谟克利特回家的路上问他：“你不是说乌龟事件并没有神灵吗？怎么你现在改变观点了？”

德谟克利特回答说：“难道我能向这些愚蠢的法官讲清道理吗？真理只能对智慧的人发生作用，愚蠢的人只能用荒唐的办法去对付。”

德谟克利特以错对错的方法恰恰显示了正确的智慧及其妙用的价值。这种法则倒像数学乘法中负负得正的关系。不过生活中的这个法则却比数学中要难用得多，人们常常难以判断周围环境和接受对象对真理容纳的程度，有的根本不作判断，信奉真理走遍天下的格言，不适时机，不看对象地大讲真理，以致招来麻烦乃至杀身之祸。

罗曼·罗兰曾经说过：“世界上最难的莫过于让人们接受真理。”因为真理是要通行的，在真理通行的道路上必然要改变不合理，触犯旧习惯，这样它就遭到了来自旧传统和旧习惯这两个最顽固势力的抵抗。因此对真理的通行缺乏现实的社会经验，抱着浪漫主义的态度是非常危险的。发现真理、宣传真理的时候是可以带点浪漫色彩的，因为真理毕竟是带着光因的，当它还没步入现实王国时，确实对现世有一种光耀的作用；但贯彻真理的时候，总是会伴有战斗的。

因此有一句格言是要记住的：“发现真理并不难，难的是将真理变成真理。”

#### 家丑不得外扬

中国人历来崇尚家丑不得外扬，连孔老夫子这个大圣人也不能免俗。《论语》中曾有这样一段对话：

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

殊不知外国的神也讲究这一套。古希腊神话中有这么一个故事：

爱神阿芙洛狄特被许配给了跛足的铁匠之神赫菲斯托斯，但是她却爱上了身材挺拔的战神阿瑞斯，并同他生了三个孩子。赫菲斯托斯对妻子的不贞行为一直一无所知。有一天晚上，这对情人在阿瑞斯的色雷斯宫里睡得太久了，当太阳神升上天空时，看见他们两人在床上寻欢作乐，便将此事告诉了赫菲斯托斯。

赫菲斯托斯不由怒火中烧，他气鼓鼓地回到锻炉边，用青铜锤打出一张细如游丝而又牢不可破的罗网。然后悄悄地把网系在婚床的四周。再说阿芙洛狄特从色雷斯回来后，告诉丈夫自己去了趟科林斯。赫菲斯托斯佯装全不知晓他说道：“我的爱妻，请原谅我，我要去我心爱的岛屿利姆诺斯休息一两天。”阿芙洛狄特心中不由暗喜。等他一走远，就急忙派人找来了阿瑞斯。两人欢欢喜喜地同床共枕。不料等他们一觉醒来发现自己被网缠住了，赤条条地一点也动弹不得。这时赫菲斯托斯出其不意地回到家里，并召唤奥林匹斯山的全体神祇前来目睹他家的耻辱。他扬言他妻子的养父宙斯必须把价值连城的结婚聘礼退还给他，否则就不放她。

诸神兴致勃勃地赶来观看阿芙洛狄特的窘态，女神们则为了不使其当事人感到太难堪才待在家里。在一旁观看的阿波罗用肘轻轻地推推众神的信使赫耳墨斯一下，问道：“你要是处在阿瑞斯的地位，被赤裸裸地套在网里，大概也不会不在乎吧？”赫耳墨斯信誓旦旦他说道：“就算我被三张网缠住了，而且全体女神都在一旁看白戏，我也绝不会计较。”说完，两位天神会心地哈哈大笑。然而，宙斯对赫菲斯托斯的行为深恶痛绝，说他是个大傻瓜，居然将家丑“曝光”。他不仅拒绝退还结婚聘礼，而且也不肯干预这场夫妻间的无聊的争吵。

这则神话虽然讲的是众神的事情，却表达了当时希腊人的一般处事准则。

#### 中庸即美德

古希腊最著名、最博学的大哲学家亚里士多德，在他的《尼各马可伦理学》中有这样的名言：“过度 and 不足乃是恶行的特征，而中庸则是美德的特性”，“美德乃是一种中庸之道”。

中庸，在中国古代历来是得道的最高境界，所谓“极高明，而道中庸”，“尽万物之理而不过”。这就是说人们要达到中庸之道，不仅要通达万事万物的道理，而且必须不偏不倚、恰到好处地把握万事万物运变转化的规律。中国文化是一种总体论的文化，一开始就是从世界的总体、万事万物的相互关系中去寻找适宜的生存发展规律，认识到因事物关系有互相制约性，所以“过犹不及”，“欲速则不达”，必取中庸之道。这种认识过程是靠本身的文化特征悟出来的。而西方文化则是分析的文化，他们擅长于对某一局部作深入分析，而在总体的关系上常常不知不觉地陷入了形而上学的对立中。因此，就他们的文化特征看，要形成中庸的思想是不容易的。

亚里士多德是古希腊哲学的集大成者，他的博学、他的深刻、以及他所处的时代，都为他提供了可以综合前人哲学的条件。因此，在他的哲学中，形成中庸的理论并不是一种偶然的智慧火花，而是一种必然的智慧结晶。由于文化上的不同，亚里士多德的中庸理论与中国的中庸之道也并不雷同。中国的中庸之道是圣人们悟出的经典之语，而亚氏的中庸理论则是通过逻辑的分析和社会实践的观察得出的。因此，古希腊特色的中庸之道，具有它独到的意趣和特征。

亚里士多德是著名的马其顿王子亚历山大的老师，师生之间的友谊非常真挚、纯洁。亚历山大继承王位后，无论国事、战事多么繁忙，对老师研究工作的关心却始终不忘。当亚历山大成为强大帝国的国王后，亚里士多德并不想利用权势为自己谋利，而是离开国王，到雅典的里克昂去开办学校。这固然出于他学者风度的选择，然而也有他中庸即美德的理论作基础。

亚里士多德认为，凡是有美德的活动都是能够真正给人的心灵带来愉快的。而所有含美德的活动中，唯有哲学的沉思能最持久、最纯粹地保持愉快。因为哲学并不把追求幸福的目的寄托在外在的对象上，而将其思维活动本身当作幸福，这种幸福是绝对不会失落的。在其他的活动中，人们或多或少总有一个追求目标，并常常把幸福寄托在目标中。为了追求目标，人们忙忙碌碌，四处奔波，行动本身失去了悠闲，无暇感觉它的愉快，结果中的幸福也是有限的，并且容易丧失的。

这层道理就像日常娱乐中没有赌博的打牌，本身是轻松愉快的，一有赌博，目标转到了钱财的输赢上，打牌本身就不再是轻松愉快的了。而且输赢越大，心理负担越重，打牌的过程就越紧张，越不能体验到轻松愉快，而最后的目标，也不是必然令人愉快的。

亚里士多德以战争和政治的实践活动为例，说明这种活动本身就缺乏悠闲，毫无愉快。尽管这种活动具有崇高和伟大的特性，但目标不在自身，因而活动本身是不可取的。而哲学的沉思是探寻人类的真理，它既含有高尚而严肃的价值，本身又是可取的。在沉思的过程中，因不受外界目标的干扰，遵循事物的自然进程，既不受成功的冲动而忘乎所以，又不受失败的打击而退避三舍，这样就进入了中庸。

关于中庸的合理性，亚里士多德有一个通俗的比喻。他说世上成功与失败的关系就像射靶子，成功只是中间的靶心，而失败则是靶心外的一大片。因此，“失败可能有多种方式，而成功只能有一个方式”，这就是不偏不倚，中庸之道。亚里士多德的这种中庸之道，不像中国古代的中庸之道带有神秘和玄妙的特点，而是具有形式推理的清晰性，当他把这种清晰的推理扩大运用到社会伦理的其他复杂领域时，却容易显出形而上学的浅薄。

譬如在贫富问题上，他认为一个国家中十分富有的阶级和十分贫穷的阶级都是不好的，只有拥有适度财产的中产阶级才是最好的，因为在这种生活境遇中，人们最容易遵循合理的原则。在国家问题上，他认为中庸的国家是最好的，因为任何国家都会有派别纷争，而在中等阶级人数最多的国家，派别纷争就最少。民主的国家比寡头的国家较安全和持久，因为民主的国家有一个人数更多、参与政府工作也更多的中等阶级。

亚里士多德的中庸理论，始于心智和道德关系的推理。心智涉及人的内心欲望对幸福和愉快的追求与感受，而道德是一种超越个人的普遍化的行为准则。在阶级社会中，普遍的道德准则和个人的欲望之间总是存在着冲突的。亚里士多德企图在这种冲突中保持不走极端的中庸之美德，除了极少数人格完美的圣哲，普通人是无法做到的，整个社会也缺乏这种中庸美德生存的条件。因此，亚里士多德关于中庸即美德的理论在实际上并不像儒家的中庸之道之在中国那么有地位、有影响。然而，这并不能否定亚里士多德中庸理论的合理性和文化价值。它对西方人性和人本理论的探索与发展，有着深层的影响。

### 善与智的主宰

善与智是人类历来推崇的美德和圣人贤士必备的双重品格，在人类文化的无数结晶中都有它们闪耀的光辉。人们无法想象它们之间会有什么冲突或矛盾。不过在诗意中的人和现实中的人常常是不同的，有时甚至是差异迥然的。因为诗意常常从完美的人性出发去构想事物，而现实却是从荒唐无知逐步走向文明合理，在这漫长而艰涩的人类历程中，完美的人性与不合理的

现实本身就是无法调和并且冲突的。所以，善与智当它们凝结在单个人品格中的时候，它们固然是龙凤合璧、完美无间的，但当它们在现实生活中展现时，却会生出难以理解的矛盾冲突，把人抛入深深的困惑与迷惘，人们不知道在它们的背后究竟是什么在主宰着。如果我们把这种神秘的现象看成一种深层的智慧，那么，古希腊的时代，正是探索这种智慧的初盛时代。

讲到善与智，在古希腊当数苏格拉底最有影响。他可以说在善与智的结合上达到完美的统一。但是，当他试图用智慧的形式把这种善的普遍本性播向社会时，结局却是“有罪”而被判处死刑。这种个性与社会性的悖理现象，在以后的历史中也不断有所出现，但是在人类智慧开发的古希腊时期，苏格拉底是一个最有代表性的人物。苏格拉底的死，罪名是不敬神和教坏青年。其实是有人对他用智慧传播善的原则（公正、正义、美德等等）的反诬。从具体细节上当然可以找到许多原因，例如他性格的特殊，持有灵魂永生的观点，以及他在被审时不肯屈服、坚持己见等等；也可归于当时容易受蛊惑、被少数人操纵的低劣的民主制度。但是就历史发展的深层关系看，个性与社会的冲突却是以善与智的矛盾来表现的。

说到善的品格，苏格拉底几乎集中了所有的美德，他谦逊、俭朴、节制、容忍、公正、勇敢、坚韧、不贪财、不追逐权力，这种品格融化在生活的每个细节中，常常令人赞叹。比如在家庭生活中，他的妻子珊蒂珀是一位脾气暴躁、动辄大发雷霆的人，在当时男子严格约束妇女的时代，苏格拉底却能把丈夫的权威抛在一边，用谦和冷静的态度对待。有一次人们问他为什么不好好教育自己的妻子，让她脾气好一点。苏格拉底说：“我生活的重大目标是和人们友好相处，我之所以选珊蒂珀，因为我觉得如果我能同她很好相处，我就能同任何人很好相处了。”

在日常生活中的宽容和在战场上的无畏勇敢，是他善良品格的两个方面，他参加过多次战役，都很勇敢。在一次战役中，他看到战友阿尔其比亚德在一群敌人中受了伤，于是奋力冲进去打退了敌人，把他救出。将军们为此颁发了一个花冠，作为对最勇敢的人奖励，苏格拉底却坚持要把花冠给阿尔其比亚德。

苏格拉底并不满足于具体行为的善，而要把善提升为社会人性的最高本质。他认为个别人物身上的仁慈、克制、谨慎、正直、勇敢等品格还不能称为善，善是对这些品格的概括和抽象，是大家普遍要遵循的道德规范。因此他主张道德即知识，没有知识就不能为善，企图通过教育让人们普遍为善。于是他利用自己的智慧，即通过辩证法（亦称智慧接生术）来教育人民。这种方法通过大量对话使对方认识到许多被人们盲目信奉的外在的道德标准和道德信念都是相对的，有时间地点限制的，真正的标准在一个人自己内在善的本性。

但是，当此标准一移入人的内心，也就等于没有了标准。因为人的内心世界广阔难测，除了人性达到完美自觉境界之人，一般人对自我的认识比对世界的认识更困难，把判断标准交给他们，犹如投入无法测摸的黑洞。这对于尚在奴役、贪婪、欺诈、剥夺的古希腊阶级社会来说，实在是太早了。这种辩证法的教育无疑是给善的宣传者本人布下大片危机。这种危机在古希腊喜剧大师阿里斯托芬的作品《云》中以夸张的手法，简单地表现出来了。

喜剧的情节是这样的：斯特雷普夏德，一个老派雅典公民，因为新派儿子奢侈，使父亲欠下很多债，被逼无奈，只好到苏格拉底那儿学了些法律知

识，找到了理由，把一定的法律义务，比如替子还债等从根本上推翻了。他用这种智慧对付债主，把他们一一戏弄后赶走了。于是他要儿子也去学辩证法，可儿子学好回来后用非常顽劣的方式对付父亲，父亲大叫大逆不道，可儿子同样用辩证法的智慧向父亲证明儿子完全有权利打他的道理。斯特雷普夏德气愤至极，大骂辩证法，并去放火烧掉了苏格拉底的房子，以此结束喜剧。

剧本虽然是非真实的夸大，但内在包含的深刻道理，巧妙地揭示了苏格拉底善与智的矛盾，并恰巧预示了苏格拉底在雅典的真实命运。苏格拉底虽然出于热爱祖国的一片善意和真心，眼见祖国政治腐败、世风日下、道德沦丧，想靠自己的智慧去拯救她的病体。但一种智慧的、执著的善行总是有人赞扬有人反对，当反对派利用民主制可操纵的机会对苏格拉底发泄私愤，挑唆公众判他死刑后，他仍拒绝别人为他精心策划的越狱计划，宁愿以极崇高的方式死在亏待他的祖国雅典的土地上。这种行为比他的理论更深刻地震动了古希腊的历史和希腊人的良知。

从苏格拉底的命运中我们可以看到，当社会的善无法表现人性的善时，完美人性中善与智慧的外化必然会导致人格的分裂。在这种分裂中，人们只有两种选择：一种是妥协，一种是抗争。大多数人往往作第一种选择，他们屈服社会的压力，智慧转向了保护自我的取巧方面，不顾内在的人格分裂，以虚伪的方式来维持个人在社会中智善统一的人格地位。而苏格拉底则作后一种选择，坚持人格的内在一致，顽强地去影响社会。虽然导致悲剧，造成人格的外在分裂，智的社会化把具体自我的善否定了，但这种外在人格的分裂却把善从具体提高到了一般的高度。他死后，希腊人很快就认识了他善的本质，善与智在新的高度得到了统一。

反思古希腊历史的这一页，我们可以看到，善与智的关系受到人性和社会性中更深层本质的主宰，它究竟是什么，这是古希腊留给后人的智慧之谜，需要跨时代的智慧去理解和把握。苏格拉底本人将它归于神性，他在面对死亡的宣判前这样说：“你们不要由于定我的罪而对神犯罪，错误地对待了神给予你们的礼物。因为如果你们杀了我，你们不会很容易找到一个继承我的人的，我，如果我可以这样一种可笑的比喻的话，是一种牛虻，是神赐给这个国家的；而这国家是一头伟大而高贵的牲口，就因为很大，所以动作迟缓，需要刺激来使它活跃起来。我就是神让我老叮着这个国家的牛虻，整天地，到处总是紧跟着你们，说服你们并且责备你们。”苏格拉底这种不由自主、神使其然的感觉，在今天，便应当从完美的人性中去寻找答案。

## 第十二章 制胜的谋略

古希腊的智慧不是从诗歌与书本中培育出来的，而是从战乱与竞争中锻炼出来的。国与国之间频繁战争；人与人之间权力与金钱的竞争；神与人之间命运与幸福的变幻，这一切都需要古希腊人有灵活机智的头脑去适应和对付。他们不仅锻炼体格，从小培养战斗中的应变自卫能力，而且从小养成热爱智慧，把握自己命运的能力。这是生存竞争的基本前提。

智慧，在今天是一个美好的字眼，但我们切不可只是把它当作一种美好的装潢。如果这样去认识智慧，那么这种认识本身就是非常缺乏智慧的了。

现实中的智慧是一种活生生的精神，它既要寻找真善美，也要面对假丑恶，它需要有崇高的形象去提拔心灵，也需要有特殊的狡智去战胜危难。

### 特洛伊的木马

在古希腊著名的荷马史诗中有一个神奇的特洛伊木马的传说。故事发生在公元前12世纪，由于在爱琴海东岸，位于小亚细亚半岛上的特洛伊城日益富裕起来，以迈锡尼为主的希腊各国组成了一支联军，叫亚该亚军，渡海远征特洛伊城，在久攻不下之后，希腊人使用了木马计的蒙敌手法：

在特洛伊城前的战争进行了十年，双方都拖得疲惫不堪。一天傍晚，亚该亚的军船全部驶出了港口，从特洛伊城前消失了。

第二天清早，一个信使跑进特洛伊首领普利阿姆老人的宫中报告敌人全部撤走的消息。这是一个奇怪的消息，曾经那样长期、顽强进攻特洛伊的敌人，突然扬帆而去了。为了探明其中是否有什么诡计，普利阿姆派人前去侦查。他们看到亚该亚军队烧掉了一切遗留下来的东西，只有一匹大木马耸立在海岸边。

消除了战争威胁的人们兴高采烈地挤出城外，围在木马边上奇妙地观赏议论着。有的说把这匹战利品的木马运到特洛伊的神圣山岗上，让后代记住这光荣的业绩，有的主张把木马烧掉或推入海里，首领普利阿姆一言不发，拿不定主意。

这时，有几个牧人押着一个衣衫破烂、浑身泥沼的瘦弱青年，脸上和身上都是被打的伤痕。他们来到首领普利阿姆跟前，命他跪在地上。当首领审问他的时候，他说：“我是一个不幸的亚该亚人，名叫西诺恩，我的死对头，狡猾的奥德修想谋害我。亚该亚人疲于征战，早就想离开你们这不好客的海岸，但是为逆风所阻。僧侣们说：天神们要求人祭，否则风就不会停，那么谁也回不了家。奥德修就指定了我。大家当然都乐于牺牲一个人，使自己得救。在祭神的前夜，我逃出了警卫的监视，躲在沼泽里。今天早晨，我看到亚该亚的营地空无一人，就从藏身的地方爬出来。当我在平原上疲惫地走向特洛伊的时候，你们的人把我捉住了。现在我已经没有可能回家了，我希望能在这你们这里找到新的家乡，否则就请赐我一死。”

当特洛伊人问他亚该亚人为什么造这个奇怪而高大的木马时，西诺恩擦了擦脸说：“亚该亚人造了这匹大马作为给雅典娜女神的献礼，现在他们故意留在这里，有一个秘密的用意，我把这个秘密告诉你们，就可以给特洛伊带来巨大的利益。这样你们也许就会饶了我这条命，给一个可怜的、没有祖国的逃亡者以栖身之处。”然后，他开始讲述秘密：“亚该亚人估计你们会毁掉这个怪物，这样就可以引起天神对你们的愤怒。因为亚该亚人曾经获得过这样的预言：如果这匹献给雅典娜女神的马进到特洛伊城内的话，那么特

洛伊的城市就会成为攻不破的，而亚该亚军队就将在未来的战争中败北。因此，希腊人要不惜花费气力地拚命把木马身建造得这么庞大，为的是让他不能从你们的城门中过去。”

西诺恩的这番话打动了国王和周围的人，国王命令给他松绑。

但是特洛伊一位僧侣拉奥孔不信，他认定西诺恩是奸细，坚决反对把木马运进城里去，他还用有力的手把一杆长矛投向马的身体，从马身内发出了可怕的响声。但是正当此时，大海咆哮起来，海面上游出两条大蛇，它们向拉奥孔的两个儿子扑去，拉奥孔赶去救护，结果三人都被蛇圈住，窒息而死。蛇没再碰别人，就跑到雅典娜的寺庙里去，钻进女神雕像的脚下。这时西诺恩叫嚷道：

“侮辱神灵的人得到了应有的惩罚，献给雅典娜的礼物是不能毁掉的。”这些话说服了迷信的特洛伊居民，他们相信拉奥孔的死是神给他们的警告。

于是特洛伊人忙着将大木马装上轮子，折掉部分城墙，用很多马把它拉进城去，放在雅典娜神庙旁边的堡垒里。

当兴奋了一天的特洛伊人入睡之后，大海的夜雾中闪出了几下火光，这是亚该亚首领阿加门农率领船队返回港口，悄悄登陆的信号。城内一个黑影溜到了木马旁，敲了几下暗号，木马里发出一阵怪声，跳出了许多手拿武器的亚该亚士兵，他们迅速消灭了城边尚未清醒的守军，大批亚该亚军队蜂拥而入，占领了特洛伊城。等天亮的时候特洛伊城已被烧成废墟。

“智慧”是一个美丽闪光的名字。

但在战争中，智慧常常伴随着欺骗、愚弄和残忍，亚该亚人利用特洛伊人对神的迷信，加上苦肉计产生的心理效应，使十年攻不破的城堡毁于一旦，正可谓用尽心机，不得不说它是一种智慧，但这种智慧并不是一种善的力量，而是一种恶的力量。对待这种智慧，我们不能从社会的横向去观察，因为它除了带来血腥和残暴，没有可歌颂的一面。

但是，作为一种智慧，总是有其价值的一面，从历史的纵向去观察，我们看到智慧战胜了迷信，恶的智慧在历史上起着一种推动的作用。如黑格尔所说：“人们以为，当他们说人本性是善的这句话时，他们就说出了—种很伟大的思想；但是他们忘记了，当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了—种更伟大得多的思想。”因为正是人的恶劣的情欲、贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。

其实恶的动力更确切些说，应该是以恶的形式表现出来的智慧，才是推动历史前进的动力，因为愚蠢的恶总是无法得呈的。

从特洛伊木马中的恶的智慧看，战争不只是经济实力的拚斗，更是智慧的较量，这是与中国《孙子兵法》中“兵不厌诈”的原理共同的。而这种智慧在历史上真正超过了神的力量，这一点，古希腊哲学家赫拉克利特已经看清楚了，他说：“战争是万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”

定势中的随机心术

当物理学进入现代量子领域，牛顿传统的经典运动规律被量子运动轨迹的测不准性所取代的时候，不但整个物理学发生了巨大的转折，而且现代科学的思维方式也产生了变革。

“测不准性”或曰“随机性”是现代科学思维的智慧象征。令人感叹的是：人类经过那么多科学家艰难实践，从人类外在的物理世界中探索出来的



这种运动规律，实际上早在人类自身的思维方式中存在了。

所谓量子运动的测不准性是：当量子运动没有受到观察的光子作用时，其运动轨迹是一种状况；当观察光子作用于其上时，其运动轨迹便会从原来的轨迹发生偏离，测出的轨迹与实际的轨迹是不同的。人类的思维规律常常也表现出量子运动的规律：当一个人的计划打算未被人窥测时，有可能按照这个计划打算去实行；一旦被人测摸到计划和打算，原有的计划和打算往往就不再被实行，这是人心的测不准性。

人心的测不准性早就被人们所熟知，但遗憾的是，量子领域的测不准性，被人们视作科学加以深究；人心的测不准性，却被斥为心术而加以防范。实际上人心的测不准性是值得重视的，其中包含的智慧是深刻而有价值的。在古希腊就有运用这种智慧的成功例子。

古希腊历史上记载着大政治家和军事家伯里克利的这样一次战例：有一次伯罗奔尼撒人把伯里克利的雅典军队撵到了四周被高山峻岭围绕着的只有两个出口的地方。敌人守在出口的两端，打算把他们困死。伯里克利于是采用这样一种方法，他命令士兵在一端出口处挖一道又宽又深的壕沟，将敌人阻隔开；而在另一端铺设一条便道，以便实施突围。这种战略步骤显然已是一种定势，围攻者全然不怀疑伯里克利要从铺路的一端强攻突围，因此就把部队都集结在铺路的那一端。可是他们怎么也没想到伯里克利此举是一种内藏测不准性的表面定势，当他把壕沟外的敌兵引向筑路一边的时候，就把事先暗藏的铺板架在壕沟上，轻易地带领部队摆脱险境而去。

伯里克利此举的高明之处就在于它的两可性，如果敌人分兵两头把守，则处于劣势，无法经受一条出路的反击突围；集中兵力则给伯里克利留下了可乘之机。这种机变的智慧是扭转战争败局或转危为安的保证。

伯里克利在战争中非常善于利用心术的机变去改变一种看来已成定势的战局或观念。比如有一次雅典军队去攻一座城池，由于人民奋勇抵抗，未能攻克。夜间，他命令司号兵吹响军号，并在临海的城墙下大声喧嚣鼓噪。城内的人以为他们已经在那边攻进城来，便放弃城门而走。于是，伯里克利趁虚而入，攻陷了这座城池。

这种正常情况下不可思议的弄假成真事变，在当时的战争环境中正是一场防不胜防的心术战。伯里克利把握住了人心中天生的不可测性，用虚假的效应促成这种内心的两可性向自己所需要的方向转化，这样就赢得了战争中的真实胜利。

此外伯里克利还把人心中的两可性用于对神灵和自然现象的迷信中，使人心向有利于自己所需的方面转化。

有一次，伯里克利正在进行战斗准备，忽然发现一片丛林，从那里可以窥视两边的军队。这是一片浓密而昏暗的丛林，由于当地人称此为死亡王国之神哈得斯的圣地，因此没有人去占领这片丛林。伯里克利立刻想出了利用这种迷信来转变敌人的心理以克敌制胜。他找来一名身材高大的部下，让他穿上高统靴子、深红色的长袍，把一头长发披散开来，躲进丛林中去。在那里驾上一辆高高的，用几头耀眼的白马拉着的战车。伯里克利命令他，当发出作战信号之际便驾车向两军中间通过，口中呼叫伯里克利的名字，并鼓励伯里克利，说诸神都要来援助雅典人了。结果，敌方真的以为是死亡之神哈得斯出来支持伯里克利，连一枪一镖也没来得及投，便吓得都掉头逃走了。

而当有一次，一个雷电正好在伯里克利的军营上空震响时，他的士兵以

为天神对他们发怒，一个个惊恐万状，战斗意志大减。伯里克利把士兵们召集到一起，当着大家的面，取了两块打火石，相互撞击而生火花。他告诉士兵们，雷电不是天神威怒，而是两块云相撞而生，如同两石相撞一样。科学消除了大家心里的迷信，保证了部队的战斗力。

随机而变的心术，使人们看到似乎没有准则可循。这正是长期以来遵循固有规律的科学规范思维方法不屑一顾，无法接受的原因。但是从伯里克利的机变心术中，我们看到，无准则而能保证自己的胜利，正是其深奥的智慧所在。有规则的科学固然是一种智慧，然而无准则的心术，则是一种更高级的智慧。

### 反常规的计谋

最常见的光，是物理学蕴藏最深的领域；最常用的语言，是包含逻辑最深奥的形式；最通常的形式，是发现真理最困难的地方。“惊奇是哲学之母”，凡是超出常规，令人感到惊奇了，人的智慧也就容易被激发起来了。平常的情况，最容易使人熟视无睹，使精神沉于麻木。因此，要善于从平常的情况下发现奇迹，需要比特殊情况下更具有敏感和丰富的智慧。

在古希腊多种多样的智慧中，就有这样一种智慧，就是善于从极为平常的事情中发现不平常的机遇，创造出震动人心的奇迹。

雅典将军伊菲克拉特斯率领军队与敌军对峙的一段时间里，发现敌人总是在同一时间用餐，便命令他的部队提早一小时开饭，然后率领他们出战。当敌人出来应战时，他又摆出欲战欲退的样子把敌人拖住，使敌人既不能作战，也无法离去。等到半天过去，天近黄昏时，他把队伍又带回去了，但要大家马备鞍、刀出鞘，作好随时出战的准备。

这时，敌人因在阵上站立时间太久和忍饥挨饿两方面的缘故，被搞得疲惫不堪，人人都急着回去休息和吃饭。就在此时，伊菲克拉特斯又重新率领他的队伍出发了。当他看清敌人营中一片混乱景象时，便向其猛扑过去，大获全胜。

又有一次，伊菲克拉特斯与另一敌军拉栖第梦人对峙，双方驻扎得很近。敌对双方常常在同一时间出来收集饲料和燃料。有一天，伊菲克拉特斯让一些奴隶和随军商贩穿上士兵衣装去做这些事情，而叫士兵都留在营内。过了一会，当敌人也分散出去做这些事情时，他便去攻击敌营。当四处分散的敌人得知危急，身背大大小小的杂物，赤手空拳地从四面八方惊恐万状地赶回来时，雅典人轻而易举地便将他们击毙或俘虏了。

科学崇尚常规，但人心恰恰是喜欢反常规的。为此，几百年来，自然科学家轻蔑地对待社会和人心的领域，认为那里没有科学。

这个问题，其实是要这么看的。一切物质的存在，都是有常规运动的，没有常规，人便无法对它进行科学的把握。人作为一种物质的存在，也有其常规的运动，无常规，就不能建立社会秩序，不能进行科学研究。但是人与一切物质不同的是，人有一种能动的精神。能动的精神也是一种运动，但这种运动与一切物质的常规运动不同，而是一种反常规的运动。

正是因为有这种反常规的运动，人才不满足于常规的现状而用反常规的探索，创造出新的奇迹；正是因为有这种反常规的运动，人才不甘愿受人约束、奴役，而要追求自由；正是因为有这种反常规的运动，人才不断发生进化，而每一种动物都按自己的常规，千年不变，没有进化。事实上，科学的每一个发现和创造，都不是按常规思想的结果，而是反常规思想的结果，反

常规的非科学思想是常规的科学思想的母亲，科学思想有什么权力蔑视反常规的思想呢？

人们把一切都想纳入科学，以科学思想对待一切，评判一切，这种科学崇拜主义，实际上只是对常规思维的迷信。这种观点不仅是对科学价值的偏见，更是对人类精神自身本质的无知。反常规思想是真正人的思想的体现，它是一个特殊的领域，它的出现往往附带着一种创造和奇迹。在古希腊，这种特殊的智慧首先在军事活动中得到较大的发展，因为它的出现，直接关系到一个民族、军团和个人生死存亡的命运大事。除了上述伊菲克拉特斯的例子外，还有其他许多例子，例如：

斯巴达人来山得在埃戈斯波塔米附近与雅典人交战时，每每在固定时间攻击雅典人的舰船，然后把他的舰队调开。这种行动已成为惯例。有一次，雅典人在来山得的舰队撤退后，开始分散其部队，来山得照例展开他的舰队，并令其停泊。然后，当大部分敌舰按他们的惯常做法分散开后，他就对余下的敌舰发起攻击，把它们击毁，进而截获了对方的所有舰只。

前两例是伊菲克拉特斯掌握了敌方的常规后，来一次反常规的出其不意而致胜；而来山得则是在自己给敌方造成常规的假象后，来一次反常规的出其不意，同样也是能够克敌致胜的。

在古希腊的战争史中，反常规智慧的表现手法是很多的。除了掌握时机的手法之外，在部署和形式上也变换常规，巧妙取胜。比如：

古希腊的斯巴达将军加斯特龙率军支援埃及人跟波斯人作战。他认为希腊士兵比埃及士兵善战、厉害，更令波斯人畏惧，于是想了一个计策。他让希腊军队与埃及军队交换了服装与武器，并把希腊军队部署在第一线。当希腊军队与波斯军队在接战中互有胜负，相持不下时，他便把埃及人作为增援部队派了出去。尽管波斯人实际上与希腊人打了个平手，但波斯人却以为是跟埃及人打个平手，突然看到来的援军是希腊军队，本来就对希腊军队有畏惧感，这时就更加惊慌，于是便仓促地退走了。

真理有时是血淋淋的。每个真理的出现，总要伴随着非常规的思维出现，一般人们和社会的惰性常常会站在常规的思维轨道上加以排斥，拒绝接受真理，只有在血的教训面前，人们才能接受一种真理。因此，古希腊军事活动中所出现的那些智慧，虽然伴随着残酷和杀戮，但却同时创造了真理。

#### 诱敌深入

在古希腊时期，各城邦、各部落之间的战事纷争是层出不穷的，每一次战事的产生都有各种各样历史的原因或利益的冲突。而决定战争发起的主要方面，则是靠着经济的强盛或者靠着训练的有素。当然除了这些实力性的因素之外，地理环境和战略战术有时也起着决定胜负的命运，这就是智慧在战争中的力量。

古希腊的西徐亚部落是在东部草原上的游牧民族。这是一个非常好武的民族，他们勇敢善战，人人身边带着几种武器——轻便的木弓和箭、短剑和标枪。他们是天生的骑士和百发百中的射手，在战斗中，他们骑着马飞快地向敌人冲去，先用标枪和箭投射，然后再用剑来结束战斗。当然这些好战的游牧民族常常袭击在他们周围定居的邻人，并不止一次地侵入亚洲。当时亚洲最强大的国家乌拉尔和亚述也抵挡不住他们。他们还侵入过埃及，统治了埃及 28 年。

后来，亚洲的波斯人日益强大起来，一百多年后，到了大流士时代，波

斯已成为一个征服欧亚大片领土的强大的帝国。为了占领新的土地，扩大自己国家的地盘，又为了报复西徐亚人过去的入侵，大流士决定远征西徐亚。在这之前，大流士的波斯军队还没有吃过一次败仗，因而这一次他们以同样必胜的信心投入远征。

大流士分别派出信使到他统治下的各地区和征服国，要他们出各方面的军事力量，并叫萨摩斯岛的希腊人曼德洛克利在穿越欧亚之间的博斯普鲁斯海峡上架设桥梁。

一切准备工作都做好以后，大流士的大军渡过了海峡，向辽阔无边的西徐亚草原进军。西徐亚人不仅勇猛、善战，而且从不退却，他们认为怯懦是最大的耻辱。大流士以为，像西徐亚这样勇猛的草莽原始民族，一见敌人踏上他们的土地，就会拚命搏斗，展开决战。

但是出乎大流士的意料之外，在他面前是一片荒无人迹的草原，没有一个西徐亚的兵士。这使大流士感到了问题的严重性。

原来西徐亚人面对强大的波斯军队开动了自己的脑筋，大家想出了一个诱敌深入的战略，这就是利用西徐亚辽阔的土地，采用大运动的迂回游击，把波斯军引入腹地。为了实现这个作战计划，西徐亚人把自己的军力分成两个大队，一队远处窥伺敌人，一等波斯人被困苦折磨得疲惫不堪，要退却的时候，就去进攻他们。另一个大队紧紧地走在波斯人前面，跟敌人保持一天路程的距离，监视敌人。这一队军士沿途填塞了一切水井和水泉；焚烧了草原，消灭了一切植物。

在远古时代，进攻军队的给养，主要靠劫取沿途居民的财富。可是现在这里没有居民，大流士军中的一切都感到不足了。波斯军队感到了无休止进军的疲惫，可敌人却不可捉摸。

等到大流士的处境日益险恶，队伍没有粮食，被拖得精疲力竭的时候，西徐亚的军队才摆开了决战的阵势。可这时情形不是波斯人抱着必胜的信心，而是西徐亚人抱着必胜的信心。大流士深感大势已去，便在晚上燃起篝火，留下所有不需要的骡马，带着精兵撤回后退的大桥。

大流士向留下的波斯残军谎称带着精兵袭击西徐亚人而悄悄溜走了。第二天早晨，波斯军营中被遗弃的兵士明白真相后一片嚎哭和呻吟声。

由于追赶的西徐亚人与大流士走岔了路，使大流士得以从渡口重新返回，没有在西徐亚全军覆没。

这是波斯人第一次最大的军事败绩。

常常听到“胜负乃兵家常事”的说法，这种笼而统之的说法在很大程度上是为指挥员的无能或失策作掩饰。当然，战争双方极尽智谋，灵活机变，真假相掩，使人防不胜防，误入圈套的状况也是客观原因之一。但是在许多重大的战争中，胜负的局面是可以事先明确料断的。

西徐亚人诱敌深入的方案，是包含着对多重因素的智慧判断的。

他们对于自己广阔的土地以及游牧民族之无固定坚筑财富，足以给敌人制造荒凉的判断是智谋之一；

他们对无往不胜，征服各国的大流士的野心和高傲，进行不断刺激，挑动他进入圈套，这是智谋之二；

他们在克服自己轻敌思想，耐心游击，等待战机方面，表现了知己知彼、沉着冷静，这是智谋之三。

当然，大流士作为一个常胜帝王，也是富有谋略，机智灵活的；但在面

对一个不起眼的敌人时，由于过分轻敌，又过分自信，对这样一个明显的战略缺乏明察，终至失败。

战争的你死我活和残酷性，使人们可以看清智慧在战争中的地位是一位真正的君王。它不只是一种抽象的谋略，而是由生命各种活力凝聚的灵性。它在深思、静观、细察中得到发展，而在高傲、轻率、粗莽中退隐。

战争的成败，在很大程度上是由智慧的高低决定的，而智慧的高低又是受多种心理因素支配的，“骄兵必败”的说法，便道出了这种智慧后面的原因。

在古希腊、一位好的军事家，往往也是一位好的政治家。他们足智多谋，心理素质好，对文学、艺术、哲学都有很好的修养。雅典最兴盛时期的伯里克利，就是这样一个典型人物，在他统治时期的古希腊，哲学、艺术的繁荣和军事的富强，与他本人的修养是分不开的。许多哲学家、艺术家都是他的好朋友。还有后来的亚历山大，是亚里士多德专门教育的王子，他特殊的气质修养使他成为古希腊时期最盛极一时的人物。

古希腊许多著名思想家都经历过战争，表现了卓绝的战斗智谋。战争虽然是残酷的，却又是智慧的血与火的洗礼，它让真而强的智慧生存；让假而弱的智慧灭亡。

#### 驭水之智

古希腊第一个哲学家泰勒斯提出水是万物的本原。这个观点今天看来显然是不对了。

但人类一开始就与水结下了不解之缘，这倒是非常合乎历史的。人类对水的依存是一番艰难的依存，这是大自然对人类智慧的挑战。如果人类的智慧不足以把水害变为水利，那么人类的今天就难以想象了。中国古代夏禹治水，三过家门而不入的事迹脍炙人口，其主要歌颂禹的高尚道德，当然，早在公元前 20 世纪的治水，无疑包含着人类征服大自然的智慧力量。

如果说大禹治水的智慧，今人难以寻觅遗迹而加以考察，那么与古希腊后期相近的先秦时期，由蜀郡守李冰组织开凿修建的都江堰治水工程，则以它至今不衰的巨大作用而闻名世界。今日四川省府成都之有“天府之国”美称，便是由于都江堰的集灌溉、防洪和航运诸种功能的结果。都江堰的工程主要由分水鱼嘴状岛屿、飞沙堰江口和宝瓶口江口三项工程组成。鱼嘴将岷江水一分为二，外江排洪排沙，内江用于灌溉。内江飞沙堰江口较大，宝瓶口江口较小，这样引起水流速度的差异，把内江的流沙通过快速的流水吸入飞沙堰江口返归外江，保证宝瓶口无沙流水通入灌溉河道。由于三项工程布局合理，互相配合，体现了高度的科学性，因而工程千秋永固，造福百代。

人类驭水的智慧有用于善的，亦有用于恶的。古希腊时期亦有人类驭水之智，但却是用于战争。

公元前 6 世纪，希腊军队为了反抗波斯军队的入侵，开到哈吕斯河边需要渡河，但河上既没有桥也没有船，附近一片荒凉，军队无计可施，处于困境之中。这时随军征战的泰勒斯运用自己的知识，制定了一个导流的方法，即把军队带到河边一块高低差较凸出的地形，让军队在军营后面挖一条弧形河道，将前面的河水引入这条低地形的河道，前面的河水立刻浅了许多，军队可以涉水而过，结果出奇不意地打击了波斯人，取得了胜利。

这种方法后来被波斯国王居鲁士采用了。当居鲁士征服了希腊及欧洲，进一步向巴比伦出征的时候，来到了金德斯河畔。这条河水深流急，非用渡

船才能过去。居鲁士随军征战中有一匹白色的圣马，一向勇猛向前，面对河水它鲁莽地冲向河心，打算涉水而过。但是马被水流卷走，淹死了。居鲁士为此十分恼怒，下决心要征服这条河流。于是他停止对巴比伦的进攻，用绳子从金德斯河的两岸向四面八方各量出一百八十道壕沟的线记，命令部队在两岸按线挖掘河道。由于军队人数众多，花了一个夏天，挖了360条分水河道，结果金德斯河真的被治服了，河水缓慢而浅显，涉水过河水不没膝。

第二年春天，波斯军队与巴比伦交战，打败了巴比伦，巴比伦人退入了城内。因为他们早就预计到居鲁士会侵犯这里，便准备了大量食品以退守城市固守拒敌。这种长期的拒敌准备工作使居鲁士束手无策。最后居鲁士又想到了利用河水的计策。

他看到一条叫幼发拉底的河流流进城内，便派了一部分军队留驻在河流入城的上游，另一部分军队留驻在河流出城的下游处。他命令部队一旦发现河水浅了，可以涉水而过时，立即顺着河道攻入城内。当他布置好战斗部队以后，便带着另一部分非战斗的人员撤退下来，秘密地来到尼托克里司为幼发拉底河挖掘的人工湖那里去。由于人工湖已经干枯，当居鲁士的部队打开幼发拉底河岸口，引向人工湖的时候，河水迅速向低洼的人工湖流去，流经城池的幼发拉底河水立刻浅下去了。当河水浅到齐膝深的时候，驻守在两岸的军队马上涉水进城。

由于巴比伦人没有想到居鲁士的这种手法，凭借坚固的城市围墙，觉得可以高枕无忧。因此，当波斯军队从河道涉水进去，突如其来地消灭了外围守城部队的时候，整个城中的居民还在尽情跳舞、寻欢作乐，完全没有准备。

巴比伦城就这样被攻陷了。

在战争史上，人们还有利用破坝泄洪来水淹敌军的事例。同是驭水之智，一种造福人类，另一种危害人类，这里就引出了智慧中的道德和正义问题。

在古希腊的智者中，关于智慧和道德的关系是有许多争论的，不过古希腊是奴隶社会，战争、奴隶、残杀是整个社会运动中不可缺少的一部分，因此他们的争论并不会脱离现实地去谈人类的正义，而是局限于现实的关系，寻找抽象的正义。这种正义、道德论，因为在敌对关系的制约下无法成为普遍的法则，就只能从个人的精神原则中被提升为绝对的概念。因此，在古希腊，哲学家们把道德提升为善的理念，而把智慧本身等同于美德，都是特定时代的产物，今天的人们听来似乎总有点费解。

当原子能科学家从铀元素中发现原子能时，他们的本意是要解决人类的能源，造福人类。但他们的智慧被用于战争武器的制造，杀害无数的人。对这种智慧的两重价值，曾经引起现代社会道德正义观念的重大震荡。这种震荡与古希腊时期的争议已经不同了，因为现代社会已经有了普遍正义的标准，那就是维护世界和平和人生安全。现代人已经可以用这种现实的普遍标准来衡量评判智慧与道德的关系，所以不必借助抽象的善的理念标准了。

这样，古希腊时期智慧即美德的统一，在现代社会的评判中就发生了分化。智慧在这里成了被主宰的工具，它既可以被用于道德，也可以被用于不道德。

那么，不是要出现这样一个问题了吗？即主宰智慧的是什么？是否也是智慧？

于是我们发现，智慧是分层次的，人类的智慧是由许多层次构成的，用于驾驭外物的科学的智慧，它并不是一种上层高级的智慧，它虽能主宰物，

本身却是被主宰的，这是类似工具性质的智慧。用于驾驭人的，是一种权力智慧，这种智慧当然也可以驾驭工具性的智慧，有时仿佛显得至高无上，但即使是最高的国王，这种权力智慧也只是驾驭别人而不能驾驭本人。因此它并不是真正至高无上的。真正至上的智慧是驾驭自身的，这种智慧历史上有无数大思想家们潜心钻研过，在古代中国，这是一种悟道、修身、养心的内省过程。在古希腊，我们便又要回到善的普遍本质上去了，因为从这个角度去理解善的一般本质，实际上就是掌握自己最高本质的智慧了，它所具有的智慧，从今天的分析来看，已上升到第三层次的高级形式了。

我们借驭水智慧中正义的矛盾关系剖析出智慧的三个层次，或许对今天人们审视和选择智慧的价值会有一种启示。

### “骗人”的狡智

以爱智慧而闻名的古希腊人对狡智有一种特殊的偏爱，这可能与他们战事频繁、商业繁荣、诉讼盛行有关，因为要想在这些领域中施展身手，没有狡智是难有作为的，因此身为诸神信使的赫尔墨斯和大名鼎鼎的英雄奥德修就是以具有过人的狡智出名的。当然，在现实生活中情况更是如此。

关于赫尔墨斯的狡智，希腊神话有这样一个故事：

迈亚在黎明时分生下了赫尔墨斯。他是个才智过人的智多星。当他在一个洞穴里游玩时，发现了一只乌龟。他拾起乌龟，把它扎死，在龟壳上装上簧片和琴弦，于是一边弹奏，一边唱起了悦耳动听的歌曲。当天夜里，赫尔墨斯又偷了异母兄弟阿波罗的牛群。他用树枝包扎牛蹄，并赶着牛群倒着走进了一个洞穴。然后他用月桂树枝生起了一堆火，焚化两头小母牛作为献给十二天神（包括他自己）的祭品。赫尔墨斯干了这一切以后便悄悄回家睡觉，俨然是个纯洁无邪的新生儿。他母亲警告他，阿波罗知道后会惩罚他的。这位机灵的婴儿回答道：“我还有更巧妙的手法呢！”阿波罗费了好大的劲才查出是这个还在襁褓中的婴儿捣的鬼，于是对他指责了一通，但赫尔墨斯却发誓说他从未偷过什么牛，而且他至今还不知牛长得何等模样，连“牛”这个名称还是刚刚知道的。阿波罗听了他一番假装糊涂的狡辩，也奈何不得。只得抱着赫尔墨斯上父王那儿去评理。在宙斯面前，阿波罗狠狠地数落了赫尔墨斯一通。说他怎么也不会想到这个小点儿会如此聪颖早熟，神不知鬼不觉地干下了偷盗之事，却又故作无辜。赫尔墨斯却振振有词地辩解道，他是个诚实的孩子，他兄弟阿波罗才是个懦夫孬种，只会欺侮手无寸铁、睡在襁褓中的小婴儿。赫尔墨斯一边辩解着、一边挤着眼睛，宙斯见了不由哈哈大笑。于是，父王充当和事佬，作了调解：赫尔墨斯把新做的里拉琴送给阿波罗，阿波罗回赠给这位神童一条金鞭子，并任命他为牧羊人。

关于雅典的立法者梭伦，也流传着一则他利用狡智来达到其目的的故事。

据普罗塔克的《梭伦传》记载：当雅典人对他们与麦加拉人为争夺萨拉米岛而进行的战争已感到厌倦时，制定了一条法律，规定任何人不得在将来以书面或口头的形式，提议本邦去争夺萨拉米，违者将被处死，梭伦自然不能忍受这种不光彩的做法。他看到许多青年人都纷纷要求发动战争，想应和他们的要求，但是由于上述法律的存在，他不敢贸然采取战争步骤，于是他就佯装已神志迷糊，并派人向全城传出消息，说他疯了。他还私下编了一首挽歌，咏读成诵。然后他疯疯癫癫走到市场上去。当大家都聚拢过来以后，他跳上传令石，摇头晃脑地念叨着他的挽歌《萨拉米》。这首挽歌的主要内

容是责备雅典人放弃萨拉米，勉励他们应该去为收复它们而战。当梭伦念完这首挽歌后，他的朋友们纷纷称赞他，尤其是庇西斯特拉图，他鼓动公民们听从梭伦的话。于是他们把那条法律废除了，重新开始争夺萨拉米的战争，并推举梭伦为指挥。不久他们就拿下了这个岛。

吞钱的手腕

赚钱是需要动脑筋的。

商人的机灵与圆滑，尽管从不同的文化观看去有褒有贬，但它作为一种竞争手段，不能不说是一种智慧。

在古希腊雅典，由于土地贫瘠，农业不发达，而城邦临海，便于贸易，因此工商、手工业和金融业的发展比较突出。只是历史记载下了这种发达的事实而很少描述其中经商的智慧和手段，这是与古希腊的文化背景有关的。因为古希腊的思想家们面对当时充满悲壮和神圣的时代，主要发掘那种深刻而具伟大意义的智慧，对政治、战争这类庄严的事业和哲学艺术这类涉及人类本性的深刻的内容，不断去开发总结智慧的果实。而对维持日常生计的经济活动，倒反而熟视无睹，不去思考了。

不过在一个法律记载的史实中，我们可以发现古希腊商人图钱的手法也是充满机智的，这种机智就是一种利用舆论的掩盖作用和利用法律环节的漏洞，巧妙地施展手腕。而这正是后来资产阶级早期竞争、积累资本的普遍手法。它不是一种闪光的智慧，却是一种实用的智慧，它不把人引向崇高，而把人带进世俗。了解一些世俗的智慧，对生活有时也是非常必要的。

在古希腊，一个奴隶若能经历解放、非全权公民到全权公民，并成为一富有全权的公民，这是少有的光荣，它既不是靠辛勤的劳动、也不是靠崇高的智慧，而是靠世俗的、善于利用法律为己所用的圆滑的智慧。

帕西翁就是这样一个人，他最初只是兑换金钱小店主人的奴隶，店主被称为金融商，业务是把一国的金钱兑换为另一国的金钱，借钱给需要钱的人，代管贵重的东西和金钱。能干而又圆滑的帕西翁深得主人宠爱，为了更好地使用他的才能，主人解放了他。然而，帕西翁暗中积累了一笔资财以后就反而抛开了主人，自己开起了金钱兑换处，成了兑换处的老板。以后又开起了制作战斗用的盾牌作坊，自己也用起了奴隶，经营着广泛的业务，在希腊许多城邦中都有他的经济力量。当他利用这些实力不断帮助国家要员和军事将领后，变成了“有功于国家”的人，于是取得了雅典的正式公民权。没有人去记载他是怎样施展自己的手段和机智获得这种成功的。但在后来发生的一件诉讼案中，人们可以看到他的这种手腕了。

在与雅典友好的波斯普鲁斯王国中，有一位重要的大臣索贝，因为儿子要到雅典游历，就给了他许多钱，用两条船装着谷物，准备到亚狄加出卖。抵达雅典之后，贵族青年要将自己的一部分钱——六个塔兰同寄存在一个可靠的人那里。塔兰同是古希腊以一定重量单位（26.2公斤）命定的货币名称，有一斤金子的价值之称。六个塔兰同是一个很可观的数字。有人把帕西翁介绍给他，他很快与帕西翁交上了朋友，把钱存入帕西翁的金店。按照金融商的惯例，帕西翁没有给他签付存款的数字据，只有帕西翁的奴隶吉特知道这笔钱。但是这个年轻人一点都不怀疑帕西翁的诚实，在雅典过着愉快的生活。

事情突然起了变化，从遥远的祖国传来了悲伤的消息：索贝的敌人向国王告密，说他阴谋反对国王，并且打发他儿子到希腊去与国王的敌人们取得秘密的联系。国王相信了诬蔑者的话，下令监禁索贝，派遣使者到雅典去，



委托他们没收他儿子的一切财产，并且要求雅典政府引渡他的儿子。

惊恐万状的青年人跑到帕西翁那里征求忠告。两人商量决定，青年人最好逃到拜占庭去，对于放在帕西翁那里的款项，也决定不声张。帕西翁为了更加彻底地消灭痕迹，就开始使每一个人都相信，这个青年人已经负债累累了。

当帕西翁把这一切假象伪造好以后，自己的内心也发生了变化，他觉得自己现在完全可以安全平静地吞没这一大笔落难的钱了。当波斯普鲁斯人派人去提取这笔存款的时候，帕西翁开始赖帐了。

但是帕西翁这次的主意打错了，因为不久索贝就被证明是无罪的，国王为了补偿他所受到的损失，还选了索贝的女儿作为王子的未婚妻。这样一来索贝的儿子一定要为这一大笔钱来跟他打官司了，因为他们在雅典享有外侨特别招待权，可以直接在雅典打官司。

帕西翁一看事情不妙，就开始采取对策。他想到虽然所有的证据和假造的舆论都对自己有利，但还有一个证据就是奴隶吉特了解事情的真相，钱是经过他手的，如果受骗的年轻人采用拷问奴隶口供的办法，那么对自己就极为不利了。如果不交出奴隶，那么法庭就会认为主人是害怕暴露真相，也会定他的罪。因此，他就开始在奴隶吉特的身上玩弄花样了。

脱离了险境的索贝的儿子果然立刻赶到雅典帕西翁那里，要求拷问吉特。可是金融商帕西翁对他生气地叫喊和威胁道：你怎么还来找这个早就跑得不知去向的奴隶！

青年人信以为真，无可奈何，准备到伯罗奔尼撒等地去找这个奴隶。不想有一天突然在雅典看到了吉特，青年人又去找帕西翁要求拷问吉特。不想帕西翁又拿出了第二个圈套，他宣称，吉特是不能拷问的，因为他不是奴隶，他生来就是自由民，人们称他奴隶是非法的。这一套一套的变化，竟然被他弄得像真的一样。年轻人没了主张，只能请国王帮助。国王写了一封信到雅典，请求为他们国家王子的妻弟主持公道，不要使他受到欺负。

但是原告面对狡猾的帕西翁，拿不出证据，而帕西翁又善于钻空子，事先做了许多准备工作。法官们无法弄清事实的真相，只能凭良心来判断，通过投票来决定。每人拿黑白两块石子，如果认定有罪，投黑石子，如果认定无罪，投白石子。

投票的结果白石子比黑石子多，帕西翁无罪，获得了胜诉。

欺骗战胜了诚实，狡猾赢得了成功。这是人类历史的一部分，历史不只是由正面史组成，还有反面史。反面史的陪衬是正面史得以闪光的原因。因为人类总是向着诚实、机智、合理化的方向发展，由于欺骗、狡猾的现象阻挠着这种方向，人类就要发展智慧去战胜欺骗和狡猾，合理的社会秩序就这样从中建立起来。

## 结束语

本书到此结束了，它算是我们与古人的一次小小的对话。

有人曾风趣地说道：与古人对话，犹如掰开死者的嘴巴，掏出其口中所含的金珠。不过由于我们的愚拙，也许会错把龋齿当金珠，或者反给金珠蒙上灰尘，那就罪在作者了。

与古人相比，今人并不显得高明多少。在现代社会中，知识的不断分化使我们看到了过去只是朦朦胧胧感觉到的东西，或者未曾看到的东西，但也遮蔽了本来应该看到或者能够看到的东西。因为当我们专注于一点时，会忽略周围其余的东西。这就犹如“瞎子摸象”。学科的发展使我们“摸清”了象尾、象腿，或象的某个部分，但整个“象”却在我们的视野中消失了。

做其他事又何尝不是如此呢？当我们沉浸于写作之中，会感受不到周围的许多东西，而当我们脱稿后，似乎才又回到了色彩斑斓的日常生活中，又感觉到了阳光的明丽、春风的恬适，就像波德莱尔的诗句所描绘的那样：“仿佛远远传来一些悠长的回音……芳香、色彩、音响，全在互相感应”。

因而，与知识还未分化的古人的对话就不是一桩无意义的事情了，它能使我们更清楚地看清整个大象，而不是象尾象腿。或许宇宙万物这个“全象”永远不可得，那么不断追问、探求，就成了我们不可摆脱的“宿命”，也是古人们留给我们的宝贵遗产。

玛雅的智慧：  
浪漫神奇的文化隐喻

林大雄 著

## 引言

### 浪漫神奇的玛雅文明

一切属于遥远的过去的遗存，无疑听上去都有些罗曼蒂克。而古远的玛雅文明（Maya civilization）特别地令人销魂着魔。

它是一个谜一样“失去了的”文明。它的种种秘密都深隐在神秘莫测的热带丛林之中。在玛雅地区尚有大量未被发现的古代城市，当某一天偶然遇见这样的城市建筑群落之时，它们将带给人们惊讶、神妙的景观。

玛雅的建筑，那些金字塔、天象台、宫殿、球场、纪年碑林，还有种种各异的雕塑，无一不带有异域情调，无一不给人离奇古怪的遐想。而一种难以破译的象形文字体系，仿佛是艰涩而又诱人的谜面，深藏着如此之多往昔的奥秘，给我们制造了更为玄妙的心理效果。

带着某种独特的精神效力，那些镌刻着象形文字铭文的玛雅碑石，自己站立在热带丛林的深处，静默而庄严。它们的形貌使人陌生，它们的雕刻精采巧妙，它们的装饰纷繁多样，与其他民族的作品迥然不同、大异其趣。它们坚守在沧桑巨变的土地上，要向人们昭示怎样的历史呢？

玛雅文明是中美洲印第安先民在与亚、非、欧古代文明相互隔绝的条件下，独自创造的伟大文明。它是哥伦布抵达之前新世界人类成就的最杰出代表。它在科学（天文学、历法、工程学、数学）、农业（玉米、蕃茄、可可、烟草种植）、文化（象形文字、编年史）、艺术（雕塑、绘画）等许多方面，作出了巨大贡献。

甚至可以说，西半球这片广袤疆域的另两大文明——阿兹台克文明和印加文明，都不足以与玛雅文明抗衡。单举文字这一项，玛雅人在公元前后就已经达到了无与伦比的成熟与精致，仅在一座金字塔的台阶上就刻有 2500 余个大大字，而印加人还滞留在结绳记事的原始阶段，阿兹台克人则跟在玛雅人后面亦步亦趋、由桔变枳地模仿。

如果说，衡量野蛮与文明的最佳尺度就是看一个民族是否拥有一整套完整的文字符号体系，那么，这一文化学理论将清楚地证明玛雅人所达到的智慧程度。通常我们只是说四大文明古国：古埃及、巴比伦、印度、中国，但这并不是一个科学的表述。近几十年来，国际史学界倾向于更具概括力的“四大文明区”的说法，即东地中海文明区（埃及、美索不达米亚、亚述、腓尼基、希腊等）、南亚次大陆文明区（印度及其周边地区）、东亚文明区（中国及其周边地区）、中南美印第安文明区（玛雅、阿兹台克、印加）。

我们看到，埃及、巴比伦合并到了一起，它们相距不过一千公里，互相影响，共同特征颇多，印度和中国仍居不可动摇的地位，而以玛雅为首的印第安文明却在人类文明殿堂上获得了重要的“常任理事”席位。可以说，玛雅为首的中南美文明成为人类智慧的另一支巨大的源流，汇聚成我们这个物种曾赢得的所有光荣。

可以说，今天我们已经达到了这样的认识，研究玛雅人的智慧成就，也就是在了解我们人类智慧本身。

现代考古学已经以某些方式多少驱散了弥漫于玛雅世界的罗曼蒂克气息。人们不厌其详地罗列发掘出来的玛雅古代器物，科学顶真得机械、冷漠；对宏伟建筑物作平淡乏味的铺叙，仿佛是在讨论我们今天某个施工项目；对玛雅地区生态环境的分析讨论，也似乎是某本地理学和生物学概论教材的章

节；对古玛雅人的生活方式，也是用较轻率的理论框架简单地复原。

如此说并非指责考古学。这只是反映了目前尚不充分的玛雅文明研究还有待于进一步展开。考古科学的方法，是我们所能利用的最有效手段；对于它不断摧毁人们浪漫的遐想，驱散神秘的迷雾，我们非但不该抱怨，而应感到实实在在的欣喜。我们必得经过繁琐、冷静的客观描述，才能掌握玛雅文明的基本事实。只有真正掌握其基本事实，一个文明所包含的智慧才能呈现在我们面前。

人们有时会有神秘主义的倾向，不知不觉地去追求某种“距离美感”。是的，当我们对玛雅文明的基本事实一无所知时，那一鳞半爪、吉光片羽的东西，就会被我们自由无拘的个人想象力以及以讹传讹的社会传播效应，弄成一幅神秘兮兮、浪漫兮兮的画卷。这时候，玛雅金字塔形坛庙就被说成人力无法企及的“另一个世界”的馈赠（遗留），玛雅人极高的天文、数学知识就被说成外星人带来的福音，……

如果我们拒绝走近玛雅世界，拒绝真切的观察，那么，我们就会连“民吾同胞”（玛雅人是我们人类骄傲的一支）已达到的智慧，当作“非吾族类”（外星人、上帝、平行的神秘世界的超自然力量）的显灵了。

#### 走近玛雅

应当感谢考古学者、文化学者的不懈努力。他们也是受到罗曼谛克遐想的驱使，但他们却是用科学理性的手段和步骤进入一个充满神秘之谜的世界。他们得到的结果不是神秘感的加强，而是对人类神奇和智慧真正的礼赞。

玛雅文明的神秘化是因为人们对它知之甚少。自从16世纪西班牙征服者把它摧毁后，它的仅存硕果也只能掩埋在丛林之中、泥土之下。热带雨林疯长的草木不用多久便吞噬了一度繁荣昌盛的城市，这是绿色的沧海桑田巨变。当300年之后19世纪的旅行家们将信将疑地踏进这片莫测浅深的绿色海洋时，玛雅文明似乎已成了神乎其神的久远传说了。我们今天已经十分了解的古代玛雅保存最完好的遗址蒂卡尔城（Tikal），在1848年时还一无所知。当年有个叫莫德斯托·门德斯的探险者苦苦搜求这座传说中的神奇城市，结果无功而返。直到1956年，美国100多名考古专家经危地马拉政府同意前往考察发掘，这座130平方公里，布局十分合理的古代玛雅城市才重见天日。

经过长达14年的艰苦发掘，清理了500多个建筑，成吨的文物，才从逝去的往昔找回一座神奇的城市。考古学家“住棕榈茅屋、睡吊床、吃玛雅人的食物（玉米小饼、豆类），从玛雅先民设计建造的水库里汲水，用斧子、短刀砍去树枝，清理场地，然后观察、摄影，为那些依然完好的金字塔、祭坛和道路绘制图样，并把所发现的物品进行登记”。单在城市中心区就有大型金字塔10余座，小型神庙50余座。这座城市从公元前6世纪就建有金字塔坛庙建筑群，延续的时间长这一千六七百年，直到公元10世纪才因某种缘故突然由盛而衰，变成废墟。（参见本书《谜一样的消逝》一节）

这座典型的玛雅城市在8世纪时至少有4万多人口，按照文化学家的某种定义，人口达到5000就算文明城市的指标之一了。当时的蒂卡尔居民有着复杂的社会关系，这从家庭住宅的占地、形式等方面可以得到说明。遗址中发现的文物种类繁多，包括公元前6世纪使用过的煤块！包括玛雅人最先用于宗教目的而后成为近代橡胶工业技术灵感的树胶！还包括来自太平洋和大西洋的贝壳以及贝壳包藏起来的墨西哥产绿宝石这样的远来贡物（从古玛雅政治上着眼）、珍宝（从古玛雅经济贸易交流上着眼）！还包括古代玛雅社

会生活、生产劳动、艺术创造等集中体现的实物证据——石器制造匠、陶器生产者和雕刻艺术家的石刻人像……像这样的城市在玛雅地区还发现了不下百座。

古玛雅先民是实实在在地存在过的一群！他们用自己的智慧和血汗，创造出既现实又神奇的生活样态。他们不是蒙昧的蛮夷土著，当然也不是外星来客；他们是以人的才智创造人的业绩的玛雅人。这就是考古学家打破科学与神秘的情结所能给予我们的基本事实。

以这样的眼光，我们走近玛雅，看到了玛雅先民不朽的智慧！

向导如是说

要走进如梦如谜、云里雾里的玛雅世界，走进它的领地和历史，是不是应先听一听向导的介绍。本书试图勉为其难介绍一下走进迷宫的规则，其说如下：

玛雅地区地处中美洲（MesOamerica），西临太平洋，东濒大西洋的墨西哥湾和加勒比海，北部是突出的尤卡坦半岛（Yucatan Peninsula），西北向与东南向分别通过墨西哥和中美诸国的两条狭窄的陆地与北美洲和南美洲连接。

用现代政治国家疆域来划分玛雅文化地区，那么，玛雅地区包括了墨西哥（Mexico）东南部及尤卡坦半岛上的几个州、半岛东南部的伯利兹（Belize，英属洪都拉斯）、居于玛雅腹地背靠太平洋的危地马拉（Guatemala）、通往中南美洲走廊上的洪都拉斯（Honduras）。

这一地区总面积 125000 平方英里，也就是约为 320000 平方公里，相当于统一以后的德国，或者英国加上爱尔兰，或者中国的安徽省、江苏省和浙江省三省总和。但是，这个一般的玛雅疆域说法，也会稍有扩大。

据埃菲通讯社马那瓜（尼加拉瓜首都）1992 年 9 月 23 日报道，在尼加拉瓜（Nicaragua）中北部地区，发现了 6 座隐藏在郁郁葱葱丛林覆盖的小山里的玛雅金字塔。这个金字塔群排列呈字母“L”形，其中最大的金字塔长 53 米，宽 32 米、高 4.5 米。如果这个金字塔群确实属于古老的玛雅文化，那么尼加拉瓜的历史也要被改写，它也进入玛雅世界了。从发现金字塔群的圣拉斐尔地区。（马那瓜东北 250 公里处）到以往认定的玛雅文化东界——洪都拉斯的科潘（Copan）遗址，有大约 400 多公里。这就使玛雅地区扩大了许多。

但是，严格地说，中美洲各文化呈犬牙交错的态势。玛雅文化在玛雅地区西南也有着一条狭长地带是与墨西哥文化共享的过渡地带。并不能因此而扩大玛雅地区的疆界。这里最困难的是，并不能把文献上的根据与考古证据完全统一起来。这一地区的各个组成部分，在文献资料上并不等量齐观，即使是在西班牙人统治时期，关于偏远地区的信息报道也特别贫乏。而要找到西班牙人到来之前的资料就更是困难重重了，许多反映在历史文献中的特有的玛雅文化特色，并不容易在考古发掘中得到揭示。

无论如何，古代中美洲从未有现代政治国家那种严格划分的疆界。边疆地带的变迁是渐进式的而不是整齐划一、一刀两断的，结果是一组存在差异的文化源头镶嵌杂凑在一起。这就是文化地理上的“马赛克”。

从历史的角度看，没有任何一条理由可以假定中美洲的玛雅文明与其邻居之间有着一成不变的边界。相反，种种迹象都表明：它们在时间长河中经历了持续不断而又无比巨大的改变。无论政治还是经济和社会甚至气候和环

境上的面貌，都发生了许多变化。

在我们今天通常意义上所说的玛雅地区，大致可以按地形、气候、植被的类型不同，划分为三大块，由南向北依次是高地、低地和平原：

高地：由沿太平洋的高山组成，在今危地马拉，海拔高处较为寒冷，覆盖着松树。现在还居住着近 200 万玛雅遗民，据信在四五千年前就产生了最早的玛雅农业文明；

低地：是以佩腾湖为中心的流域盆地，也包括一些周边谷地，南部是一大片草地。在雨季，许多湖泊可以连成一片。在盆地外谷地的山坡上森林茂密，有着古代玛雅人的石头城市。这一带物产丰富，几乎可以找到所有的美洲作物品种和野生动植物。整个地区温暖湿润，雨季较长，旱季降水也不少。石灰岩是较好的建筑材料，另外还产花岗岩。可以说，古玛雅古石建筑的三个必备条件（石器和木质、纤维等建筑工具，石灰，做砂浆用的砾石）在这一地区都具备。最早的玛雅石建筑群乌夏克吞（Uaxactun）城在此发现。这里是玛雅文明古典时期的中心；

平原：由南向北逐渐过渡到平原，高大的树木变成低矮的灌木丛。腐殖土较浅，到处可见裸露的天然石灰石，地表水极少，几乎没有湖泊、河流，气候非常干旱。玛雅后古典时期文明中心，如奇岑伊扎（Chichen Itza）城，依靠天然蓄水穴井。这一大片地区大约公元 5 世纪才开始从东部移来玛雅文明，繁盛期约在 10 至 14 世纪。

玛雅地区的自然地理环境异常丰富多彩，从雾气蒙蒙的热带丛林到靠近沙漠的谷地到寒松覆盖的高地，无所不有。如果更贴近地观察，那么，即使是乍看无法打破的低地丛林地带，也还是能够分解为气候、地志、植物和动物不尽相同的碎片。

这样的自然生态给玛雅文明提出了许多生存和发展的课题。玛雅先民适应自然、利用自然的结果，就是创造出了多姿多彩、不同凡响的玛雅文明。

谁是玛雅人

既然玛雅地区并不能十分严格地确定，那么，它的主人呢？谁是玛雅人？

传世的雕刻、绘画中，玛雅人都有着夸张的面部特征：扁平额头、鹰钩鼻子、厚厚的嘴唇。今天的玛雅遗民虽说也略有这些特征，但决不那么鲜明。他们是相貌不错的蒙古人种（Mongoloid），但与他们的中美洲邻居并没有太多的生物学差异。所以，没有必要过多去研究他的身高、肩宽、臂长、颅指数、血型之类的项目，在这些方面得不到直截了当的“血统证书”。

玛雅人是按着他们的语言来定义的。在今天，仍有数百万人说着他们祖先的语言。尽管玛雅语族系众多，这是多样的地理环境使他们分处各地导致方言变异的结果，但是统一的玛雅语族无疑是他们最好的种族和文化的纽带。说玛雅语的人可能正是这一地区最早的定居者，作为真正的主人，他们在这块领地上留下了数千年文明遗迹。从文化的统一性来看，没有任何证据表明曾有任何其他民族控制住这一地区。即使是 16 世纪西班牙人征服以后，除了少量殖民城市据点之外，近乎 500 年的殖民统治也未能改变这一事实：说玛雅语的人民占据着这块土地的大部分地区。

这一群玛雅人从古到今都在这里繁衍生息。他们的语言和他们的文化都保持了相当程度的稳定性。他们是很特殊、很不简单的一群！

在玛雅地区的西界，原墨西哥阿兹台克文化地区，早就被大西洋对岸来的欧洲“文明人”给“文明化”了。在玛雅地区的东界，今洪都拉斯以东的

地区，当地土著文化也没能像玛雅人那样较成功地抵挡住欧洲人的文化冲击。玛雅人尽管在政治版图上从属于殖民统治（他们的文化传统中，比较缺少国家疆域概念，较能容忍外来人建立互不相扰的殖民“飞地”，从前他们各部族间就是这样做的），但是，在文化上相当顽强地保留自己的传统，从语言到宗教。除了那不可搬走的城市被毁坏以及无法抗拒的军事压力下的经卷被焚、祭司被杀以外，留在他们头脑中的传统观念，留在他们唇齿间的语言、传说，都与他们民族的生命相始终。

就是到今天，假如我们走进西班牙人强制推行天主教而到处建立的教堂里，我们将会经常看到这样的场面：天主教牧师冷清清地坐在他的讲坛边，而玛雅“教民们”却热闹非凡地在另一边焚香祷告，默念他们世代代信奉的天神、雨神、羽毛蛇神等等神灵的圣名，一派“异教徒邪教”色彩！

这就是有着悠久文化传统、辉煌古代文明的玛雅人。

玛雅先民在这里已经至少有三四千年的文明史。今天我们所说的中美洲所有古文化的共同源头奥尔梅克文明（Ohec），其实就是玛雅文明在那个较早阶段的代称。这好比我们说仰韶文化、河姆渡文化、红山文化一样的意思，它们正是中华文化在上古的一种名称。奥尔梅克在公元前 1150 年已达到相当高的水准，在拉文塔（La Venta）等遗址，祭祀中心的祭坛、雕像等实物证实，当时奥尔梅克人的社会结构非常复杂，他们的文明成果直接由玛雅文明和阿兹台克文明接续下去。

其实，创造这一地区伟大文明的先民们，自己并不知道自己在今天被叫作“玛雅人”。

玛雅这个称谓乃是近 500 年的产物。10 世纪以后，尤卡坦半岛上有三个强大的城邦，其中之一叫玛雅潘（Mayapan），它曾一度成为尤卡坦北部最具政治主导力的中心。在 12 世纪至 14 世纪它的黄金时代之后，正巧来了西班牙人。是西班牙人把这个城邦的威名加在整个玛雅地区头上，这才有了玛雅地区、玛雅民族、玛雅文明的提法。这与我们中国人叫“汉人”，中国叫“支那”（秦帝国的音转），移民区叫“唐人街”其实是一样的。

所以，在宽泛的意义上说，这一地区的一切文明成果都可以叫作“玛雅文明”。而有时候，人们囿于概念，又把奥尔梅克人和玛雅人作了过份的区分；甚至有时只把公元 3 至 9 世纪危地马拉低地的古典文明视作“真正的”玛雅文明，把这一地带文明的衰落和转移称作“玛雅文明消失”。

一般说，玛雅文明经历了几个不同的阶段，每个阶段在玛雅地区里有明显不同的地理分布，大致是由南向北迁移。公元前 1000 年或可上溯至 3000 年前，直到公元后 3 世纪，这是玛雅文明的形成期；公元 3 世纪至公元 9 世纪末，是玛雅文明的古典期（Classic Period，又称古王国时期，Old Empire），这是一个全盛期，主要集中在中部低地，在巅峰阶段突然衰落；公元 10 世纪至 16 世纪初，后古典期（Postclassic Period，又称新王国时期，New Empire），集中在尤卡坦北部平原，因西班牙人入侵而告中断；16 世纪后就是殖民统治时期，玛雅文化受到严重摧残，玛雅民族大部避迁偏远地带。

以上是玛雅人文化轨迹的一个基本框架。对古典期、后古典期这类术语捻熟，将有助于了解玛雅文明和玛雅人。

对我们今天来说，玛雅人又是哪些人呢？根据语言族系和地理分布，大致分为以下几部分：尤卡坦玛雅人，居住在墨西哥的尤卡坦半岛，并扩展



到伯利兹北部和危地马拉东北部； 拉坎冬人，人数很少，居处在墨西哥南部乌苏马辛塔河与危地马拉之间的边境地区，一小部分居住在危地马拉和伯利兹； 基切诸民族（凯克奇人、皮科莫西人、波科曼人、乌斯潘特克人、基切人、卡克奇克尔人、除图希尔人、萨卡普尔特克人、西帕卡帕人）居住在危地马拉东部和中部高地； 马姆诸民族（马姆人、特科人、阿瓜卡特克人和伊西尔人），居住在危地马拉西部高地； 坎霍瓦尔诸民族（莫托辛特莱克人、图赞特克人、哈卡尔特克人、阿卡特克人、托霍拉瓦尔人和丘赫人），居住在危地马拉韦韦特南戈省及相邻的墨西哥地区； 佐齐尔和策尔塔尔诸民族，居住在墨西哥南部恰帕斯州； 乔尔诸民族，包括恰帕斯州北部和塔瓦斯科州的琼塔尔人和乔尔人以及危地马拉东端的乔尔蒂人； 瓦斯特克人，居住在墨西哥韦拉克鲁斯州北部及其相邻的圣路易斯波托西州。

这是我们今天还能见到的玛雅遗民。在拉美文化一体化的巨大压力之下，但愿他们能够长久地生存延绵下去，作为他们光荣祖先的见证人。

## 第一章 玛雅人生

### 人生彩排

直到现代，在尤卡坦半岛的玛雅人中间仍然盛行着一种古老的仪式，土著们叫作赫兹梅克（hetZmek），即在抱婴儿时第一次挎着婴儿的臀部。这一仪式的渊源相当古远，而且在玛雅的人生仪典中，完全具有与洗礼和青春期仪式同样的重要性。

有关玛雅人这一抱挎婴儿臀部的仪式，资料简略，也没有特别的阐释。我想它的文化功能大约与洗礼与青春礼是同价的。初生儿受洗，可能有西班牙统治时期强制推行天主教仪礼（包括洗礼）的影子，其意义是对获得新生命的确认；而青春礼，即成年礼的文化意义在于一种“社会出生”，婴儿降生仅仅是人生之前的准备阶段，直到青春礼仪之后，一个人才真正从社会意义上“诞生”了。赫兹梅克仪式的一个要点是抱挎婴儿的臀部，这大概是重要的暗示。搂抱的婴儿处于躺卧的体姿，而抱挎臀部就使婴儿坐立起来。虽说还没有成丁“而立”，但却已是坐立，是对人生而立的一次彩排，寄予了上一代人对下一代人的殷殷期待。

这个仪式举行的时间，更是证明了文化隐喻的性质。按玛雅古老遗俗规定，赫兹梅克仪式当在女婴三个月时举行，男婴则在四个月时举行。

三个月或四个月的不同，据说是因玛雅人的炉火边有三块石头，象征着妇女在家中的活动范围；而玉蜀黍这种玛雅基本农作物的农田有四个边角，象征男子在田里的活动范围。这就是女三男四的意义。

由此不难看出，在女婴三月、男婴四月所举行的赫兹梅克仪式，是对孩子未来人生进行彩排的象征。玛雅人希望这个“坐立起来”的仪式预演男孩女婴未来的人生职责，把一种文化贯彻到未来时空。

通常在这一仪式中有一对教父教母——丈夫和妻子。即便只有一个，那就得由男人主持男婴的仪式，而由女人对一个女婴。仪式开始时，桌案上摆放着9种不同的物件，这是孩子将在以后的人生活中使用的东西的象征。数字之所以为“9”，大概也和中国古人以9数为极大限类似吧。对男孩来说，是一本书、一柄弯刀、一把斧子、一把锤子、一条刺枪、一根播种掘土棍以及其他将会需要的物品；对女孩来说，则是针、钱、扣针、瓢、烙玉米面煎饼的铁盘之类的物品，通常是她的性别范围内所需要的东西。

男婴的亲生父亲把孩子郑重地交到教父手中，教父则把孩子挎抱在自己的左臂上，走近桌案，挑选9件物品中的一件并把它放到孩子手中。然后，教父一边挎着孩子绕桌案行走，一边告诫孩子物品的用法，比如他可能会念叨说：“你现在从这儿拿了书本，带走吧，这样你就能学着阅读和写作了。”

他绕着桌案走9圈，每一次都选择9件物品中的一件交到孩子手中，同时“教授”孩子这一物品的用途。他把玉米粒放在物品之间，每走一圈就取走一粒，以此来记住走了多少圈。然后他把孩子转交给教母，教母又重复上述这些动作。她记住绕桌案圈数的办法是借助预先放在桌上的9颗葫芦籽，每走一圈后就吃掉一颗。随后孩子又被交还给教父，再由教父把孩子还给生父，说：“我们已经给你的孩子做完了赫兹梅克。”孩子的生父生母跪在教父教母面前以示谢意，赞礼者在一旁就把食物、甜酒、烧鸡和煎饼奉献给教父教母。于是，这个仪式也就圆满完成了。

现代玛雅人由教父教母完成的使命，过去恐怕是由玛雅祭司履行的。尽

管掺杂了天主教的色彩，但是玛雅人古老传统还是顽强地自我表现出来。要理解玛雅赫兹梅克的实质，非得联想到美洲印第安人数万年有着亚洲祖源这一文化背景。或许古代中国的“抓百岁”和古代玛雅的赫兹梅克，竟是同一文化观念源头的不同变体呢！

请看“抓百岁”（亦称“抓周”），那是在孩子出生满百天（三到四个月之间！）（或一周岁）时进行的仪典。宋代释文莹所著《玉壶清话》卷一记云：“曹武惠彬，始生周晬日，父母以百玩之具罗于席，观其所取。武惠左手捉干戈，右手取俎豆，斯须取一印，余无所视。后果为枢密使相。”曹彬是宋初大将，后封赠武惠王爵号，他周岁时自己从百式各样的小玩艺儿中，偏独抓取了干戈、俎豆、官印这几样。干戈是兵戎之器，俎豆是祭祀的礼器，所谓“国之大事，在祀与戎”（《左传》），这可了不得，而官印更是自不待言。曹彬抓了这几样东西，等于是彩排了他未来人生的辉煌，预演了他官至主管军事的宰相的威风。这虽说是迷信，但却反映了一种文化观念，至少显示了望子成龙的天下父母心。《红楼梦》中那位贾宝玉，不就是抓了胭脂而惹得他父亲贾政对他老大不愉快么？

中国式的“自抓”，多了点预卜色彩；玛雅人的“代挑”，则强调了上一代人的愿望。而其作为未来人生的预演、彩排，却有着类同的文化心理。无论中国还是玛雅，文化中都规定了男女两性的性别规范导向，而这种规范导向就是由具体物品来喻指和象征的，正像前面我们开列的那些玛雅用具物品那样。中国人生儿子叫“弄璋”，生女儿叫“弄瓦”，玉璋的形状类刺剑，而瓦大约是磨碾谷子所用或贮水存粮的陶器，完全可见初民时代男女的社会分工。弄璋弄瓦就其渊源说，正是在大谈人生、社会、文化呀！

文化在代际传递，一代又一代。稳态的传统社会总是十分自信地敢于断言未来世代的生活面貌，上一代人可以完全看得见下一代的人生。玛雅人整体宇宙观、轮回时间观以及无所不在的神灵信仰，使他们的祭司（教父）敢于自信地代为下一代“挑选”，并彩排下一代的人生。而相对说更成熟进步些的古代中国文明，就略有不同，他们虽然也不无自信地摆出了“百玩”放在孩子面前，但孩子的未来却要让他“自己抓摸”了。

我们现代人生在一个日新月异的时代，谁能有“彩排人生”的文化自信，又怎知明天“百玩”都是些什么玩意儿呢！

### “八字”与命名

中国人很看重生辰八字，以为在那天干地支的排列之中透着人生的要义，命运的轨迹；中国人也很看重姓氏笔划、数理格局的命名学问，以为这种后天赋予的称谓名号能补先天命相之不足。缺水的取名“淼”，缺金的取名“鑫”，不一而足。为什么呢？这些看似荒唐的观念和做法，其实无非是人们对自己命运的关注和对后代的眷爱。

玛雅人深爱孩子。我们从今天的玛雅后裔身上还能看到对孩子的一片爱心。玛雅妇女对孩子的未来寄予相当大的希望，她们常常带着贡品去向神灵祈祷并询问孩子的情况。为了怀孕，妇女向祭司求助。祭司则为想要孩子的妇女祈祷，并在她的床铺之下放置一个“制造孩子的女神”（Ixche1，怀孕与生育女神，伊希切尔）的偶像。

肩负着上一代人沉重希望的孩子一出生，他（她）的命运却似乎已经注定了。

从摇篮到坟墓，古代玛雅人的生活都是由他们的宗教信仰决定的，或者

说，也是由祭司（占卜家、预言家，或者中国式的说法叫作算命先生）来解释的。事实上，每个玛雅人的人生的各种仪式的样式，早就根据其人碰巧降生的那个日子决定了。即，由他生日偶然落在卓尔金历日（260日周期的祭祀历）某一天而因缘随机地预先注定了。

在危地马拉高地的卡克奇凯尔人（Cakchiquel）中有一种信仰，认为一个人的出生日期注定了他的性情和命运。这是因为与那个日子相联系的神灵就与他直接挂上钩了。一些神灵会善待这个人，而另一些神灵则会敌视他。

这种信仰固然较多神灵崇拜的色彩，但是，现代人似信非信、既好奇又好玩的“生肖与命运”、“星座与人生”的游戏，岂不异曲同工吗？我们今天的文化自诩为“现代”，然而，许多人仍对出生的生辰八字与人马座、天蝎座或龙年、虎年的对应关系大感兴趣，这其中不难看出人的某些永恒的愿望。由此再倒转回玛雅人的世界，原来他们离奇的信仰也有着和我们相同的文化心理基础。

玛雅人认为一个人的名字必定与他生日（也包括生日那一天当值的神）有关，所以，他的命名是自动地拼合起来的。例如 Hunim0x 就是与 Imix 日有关的拼合。当然这种做法很早就消失了。

常见的做法是一出生就由祭司给孩子起个名，这个名字将伴随他整个童年时光。命名的同时也是祭司给孩子预卜命运的时候，他甚至有可能因此被选中侍从祭司，接受职业秘授。命名活动不仅包含社会中上一代人对下一代人的希望，而且还隐含了文化上其他许多功能。

古代玛雅人通常有三个不同的名字，有些人甚至还有第四种。（1）paal kabi1，即起名，一出生即获得，如同约翰、玛丽、小宝、珍珍一样。但是玛雅人有一种区分性别的方法，男孩通常在动物名、鸟类名、爬行动物名、树名等等之前冠以“阿”（Ah），例如阿豹（Ah Balam）、阿羽（Ah Kukum）、阿蜥（Ah Itzam）、阿乔（AhDzulub）；女孩名字前则冠以“细”（Ix），例如 Ix Can，Ix Kuku1，IxNahau 等等（2）父亲家族的姓氏，这和史密斯、琼斯或赵、李、欧阳相同性质。男孩或女孩长到可以成婚的年龄要举行青春仪式，这与中国古代男子20岁行冠礼，女子15岁行笄礼一样。在青春仪式上，孩子们获得父亲姓氏；在中国，男子拥有了“表字”，成为成年岁月中他人称呼的用名。

（3）naal kaba，也即是父亲和母亲两个家族姓氏的组合，很像英语民族的加连字符的姓氏：史密斯—威廉姆斯，结婚以后使用。某人的婚后名包括父亲家族的姓氏以及母亲婚前娘家带来的外祖母的姓氏，也就是说，女性的姓氏是通过一代一代的女儿传下去的。这很能见出玛雅社会过去实行族外婚的风俗。这些姓氏通常是动物、昆虫、鸟类、植物的名称，比如美洲虎、蛇、虱子、椋鸟、烟草、可可豆之类。

（4）coco kaba，也即是绰号。往往根据某个人个人特点而获得，像我们常用的“小个子”、“胖墩”之类。玛雅人 Ah Tuppkaba1，这名字意指“声如雷震的人”；Ah Xochil Ich 意指“猫头鹰面孔、猫头鹰眼睛”。

不同的名号能起到不同的社会功能。在人生各阶段获得不同的名姓，本身就意味着人生活动的重大转折，人生职责的重大加码。如果说生辰八字显得有些玄虚的话，人生中的命名活动倒是具有更为实在的文化意义。

又是“三纲五常”

要了解一个社会，那么，了解一下其内部两种性别之间关系，大概最有

助于获得真切的感觉。在男女关系上，一个社会会把它开化、文明的程度准确反映出来；社会的经济生活、人际关系、道德伦理各方面也都具体化地呈现在观察者的面前。

总体上说，玛雅男性居于绝对的优势地位，男尊女卑无可争辩。妇女被禁止参加宗教仪式，不得进入玛雅庙宇，这大概是初民社会男女两性分属不同的社团，各自有各自秘传的教义、规则、权益、神灵，不少文化人类学家对此已有论述。玛雅妇女不许在街上正视男子，相遇时必须侧肩而过，这也许是“两性战争”（借用一下60年代法国女权主义者的语汇）的结果，是主宰与臣服的象征。至于男女不同食，虽说不能完全比附于古代中国的“男女七岁不同席”、“授受不亲”等等，但是，其本质还是相通的。社会要以一种最为日常的活动来确立并日复一日地强化男尊女卑的观念，无论是玛雅人也好，中国人也好，都自觉不自觉地这样做了。无论辈份如何，性别从整体上区别了等级地位，这是一种团体的地位。从男人们先行就餐的顺序可以看出，不仅长辈在先，即父亲先于女儿，平辈间兄先于妹，而且不同辈份之间也同样如此，儿子先于母亲，弟先于姐。家中男性成员心安理得地接受女性的服侍，训练培养了整个社会的纲常伦理。小男孩从小就懂得了自己的性别角色，小女孩也潜移默化受到了性别角色教育，以使她们长大后顺应整个社会男尊女卑的关系结构。吃饭小事，竟然是关乎社会结构秩序的大工程，文化机制的巧妙，正在此处。关于这一点，读者诸君不妨参看本书《洗澡洗出法律》节，那洗澡比吃饭更见奥妙。

著名的玛雅文化研究专家莫利（Sylvanus G. Morley）曾说过：“儿童的培养，更多地是靠他们自己顺应那套复杂的精心策划的社会实践的愿望，而不是靠苛刻死板的规矩。”他实际上已经从玛雅人的儿童教育中隐约地看到了一种文化塑造上的智慧。

由于玛雅文献的缺乏以及多数文字尚未破译，我们无法知道玛雅先民对他们的伦常秩序作了怎样的理论表述，然而我们仅就今天玛雅部落遗民们的行动，也可约略地想见他们的“三纲五常”。父为子纲，夫为妻纲，君为臣纲，这样的说法可能让现代社会充满新思想的人们大倒胃口。然而我们不能采取非历史主义的观点看待人类文化的历史，否定那些曾经存在过的社会价值和行为规范的合理性，否定其推动人类文明的巨大作用。如果耐心并尊重玛雅人曾经创造的一切，我们会发现，他们是以巧妙的方法实现社会人群的整合的。

如前所述，他们摆平了两性间可能的不平衡冲突，不露痕迹地巩固社会伦常的成果。如此说，他们不十分严苛地对待孩子，却有办法把社会精心设置的伦理观念灌输给他们的孩子。当一个男孩长到四五岁时，也就是现代精神分析大师弗洛伊德特别强调的那个年龄段，父母就要在他的头顶的头发上系挂一个白色小珠。这似乎没有什么特殊意义，其实不然。不要小看这小小的挂珠，它在孩子头上晃来荡去，时不常地敲打着孩子的脑袋。尤其是当孩子异乎寻常地闹腾时，这种轻柔的“敲打”该会变得十分剧烈。我猜想，这不是一种训诫的隐喻手段呢！也许时间已淡化了它的功能本意，但是，这种“敲打敲打”的文化训诫功能是可以想见的。如若不信，让我再举出几句太平洋对岸的经典来参证。中国的《诗经·卫风·渭阳》曰：“淇水在右，

泉源在左，巧笑之嘤，佩玉之雝。”注曰：“雝，行有节度。”也就是佩挂的玉饰件使人举止有节。再举更明白点的例子，《礼记·玉藻》云：“古之君子必佩玉，……趋以采齐，行以肆夏，周还中规，折还中矩，进则揖之，退则扬之，然后玉锵鸣也。”也就是说，君子（在若干含义中也包括“上层人士的子弟”这一意义）集中注意力于身上所佩挂的玉饰上，这样必须按照一定的规矩，有礼有节地动作，才能使玉佩按一定节奏发音。别人可以根据玉佩相碰发出的声音察知君子是否有礼有节、合规合度；君子本人则用玉佩锵鸣之声驱除非辟之心。

我们从中可以看出，玛雅人的挂珠在起源上当有类似的功能。他们曾经在孩子一出生时就悬挂小珠以使孩子（当然也是贵族的孩子，君子之类吧）变成“全神贯注”的内斜视（对眼儿、斗鸡眼），这可以参看本书《美丽的扁头·高贵的斜眼》一节。这回他们又故技重演，在这个“三岁看老”的人生关键期，给孩子头上拴上“敲打”的小白珠。想必这小白珠能够限制顽童纵性纵情的闹腾，极为微妙地让男孩们在意这个头顶上朝夕不离的小玩艺儿，从而从心理机制上造成一种对内心冲动和不平静进行克制的倾向。这真是高招，亏玛雅人想得出来。

对付女儿儿也有一套办法，当她们达到同样年龄时，就要在她们腰间扎上一根绳子，上边垂挂着象征其贞操的一枚红色贝壳。这其中隐含的意味，自然不言而喻了。

在青春期仪式到来之前，要是取下了这两样东西，那就了不得，尤其是女孩儿摘下贝壳，那会被视为奇耻大辱的。父母对此非常在意。

家庭中这些细微的潜移默化，保证了玛雅人的社会道德伦常观念的内化。四五岁是儿童性格形成的关键期，这时候形成的一套基本心理反应模式，会影响一生，决定着他们（她）成年经验的轮廓。不仅个人，整个民族的命运都是在家庭这个狭小舞台的限制内决定的。一般说，玛雅母亲们非常亲抚她们的孩子，总是喃喃地对着小婴儿讲儿语。这或许就是玛雅人总也摆脱不掉保护神观念的心理起因，他们总是渴望神来亲抚、眷顾他们，理解他们的处境，满足他们的愿望。这已经引发到玛雅社会意识形态的高度了。

有时，不得不对孩子体罚，母亲总是不参与此事。父亲的惩罚，大概有助于孩子们“切身”体验男性在社会、家庭中的权威，这对一个男尊女卑的社会结构无疑是十分必要的。“父严母慈”，这个理想的家庭内部搭配，大概对玛雅纲常伦理的确立与巩固极有助益。

在玛雅家庭中，大孩子不仅被要求来照顾年幼的弟妹，而且他们也被肯定对弟妹具有权威。年轻的家庭成员对年长者的尊敬是根深蒂固的。父亲是无可争议的一家之长，没有他的首肯，什么也做不得，当然母亲也同样受尊重。这是什么？这就是长幼有序，这就是中国古人所重的“孝”和“悌”，这就是现代西方大学者赖希（Wilhelm Reich）所指出的：“（家庭是制造）顺从动物的工厂。”

假如没有这种来源于童年经验的纲常伦理，假如没有这种“顺从”，那么，也就没有玛雅人想必极为完美的社会组织体系，进而也就无法想象这些缺少现代机械设备的人们能够通过齐心合力有组织的劳动来完成诸如宏伟的金字塔、坛庙、石碑等人类文明的辉煌纪录。

玛雅人的“种姓”

玛雅人的聚居点有完善的道路、公共建筑等设施，但大部分玛雅人却都

居住在城外的村落里。城里一般只有祭司、首领等不直接参与农业生产的人居住。他们的饮食依靠各村镇的进贡。

我们知道印度有个种姓制度，将人依据姓氏分为四种，首陀罗是奴隶，他们存在的唯一目的就是服务于其他三个种姓。婆罗门据说出生于原人的头部，地位最高，具有神的力量。他们在社会中行使祭司的职能，授讲经文，主持祭祀。刹帝利出生于原人的肩部，拥有皇权，同时也是战争的主力。吠舍出生于原人的腿上，天生应从事具体生产，然后以税贡形式寻求神的护佑、首领的保护。各个种姓集团大小不等，一般都在万人左右。但他们并不分别聚居，而是分散于各地，渗透在社会中各司其职。

其实，这种划分人口的方式在南亚各国的印度族居民中都有留存。种姓的划分不仅借助严格的婚姻保持血统的纯正，并且借助社会职业的固定化维持社会等级的稳定。比如，个人或群体的圣洁、高贵，按级提高。一些被认为具有污染性的职业，如与已死的动物接触（如制革工），或与身体的排泄物接触（如洗衣工、理发师和厕所清洁工），都由低级种姓的人去干。

每个社会都有维持社会等级差别、控制社会内部混流、冲突的机制。一般而言，父亲和儿子所处的社会地位（经济、政治、受教育程度）都不会相差太大。即使在高唱民主，鼓励从平民到总统的今日美国，社会阶梯上的跃升也是极个别的。

玛雅人没有种姓制度，但其人口也大致可分为四个群体。而且这些群体的内聚性较强，玛雅社会为维护这种文化分层，对各个群体人的血统、职责、俗规作了明确规定。保障位高者的凌驾，杜绝位卑者的僭越。

这四个群体是贵族（almehenob）、祭司（ahkinob）、平民（ahchembaluinicob）和奴隶（ppencatob）。

贵族包括王（halach uinic），即真人，和村镇首领（batab），以及更低级的头目。batab 管理村镇事务。他们虽然是由真人指定的，但基本上都来自一个世袭的贵族群体。almehenob 这个词在玛雅语中的意思是“有父有母的人”，他们被认为是天生的领袖。他们在真人面前受过考问、接收象征权柄的凭证之后，就返回各自村镇行使司法权和行政权。在战争期间，batab 是本村本镇战斗力的组织者。作为指挥员，他们还要服从于军事首领 nacom。和平时期，他负责监督本地区百姓的农事活动，并且逐年向真人进贡财物。

次一级的特权阶层包括 ah cuch cabob、ah kulelob 和 ah hlpob。ah cuch cabob 是镇中长老，一般两到三位。他们是 batab 的顾问，参与决定地方政策。而本身又是镇中再次一级行政单位的头领。ah kulelob，相当于帮办，协助 batab 工作，是他的助手和传递口谕者。ah hlpob 的职责较多，既是首领与村民的桥梁，又是外交事务方面的顾问。他们还是公共议事厅的负责人，村镇中的首席歌唱家和舞蹈家，总管地区上所有的歌舞和道具。

最低的一级“政府公务人员”是 tupiles，负责维持治安，相当于我们的警员。

此外，玛雅人还有战时的首领。一类是原来的行政首领在战时行使军事指挥权。另一类称为 nacom，不是世袭的，一般被选出担任三年为期。在这三年内，这些人不能近女色，连他的妻子也不能与他见面。人们怀着极大的尊敬将他隔离起来，尽可能使他较少与外界接触。他被供奉吃鱼和一种大蜥蜴，但不能接触牛、羊肉。三年任期结束时，nacom 和 batab 共同商议战事，

制订出战略计划。人们会像对待偶像一样对他焚香进拜。具体的战术执行则全权交给 batab。所以，这些临时选出的 nacom 只能算是偶尔跳上龙门的鲤鱼。而且，跳上龙门的三年内也只是个精神安慰性质的空架子。

祭司阶层从血统上讲，和贵族有着千丝万缕的关系。祭司也可娶妻生子，而且子承父位。除此之外，贵族阶层中经常有人涌入祭司阶层。玛雅人规定，贵族长子继承父位，幼子则可以选择成为祭司。所以，祭司们在向王室成员授业时经常会在幼子中挑选，如果发现具有成为祭司禀赋的小孩，就开始培养他当祭司。

如果说祭司的地位并不比领主高，那么至少他们在玛雅社会中的影响力绝不亚于贵族。贵族阶层的各级首领对祭司都表现出极大的尊敬，定期向他们进贡。祭司掌握着玛雅文明的钥匙，指导农事生产，占卜政事吉凶。真人经常会向他们求教，祭司则尽可能地用他们的知识找出最佳答案。说实在话，玛雅城区中的建筑，除了一些宫殿外，大部分是在祭司掌握之中。祭司这一特权阶层完全游离于生产活动之外，却直接参与社会命脉的掌握。

祭司这个阶层里还有另外一些角色。chilanes 是一些能讲神谕的先知。他们在民众中享有极高的威望。nacom(不同于三年任届的战事首领)是终身制的刽子手，负责在人祭及其他偶像崇拜活动中执刀。他有四个助手 chac，人员不固定，每次祭祀时新选。通常是德高望重的老人。

玛雅祭司的总称是 Ahkin，按字面意义讲就是太阳之子。作为一个群体，它是最有权力、最有影响的。他们关于天体的知识，他们预言日蚀月蚀及其他星际会合周期的能力，他们的种种预言，渗入玛雅人生活的每个阶段。这使他们受到全体玛雅人的敬畏。

平民是指数量众多的普通农业生产者。他们用血汗养活自己，也供养他们的最高首领真人，地方首领 batab，以及祭司阶层。他们是那些宏伟的仪式中心、高耸入云的金字塔神庙、大型柱廊、宫殿、高台等等的真正建造者。是他们采集、雕刻了大量巨石，构建了这些建筑。是他们用石斧砍下无数大树，作为柴火将石灰石烧制成灰浆所需的石灰；将砍下的硬木加工成雕梁画栋。他们是泥瓦匠、石匠，也是搬运工、建筑工。

这些平民还必须向真人进贡，给村、镇长献礼，还要通过祭司向神进献。这些交纳加在一起，数量一定很多。其种类包括他们能够生产、制造、猎取、搜集到的一切。他们住在郊外，人数众多。但却为城里少数的贵族和祭司承担了几几乎所有的劳作。

奴隶，ppentocob，处在社会最低层。兰达(Landa)主教认为，奴隶制是玛雅后古典时期才产生的一种现象。但其他许多学者根据石碑、壁画等资料，认为不能排除从古典时期就有奴隶的解释。至少，战俘充作人祭以外经常沦为奴隶。从有直接资料的新王国时期来看，奴隶来源有五：天生奴隶；窃贼沦为奴隶；战俘；孤儿；人贩子贩来的人口。虽然天生为奴者为数不多，但也确实存在。不过，法律规定可以为奴隶赎身。偷盗者要为被偷者终身做奴隶，或者一直等到有能力偿还所偷财物为止。战争中被俘的敌方贵族，立即被推去做人祭牺牲，其他战俘则沦为俘获他们的武士的奴隶。孤儿是经常用于做人祭的，所以有时专门向人贩子购买，甚至强行绑架。

在战争、人祭、苦役、买卖人口被视为正常的文化中，在人们有很多理由草菅人命或滥用人力的情况下，奴隶的命运可想而知。

我们知道，猴群中也有等级划分、座次排定。地位较低的猴子若想觊觎



高位，很快会受到教训。不过，人们对猴群深入观察后发现，地位高的猴子有时会象征性地让地位较低的猴子爬背。这可能是猴子们维持和平的一种猴文化。玛雅贵族是否也会象征性地给平民百姓一点作威作福的虚假满足，我们已无从知晓。不过，在奴役同类、残杀同类的情况下仍然保持社会整体的延续，却也实在只能是人的文化。

#### 长工女婿不浪漫

玛雅人的婚姻可并不像它在其他方面那样神奇浪漫。说不浪漫多么扫兴，那中美洲丛林热带的气息原本就青春热烈，可以好好地想象。

说不浪漫是因为玛雅人看重父母之命、媒妁之约，也因为玛雅人婚后平平淡淡，没有拥抱接吻之类外露的情感表达，玛雅男女的爱情是以尽力履行各自在家庭中的职责来体现的。一夫一妻制似乎比较良好地运转，但休妻、离婚也较频繁，妇女在这事上也有一定的主动权。

男女的婚姻通常在他们童年就谈妥了，只等到了适当的年龄便举行正式的仪式。男孩的父亲为儿子寻找媳妇，他的标准无非是门当户对，同村同等级。也有些禁忌，同姓不可通婚，另外妻之姊妹、兄弟寡妻、孀居后母等也在禁止之列。议婚嫁若无媒人中介，那就是件可耻的事了，这显然不利于两情相知、男欢女悦。

最不浪漫的是婚前女婿要在未来的丈人家当6到7年的“长工”，白白地为女家劳动，以“赚”回老婆的“赎身费”。这还不算，假如岳父不满意，可将女婿赶走，到头来落得一场空。假如女婿不能圆满地服完7年“苦役”，被赶了出来，不仅眼看到手的“工钱”（老婆）另许他人，而且本人也成了“丑闻”的主角。

这其中究竟是什么样的机制在运作呢？可惜有关玛雅文化这方面的资料实在语焉不详。然而好在《圣经·创世纪》（和合本）中有几乎一模一样的故事可作比照。

第29章记述雅各来到拉班家，以拉班小女儿拉结为“工价”，服事拉班7年。这个7年与玛雅人的服役期恰好相同，或许巧合，或许有着相当古远的文化人类学原因。

雅各因为深爱着美貌俊秀的拉结，以致“就看这7年如同几天”。等到7年届满，“雅各对拉班说：‘日期已经满了，求你把我的妻子给我，我好与她同房。’拉班就摆设筵席，请齐了那地方的众人。到晚上，拉班将女儿利亚（大女儿利亚的眼睛没有神气）送来给雅各，雅各就与她同房。……到了早晨，雅各一看是利亚，就对拉班说：‘你向我作的是什么事呢？我服事你，不是为拉结吗？你为什么欺哄我呢？’拉班说：‘大女儿还没有给人，先把小女儿给人，在我们这地方没有这规矩。你再服事我七年，我就把那个也给你。’雅各就如此行，……于是又服事了拉班7年。

在后来的日子里，雅各的两位妻子给他生了好几个儿子，雅各继续为丈人牧羊。最后，当雅各携妇将雏，带着应得的羊群离去时，拉班及拉班的儿子们兴师动众、气势汹汹地追上来。追了7天才追上雅各，由于神夜里托梦给拉班，告诫他不要对雅各“说好说歹”，这才避免了冲突。雅各斥责拉班：“……我这20年在你家里，为你的两个女儿服事你14年，为你的羊群服事你6年，你又10次改了我的工价。若不是我父亲以撒所敬畏的神……与我同在，你如今必定打发我空手而去。神看见我的苦情和我的劳碌，就在昨夜责备你。”于是拉班只得和解，说：“来吧……！你我二人可以立约，作你我

中间的证据。”雅各就拿一块石头立作柱子。又对众兄弟说：“你们堆聚石头。”……拉班说：“今日这石堆作你我中间的证据。”因此这地方名叫迦累得，又叫米斯巴。意思说：“我们彼此离别以后，愿耶和華在你我中间监察。你若苦待我的女儿，又在我的女儿以外另娶妻，虽没有人知道，却有神在你我中间作见证。”拉班又说：“你看我在你我中间所立的这石堆和柱子，……我必不过这石堆去害你，你也不可过这石堆和柱子来害我。”雅各就……起誓，又在山上献祭……

不厌其详地引述看来决非多余。这里第一个关键是财产。玛雅人只把财产传给儿子，就好比拉班的儿子们特别在乎他们的狙夫（或妹夫）雅各捞到了什么好处，特意一起向父亲反映情况。再说女儿恐怕也是一种特殊的“财产”，不用钱财来赎白白嫁人岂不赔本？于是与女婿开口闭口离不开“工价”二字。

除了7年劳役折算工价之外，玛雅小伙子结婚时还要付出不少代价。聘礼是免不掉的，男方要为新娘子准备从礼服到各种装饰品的全套嫁妆，男方当然也要负担自家新郎棺的费用。这种做法通行于玛雅社会各个等级，只有量的多寡，没有质的差别，贫富贵贱都体现了嫁娶双方的既定财产补偿关系。娶了人家的女儿原本是赢家，不作出补偿就不平衡了。玛雅人的想法与《圣经》中的雅各大概是一样的，娶妻生子就是自己赢回的利息。中国人有“子息”一同，可谓传神。生息的儿子，繁殖的羊群，岂不是“工价”的绝好注脚！

第二个关键是“你我”之间的誓约。拉班挑明了主题，不允许亏待自己的女儿或另行娶妻。请想，7年劳役的办法是多么精明的算计！假如整个玛雅社会都奉行这一风俗乡规，事实的确如此，那么，又会有哪个男人能够有那许多个“7年”用于瞎折腾！他只有乖乖地为他所付出的“押金”考虑，平平稳稳地维持一个既成的婚姻。这或许就是玛雅人成功地实行了一夫一妻制的原因。这个道理，大概现代社会也并不很陌生吧，这其中就隐含着某种颇具智慧的东西。

丈人拉班与女婿雅各以上帝的名义立下了“你我”共遵的誓约，这是不同辈份之间一平等”的契约。这个“平等”恰恰反映了两种力量、两种意愿、两种权力、两种利益之间的对立、协调、共享和默契。

他们堆起的石头、树起的石柱，当然远远不及玛雅人在石头建筑上表现得宏伟与壮丽；玛雅人也似乎不是为了儿文之事去浪费巨大的社会劳动和艺术才能。但是，玛雅人的那些宏美壮丽的石头建筑，无疑也是社会冲突与契约的升华。一个能够像《圣经》那样设计出“7年之役”的民族，也必然有智慧去把他们生存与发展的需要与矛盾，用一个宏美壮丽的体系精心构筑起来。

当我们想到神奇的玛雅智慧，不浪漫也变得浪漫！

终点站·避风港

人终有一死，生生死死乃是自然法则。然而对待生死却是个哲学问题，哲学二字并不如想象的那么玄奥，无非表明了一种根本的关切。20世纪末的今天，西方发达社会开始兴起“死亡教育”，这并不是哪几位教育哲学家刻意要惊世骇俗，非要让学龄稚童把停尸房当作课堂，这只不过是我们对死亡问题永恒关切的一个新事例罢了。

玛雅人对死亡问题大作文章，自有其道理。那个黑暗世界若不是特别引

起他们注意，也至少要比引起我们的注意来得多些。试想，没有现代文明不夜的灯火，没有现代社会喧闹的人群，没有现代科学给人自慰自信的相对安全感，那些生活在中美洲野性十足的热带丛林里的玛雅先民们，是不是更久地体验长夜的黑暗，是不是更深地感受无助的孤独，是不是更多地仰赖宗教迷信的观念和行为来打发黑暗死亡的恐惧感？

丈量一下现世生活到死亡世界的距离，也许玛雅人觉得很近。丛林中有凶猛无敌的美州豹，玛雅人敬畏它们，奉若神灵；周期性的地力衰竭以致绝产，或突如其来而又频频光顾的蝗灾，都会造就一批可怜的饿殍；那些高耸的巨石建筑工程，可能每块成吨的石料都有血肉之躯的性命成本；更不用说高高的祭坛顶上，时常上演着血腥的人牲献祭……战争、疾病、衰老、难产、意外，人生的旅程处处标明死亡的站牌。

求生恶死，这是生命的本能。而人这个物种，因为具有智识，于是连生死也不那么简单。他首先要学会平衡主观意愿和客观事实的情感冲突，学会直面死亡或给死亡一个“说法”。现代人类好比一个成熟的大人，现代的文化使人们通常能直面生死，那个“死亡教育”新观念即此背景下的产物；而人类曾经也像一个孩童一样，不那么在乎事实，更多地屈从自己的愿望。

这也是一种选择，选择一种排斥那个令人讨厌与惧怕的“死亡”事实的思路，沉醉在永生不死的意境里，或把死亡当成一件不那么可怕的事情。玛雅人就是精心构筑了这一观念。

把事实揭穿挑明的现代“死亡教育”，为的是让幼童直面死亡，消除不必要的恐惧（其效果尚存在很大争议）；把事实包裹起来的玛雅“死亡观念”，为的也是消除人们必不可免的天然恐惧。殊途同归。尽管按现代观念评判，高下分明，但是，人类的文化行为并不那么容易评说。

玛雅人把死亡看作人生的避风港，可以再度扬帆启航。或者说，他们并不以为死亡即是一个人的终点，死亡是中转站，是走完这段旅程再搭乘另一趟班车的过程。

于是，他们为中转的人生过客提供许多“服务”。他们悉心包裹尸体，给死者嘴里塞满王米，以免死者在等候下趟班车时挨饿。有时还往死者嘴中填塞玉石，玉石是玛雅人珍贵的物品，差不多可以说“很值钱”，以免死者受穷，买不起车票。

墓穴里还要放上偶像，保佑死者一路平安。至于死者的身份证件也很重要，一定要齐全。好比说，生前是位工匠，那么应当放上石斧以证明其职业和技能；生前是位祭司，就放上书籍图谱；生前是法师，就放些魔石；生前是猎人、渔夫，就放弓矢钩叉……因为死者在来世还需要他那些装备。

玛雅上层人物的死后安排相当精心。通常是先火化，然后将尸灰收藏在瓮中入葬，葬所可能是各种规模的庙宇。以前人们把玛雅地区的金字塔当作单纯进行祭把活动的场所，后来考古学家发现了它们中有些至少还有别的用处。这个发现有点偶然，本世纪初，法国人阿尔贝·吕兹考察帕楞克古城一座金字塔。他在塔顶神庙里发现地上的大石板有些异样，板上几个圆孔似乎显示板下面掩盖着什么。于是他就领人撬开了这块大石板，果然下面是一条被泥石堵塞的通道。他和六位助手花费三年辛苦，才挖通这条长 20 米、有 56 级台阶的地下雨道。雨道尽头是一堵石墙，墙下有些玉珠耳饰和项链。拆除石墙后，又找到一条雨道，雨道尽头还是石墙。左侧有个石瓮，内中有 6 具年轻人的尸骨。吕兹判断他们只是殉葬者，真正的大人物还在后面等待重

见天日。

经细致探察，发现墙上有块三角形大石块，极可能是一道门。撬开石块，出现一间大墓室。墓顶上有块 6 吨重的大石板，他们费了九牛二虎之力，用 4 个汽车千斤顶才慢慢把它移开。墓穴高 7 米、宽 4 米、进深 9 米。室内四壁尽是人像浮雕，似乎共同拱卫着室中央的巨型石椁。棺椁的盖板竟然重达 40 吨，板上也刻有人像和图案。经专家研究石板上的象形文字，推断它制作时间是公元 7 世纪。墓主人随葬品包括金玉冠冕、耳环、项链、手镯和小偶像。最为奇妙的是他的脸部罩着青玉面具，由 200 余枚玉片拼成，眼窝处是宝石镶嵌。对这个面具，本书将在第六章《有头有脸的青玉》这一节中详述。

然而，我们只要再介绍几种对死者的处置方法，就会明白如此隆重的葬礼规模及最后一层青玉面具的真正含义了。死者被如此安全保藏起来，为的是永生不灭，为的是不死的灵魂可以在不腐不败永远温润的玉石包裹中寄存。

有时，死者的尸灰被放在空心的雕像中，雕像当然尽可能与死者本人肖像。雕像后脑壳留有一个开口，这是填放尸灰的通道，用死者相同部位的头皮来覆盖。玛雅潘城的库库姆家族是统治者，他们通常把死者用火处理一下，烧到骨肉分离。头后部锯下，只留下前部，即脸部的骨架，然后用松脂捏塑出脸肉来，这个塑像和真人一样，与前述木雕像性质相同，都作为家族偶像供奉起来，逢节受享，使人敬畏。

这个说法虽然来自早年西班牙殖民者的记述，但是确有其事。考古发掘部分地证实了这一点，有一个骷髅头颅被削，眼窝用木头塞着，脸部被艺术处理了，是重新造出的死者面相。保存真容以供瞻仰，这是后人对先人的追怀，也是永生不死愿望的体现。

玛雅人煞费苦心的做法，听起来颇为粗野，但他们的死亡观念却是富于情感的。

## 第二章 种玉米的蜜蜂

忙碌的闲暇

伟大的文明不一定完全来自于闲暇，但闲暇无疑是文明的重要条件之一。

据说人曾经有一日一餐、一日二餐的文化进化阶段。动物饿了就出去觅食，有的单独出击，有的集体行动。吃饱喝足，最多要考虑考虑食物贮存问题。进餐的次数能省则省。人类在形成群居、合作、分工的生存模式之后，大大提高了觅食的成功率。及至发展出畜牧业与农业，则更加妥善地解决了温饱问题。饱暖而思淫欲。过分的欲望、需求也就由此产生了。先是想出个一日三餐、荤素搭配的坏毛病，有许多妇女因而变成了烹饪专家。后来又想出什么点心、早茶之类，实在是没事找事。

不过，还不要小看这些打发时间、精力和贮备（钱财）之举。文明的许多突破和造就即产生于斯。也许多余繁殖也是打发闲暇之举，如果没有它，人类哪来今天的数量优势？也许救死扶伤也是在人有了闲暇之后才取代对者弱病残的野蛮遗弃，如果没有医疗的不断进步，怎么会有这么多人获得寿终正寝的机会？也许语言文字、数字算法的游戏也是闲时把玩的结果，如果没有它们，文明又从何谈起？如此这般地说下去，也许没有穷尽。然而，闲暇促进文明，有助于人类的兴旺发达，确实有其中的道理。

玛雅人基本上只种一类作物，不借助畜力，也没发明金属农具，原始的刀耕火种完全满足了人的需求。拿一个普通玛雅家庭来说，一般是开垦一块 10 到 12 英亩大小的玉米地。说是开垦，实际上就是在头年的雨季砍倒选地内的所有树木草丛，然后在第二年的 4 月焚烧已经晒干的枯木。根据玛雅研究专家莫利的估算，现代玛雅人平均一个家庭开垦一块 12 英亩左右的玉米地。连续种两年后就让它休耕 10 年，因为第三年的产量仅为新开地产量的一半。这样的话，要保证这个家庭每年都有地种，就需要有 6 块 12 英亩的地，确保在其他 5 块地都处于休耕状态时至少有一块可以播种、收获。以一个村子平均有百户人家计，就需要有 7200 英亩，约合 11 平方英里的土地。如果再加上地质差异因素，在一比较贫瘠的地区，所需的土地面积更大。

现代玛雅人的耕种方式基本保持了传统，但也不是毫无改动。最大的差异在于农具，导致一系列主要变化的是一种新农具——砍刀的引进。它彻底改变了玛雅人的除草方式。古代玛雅人是用手将草连根拔起，而现在，借助砍刀大大方便了劳作，却也带来了除草不尽的后果。

美国华盛顿的卡内基学院曾于 1933~1940 年作了一个玉米种植实验。地点就选在奇岑—伊扎附近。他们采用连续耕作。头 4 年内用现代的砍刀式除草方法，后 4 年改用古老的连根拔草办法。各年产量以磅计分别为 708.4 609.4 358.6 149.6748.0 330.0 459.85.5。头 2 年的产量较稳定，但从第 3 年起大幅度下降。而第 5 年改用古老的拔草方法之后，产量即刻上升，甚至略高于第一年（用砍刀除草）的产量。第 6 年降至第 5 年产量的一半，第 7 年又有所回升。最后一年由于遭遇蝗灾（从 1940 年起持续三年）而几乎一无所获。

这项实验的结果表明，用传统方式除草，虽然不能保证年产量比现代高，但能够将玉米地的连续耕作周期延长至 7 到 8 年。这样，维持古代玛雅家庭常年有地可种的土地量可能只需 36 英亩。由此进一步推算，玛雅人滞留在其

聚居中心的时间也相对较长，他们将自己的文化印迹留在城市中心的时间也较多。

另外，莫里斯·斯台葛达(Morris Steggerda)博士根据自己对尤卡坦的农业调查，还指出了另一个更具文化意义的事实。玛雅农夫完成一年的玉米种植全过程，只需要190天。也就是说，余下的175天他都可以去从事生产食物以外的活动。不仅如此，通过这实际耕作的六、七个月，他可以收获两倍于他和他的全家人一年所需的粮食。

多余的谷物可以作种子，可以用作交易，以获得玛雅家庭无法自己生产和获得的生活资料及一些小奢侈品。热带雨林的环境使得生活的维持条件非常简单。没有过冬的烦恼，又有充足的木材、纤维，人生活其间就像植物生活其间一样，枝舒条达，容易存活。

而如果一个家庭没有太多的奢求，光满足其自身的温饱问题(温是天然保证的，只需自己动手解决饱的问题)七八十天的实际劳作时间就足够了。余下的290天左右的时间完全空余出来，大约有9至10个月。这么长的闲暇对于文化而言是极好的催生剂。玛雅古典时期的为数众多的金字塔、庙宇、广场、宫殿等等都是这些闲暇中的杰作。西班牙人统治时期的大量教堂、修道院及公共建筑，今天尤卡坦地区的大麻种植园，也都是玛雅人的闲暇被利用的见证。

当第一批考古学家带回对玛雅遗址的宏伟印象时，许多人感觉它具有准神话特征。重达数十吨的石块的采集、搬运，几十米高的塔台的堆垒，用整面石壁雕刻出的巨型头像，连绵的高台、神庙、宫殿建筑群，分布密集，数量众多，不能不令人叹服。在注重效率、计时计件的现代人眼中，用巨石垒起金字塔承载半在云间的神庙，实在是难以想象。何况，就拿那数百块深雕细刻的高大石碑来说，没有现代工具，竖起一块来就是一项复杂的大工程。埃及金字塔的采石、搭建曾是一个世界之谜。其实，埃及金字塔所有的高大、匀称、稳固乃至丝丝入扣(石缝间连利刃都插不进)等稀奇之处，在玛雅石文化中都能找到对应物。所以，将这众多的玛雅稀奇遗产想象为神工鬼斧，也是在情理之中。

不过，想象终究是想象，在玛雅遗址中已经发现了采石现场，甚至还找到切割至一半的石块。真正的奥秘在于尤卡坦半岛富藏的石灰岩。原来，天然石灰石相对来说比较软，较容易切割，而一旦暴露于地面上之后，它会逐渐变硬。还有一种当地多产的沙岩，也具有这种特征，甚至在刚采出不久一段时间内，仍然易于凿刻。玛雅的高大石建筑都是用这些石灰岩和沙岩制造的。

还有一种安山岩，表面细致，纹理平整，非常适于用玄武岩或闪长岩做的石凿子(玛雅人没有金属器具)在其上凿刻。大部分石碑就是用这种石料做的。但是，这种岩石没有开采前后硬度不同的特性。而且，在切割开的表面经常会有一些硬度极高的石结，玄武岩或闪长岩做的凿子根本无法在其上刻出印痕。因此，我们现在还可在许多石碑上看到这样的石结或整个小块凿崩后留下的凹形。有些玛雅艺匠聪明地将它们融入碑文或图案中，犹如中国印章篆刻和石砚凿刻的技术手法。

为了说明玛雅奇迹的创造者即是玛雅人民，而不是某方神圣，法国画家让·夏洛特(Jean Charlot)画了一幅系列组画，描绘玛雅人竖立一块石碑的全过程(见图1)。首先，他们采出石坯，安山岩的石质较硬，但它的等

理整齐，所以可以根据岩床的

图 1—2 运石自然解理进行切割。由于这个原因，许多玛雅石碑的横剖面都是梯形，没有一个顶角是直角。其次是搬运。玛雅人生活在热带雨林中，周围的密林里有的是各种各样的硬木，可以把它们制成各种长度和粗细的圆木条，让巨型石碑借滚木运至所需的地点。然竖石

{ewc MV IMAGE, MV IMAGE, !00700862\_0246\_1.bmp}后要把石碑立起来。( 玛雅石碑通常正反面均有较深的凸雕，不同于中国一般的刻字碑。因此，都是先竖立起来，然后再在碑上雕刻纹样的。) 石碑最终要插入一个与底座相当的凹槽，才能固定住。而几吨、甚至几十吨重的石碑的直立，需要借助滚木、土墩和拉绳。所幸的是，这些材料在雨林中非常丰富。这以后才是搭起脚手架，让雕刻家像处理壁雕那样进行工作。它们的粗雕还要经过进一步的磨光，最后还要上色，用一种与树脂搅拌在一起的深红色涂料（少数也有用蓝色的）。树脂对颜色的保护效果很好。今天在一些凹纹和石碑底部上还可以找到这种特殊的色料。

所以说，玛雅文化的遗产虽然壮阔得令人自叹人力的渺小，但它们的一切都确实实是人力所为。而不是什么自然力或超自然力的点化。

由此看来，玛雅人实在是一些勤劳、智慧的集体劳动者。单单一块石碑的创生过程就需要多少人工的通力合作！何况仅石碑就数以百计，而众多的建筑拔地而起，还需要多少石块的有序组合！现在，轮到我们为玛雅人这种愚公移山的精神而慨叹了。

{ewc MV IMAGE, MV IMAGE, !00700862\_0247\_1.bmp}现代人从小就生活在非自然的产品堆中。一块电子表所包含的技术不一定每个成年人都能说出，但小孩子早就不太珍惜地戴着它玩了。家里的电灯、自来水、冰箱，司空见惯，根本就不去过问其中的道理。事实上，我们社会的大生产方式创造了极其惊人的文化产物，只是在大生产的形式下它们都化整为零，落实到每个工人每天 8 小时的上班中，落实到流水线的每个微小的环节上，落实到技术创意人员、供销人员的每个小点子里。从而使我们所有人习以为常。我们每个人都毫不费力地上一天班、吃一天饭，各自想着自己的生活。但就在这过程中，我们每个人的时间加在一起，正悄悄地创造巨大的财富。

当我们看到玛雅人将几百、几千吨的石头方方正正地堆出样子来，刻出花样来时，实际上不应该感到惊奇。把这些东西同现代社会鳞次栉比的摩天大楼、四通八达的交通网络相比，实在是算不得什么。只要有人，有闲暇，工具简单一些也没什么关系。人这个奇妙的生物总会想出办法来改变他生存的环境，留下人文的印迹。

玛雅人不辞辛劳地在地球表层搬运石块的精神，无论是一阶级对另一阶级的剥削，还是成功的全体创造，都表明了一个道理：人类不会让自己内部的多余劳动力和精神劲儿闲置。虽然玛雅人一年只须劳作几十天即可养活一家老小，但他们会情愿或被迫地一年忙碌到头，创造一些与他们的自我维持和自我复制无关的东西。虽然玛雅人中只须有一部分人种地、打猎即可维持所有人的生存，但他们偏偏让所有人各有所务，忙碌不停，去做些与生物性的个体延续和种族延续不完全有关的事情。这从个体来讲，是生命力的表达在寻求对象。也就是说，自我实现，工作，忙碌，本身是人的高层次需要，仿佛温饱、安全、爱是需要同一样。从群体而言，也是释放群体内部紧张的一种方式。世界上没有第二种动物像人类这样以如此之大的规模常年聚居。由

生存空间的相互交叉、相互侵入而造成的紧张，如果不能成功地被引导向群体外部（如部落间战争），或者被有组织地聚集于非生物性的对象（比如石建筑），难免对群体构成不稳定的威胁。而这种既符合个体需要又符合群体需要的根本趋势，也正是不断推动人类文明进程的根本动力之一。

人若不是把动物用来休闲的时光和精力用来忙碌，何来文明？

为了第一需要

当我们看到玛雅人留下的那么多庙坛、球场、观测台，不禁会想象：与我们一样的同类生物是如何胜任这样巨大的体脑劳动的，他们的饮食起居有没有特别之处。最简单地讲，他们以什么为生，吃什么？

回答是玛雅人食物的 80% 是玉米，各式各样的玉米。相应地，玉米种植也就几乎是玛雅农业的全部。

在建筑、雕刻、文字、历法等方面都有超凡造诣的玛雅人在农业上特别迟钝吗？如果这么说，则着实有些冤枉了他们。玛雅人至今仍沿用着 3000 年来基本不变的农业模式：种玉米。但这得归因于他们居住的这片草木繁盛、石灰岩居多、土层低浅的热带雨林土地。

今天，玛雅人用铁制的工具取代了以前的石斧尖棒，但耕种方式和工具仍然局限于祖宗留下的老规矩。先伐木，后烧林，再播种，然后每年变换玉米地的场址。使用的工具是淬火的尖头植种棒（xul），石斧（bat），还有用来装玉米种子的草袋（chim）。

那么，为什么没有其他方式或用具适应玛雅人这片土地呢？第一，此地土层很浅，一般只有几英寸深，间或出现一些小坑，也不过一、二英尺深而已，而且实为罕见。再者，当地天然石灰岩露出地表的情况很多，无论你用什么农具翻土，犁、锄、铲、铤、耙，都是白搭。美国一些农业专家前去实地考察之后也不得不承认，玛雅人的方法就是最佳选择。如果把现代农业机械开进这片密林，那只能是杀鸡用牛刀，大而无当。

既然玉米农业构成玛雅人口粮的大部分，又是玛雅农业的全部，我们有必要了解一下具体耕作的步骤。种玉米的整个过程分为 11 个步骤。

第 1 步，选址。这不仅是万事开头难的一步，也是很有技巧的一步。在这样不利的耕作条件下，找地是很辛苦的事。农夫至少得花一整天时间，仔细观察林中树木、草丛的长势，树越高，灌木丛越密，它们脚底下的泥土也就越肥。然后他得考虑地块与水源的远近。在尤卡坦半岛北干旱区地表水有限的地方，玛雅农夫至少要使他的地尽可能靠近某个水洼。在地本身的因素考虑到之后，还得参考它与村子的距离。这就看各人运气了，一般情况下总在二三英里以外，有时为找一块合适的地，也会迫使农人走上一整天、甚至两天的路程。尤其当邻近的地力都用尽之后，就自然会向远处发展。这种无可奈何的“离乡背井”或许也是中美洲地区历史上“飞地”较多的原因之一，也可能直接或间接地促成玛雅聚居地的迁移。

选好地之后，农夫将其划成小块，用石块在每小块四角作标记。大量土地的工具是一根 20 多米长的绳子。有趣的是，考虑到鸟雀的侵犯，农夫在量地时总是比每小块应有的边长（20 米）多放出一点，仿佛裁衣服留贴边，这些余量是“贴”给鸟雀的。

第 2 步，伐木。第 1 步中说是地，实际上与我们平常概念中的田地完全是两码事。它们根本就是一片林子，等着农夫把地平线以上的部分全部搬走。这个“搬走”若真像动画片里面那样能瞬间完成就好了，可惜玛雅农夫还得



用石斧（现在是大砍刀加铁斧，以前只有石斧）把立体削成平面。一般情况下，总是矮树、爬藤类植物和灌木丛先砍，等这些占据低空间的东西全部铲除后，再去应付那些参天大树。有时树大高大，只能先剥了树皮，让它慢慢枯死。砍下的树木还常被堆起来辅助接下去的烧林工作。以平均一块地含 100 小块计算，一个农夫用铁制工具需花 50 天才能干完这第之步的工作，以前用石斧砍伐的速度和劳动强度就可想而知了。

第 3 步，烧林。砍伐的时间一般是在上年的 8 月，那时正处雨季高峰，草木所含水分充足，最易砍伐。而烧林的日子却要等到 3、4 月份，等到 2、3 月份的骄阳把那些砍下的草木彻底晒干。具体烧林的日子得是个有大风的天气。有记录表明，这个日子是由祭司仔细选定的。这些特殊的玛雅知识分子用他们的天文观察和神学感应充当天气预报员。火先在迎风口点燃，借着风势席卷整片地。人们在一边不停地打呼哨召唤风神，希望它们至少等到烧过预想位置再停下歇息。一把火要坚持烧完 10 至 12 英亩的一块地，必须依靠持久、强劲的风力。

有趣的是，玛雅人只担心风力不足，而从不为风助火势殃及邻近森林而操心。原因还在于热带雨林的特性。即使在最干燥的季节里，森林中树木仍含有足够的水份，难以点燃。因此，即使砍伐过的那片地烧尽了，火势燃及邻近树丛，也至多只能烧毁最近的一小部分，就自然熄灭，不会进一步蔓延开来导致森林大火。

第 4 步，圈地。这一步骤只是在有了家畜业之后才产生的。古代玛雅人不养马放牛，即使玉米地就在村子附近，也无须用什么围栏。即便是现在，充作围栏的也只是些临时性的灌木荆棘。由于玉米地的连续使用最多不超过两年（其中原因与除草方式的改变有关），所以这些围栏的使用率也很低。

第 5 步，播种。玛雅人坚信播种应在一年的第一场雨后，而每年的第一场雨总是在圣十字日（三月三）这一天开始的。实际情况也确实如此！为了准备好种 12 英亩玉米地所需的种子，光是剥玉米粒就得花上两天时间。一般每亩地要用大约十来斤的种子。下种之前总是先用尖头棒（xul）挖一个坑，通常 4、5 英寸深。一次下种 5、6 颗，有时还同时夹杂几颗豆类或南瓜的种子。各个坑洞间距离约为 4 英尺，一般一个坑内会长出 2 到 3 株玉米。盖土是简单地用脚蹭一下或用棒粗略地划拉几下。纵列基本取直线，有时也因地形特殊而作相应偏绕。一般 12 英亩的玉米地内有 5000 个左右的播种点。

第 6 步，除草。热带雨林的气候地理条件催生着各种植物，也使玉米地里的杂草长势凶猛。从 3 月到 9 月，玉米的整个生长期内，至少需要除一次草。一般是在玉米已长到两英尺高，杂草也长到同样的高度甚至更高的时候。现代玛雅人使用铁制的大砍刀，一顿挥舞之后，草籽乱飞。虽然除草时省力多了，但后患也不少。来年种第二茬时杂草蔓延的程度远胜于第一年，以至于除草还不如重新开辟一块新地，而且大大影响玉米产量。所以，现代玛雅人很少在一块地里连续耕种两年以上。古代玛雅人则不同。他们除草时将草连根拔起，从而最大限度地减少了杂草的再生。因而，他们的玉米地经常可以连续耕种 4、5 年以上。

第 7 步，扳倒玉米秆。玛雅人种植的玉米品种很多，成熟周期也不一样，有的 2、3 个月就熟了，有的却要过 4 个月，还有的甚至要 6 个月。总体来讲，全都长势良好，并且窜得特别高，平均有十二三英尺。等到玉米穗成熟后，通常是在 9 或 10 月，玛雅人要把玉米秆扳倒。他们说，这么做能防止雨水灌

进穗里导致发霉，还能避免鸟来啄食玉米。

第8步，收获。扳倒玉米秆之后一个月，也就是到11月份，玛雅人开始收玉米。收获季节很长，其高峰在1、2月，但要一直持续至3、4月份。去壳是用一种木、骨或鹿角制成的针，但这道初步工序只去除壳的外层。一个玛雅人要花3天收获1英亩地，平均每亩产量以穗计约35蒲式耳（1蒲式耳约为35升），以去壳的玉米计约有十七八蒲式耳。

第9步，贮藏。收上来的玉米有的就近取材，存放在玉米地里临时搭起的棚子里。等到5月份再次播种时去掉内层包壳准备种子。有的被拉回村里，堆在屋子一角，犹如家中的小粮仓。

第10步，剥玉米。方法不止一种。可以用手工逐个处理，经常是一家人席地而坐，在玉米地里的临时棚屋里剥玉米粒。也可以用一张吊床，倒进十几篮玉米穗，然后拼命敲打，让玉米粒从网眼里掉到地上。为防止玉米粒向四周飞散，还有用杆架代替吊床的，周围盖上茅草之后再敲打，这样做快而不乱。无论哪种方法，时间一般都选在晚上。据说晚上天凉，飞扬的秫让人发痒的程度不像白天那么厉害。最后处理好的玉米粒全都装进麻袋，等候播种。

最后一步，把玉米弄回村里。前面说过，玉米地距离村子远近不等，现在的玛雅人有时也借助卡车和畜力，古时的传统则是原始的肩扛步行。这并不轻松。

玉米的种植构成玛雅人农耕生活的全部。一个民族要存在和传承，选择自然、利用自然、适应自然是其文化的首要任务。玛雅人在这片多雨、土浅、草木丛生而又岩石多露的土地上求生存，多年来发展、种植单一作物，没有畜力、只有石器，却能满足日益增多的聚居人口的食物需要，并且可以在自给自足以外，留出众多劳动力去完成无休无止的建筑、雕刻和其他手工艺创造。原因正在于这种几千年摸索出的种植程式。其中的简单和繁琐一样值得我们深思。

享受造化，创造生活

造化待玛雅人不厚也不薄。

中国古人说：沃土之民不材，瘠土之民莫不向义。（《国语》）著名文化人类学家、史学家汤因比在分析研究了全世界26种文明类型之后，也作出了相同结论。人类的文明发生虽然需要一定的环境前提，比如说埃及人在尼罗河流域，巴比伦人在两河流域，印度人在恒河流域，中国人在黄河流域，都先后发展出灿烂的农业文明，但是，环境过于优裕也同时取消了进化的动力。假如地球上处处都是花果山、水帘洞，那么我们人类就还和猿猴一样赖在树上不肯下来呢！人类针对不利的自然因素而作出应对挑战的文化行为，这才是人类的文明历程。各民族面临的挑战不同，作出的应对也不同，这就是各民族文化的差异所在。

玛雅人在这片荆棘疯长、地力贫瘠的土地上，为了养活一个高度文明所必须的人口，也有其独特的创造。有学者甚至把高产的玉米的培育归功于玛雅人而不是南美的印加人，这当然可以继续论证。但是至少玛雅人种植玉米的生产活动，与其所处的自然环境可谓相得益彰，无懈可击。他们不辞劳苦地四处选田址，砍乔木，烧荒草，点种，除草，其中播种方式居然到今天看来还是那么合理。为对付乱石密集、上层浅薄的恶劣条件，他们发明了朴素无华的掘土棍，其有效性使所有现代机械、半机械或人力农具都望尘莫及。

玛雅人美滋滋地享受造化所赐予的一切，尽管这并不轻松，但是他们乐天的性情和坚忍的耐心以及创造的禀赋，使他们也过得有滋有味。

除玉米以外，他们还学会栽培辣椒、西红柿、菜豆、南瓜、葫芦、甘薯、木薯等，作为食物的补充来源，经济作物有可可、烟草、棉花、龙舌兰和蓝靛草。他们还会在宅前屋后栽种各类果树。他们在现代的处境似乎并不好，有点营养不良，因为今天他们很少吃肉，蛋白质的主要来源是豆类，狩猎活动如今只是偶一为之，但是在稠密的人口挤杀当地野生动物之前的古代玛雅世界，狩猎无疑是一项相当重要的营生。

他们猎取、诱捕的动物包括鹿、獾、西貪、野猪、野兔、狢狢、猴子气豚鼠、大晰、野火鸡、松鸡、鹤鹑以及各种蛇。他们还会用钓线、渔网和弓箭多种办法捕鱼。沿海居住的玛雅人还用叉于捕获儒艮，也就是俗说的美人鱼。他们的装备是长矛、弓箭，为了对付飞鸟，他们还发明了一种吹箭筒。细管中装有泥丸，用嘴猝然一吹，泥弹射出就能击中目标，这种小巧的“无声手枪”在林中悄悄地一一射杀鸟雀，不惊不扰，十分奏效。

他们还经常使用陷阱机关，这样鹿肉或鼠肉就来到他们的餐盘中。玛雅人还采集黄蜂幼虫、各种昆虫、河蜗牛和一些陆生蜗牛。造物所赐的这些礼物，也是相当鲜美可口的。

与大自然朝夕相处的玛雅先民，有着相当惊人的动植物知识。他们对各种野生植物的性状了如指掌，例如基纳坎特科斯部落人（Zinacantecos）单单蘑菇一项，就采集十多个可食用的品种。他们会选用芫荽（香菜）等许多植物作调味品，会采摘野菜烹制别具风味的佳肴。对于野生植物的药用性能以及在宗教仪式活动中致幻等神秘性能，玛雅人也不愧是行家里手。

居住在乌苏马辛塔河（Rio Usumacinta）以西偏远地区的拉坎冬部族（Lacandon），由于较少受殖民地时期欧洲文化形态的影响，还较多保留着古代玛雅先民的风貌。他们对大自然丰富的植物资源，有着极广泛的利用。1901至1903年曾在那儿生活过的阿尔弗雷德·托泽（Alfred Tozzer），惊奇地注意到：“土著们实际上把每一种树、草、灌木都用作食物、药物，或在他们的一些艺术创作中加以利用。”这里可以开列一张简表，约略一观拉坎冬人如何利用造化之赐：

玛雅人会饲养火鸡和狗，其养蜂技术更值得一提。蜂箱是空心圆木，旁开小孔，蜂蜜成了玛雅人特制美酒的原料。他们还从一种叫作 *Lonchocarpus longistylus* 的树皮里提取“巴尔曲”（Balche），那是一种醉人致幻的宗教用酒。

酒给玛雅人生活带来享受，烟也是他们自我满足的法宝。现代社会对于吸烟有害的宣传，正是反映了烟草对人的巨大魅力。玛雅人吸着烟，腾云驾雾；又嚼着“生津口香糖”，像现代美国人那样嚼个不停，自得其乐。这是玛雅人找到的一种植物，在地里干农活儿或外出长途旅行时，他们就以此来缓解于渴的感觉。

这样活着显得很滋润，不贪不婪又不负造化美意。视苦如甘，乐从中来。玉米虽是粗粮，但也可粗粮细做。他们早就掌握了烧石灰的化学知识，所以，他们的玉米粒都是用百分之一石灰水加工处理过的，干粒泡软后再用手磨碎。玉米浆既可添水煮粥，也可以用烧红的石头烙成面饼。玉米做的花样非

常之多，有时还加入辣椒和可可粉调味。玛雅人的玉米主食虽称不上“不厌精”、“不厌细”，但也确实尽可能地加工得精细些，这是玛雅妇女日常工作的最首要内容。

玛雅人利用造化之赐，作出了许多重要的开发。比如说，他们从生活在一种仙人掌上的昆虫里，提取出红色染料。这一技术的广泛运用的意义，无疑可以在玛雅绚丽的壁画中最直观地感受到。

关于玛雅人如何创造发明还有一个小小的例子，那是一个美丽而又富有哲理的传说。

曾经有一天，伊扎王到野外采药，突然被一种像剑一样的植物刺伤了。他很生气，就命人拼命地抽打这种植物以泄胸头无名怒火。不料却抽打出了洁白坚韧的纤维。后来，玛雅人就用这种纤维制作绳索，派上了极大的用场。伊扎王从中感悟到什么，他说：“生命的诞生总是伴随着痛苦啊！”这种植物就是龙舌兰（century plant，又名世纪树），从中制成的坚韧绳索，乃是玛雅人一项至关重要的发明。

假如没有这种绳索，那么也就无法拖运巨大的石料，也就无法想象玛雅先民该如何创造那些高大的金字塔、观天台、纪年碑等一切辉煌的文明业绩。龙舌兰的美丽传说恰好浓缩了玛雅人适应自然、利用造物、创造文明的艰辛欢乐的历史。

#### 水的主题

有一派文化学者认定，人类文明史关键的社会政治体制的起源是因为大规模治水的需要。且不说赞同与否，但是，水成了文化学者的主题词。

玛雅文明是否有关乎“水”，显然不无关系，他们的世界观就是洪水灾难余悸的曲折反映，这一点可参看本书《第四世界》一节。实际上，他们的宗教演变史也是水的主题变奏史。至于玛雅人治水意义，我们不动脑筋也可以想到，在沼泽丛林里的玉米地曾养活了二三百万人口。

玛雅地区的水资源分配是非常不平衡的。尤卡坦半岛的整个北部地区几乎没有河流，干旱的气候与美国佛罗里达中部、南部相似，降水量极为着限。越往东、南越湿润，热带雨林气候明显。降水的地区性变化与地形地貌的差异相结合，造成了玛雅地区多姿多彩的动植物以及各具特色的生存环境。

从北部广大的平原说起，这片土地上现存着玛雅后古典时期（也即新王国时期）最重要的几个城市中心奇岑伊扎、玛雅潘和乌斯马尔的遗址。10世纪以后，玛雅文明的重心转移到这里。这片土地的自然条件与古典期文明中心所在地区完全不同，这也就使得后古典期玛雅文化出现变异。

干旱地区的玛雅人，生存的第一问题是水，所以，辉煌的奇岑伊扎城就建在两个大型石灰岩蓄水坑边上，这两口天然井成了玛雅人的“圣井”。奇岑伊扎若逐字转译，即是“伊扎人的井口”。人们最担心的就是天不下雨，于是，玛雅宗教史上一个重要的新现象出现了——雨神恰克（chac）日益受到崇奉，地位大有凌驾第一大神天神伊扎姆纳（Itzamna）之势。这就好比说中国常为祈雨操心的古代农民变得不敬玉皇大帝，专奉龙王爷一样。玛雅祭司们的主要工作变成了求雨，这种情况直到20世纪70年代末还被来访者目击。小村子里一位年届八旬的老祭司主持祈雨迎神活动，他向恰克祈祷：“啊！云，我恳求你马上来临，带给我们生命。雨神恰克啊，我奉献面饼和肉食给你……，我对你的请求是给农民以生命，下雨吧，在他们劳动的地方，重新给他们以生命吧！”

从这个事例中，可以想见玛雅宗教在后古典期的变化。我们固然可以把这些变化归之于来自中墨西哥托尔克特人的影响，但是，从“水”这个主题不也能有所发现吗？正是因为玛雅人对神祇的请求（实则是对水源的渴求）变得极为迫切，才使得他们的献祭活动愈演愈烈，献祭的规格越来越高，出现血淋淋的人祭。退一步说，即使人祭活动确系舶来品，那么其“发扬光大”也与水的迫切渴求有关。

让我们把视线从后古典期转向在它之前更为重要的年代。在那个玛雅文明的黄金岁月（古典期，公元3世纪至9世纪），玛雅先民生活的环境又是另一种面貌，那里不愁旱，只怕涝。

在这片低地种植玉米，玛雅人要解决排涝问题。当然，他们可以选择山坡开垦梯田，以保证主食玉米这种旱地作物所要求的土壤条件。他们确实这样做了，直到今天在玛雅地区仍能见到，但这种山坡地都不大。根据学者们研究，该地区地力不足，一块土地种植几年就必须休耕废弃。这样一来，人们所需的耕地总量就要乘上好几倍，以供休耕轮作。

要养活日益增多的人口，这种办法肯定捉襟见肘。而玛雅文明如此辉煌，特别是遗存的如此众多的大型石建筑，必然要有成比例的人口数量才能自圆其说。古典期玛雅人口，大约达到二三百多万。这么多人的吃饭问题如何解决，正显出文化创造的智慧。

1980年6月2日，美国卫星探测系统透过茂密的丛林发现了纵横交错，规模宏大的沟渠网络。这不是幻觉！为了证实图片上的“网络”，一批大学教师亲往考察。他们或步行或乘独木舟，进入现今的危地马拉国和伯利兹（英属洪都拉斯）境内的低地热带雨林。他们亲眼目睹了奇观，原来这“网络”是玛雅先民的排水沟渠网，它们平均宽度1至3米，深半米。沟渠是用石锄刨挖而成，用于排水，这显然是玛雅人对付沼泽地的淹涝，开辟旱地的对策。经科学方法测算，证明这些沟渠确系玛雅古典时期所为。这也就解决了公元3世纪至9世纪玛雅人在这片低地的生计问题。

现存遗址中有一种人称“高地”的花畦，它就是玛雅人针对大雨淹涝而开辟的；无论雨水是否过多，它都可照样耕种玉米。玛雅人的邻居阿兹台克人，在文化上是玛雅人的模仿者。他们有一种叫作“水中田畦”（Chinampas）的人工地块，制作方法是先用树枝芦苇编成排筏，用淤泥并掺上其他泥土，敷在筏上。然后种植菜蔬花卉。排筏放在水域中，通常若干排筏相连，用木桩插入水底来固定。再有填湖泊水洼修造的小块土地也叫“水中田畦”。阿兹台克人的这些做法，是否也有玛雅人的渊源呢？

无论怎样说，自然环境迫使玛雅先民采取了一些文化的策略。倘若没有进行大规模关乎生计的工程（排涝渠网系统）的客观需要，那么恐怕也不会有玛雅社会组织体系的进步。由这种集体劳动的组织管理中积累的经验，促成了玛雅古代社会进行宏大的文明创造的气魄和能力。

有个别学者陷入概念的圈套，把一种合理的理论演绎错了方向。他们认为既然地球上大多数农业文明都兴起于大河流域（埃及尼罗河、印度恒河、中国黄河、中东两河流域），并且由大规模灌溉系统的建设促进了高度组织化的官僚管理体系，那么，为什么玛雅文明会出现在不该出现的低地热带丛林呢？那里并不需要灌溉呀？

其实，这些学者把到手的真理又轻易地扔开了。低地玛雅人不需引水浇灌，但他们却需要排水排涝。大型水利工程对他们来说，同样不可缺少。这

不正是他们的社会文明的绝好契机么？

进一步说，玛雅地区的大量石建筑都有巨大的台基，这是不是为了在洪水到来时高出水面呢？联系玛雅人的世界观，他们特别强调人类多次毁于洪水的灾难，那么一级一级升高的金字塔是否就是他们坚不可移的“方舟”呢？

水，无论对玛雅人的生存、文明、信念，都有绝大的意义。

可可豆本位

当代世界一体化的大潮流，使我们心态成熟的现代人部完全懂得贸易的重要性。自给自足的经济使得政治上割据、文化上隔绝的状态成为可能，而相互间经济上的巨大需要却似一股无形伟力，把不同地域分布、不同种族归属、不同文化渊源的人们拉拢到一起，形成共同的市场、共同的语言、共同的文化。

贸易活动本质上是资源的交流。切莫狭义地理解资源二字，资源不仅是经济上的，而且也是文化上的概念。民族文化共同体的生成总要仰赖“资源”的交流。人们常说玛雅文明地处新大陆，在被欧洲人扰动之前乃是个“独立发展的智慧实验室”，此话不错。但这并不意味着这个文明是凝滞的。

在没有大规模的异质文明之间的交流的情况下，一个文明同样能够获得必要的文化刺激，这种刺激来自其内部。缺乏外部交流，则内部的交流（包括交换资源）也成为文化发展的动力。内部交流范围的边际，也就是一种文明达成统一性的界限；内部交流的过程，也就是一种文明达成同质化的过程。

玛雅文明，玛雅地区，玛雅民族，这些都是历史的概念。在特定的时空条件下，玛雅文化所达到的同质化程度和范围，才是我们理解上述概念的依据。古代玛雅人没能突破他们那个三面环海、两端窄陆的“半封闭”“独立实验室”，但在实验室的屋墙内却有着相当多的“化学过程”。

玛雅地区的自然资源分布绝不是整齐划一的，不同地域间的物资交换始终是十分重要的。要是没有联结其各部分的货物交换网络，那么，玛雅地区就决不会作为一个整体而存在。

在整个低地地区，石灰石无疑在建筑上有很大用处，这种质地的石料易于切割开采，也易于雕刻装饰。在许多地区，含有可以制成砍削工具的浅燧石矿床；而高地则出产更为上等的黑曜石，这种打制石器的好原料是高地火山喷出的熔岩，几乎全由玻璃质组成，一般为黑色、褐色，有明显的玻璃光泽和贝壳状断口，可作工艺品、装饰品。用于制造碾磨工具的坚硬火山石和火山矿物颜料，也只在玛雅山（Maya Mountains）和高地才有所发现。在一切材质中最贵重的玉石（玛雅人对玉有特殊的情感），也只能在危地马拉的莫塔瓜谷地（Motagua Valley）被找到。在尤卡坦海岸地带和沿着太平洋海岸以及沿危地马拉高地边缘的矿床中，盐可以很容易地加以利用，但在中部低地地带却难以找到。

不仅矿产如此，其他资源分布也不均衡。热带丛林的出产，包括取自各种树木的树脂（用于烧香敬神）、硬木和漂亮的鸟类羽毛，还有用作药材和香料的各种植物。

丰富多样的海产品乃是玛雅仪式活动中不可或缺的：贝壳、珊瑚、珍珠、鲸鱼脊骨。这份清单还不是全部，各地农业上的特产和制成品，如可可豆、蜂蜜、陶器、织物、玉雕、武器等等，进行着广泛而发达的贸易。

玛雅社会出现了专门的商人阶层，甚至在宗教观念上也有像北极星这样的商人保护神。商人一部分即是权贵人物，另一些则是普通社会成员。他们

利用奴隶搬运货物。在各个重要城市之间，居然还铺着碎石道路相通。商人有特制的商路图。沿海居民剖木为舟，用这种木船从事贸易，每船可容 40 人之多。

通常在玛雅城市中心里还有规模庞大的交易场所，或许还有货栈，可供商旅住宿往来。交易的举行有一定的日期。可以说，到了玛雅文明的后古典期，商业贸易已成为其社会生活的重要组成部分。

有趣的是，这种贸易经济所联系的货币体系非金非银，而是用可可豆作为本位。比如说，一只兔子值 10 粒可可豆，一个奴隶约值 100 粒可可豆。这就引出了一个疑问：既然用这种可年年收获的可可豆作“货币”，那么会不会引起“通货膨胀”？玛雅社会是如何阻止“私印伪钞”的？一般关于玛雅商贸的资料都不涉及这个问题，语焉不详。实际上，玛雅人的可可豆本位并不是一个可以与现代国家银行黄金储备相提并论的东西。它很可能只是一个便于计数的交换单位。比如前边那个例子，由 10 粒可可豆与 100 粒可可豆之间的比例关系，就可以准确获知一个奴隶等于多少兔子的价值。

可可豆显然不可能像“天然货币”的黄金那样，成为跨越时空的一般等价物，可可豆本位的贸易经济或许非得有特定的情境、特定的政治保障和道德保障不可。事实正是如此，贝壳、布帛、铜铃、小斧等也偶作交换单位。可见玛雅世界内部各城市、各部族的贸易本质上是易物贸易；不是要长途跋涉赚回“外汇”，而是要换回本部族本地区所需要的紧缺物资。所以，他们并不是要严格规定货币本位，而是把贸易中比较便于携带的部分用作象征。外来的观察者很容易把这部分交换货物（贝壳、布帛、可可豆、铜铃等）看成“货币”。

玛雅贸易在城市内部进行当然需要秩序和管理，这对其政治势力的消长不无促成；而在城市之间、部族之间进行的长途贸易，则必然是武装贸易。大规模、长距离的交换必定是关乎国计民生、关乎宗教仪式的重大需求，于是这种贸易就不是民间个人行为力所能及，而是需要集团政治军事力量的支持。有一种理论认为，玛雅文明在政治上的起源即是各部族间必须进行物资交流，或者战争，或者贸易，或者两种途径兼而有之。他们的生产生活离不开石器工具，他们的神灵需要特定土产的贡奉。这就是物资交流的必然性。

贸易把玛雅地区联成了网络，构成一个经济上、文化上都相互依存的关系，这就是玛雅人的共生圈。

#### 从头到脚的“文化”

真正的玛雅文明逝去了，现代玛雅人及他们的居住地中再也看不到当年玛雅抄本和壁画上描绘的那些热烈而绚丽多彩的气息了。现代的玛雅人穿着美国式的便裤便装，女性头上的珠花也是从市镇上买来的，男人腕上有廉价手表，小孩子嘴里含着软糖，总之，当旅游者或文化学者来到他们中间时，可以立即感到，一种异国情调已经在世界文化大一统、大交流的背景中被冲淡而与此同时，美国士兵在海湾战争中把脸涂成黑、红两色，以示英武。美洲豹皮纹样、羽饰和头巾成为孩子们在万圣节时的穿戴行头。在这些戏剧性的场合人们以脸谱的方式再现着久已逝去的玛雅文明的影子。

翻开早期西班牙入侵者们的记录，首先让我们感受到玛雅文化独特气息的，也正是这些戏装式的穿戴。文化使同样的人具有各自群体的不同特点，而这些差异性不仅表现在人们互相交往、人们与自然交往的方式上，更直接地表现在属于该群体的具体个人的包装上。正是从不同文化群体内部统一有

序的人体包装上，反映着一种文化的内聚力。文化也正是藉着这些披挂穿戴的纹饰和花样最直观地显现出来、流传下去。

今天的玛雅人已在服饰上引进了其他文化的表现手法，简化了古典玛雅装饰中许多精细、繁复、具有特殊涵义的部分。但是，在墨西哥刺绣花纹、西班牙领巾、美国牛仔帽的依稀掩映下，玛雅文化的个性仍然顽强地保存下来。

也许是出于男主外、女主内的原因，女性及与女性有关的家居生活方式、人际模式、甚至服饰习惯，往往是一个文化最难被同化、被取缔的部分。玛雅女性至今仍穿戴着 kub，一种四方如麻袋的直筒裙，十分宽大，颈部开口处有或简或繁的绣样，裙摆处的绣样与颈部呼应。无论刺绣的色彩如何，裙子的本色都为白色。别看它平铺在地上时直筒筒的毫无精工细裁之感，但穿在玛雅妇女身上，腰间一束，裙长适中，静处时线条流畅，下摆丰富的垂感透出女性的沉静，行时宽松自如，同样还十分飘逸。

玛雅妇女平时深居简出，万不得已要出门时必然披上一条围巾。这种围巾的做法来源于古时妇女出门用大方头巾裹住头脸并盖至胸部的习俗。现代时装设计中头巾被用来作为装饰光秃秃的头部或改善脸部轮廓线的道具，但有些时候也会回归到它的本来用途：遮盖和制造距离感。

把身体包裹起来、遮盖起来的服饰，一开始总是性禁忌的延伸，但后来往往成为表现、点缀、烘托的手段。在同一文化群体内部，还成为在共性中突出个性、甚至标志身份角色的戏装。

古代玛雅男子一律的标准穿戴是遮羞布（ex）、披肩（pati）、凉鞋和头饰。所谓遮羞布是一条五指宽的长带子，长度足可绕腰部数圈，然后兜住胯下，一头搭在腹前垂于双腿间至膝的高度，另一头在身后垂至大约相当的位置。披肩简单到就是一块方布，在两肩上围过来于胸前打结。凉鞋的样式以平底加若干麻线为基本样式，平底的常用材料是未晒过的干鹿皮。头发一般全部朝天梳，留长发，于头顶扎成束。

然而，在这统一的“玛雅民族服装”之中，不同身份、不同地位者在打扮上也有截然不同的标准。一般男子只有资格让家中妇女的巧手在衣饰上加上刺绣或羽饰、但一切衣饰都要符合白丁的本色，即无色彩的白布。相反，贵族、首领、祭司、武士的装扮就千姿百态、美不胜收了。贝壳、玉石、羽毛、颜料、兽皮、挂件、动物骷髅，一切贵重而鲜亮的东西，都用来点缀风光，不厌其烦。对称、精细、繁复、鲜艳，是其装饰原则。有些图案是这些特殊人物专用的，比如美洲豹、鳄鱼、人面。刺绣的用色、针法更是极尽精美之能事。有一种羽毛也是这类权贵专用的。它是一种叫克查尔（quetzal）的鸟，只在中美洲有，它那华彩的蓝绿色尾羽使其成为玛雅王家的专用鸟。这种特殊的羽毛和其他宝石、玉块、金银饰、挂件一起，把权贵们的冠、披挂装点得宝气珠光。加上首领、祭司、贵族、武士各自代表身份的权杖、法器、武器，构成不同角色生旦净丑各自的行头。

光有行头没有脸谱也不行啊。玛雅人不仅男女都纹身，而且有涂脸的习惯。男孩子没结婚前把脸上、身上都涂成黑色，结婚后则全部涂成红色。如果斋戒，则再涂成黑色。武士涂红、黑两色，据说是为了表现英武刚勇，涂抹的位置包括眼、鼻，甚至整个脸部，还有手臂和躯干。俘虏的颜色是黑白条纹。祭司采用蓝色。至于这些关于以色彩标志身份的做法，究竟是图谱的专用表示法还是生活日常用法，很难从现在的习俗和图谱本身对古代玛雅人



作出明确的推断。然而，以色抹脸、抹臂已经和羽制王冠、美洲豹皮一起，成为玛雅式装扮的特色。

我们中国人在戏台上用重彩脸谱分派角色，固定造型，古代玛雅人却把它摆到实际生活的角色分派、角色定位上。这种简捷、直观的程式化思维与民族服饰的规定、男女眼饰的不同侧重是一脉相承的。然而，两者又确实存在些微妙的不同。后者追求的是服饰的本来目的，服务于耻感文化与性禁忌，也是特定文化群体表现个性的文化方式。前者则在服饰、文化的本来意义上进一步点缀、纹饰，成为社会角色标志的辅助工具，社会位置分派、稳定的手段。

### 第三章 智慧实验室

#### 乾坤倒转一念间

天地乾坤仿佛天经地义地存在在那儿，我们人类生活在天地中间。然而，这个“毫无疑问”的“事实”也是由文化观念给出的。我们说，不同的民族有着不尽相同的智慧，其第一层含义就是——不同的民族或许有着不同的世界观、不同的宇宙哲学、一念之差的倒转乾坤。

玛雅人看世界，看到了与我们不同的分类。世界并不能用我们所熟悉的什么气候、地质、植物、动物和诸如自然环境什么的这类冰冷的术语来定义。玛雅人的世界观充满炽热情感和丰富的想象。上述一整套物理世界的描述，在玛雅人看来只是对世界众多侧面中某一个侧面的过于详细的考察。一旦人为地把物理世界从玛雅人的乾坤宇宙中脱离出来而不顾及其他侧面的前后左右联系，那么甚至连物理世界本身也失去了意义。

或许有人已过于聪明和自信地感觉到了玛雅人的“错误”，马上要提出质问：难道这不正是玛雅文化的愚昧所在吗？难道我们现代人不是经过了几千年的探索批判才建立起科学的、无神论的世界观吗？系统，实在是困难的。然而，这只是我们作为外人的理解力问题，这套系统对玛雅人来说具有社会文化的完整功能。每个社会都坚信自己关于现实的观点是“真实的”，而把其他社会的现实观认定为胡恩乱想——即便是很有趣的，但也终究是歪曲的。假如我们沉浸在这种情绪中，一味纠缠于玛雅人的“歪曲”，那么我们的智慧就被我们所处的文化框死了，我们就不能透过玛雅人的“歪曲”看到某种属于文化创造的灵气，也就忘记了我们智慧的本质在于那灵动的转念，进而也失却了倒转乾坤的机会。

#### 时间的轮回

时间，在我们的哲学中似乎是线性的，而玛雅人的时间却是一个圆。

现代人浮生百事忙，对于匆匆的岁月的关心只是在镜中自己容颜的改变；现代人有电视，夜晚不看星星，不想宇宙；现代人有空调有暖气，一年四季同样感受；现代人心高气盛，玩命似地追求似乎没有极限的增长和发展……时间就是发展的坐标，就是无休止的变化，就是日新月异总是不一样。

可玛雅人说，时间是循环的，它周而复始。觉得好笑吗？不仅玛雅人如此，这几乎是整个中美洲文化的标尺之一，就连我们中国的老祖宗也信奉一套类似的观念，比如“五德终始”、“天不变道亦不变”。何以如此呢？他们都有一个类似的生存处境，这种生存处境与我们现代“新人类”所面临的可大不相同。

从中美说到中国，从美洲印第安人说到华夏龙种，这种一致性是因为传说中他们有着共同的东亚祖先吗？也许他们共同传承了远为古老的观念。但是，最最根本的是，他们几乎都致力于某种靠天吃饭的农业文明。冰河期的气候干燥化，使得地球上中纬度成了许多有开发前景的一年生草本植物的天下。聪慧的人类采集某些草本植物的种子，培育它，从中建立了新的生存基础——农业。于是，自然界那个“一岁一枯荣”的现象不再等闲，而成了生计的首要关心问题。

从播种到收获，一个农业周期便告完成。在自然界下一轮寒暑更替中，这个播种到收获的过程还要重复。对于一个长期仰赖农业的社会来说，这个不断重复的过程似乎是永恒的。现代工业社会或者后工业化的信息社会，社

会财富（广义的）的增长是几何级的或者乘方式的甚至是“爆炸”的。这在传统农业社会中是难以想象的。低下的农业生产率，使得社会长期稳定地维持着，而不可能有什么惊心动魄的突变。一个农业周期接着一个农业周期，总是同义反复，不会有突发的新鲜花样，就像昼夜和四时的交迭重复一样。以致标示时间的单位都是最最本原的，年就是一个农业周期，例如古希伯来人就把收获季节之后作新的一年的开始，而中国古老的“年”字就与庄稼象形会意。月，就是月亮的周期；日，就是昼夜的自然周期，而决没有都市派的浪漫，那种跨越甚至颠倒日夜的生活流。

循环往复的现实存在决定了周而复始的观念意识。但这并不是一个简单机械的激应过程。一个社会究竟怎样来整理它对世界的直观感受，怎样把观念意识展现为一种文化样态，这在每个民族都将会有不同的表现。这当中有着文化创造的智慧。

现代人类学家的观察报告无一不着重反映玛雅人的轮回循环的时间概念，哥伦布到达美洲之前的玛雅象形文字文本以及西班牙殖民统治时代的文献，也都显示了玛雅时间概念的重要性。轮回的时间是理解玛雅世界的最佳尺度，因为玛雅人关于时间的信仰乃是其思想的核心，渗透在日常生活的方方面面。

轮回的时间观联结着这样一些相关观念，即：时间不是静止的；时间是有方位的；时间是可测量的。时间可以被分成能够用数学来处理的等级单位，用以计算已往矣的时间数量，对未来作出设想，像确定下来的万年历。说到中国的老黄历，那上头也记着某日某天的宜忌，该干什么不该干什么，但是，玛雅人的时间计算更为落到具体，更像编年史，仅仅是要把各个事件安置在时间长河中特定的点位上。

由于时间是个轮回环转的圆圈（circle），于是颇显奇怪荒诞的现象出现了。时间轮回圈中的各个点位各自不再具有唯一性，当特定的时间单位循环回来重现时，那些从前与之联系的事件就仿佛被叠现了。此时有着彼时的影子，今天同构于过去，玛雅人的世界和哲学找到了一种一以贯之的完整结构。

人们说农业社会看重的是经验，因为最基本的生存活动所依据的是过去的经验。这个经验就是作为一种可重复的时间轮回而表现的。“此一时”理所当然地也就是“彼一时”，此与彼同在循环圈的相同方位、区段，那么，彼时的经验与此时的事实就等价了。

由此来理解玛雅无所不在的超自然神灵，则逻辑上顺理成章。某些神灵与其具体的时间片段相关，于是也就对此片段时间的各种事件获得了特别的影响力。过去是现在的暗示，而无论过去还是现在都能被用来预想将来。这一循环轮回的时间观，自然就使其具备了预卜和占星的性质。打个简陋的比方，去年的秋月是收获之节，那么今年也是，明年后年还是。

抽象地说玛雅人的时间观念，不如具体地考察体现这种时间观的历法。一个外人并不难理解玛雅历法的基本结构，甚至也能够掌握主导其运行的原则。这就离窥见玛雅智慧不远了，因为全面理解玛雅时间体系是通向其背后的概念世界的捷径。

#### 物化的天文学

古代玛雅最引人注目的成就是建筑。如果不是那些关于密林深处有座弃城的神话，玛雅文化遗址也许永远被尘土和雨林淹没了。上百名考古学家的

工作使玛雅人辉煌的历史存在重见天日。今天当我们走近这些古城时，只见到那些凝重的石建筑。

有相当一部分考古发现被美国人带回本国去作研究了。但据现有资料来看，找到的书写记录不多，而且至今尚无法破解。然而，玛雅人还留下了那么多用石头垒起来的智慧。西班牙人的火没能将它们烧毁，雨林的吞噬没能使它们消失。它们历经人文历史与自然历史的沧桑之变，却依旧屹立于原址，让今天的人们仍然可以依稀想见玛雅城市的当年，玛雅人和玛雅文明的当年。

无论以东、西方哪个时代的眼光来看，玛雅建筑都是精美而有特色的。尤其是那些天文观测台及各种位置精确的石碑，乍看平平淡淡，甚至不知如何把它们相互联系起来。研究之后，才发现其中处处可见玛雅人对天文研究的重视和执著。

许多天文学权威人士认为，古代玛雅人所拥有的天文学知识比公元前古埃及人还要丰富。玛雅人有相当丰富的关于地球公转周期、月球绕转周期等等的天文学知识。然而，他们却并没有望远镜、星盘，也不用分数计算。那么，他们到底是用什么办法获得这些知识的呢？难道真是如传说中那样靠神的指示或外星人的帮助吗？

原来，奥妙在于观察方法。如果观察视线足够长，将观察到的周期误差减到一天以下是可以做到的。玛雅留下的观星台有一座是圆形的，其他都是建在金字塔形的底座上。这些建筑在底下看上去大都高耸入云，有些还整个儿建在一层平台上，与气势恢宏的建筑群融为一体，更显得壮观非常，给人一种泰山压顶之感。与人相比，这些观星台真是太硕大了，但如果我们想到它身处密密匝匝的热带雨林深部，就能感受到其中的良苦用心了。玛雅人唯有垒起高高的塔台，才能从密林之上望及远处的地平线！从而达到精确观察所必需的视线长度。

玛雅祭司们全权负责所有天文观察任务。他们登上高 100 英尺左右（从 70 英尺至 150 英尺不等）的观察塔，走进塔顶的庙宇，从观察室里向外观察。用来定观察点的是一个十字形的错划，从这一点参照远处地平线上的某些固定标志，如两山间的山凹或某座山的山顶，观察太阳、月亮及其他星辰的升起和降落位置，从这些位置的周期性变化计算出会合周期，推论出星辰的运动规律，预见到日、月蚀和其他并升、并落现象。

天文观察的热衷程度在往跟一个民族关于农时的经验有很大关联。玛雅人主食玉米，而且种植的绝大多数也是玉米，每块地播种前都必须经过烧林这道步骤。参天的大树、丛生的灌木在前一年雨季时砍下，经过暴晒已经可以焚烧了。但大约 12 亩的树木草丛要一把火烧完，必须借助强劲的风势。真可谓，“万事俱备，只欠东风”。于是，祭司就负责爬上天文台（金字塔）顶，借东风去了。他们向天借风，实际是依据早已在地上做好的标记。

玛雅人分别在科潘（Copan）城东头和城西头的山梁上树了两块碑，两碑相距约 4 英里多，各自所处的高度约在 600 到 900 英尺之间。从东边的这块石碑望对面山上的石碑，每年的 4 月 12 日和 9 月 7 日两天，太阳落山时正好落在石碑背后。而 4 月 12 日被认为是该地区适宜烧林季节的开始。于是每年祭司们总是仔细观察到这一现象之后，当天晚上就通告整个地区的农人，神已经示意第二天起可以烧林了。诚如诸葛亮装神弄鬼之前先借星象观察为依据，玛雅祭司也是先做认真的实地观察，尔后再请出神谕的。

其实，玛雅人借以作天文观察的手法远不止这些。不过，从烧林日的选择中我们可以看出玛雅天文学的一个特点。他们总是想办法将天文化为地理，把观察到的只能看见却摸不着、留不住的天象变化，用人工可及的建筑手段加以物化、固定化，尽可能地把观察研究得来的知识为日后的实用提供方便，而不满足于在理论上得出一种抽象关系。这种“物化天文”的倾向与玛雅人经久不息的筑造精神合在一起，为后人留下了相当壮观的自然与人文结合、相映成趣的场景，甚至到今天还能看得到。

比如玛雅人用来确定分、至日的建筑群。它们位于今危地马拉的佩顿，乌瓦夏克顿（Uaxactun）遗址群的标号 E 组建筑。西边有个大金字塔的观察台，对面是三座并排成一线的庙宇。正对着的东方，是一座较大的庙宇，南北两边各有一座较小的。三座庙宇坐落在同一块由北向南延伸的大平台上。从西边的观察台到东边正中的那座大庙宇之间，有两座小石碑，也许还起到瞄准器的作用。以西边台上的观察点为基准，每遇春分（3月21日）和秋分（9月23日），太阳总是在东西向的这根中轴上、也就是在东边庙宇的正背后升起。而当太阳向北移至北边庙宇的北角升起时，正是夏至日（6月21日），此时白昼变长，黑夜变短。相应地，冬至日（12月21日）的太阳应从南端庙宇的南墙处升起。我们在这里叙述固然简单，好像摆弄模型教具那么顺理成章。然而，准确的定位、高台起造的量度都是建立在日复一日、年复一年的观察基础之上，其间的耐性与恒心，人工与匠心，恐怕只有站在使人自觉渺小的塔脚下时，才能体会到。从这些物化的巧妙关系中，最无知的人也能读懂深不可测的天文含义。

观察春分和秋分这两个与播种和收获密切相关的日子，不仅有农时的意义，还有文化的意义。在原始农业阶段，没有什么

图 2—1 用于天文历法的石建筑日子比它们对人们生活的更大的影响更大的了。因此，在玛雅人心中，春分是带来雨季的羽蛇神降临之际，而秋分则是羽蛇神归天而去的时候。为此，可以在遗址的一些金字塔的南北台阶两端看到一些石刻的蛇头，有的大约一立方米。春分和秋分两天，当太阳落入地平线前，西斜的阳光将蛇影和三角形光影投射在地上，宛若一条蛇形。只有这两天里才能看到这种蛇影，预示羽蛇神的来临和飞去，也标志着雨季的开始和结束。这些用石头保留的奇观，无论从工艺还是从知识的角度来看，都是令人惊叹的。

说实在的，如果没有这些不说话的石头重见天日来做见证，

图 2—2 用于天文历法的石建筑光凭那些口传的神奇事迹和文字记录的佐证（何况其中大多未能了解其中含义），是很难让人们完全认识到玛雅文化的伟大的。正是靠了玛雅人蜜蜂般的筑造精神，和他们将繁难的天文标志于地理的巧思，才让今天的人得以见识这种将自然见于人工，将人的智慧又复现于自然的鬼斧神工！

而且，细细想来，与繁难的天文推算相比，不辞辛劳地在山顶、高台上搬石头造房子作标记，纵使再费时费力，也是划算的。在尤卡坦半岛上密林繁衍速度奇快、地貌常年被密林覆盖和改变的情况下，将遥远地平线上发生的现象搬到附近的山梁上、城里的庙宇上，甚至搬到投射于地从而人人可见的蛇影上，实在是太取巧的办法了！

永恒的天问，物化的天文。

“零”意味着很多

玛雅人在数学上有一个伟大之处，就是将“零”运用到计算中来。这一做法比欧洲人早8个世纪，因而使向来以学统之先进而自豪的西方人大为震惊。

数学是科学的基石。西方思维传统中，提倡以数学为解释宇宙之本的毕达哥拉斯学派，占据了极为重要的地位。他们将数从具象的物体中，甚至从实用性的计数活动中抽象出来。将数本身提高到组成世界的基本元素的地位。在这种独树一帜的精神的倡导下，这个学派总结出许多重要的数学定律，至今仍以他们的名字命名。在西方思想史上，他们的数学风格与西方思维模式的形成大有关系。实际上，数学代表了一种摆脱一切具象，进行纯形式分析的倾向。正是这种绝对抽象化的倾向构成了科学思维的基础。

数学计算中零的引入就是这样的一种突破。有了零这个概念的引进，人们不再只停留于计算多少，还开始计算有无。数字维也不再是单向的无限制累加，而是一个可以将不同进位抽象出来，统一于零的形式存在。22后面加上两个零，就变成了2200，零将单向维度上的两个相差悬殊的数字，简单明了地联系了起来。可以不夸张的说，零为人类把玩数字，操作数量，打开了一个崭新的天地。

玛雅人有自己的一套计数符号。他们以一个圆点代表“1”，一横代表“5”。第一位到第二位采用20进位制，第二位到第三位采用18进位制。因此，“4”是4个圆点，“6”是一横加一个圆点，“9”是一横加4个圆点。“10”是两横，“11”是两横加一个圆点，“14”是两横加四个圆点，“15”三横，“19”是三横加四个圆点。如果逢20进至第二位，则第一位上就用一只贝壳纹样代表“零”。

这种表达法表明，玛雅人已在计算中引入了零。在没有零概念的计算系统中，比如古代中国最初的计数体系中，逢十则仅仅以人为命名的十位单位作数字标记，逢百、逢千也依次类推。如果有个数字135，它只表明有一个100加上3个10加上5个1。用这个数字加上65，等于2个100。而根本不涉及零概念。也就是说，只有具象的单向累加，还没有将空位的空加以形式化。

借助数学上的深刻认识，玛雅人在没有分数概念的情况下，精确地计算出太阳历一年的时间。其精确度比我们现在所通用的格雷戈里历法还要精确。他们通过对金星轨道的观察和计算，计算出金星公转周期为583.92日。按照他们的办法推算，1000年仅有一天的误差。

古代社会中，天文、历法、农事，三者总是密不可分的。而它们的基础又都在计算。玛雅人在数学上的早慧，使他们在天文知识、历法系统、农事安排上都表现出一种复杂高妙而又井然有序的从容自信。多种历法并用，每个日子都有四种命名数字，却丝毫不乱，法轮常转。没有任何特殊仪器，仅靠观星资料，每年准确定出分、至日，以及各种重要会合日的出现。充分掌握天气变化规律，准确计算出雨季、旱季的始终，为农业生产提供最重要的保障。

玛雅数学的成就当然还表现在他们超群的建筑成就上。众多巨型建筑和建筑群落的定位、设计，牵涉到太多的数学问题。建筑根本就是凝固的数学和艺术。玛雅特有的尖拱门造型也蕴含着精巧的数学思维。当然，还有许多用来展现他们天文学知识的建筑，比如观察分、至日的建筑群。丈量的精确性、定位的相互呼应都需要克分克秒的数学天才，才能使我们今天仍然能透

过断壁残垣看到特定的奇景。

在古代玛雅社会，掌握数学的是祭司。他们存在的首要职责就是当好人与神之间的桥梁。他们要告诉人们哪一天羽毛蛇神降临，给大地带来雨季；哪一天可以开始烧林，可以得到风神保佑的许诺；哪一天战神来临，将带来战事，甚至死亡。他们是玛雅世界的权威人士。他们说哪位神动怒了需要人祭，国人就只好照办。据说，玛雅祭司在西班牙入侵者到来之前就曾预见到这一事件，并且从神谕中得知，这些远道而来的人将成为玛雅人的新王。总之，玛雅人心目中的祭司是神游古今、通晓天地之理的人物，凡事都要求教于他们。

那么，作为祭司本身，他们的首要任务就是要尽可能使自己当得起这种重职。玛雅的天文学知识完全建立在祭司们日复一日、年复一年的不间断观察之上，他们的数字记录系统很好地反映了这种纪年传统。玛雅人将一年划分成 18 个月，每月 20 天。每年有 5 个祭日，总和为 365 天。有意思的是，他们的数字进位也是分别采用 20 进位和 18 进位。这就很可能是起始于逐日记录天象观察的实用性需要。也正是这种实用性需要，推进了玛雅数学的发展，更进一步促进了历法、农事的发达。

从玛雅人的零概念可以看到其形式思维能力的早熟，以及其整个天文、历法、农事知识系统的规模。而这些可观的成就，这种对抽象规律的追求，可能是与祭司们对神圣地位的追求互为因果的。一种莫须有的文化职能却促发了人的求知欲，在追求神人同感的过程中却开始了科学的第一步。真是歪打正着。

人类想了解自身、了解自然，了解自然力量、甚至超自然力量与自身的关联。这种求知欲构成了人类的知识史。而促使人类摆脱物质文化的自循环划圈，迈出这精神文化第一步的是这类祭司。从他们开始，人类开始切实、专职地研究历史、文字、天文、地理、数学、医药和心理。从他们开始，人开始从无到有地创造各种符号，并且用它们来记录过去、计算现在、推测将来。

通常我们都十分轻视巫师祭司们的勾当，以为在那些“迷信”之中无非尽是些文化垃圾。然而，这个被我们视为“零”一样的神灵信仰世界里，却共生着无数宝贵的“文化生命体”。

#### 咬牙切齿的历法

玛雅人的历法精确度相当惊人，“咬牙切齿”，丝丝入扣。他们的历法分为仪式用祭把历专名表达法、太阳年民用历表达法、长期累积计日数表达法三种，三种历法并行不悖，互相“咬牙切齿”，准确精密。

三种历日表达法，构成了一个复杂集合，它们用各自的方式记录着逝水流年，每一种都起着不可替代的作用，这也就是玛雅人不嫌其烦的缘故。从本质上说，玛雅历法乃是一种错综复杂的机制，其中每一部分都能影响其他部分。而预卜（计算某个特定时间的先兆或某个具体行为的合宜性）成了历法机制中一种令人惊异的复杂操作。

宗教占卜功能是玛雅祭祀历的首要目的，它也是玛雅历法中最基础的部分。现代学者赋予它一个替代称谓卓尔金历（tzolkin），按尤卡坦半岛的译意是“日子的计数”，而它实际上的玛雅名称并不清楚。

卓尔金历把一年看成是 260 天的循环周期，这显然无法用自然现象解释，雨季的长度、太阳运行高度角的周期、人类的怀孕期等等都不是 260 天。

这个周期看来是人为的，是其两个亚循环周期 20 和 13 的排列结果，而 20 和 13 在整个中美洲都具有仪式上的和象征上的重要意义。

卓尔金历的 260 天不分月，顺序用 20 个专名。专名分别是伊克 (Ik)、阿克巴尔 (Akbal)、坎 (Kan)、契克山 (Cbicshan)、克伊米 (Cimi)、马尼克 (Manik)、拉马特 (Lamat)、木卢克 (Mu1uc)、喔克 (Oc)、契乌恩 (Chuen)、埃伯 (Eb)、本 (Ben)、伊希 (Ix)、门 (Men)、克伊伯 (cib)、卡班 (Caban)、埃兹纳伯 (Etz1`nab、夸阿克 (Cauac)、阿华乌 (Ahau)、伊米希 (Imix)。用 1 至 13 顺序与这 20 个专名互相循环匹配，完成一次循环正好是 260。这与中国的干支纪历有很相似的机理，十个天干与十二个地支分别匹配，一个循环周期即所谓“六十甲子”。

卓尔金历是“玛雅甲子”。Kin 就是“日”，是所有玛雅历法循环的基本单位。任何一日，都由数码顺序与各专名两个因素组成。具体说，第 1 日即是 1Imix，第 2 日是 2Ik，第 14 日是 1Ix，第 21 天是 81mix，诸如此类，不断循环。而 1Imix 这种记法要到第 261 天才会再度出现。

我们在《各显神通的神，各有所求的人》一节中可以了解，每个专称日名都与一个神灵相联系，获得保护。这个神灵对于有着相应名称的那些日期（例如 2Imix, 3Imix, 8Inlix, 等等）具有特殊意义。玛雅数码虽说通常由点与横组成，但也常常用该神灵头部特征和象形文字来表达（见图 3）。我们知道，每 20 天为一套仪式活动的长度，一年 13 套。只是不太好说究竟是先有历法还是先有祭神仪式，从结果看，神灵们在每日的分别出场导致了每一日的吉凶征兆。正像基督教文化中每 7 天有礼拜日（休息日）一图 3 玛雅象形文字数码样的内在机理，玛雅每一日不相同的吉凶征兆也能起自然调节作用。它使人做任何事都不会日复一日连续不断，因吉日凶日而有所选择避让，就跟我们说“一、三、五打工，二、四、六自修”一样的效用了。

这种仪式历法是中美洲文明的最基本发明之一。差不多每个不同民族都有一个它的变体，公元前 500 年就已开始使用的事例也经考古证实。尽管玛雅历法的其他方面几乎失传了，但仪式历却面对着来自公历历法的严峻挑战，一直到今天仍在高地若干玛雅部族中保存着。

玛雅民用太阳年相对来说较为次要，叫作哈伯 (haab)。它把 365 日一年分为 18 个月，每月 20 天，剩下的 5 天乃是“禁忌日”（19 月）。虽然太阳年实际上略长于 365 日，而玛雅人也知闰日，但他们对闰日没有明确的规定。这些月份都有各自名称（见图 4）。

第一月的第一日是 0Pop，最好译作“pop 的席位”；第二日是 1PoP，第三日是 2PoP，依此类推到第 20 日是 19PoP。接下来的一天就是第二月的开始，“Uo 的席位”。写下“Uo 的席位”的交替方式也把它指派为前一个月 (Pop) 的第 20 天。尽管各月份备日这些时间段也许在计数上是间断的，但是从另一意义上说，它们又是重叠的。这种记数法或许反映了一种信仰，即一个时间段及其神灵的影响力都略略超出本份的范围。

各月份也有着特别的守护神，神灵们对人和事都有影响力。为了预卜的宗教目的，这种民用太阳历也必须与卓尔金仪式历法一起考虑，尽管太阳历的首要功能可能还是较为符合世俗农业历法的路线。

在实践中，太阳历的称谓从未单独出现于象形文字经卷、雕刻或历史文献中。日期常由仪式历来查考，或者较常见的是由与各种太阳历位置相联的称谓来查考。具体地说，恰如 13 个数码和 20 个专称匹配成 260 日循环周期



一样，260日的仪式历与365天太阳年的排列产生了一个18980天的更大周期。即一个给定的位置（例如11k0Pop）只是在第18981天才重归。于是，在52年（ $18980 \div 365 = 52$ ）内指称每个独一无二日期的二元称谓，就叫作日历周期。

这个大日历周期也和它内部包含的循环周期一样具有相似的泛中美洲分布范围，对大部分中美洲民族来说，52年的日历周期对确定某一个日期在时间长河中的位置提供了很高的精确度，毕竟一个人的人生不会有两个52年，就像中国人六十甲子也已够用。但这对于现代研究中美洲民族历史的人来说，每52年重复相同的日历周期位置，则留下了极大的模糊性。只有玛雅人的历法才包括了一种用来在时间长河中固定各个事件的较为精确唯一的机制，这就是他们的累积计日法。

累积计日法分成9个数量等级，由小到大分别是金（Kin）、乌因纳尔（uinal）、吞（tun）、卡吞（katun）、巴克吞（baktun）、匹克吞（pictun）、卡拉伯吞（calabtun）、金契尔吞（kinchiltun）、阿劳吞（alautun）。除了乌因纳尔是18进位以外，其余都是20进位，即1金代表1天，1乌因纳尔为20天，1吞为360天，1卡吞为7200天，1巴克吞为144000天……。一般记日期只用到第5个等级，例如11、9、4、0、1即表示： $11 \times 144000 + 9 \times 7200 + 4 \times 360 + 0 \times 20 + 1 = 1650241$ 天。玛雅人把公元前3113年看作新的纪年开始，那么这个第1650241天就约代表公元15世纪初。由于有累积计日法，我们可以清楚地了解玛雅历史上一些重要事件发生的年代。

在玛雅古代那些聪慧的头脑中，似乎装着许多精密的齿轮。他们不仅让世俗的历法和宗教的历法，“咬牙切齿”地相互对应、运作，而且他们还放眼星空，找到更多可以互相参校的“齿轮”。他们知道金星公转周期是584天，于是就算出金星齿轮5转，地球齿轮8转便会合了（ $584 \times 5 = 365 \times 8 = 2920$ ）。这个思路给了他们历法许多益处。

## 第四章 血色契约

民族：从鲜血中获能

人类历史上最血腥，最不可思议的事，大概就是拿活人献祭了。人类学家研究证明，这一风俗的历史相当古远，也相当普遍，许多民族曾流行这种做法。玛雅人和整个新大陆印第安人都进行活人祭献仪式。

仪式是在虔诚的气氛中进行的。除了一般的供品奉献给神灵之外，善男信女们还把血液奉献出来，他们用石刀或动物骨头、贝壳、荆棘等锋利尖锐的东西，给自己放血。割破的部位遍及全身，因人而异，有时是额头、鼻子、嘴唇、耳朵，有时又是脖子、胸口、手臂、大腿、小腿，直到脚背，甚至还割破阴部取血。图6中的人就正在身上动刀子，血液用虚线表示。

人祭的方式多种多样，最常见的是剖胸挖心。作为牺牲的人，先是被涂成蓝色，头上戴一尖顶的头饰，然后在庙宇前的广场或金字塔之巅受死。他被仰面放倒在地，身子下面压着凸起的祭坛祭案，这样使得他胸腹隆起而头和四肢下垂，以便于开膛剖胸的“手术”。四个祭司分别抓住他的四肢，尽量把他拉直。“刽子手”是祭仪主角，他准确地在牺牲者的左胸肋骨处下刀，从伤口伸进手去，抓出跳动的的心脏并放在盘子里，交给主持仪式的大祭司。后者则以娴熟的手法，把心脏上的鲜血涂在神灵偶像上。如果是在金字塔顶巅进行祭仪，那么牺牲的尸体就会被踢下，沿着台阶滚落到金字塔脚下。职位较低的祭司就把尸体的皮肤剥下，除了手脚以外。而主持祭仪的大祭司则郑重其事地脱下自己的长袍，钻到血淋淋的人皮中，与旁观者们一道煞有介事地舞蹈。要是这位被杀的牺牲者生前恰好是位勇猛的武士，那么，他的尸体会被切分开来分给贵族和群众吃，手脚归祭司享用。假如献祭牺牲是个俘虏，那么他的几根残骨会被那个抓获他的人留下，以纪念战功。妇女和儿童也经常作为牺牲而献祭。

一个现代读者看了这些内容大概要心惊肉跳了。玛雅人为什么会做出这些凶残恶劣的事呢！

玛雅人并不见得是特别凶残的“生番”，我们中国人的祖先也曾这样做过，金发碧眼的白种人也有过这样的过去。所以，我们尽可把问题放到人类的大背景上，看看血祭和人牲对我们人类的生存和发展是否必要。

有一个很值得思考的现象，在文化学家的记述中，凡是实行人祭的民族大多不是狩猎民族或游牧民族，而是农耕民族。这与我们直观的见解是矛盾的。按常理说，狩猎经济和游牧经济在文明发展阶段上说要比农业经济来得原始，既然如此，那么为什么反而是相对进步的农业社会实行野蛮的人祭仪式呢？不是说人类是日益远离野蛮的吗？

图7人祭仪式用石刀表面的原因似乎是农业民族更关心土地的肥沃、作物的丰产，更需要鲜血浇灌。难道狩猎民族和游牧民族能够容易地弄到动物的鲜血而农业民族只能用人性的性命吗？这些解释显然荒谬。如果把人祭作为最高等级的敬献，如果要由此获得神赐的生命力，那么，这正好也符合狩猎民族和游牧民族的需要，他们需要更多的猎物，也需要牧群更繁盛。至于说农业社会不用家畜而用人献祭是因为拿不出动物，则太不合逻辑。

答案何在？

请想一下动物园饲养老虎的情形，要是一日三餐供应牛肉，天长日久就使得老虎温驯老实，失去了生命活力。专家们建议经常投放活物，让老虎自

己去追逐、撕咬、茹毛饮血，这才能让老虎不失本性，永远是“老虎”而不是“大花猫”。

狩猎民族整天追杀搏斗，游牧民族剽悍勇武，只有农业民族安居乐业、温柔敦厚。进步的生产、生活方式恰恰使得人的鲜活生命冲动大为衰减，素食消磨人的野性，所以文明史上野蛮的游牧民族征服文明的农业民族这类事实比比皆是。那种退化到害怕血腥的民族，在竞争、淘汰、进化的历史上，必定难以维持。农业民族最渴慕的是阳刚血性，他们的勇气需要经常的刺激。

血，成了他们的文化激励机制！并不是他们的神灵偶像需要鲜血来增强能力，而是他们自己需要经常地目睹和参与血淋淋的事件。正像本书一再强调的那样，文化是一种隐喻象征的机制，作为文化的献祭仪式活动具有潜移默化的教育功能。杀人献神活动，除了隐含教人服从、敬畏、认同等意义之外，主要是教人敢于战斗、敢于死亡，甚至还象征性地让人宣泄杀人的欲望，获得替代的满足。这跟现代人从暴力影片中获取感官刺激本质相同，正像现代人会模仿暴力片中的行为从而导致刑事案件增多那样，玛雅人从定期举行的人祭活动场景中也会学到不少对他们有用的东西。我们今天所担忧的影视凶杀镜头，倒正是古玛雅人希望看到的。

说到社会内部紧张压力的宣泄，参与凶杀是一种办法。社会寻找一个“替罪羊”让群体一道“过一把瘾”。中国西南佤族就有让全体男子放纵凶杀一条活牛的仪式，大家一哄而上在几分钟内把条活牛生吞活剥吃个干净；西方人熟知的“酒神节”原型也是疯狂的撕碎活牛，不过参与者换成是平日里受压抑的妇女。玛雅人给他们的“替罪羊”、“宣泄物”——活人牺牲——戴上尖顶头饰，这是多么明显的暗示。中国十年浩劫中给受批斗的“一小撮”所带的高帽，不就是尖顶的标志吗？这个尖顶高帽集中了集体疯狂的发泄。

玛雅人的血腥人祭还有更说明问题的例子。他们把戴着尖顶头饰的活人绑住双手做靶子，姿势与十字架上受难的形象恰巧相同（见图8）。众人先围着牺牲跳舞，这个程序看来很有必要。舞蹈动作能够激发情绪，能够使人亢奋起来，人祭活动也正是为了这个目的。他们先用弓箭射击牺牲的阴部，假如懂得一图8箭射人牲仪式点儿精神分析学派的人类学理论，那就对其潜意识一目了然了。然后他们逐一向牺牲的胸部射箭，让每个人都经受一次血腥的训练。

所谓鲜血能使神灵获得强大生命力的说法，真是自欺欺人。究竟是谁想见一见鲜血，不是很清楚吗？

有一种为玛雅血腥人祭仪式辩护的说法，认为古玛雅的古典时期几乎没有人祭，那时所雕刻的温和形象体现了和平主义宗旨。人祭是后古典时期从墨西哥入侵的托尔特克人带入的，因此公元10世纪之后，原本庄重的玛雅信仰变得卑琐了。考古学上证明了这一点，10世纪之前玛雅宗教并没有发生变异，变化是野蛮的征服者造成的，尽管后来征服者与被征服者同化了。16世纪西班牙人根据当时的传说，也记录这一点。

这让我们想到，玛雅人在其和平发展的古典时期黄金时代里，没有外部威胁，也就并不需要尚勇尚武。10世纪以后频繁的战事，才促使他们感觉到“嗜血”的必要，才使他们非要用血与火的洗礼来保证民族生存发展的竞争活力不可。受玛雅文化影响很大的阿兹特克人，有一绝妙的事例。他们甚至与邻近部族专门缔约，定期重开战端，不为别的，只为了捕获俘虏用作人祭的牺牲。这真是形同儿戏！玛雅人的“儿戏”更加形式化，他们建造了许多

“篮球场”，用球赛的胜负决出入祭牺牲的对象。

一切的一切都是为了民族生命力的强旺。于是，血，成了主题词；红，成为主色调。当欧洲人初次见到这些印第安人时，竟把他们看成了红种人。虽说这些原属蒙古种的黄皮肤们在美洲的土地上偏得了太阳神之赐，但他们之所以被看成红种人大概主要还是因为他们给自己身体涂上了红颜料。那是血的象征。

对血红生命力的渴望，应该成为一个民族文化中合理的追求，只要不是追求血腥本身。

井里来的“神使”

玛雅历史上，文化、科学的繁荣当属古典时期，这已为人所知。而其政治、军事强盛的时代却来得较晚，现在一般是把后古典时期，玛雅地区三个最重要城市玛雅潘、奇岑伊扎和乌斯马尔结成“三城同盟”的时代，看作奴隶制国家获得极大发展的阶段。玛雅后古典期的历史，可以说就是这三个主要城市的历史。

11世纪初，玛雅潘、奇岑伊扎、乌斯马尔三城结盟。玛雅历史开始三雄鼎立、合三而一的进程，几个世纪的角逐、融合的结果，就是使这一地区因最强盛的玛雅潘而得名。故事还得从头说起，一系列历史偶然事件都可以归到一位史诗人物名下，而他传奇的经历发端于奇岑伊扎的一口井。

按照玛雅语读音记写的奇岑伊扎（Chichen Itza）可以这样解读：Chi是“口”的意思，chen是“井”的意思，Itza代表了定居此处的“伊扎人”部落。合起来，也就是“伊扎人的井口”之意，这并不是语言游戏，而是生存中最关心的水源问题的反映。

奇岑伊扎地处尤卡坦半岛北部的干旱地区，水源全靠由石灰岩层塌陷而形成的天然井（玛雅语 cenotes “洞状陷穴”）。要不是两个大型的天然井，玛雅先民伊扎部落也就不会在此留下生存的标记。考古资料已经把此处的文明史不断往前推移，尽管奇岑城修筑是在公元6世纪（一说公元711年树碑筑城），但是在古典期之前，甚至玛雅文明的形成期（公元前1500~公元300年）就已经有玛雅先民在此生息繁衍了。而伊扎人的到来则要迟至10世纪以后，他们兴高采烈地把井口据为己有，冠以自己的名字。

伊扎人对两个性命攸关的天然淡水蓄水池——井口——顶礼膜拜，奉若神灵。从井口获得“圣井”、“雨神之家”头衔，便可见一斑。为了取悦神灵，他们把他们所认定的几乎一切好东西都投进“圣井”，不仅有金、玉、珠宝、盘碟、刀斧、贝雕等，而且还有人牲。西班牙人来到尤卡坦半岛时，对此作了描述。

然而，随着玛雅文明被西方人摧毁，很多玛雅城市都废弃了，其中也包括这“圣井”。到19世纪时，有关“圣井”的故事成了天方夜谭，令人将信将疑。倒是有个美国人好奇心特重，他兴味无穷地去寻找传说中的“圣井”。他费了许多周折，但长时间不懈的努力还是有了报偿。1885年的一个夜晚，月朗风清，汤普森踏着泛着白光的小径，进入黑森森的丛林。当地玛雅人的指点果然不错，他终于见到了久已神往梦牵的“圣井”。

所谓“圣井”，按今天拍摄到的现场照片看，乃是两个椭圆形的天然蓄水池。井口开口呈50米至63米的略不规则的椭圆，井壁立陡，一层一层的岩层叠压在一起，仿佛是一道道密排的环境圈。从井口到水面有20多米，水面之下到井底也有20多米深度。这样的景观可算是够奇特的了，它的造型、大

小，特别是井口到水面的 20 米距离，都使它被当作“圣井”而让玛雅先民想入非非。每当饥荒、瘟疫、旱灾等情形出现时，就要把活人投进井里，或者叫做请活人前往“雨神之家”去“征询”雨神的谕旨。这一点被汤普森的考察所证实。他和他的助手们抽出井底淤泥，果然从中找到大量珍宝和数十具少女尸骨。通常玛雅人是在清晨把作为人祭的少女投进井里，如果她摔进水中很快溺死，那么，人们就感到非常失望。他们会哭号着一起向水中投石头，因为神灵已经把不祥的预兆昭示给他们。这种用活人祭水中神灵的做法，可以在不少民族中见到，中国古代为河伯娶妇的故事也无非是一种变体而已。

事情的奇特在于人牲还有生还的可能。假如从清晨到中午，井中的人还侥幸活着的话，那么上边的人就会垂放下一条长绳，把幸存者拉上来。这个生还的人从此备受崇敬，被认为是雨神派回来的“神使”。

12 世纪后期，有一位名叫亨纳克·塞尔的男子就因投并不死而被奉为“神使”。他甚至去做了玛雅潘的最高掌权者。这让人想起中国古代的类似传说，有一种文化心理与社会机制上的可比性。

《尚书·虞夏书·舜典》记载：“曰若稽古，帝舜曰重华，协于帝。浚哲文明，温恭允塞，玄德升闻，乃命以位。慎徽五典，五典克从。纳于百揆，百揆时叙。宾于四门，四门穆穆。纳于大麓，烈风雷雨弗迷。”说得简单点，这位叫重华（舜）的人，被投到荒山野林里，风雨雷震、毒虫猛兽都没能加害于他，便证明他的“玄德”能够上闻于天，受命而获得帝位。《尚书》无非是“稽古”，用理性化的史家观念改造了上古的传说，而人类学家用神话的眼光看，这一段掌故正体现了上古时期初民社会选拔首领的机制。《路史·发挥五》：“尧之试舜，亦可谓多术哉！……而舜方此泰然不迷，岂惟度越寻常哉？亦天地鬼神之实相也。历践至此，天下无难者矣。”总之舜通过了“考验”，证明了自己的神异能力以及受到神的眷爱，于是他理所当然成了帝舜，三皇五帝之一。他对古代中国的文化整合显然具有无可争辩的意义。

玛雅世界的亨纳克·塞尔也一样，他经过验证的“神使”身分，使他成为玛雅政治史上不可多见的显赫人物。他把玛雅潘变成了尤卡坦半岛上最强大的城邦国家，而且他的帝国化努力也有了初步成果。1194 年，亨纳克·塞尔的玛雅潘武装攻占了奇岑伊扎城，血腥地镇压了当地居民的反抗。接着，他又征服了另一重要城市乌斯马尔。玛雅奴隶制政治实体的雏形已经呼之欲出，甚至今天我们把几十万平方公里的土地称为玛雅地区，把共有同一类型文明的这些人民称为玛雅人，都应归之“神使”亨纳克·塞尔给玛雅潘这个城市带来的力量和突出地位。

这位圣井中来的“神使”由于自己并非贵族出身，所以给玛雅潘添加了世俗的色彩。除了建造高大的祭祀坛庙之外，他还全力修建世俗权力人物的豪华宫殿，内中包括复杂的立柱厅房，有众多舒适的房间，装饰华美，设施齐全，以“宫殿”命名。这种世俗性的大型建筑在玛雅地区其他众多遗址中是难以见到的。玛雅潘的统治大权落到了非宗教祭司的世俗军事新贵手中，这使玛雅社会的组织体系、社会性质发生了微妙的质变。

或许可以作这样的猜想，玛雅潘的政治领袖亨纳克·塞尔其实并没有那一段神奇的经历，所谓从奇岑伊扎“圣井”中死里逃生的故事，乃是他编造出来的神话，用以证明他统治的合法性。这是不难想见的惯用伎俩，古今中

外的事例不胜枚举。玛雅人的宗教神秘文化需要这样的“神话”，他们的人民甚至会自觉自愿或下意识地为自己的军事政治强人编织一段“神使”的传说。文化所要起的作用不就是一种编织和转换吗？

望着玛雅潘遗址宏伟厚实的城墙（玛雅地区其他城市并没有这种严格的城市边界）以及6个带城楼的城门，还有城墙内大大小小近4000个建筑的遗存，人们不禁要问：它们的缔造者亨纳克·塞尔，究竟是因为来自“圣井”才有资格和力量开创出这个大局面呢，还是由于开创了玛雅历史空前的规模才被这种文化视为“神使”呢？

#### 耻感文化·罪感文化

有一种较为时髦的理论，称西方文化是罪感文化，而东方文化是耻感文化。也就是说，在西方基督教传统背景下，人们的思想和行为受制于凌驾万物之上、洞察一切的上帝，上帝迟早会给人的善恶评分，也就是末日审判。善有善报，恶有恶报，进天堂或下地狱在于自己如何为人行事。基督教认为人生来即有“原罪”，人类是背着沉重的包袱行走人生旅途的。这种观念使得个人直接面对上帝，直接体验自己的良心感受，道德的约束是内在的，所以，才有向上帝“忏悔”不为人知的隐秘罪错的宗教行为。

耻感文化则强调外在的约束力。罪错暴露，才会受到他人的谴责与惩罚，社会才会把耻辱降落到这个人头上。假如罪错不为人知，那么也就不会有社会群体的压力。耻感文化中的个人，其所做所为首先考虑的是他人、社会的评价，以受人赞许为荣，以人人排斥为自己的羞耻。

这种说法固然不无道理，但也失之简单化。许多民族的实际情况都是兼具两种倾向，只是稍有侧重而已。对个人来说，罪恶感和羞耻感常常是并发症，难分彼此。当他要想做某件事，或已经做了某件事，而这件事又与社会公奉的道德标准抵触时，他就会体验这并发的罪感和耻感。这在玛雅人身上表现得相当充分，其事例也是出奇的饶有兴味。

尤卡坦半岛上昆塔那罗地区(Quintana Roo)有些半独立的土著玛雅人部落，他们对内在约束与外部压力的感觉相当说明问题，大有古风遗韵，颇得玛雅祖先的真传。

也许古玛雅人真的没有十分严酷的世俗法律，他们是用罪感（对于神）和耻感（来自社会）来控制人的行为，就像这些部落所做的那样。他们唯一的惩罚叫“阿卓台”（AZOie），也就是抽打脚底。这种刑罚实施起来很讲人道，即便是最重的判词，也只不过说抽打100下。而罪犯又可以在连续4天里每天只挨25下抽打。

这种审判程序中最为意味深长的是，被判决的人在完成每次抽打之间的时间不是被投入监狱，相反却被准允释放，但他有义务在次日早晨自动投案接受剩余的惩罚。既没有警察，也没有任何一个村民去看管他，把他押来解去地领受日复一日、连续四天的刑罚。犯罪的人必须自动露面完成每天25次责打，假如他不这样做，假如他没有在规定的时间内来到指定的地点，那么，整个部落就会把他视为公敌，人所不齿。他就成了社会的弃渣，不服审判的逃犯，不受法律保护的歹徒。接下来，要是他死于非命，那么随便哪一个对他动武的部落成员都不会受到惩罚，因为这个人的生命已经被社会没收了。

这个事例似乎体现了玛雅人既受内在道德约束又受外力压迫的特点，尽管两者的结合相当精微，不易直观看清。

由于玛雅人表现出较强的正义感，他们的诚实美德也世所公认，所以说，

上述事例中，被判罚的人并不真正是畏惧“人人得而诛之”的惩处才一丝不苟地执行判决。他最怕的是自己落到被社会抛弃的羞耻境地。判决的训诫意味远远多于单纯惩罚的意义，这可以从所判决刑罚的形式看出。抽打脚底并不是极刑，最重 100 下抽打实在温和，“分期付款式”的执行更显出人情味儿。这样的刑罚目的是让人改过自新，很给出路，其作用无非是让犯罪的人略微品尝一下羞耻的滋味而不是感觉皮肉的疼痛。分 4 次抽打再明显不过了，这是尽可能减少皮肉之痛，尽可能增加耻感的频度和强度。

而不拘不管、自来自去的意义更是高深，这完全是一种文化象征手段。用这样的象征形式来帮助犯罪者自行完善自己的内在道德约束力——他之所以犯罪就是因为他以前自我道德约束力有缺欠。这个连续 4 天的执行判决过程，将会使受罚者把甘心情愿接受外在规范的行为加以内化。

这个玛雅风俗不显山不露水地使用了文化隐喻的机制，令人不能不赞叹玛雅人处理道德和社会问题的天才！

玛雅人的宗教也帮助了他们的道德，他们害怕自己由于罪恶而受到无所不在的神灵惩处。因此，玛雅世界是一个夜不闭户的世界，小偷小摸在玛雅人中闻所未闻。作为一个民族，他们异乎寻常的诚实。没人去偷别人的庄稼，似乎一些古老的禁忌控制着这类不良行径。其实可以偷盗的机会所在多是，比如说无人看管的玉米地往往距离最近的村落也有数英里之遥。玛雅人相信，谁若是从别人的玉米地里偷玉米，就会被地里的守卫精灵杀死，这观念成了远在丛林中那些“敞开的谷仓”（玉米田）的真正保险锁。

说穿了，人的道德感还是来自现实社会关系，来自经济利益的平衡。显然侵占他人的粮食、财产是要引起争斗的，于是社会就必须建立针对这类侵犯行为（包括偷盗）的规则（道德）。宗教观念无非是给予这种规则以超自然的认可，并以强烈的罪恶感作用于人的心灵而已。

耻感和罪感共同保障了玛雅世界的秩序。

性命攸关的球赛

球赛几乎是现代人生活中少不了的东西。一年里若没有几场球赛来让全体人民震动一下，同心协力地加油或醉心一下，这一年就显得太沉闷了。别说我们中国人为女排常胜和足球屡挫而举国欢腾举国忧，欧洲人对足球的痴迷、美国人对橄榄球的疯狂、甚至日本人对棒球的“人人尽心、匹夫有责”，那都是已有公论的。

那么，球赛为何有如此巨大的扣人心弦的力量呢？也就是说，一种游戏性的集体对抗为什么会不约而同地吸引成千上万的人为假定的输赢如此投入呢？如果拿着这个问题去问球迷，回答或者是“我们的队在比赛”，或者仅仅是两个字“刺激”。

有意思的是，据说大众参与性极高的篮球发源于美洲印第

安人的一种球戏。更确切地说，是玛雅人的一种球戏。一面高墙上有个环形石洞垂直于地面，也垂直于墙体，游戏者试图把球击进圆环。这幅画面好像经常同颂扬和平竞争的奥运会联系起来。

然而，真正的玛雅球戏却比这残酷得多。关于这一点，我们只要亲临球场看一看就知道了。

就拿我们所熟悉的那个球场，奇岑—伊扎（Chichen—Itza）的球场来说吧。它坐落在一个大广场的东端，本身是个“U”型的封闭广场。它是中美洲各遗址中最大的一个球场，比现在一般的田径场略窄长些，长度为 150 米左

右，两头各有一座庙宇。两条高高的平台挤出中间的比赛场地，平台靠场地形成两面高墙。墙上有环形球洞。临广场的平台上建有一个神庙，平台底层向广场开了一个外伸的暗室。另一个平台的墙面上绘有球赛的场面和输家被推上神庙做人祭的场景。

如果不是绘画和其他材料的印证，我们也许会用现代体育馆的眼光来看待这片绿茵场。而现在，当我们仰望平台高处的神庙时，又不得不联想到玛雅社会中习以为常的人祭场面，联想到角斗场。

各个玛雅部落之间，有时会为了获得俘虏做人祭，而商议好某月某日进行一场“战争”，以便双方都可以完成求雨的仪式。于是，到了那天，双方各派出武士，在预先商定的地点，开战。被对方俘获者就作为战俘在对方部落祈求雨神降雨或其他仪式上做人祭。照样是剖胸取心，有时某些骨头还被雕上花纹留给抓获战俘的人，充当他的战利品。那样的有预谋的互斗实在跟罗马角斗士被迫互戕没什么两样。一旦真打起来，你死我活的，也就跟真正的战争毫无二致了。

弗洛伊德说，战争是杀父娶母力比多（原欲）的代偿性发泄。不过，近代研究攻击性行为的生理心理学认为，人类作为一种生物具有与生俱来的攻击性。文化使人们和平相处，共同抵御来自自然和其他猛兽的威胁，将这种存在于个性身上的生物性（也是生命力的一种表现）引向对群体有利而无害的方向。

随着人口的日益增加，彼此互相侵占生存空间，比如可耕地、海岸线、矿藏等等，不同人群之间划地为界，瓜分领土。一旦在食物、人口、配偶、领地等方面出现利益的冲突或仅仅是因为少了觉得不公，多了还想更多，就会把生物本能和灵长类的智慧结合起来，诉诸武力，运用策略，务必使身、心两方面的能量发挥到淋漓尽致。

在这方面，实际上人和其他动物有很多类似之处。动物有尖牙利爪，人类只能靠肉搏（情急之中也会使出原始招数）。但人类制造各种利器延伸自己，其杀伤力远胜于动物。对于人类内部的互相残杀而言，同类间的杀伤率当然也远胜于动物，只是人类高速的繁衍力（人类婴儿存活率较高，女性育龄较长）为这种残杀提供了很好的借口和很强的后盾。

人类有史以来，就没有停止过战争。在人口众多的今天，由于武器的发展日益独立于人类的操作，向高科技、高精度和自动化发展，战争对人的体能的要求减至最小，国家间武装冲突也在世界文化交流、合流的作用下减到了较小程度。但是，也就在同时，人类体能在体育运动中的表现和自我超越从来也未像今天这么成功，这么世界化。如果说过去世界各国、各民族都有各自的健身强体、克敌制胜之道，比如中国的武术，南亚的散打，日本的武士刀（或棍）、西方人的擒拿格斗术等等，现在则一律归为体育比赛项目。并且对抗程度极强的拳击、摔跤、柔道等运动纷纷越过各自的国界，在世界各地以游戏或运动的形式，为人们喜爱、为人们仿效实践。各国优秀运动员的增多迫使国际奥委会不得不修改有关标准，以限制有资格参赛人员的数额。各项世界纪录不断地被刷新。而且，由于发泄了体能而并不导致伤亡，反而增强了体魄，所以世界人口的身高增长趋势、体重增长趋势（当然这还有其它原因的共同作用）也有提高。

但是，仅仅用体能和生命力的宣泄来解释体育，总是有欠妥当的。田径赛的收视率远低于对抗性的球赛和拳击，尤其是对抗性强的集体比赛。当自



己群体（小到邻近街区，大到国家）成员组成的球队上场比赛时，那种集体荣誉感、集体凝聚力的迅速唤起作用，简直难以用推理和理性来解释。所以，在狂热的球迷中往往有比较激进的爱国主义者。而在观看两支与本群体无关的球队比赛中，仅仅冲撞、对抗就足以让人兴奋。什么全攻全守、包抄、突围、以多打一、单刀赴会、直捣龙门，球赛实际就是战争，是战争在文化中的象征物。

由此，我们再去回想玛雅球赛的那种严酷性，或许更为有趣。玛雅人以球赛的胜负决定人的死活，把生死攸关和你死我活的事尽量变成游戏，而现代人却千方百计想把游戏变成性命交关的大事（用职业运动员制、高额奖金、雇佣费和家喻户晓的明星地位）。玛雅人的规则是要人死，攻击性的调动是被迫的，但其强度也是可想而知的。现代人的规则是在不死伤的情况下发泄攻击性，同时坐收渔利者利用调动起来的生命力和代偿性发泄攻击性的愿望牟利。两类文化活动的表象都是假的战争，玛雅人调动它的手段和目的都是借神的名义，现代人调动它的手段和目的有时是为了健身强体，有时是为了不同群体间荣誉战争的得失，有时则纯粹是为了钱。从玛雅的球赛中我们看到，战争这种原始、本能的生物竞争方式在人类文化的文饰下可以成为一种象征。从现代的球赛中我们看到，无论是出于什么目的，生物性的对抗本能在文化中总能找到存在和表现的方式，文化的世故化总会为它提供各种各样精致的象征物。

在玛雅遗址的其他一些城市中心，也大都发现了类似的球场，但规模都比这 150 米长的小得多。后期的一些在场地形式上出现了一种变化。原来直立的边墙改成了斜坡，宽度大约与中间场地宽度相等。环形球洞也不见了，变成了两边各三个鸚鵡头形的标记。据说，球仍然是那种生橡胶制的球，重 5 斤左右，但不能用手或脚触球，而只能用膝部和臀部顶撞球。可惜没能见到真的比赛，不知能否建议其发展为奥运会比赛项目。

还有一些不确定的说法。在遗址多处发现有一些重约 20 吨的石刻头像。其中有一个戴着一个头盔。有人说这是首领或武士装束的一部分，但也有人说是球赛队员为预防 5 斤重的橡胶球砸破脑袋而戴的保护用具，犹如橄榄球运动员的全身披挂。可惜此外说法无法确证，不然关于体育比赛项目的伤害性问题又能找到可供参考的古今对比了。

然而，有一点是可以确定的。所有球场都建在神庙旁边或干脆与神庙融为一体。可见杀人的目的始终是存在的。在没有领土、食物、配偶等等利害冲突的时候，人为地制造战争的象征物。规定一种毫无道理的游戏规则，制造输赢，制造冲突，这大概真是只有人类才想得出的残酷的文化产物。

人类有史以来，始终处于人口增长、利害冲突也增长的过程中。通过战争这种天然的解决方式，许多民族整个地灭绝了，有些则长途跋涉去开辟新的生活天地。当今世界上，除两极和一些实在不适于人类居住的地域外，所有的角落都被人占领了。人们在企图瓜分和再瓜分世界的两次世界大战之后，终于开始意识到和平，以及被人类污染的自然向人类报复的问题。

与此同时，人类也一直在用文化手段制造各种各样的比赛规则，甚至人为地制造利害冲突，将剩余人口的剩余生命力、剩余攻击性引向一些与战争无关的方面。不致造成伤亡，但也不致造成强抑制后的爆炸。农林牧副渔、金银铜铁锡，工艺、商业、科学、教育、艺术、竞技，各行各业都有升华生命力的机会，各行各业都有自己的人造战争，各行各业都有自己的输家和赢

家。只是输家并不必像玛雅传统那样被拉去掏心受箭。

其实，输赢又何妨呢？据另一种说法，球赛往往是起一种安慰作用，也就是那些不用去做人祭的一方故意输球给对方，让对方象征性地战胜自己，然后走上神庙受死。真的，输赢又何妨？假战争终归是假战争嘛。对玛雅人而言，总是要有一批牺牲；对现代人来说，群体终归达到了释放积聚的社会攻击性的目的，个体则在奋进中体验了自己的生命，实现了自我。

假的总是假的，象征总是象征。套用球迷的话说，是一场文化“刺激”。  
政治“黑话”

古代玛雅城市是 halach uinic（意为“真人”）的一统天下。“真人”集政权、军权、教权于一身。在他统辖的区域内，遍布各种规模的城镇和村落，间或还有来自其他地方的飞地。“真人”上台执政期间，最主要的政务之一即是亲自任命自己属下的各村镇首领。

整个选拔、任命过程严格遵守传统的程式，但表面上却带有类似公开招聘的开明形式。所有的候选人都“平等”地经受一种奇特的廷试。他们被问及一些模糊的问题，内容很琐碎，不知底细的人往往被问得不明所以。只有得到关于这种问答知识秘传的人才能对答如流，丝毫不差。这种秘传的对答内容犹如某种黑话或切口，光知道其中几句暗号还不行，只有全部答对才表示得了真传，确实是自己人。

其实，我们这种叙述方式已经在迫不急待地拆穿戏法。实际上这种训问被认为是神意的检选，答对的人被认为真正有资格当得起首领之职，他们当即被承认为入围的领导阶层。而那些丈二和尚摸不着头脑者，或那些自做聪明答非所问的人，则立刻被推出去处死。这类“有预排的即兴发挥”节目在其他民族文化史中也不少见，然而，玛雅人没有用阉、签或扶乩一类常见的道具，而是采用一种类似黑话的对白。形式公正却不存在任何侥幸的机率，堂皇的规范背后隐藏着非友即敌的杀机。

这种文化魔术的目的究竟何在？让我们看完再说。在一本叫《波波尔·乌》（Popul Vuh）的书中以诗的语言描绘那些真正的首领前去接受职位的详细过程，之后还不厌其烦地历数他们“选”上首领后的加冕仪式，其中提到的各种象征权柄和地位的物品倒是让我们大大见识了“权威”这个词在玛雅文化辞典上的详细注解。所以，不妨把它节选于下：

然后他们边说边离开，/“我们去向日出的地方，/我们的父辈来自那里。”

他们真的越过海洋，/然后到达日出的地方。

/他们去接受首领的位置。

当他们来到/王的面前，/拿克西特（Nacxit）是伟大的王的名，/独一无二的裁判者/拥有巨大无比的权力/正是他拿出权威的标志，/所有的证物/然后是首领（ah pop）和/副首领（ah pop qam haa）的标志/以及首领/和副首领/他们的力量/和权威的标志/最后拿克西特拿出/首领的证物/它们是：华盖/和王冠/鼻骨/和耳环/玉制唇饰/和金制念珠/黑豹爪/和美洲虎爪/猫头

鹰骷髅/和鹿/镶有宝石的臂章/和蜗牛壳的手镯/.....

鸚鵡羽毛的头饰/以及御用鹤羽的头饰/于是他们全部收下/然后带回.....

和“真人”一样，这些首领在村镇上以较小的规模行使管理权，与地方祭司一起负责所有祭祀娱神活动。平常这位父母官从农事管到诉讼，战时则

理所当然地成为地方武装的头领。他们一经选出，终身尽职，并且必须永远对“真人”绝对服从。

这样一种终身制的分封关系如何保障封疆大吏自治而不割据，既重权在握又尽职而不僭越呢？问题的关键好像还是在于区分敌友的秘传知识。

未来的首领们凭什么胸有成竹地准备好去接受职位？他们显然对首领选拔过程的有关知识了然于胸。他们正是带着这种特殊群体的标志，到他们的父辈所承袭的、他们自己天生就从属于的那个地方找寻回应有的认同感。

这个群体，这个统治阶层的标志不是什么族徽、谱牒，也不是什么写在脸上的证据，更无法像现代医学发达条件下做什么血液、基因检验。而是通过一种口传的族史、秘密的“黑话”维持着血亲的凝聚力，保证着统治阶层的家族纯洁性。

玛雅继承传统是长子继父、兄弟共荣，兄终弟及，叔侄同政。总之，王室是世袭唯一的一个家族。高级祭司用各种图谱和口传秘史来教导成员的家族认同感，尽可能维护这个家族对王权的独享。“真人”一词也暗含这种纯真的特性。

由此而再观各村镇首领遴选时的近乎荒诞又极其残酷的一幕，就不难理解了。只有本圈子内的人才有可能获得秘不外泄的“黑话”真传，从而才可能是“真正”适合于首领职位的人选。而那些新贵的暴发户、外来户或其他覬觎统治地位的人，作为异己和后患当然要即刻铲除，毫不留情。这样决绝的做法，从进化角度看，当然有文化近亲繁殖的弱点，但是，也正是靠了这种严格的“黑话”制度，统治阶层保持了其在政治上的稳定性，维护住单一家族对广大百姓的辖制。

文化就是把一种社会秩序中的利害冲突不断加以文饰、解释、转译，让既得利益的统治阶层有各种理由来维护现存的社会秩序。玛雅人不仅以耳、鼻、唇等的身体标志和从头到脚的全套专有装饰来固定统治者的角色形象，借助人造制造的繁琐累赘的文字符号甚至神王名符来辅助这种统治的世代相传，而且还想出一种秘传的口头文化，在那些证物、徽号以外，做内化、内隐的识别秘码，更为严密地保障一种统治世袭制度。这些文饰、解释和转译组成了绚丽多彩、精美神秘的文化外观，让本民族百姓顺应甚至自豪，令外邦人迷惑而又惊叹。然而，当不明所以的人试图接近这个权力圈的时候，就会在神圣的考问中被稀里糊涂地杀掉！文化并不只是些花样！当外来者为那些琐碎无聊的问话暗自发笑时，雕着精美花纹的用过多次的屠刀已经架在了脖子上。

## 第五章 万神殿·山海经

### 众神的世界·魔鬼的勾当

神秘的玛雅文明给人最直观的印象在于其无所不在的神灵。在这个神灵充斥、略显拥挤的世界里，却产生了那么多科学上伟大的发明创造，这真是件奇怪的事。更奇怪的是，从欧洲文明世界泛海而至的西方人，一叶障目，不能从“邪教”这座“泰山”中发现宝藏；反而把人类智慧的“富矿”毁作倾颓的废墟，把玛雅人在天文、数学、历法、编年、文字、艺术、信仰诸方面的天才创造污蔑为“魔鬼的勾当”。

西方殖民者自己在新世界确实干下了文明史上最恶劣的“魔鬼勾当”——一种族灭绝和文化摧残。

那么，在“魔鬼的勾当”之前，玛雅“众神的世界”又是怎样的景观呢？让我们看一看玛雅人宗教演进的历史。

当初，玛雅宗教可能只是简单的自然崇拜，对影响并规定他们生活的自然力量人格化。太阳、月亮、雨水、闪电、飓风、山川、森林、河流、急湍，这些自然力量包围着玛雅人，其交互作用构成了他们渔猎生活的背景。

这样简单的自然力崇拜并不需要什么像样的组织形式，没有祭司和秘传的知识来阐释它，没有一套祭祀的仪式和精心设计的仪典来演示实践它，也无需特别的地点来用于崇拜，比如庙宇之类。毫无疑问，每个一家之主同时也理所当然地是这个家庭的“祭司”，家庭庙宇无非是一处临时的小茅屋，紧挨着居无定所的临时住处。这种情形直到现代，还能在个别偏远的玛雅部族中看到。

随着农业生产方式的兴起（可能是由外部引进玛雅地区），出现了固定的居所和较多的闲暇。这时，玛雅宗教变得日益成体系，众神自己也越来越特殊。肩负向群众诠释、传达神的意愿等事务的祭司发展起来，一种对更加像样的宗教场所（圣地、庙宇）的需要增长起来。宗教成了一种少数人对多数人的事务。定居生活使得较为永久的仪式中心变得可能，也有信心去建立野心勃勃的圣地（花费长期艰苦的有组织的劳动），并发展更加精细的仪式。

许多个世纪，或许有几千年，就在这样的过程中流逝了。在这段时间里，玛雅宗教无疑变化相当缓慢，个性化的神祇在发端，祭司集团在形成，繁复的仪式和精致的圣地（还不是石料建筑）也逐渐确立。这段时期结束于玛雅历法纪年 70000 年或另一说 76000 年，也就是公元前 353 年或 235 年，其成果是玛雅人先进的农业，高明的历法编年和精致的象形文字。

确实，历法、编年和象形文字这三项祭司的发明专利，给玛雅宗教带来了重大的转折，使得它越来越复杂化和形式化了。一种独特的宗教哲学渐渐成型，它围绕着日益重要的天文现象，包含着历法编年中的神祇。考古发掘工作基本上证实了这种重大的宗教转折，公元前 3 世纪乃是其重要的时间标志。

从这以后，特别是材料较多的玛雅古典时期（下限为公元 9 世纪），玛雅宗教哲学并无重大变化。它相因相袭，几近千年而无改，也许是因为玛雅人把创造的潜能都宣泄到需要耗费大量人力、物力、精力、心力的石料建筑、雕刻中了。那种劳神费力的方式，乃是精神上不断重复的“论证”和“固化”。

到了公元 4 世纪，玛雅文化，主要是它的宗教哲学上鲜明的特征，已经牢固确立下来。在被认为是玛雅文明策源地的重要地区，如佩腾湖畔，玛雅

宗教已成为一种高度发达的“迷信”。它以自然力量的日益人格化、越来越老熟的哲学的复杂融合为基础；天体被神格化，时间被用世所罕见的各种各样形式加以崇拜。这一由公众共奉的宗教，本质上却又是高度秘传的，由一个组织严密的包括天文星象家、数学家、先知预言家和精通仪式者的祭司集团掌握和诠释。随着它与社会生活越来越复杂地交织一起，则又派生出世俗的力量参与诠释和主持，这也就是巫王共源的文化史一般规律在玛雅的体现。

10 世纪以后的后古典时期，政治与宗教的联姻日见明显，这或许也有外来军事征服导致宗教冲突、变异的因素。墨西哥中部来的托尔特克人带来了人祭和偶像崇拜等较低级的东西。据古典期各种雕刻的和平主义宗旨看（几乎没有入祭），那时的玛雅宗教必定是庄严堂皇的，而不会像人祭那样恶心残暴。在古典期这个玛雅文明黄金朝代，似乎也没有广泛使用偶像，无论是石头的、木质的还是陶制的。而我们知道，宗教发展到较高级阶段则会日益抽象化，日益针对人的心灵。比如说基督教就反对偶像崇拜，上帝无须经过世俗形象也能在人的内心生根。而中国先秦也是因为不崇拜具象的神灵才促进了理性主义、人本主义。

以 10 世纪为转折，玛雅宗教略失水准。除了继续建造公共的大型宗教建筑和偶像之外，政治贵族、宗教祭司和社会要人们也在他们自家设立小型祈祷场所和私人的偶像，他们自己私下做祷告和献祭。他们的偶像实在太多了，显得神祇都不够用了，因为他们几乎把每一种动物或昆虫都做成一种塑像。

一位 17 世纪的西班牙传教士在描写佩腾—伊扎湖畔最后一个独立的玛雅城堡塔亚沙尔（Tayasal）时写道：“他们的公共偶像，就像鳞次栉比的街道房屋一样多。”有人说玛雅偶像有 10 万个以上，甚至有人说上百万个。即使这两种说法夸大其辞、言过其实，但也不必细数，几乎所有当年游历过玛雅地区的著者全部同意有着巨大数量偶像存在。实际上，每个玛雅人，无论是贵要还是祭司，无论是富人还是穷人，全都有他自己私人的偶像崇拜物。

在这一大群神灵中，许多是专职祭司的创造物，我们不妨称这种“创造”乃是祭司们欺骗人民的手段。普通玛雅人，那些种玉米的农夫用血汗换来了整个庞大复杂的政治、社会、宗教体系。他们认为他们之所以活着，是得了雨神恰克（Chac）之恩赐；神一发怒，他们也就要遭殃了。这样一套观念及其在世俗生活中的功能，构成了玛雅人世界的“真实”。

各显神通的神，各有所求的人

一位哲人说过，人因为有所求，才产生了神；人因为有所惧，才抬高了神。

玛雅人的宗教信仰也同样遵循这样的规则。他们为自己各种各样世俗的愿望寻找超自然的帮助，这从他们献祭的方式可以得到证明。他们的献祭行为是为了讨好神灵，带有“等价交换”的色彩。他们献上食物、烟草、果子、蜂蜜、鱼肉、羽毛、兽皮、贝雕、玉器、挂饰等等，有时也献上活的动物，甚至活人血祭。至于献什么，往往与他们愿望的紧迫程度有直接关系。若是一般为了治病疗患、解决麻烦、打猎有获之类事情，那么献上一点食物、饰品也就可以了。若是为了请神灵关怀大事，如洪水、瘟疫、蝗灾（频繁发生）、饥荒等等，那么就不惜流血了。尤其是向雨神祈雨，更是非人牲献祭不可。

为了人神之间的这种“等价交换”关系，无论个人还是整个部落都发展出一套适合需要的仪式。通常每个仪式都要经过六个阶段。（1）先行斋戒的

节欲，包括对主祭祭司和本人暂时禁忌性生活，这是精神上洁净的象征；(2) 预先通过祭司占卜来择定吉日，玛雅观念中每一日都由特定的神灵专门分管；(3) 先行驱逐参加仪式礼拜的人当中的邪恶精灵；(4) 对着崇拜物焚香；(5) 祈祷，向神灵提出要求，等到开列完“货单”之后，就该轮到“支付货款”了，于是第(6)项是献祭。献祭的最为虔诚做法，当然少不了用鲜血。牺牲流出的血涂在神灵偶像的脸上。涂血的恶习常常使得祭司们污臭不堪，因为他们自己也涂血，以致他们的头发常因凝血而板结，像乱蓬蓬的令人恶心的臭拖把。

大多数玛雅宗教崇拜仪式都是以酒宴告终，通常烂醉狂欢是必不可少的尾声。这表明，神灵听取了人们的诉求，显示了神通，人们也就心满意足，要好好庆贺一番了。

人们需求的多样性，也就使得神灵五花八门。玛雅各种级别、各种法力的神灵多如牛毛，几乎每一个事物都有它自己的神灵。当然，在这庞大的神族里，最有力量，最常被人祈求的神灵并不太多。也就十来个神祇参与大多数崇拜仪式，而其他神灵只限于在特殊的场合或为特殊的需要才被求助。

让我们从存世的几种玛雅经卷，即本书《焚书不尽，智慧千古》节所列的几种，看看究竟哪些神祇构成了玛雅神系的主干。根据在经卷抄本中的出现频率，共有 10 个神祇地位显赫。

胡纳伯·库(Hunab Ku)是创世神，但这位造物主被架空了，他对人们生活无甚影响，也许是太遥远、太抽象了。玛雅人倒是这位造物主的儿子——造人的天神伊扎姆纳(Itzamna)特别崇拜，他在仅存的几部经卷中就出现 103 次。

天神伊扎姆纳似乎是位上了年纪的男性，没有牙齿，脸色古铜，长着引人注目的罗马式的鼻子，间或有胡须(见图 9)。玛雅建筑浮雕上，或者单刻他的头，或者专刻他所代表的那个日期的符号(Ahau)，代表着主宰。他是 Ahau 这一天的保护神，这一天是 20 天周期的最重要一天。他是昼夜的主宰，太阳神(KinichAhau)可能只是他的一个表象。他是玛雅文字的发明者，也是尤卡坦各地命名并划分区域的最高祭司，这听起来颇像中国神话中“禹平水土，主名山川”(《尚书·吕刑》)或“芒芒禹迹，画为九州”(《左传·襄公四年》)那个或巫或王的大禹。伊扎姆纳还是历法和编年方法的发明者。另外，由于他常常对付灾荒病害，故而就以药神的面目出现。总之，他对待人们是非常友善的。慈爱的父亲，玛雅人需要他在天下照看自己。

雨神恰克(Chac)是一位后来居上的保护神，他大约是后古典时期从墨西哥中部“移民”来的。他的形象特别，长着安徒生童话人物匹诺曹那样的尖长鼻子，弯曲的长獠牙一前一后伸出来，头饰是打结的箍带(见图 10)。他的名符是一只眼睛，边上一正一反的空心“T”形，代表眼泪，代表雨水、丰饶，代表 1k 这一天，他是该日的保护神。他是风神、雷电神、丰产神、农业神。他不仅代表着生长，甚至直接代表了玉米地。那个从东南西北四个方向红黄黑白四个大缸里取水行雨的善神就是他恰克。由于与玛雅人农业生产息息相关，它受到的崇拜最多，存世经卷里 218 次出现他的名。谷神吁姆·卡虚(Yum Kax)出现 98 次，也相当重要。他的形象年轻清秀，通常用玉米作头饰(见图 11)。他是个勤俭的神，有时又是森林之神。他有不少敌人，这大概也是玉米生产时常遭遇自然灾害的实际情况在观念中的反映。这位谷神头饰有不少变体，他出现的场合也千变万化，和雨神在一起时

象征着受到庇佑，而与死神同在时，斗争一定很激烈。

死神阿·普切 (Ah Puch) 88 次露图 11 谷神 面。他的形象比较可怕，骷髅头，无肉的肋骨，多刺的脊柱 (见图 12)。假如他穿上衣服，则有黑圈圈来代表腐烂。他的头上颈上系着金质小铃挡，不知是何用意。他的名符有二：一是闭目的头像，象征死亡；另一个没有下颚的形象以及杀牺牲的刀。他的保护日是 Cimi；他是第九层地狱的主宰，一个十足的坏神。他总和战神、人牲的符号一同出现，或者与猫头鹰等被认为是罪恶凶兆为伴。他在病人房前徘徊，为的是猎获可怜的人。

北极星神夏曼·艾克 (Xaman Ek) 61 次出现，他的鼻子形状扁平，名符就是他的头像，颇似猴头 (见图 13)。他被视为商旅

的指南 (实际是指北)。无疑这是一位好神，玛雅历的 Chuen 日归他保护。

黑战神文克·曲瓦 (Ek Chuah) 是黑色形象，他的下唇肥大下垂，嘴外圈总是红棕色 (见图 14)。他的名符是黑圈的眼睛，黑色自然是代表战争。他的性格具有两重性：作为恶神，他手持利矛，在洪水灾难和惨酷战斗、杀俘活动中出现；作为好神，他像个背着货物游走各地的商旅，大约图 14 黑战神古代玛雅贸易是武装贩运。他相貌有时长得像北极星；他保护着可可的种植。为他举行的仪式在 Muan 月份。

经卷中还 33 次出现战争、暴死、人祭的神，他当然总是与死神有关。他的眼眶边有黑线，一直伸到脸颊 (见图 15)。

他的名符是头像，前边的符号是玛雅数字 11。他的保护日是 Manik，他的标志是握紧的手，代表抓获了战俘或献祭的人牲。在那些临祭场面中，他与死神一同出现。作为战争之神，他一手执火炬烧房子，一手用剑拆房子。他是战争、暴死、人祭三位一体的神祇。

风神 (见图 16)，可能就是玛雅—墨西哥著名的文化英雄库库尔康 (Kukulcan)。他在后古典时期出现，是一个部族强人被神话化的结果。他与雨神一同出现，为雨神扫清道路。这个好神庇护玛雅历的 Muluc 日。

还有一位水灾、纺织、怀孕、月亮女神 (见图 17)，她叫图 16 风神伊希切尔 (Ixchel)。这是一个怒气冲冲的老太婆，她的小瓶子里盛满洪水，她一发怒，就对人类进行谴罚，向大地倾倒，我们从大地为水灾所灭图中可见其威力。但她也有善意的一面，作为天神伊扎

图 17 水灾、纺织、怀孕、姆纳的配偶，她代表月亮。太阳

月亮女神神、月亮神正好匹配。从她掌管纺织一事看，她又是创造发明神。她被画得充满敌意，头上有一条扭曲盘绕的毒蛇；她的裙裾上有交叉骨头的恐怖图案；她的手和脚又像凶猛动物的利爪，所以她又被称作是“虎爪老嫗”。

玛雅人常常提到自杀女神伊希塔布 (Ixtab 见图 18)，对于自杀如此重视不无原因，可参见《天堂之门为谁而开》一节。她的性别特征极为鲜明，夸张地描绘了她的胸乳。她的双眼紧闭，意味着死亡；脸颊上的黑点，代表着腐烂。尸身死亡了，但她的灵魂却被天堂上垂下来的绞索接走了。

玛雅的神灵的象征意味，包罗万象。我们首先应该想到，种种关于神灵的“说法”，无非都是关于人自己生存境况的“叙述”。不仅玛雅人有着各种各样的欢乐与苦恼，世上所有活着的人、曾经活过的人也都是如此。所以，无论玛雅人也好，其他古代民族也好，甚至现代许多人，都寻求某种超自然、非现实的信仰力量来支撑。这里并不必要匆匆地论出是非，这里仅仅只须对

一个“文化事实”作出确证——它存在着。

$$4 + 9 = 13$$

玛雅人的世界里有许多神秘的数字。外人不明就里，乍看之下，真不明白他们特特意、煞有介事的专选数字究竟有什么与众不同的特性。

人们特别不理解祭把历一年 260 天的周期，这又算哪一路数、什么家法呢！260 天既不是雨季或旱季的长度，也不是太阳运行高度的周期，甚至都不是人类怀孕期的长度，太阳系也没有一颗行星按这样的周期运转。

原因仅仅在于 260 是 20 与 13 的乘积！20 是玛雅人基本的计算单位，这一进位制的来源恐怕与扳十个手指十个脚趾的动作大有关系。而 13 的重要性与其说是自然的原因，不如说是宗教的原因。尽管月亮在一年中绕地球公转 12 圈半，盈缺圆亏将近 13 次，但是天文知识达到那么高水准的玛雅人是不会轻易放过这 0.5 圈的。他们着迷于 13 这个特选数字，是因为他们早已经把天分为 13 层了。

要理解玛雅 13 层天堂，则还要知道玛雅地狱分 9 层。天堂和地狱是孪生联体儿，谁也离不开谁。没有地狱观念，何来天堂向往。所以，13 必定要和 9 放在一起，才能看出意义来！

我们有限的常识已告诉我们，这两个数字可是非比寻常。印度吠陀诗中 3 个天、3 个地、3 种大气，一共 9 个世界；西方人避 13 如瘟疫，中国人视 9 为大吉祥，似乎与玛雅人对这两个数字的印象来个大颠倒。文化就是颠来倒去，没准儿在什么时候犯哪一股邪劲儿！且不管它褒贬爱憎的情感取向如何走上了截然相反的轨道，说到底，世界四大主要文明区居然都对 13 和 9 这两个数字发生了这么大的情绪反应。岂不该好好清算一下。

然而何从下手呢？我们也扳扳指头，列列等式，原来一旦缺少 4，则 9 和 13 还联系不上。4 又是什么样的数字呢？

数学家说，4 就是 4。

文化人类学家却说，4 这个数具有极高的神秘意义。“几乎在一切红种印第安人部族里，4 及其倍数都具有神圣的意义，因为它们专门涉及东南西北四方和从这四方吹来的风，而且希腊人划各端相等的十字，也是 4 这个数的自然崇拜的标记和符号。”

十字架代表了 4，这样一来，4 的文化覆盖面可就真是够大的了！埃及金字塔的形象也不会让人忘记 4 这个神秘数字。最最说明问题的是，玛雅人建造了成千上万的“金字塔”形坛庙，无一不是从 4 面向上递增阶梯；唯一一座圆形天文观象台，也在东南西北四个方向开了观望的窗口（还有东南、西南、东北、西北四个窗口）。

玛雅宗教中最受爱戴的雨神，备有 4 个大缸来储存雨水。管

东方下雨的大缸是红色的，管南方下雨的是黄色的，管西方下雨的是黑色的，管北方下雨的是白色的。雨神行雨之时，绝不含糊，明确具有方位意识，分别从不同的大缸中取水施雨。

玛雅宗教中时常举行的人牲献祭仪式，也要有 4 名助祭祭司，他们在高高的金字塔顶上，各自按住人牲的四肢。玛雅绘画在描绘这场面时，不管篇幅是否狭小，通常都会一个不少地把这 4 位祭司一一画全。



4 这个数被认为是北美南部、西部以及中美洲地区所出现的复杂变化、扑朔迷离的数字神秘主义的基础。例如蒲埃布洛印第安人，他们的宗教仪式要持续 9 天，然后再加上 4 天狂欢，合起来正好 13 天。图查安人的仪式要是讲究二来，则要持续 20 天。

玛雅人 260 天的祭祀历，顾名思义，正是专为宗教仪式活动所设。13 个月实际正是 13 套仪式，每套 20 天。每个月都是由各不相同的神灵率领的，在这个月的 20 天中是轮到这个神值班；

那个月就又由那个神当值了。

4, 9, 13, 三个最为重要的神秘数字构成了玛雅文化最具象征性的部分，贯穿在从高大坚固的金字塔到虚无缥缈的天堂地狱等等一切方面。如果说一个社会的文化可以有它的基本表达式的话，那么玛雅就是——

$$4 + 9 = 13$$

真理与痴想

大多数接触过现代玛雅人的学者都认为玛雅人很聪明。据他们回忆说，玛雅人走在路上，一双锐利的眼睛不会放过道路两旁发生的任何动静。此外，他们的记忆力和想象力也是惊人的。而这些得高分获好评的优秀人种品质不仅仅表现在学者们带回的一大摞一大摞巨塔宏坛、神庙石像的照片中，还体现在学者们半带好奇半带神秘地转述的玛雅迷信当中。

有那么多空余时间和富余劳动力去完成那些堪称世界奇迹的工程，说明玛雅世界虽然没有金属器具的大生产，但文明程度、消费者与生产者的比率已经达到了一个相当高的水平。那么，玛雅人以同样天赋的智慧在空余时间探索自然万物中的因果关联，也就是很自然的事了。

迷信总是和人类对天文、地理、数理、人文的最初探讨、最初智慧携手而来。早期人类对它们深信不疑，把它们视为同其他生活常识、自然知识一样对人们生存非常重要的经验，认真遵行，并且代代相传。

从现代人的角度看，迷信之为迷信，是因为这些事物的人为联结不存在确实可证的相关关系，更谈不上因果关系。然而，所谓“确实可证”也不过是个受人类认识程度局限的概念。在伽利略的自由落体定律提出之前，亚里士多德得自于日常观察的理论联结也从未受到过非议。在弗洛伊德“恬不知耻”地声称幼儿有性意识之前，所有人都不假思索地认为小孩子是个无性体。

当然，在人类认识史上，最难认识的是人自身。物理世界、化学世界、甚至生物世界都在人类的刨根问底、解而再剖中逐步透露出种种“确实可证”的因果规律，可就是人自己的思想、感受、命运，生老病死、婚恋嫁娶，始终困扰着每个有幸来人世走一遭的人，却还没有个世所公认的“命运元素周期表”什么的，让人自豪自豪。

这些个永恒的母题在标榜科技的今时已成为未来科学奖获得者们的课题，等待着比手术刀、电极探针更先进的科技产品的切割。而与此同时，又已为广大不知内情也不想知内情的人类大众所不齿。哲学、心灵感受、美感、宗教，对大多数人来说都成了与生活关系不大的东西，只有那些半疯半痴的人才去想的问题。然而话又说回来，人们对梦、兆、死、运的关心和解释却从未真正消逝过，各种释梦、释兆、释生死、释运命的说法，不管是否“确实可证”，始终在不同规模的人群中流传。

玛雅人的迷信（不可确证的坚信、执迷不悟）也集中在这些方面。比如梦，如果一个人梦到自己遭受拔牙之类的剧痛，那么他的一个近亲就快死了；

如果梦中的痛楚较轻，那么将死的是他的一位远亲。梦到红色的土豆预示着婴儿的死亡，梦到黑牛冲进家里或梦中摔碎水罐，都预示着家人的去世。现代精神病学说，梦确实有预警征兆的功用，现代医学还发现梦是人体生理系统的警示器，不过，即使用这样堂皇的“学术理由”也只能模糊地解释梦中痛楚的预告作用，而红土豆、大黑牛还是太具玛雅地方色彩了，域外人是无法承认其普适的真理性的，只好认定为迷信，姑且说给大家听听。好比《百年孤独》的魔幻现实主义，让人无法置信，又引人入胜，有时觉得假如真的生在当时当地，信也就信了。

再如命。玛雅人认为如果把火柴掉地下了，火柴仍能继续烧，就是个好运的兆头；假如火柴掉下后能一直烧完那就表明把它掉下去的人一定长寿。打猎人如果把打到的鹿的鹿头、鹿肝或鹿肚卖掉，就必定会在日后遭厄运。由此还引申出一些诅咒他人的恶毒办法，比如想害某个猎户交厄运，只须向他买些鹿肉，再把骨头扔进井里。

迷信大多涉及人们最关心的事情，人们常常因为太想在这件事上交好运获成功而不愿冒险违反一些很容易遵守的小原则。这也是许多关乎人生大事的迷信经久而不衰的一个主要原因。谁也不愿为检验这些原则的真伪而冒险送自己人生幸福的险。

婚姻迷信就是这类几乎天然具有“颠扑不破”特质的一种。玛雅人选用的居然是房间里最不起眼的扫帚。据称，扫帚扫过男孩的脚会使他娶进个老年的妻子，扫帚扫过女孩的脚则会让她嫁个老头。可以想象，玛雅妈妈们打扫房间时，一定不会有她那些大大小小的孩子们在屋里捣乱。

另外，还有一些一般的征兆，仿佛中国黄历里的“宜”与“不宜”。比如看到蜻蜓飞进屋，猫咪洗脸，蝴蝶高飞，都表示有客来到。玛雅历中 20 天一个月不同的日有吉日凶辰之分。平常玛雅人看到红眼睛的绿蛇、大得出奇或小得出奇的鸡蛋，听到猫头鹰叫，都是凶兆。每家每户门前放上些装食物的葫芦，家里几口人，门前就放几个葫芦，以祛病消灾。这些说道和中国民俗讲跳眼皮预兆吉凶等说法有共通之处，很难排除人所受暗示的影响。

关于天气的许多征兆则介于迷信与科学之间。比如，燕子低飞有雨，高飞则放晴。玉米叶薄预示冬天较暖和，叶厚预示寒冬。玛雅人还把蝉看作是非常重要的天气预报专家，根据它的活动来确定他们一年中最重要的烧田活动。这些做法和说法，和中国古代流传久远的谚语一样，其中确有人类观察思考经验智慧的结晶，在人类掌握一定生态学规律的今天，是可以理解并接受其“确实可证”性的，但在不久之前，也曾被斥为伪科学一类而遭到嗤笑。

同样，对于玛雅人留下的文字、数算、历法、建筑、天文等成就我们现在称之为灿烂文明、早熟智慧；而对于他们留下的释梦、释兆、释生死、释命运的说法、做法，我们是以文化手段、甚至冠之以迷信来介绍的。当我们在用我们的真理标准、真知标准去衡量一个过往民族对生活、对自然的思考和解释时，焉知这些标准、甚至把握这些标准的我们有多少真智慧？

#### 通神者说神

玛雅文献的研究史上有两本奇书。一本是《基切—玛雅人的圣书波尔·乌》(The Popol Vuh of the Quiche Maya)，另一本是《契兰·巴兰》丛书(Chilan Balam)。

第一奇，奇在玛雅文献的湮没不闻。西班牙殖民者入侵玛雅之后，不仅在军事上与玛雅人的反抗展开较量；并且在文化上，两个民族也发生了冲突。

西班牙人信奉的天主教教义与玛雅祭司集团所代表的信仰格格不入。结果，西班牙军队的随军主教迪耶戈·德·兰达，竟然策划了一次大规模的“焚书坑儒”。1562年他下令将所有玛雅书籍付之一炬，并将玛雅祭司全部处以火刑。玛雅祭司集团全权掌管着用象形文字记录的玛雅历史、文化知识，他们是玛雅社会的知识阶层。兰达这么一烧，致使玛雅历史文献只剩下四本幸存的手稿。同时，有能力识读和书写象形文字的祭司全部遭到杀害，致使那些幸存的真迹成为天书，至今无法破译。有志于研究玛雅历史文化的学者不得不另辟蹊径，从西班牙人留下的文献中捕捉玛雅的影子。甚至于那个下令毁灭玛雅文献的兰达主教，居然也成了玛雅史料的主要见证人之一。

西班牙人毁灭玛雅文化的做法如此决绝，主要原因(据他们自己的说法)是认为玛雅人的神祇、文字太像魔鬼所为。也许潜意识里也暗自惊异于他们完善的知识体系，虽然异于西班牙人熟知的常理，却也是匪夷所思，奇特而高度发达。这使他们心底发怵，感觉到一种文化上的威胁。

可惜，玛雅社会的严格分工使普通百姓完全无法接近这些文字。西班牙人处死了占玛雅人口一小部分的祭司，就相当于在中国把所有的儒生包括识字的一切人全部处死了。于是，虽然玛雅人一直守着自己的语言、守着自己的信仰和生活方式，直到今天；然而却没有人能看懂自己民族的文字、自己祖先留下的史书。那幸存下来的四本文献分别收藏于欧美不同国家的图书馆或私人手里，只能作为一种古董供人观赏。

出手这一独特的原因，其他文献的价值都被逐次抬高了。其中被认为最有价值、最接近玛雅文化原型的，就是本节开首所提的那两本书。

第二奇，奇在这两本文献资料的玛—西结合。今天能够读懂的玛雅研究文献全部出自当年的西班牙统治者之手，兰达主教本人就写下了许多玛雅见闻。当然，这类记录必定会有许多歪曲和臆断。但在资料奇缺的情况下，也成为最常引用、最有权威的资料来源之一。这实在是玛雅的悲哀。

《基切—玛雅人的圣书波波尔·乌》是1688年由编年史家弗郎西斯科·希门尼斯译成西班牙文的，基本保留了原文本的内容。相比较那些由西班牙人撰写的《尤卡坦编年史》、《玛雅人编年史》之类，参考价值更高些。当然，后者成书于征服时期开始后不久，并且还可以同有关文物、口传文化相互参证，也是玛雅研究的重要资料来源。但是，和《波波尔·乌》一书相比，参考价值的位次还要略往后排。

《契兰·巴兰》丛书的产生较富戏剧性，它起源于西班牙传教士的传教目的，最后却变成保存玛雅文化的重要工具。真是歪打正着。西班牙人入侵、征服的尘埃刚刚落定，天主教传教士们就尝试让玛雅人接受西班牙语。他们想用西班牙文本教玛雅人认字，让玛雅人口说自己的语言，但记录书写时完全采用西班牙文字系统。他们希望以这种方式最终促进玛雅人向天主教皈依，让他们慢慢摆脱魔鬼的异教以及附属于那种异教的一切。

当他们开始实施这一做法时，还有一个因素增进了他们的信心。西班牙人发现，用西班牙语记录玛雅语言，在音系上只须添加极少的音素。确切地说，只需在西班牙语音体系中加上两个音素，一个是葡萄牙语中的调，发音如同汉语的“西”；另一个采用创造的符号  $\text{◌}$  来表示，发音如同汉语中的“兹”，现在这个古怪的符号被 dz 取代。加上这两个音，西班牙语的字母表就完全可以为玛雅语记音了。西班牙人的这种文字改革很像给象形文字引进

表音的拼音系统。所不同的是，他们将玛雅人的文字系统毁掉，把自己的字母拼写系统强加于人。实在是强盗相。

所以，玛雅人在无奈中采取了“曲线救国”的办法。那些原来希望被用来为天主教张扬教义的西班牙字母，现在彼用以记录玛雅人的历史和文化。玛雅人真的将它们变成自己语言的新的记音符号系统，用它记录和传承自己的文化。《契兰·巴兰》丛书就是在这种情况下产生的。这套丛书是由许多村庄各自的史书组成的。它们共同的特点是，用欧洲人的纸张、西班牙文的字母，写玛雅人的语言，记玛雅人的历史和文化。

玛雅自己的文献已经没有人能看懂；现有的玛雅文献全都是用西班牙字母写的。然而，最奇的还是玛雅文献中留下的内容。所谓 Chilan Balam，直译是预言家、美洲豹。预言家指玛雅祭司集团中的一种，他们能经常与神沟通，将神的启示或谕告传达给人们；他们还能占卜，预言未来的天上人间之事。美洲豹是玛雅神的化身，它象征着神藏的神秘的东西。整个书名可以意译为通神者说神，讲解各种神秘的知识。它可能是那些幸存的掌握文化历史的玛雅人，向他的同胞讲述自己民族古老的知识。以前这些知识是贵族和祭司阶层的专利，千百年来都是用象形文字记录在图谱上的。现在，说书人未变，但改成了西班牙语记音，内容也大致地保留下来。

《契兰·巴兰》丛书有许多本，每本都是写某一个村镇。比如，《马尼的契兰·巴兰》(The Book Of Chilan Balam of Mani)，就是在马尼村写成的。现在知道的有十一、二本《契兰·巴兰》的片断，最重要的几本分别是马尼(Mani)、提兹明(Tizimin)、除马耶尔(Chumayel)、卡乌阿(Kaua)、伊西尔(Ixil)、涂斯伊克(Tusik)等。

这些文献的内容非常丰富。有预言、神话、祈祷，有首领的考试、仪式，有天文学资料、咒语、歌曲，还有时事记录(比如，处决、流行病等)，最重要的是，还有对玛雅古代历史的编年概述。文体、资料来源也很复杂。由于它们毕竟是西班牙征服之后的产物，而且经过了语言上的转记，所以，将这些混杂文集集中的所有记录都当作玛雅文献的原件，是过于草率的。但是，目前学术界一般都认可其中的编年史记载，认为这是对一些图谱原件内容的抄录，而那些原件已经失传。至于其他内容很可能是抄录、回忆和口传文化的综合产物。

《波波尔·乌》是以西班牙史家的眼光编译成的，因此，它不仅记载了书中原有的许多玛雅神话和史诗，而且也多少反映了外来文化人对玛雅文化古迹的观察心得。从形式上讲更为规范有序，从内容上讲也更加连贯易懂。

总之，这两本意外地成为玛雅文献核心的奇书，成为学者们参考最多的资料。

这两本书，虽然有这样那样毫不搭界的特点，但是在性质和内容上具有一种共性。一本是圣书，另一本是占卜者的预言。它们都是得自于玛雅祭司集团的真传。正是因为这个具有专业性的来源，增加了它们的权威性。这两本书包含了文化人类学家们最关心的玛雅文明的核心部分，那些已被时间淹没或已被西班牙入侵者毁掉的部分。书中记述的那些久远的神话、编年的历史大事、天文学知识、以及那些曾一度秘传于小圈子内的仪式知识，是无法在现代玛雅人的生活中观察到的，也是最有价值的。

当年由玛雅人中的通神者秘密记录、讲授的东西，在外族入侵者强权蛮力的逼迫下，成为永远的秘密，或者公开的秘密。当年在玛雅人心中神圣

超凡的东西，在今天的文化研究者眼中，正好是解开玛雅文化之谜的一把关键的钥匙。历史由这么多偶然事件组成，重新发展一次，也未必是现在的格局。当年的通神者精心构建、维护起玛雅的“神”，今天的研究者费尽心机要去抓住玛雅文化的魂。这些文化的制谜者和解谜者，谁能预说这些历史的偶然？

#### 国旗上的克沙尔鸟

危地马拉的国旗上绘有一只振翅欲飞的克沙尔鸟，国家发行的纸币上也有它的图案，甚至币值单位就叫克沙尔。

克沙尔鸟是中南美的特产，与玛雅人有着不解之缘。这种鸟非常美丽，它长着彩色的羽毛，胸脯洁白如雪，最可爱的是那蓝绿相间、高雅华贵的长长尾翎。古代玛雅贵族和祭司就用这美丽的尾翎作装饰，它成为这些政治领袖和精神领袖高贵品质的象征，成为他们高贵形象的一部分。

克沙尔鸟生性刚烈，宁可死去，也不愿被囚在笼中。它的这一性格，成为玛雅人热爱自己的文明，反抗殖民压迫的象征。伟大的古巴革命家兼诗人何塞·马蒂在危地马拉漫游时，曾经写下这样的诗句：“克沙尔鸟之至美，乃是它决不屈从任何人。”这并非无感而发，原来还有一段英勇悲壮、令人荡气回肠的故事。

1523年末，西班牙殖民强盗埃尔南多·科尔特斯派他手下上尉军官佩德罗·德·阿尔瓦拉多征服玛雅人。他带领由骑兵、步兵、炮兵组成的殖民军耀武扬威地向玛雅人居住的地区进发，不料遇到了强有力的抵抗。

克沙尔鸟意象除了表面这层坚贞不屈，它还有什么深层的意味吗？换言之，我们应怎样通过它来透视玛雅文化心理呢？

让我们把目光再次投向数百年前那血与火的战场。在传说与神话的虚光里，原来英勇悲壮同时也是不忍正视、不堪回首的耻辱。阿尔瓦拉多上尉属下只有120名骑兵、300名步兵，战马173匹，大炮4门，另外还有一些已归顺的特拉斯卡拉和乔卢拉人。与之对阵的是7万玛雅大军，这真是众寡悬殊的对比。然而，玛雅人却遭到惨败。神话般的英勇不屈意象的背后，却是屈辱地被征服的事实。

玛雅大军首先在第一回合就败给西班牙人的军事计谋，他们被诱骗到平原开阔地带，这是便于骑兵驰骋、火器施展的有利地形。阿尔瓦拉多把弱变成了强，玛雅人却把强变成了弱。他们的文明没有给他们以近代军事武器的知识，却给了他们神灵崇拜的观念。他们没见过火炮，甚至对骡马也一无所知。炮火轰鸣自然地被看成天神施威，骑兵也被当成半人半马的天兵天将。按理说1523年时的所谓军事优势也真有限得很，西班牙人使用的还是长矛刀剑，直到16世纪后半叶才产生枪弹，17世纪才发明把弹丸与装火药结合起来的办法。前装式滑膛枪装弹时，先要咬掉纸弹壳的底盖，向药池内倒少许火药，余下的由枪筒口倒入，再推入弹丸和纸壳。真是不胜其烦。史料表明，即便是很原始的火绳枪，殖民军也没有几支。

这就给我们头脑中先入为主、笼而统之的印象提出了挑战。玛雅人并不是败于军事技术上不如人，而是败在心理和文化的战场上。7万大军敌不过区区几百人这个事实，当时怎样刺伤了玛雅人的心灵，我们可想而知。

我们从经过文化“文饰”的克沙尔鸟意象中，可以找到某种属于玛雅文化传统的东西。正像克沙尔鸟千百年来作为玛雅祭司头顶的标志那样，寻求安慰与解脱的愿望也找到了玛雅神灵世界这一象征。以克沙尔鸟为中介，古

代玛雅人从宗教中寻找庇护、慰藉的努力，就与近代玛雅民族从神话般的意象中寻求精神寄托、解脱与升华的努力，达成了千年一系的完整统一。

心理学告诉我们，人总要在“事实”与“认知”之间找到某种平衡。当惨败、被征服的“事实”与玛雅人自尊自爱的民族情感发生矛盾时，当“事实”无法更改时，他们就不自觉地试图改变“认知”。神话般的克沙尔鸟飞升而去，给黑暗的“事实”涂上了亮色。

现在的危地马拉，是古老玛雅民族的发祥地之一，也是通向玛雅其他地区的必经之路。在这里，玛雅文明与西方世界悲剧性地相遇了。头戴翎盔，手持盾牌的玛雅武士，用弓箭、石矛这样的原始的武器，与西班牙殖民军血战。军事上的失利是无可避免的，然而他们在酋长特库姆—乌曼的领导下，前仆后继，屡败屡战。

在一次空前惨烈的战斗中，特库姆—乌曼牺牲了。悲恸的玛雅人说，他们的酋长化成了美丽的克沙尔鸟飞升而去，他的鲜血染红了克沙尔鸟洁白的胸脯。这个满含深情的传说，安慰了玛雅人的心灵，也显示了他们不屈的民族精神，成为今天危地马拉这个中美玛雅国度的优美神话和永恒意象。

一个文化，说到底就是营造出了它自己的“意象”。

在中美几个玛雅国度中，无疑危地马拉是最值得骄傲的。玛雅文明最辉煌的岁月是在这块土地上度过的，古典时期遗址蒂卡尔（最大的玛雅城市）在危地马拉的境内，直到今天，玛雅后裔在这里有着最高的人口比例，几近六成。所以，作为现代政治国家的危地马拉，特别地看重自己作为玛雅文明国度的特征，特别地把克沙尔鸟意象作为民族精神和文化传统的象征。

## 第六章 文化显像

### 文字：象什么形

人人都知道玛雅人使用象形文字，但实际上，象形文字只是从埃及那儿借用来的说法。象形文字（hieroglyphic writing）一词，初见于公元前 1 世纪希腊人迪欧多勒斯·希库罗斯的著作。按希腊语拆解开来，指“神圣的雕刻”。然而，“神圣的雕刻”的说法倒是出奇地符合玛雅象形文字的情形。

玛雅象形文字都是“神职人员”专门主持刻写的，其高深莫测非普通玛雅人所能了解，更不要说外部观察者了。19 世纪一位年轻的美国外交官约翰·劳埃德·斯蒂文斯，醉心于玛雅文化的高深莫测，但他的最大障碍是不可逾越的文字关，他无法知道这些神秘精致的图画符号讲述着怎样神奇的往事。他在现今洪都拉斯境内那个“浪漫与辉煌之谷”靠近古玛雅城市中心科潘遗址的地方停下脚步，以 50 美元的高价（要知道那还是 19 世纪 70 年代后实行黄金本位的时期）买下一块地，作长期研究的打算。但他对玄奥晦涩的玛雅象形文字实在感到“超出智力所及”。他说：“我无法假充解人。当我凝望着它们之时，想象力常常痛苦不堪！”

诚如其言，直到今天，文字学家们还是谈不上对这些文字全部识读。已知 850 余个玛雅象形字，只有三分之一仰仗当年西班牙随军主教兰达的记述而被了解，其余三分之二数百年来都未能“起死回生”。现代学者或驰骋想象，或钩玄考据，或者祭起“战无不胜的科学”法宝，乞灵于大型计算机每秒上百万次的运算分析，结果依然照；日。间或有性急自信的人跑出来宣称破译了谜底，但也都查无实据、不了了之。

谜一样的玛雅象形字，你究竟像什么！

现存的玛雅象形文字是被刻在石碑和庙宇、墓室的墙壁上，雕在玉器和贝壳上，也用类似中国式毛笔的毛发笔书写（或者叫描绘）在陶器、榕树内皮和鞣制过的鹿皮上。总量相当多，单在科潘遗址一座金字塔的台阶上，就有 2500 多个。这就是世界巨型铭刻的杰作之一“象形文字梯道”，古怪而精美的象形文字布满 8 米宽、共 90 级的石头台阶。

金字塔坛庙与象形文字的结合，清楚表明其宗教性质。四部存世抄本上的象形文字，也无疑是宗教为主的用途。尤其值得注意的是，这种象形文字似乎像是从天下掉下来，从石头缝里蹦出来的一样，我们只能看到宫从头至尾一成不变的成熟完美，而不像其他古老民族的文字有一个逐渐从简到繁的发生发展的轨迹。比如汉字在成熟的方块形态之前，经历了许多不成熟不确定甚至简陋的形态，如甲骨文、金文以及半坡陶器上的刻划纹。戴维·迪林格指出：“玛雅文字……在被我们发现时已经非常成熟，因而可以推想，它必然有过一段我们尚无从知晓的进化过程。”

然而按文字学的理论看，玛雅文字又仅仅停留在一个简陋初级的阶段。就世界范围说，文字都经历了三个不同发展阶段，一是图画或象征的文字，由画面来讲述整个故事；二是会意文字的阶段，用符号代表一定的意义；三是表音文字，这时文字与语言真正结合到一起。玛雅显然要被归入第一阶段，但实际上它的形式完美性远远超过了甚至像半记音字母化的古埃及那样的象形文字。我们是否能在认可上述文字发展阶段理论的同时，另外再找寻一下玛雅文字自身特殊的发展契机和动力呢？

宗教方面的原因必然是首选，这在前文已有所铺垫。当然我们还可以考

虑玛雅人热衷于形式完美的民族性，他们具有善于把具象的描绘与夸张特征的抽象很好地统一起来的才能。

玛雅人最初所象之形，极有可能就是本书《各显神通的神，各有所求的人》一节中提到的那些神祇。那些神祇的形象都很特别，或长着像野象那样的长獠牙，或长着安徒生童话里匹诺曹那样的长鼻子，或脸上涂着代表腐烂死亡的黑圈。而表征这些神祇的象形文字都是抓住其最突出的特点加以夸张抽象，通常只画他的头像。头像即代表神们的文字。

我觉得这里的神祇头像极有可能只是夸张的面具，真人自然不会长得如此怪模怪样，而人们崇拜的神灵却需要一个变形夸张、神奇可怕的嘴脸。

面具自从石器时代以来就一直流行于世界各地，几乎在所有民族中都能看到它的表现样式。它常常代表超自然的神、死去的祖先以及一些虚构的人物，也可以就是某个人物的肖像。因此，面具常常被用来作与各种神灵对话的手段，以祈求保佑或借以抵御难以预料的灾祸。我们从玛雅人的宗教仪式活动中正可以看到这种动机。我们甚至还可以假设，所谓在经卷中出现的神祇，或许是画戴着代表该神灵的面具而出现在某个祭仪的祭司。

人类学家指出，印第安人（玛雅也在其中）的一些没有文字记载历史的民族，把戴上面具定期举行仪式作为联结过去和现在的重要纽带。今天说玛雅人当然是有象形文字的，但他们也必定有着未曾发明文字的漫长岁月。也许他们正是通过描画各种各样代表不同神灵（他们是泛神论者）的面具这一特殊的道路，走向文字符号的发明。这就是为什么玛雅象征文字大都是怪模怪样的头像（包括简化、抽象和抽取局部代表整体），而几乎没有对非宗教的日常实际事物的描画。

也许玛雅人把一切都看作是有神灵的，都是个别的，北极星是北极星神，瓦罐也不是瓦罐而是瓦罐神。于是，我们就看到了千百个神灵头像（面具）的造型。这就是特殊的玛雅文字起源和特征。

人类学家还指出了—个现象，几乎所有的面具都是出自“专业”的雕刻师，这其中或许又是“通神异禀”的宗教观念在起作用。我们不会忘记，玛雅象形文字正是由具备“通神异禀”的“专业”祭司所掌握的。这是否也能作为一个解释玛雅象形文字起因的思路呢？

不论怎么说，美洲三大文明的另两个都比不上玛雅。印加人只会“结绳记事”，阿兹特克人是对玛雅文字拙劣模仿。如果说文字的发明和使用乃是文明的真正标尺的话，那么玛雅人就是哥伦布到达之前新大陆上最为文明化、最富智慧的民族了。他们独立地发展出一套精致的书写体系。

#### 新世界的希腊人

玛雅人无疑都是以绚丽的色彩表达情感的艺术行家和建筑大师。他们用五彩渲染他们生活的每一个场景，用刻刀留住他们情感的每一瞬间。岁月的销磨，并不能彻底遮盖他们的辉煌画面，在玛雅名城皮那德拉斯·内格拉斯（Piedras Negras），他们特意把一座“美术博物馆”（画厅）留给惊讶的后人；在他们城市建筑群的每一处显露的表面，都精心雕刻有神怪形象和图画般的文字浮雕。难怪这个天才的民族被誉为美洲新大陆的“希腊人”了。

但这个称誉并不准确。玛雅人就是玛雅人，他们不是希腊人、中国人或其他什么人，他们是他们自己。他们的文化是他们自己创造的特征鲜明的文化。

让我们看看玛雅先民在艺术上所达到的不输任何其他民族的极高造诣



吧。

玛雅艺术的最高成就首先表现在各种造型艺术品上。现存最古老的石雕可以一直追溯到公元前 4 世纪，这种加工石头的艺术活动在古典期的辉煌谢幕前（731 ~ 889 年）达到了全盛，成为近代以前西半球最完美的艺术创作。尽管殖民者最初的破坏活动造成毁灭性的后果，以致今日并不能准确地再现欧洲人到达之前玛雅人所达到的艺术成就，但是，即便如此，那些遗址遗迹还是让人可以由衷赞叹他们的丰富想象力和艺术技巧。

后古典期的玛雅雕刻从属于建筑，主要是为了美化。雕刻作品既包括写实的，也包括图案化的，人物或具有人的特征的神灵形象是主要内容。在此之前，玛雅人并不太追求建筑表面的装饰，后来他们常常烧石灰，用灰浆涂白建筑表面。到了后古典期，装饰建筑的正面墙壁成为一项必不可少的工序，或雕刻，或描画，形式繁多。

除了建筑物的浮雕以外，玛雅纪年碑石上也有这种雕刻艺术。他们的造型艺术品还包括一个重要类别，即偶像的塑像，大大小小，形式多样。石质、玉质、木质、陶制的偶像随处可见，玛雅人还在祭祀献祭时用树脂胶来捏塑动物心脏的形象。除了宗教上的用途外，日常生活也被造型艺术所表现。有一个精致而古拙的妇人抱犬携子陶塑，极能反映玛雅人的生活情趣。一位玛雅妇女在自己的右乳下怀抱着幼犬，一手牵着孩子漫步。小犬依人，孩子娇憨，妇人安详，栩栩如生，神形双绝。

玛雅人在绘画上虽说没有达到雕塑那样的水平，但也不失为重要的成就。这些绘画用取材于植物和矿物的颜料画成，比方说，他们懂得从蚁穴的氧化铁中提取红颜色。画笔是用人的头发制成的毛笔，故而画起来线条流畅，色彩表现力相当强。

现存最古老的壁画 1937 年在瓦夏克吞（Uaxactun）发现，表现的是重要的宗教仪式。而玛雅最辉煌的绘画作品，是堪与中国的敦煌、印度的阿旃陀、希腊克里特岛的诺萨斯相媲美的玛雅“画厅”（见图 19），1946 年发现，位于墨西哥恰帕斯州东部（玛雅腹地的皮那德拉斯·内格拉斯城）的博南帕克村（Benampak）。

画厅分为三间，每间画室的内墙上布满精美的彩画。制作年代一说是公元 13 世纪末，一说是公元 6 至 11 世纪，但从内容上看，有一组画反映了公元前到公元 8 世纪的生活。

壁画内容涉及庆祝仪式、战争与凯旋、贡献俘虏等重大事件。因此，场面不是设在王宫大殿，就是选于兵戈沙场。人物众多，但构图疏密有致，丝毫不乱。

比如三间画厅中的第一间。房间结构与其他两间一样，屋顶在四边墙上以较大的坡度向上延伸，最后汇聚于顶梁。从墙根至屋顶，全部成为画师们的画布。四墙以淡海蓝色为底色，描绘仪仗队。屋顶的四面分别以黄色为底描绘“真人”和其他首领，用浅天蓝色为底描绘神的面具。三层构图分割井然有序。其间人物肤色为棕红色。仪仗队成员各人手持铙钹鼓号、羽扇火把，一字排开，将三位战将围在中间。战将们全身披挂，还带着用神圣的克沙尔鸟的绿羽毛做成的头箍。所有人物比例准确，形态各异。线条流畅、着色精细。

屋顶部分的总体色调更加明亮。下面三分之二画面描绘真

图 19 画厅人接见 14 位首领的场面。首领们一律白袍加身，头戴各种不

同的羽饰或动物头骨，耳朵、手腕、脖子等处各有不同的玉制饰品或挂件。他们的遮羞布或筒或繁，但相较一般平民装饰，都要华贵得多。应该说，画家在以白袍统一他们的身分之外，尽可能地表现他们的个体差异性。体态肥瘦、神情张弛，举手投足、左顾右盼，都有区分地加以表现。虽然不能说有《最后的晚餐》那么传神逼真，至少也使这身分相同的十几位人物充分保持了个性，毫无雷同之感。

他们的旁边就是真人的御座。那是一个很大的石台，占满了较窄的那面屋顶，还延伸到相邻的两边。石台上又搭了一个石桌，真人身着便装很随便地坐在上面。与他同座的还有他的妻子。真人侧身望着一个抱着小孩（可能是王储，他正在观看这一

图 20 壁画（局部）

盛大的场面）的仆人，好像在叮嘱着什么。旁边阶下有众多仆人在忙碌。

在御座的另一边是下面墙体上出现的那三位将领。所不同的是这里的他们，正在仆人们的服侍下披挂起全副行头。画面上的他们也许是所有人物中着装最鲜艳、因而勾画时也最繁复的。他们身披美洲豹皮，挂着很大的玉石项链，还戴着玉石耳环、手镯，正等着仆人把羽制头饰（长度垂至膝盖）佩戴起来。

屋顶最上部分勾画最为细致。神的面具由各种横竖平直但末端呈须状卷曲的线条（色条）组成。用色复杂，但和谐统一。颇像中国戏曲脸谱，但从轮廓来讲更像中国老式门环上的兽形图案。

整个画厅如此有序地组织在一起。总体上看色彩缤纷绚烂；

从细部看，上色细致，人物姿态生动。置身其间，仿佛确实听到人声沸扬、鼓乐喧天，看到众人奔忙又秩序井然。

另外，我们在这里再介绍一下较常被引用的局部画面（见图 20），主题似乎是武士向将领献上战俘。无论衣饰的细部，还是总体的布局，无论是人体的比例还是各个人物的体态设计（尤其是画面中心那个俘虏），都可以列为经典名作。可惜这里只是它的黑白勾线轮廓图，多少失去了原画的生动、自然。

这三个画厅的保存真是奇迹。它们分明是在透过斑驳的风尘侵蚀，展现玛雅艺术家的天才。通过它们，人们见识到了玛雅文明的另一种风光。

他们的现实主义风格大约超过了近代之前美洲地区所有其他地区达到的水准。而到了古典期之后，玛雅艺术风格又变得夸张虚饰，大有西方世界的巴洛克风格之神韵。

玛雅人，新大陆上最出色的艺术家！

玛雅金字塔

金字塔本身已够神奇的了，何况又被涂上了一些神秘色彩。比如说，有些人做了些模型，发现“金字塔内部的空间形状，与在这个空间中所进行的物理的、化学的和生物的变化之间是有一定联系。利用适当的空间形状，我们可以加快或延缓这类变化过程的进行。”说得白一点，死猫放到金字塔小模型里那个特定位置就变成木乃伊；钝刀片放到那个位置则会变锋利，据传这还取得了某国的专利！

这种玄乎的说法，也必然从埃及大金字塔波及玛雅的一类金字塔形建筑。以致产生对人类智慧的怀疑：如此深奥的东西难道真是人类自己创造的吗？这样神秘兮兮的气氛固然有助于人们发愿彻底研究玛雅金字塔，但是，金字

塔的奥秘还只能从玛雅人的文化和智慧中寻找，并不需要对超自然力量的祭拜。

实际上，玛雅金字塔与埃及金字塔并不完全一样（见图 21）。埃及金字塔几乎全是方基尖顶的方锥形，而玛雅金字塔的每个侧面不是三角形，而是梯形，它的下部为阶梯，上部是平台，平台上通常还建有庙宇。埃及金字塔形状几乎完全一样，玛雅人却把他们的金字塔建成各种风格的变体。有的甚至有 60° 左右的陡斜的坡度，从塔脚下向上望去，塔身高耸入云，十分威严神圣。玛雅祭司和献祭者就沿着几百级、甚至上千级的台阶，一步一步登上金字塔顶，这给金字塔下的观众造成了通天的感觉。

玛雅金字塔的数量惊人，有人说仅在墨西哥境内就有 10 万座大大小小的金字塔。就目前已知的遗址分析研究，大致分为四种类型：（1）平顶金字塔，上建庙宇，这种类型最为常见，可称玛雅金字塔的基本型态；（2）尖顶金字塔，仅一见于蒂卡尔城，其顶上的美洲豹庙很小，只能看成塔尖；（3）壁龛式金字塔，发现于墨西哥的维拉克鲁斯，塔基呈方形，边长 118 英尺，高 80 英尺，共分 7 层，塔身雕凿了 365 个方形壁龛，恰好每个代表一天；（4）陵墓型金字塔，这在中美洲只发现过一次，即帕楞克城玛雅人首领巴尔卡的陵墓金字塔，他的尸体停放在塔身深处一间巨大的拱顶密室中。

金字塔的另一主要功能是供祭司们观察天象。在玛雅图谱中经常发现这样的图画。阶梯顶部有一房子，里面有祭司用交叉的十字棍观天象。金字塔从任何一面看，都是阶梯加神庙，祭司有时仅用眼睛表示，十字棍是用来定点的。玛雅人观星的精确度很大程度上取决于、也表现于这些高耸入云的金字塔。在没有望远镜等现代设备辅助的情况下，要达到准确的观察就必须能站在一个极高的位置，从而越过广茂的丛林，将视线投射到遥远的地平线上。玛雅祭司们对天气、农时的准确预报，依靠的就是他们长年累月不间断的观察和记录。

另一方面，恐怕祭司们经常登上高可通天的金字塔，如坐云端，对他们半神半人的权威来说，也是一种很好的包装。

舞怎么跳，戏怎么演

运动躯体、转弄喉舌，歌舞是所有民族的自发活动。也难怪，人类本来是灵长类动物，腾挪扑闪，舒臂长啸，自由自在惯了。有了畜牧业、农业、渔业，有了安定的聚居生活，除了打仗之外，平日安居乐业之余，当然会忍不住好好活动活动筋骨、狂呼乱叫一番。

据亲眼见过玛雅人舞蹈的人说，有一次举行盛大集会，方圆 75 英里之内，70 余个部落，约 15000 人前来参加。人们踩着鼓点，跳着各种各样的舞。旁边的观众也是人山人海。不同的观察家估计的玛雅舞蹈种类不一，有说 1000，有说 800 的。不过，有一点可以肯定，种类确实繁多。

男女都有各自的舞蹈，极少男女共舞。有一些战争舞，参加人数几近 800 多人，比中国古代人情（64 人）之舞场面大多了。大家手持小旗，跟着鼓声迈行军步。虽然场面盛大，然而人多不乱，居然没有一个人迈错步子。还有一种舞叫 colomche。众人围成大圆，有二人随着音乐声步入圆心。他们手持一把芦苇。先是一人跳舞，在舞的过程中始终保持手中芦苇的竖直向上。与此同时，另一人采取蹲式。两人始终不出圆心。然后，持芦苇跳舞的人用力将芦苇扔给对方，而另一人则以极高超的技巧，用一根小棍将芦苇接住。扔接完成后，他们两个回到原来位置。另外二人在音乐声中登场。

舞蹈在玛雅人生活中太普遍了。而与其说它是一种自由消遣，不如说它是一种已经仪式化了的宗教活动。被文化了的人，已经服从于严密的群居生活的人，不能再像动物世界中那些独立生活的朋友们那样，自由地手舞足蹈了——从这个意义上说，20世纪的迪斯科多少为人类找回了随心所欲手舞足蹈的乐趣。

宗教性的舞蹈一半是娱神，一半是抽疯。文化精神分析派学者将宗教仪式上的神舞解释为一种暂时性的清病发作。那些在激烈的身体扭动中体验到神灵附体的舞者经常会当场抽搐、战栗，表现出一种极度的狂醉感。精神分析理论当然将其归结为性释放或力比多冲击。而说到娱神，以舞取悦于神，当然也是取悦于人。观赏性舞蹈肇始于斯吧。

总之，从自发性的活动肌体到有规划的组织舞蹈，处处表现了文化为人类本能寻找种种代偿性满足和升华的努力。在这个过程中，产生了各种集体性的参与舞和观赏舞。人们从舞蹈中想到了人声以外的其他乐声，进一步推动了纯音乐的发展和普及。

谈到艺术，还有一种形式也是经常在文化中产生较早的。这就是戏剧。所有古老民族都较早地认识了戏剧。也许因为文化本身就是人类精心编排的一出戏。

戏剧最早大概都与历史、神话有关。活灵活现地演绎祖辈的史诗，是非常生动和有效的传统教育方式。其集中和逼真所达到的效果大概不亚于黑夜里听老人讲口传文学故事的效果。

玛雅遗址上有些小型平台。其上层平面经考古学家鉴定，从未有过搭建更高层建筑的痕迹。它们就是一些戏剧舞台。戏剧作品在玛雅人中间流行很广。有职业演员，有专门道具。虽然戏

剧作品记录一份也没有留存下来，但据查有一些可知的喜剧剧目。

戏剧就是这样，从讲授历史而走向民间去反映生活。文化给每个人都带上角色，配好面具。戏剧舞台上的角色和面具又把入拉入另一种境界。让人做不能圆的梦，让人诉说不明的情。人在看戏中投射自我，也在看戏时反观自我。就这样，文化固定了人的角色，又创造了一种机制让人在演戏和看戏时自由进入角色。

文化配给人面具，又用舞台的自曝还人以真实面貌。

没有文化，人不用创作舞蹈、规定程式；没有文化，人不用戏装，不用表白。而有了文化，人实在需要舞蹈，绽放自我；人实在需要戏剧，寻找自我。

舞，就是这样跳的；戏，也就是这样演的。

有头有脸的青玉

在一座掩映于墨西哥丛林中的金字塔深处，考古学家们发现了一位高级祭司的墓葬。陵墓深广，巨石林立，最显眼的地方都以浮雕的形式刻画着祭祀的高潮场面、威仪的神王造像，以及夸张而又细致鲜明的神话人物；其间杂陈着那些著名的玛雅象形文字，乍看之下是些方正划一的文饰，仔细辨别后才会令人惊异于这方寸之间的千变万化。认读与书写这些文字是玛雅祭司的特权。

祭司的棺椁是一个大方石台，宽3米，长约5米。除了遗体真正躺卧的中央区域以外，其他台体部分都是实心的，仿佛一个厚实的掩体把心脏部分的墓穴防护起来。整座墓台不仅方正、厚实，具有一般重要墓葬的厚重感，

而且总体积上远远超出墓穴本身的大小，遗体安放在墓穴中，就像婴儿睡在大床里一样。

不仅如此，陵墓的设计者还把棺槨的盖板扩大延展，达到墓台的规格，让约 20 厘米厚的这么大一整块石板压在墓台上。对防护和庄严的追求简直是不遗余力！

什么样的遗体装饰才能与如此神秘、宏大的建筑气氛相配合呢？是埃及法老的木乃伊技术？还是古代中国的金缕玉衣？在打开棺槨之前，这个问题一直萦绕在考古学家们的脑海里，和这陵墓的巨石艺术一样强烈地吸引着他们。

终于有一天，墓穴的主人重见天日了。可是，没有想象中的全身包裹，也没有象征地位的权杖或陪葬，与遗体头顶方向壁雕上的坐像相对照，全身的披挂也已破碎销蚀几尽，除了零丁遗骨，什么也没有。什么也没有，除了一样东西——一副青玉做成的面具，赫然勾勒出死者生前的大致脸面，与收缩、腐蚀后的身体相比显得有些硕大，在青一色的灰白石块中间非常跳眼醒目。

仔细看这张人造的脸，原来是用小块青玉剥成各种曲度逐一拼凑粘连而成，虽然没有平滑如镜的精致感，反而从这种细琐的破碎和拼合中透出一种执著来。白色的眼白用贝壳制成，瞳孔、虹膜都用黑曜石点缀，这些材料都具有较强的抗腐蚀性能。整个面具简洁而严肃，只是旨在勾勒出大致的脸部轮廓。但是，又不像是要起什么遮盖或保护的作用，因为面具只盖到颈部。那么，这种单独对脸的装饰有什么意义？这张突出的面具又如何同陵墓主人的身分相统一呢？

脸确实是人身上最引人注目的地方，因为它最经常地处于视野的中心位置。脸也是人最早熟悉的一种视觉形象，3 个月大的婴儿就能够辨别出一张陌生的脸孔，母亲或其他养育者熟悉的脸能对婴儿起到镇静作用。

同时，脸又是人自我意识中最在意的一个部位。脸是人身上除背后以外唯一——一个自己看不见而又必须面对他人的部分。从古希腊关于水仙少年临水自照的自恋故事，到我国古代青铜镜背透影的精湛工艺，都可见出人们对容颜的精益求精和丰富想象。

人们对脸的敏感和装饰热情亘古不易，经久不衰。自古到今，多少美赋佳篇吟诵歌唱都围绕这一主题，几乎所有的文化、所有的语言中都有占绝对优势的内容、语汇描画一颦一笑、眉目唇齿。英语中描写各种形态的笑的词汇就有一打，汉语中目字偏旁的汉字为数更多。“盯”、“瞪”、“瞪”、“瞄”、“睚眦”，都是直视，但各自的细微差别一望便知，“眺”、“盼”、“眯”、“眦”、“睇”、“睥睨”，则更是写尽了眼神流转中的种种情绪流露。

从艺术表现的角度看，脸所占据的地位更加重要。在考古发现的文化遗迹中，脸几乎成了人的象征符号。许多镌刻在金属物件上的纹饰，写在陶器、漆器、布帛上的图案，以及石壁或大地艺术中的刻画，都夸张地突出了脸部的特写，有的甚至放弃四肢躯干的表现，只保留人脸的基本造型，玛雅人的象形文字即如此。这种表现手法在现代绘画、雕刻艺术中成为一种刻意追求的风格，而它的原始、朴素的形态在儿童自发的、幼稚的绘画中就有表现。

人脸的这种强大的表现功能很早就为人类所认识，并且成为人类文化中

不可或缺的一项道具。

无论是在宗教仪式上还是在社会地位的标识中，头脸的装饰、纹花都是最为重要的内容之一。

在玛雅文化最重要的一类线索，玛雅社会残存的建筑物、雕刻、绘画、陶器等实物中，人脸不仅占据了不容忽视的比例，而且，人物脸部绚丽多彩的涂抹和花样众多的面具，头上所戴的羽饰高帽，把整个头部扩大到人身的三分之一，身体其他部位都被压缩得短小精悍。不加饰物、不抹不戴的只有俘虏和供献祭的人。无论是武士还是乐师，不是在脸颊、眼圈抹上各种颜料，点画出各种几何图案（现代印第安人仍保留这种武士标记），就是在头上戴各种动物造型（也都是动物的头部造型）。那些身居特殊地位的首领和祭司则有特殊的装饰，一种特殊的高帽或羽冠把他们同其他人区分开来。

这类“稀奇古怪”的们“扮在其他民族、其他文化中也并不少见。图腾崇拜中的动物装扮、动物面具，中国戏曲中的特征脸谱，英国传统的法庭上仪式化的假发装束，印度寺庙中佛像的高冠，各民族传统中丰富多彩却又有固定程式的头饰（光看我国各民族的传统代表性服饰，头部包装就是最重要也最显眼的区别性标志）。羽毛、粘土、金属、贝壳、皮毛、草苇、花卉、竹本、刺绣、各种包扎打结的手法，一切可用的材料都被尽可能地用上，所谓珠翠满头，一切想得到的缠绕、卷曲、束直的方法也都被想出来处理头部，直至今日的男女式发型层出不穷。

头脸是人的门面。头脸装饰遂成为社会身分的最好标识。最常见的例子就是冠冕。有地位身分的人总是用特制的别人无权使用的帽子来标识自己的身分，务必使自己“冠冕堂皇”。西方社会中男士的礼帽到很晚近时仍是绅士们的重要标志。古代中国人对加冠顶戴的重视更非同小可。男冠女笄不仅是标志成熟和社会正式接纳的仪式，而且被定义为一种社会属性的象征。各级官员、各种身分的人所戴的帽子在历朝历代都是作为制度来拟定和执行的。更不用说帝王一级的头饰，更是独一无二的专门写真了。

玛雅祭司在社会生活中起着举足轻重的作用，有时祭司同时又是首领。玛雅人的城市总是以神庙为中心，玛雅文字、天文历法、占卜大事都是祭司一手操纵和传承的。本文开始处介绍的陵墓和遗体是迄今为止发现的最重要的玛雅遗迹之一，遗体所戴的青玉面具只有在另一位首领身上发现过，青玉是玛雅人表示尊贵的东西。有的祭司甚至挫掉牙齿，镶上青玉。可见这幅青玉面具（由约200片青玉粘拼而成）正是一种象征权贵的冠冕。

然而；玛雅祭司生前并不佩戴这种青玉面具，而是用一顶极高的、像灯塔一样的帽子和羽饰（还有象征高贵的对眼、扁头、高鼻）来作标志。那么，为什么不给去世的祭司也戴一顶高帽子呢？也许这种帽饰已如衣饰一样销蚀殆尽了，也许这种帽饰作为某种地位身分的标志需代代相传，不用于随葬。不过，无论用不用高帽子，都不如青玉面具的入葬这么耐人寻味。

秦始皇在陵墓里拟造地下江山，对陪葬背景的追求可谓到了极致，因为他征伐一生，一统天下，必得躺在三山五岳、五湖四海的中心，把他生前苦心经营而拥有的一切带到身后，方可安心。埃及法老用神奇的防腐手段保存遗体，对肉身的爱护可谓到了极点，因为他们自比为太阳神，自恋非常，虽然相信自己有复活的那一天，但在灵魂复生以外还追求肉体不灭，希望有一天能原封不动地走回人间。玛雅祭司的陵墓是玛雅人中最讲究的，一般玛雅人死后埋在自家房屋底下，因为玛雅人相信生死也像他们的“特佐耳金历”

和“吐思历”一样处于交替轮回之中。只有祭司和高贵人物死后才放置在精心设计的墓穴中。他们生前的地位和特权在身后也要延续。他们也选择宏大的建筑结构，精致的石刻花纹作背景，用远远超过实用需要的石体把自己严严实实地保护起来。但是，他最最刻意为之的想法是为自己造一张可以永久保存的假脸。

岁月流逝，只有石棺、石壁和保留着这位祭司脸形的玉石面具会留存下来，以石脸的方式延长生命的存在，以青玉的珍贵标志显赫的地位，让祭司死后仍然有头有脸地去面对神，面对陌生的死亡世界。如果有什么惩罚或侵害，也尽可以冲着这副假面而去，而不伤及祭司本身。如果说同样地位显赫的中国皇帝爱江山，埃及法老爱身体，那么，一辈子生活在神人交通的角色里，以这个角色牢牢控制玛雅人的玛雅祭司，当然知道面具对角色扮演的重要象征的意义——玛雅祭司爱的是他的脸。

### 石头见证历史

庞大的玛雅遗址是在传说的促成下重见天日的。一些外国人为广泛流传于当地的传说所吸引，越过沼泽，走向密林深处，寻找传说中的古代城堡。最后，他们终于找到了一些断垣残壁，还找到了一块高4米、宽1米的石碑。所以，可以说，石头标志着世人对玛雅文化遗产瞩目的开始。

学者们研究了陆续出土的大量石碑，发现了一些有趣的现象。现已发现的石碑有几百块，散布于各个城市遗址，数量之多，放置位置之重要都值得注意。其次，石碑上有的刻有象形文字，有的是人物浮雕，还有的只是一些花纹。据分析，文字部分主要是些年代数字，以及纪事文字（所以这些石碑又称为“纪年石碑”或“纪年柱”，见图22）。与其他民族遗留下的石碑内容不同，不是以戒律、经文或对首领人物的颂辞为主，具有自己的特色。第三，石碑高大，但雕刻精细，上色方法也很特别，这对采石、雕刻、树碑等的工艺要求也很高，不知道当年玛雅人是如何完成数量如此之多的石碑的雕刻工程，他们又为什么要花这么多的时间、精力在石上记录下他们的历史。

这不由得使我们联想到玛雅遗址上众多气势磅礴的石造宫殿、金字塔、庙坛、观星台。如今看去，大多已只剩下基座、残垣，要人们靠想象去修复它们原来的壮观和华美。但是，这种普遍的对石建筑的热衷似乎表达了一种对永恒的追求。

现代玛雅人中，社会较高阶层的人住石房子，较低阶层的人住草木屋。在草木丛生的热带雨林中，也许石头的无生命性就与无法摆脱枯荣兴替的草木成了对比，为人类记录自我的愿望提供了更为理想的材料。

考古学家推测，玛雅人最初是用木料或其他植物材料记录文字的。他们的根据是，目前发现的石碑中，年代最早的一块发现于乌瓦夏克吞（Uaxactun）。石碑背面刻有代表玛雅日期8. 14. 10. 13. 15（公元328年）的象形文字。玛雅人用石碑记事一般是20年一次（有时也有5年或10年一次），直到889年最后一块纪年碑为止，这一传统始终不变。但是，考古学家们发现，在最早的石碑上所记录的文字已经自成系统，发展得相当成熟，而没有文字过渡时期的痕迹。从记录年代的数字符号体系来说，也已经发展成为一种完全形式化的、精致的工具，没有发现尝试性的偏差和错误。总之，没有初级阶段。某些较具有科学幻想小说倾向的现代人头脑里进出了外星人传授文字的念头，但这毕竟不能当作令人满意的答案。于是，考古学家们推测玛雅文明的形成时期可溯至公元前，其精美的历法、文字的发展，

经历了一个没有留下记录的时期。在这个时期里充当记录材料的可能是木制的或其他易销蚀的物品。当他们的天文学、数学知识达到组织一套复杂的历法体系的时候，当他们的文字也逐渐定型之后，他们逐渐发现了更能保存下去的材料——石料。并且，开始以极大热情留下尽可能高大的石块、尽可能深刻的雕琢。

在这些石块堆中间，有许多观星台高耸入云是为了高过周围的大树，望见遥远的地平线，有许多祭坛和宫殿只是为了显示威仪和奢华；然而，也有许多庙宇、石柱、金字塔是为了体现玛雅人祖先关于春分和秋分的知识，有许多石碑是为了记录社会大事之用。

玛雅人留下的书不多，这是西班牙人视之为“魔鬼之作”而加以焚烧的结果。现今留下的少数书本实际上是些图谱，讲述神话与王室的家史。也许玛雅祖先早就在森林大火或他们自己（为玉米种植而）焚烧林木的大火中体会到火的毁灭性力量。现在，能烧的都烧了，留下的只有这些石头。虽然经过数百年的风吹日晒，雨水冲刷，尘土掩埋，这些镌刻在石头上、凝结在石头中的历史印证仍然仁立于创造者的家园。它们好像一首凝固的史诗，即使记录它的经书失落了，口传它的人民不在了，却仍能在故土的上空回响，让所有踏上这片土地的人感受到这个民族不朽的文化，仿佛古老的主人仍然存在，这些城市仍然存在。

事实上，这些石刻的人像、建筑是如此庞大，以至于许多游访者在感慨之余，怀疑它们非人力所为！神乎其神的猜测愈传愈多，玛雅人在这种追思中被抬高到介乎神人之间的位置。不过，只要我们回到这几百块持之以恒的石碑，回到这些纪年纪事中所描绘的现实世界中来，我们将不难发现，这些石头所见证的历史，完全是人文的历史，完全是人类所能企及的智慧。

不可小看的“玩艺儿”

英国绅士的文明棍，曾经风靡全球；现代社会的经理们则是手执“大哥大”的时代形象。那根派头十足的棍子，究竟有多少实用意义（拐杖、自卫）实在难说，它无非是一时流行的“文明”绅士身分地位的象征；“大哥大”确实是实用通讯工具，符合信息社会实用的需要，然而，它的俚称正透露出它的某种象征意味。

这两件“玩艺儿”，都是社会地位、经济实力、文化品位的象征符号。前者的实用性早已随时代的进步淡化为零，再也不是打人的家伙；而后的实用性，也丝毫掩不住它的文化象征符号意味。用某些“玩艺儿”来表征个人，这是文化传统，悠久而深刻。“大哥大”的袖珍、便携、值钱以及显示广泛的社会联系、经济联系的实力因素，使得它天然地合乎入选标准，成为古代“权杖”和“法器”、近代文明棍的绝好替代品。这显示了文化机制从古到今的内在一致性。

于是当我们看到那些精巧含蓄的玛雅“古玩”时，我们首先想到了这些“玩艺儿”在古代玛雅社会中的文化功能。从雕刻、壁画等资料看，玛雅行政首领总是右手持杖左手持一面圆盾。圆盾的盾面上是日神的头像，或者说是日神的代表符。右手的杖是代表首领权力的节杖，它有几种变形，分别在不同历史时期出现。最典型的一种，可能也是未经简化的基本型，由拟人形的一端和拟蛇头的一端组成。人形虽小却很精致，线条流畅，造型别致，头部比例的夸张与玛雅书画的一贯传统一致。人形的一条腿延伸、变形，至另一端时化作一条蛇的蛇身。权杖两端还各有羽毛装饰。其他一些较简单的



杖型大同小异。上端总是张开呈扇形的羽饰，扇形中央伸出杖身，犹如蛇身，在下端连一蛇头。

有些专家认为，前一种是古典时期的典型权杖，后一类属于新王国时期的，和玛雅人崇拜的羽蛇神有关。羽毛蛇神又被认为与雨季有关，雨季开始时降临，雨季结束时归去，与玛雅人的农事活动相伴，从播种开始到收获。也许它在权杖上的化身与行政首领司管农事生产有关。

玛雅的宗教首领形象，通常是将一根两端雕有对称纹样的棒平举胸前，纹样是头形的，但经过了夸张、变形，可能是玛雅万神殿里某位神抵的头像或名符。有时还可能是两个蛇头。还有些石刻人像，将双头棒的一端斜靠在肩上。祭司是玛雅社会中最有学问的人，他们掌握着玛雅文字、历法、算法、天文学的知识，负责对王室人员的教育和秘授王室家史，此外，还是玛雅社会日常生活中各种节日、祭日的主持者。他们对于玛雅人生活、生命的影响不可低估。

玛雅军事首领指挥部落的战事。可能战争在玛雅人生活中占据较重要的位置。玛雅武士不仅纹身，还把手臂、脸部涂成红、黑两色，象征勇猛。武士的专门装饰还有他亲手抓获的俘虏的头盖骨，或雕刻过的骨头。这样的骨头越多，也就表示武士的武功越是卓著。有这样的公开尚武倾向，可以想见玛雅军事首领拿的“玩艺儿”一定是某种兵器。有时是一种投标，一端似短刀，另一头是棍；有时是一根短棍。还有时是一种 *hulche* 的武器，是一种带钩的短兵器，中间部分像是中国古代的狼牙棒。但是，没有拿弓箭的。研究者们说，在玛雅史上的古典时期没有出现过弓和箭，后来可能是从其他民族引进的。

不同的“玩艺儿”表征了不同的身分。这个过程可以这样描述：某一特定的社会身分从部落群体中“分化”或“特化”出来，他（们）所使用的实用性专门用具，也随之“分离”、“特别”出来。首领或者是通灵的神使或者是世俗的强人，他们原本实际使用的职业用具随着地位抬升而不再实际使用，这使得这种用具可以渐趋脱离功用的考虑，增加精致化、装饰化的倾向。武士所用的长矛异变成“权杖”，巫师所用测量工具异变成量天测地的神秘“法器”。

文化人类学家、哈佛大学人类学系主任张光直先生在他的《商代的巫与巫术》一文里，对祭司（巫）和法器（工）的关系作了分析。指出在甲骨文和金文中，巫字是两个“工”字十字交叉的形象，从其他古典文献资料的翔实考证中也得出巫与工的历史渊源，即便今天也能从这两个字的字形中发现脱胎肇始的共同原型。

按照弗雷泽爵士的文化人类学宏著《金枝》说法，大量证据表明，初民社会的巫师是被认为具有神异禀赋的人物，整个部族的文化传统与科学知识（或者叫前科学知识）都集于一身。这一理论完全可以在玛雅祭司们身上得到验证，他们掌握象形文字（*hieroglyph*，即圣书体。对这个西文词汇作一分解不无启发，*glyph* 是凸凹雕像之意，*hiero-*这个词根代表了神圣的僧侣等级集团）。玛雅象形文字连带其所记录、包含的文化历史内容都是由少数玛雅祭司一手包揽的。现今世界上仍然“存活”的唯一一种象形文字——中国西南少数民族纳西族东巴文，即是为巫师（纳西语“东巴”）所垄断，一般群众并不通晓。东巴经卷与玛雅存世的四个经卷抄本极其相象。这些都充分说明，玛雅祭司集团确实是一个独享文字与传统知识的特殊专职集团。

文字几乎已经隐含了称得上文化成就的一切；天文观测、历法编制、工程设计等等玛雅人的骄傲，全都是通晓象形文字的玛雅祭司的职务。集天文学家、历法专家、工程师、数学家、史学家多种头衔于一身的玛雅祭司，自然也会有他们自己职业的用具。这用具当然不是刀枪斧叉，那是武夫的家什。玛雅祭司们的用具，必然要多一些“科学文化”气息。玛雅历史上最值得一提的古典时期，给我们展示了这个不乏“科学文化”意味的用具——它是两头有拐的小棒（作了形象化的装饰），由祭司集团中最高等级的大祭司执掌。

一个绝妙的“玩艺儿”，一种惊人的巧合！

这个两端拐曲的小棒正是人类学家所关注的“工”。工就是巨（矩），也就是手持“工”的象形会意。这里不打算引入大量专业化的考证，只须把一个结论告知不乏慧识的读者。谁都不难看出“矩”（工）的含义，那是一个最基本的测量工具。中国古代极有渊源的《周髀算经》云：“请问用矩之道。商高曰：平矩以正绳、偃矩以望高、覆矩以测深、卧矩以知远、环矩以为圆、合矩以为方……是故知地者智，知天者圣。智出于句，句出于矩。”这段话清楚地表明了矩（工）这种用具的广泛用途。因其可以找正水平线（正绳）、仰观高度角（望高）、测量深度（测深）、估计距离（知远）以及环转用作画圆的圆规（为圆）、两两相合作曲尺画方形（为方）等等一系列用途，于是矩便具有神奇的魔力。执掌它的人知天知地而又通天通地，这就是为人崇奉的专职祭司，他们所执的矩（工）也就是掌握天地的、万能通灵的“法器”了。

实用的测量工具“矩”被赋予了神秘的象征意义，我们在玛雅最高祭司的两端曲拐的小棒中，看到了这个过程。为什么太平洋两岸相距遥远的古代中国人和古代玛雅人竟然在这一最为重要的方面，有如此高的相关度？如果这种可比性纯粹出于作者的臆测，那么也就不值一提了。奇妙的是，人类学家指出了他们在人种、文化上共同祖源的存在，既有“玛雅—中国连续体”的学术依据。他们之间的相似主要不是最近几千年来莫须有的交往，而是因为它们从数万年前东亚那个共同祖源那里分别演化的结果。

既然有一种共同的渊源，那么，对于古代中国“矩”（工）的文化学研究，就完全可以给出研究玛雅“工形的祭司象征物”的思路。当我一眼看见这枚“两端曲拐小棒”时，便以已有的文化人类学知识背景所产生的敏感，直觉到它是一件不可小看的“玩艺儿”。

果不其然，它正是玛雅这个祭司领导的世界里最高级别的象征物。它在大祭司的手中，恰好反映了玛雅文化的一些最主要的特征和性质——宗教、政治、科学、历史、文化和传统，都未经分化地交融在一起。

## 第七章 文化隐喻

### 美丽的扁头·高贵的斜眼

现代文明体现在让人的肉体和精神都获得尽可能大的解放，这种文化精神深入人心。高贵之词如自由民主，美丽之词如爱情幸福，大到宗教信仰，小到光头协会、disco，总之是让人的肉与灵怎么舒坦怎么来。

但是，我们在一些古老文明中看到却常常是相反的倾向，例如玛雅人把孩子的头颅夹扁，眼睛弄斜即是。要把这离奇古怪的行为说成是某种智慧的体现，实在不太直观。然而，把它放在特定的背景中，并把它作为有利于生存与发展的文化策略；怪诞又显得合理了。

事实曾经如此。

为了实现那些使身体畸变的陋俗，玛雅人煞费苦心发展出了适当的技术措施，尽管这套技术听上去太不人道了。

婴儿一降生就要施洗，干干净净地四五天后准备开始一系列的磨难。小家伙的头上被绑上头板（一种专用的夹头形木板），一前一后两块板把新生儿的额头夹扁，一块在额头，一块在后脑。这副头板要在婴儿头上固定若干天，等到取下后，孩子接下去一辈子都会有一个保持扁平的头形。这一习俗很像旧中国妇女缠足、男人剃发留辫的陋习，而在玛雅人眼中，夹扁头型、压低的额头乃是大美大丽的标志。所有玛雅人的侧面人头肖像，诚如我们在玛雅艺术品中看到的那样，都显示这一做法肯定曾经极为普遍，当然这是指在上层阶级中间。

另一个更为离奇的显示“高贵”的标志，是成为斜视眼（对眼儿）。母亲们有意试着来产生这种情形，她们在孩子两眼之间下垂的头发（柳海儿）上悬挂小玩艺儿，通常是树脂小球。这些树脂小球在眼前晃来晃去地吊着，使得小孩子不由自主地盯着它们看，而这样就有助于使他们的眼睛变得内斜视。

玛雅人也没放过他们头上的其他部位，五官五官，各有所缩。耳朵、嘴唇、鼻孔间的隔膜，都被穿上孔眼，用来缀挂各种装饰品，质料包括金质、铜质、玉质、木质、贝壳、骨头和石头等等。我们现代人乍闻嘴唇、鼻孔间的隔膜上打洞，不免怦然心惊，颇难受用。然而，殊不知我们习以为常的戴耳环穿耳洞与之岂不异曲同工。人类何以如此“虐待”自己的肉身呢？

大自然中的其他物种绝对不会去做诸如此类损害自身的事，而产生了文化的人类却相反。那么，这类身体畸变行为就并不那么简单。人类的每个分子，都长着一个容量不小的脑袋，这就是人尴尬的原因。一方面，为了生存必须彼此结为群体，互相认同；另一方面，自我意识的苏醒又使人总想让自己区别于他人。

这个既认同又区别的哲理，大约就是文化智慧的真谛！

玛雅人的上层阶层用改变肉体形态的方式，显出与众不同，是在本社会内部作某种区别，是在一个文化内部凸显出某种“亚文化”。而古希伯来人生下来便施行割礼，这种肉身上的自戕却是要把自己的社会、自己的文化、自己的种族与其他社会、文化、

种族加以区别，显出与众不同的优越感，即所谓“上帝的选民”之类说法。

由区别而定义出高贵或美丽，由此看来，高贵和美丽从起源上就极富主

观性。

最初的手段还是在打天然本钱的主意，把肉体当作客体加以处置，直截了当。于是就有了扁头和斜眼，就有了鼻洞和凿齿，就有了纹身或割礼……不同的文化遵循近似的心理过程而“创造”出五花八门、怪怪奇奇的文化样态。所谓文化的进步，大约就是人类用以区别的手段越到后来越间接，越是离天然本钱来得遥远，转而在天赐的肉体之外去寻找互相区别的方法，文学呀，艺术呀，宗教信仰呀，生活方式呀，风俗礼法呀，如此这般，而已而已。

玛雅人在自己的头脸上直接地大做文章，究其原因，大概是因为头脑处于肉身最为显赫的位置，最便于实现“区别与认同”

的文化意义。中国有“首饰”一词，极为传神达意。《白虎通义》云：“制冠以饰首，别成人也。”意思是说，制造出帽子来装饰头脸，为的是区别成年人。成丁礼又称冠礼，成年意味着特殊的权利与职责，并且依照初民社会的习俗，成年男子同属于一个社会“亚文化”，他们有着群体秘而不宣的一套仪式、能力、价值。冠这一首饰使他们区别于妇女和未成年人，使他们彼此认同为共享权利义务的统治力量。

玛雅人“首”上的“饰”，也起着类同的文化功能。无论是美丽的扁头、高贵的斜眼，还是戴金缀玉，都明确地显示了自己的社会地位，既区别于别的社会身分，又认同了自己的社会身分。这种区别与认同，对于古代社会文明的长成无疑具有推动作用。现代人对此应能了然于心，为了认同与区别，真是各各竭尽所能，花样百出。从服饰到饮食，从思想方式到艺术趣味，都时时不忘趋从时尚，又时时企念标新立异。在一次次的“发烧”中，社会文化变得越加多姿多彩。

#### 洗澡洗出法律

玛雅男人每天都必定要洗热水澡，这种近乎奢侈的日复一日的生活程序，是否意味着玛雅人是世界上最爱清洁的民族呢？然而，玛雅家庭居室内部的脏乱与此形成了鲜明的对比。玛雅妇女除了为丈夫洗澡提供周到的服务以外，似乎并不热衷于清洁卫生。这一现象颇为可观。

男人干完地里的农活回到家，会有一顿美餐等着他，鲜肉、煎饼、蚕豆、鸡蛋、蔬菜，或许还有鹿肉、牛肉、仔鸡什么的，这得看家庭经济状况。饭后，妻子给丈夫准备好热水，澡盆边还放着干净的替换衣服。如果妻子没能准备好热水，丈夫可以因此揍她一顿，这一点居然堂而皇之地写进西班牙统治时期的法律条文，毫无疑问，这条法律是对长期而普遍流行的玛雅习俗的反映。

洗澡竟然洗出了法律！其中大有奥妙，从中可以看出一种文化机制中所蕴含的微妙智慧。

西方有一种时髦的说法——两性战争，认为男女两性之间的生理差别和自然分工，表明人类的中间是一条性别的裂缝。男人和女人的权力之争在千万年的历史进程中时隐时现，未尝稍息。所谓母权制父权制的理论正隐含了两性之争。从三百万年前非洲古猿化石的形体差异到现代女权运动的兴起，同一个主题在反复演奏！

一个性别对另一性别拥有权力，这是事实。然而，“哪儿有权力，哪儿就有反抗”（福科《性史》），一个社会不会允许它的内部结构总是处在激烈对抗之中，它总有办法找到某种平衡。我们在玛雅文化以及其他许多种文化中都看到了某种巧妙的平衡机制。

玛雅人和库尔德人、印度吠陀人、圭亚那印第安人等等，都实行男女分餐制。玛雅男性（丈夫、儿子）在妻女的侍候下用餐，等他们离开饭桌后，才轮到母亲和女儿就餐，这一现象在中国传统社会里也能类似地看到，所谓“男女不同席”的古训即可作如是观。作为习俗的男女分餐和次序，把两性的地位固化在每个社会成员的心理中，成为性别权力的绝妙隐喻。

一种文化的最奥妙部分，大概就是它的隐喻了。通过曲折的象征功能，玛雅人摆平了两性的权力关系。男人耕作，女人做饭，男女分餐，这些并不特别；玛雅人的智慧在于人为地夸张了妻子为丈夫烧洗澡水的意义。这种小题大作、上纲上线，甚至夸张到诉诸法律的做法，实际意义远远不如其象征意味。

这是一个虚张声势的压迫。无论从性卫生还是感性上说，男子洗得干净对女子自身有百利而无一害。一般说，妇女总是被看成具有爱整洁的天性，她们通常是喋喋不休地要求懒散的丈夫、孩子变得整洁起来。难道在玛雅人中情况就果真大颠倒吗？非也！男人给了女人一个绝妙的台阶，在一个对女性有利的事项上故意唬起脸来显示男权压迫。耍这个威风不会受到女人的认真反抗，一种愿打愿挨的结果导致了男性对女性的性别优势得以象征性的确立起来。

玛雅人恰当地处理了耐受压迫的限度问题。明确宣布男人对女人的权威，却是借助于洗澡这样一件生活小事。对女人来说，在洗澡这事上承认男性霸权并不见得如何难以忍受。为丈夫准备一澡盆温水，并不特别烦难。既然可以轻易做到，那么丈夫揍妻子的法律就并不会真正经常地执行。相传中国商代用酷刑峻法严禁把炉灰倾倒在街上的行为，其思路是这样：炉灰扬尘会引起路人口角，口角会导致殴斗，殴斗会严重到彼此凶杀的程度。与其用重罪禁止冲动的殴斗凶杀，不如防微杜渐，治其根本。倒炉灰小事与酷刑重罚之间，反差过于悬殊，那么，人们做到不乱倒炉灰，必定比做到忍怒不相殴杀要容易得多。最后施行这条法律的结果肯定是很少有人犯禁。中国古人的倒灰法律与玛雅人的洗澡法律真可谓有异曲同工之妙。这里有某种可“通约”的真智慧在！

洗澡法律虽是一个象征、一个隐喻，然而结果却是真实的，男性达到了自己的目的——他们支配着她们。

“一刀切”不出好坏

玛雅宗教有一种极强的二元论倾向。在他们的万神殿里有明确的善恶之分。好神带给玛雅人风调雨顺、国泰民安，恶神则带来饥荒、洪灾、死亡和瘟疫等自然的不利，还会带来战争、内乱等社会性的灾难。好神和恶神共同对玛雅人的生活起作用，以他们特有的相互牵制、相互渗透的组合方式作用于人类，他们的喜怒哀乐投射到玛雅人的社会生活中，表现出生活和命运不以人意志为转移的不可捉摸性。

这种善恶两分的倾向在许多生命力较强的宗教中都有表现。比如流行于欧美各国的基督教，不仅信仰上帝，也承认有魔鬼撒旦，并且认为两股势力在人以外的世界互相争斗，有时撒旦还会跑到上帝面前告状，使那和华动怒，惩罚人类。以这种方式，宗教机制极微妙地制造了一个变因众多的宗教世界，从而使神与人的关系也由单一的保佑关系或公正原则变得扑朔迷离，成功地使之接近充满偶然性、不断流转变化的生活的本相。只要宗教中存在两种尚不能分出胜负的势力，那么神性世界的总体面貌就不会是静止不变的。而只

有当神性世界的面貌以及神对人的态度是可变的时候，宗教才能解释人所受到的诱惑、平安、打击等常变的遭遇，人心才能于常变中维持心态的平衡和不变的信仰。

小时候听人讲故事，人物一出场就急着问，是好人还是坏人。长大了就觉得很好笑。用好人、坏人的眼光去看人，真是很傻。

后来学习辩证法。可有一阵子始终分不清“一刀切”和“一分为二”，不都是分成好的和不好的、对的和不对的吗？再后来才明白，不能一刀下去分成好坏就完了，无论对好的还是坏的，都要看到它内在的好坏两面。也就是说，用好坏这种简单的方式去把握世界并没有错。但这个标准要动态地把握，要在任何时候都把准这对立的两极，懂得坏中有好、好中有坏。并且正奇互反，在不同层次、不同时刻，好坏是可以互相转化的。

这个认识过程看来像是在纠缠字义，实际上却正是认识过程的规律。正如《易经》所说：太一生两仪，两仪生四象，四象生八卦。人之初，物我不分，混沌一片。婴儿眼中的奶瓶和他自己的手臂一样，是他自我世界的内容。小孩子的原始情绪区分得也很粗略，没有什么明显的爱憎。等到有所喜，有所恶，懂得失意与得志的时候，就算是领悟了有暑热也有寒冷的道理。等到对所恶者知其所以恶，在失意时仍懂得怀有希望的时候，才算理解到这一阴一阳的动态含义了。一生二，二生三，三生万物。在第一层中见到阴阳，在阴或阳中又见到阴阳，乃至在阴中见到太阴、少阳，在阳中见到老阳、少阴，甚至将一阴一阳相承相负，流转相易的道理运用于理解万物。这是中国古代智慧的最高成就。真正参透其中道理，并且突破纸上谈兵的层次，将此原则运用到人生的每一次出击，每一种等待中去，是一个很高的理智境界。

然而，太平洋对岸的玛雅文化，却用宗教的手法来处理这个问题。他们让好神和坏神共同左右自己的生活，好神带来雷电、降雨、丰收（雨神、蛇神），恶神带来死亡、毁灭（死神、战神）。他们之间永恒的冲突在一幅画中得到了很好的说明。图 24 中，雨神恰克对一棵小树表现出扶持；而死神阿·普切却将树一劈为二。好神和恶神不仅彼此争斗来控制人所赖以生存的自然，并且还竞相争取人的灵魂。玛雅人深信，他们的一切祸福都取决于神的情绪、神的力量。这也是祭祀、庙堂在玛雅社会生活中占据如此重要地位的一个原因。

然而，也就是通过这种宗教二分机制的设立，玛雅人将一种对立而统一的复杂机理深深扎根于人心的无意识中。玛雅人不可能用静止的“一刀切”方式去看待世界了。在小树苗茁壮成长的时候，他们意识到死神随时可能以各种方式将其摧毁。在和平丰收的季节，他们仍然要为随时可能来临的不意之灾祭祀。他们始终能在乌云中看到太阳，在战胜时看到失败。一种阴阳互易、祸福相继、无常为常的思想，从幼年起就扎根在每个玛雅人的心中，也扎根于这个民族的初年。宗教将这种理性智慧以非理性的方式固定为一种文化基因，等到个体的理性成熟后，能自然地用它来平衡命运的多变，平衡人心的各种欲求和各种自律。

用好、坏来划分人，是简单化了，是傻；用好、坏来划分神，是文化的成熟，是智慧。

天堂之门为谁而开

玛雅人的天堂在 13 层天之上，那上面美妙无比。人的想象力所能达到的所有幸福美好事物，全都会聚在这个玛雅人的王国。

持有无须签证便一步登天的那种硬档“护照”的人，包括这样几类：自杀者，战死的武士、作人祭牺牲的人、难产而死的妇女和祭司。

这份值得玩味的入境者名单，确有不理解之处。要说直接与天神交接并作为“天国”在人间的特命全权大使的祭司，可以直接返回天堂述职，这还比较好理解；作人祭的牺牲者可以进入天堂，也在情理之中，因为他们本来就是航邮给天国神灵的礼物，总要让神灵们在天国查收吧。但是特意把难产而死的孕妇放在“大使”和“邮件”中间，却是出人意料。

战死的武士有资格进入天堂，这也不成什么问题，因为武士集团就是社会的政治特权阶层，他们是大大小小的贵族，其中最高地位自然就是酋长、首领了。他们战死沙场，才赢得进入天堂的门票，倒有自残自戕的家伙排在了他们之前，这又是为什么呢？

细细想来，这恰恰是玛雅人智慧之所在！

资料虽然简略，但也足够想见真相。16世纪的兰达主教在他的题为 *Relacion de las Cosas de Yucatan* 一书中写下这样一段话：

他们（玛雅人）说那些上吊自杀的人升入他们的天堂，并且把这当作完全理所当然的事情；这样就有许多人因为悲伤、麻烦或疾病等微不足道的原因而自己上

吊，以此来摆脱这些事情而进入天堂安息，天堂里有他们所说的名叫 *Ixtab* 的绞架女神会来使他们重新苏醒。

天主教是坚决反对自杀的，因为人自己无权杀死自己这个由上帝创造的生命作品。于是兰达主教用不以为然的口吻把悲伤、麻烦和疾病说成是“微不足道的原因”。实际上我们应把悲伤改成“哀励欲绝”，把“麻烦”改成“致命打击”或“不堪重压”，把“疾病”改成“病入膏肓”或“不治之症”。

撇开西方人教义的偏见来看玛雅人的自杀原因，可能就得把“微不足道”改为“难以忍受”了。人因为难以忍受的原因而走上绝路，虽不能说理所当然，但也至少是可以理解体谅的，这里应多一些对人类需要的同情和关怀，多一些深层的爱和理解。

20世纪90年代到来时，人们开始认真地讨论起“安乐死”的问题。虽然传统的宗教信条和世俗的道德戒律还固守着阵地，包括反对“堕胎”等等，但是，越来越多的人对“安乐死”寄予了更多美好的希望，这是人类同情心与博爱精神日益成长的体现。

在这个背景上，我们将不难称许玛雅先行者们先知先觉的明智和大彻大悟的同情。他们为那些不得不自寻短见者的灵魂，安排了欣慰的乐园。

他们也为难产“殉职”的产妇安排了天堂这样的好去处，同情心在这里还是主要原因。不过若只看到这一层，那么我们的智慧还未能企及玛雅人的精深奥妙。

文化观念多少都免不掉潜在的社会现实功利目的，它曲折地反映了社会的客观需要。以一种情感上、感觉上可接受的形式来掩盖赤裸裸的利害动机，这就是我试图揭示的文化隐喻机制之一吧。如果这机制是个体与个体之间有意地运作，那就是“欺骗”了；而在群体或社会中以集体无意识方式运作，就只能叫作人类必要的“文饰”，也就是“文化”，就是文明，就是智慧。

请想，妇女生孩子虽是自然法则，但造物主并没有让这件自然而然的事情万无一失。相反，妇女难产死亡却是司空见惯，而在现代医学科学昌明之前，妇女难产死亡率是相当高的。为了保证社会与文化的延续，人的再生产

是近乎本能的功利目标。玛雅人为了复制自己、传承自己的文化，不能不把发给祭司、贵族的“天国护照”也爽快地发给生孩子的妇女。这种崇高荣耀，在我们看来无非是空心包子，而对玛雅人来说却好像真的是什么实惠的许诺一样了。

然后我们重新想一下上吊自杀的背后又隐藏着什么。这次我们触类旁通，领悟到玛雅人也许又有某种潜意识中的实际利害。有的野蛮民族有杀婴习俗，有的还把年老的父母背上山崖推倒下去，他们的残酷乃是出于无奈，低下的经济能力无法背负过重的包袱。联想一下，我们今天呼吁推广“安乐死”，不也隐含着不愿为毫无指望的“植物人”（丧失知觉、仅靠输液维持的绝症患者）白白耗费金钱、精力和感情的这一层“理性”的动机吗？那么，玛雅人巧妙地“鼓励”自杀，大概也是为了剪除社会机体上有害无益的残肢败体吧。至于让战死的武士得到荣耀，那显然是为了激励士气，培养为了民族利益不惜捐躯的尚武精神。让作为献祭牺牲的人死后进天堂，则是祭司们为了他们草菅人命的陋俗鄙仪的延续而进行的“欺骗”。且不管人祭究竟对一个民族文化的兴盛有什么意义，单从那些即将被剖胸挖心作献祭牺牲的可伶人，义无反顾地一步一步踏着陡立的台阶，自己登上庙坛之巅，欣然躺倒就位的可怕场面，我们就已经彻底明了了人与他的“文化”究竟是怎样一种关系！

#### 第四世界

第一世界、第二世界、第三世界的划分在现代政治词典中有着明确内涵，但是，玛雅人心目中的四个世界概念与此完全是两码事。

该来的总要来。在玛雅人心目中有一种根深蒂固的宿命论观念。它的根源也许就在于这种第四世界观。

玛雅人相信自己现在是生活于第四世界。在此之前，曾经存在过三个世界。第一世界的居民是些矮人。他们建造了许多伟大的城市。这些城市的废墟仍留在玛雅人现在居住的地方。他们所有的建筑过程都是在黑夜中进行的。太阳一出，矮人们就变成了石头。今天的考古学家在一些石祭台上发现了雕刻的矮人形。这些祭台是现今发现的最古老的石块之一。玛雅神话中所说的那些废墟中的石头人，也许就是这些刻有人形的石祭台。

这第一个世界最终为一场大洪水所灭。haiyococab这个词在玛雅语里意为“漫遍天下的大水”。第二世界的居住音是dzolob，意思是“侵略者”，结果也为大水所没。第三世界居住的是玛雅人自己，他们是普通百姓。淹没它的第三次大水被称为hunyecil或者是bulkaba1，意思是“浸没”。

前三个世界分别为三次洪水摧毁之后，出现了现世，也就是第四世界。这里的居民混合体包括前三个世界留下的所有人，以及这个世界自己的居民。眼前这个世界也将为第四次洪水所毁灭。这个故事充满了悲观主义的宿命论情调。过去的世界一次次被毁，留下的也许只有石头。今天的世界再美再好，也会被不知何时将至的洪水无情地毁掉。这其中表现出人面对灾难时深层的悲哀和无助。

类似的无助感，我们当然可以在玛雅人社会生活的许多细节中体会到。试想，玛雅历史上频繁战争送出去多少可能被杀或被俘的农夫？玛雅人的宗教活动中要杀死多少人牲？热带雨林的沼泽、毒虫、鳄鱼，尤卡坦半岛上的台风、海浸、火山，这些自然灾害每年会夺去多少人的生命？玛雅人的许多城市都有良好的水道系统，有些城市甚至建筑在半山腰上。玛雅人时时处



处意识到毁灭性力量的来临，也时时处处准备着灾难的危害。

死神在玛雅万神殿中占有突出的位置。玛雅人相信，恶神对人类的诅咒始终存在。它们拖着正在腐烂的身躯，和那些对人类友好、保护人类的神一起注视着人间，随时准备把手伸向毫无准备的人。无论是面对好神，还是面对坏神，人类总是处于完全被动的状态。主宰他的是这些神的意志；他的生命取决于它们相互较劲的结果。

人在宗教中与神的关系，往往决定着他对生活的态度。因此，普通玛雅人对生活很少奢求。今天的玛雅人仍然保留着这种传统。他们总是各守本份，种地吃饭。很少追求过分的奢侈品。他们的这种安于天命的态度与第四世界的基调非常和谐。他们根本就是在演绎同一个主旋律。

传说中的人知道灾难是必定会来的，但是不知道这第四场洪水什么时候来。在这样一种预知难免遭灾的心态里，他们不求无祸；而在灾难降临之前，他们又能知足常乐。玛雅老人在自知将去之际，会表现出安之若素的态度，但坦然地迎接死神。这种难得的心理平衡伴随着玛雅人度过种种突如其来的灾难，艰难而又坚强地存活了下来。

世界上许多民族的古老传说中都有洪水的影子。玛雅传说中用洪水象征了一切毁灭性的力量。而其中关于第一世界矮人的说法又似有几分真实性。如果说它不是以真正的史实为依据而浓缩、改编的故事，至少这其中很可能隐约反映了一种久远而痛苦的记忆。

确实，人类是太痛苦了。相比较大自然化海为田、风云常变的力量，人类实在太渺小。相比较全球性的冰川、干旱或温室效应，相比较地球上司空见惯的山崩、泛滥或风雨，人类实在太脆弱。有史以来，不知多少民族覆灭了、没有了；而另一方面，几乎每一个民族都有大逃难、大迁徙的经历。人们在不断地设法躲避灾难。努力改善环境定居下来，努力观察自然寻找规律。古代文明都在有山有水的好地方发端、发达了。人们在那里安居乐业、聚居繁衍。人们也在那里引水填壑，造福子孙。人们还在那里积累经验，尝试去读懂天文地理。然而，文明发展的过程很漫长；人对自然的了解、掌握也很有限。山水虽好，也有令人遭殃的时候；知识虽好，也有不测之风云。

玛雅文明可以算是各文明中成熟较早的一个。从玛雅人所处的热带雨林气候和他们种植玉米的情况来看，要解决温饱问题并不太难。这里雨量充沛，一切生命都在迅猛地生产、迅猛地繁殖。人类的一支较早地在这里站稳了脚跟，发展文明。

然而，灾害却也从未远离过他们。玛雅文明中最发达的是天文学。人类探究天文星象的道理，最直接的动力就是了解天气变化、掌握四时雨旱的规律。玛雅人精彩的历法、先进的数学，都是在这种天问的原始好奇心驱使之下所获得的。它们只是天文学的副产物。玛雅人设计了精美的石建筑。也许他们并没有想要将它们永远留住，不过，他们肯定考虑到了可能来自飓风、暴雨等的侵袭。

第四世界的故事还表达了一种轮回思想。洪水可以一次次地来临，但人还是一次次地组成世界。这个世界可以从有人到有房屋、有城市、有一切东西。灾难意识始终同建设意识交织在一起，不断重复。到后来，这种重复突出的已不再是灾难的不可避免，而是人对它所采取的态度。仍旧建设，仍旧生活。既处之则安之。在每一次灾难过后都顽强地生存下去。促使玛雅人去创造那许多文化产物、促使玛雅人生存至今的，应该是这种百折不回的建

设意识。

人们会很轻易地评说玛雅的宿命论，然而，我们也不应忘记玛雅人对于命运的大灾变，有着出奇的开阔胸襟和博大气魄。你看他们数千年不懈地逐日用编年法累积计日，使用的时间单位以 18 或 20 进位一直到第 9 等级，理论上可以上溯到几百万几千万年前。

有意思的是，20 世纪 80 年代，全世界范围内掀起过一片对于全球性灾变的关注。事情也许起因于数十年来一直困扰着科学界的环境污染问题。大气污染、全球气候转暖、环太平洋火山活动加剧、大规模地震、太阳黑子活动频繁，等等。多种事故连续发生，搞得全世界人心惶惶。接踵而至的是“危机”一词充斥于我们的视野。能源危机、人口爆炸、自然的惩罚，不仅笼罩在每日看报听新闻的成人头上，也笼罩着刚进学堂的孩子。

在这种情况下，人类始终保留在记忆里的灾变意识集体涌现出来。全球在霎时间出现了无数个绿色和平组织，连小学生都开始谈论全球意识。各种关于天外来客、世界末日的传说也一下子流行起来。在科学昌明的今天，人们再度表现出对生态变化的无奈；在理性的现代人身上，再度出现了原始的恐惧升级。有一段时间，各种数据不明（即使有数据，人们也不会去注意它们，这部分信息会自动地被过滤掉；而留在脑中的印象只是又一项灾难即将来临）的报道连连传来，给人的感觉就好像即刻要天崩地裂了似的。人们的反应，也像当年愚人节时美国人听到外星人攻占白宫时那样，在一种极度的无意识恐慌中难以自持。

当然，这种原始恐慌带来了人类的自警。艾滋病把人们赶回了家庭，生态危机敦促人们保护环境，而绿色和平则有助于消弭国际矛盾，把人类内耗的能量转向一致对待环境与人的共存问题。因为，人类对于“洪水”之灾的抵抗能力实在大微不足道。如果真的必须跟它遭遇，那实在是玩不起。

现代人转而去控制废水废气，尽力回收废物，开发替代性能源，控制人口增长，甚至还想开发迁居月球的新航线。这真是人类文明的伟大之处。然而，古代玛雅人离洪荒年代不远，甚至可能仍依稀记得人类历史上前一次大灾变。那些今天已不再对人类构成毁灭性打击的地区性小灾变，对他们来说，都可能意味着世界末日的到来。人口众多，科技发达的现代人，在面临世界大灾变的威胁（或仅仅是对大难临头的想象）时，尚且如此有动于衷。仅处于新石器时代的古代玛雅人，确实只有无奈的份了。

玛雅人的伟大就在于这无奈背后的泰然，就在于这无奈同时的孜孜以求。他们的第四世界的传说最精彩之处，就在于它不同于其他民族的一次性“世界末日”，用一种群体保存族类的精神争取在灾变之后的再生。

前些年在巴西发生了一起蛙类大出击事件。一种异常大个的蛙类集结成数以百万计的大军，从山区向人类居住的城镇发动地毯式袭击。所过之处，草木不生、人畜不安。人们在它们所经之处设置各种陷阱和防线，全部被这支大军一一冲破。成批成批的蛙死去，但后继者踩着同伴的尸体继续进攻。这些“神蛙”的数量优势和不断自我恢复的攻击锐气，令人们心惊胆寒。有一种说法称这是动物对人类不断进犯的反攻。不管事实是不是真这么有理性，我们还是可以从中领悟到一种轮番出击、矢志不移的强大的生命意志。

玛雅人像蚂蚁搬家那样，以简陋的工具创造了新石器阶段最灿烂的文明。他们像那些“神蛙”一样，但然地去接受灾变，并且在灾变中寻求保存自己，一如既往地奏响自己文化的生存主题。

## 第八章 存亡绝续

### 古老的回声

墨西哥总统洛佩斯·波蒂略说过：“活的、古代的、目前依然纯洁的玛雅语，可以在我们国家其他地区通用，这将使我们能够传播财富、节奏、古老的知识、生活。玛雅世界古老的回声在这部字典中得到新的反响。”

这段话是波蒂略总统 1979 年 12 月接见《玛雅语—西班牙语字典》编纂人员时说的。充分肯定了玛雅语言在历史上和现代生活中的伟大意义。这部字典是第一部大型的玛雅语言工具书，是由成立于 1937 年的玛雅语研究院的终身名誉主席、尤卡但人类学和历史研究所创始人阿尔弗雷多·巴雷拉·巴斯克斯，于 1974 年开始主持修纂的。这是语源学家、语言学家和语音学家对古代玛雅象形文字和现代玛雅民族口头语言进行多年研究的成果。全书 1500 页，收词 45000 余，注释 20 万条，可谓宏富。但它未收目前已经不用的词语，因为古时的词语如何读音已不可考稽。这项语言研究仍在继续。

玛雅语言对于玛雅文明的意义之大，自然不言而喻。

玛雅地区在古代或在今天之所以是同一个单位，主要原因是其共享同一种语言。语言保证了说这种语言的人民的民族认同。今天我们辨别玛雅遗民的主要标准就是看他们使用的语言，玛雅语使玛雅人与中美洲其他印第安人区别开来。

玛雅人热爱自己的民族语言。现代玛雅人坚定地维护着母语，几乎很少有入学说西班牙语，更不用说英语了。幸亏有这种语言上的延续性，我们才有可能聆听古老玛雅世界的回声，找寻古代文明的踪迹。

玛雅语目前的状况，正反映了玛雅古代文明的一些特征：既同一又多样。古代玛雅土地上“诸侯林立”的政治版图，在现代玛雅语言方言众多的现象中就不无反映。

玛雅语通行的地区有墨西哥的尤卡但、坎姆佩奇、昆塔那罗，洪都拉斯的科罗扎尔、奥兰奇沃克和艾尔卡约，以及危地马拉的佩腾。根据《新不列颠百科全书》的有关条目，还包括伯利兹和萨尔瓦多西部地区。

玛雅语系内包含各种方言。在玛雅古典时期，很可能是由一种产生于南部高地的语言，逐渐向北渗透，最后遍及整个尤卡坦半岛。虽然各地方言变体自成体系，但根本上都出自同一母语系统。

如果考虑到殖民地宗主国语言在中美洲蔓延的广泛程度，玛雅语言在地域上的封闭性确实令人惊奇。玛雅人在他们久远的历史上，似乎习惯于小国寡民的聚居生活，很少大举向外扩张。西班牙入侵之后，大多数玛雅方言仍然保留在原有的相应地区。很少发生人们想象中的人口迁徙现象。一个主要的原因在于尤卡坦半岛上的地理环境。这里山脉走向，几个山系自然地分割出不同地域，相应地，方言的划分也表现出一定的牢固性。

当然，真正的原因也许还在于其语言本身。玛雅语言是一种多词素语言，它的一个单词相当于英语或法语中的一个句子。这种结构同汉语非常相像。从词汇来看，它不同于其他中美洲的语言。玛雅词汇的词形变化不含任何语义因素，使用的规则也非常有规律，很容易辨识。所以，只要基本区分出其中的主要成分，也就是说，区分出名词、形容词、及物或不及物（有无动作效果）的动作词，以及它们相应的冠词和介词，即可以找出句义。而西班牙语中词汇的变化形式要复杂得多。

不过，无论怎么说，西班牙语还是在许多方面影响了玛雅语。这种影响涉及词汇、构词法、语音、句法的各个方面。

语言是始终处于动态发展中的。虽然一种语言的音系、文字、句法、构词法确定后，其自身就会成为一个不以个人意志为转移的实体，有自己的运行规律。但是，语言的存在毕竟无法脱离使用它的个体。而个体语言获得的过程既取决于外界语言环境所提供的词—物联结，又取决于个体指称客体的愿望、模仿学习、同化于约定俗成的语言习惯、顺应外界变化、调节内在语言认知系统，等等的个性特征。一个民族在文明的发展、社会生活习惯的改变以及外来语言的影响下，其语言中反映出来的相应变化是必然的。

然而，一种语言在面临其他语言的冲击时，保持较强的相对稳定性，在某种程度上，也体现了它的自我完善性。就像汉语，具有比较成熟、完善的体系，在与其他语言交融的过程中，吸收、同化其他语种的能力比较强。玛雅语言跨越数千年，在民族主体的政治统一性受到重大打击，民族文化受到多次摧毁的情况下，不仅没有像玛雅文明主体那样面临灭顶之灾，反而继续流行于原来的地区，甚至突破外来语种的夹击，至今通行于中美洲的广大地区。

现代玛雅人应该为这一古老的回响而感到骄傲。玛雅人理解世界的独特方式，玛雅文化解释世界的智慧成就，玛雅人辉煌的历史传说，全部都蕴含在他们的语言之中。语言是一个民族、一种宗教、一种文化赖以存在、赖以留传的手段和标志。来自外部世界的专家学者，只是在发掘出玛雅古城遗址之后，才了解了古代玛雅的存在。而对于现代玛雅人这个民族来说，玛雅语言的存在和通行才是最有意义的。

玛雅古城及它们锁住的古代文明之谜，若要真正被解开，也还需要我们走近玛雅语言，先去打开这个文化传播媒介所锁住的谜。

焚书不尽，智慧千古

成千册的玛雅文化典籍被西班牙宗教狂们付之一炬，这种狭隘与偏执暴露了西方文化那最不光彩的死角，当玛雅人好心好意地把自己文化经典中的宝贵内容讲解给大洋彼岸来客们听时，他们万万没想到自以为圣明的天主教徒原来在一些基本知识方面还非常浅薄、愚蠢。

玛雅经书中记载着精确的历法，比起教会认可的格雷戈里公历（通用迄今）要高明得多，每年误差才一分钟，也就是说大约 1500 年才差一天。玛雅人的经书中还记载着不止一次的大洪水，人类的历史可以上溯到洪水前数十万年，这与《圣经·创世纪》关于洪水的说法大相径庭。玛雅人对行星运行轨道的深刻理解，远胜于与上帝创世神圣地联系在一起的地心说。布鲁诺 1600 年还受到宗教法庭审判，被烧死在罗马的繁花广场，这就难怪 1562 年兰达主教要烧毁玛雅经书了。

西方人被玛雅人那些惊世骇俗、离经叛道的高深见识惊得歇斯底里大发作，就在他们口口声声指责玛雅经书为“魔鬼的勾当”时，他们自己真的干出了“魔鬼的勾当”。这回该轮到玛雅人被他们的所做所为惊呆了。

大难不死、劫后余生的玛雅经文少得可怜，但总算没有斩尽杀绝，使我们还能一睹古玛雅经卷的风采。这些经卷是以榕树的内层皮和揉制过的鹿皮为纸，用毛发制成的毛笔书写的，蘸取的颜料是玛雅人自己制作的，包括白、红、蓝、黄、咖啡等几种色彩。

幸存的玛雅经文有 4 部，分别根据收藏地点或发现者来命名。（1）《德

里斯顿抄本》：1739年，藏书家姚肯·克里斯蒂安·戈柴替德累斯顿王家图书馆从私人手中购得，其辗转易主的经历想必很复杂，可惜不为人知。这部抄本直到100年后才公开面世，1831~1848年出版的九卷本《墨西哥古代文物》，分三卷将其全文刊印。1880年德累斯顿图书馆又重新刊出了它的描绘本。共39页，各页连起来像折叠的屏风。内容涉及预言、新年仪式、金星运行规律、日蚀周期表以及天神伊扎姆纳（Itzamna）的生活图画等等。

（2）《巴黎抄本》：1832年被巴黎国家图书馆收藏，但一直默默无闻，直到1859年才被最早研究玛雅文化的学者之一奥·戴波尼注意到，1872年首次公布。长1.45米，厚22厘米。

（3）《马德里抄本》：又称《特罗一科尔特夏诺》，乃残卷，缺头少尾，一分为二。一部分于1875年获得，1883年发表；另一部分先已于1869年获得并发表。

（4）《格罗里那抄本》：首尾缺失的残卷，仅余11页。这部手稿为美国纽约私人收藏馆藏品，直到1973年方由美国考古学家德·考尔公之于众。这样，一些较早的介绍，都不知道它的存在，以为玛雅经文抄本只有3部传世。

这几部抄本形成于不同时期，《德累斯顿抄本》可能出自11世纪，《马德里抄本》可能是15世纪的手笔，《巴黎抄本》大概略早些。抄本，顾名思义，这些经书并不是玛雅最早文献的原件，而是祭司们在数百年中陆续抄录绘写的复制品。玛雅人的“纸张”，经不住500年的考验就要变成腐灰，所以复制经文也是自然而然的事情。不能仅仅从“纸张”材质上鉴定历史的远近，而应相信这些抄本反映了玛雅人相当稳定不变的古老观念和传统。

就是这仅存的几部抄本，尽管只占曾经存在过的经书的一个几乎可以略而不记的比例，却已经为我们窥望玛雅智慧开启了一扇美妙的窗门。其中有玛雅人农业生产和渔猎等经济生活内容，有关于社会各阶层人民的生活制度、服装、饰物的规定，有关于婚丧嫁娶时祭神仪典的记载，有关于迁徙和动工建筑的仪式活动的记载，还有关于儿童教育的，当然，社会管理制度以及祭司、武士、手工业工匠、商人、医生、巫婆等社会各色人等的活动都有所反映。

上述说法，还仅仅是我们今天能够释读译解的部分。尤其是当我们想到玛雅人曾经取得了那么令人惊叹的“单项”成就。比如就说关于金星吧，他们已计算出其绕太阳一周需要583.92日，这个运行周期，1000年的误差率仅为一天。要知道这是玛雅人在欧洲人还没有哥白尼的日心说的时代，在没有现代天文科学仪器的条件下所取得的成就。再如玛雅人发明数学中的“零”概念，至少要比欧洲人从印度、阿拉伯人那儿学来早800年。这是玛雅人光耀千古的智慧，但同时也只是这智慧的一鳞半爪、吉光片羽而已。

于是，我们完全可以设想那些尚不为我们所知的玛雅智慧成就，多得不可计数。传说在中美洲棒莽丛生的热带雨林中，深藏着玛雅人的“金书”。就像其他的玛雅传说曾经曲折地反映了某些事实那样，这也许就是我们对寻找千古不灭的玛雅智慧的巨大希望。

秘而不传

在描述玛雅文化的著作中，常常出现esoteric这样的形容词，表示玛雅人的宗教观念、学问知识大都处于“秘传”的状态。

玛雅文化宏大精深，天书一般的象形文字决非外人所能了解，其书写与

刻画的繁难复杂又岂是普通人摆弄得了！这套书写体系显然不够平民化，使用起来费时间，费脑筋，还费体力呢！

我总想开宗明义地表达我的感想，从文化机制上说，玛雅人的精妙绝伦处，也正是其贻误自己的要害所在，这难道不是我们人类“智慧”症结的体现吗？一种智慧的发展也正是不智的滥筋，创造了一种可能也就剥夺了另一些机会。玛雅人没能尽早地离开令他们自我陶醉的美矣美轮的“天书”，没能早些开始简朴的书写方式，没能更加贴近世俗生活的需要而用表义、表音的符号体系来记录大众的语言，就像中国人、欧洲人那样，于是，玛雅的精妙完美成了自己的障碍，以至于被西班牙人逼到山穷水尽的地步。

除了文字是秘传的复杂体系外，玛雅人一切值得骄傲的知识都是秘传的，为少数人掌握，由少数人传承。这些人是玛雅祭司。上层人士，贵族和祭司，把他们的子弟送入隔离的祭司学校，传授那些秘传的东西。通常权贵人物的长子继承其父的权利和地位，其他儿子很小就“入学”了，经过系统的秘传，相当不容易地成为新一代祭司。

天才的数学算术，从发明“零”符号到大工程的建筑设计计算，都由少数祭司掌握，高深精密的天文星象学，理所当然地是祭司们的专长，他们要与神灵对话，要制订历法、安排农事和其他一切社会生活，就必须具备秘传的通天本事。话说转来，即便现代信息社会日渐大众化的高等教育也只是涉及社会生产生活的常识层，真正精深的学问还须由少数人探究。人类能够使自己的一部分成员有条件超离出来从事探究形而上问题，乃是人类文明巨大进步的必要条件，甚至就是文明进步本身。玛雅人通过贵族祭司平民奴隶这样的社会等级，通过少数人的高贵化，通过专职秘授的方式，才达到了那么高深的知识程度，演奏出这个文明的华采乐章。

然而，文明的悲剧就此埋下了种子。

或许在人类坎坎坷坷的历史上，曾经被扼杀的文明之花大多大多，由于早就遗忘早就荡然，以致没有丝毫的痛心追悔，就好比翻录一盒磁带，抹了曾经录下的金曲而不自知。今天世界每天都有物种在悄然灭绝，这已引起生态学家的忧伤；今日世界的文化演变融合成这样的几大流派，也不知失去了多少美妙的文明支系。仅以中国为例，在辽西、内蒙草原上垒筑圆形三重卵石祭坛的文化群体不知流落何方？而 3000 多年前曾经熔塑出堪与希腊艺术媲美的青铜人像造型的三星堆古蜀先民，其血脉又该怎样鲜活地存在于我们的民族性情中？……远去了的故事，淡化了的特性，融合同一的感觉，使一切显得自然而然。

但是，玛雅文明之花的凋谢零落，却在世界近代史（公元 1500 年之后）的清晰记忆中。于是，它成了引人关注、令人感怀的悲剧主角。人们一下子就抓住了玛雅败落的悲剧性原因：它直接受害于西班牙殖民者的扼杀，也间接受害于它自己文化机制上的“秘传”。

秘则不传！

1562 年，西班牙殖民者的随军主教迪那戈·德·兰达还嫌 40 年来对玛雅文化摧残得不够，为了彻底地从精神上消灭玛雅人，传播他的上帝的福音，竟然野蛮地下令烧毁所有的玛雅文献，用象形文字记载的玛雅历史、文化、科学、哲学全都成了劫后灰烬。更令人发指的是，这位上帝的使者也把欧洲中世纪最可耻的火刑柱搬到了“新大陆”。难以计数的玛雅祭司惨死于熊熊烈焰之中，带走了只有他们才通晓的玛雅文明成就。兰达主教的所作所为，

比之中国背了两千年骂名的秦桧的“焚书坑儒”，不知还要恶劣多少倍。他烧毁的是人类花了数千年时间在西半球培育的最为光彩夺目的文明之花。

这一悲剧的直接恶果直到今天还在让人品尝。许许多多的文化人类学家、文字学家、计算机专家都试图破译玛雅象形文字，从而解决文化史、科技史上的若干重要课题。今天在四本幸存的玛雅经书中，在庙宇、墓室的墙壁上，在金字塔和纪年石碑上，在陶器、玉器和贝壳上，还存有大量的象形文字。有一座金字塔，台阶上竟然雕刻着 2500 个象形文字。经调查，大约发现了 850 多个各不相同的字符，3000 多个词汇。而能够释读的玛雅文字不足三分之一，这还多半仰仗那位罪魁兰达的记录，历史就是这样歪打正着，令人气闷。

释读失传的玛雅文字，这项诱人的研究，已经动用了各种手段，包括美国科学家的大型电子计算机，每秒百万千万次的运算也莫奈其何，迄今未有惊人进展。前苏联科学出版社列宁格勒分部于 1975 年出版了著名历史学家、人类学家和古文字专家尤·瓦·克诺罗佐夫的新成果《玛雅象形文字手稿》。这位史学博士还著有《古代玛雅的文字体系》（1955 年版）、《玛雅印第安人的文字》（1963 年版）等学术专著，提出了解读玛雅象形文字的方法和规律，并作了一些译解和结论。60 年代中，还有一位前苏联学者塔吉扬娜·普斯库里姬科娃也宣称她破译了一些玛雅碑文，但并无下文，玛雅象形文字依然谜一样地挡住我们的视线。

即使我们真的分析出了玛雅象形文字的图形结构和译读规则，那也是远远不够的。关键是要恢复古代玛雅语的语法结构，特别是要恢复古玛雅人的词汇。也许把问题仅仅看作现代玛雅人使用的玛雅语已经与他们的祖先不同还没抓住要害，我觉得人类学家应有更深的理解。玛雅语古今的差异还不是象形文字难以释读的原因，真正的原因或许在于：玛雅象形文字根本就没有真正记录玛雅语言。玛雅象形文字所组成的碑文、经文，当年是无须直接记录语句的，它只是给出一些基本的会意内容，秘传秘受的祭司集团可以用语句来翻译、解释、表达它。这可比拟于中国古代集地理、医学、科技、历史、民俗、矿学、动植物志等为一体的“奇书”、“巫书”《山海经》。它的文字现存面貌充分反映了它的源本，它极可能是上古的图画符号记录，并在春秋战国之世成为文字译释、综合整理版本。从《山海经》可以反推到玛雅图画般的碑文、经文，《山海经》脱胎的那个更早的形象化蓝本与玛雅象形符号有着近似的意义，也都是巫师、祭司们秘传秘受的底本。只不过中国人稍稍幸运些，相传大禹、伯益这样的圣王贤相用文字整理记录了《山海经》，而玛雅人则仅仅保留在祭司们的头脑中。但再反过来说，我们除了可以理解传承的文字以外，又不幸没有玛雅那种千年不坏的石头上的“天书”。玛雅似图似画，奇异瑰丽的毒形文字，虽说现在一时还难以理解，但留得青山依旧在，终有云开雾散时。未来还有破译的希望，这又幸那不幸那？

总之，“秘传”引出了“秘则不传”的文化思索。人类文明的发展时时处处存在着风险，已经获得的成就也可能丧失，这是否可以启发我们文化机制上分散风险的灵感。鸡蛋不可都装在一个篮子里，玛雅祭司们就是“不幸摔到地下的篮子”。

#### 出头鸟·文化基因

今天尤卡坦半岛上的玛雅人似乎是平平淡淡的一群，一点也没显示出什么领导能力上的天才禀赋。而按理说，要在这几十万平方公里的土地上组织

起一个辉煌的文明，建造成百上千的巨大金字塔、石庙坛等工程，那非得具备超常的组织管理能力不可的。难道祖先的天才品性是“十分天赋全用尽，不留半分遗子孙”？

我可不想过多地夸大遗传二字的影响，这会造成一种脱离大众的英雄史观的印象。我也不想陷入生物学上究竟先天遗传性重要还是后天习得性重要的难缠争议中。

或许今天的玛雅乡民果真缺少点儿领导能力的遗传，或许是他们的文化传统本身发生了变异，不再鼓励出人头地。这两种可能姑置一旁，因为它们似乎又是纠缠在一起的，不仅学理上“缠不清”，而且历史上也是“理还乱”。

摆在眼前的事实是：玛雅遗民们通常不愿意承担行政管理责任，缩头缩脑，甘为人后。对这个奇怪的现象，应作历史的分析。

前述宏伟的建筑工程，实际上是玛雅祭把中心、市镇群落的组成部分，主要是玛雅全盛期古典期以及稍后的后古典期的产物，无一与西班牙统治时期有关。在玛雅社会体制未遭破坏的时候，社会等级是十分明确的。领导和管理的职能，严格而排他地限定在贵族和祭司们手中，与平民和奴隶无关。普通玛雅人只不过是提供粮食的农夫、提供烧柴的樵夫、提供用水的挑夫、提供各种消费品和宗教设施的工匠。

千真万确，是由广大的玛雅群众以刻苦和辛劳创造出了金字塔、庙宇和宫殿，但他们却始终受到政权、教权的双重控制。“劳心者治人、劳力者治于人。”中国的圣人早就招供了，玛雅的案情也未必更复杂。

“于是我们发现了简单的道理，尽管玛雅“劳力者”在劳动的过程中不乏具体的劳力技巧和创造火花，但是，他们在伟大工程上展现的井然有序和气度恢宏，却不得不归之于他们的政治领袖和精神领袖。劳力与劳心的完美组合，这才是文明发展的条件。

然而，这样过于明确严格的社会分工，必然需要文化机制的保障。等级制度与服从观念互为因果，互相创造、强化，最后固化，成为超越时空的文化基因，根植在一个民族的民族性之中。

我们也不该过分厚非玛雅人，他们在这方面的特点未必见得就比其他古代民族特别地显明。实际上，美洲印第安人与他们的生理上、文化上的近亲东亚人一样，都比较倾向于尊重秩序、尊重权威、尊重群体。玛雅人已经培养出了服从、合作的文化氛围，甚至在每个社会成员人格中埋下了这样的文化基因。这在本书《又是“三纲五常”》一节里已作分析。

等级是天然的，是神意，与个人努力无关。龙生龙，凤生凤，贵族与祭司这两个阶层内部自行重组、流动、世袭。于是，玛雅社会的“劳力者”集团与“劳心者”集团就长期处于壁垒分明的状态下。这无疑会使一个社会的管理职能和领导经验相对凝滞地归一部分成员所有，进而在文化观念、心理倾向上也出现不同阶层的分化。玛雅社会在婚姻方面的门户观念，也使社会地位不同成员的流动可能性大大降低。

宗教方面也没给各个等级间进行流动的精神支持，玛雅人各自都有生来注定的保护神，都有各自的命运，这是社会秩序的常态和稳态在宗教上反映。西方文明从上帝观念中幸运地推出了上帝面前人人平等，进而成为人文主义的天赋人权理论，最终才有了现代尊重个性的主张。以个人自由发展作为现代文明进步的推动力，这与劳心劳力分工以促进文明进步的玛雅模式大不相同，但对创造人类文明业绩这一点来说倒又是殊途同归。



玛雅人不喜欢我们现代人司空见惯的个人主义。他们那种人拉肩扛搬运数十吨巨石的工作，来不得个性化，他们必须步调一致听指挥，需要安分守己，安于自己的“职分”，守住自己心中的“不安分”。所以，我们在今天玛雅遗民身上看到了温顺的合作态度，竞争性在他们之中没有市场，就连孩子们的游戏里也不强调竞争。他们长大以后自然也没有非要胜过别人的强烈愿望，他们满足于当一名庄稼汉，自给自足，小有盈余。这就是我们所看到的玛雅凡夫们，一个极少“出头鸟”的人群。

说到“出头鸟”，我们的讨论则又有了新转机。

“枪打出头鸟”不仅是句谚语，也是一段史实。西班牙人的殖民强力首先落到了贵族和祭司这两个阶层头上。西班牙军事威力突如其来地剥夺了土著统治者贵族的一切政治权力，而天主教教士迅速地取代了土著的祭司，肉体上有计划的消灭，以至于很快就没有多少玛雅领袖人物得以留下来了。

不可否认，这对玛雅民族是致命的打击。“劳心”阶层被消灭了，玛雅民族不仅失去了他们专享的知识和经验，还可能失去本民族用几千年历史专门“特化”出来的“基因群”，失去了智力上超常、艺术上有天赋、特别具有组织管理能力的优秀基因。没有谁怀疑过今天玛雅遗民们的智力水平，所有有幸造访玛雅地区的观察家对玛雅人的聪慧都称赏有加，由此可以想见这个民族早年所拥有的精英分子该是如何出类拔萃。我曾经看到过一些本世纪初的玛雅人像，学者们给某个玛雅村落世袭酋长拍过照片。无论以什么比照标准，这个偏远山村的小首脑及其年轻的儿子都相貌不俗，可谓睿智、英武、俊逸。而父子的酷似，又似乎证明了某种优秀的遗传性。但显然这个小村落只能展示玛雅世界极微小的一部分。

学者们正确地指出：古玛雅人在没有金属工具、机械设备等技术手段的不利条件下，竟然还能够创造如此辉煌的文明业绩，这完全要归功于他们高度成熟发达的社会组织结构。技术性因素不足，社会性因素充分弥补，这就是玛雅文明兴起的原因。说得偏激点，古代玛雅的“出头鸟”确乎是“出类”、“头挑”的领航员，否则玛雅文明不可能飞得这样高远。如此说并不见得是违人民群众创造历史的总原则吧。

如果我们讳言生物学的基因的话，那么就改称文化学的传统吧。玛雅人失去了“出头鸟”的传统，“文化基因”失传了。

面子里子·有关无关

玛雅人的文化心理中有一些似乎矛盾的现象，他们会把自己的行为用一套转化机制变成完全相反的意义。

著名玛雅文化专家莫利在本世纪上半叶，曾经讲过一个他亲身经历的故事。有一天他叫他的玛雅男仆把一窝小猫仔淹死。那个玛雅小伙子面露难色，声明：“我不能做这事。”但他马上接着又说：“不过我会把它们带到灌木林里去，离庄园远远的，把它们丢在那儿死去。”

他没有亲手去杀死猫仔，它们怎样死就与他无关；如果它们最后死在灌木丛里（那是确定无疑的结局），那这乃是天神的旨意和行动——不是这位玛雅小伙子的过错，他是完全不相干的人。

这套逻辑在我们看来实在是有点自欺欺人，但却足以满足玛雅人。他们万众瞩目的血腥人祭仪式的杀人场面，大概也是用这种逻辑解释的。不是人在杀人，而是神在接人上天堂。他们使自己摆脱了干系，与己无关。

这种与己无关的集体无意识，可能与全民性的缩头鸟哲学不无关系，互

为因果，甚至有可能导致了玛雅文明在 16 世纪被西班牙征服者摧毁。别的部落受到殖民者侵犯，这与我无关；别的人受到殖民者残害，这也与我无关。

奇怪的是，玛雅人的“无关”又是由群体“共担相关程度”来表现的。既然人人都受到了伤害，那么为何偏偏要我做出头鸟来反抗呢？（这多么像狠琐的小市民心态）一件事越是与人人都“有关”，那就与自己最“无关”。没想到玛雅社会精心设计的集体主义文化，最后走向这种不堪的反面！（对集体农庄等集体主义文化弊端亲历耳闻的现代人，对此当有不少感触。）

玛雅人就是用人人分担那么一下点儿“干系”来使得人人“无关”的，偏远的玛雅村庄还保留这样的习俗，当某人死后要为他举行洗罪仪式。把尸体放在长条状木澡盆中洗过，洗澡水是稀玉米热汤。洗罢，亲属和众人一起分头把热汤喝光，象征性地承认分担死者的罪恶，使得死者的灵魂可以顺利入关进入天堂。他们居然不怕自己的灵魂进不了天堂！原来每人都分担了责任，人人有份，连罪恶都“稀释”了！集体负责制=没有任何人需要负什么责任。

文化的表现样式，比如这洗罪分汤的仪式活动，无非象征某种深层的文化机制。而对于一个民族来说，其内心世界有着自己的统一性。许多看似无关的行为表现，却有着彼此相关的深层联系。猫仔不是我杀，而是神灵杀死的；死后我的罪责不由我，而由别人替我分担；别人的罪责转嫁到大家头上，而转到我身上的那点点可以忽略不计，至少我也不那么突出……种种各样，无非都是变“有关”为“无关”的推卸、逃避心态。

那么，能不能最好连汤都不喝呢？岂不彻底“无关”了吗？不行。人人“有关”的事情，我怎么可以“无关”呢？要是那样的话，我则突出于众人，变得最特殊、最与什么说不清的东西“有关”了。耻感文化那套机制又起作用了，每个人都非常在乎别人的评价，每个人都盲目从众以此获得个人责任的解脱。

走进玛雅人茅草盖顶的村舍，会看到一幅古典画面：猪呀，狗呀，鸡呀在屋里屋外任意闲逛，到处留下粪便；院子里，打碎的碟子、破裂的罐子、损坏的盘子躺在多年前它们抛弃的老地方。这给大多数玛雅家庭带来的绝不是整洁的氛围。然而，眼见为虚，人言为实。玛雅妇女最希望讨个“好说法”，她们是理家有方、勤于打扫的内当家。她们不仅“洒扫庭除”，还专门每天额外地清扫家门外脏乱的街道。真可谓自家门里屎不铲，专管人间路不平！

把与自己无关变为有关，把“家政家务。变成“公关形象推出”，这还是同一种心理倾向在作怪。不要里子要面子，在“有关”和“无关”的边界进进出出，这是一种文化上的“偷换概念”。玛雅人借助这种巧妙隐喻式的概念转换，把自己的罪与耻、责任与义务、畏惧与逃避、情愿与不情愿等等矛盾统一了起来。

成也由斯，败也由斯

福兮祸所依，祸兮福所伏。这样的辩证法无论怎样强调都不过分。个人如此，民族也如此。当我们选择了一种生存策略时，就要同时接受它正面与负面的后果。那种一分为二的“精华”、“糟粕”观念，多了些二元论；而去其糟粕取其精华的念头又多少有点异想天开。做成了的大餐无法回炉。

文化，成也由斯，败也由斯！

面对生存与发展的种种挑战，一些种族败亡了，一些种族反而日益发达起来。兴盛起来的文明，即是进化史上优选的智慧基因。玛雅人在中美洲土

地上赢得了“选民”的荣誉。然而，他们又被无情地抛弃了。他们曾经取得巨大成功的文化策略，没能应付变化了的挑战。尽管他们躲过了公元9世纪那场突如其来的文化崩塌，离开他们生活了几千年的基地而在尤卡坦北部重新开创了一个文化繁荣期（尽管多多少少有些失去水准），但是，当欧洲人彻底改变他们的文化生态，给他们的生存与发展提出严峻挑战之时，他们没能幸免灾难的结局。土地被占领了，城市被摧毁了，民族被征服了，文化被湮灭了。

玛雅人的文化机制出了问题！

一种曾经在许多个世纪里给予他们战胜挑战能力的文化，却使他们先天地对另一些挑战产生不适之症。为了对付以往的生存难题，玛雅人已经把自己的文化“优化”、“特化”了，也就难以“转化”、“进化”了。

在中美洲地形复杂、相互隔离的自然环境中所形成的各自为政的松散局面，使得玛雅人被各个击破。他们没能以一个强大统一帝国的政治军事力量，击退一支几百人的西班牙殖民军。至少列强在打开中国大门之前，慑于清朝帝国纸老虎的形象，颇为踌躇了一番。

为了使人民安于职分而形成的文化机制，比如驯服、谦让的民风，也为征服者的颐指气使准备了心理上和人格上的条件。文化传统要求玛雅人遵从贵族和祭司的统治，这在20世纪80年代仍然余风不绝。一位访问者在玛雅人聚居区看到这样的场面：当一位裹着红头巾的人士走过，在场的玛雅乡民全都毕恭毕敬，据说那个裹红头巾的人是有身分的人物。玛雅乡民对他们的祭司（已经相当世俗化的当代人）也十分崇拜信奉。由此可以想见300多年前玛雅先民该有多么“唯上主义”。他们的酋长被西班牙大大小小的总督取代，他们的祭司被西班牙主教、神甫取代，但驯服与崇奉的关系却没被改变。

为了一种社会内部的秩序，玛雅文化特别设计了许多关于男尊女卑的文化隐喻。它确实解决了两性冲突，保障了社会分工，促进了文明进步。但是，却没料到造成了一个十分戏剧性的文化“报复”：一名玛雅妇女成为助纣为虐的“女祸”。

1519年，毁灭玛雅文明和阿兹特克文明的罪魁科尔特斯（H.Cortes）踏上玛雅人的土地。初战告捷后，战败的塔巴斯科（Tabasco）玛雅人给他送来了黄金和20名年轻姑娘。其中一个少女是其他部落已故酋长的女儿，人长得美丽机灵，不仅懂得当地方言，而且会说阿兹特克语。科尔特斯给她取名为玛丽娜（Marina），聘为翻译官，进而变成秘书，再进而纳她为妾。这个嫁鸡随鸡、嫁狗随狗、嫁科尔特斯姓科尔特斯的“玛丽娜”，死心塌地地为其丈夫效命，在殖民者征服玛雅人和阿兹特克人的过程中起到了极为重要而恶劣的作用。这是不是玛雅文化的悲哀呢？

我们也能理解宗教对于一个民族走向文明的作用，容忍种种在我们今天看来荒谬的东西。但是，我们很难平静地看到它不仅无助于那个民族、反而危害那个信仰它的民族。在玛雅文明遇到欧洲入侵者严峻挑战的时刻，玛雅宗教没能像它在历史上那样给玛雅人以精神上有益的支持，相反却成了不折不扣的“麻醉人民的毒剂”。

玛雅神系中那些位最主要的神是怎样的相貌呢？天神、雨神、月神、战神这儿位座次最靠前的大神都长着欧洲人那种长长的鹰钩鼻。要说这是对玛雅人略带点儿突出的鼻尖的写实描绘，实在讲不通，毕竟玛雅人是蒙古人种印第安民族。这种欧洲式的鼻子来源于夸张，夸张的目的乃是为了神抵的神

异性，所谓异相与神通有关嘛。不料有一天真有一些高鼻子的白人打上门来，这就足以令玛雅祭司惊讶了。

我这个推测很可能是符合实际的，因为有旁证。玛雅人的近邻（相距几百公里）阿兹特克人就相信，来犯的西班牙人乃是归来的羽蛇神。在他们的宗教传说中，好战的神德兹卡却波卡用诡计驱逐了慈善的羽蛇神。当羽蛇神含恨而去时，曾经发誓要返圆来，夺回失去的王位和权力，重新保佑他的子民。这就像基督教所宣称的，上帝总有一天会降临人世来作末日的审判一样：恶有恶报，善有善报。阿兹特克人的君主蒙提祖马二世（Montezunmal）作为好战之神德兹卡却波卡的现世代表，相信自己迟早会被羽蛇神罢黜。当西班牙人占领了西印度群岛以后，那些“白脸、蓄须、身着五彩服装”的传闻就使得预言变得近在咫尺了。后来的故事我们很清楚，蒙提祖马二世开门揖盗，乖乖地成为科尔特斯的俘虏。

尽管这个故事不是发生在玛雅人身上，但也不无可借鉴之处。特别是上文提到了西班牙人“蓄须”，这胡须也许也和鹰钩鼻一样不可小觑。一般说，玛雅人没一个是多毛的，男人要么是一根髭须都没有，要么是极为稀疏。玛雅母亲们用热布烫她们孩子的脸颊，甚至用诸如镊子之类的小工具来把个别的毛发连根拔除。虽然通行这一做法，但是从古王国时期的雕刻和彩陶上看，类似现代的山羊胡须还是有人蓄留。这表明，现在的风俗只是下层阶层的情况，浮雕上蓄须的形象却限于上层人士或者神祇。这样一来，胡须颇浓的欧洲来客不就越加天然地具有高人一等的身份证明了吗？

对神灵的信仰，对祭司预言能力的迷信，这些都曾是整合玛雅社会的有效文化手段。然而，当西班牙人已经把屠刀架在他们头上时，卡克奇克部落（Cakchiquel）却还在向祭司乞灵。祭司们预言，雷电会击死敌人，只要在雷雨天到河对岸去，就会看到雷电惩罚邪恶者。于是他们失去了警觉，被西班牙殖民者击败，只得仓皇败逃，躲进山林。这不仅是临场失去警觉的问题，而是预先就注定丧失了自信、自救的能力。

做成了的大餐无法回炉。一个文化混合体一旦确定下来，它已经用自己的机制将各种社会成员、各种心理成分作好调配。几千几百年中一点点加上各道工序，已经吃了许多年了。实在无法回原到新鲜原料重新来过。成也由斯，败也由斯。

玛雅宗教和悠久的文化，在每一个体的心中建立起逆来顺受的无意识。这样勤俭、安分、规矩的顺民当然容易控制。内心的信仰、自我以及欲求的平衡，已经为他们提供了一种固定的心态；社会文化为自己复制了一个又一个社会化的适应文化、代表文化的原子。

玛雅人的驯良造就了玛雅文明中集体主义的杰作。但也是这批文明人，对外来无礼的入侵表现出同样的驯良，人为地促成一个与他们的神话相类似的末日故事。这对于没有文化的动物来讲肯定是不可能发生的事。

文化编造出种种故事帮助人类存活、繁衍，在脱离动物轨道的灵性方向上迅跑。这些压抑、投射、升华原始欲望的手段一旦确定，就为文明复制着生物人以外的文化人。然而，有一天，文化性对生物性的改造达到违反生物求生本能的地步，也不能不说是文明的一种缺憾。

## 第九章 总结不终结

玛雅：发现再发现

一种较流行的说法，乃称玛雅文明为“消逝的文明”；有了“消逝”，就又有重新“发现”的说法。

存在着两种不同层次的所谓“消逝”，也就相应引出了不同层次的“发现”。但无论“消逝”也好，“发现”也好，我觉得都是一个关于“视力”的问题，都可以对观察者的视力作点智慧上的估价，都可以说三道四。

按逻辑推说，假如一个事物在空间里“消”了，在时间中“逝”了，那又如何能被“发现”呢？看来，这中间有着语言和历史的误会。如果没有一种智慧的眼光，那么，就会对仍然遗存的玛雅文化视而不见，这就是16世纪到19世纪发生的情形；而一旦人们获得了文化学研究的眼光之后，“消逝”的玛雅又重现了它往昔夺目的光彩，一个又一个被遗忘的玛雅故址被发现，直到最近，1992年9月23日，埃菲社还报道了玛雅金字塔群的最新发现。

神秘的玛雅，消逝的文明，还有“金字塔”，这类词句无形中给人语言的误导。语言，不仅容纳着理性的概念，也覆盖着情感的意象。当我们对某个事物缺乏必要的了解，那么，情感化、主观性的想象力便张开了它的翅膀，去占据没有硬梆梆物质的虚缈太空。外部世界的观察者最初目击玛雅文明时，必然惊异于它那种与众不同的异域情调，对它那些辉煌精美的建筑、雕塑、工艺的惊叹夹杂着不可思议的情绪震动，而那些几乎未能破译的象形文字更是强化了人们的智力、理解力受挫后难以名状的困惑。于是玛雅便被冠以“神秘”的形容。

历史上曾经发生过的文化衰落，即玛雅文明在公元10世纪的退潮，尽管只是考古学家、历史学家对现象不完整的描述，但是，一旦离开了特定的学识背景，就被文学化手法说成玛雅文明“消逝”了。这一点，我将以最大的兴致在下一节辨析一番。“神秘”加上“突然消逝”，再加上诸如“金字塔”、“宇宙天文学”之类“连现代人都无法企及”的说法，岂不令人神魂颠倒、想入非非之境！难怪关于玛雅文明的介绍，还有南美印加文化的介绍，多少都沾染了一些神秘主义的气息，引入了“玛雅人是X星球来到地球开发的一支遗民”之类荒诞不经的理论。

这是语词的误会！也是语言的诱导。是面对巨大的文化差异性时人们本能的情绪，在没有足够的知识与实证情形下的白日梦。离开了对人类的自信，来谈论文化便只能求助于神或者“外星人”了；离开了对人类各民族文化的相对主义理解，才会使人产生荒唐可笑的想法。

历史上，当用西方基督教（天主教）文化塞满脑袋的第一批远航者来到新大陆时，他们简直怀疑印第安人是不是人类。因为《圣经》告诉他们上帝如何创世，如何保育人类，那上头没有皮肤棕红的印第安人这一支。而玛雅文化受到了进一步的评价，一位主教大人称之为“魔鬼的勾当”，将上千卷玛雅经书付之一炬，这才使玛雅文明受到了致命的打击。正是殖民者让玛雅文明在16世纪以后数百年间真正地“消逝”了。

直到1875年，西班牙人安东尼·德·雷开始报道他的“新发现”，玛雅文明才引起了极大反响。他考察了位于今墨西哥恰帕斯境内乌苏马辛塔河左岸的帕楞克古城遗址，“发现”了那些玛雅先民的伟大杰作。在他之后，美国人约翰·劳埃德·斯蒂文斯（John Lloyd Stephens）也游历了玛雅地区，

写下引人入胜的游记，掀起一股玛雅热。其实，在他们之前，还有一个叫莫德思托·孟德斯的人，于 1848 年作了探险考察。他没有获得什么结果，无功而返，因为神奇传说中的那座玛雅城市蒂卡尔(Tikal) 当时已被丛林、草莽、泥土所掩盖。

中美洲的热带丛林覆盖，草莽泥土的掩藏，这些并不是真正造成“消逝”而需要“发现”的原因。草木泥土挡不住人们的慧眼，而来自文化的视盲症才最为有害。尤卡坦半岛上最重要的现代城市梅里达(Merida)，即墨西哥尤卡坦州府所在地，1542 年建立殖民城市，是殖民扩张势力在玛雅地区的中心。梅里达的附近就有玛雅古代最重要的几座城市，包括玛雅潘(Mayanpan)、乌斯马尔(Uxmal) 这样赫亮的名字。然而，戴了眼罩的人们对于眼皮底下的文化成就并没有多看一眼，听任它沉睡数百年之久。

我们不难看出，对玛雅文化重新燃起的热情是伴随着文化人类学的兴起。只有到了 19 世纪，人们才渐渐获得了新的文化眼光，人们才“发现”了玛雅文明的价值。上述几位西方探访者，正是在那个意义上来到玛雅的土地。

可以说，玛雅的“发现”是一种眼光的“发现”。

我们已经在玛雅发现了什么？我们还可以在玛雅发现什么？我们不仅仅是在玛雅的废墟里找到了些占文明的踪迹，而是找到了人类文化中那种依靠人内在的力量去解决生存与发展课题的自信，找到了一种无论多么“神秘”都始终坚持实证的思想武器这一信念的意义。不断去“发现”玛雅，就是要不断地抛弃偏见、成见，也同时抛弃醉眼朦胧或瞑目玄想的臆见和幻视。与发现一词相连的是事实。

谜一样的消逝

玛雅文明的“消逝”，不知怎么会被夸张到这样的程度。不仅“消逝”，而且要说“突然消失”，“谜一样地失踪”，竭尽渲染、夸张、戏剧性之能事。

究其实，真正的玛雅问题学者只是提出了一些再正常不过的学术上的疑问。他们只是在研究的开始阶段，未曾充分占有考古资料、文献资料的情况下，对玛雅人辉煌的古典时期文明在 10 世纪时衰落感到兴趣。一时并无确凿的材料来说明古典期文明衰亡的原因，于是便提出了种种假设，同时也就有了“消逝”这种不确切的说法。

在人类文明史的研究中，类似的现象可谓司空见惯，并没有人大惊小怪。好比说，没有人会赖皮缠似地追问周口店洞穴中的那一群北京猿人是否神秘地“消逝”了四五十万年，他们是否去外空旅行后又返回，成了 18000 年前的山顶洞人。如果这例归谬尚不足以令人服气的话，那么，我们可以说，文化遗址往往是有兴有废，有始有终的。考古学家在玛雅南部地区若干遗址看到它们衰败的迹象，可以有许多解释，就是不可以有任何梦吃般的违背事实的歪曲。真正的学人，不会为了保持某种神秘性，为了追求读者廉价的好奇心，而故意无视日益清晰的事实去胡说八道，哗众取宠。

日益清晰地被揭示出来的考古事实表明，古典玛雅文明在其鼎盛期之后，于 9 至 10 世纪迅速衰亡，这固然是一个重要的事件，但多少又被曲解了。衰亡仅仅发生在玛雅南部地区，并不包括整个玛雅文明在内。事实是玛雅文明的重心北移了，当南部地区一大批文化中心沉寂之时，尤卡坦半岛的北部原野上却展开了灿烂的文明场景。像最著名的玛雅潘、奇岑—伊扎、乌斯马尔等城市，继续兴盛了 500 年，直到西班牙人入侵真正给玛雅古文明画上句

号为止。这个在北方存在的玛雅文明就是学界所谓后古典期。

可见，通常把所有的玛雅文化历史都以南部低地的兴衰史来解释，该是多么严重的误导呀。

或许是受了玛雅文明消逝说的影响，一些介绍不自觉地夸大了古典期玛雅和后古典期玛雅的差异，也就是早期所谓古帝国与新帝国的区别。实际上，尽管 10 世纪以后的后古典期玛雅文化带上了来自墨西哥的托尔特克（Toltec）入侵者的文化烙印，但是，玛雅文化的连续性并不因这点风格差异而有所变质。诚如我们在《谁是玛雅人》一节中所指出的那样，整个中美洲地区文化渗透非常普遍，一个严格的界限不仅难以硬性规定，而且也无此必要。否则我们反而会陷入概念化，忘记“玛雅”无非是我们从数以百计的城市中心之一“玛雅潘”借用过来，用以描述这一地区互相关联的人种、语言和文化集团。

那么，抛开严格意义上的“消失”，多少有点儿来得突兀的“衰落”，其原因何在呢？

鉴于玛雅地区农业状况，地力衰竭问题被提了出来。一块土地用了数年后便不再有肥力，必须经常轮作，烧荒辟新田。当城市中心周围可开垦的土地资源耗尽时，这个城市中心的好景便走到尽头了。这个观点却无法解释众多城市几乎同时的衰败，也许是整个地区的气候发生了不利于玛雅农业的骤变，杂草疯长，达到难以控制的程度。丛林日益向城市逼近，像沙漠吞噬绿洲一样，毁坏了玛雅人生存的基础。或者是疫病流行，导致人口锐减，损伤了文化的元气，也逼迫幸存者尽快逃离危险的故园。再或者是外部的威胁，如墨西哥中部居民侵犯，致使玛雅人逃难而去，听任自己繁荣的城市中心倾颓，甚至可能直接由入侵者捣毁了玛雅宗教建筑，发生“犁庭扫穴”的大灾变。也有人根据这种针对庙宇殿堂的破坏现象，认为玛雅城市发生了内部纷争——农民起义。原因是祭司贵族们曾驱使大批农民建造新的大型宗教建筑群，激起民变，农民们起而毁庙杀僧。祭司是古典期玛雅宗教文化知识的秘传团体，他们一死，纪年碑不再树立，铭文不再刻写，庙宇不再建造，于是这些玛雅城市便呈现了“文化中断”的败落相。此说乍听有理，却难确证农民起义是否符合玛雅社会结构的情形，也难解释何以众多的城市中心都先后同时爆发阶级对抗。至于说考古过程中发现了建造了一半的庙宇群，以及前述庙宇毁坏严重，其他民用建筑尚称完好的现象，也可以作别样说明。外族入侵同样可导致这一后果，族属之争有时会变成双方守护神的较量，战胜者羞辱失败者的崇拜物（包括崇拜场所），杀戮对方的神职人员，这非常可能。

外族入侵、农民起义、人口骤降、资源匮乏、地力衰竭、环境恶化、丛林侵蚀、地震飓风、瘟疫流行……这些因素都可能发生作用，然而可能性与事实并不可等同而视，正是这不确定性，导致玛雅文明衰落的研究中喜欢夸大某一种因素的倾向出现。每根鸡翎都被各自奉为令箭，几乎每一种猜测都演化成根本原因了。其恶果是忽视了对多种可能性的实证综合研究，相反鼓励了缺乏历史常识的空想家们作“有奖竞猜游戏”的热情，竟致把玛雅“金字塔”想象成“外星人—玛雅人”在地球上的“能量储存器”。走火入魔！

这是不正确的研究方法论所导致的恶果。只有当考古学家、文化学家摆脱“给谜底一个答案”的诱惑，修正方法论，真正开始正视种种已知的事实并不断修订玛雅历史框架，那时才可能科学地把握“玛雅之谜”的意义。

玛雅古典期文明的衰落，不是一个突发的事件，尽管从粗略的年代学观

点看，千年一系之后在数十年内败落显得快了点儿。玛雅文明的衰落在时间、地点上并不一致，它是一系列事件的过程，原因也是相互联系的。最合宜的谜底应该把外来渗透和内部压力作为一个复杂连锁反应的主要环节看待，变化就是这样逐一地递送到所有相关的部分。

至于说 500 年后玛雅文明又一次“消逝”，那纯粹是语言骗局。西方殖民者对玛雅人灿烂的文明不闻不问，甚至竭力扼杀，可怜的玛雅人过于善良、弱小，不断地弃家而走，躲向丛林深处，这岂不就“消逝”了吗？不是说最后一支玛雅抵抗力量的据点，因“消逝”在密林深处，直到 1697 年才被殖民者征服吗？这距佩德罗·德·阿尔瓦拉多上尉 1519 年入侵已近 180 年了。殖民者关心的只是财富，除了黄金、土地、劳动力以外，他们并不在乎什么玛雅。于是，从 16 世纪到 19 世纪这段时间里，似乎玛雅又“消逝”了。

子虚乌有的帝国

人是唯一一种会被语言欺骗的动物。当人们把一些词语重复得次数一多，也就把词语当成了事实。这个弱点在关于玛雅文明的传说、介绍中表现得相当充分。

误加在玛雅文明头上的最不合适的一顶帽子，大概就是“帝国”头衔。当初西班牙人想当然地把玛雅世界看成（说成）一个统一的帝国，这是因为他们自己来自一个王权国家，把自己的社会组织结构想成玛雅人也必然具有的。假如说，阿兹特克人、印加人那里还差不多像个帝国的模样，那么，玛雅人实在不成帝国的体统。

且不说社会阶段上的争议，即玛雅究竟是个奴隶制国家还是处于原始公社后期，单单以玛雅四分五裂的军事政治版图上就看不出帝国的影子。即便是最有希望成为帝国的 12 世纪，那三个最主要的城邦玛雅潘、乌斯马尔、奇岑伊扎，也没能走完从对抗到整合的通向大一统帝国之路。何况到了十四五世纪，玛雅文明已经渐趋式微，怎么会给 16 世纪初踏上新大陆这个神秘半岛的西班牙殖民者造成强大帝国的印象呢？

西班牙人轻易命名，便直观上造成后来者的成见。很长一段时间，“帝国”一词以讹传讹。甚至把玛雅文明分为旧帝国和新帝国两个时期，以 9 世纪末为界。这个学说也一直反映在用中文印行的关于玛雅文明的介绍文字中。但最近几十年来，特别是经过四五十年代以来对玛雅地区的大规模考古挖掘以后，学术界已渐渐抛弃了旧帝国、新帝国的划分法。代之以较准确的四阶段划分：形成时期（公元前 3000 至前 1000 年起，公元 3 世纪止），古典时期（公元 3 至 9 世纪），后古典期（公元 10 至 16 世纪初），西班牙征服时期。

在玛雅历史上，没有埃及式的法老，没有罗马式的恺撒，没有任何形式的独裁者在任何时期统治所有玛雅人。各个城市中心之间是彼此独立的。然而，他们又确实毫无疑问地都属于玛雅人的指称范围，共享同一种语言、同一种宗教、同一种文化。

著名玛雅研究专家莫利认为，玛雅各城市之间的关系，大致类似于前 6 世纪至前 2 世纪的希腊城邦，斯巴达、雅典和科林斯之间的关系；或者是 13 世纪至 16 世纪期间的意大利城邦，维也纳、热那亚和佛罗伦萨。也就是说，在文化上它们是同一的，但是在政治上它们是独立的。

根据后古典时期的社会条件，可以推断，古典时期的玛雅是由一些独立的城市中心组成。它们之间的联结方式可能是借助一种松散的联盟。这种建



立在文化、语言、宗教连续性之上的政治连续性推想，在逻辑上是说得通的。

从考古证据来看，古典时期不同地区出土的雕塑、建筑和陶制品，都存在细微的差别。有人认为，可以把这些现象同玛雅人弃地休耕的传统农业方式联系起来。从而提出这样的假设：玛雅人间隔一段时间就必须集体迁移，寻找合适的新玉米地。由此，所谓玛雅人的帝国，实际上是同一群人在不同时期建立的若干聚居点的总和。

另一种说法将地区差异解释为独立的政治实体。这种观点比前一种观点普遍。在西班牙入侵之前有三个主要的政治实体，它们是奇岑伊扎、乌斯马尔和玛雅潘。而在古典时期，根据考古资料，似乎数量要更多些。可以确定的至少有四处：（1）中心地带，由危地马拉的佩腾中北部、墨西哥南部和洪都拉斯组成，中心城市是蒂卡尔；（2）乌苏马辛塔河谷地，中心城市可能是帕楞克；（3）东南部地区，中心城市是科潘；（4）西南部地区，主要政权所在地可能是托尼那。

人口的流动，甚至大规模迁徙，在历史上都是常有的事。事实上，没有一个地区是绝对封闭的。人种、语言、宗教、习俗、历法、工艺以及其他文化因素，都处于不断地交流、渗透过程之中。玛雅潘在后古典时期曾经为北部迁移来的托尔特克人占领，两种文化在所有层次上进行过一次大杂交。撇开这些突发事件不谈，美洲各地区之间发达的商贸往来也一定为文化传播提供了方便之门。还有一种文化传播形式是战争吞并，或强行文化侵略，比如说在其他民族的宗教里加上自己民族的神抵、强行推广自己的语言。

总之，文化交流的方式很多。譬之若中国文化，对周边地区的同化发生得太频繁、太深刻了。如果1000年后某位“考古学家”在日本发现汉字、在朝鲜发现扇子、在新加坡发现中国式建筑之后，真不知他会作何感想。更不用说中国本身就是一个民族大融合的历史产物了。

但是相较政治实体而言，文化实体的内聚力、连续性还是要顽强得多。强权固然可以在一定程度上改变人种、改变语言、改变宗教，以混血、外来语、外来神的形式逐渐植根于文化之中。然而，一种在语言文字、历法算术等方面比较发达的文化（如玛雅文化），往往具有比政治同化更强的文化同化力量。正如恩格斯所说，较不发达的民族可以用武力征服较发达民族，但入侵之后，他们往往会被后者的文化征服。

当我们今天看到玛雅文化留下的影子时，看到的是他们的象形文字、他们的拱门建筑。其他如金字塔神庙等，在美洲其他文化的聚居地也有发现。我们确实只能用一个文化学概念，玛雅文化，或者一个民族学概念，玛雅人，来形容这种独特的文化和创造它的人民。我们如何能够将一个前后生存了3000多年的文化，用政治学中的一个最笼统的概念，帝国，来概括呢？尤其当我们把玛雅人视为古代美洲印第安人的一支，而不是将他们视为横空出世的新大陆成员时，这种想当然的思路就更显得简单化了。

飞地·文化地理“马赛克”

玛雅世界在文化和语言上的分布都不是整齐划一的相邻地区组合。和其他中美洲文化一样，玛雅世界存在于一种复杂的文化地理“马赛克”（mosaic）中。文化认同感、语言亲疏度完全不同的人群像七色板一样，一块一块地拼接在一起。这种特别的文化地理模式具有其特别的功用。

所谓飞地，就是指这种马赛克布局中的一些小块。它们是由一群群远离自己文化的中心地带，置身于其他文化传统的领地包围之中生活、工作的人

们组成。犹如国中之国。

这种地理分布上的镶嵌特点，当然有助于推动各种文化之间的交流。不过，飞地最首要的功用还是经济上的。它能保证与其他地区特有的原始资料获得接触。比如，有机会深入另一地区腹地，获得那里独有的动植物、种植环境、适宜气候或盐场，甚至可以通过飞地接触到遥远的市场。这实在是一种生态性的分布策略。

由于这个对大家都有好处的共用规则，中美洲普遍存在这种现象。公元7世纪时蒂卡尔（Tikal）曾经去干预道斯皮拉斯（Des Pilas）的内政，但是这并不意味着它控制了两国间的过渡地带。中美洲最大的政治实体，阿兹特克人建立的帝国，居然也允许在它的核心地带存在一个与它对立的特拉西

（Tlaxcalan）城邦。此外，中美洲关于领土的观念，并不强调排外性。像我们在历史上其他地方常见的那种文化分布形态，拥有同一种语言、文化、政治倾向的民族形成铁板一块的聚合分布，在这里却并不常见。

当然，玛雅文化以这种形态与周围文化共融，在政治、军事上也有其特殊的作用。玛雅历史上从未形成过统一的、高度集权的帝国，而始终是以文化的严密聚合体和政治的松散联合体面目出现。最繁荣的几个阶段，也只是几个发达的城市中心的政治联盟。文化在地域上的分散性也许是原因之一。不过另一方面，飞地机制也对玛雅社会的稳定、发展起促进作用。玛雅贵族在很大程度上依赖于同其他统治群体的密切关系，以此来巩固其统治与权威，保证他们的王权不致旁落、徽号得以传承；当然，还通过这种密切关系解决联姻的问题，组成姻亲联盟。

飞地还是国家一些重要政治活动的关键。政治领域可能会经常以群岛的形式出现。由统治中心向外伸出许多联结深入其他政治实体的内部。飞地犹如围棋中的飞子，它所产生的势远远大于这个单子儿本身。另外，玛雅商人可能还是军事谍报的主要来源。就像中国战国时期一样，有时，商人所起的作用关乎兴亡绝续。

飞地在边界领域存在文化、语言的尖锐对比。这种现象不仅存在于玛雅世界内部不同群体之间，同样也存在于玛雅世界与中美洲其他文化之间。飞地本身可能是一个大的社区，也可能只是几户人家而已。玛雅人种植玉米，但因为当地土地、森林资源的特点，有时会有必要远离自己的村镇去开垦新地。如果那里的地碰巧合适，他可能会举家迁居异地。这种天高任鸟飞的感觉也许会令现代人非常向往。

然而，欧洲入侵者的向往似乎并不局限于感觉。他们先是懵懵懂懂地如入迷宫，不断与各支印第安人遭遇。逐渐地开始摸清这种马赛克分布的机制。玛雅世界所经受的毁灭性打击也就是从飞地开始的。殖民者采用入乡随俗的办法，借鉴中美洲本土历史经验，以飞地渗透外部势力。玛雅世界主体的毁灭固然有许多因素造成，但是飞地对外部渗透的开放也是原因之一。

羽蛇神是否中国龙

玛雅人奉若神明、而且奉为重要神明的羽蛇神，在头形、身形及艺术表现手法（如云纹、弯须）上，与中国的龙有相像之处。许多到过玛雅遗址的中国人，都惊异于这种相似性。在墨西哥、危地马拉，甚至于在欧美国家的一些学者中间，也广泛流传着类似的猜测。那么，羽蛇神到底是不是中国龙呢？

羽蛇神的名字叫库库尔坎（Kukulcan），是玛雅人心目中带来雨季，与播种、收获、五谷丰登有关的神祇。事实上，它是一个舶来品，是在托尔特克（Toltec）人统治玛雅城时带来的北方神祇。中美洲各民族普遍信奉这种羽蛇神。

羽蛇神在玛雅文化中的地位可以从许多方面观察到。古典时期，玛雅“真人”所持的权杖，一端为精致小人形、中间为小人的一条腿化作蛇身、另一端为一蛇头。到了后古典时期，出现了多种变形，但基本形态完全变了，成为上部羽扇形、中间蛇身下部蛇头的羽蛇神形象。

羽蛇神与雨季同来。而雨季又与玛雅人种玉米的时间相重合。因而羽蛇神又成为玛雅农人最为崇敬的神祇。在现今留存的最大的玛雅古城，奇岑·伊扎中，有一座以羽蛇神库库尔坎命名的金字塔。在金字塔的北面两底角雕有两个蛇头。每年春分、秋分两天，太阳落山时，可以看到蛇头投射在地上的影子与许多个三角形连套在一起，成为一条动感很强的飞蛇。象征着在这两天羽蛇神降临和飞升。据说，只有这两天里才能看到这一奇景。所以，现在它已经成为墨西哥的一个著名旅游景点。而在当年，玛雅人可以借助这种将天文学与建筑工艺精湛地融合在一起的直观景致，准确把握农时。与此同时，也准确把握崇拜羽蛇神的时机。

羽蛇神的形象还可以在玛雅遗址中著名的博南帕克画厅等处看到。要说它的形象，与中国人发明的牛头鹿角、蛇身鱼鳞、虎爪长须，能腾云驾雾的龙，还着实有几分相像。起码在蛇身主体加腾飞之势（羽蛇的羽毛）的基本组合上，是一致的。此外，如画厅一室屋顶上画的羽蛇头、玛雅祭司所持双头棍上的蛇头雕刻，与龙头也有较大的类似。而且，羽蛇神和中国龙崇拜都与祈雨有关。

有人说玛雅人的羽蛇神是殷商时期的中国人带过去的中国龙。如果这种说法成立，那么其中所说的玛雅人，首先应该改成中美洲人。因为，中美洲的许多民族都有对羽蛇神的崇拜。而且，与中国龙有关的雨水纹图案也可以在中美洲许多国家和地区的古迹中发现。

然而，要证明中国龙与中美洲羽蛇神的传播、吸收关系，难免有很多牵强之处，确实，有人猜测，中国人早在哥伦布到达美洲前数百年就“发现了新大陆”。但是，中国在五六千年前就有了龙这种想象出来的动物图案（这一点已为考古发现所证实），而玛雅、或中墨西哥及其他中美洲地区的羽蛇神崇拜也早于这个所谓的“发现”时间。（这个发现一说尚有待证实，而且，即使此说成立，大概也是在12世纪）即使中国与大洋彼岸的美洲很早就有洲际文化交流，然而，文化使者的数量一定不会很多，文化交流的效果也只会限于文化的较浅层。像托尔特克人那样通过反客为主来将自己的神强加给玛雅人的事，恐怕不会发生在登陆的中国人身上。

有些西方学者非常希望在美洲、东南亚、甚至欧洲各文明之间找出一脉相承的一统关系。甚至任想象力随意驰骋，不惜将大陆板块漂移、跨洋航海交流、甚至怪力乱神的指点山河等等不是一个层次的问题扯到一起，欲证明一些文明间的相似有着深层而精致的根源。这种一览寰宇小的普遍联系倾向，也许发端于人们喜欢将知识片断罗织成网、联成体系的自然愿望。但是，如果我们着眼于古代中美洲各文化之间的相互影响、相互关联，如果我们将神秘而遥远的古代玛雅文明放到它实实在在的地理、历史、文化环境中去，同时，也把中国龙观念自身的形成、发展、演变过程放到中国历史文化

的真实背景中去，那么，这种纯粹由一种表面相似和传播猜想所组成的观点，恐怕很难站得住脚。我们不能简单地在羽蛇神和中国龙之间划等号。

关于欧亚大陆和美洲大陆的联结确实有许多诱人的发现。其中包括比海上往来更为确凿（已有大量考古发现和人类学研究的证实）、更为有趣的陆路交通。也就是从亚洲通过白令海峡（海平面较低时这条通道是宽畅的陆路）到达美洲之路。美洲印第安人很可能是蒙古高原上的一支向东迁徙而形成的。然而，这个过程应该在上万年甚至几万年前。以中国华北地区为中心的中国龙的故乡，与羽蛇神的“统治”区域，可能在更远古的时候来自于同一个文化源头。

文化是不断在交织、变化中的。然而，有一些根本的、原始的元素却会以种种变化了的形式保存下来。羽蛇神羽扇作尾，保留蛇身本形；而中国龙在蛇身这个基本形态之上又添加了那么多特异功能，几乎把动物界飞禽走兽游鱼的特长集于一身。这两种被崇拜的象征性动物当然不是一码事。中美洲各地现在都有羽蛇神崇拜，但是这种羽蛇形态的最早发祥地却难以考证了。中国人现在于世界各地舞龙雕龙，声称自己是龙的子孙。可是，回想一下中国 5000 年历史上几朝改天换地、不断民族融合的过程，这龙在人们心目中的地位、这龙崇拜本身，都是一个不断形成、演变的过程。这两种崇拜形象除了在蛇身（玛雅人从古典时期开始就崇拜蛇神）这一点上相同以外，实在是各有各的特征，风马牛不相及。

这个蛇身的基本相似点确实引起人们对两种文化渊源的思考。只是，这种思考不应被简单化的联结引入歧途，不应导致草率的等式。

说到蛇，另一个赋予它重要意义的文化就是圣经文化。小到希伯来文化，大到基督教文化。如果给羽蛇神和中国龙有相似关系加上这只角，构成一个概念和地域文化上的大三角形，那么，它们所引发的思考一定会更丰富吧。也许人类对蛇这种防不胜防的无声突袭者怀有普遍的恐惧。这种恐惧起源极早，而且深深植根于人类的集体无意识之中。又或许欧亚、美洲各地的早期人类，确实在远古时代发源于同一类文化，保留着类似的文化忆痕。又或许这些全然只是一种文化上的巧合。毕竟这些蛇形都不是各自文化的全部，而仅仅只是一个小侧面。

文化的表象真是太有趣了。它不仅处处体现了人尽量解放自己、为自己获利的过程，也处处体现了人尽量限制自己、为自己设置障碍的过程。有劳动力的开掘和解放，也有劳动力的重新分配和消耗。与此同时，文化还制造出那么多特殊的符号和象征。它们既是对原始记忆的复写，又是对文化潜意识的建设。也正是因为这些特殊形象的重要文化地位与文化功用，所以，当我们在地域上如此遥遥相隔的文化中看到它们的相似性时，才会那么惊奇和激动。而能否在它们之间发现某种联结，这个问题才会对我们变得如此重要。

羽蛇神不是中国龙，也更不会是圣经中的撒旦化身。但是这三者确实都是蛇的变体，又确实都从最初就在各自的文化中扮演了极其重要的文化角色。单凭这一点就发人深思。不过，猜测不等于事实，相似仅供启发。

#### “玛雅—中国文化连续体”

著名人类学家张光直先生曾经提出过一个“玛雅—中国文化连续体”的假设。在谈这一文化联系时提到了“亞”形问题。“亞”形在中国文化中有很重要的象征意义。明堂宗庙的平面图即为此形；殷墟墓坑的平面图亦为此形。但是，金文中亚字有两种形式，一为方形缺四角，另一为左右上下

中五个方块合成十字架形。这两种形状孰先孰后关系到对这个符号的解释。张光直先生不知怎么产生到新大陆史前考古中寻找旁证的灵感。他发现中美的玛雅等文明也有“豆”形符号，并且这个符号是由方形四角加四株“宇宙之树”内凹而成。由此他想到，作为天地沟通场所的宗庙明堂也是在四隅象征性地标志通天神木，从而使方隅内凹成“亞”形。

不过，张先生并没有将这种文化连续体定义为前后相继，而是认为它们很可能源于同一种祖型文化。

随着玛雅研究的深入和世界对中国的日益了解，这种连续体假说越来越不像是捕风捉影。我们当然不是要在中国文化和玛雅文化之间的相似之处划等号，更不想用“洲际文化交流”这种草率而不合逻辑的胡乱联系来解释早期文明的相似。所谓文化连续体的思考，是要将这两种遥遥相隔的文明，放到人类演进历程的更大时间跨度中去，将文明的源头引向人类的祖源。

长期以来，史学家们轻易地同意：我们人类的所有人种全部来源于非洲。直立人于距今约 100 万年前离开非洲，在温带地区建立了若干个聚落点。这些最初分散的人群最后都或迟或早地演化为蒙古人种、尼格罗人种和欧罗巴人种。但是，这个直观明了的框架遭到来自史前考古领域的多次挑战。而且这 100 万年至世界文明发祥期的数万年之间，还有那么广大的空白需要填补。于是，从文明发祥时期向上追溯，成为另一条有效的研究路线。

玛雅文明是古代美洲最先进、最完善的新石器文明。迄今为止，在美洲只发现了旧石器晚期以后的人类活动痕迹。比较一致的观点是认为美洲人类来自他方。那么，他们是从何方、又是于何时迁徙来的呢？一说从欧洲而来，但缺乏有力依据。旧石器时代晚期，北部通道格陵兰岛被大面积冰川所覆盖，人类无法选择这条通路。由欧洲通向亚洲的必经之地，里海，也因发生海侵而面积增大，从而隔断欧亚，令人无法跨越这片水域。

另一说从亚洲而来。通道是现在美、亚洲之间宽度仅 90 公里的白令海峡。35000 年前，海平面曾一度下降，水深只有近 40 米的白令海峡露出海底，成为宽达 1500 多公里的陆地，在古地理学上称作“白令及亚”。之后海平面回升过，但在 25000 年至 12000 年前的那段时间里，海平面下降再度达到了开通这条通道的效果。这样一个宽畅的通道完全可能是第一批踏上美洲大陆的人类所走过的路。

从中国华北向东北延伸、通过白令海峡、直至北美，在这样一个区域里广泛发现一种共同的旧石器期工具，楔形石核。这种石核可能产生于更早的两极石核，也是制造石片的用具。这种工艺在中国华北有很长的发展过程，可以上溯至大约三万年前。而沿着这条路线，愈向东走，这种石核出现的时间越晚。与其说这是技术交流的结果（事实上这种可能性很小），不如说这是某一人类带着这种技术向东迁徙的结果。

中国人属于较典型的蒙古人种，也就是“黄色人种”。黑发，粗而且直；体毛很少。幼儿臀部有骶部色素斑（蒙古斑），在中国有些地区俗称“青屁股”。眼裂较狭，而且多数人具有位于眼内角的内眦皱裂。蒙古人种现在分布于西伯利亚、蒙古、东亚、南亚、以及太平洋群岛等地。还有一个重要分布区就是美洲。美洲印第安人虽然有较大的变异，但仍可认为与蒙古人种为同一群类。就玛雅人而言，不仅拥有内眦皱裂、幼年骶部色斑、体毛较少等蒙古人种的独有特征，而且玛雅人与中国人的掌纹线极为近似。

因此，从人种学、人类学的角度来看，中国与玛雅拥有同祖的可能性确

实存在。然而，那毕竟是在一万年甚至更久远年代里共有的源头。相比较于中国 5000 年文明和玛雅 3000 年文化，实在也还有各自的跨度。在中间这若干千年间，两种文化的产生，可能经历了截然不同的发展轨迹。我们只能说，它们可能都保留了某些最根本的文化元素和文化忆痕。

#### 伯仲新世界

当哥伦布自称发现美洲新世界时，美洲印第安人早已在这片土地上生活了千万年。当西班牙入侵者自称在把文明播撒到这些“野蛮人”中间时，他们焚烧、摧毁了这里长期以来建立的有序文化，残杀、奴役着这些创造了灿烂文明的印第安人后裔。

在西班牙人眼里，玛雅人和其他美洲民族一样，都是信邪教的魔鬼。用外来文化的眼光判断，总是挂一漏万或者因自负而歪曲丑化。这也是文化内聚力和自我肯定功能的一种表现。

所以，我们不妨将玛雅文化同与之共处美洲大陆的另两个文化相比较。据此来作出一个较为公正的判别。我们选取的秘鲁印加（Inca）文化（位于南美洲）和墨西哥阿兹特克（Atztec）文化（处于中墨西哥高原地区），都是发展程度相对较高的古代美洲文明。从比较中我们可以更直观地了解玛雅文化。

在建筑方面，玛雅人无可争议地列于首位。玛雅建筑规模庞大，设计复杂，装饰精美。在这些方面，其他文化无法与之争胜。印加文化的巨石艺术确实在切割的精确性方面（数吨重的巨石堆垒整齐划一）略胜一筹。但是，玛雅建筑在总体上的优势仍很明显。阿兹特克人的金字塔特别壮观，比如圣·胡安·提提华坎（San Juan Teotihuacan）的日、月和主神金字塔。然而，其总体观感笨重、平淡，缺少装饰，不够品位。自然无法与玛雅相比。

不过，在公路修建方面，印加人显然比玛雅人高明。玛雅人是用石块铺路，表面铺的是经水和压力作用处理过而变硬的石灰石子。而印加人用砖块砌成的公路，绵延于高耸的安第斯山上，实在是一项工程杰作。相比之下，玛雅人在平原上建的道路就很没水准了。

雕刻方面，玛雅人的成就引人注目。在这个领域内他们是无人可比的。与玛雅浮雕的典雅、圆纹雕刻的精致相比，印加、阿兹特克、托尔特克等地的雕刻根本不是一个档次，不在一个级别。这只要看一看玛雅石碑即可。虽然有许多缺损之处，但构图巧妙、匀称，凸纹深刻、圆滑。与其他地区雕刻作品的平淡无奇，相差悬殊。

然而，在陶艺方面，玛雅人就要输于其他两家了。无论是阿兹特克人，还是古代印加人，都烧制出了非常出色的彩陶。总体上皆优于玛雅陶器。不过，玛雅人制造的一些最成功的作品却堪称古代美洲陶艺制品的上乘之作。尤其是那座著名的“跳舞者”。其优美的体态，独具风格的手、脚部的处理，被誉为达到了无与伦比的艺术顶峰。

古代美洲最精美的纺织品出自秘鲁的纳斯卡（Nasca）文化。玛雅古典时期的纺织水平，从理论上讲应至少与之相仿。在玛雅石碑上可以见到绣制繁复的纤维织品。可惜的是，尚未发掘出实物。草编制品，玛雅人留存的也很少，不足以与其他文化比较。

玛雅人的绘画是又一个长处。可证之于壁画、彩绘的陶器、象形文字手稿和图谱，尤其是那样不厌其烦、细心绘制的花瓶图案。

宝石加工是玛雅人可以令他人相形见绌的又一优势领域。主要是对诸如

石水晶、黑曜岩等较硬石块的切割和抛光。不过，玛雅人的优势只是对印加文化区而言。与中墨西哥的阿兹特克人相比，还稍逊一筹。只有在玉石加工方面，玛雅人还有自己的骄傲。他们留下了许多玉牌、玉面具、玉挂件。但是，阿兹特克人留下的作品规格更大，所用石种也更多。他们还有许多镶嵌艺术品，用总重量达到 30 磅的大量玉石、黑曜岩、玉髓、斑岩以及其他硬石块，镶嵌成大型作品，显示出娴熟高超的技艺。如此规格的精工细作在玛雅遗址中未曾发现。也许它们曾经在玛雅历史上出现过，但无从查考。

羽毛粘贴、羽编装饰是美洲印第安人中流行的一种工艺。在这方面，阿兹特克人又处于领先地位，玛雅、印加人次之。当年西班牙入侵者科尔特斯从墨西哥带回本国的贵重“战利品”中，有一顶头饰非常引人注目。它是用 600 根克沙尔鸟的尾羽制成，碧绿闪亮。还有祭司所穿的一件长袍、一块臂章，都是用蜂鸟羽毛精工拼贴而成。现在都存于维也纳的帝国博物馆。而玛雅人的羽毛饰物，虽然在大量保存下来的石雕上可以看到它们的影子，但是实物却丝毫没有保存下来。

古代玛雅人在金属制造方面非常落伍。事实上，在古典时期，他们甚至于根本不知金属为何物。即使到了后古典时期，金属制造也仅仅局限于简单的敲打、压凸面纹以及掐丝工艺。这一落后局面主要应归因于玛雅地区金属天然矿藏的缺少。

中墨西哥、哥斯达黎加、巴拿马及哥伦比亚地区的金饰品、金制塑像，不仅数量多，而且很有艺术价值。在这方面，玛雅人是望尘莫及的。

上述这些文化成就，范围遍及建筑、道路、雕刻、陶艺、宝石加工、羽制品、金属制品、黄金加工等等，大到城市规划，小到日常饰件。它们共有的特点是具体、可见，与人们的物质生活密不可分。

玛雅人的才华似乎大多表现在石头或与石头有关的方面，比如建筑、雕刻等等。而那些质地易碎、易磨损的东西，留存极少，因而也难以判断。另外据查，新时期的玛雅社会中，与周边各文化间的通商往来，已较普遍。因而这类小玩艺儿的流通应该也没有什么问题。

然而，如果我们着眼于抽象的智慧成就，比如文字、天文学、数学、历法的发展、史事的记载，玛雅人在这些方面是绝对鹤立鸡群的。是他们发明了“新世界”的文字。阿兹特克人，以及其他中墨西哥民族的文字体系都步其后尘，甚至可以说，是对玛雅文字的模仿。印加人采用彩绳打结的方法帮助记忆、进行计算。这种方式同玛雅象形文字相比实在是太粗糙、太原始了。

在天文学领域，玛雅人比托勒密时代前的埃及人还要高明。阿兹特克等其他美洲文化无法望其项背，根本没能达到他们的精确度。在数学方面，玛雅人更是功不可没了。他们发展出人类最早的算术进位系统，其中包含零的概念。这是人类历史上最辉煌的业绩之一。

玛雅人的历史书虽然一本也没留存下来，但我们在《契兰·巴兰》中还是可以看到它们的抄件。留存下来的大量石碑虽然到 9 世纪时突然终断了记录，但作为一种记事方式，它们还是向我们见证了玛雅人进行精确纪年记录的事实。所有的早期西班牙历史学家也都一致认为，玛雅人确实有自己的历史记录。

最后，在社会组织、政体建设方面，玛雅人不如印加，甚至也不如阿兹特克。印加的行政体系是一个真正政治意义上的帝国，有一个至尊无上的独裁统治者。而玛雅的古典时期中，没有一个统治者或一个城邦曾经统领过所

有玛雅人。然而，有资料表明，玛雅潘的考科姆家族曾经在后古典时期末期拥有一定程度的凌驾地位。

我们将玛雅文化同与之毗邻的其他美洲文化相比较，希望在找出玛雅文明真正的伟大之处的同时，将玛雅人从神话传说的主角还原为新世界上现实地存在过的一个民族，玛雅人在物质文化、精神文化领域里的伟大成就，尤其是胜过古埃及、古巴比伦的天文学成就，同他们刀耕火种的农业生产水平、新石器特征的工具水准相对而言，确实如他们留下的那些石城一样，辉宏而且精美！

对玛雅知之愈深，我们就愈是热衷于它那些与我们的文化传统区别巨大的鸿沟。玛雅人的文化，他们的哲学，他们的世界观（时间和空间、物理世界和超自然宇宙）都是连续的，也就是说他们把现实与非现实的一切方面都看成一个完整整体的各个不同侧面。玛雅人认定的“现实”包括了我们认为“非现实”的部分。说到底，有个民族竟然发明了一个与我们自己的体系完全不同而又同样甚至更为深奥的信仰体系，这不能不说是一件非常困难的智慧工程！但他们做到了。

如果说有什么超出了浪漫神奇的魅力之外的东西需要我们去关注，那就是玛雅民族创造的复杂精致的文化隐喻体系。它给我们提供了远比浅薄的神秘感所能提供的更为强劲的智力上的刺激。

玛雅文明有其自身与众不同的风格、体制、结构和发展史，它们自成一格，自足而圆满。即使哪怕是对玛雅文明作本书这样一次简单的考察，也已经足以改善我们对我们自己和其他文化的理解。

直到今天，我们对中美洲这个悠久灿烂的文明的了解还依然是极为有限的。尽管专家们已经把数万座金字塔记录在案，已经发现了一百多个城市遗址，但是，对于这地形复杂、丛林幽深的几十万平方公里广袤土地的文化空间容量来说，可能还仅仅是浅井初尝。即使在最充分研究过的地点，人们的眼光也是过分专注于那些最宏大最吸引人的所在。考古发掘专家和文化学者还有相当长的一段路要走。

在最终破译玛雅之谜之前，它的浪漫与神奇还将陪伴着我们。甚至可以说，等到真正揭开它神秘的面纱之时，玛雅文化可能向人们展示更加耀眼夺目、惊心动魄的人类智慧的光芒！



印度的智慧：  
出世入世浑然一体

林太著

## 前 言

按我们约定俗成的“智慧”概念去考察印度民族的智慧，用我们自身的“智慧”标准去衡量印度人的思维结晶，这难免会产生偏差。例如，对于印度宗教经典中有些词句再三、再四重复的现象，印度人认为这是前辈们用来突出重点，表示秩序、甚至神圣性的好方式，是他们为达到上述目的，经过深思熟虑后选择的上佳方法。但是按照我们的标准，这也许是“冗烦”、“拖沓”，令人难以忍受；就像庙里的和尚在有滋有味地诵经，而一旁的我们却眼皮直往下垂一样。

一位印度学者曾严肃而略带自豪地告诉我，印度历史上各大宗教都倡导节欲，因此节欲的理论能体现出印度人智慧的一个侧面，在这种智慧的指引下，印度民族至今仍十分注重节欲。然而，我内心不免嘀咕，印度当前人口爆炸，这总不是节欲的结果；印度长期以来盛行童婚，从某种意义上说，这不是提倡尽早泄欲吗？……

因此，要把握一个不同民族的智慧，实在很难，很难，事实上也是不可企及的。印度人认定的“智慧”，我也许毫不理解；对于我测度的印度民族的“智慧”，他们却露出诧异的神色。这就是我必须向读者言明的。本书仅供参考，不要因我的误区而陷读者于误区中。

“能表现出印度民族的睿智闪光点即可”，主编对《印度的智慧》的要求仅此一句。主编是智者，唯智者才不断然给“智慧”下定义。但愿本书不是漆黑一团。

本著实际上是几年来的读书笔记的一部分，实在是“杂乱无章”，现在要把它们缀串起来，真是大伤脑筋，于是我不得不求助于“大师的智慧”。顾晓鸣兄在审读书稿时，费心费力地一篇篇归类，散砖乱石砌成房，令我由衷感谢。

书中许多资料来自古今中外书籍，来自中外的报刊杂志，限于篇幅，无法一一注明作者、译者、编者，敬请他们原谅，亦向他们道谢。

林太 1993·2·28

## 第一章 人神合一的修身智慧

### 印度“神”在现代的魅力

“东方是精神的，西方是物质的”，尽管人们对这宠统的结论争议颇多，但信的人还是不少。许多西方人向往东方，赞美东方文化，这也是实情。叔本华（1788—1860）在读了《奥义书》后，激动他说：“在这部书的字里行间，到处充满了明确而彻底的和谐精神，每一页都向我们展示了深刻的、基本的和崇高的思想。”马克斯·穆勒（Friedrich Max Müller, 1823—1900）在精心研究印度后，写了《印度，它能给予我们什么教诲》的专著，他感叹：相对西方文明而言，印度文化才是意义深远的。施宾格勒（Oswald Spengler, 1880—1936）在《西方的没落》中说，欧洲文化正处于没落时期。这结论强烈震撼了西方人的心。凯瑟林（Nermann Keyserling, 1880—1946）给苦闷和迷茫中的西方人带来了新希望，他在《一位哲学家的旅行日记》中对东方智慧充满了美好憧憬，并以自身的感受向西方人推荐东方。因此 20 世纪以来，那些为逃脱压抑、吵闹、畸型的西方社会的避世者，纷纷涌到印度去寻找宏福和内心的宁静，以修复遭受创伤的心灵。

物质富裕的西方人大批涌来，这无疑对于“精神富有”和“物质贫乏”的印度的宗教尊师们带来了财运。

贾拉尼就是这样一位善于捕捉“财”机的老手。他是印度教的一位宗师，他的寺庙位于浦那。数以千计的西方人为了寻求精神寄托，不远千里纷纷自来人教。在这类人中绝大部分属中产阶级，尽管没有一掷千金的实力，但他们的到来，使得寺庙及附近城镇的面貌大变，呈现一派蒸蒸日上的景象。“神”带来的财源主要通过以下若干渠道流来。

一、贾拉尼的寺庙大院尽管占地仅三亩，但在现代扩音设备的帮助下，听经信徒的容纳量很有弹性，常有 3000—5000 人，有时甚至可达 1 万之众；而据说贾拉尼在全世界的信徒已有百万以上。西方来者要吃五谷肉食，要有栖身之地，于是各类餐馆纷纷开张，原有的一些房屋经过改建和装饰，也变成了旅社。这就“以点带面”，一个寺院养活了一片。

二、入寺院修道当然学杂费不可少。贾拉尼还规定信徒必穿修道服，于是西方人脱下牛仔、西装，在浦拿街上低价抛售，然后以数百美金购人不值一根领带钱的桔黄色长袍，因为穿上“桔黄色装束，表明他们正准备投身未知世界”。当身穿清一色修道服的信徒们呼啦啦坐下一片时，颇像是足球场荷兰队的拥趸（因荷兰国家队的队服为桔黄色，拥趸们也穿此色服装来加油助威），不过他们决不大声喧闹。

三、贾拉尼是神化般人物，有着白色络腮胡子，眼睛虽小但炯炯有神。每当面对寺院中一大片桔黄色时，他总是满面红光。贾拉尼每天早晨布道，一讲长达几年。入场费收入十分可观，这为他的事业打下了坚实基础。

四、为了让众信徒更好铭记“东方精神”，为了让他们能方便地“温故而知新”，贾拉尼的“工作班子”把布道内容编成书和磁带。贾拉尼的杰作堪称巨著，共达 336 本，磁带长达 4000 小时。有位虔诚信徒日以继夜计数，查核共有 4300 万词组成！磁带和书都放在寺院商店出售，定价高于同等物品的几倍。对于修道者来说，他们不是买，而是“敬请”宝书和宝带，因此价格不是主要的，他们不就是为了“东方精神”而跋山涉水的吗？据估计，单是这一项的营业额，每年贾拉尼的财库中就可净增 400 万美元。布道的最后

阶段是通过沉默来作宣讲，那是“默默的，心对心的交流，因为最高真谛主要取决于悟性”。这最后的无言阶段，大约进行了10来天，这无声时刻也制成了磁带，照样出售。然而，也许是编辑的水平太有限，这“沉默”终于没有编成书，因此第337卷一直没有问世。据贾拉尼手下人宣传，“敬请”书及磁带应配齐全套，这不仅牵涉到“集邮式的效应”，而且更主要是精神和虔诚，因为缺掉一册，也许几年的修行就会功亏一篑。

五、修道者是必须劳动的，这类劳动当然是无酬奉献。信徒们在寺庙的手工作坊中，编织袜子，熬制肥皂。尊师告诚信徒，要修得真谛必先穿上这种袜子（当然也是槽黄色的），这似乎与“千里之行，始于是下”的中国名言有异曲同工之妙。肥皂就更重要了，因此冠以“神”字，称为“神皂”。因为要洗尽世俗的一切污垢，全赖此皂。令人费解的是，劳动者制造出的这些产品须全部上缴寺庙，然后放在寺庙的商店里一并出售给这些生产者。这“产销一条龙”的买卖方式看来也是一绝。

让我们来看一下如贾拉尼等一类圣哲是如何生活的，这大概有助于我们领悟“神”对他们的青睐以及宗师们“精神变物质”的神通。

贾拉尼的白色长胡须配上一件拖到脚踝的白长袍，俨然是典型的印度圣哲装束。他就是以这样的外貌出现在每天早晨约一小时的布道会上。他不居住在寺院，另有依山傍水的豪华邸院。每天从宫殿般的居宅赶到布道的寺院，他照例乘坐最新型的“罗尔斯—罗伊斯”轿车代步。据报道，就在贾拉尼做完“沉默”布道的第二天，他就坐着头等舱飞往美国。他在西雅图、洛杉矶和纽约均有着可观的产业和商场，并且在上述地区有着幽绿环抱的现代化私人别墅。贾拉尼的专一嗜好特别强烈，他在美国共有4辆汽车，全是清一色的“罗尔斯—罗伊斯”车，所以他在企业、商场和银行之间穿梭往来时，也派头落落。顺便说及，他在印度的事业并不因他的出巡而中断，此时在他讲道的椅子上，放着他的一张巨大像片，成千虔诚信徒在照片前默默跪着，贾拉尼的讲道通过“索尼”录音机仍余音绕绕。商店里除了继续供应尚未售完的布道著作和磁带外，此时他的肖像大为走俏，要“敬请”到这位圣贤亲手签名的一部大型影集，则需掏出500美元。

另一位宗师名叫穆鲁塔，他是瑜伽冥思帝国的头头，总部设在离孟买100公里的群山中，分部遍及印度其他地区，甚至远达澳大利亚、美国。穆鲁塔的产业以百万美元计数，在全世界有150万信徒，每年的捐赠足令他高枕无忧。穆鲁塔没有“罗尔斯—罗伊斯”汽车，他爱好的是“林肯—大陆”牌，并且特别喜欢那种深蓝色的豪华型三排座。孟买五星级饭店中有他的长期包房，因为他时常去那儿监督他的产业，当然也出入那儿的几家大银行。孟买治安不佳，凶险莫测，所以他总是雇有好几名保镖。为了掩人耳目，他在孟买总是西装革履。然而他在群山中的寺庙讲道时，总是身穿粉红色丝绸短袍，人们能一眼瞥见他神圣的膝盖，这是另一付印度圣哲的打扮。穆鲁塔滔滔不绝的口才决不亚于贾拉尼，他在教导信徒“摆脱知识的毒爪”时，一连讲了15个星期。在一次传教中，一名加利福尼亚来的青年信徒，竟旁若无人地大声嚼泣，继而号哭声如雷，人们一致认为，他卷入了穆鲁塔师尊的能量场，已身不由己。这位瑜伽导师讲道时不喜欢录音，但他有录像的癖好。所到之处，几台“尼康”摄像机总不停歇。因此他的布道书籍是与录像带配套供应的。“看着他的尊容，聆听他的教诲，细细品味字里行间的含意，我把过去的一切都忘了。”一位以前的德国计算机专家如是说。

### 容纳多教的智

印度历史上多次出现各宗教并立的时期，如公元前六至前五世纪，印度婆罗门教、佛教、耆那教及各种外道（如顺命外道及邪命外道）并存；而且我们在印度古代历史上很难发现大规模宗教战争的事例。

这与欧洲的情况大相径庭。在西方历史上，我们常常发现宗教抗争，这不可避免导致政治冲突和军事冲突。如西方的诸多宗教战争，中世纪宗教裁判所对异端的残酷迫害，十字军东征，等等。诸如此类的情形在印度从未出现过。

这多教并存，和睦相处的局面之所以出现，与各宗教的领袖和历代各国国王的明智策略是分不开的，这或许也算得印度的治国或治教之道。

释迦牟尼讨厌“各执己见”的无休止争论，他指责这类争论是不道德行为。佛陀自己从不参与这类争辩，并认为这些争论对于“悟道”是毫无意义的。他“告诫修行者要超越一切‘戏论’（与实现宗教目标毫无意义的争论）”。他虚怀若谷地主张：不要一味坚持自己的教义才是“唯一的绝对真理”，否则就是“不明智”和“顽固不化”，他在这方面已走得很远，甚至承认其他诸教诸学都有存在的意义，认为“只要人们相信一种学说，这学说必然存在着一些理由。”

或许另一历史事实可以作为佛教有和精神的佐证。佛教遍布亚洲各国，却很少与当地的民族信仰惹起摩擦。乡土传统与其说遭到佛教的毁坏，不如说是与佛教融为一体。最终，佛教往往与当地的信仰融合，并给予这土生土长的信仰以哲学基础，这在中国的汉地与西藏、在日本及东南亚的历史上，都得到了证明。

耆那教的创始人摩哈维拉主张“道理”的相对论，他努力证明对一般事物给予相对变化的判断是可能的。这一主张用于宗教，自然使一些教义争端变得毫无意义了。金月（1089—1173）是耆那教的一代大师，他说：“争论会产生妒忌，因为一派坚持而其他派别反对。至于耆那教则不然，他们宣传无教条和无争论，因为他们承认‘道理’的各种教义”。（《六十三完人传》）

婆罗门教也持有类似的观点，他们认为外道教理在婆罗门教中也有立足之地。吠檀多派视“普遍自我”（Aiam）为唯一，它认为各派哲学的观点，无论怎样错误，也不管怎样异端邪说，都可包含在吠檀多的“普遍自我”的理论中。该派哲学家甚至到了这种地步，他们认为那些异端邪说也是“普遍自我”的表现形式，认为它们即使本身不完整，也具有部分的真理性。按照婆罗门教与印度教承上启下的大师商羯罗的说法，“一些人承认二无论，并坚持自己学说的看法……。然而吠檀多派学者（尽管是‘不二论’者）与这类二元论者没有什么理由非要闹得不可开交。”商羯罗把吠檀多学说和其他各类学说比拟为身躯与肢体的关系，并着重强调它们的一致性。

鉴于一切异端说都有存在意义的立场，中世纪的印度哲学家（请注意，在印度的思想史上，每一位主要哲学家都各自信仰正统的婆罗门教、佛教和耆那教，都属其中一个宗教教团的成员。当然唯物论和怀疑论者除外，但它们在印度的作用是短暂的，没有在历史进程中扎下根）曾试图建立“世界诸哲学体系的哲学”，或“系统的世界观学”。

历代帝王的态度，也为多教和睦共处起了重要作用。印度的一代天骄阿育王皈依了佛教，并奉佛教为国教，但他对其他各教并不排斥。他在摩崖立诏，要“尊敬一切宗教的出家者和在俗者”，希望“每一宗教的每一信徒都

能安居一处”。在另一处岩谕中，阿育王诏今天下：“在每个场合，人人应尊重他人的教派，因为只有这样，才能增加自己教派的影响和有益于他人的教派，如不然，则削减了自己教派的影响并有害于他人的教派——所以和平友好要予以赞扬，以便人们可以听到别人的原则。”（塔帕尔著：《阿育王与孔雀王朝衰落》）

尽管羯陵伽国王卡罗毗拉对青那教有着炽热感情，但他仍被称作“敬重一切宗教的人”，许多寺院、神殿在他统治时得到修缮。作为生于乱世的他，虽有一些征国掠地的军事行为，但没有迫害过任何宗教的教徒。

在贵霜王朝的迦腻色迦国王统治期间，佛教大盛，召开了“第四次佛教徒结集”。会后国王派遣使团去中亚和中国传教。尽管他对佛教虔诚笃信，但他也保护其他各宗教的自由发展，例如，在他统治期间，王朝铸造了许多刻有神像的货币，这些受尊崇的神像出自各宗教，不仅有土生土长的印度教神像和佛教神像，而且还有希腊神像和琐罗亚斯德教神像。

在印度历史上又一“黄金时期”——笈多王朝统治时，国王们对于各宗教都采取宽容有和的态度。在旃陀罗·笈多二世即“超日王”统治时期（375—415），中国的求法僧法显正好访问印度（405—411），他收集佛教的写本和文献，研究印度的寺院。在其访印后撰写的《佛国记》中，他把这个国家描写成是各教和睦和布满幸福的乐园。笈多王朝以后，当戒日王统治印度主要地区时，玄奘到了印度，在他的《大唐西域记》中，我们也看到佛教、印度教和省那教都得到了广泛支持。

穆斯林入主南亚以后，一代明君阿克巴大帝（1556—1605）甚至进行了融合伊斯兰教和印度教的改革。他取消对印度教的征税，允许印度教教徒进行偶像崇拜，甚至同意印度教封臣穿传统衣服入朝。他成立的宗教称作“圣王教团”（Din Ilahi），意为以王为中心，万教在下，每一教都可存在。即便大众信仰的“太阳崇拜”，他也一并纳之。

当然，印度诸教和睦共处局面的形成，还有着各种各样错综复杂的原因，但这些宗教和政治领头人的明智，确实也有着不可磨灭的功劳。

苦行：耆那教的独特智趣

耆那教是印度的几大宗教之一，它大约产生于公元前6世纪，2000多年来尽管风云变幻，它一直稳步发展，延续至今。初创阶段，在婆罗门教强盛并主宰天下，佛教又同时崛起并称雄一时的环境中，耆那教要生存、要发展，并一直稳稳维系下去，它必然有一些过人的精明处。我们在它的教义中不难看到许多明智的、标新立异的高招。

耆那教以“永恒的宗教”标榜自身，以显示本教的源远流长。耆那教实际奠基者大雄（悟道前名筏驮摩那）仅称为第24祖，在他之前已排位有23祖，并且各祖之间的年代相距甚远，前后几乎达几万年。婆罗门教几乎不涉及自身宗教奠立前的教主世系。佛教尽管在释迦牟尼前已有若干佛（如有的信徒说有7佛，少数信徒认为有12佛）的说法，但备佛的承袭关系不甚明了。耆那教则不一样，它不仅有详细的世系表，而且为了令人更信服，还赋予每位祖师不同的名称、色彩和旗帜。如第1祖阿底那陀或称勒舍婆那陀的吉祥色为金色，以公牛为旗帜；6祖名波特马巴罗波，尚红色，标帜为红莲；19祖的名谓是摩利那陀，尚金色（天衣派）或尚蓝色（白衣派），标帜为水罐；23祖名巴湿伐那陀，尚蓝色，他的旗帜是头上有7蛇盘绕并安坐在蟒身上。而24祖筏驮摩那身为金色，以狮子为旗帜。其他各祖尚色各不相同，标帜也

各异，但大多为动物，如猿猴、马、鹿、蛇、山羊、水牛、乌龟、公猪、狮等，少数用雷电、新月等。试想公元前6世纪，大概人们对氏族公社的图腾记忆犹新，有的偏远地区大概图腾还历历可见，因此尚色和标帜的出现是有意识的。它们对于耆那教的创立及传教不无益处。德·恰托巴底亚那在《印度哲学》中谈到耆那教各祖师都有“清晰的图腾标志：牛、象、马等等。这使我们可以想象作为耆那教来源的流行的原始信仰。我们将看到，耆那教在这个国家的长期生存历史中，原始成分构成了它的基础。”因此借用图腾形式来传教，当然可以显示它的悠久历史和坚实基础。

耆那教的基本教义为“七句义”，即“谓命、无命、漏、缚、戒、灭、解脱”。这大概与印度其他各大宗教在某些方面有类同之处，但耆那教获得解脱的最佳途径则属别出心裁，它十分强调禁欲和苦行并几乎趋于极端。佛教有渐悟说（通过几世积善而悟道成佛）和顿悟说（放下屠刀，立地成佛便是一例），还有念佛往生净土（即念“南无阿弥陀佛”便可死后生于净土乐园）说等，这些修行从形式上看似乎较宽松些。虽然佛教也倡导禁欲和苦行，但强调的程度决比不上耆那教。因为佛典中对于耆那教的苦行方式有大量记载，佛学修行者似乎对这些苦行方式有一种惊叹感；换言之，如果这类苦行方式在佛教中司空见惯，他们大概就不必费心费力，一一予以记叙了。

如《长阿含·得形梵志经》记载：“不食鱼，不食肉，不饮酒。……或食饭汁，或食麻米，或食械稻，或食牛粪，或食鹿粪，或食树根、枝叶花实，或食自落果……以无数苦，苦役此身。”（《大正藏·一卷》）。

《杂阿含经》记载：“彼自害者，或拔发，或拔须。或常立举手，或蹲地或卧灰土中，或卧棘刺上，或卧杆上，或板上，或牛屎涂地而卧其上，或卧水中，或日三洗浴，或一足而立，身随日转，如是众苦精勤有行。”（《大正藏·二卷》）

《大唐西域记》的一些记载也谈及了耆那教的苦行：

“窣堵波侧不远，有白衣外道本师悟所求理初说法处，今有封泥，傍建无祠。其徒苦行、昼夜精勤、不遑宁息。”（《大唐西域记·卷三·僧河补罗国》）

“诸外道修苦行者，于河中立高柱，日将旦也，便即升之。一手一足，执柱端，躡傍代。一手一足，虚悬外申，临空不屈。延颈张目，视日右转，逮手曛暮，方乃下焉。若此者其徒数十，冀斯勤苦，出离生死，或数十年未尝懈怠。”（《大唐西域记·卷五·钵逻那伽国》）

实际上耆那教的苦行戒律繁琐、严明，对教徒衣食住行都有近似苛刻的规定，而宗旨毕一，具以折磨肉身为目的。

耆那教另一标新立异的修行便是“天衣派”，他们认为“戒私财”应去掉一切东西，以天为衣，以地为床，连衣服也不要。还有的耆那教徒认为衣服是桎梏，不应锁住神圣的身体。所以信徒们便光裸裸地行走于世上了。

“毗布罗山上有窣堵波，昔者如来说法之处。今有露形外道多依此位，修习苦行，夙夜匪懈，自旦至昏，旋转观察。”（《大唐西域记·卷九·摩揭陀国》）

“天祠百余所，外道万余人……或断发，或椎髻，露形无服，涂身以灰，精勤苦行，求出生死。”（《大唐西域记·卷七·婆罗痾斯国》）

或许有人会说，竭力提倡禁欲和苦行，似乎与人的本性有所违逆，这样与扩大传教的目的不是适得其反吗？这对于中国和日本等注重现实的民族大

概可以这么说，但对于有着根深蒂固宗教传统和喜好虔心修行的印度人或许更能吸引人。

从心理上说，标榜极端，有时反而能吸引一部分追求的人，据心理学家认为，人类有追求反常规倡导的心理趋向，或许耆那教的聪明正在于掌握了人的“ 逆反心理 ”。

事实上，耆那教的标新立异确实受到了印度人的欢迎。大雄去世时，耆那教已拥有教徒 527000 人，并在以后有所扩展。公元 7 世纪中叶，耆那教已传播全印度，至今信徒仍不少于 300 万。再者，不仅印度平民，而且有些君主，他们或者是虔诚的耆那教信徒，或者是耆那教的庇护者，阿阇世是古代印度北方最强国家之一的摩揭陀国君主，他与大雄是同时代人，并且也是耆那教的庇护者。乌陀那是阿阇世的儿子，他是耆那教的虔诚信徒，曾在华氏城中心建造雄伟美丽的耆那教寺庙。孔雀王朝的开创者旃陀罗笈多在晚年时脱离王位，出家为耆那教苦行僧，并遵行耆那教的传统方式，以活活饿死的极端行为结束了自己的余生。

以幻为真弘扬教说

印度人为弘扬各自的教说，可谓用足了脑筋，其间的思想火花五光十色，“ 幻 ” 大概就是其中光亮的一闪点。

日本学者富永仲基是 18 世纪的一名很有个性的自由思想家。他在仔细考察了印度思想后，用“ 幻 ” 来论及印度人思维的一种特征，并指出这是他们弘扬教说的一种手段：“ 印度的风俗对‘ 幻，甚为偏好，这恰似汉人好‘ 文 ’；凡欲设教说道者，皆必遵‘ 幻 ’ 道以进，否则无以取民信。” 他还说：“ 印度之学实是以‘ 幻 ’ 济道，苟由此进，否则民将不从。”

他的这段评论看来还是很有道理的，我们翻阅印度宗教圣典，看到其中许多幻怪之说正被巧妙地用作教化民众、激发宗教热情的手段。

《华严经》是佛教的主要经典之一，它与《法华经》一样，常被奉崇为最高圣典，在中、日等国影响尤大，两国佛教都立有以《华严经》为基础圣典的华严宗。为了说明佛尊能广布圣恩于每一角落，《华严经》就运用了“ 幻 ” 的手段：卢舍那佛所住的大莲华台周围有一千片叶子，每一片叶子就是一个世界，每片叶子的一个胜界中都有一个卢舍那佛的化身释迦佛，还有百亿个阎浮提。在这百亿个阎浮提里头各有一个说法的小佛，也是释迦佛的化身。由此看来，世上任何一个角落所发生的事，身居中央的卢舍那佛是无所不晓了。

《大无量寿经》、《观无量寿经》等是净土宗的圣典，它们一再要求信徒读经时思念佛尊、忆想佛祖。例如阿弥陀佛的非凡相貌就是印度人幻想的造物。

“ 光明无量照十方，万寿无疆。阿弥陀佛身亮如树林河产的黄金（阎浮檀金）光色的百千万亿倍，佛的身高是恒河砂子数量的六十万亿亿倍的里程。他眉间的自毫全部向右旋转，就像五座须弥山。他的眼睛像四大海的水，清白分明。周身的毛孔发出光明，像须弥山毫光一样。佛的圆光像百亿三千大千世界，在这圆光中众佛被创造，佛之众多就像恒河砂子一样；每一佛也创造出无穷无尽的菩萨。阿弥陀佛有八万四千相，每相有八万四千小相，每小相有八万四千光明。每一光明照十方世界，据此摄取和庇护念佛众生，不舍弃一名。” 阿弥陀佛有如此无边无际之相貌，怪不得这位慈悲之佛能洞察一切，不仅拯救每一个人，而且拯救每一生灵。反过来说，在这洞察秋毫的目



光下,每一信徒敢不检点自己的一言一行吗?敢不积善聚德,以往生净土吗?以“幻”济佛道的方法确实耐人寻味。

当然,我们还可循此径追溯到更早时代。《阿闍婆吠陀》似乎就使用了以“幻”济道、教化民众勤修善德的方式。例如,该著强调大神伐鲁那(Varuna)的无所不知,任何人都逃不出他的监视,从而迫使凡夫俗子们就范:

大地是伐鲁那王的领域,广阔而无边的天也是他的。

伐鲁那的腰部就是两个大洋,但是一滴水就可容纳他的身体。

恶人虽然逃逸到很远之地,但不能逃脱伐鲁那的注意,他的侦骑自天而下,以其千万眼巡视着大地。

所有存在于天地间及天地外的事物,都为伐鲁那察觉,甚至人眼的闪动,也被他数着。

干脆再从另一位年高德劭的日本名人的著作《翁的文》中摘引一段:

幻术是佛教的特征所在……印度人偏好在讲道时应用幻术,否则将没有信者。所以释迦牟尼必然是一位伟大的幻术师。他六年入山修行的目的是学习这类幻术。一些经书中描述的神变、神通、神力,都暗示了幻术。例如:白毫光造就的三千世界,广长舌伸达梵天,维摩诘方丈内设八万四千弟子座位,神女把舍利佛转换成一位美女等,都不过是幻术。还有,生死流转因果说,

本事本生未曾有说,以及其他种种奇妙之说,都是劝诱人们相信这新建立的教义的手段,这就是印度人的教育方式。

当然,考查一下印度人本身的想法,这也是十分有趣的。龙树认为:“有一邪恶之人怀嫉妒之意,诽谤说:‘佛之智慧无出于人,但以幻术惑世耳。’于是,佛显出无量神力,无尽智慧,断绝这邪恶之人贡高邪慢之意。”这位佛界圣人接着说:“鸟无翅安能飞翔,菩萨亦如是,无神通波罗密,安能教化众生?”从上述行文来看,龙树仅以褒意的“神通”来驳斥这邪恶之人贬意的“幻术”,但以“神通波罗密”(或以中性词“幻”)济佛道,这看来也是龙树所承认的。

有趣的是,古代一些初来乍到印度的西方人,一则由于他们对奇风异俗的东方风物了解甚少,二则不知道印度人“对幻甚为偏好”,因此他们对于幻想与事实辨别不清,以致以讹传讹,把印度人“幻”的产物,作为实情传给了西方。即便是一些大学者,也不免犯了这类错误,这一结果大概是有意“以幻济道”者始料未及的。例如,公元前5世纪上半叶,一位名叫提西亚斯的希腊医生传回了印度虎的模样:“上下颚都有三排牙齿,尾巴顶端长着一些防护用的刺,依靠这些刺,它在近战中保护自己,并放出刺以攻击远距离的敌手,就像弓把箭射出一般。”

斯特拉波是古希腊地理学家和历史学家,他的代表作《地理学》堪称为古代地理学巨著,对后世影响甚大,被评价为“内容全面,资料丰富”。但其中有一段对印度的描述无疑是真“幻”不分。

他们说有身高10英尺,身阔6英尺的人,有些没

有鼻子,仅用嘴上的两个出气孔代替鼻子。有故事说,有人就在这些人的耳朵里睡觉。还有一些没有嘴的人,他们生来温顺,生活在恒河源头周围,

---

J.w.马克林德尔(J.w.Macrinde):《古典文学中所描述的古代印度》  
(AncientIndiaasberilsedinClassicalLiterature),威斯特敏斯,1901年。

靠空气维持生命有些地方，黄铜雨从天而降，雨点都是铜的……

印度人的幻想智慧想必也给中国人带来一份欣喜和享受，因为“孙悟空本领再大，也翻不出如来佛的手掌”已是家喻户晓，这手掌之大的幻想，决非中华土产。

故事世事教义浑然一体

自古以来，宗教在印度社会始终占有重要的地位。各宗教为了向广大民众弘扬教义，想尽了种种办法，以寓言、神话、譬喻及各类故事，或深入浅出，或由浅入深地启导民众，便是它们惯用的方法之一。这种传教方法多少是印度人的一种特色，因为在印度，寓言、神话等基本上都依附于宗教。而在其他诸民族中，它们大多是独立形式的说教，诸如《伊索寓言》、《丹麦童话》以及中国的神话故事等，都很难说是宗教的附庸。

我们以佛教为例，看一下印度人是如何巧妙地用各类故事生动、形象地阐明教义的。

佛典以一些异乎寻常的自我牺牲和怵目惊心的施舍故事，来强调仁慈和善行，这不能不令人印象深刻。《尸毗王本生》讲述尸毗国王一贯乐善好施，对受苦受难的人们有求必应。他发誓不让一个有求于他的人失望。最后，他为了信守诺言，把自己的双眼挖出来施舍给前来乞讨的瞎眼婆罗门。《尸毗王救鸽命缘起》的故事，讲述尸毗国王看到一只鹰正在攻击一只鸽子，眼看鸽子将成为鹰爪下的牺牲品时，尸毗王挺身而出，要求鹰勿伤鸽子。最后，根据协定，尸毗王割取自己的股肉喂鹰，以此换取鸽的生命，纵然他痛彻入骨也决无悔意。另一则故事描述了一位僧人以自身喂饿虎，以此光扬慈悲精神（《印度古代文明》）。还有以动物为主角而启示人类应以慈悲为怀的故事，《榕树鹿》讲述鹿王自告奋勇代替孕鹿去死，这令本欲射杀孕鹿的国王大受感动，而后这国王发誓一生将以慈悲为怀，不再狩猎杀生。

佛教徒借用《饿鬼事经》的故事，宣扬了善有善报，恶有恶报的教义。故事讲述那罗陀问一个饿鬼：“闪闪金身，照遍四方，却为何故，长有猪嘴。”饿鬼答：“信口雌黄，言行不一，因为此故，长出猪嘴。”另一则故事讲述有一僧者，专做好事，经常服侍一癩疮病人，为了让患者高兴，甚至背负他赶集，这令长期以来一直遭人奚落的病人感激不尽。患者发誓来世一定要报答恩人，为了让恩人认出他，他在来世以脸上疤痕为记。果然，这位长者的余生一直由一名脸上有疤的新来弟子左右为伴，即便在最艰难的日子里，他仍忠心耿耿，寸步不离。

佛教教导人们知恩报恩，同时也鞭挞那些忘恩负义者。《无私心象本生》的故事歌颂了前者。一只大象在林中行走，不慎脚上扎了刺，它请一位木匠帮忙拔出了刺。为了报恩，它日夜帮助木匠干活，而且让自己的小象也来报答恩人。后来外敌入侵，小象奋不顾身冲向前，打退了敌人，保护了恩人。相反《有德象王本生》则告诫人们决不可恩将仇报。德象王在森林密处救了一名迷路的林务官，并小心周到地将他送出密林。然而心怀歹意的林务官却贪财心切，三次割取了德象王的象牙。他的负义行为终于激怒天神，最后遭到了应有的惩罚。尽管其他民族也有这类说教故事，但印度人主要用它们来阐明教义。

佛教的兴起本身，就意味着对婆罗门教义有所不满，因此两教在教义理论和哲学上常常唇枪舌剑。对于广大民众来说，如果佛教只是从神学、哲学等理论领域与婆罗门展开争论，那么他们一定会感到冗烦、枯燥。为了赢得

民众，佛教便以故事、譬喻等浅显的形式来阐明深奥的道理。

佛教常用这类形式来批判婆罗门教的种姓制度，宣扬平等的思想。《芒果本生》讲一个婆罗门出身的青年从低级种姓旃陀罗老师那儿学得一种咒语，这咒语能使芒果在一年各季节中都能成熟并香气扑鼻、甜润无比。由是，他得到国王的嘉奖，当国王问及他的本领来历，他慌称这是从婆罗门出身的老师那儿学来的。刹那间，咒语失效，芒果再也不香甜了。又如《甲尼迦耶》有一段释迦牟尼与弟子阿萨拉那纳的问答。佛陀问：“如果刹帝利王召集 100 名各种姓的人，要他们取出火来，那些婆罗门、刹帝利等高级种姓的人从娑利树、檀香树等华贵之树上摘下树枝做成钻火棍，通过摩擦取得火焰。另外一些低级种姓的农人、匠人甚至旃陀罗从猪槽、狗钵、洗衣盆等处拿来钻火棍，摩擦取火。这两种取到的火有区别吗？”阿萨拉耶纳答：“决无区别。”佛陀断言道：“一切种姓皆平等”。

为了驳斥婆罗门哲学繁琐、无用，佛典又讲述了一个故事：有一个人被毒箭射中，当医生准备为他取下毒箭时，中箭者连忙高喊：“且慢、且慢，先别拔，让我搞清楚这是谁射的箭？是刹帝利，还是婆罗门？是吠舍，还是首陀罗？他是高、是矮？出于名门还是寒门？此箭是什么箭，属哪一类？……”没等他问清，便一命呜呼了。释迦牟尼阐释，若佛家子弟堕入婆罗门哲学的繁琐思辨中时，他是无望获解脱的，因为没等他弄清这些玄奥问题，便也归天了。

佛教常有一些寓言故事，说明一些纯朴的处世之道，这远比枯燥的说教有趣、生动得多。《大鸮鸟本生》讲一只大鸮、一只大乌龟、一只狮子与一群鹰结为好朋友。一次，有一名猎人爬上树去逮小鹰，大鹰便急呼朋友帮忙。大鸮用翅膀沾足水熄灭了猎人的火堆，大乌龟把猎人拖到水中，狮子一吼，猎人屁滚尿流，逃之夭夭。于是小鹰得救了。这浅显的故事，把团结互助的处世美德叙述得娓娓动听。

顺便提一下，印度许多弘扬教义的智慧故事，曾被其他民族改头换面后加以运用，但他们只是说明了寓含意义，原本的宗教涵义则荡然无存。例如“瞎子摸象”的故事在中国已成为语文教科书中的一篇，笔者也有幸在小学读过，但完全中国化了。其实这故事出自佛典《自说经》(udana)第六品，第四部。还有，《大隧道本生》(Mahaummagga—jataka)中共有 19 个难题和冤案，但佛陀运用智慧，一一将其解决。其中第五个难题也已汉化，为中国人所熟悉。原经书中的故事叙述：两个妇女争夺一个孩子，都声称他是自己的亲骨肉，释迦牟尼便在地上划一道线，置孩子于线上，让两妇女分站两边，一人拉孩子手，一人扯孩子脚。佛祖声称，谁把孩子拉过线，孩子就是谁的。在两妇争执时，孩子疼痛得号哭起来。生母于心不忍只能松手。于是佛陀结案。这在中国故事中只是把佛陀换成一位清官，智慧依旧存在，但宣扬佛陀的宗教意义却消除了。另外，据说“曹冲称象”的故事也是印度故事的改编版。

#### 占星术与星象图：天上人间一家

无可否认，印度有着悠久而灿烂的文化，它在宗教、哲学、数学等各方面都为世界作出了很大奉献。然而，一个同样不可否认的事实是，尽管这类文化活动中是大众性的，但文化理论的梳理和归纳只是极少一部分人的事，广大民众不可能总是在哲学的层面上来思索人生。作为一种补偿，另一类智慧必然会产生，占星术与星象图的运时而生，对于日以继夜为生计劳作的人来

说，不啻为生活中不可或缺的一种激素。

自古以来，占星术和星象图就深深揪住了印度人的心，渗透在他们社会生活的各个层面中，其功能几乎是无限的。

人从降生到这个世界的一刹那起，就与占星术有了交往。小孩呱呱落地，这显然是一个灵魂在凡世冒险和磨难的开始，接生婆赶紧把这一时辰记下，看星象图者要知道当他（或她）与母亲分离，即脐带割断时，是什么星座的力量在拖曳。然后这孩子得到附有星象算命图的身份证，这份“护照”将与他（她）一辈子形影不离。从此以后，他的一生将不断与星象家打交道。

印度几乎每个阶层的每一人，在每一重大事件上，都向占星师请教。德里大学的一位教授说：“缺少这份智慧，我们就等于没有灵魂的行尸走肉。”占星术对于印度人来说，确实“已印在脑子里，溶化在血液中，落实在行动上”了。有的人实际上没有一个具体的目的，他只是想卜一下未来的吉凶，或求教招福攘灾的途径，尽管此时这“福”这“灾”连点面目也没有。例如，投身政治的人都希望能够发迹，但不会人人都请占星师直接卜一下他能否当总统，然而谁都会去卜一下他的前景是否光明。一位议员坦率他说：“印度许多搞政治的人都戴珍珠，这是占星师要求他们这样做的，因为珍珠被认为是与政治前程息息相关的。谁都求发达，因此几乎人人戴上了珍珠。”说着，他的手一晃，果然他的戒指上镶着一粒硕大的珍珠。

婚姻大事当然非要请智慧者——占星师卜一下不可，否则便是愚蠢之至，并且求教者常会因占星师的意志而决定取舍。新德里一位占星师不无得意地向别人吹嘘，“昨天一女子带着全家来向我道谢，因为她的丈夫最近发了一笔大财。哦，请别误会，她向我道谢不是指我算定了发财的日子，而是感谢我对她婚姻的善告。经我几次卜算，她与以前的恋人星象不合，前景不妙。经我劝告，他们分了手。你看，她以前恋着的那小子至今仍是一名毫无作为的小店员。”

开展一项新事业，成功与否当然至关重要，这样的大事情请一下占星师是绝对必要的。此外，不管事态发展如何，实际的结果是否与卜测一致，占星师大概总不会错。下述事例也许可权作证明。加尔各答有位名叫阿杜维的大学高材生，他毕业后一帆风顺并赚了一些钱。于是他决心开拓自己的事业，他当然“知道世间的事决非偶然，万事万物都有各自必然的规律”，因此找了一位星象家帮忙。那位据说要三个月前预约的星象大师认定他的命运不错。然而这欲展宏图的青年为了更牢靠地把握自己的“命定规律”，又不惜重金请教了另一位大名鼎鼎的星象家。果然英雄所见略同，于是他放手大干了。不料三个月后，他破产了，变得一贫如洗。他气呼呼地冲进了星象师的事务所，隔不多久又垂头丧气地退了出来，哀叹自己冲犯了星宿，活该落得如此下场。原来，不是天机不可泄，而是天机只可泄一次，谁让他二次探测神意，从而惹恼了神灵呢！

当然，星象师最拿手的是卜定什么时辰该干什么事，或者算定开始一项事业的吉祥日子。1981年，马斯特拉寺庙举办了一次集体婚礼，据寺庙占星师择定，当日吉祥如意的最佳时刻是下午6点46分，因此集体婚礼的主持者就选定在这一时辰，由300多名新郎齐刷刷地给新娘们戴上结婚项链。

另一次，一位建桥承包商请星象师算定了大桥合拢的最佳吉日和时辰，不料二年以后该桥突然坍塌。这名倒霉的承包商不仅家产赔尽，而且还坐了班房。在追查原因时，一连几夜恶梦缠身的总工程师（曾留学美国的博士），

为了摆脱肯定会接踵而至的更大厄运，不得不坦白是自己看错了表，提前一小时指挥大桥合拢。看来，大桥倒塌的真正原因终于找到了。消息传开后，那位星象师的咨询费顿时上涨了五倍。

星象图的发明还有另一大作用，那就是有助于对人生的容忍。虽然两者的因果关系还不甚明了，但用星象图来抚慰失意的人们，总是一个聪明办法。印度人口众多，物质相对匮乏，加上贫富差距悬殊，凡夫俗子们自然有许多不满，有时甚至忿忿不平。星象图则把“命运注定”的概念，循循善诱地注入不满之人的脑海中，于是他们只能自叹不济，气息稍平。看来，星象图此时不失为一帖良药，与国与民都减少了麻烦。

人们需要希望来帮助他们苟活，星象师便能做到这一点。有名女子结婚5年却不结一果。她常受丈夫拳脚相加，终日以泪洗面，于是她欲走绝路。幸亏邻家婆婆不错，请来了一位名扬四方的占星师。这名知前晓后者再三断言：“3年必得贵子。”于是这位妇女的心境安宁了，家里也好食好衣相待，果然一年以后她怀孕了。医学界振振有辞他说，以前她信心不足且焦虑不安，这有碍于受孕，而星象师使她心绪宁静，所以她怀孕了。“啐！我们找过多少医生，可他们一筹莫展。多亏了那位星象师，否则我们也许永远也不可能得子”，那快当爸爸者斩钉截铁地回驳。

星占师常常被印度人敬仰为决疑的最佳师长。沙拉尔嗣承父业且青出于蓝而胜于蓝，成为新德里最有声望的星象师之一。他的咨询费每次要800卢比；客户大多是银行家，因为他在决疑借贷方面断事如神。他洋洋得意地向一位西方银行家自我介绍：“这儿的银行经理们相信，由我来查看借贷者的星象图，这笔买卖便万无一失。”接着他列举了一次准确预言，足以证明自己决非自吹自擂的等闲之辈。一次，一位银行经理带着一名借贷客人进了沙拉尔豪华的咨询所，星象师一眼便看出那人是短命鬼，活不了多久的人哪有时间偿还贷款呢？所以那人分文没借到。果然，几个月后那人因借贷四处碰壁，终于自杀了。

事实上，印度星象师对国家的一些政治大事也发生过重要的影响。当然，我们从未看到政府以官方名义请星象师对一些重大政治事件作出决断。但众所周知，印度独立日的择定与他们是分不开的，总理就职和议会召开都在吉祥日进行，由谁来制定吉祥日，这是不言自明的。

也许有人认为，在现代社会中，人们在行动上受星象师的影响是极端愚昧的。然而印度人不这么看，一位工程师说：“事实使我们相信，宇宙中存在着秩序。再说，我们无法逃脱深深扎根于我们传统中的信仰。”

70年代，印度星象师们在新德里召开大会，与会者一致要求在一些名牌大学开设星象占卜学，设立大学教授职称。他们还进一步声称，星象师代表应在议会上院、即联邦院占有席位。是的，占星术学问在印度确实举足轻重、影响甚广。在一系列重大事件和特大灾难之后，人们总看到随之而来有大量新闻报道，其中不乏引用星象师的话语为重言：“我们早告诉你们……。”他们声称这一切在星象中，都是早已注定的。

尼姑：借宗教的自我解放

印度妇女社会地位卑下，这大概是众口一辞的。千百年来，绝大多数印度妇女忍气吞声，逆来顺受，但终究有一部分女子奋起反抗，与命运作不屈不挠的争斗。出家为尼，以求在僧侣世界内得到平等地位，甚至获得受教育的权利，这大概是不少具有反抗精神的女子在深思熟虑后的一种断然抉择。

古代印度人的男尊女卑决不亚于中国封建时期，两国妇女在各自社会势力的压迫下，遭受了令人难以置信的艰辛。中国妇女有“三寸金莲”的辛酸泪。母亲不管幼小的女儿号哭连天，仍是硬着心肠弯折女儿脚并用布条死死缠裹。如此的缺乏人性，竟被赞说为伟大的母爱之一。印度妇女更有凄惨悲壮的“焚身殉夫”（即“萨蒂”）。悲伤已极的妇女竟然在冷若冰霜的众目睽睽之下葬身烈火，丝毫也得不到一丝救援。相反，“焚身殉夫”的场面大概是闻所未闻的。

印度妇女即便出身王室，甚至登基成为女王，她们仍然为社会看不起，位及女王者往往难逃凄惨下场。在德里苏丹时期（约公元1200—1526），当伊勒图特米什（Iltutmish）苏丹去世后，他的女儿拉济娅（Raziyya）接任王位。尽管她品德、才智不让须眉，但因为是个女子，终于没有好结果。历史学家西拉杰（Siraj）写道：

苏丹拉济娅是一位伟大的君主。她聪敏、正直和宽宏大量，是王国的恩主，正义的执行者，臣民的保护者，军队的统帅。她被赋予一个国王应有的一切品质，但她没有生就合适的性别。所以，在男人们的评价中，所有这些美德是一钱不值的。（道森编：《印度历史学家阐述的印度历史》）

印度当代史学大家 R. 塔帕尔教授写道：

既由于她是一个女人，又由于亲自执掌着国内的统治，因而被人怨恨，最后遭到谋杀。（《印度古代文明》）

佛教也许给那些意欲反抗社会压迫的妇女带来了一线希望。佛教反对种姓，提倡“佛之子”的平等地位。因此，舍却尘世，入身佛门，这给那些厌倦社会或稍有反抗精神的印度女子打开了一扇门。

佛典《摩登伽经》记载，少女摩登伽出身于低贱阶级，一向遭到歧视，任何人都不敢与她接近，因为一旦从她手中接触食物，即变作“不净”，而且与她接触的人还有被逐出所属种姓的危险。然而，佛界圣人阿难对这一切毫不理会，他十分有礼貌地向她求得饮水。这令摩登伽感动得痛哭流涕，因为那是她有生以来的无上光荣。据说，摩登伽一生念念不忘此事，总想报此大恩。后来，她恳请其母以咒术促使阿难降临家中，两人再次聚会。

由于印度社会中男女间的不平等从古至今一直存在，因此这个故事一而再，再而三被用作大力宣传的题材。当代印度诗翁泰戈尔以这个故事为背景，特地写了一出戏剧《Andalika》，加以宣扬和赞颂。印度国际大学美术学院的艺术师也曾将这一故事作画于中国美术学院的院墙上。

这一切显然向印度民众表明佛教倡导男女平等，这能令出身贱卑种姓的妇女们不动心吗？因此，无论古代和现代，许多印度妇女为了摆脱贱卑地位，义无反顾地出家为尼，皈依了佛门。

事实上，自古以来印度妇女削发为尼者确实不胜枚举。《上座尼伽他》是一部佛教诗集，共有72品，552颂。据专家学者考证，这部诗集极有可能出自尼姑们的手，因为其中浓郁的生活气息及发自尼姑们心底的呼声，只有身历其境者才能抒发，读起来十分扣人心弦，从中我们也能侧面了解到她们走入寺庵的缘由。诗集中的尼姑们出身不一，有的是高贵小姐、年迈的夫人、孤苦零丁的寡妇、拖儿带女的辛酸母亲、供人消遣的歌女、让人玩弄的妓女等。她们在印度社会中或者不满欺压妇女的现状，或者饱受社会的蹂躏，直到在释迦牟尼或德行高尚的圣人感召下，寻找了解脱的途径。此后，她们才真正体验到人间的平等。这些人的现身说法，反过来又使印度广大妇女认

识到，要争取自身地位的提高，遁入佛门不失为明智之道。比如，一名尼姑谈到她如何再三再四出嫁，又如何一次又一次被遗弃。而后在社会上，她又遭到性别歧视，受尽他人迫害。在历尽几度磨难之后，她终于在法僧启迪下幡然觉悟，毅然削发，最后在佛门取得了平等地位，并且还居然得到识字断句的受教育机会。另一位尼姑原本是妓女，心灵肉身饱受折磨。最后她不堪欺压，愤然出家，终于在佛门得到人们正眼相待。

这些现身说法者都视出家找到了幸福归宿，难怪《基萨乔达弥尼姑》中描写，基萨尼姑外出化缘，在树林中过夜，此时，天神摩罗前来求爱，但遭她拒绝。基萨尼姑认为，她现在已“没有悲伤，也无需掉泪了。哪怕像你摩罗一样的天神，我亦没有丝毫恐惧，且对求爱也无动于衷。世俗之乐，早已抛弃……击败死神，憩息舒坦；泰然自若，俗尘不染”。

居士：入世仍可出世

出家为僧，粗茶淡饭，行无车，食无肉，红颜知己两分离；欲不出家，又恐佛祖、菩萨怪之不心诚，死后不得往生极乐，修不得正果。于是有人绞尽脑汁，以求两全。当“居士”大概就是一条绝好途径。当然，居士的产生是否仅仅为此目的，尚不敢妄下断论，但苏轼等人以居士自诩，口念佛诗：“溪声便是广长舌，山色岂非清净身”，手持酒壶，炉上“东坡肉”正炖得烂酥喷香，你难道不认为他们是绝顶聪明吗？

“居士”一词实际上是中国人的用法，意指那些信仰佛教而又不出家为僧的，过着世俗生活的（常常又是饱有学问的）信徒。他们是佛学者，又是虔诚信徒，但可以娶妻生子，并且尽情“酒肉穿肠过”。然而，“居士”思想及实际的居士式人物，在印度古已有之。

胜鬘夫人(Srim I devi)是佛陀的同时代人，《胜鬘经》的弘扬者。事实上她是物质生活优厚的在俗信徒，是国王之妃。但她照样可以修得德行高尚、佛法高深，最后连释迹牟尼也待她另眼相看，因为据说她宣扬《胜鬘经》正是秉承了释尊的亲口旨意，换言之，是释尊亲自委任的。

《法华经》亦称“经王”，是诸佛教经典之王，它得其尊位的理由之一，便是它对凡夫俗子循循善诱：一切众生只要真心实意地归依佛教的教说，他们无须出家就能获得解放。于是善男信女们大悦，因为他们不必脱离人伦组织了，所以《法华经》拥有最多信徒。尽管没有当时的统计数字，但我们很有把握断言，其中在俗信徒当占绝大部分。

维摩居士大概最具传奇色彩，他是《维摩经》的弘扬者。尽管他留迹世间，但深悟真谛，致使众多佛与菩萨也对他佩服不已。他对道法高深的诸佛的一次训诫，使得《维摩诘经》戏剧般地传播。维摩居士对佛教常规倒行逆施，宣称笃诚信徒不必出家为僧，而应在世俗生活中体得真理。据《维摩诘经》介绍，他不仅以身作则，终食人间烟火，而且修炼得法道高深，似乎仅略逊于释迹牟尼。据该经记载，当维摩居士得病时，释迹牟尼叫声闻弟子舍利弗、大目键连、大迦叶、须菩提及阿难等十大弟子前往问疾。众弟子都说维摩居士利害，不敢前往。佛陀又叫弥勒佛、持世菩萨去，他们也表示不敢前去。最后释尊只能把问疾一事托付文殊师利。《维摩诘经》把双方当时的问答一一予以记录。是时，维摩以世俗菩萨自居，显出无限辩才，令文殊菩萨称叹不已。文殊问：“居士是疾，何所因起？其生久如，当云何灭？”维

---

学者们释道：“‘广长舌’是佛的广长舌，意为佛陀在训海和讲经，‘清净身’便是佛的法身。”

摩言：“从痴有爱，则我病生。以一切众生病，是故我病。若一切众生得不病者，则我病灭。所以者何？菩萨为众生故。人生死，有生死，则有病。着众生得离病者，则菩萨无复病。……又言是何所因起？菩萨疾者，以大悲起。……”

如果说维摩居士是带有几分神话色彩的人物，月官（Candragomin，又译旃陀罗瞿民）则是一位确实实的历史人物。义净在《南海寄归内法传》中二处提及他。

又东印度月官大士作毗输安咀罗太子歌词，人皆舞咏，遍五天矣，旧云苏达拿太子者是也。（《大正藏》，五四卷，二二八页）

于东印度有一大士名日月官，是大才雄菩萨人也。

净到之日，其人尚存。或问之曰：“毒境与毒药，为害谁重？”应声答曰：“毒药与毒境，相去实成遥，毒药餐方害，毒境念便烧。”（《大正藏》，五四卷，二二九页）

月官学贯密教、显教，弘通博识，多才多艺。他一生著述甚丰，据说达423部，涵盖佛教义理、佛教赞颂、外道论、声明、医学、工巧、韵律等。他在佛学上的成就，致使能以居士身份进入印度当时最负盛名的僧伽蓝——那烂陀寺。因为据唐玄奘说：“殊方异域欲入谈议门者，诘难多屈而还，学深古今，乃得入焉。”（《大唐西域记》）据说月官不仅进居那烂陀寺，而且在寺中与一代名僧月称辩议佛教义理。这场唇枪舌剑前后持续七年，月官最终获胜。而在世俗生活中，月官的运气也不赖，娶得“王女多罗”。

更有意思的是印度名士伐致诃利，他视出家还俗如儿戏，想出世便出家，留恋尘世则还俗，如此往复竟达七次之多，最终还是舍不得抛离人间，装模作样让弟子抬他出寺，还俗罢了。尽管如此，他仍修炼得佛法高深，即便在俗为居士时，仍“身著白衣”，以“清信士”的身份“入寺中，宣扬正法”。（《大正藏》，五四卷，二二九页）义净的《伐致诃利颂》赞他“盛谈人事声明之要，广叙诸家兴废之由，深明唯识，善论因喻”。从学问上说，他的撰著“法俗悉皆通学，如其不学，不得多闻之称”。他的名声“响振五天，德流八极”。就是这样一位令人肃然起敬的学者，依然留恋尘世，最终选择当“居士”，只不过在过程中耍了一下高明的花招。“希胜法而出家，恋缠染而变俗，斯之往复，数有七焉。……自嗟诗曰：‘由染便归俗，离贫还服缁，如何两种事，弄我如婴儿’。”明明是自己“用足政策”，却好像还是身不由己的受害者。

再略略看一下居士们的自我辩护，大概也十分有趣。《维摩诘经·弟子品》说：“发阿耨多罗三藐三菩提心即是出家，是即具足。”意即，只要有了成佛之心，出家不出家是无所谓的。耆梨罗多那驮婆也是一位居士理论家，他着重讲解《法华经》：“所谓实相义，即今日一因一果之义”，“今日一果之上皆备万德”。他又具体解释说：“如果现世之人真心实意守斋戒和持清净一日一夜，其功绩将胜过在极乐世界中一百年所做的善行。”大概后世在俗信徒每逢阴历初一、十五守斋戒的规矩与此不无关系。即便今日上海玉佛寺，每逢初一、十五香火大旺，烧香点烛之后善男信女们步入素斋馆，换连日的油腻口味，倒也更添美食情趣。

居士们为了争辩在俗无碍信佛，常竭力宣传即便佛祖也与现世无绝。据说，释迦牟尼是在过去世出家的，佛祖描述自己当时的生活与寻常百姓无异，“吾随仙人，供给日常所需，采果汲水，拾薪设食，身心无倦。”于是，居



士们据释尊所言所行为自身的生活方式辩解：“砍柴，植菜，汲水勤，从中悟得《法华经》。”“佛的威仪就在于日常的举手投足之内，就在于拾薪设食。除此之外，没有别的法性和更深奥的道理。”

瑜伽：人自我修炼成神

如何集修神、修身、修德、修习宗教等毕役于一，这是一个自古以来困惑各民族的一个难题。足智多谋的印度人终于设计出了一种好方法，那就是“瑜伽”。当然它的功效究竟如何，其他民族众说不一，然而许多印度人确实为他们的瑜伽术而骄傲，他们认为这是印度智慧对世界文化的一大贡献。

“瑜伽”是梵文“yoga”的音译，原意为用轭连结来驯牛驭马，后引申出众多含义，如连结，连接、连系，如统一、归一、化一，其他还有方策，谐和，修行方法，法术，等等。根据《羯陀奥义书》的解释，瑜伽术的中心是控制感官，调服心神，因为感官和心神就像一匹野马狂烈无羁，修炼者通过调整呼吸等手段，使感官和心神服从意志。这种方法犹如驯服劣马，“瑜伽”之名由此而得。现在所说的“瑜伽”，是与宗教、哲学的教理结合在一起的修神养身术。

瑜伽术是印度人为了集诸种修行于一役的处心积虑的创新。也许瑜伽术最早的雏型不过是民间的一种强身术，然而只有当宗教赋予它内涵之后，它才能正名为“瑜伽”。“瑜伽”的内容是“圆满的自我认识”，这种自我认识是通过对自我精神和肉体的绝对控制实现的，因而它具有修神、修身的职能。“瑜伽”的目的是从俗世解脱，正如《薄伽梵歌》所说，是“个别自我”与“最高自我”的化一。这显然是哲学阐述和宗教修炼。

瑜伽术是一种综合性的智慧。从修神、修身方面看，它具有一种很高的心理学和生理学的水准，它所创造的有些奇迹，甚至今天的科学也难以解释。常修瑜伽的人可以赋予自己的身体各部分的运动以灵感和意识，他能够用意念支配自己的内部器官及代谢系统，从而使身体各机能协调，驱除病魔。我们在印度报刊上，常可看到这样的报道，某城或某村有一男孩或女孩，本来体弱多病，得一瑜伽师指导后几年或数月甚至几天，便恢复了健康，并比一般孩子强壮多少多少，云云。再者，有些瑜伽师通过意念的诱导，甚至可创造令人不可思议的奇迹。如可达几百小时的体眠；可以把身体内的器官移位，等等。据说还有一位瑜伽大师修得动物冬眠的本领，在一次实验中，他被活埋28天，甚至仪器（有导线与其心、鼻等相连）也难以测到他的脉搏和呼吸。可是挖出以后，他恍惚一阵，便复原如初了。

我国佛典对瑜伽术也有所记载，认为修习到炉火纯青时，便会得到各种“神通”。如“天眼通”，即能见常人所不能见；“天耳通”，即能闻常人所不能闻；“宿命通”，能缅忆前世生涯的点点滴滴；“他心通”，能知晓他人心中所想；“身如意通”，身躯能随意志变幻；“漏尽智通”，能消除一切忧患。至于实情是真是伪，只能请诸位见仁见智了。

瑜伽术也十分注重修行和宗教境界的达到。《瑜伽经》是公元前2世纪由波颠闍利编纂的。它记载的功法有8种：（1）禁戒、（2）遵行、（3）姿态、（4）调息、（5）制感、（6）执持、（7）止观、（8）昧。这第（1）是修行瑜伽的准备阶段，显然与道德修行和宗教修行有关，因为“禁戒”是要求实际不杀、不妄语、不盗、不淫、不贪。而第（2）更多是宗教修行，要求在修习前遵守有关宗教仪式的规定，如清净、满足、禁欲、诵读经文及虔诚祈神等。（3）—（6）是修习的方法，更多与修神强身有关。第（7）又回

到宗教领域，是修习前六支达到的境界，再往前发展就是所谓“三昧”，它也称“等待”，因为苦乐、冷热、荣辱等成双入对出现的感觉，此时都弥消了。达到此境界便消除了一切烦恼、痛苦和情欲，心境如宁静之水。

印度的一些经典也大力宣扬“瑜伽”的宗教、哲学效能。例如《摩诃婆罗多》把瑜伽作为哲学问题，进行了广泛探讨，并且把修炼瑜伽看作是众生的解脱之道。《薄伽梵歌》也说：“凝聚心神于一点，为净自我修瑜伽。”“自我平静无惶惧，梵行（禁欲生活）之誓守不移，制心念我持瑜伽，端坐以‘我’（个人灵魂与宇宙灵魂合一）为终的。”

## 第二章 王僧交融的权力智慧

### 僧权和王权：僧界对王权的策略

罗曼·罗兰认为，从世界各大民族来看，在宗教事务上花费时间最多的当数印度民族。在印度，宗教力量之强，宗教影响之广，宗教地位之高，比起其他任何民族来大概决不逊色。纵观印度历史，国家中的各种活动是由同一宗教信仰的信徒们的教团组织的，而不是由共同政治观点者的集团规定的。

然而尽管宗教势力强大，印度历史上却几乎没有出现过政教合一的政权，这是一个令人深思而又充满腔力的课题。本文无力作全面探讨，但可肯定王权与僧权之间，一定有着某种平衡机制，以致双方能相安无事齐头并进，没有酿成重大冲突，没有给印度民族带来大规模流血的灾难。其间，双方充满理智的策略，一定发挥了很大作用。

僧界为了避免和王权的冲突，他们有意地宣扬与外界权威脱离，这样就不会对世俗权威构成威胁，从而也不会引火烧身了。从另一方面说，僧界也不是一味妥协、退让，他们从主观入手，在更高意义上宣扬自身精神的超凡。这样他们既不贬低俗界，又保持自身的尊严。例如，他们一方面承认作为一名君主达到天下大治是很有意义的，一方面认为国王毕竟要受困于俗世的限制，而出家人则可完全脱离现世的烦恼。

一部古老的佛教经典告戒出家人：“比丘，莫复生心亲近国家。”他们的这种态度显然具有两层意义，一方面他们担忧过多关注世俗事务，频繁与俗权联系，就会招致祸患。另一方面则从主观精神优越出发，宣扬佛教徒不向往国家权力，使信徒们相信，出家修行者不再属于国家，他们已超脱于国家的权限之外。例如《法华经》安乐行品说：“菩萨不侍奉国王，亦不与王子、大臣、官吏往来。”《正法念处经》的一段行文也阐述了这一旨意，“出家修行者不应该接近君王。为什么这样说呢？亲近君王的出家人会遭到世人嫌恶，檀家便不愿供养他。这恶心难改的亲近君王者，实际上是寄望于得到财物，并且不知厌足。如果说他不是为了名利财物，那么他不是白白亲近君王了吗？这种行为也必然妨碍诵经拜佛。这样，曾经发誓要走解脱之道的出家人，又等于重新返回俗世，复绑于绳索。所以出家人不应亲近君王。”

然而印度僧界毕竟与俗界杂居世间，毕竟在世俗权威的统治下，因此双方的接触也是不可避免的。僧界在与王者打交道时，也视情况的不同而采取各异的策略。当国王拜访佛教或婆罗门教长老请求指教时，僧界权威们不是自恃清高，避而不见，而是以礼相待，真诚诉说见解。如《王法正理论》中不厌其详地描述，当国王亲驾车求教时，长老如何恭敬出迎，待之上宾；如何循循善诱，告诉为君者，什么是善，什么是不善，怎样有罪，何等无罪；如何言语行为能积业绩；如何治国能带来吉祥；如何远离恶险，等等。而当一名国君自愿弃位出家时，僧界则完全按教规处置。按规矩教团内部的席次排位是依出家人团的年数长短（“腊次”）来决定，因此即便国君出家，只要他是新来者，就不得不在僧伽教团等级中居末席。据说笈多王朝的国王幼日王出家为僧，对教团安排他的卑下席次大为不满，但佛教教团坚持这古老规矩，国王也不能例外。

从宗教教团本身的性质来看，它们从来不谋求政治权力，也不想获得社会运动的领导权。我们知道，欧洲的教士们联合起来，形成有组织的共同体，

常常具有与王权相抗衡的政治力量。印度正好相反，不管是婆罗门教强有力的祭司阶级，还是佛教、耆那教教团，它们的宗教机构的政治影响微乎其微，各教团实际上是在本教信徒中间维持一种单纯信仰的思想文化联合体。这类机构从来没有作为一个政治团体而发挥作用。再者，这类教团是一些松弛的组织，如佛教教团建立以来，从来没有政治上或经济上的统一，根本没有如罗马天主教那样的固定的财政基础。甚至当佛陀在世时，他的弟子们也离他而居，并没有制订组织上约束所有这些弟子的法则，而那些戒律只不过是供弟子们各自修行所用。佛陀圆寂后，众多信徒仅仅专心致志于遵守教义和戒律，没有去拥戴一位统治佛教教团的领袖，这样的宗教组织怎么可能与王权抗衡呢？

当然，印度各宗教强调苦修、节欲、忍耐等，对于减少或阻止僧俗两界的冲突也起了不少作用。例如“无需赞扬，无需敬礼，舍却任何善恶之感，独自走入森林中”，这种隐居修行，大概对于洁身自好和避免君王猜嫌都不无益处。

王权与僧权：古代国王对僧界的策略

我们再来看看，国王们对影响力无处不在的僧界，又采取一些什么样的明智策略，以使双方和安相处的。

印度的君主们在王位不受到僧界干涉的情况下，总是竭力抬高僧界地位，这或许出于笃诚信仰，或许出于利用的策略，或许两者兼而有之。

一些国王选择皈依某一宗教作为自己人生的归宿，这对于僧俗两界的联络与和睦，大概是极有益处的。阿育王是印度历史上最有名的君主之一，当他一统全国以后，不再需要大动干戈，便在一夜之间“大彻大悟”，随即表明将全心全意地侍奉“佛、法、僧”三宝。再者，他的头衔“为神所宠爱的（善见王）”表明阿育王把宗教的权威抬到比世俗权威更高的地位。还有，正因为阿育王是一代英主，他统治的时期称为印度的“黄金时代”，并且今日印度三色国旗中的图案是阿育王轮，国徽也是阿育王柱的四狮一身雕像。因此他的归宿宗教，对抬高僧界声望的意义就更大了。所以僧界不惜大肆渲染。一则故事说，由于阿育王在前世幼童时奉砂给释迦牟尼，所以获得了至高功德。不言而喻，这故事提高了僧界地位，并且把阿育王皈依佛教提早到前世。

又如，公元前2世纪统治着北印度的希腊人国王米南德，在与佛教长老龙军就佛教教理问题进行了问答式的谈话后，深为教理折服，欣然皈依。这一事件的经历汇编成册，便成了《弥兰陀问经》。另据佛典《长阿含经》记载，统治者帕亚西原来俗得非常，崇尚精神虚无论，通过佛教尊者迦叶波的辩驳和说服，他为自己的灵魂找到归宿，终成为佛教笃信者。孔雀王朝的开创者旃陀罗笈多一世也有类似经历，他在晚年时逊位而皈依耆那教，并以正统的耆那教方式，安宁地慢慢饿死，了结自己一度显赫的一生。

国王们尊敬僧界德高望重的长老，常常登门求教，这也使得僧俗两界和睦融融，古代印度一度最强盛的国家——摩揭陀王国的阿阇世国王，就曾不辞辛苦，驾车遍访当时最有名的宗教哲学学派的六领头人——六师。另一位摩揭陀国王频毗娑罗不远千里，驱车前往释迦牟尼修行的圣地，恳请与佛陀面谈。还有，《法句譬喻经》中说：“古时舍卫国国王波斯匿，亲自驾车来到释迦牟尼圣所，下车摘下宝冠，解去佩剑，收起伞，脱掉鞋子，双手作拱而进，进得屋来五体投地跪拜在佛陀前。”据印度上座部佛教圣典记载，国

王在拜见佛陀之前，为了表示对释尊的敬崇，都须脱掉“五饰”或“五威仪”（即宝冠、伞、佩剑、装饰的鞋和柄上镶有钻石的白毛拂子），这在当时已成为确立的规矩。

在婆罗门教的记载中，我们也能看到许多国王恭敬、礼待僧界长老的事例。例如，有一位国王向婆罗门教祭司请教有关《吠陀》的教说，但他让这位老师坐在比自己低的座位上，结果遭到人们的纷纷指责。于是这国王认识到了自己的错误，接受了教训，他让这位僧界博学者坐在比自己高的座位上。鉴此，《摩奴法典》订下规矩：“弟子不允许坐在比老师高的席位上。”

在耆那教中，君王尊重宗教的事例也屡见不鲜，例如，耆那教认为摩揭陀国君主阿阇世是本教的庇护主。而阿阇世的儿子乌陀耶更是对耆那教关怀备至，他曾在当时最繁华的华氏城中心，为耆那教修建了雄伟美丽的寺庙。

古代印度许多王朝通行一种惯例，即由国王召开或支持召开公众法会，会上允容各种观点相互激烈辩论。这类法会既是君主们和睦俗僧两界的策略，又是双方和安相处的证明。例如，在中国赴印取经的玄奘离开印度回归唐朝前夕，当时统治印度大部分领土的君主戒日王亲自在王宫召开盛大法会，玄奘在这次法会上，在全印出类拔萃的学者面前，论述了如何推论“唯识无境比量”。

印度国家权威很少干涉宗教机构的内部事务，这为双方互敬互重创造了良好的气氛。各王朝从来没有在宫廷内设立僧官以干涉宗教事宜，没有使用或更没有出卖度牒。君主们没有规定用考试方法来管制或取缔僧众，更没有令僧侣称臣、行跪拜礼以及供奉帝王万岁牌。

就这一问题，与中国和日本的情况进行一下比较，我们不难看到印度王权对僧界的宽厚、有和。中国历史上有过多次“沙汰”，朝廷强迫所有无真正佛教学问的僧侣归俗。尤其是“三武一宗”（即北魏的道武帝、北周的武帝、唐朝的武宗以及后周的世宗）的废佛事件，使得佛教元气大伤。再者，东晋开始设置僧官，以便统制佛教界，并在地方州、郡、县都任命国家僧官以统制所在地区的僧界。这样，在中国，佛教教团的独立性是名存实亡的。由于佛家受世俗统制，印度佛教那种“出家人不敬王者”、“沙门不亲近君王”的现象在中国不复存在。相反，佛教徒不得不视帝王为神圣。如周武帝迫害佛教时，卫元嵩不得不进言“周王是如来”，任道林也说：“帝王即是如来，王公即是菩萨”。宋朝的僧人唱帝王圣寿万岁，元朝时佛教徒更仰敬皇帝为“法身佛”。

日本的情况大抵如中国。中央及地方的僧官大多由大名、武士担纲，如果说中国是士统制僧的话，日本则是武士统制僧士。明治4年（1871）广如写的《御遗训消息》说：“凡是出生在这个皇国里的人，没有一个人不蒙受皇恩。特别是今天，陛下夙衣操劳，宵夜吁食……，对内使亿万百姓安居乐业，对外与万国相对峙。我们不管是僧人还是俗人，有谁会不帮助传播王化，使皇威光辉灿烂呢？况且，因为佛法得以在这个世界上传播，完全是依靠国王及其大臣的保护，信仰佛法之人怎么能够忽视王法禁令呢？”此外，在王权与僧权孰高孰低的问题上，日本也与中国类同，他们声称“佛是九善，王是十善”。日本的许多佛教寺院都安放的上书“今上天皇陛下圣寿万安”的牌子。

故印度的“王僧交融”的权力结构乃是社会统治和平衡的某种机制，一种民族文化特有的权力智慧。

## 神话世事为源头的国名地名

每个民族对自己的祖国都无限热爱，他们或者以满怀的深情、或者以充分的自豪感、或者以美好的愿望来为各自国家命名。不可否认，当一个国名为全民族接受时，它也必定蕴含了该民族浓缩的智慧。“中华”、“华夏”的称呼不就是带有充分的自豪感吗？即便是一些绰号，如美国为“山姆大叔”，英国为“约翰牛”，同样也表现出各自民族的幽默和睿智。

历史上印度、巴基斯坦和孟加拉本是一个国家，许多人曾经是血脉相续的同胞，本文拟从国家和首都的命名中来窥探一下当地民族的才智。

“印度”的名字来自“印度河”（Indus），它实际上是其他民族对印度民族的国家的称呼。印度各族人民称自己的国家为“婆罗多”（Bharat），“婆罗多”一词出自印度大史诗《摩诃婆罗多》。众所周知，《摩诃婆罗多》和《罗摩衍那》两大史诗充分体现了印度人的聪明才智和丰富想象，是印度民族对世界文化的宝贵贡献。《摩诃婆罗多》意为“伟大的婆罗多”，而“婆罗多”一词的梵文意为“月亮”，这“月亮”族是北印度的一个民族。印度人以此来命名自己的祖国，既体现了她的悠久历史，又以无限深情把她神化。

印度人也为他们的首都编排了许多传说。其一出自《摩诃婆罗多》，据记载，2000多年前，古代印度族在此建都，当时名叫“印德拉普腊斯塔”，意为“因陀罗神所在地”。我们知道，“因陀罗”是印度人崇拜的一位神，他具有“雷霆神”、“战神”、“风暴神”等诸多职能，总之是一种超力量的象征。于是德里被赋予了神圣性。另一传说则充满了热爱的深情，据说，印度古代的一个土邦主，想找一个理想的地方建城。一次，他巡猎至此，发现这儿河川交错、土地肥沃，风景秀美，到处是一派繁荣茂盛景象，于是德里就诞生于世了。关于“德里”名称的来源，有一种说法充分言明了德里的举足轻重的地理位置。德里地处朱木拿河西岸，北靠喜马拉雅山脉，南面是丘陵，丘陵西是沙漠，它位于西北印度与恒河中下游流域的通道的咽喉处，历来为兵家必争之地。不管是哪一方，谁只要夺得德里，就等于开始踏入了另一方的领域，因此“德里”（Delhi）一词来源于“Dehlies”，意为“门坎”。另一种说法则使人们方便地忆起历史事实，那是因为公元8世纪曲女城的土邦主迪利重建此城，因此得名“德里”。

其实，用历史事件中的一个关键词来命名地名（如用“迪利”的人名来命名“德里”），使人们一谈到地名来源时就会联想到历史事实，这是一种十分聪明的做法。借鉴“爵士”音乐的命名，我们也能看到异曲同工之妙。有一批黑奴贩运到北美，他们在劳动休息时，跳着非洲丛林中充满野性的舞，身体快速旋转，光脚啪嗒啪嗒打地，这给美洲带来了几分新鲜感。一名白人前去讯问跳这种舞的黑奴，这属于什么舞步，由于语言不通，黑人含糊地回答“Jussi”，于是“爵士”便成了这种野性舞的名字。当我们提到“爵士”时，黑非洲丛林文化不就显现了吗？英属印度首府加尔各答的名字也有相似的来历。17世纪末加尔各答地区是一片树林和沼泽，野兽出没其中。当时这里是只有三个茅舍的小村，十分荒凉。一天，一支英国远征人员到达这里，向正在收割稻子的孟加拉农民打听这是什么地方。农民不懂英语，看着英国人手指着地，便以为英国人是打听这片稻子是何时收割的，就随口说 kal kala（孟加拉语，意为“昨天收割的”），英国人以为这是地名，于是该地便成了“加尔各答”。

如果说，印度的国名“婆罗多”体现了悠久的历史 and 神圣化的特点，那

么巴基斯坦的国名则显示了政治智慧，它体现出强烈的现实性和政治目的性。由于历史和现实原因，原本属于一个国家的人们分裂了，信仰伊斯兰教的群体到 20 世纪时萌发了建立自己国家的思想。1906 年全印穆斯林联盟成立，1930 年伊克巴尔第一次提出主张，意欲在南亚建立穆斯林自己的国家。但这国家叫什么名字呢？如何利用这国名表达自身的政治旨意和特质呢？这是一个令人费神的难题。旁遮普青年乔杜里·麦特·阿里充分显示了他的才智。1933 年，他根据南亚穆斯林大多居住于印度西北各省的特点，又鉴于他们都有共同的政治志向，就把西北各省省名的第一个字母取出来：取旁遮普（P），西北边省即阿富汗领地（A），克什米尔（K），信德（I）和取稗路支斯坦的词尾（stan），组成“pakistan”（巴基斯坦）一词，并且意为“清真之国”。你看，他把地名与现实的政治目标，结合得多么完善，此后“巴基斯坦”成为一面旗帜，M·真纳最后完成了这一历史使命。

巴基斯坦的首都是伊斯兰堡（Islamabad），1961 年正式动工兴建，1962 年 2 月定名。首都的命名与国家的命名一样，都表现出强烈的政治性和目的性。

孟加拉国尽管建国仅十几年，并且如巴基斯坦一样，也是穆斯林国家，但其国名体现的却不是现实的政治智慧，而是更多地与历史缅怀联系在一起。孟加拉国也可称班格拉迪什（Bangladesh），因为“迪什”（desh）的孟加拉文意为“国家”。“班格”的称呼几乎可追溯到公元前二千年。古代经典《森林书》中就记载了“班格”一词的来历。在遥远的古代，恒河下游金德拉族国王巴利有 5 个儿子，在他行将去世时，把 5 个儿子召到榻前，他把国土分为 5 份，让儿子们各自为政。5 个儿子中有一人名班格，他的国土就大约位于今孟加拉国地区。因此“孟加拉”

（Bengal）一名显然是由“班格”王国的名称演化而来。

谈到孟加拉国首都达卡（Dhaka），显然也会使人情不自禁地忆及动人的传说。据传，森那王朝开创者亚迪苏尔得知他最宠爱的王后怀孕时，真是高兴万分。但由于亚迪苏尔曾经对神有过怠慢，因此神依附在他身上，使他身不由己地对王后大发雷霆，最后竟平白无故地把她驱出王宫。王后遭此突然打击，走投无路，便跳河一死了之。但慈善的河神救她出水，并让杜尔迎女神保护她。在女神的精心护理下，王后生下了儿子。小王子在杜尔迎女神的关怀和教诲下，长得相貌堂堂且聪明无比。一天，王子在茂密的森林中漫步，见到杜尔迎女神像，为了报答养育之恩，他特地盖了一座寺庙供奉女神偶像，这寺庙命名为“达卡寺庙”，意为“被（森林）遮盖的寺庙”。后来，这寺庙香火大旺，前来参拜的人们见这里树木葱郁，鲜花娇艳，土地肥沃，便纷纷定居下来，于是这地区被称为“达卡”。

国语·国旗·国徽

国语、国旗、国徽的选择从来都是深思熟虑和严肃谨慎的，其间的政治智慧也就不言而喻。

推广印地语为国语，视这运动为民族独立斗争的一部分，它对于促使印度民族自觉，树立民族自尊、自爱的精神，发挥了巨大的作用。

自从 13 世纪穆斯林入主恒河与印度河流域，作为当地语言的梵语失去了官方语言的地位。穆斯林以波斯语和阿拉伯语代之，而后以波斯字母拼当地印度语，出现视乌尔都语为显赫的时代，接着西方人入侵，待英法 7 年战争后，英国把印度一步步变为殖民地，于是英语又成为显示身份的语言。

为了振奋民族精神，争取民族独立，印度许多民族主义者都致力于推广印地语（以梵文体的字写当地人说话的音）运动。拉贾·拉姆莫汉·拉姆和提拉克等人都提出以印地语为全印度语言的主张，并且都为之努力奋斗过。潘迪特·马登姆汉·马尔维雅 1893 年 7 月 16 日主持了“推广印地语协会”的成立大会。1910 年 5 月 1 日，全印印地语文学会创立。圣雄甘地一直宣传把印地语作为国语。1909 年，甘地在《印度自治》的小册中写道：“民众都要有印地语文知识，印地语应成为全印度的语言。”1921 年甘地在印地文版的《新印度》中说：“我将永远为使印度斯坦语成为国语而奋斗。毫无疑问，除了印度斯坦语，其他任何别的语言都不能作为国语。”1950 年，印度宪法确认印地语为国语。

国旗是一个民族的标帜，它令该民族激动、自豪，是激励民众奋发向前的动力。1947 年 7 月 22 日，印度立宪会议决定以赭、白、绿横条三色旗作为印度国旗。当年 8 月 14 日午夜，精心制作的国旗由妇女代表们献给了立宪会议大会。立宪会议的决议宣布：印度国旗为三色，为比例等同的赭、白、绿三种颜色的横条。白条中间是深蓝色的轮子，形像取自于鹿野苑狮柱上的轮子，轮子的直径略小于白条的宽度。旗的长宽比例为 3：2。

这三色旗的由来也是十分有意义的。第一次尝试制作是在 1906 年；当时英印政府把孟加拉分省案强加于印度人民头上。总督寇松（1899—1905）为了打击印度正蓬勃兴起的民族运动，提出重新安排省区，尤其要把孟加拉分为东西二部，因为印度民族运动的许多领导者产生于此地，运动在这儿的发展势头十分迅猛。而且，当时的总督府正设在加尔各答，处于运动漩涡区。当地印度教徒和穆斯林的宗教纠纷，也是促使分省的另一原因。1905 年 7 月，英印政府不顾印度各请愿团的呼求，宣布分省。于是，孟加拉发生骚动，各团体纷纷活动。国大党宣布“分省日”10 月 26 日为“民族志哀日”，提出“自产”、“自治”口号。青年们更是群情激愤，他们在加尔各答的一次集会上升起了一面三色旗帜，这便是国旗的开端。

国旗的颜色和图案总是蕴含着深深的意义。国旗最上方的蒲色横条，象征着在印度的历史和文明的各阶段中曾有过无数的牺牲和贡献。白色象征着和平、非暴力、真理和博爱。绿色象征着印度郁郁葱葱的大地，显示出它是一个农业国。

国旗中央的轮子是古今结合，是传统、现实和展望的合一。圣雄甘地要让印度国旗上带有纺车图案，它蕴含着谦虚、国民精神和自给自足，象征着甘地的哲学和非暴力运动。然而对于一个幅员辽阔和人力物力强大的国家来说，纺车的力度似乎尚显欠缺。因此印度人为三色旗选择了阿育王轮，它取自鹿野苑狮柱，既好像纺车轮的外形，象征着生活的进程，鼓舞印度人民把事业不断推向前进，又实实在在是印度人引以为自豪的帝国之王的标志。

《印度国旗汇编》指导人们怎样正确使用国旗。该小册子规定，在任何人或物的前面，不可垂下国旗，因为民族的象征应永远昂首挺立、高高飘扬。在共和国节日、独立节、甘地纪念日等特殊日子里都要悬挂国旗。赭色横条永远朝上。国旗应升至旗杆顶端，旗杆应是笔直挺立。升旗在旭日东升之时，降旗则必须在日落之前，等等。

国徽是阿育王时期的狮子雕像，也取自萨尔纳特地方阿育王石柱的柱顶，四只背靠背坐着的狮子屹然组成拳头，既是对“黄金时代”帝国最高、最强的缅怀和引以为自豪，又是对当代人的号召和激励，并且体现了印度民



族的气概。

### 石刻诏书

阿育王是古代印度最伟大的帝王之一，在某种意义上，他与中国汉武帝的历史地位颇为相似。有关阿育王的政治智慧或治国谋略可以写成一本专业著作。本文仅就阿育王的诏书陈述一二。

宣扬威名，这显然是每个帝王都向往的事，但帝王们采用的手段各不相同。中国皇帝常用巡游全国的办法来显赫，如秦始皇、隋炀帝、康熙、乾隆等，都有此举。如能扬名国外，帝王们当然也不会放过，如明朝皇帝派遣郑和七下西洋，不能说与宣扬威名毫不相干。印度的帝王也一样，阿育王在宣扬威名方面也有自己的高招，一系列石柱、石碑的建立与铭文的琢刻，就与这一目的息息相关。兰简雷指出，石刻诏书，“用强大统治者的权力和威严来感动和恐吓民众。”为阿育王歌功颂德的文字或是刻在岩石面上，这以“大小岩谕”著称，或是刻在特地树立起来的石柱上，它们以“柱谕”闻名。阿育王大约树立了30根独立石柱，其中有些刻有铭文。最重的一根达50多吨。鲁利雅·兰丹加赫石柱制作精良，以磨光纱石镶面，高达30多英尺。这些石刻诏书一般都设立在群众可能聚集的场所，因此也可说是帝王用以宣扬威名的宣言书。

石刻诏书的效能不仅仅在于宣扬威名，从它们的内容判断，还能体现出阿育王精心设计的其他种种用意。

阿育王以武力拓展了疆土，在全国平定以后，他需要稳定而巩固的统治。将凶狠的穷兵黩武者改变成和气亲善的君王形象，这是阿育王政治谋略之一。按照13号石刻诏书的说法，公元前206年，阿育王出征揭陵伽诸王，并且彻底击溃了他们，从而基本上平定了全国。这位国王觉得战争已不成为必要的手段了，于是他急于改变面目，处心积虑他说：“15万人被放逐，10万人被杀，家破人亡者多倍于此……”，战争引起的毁灭使他悔恨交

加，于是他寻求赎罪，一夜之间戏剧般地皈依了佛教，并发誓抛弃把战争作为征服的手段，“放下屠刀，立地成佛”了。

阿育王利用诏书形式，向全国人民颁布了他的治国之纲——“大法”。在当时，各阶层、各宗教林立，并且帝国幅员辽阔，这就使孔雀帝国下的人民需要一个核心或一个共同的纲领，以面对这些有分歧的势力，以便使民众聚合在一起，加强团结。这一系列理由促使阿育王孕育了“大法”的思想。而“大法”以石刻诏书的形式向全民宣扬，这就真正做到了家喻户晓，使人们有固定的标准来要求自己、约束自己。这种诏令与全民直接见面的方式，比起官员们层层扭曲地传达，益处是显而易见的。

教派间的纷争不休常常是不稳定的因素，已一统全国的阿育王当然不愿看到纷乱局面的出现。出于稳定大局的策略考虑，他不采取“废黜百家，独尊‘佛’学”，而是采用兼容并包的宽松政策。他再一次运用岩石诏谕的形式，使自己的决策直接与全民见面。

……阻止在不合适的时机吹捧自己教派，毁谤他人的教派。……在每个场合人人应尊重他人的教派，因为只有这样，才能增加自己教派的影响和有益于他人的教派，如不然，则削减了自己教派的影响并有害于他人的教

---

据印度历史学家塔帕尔教授说：另一处铭文显示，阿育王不是一夜之间皈依佛教的，只是在二年半以后，他才成为一名热忱的佛教信徒。见中译本《印度古代文明》，浙江人民出版社，1990。

派，……所以和平友好要予以赞扬，以便人们可以听到别人的原则。（《岩谕》X，见R，塔帕尔，《阿育王与孔雀王朝衰落》）

阿育王利用石刻诏书来宣布“仁政”，同时也使自己在国民面前树立起崇高形象。

我已下令在路边种植榕树，给牲畜和人们以荫凉。

我已下令种植芒果园林，我下令每隔九哩挖水井和建慈亭……我处处设立许许多多的供水点，以供牲畜和人们享用。然而这些得益是重要的，确实，世界在许多方面从以前的国王们、也从我这儿，已享受到了关怀。

但是，我之所以做这些事情，是为了我的臣民能遵从“大法”。（《柱谕》，v，见R，塔帕尔，《阿育王与孔雀王朝衰落》）

即便是一些细致的规矩，阿育王也常借用石刻诏令的手段来颁布，这使得人人明乎法规并有助于雷厉风行地贯彻。例如，在第一号诏书中，阿育王毫不留情攻击那些由于迷信而举行的“无用的仪式和献祭”，攻击那些意味确保旅行安全或从病中迅速康复的一些迷信仪式。尤其值得注意，在这份诏书中，阿育王先宣称“过去御膳房每天要杀死10万只畜类”，然后下了一道严格的命令：“在这里，严加禁止杀生献祭。”尽管后人认为“御膳房每天要杀死10万只畜类”的数字难以令人置信，但阿育王戒杀的决心还是能看到的。而且以后的事实证明，帝王的这条禁令在全国的贯彻中还是效果显著的，因为在坎大哈的阿育王诏书（用希腊文和阿拉米语镌刻）中，皇帝宣扬了自己戒杀的功果，“渔夫已停止打鱼，猎人也不再狩猎”。

在阿育王的石刻诏书中，我们也看到他有过度夸耀自己胜利的现象。例如，他宣扬自己不假兵戈、依靠“大法”征服了世界。在公元前265—前255年的一处铭文中，他说：

在此地，在所有的边远地区，乃至在远达六百由旬的地方——统治那儿的希腊国王名叫安条那伽（Antiyaga），而在安条那伽之外，是托勒马耶（Tulamaya）、安提基那（Antekina）、马卡（Maka）和亚历基山大拉（Alikyashuda1a）四个国王的土地。

那里的人们也听到了天爱善见王实施大法的消息以及有关大法的条令和训谕。他们也正在遵行大法。

据上述铭文，阿育王显然在向他的臣民们夸大其辞，故意制造出一种假象，好像至上的“大法”能在全世界取得很大成功，这不仅显赫了自己，而且也驱使印度人更死心塌地遵行大法。这大概也算是一种“兵不厌诈”的谋略？

德里保卫战中的用智

印度1857年民族大起义是世界历史的重大事件之一，难怪近几年文史类高考中，全国和上海地区的历史试卷接连命出了与此有关的考题。德里保卫战就是这次大起义中最有名的战役之一。

英国军队在围攻德里之前，曾公开扬言，“见到德里之日就是征服它之时”。然而实际上从1857年6月英军围城到9月14日攻破克什米尔门及经过6天的城中激战，英军才最后以惨重的代价夺取该城。在此战役中英军第

---

这四王已被鉴定为：叙利亚的安条克二世（AntiOchus1，公元前260—前246），即塞琉古一世的孙子；埃及的托勒密三世（PiOlemv'，公元前285—前247）；马其顿的安提柯·贡那特（AntigonusGOnatus，公元前276—前239）；锡来尼（Cyrene）的马伽司（Magas）和伊比路斯（Epilus）的亚历山大。

二任司令巴纳因城久攻不下，身心憔悴于7月5日猝然丧命。第三任司令莱德也因作战不力，被迫辞职。一些有名的英国将校亦在德里战中惨死。因此，仔细考查印度人在德里保卫战中呈现的聪明才智，不失是一桩趣事。

起义者和德里市民的第一项谋略举动，就是推选巴哈杜尔沙二世为皇帝。这一行为至少在以下几方面是明智的。

1、利用“皇帝”名称的威望，令整个民族忆及历史和传统，由而转化为对英国人的仇视。例如一份效忠文书中写道：“杀死和从印度斯坦的土地上驱逐一切英国人，这就是所有男人和女人的职责。”

2、推举年高德劭且十分开明的巴哈杜尔·沙二世为皇帝，使他成为独立战争的领袖，这样有助于使各自为政的起义军形成一个核心。

3、印度教徒与伊斯兰教徒长期以来争执不休，暴力不止，巴哈杜尔·沙二世不是作为过去莫卧儿帝国王位的世袭继承者，而是印度民众为了争取民族自由，反抗入侵者而自由选择出来的君主。所以他的出任宣布了两教教徒长期以来敌对的中止。因此1857年5月11日在皇帝登基时，印度教徒和穆斯林都向这位皇帝表示热烈欢迎和诚挚的忠心。我们从德里发表的一份公告中，也看到巴哈杜尔·沙政权就是以传统信仰来号召人民的：“我们坚持的信仰只是达磨（即阿育王皇帝提出的‘大法’），我们作为神（既不提印度教的神，也不提穆斯林的真主）的子孙，应不惜抛弃生命和财产，投身为传统信仰而斗争的正义事业。”

这位老皇帝不负众望，谋略不凡，他采取了一系列正确方针，致使德里军民众志成城，终使英军三个月来寸土难进。他登基后不久便发布公告，针对印度诸宗教对立的现实，公告号召全民族团结一致，共同对敌，“全体印度教徒和全体穆斯林；我们以宗教的名义，和民众站在一起。在任何时候，谁要听信英国骗子的谎言，他应感到羞耻。……印度教徒和穆斯林，必须在这场斗争中联合起来。”为了使两教团结，皇帝向全国发布了禁止屠牛的命令，因为印度教徒视牛为神圣之物。有一次，一些穆斯林狂热分子意欲在宗教上污辱印度教徒，这位信仰伊斯兰教的老皇帝乘坐大象巡行全城，并且宣布：任何人胆敢杀死一条母牛，他就会被砍掉一只手。在他竭尽全力的敦促下，德里城中两教教徒始终团结一致，共同与英军作殊死搏斗。

知人善任，任人唯贤，大概是这位皇帝的又一过人之处。他深知，只有一名德高望重的人物，才配当总司令之职，才有能力把各个不同的团队捏合在一起。由于众多官兵有着不同宗教信仰，不同种姓并且互不相识，要使他们在变幻的风雨中同舟共济，这实在是很困难的。尽管一些大臣们也作过努力，但效果不佳。皇帝急需一位权威去把分散和相互排斥的力量凝聚在同一目标下。当他得知素有威望的巴卡特·汗率军来投德里时，他抓住这一天赐良机，以尽可能的高规格来迎接他，树立其地位。据一位官员的日记记载：“巴卡特：汗军队的来到是众人望眼欲穿的。皇帝用望远镜从很远的地方就隙望着这支军旅的到达。”7月2日清晨，皇帝率众臣和德里市民，迎接这支军队进入。在巴卡特·汗向皇帝表示效忠时，皇帝借机发挥：“最热切的愿望就是人民得到完全保护，胜利进行消灭英国强盗的斗争”，然后皇帝伸手示意请他任总司令之职，并当场把各部队首领召集在一起，要他们对任命表态。当众人表示同意时，他趁热打铁马上举行军事宣誓。接着又转身向全城宣布巴卡特·汗为总司令，当场赠送盾牌、宝剑和将军头衔，同时还任命莫卧儿王子米尔扎为副司令，以此显赫巴卡特·汗。当这新任总司令禀报皇

帝：任何一名高贵王子或贵族，如果胆敢在德里不遵纪律，他将毫不犹豫割掉其耳朵和鼻子时，皇帝回答：“你被授予最高权力，一切悉听尊便”。

这位皇帝的又一聪明之处是会利用一切时机鼓舞民众斗志。在德里保卫战中，恰逢普拉西战役的周年纪念日（6月23日）。皇帝号召人民不要忘记祖国的奇耻大辱，用血的斗争来洗刷一个世纪以来的屈辱，于是德里城内所有士兵和市民的呼喊汇集成低沉而隆隆的吼声：“为普拉西雪耻，为普拉西报仇。”那天黎明，起义军队争先恐后涌出大门，向英军阵地冲击，战斗得异常骁勇和激烈。英军上校雷德说：“叛军大约在12点发动了最激烈的全线攻击。他们打得十分出色，使用来福枪和大炮轰击，一次又一次向我们袭来。有一阵子，我想我可能死在这一天。”

从军事的角度看，印度士兵在这次保卫战中也充分发挥了聪明才智，第一，起义军尽管处在敌众我寡的不利局面下，并且从地形上说英国人也居高临下，四面包围，处于绝对的有利条件，但印度军队并不是一味死守，而是巧妙地运用骚扰战术，结果迫使英军在局部成为劣势，固守在原驻地而不敢向前移动一步。例如6月12日，印度军悄悄出城，隐蔽在树丛和洼地里，潜进到离英军战壕50码的地方，然后突然袭击。重创英军后，又迅速撤离。为了使骚扰战持久不息，印军还规定，凡是新进城的部队必须在第二天去攻击敌人。

印度军的另一方法，就是竭力策反尚在英军中服务的印度人，这常常带来许多出奇不意的效果。一名英军军官卡伊写道：

“一支当地的非正规骑兵部队，他们本来是英国的部属，这时倒戈投向了叛军。”英军另一军官记载，一名英军校官就是被印度担水夫打死的。印度人甚至还团结更多的朋友，使“许多欧洲人也参加到起义的行列中来，为反对英国当局而战”。

从巴卡特·汗个人的指挥来看，他也显露出非凡的才干。在治理内务上，他强令警察总监维持好城内秩序，如城内发生抢劫或火并，他将把总监送上绞刑架。这位总司令提出全民皆兵的主张，他命令德里的每一个市民都必须武装起来，所有的商人和房业主必须拥有武器，凡是没有武器者，要立即向警察局申请，可以免费领取。为了防止民众手中有武器而产生治安问题，他又规定如果有人进行抢劫，一经发现便砍下他的手。此外，他还合理安排兵力，让众多义军分批投入战斗，分批进行整修。经他率领和整顿后，印度士兵的战斗力的提高。一名英国战地记者写道：上校赛格看到一名印度步兵经过英勇搏斗，徒手打死曾勇立战功的彪悍骑兵汤姆逊后，他就冲上前去击毙了他，夺回汤姆逊尸体。此时另一名印度士兵冲上前去，他令赛格惊慌失措。旁边另三名英国兵前来解围，这名印度人毫无惧色，先刺伤一英军，又刺死另一英军，但被第三名英士兵刺死。战役后赛格和汤姆逊（尽管已死）都获得了“维多利亚勋章”，这名英国战地记者补充说，如果按实际战斗来看，那名印度士兵也实实在在应获“巴哈杜尔·沙勋章”。

哈里真：贱民成了神之子

总结一下圣雄甘地的斗争经验，人们会发现他在政治、社会、宗教等诸

---

英国侵占印度的战役，普拉西（Plassey）位于印度加尔各答北83公里，1757年6月23日英国东印度公司的克莱武收买孟加拉印军司令米尔·贾达尔（Mir Jafar），击败孟加拉印度总督锡拉吉·乌德-达乌拉（Siraj-ud-daula）于此。印度由此开始沦为英国殖民地。

多领域中都显示出丰富的谋略。

千百年来，印度的种姓制度一直是压在下层人民头上的大山，是社会进步的最大障碍。甘地为了创建一个自由、平等的印度社会，想出了种种方法，制订过种种策略；“哈里真”一词的首创，便是其中之一。“哈里真”意为“神之子”，甘地用来称呼“贱民”或“不可接触者”。众所周知，在印度的种姓制度中，民众被分为贵卑不等的四个种姓，而那些最贱卑的人甚至不能列入种姓，这些人就被称为“贱民”或“不可接触者”。

印度的贱民最早产生于古代印度的法经和法典时期（约公元前5世纪—公元3世纪）。这些法经和法典由婆罗门学派编写，其中已有不少关于贱民的记载。几千年来，贱民阶层在社会上受压迫、受剥削、受歧视最深。《摩奴法典》规定，“贱民”只能穿死人的衣服，用破碗吃饭，戴铁首饰。他们只可以定居在肮脏的乡镇郊区，住在黑暗的小茅屋中。他们不能使用公共水井，孩子不准进学校，宗教庆典时他们被拒于大门之外，一切最下贱的工作都由他们承担。更有甚者，这些人被看作生下来就下贱，并且还会玷污别人。法显的《佛国记》记载贱民“若入城市，则击木而自异，人则识而避之，不相搪突。”因此有人认为他们的地位比美国南北战争前的黑奴都不如，因为黑奴尚能当保姆、奶妈和厨子，印度贱民却不能进入同胞的屋子，甚至禁止被人看到他们的身影，所以上述这类黑奴的仆人工作他们也没有资格干。80年代印度东海岸发生一次飓风，造成数百人死亡。事故后竟没有一名印度教徒前去救援和搬运尸体，因为他们担心死者中有贱民。（拉杰谢卡尔：《印度的种族歧视》）

甘地提倡人的平等，他对种姓制度有着自己的见解：“每个人生下来就有着一种明确的、不能超越的界限。细心探查这类界限便能推导出瓦尔那的法则。这一法则给具有某种偏好、特长的人界定了一定的活动范围，这样就避免了所有的没有价值的竞争。瓦尔那法则虽然承认这些界线的存在，但没有承认人的高低贵贱之分。法则一方面允许每个人占有自己的劳动果实，另一方面又不允许他去剥削别人。然而当今，这一伟大的法则堕落了，以至声名扫地。但是我却深信，只要这个法则的含义被充分理解并加以实施，理想的社会秩序就能形成。”（沙尔马《政治思想家甘地》）甘地对贱民表示同情，他说：“我宁愿粉身碎骨，也不愿意舍弃我那被压迫的兄弟……我不愿再生于世，倘若我注定要再生尘世，我愿作一个不可接触的‘帕利亚人’（贱民的一种），以分担强加于他们的悲愤、凌辱和危难，这些使我努力奋斗，努力使他们脱离不幸的苦海”。（罗曼·罗兰《甘地》）

因此，甘地称他们为“神之子”，煞费苦心要改善他们的处境。甘地在1921年阿米达巴德的贱民大会上担任大会主席，他在演说中对贱民号召：“你们原有建设伟大事业的可能，你们现在应当起来努力去发展这伟大的可能，去建设当前的伟大事业。”1932年他把《少年印度》杂志改名为《哈里真周刊》，1933年2月，他创办了周刊《哈里真人》。

由于“哈里真”一词是圣雄甘地创导的，并且甘地为“哈里真”们能获得平等地位作出了不懈的努力，因此在印度独立以后，“哈里真”的权力终于写进了印度宪法和法律。然而这场革命不是朝夕能够完成的，尽管圣雄甘地处心积虑地把“贱民”抬高到“神之子”的地位，以期保护他们的社会利益，但“贱民”制度仍然沿续下来。然而“哈里真”这一名词毕竟已被社会接受，虽然哈里真仍然受着迫害。例如印度的报上常常可见和极少变化的标

题是：“哈里真被砍头”、“两名哈里真女子被强奸”，“哈里真的村子遭火焚”，等等。难怪有人在英·甘地谴责南非种族歧视时，讽刺她说：“印度只有消灭了贱民，它才有资格谴责南非。”

### 第三章 我他一体的人际智慧

#### 涵盖人世万物的大法

印度人生活在凡世，却偏偏喜欢想入非非，随着各宗教的出现，诸多神国产生了，而且他们执意认为这些虚渺的神国是实实在在的。于是另一个问题油然而生，主宰人间与天国的行为规范的总准则是什么呢？“大法”的概念终于在一小部分聪明人的头脑中诞生了。尽管在印度人的观念上，天国远胜于人间，但这制约天地的总原则却是道道地地的人类智慧的产物。

“大法”（Dharma）一词源出于词根“dhr”，“dhr”意为“托撑”、“支持”或“承担”。“大法”的职能实际上是“行为规范”和“行为准则”。印度史学家塔帕尔教授认为，“大法”实际意为“宇宙之法”或“正义”。

为了让“大法”的原理能适用于人间与天国，尤其能为俗世各宗教都接受，它不是以规章和条例来作出定义，它指明的只是大模样的政策。这些原理对于陶冶一般的行为是放之四海而皆准的。例如，“大法”竭力强调宽容，这宽容包含两个方面，即人们相互间的宽容以及在信仰和思想方面的宽容。阿育王立石诏宣扬大法，其中就谈到“对奴隶和仆人体谅，遵从父母，慷慨对待朋友、知己，亲戚，尊敬祭司和僧侣……”同时也谈到要“阻止在不适当的时机吹捧自己的教派，毁谤他人的教派”。“大法”的另一原理是非暴力。非暴力既蕴含着放弃依靠暴力的战争和征服，又蕴含着限制宰杀动物。“大法”的政策还包括今天与公共福利联系在一起的一些观念，如对挖井、植树、建悉亭等方面出钱出力，等等。

看来，“大法”的制订者们故意审慎地在细节上留下一片含糊，以便“大法”具有更强的适应性，这显然也是他们的聪明之处。因此各宗教均可根据“大法”的总体精神，订出一些行为规范的细节。例如，婆罗门教的《祭仪书》规定了婆罗门的四“大法”：（1）属婆罗门家系出身的人，（2）采取同婆罗门尊严根称的行为，（3）维护名誉，（4）引导世人。对于一般人对婆罗门应尽的义务，《祭仪书》也提示四“大法”：（1）尊敬婆罗门，（2）供奉婆罗门，（3）保护婆罗门不受伤害，（4）阻止判处婆罗门死罪。

如何简单明了地阐释“大法”，如何使平民百姓也能悟晓“大法”，这看似复杂而麻烦的难题，在某些印度天才头脑中梳理、归纳以后，竟变得如此不可思议的简单，即“大法等于真理”。“……这样，‘大法，实际就是所说的‘真理’。如果有人宣告什么是真理，人们就说他宣告了‘大法’；如果他宣告‘大法’，人们说他宣告了什么是真理。由此两者是同一的。”（《广林奥义书》）

由于“大法”是主宰人间与天国的行为规范，是“真理”，那么如何给“大法”定位，这看来又是一个难题，但在印度人面前一切终究迎刃而解了。印度人把“大法”抬高到“绝对者”的地位。他们认为“大法”是全宇宙的根抵，万物万象依赖于“大法。”“全世界蕴于‘大法’中。遵从大法是最难不过的事情。因此，‘大法’是最受珍重的。”（《摩河那罗衍那奥义书》）“‘大法’是全世界的根抵。……人们依靠‘大法’之力消除一切罪恶。万物安居于‘大法’的宁静中。因此，‘大法’是最高存在。”（《广林奥义书》）有一则比喻告诉我们，各种神抵也须遵守“大法”，并且“大法”与永久的“绝对者”是统一的：“彼处日升出，彼处日落祖……诸神以为法，彼不仅为今日，也是明日。”（《广林奥义书》）

设想“大法”为“总原则”，具有“绝对者”的地位，这在印度事实上是获得成功的，因为各宗教各派别基本上也都承认“大法”的存在及其至高无上的地位。“胜论派”在《胜论经》中断言：尽管《吠陀》中有一些很好的事例证明，一个人依靠忠诚不渝地履行宗教义务，可以升入天界，获得幸福，但在这一阶段，他的灵魂超脱境地还没有达到。……灵魂的升天是由一部“大法”（即“低法”）产生的，而灵魂的超脱是由另一部“大法”（即“高法”）决定的。因此，胜论派把他们的整个学说体系称为“这种大法”（即“低法”+“高法”），并认为真理的认识统统包含在这个体系中。

耆那教从他们的合理主义立场出发，断定确实存在着人类和神抵无论何时何地都应遵从的“普遍之法”（即“大法”）。例如，耆那教圣书《阿逾兰伽》教导：“所有呼吸着、生存着、活动着、有知觉的生物，都不应遭杀戮，不应待之以暴力和施以淫威，不应受折磨或遭驱逐。这就是清静、持恒不变的永久大法的教导”。

佛教徒倡导同样的“大法”观念。他们认为，作为真理的“大法”是不受他物影响，是持恒不变的。《杂阿含经》三十卷、《法华文句》等诸多佛典都一再说：“有佛无佛性相常然”。意即，不管释迹牟尼出世或不出世，这法理，这事物的固定规则，是必行的。释迹牟尼佛是觉悟到“大法”的人，他力图向有知觉的众生揭示法理。由此判断，“大法”的权威显然是高于释迹牟尼的。因此，《大缘生经》30卷教导：一切生灵，甚至包括诸神，都敬慕佛陀揭示并接受的“大法”。该经卷还说，诸神抵也受世俗之难的困扰，他们必须遵奉“大法”，以使自己超脱轮回之苦恼。

人和动物皆是有生类

印度人憧憬未来，向往来世升生天国，这种观念必然使他们轻视今生。印度人崇拜神抵，对神圣者顶礼膜拜，这又促使他们贬视人身。为了宣扬神的高贵，人的凡俗，平凡之辈想出了不少高招。他们对“人”的归类，大概是这些招数之一。

印度人把人与动物并列，统统归入有生类，并尽力抹杀两者之间的区别，这大概也是拉开人与神距离的好方法。原始佛教最古圣典之一《长老偈》，耆那教圣典《阿逾兰伽》乃至在阿育王的一些诏敕中，都用“prana”来提示“人”；印度人在谈及人时，还喜欢用诸如“pranin”、“bhuta”、“sattva”或“jiva”等词汇。西方学者把这些词译作“生物”或“生命力”，其含意不仅涉及人，而且涉及兽类或任何有生物。如福斯鲍尔（Fausboll）在《法句经》的拉丁文译本中，就把这些词译为“生物”。其实在梵语中也有相等于“人类”的一些词汇，如“manusya”、“purusa”或“nara”，但印度人更乐意提倡人作为“有生类”的一员，所以他们很少使用这类词。

印度的一些古典文献也提倡这种说法。根据《问答宝鬘》的说法，伦理活动的行为主体是“有生类”。它认为，如果把道德准则局限于人间的相互关系，这是偏狭的。伦理的外延扩展，以致它能主宰人、兽和其他生物之间的所有关系。《法句经》也强调“人兽等同”论，如“一切有生类都爱恋生命”。“众生都欲安乐。不应残忍对待他们”。

印度人的有些语言是十分有趣的，从中也反映出他们的世界观。印度佛教徒称释迹牟尼为“两足尊”。他们认为人与动物是平等的，而两者间的区别仅仅是“两足”与“四足”，所以他们称人为“两本足”。释迹牟尼呈现为人像，并且为人之尊者，故有“两足尊”的称谓。持有人高于动物观念的



中国人却犯难了，中国佛学者认为这样称呼释迦牟尼是不尊的，于是他们挖空心思一番，把“两足”解释为“福德与智慧”的“二资粮”。

一些圣哲也宣扬这一立场，他们举例说明在满足欲望逃避苦恼方面，人与动物是没有区别的。印度教的实际创立者商揭罗在《梵经注解》中说：“人的行为与兽的行为没有什么不同。一种刺激，如一种声音，传到诸如动物耳朵一样的感觉器官，如果它感到不舒服，它就会躲避或跑开，当它感到舒服时，它就会寻音而去。当一头牲畜看到一个人挥舞着棍棒，它想这个人要杀我，就遁逃了；当它看到一个人手握青草时，它就走近那人。人实际上也如此，人是一种有理智的动物，当他看到一恐怖之人握刀相胁时，他撒腿而逃；当他看到相反神态的人时，他就接近那人。这样，对于认识对象和认识作用的关系来看，人所采取的行动与兽类的反应是共通的。”

从印度宗教的一些典籍来看，它们在对动物分类时，大都肯定了人与兽无区别的观点。耆那教典籍《地持经》和该教圣哲金月的《最胜录》根据诞生的方式把有生类分成三组：

1、突发生 诸神和地狱中的生物 2、胎生 有胞衣生、无胞衣生和卵生的生物 3、凝集生 不包括上述两类的其余生物 婆罗门教的典籍《梵动经》把有生类分成四组：

1、胎生 出生于母胎的生物，如人类 2、卵生 由卵而生的生物，如鸟类 3、湿生 由湿气产生的生物，如虱类 4、芽生 由芽而生的生物，如植物 《歌者奥义书》则把有生类归于三组，即胎生、卵生、芽生，而湿生归于芽生类。

由上述分类中，我们能抽象出一个共同特征。人和动物都包含于胎生生物，这概念表面上与近代的科学分类相近，但印度人的这一概念不是产生于生态现象的科学研究，而是产生于将人归类于生物世界的顺理成章的结果。

顺便谈及，由于印度大多数宗教把人与动物视为等同，归于同一类属，所以它们几乎不约而同地强调不伤害动物的伦理道德。如果我们从这一立场着眼，那么对于我们理解佛教，耆那教等诸多宗教都提出不杀生戒，大概也是一种不无益处的帮助。

自我他人不分

生活在社会中的人大概都有一个棘手的难题，那就是如何处理好人与人的关系，即如何在理论上和实践上妥善解决自我与他人的关系。对于如何解决这一问题，各民族不尽相同，各自的理解和实践，实际上显示了各不相同的智慧的运用。

中国人在处理自我与他人的关系时，明明是突出个人、突出自我，却总是不免遮遮掩掩，尽量使“为了自我”不至过分显眼。尽管曹操对杨修早已怀恨在心，但决没有在杨修顶撞或使其难堪时动刀，而是伺机以待，找到恰当的借口，最终了却心愿。再者，如果不是突出自我并且尽量掩饰的话，范仲淹“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”一语就没有什么奇人之处了，它何缘成为千古美唱呢？又何必从古至今作为作文题目，一代代小题大作下去呢？

西方社会竞争公开而激烈，他们的人生观也与之相辅相成，堂而皇之把自我与他人置于对立的位置上。普劳图斯(Plautus)毫不掩饰他说：“一个人对于其他人来说，就是狼”。即便是近代，霍布斯(Hobbes)也直言不讳地把人间的自然状态说成是：“所有人对所有人的战争”。

印度人则采取另一方式来平衡“自我”和“他人”，他们绞尽脑汁抹杀

自我与他人之间的界线。

从印度民族语言的习惯用法中，我们能窥探到一些蛛丝马迹。西方语言在运用“使役形式”表达“使他人去做……”（makesomeone (to) do something）的意思时，动词是按“指示人”与“被指示人”之间的行为关系来使用的。印度人竭力抹杀指示人的行为与被指示人的行为之间的差异，因此在梵语中使役形式的含义与直陈形式的含义没有什么不同。例如，“dharayati”（使领会）在实际运用时与“dharati”（领会）是同义的。

在印度古代语言中，表示与个人相对立的“大众”或“一群”的代词是不存在的。由于印度人不认为自我与他人是对立的，所以，为了表明共同主语，他们往往把“众人”或“众男子”等概念以单数形式表示。例如，“jana”（意为“民众”、“人人”）、“ayam pada”（意为“这些男子”）都是以单数形式表述的。相反，在古今的一些西方语言中，即使一个民族或一个团体的概念用单数形式表示，其谓语也是用复数形式来叙述的，如英语“people”就采用复数形式的谓语，“The people, and the people alone, are the motive force in the making of world history”（人民，只有人民，才是创造世界历史的动力）。德语“Eine Menge Menschen sind getötet”（许多人被杀）也如此。因此，西方各民族自古以来就有一个清楚观念：共同的行为主语是各个体的一个集合体。这样在西方社会，每一个体有内在的价值，因此出现了“有多少人就有多少思想”

的格言。相反，印度人认为共同的行为主体就是一个不可分割的群体。

为了抹杀自我与他人之间的界限，印度人宣扬“自他连续观”。印度人努力提倡不要把他人看作异离于自我的对立面。换言之，他们提倡把他人作为自我的扩展，从而视他人与自我本身合一，“指示”他人去做的行为实际上是自我行为的扩展，决无主仆之分。真言密教的箴言“入我我入”，显然就是建立在印度人竭力提倡的“自他连续观”的基础上。

自我与他人不加区分的观念在印度人的日常生活中也有体现。美伽斯蒂尼作为古希腊派往印度的大使，在当时最繁华的华氏城住了许多年，他为后人留下了残缺不全的《印度志》。在这本书中，他吃惊地写道：印度人借钱给他人时，从来不要求一张债契。是的，对于父子之间的借贷都必须立下契约的西方来说，这当然是难以理解的。

印度各宗教常常从伦理原则上来强化自我与他人合一的观念。他们认为自我与他在本质上是同一的，人与人之间的区别仅仅是现象形态的区别，这原则构成了他们伦理的核心。印度近代佛教领袖雷维伦·U·锡提拉（Reverend. U. Thittila）根据当时的世界现状，十分强调“友谊”，他在解释友谊的基本原理时，说：“正是友谊破除了人与人之间孤立的障碍。不存在仅仅因为他人属另一宗教信仰或另一民族，就与之疏远的理由。真正的佛教徒实施与他人和睦共处，不因种姓、肤色、阶级和性别而造成差别。”（《佛陀之路，佛教徒阐述的佛教》）大乘佛教的哲人寂天（Santideva）也教导说，一个人的最终状态应能达到“他的邻人转化成他自己”（《印度文学史》）。自我与他人融合，这一贯是大乘佛教的实践伦理中的理想境地。据认为，印度佛教的最后阶段是万物皆成佛，甚至“草木国土，悉皆成佛”，更何况同属人类中的自我和他人。

婆罗门教和印度教也从否定“自我”的视角入手，来抹杀自我与他人的区别。《弥陀奥义书》说：“自我观念就像一只陷入罗网的鸟一样，使自己

束缚于考虑‘是我’或‘是我的’。”《薄伽梵歌》教导：“舍却一切爱欲，没有‘我的’或‘自我’观念的人，才能达到寂静”。此外，“数论派”的《数论颂》中说：当个别灵魂达到“我不存在，无论什么都不是我的，任何一切都不是我等”清静和完全的智时，这个别灵魂就从依恋中解脱了。

罗曼·罗兰在《新印度之预言家》中写道“通常在欧洲人的思想中，‘奉侍’暗示了一种自我的屈从感和卑下感。维韦卡南达（即辨喜）的吠檀多主义则完全不存在这种感情。‘奉侍’、‘爱’与‘被奉侍’、‘被爱’是同等的。维韦卡南达认为奉侍远不是屈从，而是视其为生活的充实。”

对智慧的挑战：种姓之谜

种姓制度是印度社会的基本制度，也是印度特有的制度。

人们看种姓制度，从来就如雾中看花，难识其真面目。尽管至今人们还说不清，道不明个中的奥秘，但种姓制度潜隐着十分丰富的智慧，这大概是可以肯定的。从古至今，印度人为什么乖乖地顺从它的主宰？一个印度人从摇篮到坟墓、甚至到来世，为什么心甘情愿地听命于种姓的安排？种姓规定了他的婚姻、生活、工作、饮食、入葬，总之规定了他生活的一切方面。

种姓制度的牢不可破性和坚韧不拔性，令世人吃惊和迷惑不解。它经受了时间的考验，从公元前6世纪印度有文字记载起，种姓制度就已呈现。而后绵延几千年，它的影响始终存在。历史上，一些国王、圣人、先知、改革家曾对种姓制度有过猛烈冲击，然而暴风骤雨过后，一切努力都是徒劳的，种姓制度仍旧巍然不动。佛教和耆那教，尤其前者，曾以极大的努力企图铲除种姓。尽管佛教盛极一时，种姓制度好像有所消隐，但改宗热情一过，种姓制度又顽强地显示了自身。更不可思议的是，它还侵蚀了新宗教，因为佛教徒不久也在种姓构架内，成了不同的种姓集团。

即便到20世纪初，情况依然故我。罗阇·罗姆摩罕·罗易成立了“梵社”，旨在铲除种姓的努力。尽管在城市和半乡村地区一时风风雨雨，但时过境迁，种姓制度依然我行我素，而且“梵社”的成员们也成为一个亚种姓，名谓“婆罗摩”。种姓制度的坚固性和再生性，决非偶然，尽管人们千寻百觅，但其根深蒂固的本源仍然是“？”。

种姓制度极端复杂且变化多端，犹如万花筒一般，其结构中蕴含的思维智力神秘莫测，始终是“？”。例如，千百年来，人们很难从根本上理解它，更难上升到理论界定。尽管各个时代的诸多学者费尽心机，但种姓制度至今未有一个令人信服的定义。相对而言，人们较赞赏的看法有两种。印度学者G·S·古尔那在《印度的种姓和阶级》中标出种姓的六大特点：（1）社会分隔；（2）种姓间的上下等级；（3）饮食与社交限制；（4）日常生活与宗教生活的限制；（5）种姓间的职业限制；（6）种姓间的婚姻限制。另一学者施里尼瓦斯则作了如下界定：“一个世袭的、内婚的、通常是地方性的集团，与世袭职业相联系并在等级制中占有地位。”简单归纳，其特点为：（1）种姓是与生俱有，非后世皈依；（2）婚姻限制；（3）空间上的限制，即地域性，特定种姓居住在特定地域；（4）职业世袭；（5）种姓是分等级的。然而综上所述，它们都仅是现象归纳，至于种姓制度存在的必要性和必然性，留给人们的仍然是“？”。

世界上众多学者都在探讨种姓制度在印度缘起的原因，各种说法层出不穷。其一，达尔曼等人认为：印度社会的基础是三个自然集团，它们分别担负三种重要职能，即宗教职能、政治职能和经济职能。后来这三个等级集团

化分为许多共同体，各共同体分别担任各种职业，于是类似行会共同体的利益导致了共同感情，久而久之便发展成了种姓。然而，这类三重职能在世界各民族中大普遍了，它们根本不是印度独有的特色，为什么唯独会在印度发展成种姓制度呢？再说，行会共同体在世界各国并不罕见，又何必非得产生诸如共餐和婚姻等一类的禁律呢？

其二，如阿比·杜波那斯等欧洲印度学者认为，婆罗门祭司为了对民众分而治之，人为创立了种姓制度。但无所不在地弥漫于整个印度社会的种姓制度既强大、又稳固，它必然有深深扎根印度土壤的自身合理性和迎合社会的适应性。否则不管婆罗门集团的地位有多高，权力有多大，要把一个制度强加给社会，似乎力所不及。

其三，以古尔那为首的大多数学者认为，种姓制度的兴起主要在于肤色和种族的差异。赫伯特·里斯假设，早期雅利安人入侵者只是一些青年男子，他们征服了达罗毗荼人后，与黑肤色的当地女子通婚，待他们都娶足妻子之后，便定立界限，禁止两种族间再通婚，于是种姓制度逐渐成立。显而易见，这种假设有很强的随想性。古尔耶主要强调婆罗门祭司为维护雅利安人的种族纯洁，绞尽脑汁搞成了种姓制度。但他认为，由于种姓制度的一些基本形式已经具备，祭司们不过是将它系统化罢了。那么这些已经具备的基本形式是什么，这位大师却没有详细论及。

其四，当代在宏观上研究东方社会颇有建树的马克斯·韦伯对上述理论不很赞同，他提出了自己的看法。他认为：仅仅由于职业世袭，难以形成界线如此分明的隔离，种姓起源于注重礼拜仪式的共同体组织，这也难以令人信服。因此，种族成分和经济因素是种姓制度产生的原因，“团体神圣”的信仰，在种姓制度的形成和发展中起了颇为重要的作用。所以，印度人相信在各自的共同体内存在着世袭相传的特殊而神秘的神授力，正是这种信念才导致种姓制度莫立。不过，读者是否认为韦伯的解释似乎有点“玄”呢？

印度学研究大家赫顿总结性他说：要断定何种理论最佳是力所不及的，各种看法都具有一些种姓起源问题的史实，但任何一种理论都不够证据充分，令人信服。他说种姓制度之所以没有在其他地域发现，大概它是地理的、社会的、政治的、宗教的和经济的诸多原因相互作用的自然结果。但对一般读者来说，如此笼统的说法，大概等于没有说，因此“？”依然如旧。

了然的智慧令人称道，玄妙的智慧诱人思索，种姓制度的魅力大概就在于这种莫明其妙。

### 梵我之辩

婆罗门是古代印度的统治阶级，长期以来一直排位至尊。为了巩固自身的统治地位。他们极力宣扬三大纲领，即“梵大永恒论”、“祭祀万能论”和“婆罗门最胜论”。

所谓“梵天永恒论”，即婆罗门宣扬梵天能造一切有生物、无生物，因此是世界形成的终极原因。他们把客观存在的自然、社会和人的产生和存在统统归结于幻想的、独立存在的和永恒的精神实体“梵”或人格化的神“梵天”。他们鼓吹“有一梵天住梵天上，此处有常，此处有恒。……此梵天梵福佑，能化，最尊，能作，能造、是文、已有，当有，一切众生皆从是生，此所知，尽知，所见，尽见。”（《中阿含·梵天诸佛经》大正藏，一卷，547页）“梵天造虚空，虚空造风，风造水、地，水地造丘山草木，如是有世间”。由此可见世上一切皆出于“梵”，若世间万象永恒，则“梵”必永

恒。

“祭祀万能说”又称“祭祀万能和吠陀天启”，婆罗门作为祭司阶级，为抬高自己身价，竭力宣扬祭祀的绝对效用。求得诸神保佑：求得自身和全家来世往生天国，这大概是印度人的最大愿望。婆罗门教导人们，如果虔心行祭把，部么请愿便能实现。例如实行马祭：就是“取一白马放之百日或云三年，寻其足迹：以布黄金用施一切，然后取马杀之。”（《百论疏》大正藏，四二卷，258页）此马便可以升天，那么举行祭祀者的父母、亲属死后也必可随之升天。

所谓“婆罗门最胜说”，就是鼓吹婆罗门种姓至尊，他们在世间是代表梵天的意志，是法的永久体现者，因为“婆罗门姓梵天口生，刹帝利姓梵天臂生，吠舍种姓梵天髀生，从梵天足乃生首陀。”婆罗门为了进一步抬高自己，规定婆罗门有六种法，刹帝利有四法，吠舍三法，首陀罗一法，“六法者，一自作天祠，二作天祠师，三自读韦陀，四亦教他人，五布施，六受施。四法者，一自作天祠不作师，二从他受韦陀不教他，三布施不受施，四守护人民。三法者，作天祠不作师，二自读韦陀不教他，三布施和受施。一法者，谓供给上三品人”。显然，婆罗门拥有最多的法，那么其至尊地位也就不言而喻了。

尽管婆罗门在古代印度的势力极大，但居于受制地位的反对者也总会设想出巧妙对策，或者针锋相对、直截了当，或者避其锋芒、迂回婉转，来一一加以驳斥。另外，我们在反对者驳斥的言论中，也能体味到在思辨方面的敏锐睿智。

例如，佛教的《摩登伽经》一针见血地批驳“祭祀万能说”，甚至讥讽婆罗门搞祭祀是因为贪馋，以便满足口福：“汝婆罗门，性嗜美味，而作是言。若祠祀者，咒羊杀之，羊必生（升）天，若使咒之便生天者，汝今何故不自咒身杀以祠祀求生天耶？何故不咒父母知识（此处知识应为亲朋好友）妻子眷属，而尽屠杀使之生天？不灭己身，但杀羊者，当知皆是诸婆罗门欲食肉故，妄为是说。虚诞之人，而言尊胜，于理不可。”把个婆罗门竭力弘扬为庄重的祭把，竟贬得如此浅薄低卑。

顺世论也敢于面对婆罗门权威提出挑战：

苏摩祭中屠宰的牲口，如果能即刻升上天，那么为何祭祀者本人，不杀掉他的生身父母？

婆罗门为死者行祭祀，他纯粹是出于谋生计。

数论派的驳斥则较为婉转，其经典《金七十论》针对吠陀天启，批评了吠陀本身的过失。

再如，许多教派批判了“婆罗门最胜说”，主张种姓平等说。这样的典籍更是不可胜数。佛教主张“众生平等”，认为不论出身贵贱、种姓高低，只要追求精神解脱，都能达到至高无上的地位。《摩登伽经》明确表明婆罗门与最低卑的旃陀罗（即不能列入种姓的“贱民”、“不可接触者”），无论是生死还是行为，均有共同之处，说他们贵贱不同，是根本没有道理的。

《金刚针论》认为四个种姓都是梵天所生，就像一母生四子，怎么可以有高低贵贱之分呢？

对于“梵天永恒说”的否定，反对派的手法更是五花八门。佛教采取直截了当的方法，根本不承认什么梵天。《长阿舍》指出任何人都没有见过梵天，可见所谓通向梵天的道路是虚诞欺诌的。耆那教也不承认梵天，但其

手法较为婉转。耆那教认为“初生一男共一女，彼二和合能生一切有命无命物”。它用另外立论的方式，根本否定了梵天的存在以及世界一切皆出于梵的论断。胜论派的方法也大抵如此，《胜宗十句义论》宣扬的世界观是多元的实在论。它认为世界由九种实体组成，地、水、火、风、方、时、我、意，尽管这九元素分属不同的物质和精神范畴，但胜论派一概认为它们是真实存在，并且这九种实体各有自身的属性和运动形式，这就根本不理睬“梵”的存在。

大概更为委婉的是婆罗门教内部的反对派。据季羨林先生的看法，公元前6至5世纪时，印度是各教派林立，百家争鸣，那正是奴隶制向封建制转化在意识形态领域中的反映。此时阶级地位发生了变化，刹帝利的地位在上升，人们开始对婆罗门的特权地位提出质疑，因此对婆罗门为维护自身特权的“梵天永恒论”等也提出了怀疑。作为直接的反叛者，同是出身刹帝利的释迦牟尼和筏驮摩那分别创立了佛教和耆那教，以公开的形式反对“梵天永恒论”。而那些尚留在婆罗门教内的反对派则演出了一场旷日持久的“和平演变”，他们创设了代表上升阶级的“我”（Atama）来与“梵”争位。

从时间上看，《梵书》时代后期出现了倾向否定“梵”的“我”论。“逍遥于一切生界，一切世界，游历一切处，一切方，彼圣者已达规律之初生，彼以自己之自我，归入彼之自我。”（《瓦嘉沙赖耶本集》）此段话意为：有一圣人，云游八方以探知求真，寻找宇宙本源。最后，发现个人的灵魂与宇宙之魂合一了，亦即个人的“自我”归臻于宇宙的“自我”了。至《奥义书》时期，“我”的地位更发展了一步，产生了“梵我一体”论。“见者若见彼，色似黄金堆，是创造者、主、神我、大梵。……至上永者中，凡此皆合一。”（《弥勒奥义书》）。待演进到《薄伽梵歌》时期，我们可在诗中看到“梵”的地位似乎不及“我”了。如：

“我”的胎藏为大梵，“我”将胎儿置其中，那万有，婆罗多，皆由它萌发诞生。

于各种胎藏中，萌发各种有形之物；

梵是有形物的孕育之器，“我”为播种者又为其父。

“梵”原被推崇为宇宙的本源和绝对主宰，但在这儿已转化为“我”之下了，再者，《薄伽梵歌》为了进一步强化“我”，又创设并使用“无上我”（Paramatman）以示强调。

“要出人头地，当奴隶去”

“要出人头地，当奴隶去”。这近乎疯话，傻话，发昏的话，在特定时间和特定场合，竟是充满智慧的真理！

进入中世纪的印度一直处于不断的战乱之中，信仰伊斯兰教的外族军队，从西北方向排山倒海压来，终于击溃了印度各地区的防御，长驱直入，占领了德里。最后，这些异族人在德里建立了政权，史称“德里苏丹”（约公元1200—1526）。德里苏丹时期共有五个王朝，而第一王朝即为众所周知的“奴隶王朝”。顾名思义，创建者当为奴隶。

中世纪的中亚仍然存在着奴隶制，但它与位于其西方和东方的奴隶制不尽相同。西方的奴隶主要用于生产，而东方的奴隶（如果存在的话），如中国、日本和东南亚的奴隶大多用于家务。作为奴隶，古罗马的斯巴达克斯曾率众造反，终因悲壮的一曲名垂史册。探究斯巴达克斯造反的原因，很难说他仅是为了“出人头地”，即便假设他的率众起义是为了“出人头地”，他

也决没有为了这一目的而去自愿投身为奴。

中亚突厥人的情况多少有些不同。尽管突厥人的奴隶制很早就存在，但投身为奴和赎身为自由人却容易得多。如欠钱还不起就当奴隶，有钱便可赎为自由人。也可以卖自身为奴，如果替主人出力或有功，便可得褒奖，也可免去奴隶身份。中亚当时战乱不已，不仅部落间的相互战争频繁，而且常常以骑兵袭击和劫掠印度，这种局面给当时的突厥人带来一种特殊条件。突厥人的文化程度不高，大多数人又出身贱卑，因此，要凭借“文凭”和门第而出人头地几乎是空想。但是，突厥人好战，中亚人尚且难与其匹敌，更不用说长期过惯安乐的农耕生活的印度人了。因此他们根据设身处地的环境总结出了一条出人头地的捷径，即先去当奴隶，替主人在战场上拼命，然后因战功再升为侍卫、将军，随着地位升高，主人便不得不还与自由人身份，此时身居显位，且又无了奴隶身份，便出人头地了。所以，对当时的突厥人来说，“要出人头地，当奴隶去”是唯一精明的选择，是深思熟虑后的经验之谈。

许多突厥人经由此途径，真的“出人头地”了，并在印度的舞台上大大活跃了一番。库特卜—乌德—丁·艾伯克(Qutb—ud—din—Aibak)就是其中的第一人，印度的“奴隶王朝”就是由他创建的。艾伯克在各书中的称呼不同，有称他“奴隶侍卫”的，还有称他“奴隶将军”的。这些称呼恰恰说明了两点，其一，表明了他的奴隶身份；其二，说明了他一生军戎的升迁轨迹。据印度史家的考证，艾伯克在童年时被一个商人带到尼沙普尔，那里的一名法官法赫尔—乌德—丁·阿布杜勒·阿济兹·库非收买了他，并让他同自己的儿子们一起接受宗教和军事训练。库非死后，他的一个儿子把艾伯克卖给一名商人，那商人把艾伯克带到阿富汗的加兹尼，古尔王朝的穆罕默德将他买下，此后他追随古尔的穆罕默德马前马后。艾伯克虽“貌不惊人”，但具有“一切可嘉的品质”，加上他“攻城掠地，战无不胜”，深得古尔的穆罕默德的器重，因此从武士到马厩主管到侍卫、将军一级级升上去。由于他在政治、军事各方面的表现出类拔萃，古尔的穆罕默德甚至把一名门第高贵的女子嫁给他。当古尔的穆罕默德遇刺身亡时，艾伯克已掌管了北印度的军政大权。也就在艾伯克登上德里王位之前，他的主人——古尔的穆罕默德的侄子——不得不送来释放证书和一副华盖。

奴隶王朝的第二位苏丹伊勒图特米什(İltutmish)也是奴隶出身。他属于突厥斯坦的伊勒巴里部落，由于他“相貌堂堂”，一表人才，且又“品德高尚”，“才智出众”，竟惹起同胞诸兄弟的妒忌，他们合谋将他赶出了家门。伊勒图特米什在逆境中并没有气馁，反而更加发奋图强，他将自身高价卖给库特卜—乌德—丁·艾伯克。随后，他凭借功绩步步晋升，直至被任命为巴达翁的总督，并且与艾伯克的女儿结婚。由于他在对付科卡尔人的战斗中屡立功勋，苏丹最终下令将他解放。1210年11月艾伯克在玩马球时坠马身亡，伊勒图特米什便即位苏丹。1229年，巴格达的哈里发穆斯但西尔·比拉授予他荣誉之袍并被册封为大苏丹。伊勒图特米什在印度人的记忆中，不仅是武功盖世，而且文治昭著。他对艺术和文学的赞助，一直为后人津津乐道。史学家西拉杰写道：“从来没有一个在位的君主对待学者和教士如此善良，仁慈和恭敬”。

使德里苏丹政权最终在印度北方稳定和巩固下来的是吉亚斯—乌德—丁·巴勒班(Balban)，而他恰恰也是奴隶出身。巴勒班出生于突厥斯坦的著名部落伊勒巴里。青年时代被蒙古人作为俘虏带到巴格达。虔诚而博学的

赫瓦贾·贾马勒—乌德—丁把他从蒙古人手里买了下来，并于1230年把他带到德里。巴勒班的才干引起了伊勒图特米什苏丹的注意，于是他转为苏丹的奴隶，成为后来著名的“40人集团”的一员。起初，巴勒班任苏丹的侍从，他凭借功绩和才能频频高升，待到1246年伊勒图特米什的次子纳西尔—乌德—丁·马茂德被拥立为苏丹时，他成为幕后执掌实权的代理人，并且把女儿也嫁给了苏丹。他平定内乱，严惩乱臣，抗击外来入侵，几次击退蒙古人的进攻。马茂德苏丹没有子嗣，他在去世前指定才干出众的巴勒班为继承人。就这样，巴勒班在贵族和官员的默认下，登上了最高位。

顺便说及，在整个奴隶王朝中，侍卫队起着重要作用，艾伯克的上台，实际上仰仗侍卫队的支持。侍卫队由著名于史的“40人集团”控制，这集团中绝大多数人都是奴隶出身，突厥人居多，还有埃塞俄比亚人、伊朗人等。整个集团至奴隶王朝灭亡是一直存在的，父由子继，权势显赫。

看来，生逢此时此地，中亚的突厥人为求出人头地而投身为奴，颇有点日本人当武士、中国人当儒士、印度人当僧士一般的异曲同工之妙。

如此方显智者本色

相对来说，中国史书中有关人才考核鉴别的记载比比皆是，尽管印度文化丰富多采，但它留存后世的大量著作都属宗教、哲学性质，史书和传记类著作极少。然而只要我们仔细品读印度经典，他们鉴别人才的智慧也还是能看到的。《修行道地经》中擎钵大臣的故事，就十分有启迪意义。

从前有一个国王，要选择一个精明的人为大臣，并运用权巧方便选得一人，聪明博达，威而不暴，名德具足。王故以重罪加于此人，试其胆识。敕告臣吏盛满钵油而使擎之，从北门来，至于南门，去城20里，园名调戏，令将到彼。设所持油堕一滴者，便杀其头，不须启问。

尔时群臣受王重教，盛满钵油以与其人，其人两手擎之，甚大愁忧，则自念言：其油满器，城里人多，行路人多，行路车马观者填道……是器之油擎至七步尚不右诣，况有里数邪？

此人忧愤，心自怀忧。

其人心念，吾今定死。无复有疑也。设能擎钵使油不堕，到彼园所，尔乃活耳。当作专计…若见是非而不转移，唯念油钵，志不在余，然后度耳。

于是其人安步徐行。时诸臣兵及观众人无数百千，随而视之，如云兴起，围绕大山。……众人皆言，观此人之形体举动定是死囚。斯之消息乃至其家，父母宗族皆共闻之，悉奔走来，到彼子所，号哭悲哀。其人专心，不顾二亲兄弟妻子及诸亲属；心在油钵，无他之念。时一国人普来集会，观者扰攘，唤呼震动，驰至相逐，蹙地复起，转相登蹑，间不相容。其人心端，不见众庶。

观者复言，有女人来，端正殊好，威仪光颜一国无双；如月盛满，星中独明；色如莲华，行于御道……。尔时其人一心擎钵，志不动转，亦不察观。

观者皆言，宁使今日见此女颜，终身不恨，胜于久存而不睹者也。彼时其人虽闻此语，专精擎钵，不听其言。

专当尔时，有大醉象，放逸奔走，入于御道，……舌赤如血，其腹委地，口唇如垂，行步纵横，无所省录，人血涂体，独游无难，进退自在，犹若国王，遥视如山，暴鸣哮吼，譬如雷声：而擎其鼻，慎志忿怒……恐怖观者，令其驰散，破坏共众，诸众奔逝。……

尔时街道市里坐肆诸买卖者，皆惧，收物，盖藏闭门，畏坏屋舍，人悉



避走。

又杀象师，无有制御，瞋或转甚，踏杀道中象马、牛羊、猪犊之属，碎诸车乘，星散狼藉，或有人见，怀振恐怖，不敢动援。或有称怨，呼嗟泪下。或有迷惑，不能觉知。有未着衣，曳之而走；复有迷误，不识东西。或有驰走，如风吹云，不知所至也。

彼时有人晓化象咒，……即举大声而诵神咒。……尔时彼象闻此正教，即损白大，阵伏其人，使顺本道，还至象厩。不犯众人。无所烧害。

其擎钵人不省象来，亦不觉还，所以者何？专心俱死，无他观念。

尔时观者扰攘驰散，东西走故，城中失火，烧诸宫殿，及众宝舍，楼阁高台现妙巍巍，展转连及。譬如大山，无不见者，烟皆周遍，火尚尽彻。……火烧城时，诸蜂皆出，放毒刺人。观者得痛，惊怪驰走，男女大小面色变恶，乱头衣解，宝饰脱落，为烟所薰，眼肿泪出，遥见火光，心怀怖惧，不知所凑，展转相呼，父子兄弟姜息奴婢，更相教言：“避火！离水！莫堕泥坑！”

尔时官兵悉来灭火，其人专精，一心擎钵，一滴不堕，不觉失火及与灭去。所以者何？秉心专意，无他念故。……

尔时其人擎满钵油，至彼园观，一滴不堕。诸臣兵吏悉还王宫，具为王说所更众难，而其人专心擎钵不动，不弃一滴，得至园观。

王闻其言，叹曰：“此人难及，人中之雄……虽遇众难，其心不移。如是人者，无所不办。……”其王欢喜，立为大臣！

心坚强者，志能如是，则以指爪坏云山，以莲华根钻穿金，以锯断须弥宝山。……有信精进，质其智慧，其心坚强，亦能吹山而使动摇。何况除淫怒痴也！……

从上述故事中，我们大概可看到古代印度人有关择人标准的一些智慧。

1、这位君主的择人标准是任人唯贤，因为他选择的大臣是“聪明博达，威而不暴，名德具足”。

2、君主的择人是慎重的，尽管被选择者的人品已属上乘，但仍要经过考核鉴别才作定夺，因此他“故以重罪加于此人，试其胆识”。

3、当人才经过考核，君主认定他是“人中之雄”时，便当机立断，“立为大臣”！

由此可见，这位贤明君主在用人方面是很有谋略的。

4、从这被试人来看，他不仅已通过“聪明博达，威而不暴，名德具足”的初选，而且“无故加之而不惊”，通过了如此艰难的考验。

5、具体来说，他在擎钵时，“志不在余”，亲人难以影响他；热闹的集会他视而不见；绝世美人在即，他“志不动转，亦不察观”，一头醉象搞得满城人“如风如云，不知所至”时，他竟“不省象来，不觉其还”，即便是快要大火烧身，他也专心致志做自己的事。于是，择才的智慧转化为有形有体的榜样，传达给了大家。

最后，即使看这故事为一则寓言，那么印度人以如此生动的笔触（中文当然要感谢竺法护的翻译，竺氏世居敦煌，随师去西域求经，后至中华，汉译了许多印度佛经）来说明引文最后一段阐明的道理，这不能不说印度人在教育方面也是充满智慧的。

乞丐有理

据 70 年代中期统计，印度有乞丐 500 万，其中 50% 是有工作能力的。调查表明，北方邦的乞丐最多，其次为西孟加拉，马哈拉施特拉和泰米尔纳

杜。

就印度人当乞丐的原因而言，有的出于无奈，有的出于“智慧”。如英国的机器剥夺了许多小农和小生产者，他们无以为生，被迫沦落为丐；有些残废者失去工作能力，加之社会福利不健全，他们也不得不以乞讨为生。但另有一些人则不一样，他们乐于为丐是思考和选择的结果。

有些乞丐是有“经济头脑”的，他们认为行乞比工作更省事。孟买的一名乞丐说：“我已无家可归，我也没有知识，我唯一能干的是体力活。我曾尝试过，但你瞧我的身体不是很强壮，所以收入才是别人的1/3到1/2。而我自行乞以来，收入决不比身强力壮者差。”此时，他指着一帮汗流浹背，满脸污垢的刚下班的码头工人，略带自得地说：“你看，他们比我强不到哪儿去。”

有些乞丐以他们的行业为荣，并且振振有辞地进行辩解。一名乞丐直言不讳地对一位西方记者说：你当然对印度非常了解，我国笃诚的宗教信徒尤其多，你大概也听说过施舍，越是乐善好施者，其业绩越大，功果也越佳。所以富人施舍积德业，而我们也不无自豪，因为是我们给了他们积业的机会。”另一名乞丐更为自己的行乞觅得一个堂而皇之的理由：“‘至高绝对者’是公平的，他没有把人分为贫富，我们穷者的财富是寄存在富人那里，我们只是拿回了我们应得的部分。”如果考察一下印度社会学研究者亚谢·吉肖尔的说法，上述两乞丐的言论也许不无道理，即他们的行为或许不应遭鄙视，而应略带尊意来看待。“行乞始于何时，它以后如何发展的，对此目前尚未确切定论。然而宗教门徒制和对行乞僧施舍的风气或许是行乞的基本原因。门徒制早在《摩河婆罗多》和《罗摩衍那》时代就已盛行。当时尊师在密林深处的茅舍向众徒宣教，为建造茅舍，开办宣教所以及他们的云游活动，都需要行乞来解决费用。因此，当时的行乞是受到社会尊重的。”

还有一些落魄艺人，几乎成了“乞丐种姓”，因为他们把乞讨当成自己的传统职业。他们带着孩子在街头卖艺行乞，并且一边教育孩子学艺，一边教会他们如何行乞。当然，这些人也有夸示自己的方法：“我们拥有更多的自由，我们比吉卜赛人更吉卜赛人。”

也有一些临时乞丐，他们以行乞为一时的权宜之计。例如马德拉斯来了二男二女外邦人，他们带着满脸的风尘仆仆，在饭店门口乞讨。原来他们是热衷旅游者，却苦于腰包不鼓，所以借乞讨为获得旅行盘缠的手段。他们很开心地说：“伸手饱口福，睁眼饱眼福。”接着他们还告诉记者，这二男与二女以前并不相识，共同的志趣和手段使他们结合起来了，“并且我们还解决了另一种饥饿。”随着“哈、哈、哈……”的笑声，他们又飘然而去。

乞丐们既然已投身这一行当，他们必然也会绞尽脑汁，想出种种行乞方法，以提高“劳动生产率”。其中有些方法是全世界共性，有些则是印度特产。比如弄来一些无家可归的儿童，把他们的身体弄残，安置街上使人见而生怜，于是“啪、啪”硬币落地声不断。还有在公共汽车站、火车站或医院、商店门口，总有一些人（以妇女居多）会带着几分羞涩，几分央求对你说：丈夫重病没钱送医院……，孩子死了，停尸家中已数日，没钱买裹尸布……，难得上城一趟，却因钱包被窃，无力返家……。甚至会有人说，他憎恨乞讨，但家乡水涝或旱灾，民众苦不聊生，出于救人心切，出于一身侠气，他不得不干他最痛恨的行为。

也有一些衣着整洁的文明乞丐，他们彬彬有礼地乞讨，恭恭敬敬地接过

施舍，客客气气地道谢。如果路人不愿施舍，他们也决不会胡搅蛮缠，而是退让一边，放人上路。这类乞丐在印度称为“白色乞丐”，他们大多受过教育，有的出身有钱人家，往往是为求得精神安慰而离家出走的，也有人为了逃避他不满意的婚姻。

当然乞丐们也因地制宜，他们决不会放过印度有着众多宗教虔诚信徒的有利条件。因此乞丐往往集中在大城市、各宗教圣地和历史名城，尤其在各宗教寺院门口。有些乞丐还会在得到施舍后，回敬一些供神的小物品，略表谢意。有位乞丐在回答记者的问题时说：“我也不是天天乞讨，有时也给自己一些闲暇，逛逛公园，看场电影也是常有的事。但每逢宗教节日，我便延长‘工作’时间，因为那必定是个丰收日。”

据说在莫卧儿王朝，有时会出现一种壮观景象。每当皇帝到京城德里的大清真寺做礼拜时，清真寺的阶梯上自然而然排着一列长长乞丐，他们秩序井然，表情肃穆。皇帝做完礼拜返回时，他们齐声赞颂，于是皇帝向他们布施，同时接受他们的祝福。

在印度乞丐中，一以贯之地盛传着“乞丐成圣”的故事。据说，有个乞丐不知怎样溜进了清真寺，他看到皇帝在做礼拜时向真主摊开双手。他恍然大悟，原来皇帝与自己是一路货，皇帝也要乞讨。那么他自己为什么不可以径直向真主乞讨呢？后来这个乞丐果然成了一位伟大的苏菲派圣人，真可谓“行行出状元”。

#### 匪亦有道

印度的土匪大都出没在中北部的昌巴尔河流域，那儿享有土匪窝的美名已有近千年的历史了。在这块土匪王国中，地形、地势险要，支离破碎的沟壑到处都是，加上裂谷和丛林，显然使有机装备的进攻者茫然无措，而逃脱者如鱼得水，这构成了盗匪的完美憩息处。另一方面，昌巴尔河流域并非印度人烟稀少的偏僻地区，那儿亦非不毛之地，物产相当丰富，这使得盗匪不必终日为筹措衣食惶惶不安，而且该地区距德里仅 160 英里，距阿格拉仅 40 英里，而瓜廖尔城则屹然坐落在这大约 8000 平方英里的土匪出没区中间。因此，选中这块地区为栖身处，这本身就足以表明土匪的足智多谋。

当土匪也很不容易，时时在拿生命赌博。然而“匪亦有道”，并且至关重要，从某种意义上说，这是苟延自身的明智之道。

匪帮各有自己的势力范围，长期以来彼此有一种默契，越界行为很少。如有胆大妄为者敢越界行动，那么他就得不到本帮土匪的帮助，万一落到对方手中则一切咎由自取。有时他即便安全返回，但对方传话来要人时，本帮也难以成为庇护所。即便他侥幸获赦，也必须付出相当赎价。

匪帮常常充当各自活动区域的经济支柱。土匪们经常出高价向村民们买进食品、衣物和弹药。例如一瓶土制烈性酒，集市售价约 20 卢比，而土匪们可出 30 卢比。一只成年羊的价格为 100 卢比左右，土匪头为让部下饱餐一顿，随手甩出 150 卢比。因此当匪帮进村时，村民们往往喜上眉梢，当某一匪帮被剿灭时，该活动区的村民便愁眉苦脸。他们不得不熬过一段拮据的日子，直到新匪帮重又崛起。因此，经济杠杆决定了当地的民心背向。剿匪部队反而常常陷于孤立，有时甚至被村民诈入绝境。

土匪们往往以“罗宾汉”式的侠气来标榜自己。他们常常杀富济贫和慷慨解囊，救人于苦难之际。某村民正为窝囊的老婆在十几年前生了几个女儿而烦愁，（印度人与某些中国人“所见略同”，他们把生出一连串女儿的“霉

运”，全责怪老婆不争气的肚子。)因为此时她们“女大”当嫁了。恰巧一名土匪头光临，听了他的倒霉故事后哈哈大笑，随后拿出几叠卢比在他头上拍了几下，嫁妆的烦恼顿时烟消云散。这种任意的慷慨在每一名土匪头身上都屡见不鲜，于是他们声誉鹊起。印度“罗宾汉”们的又一侠气是“惩奸扶良”，他们在各自活动区域内，是唯一的司法仲裁者，该罚谁的款，该打谁的屁股，有时竟断得人们“无不拍手称快”。有一刹帝利种姓的人家仗着有5个强壮的儿子，常常欺侮种姓稍低的一户人家。他们在地界上常要占邻家的便宜，否则便大打出手。终于邻家向土匪头申诉苦难。于是一场司法裁决开始了，在求得众人作证后，最后土匪法庭判决地界标挪回原处，最凶的二儿子各打20下屁股，并罚这刹帝利种姓人家为邻居打一口井。

土匪对于本种姓和宗教是既忠诚，又利用。土匪帮派常以本种姓为依托，因此对本种姓而言，他们是“可爱的人”和赖以雪仇者。匪帮们在进入本种姓的村庄时昂首阔步，人们热烈欢迎并拜倒在他们脚下，给他们以丰盛款待，当然同时也给自己带来可观收入。所以，当地人们从来不以“达基特”(dakait，意为“盗匪”)来称呼本种姓的土匪，而唤他们为“巴基”(baghi，意为[社会的]“反叛者”)，这显然是“绿林好汉”的同义词。另外匪帮时常去活动区域内的庙宇祭拜，同时他们也充当寺庙的最大“施主”。他们尤其崇拜裸体的肤色黝黑和长有血盆大口的迦利女神，有的土匪干脆以“迦利的使者”自称，代表她在人间施张威力。据说一名自称“迦利的奴仆”者，亲手杀死过931人。土匪对寺庙的祭拜和擅施，以及在神的名义下行动，这无疑都为自身挣得了好名声。

土匪们常声称自己不得已入伙，只是为了洗雪冤屈，由此也能博得众多同情。80年代初，土匪窝冒出一名女侠，后来得到“巴基王后”的美称。她出身于高级种姓，因为热恋者被杀，便投身匪帮发誓复仇。待到她熬成头领时，雪仇时机也到来了。她率众袭击了仇者的村庄，拉出仇人与另外30名小伙子，以求“加倍讨还血债”。他们被一字排开，女匪首亲自向他们射击。据云，她“以牙还牙”，先打他们的生殖器。她的经历是令人同情的，所以就连警察也对她另眼相待。她没有被剿灭，而是得到招安。而后她受孟买邀请，在那儿拍摄自己生平的电影，据报界报道，这名新主角是“楚楚动人的”。她就此一炮打响，在孟买活跃了几年，而后成了一家美容院的老板。顺便提及，另一帮伙的两名男匪首也有类似的结局，但他俩能“共患难”，而不能“同富贵”，因为在决定谁应在影片中挂头牌的事，两人反目为仇。

有些土匪还有自己的道德标准。例如50年代的“一代匪豪”曼·辛格就是如此。他严禁手下欺负妇女，并不准酗酒，当然他也以身作则。即便在警察局的档案中，也带有几分赞许地提到他：“曼·辛格是本地区的特殊人物，他被视为没有私人罪恶的人。人们钦佩地低声谈论着他的故事：他怎样帮助慈善事业；不到万不得已，他连密探和警察也不杀害；他只绑架大阔佬；尊敬神职；胁迫地主出钱资助社会福利。他是豪侠行事的高标准。税务、海关、教育官员撞见他无需害怕。他常出席几百人参加的婚礼……”。

土匪们一般不杀平民百姓，但对告密者决不留情，这看来也是防身的另一高招。80年代中期有一名叫马哈的匪首，由于一农民告密，他几乎丧生，他的情妇也被打死。第三天晚上，他居然在警察的严密防范之下，神出鬼没地潜入告密者家，不仅杀死告密者，并且为给情妇复仇，恣意糟蹋那人的妻子和两个女儿，最后再杀死她们。整个作案近达3小时，最后仍然安全消遁。

据警察抱怨，匪帮们常常能在一个村庄住上几天，寻欢作乐，却绝少有告密者。大概严惩不贷的手段起到了威慑作用。

当然，维护好匪帮内部的关系也是十分重要的，“按劳分配”就是关键之一。匪首一般都有管帐者，此人负责把打家劫舍、绑票案的收入一一记录在册。按惯例，几名头头分得收获物的一半，其余赃物按各人的参与次数及各自的枪支火力大小分配。有些下属人员没有自己的武器，他可以向头头们租借，这当然是有偿的。有时也可赊帐，但在分配时连本带息一起扣除。

尽管印度土匪还有许许多多规矩，但上述策略足以说明，盗匪为了保护自身，也无时无刻不在绞尽脑汁。

### 人世乃火宅

人世三界是怎样的一番情景，而生活在这世界中的人又持怎样的心态？如果要正面论述，且又要简洁、生动，大概不是一件容易的事情。印度人巧妙地用一则譬喻来说明，胡适之十分赞赏这聪明的做法，他在《白话文学史》中声称，这是“世界文字里最美的寓言”。换言之，这大概也是最聪明的说教方法。

这则言简意赅、形象生动的寓言出自《法华经》卷二譬喻品（鸠摩罗什译），那是舍利佛与释迦牟尼世尊一席谈话中说及的故事。

在某国有一长者，其年衰迈，财富无量，多有田宅及僮仆。其家广大，唯有一门。多诸人群，100、200，乃至500人居住其中。堂阁朽故，墙壁溃落，柱根腐败，梁栋倾危。周匝俱时欻然火起，焚烧舍宅，长者诸子，若十、二十，或至三十，在此宅中。

长者见是大火从四面起，即大惊怖，而作是念：“我虽能于此所烧之门，安稳得出，而诸子等于火宅内，乐者嬉戏，不觉不怖。火来逼身，苦痛切己，心不厌患，无求出意。”

舍利弗！是长者作是思惟：“我身手有力，当以衣械，若以几案，从舍出之。”复更思惟：“是舍唯有一门，而复陋小。诸子幼稚未有所识，恋着戏处，或当堕落，为火所烧。我当为说怖畏之事。此舍已烧，宜时疾出，无令为火之所烧害。”

作是念已，如所思惟，具告诸子：“汝等速出”，父虽怜愍，善言诱喻；而诸子等乐着嬉戏，不肯信受，不惊不畏，了无出心。亦复不知何者是火，何者为舍，云何为失。但东西走戏，视父而已。

尔时长者即作是念：“舍已为大火所烧，我及诸子若不时出，必为所焚。我今当设方便，令诸子等得免斯害”。

这寓言显然意在说明居住在俗世三界中如同身处火宅一样不安。如果世人真正觉悟到身居的世界如同正被火焚烧的居宅，那么谁还肯留在火宅内咎由自取呢？正是由于凡夫俗子没有深深体会到自己所居的正是火宅，所以人们还在争名夺利、贪恋物质，不思修行。因此，那位彻底认清俗世如火宅的长者，则想方设法企图使人们认识到贪恋物质的危险，并教导他们虔心修行，以便赶紧逃避这三界“火宅”。

### “对机说法”

因人施教，因环境施教这是印度各宗教传教与教化民众的高明手法之一。以佛教为例，那就是“觉者”们强调的“对机说法”。“对机说法”也称为“方便”思想，高僧们根据对象的不同，环境的不同，可以用种种方便的手段作为说教的方法，以便弘扬教义和阐释存在于佛教中的“价值”。

印度宗教强调信徒的“悟”，因此他们不喜欢头头是道地正面阐明道理，往往以暗示或晦涩的方法来阐述旨意，有时则以形体动作来喻明。据汉译佛典记载，印度一位法力高深的佛教长老，在向众门徒授教时，取来香火，面对诸佛，先燃自己的身，后依次燃臂、指。此后便默默持坐，更不发言。待到日西，他问众徒此行为是何意思。其中有一聪颖之徒说：“长老意为人应灭绝根、枝、叶三种‘无明’……如若有人灭此三种‘无明’，他便能成为菩萨”。

还有，印度民族在伦理道德教育方面也体现出“因地制宜”的明智。印度人更为兴盛和更常用的教诲是有关分配方面的道德，而不是生产方面的道德。这种有选择的强调显然有着主观和客观两方面的原因。从主观上说，印度民族沉溺于宗教和哲学，从来不提倡积极探索自然界，它当然不会强调生产方面的道德。从客观上说这种强调与地理风土切切相关，恒河平原及印度河流域是古代印度文化繁荣兴盛的地区，那儿有着肥沃的土壤和酷热多雨的气候，所以印度人尽可以“靠天吃饭”，一年二至三次收获富足的农产品，并且无需作出很多人为了的努力。另一方面，当自然的暴虐袭来时，人为的努力便成为枉费心机。就古代印度来说，大自然的强大力量具有压倒性的威势。在这种自然环境中，人几乎完全无能为力，所有的生产不得不听命于自然。因此人为的努力唯有在分配方面才有施展余地。由是，倡导分配方面的道德，而不是生产方面的道德，这是印度民族有的放矢的选择的结果。

在印度最古的经典《梨俱吠陀》中，存留着约 40 种“布施赞叹”之歌（danastuti）。从中我们可看到，当人们歌颂黎明之神优沙斯（Ushas）来到时，不是教导人们“黎明即起，洒扫庭除”，也不是告诉人们赶紧生产，否则“人误地一时，地误人一年”，而是要求人们进行“仁慈的施舍”。我们还看到，祭司诗人们赞叹王侯将自己的牛马布施给贫民。稍后的《奥义书》中也显示，布施的美德在印度社会中得到公认。例如《广林奥义书》中说，那些信奉“祖道”并实行布施者，才能够踏上通往天国的道路。再后的佛教也常常强调出家人与沙门应行布施。佛典指明施舍的中心思想是应提供他人所需的东西，并且还教导即使穷人也应尽其所能提供施舍。《杂阿含经》中说：“就如旷野之旅的道伴，虽然贫乏仍行施与，此为永远之法。”大乘佛教认为布施是佛道修行者实践的第一德目。耆那教也认为施舍的道德是至关重要的。在这种观念的教导下，印度后来的国王和富人都向贫穷人或孤独者广行布施，这似乎已成为一种恒久的习俗。因此我们可肯定说，尊重施舍的伦理确实是印度道德观的一种显著而切合实际的特征。

当佛教向境外扩展，在周边各国传教时，圣僧们更是灵活地运用了各种因地制宜的方便手段。当佛教传到中国汉地、西藏、日本等地时，这种方便手段的运用外延极广，内涵极丰富，本文只能列举一二，权作“抛砖引玉”。

印度归化僧往往以适应中国人的思想形态来弘布佛教。中国人相信“天人感应”说，战国时期“阴阳家”就崇尚这一思想，他们认为君主行善政，自然现象便秩序井然，风调雨顺。相反，如果君主暴虐，那么自然灾害便接二连三。西汉董仲舒认为天灾地变是苍天向君主发警告。求那跋摩到中国布教时就灵活地运用了这一点，他在对宋文帝施教时说：“帝王家四海，子万民，一出嘉言悦士女。一布善政和人神。极刑不用，无劳役力，则风雨适时，寒暖应节，百谷滋繁，桑麻郁茂。”

这一原则对于佛教在日本传播时也起了很大作用。在日本，佛教弘布者

把当地民间信仰的许多神说成是释迦牟尼的“权现”

（化身），并且沿这一思路执意相信“本地垂迹说”。这理论主张神道中的一些神实际上是佛陀暂时的化身。据说日本各任天皇中不少天皇“信仰佛法，同时又崇奉神道教各神”。到日本奈良时代（710—780），神佛调和已蔚然成风。其理论是：神是喜欢佛法的，拥护佛教的，但神有时就像芸芸众生一样，并未摆脱喜怒哀乐的苦恼，故他们也寻求解脱。另有一则传说表明，似乎日本神也对佛教在日本立脚提供了帮助。据说空海和尚在高野山创建真言宗寺院时，曾经祈求丹生明神，并且借助丹生明神的神力才最后建寺成功。布教者们的这类举动显然使佛教与神道密切联系在一起了。

据有些专家认为，“对机说法”的手段使印度佛教排斥汉地佛教，从而在西藏地区扎下根，发挥了举足轻重的作用。

792年在拉萨宫廷中发生了有名的“拉萨论争”（又称“渐顿之争”），这一争论导致了西藏最终接受印度佛教，驱逐了中原以“禅”为特色的佛教。印度来的佛教学者莲花戒与汉地来的大乘和尚摩河那那，就佛教的中心思想展开了长达三年的争论。大乘和尚持禅宗立场，主张惠能的“禅定顿悟”说。莲花戒针锋相对。阐述了渐次累积修行的必要，论证渐悟论，责难顿悟说。争论的结果，汉地佛教败北，西藏人采用了渐悟说。当然也有人说那是吐蕃王赤松德赞带有倾向性干预的结果，致使莲花戒一派成为胜者。“拉萨论争”后，大乘和尚一行被迫离开西藏，返回中原，此后吐蕃王发令汉地的经典和修行方法禁止流传西藏。

但以历史的眼光看，那是因为莲花戒采用了投合西藏人口味的传教法。

《西藏插图经卷》及《佛教文献》的作者杜茨（Tucci）认为，西藏人注重逻辑性，因此莲花戒投其所好，而汉地和尚只注重具体形象，这犯了西藏人之忌，因而失败。杜茨引用了一个故事作为证明——

莲花戒从印度到来时，大乘和尚来到河边接战。两巨僧出语微妙，互相揣度对方智慧深浅。莲花戒弯身绕着大乘和尚转了三圈，他以此询问三界轮回的原因为何。为了表示轮回的原因在客观与主观的对立妄想中，大乘和尚立即脱去上衣（众目睽睽下，袒胸露腹的直观行为有失雅观），并把手中衣服向地上猛甩两下。尽管神态生动，但这种非合理性却大倒西藏人的胃口。

据西方藏学家沃德尔《藏传佛教或喇嘛教》的说法，有些传教者为使佛教与乡土宗教——本教相即相融，挖空心思在藏传佛教奠立者莲花生上师的教导中去“发现”隐藏的“启示”，而这些“启示”竟然在许多方面与本教教义相近。这还不够，他们又“发现”了一些这类“启示”的撰著，而且它们的“发现者”声称，那是莲花生上师、甚至是莲花生上师前世的25弟子的大手笔。

当然，其他一些印度佛教大师在西藏传教时，也作出了许多投合当地民众心愿的明智之举。例如，莲花戒8世纪自印度赴西藏建桑那寺院，巩固了藏传佛教的基础。他没有无视西藏自古形成的传统习惯，在搞桑那寺院“落成庆祝活动”时持续了13年。按照西藏当地的民间信仰，“13”这一数字被视为特别神圣。因此莲花戒没有对此淡然处之。

神的和谐与人的和睦

赞成人性“本善”者总是倡导人间和睦，认定人性“本恶”者大都认为

---

关于西藏人与世界许多民族的习俗相反，视“13”为神圣，也可参阅杜茨：《佛教文献》。

人间的尔虞我诈为天经地义。但是好“和”者总比好“战”者多，印度人也大抵如此。各民族的性善论者用什么方法来提倡人们和睦，这决非千篇一律。他们大都以不同的国情因势利导，其间，不同民族的传统智慧自然而然地显现了。

以儒学为本的中国人大谈仁、义、礼、智、信，崇尚“和为贵”、“仁者爱人”，就是墨家也以“兼爱”、“非攻”为纲。西方人也有自己的传统，帕特里克之所以成为圣徒，是因为他不拒艰险，高举着三叶草（象征着圣父、圣子、圣灵三位一体）登上异教徒的疆土，苦口婆心劝诫他们以和为贵，最终化敌为友，不仅使异教徒皈依了基督教，而且尽力弥消人们彼此间的仇恨。

印度的“和为贵”者也自有他们的高招。根据本民族的特点，他们着重从宗教、思维和哲学的层面上来强调人的和睦。

众所周知，印度人是最注重宗教的民族之一，如果先让神和睦共处，那么人怎能有不和谐之理呢？于是，他们想方设法使各教的神融合起来。例如，他们在罗列毗湿奴大神先后显现凡世的十种化身时，就把曾是相对立的佛教的祖师释迦牟尼也包括在内，即：鱼、龟、野猪、半人半狮、侏儒、持斧罗摩、英雄罗摩、勇者克里希纳、佛陀、迎尔吉（白马）。在许多印度教的寺庙中，我们总能看到佛教崇拜的一些偶像赫然屹立其中；同样，在佛教的众多寺庙中，夜叉、夜叉女、树精、水精等小神灵显然是婆罗门教的，有时人们还能看到吠陀中记载的神与众佛、众菩萨和安相居。

从思维和哲学层面上说，印度绝大多数宗教哲学学派都强调一元论，持有万物一体观的思维观念。印度人轻视个别性和特殊性的千变万化，重视个体和特殊体都须服从的“普遍存在”，他们把包括入在在的现象界中变化不已的诸相一概视为“幻”，唯认为各种现象背后的“普遍存在”才是究极的实在之源。作为这种思想的一个结果，万物一体观在绝大多数印度人中是成立的。显然，万物一体观对于宣扬众人同出一源，不应反目为仇，而应相互和睦打下了厚实的基础。

翻开《奥义书》我们发现，尽管有众多的命名来表达“至高绝对者”，但它们都表述了一个共通的思想，即设想“唯一者”是存在的，是现象世界杂多相的根抵，所有的包罗万象都从属于它，由它而来，由它分化，依存于它，受它支配。《奥义书》认为，人死后只有“归入梵”，才能得到真正解脱，这就是“彼已臻至于大梵也”。这样，所有民众都出于“唯一”，而最终又归于“唯一”，那么他们有什么理由不和谐共存呢？因此，不仅圣贤舍地略（Sandilya）可宣告：“吾身蜕之后，将归于彼（唯一者）焉。”同样，碌碌之辈也尽可理直气壮地说：“吾亦将归于彼焉。”

或许我们可剖析一些语言现象，以此来作为印度人偏好“万物一体观”的旁证。在梵语中，“万物”的概念是由若干单数形式的词来标示的，如“idam sarvam”、“idam visvam”，或者用中性单数形式的指示代词“idam”（这）。这类单数形式词汇的使用，在印度教一脉的经典中。在佛教典籍以及在印度其他教派的许多著作中，都能看到。在汉语和日语中，我们用复数形式的“万有”、“万象”来表达这一概念，这些词指示了现象界的无限多样相。印度人则倾向于无视现象界中的无数多样相和差别相，而是把所有诸相都把握为直观的一体。于是，他们表述“万物”时便用了单数形式。由此看来，前几年世界红歌星们在救援非洲灾民的义演时同台高吭的“天下一家”的思想，在印度民族中是历史悠久和根深蒂固的。



既然印度人赞赏和睦，倡导万有一体观，那么他们必然斥责对抗，也自然倾向于轻视和尽量抹杀个人的价值。我们知道，与西方、中国和日本诸民族相比，印度人的个人传记极少留下，这大概是事出有因的。再者，从伦理观念来看，印度人常把“善恶一如”、“美丑一如”等的说法挂在嘴边。这种对立双方一体的思维方式，也使得个别价值被抹杀。美伽斯梯尼录下了这一思想特征，他记载道：“照婆罗门教徒的说法，人间所发生的事柄，既无所谓善、亦无所谓恶。因为如果把事物或行为的原来本性定为善或恶，那么这就在人们中间形成差异，人们的观念或多或少像一场梦，一件事或一个行为会令人欢乐，同一件事或同一行为也会令人苦恼。这样就会割裂人间，那是印度人痛恶的。”古代各《奥义书》也反复表明，人类眼见的善或恶在绝对观念上不是这样的，两者之间的不同仅仅是一种相对状态。

印度人对于宗教是那么全身心地投入，而印度各大宗教基本上都是劝人为善，如果说有人巧妙地利用了二者的谐合，以此硬要显示出智慧主题的话，那是十分牵强的；但如果说二者浑然一体的联结毫无智慧可言，这同样是离奇的。还是让我们考察一下印度各教各派是怎样运用各种说教和恰到好处的比喻来宣扬人的和睦的。

佛教认为人间应该平等、和安相处，《经集》教导说：“‘姓名’标示出什么呢，在世上‘家，才是唯一的通称。”另一部佛典《毗奈那》用比喻的方法，述说了万众归流的见解：“哦，正如那些伟大的河流一样，当恒河、阎牟那河、亚希拉婆蒂河、萨拉龙河和马希河流入大海时，它们便舍弃了以前的名谓和水系，从此时起，它们都被视作大海。哦，比丘们，当四种姓——王族、祭司、庶民、隶民——出家而受如来宣告的法与律制约时，他们便舍弃了以前的种姓和关系，统称为‘沙门释子’。”

无独有偶，婆罗门教也上人类似比喻，寓含了同一趣意：“归海如众流，遂失其各色。智者名色捐，解脱于以得，超出圣神我，至上遂臻极。”（《蒙查羯奥义书》）

商羯罗是印度教的实际立教者，他在《梵经注解》中阐释：“那罗延天是最高自我，万物之我，他以多样方法显现自己。”接着他叙说，世间万物都是这位主神的变化之物，以便他用各种面目来现露自己。因此，众神与众人都不过是那罗延天表现自己的偶像，彼此还有什么可争吵不休的呢？

哲人郁陀罗伽也教诲人们应和睦相处，不应互相排斥，他比喻说：“如蜂之酿蜜也，吾儿采集种种树之青华，化合此青华为一液也，如其间彼等无由分别：‘我，此树菁华也’，‘我，彼树之菁华也多。世间一切众生亦复如是。”

印度近代宗教运动的领袖更拓展了眼光，他们甚至认为，这种神的和谐与人的和睦已超越了印度国界。罗摩克里希那(Ramakrishna, 1836—1886)说：“所有的宗教，虽然遵循的方法不同，最终将汇集于一神。”（罗曼·罗兰《罗摩克里希那的一生》）他还说：“所有存在的宗教都是真理。”1893年9月27日，维韦卡南达(Vivekananda, 又名辨喜, 1863—1902)在美国芝加哥召开的“国际宗教大会”上，作了闻名世界的讲演，他说：“哦，‘神圣的主宰’，印度教徒称之为梵天大神，琐罗亚斯德信徒呼之为马自达，佛教徒谓之佛陀，希伯来人名之那和华，基督教徒叫之为上天之主。让这‘神圣主宰，赠与我们精神。……这次大会已证明，神圣、清静、慈悲的世界不应成为任何教会的独占物。……我坚信在不久的将来，我们将在所有宗教的

旗帜上，读到如下誓言：互相帮助，决不互相抗争。和睦共处，决不毁谤他人。维护和谐与和平，不作无益之争。……我赞成过去存在的那些宗教，我崇拜与他们共在的神灵。”（罗曼·罗兰《维韦卡南达的一生》）

感人肺腑的演讲，其间的智慧不隐约可见吗？

## 第四章 实惠人生的现世智慧

现世：无历史的瞬间

神的世界固然令人向往，但与人间的步伐总是难以合拍，众神来龙去脉的故事固然津津有味，但与历史牵涉时，便会破绽百出。尽管如此，印度人还是尊崇神，贬低人，于是他们绞尽脑汁去想象神的世界，对于设身处地的实实在在的的人的世界却视而不见。印度人推崇神界、贬低人世，是出于悟觉，出于几多智慧，还是出于自然，出于无奈，各家自有争论。但在这个问题上笔者更相信“世上没有无缘无故的爱，也没有无缘无故的恨”。

当神世界的继往开来与人世界的历史进程发生难以逆转的矛盾时，印度人选择了前者而割却了后者。因此从这个意义上说，印度的缺乏历史意识是他们明智选择的结果。否则，印度的宗教也许难以有如此所向无敌的盛势。

在印度发达的古典文化中，史学的发展极不平衡，印度人的史书奇少。即使对于幸存的寥寥无几的史书，我们也甚至可以断言，几乎每一部史书中都掺杂着大量的空想和传说，亦即神的世界仍然充斥着字里行间。卡兰纳（Kalhana）的《王统谱》（Rajatarangini）是学术界评论为印度最正宗的历史著作之一。在这部书中，卡兰纳详细记载了当时的社会状况和各类人物的活动，按印度史书中的标准来看，其中的精确性是同类书不可企及的。但是，里面的创作和想象成分仍然太多，德国的印度问题专家奥登博格（H·Oldenberg）认为，一种诗意和感情的气氛弥漫在整部《王统谱》中，他说：“如果我们从卡兰纳的史书中除去诗的成分，把它与当时的历史事件相比较，人们就会发现它实质上所处的水准决不会高于或多或少精确一些的新闻记事或者政治讽刺杂志的一些漫画。《王统谱》所经历的形成过程，不是历史的思考过程，而是诗——在印度人的观念中有着光辉特性、也伴随着弱点的诗——的形成过程。”（《源出古印度》）

是的，古代印度的史书几乎都是以韵文撰写的，因为他们不满意以日常用语来平铺直叙。这类史书不是历史科学的产物，更确切地说是艺术作品。印度人在写历史时，总要插入神话，并且竭力加以美化，于是历史成了理想化的产物。印度现代史学家塔帕尔也尖锐指责其前辈“无视精确的数字，无视事件的来龙去脉，无视有关事件发生的时间、地点等其他一些枯燥无味的细节。为了充分发挥想象力，他们用华美绚烂的文字风格，令人吃惊地夸大了数字，夸张了事实，他们的历史著作远远不是写实之作，而是幻想的产物。”（《印度古代文明》）

《大史》（Mahdva Insa）成书于锡兰（今斯里兰卡），据认为是南亚最详实，最可信的历史著作。作者摩河男马（Mahanaman）生活在公元5世纪，距都叉含摩尼（Dulthagamani）王的统治时期不太遥远，但他在对岛国历史上最伟大的君主的描写中，充满了神话和传奇的故事。事实上，这部著作整个儿都笼罩在神秘和传说的氛围中。就连印度史学家马宗达也告诫我们：“读《大史》时，必须小心翼翼地鉴别神话与历史事实。”（《高级印度史》）

印度人非历史观的特点，在佛教徒对待佛教教团的戒律方面，也有所表现。释迦牟尼圆寂后，世态发生了一些变化，佛教徒不得不顺应世间的发展，为教团制订一些新戒律。他们要么含糊其辞地把新戒律包括在古来传承的戒律中，要么明目张胆地借用佛陀教义的权威来标榜。他们如此肆无忌惮进行篡改，并且毫无罪恶之感，其原因大概有二。第一，他们认为凡属真理的戒

律，本应归功于教祖，第二，这与印度人轻视历史意识恐怕也不无关系。

从另一角度看，印度人的历史记载没有划一的纪年，不同时代和不同地区采用不同的纪年。据卡宁汉（Cunningham）统计，印度人使用的纪年多达20种以上。这与西方一统的基督纪元相比，反差显著。或许有人会说，印度大多数重要王朝都使用各自的年表体系，这与中国古代以帝王的年号纪年（如齐元三年、咸丰五年），不是有所相似吗？其实不然。因为中国各朝代都注重历史，朝廷设立史官，他们几乎录下了皇帝的一举一动，因此自公元前841年以来，在中华大地上发生的大事，基本上都年代清楚。印度则不然，印度人只重宗教，不重历史，朝廷祭把屡屡，却几乎没有专门修史者。于是胡弄编造有之，信手拈来有之，夸大其辞有之，独独无人愿意录下枯燥乏味的史实。印度第三代史学家领头人 R·塔帕尔教授关于历史年表的一段文字大概亦是今日世界对印度历史年表的最清晰认识了：

“在确定古代印度的事件年表时，问题之一是无法断定所使用的各种纪元的准确日期。古代大多数重要王朝都使用它们各自的计数体系，这就导致了许多没有联系的纪元。在这些纪元中，大概最为人熟悉的是‘毗訖罗摩纪元’（the Vikrama Era，公元前58—57年）、‘塞卡纪元’（the Shaka Era，公元78年）和‘笈多纪元’（the Gupta Era，公元319—320年）。知悉这些纪元是根

据碑铭和文献资料。佛教资料一般从佛陀逝世之年推断，但不幸的是对于佛陀逝世有三种可供选择的日期——公元前544年、公元前486年和公元前483年。虽然较多使用的是后两种日期中的一种，然而仍有着三年的差异。外国人的游记在计算日期上有时能够有所帮助，因为它们在一定年代上提供了相互参证的资料。10世纪以后，当形形色色的地区性王国采用它们各自的纪元时，纪元的混乱变得更甚了。然而13世纪以来，突厥人和他们的后继者们统一使用了公元622年‘喜志来纪元’（the Hijri Era）的伊斯兰纪元体系。”（《印度古代文明》）

那么，关于印度人缺乏历史意识的特性，该如何理解呢？再次引用奥登博格的话：“……但是，难道我们没有其他理由而只是因为他们是印度人，就应该非难他们吗？如果印度人没有这种非历史观的特征，那么他们的民族精神就不是如现在这样的了。对于印度民族精神的形成来说，历史价值之外其他诸因素具有决定的力量。”（《源出古印度》）

其实，无论人们是否赞同奥登博格的看法，印度人的非历史观中确实蕴含着他们的特色智慧，至少弥消了神界与人世在时间上的矛盾。当中国人拍拍二十五史引以为自豪时，印度人指着他们堆积如山的宗教圣典，脸上也显露出同样的骄傲。

#### 印度应付世事的特殊方式

“如果你确实要了解印度，那么你必须把所有道听途说的成见统统抛弃。为什么你要自囿于他人的偏狭见解中呢？请不要随便作比较。印度毕竟与众不同，尽管有许多地方令人不满，甚至恼怒，但它情愿一如既往，我行我素。”英迪拉·甘地对于那些初来乍到、既想了解印度又想把印度介绍给本国民众的西方文人和记者们作如是说。随后她不无启迪地劝诫来访者，只有借助于同情，略略带些幽默感和充分的耐心，才能理解印度的复杂性。

甘地夫人不失睿智，因为印度自有别具一格的景观。现代化与传统习惯势力扭绞在一起就是一大特色。例如，1982年《印度斯坦报》以“印航厕所

舱”为题，报道一架苏制客机满员后又硬塞进一些旅客。尽管一人的位子二人坐，但仍有一些旅客站立不安。环境启动了人们的聪明才智，一位注定有创造机遇的人灵机一动，在厕所里加一层板，居然嘎吱嘎吱坐上了6—7人。

又如，印度的尖端科学很发达，科学家们用计算机彼此交流。使用过的计算机磁带有时则放在牛车上，任由它姗姗拉走。1981年，印度独立日举行盛大庆典，有些米格—21战斗机在运往新德里时，由牛车拉着送上一段。

感情与制度的通融往往也因人制宜。一位西方记者不无动感地谈起他的亲身经历。他是《泰晤士报》长期驻印记者。一次他接到父亲病重的电文，匆匆离开印度，但带着一张新近签发的护照，上面没有入印时的印章。机场官员毫无表情地阻止他上机，因为“没有入境章，说明您没来过，当然不允许出境。”情急之下，那位记者拿出“父亲病重”的电报，机场官员看到电文后，动容地盖上出境章，叹道：“此时父亲床前又怎么可以没有儿子呢？”

再如，人民的丰功伟绩和官僚主义比肩而立。1982年恒河上架起了一座大桥，许多印度人为这伟业的完成，为这理想的实现，日夜辛劳，有的甚至不惜以身殉职，这确实令人肃然起敬。然而官僚主义的祸害也同时存在。报上宣布甘地夫人要亲自来为大桥通车剪彩，同时向实行“天堑变通途”的建设者们致敬。当甘地夫人的汽车徐徐驶来，不幸钢架结构还未完成，桥中有一截尚未合拢。

还有许多其他反差甚大的情况。例如印度的大学很多，出类拔萃的学者也不少，许多人在世界上是第一流的。但在农村，文盲还是大批存在。据统计，仅有1/4的妇女和1/2的男人能识文造句。印度在教育方面取得巨大进展，这是世人有目共睹的，但到80年代初文盲的数字比独立时多了13000万，这也是实实在在的。

还有，为在新德里举行亚运会，印度计划在盛会开幕前的4—5年里建造诸多体育馆，运动员村，星级饭店，修建道路、桥梁。后来在广泛动员和一再鼓励下，他们竟把这些建设压缩到2年完成。看着男女老少齐上阵，头顶、肩扛，往来穿梭的劳动大军，其成效实令一些外国建筑商目瞪口呆。当然加快步伐的目的，并非亚运会提前举行，而是为了显示“印度精神”。就在同一时期，人们去商店买东西，常常是一个人卖，一个人包捆出售品，另一个人收钱，再一个人开发票，最后有一个人盖章，以示全工程的最后一道工序完成。

看来甘地夫人对于印度的实情是比较了解的，而且知道西方人与东方人的评判标准各异，为了有助于西方人更好地了解印度，她推心置腹地作了如上指导，这或许正是她的明智之处。

#### “牛”概念的活用

印度教徒爱牛胜过其他一切牲畜，他们视牛为神圣，视牛为生命，甚至不惜流血也要保护牛。历史上因为穆斯林屠牛而与印度教徒发生冲突的事例何止成千上万。由于“牛”意识的根深蒂固，由于对“牛”的敬爱近乎偏执狂，千百年来印度人自然巧妙地借用“牛”的概念，来处理、解释或陈述其他事象，这或许是印度民族的又一智慧特色。

在印度最古老的文献《梨俱吠陀》中，一位国王名叫格帕拉（Gonala），该词意为“牲畜的保护者”，另一位国王名叫戈巴拉曼帕拉蒂—帕拉克（Gobrahmanprati—palak），意为“拥有牛的人的保护者”。国王的名字显然示意了国王的责任。

在古代印度，吠陀信仰据支配地位，而吠陀信仰的核心就是祭把。由于牛在印度人心目中的神圣性，所以祭把活动的高潮便是祭牛和献牛。同样，印度人盼望至高神赏赐人类礼物，而其中最珍贵的礼物就是如意神牛，这如意神牛神通广大，它能使人们的一切愿望得到实现。

据认为，古代印度最珍贵的药是“五味甘露”，这五味配方都是从牛身上得到的，即牛尿、牛粪、牛奶、奶油和酥油。据说，此药既能包治百病，又能使人不老长生。

古代印度的一些习俗也和“牛”有关。如果某一国不幸打了败仗，国王不得不像牛一样嘴里含着一根草，慢步趋向胜利者，以示投降。大概此时以“牛”来打动对方，是一种好方法，因为牛毕竟是神圣的。战争本身就称为加维西蒂（gavishti），该词意为“去寻找母牛”，这大概隐含着一种这样的词源意义：印度部落间战争的起因往往是因为牛的劫掠和牛的丢失。据说，古代雅利安人打败了最强劲的当地土族后，称呼他们为“窃牛贼”，这是最大的蔑称。还有，雅利安贵族相互致敬时，不是现在的握手；而是如牛一般互相闻前额。

古代雅利安人一天的主要劳作是伺候牛，因此他们后来袭用的时间称呼往往与饲养牛的关系密切。古雅利安人“早晨”一词为“Svasara”，该词原意是“把牛放到牧场上去”。“晚上”则是“Samgava”，它意为“牛群回归”。当“Godhuli”，即“牛群走动时扬起的尘土”，则正好是黄昏时刻，因为此时牛群正在缓缓回归的路上。

牛对于激发古代雅利安人的诗情大概是有功劳的，因为在《梨俱吠陀》的诗句中，诗人们用了许许多多与牛有关的比喻。当他们在大草原放牧牛群，抬头看见飘忽的云彩时，他们把云彩比喻成五色斑斓的奶牛群。当他们酿酒时，他们就会把索摩酒比喻成像水牛似地冲向一个个酒缸。索摩汁兑进水里，也会被描述成一头咆哮的公牛冲进牛群。暴风雨过后，河水猛涨，它“就像一头发怒的公牛吼叫着奔腾向前”。涓涓细流汇入大河，就像“母牛匆匆奔入阵眸直叫的犊群”。当人们围拥着战神因陀罗，他们“就像等着吮奶的小牛犊，朝着英雄因陀罗哞哞叫唤”。

据有的专家考证，在“牛”为神圣的概念冲动下，诗人们灵机一动，竟改写了《摩河婆罗多》。我们知道，这部伟大的史诗描写的是俱卢人与般度人之间的一场战争。据说，最早流传的故事是俱卢人在这场战争中获胜，而俱卢人代表了农耕者。后来到了发多王朝时期，婆罗门据统治地位，他们认为应该由与牛关系更密切的游牧族般度人获胜，这样才能与“牛为神圣”的概念吻合。于是经过两次大修改，终于变成了我们今日所看到的般度人获胜的诗篇。并且这些专家得出结论，由于农耕者最终战胜游牧者的历史是铁一般的事实，因此史诗中表现出的般度人的胜利也就意义甚微，所以史诗的结局是般度兄弟感到胜利无味，很快放弃了王位，退隐到喜马拉雅山去了，并且终身不回，可见他们对胜利毫无喜悦之感。据这些专家说，在《摩河婆罗多》后来窜入的文句中，农耕者多次被描述成窃牛贼，他们千方百计地要窃夺般度人及其同盟者的牛。再者，史诗中一再歌颂的英雄黑天则是不折不扣的牧牛人。而大力神罗摩是扶犁者，因此他总是缺乏智慧，一再上当受骗。

古代印度人为了赋予牛以更高的神圣性，他们采用更多地让牛与婆罗门联系在一起的方法，以此使两者的地位相得益彰。各种古代典籍千篇一律地宣扬了一种观念，即只要是牛奶或牛奶制品，尤其是酥油制成的各种食物，

都是最佳和最洁净的食品，婆罗门可以放心大嚼，决不会受到玷污。又如，在描写婆罗门时，他们总是被说成比其他种姓使用更多的牛奶，吃更多的奶制品，甚至在烹调中也一再提到对奶油的使用。而在婆罗门主持的各祭仪中，献牛仪式总是出现在最高潮。即便婆罗门的一些日常生活琐事，作者们也时时有意把它们与牛联系在一起。如描写富有的婆罗门家庭时，总少不了一提园中架设的秋千，据印度历史学家普罗西特在印度历史学第41届年会上的论文说，那是有助于对“摇晃鞍轿”的回忆。

牛粪也因牛而成为神圣，这大概是印度人挖空心思后的一大高招。例如要净化一块地方，就得在它上面铺撒一些牛粪，最好滴上几许牛尿，更增添几分肃穆。这种在其他民族看来似有秽读的行为，印度人可是诚惶诚恐地崇敬着。即便今日，有些修行者仍一味虔诚地用牛粪灰涂抹全身。

#### 给祖宗拉关系

印度沦为英国殖民地达数百年之久，受一个外来民族长期统治，这对于那些有民族自尊的印度人来说心里毕竟不是滋味。平衡一下心态是必要的，平衡的方法多种多样，每一种方法又多少会闪耀出印度人的睿智。例如，认为英国人的始祖是印度移民，近代以后英国人东来，对印度进行统治，这不过是游子回归故乡而已。此平衡方式大概也是极有趣味的。

1984年4月15日，《印度斯坦报》就刊登了这种说法的一篇论证文章，作者是拉姆斯兰·夏尔玛。文章的大意如下：

据印度南部的一位学者考证，在大约2700—2800年前（约公元前800—前900年），有一支操着母语为“多尔语”的印度商船队，漂流到了当时渺无人迹的英伦岛，于是他们在那儿定居下来，繁衍后代。随着时代推移，他们的多尔语逐渐演变成今日的英语。到了16世纪，正是这支商队的后裔又一次远征，他们不仅统治了祖国——印度，而且“米”字旗高高飘扬在整个世界，成了日不落帝国，这实在应令印度民族扬眉吐气。夏尔玛感叹他说：“这大概就是我国印度人与英国人及英语至今关系密切的缘故。世世代代的纽带，怎能随便消失，血缘及其遗传，永远不会泯灭。”“难道不是这样吗？即便今日，总有一些人为了使子女能进入‘英语公立学校’，即使变卖家产也在所不惜。”

接着，夏尔玛给予了一系列论证。首先这支远古商队的出发地点是“加那勒”，尽管他们的后裔远离故土，但他们从来没有数典忘祖，而是仍然深深眷恋故乡，所以当英国人开拓美洲时，他们把新发现的乐土命名为“加拿大”。因为在印地语中“加那勒”和“加拿大”二词的字形和读音都十分近似。

其次，夏尔玛举出了“多尔”的例子。众所周知，“吐尔”（tool意为工具、器械、机床等）一词在英语中应用的范围极广，哲学、医学、机械学、文学等学科中均以不同含义来使用“tool”一词。在政治上也是如此，或者领袖自诩为民众的“工具”（tool），或者把民众驱使为“工具”（tool）。家庭中夫妇双方彼此视对方为“tool”。总之，说该词的使用最广泛、最普遍，这大概不会有错。而“tool”的读音实实在在是与“多尔”几乎相同的。看来这最普遍一词的创就，正是为了对母语的永久纪念。

其三，夏尔玛认为，“印度化”影响在英国是十分普遍的。例如，英国有许多国王名叫“亨利”（Henry），亨利一世、二世……甚至可排到八世、九世。其实“亨利”与印地语中的“哈里”、“亨里”几乎没有多大区别。

由此看来，两者之间那么一点点微小的差别，只是由于时间的流逝和空间的跨度造成的。

其四，流经伦敦的“泰晤士河”（Times）是一条闻名世界的河流。如果说这是印度“德姆萨”河（德姆萨河实际上是三条河流的总称，一条在巴里维附近汇入恒河，一条源出阿姆尔卡达克，至阿拉哈巴德的希尔河附近流入恒河，另一支则奔向喜马拉雅尔邦）名称西移，这大概不能说是风马牛不相及，显然“泰晤士”与“德姆萨”在印地语中读音十分近似。

英国人与印度人在姓名上的类同，这大概是又一证据。英国人取名为克洛威尔（Crowel）的不在少数，印度人则常有克鲁瓦尔。还有尼拉（Nila）、希拉（Hilla）等，与印度人的姓名同出一辙。詹姆斯（James）和乔治（George）是英国人普遍使用的姓，詹姆斯显然是由“那姆斯”（意为“双生子”）一词的变音而来，“George”一词细嚼慢咽可以读为“乔尔治”，印地语“情人之子”正是读为“乔尔——治”。我们从英国一些大文豪的名字来分析，其中大概也不乏印度的因素。莎士比亚（Shakespeare）很可能印度古代学者“萨什巴·阿雅”的名字在文艺复兴时期的复活。诗人雪莱的全名是柏尔斯·比谢·雪莱（Bercy Bysse Shelley），大概是波斯的巴尔夏希·阿里这一名字的影射。18世纪英国浪漫主义诗人济慈（Keats）一名的由来大概是容易把握的，这是完完全全的梵文字“keats”，这词在梵文中本意为“昆虫”，大概到了英国以后，有人出于谦逊或者无知，起用了这一名字。

夏尔玛还认为即便是诸如酗酒赌博等恶习，雅利安人与英国人也是一脉相承的。例如在今天英国，大街小巷酒吧招牌比比皆是。赛马的赌馆也充斥着每一条街道。还有在建筑艺术的术语上，印英两种语言中有着类同的称呼，如教堂的拱形屋顶，英语称作“道姆”（dome），这种造型的屋顶与印度经过几千年风风雨雨而残存的寺庙的圆屋顶一模一样，而印地语称这种屋顶为“堵布德”。

尽管印度各宗教竭力倡导禁欲，但实际上印度人对于性还是乐此不疲的。只要翻阅一下《爱欲经》、《迦那卡集》、《格氏爱经》和《克朱尔拉希集》等古籍，你大概会认为上述的结论甚至在远古就有充分证据。因此当“加那勒”人扬帆远航时，他们对生殖器官就十分崇拜（这与印度人的林伽崇拜是否有一定联系呢？）。他们到了英国以后，这一根深蒂固的观念仍没有改变。所以他们认为，生殖器的“阿克塞特”（意为“完好无损”），是生活和事业上的最大幸福和成就。再说，每一移民民族都有一种约定俗成的习惯，即每到一片新土地，他们自然会给这地方起个称谓。当然，“阿克塞特”常常在他们脑海中闪烁，于是“克塞特”、“萨克塞特”等地名一个个演化出来，甚至从“萨克塞特”又衍生出“萨克斯”（sex，性）一词。夏尔玛还认为，英格兰东南部的一个郡名“密德塞斯”和英格兰南海岸的郡名“苏塞克斯”，也同出一源。夏尔玛还有一个“英雄所见略同”的证据。夏氏自称在国外出访期间，与几位爱尔兰学者交谈，他惊讶发现，爱尔兰人相信流传了许多世纪的一种传统看法，即他们的祖先来自印度，他们与印度人是同宗同祖，是同一支雅利安人，应该称兄道弟。爱尔兰学者甚至说，他们的国家之所以称作“爱尔兰”（Ire），其究极根抵正缘出于此，因为“爱尔兰”是“雅利安”的轻度变音，而“兰”（Land）意为“土地”或“国家”，合在一起不正是“雅利安之土”吗？

很有趣的是，夏尔玛的文章中有一段可说是“节外生枝”，读起来不免



令我们有牵强附会的感受。但他的说法也很有意思，不妨一起录下，由读者去评判吧！夏尔玛认为，“希腊与印度的关系非常密切和持久，而希腊的影响弥漫整个欧洲。”那么在谈到远古印度人的远航时，他们会不会对希腊也附带产生影响？

夏尔玛认为：希腊是西方世界的师表。“雅典”是希腊名城。但这词是否有点像印地语“内拉底”的语变？在印地语中，“内拉底”意为“（牛）乳房的主人”或“牛奶之主”。牛的一切，更不用说牛奶，在印度人看来是神圣的，而西方人不正是认为“牛奶”是“学问”、“财富”和“良师”的象征吗？

苏格拉底和柏拉图都是古希腊的伟大学者，柏拉图是苏格拉底的高足。按当时希腊的习俗来讲，学生是住在老师家里的，所以柏拉图可称为苏格拉底抚养的学生，而印地语“抚养的”正读作“柏拉图”，大概这就是柏拉图名字的来历。至于苏格拉底的名字也有自身的来历。太阳神苏克尔是调教众魔鬼的老师，那么在“师”的称呼上，他是至高无上的。能够当柏拉图的老师，此在人世中大概已是“极”了，于是苏克尔的神格之尊，成了人世中师表之极者的名称，苏格拉底的名字由此而来。夏尔玛提请人们注意，“苏克尔”和“苏格拉底”在印地语中，无论是读音还是书写形式都几乎是一样的。

#### 禁欲与人口

世界三大宗教中，最热衷于提倡禁欲的莫过于佛教了。其实，印度其他各大宗教，如印度教、青那教等，无一不提倡禁欲。尽管这“欲”的外延甚广，但男女之欲也肯定在节欲之中。各宗教总是热情褒扬节欲的伦理行为，认为谁能克服自己的欲望，谁就值得大树特树。“谁是勇士？美女视线之矢不能动者。”（《问答宝鬘》）“迷妄的生存根源是渴爱（trsnā，该词专指男女间的‘渴爱’），为达解脱，必割除之。”印度教一脉的经典《薄伽梵歌》教导：“舍却一切爱欲，没有欲求……观念的人，才能达到寂静。”

尽管有关禁欲的教诲在印度各宗教的经典中比比皆是，但有个问题一直困惑着世人，虽然禁欲的倡导再三再四，但现实的印度却是人口爆炸，这不能不说是一种背道而驰。如果从智的角度来观察这一现象，从中又会有什么启迪呢？

印度的人口早已超过十亿。当新一代读到他们的祖先如何在渺无人烟的地方隐居、沉思并创造出后代享用不尽的精神财富时，他们很难想象出当时的场景。因为他们生活在拥挤的世界里，甚至相互的喘息都能闻到。“客满”的牌子随处可见，客车顶上、渡船边沿都挤满了密密麻麻的乘客，就连殡仪馆中尸体陈放在冰块上，也是一个个挤在一起，与活着的时候毫无二样。据80年代初统计，印度的婴儿死亡率为129‰，平均寿命为54岁，而且苍天有眼，安排了女性比男性少2400万的比例，否则人口增长更快。

那么，禁欲与人口顺理成章的关系应是如何呢？我们在西藏由强而衰的例子中，大概能悟出二者本应有的正比例关系。藏人一度是一个强大民族，公元8世纪，吐蕃拥有一支在东亚第一流的强悍军队，甚至不止一次击败过亚洲大帝国唐朝的军队。然而它渐趋衰弱，人口也锐减至不足往日的十分之一。其原因之一与藏传佛教——喇嘛教过于兴盛有关。据统计，西藏当时每5人（包括妇孺在内）中就有1人是喇嘛，这比例比任何一个佛教民族都高。西藏有一些世界上最大的寺院，其中有座大寺院一度容纳僧侣10万以上。如此大量青壮男子脱离经济生产（这是人口再生产的前提），又不生育子女，

文明当然要衰落。雪上加霜的是宗喀巴(近代藏传佛教主流黄帽派的创建者)的佛教改革,以前尽管西藏僧侣多,但实际上许多人仍娶妻育子(尽管名义上应独身),改革派则严禁结婚,实行真正禁欲。据统计,西藏人口锐减正是在此后的500年间。

看来在严肃慎重的禁欲舆论背后,一定还有许多人动足脑筋,以便名正言顺地从事热热闹闹的纵欲实践。

印度农民尽管宗教信仰甚众,但他们在禁欲理论和纵欲实践上常常是脱节的,他们把这种脱节归咎于当地经济与文化的落后,并且还自我开脱为晚上的发泄有助于体力的再恢复。一位农民对西方记者说:“您看,我们的电网如鱼网,三天打渔,两天晒网,停电是家常便饭。一天不停歇的劳动后,晚上漆黑一片,我们还有什么娱乐可谈呢?为了松弛一下身体,最大的安慰莫过于夫妻同房了。”边上一位农村大学生略带卖弄地提出旁证:“停电与性事当然关系密切。60年代纽约的大停电就是佐证,据《纽约时报》报导,在这次大停电约10个月后的一个星期内,当地新生婴儿的图示表上耸起一个大箭头。不信,你去读一下《光荣与梦想》。”

有些宗教派别以祭神仪式为幌子,大行纵欲之实,尽管看似掩耳盗铃,但实行起来却心安理得。近代印度教的一个派别坐落在沿海的一个小岛上,在其每天晚上的瞑思集会上,就出现一个轰轰烈烈的纵欲场面。日落时分,数百男女信徒在一名大师的主持下开始仪式,他们先是像风吹树枝那样颤抖他们的头和手,然后再跳15分钟无拘束的舞蹈,而后塑像般地坐思一刻钟,最后仰卧,双目紧闭。此时大师安坐椅上,拥一姑娘在膝,尽情抚摸和亲吻。仪式结束后,男女们互相拥抱,偎依。有一男子“搂着两个姑娘,不停地抚摸着她们的屁股,向小道边的树林中走去……。”

为“性”著书立说,誉为“经”,并把它上升为“艺术”,这大概是印度人的又一艺术。印度古代产生了广为流传的性艺术经典——《欲经》(Kama Sutra,亦译《情论》),相传为马南那伽·犊子氏所著,成书于6世纪左右,书中专论男女情爱,“在论及性问题时是十分坦率的”。例如,按照《欲经》所界定的闺房里的“骑士”风度,男子应在作爱时先引起女子兴奋,使“她眼里闪烁发光”,否则,只顾单方面乐趣,他将因自私而遭人蔑视。

印度社会从古至今盛行童婚,而童婚与禁欲间的矛盾关系,又是一个令人困惑的问题,因为提倡童婚,在某种意义上就是倡导尽早泄欲(同样,尽可能长地延长生育期,人口增多也就势所难免)。古代印度经典记载,“纳格尼卡”是用来称呼适婚年龄女子的。那么这“纳格尼卡”究竟指年龄多大的女孩子呢?圣人及圣书对此有不同解释。“纳格尼卡”一词的本意是“光身子”。吠陀圣人马德利特认为“纳格尼卡”是指经期将要开始的女子。另一位吠陀大师认为8岁至10岁的女孩就可当“纳格尼卡”。《女神论集》认为尚未开始穿衣服,还在玩耍泥土的女孩称“纳格尼卡”。《家庭经》把该词笼统称为未成年的女子。因此,尽管各名家的解释尚有争论,但“纳格尼卡”指女童,这一点大概是不谋而合的。从现代的情况来看,尽管1978年印度婚姻法把女子定为年满18岁才许结婚,但实际上习惯势力依然如故。1981年4月拉贾斯坦邦的马瓦尔地区为多达万名的女孩子举行了一次大规模的集体婚礼。中央邦的维迪沙县举办了有110对孩子参加的集体婚礼,其中年龄最大的是12岁。这真是明目张胆的对着干,难怪出席此类婚礼的一位西方记者叹曰:“印度也许是最‘自由’的国家,自由得可以不要法律。”

童婚不仅仅是社会中流行的风俗习惯，一些经典也予以大肆倡导，这就更令人费解了。信徒们视教义为神圣、为绝对真理，视受崇敬的神或圣人为心悦诚服的榜样，因此圣典中赞颂的神或人的影响之大是可想而知的，他们的一举一动为凡夫俗子竞相仿效。拉姆和悉达深受印度人赞颂，而《罗摩衍那》中说，结婚时拉姆是13岁，悉达只有6岁。《梨俱吠陀》记载，太阳神的两个儿子送一女子给和平之神当妻，这女子实是一名幼女。还有，《僧沃尔德录》中说，女孩8岁结婚为最祥，如10岁还未嫁，其亲属有进地狱的厄运。《高德母宗教经》说，女孩在行经前应定下婚事，否则为罪人。《波拉希尔录》记载，女儿行经后仍未嫁，其父母须喝掉其经血，否则厄运必至。

《死神论集》说，如果把10岁以上、月经尚未开始的女儿嫁出，其父母将益享天年。

于是，人们不禁纳闷，同样是经典，一边在大谈禁欲、一边却在怂恿童婚——尽早泄欲。如何解释这一矛盾现象，笔者才疏学浅，难以一说中的。但有一点是可肯定的，这些经典都是印度民族智慧的产物，如《梨俱吠陀》、《罗摩衍那》曾一度是印度人诚惶诚恐崇敬的圣典；再者，同一经典中既提倡禁欲、又不乏鼓励纵欲，这矛盾也是显而易见的，印度宗教学者具有极强的思辨能力和逻辑推理，他们不会看不到立论的相互冲突。那么，这一矛盾现象的存在是否印度哲人在巧用智慧，以便使教义适用更广泛的人群，还是其中另有无法揣测的奥妙？

#### 淋湿的纱丽

印度人提倡“贞”、“节”的劲头决不亚于中国人。妇女的服装尽管材料各异，但对于肉体的包裹却是很注意的，妇女过于袒胸露背，就会被人指指点点，认为有伤风化。即便我们看到“天衣”派眷那教徒视衣服为桎梏，提倡裸体，但我们从来没有看到介绍一位虔诚的耆那女教徒在众目睽睽下实践她的“以天为衣”。

孟买与洛杉矶有东、西世界电影城之称。在球星、影星和歌星财源滚滚而来的年代里，跻身孟买当然是许多青年梦寐以求的。

这对于电影界挑选窈窕淑女，大概是不成问题的。所以那些有着鲁本斯画布上的吕西普女儿们一般身躯的女艳星争先恐后涌来。在“贞节观”和肉欲的左右夹击下，导演终于设计出了大手笔，于是这些靓女们在镜头前的大部分生涯中，常是淋得湿漉漉的，纱丽紧贴身上，体态线条从上至下一气呵成，肉体从半透明的纱丽中若隐若现，处于浪漫主义大师西班牙画家戈雅（1746—1828）笔下的《穿衣的马哈》和《裸体的马哈》之间。对于想当神却又落于凡俗的印度人来说，这形体已够味了，因为这样的镜头一出现，吵吵嚷嚷的电影院就会一下子鸦雀无声。

淋湿的纱丽已成为近代印度色情发露的代表。几乎在每一部电影中，导演总是挖空心思出种种招数，以便尽可能“在情理之中”让标致苗条的女明星穿上湿纱丽。在一部故事片《真与邪》中，一位英姿飒爽的女英雄有着清哲纯静的美貌，另一主要角色是一名带有粗旷野味但又不乏艳丽的女盗。两人终于相遇，仇人相见，分外眼红，各穿白、青纱丽，从山崖、平地，一路打将而来，终于统统跌入河中，纱丽紧贴在身上，身躯上下翻跃，使流畅的线条充满了动感。《假日》一片的导演正好相反，三名性格各异的女大学生，却是一色的标致。当她们迈步在阳光明媚的大街上时，却不料飞流直下三千丈，把她们从头到脚浇个痛快。原来一名园丁正手握水龙头浇园，因出

神忆想着一件美事，而使水柱直楞楞地向三个姑娘扑来，真是“意料之外，情理之中”。姑娘们瞪着水汪汪的大眼睛，嘴唇红润，微带温怒，纱丽紧贴，亭亭玉立，活脱脱的三尊维纳斯塑像。当然，让姑娘们在雨中浇一番是太平常了，尽管这看似败笔，但导演一再沿用，因为醉翁之意不在酒。如果没有高耸的胸部和淋湿的纱丽，怎能使观众心甘情愿地掏出几个血汗卢比呢？

印度电影中接吻的镜头不多，因为电影中“亲嘴还是不亲嘴”的问题，在80年代的报刊上还是一个正在激烈争论的问题。裸体是极为罕见的，摄影机镜头或者凝滞于赤露的背脊或者慢慢下滑，但快到臀部时会戛然而止。胸脯可以鼓得衣服快要开裂，但内涵决不会蹦出。是啊，在这既要“盖”又要“彰”的矛盾中，淋湿的纱丽也许会趋向永恒。

“崇高奉献”

印度各教经典总是循循善诱地要人们“禁欲”、“宁静”。例如，佛陀竭力反对出家人与女人有关系，即便不得已，也一定要心术纯正。罗伊斯·戴维斯(Rhys Davids)的《佛之问答》(Dialogues of the Buddha)从原始佛典摘引如下一段：

阿南德(门徒)问佛陀：“在关于女人问题上，我们怎样来指导自己呢？”

“无视她们，阿南德。”

“如果我们看到她们了，该怎么做？”

“不与她们说话。”

“如果她们与我们说话，那么我们怎么办？”

“保持清醒。”

然而经典的基层宣讲者、贯彻执行者总是实实在在的人，人总有七情六欲，即便修道者也参差不齐，得道有先后，修炼有深浅，“上根上机”者与“下根下机”者差距十万八千里。不知是“欲念不尽”且又执掌主持之位的“高僧”灵机一动，还是“六根尚未除尽”的宗教仪式主持者的一时冲动，也不知是否著书立说者故留神妙之笔，总之世俗情欲类事竟在典籍的字里行间，也在宗教礼仪场合，频频出现。这或可说是一种智慧？一种隐于对神的“崇高奉献”下的发泄人欲的智慧？

《薄伽梵往世书》记载了那拉延与乌罗婆希的故事。故事说那拉延严格禁欲，苦炼修行。因陀罗见他个性逐渐泯灭，便立意破坏他的修行。因陀罗让乌罗婆希率8050名仙女进行干扰。起先，那拉延心术颇正，挫败了乌罗婆希的淫乱意图，仅报以鄙夷的一笑。但乌罗婆希不甘失败，一次又一次变换着方法对那拉延进行引诱，最终击败了那拉延的最后防线。于是嬉笑欢闹的场景便有声有色地展开了。

《摩河婆罗多》记述了克里希那的一个故事，当所向无敌的克里希那打死了阿沙姆王那格阿修罗后，他把那格阿修罗后宫的16100名女子统统带回到自己内宅。后来，克里希那向那陀罗倾吐苦水，描述与如此众多内宠相处一室后不堪负担的痛苦。

在印度有些塑像上，我们也能看到某些“崇高泄欲”的含意。如果说林伽(男性生殖器象征)崇拜还不能令人明悟的话，那么印度教湿婆和迦利女神(亦称杜尔迦女神)的合体像似乎彰显了一切。现今印度还残留着不少象头神塑像，尽管它们看上去决无卑猥之意，且象面的胖乎乎的男女两神紧紧拥抱、贴身在一起，颇有点滑稽可爱的味道，但其中的含义仍是不言而喻的。

另外，在一些宗教仪式上，女子自觉自愿地向“神”作出“崇高奉献”

的场面屡见不鲜。

在佛教的有些密宗教派别中，有所谓的“大修行”

(Mahasadhana) 仪式。一些容姿端丽，年约 12—16 岁的姑娘被挑选出来，她们一般是下层等级及舞艺人的女儿。她们的身体被看作是实施仪式的“场所”(mandala)，“圣徒们”设想她们身体的每一部位都存在着一名受崇拜的女神。在仪式渐入佳境时，祈祷者们再三再四呼诵马头观音忿怒尊像的真言：“达成莲花终极”(印度佛教常用“莲花”来暗喻女子性器官，如说，“宝石落在了莲花中”就隐喻男女交合)，“达成莲花终极！”于是，仪式进入高潮，这祈文实际意味着与“莲花女”达到最高欢乐。据云，为了使场面热烈、壮观，在举行“大修行”前 10 多天，祈祷者们早早另居一室，不许与女子接触，严格执行者甚至在此期间难谋任何女子一面。信徒们深悟“大修行”的“真谛”：“只有用彻底享受欲望来消灭欲望”。

11 世纪中叶至 12 世纪初，印度有一位预言、念咒(尤其擅长“咒杀”，据说许多对手在他一阵极有杀伤力的咒语念出后，就会或者从马上栽下摔死，或者飞来横祸、甚至会被饭食噎死。)极灵的密教“尊师”名加阿瓦，他每次有 5 名“瑜伽母”来供他实践密教仪式。有一次他在当众布教时，与“瑜伽母”——“大乐”(据加阿瓦教义，当阴阳合体时，实践者所能达到的一种悟境)。当他最后与一名年仅 12 岁的“瑜伽母”交合时，民众中有几名“愚昧至极”的“下根下机”者忍不住大声责难。是时，加阿瓦镇定自若，慢条斯理地开导这些难以救药的顽民：“密教圣典教导，决不可省却一名瑜伽母，否则法道不果。”

佛教净土宗后来也衍生出一个专授“一念义”的宗派。他们向民众广泛传播教义：凡“持信‘一念义’者，皆可得救，往生净土”。那么这“一念义”究竟是何含义呢？他们宣称：所谓的“一念”即是两人身心同一，当男女双方合抱“大乐”时，他们应齐声唱诵一遍“南无阿弥陀佛”，这便是“一念义”。

还有，按《法华经》的说法，在阿弥陀佛的极乐净土世界中，根本不存在男女之间的性关系，但这与所谓“一念义”等一些派别的情趣不甚相投，他们便改此文句为：“极乐世界不存在奸淫。”

这类场面，在当代印度也不乏其例。浦那附近有一座印度教的“讲经所”，每天早晨要举行冥思仪式。有时多达千名信徒在寺院的树下、石上、亭中、走廊里，闭眼默坐，一动也不动，个个都如泥塑一般。但当“静”仪式结束时，寺院中顿时沸腾起来，信徒们互相拥抱，“两名妇女碰上一名男子，热情地紧紧拥抱他，频频吻其双颊，而他则用手搂住她们……”

这种非常世俗化的场景常给人以启发，一个宗教气氛如此浓郁的民族，毕竟也有自己特殊的方式去面对最实际的生存问题。性欲既然是人生的一部分，那么人总会动一切脑筋巧立名目给以宣泄(哪怕在不同的时期会有不同的形式)，人们在这样做的时候，不知不觉地透露出某种智趣。

印度式的集体婚礼

自古以来印度存有一种陋习，新娘因为没有一份丰厚的嫁妆，或在夫家备受虐待，或自感羞惭，有时甚至被活活折磨死或自尽。这种要嫁妆的顽疾，至今在印度阴魂不散。加尔各答的一位贸易商说：“为了教育我的儿子，我花费大量的钱，一直供他上到大学。再者，大学的名额有限，吃香的专业更难进，为了走后门，又得大笔花费。现在孩子成材了，物色媳妇时，要求她

父亲出得起一笔钱，这不仅是风气，而且是收回投资。”这自认铮铮有声的一番道理，实际仍在吞食无数无辜的妇女，1981 年仅首都新德里就有 500 多妇女在家中烧死，其中大概有三个原因：不慎失火，被投入火中，不忍折磨而自尽。然而时代毕竟在前进。40 年代圣雄甘地曾说：“任何以嫁妆为婚姻条件的人，都是给他的教育和他的国家抹黑，是对妇女的污辱。年轻人要是被这种不义之财弄脏了自己的双手，就应被逐出社会。”到 60 年代初，印度颁布了《禁止嫁妆法》，但习惯势力是可怕的，社会陋习和传统，家族自尊和社会等级观念仍在嫁妆问题上顽固地起着作用。所以《印度快报》评论说：“法律吓不倒贪图嫁妆的人”。为了扫除陋习，70 年代的青年人又聪明地进行了一次变革，于是一种既可减轻结婚双方财政负担，又可保全体面的婚礼形式应时而生。这就是集体婚礼。

一天傍晚，寂静肃穆的寺院中一下子变得热气腾腾喧闹非凡，只见一群英姿勃勃的青年头上裹着粉红色的大包头巾，身穿合身的礼服，整齐、划一的装束更使他们平添几分英俊潇洒；姑娘们头插鲜花，身穿纱丽，手捧花束，恰似一群飘飘下凡的仙女。当男女双方聚集到广场上，乐队奏出了欢快的乐曲，铜号调子浑厚，深沉，小喇叭的嘟嘟声清脆、高昂，鼓声咚咚震耳欲聋。若干头大象额上饰着朱红福点，脚上系着挣亮的铃铛，在驯象人的指挥下，缓慢地走起舞步来。跳罢祝福舞，大象们向新娘新郎屈膝点头频频行礼。大象礼毕，青年与姑娘成双人对排列，来到一片帐篷和一堆堆熊熊燃烧的篝火边。空气中弥漫着花朵的芬芳，正在燃烧的檀香木香味阵阵袭来。这时腰缠白布、身着衬衫的祭司给每位男青年发了一根项链。待到星占师选定的最佳时刻到来，一声欢呼，姑娘们俯身，青年们齐刷刷地把项链套在她们富有魅力的脖子上。

这时乐器齐奏，新婚夫妇及数以千计的亲朋好友齐声欢呼，然后蜂拥进入寺庙大厅，准备一享结婚宴席。人们自行排成长列，蹲在地上，在他们前面的地板上放着一张张鲜嫩的树叶，服务人员把米饭和咖喱食品分放在叶子上。随着一阵欢呼，人们食指大动，婚礼进入高潮。

这就是一次集体婚礼的具体写照。

据报道，印度正式大张旗鼓操办集体婚礼是在 70 年代，而后越来越多，规模也越来越大，这种婚礼形式为什么会应时而生并且越来越受青年们喜爱呢？

如上所述，这聪明的办法解除了结婚双方对财礼、对面子的忧患，而且它巧妙地与寺庙的利益联系在一起，致使寺庙一开始就是热心者，并且十分乐意要主持仪式。从另一方面来说当集体

婚礼与宗教结合在一起时，它的生命力更强盛了。且听一位祭司诉说的一番道理，我们大概对于寺庙支持集体婚礼就丝毫不感到奇怪了。“我庙进行施舍和为社会服务已有 800 多年。我们之所以举办集体婚礼，是因为人们常来庙里借钱，以便付新娘的身价或作婚礼费用。来者当然都是穷人，他们自然也还不起钱。寺庙的传统是施舍，而不是借贷。集体婚礼是使人摆脱借债和不幸的一种良策。当然，结婚是如此重要，因此它必须有一个庄重、欢快、够气派的场面。我们提供了，并且是免费的。加之寺庙参予本身就给予集体婚礼以社会地位。”

尽管我们从上述集体婚礼描述中已看到其隆重性和欢乐性，但对参加集体婚礼的新郎和新娘来说，是不花费一文钱的。

寺院提供了所有的一切，并且赠给每位新娘一件纱丽和一件罩衫，给每位新郎一块腰布和一件衬衫；给每对夫妇及另外二位客人供应饭菜，有时甚至赠与金银项链。

实际上，集体婚礼还附带了另一益处，那就是使种姓问题暂时搁置一边。婆罗门与“哈里真”，以及位于两者之间的众多种姓和亚种姓，都行走在一起，接受同样的欢呼和寺庙的赠礼，在同一寺庙的大厅内共餐。当然种姓区别有时也隐隐会流露出来，如在篷子下休息及围在篝火边时，往往是同种姓集团聚在一起。

#### 达巴瓦拉：老婆饭菜专递

安坐餐桌，享受妻子做的可口饭菜，这也是印度人融融家庭之一乐。尽管不是一席山珍海味，但毕竟妻子最了解丈夫的口味。要是坐在办公室里也能吃到自己妻子特地准备的饭菜，这不仅是享受、是感情的联络，而且还大大节约开支。如果许多人都有这样的共同心愿，那么总有少数聪明人能看到这一赚钱机会；他会想出好法子来，既能遂众人心愿，自己又可大赚一票。

“达巴瓦拉”就是这种有利自他的小小聪明的产物。

“达巴”（dabba）意为“饭盒”，那是一种有提手的饭盒、它呈圆形，颇像中国的漆桶。“达巴瓦拉”就是“盒饭服务社”，其业务就是送午饭。这样的服务社仅在印度几个大城市中存在，其中尤以孟买的“达巴瓦拉”规模最大。它们尽力使 14 万左右的白领工作人员在办公室里吃到各自娇妻烹调的香喷喷的午饭。

它的操作有点像邮局的工作，但又具有自己的特色。尽管印度的服务行业效率很差，但“盒饭服务社”例外，它的组织安排以及在时间观念上，甚至令印度邮局自叹不如。每天上午在 9 点左右，近 3000 名服务社工作人员，穿梭各社区，一一敲开住宅大门，从妻子们手中接过盛着午饭的“达巴”放到自行车车架上的两个大筐里，每筐大约能装 30—40 份。事实上绝大部分白领职员住在郊区，因此 9 点半左右，人们总能看到驮着盒饭的自行车从四面八方汇集到火车站。

每只饭盒上写有二个编号，即住址和工作单位地址的编号，于是工作人员在火车上把各饭盒按到达社区分开。一俟火车到站，几百名送饭者和几万份盒饭卸下，于是车站沸腾起来，人员、饭盒穿梭往返，煞是热闹。但据内行说，他们的工作是在有条不紊地进行。几分钟后，车站上人与饭盒形成的一只只圆圈变成了车驮、人背、头顶的一支浩浩荡荡的队伍，一直线地向车站外流去。

过不多久，服务员们出现在各企业办公室和政府机关。随后一阵阵低低的欢呼接二连三，白领们纷纷接过饭盒，开始细细品尝各自妻子可爱的双手做出的扁豆饭、酥饼、烙饼、面条……。据说很少出现“张饭李吃”的现象，“达巴瓦拉”常常以此引为骄傲，一家报纸甚至讽刺邮局，要它们以“达巴瓦拉”为楷模。

如果是邮递员式的操作，此时也许已大功告成，但“达巴瓦拉”的工作实际上只进行了一半。丈夫们午餐用毕，盒饭服务员又匆匆回来，收回空盒，人与盒的洪流又奔向火车站，“一”字队列再次形成，到了月台又回复到圆圈。服务员们在火车上又忙碌一阵，按饭盒上的住址号码再给它们编组。最后，饭盒被一一送还妻子们的手中，洗刷得一干二净。

“达巴瓦拉”的生命力除了工作上的迅速、准确之外，还在于根本上的

“实惠”与“经济”。丈夫们可在办公室吃到可口的饭菜，既能联络夫妻感情，又能确保自己午饭所需的分量和质量，同时还大大节约了开支。城里的饭店不仅价钱贵、质量差，而且分量不足。据估算，在饭店进午餐一天的开销大约是9—10卢比，而“达巴瓦拉”服务一个月是30卢比，妻子做一顿午餐的成本约3—4卢比。在这利与弊的衡量中，再加上众人的口味和感情的砝码，印度人的一种“智慧”（或许有人不承认这是智慧）以“达巴瓦拉”的形式具体显现了。

#### 绝食一招层出不穷

“绝食”似乎是印度民族的一大特色，纵观印度历史，从古至今的绝食记载层出不穷。窥探一下印度人的绝食的观念和目的，也许会令只从狭义目的来理解“绝食”的我们大开眼界，看来，“绝食”中还存在着几分谋略哩。

古代印度人强调绝食，大都是为了宗教目的，以此来弘扬教义。佛教的《法句经》认为：“骨构成形骸，附以血肉，然后藏匿于衰老与死亡，傲慢与欺侮中。”婆罗门教的看法大抵相同，《摩奴法典》说：“‘解脱’（Moksa）是‘普遍自我，从骸体中的解脱。’”印度另一大宗教耆那教也认为，解救不过意味着“骸体的腐朽”。由上所述，我们看到印度历史上的三大宗教都把躯体看作是精神的桎梏，他们极度蔑视肉体，而绝食显然是对身体、即桎梏的摧残，因此他们以绝食为手段，以争取灵魂的胜利。

作为对照，中国人正好相反，中国的传统观念是：“身体发肤，受于父母。不敢毁伤，乃为孝始。”（《孝经》）因此，中国人几乎不倡导绝食。我们在古代典籍上很少发现有绝食的记载。即便有一些医学上的禁食，那也是为了保养身体或求得早日康复，与印度酷虐身体的目的正好相反。进入近现代以后，中国也有一些绝食斗争的零星现象，但它们很可能是受了外来文化的影响。

就考验信徒的虔诚意志而言，绝食显然是一种好方法，因此这一行为本身被神圣化，成为通向最高精神境界的必由途径。例如，耆那教认为人绝食而终，就能纯洁地进入天国。据耆那教经典记载，孔雀王朝的开创者旃陀罗笈多一世晚年时逊位其子，成为一名苦行者，他与一些耆那圣徒一起出走南印度，并在那儿以正统的耆那教方式，安宁地慢慢饿死，了结了自己辉煌的一生。

绝食自古以来也是一种斗争武器。我们从印度古典籍上多处得知，僧侣在反抗国王时，凭借的就是绝食手段。据《往世书》记载，如果一位僧侣因绝食而死，其灵力将使国王受到重大危害。该书说，有一名僧侣为一名死囚伸冤，绝食三七二十一天而死。临死时，他对制造冤案、又决无平反之意的国王说：“30天后，天国判官将把你押去审判。”果然，一星期后这名国王便患病不起，以后病重一日甚一日，到30天时竟一命呜呼，于是灵力得到应验。鉴于对灵力的深信不疑和心存惧虑，国王们常常不得不向僧侣们的绝食反抗屈服。

绝食作为一种斗争武器到了圣雄甘地手里，被巧妙地用于为政治目的服务，这又使印度传统的绝食平添了几分政治智慧。例如，为了消除贱民制度，甘地在30年代曾两次进行绝食斗争。1932年甘地的一次绝食是为了揭露英国殖民当局利用贱民来分裂印度民众的阴谋，因为英国政府坚持对印度“分而治之”，提出贱民另立选区。甘地表示：“我将不惜生命，反对贱民分区选举，如果英国政府真的如此决定，我将绝食而死。”8月18日甘地电告英



国首相麦克唐纳，就其规定贱民分区选举，宣告：“我将以我的生命抵制您的决定。”这令首相大吃一惊，迫于印度全国的奋起反抗，在甘地绝食三天后，英印政府不得不签订了《浦那公约》，作出让步。1933年5月8日，甘地第二次为取消贱民制而绝食，这次是针对国大党内部矛盾而作出的决定，用甘地的话说：“这次绝食是诚心为我自己和我的同事涤除罪恶而为之，以求得对哈里真事业更大的警觉和注意。”

关于甘地绝食斗争的谋略，有人认为：一是对印度民族解放运动的参加者产生强大的精神心理影响，二是对付英国殖民者，因为甘地在印度的影响极大，他的一举一动都会产生强烈反响，因此他的绝食必然会激起民众更强有力的行动。所以，甘地始终把绝食作为一种斗争武器，在其一生中，产生很大影响的绝食达17次之多。

随着时代的发展，印度人也越来越从纯精神趋向注重现实，“绝食”作为斗争的手段，也发生了一些有趣的变化。20世纪70、80年代，绝食仍是街上的常景之一。在沿街和树荫下，常有一个用四根竹竿支撑起来的小帐篷，下面有人躺在平台上，身旁树立着告示，用英语和印地语向路人宣告他们绝食，宣告绝食的原因和欲达到的目的，以及绝食开始的日期。绝食往往是针对雇主和当局的，抗议他们的克扣、无理解雇或迫害；有的绝食斗争是宗教性的；也有儿子针对老子的。有一次新德里大街上出现妻子儿女共同绝食，抗议一家之主没有尽到责任，这自然有一番轰动效应。青出于蓝而胜于蓝，这句话用在现代绝食者身上也是合适的。他们想出一个高招，这后来几乎演化成了印度当代“绝食”斗争的一大特点，那就是人们采用一种轮班绝食的方法，即参与者不是抱着必死的信念来绝食，而是轮换进餐和绝食。当然，用餐次数要比往常少得多，因此人渐消瘦也是能看出来的。倒是儿子针对老子的绝食，常常是动真格的（或者是因为他没有了进餐的地方）。

绝食的演化，实际上是绝食者更趋理智化，这一点也是明明白白的。其一，现代印度人既要发扬传统，也要审时度势，跟上时代步伐。绝食也一样，参加者更注重沿承传统的精神意义，而不是不顾一切地摧残自己的身体。其二，现代绝食斗争常会召来当局和警察干预，而一旦官员们意识到绝食者决无生命危险时，他们也就视而不见了。这样，绝食者可以避免警察干预的麻烦，同时斗争时间可以不断延长，所造成的影响也就更大。其三，环境的变化促进了斗争方法的变化，当然把握者还是人，一位绝食者坦率他说：“如果我们真的绝食搞垮了身体，老板就是增加了我们的工资，但我们毕竟还要干活去挣得这份工资，身体垮了怎么干活呢？胜利也就白搭了。”

#### 欢天喜地“迎”死亡

“爱和死是文艺创作的永恒主题”，这句话大概是放之四海而皆准的。一探印度人由“死”而产生的智慧精品，这无论如何是颇有趣味的。

“死”是乐，是悲？这定性问题首当其冲。综观印度，绝大多数宗教认为应欢天喜地迎接“死”亡。由此看来，死应是乐事。以死为乐的根本原因，大概在于印度人认为“死”是摆脱苦难的唯一途径，因为他们大都赞同现世苦难说。

佛教“四谛”的第一“谛”便是“苦谛”，即人生遍布苦难。不管人们生活在何时何地，他都无法超脱苦难。“诞生是苦难，衰老是苦难。忧悲、烦闷是苦难，悔恼绝望是苦难。希求而不得也是苦难。总之，五‘取蕴’（skandhas）是苦难。”（《法句经》）《经集》则哀叹：“为生活在现世

而悲哀。”

耆那教也强调人类现世生活的苦难不已。《阿逾兰伽》说：

生物折磨生物，看，世界大恐怖，生物实在多难。

人间执著爱与欲，无力身体自破灭。

大恐怖啊，苦难无尽头，四面八方，生物都在颤抖。

这部经典还说：“生存有生存之苦。看到现世的大恐怖，生物实在苦难多。”该书在另一处写道：“好好考虑苦难吧，好好看看苦难吧，所有生物……都经历各自的欢快、忧闷、痛苦、大恐怖和不幸。世人苦恼、悲哀、难以教育、没有识别力。在这个世界上，他们因不同行为而充满痛楚和苦难，并看到这些愚昧无知的人所招致的巨大痛苦。”

由“死”来制约活人，这大概是印度人的又一思想精品。轮回理论出自于“死”，这估计大概总不会错。14世纪的摩提河婆(m dhava)通晓印度各派哲学，他写道：“整个轮回的存在是与苦统一的，这是一切宗派开创者共同的定论。不然他们就不会如此焦急寻求结束苦难，以及寻求结束苦难的手段。”（《印度哲学体系面面观》）轮回转生与因果报应结合在一起，在对活人的伦理教育上自有它的独到之处。于是死后来世果报的紧咒箍深深套在现世活人的头上。

这种对活人的伦理教育实际上有着正反两方面的作用。从正面来说，印度的佛教和耆那教等都教导信徒们要行善和助人为乐。为了突出舍财布施的美德，各宗教还教导人们放弃“我的”（即“我所有”）的观念，鼓励一无所有的德行。从反面来说，这理论又对人的恶行有惩戒作用。因为作恶多端者，除了死时要历尽刀山火海之外，转生也可能成为满身烂疮的乞丐或被蚤虱咬食的狗。这种惨状怎不令人发疹。从历史上看，印度人这一“死”，的伦理确实厉害，甚至曾一度镇住过中国人。唐朝画家吴道子的一幅《地狱变相》，描绘了地狱的阴惨恐怖，以致当时人们“多日不知肉味”，因为许多屠夫惧怕到地狱受罪而纷纷改行。

“死”，的理论是“盾”又是“矛”，对于印度人抵制外来思想的侵袭是一道屏障，对印度文化的向外传播却又是锐利武器。自基督教进入印度以来，已有400多年的历史，尽管传教士们全力以赴，但效果甚微。虽然经过英国长达几百年的殖民统治，加之当代东西文化的交融甚为激烈，但至今印度的基督教信徒仍只有900万左右，这与几达十亿之众的印度民族来说，其比例实在是大小了。在探讨这一原因时，日本学者佐野甚之助认为，重“死”而轻现世的思想是其主要原因之一：“在印度，宗教的传教者被认为是从世俗欲望中解脱的人。从释迦牟尼时代至今，几乎所有印度宗教创建者都是苦行主义者，他们过着禁欲主义的严肃生活。渴求着从俗世解脱，往生佛界或天国。但是基督教传教士有妻子儿女陪伴，身居雅室，行有车食有肉，他们的生活太世俗了，以致印度教徒认为这种与俗世无异的生活大概就是一名基督教普通成员应有的生活。”（《印度及印度人》）因此，思想观念上的格格不入，当然难以使人们心悦诚服地改宗了。

“死”的理论作为“矛”，对印度佛教传入中国起了十分显著的作用。对于中国民众急须了解的生死问题，儒家不予答案。孔子说：“未知生，焉知死。”道家没有解决这一问题，飞升欲成仙的人不跌死，也摔得鼻青眼肿，吃仙丹的人，有些毒死了，不毒死的仍逃脱不了寿终正寝。相反，佛教提出了前世、现世、来世说，提出了查根问底的轮回和果报关系，并且给予了不

生不灭、西方极乐世界的希望。佛教盛传中国，正因为它正好填补了中国人思索生死问题的思想真空，慰藉了正感失望和苦闷的中国人。

印度哲学丰富多彩，其中不少思想精品理所当然应归功于对“死”的思索。佛教和耆那教就是因为对无法规避的“死”的深刻反省而崛起。《法句经》说：“有什么好笑，有什么好乐，就好像人世总是在燃烧吗？当你被黑暗笼罩时，何不寻求一盏明灯呢？”于是，人们在寻求，在探索，陷入了有关这一问题的形而上学的沉思。随着思索的拓展，哲学的活源之水便不断潺潺流出。

婆罗门教也是这样；公元前4世纪末，在印度居留多年的希腊大使美伽斯蒂尼，就提到当时婆罗门的这一明显倾向。那便是他们实践对“死”的哲学思索。美伽斯蒂尼写道：“此时在婆罗门中间对‘死’这一问题的辩论非常之多。通常（他们）把现世的人生比作母胎中胎儿的活动时期。他们认为死亡的那一时刻，才确实是真正生活的开始。他们从哲学角度把这（真正的生活）看作幸福的最终之源。”（《断片》）日本学者松宫观山（1686—1780）认为，中世纪的印度人也有这一特点，他评论说：“在印度……人老气衰，他们喜欢佛教幽冥之说，总是谈论归宿问题。”（《三教要论》）

人所共知，雕塑与建筑艺术是人类智慧的精品，然而印度的雕塑与建筑艺术确实是从“死”开始的，大多数专家认为，作为围绕“窣堵波”四周的装饰，印度的建筑和雕塑艺术崛起了。“窣堵波”是半球形的墓墩，建在圣者的遗骨或遗物上。“窣堵波”本身没有为雕塑和建筑大师们提供很多发挥天才的余地。早期的“窣堵波”规模相当小，但孔雀王朝以后，“窣堵波”的规模扩大了，形式也越趋复杂。围绕“窣堵波”出现了围栏和门楼，这给予雕塑者一显身手的机会。于是古印度绚烂的艺术出现了。随后，为了守护圣墓，为了朝拜，信徒们开始在“窣堵波”旁侧建起了寺院，因此建筑师有了发挥智慧的广阔天地。于是，最精良的寺院建筑艺术作为“窣堵波”的装饰物活泼泼地发展起来了——尽管寺院的占地面积后来远远超出了窣堵波的面积。为什么围绕着窣堵波会产出如此灿烂的艺术呢？究其原因，这些墓家装饰的艺术与印度人视“死”为乐的思想是统一的。因此，人们在这些建筑和雕塑上看不到死亡的沮丧阴影，反而感觉到明快、生动和华美的韵律，这正好反映了印度民族视死为乐的明朗阔达的心境。印度人正是通过对“死”的内心沉思，追求着永恒。林语堂先生曾在《中国和印度的智慧》中比较了中、日、印的造型艺术。他认为：印度的造型美术在窣堵波——死的标示——上集中体现出来；而中国和日本的艺术表现更偏重于佛像，如日本奈良时期的佛像和中国乐山大佛，龙门、云岗石窟的佛像等，显而易见，这些佛像正是活着的理想之人的生动标帜。因此，大多数印度人通过“死”的渠道来寻求人间真理，大多数中国人和日本人通过“生”的途径，努力表达形象化的人间真理。

### 立柱纪念

凭借某种形式的物作为对某些人或事的永久纪念，这是自古以来就有的习俗，而且是各民族都采用的形式。巴黎的凯旋门，中国的毛泽东纪念堂，就是最典型的例子。尽管以物志念是全人类都有的一种智慧，但一瞥印度民族在这方面的点点滴滴，总不失为一桩乐事。

立柱作为纪念物，这在印度大概是最普遍的形式了。阿育王的许多石柱令后人一直感觉到这帝国之主的威赫。贝拿勒斯附近萨尔纳特的阿育王石柱

的柱头永久性地成了国徽的图案。

1857年至1859年的印度民族大起义是值得印度子孙永远缅怀的大事。1957年当民族大起义100周年到来时，印度人在大起义爆发的地点即北方邦的密拉特城修建了一根高大的石柱。石柱矗立在城中的潘沙利广场，主体由两部分组成，底座是平台，平台上竖立着100英尺高的白色大理石石柱。

勒克踢是当年大起义的又一激战地，伯根·哈贾尔特·莫哈尔曾率领众军一度赶跑了英国人，尽管卷上重来的英军镇压了起义，但矗立河边的白石柱表明，后人仍然缅怀那荣耀的日子。

修建圣人的墓并保留下来让后人瞻仰，这对于推崇“死”文化的印度民族来说，更是一种特色。商治的宰堵波，至今令人叹为观止。胡马雍陵墓、阿克巴陵墓、以及泰姬陵，远远超出了“墓”的范畴，其建筑艺术高超、精美，成了举世闻名的景观。

这一习俗一直延续到现代，拉贾卡特的当地人大概无人不晓圣雄甘地墓的坐落处。另外，一些普通印度青年，为了印度民族的独立洒下满腔热血，尽管他们本是平民百姓，但印度人没有忘记他们，并为他们修墓且年年凭吊。萨特利齐河畔就有这样的一座墓，贾汗、波格特、辛格等三位青年就安息在那儿。辛格等人勇敢地向位于立法会议中心的英国殖民者扔出炸弹，宣告争取民族独立的决心。他们在扔出炸弹后，不是逃跑，而是自动受缚，以显示视死如归的决心。1931年5月23日，三位热血青年被处死在拉合尔监狱，当局又在萨特利齐河边秘密焚尸。于是，后人便在那儿为他们修建了永志纪念的墓。

在比哈尔邦的比哈尔城，有着另一位血气方刚但十分鲁莽的爱国青年库提拉姆·鲍斯的墓。1908年提拉克发动了一场大规模的反英、争取独立的运动。青年们纷纷投入斗争，库提拉姆·鲍斯决定刺杀当地印度人愤恨的英国殖民者甘格斯波尔德，由于鲍斯的鲁莽，结果错炸了同样颜色的另一辆汽车，两名倒霉的英国女人做了替死鬼。鲍斯被捕后，毫不隐讳自己原本意图，并对自己的鲁莽过失深表自责。1908年11月，他庄重沐浴，高诵经典，泰然自若奔赴刑场，在民众的敬意目光和欢呼中，面不改色地走上了绞刑架。

拉克什米·巴伊女王永远是印度民族的骄傲，她与英军浴血奋战，最后壮烈牺牲的悲壮场面，后人仍然记忆犹新。她的墓就坐落在当年激战厮杀的战场瓜廖尔，距今日的火车站不远。每年6月18日，亦即她壮烈牺牲的周年日，密密麻麻的鲜花几乎淹没了墓家。

纪念碑也是印度人缅怀和纪念往昔的寄情物。印度现代著名雕刻家拉那·考底利精心镌刻的雄伟纪念碑就矗在比哈尔邦巴特那部长大楼前。纪念碑高达100英尺，上面再现了1942年独立运动的生动场景。青年们冒着英国警察的枪林弹雨，奋不顾身地把三色旗插上了部长大楼。这可歌可泣的一幕使人念念不忘当时被打死的7位青年，他们的名字将与这块纪念碑一起，不断激励一代又一代的新人。

阿姆利则贾利安瓦拉公园中的红色纪念碑，仿佛使人看到流淌的鲜血和愤怒的火焰。这儿就是世界闻名的阿姆利则惨案的发生地，1919年4月13日，英国戴尔将军下令向手无寸铁的印度群众开枪，一阵狂扫过后，近1000家庭妻离子散，几千人成了终身残废。

使一些故居、旧建筑神圣化，进而成为纪念地，这更使人们平添几分缅怀之情，也更具感情寄托的真实感。且不说古代留下的一些圣地，如卡莱的

讲经堂洞、卡米拉霍的大天庙、但焦尔庙，以及中世纪的亚格拉珍珠清真寺、大清真寺等，就是近代以后的圣地也不胜枚举。1857年民族大起义，密特拉军营的印度士兵首先发难，在军营附近有一座黑营庙，当年的举事就在那儿策划。密林加帕但要塞今日参天大树郁郁葱葱，但当年库提普苏丹在这儿与英军进行了浴血奋战。德里的红堡本身就是一块巨大“纪念碑”，印度教徒和穆斯林曾共同拥立巴哈·杜尔沙·贾斐尔为皇帝。红堡记录了民族大起义中的战斗经历。

塑像对于纪念圣人与英雄有着最佳效果。栩栩如生的表情及透过表情显示的内在感情、气质，无不给人亲近的感觉。只要人类在延续，这些英雄与圣人便永远活在人间。印度古代的神像、圣像，在人们的眼中大概更多的是艺术意义，但圣雄甘地的几处塑像，可以肯定具有伟大的政治意义和纪念意义。人们来到新德里比尔拉大厦的“甘地纪念馆”，总要细细端详这位慈父般的领袖。

或许加尔各答人不都是崇拜圣雄甘地的，因为城里的一尊甘地像在80年代初曾有一段时间不得不借助警方的保护。但加尔各答人也有自己的崇拜者。苏巴斯·钱德拉·鲍斯（SubhasChandra Bose, 1897—1945）的塑像无疑显现出巨大的精神价值。他是当地的英雄，他为了印度民族摆脱英国人的统治，不惜在第二次世界大战时利用德国和日本的力量，组织自由印度临时政府来进行反英斗争。加尔各答人热爱鲍斯，因为他举起了拳头，“像阿育王柱的狮子们捏在了一起”，而且他身体力行，说得到，做得到，为把“三色旗插上红堡”，踏踏实实地干了起来。

印度人为了纪念或为了阐发自己的感情，常常还借助其他各种手段。例如，加尔各答人把以前为纪念英国殖民者克莱武而命名的克莱武大街，更名为“鲍斯大街”。列宁塑像在那儿也安然矗立，尽管以崇拜心情来瞻仰的人不多，但骚扰者也极少，大概此像的价值因时因人而变化。更有甚者，在越南战争时期，印度人以爱憎分明的感情把加尔各答美国领事馆所在的那条街，命名为“胡志明街”。

## 第五章 语言学问中的思维智慧

乍一看来，本章在有关印度语言与思维的探讨，以及进行不同民族的语言比较时，并不直接体现出一语道明的印度智慧。但众所周知，一个民族的语言和思维正是该民族智慧的结晶。当我们为重视具象性的中国语言和文字而自豪时，我们也确实应为印度人的智慧结晶而叫好。

当然还需说明，上述的语言文字比较，并不是要说明印度语言文字优于或劣于其他民族的语言文字，而是旨在表明印度人思维有别于其他民族的思维的特殊性，因为这种特殊性恰恰说明了印度民族智慧的特殊闪光点。

### 印度人重视普遍性

印度人重视普遍性，这结论大概是众口一辞的。黑格尔主张东方神具有“普遍”（das Allgemeine）的性质，“在东方宗教中主要的情形就是，只有那唯一自在的本体才是真实的，个体若与自在自为者对立，则本身既不能有任何价值，也无法获得任何价值。只有与这个本体合而为一，它才有真正的价值。但与本体合而为一时，个体就停止其为主体，而消逝于无意识之中了。”“对于有限个体的否定也是得到表现的，……只有个体与实体合而为一时才能达到它的自由。”

印度文化具有一种内在的普遍性，因为它在东西方都得到广泛共鸣并被视为有着一种世界意义的价值。例如，冯·洪堡高度赞美印度的《薄伽梵歌》是“世界上最美丽、最深奥的哲学著作”；叔本华把《奥义书》称为“我生活与死亡的慰藉”，并在这些哲理书中找到了自己的思想源泉。凯泽林伯爵竟然以“只有菩萨精神才能拯救战后世界的混乱”来结束他的名作《一位哲学家的旅行日记》，当代美国哲学家查尔斯·莫里斯和约翰·杜威等人，也对印度思想的社会性内容饶有兴趣，如前者把未来世界将要遵循的道路称为“弥勒之路”。再如，印度佛教传遍中国（包括西藏、蒙古等地的喇嘛教）、朝鲜、日本及东南亚各国，这也说明佛教具有普遍性的内核。由此可见，东西方对于印度思想的普遍性是认同的。它们也不约而同地证明了印度人重视普遍性的立论。

印度人有着重视普遍性的思想倾向，在他们的语言习惯中就表现为十分喜好使用抽象名词和普遍名词。在梵语中，抽象名词是在词根上附加尾缀“-t”（阴性）或“-tva”（中性）而组成，这在形式上颇同于英语的“-ty”，法语的“-t”，拉丁语的“-tas”或德语的“-tat”。但不同点在于除了学术著作和文章之外，这些欧洲语言一般很少使用抽象名词。梵语则不然，抽象名词甚至在日常言辞中也屡见不鲜。例如“他老了”，英语用“He becomes old”，而梵语则表达为“Vrddhat m(-tvam)gacchati”，意为“他呈老态”。又如“果实变软了”，德语为“Die frucht wirdweich”，英语为“The fruit becomes soft”，梵语则叙述为“phalamrdut mtvam y ti”，意为“果实呈柔软性”。由上所见，欧洲语言用能够具体意识到此个体属性的词句来表达这一个体，而梵语仅仅把这个体表述为从属于抽象的普遍性的一例。

进一步说，梵语中任何名词和形容词在附加上“-t”或“-tva”后，都可变成抽象名词。换言之，抽象名词在梵语中可以无所限制地制造。我们知道，拉丁语等西方语尽管也能通过尾缀构成抽象名词，但决无如此的自由度。

由此可见，印度人考察事物是何等抽象化和普遍化。

顺便说及，印度人关于“数”概念的表达技巧，也能显示出他们无拘无束的抽象思考。“十进制”的发明如果还不足以令人信服的话，抽象而普遍的“零”概念由印度人创立，这决不是偶然的。（在梵语中“零”称为“sanya”，它在汉译佛典中常被译为“空”。）

另一种有趣的语言现象也值得重视。固有名词与普遍名词的源与流的转化关系，往往也能体现出不同民族的不同思维方法。欧洲近代语言常常以固定名词转而用为普遍性名词。如英语“the epicures”，“Epicurus”（伊壁鸠鲁）是古希腊唯物论哲学家，而西方人认为唯物思想重物，且伊氏又倡导享受，因此“the epicures”就转意为讲究饮食的人或享乐主义者，于是从固有名词“伊壁鸠鲁”，转成了普遍名词“美食者”或“享乐者”了。在德语中我们能看到“die Goethe”，该词也从伟大的浪漫主义诗人歌德，转意成为“像歌德一样以自我为中心的人”，或意为“具有辉煌才智的人”了。再如法语，“Les pericles”一词也从开创古希腊黄金时期的伯里克利，转意成“被夸示为具有伯里克利一样才能的人”。与此相反，印度语言常常把一个普遍性名词引伸为一个固有名词，例如“buddha”意为“觉者”，本是一个普遍名词，但“the Buddha”（佛陀）则成了释迎牟尼佛的固有名词。同样“Jina”意为“胜者”，泛指“战胜自己情欲的人”，而“the Jina”则专一成为香那教祖的特用称呼。还有，王族的称谓“ksatriya”（刹帝利）来自“ksatra”一词，该词的原意是“支配的潜在力”，后来成为印度四种姓之一王族及武士种姓的称呼。在这儿，抽象本质的“力”与“力”的具体体现者统一了，普遍名词用作固定名词了。

从欧洲语言与印度语言的比较中，我们清楚认识到，近代欧洲人重视个体意义，他们凭借“类型化”，即以一名特殊人物为样板，将类似的人统统包括在内，从而将众人归类。这样，一个固定名词就被转用为普遍名词了。印度人正相反，他们倾向于无视个体意义，认为个体或特殊体在本质上只不过是普遍性的具体承担者，个体或特殊体只是凭依普遍性才具有牢固基础，佛陀和香那大雄的称谓来历，不正好说明了这一点吗？

印度人习惯于说“不”和“非”

屡战屡败的中国足球队，令球迷们大失所望，当国脚们难得踢出一场好球时，球迷们阐发了各自的评价，有的说“精彩”，有的说“算得好波”，有的说“不错”。显而易见，“精彩”是予以肯定，后二种评价也可算作有保留的肯定。但无论如何，否定的表达“不错”不会含有比“精彩”更积极和更肯定的意义。

粗制滥造、枯燥乏味的电视剧充斥着我们的荧屏，人们摇头叹气，却无可奈何。《编辑部的故事》多少给国人带来了一些新意，于是人们又各抒己见，“很好”，“好”，“不孬”。无论如何，否定表达“不孬”决不会比“很好”有更上乘的评价。

“同样英国人有“wonderful”（好极了）、“good”（好）、“not bad”（不坏）等诸多评价，但“not bad”决不会比“wonderful”有更积极肯定的意义。

印度人却不然，他们自有特殊智慧造就的特殊思维，他们不仅爱好使用否定表达，而且否定表达往往比肯定表达有更积极的意义。

从思维哲学来分析，印度人探求普遍性的志向导出了一个结果，那就是

他们被引导去追求一个最终无极限或无规定的目标。一般认为，普遍性比特殊性更少受到限定，所以印度人在探索普遍性的极限时，不得不判断它是无规定性的，同时也不得不用否定态度来对待强加于普遍性的任何条条框框。于是印度文化的否定性格成立了。

既然印度文化具有否定性格，那么它在印度人的思维和语言文字中一定会顽强表现出来。印度人用“胜与不胜”

(jayajayau)来替代其他语言中的“胜败”，用“非一”(aneka)来替代“许多”。这类否定语辞不仅用来表达消极念意，而且更常常用来表达积极含意。例如“不放逸”(apram da)就是在表明“努力策励(vigilantia)”，据《法句经》说，“不怠惰”。“不怨”是比“努力”、“容忍”更积极的德，更具有实践指导意义。

“德目”和“戒律”在印度宗教中往往是纲，是教说精华，考察它们的用语，也许更具说服力。婆罗门教系统的瑜伽修行者必须遵守五“德目”：“不伤害”(ahims)、 “诚实”(satya)、 “不偷盗”(asteya)、 “贞洁”(brahmacarya)、 “无所有”(aparigraha)。这样，其中三目(即以“a”为首的三词)是以否定形式表达的。

从印度佛教来看，“不杀生”、“不偷盗”、“不邪淫”、“不妄语”等戒律大概对于中国人也是司空见惯的，因为印度佛教也曾潜移默化地影响过中国文化。佛教“说一切有部”在阐述有关“心”的“大善地法”中，也用否定形式来定规矩，如“不放逸”、“无贪”(anabhidhy)、 “无瞋”(avy p da)、 “不害”等。

印度各宗教都有各自追求的统摄宇宙万有的最高法理。因此，分别考察一下在印度历史上发挥过重大作用的婆罗门教、佛教、印度教、耆那教对各自最高法理的定性，这大概也是很有意义的。

有《奥义书》智慧贤者之称的哲学家词皮衣，是这样给最高原理定性的，他说：“这根本的存在(Atman，字意为“我”)具有不坏性和不灭性(注意：他没有用“永恒性”)。……这‘绝对者’只能通过‘非’、‘非’(neti、neti)来表达。”在另一段行文中，他干脆把这“不坏者”(aksava)描述为：“非精、非细、非短、非长、非赤、非润。无影、无暗、无风、无空、无着、无味、无臭、无眼、无耳、无语、无意、无热力、无气息、无口、无量、无内、无外。彼了无所食，亦无食彼者。”

佛教徒的思维也不出此道。他们认为要明辨诸法实相，就需要无限的否定。龙树选择了其中最具代表性的“八不”，即“不灭、不生、不断、不常、不一义、不异义、不来、不去、静戏论。”而《般若心经》是这样界定的：“若是，诸法实相，无生、无灭、无垢、无净、无增、无减。无色、无受、无想、无行、无识。……无眼界、无意识界，无明、无明之尽、无老、无老死之尽，无苦、无集、无灭、无道、无智，故一无所得。……无心碍，由于无心碍，故无恐怖。远离一切颠倒梦想，究竟涅槃。”

印度教实际建立者商揭罗在《梵经注解》中说：“既无灭、也无生、既没有受缚者，也没有勤修行者，既没有欲解脱者，也没有得到解脱者，这就是最高真理的境界。”

耆那教《阿逾兰伽》也作了同样陈述，“(最高法理)非长、非短、非圆环、非三角形、非四角形、非球体、非黑、非青、非赤、非黄、非白、非香、非臭、非苦、非辛、非困、非酸、非甘、非粗、非柔、非重、非轻、非



冷、非热、非鲁、非滑……。”

印度民族喜好否定表达，并没有到这儿止步，他们的志趣常常更进一步。他们要对否定表达本身予以否定，例如大乘佛教用“空”来否定一切，但他们还强调“空也必须被否定”，于是“空亦复空空更空”的佳句问世了，并一直传到中国、日本。

对于其他诸多民族（尤其是西方一些民族）来说，以否定形式来表示道德准则的最高原理，这似乎多少令人感到或者是消极的或者缺少力度，但对于重视和偏爱否定面，追求普遍与无限的印度人来说，否定表达具有更强和更积极的意义。

印度人以谜代言

印度人偏好否定表达的形式，他们常常用否定词汇来各抒己见，而在一些不便于直接用否定词汇来阐发见解的场合，他们也倾向于用暗示和晦涩的方法来迂回阐述本可正面道明的观点。作为结果之一，印度人喜好用含蓄的谜来进行表达。《梨俱吠陀》是古代印度雅利安人部落的诗歌集，它对自然界各种现象加以神话歌颂，早先是世代口传，历时已达 3000 年以上，后人以文字录下，现存的版本大约是公元 14 世纪记述的。就在这部古老文献中，我们常可看到一些与谜结合在一起的颂诗。如一首诗叙述“秩序之轮”是以 12 幅构成的，并且绕天旋转，轮中藏有 720 个成对的孩子。这分明是表示太阳年有 12 个月，以及 360 个白昼和 360 个黑夜。

古代印度人有一癖好，那就是狂赌不休，早在印度河流域文明时期（公元前 2300 年左右），印度人就以掷骰子作赌，这在哈拉巴遗迹的发掘中就已得到证明，因为该地有大量骰子出土。《梨俱吠陀》也以谜的形式，不仅描述了骰子的外形，而且还揭示了更深一层的赌场效应。

它们滚下又疾速翻身，虽然无手，却以手征服人；

如有魔术的炭块掷在桌上，它们自身虽冷却能烧毁人们的心。

在其余三吠陀（《娑摩吠陀》《耶柔吠陀》、《阿闍婆吠陀》）中，这种以谜代言的现象也屡见不鲜，例如众神往往用神秘有趣的谜来彼此娱兴。印度人甚至用谜的形式来阐述一些哲学问题。例如白鸟出水时从不出足，如果它确实出一足，那将既无今日，亦无明日，既无夜，也无昼，而且曙光永不辉。

且不说这首谜诗本身已用了不少否定语辞，而且从整首诗来看，它是在表明下述哲学道理：“最高实在者”通过显现世界来表明自体，并且自体存在于现象界背后，是永不显露、亦即永不易性的。

在思想斗争领域中，新的、后来的思潮为了排斥原来占据支配地位的思潮以便取而代之，它往往采取否定前者的方法。佛教的倡立便是如此，为了与占统治地位的婆罗门教争斗，佛教在一开始就标榜“公明”宗教的立场。

《增一阿含经》中说：“哦，如来揭示了法与律，它们便放光送公明，修行僧们从不秘密履行之。”“如来之法，无存师拳”，意即如来为师，在其教说中无隐秘。然而习惯势力是最可怕的，根深蒂固的民族性可被暂时冲击一下，但难以根本改变。佛教徒当然无法脱却印度民族用晦涩之谜来表达思想的偏好，随着时间推移，他们有过之而无不及，以致有的谜诗甚至达到耸人听闻的地步。

例如《法句经》写道：“杀他的父与母，杀刹帝利族的二王，杀这王国及其从臣，婆罗门行无苦患。”

“杀他的父与母，杀婆罗门族二王，杀一虎为第五，婆罗门行无苦患”。

对于一名连杀死一条小虫都感到罪过的佛教徒来说，要教导别人去杀他的父母等，这是万万不可能的。根据对这些词的注释，“母”意为“爱欲”，“父”意为“我慢”（即“自负”），“二王”意为“断见”和“常见”，“王国”意为“十二处”，即构成人存在的内在六器官（眼、耳、鼻、舌、身、意）和外六象（色、声、香、味、触、法），“从臣”意为“喜贪”，“虎为第五”意为“五种障碍”。直到将谜逐字注释后，我们始能理解诗句的含意。诚然，这些注解是否阐释清了比拟的含意，还是留有疑问的，这在佛学界尚有争论；但在此谜的比拟中存在着某些寓意，这显然是无可怀疑的。

#### 静态的思维

如何把握事象？有人主张以动态，有人倾向以静态，印度人应属后者。本文无意评判两种方法孰优孰劣，只是旨在阐明印度人是如何顺理成章地坚持自己的看法与实践，从而显示印度人思维的特色。

印度人从哲学层面对静态把握事象作了解释。他们认为，一方面世上所有具体的事物总是在变化和运动，另一方面，只要这些事物存在下去，它们的本质就会持续，并且几乎不变。如果要更多关注事物的本质，而不是变化不已的表象，办法之一就应以静态来对事象进行分析和推断。

从语言习惯来看，印度人更多使用名词，而不是动词，因为名词表达事物的较稳定的和少变化的方面。有时他们用名词的转化型来充任谓语。例如“由于下雨，诸多的食物便会出现”，但印度人说“由于降雨，食物的出现（才成为可能）”，这括号里的字是在翻梵语为汉语时，我们不得不添上的，否则就汉语习惯来说，就不成为句子了。我们把梵语录上：“parjany d annasambhavar”，从梵语角度来看，这是一句地道的有着条件从句的主谓结构句。又如“你将远行”，梵语常说，“你是行者”。还有，梵语动词不定式的使用十分受限制，并且从来不用作主语，甚至也极少用不定式为宾语。这和西方各语言截然不同，究其原因，很可能是印度人没有在事象的变化、生灭和动态上花很大注意力。

由于印度人强调以静态把握事象，因此他们对时间计量似乎不太在乎。印度斯但语的同义词“kal”有两个含意，即“昨天”和“明天”，同样“pars n”表示“前天”和“后天”，而“atarson”意为“大前天”和“大后天”。由于这种过去意思和将来意思的蒙混不清，这类词意的明确判断只能依赖前后文脉，否则混乱难以澄清。

再者，从印度古代典籍来看，如我国《春秋》、《左传》等精确记载年代的历史著作从未出现过。这甚至标示了印度文化的一种显著特征。究其原因大概与他们不关心时间计量有很大关系。所以印度很多哲人或走入森林，或隐于石窟，无日无夜地思索，任由无穷无尽的时间缓缓流失。这习俗也影响了中国，但除了闭门修行或隐栖山间苦修的佛教信徒外，儒学者大概不会有这份耐心，因为他们更注意现实，或者说更注意现实的动态变化。看来这习俗影响西藏人要比汉人更甚，据一些中世纪时游历西藏的旅行者记载，世界最高屋脊上存在着一种“岩窟圣者”，他们自行走入岩窟并将自己封闭在内，只留下仅够传送食物的小孔。以后他就在这永久的暗无天日中，与外界绝对隔绝，进行孤独和无言的修行。待到食物未经触动时，人们才打开这已进入“涅槃”者的岩窟，据说有一位圣者竟苦（乐？）熬了20多年。（黑丁《西藏探险记》）这大概与西藏佛教盛行有关，而中原地区佛教从未占据过

主导地位。因此，藏传佛教中受印度文化影响的少数事例与广大汉、藏文化的鲜明反差，正好佐证了印度民族的思维特色。

还有，按照印度人的世界观来说，一方面宇宙或世界秩序及社会秩序是永远存续的，另一方面，个人的生命不过是反复留宿于无限时间中的生命系列的一魂，所以最终变得毫无意义。因此，印度人设想的“轮回”观念——即永远回轮的再生之轮——看似动态，而实际上确是缘出于静态把握事象的思维方法。

当然，这种喜“静态”在实践中也会导致行为的极端，以致赞扬“无行动”就是理想状态。青那教徒高度尊重“无行为”状态并在圣典《阿逾兰伽》中还扬言要“休止一切行为”。因为善恶行为一般都会产生苦乐的果报，所以他们旨在不用新“业”来扫除旧“业”堆积的尘埃。婆罗门教也视“无行为”为终极理想。佛教的训海虽略有不同，但达到究极境地的“寂静”的圣者，实际已达到了他修行的目的（所作已辨），因此他已无事可为了。

是的，印度人的静态探索世界的方法，与我们所接受的正统教育几乎是格格不入的，但印度几乎所有的宗教思想家都寻求生活在自然怀抱，以便与各自的“绝对者”直接联系。他们抛却尘世，生活在密林深处，端坐树下石上，远离世俗事务，寂然修道。从这意义上说，印度文明的主流不在城市中，而在森林中，它是密林中寂静生活的文明。不管我们的看法如何，印度人静态把握世界的思想，对于印度文明的繁荣，实有着不可磨灭的功勋。

#### 不重视个体的记述

现象往往表现为个体或特殊体，即具有一定的实体性；本质则是现象实体的内在规定性。印度人的思维方法常常强调现象实体的内在规定性，避免明示被限定的实体，亦即重视隐于背景中的或无法看见的事象的基本属性，无视或漠视具体的和直接的可知实体。

从文化生活的广阔视角来看，印度人无视个体性和特殊性的思维倾向有着显著的表现。其一，尽管古代印度人已有相当发达的自然科学和人文科学研究，在天文学、数学，以及在哲学、宗教等宏观和抽象领域中，业绩显赫，但在相对具体的研究领域里却几无建树。比如印度人从来没有比较详尽的地方志和风土志，这与擅长注意具体和个别事物研究的中国人正好相反。自古以来，中国有关这方面的典籍不可胜数，如素负盛名的《山海经》、《水经注》等，以及更具体更专门化的隋朝裴矩的《西域图记》、元朝袁桶等人撰写的《延枯四明志》，等等。印度人同样不重视记述和评析具体事象的历史学，因此，古代印度留传下来的历史著作寥寥无几，而且由于他们对个体的不重视，也绝少留下个人传记。这与中国的情况也是截然相反。中国的史籍可谓汗牛充栋，《史记》恰恰就是以个人传记开始的。第二，印度的伦理书和道德训一类的著作不胜枚举，但这些著作极少注意个人的情感或批评个人的行为。像《颜氏家训》一类的伦理著作，在印度闻所未闻。第三，在艺术论方面也一样，在印度的艺术和美学作品中，尽管有大量的对美的本质的思索与讨论，但很少对个人作品进行细致入微的分析，即便对古来名作也很少一一剖析和评论。中国就大不一样，注疏、阐释、评判是中国人的看家本领，即便今日，对古代名人诗作和画幅进行具体而个别的细细评析的著作，又何止千部、万部。西方也一样，如古代西方的菲洛斯特拉托斯的《画记》（又译《形象》），对当时的几乎每一雕塑和绘画作品都进行了评头论足。第四，这同样的趋势在印度的神话角色中也能看到，印度神话中的诸神缺乏个性，

他们只是普遍性力量和道德的象征。例如在《梨俱吠陀》中据有重要地位的因陀罗，他既是雷神，又是战神、雨神……竟具有十多个职能。总之，他是超过雅利安人所能征服的力量的代表者；还有，古印度吠檀多派哲学家商羯罗在《梵经注解》中，也论及这位受人崇拜的神，但在该书中，“因陀罗”一词常用作普遍名词，意指实施同样职能的任何一位神抵。

我们再从语言的视野来进行考察。作为拼音文字，为了表示一个命题中的个体，常常有必要在这名词前加一个冠词。然而在无视个体的古印度人的多种语言中，几乎都没有冠词。在几处方言中，“定冠词”和“不定冠词”呈现出萌芽状态，但后来却没有得到发展。我们试以梵语为例，由于没有冠词限定，梵语词汇“伟大”（mah n），就呈现为两种意思，作为形容词意为“伟大的”，用作名词则表示“大事”、“伟大”。

鉴于印度人的思维方法更重视潜隐于特殊个体中的内在规定性，而不是个体的表面特征性，因此他们更倾向于重视事象的关系意义，而不是事象的本身意义。比如，“寡妇”一词的梵语为“gatabhartrk”，该词由两词组成，即“死”（gata）了“丈夫”（bhartr）。又如古典《政事论》在表达年幼家庭成员的从属地位时，常运用一个术语“hasta”，其字面含意为“手”，显示了家主对他的支配关系。

这种重视事象关系，而不是事象本身的思维特征，也可以在表达抽象概念的方法中看到。例如，西方人用两个相反概念来表达各自独立存在的抽象性。相反，印度人认为这两个不同概念实际上是因为相互限定才成立的，所以只有通过两者的关系，这两个抽象概念得以演化的基底才能探察到。试以佛教中观派奠基人龙树的见解为例，他说：“依存‘净’，‘不净’才存在，故以‘不净’释‘净’、‘净’仰仗自身不可信。依存‘不净’，‘净’才存，故以‘净’释‘不净’，‘不净’仰仗自身不可得。”由此可见，“净”与“不净”不是各自独立存在的，而是依仗对立方的否定而存在，它们是相应依赖的，它们之间的关系是第一位的。

印度人在宗教和哲学上表现出非凡智慧，这是世所公认的，那么注意内在本质，无视具体个物的思维方法，对印度人在宗教和哲学的探讨中是否有推波助澜的作用呢？

无际的空想

纵观印度文学，奔放无羁的遐想或空想是它的一大特色，这种印度式的思维风格在古代文学著作中比比皆是。

印度人构想数字的方式就是这种空想的一个极端例子。印度人用“劫波”来表示一种极长时段的计量单位，这一“劫波”的持久无垠，实令其他民族的人难以想象。印度人说，一位万寿无疆的人用一块布每100年一次，擦一座40平方“由旬”（约3000平方英里）的大山，直到高山磨为平川，一“劫波”尚未竭尽。或者这位无量寿者从储藏在一座40平方由旬的巨大仓库中的罌粟种子堆上，每100年取一颗种子，直到种子移尽，一“劫波”仍未完结。即便这样，印度人似乎还意犹未尽，他们说平凡之辈要达到“悟觉”，亦即达到“佛”的境地，其修行要持续“三大阿僧抵劫”，据现代人推算，这所谓的“三大阿僧抵劫”的时间跨度竟为 $3^{(10^{16})}$ “劫波”。

这种空想性在印度历史上具有重大影响的著作中，大概都能看到。

据《歌者奥义书》记载，人死了以后可沿循两条路，那就是“神道”和“祖道”，凡是入“神道”者，死后顺次遵沿：火葬之焰，由焰光而入昼日，

由昼日而至渐满之半月；由渐满之半月而入乎太阳北行的六个月，由此半年而入诸天世界；由诸天世界入太阳，进入电光，然后在一位“意识”之人的引导下，到达大梵世界。在此梵界中，住于至上高远之境，永不退转凡世。而沿循“祖道者”皆入乎火葬之焰，由烟入乎夜，由夜入乎向朔之半月，由向朔之半月入乎太阳行南道之半年，……入乎祖灵世界，……入乎月。入乎月已，则皆仕为粮食，变为供神之食，然后据善业残存，享受果报，再开始下降地上，依次进入虚空、烟、雾、云、雨、土，到达地时，化为米、麦等食物，进入男子体内成为精子，再进母胎而降临人间。

从上述描述中，印度人不仅把太阳、月、电光等在某种程度上占据空间的物象作为神道的阶梯，而且把渐盈或渐亏的半月，太阳南行或北行的六个月等时间概念也思作神道阶梯，这实令他人不可思议。但这对印度人来说，没有丝毫奇怪。只要他们愿意，不管是时间还是空间，他们都能想象成是现实的实体。

在佛教经书中，我们也常常看到此类无视实际可能的空想性。《维摩诘经》描述神通广大的维摩居士使“33000高广弟子聚坐于他的小室中”。又如，一次当如来佛在灵鹫山宣讲《法华经》时，高500由旬，纵横250由旬的巨型宝塔竟从地下冒出，宝塔周身镶着钻石，里面安置着多宝如来全身的舍利，并且塔中还发声对释迦牟尼讲经赞叹不已。在佛经中我们常能看到，印度人在形容多的程度时，常常心平气和地道出十亿百亿，甚至“像恒河中的砂粒一样多”。例如，他们在描述阿弥陀佛通体发光、无比明亮时，就认为其亮度是“树林河产的黄金光色的百亿千亿倍”，在言及佛尊无比高大时，认为佛的身高是“恒河砂子数量的60亿亿倍的里程”。

印度教的《往世书》中讲述了许多充满空想的故事。有关黑天大神的神力，就弥漫着丰富多彩的遐思。黑天神的有些超凡特性，是人们一般难以想象的。且不谈他的变化神通，光他能同时照顾数万妻妾，就足以令人叹为观止。

对于印度文学来说，这种幻境般的奇妙空想正是它的一股活泼泼的源泉，否则印度文学又怎么能创造出别具一格的魅力呢？它的奔放无羁、丰富多彩及南亚韵味的美感又怎么能淋漓尽致地表达出来呢？

素有“愁断白发三千丈”夸张传统的中国人，对于印度民族这般漫无边际的空想，也感到十分惊异。胡适之先生说：“那些印度人绞起脑筋来，既不受空间的限制，又不受时间的限制，谈世界何止三千大千，谈天何止三十三层，谈地狱何止十层十八层，一切都无边无尽。”胡适之还承认：“中国固有的文学很少是富于幻想力的，像印度人那种上天下地毫无拘束的幻想力，中国文学里竟寻不出一个例（屈原庄周都还不够资格），长篇韵文如《孔雀东南飞》只有写实的叙述，而没有一点超自然或超过空间、时间的幻想。这正是中国古文学所表现的中国民族性。在这一点上，印度人幻想文学之输入确有绝大的解放力。试看中古时代的神仙文学如列仙传、神仙传，何等简单？何等拘谨？从《列仙传》到《西游记》、《封神榜》，这里面才是印度的幻想文学的大影响。”（《白话文学史》）

西方人也有同感，在罗曼·罗兰看来，印度人这种无意区别事实与理想或现实与空想的思维方法，是古已有之和根深蒂固的习惯。他在《罗摩克里希那的一生》中写道：“如果地球上有一个民族在最初时代就珍藏着理想梦境，并且几千年来一直真诚笃信，孜孜以求，那么这个民族就一定是一印度民

族。”

视抽象概念为实体

也许是印度人太偏好抽象概念了，他们在表述一个抽象概念时就好像它是一种具体的事象。从思维方法的角度来看，抽象性在他们思维过程中被轻而易举地实体化了。

换言之，印度人赋予抽象概念以拟似的实体性，同时又缺乏体察到这种拟似性的自觉。

例如“brahman”一词的本意是祭司们使用的“魔力咒语”，然而该词演变成了使用魔力咒语者本身的称呼——婆罗门，两者的区别仅在于改变了重音的位置。在这儿，抽象概念与运用这抽象概念的具体承担者统一了。又如，在公元1100年黑君(Krishnamisra)所著的讽喻剧《智月的兴起》(prabheda—candrodaya)中，所有各领风骚的人物都是抽象概念或象征形体。此剧曾译成西文，但它丝毫引不起欧洲人的兴趣，然而它在印度却大受欢迎，被誉为“印度文学中最著名的产品之一”(麦唐纳《印度文化史》)，而且许多类似的模仿剧接二连三出现。在这被理解与不被理解的问题上，印度民族思维的特殊性也许起了关键的作用。

何为宇宙万物形成的基本元素，这是古今中外哲学家喋喋不休讨论的课题，从这课题的讨论中我们也能看到印度民族的这一思维方法特性。哲学家巴鸠陀·卡萨延那(PakudhaKacc yana 约公元前500年)把苦、乐与地、火、水、风、灵魂联在一起，合为“七要素”，宣称它们为构成世上万物的永久不变的独立要素。中国古代哲学也探讨过组成世界元素的问题，但它们大都为摸得着、看得见的东西。例如《易经》从人们生活经常接触的自然界中选取了八种事物作为构成世界上其他万物的根源。它们是天(乾三)、地(坤三)、雷(震三)、火(离三)、风(巽三)、泽(兑三)、水(坎三)、山(艮三)。其中天与地为父母，雷、火、风、泽、水、山为子女。又如《洪范》记载，构成世界最基本的物质元素是水、火、木、金、土。

我们从另一些印度哲学家的主张中，也可看出视抽象概念为实体的思维方法在他们的思想中是何等根深蒂固。拘舍梨子(Makkhali Gos I，殁于公元前488年)是“正命论派”的实际开山祖，他设想得、失、生、死为四个独立的实体原理。耆那教认为“运动条件”(dharma)与“静止条件”(adharina)也是独立的实体。佛教“说一切有部”认为，佛教承认的一切之法为实有，它们恒久存在于“过去”、“现在”、“未来”三世中。实际上这“一切之法”理应归属于心理作用或抽象概念。“胜论派”认为“六句义”(sixpadarthas)为根本原理，这所谓的“六句义”实际上是被分成六个种类并被视为实体的抽象概念。

许多西方学者也论述了印度民族的这一思维方法。鲁本(W. Ruben)在《印度与希腊的形而上学》(Indische und Griechische Metaphysik)中把“说一切有部”和“胜论派”的哲学说成是“概念实在论”(Begriffsrealismus)，说它们类似于中世纪欧洲哲学的“实念论”。黑格尔则把印度人的这一思想特色归纳为“智的实体性”(intellektuelle Substantialität)

日本学者也持有同样看法，迁直四郎是研究印度古文献的大家，他看到《祭仪书》中多次把抽象概念与具体事物并称，处于同一次第的位置时，便在《吠陀与(祭仪书)中的思想》一书中陈述这一现象如下：“印度人把灵

力、神秘力，以及把神格而不是人格直接赋予宇宙的一些具体的构成要素（如天、地、日、月、星辰、方位、地、火、水、风、气、岁月、季节、动物、植物、矿物），赋予祭祀时必要的诸要素（器具、韵律、名谓等），赋予肉体和精神活动的各要素（器官、机能、性质、抽象概念、数字等）；换言之，即把灵力、神秘力及神格赋予自然界的和人类生活的、尤其与宗教祭仪有关的一切。从来不考虑它们是实体，还是抽象概念。”

不厌其“伪”

勘察印度人的典籍，人们会发现几个有趣现象。其一，一部典籍和该典籍的注解本往往几乎同时问世，并且典籍和典籍注解本常常出于同一作者之手；其二，印度存在着大量伪书，并且明目张胆地签上权威的名字。尽管中国和西方各国也产生种种伪书，但与印度人相比，可说是望尘莫及，这不仅指伪著的数量相差悬殊，而且伪作者决不敢在众目睽睽下借签权威的大名。其三，印度有许多无名氏的著作，这不是因为年代久远，作者的名字大多佚失，而是作者根本就没想在自己的血汗之作上署名。

印度人认为他们强调和憧憬的是超个人的“存在”，所以，如果个人的思想和行为是以“真理”和“大法”为准绳，那么这种思想或行为就是普遍正确的。许多印度人自认他们撰写的典籍就是以“真理”为准则的，所以它们启示了永久真理，值得千秋万代传下去。为了使他人理解真理，亦即理解他们著作中阐述的真理，注解是必不可少的。因此，他们不是在为自己的著作注解，而是进行一项崇高的作业，为“普遍真理”注解。所以对古代印度学者来说，为自己的著作编纂注解是正大光明且理直气壮的，不必大惊小怪。

印度存在着大量声称是古代圣哲执笔的典籍，据考证，几乎所有签署宗教权威大名的著作都是伪作。例如，大乘经典无不以“佛陀之说”为标榜，然而它们确实都是伪制品，因为无一不是佛陀亲手撰著的。事实上，原始佛教圣典都是在佛陀寂灭后，由信徒们编纂完成的。于是我们不禁要问，古代佛典编纂者明明知道这不是佛陀亲口所述，而且周围的佛教徒也清楚典籍的来龙去脉，那么他们怎么能够声称这些圣典是“佛陀之说”，怎么能够假冒圣名而不受良心责备呢？看来这原由只有深入探讨，才能明其一其，佛教徒把立法权威专一地归于佛陀。他们认为“佛教教团”（亦称“僧伽”）的规程之所以有很高权威，是因为这些规程是以佛祖之名为标榜，以圣典、也就是以“佛陀之说”为前提的。即便在释迦牟尼寂灭后，为满足变化不已的社会形势而制定的新规则，也都是佛祖教诲的延伸，因此当然应归诸佛陀的权威，戒律文典《毗奈耶》说：“如果一种新局面呈现在‘僧伽’前面，长老们不去制订一些以前没制定过的戒律，不去废除一些以前已制定的戒律，众僧怎么能够总是按照已失去效用的戒律来指导自己呢？但这种或增或废的规则变化，当然都是遵沿‘佛陀之说’的。”

其二，既然立法权唯佛陀所有，那么反过来，佛陀的教导便是绝对权威。阿育王在诏敕中说：“凡佛陀所说的都是至善教义。”（《加尔各答贝拉特诏敕》）在释迦牟尼圆寂之后，佛教徒们走得更远，他们断然认为，任何思想只要至善和正确的都是佛陀的教导。《增支部》中一位长老对国王讲经时说：“哦国王，凡是妥善的回答，都是世尊、尊者和正等觉者的话语，完全是我们和其他人说话的基础。”日本佛教学者村上专精认为：在古代佛教徒看来，凡是正确的都应该、也必然是佛陀教导的。这样，大多数印度佛教徒不关心典籍的作者是谁，他们唯一关心的是一部著作是否阐述了真理。因为

佛陀是完美悟得真理者，所以任何包含了真理的著作都被设想是佛陀的教导。这样，我们就能看到为什么古代印度佛教徒僭称他们自己的著作作为“佛陀之说”而无罪恶之感。（《大乘佛说论批判》）日本另一位佛学者戒定（1750—1805）评论说：“所谓‘佛陀之说’不是释尊亲口所说的，然而，它仍是一位‘觉者’的说教。……‘觉者’的古代信徒们把自己研究所得的理解，称为‘佛陀言论’。在这种情况下，‘佛教言论’就意味着是佛陀教导的学说。因为这是依从佛陀意愿的，所以他们把自己的著作标榜为‘佛陀言论’或‘佛陀之说’。”（《五教章帐秘录》）至于印度大量匿名之作出现的理由，大概与伪作的解释基本类同。印度人解释说，只要著作载有普遍真理，至于那是谁的思想，由谁笔录，这无关紧要，因此附上特定作者的名字，反而是画蛇添足。有的印度人甚至嘲笑西方人，说他们拘泥于名誉，即使著书只是叙及一些雕虫小技，他们也必定要署上姓名，并且不惜为此小小权利争得面红耳赤，甚至对簿公堂。

中国人的注解之著可谓汗牛充栋，伪书也不断出现，但它们存在的理由与印度人的解释则大相径庭。

中国人的偏好注释，大概可称得上“癖”。但是，尽管中国涌现大量的注解著作和不可胜数的注释者，然而几乎没有自己为自己著作撰写注解的现象。人们总是对他人言论作注释，其中的规律大概是对经典名人之著及权威人物的语言、文字作解，看来虔诚笃信与对权势顶礼膜拜或吹捧是中国人偏好注释的众多理由之二种。

中国人的注释“癖”在佛学研究上也能反映出来，试从下述一例中观察中国佛学注释家们如何耽溺于甚至在外人看来是毫无意义的训诂。《华严经》是佛典中的经典，全名是《大方广佛华严经》，原名为“Maha—vaipulya—buddha—avatamsaka—sutra”，所以，实际解读为《大—方—广—佛—华—严—经》。中国的贤者大师法藏是公认的《华严经》注释大师，他对题目的每一个字分别进行了极为详细的判释：“然即，大以包含为义。方以轨范为功。广即体极用周。佛乃果圆觉满。华譬开敷万行。严喻饰兹本体。经即贯穿缝缀。能诠之教著焉。从法就人寄喻为目。故云大方广佛华严经。”（《华严经探玄记》）我们对这类繁琐的解释一定感到冗漫疲厌，但法藏的训诂癖并没有在这儿止步。他继续说：“‘大’有十义。”并列举了关于“大”的十种复杂的解释。他然后又说，“其次，吾释‘方广’，亦十义”，并列举了“方广”的十种解释。“次释‘佛’义，亦十种”，“‘华严’十义”，“释‘经’字，亦十义”。

至于中国的伪书问题，原因甚多，本文难以详尽。但“唯我独尊”的思想也是众多原因之一。试以佛教现象为例，中国人自古以来就有一种民族优越感，历来有“中央”与“方外”、“中华”与“夷狄”之分，当佛教终于涌入中国并显示出一定的思想文化价值时，坚持中华第一的中国人不得不从另一角度与之抗争。于是，道家们编纂了一些书籍，声称学问和真理教学本来源出于中国。例如西晋时编写的《老子化胡经》中说，老子去印度，并变成释迦牟尼，以此来教化印度人。另一书则声称老子是释迦牟尼的老师。再如，东晋的道家学者也编了许多道教胜过佛教的经书，如《老子西升化胡经》、《明威化胡经》、《老子开天经》等等。中国佛教徒为了反驳，则以“其人之道还治其人之身”，也编写一些伪经，如《清净法行经》中说，佛陀派遣三名高徒去中国，以教化中国人。经书进一步说，这三名高徒到了中



国，儒童菩萨称为“孔丘”，光净菩萨称为“颜渊”，摩诃迦叶称为“老子”。由此看来，中国的伪书遵循的是中国人的思维方式，其宗旨在于争传统，争资历，至于教义的真理性是无关重要的。又如，中国人最终不得不采用欧洲的历法，以与当时的世界“接轨”，但仍然强辩一番，以全传统。于是有人提出西洋历法本源上来自中国历法。许多人甚至钻进古书堆，终于找出了证据。他们认为《史记·历书》篇中写道，许多天文历法学者在周朝末年，为了逃避战争而漂泊国外，所以欧洲通行的天文历法是这些人的后裔发展起来的。

因明：印度发达的佛教逻辑学

逻辑学素以“思考之法则”而著称。众所周知，因明学即印度佛教逻辑学，是一门充分显示印度人聪明才智的学问。要详细讨论这门学问中体现的智慧，恐怕是数千字难以概述的。又由于印度文献资料过多散佚，因明学在印度兴盛发展的全貌现在已难以描述详尽。然而，因明学自传入中国以后，从古至今，诸多学子对其进行了孜孜不倦的研究。本文拟就中国研究的状况来反观印度佛教逻辑学的概貌，这大概有助于我们了解印度智慧的这一奇葩。

尽管中国佛教研究因明学有相当的规模，翻译了大量的因明著作，甚至由此建立了法相宗，但与印度浩瀚的因明学典籍相比，中国佛学僧仅仅译释了其中很少一部分。最初是吉迦夜汉译的《方便心论》以及真谛三藏（546年来华，569年歿）翻译的一些著作；此外还有世亲的《如实论》、《反质论》，及《堕负论》，《如实论》现仅存残片，其他两书散佚。到唐朝时，中国对因明学有了相当规模的研究，玄奘三藏从印度归国后，翻译了陈那的《因明正理门论》，而后译出商羯罗主的《因明入正理论》，奠定了中国学者研究因明学的基础。再后，中国学者对因明学的研究有了进一步的发展，其中玄奘的高足慈恩大师窥基的《因明入正理论疏》在中国和日本被仰敬为因明学研究的最高权威，是两国学者研究因明学的唯一权威基准。自此以后，已知的有关因明学的主要著书大约有30种，其中大部已佚。从篇名来看，主要是注、释、疏等一类著作。

在因明学引入中国的简史中，我们能观察到一些现象。首先，中国学者仅仅汉译了寥寥无几的印度因明学典籍，但在中国已兴起了不小的研究规模。可想而知，印度各朝君主或主持、或赞助的法会不断，各大寺院“议论”连连，在各次法会和“议论”中，因明学都是主要的讨论主题或讨论手段，由此可见印度当时因明研究的兴盛。作为旁证，我们在德格版的藏文《大藏经》中看到翻译了大量的因明学著作，有人统计至少66部，而且许多是多卷本。但根据藏学家斯彻巴特斯基（Stcherbatsky）的有关专著《因明学》（Buddhist Logic）来看，这也只能算是九牛一毛，由此当时印度研究因明学的盛况可见一斑。

其次，汉译的因明学著作仅是印度逻辑学著作中最简单的几种，那些系统叙述整个逻辑学说的多卷本巨著一本也没有被汉译。因此，日本一些佛教研究大家，如字井伯寿《印度哲学研究》，常盘大定《中国佛教研究》、村上专精《佛教论理学》等，都认为中国人只译出了印度因明学的一些“教科手册或纲要书”，“仅获得最低限度的一些入门知识”，仅是为了备作解读佛典之必需才汉译的。即使只是这些教科书，中国的评注及研究专著就林林总总写了不少（其中绝大多数据印度佛教逻辑学著作《因明正理门论》和《因

明入正理论》而来），已给我们展示了广阔的景观。因此，推想印度当时的研究场景，该是如何宏伟呢？

再者，中国人选择的只是形式逻辑学部分，相反，一些作为逻辑学理论的知识根基的认识论书籍，则不在入选之列。从著者来看，法称大概可说是印度因明学的集大成者，他在感觉与思维或推理中追求人间知识的源流，他留意综合判断与分析判断在具体推论中的不同意义，并在此基础上构成了精密的知识学体系。有些西方学者甚至认为他的体系与康德的体系不谋而合，他在学科中的作用也与康德相仿（西方人认为康德是浪漫主义唯心主义哲学的创立人）。即便在法称声名大震，著作迭出之后，中国人也几乎没有翻译他的思想成果（作为对照，西藏人大量翻译和研究了法称的著作）。因此，即便这没有“戏眼”的戏，在中国已大大热闹了一番，那么在印度，这大高潮迭出的戏大概是十分热闹的。还有，从研究的深度来看，即便是中国因明学研究的开山祖和一流大师，其理解水平仍有不尽完善之处。例如，玄奘在推论“唯识无境比量”时，提出：

宗真故 极成色不离于眼识。

因自许初三摄眼所不摄故。

喻犹如眼识玄奘认为，唯有“识”是真实存在，外部世界的一切客体都是不存在的，它们通过眼的认识作用才存在。但玄奘在展述论点时，违离了逻辑原则，因明学认为“理由命题”应由立论者与反对者双方都承认（共许极成）。玄奘则认为一个命题只要立论者认可就行了。新罗（朝鲜半岛古国名之一）的顺憬一针见血指出，玄奘没有充分理解“推论”（自比量）与“论证”（他比量）之间的区别，所以立论有误。

又如，窥基的《因明入正理论疏》（简称《因明大疏》）三卷是中国、日本阐释因明学的最高权威，然而该书对形式逻辑的中核问题缺乏理解。日本近代学者在研究该书后，认为：“《因明大疏》获得自古以来的大尊崇，其实它发挥的因明学并不得要领，疲滞于烦琐和枝叶。”（《佛教论理学》）例如新因明论式称作“三支作法”，它由“宗”、“因”、“喻”三命题构成。《因明入正理论》原文清楚阐明了这一点，但窥基不理解，把它误解为仅包括“因”的一命题与“喻”的二命题（同喻与异喻）。再如，汉译佛典把“实在根据”译为“生因”，把“认识根据”译为“了因”。在自然界中，由a原因而使b生起，那么a是b的“生因”，反之，由a推知b的存在，那么a是b的“了因”。但窥基没有正确理解这两个概念的意义，因此他在《因明入正理论疏》中把“生因”和“了因”与“言”、“智”、“义”三种分类结合在一起。

生因有三。一言生因。二智生因。三义生因。言生因者。谓立论者立因等言。能生敌论决定解故。名曰生因。

故此前云。此中宗等多言名为能立。由此多言。开示诸有问者示了义故。智生因者谓立论者发言之智。正生他解实在多言。智能起言言生因因。故名生因。义生因者。

义有二种。一道理名义。二境界名义。道理义者。谓立论者言所诠义。生因诠故名生因。境界义者。为境能生敌证者智。亦名生因。……智了因者。谓证敌者解能立言，了宗之智照解所说。名为了因。……言了因者。谓立论主能立之言。由此言故敌证二徒。了解所立。了因因故名为了因。非但由智了能照解。亦由言故：照显所宗名为了因。……义了因者。谓立论主能

立言下所诠之义。为境能生他之智了，了因因故名为了因。亦由能立义。成自所立案。照显宗故亦名了因。

其中“义的生因”和“义的了因”显然与“生因”和“了因”的本来意义相矛盾。

还有，“因明”本是梵语“hetuvidya”的汉译，梵文词意是“关于因（理由）的学问”。然而窥基仅仅从“因”和“明”两字的联系来给予武断解释：“因谓立论者言，建本宗之鸿绪。明谓敌证者智，照义言之嘉由”。

由此对比，至少有一点是可以肯定的，尽管因明学研究在中国（尤其唐、宋）已有很大规模，但在广度与深度上还远远不及印度。由此从中国的研究状况可折射出印度人在因明学研究领域中的智慧是多么丰富多采。

#### 印度学问的分类

如何给“学问”分类，这其中必然凝聚着学问。探讨印度人如何划分学问，如何将它们分类，如何突出重点，这对于我们探讨印度人的智慧，探讨他们的智慧在哪些学问领域会迸出更灿烂的火花，是不无益处的。

也许是印度人太着迷于宗教，着迷于抽象思维，着迷于漫无边际的遐思，从他们对学问的分类来看，看得见摸得着的实实在在的自然科学很难占有独立的一席。古代自然科学是以经验为据的实体知识，这种知识本身在时间和空间上受到限制，这大概是自然科学不受青睐的根本原因。看来印度今日经济的落后与自然科学没能在学问中占有独立的一席不无关系。

憍底利耶（Kautilya）的《实利论》把学问划分成四类。（一）哲学（*nviksiki*）；（二）吠陀学（*trayi*）；（三）经济学（*r rta*）；（四）法学（*dandaniti*）。在他的分类体系中，自然科学无独立意义可言。

有的学者认为，憍底利耶大概把自然科学的研究包括在第三类（经济学）中了，因为自然科学就像经济学一样，是为生活服务的。后世许多印度哲学学派都继承了憍底利耶的分类体系。如“正理”派就是其中之一。

有人或许会提出，佛教经典，如《菩萨地持经》第五卷、《菩萨善戒经》第三卷、《瑜伽师地论》第十五、三八卷中，都把学问分成五类，称作“五明”：（一）声明（*sadba—vidya*，语言学），（二）工业明（*silpakar—masthan—vidya*，玄奘释作“技术机关阴阳历数”）；（三）医方明（*hetu—vidya*，玄奘释作“禁咒闲邪药石针艾”）；（四）因明（*cikits—vidya*，论理学）；（五）内明（*adhyatma—vidya*，佛教哲学）。其中工业明和医方明不是属于我们所说的自然科学吗？为此，一些专家们解释说：其一，佛教徒建立这一分类体系仅仅从外表，从实用的目的出发，他们没有自然科学是单一的并独立于其他研究领域的思想。其二，实际上佛教注重的是声明，他们研究音韵学，琅琅上口易于传教；注重因明和内明，以便正确阐释教理。就工业明和医方明而言，佛教徒总是竭尽全力使它们为宗教服务。

有人或许会反驳，古代印度的天文学、几何学、数学等不是很发达的吗？这怎么能说他们不重视自然科学呢？事实上印度的自然科学是由于宗教动机的影响才发展起来的。首先，我们看到几乎所有印度的科学著作者都以敬重神和忠于神这样的话作为开场白。其次我们知道，希腊的科学只有在摆脱了神学的枷锁后，才取得了真正进步。相反，印度的科学研究是在辅助研究《吠陀》中成长起来的，而且它们始终笼罩在宗教的阴影中，以致发展到一定程度（即基本满足宗教祭祀的要求后）就停滞不前了，这大概是自中世纪以后印度经济发展落伍时代的主要原因之一。例如，印度天文学的发展就是

这样。很久以前，正统的婆罗门教徒就把天文学高度评价为《吠陀》的六种辅助研究之一。为了使神圣的祭祀避开凶日，为了使它们在黄道吉日举行，进而言之，为了使祭典能在规定的日子里准时开始，循时而进，按时结束……，天文知识都是必不可少的。反之，印度人认为祭典的时辰稍有差错就会铸成大罪。为了这一目的，印度人开始观察太阳、月亮和诸恒星间的位置关系。这样，“二十八星宿”的研究奠定了印度天文学的实质部分。再者，印度人的天体研究从一开始就有非常强烈的星占学形式，以后的发展不可分割地与占卜的技艺联在一起。这也是天文学依附宗教的一个有力佐证。又如，数学和几何学的发展也是作为宗教祭祀的附属而发展起来的。我们知道，在祭祀场和祭祀坛上人和物的位置都有严格规定。方位，面、线、点及人与物的数量设计都要求十分精确，否则触怒圣神，岂不大祸临头。于是，为了满足祭祀的需要，数学和几何学也发展起来了。再如，需要化学知识的炼金术也笼罩在强烈的宗教色彩中。因此，尽管现在的眼光来看，古代印度的有些自然科学是相当发达的，但事实上它们从来没有成为独立的学科。

附：吠陀文献表解：

南亚研究的老前辈张荫桐教授广阅博览，他在印度吠陀文献之间的联系线索问题上，对印英诸多专家学者的研究成果进行了分析和归纳，绘出简单明了的图表，使我们一览他们的主要联系脉络。

对列表的简单解释：这四吠陀统称《吠陀经》，它分为《本集》、《梵书》；《梵书》又分为《仪规》、《释义》、《极意》，其中《极意》为最重要。《极意》分为多部，以《森林书》为最重要，《森林书》又分为多部，其中以《奥义书》为最重要。今印度哲学各派大多从《奥义书》出来，相传《奥义书》有 108 部。

《梵书》主要是注解《吠陀经》，每一吠陀都有为之作阐释的《梵书》，有的吠陀有几种《梵书》。《极意》是《梵书》的最后部分，最深奥的部分；《极意》的最后是《森林书》，是哲人们栖居于森林深处，苦思冥想后撰写的。其中的精华为《奥义书》，有的学者认为其得名于“粤深的意义”。

吠陀的最后部分为《经书》，它们不仅根据吠陀，而且按当时的需用来进行解释并扩展出来的。《经书》的范围广，有广义和

狭义两种，广义是《吠陀分明论支节录》，包括表中六类。狭义的《经书》是《礼学》，分为表中所列的三部，实际上从出生到死亡，从此生到彼生都包括了。《法经》其中一部分叫《法论》，《法论》即以韵文撰写，阐明《法经》者，现有法论 80 余部，重要者四部，尤以《摩奴法典》为最重要。

《法论》中专论政治的是《实利论》，也称《政事论》，共 5 派 13 部，尤以憍底利耶的著作为最重要。从图表来看，一个一目了然的概念是：一切学问都是从吠陀经演化出来的，即宗教是印度知识之源。这个结论恰恰是绝大多数印度和世界印度学专家们正趋众口一辞的论断。

格律诗中的数字巧用

印度人十分爱好诗歌，这是毫无疑义的。自古以来许多造诣颇高的典雅之作一直传唱至今，《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》等巨篇史诗早已名闻遐迩，《薄伽梵歌》、《往世书》等也流传东西。印度人不仅吟诗作歌，而且在宗教、哲学、政治、经济、法律乃至数学等其他诸多领域的著作中，也常常运用韵文的形式。

众所周知，格律韵辙是构成诗歌的重要元素。凭藉它们，诗歌才表现出

抑扬顿挫，琅琅上口。为了满足格律韵辙的要求，印度人表现出巧用语言的种种高招。例如，梵语诗中，“云”常常被诵作“与水者”(jalada)，“鸟”被称作“空中飞行者”(Vihanmga)，“象”喻称为“沉思的行者”(matamga)等，这样他们常可根据韵律的要求，来选择用词。再者，他们对诗中“数字”的处理也是典型的一例。

出于格律和韵辙的要求，印度人喜好用来自历史和社会生活中的一些具体名词来表达“1”、“2”、“3”、“4”等数字。例如用“月亮”和“地球”来表示“1”，因为它们在整个自然界中是独一无二的。用“眼睛”和“翅膀”来表示“2”，因为它们一般总是成双成对存在着，至于何时用“眼睛”，何时用“翅膀”，这显然取决于不同押韵的要求。“火”通常用来表示“3”，因为在大规模的祭祀中必然使用3种火。而“仙人”一般表示“7”，因为在印度神话中，常是7名仙人聚为一伙。这种计数方法已发展得非常复杂，有时他们竟然用多达40种或50种名词来表达某一数字。

印度人还用一些加、减的方法来表示数字。例如，当印度人在诗中要表达“19”，而“19”的发音在诗文中恰恰又不符合押韵的要求时，他们就会用“20减1”或者“17加2”等能够满足韵律的要求来表达。根据《戈德巴德论“数论”》中介绍，在一次祭礼上，祭文把牺牲兽“597”头叙述成“600减3”。又如，在佛经《百论疏》中提到一次马祭，“尽杀五百兽少三不具足”。印度人的这种偏好似乎也影响了一些常去印度的外国人，例如塞琉古王朝的大使美伽斯梯尼在华氏城生活多年，他遍游印度，为后人留下了许多宝贵资料。在他已佚失的《印度志》残片中，我们看到他介绍：“此时印度有‘120缺2’国(即118国)。”

还有一种表达法是用一连串数字的总和形式来描述某一数字，这在古代尤其普遍，例如“826”，常被表达成“800,20,6”。这就为诗韵要求提供了很大的回旋余地。

出于格律的要求，印度人在诗中常把一些类似的事象以简明的数字并列。僑底利亚的《政事论》通篇贯穿着这一用法。这种现象在印度各宗教中普遍存在，例如佛教徒常用数字来概括各法理，“三界”、“四谛”、“五蕴”、“六度”、“八正道”、“十二因缘”，等等。

由上所述，除了最后一种数字并列的表达法在汉语和日语中也广泛使用外，其他巧妙利用数字的方法则鲜有类同者。

德摩衍蒂：看印度人怎样讲故事

德摩衍蒂是《那罗传》中的女主人公，而《那罗传》是印度古代巨型史诗《摩诃婆罗多》中的一篇“插话”。所谓插话，就是以《摩诃婆罗多》的英雄史诗为中心故事，一些神话、民间故事、寓言等因与主题的道德教训相关连，而被插入大史诗中。

《那罗传》的故事梗概是这样的：国王那罗由天鹅做媒，与另一国公主德摩衍蒂相互爱慕。公主的父亲为她举行选婿大典。一时间天神凡圣纷纷去应征。4位天神在应征路上遇见那罗，并请他做传言使者。那罗允诺，尽管他后来得知4神要他去向自己心上人转达情意，仍忠实地履行自己的诺言。在选婿大典上，4天神部变成那罗模样，德摩衍蒂凭借聪明才智，选择真正的那罗为夫。

此时，有2个恶神也赶来参加选婿大典，得知公主拒天神而选凡人，不禁大怒，决定实施计谋进行破坏。恶神挑拨那罗与兄弟掷骰子赌博，然后附

身作祟，致使那罗输了国土及一切。那罗夫妇逃往森林，那罗看到德摩衍蒂连累受颠簸，感到十分羞惭，便弃妻而走。公主孤身在密林中，苦寻丈夫，历尽磨难，后流落一国京城，当了宫娥。那罗弃妻后，从森林大火中救出巨蟒，蛇使他变形，并授计他去当一名国王的马夫。后来，公主的父亲出重赏找回德摩衍蒂。公主归国后，派人广传隐语，遍访丈夫。当她得知一名丑陋马夫能答隐语时，便诈说要举行再嫁的选婿大典，并按所择的吉日计算，只留给那马夫一天的时间。

那罗作为应征国王的马车夫借机前往。他以神奇的驭马术，同国王一天之内到达目的地。在路途上，国王为学驭马术，便把自己所向无敌的掷骰子赌术教授给那罗。当选婿大典上夫妻相会时，因为那罗形象已变，公主使用种种手段测试，终于那罗现出真面目，于是夫妻团圆。而那罗又以赌术赢回了国土和王位。

这个民间故事在印度广为流传，德摩衍蒂也成了家喻户晓的人物。从这故事中我们看到，作者借助德摩衍蒂，巧妙地展现了印度女性的美德与才智。

德摩衍蒂忠贞不渝并且有坚强的意志。她在选婿大典上拒绝天神、执意嫁凡人，便说明了这一点。当丈夫在森林中乘她熟睡离她而去时，她不顾巨蟒和猎人的种种危害和居心叵测，舍生忘死寻夫。故事通过德摩衍蒂孑然一身在荒山野林中哭寻丈夫时，问山、问狮、问树、问仙人、问商人的情节，把她的凄惨状况和坚毅表情描述得丝丝入扣。后来不管当宫娥还是重当公主，她总是千方百计查访那罗。直到最后团圆，始终无二心。

故事对公主的聪明过人更是不惜大费笔墨，这既是印度妇女的智慧显现，也是作者的聪明过人之处。例如在选婿大典上，尽管四名天神都变成那罗模样，但德摩衍蒂凭借着忠贞和智慧，一一识破了天神扮的假象，认出了真正的那罗。又如，公主暗暗察访丈夫时，她让人广泛传播隐诗，因为这些隐诗只有他们两人知晓，通过此方法既能准确无误找到丈夫，又可可不露声色，以免闹得满城风雨。其三，当她得知有一马车夫能答隐语时，便诈称举行再嫁的选婿大典，以引丈夫归来。其四，她深知那罗驭马术绝伦无比，因此只留一天时间要他从遥远的地方赶来，以此辨他真伪。其五，当那罗形象已变，公主先派宫女观察试探，又让儿女去动之以情，最后亲自出面，当场责备并晓之以理，致使两人误嫌冰释，再度重圆。

另外，作者还巧妙地用讲故事的形式来鞭挞神和赞颂人。从故事中，我们看到人的品质是很高尚的。例如，当那罗知道4天神让他向德摩衍蒂转达情意，尽管这与自己的目的相冲突，但他仍信守诺言。又如从上述我们也看到，作者对德摩衍蒂的美德和才智，更是描写得入木三分。同时，故事把4位护世天神却描写为狡猾和蛮横，例如，天神明知那罗去选婿大典的目的，他们便耍一诡计，事先不说出请那罗转达什么样的口信，当那罗一口应承后，他们才道出真情，并蛮横他说：“你已允诺我们的请求，怎么可以食言呢？请不拖延。”再者，故事把灾难的祸根几乎都归之于神，因为一切苦难都是神的明争和暗算造成的。如一位神说：“我要使他（那罗）失去王位，也使他与德摩衍蒂不再相爱。你（指另一神）钻到骰子中去，这样就能助我大功告成。”然而不管神怎样凶恶和狡诈，他们的阴谋一一失败，最后的结局是人的智慧战胜了神。

文字反复的功能

阅读印度人的典籍，有一点实令现代人大惑不解，那就是诸多印度典籍

中都存在着文字再三再四不断重复的特点，这令人深感冗烦。但为什么印度人对这种枯燥的写作方法乐此不疲呢？

这类同义反复的句子在《奥义书》、佛教经书及耆那教经典中，是屡见不鲜的。例如，在《广林奥义书》<sup>①</sup>，7 中，每一节的最后都是“此即汝之性灵，内中主宰，永生者！”在佛教经典中，这方面的例子也不胜枚举。古代中国人早就注意到了这一点。晋朝高僧道安（公元 317—385）在《出三藏记集序》第八卷“摩诃钵罗若波罗密经抄序”中说：“胡经的描述极为详尽。如对一些叹咏之句反复叮咛，再三再四而不厌其烦。这些重复之句在汉译本中尽被裁略。”日本高僧香月院深历师也作了同样批评，他在《教行信证讲义》中说，“印度就是这样一个国家，其民族喜好每一事俱求全求尽。在表达叹咏之句时，同义反复是其习惯。在中国，人们喜欢简洁而力图避免重复”。许多西方人也都指出了这一令人费解的现象。如斯倍尔（Speyer）的《吠陀经与梵文句法》，温特尼茨（M. Winternitz）的《印度文学史》和奥登博格（N. Oldenberg）的《佛陀》中，都谈及了印度经典中的这一奇特现象。

各国印度学专家对这种语词的重复现象进行了研究。他们认为这类冗长乏味的同义反复实际上是印度人处心积虑的故意作为，它甚至有一举几得的功能。换言之，它们竟是印度人智慧的产物。

第一种功能将追溯到遥远的古代，据说在没有文字记载时，同义反复是为了加强记忆。由此看来，这是一种源远流长的传统，后来尽管文字产生了，但这传统仍然顽强地表现着、存在着，并且找到了进入文典的途径。因为宗教文典的编纂仍然有满足师尊口授和弟子记忆的职能，因此这与同义反复的传统功能有不谋而合之处，鉴于同义反复的实用性仍存在，所以这一现象在文典中依然故我。

第二种功能是起强调的作用。同义反复，再三提示，引起人们的重视，这是强调作用的一个侧面。强调作用的另一方面恐怕与印度人不重视客观自然界的先后次序的思维方法有关。这种倾向在梵语的语言形式中能够看到。按西方语言来说，在句子的两层意思转折时，应运用转折词，但印度人的思维方法仍习惯于平铺直叙，没有插入“但是”及相应的转折词。例如，西方语言“Deshalb kann ein Tauber zwar reden, aber nicht horen”或者“therefore the dumb canspeak, but cannot hear”（所以，哑人能说话，但听不见），在梵语中则是“tasmd badhiro vaca vadati nasrnoti”（从字面直译，是“因此，哑人说话，听不见）。其次，在《祭仪书》中，我们常可以看到印度人从来不按事实的轻重或差别进行各种现象的分类，他们常竭力罗列现象而难以让人察觉到其中有一定的次序。《祭仪书》还常常把抽象概念和具体事实并列描绘，几乎没有次序判断。《实利论》（Arthasastra）和《情事论》（Kamasutra）通篇贯穿这一现象。还有“数论”派的“二十五谛”，“正理”派的“十六句义”等，也从不明示其中的主次。佛教中这样的现象更是历历可见，如“三界”、“四谛”、“五蕴”、“六度”、“八正道”、“十二因缘”等。总之，按照斯倍尔的说法，“印度人不喜欢以认识各种现象中的一些秩序为基础，从而对这现象进行概括和制定规则，但他们又有看寻求和把握在诸现象中的逻辑性或因果关系的强烈意向”（《吠陀经与梵文句法》），所以他们就用同义反复来达到强调和多少显示出一些次序的目的。

第三种功能是权充代名词的职能。在古代印度语言中，代名词很不发达，

人们也极少使用。因此，同一名词在梵语中不得不常常重复，而在西方古典语言中，这些反复出现的同一名词常常是用代名词来替代的。还有，当印度人需要连接二个句子时，他们通常给主语加上指示代词“sa”，以此表达“和”或者“然后”等连接词的含意。那就是说，在梵语中指示代词具有用来替代连接词的功能。为了现示同一主语的多种行为，西方语言常需用连接词，相反，只要行为主体在几多场面和时间不变，印度人就反复提示这同一主体。有些学者认为，这是印度人独特的思维方法的产物，即他们强调事物的静止相，而不是能动作用，观察事物时，他们总是习惯于从静止相入手，通过不变注视变化。

第四种功能是宗教功能。反过来说，印度人正是出于宗教的动机，他们才会长年累月心甘情愿地依附这种冗长繁琐的同义重复风格。古代印度人喜欢心诵，并且他们以口诵使宗教圣典传世。随着时间的推移，吟诵的形式确立了。热衷于窥探内质的印度人逐渐推测宗教的魔力就在吟诵本身。为了保持魔力发挥作用，他们提倡“日诵八百遍”，“日诵八千遍”甚至“日诵八万遍”，并且有必要顺从已确立的冗长重复的方式，有必要在各种情况下忠实吟诵。他们决不会也不敢擅自改变形式，因为他们认为哪怕脱漏一字都是宗教上的重大过失。因此古代印度人忠实不渝地贯彻这一形式，尽管它再三重复和令人厌烦，他们也决不压缩和省略，传统吟诵中的每一句都必须小心翼翼地吟诵和诚惶诚恐地聆听。这种冗长和缓慢的吟诵令近代人不堪忍受，但古代印度人则顺从和耐心遵循着，而且在他们的头脑中，根本没有顺从和忍耐的观念。于是，对于森林密处庵庙中的修行者和暗窟寺院中的僧侣来说，反复吟诵应该不紧不慢，时间流逝似乎无穷无尽。

“一个民族的智慧，只有身临其境者才能心领神会”，此话大概可算得金科玉律，但我常常怀疑这种无聊而冗烦的同义反复，抑或不是印度人的弄巧成拙？

#### 沉默无价

以最精练的语言和文字最准确地表达旨意，这是许多民族公认的一种智慧。中国人认为言语不在多而在于精，口若悬河、滔滔不绝者未必胜过一语中的者，因此自古以来就有“一语值千金”、“一字千金”的说法。当非常时期发展到“句句是真理”、“一句顶一万句”时，这大概在中国也算达到了极端。印度民族似乎也崇尚言辞少而精的原则，从某种意义上说，他们似乎更进了一步。达摩大师乍到中国，立刻给日日夜夜盼着聆听天竺大师经传送室的中国佛教徒一个下马威，他在匆匆与皇帝一晤后，便径直跑到少林，面壁而坐，一下子就是9年。中国的一些佛教徒终于从其行为中悟得真谛，禅宗订下了“不立文字”的宗规。

从思维方法的角度来看，印度民族喜好用否定形式来表达旨意，当否定走向极端时，必然会导致对否定表达本身的否定。于是，沉默具有最上价值，甚至可说沉默无价。

在印度，各宗教都尊奉圣者和真诚修行者为“Muni”（牟尼），据《法句经》阐释，“牟尼”的实际含意为“守沉默之人”，可见印度人深信悟识真理者就一定达到了沉默的境地。

“按照婆罗门教《奥义书》的说法，哲人跋德哈伐（Badhva）以“无言”（avacana）来回答有关“梵”之真性的询问。一次有一凡辈之人间跋德哈伐：“请教‘梵’之本性为何？”跋德哈伐销魂落魄似地沉默。那人再次提问，



跋德哈伐依然无动于衷。当那徒三度请教时，他才无奈启动金口：“我正在教你，但你没有悟觉，因为这至高无上的‘梵’的本性就是‘静默’（upasanta）。”

无独有偶，印度佛教也流传着类似的故事。维摩居士是一位贤明的佛教在俗信徒，他在领悟教说真谛上似乎达到了一种无与伦比的深奥境地。据《维摩经》介绍，在一次高圣聚会上，维摩居士恭敬请教32位菩萨：“怎样才能体悟不二法门？”然后他默然无语地静听31位菩萨一个接一个的侃侃高论。最后他询问文殊菩萨的妙见，文殊菩萨说：“无言、无说、无示、无识。如达此状，堪称悟入不二法门。”语毕，文殊反促维摩居士表达自己的看法，但维摩居士“默然无语”。文殊见此状，不由从心中感叹：“善哉，善哉！”因为文殊出言“无言”，而维摩居士身体力行“无言”。

释迦牟尼本身也有这方面的以身作则。当有徒询问“‘完全人格者’死后是否存在”时，佛陀不给予任何回答。这无声的行为表明，议论这类形而上学的问题无益，不会使询问者对“正觉”有切实认识。这样，不给予任何回答（即“舍置记”），就是一种明确的回答，蕴含着非常的逻辑性。因此，佛法真谛之一就解释为：“言说动容是假幻，寂默凝然是真法。”

当代印度人也深谙沉默的价值和力量。英迪拉·甘地夫人就常常用冷漠和沉默为武器，致使她的对手陷入困窘的境地。美国前总统尼克松就曾亲身领教过民出于对尼克松外交政策的不满，英迪拉·甘地对尼克松是十分反感的。多家报刊和许多政治记者不约而同报道，她在与尼克松交谈时很少出现笑容，当尼克松热情询问许多问题时，她出于外交礼节，先只是冷漠地以单音节词简单回答，到了后来甚至以“Is that all?”作为一种不愿再谈下去的反问，然后是令人生寒的、庄严的沉默。尼克松陷于尴尬境地之中。西方记者报道说，尼克松的“自我中心被彻底摧垮了”。后来有位西方记者就这一场面发出提问，英·甘地夫人直言不讳他说：“沉默与其余部分是密切相关的，你甚至可在一次会谈中运用沉默。”

据说，印度的这种“沉默无价”观念也深深影响了现代欧美艺术。闻名世界的作曲家约翰·凯奇（John Cage）就接受了东方思想文化的这一精髓。他在展示自己作品的一次演奏会上，在济济一堂的观众面前，默默地坐在钢琴前许久，以寂静自始至终。当人们问及他创作的灵感时，他说这是受东方“禅思”的影响，因为艺术的最高境界是无法表现的，欣赏者只有在寂静中与表演者心机契合。

当代印度学研究权威耶鲁大学教授阿瑟·弗里德利克·赖特（Arthur Frederick Wright）在评价印度民族的沉默观时认为，“沉默决不是消极的，也不是没有意义的，它实际上蕴含着妙不可言的玄奥趣意，就象高亢音乐中的休止符号，就像画卷中的空白之处，其包含的积极意义尽在不言中。”这大概也就是中国人说的“无声胜有声”的境界。

#### 冥思出真知

我们讨论印度人的智慧，当然应考察一下从高深哲学层面总结的智慧结晶是如何产生的。

“冥思出真知”，这看似唯心主义的命题，但用于印度民族，确实说明了他们的一种思维特征，或者说是印度式的认识论。花大量的时间去冥思，然后再讲话，再行动，这显然不是同属东方的中国人的思维特征。《诗经》中有许多民间歌谣，它们大多是老百姓随口唱出。“窈窕淑女，君子好逑”，

与其说是冥思后的真知，不如说是直抒胸臆。一部《论语》也充满了动感，孔老夫子一生颠簸，急功好利，每每遇多而发，汇集而成著。例如，孔子见一妇女在葬夫、葬子（而人均是遭虎伤而死）后且又不愿离居深谿的情形，便大叹一声“苛政猛于虎”。他从来没有苦苦冥思，然后细细论证何为苛政之...、二、三、四，也没有论证为何苛政猛于虎的甲、乙、丙、了。然而这五字一叹出口，便流芳百世了。也许，孔子或者对埋头著书毫无兴趣，或者也曾埋头案几写出过几大部头，但冥思出来的竟不是什么真知的见，不为后人瞩目，甚至其弟子也不屑一顾，终于都散伙了（当然这些仅是假设）。但是，世人皆知的一个确切事实是万世文圣确实没有留给我们什么大部头专著，尚在人间的只有一些如《论语》类的断断续续的只言片语。

达摩大师从西方来，也许他一眼便看到以儒学为主的中国精神是急功好利的，既看到士人们熙熙攘攘于官场，又看到庶人们喧嚷于市场，于是他以身作则，对着空墙，一思便是九年。然而传统的习惯势力是难以逆转的，除了极少数削发之僧模仿着印度人冥思之外，广大民众仍喧嚷于官场、商场，逐名逐利。

总之，中国人的智慧决不是在花大量时间的冥思中跳跃出来的，而是在“摸着石头过河”的实践中丰富起来的。

我们再来考察一下印度人，他们好沉思或者善冥想的思维特征应是成立的。梵文文法似乎证明了这一点。相应说来，在叙述前后继起并仍在进行的事象时，希腊语和拉丁语仅用现在分词，而在古代印度语言中则用显示过去时态的动名词来替代。这就说明印度人从冥思的立场出发，用完成时态的眼光来把握进行着的事象。例如，“离开了池塘，那鸟……”，梵文是“pallalamhitva”，而拉丁文译语为“Lacum relinquentes”。

在梵语合成语的构成法中，我们也能看到这一特征。在表示两个概念之间的因果关系时，梵语合成语的思维秩序是从结果追溯到原因。所以其他语言中的“因与果”，在梵文的表达中变成了“果与因”，例如“gamyagamakabhava”是“可知的与知者的关系”；“Janyajanakabhava”意为“被生殖的与能生殖的关系”。中国古代学者已注意到了这一现象，他们在汉译印度佛典时，改变了上述表达的排列顺序，显现为中国人习惯的“因果关系”。翻开藏文版《大藏经》，我们看到西藏人也改变了印度的语言顺序，把“果与因”译成“原因与结果”。

印度宗教家一般都修行“瑜伽”，通过“瑜伽”方式，他们冥想存在于现象界背后的真理和本质，这种溯往式的沉思有时还要达到一种没我的境地，仿佛自身恍恍惚惚已与那冥思中的幻境相即相融了，这大概达到了冥思的极端。

最后我们再考察一下，印度一些上升到高深哲理的智慧结晶，往往是在长时段的冥思中撰写成著的。我们以《森林书》为例，它们是哲人们抛弃尘世，生活在密林深处，在自然怀抱中苦思冥想的结果。徐梵澄先生在《五十奥义书》译者序中说：“谓宇宙人生之真谛尽有在于是那？于是亦有厌离而求出世者矣。印度地气炎暑，菲衣薄食亦足以生，故瓶钵而入乎山林，时一近城市聚落乞食，不至搞死。既于世无所为，静观默然，乃始有出世道之宗教生活。为之者，多在人生之暮年，而世事谱，入山林而不返，遂有《森林书》之作。”再看佛教，如此浩瀚的大部经书，大都是学问僧们栖息于人迹罕至的深山幽谷，经年累月，苦思冥想而得出的结果。

所以日本当代佛学者中村元认为，“印度文明的主流不在城市中，而在森林中，它是密林中寂静生活的文明”。

## 第六章 艺文技艺中的创造智慧

### 建筑

“艺术作品是智慧的凝聚，是智慧的结晶”，《艺术纲要》的作者威廉·奥本（William Orben）如是说。把建筑归类于艺术，这是十分正确的、明智的，尽管我们难以指名道姓定出谁是作如此归类的第一人。

印度人的智慧当然也体现在他们的建筑艺术上。印度的建筑风格早已跨出国门，在东亚、东南亚遍地开花，甚至在欧洲、美洲，印度式的建筑也时有目睹。

印度民族的建筑艺术在远古时代就已硕果累累。据1931年英国考察团发表的“印度河流域文明”的考古发掘报告来看，古代印度在城市设计之精良方面堪称世界第一。试以印度河流域文明的代表摩亨殊达罗（意为“死者之丘”）城为例。据测定，该城遗址当在公元前2400—公元前1700年间，它占地面积2.5平方公里（整个城市分为二部分，即城堡与城区。城堡较小，位于西边，城区较大，位于东边。整个城市的建筑物、街道、度量都一致，这显然表明城市建设是统一规划的。城堡中建有一大浴地，作为宗教仪式用，此外还有会堂、粮仓、粮食加工“厂”、集体宿舍。城区主要是排列整齐的房屋，街道呈直线，南北向与东西向的街道相交时，交角均为90度。街道宽阔，其中主干道最宽畅，达10米之距。住房一般以4—6间组成一单元，甚至有多达30几间的。有些住宅显然是楼房，因为有梯脚的遗迹留存着。最令人叫绝的是城中的排水系统，其结构整齐、通向每一套房子，排水系统的管道是“砖”砌的，而这种“砖”是以沥青为主要材料，甚至至今仍不漏水。

印度人对洞窟情有独钟，这又形成了宗教建筑的一大特色。佛教的卡莱（Karle）洞窟被人们一致认为是精美的，它把相当复杂的结构全都挖进岩石中去了。通过一扇矩形的门进入洞窟，向前进入也是矩形的朝拜厅，但后殿一端有一个小型的牵堵波。洞窟两边的山壁上，挖掘有一系列小间，供僧侣们使用。卡莱厅的顶部是用本质肋拱来模仿的筒形拱顶。其前墙上的雕刻甚为美丽，厅堂内柱子排列整齐，间距划一，整个建筑的各个部分十分匀称。洞窟建筑最困难的大概是采光，而印度人恰恰又把这一点设计得十分妥帖。例如卡莱洞窟的厅堂由两长排的柱子分割为三，宽大的中部称为“中堂”，两旁的狭窄部分为走道。中堂的末端安放着一座牵堵波。前壁有三道小门通往中堂和旁边两道走廊。中门的上面有一个大大的马掌形窗户，投射的光线正好照亮远在尽头的牵堵波。当教徒们聚集在较黑暗的中堂的中央部分，前面是圣者的明亮的牵堵波，这必然给人肃穆和主次分明的十分感人的印象。

从大块岩石劈凿出庙宇，大概属洞窟的一种或由洞窟庙宇发展而来。其中最引人注目的样板是在埃洛拉的凯拉沙纳塔（Kailashanatha）庙，它建成——或者宁可说劈成——于8世纪。竣工时，它已成了朝天打开的独立式庙宇，实际上它巧夺天工，是完整地从业的岩石上劈出的。凯拉沙纳塔庙雄伟壮丽，它与古希腊雅典的巴台农（Parthenon）神庙的面积相近似，但高度是希腊建筑的一倍半。

印度民族在建筑艺术上创造了不少奇观，它们总让人叹为观止。矗立在库特卜塔附近的德里铁柱，高达23英尺，其上刻有铭文，为瘦多王朝的晦陀罗·发多二世（380—413）的武功大唱赞歌，诉说他如何镇压恒河流域发生的叛乱。这铁柱几千年来历经风风雨雨，至今几乎不生锈，被人称为是“一

种不可思议的作品”。据专家认为，即使是 19 世纪最好的欧洲铸造厂要用熟铁铸成这样的柱子，还要大呼困难呢！

印度海滨城市索姆纳特 (Somnath) 拥有一大奇观，那是一座庙宇，其中安置着称为索姆纳特的神像。

据记载，这偶像位于庙的当中，没有任何东西从底下支撑它，或从顶上悬挂着它。它在印度教徒中被看作是最高的尊敬，无论谁，不管是穆斯林还是异教徒，见到漂浮在空中的偶像，都感到不胜诧异。印度教徒常常去朝觐它) 只要当地发生月食，集聚在那儿的人数就多达上万人。他们相信人的灵魂在脱离躯体后通常都聚会在那儿：并相信这偶像常常随其意愿按轮回之道把灵魂结合于其他躯体。……

人们每天到这圣河即恒河取水，用来洗刷这庙宇。雇佣有 1000 名婆罗门来朝拜这偶像和照顾香客，还有 500 名年轻女子在门口又唱又跳。……

这座大厦建筑在 56 根涂着铅的抽木柱子上。偶像的殿堂是暗的，但由价值连城的用宝石装饰的各吊灯照亮着。靠近吊灯是重达 200 “曼思” (mans) 的金链条。当夜幕慢慢降临时，这链条像就钟一样被摇动，以唤起许多精神饱满的婆罗门履行朝拜。……

公元 1025 年 12 月马茂德率军到达那儿。印度人进行殊死抵抗，他们进入庙宇哭泣和呼喊保佑，然后，出来冲进战场一直到全部战死。死亡人数超过五万。这位国王惊奇地望着偶像，并发出夺取战利品和占有珍宝的命令。月 U 有许多金银偶像和盛着宝石的容器，所有这一切都是印度最高的名流们送到那儿的。在庙中发现的物品和各偶像的价值超过二万第纳。当国王问及他的随从们如何评论这偶像的奇特之处，以及它如何停留空中而没有支撑物时，有几人强调偶像是隐蔽着的支持物撑住着的。国王指派一人用枪探索偶像的四周和上下，那人这样做了。但没有碰到障碍物。那时，一名随从说出他的意见，即顶上的穹形华盖是天然磁石制造的，而偶像是铁的，足智多谋的营造者巧妙设计，使磁性在任何一面都不产生较大的力，因此偶像就悬挂在正中了。有些人同意了，另一些人则持异议。经苏丹允准，他们从顶上的华盖移掉一些安放在关键部位的石块，以决断这个论点。当两块石头从顶部移走时，神像就转向一边，更多石块被挪走时，偶像进一步倾斜，直到最后偶像搁到了地上。

印度步入中世纪后，在建筑艺术上产生了一种新颖的风格，那就是伊斯兰建筑风格与印度传统的建筑风格的相互融合。在建造清真寺时，也许是印度工匠有意或无意在伊斯兰风格中渗入了他们拿手的印度传统风格，也许是由于宗教的隔阂，印度人故意在清真寺的建造中，融入印度传统，以此作为无声的反抗。不管印度工匠的动机是什么，从本著的主题来说，这种新颖建筑风格的产生其间必然包含着浓浓的智慧，这一点大概是无可怀疑的。据《印度古代文明》记载，印度工匠被伊斯兰统治者召去建造清真寺时，他们基本沿用波斯的各种建筑外形，但也逐渐加以修改，并且用印度现有的各种技术来为建筑物装饰。例如，印度的一些基本花纹，像各种形式的莲荷等，通过工匠之手赫然进入新建筑。这些花纹与典型的伊斯兰装饰花纹（几何图案，花叶饰和书法体饰）等结合在一起，出现在中世纪的各清真寺和陵基建筑上，

其中难保不带有印度工匠的感情色彩。古瓦特 (Quwwat) 清真寺遗址大概是最有趣的范例。该清真寺的前身是一所 10 世纪乔汉王朝时的庙宇。庙中央的圣殿被移去, 只留下四侧垣墙, 按照穆斯林朝麦加方向觐拜的规矩, 壁龛建造在庙的西翼, 然后待到清真寺改造完毕, 入寺觐拜的突厥人却看到那些回廊柱上尽是印度教款式的雕塑, 这令他们大为不快, 为了掩盖这一点, 统治者又让印度工匠建造了有 5 个拱门组成的一道大屏饰, 横跨西翼西面, 以遮住觐拜方向的印度教雕塑。但是工匠们仍然“偷梁换柱”, 他们用印度式的梁柱来支撑拱门代替放射形楔形拱石, 并且在装饰花方面也顽强地显示印度的文化根源, 因为装饰花纹是莲荷漩涡饰与阿拉伯书法式的混合物。此后该清真寺的风格不断扩散, 由而开创了建筑学的帕但 (Pathan) 风格, 亦即印度—伊斯兰风格。

印度人在建筑艺术上的智慧并没有停留在实践上, 少数聪明人通过归纳, 把经验和教训上升到了理论高度, 撰写了建筑艺术的论著。例如, 据《印度文化史 VA. A. 麦唐纳著, 龙章译) 介绍: “Sill) — sastra 一词, 虽然就严格的意义言是指塑造艺术, 但已特殊用以指建筑术, 建筑术也叫做建筑的科学 (Vasuividya)。《度量精义》(Mana — sara) 则是建筑学方面的主要著述, 此书论述房屋与寺庙的根基与建筑法、市镇设计, 塑像等等。”塔帕尔教授也说: “一些关于石庙建筑的手册被撰写出来了, 书中给出建筑的详尽细节; 这些都被忠实遵循了。”(《印度古代文明肋

#### 泰姬陵

泰姬陵与中国的万里长城一样, 分别是印中两个民族的象征和骄傲。

泰姬陵建于莫卧儿王朝第 5 代帝王沙杰罕统治时期, 是时正值伊斯兰政权趋于稳步发展的时期, 所以泰姬陵是伊斯兰风格与印度历史上各种传统建筑风格的大融合, 堪称印度各族人民在建筑艺术上的智慧结晶。它的主体建筑从 1632 年动工, 1648 年完成, 加上附属建筑, 全部竣工约在 1654 年。泰姬陵是沙杰罕宠爱的王后的陵墓, 王后原名阿尤曼德·柏奴·比古姆, 封号慕玛泰姬·玛哈尔 (Mumtaz Mahal) 意为“宫中宠妃”。她死于生第 14 个孩子之际, 年方 38 岁, 临终时, 她请求沙杰罕为她“修一座世界上空前壮丽的陵墓”。沙杰罕遵其遗言, 在莫卧儿王朝故都阿格拉城郊阇牟那河南岸修建了这流传千古的宏伟建筑。该陵墓因王后封号而得名, 世人约定俗成简称“泰姬陵”。

泰姬陵的总设计方案汇集了各民族建筑智慧的精萃。印度、波斯、中亚各地的建筑师, 为泰姬陵的建造拟定了众多设计方案。最后波斯 (一说土耳其) 建筑大师乌斯塔德·依萨一举中的, 然后他采用了其他各方案的长处, 因此最后的泰姬陵的布局 and 结构是博采众长和融合众多智慧的结果。

从总体的建筑风格来看, 洁白明亮的大理石构筑了陵墓的主体, 然后加上精雕细刻和镶金嵌玉, 这就把简洁明朗的伊斯兰风格与富丽工巧的印度风格完美和谐地结合起来了。

泰姬陵的整体布局平衡工稳, 精确简洁, 强调庄严和谐的对称结构, 这显然是伊斯兰建筑风格。整个陵墓为长方形, 东西长约 580 米, 南北宽约 305 米, 四周采用印度传统建筑常用的红砂石为围墙。泰姬陵主体建筑位于陵园中央, 全部用白色大理石砌成, 浑然一体, 丝毫不见斧凿之痕, 就像是一整块白玉石雕出来似的。它高约 74 米, 分二个层次, 基部是高约 7 米的台基, 呈正方形, 每边长约 95 米。台基正中坐落着圆顶寝宫, 四墙也呈正方形, 边

长约 57 米。寝宫四壁各有一道拱门，拱门的“拱”非圆弧，而是“三角拱腹”形。每道门安有玲珑剔透的透雕大理石石扉，天然光线可从透雕的花纹空隙渗进，巧妙地解决了采光难题。寝宫正上方有一道石座，呈鼓状，承托着建筑术语称为“穹窿”的球形圆顶，圆顶直径约 17 米，顶端是一座金属小尖塔。寝宫屋脊四角各有一座小圆顶凉亭，凉亭圆顶上也各有一小尖塔，拥簇着中央的大穹窿。

寝宫内部呈八角形，共分五间宫室，中央一间为大宫室，呈射线状的通道连接着其他四间小宫室。台基四角各耸立着一座白色大理石三层塔，塔高约 42 米，建筑术语称“光塔”，俗称“呼拜楼”，是阿訇呼喊信徒们朝麦加方向礼拜的塔楼。

陵园东西两侧各有一座附属建筑，东为聚会堂，西为清真寺，两者均由红砂石砌成。它们与白色的主体建筑色彩对比鲜明，相得益彰，宛若一对棕红肤色的宫女，侍立冰肌雪肤的王后左右，愈显王后的白皙晶洁，主体建筑群前面是正方形花园，一碧狭长池水和两边若干平行拓展的石径，把个花园切成有棱有角的数个小花圃。花园正南方则屹立着高大的红砂墓门。

从整个建筑的外型看，方形、圆形、三角拱形、圆柱形，以及对称工整的几何图形美，显然是简洁明快的伊斯兰建筑风格，但当你仔细观摩、细细欣赏时，你便会发现那豪华、富丽、细致、工巧，恰恰体现了印度传统建筑艺术的精华。

当你定神凝视，你就看到寝宫的拱门上镌刻着《古兰经》经文，四周的围边不是伊斯兰式明快的线条，而是镶嵌着五颜六色宝石的装饰性花边。此外，门扉窗棂也不是几何图案饰，而是各种花卉透雕，黄金作梗，翡翠为叶，各色宝石、玛瑙、水晶为花、为蕊，精雕细刻，色彩缤纷如锦绣，泱泱显出的显然是印度传统工艺。

据有的史学家记载，沙杰罕原打算锦上添花，按泰姬陵的模式，在阎牟那河北岸再修筑一座全黑色大理石的陵墓，作为自己身后的永息地，与泰姬陵遥相呼应，相映成趣。然后河上再架一道飞虹，黑白两陵成一线。由于历史的原因，他的宿愿未能实现，1658 年沙杰罕的三子奥朗则布夺取了王位，沙杰罕遭 8 年囚禁，郁郁死后，被附葬泰姬陵内，致使又一杰作终未能问世。

### 雕塑

印度艺术在古今内外一直享有盛誉，印度人的才智在雕塑、绘画等方面都有淋漓尽致的发挥。

印度人为了充分弘扬教义和显示虔诚信仰，便产生并进一步利用了雕塑艺术。换言之，印度的雕塑主要是附属于宗教的。印度雕塑的产生就是与宗教密切连系在一起的。众所周知，印度人对于“死”的重视远胜于对“生”的重视，圣人寂灭后，凡人总是想要去顶礼膜拜，因此窣堵波的形式成立了。窣堵波原先是一个半球形的顶盖或土墩建立于一件神圣遗物上，这遗物或是受尊崇的僧侣或圣徒的骨与牙，或者是一本神圣的经书或其他神圣物。遗物一般保存于窣堵波底层中央小室的一只匣子里。到佛教时期，窣堵波有了很大发展，它的四周围起了栅栏，每一道栅栏留有一个缺口，那里各设一座门楼，这就开始为雕塑者一显身手创造了机会。后来在窣堵波边上盖起了祭奠的庙宇，于是神像被请来恰如其分地点缀庙宇的空间，再到后来，神像不断增加，变成了一大群，加上庙宇本身所需的装饰，这就使雕塑蓬蓬勃勃地发展起来了。

其次，从雕塑的内容来看，也主要是各类神像和神话故事。例如萨拉那特派（5 世纪）的著名佛像，雕琢极为精细，形象充满美感。又如《恒河女神降凡图》是摩诃巴里普罗的大型壁雕。它描绘了天神及众多男女神灵及龙、象、蛇等诸多动物欢欣跳跃，争先恐后地赞颂把象征生命的圣河之水倾泻到世间的湿婆神。

在雕塑的表现手法上，印度人也充分向世人展现了他们的智慧。虽然是同一民族的雕塑家，但由于神像的宗教内涵不同，他们的作品表现出的特色也各异。例如佛教释迦牟尼雕像总是庄重、严肃、安详端坐，对周围的一切保持冷漠状，而印度教的湿婆神雕像则形成鲜明对照，其色彩斑斓，常呈现引人入胜的狂舞姿态。这一静一动都给人们留下深刻印象。

印度人常巧妙地用栩栩如生的形象来寓意或象征深刻的精神，这就为弘扬宗教发挥了很大作用。“那塔罗阁”——即正在舞蹈的湿婆神——从古流传至今一直兴盛不衰。这一形象在当今印度大到巨雕，小到成为旅游最佳纪念品，成千上万地被塑造。这雕塑是以舞蹈为象征，从而表现宇宙间各种力量的神威、创造力及其他一些神通力的相互烘托和相得益彰。在象征宇宙的大圆环内，湿婆踩在罪恶的化身——一个矮人身上起舞，他杀死了这邪恶精灵，以表示正义精神和智慧的胜利。另外，作者以动感十足的姿态来寓意湿婆的五大职能：创造、巩固、毁灭，恢复和解脱。例如，击鼓象征创造力，火象征死亡，右手作袒护状，而下垂的左手表示解脱。于是，弘扬教义与完美艺术和谐地结合起来了。佛教的雕塑艺术也同样显示出象征意义，早期佛教是不提倡偶像崇拜的，所以在这一时期的雕塑中，艺术家们总是通过一些象征物来提示深刻精神。例如，一匹马代表释迦牟尼抛弃了王子生活，一棵树代表佛祖在菩提树下悟道，一个轮代表他第一次讲道，以草鞋表示他的形象，宝座表示大般涅槃，窣堵波代表佛陀的圆寂和涅槃。

用对照方法来突出主角，这是印度雕塑家的又一聪明之处。在凯莱萨那陀寺庙中，留有一幅巨雕《摇撼凯莱萨山的罗婆那》，其中就有两组对照。恶魔罗婆那面目狰狞，他有多手和多头，力大无比，他用围绕身躯呈扇形的 20 只手，竭尽全力推凯莱萨山，形象咄咄逼人，充满了活与动的感觉。罗婆那的对手湿婆则显得面容刚毅、胸有成竹，他泰然自若坐着，一手放在膝盖上，另一手托着倚着的头，尽管面临险境却镇静非常，胸有成竹，给人以静与稳的印象。这一组对照，一个气势汹汹，来势凶猛，另一个则临危不惧，稳如泰山。另一组对照人物是湿婆和他的妻子婆婆娑，婆婆娑温文尔雅，但因罗婆那的摇撼而显得有些惊慌失措，本能地倚靠在丈夫身上，这对湿婆勇敢刚毅的气质是绝好的衬托。在这一一悍一柔的两人映照下，中心人物湿婆更突出了。

印度的雕塑源于生活，但又超然于生活。印度人的雕塑中常再现某些日常生活的细节，如再现当时人们的住所、服饰、日常生活用品和器具等，如印度属热带，所以印度佛像大都为热带装束，通常有“偏袒右臂式”和“通肩式”二种。“偏袒右臂式”佛像衣着极薄，多偏袒右臂，裸露胸膛，衣服从左肩斜披而下，至右腋下。衣服的边缘搭在右肩头，右胸及右臂都裸露在外。衣褶为平行、隆起的粗双线。“通肩式”即宽袖而极薄的长衣紧贴在身，随躯体而起伏，形成若干平行弧线，领口处为披巾，自胸前披向肩后。但印度人的丰富想像力又不拘泥于生活，在生动、逼真的塑像中，注入了夸张。如上述罗婆那的 20 只手，又如像岛湿婆庙（8—9 世纪）中色斑绚丽，多姿



多采的湿婆三头巨像（三位一体）。这尊雕像为半身塑像，显示湿婆的三种不同形象，中间一头呈创造之神，左侧为破坏之神，右侧为乌玛、即女性的始祖。破坏之神头戴王冠呈恐怖状，相貌极其凶残。乌玛神则有着温柔的圆润面庞，两者烘托了中间的创造之神，他严肃端庄及蕴藏着无限的内在力量。

印度人不仅有着丰富的独创精神，同时他们也努力吸收其他民族的智慧产物，这本身大概就是一种十分明智的行为。古代的犍陀罗佛像就是印度文化与希腊艺术的融合。当时西北印度与希腊通商，而亚历山大东征撤走后也留下许多希腊人，同时希腊也派有国使常驻印度。这些密切往来使得双方文化不断接触、融合，于是带来了佛教艺术的希腊化，这便是犍陀罗式。从雕像体形上看，犍陀罗式的佛像、菩萨像都显得雄伟健全，近似欧罗巴人，面貌也与希腊人相仿。这些佛像以形象俊美见称，而且有阿波罗的韵味，即隐隐约约具有一种爱情魅力。大多数评论家都认为犍陀罗雕像艺术是世之瑰宝之一。（当然也有例外，如哈费尔别有一番见解。他认为犍陀罗雕塑既缺乏宗教性，又没有很高的艺术鉴赏价值，是一些“没有灵魂的偶像，希腊和罗马万神殿中低劣的神像不伦不类地模仿印度苦行者的姿态”。）

公元四、五世纪笈多风格成为印度艺术的又一高潮，然而其中也吸取了外来民族的艺术精萃，因为“它的基调是用印度的固有创作法，同时与犍陀罗的作风相融合，并参与大乘佛教的理想”。

此外，印度人还运用了其他许许多多手段来冶炼雕塑艺术；其一，印度人兼容并包各宗教的艺术特色，使得塑像造型更加丰富多采，艺术上更趋完美。例如，印度人把许多婆罗门教的神祇塑入佛界，主要有夜叉、夜叉女、水精、树精等小神灵，天女阿布萨罗和音乐神乾达婆等也常与佛教神像混居一窝。其二，印度艺术家刻意追求精神的传“神”，7世纪的一些佛像更加脱俗，进一步表现佛的苦修精神。又如为了惩戒“恶”，印度人以恐怖形象来传“神”，使身临雕塑群像中的人处在随时要受到神惩治的可怕境界中。其三，印度艺术家对于光的利用也十分讲究。有时因地制宜，根据寺庙、石窟原有的光线进行构思雕琢；有时则人为处理，调配光线，使塑像达到最佳艺术效果。……

还值得一提的是，印度人把雕塑实践升华到了理论，成了充满理性的智慧。《工巧论》的问世便说明了这一点。该书详细讨论了雕像各部分之间的比例、尺寸、姿势、弯度、发型装饰、被雕对象的地位和品貌等。当然，总还有一些学者认为此著在艺术研究上还有许多欠缺之处，但已不属本文话题了。

## 舞蹈

印度的古典舞蹈不仅历史悠久，而且有着独特的风格和韵味。千百年来它给印度人甚至给世界各民族带来了得益匪浅的享受。因此，在印度民族的经典舞蹈中一定蕴含着他们的无穷智慧，这大概是不用多言的。

印度民族的舞蹈艺术在远古时代就已有了很高的造诣。《梨俱吠陀》中就记载了古印度人的许多音乐和舞蹈活动。“仙学”是古印度的一种学艺，其中也包括舞蹈艺术。大约公元初，婆罗多牟尼总结了前人的经验，写出了集前人之大成的论著《舞论》（Nāṭya — Śāstra）。该著从理论上和实践上总结了数百年来印度舞蹈声乐、器乐、戏剧、角色的发展，并且从美学的角度规制和确定了各种舞蹈风格，舞台表演方式以及伴唱及伴奏的各种形式。

《舞论》意义深远，以至现代印度舞蹈的艺术形象、造型、身段、手势及表

情等，还常常以这部论著为根据。继往开来的印度古典舞蹈的专著是《姿态镜铨》（Abhinaya — Darpanam），作者为大名鼎鼎的喜自在（Nandi Kelsvara，有的书音译为难地·凯师婆罗），他博大精深，舞蹈、医学、文学、密宗宗教无一不通。《姿态镜铨》对印度舞蹈的发展，对舞蹈的规范定则的巩固，有着十分重要的作用。

为了用舞姿正确表达内涵，以及让众多观赏者深明蕴意，聪明的舞蹈编导以最形象的姿态，约定俗成地创制了“舞语”。因此，印度古典舞蹈不仅变化多端、感情丰富，同时又非常规范，从头的一扭到脚的一动，无不是特定含意的表达。印度人把古典舞蹈的姿势划分为“三格式”，每格式都有特定的术语。头部、手腕、胸部及大腿的动作称作“安格”；手、背部、腹部、脚以及特有的颈部变化动作称为“普拉帝格”，头部诸器官如眉毛、眼、脸颊、鼻子、嘴唇、舌头、露牙等动作称谓“阿盘格”。上述“三格式”中，身体每一部位或每一器官的动作也变化无穷，例如，单单就眉毛来说，《舞论》中就论述了表达不同感情的七种不同动作。又如，用眼部表情来表达感情寓意的方式有36种之多，比方眼珠的快慢转动可以表示圆卷和8字。技艺高超的舞蹈家甚至一脸二用，一半表演憎恨和恼怒，另一半正相反，显示出欢乐和喜欣。手势的表达范围就更广泛了，不仅表达人的喜怒哀乐，而且可表示日月星辰，江河湖海，黎明黑暗，以及狮狼虎豹。例如，单手势“Mayura”（图1）表示孔雀，报预兆的鸟、呕吐、蔓草……“Kartarimnka”（图2）左边的手势为《舞论》所规定的，中间者为《姿态镜铨》所规范，右边者为《卡里卡塔舞》所运用，含意同一。）表示男女分隔、分居夫妇的思念、剪刀、塔等等，双手势“Kutma”（图3）表示龟等；另一双手势“Matsya”表示鱼（图4）；印度舞蹈艺术不仅用手势表达具体形象的实体，而且还能用手势表达抽象概念。如“Vardhamana”（图5）表示质朴、羞怯、痛苦、差别、考虑等。《舞论》中共记载67个舞蹈手势，其中单手势24个，随着古典舞蹈的发展，形成了印度四大舞派。这些舞派尽管都以《舞论》中的原则和表演艺术为基础，但又显示了各自的特色，并且这些舞派的名称是处心积虑的，分别包蓄着各自的界定及美妙传说，这又是印度人在舞蹈艺术方面聪明才智的又一显露。起源于北印度雅利安文化、臻美于南印度泰米尔纳杜的传统舞蹈，称为“婆罗多舞派”（Bharata Natyam）。其名谓的来历说法颇多。一说“婆罗多”舞的创始人是一位名叫婆罗多的神仙。另一说认为，婆罗多本是印度的真正名称，舞派之名盖出于此。三说则显然是“咬文嚼字”，他们认为“表情”、“曲词”与“节拍”的三合一就是“婆罗多”（Bharata），因为“婆”（bha）即“表情”（bhara）一词的词首，“罗”（ra）谓之“曲调”（raga）的词头，“多”（ta）当是“节拍”（tala）一词的开首。

“卡塔卡利”（Kathakali）舞派盛于印度西南部喀拉拉地区。“卡塔”意为“故事”，“卡利”则是“表演”，顾名思义，“卡塔卡利舞”意释“表演故事”，它显然属舞剧类型。因此，熔故事、诗歌、音乐、舞蹈、表演造型为一炉，便是这一舞派的最大特点。叙事诗《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》中的故事是其取之不尽、用之不竭的源流。该舞派演员的举手投足循规蹈矩，因为它“有24个基本动作，各基本动作连合在一起，就如几个字母连在一起一样”，组成了各种舞语，“就可流畅表达思想感情了”。

“卡塔克”（Kathak）舞派属北方宫廷舞，始出于勒克瑙，后蔓延于今北方邦和拉贾斯坦地区一带。由于中世纪伊斯兰文化的影响，卡塔克舞蹈在

不知不觉中摄取了伊斯兰教的舞蹈艺术。“卡塔克”一词的出源也有不同说法。有些学者认为，黑天的崇拜者以舞蹈艺术来表达黑天的故事（卡塔），而当时讲述黑天故事的人被称作“卡塔克”，因此两者结合起来，卡塔克舞一名由此缘出。大多数则认为，“卡塔克”原来是一个种姓的名称，该种姓的人世代以舞蹈为职业，由此谋生。他们跳的舞蹈由其种姓而命名为“卡塔克”舞。该舞派的一大特点是舞者脚上必系有众多小铜铃，有时多达数百枚，清脆而连续的悦耳铃声，令观者目睹耳闻应接不暇，舞蹈高潮时，台上铃声台下掌声连成一片。后来该舞蹈在民间流传甚广，以致在银幕上、舞厅里，如没有卡塔克舞出现，人们便会有索然无味之感。

“曼地普利”（Manipuri）舞派起源于有“舞蹈之乡”美誉的曼尼普尔地区，该地区位于印度东北部，舞派的名字“因地制宜”，由而传袭下来。关于“舞蹈之乡”如何产生的问题，民间流传着一个动听的神话。在很久很久以前，湿婆神与雪山女神协力创作了一种姿态优美的舞蹈，他们遍游各处，专门挑选山谷地带，因为唯此地形适宜跳这种优美的舞蹈。功夫不负有心“神”，他们终于找到一条合适的山谷，但美中不足是这条山谷浸于水中，于是湿婆神挥动三叉戟，辟山填平洼地，排出积水，建成了跳舞场地，这便是今天的曼尼普尔。由于此舞的始跳者是湿婆神与雪山女神，是两神在皎月下，翩翩起舞，因此这舞派最著名的舞蹈有“击掌舞”、“伴侣舞”、“月光舞”，等等。

#### 民间戏剧

印度的音乐舞蹈和古典剧作在全世界可谓闻名遐迩，但人们对它的民间戏剧知之甚少。这类民间戏班虽然难以登上大雅之堂，但由于它们的剧目来自于民间，为平民百姓喜闻乐见，也由于戏剧班费尽心机，设计了种种巧妙方法，采用了各种吸引观众的高招，因此民间戏剧有着不竭的生命力。

一个戏班能否成功，剧团内部的建设至关重要。戏班艺人们在长期的成功与失败的摔打中积累了丰富的经验与教训，他们不断完善戏班的组织结构，形成了敬师、敬神、领班制的合理机制。

戏班能否招徕观众，台柱是举足轻重的。因此戏班的首脑是师长，他在戏班中的地位至高。各种仪式由他主持，人员由他任命，分配由他最终审定。为了使戏班和平延续下去，师长在生前就选好接班人，通常是他的高足或本家族才华出众者。接班人选好后，师长在演完一生中最后一出戏时，当众把包头布缠在接班人头上，然后在他嘴里放几块糖。如果不是在戏台上交接班，那么也必须举行交班仪式，届时不仅本戏班全体成员出席，而且也邀请其他戏班和地方绅士出席。这种在众目睽睽下举行交接班仪式，目的显然在于正名，以防班内争斗而导致全戏班散伙。如果师长生前未确定接班人，那么位置空缺，由领班中的一人代职。直到有了众望所归的台柱，由领班中年资最长者主持交班仪式，给新师长缠上包头巾，赠上礼品。为了确保师长制的稳定性，戏班中唯有师长一人有权招收新徒弟，招徒时举行拜师仪式，不经拜师学艺，任何人都不能登台。

领班在戏班中的地位仅次于师长，每一戏班可设一至三名领班。确切地说，他们的主要任务不是登台演戏，而是负责许多行政后勤事务，诸如选择剧场，准备舞台道具，筹措资金，负责日常开销，了解对手的情况，调查观众意向，等等。领班由师长任命，任命仪式也在公开场合进行。比如在演完一个新剧之后，师长登台，按传统规矩给新领班缠上包头巾，当众宣布任命。

如果不在演出期间任命领班，那就必须举行正式的任命仪式。任命领班如择定新师长一样，也须选择良辰吉日，邀请其他戏班及地方长老出席。

但是，光靠人治是不够的，内部勾心斗角仍时有发生。为了进一步抑制不团结的因素，戏班因地制宜，请出了神。在确定师长时，在任命领班时，以及在其他重大节目，乃至在一个新剧目准备公演时，都首先要敬神。所敬之神，各戏班是不同的，有的敬“巴掌”（力量的象征），有的敬“艺术女神”、有的敬“三叉戟”（湿婆神象征）。神的标帜是临时画在墙上的，如画上艺术女神、三叉戟，有的甚至把姜黄水涂手上，然后把手掌印在墙上，这便是“巴掌”。敬神时点燃牛粪，然后往火上浇酥油，散洒郁金香粉和其他香料，也往火上扔大米、丁香、鲜花，并且有时往火上浇酒，总之让火又旺又香。然后从师长、领班到各成员依次敬神，并在神前宣誓，由是戏班中各级次序排列便从人治上升到神治。

印度民间艺人的智慧不仅在于建立了稳固的内部机制，而且在吸引观众，取悦观众，与观众打成一片方面，也显示出众多光彩。

戏剧的对白、外白常采用唱歌的形式，这对于善歌善舞的印度民众自然有着很强的吸引力。有时甚至出现台上唱、台下合，演员与观众欢融融的场面。

为了让更多民众有暇看戏，戏班演出的时间往往与民众的作息时间相配套。如在冬季，戏剧从中午12点或下午1点开始，演到下午5点左右结束。逢夏天时，剧目从晚上10—11点“启幕”，到第二天早晨结束。如果逢节日、庙会等，戏剧往往从晚上8点开始，到凌晨1点左右“落幕”。如果上演的是连本剧，其中也没有几幕几场的规定，每晚演到观众怠意出现时便中止，第二天再接着演下去。如果需演7—8天的剧目，那么每演2—3天后，停演1天，一则让观众休息，二则更吊他们的胃口。

戏班自有做广告的诀窍。每次新剧排好，选出5—7名演员，穿着全套戏装，扮着角色，坐在汽车或者马拉和牛拉的平板车上，招摇过市，招徕观众。有时演员们全身戏装站在戏台外迎接观众。在正式剧目开演前，他们往往来一段小品先令全场开颜，丑角也常常故意出些洋相，令大家捧腹。

拉拢地方富豪、有势力之人，向这类财神爷献媚，这也是戏班求生存、求发达的高招之一。例如，开演前演员登台，站成一排齐唱祈祷歌。歌词唱及湿婆神、艺术女神、戏班创始人、师长、已故艺术家，然后总不忘唱及包戏的富豪及当地财神、有势力的绅士。还有的戏班干脆把女角分给当地的大户，由他们去派给各自相中的人并由他们请专人化妆。这不仅让大富豪随心所欲择角，而且也是一个显露财富的好机会。在民间戏剧中，女角的化妆特别讲究，从头到脚都须佩戴真正的金银珠宝。于是这也常常是一场比阔气、比财势的竞赛。富豪们常常倾家中最珍贵的珠宝来打扮女角。

剧情的发展和演出的安排不是死板一块，有时可尊重观众的意见，按照他们的情绪即兴变通。如果某段唱腔，或某段妙语连珠的对白，令观众大悦，观众们便举手大叫“再来一次，再来一次”。每逢此时，演员便暂停剧情的发展，再唱一遍或再念一段，直到观众尽兴，或者直至演员实在累乏。此时他（或她）只能双手合十，一再请观众原谅。有时男女演员觉得有必要，也可即兴节外生枝，如女演员假装悄悄溜掉，男演员突然发现后，把她拉回或扶回（因有时全身的金银装饰大多太重）台前并大声说：“台后幽合的事以后再说吧，还是先安慰安慰台前热忱的观众。”于是，台下哗笑，鼓掌声四

起，呈现欢融的高潮。相反，如果剧中对白太长，观众感到不耐烦时，演员便立刻停止剧情，插上一些打诨斗科或唱上一曲，献上一舞。待观众的情绪转换过来后，演员再接着剧情演下去。

民间戏剧充分利用自身不甚正规的优势，有时也可以让演员与观众配合演上一段。例如剧情发展到饮食时，演员可提示附近某个食品店的甜食如何可口，观众中如有人欣然前往，购来此甜食时，购物者尽可潇潇洒洒送上台，演员便会津津有味大吃起来。此时必然观众大笑，鼓掌不息。

如果观众对某个演员特别欣赏，他可以上台给予赏钱，此时演员会把慷慨解囊者的名字随口编入歌词唱出来。这一规矩更惹得印度的“大款”们大为高兴，既可随意捧他们喜欢的角儿，又可显示自己的阔气和大扬名气。

总之，戏班不仅要和正统的音乐舞蹈、古典剧作争夺观众，而且还要在戏班相互之间的竞争中站稳脚跟。因此，一个戏班要生存、要发展，这不仅是在斗艺、斗技，而且还是斗智，看谁有更多高招把观众紧紧拴住。

### 魔术

R·塔帕尔(Romila Thapar)教授在《印度历史》中认为，印度在欧洲人的眼里有三大特色，“展现为一幅土邦主、耍蛇人和绳索把戏的画卷。”而这最后一项便属于魔术(汉译佛典称之为“幻术”)。古代印度魔术的发达程度究竟如何，凭现有的资料很难描绘出清晰的全貌。当然，尽管“幻术”是民族艺术的一种，但如“幻术”这样的民族艺术，是否属于智慧的具体表现形式之一，这也是见仁见智的问题。本文拟从各种资料中摘引有关古代印度幻术的描述，以给读者若干印象，然后由读者自己下判断。

据东晋干宝《搜神记》记载，晋朝永嘉年间(公元307—313年)，有天竺人到江南来，表演了四种幻术。

其一，“剪绢还原”，“取绢布与人，各执一头，对剪中断之，已而取两断合视，绢布还连续无异故体。时人多疑为幻，乃阴试之，真断绢也。”

其二，“吐火术”，“其吐火，先有药在器中，取火一片，与饴糖合之，再三吹乎，已而张口，火满口中，因就热取以炊，则火也。”

其三，“断舌复原”，“将断舌时，先以舌吐示宾客，然后刀截，血流覆地，乃取置器中，传以示人，视之舌头犹在，继而还取含续之。坐有顷，人见舌则如故，不知其实断否。”

其四，“烧物不损”，“取书纸及绳缕之属投火中，众共视之，见火烧热了尽，乃拨灰中，举而出之，故同物也。”

鲁迅先生在《中国小说史略》中说：“魏晋以来，渐译释典，天竺故事，亦流世间，文人喜其类异，于有意或无意中用之。”鲁迅先生接着举例：我国的“鹅笼书生”幻术故事，源出于印度《譬喻经》。“鹅笼书生”叙述，阳羨许彦，带着装鹅的笼子经过绥安山时，遇见一位书生，书生声称脚疾，要求寄居鹅笼中，许彦就让他进笼与两只鹅并肩而坐。奇怪的是人未缩小，笼子也未见大，一人二鹅却绰绰有余。书生出笼后，因见许彦口渴饥饿难忍，便口中吐出一系列酒器，美味佳肴，他与许彦举杯共饮。为消饮酒寂寞，书生又从口中吐出一个女子，女子口中又吐出一个男子，男子口中复吐出一名女子。他们又唱又舞，为许彦与书生助兴。最后书生一吸气，男女众人与酒器等一概还入口中。我们再来看看《譬喻经》的记载：“昔梵志作术，吐出一壶，中有女子与屏处作家室，梵志少息，女复作术，吐出一壶，中有男子……梵志觉，次第互吞之。”

我们再来看看晋代王嘉《拾遗记》中的记载，当然记载中的印度幻术是否周、秦时的史实，还是大有商榷余地的，因为许多专家断言，中印文化交流未必有这么早。

一则记载说：“成王即政七年，南陲之南，有扶类之国，其人能机巧变化，易形改服……或吐人于掌中，有百戏之乐，宛转屈曲于指间，见人形或长数分，或复数寸，神怪歎忽，炫丽于时。”

另一则说：“燕昭王七年，沐胥之国来朝，则身毒国之一名也。有通术人名尸罗……喜炫惑之术，于指端出十级浮图十层高三尺，乃诸天神仙，巧丽特绝。”这与当代的“搬运法”和“障眼法”何其相似，因为我们在电视中看到了美国魔术师大卫在众目睽睽之下把飞机变掉的事实，而且大卫甚至扬言只要政府允许和假以时日，他能把自由女神像变掉。

据《高僧传》记载来看，从西域来华的一些高僧，大多也会一些幻术。例如，佛图澄在晋永嘉四年（公元310年）来到洛阳，为了显示西域高僧的法力，以便在中土宏扬佛法，他表演了“钵内生莲”。据记载，佛图澄用一只空钵，灌上清水，然后双目紧闭，两手合十，口中念念有词，顷刻间，钵内发芽生枝，开出娇艳的莲花。天竺和尚的另一手本领是“九莲灯”。他拿出一幅红毡，由观众检查两面后，他把毡卷起，忽然从中提出一连串莲花形的串灯，上下衔连，一共九盏，盏盏有烛火燃烧，犹如九朵琉璃花连成一串。另一位天竺高僧对着雪白的粉墙喷上一口清水，壁上突然显出若干朵红莲，接着再喷第二口水，莲花瞬时隐去。佛教故事中还有喷酒墙上竟会出现五色相渲的“维摩问疾像”。

鸠摩罗什是西域龟兹人，他先学印度文化，而后又到中原，译出许多佛经。他为了显示自己的神通力，曾当着众僧，显示过“吞针”的绝活，“聚针盈钵……引匕（匙）进针，与常食不别”。另外，佛典《法苑珠林》中也记载着印度发生的类似法术，“天神化作一人……食针一升。”

此外，《洛阳伽蓝记》中也有幻术的记述，但此时是中国人还是印度人或西域人表演，就混沌不清了。然而说是中印文化合璧，这大概不会有错。因此这是否也可侧面反映出印度的幻术呢？《洛阳伽蓝记》描述：“召诸音乐，逞技寺内，奇禽怪兽，舞忭殿庭，飞空幻惑，世所未睹，异端奇术，总萃其中，剥驴拔井，植枣种瓜，须臾之间，皆得食之，士女观者，目乱精迷。”该书还记载长秋寺“作六牙白象，负释迦在虚空中，庄严佛事，悉用金玉……四月八日，此像常出，辟邪师子，导引其前，吞刀吐火，腾骧一面。”

#### 泰戈尔的诗

诗人的智慧体现在他的诗中。泰戈尔的诗，就是泰戈尔的智慧，谈论泰戈尔的诗，就是谈论他的智慧。

泰氏一生诗作浩瀚，他借助诗阐述思想，抒发情感，表达对神的向往、对人的探索……。本文无力作全面探讨，只想对他如何深入浅出阐发内心深奥玄妙的思想作一扫描，这或许也能发现伟大头脑中的斑斑闪光。

读宗教名诗常常如雾中看花，只有一种朦胧美。泰戈尔的宗教诗不仅保存了这种朦胧美，有时还能撩开雾纱，让人一睹真切美。他的方法便是人置身神中，神置身人中，人与神融在一道。例如，泰氏在一首诗中阐发了“神我一如”的感觉，“那日夜在我血脉中奔流的生命之河，也同样在这世界中奔流，并按节律联袂起舞。就是这同一生命，化作无数的草叶，欢乐无比穿透大地泥土，迸发为花叶的喧腾波浪”。“我的四肢由于这生命世界的接触

而蒙受荣耀。而我的自豪是由于多少世代的生命脉搏，此刻正在我的血液中跳动。”（《吉檀迦利》，第 69 篇），如果说，这还只是一种朦胧美的话，那么在另一篇诗中，作者真切地与神一起置身于美境中，“今日，夏天携着叹息和低语来到我的窗前，蜜蜂在鲜花盛开的庭院中尽情吟唱。是时候了，我与你（指神）相对静坐，在这寂寂而充裕的光阴中唱出生命的献歌。”（第 5 篇）当“清晨的静寂之海泛起鸟语的涟漪，路旁的鲜花洋溢着一片喜气”时，当“太阳升耀中天，鸽子在树荫中咕咕”时，“看见神就站在我身边”。（第 48 篇）

当泰戈尔在描述神的时候，为了使神性与人性更贴近，他几乎将神完全人格化。泰戈尔写道：神穿着褴褛的衣衫来到人间社会底层，在“至贫至贱，一无所有的人群中歇足”，来到“农夫耕耘着坚硬土地的地方，在筑路工人身处破碎石头的地方。头顶烈日，冒着阵雨，神与他们同在，长袍上蒙着尘土。”（《吉檀迦利》第 12 篇）。

为了使人们更好地理解抽象、深奥的哲学命题，泰戈尔还借以高度的形象性来加以表达。例如，他在阐述人的灵魂与宇宙之魂具有实质的同一性时，他说：“只有有限，犹如没有光的灯，没有键音的琴；仅有无限，也只是是一片空寂。”（《人格》）在他笔下，宗教哲学中的“绝对者”——梵，也从一个抽象无形的概念，变成具体有形的人格。“绝对者”化作“清晨来了，右手提着金篮，带着美的花冠，静静地给大地加冕。”“绝对者”化作“黄昏来了，越过牧群遗弃的荒凉草地，穿过杳无人迹的路径，用金罐从西方的憩息之洋携来宁谧的冷饮。”（《吉檀迦利》）当诗人以各种物、景、气象来具体描述最高实在的精神时。他在不知不觉中使人领悟了“万有同源，皆出于梵；万有一如，皆归于梵”的真谛。

当诗人意欲流露自己复杂、细腻的感情时，他以抒情的手法来一显真诚的向往，急切的期待，焦虑的思念，离别的忧伤和相聚的欢乐。例如，他在悲伤时，“花儿垂头不放，风也叹息呜咽”；他在欢畅时，“行云频频向他致意，风也带来阵阵清香。”（《生命的亲证》）他甚至以讴歌的方式来表露自己对死亡的看法，“我热爱今生，我也热爱死亡，因为死亡是今生的一幕；它预示新剧继续展开，我渴望死于不死之中。”（《吉檀迦利》）

借用不同的景致来抒发自己的各种感情，这大概是诗人们惯用的手法，泰戈尔在这一方面的技巧可谓炉火纯青。首先诗人认为：“欢乐是无所不在的，它存在于覆盖大地的青草中；存在于宁静的碧空中；存在于生气蓬勃的春季；存在于严酷灰白的冬天。”（《生命的亲证》）当诗人快乐的时候，他就会想到“树叶上舞蹈的金光”；心情舒畅时，犹如“飘游天空的闲云”和“习习凉意的清风”。于是诗人的百感由着笔端流淌，诗人欢欣时便是四月芬芳，晴空万里；诗人忧郁时便出现七月阴沉，暮暮雨夜。从正午一片金色而静穆的田园，黄昏苍茫的滨海，从初夏盛开的红莲争妍斗艳，深秋飘零的黄叶沙沙席卷，从熹微的晨光，怒射的晚霞，从沉闷剥落的四墙，一览无遗的群山，无一不折射出诗人时时处处的心境。当“树叶在头顶上沙沙作响，子规在荫处啾啾啼唱，弯弯道路袭来阵阵花香”时，当荒径行人潜踪，骤风迭起，河里波浪翻涌”时，诗人的心情不也融在景致里了吗？

泰戈尔熟练而巧妙运用各种技巧和方法的事例实在一言难尽。有时他像神秘主义诗人，将人与神比作一对恋人。有时他是平民百姓中的一员，把农家口语引入诗歌创作。有时他如一位音乐大师，“新的旋律从心底涌出。”

有时他又像一位僧者，频频传授“不仅自我完善，还应施爱于人”。总之当这一切集于一身时，印度民族便向世界奉献了一位伟大的智者型诗人，他就是泰戈尔。

### 漫画

一个民族的漫画体现了该民族的幽默之智，这大概是无需赘言的。

印度姑娘的嫁妆至关重要，它决定了她的下半生幸福与否。丰厚的嫁妆可令姑娘锦上添花，穷人的女儿却常常成为嫁妆的殉葬品。1982年，新德里揭露出惨无人道的一幕，有一位商人在8年内娶了4个老婆并且统统使她们葬身火焰。怵目惊心的悲惨场面，当然是漫画讽刺的目标。粗粗翻《印度斯坦时报》，有关该话题的漫画常常赫然在目。1976年8月的一幅漫画上画着一位标致、苗条的新娘正缓缓步入婆家。但仔细一瞅，这姑娘是由一大包卢比巧妙构成的。又如1980年5月的第一版刊载了一幅漫画，父母大人正在阅览报刊的征婚启事，边上的儿子似有哭泣样，父母对他说：“儿子，不必伤心，称心如意的姑娘有的是，……哪怕再烧死几个！”果然，漫画的一角还有一堆火灰及未完全焚毁的尸骨，边上一只小桶赫然屹立，里面当然是汽油。

童婚是印度又一普遍现象。圣雄甘地13岁结婚，他以亲身经历的痛楚，奋而反对这一陋习；印度独立后，法律也禁止女孩子不满18岁结婚。可是这些都形同虚设，尤其在农村，一个女孩在13~14岁时还没有结婚，就会被认为是嫁不出去了。1985年的《印度斯坦时报》上仍刊有一幅漫画对童婚进行讽刺，可见这顽疾的根深蒂固。不过画面的构思倒也别出心裁，那是一长排房子的纵剖面图，每间屋中都是男女两小孩在做游戏，其中二间屋子中的女孩呈孕妇样，另三间屋子中的女孩胸前居然还紧缚着一个婴孩，她们与年龄相仿的男孩同样在做小孩游戏，漫画标题是：“夫妻闲暇的一刹那”。

印度人口过多已成忧患，关于这方面的漫画也不在少数。一幅漫画画面远看是一位潇洒的赛跑运动员，只见他穿着斑斑点点的运动衫，甩着头冲刺终点线，把身后一些西方模样的运动员远远甩在了后边。近看画面，这冠军的表情不是胜利的欢悦，而是极度痛苦，身上的斑斑点点也成了不堪重负的密密麻麻的人口，终点线写着“人日危机最后极限”。不过漫画中似乎还没把中国运动员列上。

印度官场中奉承拍马的陋习似积重难返，谄媚在政治和公共生活中已司空见惯。执掌大权的英·甘地理所当然成了盲目崇拜的焦点，形形色色的政客们为了献媚而抛弃了一切道貌岸然的伪装。漫画家当然不肯放过这一机会来显示一下才智和发泄自己的不满。有一幅漫画的构思颇有点“指鹿为马”的味道，但它的中心点不是突出“赵高”的专横跋扈，而是众臣们的奉承谄媚和怯懦随从。一个阳光明媚的春晨，甘地夫人说夜幕已经降临，大臣们便争先恐后冲到窗前，急不可耐地呼叫：“是啊夫人，星光灿烂！噢，还有一轮皓月当空。”

像孟买这样的古老城市，由于市政建设跟不上，许多地方已成了烂摊子；然而现代文化仍在不断渗入，青年一代的新奇追求也仍在继续。一幅漫画把这看似互不相关的两件事，有机地联系在了一起。画面是艺术馆咖啡厅，穿着入时的青年呷着咖啡（印度与中国一样主要是饮茶民族），欣赏和谈论着艺术，但由于孟买阴雨连绵，馆厅内地上的积水已有几寸厚，因此这些艺术和西方生活象征的鉴赏者们脚浸在水里，裤管卷起但已湿透，可是样子还是绝对优雅。其中有位小伙子跷着二郎腿，裤管上的水还在滴滴淌下，但他呷



着咖啡，正品味得出神。一位女士尽管额上画有“卍”字，但却是一身牛仔衣裤，站在水中双目紧闭，尽情地让艺术撞击着心灵。也许他们的心态是平衡的，因为他们认为自己生活在“东方巴黎”。（真奇怪，中国也把上海称作“东方巴黎”，而且孟买人和上海人的某些心态也趋一致，例如，双方都为自己缴纳了所在国税收的最大份额而沮丧，同时又为自己于着所在国其他地方明天才能干的事而自鸣得意。）

当然，聪明过头，也会弄巧成拙。印度各宗教教派关系本无多少幽默可言，此时如硬要插入幽默，便会造成难以收拾的尴尬局面。1982年宰尔·辛格当选为印度总统，他是印度历史上第一位锡克人总统。印度当代著名漫画家萨迪尔·达尔抑制不住突如其来的灵感的冲击，在《印度斯坦时报》上发表了一幅漫画，画上印度的总统宫殿，但中央的圆顶则用了锡克人的一块包头巾。从漫画艺术的眼光来看，这构思确实令人叫绝。正当萨迪尔为自己的杰作洋洋得意时，社会上却掀起了轩然大波。锡克教徒和印度教徒都愤怒地挥舞着拳头，他们都感到受了嘲弄，都认为自身受到了伤害。数以千计的印度教徒和锡克教徒向《印度斯坦时报》写了责问信。

### 美容

爱美是各民族的共性，但对待美容的态度和美容的方法则各有区别。它们取决于社会发展的经济、政治、生活习俗、地理物产、风土乃至道德准则等条件。印度民族也不例外，他们为了更好地美饰自己，总是因地制宜，千方百计地创造条件。

印度人的化妆术在古代就十分流行。阿旃陀的洞窟的壁画生动地反映了这一点。画中人显然都已懂得美容术，因为她们的眼睛被画得更大并呈扁桃状。这一美容风气一直流传至今，现时的印度妇女仍以这样的标准来描画眼睛。在哈朱拉霍（10—11世纪）神殿奥利萨庙宇以及文底那山以南的一些印度寺庙中，我们都能看到一些妇女对着镜子梳妆的雕塑。

护发和润肤总是美容的目的，印度人根据社会地位和经济条件的不同，采用各种化妆品来达到这一目的。英国人进入印度后发现原王室和贵族夫人常使用一种化妆品，它是一种胶水状的液体，香气扑鼻，印度人把它涂抹在脸上，然后在月光下沐浴，若干时辰后，它竟成为薄膜，可揭下来。据说这种化妆品对脸部皮肤的美容极佳。有些英国人便把它带回母国，不知是阴差阳错，还是英国人的创新，她们涂抹上这种胶状液体后，是在太阳光下晒，据说效果奇佳。后来，有些初来乍到印度的英国妇女，依旧按英国的习惯使用这种化妆品，结果有不少人在太阳曝晒下中暑！民俗学家艾希勒闻知这些新闻后，在他的《服饰与化妆》一书中介绍此化妆品时，还不忘告诫人们，不要忘记印度和英国之间的纬度差别。后来有人揭开了这种“东方神水”的秘密，原来是把产妇的胎胞研成粉末，拌上珍珠粉，然后用鸡蛋清及当地的一种矿泉水再加上香花汁搅和而成。

当然，一般妇女是用不起上述化妆品的，但她们也有自己的高招。民家女子常用水果及蔬菜汁混上一些药草、野花汁，据说效果也不差。更惊奇的是渔家女子，她们用鲜贝和海藻汁来美容，据说她们有去腥味的诀窍，否则就不能说是美容了。可惜这技能已经失传。若此说正确，那么这种技术如果再发掘出来，在今日社会恐怕也能申请专利了。

印度还有一种护发的“东方魔胶”，据说也早在德里苏丹时期（13—16世纪）就经阿拉伯人传到西方。涂上这种“魔胶”以后，头发便可直立起来，

大概有点像今日妙龄女郎使用的“摩丝”。然后这护发者，便到月光底下静坐（又是月光，看来这与印度酷热气候不无关系）。据说能静静地在校月下熬过夜，护发效果更佳。清晨时，用清水冲洗，头发便可复原，变得黑润发亮且飘洒柔软。据化学家说，这“魔胶”的主要成分是蜂蜜，鸡蛋和树脂。这恐怕寻常百姓也难有问津的经济实力。

檀香木粉末则是富贫男女都喜欢，也都能使用的美容品。印度人用檀香木粉调上漆或其他混有染料的软膏，涂擦全身，或者随心所欲画出图案。据说，檀香木粉不仅使全身散发阵阵香味，而且在炎热季节能冷却皮肤。按照印度古文献记载，依据檀香木粉软膏的各种色彩，人们可区别各种姓、年龄和家族等社会身份。在有些地区，檀香木粉也用于宗教仪式，而在另一些地区甚至还用于民间医术。

用锑来涂饰眼睛，这是印度人很早就使用过的。上述阿旃陀壁画可以证明这一点。据记载，古代印度人用锑来涂眼睑、眉毛和睫毛，他们用骨签在含锑的染料中蘸一下，给眼睑描一道边，目的使眼睛看上去更大。画睫毛则是使它们仿佛变得更长，更含情脉脉。据印度人的看法，抹上锑还能预防炎症，这就成了一举二得。

印度人认为妇女以小脸盘为美，为了取得这一效果，她们也想出了种种聪明办法。有的人在发型上作文章，经过适当而复杂的梳理、编排，既使得脸盘变小，又让人看上去明洁、得体。有的人在发饰上做文章，这在印度壁画上可充分欣赏到这一技巧。还有的人则借助鲜花帮助，于是娇嫩鲜艳、香气袭人、脸盘小巧等诸多效果皆归役于一。

鲜花的美饰效应不仅仅展现在头上，而且可把鲜花编成式样繁多的装饰品，如花环、手镯等。佩戴的方式也各显神通，挂在胸前，斜挎肩上，围缠腰肢；饰头、饰身、饰手、饰腿，甚至还可饰臀部。

印度妇女也热衷于美饰嘴唇、手和脚的指甲。除了常见的搽口红和漆指甲外，印度人还用一种红脂油来抹嘴唇和指甲，这种似漆的化妆品会结成透明晶亮的薄膜，除了美容效果外，还可使指甲变得更坚硬，也可防止嘴唇干裂。另有一些印度妇女为了在嘴唇和皮肤上求得金黄色泽，甚至用金币或金块进行揉搓。

印度人当然也不会忘记搽粉，因为浅肤色对印度妇女显示身份太重要了。麦淀粉和紫罗兰根合成的香粉是受普遍欢迎的。她们对于杏仁油、白蜡、玫瑰花浸出液调成的润肤膏也一直乐此不疲。

“宾迪”即额上的红点是印度妇女几乎人人都点饰的。实际上“宾迪”以前是一种宗教符号，也不一定是红圆点。湿婆信徒描上两条或三条水平状白线，然后在中间点上描出圆点，有时也可用一条垂直的竖线来替代圆点。毗湿奴派信徒有时画三条线，边上两条是斜线，中间一条垂直线，三线下端连成一点，两边是红线，中间是白线。有的妇女还在额上画一“卍”字。后来这些逐渐演变成红点，集宗教与美容双重职能。但有些印度妇女没有把“宾迪”描成红色，而且让它与纱丽的色彩和谐起来，如果这样的话，美饰的成分显然居多。

古代印度人在整容方面也有一显才智的机会。据说一般求手术者大多是罪犯。据《旧唐书》记载，在中天竺不孝则断手刖足、截耳割鼻。因此有些人由于受刑而被割去了耳朵或鼻子，为了使容貌复原，外科医生想方设法为他们恢复鼻子或耳朵。然而，有关脸容整修的记载实在寥寥无几。

顺便说及，印度妇女总是利用一切机会，来显示自身的化妆美容才智。因此在节日、尤其在宗教节日中，人们便能一睹印度人多姿多彩的美容本领，据说，常常会出现若干独出心裁的创举。例如，有一次4名青年不约而同地用骨针横穿自己鼻子的隔膜，大概这勇敢的行为是公象启示的。

### 印医

许多中国人对中医推崇备至，许多印度人也对印医五体投地。有人试图比较中印两民族的医学，并断言：“中国医学是疗病于已然，印度医学是防病于未然。”尽管此结论大有商榷余地，但他指出卫生学是印度医学的一大特点，这大概是言之有据的。印度医学特别强调日用卫生，注意健康和延寿，这在佛典中就可找到许多见证。佛陀在世时就曾提出“四大不调即有四百四病”之说。佛教律藏中也常能见到一些养身之法，如早晨嚼杨枝，饭后静坐调养身心等。寺院中讲究清洁，这更是贯一的传统。寺院不仅规定殿堂中绝对禁止涕吐，而且强调一点纸屑、杂物也不准扔下。《沙弥功德聚义蕴疏》中记载，一位寺院主持一天在走廊中看到一张小纸片，他跪下，双后捧起这张纸片，然后高高举过头，绕着寺院走了一圈，让众僧们目睹这情景。其意有二：佛之一物不应任意糟蹋，佛之戒律不敢随意践踏。

医学不发达，用咒语治病，这是一种原始的智。这种疗法是许多古代民族的共性，但从运用的普遍性上说，印度民族排位在前列，这大概不会有错。在古代印度人几乎必读的圣典《阿闍婆吠陀》中就记有许多咒语，用于治疗各种疾病，或驱逐被认为致病的妖魔，并且有些咒语与适用的印草药相伴相随。例如一首治咳嗽的咒语：

如箭被磨利，疾飞向远地，咳嗽亦须飞，去向地之极。

另外有一首用黑色植物治疗麻风病的咒语：

此药生夜间，色漆兼黑玄；

深染麻风疾，涂去其灰斑。

大概有必要提一下印度医学在治疗生殖系统疾病方面的高超医技，因为尽管印度各大宗教都以倡导禁欲为标榜，但这并没有妨碍印医在这一学科上的发展。再者，我们从一些医疗案例中可看到，印度医生的治疗法充满了印医的特殊“智慧”。20世纪80年代，德里旧城中仍有一位德高望重的老印医，他常用几千年以前的《夜柔吠陀》中提及的植物、矿物作为药的配方原料，医治那些属于丧失生殖能力的疾病。其医术及声望如何，大概从收费价位上也能说明一些问题。他的门诊收价最低为250卢比，5000卢比以上的开价也不乏其例。即便如此，他的诊所仍每天门庭若市。

加尔各答也有一家名贯全印的诊所，达贾尔医师的治疗是训诫加药物。为了避免夜遗，他告诫男子入睡前不要喝牛奶及辛辣食物，睡姿以侧身为佳，并将位于上面的那条腿微微蜷起；白天还要避免过度旋转、快速奔跑和骑马。达贾尔医师治疗阳痿则需一个疗程，其间患者要“抵制色念”，交替冷水浴和热水浴，浴罢服用达贾尔医师开出的“印草药”，如服用一定剂量的钙、锡或小块生梨，必定能增稠精液。为了能勃起，他在方子中再加上砷、藏红花和麝香，另外狮子油、熊油和海狸油也是添加的配药。凡用过此药方的患者，无一不夸奖达贾尔医师的高超医技。当然，药膳是极聪明的方法，美食和治疗一举两得。达贾尔医师在这方面也颇有研究，他常劝病人多吃鸡蛋；有时他悄悄在病人耳边循循开导，告诫他们在做色、香、味俱全的佳肴时，无论如何不要忘记放二只山羊的睾丸。

重视精神的人生观在医学上的反射则表现为重视心理疗法，这大概是印度医学的又一聪明之处。佛典《小品》中有一个关于名医耆婆的故事，讲述王舍城一名妓女的私生子耆婆，长大后成了医道高超的医生，其最大的特长就是医术与心理疗法相结合。据说，有一名整天闲不住的富商得了一种奇怪的病，百治无效。一天他终于请耆婆来治疗，耆婆深知商人好动，便询问他能否做到右侧卧7个月，左侧卧7个月，最后仰卧7个月，否则此病不治。商人无奈只得痛下决心。于是耆婆打开他的头颅，取出两条蛆虫，缝好伤口。后来，病人在每个方向仅躺7天，即三七二十一天后就痊愈了。病人深感惊奇，耆婆解释说：“如若不事先要求你每侧躺7个月，那么恐怕你决躺不了7天。”据书记载，这位巧妙运用心理疗法的耆婆生活在公元前。这么早期的印度人就深知心理疗法的重要性，这不能不令人叹服。

让我们转换一下视角。中国古籍中保存了不少有关印度医学的记载，从中我们或多或少可品味一下印度人在医学上的聪明才智。《隋书·经籍志》中录有从天竺传入的《龙树菩萨药方》四卷，《西域诸仙所说药方》二三卷，《西域波罗仙人方》三卷，《西域名医所集要方》四卷，《婆罗门诸仙药方》二十卷，《婆罗门药方》五卷，《耆婆所述仙人命论方》二卷，《龙树菩萨和香法》二卷，《龙树菩萨养性方》一卷。唐朝义净法师所作《南海寄归传》中，其中有三篇医学（即《先体病源》《进药方法》《除其弊药》）专论印度医学，讲解了治疗疮、身病、小儿病等。

还有一些印度从医者云游至中国，他们方术与医术并用，把一些皇帝唬得晕头转向。这些人大部以造延寿药为幌子，但如果没有一点造补药的诀窍，大概唐朝前期几位明君也不会随随便便引颈吞药并给他们封官进爵，据《旧唐书》卷三记载，那罗迦婆婆在金甌门造延年药，药成后供一代天骄唐太宗服用。在唐高宗时，天竺僧人卢伽阿逸多以“术进”，帝请其造长年药。看来他的补药颇为成功，因为高宗服后感觉上佳，便封他为怀化大将军。玄宗时，北天竺沙门僧密多送来质汗等药。

《宋史·艺文志》中保留了不少天竺药方，其中可看出印度人在一些专科上是有特长的，如《耆婆脉经》、《波陀波利译吞字贴肿方》等。据《宋史》来看，此时另有一些印度医学论著也已传入我国，如《耆婆五藏论》、《耆婆六十四问》、《龙树眼论》等。《辽史》还记载，辽国王室得病甚重，回鹘送来梵僧名医。可见印度医术在当时一定颇有声望，至少回鹘和辽国对其佩服得五体投地，否则何必千里迢迢请高人呢？《元史》记载，亦里迷失出使西域回来，颇为得意的一件事就是得到了印度的“良医善药”。

当这本小书在此打住的时候，突发奇想、别具一格的印度文化中透现的印度智慧，是否也能使芸芸世人们“颇为得意”、欣喜于得到了印度的“良医善药”了呢？

拜占庭的智慧：  
抵挡忧患的经世之略

龚方震著

## 引言

中世纪的地理观念以地中海作为世界中心，海的东岸即称东方。罗马帝国分立东西二帝后，东方崛起了拜占庭帝国，拜占庭自称为罗马人，许多史家也视这一帝国为罗马帝国的继续，或者说是东罗马帝国。实际上拜占庭有其独特的文化，它既继承了基督教文化，又巧妙地溶入了希腊文化；它的政治体制也不全以罗马帝国为标准，有所创新；拜占庭的生活习惯带有强烈的东方色彩。它敢于顶撞“正统”的罗马教会，修改了许多仪式规范，发展成独立自主的教会，因而被视作异端，但它们学术的繁荣又远远高出当时的西方各国，西方正处于中世纪的黑暗时期，在东方却闪耀着一颗明珠。19世纪的一位法国历史学家朗波（A. Rambaud）称这个国家是“欧洲和东方野蛮主义的分界线”，意思是既不同于欧洲，又有异于蛮族。也许更正确地说，拜占庭不是分界线，而是东西文化的交汇，没有基督教，拜占庭舞台上就缺少了个主角，没有强烈的希腊文明的渗透作为背景，这台戏不可能演得那样光彩夺目。

拜占庭帝国存在千年之久，欢乐和悲伤交织一起，胜利和挫折不时起伏，历经波折后它衰老了，但犹似一个老妪仍满戴着珠宝绿玉，不失其年轻时的光辉。

这个帝国的四周都是虎视眈眈的敌人，诺曼人要征服它，斯拉夫人、阿拉伯人要积极扩张，教皇要凌驾于其上，还有一些东方的“蛮族”不断来骚扰。但正是拜占庭人的智慧，使帝国的统治能持续达千年之久。本书以史料为依据，勾勒出他们御敌的智慧和富国强兵的智慧，从中可以看出他们如何运用婚姻外交和远交近攻、同化政策等手腕来与邻国周旋，又是如何发明了“希腊火”这一秘密武器，给敌人以重创。拜占庭的富饶程度，当时的一些外国旅行家留下了生动的记载，他们是怎样富裕起来的，本书若干章节的提示，也许可供参考，如拜占庭的丝绸商品长期垄断西方市场，为国家积累了大量财富，这不得不归功于它的对丝绸工业的保密政策，使技术不至于外流。文艺复兴、人文主义早显现于拜占庭，当代史家已注意到了意大利文艺复兴所受到的拜占庭的影响，如果没有拜占庭保存下来大量的希腊著作，也许大多数古希腊作品将湮没无闻。意大利人爱好希腊文学、哲学，而他们对希腊语的知识来源，主要是14世纪拜占庭派去了一位教希腊语的教师克里索洛拉斯（Chrysoloras），在那里任教了4年，然后得到普及。从15世纪开始，意大利人纷纷到拜占庭去搜集希腊著作，单是奥里斯派（Aurispa）一人，在1422~1423年期间就在拜占庭购得了238份手抄本。如他所说：“我的整个企业、所有的现金，甚至我的衣服，都献给了希腊著作。”所以拜占庭对人类文明的发展所作的贡献决不可低估。本书有一章是叙述他们吸收希腊文化所表现出的智慧。其中还可以看到他们又是如何将它传播到斯拉夫人中间，最后使莫斯科成了第三个罗马。改革是时代的要求，否则就不能适应社会的发展，本书作了点滴的介绍。拜占庭的改革有的受到阻挠而最终失败，有的则一直存续至今，如最令罗马教会感到震恐的教士结婚，现今就由东正教保持着。拜占庭人喜欢奇装异服，爱好竞争，生活充满机智，从留传下来的史料摘录了一些，可看出他们睿智的生活态度。

拜占庭和中国在历史上往来频繁，特别是从我国将蚕种引入，发展了他们的丝绸工业。此外，他们是如何认识中国的，读者或许会感到兴趣，为此

专门立了一章。考虑到我国出版物中较有系统地介绍拜占庭历史的著作还很少，不了解它的兴衰史，对拜占庭智慧的历史背景就很难清楚理解。上下千年的历史人物又不断涌现在本书中，所以本书首章简单介绍它的历史，书末附录再列个统治者的年代表，这一年代表虽也见于他书，但我国的著作很少注意到是哪个王朝统治，附表中列出了统治王朝的名称，也许不是无益。

拜占庭历史上各项重大事件以及政府所采取的对策，历史学家见仁见智，褒贬不一。汤因比说拜占庭的反圣像运动使它处于无政府状态，已不成为一个真正的国家，没有一个真正的政府。有些历史学家则称反圣像运动是项宗教改革，利奥三世是马丁·路德的先驱者，笔者赞成后说，它正是体现了一些拜占庭人反对迷信圣像的智慧。本书所列出的许多智慧是否属于智慧，请读者自己判断抉择，最有发言权的是广大读者。

## 第一章 千年盛衰

### 名垂千古的君士坦丁

史学家关于拜占庭帝国的起讫时期，历来有两种说法。一种认为应从利奥三世即位之年即公元 717 年算起，至 1453 年被奥托曼大帝国灭亡为止。较多的学者认为所谓“拜占庭主义”早在君士坦丁大帝时即已形成，他定都于新筑城市君士坦丁堡，所以应该从 4 世纪算起，1985 年发行的新版《剑桥中世纪史》第四卷是如此提法。本书采用新版的观点。

从文化意义上说，拜占庭帝国千余年至少完成了三大职能。第一，早期的罗马帝国为西方文化奠定了基础，教育了被认为是文化落后的凯尔特人和日耳曼人。拜占庭则对东欧的斯拉夫人施加了影响，使罗斯、保加利亚、塞尔维亚的文化中带有明显的拜占庭标志。第二，它将东方的物质文化带到了意大利、法国和德国，包括手工艺品、珠宝工艺和绣织品等。第三，它保存了丰富的古典希腊文献，其深远意义无法估量。如果不是拜占庭人爱读古希腊的作品并辗转传抄，使其得以保存，则十四、十五世纪的意大利文艺复兴可能是另一种情况。希腊化的拜占庭文化与落后的西欧国家形成了明显的对照。西欧的一些富有的王公贵族通常不读书，没有文化修养；拜占庭世界的富有阶层重视教育，受教育不仅是指读写和算术的能力，还必须研读古希腊语法和希腊古典著作，谈话中引用一些诸如古典作家荷马的句子并不鲜见。

拜占庭文化所以如此光辉与帝国的奠基人君士坦丁大帝不可分割。

君士坦丁(286? ~ 337 年)是个常胜将军，他一个接一个地挫败了对手，最后统一了罗马帝国。原来的罗马帝国从戴克里西皇帝(230 ~ 316 年)开始，已有两个同地位的奥古斯都(Augustus, 即皇帝)，帝国被分成东西两个区域，以多瑙河至达尔马提亚之南的亚得里亚海为分界线，两个区域分别由一个奥古斯都治理，但皇帝的敕令是共同颁发的，每一奥古斯都又各自选定其继承者，称为凯撒(Caesar)。4 世纪初，利西尼厄斯是东方的奥古斯都，君士坦丁是西方的奥古斯都。公元 324 年，君士坦丁击溃了利西尼厄斯军队，占领拜占庭，帝国复归统一。

各种历史记载中对君士坦丁的评价并不一致。基督徒称他是英雄，甚至是一位圣徒。这是由于君士坦丁在公元 312 年信仰了基督教，313 年颁布米兰敕令，宣布宗教信仰自由，确定基督教”的合法地位，并把以前罗马皇帝所没收的教产全部发还。攻击他的人认为他是个最无耻的暴君，他的掌权全靠背信弃义和阴谋伎俩。我们且不论他个人的品质如何，或者说他有多么伟大的政绩。足以使他名垂千秋的是他将拜占庭改建成君士坦丁堡，并且迁都于此。如果没有这个坚固的要塞，没有它充当东西航运的枢纽，也许拜占庭帝国早已衰亡了。君士坦丁堡的建成和定为首都体现了君士坦丁的高瞻远瞩。

拜占庭这一城市始建于公元前 656 年，是希腊航海家比柴斯(Byzas)所建，历来是控制马尔马拉海和博斯普鲁斯海峡出入的重镇。一旦进行封锁，敌人就无法从海上来犯，如果要出击就再开放，进退自如。更重要的，它还是东西贸易的通道和港口，有利于财富的积聚。君士坦丁从公元 330 年起花了数年时间扩建这个城市，单是修筑新的城墙、门廊、沟渠就用去了 250 万金镑。它的港口是用大理石构筑的，坚固美观，城市的建筑式样是请来自四方的学院教授设计出来的，广场中心有高达 120 英尺的柱子，竖有阿波罗的



巨像，城市的一些贵重装饰品都是从希腊和亚洲的许多城市掠夺来的。其他还有教堂、沐浴场、杂技场等，史家称它为第二个罗马。

君士坦丁在君士坦丁堡修建的长城从马尔马拉海沿岸一直延伸到金角湾，高度约 190~270 英尺，享有“不可战胜”的盛誉。历史上君士坦丁堡曾受到阿瓦尔人、匈牙利人、斯拉夫人等数次入侵，都是由于有坚固的城墙作屏障才免遭厄运。直到 1204 年，君士坦丁堡才被十字军攻占，焚烧劫掠一空。

君士坦丁是历史上第一个基督徒皇帝，被称作新的摩西，因为是他将基督徒带出了困境。

#### 梦想与现实

君士坦丁死后，罗马帝国又出现了东西奥古斯都，有时又归于统一。公元 395 年，西奥多希厄斯一世 (Theodosius I) 逝世，罗马帝国正式被永远瓜分。他的长子阿尔凯迪厄斯为东罗马皇帝 (383 年已被任为东方奥古斯都)，次子霍诺里厄斯为西罗马皇帝 (393 年被任为西方奥古斯都)。公元 476 年，西罗马帝国为日耳曼人所亡，重建新罗马帝国的重任就落在东罗马帝国的身上。

查士丁尼 (483~565 年) 是拜占庭帝国的一代雄主，527 年即位后，他的全部政策都指向建立皇帝的绝对权威和复兴统一的基督教帝国。查士丁尼恢复罗马帝国全盛时期状态所采取的举措大致有这几点。

扩大版图从公元 535 至 554 年，查士丁尼重新征服意大利，彻底打败了东哥特人，把整个意大利置于帝国统治之下。533~534 年把汪达尔人赶出北非，夺回了原属罗马帝国的北非。554 年征服西班牙东南部，以科尔多瓦为该省的首府。

恢复罗马法的权威他所主持的编纂工作，包括四大法学著作，《查士丁尼法典》(529 年)，《民法手册》、《法学汇编》(533 年) 和《法令新编》(565 年)。《法令新编》中的法令是陆续公布的，以后才汇编成册，其中若干法令使用了希腊语，以示既要保持用拉丁语书写的罗马法的权威性，又要有相对的独立性。希腊语是本国的语言，它是维系拜占庭帝国内各种民族的纽带。

与罗马教会协调关系东西教会的隔阂由来已久，罗马教会讲的是拉丁语，坚持古来的传统；拜占庭教会用希腊语，深受希腊哲学、文化影响。罗马教皇要凌驾于拜占庭之上，拜占庭的宗主教又不甘心。查士丁尼的理想是重建罗马帝国，自然不愿见到教会的分裂。公元 545 年，他颁布了著名的 131 号法令，承认罗马教皇在教会中的首席地位，君士坦丁堡大主教居二位，处于其下。但事实上他只是承认教皇是精神上领袖，无意因此妨碍皇帝在基督教世界的统治权。皇帝是上帝派在尘世的代表，是最高主宰，他必须照顾臣民的物质上和精神上的需要。虽然如此，罗马的教皇对被认可为首席地位是满足的，教皇味吉留斯感谢上帝不仅给予查士丁尼一个帝国，而且有一个神父的灵魂。味吉留斯的阿谀奉承并不能改变他以后处于屈辱地位的命运，查士丁尼的无限的威权实际上控制了罗马教会。

兴筑堡垒鉴于日耳曼人和东哥特人进占罗马的教训，为了巩固这一大帝国的边境安全，他在边境地带修筑了数以百计的堡垒，从突尼斯通过埃及及幼发拉底河，再穿过亚美尼亚山区而至黑海，又在那里沿着多瑞河北上，并在那里驻有正规的常备部队 (Limitanei)，他们都是由当地农民组成。

查士丁尼的梦想似乎已变成了现实，可是自他死后，继承者大多是庸主，

内乱外患频仍，削弱了国力，其间虽有中兴明主出现，但颓势难挽，勉强维持到 1453 年才结束。

我们可以大致描绘一下重建罗马帝国这一理想的破产过程。在 107 个拜占庭皇帝中只有约 34 名是自然死亡。继位者不是由根据法规选举产生，主要凭武力夺取，也有一些是因王朝的更迭而由统治者的儿子或寡妇继承。拜占庭帝国的王朝变更的频繁，世所罕见，共有 10 个王朝。王朝的变更或起于宫廷政变，或产生于革命，谋杀和暴行屡见不鲜。在许多场合，皇冠掌握在篡位者手中。强有力的军人、行政官或外交家随时都可要求取得皇位。宗教上的问题也不少，原来查士丁尼所实行的凯撒教皇主义，皇帝握有绝对的权力，但基督教既为国教，教会的势力自然膨胀，进而干涉世俗事务。还有一些地区教派如科普特教会和叙利亚教会，他们不愿被强迫接受正教会的基督教，公开表示反对。他们的信徒各处都有，在人口比例中不算少，尽管政府的压迫、虐待不断发生，他们始终不放弃自己的信仰。公元 726 年开始，利奥三世发动了一场反对圣像崇拜的运动。他认为崇拜圣像就是崇拜偶像，违背教义。这激起了许多教徒的抗议，并且发生了叛乱。这项争端持续了 100 多年，几乎动摇了帝国的基础，直到 843 年迈克尔三世在位，才恢复圣像崇拜。

在对外关系方面，外患频繁。公元 602 年，生性残酷的福卡斯 (Phocas) 篡夺了政权，国家陷于无政府状态，斯拉夫人和阿瓦尔人乘机占领了巴尔干和希腊的大部分土地。608~609 年波斯人又蹂躏叙利亚和美索不达米亚。非洲总督的儿子希拉克利厄斯一世 (Heraclius) 推翻了福卡斯的统治后，一度收复了斯拉夫人所据的巴尔干地区，人心振奋，可是好景不常，616 年，帝国在西班牙的领土为西哥特人所夺。经过 4 年的和平时期 (629~633 年)，又受到伊斯兰浪潮的冲击，哈里发奥马尔先后占据了埃及、叙利亚和美索不达米亚等一些原属拜占庭的省区，又移师西征，征服了摩洛哥、西班牙和西西里，而且他的海军几乎每年要来进攻君士坦丁堡。13 世纪初又受到十字军的骚扰，君士坦丁堡被攻占，焚烧劫掠达三日三夜，国力大衰，残存的一些领土最后被奥托曼的穆罕默德完全征服。

#### 文明与野蛮的接触——十字军灾祸

拜占庭和罗马的分歧耶路撒冷是在 1070 年被塞尔柱克人攻占的，最初西方基督教国家对此并不重视，没有什么巨大反响。20 年后，有个法国隐士、狂热的基督徒彼得，从耶路撒冷回来向教皇哭诉，那里的基督徒受到了如何的“虐待”，并称衰弱的拜占庭帝国对此无能为力，只能依靠欧洲的尚武的民族。教皇乌尔班二世向他保证要夺回耶路撒冷，于是出现了第一次十字军东征。然而，要直接指向耶路撒冷并非易事，先得取得拜占庭的合作才能通往小亚细亚，而小亚细亚的大部分领土已被穆斯林国家占领，攻坚战将非常困难。拜占庭的外交家一直主张要和穆斯林国家联盟，以对付巴尔干不断发生的叛乱和诺曼人的进攻，并且很清楚西方国家的真正意图是要在叙利亚和巴勒斯坦建立他们所控制的海港，所以一开始双方即出现了分歧。

十字军对东方的途径毫无所知，必须由拜占庭人引导，且沿途需要他们提供口粮，因此只能作出妥协。双方订立誓约，十字军保证将拜占庭已丧失的土地收复后归还给拜占庭，拜占庭则负责供应和指路。可是就在诺曼人博希芒德 (Bohemond) 在 1098 年占领安提俄克后，并不将它还给拜占庭 (拜占庭于 1085 年失去)，而是作为拉丁人的采邑。他又宣称，拜占庭皇帝是最坏的敌人，于是在十字军的日程上首要的任务变成了攻占君士坦丁堡。双方成

了敌国。

十字军和威尼斯结盟十字军东征究竟有几次，说法不一，有的说8次，有的说9次，对拜占庭影响最大的是第4次十字军远征。威尼斯与拜占庭历来为控制地中海的贸易独霸而不和。威尼斯一直想将拜占庭置于其治理之下，十字军要攻占君士坦丁堡必须有强大的舰队，但他们根本没有船只，于是就与威尼斯结盟。1201年4月，维拉尔德万(Villehardouin)代表十字军与威尼斯的首席长官丹多洛(Dandolo)签订协议，十字军付给对方94000银马克，威尼斯提供船只和人畜所需的粮食，随后威尼斯答应再补充50艘大帆船，条件是必须获得十字军所征服的土地的半数。其实威尼斯本身也参加了第4次十字军战役。1204年十字军攻占君士坦丁堡，这是该城有史以来第一次陷落。早在进攻之前，威尼斯与十字军已签订了瓜分战利品的协议，威尼斯将得到君士坦丁堡8个区中的3个区，新选出的拉丁人皇帝将得到1个区和皇宫，其余3个区作为皇帝的采邑再由威尼斯和十字军来均分。攻占拜占庭后，选出佛兰德斯的鲍德温当拜占庭皇帝，成为拉丁人的帝国。对于领土的分配，稍有变更，威尼斯得到君士坦丁堡的3个区，鲍得温有5个区，最重要的贸易要冲从马尔马拉海至赫勒斯滂湾，以及克里地岛均归威尼斯所有。一些基督教国家以十字军的名义瓜分了另一个基督教国家，成为历史上的一大肮脏丑闻。

骇人听闻的暴行这些十字军在君士坦丁堡干了些什么呢？当时幸免于难的东罗马史家尼西塔详细地记载了下来。这些材料后来被吉朋(Gibbon)引用在《罗马衰亡史》第5卷中。他们进城后先是放了“三把火”，三天的大火所烧毁的房屋等于欧洲三个最大城市的房屋总量，失去抵抗能力的居民被屠杀者达2000人，据说这是压低了的数字，实际上血流成河，吉朋认为大部分居民都惨遭屠杀。是基督徒杀基督徒，野蛮的拉丁化民族杀文明的希腊化民族。一些有身分的主妇和修女被玷污了，监狱中的女犯被掳为奴。2万名“朝觐者”从来没有见到过如此美丽和富饶的城市，他们既是妒忌，又是羡慕，要尽可能地破坏和掠夺。君士坦丁堡历9个世纪积聚起来的古物不是被推倒拉走，就是被毁坏，家屋、修道院、教堂被洗劫一空，圣杯被剥去所嵌的珠宝而当作酒杯，圣像用作赌台。在圣索菲亚大教堂中，圣坛的金银雕塑品都被击碎，一个妓女坐在宗主教的冠冕上唱着淫荡的法国小曲。先前皇帝陵墓中的珠宝被挖尽。尼西塔称这些教徒实际是反基督的急先锋，与萨拉丁在耶路撒冷的举措相比，显得阿拉伯人的行为要比十字军文明得多了。他们尊敬基督教堂，毫不骚扰被征服的基督徒的人格及其财产。十字军所劫掠的财富之多，连十字军的首领之一维拉尔德凡也不得不惊叹：“有史以来还没有见到哪个城市有这样众多的战利品。”

对于这些战利品他们定出了分赃计划，将它们集中在三个教堂进行分配，一份给步兵，两份给骑兵，四份给职位较高的武士，其余绝大部分归王公贵族所有。教皇原想在拜占庭建立了拉丁帝国后，可以他为首将东西教会统一起来，实际结果适得其反。希腊人认为他们所以饱受痛苦，是教皇的野心所造成，对罗马教会怨恨万分。正如后来意大利的一位巴兰教士向教皇十二世所指出的那样“教义的分歧在希腊人的心中远不及对拉丁人的痛恨那样，渗透到他们的灵魂，希腊人在各个时期所受到的拉丁人所造成的巨大灾祸，至今还在天天受苦”。这些拉丁人的统治直至1261年他们被逐出君士坦丁堡才告结束，此后希腊人恢复对拜占庭帝国的统治。

## 与邻国的纠葛

帝国的四周都是强国，北有诺曼人、保加利亚人，东有斯拉夫人、东哥特人，南有波斯帝国和后来崛起的阿拉伯人，西有威尼斯和热那亚人。彼此为了版图的扩张，经常发生冲突和战争。拜占庭在四面出击的情况下，有时取得胜利，有时惨遭败北，元气大伤，国力凋敝。与邻国的交战情况可简单地作一描绘。

保加利亚原始保加利亚人属突厥人种，2 世纪时，他们同一些其他突厥部落从中亚来到里海和黑海之间地区。6 世纪后半期，由于大批阿瓦尔人从中亚来到这里，大部分原始保加利亚部落被驱赶到多瑙河中游和蒂萨河一带。他们在那里组成了强大的部落联盟，东罗马史家称之为“大保加利亚”，占据了黑海以北的大批土地。他们是拜占庭帝国的近邻，经常侵袭其领土并进行劫掠。公元 680 年君士坦丁四世主动出击多瑙河畔的保加利亚人，遭到惨败，原始保加利亚人乘胜追击，直抵巴尔干山脉。其首领阿斯巴鲁赫又与斯拉夫贵族达成协议，共同建立一个新的斯拉夫-保加利亚国家，时为公元 681 年，世称保加利亚第一王国。君士坦丁四世同年被迫媾和，答应年年纳贡。9 世纪初，保加利亚又将矛头指向拜占庭帝国，拜占庭皇帝奈塞弗勒斯一世组织反攻，811 年占领了保加利亚的首都，洗劫一空后回国，归途中遭到伏击，损失惨重，皇帝本人也死于此次战役。公元 967 年开始，拜占庭帝国乘保加利亚内乱频繁之际，发动了一连串的攻击，到 1018 年年底，整个保加利亚沦于拜占庭统治之下，第一王国宣告结束。

在这一期间，拜占庭文化对保加利亚产生了重大的影响。希腊语成了保加利亚的官方语言，现在尚保存的一些 8 至 9 世纪石柱碑文是用希腊文书写的。以东正教形式出现的基督教被奉为国教，原始保加利亚人所传下来的每年以动物命名的十二纪年法被改成了拜占庭纪年法。保加利亚还仿照拜占庭的法制建立了新的法制。

诺曼人它的原义是“北方人”，概指斯堪的纳维亚人。他们南下后在法国北部建立了诺曼底公国，在中世纪史料中经常提到的诺曼人通常是指法国的诺曼底人。那时他们已与原来的法国人混杂了，所操的语言称诺曼法语。11 世纪初，诺曼人进抵意大利南部，他们以英勇善战闻名，拜占庭帝国中的一部分雇佣军就是诺曼人。诺曼人占领意大利南部后，他们的大公吉斯卡尔以进攻拜占庭为下一目标，1081 年先后占领了科孚岛和马其顿的西部，他被拜占庭称为“最危险的敌人”。其子博希芒德是十字军东征的积极参预者。西西里的国王也是诺曼人，他不断地对拜占庭帝国东部领土进行骚扰。1127 年，西西里国王罗吉尔二世将西西里和意大利南部统一起来，对拜占庭形成更大的威胁。拜占庭曾向教皇和德国乞援来对付共同的敌人诺曼人，效果不大，但也一度占领过南部意大利。1158 年拜占庭皇帝曼纽尔与西西里国王威廉一世签订卅年和约，才解除了诺曼人的威胁。

匈牙利匈牙利人自称马扎尔人，最初住在乌拉山附近，所操的语言属芬-乌戈语。后来南下一直迁居到高加索，他们在中亚与突厥人频繁接触，受到强烈影响，语言成分中引进了许多突厥语，所以在拜占庭史料中常称他们为突厥人，或奥诺古尔人（Onogur，意思是“十姓乌纒”）。今日英语所称的 Hungarian，德语 Ungarn，法语 Hongrois，意大利语 Ungheresi，都由 Onogur 演变而成。公元 6 世纪时，匈人（Hun）戈达斯（Gordas）来到君士坦丁堡受洗，这里所说的匈人戈达斯，一般认为就是马扎尔人，所以匈牙利人与拜占

庭帝国的最早接触在 6 世纪。9 世纪末，保加利亚的统治者西米恩在马其顿击溃了拜占庭军队，拜占庭乞助于已强大起来的匈牙利人，他们从保加利亚的后背发动进攻，战败了保加利亚军队，并将俘虏移送给拜占庭。10 世纪时，匈牙利人不断袭击拜占庭领土，934、959 年两次战争，匈牙利军队甚至进抵君士坦丁堡城墙下安营扎寨。匈牙利的第一个国王圣史蒂芬倾向于西方教会，他的王冠是教皇授予的。但他同时又羡慕希腊文化，不愿与拜占庭为敌，因此两国在相当长的时期内保持了友好关系，并且皇室缔姻，成了亲家。

12 世纪初，匈牙利发生内证，拜占庭收留了外逃的难民，两国于是有龃龉，战争时断时续。但是他们的共同利益决定了两国之间“和为贵”，他们都要对付强敌保加利亚人和塞尔维亚人。而且在贸易方面，匈牙利需要从拜占庭购取物资转售到布拉格，拜占庭商人的西方贸易必须通过匈牙利。第 4 次十字军东征后，两国情况出现了很大的变化。曾经是欧洲最大强国之一的拜占庭帝国，这时所恢复的版图零零碎碎，大非昔比；匈牙利则积极向东南推进，扩张成为欧洲一支重要力量。拜占庭已不足构成对匈牙利的威胁，相反，它却经常乞助于匈牙利。

阿拉伯人阿拉伯的伍麦叶王朝的奠基者穆阿威叶即位后，最初忙于处理国内事务，愿意向拜占庭皇帝君士坦斯二世纳贡。但当他的统治逐渐稳固之后便拒绝纳贡，并屡次从海陆两路侵入拜占庭的领土。最激烈的是 655 年的一次海战，阿拉伯人把自己的船只都拴在拜占庭的战舰上，然后把海战变成肉搏战，完全摧毁了拜占庭的海军。公元 674 至 680 年，阿拉伯人在这 7 年战争中曾兵临君士坦丁堡城下，拜占庭靠了希腊火才得救。这种希腊火是一种高度可燃性的混合物，在水上也能燃烧起来。穆阿威叶死后，苏莱曼任哈里发时，派他的弟弟麦斯莱麦再次进攻君士坦丁堡。拜占庭皇帝利奥三世又向阿拉伯军队投射了希腊火，再加上饥荒、鼠疫和严冬的酷寒，使入侵者遭受重大损失。在归途中，阿拉伯舰队遇到了暴风雨的袭击，1800 艘战舰只有 5 艘平安到达叙利亚港口，等于全军覆灭。史家评论这次战役时称：“利奥三世拯救了欧洲”。

8 世纪中叶，阿拉伯的阿拔斯王朝崛起，拜占庭乘他们内讧不断之际，把国境向东推进。阿拉伯人从叙利亚延长到亚美尼亚的边境线节节后退。哈里发海迪决定进行反击，派他的幼子和后来的继承者，即《旧唐书·大食传》中所称的诃论，指挥这次远征。阿拉伯大军直抵博斯普鲁斯海峡，时为 782 年。拜占庭皇太后艾琳被迫请和，签订了屈辱的和约，包括每年分两期缴纳贡税 7 万到 9 万第纳尔。拜占庭的奈塞弗勒斯一世继位后，推翻前议，两国又发生战争，持续到 808 年才结束。

#### 中兴时期

1000 年的拜占庭历史并不总是由一姓来一统天下，改朝换代是经常的事。曾经盛极一时的马其顿王朝，在它的后期由于过分重视艺术、建筑、文学等文化生活而忽视了国防建设，加上文官贵族和军人贵族之间的不和，以致无法抵御外族的入侵，接连几次战争丧失了大片领土，国势日衰。公元 1081 年，康尼纳斯（Comneni）家族推翻了马其顿王朝，新建康尼纳斯王朝，延续了 100 年左右，出现三位伟大的帝王，他们的刚毅顽强和政治家风范，不仅挽救了处于崩溃边缘的帝国，而且提高了拜占庭在欧洲的声望，史称中兴时期。这三位伟大的君主是亚历克修斯一世（1081~1118 年在位）、约翰二世（1118~1143 年在位）和曼纽尔一世（1143~1180 年在位）。

亚历克修斯一世在对外关系中做了三件大事。(1)他即位时,四境都是虎视眈眈的敌人,为了减少来自东方的威胁,以集中力量对付西方之敌,他对塞尔柱克帝国采取忍让的态度,同意他们所占领的一部分小亚细亚领土归属他们。然后抽出力量对付意大利的诺曼人,最后逼使诺曼人承认了拜占庭在安提俄克的宗主权。(2)解决了西方之敌以后移师东征,向塞尔柱克人索还所占领的土地。1117年塞尔柱克人战败议和,拜占庭收复了大部分安纳托利亚地区。(3)他没有力量抵御第一次十字军的侵入,但十字军需要借道,并需要提供给养,因此他迫使十字军各领袖作效忠宣誓,保证拜占庭对收复后的失地享有统治权。亚历克修斯一世在内政方面也有建树,他恢复了法律秩序,奖励科学事业,又在税收方面作了改进,为国家积累了财富。但也有许多人对他不满意,如教会不能原谅他将教会的财产移作国防经费,他对异端的处置太残酷,甚至将他们放在圣索菲亚广场活活烧死。

亚历克修斯的继承者是他的儿子约翰二世。他为人忠厚、诚实、勇敢,且有高度的道德品质。在他统治的25年中废除了死刑,法律是宽容的,人们不必担心监察官(Prefect)的暴政。在对外战争中,与塞尔柱克人作战节节胜利,收复了安纳托利亚西南部的失地,又彻底击溃了比千人(Pechenegs),解除了北方的威胁。在每次战役中,他总是站在军队的前面,连西方的拉丁人对这位希腊人的高贵品质和勇猛精神也为之叹服。正当他期望要实现其恢复昔日帝国疆域的宏图时,却不幸在一次狩猎中受伤死去。

他的儿子曼纽尔一世继承了王位。他的性格复杂,誉之者称他是最杰出的政治家和军人,毁之者称他是残忍的暴君,实际上应该说曼纽尔一世是一位铁腕军人。他的远征军曾南抵小亚细

亚南端的托罗斯山脉,往北进入匈牙利平原,向西直抵意大利和埃及的沿岸。同时,他又运用外交手腕尽可能地和罗马及俄罗斯保持和平关系,以免受牵制。欧亚各国对他既是尊敬又是恐惧。

他具有意大利式武士精神,但又是一名凶猛的追猎者,曾亲手杀死了40多个蛮族战士,在归途中用马拖着俘虏直奔营帐。他的一生愿望是要将东西两个教会联合起来,以他为罗马皇帝。教皇也曾同意联合,条件是皇帝必须驻在罗马,也就是承认罗马教会是最高权威,这是拜占庭所无法接受的。1180年他带着终生遗憾的心情死去。

曼纽尔死后,幼主即位时只有11岁,于是由曼纽尔的妻子诺曼人玛丽摄政。两年后,一名军人安特鲁尼科斯废黜了太后和幼主,并将他们处死,自己即位。他是个将才,执政二年,在一场动乱中死去。1185年,安格里(Anfili)家族取而代之,建立安格鲁斯王朝,从此康尼纳斯王朝宣告结束,拜占庭帝国由安格鲁斯王朝统治。

#### 致命的内讧

吉朋曾感慨地谈到罗马帝国衰亡的四个原因,一是大兴土木,耗尽国力;二是蛮族和基督教国家的频繁入侵;三是挥霍无度;四是内讧不断。其中最致命的是第四点。他的判断也包括了拜占庭帝国。从拜占庭的历史来看,王族之间的明争暗斗、谋杀、篡位、弑父害母、兄弟阋墙等连绵不绝,这个帝国的107个皇帝中只有34名是自然死亡的,内讧表现得最激烈的是它的末代王朝,也就是佩利奥洛格斯(Paleologus)王朝。

公元1258年,拜占庭大主教同时为两个皇帝举行加冕典礼,一是前朝拉斯卡里斯(Lascaris)王朝的约翰四世,另一是佩利奥洛格斯王朝的奠基者

迈克尔八世。迈克尔原来是个军人，因有战功擢升为摄政，后来自立为皇帝。约翰四世只能采取忍让态度，因此形成两个皇帝并存的局面。两年后，迈克尔将约翰四世弄瞎了眼睛，放逐到黑海的一个古堡中监禁起来，原来的拉斯卡里斯王朝就此结束。

迈克尔在其统治期间，又立他的儿子安特鲁尼科斯二世为皇帝，两个皇帝共同执政。这是佩利奥洛格斯王朝的典型特征，以后成为惯例。当初这也许是为了加强统治力量，结果适得其反，造成无穷祸害，国家体制更不稳定，中央对地方的领导权愈益削弱，王室之间的关系日趋紧张。迈克尔八世死后，缺了一个皇帝，安特鲁尼科斯二世立儿子迈克尔九世为皇，仍然是两个皇帝。不幸这个儿子死得较早，继立者只能是迈克尔九世的儿子安特鲁尼科斯三世。但老皇帝不喜欢这个孙子，偏偏这个孙子又得到了年轻一代官员的支持，一场内战就不可避免。老皇帝显然不是孙子的对手，在 1325 年被迫承认安特鲁尼科斯三世为皇帝，出现了祖孙二人并为皇帝的局面，到了 1328 年孙子强迫祖父退位。

安特鲁尼科斯三世死后，拜占庭发生一场规模更大更可怕的内战，帝国从此一蹶不振，走向灭亡。安特鲁尼科斯三世死时，儿子约翰五世还未满十岁。有一个名叫约翰的军人认为自己是先皇的密友，治理过国家，现在应当任为摄政。皇太后和大主教反对约翰摄政，他们乘约翰不在首都的时候发动了一场政变，宣布约翰是帝国的敌人，抄了他的家，又将约翰的许多亲信都投入监狱。约翰接受了这一挑战，于 1341 年自立为皇帝，并以“清君侧”的名义进攻君士坦丁堡。最初约翰受挫，从萨洛尼卡至君士坦丁堡沿途战败者尸体遍野，约翰的军队只剩下 500 名战士。后来他乞助于奥托曼帝国，结果转败为胜。1346 年约翰六世正式即位，由大主教为之加冕，取得了合法的地位。次年，君士坦丁堡打开大门，迎接这位新皇帝。约翰六世将他的女儿嫁给了已在位的年幼的约翰五世，翁婿二人并为皇帝。

这次内战使得民穷财尽，国库空虚，连皇室的珠宝都当给了威尼斯。约翰六世加冕后举行宴会时，使用的酒杯已不是金杯、银杯，而是铅杯或陶杯。但内战并不因此结束，女婿不甘心寄人篱下当皇帝，他得到了热那亚海盗的帮助来反对岳父，1354 年岳父约翰六世被迫退位进了修道院。宫廷政变并未到此结束，约翰五世的儿子安特鲁尼科斯四世乘父亲远征小亚细亚时公开反叛自立为帝，约翰五世依靠了土耳其人的援助镇压了这场叛乱，安特鲁尼科斯被投入狱，另立曼纽尔二世为继承人，不久正式登基为帝，与约翰五世共同执政。可是安特鲁尼科斯四世得到了威尼斯和热那亚的帮助，又逃了出来，并攻进了君士坦丁堡，约翰五世和曼纽尔都沦为俘虏。实际上这些宫廷政变都不过是外邦强国玩弄政治，侵夺拜占庭领土的工具，不论拜占庭内部哪一方胜利，都须割让土地给土耳其人或威尼斯、热那亚，帝国内部也形成了皇室成员各据一方的局面，分崩离析，早已不成其为一个统一的帝国，基本上成了土耳其的附庸国，只是由于帖木儿帝国威胁到了土耳其，拜占庭才能苟安一个时期。

## 第二章 御敌的智慧

### 皇帝的箴言

10世纪时，拜占庭皇帝中出了个奇才君士坦丁七世。他本人及其助手曾编写过许多著作，包括律法、农业、省区地理、教会仪式、步兵法规等，不过人们最感兴趣的是那本《箴言》，后人给它加了个书名《帝国的治理》(De Administrando Imperio)。这本书原来是他写给儿子阅读的，教导他如何理解当时的国际环境，知己知彼，然后授以锦囊妙计，指示他如何采取策略以应付外敌，特别是在敌强我弱的情况下如何巧妙地周旋其间保持帝国的生存。这是一部传世的名作，原文用希腊文，以后出现了拉丁文、俄文、英文等各种译本，研究拜占庭和中亚历史的学者都得利用这本原始材料，它不仅体现了君士坦丁七世的御敌智慧，而且保存了若干第一手资料。

君士坦丁七世为儿子所制订的策略，主要是用来对付东方和北方的“蛮族”以及东南的阿拉伯人。西方的拉丁人国家的君主和教皇都是些老谋深算人物，他们的政治经验和外交手腕远较东方“蛮族”丰富灵活。但是拜占庭帝国若能在东方和北方与“蛮族”保持和平，不受他们的骚扰，就可全力来对付拉丁人，这是君士坦丁七世所谆谆教导的，也可以说成了帝国的基本国策。他所制订的策略，简单地说有三种：

(1) 离间异族。在黑海附近有一支与拜占庭为邻的剽悍的突厥族比千人。书中说，对我们利益最重要的是和比千人维持和平，缔结友好条约。只要我们长期与他们和平相处，斯拉夫人(斯拉夫人与罗斯人有别)和匈牙利人就不能用武力来侵犯我们，因为他们必须假道比千。同样，比千人与我们建立了友谊，他们就很容易去攻击斯拉夫人与匈牙利人，将他们的妻儿掠为奴隶，并可大肆劫夺。11世纪时，有不少比千人成了拜占庭的雇佣军，这显然是拜占庭的既定方针起了作用。

高加索附近有一支阿兰人(Alans)，君士坦丁七世认为也是可资利用的，他说，如果他们与我们保持友谊与和平，我们就可对抗可萨人(Khazars。中世纪时在伏尔加河下游建立的一个强大的突厥人可萨汗国)，如果可萨人不愿与我们和好，则阿兰人会给他们沉重的打击，使他们无法入侵赫尔松(Cherson)。后来阿兰人一直为拜占庭承担着保卫北高加索边境的任务，他们的宗教信仰也皈依了基督教。

(2) 厚赠礼物。拜占庭文明名闻于世，其物质文明尤为耀眼，令“蛮族”人为之垂涎。君士坦丁七世的箴言是，不论可萨人、斯拉夫人、匈牙利人或北方的异族，如果他们要求我们赠与，我们可将皇帝的袍服、王冠或国定的礼服送给他们，使他们为我们效劳。你可以不必在意，因为这些袍服和王冠都已过时了。他还说，派往比千的帝国使者，首先遇到的就是他们索取皇帝的礼品。这些厚颜无耻的比千人贪婪地要求一切他们所没有的珍品，当他们自己满足了，还要为他们的双亲和妻子索取。他们得到礼品后，就认为是建立了友谊，于是取得协议，一旦皇帝召集他们，他们就为皇帝服务。

(3) 以夷制夷。拜占庭周围既然都是强大的敌人，如何达到各个击破的目的，就必须讲求策略，利用他们之间的矛盾以夷制夷。这位皇帝对形势作了分析后，明确提出了应该利用谁来打击谁。例如：比千人可以打击匈牙利人，保加利亚人可以打击可萨人，乌斯人(Uz)可以打击比千人和可萨人。可是以邻为壑未必是个上策，这个夷制服了那个夷，他本身也强大了，就要



与你分庭抗礼。保加利亚确实在公元 965 年打败了可萨人，随之而来的是一个强大的保加利亚的崛起，成为拜占庭北方的最大的威胁力量。比千人打败了匈牙利人后，对拜占庭的需索要求也越来越多。

#### 婚姻外交

拜占庭是个多民族国家，最初政府不允许当地人与外族通婚，后来皇帝带了头，与异族通婚成了常见的事，从帝国的角度来看，异族通婚有利于民族和睦与国家的稳定。拜占庭军队中有许多是招来的雇佣军，包括了诺曼人、突厥人、库蛮人、保加利亚人、日耳曼人、匈牙利人等，一旦民族关系处理不好，反易引起外患内乱，所以帝国鼓励通婚。此外通婚也有助于拜占庭文化的传播。皇室在这方面起了表率作用，他们首先考虑的是东方的“蛮族”，这些东方民族虽然强悍，历年来不断侵扰拜占庭边境，但文化上远逊于拜占庭，愿意和帝国联上婚姻关系，以提高自己的地位。从拜占庭来说，有了国外异族亲家，东方边境就能安宁，且可得到他们的支持和帮助。

可萨是中世纪时活跃于南俄草原的一个重要突厥汗国，我国的《隋书》、《唐书》和杜环的《经行记》中都有关于可萨的记载。公元 695 年，已统治了十年之久的拜占庭皇帝查士丁尼二世被废黜，流放到克里木半岛。他不甘心失败，就在那里会见了可萨可汗。查士丁尼二世以联姻为手段，娶可汗的妹妹为妻，可汗答应帮助他恢复皇位。这位未来的皇后后来受洗，取名西奥朵拉。在拜占庭历史上，皇后取名西奥朵拉的很多，而这是一位可萨公主。705 年，查士丁尼二世恢复了皇位，遣人将公主和与他所生的儿子护送回到君士坦丁堡。拜占庭为可萨公主塑了个雕像放在查士丁尼二世像的旁边，以后可萨可汗访问拜占庭首都时，总要在那里坐一下。公元 717 年，利奥三世即位，为了对付阿拉伯人的入侵，迫切希望与可萨结盟，以阻挡阿拉伯人从高加索突入。733 年，利奥与可萨缔姻定亲。他为自己的儿子、未来的皇帝君士坦丁五世，娶了个可萨可汗的女儿。她洗礼后的教名是艾琳，这也是拜占庭王后中常用的名字。继君士坦丁五世即位的皇帝另有一个名称，叫“可萨人利奥四世”，即因他母亲是可萨公主。在相当长的时期内，尽管两国为领土争执有过摩擦，但友好关系是主要的。9 世纪时，可萨可汗向拜占庭皇帝迈克尔三世保证，可萨将随时应拜占庭的需要而为之服务。拜占庭不仅在东方有了可靠的屏障，而且将基督教传播到了可萨，在那里建立了教会，扩展了拜占庭文化的影响。

匈牙利是位于高加索的另一强国，东罗马史料中称匈牙利人是突厥人，他们大概在 9 世纪初进抵多瑙河出口处。拜占庭为了利用它来夹击北方的另一强国保加利亚，所采取的措施就是渗透拜占庭文化和缔姻。匈牙利的王室成员很多在君士坦丁堡接受了洗礼，皈依基督教。匈牙利的第一个女修道院的建立者是 11 世纪初圣斯提芬国王的儿媳，她是拜占庭皇帝的女儿。12 世纪中叶，拜占庭皇帝曼纽尔将女儿玛利亚许配给匈牙利国王格查二世的幼子贝拉，并答应将来由贝拉继承拜占庭皇位。贝拉遵从拜占庭的习惯，另取了个名字亚历克西，他到了君士坦丁堡，自然信奉了东方教会。曼纽尔希望通过贝拉的关系使拜占庭和匈牙利联结起来，受他控制；贝拉也坚信他能同时成为两个国家的统治者，然而，当曼纽尔第二次结婚后生了个儿子，改变了打算，将女儿与贝拉的婚约取消，另将安妮公主许配给贝拉，但答应将来由贝拉与另一个儿子共同执政。1172 年春，匈牙利国王逝世，贝拉返国即位，为贝拉三世，由于有了这层婚姻关系以及他已成为基督徒，他宣誓将永远效

忠于曼纽尔。这时期两国一直维持着友好关系，贝拉的一个妹妹嫁给了曼纽尔的外孙伊萨克，他的幼弟娶了一位拜占庭公主。贝拉又将女儿玛格蕾特许配给拜占庭新帝亚历克修斯二世为后。这种婚姻关系给拜占庭带来许多好处，1185年保加利亚的反抗拜占庭，塞尔维亚人的骚动，1189年第3次十字军要通过匈牙利进攻拜占庭，都是匈牙利帮助调停解决的。第4次十字军攻占君士坦丁堡后，大肆焚掠劫杀，小朝廷退缩于小亚细亚的尼西亚，国家弄得支离破碎，只得乞求匈牙利的保护。1220年拜占庭皇帝的女儿嫁给匈牙利的太子，这位太子继位为贝拉四世后，在1261年帮助拜占庭收复了君士坦丁堡。拜占庭对匈牙利的婚姻外交是成功的，它的意义不仅在于匈牙利一直支持和帮助它对付强敌，更重要的是使他们接受了拜占庭文化，如拜占庭风格的教堂壁画，国王加冕的袍服是拜占庭式样，钱币和印玺显然仿照了拜占庭，至于拜占庭风格的纪念物现在还到处可见。

#### 怎样对付匈人

西方史料中常提到 Huns 这一民族，他们的著名领袖阿提拉 (Attila) 被说成是“上帝之鞭”，形容他的残酷性格。18世纪的法国人德京 (Deguignes) 称 Huns 就是中国记载中的匈奴，后来有许多历史学家赞同这一说法。但是从公元1世纪汉将耿夔大破北匈奴后至 Huns 于4世纪出现在欧亚大陆，有两个世纪是空白，没有任何资料说明匈奴人西迁后的情况。也有人从我国所发现的一个粟特语文件中，见到有 Xwn 人攻陷洛阳的记载，证明 Huns 即是匈奴。实际上这个名称不过是粟特人对“蛮族”人的泛称，以示与汉族有别，虽然我们可以考证出这个文件的 Xwn 是南匈奴。从拜占庭史料中可以发现 Huns 这一概念是混淆不清的，有时指突厥人、匈牙利人，有时指阿瓦尔人。在不能确切断定 Huns 的种族起源之前，只能称他是匈人。

匈人在4世纪时崛起于南俄草原，先后击溃了阿瓦尔人、东哥德人，越过高加索，大军直抵亚美尼亚、叙利亚、巴勒斯坦，并进入巴尔干半岛，势如破竹。拜占庭帝国显然不是他的对手，有70个以上的城市沦于匈人之手。拜占庭只能寻找其他对策，常用的是贿赂求和。如公元448年双方所签订的协议，拜占庭每年需付给阿提拉2100磅金币。这种方式是屈辱性的，出于迫不得已，而且还会因此不得不征收大额赋税而引起人民的不满，更加深国内的危机。拜占庭曾试图诱使匈人使者爱特哥 (Edeco) 去谋杀阿提拉，爱特哥佯为答应，回去后却向阿提拉如实报告了这一阴谋。

拜占庭运用的其他策略则高明得多，其中最成功的是宗教和文化渗透。让匈人皈依基督教，这样在同一信仰的前提下，可使他们成为拜占庭的伙伴。有一份555年的《叙利亚编年史》记载，亚美尼亚主教喀多萨 (Qardusat) 带了6名教士到匈人中去，在那里耽了7年，使许多匈人受了洗礼，还将一些教典译成了他们的文字。我们不清楚这是哪种文字，也可能是中亚地区最早使用的鲁尼 (Rune) 文字，其基本字母写法类似突厥人最早应用的鲁尼文字。早在527年，有一位匈人王公戈达斯 (Gordas) 访问君士坦丁堡时，就受了洗礼，拜占庭皇帝成了他的教父。戈达斯回去后，将匈人所崇拜的银质偶像全部熔化，并承担起保卫博斯普鲁斯海峡的任务，从此这里发展成拜占庭和匈人的贸易中心。

拜占庭的另一项措施是不断派遣使者前往匈人那里，他们名义上是和平使者，实际上是去探听虚实，或者在匈人内部制造不和。前面所提到的诱使爱特哥谋杀阿提拉未遂事件，就是在一个拜占庭使团陪同下策划进行的。有

一位著名的神学家普列斯库斯(Priscus),在5世纪时曾充当拜占庭的使节前往匈人地区,留下了记载。多亏这份记载,后人才能了解阿提拉的真实面貌及其宫廷生活情况,而其他有关的东罗马史料都是得自传闻,未必可信。

下面摘录一段普列斯库斯的记载。

“我们到了一个镇上,等了些时候阿提拉出现在面前,他坐在中间的一张床上,在它后面另有一床作为台阶升至卧床,卧床上有褶皱的床罩,就像希腊人和罗马人用于遮盖新娘的卧床一样。坐在阿提拉右面的是显贵,我们坐在左面,较低一级,他的长子坐在右首末端。宴请时,阿提拉先举杯为上座者致敬,被敬者立着饮酒,不等阿提拉干杯不能坐下,然后其他客人向阿提拉祝酒,他没有站起,每人后面都有一位掌酒。依次,阿提拉又为位次者致敬,礼节如前,他也为我们祝酒。酒过数巡,开始进餐,客人都用银盘,阿提拉自己用木盘,客人的酒杯或金或银,自己的酒杯是木制品,他的衣服朴素,但很清洁。”如此看来,阿提拉颇知礼仪,并非粗野无文之辈,无怪罗马皇帝瓦伦提尼恩的姊妹荷诺丽亚(Honorina)执意要嫁给他。

拜占庭力图以这些方式来与匈人和平共处,并且确实保持了一个和平友好时期,有些匈人还成了拜占庭的雇佣兵。阿提拉死后,他的一个儿子匈吉思赫(Dengizikh)想进攻君士坦丁堡,但其虚实早被对方了解清楚,公元469年匈人大败,从此一蹶不振,匈吉思赫的首级被带到君士坦丁堡,沿着中心大街一路展示。匈人以后的去向没有文献可证,只能认为是同化于其他东方部落了。公元682年,一名阿尔巴尼亚(高加索地区)主教访问过一个匈人建立的高加索王国,那时它已沦为可萨人的附庸国。19世纪时有许多西方学者主张匈牙利人是匈人的后裔,理由是匈人所操的语言是芬语(Finns),匈牙利的人种来源主要是芬人(也有突厥人种)。又由于某些中外学者将匈人和匈奴人等同起来,因而有匈牙利人是匈奴人后裔的说法。但匈奴语是突厥方言的一种,绝不是芬语。顺便提一下,密尔曼(Milman)在1845年出版的那本吉朋《罗马帝国衰亡史》注释本中已说明,德京将匈人和匈奴等同起来的理论已被当代史学家推翻(见该书第2卷第486页)。吉朋却花了许多篇幅来记载匈人的先人匈奴与汉朝的关系。

计退阿瓦尔人

阿瓦尔人(Avars)的起源说法不一,有的说他是柔然人的后裔,突厥人击溃柔然后,约2万名柔然人西奔,成了欧亚大陆的阿瓦尔人,其事发生在6世纪中叶。也有人说,嗾哒人中有一部分是多瑙河阿瓦尔人的先祖。7世纪的拜占庭历史学家席摩喀他(Simocatta)说,侵入欧洲的实际上是假阿瓦尔人,其实是var和Chunni两种民族,Var即Avar,Chunni即匈人,他们与真正的阿瓦尔人有别。最近牛津大学的语言学博士惠特贝(M. Whitby)认为这两个名称是席摩喀他杜造出来的,早于席摩喀他的另一位拜占庭史家弥南窦的《残经》中称阿瓦尔人为Varchunnitae,席摩喀他将此名窜改为两个名称,说成有一种Var人是假阿瓦尔人。席摩喀他的记载影响很大,长时期来史学家均谈到真假阿瓦尔人之别,目前对此可不必深究,阿瓦尔人的人种组成较复杂,真实情况还是个谜。

阿瓦尔人在557~558年挺进到阿兰人区域,派了个使者去见拜占庭皇帝查士丁尼。拜占庭突然见到这位新来者梳成发辫的样子为之震惊,厚赠礼品遣归。公元568年左右,阿瓦尔人已完全征服了多瑙河中游地区,他们的首领伯颜(Bayan)要求允许阿瓦尔人居住在拜占庭帝国领土之内,为查士丁二

世所拒，从此双方结怨。阿哇尔人连续为患边境，拜占庭只能向他纳贡以求安宁。

公元 588 年，阿哇尔人又入侵，拜占庭大将普里斯库斯(Priscus)被围，莫里斯皇帝焦虑万分，如果此役败战，无人再能抵御阿哇尔人，帝国将岌岌可危。他苦思了三天后悟出一条妙计，立刻召一名卫士前来，嘱他故意为阿哇尔人所俘，让他们搜出一封皇上致普里斯库斯的信件，信中叫普里斯库斯不必担忧，阿哇尔人必将遭灭顶之灾，原属于帝国的领土必将收复。因为我们已派遣了海军和陆军进抵阿哇尔人后方，俘虏了許多人。阿哇尔人的可汗必然蒙受奇耻大辱，被迫撤退。这位带了信件的卫士果然在途中被俘，并交出了信件，可汗通过译人了解了信件的内容后，为之战栗，立即与普里斯库斯媾和，急速退回本上。此围遂解。

阿哇尔人所建立的国家在 805 年为保加利亚可汗克鲁姆(Krum)所灭。但他们并没有在历史舞台上消失，前面所提到的 10 世纪的《箴言》，还记载着他们活跃于达尔马提亚。

#### 与萨尔马特人的和解

萨尔马特人(sarmatians)又称萨罗马特人(Sauro-matians)，是一支操伊朗语的部落，他们在公元前 6~4 世纪时已出现在历史舞台上，希罗多德的《历史》中曾提到这个部落。最初他活跃在欧亚草原的顿河出口处东北地带，考古发掘表明，在伏尔加河下游和萨玛拉-乌拉尔地区，存在过独特的萨尔马特文化，与他为邻的是斯基泰人。西方史学家考证，到公元前 3 世纪时，所谓萨尔马特人实已包括了 Aorsi(有人认为即我国史记所称“奄蔡”)、卢克桑人(Roxolani)、阿兰人(Alans)和耶兹格人(lazyges)，他们西渡顿河到达黑海北岸草原，又南向抵达北高加索。到了公元后 2 世纪，其中的阿兰人已成为北高加索的主人。

4 世纪时，萨尔马特人入侵多瑙河西岸的拜占庭行省潘诺尼亚(Pannonia)，他们不想永久占据领土，只是为了掠夺财物，通常是骑兵先行扫荡。皇帝君士坦修斯二世率军打败了他们，可他们出没无常，经常又卷土重来，边境为患不绝。君士坦修斯亟思与他们和解，一劳永逸。这时机会来了，萨尔马特人中发生奴隶起义，奴隶的人数远远超过主人。强者就是权力，昔日的主人反成为奴隶，但这些昔日的主人宁作拜占庭的奴隶，不愿沦为自己奴隶的奴隶，因而乞求拜占庭的保护。皇帝既可怜他们，又考虑到乘人之危将留下后患，答应化干戈为玉帛，给他们自由，条件是以后不再与拜占庭为敌，并任命齐柴思(Zizais)为他们国王，这位萨尔马特人齐柴思以后信守诺言，不再骚扰拜占庭。君士坦修斯后来总结这段事实时称：“与其派外人来当萨尔马特人的国王，不如选他们自己的人，他们接受自己的人当国王，就会尊敬他”。事实说明这一决策是恰当的。

那些奴隶组成的萨尔马特军队既掌握了政权，对拜占庭自然不利，且是个隐患，史料中称他们为 Limigantes，以示与自由人的萨尔马特人有别。君士坦修斯将他们击溃后，将他们的父亲、妻子、儿女安置在一个平原上居住，保证他们的安全。最初，他们渴望自由，不愿迁居他处再作奴隶，以后发现没有迹象表明是处于奴役境地，也就安心住下。君士但修斯自豪地说：“我们让 Limigantes 迁居到很远的地区，他们永不会再对我们构成威胁。我们保全了一大批人的生命。”作为自由人的萨尔马特人后来回到了原先居住的黑海附近地区。

## 远交近攻

从公元 527 年开始，拜占庭一直处于与波斯的交战状态。拜占庭意识到波斯东部还有一股巨大力量，可以与之结盟，共同对付波斯人，这支潜在的盟友是突厥人（指我国史料中所说的西突厥）。最初西突厥不愿与波斯为敌，它和波斯王库萨和（Khosrow）联军击溃了嚧哒，双方都得到了好处。那时中亚的丝绸贸易由波斯人把持，突厥人想绕过波斯人直接与拜占庭贸易，途中被波斯人强行购取并当众焚毁，突厥派往波斯的使人也多数被毒死，两国关系日趋紧张。公元 568 年，突厥可汗 silziboulos（即西突厥的室点密可汗）派遣粟特人摩尼阿赫（Maniach）作为使者抵达君士坦丁堡。此行的政治意义远远超过了贸易关系，拜占庭皇帝从摩尼阿赫的陈述中得知这些强悍的突厥人如何征服嚧哒人和击溃阿哇尔的情况后，查士丁二世决定派齐玛库斯（Zemarkhos）作为使臣，随同摩尼阿赫去见突厥可汗。室点密在怛逻私（Talas）非常友好地接待了齐玛库斯，并邀请他一同往击波斯。

不久，摩尼阿赫去世，齐玛库斯归国，可汗派遣使臣达干（官号）泰格玛（Tagma）随他同往君士坦丁堡。此后两国外交使节频繁往来。据拜占庭史家弥南奚统计，自 568 ~ 576 年之间，拜占庭五次遣使前往突厥，所以他说：“突厥人成了东罗马人的朋友。”

公元 598 年，西突厥达头可汗致函拜占庭莫里斯皇帝，详述突厥人的辉煌战绩，特别是战败了阿哇尔人。这是拜占庭深感兴趣的。信中并谈到了东方有一强国桃花石（Taugast），其国君称“天子”（Taisan）。桃花石即中国，在突厥文《阙特勤碑》中写作 Tabgac，突厥语—ab—与希腊语—all—有对音关系，所以 Taugast 就是 Tabgac。

公元 626 ~ 628 年，拜占庭和西突厥会攻波斯，长驱直入，兵力直抵第比利斯城下，波斯被迫议和。西突厥首领齐贝尔（Ziebel）与拜占庭皇帝希拉克利厄斯相会于战场，齐贝尔以兵 4 万人付之而还。拜占庭的史料中称齐贝尔是可萨突厥的首领，但亚美尼亚和格鲁吉亚的史料都说它是个叶护（Jebu），现在西方学者大多肯定齐贝尔就是西突厥汗国的统叶护可汗。（此说可参见 Sinor 编：The Cambridge History of Early Inner Asia；Dunlop：

The History of The Jewish Khazars；Golden：Khazar Studies 等书）

## 柴士丁尼怎样打败波斯人

波斯帝国的萨珊王朝兴起于公元 3 世纪，为了争夺对美索不达米亚的控制权，曾屡次与拜占庭发生战争，而这些战争经常是以拜占庭的失败告终。波斯王库萨和（Chosroes）即位后（531 年），国势更强，与拜占庭战了又和，和了又战，双方边境几无宁日。公元 576 年，库萨和结集大军渡过幼发拉底河入侵，拜占庭皇帝查士丁二世仍按老办法以重金收买蛮族作为雇佣军来作战。这些雇佣军虽然剽悍，在关键时刻未必都能视死如归，因为拜占庭不是他们的祖国。这时率军抵抗的是柴士丁尼（Justinian）将军，此人是先皇查士丁尼的侄孙，颇有将才，他一向主张拜占庭的军力应立足于本国人民，关键在于要改变国民的散漫性和无纪律状态，将他们训练成一支纪律严明的军队，素质即可提高，就能使他们尽力为祖国效劳。事实证明，这一办法取得了成功。

最初，拜占庭军队听到这次波斯人入侵是库萨和国王亲征，几乎丧胆。于是柴士丁尼将军队集合起来，发表了一篇著名的演说，目的在于激励士气发扬爱国主义精神。他的气壮山河的言辞使每个战士为之感动、为之振奋，并投入到行动中去，最后取得了此役的光辉胜利。这篇精采的演说已载在史册（见席摩喀他《历史》），为后人传诵。下面摘录一段。

“罗马人（即拜占庭人），这个日子来到了，如果我的话能说服你们，那将是你们最高利益的开始。我说，在武装你们的躯体之前先要武装你们的精神；在用双手战斗之前先要用头脑去战斗。要敢于为着别人去冒险，这样自己也就得救。战争是对勇者和懦夫的考验，也是人类良魂的仲裁，或者证明我们是胆怯的懦夫，或者是光辉的胜利宣告我们是勇者。死亡，这甜蜜之物，每天都可能尝到，它只是一种睡眠，只是睡得比通常的睡眠长些，但较之等待死亡的来临要简单得多。如果人们因他的不忠而贪生，则虽生犹死，他的坟墓也无法掩盖他的耻辱。不要为波斯国王的那些无能游牧人感到气馁，民族的自豪感胜于一切。勇者是无所畏惧的，他视刀剑为食品，视弓箭为浓酒，伤者是胜利的源泉，退逃将被人奴役，不可能得救，像斯巴达人那样去战斗吧！”

正是这篇演说产生了巨大的精神力量，鼓起了士兵的斗志，使库萨和遭到惨败。库萨和回到本土后，对这次蒙羞的失败发表了敕令订入法律，“波斯国王将永不亲自参加远征军”。

拜占庭的上层人物所受的教育中包括修辞学，所以擅长演说。历史上曾有许多名篇流传下来，朱理安皇帝对士兵的一篇演辞，也同样是脍炙人口的。

#### 秘密武器——希腊火

希腊火是叙利亚人卡里尼科斯（Callinicus）在公元668年发明的一种秘密武器，这种燃烧物从管子中或系在弓箭上射出，立即焚烧。拜占庭将它装备在船只或要塞上，数次击退了来犯的阿拉伯人和罗斯人。公元10世纪时，罗斯的伊戈（Igor）王子带领着舰队从基辅出发，沿着德聂伯河南下，穿越黑海，企图进攻君士坦丁堡，拜占庭皇帝罗梅纳斯二世依靠了希腊火的威力，使罗斯的海军几乎全军覆没。一位日耳曼的主教利乌特普兰德（Liudprand）对此役留下了记载。文中说，那天黑海风平浪静，罗梅纳斯的船只处于被罗斯人包围之中，突然希腊人（指拜占庭人）向包围的船只投射火器，罗斯人见此情况纷纷弃船投海，他们宁可淹死而不愿被焚，有些人连同盔甲一同葬身海底，有些人在游泳时被烧死，只是由于罗斯人的船只小，掉头快，一部分人才幸免于难。成书于11世纪的《俄罗斯编年史》对此役也有记载，它称希腊火是“来自上天的闪电”，是罗斯人无法抗衡的。

对于这种火器，拜占庭是一直保密的。后来人们从保存着的一份10世纪的手稿中，才能略知其配方，据载，“取硫黄、酒石酸氢钾、波斯胶（起粘合作用）、溶解的硝酸钠、石油混合之，然后着火投射”。其火焰只能使用尿、醋、黄沙才能扑灭。另有一种配方是硫黄、木炭和硝酸钠。通常它们是通过铜管投射出去，这种液体燃烧物一出铜管即成为燃烧的气体。这种技术保密甚严，谁泄漏出去，连教会也要将他驱逐出教。

据一位西方学者说，阿拉伯人后来通过他们的盟友得悉了此项制造技术，并开始应用它了。他认为火药的使用起源于希腊火。我国的冯家升先生则认为火药是从中国传至回教国家，再传至欧洲。火药的制造起源于炼丹术，有的学者说，阿拉伯的炼金术是8、9世纪时从中国传入的。希腊火的发明者

是叙利亚人卡里尼柯斯，那时叙利亚的炼金术已很发达，有的阿拉伯人是从叙利亚那里知道了炼金术，第一本阿拉伯人著作炼金术，就是哈立德·本·耶兹特（卒于708年）从希腊文直接译出的。因此，可以认为，中国和叙利亚既都早就有了炼金术，彼此也都掌握了原始的火药生产技术，从东西两方将此种技术传入到阿拉伯国家，也是顺理成章的事。

现在西班牙马德里图书馆中还藏有一幅14世纪绘画，描写拜占庭船只如何用希腊火攻击敌船。

#### 与哥特人的周旋

大概在公元2世纪时，有几支重要的日耳曼部落活跃于南俄草原，他们是巴斯塔尔人（Bastarnae）、黑鲁尔人（Heruls）、哥特人（Goths）、格皮德人（Gepid）、汪达尔人（Vandals）、伦巴底人（Langobards）。其中哥特人最强大，最富干活力，在2世纪时他们的商人已抵达印度，而邻近的罗马帝国，更是他们的主要掠夺对象。有一个哥特人的儿子甚且当上了罗马皇帝，称马克西迈纳斯·色雷斯（Maximinus Thrax，235~238年在位）。在日耳曼人的英雄史诗中，提到从4世纪至6世纪这200年中，有五位领袖人物堪称日耳曼人的英雄，他们是东哥特国王爱尔曼纳立克（Ermanaric，卒于375年），莱因勃民地国王贡达哈里（Gundahari，卒于437年），欧洲匈人国王阿提拉（Attila，卒于453年），东哥特人在意大利的国王齐奥杜立克（Theodoric，卒于526年），意大利伦巴底国王阿尔布因（Albein，卒于572年）。其中有两位是东哥特人，至于匈人阿提拉，他未必是日耳曼人，但在日耳曼人史诗埃达（Edda）和尼布龙根之歌中都称他是伟大的英雄、理想的统治者。

哥特人一分为二，即东哥特和西哥特。东哥特国王爱尔曼纳立克的势力曾达到黑海沿岸，后遭匈人与阿兰人的联合攻击，不敌自杀，继承者亦战死疆场。东哥特人在376年迁居到多瑙河一带，另一部分西哥特人则移居色雷斯，从此与拜占庭帝国纠纷迭起。公元378年，东罗马皇帝维伦兹（Valens）所率领的军队在东色雷斯为西哥特人所败，此役罗马军队损失2/3，瓦伦斯亦战死。面对如此强大的敌人，拜占庭不得不讲求应付的策略，所采取的措施大致有以下几点：

1. 招募哥特人为雇佣军，使为帝国效劳，并给予高薪；

2. 在色雷斯的哥特人完全自治，免除一切赋税；

3. 邀请东哥特国王阿泰那立克（Atharnaric）访问君士坦丁堡，皇帝亲自至城外欢迎，并陪同他抵皇宫安榻。

正是由于拜占庭采取这些措施，与哥特人的关系大见改善，如当时的一位演说家忒梅斯修斯（Themistius）所说：“现在创伤已愈合，罗马的最勇敢的敌人，现正成为罗马的最可靠和最忠诚的朋友。”公元483~484年间，东哥特国王齐奥杜立克被拜占庭皇帝齐诺（Zeno）任命为近卫军统领和执政官，齐诺并利用他去征服意大利，彻底击溃了另一支日耳曼部落黑鲁尔国王奥多维克（Odoacar）在那里的统治。正是这个奥多维克，在476年废黜了最后一个罗马西帝奥古斯都勒斯（Augustulus），宣布西罗马帝国的终结。不数年，东哥特的齐奥杜立克取代奥多维克之后，就成了意大利的实际统治者：他死后继承者懦弱无能，且频有内乱，拜占庭先后派大将贝利萨里厄斯（Belisarius）和纳尔西兹去意大利征讨东哥特人，公元552年，东哥特人战败，与拜占庭签订和约，哥特人同意离开意大利、保证以后决不与拜占庭

作战。从此，拜占庭帝国得以控制意大利，将它纳入帝国疆域之内。这些东哥特人后来的下落不明，据教会史料记载，在8世纪中叶，从克里木半岛至伏尔加河下游，有一个哥特人教区，属君士坦丁堡大主教管辖，这说明他们已信仰东正教了。实际上早在4世纪时，乌尔斐拉斯(Ulphilas)已在哥特人中传播基督教，并将福音书译成哥特文，供教徒阅读。哥特文字是乌尔斐拉斯创制的，共27个字母，其中19个取自希腊字母，6个取自拉丁字母，2个取自日耳曼人的鲁尼(Runic)字母。乌尔斐拉斯属基督教中的阿里乌派(Arians)，他们反对“三位一体”教义，主张基督是人，不是神，被正统教会视作异端。另一部分西哥特人曾于475~711年间在高卢和西班牙建立过自己的王国。

### 间谍战

间谍的效用古来重视，据说西亚的米底亚(Media)王国早就注意到这项秘密武器，运用得最为出色。

拜占庭时代，东西往来频繁，以商人、教士或其他身分出现来相互刺探经济情报和军情的特多，有的还进行挑拨离间，试图制造混乱。10世纪时常驻在君士坦丁堡的一名德国主教利乌特普兰德(Liutprand)就是一个情报人员，常将刺探所得发往本国，例如拜占庭的秘密武器“希腊火”如何打败了罗斯的伊戈王子，他讲得很详细。拜占庭帝国在这方面也并不后人，普罗柯庇阿斯的记载如是说，“关于间谍活动，许多人一开始就受国家的支持，不论是在与波斯人的战争中，或是以通商活动的名义下，他们总是仔细观察外国的每一件事情。当他们返归本土时，就向统治者详细汇报所见到的敌人的秘密。拜占庭当局也提供了足使他们自卫的装备，因此不会发生对他们不利的东西。”君士坦丁七世所写下的那部著名的《帝国的治理》，分析了当时的国际形势和对付外邦的策略，这些情况显然是根据了间谍的情报而写成，历史上记载他有许多档案资料。

间谍活动取得最成功的范例要算1259年的佩拉贡尼亚(Pehgonia)之战了。迈克尔八世(Michaelm)在此战获得胜利后，才能将拉丁帝国逐出君士坦丁堡，使拜占庭收复了故土。当时拜占庭军队在法兰克敌军附近筑营，他们派了一名间谍往敌营中去散播谣言并制造不和。那名间谍伪装成个开小差者，在夜间潜入敌营，对爱托里亚(Aetoha)的统治者安格鲁斯(Ange1us.是个与拉丁人合作的希腊人)说：“今天你们将有极大的危险，包括你的女婿和所有的盟友。伯罗奔尼撒的王公和西西里国王已秘密地派了使者去拜占庭人那里，与他们作金钱交易。如果你珍视自己的生命，则应在他们串通一气签订和约之前，迅速作出决定。”安格鲁斯被说服，立刻悄悄地传话给他所能通知到的士兵，在日出之前全部撤退了。安格鲁斯遁走的消息很快传遍开来，其余士兵也纷纷逃走。其他盟军不清楚这是怎么回事，感到困惑，但军事人员既已减少，力量也削弱了，盟军只得停止攻击，也宣布撤军。拜占庭人乘机追击，来不及逃跑的人尽被俘虏，西西里国王仅以身免。

拜占庭的情报机构有二：一是“蛮族局”，另一是Dromus，相当于现在的外交部。它们专事搜集各国情况及有关备忘录，了解其强弱程度，以便如何对付，或则利用它们，或则使它们中立。这两个机构记载下了各国最有影响的家族，注意到他们最喜爱的礼物是什么，应该怎样培养他们的情感使之倾向拜占庭，应该与他们建立怎样的政治和经济的联系。一句话，拜占庭的对外关系是建立在情报手段的基础上。掌握了信息才能制订不同的外交政



策，拜占庭人始终认为一项聪明的外交策略远胜于简单粗糙的军事行动，正是依靠这种灵活性、策略性和预见性，拜占庭得以兵不血刃使不少敌人纳入了帝国的势力范围，而这些又是许多间谍的情报起了重要的作用。拜占庭的情报机构“蛮族局”管理范围很广，实际上拜占庭只认为自己才配得上称为有文化的民族，其他都是蛮族，如 6、7 世纪的汪达尔人、西哥特人、东哥特人、法兰克人、匈人、阿瓦尔人；10 世纪时的可萨人、匈牙利人、罗斯人；11、12 世纪的法国人、德国人、威尼斯人等。尽管有些民族的文化当时已繁荣起来，但拜占庭人仍对他们不屑一顾。拜占庭人的自豪感是相当强烈的。

#### 坐山观虎斗

公元 1073 年，教皇格列高里七世（Gregory VII）即位。他原名喜尔得布蓝（Hilderbrand），是个神学家，即位后为了实现奥古斯丁《上帝之城》的理想，积极扩展罗马教廷的权力，声称教皇是上帝所立的普世唯一主宰，世界上一切君主和臣民都须服从于他。罗马主教可派立或废黜主教，禁止非教会当局派立主教；罗马主教甚至有废去皇帝之权。根据他的说法，拜占庭皇帝和教会都是罗马教皇的下属。教皇对拜占庭虎视眈眈，要迫使它就范，但教皇本身没有军力，所依靠的是诺曼人的军队。诺曼人领袖罗伯特·吉斯卡尔是教皇格列高里七世的盟友，这时他已占领了意大利南部和西西里，其雄心是要将拜占庭纳入他的版图。拜占庭皇帝亚历克修斯处此险境想起了神圣罗马帝国的国王亨利四世，此人与诺曼人为争夺意大利的控制权，长久以来与罗伯特·吉斯卡尔不睦，又为了自选主教问题与教皇格列高里七世冲突，不得不科头跌足，衣不蔽体，赴教皇门前请罪，为此结下深仇。亚历克修斯以祝贺亨利四世作战胜利为名，派人送给他大量礼品，包括：金冠、挂在胸前的珠宝镶嵌的十字架、一盒圣物、水晶花瓶、红宝石瓶、香油、100 件红袍以及 1000 万余金市，并暗示他逐出诺曼人。

亨利四世久想作“罗马人的皇帝”，收到了金冠等礼物后，更积极想登基为皇帝，且要报教皇使它屈辱之仇，于是率军远征南意大利，将从拜占庭送来的金币买通了罗马贵族，使他们拱手让出了罗马，亨利四世将格列高里七世迁到圣安琪罗要塞居住，另立克来门特三世（Clement III）为教皇，这位教皇在梵蒂冈为亨利四世举行加冕礼，使他实现了“罗马人的皇帝”这一梦想。

诺曼人罗伯特·吉斯卡尔闻讯赶来解救，1084 年将亨利四世逐出罗马。诺曼人的占领对罗马是个灾难，他们在那里大肆劫掠，许多平民死于暴力，大量房屋被摧毁或焚为灰烬，罗马从此不复成为一个古典的大理石城市。罗马人痛恨诺曼人，罗伯特·吉斯卡尔被迫撤离，亨利四世再次成为罗马主人，格列高里七世则威信扫地，无法留在罗马，1085 年客死于意大利南部的萨勒诺（Salerno），他的遗言是：“我酷爱正义，痛恨邪恶，最后落到死于流亡”，表达了无可奈何而又悲哀的心情。

#### 与汪达尔人争霸海上

汪达尔人（Vandals）原是东日耳曼人的一个部落，4 世纪末他们为匈人所逼西迁，先是征服了高卢（Gaul），409 年占领了西班牙，428 年在国王盖塞力克（Gaiseric）带领下，有 16 万汪达尔人渡过地中海，在北非建立了一个强大的王国，定都迦太基。汪达尔人有一支庞大的舰队，称霸于西地中海，并直接威胁到地中海东部的拜占庭，有了汪达尔王国存在，拜占庭就别想越出爱琴海一步。公元 455 年，盖塞力克率领汪达尔人舰队进军罗马，西罗马

帝国皇帝马克西姆斯 (Maximus) 在逃窜中被杀, 汪达尔人在罗马劫掠达 14 天之久, 并带走了众多俘虏, 包括瓦伦蒂尼恩三世的皇后尤朵西阿 (Eudoxia) 和她的女儿在内。其中一个女儿后来嫁给了盖塞力克的儿子洪诺立克 (Huneric)。消息传来, 使拜占庭举国为之震惊, 不得不谋求对策。

利奥一世于 457 年即位后, 考虑到要与汪达尔人争霸海上必须有一支强大的舰队, 因此倾其全力建设海军。据说所建成的船只超过 1000 艘, 兵力达 10 万人。利奥一世派巴息力斯库斯 (Basiliscus) 为统帅进攻北非, 军抵默库利翁 (Mercurion) 时, 盖塞力克遣人往告巴息力斯库斯, 将答应拜占庭所有要求, 唯乞宽限五日。正当巴息力斯库斯为兵不血刃取得胜利而庆祝时, 汪达尔人却在五日内修缮了战舰, 并以废船改装作火攻之用。到了第五日, 大风朝向默库利翁, 汪达尔人舰队进港, 突然以火点燃废船, 猛冲拜占庭舰队。史家普罗柯庇阿斯记载这次海战情景称: “当火船逼近时, 罗马人 (指拜占庭) 的舰只显得进退失措, 风声、烈火声, 夹杂着水手的嚎叫声, 他们只想用长杆推开靠近的火船。这时汪达尔人出现了, 将罗马人的舰只击沉, 想逃走的士兵成了俘虏。”只几个小时, 一切都告终结。巴息力斯库斯逃回君士坦丁堡, 全靠他的姐姐利奥一世的皇后为之求情, 才免于死, 可说是当断不断反受其累。

齐诺 (Zeno) 即位后, 接受了上次惨败的苦痛经验, 认为时机未成熟, 决不可轻举妄动, 于是与盖塞力克签订和平协议。双方保持了相当长时间的友好关系。盖塞力克死于 477 年, 继位者是他的孙子希迪力克 (Hilderic), 他也反对战争。531 年, 希迪力克的表兄弟格列梅 (Gelimer) 即位, 写了封被认为是侮辱性的信给拜占庭查士丁尼一世, 查士丁尼认为汪达尔升平日久已荒于战备, 不可错失时机, 即以此为借口, 于 533 年遣大将贝利萨留斯 (Belisarius) 率军征伐。这次战争的一大特点, 是拜占庭军队中的半数强悍的蛮族雇佣军, 多数是匈人, 这就是拜占庭所惯用的“以夷制夷”策略。这些匈人在 469 年进攻君士坦丁堡时遭受沉重打击, 其首领且被割下头颅在大街上示众。余众或者四散溃逃, 有的成了雇佣军, 以后匈人常以雇佣军为业。贝利萨留斯利用匈人雇佣军作战取得胜利, 并俘虏了格列梅, 至此, 拜占庭完全占领了汪达尔人在北非的地区, 使拜占庭的舰队航行地中海不复受阻。从另一方面看, 要保卫北非的据点, 需要在那里驻扎大量军队, 并且补给线也拉得很长, 这未始不是一项沉重的负担。

汪达尔王国既亡, 其士兵被集合组成拜占庭的五个军团, 派往波斯前线作战, 他们成了拜占庭的雇佣军, 又是以一个异族来对付另一个异族。

汪达尔人占领罗马、西班牙和北非时, 将那里贵重的艺术品和文化遗产破坏殆尽, 现在人们称出于无知或故意破坏文物的野蛮行动为汪达尔主义 (Vandalism)。

#### 与蒙古人结盟

成吉思汗统治时, 曾遣哲别和速不台西征高加索, 打败了罗斯人和库蛮人的联军。其后, 术赤之子拔都又继续西征, 1240 年占领了基辅, 兵力直抵匈牙利和亚得利亚海。拔都在南俄草原建立了一个金帐汗国, 定都萨莱 (Sarai)。那时, 君士坦丁堡已被拉丁人占领, 拜占庭帝国局处于小亚细亚, 虽说是个小朝廷, 可罗斯人对它忠贞不贰, 主要原因是信仰同一正教, 情感上有紧密的联系。罗马教廷一向有控制罗斯教会的意图, 以抵制拜占庭的影响。蒙古人对罗斯的入侵使教廷认为有机可乘, 便不断派人去基辅, 企图说

服他们。许诺只要改信天主教，罗马教廷就以罗斯诸公的宗主国的身分与蒙古人进行交涉，不让他们进犯罗斯。当然，最好是使蒙古人也改信天主教。1248年教皇亲自致函基辅的亚历山大·雅罗斯拉维奇，建议他们信奉天主教，并答应保护他们和帮助他们反对蒙古人。亚历山大识破了罗马教廷的扩张野心，断然加以拒绝。

面对教廷的挑战，拜占庭意识到必须加强与蒙古人的友好关系。蒙古人虽然占领了一大批罗斯领土，但对那里的东正教会并不迫害，相反，他们承认罗斯的教会有免除课税的权利，蒙古的官员不得干涉修道院长、修士、神父和一切崇拜圣母像的人。这些措施使拜占庭感到宽慰。1257年，一个高规格的蒙古使团来到拜占庭政府所在的小亚细亚，然后拜占庭立即派使节去金帐汗国，双方结成友好关系。这对两者都有好处。金帐汗国因此得到罗斯教会的支持，地位愈加巩固，拜占庭则可借蒙古人力量牵制拉丁人。从此拜占庭的外交人员和商人不断往来于萨莱与小亚细亚之间，在萨莱的宫廷内也有了希腊人主教，而基辅的东正教大主教则经常充当拜占庭与金帐汗国的信息联系人。俄国古代编年史记载，萨莱的主教齐奥格诺斯托斯（Theognostos）曾受基辅大主教基列尔（Cyril）与金帐汗国可汗忙哥帖木耳（Mengu—Telmir）的委托，带了信件和礼物给拜占庭的迈克尔八世，表示支持他反对拜占庭的敌人威尼斯，忙哥帖木耳即位于1266年，此信发出日期当在该年之后，齐奥格诺斯托斯先后去过拜占庭三次。金帐汗国的另一统治者诺垓（Nogai）曾娶迈克尔八世的私生女优弗洛辛（Euphrosyne）为妻，关系遂更密切。诺垓帮助拜占庭在保加利亚树立起一个可以为拜占庭利用的新沙皇帖尔特（Terter，1280~1292年在位）。1299年，诺垓的儿子查卡（Carca）自封为保加利亚沙皇，标志着拜占庭与金帐汗国对保加利亚有共同的利益，而罗马教廷始终未能控制保加利亚。

对于统治了伊朗的蒙古人旭烈兀王朝，拜占庭也积极争取友好关系，以利用他们的力量来解除塞尔柱克突厥人的威胁。旭烈兀的儿子阿八哈（Abaga）甚至娶了迈克尔八世的另一个私生女玛丽亚为妻（1265年）。到了14世纪初，塞尔柱克帝国沦为伊尔汗国的一个行省，使拜占庭松了口气。塞尔柱克帝国的瓦解，金帐汗国也起了作用，拔都曾不断干涉他们内部事务，支持一派反对另一派。忙哥帖木耳和拜占庭都支持苏丹凯卡乌斯二世（Kaykawus），当他因内部权力斗争而失败时，逃至君士坦丁堡（1261年），忙哥帖木耳考虑到他的安全，又将他移至克里木半岛（1269年），予以庇护，最后他死在那里（1280年）。

拜占庭与蒙古人的结盟，使双方长期保持友好关系，又解除了来自塞尔柱克人的威胁，并且达到了共同控制罗斯的目的，金帐汗国以其军事实力来统治罗斯，拜占庭则以东正教牢固地控制罗斯人的思想，从而扩大他的影响。拜占庭与蒙古人在这方面的合作，还可见诸于金帐可汗召开会议讨论对罗斯王公们的政策时，经常有教会的代表参加，有些主教还充当可汗的使者去参加王公们的会议。拜占庭在金帐汗国统治罗斯时期究竟充当了怎样的角色，不能完全说是“助纣为虐”。他们确实起了居间调解人的作用，在可汗眼中，那里的主教区是拜占庭帝国的代表，因而享有特权地位，它既是为教会利益说话，又可以对可汗任意作出的决定提出不同意见，在罗斯人看来，拜占庭教会决不是他们所痛恨的金帐汗国的伙伴，他们经常会将自己深受压迫的痛苦去向教会申诉。

### 第三章 拜占庭和中国

#### 对贸易通道的探索

对外贸易首先要了解各国的风土人情和地理位置，中世纪拜占庭开展对外贸易，除了地中海以外，其他各地情况并不熟悉，特别是对东方。一大批商人或旅行家担任了开拓者的任务，往来东西南北，留下了记载，为同时代人和后人提供了许多方便。

有一个4世纪的叙利亚商人写了本《世界和民族志》，原文是希腊文，现在所见到的是两种拉丁文版本，从希腊文译出。书共67节或68节（版本不同），前部分记载了叙利亚的行政区域和22个城市情况，以后谈到了埃及和阿拉伯，也谈到东方，并大量记载了他的商业活动。据前苏联学者庇古列夫斯卡雅考证，此书成于350年。4世纪中叶出现了一本《亚历山大传奇》，作者伪称是亚里士多德的外甥卡列斯丁尼斯(kallistenes)。书中记载了印度和婆罗门，称恒河两岸居住有来自印度和赛里斯国(Serica)的婆罗门，并说“我个人曾经到过印度的边缘”。对于赛里斯，有段奇特的记事，说：“亚历山大虽从未渡过恒河，但却一直挺进到赛里斯国，该国的赛里斯人产纺织丝绸。亚历山大在那里竖有一根石柱，写道‘我，马其顿国王亚历山大，曾抵达此处。’”有人考证，这段关于印度的记载乃是巴拉底斯(Palladius)在420年所写，后来被窜加进《亚历山大传奇》，其中所说的赛里斯国，恐是大夏。《亚历山大传奇》在世界上有许多语种译本，包括拉丁语、阿拉伯语、波斯语、俄语等，我国曾在吐鲁番出土有该书古蒙文译本（现藏德国东方图书馆）。

还有一位菲洛斯托格(Philostorgue)写过一部《教会史》。他生于368年，12岁时去君士坦丁堡，喜欢旅行。此书撰成年代约在430年左右，书中记载了阿拉伯半岛南部、锡兰、印度、埃塞俄比亚等地情况。他没有将恒河与印度河区别开来，概称为斐松河(Phison)，有些资料得自印度人齐奥菲尔(Theophile Indos)，他是阿拉伯半岛南部希木叶尔王国派往拜占庭的使团领袖。书中有很多地名很难考定，譬如他说东方有个地区名Kasia(他本人没有去过东方)，早期的历史学家如德京、洪堡都说它指的是中国的疏勒；李希霍芬和斯坦因又说是昆仑。但要说4世纪的拜占庭人就知道中国的疏勒或昆仑，似乎不大可信。还有个金洲(Chrvse)，也是古代希腊、拜占庭著作中常提到的地名，学者间有阿瓦、勃固、马来半岛、印度的金地等说法。

柯斯麻士(Cosmas)是6世纪人，写过一本《基督教地志》。柯斯麻士是否真名，还不清楚，梵蒂冈档案中所藏的这部书的最早抄本(8或9世纪)没有作者名字，只是在佛罗伦萨的劳伦兹图书馆中的11世纪写本上才见到他的名字，此书的卷首谈作者的宇宙观(Cosmos)，可能因此人们名他Cosmas，他的全名是Cosmas Indicopleustes，意思是“去过印度的柯斯麻士”。作者是位景教徒，为了要了解世界各地景教传播情况，足迹遍抵埃塞俄比亚、印度和锡兰，用他自己的话来说，“从亚历山大直抵南大洋”。书中记载了各地的风土人情和贸易情况，称中国为秦尼策(Tzinitza)，乃得诸传闻，但确实说明了从中国由陆路来到波斯，要较海道快得多。此书写成年代在547~550年之间。

最重要的是前苏联学者庇古列夫斯卡雅在1951年出版的《拜占庭通往印

度》一书中所公布的《卡斯托里斯地图》。绘制者卡斯托里斯是个商人，图共 12 幅，现所见到的的是 11 或 12 世纪的复制品。图上有许多古拉丁文，据她考证，原图可能成于公元 365 年。图上装饰有三个御座，即罗马、君士坦丁堡和安提俄克，代表了当时的三大城市。君士坦丁堡是君士但丁大帝改名的，则此图绘成当在君士坦丁执政期间或之后。图上除了绘出这三大城市周围的城市名称外，还标出了通往东方的海路、陆路，包括途经的城市。它称中国为“大丝绸之国”（sera Major），称北印度为达米里卡（Damerica）。这位商人是否到过中国，不得而知，但他和前面所提到的几位旅行家一样，渴望要了解东方的这个“未知之国”的心理是相同的。卡斯托里斯还似乎写过一本《宇宙志》，在 7 世纪的一部拉凡那地理书籍中提到：“我们读到在这一达米里卡印度（Inde Dimerique）国内有许多城市，但我仅能根据宇宙志专家卡斯托里斯的著作而指出其中的几座。”此所谓‘宇宙志’究竟是书还是图，或者地图仅是此书的附录，还不清楚。

拜占庭之所以向往东方的赛里斯国，原因自然主要为了可直接从东方获得丝绸原料，免受中间商的垄断。他们原本可以根据公元 2 世纪时托勒密（PtOlemy）的《地理志》来确定至东方的通道，然而托勒密的记载主要是根据一个马其顿商人马埃斯·蒂蒂阿努斯（Maes Titianus）的说法，那个商人本人也没有去过中国，仅是根据手下一批与中国有贸易来往的商人提供了线索，真假参半。例如书中提到东方有一个国家叫秦尼（Thinai），另一个国家叫赛里斯，其实都是指中国，前人已说秦尼是赛里斯国的一个地区，只是名称来源有异。书中又说秦尼人的海湾居住有食鱼为生的埃塞俄比亚人，更是牛头不对马嘴。所以拜占庭人决意要对赛里斯国弄个清楚，以便开展东方贸易。何以称中国为 seres，迄今还没有令人满意的解释，有人说古希腊人称中国的蚕为 Ser，而这个字又源自汉语的“丝”。不过 Ser 此字在公元 2 世纪时始出现，在此之前已有 Seres 一名。

#### 关于中国的知识

拜占庭商人不仅活跃于地中海世界，其足迹且东至印度甚或更远一些。他们何时始至中国，无朋文记载。据《隋书·裴矩传》记载，裴矩撰有《西域图记》，曾详细谈到中国至拂菻（即拜占庭）的交通路线，他是根据西域来华商人的途中见闻而记录下来的。《太平广记》卷 81《梁四公记》谈到西海之人皆巧，能造宝器，“所谓拂菻国也”。所以隋代以前，我国已知道西方有个拂菻国。至于《后汉书》和《三国志·魏略》中所说的“大秦”，原来仅指罗马帝国或帝国的东部，那时拜占庭帝国尚未建立。到了唐代，《旧唐书》卷 198 称：“拂菻国一名大秦”，这时的大秦国才指拜占庭，所以《大秦景教流行中国碑》说：“大秦国有上德曰阿罗本”，指的就是从拜占庭来的聂思脱里派高僧。《唐会要》卷 49 说阿罗本是：波斯僧，可能他是经波斯而来。

拜占庭人早就知道东方有个盛产丝绸的赛里斯国，这个国家究竟是什么样子并不清楚。公元 365 年，前述的拜占庭旅行家卡斯托里斯，画了一幅通往世界各地的交通路线，此即著名的卡斯托里斯地图，图共 12 幅，东方世界属第 11、12 幅。图上的极东部分有“大丝绸之国”，但没有具体的到那里的交通路线，可见在 4 世纪时一般拜占庭人对中国的理解还很抽象，或者说，很少有人真正来过中国。4 世纪时的另一位拜占庭史家马赛林努斯（Ammianus Marcellinus）则对中国有详细的记载，他说：“在两个斯基泰之外和之东（可

能指东部和西部西伯利亚及俄国在欧洲的一大部分)，有一条高高的围墙包围住赛里斯。它疆域辽阔，沃地千里，西邻斯基泰，东北是冻土，南方延伸到印度和恒河。……那里有不多的城镇，但都很富饶，人口稠密，他们完全不懂得战争和使用武器。……他们是最容易和睦相处的邻居。他们不贪婪，爱好安静的生活，避免与其他民族接触。”马赛林努斯的这段记载，取材于途经印度港口的商人们所述的故事，虽然不是亲身经历，但总算对中国的地理环境和风俗习惯有个概括性的介绍了。

前面所说的希腊人柯斯麻士，在6世纪写了一部《基督教地志》。据载，在最远之东方有一Tzinista国，航程到此为止，过此即是无人居住的世界。此Tzinista国即指中国，得名来源，可能是受到印度或波斯商人的影响。古印度人称中国为Chinasthana，波斯人称Chinastan。柯斯麻士没有进一步介绍中国的情况。

以上所说的是拜占庭人从往来于南方航行的商人中所得知的中国，另一方面，他们从中亚的突厥人中也得知有关中国的情况，最具体的是拜占庭7世纪时史家席摩喀他(Theophylact Simocatta)的《历史》。此书约成于620年之末。据载：“陶格资(Taugast)是一名城，其地远离突厥人约1500英里，呵哇尔人被战败后，其中一部分人逃至陶格资。”“陶格资的统治者称Taisan(天子)，在希腊语中即‘神之子’的意思。他们崇拜偶像，法律公正。有大河分国为两部，裂为二国，以河为界，时相攻伐。相传陶格资城乃亚历山大所建。”这里所说的Taugast，即中国，在古突厥文碑铭中写作Tabgach，原来是指拓跋氏，其时拓跋魏正称雄于北方。此名到了元代，又译作桃花石，如《长春真人西游记》所云：“桃花石谓汉人也”。至于书中所说Taugast城乃亚历山大所建，乃是将亚历山大所征服的大夏、粟特与中国本土混杂了。我国史料中确实记载有拜占庭官方来华的，当属《唐书·拂菻传》所载：“贞观十七年(643年)，拂菻王波多力遣使献赤玻璃、绿金精等物。”早于他的，则有一些景教僧侣，如贞观九年(635年)来华的“大秦国上德阿罗本”。拜占庭来华的商人具体姓名不详，他们输入中国的商品中有一种极为重要的药物，即底野伽(theriaca)，这是乾封二年(667年)输入的，它是一种解毒良药，唐代苏恭所撰的新修《本草》中说：“底野伽味辛苦无毒，主百病中恶客许邪气心腹积聚，出西戎。”

在拜占庭，紫红色的袍服最高贵，它象征皇室和公正，除了皇室外，一般人严禁穿着。但他们的染色程序非常复杂，且染料价格昂贵，所以渴望从中国输入紫红色的锦缎，他们见到过中国的锦缎，为之赞叹不已，所以5世纪时的恩诺迪尤斯(Ennodius)说：“当皇家贵族的紫红色服装照耀着你的面庞时，实在无法形容出人格多么庄严崇高。啊！赛里斯人，请出示您们用紫红色染料所染的服装吧！不要使人长时间地等待那种在染缸中变得高贵起来的服装！”那时他们对羊毛与蚕丝这两个概念是混淆的，并没有严格的区别，称丝为“赛里斯人闪闪发光的羊毛”，“Sericum(丝织品)是赛里斯人所输出的一种羊毛。”概念的混淆不能归咎于拜占庭人，因为公元前1世纪时的希腊人斯特拉波(Strabon)早已说过：“在某些树枝生长出了羊毛，人们可以利用这种羊毛纺成漂亮而纤细的织物，这种织物与赛里斯织物(Sericum)一样。”

据我国正史记载，至少在8世纪初已有拜占庭商人来华，他们回国后，与后来的马可·波罗一样，留下了许多关于中国的奇事轶闻。12世纪时有位

欧斯塔蒂奥斯 (Eustathios) 记称：“赛里斯人不喜欢社交，又很难接近。他们把自己所希望出售的商品的价格写在小口袋上，然后就退避而去；商人于是便赶来，把价款放于原地就自动离去了；赛里斯人接着就立即返了回来，如果他们满足于所提议之价款，就将它取走，否则就再拿走自己的商品。”这自然是一种传说，但也反映出他们认为中国是个礼义之邦，做买卖诚实无欺，也不必担心有人会乘机窃取商品或钱财。拜占庭人饱经战乱，渴望有像中国那样的太平盛世到来。

#### 测量员到了丝绸之洋

9 世纪时有位爱尔兰修士狄古尔 (Dicuil) 写了《地球的测定》，其手稿于 1870 年出版后，立即引起历史学家和地理学家的兴趣。书中提到一份 393 年的地理著作说，“拜占庭皇帝西奥多希厄斯一世在位第 15 年（即公元 393 年），派人去测定各国的长度和宽度。……大亚美尼亚和里海地区有许多住在大洋的民族，这一地区东接丝绸之洋……”希腊人早已知东方有个丝绸之国 (Seres)，但丝绸之洋 (Oceanus sericus) 还是此书首先提到，而且是西奥多希厄斯派人去测定它位于里海以东，它究竟指哪里？人们纷纷去探索古拜占庭文献，他们发现在 417 年的一位西班牙人保罗·奥洛索 (Paulus Orcoius) 的著作中已经提到：亚洲三面受大洋包围，其中一个大洋称丝绸之洋。可见这个名称并非虚构出来，可能从西奥多希厄斯以来，已定名靠近中国的大洋为丝绸之洋。德国的地理学家李希霍芬 (Richthofen) 在《中国》一书中说：“4 世纪时西奥多希厄斯为了解东方世界而派出了测量员，他们报告说，东方大海中有丝绸之洋。可以得出这样的结论，从那时开始，大家知道，丝国的边境是大海。”他断定这大海就是太平洋。不过那时对于赛里斯这个国家的版图多大，仅有模糊的概念，7 世纪时拉凡纳 (Ravenna) 的无名氏写过一本《地理志》（该书在拉凡纳发现、作者姓名国籍不详），将这一地区称作“赛里斯印度 (Inde Serica)”，其中包括大夏、华氏城 (Palibothra) 在内。他说，赛里斯印度境内有数条江河流经（包括恒河），这一赛里斯地区也与海洋连接。……有大夏印度的赛里斯洋（即丝绸之洋）。根据他的记载，丝绸之洋应该包括南中国海和印度洋在内。我们习惯上已称南海、印度洋这条海道为丝绸之路，何不效拜占庭古人之例，称这条洋面为“丝绸之洋”。

#### 与中国的友好往来

《景教碑》中提到了许多景教僧侣的名字，他们究竟来自大秦或波斯，尚不清楚。其中明确说到来自大秦的，除了阿罗本外，还有一个佶和。碑称，天宝三年（744 年）“大秦国有僧传和，瞻星向化，望日朝尊。诏僧罗含、僧普论等一七人，与大德洁和于兴庆宫修功德。”唐人段成式《西阳杂俎》中记载二种植物阿魏，称它“叶似鼠耳，无花实。断其枝，汁出如饴，久乃坚凝，拂麻国僧鸾所说同。”这位拂菻国僧自然是指景教僧。在 10 世纪时的一位阿拉伯人的游记中说，黄巢之役，在广州死难的穆斯林、犹太人、基督教徒和祆教徒，达 12 万人，我们不能排除这些基督教徒中有来自拜占庭的商人或景教僧。在《唐书》和《册府元龟》中还有记载，开元七年（719 年）、天宝元年（742 年），拂菻国遣大德僧来朝。

拜占庭政府正式遣使节来我国的，除了前已提及的拂菻王波多力遣使来华外，大足元年（701 年）又遣使来朝，景云二年（711 年）遣使献方物，开元七年（719 年）遣吐火罗大首领献狮子、羚羊各二。到了宋代，元丰四年

(1081)年)其王灭力伊灵改撒遣大首领你厮都令厮孟判来献鞍马、刀、剑、真珠。元祐六年(1091年)其使两至。“你厮都令”是 Nestorian(景教徒)的音译。

我国对拜占庭自不陌生,《唐书》、《新唐书》都有《拂麻传》。玄奘《大唐西域记》记有拂懔国,慧超《五天竺国传》也记有拂临国,指的都是拂菻,但他们是耳闻所及,并未亲自去过。唐代曾去拜占庭有姓名可考者,一个是杜环,他在天宝初随高仙芝军队西征,在但逻斯一战,被大食人所俘,流离异域凡十余年始返。杜佑《通典》中称他“天宝十年(751)至西海(即地中海)。宝应初(762年)因贾商船舶自广州而回,著《经行记》。”杜环既到过地中海,自然去过拜占庭,所以《经行记》中关于拂菻国的一段记载乃得自亲身经历,并非道听途说,是可信的资料。他说:“拂麻国在苦国(即叙利亚)西,其人颜色红白,男子悉著素衣,妇人皆服珠锦,好饮酒,尚干饼,多工巧,善织络。”另一位在唐代去过拜占庭的是阿罗憾,此名见于端方《陶斋藏石记》卷21的《阿罗憾碑》。他原是波斯人,来我国后唐高宗任命他为将军,并派他充任拂菻国诸蕃招慰大使,据载他“于拂菻西界立碑,峨峨尚在。宣传圣教,实称蕃心。”这段记事没有见于正史,阿罗憾这个名字很像是 Abraham 的译音,可能他是从波斯来的犹太人。

唐朝的皇帝知道拜占庭是个重要大国。9世纪时的阿拉伯人伊本·瓦哈卜见过唐朝的皇帝(可能是懿宗或僖宗时期),皇帝对他说,世界上有五个君主,一是统治伊拉克的工,是“王中之王”;二是中国皇帝,是“人类之王”;三是突厥君主,是“猛兽之王”;四是印度国王,是“象之王”;最后一个是拜占庭王,是“美男之王”。皇帝对拜占庭最为赞赏,说世界上的男子,都不如拜占庭的男子那样英俊。

元初有个景教徒拉班把扫马(Rabban Bar Saum),在至元十五年(1278年)西游,于1287年抵达君士坦丁堡,受到过拜占庭皇帝安德鲁尼柯斯二世的接见。到了元末,有个拜占庭商人捏古

伦入市中国,元亡不能归。明太祖接见了,并命他带着诏书去拜占庭,诏称:朕“建元洪武,于今四年矣。凡四夷诸邦,皆遣官告谕。惟尔拂麻,隔越西海,未及报知。今遣尔国之民捏古伦,赍诏往谕。”(《明史·拂菻传》)他去后没有信息,于是又派使臣普刺等赍敕书彩币,招谕其国,乃遣使入贡。《殊域周咨录》中也有类似的记载,但没有提到普刺,只说捏古伦去后,“国王乃遣使来,并贡方物”。

唐代似乎已知道拂麻的语言,段成式《西阳杂俎·木篇》曾举出许多植物有拂菻语名,如:“婆那娑树,出波斯国,亦出拂菻,呼为阿部弹”,“齐墩树,出波斯国,亦出拂菻国,拂菻呼为齐虚”,“荦拔,出摩伽陀国,呼为荦拔梨,拂菻国呼为阿梨诃咄”,“番齐,出波斯国,拂菻呼为预勃梨咄”,“波斯皂荚,出波斯国,拂菻呼为阿梨去伐”,“没树,出波斯国,拂菻呼为阿絳”,“底称实(阿驿),拂菻呼为底珍”等等。劳弗尔(B. Laufer)以为这里所说的拂菻语乃指拜占庭帝国东部叙利亚所操的阿拉眠语(Aramaic),有些是拂菻所流行的外语借词。

我国在1953年在咸阳底张湾的隋墓出土有一枚拜占庭金币,属查士丁二世时代(565—578年在位),隋墓的年代在6世纪末,可视为拜占庭与我国已有贸易往来的一项证据。

景教僧带回了中国养蚕技术



中国养蚕技术是怎样传入拜占庭的，在拜占庭史料中有两种说法。一是6世纪人普罗柯庇阿斯(Procopius)在《哥特人的战争》一书中的记载，在查士丁尼执政期间，更确切地说，是在公元550或551年间，“某些来自印度的修士们，深知查士丁尼皇帝以何等之热情努力阻止罗马人购买波斯丝绸，他们便前来求见皇帝，并且向他许诺承担制造丝绸，以便今后避免罗马人再往他们的宿敌波斯人中或其他民族中采购这种商品了。他们声称自己曾在一个叫赛林达(Serinda)的地方生活过一段时间，而赛林达又位于许多印度部族居住地以北。他们曾非常仔细地研究过罗马人地区制造丝绸的可行办法。……皇帝便向这些人许诺将来一定会得到特别厚待恩宠，并鼓励他们通过实验来证实自己的所说。为此目的，这些僧人返回了赛林达，并且从那里把一批蚕卵带到了拜占庭。依我们上述的方法炮制，他们果然成功地将蚕卵化成虫，并且用桑叶来喂养幼虫。从此之后，罗马人中也开始生产丝绸了”。

另一是9世纪初拜占庭史家齐奥法尼斯(Theophanes)的记载。他说：“在查士丁尼统治期间，一位波斯人曾在拜占庭介绍过有关蚕虫的起源问题。一直到那时为止，罗马人对此尚一无所知。这位波斯人来自赛里斯人之中，他曾在一个小盒子里搜集了一些蚕卵，并且将之一直携至拜占庭。当春天到来时，他用桑叶来喂蚕卵。一旦当蚕曳吞食了这些树叶后，便长出了翅膀。他们完成了剩余的工序。”(以上译文均引自戈岱司编，耿昇：《希腊拉丁作家远东古文献辑录》。第96、116页。中华书局，1987年)

前面所说的赛林达和赛里斯均指中国，但究竟是谁将蚕卵带回拜占庭的呢？一个说是“来自印度的修士们”，一个说来自“一位波斯人”。法国学者布尔努瓦(L.beultlois)在《丝绸之路》一书中说：“从逻辑上推论，许多学者已得出结论，他们可能是景教徒。”林赛(J.Lindsay)也说，“是景教徒从中国将蚕卵带给了查士丁尼”。

他们的说法并非毫无根据。景教的创始人聂思脱里原是君士坦丁堡的大主教，公元428年，他卷入了一场关于玛利亚是否属“天主之母”(Theotokos)的论争，聂思脱里强基督的人性，神性不能产自一位妇人，否定了玛利亚是“天主之母”的说法。亚历山大派的西里尔(Cyrille)则认为玛利亚是全圣的、天主之母和卒世童贞。公元431年拜占庭皇帝狄奥多西二世通令在小亚细亚的以弗所(Ephesus)召开会议讨论，最后通过决议，对聂思脱里处以绝罚并撤去其大主教职务。聂思脱里死后，该派遭受迫害，东奔波斯，在尼西比斯城建立神学院。景教在波斯站稳脚跟后，再向东传至中亚、印度、中国。在这二条横贯东西的交通路线上，所谓“来自印度的修士”，不可能是佛教徒，原文是monk(修士)。摩尼教在波斯受到迫害后，虽曾在拜占庭境内盛极一时，不久也遭禁止。查士丁尼唯一愿接见的是基督教徒，而无论是天主教或东正教徒，那时都没有来过中国，在中亚或印度也无影响可言，基督教中的一性教(Monophysites)在波斯起过重要作用，但从未传至中国。所以唯一可能往来其间的只有景教僧侣，说他们是波斯人也没有错，因为它是景教最重要的据点。

我国古代严禁蚕种带出，玄奘《大唐西域记》载，于阗初无蚕种，是东国之女“以桑蚕之子，置帽絮中。既至关防，主者遍索，唯王女帽不敢以验。”这样，才将蚕种传入于阗。斯坦因在新疆的丹丹乌里克寺院遗址曾发现过这一古老传说的版画。

## 第四章 富国强兵的智慧

### 丝绸工艺的保密

拜占庭的丝绸工业名闻欧亚，其色彩之瑰丽和图案的多样性，至今仍为人称道，现在欧洲的各大博物馆中还能见到这些珍品。拜占庭通过中间商波斯人购得了中国的丝线或原料后，再进行加工和染色，使更能适合西方的口味。富有的罗马人和希腊人经常要夸示这些昂贵的丝织袍服和挂件以显得其身分不同于一般。拜占庭皇帝送给东欧“蛮族”和地中海沿岸文明国家的礼品中，最贵重的就是丝织品。丝织品还含有政治意义，紫红色袍服只限于皇帝穿用，后来军人权力增大，其领袖也能服穿。紫红色是公正和高贵的象征，西方有句成语“他升到了紫红色”，即位居显要。

丝织品的输出是拜占庭帝国的一项重要收入来源，早在4世纪时，丝织品的出口贸易即由统治者独占，它的生产工艺严格保密，绝不能泄漏于外。最初，丝织品的生产由君士坦丁堡的帝国工场独家经营，生产工序有严密的划分，各居一处，织丝的、裁剪的、绣花的、染色的工人互不通气，由政府官员监督，工人是世代相传的。后来因中央权力的衰落，就出现了私人的丝织工场，并且有了各种行会组织，但是对外还是严格保密其生产程序。政府规定，外商来到君士坦丁堡，居住期限最多不超过三个月，并且处于严格的监视之下，外商的名字都登记在册，如果是经营丝织品的，则必须居住在指定的区域，贸易谈判就在那里进行，仓库也在那里，为阿拉伯商人特设的区域内还有清真寺。任何走私出口或居留期限无故超过三个月的，要受鞭刑、没收货物、驱逐出境等处分。外商入境必须持有个人或集体护照，并且列出他想出售和购进商品的清单，黄金是禁止输出入的。帝国的丝绸服装商人必须定期向政府报告有哪些商品售给了外国人。在这样的严格监控之下，丝绸工艺的秘密保持了很长时间，第4次十字军东征后，意大利中部的卢卡城（Lucca）的丝织工业崛起，但他们的工艺技术是由犹太人传授的，并不是来自拜占庭。

为了防止外商将购得的丝织品进行仿制和珍品的流失，高档的、上等的丝织品严禁输出，只有基于政治上考虑的情况下，才能放松禁令，让某一国家享有购得上等品丝织品的权利，例如穆斯林商人。保加利亚强大时，也享受到这项优惠权，后来情势发生变化，保加利亚已不足构成威胁，优惠权也取消了。公元907年，俄罗斯的基辅大公奥列格率军向君士坦丁堡挺进，拜占庭赶快与他签订协议，允许俄罗斯商人在君士坦丁堡可居留6个月，免除关税，并享有取得上等品丝绸的优惠权。到了944年，拜占庭又取消了这个协议，不仅不能免除关税，还规定俄罗斯人购买上等丝绸不得超过50个俄国金币。

拜占庭的丝绸工艺的秘密主要是指染色技术，特别是紫红色染料。拜占庭和以前的罗马帝国的皇帝必须穿戴紫红色袍服，所以这种染料名贵异常。在好几个世纪中，只有推罗人和西顿人掌握了这一秘密，他们在拜占庭帝国的版图之内自然得为宫廷服务。这种技术直到中世纪中叶至17世纪期间才逐渐失密而公诸于世。据说这种秘密物资采自于某几种贝壳动物呼吸道的一条小小的内分泌腺中，当这种紫红色液汁从贝壳动物身上流出来时，呈现为黄色，经太阳曝晒的时间长短不同而分别呈现紫蓝色、紫色、紫红色等。制造这种染料需要大量的贝壳动物，而且印染时要在染缸中浸泡两次，其价格的

昂贵可想而知，每盎司染料的价格等同于每盎司黄金。

到了 13 世纪 约翰三世发现拜占庭人疯狂地爱好丝织业而不惜耗尽其财产生时，就严禁居民们使用这类织物，甚至以剥夺他们全家的公民权相威胁，无论处于什么情况下都一概不容宽恕。

此项禁令虽有些过分，其目的无非是不使“高消费”弄得民穷财尽。  
耕者有其田

6、7 世纪时，一连串波斯人、斯拉夫人、阿拉伯人的入侵，使农村的结构发生显著的变化。地主和农民因外敌不断侵扰而大批逃亡，田园荒芜，不仅粮食歉收，同时也影响到国家的财政收入。后来失地虽收回，人口却急剧减少。加上有许多斯拉夫人移民纷纷涌入，必须安置，于是在 7 世纪或 8 世纪初公布了“农民法”，使耕者有其田。这项政策调动了农民的生产积极性，使得农村经济开始复苏。更重要的，借此可使占帝国人口大多数的农民，成为帝国的支柱。农民法颁布后，拜占庭各地出现了众多的“自由农民”村落，或者说是农村公社，特别在小亚细亚和伯罗奔尼撒等边境地区更多。他们直接向国家交税，并有服兵役的义务。

农民法由三个部分组成：（1）各自由农民的相互关系；（2）牲畜的处理；（3）有关生产、工具、农舍等事宜。具体条例非常繁琐，下面举出若干主要之点。

“农民必须在自己田地上工作，不能侵犯邻居的犁田，如果在耕种季节侵犯邻居田地，耕具将被没收，如果在收获季节，则收获的他人的谷物和农具也没收。”

“农民可相互交换土地，但必须有两或三人作证。”

“如果某一农民缺乏耕种能力，则可交他人耕作，收益均分。”

“土地可转让，得土地者必年应将收获的 1/10 给与转让者。”

“偷盗他人牛、马者，将受鞭刑，以双倍价格赔偿。”

从名义上说，这些土地都是属于“自由农民村落”（Chorion）的，由村落分配给农民，所有税款也是村落集体上交的。被分配的土地不全是耕田，还有葡萄园、果园、森林。这些自由农民不等于自耕农，他们进行雇工并畜有奴隶，而且条例中对奴隶犯有偷盗行为者处理很严，如：“奴隶在夜间偷盗，致使羊只被驱散而失踪或被兽类吞食，应对该奴处以绞刑”，“奴隶在森林中任意宰杀牛、马，任凭主人处理”，等等。他们脱离了对封建领主的依附关系，本身又成了剥削者或奴隶主。蓄奴是拜占庭的普遍现象，上至帝王贵族，下至商人农民，都需要奴隶作为廉价劳动力或供生活上驱使。奴隶的主要来源是北方的异族，如可萨人。有一个纺织工场的女主丹尼莉丝死后，她的奴隶被放逐至意大利者就达 3000 人。

无论如何，自由农民的出现，表示生产关系的变更，促进了生产力的发展。农村经济的繁荣，使国家的财政收入得到稳定。但并非所有城市都有自由农民村落或他们的社区，大地主依然存在，如菲拉来托斯（Philaretos）拥有 48 处领地，12000 只羊，600 只牛（8 世纪末）。公元 927~928 年间，气候恶劣，拜占庭出现大饥荒，许多农民被迫以低价出售自己的土地，农民的困境造成一些有权势者兼并土地的大好机会，皇帝试图予以约束也无济于事，因为这些有权势者是文官或军人中的上层人物，或者是主教和其他神职人员。而且在当时的社会结构中，农民即使有了自由，社会地位仍是低贱，历代皇帝有个规矩，“低下者”如果以某种“神秘的方法”升登了高位，必

须仍旧回到他原来所处的地位。农民既无权无势，只能将土地拱手让出，为地主服役。农民法贯彻了两个世纪宣告结束。在历史上被誉为有政治家风度的罗曼努斯·雷卡潘努斯（Romanus Lecapenus，920~944年在位）曾发出警告：“小土地所有者有不可估量的价值，他们的存在意味着国家有税收并且有服兵役的义务，如果这些人减少，这两项将完全崩溃。”随后他又严禁教会掠夺农民土地。他的保护农民的政策自然遭到王公贵族的反对，944年末，他的一些儿子公开背叛，将他放逐，他死于948年。

耕者有其田的殒灭，使农村经济从此一蹶不振，农民奔向城市者与年俱增。

### 怎样团结少数民族

居住在这一庞大帝国内的种族或民族约有20个左右，大多数操希腊语，还有一些少数民族则有不同的语言和宗教信仰，如突厥人、斯拉夫人、亚美尼亚人、阿拉伯人，等等。如何管理他们，将他们团结起来为帝国服务，成为帝国的重要任务。这些少数民族中，有许多是被征服的土地上的居民，也有是雇佣军或战争中的俘虏。10世纪时拜占庭的一个皇帝确立了一项政治原则：“任何民族都具有不同于他民族的风俗和法律，它们应留给他们自己来掌握。”意思是对被征服者要采取宽容的态度，不准强迫他们改变信仰习惯。这一原则不是始终被遵守的，有时对被征服者强迫他们迁居到受希腊化影响较大的地区，但总的说来，对待少数民族的态度还是好的。

这些少数民族与他们原来本土的民族自然有认同关系，这也带来了麻烦。例如与阿拉伯人发生战争时，住在拜占庭的阿拉伯人显然不愿和他们自己的兄弟们作战，从而在国内形成不安定的因素。从帝国的长远利益来考虑，最好的办法是将他们同化，或者是两种文化并存，而以拜占庭文化占主导地位。于是，拜占庭的统治者采用了语言和宗教这两种手段，不是靠行政命令来解决这个问题。

在拜占庭，希腊语历来是官方的语言、宗教的语言、文学的语言，也是正式的国语。少数民族要在这样的环境中生存，不使用希腊语困难重重，这是客观因素。从主观上说，要获取功名利禄，也得学习希腊语。当然，语言的认同，未必就是同化，正像世界各国的犹太人一样，他们虽操着所在国家的语言，依然保持着犹太文化的特色（其中也有被同化了的）。但希腊语既成了共通的语言，对待帝国的情感就更加深了，对拜占庭文化的认同就更加强了。有一位史学家说：“拜占庭接受了这些‘无文化’的外邦人，还给他们的是伟大的帝国文化，使他们当上了学者、科学家、神学家、能干的行政人员。”事实确是如此，拜占庭有许多将军原来是亚美尼亚人、波斯人、斯拉夫人；许多行政官吏原来是保加利亚人、亚美尼亚人、突厥人、阿拉伯人。希腊化的结果必然使他们的生活方式和习惯带上某种拜占庭的烙印。

共同信仰是团结的一个重要因素，拜占庭以积极传播东正教作为信仰趋同的手段。有时，他们对异端采取了严厉的镇压，如9世纪时的对待保罗派（Paulicians，他们主张二元论），11世纪时的反对亚美尼亚教会（从君士坦丁堡教会分裂出去的教派），12世纪的残杀鲍格米勒派（Bogomils，主张二元论），成千上万的异端在剑与火的交替使用下被消灭了。但从整个历史时期来看，他们的传播基督教还是采用和平的方式、宽容的态度，使马其顿和伯罗奔尼撒的斯拉夫人信仰东正教，还有瓦尔达尔（Vardar，在南斯拉夫东南）的突厥人，克里底岛和幼发拉底河上游的阿拉伯人，等等，在这些地

方都建立了主教区，奉行东正教的仪式，受君士坦丁堡大主教的管辖。保加利亚的情况有些特殊，1018年拜占庭皇帝巴齐尔二世（Basil II）征服保加利亚，废除保加利亚的独立教会，但又将原来的教会作为自主教会，其首领是保加利亚人，保留其对教区的管辖权，并享有种种特权。这个巴齐尔二世，曾被称作“保加利亚人的刽子手”，他在与保加利亚人作战时，挖了15000名士兵的双眼。待他征服这批土地后，却遵循了这一原则：“旧有的秩序必须保存”，对待宗教也是如此。

#### 发达的手工业行会

这里所说的手工业是指纺织工场、金银加工、渔场、矿业和某些商业而言，它们的经营方式在拜占庭有两种类型，一种是官办，另一种是私营。官办的基本上是建立在奴隶制度基础上的生产关系，虽然也雇佣了一些工人，实际上这些工人也是处于奴隶的境遇。私营的情况就不一样，它们组成了行会，以避免竞争并由行会来独占某一行业的生产和买卖，店主与工人纯粹是雇佣关系。在国营工场中，工人的工资全由师傅来决定，大抵只能维持最低生活。私营工场的规模较国营小得多，最多只有10余人，但各个行业的私营工场组成了行会，就控制了这一行业。手工业行会的主要作用在于：保障机会均等，限制自由竞争；生产技术的保密，严禁行会会员为非会员工作；禁止贩卖非会员的产品，以保证独占利益；产品价格由行会评定，严禁会员削价竞争；监督产品质量，严禁以次充好。行会制度的建立是一种行业保护制度，以免某些业主因竞争失败而破产；同时，在一定程度上也促进了工业技术的发展，因为它要求质量高的产品。但是这种保护主义也产生了反面的效果，由于缺乏竞争，也阻碍了具有独创性意义的技术的发展。

拜占庭政府对行会实行监督，根据利奥四世（868~911年在位）所发布的《监督书》，共有22个行会接受监督。监督官的权力很大，包括：登记货物清单，任命副手、估价员；任命行会领袖；控制入会资格；兼任城市警察首脑；审理违犯行规事宜；批准开设商店；控制外贸，等等。如工场或商业主认为对估价员的评定价格过低，可提出申诉，监督官可根据专家意见作出决定。行规规定，商店营业必须最迟于晚上8时休业，以制止酗酒喧闹；金银买卖商在市场营业时间必须站在柜旁；杂货商的利润规定是16%；亚麻布在营业时间内不能在柜台上展示，必须放在肩上；星期日和一切节日，商店停止营业，除了蜡烛商；会员向行会交纳会费，其中一部分上交给国家；各种行业都在指定地区营业，以便监督；同一业主不能同时经营两种行业。最重要的是严禁官员经商。

有些产品或建筑物只能由国家来生产或管理，这是考虑到政治上的原因和国家的最高利益，如：低价供应食品；武器装备（出于保密原因）；金矿和其他矿产（只有少量由行会工匠加工）；大教堂（小教堂可由赞助者设计）。所有进口原料都由国家经营，多余的分配给行会。

当时，拜占庭的城市经济由于多年来的异族入侵已开始衰落，利奥四世所颁布的监督法，保证了产品的质量和买卖公平，并指定各行业的经营地区，为四方客商提供了很大方便，同时也促使城市经济的复苏。另一方面，这些行业“新人”的出现，在国民经济方面既处于举足轻重地位，必然在社会上也令人刮目相视，甚至皇室也得依赖他们的雄厚经济实力。当迈克尔五世企图推翻佐伊女皇的统治时（1042年），为了拉拢这批“新人”，特别对他们表示了敬意，可是他们表示只效忠于合法的皇室，包围了皇宫，使迈克尔五

世不得不退位。伊萨克·康尼纳斯的即位（1057年），奈塞弗勒斯三世的即位（1078年），都曾得到过这些“新人”的行会的帮助。但这些“新人”又不可能孕育成新生的资产阶级，因为国家的监督一直有效，不允许有超标准的利润。

拜占庭的行会制度对东西方产生了深远的影响，土耳其苏丹照抄了监督法的敕令，12世纪时西欧一些国家管理行会的条例中，有一部分也抄自拜占庭，他们的行会组织也都接受政府的监督，有些且是在政府干预下组织起来的。这样就形成了整个西欧的中世纪城市经济特色，即是保护主义。有了各行业的组合制度，可保护各行业不仅不受到外来的竞争，且不受同行的竞争。

#### 严禁官员经商

拜占庭位居东西通道要冲，贸易发达，但是从商者不能当官，为官者不能经商，历来视为禁令，这是因为深恐由此滋生种种弊端，影响政纪。至于官办企业，则收入归公，不落私人荷包，是另一回事。当时的贸易除丝绸外，另一重要买卖是经营金融事业，包括两种行业，一是钱兑商（Trapezitai），兼营贷款放债，类如现在的银行；另一是银匠业（Argyropratai），经营金银珠宝买卖。它们各有自己的行会组织，形成一股重要的金融势力，但在社会上的地位并不高。按照中世纪的基督教教义，以各种手段敛财是可鄙的。公元436年，西奥多希厄斯二世下令，任何人从事商业活动者，包括钱兑商、银匠业、服装商和其他一切经销商等，如被发现担任地方官员，必须离职，恢复原来的身分，“这样，每一个可尊敬公务人员的职位不会被玷污”。公元529年，查士丁尼一世命令，禁止公务人员经营商业，无论在君士坦丁堡或其他省区，只有银匠业可留在君士坦丁堡。官员经商，自然会以权谋私，而商人谋求一官半职，即使只是个挂名差使，也可提高他们的社会地位并享受某种特权，有鉴于此，聪明的皇帝必然反对亦官亦商。

政府对银匠业和钱兑商的活动都进行监督，限定他们的经营范围和手段，这些都载在《监督手册》中。如有关银匠业方面，规定：只准买卖金、银、珍珠、宝石，不得购买铜、亚麻织物或其他商品；不得以低于或高出市场价格收购；如出售金银贗品将断其手；对外来人员出售金银物品者，须详询其来源，以防止出售窃物；严禁金匠在家中加工金、银块，只准在店中进行。关于钱兑商，规定：经营此业者必须由有资格、有经验者作担保；接受非法铸造的金、银币者，如不报告监督者，将被处以鞭刑、髡刑或放逐。这里所说的非法铸造的货币，主要是指一些篡位者所发行的货币，当时的货币上都有帝皇图像，篡位者的货币很易识别，有些头上且没有皇冠。

这些行业的规模都不大，普通只放上一张桌子，就算是经营的柜台，但由于经营者的富有，不免引起他人垂涎或嫉妒。567年，查士丁二世的皇后苏非娅召集这些经营者，宣布他们的债务契约无效，没收他们的债权所得归还给欠债者，此举博得了公众的赞赏。4世纪时，一个哥特人加埃纳斯（Gainas）企图洗劫君士坦丁堡的银匠业，由于他们事先得知了这一消息，迅速转移了财

经营者的富裕程度可举出若干例子。安提俄克的一个银匠安得罗尼科斯结婚，赠与女方的钱财足够建造一所医院。卡罗莫地奥斯的财富堪与一位宫廷贵族比拟。拉凡那的银匠尤利阿努斯为一个教堂所提供的修缮费用就达28000枚金币。

8世纪后，禁令逐渐松弛，商人当官者屡见不鲜，11世纪时有一位钱兑

商甚至当上了皇帝，此人即迈克尔四世。

#### 万商云集的集市贸易

拜占庭是中世纪东西贸易中心，其经济的繁荣和地理位置的优越，吸引了各国商人纷至沓来。12世纪有一位西班牙犹太商人便雅悯途经拜占庭时，对君士坦丁堡作了这样的描述：“从巴比伦、波斯、印度、埃及、迦南、俄罗斯、匈牙利、可萨、伦巴底和西班牙来的各国商人云集在这里。这是一个伟大的商业城市，各国商人从海陆两路来到，有无数财富从各国、各处、各镇流向这城，其富饶不可想象。”各国商人不仅是云集在君士坦丁堡，其他重要城市也如此。政府为了吸引外商以增加财政收入，除了在固定地域设置商店外（指各行会组织的行业），还定期在节日举办集市贸易，它犹如一种国际博览会，各国百货纷呈。萨洛尼卡（Salonika）也是拜占庭帝国的一个重要贸易中心，12世纪有一位讽刺文学家对萨洛尼卡的节日集市贸易有一段生动的描述。

他说，在马其顿的某一节日，同其他地方一样，有一个兴旺的集市。不仅本地的居民大量涌到，还有许多希腊人、意大利人、凯尔特人和靠近边境的部落中人。一言蔽之，地中海沿岸派来了许多朝圣者。我以前曾听到过有集市，但未亲身经历过，所以急于要对整个情景作一鸟瞰。这些货摊排成面对面的长列，中间留有广泛的空间足够顾客来往穿梭。各个摊位排得很紧，使你尽可从容

物色。你想知道货摊上是些什么商品吗？这里有各种男女织成的纺织品，它们来自伯罗奔尼撒半岛和维奥蒂亚（Boeotia，在希腊中部）；还有埃及和西班牙的最精致的床罩以及北非的许多小商品，当然，还有本地生产的商品。使我感到惊奇的是，集市通道上夹杂着许多马、牛、羊、猪等，它们的噪声不断地传入我的耳朵，一些商人还带着狗，以防途中遇到狼和强盗。

拜占庭政府确实从集市贸易中得到了好处，据便雅悯记载，曼纽尔一世（1143~1180年在位）每年从集市中所得的摊位租金、市场费和关税收入高达730万镑金币。

中世纪欧洲的另一个重要贸易集市在法国的贡比涅（Compiègne），它与拜占庭的不同之处在于：（1）每次节日的集市时间长，通常是46天，而拜占庭是一星期左右。（2）集市交易的货物品种较集中，分阶段进行，第一阶段是棉布，第二阶段是皮革，第三阶段是称份量杂货。事实上每一阶段的前期都是准备工作和商品的展示看样，真正进行买卖的不过三天时间。据拜占庭史家泰奥法纳斯记载，8世纪时拜占庭帝国的以弗所已有集市，政府从中收税，而贡比涅的集市形成于12世纪初，可能是商人从拜占庭取经回来，稍加变更其方式，以更适合国情。

#### 弃卒保车——给威尼斯商业特权

威尼斯原是拜占庭的一个行省，归拉凡那的总督管辖，随着它的商业活动的扩展，逐渐建立起一支强大的舰队，称雄于亚得里亚海，到9世纪末成为一个拥有独立主权的国家。那时，北非的阿拉伯人崛起，曾占领过拜占庭统治的西西里和马尔他等岛，并进攻意大利南部。拜占庭帝国本身虽有一支庞大的舰队，但还不足以对付控制了地中海的阿拉伯人，而且运兵需要大量船只，因此帝国政府决定给与威尼斯商人种种特权，以换取他们舰队的支援。威尼斯商人在拜占庭获得商业特权，固然使帝国的税收受到影响，可换来的是共同保卫意大利，不使国土沦丧，丢卒保车，看来还是值得。

公元 992 年，巴齐尔二世公布的敕令中说，“根据传统习惯，威尼斯人将不懈地为帝国效劳，当我们前往伦巴底时，他们将提供船只和陆地转运服务，不收费。因此我们必须注意他们的请求，命令减轻对他们的商业活动的税收。威尼斯船只来到君士坦丁堡，每艘只需付两金币，不论是否来自威尼斯或他处。他们离开时，每艘付 15 金币，总共 17 金币。”税收的降低是惊人的，以前进来的船只每艘至少要付 30 金币。敕令中还规定威尼斯商人可在市内随意行走，逗留期限可超过三天。这些都是其他各国商人难以办到的，这就使得他们无法与威尼斯商人竞争。

对威尼斯人的让步取得了效果。1004 年，威尼斯帮助拜占庭收复了阿拉伯所占的巴里（Bari，意大利东南部的一个港口，属普利亚区首府），同时，另一支意大利的比萨人，也在 1005 年帮助拜占庭在雷吉奥（Reggio，意大利南部港口）消灭了阿拉伯的舰队，巴齐尔二世得以重建在普利亚的统治。当他准备收复西西里时，意大利的诺曼人却从阿拉伯人手中夺取了西西里，诺曼人成了拜占庭当时的最大的威胁。

为了对付诺曼人，亚力克修斯一世对威尼斯作了更大的让步，使他们享有更为广泛的特权。1082 年所公布的敕令中说：“众所周知，忠诚的威尼斯人是如何集合了各种类型的船只来到地拉基姆（Dyrrachium，即都拉斯，亚得里亚海东部港口），他们为我们提供了无数海上战士，他们的舰只以其实力征服了诺曼人，不使其扩张，而他们自己也丧失了许多战士。他们仍然是我们的盟友，我们必须给予补偿。在帝国各地，他们可以从事各种

商业，可以免除各种税款，并有一个特区专供他们居住。”这一敕令使拜占庭成为威尼斯商人的无税区；连本国商人也无法与之竞争。

诺曼人吉斯卡尔（Guiscard）早在 1081 年占领了拜占庭领土地拉基姆，并进入了马其顿。后因事回意大利，将占领地区交给博希芒德（Bohemund）管理。1082 年亚力克修斯一世与威尼斯结成新的联盟后收复了地拉基姆。1084 年，拜占庭得到威尼斯舰队之助，在科孚岛沿海大败吉斯卡尔，诺曼人被迫从希腊撤退。以后科孚岛又再度被诺曼人占领，1148~1149 年，拜占庭凭借威尼斯舰队的优势，又夺回了科孚岛。

拜占庭对威尼斯所采取的让步政策的得失，有待历史学家去评论。实际上拜占庭政府对于因此减少了税收也满怀怨恨，让步政策只是权宜之计。1171 年，曼纽尔一世趁拜占庭民众对威尼斯商人恨之入骨、群情激昂之际，有组织地掀起了一场全国范围的反威尼斯运动，逮捕了他们，并没收了他们的货物。到了 1261 年，迈克尔八世与威尼斯的宿敌热那亚结盟，共同对付威尼斯。在这里我们可以再一次看出拜占庭的灵活的外交手腕，以牺牲本国的暂时的经济利益来换取他国舰队的支助，达到了收复失地的目的。

#### 讲求战略战术的兵书

11 世纪中叶，可说是拜占庭帝国的军事力量处于巅峰状态的时代，它是欧洲和西亚最强大的兵力。它的取胜之道除了在数量上要保持优势外，更重要的是讲求战略战术。以陆军为例，当向前推进时，每个步兵后面必有二或三人充当军需供应，在正规军和军需兵团之外，还配备有包括外科医生在内的急救人员和工程技术人员。每当前进到某地扎营时，工程人员即在大营周围打桩以绳索固在木桩上围成一圈，并在绳索前面掘壕以防敌人突然袭击。此外，还有一支快速的骑兵起着掩护和随时出击的任务。

拜占庭注意战略战术由来已久，历史上曾出现过许多兵书或称作战规



范，早在 6 世纪末，莫里斯（Maurice，582～602 年在位）写过一本《作战韬略》（Strategikon），供对日耳曼人作战之用，教导军人必须做到知己知彼。他说，这些在战争中猛冲直前的日耳曼人非常勇敢，他们视退却为懦夫，生死置之度外，当他们的战友阵亡时必发誓为他复仇。但这是一支无纪律的军队，他们不服从上级，也不讲究战略，且喜欢酗酒。他们很容易上我们佯作撤退而突然反击的当。我们可以在夜间以弓箭手袭击必使他们溃退，切不可一开始就正面交锋；我们必须等待最佳作战时机，即抓住他们补给供养匮乏之际或在严寒酷暑时刻打击他们，他们必然丧失斗志。贿赂也是一种办法，他们喜欢钱财。9 世纪时的利奥六世也写过一本《作战韬略》，着重防御手段，如深沟高垒和训练迅速调动的方法，以备快速行动的敌人突然渗入。他还强调每个男子和青年人必须学会如何使用弓箭，如果不可能每人都有弓箭，至少每户应有一张弓和 40 支箭。这样，敌人入侵时，人人可在岩石上或森林中给予沉重打击。

最重要的当推 11 世纪初一位大将尼堪福洛斯·乌朗诺斯（Nicephorus Ouranos）所写的一本兵书《战略和战术》（Taktikon）。他曾为拜占庭立下赫赫战功，10 世纪末重创来犯的保加利亚人，并长驱直入抵达保加利亚中心。对于这段历史，拜占庭和保加利亚的史家各有不同评价，前者认为尼堪福洛斯使拜占庭保持了一段稳定和繁荣的时期，后者认为他是刽子手、侵略者。他的这本兵书可说是战争经验的总结，我们且看他是怎样来说明骑兵和海军的战术的。

骑兵是拜占庭陆军中一支重要力量，它的冲击力量经常是克敌制胜的决定性因素。例如 971 年，约翰一世运用骑兵使持斧的、笨重配备的罗斯步兵受到毁灭性的惨败。拜占庭的骑兵是怎样作战的呢？尼堪福洛斯的经验是：如果有众多的骑兵，每一骑兵中队应有 504 人，纵深分成 12 个横列，首列 20 人，依次是 24、28、32、36、40、44、48、52、56、60、64，这样组成一个三角形。后行较前行总是多出 4 人，这 4 人分列行列两旁以保持齐整的三角形队形，指挥官总是站在最前面。如果骑兵人数不多，则至少应有 384 人，分列成横列的人数，依次是 10、14、18、22、26、30、34、38、42、46、50 和 54 人。弓箭手应夹杂在骑兵的第五行列之后，以便受骑兵的保护，504 人的骑兵中队要有 150 名弓箭手，384 人的骑兵队伍要有 80 名弓箭手，他们都骑马。骑兵应有戴盔的铁制面具，并佩有短剑和长矛。弓箭手只需穿戴胸甲和头盔。

海军也肩负着保卫帝国的重任，它们的战船称为 dromon，大的可载 300 人；典型的是小船，因可加快速度并便于调度，但过小则不能经受风浪。尼堪福洛斯说，战船不能太小或太大，每艘船必须准备双份的配备，包括船柄、船桨、橈座、滑轮、滑具、桅杆。此外，还应有木工，带着各种工具。船首有个喷射口，以便射出易于燃烧的物料（按：指希腊火）。作战时当敌船靠近我船，并面对面相互搏斗时，敌船会猛撞我船，这时船只容易倾覆，我军其他船必须立即移向敌船船尾，予以猛攻，使前面的我船不致紧靠敌船。然后这支援的船只发起全力攻击，足使那艘敌船连同水手葬身海底。

拜占庭的海军曾称雄一时，以其无比威力先后击败了罗斯人、阿拉伯人、汪达尔人的舰队，到了 13 世纪因国库空虚无力建

造新的船只，海上优势只得让位于威尼斯人和热那亚人。

拜占庭的兵书不是纸上谈兵，这是他们处于特殊环境下多少年来作战经

验的总结，怎样来对付敌人的人数众多的快速行动的步兵，又是怎样来抵御海上来的强敌。他们特别重视骑兵的作用，这可能是从匈奴、哥特人那里学来的，这些民族具有自己独特的“马文化”，与马有不解之缘，善于骑射，但在骑兵布阵方面没有固定的规则，拜占庭则采其所长而更注意到骑兵的战术。

更令人感到兴趣的，是圣·高尔图书馆中藏有一幅拜占庭的骑兵图，先导的一名骑兵以杆子撑着一一条龙作标帜，龙的形状极似我国的绘法，证明龙的传说早就传到了拜占庭。

#### 五彩缤纷的雇佣军

历史上任何一个国家都没有像拜占庭那样拥有众多的五光十色的各种外族雇佣军，6世纪时有匈奴人、汪达尔人、哥特人、突厥人、斯拉夫人、波斯人、阿拉伯人、亚美尼亚人，10世纪后有可萨人、斯拉夫人、高加索人、阿拉伯人、北方人、诺曼人、意大利人、日耳曼人、热那亚人、保加利亚人、威尼斯人等等，他们构成了拜占庭军队中的一支重要的战斗力量。拜占庭所以会出现这许多外族雇佣军，有种种原因。一是外族纷纷移人，政府从中挑选英勇善战者组成雇佣军；二是由友好邻邦派送来的；三是以契约形式雇佣的。政府给他们优厚待遇和高官显位，以图使他们忠诚于帝国。一般说来，他们在征战中宁死不屈，确是尽力为帝国服务，以至有的皇帝认为雇佣军较之本民族的军队更可靠。

雇佣军的战绩可以举出些例子。1259年迈克尔八世与法德联军作战，最初并不顺利，突然雇佣军库蛮人(Comans)弓箭手出现，箭射敌军的马匹，使敌人纷纷落马，许多骑士被一网打尽，著名的联军统帅维拉杜因(Villehardouin)也被俘，这就是历史上著名的佩拉戈尼亚(Pelagonia，在希腊北部)之役。那时的拜占庭帝国首都惘处于小亚细亚的尼西亚，原来的首都君士坦丁堡已被拉丁人占据，此役胜利后，士气大振，1261年7月25日乘胜收复了君士坦丁堡，在那里的拉丁帝国宣告终结。库蛮人就是活跃于南俄草原的钦察人(Kipchaks)，俄国编年史中称为波罗维兹人(Polovtsy)。

拜占庭有一支瓦朗吉安人(Varangians，瑞典血统俄罗斯人)组成的卫队。这支卫队是由基辅大公符拉基米尔送来的。公元988年拜占庭大将巴尔德斯·福克斯(Bardas Phocas)叛乱，进军君士坦丁堡。这时6000名瓦朗吉安人卫队及时赶到，粉碎了巴尔德斯所发动的政变，挽救了巴齐尔二世。巴齐尔二世治理国家是有政绩的，但在对保加利亚人作战中使用的手段过于残酷，把14000多名俘虏弄瞎了眼睛。瓦朗吉安卫队在1203年抵抗威尼斯人攻打皇宫时也立下了战功。我们现在从瑞典的古鲁尼字母铭文中，还可见到11世纪时在拜占庭阵亡的一些瓦朗吉安人的名字，称他们与拜占庭人同时死难。

使用雇佣军当然不是万全之策，给他们的高官厚禄，又如何能使本邦将士心理得到平衡？一旦与外邦人作战，如何能使这些外邦雇佣军与他们本国人民作战呢？1071年，在亚美尼亚的孟齐吉特(Manzikert)一战，拜占庭受到塞尔柱克突厥人致命的打击，造成这次惨败的一个原因，就是军中的突厥人雇佣兵离弃职守奔向塞尔柱克同胞那里去了。

最大的雇佣军是14世纪西班牙的亦军亦商的卡特兰公司(Catalan Company)，这家公司以其雄厚兵力曾帮助阿拉贡的弗雷特里克三世从昂儒(Anjou)王室查理二世手中夺取了西西里。拜占庭为了抵御日益强盛的奥托

曼帝国，决定募请卡塔兰公司作为雇佣军，1305年公司首脑罗吉·特·弗劳（Roger de Flor）带着6500人来到君士坦丁堡，商妥的条件是预付四个月的高薪。次年，他们抵达小亚细亚，重创奥托曼帝国，收复了失地。然而衰老的帝国已无力控制这支因胜利而骄横跋扈的卡塔兰人，他们大肆掠夺，民众怨声载道，帝国也几乎被他们倾覆。

雇佣军对巩固边境安全和稳定国内秩序作出了贡献，但也造成了后患。

### 藩镇制度的建立

7世纪时，拜占庭出现了新的严重危机，刚崛起的阿拉伯人不断骚扰帝国东部，有一时期甚至封锁君士坦丁堡达7年之久。为了巩固边疆，常备不懈地对付不断来犯的强敌，旧的行省制度显然已不能适应新的形势，于是进行机构改革，在边境建立起藩镇制度（Theme system），藩镇由军人管理，它集行政与军事权力于一身，直接受中央领导，但可便宜行事。藩镇的士兵多属当地农民，所以是支藩镇地区的常备军，将军队和土地联在一起，保证了藩镇制度的稳定性，这些小土地所有者直接纳税给国家，但既属军人，就可免除其他修路、摊派、服役等义务，且有饷金可拿。藩镇制度是防御性的，主要功能在于更有效地对付入侵。10世纪时君士坦丁七世写过一本《藩镇》，对藩镇的出现和第一个“安纳托利亚区”（Anatolikon）藩镇的建立作了说明。他说，第一个藩镇在安纳托利亚区，此名由来并非因为它是日出之处（按：Anatolia原义是“日出之地”），而是我们的东部有拜占庭和欧洲的居民，凡属托罗斯山脉（Taurus Mts，在小亚细亚南端）地区和邻近地区都属安纳托利亚藩镇管辖。今日所称的藩镇古人从未提到，古罗马只有营部和军团，作战时全凭皇帝的指令来决定，只有化是权威。现在情况不同了，帝国不再是东西方的统一体，而是被肢解了，希拉克利厄斯（Heraclius，610—641年在位）以后的诸皇不清楚如何来显示他的权威性，只能分权，将他们军队分成一个个较小的单位。各个藩镇管区都以地理名称命名。

从君士坦丁七世的说明中可以看出，7世纪后，皇帝要全面调动军队已有困难，唯一可行的办法是在边境各处设立藩镇，就地建立常备军，并赋予其相当权力，处理内外事务。首先在安纳托利亚建立，是针对来自阿拉伯人的威胁。到了11世纪，全国有30多个藩镇，12个在小亚细亚，其中最重要的是安纳托利亚区和亚美尼亚区；爱琴海附近有两个海军藩镇；欧洲的藩镇区有希腊、伯罗奔尼撒、伦巴底等。藩镇的建立不仅是抵御外敌的有效手段，它还使帝皇更容易取得信息，更有利于控制和采取行动。藩镇的军队主要是骑兵，各藩镇为了便于行军和传递信息，都修筑了宽广的大道，一旦有事，中央政府可迅速通知各方藩镇调动军队。藩镇在对外作战方面作出了重要贡献，8世纪末，色雷斯藩镇迈克尔·拉卡诺特拉贡（Michael Lachanedracon）数次击退了庞大的阿拉伯军队的进攻；身兼五处藩镇总司令的尼堪福洛斯将阿拉伯人逐出了意大利南部重镇卡拉布里亚（Calabria）；10世纪末，一支非洲军队围攻安提俄克达5个月之久，约翰一世通知美索不达米亚藩镇去解围，他们闻讯赶到了安提俄克，使这一重要城市得守住，敌军也不得不撤退。

并不是所有的藩镇都具备指挥能力和雄厚的兵力，在帝国经常处于严重威胁的情况下，需要征募更多的士兵，士兵的来源在农村，他们都属当地权势者管辖。从10世纪开始，中央政府将帝国的土地转让给权势者及其下属，甚至包括农民，以换取提供兵源，这种土地转让形式称作Pronoia，最初土

地只归领受者终身使用，其后发展成为可以继承。领得土地者可以免税，免为帝国政府工作，最后，连士兵也不再提供，完全成了独立于中央政府之外的封建领主。这样，原来的藩镇制度也无形消失了。拜占庭的封建制度与西欧的不同之处在于：领主因 Pronoia 而得的土地不能再转让，而且也没有那么多层次的爵位。

#### 开明君主——安特鲁尼科斯

安特鲁尼科斯一世 (Andronicus I, 1183 ~ 1185 年在位) 是拜占庭帝国中兴时期的一位难得的开明君主。他属于康尼纳斯 (Comnenos) 王族，即位之前，曾以叛国罪名被判入狱，6 年之后逃出，在巴勒斯坦、叙利亚、巴格达等地避难，后被赦免。1182 年，他乘皇太后玛丽摄政不得人心的时机，率军进入君士坦丁堡，1183 年即位为皇，那时他已 67 岁了。群众所以厌恶玛丽皇太后的摄政，是因为她是拉丁人，有亲意大利威尼斯的倾向，威尼斯商人在拜占庭享有种种商业特权，深为当地人痛恨，在 1182 年所发生的一场排威尼斯人运动中，意大利人被杀者达 6 万人。而且当时农民的生活日益艰难，失田者激增。安特鲁尼科斯利用这一时机轻易地取得了皇位。

安特鲁尼科斯即位后，宣布自己是农民的皇帝，政府的任务是打破地区的贵族统治，将外国剥削者驱逐出去。他的目标是在农民支持之下恢复中央政府的权力，挽救日益衰落的帝国。他采取各种措施来帮助贫民和农民，严禁官员们以“自愿捐赠”的名义向他们勒索。这些措施连他的主要政敌尼基塔斯 (Niketas Choniates) 也不得不发出赞美之声，“长期沉睡处于死亡边缘的人民，好像听到了天使的号角，从痛苦中苏醒过来，得到了再生”。一些外逃的难民回到了本土，食品价格也开始回降。

贵族们发誓要粉碎安特鲁尼科斯的统治，他们在亚洲的一些城镇发动了叛乱，安特鲁尼科斯采取断然措施，毫不留情地将他们吊死、烧死或弄瞎眼睛。他也许走得太远些，在那封建势力异常强大的社会里，一下子要完全铲除形成封建社会的根源，几乎是不可能的。在对外关系方面，他也未能设法与意大利各国保持友好关系，单纯排外是不明智的。他内外树敌过多，决定了他的统治只能是短暂的。1185 年，意大利的诺曼人发起进攻，占领了重镇萨洛尼卡，当安特鲁尼科斯的军队正在抵御诺曼人的进一步入侵时，君士坦丁堡的贵族乘城内军力单薄时抓住了安特鲁尼科斯，使他饱受酷刑而死。他统治了仅仅两年。前苏联历史学家列夫钦科 (Levchenko) 评论安特鲁尼科斯的历史功绩，在于“在拜占庭历史上创造了一个独一无二的民主君主国” (俄文《拜占庭年鉴》1945 年，第 12 ~ 95 页)。吉朋称他是“暴君”，死有应得。另一位史学家密尔曼 (H. Mi Iman) 则说，“安德鲁尼科斯的殒落是对拜占庭帝国的一个致命的打击”。安德鲁尼科斯所以要采取开明的政策，自称为“农民的皇帝”，主要原因在于要取得群众的支持，来维持摇摇欲坠的封建王朝，只是步子走得大快了一些。

#### 不拘一格择将材

拜占庭历史上出现过许多名将，如普里斯柯斯 (Priscus)、贝利萨留斯、纳尔西兹 (Narses) 等，功勋卓著，对捍卫祖国作出了重要的贡献。他们中有些人并不出自名门贵族，而是出身微贱，只因其有勇有谋、才智过人，故得重用，纳尔西兹即是一例。他是亚美尼亚人，当了宦官后任皇帝的侍卫。在拜占庭当宦官的不是出生于蛮族的奴隶，就是被释放的奴隶，虽说他们总是替罪羊，宫廷内发生了什么事，就归咎于宦官玩弄诡计，可以说他们是最

不受欢迎的人。但一旦他们受到皇帝的赏识或宠爱，就可提升为宫内大臣，权力极大。从官爵来说，位居第四，而且最接近皇帝，这就使得许多大臣得纷纷行贿讨好他们。纳尔西兹早期任侍卫时还没有崭露头角，532年发生了竞技场暴动事件，几乎危及查士丁尼一世的生命，这时纳尔西兹命令卫队站在出口处屠杀无数群众，据说达3万人。这件事对纳尔西兹来说并不光彩，他是个屠夫，然而从皇帝看来，他是个勇士，于是受到赏识。纳尔西兹恶名远扬，只是后来在对外战争中为祖国取得了荣誉，才恢复了名誉。

纳尔西兹因功晋升为宫内大臣，成了朝廷权贵，甚至一些将军也受制于他。他没有受过专门的军事训练，但在意大利一战，收复罗马，将哥特人逐出，立下奇功，也显示了他的才能。6世纪时，东哥特人控制了整个意大利，罗马是546年陷落的，547年收复，后又为东哥特人所占。551年，纳尔西兹组织了一支以雇佣军为主体的大军向意大利进发，他们是从意大利北部南下的，两军会师于塔基纳（Taginae），纳尔西兹巧妙地以两翼包抄的战术击溃了东哥特人，乘胜追击，哥特人的首领托梯拉（Totila）伤重而死。哥特人并不投降，另推梯亚（Teia）为主将继续作战，仍无法抵御拜占庭军队的猛攻，节节败退，城市一个接着一个投降，纳尔西兹收复了罗马。552年梯亚战死，余众与纳尔西兹媾和，双方约定，哥特人离开意大利，今后决不再与拜占庭作战；他们可以携带所有的财产离境，拜占庭决不强迫他们为帝国军队服役。从此哥特人不再构成对拜占庭的威胁，查士丁尼一世收复意大利的理想也得实现。

史家评论纳尔西兹作为一名军人所以能取得成功，在于他的决断力，毫不踌躇犹豫。他在晚年还派了一支军队去西班牙与

西哥特人作战，收复了科尔多瓦（Cordova）。还应当提一下，纳尔西兹当了宫内大臣之后，积聚的财富达数10万镑之多。

纳尔西兹从一名宦官擢升为大将，除了他本身确是一位将才外，还有更深刻的社会背景。当时的宦官都是体格魁梧的异族人（最初拜占庭严禁本国人民自阉），他们与拜占庭的皇室、贵族没有什么血缘关系，不必担心他们会当僭主，因而宦官中多数人充当了近侍和宫廷卫队，起着保护皇帝的作用，特别受皇帝的宠爱。同时，皇帝的旨意经常通过他们来传达，而他们又不时地献计献策，虽然一般人鄙视他们，而他们的地位越来越重要，甚至达到专权的地步。贝利萨留斯是一代名将，他与纳尔西兹共同参加了许多战役，但他只能充当纳尔西兹的助手，不敢或违纳尔西兹的旨意。

皇帝对宦官的信任，不仅是提拔他们为宫内大臣、卫队长或将军，有时还兼有特殊使命。例如优赛比斯（Eusebius）曾被派去贿赂数名叛军领袖，得以平息高卢人军队的暴动；优特洛比斯（Eutropius）受西奥多希厄斯一世的委托，曾到埃及的一名隐士那里去了解反僭主尤金纳斯（Eugenius）的战争情况；克里撒非斯（Chrysaphius）组织了一次暗杀匈人国王阿提拉的阴谋。

元老院恢复了权力

君士坦丁定都于君士坦丁堡后，根据罗马帝国的传统也在那里设置了元老院（Senate），成员来自各地，最盛时期达2千人之多。最初它只是地方性的，其地位远不如罗马的元老院。君士坦丁的儿子君士坦希厄斯二世（Constantius I）将它升格为国家的元老院，在法律上与罗马元老院平等，明显地表示出拜占庭的独立性，足与西罗马抗衡。元老院的成员都是贵族高官，并且是世袭的，此外，只有经过皇帝批准或元老院本身的推荐，少数平

民才能进入元老院，实际上这些人已是新生的贵族。原来元老院享有立法权力，且可选举皇帝，然而这是握有绝对权威的帝王所不能容忍的，可又不能出尔反尔公开撤销这一机构，因此想出了个办法，给他们现金高酬，让他们去尽情享乐，莫管国家大事。元老院的职位是荣誉的，它的可操作性是仅备咨询而已。一位当时的史家普罗柯庇阿斯(Procopius)描述查士丁尼时代的情况称“有许多事情经元老院批准了，皇帝又作出了另一个最后的决定。对元老院来说，既不能控制选举权，又不能对公共事务有发言权，他们坐在一起开会，只是为了符合古代的法律，为了要出席。绝对不可能允许任何出席会议的人严肃认真地讨论任何问题，皇帝则通常假作对他们之间不同意见的辩论听得津津有味，事实上这些意见预先早已取得一致了”。元老院自然不愿甘当附庸，总想改变这个局面，只是没有机遇。公元610年左右机会来了，那时拜占庭的福克斯(Phocas)是个暴君，他授权一个总督柯思玛斯(Cosmas)可以任意处置平民，许多人被弄得断足残臂，截除的肢体挂在他们头上，另一些人则被抛入大海淹死，群众怨声载道。元老院觑准这个机会，唆使非洲总督希拉克利厄斯(Heraclius)起兵抗暴，希拉克利厄斯即派同名的儿子希拉克利厄斯率领海军进攻首都，推翻了福克斯的统治，建立起希拉克利厄斯王朝。这次政变初次显示出元老院潜在的能量，证明它是一支不可低估的力量，从此它恢复了权力，在某种意义上说，权力的再分配意味着对现行政治体制的改革。公元641年，元老院废黜了篡位的赫拉克隆纳斯(Heraclonas)，将他裂鼻；他的母亲玛丁娜(Martina)也受割舌之刑，然后一同放逐。元老院另推希拉克利厄斯一世之孙君士坦斯为皇，按照法律规定，元老院本有选举皇帝的权利。君士坦斯即位后，对元老院满怀感激之情，在一次元老院的演说中，重申了元老院的权威性，并赏赐给他们许多礼物。

马其顿王朝统治时代，利奥六世(Leo VI)积极扩张自己的权力，制订了许多新法，连皇帝的敕令也具有法律效力，他的废除各项旧法的措施中，包括了限制元老院的权力，使它的义务只在于形式上批准认可新登基的皇帝，成了有名无实的虚衔。此后元老院尽管已成了个摆设品，可在必要时还得由它来发挥职能。1204年，在第4次十字军攻占君士坦丁堡前夕，原来的亚历克修斯五世已逃亡，在这拉丁人倾巢出动的惊涛骇浪中，不能没有一个能胜任的舵手，使帝国能持续存在，究竟推谁为皇呢？这时就得由元老院出面，他们在圣苏菲亚大教堂内聚会，推选拉斯卡里斯(Laskaris)家族的一位年轻人，使皇位不再虚悬。虽然这个年轻人最终还是挡不住拉丁人的入侵，逃到了对岸小亚细亚，但毕竟在那里建立起了立足点，为以后的收复故土创造了条件。

#### 市民的权力

市民(Demos)这个名称起源于古希腊城邦国家(Polis)，那里的市民称Demos，享有自治的权力。我们通常译为“民主”的英语Democracy一词，与Demos有关，此词的古希腊语Demokratia，由Demos和Kratia构成，Kratia的意思是“统治”，Demokratia即“由人民统治”。拜占庭市民是指世代居住在城市内的居民，外来者(xenoi)或移民都不能说是真正的市民，因为他们不能获得市民所享受的特权，除非城市的首脑或皇帝予以特许。市民有自己的组织，称Deme，最初，市民有权选举官吏，后来扩大到可以组织武装力量。公元400年，哥特人发生骚动，市民们自动拿起武器保卫自己的城市，

并非出诸政府命令。到了 6、7 世纪，政府正式承认市民可组成城防力量。他们也有选举皇帝的权利，皇位的继承是从 9 世纪马其顿王朝建立后才开始的，在此之前，至少在形式上，皇帝是由元老院、军队和市民三方意见一致下选举产生的，按照法律规定，市民可表示同意（euphemia）或不同意（thorybes）。选举的地点主要在竞技场，有时也在教堂或其他公共场所。遇到重要的政治活动时，皇帝就召集他们，希望他们赞同。此外，文化活动也受他们控制。

拜占庭皇帝为什么要赋予市民较大的权力，原因很简单，即是要取得市民的支持。在马其顿王朝建立以前，皇帝不是世袭的，其地位并不稳定巩固，任何人只要借口这个皇帝是“暴君”，就可以煽动市民起来反对他的统治，因此不能不重视市民这股力量。享有盛名的绿党和蓝党，都是由市民组成，他们的强大势力足以左右朝政，实际上已等同于现代意义的政党。莫里斯皇帝（Maurice，582~602 年在位）统治末期，福卡斯（Phocas）发动叛变，莫里斯号召市民支持他，对他忠诚，蓝党响应了，势力最大的绿党却按兵不动，观察时机。另一名将军日耳曼努斯（Germanus）此时也想夺取皇位，他清楚这取决于市民的态度，就向绿党领袖许诺，如果他当上皇帝，必将厚报。绿党在莫里斯、福卡斯、日耳曼努斯三人中必须作出抉择，最后决定支持福卡斯，莫里斯被叛军所杀，福卡斯登上了皇位。

市民还有权干涉宗教事务。阿纳斯泰希厄斯一世（Anastasios I，491~518 年在位）是个一性论派，得到绿党的支持，一性论派在安提俄克教区发展最快，就因为绿党在那里势力最大。蓝党则支持正教会。一性论派有其自己的赞美诗，为拜占庭的正教派所不容。一次，阿纳斯泰希厄斯一世忽然心血来潮，命令君士坦丁堡的正教教堂内唱一性论派赞美诗，蓝党大怒，认

为这是亵渎神圣，群起焚烧被怀疑是一性论派的房屋，连财政大臣马里诺斯（Marinos）的房屋也不能幸免。人们所下了一个一性论派修士的头颅，挂在竿上示众，并要求选举新的皇帝。最后阿纳斯泰希厄斯不得不屈辱地不戴皇冠去竞技场向市民作了说明，平息众怒。

市民在抵御外敌入侵所发挥的战斗能力，并不逊于正规军队。540 年波斯王库萨和进攻安提俄克，他允许拜占庭派来的 6000 名警备部队可以逃生，可市民不愿投降，坚决抵抗，绿党和蓝党并肩作战，宁可站着死，不愿跪着生，决不屈服，表现出英勇的气概，只是由于他们兵力单薄，安提俄克最终失守。

#### 混血儿的贡献

根据拜占庭的宗教法规，严禁拜占庭人与阿拉伯人通婚，也禁止拜占庭人与斯拉夫人结婚（指斯拉夫人皈依东正教之前），但希腊人与拉丁人通婚是准许的，他们所生的子女称“伽思木勒”（Gasmules，意即混血儿）。马可·波罗的游记中也曾提到伽思木勒，他是指穆斯林与偶像教徒所生子女，不过此词的希腊语原义是指希腊人与拉丁人所生子女，多少有些贱视的意味。此词由两个字构成，前一个字指蠢人，后一个字源自 moulos，意思是“私生子、坏种”。这些混血儿既是两个不同的民族所生，当然大多懂得两种语言，他们或为译者，或为商人，甚至为突厥人服务。拜占庭的历史学家格里戈拉斯（Gregoras）称这种人继承了两个优良传统，从希腊人那里学会了作战时的谨慎风格，从拉丁人那里承袭了大胆的气质。

13 世纪时迈克尔八世收复了君士坦丁堡后，力图重建海军，他不像前人那样从水手中招募兵力，而是看中了混血儿。格里戈拉斯说，“皇帝建成了一支超过 60 艘巨舰的庞大舰队，人员来自混血儿和其他城镇。这些混血儿是在希腊和拉丁的习惯下长大的，他们构成了武装的海军，从此帝国舰队根据迈克尔的指令得以在海上航行”。此前，拜占庭对来犯敌人一直处于守势，有了这支强大的海军，又控制了整个爱琴海。拜占庭的海军在 10、11 世纪时曾称霸一时，这时又恢复了昔日雄风。

拜占庭的起用混血儿，表明他们重视拉丁文化所培养出来的人的勇猛气质，再加上希腊人所特有的谨慎作风，两者兼备，就形成一支不可忽视的巨大力量。从社会原因看，尽管“伽思木勒”的原义是个蔑称，而拜占庭是个多民族国家，异族间通婚是常见的，并没有蔑视的必要，否则会影响民族之间的团结。



## 第五章 改革的智慧

### 奴隶经济的转变

古罗马是个典型的奴隶社会，拜占庭又是怎样从奴隶社会过渡到封建社会的呢？如果说，在奴隶社会中，主要特征是由大土地所有者、大商人和高利贷者的统治阶级，占有全部生产资料产品和奴隶本身，那末这一切在拜占庭都有。作为封建社会的主要特征是封建地主占有基本生产资料即土地，以剥削农民或农奴剩余劳动力为基础，则拜占庭也存在，可比起西欧王公贵族的大庄园制度，真是小巫见大巫了。所以有些学者说拜占庭是个半封建社会，意思是奴隶经济仍起了不小的作用。

究竟在总人口中奴隶占多少比例才称得上是个奴隶社会，这是个耐人寻味的问题。霍金斯在《征服者和奴隶》这本书中提出一个标准，即奴隶占总人口 20% 以上即可称得上是奴隶社会。他举出了五大奴隶社会。古代雅典奴隶占 30%；公元前 31 年起在意大利本土的罗马帝国的奴隶占 35%；巴西在 1850 年时奴隶占 30%；美国南方在 1860 年时奴隶占 33%；古巴在 1861 年时奴隶占 30%。他没有将古代中国计算在内，认为中国的奴隶主要从事家务劳动，并不是生产性的。

拜占庭的奴隶总数有多少，没有见到统计数字，在它的早期，曾特别制订了有关奴隶的法令，奴隶人数当不在少数，而且是继承古罗马的遗制，对奴隶的处分很严，奴隶没有人身自由。西奥多希厄斯二世（Theodosius II，408~450 年在位）所汇编的法令中规定，主人将奴隶鞭打致死，如果是为了改正奴隶的恶行，则主人不受谴责；主人将奴隶处死，如果是为了自己的财产不受到伤害，则不必去调查他是否故意杀人，因为主人对奴隶施行的是家法，不能认为他有杀人罪；如果主人错杀了奴隶，也不能认为他是故意杀人，除非他自己承认是故意杀人；使奴隶服从纪律不能认作犯罪。

随着经济的发展，为了激发奴隶对生产的积极性，9 世纪时的利奥五世所颁布的法令首先允许奴隶有处理自己财产的自由，而在以前，奴隶和奴隶的财产都属于主人。法令说，我允准奴隶有充分权力管理自己的财产，皇帝的奴隶将是自己财产的真正主人，不论他是否生病或健康。如果他们认为自己病危，将不会被剥夺其任意处理财产的权利，他们所拥有的财产不能以处于奴隶身份为借口而被夺取。这项法令虽只适用于皇室，不向社会推行，按照法令说明，社会上各阶层的蓄奴者，仍可根据传统习惯处理其奴隶，但事实上也起了变化。有些修士谴责修院中的奴隶劳动，修士齐奥杜（卒于 826 年）给他学生的一封信中，强调修院应进行改革，其中谈到：“不要蓄奴，也不要使用他们为个人和修院服务，不要强迫他们从事田间操作，他们和常人一样，都是按上帝的影像造出来的。”在城市中出现了由奴隶经营的商店，他们成了商人，但其经营仍受到主人的监督，务使不触犯法令。一些纺织工厂出现了奴隶身分的工人，著名的富孀黛妮利丝拥有一所丝绸工场，待她死后，被释放奴隶作为佃农的达 3000 人之多。

奴隶经济在拜占庭并未完全消失。它由古代的奴隶社会转变为奴隶经济和封建剥削并存的局面，奴隶买卖仍存在，法律中有奴隶主购买奴隶须付税的规定。当时的奴隶的用途，主要供家庭或个人使役以及从事农业和工业生产劳动，但无论如何，他们的境遇已有所改善了，特别是在一些小业主的作场内，业主为了要提高生产率以便在市场上占一席之地，对待奴隶劳动的生

活条件要较国营工场好得多。随着国家的收入越来越依靠农业，农奴和佃农的数量愈益增多。有一位皇帝说过，“对国家来说，最根本性的是两件事，一是农业，它喂育了士兵；另一是战争的技术，它保护了农民，其他一切事情都得服从于这两条”。当然其主要原因还在于农业税是国家的主要收入。大量的农奴，佃农依附于地主，标志着拜占庭最后过渡到主要是封建剥削的封建经济，同时也产生了大批的大地主和庄园经济。”皇帝和大地主之间也有微妙的关系，皇帝既害怕这些大地主势力膨胀影响到自己的存在，但又不得不依赖他们，因为农业税是国家财政收入的重要来源。这些大地主贵族后来发展到无法无天，任意兼并土地，侵占他人财产，甚至还有自己的军队，皇帝不得不设法遏制他们，利奥一世曾发布敕令，严禁在农业社区内以购买的方式兼并土地，查士丁尼以增加农业税的办法来限制地主的财富增长，但这些办法都昙花一现，未几即在地主贵族的压力下失效。拜占庭皇帝决不会忘记封建剥削制度是他们的命根子。

#### 君士坦丁为什么信教

古罗马帝国对基督徒采取镇压政策，较大的有 10 次，他们封闭教堂，禁止聚会礼拜，焚烧圣经，甚至对教徒施加肉刑。到了君士坦丁，他突然改信基督教。据说早在他即位之前，有一次在罗马城外与人争国，在战争前一天，他见到了一个显示光明的十字架，照耀空中，在十字架的周围有字称：“赖此得胜”，次日果然作战胜利，他相信这是基督的力量，于是改信基督教。313 年颁布信教自由之诏，等到 324 年他兼任东西两帝后，基督教在罗马帝国包括拜占庭在内得以通行无阻。上述君士坦丁信教原因当然是一种传说，不可凭信，这是拜占庭史家优赛比斯（Eusebius）在《君士坦丁传》中的说法。另一位同时代人拉克坦修斯（Lactantius）也归因于做梦，据说君士坦丁在梦中见到天国的记号描绘在士兵的盾牌上，于是将这一象征基督的记号画在士兵盾牌，结果取得了胜利。也许这些都是他的幻觉，又将这种幻觉告诉了别人，似乎真有其事。

事实上君士坦丁并非虔诚的基督徒，他原本信仰希腊多神教，特别崇拜日神。他所颁行的奖章上分别铸有朱庇特（Jupiter）、阿波罗（Apollo）、马斯（Mars）、赫克里斯（Hercules）诸神的面像。在他心目中，基督教的上帝，只是诸神之一，或者从哲学性的观念出发，他希望所有的教派、神名、仪式和所有民族都统一在崇拜一个宇宙创世主的范畴内，对象征地上的天国也具有普遍意义，君主享有绝对的权威。还有一个更重要的原因，鉴于前代罗马皇帝之高压政策并不能消灭基督教，君士坦丁认为不如与他们协调关系，作出信教的姿态，使教徒听命于他，这样就为以后的“凯撒教皇主义”奠定了基础。凯撒代表政权，教皇代表教权，凯撒教皇主义即是国家的执政者兼理教务。

在君士坦丁时代，信仰异教的人很多，君士坦丁宣布宗教信仰自由，既为基督教开了大门，又对异教徒一视同仁。到了西奥多希厄斯一世（Theodosius I，379~395 年在位），于 392 年宣布基督教为国教，严禁异教信仰。其孙西奥多希厄斯二世（408~450 年）即位后变本加厉，对信奉异教者判处死刑，并授与基督教教会各种政治、经济特权。于是先前备受压迫的基督教教会，此时转变成了压迫者，历史真是作弄人。

#### 律法的改革

君士坦丁即位之初，法律以罗马法为准绳，罗马法以条规和法理学组成。

其后法制衰落，皇帝是法律的源泉，敕令是法律依据，所谓法规，成了帝皇意志，法官只是依敕令行事。随着经济的繁荣、自由市场的发展，民事纠纷日多，有新订法典的必要，以适应时代的要求。先是西奥多希厄斯二世制订了法典，将君士坦丁大帝以来的习惯法编入法典，并限定日益扩展的地主的权力。这一法典对一些“野蛮人”的王国也产生了影响，使他们将部落的习惯纳入了国家法典。查士丁尼（527~565年在位）更前进了一步，要求法律尽量简单化，从先前的浩繁的条规中解脱出来，特别在民法中要体现平等的原则（不包括奴隶、农奴在内）。528年组成了一个10人委员会，以拜占庭大学的法律教授特里波尼诺斯（Tribonianos）为首，制订新法。经过一年多的讨论完成了一部有操作性的法典。然而，对先前的法律学家的意见怎么办，当时认为至少应保存下来，不使它散失，律法讨论时也可供参考。于是他们首先整理出50个基本问题，530年又组成一个16人委员会来审议，去掉重复的和相互矛盾的条规，最后编成50卷的《法规汇编》，将早期罗马法保存了下来。同时，又请一些教授为学生编成一部简单的民法手册，供学习之用。此后，如再有新情况出现，根据需要，以新的敕令（Novellae）颁布。此时拜占庭的法律已大备，著名的《查士丁尼法典》包括了四个部分，即：法典、汇编、民法手册、新敕令。

这一法典不仅是旧法的汇编，且富于创造性，将先前的罗马法作了新的定向，以适应崭新的世界。它还成为后来西欧各国制订法律时的重要依据，例如财产法。查士丁尼认为制订这一新法是根据平等的原则，现在看来有些条文并不是平等的，比如，一个富人犯了伪造罪，放逐即可；而穷人犯了此罪，就得去矿山像奴隶那样去服苦役。

利奥三世（717~741年在位）时代，又颁布新的《法规选编》（Ecologa），所以称《选编》，是因为它是从查士丁尼法规中摘编的，所以称“新”，是若干条文作了修改，如查士丁尼法典刑法中规定应处死刑的罪名很多，而《选编》中除了叛国罪、同性恋、信仰异端（如摩尼教）、逃避兵役等应处死刑外，其他均以他罚替代。利奥三世自诩这一《选编》是“符合人道主义的”。为什么要制订新法，一个原因是查士丁尼法典以拉丁文书写，应用不便，另一个原因是法制观念日趋淡薄，地方的习惯任意作出决定，往往有悖帝国法规，所以公布新的希腊文法典有必要性，使人人能阅读遵守。《选编》中更新之点不少，例如，妇女在家庭中的重要性已越来越被人认识到，法律中就规定子女的婚姻征得母亲同意同样有效，而查士丁尼法典中只规定父亲有认可权。为了防止法官的受贿枉法，法律规定法官有薪俸，严禁收受礼品。

利奥三世是个反圣像主义者，它的法典中限制了教会和贵族的权力。马其顿王朝建立后，厌恶反圣像运动，自然不愿见到那时制订的法规继续贯彻，巴齐尔一世（867~886年在位）先是制订了一部简单的法典（Procheiron），共40章，大部分是民法，主要来源是查士丁尼法典。这部法典中谴责利奥三世的法典“破坏了良好的法规，对帝国毫无用处”。在procheiron的基础上又制订了更为详尽的法典，称Epanagogue，共40卷。巴齐尔一世死后，利奥六世（886~912年）再予增补，编成60卷的《帝国法典》（Basilica）。这些法典通称为“马其顿法典”。其主要目标是恢复封建贵族的权力，农奴的再合法化，原来查士丁尼法典中有关地方总督不得在其管区内取得土地财产的规定也被削弱了，教会的地位也有提高。这些条规制订的目的在于使皇室、大地主、教会（他们也是地主）结成联盟，共同对付具有极大威胁力量

的军事贵族，务使帝国建立在大地主有支配权的基础上，这一法典可说是为拜占庭的进入封建社会扫除了障碍。同时，法典中还有关于奴隶买卖的专门条款，买主和卖主都不得有欺骗行为，说明当时的奴隶仍是一种商品。

#### 对证人和法官的规定

现代国家审理案件时，都重视证人的重要性。东西古代法律曾经有一个秘密时期，法律知识及判断争讼的原理，都为少数特权阶级所独占。我国古代也是由贵族随事议断，所谓“不为一成之刑，著于鼎也”，一直到春秋之世，郑、晋、魏等国次第颁定刑书，法律才由秘密而公开。法律既公开，取证自属重要，物证、人证不可或缺，唐律中已提到“三人以上众证定罪”。拜占庭法律大备后，鉴于对证人一项尚规定得不具体，14世纪时有一位法律学家哈门诺普罗斯（Harmenopoulos）编定一本手册（Hexabiblos），详细规定了证人的资格及其行为，它没有经官方认可，只是私人的意见，实际上是法官审理案件时的重要参考。

手册中规定涉及到债务案件事应有五个以上证人，证明债务行为发生时他们在场。所以要五个以上证人，可能是为了防止一二人作证会发生偏袒。证人作证如果相互有矛盾，法官接受最有资格作证的证词，而可疑的证人证词将受谴责并认定有罪，就是伪证罪，这体现了拜占庭法律在这方面的先进性。对于刑事案件，对证人的要求十分严格，不仅是他们的证词须绝对可靠，而且证人必须被证明具有良好的习惯和向来受人尊敬，这样各证人的证词不会相互矛盾，更重要的，证人既品行端正，就不会在作证时受到对方的攻击。只有证人的资格不被怀疑时，才能出庭作证，法官可以决定，是否让他作一般性的发言或是正式作证，如果证人的发言确实可信，具体地答复了所提出的问题，可作为正式的证词。在刑事案件中，人证较物证更为重要，因为人证可以回答法官所提出的问题。这一点与罗马法显著不同，罗马法是物证重于人证。

手册上还有些关于证人资格的规定，反映出封建社会的贵贱有别、重男轻女等社会不平等的特征。演员、穷人不能成为证人；妇女只有在丈夫没有资格作证的情况下才能出庭作证；犹太人不能在涉及正教徒案件中作证，只有属于犹太人的案件可作为证人；雇工在任何情况下为雇主作证都不能接受，因为他们之间的关系特殊。此外，考虑到道德的因素，惯于中伤他人者、与人通奸者、阿谀奉承者和盗贼均不能作证。最为奇特的，是限定教士只能在有关教务事项时方可作为证人，这也许是由于不让教会干涉世俗事务。

证人既重要，法官如何作出公正的判决又是一个问题，为了不使法官贪赃枉法，徇私容情，14世纪时又作出了法官就职必须宣誓的规定。这一司法改革是由安德鲁尼柯斯三世（Andronicus，1328~1341年在位）以敕令的形式颁布的。敕令中规定大法官的誓言是：我遵循公正的法律，不畏强权，不卑躬屈膝，不与任何人为敌为友，也不出于同情或悲伤，一切以法律为准绳。我应忠于职守，不容怠忽。为了免除腐败行为，任何试图对我施加影响者，必予逐出，不论其为亲属或友人，我不追求个人利益。如我不信守诺言，则灵魂有罪，不能再担任此职。

当时的最高法院共有四位大法官，神职人员和平民各居其半，安德鲁尼柯斯于1329年公布了这项敕令后，原期望有了神职人员在内，司法改革得以顺利实现，遗憾的是，不久四位大法官中就有三人因受贿而被判罪流放，其中当然至少应有一人是神职人员。史籍中没有明文记载以后替补的三名大法

官的情况怎样，不过中央政府的大法官已丧失了威信，有很多地区自行建立了最高法庭。无论如何，法官就职的宣誓仪式是拜占庭司法改革的一项举措，至少使法官在一定程度上受到誓言的约束，不敢公然为所欲为。

#### 对性犯罪的处置

罗马帝国衰亡的一个重要原因是民风淫荡，前车之覆，后车之鉴。拜占庭立法特设“性犯罪”一章。利奥三世在726年颁布的《法规选编》中，废除了死刑，代之以鞭刑、剜目、割舌、宫刑等。关于性犯罪有如下规定：已婚者犯通奸者，鞭打12下，并须罚款；未婚者相互私通，鞭打6下；任何人试图与修女发生肉欲关系，应受裂鼻处分，修女在现场应逃跑，否则受同样处分；任何男子试图与已受洗礼的女子结婚时，在未结婚前即发生性关系则有罪，双方都应裂鼻；丈夫同意其妻与人通奸者，受鞭刑并放逐；通奸者裂鼻，凡乱伦者，不论是双亲与子女，兄弟与姊妹，都应受剑刑（即死刑）；父亲与儿媳，继母与继子通奸，或叔嫂通奸，叔侄通奸，姑侄通奸，都应裂鼻；犯强奸罪者处剑刑，如年在12岁以下，且是被动者，可赦免；犯同性恋者处宫刑。

其中最令人困扰的是同性恋问题，拜占庭有许多阉人（多数是自愿的），阉人中有当宦官者，他们深得皇帝的宠爱。历史记载，这些阉人不仅常能满足女主人的欲望，而且博得男主人的欢心，特别是变童，常作为好男色者的宠物，他们又不时在剧场演出下流的舞蹈，败坏风气，莫此为甚。然而法律认为他们已无生育能力，要按同性恋罪治他们，也无法再施宫刑。

裂鼻这个刑罚很特别，只是撕裂鼻子，与我国古代五刑之一的割去鼻子的劓刑有区别。拜占庭皇帝查士丁尼二世有个雅号称“裂了鼻的”，人们弄不清楚他究竟是怎样裂了鼻的。

#### 抑富扶贫的理财家

世界上任何一个国家都认为税收政策是个棘手的问题，收多了加重人民负担，少收了也许是个“仁政”，但国库入不敷出，就影响到各项事业的发展。在拜占庭，军备费用是项庞大支出，财政大臣的首要任务是如何支付抵御外敌所需的军饷和装备费用，他们招募雇佣军的代价是高昂的，战事失利还不得不付赔款求和。大量发行金、银、铜币是个办法，其后果是金银存量下降，金币、银币的含金、含银成色不断减少，造成货币贬值。税收是国家收入的主要来源，拜占庭社会的贫富差异很大，看来农民已不堪负担，只能在富人身上打主意。

阿纳斯泰希厄斯一世（Anastasius I，491~518年在位）是个理财家，即位之初，进行货币改革，发行新铜币替代老铜币，并改变了金币（nomisma）、银币（denarius）和铜币（follis）的换算比例，使拜占庭的货币趋于稳定。507年废除了君士坦丁时代所颁布的税收法，原来规定，帝国内不论何种行业人员，包括仆人、乞丐和妓女在内，都须交纳金币或银币作为税款，甚至连农民有多少工具和牲畜也须纳税，这无异是加重贫民负担，有失公正，弄得穷人怨声载道。阿纳斯泰希厄斯一世的法令规定，所有的手艺人都免税，据当时记载，此令公布后，整个城市雀跃欢呼，庆宴达一星期之久。但这一措施对穷人虽有利，对富人没什么措施。

奈塞弗勒斯一世（Nicephorus I，802~811年在位）在810年进行了新的财政改革，这一举措是主要针对富有者为目标。首先他取消了教会和修院的免税特权，那时的教会和修院都是大地主，积聚了无数财富，他没收

了财富最多的教会产业，对于各地富有者有逃税行为的，处罚很严，特别是那些暴发户；蓄有家奴者也须付税，按家奴人数计算；严禁贷款取息（国家贷款要取息）；船主须按官价购买政府所没收的土地，并须向政府借款，年息 16·6%；下令藩镇军队驻扎在教会和修院内，对待主教和教士如同对奴隶一样，可没收他们的金银。对于一般平民则征收家庭税（即以前的人丁税）。奈塞弗勒斯一世此举在防止财富积聚在少数人手中，同时表明，皇权高于教权，政府可随时采取措施对付教会。他对富有者的打击是不遗余力的，相传有这样一则故事，有一个烛商是暴发户，皇帝叫他前来，令他将手按在皇帝头上发誓，自己究竟有多少金币。那人战战兢兢答称有 900 磅金币（一磅等于 72 枚金币），皇帝命令他在一小时内将金币带来，然后说，“请与我共餐，你可拿回 100 枚金币，够了吗？”这样，接近 99% 的金币就被没收了。这位富商的财产不是个小数目，如果我们换算一下，900 磅金币等于 64800 枚金币，而拜占庭因战败而每年付给阿拉伯人作为赔款的才 30000 枚金币。

奈塞弗勒斯的政策自然会引起不少人的不满，历史学家修士齐奥芬纳斯列举了他的 10 大罪状，造成了严重后果，例如仆人会因此告发他的主人而获得奖金。说他是暴君，迫使大批人不得不放弃财产移居到斯拉夫人的地域；有些人对着祖坟，为死者感到高兴。教会人士说他迫害宗教，甚至到教皇那里去告状。奈塞弗勒斯毫不动摇，坚持这些措施。到了 11 世纪后，有些皇帝为了取得教会和地主们的支持，又宣布免除他们纳税的义务。奈塞弗勒斯在即位之前已对贫苦农民深表同情，在君士坦丁六世逝世后，他发表了著名的演说，内称，受压迫的农民一年辛勤所得果子只值一枚金币，倔强的农民只能在树木上被吊死，我本人是这样执行死刑时的见证。

从历史上来看，一些改革政策的出台，总会受到一些人赞同和另一些人非议，关键是是否对国家和广大人民有利。拜占庭贫富差异悬殊，为了社会的稳定，抑富济贫确有必要。虽然在阶级社会中，此项政策必然不能保持长久，但无论如何，它在一定时期中对社会经济的发展，起了促进作用。

#### 几位摄政的女强人

在中世纪封建社会中，还没有哪个欧洲国家能像拜占庭出现过众多的女皇摄政。女性掌权，除了凭她个人的才智外，社会并不特别轻视女性也是一个因素。拜占庭虽然有条法律，限制女性在法庭作证，理由是她在法庭公众中出现将玷污其名声。可是法律也有保障妻子权利的条文，夫妇结婚后，丈夫仍应尊重并保护妻子陪嫁的财产。妻子早逝，丈夫只能获得其妻子财产的 1/4，其余根据妻子遗愿分配。如果丈夫早逝而有子女，妻子作为母亲的身分，得照管所有丈夫的财产并成为一家之主，不像其他国家那样长子获得继承权。以后稍作修改，规定子女达到“懂事的年龄”时（男 20 岁，女 18 岁），可继承一部分遗产。

丈夫死后妻子是一家之主的习惯，也见于宫廷。亚历克修斯一世的女儿安娜·康姆尼纳（Anna Comnena）在《亚历克修斯记》一书中记载了她祖母安娜·妲拉仙娜（Anna Delassena）参政的一些事例。她说，我的父亲去境外作战时，就委托祖母全权管理国内事务，包括选用文官，征集国库收入，财政支付等。有人读到本文或许会责备我的父亲怎会将国家大事交付一个女人去管理。但如他熟悉这位女人的素质，她的德行和才能如此伟大。她的毅力如此坚强，就不会抱怨而转为赞赏。我祖母的机智足以处理国家事务和管理政府，她知道哪些事情一开始就会得到什么结果，哪些行为是毁灭性，哪

些宁可更仁慈性。可以说，当我父亲取得政权忙于战争时，对其他事务就委托祖母作为统治者，似乎他是她的仆人，他无论做什么说什么都听从于她，祖母反对什么赞成什么，父亲就依着如此般去做。他好像是这位权威性女人的工具，不是个皇帝。

另有三位足智多谋的女后，在拜占庭历史上起过重要的作用，她们是艾琳、齐奥杜拉、佐伊（Zoe）。拜占庭有许多女后名艾琳，这里指的是利奥四世（775～780年在位）之妻。利奥死后，由她与其子君士坦丁六世共同执政，时君士坦丁尚未满10岁，实际上是艾琳执政。这位雅典出生的希腊女子意志坚强，政治欲浓厚，渴望权力，特别坚持圣像崇拜。摄政之初，即粉碎了反圣像派推翻她的图谋，从而巩固了自己的地位。781年西征，将西西里叛军司令逐出。为了恢复圣像崇拜，她专注于在国内对付反圣像派，不惜因战役失败而向阿拉伯人纳贡，以求得外事安宁。同时又将拥护反圣像运动的军队调出首都，托词对付阿拉伯人，另从色雷斯调入信仰圣像的军队。公元787年在她召集的宗教会议上，决议恢复圣像崇拜。她的儿子君士坦丁成年后，意欲实握政权，但志大才疏，犯了一连串错误。797年，艾琳弄瞎了儿子的眼睛，将他废黜，从此拜占庭历史上出现了第一个女子单独执政的局面。她牺牲儿子而满足个人的政治欲望，自然遭到社会上的非议，为了博得群众对她的支持，陆续出台了许多“仁政”，如慷慨赠送礼物，豁免首都居民应付的市政税，降低进出口关税等等。她以美貌著称于世，法兰克国王查理曼即位为罗马皇帝后，曾要娶她为后，当查理曼和教皇利奥的使节抵达拜占庭准备签订完婚契约时，那里发生了一场宫廷革命，艾琳被废黜，流放到一个岛上，803年死在该岛。

齐奥杜拉和佐伊都是常见的名字，这里指的是君士坦丁八世（1025～1028年在位）的女儿，她们是姊妹俩，但并不相和，两人又都曾嫁给同一个皇帝，共为皇后。佐伊死于1050年，丈夫君士坦丁九世死于1055年，他死时没有留下遗言谁可继位，齐奥杜拉取得了宫廷卫队的支持，迅速取得政权，成为又一个女皇，在她统治期间，拜占庭这个多灾多难的国家，保持了19个月的和平状态。史籍称她聪明、精力充沛和得众望，卒于1056年。

佐伊是个传奇性人物，美貌异常，多计谋，性格泼辣，结婚多次，索菲亚大教堂中有她的镶嵌画像。她富于野心，易于轻信上当，醉心占卜。她的第一个丈夫是罗梅纳斯（后来即位称罗梅纳斯三世），当时教会反对，因为罗梅纳斯已有妻子，但这并不成为障碍，先将妻子送入女修院就是了。第二个丈夫是迈克尔四世，第三个是君士坦丁九世。罗梅纳斯三世限制佐伊的挥霍无度，引起她的不满，急要取而代之，就与出身微贱的迈克尔结成死党，1034年罗梅纳斯逝世，她原欲自立为女皇，因公众反对，就以迈克尔为帝，称迈克尔四世，并与他结了婚。史家称迈克尔四世的品质不坏，善于理政，可是体弱多病，他自动让出帝位隐居到修院中去，死于1041年。根据传统，佐伊成了掌握实权的母后，她立迈克尔的侄子为迈克尔五世，实际受她控制。这位年轻的皇帝统治了仅几个月，据说就被佐伊毒杀了。她又开始在宫廷圈子内寻找第三个丈夫，选中了门第高贵的君士坦丁·莫诺马库斯。这位年已60的老年皇太后就与他结婚，立他为君士坦丁九世，并与他共治朝政。佐伊死于1050年。佐伊为皇位的继承问题在拜占庭历史上开了个先例，即她利用寡孀的身分与谁再婚，谁就可继承为皇。历史家普赛洛斯曾详尽记载了佐伊立迈克尔四世的情景，“她急忙示知迈克尔前来，为他穿上绣以金丝的红袍，

并将皇冠戴在他的头上。自己也穿着同样的袍服坐在其旁，然后进行登基仪式”。

夫死妻子掌权的宫内外传统，意味着拜占庭妇女地位有一定程度的提高。女后摄政的事例不绝于书，如西奥菲勒斯死后，其妻齐奥杜拉（非君士坦丁九世之后齐奥杜拉）即行摄政。她的丈夫是反圣像派，她执政后恢复了圣像崇拜。

拜占庭历史上持续不断地出现了女皇摄政的现象，说明皇室妇女地位有显著提高。如果我们注意到拜占庭的镶嵌画和雕刻，就会发现皇帝和皇后是并列的，无高低之分。例如君士坦丁及女后福丝泰（Fausta）的雕像（现藏德国特里尔的图书馆）、圣索菲亚大教堂中的君士坦丁与女后佐伊的镶嵌画。与此相反，现所保存的一幅9世纪时的法国国王胖子查理二世的画像上，他又高又大坐在中间，王后黎查地丝（Richardis）立在他左面，形象矮小，与国王差距太大。还有一幅11世纪的德国国王亨利三世的肖像，王后阿格尼丝（Agnes）在旁低着头，要矮出一截。

#### 穷人闹革命——热忱派运动

14世纪的拜占庭社会存在三个阶级，其一是贵族上层、神职人员和大地主；其二是中产阶级，包括贸易商人、工匠中的上层、自由职业者和小地主；其三是贫民、小生产者、农民、小工匠、水手等。当时的社会财富分配不均，差异很大，贫者愈贫，富者愈富，中央政府已失势，由贵族和大商人控制了国家，教会所属的修院则拥有大量财产，包括商店、农场、果园等。公元1342年，在萨洛尼卡、亚得里亚堡等城市都发生了暴动，贫民将贵族投入了监狱，没收了他们的财产。

当时声势最为浩大的是萨洛尼卡所发生的热忱派（Zealots）运动。他们的目标很清楚，是为争取穷人的生存权利而斗争，宣布贵族是人民的最危险的敌人。他们没收了贵族和修院的财产，将它分配给城乡的贫民。于是在萨洛尼卡出现了两种行政机构，一是由君士坦丁堡任命的总督体制，另一是热忱派领导人的管理机构，后者的影响远甚于前者。他们依照自己的律法行事，实际上是独立的。他们从1339年热那亚所发生的一场商人革命中得到了启发，那里的商人因对贵族政权课他们的重税强烈不满，从而发动了一场革命，将贵族政权推翻并限制了教士的权利，建立起共和国，从此贸易和工业有了显著的发展。热忱派仿效热那亚的道路，在萨洛尼卡建立了共和国达5年多时间。然而，这个共和国一开始就是不稳固的，因为如前所说有两种管理体制并存，皇帝虽然厌恶封建贵族，但也并不喜欢有一个民主管理的城市。

这时，代表中央政权一方的约翰·阿普卡柯斯（JohnApokaukos）与一些残余的贵族勾结起来谋杀了热忱派的领袖，其余的热忱派群众不是被投入狱，就是被驱逐出境。阴谋得逞后，阿普卡柯斯从后台公开走到前台，召集富裕公民聚会，希望他们同意将该城交还给原来的该城统治者康塔古津（Kantakouzenos）。这个康塔古津曾因要篡夺皇位而发动内战，与约翰五世对抗，他以贵族为后盾，无疑成了贫民的死敌。所以阿普卡柯斯召集会议所作出的决定，首先遭到水手行会的反对，他们从监狱中释放了所有的热忱派信徒，组织起来抵抗这种叛卖行为，并争取到了卫戍部队的支持。结果包括阿普卡柯斯在内的近百名贵族被杀，其余贵族也被逐出，于是萨洛尼卡又回到了热忱派手中。富人的财产和教会的收入都被没收，用于支持民兵，重建半毁的要塞和帮助穷人。新的当权者宣布，人民的利益是最高法则，根据人



民的需要，法律不适应现实情况时可随时修改。

康塔古津对约翰五世的内战取得了胜利，1346年加冕为拜占庭皇帝，称约翰六世。他的胜利使萨洛尼卡的热忱派再次遇到厄运，在他的支持之下，贵族再度掌权，将水手行会和热忱派领袖的屋子洗劫一空，并将他们投狱或放逐，热忱派运动遂告失败。然而他们所建立的共和政体虽然不过短短数年（1342~1349年），而这一场由贫民推动的革命确实震撼了整个拜占庭世界，亚得里亚堡、君士坦丁堡等城市平民都纷纷响应，或是杀官员，或是没收贵族财产，他们知道自己不幸的命运不能依靠主子的更换而改变，必须以自己力量来作出选择自由的方式。

具有讽刺意味的是，查士丁尼皇帝所钦定的《帝国法规》规定皇帝的权力是人民授予的，从理论上说，人民可收回这一权力，但事实上无人冀望有这种可能性，倒是热忱派将它付诸实践了。

在此之前，帝国内部也曾发生过数次平民起义，但并没有建立自己的政权，只是希望生存条件有所改善。如1180年那次起义，群众洗劫了监督官的官邸，袭击了许多富人住宅，特别是把矛头指向了那些巧取豪夺的威尼斯商人。这些行动只是昙花一现，未几即凋败结束。

#### 教会的独立自主

最初，基督教中心在罗马，罗马教会管辖君士坦丁堡、安提俄克、耶路撒冷三个教区。君士坦丁堡迁都拜占庭后，政治重心移到帝国东部，教皇一心要教权控制君权，这是拜占庭帝国所不能容忍的，它的要求恰恰与罗马教廷相反，要君权控制教权，因此扶植君士坦丁堡教区成为一个独立的普世教会，与另一个普世教会相对抗，不受罗马教廷节制。教会的独立自主，意味着教皇再也无权对拜占庭发号施令，这便是东西教会分裂的根本原因。

罗马教会自视为整个基督教教会领袖，所谓的根据有二：其一，当时罗马帝国的首都在罗马；其二，罗马教会是圣使彼得所建立的。其根据本极脆弱，迁都拜占庭后，第一条理由就不存在了，第二条理由也仅是传说或曲解《圣经》而已。但罗马教会偏要扩权，不仅要有管理全体教会的权力，而且插手到世俗事务。公元754年，教皇斯蒂芬二世到高卢，给丕平三世施加油礼，承认他是法兰克人国王，此事象征教皇有废立君主之权。作为回报，丕平将攻占的意大利拉凡那地区送给了教皇（此地区从法律上说属于拜占庭），于是教皇又成了国王。教皇自称为“上帝奴仆的奴仆”（servus servorum Dei），而他的行径却与上帝的旨意相差甚远。在巴罗尼奥（Baronio）的《教会年鉴》中有这样的记载。教皇塞吉厄思三世（904年即位）以后开始延续了近50年之久的所谓“淫妇时期”，“连天使都害怕的彼得的御座上，高踞在上的不是教皇，而是那些荒淫无耻的娼妓安置在那里的真正的恶魔”。还有记载说，薛尔威斯特二世（Silvester，999年即位）之后，“盗贼一个接一个登上了圣彼得的御座”，本笃九世（Benedict IX）是靠雇佣来的强盗来支持他的教皇位置的。如此教廷怎能文化上远较他们优越的拜占庭屈从。

拜占庭教会为了要脱离罗马的羁绊，首先得向神学发起攻击，将罗马教会作为异端。公元325年在尼西亚公会议上制定的信经及381年在君士坦丁堡公会议改订的信经，都明确说明圣灵是从圣父出来的，但是罗马教会于589年在“父”下面加了个“子”，成了圣灵是从“父子”出来的。拜占庭牧首福修斯于867年在君士坦丁堡召开会议，公开宣布罗马教皇是异端，说他偏

离了教义。福修斯责问教皇，“福音书中哪一篇说过圣灵来自圣子？哪一次公教会议通过这种诽谤性的决议？”此外在教义上还有许多争执，如罗马教会认为各种圣品人均须童身，不能结婚；拜占庭坚持自己主张，除牧首外，其他教士均可结婚。对于圣餐，拜占庭教会用酵饼，罗马用无酵饼；拜占庭偏重领圣餐时人与基督发生微妙联合，罗马着重主教代信徒奉献时，人即能蒙上帝悦纳。这些枝节问题无非是拜占庭脱离罗马教会的借口。

使东西教会彻底决裂的最直接的因素是 1054 年所发生的事情。南意大利教区原归拜占庭管辖，此时教皇联合诺曼人和日耳曼人把希腊人从南意大利排挤出去，教皇利奥九世在西西里任命了自己的大主教，这威胁着拜占庭地位，使其面临失去整个教区的危险，自然会激起拜占庭的激烈抗争。1054 年教皇派枢机主教亨伯特率领使节抵达君士坦丁堡，发布教皇通谕，革除牧首迈克尔及其一伙人的教籍。迈克尔同样召集了一次宗教会议，宣布将教皇使节革出教派。从此，双方彻底决裂达 900 多年之久。直到 1965 年，才由罗马教皇保罗六世和君士坦丁堡牧首阿斯纳戈斯一世相互取消了两个教会之间的绝罚。

拜占庭教会的独立自主到怎样的程度？跟随第 2 次十字军（1147 年）去君士坦丁堡的一名法国教士奥杜（Odo）作出生动的描绘。“如果我们的教士在希腊人圣坛上作了弥撒，后去的希腊人必将圣坛洗净，似乎它已玷污了。我们的人与他们结婚，即使我们已受过洗礼，还得在那里再受洗。”

#### 教士的婚姻问题

公元 692 年，查士丁尼二世在特鲁勒斯（Trullo）皇宫大厅内召开一次宗教会议，参加者有东方教会的 165 名主教。会议的名称很特别，称作第 65 次会议。召开这次会议的目的旨在制订拜占庭教会自身的仪式和教义，以示与罗马教会对抗，不按照传统的天主教方式行事，保持本教会的独立性。会议上共订出了 102 条规定，其中最突出的一条是允许教士结婚，这与罗马教会的传统背道而驰。罗马教会规定主教、长老、执事均须童身，拜占庭教会除了大主教（牧首）须童身，自此以下的教士均可结婚。拜占庭教会所以作此规定，是为了使教士的生活更易与一般信徒接近，而且也承认结婚生活也是人类的自然需要。

规定中还作了补充说明，如第 3 条，禁止教士再婚；信徒受洗礼后，如果与寡妇、妓女、奴隶、女演员结婚，则不能担任神职。

教士可以结婚，在两个教会之间引起轩然大波，更加深了鸿沟，以后为此问题双方一直争论不休，相互讥讽。1054 年，高傲的罗马教廷枢机主教亨伯特（Humbert）率团抵达君士坦丁堡，试图与拜占庭结盟反对诺曼人。但他发现索菲亚大教堂是个“异端之巢”，遂作出将君士坦丁堡大主教迈克尔逐出教门的决定，由此可以看出东西教会在教义和习惯上的巨大差异。迈克尔的罪名是：在圣坛上为教士举行婚礼；拒绝行经期的妇女领圣餐；禁止异教徒受洗；教士留发存须（罗马教会绝不允许，唐代来我国的景教徒也是存须的），称拉丁教会是阿齐玛人（Azymites, Azytna 指无酵饼，罗马教会领圣餐时使用，拜占庭认为无酵饼是犹太人习惯）。对于亨伯特的指控，迈克尔的支持者均一一予以驳斥，引经据典说明拜占庭教会的习惯并无谬误。关于教士结婚的问题，他们说，创世主以适当的方式创造了女人，就是为了让男人独身，下级教士不必禁欲，他们结婚是本能的需要。神职人员（指教士）的婚姻关系不应解体，也不能剥夺他们与妻子性生活的权利。如果有谁

敢于违背使徒教诲，剥夺教士与妻子的合法关系，他应逐出教门。

13世纪时流传着一本拜占庭教士和罗马教会一位主教对话的小册子，双方辩护自己的观点，针锋相对，毫不容情。拜占庭的教士对教士可结婚的理由作了如下的说明：“基督承认肉体的弱点，所以安排童男娶童女，他们所以被称为童贞，是因为首次结婚称作童贞婚。教会认为童贞婚是宝贵的，上帝将他们结合在一起，不让有人被遗忘，教会既是地上的天国，它就不该禁止教士娶妻，而你们的教士却不结婚。”然后话锋一转，“你们不结婚却有姘妇，你们的教士差仆人将她带来，熄灭了蜡烛，终夜混在一起。然后出来向干着同样事的教士忏悔，乞求宽恕，说是灵魂受污。他接受宽恕后就进入教堂去作礼拜了”。其讽刺的辛辣并不亚于后来《十日谈》中的故事。

罗马教廷一心要想将拜占庭教会置于自己控制之下，认为最好的办法莫过于使他们拉丁化，而不是希腊化。许多人出了一些异想天开的主意，例如14世纪时有个多明我会教士威廉，建议每个希腊家庭选送一名子女到西方，在拉丁人的风俗和信仰中接受教育。更荒唐的是有个法国人比埃·杜鲍埃（PierreDubois）在1308年写了篇《恢复神圣世界》，建议将漂亮而有才能的拉丁女子送至拜占庭，与教士完婚，这样，她们可以按照罗马教会的方式对其丈夫和子女进行教育，使他们接受罗马人的信仰，并按拉丁习俗行事。

#### 离经叛道的教派

一个上帝、一个帝国、一种宗教，这是正统的拜占庭政治思想的柱石。公元380年的查士丁尼法典中明确无误地规定：“谁接受声名狼藉的异端教义，他必定是发疯了，他们的聚会地点不能称作教会，他们将首先受到神的惩罚，其次要受我们的报复，按照神的意志执行。”他认为任何稍微偏离教义的观点都属异端。实际上从正统的天主教会看来，东方教会也未必说得上很正统，更何况有些传统教义本身就有模糊或矛盾之处。有了歧义就有不同的教派，尽管他们都自称是基督徒或根据圣经行事。这些教派的出现也象征着当时社会构成的多样化文化背景。拜占庭是个多民族的国家，不同民族的文化观必然渗入到神学领域，帝皇要独尊一家而罢黜诸子百家，但有时连他们自己也卷入了“异端”中去，例如，君士坦丁二世（337~361年在位）和维伦兹（364~378年在位）支持阿里乌派，阿纳斯泰希厄斯（713~715年在位）站在一性派这边；8、9世纪有许多皇帝都是“反圣像派”。实际上有些教派之所以被称为“异端”，只因为他们在斗争中失败了，如果取得胜利，就默认它是正统教会的一部分。而且在拜占庭被认作异端的，到了别国不一定是异端，例如景教不容于拜占庭，在波斯和中国却受到欢迎。

阿里乌派的创始人是阿里乌斯（Arius，256~336年），原是亚历山大教会的长老。当时希腊哲学在亚历山大非常盛行，他本人属亚里士多德学派，亦即逍遥学派。他怀疑基督具有神性，否定“圣父、圣子本体同一说（Homoousia）”，圣子不是流出的，是受造之物，自“无”到“有”，其名级低于圣父，在礼拜仪式中不妨称他上帝，实际上他不是上帝。这就是从根本上否定了“三位一体”的说法。支持阿里乌斯观点的大有人在，不仅限于亚历山大，叙利亚和小亚细亚的许多主教也都同情他，其中就有著名的史学家优西比乌斯主教（Eusebius）。保守派自然反对他，这激起了一场大辩论，参加者不仅是知识分子的精英，也在街头巷尾成为热门话题。有一位格列高里记下了当时平民热情讨论的情景：“人们到处在讨论这一难以解决的事情，无论在陋屋、街巷、大街、广场、商店甚或十字路口。我购物时问需款多少，

回答是：怎样来区别受造与非受造；我问面包的价格，答称圣父较圣子伟大，我要仆人替我准备洗澡水，他说圣子是从‘无’到‘有’。”

君士坦丁为了调和双方的争端，于尼西亚召开了第一次普世教会会议（325年），讨论结果，阿里乌派受挫，阿里乌斯本人受到撤职处分。会议订立了《尼西亚信经》，内称，耶稣基督是由父的本质所生，是从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神，是受生而非受造，与父同质。尼西亚会议并非辩论的终结，此后约继续争辩达50年之久，直到381年在君士坦丁堡召开第二次普世教会会议，重订《尼西亚信经》，阿里乌派彻底失败，斗争才告结束。

基督一性论派（Monophysites），领导人是优迪克（Eutyches, 378~454年）。《尼西亚信经》强调圣父与圣子同质，而耶稣又具有神人两性，他的神性与人性的关系如何？聂斯脱里派认为基督的神人二性各皆完备，并立不混，因此被视作异端，一性派取得胜利，被认作正统。但此派又走得过远，发展成基督一性论派，认为基督的神人二性虽妙合为一，但基督的人性已淹没于其神性之中。因此，“正统”又成了“异端”。451年的卡尔西顿（Chalcedon）会议，谴责耶稣基督只有神性没有人性的说法，基督是“道成肉身”。一性论派被视作异端受到迫害，逃至国外建立据点，直至现在尚存的有叙利亚一性论教会、亚美尼亚一性论教会以及埃及和埃塞俄比亚的科普特（Copt）教会，在叙利亚的又称雅各（Jacob）教会，得名来自埃得萨主教雅各·巴达奥斯（Jacob Bardaios）。这样，一性论派已不是正教内的教派，成为具有强烈的民族主义倾向的、与正统教会对抗的独立的教会，特别在埃及曾屡次掀起反拜占庭教会的风暴，中央政府显得束手无策，执政者各行其事。阿纳斯泰希厄斯公开赞成一性论派，查士丁一世残杀他们，查士丁尼忽而谈判、忽而迫害，查士丁二世则试图与之和解。这些分离教派的群众基础主要是贫民。

分离主义倾向最严重的是保罗派（Paulician），在7世纪时一度盛行于叙利亚和亚美尼亚。他们信奉善恶二元论，不接受基督“道成肉身”的教义，反对崇拜圣母，又认为《旧约》是欺世之作。他们的经典是《四福音书》、《使徒行传》、《雅各书》和保罗及约翰的书信，排斥彼得。他们声称只有自己才是真正的基督教，是继承了保罗的精神。他们反对修院制度，认为人人都能成为教士。他们的二元论教义适应农民阶层的需要，在农民看来，现世的恶是政府所造成，所以百姓饱受痛苦，而将来必定有个善的世界。所以，在亚美尼亚保罗派被称为是“贫穷的保罗的信徒”。保罗派领导人努力使乡村社区建成为“使徒的民主社会”，在社区内人人权利平等，这自然是拜占庭政府所不能接受的，先是在687年将其领导人君士坦丁处死，690年又将另一个领导人梯切柯斯（Tvchikcs，又名塞拉乔斯）处死。女皇西奥多勒（迈克尔三世统治时期摄政）在842年屠杀了近万名教徒，最后在872年，保罗派的据点全被拜占庭军队占领，从此保罗派消失在历史舞台上，一场震撼帝国东部的农民的反封建的斗争宣告失败。

这些异端的产生具有不同的文化背景和深刻的社会原因。阿里乌斯本人原属亚里士多德学派，这个学派继承和发展了亚里士多德的唯物主义思想。同时，他又受到3世纪时亚历山大教区神学家奥利金的影响，奥利金认为基督是受造之物，子低于父，不存在三位一体。阿里乌斯是亚历山大教会的长老，这个教区有悠久历史，文化发达，是精英荟萃之地，其势力可与君士坦

丁堡教区匹敌，因此君士坦丁堡蓄意要打击它。另一方面，阿里乌派反对教会占有财富和大量地产，得到了下层群众的拥护，这也是正统教会所不能容忍的。

基督一性论派盛行于埃及和埃塞俄比亚，从表面看来，它与正统教会的矛盾只是神学上的论争，实质上是代表了埃及与埃塞俄比亚人民的一种分离主义的要求，不愿受拜占庭政府的控制，否则政府不必花很大力气动用武力来镇压他们。有一名帝国的大主教访问亚历山大时，看到那里的群众袭击政府的文官，军队试图镇压时，被群众投以石块追逐，军队逃到寺庙中躲避，被群众活活烧死。公元 451 年的卡尔西顿会议所以宣布基督一性论派为异端，如波斯诺夫所说：“承认不承认卡尔西顿会议，这对君主来说实质上意谓：他能否戴稳头上的皇冠，能否坚守宝座以反对内敌。”

保罗派的根据地在叙利亚和亚美尼亚，那时深受东方的善恶二元论的影响，认为现世是恶灵所造，矛头显然针对政府，所以信徒多属贫民。10 世纪保加利亚所掀起的规模庞大的鲍古米尔运动，可说是保罗派运动的继续，他们也是二元论者，宣称世上一切有权势的人，都是撒旦的仆人，集中地反映了农民的反封建意识。

#### 叛教者朱理安

君士坦丁大帝改信基督教后，拜占庭信奉该教者有了飞跃的发展，但这块土地上的原有的希腊文化显然同基督教教义格格不入，面对这种状况，一种办法是双方协调，互相适应，求同存异；另一种是各行其事，宗教生活以基督教为准则，世俗生活听凭取舍。年轻的皇帝朱理安（Julian）醉心于希腊哲学，认为既然希腊文化是最优秀的，信仰上何必再有个基督教，为什么不去崇拜希腊诸神？于是，在 361 年公布了敕令，宣布基督教为非法，教育应当改进，因此他博得了“叛教者”的雅号。

敕令中说，教育的目的不在于系统地取得文法知识，而是应当培养健康的心灵，即在人们脑海中要真正理解什么是善恶，什么是荣辱。如果一个人的信仰是一件事（指基督教），教育学生是另一回事（指希腊文化），他就不能说是诚实的人。他讲得天花乱坠，教的却截然相反，这只能说是一种小贩行径，兜售假货，欺骗顾客。教育者应有正直的性格，不能使灵魂中隐藏着的东西和公开所表达的相不一致，我赞赏那些不说假话的人。荒谬的是，有些人讲解希腊古典作品却污辱他们所崇敬的诸神，我给这些人一种选择：或者是不去教他们所认为不值得赞扬的；或者是愿意去教，但不能教导学生将荷马等作品中所涉及的诸神，解释为犯有不敬、愚蠢、错误等罪过。如果他们继续不信希腊诸神，那么让他们去教堂讲解马太福音和路加福音吧。敕令中还禁止信仰基督教的修辞学和文法教师再执教，除非他们崇拜希腊诸神。

朱理安即位仅两年，于 363 年战死在疆场，他的教育政策因许多人反对，以后没有贯彻。当时历史学家马塞林努斯（Ammianus Marcellinus）盛赞朱理安本人的品质，称他是个英雄人物，不仅具有克己、智慧、公正、勇气等四大德性，且善于作战，有演说天才。据说朱理安早岁丧偶后，誓不再娶，一心研读柏拉图和希腊悲剧。他善于和士兵同甘共苦，每次战役时，总是站着与普通士兵一样，吃些最简单的食物。士兵们称他是伟大的统帅，每次出征前，军士必横剑于胸，宣誓效忠于他，为了他宁可忍受一切，甚至不惜牺牲自己生命。朱理安给士兵的箴言是：“坚信你们的统帅”。他又进行宫廷

改革，反腐倡廉，解除了所有腐化的、不断巧取豪夺致富的官员职务。据说有一次理发师为他理发，穿着华丽的衣服，朱理安说：我要的理发师，不是财政大臣。当他知道理发师有不正当收入来源时，即将他撤职。

朱理安叛教有其文化背景，他年轻时在雅典耽过多年，醉心于新柏拉图主义。赞赏希腊诸神的勇敢、典雅、正义等种种美德。

而拜占庭自君士坦丁以来，两个先皇都是肉欲主义者和享乐主义者，道德败坏，日与妇女、宦官淫乐。他认为这一切都是基督教造成的，它的教义使人变得柔弱，丧失了勇敢战斗精神，没有刚强的意志。最引起朱理安反感的，是一些基督徒将希腊诸神的雕像搬来装饰君士坦丁堡，希腊神庙的土地和收入被剥夺供基督教会或朝廷宠臣之用。这些因素形成了朱理安反基督教的政策，但他没有采取暴力行动来反对基督教。

马丁路德的前驱者——利奥三世

欧洲历史上的宗教改革，实际上不能说是始于马丁路德，早于他 800 年左右，拜占庭皇帝利奥三世（717~741 年在位）即发动了一次自上而下宗教改革运动。这场运动表面上只是“反圣像膜拜”（Iconoclast）的斗争，实质上矛头针对贪得无厌的教会。教会靠高利贷起家，积累了大量财富，又不纳税，以至影响到国家的财政收入，因此势必引发与皇帝的尖锐对立。更为重要的是，国家不能受教会的控制。因此利奥三世以意识形态作先导，通过攻击膜拜圣母、圣徒等画像，反对修道院的禁欲生活，谴责宗教仪式中的迷信现象向教会发起攻击。研究拜占庭历史的专家林赛（J.Lindsay）称：“反圣像运动是第一次宗教改革，16 世纪所发生的事情（指马丁路德发起的运动）是第二次宗教改革。”

利奥三世在政治上原是个改革家。他曾颁布了《法律手册》

（Ekloga），规定对犯人应予以人道待遇，废除死刑；又订立《军事法规》，恢复军人的纪律和应遵守的道德规范；并拟订出《农民法》，使耕者有其田。公元 726 年及 730 年，他两次颁布了严禁崇拜圣像的敕令，许多著名的支持圣像者受到鞭刑、放逐、没收财产等处罚，帝国大学也被关闭，因为那些教员不愿参加反圣像运动。《圣经·出埃及记》记载，耶和華曾对摩西说过，你们不可作什么神像与我相配。可见不拜偶像原是上帝的诫命。但教会认为有了圣像，信徒可以向之献祭，可以瞻仰，较之抽象的神学信仰更易于接受；有些教会且利用它来发财致富，接受朝圣者大量的捐献，甚至将圣像作为驱邪物、护身符，宣传圣像会创造奇迹。当时，地中海一个岛上火山爆发，反圣像者宣布这是由于圣像崇拜活动触怒了上帝而遭天谴。于是开始在教堂和其他公共场所接连销毁圣像和雕塑。

教皇格里高列二世对此提出抗议，并停止支付过去一直交纳给拜占庭国库的款项，声称皇帝无权作出有关信仰问题的立法事项，无权对传统的教义创新。随着形势的发展，帝国内部也在信仰问题上出现分裂，西部（包括意大利和希腊）坚持圣像崇拜，东部（包括小亚细亚）赞成反对圣像崇拜。公元 730 年，利奥三世要求君士坦丁堡的大主教（又称牧首）日耳曼努斯（Germanus）支持反圣像政策，遭到拒绝，利奥三世即召开了世俗和教务人员最高会议，罢免了日耳曼努斯的职务。另委阿那斯泰西斯（Anastasius）为新的大主教。作为相应的对抗措施，新任教皇格里高列三世宣布对利奥三世和阿那斯泰西斯处以绝罚。这样，加深了东西两个教会之间的鸿沟。

利奥三世死于 741 年，其子继位为君士坦丁五世。实际上从 720 年开始，

他已按照传统习惯，与利奥三世共同执政，因此，他执掌权柄后继续推行反对圣像的政策。君士坦丁五世比他父亲的聪明之处，在于制订了一套神学理论，使在教义上更站得住脚。公元 753 年，在君士坦丁五世的推动下，在君士坦丁堡召开了第七次大公会议，有 338 名主教参加，会议作出决议：任何对形体的崇拜是非基督教的，经文严禁崇拜偶像；神性是完全不能勾勒出轮廓的，因此不能由画家描绘出来；基督既有神性又有人性，基督的圣像无异将人性和神性割裂开来；基督的真正形象只在于圣餐中的面包和葡萄酒。更具有重要意义的是，会议肯定“皇帝等同于使徒”，确立了皇帝控制教会的权力。

反圣像运动使教会完全受制于国家，教会和修道院的抵抗，只能进一步加速削弱自己的力量，包括经济利益在内。它们的土地、金器、银器和珠宝都归国家所有，土地再分配给军人贵族，因为他们是反圣像运动的坚决拥护者。

女皇艾琳摄政后，于 787 年 9 月再次召开大公会议，撤消了 754 年大公会议的决议，恢复了圣像崇拜，但斗争并未到此结束。813 年，利奥五世即位，他深信利奥三世和君士坦丁五世在军事上的成就得力于反圣像政策，这项政策既得到军人的支持，又博得上帝的“欢心”。而在艾琳摄政期间，军事上节节败退，先是受到阿拉伯人和保加利亚人的沉重打击（788~789），远征意大利又宣告失败，不得不割让若干城市给法兰克王国的查理曼大帝（798）。因此利奥五世继续奉行反圣像政策，815 年召开宗教会议，免去了坚持圣像的尼堪福洛斯（Nicephorus）大主教的职务，另选齐奥杜都斯（Theodotus）为大主教，并重申 754 年第七次大公会议决议的有效性，禁止生产制造圣像，但对圣像的解释也作了让步，即它不等同于偶像。843 年，在女皇西奥多勒摄政期间，又召开了宗教会议，宣布恢复圣像崇拜，从此反圣像崇拜的势力一蹶不振。东正教至今把公元 843 年 3 月 11 日作为重要日期，以大斋节（Lent）的第一个星期日作为喜庆节日，纪念圣像崇拜取得最后胜利。

反圣像运动的失败象征希腊文化战胜了阿拉伯文化，希腊早就盛行崇拜诸神的雕塑艺术，而阿拉伯历来反对崇拜偶像，可以认为反圣像运动是在阿拉伯文化影响下产生的，所以与阿拉伯国家接壤的小亚细亚绝对支持反圣像政策。但这两种文化都是“异端”，任何一方取得胜利都与西方教会有异，也不是西方教会所能控制的。反圣像运动以后不再提到议事日程上，只是由于统治者的世俗政权已达到了控制教会的目的，修道院所丧失的土地再也没有恢复，显然崇拜圣像与否已无关重要了。

#### 与教会对抗的修院运动

基督教的修道院是在拜占庭发展起来的，它不是自上而下由教会所建立，而是恰恰相反，由平信徒发起修道院运动，以示与教会对抗。他们是一些“持不同政见者”。基督教在罗马传播后，教会内部争权夺利，生活腐败，早就引起一些信徒不满，他们认为这些教士的所作所为已违背了教义，人的得救不可能再指望教会，只有依靠自己。《圣经·使徒行传》记载，彼得对众人说，你们当教自己脱离这扭曲的世代。于是众人都聚在一处，凡物公用，并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。《马太福音》也记载耶稣说过：“你若愿意作完全人，可去变卖你所有的，分给穷人。”这样，一些信徒们认为他们毋需将自己的财产奉献给教会，完全可以变卖一切来过群居隐

修生活，在这里人人平等，弃世绝欲。他们谴责教会迷恋于世俗生活，是“入世”的，只有修道院生活才真正是“出世”的。

修道院运动的创始人是安东尼（Anthony），3世纪时人。他出身贫苦，后来富有。他受了福音书的启示，将所有财产变卖分给了穷人，然后即遁世去埃及的荒漠中。到了4世纪，安东尼方式的隐修生活已遍及整个下埃及。这种方式即是两三个人聚居一处，过着绝欲的苦修生活。正式的修道院是同时代人派柯米斯（Pachomius）在下埃及建立的，在那里修士从事手工艺劳动，除了自给之外，多余的分配给女修院和监狱。派柯米斯并且制订了修道院的各种规则，修士各有其单人小间，除了草垫之外，不准有其他财产，通常穿无袖的袍服，还有一顶帽子；在夜间不能同任何人谈话；不经批准不能外出，外出后归来不能将所见所闻传播。修道院制度不久就传入到亚美尼亚、叙利亚和美索不达米亚、君士坦丁堡。原来的安东尼方式不过是两三人在一起，各行其是，不构成群体力量的威胁。而派柯米斯的修道院制度的建立，则大异其趣，有的修道院中人数众达数百人，它独立于教会之外，成为基督教中的另一个重要社区，这不能不使教会感到恐慌。特别是一位有许多追随者的尤斯泰提斯（Eustathius）修士，他公开宣布信徒所遵守的教义应该是：凡结过婚的人不必指望得救；鼓励奴隶应脱离他的主人；富者应放弃所有财产。这样，教会所以依靠的社会秩序就完全被破坏，并影响到教会本身的存在价值。但教会不敢得罪他，也不能宣布他为“异端”，相反，提升他为主教，希望将他纳入教会的轨道。

然后，出现了一位圣巴齐尔（St. Basil），是他将修道院诱导进入了教会的控制之下，所以后人称他是“教会的柱石”。最初他和母亲及姊妹一样，过着隐修的生活，公元357年起，他长途跋涉于美索不达米亚、叙利亚、巴勒斯坦和埃及等地，观察哪种隐修方式较为合适。他得出的结论是：安东尼式的隐修离群索居，有悖于基督的博爱精神，唯一可行的是修道院集体生活。他又将修道院制度和教会这两者调和起来，认为两者都是可接受的方式，修道院固然是通向天国的大道，但在世俗社会中，人们的行为如果能得到教会的适当的调适，同样有可能达到这一目标。所有教徒都要禁欲，只是对修士严格些，平信徒宽松些。同时教会发现，修道院的存在只要控制得当，实际上对教会并无害处，因为这些修士清心寡欲，不会产生激动的情绪来公开对抗。巴齐尔坚持修道院中必须工作，这样才能有益于教友，于是另行规定了一些制度，如在近旁设立孤儿院，可教育儿童，每日的祷告、工作和读经是必需的，祷告每日6次，工作是农耕，衣服和饮食起居等必须简朴。这种修院制度后来西传成为本笃会修院的基础。

修道院的读经由院长主持，而院长又是教会任命的，这就使修院置于教会控制之下了。以后查士丁尼皇帝正式规定，任何修院的建立必须得到主教的同意，主教可任命修院院长。



## 第六章 文化的吸收和扩展

### 拜占庭文化的特征

拜占庭帝国这个名称，在帝国存在时期，无论是平民或政府，都不曾使用过，只是在帝国崩溃之后，在 16 世纪方才出现了这名称。当帝国建立之时，仍然自称罗马帝国，他们的西邻称它为 Romania，东邻称它为 Rum，后来的史家又称它是“后期罗马帝国”或“东罗马帝国”。诚然，拜占庭帝国确实是罗马帝国的延伸，在拜占庭史料中经常谈到自己是罗马人，但这些罗马人与先前的罗马人已有很大的不同，特别表现在文化特征方面，先前的罗马人自称是古代希腊文明的继承人，并有一个统一的基督教教会，构成了拉丁文化的主体。拜占庭的罗马人分裂出一个东方教会，体现了本身的民族精神，对抗西方基督教教会。双方积怨甚深，直到 15 世纪，东方教会的信徒宁可在政治上臣服于土耳其人而不愿接受西方基督教教皇的统一。在接受希腊文明方面，它比罗马帝国走得更远，希腊化的程度与日俱增，被西方教会视作异端。再加上拜占庭与东方国家的频繁接触，吸收了东方文化，这样就构成了独特的拜占庭文化。

希腊化，正教和东方文化融合成一体，构成拜占庭文化的特征，正是东西方文化的会合，形成了灿烂光辉的拜占庭文明。君士坦丁堡地处地中海东端，周围的雅典、安提俄克，亚历山大等都是希腊人的城市，君士坦丁堡都于拜占庭时，此城居民或是有希腊人血统的，或是已被希腊化的，多数人讲希腊语，他们对古希腊文化的理解自然远甚于其他民族。对中世纪欧洲的其他国家来说，希腊语是一种难懂的外语，只有具有高度文化修养的学者才能理解。因此当时的西方世界保存的古希腊文献很少，而拜占庭帝国的各大图书馆则充满了各种珍贵的希腊古籍抄本，供公众阅读。而且，拜占庭的教育也是以传授希腊文学、哲学作为基础课，这就不难理解为什么拜占庭帝国的许多著作都是用希腊文写的。这正好与罗马帝国的拉丁文著作形成鲜明的对照。拜占庭文化又不仅仅是古希腊文化的继承人，它还深受教会的影响，例如圣像画和神学等。拜占庭的著作有半数属于神学，很少有作家不接触神学的，东正教成为拜占庭文化的一个重要组分。

拜占庭人不是一个单一的民族，有许多东方民族成了拜占庭大家庭的成员，他们的文化对拜占庭注入了新的胶粘剂，如时尚的文学、艺术、科学等方面可以显然看到东方文化的影响。这就使得拜占庭的主文化是希腊文化，但又不是纯粹的古希腊文化，还附上了东方的色彩。它流行的宽边毛毯、裹头巾原来都是东方人惯用的；阿拉伯人的库非（Kufi）字体被仿制用作壁画的装饰品。拜占庭的故事名著《斯蒂芬和依喜纳尔》是仿照阿拉伯文学《卡利拉和丁姆纳》写成。阿拉伯数字（除了“零”以外）是在 12 世纪传入拜占庭的。拜占庭的天文学的成就，除了受到传统的希腊天文学的启迪，还接受了阿拉伯人的观念，一份 1032 年的希腊文手稿中，曾对希腊和阿拉伯的天文学作了比较研究。

希腊古典是非基督教的，与传统的基督教的神学观点相抵触。它们对人类的生存和所遇到的问题各有自己的解释。教会向来视哲学为神学的奴婢，或者说神学是第一哲学；而拜占庭的哲学家基本上是两大派，不是亚里士多德派就是柏拉图派。他们如何不去触犯教会，教会又如何容纳他们，这就有赖于双方依靠

自己的智慧走到了协调的局面，共同发展拜占庭文明，使它成为黑暗的中世纪时期唯一显露的一朵奇葩。

#### 拜占庭文艺复兴的哲学背景

拜占庭的文艺复兴是从 11 世纪开始的，是直接受拜占庭哲学家和文学家的影响而产生的。什么是哲学？他们认为既是智慧的表现，又是关于神和宇宙的知识。哲学又总是表现为理论和实践两种形式，在理论方面，拜占庭哲学家受惠于亚里士多德和柏拉图；实践方面，教会的伦理观和修院中的沉思默祷又在影响着人们。基督教的哲学和世俗的哲学不断相撞，而希腊思潮又已成为一股不可阻挡的力量，有些教会人士就采取折中主义办法，如圣克里门特说：“至于哲学，我不是指亚里士多德派、柏拉图派、斯多噶派或伊壁鸠鲁派。不论这些派别怎样说法，他们总是教导正义和虔诚的知识，这种哲学我称之为折中主义。”显然他并不想排斥“异端”。实际上中世纪经院哲学中的唯实论早已是柏拉图唯理论的翻版，后来 13 世纪的神学家托马斯·阿奎那也被称作“亚里士多德主义的权威”。

拜占庭的哲学思潮基本上属柏拉图派或亚里士多德派，由于商业活动的频繁带来了经济的繁荣，人们追求幸福，反对禁欲主义，影响到教会和哲学的领域。教会尽管垢骂世俗生活，但不能不和发展中的社会接触；教会除了口头表示与世俗隔绝外，实际像凡人一样在寺院中进行贸易、养牛、耕植葡萄园，一些随军教士甚至当上了重要的军事职务。人们对何谓“圣徒”的理解也发生了变化，著名诗人齐则思（Tzetzes）抱怨：“任何讨厌的和该受诅咒的家伙，在君士坦丁堡都能受人尊敬为圣徒，其地位高出于先知和殉道者。”侍奉上帝不是唯一的得救途径，现实生活更重于彼岸世界，人们所关心的是如何从现实中得救。于是哲学家们的主要目标也转向，着眼于使人们理解什么是人类的良好生活以及他们所遇到的问题。

人文主义早在 8 世纪时已出现于拜占庭，首先表现在艺术领域，其特征是由一些理想主义者皇帝自上而下所推动的反圣像画运动，他们反对基督具有人的形象，要用世俗艺术来替代宗教艺术，强调艺术应表现人类的欢乐生活，鼓励回归到希腊的人文主义。皇帝的意图是借此给教会以致命的打击。利奥五世在 815 年的一次谈话中，辛辣地讽刺了圣像崇拜者，他说：“那些崇拜圣像的皇帝不是死于流亡，就是战死疆场，而不拜圣像的皇帝一个个都安详地死于自己床上。我也想效法后者，所以要破坏圣像，使我和子孙们都能永享天年。”反圣像画运动最后失败，人文主义沉寂了一个时期，到 11 世纪，由哲学家发其端，推动了文艺复兴。

普赛洛斯属于柏拉图派，他仿《理想国》之例，提出了什么是理想的皇帝这一问题。柏拉图认为理想的统治者应该是受过哲学训练的人，普赛洛斯就特别赞扬罗梅纳斯三世（Romanus，1028~1034 年在位），认为他富有哲学修养，渗透了柏拉图的精神。至于其他诸皇，普赛洛斯多持批评意见，在他著作《年代记》（Chronographia）和一批书信中，攻击一些皇帝醉心于人们的阿谀奉承，容不得自由思想，不是以公众福利作为指导，而是随心所欲。有些皇帝即位之初尚有善政，到了后来背道而驰。他们的罪恶本能导致健康的衰败和道德的堕落。普赛洛斯并不是唯一揭露帝皇的弱点者，还有一位佐那拉斯（Zonaras）。甚至怀疑是否可能出现一位理想的、可作为范式的皇帝。他们抓住了皇帝的弱点，随之而来的必然是要求限制专制帝皇的权力。

如果说，普赛洛斯只是从道德规范来批判“君权神授”，没有触及到神

学哲学本身，那末他的学生伊泰洛斯( Italos )却是真正捅了教会的马蜂窝。他以逻辑为武器，主张只有通过推理才能找到真理。同时代的保守的神学家对他将逻辑学应用到神学，不能容忍，他们控告伊泰洛斯的罪行是：只相信世俗科学是真理；试图用逻辑学来理解基督具形的神秘性；反对基督和圣徒们所出现的奇迹；不承认灵魂的不朽和肉身的复活。他因被视作异端而受到审判，但最后的处分还是宽容的，只是革出教门和离开大学的教席。亚历克修斯一世的女儿安娜·康姆尼纳( AnnaComnena )在《亚历克修斯纪》这本书中，记载了当时宗教会议的审判情况，称伊泰洛斯在审判时依然绝不屈服，公开为自己的学说辩护。

伊泰洛斯的一些学生也被视为异端。尼西亚的欧斯特拉底奥斯( Eustratios )比他的老师走得更远，认为那稣基督的讲道是以亚里士多德的三段论法为基础。尼禄斯( Nilos )强调基督的人性，暗示通过基督的恩宠，人人可得神性。

不论这些哲学家被视为异端与否，从 11 世纪开始阅读柏拉图和亚里士多德的著作已成为时尚（至少在知识分子中）。他们对传统神学的冲击，决不能低估。他们强调理性高于一切，反对迷信、巫术、占星术、预言，他们相信真理可以通过理性来掌握（为了不触怒教会，又说明启示对掌握真理具有同等重要意义）。11 世纪的拜占庭文艺复兴应当说是由哲学开路的。

#### 雄辩术的发达

Rhetoric 这个词应用于撰写文章时称“修辞学”，用于演讲时称“雄辩术”。它在古希腊极为流行，当时为了政治演说或在法庭上陈述意见力图压倒对方，必须讲求说话的技巧，即便在文章中要取得能说服读者的效果，也不得不注意修辞。

首先将这种学科规范化的是亚里士多德，他将雄辩术分成三种模式，一是道德价值(ethos)，指演讲者本人的道德品质，雄辩是为了追求真理。亚里士多德强调这一点使雄辩有别于诡辩。二是道(Logos)，意思是论证须应用省略的三段论法(enthymemes)，并举例说明。三是能动情(pathos)，使听众引起共鸣。罗马帝国的演说家西塞罗得其衣钵，他的演说总是能震撼人心，坚不可摧。他认为雄辩术不是雕虫小技，而是一个有修养的政治家必备的条件，文体仅是形式，主要须具备渊博的知识，否则无法论证。

拜占庭的教会最初反对雄辩术，因为《圣经·保罗达哥林多人前书》中说：“我说的话讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证，叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。”而且还说，我“不用智慧的言语，免得基督的十字架落了空”。一位亚历山大的主教讽刺雄辩术是“口若悬河，精神实质只是一滴水”。后来人们发现雄辩术可以用来对付异教徒的邪说，便不再抵制，而且同意将雄辩术列为大学的主要课程。

拜占庭人为什么喜欢雄辩术或修辞学，除了希腊化的影响之外，另一个原因是为了一展才华，可以充当宫廷的秘书、教会上层职务或其他重要工作。它的用途与古希腊有些差别，古希腊的共和政体需要发表竞选演说或在法庭上陈述种种理由指控或辩护。著名的辩论家伊索克拉底斯(Isocrates)留下的著作中有 6 篇是法庭上的辩论演说。伟大的爱国主义者德谟斯提尼(Demosthenes)的 3 篇弹劾马其顿王腓力普的演说，被誉为雄辩学的杰作。到了拜占庭时代，皇帝一统天下，毋需竞选，法规齐备，依法行事，辩论多余。但此门学科在拜占庭非但不见衰落，甚且更为发达，大学为此设立专门

学科，培养训练人才。从 1086 年开始，规定在每年的 1 月 6 日，例有一篇赞扬皇帝的演说词向皇帝祝贺，由修辞学学科的老师专司其职，这就是他大显才能的时候了。现在留存的一份 1193 年汤奈克致艾萨克二世的祝贺词，贺词将皇帝比作太阳，光辉四照，人民不敢仰视。柏拉图所日思梦想的明君，我们今天有幸见到，皇帝的音调优美的语言远远超过了荷马。这些显然都是阿谀奉承之词，但贺词中必须引用柏拉图和荷马的典故，否则无文采可言，必然失宠。这种风格还经常应用到葬仪和就职典礼上，还有人喜欢在剧场上发表演讲，显示其雄辩术的教养，这已成为当时的风尚。

为了达到预期的效果，古希腊教导学生演讲的艺术应该运用神话、道德教诲、格言、诘难和确证、夸张、赞扬、比拟、勾划特性、提出难题等手法，语言和文字则力求典雅简洁。这些方法拜占庭人视此为圭臬，无论在演说、散文或历史记载中都经常运用。6 世纪时的史学家阿格提阿斯（Agathias）明确地声称，我们必须花许多时间去阅读古代贤人的作品，为的是可模仿。14 世纪的政治家梅托卡特斯（Metochites）称古典作家是良师益友。另一位史学家席摩喀他在那本《历史》的前言中说，雄辩学的方法是使听众陶醉的先决条件，它会一切感官为之感动，包括视觉、味觉、感觉和听觉。当时，希腊著作风靡一时，经常有人向听众朗读这些作品，有时甚至连皇帝也亲临剧场倾听朗诵。

### 历史学的任务

历史学是拜占庭人最喜爱的文学表现形式，原因不全是为了察古今之变，主要是拿来当故事阅读。他们继承了古希腊史学的传统，编写出众多的《历史》和《编年史》，为人们研究拜占庭历史提供了重要的资料，可惜留传至今的大部分属残篇。研究中西交通史的人大多熟悉席摩喀他、普罗柯庇阿斯、弥南窦等人名字。此外，重要的还有普赛洛斯、安娜·康姆尼纳、阿迎齐阿斯、君士坦丁七世等。对他们影响最大的希腊史学家是希罗多德、修基昔底斯和色诺芬。希罗多德文体流畅而自然，不精心雕琢，犹如一篇叙事诗，并经常插入了道德训言。修基昔底斯被誉为科学性历史学之祖，态度客观公正，不以一时得失论英雄，文体是散文体。色诺芬是位多产作家，曾师事苏格拉底，文体质朴率直，似稍缺风采，《为苏格拉底辩护》是他的名作。拜占庭史学家的文体风格主要是模仿这三位希腊史学大师，或独尊一家，或兼崇二师。至于编年史一类书籍，大多出于修士手笔，通常带有宗教偏见，但因为是供一般公众阅读，口语性特强。

席摩喀他（Simocatta）是希拉克利厄斯一世（Heraclius I, 610~641 年在位）的顾问，这位史学家反复强调了史学的重要性，他在《历史的普遍性》这本书中说：“人们可将历史视作所有人类的共同教师，它向人们指出了应循的途径以避免无效的工作。一位最能胜任的将军总是以历史为指导，因为历史揭示出，应当如何调动军队，如何克敌制胜。历史又总是教导将军们应谨慎从事，他人的厄运可以为训，要观察他们如何犯了错误。同样，它也向人们指出，欢乐是从善行得来，只有渐进才能将人们推向德行的高峰。对老年人来说，历史是个见证；对年青人来说，历史是良师益友，是适应新情势的经验成果。”这也就是刘知几所说的“其恶可以诫世，其善可以劝后”。

史贵直书，不掩恶，不虚美，虽事涉君亲也不曲笔，如安娜·康姆尼纳（Anna Comnena）者，可谓得其旨焉。她是亚历克修斯一世的女儿，写了一

部《亚历克修斯纪》(Alexiade)，根据亲身经历和他人回忆写下了同时代的历史，此书至今尚存。她的出生年月不清楚，只知道卒于1147年，时距亚历克修斯一世在位年代约40年。她撰写此书的态度，在书中讲得很清楚，大意是：读者最初接触此书，或者以为我的著作天然会有偏见，例如父亲怎样为了拜占庭人民的美好生活而冒着许多危险，又是为着基督徒而忍受多少苦难。我不想去谈这些，也不以对他歌功颂德为目的。无论何处他犯了错误，我只能违背自然法则而坚持真理。虽然我认为父亲是亲人，但真理更亲。当两者要你选择时，我宁选真理。我写作的根据是事实本身，既不故意隐瞒它们，也不删掉所发生的事情，这里就是证明。本书的大部分资料是在父亲死后第三个皇帝统治时期完成的，这时一切对父亲的谀词和谎言都已消失了，阿谀奉承者想得御座，但对已故的死者不再有奉承的必要，只须坦陈事实，正确他说明事情是怎样发生的。安娜·康姆尼纳的文体显然属于修基昔底斯这派，既尊重事实，又显文采，她的丈夫也是历史学家。

拜占庭的历史学家不是宫廷重臣，就是王室血统。他们有第一手资料，可是因属勋贵宗亲，不得不隐讳某些事实，有失公正，这是他们的缺点，像安娜·康姆尼纳能直书者并不多见。另有一种倾向，当时平民读历史就喜欢像听有趣的故事，不去讲究事实的真伪，史学家为了符合潮流，颇多采拾道听途说、街谈巷议穿插其中，真伪不明，所以我们使用拜占庭的资料须有所鉴别。

#### 匠心独运的艺术

有一位9世纪的阿拉伯学者贾希兹(al-Djahiz)说过：“希腊人是学者，拜占庭人是艺术家。”这话并不过分，拜占庭人为人类所创造的艺术财富，包括绘画、建筑和装饰艺术等，确实在人类文明史上大放异彩。拜占庭的艺术家很有其独特个性，他们的作品很少留下个人名字，不像文艺复兴时代的巨匠名字那样广为流传。现在我们确切知道这些艺术家大名的，寥寥无几，一位是画家齐奥法尼斯(Theophanes)，14世纪时他为俄罗斯人作壁画，将拜占庭的风格传入俄国。还有两位建筑家，安底缪斯(Anthemius)和伊索特(Isodore)，他们因重修索菲亚大教堂而名闻遐迩。拜占庭艺术的风格究竟是东方的还是西方的，美术史家曾争论不休，多数人认为是东方式的，但究竟源自亚历山大，还是安提俄克、美索不达米亚，抑或是中亚哥特人的影响，说法也不一。这些让美术史家去讨论，我们所要注意的，它究竟有些什么特点。

拜占庭的教堂多呈长方形，有柱廊，一端有高坛。这种建筑风格源自古罗马议事厅，罗马人以此用作司法、商业、军事和仪式活动场所，而拜占庭则是为了满足基督徒圣餐式的需要而构筑，中间空殿供信徒集合，高坛上的座椅供主教安坐。最重要的是它的拱顶与角隅的柱体结合，两旁更有许多柱子，解决了圆形与长方形巧妙地结合的构思，圣索菲亚大教堂即是一例。柱子的结构也与传统的希腊样式不同，柱头呈倒金字塔形，下端雕有各种花朵或动物图样。拜占庭教堂除了拱顶之外，顶的左右还育两座较矮的圆塔，它是那路撒冷的象征。

拜占庭艺术家最伟大的成就是镶嵌画的装饰，它替代了先前的壁画(壁画并未完全消失)，改变了希腊风格的纤细手法，以对称而又群体集中的表现手段给人以神圣的感觉。这在9世纪时已兴起，色彩的基调是蓝色和金色，大幅镶嵌画是有层次的，教堂的最高部分，即拱顶的中央，是主宰宇宙的天

主，基督的周围有一群天使护卫着，拱顶下面高坛后边的半拱形部分，是圣母画像，其两旁是米迦勒（Michal）和加百列（Gabriel）这两位天使长。在天主像下面有许多使徒和先知，圣母像下面是圣徒。目前许多天主教堂大致也如此配置。

反圣像运动曾使教堂的装饰发生剧烈变化，绘画以世俗生活为题材，包括树木和各种动物，如鹤、鸦、孔雀等，周围配以常春藤叶子，在宗教意义上只以十字架作为象征。原来在宗教艺术严禁有普通平民的图像，这时出现了狩猎、竞技场和骑士的情景，甚至连皇帝的宫殿中也画上了武器、动物、树木和摘果子的人。反圣像运动失败后，以圣像为题材的教堂装饰画更见蓬勃发展。反圣像运动在宗教艺术上提出了一个严肃的问题，怎样来再现那稣基督的形象，基督既有神性又有人性，他只能存在人们的心中，怎么可以用肉体的形象来表现，这也就是反圣像者的一个重要理由。支持圣像者取得胜利后，对此作了这样的解释，基督是个完人，他可以以人间的形式出现于各种场合。然而什么是他的人性形象呢？与常人一样吗？他的袍服必然是罗马时代式样吗？头发的颜色怎样？胡子的长度怎样？这些只能让神学家们去讨论了。

镶嵌圣像画采用平面技法，缺少空间和立体感，目的在于不分散观赏者的注意力。

壁画衰落之后，继之而起的是一种木板画。它在板上敷以熟石膏，然后覆上一层布，再敷以熟石膏，在上面作画，这是传统的希腊技法。还有一种蜡画，是用热蜡绘制的。

拜占庭艺术是拜占庭人留给人们的宝贵财富，它的大胆创新是前人所不敢想象。例如有一幅镶嵌画，站在基督左右两旁的是君士坦丁九世和佐伊女后；还有一幅是圣母抱着圣子，两旁是约翰二世和艾琳女后。显示了帝王的崇高性，堪与基督和圣母并列。

#### 异国情调的叙事诗

叙事诗早在古希腊已很发达，最著名的自推荷马和赫西俄德（Hesiod）的著作，其内容以本国神话英雄为题材。拜占庭在9~11世纪时出现过一部历久传诵不衰的叙事诗巨著，作者Digenes Akritas。这是个化名，叙事诗即以此名之。许多学者曾考证他的真名，有人说他就是安纳托利亚（Anatolia）的一名军队领袖Digenes，788年在一次战斗中被杀。不过取此名字的人很多，那位军人未必是叙事诗的作者。如果按照他的名字来解释，Digenes是两种民族的意思，他一半是希腊人，一半是阿拉伯人，也即这两种人结合而生的混血儿，这种说法较为可信，作者是主张基督徒和阿拉伯人团结起来维持和平的。Akritas意谓“边境卫士”，表明他处于边境，与阿拉伯人有频繁的联系。

这部叙事诗以Digenes Akritas作为英雄主角，大致内容是，有一个阿拉伯酋长蒙梭（Monsour）带走了拜占庭杜卡斯（Doukas）家族一名将军的女儿，她的五个兄弟抓住蒙梭，将他痛打，蒙梭就皈依基督教并与那位女子结了婚，生下的儿子即Digenes。Digenes成长后，也带走了杜卡斯家族一名将军的女儿优独姬亚，与她结了婚。他们成婚后不愿受到宗教信仰和家族问题的困扰，另迁边境他处居住，在那里经常与野兽和强盗搏斗。一次他从暴徒手中拯救了一名女子，经不住她的诱惑与她同居了，但心中仍爱着优独姬亚，为她建造邸宅和花园供她居住。最后，Digenes病危时，回忆起那段往事，

与优独姬亚在旷野中的美好的爱情生活，哀伤而死；优独姬亚闻之，伤心而死。诗的末尾是两人回到了伊甸园，过着和平幸福的生活。

叙事诗的内容哀艳，文笔的优雅，是同时代的其他著作无法比拟的。从文化学的意义上说，它带有浓厚的阿拉伯和波斯等东方色彩。《一千零一夜》编成于公元 13 至 15 世纪，其中相当部分采自 10 世纪以前的民间故事。有人考证（如林赛），Digenes 中某些题材实脱胎于《一千零一夜》中的欧麦尔（Umar）国王的故事。

欧麦尔有个孙子堪木甘（Kanmakan）因不幸的爱情而逃亡他处，在那里得经常抗击野兽、强盗等的侵袭。Digenes 还提到一个英雄人物名钦那摩斯（Kinnamos），这是一个真实人物。他原是安息贵族，宁愿放弃王位而出亡他处，事情虽发生在公元 1 世纪，有关他的事迹的歌曲却留传了下来。

叙事诗的作者不仅在政治上要求实现他的理想——希腊人和阿拉伯人联合起来，而且在诗的内容方面，以传统的希腊荷马史诗风格为基调又加进了阿拉伯色彩。

#### 对地震的知识

拜占庭历史上发生过数次地震，最大的两次是 358 年和 583 年，同时代的拜占庭史学家对此均有过记载。358 年这次地震遍及马其顿、小亚细亚和黑海沿岸，山岳为之震动，无数城镇受灾，灾情最重的是小亚细亚重镇尼柯梅地亚（Nicomedia），城市几乎全部被毁，那天拂晓（8 月 24 日），天气晴朗，突然被一层稠密的乌云覆盖，阳光立刻消失，可见性极差，甚至最近的目标也被浓雾笼罩。接着掀起了旋风和被卷起的水柱，随之而来的是可怖的地震，使城市及其周围整个被毁。由于房屋多数建在山坡上，它们就一个接着一个从顶峰落下，四周一片陨落声。峰顶回响着人们的呼喊声，他们相互寻找着自己的亲人。两小时后天空又出现晴朗，一幕幕惨景显露在人们面前，有些人被瓦砾压死，有些人受伤后无人救护而死，大多数人是最初一击即死，总督阿里斯泰奈都斯备受痛苦，在呻吟中死去，其他还有不少人骨折肢断，成为残废，挣扎于生死之间。地震后继之一场大火，烧了五天五夜，震余的残垣断壁全都化为灰烬。

以上这段记载见于马塞林努斯的著作，原书还有论地震的性质和类型这一节，可惜被人删去了。即使在这篇残简中还可看到它所记载地震前的征兆，突然乌云密布，继之大雾笼罩，伸手不见五指。他将地震描述为上帝发出的雷霆，并唤来四方之风。

席摩喀他的《历史》记下了 583 年所发生的地震，他说那天（5 月 10 日）大地从它的基础上倾斜了，人们感到极度恐慌，甚至那些竞技场中的狂热的观众，也突然因恐惧而小心谨慎，就像孩子玩掷骰游戏时父亲忽然出现。在赛马场外高举旗帜欢呼呐喊的人，因遇到了出乎意外的危险，连忙窜散。所有的人为了免于死难都逃到了教堂的神圣管区内作为庇护所。席摩喀他对地震现象的说明是“大地的轴心受了振动”，至于原因，更倾向于哲学上的解释。他说，斯塔基拉人（斯塔基拉是马其顿的一个城市，亚里士多德诞生于此，此处隐指亚里士多德）对此作了一定程度的思考，如果他的思考是可信的，他的智慧应受到人们赞扬。如果不是，让他再回到父亲那里去受教育吧。（这里指亚里士多德的四因说，他认为一切事物的运动变化都是四种原因造成，即质料因、形式因、动力因、目的因。）语中略带讽刺，犹有存疑。席摩喀他向来重视哲学，称哲学为女皇，哲学是一切知识的来源，对地震发生

的原因自然希望从哲学上得到解答。如果亚里士多德的说明不能满足，那末还有其他希腊哲学家。公元 595 年 1 月，天空出现了替星，席摩喀他记称，哲学家们归诸气象上的原因，亚里士多德和柏拉图派有大量记载。

席摩喀他对各种自然现象的突然出现，希望从哲学上得到解答，自然不能达到今日水平，但毕竟较之占星术等迷信行为要进步得多了。而且当时的科学知识属于哲学的范畴，有些科学确是从哲学观点派生。巫术和占星术盛行于拜占庭，皇帝且备有宫廷占星术师，特别是那些阴谋篡位者经常乞求占星术，盘算着何时可夺得皇位，有识之士以哲学为武器对他们进行抵制，亚历克修斯一世以保护哲学家和哲学为己任，痛斥星相术的愚昧，并将享有盛名的占星师塞特 (Seih) 逐出君士坦丁堡。

哲学产生了炼金术

炼金术在古埃及早就发展，古埃及人认为金子是生命来源，在他们的冶炼过程中得到了一种酷似金子的合金。拜占庭的炼金术上的成就及其影响远远超过了古人，而这种科学技术的发展得益于哲学观念。古希腊的唯物主义者恩培多克勒 (Empedocles, 约公元前 490 ~ 430) 曾提出四元素说，即火、水、土、气。认为这是世界万物的始基，这四种元素按不同的比例混合，就形成各种不同性质的东西。一些炼金术家根据这四基可以转换的原理，将铅、锡、铜、铁定为四基，生产出了黑色冶金，随后加了一些银子和汞再加热，使呈白色，如再加进金子进行硫化处理，就呈黄色，以后再加进某种合金就变成紫色，最重要的自然是金黄色。他们又认为这四种色彩各有象征意义，黑色代表冥府，白色代表大地，金色代表天体，紫色象征太阳。4 世纪时炼金术作者佐西摩斯 (Zosimos) 说：“自然所造成的万物是‘一’，‘一’不是见于形式，而见于“系统”。这个系统称之为 Techne，即我们所说的技术，通过技术可以改变自然，但仍然属于“一”。

拜占庭人关于炼金术的观念与我国古人的学说颇多相似之处。葛洪在《抱朴子内篇》中说：“神丹既成，不但长生，又可以作黄金。”又说：“元者，自然之始祖，而万殊之大宗也”，“变化者乃天地之自然，何为嫌金银之不可以异物作乎？”东汉末魏伯阳的《参同契》也以为铅是炼金最重要的材料，“故铅外黑，内怀金华”。

拜占庭的炼金术著作很多，著名的撰人有奥林庇杜罗斯 (Olympiodoros)、赫利奥杜罗斯 (Heliodoros)、斯提芬诺斯 (Stephanos) 等。拜占庭的炼金术传到了阿拉伯，同时又直接传入南意大利，威尼斯的圣马可教堂藏有最早的拜占庭炼金术的抄本。关于阿拉伯炼金术的技术来源，学术界有两种说法，一种认为自中国传入，另一种认为传自拜占庭。这里稍为介绍拜占庭说的依据。

阿拉伯的第一本炼金术著作是那兹特 (Khalid benYezid, 死于 708 年，也有说是 10 世纪后期) 从希腊语译出的，那兹特是叙利亚修士马里亚诺斯 (Marianos) 的学生，当时隶属于拜占庭的叙利亚有着炼金术的传统，秘密武器“希腊火”就是叙利亚人发明的。此后，阿拉伯人盖伯 (Geber, 8 世纪人) 将波斯的方子加入叙利亚的配方中。盖伯的父亲是医生，当时的炼金术与医药是分不开的，所以他对炼金术有充分的知识。盖伯深信除了硫和汞外，其他金属都不能达到纯粹仿金的程度。他的著作据说有 100 多种，有些可能是伪造的。阿拉伯化学家都尊他为先师，他的阿拉伯名字是 Hayyan ibn Jabir。阿拉伯人炼金术著作译成拉丁文传入欧洲后，遂使盖伯名闻于世。据



此看来，阿拉伯人的炼金术受到过叙利亚的影响，似无可怀疑，自然，中国对它产生影响，也是可能的。我们还必须注意，西方人把炼金术称作 alchemy，它源自阿拉伯语 al-kimiya，al 是个冠词，而 kimiya 不是阿拉伯语本词，是个借词，源自希腊语 khemeia，意思是“埃及技术”，因为他们认为炼金术最早见于埃及。

#### 英国文化中的拜占庭成分

英国最早的居民是凯尔特人 (Celts)，罗马人一度入侵后，那里留下了罗马文化的痕迹。5 世纪初，日耳曼人大量涌入，永久改变了这个岛上的种族基础和文化形态。这些日耳曼人主要由三支部落组成，即是盎格鲁人 (Angles)、萨克逊人 (Saxons) 和朱特人 (Jutes)，于是出现了盎格鲁—萨克逊文化。现在英国有许多地名与河名还保持着盎格鲁—萨克逊语言的名称，英语中的一周名称 Wednesday, Thursday, Tuesday 都源自他们所崇拜的神名，即 Woden, Thunor 和 Tiw，因此星期几的原义就是这天是这些神的日子。这些英国人到 6 世纪末改信了罗马天主教。

在拜占庭眼中，所有的日耳曼人都是“野蛮人”，英国也不例外。拜占庭要想渡过海峡去征服他们显然有困难，但有必要保持接触，这样可以取得贸易经济的利益并施加文化上的影响。7 世纪初，亚历山大教区的大主教因英国粮荒，组织船队运去大批粮食，带回来黑色金属和银子。可见，至少在那时已有了贸易往来。

现在考古发掘盎格鲁—萨克逊人的墓穴中，就发现有拜占庭皇帝阿纳斯泰希厄斯一世标记的银器，属 7 世纪中叶文物。8 世纪时，希腊语开始在英伦三岛盛行，爱尔兰成为希腊研究中心，教堂的祝福仪式中也出现了希腊语。肯特 (Keni) 地方的新建教堂有圆顶，表明他们已受到拜占庭建筑艺术的影响；英国的陶瓷技术是从拜占庭传入，只是产品的风格具有地方特色；10 世纪时刺绣艺术带有拜占庭式样。

11 世纪末，诺曼人征服英国，大批英国贵族逃到拜占庭，他们受瓦兰吉亚人 (Varangians) 军团支配成了雇佣军。但拜占庭文化继续对英伦三岛施加影响，并未因诺曼人的统治中断。著名的《温切斯特诗篇》(成于 1160 年左右) 封面的两页图画，是直接模仿拜占庭风格，可说是将西西里—拜占庭的绘画艺术发展到了顶峰。这部《诗篇》是在一名温切斯特的主教主持下完成的，1151~1152 年间他在罗马，熟悉拜占庭的艺术。伦敦圣保罗大教堂的壁画和坎特伯里 (Canterbury) 大教堂内圣安瑟伦小教堂所绘的毒蛇故事，都近似西西里—拜占庭画风。

13 世纪开始，拜占庭在英国的影响开始减弱，代之而起的是法国风尚。

#### 将希腊古典纳入教会框架

早在 4 世纪时，一位有很大影响的教士巴塞爾 (Basilius) 在一封信中教导青年应如何阅读希腊著作。他说，这些非基督教的著作对人类的灵魂并非毫无用处，但怎样投身进去是应当讨论的。首先，关于各种题材的诗作，你不必毫无例外地都去阅读，对于记载着一些有善行的人物，要尽可能去读它，对坏人坏事不要去模仿，且要远离这些作品，就像《奥德赛》中所说的掩耳不听妖女歌声一样。有秽言必有秽行，你的灵魂要时刻保持警惕，当心蜜糖中包含了毒药，尽情享受不是快乐，有些诗篇中，兄弟与兄弟相斗，父亲和子女为仇，都会使人变成野兽。再说散文，那些制造出来的故事不过是为了读者消遣而已，我们去模仿演说家的说谎技术，没有一个法庭会认为谎话是

合适的。宗教的诫命要求人们选择真正的生活方式。我们应该去阅读那些赞扬美德和嫉恶如仇的章节，这样，就像蜜蜂在花丛中汲取了营养，制成蜂蜜。

他的中心思想是以道德观念作为前提，不能不加区别地任意去阅读希腊古典著作。另一方面，它也反映了教会对非基督教文化采取了容忍的态度，他们不是禁读，而是去引导。实际上有许多教会人士对希腊著作也是很感兴趣的，11世纪时的拜占庭大主教莫罗普斯（Mauroπους）读了柏拉图和普卢泰克的作品后，被他们的高尚的道德情操深深感动，认为堪与福音书相比。他写了首诗《愿基督将柏拉图和普卢泰克从永罚中拯救出来》，大意是，愿基督为了我而宽恕柏拉图和普卢泰克，他们在指导人生的道路时都非常近似我们的教导，他们不知道是您统治着一切，在这种情况下需要您的博爱，只有通过您才能拯救一切。

教会既然采取了容忍的态度，认为柏拉图和基督的伦理观具有类似性和亲和力，作家也作出了反应。著名的文人、皇帝的秘书普赛洛斯对他的学生说，完全掌握希腊古典的概念，本质上说，是为了充分理解基督教，希腊人的思想应该通过基督教的启示精神来领悟。普赛洛斯虽然认为哲学的重要性不亚于圣经，但哲学应理解为在世俗和宗教领域中寻找真理的一个途径。换句话说，他不认为哲学和神学是对抗的，他在另外一些信中，明确地指出，推理的过程并不和教会的教义相悖，而且研究古典著作不应玷污启示真理的纯洁性，他本人属于新柏拉图主义者。

#### 拉丁文化的再现

1204年十字军占领君士坦丁堡后，在那里建立起拉丁帝国，它对拜占庭所产生的影响决不可低估。人们在饱受劫掠之余，不得不进行反思，为什么都是基督徒却要相互残杀，而且如此惨烈？希腊化主义（Hellenism）能不能抵挡住“野蛮”的拉丁人？拉丁文化是不是一无可取？希腊化与拉丁化有没有调和的余地？这些问题至少在一部分知识分子中是经常思考的。

事实上古罗马帝国的文化原是继承了希腊的遗产，而且出现过像维吉尔（Virgil）、琉善（Lucian）、普卢泰克（Plutarch）等这些伟大的诗人、哲学家和史学家，其文化的优异是无可否认的，拜占庭也自认是第二罗马。拜占庭建国初期是以拉丁语作为官方正式语言，文件用拉丁文书写，大学中教授拉丁语，只是到了9世纪时，罗马教皇强要拜占庭教会隶属于他，并且将一位有影响的皇帝顾问福修斯（Photius）逐出教门，使东西教会成为仇敌，皇帝迈克尔三世公开宣称，“拉丁语是一种野蛮人和斯基泰人（Scythia）的语言”，从此开始，野蛮人成了拉丁人的代名词，这一拉丁人的概念包括了一些信仰罗马天主教的西方国家在内。

从罗马教会来说，Hellenes（希腊人）一词本身就表示“异端”。《圣经·哥林多前书》第1章中说：“犹太人是求神迹，希腊人（中文本《圣经》译为希利尼人）是求智慧，我们却是传钉十字架的基督。”整个中世纪的西方教会都轻蔑希腊人，这使拜占庭非常恼火。拜占庭皇帝不仅自比为《圣经》中大卫的形象，且以马其顿王亚历山大自诩，“希腊化主义”就是认同希腊的语言、文化和历史，这也许有些浪漫气息，或者说是修辞学的夸张手法，但无论如何，这就是他们的民族主义。君士坦丁堡陷落后，拜占庭帝国退居小亚细亚，一部分人鉴于对拉丁人的敌忾心理，更坚持“希腊化主义”，视它为一种防范机制；将首都尼西亚（Nicaea）认同雅典，学习希腊哲学的热情空前高涨，甚且不再愿意称自己为“罗马人”，宁可说是“希腊人”。另

一部分人则出现了本文开头所说的反思，他们在与拉丁人的接触中，发现拉丁人并不都是残酷的军人或狡诈的商人，拉丁学者研究亚里士多德和柏拉图的热情并不亚于拜占庭。约翰六世（John, 1341~1355年）的秘书基多纳斯（Kydones）曾去热那亚学过拉丁语，在那里他对拉丁人的杰出才能感到惊讶，以后改信罗马天主教。还有一些人接受了托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225~1270）的学说及其方法论，其中也不乏有鼓吹东西教会联合者。

基多纳斯将许多拉丁人的神学著作译成了希腊文，包括奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354~430年）和托马斯·阿奎那的著作。他谈到阅读这些拉丁著作后的体会说：“我读了数页后，决心将它们译成希腊文，使我的朋友们不再轻信拉丁人在文学方面不值一提。那个时代，我们心目中的这个名称（拉丁），只是意味着水手、商人、工匠。请相信，他们曾经独占智慧，为柏拉图感到骄傲，而我们却将他们置在野蛮人的范畴，似乎他们只会战争和从事小商业”。的确，要是人们读过托马斯·阿奎那的卷帙浩繁的《亚里士多德注疏》，就不会以为他是“野蛮人”了。基多纳斯译作的出现成为一个转折点，又将拉丁文化传入了拜占庭，使许多人文主义者的兴趣从希腊转向意大利，这并非表明他们彻底放弃了“希腊化主义”。基多纳斯在1395年访问意大利时，公开阐明自己的观点，“所有拉丁学者和他们的学说都源自希腊文学”。

13世纪时法兰克人的骑士文学的传入，影响到拜占庭文学中出现了许多爱情诗歌。西方的一些传奇文学，也是拜占庭人汲之不尽的源泉，刻意模仿或改编。“拉丁热”的另一个影响是带动了重新认识西方，曼纽尔二世（Manuel, 1391~1425年在位）

曾访问过西方各国，留下了记载。他说德国人勇敢而极富耐心，他们的工业技术突出，并且自夸是世上已流行的火药和大炮的发明者。法国有许多漂亮的城市，尤其是巴黎，富丽而奢华，他们的语言、习惯与意大利人相差无几，并自称是西方国家中最优秀者，不幸的是，常和英国发生战争。英国由三岛组成，虽果树不

丰，然盛产小麦、大麦、蜂蜜、羊毛，其法律限定国王的权力，常受外敌与内乱之困，百姓勇敢，且耐艰辛，有客来至，妇女、女儿均出欢迎，风尚好客。

东西教会这时本有和解可能，西方的拉丁人发现拜占庭实是丰富的希腊古典宝藏，学者们可利用它在各大学教授希腊语和古典著作。拜占庭也开始熟悉拉丁人的神学著作，并认识到可为己用。1438年，双方主要宗教领袖在佛罗伦萨召开宗教会议，讨论联合事宜，双方签订了教会统一的协议。事后拜占庭一部分教士强烈反对，遂使协议成为一纸空文。

使莫斯科成了第三罗马

10世纪时东方的斯拉夫人对拜占庭已构成严重威胁。早在811年，奈塞弗勒斯一世被保加利亚的斯拉夫人战败，惨遭断首示众的厄运。拜占庭认为使斯拉夫人基督教化是个上策，此举能使他们接受拜占庭的文化，化敌为友。先是在863年由牧首福修斯（Photius）派遣西里尔（Cyril）和美多迪乌斯（Methodius）前往摩拉维亚的斯拉夫人中传教，为他们创制了字母，又将圣经译成斯拉夫语。当时，居住在德聂伯河流域的以基辅为据点的罗斯人尚未皈依东正教。10世纪时大量罗斯商人来到君士坦丁堡贸易，在帝国的陆海军

中又有许多罗斯和斯拉夫人雇佣军，拜占庭的影响开始渗入到他们中间。957年，基辅大公奥尔加（Olga）到君士坦丁堡接受了洗礼，虽然这还只是她个人的皈依，说不上对整个罗斯人有多大影响，比如她的儿子就没有改信东正教。但到了40年后，她的孙子符拉基米尔信仰东正教，东正教会便在罗斯站稳了脚跟。

俄国最早的史书《聂斯托编年史》（Chronicle of Nestor）对符拉基米尔信教经过这样记载。大公接待了有不同信仰的代表，包括罗马天主教徒、东正教徒、犹太人和穆斯林，并向他们询问各教情况以便作出决定。这时罗斯的使节们从君士坦丁堡回来，他们声称：“在罗马，我们看到了最美丽的事物，但是在君士坦丁堡，超过了人们的理解。”这样，大公选择了希腊人的东正教。989年，他在赫尔松被俘，接受了洗礼，并与一位皇室的公主安娜结婚。在他回到基辅后，即下令所有臣民改信东正教。

符拉基米尔信教后，拜占庭与罗斯的关系果然大见改善。基辅新造了许多教堂，大批教士从拜占庭来到，他还邀请了拜占庭的建筑师和画家来进行装饰。学校在拜占庭的老师们的指导下进行教育。991年，基辅正式建立了大主教区。

他的儿子雅洛斯拉夫（Jaroslav）即位后，继承父志，在基辅大兴土木，完全按照君士坦丁堡的模式，例如也有索菲亚大教堂。西方作家称这个城市是“君士坦丁堡的复制品，最美丽的希腊装饰品”。他所要求的一切，都希望拜占庭能给予满足，于是修士带来了修院规则，唱诗班领唱人教导他们如何唱诗，手工艺者铸出了第一批罗斯钱币，建筑师和画家为索菲亚大教堂配制了镶嵌画作装饰，使它完全成为拜占庭式教堂。

那时的俄罗斯教会属拜占庭教会管辖，强大的俄罗斯帝国既已兴起，教会也有独立自主的意向。15世纪时，拜占庭为了乞助教皇支援共同对付土耳其人，约翰八世在1437年亲自到意大利去参加会议，商讨东西教会的联合问题，1439年7月通过了佛罗伦萨决议，宣布两大教会联合，罗马教会享有最高权力，拜占庭教会处于从属地位。这一决议激怒了俄罗斯教会，遂在1448年自选牧首（以前是拜占庭教会委派），从此，俄国的东正教会从拜占庭教会中分离出来。

拜占庭帝国灭亡后，其教会的影响显然缩小，俄罗斯以巩固和发展东正教为己任，出现了著名的“第三罗马”说。首先提出的是16世纪初的普斯科夫的俄国修士菲洛提乌斯（Philothéus）。他说，古代罗马的教会没落于异端信仰；第二个罗马——君士坦丁堡，它的大门被土耳其人用斧子劈开；只有莫斯科的教会是新的罗马教会，它的教堂的光辉甚于太阳，照亮着整个宇宙，它主宰着全世界的基督徒。两个罗马殒落了，只有第三个罗马坚挺着，不可能再有第四个，基督徒的王国永远不会给予他人。他的话有些说过了头，不过教会史家承认，受拜占庭影响建立起来的俄国东正教会，确实对基督教的传播作出了贡献。我们还得引用法国拜占庭史家狄尔（Diehl）的一句话：正教会在斯拉夫人中的传播，“是所有拜占庭成就中最伟大的一项”。

莫斯科成为第三个罗马也非虚言，拜占庭帝国亡于1453年，它的末代皇朝的一位公主苏非娅（又称佐伊）在1472年嫁给了莫斯科的伊凡大公（Ivan），这项婚姻把拜占庭的朝仪引入了莫斯科，伊凡大公称“沙皇”（Czar）的这个名词就是由“凯撒”（Caesar）而来，他决心将俄国作为拜占庭的继承者，以拜占庭的双头鹰纹章认作本国的纹章，并声称自己是拜占庭皇帝的

继承人。他的首都是君士坦丁堡的继续，克里姆林宫墙内也有教堂和修院，就像君士坦丁堡一样。

## 第七章 生活的智慧

### 阉人的喜悦

阉人起源于东方，古代的中国、印度、波斯、以色列等国均早就出现，但情况各有不同。《新约·马太福音》中记载耶稣对门徒说：“有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的”。公元2世纪时的基督教神学家奥列金(Origen)正是根据上面所说的后一句话自阉了。希罗多德说：“在异邦人眼里，宦官比正常的人要值钱，因为他们对宦官是完全信任的”（《希罗多德历史》中译本，第602页。商务印书馆，1985年）。所以在有些国家中，并非都是因贫穷或获罪才当了阉人。所谓阉人，在西方的概念中指三种类型的人，一种是除掉生殖器，另一种仅去掉睾丸，还有一种是击碎睾丸。去势的人都像去势的动物那样，一般显得身材特别硕壮。

在罗马帝国时代，阉人是进口商品，被列在货物单上。罗马人买进阉人后作为奴隶使用。拜占庭帝国的阉人最初也是外邦人，从9世纪开始，才有了本土出生的阉人，而且越来越多，其原因是皇帝对他们的宠爱。他们不能生儿育女，当了近臣后，不会篡夺王位传子传孙。在旁人看来，他们没有贵族血统，由他们当政或许会真正实现文官政治。到了11世纪，阉人成为一个举足轻重的集团，在政治上有重要的发言权。他们不像我国的阉人在朝廷中仅能当一名太监，而是身居高位，兼及僧俗。仅是1025~1081年间，阉人中至少有30位在文官和军事机构中担任了重要的职位。例如：尼古拉(Nicolas)担任过野战军司令，他曾拯救过名城安提俄克，使它免沦于埃及军队之手。尼堪塔(Nicetas)曾任安提俄克总督。还有像巴息尔(Basil)、布林格思(Bringas)、巴恩斯(Baanes)等阉人，在皇帝出征时，他们代为处理国家事务。有些人甚至担任了君士坦丁堡的主教，最著名的是迈克尔四世(1034~1041年在位)的兄弟约翰。他不知是何原因成了阉人，而且成了皇帝的最亲近的内侍。拜占庭的作家普赛洛斯(Psellos)经常参加宫廷的宴会，目睹约翰追随在皇帝左右的情况，留下了记载。他说约翰日日夜夜侍卫皇帝，从不放松警惕，当他参加宴会和各种仪式时，注视着与会者的每一个动作，人们都惧怕他，担心不知什么时候会被他抓去。他又穿着僧袍，一心要当主教。迈克尔四世死后，继位者忧虑约翰的权力过大，将会篡位，就将他放逐到修道院去。

宦官们的掌权并非全是因为有了个懦弱的皇帝，或者是通过谄媚的手段博得恩宠。皇帝确实需要他们。宦官们通过各种途径可获得重要信息，这在深居宫中的帝皇是无法知悉的。各地的总督、主教、贵族也需要他们作为中介，向帝皇提出各种请求或宽恕，其间免不了要送些什么的，宦官们因此也积聚了大量钱财。宦官们不必担心他们不能享受家庭的天伦之乐，利奥六世(886~912年在位)曾公布了一个敕令，允许阉人有养子，他说，只有这样，他们才得成为父亲，得到子女们的照顾，他们已经失去了性功能，再剥夺他们作父亲的权利是不人道的。

### 竞技场的狂热

没有什么娱乐能像竞技场那样更能使拜占庭人民兴奋得如醉如痴了。竞技场就在皇宫的附近，只有在重大节日时它才作为娱乐场所。最激动人心的是马车比赛。开幕之日，皇帝和他的近臣身穿红袍，坐在为他们特设的座位上。皇后和她的仆人则穿绿袍，也有专座。然后各种弦乐奏起，竞技开始。

一天的赛马竞技有 24 次，马车上镶以金饰，两辆马车每次要环绕 1 英里半的赛道 7 次，才决定胜负。中间休息时则有各种杂耍，如爬绳索、拳击、角力、人兽相斗等。据当时的一位目击者马卫集 (Marvazi) 记载，胜利者如属于皇帝的一方，群众会欢呼“我们必胜穆斯林”；如果皇后一方取胜，皇帝不无忧虑地说“穆斯林将战胜我们”。赛马竞技变成了具有象征性的政治预言。另一位 6 世纪时的作家描述赛车时的情景说，狂热将人们的灵魂燃烧到了不寻常的激情高度，全城居民分成两派，一派的赛车失败了，半个城市为之悲痛。没有竞技场，人生无欢乐可言。

竞技场还是一个公众集会的场所，群众可以在那里议政并进行各种活动。公元 532 年 1 月在那里所发动的一次由中下层平民掀起的暴动几乎推翻了帝皇的统治，群众在竞技场直接向皇帝提出质询，愤怒的情绪迅速蔓延开来，他们准备另立新帝，并进攻皇宫。最后是军队镇压了竞技场的群众，三万名尸体铺盖在这一地区。

### 绿党和蓝党

拜占庭人爱享受，爱竞赛，似乎没有竞争对手生活就显得乏味。他们常将志同道合的人集合在一起，结成一个派别，就像参加某一俱乐部一样，其中最重要的是绿党和蓝党。在竞技场中可以看到两派不惜花费大量金钱来造赛车，来支持自己一派的马车。一派胜了，欢声雷动，另一派则是顿足叹气。通常，绿党的座位在竞技场的左边，这是荣誉席，显示出绿党的优势。后来，连皇室也卷进了绿党与蓝党之争，有的支持这一派，有的赞成那一派，从而引发了政治上的纷争和对抗。不过，不管他们之间的意见如何分歧，一当外敌人侵时，总是一致对外的。历史上对他们的评价不一，有的说两党的出现体现了希腊的民主精神，有的说是他们造成了拜占庭的无政府状态。同时代的东罗马史家普罗柯庇阿斯 (Procopius) 《战争史》一段话可供我们参考，他说，“这些党派成员与他们对手的斗争，并不清楚是什么理由会促使他们以生命作赌注。他们毫无理由地憎恨自己的亲属和朋友，只是由于他们参加了另一派。由我看来，他们的灵魂是病态的”。要说有这么多的人都是病态，恐怕也不符合实际，也许竞争、竞赛正是他们的生活的乐趣，其中也有经济利益的原因。在拜占庭，还有红党和白党，他们人数不多，影响甚微，红党与绿党有联系，白党与蓝党有联系。

绿党和蓝党又各自代表其经济利益，绿党的首领通常是富裕的商人，他是贸易商、工匠、鞋商、水手的代言人；蓝党的领袖是地主贵族。他们在经济利益上的冲突主要表现在税收方面。蓝党总是想把沉重的土地税转移到城市商人身上，绿党则持相反态度予以抵制。双方又各有后台，蓝党的支持者是元老院，绿党的支持者是财政官员，但元老院有名无实，财政官员有实权，所以政府常偏袒绿党，让他们在竞技场上坐在左边的荣誉席。两党的对立代表了城市的中产阶级和地主贵族的矛盾，但双方又不是始终处于对立，除了大敌当前要联合起来一致对外，遇到国内出现政治危机时，也会团结起来。公元 532 年所发生的“尼卡 (Nika，意思是胜利者) 暴动”是因群众不满税收而引起的，两党都参加了。

到 7 世纪末，竞技场衰落了，两党的政治热情也减退了，于是双方和平相处，有时在宫廷的仪式中出现，以不同的服色作为观赏；有时作为检阅队伍中的一支部队，博得围观者喝采。他们的服饰很奇特，既华丽又粗松，人们称之为“匈人式样”，可能是从匈人文化中移植过来。

## 讲究服饰

10世纪时，有一位德国使者来到君士坦丁堡，他对当地居民衣衫褴褛感到惊讶，甚至在严肃的帝王行进仪式中，跟随的群众也是衣不遮体。同时代的阿拉伯地理学家伊本·霍克耳（Ibn Hauqal）也持有同样的印象。但是到了12世纪，一位犹太人旅行家便雅悯（Benjamin of Tudela）行经君士坦丁堡时，发现当地群众的服饰并不逊于王公。另一位名叫鄂都（Odo）的人，详细地记载了他们的丝绸服装和珠宝挂件。这说明拜占庭的财富到了12世纪有很大的积累，居民生活也富裕起来。普赛洛斯描写当时一位贵妇人的打扮是：“金子环绕着项颈，手腕上带着蛇形的镯子，耳环是珠宝镶成，腰带因有黄金和珠宝而闪闪发光”。男子们不喜欢穿袍服，平时总是穿着紧身衣，上衣和裤子都缝制得很贴身，就像个运动员。这不仅是为了美观，而且行动也比较方便。有些人还戴着假发，发长一直到腰部。当然，在封建社会中，服饰也有等级的差别，紫红色代表王室，不是随便什么人都可穿紫红色袍服，农民和手工业者通常穿短的外衣，只有王公贵族才能穿长的外衣，但服饰的差别并不如宫廷那样严格。在宫廷中，官服是品位的镜子，如同我国一样，但没有我们那样复杂。通常主要文官和地方总督服用黑白相间的上衣，象征“司法之斧”，黑色表示非法，白色是合法，以示是非黑白不容混淆。品位高的王族穿蓝靴，次于他们的则着绿靴、绿袍。

从衣服的质地来看，毛织物是最廉价的，讲究的都用丝绸、棉布和亚麻布，因为这些原料或制成品是进口的。生丝来自中国，棉花产自印度，由阿拉伯人贩运而来。亚麻是埃及的特产，埃及人总用亚麻布包裹尸体。拜占庭人赶时髦，爱用进口货，其心态如同当代人一样，当时棉布的价格贵得吓人，希腊所生产的棉制品，一两棉布等同于一两金子的价格。因此，十字军远征东方时，最垂涎的贵重物品，就包括了丝绸和棉布。

爱时髦的另一种倾向是奇装异服，在这方面，安特鲁尼科斯一世带了头。他在出现于公众面前时，不穿金色袍服，而是普通民众的打扮，外衣是黑色的、上下分开，上衣长至臀部，白色的靴子高到膝部，他并且喜欢戴金字塔形的烟灰色帽子。最时髦的是模仿凶人的打扮，头上戴着尖顶的以皮毛镶边的帽子和头巾，衣，袖宽而袖口紧，并留着胡须和小胡子，前顶剃光。正统的希腊化主义者反对这种模仿“野蛮人”的习尚，但它对年青的一代却颇具吸引力。此外，波斯人的袍服式样在正式庆典上经常出现，总之，在服饰方面，相当长时间内流行“东方热”，意味着东方的服饰文化具有特殊的魅力。

城市中还有许多贫民和乞丐对衣着是无权选择的。

## 沐浴的纠葛

拜占庭有公共沐浴场所，是平民常去消闲之处。沐浴不仅有益于身体健康，而且一日工作之余可在沐浴场所与朋友闲聊，谈天说地，更有轻松愉快的感觉。教会人士却不这样看，他们认为沐浴是讲求肉体享受，是一种堕落行为、一种罪恶，《圣经》上说涂香油是神圣的事情，一般人岂可任意沐浴涂香料。有一位君士坦丁堡的主教尼古拉一世说，脸部脏了是可耻的，但不必去关心身体的其他可见或不可见部分是否脏了。因此，公共浴室一度被关闭了，但不久又重新开业，因为居民有此需要，如果没有这一休闲场所，他们只能去小酒店，在那里酗酒或观赏色情表演，6世纪时查士丁尼皇帝的妻子齐奥杜拉，原来就是小酒店中的脱衣舞女。政府允许人们去酒店而不让其去沐浴，这个道理很难说得清，所以公共浴室还是恢复了。



这种浴室是用炉膛加热的一种蒸汽浴，现在的土耳其浴脱胎于此。男女的沐浴日期是分开的，女子是星期三和星期五，其余的日子归男子享用。开明的医生常劝告病人每星期应有两次沐浴，教士们后来也破了不沐浴的戒，不过沐浴的次数较平民为少，大抵为一个月两次或一年三次，也有是每月一次。有人嘲笑教士去沐浴是将帽子加热，以免伤风，也有人说，教士沐浴次数少，是因为他们习惯于用泪水来洗。这些，我们只能视作为编造出来的笑料。总之，当时教会和平民对沐浴的态度是不同的，平民讲求卫生，卑贱者更聪明。

#### 食不厌精

我国古人养生之道，重视饮食，食不须多味，每食只宜一二佳味，若一饭而包罗数十味于腹中，五脏亦供役不及，伤胃伤神，故历来视暴饮暴食为禁忌。拜占庭的教会人士的生活一般都很朴素，饮食只是少量的面包和水而已，而且教会规定每天只能两次进餐。以后社会上的风气转变，饮食追求精致，影响所及，教会也不例外，1136年的一份教会规定事项详细列出了一年的菜单，其中规定星期六和星期日可供应三碟，一碟新鲜蔬菜，一碟干菜，另一碟是壳类和洋葱，再加上一些橄榄油调料，晚餐还是面包和水，有时有些蔬菜和水果。这算不上是大吃大喝，只是食品更精致些，也符合营养要求。大概从11世纪后半叶开始，一部分人对饮食发生了浓厚的兴趣，著名的文人西门·塞特(Symeon Seth)编了个《食谱》，详细划出了哪些食品是有益的，哪些是有害的。另一位作家列出了的菜单和调味料，包括胡椒、黄蒿、蜂蜜、橄榄油、醋、盐、草菇、芹菜、韭葱、莴苣、菠菜、鹅爪、萝卜、白菜、甜菜、杏仁、石榴、栗子、苹果、葡萄干等。以蔬菜和水果为主，品种则增加了不少，可见饮食习惯向着精的要求发展，兼及营养。下面摘录二段塞特的《食谱》，就清楚他们是怎样注意饮食营养的。

“黄瓜。以前称作瓶形葫芦，二级品性寒、多汁，将它挤成流汁不仅有害健康，且其味不佳，你应当选择小黄瓜。它们利尿，如果你发热高烧，它们会降低体温，性质平和。但如经常食用，会减弱器官功能，性欲不振。黄瓜的干籽性温，能产生相反的效应，特别有助于利尿。”

“牛油。性温，富于营养。对胸、肺有益，有利于将口液排出，伤风感冒时也可防止咳嗽。食用过量会刺激肠胃。存放越长，其性越温，其营养尤甚于橄榄油。对体弱者来说，它促进消化且能排汗。对于有肿胀者以此涂敷，也有疗效，也能减轻儿童牙痛。食用过量，有时会引起呕吐，食欲减退。”从中可以看出他们主张食不过量，这是符合营养原则的。

拜占庭人嘲笑那些拉丁人只知道将大块牛肉放在大锅中煮，或者用许多豆子来烟熏肉类，或者是一股冲鼻的大蒜味，丝毫不讲究烹调艺术。当然，就帝王的宴席来说，拜占庭的皇帝并不逊于拉丁人，有人记载了艾萨克二世宴会上的奢侈场面和狂欢情景，但这只是帝王的荒淫生活而已，与饮食时尚无关。

#### 无神论基督徒

基督教是2世纪开始传入叙利亚的。叙利亚在公元前1世纪被罗马人征服，基督教传入后，在该地首府安提俄克设立了大主教区。此地后归拜占庭帝国统治。由于它的文化特殊性，如通行的语言以叙利亚语为主，长期受到过犹太教的影响，因此历来是异端的大本营，聂斯脱里派、保罗派、一性论派都在那里盛行过，他们反对圣像也是不遗余力的。6世纪时，在叙利亚和

巴勒斯坦出现了一种异端，领导人是叙利亚一名修士斯蒂芬·巴·苏达利（Stephen Bar Sudaili）。他是埃德萨人，曾在那路撒冷附近的一个修院中度过好多年，在那里冥思苦想，豁然开朗，认为自然的本质是最重要的，其他一切都是过眼烟云。他有一句名言：“上帝将消失，基督将不成为基督，圣灵将不能称为圣灵，存在的只有本质。”他的某些观点类似3世纪神学家奥利金（Origenes）的学说，奥利金也是个被定为异端分子的人（尽管他处处为基督教辩护），他认为神学家可以随便讨论这样一些问题，如：灵魂究竟是从精液来的，或是从乌有中造出的，还是先前早已存在的？这个世界产生之前可有什么？天使们何时受造，他们是什么？星辰有魂魄么？后来一些神学家认为正是奥利金学说将神学导入了误区，到6世纪时产生了“虚无主义的泛神论”（NihilistPantheism），它所指的即是斯蒂芬·巴·苏达利。

他还有一些论点也是教会所不能容忍的，例如说：“复活了的肉体是个球形”，这等于否定复活；“星辰最生气勃勃，它直接作用于我们的世界”，无疑将自然现象放在第一位，“人人都能为基督”，否定了救世主的意义。查士丁尼一世于543年在君士坦丁堡召开教务会议，公开谴责斯蒂芬·巴·苏达利及其追随者。

斯蒂芬·巴·苏达利显然受到过先前的叙利亚学者的影响。3世纪时的叙利亚的伟大作家巴代萨纳（Bardasanes）早就相信，人的肉体受到星辰的影响，是不能复活的，即使是救世主的肉身，也不是不能死的。巴代萨纳是赞美诗的鼻祖，他将每首诗分成若干诗节，每个诗节的音节相同，唱赞美诗时伴以音乐，以便吸引群众来倾听他的学说。

#### 一个教士的奇行

拜占庭的教会和其他教会一样，总是要举办些慈善事业，希望富有者经常捐助。据说捐助者或施舍者因此可使他们的罪过得到赦免，灵魂得到拯救。也许他们也认为“为富不仁”，灵魂上总有些污点，忏悔固然可以赎罪，最重要的是实际行动。教会所得到的捐赠，不完全用于创办医院、孤儿院和养老院，教会本身也得到好处，可利用它兴建新的教堂，有些中世纪的寺院因此成了大庄园，其剥削行为也是惊人的。不论教会的动机如何，在教士中确实有不少是真正慈爱为怀，助人为乐的，亚历山大主教区的主教约翰是个有独特奇行的人，他不是靠游说、劝导来集资，而是以其智慧来服人，后来人们尊他为圣徒。

这位有德行的主教住在一间小屋内，生活简单，只有一张陋床和破旧得可以的盖被。一次，一个地主去访问他，见如此寒酸，就命人送他一条价值36金币的新被。他以为约翰盖了新被就会时常想到他。约翰拗不过地主的坚持就盖了。晚上他不断地对自己说（这是侍候他的教士听到的）：耶稣基督的修士们都在忍受着寒冷，我能安心盖着价值36金币的新被吗？有多少人此时正在牙齿打颤？有多少人因被子太短而蜷缩成一团？还有多少人住在山上饥寒交迫？1个金币可买到4条普通的盖被，这样我岂不是占有了144条盖被？次日清晨，他将这条盖被出售了。那位地主在市场上见到这条新被，又花了36个金币买回给他。次日，约翰又将它卖掉，地主又买回。这样一去一回持续了好几天，地主不免发出怨言而罢手，约翰因此得到了许多金币。他认为为了穷人，设法把富人口袋里的钱掏光也无罪过，特别是对那些没有心肝的吝啬鬼，拿了他们的钱也就是拯救了他的灵魂。

#### 神秘主义的盛行

13 世纪时，拜占庭教会内部兴起一种神秘主义（Hesychasm），很快即吸引了大量群众，甚且得到皇帝的支持，成为主流派。Hesychasm 的原义是指隐修，而神秘主义者使用这个名号，则指用运气方法，即以心灵的祈祷，来达到与上帝直接交往。它所以受群众欢迎，因为毋需遵循繁琐的仪礼教规，也不必依赖教会才能得救。与上帝直接交往的基本动作是：先使自己处于小屋内，闭上房门坐在角隅，使自己排斥一切杂念，然后将胡子和下巴紧靠着胸，视觉和思维集中到腹部靠近肚脐的部分，寻找心灵的位置。最初会觉得处于黑暗的境界，很不舒服，但如果早晚都坚持着，据说就会产生不可言喻的欢乐的感觉，这时灵魂发现了心灵的位置，于是进入神秘的太空光明境界，光明境界是心平气和的产物。也就是最完善的上帝的本质。

这种神秘主义的理论依据，无非即是上帝常在人心，上帝即我心，我心即上帝，带有泛神论的倾向。但是非物质的存在怎样会通过心灵观察到，实在有些不可思议，也可能只是幻觉或幻想。它是否受到东方神秘主义的影响，还不清楚。这种神秘主义的发源地在马其顿的阿索斯山（Athos），领袖是派拉玛斯（Palamas）。另一名修士巴拉姆（Barlaam）曾去阿索斯山访问，发现了他们将灵魂放在肚脐眼上的这种信念，斥为荒谬绝伦，是一种异端。而且他们将上帝分为可见的上帝与不可见的上帝，也是不能宽恕的。双方各有一大群支持者，其辩论达到白热化程度，几乎引起内战，最后因约翰六世公开表示赞同神秘主义使该派取得胜利，巴拉姆被迫离往意大利，派拉玛斯于 1347 年被选为萨洛尼卡大主教。

约翰六世所以支持神秘主义，并不在于断定神秘主义操作方式的合理性，而是有其政治目的。他的意图是不要纠缠于希腊化主义或拉丁化主义哪个重要，罗马教会与拜占庭教会哪个正统。神秘主义是超国家、超民族的，如果为其他国家或其他民族所接受，无异就能扩大拜占庭的影响，为此他同时呼吁东西两国教会联合起来。派拉玛斯本人受人欢迎的另一个原因是：他在讲道时经常抨击高利贷者，同情贫民所受到的不公正的对待，他自己过着简朴的生活，不像有些修院那样拥有大量的田产庄园。神秘主义并传到俄国，基辅大主教塞普里恩（Cyprian）是派拉玛斯的追随者，在他的影响之下，这一派数世纪来一直坚持派拉玛斯的传统，反对修院拥有领地和农奴，认为这种贪婪性有背修院生活的理想。

修院制度在拜占庭早就存在，他们主张禁欲、苦行、默思，通过默思最终取得人与上帝的真实联系，这也是一种神秘主义，但他们着重祈祷，每天要集体祈祷 6 次，认为不祈祷是无法取得真果的，这与派拉玛斯所倡导的神秘的静修方式有显著的不同。修院如何进行默思，根据后来的耶稣会创始人罗耀拉（Loyola, 1491—1556）的说法，默思当分四个阶段，首先默思自己之罪，其次默思耶稣在地上所要设立的天国，第三默思耶稣之死及其为人类所受的痛苦，第四默思上帝之爱。可见他们以为认罪是头等重要的。

#### 劝人不要留客

现代一般西方人士不大喜欢客人留宿在自己家中，或者至多留宿一两天而已。他们或者因工作忙不便招待，或者嫌麻烦，招待不周反有怨言，也有是家庭情况不愿让外人探知，虽属至亲好友也不例外。这种风气不知溯自何时，有人以为这是社会现代化的必然结果，构成社会的基本核心是家庭，组成家庭的成员越来越减缩，连父母都别居他处，就别说亲友了。同居在一层公寓内的邻居，相见时点点头而已，没有串门子的习惯。其实在中世纪的拜

占庭就有了不留客的习惯，有一本 11 世纪《手册》道出了个中原因。

书中说，如果你有一位外地朋友来到你居住的镇上，你不必安顿他住在你家，让他去别处。你可以送给他一些他所需要的东西，他会很感激你。如果住在你家，你会遇到许多问题，其一是你的妻子、女儿、女婿就不能进进出出来照顾你，她们要回避，你的朋友或许会伸长脖子来窥视究竟。当你在场时候，他装作只是和她们打个招呼，然而只有他和她们在一起时，他会好奇地注意到她们怎样走路，怎样转身，以及她们的紧身裙和目光。一句话，他将她们评头论足。然后他会瞧不起你的仆人、你的餐桌和你家中的摆设。他或许还会问你收入多少，你还有什么，一当机会来了，他会流露出爱慕之情来追求你的妻子，来引诱她。一旦他离开了，又会自夸自吹，告诉人家他干了些什么，即使他不讲，与你有矛盾的敌人也会渲染张扬开来。这本书中还举了个例子，某人趁主人不在时，与主妇发生了关系，弄得那个女子名声扫地，主人也蒙羞辱。

### 你要远离宫廷

拜占庭的文化层次由三个部分组成，95%是未受过教育或文化程度很低的人，另一部分是一般文化程度，极少部分是社会的精英。这些精英人数虽少，能量却很大，他们进高等学校，学的是希腊哲学、语法和修辞学，重视希腊文化传统。最近有不少学者认为欧洲的文艺复兴或人文主义实始于 11 世纪的拜占庭，法国学者勒梅尔写了一本《拜占庭的人文主义》（1971 年），希腊学者尼阿柯斯写了一篇《11 世纪拜占庭文艺复兴的哲学背景》（1979 年），另一位学者塞顿的重要论文是《意大利文艺复兴的拜占庭背景》（1965 年，1974 年再版）。这些精英确实颇有古希腊的遗风，重视人的尊严，不愿趋炎附势、丧失人格来获得荣华富贵，他们对宫廷中某些人物的鞭挞并不下于我国历史上的正直的史官。前面所提到的史家普罗柯庇阿斯就毫不留情地揭露了西奥多勒皇后色情表演的丑态。

一本凯柯曼努斯所写的《手册》中，教导人们应远离宫廷。这本书是他写给子女阅读的。他说，如果你已有了自己的土地，你就是它的主人。切不要受金钱、荣誉和皇帝的允诺所诱惑，将你的土地献给皇上以换取财富和地位，即使你的土地很少也当保全。你宁可作为一名具有独立人格的朋友，而不必去当没有自由的皇帝的奴仆。只要你掌握了自己的土地，你的子子孙孙都是如此，那末在皇帝和世人的眼中，你不失为一个受到尊敬的人。一旦你交出了土地跟随着帝王，当时虽然会受到皇帝的宠爱，但立刻你会受到蔑视而被认为失去了价值，你不再是皇帝的朋友而是他的奴仆。从此，你的下属也显得可畏了，你不博得他的欢心，他会罗织你的罪名向皇帝告发。切切记住，你应当留在自己的土地上，同时尊重皇帝，如果你想效忠皇帝你就立刻去吧，从此你就成了仆人而不再是朋友。

### 不知疲倦的亚历山大

4 世纪时有个享有盛名的亚历山大，他弃官不做，甘愿到沙漠中去静修，或者领着唱诗班奔走各地，但他又反对教会，常使神父为难，穷人却拥护他。人们给他起了个雅号“不知疲倦的人”。

他早年在君士坦丁堡受过良好的教育，后踏上官场升居高阶。他研读圣经后，决心抛弃世俗生活，到修院中受业于一位叙利亚修道院长，在那里耽了 4 年。有一天，问修道院长：“福音书中讲的都真实吗？”修道院长认为他受到了魔鬼的引诱，叫其他修士为他祈祷。可亚历山大还是发问：“福音

书中讲的都真实吗？”院长答称：“当然，这是耶稣基督的语言。”亚历山大说：“那末人们为什么不按照他的吩咐去做呢？”他根据圣经来争论，但无法说服他人，于是离开修院去沙漠中，在那里度过了7年。当他反复思考《马太福音》中的“你这又恶又懒的仆人”这句话后，怀疑起自己离群索居的行为是否正确。于是来到一个繁荣的城镇，放把火将异教徒的寺庙烧了，异教徒就袭击他；只是因为他原本是修士，教会就给予保护。一些正统的教徒认为他的此举值得赞扬，要推他为主教。他再次遁入幼发拉底河彼岸的沙漠中，在那里生活了20年，白天祈祷，晚上睡在木桶中。

他已远近闻名了，四方的修士聚集在他周围，其中有叙利亚人、希腊人、罗马人、埃及人等。他将他们分成四个唱诗班，最初每天唱四小时，后来发展到白天七小时，晚上七小时，不断赞美天使，据说他因此产生幻觉，似乎感动了上帝，答应天使必将来到人间。他号召信徒不必从事生产，否则会受到世俗的诱惑。他带领唱诗班到埃及去传道，要使异教徒皈依他的门下，这些修士们甚至数天不食，使一支帝国的军队深受感动，也加入了他们的队伍。他们又到帝国边境各地去唱诗，又吸引了大批修士和贫民加入他们的行列。然而，人总得靠食物维持生活，他们不事生产，只得沿途乞讨，恳求施舍，人们惊异地探问，从哪里跑来这一大群乞丐。有些城市关上了城门拒绝接纳，“如果我们喂饱了他们，我们就得饿死”。一次，他们到了安提俄克，被人们用棍棒逐出，可是到了晚上他们又潜入城内，宿于废弃的浴桶或他处，继续大唱赞美诗。许多平民离开了教堂来听他们咏唱，投入大量施舍，亚历山大将这些钱财用来建立一个收容所，专门接纳贫民。有些富人也接受了他的劝导，将债权文件焚毁。

政府和教会视他为眼中钉，不断对他追逐、迫害，他浪迹天涯，最后在黑海附近的高蒙（Gomon）找到了归宿地，在那里建立了一个修院，被人称为“不知疲倦者”修院（Akoimetai），那里以唱赞美诗闻名于世，亚历山大于430年死去。

亚历山大是个典型的修院主义者，相信人的得救途径在于不断的祈祷，不断地赞美天使。他又带有叛逆的性格，同情和尊重穷人，在他眼中，国家的教会人士都是些贪得无厌的家伙，专事剥削贫民，无怪教会的一些执事经常抱怨，除非将亚历山大制伏，否则他们将丧失一切生计来源。然而教会始终未能给他以致命的打击，他在一个地方消失了，又在另一地方兴起聚集许多信徒，因为贫民支持他。

转变了对医生的观念

中世纪的教会视拯救人们的灵魂较肉体重要，多数人不重视医药，影响所及，知识分子中罕见有人以医生为职业的，有人统计9、10世纪拜占庭的数百名学者中仅有两名是医生。甚至连前面所提到的精英人物凯柯曼努斯也嘲笑医生是骗子，只知道诈取病家的钱财，直到掏尽病家的全部财产为止。他劝告人们要远离医师，不要相信他们的药方，宁可注意饮食。有些为圣徒作传记的人，举出许多例子证明医生的治疗是不堪与“上帝的仆人”相比的。然而，对人类灵魂的治疗终究不能替代对肉体的治疗，随着古希腊文化的输入，人们知道古希腊的医药已有了很大的发展，特别是名医希普克拉底（Hippocrates），再查一下，原来自己早已在7世纪时有了保罗所编的医科教材（以希普克拉底的学说为基础），所以从11世纪开始，拜占庭对医生的观念有了转变，高等学校中也有了医药专业，御医尼古拉所编的《药物学》，

直到 1651 年还作为巴黎大学的教材。

教会人士也开始改变了态度，11 世纪的神学家西门对医生的解剖作业不无赏识他说，为了研究人体的结构而这样操作，他们就会了解活人的内部结构，以致力于治疗隐藏在内部的疾病。在潘托克拉托修道院中有个养老院，教会为此配备了医生和护士，他们的收入包括现金和实物。这是教会的一个创新，后来有不少教会以此作为慈善事业的一部分。12 世纪曼纽尔一世皇帝已具备了外科知识，一天，他和耶路撒冷国王鲍德温共同骑马狩猎，鲍德温不慎坠马而骨折，曼纽尔不顾皇帝的威严，亲自下马跪地为他包扎，回到安提俄克，又天天为他替换湿布，涂上油膏，重新包扎，就像照料自己儿子那样细心，这在当时传为美谈。

他们憎恨辩护人

如果说来理安皇帝是公正法律的坚决者，则后来的维伦兹皇帝 (Valerius, 364 ~ 378 年在位) 可说是公正法律的破坏者。此人虽有不少优点，如决心抵御外族入侵，严惩贪污，但他的致命伤是追求财富，贪得无厌。上有好者，下必甚焉，以至后来贪官污吏也毫无顾忌横行不法了。尤其为人诟病的是，表面上他让一切案件按照法律程序办理，由任命的法官进行调查，由辩护人为之辩护，实际上审案完全取决于他个人的喜怒。法律无公正可言，而且轻信密告人的诬告。

辩护人制度原来是建立在法律公正的基础上，不使出现冤假错案。古罗马曾出现过一些享有盛名的辩护人，著名的西塞罗 (Cicero) 以其雄辩的口才拯救了无数受压制者免受残酷的刑讯。他有一句名言“不为人辩护也许可避免指责，但漫不经心为人辩护是犯罪”。在维伦兹时代出现了这样一些辩护人，他们联合起来买通宦官莫特斯都 (Medestus) 去说服皇帝，说什么私人案件不必有劳皇帝，这会有损皇帝的尊严。而这位皇帝只要钱财，就任凭他们去胡作非为了。历史学家马塞林努斯记载当时的辩护人四种类型。

第一种人专门在群众之间制造不和，相互仇恨，引起诉讼，然后他们向当事人收取巨额款项，把案子拖得经年累月，直至当事人的家产耗尽才罢休。当然，这些人都能言善辩，他们会鼓起吹簧之舌影响法官作出不公正的裁决。这应了柏拉图的名言：“法庭演说由政府技艺的一支欺骗性的学科。”他们惯于颠倒是非黑白，为害之烈不亚于向法官行贿。

第二种人自称熟悉法律，遇到条文相互矛盾时，或者默不作声，或者打着呵欠，有时为了表现自己，也会引用一些几世纪前早已废弃了的旧规。如果你暗底承认确是谋杀了母亲，他们也会引征一些古奥难解的判例，使你免受处分，条件当然还必须是富有者。他们采用的手段也许不像第一种人那样可鄙，效果是同样的。

第三种人惯于作肮脏的交易，他们总是使事情弄得复杂化，务要当事人无法和解，也使法官难以判断是非。有时向法官行贿，使他落入陷阱。

第四种人是无知之徒，他们刚从初等学校出来，只要有钱什么都干，有的甚至来到法庭时才弄清楚当事人的姓名和诉讼的内容。当他们无法充分陈述自己的意见时就滥用条文，结果自己犯了诽谤罪。有些人记不得自己究竟读过哪本法律书，当你提到早期法律学的名词时，他以为是某种鱼类的外国名称。当一位外国人声称要找某一位辩护士，例如名叫马西安的，他们都会自称是马西安。案子一落入他们手中，当事人不是生命就是财产陷于险境。

群众对这些辩护人恨之入骨，可是有维伦兹皇帝给他们撑腰又奈何不

得，剩下的办法是推倒维伦兹的统治，历史上曾发生过数次暴动，但都给镇压了。不久，维伦兹在与哥特人作战时死去，一说是被烧死的。维伦兹的死去为健全法制提供了机会，到5世纪初西奥多希厄斯二世即位，完成了著名的西奥多希厄斯法典。

#### 平民喜欢讽刺文学

由于拜占庭社会贫富生活差距悬殊，激起了平民和贫民对统治阶层的不满，历史上曾发生过几次贫民的起义，但都被镇压了，有些作家对下层群众的悲惨境地无限同情，对社会上的等级壁垒森严也是深恶痛绝的，他们无力来改变这个社会，只能靠讽刺文学来宣泄他们的情感，借题发挥，嘲笑政府和教会。这正是道出了平民的心声，受到群众的热爱，工余之暇，在家庭或小酒店中谈一些讽刺文学中的故事，乐呵呵地足以解闷。这种讽刺文学通常以希腊作家琉善（Lucian，又称 Loucianos，生于公元120年）的嘲笑时尚的作品为模式，采用对话的形式，或是诗作，或见于叙述文。

12世纪的诗人托古普罗特洛莫斯（Ptochoprodromos）写了一首诗《穷人和它的智慧》，讽刺修道院中的教士，穷人实际上是指他自己。诗的大意是说，由于我的苦难，我常要诽谤他人，有人告诉我，你再如此作法，死后注定要下地狱。我不必为地狱中的景象感到战栗，因为我现在已冻得发抖了。我现在所处的黑暗世界与地狱中的黑暗有什么不同？主啊，请您倾听一下刚才发生的一件事。修道院的长老们在烘烤盐渍的香肠，当他们坐下准备就餐时，我挤上去也坐下，他们说，“你是有学问的人，应当吃你自己的食物，不必凝视着我们的碟子，这些不适应你的食道。”忽然从地窖中传出了什么声音，长老们以为房子将垮了，急忙离开，我乘机将香肠都吃光，对我的食道很适应。吃完了拿只猫放在桌上，长老们见没有出什么事就回到餐桌上，桌上碟子空空，只有一只猫，他们纷纷以石子向它投掷，并说：“该死的，你怎么偷吃了这样的美食。”

另一位12世纪时代的教师写了篇对话形式的《丁马里翁的苦难》，丁马里翁临死之前先到地狱中去窥过究竟，只见地狱中也是等级有别，穷人住的灯光微弱，中产阶级用煤和木材生火，富人和有权势的人灯火通明。有一个贵族依然享用着烟熏肉和家禽，在他入睡时还有两只宠爱的小猫在旁舔他的胡子。这时丁马里翁领悟到地狱也是富人的天堂。作者实际上是嘲笑教会的伪善，他们总是帮富人讲话，即使到了地狱也备受优待。

以讽刺诗为题材而编成的哑剧也大受民众欢迎，以致查士丁尼皇帝不得不下令禁止主教和教士观看这种演出，同时禁止演员穿着教士和修女的服装。

#### 幽默的语言

前面谈过拜占庭平民爱好讽刺文学，讽刺的对象首先是贵族。贵族凭着种种特权，作威作福，过着荒淫生活，平民对他们强烈不满，一些讽刺文学应运而生。讽刺文学常以幽默的笔调出现，但语言的幽默不仅限于这些文学作品，有一些历史著作生动地记载了当时的社会风俗，运用的语言手段也是够幽默的，我们且看4世纪西奥多希厄斯一世时期的史家马赛林努斯（Marcellinus）是如何描写贵族生活的，下面引他的原文。

这些贵族乘着50辆车子来到公共浴室，旁若无人地高喊：“姑娘们哪里去了？”如果他们见到妓女或街上的卖身的浪荡女子出现，就相互争夺，纷纷奉承，有的说她像埃及女皇克莱奥佩特拉，有的说像女神的女儿塞米拉米

(Semiramis, 最爱鸽子, 据说死后化成鸽子), 有的说像叙利亚的瑟诺琵娅(Zenobia)。这些人的行为是祖传的, 虽然他们认为有人在女儿面前与妻子接吻, 是要受到谴责。如果有人为了欢迎他们前去拥抱, 他们会像一头愤怒的公牛立刻转过头去, 当然在公共浴室中与他们接吻并不碍事, 最好还是跪着迎接, 这样就足够使他们高兴一生。

如果遇到外国人, 他们总显得彬彬有礼, 而且尽可能去满足他们的要求, 向他们指点经常去的浴室和游乐胜地在哪里, 装得一本正经且是有教养的。

贵族之家是个滔滔不绝地闲聊的场所, 他们赞扬每个勋贵所讲的字眼, 像是喜剧中常见的谄媚之徒, 而那人因此也高做起来像个凯旋归来的英雄士兵。当然, 客人还得赞赏一下主人大厅内的柱子如何漂亮, 嵌壁的大理石如何鲜艳。临到晚餐时, 主人一一介绍餐桌上的鱼肉, 客人们被喋喋不休的反复介绍厌烦死了, 特别是有 30 位秘书拿出记事本详细统计了客人和食品的数目, 好像学生在学校中上课点名一样, 所缺少的只是一位教员。他们对奴隶的态度很严厉, 要是热汤水侍候迟了一些, 就得责打 300 鞭。但如果奴隶杀了他人该受法律惩罚时, 他们只轻描淡写他说一下: “你能指望这些无赖能做出什么事? 下次再犯他将付出代价。”

普通平民在使用语言时也不乏幽默, 他们爱好赌博, 但从不能称之为“赌”, 只说作“骰子游戏”。有些贫无立锥之地的贫民穷得连鞋子都没有, 却自称为“摧毁者”、“逛街者”、“装有各色饮料的大桶”、“贪吃的火鸡”、“长柄勺子”、“猪肚子”、“腌制品”等等, 虽是自嘲, 颇见诙谐。

朱理安皇帝在历史上的评价较高, 敏而好学, 办事公正。他尊重司法权, 并不总是想把自己意志强加于人, 也决不允许胡乱定罪。他在高卢时, 有一位地方主管被控犯有贪污罪, 此案公开审讯, 朱理安亲临主持。那位官员矢口否认贪污, 其辩护词无懈可击。起诉人拿不出有力证据而怒气冲天, 吼叫着: “陛下, 如果否认就可定为无罪。有谁可定为有罪。”朱理安说了句俏皮话: “如果控告就可定为有罪, 有谁可定为无罪。”朱理安是精通修辞学和辩论术的。

#### 皇帝的行李车

1176 年, 曼纽尔一世在一次战役中, 受到塞尔柱克人沉重打击, 损失惨重, 大量的金、银、钱币和其他贵重物品被洗劫一空。皇帝出征时为什么要运载这许多金银财宝? 一是为了显耀其富裕程度; 二是浩浩荡荡的车队或许可使敌人见而丧胆; 三是随时供犒赏之用。曼纽尔一世写给英国亨利二世的信中说, 这次战役中, 随军的战车和行李车绵延长达 10 英里, 可见声势之大。事实上, 拜占庭皇帝在出征时都有庞大的行李车, 不仅限于曼纽尔一世。早于曼纽尔一世之前, 10 世纪的君士坦丁七世写过一本《仪礼书》(De Cerimonilis), 就备载了皇帝出征时随带的行李车的清单, 其场面之浩大是西欧任何一国君主所不能比拟的, 下面举出些例子。

1. 动物类。驮载用的驴、马共 1086 匹。其中为皇帝供应食品的计驴 80 匹、马 62 匹。驮载帝帐的计驴 50 匹、马 43 匹; 皇室服装计驴 30 匹、马 15 匹。此外还有供临时支付之用的钱库和其他杂物。

2. 食品类。有各种葡萄酒、橄榄油、豆类、大米、阿月浑子、杏仁、小扁豆、动物脂肪、奶酪、咸鱼、猪肉、羊腿、小牛肉等。

3. 用具类。包括可折叠的长凳(每只可坐三人)、可折叠的桌子(长度与长凳同)、桌布、餐巾、地毯、毛毯、蓄水皮囊、热水箱(供洗澡用)、



折床等。

4. 书籍类。有祈祷文、战略书、战争机械工艺大全、历史书、占卜书( 预卜气候条件)、地震图表等。

其中最重要的当然是钱库，包括金币、银币和珠宝等，这是为了犒赏、赠礼和沿途购物之用。它究竟有多少，无清单可查，但 973 是从阿拉伯人的记载中也可窥知一二。据载，在 1071 年的一次战役，塞尔柱克人从拜占庭皇帝的行李车中获得大量财富，单是金币就有 100 万枚。此数也许并不夸大，拜占庭皇帝私人的金币拥有量是惊人的。据统计，9 世纪时的女皇西奥多勒有 784.8 万枚金币，到了 10 世纪，巴齐尔二世的拥有量达 1400 万枚，其中有掠夺所得，也有是各方的进贡。

#### 皇帝的诤友

一个上帝，一个皇帝；一个天国，一个地上帝国。拜占庭帝室 历来视此为古训，皇帝的权威绝对不可动摇，他们虽然没有皇帝是“天之子”的观念，因为只有耶稣是“天之子”，但对皇帝是“上帝的代理人”是不容异议的。对皇帝的赞辞不绝于书，如说他充满着爱心(Philanthropeia)、虔诚(eusebeia)、智慧(Phronesis)、克制(Sophrosyne)等优秀品质。可偏偏有些皇帝不知自爱，父子相杀、兄弟阋墙、沉湎酒色、恣意妄为等丑闻层出不穷，陷社稷于深渊。志士仁人或则揭竿而起，或则婉转陈词，以图挽狂澜于既倒。下面一些例子可以看出一些皇帝的挚友是如何进行劝戒的。

查士丁尼一世(527~565 年在位)是个好大喜功的人，他力图恢复昔日罗马帝国的雄姿，除了将巴尔干半岛、小亚细亚、埃及、亚美尼亚、叙利亚等地作为行省列入版图外，又率军西征，将汪达尔人逐出非洲，在西班牙赶走了西哥特人，在意大利逐走了东哥特人。特别是与东哥特人的战争持续了近廿年，耗尽兵力财力，使帝国经济处于崩溃边缘。索菲亚大教堂的副祭阿迦佩多斯(Agapetus)及时向皇帝进谏：“陛下应如船只的舵手，经常牢固地掌握住方向。在航程中，一名水手犯了错误对乘客的伤害不大，但如舵手发生错误，会对整个船只造成灾难性的后果。对国家也是如此，一个下属做错了事，对整个社会的伤害不会超过他本人，但如统治者作出不公正的决定，就会危害整个国家，因此他必须考虑到自己所承担的重大责任。陛下要取得所有臣民的尊敬，就必须施惠于所有的人，再也没有什么事情能比施惠于需要者更为重要，它会使人们对陛下保持友善关系。以恐惧心情来侍奉陛下，结果只是虚伪的美言谀词，接踵而来的便是虚假的忠诚。”

如果说阿迦佩多斯的陈词还比较婉转，则另一位尼古利查斯(Nikulitzas)的上书就直言不讳了。他是 12 世纪人，写了一篇上皇帝书，题为《劝辞》(Logos nouthetetikos)，托人呈上。也有人考证这篇文章不是他写的，而是 11 世纪的一位作家。文称：有人说，陛下不从属于法律，本人就是法律，我同意此说。无论陛下以怎样的善意来行动和立法，我们都服从。但如果说：“服下毒药”，人们当然不会遵从；又如说：“像潜水员那样去渡海吧”，连你也不能做到。因此，作为同样是人的皇帝，必须服从虔诚之律。陛下的行为是人类的典范，人们注视着并模仿着，如果是善，人们立刻就效法；如果是应受谴责的恶行，人们也将如此行事。我恳切希望陛下应具备四种德性，即：灵魂的勇气、公正、克制和智慧。人心渴望宽松，陛下应去各地视察，去了解贫民如何受到不公正的对待，那些税收吏正在于些什么。对待贫民错了，就要即刻改正。你还得去看看各处要塞，其情势如

何，其损坏程度如何，这样国家就得到安宁。

上书的作者特别注意到贫民的问题，那时社会的贫富差异很大，不仅在农村中有贫民，城市也如此，特别是在7世纪时埃及为波斯攻占后，那里的贫民大量流入首都，工作无着，沦为乞丐，浪迹街头，等待救济。9世纪有位修士安得鲁对此留下了生动的记载，他带着许多钱币走访贫民窟，几乎与贫民发生冲突，他立刻将钱币散在地上，一下子就被分光。这位修士所描写的贫民的窘相也许并不出于恶意，客观上反映了当时贫民所处的窘境。

诤友的上节苦谏并非徒费口舌，一些聪明的皇帝知道自己只是形式的“上帝代理人”，并不拥有绝对的权威，他会随刻被军人所废黜，而废黜的理由往往是皇帝的行为失德。

#### 一个平民与皇帝的辩论

中世纪很少有国王堪与拜占庭皇帝的权力相比，拜占庭皇帝形象的崇高性几乎无法用言语来表达。最初，他继承了古罗马的称号 Imperator，意思是总司令和立法者，有时也称 Augustus，即应受崇敬者，罗马帝国从戴克里先 (Diocletian)，284~305年在位) 开始，出现东西两帝，他们的称号都是 Augustus。查士丁尼曾自豪他说：“还有什么比皇帝更伟大、更神圣吗？”以后又增加了些称号，如 Autocrator、Despotes，都是拥有绝对权力的意思。从7世纪开始，有了希腊化的称号 Basileus，表明他是最高的、最伟大、最忠于基督的皇帝。

然而，皇帝的权力并非无限，在9世纪以前，没有皇位继承法，从理论上说，那时的皇帝或是由元老院、公民和军队选举产生，或是由正在统治的皇帝指定继承人。事实上很多是篡位者。直到9世纪时出现了马其顿王朝，才有皇室血统继承的习惯，以后各王朝持续下去，当然篡位的事还有发生。因此皇帝的朝政在一定程度上还得听取各方意见，以免被认为失德而失去了皇位。在查士丁尼时代有一份档案记载了绿党如何与皇帝对抗的事件。此事缘起于一个宫廷大臣攻击了绿党，涉及到皇帝左袒蓝党的问题。于是在竞技场进行辩论，皇帝坐在包厢内，由一名助手按照他的意旨代为传言。绿党也派出了代表。辩论是针锋相对的，可摘录一段来说明激烈的程度。

绿党代表 (以下简称绿) 说：“我皇万岁，祝你胜利。我是受害者，上帝知道，多年来我一直深感悲哀，但我害怕提到那个迫害者的名字，他正不可一世，会危害我的安全。”皇帝传言者 (以下简称传)：“他是谁？我不清楚。他做错了什么？”绿：“陛下，你很熟悉，他就是宫内大臣，我此刻正受他迫害。”传：“他与你并不相干。”绿：“他要使我像犹太那样被消灭，愿上帝报复他。”传：“你到这里，不看杂耍，却敢侮辱你的统治者。”绿：“谁对我不公正，就要像犹太一样被消灭。”传：“住嘴，你这犹太人。”绿：“你竟毁谤我是犹太人？圣母与我同在。”传：“你什么时候可以停止谩骂。”绿：“如果谁否定陛下是正统教徒，让他逐出教门，像个犹太人。”传：“你再敢抗拒，要杀你的头。”绿：“每个人都想掌权，可保证个人的安全。陛下不会因我处在从属地位的发言而感到震怒，因为上帝倾听一切申诉。我有理由此刻要提到这件事，我不知道宫廷在哪里？政府在哪里？”传：“每个人在这里都是自由的，想去哪里就哪里，没有什么危险。”绿：“人们告诉我是自由的，可惜我不能使用我的自由。一个自由人如果被怀疑是绿党，他必然会当众受罚。”传：“你不想再关心自己的生命了吗？你想去死吗？”绿：“如果有一个绿党被带走，正义也就消失了。你可定我犯了谋杀

罪，合法地给我判罪，但人类本质是不能容忍的。陛下的父亲决不会养育出一个儿子被称为谋杀者。今天有第 28 个人判谋杀罪，他早晨还是个杂耍观众，下午接受屠刀。我要与这些人辩论，他们说这是上帝安排的，什么时候上帝带来了这一令人悲痛的信息？”传：“上帝不会受魔鬼的诱惑？”绿：“那末是谁加害我？”传：“可耻的诽谤，什么时候你可安静下来？”绿：“承陛下的恩典，我住嘴了，虽然我还不想。我知道得太多了，但不会再说。再见吧！正义，你不时髦了。”

这位绿党平民的用词如此尖锐、大胆，竟呼皇帝为谋杀者，反映出当时的阶级矛盾已很突出。在辩论中绿党讽刺查士丁尼是“正统教徒”，是指这位皇帝在 545 年公布了敕令，承认罗马教会的至高地位，是皇帝的精神领袖，拜占庭教会从属罗马。

#### 蒸汽的效用

教科书上都曾提到，18 世纪的英国已知道了蒸汽的威力，出现蒸汽机，推动了工业革命，可是拜占庭人怎样利用过蒸汽的压力却鲜为人知。6 世纪时的拜占庭史家阿加西阿斯 (Agathias) 的《历史》中记载了这样一个事实。有一位著名的律师齐诺 (Zeno)，他是安泰缪斯 (Anthemius) 的邻居，他们的居屋联在一起只有一墙之隔。这位新近迁入的齐诺筑了楼厅，超出了一般高度，挡住了安泰缪斯的视线，双方为此引起争执诉诸法庭。齐诺是律师，能言善辩，安泰缪斯最终败诉，于是他决定采用物理手段来报复。齐诺在楼上有间宽大的客厅，装潢精致，在它下面凑巧有一部分属安泰缪斯的住屋。安泰缪斯将水装满了许多水壶，分置在室内各处。水壶包有皮囊，皮囊的底部宽、顶部窄，就像倒置的喇叭，皮囊顶部用柱条和板块钉死。然后在坛下点火，水加热后挥发成蒸汽进入皮囊，愈来愈密，由于底宽顶窄，蒸汽速度加快又无法散出，就将整个皮囊与水坛托起，猛撞天花板，使楼上齐诺的房间为之震动，甚至家具也倾倒。齐诺以为发生了地震，逃至街上，探问行人对地震有何感觉，怎么没有死人？他们的答复是：“滚开！”“住嘴！”“哪里有什么地震？”

故事的真实性如何，不得而知，但至少可以说明 6 世纪的拜占庭史家阿加西阿斯已知道了蒸汽的威力。

#### 选举皇帝的仪式

法国国民图书馆中藏有一幅 10 世纪时的画稿 (编号 grec. 139)，画的是一位拜占庭人被选为皇帝时所举行的仪式，众人抬着一张很大的盾牌，皇帝站在中央，另有人准备将冠替他戴上。这幅画不是虚构出来的，它反映了当时的实际情况。马其顿王朝以前的皇帝并非世袭，而是由元老院、军队、市民选举产生，谁被选上就要举行这种仪式。这时皇帝站在士兵中间，先被授予黄金环圈，象征帝国的光辉四照，然后使他站在盾牌中央，众人将它托起，盾牌象征勇敢的武士，这样就完成了选举的仪式。尽管后期的皇帝不是由选举产生，但在正式的加冕典礼之前还得举行这种仪式。早先是在广场上举行，以后改在大主教的宫邸内，面向聚集的群众。仪式完毕后，皇帝照例还得宣誓，忠于宗教信仰，保证实现仁慈和公正的统治。

这一仪式始行于朱里安皇帝时代，一直持续到拜占庭末期。

站在盾牌上原来是日耳曼人的习惯，3、4 世纪时日耳曼人居住在拜占庭帝国内很多，拜占庭人接受了这一风俗，它不见于先前的罗马帝国，这是“蛮族”文化对拜占庭的影响。之所以引进，是为了表示皇帝必须得到群众的支持。

持，记住是谁把你抬起来的。

### 威容可观的朝仪

拜占庭皇帝自视为神的代理人，帝国且一度称霸于地中海沿岸，各方来朝，仪式是权力的象征，作为强大的威名远扬的帝国之君，宫廷仪式自不可不讲究排场和威势。君士坦丁七世写过一本《论仪式》，就是要讲清楚仪式的重要意义。他说，有价值的仪式会使皇帝的权力显得更有尊严，更增长它的威信，同时可激发外邦人和本国臣民的钦佩之情。如果我们忽略了这一点，帝国就会显得无可称道，失去它的光辉，或者会被人认作是乱糟糟组合成的群体，这样，国家与没有教养者成了同义词。

皇帝既然特别讲究宫廷仪式，各方自然为之瞩目，留下的记载也多。有一位 10 世纪时的意大利使节利乌特普朗(Liudprand) 主教来到君士坦丁堡，他记下了觐见皇帝时的情景。宫廷内有披金的许多狮子护卫，有时以尾击地，有时发出吼声，有时靠在两个宦官的肩上。我被引见时，狮子发出了吼声，我既不震恐，也不惊奇，因为我早从别人那里预先得知了。我在皇帝面前匍匐三次，然后再仰首看他。御座最初仅稍许高出地面，不知是什么机关使御座升高接近天花板。皇帝没直接对我说什么，也许是因为我们空间距离太远。他只是通过近臣向我的国王问好。我作了合宜的答复，译员点点头。然后我即高宫回到为我安排的居处。

14 世纪的一位作家考迪努斯(笔名) 记载了迈克尔八世接见热那亚和威尼斯使节的情况，皇帝的态度对两者有差别，热那亚使节被引入接见厅，他们吻了皇帝的足和手，并脱帽屈膝两次。威尼斯的使节则并未被引入到接见厅，也未奏乐，受到冷待，他们自然也不吻足和屈膝，看来宫廷仪式并不一律，区别对待。

最重要的是加冕仪式，有人记下了曼纽尔二世在 1392 年加冕时的盛况，其宏伟场面不仅是三呼“万岁”而已。牧首先轻声为皇帝祝圣，念了三遍“圣哉”，接着执事长三次高呼“圣哉”，使满堂都能听到，于是参加仪式的所有在场者都三呼“圣哉”。如是仪式紧接着循环两次，形成庄严隆重的气势。然后再由牧首正式将皇冠戴在皇帝头上，皇帝另持后冠为皇后戴上，于是走下圣坛，坐上御座，唱诗班唱起了赞美诗，大意是“祝吾皇吾后万寿无疆，荣耀归于上帝，他将皇冠给了吾皇吾后”，这样须反复咏唱数遍。仪式完毕后，皇帝才骑着马由教堂回到宫内，这是为了夹道群众都有一睹帝皇风采的机会。根据拜占庭的习惯，同时可有二个皇帝并存，往往是父皇另立其子为皇帝(或称副皇帝)，共同执政。在这种情况下，举行加冕仪式，就由父皇为儿子戴上皇冠。

皇帝设宴招待外国贵宾时，大抵根据这两个原则：一是本国的显贵和将军的席次最前，因为他们是有功之臣，且是象征帝国的荣誉。其次，东方使节的座次优先于西方使节，除非西方使节是主教。在拜占庭人眼中，西方人是野蛮人，通常称之为“法兰克人”(Franks)，意思是他们源自“野蛮的”日耳曼人。Frank 这词的语源是古高地德语 Franko，作“标枪”解。

### 民间节日风俗

拜占庭的节日不限于教会的节日，还有许多民间节日，民间节日给人们欢乐、愉快，较之教会的节日更受群众欢迎。它没有那种刻板的仪式和严肃的气氛，显得活泼、自由，更能抒发无拘无束的情感。在奥林匹克的节日中，有赛诗会、音乐比赛、体育比赛，加上晚间的各种演出。妇女可以与男子比

赛唱歌，赛诗会（ekphraseis）视其朗读的声调和表现一比高下，真是热闹非凡。新年的五天节日中，街上会出现带上各色假面的群众，观看街头演出。这种假面化妆也传入了宫廷，每当“显现节”（Epiphany，指耶稣曾三次向世人显示其神性）前夕，宫中会举行假面宴会，由蓝党绿党人员表演战斗舞、持着盾、棒。这种舞蹈起源于哥特人，它显然已完全脱离了“显现节”原来的宗教意义。在庆祝城市生日的节日中，一定的区域内堆满了鲜花和糕饼，还有玫瑰花织成的十字架。葡萄收获时期，人们会站在葡萄酒皮囊上扮作傻子。有一位文学评论家约书亚（Joshua）对埃德萨（Edessa）的节日盛况这样描绘。

“无数的火炬从剧院大门出发，沿着街道直往城门走去，给节日添加了神秘而又庄重的气氛。他们在剧院中已集合了七天，穿着简单的衬衣并包着头巾，然后持着火炬和香炉出发，整晚唱着喊着。”

群众自己节日的热烈场面，至少在形式上是对教会节日的一种挑战，教会想尽一切办法要排除这种节日，但无可奈何只能容忍，因为连许多教士也卷入到这欢乐的节日中去了，例如在收获的节日中，有些主教照例要到葡萄园去祝福，首先将葡萄献给皇帝，然后皇帝将葡萄送给勋贵，这时一些歌手唱起了赞美诗，接着就出现了欢乐的场面，这能禁止得了吗？事实上皇帝也是喜欢凑热闹的，他经常要去竞技场观赏为胜利者的喝采，以及竞赛结束后的舞蹈表演。

#### 音乐要为社会服务

拜占庭的音乐是教会音乐的天下，他们创造了一种独特的赞美诗形式，每句应有同数的音节（Isosyllable），同样的音节应有相符的声调（Homotone）。同时，拜占庭又盛行音乐剧，内容不外乎《圣经》中的道德教诲。这类严肃音乐固然可以在肃穆的气氛中以其优雅的音调加强人们的宗教情感，但与世俗生活脱离过远，人们在工作之余不仅是祈祷或咏唱赞美诗，还需要欢乐的歌唱来抒发对人生的激情，或者通过音乐来慰藉不幸的遭遇。哲学家普赛洛斯（Psellos）是个人文主义者，他反对先前一些思想家那样总是割裂音乐与现世的联系，似乎音乐只是纯粹发挥天使般的能量；他坚持音乐作为一种能普遍被接受的韵律节奏，应该与人们的日常生活联结起来，特别要与社会上所发生的一切重大事情配合，这正是希腊古典的精神所在。他说：“音乐中所释放出来的巨大能量应扩展到各个领域”；他慨叹：“先前希腊人的各式各样的音乐、歌曲、舞蹈都是为了人生中所发生的每件事情服务，今天这样的回声已听不到了”。普赛洛斯的音乐应为社会服务的观点，使他作为一个人文主义者是当之无愧的。但他不敢直接攻击教会音乐，也没有必要。他不贬低宫廷音乐，因为有皇帝支持；而对街上唱的市井小曲又不屑一顾，认为粗鄙可厌；他所赞赏的是“怀旧音乐”，留恋古希腊人音乐与生活紧密地联系。无论如何，这种理论的出现，象征着拜占庭的浮现在表面的宗教观念中，已潜伏着世俗化的因素，这是当时的西方世界远不能及的。

#### 善于读书的福修斯

福修斯（Photius）是君士坦丁堡的大主教：一生为坚持东方教会的独立性而与罗马教皇作不懈的斗争，曾被教皇逐出教门。他将西方比拟为“可怜的拉丁人”，而东方教会则有丰富的希腊遗产。他爱好阅读古希腊和当代人的著作，但又不是囫囵吞枣，善于评论，留传下来有许多他的批语，也许我们会感到兴趣。

希罗多德 (Herodotus, 希腊历史家)。他爱好老妇饶舌, 以迷人的情感扯得太远, 有时搞混了历史和文学的区别, 失去了它的正确性及特性。

爱斯基内斯 (Aischines, 希腊修辞学家)。他使用了语言的修辞手段, 但没有创造出艺术语言的效应, 然而, 这种风格与主题的需要是一致的。他的风格直率, 适应于公共演说和对话。伊索克拉底斯 (Isokrates, 希腊演说家)。他的特性是纯洁和明白清晰, 尤其注意演说的技巧, 但不免于陷入多余的条理和过分的精致, 因此缺乏情趣。

琉善 (Lucian, 罗马哲学家)。他的作品布局完善, 使读者不感到是读散文, 似乎是令人愉快的歌曲溜进了人们的耳朵。简单说来, 他的风格是迷人的, 又紧靠它的主题。

海里奥多洛斯 (Heliodoros, 希腊文学家)。作品激动人心, 风格与主题协调, 简洁而又富于魅力, 叙事因现实中往往有许多不测事件而显出多样化。他以清楚的语言表达人们怎样脱出险境, 从而打动人心。即使那时要求语言的修辞, 他则平易生动地描绘出主题。(意思是海里奥多洛斯不讲究修辞, 清楚明白的语言同样激动人心。)

狄翁·卡西乌斯 (Dion Cassius, 希腊历史家)。其风格雄伟而崇高, 反映出重大事件的意义。其措辞强烈带有古风, 语言与内容相称。那时代盛行扩展的插入句和弄糟了的倒装句, 使用韵律和突然中断的文体必须当心, 否则会导致普通读者缺乏明晰的理解。

恩诺米奥斯 (Ennomios, 演说家)。作品简练有力且辛辣, 令读者几乎压得透不过气。太多的浓缩句、插入句和不完全句, 使整个作品显得晦涩。他的目的是要用雄辩的口才来征服读者, 但超过了他的能力, 其思想内容贫乏。

席摩喀他 (Theophylaktos Simocatta, 拜占庭历史家。原是埃及人) 文体雅致, 但过于应用形象化的比喻和寓言式的教诲, 使人读来索然无味。再有, 不时突然插入一些道德上的情感, 这样自我夸耀是多余的。

坎迪多斯 (Kandidos, 拜占庭历史家)。他的文体不适宜写历史, 拖拖拉拉的孩子气和索然无味的理想化。作品粗糙不协调, 一会儿极度扩张, 一会儿漫不经心, 整个著作难以卒读, 毫无引人入胜之处。他的历史著作只能说是各种矛盾的材料拼凑在一起。

福修斯大主教可说是位文艺评论家, 边读边批, 看来他对修辞学有相当研究。对于历史他更感兴趣, 除了上述诸书外, 至少还读过毕达哥拉斯传记、阿波罗尼乌斯传记等。他是存疑的态度来读历史, 不被史书牵着鼻子走。狄奥倪索斯 (Dionysius) 是古代的历史学家, 以其名出现的伪作也不少。有一天福修斯和教士齐奥杜对他的一部作品辨别真伪时, 齐奥杜认为是真品, 福修斯发问: “这些著作怎么会对仪式和习惯叙述得这样详尽, 它们只是在教会建立起来后才逐渐形成的, 这不是有很长的过程吗? 而且根据《使徒行传》, 狄奥倪索斯与诸使徒是同时代人, 他不可能这样说, 显然这段关于仪式和习惯的记载是编造出来的。”由此我们可以看出福修斯的认真读书态度。要不是当了大主教还必须阅读许多宗教典籍, 他是完全可以成为道地的文艺评论家或历史考据学家。

爱好读书的风气也传到了宫廷, 一些胸无点墨的君主是很难有所作为的。朱理安 (Julian, 361~363年在位) 将夜间分为三个阶段, 一个阶段睡眠, 一个阶段处理公务, 剩下的时间读书。他几乎读完所有的希腊哲学, 这

使他在演说和书信中充分体现出高超的修辞学技巧。他对拉丁语像希腊语一样精通，阅读用拉丁文书写的报告毫无困难。书本给了他智慧，也培养了他的德行。他说过：“驮鞍是放在马背上的，对我从来不成为包袱。”

太平洋岛屿的智慧：  
神秘的激情体验

曹峰著



## 前 言

### 太平洋岛屿地理及文化意义上的界定

太平洋是地球上最为辽阔的海洋。它位于亚洲、北美洲、南美洲和南极洲之间，由澳大利亚、新西兰及美拉尼西亚、密克罗尼西亚、波利尼西亚群岛构成的大洋洲也被包容在太平洋中间。太平洋东西间最长距离，从巴拿马到中南半岛的克拉地峡为 19900 公里；南北之间最大宽度，从白令海峡到南极洲附近的罗斯冰障约 15900 公里，总面积达 17967.9 万平方公里，占全球总面积的 35.2%，占海洋总面积的 49.8%。比陆地总面积之和还大 1/5。

如此浩瀚的海洋，孕育和诞生了大约 2 万多座岛屿，其中既有名列世界第二的大岛——新几内亚岛，也有如巴掌大的珊瑚礁石。这些岛屿总面积为 440 多万平方公里，占世界岛屿总面积的 45%，四大洋中以太平洋岛屿最多。

太平洋岛屿主要集中于两大地区，一是环太平洋地区，一是中、南太平洋地区。环太平洋的岛屿多为大陆岛，它是大陆近海部分沉陷及海水浸入渐与大陆分离而成的。在地理构造上与其邻近大陆相似。如美国的阿留申群岛，俄罗斯的萨哈林岛（库页岛），日本群岛，我国的台湾岛、海南岛，印度尼西亚的巽他群岛及菲律宾的一些大岛等等。当然也存在有火山岛和珊瑚岛。如我国的南海群岛，印度尼西亚及菲律宾的许多小岛。中、南太平洋地区指的是太平洋中部及南部、赤道及回归线南北的浩瀚海域，在地区划分上它属于大洋洲。那里，除了一块孤悬的大陆——澳大利亚外，还有 1 万多座大大小小如翡翠般星罗棋布点缀其间的岛屿。这些岛屿中，除靠近澳大利亚的塔斯马尼亚群岛，新西兰的南岛、北岛，新几内亚岛，所罗门群岛为大陆岛外，绝大多数为火山岛和珊瑚岛。火山岛由海底火山喷发出的堆积物露出海面形成。往往地势高峻、风光优美，以夏威夷群岛最负盛名。珊瑚岛由珊瑚虫遗体逐渐堆积露出海面形成，面积不大，几乎与海面持平。密克罗尼西亚群岛就是典型的珊瑚岛。

从广义上讲，太平洋岛屿应包括亚洲、南北美洲、澳大利亚、南极洲之间的所有太平洋中部以及太平洋沿岸的岛屿。而狭义上，太平洋岛屿仅指太平洋中部南部那个岛屿套岛屿的群岛世界。它属于大洋洲，总面积约为 129 万平方公里，约占大洋洲陆地面积的 14.4%（澳大利亚为大洋洲的主要部分，几占全面积的 85%）。人口总数约为 880 万，占大洋洲人口总数的 37%。

作为一本描述太平洋岛屿智慧的书籍，似乎应该从广义上全面介绍所有太平洋岛屿的文化和智慧。但事实上，这既做不到，也无必要。生活在大大小小数千座太平洋岛屿（虽然太平洋岛屿总数为 2 万多座，但大多数是人类无法居住的）上的居民，其民族、语言差异极大，文化面貌呈现出极其丰富的多样性，很难将其统一归类。再则，既然此书意图介绍岛屿上的文化智慧，则有必要强调其所由诞生的与海洋密切相关的岛屿文明。环太平洋诸岛，无论从自然环境看，还是从历史渊源看，都与大陆有着千丝万缕的关系，农耕较之渔捕的色彩更为浓厚。进入现代，由于纷纷加快工业化的步伐，社会面貌大异，所谓岛屿文明的影响更为淡薄，日本就是典型的例子。在历史上，日本的文化深受大陆影响，而现代则一跃成为世界科学文明发达国家，日本的智慧有必要专列一书，而难以列在太平洋岛屿智慧之中。中国的台湾岛和海南岛居民，其祖先与华夏民族同为一脉，其文化智慧完全可视为中华文明

的一部分，而少自身特色。印度尼西亚、马来西亚、菲律宾、新加坡等环太平洋岛国也一样，在悠久历史中，它们形成了自成一体的文化传统。在现代文明冲击下，其传统文化又发生剧烈变异，其复杂的文化特征，其独特的智慧表现，都有必要专著他书，而不当加入本书之列。

另外，在此必须强调的是，本书写作的宗旨在于，通过对太平洋岛屿文明的描述，通过与现代其他文明的比较，以理解、突出太平洋岛民们的智慧。岛屿的文明受制于以下的基本条件：即居住的环境被海洋包围，食物来源较多地取自于海洋，以海洋为重要的活动天地，或者说由于海洋的隔绝只能以封闭的岛屿内陆为生活天地；由于与外界缺乏交流，文化保持浓厚强烈的个性。符合这些条件的岛屿主要集中在大洋洲地区。在外来文明侵入之前，那里的土著居民仍处于相对落后甚至于被稼为原始的社会发展状态之中，直至现代，也属于世界上最不发达的国家和地区之一。

因此，一言以蔽之，本书的重点就在于介绍具有海岛文明特色的大洋洲岛屿文明及其智慧。当然，属于澳大利亚、新西兰、印度尼西亚、菲律宾的一些土著居民，如果其文化现象与本书宗旨相关，呈现出典型的海岛文明倾向，也会被加以引用。例如，新西兰的土著居民毛利人，他们与波利尼西亚岛民就有着血脉相连的关系。

太平洋岛屿上存在着智慧吗？

在回答这个问题之前，有必要首先回顾一下太平洋岛屿的发现史。在欧洲近代史地理大发现过程中，中、南太平洋亦即大洋洲这片圣洁的区域开始逐渐被欧洲人的航船涉足。最早进入大洋洲并开辟航路的是葡萄牙航海家麦哲伦。1520~1521年间，他通过美洲大陆最南端的麦哲伦海峡，首次到达了密克罗尼西亚地区的马里亚纳群岛。在他之后，西班牙人、葡萄牙人、荷兰人接踵而来，陆陆续续发现了大洋洲地区一些重要岛屿及大陆，如所罗门群岛、新赫布里底群岛、新几内亚岛、中途群岛、澳大利亚、斐济、新西兰、塔斯马尼亚岛等等。

促使欧洲人对大洋洲地区有详尽了解的是出类拔萃的英国探险家库克船长，他在1768~1780年之间登上了大洋洲几处主要岛屿，如汤加、夏威夷等地，对大洋洲大部分地区作了精确记录。他在一次与夏威夷土著的冲突中被土著打死，死后即葬身于夏威夷。

在历史上，大洋洲岛屿曾先后被西班牙、荷兰、葡萄牙、英国、法国、德国、美国、日本及已完全西方化的澳大利亚、新西兰占领、瓜分，成为其殖民地或保护区。对于大洋洲岛民来说，18世纪后半叶及19世纪上半叶，是其历史文化受到冲击最为剧烈的时期，西方人源源而来，在此传教，开设种植园，经营采矿业。

与欧洲科技文明同时带来的还有各种酒、武器和疾病，土著文明迅速衰弱下去。现在，绝大多数土著居民已放弃原有的信仰，改宗基督教，英语或法语成为官方通用的语言，原有的生活方式与风俗习惯正处于急剧变异、消亡之中。

二次大战后，大洋洲地区民族独立运动蓬勃发展。至今为止，已有10多个独立国家。目前，这一地区还有美国、英国、法国、澳大利亚和新西兰管辖的地区11个，其中以美国管辖区域最多，除夏威夷已正式并入美国版图，成为其第50个州外，还有很多岛屿成为其海、空军基地和核武器试验场。

在欧洲人眼中，太平洋岛屿只是一片蛮荒、落后、原始的区域。由于其

战略地位的重要性，它们或者被辟为航路中转站，或者成为军事基地；由于其迷人的风光，这一带又被广泛地开辟为海上旅游胜地。除了像英国人马林诺夫斯基、美国人玛格丽特·米德等少数卓越的人类学家外，很少有人重视其文明，并愿意深入研究，以发现其有价值的成分。

对于我们大多数读者而言，提起太平洋岛屿，恐怕浮现于脑海的只是轻柔的海风、美丽的海滩、动人的草裙舞，或者是那些在复活节岛上不知已仁立了几千年的巨石雕像。说起太平洋岛屿文化对现代人类的影响，恐怕也只有印象派大师高更曾居住于塔希提岛那段故事较为著名。对世界各大洲，各民族文化及智慧的了解中，恐怕太平洋岛民的文化最少、最浅表、最支离破碎了。

既然大多数人以一种居高临下的姿态看待太平洋岛屿，那么就很自然地会提出这一疑问——太平洋岛屿上存在着智慧吗？如果其民族文化在相当长的时期内处于原始状态，现在才刚刚从这一状态中蜕皮出来，尚处于初级发展阶段之中，那又何来“智慧”可言？

太平洋岛屿上存在着智慧，这是可以肯定的。向读者提供一个太平洋岛屿上文明及智慧存在的较为客观、详细的介绍，本书即试图作这方面的努力。

关键在于如何理解“智慧”？如果认为智慧有高低之分，认为“智慧”只代表现代科学文明，只为现代文明发达的民族所拥有，以文明的高下判断智慧的优劣，那就大错特错了。早在本世纪初，美国著名人类学家博厄斯就曾专门著书批评这种观点。“为什么我们认为一些人种资赋较高而其他一些人种才能较低。我们发现这一想法基本上以一种假设为基础，即较高的成就必须与较高的智能相联系，所以取得了最伟大成就的那些人种的特征即智力优越的表现，我们对这些假定进行了批判性研究，并发现很少有证据能够证明这些假定。”“我们现在这个时代的原始人种并未被给予机会来发展他们的能力。这一现象使我们无法判断他们的潜能。”

事实上，不同的文明拥有不同的生活方式和思维方式，每一个民族都选择了一整套人类文化特征，选择了一整套文化价值观，为自己的生活创造了社会组织、艺术和宗教。以欧洲文明为代表的科学思维方式在现代人类文明中占据了主导地位，但并不因此可以否认和无视其他思维方式。著名人类学家列维·斯特劳斯早就认识到这一点，他将现代原始民族的思维方式称之为“野性的思维”，与“科学”的思维一样是智慧，区别在于理解和把握事物内在关系的方式有很大的不同。

另外要指出的是，特定人类群体所适应的环境虽然不同，但所有人类群体所面临的社会问题其实是相同的。例如：如何接受自然的挑战，如何满足人的各种需求，如何稳定社会群体，如何消除人与人之间的紧张以及人自身内心的紧张，如何获取快乐等等。在这些方面，古代的希腊人、埃及人、中国人答案就有着很大不同，我们并不因为今天欧洲的文明比埃及、中国发达而否定后者在古代曾经有过的高超智慧和灿烂文明。同样，当代以“科学”为基础的现代文明与美洲爱斯基摩人、印第安人，非洲布须曼人及太平洋岛民的文化不能作随意比较。身处不同的自然环境，各种文明有着各自不同的生存方式。每种生存方式都在寻求它解决问题的最佳方式，从不同角度将各自的文明发挥到了一定高度，也就是说拥有一套唯我所有的在某一方面相对

发达的智慧。我们虽然不可能完全模仿其他文明，但完全可以相互注视、相互吸引、相互借鉴，哪怕这种借鉴仅仅是宏观上的。

太平洋岛民的词汇中是否有“智慧”一词，我很怀疑。但如果把“智慧”作动词解，理解为“反应”，作名词解，理解为“最佳反应方式”，我觉得就能恰如其分地把握太平洋岛民的智慧。在不同文明中，表达文明的方式也许不同，但反应方式却有相通之处，具有世界性、借鉴性和可比性。

智慧也是比较而言的，并非文明程度越高，智慧也越高。有道是“聪明反被聪明误”，掌握了高度发达科学文明的现代人类总是自命不凡，认为可以解决人类所有难题。有趣的是，似乎文明越发达，相应出现的社会难题也越多，而且许多都极为棘手、顽如“痼疾”。然而回过头看一看太平洋岛民的生活，却找不到这些让“文明人”左右为难的“文明病”。“文明人”可以在这里发现许多曾经有过，现已失落，或者从未拥有过的有价值的东西。我相信地球上的人类文明应该是一个整体，它有着不可思议的多样的平衡，呈现出一种互补。因而，不论何种文明都应该得到理解和重视。只有在对比之中，不同的智慧才闪闪发光，脱颖而出。

对生活在其他社会的人类群体的智慧了解得越多，对我们自己身处的社会越能有深入的反思；对于当今世界愈演愈烈的文化冲突和整合，也越能找到更佳策略。不轻视任何一种文化，始终保持一个开放的头脑，应该是现代人最基本的素质。

## 第一章 大洋洲岛屿概况

大洋洲岛屿的分布十分有趣，即西部稠密，东部稀疏。曾有人做过这样一个形象的比喻，大自然的这种安排，就像有一个巨人站在澳大利亚的东海岸上，把成千上万的岛屿如撒网一般，向东海岸凌空一撒，结果散落在近处的岛屿稠密，远处稀疏。中、南太平洋是世界上风光最为旖旎的海域，海波律动，椰树婆娑；花果飘香，沙滩诱人。群星般的岛屿，散落于万顷碧波之中，千姿百态，拥翠叠绿，与大海山环水抱。海的子民驾扁舟出没于碧海蓝天之间。

前言中已经点明，本书所欲描绘的太平洋岛屿智慧主要即指大洋洲岛屿文明。有关大洋洲岛屿的基本概况，在前言中虽已有涉及，但还远远不够。大洋洲岛屿由四大岛群构成，即新几内亚岛及周围岛屿、美拉尼西亚群岛、密克罗尼西亚群岛和波利尼西亚群岛。这四大岛群上虽然人口稀少，但岛屿众多，地理、种族、历史、语言状况极为复杂，文化差异很大。且读者对大洋洲岛屿这一世界上地理最复杂的地区多知之未详，仍有必要在此作较详尽的说明，以利于后文的阅读。新几内亚新几内亚文化区域由新几内亚岛及附近一些岛屿构成。新几内亚岛总面积达 78.5 万平方公里，是仅次于格陵兰岛的世界第二大岛。它位于澳大利亚大陆的北面，西临阿拉弗拉海，南隔托雷斯海峡与澳大利亚的约克角半岛相望，东南端伸入珊瑚海北缘，是亚、澳两大陆的海上交通要道。新几内亚原则上属于美拉尼西亚的一部分，由于其地理，文化具有相对特殊性。

### 新几内亚

岛即伊里安岛，其实新几内亚是旧称，伊里安岛才是正式的称呼。在此之所以仍使用新几内亚一词，是因为伊里安岛作为一个大岛，由两个地区组成，即属于亚洲印度尼西亚领土的伊里安查亚和属于大洋洲的巴布亚新几内亚国。在太平洋地理中，新几内亚的称呼较为普遍。而且它作为一个地区，除伊里安查亚和巴布亚新几内亚外，还包括属于巴布亚新几内亚所有的不列颠岛、新爱尔兰岛、布干维尔岛及阿德米勒尔蒂群岛等 600 多个大小岛屿。这些岛屿用伊里安一词就无法涵盖了。

从地形上看，新几内亚岛虽然是一个岛屿，虽然也被海洋包围，但其内陆山脉及平原地区要远远大于沿海地带，作为新几内亚岛骨架的中央山脉面积要占全岛的一半，最高峰可达 5000 多米，所以能够呈现出赤道白雪的雄壮景色。由于岛内多山，多沼泽湖泊，存在着平原，所以也生存着以农耕为主的部族，由于交通闭塞，这些部族很少与外界交往。

新几内亚地区的居民绝大部分都属于美拉尼西亚人种，这支被称为太平洋地区黑人的人种在大洋洲居民中为数最多，几占 80% 以上。新几内亚岛上的居民可分为三种：首先是少量的矮小的俾格米人，他们大多居住于山区；其次是巴布亚人，主要

也居住于新几内亚岛的高原上，他们眉脊高隆、突颧、额头高而后倾；第三种即皮肤黝黑、头发卷结的美拉尼西亚人。由于氏族部落制度的影响，新几内亚岛上至今未形成统一的民族。以巴布亚新几内亚为例，在山区和内地仍残存部落形态的群体，全国大约有 700 多个。

新几内亚人的食物以甘薯为主，其次还有大薯、木薯、芋头、香蕉等等，椰子是最主要的经济作物，肉食以猪为主。

巴布亚新几内亚的官方语言是英语，南部巴布亚人操莫土语，北部新几内亚讲皮金语，沿海及岛屿居民通行美拉尼西亚语，而在伊里安查亚，官方语言是印度尼西亚语。处于新几内亚内陆的巴布亚族人则使用一种极其复杂的巴布亚语。在历史上，这一地区曾被荷兰、英国、德国、澳大利亚、日本等国统治。1975年，巴布亚新几内亚宣布成为独立国家。

### 美拉尼西亚

美拉尼西亚、密克罗尼西亚与波利尼西亚三大岛群的名字是19世纪前半期法国探险家朱莱塞·迪蒙特·德吕维用希腊文字创造的。“尼西亚”在希腊语中是岛屿的意思，“美拉斯”为黑色之意。因美拉尼西亚岛屿的土著居民大多比太平洋上其他岛民黑得多，故而得名。

美拉尼西亚位于太平洋西南、赤道同南回归线之间，全部是热带，西邻新几内亚、东迄斐济群岛。主要包括所罗门群岛、圣克鲁斯岛、新赫布里底群岛、新喀里多尼亚及斐济群岛。美拉尼西亚的大部分岛屿多山，起伏的山岭中覆盖着茂密的原始森林，加上气候炎热、潮湿，因而不大有人在其中居住。大多数居民都将村落设置在海边。

居住于美拉尼西亚诸岛的居民多属美拉尼西亚人种，同居住在新几内亚岛沿海及周围岛屿上的美拉尼西亚人一样，皮肤黝黑、头发卷曲、阔脸宽鼻、身强力壮，以种植与渔猎为生。

基督教是这一地区最主要的宗教信仰。英语、法语为官方通行语。土著的语言系统极其复杂，据称有700多种不同语言，其实这是方言众多所致，地理的隔绝导致一种方言只为很少一群人使用。土著语言中较通行的是皮金语、美拉尼西亚语、波利尼西亚语、巴布亚语和斐济语等。在上一个世纪，美拉尼西亚曾被称为“吃人群岛”，据称任何一个外来者如果落在土著手中，都要被吃掉。本世纪中叶太平洋战争期间，由于瓜达尔卡纳尔等地是重要战场，美拉尼西亚由此格外出名。

在历史上，这一地区曾经是德、英、法的殖民地。被澳大利亚、日本占领过。现已独立的国家是所罗门、瓦努阿图和斐济。

### 密克罗尼西亚

密克罗尼西亚位于太平洋中西部、赤道及北回归线以内。由加罗林群岛、马绍尔群岛、马里亚纳群岛及已独立的岛国——瑙鲁、基里巴斯等组成。这一区域内也有火山岛，但绝大多数是珊瑚岛，极小，“密克罗斯”就意为“小的”，2500多座岛屿和礁石仿佛是点缀在蓝天鹅绒上一块块大小不一的翡翠，散布于770万平方公里海域内。全部岛屿面积只占海域面积的1/3000。其实，整个密克罗尼西亚只有100个左右的岛屿能真正称得上岛屿，其中约80个岛有人居住。由于这些小岛孤悬海上，受外界影响小，所以岛民们得以保留独具特色的密克罗尼西亚文化。

密克罗尼西亚人身材中等，高颧骨，黑色头发分直型、波浪型和卷曲型。肤色从浅咖啡色到近于黑色，据认为是大洋洲岛民中最接近于黄色人种的。

大自然对密克罗尼西亚的赐予厚薄不均，西部马里亚纳群岛和帕劳群岛等火山岛接近大陆，加上火山灰带来的优质土壤，岛上动植物种类和邻近的新几内亚相差无几。东部珊瑚岛远离大陆，土质不佳，飞鸟罕至，除鱼类资源外，动植物种类十分贫乏。故东部岛民多以捕鱼为生，长于航海。岛民之间易物贸易较为频繁。岛越小，越偏远，反而与外岛接触、交流越多。与东部岛民形成鲜明对照，西部火山岛的居民处于自我封闭的状态，凭借膏壤沃

田及近海丰富的鱼类资源，农渔兼事，陶然自足。整个密克罗尼西亚地区，除鱼类外，芋头、香蕉、木薯、甘薯、面包果、椰子等是主要的食物来源。

密克罗尼西亚人的语言系统也极复杂，西部岛民的语言属马来—波利尼西亚语系，言语种类繁多，有帕劳语、雅浦语、查莫罗语、特鲁克语、波纳佩语等。东部的基里巴斯人操吉尔伯特语，马绍尔群岛人操马绍尔语。英语为通用语言，居民大多数人信仰基督教。历史上，美拉尼西亚地区曾被西班牙、英、德、日、美等国占领。直至现在，马绍尔群岛、加罗林群岛和马里亚纳群岛仍为美国托管地。美国在具有重要战略地位的岛屿上建立军事基地，把一些海域辟为导弹试验区和核废料处理场。

### 波利尼西亚

波利尼西亚也是由火山岛和珊瑚岛组成的岛群，它位于太平洋东部地区。在四大区域中，波利尼西亚海域面积最为辽阔，岛屿也最多，“波利西”即“众多”之意。从地图上看，波利尼西亚的构成犹如一个巨大的三角形，它的三个角是北部的夏威夷、西南部的新西兰及东南部人迹罕至的复活节岛。

这三角形的广阔区域差不多全力海面所覆盖，浩瀚的太平洋在此缓缓环流着。在三角形的中心区域集中了一些可以居住人类的岛屿群落，在汪洋大海中显得稀稀落落、寥若晨星。其北面是著名的夏威夷群岛；西面分布着吉尔伯特和埃利斯群岛、瓦利斯和富图纳群岛、萨摩亚群岛和汤加群岛；三角形的中央部位是社会群岛和库克群岛，著名的塔希提岛即在其间；在培希提东面，由南向北呈弧线分布的是土布艾群岛、甘比尔群岛、土阿莫土群岛及马克萨斯群岛。

波利尼西亚的地形最为变化多端，既有地势低洼的环状珊瑚岛，也有景象极为壮观的火山锥。这些火山锥从海底上升数千米才露出太平洋水面，并在水上继续攀升，高耸入云。夏威夷岛就是由5座这样的火山组成，其中一座是波利尼西亚最高峰，达4200多米。美丽的海岸、苍翠的林木与高耸的山峰、深邃的峡谷奇妙地结合在一起，使夏威夷成为太平洋中最迷人的地方。

波利尼西亚除南北两端有些岛屿冬天时稍觉寒冷潮湿外，大多数地区因位处赤道及南北回归线之间，气候始终温暖炎热，适宜于各种热带水果。波利尼西亚人与美拉尼西亚人、密克罗尼西亚人大致相同，以鱼类及猪为主要肉食，以球根性植物，如芋头、薯类为主食，再加上香蕉、椰子、面包果等其他辅助食品。

波利尼西亚人是白人和黄种人的混血，体型高大、身材健壮，头发也有所卷曲。由于岛屿众多，民族复杂，语言必然纷繁多异。除英、法语为通用语言外，不同民族分操波利尼西亚语、汤加语、毛利语、萨摩亚语、托克劳语、皮特开恩语等多种语言。波利尼西亚人多信仰基督教。

英、美、德、法曾在历史上染指过这一地区。现在除图卢瓦、汤加、酋萨摩亚外，其余地区仍未独立，为美、法、新西兰管理，尤以法国属地为多。

## 第二章 生命与海洋

### 世界上最出色的水手

在世界古代文明史上，地中海的腓尼基人以长于航海而闻名。在很长一段时间里，提起“海上民族”，无不首推腓尼基人。然而，当欧洲人的帆船驶进浩瀚的太平洋，与驾驶着独木舟的波利尼西亚人、密克罗尼西亚人、美拉尼西亚人相遇后，知道这一称号不得不让出来了，太平洋岛民才是真正的“海上民族”。他们那些令人叹为观止的航海技巧，不仅使欧洲水手目瞪口呆，相信也足以使腓尼基人甘拜下风。他们称得上是世界上最出色的水手。

太平洋岛民的航海工具极其简单——一艘大多由两个人驾驶的独木舟而已，即使把它加大、加高、增加水手，也仍比公元前10世纪腓尼基人的船只逊色得多。独木舟上没有机械、没有罗盘，只有几支桨、一叶帆，大多数情况下连帆也不需要。这种在我们看来只能在公园湖面上划行的小舟，却被岛民们驾驭着，在辽阔的洋面上“闲庭信步”。不知吞噬了多少船只和水手的太平洋，唯独对太平洋岛民和独木舟格外钟情，很少听说有独木舟及其水手在海上遭难的事。

驾驭独木舟的岛民们进入太平洋腹部，以海岛为家，至少已有几千年了。他们是名符其实的“海的子民”，祖祖辈辈、长年累月的海上航行使他们积累了极其丰富的航海智慧，掌握了令人难以置信的航海技巧。他们知道如何解释海鸟的行为；能够用肉眼敏感觉察出海浪、风速和风向的变化；具备在连续几天的长途远航中不睡觉的疲劳“免疫”功能。

以波利尼西亚水手为例，在他们出航时，可以不看脚底下的水，只看头顶上的天。一方面，密切地注初各种形状不同的云朵，当陆地接近时，水手们根据岛上因空气对流而形成的云层加上因有陆地存在而激起的波浪形态来判断方位。另一方面，细心地研究候鸟的飞行路线，例如太平洋金鹤及长尾杜鹃就都是沿波利尼西亚各岛屿之间既定的迁徙路线飞行的。图卢瓦人还专门捕捉和训练海鸟进行导航。

当然，海浪的形态和海水的颜色所提供的信息更是水手们所不能放弃的。在波利尼西亚西端，沿着弧线般的吉尔伯特群岛南下，环礁连着环礁，当独木舟在珊瑚礁中穿梭划行时，由于这些岛屿地势都很低，往往已经逼近了，还不能肉眼发现。但水手却能从海水颜色的些微变幻中探侦出来。这样，即便没有见到岛屿，也能始终在距岛屿不远处航行。即使他们驶入了深蓝色的海域，也能再随心所欲地划回陆地来。

波利尼西亚人还善于夜航，他们利用星辰导航和计算航程。相信研究星辰，是每一位水手所必修的课程。每一代水手所积累的天文学资料都被精心保存下来，并一代代流传下去，甚至设立专门的学校教授星辰导航术。

有学者认为，波利尼西亚人发明了一种“顶星观测技术”的航海术。“要想达到地球的某一地点，他们只需知道该地点上空的星星的位置，然后持续朝着那颗星星行驶即可到达目的地。这种技术对他们来说比使用罗盘更好。因为用罗盘不能保证取得最短航程。当水手们向着一颗确定的星星航行时，星星看起来高悬天际，这样就能在航程中随时直接测定与目的地之间的距离当到达目的地时，作为目标的星星正好在上空。”

---

〔美〕爱德华·威尔：《当代原始民族》，四川民族出版社，第237页。



当然有一个问题需要解决，那就是星体随着昼夜的旋转，在不停地升起与沉没。波利尼西亚人可能把白天和黑夜各分成六个相等的时辰，这样，当星辰在旋转时，波利尼西亚人按既定的弧线，将目标从一颗星体转移到另一颗，从而确保方向不变。

除了“顶星观测术”外，波利尼西亚人还有一种简捷的方法那就是只靠标定地平线上某一星体或星座升降的特定位置就可航行到达目的地。用这一方法也许不能走捷径，但同样能够在遥远的岛屿之间往来自如。

有一则波利尼西亚的传说，说的是一艘船在航行时遭遇到狂风暴雨，舵手就站在船上唱歌，歌词中向神祈求的，并不是让暴风雨停下来，而是要风把乌云吹散，以能看清星辰，以便引导船只前进。

由于太平洋岛民掌握了非凡的航海技巧，太平洋诸岛的水手在今天各大轮船公司中很受欢迎。据说，当欧洲船只最初驶入太平洋时，曾邀岛民上船当导航员，因为他们具有非凡的远视力，比欧洲海员要看得远。这种能力也许是具备的，然而更重要的是，他们能从欧洲人所习见的海洋现象中，透视出更多的信息来吧。

如果不借助任何仪器和能源，让一名现代轮船上的水手和一位太平洋岛民同样驾驭小船进行一场长距离海上比赛，不能说绝对，大多数情况下，一定是现代轮船上的水手输。因为在现代航海中，如果离开了配备先进仪器的金属船只，航行几乎是无法进行的。

毫无疑问，太平洋岛民具有极其丰富的航海智慧。这种智慧，既可以说是他作为一个海的子民培养积累起来的，也可以说是由他身处的文明所天然赋予的，与生俱来的。

有如土地之于农民，有如草原之于牧人，海洋，对于太平洋岛民，无异于生命之本。太平洋岛民们不同于大陆沿海的渔民，大陆沿岸的水手们虽然也时常出海，虽然也以海为生，但他们背依大陆，如果在大海中遇到风浪的袭击，他们会及时撤回大陆。

即使最终无法以海洋为生，他们也可以遁入大陆深处，另谋生路。就交通而言，虽然船只是主要工具，但也不排斥陆路的交通，所以他们不可能在海上漂流一生。太平洋岛民们则不同，他们没有大陆可以依托，栖身的岛屿，只能躲避一时的狂涛巨浪。即使遭受到巨大的灾难，也无退路可言。在广袤无边的太平洋中，要想沟通交往，除了船只，别无他途。因而，岛民们注定要以海为家，注定要搏击风浪，注定要用生命荡桨，注定要在汪洋中漂流一生。

这种除了海洋别无选择的生境，使水手、独木舟和海洋构成了一个有机的整体，如何利用简陋的生产生活工具——独木舟，最大程度地保存自身、减少牺牲，让海洋为人类服务，这种智慧被空前地发展起来，而其他民族，或者依赖农耕，或者以畜牧为业。即便利用海洋，也只是辅助性的，不可能构成海洋文明。进入工业时代的现代人类依恃先进的科学技术雄心勃勃地要征服海洋，他们与海洋形成的是征服与被征服的关系。这种对立的关系自然就限制了他们获得类似于太平洋岛民所拥有的智慧。

太平洋岛民的智慧在于，放弃征服海洋的念头，而是思索怎样与之融为一体，怎样摸透海的脾气与性格，怎样与之成为朋友。因而他们对海的了解要超过其他水手百倍，这种了解更多的是感情上的沟通。只有与大海贴得最近的人，才能得到大海的真传。这也促使了太平洋岛民更有信心，有胆量在

浩瀚的海洋中，以最简陋的工具作出最惊人的举动。再辽阔的海洋，再可怕的风浪，也能够无所畏惧。

任何一种文明一旦形成，由这种文明所需求的智慧都会充分发达起来，但又同时限制其他智慧的发展。高度的航海智慧使独木舟难以上升为带有罗盘，使用能源的轮船。同样，站在轮船上观海，对海的感情和理解必然大打折扣，航海智慧必然大打折扣，只能把世界上最出色水手的桂冠让给太平洋的岛民们。

#### 探险与拓张

在交通条件远远没有今天发达的古代，探险是一件了不起的大事。远离自己的家乡，到生死未卜、语言不通、风俗迥异或者荒无人烟的异国他乡去，并生存下来，那不仅需要非凡的勇气、坚定的意志，同时也需要超人的智慧。

探险不仅仅是某些个人或群体的英雄行为，对人类文明发展也有着重要价值。只有通过探险，才能发现新的可供生存的天地；只有通过探险，人类不同的文明才能互相沟通、交流，互相影响、促进。没有探险的壮举，人类各民族将世世代代封闭隔绝；没有探险的壮举，也许世界上绝大部分地区依然不存人烟。因而，如唐三藏、马可·波罗、哥伦布、麦哲伦等等探险家的英名，在人类历史上闪闪生光。他们使世界联为一体，使人类历史成为真正的世界历史。

在太平洋岛屿上找不出像哥伦布这样出名的人物，然而岛民们却是不折不扣的探险家。岛民们作为一个整体，从古至今所自觉从事的探险活动，使太平洋所有适宜人类居住的岛屿都得到了开发，登上太平洋各主要岛屿，并播下文明火种的时间最迟也在距今 1000 多年前，远远比麦哲伦等航海家的“发现”要早得多。

经过考古学家与人类学家多年来的努力，已经可以断定，大洋洲四大文化区域上的民族均来自亚洲，即太平洋西岸，而不是相反的太平洋东岸。从语言上看，太平洋岛民们没有显示出属于美洲印第安语系的特征，他们的语言类似于泰语及其他东南亚土语。他们的体质属性明显地与亚洲大陆较为接近。在生产工具上，譬如磨光滑的石斧与石铸、贝壳做的鱼钩之类手工制品以及独木舟，一般说来也与太平洋西岸接近。从他们的主食——薯类及芋类看，也是东南亚最为普及。

那么，太平洋岛民又是如何跨越茫茫海域，把人口逐步迁移到新的领地上去的呢。在如此广阔的海域，把人口输送到如此分散的岛屿上去，无疑是一项必须耗费数千甚至上万年时间的巨大的探险拓张活动。据称这项活动可划分为三个大的过程。

最初的迁徙大约可追溯到 3 万年前，即最后一次冰河时代。一部分大陆居民因亚洲大陆无法生存，不得不向海洋进发。身材矮小、皮肤暗黑、毛发卷曲的尼革利陀人（小黑人）首先迁移至澳大利亚（成为今天那里的原始民族），然后向东到达新几内亚岛及周围岛屿。身材较高、肤色较浅的虾夷族和巽他族人的混血种是这次迁移的另一部分。所有这些人的后代大部分留在了今新几内亚内陆山区，另外一部分虽然到了沿海地区，但还不敢和海作大的较量，他们使用的简陋的独木舟，只能傍岸而行，最远到达大陆架外缘的斐济。这次民族大迁移持续了相当长的时期，研究者确信，后期的移民是公元前 2000 年左右到达这些地区的。

波利尼西亚人虽然居住在太平洋最偏远的区域，但研究证明，他们并非

是到达太平洋的最后一批人。而是在第二次大迁移的浪潮中从东南亚出发的。这批身材高、骨骼大、肤色浅的人不属于蒙古人种，而和欧洲人比较接近。他们在造出了更大的更适于远航的筏式独木舟，积累了较为丰富的航海经验后，开始了真正的探险，向整个太平洋中部挺进。

波利尼西亚人从印度尼西亚出发，经过新几内亚，在密克罗尼西亚停留过一段时期。但敢于冒险的波利尼西亚人并不恋栈，继续向东进发。其中大部分人在今天法属波利尼西亚的社会群岛，建立了一个叫做“夏威夷基”的传说性基地。

接着，波利尼西亚人以夏威夷基为出发点，向北分布到夏威夷，向东分布到土阿莫上和马克萨斯群岛，向南分布到土布艾群岛，另一些人向西和西南方发展，到达新西兰、汤加、萨摩亚和美拉尼西亚的部分地区。波利尼西亚人的大规模海上迁移，至少开始于 2000 年前，在以后的漫长岁月中，逐步占领了波利尼西亚三角区域内的主要岛屿。

波利尼西亚人的海上探险最为壮观，具有跨越极广阔海域的非凡本领。例如，新西兰的原始居民波利尼西亚种毛利人，是公元 1350 年，从库克岛集体航海过来的。海上的直线距离是 3200 公里，毛利人利用 7 艘长形的独木舟，在海上与波涛奋战几个星期后，一举横渡成功。

身材中等，黑色头发的密克罗尼西亚人有着明显的蒙古人种影响。他们在最后一次大迁移中离开亚洲，沿袭的基本上是波利尼西亚人的路线，最后大部分在密克罗尼西亚定居下来。

有必要说明的是，这 3 次迁移中，各主要岛屿登陆的实现都至少在 1000 年前，那时候世界上没有其他民族能做如此大规模迁移航行，欧洲人的船只还只能沿大西洋海岸爬行，而不敢离开太远。

有必要说明的是，岛民们横渡茫茫大洋的工具自始至终只是独木舟，最多只是将独木舟做大一些，可以乘载更多的人，或者将数条独木舟拼在一起，以增强稳定性。

已无法解释这种充满艰辛的海上大移民的最初动机是什么，也许是自然环境恶化的压迫或人口膨胀的压迫。但到了后来，探险和拓张似乎已成为人生的一种责任，一项义务。独木舟向何处漂流而去，这完全是盲目的，究竟要漂流多长时间，也完全是无法估计的。但是他们仍然向深海驶去，向未知驶去。等待他们的也许是死亡，也可能是梦一般美丽的地方。岛民们把女人带在船上，就在船上生儿育女。他们饮用椰子汁代替淡水。他们带上雌雄配对的猪、狗、鸡，带上种种根块作物，作为食物和种子。他们不管白天黑夜、日晒雨淋，永远不停地漂流下去，把船队按一定的间距排开，看哪艘船能首先发现陆地。

对于太平洋岛民而言，海洋与其说是隔绝诸岛的“天堑”，不如说是连接彼此的通衢。探险成为生命中不可缺少的一环，探险的智慧成为生命最重要的智慧之一。冒险成为民族的性格，梦幻与成真成为最大的刺激与快乐。

漂流，漂流，永远不停地漂流，一直要到世界的尽头，这既是为自己寻找新的生存空间，又是在满足不断寻求刺激的心态，生命的智慧便由此而生。

独木舟——与大海对话的工具

1767 年，位于波利尼西亚中部的塔希提岛迎来了第一批欧洲造访者，那是以塞缪尔·沃利斯为船长的英国探险船“海豚号”。但是，“海豚号”受到的并非礼遇，而是塔希提人大型船队的进攻。这支船队由清一色的独木舟

组成，这些具有流线型细长船身的船只飞速地向“海豚号”放出的作为母舰先导测深的快艇驶去。在塔希提水手极为娴熟地操纵下，独木舟犹如水生甲虫一般，灵活自如，令人眼花缭乱地在快艇周围漂来浮去。相形之下，急欲撤回母舰的快艇显得如此笨拙，怎么也快不起来。在欧洲人张皇失措之际，独木舟已包围了“海豚号”，塔希提人从舱内迅速取出石块和抛石器，如冰雹一般将石块向探险船砸去，不一会儿，甲板上就乱七八糟地落满了石块，好几个“海豚号”水手被砸伤。

当然，塔希提人的独木舟和石块终究敌不过欧洲人的铁甲船和火炮。这场战争以塔希提人大败而告终。塔希提人由此得出结论，这种奇怪的船，船上武器惊人的破坏力，无疑是得到了神助，具有超自然的力量——马那（Mana），如同自己的酋长一样，具有神性。从此以后，白人来访者受到相当程度的欢迎和尊敬，究其原因，就是他们身上具有马那，马那是不可侵犯的。

然而，吃了小亏的欧洲人却对细长而灵活的独木舟留下了深刻印象，即便是以后来访并受到礼遇的其他欧洲人，对这种神奇的船只也无不发生浓厚的兴趣。在他们看来，这种小船的设计与工艺之巧令人叹为观止，它与欧洲人的船有着本质的不同。不用帆、吃水浅、排水量小，可以在水面上漂掠而过，而不是浸在水中破浪前进，加上水手们高超的驾驭技巧，独木舟就能如水上甲虫一般，在波纹上进退自如。吃水深、排水量大的欧洲帆船当然相形见绌了。

生活于太平洋岛屿上的居民，其海上交通工具几乎都是独木舟，只是形制略有不同而已。麦哲伦航海史的编纂者及旅伴安东尼奥·皮加费特曾这样形容关岛的独木舟，“这种独木舟近似费查列尔（一种有桨的小快船），但比较狭窄，有些涂成白色或红色。船帆对面横着一根尖头圆木，圆木上面横绑两根木杆，拖在水中，使船平稳。帆是用棕榈叶缝成的，……船舵是一块木板，样子像面包师傅的炉铲，尾部有一块木头。船头和船尾可以随意调向；总之，这些独木舟就像追波逐浪的海豚。”

密克罗尼西亚人的独木舟对于船帆有着独到的运用，这种小船有点类似于现代体育比赛中使用的舢板，帆极大而船体很小，一侧船头伸出去一根长长的木板，用数根绳索与帆相连，这就是所谓的“舷外帆索固定架”。船上两名水手，一名操桨，另一位则踩在固定架上，专门操纵帆的方向，这种注重用帆，靠风行驶的独木舟，不仅节省人力，给小船以平衡的力量，而且速度极快，据称乘风扬帆时，其速不亚于现代快艇。

上述安东尼奥·皮加费特所描写的带船外平衡杆的独木舟在波利尼西亚也极普遍。它向船的一侧延伸出去，非但不会增加船体自身重量，反而加强了船体在水面上的浮力，既能平衡，又有助于加速。

在辽阔的海域上被不同民族使用的独木舟，其原始结构大同小异。都是选择一株粗大的树木，将它中心烧（挖）空而成。这种可以用来做船的树木并不是任何地方都能采伐到，只有在大的火山岛屿上才有生长，例如密克罗尼西亚的雅浦岛、帕劳岛等。为了寻找适宜做船的木材，水手们在海上航行数百甚至上千公里并非罕事。

独木舟也可以加大，一般是在船舷上缘纵向加上一些厚木板以提高船舷

高度。从而使原先的独木舟变成一种较深较复杂的船只，这就需要相当高超的工艺。所以制船的工匠在社会上备受尊重，等级很高。扩大了船身极为结实，同小型的独木舟一样可随波浪扭曲起伏而不会散架。大型独木舟需要使用多根树木才能制成，一般用它来做战船。斐济岛上至今保留着一艘独木舟战船，在古代战事中，曾经乘运过 100 多名斐济武士，建造这样一只大船需要整整一年。

要在大海中劈波斩浪，在恶劣的天气中也能保证航行，不仅要求船体大，而且必须带帆带篷，单艘独木舟因体积小，必然受到限制，不可能使船体无限制扩大。擅长于远程航海的波利尼西亚人便将两船并列，用横木联锁在一起，中间相距可达 1 米。在横木上铺上厚木板便成了平坦的甲板，造船者又在甲板上搭建起小棚似的掩蔽舱。在这里，船员可以比较舒适地睡觉、吃饭、烹调、驾船。船的动力由通常用芦苇编的大型三角帆提供。掌舵靠的是长达十几米的巨大长桨，船的两头各有一支，需要转向时，只要把帆向后拉，同时把船尾的长桨当作舵来使用，船就能方便地“就地掉头”。这就是让波利尼西亚人引以为傲的双体独木舟，船体最长时可达 30 米以上。波利尼西亚人将向上卷翘的船首作精心装饰，当巨大的船体在一队训练有素的桨手们整齐一致地划动下，快速自如地移动于浩瀚的洋面上时，景象极为壮观。当然，这样的巨船毕竟罕见，大多数场合下，波利尼西亚人使用的依然是单艘或小型双体船。

独木舟未必是太平洋岛民的发明，却漂浮在太平洋的大部分海域。独木舟的功能，在太平洋上得到了最大限度的发挥，这种发挥，集中地体现了太平洋岛民的智慧。犹如蒙古人的马、拉普人（生活于欧洲北部雪原的一个民族）的雪橇，到了其他民族手中，就不可能得到出神入化的利用。在浩瀚无垠的洋面，独木舟显得那样渺小，甚至比一条大鱼还要小。与配备有高科技设备的现代轮船相比，它是那样的原始和简陋。然而岛民们却驾驭着它在太平洋上往来自如。可以这样说，独木舟是岛民和海洋对话的工具。岛民们利用它不仅在身体上，而且在感情上最大程度地贴近海洋。独木舟投合了海洋的性格，水手们借助于独木舟与大海合为一体，而大海则因为有独木舟的出现而生气勃勃。

#### 眼花缭乱的捕鱼术

要想了解某种文明的特色，其实不必考察其生产、生活的各个细节。只要检索其语言中所运用的词汇，哪方面的词汇最为丰富，就清楚地表明其文明在哪方面的智慧最发达。

对于生于海洋、长于海洋，将鱼类作为重要食物的太平洋岛民来说，识别与猎捕鱼类自然而是生活中的一件大事。他们有关鱼的词汇像北美洲爱斯基摩人形容冰雪一样丰富，像非洲布须曼人形容草原一样多得无法搜尽。他们对各类鱼的游移路线，鱼汛何时到来了如指掌。如同他们在航海中了解鸟语以导航一样，对于鱼语，他们更有深刻的领会，并用词汇生动地表达出来。当然这些词汇中有相当一部分是同时表达如何猎捕的，因为猎捕才是最终目的。例如，在密克罗尼西亚人那里，“丹塔克”意为月明之夜，当针鱼浮在海面时，用棍棒击捕之；“阿皮浦”意为当沙丁鱼被大鱼追赶，游到岸边时，用织在一起的椰树叶捕捉。

太平洋岛民捕鱼的方式极其丰富多样，而且表现出高度的技巧性。

一位叫做艾尔弗雷德·彭尼的 19 世纪西方牧师曾志愿参加基督教布道

团，被派往美拉尼西亚佛罗里达群岛，那里与所罗门群岛的瓜达尔卡纳尔岛相邻。那些地区的岛民们所表现出来的足智多谋的捕鱼技巧使彭尼目瞪口呆，他认为这是欧洲人竭尽全部心智也发明不出来的。例如，岛民们居然利用风筝和蜘蛛来捕鱼。他们先用棕榈叶做好一只风筝，然后用一团蜘蛛网做鱼饵，那网是由特地装在一小匣子里的蜘蛛吐成的。这团蜘蛛网系在风筝的尾巴上，而捕鱼人则在小船上控制风筝，鱼饵便在水面上轻轻地跳来蹦去，最后被一条长嘴硬鳞的鱼抓住，鱼儿那剪刀般的长嘴被粘性的蜘蛛网死死缠住，以致于乖乖地被捕鱼人毫不费力地拖上船来。

还有一个屡屡奏效的办法是用活鱼做诱饵。岛民们在鱼的下颚上钻个洞，再用一根细绳穿过洞去扎牢，然后再把这条鱼放回水中，鱼儿在水里翻腾挣扎，作出种种古怪的动作，把其他的鱼都吸引过来，结果被一网打尽。

塔希提的土著居民用两人操纵的独木舟出海捕鱼，其中一个负责划船，另一个则抡起飞石砸鱼——一根长长的绳子，一头拴着圆石，一头攥在手上，眼睛敏捷地瞄准飞速游动的鱼儿，然后准确无误地出手，现在这种捕鱼技巧已成为塔希提人引以自傲的表演项目。

在萨摩亚人的食谱中有许多海中美味，如鲣鱼、章鱼、大虾、小龙虾、螃蟹，也有鲨鱼、海龟和味如鱼子酱的帕裸裸（Palolo）虫。捕捉鲨鱼，必须在船长带领下，许多人通力合作才能完成。船长指挥水手们拖拽系有钓饵的贝壳拨浪鼓以引诱鲨鱼，浮动的诱饵形状有如小鱼，鲨鱼迅速追赶上来，其中一名水手用另一根系有钓饵的钓绳诱使鲨鱼来到套索的地方，拉套索的人静待时机，一有机会就滑动圈套并把它套到鲨鱼的背鳍上，拉紧绳索。其他人用棍棒对着鲨鱼一通猛打，与鲨鱼的剧烈挣扎搏斗，直到鲨鱼被打死并被捆到船体上。

捕捉海龟要容易得多。优秀的潜水者潜入水中，把龟背翻过来，海龟便无可奈何地漂浮起来。

在波利尼西亚流传得最广的捕鱼法是围堰法，即筑起堤堰后，把鱼拦在里面。毒鱼法也被常常使用，萨摩亚人用一种叫做“吠塔”（Fata）的植物种子下毒，这种毒当然对人体影响不大。种

仁被磨碎捣成糊，投入鱼群躲藏的一些礁石洞里，或者由潜水者把毒物下到深水中，鱼中毒后行动呆滞便易于捕捉了。

太平洋岛民们还用长矛刺鱼，用弓箭射鱼，采用形形色色的网，多种多样的钩。可以说，在捕鱼技巧上，就原始手段而言，已到了集大成和登峰造极的地步。这些在捕鱼技巧上所表现出来的想象力的丰富，证明了太平洋岛民在心智上不比任何一个其他民族逊色。犹如爱斯基摩人是冰雪世界的权威，蒙古人是草原世界的权威，掌握科学技术的人类是现代文明的权威一样，太平洋岛民是海洋和鱼类世界的权威，他们在这个领域内所表现出来的聪慧才智是其他民族不能比拟的。

#### 动植物学的大师

不仅仅鱼类，生活于海岛上的土著居民们，对于生活区域内的植物和动物都有着浓厚的兴趣。在某些岛屿，土著居民对动植物异乎寻常的关心到了不可思议的地步。可以说比从事现代科学研究的动物学家、植物学家更为敏感、更为细致。况且动植物学家只是人类中极少的一部分，而土著居民则几乎人人都称得上动物学家、植物学家，人人都熟练地掌握着成千上百的精确的动植物词汇，人人都具有非凡的鉴别力。

“几乎所有尼格利陀人（生活于菲律宾群岛图傅岛上，作者注）都可以毫不费力地列举出至少 450 种植物，75 种鸟类，大多数蛇、鱼、昆虫和兽类，以及甚至 20 种蚁类……”

“哈努诺人（生活于菲律宾群岛，作者注）把当地鸟类分成 75 种……他们大约能辨别 10 几种蛇……60 多种鱼……10 多种淡水和海水甲壳动物……大约同样数目的蛛纲动物和节足动物……。哈努诺人把现有的数千种昆虫分为 108 类，其中包括 13 种蚂蚁和白蚁……。哈努诺人认识 60 多种海水软体动物和 25 种以上的陆地和淡水中的软体动物……。他们能辨别 4 种不同类型的吸血的水蛭……。总共记录下 461 种动物。”

从中可以看出，土著居民对动植物作过极为精细的分类，表现出在区别同一属内各个种之间细微差别时极为精细的分辨力，据说哈努诺人将其环境中的植物，分成 1800 多种不同“物种”，而西方植物学家只把它们分到 1300 个物种。当然，土著人的分类法与现代动植物学大相径庭，它不讲求动植物生物学意义上的种属，也不追究动植物在生物演化过程中的角色。土著人所重视的是这种动植物的功能、习性以及与人的关系，是有害还是有利；是可以食用，还是可以药用，抑或在巫术场合的作用。在许多人看来，土著对许多他们没有直接用途的动植物也极感兴趣，这其实是一种误解，我们无法真正理解土著人的生活世界，尤其是他们的精神世界。一则土著人把生活在这个地球上的生物一律平等看待；再则他们认为，在人类、动物、植物之间有着相应的神秘关系。

“哈努诺人的几乎所有的日常生活都需要十分熟悉当地的植物和掌握有关植物分类的精确知识。有一种看法认为，那些靠自然物维持生存的集团只利用当地植物群中很小一部分。与此相反，哈努诺人却认为当地土生植物品种的总数中有 93% 都是有用的。”

在土著人眼中，自然的一切都必然是有用的、完美无缺的，应该加以重视和认识。相对而言，我们这个所谓“科学”的社会却不顾平衡地耗用几种在经济上暂时有利可图的东西，而忽略甚

至毁掉其余的资源。这种无异于犯罪的行为正日益为许多有识之士所痛心。地球资源的大部分被荒废不用，地球珍稀资源日益减少以及动植物的加速度灭绝，从地球与人类整体关系及长远关系来看都极为有害。

当然，土著人对动植物的应用，有时在我们看来是十分可笑的。尤其在药用和施加巫术的场合。例如有的土著用接触一下啄木鸟的嘴来治疗牙痛，因为啄木鸟的嘴锋利无比；有的土著熬苍蝇的汤给妇女喝，以期多产，因为苍蝇的子特别多。等等，这类事例不可胜数。在我们认为毫无因果关系的事物之间，他们认为存在着一致性。土著人确信，一切事物都具有神圣性，在自然秩序中有其神圣的位置。土著人以最大的热情去了解自然，发现自然界中的神圣秩序，以为人类服务。即便这种秩序我们绝对难以苟同，但无法否认的是，土著人如果脱离了他们创立的“秩序”，其社会就将不复存在。而且，土著人运用相当智慧去创立的“秩序”中，也确实存在着思维的逻辑性，其体系具有可观的深度和广度。其实，现代科学所创立的体系未必不是“秩序”中的一种，无法断言，科学家的解释就是绝对客观的，绝对正确的。应

---

〔法〕列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，第 7 页、第 8 页。

〔法〕列维·斯特劳斯：《野性的思维》，商务印书馆，第 6 页。

该说这两种思维，无论“科学的”还是“野性的”，都是人为的产物，都是智慧的结晶。

“叶子和茎干带有苦味的植物在菲律宾通常被用来治疗胃痛。如果某种移植来的植物被发现具有这种特性，它就会被迅速地加以利用。这是因为，许多菲律宾部落的人都不断地对植物进行实验，从而加速了按照本族文化的分类知识，对移入植物的那些可能的用途进行认识的过程。”

可见，土著人依赖他们的特殊分类法，不断地进行新的实验，以扩大、充实、检验、完善其知识体系。知识体系的差异使他们观察世界的眼光和我们的发生严重差别。例如色彩，在炎热的环境中，从事园艺的菲律宾哈努诺部落，发明了几十种颜色术语，每一个术语都与一个植物种类相符合。这些术语同样用来表明色彩的差异，但它却用那种色彩的植物是湿的、嫩的还是干的来加以分类。他们没有纯粹的色彩的单词，例如“绿色”“红色”这样一些抽象的概念是不存在的，必然同时指出它是干枯、新鲜的，还是多肉类的，等等。在这里，土著人与我们只有分类方式上的不同，而无聪明才智上的不同。

土著人的思维方式据说是直感式的，强调人类的经验价值和审美价值，或者说是主观的、诗意的。而不像现代科学思维那样是抽象的、思辨的。即他们感官知觉特别发达，而理性思维相对薄弱。这是一个深奥的课题，我们不可能在此作深层展开。问题在于，无论现代科学，或者土著思维，如上所述，都在积极寻找一种世界的秩序。也许在土著思维中，这种秩序是由直觉、想象来构筑的，是“神圣”的秩序。在从事严格的分类、创造丰富的词汇等方面，这种思维表现出了高超能力。至于这种智慧的内在价值，至少有一点已经可以肯定，即对自然物整体关系的珍视和把握。我们无权对之加以忽视和嘲笑。

#### 顺应自然的居住方式

居住方式是体现文化特色的重要标志之一。太平洋岛民们的居室既无欧洲式建筑的高大、雄壮，也无中国式建筑的华丽、轩敞，从表面看甚至极其简陋。但是它却有自身的价值，这种价值是欧洲式建筑或中国式建筑所无法取代的。它与独特的自然功能——抵御海洋风暴、适应炎热多雨、防止太阳辐射密切相关，在设计及取材上有着许多独到之处。

为了更强烈地反衬出太平洋岛屿居所的特色，在此不妨先介绍一下爱斯基摩人的雪屋，雪屋也是适应大自然严酷环境的杰作。一个严寒、一个酷热，通过对比，太平洋岛屿居所的特色也许能更鲜明地反映出来。

身处北极严寒，构筑居所最基本的要求是就地取材和保温防寒，由于爱斯基摩人找不到用来作为建筑材料或燃料的木头，所以他们直接采掘冰雪来筑造房屋。这种被称为“雪屋”的圆形房屋结构是这样的。“用骨刀或牙刀将一堆被压紧的雪切成大块雪砖，……将雪砖呈螺旋性地堆砌，并向里倾斜，每块雪砖都是按照所需的倾斜度切成，这样使以后的工序就容易得多。最后的一块砖是关键性的，要从外面准确地放上去。砖之间的缝隙都用雪封上，使整个建筑形成了封闭式。在寒冷的冬天，其坚固性不断增强，因为内壁化掉的雪马上就能结成坚硬的冰。……在有些地区，主要的房间里还铺上一层兽皮，兽皮用穿过屋顶的粗绳和套索钉固定，皮顶和雪顶之间留有很大的空



间。利用这种内层和雪顶的出气口可将温度维持在 10 到 20 度之间。即使这样，圆顶也不会严重融化，因为在屋顶和屋内之间总有冷空气。”

爱斯基摩人的雪屋在那个独特的自然环境中也许是无与伦比的，因为它最大程度地利用了自然材料，又将保温驱寒的功能发挥到了极点。“流线型的半球状能将对大风的阻挡限制到最低限度，而且暴露在寒气中的表面最小，……干雪似乎不太容易用作建筑材料，但对于北极地区的人们却是所能想象到的最佳选择。因为其贮热容量很小，这意味着雪壁有良好的绝热性能。而且它用冰水浇成，内部就像一个辐射热反射器。总之，这种圆屋是抵御寒风的第一流的住宅，而且几乎是最理想的贮热容器。”

与此截然相反，地处赤道及南北回归线以内的太平洋岛屿的居室所要解决的问题是如何最大程度地散热驱潮，以及如何最大限度地抵御风雨。因而，看起来极为简陋的居室，却有着其内在的特殊功能。

散布于太平洋各岛屿上的种种居室形制不尽相同，但在功能上却大同小异，它们都具有这样一些基本点。

就地取材：热带地区有着丰富的植物资源，树干、树枝和树叶及各种茅草是主要的建筑材料。植物性建筑材料既有助于散热，如果倒塌下来，也不易砸伤人。须知在太平洋岛屿地区，地震活动极为频繁。

通风避风：以萨摩亚的住房为例，其建筑式样与爱斯基摩人的雪屋一样也是圆形的。四周围都是柱子，屋顶用茅草加以覆盖、柱子与柱子之间挂有帘子，放下可遮阳避暑，卷起可通风纳凉。这种房子没有门，但到处都是门，可以称作是凉亭式建筑，等于是最大限度地让气流通过，以带去潮热。如果海洋风暴袭来，圆形结构也最易避风，同爱斯基摩人的圆形雪屋一样，使对风的阻挡减小到最低限度，可谓异曲同工。

隔热散潮避雨：位于热带区域的太平洋岛屿，炎热、潮湿、大雨、强光是主要的气候问题。因而居室一般都高于地面。有的像日本式房屋，地板高出地面约 0.5 米，有的像中国傣族的干栏式建筑，人住在用木柱高高支撑起来的二楼或三楼，下面用来饲养牲畜。大洋洲岛屿上有些居所屋顶的坡面极陡，有的近乎垂直，一直延伸到地面，这样可以迅速排泄周期性大雨的积水。这种呈垂直状的屋顶实际上也就是墙壁，在有些地区，居室被建造成一面坡式，即只有向阳的一面有屋顶（堵壁），上面再厚厚地覆盖上茅草、树叶。厚草、厚叶具有很低的贮热能力，它能反射而不是吸收阳光。这种居室在炎热潮湿多雨的岛屿内陆十分多见。

在有的村落，每幢房屋之间有木桥相通，人们可以用木桥走家串户。有些地方把房屋建筑于海岸，在房屋与岸之间架设桥梁，一旦遇到外来险情，人们可将木桥拉向自己一边，以保安全。

说到为保安全而设置避难之处，那最著名的莫过于“树居”了。前文中曾提及的那位叫做彭尼的牧师在参加了美拉尼西亚布道团后被派往佛罗里达群岛。那里风光优美，但出发时彭尼的内心却十分不安。因为他听说，与佛罗里达岛相邻的所罗门群岛上那些以割取敌人首级作战利品的土著，这时正乘着他们的独木舟外出 100 多公里之远去其他岛屿偷袭。附近的伊萨贝尔岛上的居民极为恐慌，刚一得到敌方已发出攻击的消息，便纷纷逃到他们构筑

---

〔美〕P·K·博克：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社，第 183～184 页。

〔美〕P·K·博克：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社，第 184 页。

于树上的避难所里。

后来彭尼考察了这些“树居”，他写道：

“筑有屋子的这棵树肯定有 150 英尺（约近 50 米，作者注，以下同）。低处的树枝都砍掉了，在离地 80 英尺（约 26 米）高处的平台上造起屋子，平台以下只剩有光秃秃的笔直的树干。爬上屋子用的梯子是把许多根横档绑到结实的长杆子上做成的，长杆子的长度不够就对接起来，横档的两头都用一根藤条搓的绳子绑扎牢靠。……我爬上平台走进屋子时，这里的情况使我大吃一惊；我在下面怎么也没想到，建造这些屋子的技艺会有如此娴熟。光滑、平坦、又极为整洁的地板是用劈开的竹子做的，编织得很紧密；地板铺在一层软树皮上，软树皮下面是平台的木架。四周的墙壁是用竹子紧紧绑在一起搭成的，屋顶上盖的则是西谷椰子树的叶子。屋子中央有一小圈石块，圈内铺着一层沙子，生火就生在这上面。屋子的一角放着一堆薯蓣当食物，旁边还放着一大碗水。这屋子量下来有 30 英尺（约 10 米）长、15 英尺（约 5 米）宽，一次可供 40 个人避难。”

如果战争发生在大陆平原，也许躲避战乱的最佳方式是地道，然而在丛林密布的海岛上，树居却是最佳选择。这也是一种自然选择，岛民们把智慧用到了树上，而不是地下，但其实用功能却完全相同，在精巧上也各臻其善。

冲浪运动的祖先

当冲浪运动最初通过电视被介绍到中国来时，我深深被这项惊险、刺激，甚至可以说有点疯狂的运动所吸引。它真正称得上是一项智勇兼备的体育运动。没有勇，没有英雄胆量，怎敢与狂浪嬉戏，因为这无异于是在玩命；而没有智，没有高度的技能和丰富的经验则根本无法驾驭瞬息万变，其势汹涌的巨浪。我被那些在浪尖上潇洒自如的白人折服，被他们的大智大勇折服。

后来渐渐知道，这项运动起源于澳大利亚与新西兰，后来又在欧美风靡一时，深得那些喜爱冒险的白种青年的喜爱。一时间似乎只有学会冲浪，才称得上杰出青年，因为它既需动脑，又极富刺激，实在是一项高尚而又具有挑战性的运动。

然而，冲浪并非白种人的发明，早在数百年前，太平洋岛民就已经在白人面前表演这种绝技了。当库克船长最初在夏威夷目睹波利尼西亚人的这一惊险把戏时，他惊讶地瞪大了眼睛，他是这样描写的：

“在海面十分开阔、惊涛拍岸的地方，有时有二三十个人各自平卧在长宽同他们身体相近的一块椭圆形木板上划下水中，此时不依靠滚滚的潮头。划出一段距离后，他们就紧紧站稳在板上，用双臂控制板的方向。到扑向岸边的最大的浪头来时，他们就随浪头一起向前推进，靠手臂的平衡动作稳住浪尖上。巨浪以极为惊人的速度把他们送出，他们凭借高超的技艺把握住木板，使之始终以恰当的方位处于浪尖上，并随着巨浪而改变方向。要是谁能在因巨浪的突变而遭袭击前随浪接近礁石，他便大受赞扬。刚一看到这种危险的娱乐，我无法想象这是真的，总认为他们有的人肯定会在尖峭的礁石上撞个稀巴烂的；但当他们离岸很近时，刚要抵岸之前，便弃板纵身跳入水中，到浪头突然转向时，那木板已被浪头送离岸去好多码远了。一般情况下，大多数人都被浪头打入水中，他们避开浪头的冲力，跳入冲击不到的水中在水下游泳。这些人通过诸如此类的一番训练，就可以说差不多是两栖的人

了。”

库克本人虽然很快就抓住了冲浪的要领。但却从未实地尝试过一下，可能毕竟有些胆怯吧。

波利尼西亚人才是现代冲浪运动的祖先，这是无可辩驳的事实。仔细想想也并不奇怪，太平洋岛民们大多是刚刚学会走路就已学会游泳。他们祖祖辈辈与大海交朋友，敢于驾驭简陋的独木舟长期出海不归，什么样的狂涛巨浪没有见识过。他们非但不被大海征服，反而由于摸透了大海的脾气，敢于和大海嬉戏。冲浪运动不过是游戏之一而已。这再一次证明，在特殊环境下生存的特殊人类群体，能够发挥出适应和驾驭其环境的高超本领，这就是其足以使其他民族不可思议的特殊智慧。

如何驾驭海洋而不被海洋吞没，这是太平洋岛民的一种智慧；如何在艰苦的生存环境中，追求生命的刺激与快乐，这是太平洋岛民的另一种智慧。这两种智慧在冲浪运动身上集中地体现了出来。

不仅仅冲浪，现代体育运动有许多项目，尤其水上运动，都深受太平洋岛民们的影响。岛民们和中国人一样喜欢赛龙舟，常常在岛际之间举行这种比赛，使用的船只当然是独木舟，而作为现代体育的赛艇，很多方面与岛民们的龙舟竞赛极为相似。首先是船只，赛艇与独木舟一样，也被制造得极其轻巧修长，力图使船身可以浮掠在水面上，使速度更快。至于桨的形状，放置的位置，操作的动作，人员的配备，也无不相像。可以确信，帆船、帆板等运动项目在一定程度上从太平洋岛民那里得到过启发。例如帆板，与密克罗尼西亚人使用的带帆独木舟何其相似。都是船体极小，帆极大。帆的操作极为复杂，重在利用风力来平衡船体，控制方向并驱动之。

近年来，欧美又兴起一种极具冒险性的运动。选手们用绳索紧紧地绑住小腿，从几十米高的跳台上跳下去，人体当然是呈头朝下，脚朝上的姿态，绳索的长度正好足以把身体拉住，以免撞地受伤。由于纵身跳下时人体重量带来巨大拉力，绳索会在半空中如弹簧一般反复多次地弹起、落下，落下、弹起，直到最后停止不动了，才被他人拉起来。选手如果没有足够的胆量和控制自身的高超技巧，也许在半空中就已吓得昏死过去了。这项运动大多在悬跨于峡谷中的桥梁上举行，既有深达数十米，甚至数百米的悬崖，又有湍急的河流从下方流过，景象极为刺激、壮观。

想不到的是，这也非白种人的首创，又是太平洋岛民的发明。在一座叫做宾德可斯岛的南端，居住着斑拉甫人。斑拉甫人中有一种奇特的风俗：跳陆。其方式与上述的冒险运动一模一样，只不过跳台是专门搭建起来的高达70多米的木架。

关于跳陆的起源有这样一则有趣的传说：从前有一位斑拉甫妇女，因受丈夫虐待屡次出走，但都被丈夫捉了回去。有一天，她又出去，爬上一棵榕树，她丈夫发现后也跟着爬了上去。当丈夫快要抓住她时，她纵身一跃，却未受伤，原来她双脚被榕树藤缠上了。而她的丈夫也跟着跳下去，结果摔死了。

在斑拉甫人那里，跳陆不仅仅是为展示一个人的胆量，同时带有祈求农作物丰收，促使女子向男子表示爱情等等社会作用。参加跳陆者必须是男子，跳架虽然最高可达70多米，但在不同的高度都设置有跳台，男子可根据自信

和胆量分别选择不同的高度。根据惯例，男子可从跳架旁边的树上采一些树叶丢下来，如有少女将飘落的叶子拾起来，即表示有意于他。另外，跳架下面那块土地是被精心处理过的，被掘松达 0.3 米深，以防意外。最后，跳陆者紧握双拳，贴在胸前，向前一跃跳下，当他的头离地尚有 10 多厘米时，系着双脚的藤带被拉直了。如果一切顺利，跳陆者的头发会掠过松软的土地，这预示着农作物会有丰收。在架下等候的男人会把他脚上的藤带切掉，并把他高举起来，女人们则围着他载歌载舞。

看得出，除了场地和绳索的质地不同外，其余一切，西方人都模仿了太平洋岛民。当代人不再需要借此祈求丰收，也不再需要借此传递爱情。但对太平洋岛民的这份智、这份勇、这份创造、这份敢于冒险、敢于挑战的精神却是十分需求的。

#### 原始的医术、惊人的效果

疾病就像人类的影子，不管身处何种环境，不管社会发达程度如何，都难以摆脱。同生存一样，疾病也是人类不得不竭尽心智去解决的重大课题。

太平洋岛屿上的居民虽然尚未建树起发达的医学体系，但他们也有着许多卓有成效的施治技术。例如，身患风湿病之苦的库克船长，从 12 名塔希提妇女手上领受了两次残忍的推拿之后，欣喜地宣称，他的病已大见缓解。当然这种推拿方法为欧洲人所不知，是否留传至今，也无法肯定了，但是可以相信，世世代代居住在海岛上的居民应该对风湿等诸如此类与潮湿气候有关的疾病有特效的妙方，这也是生存环境逼迫出来的智慧。

在波利尼西亚人那里，一旦有人中毒，就立即把患者的头浸入海水中，使其喝够足量的水，再把他拉上海岸，在岸上翻滚，使之把胃吐空。在遇到全身发生痉挛的特别危险的中毒时，甚至把病人埋入土中直至下颚处。

在澳大利亚土著人那里，有许多行之有效的民间医疗方法，其中一些手段在我们看来不可思议。例如：

“在流血的创伤处敷胶泥、蛇脂或其他动物的脂肪、鸟粪，某些树脂、无花果属植物的乳汁，以及浸在粥剂里的有时渗和了赭石的茎叶等等。也用人尿、人乳来治疗创伤。上述某些物品也用于治疗肿胀和脓疮。……用软木树皮包扎伤口。木炭、灰、蜘蛛网、鬣蜥蝎的脂肪用来作为止血剂。”

“治疗蛇咬伤的办法有：吸出毒液，扎紧身上被咬的部分，炙烙咬伤处，环状切除。在身体有些不舒服的时候，例如在头痛时，患风湿病时，则用切口的方法放出病血。”

“皮肤病的治疗方法是：敷胶泥、涂红赭石，擦上某种树皮的浸液，用尿洗涤。”

“在发炎、热病的时候，则用冷洗剂。在感冒、风湿病及其他病痛时，就迫使发汗；……某些部落建有真正的蒸汽浴室。挖一个土坑，用炙热的石块把它烧热，在石块上铺一些潮湿的树枝树叶，在土坑上面用树枝杆盖一个顶棚，而让包裹好的病人好好地躺在里面。有的把病人放在浸了水的湿土里或沙子里埋上四五个小时。”

“在治肠胃病时，则用泻药（蜜、桉叶胶、蓖麻油）和止泻药（各种配剂、齿舌苔球、胶泥等等）。”

有必要说明的是，土著人大多就近取材，直接使用自然物为药。其次，生活环境的不同，使土著人所易罹患的疾病也和现代人大不相同，他们不必为高血压、糖尿病、癌症等“文明病”发愁，而对那些常见病的治疗手段，某种意义上讲，比现代医学更简捷、有效。

在新几内亚，美拉尼西亚及波利尼西亚，部落战争十分频繁，刺激了外科手术技巧的发展，波利尼西亚人从狗耳中取血，煮熟了使之凝结，用作涂敷剂或内服药，被认为是治疗矛伤的良药。

俾斯麦群岛上的居民高度熟悉人体解剖，他们在极其简陋的外科条件下，敢做一些现代高明医生都不敢下手的复杂手术。例如在额骨受伤时，会有专人进行穿颅治疗。在施行手术前，先仔细观察，只要不是太阳穴受伤，手术就不会带来致命威胁。手术刀由曜石、贝壳或鲨鱼牙制成，并不作什么消毒手续，直截了当切开头皮，取出碎骨。如果骨片掉进了脑内，再想办法找出来，最后将刀口处弄平，盖上一片树皮和芭蕉叶，用水洗净，就算了事。这种困难而危险的手术，在土著医生手里做起来都很顺利，患者很快就能恢复健康。

美拉尼西亚地区的土著医生对于医治骨折有很高的技术。除了通常用的夹板外，有时还用一种很冒险的办法，用削尖的竹片由外伤处直插进去，以将折断的骨头加固，然后把受伤的骨节紧紧扎住，约过两个星期，再将竹片取出，听任伤口长好。这种可怕的手术在大多数场合下居然有着良好的效果。

在对疾病的来由以及如何施治这些基本问题上，不同的文化表现出极大的差异，例如中医和西医就是判然有别的两个系统。处于文明不发达阶段的太平洋岛民对于疾病的观念与今天的我们也完全不同，在我们看来，他们对疾病的理解是迷信的，治疗的过程是一个施加巫术的过程。但令人惊讶的是，这种更强调心理治疗的方法却往往有着现代医学都无法达到的效果。

就像前面提到的那位敢做穿颅手术的医生，他必定是一位巫师，他掌握着我们今人或者说用我们的思维所无法理喻的神奇手段。这种手段看似与中国的气功接近，但也许在内在机理及修练方式上又完全不同。然而有一点共同处是可以肯定的，即都强调心理上的神秘作用，施治一方对自己的神奇手段高度自信，受治一方也对对方的神奇效果深信不疑。像上述那些高难度手术，医生（即巫师）必定口念咒语才敢果断下刀，手术的成功亦即巫术的成功。塔斯马尼亚的巫医给人治病时常用的方法，就是在病痛处进行按摩，接着念咒，用一种假想的动作从身体上取出病骨或病石。塔斯马尼亚人的脖子上常常带着死人的手骨、脚骨和颌骨，有时甚至带着已故亲属的颅骨，作为预防一切疾病的护身符。巫医们常常把死人的骨头贴在病痛的地方，用死人骨头上刮下的粉末与浸泡骨头的水调和，让病人服用。这些举动，在我们看来，并无真正的疗效，但对笃信巫术的土著人而言，却有着不可忽视的心理效果。

现代科学虽然无法解释气功和瑜伽，但至少保持一种尊重的态度，认为它是一种智慧，对于巫术就没有这么客气了，一般都嗤之以鼻，以迷信一言以蔽之。其实气功、瑜伽包括中医前身也有很大的巫术成分。太平洋岛屿上的巫师认为人之所以得病是因为鬼魂附体或中了其他巫师所放蛊毒，这在我们看来很可笑，但如果社会上任何一个人人都这样认为，那你也会不得不认为这是确信无疑的事。巫师与巫术在他们那个特定的社会有着特定的崇高的地位。“他对他那个社会是有用的”，他的所作所为对社会会产生重大影响，

从这一点看，我们就不应对他们的智慧加以否定。而且，认为巫术是可笑的人，也不能不承认巫师所具备的神奇作用。

### 第三章 社会整合的密码

#### 豪华宴

如果留心有关介绍太平洋岛屿文化的书籍、报道及影视节目，那你想必会注意到，几乎处处都有提及“豪华宴”这种在太平洋大部分地区极为盛行的风俗。难道它仅仅是一场宴会而已吗？事实并非如此简单。

在此有必要对“豪华宴”再作一番详细介绍。豪华宴一般在重大场合，如婚礼、葬礼或宴请重要客人时举行。当然，当族长、头人需要族人为他做事时，或者猎人获取猎物时，或者鱼虾的捕捞季节，众人也都会被邀集在一起，一同参加宴会，豪华宴具有集体性质。

豪华宴的制作方式从位处西太平洋的新几内亚到东部的波利尼西亚群岛都大同小异，采用的是“地炉烧制法”，即先在地上挖一个大坑，然后放入许多树枝，燃起篝火。当火被烧旺时，再将一些石块投进去。石块烧得很烫后，先夹出来一部分，再把用树叶包好的食物如薯芋、猪肉、鱼等放进去。放一层，把烧热的石块在上面覆盖一层。最后，往石头上洒一些水，用树叶、树枝和泥土把炉口封起来。接下来的事就是在香味扑鼻的腾腾热气中坐等取食了。

其实，地炉烧制法在其他民族和地区也能看到，它只是人类饮食烹制多种方法中的一种，并不稀奇。但在太平洋岛屿地区，如果用地炉法烧制食物，在大多数情况下，一定是场豪华宴。

本书在前文中已有介绍，在太平洋岛屿上，人类的食物来源一是鱼类，一是极为高产且容易栽培的根块性植物如薯蓣、芋头，还有香蕉、椰子、面包果及西米等等。但鱼类并非最主要的食物，在内陆地区，还十分难得。因为在高温条件下，很难运输和保鲜。肉类也相当稀罕。因而食物的主要来源是植物。例如西米，其实是一种棕榈树的树心，在它成熟即将开花时加以收获，这时它的树干里贮藏了大量的淀粉。西米棕榈砍倒后，把硬质的树皮剥下扔掉，这样就露出了含淀粉的内蕊，内蕊切成块后用一把专用的锤子捣成糊状，借以把淀粉从木髓的粗纤维中分离出来。然后这糊状物便放在一个通常用大西米棕榈叶做的水槽中冲洗，淀粉随之冲出，进入一个沉淀盘子中，一待淀粉沉入盘底，把盘里的水排掉，粗质的西米粉便可用叶子包起来食用。

有时西米粉并非直接用来食用，而被用来繁殖一种叫做西米蛆的柔软的白色幼虫。西米棕榈被砍倒后，先在树干上挖个洞，放进甲虫，甲虫产卵，卵再孵出蛆。大约6周后便可收蛆食用了，那时蛆已长至5厘米长。

无论是薯蓣、芋头，还是西米，味道都极平淡。西米蛆也许是美味，但数量有限，不能大快朵颐。这些食物的烧制方式也极简单，只是稍加蒸煮或烘烤而已，或者直接生吃，作为调味料往往不过是一碟海水。在内陆地区，盐较珍贵，食物就更淡而无味了，酱油、味精等调味品根本无从说起，岛民们平时享用的饭食不过如此而已，所以如果有哪一天地炉被采用，那一定意味着这是一件关系到许多人的大事。因为用地炉烧制需要花费很长的时间，投入大量的食物，一家人的饭菜不可能如此费心炮制。其中必有平时吃不到的美味，如猪肉、大鱼、家禽等等。如果在山区，再加入一些飞禽走兽等野味。如果是海边，菜单可以更丰盛一些，如龙虾、螃蟹、海鸥、海龟等等，以及一些平时难以捕到的珍稀鱼类。

酒是不可缺少的，一种类似于啤酒的饮料——“卡瓦酒”在太平洋地区

最为流行，过去只有在豪华宴上才得以畅饮。

豪华宴往往一开就是好几个小时，除了制作时间长外，各种仪式、讲话乃至享用都是极费时间的事。宴会结束后少不了舞会，舞会的时间更是无法控制；通宵达旦是常有的事。

显然，豪华宴具有这样一些特色：烧制时间长，宴会时间长，参加者众，气氛热烈，食物丰盛，难得举行。

然而，让人不可思议的是，为什么平时吃得如此糟糕，而在豪华宴上却如此大肆挥霍，对食物资源不能做合理的平均的消耗吗？

如果我们也是一位太平洋岛民，平时吃的一直是淡而无味的薯蓣，可想而知，对于那顿可以放开肚子有肉吃、有酒喝、能够跳舞作乐的豪华宴该有多么地向往。乍看起来，似乎太平洋岛民爱吃，生活的目的就是吃，当食物资源积累到一定程度后，就以大吃大喝的形式把它消耗掉。这种行为非但不明智，还有几分傻。但如果吃透了“豪华宴”背后的潜台词，可以说豪华宴非但不傻，还是一个相当聪明的举动，有它存在的必然价值。

既然豪华宴成为众所瞩目、人所向往的一件大事。那么它在社会生活中的作用就不仅仅是饮食本身，它成为一种生活的目标，成为人所追求的理想之一。太平洋大多数岛屿上的社会结构，多尚未发展到等级复杂、对立尖锐的阶级社会阶段。等级之分虽然存在，但头人、族长、酋长与普通成员之间仍然有着直接的频繁的交往，豪华宴就是这种交往的重要形式之一。由于头人掌握着较多的自然资源的支配权，因而以头人为主人的豪华宴较为普遍。当头人的豪华宴成为族体内其他成员所向往的生活目标时，头人的地位、威望也就自然而然地凸现出来。同时，饮宴舞乐是一件快乐的事，易于促进感情的交往、沟通、巩固、加深。豪华宴事实上成为感情的纽带、威望的象征。

当豪华宴的目的是为了宴请外来宾客时，宾客所带来的礼物一般不为头人私人占有，而是留在族体内成为公共财物。如果进行分配，则由公认的人选主持举行，族体成员皆可因此得到好处。

婚礼、葬礼以及为庆祝狩猎成功而举行的豪华宴可以提高举办者在社会上的名声，显示自身在社会中的地位和价值，因而是每一个社会成员都乐意从事的，能够有机会举办豪华宴，其主人必然因此而获得无上光荣。

豪华宴并非没有节制，宾客们的狼吞虎咽，远未超出食物再生的界限。豪华宴也非集中在一段时间内频频举行，而是有一定的时间间隔，以保障食物资源的有限利用和再生。据说，豪华宴在某种程度上还能协调同一地区因收获不均而带来的不平衡。例如丰产的地区一般比歉收的地区举办的豪华宴要多、歉收地区的人除了可以放开肚子吃外，还可以带回一部分。这样，豪华宴甚至成为互助自救的有效手段。

总之，豪华宴在太平洋岛屿上有着微妙的但不可估量的巨大作用。一方面它成为凝聚社会成员相互关系的粘合剂，通过组织豪华宴，参加豪华宴，社会成员之间自然而然建立起来的良好关系，保障了社会的稳定和平衡，也易于消除彼此之间的隔阂。另外在特殊的场合，甚至它还具有经济意义的赈灾扶贫的作用。其次，豪华宴又是一帖刺激平淡生活的兴奋剂。如果生活没有起伏，人生过于乏味，那是难以容忍的事，对于喜欢刺激、追求浪漫的太平洋岛民而言更是如此。豪华宴起到了节日般的作用，它给生活灌注了活力，给生活带来了节奏般的起伏。吃着寡味的薯蓣，想象豪华宴的美味，这种生活方式，也许比吃得不好不坏，但从此失去期待更易为人接受。



### 一位酋长的诞生

当欧洲人进入太平洋岛屿时，除夏威夷主岛、汤加、萨摩亚、塔希提等几座大岛，社会等级已较复杂、政治集权已较显著，并出现王室外，绝大部分地区，尤其是小岛，社会形态仍处于十分原始的状态。即拥有共同血统或具有姻缘关系的人们居住在一起，人数大多不超过 1000，形成一个自然村落，由称为族长、头人或酋长的人统治。在这些基层首领之上也许还有大酋长，但控制不会很严格，只是一种名义上从属关系。

人类必须依赖群体才能生存，而群体又必然需要一位首领。太平洋岛屿的首领是如何诞生的，他又是如何保护其权位的，让我们选取一位“酋长”为代表，来考察一下太平洋岛屿上的“政治智慧”。

权位的获得不外乎三种手段：1.推举，自然式的荣膺；2.继承；3.动用军事力量。后者在太平洋岛屿大多数地区尚未采用，虽然每一个男子都是天生的战士，但那是一致对外的，在社会集团内部，它不能被用来作为政治实施的工具。因而继承与推举是主要的两种方式。这两种方式并非截然分开使用，一位首领的诞生往往既有继承的因素，也有推举、竞争的因素。只不过因地区而异，有的地方更重继承，有的地方更重竞争。例如在波利尼西亚地区，继承被认为是决定社会地位和职责的唯一基础，但这也仅仅是规定了社会的某一部分人有可能获得较高的社会地位，可以成为首领。并不是说不需努力就轻易能够当上酋长，或永保“王位”太平。萨摩亚的每一个村落都通行一些称号，拥有称号者才能在村社日常生活中拥有发言权，参加选举，担任公职。但这些称号具有特别的灵活性，称号可以分割，新称号可以创立，旧称号可以消失。甚至称号可以跨越村社，一个拥有称号的人在本村不孚众望，却可以在邻村承袭另一称号。

因而在波利尼西亚地区，即便规定了有条件成为首领的种类和人数，但还是存在着竞争。

至于美拉尼西亚地区，虽然也通行继承规则，但由于社会层次相对简单，所以使更多的社会普通成员也有条件成为首领，通过努力与竞争，以获取成就、赢得推举是主要的晋身方式。

在太平洋岛屿上为谋取权位而展开的竞争既非掌握武力、拥有军队，也非控制经济，以财力左右他人。社会形态越是简单，对首领道德和威望的要求也越高，这是一条人类学通则。道德意为大公无私，时时处处为众人着想；而威望的获取与否，相当程度上取决于道德积累的高低。

在许多岛屿上，为了获取成为首领必需的威望，“散财”成为一种有效的手段。即先积累财富，再散布财富。先为他人服务，再让他人为自己服务。一个成功的人，并不能去看他手头上积累了多少财富，而要看他控制着多少潜在的社会力量和经济力量。换言之，有形的资本是贝珠串和猪，无形的资本是声望。

例如，头人的儿子在其父亲死后，所能继承到的财产其实寥寥无几，因为不存在土地所有权的继承，而且父亲生前积蓄的资财，一般都要在丧葬仪式的豪华宴会上花去相当大一部分，所以如果想要出人头地，还得从头开始。利用自身的人际关系，通过不停地敛财和散财，才能使人们集聚在他周围，以保证权力的不遭旁落。

当上了酋长，并非从此高枕无忧，其权位时刻都会受到挑战，因为觊觎酋长一职者大有人在。这些挑战者所运用的手段一样是想方设法抬高自己的

声誉和威望。

挑战者可能是位园艺方面的能手，通过园艺逐渐积累了财富后，他就可以多娶妻子、多养猪，这是扩大其声望的有效方式。进而在别人有难时，例如食物匮乏时，将食物馈赠或借贷给对方，形成感情或财产上的依赖关系。婚丧喜庆是挑战者表现声望的大好机会，他会借机为他的亲戚及追随者准备好大量礼物，并由他出面把他的追随者聚齐，共同参加典礼。这些举动渐渐使他成为本村社许多活动中的核心人物。如果存在着其他挑战者或在位酋长拚命想保住其权位时，就会出现壮观的礼物竞赛，任何一方都不惜血本，慷慨施予，力图使自己最引人注目。因此出人头地与其说靠积累，不如说靠赠与。积累的目的是为了赠与，而赠与的目的是为了抬高声望，攫取权位。

一个人在过去对相当多的人做过相当多的事，当一旦必要时，就自然而然地获得平时感激他的一大群人的帮助。再由这批感他恩的人去控制他们周围的人，这样一环扣一环、这位首领的影响越来越大，控制范围越来越广，追随者越来越多，领袖地位随即树立起来。政治影响通过一个中心向四周放射，中心点虽然不直接控制外围，但影响的波及并不因此而减弱。一旦这位领袖衰老或死亡，整个政治结构通常就会崩溃，一切由继承者或挑战者重建。

正因为这种政治结构容易因挑战者的出现而动摇，所以首领在获取权位后，巩固威望与展示威望的工作不敢稍歇，即便地位是世袭而来，也不敢加以忽视，豪华宴就是展示威望的重要手段。例如，一位叫做托马斯·威廉斯的基督教传教士曾记载了一位斐济王公举办的盛宴。

“在这次宴会上，他雇用了200个人花费近6个小时的时间收集和堆放食物，这些食物包括50吨熟薯蓣和芋头、15吨甜布丁、17只海龟、满满5车卡瓦酒以及大约200吨生的薯蓣。”诸如此类，为了抬高声望而带来的铺张、虚饰在太平洋岛屿处处可见。如在新西兰和马克萨斯群岛，酋长雇用大量劳动力在山坡上开垦梯田种芋头，或在设防地点构筑堡垒。这些工程在规模上远远超过需要，成为虚饰炫耀，只不过是表明酋长养得起他们，能指使他们。至于劳民伤财、花费高昂代价用于装饰的事更是不胜枚举。如在夏威夷群岛，酋长们的羽毛斗篷是用数以万计罕见的彩色羽毛细心扎成小捆后拼缀到细网底布上制成的，拼成的几何图案主要由黄色、红色和黑色组成。在美拉尼西亚佛罗里达岛，大酋长的独木舟被用螺钿精心镶嵌起来，镶嵌的工艺极其繁复，因为每一块螺钿都要手工用挫刀或石块打磨到要求的形状，然后在工匠的指导下，粘到船板拼缝的填胶上。作为大酋长，他从下属的每一个村子征用多达1000片至2000片的螺钿，而一艘真正豪华的船只可能要装饰5万片单片的螺钿，当酋长乘坐着它赫然出航时，能够产生震撼人心的效果，岛民们自然被他的威望慑服，无条件追随于他。

可以这样说，首领们没有法律上规定的或形式上确定的政治职位或权利；但他们是事实上的领袖。能否成为领袖完全取决于威望获得与否以及威望的高低。因而，宴席就是必要的政治投资，铺张就是正常的政治表现。散财就是为了聚财，散财越多，聚财或者说人力物力的可控程度也相应地越大。不过，在有些场合，这样做未必发生期待中的良性循环，结果反而是恶性的。例如在年成不好，收获匮乏，心灰意懒的村民决意抛弃曾一度给予过他们好处的酋长时，酋长常常会继续用豪华宴等方式挽留追随者。然而，这种豪华

宴的性质已经变了，它属于破坏性的。为了继续炫耀自己的财富，酋长竟不顾再生能力的有无，变本加厉地消耗财物，举办超大规模的宴会，甚至把财物投入火中付之一炬，以示富有和不屑一顾。当然这种自杀性的散财宴只能作用于一时，最后的结局终究是整个村社的灭亡。

荣誉和威望是人主观评价的产物，它与人的感情相联结，与人际关系相伴生。如果政治评价的主要标准是荣誉和威望时，那么政治家们就会不择手段地去争取它、拥有它，哪怕是用自杀性的手段暂时拥有，因为除此之外别无他途。首领在个人感情的纽带基础上让人们服从他，通过慷慨的施舍使人们忠于他，通过魔法使人们对他敬畏，通过智慧、巧辩等使人们接受他的观点，这些都是以首领个人品性为基础的，这就是太平洋岛屿占主导地位的政治形态。最大限度地获取威望，竭尽全力保持威望，就是相应的政治智慧。

### 送不完的礼

太平洋岛屿的物质生产并不怎么发达，但那里的居民却特好送礼。礼物虽也有比较贵重的装饰品，但大多数情况下，却是普通的生活用品，主要是食物如鱼、薯蓣、猪等等。根据礼尚往来的原则，受礼者必须当即还礼或以后找机会还礼，于是你来我往，礼便永远送不完了。在巴布亚新几内亚，频繁的送礼甚至演变成了节日，即“送礼节”，时间定在七月。为了过好节日，人们很早即开始准备，礼物多为有袋类动物、蔬菜、玉米、薯蓣、香蕉。选好礼物后，再仔细分类包装，写上送礼人和受礼人的名字，集中堆成一个礼品堆。举行送礼活动时，被邀请者手持长矛弓箭，先围着礼品纵情歌舞。最后点名送礼，其他人呐喊致贺。受礼人要记住送礼者，以便下次送礼节回礼。

在其他地区，虽然没有“送礼节”的说法，但形式内容是大同小异的，结婚送礼、葬仪送礼、赴豪华宴送礼、部落之间送礼，氏族内部首领与部落成员相互送礼，在一片皆大欢喜中，人们互相联络感情、消除隔阂；在一片送礼声中，送礼者的名声和威望得到进一步的播扬和提高。

位于新几内亚的特罗布里恩德岛上的居民在自己的耕地上种植薯蓣，收获后他们只消耗其中的一半就足够了。但他们仍大量屯积薯蓣，而且是越多越好，越多越欢乐、越骄傲，这多余的一半薯蓣就是为送礼而生产的。他们挑出其中最好的薯蓣送给有血缘关系的亲友以及氏族首领。送给别人的薯蓣也是越多越好，越多名声越大。受礼者尤其是首领把薯蓣统统摆出来，以象征其声望与权力。被用来送礼的薯蓣虽然是最值得赞赏，最惹人注目的，但它却只被用于在视觉上产生强烈效果，而并不进入口腹之中。自然时间长了，这些薯蓣免不了遭全部腐烂的命运，但岛民们并不心痛。

薯蓣除了在氏族内部相互交换外，也在部落与部落之间当作礼品互相交换，这种交换是带有竞争性的，荣誉归于送礼竞赛中获胜的一方。虽然礼物送来送去，内容完全一样，并非互通有无，但一定要送，送礼被赋予了远远超出送礼本身的意义。

我们不能简单地理解送礼的本质，在部落社会中，“礼物”并不是简单地由一个人的名下传递到另一个人名下，而是通过礼物的授受关系表达或强化一种社会关系。礼物是关系的象征，它有着超越本身价值以上更高的价值，它所表明关系至少有两层：第一、互惠，在双方关系平等的情况下，礼物作双向流动，一方授礼、一方还礼，相互提供体现声望的机会。在双方关系不平等的情况下，礼物等于贡品，集中地向一方流动，如氏族领袖可以收取来自普通氏族成员的大量礼品，而首领可能在过去已经或在将来以其他形式

加以回报。第二，互赖，彼此礼品哪怕完全相同，但在你来我往的过程中，相互提携，相互依赖的含义自然而然地表现了出来。在交换物品的同时交换着双方的感情和友谊。互赠礼物有时还是解决争端的有效方式，当部落与部落发生冲突，争端持续一个阶段后，其中一方觉得在军事上无力对抗下去，他们可能会向对方提出，换一种方式重新抗争。这种新的方式往往采用送礼，在新的一轮竞赛中看谁送的礼多、礼好。在送礼过程中，建树起新的威望、新的气势以压倒对方，这样战争被遏止了，双方依然是对抗，但却演变成了和平的对抗。

送礼、还礼、再送礼，太平洋岛民们兴致高昂，永无休止地把送礼活动持续下去。从表面上看，这是一种物品的交换，但它却不是为了交换物品而交换，哪怕是纯属浪费也要交换。交换的物品只是媒介，通过媒介把人与人、部落与部落、感情与感情、信息与信息连结在一起，才是送礼的本义，这就是送礼之事长盛不衰、备受喜爱的根由之所在。

### 库拉交易

感情交流的重要性不仅作用于社会、政治诸领域，甚至在贸易上也不例外。将新几内亚岛东南部同特罗布里恩德群岛及周围岛屿联系起来的庞大土著贸易体系——“库拉”交易，如果究其原因，实质上也是一场以送礼为形式的感情交流。

英国人类学家马林诺夫斯基在其《西太平洋中的亚尔古英雄》一书中曾对这种独特而有趣的贸易往来有过详细的记载，书中描述的亚尔古英雄即特罗布里恩德群岛的居民们以一叶扁舟穿越茫茫大海到其他岛屿上进行贸易活动。促使他们不惜冒险出海航行的主要目的，不是为了交换日常生活中所需的必备物品，而是交换那些不具实用价值的装饰品，即白色芋螺贝壳制作的手镯和红色海菊贝壳制作的项链。这种贸易在形式上有着严格规定。即两种交换品绝不能停止流通，它们沿着贸易网一站接一站直接传递，在传递的过程中使临时的占有者拥有临时的威望。为了使这一体系持续运行，这两种交换品不断地沿着相反方向循环，即项链作顺时针方向流通而手镯作逆时针方向流通。这一方式是绝不变更的，最终结果是物归原主，周而复始，这就是所谓的库拉(Kula)交易。

在库拉交易顺利完成的前提下，可以适当地按需要搞一些其他商品的流通，如陶器、刀斧、西米、椰子和独木舟等等，但这些都是附带的物品，没有手镯和项链的交易，就没有附加商品的流通。

库拉交易更像一种游戏，它在交换的人数和方式上有着严格的限制。年轻人以能参加库拉交易为荣，他们一般由男亲戚介绍加入圈内，年轻人只要继承或接受了亲戚交给的一只手镯或一根项链，就可以进入游戏圈了。

在特罗布里恩德人眼里，库拉交易品有着崇高的价值，它很少用来“购买物品”，但可以作为结婚礼物，或建造独木舟所需的报酬。当库拉交易船远航到达海岸后，贸易伙伴们互致问候，发表礼节性的讲话，然后就是互赠礼品。一般接受一方回赠的礼品要更丰厚一些，如果贸易伙伴尚不能立即奉上与礼品相当价值的回赠时，赠礼者也不会沮丧，他们充满希望，下次相见时，伙伴决不会让自己失望。

这真是闻所未闻的贸易体系，贸易组织和贸易规则如此谨严，贸易者不辞辛劳，远渡大洋，却只是在做一场游戏。游戏中所交流的并非有价的商品，却是无价的感情和威望，每一位参与者，每一位拥有者都力图通过这些无用

的奢侈品，培植感情的关系，获取他人的赞赏，为自己带来尊荣。达到心理上的虚幻满足，要远甚于财物上的实际满足，这在世界贸易体系中也许是独一无二的。

库拉交易给岛民生活带来的影响不可估量，它打开了岛民们闭塞的视野，使他们与外界的交往成为定期的不间断的活动。远航也促使了独木舟制造技艺的提高。更重要的是，库拉交易使参与交易的地理上支离破碎的各个岛屿形成了一个整体，谁拥有价值最高的奢侈品，谁就能成为最高地位的领袖，那些手镯和项链变成了政治的资本，而库拉交易网事实上构成了松散的政治联盟。

不管主观上怎样将商品交易视为奢侈品交易的附属活动，但事实上的确是通过无价带动了有价，通过无用带动了有用，一个经济上互通有无的贸易体系客观上因奢侈品交易的存在而存在，发达而发达。

也许已无法解释库拉交易最初是如何起源的，究竟是为传播威望，还是为了贸易交往。无法否认的是，孤悬一方的各岛屿需要交往，而且是定期的紧密的交往。库拉交易也许只是一个外壳，一种形式，它得以存在及延续是因为参与者可以借此主动地或被动地纳入一个开放的交往网络，这对于因地理隔绝而容易封闭自守的岛民来说极为重要吧。

因此，库拉交易只是一种形式，一种扩大影响与联系外界的形式，它以严谨有效的手段保障这种开放不受中断。除了库拉交易，在有些岛屿之间还存在着固定的新娘交易以及其他特殊物品如贝壳、陶器、猪及猪牙等的固定交换体系，只是规模没有库拉交易那么大，规则没有那么严密而已，但作用并无不同。以新娘交易为例，族内婚几乎在任何地区都是被严格禁止的，于是，岛际之间相互交换新娘既避免触犯这一禁忌，又能达成频繁的固定的交往，特殊物品的交易也一样，其中几乎没有岛民们缺乏了它就不能生存的东西。可见岛民们交换的并不主要是物品，而是一种“打破隔绝”的渴望。

猎取人头，究竟是为了什么？

如果因为太平洋岛屿有着迷人的风光、纯朴的民风，而认为这是一片祥和宁静、充满友爱的极乐之地，那就大错特错了，岛屿的众多、部族的差异以及政治上的不统一，使岛与岛之间，部族与部族之间充满了敌意，冲突永无休止之日，这里的敌人消失了，很快又会有新的敌人从其他地方冒出来。

战争的原因也并非像人们所推测的那样，仅仅是为了土地、资源或女人、奴隶。想当然的侮辱或微不足道的损害，都足以成为战争的起因。在巫术盛行的地区，如果部族内有人受伤、死亡，那一定会被认为是其他部族人施放巫术引起的，为此就有必要发动战争。如果战争世代持续下去，就演变成血亲复仇。

频繁战争使太平洋岛民们的武器极其发达，远远比生产工具发达。常见的武器有各种各样的棍棒、矛戈、投石器等等。棍棒以波利尼西亚人的狼牙棒最为有名，它用质地沉重的树木制成，分投掷用和打击用两种。投掷棒槌用小树的下半截制作，树根做顶部，树干做成长约30~50厘米的手柄。有一种投掷棒槌顶部装有许多粗钝的木钉，木钉像车轮的辐条一样向四方突出。手柄部分刻划有凹槽，以使棒槌不易从手中滑脱。打击用的棒槌一般在其前端做出许多尖利的锋刃，呈锯齿形，同中国古代兵器狼牙棒极其相似。英国人在同新西兰土著毛利人作战时，领教过狼牙棒的厉害。尤其是近身格斗，精通这种武器的土著远比手握军刀的欧洲人厉害。

在太平洋岛民那里，长矛是投掷用的。它用质地厚重的木头制成，长矛的尖端或在火里烤焦了以增加它的硬度，或在其上系有石头、骨或贝壳等尖锐之物作矛头。波利尼西亚人甚至绑上鲨鱼的牙齿，极为可怕，长矛最长可达3,5米。长矛除被用手投外，有些部族也使用抛矛器。在美拉尼西亚南部，人们用短绳螺旋状地缠住长矛末端，在投掷时，使长矛回旋地向前运动。

投石器也是被广泛运用的一种武器，它用椰子纤维编织而成，在一个技巧熟练的战士手中，它可以将一个鸡蛋大小的石头抛掷得非常远。

铠甲作为防御性武器，在不同的地方用不同的材料制造。有的是木块，用绳索系在一起，再用树脂粘合起来。在新几内亚有藤编的盔甲，萨摩亚人用竹片扎在一起做盾牌。

吹箭筒、弓箭、弹弓也被用来作为武器，箭头有时还被涂上毒液。但这些远远没有棍棒、长矛等使用得广泛。

由于冲突的频繁，村寨往往有军事性的设施存在，如警戒柱、瞭望塔等，瞭望塔上布置有哨兵，以防备敌人的袭击。敌对双方的战士常常在公认的战场上相遇，相互投掷长矛，发射弓箭。冲突一般都不大，在正式的作战场合，如果参战一方有一二人死了，就会迅速撤退。夜袭是经常被采用的作战方式，这种袭击极为残酷，被袭一方不仅食物被洗劫，村寨被烧毁，大多数情况下，不分男女老少，统统被杀。幸存的被袭者要等待数月、数年甚至数十年才能恢复元气，重新向仇敌发起进攻。冲突就这样世代延续，永无休止。

长年累月的军事袭击不仅使战争成为男子的主要职责，更使猎人头、食人肉这种可怕的行为演变成一种习以为常、司空见惯的习俗。这一风俗历史上曾广泛地流行于新几内亚、美拉尼西亚、波利尼西亚等广大地区。如同豪华宴一样，猎人头、食人肉也成了部族一件大事。

对于一位部落战士而言，是否拥有人头是检验其是否勇猛，是否战胜过敌人的重要标志，因而割取人头并陈列出来是展现勇猛和威望的重要手段。如果一位战士始终没有人头可以挂在屋前，他将引以为耻，必需想方设法尽快猎取。谁猎取的人头越多，谁的威望就越高，社会地位也越高。

猎取人头者并不一定吃人肉，但吃人肉的习俗确曾在许多地区流行过。例如斐济，当然现在已是一个文明国度，但在1890年前，作为“食人生番”的聚集地，食人之风极度盛行。当敌对部落相互残杀后，战胜者把战败一方的死者拖回本部落，随即在地上挖一个坑，支上锅用水煮食，或用竹刀将尸体分为数段，用火烤食。如果是煮食，先在尸体上涂一层香椰子油，并加上一种香料——小胡椒，然后放入锅中煮熬。煮熟后，用一根特制的木叉把人肉叉出来，分割成小块，分送给本村庄每户一份。然后，参加过战斗的人员便围着人肉锅唱歌跳舞，欢庆胜利。

无论是猎人头，还是食人肉，其用意是相同的，即表示具备勇气，或借此获取勇气。如果把对方从整体上加以消灭，那么就被认为可以将对方的力量直接转移到自己身上来。在世界上最后的食人部落——位于伊里安查亚（即新几内亚岛西侧）阿斯马特地区，那里刚刚割下的人头往往被用来传授给小孩所谓精力。在举行这个仪式时，让小孩把人头放在他的大腿之间，然后坐下，据说这样死者的力量就会魔术般地传达给孩子。

勇敢，作为一种品行被推崇、被赞赏、被认为光荣，这在世界任何民族中都是一样的，并不因文化的发达与原始与否而有差别。当勇敢作为一种美德，要求人们尤其是男子去追求时，社会必然要提供相应的方式和场所。在

现代，其机会也许是探险、登山或各种竞技体育，或是一些战争场合。在太平洋岛屿上，战争的机会并不匮乏，从某种意义上讲，战场甚至是岛民们为了表演其勇气而有意制造出来的舞台，战争则像只充气阀，使“勇气”永远是鼓鼓的，不会消退下去，战争使整个社会处于不断的兴奋之中，使生活充满了刺激。

战争不仅给战士提供了尚武逞勇的机会，也给部族提供了减少内部矛盾、增进彼此合作的机会。战争作为一件大事，并不是几个战士的英武举动所能担当完成的。战前，妇女、老人和儿童要为战士们提供精心的准备，出征后，则为他们的胜利而祈祷，为他们预备凯旋后的庆功宴，还包括一定的仪式。如斐济人的袭击船得胜回来时，会敲一种特定的鼓声，当他们靠近岸边时，开始在独木舟上跳一种战斗舞，而岸上的妇女则跳起相应的舞蹈。

无论胜败，战争都将族体内所有成员的身心联结在一起。战斗胜利了，所有的人为之喜悦并分享收获，例如共享人肉；战败则是全族体的悲哀和耻辱。为了防止敌人的入侵，族人必须同仇敌忾，统一行动。所有这一切使战争被社会化、被制度化。由于它能调动全体成员的期望，协调全体成员的行动，在战争的旗帜下，全体成员能够统一起来，变得空前团结、易于领导，因而同豪华宴一样，战争起到了社会凝结剂与兴奋剂的作用。

#### 处处找亲戚、人人皆亲属

在现代社会，尤其是大都市，社会成员来自五湖四海，他们中一部分相识相爱后便组成新的家庭，这些家庭是彼此独立的，虽然居住于一个集中的空间，但相互之间并无亲属关系。各个家庭虽有自己的亲属网，但亲属大多各居一方，毗邻而居，共同生活的情况已极为少见。现代人要在社会中生存下去，主要依赖自己的能力，在所从属的团体发挥一定的作用。亲属可以帮上一些忙，但其影响不是绝对的。

然而，你如果生活在太平洋岛屿上，情况就完全两样了。个人一旦脱离了亲属关系的网络，那一定会走投无路。

太平洋岛屿中，除位列世界第二的大岛——新几内亚岛外，大多数有人居住的岛屿面积都很小。也许在历史上的某一天，一群男女驾驭着数艘独木舟在漂流过程中，偶尔发现了一座适宜居住的岛屿，于是便定居下来，世世代代繁衍下去。所以，他们的后代必然与最早登陆的祖先有着血缘关系，后代相互之间也必然有着亲属关系。当然，族内通婚是严格禁止的。岛民们或者出海与其他岛屿上的部族建立世代通婚关系，或者与陆续登上此岛的外族人相互通婚。在定居制度上，如果采用从夫居，则妻子嫁至丈夫的岛屿（村寨），孩子与父亲的亲属共同居住。如果采用从妻居，则丈夫来到妻子的岛屿（村寨），孩子与母亲的亲属共同居住。也有双重居处的，在某一段时间，夫妇、孩子与丈夫亲属共居一处，在另一段时间，又反过来。不管居住形态如何，丈夫、妻子及孩子的背后是一个庞大的世代相连的亲属群体，这一点不会改变。由于岛屿与岛屿被大海隔绝，交通相对不便，不利于村与村、岛与岛之间的频繁交往，不利于打破血缘相连的社会组织形态，很难像大陆地区那样，建立起地缘性的社会组织。

直至现代，太平洋岛屿大多数居民的社会组织仍极为简单，一个村寨就是一个大家族，村寨的事务由族长、头人负责。即便像新几内亚这样的大岛，村与村之间地域虽然相连，但由于崇山峻岭造成了地理上的自然隔绝，使村与村之间的居民无法进行大规模经常性的流动，即便存在着跨越村寨之上的

政治组织，如国家和地方政府，也很难破坏其社会的自然形态，相反必需依赖和维护它，才能实施管理，于是，亲属关系就如一道铜墙铁壁，牢不可破。

现代工业社会要求每一个人都能够掌握自己的命运，独立性越强越好，自由度越高越好，这样才能有利于社会根据不同需要对其成员进行重新组合。因此，由亲属关系构成的群体是工业社会的大敌，一个人如果无法挣脱亲属网络，无法轻易地离开其所处的环境，无法自由地操纵自己的命运，大规模的人际往来和组合就做不到。然而，在以农耕、渔猎为生的社会，社会生产力比较低下的社会，地理环境相对隔绝的社会，亲属关系网络非但不能打破，反而要精心编织起来，网络编织得越紧，个人的安全感就越强。对待亲属关系，工业社会的态度是尽可能打破它，而太平洋岛屿上则尽可能维护它。

以一个萨摩亚人的村庄为例，萨摩亚岛上的村庄大多由三四十户构成，然而这一“户”并不像我们所想象的那样，由双亲加子女及祖父母构成。一户往往有一二十人，即一个大家族，由一位叫做“玛泰”的头人负责。同一户内的人或因血缘，或因姻缘，或因收养而和“玛泰”及他的妻子有一定关系。这种关系不一定非是近亲，但一定带有一层亲属关系。萨摩亚人的居住制度不定，或从妻或从夫，或在不同时间内住不同地方。寡妇和鳏夫通常返回他们的血亲家庭中去生活。在亲属关系网内，萨摩亚人的流动十分频繁，尤其是孩子，只要有亲戚关系，他（她）可以去任何一家居住。其实，整个村寨内各户都是他（她）的亲属，只是关系或远或近罢了。在其他亲戚家中生活，并不会受到歧视，待遇一定是完全相同的。

“同一亲属群体中的一个两三岁的孩子，可以走东家串西家，不会遇到什么不测，他肯定会有地方吃、喝。当他累了小憩时会有人给他盖上被单，伤心时会有人伸来慈爱的大手擦去他脸上的泪水，身上有伤时也会有人给他包扎。不管是哪家的孩子，在天黑的时候还没有回家的话，亲属们都会帮着寻找；如果婴儿的母亲去腹地的种植园中劳作的话，婴儿往往从这双手上传到那双手上，村里的人都会照顾他。”

对于一个未婚的萨摩亚孩子而言，如果他现在所居住的地方使他感到过于压抑的话，他可以搬到另外一家使他更满意的亲属家去。有的亲戚家吃得好，有的亲戚家有许多同龄的伙伴，有的劳动十分艰苦……他可以自由选择。事实上很少有哪一个孩子从小到大都生活在同一户中，相反，他们总是尽可能变动居住之地。一旦进入新的家庭，他就成了那家的男孩子或女孩子，彼此以兄弟姐妹相称，除了接受这一家的照顾和保护外，同样的他也必须参与那一家的劳动，担负起与他年龄相称的责任。萨摩亚人把亲属看作是这样一个人，可以对他提出一系列要求，赋予他各种责任。人们可以从一位亲属那里得到食物、衣物，获得庇护，而不必付任何报酬。在与别人争斗中可以要求亲属的帮助，而不会被拒绝。

在萨摩亚，那种因为性情相投而产生的友谊是最为脆弱的关系，总会因为利益和居住地的改变而中断。什么都必须依赖亲属关系。这种关系或者来自血缘，或者来自姻缘，如果既无血缘，也无姻缘，那也一定要建立收养关系。在萨摩亚，一个人如果在外村居住久了，会不再被当成户内的成员，而来自外村的人如果长期居住于户中，那么他迟早会被收养，拥有名正言顺的



亲属关系。

由亲属关系构成的群体也是一个拥有共同经济利益的群体，成员们一起耕作渔猎，一起分享劳动果实。在利益上他们相互照应，不分彼此。如果一旦发生冲突，又是一致对外的战斗组织。个人如果游离于亲属群体之外，那他一定无法生存下去，因为外面的世界极为陌生，外面的世界也一定是由一个个相互独立的亲属群体组成，如果他不能加入其他亲属群体，成为其中一员的话，那么他必将失去粮食、失去居处、失去帮助、失去保护、失去温暖，在孤独中死去。

人不能没有亲属关系，处处都要找亲属关系，这是太平洋岛民们最基本的生活经验。有亲戚在，什么困难都能解决，失去了亲戚，等于失去了一切。

美国人类学家戴维曾携其妻子吉里松及6岁的女儿萨曼萨在巴布亚新几内亚的吉米人居住地作过人类学考察。他们在那里亲眼目睹过叫做“塔索尔·朱韦”（Tasor Juwi）的仪式，意即收养子女。这种仪式在邻村之间彼此进行，已有数年，相互收养对方为子女。在仪式上，大人扮作小孩，找邻村的一对夫妻作养父、养母，并假装吸吮“养母”的乳头。戴维及吉里松本人也被巴辛·瓦斯勒村的酋长收养为子女。据说这种仪式是为了消除邻村之间的紧张关系。

在一种脱离了亲属关系就无法生存的社会，还有什么比亲属关系更重要的人际关系呢，既然大家彼此已是亲戚，自然从此拥有一致的利益，又怎会相互冲突呢？

亲属关系是万能的，太平洋岛民对此有着清醒的意识。如果有谁竭力想撕破这张网，那一定会被视为愚蠢。作为人，人际流通绝对必要，但这种流通，如果在亲属网内自由自在地进行，得到的是亲近感。如果在亲属圈外进行，那也要以所属亲属圈为靠山，得到的是安全感。

#### 语言与政治

人之区别于动物，除了能够发明工具以外，还有极其重要的一点，就是能够运用语言思维并传达信息。在这个地球上生存着大大小小数万个民族，同时也就存在着形形色色数万种语言。世界上的绝大多数民族没有文字，因而语言就成为最重要的信息交流工具。太平洋岛屿的居民几乎都没有自己本民族的文字，但语言极为发达，那里存在着世界上最为复杂的语言系统。

如果一种语言仅为数百人使用，而且使用这一语言的群体内部没有什么等级之分，那么每个人口中所吐露的语言，也许只有年龄上的差异，即知识和信息的掌握与积累存在着差别。然而，一种语言被使用的人越多，使用这种语言社会发达程度越高，在语言掌握的深度和运用的方式上，差异也就越大。这些差异在很大程度上受到的是来自政治的影响。

所谓政治，实质上就是运用种种手段控制他人的思想和行动。语言作为一种信息，能够用来思维和指导行动的信息，如果能够对其流动方向和掌握程度加以控制，那么事实上也就控制了整个社会系统。

因而，作为首领，控制语言是一件重要大事。如果王权的获取和巩固主要依赖于神助，那么用于“神人沟通”的语言就必须由他自己掌握，或者由控制在手中的巫师掌握。中国古代有所谓上古帝王颛顼“绝地通”的神话，即改变过去庶民百姓也能与神随意沟通的局面，改由君王个人垄断。从此黎民就只能俯首帖耳听从君王所传达的天意，从思想到行动接受绝对的约束。神鬼力量无穷，凡人纵有无穷智慧也不敢与神鬼对抗。

我们现在使用的文字——汉字，追溯其历史，源头可上推至商代甲骨文。这种文字在当时具有强烈的神秘性，只被极少数人如商王和巫师识别，专门用于与鬼神交流信息。太平洋岛屿上的居民同商代人一样，也极度相信神鬼的力量，首领或者本人具有神性，或者得到巫师的相助。在与神交往过程中，由于尚未使用文字，必然直接使用语言沟通，这些语言决非口语，普通百姓不可能听懂。例如在塔希提岛上，首领身边必有一群祭司，他们不仅运用“古老”的为普通人所无法理解的语言做祷告，而且也运用这种特殊语言做预言。其举动有如中国民间的神汉巫婆。当魂灵附体后，他们四肢痉挛，面部变形，眼睛发直、口吐白沫，在地上打滚，仿佛受到残酷折磨，在一番折腾后，才大喊大叫，用“特殊”语言传达神的意志，再由别的祭司“翻译”成普通语言给别人听。

这种祭司还运用特殊语言交流传授宗教，以及医学、天文、农业等方面的知识。这种能够运用独特语言的功能使他们形成一个独特的等级，在政治上能够左右首领的等级，有时甚至可以夺取王权。

对于普通语言，首领和上等人则竭力通过有差别使用，来体现他们的政治特殊性。

同中国古代一样，波利尼西亚也有“避讳”之说，在萨摩亚、塔希提等岛屿，凡是首领的名字及与他名字相近的字都不许随意呼唤。在王权已相当发达的夏威夷岛，与王族讲话时，必须专门使用一套语言，有如日语中的最高级别的“敬语”，如果不能熟练使用或使用有误，甚至会有杀身之祸。

任何一个人在其幼年时期，都有一个语言习得的过程。如果语言的使用并非随意：而是与人的身份地位密切相关的话，那么这种习得就具有极为重要的意义。尤其在太平洋岛屿上，由于不使用文字，历史传统例如传说、神话、歌谣等完全依赖口头流传下来，语言记忆与叙述的能力成为相当重要的政治能力。

在极度重视血缘关系的太平洋岛屿上，王族与贵族必须让后代极其完整甚至说极其琐碎地背诵世系表。尤其在一些政治冲突的场合，政治角逐的胜负几乎取决于记忆力的强弱。塔希提人酋长间的领地争端往往借助“记忆力比赛”来调停，谁能背诵得出最有威望的祖先和领地封号；谁就是获胜者。

夏威夷人贵族的地位很大程度上取决于他血统的纯正性。最高级的首领们当然宣称他们具有源自伟大诸神的清白血统。与这支头等家族相连的是极为复杂的亲属系统，这些大大小小的贵族只有明明白白、毫不含糊地背诵出他们与王族的血缘关联，才能保障其特权，甚至借此抓住机遇；夺取王权。例如夏威夷历史上著名的国王米哈米哈一世，原来只是一个地方首领，在欧洲人到来之后，他借助欧洲人的力量，战胜所有对手，统治了整个夏威夷群岛。可是他出身于第四等贵族，相对而言只是个小人物，但由于他能够列数出99个直系祖先，证明了自己具有王族血统，结果如愿以偿，荣登宝座。

在萨摩亚岛上，每当举行豪华宴，除了美酒、佳肴、歌舞，还有一项内容不可缺少，那就是“代言头人”的致词。

当丰盛的食物还在地炉里慢慢烘烤，宾客们闻着腾腾热气传过来的香味，虽然垂涎欲滴，心绪不定，但还是得洗耳恭听“代言头人”冗长而华丽的发言。在这种场合，头人只是主持一下仪式而已，其余的话都由能说会道的人替他讲，这个人在所有重要的场合都代表头人并维持仪式的完整。

“代言头人站起来，两脚分开，一只手拿着权杖，杖尖触及前方的地上，

在他讲话的时候从不移动权杖的下端。他的另一只手放到背后，他的长发垂到颈，一边肩上散披着装饰华丽成绉的飘拂着的发辫。他就那样站着发言，好像是给大家讲，也像是给个别人在谈，他用一些奉承的言语对当地的家族表示敬意。不时地，他似乎在把人们的注意力从头人那里吸引向自己。但是没有有一个统治者会单靠自己的吹嘘就能够建立起像‘代言头人’在他面前殷情奉承而使他受到的那种荣耀和光彩的。在他流利的演说中，客人和村民们都对他的奉承弄得飘飘然，以致对明显的夸夸其谈也欣然静听。”

“代言头人”有些类似于现代社会中的节目主持人或公关人员，他代表团体与外界交际，具有极为优美的谈吐，周到大方的举动。但在萨摩亚社会里，“代言头人”的地位却远远高于主持人与公关人员。他可以享有至高的特权——盖一间仅比头人少一根顶桁的住屋，也就是说，他的地位仅次于头人。没有了他，萨摩亚人的政治生活就不能运转，可见语言的运用对萨摩亚政治有多么重要了。头人需要“如花妙语”来巩固其政治地位和威望，而代言人则借此出人头地。谁能够侃侃而谈，谁就能谋取政治地位，政治与语言的紧密关系在太平洋岛屿上体现得最强烈。

是否可以这样认为，正因为文字没有得到充分发展、运用语言于政治及其他场合的智慧才能被空前发达起来了呢。

#### 白发等于智慧

在大多数尚处农耕渔猎时代，社会结构依赖血缘关系整合而成的自然群体中，社会成员的绝对年龄并不受到重视，亦即很少有人用年月日去确切地计算年龄，而只看重相对年龄，即一个人是处于幼年、青年、壮年还是老年，是孩子、父母还是祖父母。太平洋岛屿即属于这样的社会。我们身处的现代社会，个人在社会上发挥的作用以及获得的地位，虽然与其年龄大小有一定关系，但并非绝对的，按部就班的，更多地与知识的差异、能力的高低以及精力体力的强弱有关。现代人虽然计算的是绝对年龄，但那是为了更精确地记录生命流程中所发生过的事件，更精确地安排未来人生。可以说，社会越进步，资历就越少受年龄的影响，智慧和能力可以为任何年龄阶段的人所拥有，而非只取决于年龄的递增。

如果社会的发展只是一种封闭式的循环往复，如果一个人尚未出生，社会就已经为他预定了人生角色的转换。那么社会的管理就应该尽可能地顺其自然，套用中国的成语，即“无为而治”。

最大的无为而治，就是将年龄与资历联系起来。年龄是最自然的等级关系。在人人皆亲属的萨摩亚岛上，年龄比亲属关系更具权威。所谓一级压一级，长幼之序成为一种最自然不过的管理手段。任何一位年龄大的亲戚，都有权力要求比他年龄轻的后辈提供帮助，有权批评他们的行为、干涉他们的行动。同时，长辈也必须担当起对后辈看护、培养、教育的职责。在萨摩亚人那里，实际年龄可能谁也记不住，但相对年龄以及由相对年龄决定的义务、职责却是其本人以及整个社会都十分清楚的。

在许多太平洋岛屿上，不同年龄阶段的人被输送到不同的群体之中，被赋予不同的社会责任。以一位男子为例，青年时代被认为是生命的黄金期，他们的职责是担当需要充沛体力和过人勇气的活动，例如猎捕鲨鱼、和敌人作战等等。壮年时代被认为是生命的全盛期，他们应当娶妻生子，运用其稳

健才智成为社会与家庭的支柱。依据年长者支配年幼者的惯则，社会上地位最高、最受尊敬和赞赏理所当然是老年，由老年人来担当整个家族乃至整个村社的管理之责。这与古代中国颇为相似，白发等于智慧，年岁越高，标志着智慧程度也越高。

密克罗尼西亚帛琉群岛居民社会制度的基础一直是母权制，在母系氏族内部起最重要作用的一定是一位老嫗——“大妇人”。她是整个氏族的顾问，是氏族全部“货币”的管理人。“奥博库尔”（男首领）没有她的允许什么也不能做。在其他实施父系制或双系制的岛屿上，除个别例外，族长一般也均由长辈即老年人担任。族长或长辈会议，是村落事务传统的决策机构。在大部分太平洋岛屿上，年长始终使人受到尊敬，不管有多衰老、贫困，甚至坏名声也不会减低这种尊敬。这种尊敬一方面确实是老年人阅历了丰富的人生，由于死亡率高，平均寿命低，能够活到高龄的人相当少，因而留存下来的少数高龄者的经验和智慧显得弥足珍贵。另一方面则与财产的管理与继承制度也有关系。密克罗尼西亚帛琉群岛上的“大妇人”是全氏族财产的管理人和再分配者，而新几内亚、美拉尼西亚岛屿上的老年人一生中通过发放施舍，赞助他人，肯定拥有比后辈更多的社会债权，建立起密集的人际关系网络。这使他们容易在社会上显露头角、高人一等。

也许有人会说，白发等于智慧，实际上等于是抹杀智慧，因为一切都按部就班、循序渐进、因循守旧、论资排辈的话，新的智慧就不可能激发，社会就不会进步，其实这种概念是人类进入工业社会以后才发展起来的。太平洋岛屿属于传统社会，这种社会是一个稳定的系统，它表现为人类可以在一块恒久不移的区域上，依赖简单的农业劳作或渔捕，世代代生存下去。这种社会从来都没有想到过要改变世代相传、早已熟习的生活结构、社会结构。传统社会不崇尚变更，不需要创新，维持和管理这种社会最省心省力的办法就是尽可能少地变动固有的社会秩序，尽可能多地利用人类自身的区别和差异。传统社会按性别进行社会分工的同时，也按年龄进行社会分工，老年人以其经验的丰富和财力的雄厚，担负管理之职，这并不奇怪。这种依据相对年龄赋予每个人以不同的社会职责，并随年龄递增逐步改变社会职责的作法，有它存在的合理价值。如果无视传统维护社会秩序的方式，试图对其作出重大变动，可能新的“智慧”未被发现，反而引起更大的混乱。

#### 特鲁克的酗酒者

从古至今，在这地球上，也许很难找到这样一个人，在其垂垂老矣，回首一生时，说“我这一辈子是在毫无烦恼、毫无忧虑、毫无压力中度过的”。作为一个现实生活中的人，或多或少、或轻或重、或此或彼会有一些的烦恼，只不过这种烦恼因不同性别、不同性格、不同年龄、不同时代、不同文化环境而有差异。

其实，没有烦恼，也就没有快乐，这两者是相辅相成的。人类如果没有压力，就不会产生解脱压力的需求和智慧，历史也就永远不会进步。这是一个简单的真理。

人的压力不外乎来自于两个方面，即自然环境和社会环境。

自然环境的优劣决定了人类基本生存条件的好坏，决定了是否经常会挨饿，是否不断遭受天灾的打击，是否始终被疾病缠身，等等诸如此类烦恼的程度轻重。社会环境则通过不良的人际关系，如失恋、战争、犯罪、阶级压迫等等方面给个体产生压力。然而，不管压力来自何方，其结果是相同的，

即人的心理由此产生痛苦、孤独、紧张等等心理失衡。这种情绪如果不及时加以缓解、释放，对人体对社会都极为有害。

如何缓解外在压力和心理紧张，这是所有种族，所有文化，不论文明发达与否，都必须面临的课题。东方人尤其是中国强调克己、讲求修身，这是一种极其含蓄的缓解方式，即不管人有多么痛苦、多么难忍，都不能失去理智，都要忍，都要想得开，都不能以危害社会的举动把这种情绪发泄出来。总之，宁可牺牲个体，不能破坏整体。数千年来，这种东方式的减轻外在压力的智慧也给我们这个民族带来一些负面的影响，看似理智，实则拘谨、保守、麻木、缺乏挑战精神。尤其是妇女，处处以牺牲自我为己任，受害尤深。西方人与东方人不同，他们的狂欢节、愚人节其实就是借机打破所有的秩序，暂时减轻或者忘却时时刻刻在压迫着个体的种种压力，获得一时的发泄和解放。当然这种发泄和解放是有度的，一则社会并不经常提供发泄的机会，再则社会又通过种种法律手段限制越轨的行为。因为越轨行为如果不加以严格控制，对文化的延续将起着破坏性的作用。

然而，在密克罗尼西亚特鲁克群岛上，越轨行为虽然被给予相当大的宽容，但社会并未因此遭受实质性的破坏。

曾有人类学家对岛上年轻人疯狂酗酒和喧闹的行为加以注意和研究，据称“这里的18~35岁之间的年轻男子每天或每周都在一起酗酒，往往还伴有与近邻村庄的暴力行为，尤其在周末更甚。酗酒时，男青年蓬头而坐，狂笑漫歌，与女青年打情骂俏。一旦醉倒，他们就吹牛恫吓、诅咒，发出震耳欲聋的战争叫嚣，打破门窗，冲击妇女，恐吓朋友，相互扭打，他们被人们称为罐头内无头的沙丁鱼。”岛上的居民同样认为这是不理智的行为，然而却很少有人地去谴责他们。这种过分的行为也许同特鲁克人的价值崇尚有关，特鲁克人认为年轻人应该具有冲劲和旺盛的活力，尤其男子应该亮出自己男子汉的气魄，无论是战斗，还是追逐情侣，都要敢于铤而走险。

其实，这种风尚，不仅在特鲁克，在世界上其他许多民族中也能够看到，只是其他民族在赞赏勇武时，并不把种种无秩序行为也包括在内，相反，是严厉禁绝的。然而，人类学家在对特鲁克的“勇士”阶层进行详尽分析后，却提醒，不要以为酗酒代表着凶暴，破坏性的行为未必意味着文化会走向断裂。他们认为特鲁克人对酗酒的纵容所证实的正是该文化能够延续下去，而不是崩溃。

发泄是一种痛苦和压力的解脱，这为人们所熟知。但究竟在多大程度上，举动过分属于发泄，抑或属于越轨行为甚至于犯罪。我们在寻求缓解心理紧张的方式时是不是又过分“心理紧张”了。单纯从由发泄导致越轨的行为本身来看，它称得上是弊端，但它是否就是危及社会及文化延续的弊端。在许多情况下，我们过分严格地对待了发泄现象，尤其年轻人的发泄现象，动辄加以教育、纠正，甚至禁绝清除，其实适得其反，只会加剧心理的压抑或逆反。只要不是有意识的犯罪行为，应该给予足够的宽容与理解，甚至创造更多的发泄机会，因为它的结果非但不是激化社会矛盾，反而是在清除社会不稳定因素。这并不是说，我们应该做得和特鲁克人一模一样，毕竟各有各的文化背景。但特鲁克人足以启迪我们的是，一种已经成型稳定的文化经得起种种破坏性行为，有些破坏性行为甚至是有益的，它对文化起着消除危机，

促进稳定的作用。

#### 为说谎者立碑

印度尼西亚加里曼丹岛上的达雅克族人，非常注重人诚实与否。他们认为说谎者最可憎，谁要是说了谎，除要受到不同程度的制裁以外，在说谎者死后，人们还要在村里为他“树碑立传”，碑上铭刻着何人在何地何时说过谎。其目的是要让全村人都时刻牢记：无论在什么时候都要以诚待人，不说谎，不欺诈。

真可谓天下之大，无奇不有，为说谎者立碑的确是件趣事，说谎者固然可憎，但也不致于要“小题大做”到为之树碑立传，使之臭名永垂的地步。

这说明我们对太平洋岛屿的社会性质了解得并不透彻，如果对他们的文化环境做一番深入的剖析，相信不仅会对此表示理解，还会表示钦佩。

任何社会，不管它是工业社会，还是农耕、渔猎社会，不管其文明发达程度有多高，都有一个社会控制的问题，即如何维护社会的稳定，促使社会成员遵循社会准则，避免破坏社会秩序的事件发生。

社会控制主要通过以下几个方式来实现：

一：社会化过程，亦即社会教育。当人们尚在孩提时代时，不仅被教导什么是社会崇尚的法规和价值观，而且被要求把这些作为美好和正确的事物去接受与遵循。其形式主要是成人的示范、引导，民间故事与神话的讲述，以及游戏等等。力图使所指导的行为道德观得以“内化”。对于社会确立的种种法律规范，则通过强化教育，使其有明确的了解，从小确立起依法守法的观念。在太平洋岛屿上十分流行的成年礼中，有一项重要的内容，就是进行该族体道德、法规的集中教育。即便进入成人阶段，社会化过程仍然不中断，只是不像孩提时代那么集中罢了。树碑立传作为一种在社会上能产生广泛影响的教育形式，常被用来褒扬真善美，但如果反其道而行之，揭露假丑恶，反而更具轰动效应。

二：社会压力。即依据社会道德价值观和美丑善恶意识，运用诅咒、讽刺、嘲弄、羞辱、恐吓、孤立、排斥、回避等等无形的力量，压迫犯规者改邪归正，这被称为是非正规的控制手段。“为说谎者立碑”就属于这一类手段。它颇类似于中国古代的“象刑”，即让犯法的人穿上象征罪犯的衣服，生活在大庭广众里，让众人的目光和大众舆论作为最严厉的刑罚，使罪犯的内心受到深重谴责。社会压力作为一种行之有效的控制手段，在任何一个崇尚道德的社会中都发挥着作用，现代社会也不例外。

三：刑罚措施。拥有健全法律系统的社会，依据法律调解社会纠纷，对于触犯法规的人，社会管理机构经过审判，作出裁决，决定是否赔偿、是否投入监狱、或是否采用其他处罚手段。这就是现代社会所普遍运用的方法，被称为是正规的社会控制法。在那些尚未建立起完善法律体制的社会中，刑罚也被广泛采用，但接受的是社会习惯法则或神灵的裁决。

太平洋岛屿上绝大多数地区，主要依赖第二种方式，即社会压力来维持社会秩序。这与岛民们所生存的社会环境有着密切的关系，在那种以亲属关系网为背景，相互依赖、互相影响的团体社会里，社会成员具有强烈的群体同聚意识，对置身于其中的社会共同体有着高度的习惯性理解。社会管理体现为自发的从属、参与与维护。他们将个人道德形象与信誉威望看得比生命还宝贵，绝对不做会对信誉带来不良影响的事。人与人之间如果不能相互理解、相互合作，社会就凝聚不起来，正如中国人所言，诚信乃立身之本。因

而，说谎被视为一种非常可怕的行为，并非微不足道，它足以离间人与人之间。的亲密友谊，破坏彼此的信任感，给视为社会稳定基础的人际关系造成危害，怎能不使人痛恨呢。对于这类丑行，最大的惩罚就是将他逐出群体之外。这种逐出，并非真正从群体中赶出去，而是被排斥、被孤立、被舆论谴责，被视为不可接近的人。没人理睬是一种极为痛苦的体验，给人心理的鞭挞远较受刑更为严厉、无情。

因而，“坏名声”是任何一个人都不敢轻易沾染上的，如果一个人生前因为说谎而屡遭谴责，死后还为此被树碑立传，将丑行广为张扬，那最严厉的制裁莫过于此了。这是比死刑还痛苦的制裁，它无声然而强烈地告诫每一位社会成员：不能说谎。

太平洋岛屿多为小型的，与外隔绝的社会，社会利益因而远远高于个人利益，个体与个体之间必需相互依赖才能相互满足，个体只有遵从集体才能被集体保护，只有获取好的名声才不致于被集体鄙视，只有屈从于社会压力才能使个体避免痛苦。

因此，在这种传统型的社会里，社会控制几乎演变成为自制，并以禁忌的形式表现出来，即尚未做出违背社会规范的事来，禁忌的力量已足以通过自我扼杀其于未萌之中；一旦做出违反禁忌的事，也以自裁的方式，自我执行社会必将做出的判决。

例如乱伦，在太平洋岛屿上，这属于十恶不赦的罪行，与自己的血亲女性发生两性关系将直接破坏具有严格秩序的婚姻制度。英国人类学家马林诺夫斯基在特罗布里恩德岛上从事调查时，注意到一位叫做科玛依的青年，他同他姨母的女儿发生了两性关系。这在特罗布里恩德母系社会里是绝不允许的，因为姨母的女儿就是他自己氏族的血亲姐妹，科玛依触犯了乱伦禁忌。岛上所有的人都知道这件事，但他们没有采取什么行动上的举措，而是在背地吟诵那些令人恐惧的，会使人疼痛和失去生命的咒语来诅咒他。科玛依置身于一片谴责声中，终于在某一个夜晚，他被某一个人用整个部落都能听到的声音咒为“天地不容的人”后，于第二天早上，爬上高高的椰子树，跳下来自杀了。

对于这种“违法”事件，从一开始发生到最后结束，其实社会都不用直接参与行动上的裁决和制约，一切顺其自然发展，让自制发挥作用，让良心与道德自发审判，颇有一种“多行不义必自毙”的感觉。

社会控制归结为社会压力，社会管理归结为自我管理，社会裁决归结为自发裁决，让无形的力量控制行为的方向，由价值的判断取代法律的裁决。“为说谎者立碑”通过一项简单而有强烈效应的举动把这些意义全部体现了出来。

#### 伊富高的神判

尽管太平洋岛民们作为传统型社会的成员比现代社会的人更为积极、更为自发地遵从他所属那个群体的秩序，尽管他们彼此之间在价值观和行为方式上极为相似。但要说个人生活目标与社会标准之间就毫无距离，集体利益与个人利益不存在区别，社会成员之间从不发生冲突，个人可以无条件放弃自己的思想、情感、性格、爱好，那也是不可思议的。尤其在那些已经出现私有观念的社会环境中，心甘情愿地去遵循社会法则的人越来越少，大多数情况下是屈从于强大的社会压力。但总有一些人会做出戏弄规则、破坏秩序的事来，这就迫使群体在无形的社会压力之外，采取有形的强制手段，防止

事态发展到不可收拾的地步。

大多数太平洋岛屿尚未建立起完善的法律系统，也不存在强有力的执法机构，如果人与人之间发生矛盾和纠纷，并不通过什么“有关部门”来调解解决，而是依据自己对“法”——当然是约定俗成的社会习惯法则——的理解，由“良心”做出判决，并采取相应的举动，菲律宾伊夫瓦格（Ifugao）人对付负债不还的办法是，把许多亲戚召集起来，一起到负债人家去，利用当地热情好客，不能随意拒绝客人的风俗，拼命吃掉对方的食物，直到把债款“吃”尽为止，对方则无可奈何。

对于那些矛盾双方争执不下，各执一词的冲突，以及直接破坏集体利益，违背社会准则的行为，就需要通过，“有关人物”来审判和裁决了。谁能够担当这种权威角色呢？在那些结构简单的社会中，不外乎是首领、族人或者老人。他们精通族体内的法律，当然这些法律并未成文，仅仅留存于口头上和记忆中。依据以往审结同类案例的经验以及社会上对案例的种种反应，他们灵活地作出判决。由于这种审判，遵循的是社会传统以及大多数人的意见，因此称得上是“道德”的判决。太平洋岛屿上绝大多数案件的审理都是依照这一程序，其过程也是一次宣扬社会法规和进行道德教育的过程。

太平洋岛屿上不存在监狱，但肉体刑罚被广泛采用。在新几内亚的卡伯库（Kapauku），人们对从小偷到拒绝还债一类人的惩罚是对其身体的鞭答，而对于杀人、施巫、乱伦及严重破坏条规的人，都处之以极刑。在古代的印度尼西亚巴厘岛，犯有通奸罪的男女，将被村子里的人驱逐到可怕的森林里去，永远不许回来。这对于那些离开了群体根本无法生存的岛民而言，无异于判处了死刑。

由于不存在专门的执法机构，由首领或老人作出的判决，往往由青年人来执行。在澳大利亚土著人那里，乱伦被自己的图腾、礼仪、婚姻群体的两性禁忌规则严格地限制着，如果有人犯有乱伦罪，将在老人政府的判决后被矛刺死，死刑一律由青年人执行。通过这一实例，老人再给青年进行有关乱伦的清规戒律的教育。在汤加，如果需要维持社会秩序或对某一部分人实施专政，一定交由“复仇小组”来完成，“复仇小组”由青年男子组成。这样，司法者与执法者并不从整体中独立出去，法律的贯彻和实施，成为同吃饭、睡觉一样的普通生活的一部分。

然而这种“道德”的审判仍然不能保证裁判的公正，尤其太平洋岛屿以亲属关系作为社会基础，例如汤加“复仇小组”内的成员每个人背后都有一张亲属网，他必须首先对这张网表现出绝对的忠诚，为此而会和其他的成员发生利益冲突。同样，裁决者虽然是“要人”，但仍然是人，为人的感情所左右。这些因素都足以使判决与执行出现偏差。另外，在那些是非难辨、莫衷一是，尤其是缺乏证据的场合，仅凭人的智慧已经无能为力，只能交给“神”去处理了。

“菲律宾的伊富高族（Ifugao），刑事案件和财产纠纷之类的民事案件常用神判来解决。被控告犯有某项罪行的人如果坚持不认罪，就会送去神判以作为一项挑战；或者原告会向被告挑战，要他证明自己的无辜。被指控的个人或团体如果拒绝接受神判，就表示确实有错了。

伊富高族有好几种神判的形式。在热水神判中，被试者得用手伸进一锅开水中取出一块砾石，再放回去。在伊富高族的其他地区，则用烧红的刀子放在被试者的手上。无论采用哪一种测试法，如果被试者有罪的话，他的手



就会严重的伤；如果无罪的话（在财产纠纷的例子中对的一方）就不会严重灼伤，这时原告或对手就得付出赔偿。发生纠纷的双方都得把刀放在他们的手上，对的一方灼伤的情形就比较不严重。

最后，他们还有几种决斗和角力赛的形式，发生纠纷的各方就以此判定他们的案子。在这种情形中，超自然就像特殊的神判一样，支持对的一方。

神判和竞赛都由蒙卡农（monkalun），即仲裁人来监督，蒙卡农是中立的一方，在这些案例中担任裁判。在其他种类的诉讼中，蒙卡农则担任中人，他通过与发生纠纷的对方谈判和调查，企图达成妥协或者使事实明朗化。”

神判真称得上是一种绝妙的判决，在我国古代据说也经常使用、而且屡屡奏效：它不仅使“法官”由审判者变为裁判人，卸下了沉重的包袱，摆脱了为难的处境，而且审判一定会有结果，在大多数场合下，结果是正确的。表面上看，这是人类放弃了人的智慧，而拜托神明的智慧，其实这才是人类智慧的充分体现。

如果冲突双方各执一词，不相上下，审判者又难以明断。那只能寻找一个原告被告双方都共同认可的更为高明的法官，这时只有请出神明，才能得到大家的认可。在太平洋岛屿上，人们对神的力量确信无疑，无论被告原告还是裁判，都相信超自然无时不在严密地监视着人类的道德行为，可以说社会的习惯法则就代表着神的旨意，具备神圣和绝对的性质，谁破坏了社会的法则，谁就要遭到神谴。使用神判，能立即将神的意旨昭示天下。如果不使用神判，有罪者也将迟早会受到疾病、死亡等等不幸的惩处。因而，对超自然强大力量的惧怕是人所共有的，神判的方式虽然极端可怕，但有罪一方往往未及接受试验，就已将心理的紧张恐惧暴露无遗，无罪者当然无所畏惧了。这样，神判尚未进行。就已真相大白，当然，也会有这样的场合，被告与原告都坚信自己正确，不怕接受神判，那么由于对神的绝对信仰，也必然使其中一方心服口服地接受有罪的判决。

对神的信仰，首先可以作为一种有效的社会压力手段，因为害怕神谴，人们甚至不敢有犯罪的念头，怕被明察秋毫的神灵发现而受到惩罚。有关一个人未来的地位是他在现实生活中正当行为和所取得功绩来决定的这一信条，乃是驱使个体与社会义务保持一致并加以履行的强大压力。其次，作为一种公认的威慑力量，它使真假美丑的价值判断与有罪无罪的法律判断变得毫不费力。太平洋岛民们创造了神，又让神有效地为人类服务。

#### 寻找整合的密码

任何一个社会，一种文化，它能够生存、发展下去，并体现出独特的风格，必有其内在的整合机制。所谓整合，并非机械的联合，它表明形成社会的各要素之间，存在着功能和价值上的交换关系。社会如果被整合，必然在社会结构、社会控制、人际关系、人生目标等方面产生高度的相互协调，形成一套连续的系统。整合机制揭示的是社会主要依据什么样的因素凝聚起来？引导社会成员的文化期待和目标是什么？防止社会延续断裂的措施是什么？在我们结束此章时，对大多数太平洋岛屿社会是如何被整合起来的，已有概括的了解，它表现在以下几个方面：

第一，被海洋或岛内复杂地理隔绝的险恶的生存环境，使太平洋岛民把人际关系当作除生存以外最重要的事来看待。可以说，隔绝越甚，这种期待

和追求就越强。频繁的豪华宴和送礼的行为表明了物质的产品第一被用于生存，第二被用于交换。然而，这种交换主要不是物品的交换，而是人际关系的交换。在库拉交易圈中，首先是人与人感情与威望的传递，其次才是物与物的流通。“人人皆亲属”虽然反映了人际流动范围之狭窄，人与人在血缘关系上的极为靠近，但从某种意义上讲，社会成员也从心理上期待人人皆亲属，以使自己不感到心理上的孤单和寂寞。生存圈越是狭小，就越需要相互靠近，就如一条独木舟上的水手，大家不得不亲密关系，减少隔阂，协调行动。

第二，既然人际关系是如此重要，那么谁能够出色地利用人际关系，谁就实际上把握了社会。于是名声与威望的重要性就不言而喻了，要想成为领袖，就要充分地展现人格魅力，用豪华宴来博取乐善好施的名声，用铺张炫耀来展现自己的威望，把政治控制转换为对个人的崇拜与无条件服从。

第三，要保持社会系统的稳定与持续，必须尽可能少地变动传统的秩序，尽可能多地利用自然的等级。社会成员按长幼之序即相对年龄进行职责和义务的分工，依据年龄优势，老人理所当然占据特殊的地位。“白发等于智慧”并非偶然，它是必然的选择。第四，社会秩序不可能不受到破坏和扰乱，对此社会应采取怎样的态度和措施。太平洋岛民所主要采用的是宽容、压迫和刑罚三种手段。只要不破坏社会的根本，不危及文化的延续，对于多么“越轨”、“过激”的举动，都可以给予宽容。至于那些从总体和长远来看，必将给社会带来不良后果的言行，哪怕极其微小，也要加以惩处，所以会有“为说谎者立碑”的奇事。惩处的手段既有社会压力，也有刑罚措施，这两者都能起到有效的控制效果，但以前一种的使用更为广泛。这有些类似于古代中国的“明德慎刑”、“太上以德，其次以赏罚”。对神灵的共同信仰和敬畏既是社会整合的又一有效途径，又能使人借用“神”的智慧弥补人的智慧，当然，其实这仍然不过是人所玩弄的智慧罢了。至于战争，因能起到使族体空前团结，减少内耗的作用，不仅不会使族体绝灭，反而有它的存在价值。

第五，文化的整合不能不使用语言，不管社会团体有多么小，必有自己一套共通的信息，由语言传达彼此的感情和要求，如果语言消失了，文化也随之消失。在新几内亚，发生过这样的情形，一个500人的族体全都去投靠邻近的部落，停止使用他们自己儿时习得的语言风俗而采纳邻族的。仅仅一两代人的时间，随着隐藏在语言中的文化基因的丧失，这一族体完全被同化了。语言虽然是信息的载体，但如果载体本身的运用受到控制，那么信息量的大小、信息朝什么方向传递、信息如何诠释就都受到影响。政治控制相当程度上归结为语言控制，太平洋岛屿上那些“大首领”们十分清楚。

第六，人活着是为了什么，人的期待、人的目标是什么？这个带有哲学倾向的基本命题并不因社会发展的原始而不加思索，相反，在太平洋岛屿，岛民们在这方面的思索比绝大多数我们当代人还要清晰，追求也坚定得多。作为一名男子，同时作为一名战士，他必须是勇敢的、无所畏惧的。作为一名社会成员，他应该公而忘私、先人后己。因而猎取人头变得毫不可怕，倾家荡产可以在所不惜——只要能获得众口交誉的声望。

不管是有意识还是无意识，当太平洋岛民们按照这些机理去思去做时，他们的智慧就活生生地体现出来了。

## 第四章 两性之谜

### 性爱至上

两性关系，在人类所有关系中最为基本，也最为原始。作为一种生物性关系，它维持了人类自身的繁衍，这对任何民族而言都不可缺少。当把它作为一种社会性的关系，不同的民族则表现出极大的文化差异。

古代中国人羞于言性，虽然不得不凭借两性关系来追求子孙满堂的心理满足，但至少结婚之前对两性交往加以严格限制。男孩子和女孩子稍一懂事就被强制分离开来，叫做“男女不同床”，怕的就是两性交往上有什么出格的行为。夫妇双方在洞房花烛之前不得有性的接触。至于婚后，有闲阶层在私底下也颇为讲求“房中术”，淫秽色情文学曾被大量创作过，但那是在一个相当狭隘的范围内偷偷摸摸追求的乐趣，颇有些见不得人。整个社会对女人婚前婚后是否守贞有着极其严格的要求。男女之间婚外平等的随意的性交往是不可想象的。

印度同中国极为相似，禁欲主义色彩甚浓。

在两性关系上，西方比东方要浪漫得多。婚前性行为并不少见，婚外性交往也比东方要有更大的自由度，虽然近年因爱滋病的猖獗，而有所收敛，但不因此变成禁欲主义者，像东方那样以言性为耻。

现代社会中，对性适应、性满足的关注已是西方人最为普遍的话题之一，真正所谓“食、色、性也”。虽然如此，作为伦理指导的西方宗教思想对此仍持严肃的态度。忠贞的观念，以及在强调情爱高于性爱方面，宗教仍然不遗余力。

那么，太平洋岛屿上那些海的子民们又是如何呢？

有报道说，居住在新几内亚高地的梅恩加（Mae Enga）人，男人和女人从不允许共居一室，无论男女都不能进入异性的寝室。梅恩加男子认为，性爱将使人身体虚弱，所以，他们在性交后，必须坐在烟雾弥漫的小屋内清洗，以保护自己。梅恩加青年男子立誓禁欲，若在结婚之前讨论性问题，尤其在妇女面前讨论性问题，他们会感到非常不快。

也有报道说，新几内亚高地的埃托罗（Eforo）人，与印度男人一样，相信每位男子精子量有限，一旦耗尽，男人便会死亡，所以丈夫大部分时间必须远离妻子。

然而，这毕竟是一种极其个别的现象，在太平洋岛的绝大多数地区，性的交往极度自由。在那些岛屿上，不存在印度式的禁欲，也不存在中国式的道学。如果说欧洲人还坚持先有情爱，后有性爱，在这里则完全颠倒了过来，每个姑娘一旦情窦初开，就可以随心所欲地和任何一个男子幽会。波利尼西亚的曼加阿（Mangaiian）人中，“两性之间的性交在成年前就已经出现。成年男女都有婚前性生活的经历，女孩在父母亲的屋内几乎每夜换一位求爱者，男孩子则与对手们竞争，看谁达到高潮的次数多。

曼加阿姑娘对浪漫的海誓山盟从不感兴趣，只是广交男友，性交频多。性不是刚毅爱情的回报，相反，爱却是性满足的回报。”

介绍世界婚俗的著名人类学书籍《婚床》曾这样描述南太平洋诸岛的年轻男子和姑娘们，他们“在青春勃发的岁月里，享受随心所欲的自由，他们在结婚前尽情满足根于本性的欲望。复活节岛上的姑娘，首先从成年妇女那边听取口头指导，然后从年长的男性亲属那里接受体验。顽固维护女贞的姑娘倍受男人的歧视。如此这般行事，姑娘们怀孕的机会却极少，真是不解之

谜！也许是因为她们这样过早地乱交，大自然赐与她们一段不育期吧。但当地的解释是，姑娘只有在保持固定配偶的情况下才可能怀孕。基于这一观念，当妈妈的，总要怂恿她的女儿多多地交男朋友。”

随着年龄的增长，频繁的婚前性交往进展到拥有较为固定的性伙伴时，事实上的婚姻也就形成了。这种婚姻等于是将私通关系公开化、长久化。然而，在许多岛屿上，婚前性伙伴和丈夫（妻子）完全是两码事，同一村落里，只要不违反乱伦的禁忌，婚前可以自由选择性伙伴，然而到了缔结婚约时，对方或者必须是世代与之通婚的某个部族，或者受制于经济的社会的安排，婚姻被当作获取财富与地位等级的阶梯。因而可以说，性关系与婚姻之间并无必然的关系，婚姻只是宣告以往性关系告一段落，并不像其他社会，强调这两者之间的统一关系。

太平洋岛民们赞赏风流，而且是终生风流。结婚之后，在许多地区仍公开允许婚外情的存在。如在波利尼西亚人那里，已婚的男人和姨嫂之间，已婚的女人和姐妹夫之间可以恋爱，也允许一个已婚女人与她家中任何一个经她丈夫同意的男性客人恋爱。在盛行二夫多妻婚姻制的地区，首任的妻子鼓励丈夫多找妻妾，相反，在盛行一妻多夫的地区，首任的丈夫鼓励妻子多找情人。据说妻子（或丈夫）越多，带来的财产越多，共同劳动的成员也越多，但这只有在整个社会不存在性嫉妒和性排他的前提下才有可能。

由于婚外情的大量存在，已经缔结的婚姻极其脆弱，离婚成为一件相当方便的事情，他（她）只要各自回到自己的家族，婚姻关系就宣告“结束”了，双方可以各自另觅新欢。财产和儿女是属于家族的，如果是“从夫居”，妻子一个人返回自己的家族，“从妻居”的话，丈夫一个人卷铺盖回家。财产和儿女与婚姻无关，它们在没有出现之前已决定了归属。因此在这些方面不会产生纠葛，感情也不欠对方什么，爱过不必说抱歉。

在对待性的态度上，人类文化的差异竟如此悬殊，真让人不可理喻。

无论是东方人的传统观念，还是基督教、犹太教的基本教义，性淫乱都是罪恶之源，用这种眼光来看太平洋岛屿，那里真正称得上淫风甚炽了，但事实上，这片世界上风光最为迷人的区域并未因此而成为罪恶的渊藪。当西方传教士想把“性乃罪恶之源”的概念也传达给太平洋岛民们时，当地人觉得十分可笑，十分愚蠢，对此嗤之以鼻。

有的人类学家从婚姻制度发展史的角度来解释太平洋岛民的性观念。他们认为太平洋岛屿土著居民们尚处于低级的原始的婚姻发展阶段，即一夫一妻制尚未定型前的社会阶段。这种解释有一定的说服力，它同时揭穿了另一层谜，即自由的性交往乃罪恶之源这一说法是一夫一妻制定型后的产物。人们为了维护一夫一妻制的稳定，防止它的轻易破裂，才有意制造出这一伦理观念，并上升到教义的高度，尚未进入“高级婚姻发展阶段”的太平洋岛民们，在他们有关“胜”的思维中，根本无法会心地理解“性与罪恶”之间的关系。

性，这种原始的人类本性，在太平洋岛屿上，比东方比西方都得到了真实的还原，或者说不是还原，而是始终未改变它的本色。性，不仅仅是人类生存繁衍的手段，更是人类借以抒发原始激情的重要方式，在太平洋岛民那里，性与善、与光明、与美好联系在一起，使社会充满活力和激情，而不是

相反。因而所谓卖淫、强奸等等“文明社会”中难以禁绝的与性相关的罪恶在此无法想象，由性嫉妒引起的种种人际紧张也缓和得多。

太平洋岛民尽情展示、欣赏和追求人体美，他们的很多舞蹈直接表现两性关系、刺激与引逗情欲的产生。对此他们毫无见不得人的感觉，不像“文明社会”的人那样鬼鬼祟祟，总是戴着有色眼镜。

《婚床》的作者布雷多克描述过一位叫做洛贝丝的汤加妇女有关“性”的感受，“她来到世间就是享受自己所具有的一切。由于年龄的增长，一个人会变老变丑，享受的能力会消褪。一生乐趣必须紧缩在短暂的青春年华里享用。她听说过，有的人一生中只有一次把自己的整个爱情奉献出去。她确乎也隐约地想象出了激发这种情感的条件，并且认为这实在好得很。不过，她本人的经历与之大相径庭。她多次坠入情网，而每次都情真意笃。”

太平洋岛民们重视感情，尤重男女之情。竭力使爱的火焰熊熊燃烧下去，并不认为从一而终是高尚的行为。他们追求快乐，无所顾忌地尽情地享受生命给予的快乐。我们站在不同的文化角度，也许对他们的性态度难以苟同，但太平洋岛民们的思想和行为光明磊落、健康自然，并不肮脏、猥亵、下流，因而无可厚非。

#### 爱的折磨

同自我标榜“文明”的西方人、中国人、印度人一样，太平洋岛民也刻意追求“爱的艺术”，这种追求较之“文明人”更加大胆、更为热烈，他们有着丰富的爱的语言和爱的技巧，在审美观念和爱的表达方式上，呈现出与“文明人”许多显著的不同。

怎样才富有性感，特罗布里恩德岛上的人看不惯西方人的苍白皮肤，“上面布满斑点就像患了白化病”。说欧洲人的大鼻子“尖锐得像斧刃”。欧洲人的薄嘴唇、大眼睛“和水坑一样”。因而欧洲人是绝对丑陋的。他们的性美学标准是，“小而亮的眼睛，丰腴而线条清晰的嘴巴和用槟榔子染红的嘴唇。身材要匀称，女人绰姿窈窕，不怀孕时不要鼓起腹部。但首要的还是妇女的乳房美。到达婚龄的姑娘要按摩自己的乳头，这种习俗和巴厘人用荨麻揉搓乳头使之鼓胀的作法是相似的。”

在炎热的太平洋岛屿地区，赤身裸体是极为常见的。大多数地区，成年男女只用草裙围裹一下身体。裸体清白而又自然，不会引起任何邪念，“赤身裸体比袒胸露肩更接近贞洁”，然而当男子或女子“开始身挂一条鲜艳的垂穗，几根绚丽的羽毛，一串闪耀的珠玑，一束青青的树叶，一片洁白的棉布，或一只耀眼的贝壳，自然不得不引起旁人的注意”。这种有意识的遮掩或装饰其实蕴含了丰富的语言，即把性感最充分地表达出来。

绘身和文身往往是比饰物更富刺激的性吸引手段，尤其是文身，它要求被纹者忍受极大的皮肉痛苦，但由于这种痛苦能够换取巨大的魅力，所以在太平洋诸岛上极为流行。复活节岛人用弧形线条纹前额、耳轮和双唇；在汤加，人们纹自己的双腿和双臂，马克萨斯人甚至纹自己的舌头，毛利人觉得红嘴唇讨厌，于是把它染成或纹成蓝色。

太平洋中部塔希提岛的居民们认为在女性身体各部位中臀部最美，臀部

---

「美」约瑟夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第16~17页。

[美]约瑟夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第54页、第56页。

美的女性理所当然最具魅力。因此，塔希提岛的女性就煞费苦心地研究各种臀部化妆术，“纹臀”就是其中一种。她们强忍皮肉之痛，在自己臀部上刺上优美花纹。在她们纹臀时，男人允许观摩全过程。我们一边欣赏，一边发表评论。

萨摩亚岛上的妇女，直接在下身刺宽带状的花纹，甚至在性器官上加刺纹饰。据说接受这类纹身的女子表明已达到成熟的年龄，可以获得男子的爱了。下身刺纹在波利尼西亚最为流行，其意义都是标志着在进入婚龄后，有权利，有必要提高自己的性吸引力了。

与世界上许多民族一样，舞蹈作为吸引异性的重要媒介，在太平洋岛屿上极受青年人的喜爱。一名男子，如果没有精湛的舞艺，即便他拥有其他种种出类拔萃的素质，也很难得到姑娘的青睐，在舞场上一名精神抖擞、舞姿超群的男子会得到姑娘如痴如醉的欣赏，“文明”社会中，男子可以用大笔的金钱、珍贵的珠宝吸引女人，在太平洋岛屿上，男子必须用出众的舞姿吸引女人。

除了超凡出众的舞艺，男子还有一项必不可缺的素质——体现自己有多么勇敢。在那些崇尚猎头的部落里，敌人的头颅当然就是献给姑娘的最佳礼物了。如果没有头颅可送，宁可挨一顿打来换取对勇气的考验。居住在新几内亚岛上的每个达纳基尔男人，在婚前都要接受新娘亲属的一顿鞭笞。他的胸前、肩头、后背要经受无数次用河马皮搓成的鞭子的挞伐，而他脸上除了堆满微笑外，不能露出丝毫其他表情。

太平洋岛民们造爱的技巧充满刺激，同纹身和接受鞭笞一样，以损害身体的方式来增强感情的表达程度。

在特罗布里恩德岛上，“女人在很多方面处于统治地位，在‘滥用情感’期间，女人也以态度更为积极的一方出现。女人在情欲得到满足之前，引诱男人的传统方式是使情人经受各种各样的皮肉之苦，诸如‘抓挠、手击、棍打、用利器伤害’等等。男子将这些残暴的‘照顾’视为她的爱的表示和她的优良性情的表现，并且觉得做男子汉就得抗得住这些折磨。他身上带着情人留下的片片伤痕，心里怀着一股不可名状的自豪感。特里布里恩德人总以观看男人或女人的脊梁上留下的性生活成功的标记为生活中一大快事。”

特罗布里恩德人造爱过程中还有一大特点，可能令我们无法欣赏，那就是咬掉对方的眼睫毛。据在那里长期从事人类学调查的人类学家马林诺夫斯基讲，整个岛上，没有看见过一个小伙子或女孩子的眼睛上长着天然的长睫毛。在岛民们看来，眼睛是“性欲望的大门口”，所以，“我的咬掉的睫毛”是情人间情深意笃的代名词，造爱的一个相当重要的内容即是，“温情地、或激情地俯身于他的情侣眼上方，咬掉他的眼睫毛……”。

这种爱的折磨的确令我们目瞪口呆，但在特罗布里恩德岛上，它的的确确具有调动激情的重要功能。从某种角度上看，这有些类似于“施虐或受虐”的心理变态，就像中国古代，女人惟有“三寸金莲”才能唤起男人的爱慕一样，它是一种难以理解的性心理现象，又是一种独特的“爱的艺术”。

这些看似野蛮的求爱技巧所带来的同样是浪漫的富有诗意的至爱境界，“情人被比作相互依偎的椰子、上下追逐的蝴蝶、比翼齐飞的鸟儿、浑然一体的雾蔼，或者连绵数里的山峦。女人是贝壳、露兜树的红色果实上的花冠、

摇曳的鲜花；男人则是太阳、彗星。男人还有时被比作山里生长的蕨，俯视他的心爱的姑娘，悄声倾吐爱的甜言蜜语。”在爱的艺术上，太平洋岛民调动起了他们全部的智慧和能力，创作出了让其他民族黯然失色的爱欲文明的篇章。我相信，沐浴于爱河中的世界各民族，其感受是相同的，但在表达方式上千姿百态，争奇斗艳，如果文化表现相互雷同，千篇一律，或者大家只随从于其中一二种“发达文明”，那这世界还有什么趣味可言？

#### 回避岳母风俗

严禁乱伦，亦即同一家族（氏族）成员之间严禁通婚，丈夫和妻子必须分别来自不同的而且最好是相距甚远的家族（氏族）群体。这是人类在自身发展过程中所总结出来的一条铁的禁忌。

对于乱伦关系的禁止，众所周知，与近亲繁殖会导致有害基因的产生、使人种不断退化，最终促使种族灭绝有关。但其实还有一个非常重要的原因是，只有异族通婚才能带来使人类更好生存下去的社会文化利益。乱伦不仅使人的体质衰弱下去，也使人的活动范围越来越小，失去对人类发展而言至关重要的区域流动性，失去物质和信息的互惠性交换关系。而异族通婚则不仅能加强相互联姻群体的生产和再生产的力量，使人的生存能力远远超过单个家族所具备的能力，而且能促进贸易的交往、军事同盟的形成，因利害关系的一致共同对付其他威胁力量。

如前所言，太平洋岛民生活在亲属关系的网络之中，相互之间血缘关系靠得太近，一旦发生感情，难免出现乱伦的现象。另

外岛与岛之间的隔绝，给人际的流动难免带来诸多不便。这些客观因素都促使太平洋岛屿上乱伦的事较其他民族更易发生。也许是曾无数次目睹因乱伦引起的人类悲剧，也许是太平洋岛民更需要依赖族外婚制作为纽带与外岛构成联络网，以打破封闭、扩大交流。太平洋岛民似乎比世界上任何其他民族都更为坚决地贯彻“乱伦禁忌”，它成为维护社会整合的一条首要而醒目的要素，如果有谁违背了这一禁忌，在任何地区都会处以死罪。

特罗布里恩德岛民们订立了一系列回避规则，以作为“乱伦禁忌”的补充和防范。

“作为兄妹或姊弟之间的回避关系。它规定：

- 1、兄妹或姊弟必须避免任何社会接触或亲密行为。
- 2、兄弟必须避免知道一切有关姊妹性方面的事。
- 3、姊妹结婚后，兄弟必须避免直接涉及姊妹的任何生育生活。

作为外婚法则，它规定：

- 1、男子避免与其他亚氏族中的女子结婚或发生性关系。
- 2、和自己同氏族但不同亚氏族的女子结婚是错误的，与她们发生性关系是危险的事。”

总之，妻子可以是买来的，换来的，甚至是抢来的，但绝对不能是有血缘关系的。

有趣的是，在许多地区，甚至把防范乱伦的戒律扩大到女婿与岳母之间，叔与嫂之间，产生了所谓“回避岳母”的风俗。

塔斯马尼亚人，“对岳母保持严格的回避态度。女婿不能与岳母接近，

---

[美]约瑟夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第52～53页。

「美」R·M·基辛：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社，第427页、428页。

不能与岳母谈话，更不能与岳母开玩笑。如果他在行走中与岳母狭路相逢，他必须赶紧离开道路，躲进灌木丛或草丛中，以示避讳”。

同样的风俗在太平洋岛屿不少土著中都存在，例如，“韦恰齐人的女婿一见到岳母朝他走过来，他必须躲到别处去。如果岳母就在近旁，而女婿本人没有发觉，就会有好心的人告诉他，于是女婿十分羞愧地赶紧离开，卡米拉罗人的女婿平时不能与岳母谈话，要是确实非谈不可，那他和岳母各自转过身去，背对背地大声说话，似乎他们并不是站在一起，而是相距甚远。还有的部落不仅把女婿跟岳母谈话或朝岳母看视为不规矩，就连不小心踩到岳母的身影处也被认为是不规矩的行为。”

其实岳母和女婿之间并不存在血亲关系，只存在辈份关系。在澳大利亚土著阿兰达人那里也有过回避岳母风俗，其原因在于阿兰达人有种奇怪的规定，这规定要求男子必须先找“岳母”，再找妻子。因此他物色和挑选的对象不是少女，而是少女的母亲，更确切地说这位“岳母”是尚未怀孕或成婚的女子。女婿必须耐着性子等下去，等岳母把女儿生下来，并抚养成人才可成婚。如果岳母生不出女儿，那只能换人，换到能生女儿的岳母出现为止。这样，在年龄上男子可能与岳母一般大，甚至比岳母还大。为防止女婿与岳母之间出现不该发生的事，而出现了回避的风俗。

但这只能解释阿兰达人这一处特例，并不能对流传甚广的“回避岳母风俗”作有效说明。其实，人类历史上对于乱伦的排斥，曾经经历过两个阶段，首先是血亲间婚姻的禁止，其次是与配偶血亲之间性关系的禁止，例如女婿与岳母之间，叔与嫂，姨与姐（妹）夫之间等。这虽然不属于血亲的领域，但它是道德的行为，如果发生这一类事，势必影响家庭的安危、社会的稳定。于是，“回避岳母风俗”同“乱伦禁忌”一样当作调节社会关系的禁忌被制订出来，强行约束每一个社会成员的行动。

在美拉尼西亚，大南巴人的妇女穿戴着用露兜树叶撕成的细条做的裙子和假发，十分引人注目。这种特殊的头饰有一个作用，因为传统上禁止女人被丈夫的兄弟看见，所以一个女人在小路上碰到丈夫的兄弟，就蹲在路旁用假发盖住脸。这比“回避岳母”做得更绝了，妇女甚至用特殊的标志提醒丈夫的兄弟，不要去接触她。看来，在大南巴人那里，历史上曾因与配偶血亲之间的性关系，而发生严重社会动荡，才会留下这样严酷的禁忌。

无论是回避岳母，还是用假发盖住脸不让叔子看见，在现代人看来，都是令人喷饭的笑料，这也许是女婿与岳母之间、叔与嫂之间不应发生性关系作为潜意识已经扎根于人的思维深处，当作文化传统被遗传下来。但当我们考察了“回避岳母”风俗的来由后，非但不应当作笑料，还应该表示钦佩，塔斯马尼亚人等太平洋岛民以一种近乎不尽情理的手段实施一项明智的举措，不要让后代重演历史的悲剧。

#### 具有神性的妇女

美国人类学家戴维夫妇曾携女儿到居住于新几内亚岛的吉米人的世界中去生活过两年。戴维的妻子搜集了吉米人几十种仪式中所演唱的几百支歌曲，并研究了几十个神话故事。在这些神话故事中她获得了有趣的发现。

吉米人的男女对立是十分严重的。“平时，当男子们去参加大型集体活动，如巫术审判时，妇女们或独自一人或三三两两地留在家里互相修饰，或



是默默地编织网兜，喂奶和上园子锄草，·904·  
男人们认为她们智力低下，极其下贱，公开蔑视女性。”

然而在神话中，妇女地位却截然不同，呈现出与平时不断受到男子压抑恰恰相反的倾向。例如这样一则神话故事：

有个男子下网搏着一只食火鸡——一种巨大而不会飞的鸟，他钻到鸟肚子里去吃它的肉，把眼睛留在外面的一片树叶上，他没把这件事告诉妻子。后来，他又捉到了许多鸟都如法炮制。有一天，他妻子尾随了去，拿走了树叶上的眼睛回家了。男子跌跌绊绊地摸回家来，妻子责备了他一番后，把眼睛又还给了他。这个故事是要告诉人们：谁要是欺骗了女人，那么他将失去许多东西。

再看另外一则神话故事：

一个男孩子死后，其骨殖被葬在一只树洞内，他姐姐知道了。人们告诉她，能听到树洞内发出神奇的声音，但不得走近它。她听到迷人的声音，情不自禁地拿棍子敲击树身，大树裂开了，所有的极乐鸟都飞了出来。她使弟弟的尸骨复生为美丽的神鸟——使男子灵魂得以自由翱翔。

戴维妻子的研究表明，在大量神话故事中，妇女不仅被看作万物之母，而且是赐智慧予男子的人。

两性战争中，神话是争夺极为激烈的一个领域，谁能够控制神话领域，谁实际上就占据了一种神圣的支配权。吉米人的男子也许拥有自己的同盟以欺压女性，也许在食物上远远比妇女们吃得好，也许可以公开地歧视女性。但他们在这样做的同时，又不得不负担一种惧怕，即具有神异功能的女性一旦施放魔法，那将无法承受。这些神话是妇女用于保护自己，减轻男子压迫的重要武器。由于妇女缺乏类似男子会所那样的同盟组织，因而难以有效地团结起来以集体的力量对抗男子，但只要神话和魔法领域不全军覆没，那么，依然可以造就男女之间一定的平衡，使天平不至于过分倾斜。

在许多岛屿上，女性掌握着唯有她们才能拥有的巫术，并按母系相承。例如，美拉尼西亚的岛民，惧怕一种飞巫，类似欧洲的巫婆。飞巫吃人的尸体，主要是吃海中淹死者的尸体。她们从很远就能判断出有船遇险，并在暴风雨中飞向海面，去捕食美味的食物——即淹死的尸体。虽然没有人公开承认自己是飞巫。但如果被人怀疑，她也不会加以反驳，这非但不会影响她在社会中的地位，反因拥有这种特异的功能而被人敬畏。不管是否真的具有这番神异，超自然的手段也是女性所能利用的少数几种保护自身手段。

无论是母权制部落，或者是父权制部落，抑或实行双系制的地区，都不得不承认女子具有许多男子所不可能具备的功能，及由此产生的魔力。例如生育功能，“特罗布里恩德人认为，世间一切事物都和母亲有关，这是天经地义的真理，因为父亲就办不到这一点，他们对此深信不疑。事实上，许多巴布亚—美拉尼西亚岛上的土人，也都不把性爱同怀孕联系在一起。特罗布里恩德人认为，孩子的肉体仅来自母亲一方，父亲与此毫不相干，……”

特罗布里恩德人实行的是母系制度，将女性与创世联系起来是十分正常的。但在那些男性对政治拥有控制力的社会里，仍不能不承认，有一种神秘

---

刘达成编：《当代原始部落漫游》，天津人民出版社，第136页。

[美]约琴夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第179页。

的至高无上的力量超出了男性控制之外，这就是生育的能力。对于女性所生育的后代的法律权利，男性可以加以安排，但他们仍然不能掌握创造生命（以及用乳汁维持生命）的能力。怀孕和生育虽然是黑暗、神秘、危险的过程，然

而却是一种令男人忌妒的能力。

由于女子具备这种不可思议的神奇功能，女性被理所当然地与创世的神话、创造的魔力联系在一起。于是，男子千方百计地想要把这种能力夺过来。吉米人的男孩成年礼中，有一项很重要的仪式，那就是让他们听一种特殊的笛子声音，并被郑重告知这种笛子原先属于女人，现在被男人夺了过来，因为这种笛子象征的是生育繁衍的创造力。孩子们还被从头到脚都涂上发亮的红色油脂，这种红色的颜料是从露兜树的种子里榨出来的，它用来模拟女性生产时的血液。这意味着男子也可以像女子一样生育。新几内亚沃吉欧岛（Wogeo）上的男人定期割裂阴茎流出血液，极为明显地是在模仿月经。这些煞费苦心的把戏正表明了男子对女性魔力的惧怕。

不管男子如何不死心地、年复一年地把这些把戏玩下去，女子的神奇能力非但没有被抢走，反而愈加神奇，由此而创造、衍生出来的神性都在相当程度上保护了女性的地位和利益。

#### 陶泊制度

在萨摩亚岛上，未婚的女子都有权享有性交往方面的绝对自由。但只有一个人被排斥在外，那就是“陶泊”。她是每一个村社里特别挑选出来的少女，必须出身高贵，一般是村中头人的女儿或头人妻子的姊妹。年龄在十五六岁左右，未婚，长得要漂亮，舞艺要精湛，聪明，能力强。总之，她的地位类似于公主，确切地说，是“礼仪公主”，是一个村社形象的代表。

某位姑娘一旦被选为陶泊，其地位顿时显赫，连村里上了年纪的妇女也要给她礼节上的尊敬。她成为村中有地位妇女的组织——“女性福努会”及普通妇女的组织——“奥拉鲁玛”的当然领袖。酋长的妻子对陶泊也必须待以十二分的敬意，称她为“殿下”，当陶泊旅行时陪伴在她左右，和陶泊说话时必须单独使用一套名词和动词。只要陶泊提出愿望，总能最大限度得到满足。平时还专门有一位老媪陪伴着她，为她提供服务。她也用不着担心有人胆敢袭击她，因为企图染指陶泊的人以前是要被打死的，即使现在也会被逐出村庄。

但陶泊在享受种种特权的同时，却也失去了很多很多，首先是性交往的自由，她必须绝对地保持贞操，如果发现陶泊失贞，那是全村的耻辱。她不能像其他女孩子那样随心所欲地追逐情爱，村里也没有哪个年轻人敢做她的情人。在性交往上，她所表现出的不是保守，而是极端的克制和稳重，一种近乎牺牲的态度。陶泊的婚姻是全村的大事，从筹划婚事到举行婚礼，都由参议酋长（地位次于酋长的首领。作者注）夫妇一手操持，他们既是她的参谋又是她的伴郎（娘）。她也不能像其他女孩子那样，在言行上无拘无束了，不能轻易地表达自己的情感，举止不能轻佻，言行要有示范性，不能随意出错。“陶泊不能拜访村里其他人家，也不能在夜里擅自离开自己的住处。她睡觉时，会有一老年妇女伴她而睡。在无人相伴的情况下，她是绝对不能去其他村子的。在自己的村里，她要严肃认真地对待自己的工作，无论是在

海里洗涤，还是在种植园中劳作。”总之，陶泊失去了做普通女孩子的自由，失去了放纵的自由，她的独立人格是遭到否定的。

陶泊其实是一个高贵的奴仆，她所担当的特殊角色决定了她的所作所为是为全村社的利益服务的，是为酋长、头人的利益服务的。“人们总是强调陶泊的主要义务就是侍候他人。村庄的公主同时也是村庄的奴仆。侍候来客，为他们铺床，斟卡瓦酒的是她；在客人或自己的酋长高兴之时睡眠惺忪地爬起来为他们献歌献舞的也是她……如果村民决定向另一个村子借盖房子用的棕榈叶等材料，他们就会尽可能把自己的陶泊打扮得漂亮些，带她去参加‘麦拉卡’（一种社会活动。作者注）”。“同龄的女孩子所习得的礼仪少得可怜……但陶泊必须掌握细致、丰富的知识，不仅要了解本村的社会布置，而且要了解邻村的社会布置。”在豪华宴会上，当“参议酋长颂扬客人的衔位，确定他们每人所用的卡瓦酒之后，她必须以适当的礼仪、大方的气度款待客人。如果她错占了一个等级高于她的陶泊的位置，那么对方的女仆会扯住她的头发，将她高高地吊起”。

陶泊的舞蹈别具一格，它不像其他青年人的舞蹈那样自由奔放，可以尽兴发挥，而有着严格的程式和规定的风格，专门在重大场合表演。《当代原始民族》一书中对陶泊的舞蹈有过精采的描述。

“接着轮到掌礼公主出场了，她洗过澡并用椰子油和香草涂抹过全身。她赤着双脚，仅穿一条用软席编成的短裙，戴着一个花环，足踝由于佩戴着用贝壳和光亮的种子做成的踝环而叮当作响。她的颈部在用鲸牙和小朵小朵光洁的菌子串编的项链下闪闪发亮。

她的头饰或称‘特温加’（Tuinga），比其他一切装饰更显得突出，真是既复杂又壮观。公主不弯腰进不了屋子。她那高高的发髻是用红鹦鹉的羽毛和蓝色的肛鱼壳片装饰起来的。要使她的头发变成蓬松的茶色头发需要花半年多的时间用珊瑚石灰、海水和阳光来处理。从前额的珠母髻用五根小棒像扇子似地向上排开，以支住她戴的那顶高达两英尺（约0.6米。作者注）的头饰。龟壳和树皮也用来做头饰物。每次佩戴这分开的五根小棒必须编拢并排开来，这样在舞蹈的时候头饰就不致滑下来。头饰在她头上系得很紧，她可能因此会感到剧烈的头痛，甚至会是在舞蹈结束前就昏过去。

当她轻轻抚摸着足踝和腿部的时候，她的一举一动，都细腻而精妙。这时代言头人行使自己的特权站起来在她的身边跳起舞来。他面对着她，配合她的动作，但她对他却不加理睬，不论什么事物都不能打扰她那充满自豪的镇静。他想用不协调的动作来吸引观众的注意，但这些厚颜无耻的动作只能偶尔使公主改变一下傲慢的表情。她的动作加快了，一种狂热的淫荡姿态达到了最高潮，这时，观众高声喝采，叫喊再来一次。”

陶泊的舞蹈是庄重、超然、飘逸的，但又充满柔情和情欲色彩，它是这两者的统一。

虽然陶泊被要求多才多艺，然而人们对她最关心的仍然是能否保持童贞，她被要求过着严格的处女生活。在她结婚时，会有一个公开的失贞仪式。当着众人的面，证明她是处女。这一习俗虽早已为法律禁止，但在美国人类

---

〔美〕玛格丽特·米德：《萨摩亚人的成年》浙江人民出版社，第80页。

〔美〕玛格丽特·米德：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社，第63页、第66页。

〔美〕爱德华·威尔：《当代原始民族》，四川人民出版社，第252~253页。

学家米德半个多世纪前上岛调查时，这种仪式在实际生活中尚未能彻底消除。如果在仪式中证明她已非处女，女方的亲属们会用石头砸这个使他们感到羞辱的姑娘，毁坏她的面容，有时这种伤害甚至是致命的。萨摩亚的妇女在生孩子以后很少有在床上躺几个小时的，但这种对童贞的公开验证有时却会把姑娘折磨得在一二周内卧床难起。

类似于陶泊制度的现象在波利尼西亚其他岛屿上也有发现，但不像萨摩亚岛上这样典型。最初，我觉得很难理解陶泊制度，在两性关系极其自由放纵、将风流作为一种美德的萨摩亚岛为什么出现这样一位贞洁的女神，何况她并不是为神而提供的牺牲。究竟是一些什么样的动机促使岛民们作出这种看似怪诞的事情来呢？

萨摩亚人并不提倡姑娘守贞，但贞操毕竟是珍贵的，因为一旦失去了，就不能再拥有。如果大多数姑娘都轻易地失去它，那么拥有者就格外增添了她的媚人之处。岛民们虽然追求自由性交往所能体验到的原始本性的抒发，把它作为一种美，但与守贞相联结的高贵、典雅，作为另一种美也被岛民们崇尚。

陶泊的贞操并非是她自己的，也非丈夫的，而是村社社会成员全体的。陶泊与神无关，但那一系列牺牲自我的举动，其实是为了全体，似乎有了她的守贞，才能换取全体成员的性自由，或者说她是嫁给了全体、她必须为全体守贞、她必须将最珍贵的贞洁奉献给全体。

陶泊也是政治舞台上一个重要角色，不仅她的言行举止具有典范性，大多数所作所为也都直接是为政治服务的，例如在宴会上献酒、献舞，为酋长增添荣耀，在麦拉卡上以其特殊的地位为本村社谋取利益，甚至她的婚事也是一种政治联姻，对方往往是其他村社的参议酋长。

陶泊的出现是一种社会的需要，仿佛有了她的存在，社会才获得了一种平衡，不至于倾斜。其他社会成员自由放纵的心灵才无所畏惧。就像我们这个社会，如果绝大多数人都拘谨守规，必须有一部分人是挑战者、冒险家，社会才会有活力一样。陶泊制度也许能称之为是社会自我调节的必然产物。

## 第五章 人生之旅

### 生命之初

物质的再生产与人口的再生产是人类生存发展的两件大事。人口再生产的数量既同能不能生产、愿不愿生产有关，也同社会客观条件允许与否有关。像印度、中国这样的农业社会，精耕细作的生产方式及节衣缩食的生活方式使得只用少量的土地就能养活大量的人口。在古代中国和印度，一家有5个到10个子女并不是稀罕的事情。

太平洋岛民的繁殖率并不是很高，虽然没有精确的统计，但可以估算出每位妇女平均生育2~3人。受到岛屿面积的限制以及食物来源的限制，太平洋岛民对生育的态度同中国人截然相反，孩子不是越多越好，而是尽量少生，不生。在如何减低人口出生率上，岛民们动足了脑筋。

一些介绍太平洋岛屿的书籍都说到岛民们有许多传统的避孕手段，但又言之不详。在缺少种种避孕药及避孕器具的太平洋岛屿，除了那些隐秘的，现在也许早已失传的传统手段外，大量采取直接牺牲的手法，如强制流产、杀婴等等。促使孕妇进行重体力劳动，并故意减少孕妇所需的营养，称之为间接流产；猛烈压迫孕妇的腹部，或采用其他暴力手段称之为直接流产。这些现象在环境险恶资源贫乏的新几内亚内陆及太平洋小岛上极为常见。有这样一种普遍的信仰，即认为婴孩在获得一个名字并为他举行其他各种仪式之前，并未成为一个真正的人。故而在这之前，把婴孩杀掉，并不被认为有罪。因此将婴儿丢弃、断食、窒息的事屡见不鲜。对于这样的习俗，我们虽决不可能去赞同，但也不必马上作出道德评判。为了控制家庭规模以便使再生产的代价降低到最低点，人类曾不得不这样做。

如果母亲顺利怀孕，婴孩的生命也得以保全的话，一件重要的事就是确定孩子的归属。在那些母系制或者父系制确定的社会，归属当然是法定的。即属于母亲一方的家族或父亲一方。但在那些实施双系制的区域里，就不得不辨明归属了。在临产前必须确定好子女究竟留在父家或母家，以便选定子女的守护神。在萨摩亚群岛妇女临产时，神主向父系的氏神祈祷，祝福分娩安全顺利。如果孕妇分娩延迟，则向母系的氏神祈祷，生下后归于母氏。

至于命名，大多数地区由父母直接选择，根据父母的兴趣爱好，选取鱼、鸟、植物、地名或者生孩子时种种境遇命名之。而在新几内亚、美拉尼西亚一些猎头部落中，则用死者的名字为孩子命名。这种命名仪式往往与成年礼同时举行。在《当代原始部落漫游》一书中曾有这样的描述：

“在阿斯玛特的某些地方，要用一颗新砍下的人头，来为孩子举行成年礼。男孩坐着，把人头夹在两腿之间，这样，人头的力量便奇妙地转给这孩子。然后，父亲把这男孩放在船上，向着日落的方向，即所有祖先的灵魂地划去。

这男孩扮成一个老人，假装越来越衰弱，最后佯为死去，这时一位叔伯把他浸在海里，这男孩就在礼仪上又诞生了。

在返程中，男孩子慢慢苏醒，亲戚们把一路看见的树木、动物以及河流的名字教给他。回到村里，就用那遇难者的名字为男孩命名，这时男孩就攫取了他的气力。”

这样的命名仪式，颇有一种神圣的感觉，仿佛从此便知道了自己从哪儿来，要到哪儿去，对生命有了一种根本的意识。

对于海的子民而言，幼儿出生以后，必须让他首先认识的是人和大海的关系。萨摩亚人如果有男孩出生，就将他的脐带抛入海中。加里曼丹岛上的伊班族人，大部分时间均在海上漂流。只有在女人生孩子前几个星期，夫妇才上岸，盖一间小屋，让妻子在小屋里分娩，但父亲仍然生活于船上。之所以让孩子在陆地上出生，据说是为了他将来在广阔的海洋上漫游时，有一块陆地可供落脚。

婴儿出生后第五天，如果是个男孩，将为他在海上命名，那天，丈夫把妻子和孩子带到海上，将孩子置于海水中，淹到齐腰深，然后对孩子说：“看吧，这就是大海！大海是你的家，跟大海交朋友吧，要喜欢它，不要惹它生气！”接着，又对大海说：“这是我的儿子，我将把他的名字告诉你，你把他记住。请接受我的礼物，不要拒绝，请跟我的儿子友好。”

最后，作父亲的把一些钱币投入大海，意味着儿子已向大海交了学费。

这戏剧般的一幕活生生地表达了太平洋岛民与大海那种生死相依的关系。出生才5天的婴儿也许混然不知，但他的生存环境从生命之初已为他规定了人生的角色。经过海洋的洗礼，他将不折不扣地加入海的子民行列中。

孩子出生以后，在如何抚养和照料等方面，不同的文化显示出极大差异。“波利尼西亚马克萨斯群岛人在孩子6个月时就断奶，美国中产阶级在孩子8个月时断奶。印度的切勒胡部落人

(the Cherehu)在孩子6岁时断奶，在印度的勒普查人(therepcha)中孩子到了青春期才不再喂奶。”哺乳期的长短反映了促使孩子独立的那份要求严格与否。生存环境的严酷迫使太平洋岛屿上的母亲尽早抛开孩子的牵累，为自身的生存去努力，孩子却并不因6个月断奶而有损健康，并不影响孩子因过早食用椰子汁、香蕉而发育成为世界上最强壮的人种之一。

曾有人类学家对美国和日本的母亲—孩子互动关系作过精确研究。

“日本婴儿看来是被动的，只要母亲多哄一哄、抱一抱、摇一摇，他就会安静地躺下，只是偶尔发出点不高兴的声音。母亲总是力图哄得孩子安安静静，并且这种感情的传达是身体而不是语言。而美国的婴儿则主动得多。他们高兴地叫喊，对周围的一切充满了好奇，母亲们更喜欢看护着婴儿并与之交谈。”人类学家由此得出结论，“在日本，婴儿更多地是一个分离的生物有机体，为了成长，从一开始就需要被投入不断增长的，与他人相互依赖的关系之中；而在美国，婴儿更多地被看作是一个从属的生物有机体，为了成长，需逐渐使之不依赖于他人。”那么太平洋岛屿上的婴儿又是怎样呢？从婴儿将要归属的那个社会来看，它与日本相似，是一个必须与他人相互依赖的关系网。但这份文化概念的传达却并非来自母亲—婴幼儿的互动关系。太平洋岛屿的母亲很少与婴幼儿做身体上的或者语言上的感情传达，婴幼儿只能得到来自食物方面的基本满足，至于其他种种渴望因母亲过早地放弃母亲的责任而被漠视。一个新几内亚阿拉佩什

人(Arapesh)的母亲当孩子受到惊吓时会将乳头递给他，即使这小孩已经断奶。而新几内亚蒙杜古马人(Mundugumor)为生存压得直不起腰来，对孩子更为冷漠。“孩子一出世就开始去适应自己不喜欢的生活。他们常被装

---

[美] F·普洛格、D·G·贝茨：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社，第353页。

[美] P·K·博克：《多元文化与社会进步》，辽宁人民出版社，第22页，第23页。·915· 吻

在提东西的篮子里，这种篮子编得很密，而且粗糙异常，……孩子必须使自己的身体适应篮子硬邦邦的编条，几乎是趴着，双臂像是被绑住一样动弹不得。篮子太厚，孩子无法感受母亲的体温，只能看见两端狭长开口处的光亮，其他什么也看不见。……孩子大哭大叫时母亲并不立即给他喂奶，任何一个站在旁边的人，不管是母亲，还是其他妇女或姑娘，对孩子看也不看一眼，碰也不碰一下，只是用他们制止孩子哭叫的惯用方法——用手指甲狠抓篮子的外部，发出阵阵刺耳的响声。经常的训练使孩子适应了这种声音，这似乎使人感到尽管孩子原来为寒冷、口渴、饥饿而哭叫，但这种微不足道的刺激却解决了问题。”

蒙杜古马人被认为是相当野蛮的民族，即便孩子都被当作仇人一般对待，孩子从一出生就被置于对立和冷漠的世界之中。

在太平洋岛屿其他地区，情况虽没有这么严重，但孩子至多只能满足基本的生理的要求。文化对儿童的最初影响是通过满足或置之不理其要求的方式来实现的。通过成人具有文化意义的举动来满足或不满足孩子饮食、睡眠、感情、活动、排泄的要求，孩子就接受了成人的社会期望或者说被铸造了行为模式和人格类型。太平洋岛民的孩子在被置之不理中成长，然而却远比文明社会中的儿童更早地独立，更早地“社会化”。这样做，对儿童究竟是利、是弊，我们很难做出绝对的评判，只能说，这也是一种儿童教育类型。

#### 成丁礼

成丁礼即为纪念成年而举行的礼仪。世界上许多民族在历史上都曾经有过这种风俗，它标志着男女青年生长到一定年龄，进入成年期了。当代一些国家仍然留存着成年礼的仪式，例如日本，将每年的1月15日定为成人节，作为国定假日全民放假一天。这些年，在中国大陆，成年礼的仪式又渐渐开始恢复。然而，这些仪式，大多仅仅是走过场而已，并无多少实质性的内容和要求了。

在太平洋岛屿上，成年礼曾极为流行，其中以男孩的成年礼即成丁礼最为复杂、最为重视，也最为惊心动魄。作为人生的重要一站，如果这一关不能通过，那么这个人也许只能永远被当作儿童看待。

在太平洋岛民们的一生中，有三个过渡阶段是至关重要的，需要举行相关的仪式，那就是从童年到成年、从未婚到结婚、从生到死。所有这些仪式都与一个人从一种社会地位或身分向另一种社会地位或身分的变动有关。从一种社会地位向另一种社会地位的变迁过程中，首先，一个人的身体必须象征性地离开他原来的位置，然后，经过一个过渡性的阶段，最后被合并到一个与原来不同地位不同身分的社会中去。这三个过渡阶段对于太平洋岛民而言，以第一阶段即从童年向成年的过渡最为重要，因为从未婚到已婚、从生到死，影响所及的只是其个人或家庭。然而从童年到成年的过渡，所涉及的是个人所担负的社会职责的转变，事关青年能否按照社会期待去转型，所以格外受到重视。

作为一个女孩子，成年之后，她需要明白的是即将成为一名贤妻良母，即将生儿育女，即将承当维持一个家庭日常生计的任务。在生理上由于月经的产生，因而成年仪式往往选择在月经初潮之后。从童年到成年，她除了生理的成熟和从女儿的地位转变为妻子或母亲外，仍生活在女性的范围内。

然而，男孩子则不同了。他不可避免地要从女性这边开始生活，然而又脱离女性学习做一个真正的男人。在那些男女界限分明而且尖锐对立的社会中，这一转变的过程是剧烈而急骤、神秘而惊心动魄的。

成丁礼是一个过程。它首先标志着男人将男孩从女人那里抢了过来，然后，将他与女人隔离开来，给他许多作为男人必须掌握的知识，再通过一系列严酷的考验，证实已经具备男人应有的素质后，成丁礼便结束了。男孩不复存在，出现在人们眼前的已是一个真正的男人。

成丁礼是男孩心理的断乳期，他从此失去对母亲的依恋，脱离母亲的生活圈，在另外一个纯男人的区域过一种战士般的生活。作为生理成熟的标志，由于男孩不可能有月经，于是割礼极为流行，它代替了月经，让男孩从此加入到男性队伍中去。

澳大利亚土著阿兰达部落的成年礼最为典型。仪式复杂，而且拖延的时间很长，分成好几个阶段。起初的一些仪式是给 10~12 岁的男孩做的，而最隆重的仪式要到 25~30 岁时才举行。

第一阶段是给男孩做些简单的和不伤人的操作，比如为他涂上油脂，画上彩色，进行纹身。妇女也可以在场。这仅仅是一个心理准备阶段。因为接下来就要训诫他不许同妇女及女孩玩耍。这个阶段里要把男孩的鼻中隔穿透。

第二个时期就是割礼，前后大约 10 天，妇女只能参加一部分的仪式，在实施割礼时她们就回避了。仪式的主持者是老年人或成年男子，在手术完了之后给男孩看一件圣物——用毛皮包着的木板，并解释其意义。未行割礼的人是不能看的，对妇女和小孩也绝对保密。手术后，男孩全被送入离住宿处很远的森林中，在这里接受一系列作为男人必须遵循的规则教育。例如不要顺女子的路走，遵守各种饮食禁忌等等。在丛林期间他还要学习各种秘密语言，用这种语言同男子讲话，不让妇女接近他们，如果她们来了，就用一种响板的声音吓跑她们。

男孩回到住处后，会有几个男子轮流咬他的头，据说这样头发会长得更好。

再过五六个星期或更多一些时间，就举行成丁礼的第三个阶段，即施行在男孩生殖器上割一纵向切口的手术，妇女同样可以参加仪式，而且做出各种引诱性的色情动作，逗引男孩，当然在施手术时又离场。仪式的参观者举行舞蹈及妻子交换仪式。仪式的典型情节之一，是将飞去来器掷向母亲一方的“图腾中心”所在地，这象征着男孩脱离母亲的监护。从此以后，成为一个男子汉了。

成丁礼最后的最隆重的阶段称为恩格乌拉典礼。全部落的人都参加仪式，多时可达二三百人。参加成年礼的男青年也不只一二个，而是一大批，典礼要持续几个月，通常是 9~1 月之间。在这整个期间，连续举行宗教图腾仪式，向受礼者解说这些仪式的秘密传说，此外还举行其他仪式，表演男女之间的激烈冲突，象征受礼者完全脱离妇女而过渡到男子集团。

仪式最壮观的场面是火的考验。先燃起一大堆篝火，将新鲜的树枝盖在上面，要求青年们完全裸体地躺在树枝上面，在热气与烟火中一动不动、不叫喊、不呻吟地躺上四五分钟，它考验少年巨大的忍耐力，顽强的意志与无条件的服从。这样的考验要进行两次。

后面的仪式可以让受礼者不受习俗之限在黑暗中与妇女相互嘲弄调笑。



在妇女住处前再次点起篝火，让受礼者在上面跪半分钟。仪式的参观者举行舞蹈、交换妻子。

这些复杂而漫长的仪式所表达的不外乎是这些内容，一：以成丁礼的形式，向世人宣告，这个男孩已进入青春期，可以加入成年的行列了。其标志是割礼或其他方式。二：虽然成丁礼的目的是离开妇女，加入男人的行列，但妇女仍可参加仪式，并帮助成年，尤其在性知识方面，让他们接受必要的教育。三：作为一个男人必须具备的智慧和素质，在成丁礼中，以速成的方式、神秘地加以传授。四：成丁礼必须是个痛苦的过程。男人如果不经受种种痛苦的考验，不可能成为真正的男人。

在太平洋岛屿的其他地区，成丁礼虽然在仪式上形形色色，但目的大同小异。尤其是必须接受痛苦的考验这一点，被得到广泛认同和严格执行，除了火烤以外，还有纹身、凿齿、毒打、被禁食、不许睡眠、互相搏斗，接受羞辱性的挑战，等等。场面极为残酷，皮破伤残屡见不鲜，死亡的事也常有发生。

成丁礼称得上是一种特殊教育，在这一过渡阶段，年轻人必须学会与他们新的身分和地位相称的行为，这行为既包括必要的知识，也包括成熟的心态。它预演了生活可能发生的危机，并练习了如何去对付它。由于成年礼是集体性的仪式，因而年轻人由此对自己在社会中的地位与职责有了明确的理解。总之，它具有一系列心理和社会的功能。如果没有了这一过程，人们便会对自己的社会地位缺乏信心，群体也不知道该要求他们什么。在富有挑战性的男性群体中，那些痛苦的考验，分明是给了每一个“成年者”以表现自我的机会，接受的痛苦愈是强烈，一个人在新的群体中地位也愈高。可以说，举行成年礼的那些社会群体，虽然生活的圈子极为狭窄，但社会内部人际关系却极为开放，成年礼使每一个自我都不再孤独，每一个自我都找到了确切的位置与奋斗的方向。

社会组合的复杂化，价值观的多元化，使现代社会再也不可能重现类似阿兰达人的那种具有明确目标和庄严场面的成年仪式了。现代社会鼓励每一个自我向多样化发展的同时，使其中一部分年轻人丧失自我，他们不知道作为一个成年人应具备哪些素质。放弃对自己的严格要求，不准备承担应尽的社会义务。同时又使另一部分人过分自我，走向心理孤独或自私，只希望从社会获取，而不愿意付出。成年仪式的取消，也使从童年到成年的过程在时间上越拉越长，心理上的断乳期迟迟不能到来，对即将面临的社会责任以及严峻的社会挑战充满恐惧，无法进入一种成熟的稳定的心理状态，对于挫折和危机所带来的痛苦缺乏心理上和肉体上的准备。所以说，在我们这个时代，成年礼并没有过时，虽然社会要求和考验方式变了，但对于促进向成人的转变，明确自身的责任与价值，训练良好心理状态等等，这些，都需要一种“准成年礼”的形式加以推动。

#### 萨摩亚人的成年

“萨摩亚人的成年”其实是一部书名，美国著名女人类学家玛格丽特·米德的著作。她曾经在萨摩亚岛上生活过很长一段时期，对萨摩亚人的一生——从生到死，都有过细致的观察记录。

作为一位美国人，一个现代社会的人，她发现萨摩亚人的青春期和现代社会人类的青春期有着巨大的差异。这引起她的浓厚兴趣，并写成了这部将“原始人类”和“现代人类”进行青年心理比较的书籍。

与青春期显著的生理变化相应，在社会心理学中，提到青春期，必然与心理的骚动不安，与紧张、冲突的情绪，与代沟，与对传统道德观的反叛联系起来。这似乎已成为人类共通的现象，不论是美国，还是中国，都存在着青春期危机。如何引导成长中的青年人走出青春期的误区，成为家长和教师除了传授知识以外最重要的事情，成为社会经常予以关心的话题，成为文学界、影视界经常予以描述的内容，例如那部曾引起过许多反响的美国肥皂剧——《成长的烦恼》，就出色地表现过这个题材。虽然如此，社会并未拿出过多少良策，可以治愈青春期的“烦恼”，随着一代代青年的出现，青春期的“烦恼剧”也一幕幕再现。

然而，让米德惊讶的是，在地球的另一个角落——萨摩亚岛上，青年人却平平稳稳地成长着，并不滋生出那“文明社会”里那许许多多让社会和家长头痛的烦恼来，这究竟是怎么回事呢？

文明社会之所以号称文明，除了科技文化的发达外，还有一个很重要的方面，就是重视教育。在一个青年人成长过程中，他要受到家庭、社会、学校多方位、多层次的教育。这种教育虽然表面上鼓励青年人拥有自主的头脑，自立的个性和自强的意识，但在一个根本的问题上却是被动的，即价值观与审美观的选择，任何教育都必然有其特定的价值与审美导向，希望学习者予以接受。它以标准和权威的面孔出现，要求青年最大程度地加以遵循，并以此约束青年，以此判断青年的好坏。然而，青年人的心灵最为活跃，他们善于也敢于接受各种各样的价值观和理想。事实上，社会也的确提供了各种与前一代人所倡导的相异相左的观念。当代社会是一个发展迅速、变动剧烈的社会，思想、观念、标准、权威无时不在更动之中，无法阻碍青年人去接受新的价值，反叛旧的权威，代沟无法避免，内心的冲突和骚动必然产生。

现代社会教育还有一种缺陷，就是在展示美的同时，又竭力掩藏丑。社会不可避免有黑暗的一面，人性不可避免有其丑陋一面，还有种种不美好的现象，例如恐惧、死亡、灾难等等。在诸如此类事象前，社会教育总是避免涉及它，千方百计将它包藏起来，不敢让孩子直面人生。

性是一个重要的人生课题，东方社会对此包藏得更严。从正规渠道得到的教育不多，即便在从事这方面教育时，仍不由自主地把它视为丑的和不该接触的，希望青少年能够永远“纯洁”下去。其结果是封闭越严，潜藏越深，不良倾向出现的可能性也越大。

现代社会充满了激烈的竞争，成长中的青少年却处于风平浪静的港湾，中国现代社会尤其如此，过分的溺爱和保护，使他们对竞争的严酷缺乏必要的心理准备和考验。其结果是身体已长大成人，头脑依旧幼稚，经不起摔打，缺乏坚强与韧性，难免惊惶失措，容易自暴自弃。然而父辈却对他们又抱予过高的期望。如果能在竞争社会中游刃有余，当然倍受赞赏。一旦败下阵来，势必要遭受歧视和白眼，甚至被视为低能，这也使得现代青年容可、非血刃不得解决的激烈的恐惧、痛楚与忧愁。现代社会中那种容易引起青春期心理动荡的信仰选择危机与权威反叛意识在这里几乎找不到。萨摩亚青年人可以在一种相对平和纯净的文化背景中发育成长，他们不会因为受理想的驱动而思绪恍惚、感情冲动，不会时而表现出蔑视传统、突出自我的强烈愿望。父辈不会在价值选择上给予他们任何压力，因此也就不会为此产生冲突，不可能出现高达80%的与父母无法沟通感情的代沟现象。即使父母与子女之间产生不睦，子女只要离家出走就万事大吉了。前文已有表述，萨摩亚的家庭称

得上大家庭，青年人处处可以找到自己栖息的地方，而所有长辈亲属对他们都可以行使其父母的责任。这样，萨摩亚青少年的成长过程，虽然不能说毫无痛苦，但也不会有强烈的感情冲突，不会有过多的心理折磨，不会产生代与代之间的沟壑，也不会被任何人寄予过高的期望。

另外，萨摩亚特殊的家庭组织“几乎在所有情境中彻底消除了可能导致不良感情倾向的特殊因素。……他们对所有孩子都一视同仁。很少有孩子被责任压得直不起腰来；很少有孩子像一般长子那样被怂恿得盛气凌人、傲慢专横；也很少有孩子像一般独子那样孤独无伴，只能同大人们呆在一起，从而被剥夺了同其他孩子接触的机会；而正是这种接触，才能使他们顺利走上社会。没有孩子被娇惯溺爱，以致不能对自己的优缺点作出公允的评价”（第165页）。由于萨摩亚的孩子生活于一个大集体中，这个集体为他们提供了各种各样相互接触的机会，同时使每一个孩子稍一懂事就开始担负一定的社会责任，这样，极端的个人主义、自私自利意识都难以生长，娇弱，怯懦的性格不易产生。

萨摩亚的孩子往往刚长大到顽皮固执开始让人难以容忍时，照看弟妹的职责就落到了他（她）身上。这样，他（她）就不得不收敛对自己的放纵，而时刻意识到所担负的责任。一般女孩子照看弟妹时间长一些。男孩子到10岁以上，便在兄长的指导下，通过各种有效的合作，从事各类带有冒险性的工作和游戏。也许这些活动是非生产性的，但却从中得到磨砺，培养合作意识，发掘自身价值。

萨摩亚的孩子向父辈所提出的要求经常是被拒绝的，往往越是拒绝，越是希望得到。如果不能轻易地从他人手中得到，便不得不通过自身的努力，这样每一份收获都弥足珍贵。

处在青春期中萨摩亚孩子尚未对自己的社会组织有所了解。尚未掌握应该恪守的有关言行举止的知识，对于生死却已有了极其深刻的理解。所有的孩子们都见到过出生与死亡，见到过许多尸体。他们也都看见过流产，他们躲在那些一边对发育不全的胎儿进行清洗、一边说长道短的老年妇女的胳膊下窥视。在这种场合，大人们虽不鼓励孩子们去围观，但也并不加以制止，那些年长的妇女如果觉得孩子们吵吵嚷嚷而碍事，会向他们扔石子，但决无害怕他们受惊或力图永远把他们置于愚昧无知状态之意。而在现代社会中，对于这种参观学习，大人们恐怕是要绝对禁止的。此外，萨摩亚人还经常作那些为寻找死因而解剖尸体的手术，孩子们也常常能够目睹到。“这些手术通常在挖得很浅的露天坟墓中进行，烈日灼人，旁边站着一大群既胆战心惊又激烈不已的围观者。他们恐惧而又着迷地观望着这一情景。当然，这样的手术很难成为传授生理知识以及新陈代谢知识的一种既有条理又不动感情的启蒙课，但它似乎并没有给儿童的感情发展留下任何不良的影响。也许，成年人的态度——这种手术虽恐怖，但却完全是儿童经历中自然、正当的一部分，我们对此无须大惊小怪——足以解释为什么这种经历没有产生什么不良后果。孩子们对生与死所表现的极大兴趣远远超过成年人。”

同生死一样，性，也是早早就向孩子开放的天地。萨摩亚人的性生活毫无秘密可言，青年恋人们习惯于在棕榈丛中幽会，这也就不可避免地使孩子们能经常目睹到性交，而且是许多不同的人之间的性交。而在村里的棕榈丛

中搜索情侣则成为 10 来岁的孩子们公认的一种娱乐方式。总之，在萨摩亚社会中没有私生活，没有羞耻感，没有人为了保持纯洁的天性而试图阻止青春期中孩子探索大人的隐秘。成年中的青年人对性交往津津乐道，对性行为兴趣盎然，这在我们的社会中是完全不可想象的。

《萨摩亚人的成年》告诉了我们青春期危机并非人类的通病，如果价值观是单一的，教育方式是开放的，青春期心理紧张会自然消失、代沟会自然抹平。

诚然，我们的社会不能同萨摩亚同日而语，变动中的多样化的价值观、审美观不仅使处于青春期中那颗心灵难以把握，就是成年人也在不断地修正已有的理想和观念。代沟与青春期心理骚动在所难免，然而，如何使青春期危机减少到最小程度，萨摩亚人的教育方式仍给我们许多有益启迪。

萨摩亚人的教育方式称得上是一种“自然式的牛痘”，从青春期向成年过渡，生活方式与人生观念必然会发生许多剧烈的变化，如果事先能种下“牛痘”，免疫功能将大大增强。在现代人那里，成年社会与青少年社会截然分开，所给予的教育仅仅是成年人一部分的生活准则和经验。没有机会和场合让他们了解真正的人生，由于不曾种下牛痘，他们或者容易为种种不现实观念左右，或者容易沉湎于幻想之中，或者对人生充满神秘感和恐惧感，或者又对人生盲目乐观。这更加剧了青春期的冲突与危险，萨摩亚人过早地让青少年担负起社会责任，将人生所有的神秘袒露无遗，连儿童也不例外，人生应有的快乐、艰辛、成功、挫折早早地就让青春期中孩子们体验到了，这样，面临真正的人生危机时就变得从容不迫、游刃有余，这不正是自然式的牛痘吗？让孩子尽早地接触人生，向孩子广泛地开放人生，青春期就有“惊”而无“险”了。

#### 在群体中度过一生

太平洋岛民一生都融化在群体之中，这些群体既有自然的组织，如基本的血缘组织——氏族、家族，以及以血缘关系为背景的部落、村社；也有人为的组织，如前文中提及的那种依据相对年龄来划分的群体，每一个人都必须至少依附于其中一个群体。人生就是从在一个群体过渡到另外一个群体的过程，生活的全部内容可以概括为群体成员之间以及群体与群体之间的相互交往。

群居是人类的特性，现代人同样离不开群体，而且群体的组织形式越来越发达，除家庭、社区外，还有学校，工厂、商店、军队、政府部门等等具有严密组织的社会群体，以及协会、俱乐部、旅游团等等非正式的社会群体。人无法离开群体而生存，鲁滨孙是不现实的。鲁滨孙的故事告诉现代人，人类必须依赖相互间劳动成果的交流而存在。随着分工的越来越细，现代社会作为功能交换的体系越来越发达。个人对群体的依赖虽然如旧，但个人对群体的选择性却越来越强，通过对群体的选择和确定，个人不断发掘自己的潜力，发挥自己的才能。

然而，在太平洋岛民那里，群体虽然也是功能交换的场所，但它更是情感交换的场所。人们对于群体，想到的不是加以选择，而是加以从属。它是心灵的靠山、人生的依托。

以萨摩亚人为例，萨摩亚人世世代代生活在同一片天空下，同一块岛屿上，村寨里的居民或多或少，或远或近相互之间有着亲属关系，它构成了萨摩亚人最基本的群体，一生不变的群体。除此之外，萨摩亚人依据年龄、性

别、等级等自然差异，又构筑了一系列群体，纵向地把人的整个一生包罗在其中。

出生后不久的孩子自然是跟着母亲生活，稍长，便由他（她）那些 10 岁左右的哥哥、姐姐看护。这些照看弟妹的儿童虽然没有特定的组织，但过的是真正的群体生活。男孩子可能在八九岁以前还需要看护弟妹，10 岁以后，就从中解脱了，人们会允许他们参加一些有趣而重要的活动。例如用套索捕捉海中的鲛鳗，必是有人拿着诱饵，有人拿着套索，有人负责装运，男孩们在半是游戏半是劳动中，结成了相互合作的团体。相对而言，女孩子照看弟妹的时间更长，公共生活中提供给她们相互合作的机会也相对较少，但她们总是一群一群的，一边带孩子，一边游戏、唱歌，相互学习编织等各种技能。

男孩子到了十七八岁，经过一些简单的仪式，即可加入奥玛珈（Aumaga），这是由小伙子和那些年龄稍大但仍未取得头衔的成年男子组成的团体。人们将奥玛珈称之为“村庄的中坚”。在这一群体中，“他必须与他人竞相抗争，接受戒律和榜样的示范。负责监督奥玛珈行动的那些年长的酋长们严厉地注视着每一个人，既防止任何形式的止步不前，也防止出现不应有的早慧早熟。”“在集体行动中，如果有哪一位缺席、不积极，甚至于做出破坏的举动，那不但会遭到同伴的奚落、谴责，还会对他施以体罚。”<sup>1</sup>

奥玛珈的成员们白天在一起劳动，劳动之前或之后则在一起聚餐。晚上又相聚在皎洁的月光下纵情歌舞，大多数年轻男子都不回自己家睡，而是和好朋友住在一起。

奥玛珈不仅是青年男子一起劳动与娱乐的团体，他们还在这里学习如何当众讲演，如何在公共场合显得庄重得体，如何斟、饮卡瓦酒，如何筹划、执行集体事务。

每一位奥玛珈的成员，都希望有朝一日能够荣膺“玛泰”的头衔，这样他就能晋升到另外一个群体——福努会，和酋长一起喝酒、和头人们一起议事。福努会的成员虽然不排除年轻人，但大多数是中年或老年人，他们是每个家族的代表，因为这类头衔每家族都配有几个。或者就是在某一项职业上非常出色的人，如一位木匠、一名渔夫、一个伶牙利齿的演说者，或者一位在木板上雕花的工匠。萨摩亚人的每一个男子都有可能成为福努会成员。当他年老体衰时，他的衔位有可能被取消，但不会再回到奥玛珈中去，这使他仍然能和先前的朋友相聚一处，共饮卡瓦酒。

女性同样也有自己的组织，那就是“奥拉鲁玛”和女性福努会，“当一个姑娘达到一定的年龄时（尽管各村之间的具体规定有所不同，但一般都为青春期后的两三年左右），她所在户的‘玛泰’会将一份食品作为礼物送给本村的‘陶泊’，这等于说他希望自己户中的这位姑娘能够从此成为‘陶泊’属下的年轻姑娘群体中的一员，即成为‘奥拉鲁玛’的一名成员。”奥拉鲁玛由年轻姑娘和那些没有头衔的男人的妻子们组成，她们不像奥玛珈的成员那样具有经常性的合作项目，其主要任务是在玛泰的妻子们聚会时充任礼仪上的助手，或在公共场合为陶泊提供各种服务。

女性福努会由玛泰的妻子们组成，它同样是为陶泊提供服务的，只不过这种服务更为高级一些。例如用棕榈叶为客人的房屋扎屋顶，从外面取来珊

---

〔美〕玛格丽特·米德：《萨摩亚人的成年》，浙江人民出版社，第 61 页。

瑚石铺地，编织精美的草席为陶泊准备嫁妆，或者参加各种礼仪性活动以欢迎外来宾客。

就这样，萨摩亚人不论男女，只要成年之后，每个人都被网罗进一个群体中，不会育一个人被遗漏。群体使每个人都明确无误地知道自己的职责，群体也为每个人提供人生演变的轨迹。群体教给了每个人团体精神，也使个人的荣誉与群体的命运紧密相连。

类似的群体在萨摩亚岛之外广泛存在。例如男子会所就是同类性质的群体，会所内成员依据年龄及才能又被分成若干小的等级，各有不同的职责分工，群体成员终其一生，在哪个阶段应做什么事都预先得到安排。

现代人的一生同样在群体中度过，但现代人选择群体，而不是被群体选择。太平洋岛民把一生部交给了群体，故而成员对群体的热爱，群体对成员的关怀都是现代人无法想象的。

太平洋岛屿上很少有以职业为分工的群体。群体内部分工虽然不同，但彼此相互依存紧密合作。功能性的交换虽然存在，但并不是唯一的和第一位的。他们之间的交换是互惠性的交换。即不光有物品的互易，更有感情的沟通，不光是劳动的团体，更是借以获取人生快乐的场所。这种群体教会了每个人将感情而非利益的交往放在首位。

在太平洋岛民的群体中，老年人的地位和威望容易得到保障，他们显然不会感受到现代社会常见的那种被社会抛弃和被家庭疏远的痛苦，从而使人的一生更加圆满，群体的存在与生命相始终。群体内部感情的频繁交流，使个体的精神不会因此孤独、无助、无法理解和空虚、痛苦，它也使个体不至于因过分注重

自己的利益而走上犯罪之路。从某种意义上讲，太平洋岛民比现代人更能体味到生命的快乐与满足。

死亡，生命的逗号

生物学上，死亡是生命周期最终的结束。但在许多社会中，死亡并没有使死者从此离开人类舞台，而只是让他们换了一个新的角色。因此，一个民族的社会成员，并不仅仅包括那些可闻其声见其面的活着的人，还包括那些无时不在无处不在的灵魂。

活着的人需要经常与他们进行沟通和交流。因而，生命是一个无穷尽的循环往复，死亡，只是生命的逗号。

葬仪，能显著地反映一种文化的基本特征。无论是民族还是岛屿都不可胜数的太平洋地区，葬式极为丰富，如土葬、火葬、水葬、树葬、穴葬、制作木乃伊等等，世界其他地区的葬式在这里基本都能看到。但其中最主要的是两种，即水葬与土葬。

水葬，亦即海葬，流行于太平洋岛屿的任何一个地区。将死者直接抛入海中，我本海上来，又回海上去，这对太平洋岛民而言极其自然。在波利尼西亚人的观念中，“故乡”和“阴曹”两个概念是混在一起的，都用同一个词“夏威夷”来表示。在萨摩亚，人们先将死者置于船上，再放入海中。据说，这种葬仪是产生于海上大迁移时代的一种习俗，好像让死者回到了自己的故乡。在新爱尔兰岛区域，海葬被认为比土葬要光荣，有的地方甚至是首领的特权。在新赫布里底群岛，人们将尸体的脚上坠上石头，抛入海中。在俾斯麦群岛，尸体被置于船上，然后放船出海，但最终要让船沉入大海。菲律宾的巴扎人以海为家，他们一生都在海上度过，死后，就将遗体放在木筏

上，然后让木筏漂向没有风暴、没有烈日的大海。

这种将大海作为最终归宿的观念甚至影响到土葬。即埋葬时，先将尸体置于船中，然后再下葬。这在新爱尔兰、新不列颠、新赫布里底、班克斯和新喀里多尼亚，十分多见。印度尼西亚尼亚斯岛上的居民相信其祖先坐船自海上来，那么“最后的旅行”也必须坐船而去。尼亚斯以石雕艺术闻名于世，他们就将棺材雕成船形，墓地前再放一块巨石。由于这一风俗流传久远，以至于这个小岛上的巨石也将耗尽用竭了。

不论采用何种葬仪，生者都确信死者是以另一种方式在延续着生命。因而，葬仪或是送死者去他们该去的地方，如灵魂集居的海上岛屿，或是确立一种阴阳沟通的方式。例如，“在阿德米勒尔蒂群岛的马努斯部落中，要将尸体放在屋里，让它腐烂；然后将遗骨洗净，一部分埋入地下；其余的盛于木器中，盖上半草，保存在死者住过的茅屋里。死者的肋骨，被分给死者的亲人，作为饰物带在身边；死者的姊妹，则用他的牙齿穿成项链戴于颈上。这种葬法的每一阶段，都要举行仪式，请客吃饭等等。”

这种被称为二次葬的习俗存在于许多地区，只不过不像马努斯人那样先将尸体置于室内，而是放在室外，或者先下葬，过一段时间后再取出。据研究者认为，在初葬时，活着的亲属只是通过一个仪式，让死者从现世中退隐出来。当净比了的骨殖再葬或作为装饰品时，即表示死者的灵魂已送入来世，守丧的人则恢复正常的社会生活。对死者的这种处理，和成年礼一样，是由生到死进行角色转换时的一种过渡礼仪，这样就可以避免将死亡视为生命的终结，第二次葬礼使活人重返世俗而将灵魂送入新的世界。

对生命以另一种形式继续存在的信仰，使活着的太平洋岛民对死者既十分恐惧，竭力回避，又格外依恋，通过形式多样的手段以保持频繁的联系。

新几内亚岛上的阿斯玛特人，当丈夫死后，妻子要做悲痛欲绝状，她们在烂泥里打滚、大哭大叫，用匕首扎地。但这样做的目的并不主要是表示悲痛，而是为了让鬼魂闻不见她们的气味。在巴布亚人那里，如果死者是男人，要砍掉一个姑娘（或其某一位女性亲属）左手的半个指头，据说，这样做才能保证死者的灵魂不作祟。因此，村中总有许多妇女的左手缺一个或几个手指头。这表现的就是对死者灵魂的恐惧与避忌，但这些避忌看来大多是女性针对男性的。

力图将死者永远保存在自己身边，以继续以往共同的生活，这一点最明显地反映在将死者埋葬于屋内或屋旁的习俗上。这一特别的葬法，广泛流行于美拉尼西亚全境。在有些地方，将死者埋于室内后，全家搬出此屋，迁居别处。而有的地方，活人只能与死人居住在一起，也许这样交流起来更为方便吧。

以前，新几内亚岛上的高地人多将尸体涂上红土，烟火熏烤以后制成木乃伊，找一块地方安置起来。他们认为死者洞察世间的一切，所以常去那里报告村里发生的事情或让死者看看新生的婴儿。后来，因觉得木乃伊不干净，而改为土葬，但仍想方设法要保障生死世界之间桥梁的畅通。他们让死者取坐姿下葬，而且在棺材周围打一些洞，以便于死者呼吸畅通。

新赫布里底群岛上的小南巴人，并不是这样直接和亡灵交流，而是建立了一套繁琐的仪式，人死之后，先将尸体用树叶覆盖，置放于村庄举行仪式

的场地附近一座灵台上，等到一年之后，再举行葬礼。

举行正式葬礼时，先将死者的头颅从骨架上摘下，装到一个竹架上。然后用淡红色的粘土和菜筋糊在头骨上，使之与死者面貌相似。头颅之下，再用传统方式做一个身体，涂上线条和圆圈，以代表死者生前的社会地位。

接下来，要跳 10 个晚上的舞，次日即是葬礼的精采尾声。先是一阵阵尖锐的竹笛声飘过场地，随着笛声越来越响，有个黑东西从远处丛林里出来，转个身又进去了。过一会儿再出来，离人群更近。这就是所谓的“魔鬼”。他赤着双足，穿着一堆熏黑的杪椶叶编成的衣服，将熏黑的编成席状的蜘蛛网罩在头上。杪椶叶衣服里伸出一根根棍子，每根棍子都绑着一片椰子肉。部落里的人要在典礼中吃掉这些椰子肉，这样，就可以同鬼神接上头了。

随后，又出来 3 名同样的“魔鬼”，以及身体被绘成一半红一半白的小丑。小丑用长棍子击打观众的背脊，只有这样，魔鬼才不会从此伤害他们。

小南巴人的葬仪将岛民们对“另一个世界的人”那种既恐惧又依恋的心情活生生地表达了出来。对永生的信仰，使生命变得恒久而神秘，使死亡成为生命的另一种体验。死亡，只是生命的逗号，这是太平洋岛民们共同的生死观。



## 第六章 人鬼之情

### 神灵控制的世界

太平洋岛屿上充满着精灵，无论是天上还是地下，无论是陆地还是水中，精灵无处不在。这些精灵无孔不入地影响着人间凡事，岛民们对他们既充满敬畏或恐惧，又竭力希望利用他们。人神之间交织着复杂的关系和特殊的感情。

在太平洋岛民所信奉的超自然力量中，以灵魂最为普遍。灵魂可分为三大类，即活人的灵魂，死人的精灵和自然物的精灵。美拉尼西亚人认为，灵魂附着在人体之内，当人睡眠或患病时，灵魂会暂时地离开身体；当人死去后，灵魂就马上脱身了。人健康与否，取决于灵魂安定与否，例如当人昏迷时，虽然生命还在，但灵魂其实已不在了。灵魂是人最容易遭受危害的地方，它往往成为巫师攻击的对象。

灵魂每一个活着的人都有，但马那，即神奇的力量，却不是每个活人都可能拥有的。在第二章中，曾引述过一场塔希提岛民与欧洲人之间的战争，岛民们为欧洲人的枪炮慑服后，迅速明白过来，欧洲人拥有一种他们尚未见到过的“马那”，因而不得不臣服。在整个美拉尼西亚和波利尼西亚地区，马那是一个相当流行的观念。它被认为是一种看不见的，通过正常途径无法获取的神圣的力量。“通过马那，人们可以控制和驾驭自然力量，可以呼风唤雨，可以使阳光出现、风平浪静；可以使人得病，又可以给人治病；可以预知未来和远方发生的事；可以给人带来幸福和成功，或者给人带来损害和毁灭。”“任何显著的成就，都足以证明这个人有马那；他的影响就在于人们的印象中都认为他有马那；正由于马那，他才成为首领。……一个人如果在搏斗中打胜了，这并不是由于他的手臂有力、眼神敏捷或平日的训练所致，而是因为他从某个精灵或某个死去的战士那里得到了马那，是马那通过护身符或石头给了他强大的力量。如果某个人的猪繁殖很快，庄稼长得很好，这并不是因为他的勤奋和他对自己财产的关怀，而是由于他拥有一些可以帮助猪和番薯生长的马那石头。……如果没有马那附体，船就不会航行很快，网就不会捕到很多的鱼，箭就不会致人以死。”

马那有些像中国人概念中的神助，它无所不能，渗透于一切领域，但它是不具形状，虚无飘渺的，只有附着于某个人或物体（多为石头）上才发挥出神奇作用。所以马那并不是人人拥有，也不是一旦拥有，永不失去。一个人只要拥有了马那，他就会自然成为富有的人、贵族或首领。当然事实上是，一个人首先成为强者，然后再解释说，这是因为拥有了马那；一个人一旦成为弱者，便自然解释为马那从他身上消失了。毛利人的首领，如果做了俘虏，他就失掉了马那。

以超自然方式影响岛民生活的力量除了马那之外，还有死人的精灵。只不过马那给人以积极的力量，而来自精灵的影响则既有利也有害。美拉尼西亚人认为，精灵有强大与弱小之分，也有善恶之分。那些在世慷慨、富有、有权位、有马那的人，死后精灵的威慑力也强大，会受到更多人的敬畏，得到更多的供奉，以祈求给予现世中的人以积极的力量。在佛罗里达岛，杰出的精灵享有人们的崇敬，而其余精灵很快就被遗忘。人们特别崇敬的是称

---

[苏]C·A·托卡列夫、C·n·托尔斯托夫主编：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，三联书店，第626页。

之为“克拉莫”的战士精灵，因为它能帮助人打仗。每个战士都要有自己个人的克拉莫，如果没有克拉莫在，即使打死了敌人，也是很危险的，因为死者的精灵会赶来复仇，只有自己的克拉莫释放马那才能驱赶它。如果一个人得不到一个强有力的克拉莫，甚至要花钱去买它。

普通人的精灵虽然得不到重视，但它作为精灵，就会释放可怕的力量。所罗门群岛上的普通居民死后被抛入海中，他们的灵魂成为海上精灵，其形象十分可怖。整个身体就是一条大鱼的形状，手脚等部位是各种形状的小鱼，头部的那条鱼张着大嘴，露出一口锋利的牙齿、尾巴处伸出一根半月形的尖锐鱼骨。据说这种海上精灵常常向航海的人“射击”，所以它的形象往往被画在薄板上，被人们供奉祭品，以平息愤怒。

班克斯群岛上的居民认为人死后会变成“塔马特”，就是精灵之意。在5~9大里，塔马特在房屋和坟墓附近徘徊，以后便进入地下世界“帕诺伊”，各个岛上都有许多火山通道通向那里。“帕诺伊”是个安乐的地方，但只有生前有着良好品行才能到达那里。至于杀人犯、小偷、造谣说谎者则不能进入帕诺伊，因为受过他们危害的人的精灵不让他们进去，他们只能在地上流浪，过着凄惨的生活。

在美拉尼西亚人那里，自然物据称也是有精灵的，称为“乌伊”，乌伊通常和某一个地点相联系，例如某一处圣地，以及有悬崖怪石的地方。乌伊会给人带来危害，劫走人的灵魂。但乌伊不是一种确定无疑的神力，有时，究竟是乌伊在起作用，还是死人精灵在起作用，美拉尼西亚人自己也搞不清。

美拉尼西亚人的生活里充斥着飘忽不定的精灵，但很少有神。而在波利尼西亚人那里，不仅有神，而且有大神。这反映出波利尼西亚人的宗教意识已发展到较高水平，但一个统一的神尚未出现。波利尼西亚最流行的四大神是“塔涅”、“图”、“朗戈”和“坦加罗亚”。塔涅是太阳神，同时也是男性的化象、生殖神和创造神；图是战争神；朗戈是雨神、土地神、丰收神；坦加罗亚的解释有很多差异，萨摩亚人认为它是土地和人类的创造者，汤加入认为它是手工艺者的保护神，马克萨斯岛民认为它是海洋和鱼类的神灵。这些神都是有形象的，例如在曼加列瓦群岛的神话中，坦加罗亚和朗戈是一对双胞胎，他们的父亲“法蒂亚”，其形象一半是鱼，一半是人，从中间垂直分开，右半边是鱼，左半边是人；一只眼睛是鱼眼，一只眼睛是人眼。右边腰间是鱼鳍，左边肩上是人臂。这些神的出现，使波利尼西亚人对一些人类最根本的问题有了完美的解释。例如人与太阳、人类创世、人类繁殖、人与海洋、作物生长以及人类战争等等，人类不再被形形色色的精灵随意控制，而是通过神确立了一个完整的宇宙秩序。

看来，太平洋岛屿是一片完全被神灵控制的区域，岛民们如果没有马那，没有精灵的帮助，不敬畏诸神，势必寸步难行。但与其说是神灵控制着世界，倒不如说是人控制着神灵。一种不可见的存在物或一种超自然的力量对于太平洋岛民而言是不可缺少的，它能够圆满地解脱人的困境。首先是关于存在的问题，世界是怎样产生的？人类和自然物究竟是怎样一种关系？人死后的世界是什么样的？这是任何一个社会都极为关心的大事，太平洋岛民们也在孜孜不倦地寻求答案，他们创造出的一系列神怪与幽灵就是解答。其次是寻求帮助，人类总有自己的弱点，有焦虑，有危机，也有悲剧，神灵的存在使人不再感到孤独和无助，它抚慰了岛民们脆弱的心灵，使他们在充满未知和神秘的世界里能够乐观地活下去。还有一件非常重要的事就是通过神灵

对现存的社会秩序加以确认，政治家们寻求马那以获取权位，又通过马那的魔力让普通人对他产生敬畏。神灵对社会道德的确立也起到了不可估量的作用，班克斯岛民有关灵魂能否进入帕诺伊的观念其实与佛教善恶因果之说完全相似。总之，神灵的存在强化了社会准则的遵守并为人类行为提供了依据和意义。神灵世界无异是人类世界的翻版，人类让他们在另一个世界继续为人类提供服务。

太平洋岛屿成了神灵大显身手的天地，在基督教传人之前，这里并未出现过统一的宗教，但那么多的神灵反而给岛民们创造了丰富的生活和无限的活力。

祖先崇拜祖先崇拜是死者精灵崇拜中的一种，与那种对精灵一概加以供奉的崇拜不同，祖先崇拜优先供奉一部分祖先，尤其是那些生前对社会事务曾经产生过一定影响的人物，如家族的族长，氏族的酋长。祖先崇拜者相信，这些生前的杰出人物，死后仍将有效地控制尘世的凡人，甚至于能够支配天气与收成。

#### 祖先崇拜

主要流行于美拉尼西亚地区。美拉尼西亚由北向南，社会发展的水平越来越高，社会形态也由母系氏族制逐渐向父系氏族制过渡。父系社会重视财产与政治地位的继承关系，因而祖先是谁、祖先的影响力有多大，对活着的人而言极为重要。

所罗门群岛的奎欧人相信在他们的世界里住着祖灵阿达罗(Adalo)，阿达罗是看不见而且无所不在的，就跟风一样，它们通过事件间接与活人互相沟通，通过祭司直接与活人相互作用。

每位成年男女死后都会转化为阿达罗。祖灵阿达罗分为大小两类。人在一生中所认识的那些亲人的灵魂，如父母辈和祖父母辈的灵魂是小阿达罗。大祖灵则是那些历经世代而变得重要的祖灵，通常比现在活着的最年长的人高出六代以上。小祖灵只是使者，在活人与大祖灵之间担任交通。那些成为大祖灵的人一定生前是位要人，每个群体都有这样几位强有力的祖先。在祭祀时，祭司念出一连串以往祭司的名字，也念出记忆中还记得住的男性祖先的名字，然后，将作为牺牲的猪供奉给祖先们。奎欧人相信这些猪会由大祖灵即“大鬼”分配给其他“小鬼”。

奎欧人认为祖灵只关心自己的子孙，而活人也只关心自己的祖先。因而，那些有地位、有影响的大鬼必将给自己的子孙以强有力的保护，而那些身分普通的鬼灵则很难使自己的子孙过得更好一些。有一点是相同的，子孙们若养猪来献祭祖先并遵照正式的祭祀程序，祖先会将神力附加到活人身上，如果不满意他们的行径时就会使他们得病或死亡。

通过几位最有力的远祖的相互关系，可以将大多数奎欧人联合在一起。“同地区内多达 50%到 70%的奎欧人都可以上溯到一位共同的祖先，这就使得关系淡薄的个人之间和群体之间有个远亲关系可以攀。”因此远祖在接受祭祀时可以得到不止一份的供奉，而同一个人也可以献祭许多位祖先，经由父方与母方分别与他们发生关系。亲属关系在太平洋岛民那里是最为基本的，如果一位祖先在许多地域都得以显灵并接受崇拜，那么他的子孙们无异都拥有或远或近的亲缘关系。

祖先崇拜在中国也极为发达，它的社会作用是完全相同的，一则，使在世者因祖灵的保佑而谋取相应的社会地位；二则，通过祖先崇拜，使不同地区的不同人群产生同宗共聚的亲密意识，有利于政治上的团结和稳定。

祖先的安置在美拉尼西亚人那里主要采用两种方式，一种有如中国，制作牌位；另一种则是头骨的储藏和排列。美拉尼西亚人制作的牌位上面并不是文字，而直接就是人像。在新爱尔兰，新赫布里底，都曾经有过这种风俗。然而，最风行的还是头骨的收藏，人们专门留下那些有名的唤雨巫师的头骨，将它保存在神圣的丛林之中，在举行巫术仪式时用来求雨或止雨。在阿德米勒尔蒂群岛，人们将刚死去的家长的头骨供放在一个小庙里。但如果在这个家神庇护下，新家长又遭死亡，人们就会责怪这位家神的疏忽，不再崇拜它，将其直接抛入海中。然后，将新死家长的头骨又供奉起来。

所罗门群岛用一间专门的神屋将自己男女祖先的头颅供放进去，层层叠叠，蔚为壮观。新赫布里底人直接在祖先的大木雕像上安置头颅，存放在男子会所内，祖先崇拜是会所内的男子们从事的一项秘密的重要活动。新喀里多尼亚也一样，人们将祖先的头骨保存在特别的地方，加以装饰，常常向头骨祈祷。头骨，在美拉尼西亚人中的地位 and 影响，就如同信佛之人供奉的菩萨一样，应该说头骨更可亲可近一些，它就是自己的亲人，心灵的沟通更为便捷吧。

#### 图腾崇拜

所谓图腾崇拜，是这样一种信仰，即确信人与自然物（多为动植物）之间存在着超自然的神秘的亲属关系。在整个太平洋区域，这种崇拜在澳大利亚土著人那里最为发达，美拉尼西亚地区也有一定的传播，波利尼西亚和密克罗尼西亚以及新几内亚则较少看到。

澳大利亚土著人的社会形态是典型的氏族部落制，即每个部落都可划分为（或曾经分为）10~30个氏族。一个氏族就是一个图腾集团，即每个氏族都用一种动植物的名称来加以命名，例如袋鼠、青蛙、甲虫、雨、雷等等。每个氏族都认定自己同它所取名的那个图腾有着亲属关系。

作为图腾的动植物及自然物，几乎包罗了土著人所能看到的所有自然存在，其中以动物在数量上占了优势。动物中又以鸟类图腾最为常见，据称，在大部分地区，鸟类图腾几乎占了所有图腾总数的30~40%。渡鸟、楔尾鹰、各种鸚鵡、鸭子以及鸱鸺等鸟类被用作图腾最多。

陆上动物中，通常以袋鼠为图腾，负鼠和狼犬次之。两栖类中，各类蛇和蜥蜴颇受喜爱。在那些半沙漠草原地区，各种昆虫，如青虫及其幼虫、小蜥蜴、青蛙往往被作为图腾，以各类可食的植物种籽命名的图腾也很多见。海滨地带则以鱼和水生动物作为图腾。除动植物之外，图腾物有时也可以是无机界的物体、矿物、工具和其他人造的物品，以及天文现象，但这种情况要少见得多。

图腾的名称是按母系或者父系代代相传的，如果有新的氏族分裂出来，则取新的名称。图腾也分层次，部落有部落的图腾、氏族有氏族的图腾，在有些地区，甚至男女各有自己的图腾。在库尔奈部落和维多利亚的一些部落中，戴菊鸟是男子的图腾、蓝戴菊鸟是女子的图腾；在维多利亚西南部，蝙蝠是男性的图腾、欧夜鹰是女性的图腾。男女两性的图腾与集团的图腾并不冲突，两者可以并行存在。

有趣的是，个人也可以拥有自己的图腾。个人把自己的图腾就视作是自

己，两者之间存在特殊的情感，如果图腾是一种蜥蜴，他会说：“我就是蜥蜴，蜥蜴就是我。”

就像中国文人名字之外还有字号一样，澳大利亚土著人除图腾之外，还有亚图腾，即补充图腾，它从属于基本图腾，数量无限种类也无限，把世间万物包括进去都可以。

至于图腾是如何选择的，为什么选择袋鼠而不是青蛙，土著人说不出个所以然，通常的回答是：我们的父亲是这样说的。现代人当然无法理解这些奇异的亲属关系，但可以肯定，在最初选择图腾时，这两者之间必定存在着关系，土著人确认这种关系是神秘的和为我独有的，它虽然是想象出来的，但却不是任意的。这些神秘的关系以及选择的依据，也许只为部落、氏族中少数人所知，如巫师之类的人物，如果巫师的神秘思想没有遗传下去的话，后人就只知其然，而不知其所以然了。

从现代人的排比、分析来看，图腾的选择有两点共性，即一、周围环境中最为常见的物种；二、大多为有用的对人无害的不危险的物种。

本世纪以来，有关图腾崇拜的研究极为热烈，产生了无数种解释，按照著名人类学家列维·斯特劳斯的说法，原始人以他们所能看到、听到、尝到、嗅到、感觉到的一切为基础来给他们的经验分类。在原始人眼中，社会体系与自然体系是同构的，两者之间存在着结构上的对应关系。图腾崇拜并不要求熊部落的人像熊、鹰部落的人像鹰，而是表明，熊部落和鹰部落的不同正像熊与鹰的不同一样。熊和鹰可以从许多方面加以区别：低/高，慢/快，友善/凶恶等等，如果部落之间也存在这样的区别，那么他们就是熊与鹰的区别了。

列维·斯特劳斯的解释对于印第安人的图腾崇拜而言，也许有一定的说服力，对于澳大利亚土著人多得不可胜数，在使用上却又杂乱无章的图腾崇拜而言，却很难作出有效说明。

在澳大利亚土著人看来，图腾不是偶像，说不上崇拜或神化，它就是我的“祖先”、“父亲”、“兄长”、“姐妹”、“朋友”，甚至于“我的肉”、“我的生命”。当欧洲人给一位阿兰达部落袋鼠集团的人拍了照，并给他看照片时，那位土著讲，照片里显现的就是袋鼠形象。当某一图腾最初被确立下来以后，使用者不断地在感情上加以认同，到后来，便进入了物我难分的神秘境界。

土著人通过一系列的禁忌和仪式来强化这种感情。最通常的就是禁止杀死自己的图腾并把它作为食物，除非迫不得已。因为猎食图腾等于是在割食自己的肉体，精神上将忍受无限的痛苦。在澳大利亚各地区，图腾禁忌的程度是有差别的。大多数情况下是不准杀死图腾，不在特殊的场合不许吃图腾；在有些地区，捕杀不受指责，但自己不吃它；在另一些地区，自己不杀它，但如果别的氏族杀了它，则可以一起吃它。总的来说，氏族内部的人因违反禁忌而被处死，外氏族的人因捕食本氏族图腾而遭报复的事并不多见，不像印第安人的图腾禁忌那样严格。按照弗雷泽的解释，澳大利亚土著人实施一种关于图腾的“巫术合作制”，即某一种动植物因得到某部落、某氏族的保护而空前繁衍，有助于其他部落、氏族的取食，在总体上，自然生物得到一种消费的平衡。所以图腾崇拜其实是为其他集团服务的，呈现出集体互助的原则，也许这不无道理。

由图腾崇拜衍化而出的图腾神话在澳大利亚土著人观念系统中有着重要

地位。阿兰达人相信，图腾祖先到处流浪，在石块上、树木上、水池中留下小孩的胚胎——“拉塔帕”，如果已嫁的年轻女人接近或经过这些地方，那末拉塔帕就可能进入她的体内，使之怀孕。人死后他的灵魂又回到拉塔帕所曾停留过的地点，在那里等待再次投生，由此得到永远循环的投胎。

为了迎接图腾祖先的拉塔帕，阿兰达人还专门制作了一种叫做丘林噶（Churinga）的图腾圣物，它通常是8~15厘米或更长一些的椭圆形石片、木块，上面装饰着由同心圆、半圆、螺旋纹、平行线和点组成的图画，用以象征图腾祖先以及他们的故事。拉塔帕就洒落在丘林噶上，平时，部落的男子们将它收藏在一处神圣的地方，严禁外人、未成年者及妇女看到它，妇女是在不知不觉中被某一块丘林噶施加魔力的。即便男子观看，也有隆重的图腾仪式，如在成年礼上，将丘林噶恭敬地取出，仔细地抚摸、再用赭石着色。当孩子出生时，父亲从储藏丘林噶的圣处，取一块出来，认定它与儿女有了终身的秘密关系。

几乎每一个图腾集团都有自己的图腾中心，它往往设置在具有特殊地形的地方，那里被认为是图腾祖先遗下的拉塔帕栖身之所，或者秘密储藏丘林噶。

那些复杂奇妙的图腾仪式就在图腾中心举行，其目的—是为了促使图腾动植物的繁殖，二是为了表演有关图腾祖先的神话。

除了生存手段，澳大利亚土著人几乎将所有的智慧都用在了图腾崇拜上，其实图腾崇拜也是为生存服务的——为了更长远的生存利益。不管对图腾崇拜作何评价，土著人有关图腾的惊人想象力令人惊叹，他们凭空幻想出了一整套极为复杂的神秘境界，创造出了一系列礼节和仪式，这本身就是智慧的体现。他们并不把自己看作是世界的主宰，而仅仅是其中的一部分，希望在人与动植物及其他自然存在之间建立起血缘般的关系。他们相信，只有这样才能在世界万物中获得自身生存的权利，这种思想，从人与自然总体和长远关系来看，其实是有益的。

#### 巫术

生息在这世界上的绝大多数人类都曾经相信或仍然相信巫术这种神奇的手段。所谓巫术，其实就是人类企图控制各种事件之间因果关系的举动。它是一种决定论或者说宿命论，其存在或盛行基于这一信念之上，即宇宙中一切事物的发生都并非偶然。

如果一个人碰到一条蛇，被咬死了，究竟是什么因素使得他和那条蛇在那个时间那个地点碰到一起？为什么有的人被咬后没有死，而有的人却死了？相信巫术的人确信这其中必有道理，只有用决定论的思维方式才能加以解释。

神和精灵作为超自然力量，可以对人的命运起到决定性的作用，但它却是人所无法控制的，人只有对其加以崇拜、供奉，才能得到庇护而不受加害。巫术则不同，它是人力对超自然力量的操纵。既然事物的发展有着必然的因果关系，那么只要设法控制因果关系，事物就可以朝着期待的方向发展。

对巫术的崇信遍及太平洋岛屿每一个角落，巫术仪式在这里空前发达。例如前文所描述的那块澳大利亚土著阿兰达人的圣物，上面遗留着祖先胚胎的石片或木块——丘林噶，就能散发出巫术的力量。人们靠它来帮助图腾动物加速繁殖，或使之长得肥壮。土著人相信它具有治病的能力，病人有时从石头的丘林噶上刮下少许粉末，把它放入水中作为药剂。在战斗中，如果身

上带着丘林噶，那么它会给战士以无穷的勇气和力量，但如果被敌人知道带有丘林噶，持有者又会迅速意志消沉而打败仗。

和世界上其他相信巫术的民族一样，岛民们的巫术逻辑是通过“传染”传播法力。就如感冒病菌可以导致感冒一样，巫师们制造出种种媒体将魔力神奇地释放出去。这些媒体也许是一缕头发、一点指甲、一些树叶，丘林噶也是媒体。媒体可以是自然物，也可以是人工物体，在巫术动作及咒语的作用下，它焕发出神奇的力量，向着目标物穿插过去。马林诺夫斯基说，在太平洋岛民们的巫术仪式中，咒语最为重要。通过低吟自语或放声叫唱，咒语被施加到、固定到媒体上，媒体就会激活，可以发出魔力了，巫术动作只起到辅助性作用。

巫术被作用于生活的各个方面。尤其是那些偶然性大，缺乏自信，无法用人力操纵的场合，巫术大显身手，例如健康与疾病、生与死、两性关系、战争、作物生长等等领域。特罗布里恩德岛上，巫术施用于薯蓣的栽种，但在香蕉、椰子、芒果和面包树的栽培方面却用不上，因为这些作物常常能得到稳定的收获。当岛民们外出捕鱼时，唯有捕捉鲨鱼的场合需要巫术。另外，造船时需要巫术，而且是多道巫术仪式；在硬木上进行雕刻时也需要巫术。或许是这些场合存在着偶然与侥幸，或许是这些场合将预示着未知和期望。总之，在那些没有风险，存在着必然的地方，找不到巫术。

太平洋岛民们施用的巫术可归结为以下几种。

一、致害巫术：这是运用最广，影响最大的一种巫术。例如，在美拉尼西亚人看来，人绝不会自然地生病或死亡，一定是遭到了敌方的致害巫术。致害巫术的媒介是那些被诅咒者接触过的东西，例如毛发、指甲、粪便、唾液、剩饭、破衣，甚至于足迹。巫师们把它拿来，同某种巫术物（如拘酱、石灰、死人碎骨等等）混在一起，淹入水中，或用火烧，或任其腐烂，让被诅者也遭受同样命运。

有些巫师预先制作一种“法器”，例如在一个空竹筒里，放进一些植物叶子、人骨等等有巫术魔力的东西，念上咒语，当看到想诅咒的人时，将法器对准他，被诅者必将难逃毁灭的命运。或者是将法器埋在被诅者必经的路上，被诅者一旦经过，就会被魔力缚住而得病或死亡。

因此，可以毫不夸张地讲，太平洋岛民由于处在致害巫术的威胁之下，过着一种战战兢兢的生活。他们绝对相信巫术所能产生的力量。“在夏威夷，谨慎的人小心地在私下里吐痰或大便，把诸如剪下的指甲或穿坏的衣服等这些个人的痕迹隐藏起来，以免黑衣术士利用这些东西把灾难引向它们以前主人的身上。”

二、致爱巫术：爱情让人无法捉摸，必须借助巫术征服意中人的心，在美拉尼西亚苏尔卡人中，“最简单的方法就是将念过咒的椰子悄悄地让他思恋的姑娘吃掉；比较复杂的方法是：用念过咒的烟叶做成烟卷，交给姑娘的亲人让姑娘去抽，然后把剩下的烟头分做两半，一半放到蚂蚁窝里，一半丢到火中烧掉。这样，姑娘就会对施行巫术的男子发生炽烈的爱情。”

三、医疗巫术：巫术可以使人致病，也可以将病魔从体内挖出来。塔斯马尼亚的巫医给人治病的常用办法是，在病痛处按摩，接着念咒，以一种假

---

〔美〕蒂莫西·塞弗林：《消亡中的原始人》，东方出版社，第139页。

〔苏〕C·A·托卡列夫、C·H·托尔斯托夫：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，三联书店，第608页。

想动作从身上取出病骨或病石，或者是死人骨头贴在病痛处，同时用死人骨头上刮下的粉末与浸泡骨头的水，让病人服用。让病人服用咒水，是为大多数太平洋岛民接受的医疗巫术。

四、军事巫术：战争的形势最为扑朔迷离，出征前有必要卜算一下，或搞一场巫术仪式以增添信心与勇气。在阿德米勒尔蒂群岛，军事首领“拿一片枸酱叶子，卷成一卷，咬下一块，与槟榔一同放到嘴里咀嚼；然后，将唾液吐入剩下的枸酱叶卷之中，再把叶卷展开：根据唾液流过的路线来决定是否开战。如果唾液从叶子的正中流过，战争马上就可以开始；如果流向右边，也是良好的象征。不过，不宜马上开战，需要稍微等一等；如果流向左边，那就表示不宜出征。另外一种方法，是捏一撮石灰放入鼻中，如果感到要打喷嚏，马上开战；否则，就停止出征。”

五、经济巫术：即通过巫术左右作物的收成，渔猎的成败，如前文中已描述的那样，美拉尼西亚人喜欢在薯蓣地里置放一些带有马那的石头，相信它能促进生长，保障丰收。诸如此类的方式花样繁多，使用广泛。

六、呼风唤雨术：天气是人力无法控制的，但天气对人生活的影响却太重了。岛民们只能依赖巫术左右天气变化。要使太阳出来，就拿一块施过咒的圆石，缠上红绳，插上羽毛，如光芒四射一般，口中咒语念念不断。要使天上下雨，“便拿一把树叶子放在石头缝里，上面盖上一层揉碎了的胡椒属植物的嫩枝，压上一块可以唤雨的巫术石头，同时念咒。然后，再在上面盖上某种东西，使之发酵，便有一股巫术气体随同马那一起升腾上天空，形成乌云，转化为雨。”

除了道具有别，咒语各异外，从形式、内容到社会作用，巫术在太平洋岛民那里的运用与其他民族大同小异，但他们施用的范围更广，崇信的程度更甚，在世界巫术文化中，太平洋岛民的巫术称得上典型之一了。在我们看来毫不相干的事物之间，岛民们一厢情愿地连接起因果关系。所有的信仰体系都既能解释成功也能解释失败，所以我们不必担心，巫术一旦失败了，是否还能被人相信。在太平洋岛民的文化体系中，巫术思维得到充分的发挥。记得有一位人类学家说，西方科学的进步并不是因为能解释更多的事物，而只是因为能够更系统地解释更有限的事物。在不同的文化背景下，科学和巫术作为人类智慧得到了或深入或广泛地阐述。

#### 禁忌

从字面意义上看，禁忌即禁止、忌讳做某些事，或者说回避某些人与事。作为一种民俗，现代社会中仍留存着大量禁忌。例如中东一些国家的人忌用左手把东西递给客人，因为他们认为左手是不干净的。在印度尼西亚的中爪哇等地方，晚上出门忌吹口哨，当地人相信口哨会把鬼神招来，造成不幸。日本人忌讳收到倒贴邮票的来信，特别是在恋爱时，如接到这种信，便预示着与对方绝交。

那么，不吃不洁的食物，不说脏话，以及种种社会法规是不是也可以称为禁忌呢？那又是两回事。美国人类学家博厄斯曾对禁忌作过这样的论述：“引起调查者注意的一个原始生活特征是精神行为中的一些直接联想。

---

【苏】C·A·托卡列夫 C·托尔斯托夫：《澳大利亚和大洋洲各族人民》，三联书店，第 612 页、第 610 页。



这些联想在我们看来是前后完全无关的。在原始生活中，宗教与科学、音乐、诗歌、舞蹈，神话和历史，时尚和伦理错综复杂地交织在一起。也可以说，原始人不仅认为他采取的每一行为是为了适应其主要针对物，他的每一思想不光像我们所认为的那样与其主要目的相关，他还把它们与其他观念——经常是宗教或至少是象征性观念——联系起来。这样，他赋予它们的意义就比我们认为应该赋予的更高。原始人的每一种禁忌都是这种联想的例证。它把表面看来微不足道的行为与神圣的观念联系起来。”

因而禁忌所表达的关系必然是神圣的、绝对的，有许多在我们看来是非因果关系的，或夸大因果关系的，不可思议的。

太平洋岛民的生活里充满了各种各样神圣的禁忌，前文中已有多处涉及。例如图腾禁忌，澳大利亚土著人严格禁止捕杀自己的图腾，并促使其繁衍。例如乱伦禁忌，美拉尼西亚的一些地区，对成年后的男子与其母亲、姐妹之间交往所作的限制极为苛刻。在野外兄弟姐妹不期而遇时，男方必须立即跑开或躲起来。男子若在路上认出他姐妹的足印，他便不再顺那条路走。当母亲要送食物给他儿子时，她只把东西放在地上，等他来拿。和儿子说话时，也不再表现出所谓母子亲情，而使用对待外人般的礼节。还有岳母回避，也是十分离奇的。在所罗门群岛，男人婚后绝不和丈母娘交谈，偶然相遇时装作互不相识，拔腿就跑。在有的岛屿上，岛民们坚信，女婿看丈母娘都是不规矩的，哪怕只看一眼，头发也会立即变白。因此，即使不小心脚踩到丈母娘的影子，也会把女婿吓个半死。对死者的禁忌更是千奇百怪。毛利人视接触棺木为极端不洁，甚至在葬礼中都不能接触。一旦未能幸免，那么，所有的人都将拒绝与他往来。不但不准他进任何房间，而且禁止他接触任何物体，甚至不让他以手取食。他只能坐下或蹲下，将手反背，用嘴去舔食食物，或被人喂食，就像对待麻风病人一样，整个过程保持在严密的不接触状态下，但喂食者本人还是会遭到他人的歧视。

凡此种种，都是将极为平常的生活事件同极为神圣的某种观念串联起来，希望通过不做或回避某些人与事来达到一个对生命而言极为严肃，不可怠慢的目的。

太平洋岛民们广泛地将禁忌运用于政治领域，即通过禁忌实施政治统治，将禁忌转化为社会法规。由于禁忌本身具有神圣性和绝对性，因而它较其他社会规则更具威力，也更容易得到自发的遵守。禁忌被当作社会控制的手段，在其他民族中虽然也能看到。但充分发展为“禁忌政治”，恐怕只在一些太平洋岛屿上。

英语禁忌一词，读为塔布(Taboo)，它来源于波利尼西亚语卡普(Kapu)。所谓卡普，是一套精心编订出来的回避法规。波利尼西亚人将现世的一切事物都分成二类，即神圣的和普通的。凡是神圣的人或物就必然具有马那，因而也是被禁忌的，需要时时将它和普通的人或物区别开来。毋庸置疑，首领和贵族具有马那，但偏偏马那又是可以传染的，可以通过接触而转移。对于普通百姓而言，从首领传染到一点点马那，非但没有好处，反而极为危险。因为马那的拥有者不希望马那外溢，为外人所有。于是，卡普——禁忌产生了，对于首领而言，它是保护措施，防止马那的流失，对于百姓而言，则是回避措施，竭力不要沾染上那些无用而危险的马那。毛利人甚至认为，

在与首领接触时，甚至言行失当，也会损害他的马那，使他丢失一部分权势和力量。

地位越高，自然马那的储藏量也越大，那些马那储有量过于丰富的人，就像一根高负荷的电线，任何一个过分接近的人都有被电击的危险。“在夏威夷人中，最高级的贵族世系即尼奥皮欧充实的马那太大了，唯恐破坏岛上正常的经济生活，以致只有在天黑后方能在岛上到处走动。塔希提国王波马雷一世……由特设的侍从背着，免得因双脚着地而丢下对于平民来说既是犯忌而又无用的马那。……只要与国王和王后有丝毫联系的每一件事物——他们穿的衣服，他们住的房子，他们出海乘坐的独木舟，他们在陆上旅行时背他们的入，都变得神圣了，甚至构成他们名字的语音也不能再适合原来的含义了。……每一个竟然比他们站得高或者把手从他们顶上移过的人，都理应丧命来为他们这种亵渎神圣的行为作出报偿。”

如前所言，同一禁忌既是针对普通人的，也是针对马那拥有者本身的。毛利人崇拜的首领通过禁忌与普通人拉开了极大的距离。首领不但不亲自做饭，甚至还不能用手接触食物，必须由他的妻子或奴隶喂他，把食物送到他口中。毛利人的祭司，如果坐到妇女住的地方，就会使他自己的马那丧失一部分。其他波利尼西亚人的首领也一样，为了保有那高贵的马那，为此要失去很多的自由。

禁忌被当作政治手段来运用，不仅仅是利用禁忌维护其现存地位和威望，还有更重要的一点是，当权者可以随意地把任何一物划作是“禁忌的”，使普通人不得染指，这样，财产就轻易地得以保护与扩大。有趣的是，禁忌不是一成不变的，在毛利人那里，新的首领上台后，他可以对那些曾经列为禁物的东西加以开禁，而对新的物品重新宣布禁忌，于是，这些东西对于原先占有它的首领来说，也是受禁忌的。

对禁忌的随意创设以及对禁忌的虔诚遵守，构成了太平洋岛屿“禁忌政治”的特色。利用禁忌的神圣和威力来为政治服务，使政治的实施变得省力而有效。一位毛利族的妇女在吃完某种水果之后，才被告以这种水果来自于某个被禁忌的地方，这说明她已亵渎了国王的神圣。这件事情发生在下午，第二天中午，人们发现她已恐惧而死。类似在我们看来荒谬的事例不可胜数。它说明，禁忌决非一般的回避或约束，破坏禁忌等于在破坏宇宙的法则。尽管禁忌的每一件事是那样细小，但一旦和神圣相连，其影响就难以估量。“禁忌政治”表面上约束的是行动，而实际上约束的是心灵。

#### 二元构造的创世神话体系

一般说来，科学文明水平相对原始落后的民族，神话往往极其发达。在太平洋岛屿上居住着的众多民族，分别创造了形形色色、难以数计的神话故事。他们用神话解释人的由来，事物的起源，给各种现存的社会关系提供存在的依据。神话作为文化最重要的标志之一，倍受人类学家的重视。透过构筑神话的思维结构和想象力，可以判断文化的发达程度与智慧水平。

著名英国人类学家马林诺夫斯基曾对罗布里恩德人的神话有过详尽的记录，在这些扎实可信的材料基础上，许多人类学家作出了更深入的研究。通过剖析特罗布里恩德人的创世神话，人类学家指出，存在于其中的智慧原型，亦即基本结构是二元构造论。特罗布里恩德文化在太平洋岛屿文化中既

不是最落后，也不算是最发达，马林诺夫斯基等人类学家对其又作出过远较其他岛屿丰富得多的研究。如果通过神话把握太平洋岛民的深层智慧，除了特罗布里恩德神话外，也许没有更好的范例了。

每个特罗布里恩德氏族的成员对于那个“洞”——他们的女祖先和她的兄弟经过这个洞从地底下冒出来——的历史部很清楚，都能详细地讲出来。在地球上生命之前，人们在地底下过着像他们现在在地面上所过的生活。直到有一天，一对兄妹相随带着圣物和知识、技巧、手艺，带着区别这群和那群的巫术，从地底升起，建立起了地面上第一个氏族。在此，之所以不存在丈夫，因为丈夫在现实生活中从属于其他氏族，他同妻子的氏族没有血缘关系而只是姻亲关系。妻子的子女留在氏族之内，而丈夫的子女是他姊妹所生的子女。

这对兄妹祖先所有已死去的后代的灵魂仍然是这一氏族的成员。这些死灵虽然身为巴洛马（Baloma）即灵魂，并居住于一个叫做杜马（Tuma）的死亡之国，但这些灵魂仍常常回到氏族。一年一度的米拉马拉宴（Milamala），就是为欢迎祖灵回访而设置的祭仪。

婴儿的诞生并非父母性交的结晶，孩子的“血统”来自母亲和她的兄弟姊妹，更具体地说，是祖灵的投胎转世。投胎之后，巴洛马期也就结束了。要问孩子的长相为何像父亲，那是因为父亲和母亲一再性交，结果“铸造”出了孩子的样子。

这就是特罗布里恩德创世神话的基本内容，从这些基本内容中已可作出二元排列如下：

上：下灵魂：活人不可见的：可见的由此还可以作出进一步的对比：

黑暗：光明死：生如果二元结构到此为止就结束了，那就未免过分简单，而且无独特智慧可言。事实上，特罗布里恩德创世神话极为复杂，其中有关中介状态及两极调和的说法最为有趣。

特罗布里恩德人认为：人类在做梦或幻觉中与灵魂沟通，那条先祖从地底下爬出的洞就是沟通上下的通道。灵魂从死亡之岛——杜马越海而来时是化作爬虫类的，而且会蜕皮。据说人类生存于地下时，永远不会死。人上了年纪后，只是蜕掉旧皮换上新皮。但自从升上地表之后，一件小小的意外使他们失去了长生不死的可能，同鸟、蝙蝠、昆虫一样，虽然属于上物，但会死。从地洞钻出来的蛇、螃蟹、蜥蜴等，虽是下物，却因能蜕皮，而长生不死，而且能成为上下界的媒介，处于一种中介状态。恶灵一旦现形，就是蛇、蜥等形状。

上述那些对立物以及日/月，男/女，低/高，姻亲关系/血统关系等等自然的、社会的对立因素并非是绝对对立，它在被运用过程中，可以相互调和。这在一年中庆典的高潮——米拉马拉中，体现得最为充分。

表面上看，米拉马拉只是收获后的庆典，期间有舞蹈、宴会、仪式性访问、交换食物、宝物以及频繁的性活动等。主要的作物——薯蓣收获后，先用来作送礼性的交换、展览，然后仪式性地收藏于仓库中。然后便是丰年祭，首次引出鼓乐和舞蹈。米拉马拉是庆典活动之一，它在某一个月的前半月开始，到满月时结束。“节目随着月亮的变圆而变得越来越密集，跳舞一直跳到天亮，少女或青年有组织地到邻村去享受性方面的慷慨招待。甚至、还有全村人共同组织起到邻村去，伴随着政治活动、虚张的威胁，并进行礼仪用

宝物交换。”

人类学者认为，在这些活动中，有许多古怪的象征，它表现出两极现象融合及颠倒的情境。男和女、灵魂和活人、边缘与中心、下和上都合并或颠倒了。

两极颠倒的领域主要是在两性关系和人鬼关系上。它有以下几个方面的表现：一、节制性性关系和不受节制的性关系。婚前性行为在特罗布里恩德人是极为频繁的，但那却是个人的、家内的、有节制的。米拉马拉期间则变成集体的、无节制的，从村落周缘转移到村落中央。在村落间的性拜访中婚前性行为得到了公共的承认和赞许。二、在村落中央举行的舞蹈是二元融合的标志。男男女女围鼓而舞，“一只鼓象征男性，一只鼓象征女性。米拉马拉期间白天男性穿上节庆用的服饰，强调他们的男子气概，然后在晚上脱下来，而在某些舞蹈中，男性舞者穿上妇女的草裙。煮熟的食物是妇女的领域或家庭领域的象征，有禁忌不准拿到中央广场；但在米拉马拉期间，煮熟的食物却可以在那儿摆出来分配。”三、米拉马拉期间要迎接祖灵巴洛马返回村落。“象征性颠倒的要素精采地出现在为高阶层巴洛马准备的高台——把它们放在上位而不是下位。”巴洛马作为祖灵，它应该处于下界，属于阴，而人处于上界，属于阳。这时却被颠倒了过来。

米拉马拉在月圆时结束，巴洛马被人用仪式送返他们灵魂之家。而那些两极颠倒、转移则在月圆时达到高潮，米拉马拉是一个临界线，当达到这个临界点时，两极的颠倒和调和就达到了顶点。

这样看来，作为特罗布里恩德人基本思维的二元构造论，并不单纯地死守于固定的排列中，它们可以被运用、被转化、被融合，有些类似中国人那种动态的阴阳观。米拉马拉其实是一个文化体系，一种将两极对立和转化加以实现的仪式。它表演的也许就是宇宙的再生。

有关上下物之间媒介的神话阐述也颇为有趣，蛇、螃蟹、蜥蜴等动物既可蜕皮，又能不死，这样就使得生死阴阳两界存在着中介状态，使两界的沟通转化成为可能。这些思维都具有辩证的色彩，因而可以说，太平洋岛民的神话里确实有智慧蕴含在里面。

---

[美] R·M·基辛：《文化·社会·个人》，辽宁人民出版社，第 439 页。

[美] R·M·基辛：《文化·社会·个人》，第 440~441 页、第 441 页。

## 第七章 文化的象征

### 歌舞人生

除了迷人的海岛风光，太平洋岛屿还以歌舞闻名于世。草裙舞几乎成了太平洋岛屿文化的代名词，我们大多数人都曾在电影电视，甚至于舞台上直接观赏过这种热烈、奔放、欢快、动人的舞蹈。伴随着动听的鼓乐，一群热情、健美的姑娘身穿用树叶、青草编成的草裙，颈上戴着美丽的花环，手腕上、脚上系着小花舞动起来，草裙飒飒、舞姿翩翩，歌舞所展现的青春活力与蓝天大海所展现的清纯光明交相辉映，把太平洋岛民们快乐、纯真、热情的天性一览无余地表达了出来。

草裙舞其实只是一个总称，从美拉尼西亚到波利尼西亚，无论女子还是男子，在正式的舞蹈场合都会换上美丽的草裙翩翩起舞。我们所观赏到的大多只是著名的夏威夷女子草裙舞。太平洋岛民们热爱歌舞，能歌善舞，生活中离不开歌舞，男女老幼都擅长舞蹈。因而草裙舞不仅仅是女子的舞蹈，它应该涵盖多种多样的表演形式和风格。

当然，也有不着草裙的舞蹈，例如新几内亚人、美拉尼西亚部分民族及澳大利亚土著人，他们在参加重大的舞会之前，必先

盛妆打扮自己。盛妆包括给自己身上画上各种各样的纹饰，或者穿戴起千奇百怪的服饰。面具是决不可缺少的，因而那些舞会称得上是最正宗的假面舞会，1883年，英国皇家地理学会一位作环球游览的会员曾这样描述新不列颠岛上的“托伯兰”舞。“我们看见，某种动物从四面八方的灌木丛中慢慢爬了出来；他们看上去确实很像‘托伯兰’（Toberran）这个词所指的那种魔鬼。他们有的人戴着用切成两半的头骨制作的面具，上面还填了树胶以表示这是个人脸；戴面具的方法是在头骨上嘴巴的背面扎上一根棒，佩戴者使用牙齿咬住这根棒；他们头上戴着用椰子壳纤维做成的黑色长假发；身上盖着枯叶。有的人不戴面具，脸上涂着神秘的绿色，肩膀上扎着一种翅膀（后来我凑近些观察，才发现那翅膀实际上是钉牢在脖子旁松弛的皮肤上的。”澳大利亚人跳图腾舞时，必先用彩土、羽毛、树叶等材料把自己也打扮成图腾的模样，这些装饰以及他们表现图腾时惟妙惟肖的舞蹈构成了土著文化中最精采的一章。当然跳草裙舞的人也不排斥其他妆饰，尤其是年轻人，他们会不停地更换自己的鲜花、贝壳项圈，用各种手饰、脚饰妆扮自己，或者把椰油涂在身上以竭力吸引他人的注意。

岛民们的舞蹈绝大多数是集体舞，几乎每个人都是舞蹈家，舞蹈成为男女老幼唯一的共同参加的活动。在萨摩亚，只要有乐师弹起乐器，不管相识还是不相识，大家都会围成一圈欢乐起舞。舞蹈成为仅次于语言的被所有人共同接受的感情交流工具，而且它几乎可以表达所有的感情。人们为喜而舞，为爱而舞，为哀而舞，为恨而舞。

太平洋岛民们的舞蹈不像非洲人的舞蹈节奏强烈，也不像欧洲人那样男女舞伴携手共舞，而讲究腹部、臀部和手臂的摆动以及种种面部动作。例如毛利人的女子舞蹈以手的抖动来表现复杂的事物和感情，向上抖表示天堂，向下抖表示草地，男子舞蹈以吐舌头、瞪眼睛、扮鬼脸以表现英俊勇武。

有趣的是，无论是美拉尼西亚还是波利尼西亚，如果是正式的舞蹈场合，

---

〔美〕蒂莫西·塞弗林：《消亡中的原始人》，东方出版社，第254页。

很少有男女集体参与的舞蹈。美拉尼西亚男子在专门的广场上跳舞，女子不能进去，但可以观看。女子可在其他场地跳自己的舞蹈。参加舞蹈的人排成一列或二列纵队，原地用脚前后有节奏地跳着，两手和身体相应地做出动作。舞蹈的规模有时可达数百人以上，凡百只腿同时敲打着地面，发出颤抖而低沉的声音。由于经常在一起跳舞，参加者在节奏和动作上可以达到惊人的一致，如果是数百人一同起舞，场面十分壮观动人。毛利人的男子舞蹈叫“哈卡”，以表现战争中的勇士著称，舞蹈者站成几排，随着歌声，动作一致地弯动身体与手臂，格外协调。他们脸上贴着模仿古人纹面的花纹，上身赤裸，下身穿黑黄两色相间的草裙。有时还手执兵器，刀剑相击，同时高声呼喊，整个舞蹈威武雄壮。女子舞蹈称作“波依”，风格柔美舒缓，婀娜多姿。

太平洋岛民的舞蹈中，所谓摹仿舞极为多见，例如出征舞，舞蹈者直接手执长矛等武器表现战斗的场面。划船舞则摹仿在船上众人操桨，共同前行的种种姿态。最典型的摹仿舞就是图腾舞了。澳大利亚土著人能用舞蹈精确地表现鸵鸟、袋鼠、田蛙的动作，特别擅长于用腕部来象征动物的颈部。这些舞蹈大多表现的是狩猎的场面，例如“袋鼠舞”，表演者化妆成袋鼠的形状，在自己身后用草做一根长尾巴，惟妙惟肖地摹仿袋鼠的姿态和习惯，另外两个人装成猎人，悄悄地走近袋鼠，用矛去刺它们。

正式的舞蹈场合毕竟不多，岛民们一生中所参与的绝大多数是非正式的舞会。同种种生存的手段一样，舞蹈是每一位岛民都必须熟练掌握的技能，不然就会遭到众人的鄙视。由于舞蹈的交友功能，学习舞蹈的过程其实也是一个人走上社会，学会表现自己、学会与他人相处的过程。在萨摩亚人那里，孩子们可以自由地参加那些非正式的舞会，没有正式的老师去专门教他们，大人也不会事先告诉孩子在舞会上该怎样行事。“在这样的舞会上，母亲怀抱中的尚未学会走路的孩子也学着用手打起拍子。如此，这种节拍从儿童们的孩提之时起，便在他们的生活中打下了难以磨灭的烙印。两三岁的孩子会站在草席上，和着大人們的歌声拍着手掌。再往后，大人们便会叫他们站在人群前打拍子。”孩子稍大一点，就可以加入跳舞者的行列。对此，大人非但不加阻拦，还会给以鼓励，对他们的每一点进步，都加以肯定和激励，这样孩子们便跳得更好。大人也不硬性规定孩子应该怎样跳，孩子完全可以依据自己的天性随意发挥，“没有哪个孩子承认模仿过别人，也确实没有哪个孩子有意识地模仿过别人。”

对舞蹈的热爱与重视，使得那些有生理缺陷的人非不会在舞场上受到冷落，反而通过舞蹈弥补了缺陷，以其标新立异的舞姿赢得众人的称赞。“我曾见一个背驼得厉害的男孩子模仿海龟，他的表演十分逼真。另一个和他一起跳舞的男孩子骑在他的背上，和他配合得很好。……而颠狂的拉斯得了妄想症，认为自己是本岛的大酋长，如果谁用对大酋长的虔诚口吻和他说话，能使他兴奋得难以自己，舞跳得更加疯狂。有一个村里的大酋长的弟弟是个哑巴，他跳舞时一面迅速旋转，一面发出聋哑人特有的颤音作伴奏。”

可见对于太平洋岛民而言，舞蹈对一个人的成长起着不可估量的作用。在这种可以自由抒发个性的环境下，它有效地冲淡了儿童们在通常状态下由

于接受严格支配而产生的消极情结。其实成人也是如此，每个人可以尽情地跳，以我为中心，它有利于激励每个人采取积极的姿态，而不自我约束。同时，舞蹈也降低了孩子们对羞怯的敏感性，在全村男女老幼都集中在一起的舞会上，如果能够大出风头，受到众人的关注，那么他们在其他场合也会充满自信，而不自卑自怯。

歌舞在太平洋岛屿上，之所以会那样发达，在于它具有多种多样的社会功能。通过其社会功能所要实现的目标则和每一位岛民都具有密切关系。而在现代社会中，这些社会功能绝大部分丧失了。歌舞，仅仅剩下了它的艺术性和娱乐性、交际性。艺术性使它成为一种技能，可以为少数人拥有，为多数人观赏；娱乐性、交际性则使它成为多种娱乐交际手段中的一种，不是每个人都必须掌握或需求的。

如前所述，歌舞在太平洋岛民那里，几乎是仅次于语言的信息交流工具。许多特殊的场合，岛民们不用语言，或者说不方便用语言彼此交流、或同神灵交流。于是，歌舞大显身手。这些歌舞有时具有确切的含义，有时又是模糊不清的，将多种社会功能交织在一起。

首先，歌舞具有宗教意义，没有歌舞，太平洋岛民几乎无法进行祭祀活动，这在前文中已有许多描绘了。塔斯马尼亚岛民惧怕黑夜精灵或在黑夜中游荡的精灵，同时他们崇拜月亮，于是，每逢月夜，他们都要举行舞蹈。于月光皎洁之夜举行舞蹈，在太平洋岛屿上似乎极为普遍。上一章所描绘的特里布罗恩德人神圣的庆典——米拉马拉中，舞蹈要跳半个月，它同两性交媾，迎送祖灵等神圣主题都有着关系。

澳大利亚土著人的图腾仪式及包括在图腾仪式中的成年礼几乎完全通过歌舞来表达，这些歌舞至少要连续表演5~10个晚上。歌舞的含义十分明确，表现人与图腾之间的血缘关系及图腾创世神话。对于那些氏族成员来说，表演这些歌舞既非娱乐，也非为了展现什么艺术，它是生命中的一件大事，同猎取食物同样重大的事情。美拉尼西亚南巴人与鬼魂建立灵交的仪式上，要连续跳10个晚上的舞蹈。它无疑是一种铺垫、一种心理准备、一种竭力向鬼神世界靠拢的姿态。

新几内亚吉米人的舞蹈中潜藏着许多深邃难解的谜。有一种由妇女、武士和儿童围成一个大旋舞圈的舞蹈叫“让瓦拉”（Raunwara）。其舞蹈旋转方式，与当地经常涂饰、刺在武士盾牌上及武士身上的图案相仿。让瓦拉意为“河中的旋涡”或“静水深塘”，指的是他们信仰的人类祖先，开初曾居住于山顶湖泊。这个舞蹈具有神话意义，象征着生育繁衍和大自然自发地创造生命的能力。

新不列颠岛“托伯兰”舞意在表现鬼灵的可怕，也许这是世界上最为传神的“死亡舞”了。“当这些不可思议的形象从各个方向的灌木丛里爬出来时，有的带着尾巴，有的带着全部倒伏在背上的尖刺，但不管他们身体的姿态如何，却所有人都步调一致，十分合拍。突然，单调的敲打声停止了，全体托伯兰舞舞者发出一声可怕的呼叫，冲向这片开阔地的中央；然后乐声重新开始敲响，他们就地开始跳一种无论如何都描写不清楚的舞蹈：脑袋在那儿，手臂在这儿，腿在一边，脏部则在另一边，然而却都十分协调，因为要是有一只臂膀在这一边，那么就有一条腿相应地在另一边。尖叫声和呼喊声变得更响了，歌唱变成了号叫；他们跳着舞，火点燃了，腾起了熊熊的火焰……到处都是魔鬼的脸和没有牙齿的骷髅，他们的头顶上似乎全是涂着血

的手臂，下面的腿则显然处在坏死的最后阶段，透过扶疏的树叶，空中洒下忽明忽暗的月光，与此同时，巨大的火堆这里燃了那里灭，交替不息，投下的奇怪的阴影叫人看了在想象中，觉得甚至比可怕的实物还要令人毛骨悚然。”新不列颠岛的岛民们也许不知道什么是艺术，但他们的舞蹈具有强烈的艺术感染力，把鬼灵——这种人类想象出来的东西生动真实地塑造了出来，当观众相信鬼灵的存在时，也同时产生了对鬼灵的恐惧和崇拜，这才是托伯兰舞的真实含义。

凡是有舞蹈存在的地方，几乎都用它来表现战争。出征之前，用舞蹈激扬斗志和勇气；凯旋之后，则举办盛大的歌舞典礼，这在前文中已有多处描述了。其实舞蹈对于战争最大的作用是召唤盟友。新几内亚策姆巴加马林人（Tsembaga Maring）在发动战争之前，会一次又一次地宴请邻近友善的群体，每次都举行舞会并分配食物。这些舞蹈把可能的盟友结成了战斗团体，“马林人说凡是会来参加跳舞的人也就来协助作战。作主人的群体和可能的敌人两方面都会以来参加舞会的人数作为衡量下一次作战时会来协助的可能战斗力的根据。”如此而言，舞蹈就具有和战斗同样重要的意义了。

舞蹈可以煽动情感，具有求爱的功能。新几内亚吉米人在举行婚礼的那个晚上彻夜歌舞，内容多半是表现生育繁衍的。许多舞蹈动作，直接模仿两性关系。太平洋岛民的许多舞蹈含有性的意义，挑逗人的性欲，等于是交媾前的预备活动。波利尼西亚人视恋爱为游戏，他们充分利用性感的舞蹈激发彼此的情感。一位作者曾描绘一个世纪前在群岛上居住的马克萨斯人所跳的感情炽烈的舞蹈。他记述道，“那里的妇女只在腰上缠着或肩上披着一小片布，随着节奏的逐级加强，这又轻又薄的装饰早就抛到九霄云外去了”。他还提到，“那里的男子跳舞时完全赤身裸体，暴露出用郁金粉染成金黄颜色的躯体。”萨摩亚人无论是豪华宴上的正式舞会，还是其他场合的非正式舞会，都通宵达旦地举行，过了午夜，舞蹈往往变得狂放不羁。似乎通过舞蹈的引发，人类的原始激情自然而然地迸发了出来。

舞蹈具有交谊的功能，这是不言而喻的。有趣的是，在澳大利亚土著人那里，借助舞蹈不仅可以交流人与人之间的感情，甚至舞蹈本身可以被贸易，从一个部落转移到另外一个部落。澳大利亚土著人的科罗博里舞也像飞去来器、盾牌与红赭石一样构成了法定的习惯的交换对象。每个科罗博里舞像财产一样有它的归属。当它转让给其他集团或个人时，通常还要收取一定的补偿。为舞蹈伴奏的歌曲及歌词也是一起转让的，新的主人虽然并不懂得这些歌词，但也能够完整流畅地背诵下来。科罗博里舞的交流在土著人那里十分盛行，它可以流传到它的主人根本不可能到达的地方，它成为文他的使者，成为澳大利亚土著人共同拥有的文化象征。

舞蹈，还有许许多多的功能，例如所属民族的象征，所属身分地位的象征，以及男女关系的调谐，不同等级之间人际关系的调谐，等等，这些在太平洋岛民那里都被充分运用。而我们身处的社会，舞蹈那些特有的功能和作用实在是运用得太少了。

## 文身

---

[美]蒂莫西·塞弗林：《消亡中的原始人》，东方出版社，第254～255页。

[美]R.M.基辛：《文化·社会·个人》。辽宁人民出版社，第458页。

[美]约瑟夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第15页。



绝大部分太平洋岛屿地处热带，岛民们所穿甚少，身体的大部分裸露在外，为最大限度地文身提供条件。文身是岛民们“自我表现”的重要手段，它不光具有装饰意义，而且还具有文化上、宗教上的实际象征意义。

太平洋岛民们喜爱文身。在波利尼西亚地区，无论男女，人人纹身，由于备受重视，从事文身的工匠甚至形成了一个特殊的等级。文身手术往往持续数月，在此期间，被文身者不停地举行祝宴款待宾客，用猪、席子等礼物赠送给文身的工匠。可见，对岛民而言，文身是一件人生的大事。

除了眼睛、被头发覆盖的头部等部位外，人体的任何一个部位都可以文身。当然，在什么部位文身，身体的多大面积可以被文身是有讲究的。文身的工具是用石制的、木制的或骨制的梳状小齿刀或桨形的小木槌。据说人骨是制造齿刀的上好材料。工匠照例先在人体上画好线条，然后把小齿刀放在线条上，用小槌敲击刀背，把线条下的皮肤一点点戳穿，待皮肤出血后，往伤口上涂上颜料，颜色多是蓝色的，等伤口愈合后，染料就被“吃”进去了。

文身时，必须忍受极大的痛苦，特别是在嘴唇、眼睑、鼻子等部位刺绘的时候，文身手术还常常引起皮肤发炎，为此夺去被文者生命的事并非罕见。萨摩亚人“用木槌把被杀敌人的骨盆做成的一种梳子似的工具在全身上下敲击，然后用烧焦了的椰子仁灰揉进皮肤里去，就这样进行文身，有时由此引起的大面积炎症，在烧就肚脐周围的文身图案的痛苦煎熬结束以前，就夺去了文身者的生命”。所以，想遍体文身的话，常常要花数十年的功夫，因为同时在大片皮肤上文身是极危险的。

岛民们如此奋不顾身地文身，并在文身技艺上充分展现他们的聪明才智，说明文身决非可有可无的装饰，而有着重大的社会价值。

首先，文身是成年的标志，是成年礼的一项重要活动。从身体上有无刺纹即可判断一个人成年与否。刺绘的部位一般是脸部以下，经腰、腹部到膝盖或脚踝。波利尼西亚的女孩子成年后，可以在身体下部文身，标志着已达到成熟的年龄，可以追情逐爱了。澳大利亚土著人和美拉尼西亚人不像波利尼西亚人那样在身体上精细地刺绘出花纹来，他们用贝壳或石刀割破皮肤，在伤口上涂灰，愈合后便一块块凸起。这些一组组，一行行的花纹有的用来标志成年，有的则是部落的标志，或是作为某人结婚及人生重要阶段的标志。波利尼西亚人除了那些固定的文身外，为了参加各类仪式或节日，也常常临时文身。

同世界上其他许多爱好文身的民族一样，岛民们广泛地采用文身来标志等级、身分和地位。一般地位越高，文身的面积越大，纹饰也越精美。密克罗尼西亚加罗林群岛上，非自由人只能在手、脚刺上简单的线条，贵族才有权在背部、臂部、腿部刺纹，而且花纹繁复华丽。新几内亚一些部族只允许青年男子在面部刺纹、老年人才可以加刺臂、腿、胸部。毛利人正相反，只有受尊敬的长者才有权文胯、上唇及额头。波利尼西亚地区，只有社会级别高或建有功勋者才有刺绘完整文身的特权。马克萨斯岛堪称世界上文身最发达的地区，那里的贵族从头到手指、到脚趾，乃至身体各部位遍刺花纹，普通人则只能文身于臀部。人高贵与否，一眼即知。

文身也自然而然成为区别群体的标志。如上所述，澳大利亚土著人和美拉尼西亚人是用疤痕的组合方式来区别的。作为一种禅圣的专利，如果有其

他部族的人刺纹了本部族特有的花纹，新几内亚人会把它视为主权受侵，为此发动战争。

文身与图腾崇拜、与禁忌也有密切关系。澳大利亚同新几内亚之间的托雷斯海峡上有一座岛屿，岛民们崇拜一种叫做儒艮的动物。为此，他们从鼻尖到前额，再沿脊背而下到腰部刺纹出一条红线，据说这条红线就是儒艮这种图腾的抽象标记。斐济人中，只有全文身者才能下水摸珍珠，半文身只能站在旁边看，未文身者甚至连看的权利也没有。这同禁忌也许有相当的关系吧。在许多场合，太平洋岛民确信，文身具有我们所能理解的“辟邪”的效果。

女子通过文身以取悦于男性。波利尼西亚女子喜爱在性感的部位，如臀部、下半身，甚至于性器官上刺绘花纹，称之为“性纹”，这在前文中已有述及。文身的这种功能也许只有在性情热烈开放的波利尼西亚人亦里才能得到充分发挥吧。

文身，作为一门人体艺术，在这世界上已经越来越少了。由于特殊地理环境、特殊的审美观以及对文身社会功能的神圣要求，这门人体艺术一度在太平洋岛屿上发展到了顶峰。当代的太平洋岛民中，已很难找出一位全文身的人，我们只能在有关的画册中一睹风采了。

#### 多姿多采的身体装饰

太平洋岛民几乎是世界上穿得最少的人。由于常年气候炎热，赤身裸体是极为平常的事。在历史上，美拉尼西亚的一些岛民曾经一丝不挂，只有在接受外来文明的影响后，才勉强穿起了衣服。太平洋岛民传统的服装只是一些简单的腰衣、围裙、披肩，或在身前挂一簇编织类的东西，无论男女都裸露上身，岛民们并不以此为耻，十分健康自然。

那些简单原始的衣饰，或者直接来自自然物，如树叶、青草等等，或者采用树皮、亚麻、藤条等植物纤维编织而成，其中最为知名的就是波利尼西亚人的“塔帕”了。据说塔帕布是用无花果树和纸桑树的树皮制成的。“人们织造这种纤维布时，先用刀子在树皮上划开裂口，扯下又大又长的树皮块，然后再把树皮的内层慢慢揭下并分铺开，用刮削器把它们清理干净后浸在水里使之变软，再把这些薄薄的内皮放置到工作台上用短木棒锤打。这样经过几个小时，一缕细长的树皮会慢慢展开，变得接近方形。人们只要再用锋利的贝壳把毛边修齐，就可以得到一块塔帕布。几块塔帕布经过擀制或粘合，就成为做裙子的材料了。”虽然波利尼西亚男女都可以穿着用塔帕布制成的衣裙。但女子的塔帕色彩艳丽、制作精美，成为太平洋岛民服饰的象征。它不仅具有浓郁的民族色彩，而且完全采用纯天然的植物材料制成，是最具环保意识的服装了。

爱美之心人皆有之，太平洋岛民并不因为穿着太简单而不装饰自己，相反，他们的装饰手段和装饰品堪称世界之最。

波利尼西亚人追求艳丽，他们最爱用两样东西做装饰品，一是鸟羽、一是鲜花。鸟羽多被制成头冠，据说这是最昂贵的头饰。一顶夏威夷酋长的羽毛斗篷，要用数以万计的彩色羽毛拼扎而成，既美不胜收，又使佩戴者威风凛凛。羽毛也被扎在围裙和项圈上，以增添衣饰的美丽。太平洋岛屿四季常青，鲜花常开。波利尼西亚人信手摘来鲜花编成花冠、项圈，或把鲜花直接

插在头发中，夹在耳根上，塞在耳孔内，甚至插进鼻孔里。吉尔伯特群岛上，只有男子才穿耳孔戴耳饰，但耳饰既非耳环也非耳坠，而是花和叶。鲜花作为装饰，还有许多象征意义。有的岛屿上，从女子头上戴花的位置，可辨别出已婚或未婚。有的岛屿上，从青年男子耳根佩戴怎样的鲜花，可知是否已有意中人。

贝壳是大自然无偿赠与岛民的礼物。它被岛民大量用来制作项圈、手镯等装饰品，吉尔伯特群岛上的居民用亲朋好友的头发编成带，将它同染红的贝壳、人齿、海豚齿、椰子壳串在一起，挂在头、颈、腕处。他们还认为这种饰物具有超自然的魔力，如果送给所爱的人，能有效地打动对方心灵。

文身其实是一种独特的装饰，上一节已有系统介绍。除文身外，波利尼西亚人还发明了许多身体美化术。很多人用椰油或嚼烂了的椰子果仁涂抹全身，以增美感。他们似乎特别讨厌须毛，除了头发以外，将脸上和身上的须毛全部用一种小巧的贝壳钳拔干净。美拉尼西亚的特罗布里恩德岛民们也有这种嗜好。“当地人认为毛发长在适当地方看上去才很美。人们传统的看法是，除了头顶留发以外，身体其他部位都不许留毛发。眉毛也要剃光，而且除老年人之外，其余的男人决不准许留胡须……过去人们一般用黑曜石剃毛，现在则用玻璃瓶碎片剃……人们认为身体长有多余的毛发是丑陋现象，因而要随时把它剃除干净。”

但在身体装饰上，皮肤黝黑的美拉尼西亚人、新几内亚人和澳大利亚土著人与肤色较白的波利尼西亚人共同点并不多。前者的装饰种类更为丰富、装饰手法更为夸张。而且装饰的目的性很强，并不纯粹是为了美。

美拉尼西亚人不太使用鲜花做装饰品，他们用来装饰的材料颇为庞杂，有贝壳、龟甲、兽牙、兽骨、鸟羽，各种串着小珠或薄片的带子和绳子，各种果实、竹片，甚至于现代生活极为普通的玻璃片、金属片等等，这些物品一经他们别具风采的夸张处理，果然有一番粗犷、神秘的韵味。美拉尼西亚的男子比女子更爱装扮，不放过身体的每个部位。他们通常耳朵上戴耳坠，鼻中隔横插木棒或者猪牙，颈上戴项圈，手上戴手镯，腿上戴的是各种圈环和垂饰。新几内亚岛上的美拉尼西亚人是这样打扮自己的：

“男子们头上一般戴一顶用动物的毛皮或布条制成的帽子，插上漂亮的雉鸡毛或鸟毛、干花枝或草枝，色彩非常鲜艳。……脖子上戴的，大多数是草藤编成的圆环，也有一些是用绳线把干果壳或金属圆片串成的‘项链’。腰间挂的是葵叶、椰叶等，看上去是绿叶做成的裙子。腿的下部，一般是用草藤编成的‘圆环，套着，左右脚各套一个。”

新几内亚岛巴布亚人及其他民族的装束也与此大同小异。巴布亚人用炭末、储石、猪油来给头发着色，用猪油和炭粒涂抹全身，把脸部染成红色或黑色，用猪獠牙、鸟爪或木棒横插进鼻中隔，胸部挂贝壳串，腕部戴用猪牙齿或兽骨穿制成的手镯。如果手里再拿根长矛，那就是一副威武雄健的武士形象了。

几乎每一个部族都有自己独特的装饰方式，利用不同的材料每一个人又可以依据自己的天性尽情打扮自己，处在不同的场合装饰手法也大不相同。太平洋岛民，尤其是新几内亚、美拉尼西亚及澳大利亚的土著居民将他们所

---

[美]约瑟夫·布雷多克：《婚床》，三联书店，第151~152页。

段宝林、武振江主编：《世界民俗大观》，北京大学出版社，第187页。

思所想，所爱所恨一览无余地外化于千姿百态的身体装饰上。

他们用装饰表达身分与地位。只有酋长才能佩戴最鲜艳的鸟羽，才能在鼻中隔插上或在手腕上戴上最大的野猪獠牙，才能拥有最长的贝壳项圈。通过不同的装饰，谁是年长者，谁是有权位的人，极其容易区分出来。

他们用装饰表现一些深奥古老的思想观念。新几内亚的吉米人用光滑的黄竹作项链，用闪烁着绿彩的甲虫作束发带，负鼠皮帽上插着洋红色和深蓝色羽毛，他们涂绘于腹部、腿部和前臂的花纹，有圆圈、方块、菱形和折线，系取自于蜈蚣、蜘蛛、鸟喙、月亮和锯齿形树叶的形象，所有这些，据称都是生育繁衍的象征。

几乎装饰越夸张变形，与巫术的关系越密切。“要是一个人在脸上画上一条纹，用白色粘土勾出肋骨的线条，或者戴上一个面目狰狞的舞蹈用树皮面具，那么他就能保护自己不受害于看不见的精灵，或者能模仿这些精灵，并从而把它们的一些力量吸取到自己身上来。”在这种思想指导下，岛民们制造出世界上最富想象力，最具心理效果的装饰品。新几内亚的泥人，把泥浆抹到头上和肩膀上，做成巨大的粘土头盔。戴假头发的斐济人，用从椰子外壳里提取的弹性纤维和人的毛发配制成大蓬大蓬的人工假发，有时还带有成套的胡子。澳大利亚土著人的旅行袋里常备有红、白、黄等颜色的土块，平时只在颊、肩、胸等部位点绘，遇到祭仪及要事时则全身涂绘。有亲人与世长辞时绘白色，有军事行动时绘红色。他们相信这些彩色的线条具有神奇魔力。巴布亚人也爱绘身，他们将土块与椰子油混合使用，那些颜色的组合或者用来表示相对年龄的差异，或者用来记录功勋或者具有神秘意义。

美拉尼西亚、新几内亚和澳大利亚土著人更有着发达的面具文化。这些用头骨、树皮或泥土制作成的或逼真、或奇橘的面具分别使用于图腾仪式、鬼灵祭把、狩猎、战争、巫术、丧葬等等无数场合。他们用面具加上其他装饰掩藏起真实的人体，似乎由此便可随心所欲地与自然界种种超自然的力量合二为一了。

千姿百态的身体装饰展现了太平洋岛民丰富多彩的精神世界，他们的头脑是活跃的、他们的心灵是充实的。当代装饰艺术越来越倾向于从原始的粗扩奇谲中汲取灵感，证明了人类的精神越活跃、情感越丰富，就越需要具有创造性的装饰手段以外化自己的心灵。这也反衬出太平洋岛民的心智是决不贫瘠的。卡瓦酒饮食是文化构成中的一个重要组成部分。食物在前文中已有所介绍。提起饮料，除了水以外，太平洋岛民喝得最多的恐怕是椰子汁了。但这些都是纯天然的。在人工制成的饮品中，影响最大，流传最广的当数卡瓦酒。它最初的产地是波利尼西亚，但随即传遍整个美拉尼西亚及新几内亚的一些地区。每个国家都有自己的国旗、国徽、国歌，甚至有国花、国鸟，但很少听到有国饮的。卡瓦酒被确定为斐济的国酒，可见当地人对它钟爱之深了。

#### 卡瓦酒

其实并不是酒，而是一种只含低度酒精成分的软饮料，类似于我们平常所饮用的啤酒。斐济人家家储藏一二桶这样的卡瓦“啤酒”，不分男女老幼，时时开怀畅饮。由于这种酒是用一种叫做“卡瓦”的植物根茎制成的，故而得名。卡瓦是胡椒属植物，其味辛辣，初喝的人可能会舌头麻木，呛得难受。

但岛民们却视同甘露。据说斐济人每天至少喝 7 升，方才感到满足。

卡瓦酒是与炎热潮湿相适应的一种特殊饮料。一般潮湿地区的人都爱吃一点辣，以驱风湿，辛辣还能活血通气，清凉消暑，减轻因暑热而带来的种种身体不适。据科学鉴定，卡瓦酒中含有 10 多种化合物，具有治疗风湿、气喘、痛风和腹泻等功效，而且能清热、解毒、健肾、止痛、抗菌、镇静、麻醉、降血压、防止肌肉痉挛。既能满足口腹之欲，又有这么多功效，怪不得卡瓦酒能风靡太平洋岛屿了。

卡瓦酒的制作方式各地有所不同，现代岛民将卡瓦树根茎洗净晒干后，将它研磨成粉末，然后浸泡在冷水中，3 天之后，酒就酿成了。或者是将研成的粉末，收藏于器皿之中，到需要饮用时，将粉末倒在纱袋里，再把纱袋里最细的粉末筛出来放入大缸，调入适量的清水，便成为卡瓦酒。最简便的方式是直接新鲜胡椒根茎榨出汁来，经过调制后饮用。如果是美拉尼西亚，这件事必须由青年男子来做。他们用牙齿把根茎嚼烂，连同唾液放到一只大木碗里，然后在碗里加上水进行搅拌，滤去其中的纤维质后，就做出一碗有点像稀薄牛奶一样的卡瓦酒了。在波利尼西亚，制作卡瓦酒一定是女人的事，尤其在重大的宴会场合，卡瓦酒必需由地位高的女性，如萨摩亚礼仪公主“陶泊”本人来制作，献酒、饮酒都有一套复杂的仪式，这套仪式被定名为“卡瓦”仪式。在许多作品都留下过这套仪式的详细记载。

“公主走进屋来，上身裸露，后面跟着 3 个排成单行的男性侍从，她盘腿坐下，侍从们在她面前放下一只卡瓦酒碗以及酒杯、滤酒器和用面包果叶包裹着的卡瓦根，公主已经花了很多时间来嚼这种卡瓦根了，那是要一口一口地嚼成糊状的，她的嘴可能因此疼痛着呢。

卡瓦根从叶包中取出后放在碗里，掌礼公主把手指并拢，让一个侍从从一只装了水的椰子壳中把水倒在手指上，一个 18 英寸的酒碗里也倒满了水，……公主把手指合在一起，以优美正规的动作把卡瓦根捏碎放在滤器上，所谓滤器是一团撕碎了的长两英尺宽四英寸的纤维。她把一些淡绿色的液汁滤干后，把滤器从她的肩上方抛给等在后面的侍从，侍从则像甩马鞭似的把一些木质颗粒从滤器中甩掉。然后再把滤器交给公主，这样反复多次，直到细小的颗粒全部清除为止。此时，代言头人宣布卡瓦酒已配制好了，于是在座的有头衔的人们以缓慢的节奏鼓起掌来。”

如同日本的茶道，卡瓦酒的制作、品饮构成了一套复杂而精致的过程，形成了一套完整的文化。直到现在，凡是重大场合，许多岛民仍将品饮卡瓦酒作为仪式之一。凡是生、死、婚、嫁、祭祀、战争、迎送宾客、建筑物奠基等所有大场合，都少不了卡瓦酒，它成为太平洋岛屿文化一个不可缺少的组成部分。

#### 得宠的猪

在太平洋岛民的食物成分中，肉食的比例并不高，鱼类及其他海产品虽然取之不绝，但并不像牛羊那样，能够成为畜牧民族的主食。岛民们的主食是根块类植物，这类富含淀粉的食品要吃很多才能填饱肚子，而且寡淡无味。所以，对于岛民们来说，肉食才是世界上最好的美味。大多数岛屿上，人工饲养的动物种类并不丰富，主要是猪、鸡和鸽子等。猪肉不仅鲜美，而且不像鸡鸽之类，几下就吃完了，可以痛痛快快地吃一回。但是，养壮一头猪要耗

费大量的时间和食物，在食物资源有限的岛屿上，猪的饲养更为不易。新几内亚策姆巴加马林人，让饲养的生猪白天出去觅食，晚上回来食用甘薯粉或其他食物。据估算，当一只生猪养壮时，耗费的时间和能量几乎与养育一口人相当。

正因为如此，世界上所有人工饲养的猪中，太平洋岛屿大的猪身价最高，最受宠爱。猪在新几内亚人那里，所受待遇之好，没有一个民族或地区能与之匹敌了。新几内亚的许多地区，实行男女分居，每家每户分设男屋、女屋。男子地位高贵，可以单独住进男屋，而女屋内则不仅仅住有女子、孩子，连猪也可以登堂入室。她们给猪分别取有可爱的名字，白天同跑同玩，夜间一同酣然入睡，真是爱猪如子了。

岛民们视吃猪肉为“至高享受”，因为他们不像我们那样，把猪肉切开来，存放起来慢慢地吃。他们平时不吃猪肉，但一旦宰了猪，一定要一次吃光。所以“全猪宴”会在太平洋岛屿上那样风行，甚至成为国宴上最好的菜。可想而知，杀猪就成了一件大事，甚至会伴有仪式。瓦努阿图北部拉加岛上，每年一月一日祭典的前一天，村子里要杀一批猪，按每家人口多少平分猪肉。他们一边杀猪，一边举行一个隆重的仪式，先将10头大肥猪的腿扎在一起，然后敲起鼓，一个上身涂有白色绘彩的男子在急促的鼓声中猛击猪头部，将其击昏。接着，其他人一个个上场，分别把猪全部击昏，再杀而取肉，据说，高超的杀猪技术是每一个成年男子必备的素质，是成年礼上一项重要考试。

杀猪或者是为了某一项重大活动，或者本身就构成了重大活动。新几内亚一些部族，有专门的杀猪庆典，每隔4~6年举行一次，其目的就是为了让亲朋好友聚在一起，共同享受这最高贵，最美味的食品。庆典前很长一段时间禁止杀猪，以保障充分的供应，以使每个参与者都大饱口福。

正因为猪具有如此崇高地位，它自然而然地超越了自身的价值，被岛民赋予了许多文化的价值和象征的含义。

首先，它在友好关系的建立之中超当重要的角色。能够被邀共享猪肉或得到馈赠，自然被视为莫大的荣誉，托猪的福，人际友谊被不断地建立、恢复、发展。

猪的地位反过来抬高了人的地位。是否拥有猪，拥有多少猪与人的身份成正比。盛大猪宴正是财富比较的竞赛场，无论是意欲出人头的政治新贵，还是正在失势的酋长、族长，都拼命地养猪、娶妻，娶妻、养猪，因为养猪是女子的职责，多娶妻、多养猪，政治声望就能在短期内得以恢复和提高。

野猪那弯曲的獠牙，在新几内亚和美拉尼西亚自然归酋长所有。他把它梭插在鼻中隔，作为至高权势的象征，如果得不到野猪，就敲掉所饲养公猪的上犬齿以使獠牙增加弯曲度。他们还把猪的睾丸串起来做成手镯戴在手腕上，以其珍贵、稀有衬托其高贵。普通部族成员得不到这样的待遇，就把猪油连同木炭涂抹在身上、脸上，也可借此表现一点勇武。

神灵和祖先当然比活着的人更有资格享用猪肉，因此，猪肉频繁地出现于祭把场合。契拉尼西亚奎欧人养猪就是为了祭把祖先。他们计算来自父系和母系的需要祭把的祖先有多少位，以决定养多少猪。女性由于养猪而相对抬高了她们本来十分低下的地位，甚至积累起超过男子的财富。

生猪的饲养与宰杀是一个循环的过程，而新几内亚策姆巴加马林人则生活在战争和和平彼此交替的状态中。事实上在策姆巴加马林人那里，战争、

和平同猪的饲养宰杀是完全同步的。他们相邻的群体之间经常发生战事，如果一方溃败，幸存者就投奔到其他群体的亲戚家里，他们的房屋园圃及猪等财产完全被敌人夷乎。此时，战胜一方除了仔猪之外，将所有的猪全部宰杀，或者供绕祖先，或者分赠给曾经助战的邻近群体。但他们认为这还远远没有还清所欠盟友和祖先物质及精神上的债务。

他们又开始养猪，以准备下一次的猪宴。这需要花5~10年的时间，猪群大量繁衍，最多时甚至要吃掉50%~80%的薯类，为此园圃的面积大大增加。人的口粮受到限制，人的繁衍受到影响。于是猪宴又开始了，猪又被大量宰杀，并以舞会的形式邀请亲近群体前来，一起分享猪肉。当猪被杀得差不多时，据估算会有2~3千人吃到过他们的猪肉。随着猪肉宴的结束，战斗就爆发了，他们又去攻打别的群体。

猪在这场与生态循环有关的战争中担当重要角色，它既是一个引导行为发生的信息，又是一种控制的手段，控制人口增长、土地分配、资源流通乃至社会秩序的手段。策姆巴加马林人就这样利用猪来有效地调整人的生活。

#### 形形色色的货币

太平洋岛屿上曾经存在过或依然存在着形形色色、五花八门的货币。由于岛屿众多，地理隔绝，语言文化的极大差异，造成了政治和经济上的极端不统一，商品交换体系也极不发达。岛民们发明的各种货币在或大或小的范围内发挥着作用，具有现代货币的某些功能，甚至可能超出现代货币的功能，而具有更广泛的文化意义。

在这些货币中，最有名的当数石币了。它仅存在、流通于密克罗尼西亚的个别岛屿，例如雅浦岛上。其形状像石磨盘，中间钻了一个孔，最大的可达几百公斤，要搬运它时，得用一根木棍穿过中间的孔将它滚动。小一点的也有10公斤左右，用木棍穿过石孔，可将它扛到肩上。

雅浦岛上并无制造石币的材料，它们是在帛琉群岛或关岛走制的。关岛的石质好，所以价值更高一些。从雅浦到关岛有700多公里，运输极为困难，途中往往会遇到海洋风暴，沉船的事屡见不鲜，所以石币极为珍贵，而且越大价值越高。人们把它放在屋旁、路边，甚至已被作为建筑材料。但它只要还存在，没有毁坏，价值就不会改变，也不会有人去偷它，因为它是公开的，谁拥有多少货币，大家一目了然。现在虽然不再制造和运输这种货币了，但旧有的仍保持其价值，可以在市场上流通。新的主人往往并不去搬动它原来的位置。由石钱代表的信贷系统高度表现了雅浦岛民的诚实。

在太平洋地区，最为常见的货币是贝币。一则它在各地都可以获取，在海岛上流通时能够得到认同；再则它有大有小，小的还可以串起来形成贝币串，既便于携带，也便于折换。除了贝币之外，其他固定的或半固定的，可以称作货币或者无法称作货币的媒介物就不计其数了。密克罗尼西亚人也将玻璃片、龟甲充任货币。波利尼西亚人用精美的羽毛编成腰带或各种饰物，充当货币。新几内亚的一些土著居民把猪肉当作货币换取生活用品，猪本身尤其是獠牙猪就是货币形式之一，用于换取妻子及社会地位。石斧或金属斧等生产工具也常常被视为货币。与贝币不同的是，这些货币，只能称作是“货币物品”，其本身仍然是一种有用的物品，只不过兼有货币功能。

岛民们的货币具备着现代货币所无法拥有的一些功能，而这些功能是岛民社会中所需要的。例如巴布亚新几内亚的托莱人，他们使用一种叫做坦布（Tambu）的贝币串，坦布有标准长度，也有一些较短者作小钱用。它可用于

广泛的交易之中，在市场上购买食物或付聘礼。但它还具有另一层的象征含义，托莱人认为一个人一生的价值是由他死时坦布的分配来确定的，坦布越多，丧葬宴会规模越大，他的声望也就越高。现代托莱人已经相当西化了，但坦布仍在生活中占有重要地位，甚至可与国币相交换。在聘礼、丧礼和传统交易场合，仍只承认坦布。当托莱人受到外来政治压力时，传统的坦布就成为文化认同意识和反殖民情绪的象征。

新几内亚卡保库族人(Kapauku)用玛瑙贝作货币，每个人都可以用它来购买食物、猪、农作物、土地、手工艺品、劳力、医疗服务和巫术服务等，用贝壳来偿付罚款，用贝壳来资助婚姻、换取名誉和权威等。但在许多新几内亚部族中，只有低价值的贝币才能购买物品，高级贝壳只能被“大人物”掌握，并不进入物品流通流域，只用于豪华宴、婚礼、葬礼等场合。当仪式结束后，他们把高级贝壳带走，留下价值量相差无几的低级贝壳。

所以，岛民们的货币与现代人的货币之最大区别在于它有使用场合的限制，它有通俗和高贵之分，它能购买到用现代货币无法换取的无形的东西——荣誉和骄傲，它本身就是荣耀和地位的象征，用它进行交换，等于拿人格在担保，拿荣誉在抵押。无论是库拉交易中的贝壳项链或手镯，还是雅浦岛的大石钱，都是荣耀的标志。

在现代社会，物品的交换空前发达，货币仅仅蜕化为一种支付手段，它本身只是一张纸或一定重量的金属。而高级贝壳、大石钱所象征所换取的荣耀、威望，在现代社会中已不再需要交换了。

在重亲情，重人的威望，实施平均主义分配，交换以互惠为原则，力求建立伙伴关系的太平洋岛屿，形形色色的货币将这些社会期待充分表达了出来，从这一点来看，不能称它们是“原始”的货币。

胖的才是美的

在我们这个崇尚苗条、减肥成风的世界里，偏偏有一处地方反其道而行之，那就是位于太平洋南部的岛国——汤加。汤加国民以胖为美，胖才是高贵、尊荣、有地位、有身分的象征。尤其是妇女，越胖才越显得漂亮。据统计，汤加女子平均身高是1.6米，平均体重为180公斤。她们心中的美女决不是窈窕身、杨柳腰，恰恰相反，是脖子粗短，没有腰身，下蹲时显得十分困难。女子如果腰身太细了，只能用布一圈圈缠起来，外面再穿上裙子加以掩饰。俊男应有的形象是肥头大耳，肚子高高挺起。国王是全国最胖的男子，据说达到过近400公斤，堪称当代最胖的君主。不论男女，也不论已经有多胖，大家都“努力加餐饭”，吃了又吃，胖上加胖，整个国家成为胖子的天堂。

汤加人之所以容易发胖，一与他们的体形有关，再则与他们的饮食习惯有关，汤加人属波利尼西亚人种，身材高大，体格强壮，这种体形容易使人发胖。汤加入平时的主食是薯类植物，这种食品富含淀粉，必须吃很多才能吃饱，这样就形成了他们特有的好胃口。汤加人平时不太吃肉食，到了星期天，或有豪华宴的场合，则放开肚子大吃一通，这种饮食方式容易把脂肪积淀下来。作为一个君主国家，国王当然是全体国民的楷模。平时，国王不断接受来自国民的奉献，其中大多是上等的根块植物及美味的猪、鸡、鱼等肉食品，久而久之成了大胖子。百姓则积极效仿，以胖为美的审美观终于在全国蔚然成风。

太平洋岛屿其他地区，虽然不像汤加那样爱胖如命，但总的说来，也是



倾向于以胖为美。尤其是波利尼西亚人，他们骨骼粗大、四肢匀称、身材魁梧。虽然在青年时期，身材也修长、健美，但随着年龄的增长，会发生显著变化。男子躯干粗壮、大腹便便，波利尼西亚人认为这样才显得举止落落大方、神态稳健高雅。女子同样高大魁伟，她们以粗腰大腿为审美标准，虽然没有刻意地去追求肥，但健壮受到赞赏，瘦弱受到鄙薄，这是毫无疑问的。北至夏威夷、南至新西兰的毛利人，都视壮硕为一种体面的身材。

已无法追究当代东方人、西方人为什么都会一致视瘦为美；视胖为丑。但有一点不言而喻，在这个地球上，美并无绝对的标准，审美观因民族、文化的不同而差异。在一定范围内，为大多数人赞赏的，追求的观念就是美的观念。我们无法将自己的审美观强加于其他的民族和文化。文化的多元才构成了这个世界的精采，审美的多样才使美的内涵更加丰富。关键是不能走向极端。为减肥、为苗条拼命缩食，导致营养不良而丧身的事屡有所闻，甚至成为当代的一大社会问题。同样，那些认为越胖越好的汤加人由于受到糖尿病、高血压、心脏病以及行动不便的威胁和压迫，也开始适度修正自己的审美观了，以胖为美，但不是越胖越美。

不同的文化应该经常相互观照，这样往往可以觉察到自身所处文化的种种局限与不足，不为文化的弊端所约束。但愿身宽体胖者能够像汤加人那样乐在其中，不必为一种审美观约束而自惭形愧。

有所失才能有所得

在太平洋岛民的传统生活中，有一种不可思议、非常流行的现象，那就是自残。

居住于新赫布里底群岛马勒库拉岛上的南巴人，有着复杂的等级制度，叫做“尼门琪”（Nimangi）。不仅男子之间有高低等级之分，女子之间也同样存在社会地位之差异。但女子如果想抬高自己的身价，却必须做出相应的牺牲。例如：“一个南巴人的妻子又想要晋升到‘埃林加’（Elingi）——‘尼门琪’中第四高的等级，就必须心甘情愿地牺牲一颗门牙。在这种痛苦的仪式中，她的丈夫或是另外的男亲戚，用一根短棍顶住她的牙齿，用石头敲打这根棍子，使牙齿松动，然后用手拔出。之后，把一根绿色的树梗，在火塘的余烬里烧热，槎在拔掉牙齿留下的余洞里，以止住流血，但止不了剧痛。”

社会等级分层已相当发达的塔希提岛，联姻时讲究门当户对，禁忌身分不同的男女结成姻缘，更不准生育他们的孩子。但是，到了非要结婚不可时，只能由双方的父亲去氏族神社举行“赎罪仪式”，由双方的母亲进行“血祭”。其方式是，先用鲨鱼牙齿刺伤自己的面颊、眉目，让鲜血流淌出来，再将鲜血涂到钱币上，然后将这种浸有双方母亲鲜血的钱币贴于新娘脚面，仪式即告完毕，标明两个家族的门第已趋一致。如果不搞“赎罪”与“血祭”，那么生下的孩子就一定要杀掉，以献祭神灵。

在一些与宗教有关的仪式上，自残是一项不可缺少的内容，例如澳大利亚土著人的图腾仪式上，几乎都有放血的举动。在有的部落，男子们身上涂满动物脂肪，用彩土绘上各种与图腾有关的图案，再从身上放出血来，将鸟羽蘸着鲜血，贴于图案周围，阿兰达部落袋鼠图腾仪式中，青年男子刺破静脉，让血流到象征袋鼠的圣石上。似乎不付出血的代价，仪式就不神圣。土

著人在图腾仪式期间，还常常绝食、绝水、不说话、不思想，这种自我克制的举动其实也是自残行为。

自残行为在成年礼上十分多见。澳大利亚土著人的成年礼几乎是自残礼，它以割礼即割包皮手术或打落门牙为仪式中心，同时伴随着文身，穿透鼻中隔，经受痛打、火烤等一系列残酷的考验。新几内亚、美拉尼西亚及印度尼西亚部分地区也一样，只要存在着成年礼，自残现象就或多或少，形式各异地穿插在其间。

自残现象在葬礼上最为多见。新几内亚的一些土著人，在葬礼上往往一边大哭，一边用刀子刺割自己脸部、手部、身体，以流血的方式表示对亲人的哀悼。流血越多，表明悲痛越甚。居住于新几内亚西部印度尼西亚境内的巴布亚人，在为男死者送丧时，要砍下死者一位女性亲属的左手手指，作为陪葬。所以那一带妇女左手缺一个至几个手指的事屡见不鲜。

葬礼上的自残现象在汤加人那里走向极端。当一个人死后，送葬者“百般摧残自己的身体……他们用火在身体上烙烫圆圈和伤疤，用石头敲打自己的牙齿，还用鲨鱼的牙齿撞击头部，直撞得鲜血汨汨而流。他们甚至还用长矛扎进大腿，刺进两肋，穿透面颊捅进嘴里。嚎陶大哭的妇女则会砍去她们的手指，割破自己的鼻子、耳朵和面颊。”特别是在国王的葬礼上，这种自我折磨到了疯狂的地步。1797年4月，汤加莫穆王驾崩，当时到汤加传教的第一批传教士目睹了他整个葬礼。在准备安葬国王尸体的那一天，大约有几千人聚集在陵墓旁。传教士们听到一阵呐喊声和螺号声后，很快出现了100来人。“他们手持棍棒长矛冲进了这块地方，然后就开始以一种骇人听闻的方式砍割撕打自己的身体。许多人用手中的棍棒猛击自己的头部，敲击的声响之大，以至于在三四十码以外的人都能听见这强烈的敲击声，他们不断地敲打，直敲得鲜血汨汨直流，那些手持长矛的人则用长矛猛刺自己的大腿、手臂和脸颊，……当举丧者对这种自我折磨已感到满足并且也累得精疲力尽时，他们就坐下来，用拳头不停地捶到自己的脸，然后才一一退场。紧接着又有第二批人以同样的方式残酷折磨自己。随后是第三批人涌进墓地，……走在最前面的4个人手拿石头敲掉自己的牙齿，而吹螺号的那些人则把螺号当刀使用，拼命砍劈自己的脑袋，让人看了心惊肉跳。一个手持长矛的人用长矛刺扎进手肘以上的臂部，让长矛紧紧地插进肉里，……几个小时后，天已至下午，这时传教士们又来到墓地，却发现土著居民们仍在那里不分男女地继续施行着惨不忍睹的自我砍打活动。……他们当中有的人甚至把二支、三支，甚至多到四支长矛扎进自己的手臂，然后就带着身上的长矛来回跑动狂舞。在狂舞时，有的人居然把长矛矛头折断在肌肉里。”

传教士们还目睹了许多惨不忍睹的自残举动，当自残行为演变成为互相竞争时，汤加人无所不用其极，除棍棒、石头、刀子、螺壳外，甚至用锯子锯自己的头盖骨，用箭穿透自己的脸颊，似乎只有使用了最残忍、最离奇的手段才能博得众人的喝采和最大的心理满足。

怎样去解释这些不可思议的奇风异俗呢？显然，它决非偶然的举动，而是一种得到社会赞赏、认可的具有深刻含义的文化行为。在其他民族中，如果遭遇了挫折，人的需求得不到满足，人的心理受到重压时，也会作出一些

---

[英]詹·乔·弗雷泽：《永生的信仰和对死者的崇拜》，中国文联出版公司，第311页。

[英]詹·乔·弗雷泽：《永生的信仰和对死者的崇拜》，中国文联出版公司，第312~313页。

自残的行为，但决不可能像太平洋岛民那样频繁，那样剧烈。在岛民们心灵深处，似乎有着强烈的“自我牺牲”情结，在遭遇恐惧、忧虑、痛苦、悲伤等精神压迫时，主要通过自残以求得迅速的情绪转移或化解。简而言之，即人如果想得到什么，必先失去什么。人如果想摆脱心理困窘或精神压力，必须以肉体上的牺牲为补偿。困窘越深，压力越大，相应的牺牲也越甚。至于这种牺牲何时由男子承当，何时由女子负担，则由他们的社会角色来决定。

对于这些惨无人道的举动，我们的文化价值观是加以否定和批判的。但对岛民来说，自残行为却得到社会的赞赏，成为一种荣誉的举动，它非但不可怕，而且还能换取更为值得的心理满足与平衡。从某种角度上讲，它具有化解社会矛盾和调整社会心理，以促使社会趋向稳定的特殊作用。

### 透明的鱼

太平洋岛屿上决不缺乏艺术。在世界艺术史上，相信有充分的篇幅可以为岛民们的艺术专列一章，而且是极富特色的一章。岛民们具有发达的美感，创作出了许多具有独特魅力的作品，这些作品所散发出来的感染力正越来越被世界其他民族接受和赞赏。

太平洋岛屿上并无专职的艺术家，也谈不上为了艺术而创作，但并不能因此否定艺术活动的存在。其实，岛民们的文身，岛民们的服饰、面具，岛民们的歌舞，乃至岛民们的神话创作和叙述方式，都是艺术活动有机的组成部分。在我们看来，岛民们的日常生活有许多可以列入“艺术”的范畴，正是这种不知艺术为何物的随心所欲的创作，反而使岛民们不受拘束地去抓住艺术的真谛。

岛民们的艺术直接为生活服务。从造型艺术来看，它或者是为现实生活中的各种用品提供装饰，或者直接在宗教仪式上发挥作用。他们没有发展出一门类型于西方油画、东方水墨画的规范形式，而是采用各种各样的材料，把艺术遗留于各种各样的载体上。

澳大利亚土著人用各种彩土作为颜料在岩壁上、洞穴内、石头上、木器上、树皮上、地上以及人体上作画。白胶泥或石膏提供白色，赭石提供黄色和红色，木炭提供了黑色，他们既不用蓝色，也不用绿色，在他们的语言中，这些颜色同黄色一样称呼。

岩洞内的画大多是写实和具象的，它们是神话、巫术的图解，其中有描绘渔猎的魔法以及男女交媾的爱情魔法。从其宗教的意义和功能来看，这些与欧洲旧石器时代的洞穴壁画十分相似。澳大利亚北部，这类画多描绘于石洞顶部，给人以目眩神迷的神秘感受。在澳大利亚西北部，“有一种叫做‘汪吉纳’的画，那是一种鬼气森森、脸色惨白、硕大无朋的画像，长着长睫毛的黑眼睛和黑黑的好似玉米棒子的大鼻子，可是没有嘴巴”。欧洲洞穴壁画是极其传神和写实的，而澳大利亚土著人的写实却具有极度的夸张性。或者如“汪吉纳”，是一种扭曲了的写实形象；或者像X光一样，连体内的骨骼、血脉也一览无余地反映出来，成为超现实主义。超现实主义作品多为飞禽走兽，游鱼爬虫。它不仅被描绘于洞穴岩壁上，也是树皮画的主要类型。不仅存在于澳大利亚，也发现于新几内亚。巴黎人类博物馆即收藏着好几条这种全身透明的鱼，它们是新几内亚人的树皮画作品，鱼的骨骼、心肺、胃肠、血脉随同躯体一起清清楚楚地出现在同一画面上。究竟是为了什么，要创作

出这些类似于生理解剖的图案？恐怕并不是为了作解剖示意吧！我们很难想象创作者最根本最原始的动机，但它作为一种独特的艺术表达方式，受到了许多现代艺术家的青睐，被广为模仿。

澳大利亚土著人那里最为多见，最为流行的艺术形式是几何装饰图案，如点、同心圆、螺旋线、曲折线、直线及三角形、四角形的排列组合。当这种图案装饰于“丘林噶”等圣物上时，它具有各种各样的象征含义，如蛇、青蛙、水池、树、人以及神灵游动的痕迹，依图案可以诠释出完整的意义来。土著人喜欢将图案布满画面，无论是物体还是人体。在没有几何图案的地方则用颜色铺底。图案的设计虽然简单粗拙，但却构思精巧，例如他们绘身时能准确地依据身体的线条和轮廓，分别布置纵向的长波纹、横向的曲波纹或横断的平行线。当土著人再戴上头饰，跳起科罗博里舞时，这些线条随人体一同构成流畅的画面，极富动感之美。

美拉尼西亚人和波利尼西亚人虽然也有许多图绘装饰，但他们的雕饰更为精采，其中以独木舟船头和木桨上的雕饰，最为丰富和典型。这些由千变万化的几何图案构成的雕饰同澳大利亚土著人的图绘一样，喜欢将画面布满全体。这些图案既繁复多变，又层次分明，通过线与线，面与面的相互复合、交叉以及排列的疏密、参差和连续，形成了优美而富有变化的抽象画面，产生出独特的韵律和节奏之美。其无穷的组合方式中不知融进了多少代人的智慧。

太平洋岛屿最知名的造型艺术是人像雕刻。在大多数情况下，人像是鬼魂或神灵的象征。其中最为巨大的就是复活节岛上那些不知来历的石像。波利尼西亚人将人像进一步演变成为一种普通装饰，雕饰于屋柱、船只、狼牙棒、权杖上，或者做成挂饰。人像的形态因岛屿而异，但有一点相同，那就是高度的夸张和变形。用最简练和最具对比的形式表达最丰富的内容。人像中头部是中心，手脚躯干被简化、缩短，甚至取消。而头部的五官中，耳朵也是可有可无的。新赫布里底群岛上的人像，甚至嘴巴都没有，鼻子也变成一根垂直线，最突出的是两个眼睛，用两个圆圈来表示，脸被刻划成三角形和菱形。这种形象在新赫布里底具有特殊的含义，它是鬼魂通常的脸形。

毛利人的雕像头部硕大，要占整个人像的 1/2。如果脸上刻有波浪形的文身，那一定是首领的形象，图纹越细密，标志身分越高。其他的脸部标志的有无并不重要，甚至连眼睛也可以没有。马克萨斯岛的木雕和石雕同它发达的文身艺术一样，具有表现优美曲线的高超技巧。那些浮雕人像，有着一对大得出奇的圆脸和一张跨越了整个脸部的嘴唇，毫无表情，躯干上布满曲线纹饰，这类对人像做装饰化处理的风格在其他太平洋岛屿的人像创作中也很多见。

不管人像强调的是体躯的细部装饰，还是头部五官的极度变形，岛民们的雕刻具有明确的目标性，即只强调一点，而忽视其余。显然，这种雕像极不真实，十分粗拙，但却把作者的意旨强烈地传达了出来，显示出高度概括的技巧。

根据需要，岛民们还为人像配上用羽毛、草木制作的附属装饰，或再加彩绘，成为一种复合艺术。其实，岛民并不关心他在从事什么艺术，只要作品能够把神秘的宗教式的感受尽善尽美地表达出来，作品就成功了。采用何种材料或手法，是否注意比例或结构，都要为能否表达心灵意象服务。艺术归根结蒂关心的是精神世界，从这一点看，太平洋岛民们抓住了艺术的真谛。

## 原始的艺术

如果依据风格和表现手法的不同，而将世界上现存的艺术作大的分类，应该主要有3种，即东方的艺术、西方的艺术和“原始的艺术”。后者指的是物质文明尚不发达的非洲人的、太平洋岛民的和美洲土著人的艺术。“原始”并不表明其艺术是低级的、幼稚的，相反，“原始的艺术”也是一种高超的艺术，与东西方艺术一样辉煌的艺术。

记得当代中国画大师张大千与西方著名画家毕加索会见时，毕加索说过这样一段意味深长的话，“要论艺术，首先要数你们中国人有艺术。其次是日本有艺术，而日本的艺术是从你们中国传过去的。再其次是非洲人有艺术。而我们欧洲人，毫无艺术可言”。这段话看似十分偏颇，但如果站在这样一个角度，即艺术等于作家的想象力加留给读者的想象力，我认为是可以理解的。

东方的艺术可以中国画为例。中国人用毛笔将线条铺陈到宣纸上，平面构图，散点透视，从一开始就没有想过要追求外形逼真。因而，中国画有利于作家个人情感的流露和宣泄，也有利于欣赏者参与理解作者的情感，并投注自己的情感。它留给作家和读者想象的余地都很大。但中国画要求创作者和欣赏者在哲学和文学上都有很高的修养，想象力的表现和领会都有一个深入思索、慢慢品味的过程。故而赏画也可称之为读画。

西方的艺术可以油画为例。作家们使用没有弹性的硬笔，将色块堆积到画布上，立体构图、焦点透视，从一开始就将追求最大程度的真实感作为基本要求。因而它限制了作家个人情感的发挥和流露，也就是说，你首先要画得相当真实，才能谈得上倾注作者个人情感；对观众而言，又因一目了然，而限制了想象力的发挥。

如果说艺术的目的在于最大限度地表现人的情感，那么情感的流露必然以想象力为桥梁，成功的艺术在于将各种艺术手段作最富想象的调遣，从富有想象力和表现力来看，东方艺术和“原始艺术”是一致的，而古典的西方艺术则相对逊色。怪不得，毕加索说西方没有艺术，怪不得从上个世纪末开始，反传统的画家如印象派的塞尚、高更、凡高，野兽派的马蒂斯以及毕加索本人都称颂、学习东方的及“原始”的艺术。也正是由于他们对西方传统艺术的反叛，使他们成为真正的西方艺术大师。

“原始”的艺术可以其中最为发达的人像雕刻为例。其特征是为了自由地宣泄作者的情感，而肆意地打破三维空间现实的结构。以极度的夸张和变形达到奇特的视觉效果。“原始”的艺术和东方的艺术都强调情感的流露，但东方艺术的情感是含蓄的，必须用脑子去释读，而“原始”的情感却是外露的，让你在瞬间接受强烈的感觉刺激。

“原始”的艺术在技巧上也许没有东西方艺术那么发达，也没有专职的艺术家，但人人都可以是艺术家。他们用心灵去创作，表现宗教式的真挚情感。故而，虽然显得粗拙、朴实，却有一番纯真、迷人的美，容易打动人心。

“原始”的艺术强调一种原始的冲动，把作者最强烈最根本的那份感情表达出来，让观赏者直接地、当下地得到情绪上震动。因此它同儿童画十分相似，全力以赴地寻求直觉意趣。在作品中，凡是意趣所需的部位，必然得到不遗余力地强化，而与意趣无关的部位则省得不能再省。至于表现技巧，则是高度的简洁明快，强调重点，抓住特征、大刀阔斧，一笔都不想多余。

“原始”的艺术表现的多是超自然的世界，因而人像其实是神像。它不

是常人的面孔，所要引起的是陌生感而非亲切感；所刻划的不是人的表情，而是神秘世界中与神沟通所可能出现的感情。因而人的五官和身躯，其比例与结构不可能受现实支配，只有任意地夸大缩小，变形扭曲，才能拉开人神之间的距离。换言之，“原始”艺术就是要将人类最熟悉的东西陌生化，使之远离现实。通过人像表情和姿态的无限多样性，来表现神灵世界的活跃、喧闹和有力。本来就带有宗教崇拜情绪的人类在接受这种外形化的强烈的视觉刺激后，就能更加迷狂地投身于自己所营造的神秘感受之中。让现代艺术家们倾倒的不是人像面部表情或姿态语言之丰富，而是原始人可以用无穷无尽的表现方式去表现同一个主题。那些被各种各样宗教情绪所激发出来的想象力以及这种想象力最恰到好处的表现，是“文明”艺术中难以看到的。

当然由于文化的不同，“原始”艺术中非洲人的，美洲土著人的及太平洋岛民的表现风格也大不相同。

非洲黑人的雕刻作品充满动感和活力，在那些极度夸张的造型中，仿佛蕴含着极大的能量，虽然这种能量是神所拥有的，但反映出的却是创作者开放的活跃的情感，最终表现的是人。

美洲玛雅人雕刻的都是真正的神，妖魔鬼怪式的神，形象凶暴、野蛮残酷的神。表面看来杂乱无章，没有丝毫的连贯性，唯有中国古代青铜器的奇特纹饰才与此相似。但事实上，无论古代中国青铜纹饰还是玛雅雕刻，在外形的杂乱和浑沌下都有着某种统一的原则和连贯的秩序。仿佛人神之间虽然存在着极为强烈的对抗，无法用理智的力量加以控制，但最终仍然是协调有序的，只不过这种协调是对立着的协调。

太平洋岛民的艺术则柔和得多，虽然他们也有豪放粗犷，强调力度、奇异怪诞的作品，如复活节岛上的石像，但一样具有梦幻般的超凡脱俗的特征。太平洋岛民喜欢用曲线和螺旋形，人像表情稚拙而木讷，不像非洲人或玛雅人那样剑拔弩张。这也许同岛民们以一个个相互间隔的岛屿为生活单位，群体之间的冲突与群体之间等级的区分虽然存在，但不像非洲人、美洲土著人那样剧烈，所以表现人神关系时则显得若即若离，既神秘又抒情。反映出岛民们相对和平的文化环境和纯真宽厚的性格特征。表现的意趣和象征的范畴较之非洲人和美洲土著人更为宽广。反映在艺术上，便形成了既脱俗又具人情，既狂放又质朴，既浪漫又神圣的纯真之美。

## 第八章 “原始”与“文明”的变奏

### 神秘的巨石建筑

太平洋岛屿上的居民作为当之无愧的海上民族，不用说，享有“世界上最伟大水手”的荣耀。但从他们的建筑来看，除了适应特殊环境的种种措施值得称道外，并没有什么惊人之处，相比而言，还显得较为草率和简陋。令人不可思议的是，在密克罗尼西亚的加罗林群岛、马里亚纳群岛及波利尼西亚的汤加，历史上却留下了一些宏伟的巨石建筑，尽管这些建筑早已成为一片废墟，被茂密的热带丛林覆盖，但仍可想象当年的壮景。

加罗林群岛上有两处巨石建筑，其中规模最大、最壮观的在离波纳佩岛东部海岸的梅塔拉尼姆港（Metalanim Hantour）以南不远的礁湖上。在礁湖的浅水区上，五六十个主要是人工建筑的长方形小岛拔地而起，占地约26平方公里。那儿现在已成为毫无人烟的荒芜之地，当地人认为是鬼神居住的地方。这些小岛有的用玄武岩柱的石墙围起来，有的覆盖着玄武岩石。小岛与小岛之间用运河网贯穿起来，形成了一座威尼斯城，运河的宽度仅够一座独木舟通过。有一道结实牢固的防波堤向深海延伸，以保护这座迷宫般的城堡。海外还有两个岛屿，也可看到防波堤向南绵延达数公里。

其中最值得一提的小岛由一大一小两座长方形建筑构成，大的套住小的，建筑用牢固的石墙围起来。庭院的外墙长185英尺（约56米），宽115英尺（约35米），高度从20英尺到近40英尺不等（约6~12米）；内墙则呈与外墙平行的四边形结构，边长为85英尺（约26米），宽75英尺（约23米），墙高15至18英尺（约4.5~5.5米），墙的厚度为大约8英尺（约2.4米）。内庭院的中间是一个地下室，约有2.5米深，顶部用6块巨大的玄武岩石板做成。外庭院也有3只同类型的小地窖，最深的达3.6米左右。庭院内原有的建筑早已变成断垣残壁。粗大的榕树把根须插入石墙的每一处缝隙，随着根须的不断长粗，石块之间的压力不断增大，墙面不断坍塌，形成新的废墟。

建造这座石头城的石材是玄武岩棱柱，其平面数从五至八不等，其表面看不出有任何工具切削过的痕迹。当地的贝壳斧碰到这些石头就会破碎。据说这些石头采自波纳佩岛北海岸，再用筏子环绕海岛运送过来。问题是这些石棱柱大多体积庞大，长可达4米、宽可达0.8米左右。想必重达上千公斤，没有先进的工具是难以开采和运输的。

另一座巨石建筑群在勒拉岛（Lela）。同波纳佩岛一样，它也用石头砌成围墙形成庭院，围墙高大而结实，石头上丝毫没有手斧雕琢过的痕迹。不过这座岛屿上的石头建筑在设计与建造上要粗糙得多，当地人也并不把它视为鬼神出没的地方而加以回避。

专家们认为这两处巨石建筑都是同一个民族或一个同源的民族建造的。但要建造起这样宏伟壮观的城堡，必须聚集一支人数相当可观的工匠队伍，在一个伟大的懂建筑的首领指挥下，历经数十年的艰苦劳动才能完成。这在古埃及，也许可以想象，而对于交通不便，人口稀少的海岛来说，这支庞大而严密的组织只能是从天而降。

为什么要建造这些人工岛屿和石头城堡，后来为什么又废弃了？石头城是为谁而建的，那支神奇的民族是否存在？这些都成为难解的历史之谜，而疯狂生长的杂树和荒草正在加速吞噬的过程，能揭开谜底的信息越来越少。

吉尔伯特群岛的土著居民称为查莫罗人。那里的平民住在用树叶盖的茅屋里，而贵族的大屋子则建筑在石砌的桩柱上。这些桩柱高约4米，底部最宽的达1米，桩柱的上部呈巨大的半球形，直径有2米。桩柱分排成两行，每行有6根，格外引人注目。没有一根桩柱倒塌、破裂和散碎。令人惊奇的是，这种坚固的石头桩柱是混凝土，由砂子和石灰的混合物制成，而且会越来越坚硬。岛民们从哪里学到的这类技术？为什么没有传播出去？这也是历史之谜。

汤加国王的巨石墓冢也是一奇。汤加有许多小山似的巨石建筑物，那是历代汤加王的墓室。“其中最大的墓室地基长156英尺（约48米），宽140英尺（约43米），由底部到顶部有4级台阶。一块石头组成一级台阶的高度，石头的一部分埋入土中。有些矮墙石大得出奇，我测量了一块，有24英尺长（约7.3米），12英尺宽（约3.6米），2英尺厚（约0.6米）”。这些石头都是珊瑚石，砍凿得极好，表面平滑，侧面垂直。不知道汤加的工匠们是如何把它从珊瑚礁上弄下来的，至少现代汤加人如果不动用机械化工具就很难做到。而这些墓室的建造是在铁器工具传入汤加之前。珊瑚石来自于其他岛屿，用独木舟运来，再用滚轴把它拖到建墓的地方，现代人所能知道的只有这些了。

汤加还有用巨石建造的纪念性建筑物，它与英格兰著名的史前建筑——三石塔极为相似。它位于一处荒无人烟的地方，其中两块竖立，第三块平放在两块竖石顶上。三块巨石都是坚硬的单块珊瑚石。“它们各自的高度估计有14~16英尺（约4到5米），前后的宽度约为8~10英尺（约2.5至3米），甚至为12英尺（约3.6米）。不过它们似乎向上逐渐变细，因为它们的底端有12英尺宽（约3.6米），而顶端估计有7英尺多宽（约2米多）。竖石的厚度看来有4英尺（约1米多），两石相距约10至12英尺（约3至3.5米），据报道，安放在两块竖石上的横石有24英尺长（约7.3米），4.5英尺宽（约1.5米），2英尺厚（约0.6米）。……每块竖石不会少于50吨重。”汤加三石塔的间距比英国三石塔要大得多，横石嵌进竖石中的深度也比英国三石塔更甚。英国三石塔是太阳神殿，而汤加三石塔坐南朝北，而非坐西朝东，不对着日出的方向，所以它不是用作太阳崇拜。究竟用了什么工具开采和拖运这三块巨石？如果先竖起二块，再撑起一块各达50吨重的巨石，就是现代也非易事，古代汤加人为什么能够做到？它又和什么崇拜有关？有人认为，无论是加罗林群岛的，还是汤加的巨石建筑，凭借现存土著民族的实力都无力承当，它是另一支处于高级文明状态的较早民族的杰作。如果这支民族果然存在，那么，他们今天又在何方？

#### 复活节岛之谜

从地图上看，加罗林群岛位于大洋洲的西北角，复活节岛则处于西南角，地理相隔如此遥远，却都存在着巨石奇观。只不过一个用巨石垒起城堡，一个把巨石化作雕像。

复活节岛是一座孤独荒凉的岛屿，周围没有其他的岛与之相伴。它虽然被划入彼利尼西亚区域，但离开波利尼西亚的中心还有相当遥远的距离。当1722年荷兰海军上将罗格文率舰队于复活节的第一天发现它时，便用复活节

---

[英]詹·乔·弗雷泽：《永生的信仰和对死者的崇拜》，中国文联出版公司第282~283页。

[英]詹·乔·弗雷泽：《永生的信仰和对死者的崇拜》，中国文联出版公司第301页。



为之命名。这座呈三角形的岛屿面积不大，只有 120 平方公里。波利尼西亚的大多数岛屿都有着极为丰富的动植物资源，与之相比，大自然对复活节岛的赐予称得上“贫乏”二字，这里没有树木，没有河流，只有一些荒草，野生动物只有老鼠。岛民们的主要食物是一种叫做“库马拉”的甘薯。当然，渔业很发达，但该岛海岸陡峭，海上又常有风暴，所以捕鱼是一项很艰辛的劳动。以前的岛民们居住在半地穴的茅屋里，甚至就住在洞穴里。他们也建造一种像倒放着的木船那样的长形房屋，长可达 100 米以上，上面再盖些干草或树叶。由于没有树木，木材要从外面运进去，所以他们的独木舟也做得很小，而且是用短木拼接起来的。

然而，就是在这样一座穷困荒凉的小岛上，却有着震惊世界的奇迹。这就是那些巨大的来历不明的石像。从未有人见过岛民们雕造石像，现存的岛民们也不知道石像的来历。他们是波利尼西亚人，在较晚的历史时期才登上岛屿。早在公元 4 世纪，复活节岛上已有人居住了，石像应该是他们的作品，他们是一支文明程度相当高的民族，现今的土著居民称呼此岛为“世界的中心”。这个颇有气派的名称是不是也是那支已经消失了的民族留下来的呢？

不管如何地难以想象，这座荒岛上的确矗立着或躺倒着近 500 座巨大的石雕像。准确的数目应该更多一些，因为有些雕像被埋在了地下。在一处火山口，还躺着 150 多尊未完工的雕像，及石铸、石斧等工具。

这些雕像有些被搁置在宽阔的海岸，有些仍然生根于作为采石场的火山口。除了石像以外，岛上还有一些石砌的墙壁、台阶和庙宇，表明这些石像与某项庞大的宗教仪式有关。

复活节岛的四周是一望无际的海洋和天宇，寂静和安谧笼罩了一切。石像才是这座岛屿的真正主人，他们有着硕大的头部和身躯，身上刻画着文身一般鸟禽的纹饰，没有腿，身躯直接与巨大的石头平台连接在一起；他们有着长而巨大的鼻子，最长可达 3~4 米。耳部有着长长的耳垂。有的还戴着巨大的石帽，最大的一项可达 2.5 米高、3 米宽；他们都昂着头、抿着唇，双手生硬地垂在两边，紧贴着肚子，表情冷峻地仰望着天空和大海，仿佛有一种痛楚的感受。千百年来，任凭风狂雨暴，巍然不动。

复活节岛上充满着谜。首先是石像不可思议的巨大。它们都用整块石头雕成，最大的一尊达 21.8 米高，光头部就 11 米，鼻长 4 米，但是尚未完工。已雕凿完毕的石像最高的达 10~12 米，重量达 20~30 吨。普通的石像也有 5~6 米高，4~5 吨重。另外还有一些 1.5 米左右的小雕像。石像往往并排站立于同一个石台上，这些宛如祭坛的石台，也格外惊人，最长达 60 米，高 3 米。波利尼西亚地区虽然也有石雕，但并不风行，至于雕凿得如此巨大，更是复活节岛独有。

石像究竟代表的是谁？是神灵，是死去的首领，还是天外来客？究竟是什么人，于什么时候，用何种方式雕凿、搬运和吊装？为何要将石像制造得如此高大、雄伟、沉重，这就是复活节岛上的历史之谜。

复活节岛是一座荒凉的孤岛。其自然资源远较加罗林群岛匮乏，人口也比加罗林群岛少得多。据测算，岛民的人数最多时也不会超过 4000 人，而岛上的资源以及可能获取的海上资源只能给 2000 左右的人口提供食物。如果仅仅使用遗留于火山口的石斧、石铸等原始工具，而没有金属工具或先进的设备，很难想象能雕凿出这些数量庞大而壮观的巨像，因为即便现代人利用先进技术也非易事。同加罗林群岛上的巨石城堡之谜一样，让人不可思议的是，

复活节岛从哪儿去招募一批为数相当壮观的工匠队伍？这些人的吃住问题如何解决？他们的社会组织又是如何？可惜岛屿上没有留下能够说明这些问题的历史遗迹，岛上没有树木，无法制造运送巨石的滚木，即便有滚木的话，岛上高低起伏的地势也会带来种种不便。那些距离采石场几公里之遥的石像，难道是自己走过去的吗？还有石像的竖立，石帽的吊装安放，以及加工、磨光，都是浩大的工程。这一切，如果发生在已建立起庞大王国的古埃及或古中国，也许可以想象，但出现在这区区小岛上，就无从解释了。有趣的是，复活节岛历史一定发生过一场重大的变故，因为有相当多的石像被打翻在地。这有可能是地震、火山、海啸等自然力所致，但也不排除人为的破坏，那么破坏者手中也一定掌握着神奇的力量。他们又是谁？为什么要这样做？

自从复活节岛上的石像被世人发现后，探险家、人类学家、民族民俗学家、海洋学家、火山专家以及旅游者蜂拥而至，竭力希望找到解开复活节岛之谜的钥匙，有的人认为，在太平洋中部，曾经存在过一块大陆，后来被海水淹没了，现在的岛屿都是以前的山峰。在这块大陆上出现过一个强大的帝国，复活节岛是国王和贵族们的葬身之地。现代的波利尼西亚人就是那支已消亡的古文化代表者的后裔。有的人依据岛上贫乏的自然条件和人力条件，认为不论是古代还是今天，岛民们都根本不可能是石像的制造者，石像只能是天外来客的作品。也有的人努力寻找种种证据，证明历史上的岛民们完全有能力独立塑造起这些石像。它们既与“古代帝国”无关，更非“天外来客”的遗物。凡此种种，都有为自圆其说而主观臆造、夸大事实之处。复活节岛之谜，仍然是千古之谜。

复活节岛之谜并非石像一项，岛上还产生过一种至今无法正确释读的古文字。这是种已经相当完善的象形文字，刻划于小木板上。朗戈 - 朗戈人（精通咒语的人）一边念诵咒语，一边击打这类小木板。当欧洲人刚刚上岛时，普通人家家里也有很多这种刻有象形符号的条板。在这之后，复活节岛人不断被外族掳掠，天花等疾病则几乎使土著人绝种。这一方面使绝大部分条板遭到毁灭，另一方面也使懂得其神秘含义的土著居民带着历史之谜走进坟墓。

从字体上看，朗戈 - 朗戈文字最接近千古埃及象形文字；从书写文字的材料看更接近于古代小亚细亚赫梯人的古文字；从书写方法看，与南美印加帝国以前之古代印第安人文字相似。将它与中国古代甲骨文、古代印度文字与爱琴海克里特岛文字进行比较，也有相似之处。

匈牙利科学家赫维什惊奇地发现，公元前 3 世纪古印度文化（摩奥觉—达罗文化）的文字与复活节岛的古文字有相同之点。开始时他找出了 100 个相应的符号，后来增加到 170 多个。这十分令人不可思议，因为两地相距 2 万公里，时间间距也太长，可横跨上下两千年。但赫维什的发现得到了相当多学者的支持。从而也就有理由，提出这样一种假设，波利尼西亚文化与南亚文化有着渊源关系。

不管是石像，还是古文字，都说明复活节岛上曾经有过相当高的智慧，只是这种智慧后来消失了。如果能够恢复这些智慧，不仅仅是解开了历史之谜，也许对于现代人的智慧也有相当大的帮助。因为这可能是两种不同体系的智慧，复活节岛上那些不知去向的智慧民族用他们的方式创造了世界奇迹，也许其手段在某些方面比现代人更高明。

当夕阳西下时，巨大的黑色雕像沐浴在落日的余辉之中，硕大的身影长

长地拖在地平线上。每一位上岛的现代人都被一种强烈的不安和压抑感紧紧攫住，石像那略略上翘的鼻子和向前突起的嘴唇，似乎透露出一丝鄙夷的神情，他们什么都知道，但什么也不说。

### 现代振兴运动

19 世纪及 20 世纪上半叶，西方列强及其他一些发达工业国家在全世界竞相开拓殖民地。不仅仅亚洲、非洲、拉丁美洲，太平洋诸岛同样不免被奴役的命运。19 世纪以前，欧洲的冒险家如果发现了一个岛屿，仅仅是插上国旗，标志它归谁所有，对岛民们的生活并不产生影响。而 19 世纪以后，伴随着基督教的传播，人口的被贩卖，矿藏的被开采以及殖民政府的建立，岛民越来越明白，美满、宁静的生活不再归来，以自我为世界中心的自傲心理早已打破。他们的尊严受到践踏，被视为“原始人”而受排斥、鄙视与侮辱。殖民者一边奴役他们，一边又用自己的宗教和生活方式去影响他们。绝大多数土著人心头留下的是悲愤和渴望振兴的强烈冲动。

振兴运动在这一个多世纪里曾经遍及所有殖民地，它是一种有目的、有组织、规模庞大的群众运动。其特点几乎都是以宗教为组织手段，以摆脱殖民奴役为口号，以激烈的举动试图一下子对整个不合理的社会系统加以改变。在有些地区，振兴运动意在拯救消亡之中的传统价值观，恢复到过去的“黄金时代”中去。例如，北美洲密苏里河上游一度人口众多势力强大的曼丹（Mandan）印第安人，因天花和白人的侵袭而一蹶不振。但越是这样，他们越是要搞盛大的宗教仪式以维持文化的整合与认同。在太平洋区域，新几内亚和美拉尼西亚此起彼伏的振兴运动，则显然意识到传统的习俗、价值和仪式已无法给自己带来好运，于是岛民们果断地抛弃了它，或者将它仅仅作为象征。他们修正自己的信仰体系，希望建立一个新的光荣而自由的“黄金时代”。

新几内亚和美拉尼西亚的振兴运动与“船货崇拜”联系在一起。这一运动是将白人的物质财富视为目标，依据预言的指示和先知的领导，迅速改变现实生活和尽早进入“黄金时代”。

二次大战期间，太平洋岛屿是美军与日军争夺的重要场所，大批的物品从船上和飞机上被运了下来，其中除了武器以外，还有各种各样的食品和生活用品，如罐头、衣服、金属斧子、毛毯、手表、收音机等等。土著人看呆了，他们把这视为魔法。于是先知出现了，他预言，只要修建起机场和码头，举行魔法仪式，就可以使精致的物品进入他们的社会，先知预言所有遵照他教诲的人都可以获得大量财富。于是，追随者们进入一种幻党的状态，他们如痴如醉地舞蹈，大肆破坏现有的财富。他们相信白种人手里的财富都是他们祖先创造的，白种人作为另一个世界的人，他们是祖先的使者，来世的美好生活将建立在源源不断输送而来的工业产品上。在新几内亚，树民们在丛林中开出一块简陋的场地，用树干树枝搭起飞机的模型，虔诚地祈祷着运送礼物的大鸟降临，期待着白种人捧着礼物从里面走出米。在美拉尼西亚的一些岛屿，先知告诉信徒们，他们将蜕去身上的黑皮肤而变成白人。信徒们满怀信心地建造起码头、船坞与巨大的仓库，以存放他们期待中的货物。他们树起木头的“无线电杆”，架起用手杖充数的天线，然后对着马口铁罐头说话，用这种“无线电”通知施主可以降临了。

这些运动在新几内亚和美拉尼西亚频繁地发生，据说光新几内亚就有 50 多起，而且产生的时间也不仅仅在二战期间和二战以后。1919 年，新几内亚

海岸的埃莱马人(Eléma)爆发过一场运动：“所有的人陷入集体的‘迷晃’，令人想起中古欧洲黑死病流行时舞蹈病患者的身心的状态。人人失去四肢的控制，酒醉般地蹒跚而行，最后终于没了知觉。到底是谁创造出这一套意识形态的并不清楚，但其要点是相信祖先会回来，带着整船欧洲人的物品——小刀、衣服、罐头、斧头等等。以戏剧性的仪式与宽大的男子聚会场所作为生活焦点的社会，却在反传统的浪潮中毁掉神圣的鸣器与其他圣物。埃莱马人放弃平日的耕种，全力准备迎接祖先的回来。”

这些歇斯底里的举动在塔纳岛表演得最为充分。那位先知叫做约翰·弗罗姆。他于本世纪30年代来到位于新赫布里底群岛中的塔纳岛，自称来自于南美洲，穿一件美国陆军夹克式的钮扣闪亮的外衣。他宣称，世界将要发生翻天覆地的变化，大地将要发抖，高山将要倒下，大海将要缩回去，塔纳岛将和其他岛屿相连，一个繁荣昌盛的时代将要到来。他赢得几乎所有土著的狂热崇信，没有人再去上基督教堂，没有人再听从英国统治者。大家竞相抛出英国货币，胡乱购物，大肆挥霍，或者把钱干脆扔到海里，因为未来的王国将有自己的货币。这一狂热虽然暂时受到英国人的压制。但到了二战期间，岛民们看到大量从天而降的军用物品，更加相信了约翰·弗罗姆的预言，从而使每一艘经过塔纳岛的外国船只都当作救世主驾到而受到空前的欢迎，怎么解释也没有用。

“船货崇拜”是两种文明相碰撞时必然出现的社会效应，尚处于较低级农耕、渔猎时代中的岛民们实施是互惠性的社会经济制度，他们不懂得现代工业社会是如何组织起来的，也不懂得产品是如何生产、分配、交换的。对他们来说，物品如何被制造出来并不重要，在分配时却应按照互惠性的原则人人有份，而不应该白种人富足，岛民们穷困。如果想要解决这个矛盾，就必须依赖魔法，像变戏法似的把物质财富变到自己手中。他们虽然排拒了许多传统文化，但一些根深蒂固的意识是无法改变的，例如自然范畴与超自然范畴的同时存在，魔法的神奇作用等等。殖民统治者为了劝说组织“船货崇拜”的那些先知们放弃不切实际的想法，曾组织他们去参观澳大利亚的工厂和商店。想不到先知们回去以后，比以往更加确信他们的信念，不是不存在物质财富，而是被白种人拐走了，或祖先目前不允许他们获取巨大财富。

岛民们的文明与现代工业文明反差实在是太大了，他们遵循的是两种完全不同的智慧体系，当岛民们直面现代技术文明时，他们力图运用传统的智慧加以理解、认同，并为摆脱痛苦命运而付诸行动。就像八九十岁的老太太看电视时会认为电视里的人直接在她说话一样，这并不能说老太太没有智慧，而是其固有智慧在进行消化和理解。尽管预期的货物不会到来，尽管“船货崇拜”看上去像一场毫无理智的闹剧，但它却是一场革命，给组成社会的基本面，如领导形式、劳动分工和宗教习俗在惊人的短时间里带来巨大变化。在许多地方，在这些古怪的表演之后，是社会改革和经济发展更实际的尝试。“船货崇拜”称得上是一场纯宗教的试图解决社会危机的群众运动，但它却引发了思维方式、生活方式、政治与社会体制改造运动的到来，这场运动和超自然的干预已经没有什么关系。太平洋的那些现代独立岛国都产生于这些新兴的政治运动之后。

给世界留下一方纯净的天地

在历史上，美、德、英曾为瓜分萨摩亚岛而长期争战。1889年3月16日这一天，德国的舰队无情地炮轰不从属其管辖的萨摩亚村庄，美国派出舰队前去阻止破坏，但就在这时，一场强烈的风暴席卷了阿批亚（Apia）海港，3艘德国舰队和3艘美国舰队同时受损沉没，目睹此景，萨摩亚人毫不犹豫地跳下水去拯救，不管交战双方，均一视同仁。他们体现出了最高尚的人道主义精神。

自从世界列强侵入太平洋诸岛，数千年来安宁平静与世隔绝的田园般的岛民生活发生了巨大变化。首先是种种以前从未遇到过的疾病如感冒、肺结核、梅毒开始蔓延成灾。几乎任何一个成为殖民地的岛屿都曾经历过人口大大减少的悲剧。疾病、人口贩卖以及被屠杀是人口锐减的主要原因。萨摩亚人在1850年之前，人口曾经达到8万，欧洲人入侵后开始剧减，在经受住文明的考验后才又慢慢恢复活力，于1947年恢复到83000人。复活节岛民因受天花的侵害，几乎全部死绝，到本世纪中期，只剩下150位土著。整个岛屿于1891年出租给智利一家公司经营，成为一个大牧场。现在岛屿上外来人口远多于土著，遥远的神秘文化即便对于土著而言也变得十分陌生了。毛利人在新西兰曾同英国殖民统治者展开长达数十年的战争，尽管毛利人英勇善战，最后仍不免被逐步赶出家园，毛利人的一半被屠杀。在残酷的殖民统治下，其死亡率也迅速上升，但毛利人又同时大大提高出生率，用刺激繁衍这种生物最基本的手段来对抗种族灭绝。也有一些岛民是完完全全从这个地球上消失了，例如塔斯马尼亚人，在被欧洲斩尽杀绝前，至少有数千人。当初他们最早见到白种人时，态度极为友好而善良，丝毫没有野蛮和凶暴，然而殖民者却将捕杀黑肤色的塔斯马尼亚人作为一种“乐趣”。“猎捕黑人是殖民者所喜爱的运动。他们择定日期，邀请邻居参加野餐……餐后，这些绅士们就带着枪和狗以及从流放犯中挑选出的两三个仆人，到森林中去找黑人……有时他们射中了一个女人或一两个男人。”“几个黑人带着妻子和孩子聚集在村子附近的凹地上……男人们围着一个大火堆坐着，妇女则准备负鼠肉和袋鼠肉的晚餐。他们猝不及防地遇着一队士兵。这些士兵没有预先通知他们，就向他们开火，然后冲上去把受伤者打死。”就这样，到1840年，真正的塔斯马尼亚人只剩下11个人。到1876年，最后一名叫做特鲁加尼娜的塔斯马尼亚女人死去了。

欧洲人像贩卖非洲黑奴一样贩卖太平洋岛民，或把他们拉去为其开采矿藏、捞取珍珠等珍贵的海产品。二次大战以后，美国、法国为了在太平洋区域开辟军事基地和核试验场所，把岛民们强迫迁移出他们的故乡。例如比基尼岛因美国用于作原子弹和氢弹试验，岛民们已永远不可能再回到那块美丽的岛屿上去了。由于传统的生活方式遭到破坏，大多数岛民们只能依赖有限的自然资源对外进行不平等的交换。

同世界上其他地区的殖民地一样，岛民们为了维护自己的传统文化和生存权利同外来入侵者进行过尖锐的斗争。但他们并不死守传统，在接受外来文化上，他们比其他受殖民统治的民族更为迅速。乐于接受新鲜事物尤其是波利尼西亚人的民族性格。英国探险船起先遭到塔希提岛民的袭击，但一旦知道不是对手，塔希提岛民上船后的第一件事就是测量舱内所有陈设的大小，甚至察看椅子上每一个棒头的长宽，以便模仿。他们迅速地引进了欧洲

人的武器，用于部族间的争战。他们也大量采用欧洲人的语言，同自己的语言混合使用。当欧洲人的服装被带进太平洋区域后，传统的身体装饰很快受到冲击，文身不再像以前那样发达，岛民们采用欧洲人的服饰作为最富新意的装饰手段，一度大为流行。至于宗教，当传教士们竭力找出岛民的传统信仰和基督教之间的某些共同点后，绝大多数岛民皈依了新教。石砌的教堂在茅屋丛中格外醒目，悠扬的颂歌在椰林中回荡。

在殖民者的眼中，岛屿上的许多种族迟早会绝种，因为外族的征服带来了巨大的破坏，古老的生活方式与欧洲文明之间又难以跨越，所以肯定无法适应。但事实上，大多数的岛民显示出了高度的弹性和适应能力。他们虽曾一度濒临绝种，但一旦从压迫和蹂躏中喘过气来，便迅速而灵活地适应了新环境、新生活方式和新机会。美拉尼西亚托莱人就是融合新旧的成功典范。这是一支在殖民时代出现的民族，今天已成为巴布亚新几内亚最繁荣有力的文化力量。他们的政治特色是既保持传统中的有效成分，如通婚、设宴、仪式等，又建立起西方式的权力机构；他们的经济特色是既致力于发展现代商品生产和交换，又强调“坦布”这种具有民族文化象征意义的货币的持续使用。太平洋岛屿在加速追赶现代文明的同时，不忘记给绝大多数的岛民一如既往地提供一个互助温馨的社会环境。

虽然历经人间沧桑，但太平洋岛民们善良、纯真的天性却丝毫未变。他们在敌人面前虽然嫉恶如仇，但从不玩弄阴谋、尔虞我诈。因而萨摩亚人即便看到仇敌遭难，也会奋勇相救。毛利人与英国人作战期间，有一次，毛利人把英国人的一个大队包围了，却把许多粮食送给英国人，以不致于让他们饿死，并把进攻的日期预先通知英国人。当有人向毛利首领献计夺取正在运送中的英国人的武器和粮草时，毛利首领笑道：“为什么？你真傻，如果我们夺取了他们的弹药和食物，那他们怎么作战呢？”可见毛利人的智慧具有道德的色彩，必须服从是非的判断。

直至今日，岛民们仍然保持心胸坦荡、热情好客、忠厚谦逊、温良易处、同甘共苦等等优良品德。在这片世界上最美丽的区域，岛民们同大自然一样纯洁，很少有令现代“文明社会”烦恼的社会病，例如盗窃、赌博、吸毒、自杀、乞讨、人口贩卖、恐怖行为等等。虽然岛民们在性的观念上十分开放，但生活方式并不因此而放荡颓废，色情行业并不因此泛滥。

当代人类面对日益恶化的人类自然环境和社会环境，更倍觉这片纯净天地的美丽与珍贵。

## 结束语

有两个命题，历史越向前发展，得到理解和赞同的人越多。

其一，越是民族性的东西，就越具有世界性。就像珍稀动物在即将灭绝时，人类才充分认识其存在价值，并不遗余力地去保护它一样。人类的文化和智慧曾几何时虽然交相辉映、多姿多采，但进入现代社会，除了“科学文明”一枝独秀、蓬勃发展外，其他的智慧都不同程度地在消亡、在毁灭，处于奄奄一息之中。然而，如果这个世界只有一个文化，一种智慧，那就太单调了。多元的文化和多样的智慧是这个世界充满活力的源泉。所以，越是即将消失的文化和智慧，就越是需要加以保护、发掘和欣赏、理解。智慧既没有高下之分，同样也没有美丑之别。由于人类思维方式的多样性，民族风俗的差异性，根据我们的价值观和道德标准被认为是邪恶的不可想象的事，到了另一个民族那里可能变成正确和值得欣赏的事。我们不这样做，并不等于别人也不可以这样做。文化相对论的观念和宽容开放的心态是每一位跨入 21 世纪的人士所应该具备的。其实，智慧也是在比较中产生的。对生活于其他社会形态中的人们的生活方式了解得越多，无论是对方的长处，还是自身的优点都越能得到深入的透视。局限于一个特定的社会，讲一种特定的语言只会容易滋长以自我为中心的民族偏见。

其二，科学是万能的吗？科学在给人类解决种种矛盾的同时，又带来许许多多的矛盾。例如生态环境的破坏、社会疾患与人类生理心理疾患的加剧等等。科学所关注的目标从某种意义上讲是“近视”的，因为它很少教人全面地、长远地去考虑永恒的、终极的问题。也许有人会说，后者是宗教所关心的话题，但将宗教与科学极端区分开来是现代社会才有的事。在古代，在太平洋岛民那里，生活方式和思维方式必然与信仰，即与关注终极的宇宙观相连。“宇宙论的信仰在科学上的精确性并不是重要的问题，重要的是信仰能否诱导出有利于行为者的幸福，以及有利于生态系统的保持行为。就长时期而言，精确的、科学的解释，甚至可能具有反面的生存价值。我们并不能肯定科学对大自然的了解，比起指导马林人和其他‘原始民族’行为的世界观（其中包含了他们所崇敬的精灵）来，必然更具有适应性或功能性。事实上，科学的解释可能更不具适应性，因为将大自然蒙上超自然的面纱，也许更能够保护大自然以抗拒人类的偏狭和破坏。”

返朴归真、无为而治，回复到太平洋岛民所曾经历过的那种宁静、不变的生活里去，显然是消极和不现实的。但靠竭泽而渔换取短暂幸福，也是鲁莽的举动。社会越向前发展，人类智慧越应该具备多元性和互补性。毋庸置疑，太平洋岛民的智慧也应该在其中闪耀光彩。

