

流

2024年9月
总第45期

哲学与怀旧（老牛）
哲学和宗教之间的关系（俞懿娴）
论人的天性、气质和长相（康德）
宗教信仰能消除世界的麻烦吗（罗素）
浅谈科技论文之评估（桂翔）
日记选读（童歌）
女儿柔肠（梁晓静）
以色列与伊朗的千年恩怨（范鸿达）



目录

| | |
|--------------------------|----|
| 哲学与怀旧（老牛） | 3 |
| 哲学和宗教之间的关系（俞懿娴） | 5 |
| 论人的天性、气质和长相（康德） | 15 |
| 宗教信仰能消除世界的麻烦吗？（罗素） | 24 |
| 浅谈科技论文之评估（桂翔） | 28 |
| 日记选读（童歌） | 32 |
| 女儿柔肠（梁晓静） | 35 |
| 以色列与伊朗的千年恩怨（范鸿达） | 41 |

征稿 CALL FOR SUBMISSION

<<FLOW>>, an online literary magazine, is delighted to accept submissions of novels, poems, fiction, artwork, any other innovative literary work, and articles about petroleum industry. Email us at magazine.flow@Yahoo.com.

《流》杂志常年征稿:

1. 文体: 虚构和非虚构, 散文, 诗歌, 小说节选连载, 书评, 影评, 采访, 绘画, 摄影。
2. 文字: 英文, 中文。
3. 作者: 附近照和简介。
4. 投稿: magazine.flow@yahoo.com. 每期出刊 20 天之前截稿。
5. 出刊: 3月, 6月, 9月, 12月。

《流》杂志为非营利杂志, 无稿费, 编辑和作者均基于对文字热爱, 义工奉献。已出期刊, 请查阅 <https://flowmagazine.online/>

《流》杂志编辑



老牛



童歌



姘竹

哲学与怀旧（老牛）



老牛，职业经理人，在加拿大出版《印第安悲歌》一书。照片中背景油画由艺术家 EILEEN 专为该书封面而作，绘于 2008 年，被作者收藏。

《流》45 期出刊。封面这个弓腰驼背的人叫康德，启蒙时代哲学家，德国古典哲学创始人。我存了很多书，这嗜好有点像女人买衣服，欲罢不能。这些书大部分没时间看。部分在旅行时阅读，在山水之间读书是一件极为惬意的事情。部分是坐在马桶上读完的，上完厕所，往往不能马上站立起来，因为腿已经麻木了。这两年我发现书已经变成了可听读物，于是既悲又喜。悲的是我那些书可怎么办？扔了吗？喜的是我可以有更多时间欣赏文字，除了上厕所和旅游，开车时，锻炼时，吃饭时，干家务时，购物时，都可以听，我的阅读量一下增加好几倍！若干年前我曾花半年时间读完《约翰克里斯朵夫》，意犹未尽，很想再读一遍，但时间有限，力不从心。如今，一星期就听完了！

听着听着，我注意到，有声读物绝大多数是市面上流行的各种赶潮流抢热度的作品，也有不少世界名著，但哲学书籍甚少，而我的藏书里，哲学类比例不算低，于是我的心态平衡了，看来并不需要把所有藏书都扔进垃圾箱。

我对哲学没有任何深入研究，很多哲学书籍都看不懂，但我不急，退休后，有大量空闲时间，我可以钻进这个虚无缥缈而又空灵异常的圣殿，细细品味，慢慢琢磨，对这个世界的认知，在肉身涅槃之前，我一定能从精神层面蹿升一个高度。世上学问五花八门，都是花开几朵，各表各枝。唯有哲学，最具迷人气质，傲然立于高堂之上，广可提纲挈领，深能追踪溯源。各门学问中，神学和数学稍有这种特质，但不及万一。

借用神学术语，大地苍生，茫茫浩宇，的确存在天堂和地狱。但你若把天堂想象成有门卫把守的极乐世界，可尽情享受，想啥有啥；地狱是火烧、油炸、刀挑、斧剁的恐怖之所，那你就既上不了天堂，也下不了地狱，因为这种地方不存在。从哲学角度，我理解的天堂和地狱是，当你能够直视人性幽深之处，那个宛如黑洞一样的地方，便是地狱。你走进去，你必然会走进去，如果幸运地没有被吞没，你侥幸走出来，那么，在脱离黑洞的那一刹间，

你的精神就进入了天堂。“放下屠刀，立地成佛”，便有这个意味。哲学是那浩如烟海中能够摆渡你灵魂的一叶扁舟。

这期收录了俞懿娴对科布的访谈，科布是过程思想家，神学院教授。俞懿娴是台湾大学哲学系教授，他们探讨了哲学与宗教的关系，我看得似懂非懂。康德讨论了论人的天性、气质和长相，中国江湖术士也懂这一套，我皆不以为然。当我们说一个人“贼眉鼠眼”，那是暗示其品行不端或心术不正。老实说这种评判对贼，对老鼠，以及对这个人都不公平。不过康德从哲学角度论述，可以看看。罗素的《宗教信仰能消除世界的麻烦吗？》，以我对罗素的一知半解，不看正文也知道他给出的答案是断然否定的，而读完后果然也是如此。罗素是分析哲学创始人，不但是哲学家，也是数学家、逻辑学家、历史学家和文学家。我对他印象比较深刻的是他曾向英国政府建议，让国家出面供养那些受过高等教育的人生下的孩子，这样可以激励这个高级群体有更多繁殖，逐渐改善英国人种质量。这句话反面理解就是，那些低级蠢笨的群体，最好不要繁衍后代。这种来自哲学家的建议，有一种残忍的理智和令人战栗的冷静。

说完哲学，再聊聊怀旧。本期收录了《流》杂志编辑童歌的日记，写于1986年。她那时候的文字，已经看出天赋和对文学的痴爱。38年后，她在加拿大出版了英文长篇小说《填房》，家族自传三部曲之一，这是一场旷日持久的怀旧情感大爆发。

我上大学时曾主编过校刊《荟萃文学》，油纸刻印，手动印刷，很像当年地下党在白区印刷传单的场景。出刊期间，几个编辑常常干到深夜，黎明前歪在椅子上打个盹，醒来照常上课。有个编辑太投入，结果期末考试好几门挂科，被辅导员勒令立即退出编辑部。这期收录了那个年代的一本油印诗集，《女儿柔肠》，作者梁晓静。为怀旧之念，没有重新打字，原版诗集，直接复印，字体已然模糊，所幸尚能识别。

还收录了桂翔的《浅谈科技论文之评估》。就在本期已经编辑完成之际，收到了桂翔的稿件，于是毫不犹豫加进来。我不认识桂翔，也没有过交往。从作者简介中知道他是卡大博士，在某石油公司任职，和我生活在同一城市。这几年他陆续给《流》杂志投稿，我能感觉到他对文字的真正喜欢和坦诚热情。俗话说“君子之交淡如水”，但我断然不是君子。君子这个称呼，跟小姐、文人、同志、公仆一样，也早就变了味道。老牛和桂翔通过《流》“交往”，可用“凡夫之交薄如烟”来形容。

范鸿达的《以色列与伊朗的千年恩怨》是从网上顺来的。最近以色列和伊朗不太平，双方不仅动了嘴，也动了手，杀了人，放了血。他们借宗教之名，行政治之事。大国鬼胎暗怀，助澜推波，掣肘收割；小民不明就里，跟风鼓噪，枉然送命。这个世界，为什么会这样？你可从哲学角度去思索，答案一定在里面！

哲学和宗教之间的关系（俞懿娴）

俞懿娴，台湾东海大学哲学系教授，美国纽约哥伦比亚大学哲学博士。担任国际学术刊物 *Process Studies* International Advisory Board 编辑委员会委员，参加国际学术组织：International Process Network、International Society for Comparative Studies of Chinese and Western Philosophy、Society for Asian and Comparative Philosophy, USA。



约翰·B·科布（John B. Cobb, Jr.）博士是过程研究中心和过程与信仰中心的创始联合主任。他曾担任多个职位，如克莱蒙神学院的英厄拉姆神学教授、克莱蒙研究生院的艾弗里教授、美因茨大学的富布赖特教授、范德比尔特大学、哈佛神学院和芝加哥神学院的客座教授。他的著作包括《多元时代的基督》、《上帝与世界》、《为了共同利益》。他曾获得改善世界秩序思想的格劳梅耶奖。



访谈背景介绍：2020年2月9日，是当代世界最著名过程思想家 J. B. 科布（John B. Cobb, Jr.）博士 95 岁华诞。这一天，我在给科老的贺信中引用了孔子的名言：“仁者寿”、“故大德……必得其寿。”同时，也回想起之前我作为访问学者在美国加州克莱尔蒙特大学过程研究中心（Center for Process Studies）对科老的一次访谈。这个中心是科老和他的高足 D. R. 格里芬（David Ray Griffin）于 1973 年共同创建的，是世界上最大的过程思想研究中心，研究的领域非常广泛，包括了哲学、自然科学、人文社会科学诸多方面。科老曾经说过，它是一个无中心的中心。中心出版《过程哲学》《过程视角》等刊物，

并在美国克莱尔蒙特、中国北京、韩国首尔、日本东京、印度班加罗尔、奥地利萨尔茨堡、南非约翰内斯堡等地举办过多次国际会议，在世界上有着广泛而重要的影响。过去几十年间，过程研究中心慷慨地邀请、赞助和接待了来自世界各地的一千多名访问学者，我就是作为台湾东海大学哲学系的学者来中心访学的。此前，我曾多次见过科老，但或是聆听他的演讲，或是多人在一起讨论问题，一直没有机会单独拜访请教。这次，我得到老先生的允诺，拨冗单独接受我的访问，真是荣幸之至。我们围绕哲学和宗教之间的关系这一主题，就许多问题进行了深入探讨。

俞：科老您好，久仰久仰。我在研究 A. N. 怀特海（Alfred North Whitehead）和过程哲学时拜读过您的许多大作。每次和您谈话，我都能感到您的深邃洞见和人格魅力。众所周知，您在哲学和神学两个领域都是大家。由于您的这种双重身份，作为一个哲学家和神学家，您是如何理解哲学和宗教之间的关系的呢？

科布：哲学和宗教之间的关系，在几乎所有宗教传统中都是非常密切的。例如，在印度，要区分哲学和宗教几乎是不可能的。当然，亚伯拉罕传统（the Abrahamic traditions）中的一个有趣现象是这样一种独特的发展：即在以色列，实际上并没有哲学。所以，在以色列，宗教思想是以一种非哲学的方式即主要是讲故事的方式发展的。

在希腊人那里，他们有一种非思辨的而非哲学的宗教。然而，对思辨的人来说，思辨的宗教和哲学实际上是同样的东西。所以，才有一些像斯多葛学派、伊壁鸠鲁学派和柏拉图学派这样的宗教学派。基督教出现以后，当人们把希伯来—以色列传统和希腊传统结合在一起的时候，就有了把它们综合起来的问题；而且在把它们结合在一起的过程中，迫使宗教方面发生了某些变化。在历史上，基督教会的正统教义受到哲学和神学的双重影响；而且在整个中世纪，它们是彼此不可分割的。然而，新教改革者相信，希腊哲学的影响歪曲了对《圣经》的理解，因而他们试图发展一种不受哲学影响的神学和宗教。这样，在新教中，我们就有了两种神学之间的这种张力，一种只是圣经的、不是哲学的神学，另一种是哲学神学。因此，我们便有了一种双重发展，而且我认为新教基督徒在这一方面可能几乎是独一无二的，天主教则总是把哲学和神学结合在一起。

在 20 世纪，有一种非哲学神学的重要复兴。而且在 20 世纪，K. 巴特（Karl Barth）是最有影响力的神学家，而 P. 蒂利希（Paul Tillich）则是最有影响力的哲学神学家。所以，他们代表了这两个极端。但是，如果你把神学和哲学联系起来的话，它当然会使哲学的意义大不相同。

我说的主要是神学。至于宗教，你可以专注于祈祷、礼拜和私人的修行。我相信，在印度和中国，这往往和思辨的形式并不密切相关。当然，印度教已经发展了众多流行的、既非思辨也非哲学的宗教表达。所以，一个仍保留了宗教精神的有思想的人，很可能会以一种完全不同于乡村中的世俗牧师的方式来阐述他们的宗教观应该是什么样子。我认为，在这一方面，世俗的宗教表达和思辨表达之间的差异，在印度和中国比在西方更大。

这种差异在日本是很明显的。一方面，禅宗哲学（Zen philosophy）和宗教思想是很思辨的，而且禅宗修行是很纯粹的。但是，如果你去一个日本的禅寺，你就会看到，人们敲钟是为了吸引诸神的注意，而且人们会在一张白纸上写上祷文，并把它挂在树上。我在这种世俗的实践和理论之间找不到任何一种联系，所以，你只能借助宗教来表明这种世俗的实践。当然，它可能完全脱离了哲学。另一方面，在净土宗（Pure Land）佛教传统中，理论与实践迄今也没有因为布道而分离。净土宗佛教更像新教基督教。如果你有这样一种传统的话，其中教义和布道在和信徒生活的关系中是主要的意义，那么它们更有可能将其实践带入某种和理论更为密切的关系之中。

俞：怀特海在 1922—1924 年来哈佛大学以前，是以一个英国数学家和逻辑学家而闻名的，后来他在美国又成了一个杰出的形而上学家。C. 哈茨霍恩（Charles Hartshorne）是他的思想最重要的倡导者和解释者，是他首先将怀特海的思想 and 基督教神学连接起来，并发起了过程神学运动。我们知道，哈茨霍恩对您影响很大；通过他，您熟知了怀特海。现在，您是这一运动最杰出的人物之一。您如何解释为什么怀特海在美国而不是在英国有这么多人知音，并对美国的神学发展有这么大影响呢？您如何解读这种怀特海现象呢？

科布：我认为，怀特海的思想的这个方面在美国更有影响的原因之一是，他在来美国之前并没有发展它。所以，那些在英国和他一起学习的人可能并不了解他的宗教旨趣。在英国，W. 坦普尔（William Temple）是那时最重要的神学家之一，而且他受到过怀特海思想的影响。但你可能会问，在英国和美国都已成为一个主要哲学人物之后，怀特海为什么会在这两个国家被边缘化了呢？

主要原因是分析哲学的影响和维特根斯坦的突显。那时，怀特海的思想看上去像是属于一个更早的时代。在先前那一代人当中，许多思想家都试图发展一种理解 20 世纪科学的宇宙论。但是，分析哲学家则拒绝了这一任务。“分析”这个语词意味着把事物拆分开来，而怀特海的哲学则是综合哲学。所以，一旦人们认定哲学应该是分析的，那么综合哲学就过时了，因而所有从事综合哲学的人就会被边缘化。美国 and 英国都是这样。他们在英国几乎完全被边缘化了。而美国的地盘更大一些，哲学中的多样性更可能生存下来。所以，即使那些继续从事综合哲学研究的人成了整体中的少数人，他们仍然可能生存下去，这就是哲学中的差异。而在怀特海看来，哲学中的问题仍在于分析传统要将其他的人赶出去。所以，在这个国家的哲学中，留给怀特海思想的位置就越越来越小了。

在和哲学的关系上，美国神学史更多地和欧陆思想而非英国思想相关。整个 19 世纪，最聪明的年轻人都到德国去学习。因此，来自英国的哲学中的变化并没有立即改变神学。有些神学家接受了分析哲学，但从未控制住这种局面。在神学中也有一种伟大的多样性，而它对怀特海式的神学家来说，是有可能生存的。在近 10 年到 15 年里，美国人又倾向于寻求法国哲学，而非德国哲学了。现在，有各种努力在把神学和后现代主义联系起来。

一些法国后现代主义者即解构主义哲学家，很擅长对实体的解构。所以，有很多事情既受到过程思想家的批评，也受到法国后现代主义者的批评。在这个意义上，有一些重叠的（overlapping）关联值得讨论。《过程与差异》（Process and Difference）这本文集的那些思想家们相信，过程思想和法国解构主义之间应该有更积极的联系。

这本文集的编者 C. 凯勒（Catherine Keller），是最主要的过程神学家。她在德鲁大学（Drew University）任教，并和解构主义者有着广泛的合作。她认为，过程思维可以包含法国解构主义者的各种洞见。但在有些问题上，她和他们又不一致。她对生态学很感兴趣，而法国解构主义者则并没有给自然界以更多的地位。他们延续了那种把自然界排除在外的德国唯心主义二元论——即这样一种康德式的观点，自然界只是我们的构造物（construct），所以你不必太在意它。

俞：在您的《基督教自然神学》（A Christian Natural Theology）中，您强调了这样一种观点，即怀特海的上帝可以是一个活的、位格的（personal）上帝。根据怀特海的上帝观，上帝在您心目中是一个自然的上帝，还是一个超自然的上帝？是一个哲学的上帝，还是一个宗教的上帝？一个哲学的、自然的上帝，如何可能与一个超自然的、宗教的上帝相容呢？

科布：我不认为宗教必定是超自然的。如果你想到佛教，我不明白人们怎么会把佛教思想当作超自然的。一般说来，东亚的宗教不是超自然的。当然，那里的世俗宗教有超自然的信仰。在西方或亚伯拉罕传统中，技术意义上的超自然主义只有在现代世界中才有一种对自然的明晰定义。在“自然的”之前，你不会有“超自然的”。所以，一旦用机械论的语词来定义自然，那么人心（human mind）就已经是超自然的了。在笛卡尔那里，我们以一种物质的机械论的方式来解读自然，而且人心不可能被理解为那个世界的一部分。所以，在这个意义上，一旦自然被狭隘地定义，那么很多事情就是超自然的了。因而我才会说，是的，宗教必定是超自然的。

但是，一旦自然被狭隘地定义，人们就会问上帝是否干涉了自然的规律，这便是有神论者和超自然主义者之间的分歧。有神论者相信上帝创造了规律，但从不干涉它们。超自然主义者则相信，上帝会不时地创造奇迹。在圣经中，奇迹只意味着一个惊人的事件，其中人们感受到他们正在体验上帝的劳作（God's work）。但是，奇迹不是超自然的，因为圣经中没有“自然”的概念。所以，奇迹在 17 世纪就被重新定义为是违反自然规律的。而且在这个意义上，我是非常反对奇迹的。但是，我也非常反对那种认为自然在整体上是严格的规律决定和控制的观点。所以，我认为，我们的任务是摆脱这种区别，而不是与它为伍。

笛卡尔阐述他的自然观，部分地是为了强化教会。他那个时代的很多人认为，构成世界的那些实有（entities）在远处是相互吸引和排斥的，而且每个实有都有某种自我行动的原

则。但笛卡尔却认为，它们没有自我行动的原则，它们只是被推来推去，而且在远处不可能有什么影响和作用。绝大多数所谓的奇迹都是一些疗法（healings）。人们以一种医生也无法理解的方式得以治愈。在新约中，有许多信念疗法。如果笛卡尔是对的，那么心灵对身体当然会在任何时候都有影响，这是一个奇迹，因为身体不可能自然地受到心灵的影响。但我认为那是完全错误的，而且我认为身体受到心灵很大的影响，它不仅受到自己心灵的影响，而且受到他人心灵的影响。所以，我不认为信仰疗法是超自然的，我相信人们得到了治愈，而且我们有很多证据。你知道安慰剂的疗效就是用糖丸代替真正的药物来治疗人，使人们相信它们是真的药物。

所有测试药物价值的实验都表明，安慰剂是有用的。为了证明一种化学药物真的很好，就必须证明它比安慰剂更好。对我来说，它不再是一个问题，因为经验证据是很全面的。所以，如果糖丸可以帮助你，那它就是一种信念。我是说，信则灵（You believe it will help, and it helps.）。因此我们知道，信念可以治疗。我不介意称它为一种奇迹，但为什么要称它为超自然的呢？除非它意味着比自然更丰富、更复杂。

俞：您如何定义所谓的“基督教自然神学”？它如何可能呢？基督教中有一种自然神学的传统吗？如果人们把基督教理解为一种显性宗教，您如何向他们解释它可能是一种自然宗教呢？

科布：“自然神学”这个语词是中世纪神学中的一个标准语词，直到今天它一直是天主教神学的标准语词。而且，新教徒一直想要摆脱哲学批判自然神学的影响。通常，自然神学被理解为一种独立的理性，它被假定为哲学，可以证明那些对基督教徒来说很重要的事情。所以，圣托马斯（St. Thomas）写了许多关于自然神学的论著，然后他问道，基督教神学的哪些要素不能用自然神学来证明呢？其中之一就是无中生有（the creation out of nothing）。自然神学不能回答这个问题。三位一体学说、道成肉身都不能用自然神学来证明。所以，在托马斯看来，基督教传统的特殊性只能在启示的基础上得以相信。他用自然神学来论证教会的权威，然后在教会权威的基础上，人们相信了这些事情。

圣托马斯至今仍然是天主教会最重要的神学家。新教改革者最初拒绝了自然神学。但在路德派建立的学校里，自然神学又回来了，要完全把它拒之门外是很难的。我用的语词不是“自然神学”，而是“基督教自然神学”。中世纪的思想家们相信，在某种程度上，亚里士多德的哲学是人类理性的最终表达。所以，它不是基督教、犹太教或其他任何东西，它只是纯哲学。在19世纪和20世纪，我们才知道，不存在纯理性这样的东西。它完全取决于谁在进行推理，以及个人的生活经验和文化条件。在基督教国家和在佛教国家，最好的推理方式是不同的。人们只是以不同的方式看世界，所以他们的心灵引导他们得出了不同的结论。

哲学家们放弃了综合思维的原因之一是，一切综合哲学都是某个文化事实的一种表达。女权主义者表明，占主导地位的推理受到了男性视角的影响。黑人表明，它受到了白人视角的影响。解放神学家也表明（当然，马克思也指出过），人的阶级属性是如何广泛地决定一个人是如何思考的。所以，我同意所有这些观点；而且我认为，任何一个人都不可能不受其出发点的影响进行推理，而出发点永远是一个受到限制的出发点。我承认，当我进行这种思考时，我受到了基督教文化和基督教传统的影响。这就是“基督教的”自然神学的意义，而且它缩小了自然神学和启示神学之间的差异。如果自然神学已经是基督教的，那它自然将和启示神学更为一致。

俞：作为一个中国人，我想说自己是一个无神论人文主义者。正如怀特海曾经观察到的那样，传统东亚人的宗教经验中没有位格的上帝。无论是儒教徒还是佛教徒，都不需要一个超自然的、位格的上帝作为其精神支柱。然而，根据您的“对过程思想的各种当代挑战”一文，在您看来，无神论人文主义是对过程思想的一种挑战。您能更详尽地谈一谈这种观点吗？

科布：我想说的是在无神论人文主义之间有一种区别，因为它是在西方、在一种基督教语境中发展起来的，而且无神论人文主义不是对某种其他东西的反动。所以，我当然认为，在西方语境中，当我谈到在西方出现的无神论人文主义时，它特指那种由于拒斥基督教思想发展而来的无神论人文主义。这并不意味着，任何无神论人文主义在某种程度上都是一种挑战。但是，如果有一种古老的传统观点出现在基督教兴起的同一时期，那它并不是一种自觉的挑战。

但是，即使在怀特海主义者当中，也有某些人，特别是那些怀特海式的哲学家，更需要的是——一种“没有上帝的怀特海”（Whitehead without God）的思想。一个有趣的现象是，在美国社会，一般来说，大多数人显然是相信上帝的；但在大学里，大多数人却并不相信上帝。这两种文化之间有一种尖锐的张力。肯定上帝的实在，会使你在哲学共同体中处于不利的地位。只有少数的有神论者，大多数人则来自保守的福音派新教和天主教。所以对有神论者来说，在宗教哲学中才有空间。但他们中的大多数人捍卫的又是传统观点即托马斯的上帝观，因而只有很少数的过程哲学家追随哈茨霍恩和怀特海。

上帝在哈茨霍恩的思想中比在怀特海的思想中更为主要。没有人会提出哈茨霍恩没有上帝，但却可能提出怀特海没有上帝。在《观念的历险》（Adventure of Ideas）中，怀特海对基督教的上帝做过某些正面陈述，但我想说，转折点是在他刚刚讲完《科学与现代世界》（Science and the Modern World）的那些讲座之后才出现的。在那些讲座中，他并没有讨论上帝。然而，在他发表那些讲稿之前，他加上了“上帝”一章，这就是上帝出现的地方。你可以说，那里出现的上帝和基督教的上帝完全不同。他在《科学与现代世界》中说，关于上帝的更多内容必须在经验中习得。因而在《形成中的宗教》中，他谈到了东亚的和西方的宗教经验，并接着论证说，在两者中，如果有任何一种经验的话，都可

以被理解为对神的一种经验。无论在哪一种情况中，这种经验本身都包括了位格或神的一种个性。

但在西方，合理的论证是从那种导致把位格归于神的经验发展而来的。现在，《过程与实在》（*Process and Reality*）是一本上帝在其中发挥了最大力度的著作，但怀特海却说他归之于上帝的那种作用，是一种世俗的作用。它主要和潜能（potentiality）在世界上的作用有关，这和他所谓的“原初性”（primordial nature）有关，他似乎认为这种性质没有多大的宗教意蕴。他引入了“后继性”（consequent nature）的概念，这是另一个转折点。上帝的后继性乃是上帝的主观性之所在，而且是神的经验第一次发挥作用的地方。怀特海诉诸某种宗教经验来支持这种后继性。但主要的论据是，和每一种现实实有（actual entity）一样，上帝应该对上帝的后继性（它构成了对上帝的物理感受）有物理感受（physical feeling）。对怀特海来说，最重要的宗教问题是这种生命的意义的根基。在他看来，我们在世界上所做的一切，都会在上帝的生命中造成一种永恒的区别这个事实，乃是一个具有重大宗教意义的事实。

现在，一般来说，过程神学家并不同意怀特海关于原初性在宗教上没有意义的观点。它似乎很像基督徒所说的“恩宠”（Grace）——上帝是万能的，它出现在一切场合，给人以召唤，并给人以方向。这是一个很重要的宗教观点。所以我想你可能会说，上帝的劳作引起光的振动并不直接具有宗教意义。对基督徒来说，是很难在上帝的世俗作用和上帝的宗教作用之间做出这种区分的。看见上帝显现在万物中，就有宗教意义。所以我认为，怀特海的上帝观是很虔诚的。

俞：在历史上，我们中国人很少彼此或对其他民族发动宗教战争。唐代（公元7—9世纪）最清楚地证明了中国人的宗教宽容，尽管曾有一个皇帝出于经济原因迫害过佛教僧侣。在唐代，中国人已经享有宗教信仰自由。而且所有世界宗教，包括基督教，都在首都长安建立了它们的礼拜场所。然而，在基督教历史上，却有无数的宗教战争和迫害。即使在今天，已故的政治学者S. 亨廷顿（Samuel Huntington）仍在论证各种文明和作为一个基督教国家的美国的冲突。我们都知道，基督教的福音是爱。但鉴于上帝名义下如此之多的血腥历史事实，我们如何才能使自己不去怀疑一神论或者信仰一个位格的上帝，让人过于排外而且最终过于侵略呢？

科布：我认为，我们必须承认亚伯拉罕传统扮演了一个模棱两可的角色——无疑，它们在许多恐怖的源头。要了解中国和西方的差异，我想，我们必须明白“宗教”的真正含义是略有不同的。在我看来，中国人的真正宗教是成为中国人，而日本人的真正宗教是成为日本人。在某些方面，这在日本更为明显。皇帝就像类似上帝的某物一样，代表了整个共同体。宗教性的一种模式，就是把人及其文化、传统、历史和领袖确认为那种包括了既定意义的实在。然后，人们就真的不会去寻找任何挑战或破坏那个有机核心的、更伟大的实在了。我认为，日本可能是最明显的例子；但我相信，中国也有某种很相似的东西。另

一种方式就是说不（to say no），即拒绝接受有一个比任何人的共同体甚至整个人类更崇高、更伟大的奉献对象。这就是我们所说的上帝。这个意义上的神，我们可以用“超越的”（transcendent）这个词。这很容易成为超自然的。我个人并不喜欢超自然的，这将使更多人甚或所有人都致力于奉献崇拜的终极对象。从亚伯拉罕的观点看，那是一个偶像。偶像意味着把任何低于（less than）整体的东西都视为值得崇拜的。

当我们回溯历史看一看这些观点是如何被提出来的时候，那些坚持超越的上帝的人，无疑变得更为暴力了。而且，在谁是这个超越的上帝以及这个超越的上帝对我们有什么要求的问题上，他们彼此的纷争变得更为激烈了。因为这是一个终极问题，它变得更为紧张了。但在日本，而且我认为在中国也一样，由于这种全面的奉献是为了日本人民，因而日本人可以接受许多宗教传统。它们都得到了宽容，只要它们不威胁对日本的最终忠诚。但当基督教来到日本时，它却威胁到了这个共同体的基本核心。由于其信仰而被杀害的日本基督徒，比那些在罗马帝国殉教的基督徒还要多。如果日本人决定做某事的话，他们会做得很彻底。

使日本人结为一个整体的另一个问题，是他们和其他人的关系。他们十分好客，而且我在日本长大，对我来说是一种奇妙的经验。但是，一旦日本人离开日本，当他们在和被其征服的地区中的中国人或其他人打交道时，他们却没有在我所说的宗教生活中吸收任何似乎有用的东西，或产生任何抑制（inhibitions）。所以，这就是限制。一方面，作为宗教的民族主义可能产生宽容，儒教可以被接受，佛教也可以被接受，而且所有各种东西都可以被接受。它们愉快地生活在一起，因为它们都没有提出任何一种终极要求，而且没有挑战日本人的终极性。

我同意，亚伯拉罕传统中有各种已被再三证明了的可怕危险，但我不相信有人找到了一种完全令人满意的解决方案。显然，我认为，过程神学并不处于基督教神学的传统形式所导致的战争或暴力的危险之中。但我们仍坚信，人类生活需要使自身取向于某种比任何一种文化、任何一个人或国家甚至整个人类更为包容和更为终极的东西。西方基本的人文主义，我不是说中国的人文主义，接受了人性和自然的二元论，这是自然界受到虐待的原因之一。而且在大多数时间，无神论人文主义就意味着人类中心主义。一旦亚伯拉罕的影响发挥作用，某些东西必然成为奉献崇拜的对象。如果你把人类作为奉献崇拜的对象，那么自然界就只服务于人类了。但是基督徒认为一切都服务于上帝，所以我们不会把人类提高到终极关怀的地位。所以，我反对人文主义，但我讲的不是中国的人文主义，因为它没有把人类和自然割裂开来。因此，如果你在西方语境中用人文主义这个语词来描述中国的观点，你就会有某种程度的误解。

俞：对此我有一些不同看法。中国传统中可能有两种宗教：一个是祖先崇拜，每个家族在家里都崇拜自己的祖先；另一个是对男女英雄和圣贤的神化，他们通过其美德、行为和对民众的贡献展示了其至上性。他们被视为神，并被所有人崇拜。我们可以崇拜圣王，但我

们决不会由于其政治至上性而崇拜皇帝。所以在这种情况中，我认为中国人和日本人有很大的区别。现在，让我们来谈谈上帝和创造性的关系。在《基督教自然神学》中，如果没有理解错的话，您似乎试图颠倒《过程与实在》的形而上学体系中上帝和创造性所发挥的作用，即想要恢复上帝作为创造者的地位，并揭示创造性并不创造这样一个事实。在我看来，您在某些方面似乎并不同意怀特海关于上帝和创造性的学说，并试图在某种程度上修改它。是这样吗？

科布：我认为你对我在《基督教自然神学》中的观点的理解是完全正确的，在那本书中我完全不同意怀特海，但现在不这么认为了。怀特海形而上学中的上帝学说是和占主导地位的基督教传统的一次决裂。怀特海认为，创造性是终极的，他甚至把上帝称为是一个偶然（an accident），而且是创造性的一个受造物（creature）。这种语言是对亚伯拉罕传统中的人的冒犯。当然，怀特海并非意在以此贬低上帝的作用。我想，他在这里最好的表述是说，不存在脱离了上帝和受造物的创造性，不存在脱离了创造性和受造物的上帝，不存在脱离了上帝和创造性的受造物。所以，按照等级秩序来排列它们，是一个错误的作法。

但是，做出这种区分对我和某些过程思想家的好处是，我们可以用这种三重区分来理解不同形式的宗教生活。对大多数佛教徒来说，被视为至上意义的是佛性或法身，而且这可以被等同于因缘生（dependent-origination）。它乃是万物藉以构成的东西，它很像怀特海的创造性。如果你要在上帝和创造性之间做出一种区分的话，你可以说佛教徒使其自身取向于创造性，而非上帝；基督教圣经传统则使其自身取向于上帝，而非创造性。

在西方，传统语言一直是“存有”（being）。对“存有”来说，“创造性”是一个新名称，因为“存有”这个语词适合于实体主义者。但托马斯主义传统即正统的基督徒认同的，则是与存有相关的上帝。所以，你要么重新诠释上帝，使它符合存有的概念；要么重新诠释存有，以符合上帝的概念。海德格尔在上帝和存有的概念之间作出了区分，而且最纯粹的印度教思想也在“自在天”（Isvara）这个位格神和梵天（Brahma）之间做出了区分。而且，存在着这样一种基督教神秘传统，它使自身取向于存有或创造性。所以，在基督教中也有那种形式的宗教生活。

有另一种使其自身取向于世界的宗教生活形式，而且我认为道教的某些形式、日本的自然神道（Natural Shinto）、土著的美国传统都是如此。无论如何，运用这种三重观点都有助于比较不同的传统，但我们几乎可以辨别，所有传统皆有这三重观点中的某些倾向。在印度，更多人崇拜的是神，而不是去认识他们和梵天的身份。在佛教中，除了法身以外，还有报身（Sambhogakaya）。而且对我们来说，报身就是法身。在净土宗传统中，这是作为阿弥陀佛（Amida）发展而来的，它有一种强烈的恩宠感。这种传统诉诸的是依赖“他力”（other-power）而非“自力”（self-power），这在有神论中是一种强烈的倾向。法身本身超越了善和恶的任何一种区分，但报身则是善的和恩宠的。我认为这是一种表

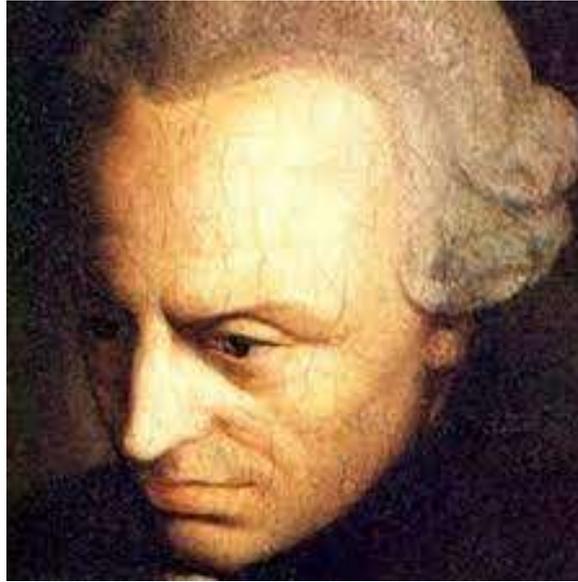
征，即在佛教徒的宗教生活中，也有各种在其他传统中作为有神论而得到发展的倾向。在佛教中，也有一种关注自然界中的所予（the given）的强烈感受；换言之，也有一种“此世”（this-world）的取向。我认为，你也能在基督教和道教中找到这三个取向，但有一种是占主导地位的。传统佛教主要强调的是冥想，即实现一个人的佛性，而不是净土宗佛教强调的崇拜和布道。

最重要的是，西方特别是英语世界里的许多人很难理解圣托马斯或蒂利希所说的“存有本身”（being in itself）的含义。在蒂利希看来，“存有本身”就是“超越了上帝的上帝”。超越位格的上帝就是“存有本身”。同样，在超越了自在天的印度教中，梵天就是最纯粹的存有形式。所以，你会在许多国家的传统中发现，至少人们在崇拜一个位格神，而真正的现实则是要超越它。你可以从禅宗佛教或印度教那里得到它。在西方，蒂利希是最新近的哲学家，也是迄今最清醒的哲学家。早在14世纪，M. 埃克哈特（Meister Eckhardt）就采取了这种观点。所以，基督教内部有这种传统，它表明了终极实在（它超越了善恶，但又是万物和神的基础）之间的张力。在托马斯传统中，他们论证到，上帝就是存有本身，而且存有本身就是上帝。埃克哈特早就看到，这样真的不很适合。在20世纪，海德格尔再次看到，这样真的不适合，并对承认两者之间的差异进行了论证。蒂利希也提出了类似的论证。

在英语世界中，有一种倾向认为，一个语词不是代表某个现实的事物或事件，就是代表抽象。所以，“存有本身”这个语词如果不代表任何真实的事物的话，就只能指向抽象。抽象既不可能是印度教徒所说的梵天，也不可能是基督徒所说的上帝。但在分析哲学或经验主义传统的哲学语境中，它必须是一种抽象。在我写作《基督教自然神学》时，我受到了这种占主导地位的哲学的影响，所以我认为创造性必须是终极的抽象。显然，如果它是一种抽象的话，它实际上不可能创造任何东西。所以后来，我更好地理解了一种既不是现实的实体、也不是抽象的终极。一旦我理解了这一点，我就不再坚持我先前的观点了。英语世界中的人很难接受蒂利希的“存有本身”的观点。他们只是认为“存有本身”不利于信仰上帝，而蒂利希是在讨论某种抽象的东西。怀特海也理解，创造性不是一种抽象。在怀特海那里，创造性所起的作用就像“存有本身”在基督教传统和中世纪传统中所起的作用一样。所以，我现在比我写作《基督教自然神学》时更接近于怀特海。

俞：科老，非常感谢。您的指点我将铭记在心，希望今后有机会再向您请教。您宽宏博大的思想，真的和那些排他性很强的宗教信徒全然不同。我相信，如果您是一个中国人，一定会是一位中国人所推崇的贤哲。

论人的天性、气质和长相（康德）



伊曼努尔·康德：1724年4月22日—1804年2月12日，启蒙时代哲学家，德国古典哲学创始人，其学说深深影响近代西方哲学，开启德国唯心主义和康德义务主义等诸多流派，德国思想界的代表人物。他调和了勒内·笛卡儿的理性主义与法兰西斯·培根的经验主义，被认为是继苏格拉底、柏拉图和亚里士多德后，西方最具影响力的思想家之一。康德有其自成一派的思想系统，其核心的三大著作被合称为“三大批判”，《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》，这三部作品系统地分别阐述他的知识学、伦理学和美学思想。《纯粹理性批判》尤其得到学术界重视，标志着哲学研究的主要方向由本体论转向认识论，是西方哲学史上划时代的巨著。此外，康德在宗教哲学、法律哲学和历史哲学方面也有重要论著。康德哲学理论的一个基本出发点是，认为将感性直观（经验）转化为知识的能力——纯粹知性概念（即“范畴”），以及将知识外的理念（如上帝，灵魂不朽，自由意志）加以实践的能力——纯粹理性概念，都是理性的功能，是人与生俱来的，没有它们我们就无法理解世界。

论天性

人有一个好的心灵，这意味着：他不是固执的，而是随和的；他虽然被激怒，但却很容易被平息，而且并不心怀怨恨（这是消极的善）。——与此相反，要能够说他“有一颗善心”，虽然这也属于性情，但却已经说得更多了。它是趋向实践上的善的一种冲动，尽管并不是按照原理行事的，以至于好心肠的人和有善心的人都是一个狡猾的客人可以随心所欲地利用的人。——这样，天性就与其说（客观地）关涉欲求能力，倒不如说（主观地）如一个人被别人所刺激那样，关涉愉快或者不快的情感（而且情感在这里可能具有某种有个性的东西）；在这里，生命不仅在情感中内在地显示出来，而且在行为中外在地，尽管只是按照感性的动机显示出来。在这种关系中就存在着气质，而气质还必须与一种习惯性的（通过习惯导致的）倾向区别开来，因为后者不以自然禀赋、而是以纯然的机缘为根据。

论气质

从生理学上看，人们在谈到气质时所理解的是身体的体质（强壮的或者孱弱的体格）和禀性（身体中流质的、由生命力合乎法则地推动的东西，其中热和冷也一并包括在对这种体液的影响中）。但从心理学上考虑，亦即作为灵魂的气质（情感能力和欲求能力），那些从血液性状借来的表述就仅仅表现为按照情感和欲望的活动与身体动因（其中血液是最重要的）的类比得出的。

这里可以得出：我们仅仅归于灵魂的那些气质，毕竟也许暗中也以人里面的属于身体的东西为共同起作用的原因；——此外，首先由于它们对气质作出高层划分，即划分为情感的气质和行为的的气质；其次，每一种气质都能够与生命力的兴奋（*intensio*）或者松弛（*remissio*）相结合，所以正好只能提出四种单纯的气质（如同三段论通过 *medius terminus* 有四个格一样）：多血质的、黑胆汁质的、胆汁质的、黏液质的；由此，这些旧的形式就可以保留下来，并且只是获得一种与这种气质学的精神相符合的较为合适的解释。

在这里，血液性状这种表述并不是用于说明受到感性刺激的人的种种现象的原因，不管是根据体液病理学还是根据神经病理学；而只是用于根据观察到的结果对它们进行分类；因为人们并不要求事先知道，是血液的哪一种化学混合使人有权命名某种气质特点，而是要求事先知道，在观察人的时候把哪些情感和偏好编排起来，以便为他恰如其分地规定一个特殊的类的名称。

因此，气质学说的高层划分可以是这样的划分：划分为情感的气质和行为的的气质，而这种划分又可以通过低层划分分为两种，总共就有四种气质。——我这时归给情感气质的是多血质（A）和它的反面黑胆汁质（B）。——前者具有这样的特性，即感觉被迅速并且强烈地刺激起来，但并不深入（不持久）；与此相反，在第二种气质中，感觉并不显著，但却植根很深。人们必须在这里而不是在快乐或者悲伤的倾向中确立情感气质的区别。因为多血质的人的轻松倾向于欢快，与此相反，执著于一种感觉的深沉却夺去了欢乐的轻易可变性，而并不因此就导致忧伤。——但是，由于人们能够控制的一切变迁一般而言都激活和强化心灵，那种马马虎虎对待自己所遇到的一切事情的人，与拘泥在使其生命力僵化的感觉之上的人相比，尽管不是更加睿智，却无疑更加幸福。

1. 情感的气质

A. 开朗的人的多血质气质：多血质在以下的表现上让人认识他的性情。他无忧无虑，怀有好的希望；立刻赋予每件事以很大的重要性，下一刻却可能想不起它了。他真诚地许诺，但却不守信，因为他并没有事先足够深入地想过自己是否能够守信。他足够善意地为别人提供帮助，但却是一个糟糕的债务人，并且总是要求延期。他是一个很好的社交伙伴，诙谐风趣，兴致勃勃，喜欢不赋予任何事情以很大的重要性（*Vive la bagatelle* [琐事万岁]！），以一切人为朋友。他通常不是坏人，但却是一个要糟糕地使之皈依的罪人，他虽然对某事感到很是懊悔，但却很快把这种懊悔（它永远不会变成忧伤）忘掉。他在工作

中感到困倦，但却不遗余力地忙于纯然是游戏的事情，因为游戏带有调剂，而坚持不懈却不是他的事情。

B. 深沉的人的黑胆汁质气质：有黑胆汁质倾向的人（不是黑胆汁质的人；因为这意味着一种状态，而不是纯然对某种状态的倾向）对关涉他自身的一切事情都给予很大的重要性，到处都发现担忧的原因，并且把自己的注意力首先集中在困难上，就像与此相反，多血质的人从成功的希望开始一样。因此，前者思维深刻，就像后者只是肤浅地思维一样。他不轻易许诺，因为守信对他来说是珍贵的，但守信的能力却是令人忧虑的。不是说这一切都是出自道德原因发生的（因为在这里所说的只是感性动机），而是因为相反的东西将给他带来麻烦，并正因为此而使他担心、多疑和疑虑，但由此也不能接受快乐感。——此外，这种心境如果是习惯性的，就毕竟与博爱主义者的那种心境至少在魅力上是相反的，后者更多的是多血质的人的遗传素质：因为自己都必定缺少快乐的人，将很难给予别人欢乐。

2. 行为的气质

C. 热血的人的胆汁质气质：关于他，人们说他是暴躁的，像秸秆点燃的火一样迅速燃烧起来，得到别人的让步就可以很快平息下来，在这种情况下发怒而不记恨，也许甚至还喜爱很快就向他让步的人。——他的行为是迅捷的，但并不持久。他忙忙碌碌，但自己并不喜欢承担工作，这正是因为他并不持久，因而喜欢仅仅当司令官，领导工作，但自己却并不想去执行。因此，他的占统治地位的情欲是求名欲；他喜欢从事公共事务，想受到大声赞扬。所以，他爱面子，爱形式上的排场；他喜欢为人辩护，外表上宽宏大量，但不是出自爱，而是出自骄傲；因为他更爱他自己。——他守秩序，因而显得比实际上更聪明。他贪财，为的是不吝啬；他彬彬有礼，但在交往中拘于礼仪、呆板和装腔作势；他喜欢有某个谄媚者，来作为自己开玩笑的靶子；他由于别人抵制自己骄横的无理要求而承受的伤害，甚至多于吝啬鬼由于别人抵制自己贪财的无理要求所承受的，因为一点儿尖刻的玩笑就会吹散他的重要性的名望，而吝啬鬼却通过赢利来补偿自己这方面的损失。——总而言之，胆汁质气质在一切情况下都是最不幸福的，因为它给自己招来的抵制最多。

D. 冷血的人的黏液质气质：黏液质意味着无激情，而不是惰性（无生气），而且不可以由于一个人有很多黏液就马上把他称为一个冷漠的人，或者称他是冷淡的，在这个名称下把他归入懒汉之列。黏液质作为弱点，是无所事事的倾向，即不让自己哪怕是被强有力的动机推动去工作。这方面的麻木不仁就是自甘无用，而偏好就只对准了吃饱睡足。与此相反，黏液质作为长处，却是这样一种特点：不是轻易地或者迅速地，但尽管缓慢却持久地被打动。体内混有适当剂量黏液的人是慢慢地热起来的，但他保持这热度却更长久。他不轻易陷入愤怒，而是先考虑自己是否应当愤怒；另一方面，即使胆汁质的人发火，他也不能使这个坚定的人离开自己的冷血状态。

大自然给冷血的人装备有完全正常的理性剂量，但同时装备了这种黏液，他并不光华四射，却是从原理而不是从本能出发的，他不会为任何事情感到后悔。在他这里，他那幸运的气质代替了智慧，人们甚至在日常生活中常常称他为哲学家。他由于这种气质而胜过别人，却并不伤害别人的虚荣心。人们也常常称他为狡黠的；因为所有射到他身上的弹丸都像射到一个羊毛口袋上一样从他身上弹开了。他是一个容易相处的丈夫，知道怎样获得

对妻子和亲属的统治，但他又显得顺从所有人的意愿，因为他懂得用自己那不屈不挠的、但却深思熟虑的意志，使他们的意志转变成他自己的意志，就像质量小而速度大的物体在发生碰撞时钻穿阻碍它们的障碍，速度小而质量大的物体则把这障碍一起带走，并不击碎它一样。

如果一种气质就像人们通常认为的那样，应当与另一种气质结伴，例如：那么，它们就要么相互对抗，要么相互中和。如果要设想多血质气质与黑胆汁质气质以及胆汁质气质与黏液质气质在同一个主体身上结合起来，就会发生前一种情况，因为它们（A 和 B 以及 C 和 D）相互矛盾。——第二种情况，亦即中和，会在多血质气质与胆汁质气质以及黑胆汁质气质与黏液质气质（A 和 C 以及 B 和 D）相混合（仿佛是化学的混合）时就会发生的。因为不能设想好脾气的快乐在同一个行为中与吓人的愤怒相融合，同样不能设想自我折磨者的痛苦与自我满足的心灵的满意平静相融合。——但是，如果这两种状态在同一个主体身上一个与另一个交替出现，那么，这是纯然的情绪，而不是任何确定的气质。

因此，不存在一种复合的气质，例如一种多血胆汁质气质（轻浮的人都自称有这种气质，他们在这种情况下装扮成仁慈而又严厉的主人），相反，总共只有四种气质，它们的每一种都是单纯的，而且人们不知道该怎么评价那种说有一种混合的气质的人。

欢乐和轻松、深沉和妄念、慷慨和固执，最后，冷漠和迟钝，都只是作为气质的结果，在与其原因的关系中才被区别开来的。

论作为思维方式的个性

能够绝对地说一个人：“他有一种个性”，这对于他来说就不仅是说了很多，而且是称赞了很多；因为这是激起对他的敬重和钦佩的一种罕见性质。

如果人们把这种称谓一般而言理解为可以有把握地期待于他的东西，无论是好的东西还是坏的东西，那么，人们通常就补充说：他有这种或者那种个性，而且在这种情况下，这个表述就说的是性情。——但是，绝对地具有一种个性，这意味着意志的这样一种属性，按照它，主体把自己束缚在某些实践原则之上，这些原则是他通过自己的理性不变地为自己规定的。现在，尽管这些原理有时候也会是错误的和有缺陷的，但意志中一般而言形式上的东西，即按照坚定的原则来行动（不是像在一群蚊蝇之中那样时而跳到这边，时而跳到那边），则自身具有某种珍贵的和值得惊赞的东西；就像它在这种情况下也是某种罕见的东西一样。在这方面，重要的不是大自然把人造就成什么，而是人把自己造就成什么；因为前者属于气质（在这方面，主体大多数情况下是被动的），而惟有后者才使人认识到他具有一种个性。

人的其他一切好的和有用的特性都具有一种价格，可以与别的带来同样多好处的特性进行交换；才能有一种市场价格，因为领主或者庄园主能够以各种各样的方式来使用这样一个人；——气质具有一种亲和价格；人们能够与他愉快地聊天，他是一个适意的社交伙伴；——但是，个性却具有一种内在的价值，并且高于一切价格。

1. 模仿者（在道德事务上）没有个性；因为个性正在于思维方式的原创性。它是从它自己开发的源泉汲取其行为举止的。但是，有理性的人毕竟也不可以因此就是怪人；甚至他永远不会是这样，因为他立足于对每个人都有效的原则。怪人是有人性的人的效法者。出自气质的乖顺是一幅水彩画，而不是个性特征；但如果把个性特征画成漫画，那就是对具有真正个性的人的肆意嘲讽了，因为他并不参与一度成为公共习俗（成为时尚）的恶事，就这样被说成是一个怪人。

2. 作为气质禀赋的恶毒毕竟不像没有个性的气质禀赋的乖顺那样糟糕；因为人们能够通过个性来对恶毒取得优势。——甚至一个具有恶的个性的人（如苏拉），即便他由于其坚定准则的残暴而激起憎恶，却毕竟是一个钦佩的对象，就像刚毅一般而言与仁慈相比较一样。当然，为了产生比在现实中更是理想的东西，也就是说，为了配得上思想崇高这个称号，必须发现这二者在主体中结合起来。

3. 在下定决心时强硬的、不屈不挠的精神（如在查理十二那里），虽然是一种对个性十分有益的自然禀赋，但一般而言还不是一种确定的个性。因为这要求有从理性和道德实践原则产生的准则。所以，人们不能有理由说：这个人的恶毒是他的一种个性特点；因为那样的话，他就会是魔鬼般的；但是，人绝不赞同心中的恶，这样，真正说来就没有出自原理的恶毒，而是只有出自离弃原理的恶毒。

因此，人们最好是以否定的方式来陈述涉及个性的那些原理。它们是：A. 不要故意说假话；因此，也要说话谨慎，以免招致反悔的责骂。B. 不要虚伪；不要当面显得是善意的，背后却是敌意的。C. 不要撕毁自己的（所承认的）许诺；这也包括：甚至还尊重对一种如今已破裂的友谊的怀念，并且不在后来滥用别人以前的信任和坦诚。D. 不要在鉴赏交往中与思想败坏的人为伍，牢记 *noscitur ex socio etc.* [因其友而知其人等等]，把交往只限制在工作上。E. 不要把出自别人浅薄和恶意的判断的流言飞语放在心上；因为若不然，就已经暴露了弱点；同样，也要控制对违背时尚的恐惧，时尚是一种转瞬即逝的、易变的东西，而且如果时尚已经获得一些重要的影响，就至少不要把它的要求扩展到道德上去。

意识到自己的思维方式中有一种个性的人，并不是天生就具有这种个性，而是在任何时候都必须获得它。人们也可以假定：个性的确立就如同一种再生，具有某种他为自己立下誓言的庄重性，它使得这誓言和在他内心发生这种转变的时刻如同一个新时期一样对他来说难以忘怀。——教育、榜样和教诲能够造成在原理上的这种坚定性和持久性，一般而言并不是逐渐地，而只是仿佛通过在厌倦了本能的动摇状态之后突然产生的一种爆发进行的。也许，只有少数人在 30 岁之前尝试过这种变革，而在 40 岁之前牢固地确立了这种变革的人就更少了。——想要抱残守缺地成为一个更好的人，这是一种徒劳的尝试；因为当人们努力于另一种印象的时候，前一种印象就消失了；但是，一种个性的确立是一般生活方式的内在原则的绝对统一。——人们也说：诗人没有个性，例如在放弃一个奇思妙想之前伤害自己最好的朋友；或者说，在必须服从一切形式的宫廷侍臣那里根本找不到个性，而在以同一种心境同时既向天上的主也向地上的主献殷勤的神职人员那里，个性的坚定性也是很糟糕的，因此，具有一种内在的（道德的）个性，也许只是，并将依然是一种虔诚的愿望罢了。但是，也许完全是哲学家要为此负责：因为他们还从未尝试特别地充分澄清这个

概念，只是残缺不全地，而从未完整地使德性以其美丽形象呈现出来，引起所有人的注意。

一言以蔽之：使得在对自己表白的内心中，同时在对待别人的态度中的真诚成为自己最高的准则，这是一个人意识到自己具有一种个性的惟一证明；而由于具有个性是人们能够向一个有理性的人所要求的最小值，但同时也是内在价值（人的尊严）的最大值，所以做一个有原理的人（具有一种确定的个性），这对于最普通的人类理性来说也必定是可能的，因而在地位上胜过最大的才能。

论相面术

相面术是从一个人的可见形象，因而是从外表出发来评判他的内心的艺术，所依据的是他的性情或者思维方式。——人们在这里评判他，不是在他的疾病状态，而是在他的健康状态时；不是在他心灵激动时，而是在他心灵平静时。——不言而喻，如果人们怀着这种意图来评判的人，发觉人们在观察他，在窥视他的内心，那么，他的心灵就不平静，而是处在强制和内在激动状态，甚至是处在发现自己遭受别人审查的不满状态。

如果一块表有一个招人喜欢的外壳，那么，人们由此（一位著名的钟表匠说）并不能有把握地判断其内部也是优秀的；但是，如果外壳做得很差，那么，人们就能够相当肯定地推断其内部也不怎么样；因为工匠毕竟不会由于忽视其费工最少的外壳，而败坏一件努力并且精心制造的作品的名誉。——但是，按照一个人类的工匠与大自然的无法探究的创造者的类比，这里也会作出荒唐的推论，说他大概也会给一个善良的靈魂配上一个漂亮的躯体，以便在别的人那里推荐他所创造的这个人，使他被接受，或者也反过来使一个人被别人吓退（*hic niger est, hunc tu Romane caveto* [这里有个黑人，罗马人，你可要提防他啊！]）。因为鉴赏包含着一个人对别人（根据其美或者丑）是喜欢还是反感的纯然主观的根据，对于客观上以带有某些自然性状的人的此在为目的（这目的我们绝对不能看出）的那个智慧来说，并不能充当准绳，以便在人身上把这两种异质的东西设想为在同一个目的中结合起来的。

对于我们应当信任的人，无论他怎样让我们有好印象，我们都要事先看一看他的脸，尤其是看一看他的眼睛，以便探究一下我们面对他能够期待什么，这是一种自然冲动，而他的神情中的排斥力或者吸引力则决定着我们的选择，或者也使我们在了解他的品德之前有所疑虑，而这样就不容置疑，有一种相面术的个性法，但它永远不能成为科学，因为暗示着被观察主体的某些偏好或者能力的人类相貌特征，是不能通过按照概念进行的描述，而只能通过直观或者其模仿中的反映和展现来理解的；这时人的相貌通常是按照其多样性来接受评判的，其中每一种都应当暗示着人内心中一种特殊的内在特性。

巴普蒂斯塔·波塔[6]的人物头部漫画据说按照类比，与某些具有个性的人物面部相比较来表现动物头部，并由此推论到二者里面自然禀赋的一种类似性，它们早已被遗忘；拉夫特对这种鉴赏的广泛传播，通过剪影而在一段时间里成为普遍受欢迎的、价廉物美的货物，新近已被完全抛弃；剩下来的几乎只有（v. 阿痕霍尔兹[7]先生的）那种含混的说明：人们通过扮鬼脸来私下模仿一个人的脸，这张脸也同时激起与此人的个性相一致的某

些思想和感觉；——在此之后，作为借助某些外部的、不自觉地给出的符号来窥视人的内心的艺术，相面术完全无人问津了，它所剩下的，无非是培养鉴赏的艺术，而且不是在事物上，而是在道德、风度和习俗上，为的是通过一种有益于与人的交往和一般人类知识的批判来襄助鉴赏的培养。

相面术的划分

具有个性的东西：1. 在脸型上；2. 在面部特征上；3. 在习惯性的面部表情（神情）上。

1. 论脸型

值得注意的是：希腊艺术家也在头脑中有过（诸神和英雄们的）脸型理想，它应当表现永恒的青春，同时表现没有任何激情的平静——在浮雕和凹雕塑像中——，而不加进一种魅力。——希腊的垂直剖面使眼睛比按照我们的鉴赏（它着眼于魅力）所应有的凹陷更深，甚至一座美第奇时期的维纳斯塑像也缺乏魅力。——其原因可能是：由于理想应当是一个确定不变的规格，所以从面部突出与额头形成一个角度（在这种情况下，这个角度可大可小）的鼻子，并不会像属于规格的东西所要求的那样，充当相貌的一个确定的规则。即便是现代的希腊人，尽管他们通常在其余身体结构上具有美的造型，毕竟在他们的面部不具有剖面的那种庄重的垂直性，这种剖面似乎证明了在作为典范的艺术品方面的那种理想性。——按照这些神话的范型，眼睛凹陷得更深，在鼻根处有点儿被置入阴影中；与此相反，当今时代的人被视为美的脸，带有鼻子从额头方向的一个小凸起（鼻根处的凹陷），人们认为更美。

如果我们就人们实际所是的样子来听从我们的观察，那么就表现出：一种完全匀称的合规则性往往显示出的是一个平常的没有精神的人。中等显得是美的基本尺度和基础，但还远远不是美本身，因为美本身要求某种具有个性的东西。——但是，人们也可以在一张脸上发现这种具有个性的东西却没有美，其中表情毕竟对他十分有利，尽管是在别的（也许是道德的或者审美的）关系中；也就是说，时而在这里，时而在那里，时而额头、鼻子、下巴或者头发的颜色等处对一张脸挑剔，尽管如此却承认，对于人物的个体性来说，这张脸毕竟比合规则性无懈可击时更招人喜欢，因为合规则性往往也带有无个性。

但是，人们不应当挑剔一张脸的丑陋，只要它在自己的特征中没有暴露出一个被恶习败坏了的心灵，或者也有这方面的一种自然的、但却不幸的倾向：例如，一说话就狞笑的人的某种特征，或者在看别人脸时毫无宽和温柔之色的狂妄无知的某种特征，并由此表明，人们拿他的那种判断毫无办法。——有一些人，他们（如法国人所说）面目可憎，据说人们可以用这些脸把孩子吓得上床睡觉，或者有一张被天花毁坏并极为古怪的脸，或者如荷兰人所说，有一张 wanschapenes（仿佛是在妄念中、在梦中想出的）脸，但毕竟同时表现出如此之多的和善与欢乐，以至于自己拿自己的脸开玩笑，因而绝不可以被称为丑陋，尽管有一位女士说他们（如谈到法兰西科学院的佩里松时），“佩里松滥用男人们丑陋的特许”，此时他们也许根本不生气。更恶劣和更愚蠢的是：一个人们可以指望他有品德的人，却像下等人那样甚至挑剔一个残疾人那些往往只是有益于提高其精神优势的缺陷；

这如果针对的是幼年时遭到的不幸，便真的使他们恶毒起来，并对身体完好因而自命不凡的人怀恨在心。

通常，对于从未走出自己国土的人们来说，外国人的异常面孔往往就是他们取笑的对象。于是在日本，小孩们追着在那里做生意的荷兰人喊：“啊呀，好大的眼睛，好大的眼睛！”中国人则觉得有些造访他们国家的欧洲人的红头发是令人反感的，而蓝眼睛则是好笑的。

仅就头盖骨而言，它们的形状构成了人们相貌的基础，例如坎培尔，尤其是布鲁门巴赫所描述的黑种人、卡尔梅克人、南太平洋印第安人等等，对此的说明更多地属于自然地理学，而不是实用人类学。二者之间的一个中间物则是如下说明：即便是在我们这里，男性的额头通常也是平的，而女性的额头则更多的是圆的。

一个翘鼻子是否表明一个爱嘲笑的人；中国人的脸型特点是否是他们的固执的一个迹象，人们说他们的下颚比上颚更突出一些；或者美洲人的脸形特点是否是一种天生低能的标志，他们的额头两边也长满了毛发，等等；这些都是只允许做一种不可靠的解释的揣测。

2. 论面部特征上具有个性的东西

对于一个男人来说，哪怕是在女性的判断中，有损于他的事情并不是他的脸由于肤色或者痘痕而变丑并且不可爱；因为如果在他的眼睛里闪烁着和善，同时从他的目光中闪烁出正直的人在意识到自己的力量时与平静相结合的表情，那么，他可以一直是可爱并值得爱的，而且普遍被视为这样。人们拿这样的人及其可爱之处（per antiphrasin[通过说反话]）来逗乐，一个妻子也可以为有这样一个丈夫而自豪。这样一张脸并不是漫画，因为漫画是在激情中对这张脸的蓄意夸张的描绘（歪曲），是为了取笑而虚构的，属于表情；毋宁说，必须把这张脸算做大自然中的某种变异，而且不能被称为丑脸（丑脸会是吓退人的），而是能够唤起爱情的，尽管它并不可爱，虽不美却毕竟不丑。

3. 论神情的具有个性的东西

神情是活动起来的面部特征，人们是被或多或少强烈的激情置入这种活动的，而这种激情的倾向就是人的个性特征。

一种激情的痕迹很难不通过神情暴露出来；它通过在表情上或者在声音上的努力克制而自动暴露出来，而且在控制自己的激情方面太弱的人，在他那里神情活动也将（违背他的理性的酬谢）把他喜欢隐藏起来、瞒过别人眼睛的内心揭露出来。但那些精于此道的人，如果他们毕竟被人猜了出来，就不被视为人们可以信任地与之打交道的最好的人；尤其是在他们熟练地装出与他们的所作所为相矛盾的神情时。

对于那些不自觉地暴露出内心，但毕竟在这里是蓄意欺骗的神情，其解释艺术可以给许多巧妙的说明提供理由，我只想考虑其中的一种。——如果某人平常并不斜视，在他讲话时

看着自己的鼻子尖，并由此斜视，那么，他所讲的话就任何时候都是谎言。——但是，人们必须不把一个斜视者有生理缺陷的眼睛状态归入此列，他是可能完全没有这种恶习的。

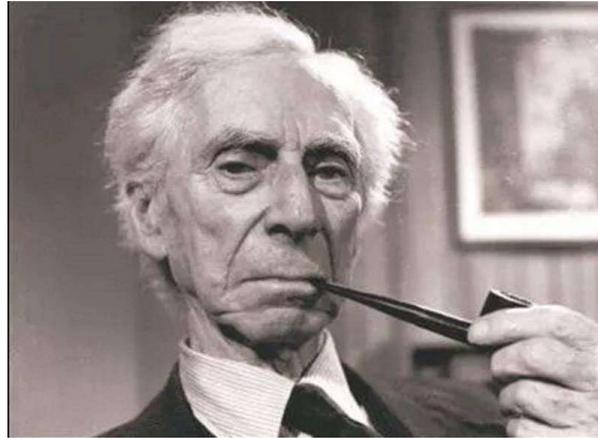
此外，有一些大自然所制定的表情，它们使一切种族和一切气候的人们即便没有约定也相互理解。属于此类的有点头（肯定）、摇头（否定）、仰头（抗拒）、晃头（惊奇）、皱眉（嘲讽）、冷笑（嘲笑）、拉长脸（拒绝要求）、皱眉（苦恼）、迅速张合嘴（呸！）、来回摆手示意、双手拍头（吃惊）、握拳（威胁）、鞠躬、手指放在嘴上（compescere labella[管住嘴巴]）以要求沉默、发嘘声等诸如此类。

经常重复的、不自觉地伴随着心灵活动的神情，逐渐地成为常驻的面部特征，但在死时就消失了；因此，如拉法特所觉察的，在活着时显露出是一个恶棍的那种吓人面孔，在死时（反而）仿佛是变高尚了，因为当一切肌肉都松弛下来时，仿佛剩下的就是无辜的宁静表情。——于是，就也可能有这样的情况：一个人不受诱惑地度过了自己的年轻时代，在后来的岁月里尽管身体完全健康，却由于生活放荡而有了另一副面孔；但不能由此推论出他的自然禀赋。

人们也谈到平庸的面孔，以与讲究的面孔相对立。后者无非是指与谄媚的优雅风度相结合的那种自以为是的装腔作势。这种装腔作势惟有在大城市里才泛滥开来，在这里人们相互摩擦，把自己的棱角都磨光了。因此，那些在农村出生和受教育的官员，当他们带着家眷被提升到城市的显赫职位上来，哪怕只是与地位相符地取得这方面的资格，都不仅在他们的风度上，而且在面部表情上表现出某种平庸的东西。因为既然他们几乎只与自己的下属打交道，在自己的活动范围里感到为所欲为，所以面部肌肉就没有获得那种柔韧性，即在所有关系中，对更高贵、更卑微和平等的人，培养出适合于与他们的交往以及与此相结合的激情的神情活动，这种活动并不付出什么东西，但却是被顺利接纳入社交所要求的。与此相反，同等级的精于城市风度的人们由于意识到在这方面对别人有一种优越性，就使这种意识通过长期练习成为习惯性的，以稳定的特征铸压在其面孔上。

恭顺的人如果长时间在机械的礼拜仪式中受到训练，并仿佛在这方面僵化了似的，就在占统治地位的宗教或者崇拜方面给全体人民带来了该宗教界限内的国民特征，这些特征使得他们自己具有了相面术的个性。弗·尼古莱先生就是这样谈到巴伐利亚那些令人讨厌的受祝福的面孔的；与此相反，旧英格兰的约翰·布尔则无论到哪里去，在外地或者是在其本国面对外国人，都已经在脸上带有不拘礼节的自由。因此，也有一种国民相貌，它恰恰不可以被视为天生的。——在法律为惩罚而集中起来的团契中，有一些具有个性的标志。关于阿姆斯特朗的拉斯斐斯监狱、巴黎的比赛特监狱和伦敦的新街监狱中的囚犯，一位机灵的德国游医觉察：这多半是一些有骨感的并且意识到自己的优越性的家伙；但是，没有一个人可以用演员奎因的话说，“如果这家伙不是一个无赖，那造物主的作品就叫人看不懂了”。因为要如此强加否定，那就需要更多的区别能力，即把大自然仅仅为了产生气质的多样性而以其构成的形式推进的活动，与它在这里为了道德而做或者不做的活动区别开来，比某个要死的人可以自诩拥有的区别能力更多。

宗教信仰能消除世界的麻烦吗？（罗素）



伯特兰·亚瑟·威廉·罗素：1872年5月18日—1970年2月2日，英国哲学家、数学家和逻辑学家，致力于哲学的大众化、普及化。曾在三一学院、剑桥大学担任哲学教授，他写了许多著作，其中包括经典著作《西方哲学史》。在数学哲学上采取弗雷格的逻辑主义立场，认为数学可以化约到逻辑，哲学可以像逻辑一样形式系统化，主张逻辑原子论。

有一种理论正在赢得西方世界的广泛认可，其大意是说，世界各国麻烦不断是因为宗教信仰的式微。我认为这种说法实在是违事实。但凡信仰与这个问题有任何关系，这个世界就会多出很多信仰，数量超过早前时代的。可事实上，导致我们发现自己处于危险境地的因果关系链（正如我试图表明的那样）几乎完全与人类的信仰无关，它与其说是造成麻烦的原因，不如说是结果。

1914年以来，世界大事的演进带有某种类似于希腊悲剧的必然性。这种必然性并非源于外部环境，而是源于参与者的个性。让我们简要地探查一下这一进程的各个阶段。

1914年时，德国人认为自己已足够强大，可以通过武力建立一个堪与英、法、俄匹敌的帝国。结果，英、法、俄携手挫败了它的勃勃野心。后来，俄国退出一战，在1917年的“十月革命”中抛弃了传统的帝国主义政策。西方曾许诺把君士坦丁堡还给俄国人，但在俄国单方面与德国签订和约后，这个许诺就不作数了。英法两国得到了美国的帮助，在德国击败俄国以后，战胜了德国。德国人被迫接受了屈辱的《凡尔赛和约》，承认自己是唯一犯下战争罪行的一方。德国人的“恶”，是因为他们发动了战争；俄国人的“恶”，不仅因为他们单独议和，更因为他们拒绝偿付自己的战争债务。所有战胜国后来联合攻打俄国，但被俄国击败，然后他们多少有些惊讶地发现俄国与他们形同路人。

与此同时，德国人陷入了极大的困境，在愚蠢的美国共和党政府导致了大萧条之后，这种情况愈发严重了。苦难引发了歇斯底里，歇斯底里造就了希特勒。西方国家希望希特勒进攻俄国，所以并没有反对他。他们之前曾反对过相对来说无可责难的魏玛共和国，但是通

过与希特勒交好，他们向全人类证明了他们其实完全没有道德标准可言。所幸，希特勒是个疯子，最终自取灭亡。西方很高兴接受俄国的帮助来获得这样的结果，虽然俄国在第一次世界大战结束时和德国一样山穷水尽，但到第二次世界大战结束时已然强大了起来。英国一向对俄国充满敌意，可是因为惧怕德国，它在 1907 年到 1917 年期间迫使自己与俄国保持着一种貌似友好的关系。到第二次世界大战结束时，国际社会发展出了一种全新的格局。西欧已经不再重要，苏联和美国是仅有的两个强国。接下来的情况与过去一直发生的多少有些类似，即这两个超级大国相互敌对，都看到了称霸世界的机会。俄国承袭了西班牙腓力二世、拿破仑和德国威廉二世的政策，美国则延续了英国在整个 18、19 世纪一以贯之的政策。

上述这一切，除了技术之外没有什么是新的。两大强国之间的冲突和过去的一样，只不过技术已然使得强国更强，战争更具毁灭性。如果俄国仍然依附正统教会，那么情况也不会有什么两样。这样一来，我们西方人就会指出我们所认为的希腊教会里的异端邪说。我们的宣传，任何读过克里米亚战争记录的人都可以看到。我绝不是在为现今的苏联政权辩护，正如我不该为沙皇政权辩护。我想说的是，这两者极为相似，尽管一个是信奉基督教的，另一个不是。我还想说一句，就算现在的苏联政府信的是基督教，情况也不会有什么两样。它和美国之间冲突的是古已有之的强权政治的分歧。从根本上讲，它不是信仰什么和不信仰什么的矛盾，也不是一种信仰和另一种信仰的抵触，而是两个强大帝国之间的冲突，各方都看到了称霸世界的可能。

没有人敢说第一次世界大战从某种角度上讲是由于发动战争的统治者不信基督教。俄国沙皇、德国皇帝和奥地利皇帝全都是正经八百的基督徒，爱德华·格雷爵士和威尔逊总统也都是。当时只有一位著名政治家不是基督徒——让·饶勒斯，他是一位反战的社会党人，后来遭到暗杀，对此几乎所有的法国基督徒都表示赞同。在英国，只有两位内阁成员因为反战而辞职，他们是约翰·彭斯和莫利勋爵，后者是位著名的无神论者。德国也是如此，唯一的反对意见来自李卜克内西领导的无神论者们。在俄国，当无神论者夺取政权后，他们做的第一件事就是议和。布尔什维克们确实没有把和平延续下去，但是鉴于所有来攻打他们的战胜国都是信基督教的，这一点也就不足为奇了。

但是，让我们抛开种种政治细节，更加全盘地探讨一下我们的问题。基督徒认为自己的信仰是行善的，而其他的信仰是作恶的，他们对共产主义信仰就是这么想的。我想要强调的是，所有的信仰都有害。我们可以把“信仰”定义为对于某种无法证实的东西坚信不疑。如果能证明，没有人会称它为“信仰”。比如 2 加 2 等于 4 或者地球是圆的这种，我们不会把它叫做信仰。我们只会在希望用情绪代替证据的时候才说到信仰。用情绪代替证据很容易导致争斗，因为不同的集团会用不同的情绪代替证据。基督徒相信基督复活，共产主义者信奉马克思的价值理论。这两种信仰都需要靠宣传，如果有必要的话，就用战争来捍卫。在这方面，这两者是半斤八两。如果你认为人们应该相信某种不能用理性的方式进行辩护的东西（这一点是极其重要的），那么人们信的这样东西究竟是什么也就无关紧要了。在你能控制政府的地方，你把这样东西教给大脑尚未发育完全的儿童，你禁止人们读那些内容与此相反的书或者干脆将其付之一炬。在你控制不了政府的地方，如果你足够强大，就

会建立武装力量去征服人们。所有这些都是笃信某种信仰所不可避免的后果，除非你像贵格会教徒一样，满足于永远只做势单力薄的少数派。

一些神志看起来正常的人居然认为信奉基督教或可阻止战争的发生，对我来说，这简直太不可思议了。这些人似乎完全不能以史为鉴。罗马帝国在君士坦丁大帝统治时期变成了基督教国家，可是灭亡之前它几乎一直在东征西战。灭亡后，它分裂成几个基督教国家，这些国家继续打来打去，尽管必须承认它们也时不时地跟非基督教国家交战。从君士坦丁大帝的时代到今天，没有任何证据表明基督教国家不如其他国家好战。事实上，一些最血腥的战争恰恰源于基督教不同派别之间的争执。谁都不能否认路德和罗耀拉都是基督徒，谁都不能否认他们之间的分歧引发了漫长而血腥的战争。

有些人辩称，基督教教义虽然可能不是真理，但对于促进社会凝聚颇为有效；基督教或许算不得无懈可击，却好过其他所有同样具有社会凝聚效果的信仰。我承认，我宁愿看到全世界信奉基督教，也不愿看到人们信奉马克思主义。可是我不太愿意接受这个观点：如果没有有用的谎言，社会凝聚就无法实现。我知道，柏拉图是这个观点的支持者之一，至于讲求实际的政治家的名字则可以写出一长串，但我认为，即使从务实的角度看它也是错的。对于理性的争论就足以解决的问题，没有必要进行自卫。十字军东征或者师出有名，但我想不出它们哪次干过好事。当人们把基督教视为重新武装的一部分时，他们正在夺去它可能具备的任何精神价值。而且，为了使它能成为有效的重新武装，通常认为它必须是好斗的、教条主义的和心胸狭隘的。当人们把基督教当成与俄国交战时的援军，他们所期待的可不是贵格会那样的基督教，而是某种颇有麦卡锡参议员之风的东西。能让一种主义在战时有效的是它的消极面，也就是它对那些不肯奉行这一主义的人的仇恨。没有这种仇恨，它就不能达到好战的目的。可是，一旦它成了战争武器，对于不信仰这种主义的人的仇恨就变得突出了。因此，当两种信仰相互攻讦时，它们各自的阴暗面都得到了发展，甚至复制出它想象的任何在信仰攻讦中有效的东西。

狂热会提升战场上的获胜机率是一个历史无法证实的说法，尽管那些假“现实主义”之名掩盖自己无知的人时常这样认为。当罗马人征服地中海一带时，狂热对他们的成功并没有起到任何作用。古罗马将军们的目的要么是获得神庙里存放的黄金，一半留给自己，一半留给自己的士兵；要么是像恺撒一样载誉而归，这能使他们在罗马赢得选举，并且抵消之前所欠债务。在基督徒和伊斯兰教徒的早期较量中，基督徒是狂热的一方，而伊斯兰教徒是获胜的一方。基督教捏造了伊斯兰教容不下其他信仰的故事并加以散布，可是把这罪名安在几个世纪前的伊斯兰教身上是完全错误的。每个基督徒都听说了哈里发毁掉亚历山大图书馆的故事。而事实上，这座图书馆反复被毁，又反复重建。第一个毁掉它的是尤利乌斯·恺撒，最后一次被毁时先知还没有出现。与基督徒不同，早期的伊斯兰教徒能容忍所谓的“有经者”，只要他们进贡就行。而基督徒不仅迫害异教徒，也互相加害。

相比之下，伊斯兰教徒因为开明而受到欢迎，这在很大程度上有助于他们的征服行动。后来，西班牙被带着炽热仇恨的犹太人和摩尔人攻陷；法国因迫害雨格诺派陷入灾难性的困顿；而希特勒失败的一个主要原因是他的原子弹研究团队里没有犹太人加入。从阿基米德那时起，战争就一直是门科学，精通科学也一直是打胜仗的主要原因之一。但是，精通科学很难与狂热相结合。众所周知，因为斯大林命令，苏联生物学家被迫赞同李森科的错

误学说。显然，对每个有能力自由探索科学的人而言，李森科的学说所提高的苏联小麦产量不太可能超过正统遗传学说所提高的西方小麦产量。同样，我认为在斯大林统治下的苏联，原子能研究能否长期持续发展也是非常令人怀疑的。也许苏联现在正在变得自由，也许美国人的偏执将阻碍美方的原子能研究。对此，我不发表任何意见。但是有一点可能很明显，如果知识分子不自由，科学领域的胜利是不可能长久的。

让我们从某种更为广阔的视角来看一看狂热的问题。有些人本身并非狂热分子，却为狂热行为摇旗呐喊，在我看来他们的主张不但是错的，而且是卑劣的。人们似乎认为，除非一个国家的每个人都不得不——要么因为受到宗教迫害，要么因为受的是一种不允许人自由思考的教育——相信一些有理智的人绝对不会相信的东西，否则这个国家就会因为不和而四分五裂，或者因犹豫不决的疑心而陷入瘫痪，以至于不可避免地陷入灾难。就像我之前谈到的，这种观点不仅没有历史先例可资证明，而且和人们预期的东西恰好相反。当一支英国军事探险队 1905 年进入拉萨时，当地士兵一开始奋起反抗，因为僧人说他们念了咒，可以保佑士兵不被铅弹击中。然而当士兵中弹身亡时，僧人给自己找的借口是子弹里含镍，这让他们的咒语失了效。此后，英国军队在当地很少遭遇抵抗。西班牙的腓力二世深信上天一定会保佑他战胜异教徒，以至于完全忽略了打英国人和打土耳其人是不一样的，所以兵败垂成。很多人以为，人可以在诱导下相信某个领域中有悖于事实的东西，同时又在另一个领域保持科学头脑。事实上并非如此。要想让自己的头脑始终接纳新的证据绝非易事，而且几乎不可能只对某个方向如此，在另一个方向上则精心呵护自己的愚昧无知。

一个人如果不借助让人安心的神话就无力应对生命中的危险，那他不仅软弱，还有点让人鄙视。而他某种程度上也差不多意识到了这些只是神话，自己之所以相信，不过是因为它们听着让人安心。可是他不敢面对自己的这个想法，因而不能通过反思得出任何合乎逻辑的结论。此外，由于他（尽管很微弱地）意识到自己的观点不合理，所以当人们提出质疑时他就会勃然大怒，进行宗教迫害或政治迫害，采取审查制度以及一种狭隘的禁锢式的教育体制作为统治政策。如果他成功了，就会导致人们都变得胆小怕事、不敢冒险、固步自封。让人们变成这样正是威权主义统治者一贯的目的。他们通常会得偿所愿，而这样也把国家引向深渊。

许多对所谓“信仰”的反对意见，并不是依据受怀疑的信仰而做出的。你可能相信了《圣经》《古兰经》或者马克思的《资本论》的文字感召力，但无论你对其中哪一种感兴趣，都必须闭目塞听不接受证据；一旦你选择在一个方面闭目塞听不接受证据，你就会在另一个方面也这么做，只要诱惑足够大。惠灵顿公爵从不允许自己怀疑伊顿公学操场的价值，因而也永远无法接受来复枪比老式滑膛枪先进的事实。你也许会说，信上帝并不像信伊顿公学的操场那么有害。我不会在这个问题上争辩，我只想它变得有害，其程度和你暗自怀疑它是否与事实相符的程度成正比。重要的不是你信仰什么，而是你如何信仰它。有段时间，相信地球是平的也是合理的。当时，这种信念并没有造成应归咎于所谓“信仰”的种种不良后果。但在当代，那些仍然坚信“地球是平的”的人必须拒绝理性思考，并且敞开头脑去接受这个荒谬的想法乃至所有的荒谬言论。如果你认为自己的信念是建立在理性思考之上的，你可以通过辩论而不是迫害来维系它，如果辩完证明你是错的，你可以放弃这

个念头。可是，如果你的信念是基于信仰的，你会意识到辩论没用，于是诉诸强力，要么实施迫害，要么用所谓的“教育”遏制和扭曲年轻人的思想。后一种是尤为典型的懦夫行为，因为钻了年轻人头脑不成熟、疏于设防的空子。很不幸，各文明国家的学校里或多或少都在这么做。

除了一般性的反对信仰的论据之外，还有一种特别可恶的观点，说什么采纳“山上宝训”中的教义能让原子弹更有威力。如果我是个基督徒，我会认为这简直太亵渎神明了。

我不认为教条信仰的沦丧只有坏处，没有好处。我承认新教条体系，比如像纳粹的，甚至比旧体系还要糟糕，但是如果年轻人从没被灌输过正统的教条，那新体系可能永远也不会取代它占据人们的思想。斯大林的语言里充满了对神学院的回忆，他是在那里受的教育。世界需要的不是教条，而是一种科学探索的态度，与此同时还要相信折磨几百万人的做法是不可取的，不管这是斯大林下的命令，还是根据信徒的形象想象出来的神所为。

浅谈科技论文之评估（桂翔）



桂翔，加拿大阿尔伯塔大学电子工程学博士，卡尔加里大学博士后。曾在中国、英国、美国和加拿大多所大学学习和工作。现居卡尔加里，任某能源公司高级工程师。在多种国际期刊及学术会议上发表科技论文（大多数为英文）50余篇。有译著出版和多篇译文在中文杂志上发表。诗词爱好者，其他爱好包括读书、旅游、摄影、乒乓球等。

根据不同的写作目的，科技论文可以分为学术论文和学位论文两类。本文就如何评估这些论文谈些浅见，重点放在对博士学位论文的讨论之上。

曾经耳闻过一位著名教授与他的一个硕士研究生之间这样一段简短的交谈。学生向老师展示了他貌似宏伟的论文计划。老师冷静地回复道，你读硕士的时间只有两年左右，要修够上课需要的学分，打好基础。学界有那么多好东西值得关注，硕士论文会有多少人去读？如果不能达到发表的水准，读的人甚至可能只有我和受邀参加答辩的老师。这位指导教师试图说明，硕士论文的意义主要在于通过一个具体的课题来理解科研过程和实践方法，并

对获得的结果做出分析总结，从而提高职业素养和能力。当然，硕士阶段写出高质量的论文更是值得赞赏的。

毋庸置疑，科技人员的主要工作是搞科研，最终结果一般要以论文的形式发表出来，从而有效地进行科技传播和交流。事实上，科技论文是衡量科技人员工作成绩的重要标准。对于专业性较强的科技论文，只有所涉及领域的专家才能进行真正的评估。评估过程考虑的主要内容包括：

- 1) 论文的科学性如何？作者是否清楚该领域的知识现状？
- 2) 作者的研究方法是否得当？是否考虑到了与所研究问题相关的重要方面？
- 3) 论文的原创性何在？是否提供了新的见解？
- 4) 作者是否采取了适当的步骤来获得结果？结论是否令人满意？
- 5) 预期论文会产生怎样的影响？

论文中逻辑性连贯的叙述方式、简洁明晰的遣词造句、合乎要求的写作规范和其他细节都需要认真考虑，这里就不一一列举了。

就博士学位论文而言，上面列出的第一和第二项要求做出文献综述，理清相关研究的来龙去脉并阐明具体选题；第三项有关原创性，是论文的核心；关于第四和第五项，具体实施步骤要合理，结论要有意义，而且对未来发展要有所裨益。明白了这些，就知道为什么至少北美知名大学的博士生（Ph.D. student）不仅要修满规定的课程学分，具备开展研究课题必要的知识基础，而且还要通过博士资格考试（Ph.D. Qualifying examination），合格后成为博士候选人（Ph.D. candidate），不合格的就只能进入硕士程序了。毕业前，一般要求博士候选人具有一定数量在国际高水平核心期刊上用英文发表的论文，会议论文则必须考虑该会议学术上的重要程度。这些论文一般都经过两位（有时三到四位）世界范围内同行专家的匿名评审。发表出来和已经接受发表的论文构成博士学位论文的重要组成部分，也为保证学位论文质量得到所属研究领域的权威性确认。同时，文章的发表使读者群显著扩大，与人交流的机会和可能引发的影响也会随之加强。为了确保学术水平，我就读过的加拿大阿尔伯塔大学（University of Alberta）的管理制度规定：博士候选人进行论文答辩时，答辩委员会的组成除本系教授外，还必须有一名外系和一名外校相关领域的教授。完成所有程序并满足相应的要求后，学校将在毕业典礼上统一颁发博士学位证书。这是一个从博士生到博士候选人，最终到博士（博士学位拥有者）的过程。

博士这一称谓本身被赋予了丰富的内涵，体现着社会在一定高度上对知识、智慧和学术的认可。如果有志于科学研究，在北美具有良好声誉的大学读博是一个严格的科研训练过程，非常值得珍惜。亲身经历过才可能实实在在地感受到其中的辛劳和乐趣。就我本人来说，虽然从立题到结题的整个过程都是独立完成的，但我的两位导师在提供全额奖学金和额外的助教机会、创造科研条件、发挥社交能力、教授和制定选修课程、定期就课题研究过程进行讨论、与专业期刊和学位论文审稿人的交流等诸多方面都给予了不可或缺的帮助。他

他们是治学严谨的科技专家，也是平易近人的良师益友。我通过博士论文答辩后，导师立即为我写了非常给力的推荐信，帮助我申请并很快顺利获得了竞争激烈的加拿大联邦政府自然科学与工程研究委员会（NSERC）所颁发的博士后基金。这样，我在获得博士学位并在国内短期度假后，得以轻松自如地转到卡尔加里大学（NSERC 鼓励从事博士后研究时期更换学校），继续将精力集中在工作上，使科研得到更为深入的发展。那时我刚好有些新的论文在构思之中，于是毫不间断地与新旧导师开始了进一步的合作。我始终对在阿尔伯塔大学和卡尔加里大学（University of Calgary）的导师心存感激，三十年来，一直与他们保持着联系。提及这些只是想通过我的切身经历和感受来说明导师的作用。

就理论性学术论文而言，举几个物理学中诺贝尔奖级别具有突出代表性的例子。革命性的如爱因斯坦的相对论，具有重大贡献的如海森堡的测不准原理，具有很大贡献的如克罗默提出的异质结双极晶体管能带设计概念等等。这些论文产生过深远的影响，可以进入科学史里程碑的榜单。值得提及的是，大科学家提携后人的例子不胜枚举。德布罗意在它的博士论文中脑洞大开，提出实物粒子也具有波粒二象性（后来由薛定谔正式提出物质波，建立起微观粒子的波动方程）。当时有些权威人士认为德布罗意的论文过于玄妙而误入歧途。这也让他的导师朗之万将信将疑，于是寄给爱因斯坦征求意见，得到了爱因斯坦的兴奋赞叹和有力背书。德布罗意不仅因此圆了他的博士梦，而且后来还在历史上首次凭借学位论文斩获诺贝尔奖。巧合的是，爱因斯坦给朗之万回信时正忙于研究玻色寄来的文稿。玻色是一位印度物理学家，他最先指出，统计力学中常用的麦克斯韦-玻尔兹曼分布对一些微观粒子而言并不成立，但他的论文投到好几份物理期刊均遭到拒绝，他干脆直接寄给了爱因斯坦。爱因斯坦对玻色表示支持，并将这个概念从光子延伸到原子，后来被称作玻色-爱因斯坦分布。玻色曾多次获得诺贝尔奖提名，但并未得到；获此殊荣的是 70 年后三位实现了这一物质形态的科学家。这不禁让人联想到因提出宇称不守恒理论获奖的杨振宁和李政道，但通过实验证实的吴健雄却与获奖失之交臂。

也许那些大名鼎鼎的科学巨擘让人感觉有些遥不可及，把高质量论文的标准大大放宽些也实不为过。德国科学史学者阿尔明·赫尔曼曾写道：“科学以最大的规模和最直接的方式发挥作用，而同时又以最微妙和最间接的方式，通过笔直的途径，且通过千万条渠道发挥作用。”根据美国著名科学哲学家托马斯·库恩的研究，科学的存在和发展具有一定的结构：这是基于在一种范式（paradigm）下进行常规科学研究，到发现反常和危机，再到建立一种新的范式的过程。如果简单地把科学史上重要研究结果的发表看作某种范式的建立，那么其他论文——事实上绝大部分论文——在性质上就都属于知识积累、为科技大厦添砖加瓦的了。这类论文虽然不具备那么大的重要性，但也都凝聚着广大科技人员的心血和汗水。他们辛勤耕耘获得的成果推进着科技事业的发展，应该受到尊重。产生异议、提出商榷意见也很正常，这要避免人身攻击，在具体问题上做出具体分析。争论可使问题得到澄清，认识得到更新，知识得到拓展。科学面前正确的态度是谦卑和求实，不同学派、不同学术观点的理性激辩往往会刺激和碰撞出新的智慧的火花。

关于如何衡量论文的价值和影响力，一直是个热议中的话题。一篇论文要能在高信誉度的期刊上发表出来，必须通过相似研究领域中学术水平得到确认的多位匿名同行的评审。据

除人为因素，这大概是对研究成果最为客观、公正和有效的评价。其他衡量方法包括期刊影响因子，即发表在某期刊上的文章在一定时间段内被引用的频率。在高影响因子期刊上发表的论文往往被认为质量较高，但也不尽然。从历史上看，相当多数量的高质量论文并未发表在诸如 Nature 和 Science 这种顶级期刊上。不论发表在哪里，还要看所关注文章本身被引用的次数。此外，各学科的情况也各有不同。例如，生物、医学等学科涉及的范围宽泛，阅读人数众多，影响因子会较高；而专门性较强的期刊则阅读量相对较少，影响因子就会低些。总之，除了同行评审，期刊的影响因子和具体文章的引用次数也都是衡量论文影响力的参考方法，但不能将这些绝对化。

科技大厦需要向上建造，也需要向下奠基，两者都是没有止境的过程。科技论文对过程中遇到的问题起着交流、参考、推进和解决的关键性作用。需要指出，论文的价值不应简单地根据是否在实际当中“有用”来判断。什么是驱动科研的原动力？从实质上来说，是好奇心，是不断地想知道为什么，是打破砂锅问到底那种锲而不舍、孜孜不倦的追求。有一个传说故事，大意是这样的：古希腊时有人问欧几里得学习几何学能得到什么实际好处？欧几里得的回答是，给你几枚钱币，这对你有用，你就不必来学几何学了。可以看出，古希腊哲学色彩浓厚的思辨传统和求真探索精神具有明显的超功利特征，由此塑造出了缜密的逻辑推理方式。西方的自然科学也正是从古希腊的自然哲学中分离出来的。

说到这里，不妨顺便看一下科技论文与专利文件的区别。原创性和新颖性对两者都很重要，但科技论文较为强调理论和/或实验上的科学属性或学术价值，而专利文件的关注点主要在于其技术属性或实用价值。科技论文的内容可以是纯理论性的数学模型或算法推理，也可以是构思巧妙的实验设计及其发现，当然也可以是两者的有机结合。在撰写方式上，科技论文更为灵活多样，而专利说明书则具有较为固定的格式，并具备保护技术机密的法律属性。

人们肯定会注意到，有些科技天才并非按部就班刻意遵循获得各种学位的正规教育渠道，而是另辟蹊径做出出人意料的创新（如比尔·盖茨、史蒂夫·乔布斯）。他们具有非凡的胆识和远见，能够敏锐地把握住时代和人生赋予的机遇，在商业上获得重大成功，以至影响和造福于大众的日常生活。然而，模仿这些中途辍学而后创造历史的特殊人才的成长道路，对绝大多数人来说是不现实的。这是另一个话题，不在本文详细讨论的范围之内。

最后还要指出，投机取巧、论文造假、利用职权攫取学术地位或阻挠和压制科技研发活动等不良作为，是对科学道德规范和知识产权的蓄意破坏。这些问题必须予以足够重视并应得到有效的制止。

综上所述，谨望本文提出的关于科技论文评估及相关问题的几点浅见可为感兴趣的读者提供参考。

日记选读（童歌）



童歌，加拿大作协会员，出生于中国大陆，于八十年代末期赴加留学。自 2012 年起在北美、英国和台湾的文学期刊上发表多篇中英文诗歌、散文和短篇小说并获得四个文学奖，两次文学奖提名和四次入围。处女作《填房》（The House Filler）于 2023 年十月在加拿大出版，并获 2024 年独立出版奖和入围 2024 年加拿大读书俱乐部奖。。

1986 年 2 月 28 日

我觉得《车站》这部电影极好，奇怪的是他们竟觉得没意思。它在极有限的时间，场景内将人的复杂微妙的感情，将人充满矛盾的内心世界刻画得细致入微，表现得淋漓尽致。演员表演的也很出色，他给我的感觉更像一支乐曲，让人感到惆怅，感到一种莫名的忧伤，觉得若有所失，就像在夏日黄昏，看着那美丽的夕阳一点一点被夜色吞没使人忧郁一样，就像在紫丁香盛开的季节独自一人幽坐树下，回想以往的友情，以往的欢笑，以往在同一时刻的促膝长谈让人忧伤一样。或许这就是生活，充满痛苦，充满遗憾，又充满希望，让人感到它是那样美好，那样让人留恋……

我觉得尝到生活的苦味，感觉到精神的压抑的痛苦并不标志着衰老，而标志着一种向上的活力，一种追求理想的精神，一种来自于对现实真正认识的成熟。它与小青年们的活力和理想的区别在于，前者“有分量”而后者“没分量”。相反，随遇而安，麻木不仁的人才是真正的老者。

“车站”的结尾是该剧的高潮，“我永远不会忘记你，我会在想，你此刻在哪儿，在干什么，还住海边的那座小屋吗？漂亮吗？在热恋吗？”“我还住在那座靠海的小屋，我漂

亮，我在热恋。“这几句对白是那样的撕心裂肺，催人泪下。我想我不会忘记的。车站，这个人们相会又分离的场所，它目睹了多少人世间的悲欢离合啊。

1986年3月8日

人有时是那样脆弱，特别是在独自一人承担痛苦的时候。这时人会感到多么孤立无援，多么寂寞。这时候，只要有一双充满友爱和理解的眼睛望着我，静静地望着我，我就会满足，就会欢乐；只要让我握住一双有力的手，静静地抵住额头，这双手的力量就会神奇地传到我的身上，我就会重新振作，就会咬紧牙关，咬碎一切痛苦与不幸，昂首向前。

有谁会想到，一个外表嘻嘻哈哈无忧无虑的“假小子“，一个难得对小伙子们动心的”冷血动物“，一个似乎高傲而冷漠的”公主“，内心却是这般柔弱，这般充满了爱却无处施与，这般需要爱却无处讨要。我只能把全部的爱奉献给大自然，奉献给生活，同时得到更为丰富的回报！

1986年3月9日

又是黄昏，晴朗迷人的黄昏，又是音乐，贝多芬的小提琴协奏曲，在这孤独难熬的时刻，多想出去走走，在田野漫步，望夕阳西下，星月东升。多想与朋友一起，人情哲理，海阔天空，多么不愿辜负这良辰美景，大好春光……然而我只能只能紧闭房门，孤影彷徨，任心中有多少渴念，多少向往，多少思潮激荡。生活为什么这样沉重，这样冷酷？心灵为什么这样脆弱，这样忧伤？时光为什么有时那样短暂，有时又这般漫长？人们为什么要披戴面纱，紧锁心房？什么时候才能想哭就哭，想笑就笑，什么时候才能畅饮爱的琼浆？

在一个为人所知的角落，写下一篇不为人知的文字，以嘲笑自己，然后悄悄埋掉一个不为人知的秘密。

1986年3月21日

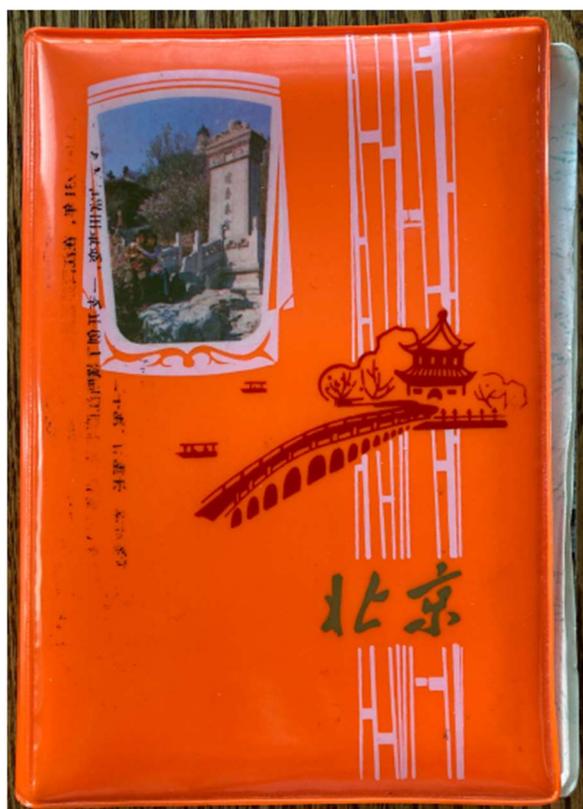
昨天竟然做了这样两个梦，第一个梦在此省略。第二个梦如下：在某一西方国家有母女三人，个个金发碧眼。大女儿十四、五岁。小女儿只有七、八岁，十分美丽可爱。她们在等待一个人，一个来自神秘东方的贵族。不久此人到达。他身材高大，集勇敢、坚强、智慧、力量于一身。虽不算英俊，但很有吸引力，母女三人都很喜欢他，都希望他将自己带到他的国度去。母亲打开一个柜子，里面放了很多档案袋，母亲让他把自己的档案袋取出来，这样就能把她带走了。但他却挑出了小女儿的档案，（记得是33号），然后就带走了小女儿。

他们在返回东方途中经过一处土崖，那里有数洞破窑。东方贵族带着小姑娘进洞一一观看。原来洞里有许多怪而可怕的巨大动物，比如很大的驴、猪，全都僵卧在地，一动不动。贵族告诉小姑娘这些都是他在西去途中一路上降伏的妖怪。当他走出窑洞时，小姑娘在仔细端详一头怪物，未能及时跟出。这怪物便趁机将一只癞蛤蟆放在了小姑娘手上，只听小姑娘大叫着跑了出来。这时天上突然电闪雷鸣，顷刻间小姑娘变成了一个非常丑陋可

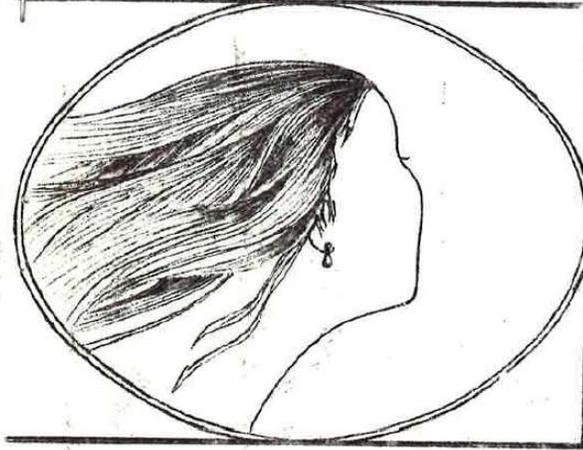
怕的东西。她大喊救命，而那位东方贵族转身犹犹豫豫地看着她，并不前去相救。此时我感到他极为可恨！

这时忽然从土崖尽头一间极精致的，有人住的窑洞里跑出一群人来，为首的是一位美丽娴静的东方少妇。她手中端了一碗汤药来到小姑娘跟前，用棉花纱布蘸了给她涂抹。小姑娘重又变得美丽起来。原来这位少妇便是这位东方贵族的妻子。这时他转过身对旁观的我说：你也许觉得我不该如此，甚至不该有她（指其妻），但既然导演这样安排了，我当然得演，只要能多挣些钱。原来他们是在拍电影。我恍然明白，这位充满神秘色彩的东方贵族本应是个路见不平，拔刀相助的仗义之人，没想到他却见死不救，面目可憎，但倒头来无非是个俗人而已。我已不觉得他可恨，只是非常失望。

该梦表明我对某些人的认识过程大体可分为三个阶段：善人——恶人——俗人。在与人相处的初期，我总是以自己的心去想象别人，加之单纯和轻信，故而有第一阶段之印象——善人。但随着时间的推移，了解的增加，或是在某些特殊情况下这种人难免原形毕露，此时往往令人感到意外，难以接受，故而有第二阶段——恶人。最后一个阶段——俗人，则是一个人站在一个新的高度之后自然而然得出的结论，此时对恶人亦觉可笑，自己也得以解脱。



女儿柔肠（梁晓静）



女儿柔肠

梁晓静著

女儿柔肠



池边
掘起
一团泥
掺合了水
女柄轻轻
一捏
便把我
做成
如水的柔肠

< 一 >

踏过梦中
千百次的花草
你是否又在等待
幸福牵引的
固执的思恋

你一如急急的晚风
催我上路
如约而至
拥我
在黎明醒来之前

< 二 >

刹那的今夜
 翩跹而来
 淡淡蛾眉
 轻点朱唇
 在你期待的目光中
 穿起纱裙
 于灯光聚射的台上
 为你
 轻歌漫舞

< 三 >

挥霍了
 所有的辉煌
 清晨
 只是你枕边
 收藏的一块青色玉
 曾在千年的传说里游过

 二十六日晨雾

清晨，大雾，满眼迷濛的，是雾的梦境。想起，这是一个迷茫的开始，青春十九的开始，于是写下这些.....

小帆还停泊在安全港湾
 等待
 迷雾退尽
 阳光灿灿
 我为这片帆祈祷
 即将启航
 载满激情
 去历经磨难的狂澜

刚开始最华丽的出航
 请不要
 为艰难而彷徨
 为漫长而吟叹

在三生三世的轮回中
 凝成
 每一夜伴你
 素裙女子
 千千的柔肠



漂泊
 不要为海欧的哭泣而伤感
 勇气
 来自海燕执着的飞翔
 为着开始
 抛弃昨日凯旋的鲜花
 明亮眼睛
 不要为飘渺的海市欢呼

记住 Aphrodite 的祝语
 别让踌躇满志的帆
 在爱的海滩上
 搁浅

不要为赞誉的枷锁羁绊
 不要为艰难的历程悲叹
 青春十九的开始
 是在雾蒙蒙的世界里
 寻觅
 生命的航向
 心灵的港湾

致小林妖

我住在

大森林的那间小魔屋里

没有巴比伦王后神奇的花园
林中却撒满玫瑰的花瓣
没有白发婆婆奇妙的纺车
却织得七彩的丝带挂在林边

没有花仙子的魔镜
却筑起梦幻中的冰厦
没有奥地利王子华丽的宫殿
却是小林妖快乐的伊甸园

我会是

春天的风 秋季的雨
冬天的白雪 夏天的太阳

我拥有

毕 业 (1)



越过尘沙
我将在回忆中注视你的身影
曾风雨同舟共度四季
曾一起聆听朝霞的诺言
不要忘记你我冬季的构想
还有那画在夏日里的期盼
轻轻地拉起手
筑起情感最深沉的边缘
挥一挥笑容吧
友谊将跟在你的身边
挑起热诚和自信
让我们一起走向遥远的生命线

90,10

红色的月亮 兰色的幻想
还有法力无边的魔仗

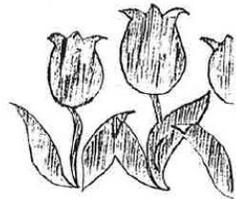
我住在

大森林的那间小魔屋里
为你奏出仙乐幽扬

88,11,4



毕 业 (2)



我们用青春酿成的时光
摆下丰盛的筵席
杯中斟满稚气,纯真和友情
自此前去
还会有更醇的美酒 更纯的心灵

我们有华丽如灿星的开始
充满了喜悦和憧憬
春秋四载在书页中追索的
是千年后迸发出火花的激情

我们同是罗列天空的星星
闪亮的眼睛会渐渐老去
但我记忆着你最美丽的时刻

再相见时 我心中
会轰然迸出狂喜

请你留一些什么吧
因为有一日我会白发苍然
当岁月经不住检视的时候
我想再看一看
年青时候收藏起来的春天

91,6 题于纪念册



可笑容
还是躲躲藏藏

三. 阴转晴

昨天只是撒一个娇
用泪儿打湿了面庞
要小心记着
不要再嘲笑我的梦想
这样,我会还你
还你
那个夏天的太阳

据旧稿修改 94,2



我的天气预报

一. 多云转小雨

云, 遮着半个天空
我的心
要下雨
用双手接着它
这一瞬
那希冀碎了亮晶晶的一大片

二. 小雨转阴

别担心
潮湿了你的太阳
不愿让红伞 在雨中飘晃
你在阴郁的天空结一张网
捞走我的忧伤
心又变得晴朗

千年石人

——1999十字架启示录

为什么你总不开口
只是固执冷默地直立
你的目光
注视着我身后深邃的景
长久的沉思啊
却从不向期待的人们
展示一次预告的表情

你曾经历了多少世纪的风尘
饱偿了人世苍桑之巨变
骨肉变成凝固的颗粒
于是便千年而立
看尽斗转星移
你并非无血之躯
我想只是有了太古的记忆

那微启的双唇
惊恐的眼睛
原本是想告诉人们
众神秘密的阴谋
它们安排了最后的毁灭
吞噬善与恶的灵魂

千年石人啊
你要揭露这一罪恶吗
用凝重的表情
告诫人们将临的毁灭
可你欲开又阖的口
难道也是一个不能揭示的阴谋

90,2

于是
爱情又低下头
沿着那个
从头又尾从尾又头的
美丽的金项圈
一直奔向那亘古的路

据旧稿改 93



美丽的金项圈

爱情只是
不停地奔跑
沿着那个
从头又尾从尾又头的
美丽的金项圈

爱情
奔过白昼夜晚
奔过青春年华
奔过幸福与痛苦
却总也不知道
哪里是开始
哪里是结束

做谁的新娘

今夜不知
做谁的新娘

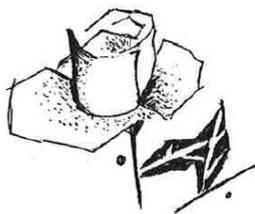
红红的蜡烛
红红的盖头
红红的嫁衣裳
可是新郎
他是什么模样
请你摘一朵红花
带在我的发上
不要偷看
镜中绯红的面庞
你的眼睛如碧湖的水
让我在温情中荡漾
用你宽阔的肩作港

系我航行的梦想

从此的巢
是你给我一生的承诺
今夜的红烛
伴我们走的路
好长好长

对你的来
又多了一种设想
却不知做谁的新娘

入夜
再穿起嫁衣裳



94.2

给我滋养生命之源泉
我汲取黄河之水
吞饮渭河之流
倾于大洋的水啊
却不能聚集寻求光明之力量
我将终极生命之精力
奔向那心中的虞渊

我狂奔
沿着诱惑
去追赶
光辉永久的太阳



93.7

夸夫追日

我奔跑

去追赶将斜的太阳

我奔跑

追赶升起 追赶下落
追赶与苦难结伴的寂寞

奔过千里

在无尽的世界里
孤独地向着等待我的目标
你给我黎明
又给我黑暗
却不

燕燕子飞

千百次
临空飞翔
我发现
你是我唯一的去处

只愿跟着你
与你一起越过
悲欢交集的山峰和深谷
划行于
海浪拍涌的堤岸
每一次季节的南寻
我要陪伴在你身边
在我们旧巢的家
亲亲软语

93.10

以色列与伊朗的千年恩怨（范鸿达）



范鸿达: 2004 年博士毕业后赴厦门大学政治学系任教至今, 2005-2007 在厦大历史学博士后流动站兼职工作两年半, 美国国务院“国际访问者领袖计划”访学者, 以色列特拉维夫大学、海法大学、耶路撒冷希伯来大学访问学者, 巴勒斯坦希伯伦大学访问学者, 土耳其中东科技大学访问学者。

波斯人和犹太人是中东地区两大古老民族, 在漫长遥远而又跌宕起伏的历史洪流中, 二者之间的关系既有古时的融洽和巴列维国王时期 (1941 年— 1979 年) 的默契, 也有伊朗伊斯兰共和国成立以来的僵持。本文拟以时间为主线, 以民族和国家为载体, 对这两大民族之间的关系以及以这两大民族为主体的伊朗—以色列国家关系做一较为深入的分析研究, 以深化人们对这一问题的认识, 探寻二者关系发展的特点。

波斯人解放犹太“巴比伦之囚”

犹太人原是居住在阿拉伯半岛的游牧民族, 最初被称为希伯来人, 意思是“游牧的人”。根据《圣经·旧约》记载, 希伯来人的始祖亚伯拉罕原来居住在苏美尔人建立的乌尔帝国附近, 后来迁移到迦南 (巴勒斯坦地区)。早在公元前 11 世纪, 犹太人就在今巴勒斯坦地区建立了统一的王国, 但是不到一个世纪王国就分裂了。公元前 586 年, 新巴比伦国王尼布甲尼撒二世率大军攻陷了最后一个犹太人王国的政治之都耶路撒冷, 不仅毁掉了犹太人的宗教象征所罗门圣殿, 还把王室成员、祭司、工匠等数万名犹太人掳往巴比伦, 史称“巴比伦之囚”。正是犹太人历史上这一悲惨遭遇, 拉开了他们与波斯人关系的序幕。

早在 3500 多年前, 波斯人就出现在今伊朗地区, 正如怀有强烈波斯民族主义情感的伊朗前国王巴列维所言“约在公元前一千五百年前, 新兴的雅利安族人与定居在伊朗高原的其他部族相汇合, 成为我们的老祖先。”波斯人不仅历史悠久, 而且业绩卓著。公元前 550 年, 居鲁士皇帝缔造了波斯

历史上第一个统一王朝——阿契美尼德王朝（公元前 550 年—公元前 330 年），即古代世界历史上赫赫有名的波斯帝国。仰仗雄厚的实力，居鲁士皇帝大力推行对外扩张政策。在攻打新巴比伦王国时，居鲁士受到居住在那里的犹太人的支持和策应，因此当他于公元前 538 年灭掉新巴比伦王国后，立即释放了“巴比伦之囚”并将巴比伦人掠夺来的 5000 多件物品归还给犹太人。此后大约有 4 万名犹太人得以陆续返回巴勒斯坦，并且在波斯人的帮助下在耶路撒冷重建了他们的宗教圣殿。居鲁士皇帝对“巴比伦之囚”的解放，深深赢得了犹太人的感激和友谊，为此后中东地区这两个民族的关系发展奠定了较为坚实的基础。

波斯帝国对犹太人的宽容政策

与漫长流散期间遭遇的种种苦难相比，犹太人在波斯人统治时期的生活可以用“平和”来形容。波斯统治者执行较为宽容的民族和宗教政策，犹太人在波斯帝国境内享有较高级别的自治，一些犹太人还上升到宫廷显赫位置。

波斯帝国对犹太人的政治管理

波斯帝国之所以在世界历史上享有极高的声誉，原因之一就是它在国家治理，特别是行政运作方面做出了杰出贡献，行省制度就是其创新之一。大流士一世把全国划分为多个行省，每个行省设一名省长。回归巴勒斯坦的犹太人先后生活在阿巴拉哈拉和撒玛利亚两个行省管辖之下的犹地亚地区，犹地亚“主要由耶路撒冷及其周围地区组成”。在政治上，犹地亚接受波斯帝国中央政府和行省的双重控制，尽管如此，犹地亚对波斯帝国一直是非常忠诚的。比如在公元前 448 年，阿巴拉哈拉行省发生了大规模的反抗波斯统治的大起义，犹地亚就没有涉入其中。也正是在镇压了这次起义之后，为了削弱阿巴拉哈拉行省的力量，波斯统治者把犹地亚并入了撒玛利亚行省。

犹地亚的地位在公元前 445 年改革后发生了重大变化。改革后它在政治上争取到了独立自治行省的地位，这就使得它从此直接受波斯帝国中央政府的统辖，而不再受行省一级的牵制和盘剥，犹地亚所承担的赋税自然也就大为减少。这一时期犹地亚还发行了自己的货币。一时之间，犹地亚经济呈现出繁荣之景象，一些犹太人也发展成为土地所有者、商人、承包商、收租人等。犹地亚的独立自治行省地位一直持续到波斯帝国灭亡。这充分说明了犹太人在波斯帝国中的政治地位不断提高，同时也表明波斯人对异族特别是犹太人的包容。

波斯帝国对犹太人的宗教宽容政策

总体而言，波斯帝国对被征服地区实施了宗教宽容政策。在公元前 538 年攻陷巴比伦之后，居鲁士皇帝对两河流域的宗教予以恢复。感受到波斯统治者在宗教方面的宽容态度，犹太人遂向波斯统治者提出在耶路撒冷重建自己宗教圣殿的请求。怀着宽容之心的居鲁士皇帝爽快地答应了犹太人的请求，颁布赦令允许“巴比伦之囚”回到故乡并重建他们的宗教圣殿。借此赦令，犹太人多年来回归巴勒斯坦的愿望终于得到实现。正是由于居鲁士皇帝的这一赦令对犹太民族的发展具有重大意义，所以犹太人经常把这一赦令与 20 世纪初英国支持犹太人在巴勒斯坦建国的《贝尔福宣

言》相提并论。此后在波斯人的帮助下，犹太人最终在公元前 515 年（一说 516 年）完成了耶路撒冷犹太教宗教圣殿的重建。

在居鲁士皇帝释放“巴比伦之囚”时，并不是所有的犹太人都返回了巴勒斯坦地区，也有一些犹太人宁愿继续生活在巴比伦，而且犹太社团还逐渐从巴比伦扩展到波斯帝国的其它地方，他们也受到波斯人的宽容对待。总而言之，在波斯帝国时期，犹太人不仅得以重返巴勒斯坦，再次拥有了自己的家园；重建宗教圣殿，再次拥有了自己的精神寄托；而且还在政治上实现了较大程度的自治，在经济上也取得进一步的发展。既然享受到如此之多的发展便利，因此也就不难理解，当面临马其顿亚历山大大帝的强力征服时，为何很多犹太人拒绝投降“因为他们不想背叛对大流士（波斯帝国）的忠诚”

历史变迁中的波斯人和犹太人

从公元前 330 年波斯帝国被亚历山大大帝统帅的希腊军队所灭，直至 20 世纪前期，波斯人虽然在不同时期又建立了几个统一且独立的王朝，但是他们也曾经多次遭受异族人的统治，和流散中的犹太人一样成为他国的臣民，这使得犹太人和波斯人之间的关系呈现出时断时续、时紧时松的特点。

从公元前 330 年直至公元前 129 年，伊朗历史进入了所谓“希腊化”时期，先前处于波斯帝国统辖之下的犹太人也与波斯人一道成为希腊人的臣民。自然，由于共同沦落为被征服之民，所以这一时期的波斯—犹太关系也就乏善可陈。为了摆脱希腊人的统治，不管是波斯人还是犹太人，都进行了艰苦的反抗。经过持续的斗争，波斯人于公元前 247 年建立了帕提亚王国（中国史书中称其为“安息”），并且在该王国带领下于公元前 129 年结束了希腊人对波斯的统治。而犹太人则在公元前 2 世纪中期建立了以耶路撒冷为首都的“马卡比王国”。此后犹太人和波斯人又陷入了与罗马人的激烈斗争之中。对犹太人而言，罗马帝国是一个梦魇，在接连反抗失败并遭惨烈镇压之后，幸存下来的犹太人最终于公元 2 世纪前期被迫离开巴勒斯坦，开始了漫长的流散生活，其中有一部分犹太人来到伊朗。

公元 224 年，伊朗建立了在其历史上十分有名的萨珊王朝，直至 651 年被阿拉伯人所灭，这个王朝始终是中东地区的重要力量，与（东）罗马帝国的长期战争构成了萨珊王朝对外交往活动的主题。在这一时期，波斯人再次对犹太人敞开了宽容的胸怀。因为这时犹太人已经遭受了较为严重的基督教宗教迫害，作为非基督教地区，而且历史上又有对犹太人实行宽容政策的传统，所以伊朗自然成为流散中的犹太人的一个可靠选择，再加上人口的自身繁衍，这些因素导致萨珊王朝时期伊朗的犹太人数量呈现出稳步增长之势。

不过，此后犹太人在伊朗的日子并非一帆风顺。公元 651 年阿拉伯人灭掉了萨珊王朝，在此后的数百年间，伊朗成为阿拉伯伊斯兰帝国的一部分，伊斯兰教逐渐成为波斯人信奉的最重要的宗教。伊朗历史上的这一变化，对其境内存在的很多少数民族及其宗教产生了重大影响，包括犹太人在内的非穆斯林被剥夺了社会和政治的平等权利，成为阿拉伯帝国的二等公民。在阿拉伯人的统治结束之后，经过短暂的地方割据，伊朗又被蒙古人所征服，波斯人和居住在伊朗的犹太人再次沦

入外族人的统治之下，直至 16 世纪初伊朗萨法维王朝（1502 年— 1736 年）建立，波斯人才又建立了自己的独立政权。

但是对伊朗境内的犹太人来说，萨法维王朝的建立最初并不是一个福音。因为该王朝奉伊斯兰教什叶派为国教，在很长时期内包括犹太人在内的非穆斯林被认为是不纯洁的信仰者，因此该王朝强迫他们皈依伊斯兰教，并以此作为享有豁免人头税等权利的必备条件。此外萨法维王朝还关闭了犹太教堂。尽管犹太人被迫在表面上皈依了伊斯兰教，但是他们在内心深处仍然虔诚地信仰犹太教，所以这一时期他们实际上过着表面的穆斯林和内心的犹太教徒的双重宗教生活。直到 166 年，萨法维王朝才颁布法令，宣布犹太人享有公开并践行自己宗教信仰的权利，此后犹太人在伊朗的生活又逐步归于平静。

进入 20 世纪以后，犹太人在伊朗的处境得到进一步的改善，特别值得提及的是，伊朗 1906 年宪法授予了犹太人在议会中拥有一名代表的权利。在巴列维王朝（1925 年— 1979 年）时期，伊朗犹太人的政治和社会状况发生了重大变化，王朝的缔造者礼萨国王给予犹太人宗教自由，希伯来语被纳入到犹太学校的课程体系，犹太报纸也被允许出版，犹太人甚至可以到政府中任职等等。不过，随着希特勒的上台和国际社会反犹太主义的加剧，相当亲德的礼萨国王也相应调整了对犹太人的政策，这使得伊朗犹太人遇到了一些发展障碍。

伊朗和以色列：国家关系的演变

第二次世界大战之后，1948 年 5 月 14 日，以色列宣布在巴勒斯坦地区建国。因为伊朗和以色列均是波斯人和犹太人分别占主体的唯一国家，所以此后在考虑二者之间关系的时候，波斯—犹太的民族关系更多地让位于伊朗—以色列的国家关系。对于这一时期的双边关系，可以非常清晰地划分为特点鲜明的两大时期：一是巴列维国王（1941 年— 1979 年在位）时期的默契；二是霍梅尼及其后（1979 年至今）的僵持。

巴列维国王时期伊以关系默契发展的主要因素

虽然伊朗在联合国就巴勒斯坦分治决议和接纳以色列为成员国表决时投了反对票，但是在其后的历史发展中，伊朗和以色列仍然保持着较为融洽的双边关系，这既是这两个国家所面临的恶劣的周边环境和与美国的亲近关系使然，也受到各自现实利益需求的推动。

以色列建国后，其周边环境非常恶劣。在它建国后的第二天，就遭受到来自埃及、伊拉克、外约旦、叙利亚和黎巴嫩等五个阿拉伯国家的联合军事进攻。在此后的三十多年中，以色列又先后数次和阿拉伯国家兵戎相见。可以想象，生活在阿拉伯人占主体的中东，新生的以色列国家会承受多么严峻的压力。另一方面，伊朗虽然是一个伊斯兰国家，但是由于历史上的互相征服和现实中的利益纠葛，伊朗与阿拉伯人也是多有恩怨，其地区处境也不甚理想。这样，以色列和伊朗均处于心怀仇恨或不甚友好的阿拉伯国家的包围之中，都面临着扩展外交空间、摆脱地区孤立的紧迫任务，在这种情况下，两国之间加强联系就成为其国家生存和发展的可取选择。

再者，虽然在巴勒斯坦分治决议表决、给予以色列外交承认和支持以色列加入联合国等一系列行动中苏联的表现也让犹太人和以色列政府非常满意，但是睿智的以色列决策者仍然在建国后不久就确立了亲美的外交路线。另一方面，近代以来伊朗饱受英、俄（苏）两大强国的持续蹂躏，当第二次世界大战爆发之后，同盟国和轴心国皆对地缘战略价值巨大的伊朗虎视眈眈，结果英苏两国于 1941 年 8 月联手武装占领伊朗，礼萨国王被迫让位于其子穆罕默德·礼萨·巴列维，也就是人们通常所称的“巴列维”或“巴列维国王”。国家和家庭的惨痛经历促使巴列维国王认真思索伊朗今后的对外战略，在 1953 年伊朗发生了美国策划的政变之后，权力失而复得的巴列维国王在外交上就完全倒向了美国。这样，作为美国在中东地区的两个重要伙伴，伊朗和以色列两国的接近又具备了较为强大的外部推力。

以色列建国后，吸纳更多的犹太人成为国家生存和发展的关键所在。因为阿以冲突的加剧，一些生活在阿拉伯国家中的犹太人受到程度不等的歧视或迫害，特别是伊拉克犹太人，人数较多且遭受的磨难较重，帮助这些犹太人移居自己的祖国自然成为以色列决策者的坚定使命。因为伊朗和伊拉克有漫长的边界，所以加大对伊朗的外交力度，寻求伊朗的帮助以“解救”伊拉克犹太人，就构成了以色列对伊朗外交的初期特征。需要注意的是，伊朗本身也拥有一些犹太人，以色列与伊朗加强联系也有维护伊朗犹太人利益的考虑。不过在巴列维国王时期，伊朗犹太人并没有受到像一些阿拉伯国家犹太人所受到的那样的歧视和迫害，所以在 1948 年到 1977 年间，只有 4.5 万犹太人从伊朗移民至以色列，大部分犹太人仍然继续留在伊朗生活。

以色列主动发展与伊朗关系的另一因素，是希望获取伊朗石油。虽然中东是世界主要石油输出地区，但是那里盛产石油的国家除伊朗外几乎都是阿拉伯国家，对于石油缺口较大且深陷阿以武装冲突中的以色列而言，获取中东石油的希望只能寄托于和犹太人有较好关系记录的伊朗。早在 1950 年代前期，以色列就和伊朗签署了石油供给协议，此后以色列一直积极与伊朗探讨双方的石油交易，并且取得了较为理想的结果。甚至在对阿拉伯世界造成重大灾难的 1967 年第三次中东战争之后，伊朗也没有停止对以色列的石油出口。从 1959 到 1971 年，以色列所获得的 80%~90% 的原油是从伊朗进口的，1976 年这一比例则是 75%。来自伊朗的石油对深处困境的以色列而言，犹如雪中送炭。

伊朗发展与以色列关系的主要诉求

国际关系的发展有赖于利益价值的互相交换。在伊朗帮助以色列的同时，以色列同样可以向伊朗提供巴列维国王所渴求的东西。虽然巴列维在 1941 年就登基为王，但是直到 1953 年政变后，他才成为美国并不十分得力的地区盟友，而此时，维护以色列的安全早已成为美国中东政策的一大鲜明主题。为了改变获取美国援助不力的现实，巴列维国王着重加强与以色列的关系，希望通过此举，可以使美国犹太人向华盛顿政府施压，以推动美国执行对伊朗更为有利的外交政策。伊朗的这一迂回战术，的确有效地推动了伊以关系的良好发展。

获取军事和特工等业务培训是伊朗发展与以色列关系的另一考虑。巴列维国王是一个非常崇尚军事力量的国王，同时也是一个特别注重情报机构建设的领导者，而以色列恰好在军事、情报建设方面走在了世界前列，所以，伊以两国在这些领域中的合作就顺理成章了。至 1961 年，以色列已

经为伊朗培训了约 400 名飞行员、伞兵和炮兵，而且从这一年起，以色列军队中包括总参谋长在内的多名高级将领多次造访伊朗，当然也有很多伊朗高级军官访问过以色列。伊朗的情报机构建设同样需要以色列的帮助，伊朗秘密警察组织“萨瓦克 (SAVAK)”在发展过程中曾经得到闻名于世的以色列摩萨德的人员培训和信息提供。总而言之，在巴列维国王时期，伊朗和以色列面临着相似的国际环境，而且都和美国保持着亲密的外交关系，在此基础上双方各取所需，进行了长时期的默契交往，两国政府间的关系处于一个相对融洽的时期。

霍梅尼及其后伊以关系的僵持

1979 年“伊斯兰革命”后，巴列维国王失去了政权，以色列也随之失去了与伊朗的默契交往，因为 1979 年以后新建立的伊朗伊斯兰共和国对以色列采取了非常敌视的态度。伊朗伊斯兰共和国的缔造者霍梅尼一再强调：“对待以色列的正确态度是：认为它是非法的、强霸的、侵犯穆斯林权利的政权，不能与它建立任何形式的关系……必须消灭以色列。每个穆斯林都必须做好充分的准备来对付以色列……我们与以色列绝不建立外交关系，因为，它是霸权者，是与穆斯林为敌的……以色列是霸权者，应该尽快离开巴勒斯坦，解决巴以问题的唯一办法是巴勒斯坦兄弟尽快消灭这一毒素……在伊斯兰国家心脏的这一毒瘤受到列强的扶植，其毒性每天都在威胁着伊斯兰国家。因此伊斯兰国家和伟大的伊斯兰民族必须将其根除。”霍梅尼在伊朗伊斯兰共和国中占据着一言九鼎的地位，他凌驾于三权之上，几乎不受宪法的束缚，对政治、宗教事务都有决策权，而且还有权罢免总统。所以，他的个人意志往往会演化为国家政策，这一点在伊朗—以色列关系上表现得尤为突出。直至今日，伊朗现政权仍然不承认以色列国家的存在，并且积极支持一些激进势力反对以色列。对于国际社会爱好和平的人们深切期待的巴以和平进程，伊朗的态度也不甚积极，认为这并不能给遭受苦难的巴勒斯坦人民带来真正的希望，只有把以色列彻底赶出巴勒斯坦，才是问题最佳的和唯一的解决方案。

另一方面，尽管在两伊战争期间伊朗和以色列曾经进行过秘密武器交易，尽管 1989 年霍梅尼逝世后伊朗的强硬外交稍有缓和，但是当伊拉克在海湾战争中遭到惨败后，以色列还是迅速地把伊朗定性为地区不稳定因素，认为伊朗要趁伊拉克惨败之际追求地区霸权，认定伊朗支持黎巴嫩的“真主党”和巴勒斯坦的“哈马斯”从事反以色列活动。在这种情况下，以色列加强了对抗伊朗的力度。以色列不仅逐步强化了与土耳其的军事关系，在 1996 年签署了让伊朗人大为恼火的《土以军事协议》，而且还一再鼓动美国向伊朗施压，在美国针对伊朗的“双重遏制政策”和《达马托法》出炉的过程中，以色列和美国犹太人起了相当大的推动作用。2001 年美国“911”事件发生后，反对恐怖主义成为国际政治的新潮流。在这种形势下，以色列更为频繁地指责伊朗支持和从事恐怖主义活动，要求对伊朗实施军事打击。特别是在 2005 年较为激进的内贾德出任伊朗总统后，随着他的一系列反以色列和反犹太人言论的出炉以及伊朗核危机的加剧，以色列与伊朗的对峙逐步升级。直至今日，仍然难以见到伊以关系改善的任何值得期待的迹象。

波斯—犹太民族关系和伊朗—以色列国家关系发展中的几个特点

纵观波斯—犹太民族关系和伊朗—以色列国家关系的发展历程，有几个特点尤为突出：一是就 1948 年以色列建国前的波斯—犹太民族关系而言，体现更多的是波斯人对犹太人的宽容的统治政

策，相比之下，犹太人处于双方关系发展中较为被动的地位。这主要是由两个民族的不同发展轨迹使然。公元前 538 年，波斯人以犹太人解放者的姿态拉开了二者关系的序幕，在此后的二百余年中，雄踞西亚大地的波斯帝国对犹太人的统治以及犹太人对此的反应构成了波斯—犹太民族关系的主轴，二者关系的这一特征也表现在此后伊朗各独立王朝统治时期，比如萨珊王朝、萨法维王朝、恺加王朝和巴列维王朝时期。但是在这几个时期以外，波斯人和处于充满苦难的“大流散”之中的犹太人一样，也基本丧失了独立和主权，他们先后生活在希腊人、阿拉伯人、蒙古人、阿富汗人和英、俄（苏）的统治、管辖或侵略之下，这种皆为他人臣民的状况严重制约了波斯—犹太两个民族之间的交往，自然他们之间的相互影响也就极为有限了。

二是在巴列维国王时期，特别是在 1970 年代以前，以色列在伊朗和以色列两国关系的发展过程中表现得更为积极主动。当以色列完成了建国的民族夙愿之后，得到尽可能多的国家的承认成为其外交工作重点事项之一。为了赢得伊朗的外交承认，以色列甚至通过美国情报人员行贿伊朗有关官员。经过不懈的努力，以色列终于在 1950 年 3 月赢得了伊朗事实上的承认。此后以色列一再呼吁两国建立正常和公开的外交关系。1963 年 5 月，以色列总理本·古里安写信给巴列维国王，他在信中直言“以色列和伊朗面临的紧迫形势需要两国在外交和军事上进行更为密切的合作，但是时下两国间的秘密交往限制了双边关系的发展。”为了巩固和加强与伊朗的关系，以色列领导人本·古里安、梅厄、贝京、达扬、佩雷斯和拉宾等都曾访问过德黑兰，这在双方没有建立正式外交关系的情况下显得尤为引人注目，也充分说明了以色列对伊朗的高度重视。与以色列相比较，伊朗巴列维国王在发展以色列关系方面表现得特别谨慎，这主要是因为伊朗是一个伊斯兰国家，在阿以冲突异常严重的情况下，很多国内穆斯林与其他伊斯兰国家均不认同伊朗与“犹太复国主义政权”以色列进行交往，认为这是对伊斯兰事业的背叛。正因为如此，直至巴列维政权倒台，伊朗和以色列两国都一直没有建立正式的外交关系，而只是保持着较为默契的秘密交往。而且，即使巴列维国王在伊以关系上如此低调，他仍然遭到国内外伊斯兰势力的猛烈抨击，正如后来领导“伊斯兰革命”推翻巴列维政权的霍梅尼所言，巴列维国王是犹太复国主义者的代理人，以色列人是巴列维国王及其反动政府的帮凶。事实上，巴列维政权对以色列的承认也是 1960 年埃及与伊朗断交的一个直接推动因素。面对国内外如此强烈的反对，巴列维政权在发展以色列关系时采取低调姿态也是非常易于理解的。

三是 1979 年伊朗伊斯兰共和国成立后，伊朗对犹太人和以色列国家的态度显然受到巴勒斯坦和耶路撒冷问题的严重影响。自 19 世纪末叶犹太复国主义者掀起在巴勒斯坦建立犹太国家的运动后，巴勒斯坦地区、特别是耶路撒冷这一宗教圣地就成为世界各地伊斯兰势力共同关注的焦点，此后随着阿拉伯人和犹太人冲突的不断加剧以及以色列完全占领耶路撒冷，伊斯兰势力对犹太人和以色列的憎恶也日甚一日。作为 20 世纪最著名的伊斯兰主义者之一，伊朗伊斯兰共和国的缔造者霍梅尼对巴勒斯坦和耶路撒冷自然也给予了充分的关注。霍梅尼坚定地认为“耶路撒冷属于穆斯林所有……巴勒斯坦是被压迫者，以色列欺凌他们。因此，我们是他们的支持者……我们大家应起来消灭以色列，让英勇的巴勒斯坦取而代之……从根本上来讲，解放耶路撒冷、铲除以色列这株毒木是全体穆斯林的义务。耶路撒冷的问题并非仅仅是某一个人的问题，也不仅仅是某个国家的问题，同时也不仅仅是今天穆斯林面对的问题，而是全世界的穆斯林过去、现在和未来都必须面对

的问题。”了解霍梅尼的上述观点，再考虑到直至今日霍梅尼思想对伊朗仍然有着无可质疑的巨大影响力的现实，就不难理解为何在 1979 年“伊斯兰革命”成功后伊朗执行相当激烈的反以色列的外交政策了。

四是以色列国际处境的改善不但减少了它对伊朗的需求，而且加剧了它与伊朗的对抗。事实上，在 1967 年第三次中东战争取胜后，以色列已经基本摆脱了为生存而战的紧迫局面，之后阿拉伯国家再也没有足够的力量消灭或对抗国力迅速攀升的以色列了。发展至今，以色列已经在阿以冲突中占据了毋庸置疑的强势地位，这大大降低了以色列对伊朗外交的积极主动性。不仅如此，在“阿拉伯威胁”日益消失的形势下，自 1979 年以来一直执行反以政策的伊朗被以色列视为是对自己国家安全的重大挑战，从而大力宣扬所谓的“伊朗威胁论”，一再鼓动美国对伊朗进行军事打击，并且声言要炸毁伊朗的核设施，这使得伊以关系改善的曙光更加难以显现。



所有内容均来自网络和作者投稿，本刊仅提供平面载体供大家方便阅读。我们对文中观点保持中立，对所包含内容的准确性、可靠性或者完整性不提供任何明示或暗示的保证，不对文章观点负责。版权属于原作者。

All contents are from Internet and submissions. FLOW magazine only provides a convenient platform for everyone to read. We remain neutral on the text. We are not responsible for the accuracy, reliability or integrity of the contents contained. The copyright belongs to the original author.