

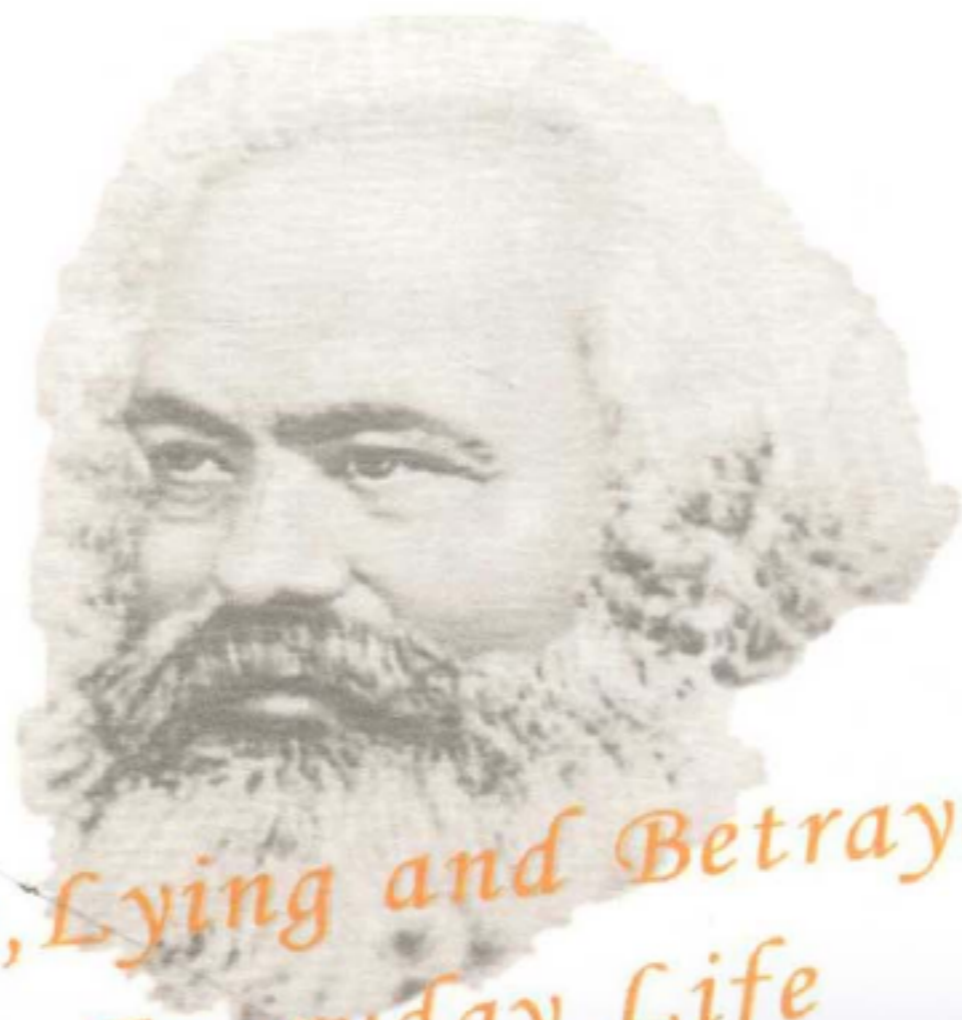


东欧新马克思主义译丛

● 衣俊卿  
主编

# 自由、名誉、欺骗和背叛 ——日常生活札记

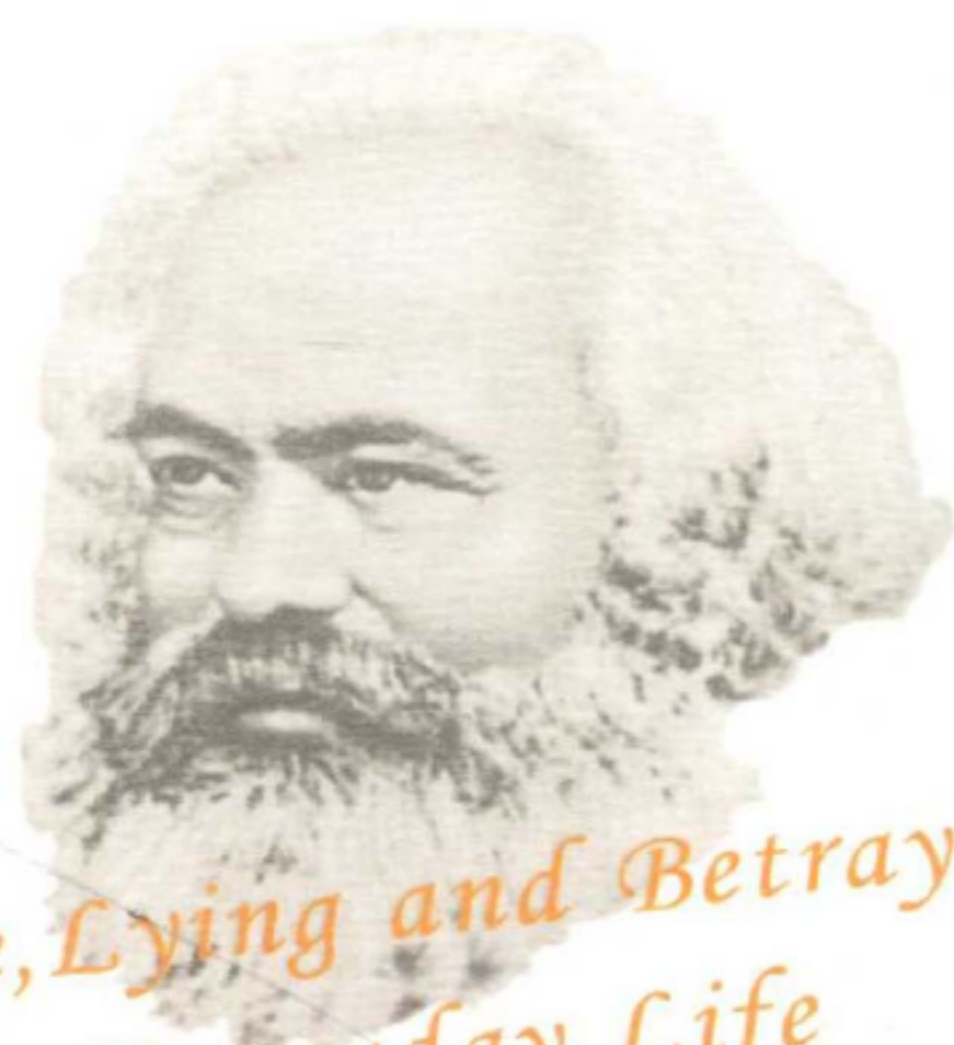
【波兰】莱泽克·科拉科夫斯基 著 ● 唐少杰 译 衣俊卿 校



*Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays  
on Everyday Life*

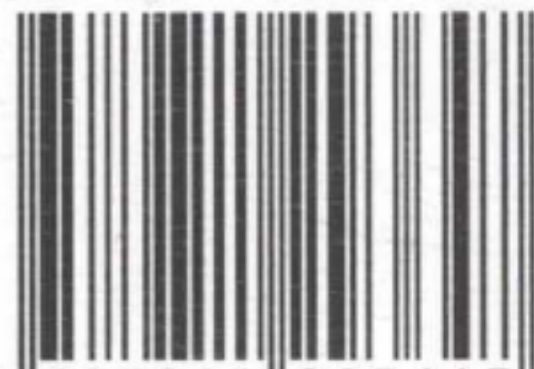
黑龙江大学出版社

HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS



*Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays  
on Everyday Life*

ISBN 978-7-81129-364-7



9 787811 293647 >

定价：28.00元



国家出版基金项目  
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

● 衣俊卿 主编

东欧新马克思主义译丛

# 自由、名誉、欺骗和背叛 ——日常生活札记

【波兰】莱泽克·科拉科夫斯基 著 ● 唐少杰 译 衣俊卿 校

黑龙江大学出版社  
HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS

# 黑版贸审字 08 - 2010 - 042

## 图书在版编目(CIP)数据

自由、名誉、欺骗和背叛：日常生活札记 / (波)  
科拉科夫斯基著；唐少杰译. -- 哈尔滨：黑龙江大学出版社，2011.3

(东欧新马克思主义译丛 / 衣俊卿主编)

ISBN 978 - 7 - 81129 - 364 - 7

I. ①自… II. ①科… ②唐… III. ①哲学 - 研究  
IV. ①B

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 023247 号

FREEDOM, FAME, LYING, AND BETRAYAL: ESSAYS ON EVERYDAY LIFE, by  
Leszek Kolakowski, translated by Agnieszka Kolakowska, Westview Press, 1999  
copyright© Leszek Kolakowski  
ZIYOU, MIGNYU, QIPIAN HE BEIPAN is publishing arrangement with Westview Press  
through BIG APPLE TUTTLE-MORI AGENCY, LABUAN, MALAYSIA  
Simplified Chinese edition copyright© 2011 HEILONGJIANG UNIVERSITY PRESS  
ALL RIGHTS RESERVED

书 名	自由、名誉、欺骗和背叛——日常生活札记
著作责任者	(波兰)莱泽克·科拉科夫斯基 著 唐少杰 译 衣俊卿 校
出版人	李小娟
责任编辑	高山奎 梁 秋
出版发行	黑龙江大学出版社(哈尔滨市学府路 74 号 150080)
网 址	<a href="http://www.hljupress.com">http://www.hljupress.com</a>
电子信箱	hljupress@163.com
电 话	(0451)86608666
经 销	新华书店
印 刷	哈尔滨市石桥印务有限公司
开 本	720 × 980 1/16
印 张	9.5
字 数	106 千
版 次	2011 年 4 月第 1 版 2011 年 4 月第 1 次印刷
书 号	ISBN 978 - 7 - 81129 - 364 - 7
定 价	28.00 元

本书如有印装错误请与本社联系更换。

版权所有 侵权必究

>>> 总序

## 全面开启国外马克思主义 研究的一个新领域

衣俊卿

经过较长时间的准备,黑龙江大学出版社将从2010年起陆续推出“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”。作为主编,我从一开始就赋予这两套丛书以重要的学术使命:在我国学术界全面开启国外马克思主义研究的一个新领域,即东欧新马克思主义研究。

我自知,由于自身学术水平和研究能力的限制,以及所组织的翻译队伍和研究队伍等方面的原因,我们对这两套丛书不能抱过高的学术期待。实际上,我对这两套丛书的定位不是“结果”而是“开端”:自觉地、系统地“开启”对东欧新马克思主义的全面研究。

策划这两部关于东欧新马克思主义的大部头丛书,并非我一时心血来潮。可以说,系统地研究东欧新马克思主义是我过去二十多年一直无法释怀的,甚至是最大的学术夙愿。这里还要说的一点是,之所以如此强调开展东欧新马克思主

义研究的重要性,并非我个人的某种学术偏好,而是东欧新马克思主义自身的理论地位使然。在某种意义上可以说,全面系统地开展东欧新马克思主义研究,应当是新世纪中国学术界不容忽视的重大学术任务。基于此,我想为这两套丛书写一个较长的总序,为的是给读者和研究者提供某些参考。

## 一、丛书的由来

我对东欧新马克思主义的兴趣和研究始于20世纪80年代初,也即在北京大学哲学系就读期间。那时的我虽对南斯拉夫实践派产生了很大的兴趣,但苦于语言与资料的障碍,无法深入探讨。之后,适逢有机会去南斯拉夫贝尔格莱德大学哲学系进修并攻读博士学位,这样就为了却自己的这桩心愿创造了条件。1984年至1986年间,在导师穆尼什奇(Zdravko Munišić)教授的指导下,我直接接触了十几位实践派代表人物以及其他哲学家,从第一手资料到观点方面得到了他们热情而真挚的帮助和指导,用塞尔维亚文完成了博士论文《第二次世界大战后南斯拉夫哲学家建立人道主义马克思主义的尝试》。在此期间,我同时开始了对东欧新马克思主义其他代表人物的初步研究。回国后,我又断断续续地进行东欧新马克思主义研究,并有幸同移居纽约的赫勒教授建立了通信关系,在她真诚的帮助与指导下,翻译出版了她的《日常生活》一书。此外,我还陆续发表了一些关于东欧新

马克思主义的研究成果,但主要是进行初步评介的工作。<sup>①</sup>

纵观国内学界,特别是国外马克思主义研究界,虽然除了本人以外,还有一些学者较早地涉及东欧新马克思主义的某几个代表人物,发表了一些研究成果,并把东欧新马克思主义一些代表人物的部分著作陆续翻译成中文<sup>②</sup>,但是,总体上看,这些研究成果只涉及几位东欧新马克思主义代表人物,并没有建构起一个相对独立的研究领域,人们常常把关于赫勒、科西克等人的研究作为关于某一理论家的个案研究,并没有把他们置于东欧新马克思主义的历史背景和理论视野中加以把握。可以说,东欧新马克思主义研究在我国尚处于起步阶段和自发研究阶段。

我认为,目前我国的东欧新马克思主义研究状况与东欧新马克思主义在20世纪哲学社会科学,特别是在马克思主义发展中所具有的重要地位和影响力是不相称的;同时,关于东欧新马克思主义研究的缺位对于我们在全球化背景下发展具有中国特色和世界眼光的马克思主义的理论战略,也

---

<sup>①</sup> 如衣俊卿:《实践派的探索与实践哲学的述评》,台湾森大图书有限公司1990年版;衣俊卿:《东欧的新马克思主义》,台湾唐山出版社1993年版;衣俊卿:《人道主义批判理论——东欧新马克思主义述评》,中国人民大学出版社2005年版;衣俊卿、陈树林主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学·东欧和苏联学者卷》(上、下),北京师范大学出版社2008年版,以及关于科西克、赫勒、南斯拉夫实践派等的系列论文。

<sup>②</sup> 例如,沙夫:《人的哲学》,林波等译,三联书店1963年版;沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版;赫勒:《日常生活》,衣俊卿译,重庆出版社1990年版;赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版;马尔科维奇、彼德洛维奇编:《南斯拉夫“实践派”的历史和理论》,郑一明、曲跃厚译,重庆出版社1994年版;柯拉柯夫斯基:《形而上学的恐怖》,唐少杰等译,三联书店1999年版;柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝……》,杨德友译,三联书店1997年版等,以及黄继峰:《东欧新马克思主义》,中央编译出版社2002年版;张一兵、刘怀玉、傅其林、潘宇鹏等关于科西克、赫勒等人的研究文章。

是不利的。应当说,过去30年,特别是新世纪开始的头十年,国外马克思主义研究在我国学术界已经成为最重要、最受关注的研究领域之一,不仅这一领域本身的学科建设和理论建设取得了长足的进步,而且在一定程度上还引起了哲学社会科学研究范式的改变。正是由于国外马克思主义的研究进展,使得哲学的不同分支学科之间、社会科学的不同学科之间,乃至世界问题和中国问题、世界视野和中国视野之间,开始出现相互融合和相互渗透的趋势。但是,我们必须看到,国外马克思主义研究还处于初始阶段,无论在广度上还是深度上都有很大的拓展空间。

我一直认为,在20世纪世界马克思主义研究的总体格局中,从对马克思思想的当代阐发和对当代社会的全方位批判两个方面衡量,真正能够称之为“新马克思主义”的主要有三个领域:一是我们通常所说的西方马克思主义,主要包括以卢卡奇、科尔施、葛兰西、布洛赫为代表的早期西方马克思主义,以霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆、哈贝马斯等为代表的法兰克福学派,以及萨特的存在主义马克思主义、阿尔都塞的结构主义马克思主义等;二是20世纪70年代之后的新马克思主义流派,主要包括分析的马克思主义、生态学马克思主义、女权主义马克思主义、文化的马克思主义、发展理论的马克思主义、后马克思主义等;三是以南斯拉夫实践派、匈牙利布达佩斯学派、波兰和捷克斯洛伐克等国的新马克思主义者为代表的东欧新马克思主义。就这一基本格局而言,由于学术视野和其他因素的局限,我国的国外马克思主义研究呈现出发展不平衡的状态:大多数研究集中于对卢卡奇、科尔施和葛兰西等人开创的西方马克思主义流派和



以生态学马克思主义、女权主义马克思主义等为代表的 20 世纪 70 年代至 80 年代以后的欧美新马克思主义流派的研究,而对于同样具有重要地位的东欧新马克思主义以及其他一些国外新马克思主义流派则较少关注。由此,东欧新马克思主义研究已经成为我国学术界关于世界马克思主义研究中的一个比较严重的“短板”。有鉴于此,我以黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业的研究人员为主,广泛吸纳国内相关领域的专家学者,组织了一个翻译、研究东欧新马克思主义的学术团队,以期在东欧新马克思主义的译介、研究方面做一些开创性的工作,填补国内学界的这一空白。2010—2011 年,“译丛”预计出版赫勒的《日常生活》和《卢卡奇再评价》,费赫尔主编的《法国大革命与现代性的诞生》,马尔库什的《马克思主义与人类学》,马尔科维奇与彼得洛维奇主编的《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》,马尔科维奇的《当代的马克思》等译著;“研究丛书”将出版关于科西克、赫勒、马尔库什、马尔科维奇等人的研究著作 5~6 本。整个研究工程将在未来数年内完成。

以下,我根据多年来的学习、研究,就东欧新马克思主义的界定、历史沿革、理论建树、学术影响等作一简单介绍,以便丛书读者能对东欧新马克思主义有一个整体的了解。

## 二、东欧新马克思主义的界定

对东欧新马克思主义的范围和主要代表人物作一个基本划界,并非轻而易举的事情。与其他一些在某一国度形成的具体的哲学社会科学理论流派相比,东欧新马克思主义要

显得更为复杂,范围更为广泛。西方学术界的一些研究者或理论家从20世纪60年代后期就已经开始关注东欧新马克思主义的一些流派或理论家,并陆续对“实践派”、“布达佩斯学派”,以及其他东欧新马克思主义代表人物作了不同的研究,分别出版了其中的某一流派、某一理论家的论文集或对他们进行专题研究。但是,在对东欧新马克思主义的总体梳理和划界上,西方学术界也没有形成公认的观点,而且在对东欧新马克思主义及其代表人物的界定上存在不少差异,在称谓上也各有不同,例如,“东欧的新马克思主义”、“人道主义马克思主义”、“改革主义者”、“异端理论家”、“左翼理论家”等。

近年来,我在使用“东欧新马克思主义”范畴时,特别强调其特定的内涵和规定性。我认为,不能用“东欧新马克思主义”来泛指第二次世界大战后东欧的各种马克思主义研究,我们在划定东欧新马克思主义的范围时,必须严格选取那些从基本理论取向到具体学术活动都基本符合20世纪“新马克思主义”范畴的流派和理论家。具体说来,我认为,最具代表性的东欧新马克思主义理论家应当是:南斯拉夫实践派的彼得洛维奇(Gajo Petrović, 1927—1993)、马尔科维奇(Mihailo Marković, 1923—)、弗兰尼茨基(Predrag Vranickić, 1922—2002)、坎格尔加(Milan Kangrga, 1923—)和斯托扬诺维奇(Svetozar Stojanović, 1931—)等;匈牙利布达佩斯学派的赫勒(Agnes Heller, 1929—)、费赫尔(Ferenc Feher, 1933—1994)、马尔库什(György Markus, 1934—)和瓦伊达(Mihaly Vajda, 1935—)等;波兰的新马克思主义代表人物沙夫(Adam Schaff, 1913—2006)、科拉科夫斯基(Leszek Ko-

lakowski, 1927—2009)等;捷克斯洛伐克的科西克(Karel Kosik, 1926—2003)、斯维塔克(Ivan Svitak, 1925—1994)等。应当说,我们可以通过上述理论家的主要理论建树,大体上建立起东欧新马克思主义的研究领域。此外,还有一些理论家,例如,匈牙利布达佩斯学派的安德拉斯·赫格居什(Andras Hegedüs),捷克斯洛伐克哲学家普鲁查(Milan Průcha),南斯拉夫实践派的考拉奇(Veljko Korać)、日沃基奇(Miladin Životić)、哥鲁波维奇(Zagorka Golubović)、达迪奇(Ljubomir Tadić)、波什尼亚克(Branko Bosnjak)、苏佩克(Rudi Supek)、格尔里奇(Danko Grlić)、苏特里奇(Vanja Sutlić)、别约维奇(Danilo Pejović)等,也是东欧新马克思主义的重要理论家,但是,考虑到其理论活跃度、国际学术影响力和参与度等因素,我们一般没有把他们列为东欧新马克思主义的主要研究对象。

这些哲学家分属不同的国度,各有不同的研究领域,但是,共同的历史背景、共同的理论渊源、共同的文化境遇以及共同的学术活动形成了他们共同的学术追求和理论定位,使他们形成了一个以人道主义批判理论为基本特征的新马克思主义学术群体。

首先,东欧新马克思主义产生于第二次世界大战后东欧各国的社会主义改革进程中,他们在某种意义上都是改革的理论家和积极支持者。众所周知,第二次世界大战后,东欧各国普遍经历了“斯大林化”进程,普遍确立了以高度的计划经济和中央集权体制为特征的苏联社会主义模式或斯大林的社会主义模式,而20世纪五六十年代东欧一些国家的社会主义改革从根本上都是要冲破苏联社会主义模式的束

缚,强调社会主义的人道主义和民主的特征,以及工人自治的要求。在这种意义上,东欧新马克思主义主要产生于南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国,就不是偶然的事情了。因为,1948年至1968年的20年间,标志着东欧社会主义改革艰巨历程的苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”几个重大的世界性历史事件刚好在这四个国家中发生,上述东欧新马克思主义者都是这一改革进程中的重要理论家,他们从青年马克思的人道主义实践哲学立场出发,反思和批判苏联高度集权的社会主义模式,强调社会主义改革的必要性。

其次,东欧新马克思主义都具有比较深厚的马克思思想理论传统和开阔的现时代的批判视野。通常我们在使用“东欧新马克思主义”的范畴时是有严格限定条件的,只有那些既具有马克思的思想理论传统,在新的历史条件下对马克思关于人和世界的理论进行新的解释和拓展,同时又具有马克思理论的实践本性和批判维度,对当代社会进程进行深刻反思和批判的理论流派或学说,才能冠之以“新马克思主义”。可以肯定地说,我们上述开列的南斯拉夫、匈牙利、波兰和捷克斯洛伐克四国的十几位著名理论家符合这两个方面的要件。一方面,这些理论家都具有深厚的马克思主义思想传统,特别是青年马克思的实践哲学或者批判的人本主义思想对他们影响很大,例如,实践派的兴起与马克思《1844年经济学哲学手稿》的塞尔维亚文版1953年在南斯拉夫出版有直接的关系。另一方面,绝大多数东欧新马克思主义理论家都直接或间接地受卢卡奇、布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等人带有人道主义特征的马克思主义理解的影

响,其中,布达佩斯学派的主要成员就是由卢卡奇的学生组成的。东欧新马克思主义代表人物像西方马克思主义代表人物一样,高度关注技术理性批判、意识形态批判、大众文化批判、现代性批判等当代重大理论问题和实践问题。

再次,东欧新马克思主义主要代表人物曾经组织了一系列国际性学术活动,这些由东欧新马克思主义代表人物、西方马克思主义代表人物,以及其他一些马克思主义者参加的活动进一步形成了东欧新马克思主义的共同的人道主义理论定向,提升了他们的国际影响力。上述我们划定的十几位理论家分属四个国度,而且所面临的具体处境和社会问题也不尽相同,但是,他们并非彼此孤立、各自独立活动的专家学者。实际上,他们不仅具有相同的或相近的理论立场,而且在相当一段时间内或者在很多场合内共同发起、组织和参与了20世纪六七十年代一些重要的世界性马克思主义研究活动。这里特别要提到的是南斯拉夫实践派在组织东欧新马克思主义和西方马克思主义交流和对话中的独特作用。从20世纪60年代中期到70年代中期,南斯拉夫实践派哲学家创办了著名的《实践》杂志(PRAXIS,1964—1974)和科尔丘拉夏令学园(Korčulavska ljetnja Škola,1963—1973)。10年间他们举办了10次国际讨论会,围绕着国家、政党、官僚制、分工、商品生产、技术理性、文化、当代世界的异化、社会主义的民主与自治等一系列重大的现实问题进行深入探讨,百余名东欧新马克思主义者、西方马克思主义理论家和其他东西方马克思主义研究者参加了讨论。特别要提到的是,布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、马勒、哈贝马斯等西方著名马克思主义者和赫勒、马尔库什、科拉科夫斯基、

科西克、实践派哲学家以及其他东欧新马克思主义者成为《实践》杂志国际编委会成员和科尔丘拉夏令学园的国际学术讨论会的积极参加者。卢卡奇未能参加讨论会,但他生前也曾担任《实践》杂志国际编委会成员。20世纪后期,由于各种原因东欧新马克思主义的主要代表人物或是直接移居西方或是辗转进入国际学术或教学领域,即使在这种情况下,东欧新马克思主义主要流派依旧进行许多合作性的学术活动或学术研究。例如,在《实践》杂志被迫停刊的情况下,以马尔科维奇为代表的一部分实践派代表人物于1981年在英国牛津创办了《实践(国际)》(PRAXIS INTERNATIONAL)杂志,布达佩斯学派的主要成员则多次合作推出一些共同的研究成果。<sup>①</sup>相近的理论立场和共同活动的开展,使东欧新马克思主义成为一种有机的、类型化的新马克思主义。

### 三、东欧新马克思主义的历史沿革

我们可以粗略地以20世纪70年代中期为时间点,将东欧新马克思主义的发展历程划分为两大阶段:第一个阶段是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,第二个阶段是许多东欧新马克思主义者在西欧和英美直接参加国际学术活动的时期。具体情况如下:

---

<sup>①</sup> 例如, Agnes Heller, *Lukács Revalued*, Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983; Ferenc Feher, Agnes Heller and György Markus, *Dictatorship over Needs*, New York: St. Martin's Press, 1983; Agnes Heller and Ferenc Feher, *Reconstructing Aesthetics - Writings of the Budapest School*, New York: Blackwell, 1986; J. Grumley, P. Crittenden and P. Johnson eds., *Culture and Enlightenment: Essays for György Markus*, Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2002 等。

20世纪50年代到70年代中期,是东欧新马克思主义主要流派和主要代表人物在东欧各国从事理论活动的时期,也是他们比较集中、比较自觉地建构人道主义的马克思主义的时期。可以说,这一时期的成果相应地构成了东欧新马克思主义的典型的或代表性的理论观点。这一时期的突出特点是东欧新马克思主义主要代表人物的理论活动直接同东欧的社会主义实践交织在一起。他们批判自然辩证法、反映论和经济决定论等观点,打破在社会主义国家中占统治地位的斯大林主义的理论模式,同时,也批判现存的官僚社会主义或国家社会主义关系,以及封闭的和落后的文化,力图在现存社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。以此为基础,东欧新马克思主义积极发展和弘扬革命的和批判的人道主义马克思主义,他们一方面以独特的方式确立了人本主义马克思主义的立场,如实践派的“实践哲学”或“革命思想”、科西克的“具体的辩证法”、布达佩斯学派的需要革命理论等等;另一方面以异化理论为依据,密切关注人类的普遍困境,像西方人本主义思想家一样,对于官僚政治、意识形态、技术理性、大众文化等异化的社会力量进行了深刻的批判。这一时期,东欧新马克思主义代表人物展示出比较强的理论创造力,推出了一批有影响的理论著作,例如,科西克的《具体的辩证法》、沙夫的《人的哲学》和《马克思主义与人类个体》、科拉科夫斯基的《走向马克思主义的人道主义》、赫勒的《日常生活》和《马克思的需要理论》、马尔库什的《马克思主义与人类学》、彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》和《哲学与革命》、马尔科维奇的《人道主义和辩证法》、弗兰尼茨基的《马克思

主义和社会主义》等。

20世纪70年代中后期以来,东欧新马克思主义的基本特点是不再作为自觉的学术流派围绕共同的话题而开展学术研究,而是逐步超出东欧的范围,通过移民或学术交流的方式分散在英美、澳大利亚、德国等地,汇入到西方各种新马克思主义流派或左翼激进主义思潮之中,他们作为个体,在不同的国家和地区分别参与国际范围内的学术研究和社会批判,并直接以英文、德文、法文等发表学术著作。大体说来,这一时期,东欧新马克思主义的主要代表人物的理论热点,主要体现在两个大的方面:从一个方面来看,马克思主义和社会主义依旧是东欧新马克思主义理论家关注的重要主题之一。他们新的语境中继续研究和反思传统马克思主义和苏联模式的社会主义实践,并且陆续出版了一些有影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》、沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》<sup>①</sup>、斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、马尔科维奇的《民主社会主义:理论与实践》、瓦伊达的《国家和社会主义:政治学论文集》、马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》、费赫尔的《东欧的危机和改革》等。但是,从另一方面看,东欧新马克思主义理论家,特别是以赫勒为代表的布达佩斯学派成员,以及沙夫和科拉科夫斯基等人,把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题,特别是政治哲学的主题,例如,启蒙与现

---

<sup>①</sup> 参见该书的中文译本——沙夫:《共产主义运动的若干问题》,奚威等译,人民出版社1983年版。



代性批判、后现代政治状况、生态问题、文化批判、激进哲学等。他们的一些著作具有重要的学术影响，例如，沙夫作为罗马俱乐部成员同他人一起主编的《微电子学与社会》和《全球人道主义》、科拉科夫斯基的《经受无穷拷问的现代性》等。这里特别要突出强调的是布达佩斯学派的主要成员，他们的研究已经构成了过去几十年西方左翼激进主义批判理论思潮的重要组成部分，例如，赫勒独自撰写或与他人合写的《现代性理论》、《激进哲学》、《后现代政治状况》、《现代性能够幸存吗？》等，费赫尔主编或撰写的《法国大革命与现代性的诞生》、《生态政治学：公共政策和社会福利》等，马尔库什的《语言与生产：范式批判》等。

#### **四、东欧新马克思主义的理论建树**

通过上述历史沿革的描述，我们可以发现一个很有趣的现象：东欧新马克思主义发展的第一个阶段大体上是与典型的西方马克思主义处在同一个时期；而第二个阶段又是与20世纪70年代以后的各种新马克思主义相互交织的时期。这样，东欧新马克思主义就同另外两种主要的新马克思主义构成奇特的交互关系，形成了相互影响的关系。关于东欧新马克思主义的学术建树和理论贡献，不同的研究者有不同的评价，其中有些偶尔从某一个侧面涉猎东欧新马克思主义的研究者，由于无法了解东欧新马克思主义的全貌和理论独特性，片面地断言：东欧新马克思主义不过是以卢卡奇等人为代表的西方马克思主义的一个简单的附属物、衍生产品或边缘性、枝节性的延伸，没有什么独特的理论创造和理论地位。这显然是一种表面化的理论误解，需要加以澄清。

在这里,我想把东欧新马克思主义置于20世纪的新马克思主义的大格局中加以比较研究,主要是将其与西方马克思主义和20世纪70年代之后的新马克思主义流派加以比较,以把握其独特的理论贡献和理论特色。从总体上看,东欧新马克思主义的理论旨趣和实践关怀与其他新马克思主义在基本方向上大体一致,然而,东欧新马克思主义具有东欧社会主义进程和世界历史进程的双重背景,这种历史体验的独特性使他们在理论层面上既有比较坚实的马克思思想传统,又有对当今世界和人的生存的现实思考,在实践层面上,既有对社会主义建立及其改革进程的亲历,又有对现代性语境中的社会文化问题的批判分析。基于这种定位,我认为,研究东欧新马克思主义,在总体上要特别关注其三个理论特色。

其一,对马克思思想独特的、深刻的阐述。虽然所有新马克思主义都不可否认具有马克思的思想传统,但是,如果我们细分析,就会发现,除了卢卡奇的主客体统一的辩证法、葛兰西的实践哲学等,大多数西方马克思主义者并没有对马克思的思想、更不要说20世纪70年代以后的新马克思主义流派作出集中的、系统的和独特的阐述。他们的主要兴奋点是结合当今世界的问题和人的生存困境去补充、修正或重新解释马克思的某些论点。相比之下,东欧新马克思主义理论家对马克思思想的阐述最为系统和集中,这一方面得益于这些理论家的马克思主义理论基础,包括早期的传统马克思主义的知识积累和20世纪50年代之后对青年马克思思想的系统研究,另一方面得益于东欧理论家和思想家特有的理论思维能力和悟性。关于东欧新马克思主义理论家在马克思

思想及马克思主义理论方面的功底和功力,我们可以提及两套尽管引起很大争议,但是产生了很大影响的研究马克思主义历史的著作,一是弗兰尼茨基的三卷本《马克思主义史》<sup>①</sup>,二是科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>②</sup>。甚至当科拉科夫斯基在晚年宣布“放弃了马克思”后,我们依旧不难在他的理论中看到马克思思想的深刻影响。

在这一点上,可以说,差不多大多数东欧新马克思主义理论家都曾集中精力对马克思的思想作系统的研究和新的阐释。其中特别要提到的应当是如下几种关于马克思思想的独特阐述:一是科西克在《具体的辩证法》中对马克思实践哲学的独特解读和理论建构,其理论深度和哲学视野在20世纪关于实践哲学的各种理论建构中毫无疑问应当占有重要的地位;二是沙夫在《人的哲学》、《马克思主义与人类个体》和《作为社会现象的异化》几部著作中通过对异化、物化和对象化问题的细致分析,建立起一种以人的问题为核心的人道主义马克思主义理解;三是南斯拉夫实践派关于马克思实践哲学的阐述,尤其是彼得洛维奇的《哲学与马克思主义》、《哲学与革命》和《革命思想》,马尔科维奇的《人道主义和辩证法》,坎格尔加的《卡尔·马克思著作中的伦理学问题》等著作从不同侧面提供了当代关于马克思实践哲学最为系统的建构与表述;四是赫勒的《马克思的需要理论》、

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Historija Marksizma*, I, II, III, Zagreb: Naprijed, 1978. 参见普雷德拉格·弗兰尼茨基:《马克思主义史》(I、II、III),李嘉恩等译,人民出版社1986、1988、1992年版。

<sup>②</sup> Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

《日常生活》和马尔库什的《马克思主义与人类学》在宏观视角与微观视角相结合的视阈中，围绕着人类学生存结构、需要的革命和日常生活的人道化，对马克思关于人的问题作了深刻而独特的阐述，并探讨了关于人的解放的独特思路。正如赫勒所言：“社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现，进而，人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组成部分。”<sup>①</sup>

其二，对社会主义理论和实践、历史和命运的反思，特别是对社会主义改革的理论设计。社会主义理论与实践是所有新马克思主义以不同方式共同关注的课题，因为它代表了马克思思想的最重要的实践维度。但坦率地讲，西方马克思主义理论家和20世纪70年代之后的新马克思主义流派在社会主义问题上并不具有最有说服力的发言权，他们对以苏联为代表的现存社会主义体制的批判往往表现为外在的观照和反思，而他们所设想的民主社会主义、生态社会主义等模式，也主要局限于西方发达社会中的某些社会历史现象。毫无疑问，探讨社会主义的理论和实践问题，如果不把几乎贯穿于整个20世纪的社会主义实践纳入视野，加以深刻分析，是很难形成有说服力的见解的。在这方面，东欧新马克思主义理论家具有独特的优势，他们大多是苏南冲突、波兹南事件、匈牙利事件、“布拉格之春”这些重大历史事件的亲历者，也是社会主义自治实践、“具有人道特征的社会主义”等改革实践的直接参与者，甚至在某种意义上是理论设计者。东欧新马克思主义理论家对社会主义的理论探讨是多

---

<sup>①</sup> Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. x.

方面的,首先值得特别关注的是他们结合社会主义的改革实践,对社会主义的本质特征的阐述。从总体上看,他们大多致力于批判当时东欧国家的官僚社会主义或国家社会主义,以及封闭的和落后的文化,力图在当时的社会主义条件下,努力发展自由的创造性的个体,建立民主的、人道的、自治的社会主义。在这方面,弗兰尼茨基的理论建树最具影响力,在《马克思主义和社会主义》和《作为不断革命的自治》两部代表作中,他从一般到个别、从理论到实践,深刻地批判了国家社会主义模式,表述了社会主义异化论思想,揭示了社会主义的人道主义性质。他认为,以生产者自治为特征的社会主义“本质上是一种历史的、新型民主的发展和加深”<sup>①</sup>。此外,从20世纪80年代起,特别是在20世纪90年代后,很多东欧新马克思主义理论家对苏联解体和东欧剧变作了多视角的、近距离的反思,例如,沙夫的《处在十字路口的共产主义运动》,费赫尔的《戈尔巴乔夫时期苏联体制的危机和危机的解决》,马尔库什的《困难的过渡:中欧和东欧的社会民主》,斯托扬诺维奇的《南斯拉夫的垮台:为什么共产主义会失败》、《塞尔维亚:民主的革命》等。

其三,对于现代性的独特的理论反思。如前所述,20世纪80年代以来,东欧新马克思主义理论家把主要注意力越来越多地投向20世纪70年代以来西方其他新马克思主义流派和左翼激进思想家所关注的文化批判和社会批判主题。在这一研究领域中,东欧新马克思主义理论家的独特性在于,他们在阐释马克思思想时所形成的理论视野,以及对社

---

<sup>①</sup> Predrag Vranicki, *Socijalistička revolucija—Očemu je riječ? Kulturni radnik*, No. 1, 1987, p. 19.

会主义历史命运和发达工业社会进行综合思考时所形成的社会批判视野,构成了特有的深刻的理论内涵。例如,赫勒在《激进哲学》,以及她与费赫尔、马尔库什等合写的《对需要的专政》等著作中,用他们对马克思的需要理论的理解为背景,以需要结构贯穿对发达工业社会和现存社会主义社会的分析,形成了以激进需要为核心的政治哲学视野。赫勒在《历史理论》、《现代性理论》、《现代性能够幸存吗?》以及她与费赫尔合著的《后现代政治状况》等著作中,建立了一种独特的现代性理论。同一般的后现代理论的现代性批判相比,这一现代性理论具有比较厚重的理论内涵,用赫勒的话来说,它既包含对各种关于现代性的理论的反思维度,也包括作者个人以及其他现代人关于“大屠杀”、“极权主义独裁”等事件的体验和其他“现代性经验”<sup>①</sup>,在我看来,其理论厚度和深刻性只有像哈贝马斯这样的少数理论家才能达到。

从上述理论特色的分析可以看出,无论从对马克思思想的当代阐发、对社会主义改革的理论探索,还是对当代社会的全方位批判等方面来看,东欧新马克思主义都是20世纪一种典型意义上的新马克思主义,在某种意义上可以断言,它是西方马克思主义之外一种最有影响力的新马克思主义类型。相比之下,20世纪许多与马克思思想或马克思主义有某种关联的理论流派或实践方案都不具备像东欧新马克思主义这样的学术地位和理论影响力,它们甚至构不成一种典型的“新马克思主义”。例如,欧洲共产主义等社会主义探索,它们主要涉及实践层面的具体操作,而缺少比较系统

---

<sup>①</sup> 参见阿格尼丝·赫勒:《现代性理论》,李瑞华译,商务印书馆2005年版,第1、3、4页。

的马克思主义理论传统；再如，一些偶尔涉猎马克思思想或对马克思表达敬意的理论家，他们只是把马克思思想作为自己的某一方面的理论资源，而不是马克思理论的传人；甚至包括日本、美国等一些国家的学院派学者，他们对马克思的文本进行了细微的解读，虽然人们也常常在宽泛的意义上称他们为“新马克思主义者”，但是，同具有理论和实践双重维度的马克思主义传统的理论流派相比，他们还不能称做严格意义上的“新马克思主义者”。

## 五、东欧新马克思主义的学术影响

在分析了东欧新马克思主义的理论建树和理论特色之后，我们还可以从一些重要思想家对东欧新马克思主义的关注和评价的视角把握它的学术影响力。在这里，我们不准备作有关东欧新马克思主义研究的详细文献分析，而只是简要地提及一下弗洛姆、哈贝马斯等重要思想家对东欧新马克思主义的重视。

应该说，大约在20世纪60年代中期，即东欧新马克思主义形成并产生影响的时期，其理论已经开始受到国际学术界的关注。20世纪70年代之前东欧新马克思主义者主要在本国从事学术研究，他们深受卢卡奇、布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等西方马克思主义者的影响。然而，即使在这一时期，东欧新马克思主义同西方马克思主义，特别是同法兰克福学派的关系也带有明显的交互性。如上所述，从20世纪60年代中期到70年代中期，由《实践》杂志和科尔丘拉夏令学园所搭建的学术论坛是当时世界上最大的、最有影响力的东欧新马克思主义和西方马克思主义的学术活动

平台。这个平台改变了东欧新马克思主义者单纯受西方人本主义马克思主义者影响的局面,推动了东欧新马克思主义和西方马克思主义者的相互影响与合作。布洛赫、列菲伏尔、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼等一些著名西方马克思主义者不仅参加了实践派所组织的重要学术活动,而且开始高度重视实践派等东欧新马克思主义理论家。这里特别要提到的是弗洛姆,他对东欧新马克思主义给予高度重视和评价。1965年弗洛姆主编出版了哲学论文集《社会主义的人道主义》,在所收录的包括布洛赫、马尔库塞、弗洛姆、哥德曼、德拉·沃尔佩等著名西方马克思主义代表人物文章在内的共35篇论文中,东欧新马克思主义理论家的文章就占了10篇——包括波兰的沙夫,捷克斯洛伐克的科西克、斯维塔克、普鲁查,南斯拉夫的考拉奇、马尔科维奇、别约维奇、彼得洛维奇、苏佩克和弗兰尼茨基等哲学家的论文。<sup>①</sup>1970年,弗洛姆为沙夫的《马克思主义和人类个体》作序,他指出,沙夫在这本书中,探讨了人、个体主义、生存的意义、生活规范等被传统马克思主义忽略的问题,因此,这本书的问世无论对于波兰还是对于西方学术界正确理解马克思的思想,都是“一件重大的事情”<sup>②</sup>。1974年,弗洛姆为马尔科维奇关于哲学和社会批判的论文集写了序言,他特别肯定和赞扬了马尔科维奇和南斯拉夫实践派其他成员在反对教条主义、“回到真正的马克思”方面所作的努力和贡献。弗洛姆强调,在南斯拉夫、波兰、匈牙利和捷克斯洛伐克都有一些人道主义

---

① Erich Fromm, ed., *Socialist Humanism: An International Symposium*, New York: Doubleday, 1965.

② Adam Schaff, *Marxism and the Human Individual*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1970, p. ix.



马克思主义理论家,而南斯拉夫的突出特点在于:“对真正的马克思主义的重建和发展不只是个别的哲学家的关注点,而且已经成为由南斯拉夫不同大学的教授所形成的一个比较大的学术团体的关切和一生的工作。”<sup>①</sup>

20世纪70年代后期以来,汇入国际学术研究之中的东欧新马克思主义代表人物(包括继续留在本国的科西克和一部分实践派哲学家),在国际学术领域,特别是国际马克思主义研究中,具有越来越大的影响,占据独特的地位。他们于20世纪60年代至70年代创作的一些重要著作陆续翻译成西方文字出版,有些著作,如科西克的《具体的辩证法》等,甚至被翻译成十几国语言。一些研究者还通过编撰论文集等方式集中推介东欧新马克思主义的研究成果。例如,美国学者谢尔1978年翻译和编辑出版了《马克思主义人道主义和实践》,这是精选的南斯拉夫实践派哲学家的论文集,收录了彼得洛维奇、马尔科维奇、弗兰尼茨基、斯托扬诺维奇、达迪奇、苏佩克、格尔里奇、坎格尔加、日沃基奇、哥鲁波维奇等10名实践派代表人物的论文。<sup>②</sup>英国著名马克思主义社会学家波塔默1988年主编了《对马克思的解释》一书,其中收录了卢卡奇、葛兰西、阿尔都塞、哥德曼、哈贝马斯等西方马克思主义著名代表人物的论文,同时收录了彼得洛维奇、斯托扬诺维奇、赫勒、赫格居什、科拉科夫斯基等5位东

---

<sup>①</sup> Mihailo Marković, *From Affluence to Praxis: Philosophy and Social Criticism*, The University of Michigan Press, 1974, p. vi.

<sup>②</sup> Gerson S. Sher, ed., *Marxist Humanism and Praxis*, New York: Prometheus Books, 1978.

欧新马克思主义著名代表人物的论文。<sup>①</sup>此外,一些专门研究东欧新马克思主义某一代表人物的专著也陆续出版。<sup>②</sup>同时,东欧新马克思主义代表人物陆续发表了许多在国际学术领域产生重大影响的学术著作,例如,科拉科夫斯基的三卷本《马克思主义的主要流派》<sup>③</sup>于20世纪70年代末在英国发表后,很快就被翻译成多种语言,在国际学术界产生很大反响,迅速成为最有影响的马克思主义哲学史研究成果之一。布达佩斯学派的赫勒、费赫尔、马尔库什和瓦伊达,实践派的马尔科维奇、斯托扬诺维奇等人,都与科拉科夫斯基、沙夫等人一样,是20世纪80年代以后国际学术界十分有影响的新马克思主义理论家,而且一直活跃到目前。<sup>④</sup>其中,赫勒尤其活跃,20世纪80年代后陆续发表了关于历史哲学、道德哲学、审美哲学、政治哲学、现代性和后现代性问题等方面的著作十余部,于1981年在联邦德国获莱辛奖,1995年在不莱梅获汉娜·阿伦特政治哲学奖(Hannah Arendt Prize for Political Philosophy),2006年在丹麦哥本哈根大学获松宁奖(Sonning Prize)。

应当说,过去30多年,一些东欧新马克思主义主要代表人物已经得到国际学术界的广泛承认。限于篇幅,我们在这里无法一一梳理关于东欧新马克思主义的研究状况,可以举

---

① Tom Bottomore, ed., *Interpretations of Marx*, Oxford UK, New York USA: Basil Blackwell, 1988.

② 例如, John Burnheim, *The Social Philosophy of Agnes Heller*, Amsterdam-Atlanta: Rodopi B. V., 1994; John Grumley, *Agnes Heller: A Moralism in the Vortex of History*, London: Pluto Press, 2005, 等等。

③ Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, 3 vols., Oxford: Clarendon Press, 1978.

④ 其中,沙夫于2006年去世,科拉科夫斯基刚刚于2009年去世。

一个例子加以说明：从 20 世纪 60 年代末起，哈贝马斯就在自己的多部著作中引用东欧新马克思主义理论家的观点，例如，他在《认识与兴趣》中提到了科西克、彼得洛维奇等人所代表的东欧社会主义国家中的“马克思主义的现象学”倾向<sup>①</sup>，在《交往行动理论》中引用了赫勒和马尔库什的观点<sup>②</sup>，在《现代性的哲学话语》中讨论了赫勒的日常生活批判思想和马尔库什关于人的对象世界的论述<sup>③</sup>，在《后形而上学思想》中提到了科拉科夫斯基关于哲学的理解<sup>④</sup>，等等。这些都说明东欧新马克思主义的理论建树已经真正进入到 20 世纪（包括新世纪）国际学术研究和学术交流领域。

## 六、东欧新马克思主义研究的思路

通过上述关于东欧新马克思主义的多维度分析，不难看出，在我国学术界全面开启东欧新马克思主义研究领域的意义已经不言自明了。应当看到，在全球一体化的进程中，中国的综合实力和国际地位不断提升，但所面临的发展压力和困难也越来越大。在此背景下，中国的马克思主义理论研究者进一步丰富和发展马克思主义的任务越来越重，情况也越来越复杂。无论是发展中国特色、中国风格、中国气派的马

---

① 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》，郭官义、李黎译，学林出版社 1999 年版，第 24、59 页。

② 参见哈贝马斯：《交往行动理论》第 2 卷，洪佩郁、蔺青译，重庆出版社 1994 年版，第 545、552 页，即“人名索引”中的信息，其中马尔库什被译作“马尔库斯”（按照匈牙利语的发音，译作“马尔库什”更为准确）。

③ 参见哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东等译，译林出版社 2004 年版，第 88、90～95 页，这里马尔库什同样被译作“马尔库斯”。

④ 参见哈贝马斯：《后形而上学思想》，曹卫东、付德根译，译林出版社 2001 年版，第 36～37 页。

克思主义,还是“大力推进马克思主义中国化、时代化、大众化”,都不能停留于中国的语境中,不能停留于一般地坚持马克思主义立场,而必须学会在纷繁复杂的国际形势中,在应对人类所面临的日益复杂的理论问题和实践问题中,坚持和发展具有世界眼光和时代特色的马克思主义,以争得理论和学术上的制高点和话语权。

在丰富和发展马克思主义的过程中,世界眼光和时代特色的形成不仅需要我们对人类所面临的各种重大问题进行深刻分析,还需要我们自觉地、勇敢地、主动地同国际上各种有影响的学术观点和理论思想展开积极的对话、交流和交锋。这其中,要特别重视各种新马克思主义流派所提供的重要的理论资源和思想资源。我们知道,马克思主义诞生后的一百多年来,人类社会经历了两次世界大战的浩劫,经历了资本主义和社会主义跌宕起伏的发展历程,经历了科学技术日新月异的进步。但是,无论人类历史经历了怎样的变化,马克思主义始终是世界思想界难以回避的强大“磁场”。当代各种新马克思主义流派的不断涌现,从一个重要的方面证明了马克思主义的生命力和创造力。尽管这些新马克思主义的理论存在很多局限性,甚至存在着偏离马克思主义的失误和错误,需要我们去认真甄别和批判,但是,同其他各种哲学社会科学思潮相比,各种新马克思主义对发达资本主义的批判,对当代人类的生存困境和发展难题的揭示最为深刻、最为全面、最为彻底,这些理论资源和思想资源对于我们的借鉴意义和价值也最大。其中,我们应该特别关注东欧新马克思主义。众所周知,中国曾照搬苏联的社会主义模式,接受苏联哲学教科书的马克思主义理论体系;在社会主义的改

革实践中,也曾经与东欧各国有着共同的或者相关的经历,因此,从东欧新马克思主义的理论探索中我们可以吸收的理论资源、可以借鉴的经验教训会更多。

鉴于我们所推出的“东欧新马克思主义译丛”和“东欧新马克思主义研究丛书”尚属于这一研究领域的基础性工作,因此,我们的基本研究思路,或者说,我们坚持的研究原则主要有两点。一是坚持全面准确地了解的原则,即是说,通过这两套丛书,要尽可能准确地展示东欧新马克思主义的全貌。具体说来,由于东欧新马克思主义理论家人数众多,著述十分丰富,“译丛”不可能全部翻译,只能集中于上述所划定的十几位主要代表人物的代表作。在这里,要确保东欧新马克思主义主要代表人物最有影响的著作不被遗漏,不仅要包括与我们的观点接近的著作,也要包括那些与我们的观点相左的著作。以科拉科夫斯基《马克思主义的主要流派》为例,他在这部著作中对不同阶段的马克思主义发展进行了很多批评和批判,其中有一些观点是我们所不能接受的,必须加以分析批判。尽管如此,它是东欧新马克思主义影响最为广泛的著作之一,如果不把这样的著作纳入“译丛”之中,如果不直接同这样有影响的理论成果进行对话和交锋,那么我们对东欧新马克思主义的理解将会有很大的片面性。二是坚持分析、批判、借鉴的原则,即是说,要把东欧新马克思主义的理论观点置于马克思主义的理论发展进程中,置于社会主义实践探索中,置于20世纪人类所面临的重大问题中,置于同其他新马克思主义和其他哲学社会科学理论比较中,加以理解、把握、分析、批判和借鉴。因此,我们将在每一本译著的译序中尽量引入理论分析的视野,而在“研究丛

书”中,更要引入批判性分析的视野。只有这种积极对话的态度,才能使我们对东欧新马克思主义的研究不是为了研究而研究、为了翻译而翻译,而是真正成为我国在新世纪实施的马克思主义理论研究和建设工程的有机组成部分。

在结束这篇略显冗长的“总序”时,我非但没有一种释然和轻松,反而平添了更多的沉重和压力。开辟东欧新马克思主义研究这样一个全新的学术领域,对我本人有限的能力和精力来说是一个前所未有的考验,而我组织的翻译队伍和研究队伍,虽然包括一些有经验的翻译人才,但主要是依托黑龙江大学文化哲学研究中心、马克思主义哲学专业和国外马克思主义研究专业博士学位点等学术平台而形成的一支年轻的队伍,带领这样一支队伍去打一场学术研究和理论探索的硬仗,我感到一种悲壮和痛苦。我深知,随着这两套丛书的陆续问世,我们将面对的不会是掌声,可能是批评和质疑,因为,无论是“译丛”还是“研究丛书”,错误和局限都在所难免。好在我从一开始就把对这两套丛书的学术期待定位于一种“开端”(开始)而不是“结果”(结束)——我始终相信,一旦东欧新马克思主义研究领域被自觉地开启,肯定会有更多更具才华更有实力的研究者进入这个领域;好在我一直坚信,哲学总在途中,是一条永走不尽的生存之路,哲学之路是一条充盈着生命冲动的创新之路,也是一条上下求索的艰辛之路,踏上哲学之路的人们不仅要挑战智慧的极限,而且要有执著的、痛苦的生命意识,要有对生命的挚爱和勇于奉献的热忱。因此,既然选择了理论,选择了精神,无论是万水千山,还是千难万险,在哲学之路上我们都将义无反顾地跋涉……

## >>> 中译者序言

# 思入生活细微之处的哲学

波兰哲学家莱泽克·科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski, 1927—2009)是东欧新马克思主义的重要代表人物,同时也是20世纪的著名哲学家。由于历史因素的制约和影响,科拉科夫斯基的思想前后经历了几次变化。1956年以前,他是波兰正统马克思主义的重要代表人物,主要是按照斯大林的“论辩证唯物主义和历史唯物主义”来理解马克思主义哲学,这期间,他还特别对新托马斯主义和分析哲学进行了激烈的批判。1956年之后,他成为东欧新马克思主义重要代表人物之一,其思想表现出明显的“人道主义马克思主义”的倾向,主要致力于对教条主义的批判。1968年起,直至去世,他一直生活在英国,在这期间,他对西方哲学史、宗教学,特别是马克思主义的发展史和当代各种马克思主义流派进行了总体性的反思,成为20世纪新马克思主义的代表人物。科拉科夫斯基晚年曾宣布“放弃马克思主义”,但是,从总体上看,他的思想毫无疑问有着深刻的马克思主义渊源,而且,他所探讨的问题,对20世纪东西方的新马克思主义也产生了重要影响,因此,研究者大多都倾向于把他当做东欧新马克思主义的代表人物或者20世纪左翼激进思想家来加以

研究。

科拉科夫斯基是西方哲学史专家,对于分析哲学和欧陆哲学都十分熟悉,在西方中世纪哲学、基督教哲学、斯宾诺莎哲学、实证主义等领域撰写了许多著作和文章。例如,《柏格森》(*Bergson*)、《理性的异化——实证主义思想史》(*The Alienation of Reason: a history of positivist thought*)、《神话的在场》(*The Presence of Myth*)、《宗教:如果没有上帝》(*Religion, If There is No God: On God, the Devil, Sin, and Other Worries of the So-called*)、《形而上学的恐怖》(*Metaphysical Horror*)等。同时,科拉科夫斯基还是著名的马克思主义和马克思主义史研究专家,他撰写的几部颇有影响的研究马克思主义的著作,被翻译成几十种文字。例如,《走向马克思主义的人道主义》(*Toward a Marxist Humanism*)、三卷本的《马克思主义的主要流派》(*Main Currents of Marxism*)等。

如果我们不作深入分析,只从上述我们所开列的科拉科夫斯基的研究领域和著述来看,他在东欧新马克思主义的代表人物中无疑属于经典意义上的哲学家,其成果也应当属于规范意义上的系统的、思辨色彩比较强的理论。然而,实际情况并非如此。科拉科夫斯基是东欧新马克思主义中最激进的社会批判理论倡导者,他反对建立系统的哲学体系,1986年科拉科夫斯基在回答南斯拉夫记者提问时承认自己没有哲学,而且特别强调自己不需要系统的哲学。他指出,“我根本不认为需要任何像传统马克思主义那样宽范围、高要求的哲学。我在原则上对那种想对一切问题提供答案,把自身当做关于世界、人、历史、水等的包罗万象的知识的哲学有反感。特别反对那种为达到完满的社会提供行动纲领或



理想方式的哲学”<sup>①</sup>。因此,他的理论是一种社会批判理论,他特别突出对教条主义的批判,强调哲学批判对现实的关注,对于生活世界的关注。因此,我们把他这本以学术随笔形式所写的日常生活札记作为重要著作收录到东欧新马克思主义译丛中。这本札记,同科西克的《具体的辩证法》、赫勒的《日常生活》和《激进哲学》等著述,共同代表了东欧新马克思主义回归生活世界,关注日常生活的价值导向。赫勒在为《日常生活》英文版所写的序言中,清晰地概括了这一导向的基本宗旨:“日常生活如何能在人道的、民主的和社会主义的方向上得以改变是本书的实际争端。本书提供的答案表达了这样的信念,社会变革无法仅仅在宏观尺度上得以实现,进而,人的态度上的改变无论好坏都是所有变革的内在组织部分。”<sup>②</sup>

20世纪是哲学理性异常发达的时代,人类理性演进经历了几次重大的转向,如开始于弗雷格而完成于维特根斯坦的“语言学转折”、舍勒所代表的“人类学转折”,等等。其中生活世界理论是十分重要的转折之一。我们发现,在20世纪的哲学王国中,不是某个哲学家零散地、偶尔地将目光投向了生活世界领域,而是许多哲学家或哲学流派不约而同地从不同视角将注意力聚集到生活世界上,提出了关于生活世界的构想和批判理论。我们可以从胡塞尔的现象学、维特根斯坦的语言哲学、海德格尔的存在主义、哈贝马斯和列菲伏尔等人的西方马克思主义、许茨的生活世界理论、科西克和赫勒的东欧新马克思主义等重要哲学流派的主要观点中,看

---

<sup>①</sup> Lesek Kolakowski, *Zašto sam napustio Marksa*, In *Interju*, Beograd, 28 Februar 1986, p. 40.

<sup>②</sup> Agnes Heller, *Everyday Life*, London and New York: Routledge and Kegan Paul, 1984, p. X.

到 20 世纪哲学向生活世界回归这一重要转向。

必须指出的是,生活世界理论或者日常生活批判(二者之间也是相互交织、相互关联的,但在定位上又有一定差别)并非是一种完全统一的或系统的理论,而是一个包含多种价值取向的“理论家族”。例如,我们在生活世界理论中至少可以在相对的意义区分出四种主要的价值取向:一是将生活世界当做自在的价值和意义世界而加以回归。这是胡塞尔的生活世界理论和维特根斯坦关于日常语言及生活形式的理论的主导性价值取向。他们把现代人的深刻的文化危机归咎于科学世界和技术世界及其实证主义思维对于构成科学世界之基础的生活世界的遗忘,从而导致现代人的价值和意义世界的失落。因此,他们主张回归到没有受到科学技术和工业文明渗透的传统日常生活世界,从中挖掘价值和意义的源泉,试图为人重建意义世界和精神家园。二是把日常生活世界视做一个全面异化的领域而加以批判。这是海德格尔和列菲伏尔等人的基本做法和价值取向。他们把生活世界范式从先验领域或意识哲学领域下降到现实的生存领域,他们更多地关注被工业文明和理性文明所切割的现代日常生活世界自身的异化,意图在于从生活世界的根基上唤起人反抗异化的生存体验和冲动,超越人的沉沦状态。三是把日常生活世界当做一个自在的和未分化的对象化领域而加以批判和超越。这是科西克和赫勒等人的主导价值取向。他们似乎更多地以前工业文明条件下的传统日常生活世界为模本,把传统日常生活世界的自在自发的文化模式视做前现代社会和人的生存的文化根基,主张对自在的日常生活进行剖析和变革,从而使人超越自在的日常存在状态,成为自由、创造性、人道化的个体,这是社会变革的微观基础。四是把生活世界当做全球化交往和世界历史背景下交往行

为合理化的文化基础而加以重建。这是哈贝马斯的交往行动理论所持的生活世界理论范式的主导性价值取向。哈贝马斯在分析生活世界的状况时,基本上持一种现实的社会批判的理论立场。他充分肯定了生活世界已经经历的某种合理化所带来的文化变化,以及系统与生活世界的分化所导致的“生活世界的殖民化”的后果。从这样的基点出发,哈贝马斯既没有像海德格尔那样深刻渲染现代人的生存危机体验,也没有像胡塞尔那样似乎过分强调生活世界自在的和给定的文化意义结构的决定性价值,而是通过全球化背景下以主体间和文化间交往的合理化、对传统的反思性和批判性的解释、共同领域的民主参与等重建合理化的生活世界和系统与生活世界之间的合理的和互动的关系。

如果同上述这些不同类型、不同价值取向的生活世界理论或者日常生活批判理论相比,科拉科夫斯基关于日常生活的这些随笔显然算不上一种日常生活批判理论,即使与同属于东欧新马克思主义的赫勒的《日常生活》相比,科拉科夫斯基的这本小册子也缺乏理论的系统性。他并没有对生活世界或者日常生活的基本规定性、社会历史方位、文化功能等问题作出界定,也没有探讨日常生活批判的价值导向和理论定位等学理问题。然而,这些并不妨碍他关于日常生活的随笔在日常生活批判理论建构中的价值和意义。可以说,科拉科夫斯基是在日常生活的根基和土壤上思考哲学问题,或者说他揭示抽象的哲学理论问题内在的日常生活的丰富性,因此,我们可以说,这本小册子为我们提供了一种真正思入生活世界的深处、思入日常生活的细微之处的生存哲学、生命哲学,一种与日常生活水乳交融的活的哲学思考。我想,科拉科夫斯基关于日常生活的独特思考,至少在两个侧面对于丰富我们的日常生活批判,进而对于丰富马克思主义社会

历史理论的微观视域的分析,具有启示意义。

首先需要强调的一个侧面是,科拉科夫斯基不是脱离现实的实践活动而抽象地反思学理问题或纯粹知识问题,他是把哲学问题的思考和分析置于日常生活或生活实践的基础之上,从而使哲学之思远离抽象和思辨,包含着丰富的生活内涵和文化内涵,包含着丰富的生命活力。把生活世界或者日常生活世界视做科学、艺术、哲学等自觉的精神生产领域或者自觉的对象化领域的基础、根基、意义来源等,几乎是所有生活世界理论或者日常生活批判的核心思想。胡塞尔在《欧洲科学危机和超验现象学》中明确断言,科学世界是从前科学的生活世界中分化出来的,是以生活世界为基础的,因此,“生活世界是自然科学的被遗忘了的意义基础”<sup>①</sup>。许茨在探讨社会实在问题时认为,社会实在包含着不同的领域,即包含着多重实在,每一种实在都是一种“有限的意义域”(the finite province of meaning)。在各种实在中,他最重视的是日常生活世界的实在。他指出,“我们更倾向于把我们称之为我们日常生活实在的有限意义域视做最高的实在(the paramount reality)”<sup>②</sup>。卢卡奇在《审美特性》中,曾对日常思维作了较深入的探讨。他认为,科学和艺术都是从日常生活的长河中分流出去的,在现代社会中,科学和艺术处于分离的状态中。卢卡奇设想通过对日常生活的改造而形成一个没有神话,没有宗教的自由世界,使科学和艺术重归日常生活“故里”,从而使艺术所体现的个体与类的统一由可能变为现实。因此,卢卡奇断言,“人在日常生活中的态度

<sup>①</sup> (德)胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海译文出版社1988年版,第58页。

<sup>②</sup> Alfred Schutz, *The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973, p. 341.

是第一性的”，日常生活领域对于了解更高和更复杂的反映方式“极为重要”<sup>①</sup>。

关于这一问题，我们要特别提及列菲伏尔的理解，他在《日常生活批判》一书中对于日常生活的基础地位作了形象而生动的说明。他在讨论“哲学与日常生活批判”问题时，强调指出，“高级的、分化了的以及高度专业化的活动从来都不曾与日常生活的实践相分离，它们只是看起来似乎是分离的。它们认为自己是与日常分离开来的意识本身就是一个联系环节；这些活动之所以会包含着对于日常生活间接的或隐含的批判，正是因为它们自身是从日常生活中提升起来的”<sup>②</sup>。关于哲学、科学、艺术等更高的思维形式或者精神生产领域同日常生活的关系，列菲伏尔使用了鲜花、树木同土壤的关系的比喻。他说：“在这里，日常生活将会被比做肥沃的土壤。一块没有鲜花或是茂盛树木的土地景观会使过路人觉得十分沉闷；然而，鲜花和树木不应该使我们忘记了它们身下的土壤，这片土壤也拥有自身隐秘的生活以及自身的丰富性。”<sup>③</sup>因此，列菲伏尔批评那种只顾鲜花而忽略土壤的做法，在他看来，实践活动永远是“纯粹”思维的基础，即使是最为极端的纯粹思维，即纯粹的冥想仍然是以实践活动为基础的，是以日常生活、人群和大众为基础的。

在这种意义上，科拉科夫斯基日常生活随笔最突出的特征就是：回到日常生活的肥沃的土壤和内在的生命及其丰富性来思考哲学的问题和生命的问题。这本小册子共讨论了

---

① (匈)乔治·卢卡契：《审美特性》第1卷，徐恒醇译，中国社会科学出版社1986年版，《前言》第1页。

② Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, volume 1, London and New York: Verso, 2008. p. 86.

③ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, volume 1, London and New York: Verso, 2008. p. 87.

18 个问题,分别是:权力、名誉、平等、欺骗、宽容、旅行、美德、集体责任、命运、背叛、暴力、厌烦、自由、奢侈、上帝、敬重自然、迷信和民族成见。不难看出,这其中既包含着一般意义上的哲学问题,包括政治哲学、价值哲学、生存哲学等问题,也包括具体的文化问题、心理问题、生活问题等。但是,无论探讨什么问题,科拉科夫斯基都没有按照传统学理的方式进行一般的哲学理论推演,而是把它们放到与每一个人的生存息息相关的日常生活中加以思考。例如,在讨论“权力”这一现代政治哲学的核心范畴时,他没有从基本的定义和理论推演入手,而是从“是否真的每一个人都想要权力”、“是否真的每一个人都想成为首相”这样具体的、形象的问题入手,展开自己细致的理论分析。他从个人的生活、社会的生活等不同方面,多方面展开关于各种不同类型的权力,以及权力的控制机制的分析,进而进入到政治领域,分析无政府主义观点的局限性,并思考能否在日常生活和政治生活中摆脱权力或者取消权力的问题等。科拉科夫斯基最后提出来了一种对待权力,特别是政治权力的明智的态度,一种贴近生活又包含着哲理的态度:“我们也许并且我们的确应该以怀疑的态度来对待政治权力的机构,更加紧密地制约它们,如果需要的话(这里需要总是有的)对它们加以控诉;然而,我们不应控诉权力及其制度的存在,除非我们发明了另一不同的世界——尽管对这种不同的世界,许多人都曾加以尝试,但是没有什么人成功过。”<sup>①</sup>

科拉科夫斯基日常生活批判思想的另一个值得我们特别关注的特点是:透过对于日常生活和日常思维的细致入微的分析,扬弃日常的自在自发性和理所当然性,这有助于推

---

<sup>①</sup> Leszek Kolakowski, *Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays on Everyday Life*, Westview Press, 1999, p. 8.

动日常生活主体进入一种自觉的和反思性的生存状态。前面强调,把生活世界或者日常生活世界视做自觉的精神生产领域的基础,这是日常生活批判的核心思想之一,但是,必须指出,理性回归生活世界不是简单地与日常生活无差别地认同或融合,同时,生活世界内在包含着科学等更高反映形式的意义源泉或意义基础,但是,这些意义并不是现成地摆在那里等着人们去取,而是只有在理性与日常生活世界的对话和反思中才能逐步走向自觉,逐步生成。因此,日常生活批判的对象绝不局限于,甚至主要不是衣食住行等日常生活的活动本身,而是内在于这些基础性的日常生活,同时也完全可能(而且的确已经是)内在于各种社会活动领域,甚至是精神生产领域的“日常生活机制”或者“日常生活图式”,即那种自在自发的、给定的、非反思的活动图式或者文化模式。

传统自然经济条件下的(在很大程度上也包括现代的)日常生活,在基本图式上的突出特点表现为给定性和自在自发性,这一特征往往突出表现在日常态度、日常意识、日常思维的自然性、经验性,甚至是无意识特征。这种自在自发性不仅构成日常生活的本质规定性,而且在各个历史条件下都对非日常的社会生活和精神生活产生不可忽视的影响。因此,这一问题一直是日常生活批判所关注的核心问题之一。卢卡奇在《审美特性》中就指出,日常生活无法根本上改变这种自在自发的图式,“没有大量的习惯、传统、惯例,生活就不能顺利地展开,人的思维就不能这样迅速地(往往是绝对必要的)对外部世界作出反应”<sup>①</sup>。然而,尽管我们不能要求日常生活彻底摆脱这种活动图式,但是必须看到,当这种自在自发的日常生活图式足够强大,就会阻滞特定时代的科

---

<sup>①</sup> (匈)乔治·卢卡契:《审美特性》第1卷,徐恒醇译,北京:中国社会科学出版社1986年版,第27页。

学、艺术、哲学等自觉的精神生产领域和有组织的社会活动领域的创新和超越。因而,列菲伏尔强调要特别关注这一问题,他指出,“我们在这里再一次遇到了一个对于日常生活批判而言是根本性的问题……许多人,甚至可以说普遍意义上的人们,对他们自己的生活都不是十分了解,或者说对他们自己的生活了解得不够充分。这正是日常生活批判的主题之一……”<sup>①</sup>因而,如上文所言,赫勒认为她的《日常生活》一书的核心争端是“日常生活如何能在人道的、民主的和社会主义的方向上得以改变”。

在这种意义上,对于日常生活的自在自发的图式的研究,其意义就不局限于狭义的日常生活本身。我们可以以最具自觉性的精神生产为例,我们常常发现这样的现象:对于生存中许多很艰涩的问题或很复杂的东西,人们能够清楚地说明其所以然,而对一些与我们的生存息息相关的东西反倒无法用语言加以描述。熟悉的并非熟知的。记得海德格尔在《存在与时间》中一开头就引用了柏拉图《智者篇》中的一段话来说明存在问题在哲学上的重要性和存在问题的未了然性。这段话是这样的:“当你们用‘存在着’这个词的时候,显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思,不过,虽然我们也曾相信领会了它,现在却茫然失措了。”<sup>②</sup>从这样的角度来看,我们发现,科拉科夫斯基的日常生活随笔所讨论的18个问题,正是这种或者与我们的生存息息相关,或者频繁出现在各种理论争论中,似乎是人们已经完全熟知的东西,是人们相信已经“领会了”的问题,但是,当我们真正面对这些问

<sup>①</sup> Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, volume 1, London and New York: Verso, 2008. p. 94.

<sup>②</sup> (德)海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,三联书店1987年版,第1页。



题时,的确常常有些“茫然失措了”。

科拉科夫斯基的深刻之处就在于,他所选的问题的确都是人们十分熟悉的,但是,通过既富有哲理,又贴近生活的分析,他不仅让我们承认自己的“茫然失措”,而且还常常在我们自以为根本不会有争议的地方细致地、精到地分析出许多我们没有自觉到的、没有意识到的问题。例如,旅游或旅行是现代人再熟悉不过的事情了,但是我们真的熟知和完全领会了旅行吗?科拉科夫斯基在讨论这一问题时,一开始就提出了问题:“我们为什么旅行?我们喜爱旅行的哪些方面?问及这些问题似乎是有点傻。总之,我们都知道我们为什么旅行。但是,有很多事情最初看起来清楚明白,而后来却证明根本不是那么清楚明白的。旅行是一种行为本能吗?如果是的话,什么样的本能激起了旅行?我们享受旅行是因为旅行使得我们体验了某些新的东西吗?旅行仅仅是因为这种引诱我们的新鲜感吗?如果是的话,这不是一种古怪的享受吗?”<sup>①</sup>经过错综复杂的细微分析,科拉科夫斯基又从世界观、宗教观的层面提出了自己关于旅行的一些看法,“值得注意的是,我们的好奇、我们追求新颖和不熟悉的事情的需要是以某一种对世界的观点——某一种‘哲学’为先决条件的,无论我们是否意识到这一点。也就是说,这是以我们所体验到的世界为先决条件,这一使我们如此好奇的世界具有某些价值。如果像佛教信徒那样,我们真的相信世界毫无价值而只是充满了痛苦和苦难,相信世界的每一重要方面总是依然如故和没有什么差别,相信太阳底下无新东西和人类历史只不过是同样的痛苦和苦难单调乏味的周而复始,如果我们真的相信所有这些,那么我们就不会感到什么好奇,不会

---

<sup>①</sup> Leszek Kolakowski, *Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays on Everyday Life*, Westview Press, 1999, p. 41.

有什么体验新事情的需要,因此也就不会有什么旅行的渴望”<sup>①</sup>。类似的细微分析,还有很多,的确为我们展示出哲学的另一种境界,即哲学一旦回归生活世界,一旦能够切入日常生活的细微之处,就能提供给我们特有的生存智慧和思想启迪。

最后需要说明的是,正因为这种复杂的、细微的、缺少体系或系统的分析,给我们的翻译工作带来了很大的困难。此外,还有一点,虽然这本小册子是直接以英文发表的,但是,由于英语并非科拉科夫斯基的母语,英文的译文还是存在许多不精细的地方,这又进一步加重了翻译的困难。清华大学唐少杰教授对该书的翻译投入了较大的精力,作了很多努力,我又做了一遍校译工作。但是,即便如此,由于客观因素的制约和主观上翻译水平的局限,译文中肯定还存在许多疏漏、错误和不准确的地方,特别是没有能够把科拉科夫斯基分析中的一些细微思想充分反映出来,因此,敬请读者和专家学者批判指正。无论如何,还是希望日常生活札记中所展示出来的丰富的智慧和所折射出来的科拉科夫斯基的细腻的思想心语能够给我们以特别的启迪。

衣俊卿

2011年1月于北京

---

<sup>①</sup> Leszek Kolakowski, *Freedom, Fame, Lying and Betrayal: Essays on Everyday Life*, Westview Press, 1999, p. 46.

# 目 录

## 总序 全面开启国外马克思主义

研究的一个新领域 ..... 衣俊卿 1

## 中译者序言 思入生活细微之处的哲学..... 1

1. 论权力 ..... 1
2. 论名誉 ..... 7
3. 论平等 ..... 14
4. 论欺骗 ..... 20
5. 论宽容 ..... 26
6. 论旅行 ..... 32
7. 论美德 ..... 37
8. 论集体责任 ..... 42
9. 论命运之轮 ..... 47
10. 论背叛 ..... 53

11. 论暴力	60
12. 论厌烦	66
13. 论自由	73
14. 论奢侈	80
15. 论上帝	86
16. 论敬重自然	93
17. 论迷信	98
18. 论民族成见	107
科拉科夫斯基简介	111

# 1. 论权力

当一位前英国财政大臣在电视采访中被问及是否想成 1  
为首相时,他有些出人意料地答道:的确,每个人都想成为首  
相。然而,这多少使我感到惊讶,因为我决不相信每个人都  
想成为首相;相反,我确认绝大多数人从未沉湎于这样的梦  
想,这不仅是因为他们感到实现如此雄心的机会微乎其微,  
而且是因为他们认为首相一职是一项令人敬畏的工作:这项  
迫不得已所做的工作具有无穷无尽的烦恼,具有巨大无比的  
责任,无论你做什么,你都要认识到你总是成为抨击和嘲弄  
的目标,并且人们总把最坏的意图归因于你。

进而,真的“每个人都想要权力吗”?回答则依据于我  
们如何广义地理解权力这一术语。在其最广泛的意义上讲,  
“权力”是指允许我们按照自己的期望而影响我们的环境中 2  
一切人为的和自然的东西;当我们这样做时,我们就被说成  
“把握”了这些环境。当一个小孩迈出第一步时,或者依靠  
自己第一次站立起来时,这使小孩获得了某种程度支配自己  
身体的权力和由此而来的喜悦之情;在一般意义上的确可以  
说,我们都喜爱更多地把握我们的身体以及身体中那些能够  
控制的部分诸如肌肉和关节,而不是更少,这是真实的。相

似的是,当我们学会了一门新的语言或棋艺或游泳或对我们来说还是新的数学学科时,我们由此获得了我们能够“把握”新的文化领域的技艺。

这样一种对“权力”的广义理解已成为关于一切人的活动都是由不同形式的权力欲望所引导的各种理论的基础;根据这样的理论,我们的一切努力都只不过是追求权力的表现,即权力是人的力量的源头活水(wellspring)。人们寻求财富,因为财富不仅给了他们制约物质的权力,而且在一定程度上(常常是相当大的程度上)具有制约他人的权力。甚至,性也可以根据权力来解释:或是我们想要占有别人的身体并以此而占有实际的人,或是我们认为通过占有其身体,我们就排除了别人对其占有;无论哪一种方式,我们都获得了对别人行使权力的满足感。当然,性是人类之前的大自然的一个造化;根据这样的理论,权力欲望是贯穿自然世界(无论这一世界在人类社会中能够采取什么样的被文化影响的形式)的本能馈赠。

稍加努力,甚至就有可能以权力的术语来解释利他主义的行为:当我们做出有益于别人的行为时,无论我们是否认识到,我们都被某种对他们的生活实施某种控制的欲望所驱动,因为我们善良的行为部分地将他们置于我们的权力之下。我们的生活中不存在不被追求权力所驱动的领导;除此之外,别无所是,否则,就可说是自我欺骗。理论上也是如此。

这一类的理论具有表面上的相似合理性,而事实上能作出解释的微乎其微。任何试图以某种单一的动因解释所有人类行为或者宣称所有的社会生活都是由某种单一的动因力量引起的理论,都可能引起争辩。无论怎样,这种事实表明所有诸如此类的理论最终不过是哲学的建构,因此几乎没

有什么用处。例如,断言一个人无论他是为了他的同胞牺牲了自己,还是虐待同胞,其动机都是一样的,这种说法没有给我们什么帮助,因为它等于说没有我们可以对这两种不同行为加以判断,甚至加以区分的有效原则;似乎无论这些行为有什么不同,它们的本质都是一样的。然而,这样的理论的确会有它们的用处:如果一个人可以对自己说,别人内心中实际也同样坏时,他自己所犯的错误就不会给自己的良心带来这样的沉重感。<sup>4</sup>

基督教思想中一些曾经很强大、但今天几乎已完全陈旧过时的流派会给我们带来某类相似的诱惑:我们被告知,若是没有神的恩典,无论我们做什么,我们总是做恶,而有了这种恩典,则我们所做的都必然地是善的,无论我们帮助还是加害于我们的同胞都关系不大;若是没有神的恩典,我们就会以某种方式被打入地狱。这就是一切异教徒的命运,不管他们怎样高贵。

这种理论的倡导者们总是寻求一种能打开所有门的万能钥匙。但是,没有一种能胜任解释任何事物的东西,也没有诸如此类的钥匙。由于人们受到不同事物的引导并受到新的需要的推动,文化得以形成和成长;而旧的需要失去了它们对它们的先前功能的依赖,变成了文化的自发的部分。

尽管那些主张我们所有的行为在本质上都是由权力欲望所引起的理论是很浅薄的,几乎没有什么解释价值,然而有一点是确实的,即权力自身的确是人们孜孜追求的目标。当我们谈及权力时,我们一般是在比我们上述讨论的权力更为狭小的意义上指谓权力的:如,权力是对某个人或某个集体通过暴力或暴力威胁影响他人并控制他人的行为而成为行之有效的工具。在这个意义上的权力是需要有组织的、强制的工具,现在这一工具就是国家。<sup>5</sup>

我们真的都是在此意义上想要权力吗？当然，我们都想让别人以我们所想的恰当方式来行事，就是说，是以对我们有利的方式，或者是与我们自己的正义感相一致的。不过，不能由此得出结论说我们都想成为君王。正如帕斯卡<sup>①</sup>说过的，君王只有被废黜其君位才是不幸的，因为他已不是君王了。

我们都知道权力的腐败，尽管并不总是腐败的，但经常导致腐败。我们也知道享有实质性大权的人物在重大关头常常会感到他们对权力拥有某些必然的理由，正如君主们曾经相信他们是根据神的理由来进行统治的。当这样的人物由于这样或那样的原因失去权力时，他们认为他们的大权失落不仅仅是因为命运的不济，而且是宇宙构成所致的灾难。最后，我们知道争夺权力是战争和其他贻害世界的弊病的主要根源。

所有这些与权力相关联的邪恶东西的存在，自然地产生出多种多样的天真的无政府主义的乌托邦，根据这种乌托邦的看法，治愈这个世界诸多弊病的唯一办法就是要完全消灭权力。在更为极端的看法中，例如，在最为广义上理解的“权力”，以致把父母对孩子的权力都从本质上看成是某种恐怖的专制，看成是应尽快消除的东西。这就是说，例如，当我们教给我们的孩子说母语时，我们实际上实行的是一种可怕的专制：由于我们对孩子行使了权力，所以我们把我们的某些愿望用暴力强加给他们，而使他们失去了自由。根据这类理论，最好是把孩子们留在动物的国度，让他们发明自己的语言、习俗和文化。

然而，某些不太荒谬的无政府主义只是旨在废除政治权

---

<sup>①</sup> 帕斯卡，(Pascal, 1623—1662)：法国数学家、物理学家、哲学家，散文大师，近代概率论的奠基者。——译者注



力。这种理论认为,假若一切政府、行政机构和法庭都消失的话,人类将会生活在一个充满和平与兄弟般情谊的自然国度里。幸运的是,并非在任何时候当有人喜欢而且决定加以实施时,无政府主义的革命就能发生:唯有一切权力机构和权力制度崩溃并且没有什么人处在控制之中时,无政府状态才会来临。这样一种情况导致的结果则是不可避免的:某些为了自身寻求绝对权力的势力(实际上不乏其例)从推行自己的专制主义秩序而肆意迫害中获取利益。这类事例最为引人瞩目的当然就是俄国革命了,那时专制的布尔什维克政权所拥有的权力就是普遍的无政府状态的结果。在实践中,无政府状态是专制的侍女。

权力不可能被消除,它只能通过某一类政府取代另一类政府而被造就得更好或更坏。不幸的是,人们所设想的,所谓只有政治权力被消除了,我们就会完全生活在和平般的兄弟情谊之中,这一点也是不真实的。人的本性自身使得我们的利益有所分化和冲突,这并非偶然;我们所有人都内在地具有某种程度的侵略性,都有无限的需要和欲望。因此,十分清楚,假如政治权力制度不可思议地消失了,其结果不会是普遍的兄弟般情谊,而是普遍的屠杀。

从未出现过也绝不会出现自由意义上的“人民政府”;且不说别的,这在技术上也是不可行的。这里只可能有某种保护措施,让人民依此来观察政府的所作所为,并且若有选择的话,以另一个政府取代它。当然,一旦某一个政府执政,我们就要服从多种多样的限制,而且在许多重要领域里我们是无法选择的。例如,我们无法选择我们是否要送孩子上学、是否赋税、是否在想要驾驶时考取驾照,等等。人民所建立起来的监督政府的控制措施不会是万无一失的;某个民主地选举出来的政府也会腐败,并且它的决策常常与大多数人

的意愿背道而驰；没有什么政府会使每一个人都心满意足，等等。这就是我们清楚地知道的全部所在。不但人民实施制约其政府的手段绝不是完美无缺的，而且人类目前为止所发明的避免专制的最有效的方式，确切地说，是不断地增强社会制约政府的手段，不断地为了维护社会秩序而把政府权力的范围限制到勉强必要的最小界限上。毕竟，对我们所有生活领域加以控制，是极权主义政权的全部企图。

因而，我们也许并且我们的确应该以怀疑的态度来对待政治权力的机构，更加紧密地制约它们，如果需要的话（这里需要总是有的）对它们加以控诉；然而，我们不应控诉权力及其制度的存在，除非我们发明了另一不同的世界——尽管对这种不同的世界，许多人都曾加以尝试，但是并没有什么人成功过。

## 2. 论名誉

众所周知,名誉是人们最为期盼的东西。这一点如此显而易见、确凿无疑,以致没有必要探究它为什么应该这样——即为什么名誉这样令人志得意满并孜孜以求。谈及下面一点就足够了:无论出于什么理由而获得名誉,都是为了肯定自己和证实自己的存在,自我肯定似乎是人的本质需求。

然而,尽管事实上在我们自己的文明中,名誉是人们执迷不悟地追求的目标,但是渴望名誉并不是普遍的。一些古代哲学家(当然是著名的哲学家们),特别是斯多葛学派<sup>①</sup>的和伊壁鸠鲁学派<sup>②</sup>的哲学家们,甚至教导人们说,名誉是应当回避的东西;他们劝告我们应隐形隐居,检点未知存在事物的赐福。无疑,名誉有其或多或少令人烦扰的方面,尽管那些抱怨名誉对他们而言是某种可怕负担的著名人士通常

---

① 斯多葛学派(Stoics)由古希腊哲学家芝诺(公元前340—前265)所创立,由于芝诺常在雅典集市的画廊柱下讲学,故得此名。该学派对后来的西方哲学、政治学、逻辑学和物理学等影响重大,成为西方文明史上一个重要的思想学术流派。——译者注

② 伊壁鸠鲁学派(Epicureans)是由古希腊哲学家伊壁鸠鲁(公元前341—前270)创立的哲学派别,注重单纯快乐、友谊和幸福。——译者注

10 缺乏可信度,可与此同时,他们尽其全力地使自己在电视中亮相,并使自己的名字登入报刊。不过,有许多人真的不喜欢沽名钓誉——或许是因为他们缺乏信心 and 不喜欢抛头露面以引人注目,或许是因为他们对自己估计不足。

正如我们所知,名誉虽然是经常但并不总是带来财富。在某些职业中,例如,演员、电影导演、摇滚歌手、体育运动员等等,名誉给人们带来财富。不过,绝大多数追求名誉的人并不是为了它所带来的实惠,而是为了精神的缘故,也许,正如不朽的希罗他底(Herostrates)<sup>①</sup>,据说他把亚底米女神庙焚烧掉的唯一理由就是想要出名(必须承认,他极其成功地达到了这一目的,以至于过了若干世纪后,我们今天还在谈论他)。甚至,今天我们看到的一些愚蠢的青少年也是如此,他们年龄在十几岁,犯下了他们在电视上所看到的可怕的罪恶,他们所作所为的唯一目的只是出名。另一极端的事例是,有些人已经拥有来自名誉的东西,诸如巨额财富,但却更喜欢回避名誉本身而默默无闻。无论怎样,一般说来,名誉本身被认为就是值得追求的,而不仅仅是用来获得其他所求好处(goods)的手段。

11 由于其本性,名誉只有少数人才能获得:名誉的规定性之一就是名誉的稀有。据说(著名的安迪·沃霍尔<sup>②</sup>所说的),某一天,我们所有人都将有我们的15分钟的名誉;然而,这不过是胡说。说它是胡说有两个原因:第一,因为经过简单的计算就可表明,这里给予我们每一个人15分钟名誉的过程,假设也许是在某类国际电视频道上给予的时间,那么按照当前世界的人口计算,即使电视频道连续不停地播

<sup>①</sup> 希罗他底(Herostrates),公元前356年,在罗马帝国小亚细亚省会“以弗所”建立的女神庙,由“狂人”希罗他底焚毁。——译者注

<sup>②</sup> 安迪·沃霍尔(Andy Warhol,1927—),美国艺术家、电影制片人,20世纪60年代流行艺术运动的发起人和主要倡导者。——译者注

出,而且不播放其他东西,只播放名誉追求者的15分钟名誉,全世界人口连续不停地观看,那么也需要20万年左右;第二,还因为,在这样一个荒谬的平等条件下,实际上谁也不可能获得名誉。名誉必然是稀少的,这也就是为什么在那些对名誉有所梦想的人们当中,只有极少数者才会梦想成真,而绝大多数人梦想破灭的原因所在。为了追逐名誉,人生的目标成为浪费时间的事情,人们会耗费大量的时光和努力。当然,有许多目标,人们追求却很少实现,但即使不具有实现的可能性,人们依旧认为值得追求。例如,千百万人参与赌博,即使他们知道自己独拔头奖的机遇微乎其微,他们也乐此不疲。不过,参与赌博是低廉易行的(除非这是强迫地做出的),并且费不了多少时间或努力,而追求名誉通常却要耗费巨大的时间和精力。

有许多不同程度的名誉,它们如此之多以致不可能准确地决定什么人是真的闻名遐迩,什么人真的默默无闻。如果我们不把基于其职位而著名的那些人,诸如世界上许多政权中的总统和总理、君王和教皇计算在内,我们可以说现在的名誉通常是与人们在电影和电视中出现的时间长度和频度成比例的。在美国,人人熟悉新闻播音员与流行的电视节目主持人的名字和容貌。我们大家都认得杰克·尼克尔森(Jack Nicholson)<sup>①</sup>和(近来更熟悉)艾玛·汤普森(Emma Thompson)<sup>②</sup>;我们大家都听说过安东尼奥尼(Antonioni)<sup>③</sup>和

---

① 杰克·尼克尔森(Jack Nicholson, 1937—),美国著名电影演员。——译者注

② 艾玛·汤普森(Emma Thompson, 1959—),英国著名电影演员。——译者注

③ 安东尼奥尼(Antonioni, 1912—2007),意大利现代主义电影导演,也是公认的在电影美学上最有影响力的导演之一。——译者注

瓦依达(Wajda)<sup>①</sup>。我们知道20世纪前50年的一些科学家,例如,爱因斯坦(Einstein)<sup>②</sup>、普朗克(Plank)<sup>③</sup>、玻尔(Bohr)<sup>④</sup>和玛丽亚·居里-斯卡洛多斯卡(Marie Curie-Sklodowska)<sup>⑤</sup>;但是,我们当中那些不是化学家或物理学家的,又有多少能记得最近40年来获得诺贝尔化学奖或物理学奖的获奖者呢?我们不知道他们的名字;有时甚至我们不知道他们是怎样使自己功成名就的,或者不知道他们所在的确切领域。我们只能设想他们一定是卓越非凡而功成名就的。然而,他们并不著名,因为我们当中很少有人听说过他们。

这样一类看法会导致某种关于名誉多少有些是“不公正地”分布的愚蠢推测。这一推测之所以愚蠢,是因为我们既不知道名誉“公正”分布是什么样子,也不知道我们应该如何去建构这样一种分布。的确,按照目前情况,一些识字不多的拳击冠军享誉世界,而与此同时,以自己的真正工作造福于人类的伟大学者或科学家,例如医药研究者,却仅为一小部分人所知道;但是,在此为什么会出出现错误的情况呢?为什么名誉就应该是对伟大的精神成就的正当回报,而不应该是对体育运动成绩或电视节目主持人的回报呢?名誉常常是一个纯粹运气的问题:即使一个赌博获胜者一时出人头地,也是与他自己的努力或优点无关。我们自己作为观众也

① 瓦依达(Wajda,1926—),波兰著名电影导演,“波兰电影学派”创始人。——译者注

② 爱因斯坦(Einstein,1879—1955),20世纪最伟大的科学家之一,现代物理学的开创者和奠基者,狭义相对论的创立者。——译者注

③ 普朗克(Plank,1858—1947),近代德国伟大的物理学家之一,量子论的奠基者。——译者注

④ 玻尔(Bohr,1885—1962),丹麦伟大的物理学家,哥本哈根学派的创始人。——译者注

⑤ 玛丽亚·居里-斯卡洛多斯卡(Marie Curie-Sklodowska,1867—1934),波兰裔法国籍伟大的女物理学家、放射化学家。——译者注

常常能使某个人出名：例如，我们能通过观看某个女演员演出的电影而确立她的名声。许多人——赞斯皮（Xanthippe）<sup>①</sup>、特奥·凡·高（Theo Van Gogh）<sup>②</sup>、庞蒂乌斯·彼拉多（Pontinus Pilate）<sup>③</sup>——享有名声只是因为他（她）们以某种方式与享有名望的人士有联系。为什么他（她）们就不应该享有名誉？抱怨名誉分布“不公正”是没有意义的，因为名誉不是也不会被假设是对于善良、智慧、勇气或其他美德的回报；它不简单地是而且也决不将是上述回报。

这对于好事（the good）也完全如此。因为，假若我们的生活并非在很大程度上是不可预计的和由偶然所支配的，那么我们的生活就会的确非常令人厌烦，尽管事实是偶然的東西一般并不按照我们的喜好产生作用。宇宙不是基于正当的回报来安排的，我们甚至都不能设想所谓宇宙按照不同于它现存的样子加以安排是什么意思。也许，在天国里，名誉与荣耀都是根据不同的准则来授予的；也许，这些天国里的名人，即那些晋升到最高等级的人们是尘世中任何人没有听说过的。然而，下面的这个假设要保险得多：那些尘世中 14  
狂热地追逐名誉的人，那些一看到别人有机会出名就妒火中烧的人，是不属于天国中有名誉的人。那一群对诺贝尔奖的获得望眼欲穿的人们，那一群对美国总统职位朝思暮想的人们，在对那种否定他们竭尽全力争得来的报酬所发出的不满而大为激愤时，他们不会在那种认为天国将会报偿他们刻苦

① 赞斯皮（Xanthippe），古希腊哲学家苏格拉底的妻子，性情凶悍。——译者注

② 特奥·凡·高（Theo Van Gogh），荷兰著名画家凡·高之妻。——译者注

③ 庞蒂乌斯·彼拉多（Pontinus Pilate，？—36以后），罗马帝国犹太行省的执政官（26—36），主持对耶稣的审判，并下令把耶稣钉在十字架上。——译者注

努力的思想中寻求安慰。因为，上帝不大可能用为我们披上荣耀之装来作为我们的嫉妒和虚荣的回报。

渴望名誉和因为没有享有名誉，或者没有享有他所期待的那么多荣誉而感到不公，这当然都是虚荣的结果，不能与聪明才智相提并论。道德家们许多世纪以来就已认识到，面对我们自己的虚荣和幻想，我们的理智是无能为力的。我们或许都会遇到另外不同的有理智的人们，但我们却像躲避瘟疫那样躲避他们，因为他们虚荣浮夸、妄自尊大和沾沾自喜；这类用讲演和无用的劝告给我们施加重负的人，当我们逃离他们的圈子时，不是假装没有注意到他们，就是假装认为他们有伟大的道德和超群脱俗的精神。我们都知道，理智完美的人们常常抱怨，尽管他们有伟大的聪明才智和远见卓识，但是没有什么人感激他们，他们拒绝正视他们提出的抱怨是多么荒谬。另一些人把自己整成殉难者，尽管在我们时代的

15 条件下，他们的牺牲并不算什么，但他们却总是要我们给予同情；他们同样拒绝正视自己提出的要求是多么荒谬。一些理智完美的男人一有机会就要使我们明白，世界上所有的女人都只不过有一个欲望，即与这些男人同床共寝。理智不能战胜虚荣。“虚荣”（vanity）一词接近于“空虚”（void）也绝不是偶然的。

然而，如果有两个条件被满足的话，寻求名誉将不再是卑鄙的或无价值的。首先，追求名誉必须服从主要目标，这种目标应是某些事情由于自己的缘故而值得可为的成就；这就是我们的努力应当聚焦之处，即使我们同时也为这种努力可能自然而然地带来的可获得荣誉的前景所诱惑。其次，寻求名誉不应该沉湎其中而陷入执迷不悟，因为这种执迷不悟，除了是无益无用之外，还会产生某种能够毁灭某个人生



活的抱怨世界的破坏性情感。总之,最好根本不去思考名誉,而宁可满足于哪怕是家庭或好朋友的小圈子所带来的钟爱和尊重。

### 3. 论平等

17 让我们思考下面这个曾经是革命的而如今只是陈词滥调的陈述：“人人平等”。这不是一条律令 (injunction)：它并不意味着从法律的观点来看每个人都应该被平等地对待。若是如此，有人就会争论说，这样一种律令本身就是专断的，因为，为什么法律应该完全平等地对待每一个人呢？进而，这一律令由这种描述性的陈述得出结论说：人人是平等的；根据这一理由，法律应该对所有人一视同仁。因而，这一律令依据的是关于实际获得某种事态的状况。但是，这种事态的状况是什么呢？我们怎样知道它真的就获得了呢？

一些人试图否定“人人平等”这一陈述的真实，他们通过指出我们所有人在许多方面诸如我们的能力、我们的知识、我们的特性等等上的差异，断定我们不可能是平等的；但是，他们却错了。因为，众所周知，人们不是同一的，有着许多多方面的不同；而那些主张平等是一种事实、一种不依赖人们差异的事态状况的人其实也知道这种不同。因此，通过诉诸我们的差异而否定我们是平等的，这没有什么意义，因为这些差异与那种人们念念不忘的关于平等的特定观念之间毫无共同之处。

18

也不能基于我们都属于同一类种,都享有同样的生物学上的结构以及同样的形态学上的和生理学上的特性这些事实,来主张我们所有的人都是平等的。倘若这样,有人也许会同样说道:“所有的鹅是平等的”,或者“所有的苍蝇是平等的”,或者“所有的乌龟是平等的”。但是我们不能得出上述的说法,即使我们谈及它们,我们并不确定它们所指的是什么。平等的是人,而不是苍蝇。

启蒙思想家们相信,人们出生之际,如同白板,完全相同,我们所有的差别都是由我们的教养和我们的环境影响所制约的。今天,我们不再相信这一点,因为我们知道人们生来就具有不同种类的遗传性格,虽然在人类遗传学领域仍有许多有待研究和解释的东西,但是毫无疑问,我们是由于遗传品质的不同,而不单单是由于我们教养的不同而彼此不同:我们是这二者的产物。不能说希特勒的全部经历都是由他的基因所确定的,也不能说特蕾莎修女(Mother Theresa)<sup>①</sup>的每一思想和行为都是由她的基因所铭刻的;然而,可以有把握地断定,存在着某种特定的遗传品格使得——虽然不是必然地——某个人更可能成为特蕾莎修女而不是希特勒,或者更可能成为希特勒而不是特蕾莎修女。但是,希特勒和特蕾莎修女两人,除了属于同一个人类种属外,他们在一定的意义上——恰恰是我们想要解释的意义上——是同一的:即尽管他们非常不一样,但他们是平等的(equal)。

为了证明所有人都是平等的这一主张,人们肯定会求助于基督教的——但不仅仅是基督教的——宗教传统。当我

---

<sup>①</sup> 特蕾莎修女(Mother Theresa, 1910—1997),出生于马其顿一个阿尔巴尼亚族农民家庭,本名阿格尼丝,17岁时到修女院学习,27岁时发誓终身愿成为修女,以解救穷人,1929年前往印度,终生从事慈善事业,受到全世界人民的赞扬和怀念,1979年荣获诺贝尔和平奖。——译者注

们说所有人都是一个父亲的子女时,说所有人无论其地位或教育或阶级或出生的地域是什么,无论富裕和贫穷,都由上帝根据同一标准来判定时,我们所念念不忘的正是这一传统。在这种意义上,作为上帝对之启示了自然法的某种戒律的道德主体,并且作为上帝赋予了自由以保持或破坏这些戒律的道德主体,我们都是平等的。

但是,人们可以抛开在上帝看来我们都是同一个人的信念而宣称人人都平等是作为一个事实,而不仅仅是作为一个律令吗?我认为,人们可以这样宣称,但是这要求关于某种道德本性(a moral nature)的假定,即涉及关于人本身的素质(constitution)的假定。当我们说人人平等时,我们是指他们在人的尊严上都是平等的;这一尊严是我们所有人都拥有的,任何人都没有侵犯它的权利。但是,这种我们所有人都拥有的,根据某些哲学家的观点是与我们的思想能力和从事自由选择,特别是与从事善恶选择的能力密不可分的人的尊严是什么呢?它肯定不是我们可见的东西,并且当它被侵犯时而不是被表述时,它更容易加以表述。

如果我们把自己限定于这一问题的某一方面,即限定在我们把人解释为能够根据自己的意愿而不管外部压力和环境,在善恶之间进行选择的存在者(being),那么也许我们就更能清楚我们的方式。(我们将不涉及那种无法以任何方式参与社会,完全依赖于别人的残疾者的特殊事例。)人们能够明确地作出选择,并且无论他们行善或行恶,他们都对他们的所作所为承担责任;正是拥有这一能力,而不是在其使用的方法上,使得人们在尊严上平等。根据这一描述,人性(humanity)作为整体,是值得尊重的,因此,这也是每个人自己固有的权利。在这一点上是无可争议的。但是,这意味着,在关于我们对待那些运用其自由去杀戮或折磨,去侵犯、

凌辱或践踏别人尊严的人的方式方面有什么特殊的吗？恰恰正是这样：甚至是最坏的人们，即那些因其罪过而必然受到惩罚或囚禁的人们，也必然被给予人的尊严，因为这一尊严完全不依赖于那些使人们彼此区别开来的差别——诸如，<sup>21</sup> 他们的性别、他们的种族和他们的国籍、他们的教育、他们的职业和他们的性格。

假如我们相信我们自己是使思想和行为不可避免地完全依赖于外部力量和环境、依赖于物质世界的纯粹自动装置，那么，的确，尊严的概念，并且因此而来的平等的概念，都是毫无意义的。

从我已表述的我们都是平等的这一事实中必然得出下面的结论：从法律角度来看的不平等的确会与人的尊严背道而驰。然而，这并不能得出结论说，在财产平均分配的意义上，我们有要求平等的权利。这种平等经常是理所当然地被提及，最初为某个中世纪宗派、后来为雅各宾<sup>①</sup>左派在法国大革命期间所主张，并自 19 世纪开始为社会主义运动的许多不同派别所主张。它们的理由很简单：既然人们是平等的，那么人人都应得到一切尘世利益中均等的份额。确实，在形形色色的平均主义那里，所作的假定如下：既然平等是最高的价值，它必然继续作为我们的目标，甚至在每一个人包括最贫穷的人由于这种平等而变得更糟的情况下也是如此。不必担心最贫穷的人会以比从前更贫穷的状况而告终：主要的事情是不允许任何人比别人过得更好。但是，这种推理是不能成立的。诸如此类的意识形态并不关注改善人们

---

<sup>①</sup> 雅各宾(Jacobin)正式名称为宪政之友社(1789—1792)或雅各宾自由和平等之友社(1792—1794)。法国大革命中最著名的政治团体，后来与极端平均主义和暴力密不可分，1793年至1794年期间领导过革命政府。——译者注

22 的命运,而只是关注于确保任何人的命运都不能比其他人更好;这些意识形态不是由正义感而是由妒忌所激励的。这里有一则关于上帝与一位俄罗斯农民对话的轶事。上帝说:“我将给予你想要的一切东西,不过,无论你要求什么和得到什么,你的邻居都会得到两倍于此的东西。你愿意这样吗?”这位俄罗斯农民答道:“上帝,请摘掉我的一只眼睛吧。”这就是货真价实的平均主义。

无论怎样,这种平等的理想是不可能实现的。如果它付诸实践,那么整个经济必然会从属于极权主义的控制;每一件事情都必然会由国家所计划;没有什么人能逃脱出国家的统治而被许可从事任何一种活动;因此,没有人会有什么理由去尽力尽责,除非强制他去努力。结果,整个经济将要崩溃,但是仍然没有什么平等;我们从亲身经历中认识到在极权主义社会制度下,不平等是不可避免的,因为那些从事统治的人们,如果他们摆脱了任何形式的社会控制,总是使他们自己获得最大的物质利益。他们还会去控制其他的利益,尽管这种利益不是物质的,但即使不是更重要也是同等重要的,诸如享有信息和参与政府;这些利益对于人口中的绝大多数人来说是无法企及的。因此,最后的结果是既贫穷又压迫。

23 当然,有人会问起利益分配上的平等是否能在自愿的基础上达到,正如在寺院或在吉布兹<sup>①</sup>的情况那样。答案很简单:这种平等在这样一种制度并不侵犯物理学或化学定律的意义上来讲,是可以达到的。但是,很不幸,就我们所知道的人类行为,至少是那种典型的人类行为而言,却是与这种平等大相径庭的。

<sup>①</sup> 吉布兹(kibbutz)是以色列的一种农业集体合作组织。——译者注

但是,这并不意味着在利益分配上的不平等不是严重的、令人担忧的问题,特别是那些发生大规模的可怕的贫穷地方更是如此。累进税到目前为止证明是减少这种不平等的最有效方式,但是,除此之外,累进税对经济产生了灾难性影响,对于穷人以及富人都造成了损害。因此,我们必须承认下面这一点:经济生活的某些准则不可能简单地加以取消。当然,极为重要的是,每一个人都应该能够享有我们称之为体面生活所具有的必需品:食物、覆盖全身的衣着、住所、医疗保障和子女教育。在文明国家里,这些原则被普遍地接受,尽管还有不尽如人意的地方。但是,任何试图在利益分配上达到完全平等的做法都是灾难的配方——对每一个人来说都是灾难的配方。尽管市场并不是公正的,但是废除市场却会导致贫穷和压迫。另一方面,若是我们不想蜕化到野蛮状态,那么人在尊严上的平等和由此而来的权利平等和责任平等,则是根本性的需求。例如,没有这种平等,我们也许会裁定使其他种族或民族被灭绝而不受惩罚;会决定没有什么理由应给予妇女同男人一样的公民权利;会决定对于社会没有什么用处的年老体弱者只应被杀掉;等等。我们关于这种平等的信念不仅维护了我们的文明,而且是使我们之所以成为人的原因所在。<sup>24</sup>

## 4. 论欺骗

25 蓄意传播虚假信息可以说是事物自然秩序的组成部分。蝴蝶对鸟儿说：“我根本就不是一只蝴蝶，我只不过是一片枯叶；”蚂蜂对护着蜂巢的蜜蜂说：“我根本就不是一只蚂蜂，我是一只蜜蜂……你会使自己明白的，亲爱的蜜蜂”，进而，它还以学术的方式说：“运用一下你的嗅觉器官”（显然，形形色色的蚂蜂实际上都会这样做）。划分这两种欺骗之间的区别是显而易见的：我们赞美蝴蝶，因为通过伪装成一片枯叶，蝴蝶试图把自己从其被当成晚餐的捕食者那里解救出来；然而，我们却谴责蚂蜂，因为它为了进入蜂巢而掠夺蜜蜂辛勤劳动所得来的果实，却要把自己伪装成一只蜜蜂。

我们可以对人们所说的某些谎言作出相似的道德判断：有些谎言使我们震惊，而另一些谎言却似乎情有可原。一些哲学家，其中最著名的有康德（Kant）<sup>①</sup>和圣·奥古斯丁（St  
26 Augustine）<sup>②</sup>为如下的极端的道德主张辩护：在任何情况下，

---

① 康德（Kant, 1724—1804），德国著名的哲学家、德国古典哲学的主要代表之一。——译者注

② 圣·奥古斯丁（St Augustine, 354—430），中世纪著名的神学家、哲学家、基督教思想家，代表作《忏悔录》、《上帝之城》。——译者注



都要严格禁止说谎。不过,某一道德的绝对命令断言,无论在什么样的情况下,我们都决不能说谎;这一命令不仅是不可能实现的,在某些情况下,它还与其他的绝对命令诸如对我们的同胞持有的善有所冲突,或者还与公共利益有所冲突。战争自然会使人想起这样一种情况,即蒙骗敌人是战争艺术的一个根本方面;在外交事务和商业活动中也是如此。但是,最简单的事例来源于第二次世界大战占领时期的真实生活:如果一位犹太人隐藏在你的家里,党卫军踢开你家的门来搜捕他,那么,你,进而一切有一点良心的人,是以我们都拥有决不说谎这一高贵的绝对命令的名义,要把他交出去而置他于死地吗?

政府常常不是直截了当地就是拐弯抹角地对其平民百姓说谎。政府常常这样做是为了逃避批评和掩盖所犯的错误或罪行。然而,有许多时候政府的谎言情有可原,这是因为这些谎言真实地寓于民族利益之中。除了必须保密的国家安全事务之外,这样的谎言也许关系到经济:例如,如果一个政府打算使货币贬值,那么,若是被问及此事,它就必须对此加以否认,要不然的话,国家将会遭受巨大的损失,因为金融投机商们会像聚集的蝗虫一样来蚕食那轻而易举得来的利益。

此外,在谎言与诸如谨慎细心和讲究礼貌这样的社会美德之间常常很少有联系,但是我们都会承认,若是没有这些美德,那么社会生活将会比实际状况更为糟糕:如果不能呼吸到真理的纯净空气,我们将会在一个俗陋不堪的世界里陷入窒息。我们不欣赏那些总是强调要说实话的人们,以及那些无论对错,被他们视做真理的东西:我们称他们为乡巴佬。

更为复杂和更具有争论的问题涉及医生在处理濒临死亡的病症时的诚实:如果医生不告知他们的病人其病情已毫

无所望,那么他们是在说谎,无论他们是直截了当还是拐弯抹角都是如此。不同的国家有不同的习俗,不难发现对于双方的不同论证;但是,这样的论证一般包含对人道主义原则的呼吁,包含关注病人及其家庭利益而不是真相本身价值的要求。

简言之,常识告诉我们,在很多情况下,欺骗是由于善的理由所导致的。问题在于:怎样界定“善的理由”而不是扩大到包括由我们自己的利益所遇到的一切事情的那种界定;并非我们所期待的每一事情对于他人来说也都是“善的理由”,很难设想涵盖所有可以想象的实例的规定。

某些对于不许说谎的道德绝对命令加以严格辩护的人们会说:如果无论什么时候人们想说谎,或者无论什么时候说28 说谎似乎方便可行,人们就欺骗,那么我们对别人的信任就完全受到损害;而信任在一个有秩序的社会里是我们共同存在的必要条件。他们进而还指出,说谎者无论怎样都会被自己的谎言挫败,因为没有人会相信那些信口雌黄的东西。

虽然这一论点本身并非是一种无理的论证,但是作为关于不能说谎的道德绝对命令的证明,它却不具有说服力。如果我们不再相信任何人所说的任何东西,生活的确会变得无法忍受;不过,我们相互信任的完全消除是不大可能的情形。我们通常知道我们何时可以安全地信赖人们所告知我们的东西,相反,我们也知道何时在某种程度上表示怀疑,因为我们的对话者有其自己想把我们引入歧途的理由。人们很少没有理由地说谎。当然,有许多声名低劣的谎言者:我曾经记得一位作家热衷于粉饰自己的生活,他每一次都要把这种粉饰推行到新的场合和新的听众;但是,他运用如此的想象力和机智做到这一点,以至于人们难以抱怨他。另外,尽管他的故事让人听起来很受用,但是每一个人都知道不应把这

些故事真当成一回事儿,因此,也不存在使别人受到损害的危险,因为他的个性中仅仅是缺乏真实的美德。进而,还有病态的说谎者,这种人关于任何事情都根本无法说实话;他们会没有任何明显的理由也没有任何想象力地歪曲和误解所有的事情。但是,这种人大致上是不会产生伤害的,因为没有人相信他们的所言所语,我们以他们应受的轻蔑来对待他们。 29

商业、政治和战争中谎言的流行也不会损害我们在与他人私下打交道时对他们的信任;在上述领域工作的人们非常清楚地意识到,谁想要欺骗他们和为什么要欺骗他们,他们知道什么时候应当小心。甚至广告中所讲的谎言也不比它们初看起来那样有害。所有国家都拥有旨在保护消费者不受误传所害的法律,而广告中对产品所作的虚假宣传会受到法律的惩罚。例如,把销售的自来水当成包治癌症的良药,就是非法的。另一方面,宣称神奇肥皂(miracle soap)或薄荷啤酒(humbug beer)是世界上最好的肥皂或啤酒,就不是非法的。区别在于,在后一事例中,广告商的目的并不是要我们相信神奇肥皂或薄荷啤酒真的就是世界上最好的;毋宁说,对于我们观看电视上无数次关于这类产品的广告后有了似曾相识的感觉,这会使我们加深对神奇肥皂那与众不同的包装的记忆,引起我们的注意,下次我们一定会买一块这样的肥皂。广告商准确地算计了我们在守旧性上的自然倾向;他知道,如果他经常不断而又充分地给我们显示神奇肥皂的画面,即使这一肥皂不存在,我们也会有似曾相识的感觉。

当我们转到政治上所说的谎言时,无论怎样,这里要作出一个重要的区分。政治中的谎言经常出现,但是在民主国家里,言论自由和批评自由保护我们免受它们的有害影响;真实与虚假之间的区分还是很清楚的。如果一位部长声称 30

他精通某些知识,他是在撒谎;不过,不管他是否被揭露出来,真实与虚假之间的区别都是显而易见的。同样的情况在极权主义国家里却不是这样的,特别是在全盛时期的,即斯大林时代的共产主义那里不是这样的。在这些国家,真实与政治上的正确之间的区别被弄得完全模糊了。结果,人民出于纯粹恐惧,半信半疑他们夸口喊出的“政治上正确”的口号,所以,长此以往,甚至政治领导人们也常常沦为自己谎言的牺牲品。这正是目的:若是在人们内心中引起足够的混乱致使他们忘记了真理与政治正确性之间的区别,人们也就会相信,政治上正确的东西因此也就是必然真实的东西。以这种方式就可使整个民族的历史记忆发生改变。

这不仅仅是一个欺骗的实例:它是一并彻底根除规范词义上的真理概念本身。尽管这种企图不会完全得逞,但是它  
31 所引起的精神上的荒芜特别巨大,在苏联那里尤其如此。在波兰,极权主义的政权统治从未实现其充分的潜能,其作用要缓和得多,但是仍然可以深切地感受到。因而,言论自由和批评自由虽然不能消除政治谎言,但依然会恢复和维护“虚假”、“真实”和“诚实”这些词的规范意义。

虽然在很多情况下,欺骗是人们许可的,或者甚至是人们以“善的理由”所渴望的,但是并不能得出这样的结论:我们甚至可以说“有时欺骗是错的,有时则不然”,并且对欺骗可听之任之。这是一个太含糊以致无法信赖的原则,因为可以用它为所有的欺骗实例来辩护。也不能得出结论,我们应当根据这样一种戒律来教育我们的儿女。教导儿女的更好方式是指出,无论在什么样的情况下,欺骗都是错误的;这样一来至少在他们撒谎时,他们不会感到心安理得。其余的事情他们会在没有成人的帮助下,迅速、轻易地自己学会。

不过,如果一个关于不许欺骗的绝对律令既是无效的又

是潜在地与其他的、更为重要的道德绝对命令相冲突的话，那么我们如何去发现一个普遍原则，以考虑欺骗被允许的那些时机呢？如我前面所述，答案在于没有这样一种原则：没有任何普遍的准则能够考虑到每一种可以想象得到的道德境况并且提供一种确实可靠的解决方案。然而，存在着我们考虑问题时可以获取的特定的道德，并且这些道德可以证实是有用的。 32

首要的道德是我们应该作出不对自己说谎的努力。这其中就意味着当我们说谎时，我们应该意识到这一事实。自欺本身是一个单独的、重要的话题，我在这里不可能加以讨论。只要说到这一点就足够了，即无论何时当我们出于善的理由而说谎时，我们应该知道我们在做什么。

第二，我们应该记住，我们用以为我们对自己说谎进行辩护的方法，以及我们用以说谎的名义的“善的理由”的观念，如果所说的这一“善的理由”恰巧与我们自己的利益相一致，都总是值得怀疑的。

第三，我们应该切记，即使当欺骗是由于某些其他的、更伟大的道德的善的缘故得到了合理的辩护，欺骗本身依然不是道德上的善。

第四也是最后一点，我们应该意识到，在欺骗常常有害于他人的同时，欺骗也常常更加有害于我们自己，因为它的后果是心灵的泯灭。

铭记这四条准则并不是使我们或者使我们中的绝大多数人成为圣人，也不是要在这个世界上消灭欺骗。但是，在我们运用欺骗为武器时，甚至在我们必须运用欺骗时，这也许可以教导我们谨慎行事。

## 5. 论宽容

33 正如我们都必然已经注意到的，“宽容”一词在现今是一个非常流行的词。但是，正如在各个方面所强调的宽容，像许多其他流行的词一样，这一词很容易被模糊不清、粗心大意和出于各种不同的目的而加以使用，所以最终常常使我们失去了关于宽容的真正含义的线索。尽管这一词本身在古典拉丁文中已经出现，但是宽容问题却是作为 16 世纪欧洲的一个社会问题而出现的，是作为宗教分裂和冲突的结果而出现的。在那时，宽容只是意指使其他人不会因为其宗教信仰和宗教活动而遭受迫害。因此，宽容的倡导者们的目标是要通过这样一种方式改良法律，以便国家不再付诸暴力来强加给人们某种占统治地位的宗教。在这个意义上，对宽容的呼吁变得愈益强烈，并在许多不同国家颁布的法令中得以保护；但是不久这些同样的法令被废除，种种迫害卷土重来，

34 要求惩治那种信仰的异端者和持不同见解者的呼声不绝于耳。我们知道，宗教战争的历史被印上了无数的荣耀。然而，可以肯定地说，最终在名义上的基督教国家中，争取宽容的战斗从总体上赢得了胜利。在伊斯兰国家里却不是如此，这些国家中任意妄为的、不宽容的运动极为强大。一个宽容

的社会制度就是在公民选择自己的宗教信仰和实践活动时不把任何东西强加于其公民。的确,关于国家应该避免干涉宗教事务的原则已日益深入人心,以致在欧洲的共产主义国家里,包括在那些教会、牧师和信徒在其中曾经受到过最严厉压制的国家里,宽容至少在口头上得到了承认。

尽管所有这些在今天似乎是显而易见的不争事实,但是通过更加深切的审视,一些复杂的情况开始出现。在符合人们接受和使用的宽容原则的意义上,我们不仅需要法律,而且还需要合理的文化环境,这些方面不可能通过发号施令制造出来的。16、17世纪基督教宽容的倡导者们争论说,以我们在关于神圣的三位一体问题,即关于圣餐的神秘东西还是命中注定的神秘东西问题方面的不同见解的名义,我们应该消除彼此残杀,因为上帝在最后的审判中将不会问及我们的神学见解是对或是错,而只是问及我们是否尽力按照福音的戒律来生活。因而,可以假设,有时还可明确无误地断定,在教会、信仰或教派之间的一切独断论的差异都是无关紧要的和无法证明的;由此,有人会进而轻易地得出结论说,关于任何这种作为独特的、分离的机体的教会或教派的存在,没有什么合理的证明。然而,很难说服教会自身相信这一点。(尽管所有这些在基督教文化中在相对宽容的国家里,例如在17世纪的荷兰都发生过,但是公开的无神论仍然不被容忍。)所以,有一种新的意义潜入宽容的概念中,即无关紧要(indifference)的概念潜入进来了。但是,这里有一个差异,即文化的与心理学的之间的差异,具体的差异表现为:一种说法认为即使宽容种种大的错误也比挑起宗教战争要好得多;另一种说法认为我们必须宽容一切形式的神学见解因为它们都是无关紧要的事情。我讲下面的话是一回事儿:“虽然你的见解是可怕的、错误的和有害的,但是我不能为

此就要砍掉你的脑袋；我把这件事情呈交给上帝；”而我讲下面的话则是另一回事儿：“对于宗教，你可畅所欲言，没有人会在乎什么的。”

36 无论如何，当我们谈论宽容时，我们不仅谈论的是涉及宗教的法律，而且还谈论到人的行为和道德。（今天，虽然我们倾向于提及“宽容”而不是“容忍”，但是二者之间似乎没有什么差别。）所以，若是我既不迫害其他人也不要求别人的迫害，若是我抑制住对于那些我非常厌恶或憎恨，那些给我震撼或给我打击的事情的过度反应，那么我就被说成是宽容的。当我们谈论对不同药物的宽容时，我们是在与医学相似的含义上使用了这个词：由于药物是有害的，所以当我们说到我们对某种特定的药物具有某某宽容时，我们是指我们的身体能够接受某某没有损害的药物的剂量。在法国，妓院通常被称为“宽容之家”，这一名称指明了：虽然妓院大体上不是一个什么好东西，但是出于多种不同的理由，对妓院加以宽容还是有益可行的。在现代法国，人们会时常看到街道标示牌上奇怪地写明：“可容忍停车”；这些标示牌显现出一类可勉强接受的暗示，而在事实上确切地说，这些标示牌的意思就是暗示它们指出了那类通常不许可停车的地方（常常是在人行道上）可以停车，有关当局会把它作为一个特殊案例来加以容忍——这再次表明这种案例一般来说不是某种好事。

37 然而，重要的是要注意到，当我们今天享有宽容时，这通常是在无关紧要的意义上来说的：实际上，我们被要求忍受别人所表达的——或者所持有的——任何见解，有时甚至是要宽恕别人的每一种可以想象的行为或见解。这一类的宽容是一些完全不同的东西，对于这种宽容的要求是我们的享乐主义文化的一个组成部分，在这种文化中对我们而言的确



没有什么要紧的事情；这是一种没有责任和没有信仰的生活哲学。它在今天受到了形形色色的合乎时尚的哲学的鼓励，这些哲学教导我们说，不存在传统意义上的真理之类的东西，因此，当我们坚持我们的信仰时，甚至在我们不具攻击性地坚持信仰时，我们事实上正在违反宽容。

这是胡说，而且是有害的胡说。轻视真理会伤害我们的文明，其损害不会比狂热地固守真理要小。此外，平民百姓为种种狂热开辟了道路，使得这些狂热滋生蔓延。我们的文明鼓励这种信仰，即每一件事情都应该恰好是有乐趣的和成为游戏的——正如这种信仰实际上在所谓“新时代”幼稚的哲学中所出现的那样。这些哲学的内容无法描述，因为它们意味着人们向它们所要的任何东西，这就是它们的目的所在。

我们有权利恪守我们的信念。举一个例子：在文明国家里，同性恋的活动不是违法的，当然了，只要它是在彼此赞同的成年人之间进行的活动就不算违法。天主教会认为同性恋活动是在道德上误入歧途，根据旧约和新约、根据天主教会自己的传统和自己对于性的神学解释，这种活动应受到禁止。现今，如果天主教会旨在要求恢复严禁同性恋活动的法律，它就会被指责为十足的不宽容。但是，同性恋组织要求天主教会废除其在同性恋问题上的教义，这里则正是这些组织以另一种方式显示出十足的不宽容。在英国，由于同性恋问题，已有许多针对教会的示威和抨击的事例。因而，在这里，谁是不宽容的呢？那些强调天主教会是错误的同性恋者可随意地摆脱教会，没有什么东西阻碍他们。但是，当他们以粗暴的、有害的方式想要把自己的见解强加给天主教会时，他们没有维护宽容，而是奉行了不宽容。只有彼此都相互宽容，宽容才是有效的。

经常听到有人说,人们应该由于其行为而不是由于其见解受到惩罚。麻烦在于行为与见解之间的界限并不总是一目了然。例如,在一些国家里,煽动种族仇恨是违法的。然而,煽动会采取许多形式,种族主义者常常说他们所维护的只是他们要表达的某一见解,而一个人不能因为自己的见解受到惩罚。不过,口头上的表达也是一种行为方式,像所有的行为一样,它可能带来最好的或者最坏的结果。如果我们对此仅谈及这一点,我们可能被认为是在暗示:一切见解都应该依据其可能的结果来加以制约。另一方面,如果我们不是这样谈及的,我们则是在暗示:只要没有被卷入暴力,就没有什么事情会是违法的。因此,我们必须寻求妥协的解决之道——尽管这总是不令人愉快的,但却是不可避免的。这同样古老的两难推理折磨着宽容问题:我们也许、我们应该宽容那些敌视宽容并企图摧毁一切维护宽容机制的政治运动或宗教运动、极权主义运动或旨在把其本身的专制社会制度强加于人们的运动吗?诸如此类的运动在它们还渺小时也许没有危险,那时人们还可以忍受它们。但是,在它们扩大并急剧地增长时,人们到那时就不得不忍受它们了,因为这时它们就变得无法战胜了,最终,整个社会沦落为某种最坏暴政的牺牲品。因而,正是无限制的宽容转而反对自己并且毁灭了它自己存在的条件。我承认,我自认为,那些旨在毁灭自由的运动不应该得到宽容或者不应该假定受到法律的保护;宽容在这种不宽容中所受到的危害一点不亚于这种过度的保护。

然而,没有什么好的原则不会被转而加以坏的运用。尽管禁止种族主义意识形态的表现是可以接受的,但是,在美国,那些从事研究人口中种族划分的多种不同能力统计分布的人士,却被诬蔑和被指责为种族主义者,这是无法接受的。

这样的研究自然需要特别的关注,并且一定是很容易地被用于种族主义宣传的目的;但是,以这种借口来禁止上述研究 40 则远比这种研究可能产生的无法预料到的后果要坏得多,因为这意味着接受这样的原则,即如果其结果证明与特定时代人们所接受的理念相反的话,那么一切科学研究都应该受到禁止,而这是一条极权主义的原则。当然,如果有人拥有很充分的反驳,那么他就应该批评这种研究的结果;但是,要禁止这种研究,就有可能建立某种凌驾于科学研究之上的意识形态专政。

我重申:宽容并没有像对一个宽容社会的保护和巩固那样,受到法律的最好保护。我们每一个人都有不宽容的潜在可能。把某个人自己的世界观强加于别人之上的需要还是很强烈的。我们会喜欢每一个人都信仰我们所持有的信仰,因为只有在那时我们才会感到在精神上立于坚实的基础,不再需要思考我们的信仰或者不再需要思考这种信仰所面对的其他信仰。正是因为这一点,不同的宗教信仰、哲学信仰或政治信仰之间的对抗才会包含如此众多的侵害。但是,如果不宽容,换言之,如果那种以侵害的或强制的手段迫使别人转变并接受某人信仰的欲望被这样一种生活方式所消除,在这种生活方式中,除了生活是玩玩以外,没有人信仰什么东西,没有什么东西与人们利害相关,那么我们迟早注定会使我们沦落为某种意识形态专制的受害者。让我们不要用赞美普遍的无关紧要(indifference)来反对赞美强制吧!

## 6. 论旅行

41 我们为什么旅行？我们喜爱旅行的哪些方面？问及这些问题似乎是有点傻：总之，我们都知道我们为什么旅行。但是，有很多事情最初看起来清楚明白，而后来却证明根本不是那么清楚明白的。旅行是一种行为本能吗？如果是的话，什么样的本能激起了旅行？我们享受旅行是因为旅行使我们体验到了某些新的东西吗？旅行仅仅是因为这种引诱我们的新鲜感吗？如果是的话，这不是一种古怪的享受吗？

许多世代相传的体验，无疑是通过某些进化的过程而逐渐灌输给我们，告知我们世界并不是一个友善的地方。我们已了解到在这样一个世界里，明智的做法是不要相信新奇的和未知的东西，而要珍视可靠的和熟悉的东西，安居于我们自己的一隅而不要迷失于歧途险路。但是，我们并没有这样

42 做。为什么孩子们这样喜爱旅行的书籍？为什么当我们地图上的空白处被完全涂满而墨迹几乎未干之时，人们就立刻使自己更加匆忙地从事太空旅行，从事稍前几乎不可想象的旅行，并且继续梦想着探索更加遥远的太空呢？

当我们谈论旅行时，显而易见并不仅仅是指那种从一地到另一地的运动，而是那种旅行本身就是目标的运动；我们

并不是谈论那种为了去完成我们应当实现的事情而不得不去从事的旅行,对此,若是能够的话,我们宁可在家里去完成,根本不必经历旅行所需的烦恼和困扰。在机场安排会议并在会后立即返回其办公室的商人们完全不是在旅行,那只是在办理他们所喜爱的商务,而现今他们的确可经常在家里从事经营。我也不能确定旅行是否指下面这个描述那种大众旅游观光的词,即,例如,像英国这种寒冷国家的居民为了寻找温暖的气候和海水而移居到西班牙,并且他们心中有大量英国酒吧和英国食物(上帝保佑我们)一定在那里等待着他们,而在西班牙本身,人们对这些东西并不感兴趣。我们所谈论的这类旅行者在其旅行出发之际就想要体验某些新奇而未知的东西,并且仅仅是因为这些东西是新奇的和未知的。

严格地讲,当我们旅行时,我们一开始并不是要了解某 43  
些东西;我们通过我们的旅行所学到的东西在家里也能学到,而且往往是更容易学到。正如贺拉斯<sup>①</sup>所说的:“他们改变了他们的蓝天,而没有使他们自己穿过大海。”(*caelum non animum mutant qui trans mare currunt*)换言之,我们通过从此地到彼地的漫游并没有获得智慧。所以,我们不是为了知识而旅行。我们也不是为了一时遗忘我们的日常心事和烦劳而旅行,因为我们知道(还是贺拉斯所说的)“骑手身后无法前瞻”(*post equitem sedet atra cura*),换言之,无论我们走到哪里,我们的心事都与我们同行。因此,既不是对知识的渴望,也不是逃脱的欲望,而是简单的好奇驱使我们去旅行;好奇看来有其自身的推动力量,而这种好奇是不能根据其他东西来加以解释的。那些研究过诸如此类事情的人士

---

<sup>①</sup> 贺拉斯(Horace, 公元前65—前8),罗马杰出诗人,代表作《诗艺》等。——译者注

告知我们：好奇，即去发现某些事情的一种无关利害的需要，是与我们所有人的生活一起保持下来的一种本能，是一种唯有人才具有的特性。

我们对不熟悉的东西感到好奇，既不是因为我们期望从这种东西中得到什么利益，也不是因为我们感受到了这种东西的威胁而想要以某种方式阻止它伤害我们；我们只是好奇。人们出于纯粹的好奇做了许多他们知道是危险的事情：他们在不熟悉的、充满危险的地区旅行，在这些地方，他们有时会被所要攀登的崇山峻岭或所要探究的岩洞深穴夺去生命。44 正是因为我们的好奇，我们才被从伊甸园里逐出，神学家通常把好奇本身谴责为罪过。然而，如果没有这种罪过的刺激，我们的生活就不会有什么变化，也不会有什么进步。

今天，人们时常会遇到这样的见解：没有什么“发现美洲”之类的事情，因为在欧洲旅行家们到达美洲海岸时，印第安人已经在美洲生活了很长的时间，他们并不需要自己的国家被发现。但是，这是一个愚蠢的反驳，因为，如果人们的生活彼此之间孤立，对彼此的生活方式无知，当人们最终相会时，人们的确可以说他们是彼此“发现”。如果美洲人在航海技术上更加先进和先到达欧洲，或许真的就可以说是他们发现了欧洲。甚至在今天，由好奇所驱使，当我们在我们所不知的一些国家和城市旅行时，我们对我们自己谈论着发现；在这种意义上所发现的某些东西只是体验到的新的东西，并不需要获得人们前所未有的知识。我们时常行进在充满情感的旅途上，去我们孩提时的地方，到我们曾经很熟悉而离开后久未踏足的地方，这些都肯定是一种旅行，是一种发现；因为即使从表面上来看，我们在诸如此类的旅途中似乎没有体验到什么新的东西，但是我们却在某种意义上回归45 到过去很久前的我们自己：这仿佛是在时间中旅行，是

以这样一种体验到似曾相识的新东西的方式在时间中旅行。

因而,我们感到对新体验的需要只是因为这些体验是新的,而不是因为关于这些体验的其他方面:正是体验的新颖本身吸引着我们。如果我们被新颖吸引住了,正是因为我们特定的、独有的体验时间的人类方式。我们总是愿意处在一些事情的开端:感到世界在向我们开放,感到世界正刚刚开始。对于新颖的体验使得我们有了这样的感受,尽管这种感受是虚幻的。也许,这就是为什么人们要更换丈夫和妻子:这使得他们为了一个时刻、为了新的时间、为了另一种开始,而去加以体验。

设想好奇或者对于新颖的需要总会时时、处处完全在同样一致的程度上伴随着我们,这无疑是错误的。若是这样,那么我们的生活就将是不可能的。在所有的生活形式中,旨在维护现存秩序的本能与旨在进化的本能一起存在。在我们人类当中,这两种相反的力量表现在一方面是我们对于安全、稳定和亲近的需要,另一方面是我们对于新颖和变化(换言之,新奇)的需要。尽管这些倾向是矛盾的,但是这二者都是我们之所以成为人类的根本方面。其中的一个方面可辨别人类的种种性格,它在某种程度上还在自身之中表现出那些相互冲突的倾向:我们可区别两种不同的人,即一46种是因循守旧、按部就班的人们,另一种是要打破陈规陋习而只渴望变革更新的人们。

最后,值得注意的是,我们的好奇、我们追求新颖和不熟悉的事情的需要是以某一种对世界的观点——某一种“哲学”为先决条件的,无论我们是否意识到这一点。也就是说,这是以我们所体验到的世界为先决条件,这一使我们如此好奇的世界具有某些价值。如果像佛教信徒那样,我们真的相信世界毫无价值而只是充满了痛苦和苦难,相信世界的

每一个重要方面总是依然如故和没有什么差别，相信太阳底下无新东西和人类历史只不过是同样的痛苦和苦难单调乏味的周而复始，如果我们真的相信所有这些，那么我们就不会感到什么好奇，不会有什么体验新事情的需要，因此也就不会有什么旅行的渴望。

然而，佛教信徒的问题是否正确，不是我们所要探讨的问题。因为，对这一类问题的探讨会使人们坠入形而上学黑暗的深渊，在从事关于旅行这样琐屑的、轻松的主题的思考时，我们不应该探讨这类问题。



## 7. 论美德

我们谈论美德(virtue)时,我们所指的是什么呢?我们 47  
谈论与特定活动相关的不同类型的美德:公民美德、知识分子美德,<sup>①</sup>等等。我们可以说,在这种意义上美德是具有道德内容的技艺(skills):美德从道德上来讲是有价值的。我们还可以一般地谈论美德,这意味着那一套套从道德上讲有价值的技艺不仅使我们成为更好的人们,而且也能改善我们同其他人的关系:这些美德使我们为善并且使我们的生活为善。

现今,几乎很少听到论及“处女的贞操”、“失去贞操”、“不贞的女人”等等,在我们的脑海中这些短语是与维多利亚时代<sup>②</sup>的贞洁理想相关联的,在我们的时代这些说法是很可笑的。也许正是因为与过去理想的这种关联,“美德”一词才具有了某种多少失去了光泽的外观。这有些遗憾,因为“美德”一词包含多种美德,而这正是我们需要认识它们的

---

① 在这里“处女的贞操”、“失去贞操”、“不贞的女人”分别为 maidenly virtues, lose one's virtue, women of easy virtue。在传统文化中,女性美德的很重要内涵体现在保持贞操,因此,在这里把 virtue 译为“贞操”。——译者注

② 约指英国女王维多利亚在位的 19 世纪 30 年代至 20 世纪初。——译者注

时候了。我们毕竟没有别的什么词来表述道德技艺的聚集  
48 体。我们不需要一个像希腊语 arete(卓越)这样一个既可以  
用于物又可以用于人的肯定性质的广义界定:例如,刀子的美德在于能够切割,土地的美德在于带来丰收。我们也不需要一个像拉丁语 virtus(美德)那样主要指男子汉气概的狭义界定。但是,英语 virtue 一词是我们用来指善的词。

有多少不同的美德,怎样给它们分类,这不是我们这里所要关注的问题。然而,值得注意的是,如我在这里已指出的那样,美德作为对于人类共同体生活具有本质意义的道德技艺,在一个重要的方面则与其他的、非道德的技艺相类似。

我们是通过一个践行美德的共同体培养而学习美德的,正如我们学会游泳或学会使用刀叉那样。我们不可能不下水就学会游泳,同样一个孩子也不可能通过阅读一系列关于他的手指握住刀叉的准确角度的复杂指南来学会使用刀叉。同样,如果在一个共同体中美德不被践行,那么关于美德的指南则毫无用处。当美德衰竭殆尽之时,人类社会也会随之衰亡,任何数量的指南都无济于事。一位牧师可以在布道坛上引用福音书,但是他若是滔滔不绝地讲的是恐吓和诅咒,并且被认为是充满了仇恨,那他不可能向他属下的众教  
49 徒教诲基督教的美德;相反,由于他本人的所作所为,他会削弱和毁灭他所布道的美德。与之相似,富有的金融家除非把他的财产用于接济其他人,否则他就不能抑制住人的贪婪。

因而,美德不是从教科书中学到的,而是通过生活在那些身体力行美德的人们之中学到的。但是,所有的美德都能在某一个人身上体现出来吗?斯多葛学派认为,这是可以的。他们相信,美德就是美德对其自身的回报:例如,恰如对正直之人的回报就在于此人正直这一事实。对斯多葛学派来说,美德只有在为了其自身目的而身体力行时才是真正的

美德；如果有人是在对其他人奖励的期望之下才奉行正直，那么他不可能是真正的正直。所以，可以得出下面这点结论：如果我们失去了某一美德，我们就会失去所有的美德；反之，我们拥有了某种美德，我们也就会拥有所有其他美德。拥有某些美德而失去其他美德就会意味着我们不是为了美德本身的目的而践行美德，而是为了与我们自己的利益或方便相关的其他理由而践行美德，因而这些美德就不会是真正的美德。相反，恰恰由于它们是善的，而为了善自身的目的去践行美德，意味着我们对它们完全的身体力行，因为我们没有理由只是践行一些美德而不践行其他的美德。

这样一种关于美德的全然或皆非 (all-or-nothing) 的观点是非常有局限的，也是难以坚持的。要说如果我们完全拥有某一美德就必然拥有所有美德，这意味着我们要么是完美无缺，要么是毫无所值、败坏透顶，在这二者之间一切皆非。正是那种不明智的教育策略才会向人们提出在完美化身与腐烂透顶之间进行选择，因而，这就很容易使人们对他们说：好的，如果我不能成为完美的化身，那么我做什么都无所谓；并且我必定不能成为完美的化身，那么我也正好可以为所欲为。 50

因而，斯多葛学派关于美德的观点是有局限的和危险的。这一观点也是虚假的，因为假设人们具有某种美德——真实意义上的美德，即不是出于深思熟虑，而是出于美德本身的缘故去践行的美德——而不具备其他美德，这没有什么矛盾的。某个人可能正直和谨慎，但不勇敢；某个人可能对其他人真诚和亲切，但不勤奋；诸如此类，不一而足。我们从这一斯多葛学派理论可以挽救的唯一真理果实在于，诸美德看来是彼此相得益彰的：如果我们已经具有某些美德，那么我们的确更容易获得其他美德。例如，如果我们开始寻求正

直,我们很快发现我们还必须成为坚定不移的和英勇无畏的人。所以,诸美德完全不是像它们看起来那样彼此互不相关。

对于美德所持有的全然或皆非的僵化态度从教育上来讲不仅是贫乏枯寂的,而且这也很容易滑向狂热盲信。在美德实践上的绝对主义会是很有害的:如果某个人无论何时何地都身体力行美德和倡导美德,而置环境于不顾,那么他就会使生活无论对于自己还是对于他人变得不可忍受。具备英勇这样一种美德可能会退化成纯粹的鲁莽;如果严格地运用而对任何种类的减罪情节(mitigating circumstances)<sup>①</sup>都视而不见,公正审判(justice)就会成为十足的残忍,而这就不是由真正的公正所予以的,而是由骄傲自满所予以的;真实(truthfulness)变成凶残蛮横和对别人的苦难与不幸的无动于衷;对于别人的痛苦和悲哀加以同情的、值得称赞的原则会导致对于邪恶的包庇纵容。甚至聪明也可以不过是一个逃避生活中不可避免的冲突和兴衰变迁的托词。在穷兵黩武的部落中长大的人们学会了英勇无畏和坚韧不拔,但是他们也常常是残忍不仁的;在学术追求上不断跋涉并完全具有知识分子美德的人们有时对其周围正在发生的事情熟视无睹,这部分地是由于相信他们的工作更为重要,部分地是由于不愿意使他们自己卷入人们从事社会事务所必然发生的冲突之中。但是,他们所缺少的公民道德也会导致过度:那种促使人们投身公共生活的社会责任感会蜕化为以某个人自己观点的正当性来寻衅放肆地坚持排斥其他所有人,从而轻重不分,本末倒置。

还应值得注意的是,虽然所有美德都很容易蜕变为反美

---

<sup>①</sup> mitigating circumstances 常用做一个法律术语,译为“减罪情节”,即可使罪行减轻的情节(行为),也可以意译为“情有可原”。——译者注

德的,但是有些美德比其他美德更易于产生这种蜕变。因此,例如,尊重真理,特别是当某个人相信自己真理在握,就似乎比和气好意地对别人说话更容易蜕变为盲从轻信,而勇气胆识会比宽恕大度具有更大的危险。 52

当然,正如拉·罗什福科(La Rochefoucauld)<sup>①</sup>所宣称的,并非我们所有的美德都只是我们自高自大的遮掩;不过,的确,假如我们不去关注什么事情会出错,那么,善总会转变为恶。尽管这并不是什么颇为新颖或引人瞩目的观点,但它是对一种提醒的重申:我们应该不断地警惕自欺欺人和自满自足,我们应该不断地在检查我们行为的真正动机时审慎多虑。我们不可能期望人人皆完美,或者不可能期望人人皆等同,但是我们应该意识到对于美德的身体力行需要灵活性,需要有对于人类事务无限复杂性的理解。这样一种理解只能来自于体验。这一点听起来并不难懂:当用教科书的方式来分析美德时,美德就开始变得似乎比它真实存在更加复杂。实际生活中所需要的美德是一个简单的事情,因为真正的美德是天然的(natural)技艺,是从我们自己的生活体验及其冲突需求中所学来的,是从善良和沉思的人民的社會中学来的。

---

<sup>①</sup> 拉·罗什福科(La Rochefoucauld, 1613—1680),法国思想家,代表作《道德箴言录》。——译者注

## 8. 论集体责任

53 在我们看来，“集体责任”（collective responsibility）这一短语与最坏种类的社团群体（association）密切相关。它在我们的脑海中唤起这样的景象：运用所占有的权力为了报复而随意杀害试图抵抗的人们；对人质的扣押和杀害；导致数以百计无辜人士最终死亡的恐怖主义袭击；由于那些真实的或虚构的错误，那些我们感到是在其成员的掌控下而遭受的错误，而对整个民族、人民或种族的仇恨。然而，我们在这里并不考虑这类情景的种种个案，因为它们显而易见，毋庸置疑。

人们时常会说，基督教关于原罪的教谕也涉及了集体责任的观念，因为根据基督教教谕，我们必然都要承受来自遥远的、说不清楚的过去时代的、我们未曾谋面的两个人<sup>①</sup>所犯下的罪行。但是，在这里，应作出一个区别。如果我们假  
54 设，就像某些基督教神学家所做的那样，亚当和夏娃遗传给我们的不仅是我们本性中的缺陷，而且也是他们罪过的真实道德负重，这样就使我们成为我们未曾犯下罪过的真正同谋犯，并且在这个世界上所有降临到我们头上的罪恶都是上帝

---

① 指亚当和夏娃。——译者注

对于这一原罪的惩罚,也就是说,我们的确要担当真正的集体责任。基督教人道主义者发现这种担当是不可接受的,因为它似乎把上帝描绘成一个残酷无情的暴君而不是一个慈爱之父,并且我们自己关于普通公正的意识实质上与这一描述大相径庭。然而,如果基督教关于原罪的教谕并不涉及这样一个担当,而只不过涉及人的本性总是被这种原罪所扭曲,我们只不过是在原罪所扭曲的状态中继承了原罪,那么这种情况就与我们出生时所具有的遗传病没有什么不同:虽然这也许对我们来说是致命的,但是我们并不是以罪过和惩罚的方式来对待它。确实,罗马教会今天并不教谕我们继承罪过本身,而只是我们本性中的缺陷经常引诱我们犯罪。但是,它没有迫使我们去犯罪;我们能够抵御住这种引诱。因而,我们对于我们自己的罪孽是负有责任的,但是我们并不对于我们先辈们的那些罪孽负有责任。邪恶是人的创造,人们彼此承受的苦难也是人的创造;就那种未经人的帮助是由于本性自身所引起的苦难而言,可以假定这种本性也是被原罪所扭曲的,并且这种原罪致使我们所承受的诸多苦难并不是那种确切意义上的惩罚。

那么,有没有某种意义上可以为集体责任的观念作辩护? 55  
不与我们的关于普通公正的意识相对立,我们就可以坚持认为某个人对于某个事情负有他自己并没有负起的责任吗? 我认为有这种意义,我认为我们能够坚持这一点。

我们每一个人都属于形形色色的人类集体,这些集体甚至在其成员发生变化的情况下还继续保持着它们的认同:诸如国家、教会、某个社会组织或政治组织,或者诸如学校或医院、大学或城市这样的机构。我们自然地认同这些集体,因为我们感受到我们的命运是与它们息息相关的。对此,我们感受到这一点,不仅是因为它们的失败或成功给我们个人带

来的影响、促进或破坏,而且也是因为我们把它们视为某种类型的道德实体( entities),因此也把它们视为很宝贵的东西。这种约束着我们与它们,也约束着他人与它们的纽带并不只是基于对获取或损失的计算,而是基于对共同的命运和无私的团结所持有的信念,即使我们犯有反对这一信念的罪恶时我们也承认这一信念。所以,对我们来说,十分自然的是我们感到牵挂着我们所属的集体本身的行为,无论这些行为是善的或恶的,无论是现在的或过去的;同样自然的是我们感到,这些行为使我们牵挂,不仅是由于我们自己的、物质的利益与之相连,而且还是由于我们关心着整个集体。换言之,我们对于集体具有道德的旨趣( interest)。应该承认的是,我们发现,享有集体的那令人敬佩的业绩和成功要比分  
56 担集体的耻辱或集体的失败更加容易。体育运动的爱好者会为他们地方的或国家的俱乐部的胜利欣喜若狂,仿佛他们自己就在亲自参加比赛,但是他们不会具有同样的分担失败的意识,无论他们是怎样强烈地感受到了这一失败:总而言之,不是他们输掉了比赛。我们很容易在看待这些事情时会以某种方式失去我们的对称感:无论结果,还是原因,若是好的,我们都愿意与之分享;若是坏的,我们都宁愿推诿给别人。

然而,比赛场上的胜利或失败与道德责任没有多少关系,道德责任有其更加困难的问题。或许这一标题下的最重要的争议就是民族责任( national responsibility)问题。每一个欧洲民族(当然是除了自己的民族以外)在过去都有自己宁愿忘记的某些可耻的插曲。我们能要求那些本人无论以什么方式都没有参与到这些插曲中的人们感到罪过或羞耻吗? 我们有理由坚持在第二次世界大战之后或之前不久出生的德国人,即现今在 60 岁左右的人们,要感到为希特勒的



罪行负有责任吗？美国人应为他们奴役或灭绝北美印第安人而感到犯有罪过吗？英国人应为他们为他们在维多利亚时代使用童工而感到犯有罪过吗？波兰人应为 17 世纪的宗教迫害或在他们国家内战时期残酷虐待少数民族而感到犯有罪过吗？我认为，答案在于：虽然我们不能再要求别人做到这一点，但是为了我们的精神健康（well-being）我们可以，也应该要求我们自己能够做到这一点。当然，实际上，我们很容易做到恰好相反，我们要求别人负责任，而我们却以不相信集体责任为借口来使我们自己推卸责任。 57

我们不是要对我们先辈们的所作所为负有个人的责任，但是如果我们相信一个民族就是一个道德的、精神的实体，一个即使一代又一代的人们逝去而另一代又一代的人们接踵而至，也能超越时代保持民族认同的实体，那么我们也必定有理由相信集体责任，即作为不断延续实体的民族责任，与个人责任一起共存并在。人们或许会把这一点同人们继承父母的财产也就继承了父母的债务相比较，除非我们可以自由地接受或者拒绝这种继承，并且我们对这种继承的拒绝也并不必然地被视做拙劣，否则，如果我们接受了这一继承，我们就在法律上有义务去偿还这种债务。这种类推有两点缺陷：我们对于我们先辈们的罪孽并不负有法律上的责任；如果我们接受我们在所称之为民族集体中的成员身份，我们就无法拒绝我们的继承。因此，我们不是在法律上有义务接受责任，其他人也没有理由要求我们如此接受；但是，如果我们不去担当这种责任的负重，以及可能与责任相伴随的罪过和耻辱的负重，那么民族的精神健康就会遭受苦难。我们欺诈的阴影会处处追随我们，而当我们为自己的民族尊严进行辩护的时代再一次到来时，我们将无力抵制。 58

宗教集体的案例看来也是与之相似的。如果说（正如罗

马教会对其信誉所言)天主教会对于在过去以它的名义所犯下的种种错误、迫害和罪过表示懊悔,并对这些错误、迫害和罪过感到耻辱,而不是对此自我满足于说什么“这不是我们的,而是别人的”,那么这正是天主教会精神健康的优点所在。天主教会是一个已经存在了若干个世纪的持续不断的集体有机体;从内在方面来讲,它远比一个民族更有组织性。过去以宗教名义犯下的罪行因此成为宗教的罪行,而不是那些死亡已久的无名势力或个人的罪行。

但是,我们能够通过告诉自己我们从不属于任何一个民族或教会或任何一种在道德上绵延不断的集体实体,我们对过去的成功和失败、正确和错误毫不关注,我们只关注我们自己的利益,而完全避免这些吗?我们的确可以如此去说,但是我们却不能真诚地相信这一点。如果我们拒绝参与任何一种集体,并且从未感到与什么事情休戚相关,我们仍然可以活着,但是那不过是动物畜生类的生活,在这种生活中,当灾祸降临我们身上时,正如灾祸完全会时常不断地降临到我们身上,我们不可能期望获得他人的帮助或与他人一起休戚相关共渡难关;我们同样是可怜不幸的和痛苦悲惨的,因为我们对于他人的漠不关心会得到同样的回报,我们对此也就不能作出抱怨了。

我们出生在完全独立于我们的环境中,这是合乎自然  
59 的。后来,当我们能够自为地活动时,我们在其中自为地活动的环境尽管不是全部,但仍然在很大程度上是独立于我们的。然而,我们必须对这些环境负有责任,这也是合乎自然的。

## 9. 论命运之轮

有一些人说,投注彩票或搞轮盘赌是干傻事,因为机遇总是离我们而去;然后,又有一些人说这是不道德的。他们的批评值得思考,因为这提出了一个触及我们生活的重要问题。 61

当然,众所周知,在所有彩票抽奖或碰运气的游戏中,机遇不会光顾我们,否则这样的游戏就不能存在。的确,彩票销售组织者常常宣布赢得头奖的概率,而这一概率总是小得微乎其微。但是,假如尽管如此,我们还是决定赌上一把,那就能说我们是在非理性地或不明智地进行活动吗?完全不是。尽管机遇不会多次地光顾我们,但是机遇也会适当地光顾到我们头上;因而,为什么想要“试试运气”就是非理性的呢?除非我们沉溺于某种成瘾性毒品的游戏,并且为了维持我们的习惯而最终毁灭我们自己,那才是非理性的。但是,绝大多数人都力图避免这一点,并且只花费他们收入的一小部分在这种邪恶的娱乐中。尽管机遇也许不会光顾我们,但是在平凡的生活过程中,我们不是常常会发现我们自己在与巨大的机遇相抗争,而且尽管如此,并不心灰意冷吗?碰运气的游戏与我们在平凡生活中有时所要面对的机遇之间的 62

唯一不同就是：在碰运气的游戏中，机遇是可以非常精确地加以计算的，而且我们完全无力使运气的天平向有利于我们的方向倾斜。

但是，这是真的吗？一些人相信，由于某种神秘关系或对一些数字的亲和谐鸣，他们能在他们的喜好中轻易找到好运：他们把一些数字看做幸运的，把另一些数字视为厄运的，并宣称他们总是喜爱把他们的赌注投到那些幸运的数字上而能操纵彩票运营或轮盘赌游戏。这样的信念一般被看做对特定的荒谬多样变化的迷信，但是它们似乎还是属于那种几乎无法根除的迷信。

另一些人仍然相信，某些人士可以通过某意念制动 (psychokinesia) 来移动或指挥物体，因而也就能够影响轮盘赌的指针或者彩票的号码产生所需要的数字；不过，若是真的有这样的人，那么他们将一定确信他们这方面的才能还完全被隐藏着。

事实上，在我们的大脑皮层构成中似乎有某种反抗机遇  
63 的观念本身的东西。关于机遇，有两点是我们不喜欢的。物理学家通常告诉我们，一切事件都是被其发生的条件所决定，概率 (probability)<sup>①</sup>只是我们自己无知的一个尺度，因为我们从来都无法充分把握这些条件。现在，他们告知我们，概率本身就是世界的一个特征，并由此已经被建构为实在性 (reality) 的组成部分。这就是我们感到难以理解的东西，我们并不喜欢它。但是，更为扰乱人心的也许是如下的理论，即关于世界只不过包含着偶然的事件，在这样的世界中没有什么意义，这一世界没有其所要达到的终极目标。我们也不喜欢这一理论，觉得它令人沮丧。当然，我们知道，一切进

① Probability 除有“概率”之意外，还有“或然性”之意。——译者注

步、一切文明的努力和成就都是基于尽其可能地减少与我们相关的事件的偶然因素,我们能够在某种程度上——而对一些人来说是在相当大的程度上——成功地使得自然服从我们。但是,我们的成功是我们自己——人——的意图、我们自己意志的结果。然而,我们所处世界的进化,持续不断地,并且从无法追忆的时间开始,就为下述信念所伴随,这种信念认为:形成了我们一部分平凡生活过程的那些偶然事件,根本不是命运的嘲弄,而宁可以说这是神的意志或谋划的体现;尽管这种谋划显然不是可以窥见的,不过付出一点努力就可觉察到。所以,不是命运的嘲弄,而是一种更高权力的意志才使塞西尔(Cecil)赢得头彩而使巴西尔(Basil)骨鲠在喉、郁闷至死:你恰恰必须知道人们是如何破解这种谋划的。

但是,这里,我们遇到一个难题。人们发明出来的是无法通过分析方法加以破解的密码,是没有秘诀就无法破译的密码。这样的密码很容易使用:它们只需要发送者与接受者双方拥有同样一连串极长的任意数字或者许多1与0的任意排列;然后所有渴望破解密码者都会在这一连串巨大而又漫长的任意的1与0的排列上徜徉,没有什么对于这些数字的分析能使破译者攻无不克,无论密码译文文本多么长,都需要破译者在解读过程中依赖秘诀。但是,如果人们能够创造出无法破解的密码,那么(有人会有争议),假如上帝决定隐瞒他的谋划,上帝一定能够这样做。如果上帝决定这样做,那么我们通过考察任意事件序列来解释上帝旨意的所有努力都是徒劳无益的;这种密码的秘诀被很安全地隐藏起来,我们不知道为什么是塞西尔而不是巴西尔赢得头彩。然而,尽管如此,人们依然持续不懈地去探寻任意事件中所隐含的意义:他们曾总是这样做,并将会总是这样做。

不过在这里,由于许多其他事情,我们的心灵与我们的

头脑有所冲突,我们的本能把我们推向不同的方向。作为理性的存在者,我们随机性(randomness)且感到厌烦,我们想  
65 要通过探索事件的真实含义,而不是仅仅把我们自己的解释强加在这些事件上,来给世界的混乱无序寻找出意义。然而,在我们的心灵中,我们都会感受到未知事物、赌博和冒险的诱惑。我们喜爱向命运挑战并且使我们自己投入到其结局未定的冒险计划中;如果我们感受不到这一吸引,那么人类绝大多数的伟大成就也许就不会发生。这种吸引不仅为那些新大陆的伟大探险家们和发现家们、为战争的策动者们、为伟大的社会改革者们所感受,而且也为作家们和诗人们、为学者们和科学家们——为一切寻求在新的、未竟的途径而甘愿投机冒险的人们所感受。而且,我们每一个人在我们生活的某个时刻也会感受到这一吸引:当我们决定是否要有孩子时,或者决定研究医学时,或者我们第一次进行开车测试时,我们都感受到了它。每一个这样的决定都涉及冒险。我们具有两颗心灵:一个只是想要按部就班、四平八稳,另一个则追求危险事物和未知事物的刺激。

所以,投注彩票并不是非理性的标志。但是,它是不道德的吗?那些将投注彩票视为不道德的人们认为,在投注彩票时,我们正在寻求获得既不是我们所具有的也不是我们所挣得的利益;他们认为,人们追求不应该获得的巨大财富,自己不付出工作或努力,这是某种错误的东西。这就是为什么一些教士们谴责博彩业;尽管他们并不总是直接明了地说,但是他们断定,上帝要我们获取那些经过我们自己的努力和  
66 智谋而得来的好东西。共产党国家直到共产主义逐渐瓦解才出现了博彩业的运营,它们对不存在博彩业的公开意识形态辩护是相类似的:人们应该通过他们自己的努力而不是相信盲目的命运帮助他们获得更加美好的生活。但是,真实的

意识形态理由却与之不同：因为虽然博彩业会给国家带来相当大的收益，但是它也能够为国家所提供的收入之外，给一些个人带来额外的收益；而这是不能接受的。这种不可接受不是因为那种旧平均主义意识形态的陈旧残迹的东西——尽管它们或许也与之有关，而是因为这曾是，或许继续是共产主义的一个原则，即国家应该成为一切利益的提供者和分配者，而我们无论拥有什么，我们都只能对国家的慷慨大度感恩戴德。

但是，一个人事实上享有不是自己所挣得的利益就是不道德的吗？这的确有怀疑的余地。当我们从我们的先辈那里继承了物质利益时，我们也不是自己去挣得这些物质利益的；不过，一个没有继承权的世界，诸如像无政府主义者曾经想要的世界，是不可思议的；变换的数字也必然会使得这一数字变为难以想象的庞大。与之相似的是，我们并不能赢得遗传学的彩票所赋予我们的天生而固有的才能或能力，尽管我们为了充分利用这些才能或能力，我们一般也都必须付出艰苦的工作。例如，伟大的数学天才或音乐天才，尽管他们若是获得硕果也需要专心致志和坚韧努力，但是他们也包含有相当大的遗传因素。我们大家都知道，美女一般来说比在长相上天生缺憾的女人有着更加轻松的生活，尽管美女付出努力以保持她的美丽，正如一位象棋大师尽管其部分才能是天生的，他也必须在他的比赛中刻苦努力。对于不是我们所挣得的利益的使用本身不能被孤立地看做不道德的，因为没有什么公正的原则可制约这些利益的随意分配，除非这是上帝的谋划，而我们无论如何无法看懂这种谋划。在投注彩票中赢得头奖，一般认为根本不需要付出什么努力，由此原因，这看来比通过遗传获得的才能更不公平；但是断言这“更不

公平”并没有使我们对这一问题有任何新的进展，因为“公平”不是一个可用于随机性的范畴。换言之，随机的事件可能是有益的或无益的，但它们不可能是公平的或不公平的。



## 10. 论背叛

我们都生而是某一种族共同体的成员。我们在这样的 69  
共同体中的成员资格是一个不依赖于我们的事实：我们无法  
选择我们的民族，就像我们无法选择我们的家庭一样。另一  
方面，我们后来与人们结成的关系，例如，社会关系、政治关  
系、职业关系或性的关系，在很大程度上都是我们自己选择  
的结果。

看来我们生而具有的境况是无法约束的，因为这一境况  
向我们所显现的是不取决于我们意愿的事实；换言之，它是  
不承担什么责任的。总之，我们没有为我们的民族成员资格  
签约承担义务，我们也没有要求我们的父母把我们带到这个  
世界上。因而，我们会认为，我们只是受我们自己所选择的  
那些关系的约束。然而，实际上，我们很容易感受到的则恰  
好相反：我们感到受我们对自己的国家和自己的家庭的无条  
件忠诚的约束，并把对他们的背叛视为罪大恶极；但是，我们  
感到可以自由地、不受非难地背弃我们自己所随意选择的那 70  
些人际关系，例如我们在某一政治组织里的成员资格。

在某些地方出现在上述这两类关系之间的第三种形式  
的忠诚是我们对自己的教会或者对宗教共同体的忠诚。它

持有中间立场,是因为尽管我们所附属的宗教关系不是融化在我们血液里的某种东西[正如圣·哲罗姆(St Jerome)<sup>①</sup>所言,人们不是生而就是基督徒,而是后来成为基督徒],但是它毫无疑问的绝大多数情况下是由我们所出生的环境决定的;在习惯于为出生不久的婴儿施行洗礼的任何地方,例如,在罗马教会中,人们几乎总是选定其父母的宗教。因而,在某个人最初的宗教共同体中,背弃原有的信仰或变节是受到谴责的。在伊斯兰教中,这将是招致死罪极刑的一种犯罪。

但是,对于我们来说,不应感到意外的是:人们对于不是基于选择而是基于偶然出生所属的共同体的背叛应当承受这样严厉的谴责。一个民族,如同一个人,都是自然的造化,而不是人类谋划的东西,正因如此,它并不需要去证明自己的存在。因为它存在,所以它就存在;它是它自己的证明。个人也与之相似:个人的存在包含了其自身的合法性。我们属于某个民族,只是由于这不是我们自己选择的结果,而是

71 我们一直带给我们的内在的某种东西;如果我们排斥或否定民族的合法性,这就好像是我们要消灭那一民族本身。

对于那些我们并不是通过我们自己来选择归属的团体,诸如教会(正如我上面所述,虽然它们属于自己所具有的范畴)或政治党派而言,情况并非如此。由于诸如此类的团体有它们特定的目的,它们的有效性就在于实现这种目的,所以它们需要证明它们的存在。教会存在,是为了永恒的救赎而传播真理和分配必需品。政党存在,是为了传播其真理和

---

<sup>①</sup> 圣·哲罗姆(St Jerome, 347—419/420),早期西方教会中学识最渊博的教父,将《圣经》希伯来文《旧约》、希腊文《新约》译成拉丁文,此译本后称通俗拉丁文本,他的《圣经》注释和人文主义思想对后世影响巨大。——译者注

为了所宣称的目的——即通过建立某一理想世界和毁灭这一世界的敌人来获得暂时救赎,或者至少通过这样或那样的具体措施来使人类的命运变得更好。让我们假定我属于某一个宗派。在某种程度上,我发现我已受到欺骗:这一宗派的头头转变成一个骗子、一个说服人们相信他是上帝而骗取人们钱财并从人们那里获得性方面癖好的骗子。所以,我离开这一宗派——换言之,我要背叛它。同样,如果我发现一个政治党派真实目标不是自由而是奴役,那么我就能够离开它,因而我也就能够背叛它。在这种情况下,“背叛”一词只是倾向于被所谈论的宗派或政党的成员们所运用,因为“背叛”不是一个中性词,而是一个充满了谴责的词;我们中的大多数人并不会谴责某个人离开某个由一个不知廉耻的疯子所建立的宗派,或者离开法西斯主义党派。我们对“背 72  
叛”一词的使用排除了这种可能性,即认为由于人们对之背叛的团体毫无所知,所以背叛就是一件好事;背叛是要承担人们的非难的。

可以推论,只有我们自己关于可背叛的事情或人的见解才能指导我们确定采取某一个行动是否为背叛的行动。例如,一个在第二次世界大战期间为同盟国工作的德国人,与他的国家,即纳粹德国的敌人合作;但是我们并不说他是一个叛徒。相反,我们认为他为了维护正义事业而显示出勇气。换言之,我们确定某一个特殊的行动是否为背叛行动,我们所根据的是我们所认可的道德职责,或者至少是有道德的正当理由。

无论怎样,这很快就变得显而易见:这样一种界定使得我们卷入错综复杂的歧义中。因为我们不大情愿承认,只是由于我们已经具备符合自己道德的或政治的见解的背叛概念,并且这些见解并不必然是显而易见的,某些背叛行动就

变得在道义上是正确的。蓄意导致某一个有正当理由希望我们忠诚的人物的死亡就是一件特别引人瞩目的、令人反感的背叛事例，这也就是为什么犹大(Judas)和布鲁图(Brutus)<sup>①</sup>两人居于但丁(Dante)<sup>②</sup>所著的《神曲》“地域篇”中的最低层。不过，希特勒也一定有正当理由希望他的将军们效忠于他；然而，我们不能赋予那些试图杀死他的将军们同样的地位。

解决这一困难的方法之一是要说明民族与国家是不同的东西，并且我们可以以民族的名义去抵制或背叛成为了邪恶工具的国家，即使这个国家是拥有最高权力的国家和拥有该国民族大多数人口的支持，就如同在希特勒的德国或斯大林的苏联那样，而不是如在第二次世界大战后的东欧和中欧国家那样。在今天这个时代，很难继续重弹“无论是对是错，都是我的国家”的老调。在19世纪这样说是很容易的：人们会感到，无论国王和国家是对或是错，背叛他们都是错的，正如长期以来他们理所当然地把这一国家真的看成是自己的国家，而不能由外国势力所占领。然而，在20世纪，标准不再是传统的或者民族的忠诚，而是意识形态的：如果意识形态是正确的，那么叛国就不是什么叛国(treason is not treason)。

我们甚至不能不加限定地去说：如果所论及的国家不是合法性的国家，背叛就是许可的，因为国家合法性的标准绝不是清晰无误的。在国际法中，如果一个国家受到那个所谓国际共同体，换言之，就是联合国的承认，这个国家就是合法

---

① 犹大(Judas)是《圣经》记载的耶稣的徒弟，也是出卖耶稣的人；布鲁图(Brutus, 公元前85—42)，罗马政治家，暗杀恺撒者之一。——译者注

② 但丁(Dante, 1265—1321)，意大利最伟大的诗人、散文作家、修辞学家、政治思想家；与莎士比亚、歌德被称为西欧文学上的三大天才巨匠。——译者注

的。但是,在联合国所承认的国家中,有那类最坏的专制政权,有那些对其平民百姓大肆屠杀的国家;对这样的国家的背叛,看来就不应是谴责而是值得赞扬的美德。既然意识形态是标准,而众多意识形态又是不同的,那么在构成关于背叛的问题上则不可能有一致。为反对民主国家而给共产主义专制政权刺探情报的苏联特务,在很大程度上是由于意识形态的原因而受到激励,至少在共产主义早期是这样;直到后来金钱或敲诈,或者二者共同取代了意识形态。因而,我们会说这样的人——例如,剑桥间谍帮 (cambridge spy ring)<sup>①</sup>——由于他们的理由是意识形态的就可以证明他们的所作所为是合情合理的吗?如果不是,那么由于他们的意识形态这样做是错误的或有罪的吗?这里的难题是显而易见的。意识形态的动机经常转变成不过是情绪 (emotion) 的东西;如果情绪能被证明为合理的,那么我们在任何事情上的做法都会被证明为合理的,像关于背叛这样有害东西的概念也就失去了它的意义。

然而,仅仅指出了所涉及的背叛概念具有多种歧义还是不能令人满意的。我们不能满足于让问题在那里不了了之,只是因为我们感觉到我们需要一种关于作为本质上就是错误行为的背叛概念;因为这一概念对于我们的的重要性而感到我们应该根据对与错的清晰而简明的理由来绝对地界定背叛,而不只是根据某个哲学或政治意识形态来相对地界定背叛。

例如,向其他人泄露他们被秘密地告知的事情的人们,

---

<sup>①</sup> 剑桥间谍帮 (Cambridge spy ring) 系 1934 年苏联情报机构在英国剑桥大学秘密招募三个青年学生,他们在时称英国左派大本营的剑桥大学组建了剑桥间谍帮,他们在第二次世界大战时期和之后几乎全被英国有关政府机构雇用,向苏联提供了难以计数的重要情报,直到 50 年代英国政府开始调查,60 年代初才完全破获此案。——译者注

75 无论他们这样做是由于个人的利益还是他们自己的乐趣，都显然是犯有背叛罪的。的确，我们说这样的人已“背叛了信任”。在诸如此类的情况下，我们涉及的是个人，我们发现在这种情况下很容易确定某个人是否已经背叛。即使一种背叛行动被宽恕了，它也还是一种背叛行动：圣彼得由于是在危险时刻不认识他的主耶稣，他的救主，因此被主宽恕，并且被他的主指派为自己的继承人和天主教会的创立者。然而，关于这一事件的神学阐释并不是我们这里所关注的。

政治上的背叛或叛国，由于不同的原因，是一个意义更为不明确的概念。首先，因为对与错在政治中难以明确区分，并且像第二次世界大战那样是非完全清晰的境况并不是经常出现的。其次，因为作为上述这种结果，我们经常必须在较大的邪恶与较小的邪恶之间作出区分。因而，我们被迫得出结论：例如，尽管我们完全了解共产主义和战争的结果，那些在战争期间为苏联情报机构工作的人们都是效力于善的事业，因为他们是为反对德国人而工作的，在那时，纳粹德国是最坏的邪恶和最大的威胁。再则，因为人们的动机仍然会把水进一步搅浑：为了个人的利益，而不是因为反对邪恶事业而背叛邪恶事业的人们，不值得我们尊重；另一方面，为了意识形态的理由而不是为了个人的利益效力于邪恶事业的人们，如果这一事业已经清楚地表明是邪恶的事业，那么也不能认为他们所做的是正当的。简言之，在政治上没有绝对的善这样的东西，我们对这种绝对的善毫无所为。这就转而使我们怀疑在政治上是否也没有绝对的恶这类的东西；然而，这一点更是令人生疑的。

因而，十分确定的是，关于某些特定的行动是否为背叛行动，人们常常难以达成一致。但是，如果我们发现在一些情况下背叛的牺牲者是个人而不是民族、国家或教会，问题

更容易解决,这是因为在这些情况下我们或多或少知道什么是重要的,知道应当坚持什么。如果我们知道什么是重要的,知道应当坚持什么,那么在那些背叛的牺牲者是民族、国家或教会的情况下,问题也将会变得更容易解决。

## 11. 论暴力

77 暴力是文化的一部分,而不是自然界的一部分。当鸟吞噬昆虫或狼撕咬鹿时,我们并不能说这些就是暴力行为。除非我们是追求动物权利的狂热者,否则我们也不能说烹调大虾是一个暴力行为。我们使用“暴力”这个词只是与人们相关联,只有人才能实施暴力和遭受暴力。行使某种暴力行为就是使用武力或使用武力威胁迫使人们按照某种方式进行活动,或者阻止人们从事某些事情,或者只是为了暴力而使人们遭受伤害。

我们中的绝大多数人也会区别合理使用暴力与不合理使用暴力:例如,国家的某些机构,诸如警察、法庭和法律系统,为了阻止或惩罚我们认为是犯罪的特定行为,可以合理地使用暴力。然而,还有一些人谴责一切形式的暴力,包括  
78 国家使用的暴力,尽管很难想象没有法律惩治的世界会是怎样。那些相信以任何形式出现的暴力都是错误的人们,时常求助于登山宝训(sermon on the mount)<sup>①</sup>来证明他们的信念,

---

<sup>①</sup> 登山宝训(Sermon on the Mount),亦译做“山上宝训”,指的是《圣经·马太福音》第五章到第七章里,记录耶稣基督在加利利山上所说的话,主要是耶稣的道德说教,这些内容被认为是基督教徒言行的准则。——译者注



在这一训诫中耶稣告诫我们不要以邪恶对抗邪恶,而是把左脸也转给他打(turn the other cheek)<sup>①</sup>。然而,耶稣谈论的只是关于个人,关于个人遭受别人的暴力时应该怎样去做:耶稣以自己的榜样、以自己的殉难和死亡,向我们显示了我们可以拒绝以暴力对暴力,这样做不是由于恐惧而是由于信仰和精神的力量,并且可以征服世界。耶稣不是谈论关于国家的机制,他也没有留下什么政治学说;他确信世界的末日不是即将来临的,虽然他自己允诺进入这一世界,但是他并不知道这一末日何时将要来临。然而,当耶稣把高利贷者从寺庙中驱逐出去时,他自己就诉诸暴力。

从人类历史一开始,暴力就已成为人类历史无法根除的一部分。战争就是如此,它简直就是一种组织起来的集体暴力形式。不能得出结论说战争和暴力应被认为是一件好事;不过,有很多人认为暴力不仅是生活的一个本质的方面,而且的确是生活的一个有用的方面,他们把暴力视为逐步灌输阳刚性的美德,诸如英勇和为自己部落牺牲的精神的良机。对于这些人来说,战争是在青年人当中推进高贵精神、英雄主义和坚毅耐劳的最佳方式。现在英勇不可否认的是一件好事,但是这些人士争辩说,战争是一件好事情,因为战争确实给我们提供了发展在战争时代有用美德的良机。换言之,他们认为,不仅总是存在战争,而且将总会出现战争。 79

由于完全可以有把握地打赌,不同形式的暴力将持续不断地成为我们命运的经久不变的方面,那么就完全有可能的是战争也会继续不断地进行。有充分的理由认为战争的确

---

<sup>①</sup> “连左脸也转过来由他打”(turn the other cheek),是指《圣经·马太福音》第五章记载的,耶稣在山上宝训中教导他的门徒不要以暴力对抗暴力,他说“只是我告诉你们,不要与恶人作对,有人打你的右脸,连左脸也转过来由他打”(《圣经·马太福音》,5:39)。——译者注

将继续下去。这些理由不仅包括旧有部落间敌对的存在,而且也包括真正冲突的发展,例如,当人口密度开始变得无法忍受时,关系到占有水源或者农田或者占有任何形式的领土疆域的冲突。但是,为了战争的目的而颂扬战争,对于那些经历了第二次世界大战及其全部恐怖的绝大多数人士来说肯定是不可理喻的。皮埃尔·蒲鲁东(Pierre Proudhon)<sup>①</sup>和后来的乔治·索列尔(Georges Sorel)<sup>②</sup>曾经赞美过战争,但是当后代的人们,例如,像恩斯特·荣格(Ernst Jünger)<sup>③</sup>这样做时,他们是在记起第一次世界大战。

今天几乎没有什么人为了战争的缘故去赞美战争,非洲无穷无尽的部落大屠杀和波斯尼亚的恐怖并没有给战争艺术的魅力带来充分的论证。非常重要的一点是,正是在第一次世界大战结束后,在地球几乎每一个角落发生的或大或小的  
80 无数战争中,没有一场战争是在民主国家之间进行的;因为战争产生于专制暴政。世界诸多的民主国家无疑曾经问心有愧,众所周知它们在自己的帝国政治中曾经诉诸武力;但是他们不在彼此之间进行战争。的确,他们创造出能够使得他们通过谈判和妥协来解决他们冲突的机制;而这些机制有时就包括勒索和欺诈,但它们并不包括大规模的杀戮。我们关于雅典与斯巴达之间冲突的成见(stereotyping)有很多充足的理由:我们的文化的确来自雅典,雅典用诗歌、哲学和艺术来教育自己的青年(即公民,当然不是奴隶),我们的文化不是来自于斯巴达,斯巴达是把战争技艺用来主导教育课

---

① 皮埃尔·蒲鲁东(Pierre Proudhon, 1809—1865), 法国小资产阶级社会主义思想家、无政府主义创始人之一。——译者注

② 乔治·索列尔(Georges Sorel, 1847—1922), 法国社会主义者和革命工团主义者。——译者注

③ 恩斯特·荣格(Ernst Jünger, 1895—1998), 德国小说家、短论作家。——译者注

程——尽管雅典也践行自己的帝国政治。暴力可能是我们生活的一个必不可少的方面,并且我们总是对它有所期望;但是没有什么理由斯巴达化(lacedaemonize)——换言之,像斯巴达人那样思考——或者把暴力看做不幸的必然性之外的任何东西。

虽然在理论上把合理的暴力与不合理的暴力加以区分,或者举出一个这种区别的特别事例,对进攻性的战争与防御性的战争加以区分,看来是相当简单的;但是实际上的情况却很少是如此明晰。当然,在20世纪,只有过“侵略的受害者”:没有什么国家喜欢称自己为侵略者,尽管其侵略行动拥有意识形态的根据,正如在纳粹德国[优秀种族对于“生存空间”(lebensraum)的需求]和在苏联(列宁主义的一个原则<sup>81</sup>在于:如果战争是社会主义国家所进行的,那么它总是合理的;社会主义国家是“进步阶级”的化身;至于战争是谁发起的,那是无关紧要的)出现的情况那样。在某些情况下,确认侵略者是很容易的:1939年的德国、1941年的日本等。在另一些情况下就不那么明确;确定“谁先发起的”就像在孩子的玩耍场上梳理一场混战那样困难(“他推我!”——“可是他踢我!”——“可是他先推我!”——“那是因为他叫我猪!”——“这不是真的,他先叫我的外号!”——等等,不一而足)。

所以,区别合理的暴力与不合理的暴力尽管在许多特别事例中是非常清楚的,但是对此作出界定却并不容易。虽然对孩子的体罚作为孩子成长中的一个经常性的方面无疑是非必要的暴力的一个例子,但是我们并不能把我们为了不让小孩子们自己伤害自己而对他们进行的各种形式的身体限制说成是暴力。那么对孩子的教化(indoctrination)呢?这是一种把我们的信念强加给没有精神力量予以抵制的孩子们

身上的暴力吗？当我们把我们的文化传递给孩子们时，我们是在教化他们；这是不可避免的。那么，我们应该说教化可以采取两种形式，即好的和坏的形式，而只有这第二种形式才可以说成是暴力吗？但是，如果我们依据我们所认为的正  
82 当信念、原则和规范来区分好的教化与坏的教化，那么，我们对于暴力的界定就是依据于我们自己的世界观；这一定是行不通的。

非肉体的压制一般地可以被描述成“道德暴力”吗？

勒索显然是暴力的一个事例，而一次旨在或许使政府被迫作出某种让步的绝食就显然不是一个明显的暴力案例。如果绝食用于反抗非人的监狱状况，我们也许会把它看做是合理的，因为绝食是囚犯唯一可以利用的反抗形式；但是，如果绝食被企图用来迫使民主国家的政府作出政治让步，那么我们也许就会说这是一种暴力。

看来很清楚，为了区分合理的暴力与不合理的暴力，我们必须能够对使用暴力的目的进行评价。在这种目标毫无疑问是有价值的地方，假如为达到这一目标除了暴力而别无他途，那么暴力就可以被看做是合理的（虽然并不总是慎重的）。例如，对于专制只能用暴力来进行斗争，即使基督教神学家们也论证说杀死一个暴君是合理的。在极权国家，虽然我们见证过即使没有暴力，某个斗争也会取得胜利，但是这种斗争发生时，极权主义已经在很大程度上受到削弱；而  
83 当极权主义强大和有可能不受惩罚地变得冷酷无情时，非暴力的斗争就没有胜利的机遇，因为极权主义统治制度会在这种斗争最初的阶段就使用种种手段来镇压一切不顺从的企图，阻止有关这种斗争的种种消息传播开来。

为使用暴力而进行合理辩护的目标必须是具体的、明确限定的和清晰界定的：为使屈从于另一强权的国家赢得独

立,杀死暴君,惩治罪犯。20世纪60年代的青年运动无论怎样都没有合理性可言,其参与者诉诸他们称之为“革命的”暴力的东西,是为了建立一个“另类社会(alternative society)”(尽管这是一种他们无法确切说明的社会,但是对他们而言这是一个骄傲的问题而不是关切的问题),而他们的导师们,其中最著名的就是萨特<sup>①</sup>和马尔库塞<sup>②</sup>也没有什么合理性可言;他们只是抱有摧毁民主制度和建立他们自己的暴政的自欺欺人的观点。幸运的是,他们没有成功。然而,在同一时期,在共产党国家,青年们只能用言语作为他们的武器来反对暴政:一切暴力都与极权统治为伍。最终,他们的斗争证明是成功的,这在于这一斗争逐渐地改变了人们的思想方式,向人们显示出恐惧是可以克服的,并且把极权统治的谎言和无法无天暴露在光天化日之下。在这些青年人的斗争中,使用某种形式的暴力或许是合理的,尽管这可能是没有实效的。

对我们而言,声称我们想要一个没有暴力的世界很容易,但是还没有什么人能为这样一个世界提供切实可行的窍门。绝对地、不加区别地谴责所有形式的暴力就是谴责生活。然而,去为一个只是把暴力矛头指向犯罪、奴役、侵略和专制的世界而奋斗,并不是一件荒谬的事情——即使我们有许许多多充分的理由去怀疑这样一种结局的可能性,它都不是一件荒谬的事情。

---

<sup>①</sup> 萨特(Sartre,1905—1980),法国思想家、作家、存在主义哲学家。——译者注

<sup>②</sup> 马尔库塞(Marcuse,1898—1979),德国思想家,“西方马克思主义”及“法兰克福学派”主要代表人物之一。——译者注

## 12. 论厌烦

85 我将尽力不使厌烦问题的探讨令人厌烦。换言之,我将尽力简明扼要地论述。厌烦的问题实质上既不是引人厌烦的,也不是琐碎细微的,因为这一问题关涉到一种我们所有人都体验过的感觉。尽管厌烦不是一种令人愉悦的感觉,但是它不能被称之为遭受苦难,除非是在极端的情况下(例如,心理学实验包含有感觉丧失的实验)。

就像美学上的诸多特性,厌烦既是体验到的感觉,又是可归为体验到的事情:虽然我被一部小说厌烦,但是这部小说本身也可能就是令人厌烦的。因此,一个恰如其分的课题就是一些人所喜欢称之为的“现象学”研究。

当我们考虑到厌烦这个词的日常用法时,我们注意到的第一件事就是我们把厌烦只是归因于我们适时体验到的事情。因而,一出戏剧、一场音乐会、一篇历史论文和作品都有可能令人厌烦。但是,通常我们不能说一幅画会令人厌烦,86 因为一幅画是我们通常加以一瞥的东西。一处风景如果被看久了也会令人厌烦:例如,从列车窗口观望大雪覆盖的平原,由于其单调和缺少对照,也会变得令人厌烦。我们所体验到的事情,既可以因为它们单调重复,又可以因为它们混

乱无序、没有意义或支离破碎而令人厌烦(尽管描述了混乱无序的或支离破碎的世界的某一小说或某一戏剧不一定使人厌烦:贝克特<sup>①</sup>和乔伊斯<sup>②</sup>的作品就是很好的例子);当我们将对那些事情的体验是如此僵滞不变和单调乏味,如此缺少新奇的渴望,以致我们感到我们所在的世界没有什么新事情曾经发生或可期望发生,并且假如我们没有加以关切,就我们而言,也根本不会有新事物发生。

有人会争论说,没有什么事情本身自行地令人厌烦,因为人们对世界不同片段的反应是广为不同的,人们厌烦与否是根据他们过去的体验和现在的处境。一部电影,我们曾觉得有趣,当我们后来再次观看时,这部电影变得让我们厌烦,这是因为电影中发生的事情对我们来说已经发生过了。某些对音乐不太了解的人也许会被勃拉姆斯<sup>③</sup>的某些交响曲所厌烦,但是他们不会说被柴可夫斯基<sup>④</sup>的或帕格尼尼<sup>⑤</sup>的小提琴协奏曲或者肖邦<sup>⑥</sup>的钢琴协奏曲所厌烦,而有更多的音乐知识的人们会反对和谴责对音乐知识有如此无知反应的人。一篇在别人看来引人入胜的历史论文,也许让我厌烦得要哭,因为我对它的主题既不熟悉也无法联想,因而,我也

87

① 贝克特(Beckett, 1906—1989),爱尔兰著名作家、评论家和剧作家,诺贝尔文学奖获得者,代表作《等待戈多》、《结局》、《最后一盘录音带》和《啊,美好的日子》等。——译者注

② 乔伊斯(Joyce, 1882—1941),爱尔兰著名作家、诗人,代表作《尤利西斯》等。——译者注

③ 勃拉姆斯(Brahms, 1833—1897),德国作曲家,德国古典主义音乐的最后代表人物。——译者注

④ 柴可夫斯基(Tchaikovsky, 1840—1893),俄罗斯最伟大的作曲家。——译者注

⑤ 帕格尼尼(Paganini, 1782—1840),意大利小提琴大师、作曲家。——译者注

⑥ 肖邦(Chopin, 1810—1849),波兰作曲家,浪漫主义音乐最有独创性的代表人物之一。——译者注

就不能察觉到有无这一论文的重要性或其创造性的对比或不同。一份看来使长时间从事例行其责的人士感到厌烦的工作,对初始者来说,并不一定感到厌烦;如果我们试图用一种我们无法懂得的语言来阅读阿加莎·克里斯蒂<sup>①</sup>关于谋杀案的侦探小说,这样的侦探小说会使我们极为厌烦的。诸如此类,不一而足。

这就很清楚地表明,厌烦或令人厌烦,在很大程度上依赖于我们自己的体验和个人对世界的反应,对于厌烦没有什么一致的看法。因此,要问及某些事情本身是否可能自行引起厌烦,就如同去问及美学上的诸多特性总是我们个人反应的纯粹投射,还是我们所感知的对象以某种方式所固有的,即“事物自身”(thing itself)。在这两种情况下,一定有一致同意和不一致同意的领域;并且在这两种情况下,所讨论的诸多特性是文化依赖的(culture-dependent)。但是,也许问题根本就是无法回答的:当我们感知这些特性时,精神与对象彼此相互作用,而这种在我们的感知与所感知到的对象之间的相互影响,使得我们无法说明,或者无法询问二者谁在先。

我们认为,厌烦不仅是人类的一种普遍现象——一种影响到我们所有人的情感,而不是只限于某人,如波德莱尔<sup>②</sup>或夏多布里昂<sup>③</sup>的特权——而且它还是人类所独有的情感。我们并不认为动物是可感受到厌烦的造物。如果没有什么危险并且其肉体需要已得到满足,动物会毫无所为,保存它们的能量,没有什么理由认为它们会厌烦。(如果狗厌烦的

---

① 阿加莎·克里斯蒂(Agatha Christie, 1890—1976),英国著名的侦探小说家。——译者注

② 波德莱尔(Baudelaire, 1821—1867),法国著名诗人,现代派诗歌的先驱,象征主义文学的鼻祖。——译者注

③ 夏多布里昂(Chateaubriand, 1768—1848),法国作家。——译者注



话,正如我们有时想象的那样,那也许是因为它们从我们这儿学会了厌烦。)也不清楚人类是什么时候第一次开始表达他们厌烦的体验;看来在19世纪之前,厌烦还没有成为文学或哲学文本的主题,尽管厌烦这个词本身已经存在。农民们在他们传统的、原始的村落中会为他们日常作息循环的重复性,以及为了生存要从早到晚辛勤劳动和总是居于同一处地方而感到厌烦吗?我们不得而知,但是我们可以断定这几乎就是他们的命运,他们不期望改变,几乎超越了时间,并不需要引起一种持久的厌烦感。总还会有一些不平常的事情陆续发生:孩子们的出生、孩子们的死亡、邻里们的通奸、干旱和雷暴雨、火灾和洪涝。所有这些事情,不管是无法预料的、神秘莫测的、危险多难的,还是温和有益的,都必然会减轻人们生存的单调,并使他们感受到他们的生活被无法预测的命运之无常所控制。

日常生活的按部就班和单调乏味看来的确是令人厌烦的。我们经常抱怨大众媒体所印制或传播的新闻总是坏的 89 消息:除了干旱和饥馑、战争和危机、凶杀和大屠杀之外几乎就没有什么。恰如人们对此经常回答的:这是因为只有坏消息才是新闻。如果史密斯先生在街头被杀害,这是新闻;但是,如果史密斯先生起床、吃早饭、上班和下班回家,那这不是新闻:这是令人厌烦的消息。如果史密斯先生离婚了,这是新闻(至少对他的朋友们来说如此);但是,史密斯先生与其夫人美满和谐地生活在一起,这不是新闻,而是令人厌烦的消息。新闻是由未必可能的和无法预料的东西所构成的,而这无法预料的东西也很有可能是我们无法喜欢的;世界的混乱无序对我们来说并不是有利可图的。人性的历史是一部与不可预测性和偶然性长期斗争的历史;但是,如果偶然性总体上对我们有利,那么我们就没有什么理由要减小它对

我们生活的影晌。确实,史密斯先生赢得彩票大奖也是一条新闻,尽管这是一条好新闻,但是这只是对史密斯先生而言是好新闻,对我们也买了彩票而未中奖的其余的人来说并不是好新闻,因为正是我们没有中奖才使得史密斯先生中奖。所以,总的看来,即使史密斯先生中了彩票大奖,那也完全不过是一条坏新闻。

我们中的一些人很幸运,他们在其一生的大部分时间里博览群书,举例来说,在他们从没有失去激励他们兴趣的事情这个意义上讲,他们一般不会变得厌烦;因为对他们来说,90 这些事情总是伸手可及的。的确,有人会奇怪,一个人在总是拥有收音机、电视机、音乐和其他形式的娱乐世界里(而这一世界一定会有足以引起人们兴趣的事情)怎么会感到厌烦呢。然而,我们还是不断地听到和读到,在世界的一些城市里,成群结队的暴力青年进行抢劫,在路上无缘无故地毁坏财物或杀人害命,并且用他们的厌烦来解释他们的所作所为。似乎观看一部令人激动的影片也是不够的——也许因为观看影片是一种被动的消遣,我们不可能忘记我们是在观看虚构的东西,或者不可能感到我们真的要参与行动了。的确,甚至电视剧英雄人物那最激动人心的冒险故事都会加剧我们的厌烦,加剧我们对某类刺激的渴望,甚至还产生了不公正的感觉:“为什么我的生活没有像那位侦探的那样引人入胜?为什么我没有像伊丽莎白·泰勒<sup>①</sup>那样钱财万贯?这是不公平的。”这些贫穷的青年人,尽管他们有可糊口的食物和遮体的衣裳,但是他们没有他们所想象的电影明星拥有的财富、没有这些明星真实的或虚构的冒险经历,他们能干什么呢?我们可以轻而易举地说应把他们对刺激的好奇

---

<sup>①</sup> 伊丽莎白·泰勒(Elizabeth Taylor, 1932—),美国著名电影演员。——译者注

和需要引导到“建设性的”事情上来,以致他们不会以无缘无故地破坏或是以毫无意义的、震耳欲聋的嘈杂声的音乐会上的集体狂热来表现他们自己;但是,如何能做到呢?

好奇,如同厌烦,是唯有人类才有的品性——卓越的<sup>91</sup> (par excellence) 人类品性。正是好奇,激发我们,即使在满足了我们的物质需要并且确保了没有危险会威胁到我们之后,去探索世界。换言之,正是这种高于其他一切品性的品性使得我们脱离了动物状态。就像厌烦和感到厌烦的品性那样,好奇和使之感兴趣——即好奇的对象——的品性都可分别相应地归于我们对于对象的体验与对象本身;二者相互依存,一方无法离开另一方而存在。既然“使人好奇”和“令人有趣”分别相应地是“使人厌烦”和“感到厌烦”的对立面和补充者,有人就会说厌烦是我们为好奇所付出的代价:如果我们从来就没有过厌烦,那么我们就从来没有过好奇。换言之,我们能够厌烦的能力是我们人性的一个本质方面;因为我们厌烦,所以我们才成为人类。

厌烦的情绪实质上是某种我们想要逃避的事情,我们要逃避厌烦的努力,既可以采取破坏的方式,又可以采取建设的方式。无论怎样,破坏的方式都是轻而易举的。例如,尽管战争是致人死命的事情,但是战争并不令人厌烦;对战斗的渴求、围绕着搏斗而来的本能,都是治愈厌烦的灵丹妙药,也必然成为许多战争原因的因素所在。进而,既然厌烦经常是由重复所引起的,那么它就更容易使我们现有的兴趣原由一个接一个地丧失殆尽,我们就需要更多、更强的刺激,如吸食毒品上瘾成性。无法预料这样一种情况会导致什么。<sup>92</sup>

我们一直考虑的一种现象所特有的事例就是“厌烦者”。厌烦者是极为难以描述的。厌烦者的厌烦,与厌烦者是否受到教育没有什么关系,也与厌烦者的特性没有什么关

系。厌烦者不必成为持续不断地重复自己的某种人；更为经常的是，厌烦者易于成为不能把重要的与次要的加以区分开来的某种人。厌烦者的轶事充满了无用的、麻烦的细节；厌烦者是一个既幽默又冷嘲的陌生人；厌烦者会在别人早已失去了兴趣的话题上喋喋不休。总之，厌烦者看来缺乏人际互动的正常机制。也许，这恰恰是因为厌烦者不能在人际交往中创造出必要的对照。若是这样，厌烦者就适合我已概括过的关于厌烦的基本描述。

那种没有冲突或没有压抑的完美满足的状态，我们称之为乌托邦，如果它会来临，那就必定导致人性的终结；因为在其之中，我们的好奇本能会消失殆尽。这就是为什么乌托邦不可能建立起来，而我们人类依然存在。但是，我们能够想象最近由弗兰西斯·福山<sup>①</sup>所预言的“历史的终结”，也就是一个对现存的政治制度没有可相信的抉择、没有战争和贫穷、没有艺术或文学的世界，简言之，一个令人广泛地而又持续不断地厌烦的世界吗？这一前景太不可能了，以致不能引起我们认真的忧虑，但是假如它真的实现了的话，我们都会迅速地发现自己并不会如此听任厌烦的生活，以至于绝望地探寻那类确切地说是由城内的抢劫匪帮所采取的解决办法，即由于厌烦而走向毁灭的冲动。这就是为什么厌烦就像所有的人类普遍现象一样既是有益的又是有危害的。

---

<sup>①</sup> 弗兰西斯·福山(Francis Fukuyama, 1952—)，日本裔美国学者，现为美国霍普金斯大学国际关系学院教授，1992年发表了颇具影响、引起广泛争论的著作《历史的终结及最后之人》。——译者注

## 13. 论自由

有两大思想领域论及自由的问题。它们是相互不同的<sup>95</sup>并在逻辑上是彼此独立的,的确,在这样一种程度上,人们有理由怀疑,它们事实上所论及的不是同一件事情。第一个领域从无法追忆的时代起就出现在人类思想中,这就是把人的自由当成人类存在的问题而加以争取的思想。这一趋势还涉及人是否按其本性就是自由的问题,换言之,涉及自由意志和选择自由的问题。第二个领域涉及作为社会成员的人的自由和论及我们也称之为自由(liberty)的社会活动的自由(freedom)。

当我们说人按其本性就是自由的,我们是说,与其他事物不同,人是能够作出选择的,人的选择完全不依赖于人的意识之外的力量,或者不是必然地由人的意识之外的力量所引起的。然而,自由不只是在既定的种种可能性之间进行选择的能力(ability);自由还是创造相当新颖、相当难以预测的情况的那种能力(capacity)。<sup>96</sup>

纵贯我们的文化史,在这种意义上的人的自由,就如它经常被证实的那样,也经常被否定。这种争论是与关于一般决定论的争论相关联的,尽管这两种争论并非相同。如果每

一事件都是由其全部条件的总和所完全决定的,那么自由选择的可能性甚至就不会发生。但是,如果普遍的因果关系真的如此无情,那么它就会导致一些自相矛盾的结果。因为,如果某些事情完全是由其条件所决定的,那它也就在原则上(虽然在实践上不是必然的)是可以预测到的;所以,如果严格的决定论是真实的,那么我们就能够设想,一旦我们的预测力量是充分完备的,像下面的这种情况就会发生:打开我们的早报并读到一则预告:“约翰·格林,著名的作曲家,昨晚出生于特威克纳姆。明天,伦敦交响乐团为纪念这一事件而将演奏他的第三交响曲,这首交响曲将是他在37岁时创作的。”

有个时期,物理学家和绝大多数的哲学家都相信严格的决定论;那时,这一决定论成为科学的、理性的思想的根本基础。尽管没有什么证据证实这一决定论,但是这一决定论却被看做是一个普通常识、一个如此不言自明的,以致只有疯子才会怀疑它的真理。在我们这个世纪里<sup>①</sup>,量子力学和更为新近的混沌理论都为削弱决定论的这种信念做了大量工作,物理学家们已抛弃了决定论的教条。当然,量子力学的发现并不必然蕴涵人具有自由意志——电子完全没有自由意志——但是至少物理学不再使我们关于自由意志的信念变成可笑的或非理性的。确实,物理学同这些问题没有什么关系。我们不仅会而且应该相信自由意志,即在我前面已界定过的意义上的意志自由:它不仅是一种选择而且还是创造新的可能性的能力。在这种意义上,自由的体验对于每一个人来说都是基本的,以致自由的真实性似乎是不可否定地清楚明白,尽管我们不能通过把自由加以拆开并分析构成自由

<sup>①</sup> 指20世纪。——译者注

的因素来证实自由。但是,自由是如此地根本以致看起来不可抗拒地清楚明白这一事实,就使人们没有什么理由来怀疑自由是真实的。我们确实是我们所作所为的自由的代理人,而不仅仅是存在于世界上的各种力量的工具——尽管我们理所当然地服从自然界的法则。我们确实可以为我们自己树立好的或坏的目标,并为实现这些目标而努力奋斗。外在条件或其他的人们可能会削弱我们的努力——例如我们由于在物质条件上没有能力以致不能有效地进行选择——但是,我们作出选择的根本能力还在,即使我们还不能发挥这种能力的优势。也没有什么理由像圣·奥古斯丁或康德那样主张,即只有当我们选择了善的时候,而不是当我们选择了恶的时候,我们才会自由;这种说法不是把我们的自由界定为我们进行选择的能力,而是把我们的自由界定为我们选择的内容,以这种方式界定自由就是用我们自己的道德教义来充塞自由的概念。

98

因而,这种自由是与我们的人性一道赋予我们的,自由就是这种人性的根据;它使得我们的存在具有了唯一性。

关于自由思想的第二个领域论及的是非常不同的问题,因为它的主题不是我们作为人的存在,而是我们作为社会成员的自由。在这个意义上的自由,不是从我们的存在本性,而是从我们的文化、社会和法律衍生出的。这意味着在人类活动领域,社会组织既不能阻止也不能支配,而是让我们在没有任何对报复的恐惧的情况下选择如何行动。这就是我们称之为自由权(liberty)的那种自由(freedom)。

当然,这种意义上的自由在程度上是可以衡量的:自由或多或少,我们根据不同政治制度提供的自由程度来一般地评价这些制度。这种尺度可从以极端的形式出现的完备的极权主义统治制度延伸到以禁令或指令的形式出现的政府

干预被严格限定到最小程度的政治制度。极权主义统治制  
99 度的目标是控制人类活动的每一领域,以便个人没有任何事情可进行选择。非极权主义类型的专制旨在压制它所称的威胁到其统治领域的自由,而在别的事情上它们并不追求实施全面的控制。它们也不需要那种全盘的或无所不包的意识形态。

不难看出,在这种意义上的自由,虽然它可能被削弱为乌有,但也不可能是无限制的。由社会理论家所讨论的那种假设的“自然状态”,即一种没有法律或统治、没有任何使每一个人都处在与别人经常不断地进行战争的社会组织的状态,从来就没有存在过;但是,假如这种状态存在,它就不可能是一种无限制的自由状态。这并不是真的说在这样一种状态下“每一件事情都是许可的”,因为有些事情可能是许可的,而有些事情只是由于法律而不许可,并且没有法律就没有自由:自由这个词只是失去了它的含义(meaning)。在我们的世界里,自由总是被限制的。鲁滨逊<sup>①</sup>并没有享受到无限制的自由,的确,他没有享受到任何一种自由。自由,在或大或小的程度上,只能存在于某些事情被禁止而另外一些事情被许可的地方。

下面这一应是属于第一次世界大战之前的笑话也许能使许多问题一清二楚:“在奥地利,凡是不禁止的都是许可的;在德国,凡是不许可的都是禁止的;在法国,所有的事情  
100 都是许可的,也包括所有被禁止的事情;在俄国,所有的事情都是禁止的,也包括所有被允许的事情。”

虽然“自由”一词的这两种含义是非常不同的,虽然它们到了这样的程度,以致在一种意义上可能享有的自由而在

---

<sup>①</sup> 鲁滨逊(Robinson Crusoe)系英国作家笛福的长篇小说《鲁滨逊漂流记》中的主人公,漂流到一个无人岛,成为孤独的人。——译者注



另一种意义上则不可能是享有自由,但是它们对我们来说是非常密切的,只要我们不把这两种意义混淆,我们就能够在这两种意义上使用这同一个词。这两种意义都必然与选择的可能性相关联:第一种意义上的“自由”就是我们作为人进行选择 and 创造的能力,尽管我们具有这种能力的事实一点也没有预先假定实际上向我们开放的选择的范围;第二种意义上的自由是在社会领域,是法律允许我们进行我们自己选择的自由。

当谈论自由时,有两个值得人们注意的常见错误。第一个错误是把自由与我们所有欲望的满足,以及我们所认为的我们的正当要求相混淆。谈论“解脱痛苦”(free from pain)或“解脱饥饿”(free from hunger)完全没有错,而且免除痛苦或免除饥饿确实是人类最基本的要求之一;不过,当这些要求满足时,我们不能被说成享受到了某类特别的自由。“自由”一词的使用在这里产生误解,是因为它与选择没有什么关联;它既不是我们进行选择的自由的范围,也不是我们进行选择 and 创造的能力。痛苦正是我们乐于摆脱的东西;痛苦终止了,也就没什么可说的了。摆脱痛苦是一件非常值得向往的好事;苹果对于某个饥饿者来说,睡眠对于疲倦者来说也是如此;或者在任何时候我们所渴望发生的事情都完全如此。但是,要摆脱痛苦或者要吃苹果都不是什么自由;这只是所期望的好事。(我们可以设想一个没有什么饥饿的集中营;但是我们能说它给囚犯们提供了某种自由,而同时给其他人提供了自由民主制度吗?)所以,在我们这个世纪和在过去一些世纪里,如此多的人在为了严格意义上的自由而奋斗中献出了他们的生命,以致如果把自由一词的含义扩展到包括任何人所想要的任何东西,就会模糊了我们对于自由概念本身的把握,并使得自由这个词完全没有什么含义;自由

概念的根基也被销蚀掉了。那种关于“免除……的自由 (freedom from)”与“得到……的自由 (freedom to)”之间的区分是没有必要的。

在谈论自由时我们应当注意的第二个错误就是断定,如果我们的其他需要或欲望没有得到满足,那么第二种意义上的,即法的意义上的自由就是无意义的。这就是共产党人经常作出的假定:他们会问,“对于那些饥饿的、失业的人,政治自由有什么关系?”对的,的确有关系。虽然饥饿比起缺乏政治自由更加令人感到紧迫,但是在存在这些自由时,要比不存在这些自由时,那些饥饿的、失业的人们有更多的机会改变他们的命运:他们就会自己组织起来为他们的权利而战斗,并维护他们的利益。

102 虽然把我们所渴望的所有好事都罗列到“自由”的标题之下是不恰当的,但是,法的意义上的自由本身无疑是一件非常值得渴望的好事。进而,自由本质上就是好的,而不是仅仅因为作为获得其他好事的工具或条件才是好的。然而,这并不意味着我们可以不加限定地接受那种原则,即自由(在这种意义上)越多就越好。我们大多数人或许感到,某些曾被当成罪行的活动,如巫术或同性恋,不再被认为是罪行了,至少在文明国家里不被认为是罪行,这是好事情。但是,没有人会以其正当的心理去要求只适合于他在路上的右方或左方行驶的权利。愈益常见的是,在越来越多的国家里,人们可以听到学校里的孩子们有太多的自由和太少的纪律,结果不仅他们的学业而且他们的道德和公民教育都受到损害。同样不能确信的是,孩子们从很小年龄就想要得到最大可能程度的自由;尽管这种想要自由的愿望实质上是随着年龄而增长的,但是小孩子们本性上是易于接受成人们的权威,并且一般地不要求允许由他们自己作出选择。与之相

似,我们自己作为成人,经常由于能够把特定的选择交给别人而感到解脱,特别是当我们对自己没有把握时,宁愿听从某个专家的指点来行事——尽管我们知道并不是所有的专家都是可信的。我们知道,作出正当的选择常常依赖于获得正当的信息,没有人会声称他在每个他所要求作出选择的领域里都无所不知。尽管我们有选择的自由,但是我们宁愿使我们自己在我们所不熟悉的问题上放弃使用自由。 103

总之,没有什么普遍的准则能使我们精确地确定有多少自由对我们是有益的。有时,我们会认为,我们拥有太多的自由而不是不充分的自由,没有限制的自由是有害的,这样想是对的。在这一方面,过度无疑比起不足来更为可靠,对于法律来说,明智的是,宁可过分地强调公正大度(liberality),也不要再在适合公民的自由程度上小心谨慎;然而,即使是对这一原则也不能不加限制地加以接受。

## 14. 论奢侈

105 有时,我们有机会使用“奢侈”这一词,它的含义似乎对我们来说很清楚;我们知道我们在下列这些短语中所理解的是什么意思:“那些人生活奢侈,而对另一些人的贫穷漠不关心”;“我买不起这样一辆奢侈的轿车”;“奢侈是有罪的,但却是令人愉快的”。但是,当我们试图界定“奢侈”这一词的含义时,我们很快发现我们自己陷入了难以完成的任务之中。我们倾向于说奢侈是某种人们想要而又实际上并不需要的东西,即没有它们,我们也能活下去的珍贵东西。然而,我们没有艺术、音乐、文学或酒也能活下去,我们却并不能说这些东西都是奢侈品。我们会把现代技术的无数装置当成理所当然的事情:这不会给我们提出轿车、电器或电视机都是奢侈品的说法。然而,我们知道,在若干个世纪里,人们的生活没有这些物品,因此这些物品也就不是生活必需品。尽管人们也曾没有阅读、写作或金属工具而生活过,但是我们却不能说这些东西不是我们“真的”所需要的东西。因为对于我们的生存来说真正根本的唯一东西就是满足我们的物质需要,所以我们可以说凡是不符合这一需要的东西都是奢侈;这样,消除奢侈就意味着退回到石器时代。我们很少有

人会为这样一种景象而拍手称快。

无疑,我们每个人都具有自己关于奢侈作为某种被指摘的东西应当如何界定的模糊观点,它们或许听起来像是这种事情:“奢侈是一种我不渴望,但是别人渴望的东西。我所渴望的那些东西是‘真实的’需要,而在此之外的东西都不是真实的需要。”不过,这很快就变得清楚了,人们的需要与人们的欲望之间的区别是一种任意专断的区别,也许甚至就是无足轻重的区别。让我们假设,我有一辆轿车;尽管这是一辆小巧玲珑、非常朴素的轿车,但是我并不感到我需要一辆更大或更好的轿车。我有什么权利向那些拥有(或者想要拥有)三辆轿车的人士宣称他们并不是真的需要这些轿车?根据什么理由、依据什么可信的标准,我能确定这一点呢?我能说想要三辆轿车就是一个奇想,一种想象的需要吗?

也许,我们恰恰应该说,我们渴求的任何东西对我们而言都是一种真实的需要。毕竟,确切地说,人性正是通过创造新的需要和创造满足这些需要的新的方法而得以进化。既然所有这些需要都是文化的一部分,而不是自然界的一部分,所以“回归自然”的意识形态就把这些需要当成“假的”而不予以考虑,但是我们很少有人接受这样的观点。人们没有轿车和电冰箱也曾经生活过,但是现在这些有用的物件成为方便有效的东西,我们很难想象能够没有它们而生活。 107

那么,我们应当把奢侈这个概念当做无用的和无意义的东西放弃吗?没有必要:也许我们应该先寻找一下能使奢侈得以界定的其他的、更为直观的标准。某些曾经被认为奢侈的东西已变成广为可用的,至少在全球的那些相对富裕的地区是这样,而另一些地区不是这样。每一个人都生活在卢瓦尔

(Loire)<sup>①</sup>拥有一所城堡式的别墅(château)肯定是不可能的。从理论上讲,一个人可以拥有一种布尔什维克的或无政府主义的革命,并来剥夺这种别墅的拥有者,但是这一革命的唯一结果却会是使得这种别墅不再属于贵族所有,而是属于党的书记们所有——这对于一场如此这样的革命不可避免地产生的数以百万计的尸体而言,肯定是一个不幸的回报。当我们处在巨大的贫穷之中而望见奢侈的孤岛时,我们必然会受到震撼;不过,虽然我们必须尽我们最大的努力与饥饿和匮乏作斗争,并改善穷人的生活,但是无论我们怎样界定奢侈,都不会有什么与奢侈作斗争的事情。把为消除奢侈而奋斗作为目的本身,不会是由某些关于正义的高尚理想引导的,而是由嫉妒引导的。

那么,我们应怎样去尝试着界定奢侈——假设我们的目的不是通过剥夺富人来消除奢侈,而是通过一种纯粹理智上的有益活动来消除奢侈呢?让我们以手表为例。当所有的  
108 手表都还是机械的、靠上发条运转的那类手表时,买下由帕泰克-菲利普(Patek-Philippe)制造的手表要花费一大笔钱,这种手表曾被认为是世界上最准确和可信的手表。今天,大约花费25美元就可买下的斯沃琪(Swatch)手表也许同帕泰克-菲利普手表一样准确,但是帕泰克-菲利普手表仍然价格不菲并且仍然会有众多购买者。为什么人们要购买这种手表呢?是向别人显示他们如何富有吗?或者这种手表是对他们自己经常不断的某种提醒吗?无论怎样,很清楚,曾被视做手表主要优点的东西,即手表的可信性,今天在帕泰克手表的例子中,已经不再重要;手表的功能不再是告知时间,而是某种非常不同的事情。如此之类的事例还有许许多多

<sup>①</sup> 卢瓦尔(Loire)系法国中东部的一个省区。——译者注

多。尽管一辆罗尔斯·罗伊斯轿车无疑在很多方面比一辆低廉的福特轿车要好得多,但是,假设它的价格比福特轿车差不多要高出十倍之多,那么,前者真的就是好上十倍吗?很可能,由于技术的进步,我们每个人不久都能够拥有弗美尔<sup>①</sup>或凡·高<sup>②</sup>绘画的复制品,并且很难用肉眼看出它与原作品的差别。然而,凡·高的真迹作品一再不断地被拿出来拍卖,而总有人准备花费数以百万计资产来购买,为的是拥有这些作品。只是由于摆谱(snobbery)吗?也许吧。但是,无论赝品多么完美,我们中的大多数人都更喜爱真品;毫无疑问,这里有一种来自于占有了我们所知的独一无二东西的某种满足。这种满足就一定要受到斥责吗?

如我们所知,人的需要和人的贪婪之间是没有什么界限的。正是由于这一点,我们对“奢侈”不太可能达到一个“客观的”、普遍有效的界定。因为,什么东西被视做奢侈,什么东西不被视为奢侈,都一直是在特定文明、历史环境、国家或社会阶级的境况下加以界定的。我们也不应该忘记,虽然贪婪在道德上受到指摘并对绝大多数的犯罪负有责任,然而贪婪(与懒散一起)还对人类精神的某些技术发明的最辉煌的成就作出贡献,这些成就使得我们的生活更加轻松、更加舒适和更加奢侈(在中性的意义上来说);而用制度性的手段来消灭贪婪的种种努力都只能导致难以估计的苦难和贫穷。任何从道德上来讲是恶的需要的东西,并不必然在其他一切方面也都是恶的;我们可能认为这是一种很难接受的令人不

---

① 弗美尔(Vermeer, 1632—1675), 荷兰画家, 以风俗画为主。——译者注

② 凡·高(Van Gogh, 1853—1890), 伦勃朗以后荷兰最伟大的画家, 其艺术对现代绘画影响甚大。——译者注

快的思想,但是包括黑格尔<sup>①</sup>与莱布尼兹<sup>②</sup>在内的哲学家则总是认为这一思想是真理:甚至神学家也谈论过原罪的无意之中的赐福作用。加尔文主义者<sup>③</sup>谴责作为一种生活方式的奢侈,并且想要尽可能地缩小在日常生活中的表现出来的贫富差别,但是他们并没有谴责积聚财富。相反,他们鼓励积聚财富——这样,也就鼓励贪婪。天主教在理论上谴责贪婪,但是他们并没有在理论上谴责奢侈,的确,罗马教廷给我们提供了一些这一方面的杰出事例。现今人们经常引用的耶稣的话语,即那段关于骆驼、富人和针眼的话语,今天我们也并不将之视做我们生活的戒律。<sup>④</sup>

尽管如此,如果我们还是坚持说奢侈总是要受到指摘的,那么还需要作出另外的区分。让我们回到手表的例子上来。帕泰克手表不是绝大多数的人们所戴用的装置,但是它们并不是以粗野的或粗鲁的方式来漫天要价。它们不是虚饰夸耀的,它们不会诉诸那些喜欢炫耀自己财富的人们。总之,它们是优雅别致的;虽然“优雅别致”(elegance)不容易界定,但是它是不会受到指摘的。优雅别致可用下面的事例来进行最好的界定:一位优雅别致的妇女更喜欢温和地对待炫耀;一位给圣诞树披挂上珠宝的妇女不会是优雅别致的。一位优雅别致的作家是一位能够清晰而简洁地表现自己的人物的作家,他会把自己的文稿修改到恰如其分并使读者感受到其形式完美地适应于其内容。温和看来是优雅别致的

---

① 黑格尔(Hegel,1770—1831),德国著名的哲学家、德国古典哲学主要代表人物之一。——译者注

② 莱布尼兹(Leibniz,1646—1716),德国理性主义哲学家。——译者注

③ 加尔文主义者(Calvinist)指由加尔文(Calvin)提出并倡导的神学流派。——译者注

④ 《圣经·新约》中,有关于一个富人要进入天国要比一个骆驼穿过针眼还难的记述。——译者注



根本因素。一位优雅别致的妇女,一场优雅别致的足球比赛,一顿优雅别致的晚餐,一部优雅别致的作品,一座优雅别致的建筑物,一个优雅别致的数学证明,在温文尔雅上都是相同的,即它们都展现出了温和:正是它们的简约和不夸耀使得它们和谐协调、优美雅致。优雅别致和优美雅致( grace)是彬彬有礼、卓尔不群和有口皆碑的形式,而粗俗和浅陋所表现的却是通过炫耀自己的财富和优越于别人的地方来竭力达到与众不同。 111

因而,作为某种受到指摘的东西的奢侈,并不在于“不必要”的愉悦或满足,因为对于什么是不必要的问题没有普遍可行的界定。更确切地说,奢侈是某个人以展示卖弄来夸耀其财富的表现方式,并且能够挑起旁观者的妒忌或嘲弄。

## 15. 论上帝

113 当我们谈论上帝时,我们并不知道我们所谈论的是谁或是什么。我们很容易对此谈论,因为在如此谈论的若干个世纪里锻造出一种已变成我们文化盘根错节的言谈方式;但是,片刻的反思也足以使我们沮丧地认识到,尽管如此,我们真的还是不知道我们谈论的是谁或是什么。

我们最大的困难在于:圣经中的上帝在伊甸园里训斥我们的始祖,向挪亚颁予秩序,与亚伯拉罕立约,并晓谕摩西。当上帝做这些事情时,上帝是作为主宰者、统治者和君王而发话的。但是,神学家们根据对同一本圣经的推测分析告知我们:上帝是一个没有时间限制的存在(being)<sup>①</sup>;上帝是无限的、无所不知的和无所不能的;上帝是通过上帝自身而绝不是上帝自身之外来知道万事万物,因为上帝就是所有存在(he is all being),而一切实在都包含于上帝之中。

114 所有这些都可信口说出,因为我们对此习以为常了;然而,我们真的不理解这些说法的含义。我们不知道在时间之外存在,并在自己永恒的现在之中包含所有过去和未来是什

---

<sup>①</sup> “Being”又可译为“上帝”。——译者注

么意思。我们不知道无所不能是什么意思,的确,神学家们本人在这一点上意见并不一致(希腊语中的 pantokrator 是指万事万物的统治者或主宰者,它比起其拉丁语的对应词 omnipotens 更容易理解)。我们不知道从虚无中创造世界是什么意思。我们也不知道无所不知和无所不在是什么意思,不知道神圣的三位一体或那种关于本质与存在的同一性是什么意思。

确实,对神秘事物的承认一直是基督教教谕的信条;第一届梵蒂冈宗教会议的教规的确就决定,任何人断言在确切的意义上《启示录》并不包含什么神秘事情,并且所有信念的教条都是由理性所把握和所证明,都要被开除教籍。同样真实的是,我们的心灵遇到过比起神学家们或《圣经》中所谈论过的更多神秘事物;我们稍加思索就会看到,我们在日常生活所遇到的最浅显简单的事物和事件是如何能够唤起深不可测的神秘情感:时间、自由、存在、空间、原因、意识、物质、数、爱、“我”、死亡。但是,这两种不同神秘之间的区别在于日常所固有的神秘性我们完全可以不去考虑:我们非常明显地无视这种神秘,并把我们自己限制在这些事情的日常意义上来使用这些概念,甚至断定这些事情完全不包含什么神秘,因为化学家和物理学家都已把这种神秘解释清楚了。当我们以相似的方式谈及上帝,没有寻求更加密切地或者更为多样地思考上帝时,神秘在这里是表面的、直白浅显的。另外,一位教徒会随时被问及:“你怎么知道上帝存在呢?”他必须给予某种回答,而“什么是时间?”则是一个很少在普通的谈话中出现的问题,并且当坦承对这一问题的无知时,既不是令人可耻的也不是令人窘迫的。

然而,这也是关于神秘的最为令人迷惑的方面,因为绝

对(the absolute)<sup>①</sup>如何能够还是一个位格(person)——一个比起我们来无限地更高、更大和更好的人,但仍然是一个与我们每一个人同样的人呢?我们能设想巴门尼德<sup>②</sup>的存在(being)<sup>③</sup>,在其自我同一性中是静止不动的,能够给挪亚建造方舟提供准确的指示吗?我们能想象普罗提诺<sup>④</sup>的没有时限的唯一者(one)可给约伯解释一些事情,告知人们不要在放债中收取利息、不要吃掉兔子或螃蟹、不要把驴和牛一起套在犁上吗?当我们想到这些问题,我们就像某些诺斯提教者<sup>⑤</sup>那样将被引导去把《旧约》中的耶和华与真实的、充满了爱的上帝区分开来,或者像梅斯特·埃克哈特<sup>⑥</sup>那样,把人-神(the person-god)与无名的、深不可测的神性(godhood)区分开来。

- 116 基督教通过耶稣基督这位调解者所具有的双重性质的位格(the two-natured person),铺平了道路,减轻了某些困难。耶稣基督是基督教的真实的上帝:他的名字,不同于圣父(the father)的名字,如同他的生活一样,是我们众所周知的,没有什么人一定要怀疑他真的行走在大地,为其在天国上的圣父祈祷,并把他的教谕传播到人民中间。人们公认的是,上帝的道成肉身、神性的起源和神圣的三位一体是基督

① 又可以译为“上帝”、“神”。——译者注

② 巴门尼德(Parmenides,约公元前515—?),希腊哲学家、本体论的奠基者,创立了前苏格拉底希腊哲学主要流派之一的爱利亚学派。——译者注

③ 又可以译为“上帝”、“神”。——译者注

④ 普罗提诺(Plotinus,204—270),希腊哲学家、新柏拉图主义创始人。——译者注

⑤ 诺斯提(Gnostics)是融合多种信仰的通神学和哲学的宗教。主要盛行于2世纪,它迫使早期基督教会为了反对它而汇编成正典《圣经》,提出教义神学,建立主教制,从而获得发展。——译者注

⑥ 梅斯特·埃克哈特(Meister Eckhart,1260—1327/1328),莱茵兰神秘主义派创始人,德国新教主义、浪漫主义、唯心主义和存在主义的先驱。——译者注

教教义大全中最为莫测高深的信条,但是我们从福音书中所知的基督使得我们忽略了神学的神秘和复杂。基督不会在神学上考查我们,因为他爱我们,连我们的错误和我们的不幸都一起爱,他只是想要我们会爱他,为上帝这位圣父祈祷。其余的会在另一边向我们展现出来,或者甚至在另一边也不展现。

然而,当神学的复杂性在面对福音书中的基督而逐渐消失时,上帝造物主(god-the-creator)这一问题并不可能消除。考虑到无神论者的存在,那种主张我们生来都具有上帝的“观念”,并且这一观念是深入我们心灵的说法,很难说是可信的。然而,坚持主张我们的理性本性上去追求包容存在的总体性;坚持主张我们追求秩序的意志和我们使存在有意义的需要从本能上导致我们去寻求作为存在的根源和要旨的东西,并赋予其意义,则是似乎有理的。甚至无神论者,例如其中的尼采(Nietzsche)<sup>①</sup>,也知道这一点:秩序和意义来自于上帝,如果上帝真的死了,那么我们认为意义可以得以拯救,则是自欺欺人。如果上帝死了,除了一个吞噬我们和消灭我们冷漠的虚空外,没有什么东西会留下来。我们的生活和我们的劳作不会留下什么痕迹;只有质子和电子的无意义的舞蹈。宇宙既不期望什么也不关注什么;它没有什么可为之奋斗的目标;它既没有奖赏也没有惩处。无论谁说,上帝不存在而一切安好,这都是自欺欺人。 117

因而,当信仰上帝可以通过文化得到维护并且表现在无限多样的词和想象中,所有这些都可用我们暂时存在具有的不确定的性质标志出来时,上帝就不是随意的、变化无常的文化环境的短暂结果:上帝就是理性(reason)、想象(imagi-

---

<sup>①</sup> 尼采(Nietzsche, 1844—1900),德国虚无主义哲学家、哲学史家和文化理论家。——译者注

nation)和精神(heart)不断地被吸引而趋向的地方。上帝就是在其自身之外没有什么原因的原因,并且对此我们不能问:“谁创造了上帝?”或者“上帝为了什么?上帝为什么存在?”

上帝,这位意义的提供者,不仅必须是一位格,而且还是一个绝对(an absolute):这里,再次出现了深不可测的神秘,出现了无法解决的困惑。但是,这还不是唯一的:上帝还必须是善(good)的源泉和提供者。若干个世纪以来,这种信仰的维护者们一直在争辩,在世界上一直存在的邪恶和人的苦难并不能被视做反对上帝之善良的证据,因为通过我们自己的意志所发生的一切都是我们自由的不可避免的结果;这些  
118 维护者们坚称,正是自由使我们能够反抗上帝和打破上帝的所有戒律,但是,没有这一点,我们就不会成为人类。至于大自然本身施虐给我们造成的苦难,他们宣称这是对于我们罪过的公正惩罚。哲学上的怀疑论者总是认为这种解释不充分而抛弃它,因为自然灾害的分布显然是与我们所犯下罪过的分布或影响没有什么关系。然而,有时人们还尝试着作出另一种推理:根据这种推理,当上帝创造出物质世界时,上帝就会赋予这一世界某些自动发挥作用而不管道德考虑的规律或机制,人类所遭受的物质苦难正是这些规律的一个结果。

但是,有人或许会问,上帝不能创造出一个不同的世界吗?对此,有人会答复,如果我们的世界不是从属于物理规律,而只是由无限连续的奇迹所构成,这些奇迹是由上帝为了保护我们在所有时刻免遭苦难所带来的,那么这个世界在真实意义上就不可能是物质的世界。但是,或许有人会进一步去问,这个世界不能从属于不以任何方式伤害我们的规律吗?对此,我们无法作出肯定回答,这部分地是由于我们不

能想象这样一个世界会是什么样子。然而,我们可以冒险来假设,上帝在可以按照他喜欢的任意组合来安排世界的所有因素,以便能产生出呵护我们的幸福和利益的自然规律这一意义上,并不是无所不能的:看来有理由去设想,上帝也必须 119 为自己所做的所有事情付出代价。

确实,尽管苦难可以清除,但并不是每一种苦难、不是所有时候、不是对每一个人,都可以清除。基督教教导人们,所有的苦难都有意义,即使我们不能够明白其意义;因此,我们应该毫无保留地信任上帝,无抗争地、无绝望地接受我们的命运,因为我们毫无能力改变这一命运。那些其信念如此坚定不移的人应当得到赐福。

但是,也许上帝简直就是邪恶?也许正是撒旦(Satan)<sup>①</sup>创造了世界,并且现今统治着世界?已有一些人是相信这一点的;那些给我们留下关于地狱详细描述的传道士似乎也相信这一点,尽管他们并不是这样说。然而,世界上还有善(good),尽管我们没有工具去确定善的数量,不能把善的量与恶和苦难的量相比较。还有爱、友谊和慈善事业;有同情、牺牲和宽恕;有美(beauty)和理性(reason);有艺术和文学、音乐和数学;有技术的卓越非凡的成就。还有生存的喜悦。善是存在的,如果一个邪恶的创造世界者统治了世界,善就不会存在。这就是为什么说,如果这个世界上善与恶的出现是要确证我们对上帝的存在或不存在的信念,以及对上帝的善的信念,那么这个世界的善对于上帝善性的论证,要比起邪恶和苦难给上帝所带来的恶的论证,更为强有力:这不是 120 是因为善比起恶更多更广,而是因为如果上帝是恶的,那么就完全不会有善,而只有地狱般黑暗中永恒的火。

<sup>①</sup> Satan 系基督教用语,意指魔鬼、恶魔、魔王。——译者注

苦难总是存在的,但是看来只有在现今它成为这样一种反对上帝的明显强制性的论证。很难说,这是否因为苦难在今天比以往多。也许,我们只是感觉苦难更多:的确今天我们倾向于认为,所有的苦难都是不公正的。然而,这都是我们无信仰的结果,而不是我们无信仰的原因。

再则,也许上帝更加喜爱我们:上帝有时是善,有时是恶,但从来不会如此邪恶,以致把罪人交付给永久的折磨吗?《圣经》为这一观点提供了一些有益的论证。至于神性的那些在很大程度上尚未查明的、不可测的深度,善与恶的属性不适用于它们。



## 16. 论敬重自然

正如康德所说,敬重不是像爱情、友谊或迷恋那样的感情。敬重也不是一种信念、一种理智状态或理智行动。敬重在某些方面处于上述二者之间,是独一无二的。感情并不需要加以证明,尽管我们经常提出许多理由去解释感情;另一方面,信念除非是不证自明的,否则还需要证明的理由。但是,敬重能被证明吗?如果可以证明,那么我们给予哪一种理由能够说明某物是值得敬重的?如果你告诉我所有的人都值得敬重,那么我会问,你为什么这样说,你要说什么?你会简单地说,这只是因为他们都是人,但是在这种情况下我就会回答:那又怎么样?说一个人是人,这是什么意思?在这一点上,你作为我的人道主义对话者,将茫然不知如何作答。

的确,为什么会有某种东西——上帝、人、道德律、自然、艺术、真理——值得我们敬重呢?上帝或许值得敬重,因为上帝是永恒的,真理可能出于同样的原因而值得敬重[当然,不是每一个真的命题都是如此——这也许会问起更多的问题——而是作为每一个个别真理都具有的永恒品质的大写真理(truth)]。人也有可能值得敬重,因为在这里我们也

相信(无论多么艰难,这种信念都会在某些特定的情况下得到维持),我们所有人在自身之内都携带了神性的火种(a divine spark),并且如同《圣经》教导我们的,我们完全是按照上帝的想象来加以塑造的。上帝的观念是我们自我敬重的根源;如同黑格尔所说,没有上帝,我们就不可能真正敬重我们自己。还有我们敬重死者遗体的习惯,这也许是因为死者给那些与他们一起生活过的人所留下的遗迹。同样,我们敬重自然和生活本身也许是因为我们在它们当中看到了造物主(creator)之手。除此以外为什么我们还要把我们的敬重扩展到特定社会职位,诸如君王、教皇或总统之类,而不管是什么样的人占有这些职位呢?长期以来,人们相信,君王们也和教皇们一样是由于神授的权力才登上了他们的王位,世俗的国家元首显然不可能设想会得到上帝为他们傅油,我们对他们的敬重或许是仍然留有旧的信念的残迹,这一信念在文字解释中早已式微。

123 总之,我们敬重的是神圣(the sacred),这种敬重,一种更古老的敬畏的微弱反射,甚至也为那些忽略上帝和神圣的人们感受到。无论怎样,这种情况都是可能的。在信念本身消亡很久之后,我们都会保留消亡了的信念的遗迹,而不在乎它们的起源。然而,虽然它们可以保持很长时间,但是它们并不能永远这样。源自于基督教和《圣经》的我们的文明准则要求我们敬重所有的人。但是,由理性主义和科学主义的精神所主导的文明不可能长期为这种神圣保留一席之地。一个人可以被降为他的功能这样一种信念,虽然没有太多的文字加以表达,但将会逐步被人们接受;换言之,这也就是认可每一个人都是完全可以替代的。正如我们所知的,这样一种文明将会标志着人性的终结。只有在那种关于世界上最大的善和最高的价值的信念成为愉悦的时刻,这一威胁才不

会迫近。

但是,让我们假设你还想要继续讨论这一问题。你会说:让我们设定,我们对创世(creation)的不同产物的敬重都根源于我们对上帝的敬重;让我们进一步设定,上帝存在并且是世界的造物主。为什么——你会问——我们应该敬重上帝?对此,只有一个回答:我们不是把上帝敬重为某种形而上学的存在,我们把上帝敬重为神圣的根由和提供者。但是,如果你要继续问到为什么神圣应值得我们敬重,你的问题就没有意义了,因为敬重和神圣性都是唯一的实体(substance),它们是同一种实在(reality)的两个方面,就像人的爱和被爱那样。

在这些解释中有一个不确定性的领域,这就是我们对自然敬重的来源。根据《圣经》,正是上帝旨在使人要成为自然的主人。这就是指人会为了自己的目的而利用自然所提供的一切;事实上,上帝授权许可我们喂养动物和种植植物(尽管在同一时刻给所挑选出来的人们强加上一大堆复杂的限制和禁忌,而这些限制和禁忌的意义事实上仍然保持神秘)就明确地证实了这一旨意。 124

然而,今天,我们经常不断地被告知要敬重自然,因为我们对自然进行的持续不断的、无所顾忌的劫掠将最终会带来自己的毁灭。但是,这样的说法是语言的滥用。如果我们为了我们自己的健康和福利并且为了我们后代的健康和福利而想要维护自然,那么我们需要的一切就是对所涉及的花费和利益的合理评估;敬重并不包含在其中。无疑,如果毁灭自然对人是有害的,那么就没有什么人敢于宣称毁灭自然是一件无关紧要的事。但是,我们没有理由像生态学的口号在各个角落对我们所高谈阔论的那样,坚持认为我们必须为了自然而保护自然和敬重自然。除了要考虑人在保护自然

中的花费和收益，自然本身并不值得敬重。这是符合《圣经》和康德哲学的观点。对此所作的一种可能的回答就是，我们不过是应该反复灌输把敬重自然的习惯当成目的本身，  
125 只有以这种方式，我们才能确定人们会根据人之关切的观点来正确地对待自然；但是，这种回答是用未经证明的假定来辩论，所以它无法解决真正的问题。

断言我们应该敬重“一切形式的生命”，这是荒谬的；按照这种说法就必须去敬重结核病杆菌和天花病毒。但是，我们并不是由纯粹精神构成的；我们是活着的生物体，不消灭其他一些生命形式，我们就无法生存。

不过，有人会反对说，一个没有大象、大猩猩或老虎的地球的前景是惨淡凄凉的，这不管我们是否从我们这些奇怪的朋友或敌人那里获得什么好处。尽管这是真的，但是这里的问题仍然还是人的利益，即使这些利益是纯粹审美的：我们在沉思自然的美和自然的多样性时所获得的愉悦也是唯有人才有的殊荣。正是这种愉悦，才不会轻易放弃：我们听凭难以计数的、成千上百万的生物种类的消失，除了由考古学家们挖掘出的可怜的残骸外，我们从未见过这些物种，对此我们别无所能；但是这并不是顺从地认可那些还活下来的生物也要灭绝的理由，即使是出自我们纯粹审美的动因。

敬重自然本质上作为一个价值主题并不是深深植根于来源于《圣经》的宗教；这是一个可被免除的因素。它更强烈地出现在表明地球上所有的人亲如一家的东方宗教中。  
126 在这些宗教的信念当中，有一些吸引人的、善的方面，也许还有可以教导我们的论题。总而言之，它们证明了敬重自然或许是一项宗教的戒律。

人们时常会说，从人的观点来看，自然界丰富的物种多样性是一件好事，因为科学家会时常不断地从多种不同的植

物和动物中发现新的、未有预料到的好处。这种巨大的多样性本身就避免使自然毁灭也是事实：正如德日进（Teilhard de Chardin）<sup>①</sup>所写的，生命无论在哪里出现，它都能找出一条活路（life forces its way in wherever it can）。但是，我们经常凝视着大自然的林林总总的奇迹而不考虑人的利益时，在惊愕于自然界如何恰好就是它所是的方式时而感到幸福，并且为我们自然界的一部分而感到高兴，甚至当我们常常发现我们不得不保护我们自己免受大自然的冷漠的、意想不到的破坏时，也是如此。于是，我们好像瞥见自然界的神性踪迹，尽管我们并不具有关于这种踪迹与自然界的假定的造物主之间真实关系的观念。

因而，我们应该断定，虽然为给敬重自然作为一个目的本身找到充分的论证会是很难的，但是这种敬重没有什么错误、没有什么不合理。相反，也许通过扩展我们对自然的敬重，我们能够得到对我们自己的人性的更好理解。

---

<sup>①</sup> 德日进（Teilhard de Chardin, 1881—1955），法国哲学家和古生物学家。——译者注

## 17. 论迷信

127 我们中有很多人坦承我们是迷信。然而,我们都是构成迷信符号、姿态和信念中得以成长的,而且我们常常甚至自己也不承认迷信,也常常对这些构成迷信的要素的重要意义半信半疑。我曾听到过关于20世纪最伟大的物理学家之一尼尔斯·玻尔(Niels Bohr)的一则轶事,这则轶事就是对这种迷信的很好的说明——尽管这是不足以凭信的。根据这一轶事的说法,玻尔曾把马蹄铁钉在自家门上。一天,他的一个朋友问他为什么这样做,他说:“有人告诉我,这会带来幸运。”这位茫然不知所措的朋友大声说:“但是,你说的一定不是这个意思,你,一个物理学家,竟然相信这种迷信?”玻尔回答,“对,我当然是实际上不相信它,但是,有人告诉我,即使你不相信,它还是起作用的。”

关于如何界定迷信,人们没有普遍一致的看法。伟大的天主教神学家卡尔·拉纳(Karl Rahner)<sup>①</sup>把迷信界定为以与上帝不相称的方式来模仿对上帝的敬畏:这就是当我们满怀希望获得神的恩典或预见未来而把我们的信念置于诸多

---

<sup>①</sup> 卡尔·拉纳(Karl Rahner,1904—1984),德国天主教耶稣会司铎,20世纪著名的天主教神学家,有“当代托马斯·阿奎那”之称。——译者注

套话和仪式时,我们的所作所为。迷信是对权力准宗教的崇拜,不过,不管这种权力是什么,它都不是上帝。

天主教会谴责形形色色的迷信,谴责被看做是迷信的事情。其中,最主要的就是占星术,因为它怂恿对那种不依赖于上帝意志而依赖于星球的盲目力量的个人生活和重大历史事件的信仰,这种盲目力量在某种程度上的操控既是自然的又是经过指导的。更为晚近时,天主教会还谴责迷信精神的集会(seance)<sup>①</sup>和试图与死鬼沟通的各种形式,宣称在这种活动领域中出现的各种无法解释的现象都是魔鬼的作用。相信魔鬼及其古怪行为本身并不是迷信,因为这一点在《圣经》中也有证明,但是《圣经》并不包含什么足以证明以技术测量手段出现的我们可依此与死者通话的信仰事例。(耶稣与摩西和以利亚的通话并不是这样的例子。)天主教会还谴责一切形态各异的(极为丰富的)迷信方式的预言和占卜,因为对未来的预测是限定于先知们的活动,他们说出的不是他们自己的声音,而是上帝的声音。加尔文<sup>②</sup>曾直言道:当我们由《圣经》(*The Word of God*)来指引时,我们就有真正的宗教;当我们遵循我们自己的见解时,我们就有迷信。 129

因而,在基督教的习俗和信仰的世界里,辨别迷信的标准是非常清楚的。然而,从理性主义的或者科学主义的观点来看,迷信的标签可以应用于一切形式的宗教信仰上:对上帝的信仰、对永世生活的信仰、对圣礼功效的信仰、对奇迹和预言的信仰、对耶稣神性的信仰——所有这一切都是迷信。这大致上是因为这些信仰没有一个是可以科学研究那种

<sup>①</sup> seance 源自法语 séance(降神会)一词,以鬼神附体者为中心人物而设法与死鬼通话的集会。——译者注

<sup>②</sup> 加尔文(Calvin, 1509—1564),法国裔瑞士神学家,16世纪西欧宗教改革最重要的人物之一。——译者注

可接受的方法来进行检验的。虽然科学信念也常常变化,但是,科学主义原理本身则保持不变,不会被科学的错误所动摇和触动。还有一段时间,关于流星,或被它们称之为陨落星体的信念,也被认为是迷信;针灸,在医治各种不同的身心紊乱上的功效是毋庸置疑的,尽管针灸的机理还留有一些秘密,但有很长一段时间针灸也同样被当成了迷信。所有不符合一般决定论教条的信念都被当成迷信加以抛弃,如此而已。相反,曾经被视为有很充足的科学依据的信念也经常会遭到抛弃,虽然这些信念并不总是被贴上迷信的标签。有很长一段时期,钙盐被认为对治疗结核病是有效的;尽管钙盐结果是什么用也没有,但是人们必定会有理由相信钙盐的功效,尽管这些功效并不是什么有益的功效。然而,在科学上,没有什么理由是绝对地使人非相信不可的;任何事情都是可以修正的。

然而,根据理性主义的准则,对信念进行判断应有充分的根据,或者说,并不依据我们是如何得到这些信念的或我们是如何证明这些信念的来进行的。这也就是问题的产生所在。我们不知道我们是如何得到13这个数字是不吉利的信念;对这一信念已有很多的思索,也许这一信念本身除了人们所承认的理性主义的标准之外就没有什么更加充足的理由可言。我们知道这是一个很流行的信念,因为逃避命运的尝试的证据在我们周围处处皆是:例如,建筑物没有13层楼的号数,或者公寓中没有13号码。但是,假如有人要计算在每个月的13号事故和悲剧的确比其他日子多,那么怀疑论者也不会承认13这个数字具有邪恶的力量。他们会在相反的方面宣称因果性的作用:人们害怕13这个数字,这就使人们在是13号的那些日子里特别紧张,以致人们会带来更多的意外事件。这一点就是说,某些事件或机制与我们的知



识标准相吻合并且与公认的科学信念相符合,其他的事件或机制却不尽然。通常当古代历史学家所描述的事件没有其他的资源存在时,我们相信他们,但是,当他们所描绘的事件超出了这一标准之外,我们就不会相信他们。因而,当我们完全准备相信李维(Livy)<sup>①</sup>关于罗慕路斯(Romulus)<sup>②</sup>所进行的战争的说法时,我们就不会相信战神玛尔斯(Mars)<sup>③</sup>是孪生子<sup>④</sup>的父亲,或者说,这对孪生子在被遗弃到台伯河地区后,由母狼养大。同样,关于伴随着圣贤者奇迹的说明也是不可信的,因为像奇迹这类事情都是通过神的干预而发生的,不适合这里所说的标准。怀疑论者也不会被说服去相信在卢尔德(Lourdes)<sup>⑤</sup>出现的无法解释的迅速治疗的传说:不可能诉诸神的干预来解释问题,其他的解释要好一些,但是无论如何也都是不可能的。

131

现今,我们经常听到有人根据所谓的超自然现象来提出这一类问题。这些现象的证据就是我们称之为轶事的最为常见的东西,很难使用考察它们的技术手段来使这些东西条理化。尽管宣称遇到过鬼魂的人们的数目是非常大的,但是在—小组能够保证合适的实验条件和控制的专家面前,几乎没有一个人能够邀请魔鬼依次显现自身。这里公认的标准也开始起作用:虽然许多人认为他们见到过魔鬼,但是由于

① 李维(Livy,公元前64/59—17),罗马三大历史学家之一。——译者注

② 罗慕路斯(Romulus),古罗马的创立人,他和瑞摩斯(Remus)是战神玛尔斯(Mars)和女祭司雷亚·西尔维亚(Rhea Silvia)的双胞胎儿子,相传他俩被一只母狼养大。——译者注

③ 玛尔斯(Mars)系古罗马宗教所信奉的战神。——译者注

④ 即罗慕路斯(Romulus)和瑞摩斯(Remus)。——译者注

⑤ 卢尔德(Lourdes)系法国西南部普罗旺斯—阿尔卑斯—科泰达聚尔大区上比利牛斯省的朝圣城镇。1858年,一名14岁女孩于该城附近河左岸洞穴中多次幻想见到圣母玛利亚。1862年教皇宣布这种异像真实可信,于是建立对卢尔德圣母的崇拜,洞穴中地下水被视为神水。于是,卢尔德成为一个主要朝圣中心,每年约有上百万朝圣者到此,其中约有数万残疾人。——译者注

魔鬼并不存在,这些人就只能受蒙骗的,或者产生幻觉,或者半睡半醒时看到幻影,或者干脆进行编造。其他超自然现象也得到相似的对待。无数人认为他们已有过另一个世界的( other-worldly)体验,遇到过来世的更高级的精神,或者迫切地感受过上帝的出现;他们无法说服那些怀疑论者,因为他们无法把自己的这些体验用于更为详细的考察,但是他们在内心中感到满足:他们的信仰不需要另外的证实。再则,我们几乎所有的人在此一时刻或彼一时刻都有过某种体验,它暗示着某类心灵感应的交往在起作用;但是,在这里也很难组织严格的可控制的实验,人们在任何情况下都不会对理性主义标准的鼓吹者感兴趣,因为他们事先就知道心灵感应术是不可能的,没有什么技术手段能使这种心灵感应术产生作用。如果使用所谓的齐纳卡片(zener cards)<sup>①</sup>实验形成一系列正确的猜测,而这些猜测偶尔出现的或然性小得难以置信,那么怀疑论者就不会为考察这件事而烦恼,认为这样一种出现是不可能的;甚至在最严格的实验条件下也总会有某种缺陷的可能性,而且这种实验经常是不可能再现的。

然而,还有一些理性主义者,不是用那难于置信地变得僵硬的多变性,而是以完美无瑕的意识形态的凭证,对这些稀奇古怪的现象显示出兴趣。其中一人就是艾森克(Eysenck)<sup>②</sup>,他既是一个严格的理性主义者,又是一个出色的统计

---

<sup>①</sup> 齐纳卡片(Zener cards)系带有五种不同符号的25张卡片,用于对超感官感觉的研究。——译者注

<sup>②</sup> 艾森克(Eysenck, 1916—1997),德国裔英国心理学家。在其研究初期,研究人格的因素分析(内向与外向、情绪不稳定性神经质倾向);社会态度的因素分析(软心肠与硬心肠、保守与革新)和政治心理学。1950年之后,用实验心理学的方法研究变态心理、临床心理。他反对S.弗洛伊德精神分析的理论,不断地予以批判。同时以条件学习理论为基础,研究并提倡行为的心理疗法,提出了莫兹利人格检查(MPI)。另外,对动机知觉、心理测量的统计分析和智力的基础等问题也进行了多方面的研究。——译者注

资料的解释者。

从这一系列稀奇古怪的现象中可举出另一个反复讨论过的题目,这就是预言未来的能力。这样一种能力能够存在吗?为了能够算做真正的预言,一种关于未来的预言应当是什样子?对未来的真正预言应必须满足三个条件。首先,可预言的事件必须是在正常情况下不可能的和无法预见的。换言之,预言据悉某一位国务活动家由于身患癌症会在六个月内死去就不能看做一个真正的预言。其次,可预言的事件必须是清楚的,不应蒙上那种可用于任何事情的含糊不清的隐喻,例如,诺斯特拉达姆斯(Nostradamus)<sup>①</sup>的预言;它们不可能是关于常识确定性的问题,例如,像那些美国占卜者极为严肃地发出的预言在未来几个月里中东地区会有更多的麻烦的声明。最后,无论这些所预言的事件是否发生,可预言的事件都必须是可以证实的,当然,这种预言不能是一个自我实现的预言。

有过满足上述全部条件要求的预言吗?亚伯拉罕·林肯(Abraham Lincoln)<sup>②</sup>关于他自己的杀手的梦似乎是一个例子,尽管还会有其他的条件,但是这些条件却不是科学主义的行家里手所感兴趣的,因为这些条件不符合科学主义的标准。这样一种偶发事件的数目或频率没有什么关系,首先,因为它们不是已被计划出来的;其次,因为按照制约科学研究的先决条件来说,它们的作用是无法说明的。如此这样的体验也不可能被转变为自然规律。

① 诺斯特拉达姆斯(Nostradamus, 1503—1566),法兰西星占学家、医学家、预言家。约于1547年开始说预言,1555年出版预言集,题为《世纪连绵》。由于一些预言似乎应验,他的名望流传甚广,连国王之妻也请他去为子女占卜。1781年天主教会禁书目录部谴责他的预言。——译者注

② 亚伯拉罕·林肯(Abraham Lincoln, 1809—1865),美国第十六届总统,任总统一职时遇刺身亡。——译者注

不愿意探究这些问题也许部分地是对那种涉及探索未知事物的危险的恐惧：特别是这种危险会面临着需要修正科学主义标准的某些具有深刻根基的要素。还有这样的危险，一旦在这些事情上的兴趣表现出来，就会落入某些机灵的幻想家诡计的受害者的行列中。毫无疑问，这是一个不缺少迷惑、幻觉、天真和十足的欺骗的领域；但是无论是否还会有别的东西，这都不是一个只应简单放弃的问题，因为同样也不缺乏那种显然既不是欺骗也不是迷惑的结果的现象。

对超自然力量的直接体验是我们非常强烈地希望的事情——否则世界上为什么会充满这样一些人，他们曾经注意到一块岩石上留有他们所想象的基督或圣母玛利亚的痕迹，从那时起就一直急切地向一切可听到的人们传播这一好消息呢？偶尔，这些人会找到某个倾听者，尽管这个倾听者不是来自天主教会，天主教会近来显示出不急于信从他们的发现，而是只让他们去证实那种被说成奇迹的东西。世界充满了迷信，许多迷信不值得探索，除非也许从一种心理学的立场或社会学的立场来看值得探索。一些迷信是很危险的；一些迷信就如在雅戈布蒂 (Jacopetti)<sup>①</sup> 电影中出现的所谓货物崇拜、变成不朽的东西那样悲哀的迷信。巫术的历史确切地说并不是令人鼓舞的，然而在今天依旧有一些人，主要是妇女，相信通过她们的魔力，她们有能力用符咒来迷惑其他人并给其他人带来不幸。但是，理性主义者并不去区分那些值得探索的迷信与不值得探索的迷信之间的不同。女巫们一般并不是对所有的人大肆宣扬她们的法力，但是，若是有人成功发现了女巫对什么人并在什么时候施加什么样的符咒，并且如果因此透露出受害者的确要遭受这一咒符所认定的

---

<sup>①</sup> 雅戈布蒂 (Jacopetti, 1919—)，意大利著名电影演员、导演。——译者注

任何不幸,那么,理性主义者仍然会把这归于碰巧相合,而这种成功了符咒即使再多也根本无法动摇他对魔法可能性的拒绝信任。

由于我们对一些非凡事件的反应依赖于我们所设定的某些信条和某些态度,那就不可能以满足普遍认可的方式来界定迷信。有很多充足的理由来假设,伴随着科学上已知的并且部分地能够利用的某些类型的能源,还有另一类的东西在起作用;还有不同于普通人的某些交往的才能及方式。也许,这里起作用的是某类“未知的宾客”(unknown guest),这是借用梅特林克(Maeterlinck)<sup>①</sup>的标题:某些令人好奇的能量无法为系统的使用所利用,例如,不能以电磁波被利用的方式加以利用,这些能量以偶尔发生的、无法预料的方式出现和消失。探索这种能量的能力也许赋予了所有人或者只赋予了一小部分人;这种能量也许是经常出现的或偶尔发生的;但是所有事情都导致我们假定,这样的能量和交往方式的确存在。然而,想象它们能够作为有效的和普遍使用的技术而被加以利用,被组织起来以致产生可预见的结果,或者甚至是从理论上讲被简化为众所周知的现象,这都是非常不现实的。它们在本性上是短暂的,不可能以系统的方式组织起来;它们似乎依赖于某种根据它们的意愿才出现和消失的力量。这就是为什么对它们存在的信念的表达,将总是会在一些人中激起愤怒和暴行,这些人一旦屈从,就会被迫改变他们的准则和他们的意识形态。

仍然值得考虑的是,对神奇力量存在的信仰从总体上来讲是一件有益的还是有害的事情,而不管这种问题的真相和这种力量能不能独立地出现。这里,要作出一个区别。焚烧

---

<sup>①</sup> 梅特林克(Maeterlinck, 1862—1949),比利时象征主义诗人和剧作家。——译者注

女巫 (the burning of witches) 不能被树为我们去追寻的榜样，但这已经不再践行。另一方面，那种敲敲木头 (knocking on wood)<sup>①</sup> 是一种无害的迷信。如果我们相信我们时常能够指  
137 导神奇的力量，那么我们应用这种能力的事实是善的还是恶的事情就只能根据我们意图是善的还是恶的来决定：如果我们的意图是加害于他人，那么这总是恶的，即使我们没有得逞。至于对存在着那种对我们和我们的有价值的设计来说是有益的神奇力量的信仰，那一定是善的事情，因为这会增强我们通过我们自己的力量和自然的力量来完成这些设计的决心。

---

<sup>①</sup> Knock on wood 是一个典型的英语惯用语，按字面的意思就是“敲敲木头”，指的是接触一下木制的东西可以确保好运、甩掉坏运气。——译者注

## 18. 论民族成见

有一个人们很少注意到的事实,我们心智领域的很大一 139  
部分——我们对于世界的和其他人的想象、我们对他们的反  
应——是由诸多成见(stereotypes)构成的或者引起的。我所  
说的成见是指这些成见自发地产生于准经验(quasi-empiri-  
cal)的概括,它们一旦在我们的精神中确立下来,就几乎不  
可能根据随后而来的体验而发生转变。这是自然的,并且也  
许在总体上是有益的安排:种种成见——关于事物和人们的  
成见、关于民族和地方的成见——对我们的精神安全是必不  
可少的。这就是为什么无论这些成见是看似有理的或是半  
真半假的或是完全虚假的,它们都倾向于经受住经验的反驳  
而生存下来——除非这些成见的作用是明显有害的。如果  
这些成见在其实践作用上是无害的,不管由经验所提供的相  
反事例如何,这些成见都会坚持下来,因为我们感到有这些  
成见比没有这些成见更加安全可靠:放弃这些成见会迫使我  
们有一种经常保持警惕的需要,并且会把我们置于一种心智  
上没有确定性和混乱无序的持久状态。

在这一方面,民族成见与其他方面的成见没有什么不 140  
同。举例来说,对英国作为一个多雨国家的成见。英国多雨

的名声不是基于气象学统计的研究,而是基于自发的概括。一旦如此这样的名声确立下来,它就由一种特殊逻辑的——或者宁肯说非逻辑的——机制保持下来。法国下雨时,那只是下雨;然而,在英国每一个雨天,都会被用来证实英国是一个多雨的国家成见。但是,相反的定理是不适用的:英国的一个阳光灿烂的日子从逻辑上讲是与这种机制的作用无关的;它不会打乱这一成见。我们正常的、不可矫正的、日常生活的思想过程不会而且也绝不可能遵守波普(Popper)<sup>①</sup>哲学的那种合理的准则。我们需要成见是因为我们保持这些成见总的来说会使我们的处境更好。

每个部落或民族都不可避免地会形成关于与其相邻的或其他的部落或民族或多或少相似的成见。这种成见常常半是尊重半是轻蔑的。因而,例如,我们“知道”,德国人是守纪律的和没有幽默感的;英国人是可信赖的和心胸狭窄的;波兰人是勇敢的和散乱的;犹太人是聪明的和不老练的;美国人是友好的和天真的;捷克人是勤勉的和吝啬的;等等。种种例子从不缺少,而相反的例子则不算数;成见总是安全可靠。如果遇到挑战,我们有诸如像“噢,是的,我知道这是例外……”或者“我的一些最好的朋友……”如此这样的短语作为一个确实可靠的安全网。

对于成见的研究是很重要的,但这不是因为这种研究具有毁坏这些成见的力量;面对根深蒂固的想象时,理性的论证和统计也许是无能为力的。这样的想象只能由环境要求不同的想象加以取代时才会改变。例如,纳粹对犹太人的灭绝屠杀就不能由对先前存在的犹太人的负面的成见来进行似乎有理的说明。当德国人发现他们自己需要某种替罪羊

<sup>①</sup> 波普(Karl Popper, 1902—1994),奥地利裔英国科学哲学家和政治哲学家,当代西方最有影响的思想家之一。——译者注



来免除对他们所造成苦难的责备时,纳粹一定会尽其全力地有效利用和强化这种成见;但是,正是这种苦难和绝望为纳粹的种族灭绝的计划鸣锣开道。

民族成见并不必然地带来仇恨的种子。有一些民族成见会带来,而有一些民族成见则不会。如果那些民族成见带来这些种子,这些种子就会在其他因素特别是战争或战争威胁出现时而需要它,以及其他条件需要它时,成为致命的武器。那些从没有经历过战争或者只是很短时间地经历过战争的国家易于形成彼此更加温和的成见——尽管这些成见很少是完全清白的或者完全积极的。

犹太人,由于他们差不多出现在欧洲所有的国家,所以就处在一个极其特许的(privileged)地位:他们在各地被加以成见化。由于地方的或历史的环境,关于犹太人的想象在各地是如此的不同,这已成为一个可以单独研究的题目。但是,这些成见常常是——虽然并不总是——伴随着某种对于宗族间的仇恨非常典型的坦言描述,包括了一些令人毛骨悚然的、潜在致命的罪名——最为令人震惊的就是祭神杀牲(ritual murder)的罪名。特别是在农民当中,流传着一些真实深切的、令人惊讶的故事:我在十岁时,另一个小孩告诉我,犹太人不能见太阳;当我问为什么在这种情况下犹太人戴眼镜时,我被告知他们只能伪装。难以置信,但却是真实的。

但是,撇开那些血腥的诽谤、令人毛骨悚然的相似故事和荒谬的迷信不谈,在关于异域民族的一些成见的图景中通常还有真实的颗粒。它们最为常见的不是十足幻想并伴有纯粹虚无(ex nihilo)的那种异想天开的东西,而宁可是使体验加以简单化的、僵化的和夸张的反映形式。总之,这就有了历史地形成的“民族性”之类的东西,而它绝不是单独由

美德所构成的。虽然民族性显然是不能归因于个人的(“每一个波兰人都是勇敢的和散乱的”,“每一个犹太人都是聪明的和不老练的”),但是它本身有助于通过典型行为模式的分析来进行理性的研究。许多民族在文学、艺术和笑话中反映出他们缺少某些有益的特性:犹太人的幽默和意第绪语(yiddish)<sup>①</sup>文学是了解关于犹太人本身没有自以为是的  
143 (none-too-flattering)感觉的无尽宝藏,而对波兰作家和报刊撰稿者们来说,波兰人的“民族缺点”一直是他们乐此不疲的批评对象。

民族成见的研究是社会人类学的一个分支,它在很大程度上有助于我们理解什么是“民族性”(national character)——这不是因为我们的成见是关于其他民族和种族的没有歪曲的想象,实际上肯定是存在歪曲了的想象,而是在评价其他民族和种族时,我们无意地显露出我们自己的感觉模式,并因而显露出我们自己的缺点和优点。换言之,成见会更加充分地显示出成见持有者,而不是被成见化的事情。因而,虽然研究成见并不能使这些成见消失,但是这种研究会有一些实际的好处,能使我们知道别人如何看待我们进而更好地洞察我们自己,尽管我们认为(就像通常我们对待别人的那样)别人看待我们的方式是不正当的。我们可通过某一被扭曲了的镜子来辨认我们自己(最好的漫画都会与其原型有着强烈的相似性);但是这种曲解本身,由于夸大原型者的某些特征,也会是有用的,因为这有助于我们进行自我认识。

---

<sup>①</sup> 意第绪语(Yiddish),一种为犹太人使用的预言,是德语、希伯来语等的混合语言。——译者注

## 科拉科夫斯基简介<sup>①</sup>

莱泽克·科拉科夫斯基(Leszek Kolakowski),1927年出生于波兰拉多姆。他于1945—1950年期间在罗兹大学求学,后来进入华沙大学,1953年在那里获得博士学位。在华沙大学,他先是担任助理教授,后于1959年担任哲学系主任,1964年担任哲学史教研室教授。与此同时,他还在波兰科学院哲学研究所兼职多年。他还曾出任波兰主要哲学杂志和其他杂志的主编。1968年3月,由于政治原因,波兰政府解除了他的大学职位。他于1968—1969年成为加拿大蒙特利尔市的麦吉尔大学的访问学者;后来在1969—1970年期间成为加利福尼亚大学伯克利分校哲学系访问学者。1975年,他在耶鲁大学哲学系担任访问教授。1981—1994年,他担任芝加哥大学社会思想委员会教授。从1970年起,他担任牛津大学万灵学院高级研究员,直到1995年退休。

莱泽克·科拉科夫斯基写有三十多部著作。这些以英语写成或翻译成英语的著作包括《马克思主义的主要流派》(三卷本,1978年);《宗教》(1982年);《柏格森》(1984

---

<sup>①</sup> 这一简介是由该书的英文版编者所写。——译者注

年);《胡塞尔与确定性研究》(1976年);《形而上学的恐怖》(1988年);《神话的显现》(1989年);《经受无穷拷问的现代性》(1995年);《上帝对我们毫无所欠:关于帕斯卡的宗教和詹森主义精神的简评》(1995年)。他以波兰文、法文和德文写作,把许多哲学文本翻译成多种不同的文字,还撰写了三本关于文学人物的著作。

莱泽克·科拉科夫斯基是英国皇家学院院士、法兰西文化学院(The Académie Universelle des Culture)院士、欧洲科学院(Academia Europa)院士、巴伐利亚艺术学院(Bayerische Akademie der Künster)院士、美国人文与科学院外籍院士,还是国际哲学学会会员、PEN俱乐部会员、英国与波兰哲学联合会会员。

莱泽克·科拉科夫斯基拥有多项荣誉,1969年获得尤兹柯夫斯基奖(Jurzykowski Prize),1977年获得德国图书和平奖(Friendnpreis des Deutschen Buchhandels),1981年获得欧洲论文奖(Prix Européen d'Essai),1982年获得伊拉兹马斯大奖(Praemium Erasmianum),1983年获得麦克阿瑟学术奖(McArthur Fellowship),1986年获得杰弗逊奖(Jefferson Award),1993年获得托克维尔奖(Prix Tocqueville),1997年获得诺尼诺奖(Premio Nonino),1988年获得波兰PEN俱乐部奖,以及六个荣誉(Honoris Causa)博士学位奖。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 另外,科拉科夫斯基于2003年获得美国国会图书馆首届学术奖(即“克鲁格奖”)。——译者注