目　　录

神谕哲学的兴起

第十一章　黑格尔主义的亚里士多德根源……（3）
第十二章　黑格尔与新部落主义……（61）

马克思的方法

第十三章　马克思的社会学决定论……（137）
第十四章　社会学的自主性……（153）
第十五章　经济的历史唯物主义……（167）
第十六章　阶级……（181）
第十七章　法律和社会体系……（189）

马克思的预言

第十八章　社会主义的来临……（215）
第十九章　社会革命……（233）
第二十章　资本主义及其命运……（262）
第二十一章　对预言的评价……（299）

马克思的伦理学

第二十二章　历史主义的道德理论……（309）

余 波

第二十三章 知识社会学 …… (327)

第二十四章 神谕哲学及对理性的反叛 …… (341)

结 论

第二十五章 历史有意义吗? …… (391)

译名对照表 …… (422)

神谕哲学的兴起

第十一章　黑格尔主义的亚里士多德根源

我们在此并不企图就所感兴趣的观念——有关历史主义及其与极权主义的联系——撰写一部历史。我希望读者们记住，我至多不过是作些零散的评论，以便能够点明这些观念的现代翻版的背景。关于这些观念的发展的历史，特别是从柏拉图到黑格尔和马克思的历史，限于本书可以理解的篇幅，则不可能予以述说了。因此，我们也不准备对亚里士多德作严肃的讨论，除非他对柏拉图本质主义的解释影响了黑格尔的历史主义，并从而影响了马克思的历史主义。虽然有对亚里士多德的这些观念的限制，这些观念我们在批评柏拉图时已经熟知，但是亚里士多德的伟大导师并未造成人们看似担心的严重的损害，就亚里士多德而言，虽然他学识渊博，有着惊人的视界，但却并不是一个具有伟大的思想创造力的人。他补充到柏拉图的观念库之中的主要是系统化，以及对经验问题尤其是对生物学问题的浓厚兴趣。当然，他是逻辑学的创造者，由于他在这方面以及其他方面的成就，他也确实应该得到他自己（在其《诡辩驳议》的结尾）所要求的东西，即我们的衷心感谢，以及我们对他的缺点的谅解。然而，他的这些缺点，对于柏拉图的读者和拥护者来说，却是非常可怕的。

一

在柏拉图最晚的某些著作中，我们可以找到对当时雅典政治

发展，即民主巩固的一种反应。它似乎表明，甚至柏拉图也开始怀疑是否某些民主的形式还没立稳脚根。在亚里士多德那里，我们找到一些他一点也不再怀疑的提示。虽然他不是民主的朋友，但他却把民主当作不可避免的事实来接受，并准备向这一敌人妥协。

妥协的倾向与挑剔前辈和同侪（尤其是柏拉图）的倾向奇怪地混合在一起，成为亚里士多德百科全书式著作中的最显著的特点之一。它们没有悲剧性的和刺激人的冲突的迹象，而这些恰恰是柏拉图著作的动机。与柏拉图的具有洞察力的思想火花不同，我们在亚里士多德那里发现的却是枯燥的系统化，以及为后来许多普通作家具有的喜好，为的是以一种"健全而平稳的判断"解决一切问题，以便公正地对待每一个人。这喜好有时也意味着，由于过于繁琐和严肃反而抓不住论点。这种令人恼怒的倾向在亚里士多德著名的《方法篇》中被系统化了，并成为他后来经常被迫地甚至愚蠢地批评柏拉图的原因之一。[1]

我们说亚里士多德缺乏洞察力，尤其是历史方面的洞察力（他也是一位历史学家），有这么一件事情可以证明它。当马其顿帝国已经采用君主制度取代了民主政治时，亚里士多德却仍然在默认

1. 许多哲学史的学者都承认，亚里士多德对柏拉图的批评经常地并且在许多重要之处是不恰当的。即使亚里士多德的崇敬者也发现，在一些论点上很难为他辩护，因为他们通常也是柏拉图的崇敬者。引策勒尔为例，他曾这样评论亚里士多德的"最佳国家"中有关土地分配问题："在柏拉图《法律篇》745c以下，有类似的计划；然而，在《政治学》1265b24，纯粹由于一种微小的差异，亚里士多德却把柏拉图的论证视为极其令人讨厌。"（参阅策勒尔著《亚里士多德与早期逍遥学派》，1897英译本第2卷，第261页，科斯特罗与穆海德译）；格罗特作有类似的评论（见其《亚里士多德》第14章第2段的结尾）。从亚里士多德对柏拉图的许多批评来看——这些批评强烈地暗示嫉妒柏拉图创造性构成他的部分动机——他那无比令人崇敬的、庄严的保证，亦即，即使他对柏拉图的爱对他来说是最宝贵的，但偏爱真理的神圣职责却迫使他作出牺牲（见《尼各马可伦理学》第1卷，6，1），在我看来却显得有点虚伪。

那种表面上的民主巩固。这一历史事件竟然逃过了他的眼睛。亚里士多德同他的父亲一样，曾是马其顿宫廷里的一位朝臣，国王非力普选他作亚历山大大帝的老师，他似乎低估了这些人及其计划；或许他自认为非常了解他们。对此，冈珀茨曾恰当地评论说："亚里士多德虽然与国君同桌就餐，但却不明了其企图。"①

亚里士多德的思想完全被柏拉图所支配。在他能够调和的范围内，虽然在某种程度上略带忌妒，他总是听其性情的许可紧密地追随着他的伟大的老师，这不仅表现在一般的政治理论中，而且实

① 参阅冈珀茨著《希腊思想家》（德文版第3卷，第298页，即第7册，第31章，第6节）。尤其可参阅亚里士多德的《政治学》第1313a以下

菲尔德在其《柏拉图及其同时代人物》第114页，为柏拉图和亚里士多德所受到的"责难"辩护，这种责难是，"随着可能性的出现，在后者那里，这一现实"（即马其顿的征服）"就在他们眼前，他们对这些新发展却未置一词。"不过，菲尔德的辩护（也许是针对冈珀茨的）是不成功的，尽管他强烈地评论了那些提出此类责难的人（菲尔德说："这种批评暴露出……缺少基本的理解"。）当然，正如菲尔德所指出的，要求"一种像马其顿所行使的霸权并不是什么新鲜的事情"，这点是正确的；然而，在柏拉图的眼中，马其顿至少是处于半野蛮状态，因而是一个天生的敌人。当菲尔德说，"马其顿对独立的摧毁"并不是一种完全的摧毁时，他也是对的；但是，难道柏拉图或亚里士多德曾预见到它不会变成完全的摧毁吗？我相信像菲尔德这样的辩护是不可能成功的，原因很简单，它要辩护的东西太多了。也即是，当时对于任何观察者而言，马其顿威胁的意义尚不清楚。当然，这一说法也能被像德谟斯泰尼的事例证明。问题是：柏拉图这样一位像伊索克拉特一样曾对泛希腊的民族主义感兴趣的人（参阅本书第8章注、《理想国》470，以及《第八封信》352e，菲尔德认为此信是"确实可信的"）、一位担心腓尼基人和奥斯坎对叙拉古威胁的人，为什么会这样？为什么会忽略了马其顿对雅典的威胁？对有关亚里士多德相应的问题，可能的回答是，因为他属于忠于马其顿的党派。在策勒尔为亚里士多德有权支持马其顿的辩护中，提示了一个适用于柏拉图的答复（参阅前引其著作第2卷第41页）："柏拉图对现存的政治地位的令人难以忍受的特征是如此满意，以致他视似急剧的变革。"（策勒尔继续说"柏拉图的追随者"——他指的是亚里士多德——"丝毫也回避不了同样的信念，因为他对人和事物有着更敏锐的洞察力……"）换句话说，答案也许应该是，尽管柏拉图有着泛希腊的民族主义，但他对雅典民主的憎恶却如此之深，以致他像伊索克拉特一样，期望着马其顿的征服。

际上在各个方面都是这样。他赞同并系统化了柏拉图的自然主义的奴隶制理论:"有些人天生是自由的,而另一些人则天生是奴隶;对后者来说,奴隶制是最适宜不过的……一个天生不属于自己而是属于别人的人,天生就是一位奴隶……古希腊人不喜欢称他们自己为奴隶,而把这一术语限用于野蛮人……奴隶整个地就没有推理的能力。"[①]而自由的妇女还多少有一点推理的能力。[①](我们对雅典反奴隶制运动的认识,大部分来自亚里士多德对它的批判和谴责。正是通过驳斥争取自由的战士,他为我们保留了一些他们的言词)。在某些枝节观点上,亚里士多德略微缓和了柏拉图的奴隶制理论,并适当地责难了老师的过于苛刻。他总是既不放弃批判柏拉图的机会,也不放弃作出妥协,哪怕就是要同当时的自由

① 本段及下面的二段引文,均出自亚里士多德的《政治学》,见 1254b – 1255a, 1254a, 1255a, 1260a。也可参见 1252a(1,2,2 – 5), 1253b 以下(1,4,386,尤其是 1,5), 1313b (v,ii,ii),也可进一步参阅其《形而上学》1075a,在那里自由人和奴隶也是"天生"对立的。不过我们也发现了这一段话:"某些奴隶有着自由人的心灵,另一些自由人也有着奴隶的身体。"(《政治学》1254b)另参阅柏拉图《蒂迈欧篇》51e,它被引在本书第 1 卷第 8 章第 280 页注②(2)中。关于一种微小的缓和以及柏拉图《法律篇》中典型的"平稳的判断",见其《政治学》1260b:"那些人"(这是亚里士多德提到柏拉图时的某种典型的方式)"甚至禁止我们与奴隶交谈,说什么我们只能用命令的语言,这是错误的;因为奴隶甚至比孩子应该受到更多的劝告。"(柏拉图在《法律篇》777e 中说,他们不应该受到劝告)策勒尔在他对亚里士多德的德行的长篇罗列中(同上书,第 1 卷,第 44 页)提出了他的"原理的崇高"以及他"对奴隶的仁慈"。这不禁使我想起,这种或许并不高贵但却肯定较为仁慈的原则早就被阿基达玛和利科弗龙提出,即根本就不应当有奴隶。罗斯这样来为亚里士多德对待奴隶的态度辩护:"对我们来说,他似乎反动之处,对他们来说,却似乎是革命的了"。这里的他们当然指他的同时代的人(见罗斯的《亚里士多德》,1930 年第 2 版,第 241 页。为了支持他的观点,罗斯提到了亚里士多德的希腊人不应奴役希腊人的理论。不过,这种理论很难说是革命的,因为在约比亚里士多德早半世纪之前,柏拉图就教导过它。亚里士多德的观点确实是反动的,从这一事实最能看出来,即他一再发现有必要防止没有人天生是奴隶的理论,并且还进一步从他自己的箴言扩大到雅典民主的反奴隶制倾向。

倾向作出妥协也一样。

然而，奴隶制的理论，只是亚里士多德所采纳的柏拉图的许多政治观念之一。特别是他的最佳国家的理论，据我们所知，就是模仿了柏拉图的《理想国》和《法律篇》的理论。所以，他的阐释对我们了解柏拉图有相当大的帮助。亚里士多德在"最佳国家"中将一种东西调和在一起：浪漫的柏拉图的贵族统治、"一种健全和平稳的"封建主义以及某些民主的观念等。不过在亚里士多德看来，三者之中封建主义则是最好的。关于民主，亚里士多德主张所有的公民都有权参与政府。当然，这样说并不意味着就像它显示的那样激进，因为亚里士多德立即就解释道，不仅奴隶而且包括所有生产阶级的成员都是被排除在公民之外的。这样一来，他就和柏拉图一样，都主张生产阶级不应进行统治，而统治阶级不应劳动，也

在格罗特的《亚里士多德》第14章的开头部分，可以找到一段关于亚里士多德《政治学》的精彩的陈述，我从那里摘引了几句："亚里士多德在其《政治学》最后两卷中所设计的政府结构……正如代表了他自己的某种完满的观念一样，明显地是建立在柏拉图的《理想国》之上的：他与柏拉图的关键性不同在于，即不承认财产共有，也不承认妻子和儿女共有。两位哲学家都承认，居民中有一个独立的阶级，他们免除了私人的劳役和赚钱性的雇佣，并且单独构成了城邦的公民。这个小小的阶级实际上构成城市——城邦；剩下的居民不是城邦的组成部分，他们只是附属于它——尽管实际上是不可缺少的，但仍然以与奴隶和牛马相同的方式附属于城邦。"格罗特承认，亚里士多德的"最佳国家"——它偏离了柏拉图的理想国——大部分抄袭了柏拉图的《法律篇》。亚里士多德对柏拉图的依赖是明显的，即使在他默认民主之胜利的方面也是如此。特别参阅亚里士多德《政治学》第3卷15；11－13，1286b（在第4卷13，10；1297b，也有一段相似的话）。这段话以谈论民主结束："似乎不再可能没有其他的政府形式。"然而，这一结论是由一个论证达成的，该论证紧随在柏拉图《理想国》第8、第9卷中关于国家的衰亡与没落的叙述之后；尽管亚里士多德严厉地批评了柏拉图的叙述（例如在《政治学》第5卷，12，1316a），情况亦复如是。

不应赚任何钱(当然他们被设想为拥有很多)。他们拥有土地,但却不应该自己去种它;只有打猎、战争以及诸如此类的嗜好被认为是值得封建统治者从事的活动。亚里士多德恐惧任何赚钱形式,亦即恐惧任何职业性的活动,兴许比柏拉图还要走得远。柏拉图曾经以"专业"[1]一词来描写一种平民的、卑劣的、堕落的精神状态。而亚

---

1. 在《政治学》第8卷第6章第3节(1340b),特别是第15节(1341b)中,清楚地显示出亚里士多德是在"职业"或"赚钱"的意义上使用"专业"一词。每一门职业,例如长笛演奏者,当然还有每一种艺人或劳动者,都是"专业"工作者,也即是说,不是自由人,不是公民,即使他不是真正的奴隶;"专业"人员的地位是"局部的或有限制的奴隶"之一(参阅《政治学》第1卷,14;13;1260a/b)。我推测,"专业"一词来源于一个前希腊词汇"烧火工人"。该词被用作一种标志,它意味着,一个人的出身和等级"取消了他尚武的资格"(参阅亚当在其所编的《理想国》中摘引格林尼基对495e30的注释)。它也可以被译成"下贱"、"卑缩"或"卑微"。在某些情况下还被译成"暴发"。柏拉图在与亚里士多德同样的意义上使用这一词语。在《法律篇》741e,743d,"专业"一词是用来描述一个人所处的堕落状态,这种人没有世袭的土地,却用其他手段来赚钱。另见《理想国》495e,590c。不过,如果我们记住苏格拉底是泥水匠、色诺芬的传说(参阅《大事记》第2卷,第7章),以及安提斯泰尼对艰苦工作的颂扬和犬儒学派的人生态度等传统,那么就似乎不可能会认为,苏格拉底赞同赚钱必然是堕落的这种贵族式的偏见(《牛津英语辞典》提出把"专业"一词表述为"纯属机械的、适于某种机械的",并援引格罗特1880年第2版的《亚里士多德》第545页;不过这种表述过于狭隘,格罗特的文字也未必证明这种解释,它最初可能基于对普卢塔克的误解。有趣的是,在莎士比亚的《仲夏夜之梦》中,"纯粹机械的东西"一词,恰好是在"专业"的人的意义上使用;在洛兹所译的《马塞卢斯的一生》一书中,这一用法也能与论述阿基米德的文字较好地联系起来)。

在《精神》期刊第47卷上,泰勒与康福德之间发生过一场有趣的争论;在这场争论中,前者(见该刊第197页以下)为自己的观点辩护,认为当柏拉图在《帝迈欧篇》的一些段落中谈到"神"时,他所想到的是一个以肉体劳动"服役"的"耕农"。我可以充分地相信,康福德批评的正是这一观点(见该刊第329页以下)。柏拉图对所有"专业"工作的态度,特别是对体力劳动的态度,对这个问题也有影响;当泰勒(见该刊198页注)使用柏拉图将神比做照管羊群的牧羊人或牧羊犬这一论证时(《法律篇》901e,907a),我们却要指出,游牧和狩猎的活动始终被柏拉图视为是高贵的,甚至是神圣的;相反那位静止不动的"耕农"却是专业的和堕落的。参阅本书第1卷第102页注①及正文。

里士多德则扩展了该词的这种侮蔑式的用法，以便用它来涵盖一切不属于纯粹嗜好的兴趣。实际上，他对这一名词的运用，是与我们现在所使用的"职业的"一词非常接近的；尤其是在排除了业余竞争的意义方面，而且在这一术语适于运用一切特殊的专家（如医生）的意义上也是如此。对亚里士多德来说，任何形式的职业化，都将意味着阶级等级的丧失。他主张，一位封建的士绅绝不可对"任何职业（无论是艺术还是科学）"过于感兴趣。"当然也存在着某些自由的艺术，也即是说，存在某些绅士可以掌握的艺术，但这总只是就某种程度而言。因为，如果他对它们过于感兴趣，各种恶果就将随之而生。"[①] 这就是说，他会因为训练有素而成为一位专家，并因而丧失掉其原有的等级。以上就是亚里士多德所谓的自由教育的观念，这是一种与奴隶、农奴、仆人或专业人员的教育不同的绅士教育的观点。然而令人遗憾的是，这种观念仍未废弃[②]。正是基于上述

① 接下两段文字均引自亚里士多德的《政治学》（1337b－4，5）

② 1939年版的《牛津袖珍字典》仍然说："自由的……教育，适合于绅士，所指的是普通文学，而非某类技术。"这鲜明地表明了亚里士多德的持久的影响力。

我承认，专业教育中存在着一个严重的问题，即思想狭隘。但是我并不认为，"文学的"教育是补救方法；因为它也能并创造特殊种类的思想狭隘和势利小人。今天，如果有谁不对科学感兴趣，那么他就不会被认作受过教育的人。通常的辩解是，与对人类事务的兴趣相比，人们对电学或地质学的兴趣并不需要更多的启发。这一辩解正好暴露了对人类事务完全缺乏了解。因为科学不仅是收集有关电气等方面的事实；它也是我们今天最重要的精神运动之一。任何不试图对这一运动有所了解的人，都会将自身与人类事务历史中这种最非凡的发展隔绝开来。我们所谓的文学院，由于是建立在借助文学和历史的教育就能将学生引导到人的精神生活的理论之上，因而在其现有形式中已经变得陈旧。不可能存在排除人的理智斗争和成就之历史的人的历史；也不可能存在排除科学观念之历史的观念史。然而，文学的教育有着更为严重的方面，它不仅不能教育学生（这些学生通常也要成为老师）了解他自身时代的最伟大的精神运动，而且也不能教育学生在理智上的诚实。只是当学生体验到犯错误是多么容易，以及在知识领域中取得一点小小的进步是多么困难时，只有那时他才会对理智诚实的标准、尊重真理、以及抛弃权威与自大有所感受。然而今天，没有什么比这些谦逊的理智德行的传播更必要的了。赫胥黎在《自由的教育》

的观点，亚里士多德一再坚持“一切行动的首要原则是闲暇。”[①]亚里士多德崇仰有闲暇的阶层，这似乎表现出他对不安有一种奇特的感受。看来这位马其顿宫廷医生的儿子，似乎受到了自身社会地位问题的困扰，特别是受到了他有可能丧失社会地位的可能性问题的困扰。这是因为他本人的学术兴趣，有可能会被认为是专业化的。冈珀茨说：“我们试图相信，他恐怕听到这类来自其贵族友人的谴责……事实上却奇怪地发现，作为一切时代中最伟大的学者之一（即使不是最伟大的），他竟不希望成为一位专业的学人。他宁可成

中写道：“正如人们不顾及权威一样，在人的生活中，具有十分重要性的精神力量……是认识事物的力量……然而，在学校和学院中，你并不了解真理的源泉，而只知道权威。”我承认，不幸得很，在科学的许多课程中情况也是如此。就像古代词语所说的那样，一些教师仍然将学科课程当作好比是“知识的躯体”来对待。不过，我希望这种观念总有一天会消失；因为科学可以当作人类历史的一个引人入胜的部分来讲授——当作迅速发展着的、受经验和批评控制的大胆假设来讲授。通过这样讲授，作为“自然哲学”史和问题与观念史的一部分，科学就可以成为新的自由的大学教育的基础；这种教育的目的，即使不能产生专家，至少产生能够分辨专家与江湖郎中的人。这种谦逊的与自由的目的远不是我们今天的文学院所能达到的。

① 亚里士多德《政治学》第8卷，3，2，(1337b)说：“我必须再重复一遍，一切行动的首要原则是闲暇。”在前面第7卷，15，1(1334a)中，我们读到：“既然个人和国家的目的是相同的……他们都应当保有闲暇的德行……因为常言说得对：‘奴隶是没有闲暇的。’”也可参阅本节第11页注②及亚里士多德《形而上学》1072b23。

关于亚里士多德“对闲暇阶级的崇敬和尊重”，例如，可以参阅如下引自《政治学》第4卷(及7卷)，8，4－5(1293b/1294a)的一段话：“出生与教育通常都是与财富有关的……富人早已拥有那些不会诱人犯罪的优点，因此他们被称作高贵者和绅士。如今一个国家如果由最优秀的公民来统治，它似乎不可能会治理得不好……”然而，亚里士多德不仅称赞富人，他还像柏拉图一样，是一位种族主义者(参阅同上书，第3卷，13，2－3，1283a)：“在该词的更真实的意义上说，出生高贵的人比出生低贱的人更成其为公民……出自优良祖先的后代，似乎都是优秀的人，因为高贵代表种族的优异。”

为一位业余爱好者，一位该世界的人士。”[1] 亚里士多德的这种自卑感，除了来自于希望证明他独立于柏拉图，除了来自于他自己的“职业的”根源，以及除了事实上他无疑是一位专业的“智者”（他甚至教修辞学）之外，可能还有另外的根源。因为对于亚里士多德来说，柏拉图的哲学使他放弃了野心，放弃了对权力的要求。从这个时候起，哲学就只能继续成为一种教职了。由于除了封建主外，几乎没有谁有财力和闲暇研究哲学，哲学所能希望的就只能成为绅士们传统教育的附属品了。正是抱着这种观念上的比较温和的希望，亚里士多德认为非常有必要去说服封建绅士们，哲学的思辨与玄思可能成为他们“美好生活”中的最重要的部分。因为如果一个人不想去从事政治密谋或战争的话，那么哲学就会是其最令人快乐的、最高贵的、最优雅的打发时间的方法。它是消磨人们的闲暇的最佳方式，因为正如亚里士多德所说：“没有人……会为此目的而发动一场战争。”[2]

假设这种朝臣的哲学倾向于充满乐观主义的情调，或许是合理的，否则它就无法成为讨人喜欢的消遣品了。诚然，在这种乐观主义中，亚里士多德在将柏拉图学说系统化时，实际上是作了一种重

① 参阅冈珀茨的《希腊思想家》（我引自德文版第3卷，第263页，即第6册，第27章，第7节）。

② 参阅《尼各马可伦理学》第10章第6、7节。亚里士多德的“美好人生”一词，似乎引发了许多近代的崇拜者的想象，这些人将这个词与某种类似于基督教的意义上的“美好人生”联系起来，即指专心于帮助他人，为他人服务并追求“更高的价值”。然而，这种解释是将亚里士多德的意图作了错误的理想化的结果；亚里士多德只涉及封建绅士的“美好人生”；他并未把这种“美好人生”设想为一种有良好行为的生活，而是设想为一种在有着同等良好的处境的愉快的朋友圈中所度过的文雅闲暇的生活。

要的修正[1]。柏拉图对变化趋势的感受，曾在其理论中表示出来，即他认为一切变化，至少在宇宙的某些阶段，必定是趋向坏事；一切变化都是堕落。而在亚里士多德的理论中，则承认有些变化是促进改良的，因而变化可以是进步。柏拉图曾经认为，所有的发展都是从原初的、完美的形式或理念开始，因此发展中的事物在其变化到一定程度、以及它与原初事物的类似性减少时，必定会丧失它的完满。柏拉图的这种观点，不仅被其继承者和侄子斯彪西波，而且同样被亚里士多德所放弃。但是，亚里士多德批评斯彪西波的论证走得太远，因为它们蕴含着一种趋向更高形式的普遍的生物学进化。亚里士多德似乎反对在当时被热烈地讨论的生物进化理论[2]，但是他赋

---

① 考虑到对亚里士多德本人而言，"职业"意味着"粗俗"，以及从他实际上从事着柏拉图哲学的职业，我并不认为，"粗俗化"一词可能过于强烈。此外，正如策勒尔在对亚里士多德的称颂中甚至也承认，他使这个词语变得很单调了："他毕竟不能像柏拉图那样激励我们。与柏拉图相比……他的著作显得更枯燥，更职业化……"（参阅策勒尔的同上书，第1章第46页）。

② 在《希迈欧篇》42a，90e以下，特别是91d以下；另见本书第1卷第3章第45页注1(7)」中，柏拉图提出了物种经由堕落的起源理论，这种堕落开始于神和第一人。人首先堕落为女人，然后进一步堕落为高等的和低等的动物以及植物。正如冈珀茨所说："它在文字意义上是一种下降的理论，或一种与近代的进化论相反的退化的理论，由于近代的进化论假定了一种上升的结果，因而可以被称为上升的理论。"（见《希腊思想家》第5册第19章第3节，引文出自该书德文版第2卷，第482页）柏拉图对这种通过堕落下降的理论所作的神秘的、可能是半讽刺的描述利用了奥菲斯宗教和毕达斯格拉斯的灵魂转世的理论。当我们从亚里士多德那里听到斯彪西波和一些毕达斯格拉斯主义者信仰进化论时（在这种进化论看来，最初保持秩序的最优秀和最神圣的东西，到后来都按照发展的年代序列出现），我们应该记住这一切（重要的事实是，至少早在恩培多克勒时期，认为低等形式优先于高等形式的进化理论，就已流行了）。亚里士多德说："有些人和毕达斯格拉斯学派及斯彪西波一样，认为最高的美和善，都不会一开始就呈现。"（《形而上学》1072b30）从这段话中我们可以得出结论，有些毕达斯格拉斯主义者（可能受色诺芬尼的影响）的神话，用作"上升理论"的中轴。这种猜测得到了亚里士多德的支持，他在《形而上学》1091a34中说："神话学家似乎同意当前的一些思想家"（我想是暗指斯彪西波）"……只有当自然已经促成某些进步之后，善与美才会在自然中呈现"。似乎斯彪西波也曾经认为，世界在其发展过程中会变成一种巴门尼德式的世

于柏拉图主义的那种特殊的乐观主义癖性，却也是一种生物学玄想的结果。它是建立在目的因这种观念之上的。

在亚里士多德看来，目的因是任何事物、任何运动或变化的四种原因之一，或者说是运动所要趋向的目标。就其作为一目的或希望达到的目标来看，目的因也就是善。由此可以推断，某些善不仅是运动的起点（正如柏拉图所教导和亚里士多德所承认的①），而且还存在于其目标中。这一点对任何在时间上有开端的事物，或像亚里士多德所说的，对任何开始存在的事物来说，是特别重要的。任何发展中的事物的形式或本质，与它发展的目标、目的或最终的状态是同一的。这样，虽然亚里士多德不同意，我们毕竟还是得到了某种与斯彪西波对柏拉图主义的修正非常相似的东西。与柏拉图一样，亚里士多德也认为形式和理念就是善，但它们却不是位于开端，而存在目标之中。这

界一一一个有机的、完全和谐的整体（参阅亚里士多德《形而上学》1092a14，在那里有一位认为较完美的东西总是来自于不完美的思想家，曾被引用来说明"'世界'自身尚不存在"；另见《形而上学》1091a11）。从所援引的许多地方可以看出，亚里士多德一贯表示他反对这些"上升理论"。他的论据是，创造人的人是一种完美的人，不完美的种子并不会优先于人。从这一态度可以看出，策勒尔将亚里士多德归诸实际上构成斯彪西波的理论之列，很难说是正确的（参阅策勒尔的《亚里士多德》第2卷，第28页以下）。在1908年出版的《从希腊人到达尔文》一书第48－56页中，奥斯本也提出了相似的解释），我们可能不得不接受冈珀茨的解释，依据这一解释，亚里士多德讲过人类的至少是高等动物的永恒和不变性。因此，既不能把他的形态学秩序解释为年代秩序，也不能解释为系谱秩序（参阅冈珀茨的《希腊思想家》第6册第11章第10节，特别是第13章第6节以下，以及这些文字中的注解）。当然，也存在这一种可能性，即亚里士多德在这论点上并不一致，正如他在其他许多论点中那样；他反对西彪斯波的许多论证都缘于他希望坚持自己的独立性。另见本书第3章注及第4章注。

① 亚里士多德的"第一推动者"，也即是神，在时间上是优先的，因为他是永恒的，并具有善的意谓。关于本段中所提到的涉及形式因和目的因之同一的证明，请参阅本章第15页注①。

就揭示了亚里士多德用乐观主义取代了柏拉图的悲观主义。

亚里士多德的目的论，即他对变化的目的或目标是其终极原因的强调，充分表达了他对生物学的强烈的兴趣；亚里士多德的这一理论不仅受到了柏拉图生物学理论的影响[①]，而且受到了柏拉图将其正义的理论扩展到宇宙的做法的影响。由于柏拉图并未将自己限制于说每个不同等级的公民在社会中有其自然的地位，有一种他所从属并自然地适合的地位；他也试图以同样的原则解释物理的世界及其不同的等级和种类。他曾经通过假定它们极力要保持或是恢复由其同类所居住的位置，试图解释诸如石头或泥土之类重物的重量及其下落的倾向，解释火与空气上升的倾向，等等。石头和泥土之所以下降，是因为它们极力要回到大部分的泥土和石头所在的地方，回到有序自然秩序中它们所属的地方；空气和火之所以上升，是由于它们极力要回到空气和火（天上的物体）所处的地方，回到有序的自然秩序中它们所属的地方[②]。这种运动的理论对动物学家亚里士多德很有吸引力；它很容易就与目的因的理论结合起来，并提供解释说，一切运动都类似于马慢跑着期盼重新回到自己的马厩。亚里士多德将之发展成有名的自然场所理论。每一事物，如若从其自身的自然场所移动，都有一种重新回归于原来场所的自然倾向。

亚里士多德对柏拉图本质主义的阐释，虽然有些改变，却只是显示了一些不重要的差异。当然，亚里士多德认为他与柏拉图也不一

① 关于柏拉图的生物学目的论，见《蒂迈欧篇》73a－76e。冈珀茨很正确评论说（见冈珀茨的《希腊思想家》第5册，第19章，第7节；德文版第2卷，495页）：只有当我们记住"动物是退化的人，因此，它们的组织能够显示出最初只构成人的目的意图"时，柏拉图的目的论才能被理解。

② 关于柏拉图对自然场所理论的看法，见《蒂迈欧篇》60b－63a，特别是63b以下。亚里士多德接受了这一理论，只作了略微的变动，他像柏拉图一样，通过物体朝自然位置作"向上"和"向下"的自然运动，来解释它的"轻"与"重"；例如，可参阅亚里士多德的《物理学》，192b13；另见《形而上学》1065b10。

样，即他不把形式或理念视为可以离开感性事物而存在。但是，尽管这种差异是重要的，它还是与亚里士多德本人对变化理论的修正密切相关。柏拉图理论中的主要论点之一是，他必须把形式或本质或始基（先父）看成是先天存在着的，因而是与感性事物分离的，因为感性事物一再远离它们而运动。而亚里士多德却使感性事物朝其终极的原因或目的运动，他认为这些事物是与其本质或形式同一的[①]。作为一位生物学家，他假定，感性事物在其自身内本来就潜在地包含着最终状态或本质的种子。这就是亚里士多德认为形式或本质是存在于事物之中的理由之一，而不同于柏拉图认为它们先于或外于事物。对于亚里士多德来说，一切运动或变化都意味着内在于事物本质中的潜能的实现（或现实化）[②]。例如一块木头，它之所以能漂浮水上或者燃烧，就是由于这种本质的潜能。即使这块木头永远不被漂浮或燃烧，这些潜能仍然是内在于其本质之中。当然，如果它被漂浮或燃烧的话，那么它就实现了潜能，从而发生变化或运动。可见，包涵事物的一切潜能的本质，就是某种类似于事物的变化或运动的内在源泉的东西。因此，这种亚里士多德式的本质或形式，这种“形式因”或“目的因”，实际上是与柏拉图的“本性”或“灵魂”同一的。这种同一已为亚里士多德

① 亚里士多德在这一问题上的陈述，并不总是明确和一致的。因此，他在《形而上学》1044a35 中写道：“人的形式因是什么？是他的本质。人的目的因是什么？是他的目的。然而也许这两者是同一种东西。”在同一著作的其他地方，他似乎更加肯定了变化或运动的形式与目的同一。因而我们在《形而上学》1069b/1070a 中读到：“变化着的每一个事物……都是由某种而变成另一种事物。所由变成的事物是直接的推动者……变动所产生的，是形式”。在该书 1070a，9/10 又说：“实体有三种：首先是质料……其次是运动朝向的本性；最后是由这两者构成的特殊实体”。既然这里所说的“本性”通常被亚里士多德将称作“形式”，既然它在此被描述为运动的目的，于是我们得到：形式 = 目的。

② 关于运动是潜能的实现或现实化的理论，例如，可参阅其《形而上学》第 9 卷 1065b17，在那里“可建造的”被用来描述一座设想中的房子的确定的潜能：“当‘可建造的’……实际存在时，那么它就在正被建造着；这就是建造的过程”。另见亚里士多德的《物理学》201b4 以下。此外，请参阅冈珀茨著的《希腊思想家》第 6 册，第 11 章，第 5 节。

本人阐明。亚里士多德在《形而上学》中写道："本性也从属于作为潜能的同一类别；因为它是内在于事物自身的运动原则。"[①] 另一方面，他将"灵魂"界定为"生命体的最初的内在目的"。因为"内在目的"转而被解释为形式或形式因，视为一种运动的力量[②]，借助于这种多少有点复杂的术语，我们返回到柏拉图的最初观点：灵魂或本性是某种与形式或理念同质的东西，当然它内在于事物之中，并且是该事物运动的原则（当策勒尔称赞亚里士多德"明确的使用和综合性的发展一种科学术语"时，我想策勒尔在用"明确"的一词时，一定会感到有些不安[③]。不过，综合性是必须承认的，也应该承认这一最令人悲哀的事实，即亚里士多德使用这种复杂的并且有些虚饰的专门术语时，只不过迷惑了相当多的哲学家；诚如策勒尔所说的"他指引了几千年来的哲学途径"）。

亚里士多德虽然是一位百科全书式的历史学家，但他对历史主义却没有做出直接的贡献。亚里士多德热衷于对柏拉图的理论作一种更严格的阐释，该理论认为，洪水和其他重复出现的灾害不时摧毁人类，只留下少数残存者[④]。不过，除了这一点外，他本人似乎并不对历史趋势的问题有什么兴趣。尽管如此，在此我们或许还是能够指出，他关于变化的理论本身是如何导致历史主义的解释，它包含着为阐释一种宏大的历史主义哲学所需要的一切要素（当然在黑格尔之前，这个机会并没有被充分利用）。我们应该区分直接可以从亚里士多德的

① 参阅其《形而上学》1049b5。进一步可看第5卷第4章，特别是1015a12以下；第7卷第4章，特别是1029b15。

② 关于将灵魂定义为"最初的内在目的"，请参阅策勒尔同上书第2卷第3页中所提供的资料。关于内在目的性作为形式因的意义，参阅策勒尔同上书第1卷第379页注2。亚里士多德对这一词语的使用很不准确（另见《形而上学》，1035b15）。也可参阅本书第5章注及正文。

③ 关于本段及下一段引文，参阅策勒尔同上书第1卷，第46页。

④ 关于柏拉图的"地生人"的各种神话（见《理想国》414c；《政治学》27a；《蒂迈欧篇》22c；《法律篇》677a；参阅亚里士多德《政治学》第2卷第8章第21节（1269a）。

本质主义中推衍出来的三种历史主义理论：

(1)只要一个人或一个国家在发展，并且只有借助其历史，我们才能明了有关其“隐藏的、未发展的本质”(用黑格尔的说法[①])。后来，这种理论先是导致了历史主义的方法的采纳，也即是说，导致采纳这一原则，即认为我们只有应用历史主义的方法研究社会的变化，才能够获得任何对社会实体或本质的认识。后来，这种理论又进一步导致了历史崇拜，以及它对作为“实在的宏大剧场”和“世界的正义法庭”的推崇(特别是当它与黑格尔的道德实证主义联系在一起时就更是如此，这种道德实证主义认为所知和实在与善是同一的)。

(2)认为通过揭示在未发展的本质中隐藏的东西，变化只能使从一开始就内在于变化的客体的本质、潜能种子显现。这种理论导致一种历史宿命论的或一种不可避免的本质命运的历史主义观念。因为，正如黑格尔后来所指出的：“我们称作原理、目的、命运的东西。”只不过是“隐藏的、未发展的本质”[②]。这就意味着说，一个人、一个民族或者一个国家，无论可能遭遇到什么事情，都应该被视为源自于那种将自身显现在个人、民族或国家之中的本质、实在的事物或真实的“人格”，都可以通过这种本质、实在的事物或真实的“人格”得到理解。“一个人的命运是直接与其自身的存在紧密相连的，事实上，它是某种他可以与之战斗，但却实际上构成其自身的生命的一部分的东西。”对黑格尔宿命论的这种描述(来自柴尔德[③])，显然可以看做亚里士多德关于一切物体都在寻求其自身的“自然场

① 参阅黑格尔的《历史哲学讲演录》第32页，西伯利译，1914年伦敦出版；另参阅洛温伯格的《黑格尔选集》，(现代学生文库版)，该书整个导言，特别是本页及其后几页，清楚地表明了黑格尔对亚里士多德的依赖。黑格尔所意识到的东西已经由他在第59页(洛温伯格版第412页)提到亚里士多德的方式显示出来。

② 同上书，第23页(洛温伯格版第365页)。

③ 参阅柴尔德的《黑格尔》，布莱克伍得版，第26页以下。

所"的理论的历史的、浪漫的对应物。当然,这种观点只不过是对一种陈词滥调的夸张表达而已,即认为人所遭遇的一切,不但取决于其外部的环境,而且还取决于其自身,即取决于他对它们作出反应的方式。但是,天真的读者们却非常满足于自己有能力理解和感受这种高深智慧的真理,这种真理需要借助于诸如"命运"、特别是"自身存在"之类激动人心的词句才能获得阐释。

(3)认为为了变成实在或现实,本质必须在变化中显示自身。后来这一理论被黑格尔界定为下列的形式:"只为自身而存在者只是……一种纯粹的潜能:它还没有成为存在……惟有借助活动,理念才被实现。"① 因此,如果我希望"成为存在"(当然是一种非常谦逊的希望),那么我就必须"维护我的人格"。正如黑格尔清楚地看到的,这种依然很普通的理论导致对奴隶制理论的一种新的辩护。因为就一个人与他人的关系来说,自我维护意味着企图支配他人②。实际上黑格尔指出过, 所有的人际关系都可以还原为一种主人与奴隶、统治与服从的基本关系。每个人都必须极力维护和证明自己;没有这种天性、勇气和普通能力以维持自己的独立的人,必定要遭受奴役。当然,这种迷惑人的人际关系理论在黑格尔的国际关系理论中有其对应物。国家必须在历史舞台上维护自身,企图统治世界是它们的责任。

---

① 接下引文出均出自第 17 页注①和注②所提的地方。

② 关于下述的评论,参阅《黑格尔哲学初阶》,第二学年,《精神现象学》,由哈里斯译,洛温伯格版,第 68 页以下。我的引文与该译本略微有一点不同。我的评论涉及如下有趣的段落:第 23 节:"自我意识的冲动"("自我意识"在德文中也意味着自我肯定;参阅本书第 16 章结尾)"在于这点:为了实现自身的……'真实本性'……因而它要积极地……从外部肯定自自……"第 24 节:"自我意识在教化或运动中有三个阶段……(2)就其与另一个自我有联系而言,是主人与奴隶(支配与被奴役)的关系"。黑格尔没有提到任何其他"与另一个自我的关系"——我们进一步读到:"(3)主人与奴隶的关系……第 32 节:为了肯定自身是自由的存在,并得到认可,自我意识必须向另一个自我展示自身……第33节:……伴随相互要求认可,便在他们之间产生了……主人

对这些产生了深远影响的历史主义的后果，我将在下一章中从不同的角度进行讨论。两千多年来，它们一直以“隐藏的、未发展的”形式蛰伏于亚里士多德的本质主义中。亚里士多德主义，比之于许多称赞它的人们所知道的广大内容，要更加丰富和充满希望。

与奴隶的关系……第34节：因为……每个人必须力求肯定和证明自身……喜爱生命甚于自由的人，就进入奴隶制的状态，从而表明他没能力”（若用柏拉图或亚里士多德的表述则是“本性”）“……维持自己的独立……第35节：……仆役是缺乏自我的，代替其自身的是另一个自我……相反，主人视仆人为降级的，视自己的个体意志为保存的和提升的……第36节：仆人的个体意志……在对主人的畏惧中消失了……”等等。我们在这种人际关系、以及把它们还原为主仆关系的理论中，很难忽视一种歇斯底里的成分。我并不怀疑，黑格尔的这种把思想埋在成堆的词句之下的方法——我们要想掌握其意思就必须进行清理（正如比较我的引文和原文就可以表明的）——正是他的歇斯底里的症状之一；它是一种逃避，一种躲避阳光的做法。我并不怀疑，他的这种方法和他对统治与臣服的狂热梦想，都可以构成精神分析的优秀对象。［应该提及的是，黑格尔的辩证法——见下一章——使他超出主人与奴隶的关系达到“普遍意志和转向积极的自由”（这里援引的是第36节的结尾）。正如这在本书第12章（特别是第2和第4节）可以看到的，这些词语正是适合极权国家的委婉说词。因此，主仆身份都可以适当地还原为极权主义的成分”］。

可以将这里所援引的黑格尔对奴隶是宁要生命不要自由的人的评论（参阅第35节），与柏拉图对自由人都是些奴役甚于畏惧死亡的人的评论（《理想国》387a）作一比较。在某种意义上说，这种说法是很真实的：那些不准备为自由而战的人，就会丧失自由。然而，这为柏拉图和黑格尔所暗示并且对后来一些作家也很普通的理论所意指的是，那些屈服于优势力量，或者为了偷生而屈服于武装匪徒的人，本质上都是不配过好生活的“天生的奴隶”。我敢断定，这种理论只有文明的最凶恶的敌人才会主张。

二

我们的哲学所面临的主要危险，除了懒惰与含糊外，就是经院哲学……这种经院哲学把含混似乎也看成精确……

——拉姆塞

我们已经达成一个论点，由此出发，可以毫不犹豫地对黑格尔的历史主义哲学进行分析，或者至少能够简要地评论在亚里士多德和黑格尔之间的发展，评论基督教的兴起——这将在本章第三节进行总结。然而，作为一个枝节问题，我接下要先讨论一个更技术性的问题，即亚里士多德的本质主义的定义方法问题。

定义和"语义"的问题，并不直接与历史主义相关。但是一旦它和黑格尔思想中的历史主义结合，就会成为混乱和特种冗词的无穷无尽的根源；这些混乱和冗词已经滋生出我们这个时代的一种理智上的毒病，我把它称之为"神谕哲学"。它既是亚里士多德的仍然令人遗憾地占统治地位的理智影响的根源，也是一切不仅困扰着中世纪而且困扰着我们自身的当代哲学的玩文字游戏的和空洞的经院哲学的根源。正如我们能够看到的，即使像维特根斯坦哲学这样的新近哲学，也受到了它的影响之害[①]。我认为，自亚里士多德以来的思想发展可以被概括为：任何一门学科，只要它使

① 关于对维特根斯坦观点的批评，即他认为当科学探究事实问题时，哲学的职责在于澄清意义，见本章第35页注②，特别是44页注①和47页注①（参阅冈珀茨的《意义之意义》，载《科学的哲学》1941年第8卷，特别是183页）。

关于这整个问题，（直至本章第49页注②为止，这个枝节都是用来关注它），亦即方法论的本质论与方法论的唯名论的问题，参阅本书第1卷第3章第67页注①至68页注②及正文；进一步也可参阅本章第29页注①。

用了亚里士多德的定义方法，它就仍然处于一种空洞的冗语状态和贫乏的经院哲学的禁锢之中，而各种学科之所能取得任何进展，则取决于清除了这种本质主义的程度（这就是为什么我们的许多"社会科学"仍然从属于中世纪的原因）。讨论这种方法，必然会有一些抽象，因为实际情况是，这个问题被柏拉图和亚里士多德搞得极其混乱，他们的影响产生了如此根深蒂固的偏见，以致抛开它们似乎都没有太大的希望。尽管如此，对如此众多的混乱和冗词的根源进行分析，或许不是无意思的。

亚里士多德和柏拉图一样，也对知识与意见做出了区分[①]。

① 关于柏拉图，勿宁说关于巴门尼德对知识与意见的区分（一种继续为近代的许多作者，如洛克和霍布斯）所乐于接受的区分，见本书第1卷第3章第61页注①及63页注②与正文；进一步可参阅本书第1卷第5章第147页注①，第8章第266页注②至267页注②。关于亚里士多德的相应区分，例如，可参阅他的《形而上学》1039b31以及《分析后篇》第1卷第33节（88b30以下）；第2卷，第19节（100b5）。

关于亚里士多德对"推论的知识"和"直观的知识"的区分，请参阅其《分析后篇》（第2卷第19节，特别是100b5－17；另见72b18－24，75b31，90a6－91a11）。关于推论的知识与事物的"原因"的联系，（该原因"不同于事物的本质属性，因而需要一个中间项，参阅《分析后篇》第2卷第8节，特别是93a5，93b26。关于理智的直观与它所掌握的"不可分的形式"之间的类似联系——不可分的本质和事物的原因是同一的个体本性——参阅《分析后篇》72b24，77ba，85a，88b5；另见同书90a1："认识事物的本性就是认识该事物之所以如此的理由"（即它的原因）；在同书93b21说："有些本质属性是直接的，即基本的前提。"

关于亚里士多德认为，在证明或推论的递归中，我们必须在某处止步，并接受一些未加证明的原理，例如可参阅其《形而上学》1006a7："要证明一切是不可能的，因为那将会引起无穷的递归……"另见同书第2卷，第3节（90b18－27）。

应该提示，我对亚里士多德的定义理论的分析，大部分赞同格罗特的观点，但却不怎么同意罗斯的观点。这两位作者的解释之间的巨大差异，正好可以用两段引文来指明，二者都是采自专门分析亚里士多德的《分析后篇》第2卷的章节。"在第2卷中，亚里士多德转而把推论作为定义藉以达成的工具来思考"（罗斯：《亚里士多德》第2版，第49页）。这也可与下面引文作比较："定义从不能被推论出来，因为它仅是揭示主词的本质……而推论却假定已知的本质……"（格罗特：《亚里士多德》第2版，第241页；另见240页及241页。再参阅下面第23页注①）。

根据亚里士多德的观点，知识或科学可以有两种：一种是推论的知识，另一种是直观的知识。推论的知识也是一种“因果”的知识。它是由能够推论的陈述（即结论）和三段论的推理一起组成（“原因”展示在三段论的“中项”里）。直观的知识在于把握事物的“不可分的形式”、本质或本质属性（似乎它是“直接的”，即似乎它的原因与它的本质属性是同一的）；由于它把握了一切推论的原初的基本前提，所以它是一切科学的最初源泉。

毫无疑问，当亚里士多德坚持我们不必企图证明或推论我们的一切知识时，他是对的。由于每个证明都必须从前提推出；也即是说，诸如此类的证明、各种前提的衍生物，因而从来不能最终确定结论的真理性，而只不过表明，由于前提是真的，结论必定是真的。如果我们一定要要求，各种前提必须依次得到证明，那么真的问题就只能以另一种步骤转移到一组新的前提上来。如此，等等，以至无穷。为了避免这种无穷无尽的递归（像逻辑学家所说的），恰是亚里士多德认为，我们必须假定有一些前提无疑是真的，它们毋需任何证明。他把这些前提称作“基本前提”。如果我们赞同这种通过基本前提推衍出结论的方法，那么依照亚里士多德的观点，我们就能够说：由于全部科学知识都包含在基本前提中，只要我们能够得到一部百科全书式的基本前提词目，那么全部科学知识就都属于我们了。然而，如何才能得到这些基本前提呢？和柏拉图一样，亚里士多德相信，我们通过对事物本质的直觉把握，最终就能获得一切知识。亚里士多德说道：“我们只能通过认识事物的本质来认识事物，而认识事物就是认识其本质。”[①]在亚里士多德看来，一个“基本前提”只不过是一种描述事物本质的陈述。然而，这

① 参阅亚里士多德的《形而上学》1031b7 和 1031b20。另见 996b20：“如果我们认识了事物的本质，我们就有了关于它的知识。”

样一种陈述恰是他所谓的定义。[①] 因此，所有“证明的基本前提”都是定义。

定义是什么？可以举一个例子，“小狗是年纪小的狗”。这个定义句型中的主词是“小狗”，它被称作需加定义的项（或被定义项）；而“年纪小的狗”，则被称做定义项。一般情况下，定义项总是比被定义项要长一些和复杂一些，有的时候这方面的情况还很突出。亚里士多德把被定义项看做事物本质的名称，把定义项看做对该本质的描述。[②] 他认为，定义项必须对所被谈论中事物的本质或本质特性作出透彻的描述。由此，像“小狗有四条脚”这一陈

---

① “定义是描述事物的本质的陈述”（见亚里士多德《论主题》第 1 卷第 5 节，101b3b；第 7 卷，第 3 节章，153a，153a15；另见《形而上学》，1042a17）——“定义……显示出本质的性质”（《分析后篇》第 2 卷第 3 节，91a1——“定义是……事物的本质的陈述”（93b28）——“那些具有本质的事物的程式才是定义”（《形而上学》，1030a5）——“本质——它的程式是定义——也可以被称作事物的实体。”（《形而上学》，1017b21）——“因此，定义显然是本质和程式……”（《形而上学》，1031a13）。

关于这一原理，即证明的出发点或基本前提，我们必须区分两种。（1）逻辑原理（参阅《形而上学》996b25）；（2）证明必须据以展开的前提，如果要避免无穷的递归，该前提是不能被重复证明的篇（参阅本章第 21 页注①）。后者为定义：“证明的基本前提是定义”（《分析后篇》第 2 卷，第 3 节，90b23；可参阅 89a17，90a35，90h23）。另见罗斯的《亚里士多德》第 45 和 46 页中关于《分析后篇》第 1 卷第 4 节 20－74a4 的评论：罗斯在第 46 页中写道：“我们被告之，科学的前提本质上不是具有意义（a），就是具有意义（b）”。在前页中我们知道，如果一个前提依据于定义，那么它在本质上必然包含意义（a）和意思义（b）。

② 亚里士多德说：“如果它有一名称，那么就会存在一个表明其意义的程式。”（《形而上学》，1030a14；另见《形而上学》1030b24）；他解释说，并非表明名称之意义的每一程式都是定义；然而，如果名称是有关种的属类的名称，那么，该程式就是定义。

重要的是要注意，在我的用法中（我在此循了该词的现代用法），定义一直是指整个定义语句；而亚里士多德（还有在这点上遵循了他的其他人，例如霍布斯）有时也把这个词用作“定义”的同义词。

定义不涉及特殊，而只涉及普遍（参阅《形而上学》1036a28），以及只涉及本质，即涉及某些有关种的属类的事物（即最后分类；参阅《形而上学》1038a19）和不可再分的形式，另见《分析后篇》第 2 卷，第 13 章，97b6 以下。

述,尽管是真的,但却不是一个令人满意的定义,因为它不但没有穷尽所谓狗的本质,而且这句话对马也是真的。同样,像"小狗是棕色的"陈述,虽然对于某些小狗来说是真的,但是对于所有的狗来说则不是真的;它所描述的不是被定义项的本质特性,而只是它的一种偶然特性。

然而,最困难的问题在于,我们如何才能把握定义或基本前提,并断定它们是正确的,即断定我们没有弄错,所掌握的不是错误的本质。由于对这个论点,亚里士多德并不太清楚[①],所以勿需怀疑,在主要方面,他重又追随柏拉图。柏拉图认为,借助某种正确无误的理智直觉,我们就能把握理念[②]。这就是说,我们可以用我们的"心灵之眼"来透视或察看它们。他把它看做一种类似于肉眼看事物的过程,但却纯粹依赖于我们的理智,并排除了任何依赖于感觉的因素。与柏拉图相比,亚里士多德的观点少了些激进和鼓动性,但是归根到底仍是一样的。[③] 这是因为,虽然他主张我们

① 亚里士多德的讨论方式并不是很明晰的,这可从本章有关注解,以及从对这两种解释的进一步比较中看出来。在亚里士多德的讨论方式中,最大的含混根源于这一方法,即通过归纳的程序,能够产生构成原理的定义;特别参阅《分析后篇》第2卷,第19章,100a以下。

② 关于柏拉图的理论,参阅本书第1卷第8章第266页注②至267页注②。

格罗特写道:"亚里士多德从柏拉图那里继承了一种绝对无误的精神或理智的理论,它能从错误中获得完全的免疫力"(见《亚里士多德》第2版,第260页)。格罗特继续强调说,与柏拉图相反,亚里士多德不仅不藐视观察的经验,而是给精神(即理智直觉)委以"一种作为终极的地位,并与归纳的程序相连接"(参阅格罗特,同上书,第577页)。情况确实如此;然而,观察的经验显然只具有为自己的任务激发和发展理智直观的功能,即对普遍本质的直观;事实上没有人曾经解释,超乎错误之外的定义何以能够通过归纳达成。

③ 就对二人都不可能诉诸论证而言,归根结底,亚里士多德的观点和柏拉图是一样的。他们所做的一切,只是独断地断言,一定的定义是对事物的本质的真实描述;如果要问为什么只有这种描述是真的时,所剩下的还是诉诸"本质的直观"。

只有在进行许多观察之后才能够形成定义，但是他又承认，感觉经验本身并不能把握普遍的本质，从而它完全不能决定一个定义。最终他只好假定，我们拥有一种理智直觉，一种心灵的或理智的能力，它能够使我们正确无误地掌握事物的本质，并认识它们。同时他进一步假定，如果我们直观地认识了一种本质，我们就必定能够描述它，并因此而定义它。（在《分析后篇》中，他对这一理论所提出的论证脆弱得让人吃惊。它们只是限于指出，我们关于基本前提的知识是不能被推论的，因为这会导致无穷的递归；此外，基本前提至少必须像依赖它们的结论一样的真实和确定。他讲道："由此可以推断，不存在关于原初的前提的推论的知识；因为惟有理智

似乎亚里士多德至少在两种意义上谈到了归纳——一种是较具经验的意义（参阅《分析前篇》68b15－37，69a16；以及《分析后篇》78a35，91b35，92a35等。另一种是能激发我们的理智直观的较具启发的意义，参阅《分析后篇》27b25－33，81a38－b5，100b4）。

然而，在77a4处存在一个有待澄清的明显的矛盾，在那里我们读到，定义既不具有普遍性，也不具有特殊性。我认为解决的办法不会是说，定义"严格地说根本就不是一种判断"（如缪尔，在牛津译本中所提出的），勿宁说定义并不简单具有普遍性而是"相称的"，亦即是普遍的又是必然的（参阅73b26，96b4，97b25）。

关于正文中提到的《分析后篇》中的证据，见100b6以下。关于《动物学》中所说的能知与所知的神秘统一，可特别参阅该书425b30，430a20，431a1；对我们而言，关键性的文字是在430b27，"对本质之定义的直观把握……是从不会错的……就像……对视觉之特殊对象的观看从不会错"一样。关于《形而上学》中谈到的神学的文字，请特别参阅1072b20（论"交感"），及1075a2。另见本书第1卷第10章第320页注①，第11章第28页注①，第24章第345页注①、347页注①、349页注①、371页注①至372页注①及387页注②。

关于接下一段中提到"事实的整体"问题，见《分析后篇》的结尾（100b15）。

令人惊讶的是，霍布斯的观点与亚里士多德方法论的本质主义是多么相似（霍布斯是唯名论者，但不是方法论的唯名论者）。霍布斯也认为，定义是一切知识的基本前提（与意见正相反）。

直观才比推论的知识更真实，所以掌握基本前提的必定是理智直观。”在《动物学》以及《形而上学》的神学部分，我们发现了很多论证；因为在这里，我们找到一种理智直观的理论——它与其客体、本质是相联系的，它甚至与它的客体变成了同一个东西。“实际的知识与其客体是同一的。”）

总结上述简要分析，我相信我们能够对亚里士多德的尽善尽美的知识理念作出一种公正的描述，只要我们可以说，亚里士多德认为一切探求的终极目标在于编纂一部包括有关一切本质的直觉定义的百科全书，也即是说，既包括它们的名称，也包括它们的定义项；亚里士多德认为，知识的进步，就在于这部百科全书的逐渐积累，在于它的扩展和对书中空白的填补，当然，也在于从有关“事实整体”的百科全书中推衍出三段论，这种三段论构成推理的知识。

现在，我们勿庸怀疑，所有这些本质主义的观点同现代科学的方法形成了最强烈的可能的对照（我想到的是经验科学，或许不包括纯数学）。首先，虽然在科学中我们总是尽力寻找真理，然而我们却认识到，我们永远无法确定自己是否掌握了真理。从以往许多令人失望的事件中我们已经明白，我们不必期待终极真理。我们也明白，即使我们的科学理论被推翻，我们也不必失望；因为在大多数情况下，我们能够相当自信地确定任何两种理论中的哪一个更好。因此，我们能够知道我们正在进步。正是这种认识，为我们大多数人弥补了因终极真理和确定性的幻想而蒙受的损失。换句话说，我们知道，我们的科学理论必须永远保持假设，但是即使如此，在许多重要的场合下，我们也能够揭示一种新的假设是否优越于旧假设。因为只要它们是不同的，那么它们就会导致不同的预测，而预测是经常能够以经验来验证的。依据这种关键性的试验，有时我们就能发现，新理论导致令人满意的结果之处，正是旧理论被推翻之地。由此我们能够说，在我们追求真理的过程中，我们以科学的进步替代了科学的确定性。这种科学方法的观点，已

被科学的发展所证明。因为科学并没有如亚里士多德所想的那样，通过一种对本质知识的逐渐的百科全书式的积累而发展，却是靠一种更具革命性的方法而发展的。科学是通过无所畏惧的观念，通过新的和非常奇怪的理论的发展（诸如地球不是平的，或测量的空间不是平的之类的理论），以及通过推翻旧的理论而推进。

这种科学方法的观点意味着，在科学中不存在柏拉图和亚里士多德对该词所理解的那种意义上的知识，即不存在它所蕴含的终极真理的意义上的知识。[①]在科学中，我们永远不会有充分的理由确信我们已经获得了真理。我们通常所谓的"科学知识"，一般并不是这种意义上的知识，而只是关于各种竞争的假设以及对它们进行各种验证的方法的信息，用柏拉图和亚里士多德的话来说，它是关于最近的、受到最严格检验的信息，即科学的意见。进一步说，这种观点意味着我们在科学中没有证明（当然，纯数学和逻辑除外）。在能够独自向我们提供我们生活的世界的信息的经验科学中，如果我们用"证明"指一种一劳永逸地建立理论真理的论证，证明就不会发生（相反，可能发生的却是对科学理论的反驳）。另一方面，允诺证明的纯数学和逻辑，却没有给我们提供任何关于世界的信息，而仅仅是发展了描述它的手段。这样，我们就能够说（正如我在别处所指出的[②]）："只要科学的陈述涉及经验的世界，它们必定是可以被反驳的；同时，只要它们是不可被反驳，那么它们就并不涉及经验的世

① 在我的《研究的逻辑》中，这种科学方法的观点已得到详尽的发展（例如参阅该书第207页）；另见1934年出版的《知识》杂志第5卷第170页以下，特别是172页所作的扼要陈述："我们必须习惯于把科学解释为假设的系统（而不是'知识体'），即解释为预测的系统，这种系统虽然不能确立，但只要它得到实证，我们就使用它，我们不能把它描述为'真'或者'多少具有确定性'，甚或具有'可能性'。"

② 该引文出自我在《知识》杂志1933年第3卷第427页中的注释；这是将爱因斯坦在《几何学与经验》的演讲中所提出的有关几何学的一个陈述予以变更和抽象。

界。”不过，虽然证明在经验科学中不起任何作用，但论证却很重要[1]，实际上，它所起的作用至少与观察和实验一样重要。

在科学中，定义的作用与亚里士多德所想到的也特别不同的。亚里士多德认为，在定义中我们首先指示本质——或许是通过给它命名——然后借助定义项对它进行描述。譬如这么一个普通的句子：“这只小狗是棕色的。”首先我们通过说“这只小狗”指示一种确定的事物，然后把它描写为“棕色的”。亚里士多德说，通过描述被定义项所指示的需加界定的本质，我们也就确定或解释了被定义项的意义[2]。由此，这定义可以同时回答两个密切相关的问题。一个问题是“它是什么？”譬如，“小狗是什么？”它追问的是被定义项所指涉的事物的本质是什么？另一个问题是“它意味着什么？”譬如，“‘小狗’意味着什么？”它追问的是一个词语的意义（即指涉本质的那个词语的意义是什么？）当前我们不必区分这两个问题；相反，重要的是我们要看看它们具有的共同之处；我尤其是希望注意到这一事实，即这两个问题在定义中都是由位于左方的被定义项提出，而由位于右方的定义项来回答。这种情况揭示了本质主义观点的特点，科学的定义方法与之是截然不同的。

我们或许可以说，本质主义的解释对定义的阅读方法是“标准的”，也即是说，是从左向右阅读。同时，我也能够说，一个定义如果像它在现代科学中标准地使用的那样，却应该是从后往前或从右向左阅读。因为它是由定义项开始，为它寻找一个简短的标识。这样，关于“——只小狗是——只年纪小的狗”的定义的科学说法应该

① 当然，要评估理论、论证、推理或其他的观察与实验是否对科学具有较大的意义，是不可能的；因为科学从来是由观察与实验来验证的理论。然而，可以肯定，所有那些“实证主义者”试图指出科学是“我们观察的总汇”，或科学是观察的而非理论的，这是非常错误的。理论和论证在科学中的作用不应被夸大——关于证明与逻辑论证的一般关系，参阅本章注解。

② 例如可参阅《形而上学》1030a6，14（另见本章第23页注②）。

是，其所要回答的是“我们把一只年纪小的狗叫做什么”这一问题，而不是回答“一只小狗是什么”这一问题（像“生活是什么？”或“万有引力是什么？”之类的问题在科学中是不起任何作用的）。带有“从右往左”这种研讨特征的定义的科学用法，可以被称作唯名论的解释，与亚里士多德主义的或本质主义的解释是相对立的[①]。在现代科学中，只有唯名论的定义会发生，也即是说，引入简短的标识或符号，为的是缩短冗长的叙述。由此我们就立即能够从这点看出，定义在科学中并不起任何非常重要的作用。[②]当然，简短

① 我想强调的是，在此我是以一种纯粹方法论的方式来谈论唯名论与本质主义的对立。对有关一般的形而上学的问题，即对有关唯名论与本质主义相对立的形而上学的问题，我是不采取任何立场的（本质主义是我提议用来代替传统的“实在论”的用语）；虽然我提倡方法论的唯名论，但我确实不提倡形而上学的唯名论　另见本书第1卷第3章第67页注①和68页注②。

正文中所提出的唯名论的定义和本质主义的定义的对立，是一种重建“语词的”定义与“实质的”定义的传统区分的尝试。然而，我主要想强调的是，是从左向右阅读的定义真实，还是从右向左阅读的定义真实；换句话说，是用一个短的叙述去代替一个长的叙述，还是用一个长的叙述去代替一个短的叙述。

② 我关于在科学中只有唯名论的定义产生的观点，还需补充一些辩护（我在此只谈外显定义，而不谈内涵定义，也不谈递归定义）。我的意思当然并不是说，词语在科学中没有被或多或少按直觉来使用。只要我们考虑到，一切定义之链都必须从未界定的词语出发，它们的意义只能被举证而不能被界定，就很清楚了。而且，很显然，在科学中，特别是在数学中，我们经常是先直觉地使用一个词语，例如“次方”或“真”，然后才界定它。不过，这是对该情形所作的一种相当粗略的描述。较精确的描述应该是：某些凭直觉使用的未界定的词语有时也能用界定过的词语来替代，这些界定过的词语能够表明，它们可以实现原先被使用的未界定的词语所具有意图；也就是说，对每一个其中有未界定的词语产生的语句（例如，所被解释为分析的语句），都存在一个其中有新定义的词语产生的相应语句（它是从定义推出的）。

我们当然可以说，门格尔曾以递归的方式定义“次方”，或者塔尔斯基曾界定了“真”；但是，这种表述问题的方式可能导致误解　所曾发生的是，门格尔对那被他标识为“n次方”的某类点的集合，只是下了一个纯粹是名义上的定义，因为在重要

的符号总是能够被较长的表述，被它所代表的定义项所替代。在这种情况下，它会使我们的科学语言变得非常的笨拙；使我们浪费时间和纸张，但是我们永远不会丧失关于实际情况的最细微的信息。我们的"科学知识"，在这一术语能被正确地使用的意义上说，即使我们消除掉所有的定义，它完全也不会受到影响。惟一的影响是发生在我们的语言方面，所丧失的仅仅是简洁，而不是精确性。[①]（不应该认为这意味着，在科学中为了简洁，就不存在引入定义的迫切的实际需要。）在这种关于定义的作用的观点与亚里士多德的观点之间，几乎没有比它更大的对立了。由于亚里士多德的本质主义的定义是我们的一切知识所衍生的原理；因而它们包含了我们的一切知识；它们可用来以较长的程式来替代较短的程式。与之相反，科学的或唯名论的定义并不包含任何知识，甚至也不包含任何的"意见"；它们只不过是引入了新的约定性的简短的标识；它们缩短较长的叙述。

实际上，这些标识是非常有用的。为了明白这一点，我们只考虑一下这类极端的困难，每当一位细菌学家说到某类细菌时，如果

的场合，都能用新概念来代替"n 次方"这一直觉性的数学概念；同样的情形可以用来说明塔尔斯基的"真"的概念。塔尔斯基提出了一个名义上的定义（或者勿宁说一种草拟名义上的定义的方法）用来标识"真"，这些语句被逻辑学家和哲学家用来同他们所谓的"真"联系起来。

① 无论如何，只要我们避免了定义，并不厌其烦地总是使用定义项而不使用被定义项，那么我们的语言就会变得精确。因为在通行的定义方法中，存在一种不精确的源泉：卡尔纳普（在 1934 年）发展了一种可以避免在语言中使用定义不一致的首要方法。参阅卡尔纳普于 1937 年所写的《语言的逻辑句法》第 22 章，第 67 页（另见希尔伯特与伯瑞斯的《数学基础》第 2 卷，1939 年，第 195 页，注释 1）。卡尔纳普已经表明，在大多数情况下，一种认可定义的语言是不一致的，即使定义满足了形成定义的一般规则。这种比较实际的不重要性不过依据了这一事实，即我们总是消除被定义项，为的是以定义项来代替它们。

他不得不对它从头到尾地重复描述一遍(包括染色方法等,用它可以把一群相似的细菌分辨出来),那么这类困难就会产生。出于同样的考虑,我们也可以理解,为什么即使是科学家也总是时常忘记,科学的定义是应该像前面解释的那样"从右往左"地阅读。对于大多数人来说,初次研究一种科学时,譬如说细菌学,必须力图发现他们所遇到的一切新的技术术语的意义。这样,他们实际上是学习"从左往右"的定义,好似一个本质主义的定义,以一种非常长的叙述替代了一个极其短的叙述。然而,这只不过是一种心理学的偶然现象,但一位教师或教科书的作者实际上却可能从根本不同的方面推进;也即是说,他可能只是在需要已被提出以后,才引进技术术语[①]。

至此我已试图表明,科学的或唯名论的定义的运用,是全然不同于亚里士多德本质主义的定义方法的。但是,也可能还要指出,本质主义的定义观本质上几乎是站不住的。为了不过分地延长这个枝节问题,[②] 我将只对本质主义的两种主要理论提出批判。这两种观点之所以具有重要性,是因为一些有影响的现代学派仍然建立在它们之上。一种是理智直观的神秘理论,另一种是非常普通的理论,即认为,如果我们希望精确,"我们就必须界定自己的术语"。

亚里士多德和柏拉图都认为,我们拥有一种理智直观的能力,运用这一能力我们就能认识本质,并发现哪种定义是正确的。许

① 只有当需要出现之后,在本书中才可以找到一些有关这种引进新词语的方法的实例。正如它所做的,当讨论哲学立场时,为了简便,很难避免引进一些命名这些立场的名称。这就是为什么我使用那么多的"主义"的原因。然而,在许多情况下,这些名称只是在所讨论的立场已被描述之后才引进的。

② 在对本质主义的方法进行更系统的批评时,有三个本质主义既不能逃避也无法解决的问题需要区分。(1)要分清言语习俗和"真正"描述本质的本质性定义。(2)区分"真的"本质性定义和"假的"本质性定义的问题。(3)避免定义的无穷递归的问题——我只扼要讨论其中的第二与第三个问题。其中的第三个问题将在正文中讨论,关于第二个问题,则见本章第33页注①(1)和49页注②。

多现代的本质主义者都在重复这一理论。另一些哲学家，他们追随康德，认为我们并不具有任何这种能力。我的看法是，我们无疑是可以承认，我们具有某种能够被描述为“理智直观”的东西；或者更确切地说，我们的某种理知的经验可以这样被描述。每一个“理解”某种观念、观点、或算术方法（例如乘法）的人，在他已经“感受到它”的意义上，都可以说是直观地理解了该事物。这类理智的经验的存在是数不胜数的。但在另一方面，我却认为，这些经验虽然对我们在科学上的努力可能很重要，但它却从不能用来建立任何观念或理论的真理，无论某些人可能如何强烈地直觉地感受到它一定是真的或它是“自明的”[①]。这样的直观甚至不能用作一种论证，尽管它们可以鼓励我们去寻求论证。因为某些其他人可能有一种强烈的直觉，同一种理论是错误的。科学的路上铺满了各种被抛弃的理论，它们都曾一度宣称是“自明的”。譬如，弗兰西斯·培根就曾嘲笑那些否认太阳和星辰绕地球运行的自明性真理的人，因为地球显然是静止的。正像在诗人的生活中一样，直觉在科学家的生活

① 一个陈述为真，这个事实有时可能有助于解释为什么它向我们呈现为自明的。这就是“2 + 2 = 4”，或“太阳发出光与热”这种语句所具有的情形。但反过来，就显然不能成立了。一个语句向我们某些人，甚或向我们全体呈现为“自明的”，也即是说，我们某些人，甚或我们全体都坚信它为真而不能设想它为假，这种事实决不成其为所以为真的理由（我们不能设想一个陈述为假，在许多情况下，这个事实只构成怀疑我们的想象力欠缺或不发达的理由罢了）。如果哲学把自明作为论据来支持一个语句的真，则是犯了一种最严重的错误；然而，所有唯心主义的哲学实际上都是这样做的，这表明，唯心主义的哲学经常都是为一些独断的信仰做辩护的体系。

借口除句子自明外，我们没有其他更好的理由来接受一定的语句，因而我们经常只能付诸这种立场，这种说辞是无效的。逻辑和科学方法的原理（特别是“归纳原理”或“同一律的法则”）通常被说成我们必须接受的陈述，被说成我们只能用自明来证实的陈述。也只能坦率地承认，我们不能证明它，只好让它那样。然而事实是，对我们来说，根本不需要接受一种“归纳原理”（参阅我的《研究的逻辑》）。就“逻辑的原理”所及，近些年作出了许多，这表明，自明的理论是陈旧的。参阅卡尔纳普的《语言的逻辑句法》及其《语义学导论》。

中无疑起着极其重要的作用。它将他引至科学发现。然而，它也可能将他引至失败。就像曾经所说的那样，直觉永远是“私人的事情”。科学并不寻问科学家如何获得他的观念，它只是对能被每个人验证的论据感兴趣。大数学家高斯曾非常巧妙地描述过这种情形，当时他惊讶地说道：“我得出了结果；然而却不知道是如何得到它的。”当然，所有这些都可以运用于亚里士多德的所谓本质主义的理智直观的理论[①]；这种理论曾经被黑格尔、在我们时代则被胡塞尔

① (1)如果我们把这些思考应用到对本质的理智直观，那么我们就会发现，本质主义是不能解决这一问题的：怎么能够发现所提出的一个在形式上是正确的定义，也是真的呢？特别是我们如何能够在两个竞争着的定义之间作出决断呢？很显然，对方法论的唯名论者来说，对这种问题的回答是不重要的。因为可以让我们假设，某些(依照《牛津词典》)认为“小狗指一种爱虚荣、没头脑、不礼貌的年轻人”，他坚持维护这一定义以反对另一些墨守我们先前定义的人。这种情形下，如果唯名论者有足够的耐心这样做的话，他会指出，有关这种记号之争并不令他感兴趣，因为它们的选择是任意的；他或许会提议，如果存在任何含糊的危险的话，我们可以很容易引进两种不同的记号，例如“小狗 1”和“小狗 2”。如果第二派坚持“小狗”是一只“棕色的狗”，那么这位唯名论者会耐心地提议引进记号“小狗 3”。但是，如果这些争论的各派继续争吵，坚持只有他的小狗是合法的小狗，或是坚持他的小狗至少应该标识为“小狗 1”，那么即使是一位非常有耐心的唯名论者，也只有耸耸肩膀，表示无奈(为了避免误解，应该指出，方法论的唯名论并不讨论普遍之存在的问题；因此，霍布斯并不是一位方法论的唯名论者，而是我称作的本体论的唯名论者)。

然而，一个同样不重要的问题给本质主义的方法造成难以克服的困难。我们已经假定，本质主义者认为，例如“小狗是一只棕色的狗”，就不是一个揭示“小狗”之本质的正确的定义。他如何能够捍卫这一观点呢？只有通过诉诸他对本质的理智直观。但是这一事实有着这样的实际后果，即如果他的定义受到挑战，他就会被导致完全无助之中。因为他能作出反应只有两种方式。一种是顽固地坚持认为，他的理智直观是惟一真实的直观，当然，他的反对者可以用同样的方式来回击他，这样我们就陷入僵局了，而不是亚里士多德对我们承诺的绝对是最后的、无可怀疑的认识。另一种方式是承认，他的反对者的直观也许和他的一样真，但却是关于不同的本质的，不幸他却以同一名称表示着。这将导致这一提议，两种不同的名称可被用于两种不同的本质，例如“小狗 1”和“小狗 2”。然而，这种步骤意味着完全放弃了本质主义的立场。因为它意味着，我们是从定义项出发，并给它附加上某种记号，亦即我们是“自右向左”下定义；它

及其门徒传播。它指明,这种"本质直观"或"纯粹现象学"(如胡塞尔所说),是一种既非科学,也非哲学的方法(关于这种理论是像纯粹现象学学家所认为的是一个新的发明,还只不过是笛卡尔主义或黑格尔主义的翻版,这个争讼纷繁的问题能够很容易得到解决;它是亚里士多德主义的翻版)。第二种要批判的理论,甚至与当代的观点都有着

也意味着,我们不得不武断地附上这些记号。通过思考下列情形也能看出这点:企图坚持"小狗 1"本质上是一只年轻的狗,而棕色的狗只能是"小狗 2",显然会导致同样的困难,这一困难使本质主义者陷入了当前的困境。因此,每个定义都必须被视为同等地是可以接受的(假设它在形式上是正确的);这也意味着,在亚里士多德的术语中,一个基本前提和另一与其矛盾的基本前提同样为真,且"做假陈述是不可能的"(这点似乎已被安提斯泰尼指出了;见本章注)。因而亚里士多德的主张,即理智直观是一种与意见相反的知识的源泉,是确切地而且无可怀疑地是真的,它以各种定义装备着我们,这些定义是一切科学演绎的安全和必要的基本前提,而都在每一个单独的论点上是没有根据的。一个定义被证明为只不过是一个语句,它告诉我们,被定义项意味着与定义项是同样的东西,每一项都能被另一项代替。定义的唯名论的用法允许将一个长的叙述更为一个短的叙述。然而,定义的本质主义的用法只能帮助我们用一个长的叙述去代替一个短的叙述,尽管它意味着同样的东西,但毕竟过长。这种用法只能鼓励文字游戏。

(2)关于对胡塞尔的本质的直观的批评,参阅克拉夫特的《从胡塞尔到海德格尔》(1932 年德文版)。另见本书第 24 章注解。在所有所持相关的观点的作者中,韦伯对于社会学问题的讨论,可能影响最大。他主张为社会科学提供一种"直观理解的方法";他的"理想型"大部分与亚里士多德和胡塞尔的本质是相一致的。值得一提的是,尽管有这种倾向,他仍然看到诉诸自明性是不能接受的。"一种解释具有高度的自明性,这一事实本质上只不过证实了它的经验的有效性"(见韦伯著第 404 页,1922 年版);他十分正确地指出,直觉的理解"从来都必须受通常的方法所控制"(参阅同上书,着重号是我加的)。然而,即便如此,它并不是如他所设想的是"人类行为"科学的典型方法;它也从属于数学、物理学等。它证明,那些认为直观理解是"人类行为"科学的特殊方法的人,之所以持这种观点,主要是因为他们不能设想,一位数学家或物理学家会对自己的对象变得如此熟悉,以致他能够以社会学家"感受"人类行为的方式"感受到它"。

很重要的联系；它特别与文字游戏有关。自亚里士多德以来，众所周知，我们不能够证明一切陈述，这样做的企图之所以破灭，是因为它只能导致证明的无穷递归。[①] 但是，无论是亚里士多德，还是许多现代的著作家，显然似乎都没有认识到，企图以同样的方法对我们的一切语词的意义进行界定，这种类似做法必然会导致定义的无穷递归。引自格罗斯曼所著《今日柏拉图》中的如下一段，就具有某种观点的典型特征，这种观点通过暗示已被许多现代有名的哲学家们（譬如维特根斯坦）所主张："……如果我们并不准确地知道我们所用词语的意义，我们就不能够有益地讨论任何问题。绝大多数我们大家浪费时间的无益争论，大部分应归因于这一事实，即我们每个人对自己所用的词语都有自己的含糊意义，并认定反对者也是以同样的意义来使用。如果我们一开始就从界定自己的词语入手，我们就会有更多有益的讨论。而且，我们只要阅读日常的报纸，就会发现，宣传（修辞学的当代对应物）主要是依赖于它成功地混淆了词语的意义。如果可以运用法律迫使政客们对他们想用的任何词语做出界定，那么他们将会丧失大部分对大众的感染力，其演讲就会被缩短；同时也可以发现，他们的许多分歧纯粹是言词上的。"[②] 这段话完全具有我们归属于亚里士多德的偏见之一的显著特征，这种偏见是，认为通过使用定义就可以使语言变得更加精确。让我们看看实际上能否做到这点。

---

① "科学假定了其所有词语的定义……"（参阅罗斯：《亚里士多德》，第44页；《分析后篇》第1卷第2章）；另见本章第23页注②。

② 下述引文出自克罗斯曼的《今日柏拉图》（1937年）第71页以下。

柯亨和纳格尔在其《逻辑与科学方法导论》第232页中，表述了一种极其相似的理论："关于财产、宗教、法律的性质的种种争论……如果以严格界定的同义语来替代那些语句，必然全都会消失。"（另见本章第38页注②和39页注①）。

首先，我们能够清楚地看到，如果“可以用法律迫使政客”（或其他任何人）“对他们想用的任何语词做出界定”，他们的演讲还是

关于维特根斯坦在其《逻辑哲学论》（1921 和 1922 年版）以及他的一些追随者对这一问题所发表的观点，并不如克罗斯曼、柯亨和纳格尔的观点那么明确。维特根斯坦是一位反形而上学者。他在该书前言中说：“本书讨论哲学的问题，而且我相信它会表明，过去我们阐释这些问题的方法，是基于对我们语言的逻辑的误解。”他试图指出，形而上学“简直就是胡说”，并试图在我们的语言中对意义和胡说作出划界：“这一界限是能……在语言中划出的，存在界限另一边的只不过是胡说。在维特根斯坦的著作看来，命题是有意义的。它们要么是真，要么是假。哲学的命题并不存在；它们只是看起来像命题，而实际上是胡说。意义和胡说的界线与自然科学和哲学的界限是重合的：“真命题的整体是整个自然科学（或自然科学的整体）——哲学并不是自然科学之一。”因此，哲学的真正任务不是阐释命题；而是澄清命题：“哲学的成果不是一大堆‘哲学命题’，而是使命题清晰化。”那些看不到这点却还提出哲学命题的人，只是谈论形而上学的胡说。

（在这一方面，应该记住，对具有意义的有意义陈述与看起来像陈述但却不具有意义的无意义语言表达的严格区分，首先是由罗素在企图解决他所发现的悖论引发的问题时提出的。罗素对看起来像陈述的表达的划分有三种，因为陈述可以被区分为：真的陈述、假的陈述、无意义的陈述或胡说八道的陈述。重要的是要注意，这种对“无意义”或“没有意义”一词的用法，部分与通常意思是相同的，但是却更为严格些，因为通常人们经常将实在的陈述称作“无意义”，例如只要它们是“荒谬的”，即自然矛盾或明显地是假的，便说成“无意义”。因此，一个断定某个物体同时处于两不同位置的陈述，并不是无意义的陈述，而是一个假的陈述，或是一个与古典物理学中所用的“体”一词相矛盾的陈述。同样地，一个判断某粒电子有准确的位置和能量陈述也不是无意义的陈述——像某些物理学家所断言和某些哲学家所重复的——它只不过是同现代物理学相矛盾而已。）

可以把以上所说的那些总结如下：维特根斯坦要在意义和胡说之间寻找一条界线，并发现这一界线与形而上学和科学，即与科学语句和哲学的假命题的分界是重合的（他错误地将自然科学的领域与真语句相等同的做法，在此与我们无关；

不会缩短，而是变得无限长。因为同逻辑证明或演绎不能够确立

然而，可参阅本章第44页注①）。当我们读到下列语句时，这种对他的目标的解释就得到了证实，他说："哲学……限制了自然科学的领域。"（引自《逻辑哲学论》，第75和77页。）

最终如何划这条界限呢？如何区分"科学"与"形而上学"，从而区分"意义"和"胡说"呢？对这一问题的回答，是要确立维特根斯坦的理论和克罗斯曼以及其他人的理论之间的相似性。维特根斯坦寓示，科学家使用的词语或"符号"是有意义的，而形而上学家"对于其命题中的一些符号却没有赋予意义"；他所写的原话是（第187和189页）："哲学的正确方法就是这样：只说能被说的东西，即自然科学的命题，也就是说，只说某种与哲学无关的东西；那么，当某些其他人想要说及某种形而上学的东西时，就必须向他说明，他并未给他的命题中的一些符号赋予任何意义"。实际上，这意味着，我们应该通过询问形而上学家而提出："你用这词语意指什么呢？你用那词语意指什么呢？"换句话说，我们要求他给出定义，如果没有定义，我们就假定该词语是没有意义的。

这一理论，就如正文中将指出的，忽略了这样一些事实：a）一位机智但却莽撞的形而上学家每当被问到"你用这词语意指什么"时，都会很快提供一定义，以致整个游戏变成一场耐力的实验；b）自然科学家并不比形而上学家处于更有利的逻辑地位；如果与一位莽撞的形而上学家相比，甚至可能处于一种更不利的地位。

或许应该注意，石里克在《知识》杂志第1卷第8页中讨论维特根斯坦的理论时，就提到无穷递归的困难；但他所提出的解决方法（它似乎是在于引进归纳定义或"构成理论"，或许是操作定义；参阅本章注），既不清楚也不能解决划界的问题。我认为，在维特根斯坦和石里克要求一门讨论意义的哲学时，他们的一些意图已被塔尔斯基称作"语义学"的逻辑实现。然而，我也相信，这些意图和语义学之间的相似并不怎么一致；因为语义学提出命题；它并不只是"澄清"它们。在本章第41页注①至47页注①里，我会继续评论维特根斯坦（另见本书第24章第351页注①（2）、371页注①；第25章第406页注①和418页注①）。

陈述的真理一样[①]，两者都只能使问题回撤。演绎是把真理的问题回撤到前提，定义则是使意义的问题回撤到定义项（即构成定义项的词语）。但是由于诸多原因，这些东西似乎正像我们开始涉及的词语那样都是含糊和混乱的。[②] 无论如何我们将不得不循环地给它们下定义；这些定义又会导致新的也必须予以定义的词语。如此，等等，以至无穷。因而我们看到，我们的一切词语都必须界定这种要求，正像我们的一切陈述都必须证明一样，是做不到的。

① 区分一般的逻辑演绎与特殊的证明或推论是重要的。证明或推论就是一种演绎性的论证，通过它能够最终确立结论的真实；这就是为何亚里士多德使用这一词语，要求应该确立结论的"必然的"真实（例如，在《分析后篇》第1卷，第4节，73a以下）；这也是卡尔纳普如何使用这一词语，指明"可推论的"结论在这一意义上"从分析上看"都是真的（特别参阅他的《逻辑句法》，第10章第29页，第47章第171页）。（在这里我不打算涉及与"分析的"和"综合的"词语有关的问题。）

自亚里士多德以来就已澄清，显然并非所有逻辑演绎都是证明（即推论）；也不存在并非证明的逻辑演绎；例如，我们能够从公认是假的前提推出结论，这种演绎并不被称作证明。卡尔纳普将非推论的演绎都叫做"推导"（见其《逻辑句法》）。有趣的是，非推论的演绎的名称很晚才被引进；这表明了对证明的执迷，一种来自亚里士多德的偏见的执迷，这种偏见认为，"科学"或"科学的知识"必须确定它的一切陈述，即要么作为自明的前提接受它们，要么证明它们。可是情况就是如此：除了纯逻辑和纯数学外，没有什么能被证明。在其他科学中所出现的一切论证，不是证明，只不过是推导而已。

还应该提及，在以推导为一方和以定义为另一方的问题之间，同语句的真实和词语的意义的真实的问题之间，有很大的相似性。

推导是从前提开始的，并导致结论；定义则是从定义项开始的，并导致被定义项（如果我们从右向左读的话）。假若我们被告前提为真，推导就告诉我们结论为真；假若我们被告知定义项的意义，定义就告诉我们被定义项的意义。所以，推导因为不能解决真的问题而把它转移到前提；定义则因为不能解决意义的问题而把它转移到定义项。

② 定义项似乎总是比被定义项更不清晰或更不精确，原因在于，它们通常更为抽象和更为一般。但是，如果使用现代的定义方法，那么这种看法并不必然正确（例如使用符号逻辑的方法——"抽象定义法"）；不过克罗斯曼所能想起的那些定义，以及特别是全部亚里士多德的种差定义，肯定都具有真实性。

乍看起来，这一批判似乎不太公正。人们或许可能会说，所想到的东西，如果需要对它们进行定义，正是要消除与“民主”、“自由”、“责任”、“宗教”等之类词语经常联系在一起的模棱两可[1]。虽然对我们的一切词语都做界定是不可能的，但是对这些颇具危险性的词语中的某些词语做界定并让其这样则是可能的。定义项是不得不予以接受的，也就是说，为了避免无穷的递归，我们在有

有些实证论者，特别是在洛克与休谟影响下，他们都认为，按照特殊的、具体的观察、甚或感觉，就能够定义像科学或政治学之类的抽象词语（见下一注解的正文），卡尔纳普把这种“归纳的”定义方法称作“构造”。但我们也可以说，按特殊“构造”普遍是不可能的（关于这个问题，请参阅我的《研究的逻辑》，特别是第 14 节，第 31 页以下，第 25 节第 53 页；另见卡尔纳普的《可验证性与意义》一文，载《科学的哲学》1936 年，第 1 卷第 419 页，第 4 卷第 1 页以下）。

① 这些例子与柯享和纳格尔在《逻辑与科学方法论导论》第 232 页就定义提出的例子是相同的（参阅本章第 35 页注②）。在此有必要补充一些对本质主义的定义之无用的评论（也可参阅本章第 33 页注①(1)的结尾）。

(1)通过定义企图解决事实的问题，通常意味着只不过以言词的问题来替代事实的问题（在亚里士多德《物理学》第 2 卷第 6 章的结尾部分，就有一个论及这一方法的绝好例子）。下列例子也可以指明这点。(a)有一种是事实的问题：我们能复归部落主义的牢笼吗？有一种是道德的问题：我们有必要复归那一个牢笼吗？

研究意义问题的哲学家，只要面对(a)或(b)，都会说：这完全取决于你用含混的词语意指什么？请告诉我，你是如何界定“复归”、“牢笼”、“部落主义”的？借助于这些定义，我就能够解决你的问题。与之相反，我认为，如果借助于定义能够达成解决，如果解决能够从定义中推出，那么如此解决的问题就只能是一种言词的问题；因为它独立于事实的问题或道德决定的问题被解决了。

(2)一个研究意义问题的本质主义的哲学家，特别在与问题(b)发生联系时，甚至会做得更糟；例如他可能会提出，我们是否应该尝试复归，取决于我们文明的“本质”、“本质特性”、甚或“命运”（另见本章第 57 页注①(2)）。

了一、两步之后，就应该停止。但是，这种辩解是站不住的。应该承认，上面提到的几个词语很多都在被误用。但是我不承认进行界定它们的尝试，就能够改进问题。它只能使问题变得更严重。即使“界定他们的词语”，如果留下定义项不做界定，那么很显然，政客们是不可能缩短他们的演讲的。因为任何本质主义的定义，即“对我们的语词作界定”（与唯名论的引进新的技术性词语的定义相反），正像我们所看到的那样，只是意味着以一个长的叙述替代一个短的。此外，企图界定词语只会增加含糊和混乱。因为，既然我们不能要求一切定义项都要进行重复界定，那么聪明的政客或哲学家就可能很容易满足这种定义要求。例如，如果我们问他用“民主”意指什么？他可能会说是指“普遍意志的统治”，或“人民精神的统治”等等。由于他现在已经给出了一个定义，也满足了最高的确定性的标准，所以，也就没有人再敢批评他了。确实，怎么能批评他呢？因为如果要求重新对“统治”、“意志”、“精神”和“人

(3)本质主义和定义理论在伦理学中导致了惊人的发展。这种发展是一种不断增加抽象和不再触及一切伦理学的基础——我们当下需要解决的实际的道德问题——的发展。它首先导致一个普遍的问题：什么是善？或“什么是善的东西”？然后是“所谓善意味着什么？”最后是“‘所谓善意味着什么？’这个问题能够回答吗？”或者“‘善’能够被界定吗？”摩尔在《伦理学原理》中认为，道德的意义上的“善”是不能用“自然主义的”词语来界定的，他当然是正确的。因为实际上，如果能的话，那么“善”就会意味着某种像“苦”、“甜”、“红”、“绿”一样的属性了，从道德的观点来看，这是完全不相干的，就像我们不需要获得苦或甜一样，我们也没有理由对自然主义的“善”抱任何道德上的兴趣。然而，虽然摩尔在其所思考的主要观点上是正确的，但是还是应该认为，并不能把对善、任何其他概念或者本质的分析，归结为以所有伦理学的惟一相关的基础为依据的道德理论，归结为当下必须解决的直接的道德问题。这样一种分析只能导致用言词的问题替代道德的问题（另见本书第1卷第5章第143页注②(1)，特别是有关道德判断的相关性的论述）。

民”等进行定义，不正是将我们置于无穷的递归之路，以便每个人都对提出这个要求表示犹豫吗？但是，尽管如此，这个要求还是会被提出，因而它还是能够很容易得到公正的满足。另一方面，关于定义是否正确、是否真实的问题的争吵，也只能导致一场空洞的词语混战。

这样，本质主义的定义观就破产了，即使它没有像亚里士多德那样企图建立我们认识的“原理”，而只是提出显然是更温和的要求，即我们应该“界定我们语词的意义”。

但是，勿庸置疑，要求我们应该说话清楚、没有歧义是非常重要的，并且也应该给予满足。那么，唯名论的观点能否满足它呢？唯名论能够避免这种无穷递归吗？

它的确能够。对唯名论的观点来说，决不存在与无穷递归相应的困难。诚如我们所看到的，科学不是为了决定其词语的意义而使用定义，而只是为了引进一些方便的简短的标识才使用它。科学并不依赖于定义；一切定义都可以被忽略而无损于被通报的信息。由此可见在科学中，一切真正需要的词语必然是未被界定的词语。那么科学是如何确定其词语的意义的呢？对这个问题已经提出过几种不同的回答[①]，但是我认为其中没有哪一个回答是令人满意的。情形似乎就是这样。亚里士多德主义和有关哲学长期以来一直告诫我们，获得我们都倾向于相信的词语之意义的确

① 我想到的有“构造”的方法（本章第38页注②）、“内涵定义”、“相关定义”和“操作定义”等。“操作主义者”的论证在主要方面大致是真的；但它们不能克服这一情况，即在他们的操作定义或描述中，他们需要一些不得不被视为未经定义的普遍概念；这个问题也适用于他们。

在此，对有关“使用词语”的方式，必须补充一点提示或说明。为简洁起见，无需解释，这些提示将涉及一些技术性的问题，因此，在现有的形式中，它们一般很难被理解。

切知识是何等重要。我们继续在秉持这一信念，尽管无可争辩的事实是，哲学——2000多年来它一直被其词语的意义所困惑——不仅充满着文字游戏，而且充满了骇人的含混和歧义。与此同期的科学，譬如物理学——它几乎根本就不用为词语及其意义而只需为事实而烦恼——却获得了极大的精确性。这一点确实可以用来指明，在亚里士多德的影响下，词语的意义的重要性被过分夸大了。但是我认为，它远不止指明这些。因为这样专注于意义的问题，不仅未能确立精确性；而且它自身还成了含混、歧义与混乱的主要来源。

关于所谓内涵定义（特别是在数学中），卡尔纳普已指明（参阅《论文集》，第1卷，1927年，第355页；另见他的《概论》），内涵定义在该词的通常意义上并不进行"界定"；一个内涵定义的系统不能被看做是界定一种"模式"，它是界定一整套"模式"的。因此，内涵定义的系统所界定的符号系统，不可以看做常数系统，它们应该被看做变数系统（有确定的变程，彼此以一定的方式受系统约束）。我认为，在这种情形和我们在科学中"使用词语"的方式之间，只存在某种有限的相似性。这种相似性可以这样描述。在使用由内涵定义所界定的符号的数学分支学科中，这些符号没有"确定的意义"，这一事实并不影响我们使用它们，也不影响我们理论的精确性。为什么会这样呢？因为我们没有加重符号的负担。除了意义的阴影受到内涵定义的保证之外，我们没有给它们附加"意义"（如果我们给它们附加一种直观的意义，那么我们就要留意把它当作私人的辅助性手段，而不让它干涉理论）。这样，就像曾经有过的情形那样，我们试图控制"含混的阴影"，同时避免涉及这种附影或变程的精确限度问题；这表明，无须讨论这些符号的意义，我们就能获得很多内容；因为没有什么取决于它们的意义。我相信，依照类似的方式，我们可以使用那些已从操作上了解了其意义的词语。我们就这样使用它们，于是没有什么要取决于它们的意义，或者尽可能不取决于它们的意义。我们的"操作定义"有一种优势，它能帮助我们将问题转移到一个没有什么或者几乎没有什么取决于词语的领域。清楚的谈话是以与词语不相干的方式在谈。

在科学中，我们要注意，我们所作出的陈述从不会依赖词语的意义。即使在词语被界定之处，我们从不能试图从定义中推衍出任何信息，或是把任何论证建立在它之上。这就是为什么在科学中我们几乎没有造成什么麻烦的原因。我们不会加重它们的负担。我们力图尽可能地为它们减轻负担。我们也不会过于严肃地注重它们的“意义”。我们一直注意到，我们的词语是有点含混的（因为我们只是在实际运用中才学习使用），我们不是通过减少语词的含混的阴影来达到精确性，而是通过妥当调整它，通过以一种使我们的词语之意义的可能与阴影无关紧要的方式仔细使句子简洁，来达到精确性。这便是我们如何避免对词语发生争执的方法。

有一种观点认为，科学和科学语言的精确性取决于它的词语的精确性，这种说法确实有点道理，但是我认为它只不过是一种纯粹的偏见。相反，语言的精确性恰恰取决于这一情况，即它务必留神不要为了达到精确而加重词语的负担。像“沙丘”或“风”之类的词语，肯定是非常含混的（为了能被称作“沙丘”，一座小沙山要多少英寸高呢？为了能被称作“风”，空气应该移动多快呢？）。然而，相对于地质学家的一些计划而言，这些词语却是足够精确的。相对于其他计划而言，当需要更高程度的区分时，他也总能够说出“4至30英尺高的沙丘”，或是“每小时20至40英里速度的风。”在更严密的科学中，情况也很类似。例如在物理学测量中，我们一直在细心思考，级距中可能存在差错；而精确性并不在于力图把这种级距减至无，也不在于假装根本不存在这种级距，而在于对级距的明确的再认识。

即使一个词语在那里造成了麻烦，譬如就像物理学中的“同时性”一词那样，并不是由于它的意义不精确或者含混，勿宁说是由于某种直觉的理论，使我们赋予该词语过多的意义，或者赋予一种过于“精确的”的意义，而不是赋予少的意义所致。爱因斯坦在对同时性的分析中所发现的是，当说到同时性事件时，物理学家们做

了一个不能责疑的虚假假设，即存在着无限的速度的信号。这一错误不在于它们没有任何意义，或者是其意义含混，或者是词语不够精确等。相反，爱因斯坦所发现的是，消除理论的这一假设，就能够排除科学中已产生的困难；之所以没有注意到这点，是由于其直观的自明性。因此，爱因斯坦实际上并不关心词语的意义问题，而是关心一个理论的真实性。这完全不是说，假如某些人撇开明确的物理问题不谈，而力图通过分析同时性概念的"本质意义"，甚或是通过分析物理学家们在谈论同时性时"实际上意指"什么，来着手改进同时性概念，却能导致丰富的内容。

我想，从这个事例我们可以明白，在未到达桥之前，我们不应试图通过大桥。此外，我还认为，执迷于词语意义的问题，诸如它们的含混或歧义等，肯定不能凭藉诉诸爱因斯坦的事例而得到辩解。相反，这种执迷依赖于这一假设，即认为许多问题都取决于我们的词语的意义，并且我们可以操纵这种意义；因此，它必然导致文字游戏和经院哲学。从这一观点出发，我们可以批判类似于维特根斯坦主张的一种理论。[1]

① 维特根斯坦在《逻辑哲学论》（参阅本章第35页注②，在那里进一步提供了相关的资料）中认为，哲学不能提出命题，一切哲学命题事实上都是无意义的假命题。与这一论点密切相关的是他的这一理论，即哲学的真正任务不在于提出语句，而在于澄清它们："哲学的对象是对思想的逻辑澄清——哲学不是一种理论，而是一种活动。哲学的工作本质上在于阐释。"（见该书第77页）。

问题是，这种观点是否与维特根斯坦的基本目标相一致？这一目标是通过揭示形而上学是无意义的胡说来摧毁它。我在《研究的逻辑》中（特别是前面提到的《知识》杂志，第3卷，1933年，第426页），曾试图表明，维特根斯坦的方法只导致了一种纯粹是语言的解决，尽管它表面上具有激进主义色彩，它却必然上升不到摧毁或排除形而上学，甚至不能划清同形而上学的界限，而只能上升到侵入科学的领地，并与科学相混淆。理由很简单：

他认为，当科学探求事实时，澄清词语的意义、从而净化我们的语言、消除语言上的困惑，则是哲学的职责。这一学派观点的特点

(1)让我们考虑一个维特根斯坦的语句，例如，"哲学不是一种理论，而是一种活动。"当然，这不是一个从属于整体自然科学(或自然科学的整体)的语句。因此，依据维特根斯坦(见本章第35页注②)，它不属于"真命题的总体"。另一方面，它也不是一个假命题(因为如果它是一个假命题，它的否定命题应该就是真的，是属于自然科学的了)。这样，我们就得出一种结果，即它必然是"无意义的"、"没有意思的"或"胡说的"；同样的情况适用于维特根斯坦的大部分命题。维特根斯坦本人也承认他的这种理论结果，因为他写道(《逻辑哲学论》第189页)："我的命题都是依这种方式来阐释的：了解我的人最终都会认为它们是无意义的……"这种结果是重要的。维特根斯坦的哲学是无意义的，他自己也承认如此。正如维特根斯坦在其前言中所说的："另一方面，在此所传达的思想的真实，对我来说似乎是无懈可击的和确定的。因此，我认为这些问题从本质上最终解决了。"这表明，我们可以借助大家公认为胡说的命题，来传播无懈可击的和确定的真实的思想，并能够借助提出胡说"最终"解决问题(另见本书第24章第351页注①(2)b)。

那么这意味什么呢？它意味着培根、休谟、康德和罗素等人几个世纪以来所反对的一切形而上学的胡说，现在终于可以安定下来，并且其至可以坦然承认，它就是胡说(海德格尔就是这样做的；参阅本书第12章第130页注①)。因为我们现在在讨论中又有了一种新的胡说类型，这种胡说传播的思想的真实是无懈可击的和确定的；换句话说，它是一种有深刻意义的胡说。

我并不否认，维特根斯坦的思想是无懈可击和确定的。因为有谁能够攻击它们呢？显然，人们反对它们所说的必定是哲学的，因而是胡说，所以可以不予考虑。这样，我们就面临着一种在其他地方描述为与黑格尔有联系的强制独断论的立场(参阅本书第12章第80页注②)。我在《科学研究的逻辑》第21页中写道："一切你所需要的，是以一种适当狭窄的方式决定'意思'或'意义'的概念，你可以谈论一切你在其中找不到任何'意思'或'意义'的令你不愉快的问题。通过承认惟有自然科学的问题才是'有意义的'，每一种关于'意思'或'意义'的概念的争论必然都变成了胡说。一旦受到崇拜，'意义'的教条就一劳永逸地超乎受到攻击的可能性。它成为'无懈可击的和确定的'"。

是，他们不导入任何能被合理地批判的论证枷锁。因此，这一学派

(2)然而，维特根斯坦的理论不仅招致各种形而上学的胡说冒充具有深刻的意义；而且它还抹煞了我所称作的界线问题(参阅同上书第7页)。他之所以这样做，是由于他天真地认为，既存在某种"本质上"或"本性上"是科学的东西，也存在某种"本质上"或"本性上"是形而上学的东西，我们的任务是发现这两者之间的"自然的"界限。同上书(第8页)说："实证论以自然主义的方式解释界线问题；而不把这个问题解释成依照实际用处去解决的问题，它寻求一种'本性上早就'存在于自然科学与形而上学之间的差异。"但是很显然，哲学或方法论的任务只能是在这两者之间提示或设计一种有用的界限。这点通过将形而上学概括为"无意义"或"没有意义"是很难实现的。因为，首先，这些词语较为适合于发泄某些人对形而上学家和形而上学体系的个人义愤，而不适合于对界限作技术概括。其次，因为问题只是转移了，现在我们必须要问："所谓'有意义的'和'无意义的'究竟意指什么？"如果"有意义的"只是"科学的"的同义语，而"无意义的"只是"非科学的"的同义语，那么我们显然没有取得任何进展。基于这些理由，我提议(参阅同上书第8、21、227页)从方法论的讨论中彻底消除"意义"、"有意义的"和"无意义的"等这些情绪性的词语(由于引进了这一方法，即我们可以通过把可证伪性、可验证性、或可验证度用作科学系统之经验特性的判别标准，来解决界限问题，我认为将"有意义"一词当作"可验证的"一词的情绪性的同义语，是没有什么益处的)。

*尽管我明确拒绝将"可证伪性"、"可验证性"(或任何其他东西)视为一种"意义的标准"，我还是发现，仍有一些哲学家经常把采纳它作为一种意义或"有意义"的标准的方案归诸我(例如：参阅法伯尔的《法国与美国的哲学思想》，1950年版，第570页)。

然而，即使我们从维特根斯坦的理论中消除了一切关于"意义"或"意思"的参照物，他对分清科学和形而上学所提供的解决办法，仍然是不走运的。这是因为，由于他将"真命题的整体"等同于自然科学的整体，他也就排除了一切从"自然科学的领域"看并不是真的假设。因为我们永远无法认识假设，无论它是真还是假，我们也永远不知道它是否属于自然科学的领域。一个同样不幸的结果，即一种将一切假设排出于自然科学领域、并因而将其包含在形而上学领域的划界，正如

惟独致力于对初始事物的微小的神秘圈进行精细的分析。[①]这点似乎暗示，任何对意义的执迷都将导致具有亚里士多德主义典型特征的结果：经院哲学和神秘主义。

我在《知识》杂志（1933年第3卷第427页）中曾指出过的，是由于维特根斯坦的著名的"验证原则"得出的（因为严格地说，一种假设并不是能够验证的，如果笼统点说，则我们可以认为，类似于早期原子论的形而上学系统，已经被证实了）。另外，根据石里克的说法，维特根斯坦本人后来也得出了这种结论，他在1931年断言，科学的理论"实际上都不是命题"，即都是没有意义的（参阅《研究的逻辑》，第四节注）。理论、假设，也即是说，一切科学陈述中最重要的东西，就这样被逐出了自然科学的殿堂，因而，被置于与形而上学同等的地位。

维特根斯坦在《逻辑哲学论》中的最初观点，只能通过这一种假设来解释，即他忽视了与科学假设的地位有联系的困难，这些科学假设已经超出于对事实的简单阐释；他忽视了普遍或一般的问题。在这一方面，他追随了先前的实证论者，特别是孔德的步伐。孔德说（参阅《社会哲学早期论文》，赫顿编，1911年，第223页；另见哈耶克在《经济》杂志1941年第8卷第300页中的论述）："观察事实是人类知识惟一的坚固基础……凡不承认能被还原为事实的简单阐释的命题，不论是特殊的或一般的，都不具有实在的或可理解的意义。"孔德虽然仍然没有意识到隐藏在"一般事实"这一简单词语之后的问题的严重性，但通过断言"特殊的或一般的"这个词语，至少是提到了这一问题。如果我们省略这些词语，那么这段话就会变得非常清楚，并与维特根斯坦对意思或意义的基本标准的阐释相契合，就像维特根斯坦在《逻辑哲学论》中所阐述的那样，一切命题都是原子命题的真值函数，因而可以还原为原子命题，即还原为原子事实的图像，石里克1931年也曾这样主张——孔德的意义标准后来被穆勒接受了。

总之，维特根斯坦的《逻辑哲学论》中的反形而上学的意义理论，根本无助于反击形而上学的独断论和神谕哲学，它代表一种强制的独断论，这种独断论为其敌人——具有深刻意义的形而上学的胡说大开方便之门，却把自己的挚友——科学假设由同一扇门掷了出去。

① 这种理论或信条意义上的非理性主义，似乎并没有提出连贯的、可辩驳的论证，而只是提出了一些应该被"理解"或被搁置的格言和独断的陈述。它一般倾向于成为创始者的神秘圈中的财产，确实，这种预测有一部分似乎被一些出自维特根斯

我们扼要地思考一下，亚里士多德主义的这两种典型结果是如何产生的。亚里士多德认为，无论是推论或证明，还是定义，是我们获取知识的两种基本方法。首先，我们看看证明的理论，勿庸否认，它已经导致无数的要证明的东西超过了它所能证明的东西的企图。中世纪哲学充满着这种经院哲学，在欧洲大陆直至康德，也能看到同一种倾向。康德对一切证明上帝之存在的企图的批判，导致了费希特、谢林和黑格尔等人的浪漫主义的反动。这种新的倾向是要抛弃证明，随之抛弃任何种类的合理论证。随着这种浪漫主义分子的出现，在哲学和社会科学中，一种新的独断论变成了时尚。它使我

坦学派的出版物证实了（我不愿将它普遍化；例如我所看到的是，魏斯曼的著作被描述为一系列合理的和极为明晰的论证，而完全摆脱了"要么接受要么放弃"的态度）。

这些神秘的出版物似乎不关注严肃的问题；在我看来，它们好像是为了巧致而刻意算计。重要的是，它们出自这样一个学派，该学派出于其自身尝试讨论假问题的无聊巧致，而从谴责哲学入手。

现在我要通过一个简短的陈述来结束这一批评。我并不认为，有太多的正当理由可以用来反对一般形而上学，也不认为从这种战斗中会产生任何有价值的结果。解决科学与形而上学的界限问题是必要的。但是我们必须承认，许多形而上学的体系曾经导致了一些非常重要的科学结果。我只要提及德谟克利特的形而上学体系就可以了；类似的还有叔本华的形而上学体系与弗洛伊德的体系。有些体系，例如柏拉图、马里布兰契或叔本华的体系，都是很美的思想结构。不过同时我也认为，我们应该反对那些蛊惑我们和制造混乱的形而上学体系。然而很显然，如果它们呈现出这种危险的倾向，我们甚至以非形而上学的和反形而上学的体系也会做同样的事。我认为，在这件事上我们不能一蹴而就。我们宁愿不厌其烦地对那些体系作详细的分析；我们必须表明，我们应该理解作者所指的意义，而不是动不动就认为，他的意指根本就不值得花气力去理解（一切独断的思想体系，特别是那些神秘封闭的体系的特性是，其崇拜者总是向一切批评者断言："他们并不了解"；而这些拥护者却忘了，就语句来说，理解必须只能导致对细微含义的赞同。但在其他情形下，人们可以理解却不会赞同）。

们面对着它的格言：我们要么接受它，要么遗弃它。这种神喻哲学的浪漫主义时期，叔本华所谓的“不诚实的年代”，被他作了如下描述：“诚实的性格、与读者一起从事探求的精神，渗透在先前一切哲学家的著作中，在此却完全消逝了。每一页书都证明，这些所谓的哲学家，并不试图教导读者，而是蛊惑读者。”①

亚里士多德的定义理论产生了一种类似的结果。首先，它导致了一系列的无益而繁琐的分析。不过后来哲学家们开始感到，我们不能再争论定义了。这样，本质主义不仅鼓励了文字游戏，而且还导致了论证的幻想破灭，即理性的幻想破灭。经院哲学和神秘主义以及对理性的绝望，这些都是柏拉图和亚里士多德的本质主义的不可避免的结果。和亚里士多德一样，柏拉图对自由的公开反叛成了一种对理性的神秘反叛。

正如我们从亚里士多德本人那里所知道的，早在本质主义和定义理论最初提出的时候，就特别遭到了苏格拉底旧时的伙伴安提斯泰尼的强烈反对，他的评判似乎是最明智的。②

---

① 参阅叔本华的《哲学基本问题》（1890 年第 4 版，第 147 页）。他评论说：“理智上直观的理性从神谕地坛制造其宣传”（我的“神谕哲学”一词来源于此）；他继续说：“这是继康德之后直接登台的那种哲学方法的起源，是那种迷惑和欺骗群众、蒙骗他们和对他们使用障眼法的哲学方法的起源——是一种夸夸其谈的方法。总有一天，这一时代会被哲学史承认为不诚实的时代。”（然后，接下的文字已被引在正文之中。）关于“要么接受要么放弃”的非理性主义的态度另见见本书 24 章第 376 页注①、377 页注①及正文。

② 柏拉图的定义理论（参阅本书第 1 卷第 3 章第 67 页注①及第 5 章第 149 页注②），后来被亚里士多德发展和系统化，它遇到的主要反对者有：

（1）安提斯泰尼，（2）伊索克拉特学派，特别是列奥庞普斯。

（1）辛普利乌斯是我们关于这些非常可疑的问题看法的最佳来源之一，他把安提斯泰尼描述为柏拉图的形式或理念理论的反对者，事实上也是本质主义和理智直观理论的彻底反对者（见亚里士多德《范畴论篇》66 b、67b）。据称安提斯泰尼曾

但是，这种反对不幸被击败了。对于人类的理智发展来说，这种失败的后果几乎是难以估量的。在下一章中，我们要讨论其中的某

说："柏拉图，我看到一匹马，但我看不出它的马性。"[另一个非常相似的论证被一个不太重要的资料来源归结于犬儒学派的第欧根尼（参阅 D.L. 第 6 章第 53 页），为什么后者也不用这种论证，还找不出原因。]考虑到亚里士多德本人在《形而上学》中的证言（尤其是在 1043b24）与安提斯泰尼的这种反本质主义非常一致，我想我们可以依据辛普利乌斯（他似乎已经接近列奥庞普斯）。

在亚里士多德的《形而上学》中，有两段话提到安提斯泰尼的反对本质主义的定义理论，是非常有趣的。在头一段话中（《形而上学》1024b23），我们听到，安提斯泰尼提出本章注中讨论的论点：也即是说，没有办法区分"真"与"假"的定义（例如关于"小狗"一词的定义），因此，两个明显矛盾的定义只能涉及两种不同的本质，即"小狗 1"及"小狗 2"；这样以来，就不可能有矛盾了，也不可能谈论假语句。对这一批评，亚里士多德曾经写道："安提斯泰尼认为，除了用确定的程式（一个程式只适用于一件事物）之外，什么也不能够被描述；这样一来，就不可能存在矛盾；甚至作假陈述也是不可能的。这正表明了他的粗鲁。"（这段话通常被解释为包含了安提斯泰尼的实证观点，而不是他对定义理论的批评。然而，这种解释忽略了亚里士多德的前后文联系。整段话都是讨论假定义的可能性，即严格讨论这一问题，从理智直观理论的不适应性来看，该问题会引发本章第 33 页注①(1)中所描述的种种困难。从亚里士多德的文中可清楚地看到，他曾被这些困难和安提斯泰尼对这些困难的态度所困扰。）第二段话（《形而上学》1043b24）也同意本章所发展了的对本质主义的定义的批评。这表明，安提斯泰尼攻击本质主义的定义是无用的，只是用一个长的叙述来替代一个短的叙述；这也表明，安提斯泰尼非常明智地承认，虽然下定义是无用的，但是通过指出一事物与另一已知事物之间所具有的相似性，来描述或解释它，或者是，如果该事物是复合的，就可以通过解释来认识它的构成成分。亚里士多德写道，"在安提斯泰尼和其他诸如此类没有教养的人所指出的困难中，确定存在某种东西。他们曾经认为，什么是事物"（或者所谓事物"是什么"）"是不能界定的；因为他们认为，所谓定义只不过是一个长的程式。

些问题。至此，我将结束关于批评柏拉图和亚里士多德的定义理论的枝节性话题。

然而他们承认，解释一种事物属于是什么种类，例如说银，却是可以能的；因为我们能够发现，它与锡相似。”亚里士多德补充道，由这种理论可以推断：“给复合类的事物或实体提供定义或程式是可能的，不论它们是感性事物，还是理智直观的对象；但对它们的原始成分则不成……”[后来，亚里士多德又离开正题，试图将这一论证与他的定义项包含两部分（即属于种差）的理论联系起来，它们是相关连和统一的，就像质料与形式之间一样。]

我在此之所以对这个问题进行了讨论，是因为它似乎表明，安提斯泰尼的敌人，例如亚里士多德（参阅《论主题》第1卷104b21），以某种引起了错觉的方式来引证他所说的话，以为这些话不是对本质主义的批评，而是表明了他的实证理论。这种印象之所以造成，可能是由于把这些话同另一些可能也为安提斯泰尼所主张的理论混淆了；这使我想起一种简单的理论，即我们必须用一词一意的方式清楚地谈论事情，这样我们就能避免各种用定义，理论进行尝试也不能成功解决的困难。

如上所述，所有这些问题都是很不确定的，因为缺乏证据。但是我认为，当格罗特将“安提斯泰尼和柏拉图之间的这种争论”描述成是“唯名论对极端的实在论的理论”（用我们的词语来说，是极端的本质主义）“的第一次反抗”时，他似乎是正确的。因此，格罗特的观点可以用来防卫菲尔德的攻击（参阅《柏拉图及其同时代人物》，第167页），后者认为将安提斯泰尼描述成一个唯名论者，是“十分错误的”。

为了支持我对安提斯泰尼的说明，我应该提及，笛卡尔曾经使用非常类似的论证来反对经院哲学的定义理论（参阅笛卡尔的《哲学著作集》，哈尔丹与罗斯译，1911年，第1卷，第317页）。洛克也曾不太明确地使用过这种论证（参阅《人类知性论》第3卷，第3章第11节到第4章第6节；第1章第4－11节；特别是第4章第5节）。但是，笛卡尔和洛克仍然是本质主义者，尤其是后者。本质主义本身受到了霍布斯[参阅上述第24页注③]和贝克莱的攻击，如果撇开其主张本体论的唯名论不谈，贝克莱可以被描述为主张方法论的唯名论的第一人；另见本书第25章第395页注①(2)]。

三

几乎不必再强调这一事实，即我对亚里士多德的讨论是极其粗略的，与我对柏拉图理论的讨论相比更是如此。关于他们二人所说的一切，主要目的是要表明他们在历史主义的兴起和反对开放社会的斗争中所发挥的作用，以及他们对我们自身时代的问题，即对作为现代历史主义和极权主义之父的黑格尔的神谕哲学之兴起的影响。有关亚里士多德和黑格尔之间的发展，这里尚不能讨论。要想对他们做得公平之类，至少需要另写一部书。然而在本

(2)关于柏拉图—亚里士多德的定义理论的其他批评家，我只提及列奥庞普斯(他曾为伊壁鸠鲁所援引，Ⅱ，17，4—10；参阅格罗特《柏拉图》第1卷，第324页)。我认为，与一般所接受的看法相反，苏格拉底本人似乎不会赞成这种定义理论；他所反对的似乎是只从言词上来解决伦理的问题；如果考虑到其否定的结果，他所谓的对伦理学词语的尝试性的定义，可以说是对摧毁文字游戏的偏见作了很好的尝试。

(3)在此我还想补充，虽然我对亚里士多德作了许多的批评，但我还是很乐意承认他的一些成就。他是逻辑学的创立者，直至《数学原理》为止，一切逻辑可以说是对亚里士多德的开创工作进行阐释和概括(在我看来，一个逻辑的新时代确实已经开始了，但并不是以所谓的"非亚里士多德的"或"多值的"逻辑系统为标志，而是以划清"对象语言"与"元语言"为标志)。而且，亚里士多德在尝试用他的常识探讨驯服唯心主义方面，做出了很大的成绩，这种常识探讨认为，只有个体的事物是"实在的"(它们的"形式"与"质料"只是表象或抽象)。×正是这一探讨要对这一事实负责，即亚里士多德甚至并不打算解决柏拉图的普遍性的问题(见本书第1卷第3章第59页注②，③以及正文)，也即是说，不打算解决对为什么某些东西像另外的东西，而其他的东西却不像的问题作出解释。否则，为什么会像存在各种不同事物一样，在事物中存在许多不同的亚里士多德式的本质呢？×

章剩下的几页中，我还想指明，如何可以按照开放社会和封闭社会的冲突来解释这一时期。

柏拉图和亚里士多德的思辨哲学同伯里克利、苏格拉底和德谟克利特等代表的伟大世代的精神之间的冲突，可以追溯几个世纪。这种精神多少纯粹地保存在犬儒学派的运动中，像早期的基督教徒一样，犬儒学派宣讲人人皆兄弟，他们把它对天父的一神信仰联系起来。亚历山大和奥古斯都的帝国都受到这些观念的影响，这些观念首先在伯里克的帝国雅典形成，它们一直受到东西方之间接触的激励。很可能是，这些观念，或许还有犬儒学派运动本身，一起影响了基督教的兴起。

在其开始阶段，基督教像犬儒学派运动一样，是反对有较高文化修养的柏拉图化的唯心主义，以及"犹太法学家"和博学者的唯理智论的("对聪明和智虑隐瞒了什么，你就对婴儿揭示了什么")。我并不怀疑，它在某种程度上是对广义上可被描述为犹太柏拉图主义、以及对上帝及其言词的抽象宗教的一种反抗[①]。同时，它当然也是对犹太部落主义及其僵化和空洞的部落禁忌的反抗，是对它的部落排外性(譬如在选民理论中，即在神作为部落神的阐释中，它只表达自身)的反抗。对部落法和部落团结的这种强调，与其说是显示出一种原始部落社会的特征，勿宁说是一种强烈地复归和捕捉旧部落生活方式的企图。在犹太人方面，它似乎起源于对巴比伦人征服犹太部落生活所造成冲击的一种反动。但是，随着这一运动逐步趋于更加僵化，我们发现了另一种显然也起源于同一时期并形成了人道主义观念的运动，这种观念类似于伟大世

① 柏拉图主义对《约翰福音》有特别的影响是明显的；这种影响在早期的《福音》中很少被人发现，尽管我不敢断言它不存在。然而，《新约全书》确实是展示一种明显反理智主义的和反哲学化的倾向，它们避免诉诸哲学的思辨，而且确切地反对学问与辩证法，例如反对"古犹太法学家"；而在这个时代，所谓学问只是意味着按照辩证法和哲学的意思，特别是按照柏拉图学派的意思来解释经文。

代对希腊部落主义之解体的反应。当犹太人的独立最终被罗马毁灭时，这一过程重复了自身。它导致了这二种可能解决的新的更深刻的分裂，导致了对类似于正统的犹太人所代表的部落的复归，导致了基督徒新宗派的人道主义理想，这种人道主义理想即包括蛮族（或绅士），也包括奴隶。从《使徒行传》中我们不难看出，这些问题（包括社会问题和民族问题）是多么的急迫。[①] 我们从犹太人的发展中也能看出这一点；因为其保守部分反抗另一种运动的同样的挑战，这种运动趋于捕捉其部落的生活方式并使之僵化，并以维护所赢得的柏拉图的赞赏固守他们的"法律"。毫无疑问，这种发展正像柏拉图观念的发展一样，受到一种与开放社会的新信念的强烈对抗的激励；在此是受到基督教的激励。

"伟大世代"（特别是苏格拉底）的信念和早期基督教的信念之间的类似加深了。勿庸置疑，早期基督徒的力量在于其道德勇气。有这样一个事实，即他们曾拒绝接受罗马的要求，"即它有权迫使它的臣民违反自己的良知行事"[②]。这些基督徒因拒绝以强权建立正义的准则而殉难，苏格拉底之死也出自同一原因。

---

① 民族主义问题以及犹太地方部落主义被国际主义所代替，在基督教的早期历史中发挥了重要作用。在《使徒行传》中（特别是10、15章，第11章1－18节；另见《马太福音》第3、第9章；以及《使徒行传》第10章10－15节反对部落饮食禁忌的争论），可以发现这类斗争的回声。十分有趣的是，这类问题是与财富、贫穷、奴役等社会问题同时出现的；参阅《加拉太书》第3章，第28节；特别《使徒行传》第5章第1－11节，在那里拥有私人财富被描写成人间的罪恶。

在东欧的犹太人社区，直到1914年，甚至更长的时间里，所保留下来的犹太部落主义的禁锢和僵化的形式，是很有意思的（可参照苏格兰的部落企图用来固守部落生活的方式）。

② 这一引文出自汤因比《历史研究》第6卷第202页；它讨论了罗马统治者迫害基督教的动机，这些统治者在宗教问题上通常是能容忍的。汤因比写道："罗马帝国政府无法容忍的基督教中的因素，主要由于基督教徒拒绝接受政府的主张，即它有权迫使臣属违背良心行事……这非但没有控制住基督教的宣传，殉教反而证明是皈依的最有效的动力……"

显然，基督教的信仰本身在罗马帝国变得有权势时，许多事情就发生了极其巨大的变化。一个新提出的问题是，这种对基督教教会（以及它后来仿照朱利安的模式建立的组织——阿博斯忒新柏拉图主义反教会）[1] 是被设计来消除平等主义宗教的巨大的道德影响的吗？这种平等主义宗教则是一种官方曾经徒劳地企图以武力和以指控为无神论或不敬神的方式进行斗争的宗教。换句话说，这一问题是，罗马（尤其是在朱利安以后）是否并没发现，如果遵循帕累托"利用情绪，不把精力浪费在摧毁他们的无益努力上"的劝告，这一问就很难回答。但是，可以肯定的是，这一问题不能如汤因比所做的那样[2]，靠诉诸我们的"历史感"来消解，这种"历史感警告我们不要把年代上错了的具有讽刺性的动机"，也即是说，不要把更贴近我们自身的"对待生活的现代西方态度"的动机归诸君士坦丁及其追随者的时期。因为我们已经看到，早在公元

---

① 关于朱利安的新柏拉图主义反教会（它拥有柏拉图化的等级制）及其同"无神论者"，即基督教的斗争，例如，可参阅汤因比的《历史研究》第5卷第565和584页；我可以引用格夫肯的一段话（引自汤因比的同上书）："在雅布里库斯身上"（雅布里库斯是一位异教徒哲学家、运数神秘主义者和叙利亚新柏拉图学派的创始人，约生活在公元300年），"个人的宗教经验……是被排除了。代之而起的是：有圣餐的神秘教会，严格执行崇拜形式，与巫术密切相关的礼仪，以及牧师，等等……朱利安要提高神职的观念……恰好复活了雅布里库斯的观点，后者对牧师、崇拜形式的细节以及系统的正统理论的渴求，为异教教会的建立准备了基础。"在这些叙利亚的新柏拉图主义和朱利安的原则中，我们可以看出，一种真正的柏拉图倾向获得了发展（或许还包括晚期的犹太教；见本章第54页注①，这种倾向禁止任何变化、引进由哲学僧侣阶级所刻守的僵死的教义和严厉的禁忌，为的是抵制讲究个人良心和人道的革命性宗教（参阅本书第1卷第7章第244页注①及246页注①至249页注①；另见第8章，特别是第271页注①和正文）。伴随着查士丁尼迫害非基督教和异教徒及其在公元529年压迫哲学，整个形势为之一变；从此，采取极权主义的方法和用暴力来控制良心的，是基督教。黑暗的时代开始了。

② 关于汤因比警告不要在帕累托的劝告的意义上来解释基督教的兴起（关于帕累托的劝告，参阅本书第1卷第10章第378页注②和第13章第138页注①。），例如，可参阅《历史研究》第5卷，第709页。

前5世纪,三十僭主的领袖克里底亚就公开地、"讽刺性地"、或者更准确地说无羞耻地表达过这类动机;非常类似的陈述经常也能在希腊哲学史中找到[①]。姑且不论这一情况,随着查士丁尼对非基督徒、异教徒和哲学家的迫害的到来(公元529年),黑暗的年代就开始了。基督教教会遵循柏拉图和亚里士多德的极权主义,并在宗教裁判中发展到了顶峰。特别是宗教裁判理论,可以被描述为纯粹的柏拉图式的。它是在《法律篇》的后三卷中提出的。柏拉图在那里指出,不惜一切代价通过维护法律的威严,尤其是通过维护宗教理论和实践的威严,来保护他们的羊羔,是牧羊倌式的统治者的责任,哪怕是为此不得不杀掉那些"豺狼",这些"豺狼"尽管可能被认为是忠实的和高贵的人,他们的腐坏良心不幸却不承认他屈从于强权的威胁。

在一些知识分子圈内,中世纪的所谓"基督教的"极权主义成了今天的最新时髦之一,这是我们时代的文明胁变中最具典型的

① 关于克里底亚、柏拉图和亚里士多德的愤世嫉俗的理论,即认为宗教是人民的鸦片,参阅本书第1卷第8章第254页注①至263页注①(特别是261页注①和263页注①)。(另见亚里士多德的《论主题》第1卷,第2章,101a30以下。)关于后来的例子(波利比乌斯和史特拉波),例如,可参阅汤因比《历史研究》第5卷,646页、651页。汤因比又是引自波利比乌斯的《历史》第6卷第56页:"我认为罗马宪法最引人注目地胜过其他法律的地方,是它对宗教的处理……罗马人竭力控制住他们的社会秩序……不受宗教迷信蛊惑。"他还引用史特拉波的话说:"暴民……是很难被诱导来回应哲学理性的召唤的……在对付这类人时,就不能不利用迷信。"鉴于这一长串的柏拉图化的哲学家——他们曾经宣讲宗教是"人民的鸦片",我实在弄不明白,如何能把具有与君士坦丁类似动机的污名描述成时代的错误。

值得一提的是,汤因比暗示道,阿克顿爵士就是这类缺乏历史感的可怕的反对者。因为他谈到君士坦丁与基督徒的关系时写道(参阅其《自由的历史》,1909年,第30页以下,着重号是我加的):"君士坦丁在接受基督徒的忠诚时,既不放弃前任的政策方案,也不抛弃对专断权威的迷恋,而是利用宗教的支持,加强他的王位,这种宗教曾以它的反抗力量震惊过世界……"

反动之一。[①] 无疑，这不但可以归因于把一种确实是更为“有机的”和“整合的”过去理想化，而且可以归因于一种对增长了这种难以衡量的协变的现代不可知论的可以理解的嫌弃。人们相信上帝

① 和大多数人一样，我也赞美中世纪的大教堂，也完全承认中世纪技艺的伟大和无与伦比。但是我认为，唯美主义永远不应用作反对人道化理想的根据。

对中世纪的赞美似乎是在德国的浪漫主义运动开始的，不幸的是，随着当前我们亲自目睹的这场浪漫主义运动的复兴，它又变得时髦起来。当然，它是一种反理性主义的运动。在本书第24章，它将从另一种观点得到讨论。

对中世纪有两种态度：理性主义和反理性主义。它们与两种对“历史”的解释是相对应的（参阅本书第25章）。

（1）对历史的理性主义的解释，总是满怀希望地看待那些人们试图理性地观察人类事务的时期。在古希腊的伟大世代，特别是在苏格拉底、早期基督教（直至君士坦丁）的时代、文艺复兴与启蒙时代，以及近代科学的时代等中，可以看到一场经常被中断的历史运动的主要场景，看到和人为解放自己、为冲破封闭社会的牢笼以及为建立开放社会而作出的种种努力。但是应该意识到，这场运动并不代表一种“进步的法则”或者诸如此类的东西；它不过仅仅依靠我们自身，如果我们不防止它免受反对派、懒惰与委靡不振的侵袭，那么这场运动便必然会消逝。这种解释在那些插入的时代中，也看到了拥有柏拉图化的权威、僧侣等级制和部落主义的骑士秩序的黑暗世纪，

阿克顿对这种解释作过一个经典的表述（参阅其《自由的历史》第1页；着重号是我加的）。他道：“自由从两千五百六十年前在希腊播种以来，除宗教而外，自由就已成为良好行为的动机和犯罪的共同借口……在每一个时代中，自由的进展一直受其天然的敌人——无知与迷信、征服的贪欲、好逸恶劳、贪求权力的强人，以及贪求食物的穷人所困扰。其中有很长的一段时期，它完全受到了禁锢……一旦触及真正的自由的本性时，没有任何障碍像它的不确定性和混乱那样，是如此的经久不变和难以克服。如果说敌对的利益会造成莫大的伤害的话，那么错误的观念就会造成更大的伤害”。

奇怪的是，在黑暗时代，人们对黑暗的感受占了多么强大的优势啊！他们的科学和哲学都被一种真理曾经被认识却已经迷失的感受所萦绕。这恰好以这一信仰表达了自身，即与其信仰如果一种观念是新的则不可能具有任何价值、以及每一种观念都需要古代权威（亚里士多德和《圣经》）的支持，勿宁信仰迷失了古代哲人之石的秘密、以及古代占星术的智慧。但是，感觉到开启智慧大门的秘密钥匙在过去已被遗失的人，则是正确的。因为这把钥匙信仰理性和自由。它是思想的自由竞争，没有思想的自由，这种竞争就不能存在。

要统治世界。这种信仰限制了他们的责任。对大多数人来说，他们自身必须统治世界这种新信仰，却对责任造成一种近乎难以忍受的负担，所有这些都必须予以承认。但是，我并不怀疑，即使从基督教的观点来看，中世纪并不会比我们西方的民主制度受到良好的统治。因为我们在《新约》中能够读到，基督教的创始者在区分有关其言词的真假解释标准的问题方面，曾经受到一些"法学博士"的责疑。对此他通过讲述牧师和利夫人的寓言予以答复，当撒马利亚人为一位受伤者包扎伤口和照料他的物质需求时，他们却看着伤者处于极大的痛苦之中，并"从旁边走过"。我认为，这个寓言应该被那些"基督徒们"牢记，他们不仅渴望一个教会压制自由和良知的时期，而且渴望一个这样的时期，在教会的监视之下，凭藉教会的权威，无言的压迫使人们陷入绝望。作为对人们在那些日子里所受的苦难，同时也是对今天想要复归于那些日子的还如此时髦和浪漫的中世纪遗风的基督教的一种生活评论，我们可以

(2)另一种解释赞同汤因比，认为在希腊和自文艺复兴以来的近代理性主义中，可以发现一种对信仰之路的背离。汤因比说(《历史研究》第5卷第6页注释，着重号是我加的)："在现在的作家眼里，希腊和西方文明中可以辨识的理性主义的共同因素并不怎么特别，以致可以从一切人类的其他代表中标出这两种社会……如果将西方文明中的基督教成份看做构成它的本质，那么我们向希腊文明的复归就可能不是被看做实现西方基督王国的潜能，而是看做背离了西方成长的正确道路——事实上，不管它有没有可能恢复，都是错误的一步。"

与汤因比相比，我一点都不怀疑，恢复这一步骤，并复归到中世纪的牢笼、压迫、迷信与瘟疫，是完全可能的。但是我认为，我们最好不要这样做。我要争辩的是，我们所应该做的只取决于我们自己的决定，而不取决于历史主义的本质主义；也不会像汤因比所认为的那样[见本章第39页注①(2)]：取决于"西方文明可能具有的本质特性的问题"。

(这里引自汤因比的这段话都是他给比文博士的回信的一部分；比文博士的信，即汤因比所引用的两封信中的第一封，在我看来十分明显地代表了我所称作的理性主义的解释。)

引用秦塞尔(《老鼠、虱子与历史》)一书中的一段话,在这段话中,他谈到了中世纪舞蹈颠狂症的流行,如为人所知的"圣约翰舞","圣维陀斯舞"等(我不想把秦塞尔弄成中世纪问题的权威,也不需要这样的做,因为所讨论的事实是很难争辩的。但是,他的评论有着务实的撒马利亚人——伟大和仁慈的医生——罕见而又独特的语气)。他说:"这些奇怪的颠狂,尽管在较早的时代不是未曾听过,但在黑死病的可怕的不幸之后,才立即流行起来。对绝大多数而言,舞蹈狂一点也没有呈现出我们将之与神经系统的传染病联系起来的特征。相反,它们似乎像群体性的歇斯底里,通常在遭受压迫、饥馑和某种程度上今天是难以想象的不幸的民众中,因恐怖和绝望而引起。除不断的战争、政治和社会的分裂的灾难之外,又加上可怕的不可避免的、神秘的和死亡的疾病之痛苦。人类处于无助之中,似乎陷入了一个恐怖和毁灭的世界之中一样,毫无抵抗可言,那时的人们,由于屈服于他们认为是超自然的力量强加给他们的各种苦难,上帝和魔鬼成了活生生的概念。对那些在这种压力下倒毙的人来说,在当时的情况下,除了以宗教的狂热作为精神错乱的内在避难所外,根本无路可逃。"① 接着,秦塞尔又描绘出

① 这些引文都出自秦塞尔的《老鼠、虱子与历史》第80、83页;着重号是我加的。

关于我对本章结尾的正文的评论,即认为德谟克里特的科学和道德仍然存在于我们之中,我或许要提到这一事实,从德谟克里特和伊壁鸠鲁经由卢克莱修之间的直接的历史联系,不仅延续到伽桑第,而且无疑延续到洛克。"原子与虚空"就是一个典型的词语,它的存在就揭示着这一传统的影响;一般地说,"原子与虚空"的自然哲学总是与一种利他的享乐主义或功利主义联系在一起。就享乐主义和功利主义来说,我认为确实有必要用一种可能更符合德谟克利特和伊壁鸠鲁原初观点的更贴切、更中庸、更急迫的原则,即"最小化痛苦!"来替代他们的原则,即"最大化快乐!"我认为(参阅本书第9章、24、25章),进行最大化人民的快乐或幸福的尝试,不仅是不可能的,而且是危险的,因为这种尝试必然导致极权主义。但是勿庸置疑,大部分德谟克里特的追随者(直至罗素,仍对原子论、几何学和快乐主义感兴趣)对他们的快乐原则的重新阐释不会有什么争议。

这些事件与我们时代的反响二者之间的相似性。他说道："经济和政治的歇斯底里取代了早期宗教的歇斯底里。"随后，他把那些生活在权威主义时代人们的特征概括为"一种在几乎难以置信的艰难和危险的压力下已经倒毙的受恐怖惊吓的悲惨的人。"我们有必要询问那种态度更符合基督教的精神吗？是渴望复归中世纪的那种"未被打破的和谐和团结"的精神呢？还是希望运用理性以便使人类摆脱毒害和压迫的精神呢？

但是，至少某些中世纪极权主义教会在把这种实际的人道主义理想界定为"世界性的"，界定为具有"伊壁鸠鲁主义"的特征，以及界定为具有只"像野兽那样填饱肚子"的特征方面，却是成功了。"伊壁鸠鲁主义"、"唯物主义"和"经验主义"等词语，换句话说，伟大世代最伟大的人物之一德谟克利特的哲学，就这样变成了邪恶的同义词，柏拉图和亚里士多德的部落唯心主义则被夸大为一种前基督的基督教。实际上，柏拉图和亚里士多德的哲学曾经被中世纪极权主义所采纳，也就是今天他们的巨大权威的来源。但是，我们不应该忘记，在极权的阵营之外，他们的名声比他们对我们的生活的实际影响要持久得多。尽管德谟克利特的名字很少被人记起，但是他的科学和他的道德却仍然伴随我们而活着。

第十二章　黑格尔与新部落主义*

因而，黑格尔对思维作了一种如此深刻的细致研究，以至于对大多数人来说很难理解……

——J.H. 斯特林

一

作为全部当代历史主义的源泉，黑格尔是赫拉克利特、柏拉图和亚里士多德的直接追随者。黑格尔成就了极其非凡的业绩。作为一个逻辑学大师，从纯粹形而上学的丝帽中变出真实的物质的兔子，对其强大的辩证法来说，简直如同儿戏。因此，从柏拉图的《蒂迈欧篇》及其神秘的数出发，黑格尔以纯粹的哲学方法（在牛顿的《原理》一书问世114年之后）成功地"证明"：行星必然按照刻卜

* 本章总注：在这些注释中，我将尽可能在各处参照《选集》，即《黑格尔选集》，洛温伯格编，1929年出版（选自《现代学生哲学文库》）。这本优秀的和易于理解的选集，包括了选自黑格尔的一系列最富有特征的段落，因而在许多情况下能够从中选择引文。然而，出自该部《选集》的引文还伴随有一些原版的参考材料。当使用"WW"时，指的是《黑格尔全集》德文版，格罗克纳编，1927年在斯图加特陆续出版。但是，《哲学全书》的这个重要版本（没有收到WW之内）引用的是1870年的版本，即1870年在柏林出版的罗森克朗兹编的黑格尔《哲学全书》。引自《法哲学》的许多段落都标明了章节的数字，字母L表示，这些段落出自甘斯1833年编辑和加注的讲演。我并不总是采用译者的文句。

勒定律运行。他甚至演绎出了行星的实际位置,[①] 因而证明火星和木星之间不可能有行星存在(不幸的,他没有注意到,这样的一颗行星已在几个月前被发现了)。同样地,他证明磁吸铁意味着增加铁的重量,牛顿的惯性理论和重力理论互相矛盾(当然,他不可能预见到爱因斯坦会表明惯性动体和落体的同一),以及许多诸如此类的事情。这样一种受到严肃对待的令人吃惊的强大的哲学方法,在一定程度上只能用当时德国自然科学的落后来解释。实际上,在我看来,首先它不可能受到严肃的人们(如叔本华或 J.F. 弗里斯的认真对待,无论如何,也不可能受到像德谟克里特[②] 这样一些科学家的认真对待,他们"宁愿发现一条因果律,也不愿做波斯国王"。黑格尔的声望是由那些宁愿立刻直观到这个世界的深层秘密,而不愿去花力气进行科学技术研究的人造成的,毕竟这些科学技术研究不具有揭示所有秘密的力量,而只会使他们失望。他很快就发现,除了黑格尔的辩证法这个取代了"贫乏的形式逻辑"的神秘方法以外,没有什么能够以如此的闲适、同时以如此令人难忘的(尽管是表面上的)困难以及如此迅速、如此肯定但却骗人的成就适用于一切难题;没有什么能够使用起来如此廉价,用不着半点的科学训练和知识;没有什么能够提供如此一种壮观的科学气氛。黑格尔的成功是"不诚实的时代"(如果叔本华对德国唯心主义时代的描述[③])和"不负责任的时代"(如 K. 海顿对近代极权主义时代的刻画)的开始;起初是知识上的不诚实,后来作为其结果之一,是道德上的不负责任;直至出现一个被一种夸大其词的魔法和隐语的力量所控制的新时代。

为了事先不让读者把黑格尔那些夸张的和神秘的隐语看得太

① 见黑格尔 1801 年的就职论文:《论行星轨迹》(1801 年 1 月 1 日发现女神星)。

② 见德谟克里特残编 118(D²)。

③ 参阅叔本华的《基本问题》,1890 年第 4 版,第 147 页。

认真，我打算引述有关他对声——尤其是声与热的关系所发现的一些令人吃惊的细节。我将努力试图尽可能忠实地从黑格尔的《自然哲学》[1] 中译出这段谵语；他写道："第 302 节：声音是物质各部分分离的特殊状态的变化，是这种状态之否定的结果——纯然是特殊的一种抽象或一种理念的理想。因此，这种变化本身直接就是物质特定存在的否定；因而它是特殊的重力凝聚力的实在的理想，亦即热。发声物体的升温，就像物体的加热和摩擦的物体的升温一样，是一种热现象，在概念上是与声音同时产生的。"有人可能依然相信黑格尔的诚实，或依然怀疑是否他的秘密可能并不深奥和充满思想，而是空洞。我希望他们认真地读一下这一段引文的最后一句话——一句惟一可以理解的话，因为在这句话里，黑格尔泄露了自己的秘密。显然这句话只是说："发声物体的升温……是热……是与声音同时产生的。"这样问题就来了，要么黑格尔在欺骗自己，用他自己的动人的隐语来催眠自己，要么他就是在厚颜无耻地想欺骗和迷惑别人。我确信答案是后者，尤其从黑格尔写的一封信的内容来看是如此。[2] 在这封标明他发表在《自然哲学》两年前写的信中，黑格尔提到了他的好友谢林写的另一本《自然哲学》："我有太多的事要做……数学……微积分……化学。"黑格尔在这封信中自吹自擂（不过这只是虚张声势而已），"让我自己受这种自然哲学的胡扯、受这种没有事实知识的哲学研究……受这种

① 整部《自然哲学》充满着这类定义。例如斯塔福德·哈特费尔德对黑格尔"热"的定义的翻译："热是物质在无形中的自我复原，它的流动性是抽象的同质性胜过特殊的确定性，它的抽象的、纯粹自我存在的连续作为否定之否定，在此被确定为一种活动。"（见其所译的巴温克《近代科学之剖析》，第 30 页。）例如，黑格尔对电的定义，也与此类似。

关于下一段引文，见《黑格尔书信集》第 1 卷，第 373 页，华莱士引自《黑格尔逻辑学》一书，译本第 14 页以下，着重号是我加的。

② 参阅福肯伯格的《近代哲学史》，1908 年德文第 6 版，第 612 页；参阅阿姆斯特朗 1895 年英译本，第 632 页。

对像理念的纯粹幻想、甚至是愚笨的幻想之探讨的欺骗吧。”这是对谢林方法的十分公正的概括，也即是说，是对那种厚颜无耻的欺骗方式的公正概括。一旦黑格尔意识到，只要它传给合适的听众，就意味着成功，他就会抄袭、或者勿宁说滥用这种方法。

尽管如此，如果没有普鲁士的权威在背后支持，黑格尔似乎不可能成为德国哲学上的一个最有影响的人物。实际上，他是拿破仑战争以后封建“复辟”时期被指定的普鲁士主义的首位官方哲学家。后来，政府也支持他的弟子们（德国过去只有、现在仍然只有政府控制的大学），他们转而相互支持。虽然他们大部分人都正式地拒绝黑格尔主义，但是黑格尔化的哲学家还是支配了哲学教学，甚至因而间接地支配了德国的中学（在讲德语的大学中，罗马天主教的奥地利的那些大学，就像洪水中的小岛一样，仍然不受干扰）。因而，由于在欧洲获得了巨大的成功，黑格尔哲学在英国也不可能不得到一些人的支持，那些人觉得这样强大的运动毕竟会提供点什么，于是开始探寻斯特林所说的黑格尔的秘密。当然，他们受到黑格尔的“高等的”唯心主义和他所说的“高等的”道德的诱惑，他们也有点担心会被黑格尔的信徒们的嚷叫声斥为不道德。因为即便是较谦逊的黑格尔分子，也把自己的理论宣布为，“它们是有价值的东西，面对来自敌视精神和价值的外部强权的攻击，应该夺回它们”。[1] 有些确实杰出的人士（我主要想到的是麦克塔加特），在建构唯心主义思想方面做了很大的努力，甚至超过了黑格尔的水平；但是他们只不过是给那些同样杰出的批评家提供靶子而已。可以说在欧洲大陆之外，尤其是在最近的 20 年里，哲学家对黑格尔的兴趣，是渐渐消失了。

但是，如果是这样的话，为什么还要为黑格尔烦扰呢？回答

---

① 我想到的是各种有关“进化”、“进步”或“产生”的哲学，诸如柏格森、亚历山大、F. 斯姆茨或怀特海的哲学（此注疑为第 65 页注①——译者）。

是：尽管事实上科学家们从来没有认真地对待过他，而且（除了“进化论者”[1] 以外），许多哲学家都开始对他不感兴趣，然而，黑格尔的影响仍然有着强大的力量。黑格尔的影响，尤其是他的那些隐语的影响，在道德和哲学中以及在社会和政治的学科中（经济是惟一的例外），都是十分强大的。特别是历史哲学家、政治哲学家和教育哲学家，在很大程度上依然受着它的支配。在政治学方面，下面的事实最严厉地表明了这一点：马克思主义的极左派、保守的中间派和法西斯主义的极右派，都把他们的政治哲学建立在黑格尔的基础上；左派用阶级战争取代了黑格尔历史主义框架中出现的民族战争，右派则用种族战争取代了民族战争；但是，二者多少都在自觉地追随他（保守的中间派通常意识不到自己受惠于黑格尔）。

何以能解释这种巨大的影响呢？我的主要意图不是要解释这个现象以便反对它。然而，我可以做一点解释性的提示。因为某种理由，甚至在今天，哲学家在自己周围还保持某种神秘的气象，哲学被视为一种奇怪的和深奥的东西，讨论那些宗教讨论的神秘事物，但却不是以一种可以“向孩子展示的”方式；它被认为太深奥了，被看成是知识分子、学者和智者的宗教和神学。黑格尔主义与这些观点有着惊人的一致；它正是通常的迷信所设想哲学要成为的那种东西。它无所不知，准备回答一切问题。而且确实是，谁还能保证回答不是真的呢？

然而，这不是黑格尔成功的主要原因。如果我们简要思考一下总的历史状况的话，那么，对他的影响以及反对它的需要，或许能够有更好的理解。

中世纪的极权主义伴随着文艺复兴而开始瓦解。但是在欧洲大陆，它的政治副本——中世纪封建主义在法国大革命以前并没

① 下面第88页注①中引用了这段话并作了分析。

有受到严重的威胁(宗教改革只是强化了它)。此外,追求开放社会的斗争也只是伴随1789年的观念才重新产生;封建的君主很快就体验到这种危险的严重性。在1815年的时候,反动派开始在普鲁士重新掌权,它发现自己迫切需要一种意识形态。黑格尔受命来满足这种需要。他通过复活开放社会的最初几位大敌——赫拉克利特、柏拉图和亚里士多德的观念,来满足这一要求。正如法国大革命重新发现了伟大世代和基督教的永恒观念,即自由、平等和人类的兄弟之爱的观念一样,黑格尔重新发现了隐藏在对自由与理性的永恒反对之后的柏拉图的理念。黑格尔主义是部落主义的复兴。黑格尔的历史意义可以从这一事实看出,即他代表了柏拉图与现代极权主义形式之间的"缺环"。大多数现代极权主义者完全没有意识到,他们的观念能够追溯到柏拉图。然而,许多人知道自己受惠于黑格尔,他们全都是在黑格尔主义的封闭氛围中长大的。他们被教导要崇拜国家、历史和民族(当然,我对黑格尔的看法预先假定了,他是用我这里同样的方式解释柏拉图的教诲的,也就是说,用这种现代的标签解释为极权主义的;确实,从他在《法哲学》中对柏拉图的批判不难看出,黑格尔的解释与我们是一致的。)

为了让读者对黑格尔对国家的柏拉图式的崇拜有一种直接的认识,我打算引述几段话,即使是在我着手对他的历史哲学进行分析以前。这些话表明,就像黑格尔的激进集体主义依赖于法国革命期间和其后的批判时期的普鲁士国王威廉三世一样,也依赖于柏拉图。他们的理论是,国家即一切,个人什么也不是;因为他把一切都归于国家,包括他的肉体和他的精神存在。这就是柏拉图、威廉的普鲁士主义和黑格尔的启示。"普遍定能在国家中找到",黑格尔写道,"正如它在尘世存在那样,国家是神圣的理念……因此我们必须把国家作为神在尘世的显现来崇拜,并考虑到,如果理解自然有困难的话,那么,把握国家的本质就更比登天还要难……国家是神在尘世的旅程……国家是实在的;而……真正的实在是

必然的。实在的东西永远是必然的……国家……为了自己的目的而存在……国家是现实的存在，实现了道德的生活”。[①] 这一段话足以表明黑格尔的柏拉图主义及其对国家的绝对的道德权威的坚持，它们否决了一切个人道德和一切良心。当然，它是一种夸大的、歇斯底里的柏拉图主义，不过这说明了一个更明显的事实，即它把柏拉图主义和近代极权主义联系在一起了。

有人会问，通过这些服务和对历史的影响，黑格尔是否没有证明他的天才。我认为这个问题不很重要，因为这只是我们的浪漫主义的一部分，即我们太在意“天才”一词；除此之外，我不相信这种成功能证明什么，或者历史是我们的审判官；[②] 这些信条反而是黑格尔主义的一部分。但是就黑格尔所及来说，我甚至并不认为他是有才干的。他是一个难以理解的作家。甚至他的最热情的辩护者也不得不承认，他的风格“无疑是令人反感的”[③]。至于他写的内容，他的超凡出众，只是在于缺乏创造性。在黑格尔的著作

① 关于本节中的八段引文，参阅《黑格尔选集》第 389、447、443、446、388 页。这些段落都出自《法哲学》第 272、258、269 和 270 节；第一和最后一段引文出自《历史哲学》。

黑格尔的整体论以及他的国家有机理论，例如，可见他在《法哲学》第 269 节中提及的格里帕《论李维》（第 2 卷，第 32 节）；关于批评，见本书第 1 卷第 10 章第 326 页注①；以及他对有机体的强大与“原子单位堆聚或聚集”的无力之间的对立所作的经典阐释（在该书第 290 节的结尾）。另见本章第 115 页注①。

黑格尔所采纳的柏拉图的政治教导的另两个非常重要的论点是：（1）少与多的理论，例如，见同上书第 273 节：君主为一人；少数人进入拥有行政权的舞台；多数人……拥有立法权；第 301 节等也提到“多”。（2）知识与意见对立的理论（参阅第 270 节中关于思想自由的讨论；以及下面第 84 页注①和 85 页注①之间的正文），黑格尔用来将舆论概括为“多数人的意见”，乃至“多数人的奇想”，参阅第 316 节以及后面第 120 页注①。

关于黑格尔对柏拉图的有意思的批评，以及他给自己的批评所赋予的甚至更有意思的曲解。

② 关于这些评论，尤其可参阅本书第 25 章。

③ 参阅《黑格尔选集》第 12 卷（洛温伯格在《选集》中所作的导言）。

中，没有什么东西在他之前不被说的更好。在他的辩解方法中，没有什么东西不是借自他的辩解祖先那里。[3] 但是，他以目标的单一性（尽管没有一些明显的迹象）使这些抄袭来的思想只用于一个目的：反对开放社会，并从而为他的雇主——普鲁士的弗里德里希·威廉服务。黑格尔混淆和贬低理性，部分是为达到这个目的手段所必需，部分是他的精神状态的较偶然但却非常自然的表露。如果不是因为它的更为有害的后果，它表明一个小丑何以能轻易地成为"历史的创造者"，黑格尔的这整部传说根本不值得讲述。

---

[3] 我所想到的不仅是他的直接的哲学前辈（赫尔德、费希特、施莱格尔、谢林、特别是施莱尔马赫），或者他的古代来源（赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德），而且特别还有卢梭、斯宾诺莎、孟德斯鸠、赫尔德、伯克（参阅本章第6节）以及诗人席勒。在有关民族精神的问题上，黑格尔明显地得益于卢梭、孟德斯鸠（参阅《论法的精神》第19章第4页以下）和赫尔德。他与斯宾诺莎的关系则具有一种不同的特征；与其说他采纳了，勿宁说改编了决定论者斯宾诺莎的两个重要观念。第一个观念是：自由不过是对一切事物之必然性的合理认识，不过是对理性借助于这种认识而能控制情感之力量的合理认识。这个被黑格尔发展为理性（或"精神"）与自由的同一及其教诲的观念是斯宾诺莎的古怪道德实证主义；即强权就是公理的学说，他发明这个观念是用来反对他所谓的专制，即超越其实际拥有的权限而滥用权力的企图。斯宾诺莎主要关心的是思想的自由，他认为，对统治者说，强迫人们的思想是不可能的（因为思想是自由的），而要达到这种不可能，就是专制。他支持世俗国家的权力以反对教会（他曾天真的希望，世俗的国家不会剥夺思想的自由），就是依据这一学说。黑格尔也支持国家反对教会，他也曾为思想自由的要求提供过口头服务（他当然明白它的伟大的政治意义）（参阅《法哲学》前言）；但是，他同时又歪曲了这一观念，主张国家必须决定什么是真和什么是假，可以镇压那些它认为是假的东西（见下面第84页注①和85页注①之间正文中对《法哲学》第270页的讨论）。黑格尔从席勒那里搬来了（是很偶然的，既未承认，甚至也未指明他是在援引）他的著名箴言："世界史是世界的正义法庭"。然而，这一箴言寓示着一些黑格尔历史主义的政治哲学；不仅包含他对成功、从而对权力的崇拜，也包含着他的独特的道德实证主义和历史具有合理性的理论。见《法哲学》第340节的结尾；另见第76页注②正文。

黑格尔是否受到维柯的影响的问题，似乎仍然是公开的（韦伯所译的《新科学》德译本于1822年出版）。

"德国唯心主义"兴起的悲喜剧，尽管其导致了骇人听闻的罪恶，倒是更像一场闹剧；而这些开端有助于解释何以很难确定后来的英雄人物，不管他们逃离的是瓦格纳的大条顿民族歌剧的舞台，还是奥芬巴赫的滑稽剧。

我断言，黑格尔的哲学受到了不可告人的动机的驱使，即受到了他复兴威廉三世的普鲁士政府之利益的驱使，因而不能过于认真看待它，这并不新鲜。了解当时政治情形的人都很熟悉这件事，少数有充分的独立性这样做的人会自由地谈论它。最好的见证是叔本华，他本人即使不是一个反动分子，也是一个柏拉图式的唯心主义者和一个保守分子，而不是一个爱护真理甚于一切的绝对完美的人。[1] 无疑，他是那个时代在哲学问题上所能找到的合格的评判者。叔本华曾为私下认识黑格尔而高兴，他提议用莎士比亚的"这个疯言疯语、没头没脑的东西"这句话，[2] 来作为黑格尔哲学的箴言，以对这位大师作如下生动的描述："由上方以权力任命的黑格尔，作为持有证书的大哲学家，是一个头脑迟钝、谈吐乏味、使人厌恶、缺乏语言方面知识的骗子，他厚颜无耻到极点，把一些

① 叔本华不仅是柏拉图、也是赫拉克利特的热情的崇敬者。他认为暴民像野兽一样，只会满足口腹之欲；他把毕亚斯的箴言"所有的人都是邪恶的"采纳为自己的劝告；他认为柏拉图式的贵族政府是最好的政府。同时，他憎恶民族主义，特别是憎恶德意志民族主义。他是一个世界主义者。这种恐惧和憎恨1848年革命的极其具有排斥性的表现，可以由他的这一忧虑得到解释，即在暴民统治之下，他可能丧失自己的独立性；部分地也可以由他对这场运动的民族主义的意识形态的憎恨得到解释。

② 关于叔本华所提出的这一箴言（引自《赛白南》第5幕，第4场），见叔本华的《自然的意志》（1878年第4版，第7页）。下面的两段引文出自他的《全集》（1888年第2版）第5卷103页以下、以及第2卷第17页（即《作为意志与观念的世界》第2版前言；着重号是我加上的。）我认为，任何研究过叔本华的人，都会对他的严肃和真诚有印象。另见克尔凯戈尔的评判，引自本书第25章第412页注③、414页注①。

疯狂无比的神秘的胡说乱写和拼凑在一起。这些胡说被雇佣的追随者们称作不朽的智慧，所有的笨蛋都欣然接受了它们，因而凑成了空前完美的赞美大合唱。由于那些掌权人的支持而形成的黑格尔在精神领域影响的扩大，使他有可能造成整个一代人的理智堕落。”而在另一个地方，叔本华对黑格尔的政治游戏作了如下的描述：“据称由康德带来生气的哲学……很快成了一种利益的手段；来自上面的国家利益和来自下面的个人利益的手段……这个运动的驱动力，与所有神圣气氛和评判相反，不是理想的；他们确实有着非常实际的目的，即为了个人的、官方的、教士的、政治的，总之，物质的利益……党派利益强有力地鼓动着那么多纯粹热爱智慧的人们的笔杆……真理确实是他们所想到的最后的事情……哲学被误用了，国家方面把它当作工具，其他方面把它作为获利的手段……谁实际上还会相信，真理会像副产品一样出现呢……政府使哲学成了为其国家利益服务的手段，学者使它成为一种交易……”叔本华把黑格尔的身份看做由普鲁士政府付费的代言人，只须举一个例子，该例子已由黑格尔的受人称赞的门徒斯威格勒[①] 所证实。关于黑格尔，斯威格勒说：“不过，他的声望和活动的鼎盛期，准确的时间只是从他 1818 年应召去柏林开始。在那里，围绕他形成了一个人数众多、不断扩大的……渐渐地活跃的学派；在那里，他也从与普鲁士官僚们的联系中为他自身赢得了政治影响，以及对他的体系作为官方哲学的认可；这并非总是由于他的哲学的内在自由或其道德价值的优点。”斯威格勒著作的编者斯特林，作为黑格尔主义的第一个英国信徒，当然要为黑格尔辩护，并

① 斯威格勒初次发表的是一篇纪念黑格尔的文章（1838 年）。引文出自他的《哲学史》，斯特林译，第 7 版，第 322 页。

反对斯威格勒，他警告读者不要过分在文字上拘泥于“斯威格勒关于……黑格尔作为官方哲学的无聊暗示”。[①] 但是几页之后，斯特林无意中肯定了斯威格勒提出的事实和观点，即黑格尔本人也意识到了他的哲学的党派性政治功能和辩护的功能（斯特林引述的证据[②] 表明，黑格尔本人对他的哲学的这个功能作了带有嘲讽意味的表述）。不久以后，斯特林在发出下述诗意的和预言式的启示、提到一年前即 1866 年普鲁士对奥地利的闪电式进攻时，却无意中泄漏了“黑格尔秘密”。他写道：“普鲁士今天能够迅速发展一种强大的生命力和组织，难道不应该归功于黑格尔，尤其是他的道德哲学和政治哲学吗？这个由看不见的头脑精心策划，像闪电一样搏击，一只手强有力地支撑着来自群众的压力的组织，其核心难道不是坚强有力的黑格尔吗？然而，关于这个组织的价值，应该说，它对许多人来说更是显而易见的。正当在宪政制度的英国，优先股持有者和债券持有者受到流行的商业不道德行为的破坏时，而普鲁士铁路股票的普通持有者却至少有平均 8.33% 的安全保

① 柴尔德写道：“斯特林博士首次将黑格尔介绍给英语读者，并对其原理作了有力的陈述”（见其《黑格尔》前言，1883 年，第 6 页）；这表明斯特林受到了认真的对待。下面引文出自斯特林对斯威格勒《哲学史》的注释，第 429 页。我可以判断，本章的箴言出自同上书第 441 页。

② 斯特林写道：“对黑格尔来说，最大的事情最终是做一个好公民；黑格尔认为，如果一个人已经是一个好公民，就不再需要哲学了。因此，他曾经告诉一位叫做杜博克的人（他曾写信给黑格尔，告诉他其体系的困难），就像一个机构的好领导和一个家庭的好父亲具有坚定的信念一样，他已经够美了，他可以用哲学的方式（例如，只作为一种理智的奢侈）来进一步思考一切事情”（同上书第 441 页）。因此，按照斯特林的说法，黑格尔并不对清除其体系的困难感兴趣，只是对把“恶的公民转变为善”的公民感兴趣。

障。确切地说，这最终是在为黑格尔辩护。"[1]

"我想，现在对每一位读者来说，黑格尔的基本轮廓应该是很清楚了。我从黑格尔那里获益匪浅……"斯特林继续着他对黑格尔的赞美。我也希望黑格尔的轮廓现在是很清楚了，而且我相信，斯特林所获得的东西免受了流行于非黑格尔的和有着宪政制度的英国的商业不道德之威胁。

（谁会反对上述引文中提到的这一事实，即马克思主义哲学家总是准备指出，反对者的理论如何受到其阶级利益的影响，习惯上却不把这种方法应于黑格尔？代之于把黑格尔斥责为普鲁士专制主义的辩护士，他们遗憾地感到，辩证法的创始人的著作，尤其是他的逻辑学著作，未能在英国得到更广泛的阅读——而在俄国，黑格尔哲学的一般长处，尤其是他的逻辑学，却受到官方的认可。[2]）

现在我们回到黑格尔的政治动机的问题。我们认为有足够的理由怀疑他的哲学受到他所受雇的普鲁士政府的利益的影响。然而，在弗里德里希·威廉三世的专制统治下，这类影响远比叔本华或斯威格勒所能知道的要离奇得多；因为只是在最后的几十年里，有关的文献才得以公开——这些文献表明，国王坚持一切学术研究都要服从国家的利益，并明确与之保持一致。我们在他的教育大纲中读到："只触及文科领域和只用于对这个群体进行启蒙教育的抽象科学，对于国家的繁荣当然是没有价值的；完全禁止它们是

① 下述引文出自斯特林的同上书第444页以下。斯特林继续说出了引在正文中的最后这句话："我从黑格尔受益不少，并且总是充满感激地承认这点，然而，我对他的看法是，他不过是一个这样的人，在使不可知成为可知方面，他为公众提供了服务。"在结束时，他又说到："我的总目标……认为是与黑格尔，即与一位基督教哲学家的目标是同一的。"

② 例如，参阅《马克思主义哲学手册》。

愚蠢的，但是适当控制它们的限度，则是健康的。"[1] 黑格尔在1818年来临的反动高潮时期被召至柏林，而这时期国王正着手清洗其政府内的改革者和那些为他在"解放战争"中的胜利做出过重大贡献的民族自由分子。考虑到这件事，我们可以问，黑格尔的受聘是否不构成一项"要适当控制哲学的限度"的行动，以便使其健康和为"国家的繁荣"服务，也就是说，为弗里德里希·威廉三世及其专制统治服务。在我们阅读一位大崇拜者这样谈及黑格尔时，会提出一个同样的问题："在柏林，直到1831年逝世，他一直是思想史上公认的一个最强大的哲学学派的独裁者。"[2]（我认为我们应当用"缺乏思想"来代替"思想"，因为我看不出一个独裁者可能一定要替思想史做些什么，即使他是一位哲学的独裁者。不过话又说回来，这一段话所揭示的只是太真实了。例如，这个强大的学派一致努力，通过心照不宣的密谋，成功地向这个世界将叔本华存在的事实隐藏了40年。）我们看到，黑格尔的确有力量"控制哲学的适当限度"，所以我们的问题可能对这个观点是合适的。

① 这一段话引自一本最有意思的专著《普鲁士的民族主义与文化危机（1806至1815年）》，安德森著，1939年出版，第270页。安德森的分析是对民族主义的批评，他清楚地认识到普鲁士民族中的神经质的性质和歇斯底里的成份（见该书第6页），然而，我不能完全同意他的态度。我想，或许受历史学家要求客观性的引导，他似乎把民族主义运动看得太严重了。尤其是我不同意他斥责弗里德里希·威廉国王不了解民族主义运动。安德森在第271页中写道："弗里德里希·威廉缺乏欣赏伟大的能力，不论是在理想方面还是行动方面。正在兴起的德国文学与哲学为其他人进入民族主义如此明白地开放的过程，对他却是封闭的。"但是，德国最好的文学和哲学却是最反民族主义的；康德与叔本华二者都是反民族主义的，甚至哥德也与民族主义保持距离；要求每个人，特别是像国王那样一个简单、正直和保守的人，对费希特的夸夸其谈产生狂热，是没有道理的。当国王谈到"偏执的、普通的拙劣作家"时（见安德森同上书），大多数人会完全同意这位国王的判断。虽然我同意、国王的保守主义是非常不幸的，但我对他的朴实和他对民族主义的歇斯底里浪潮的抑制，却怀有极大的敬意。

② 参阅《黑格尔选集》第xi页（洛温伯格为该书写的导言）。

接下来我打算指出，黑格尔的全部哲学可以解释为对这个问题的有力回答；当然，是在肯定意义上的回答。我还要指出，如果我们用这种方式解释它，即把他说成是普鲁士主义的辩护士，那么就会对黑格尔主义理解得有多么透彻。我的分析为三部分，分别在本章的第2、3和4节予以讨论。第2节讨论黑格尔的历史主义和道德实证主义，以及这些学说的相当深刻的理论背景，他的辩证法和他的所谓同一哲学。第3节讨论民族主义的兴起。第4节则简述一下黑格尔与伯克的关系。第5节讨论现代极权主义对黑格尔学说的依赖。

二

我将通过对黑格尔的历史主义和柏拉图的历史主义的一般比较，来开始我对黑格尔哲学的分析。

柏拉图认为，理念和本质是先于千变万化的事物而存在的，一切发展的趋势都可以解释为离开完美的理念的运动，因而可以解释为一种下降，一种衰变运动。国家的历史尤其是一种退步；这种退步完全是因为统治阶级的种族退化（我们这里必须记住柏拉图的“种族”、“灵魂”、“本性”以及“本质”范畴之间的密切关系[①]）。黑格尔同亚里士多德一样，认为理念或本质处于千变万化的事物之中；或者更准确地说（就我们能够准确解释黑格尔而言），黑格尔认为，它们与变化中的事物是同一的。他说：“每种现实的东西都是一种理念。”[②] 但这并不意味着，柏拉图在事物的本质及其可感知的现象之间开启的鸿沟被关闭了；因为黑格尔写道：“任何关于

① 参阅本书第1卷第5章第147页注①、第11章第16页注②和正文。

② 关于这段引文，见《黑格尔选集》第103页；关于下一段引文，见《黑格尔选集》第130页。关于这一节中的最后一处引文，见《黑格尔选集》第131页。

本质的提法都意味着我们把它同"(关于事物的)"存在区分开来";"……与本质比较起来,我们只是把后者看做是纯粹的现象或外观……我们说,一切事物都有本质;即,事物并不是它们自己直接显现的那种东西。"也如柏拉图和亚里士多德一样,黑格尔至少是把那些有机体的本质(因而还有国家的本质)看做是灵魂或"精神"。

但是与柏拉图不同,黑格尔并不认为千变万化的世界的发展趋势是一种离开理念、趋于衰变的下降。与斯彪西波和亚里士多德一样,黑格尔认为总的趋势当然是走向理念;它是进步。虽然他和柏拉图一样认为,"会死的东西在本质上有其基础,并产生于它",[①] 但是与柏拉图相反,黑格尔甚至坚持认为本质也在发展。在黑格尔的世界里,就像在赫拉克利特的世界里一样,一切都在变化;柏拉图为了获得某种不变的东西而创造性地引入的本质,也不例外。不过这种变化并不是衰变。黑格尔的历史主义是乐观主义的。他的本质和精神与柏拉图的灵魂一样,是自我运动的;它们是自我发展的,或者用更时髦的话说,它们是"显现"和"自我创造"。它们在朝亚里士多德的"目的因"的方向推动自己,或者如黑格尔所说,走向一种"本质上自我实现中的和实现了的目的因"。[②] 这种本质之发展的第一因或目的,就是黑格尔所说的"绝对理念"或"理念"。(黑格尔告诉我们,这个理念是相当复杂的:它把审美、认识和实践活动以及理解力、最高的善和科学地理解的宇宙等集于一身。但是我们实在不必为诸如此类无关紧要的难题烦扰)。我们可以说,黑格尔的变化着的世界是处于一种"显现"或"创造的进

① 参阅《黑格尔选集》第 103 页。
② 参阅《黑格尔选集》第 128 页。

化"的状态之中;[1] 它的每一个阶段都包含着它由以产生的前一个阶段;每一个阶段又都取代了以前的所有阶段,越来越接近完美。因而发展的总规律就是进步的规律。不过,如我们将会看到的,它不是一种简单的和直线式的进步,而是一种"辩证的"进步。

正如前面的引文所表明的,和柏拉图一样,集体主义者黑格尔把国家看做是有机体;继卢梭以"普遍意志"装备它之后,黑格尔以一种自觉的和思维的本质、以及它的"理性"或"精神"来装备它。这个精神,它的"本质就是活动性"(这说明它对卢梭的依赖),同时又是构成国家的集体的民族精神。

对一个本质主义者来说,认识或理解国家显然意味着认识它的本质或精神。如在上一章我们看到的,[2] 我们只能从其"现实的"历史中认识本质及其"潜能"。因而我们到达了历史主义方法的基本立场,即,认识像国家这样的社会机构的方法是去研究它的历史,或者研究它的"精神"史。另外两个在上一章中展开了的历

---

(1) 我暗指的是柏格森,特别是他的《创化论》(米切尔译的英文本,1913 年出版)。似乎这部著作的黑格尔特征并未得到充分的认可;确实,柏格森的思想的明晰和理性的描述,有时令人很难明白他的哲学受黑格尔的影响到底有多大。然而,例如只要我们思考一下柏格森教导的本质就是变化,或者只要我们读一下下述引文,那么就不会再有怀疑了(参阅《创化论》第 275 及 278 页)。

柏格森写道:"本质也是反映的过程。如果我们的分析是正确的,它就是意识,或者勿宁说是超意识,亦即处于生命的起源阶段……意识恰好与生命存在的选择力量相符合;它与围绕着实际行为的可能行为的边缘一道共同扩张:意识是发明与自由的同义语。"(着重号是我加的,参阅同上书,第 275 和 278 页)意识(或精神)与自由的同一,是斯宾诺莎的黑格尔翻版。这竟然使得在黑格尔那里也能发现类似理论,我倾向于将它描述为"毫无疑问的柏格森式的"理论;例如,"精神的本质是活动;它实现其潜能;它使自身成为自己的行为,成为自己的作品……"(《黑格尔选集》第 435 页)。

(2) 参阅本书第 11 章第 17 页注①至 18 页注①与正文。另一段富有特征的话如下:"发展的原则也包含有存在之潜在胚芽的实存——一种努力实现自身的能力或潜能。"(参阅《黑格尔选集》第 409 页)——关于本节中较后的一段引文,参阅《黑格尔选集》第 468 页(即《法哲学》,第 340 节;另见上面第 68 页注①)。

史主义的结论也就提了出来。民族的精神决定着它的潜在的历史命运；每一个"希望成为存在"的民族必须通过进入"历史舞台"，即通过打败其他民族，来肯定其个体性或灵魂；斗争的目的是支配世界。从这里我们可以看到，像赫拉克利特一样，黑格尔相信：战争是一切事物之父、之王。像赫拉克里特一样，他相信战争是正义的。黑格尔写道："世界史是世界的正义法庭。"像赫拉克利特一样，黑格尔通过把它推广到自然界对这种学说作了概括，以便把事物的对抗、对立和对立倾向，等等，解释为一种战争，一种自然发展的动力。像赫拉克利特一样，黑格尔信仰对立面的统一或同一；对立面的统一在进化中、在"辩证的"进步中确实起了重要作用，因此，我们可以把赫拉克利特的这两个观念——对立面的战争和它们的统一或同一——描述为黑格尔的辩证法的主要观念。

到此为止，这种哲学似乎还像是一种可以容忍的、像样的和诚实的历史主义，尽管或许是一种有点缺乏独创性的历史主义；[1]叔本华也似乎没有理由把它描述为江湖骗术。但是，如果我们现在转向对黑格尔辩证法的分析，这种表象就会发生变化。因为他提出这种方法，针对的是康德。康德在其对形而上学的攻击中（这一攻击的激烈程度从我的"导言"所引的箴言可以看得出来）试图表明，所有这类思辨都是站不住脚的。黑格尔从没有试图驳斥康德。他崇敬康德的观点，并将其曲解为自己的反面。这就是康德的"辩证法"，即他对形而上学的攻击，何以被改造成黑格尔的"辩证法"——形而上学的主要工具——的原因。

在《纯粹理性批判》一书，康德在休谟的影响下认为，纯粹的思辨或理性一旦贸然进入经验不能检验的领域，很可能陷入矛盾或

① 另一方面，如果我们考虑到一种第二流的黑格尔主义，也即一种第三、四流的费希特主义和亚里士多德主义，也经常被渲染为一种原创性的成就，要说黑格尔不具有原创性或许就有点难了（然而可参阅本章第68页注①）。

"二律背反",产生出他明确地描述为"纯粹幻想"、"胡说"、"幻相"的东西;即"一种无效的独断主义";一种"对认识一切事物的肤浅的自负"。[①] 他试图表明,一切形而上学的判断或论题,例如,世界在时间上的开端或上帝的存在,都会有反判断或反题形成对照;他认为,两者都可以从同样的前提推论出来,而且可以在同样"自明"的程度上得到证明。换句话说,当离开经验的领域时,我们的思辨就没有科学的地位,因为对每一个论证来说,都必然有一个同样有效的反论证。康德的意图是想一劳永逸地终止形而上学的拙劣作者的"应受谴责的丰富性"。但是不幸的是,结果适得其反。康德终止的只是拙劣作者使用合理论证的企图;他们只是放弃了教导公众的企图,而没有放弃蛊惑公众的企图(正如叔本华所指出的[②])。因为这种发展,康德本人无疑也受到了相当大的指责;由于其著作的晦涩风格(尽管只是在经历长期的沉思之后才仓促写出),助长了把德国理论著作中低标准的清晰度降得更低。[③]

---

① 参阅康德的《纯粹理性批判》第2版,第514页;另见第518页第5节的结尾;关于我的导言中的这一箴言,见康德1766年4月8日致门德尔松的信。

② 参阅本书第11章第49页注①及正文。

③ 假定我们通常听说的"语言的精神"很大程度上是该特殊语言中的伟大作家所引进的传统的明晰标准,或许是合理的。在语言中,除了明晰外,还有一些进一步的传统标准,例如朴实、修饰性和简明的标准等;但是,明晰的标准也许是其中最重要的标准;它是一种需要细心保护的文化遗产。语言是社会生活中最重要的机制之一,语言要发挥其作为合理沟通的媒介的功能,明晰是它的前提条件。它对情感沟通的使用则不太重要,因为我们无需说一个词就可能沟通一大堆情感。

* 值得一提的是,从伯克那里学到传统的历史增进之重要性的黑格尔,通过其在情感中揭示自身的"理性的狡黠"的学说(见第124页注②、125页注②及正文)以及他的现实的论证方法,实际上已经为摧毁康德所建立的理智传统做了很多工作,但是,他做的远不止此。通过其历史的相对主义——通过其真理是相对的并依赖于其精神的理论——他还帮助摧毁了追求真理、尊敬真理的传统。另见本章第四节和我的论文"面向传统的合理理论",载1949年《理性主义年刊》。*

康德之后的形而上学的拙劣作者都没有作过驳斥他的尝试;[1] 更有甚者,黑格尔竟然厚颜无耻地庇护康德,"复活他将之恢复到其光荣地位的辩证法的名称"。他认为,康德指出的二律背反是完全正确的,不过他对它的担心却是错误的。黑格尔断言,二律背反正好处在必然自相矛盾的理性的本性之中;这不是我们人类能力的弱点,而是一切触及矛盾和二律背反的合理性的真实本质;因为理性正是这样发展的。黑格尔断言,康德已经分析了理性,仿佛它是某种静态的东西;他忘记了人类通过理性发展我们的社会遗产。但是,我们所乐于称作人的理性的东西只不过是这种社会遗产的特产,是我们所生活的社会群体,即民族的历史发展的产物。这种发展辩证地,即以三拍的节奏进行着。首先是一个论题被提出来;但它会产生批判,会与肯定其反面的反对者发生矛盾,形成一个反题;在这些观点的冲突中,获得了一个合题,即一种对立面的统一,一种在更高层次上的调和或和解。合题就这样通过取代它们吸收了两个最初的对立论题;它把它们降低为自身的组成部分,因而否定、提升和保存它们。一旦这种合理被建立,整个进程就能够在现在达到的一个更高的层次上重复自身。总之,这就是黑格尔称之为"辩证法的三段式"之进步的三拍节奏。

我很愿意承认,这对一种批评讨论和科学思维有时藉以进步的方式,并不是一种糟糕的描述。因为所有批评都在于消除我们

① 驳斥康德的辩证法(他的二律背反)的企图似乎很少。在叔本华的《作为意志与观念的世界》和弗里斯《对理性的新的或人类学的批判》(德文第2版,1828年,第xxiv页),可以找到试图澄清和复述康德论证的严肃的批评。我曾经试图从康德正确地揭示的观点——在经验不能帮助我们清除虚假理论的地方,纯思辨不能建立任何东西——来重新解释康德的论证[参阅《精神》杂志,第49卷,第417页。在该杂志同一卷第204页中,弗立德对康德的论证提出了小心的、有趣的批评。关于要了解黑格尔的理性的辩证法理论以及他对理性(他的"客观精神")所作的集体主义解释的尝试,见本书第23章对科学方法的社会或人际方面所作的分析,以及第24章对"理性"所作的相应解释]。

所能发现的矛盾。然而，这意味着科学是按照矛盾不能被允许和可以避免这一假设而推进的，因而发现矛盾就会迫使科学家尽一切努力去消除它；不错，一旦承认了矛盾，所有的科学就必然瓦解[①] 然而，黑格尔从他的辩证法三段式中却推衍出一个非常不同的教条。既然矛盾是科学进步的手段，他得出结论说，矛盾不仅是允许的和不可避免的，而且是非常有必要的，这就是黑格尔的学说，它必然要毁灭所有的论证和进步。因为，如果矛盾是不可避免的和必要的，那么，就不需要消除它们。这样，所有的进步就必然会完结。

然而，这种学说只是黑格尔主义的主要原则之一。黑格尔的意图是要自由操纵一切矛盾。他主张"一切事情本身都是矛盾的"，[②] 为的是为一种观点辩护——这种观点不仅意味着所有科学的终结，而且意味着所有合理论证的终结。他希望承认矛盾的原因在于，他想终止合理的论证，并从而终止科学和理智的进步。通过使论证和批评成为不可能，他试图使他自己的哲学证伪一切批评，这样，就可以把自身建成为免受一切攻击的强制的独断论，建成为一切哲学发展之不可逾越的顶峰（我们这里有了第一个典

① 对这一陈述的详细论证，可在我的论文《何谓辩证法?》中找到。（载《精神》杂志，1940年第49卷，第403页以下，特别可参阅第410页的最后一段话。）另见一个进一步的陈述，题目为《包含矛盾吗?》。* 这篇文章已发表在《精神》杂志1943年第53卷第47页。写了这篇文章以后，我接到卡尔纳普的《语义学导论》（1942年），他在该书中引进"综合性"一词，它似乎比"包容"一词为好。特别参阅卡尔纳普著作的第30节。*

在《何谓辩证法?》中，许多问题得到了讨论，它们在本书中只被触及到一点；尤其是从康德到黑格尔的转变、黑格尔的辩证法、以及他的同一哲学。虽然论文中几个陈述得到了重申，但对问题的两种描述还都主要处于彼此互补之中。见本章第80页注②至83页注①。

② 参阅《黑格尔选集》第xxvii页。关于本段中所提到的强制的独断论的观念，参阅《何谓辩证法?》，第417页；另见本书第11章第44页注①。

型的辩证歪曲的例子；进步的观念在产生了达尔文的那个时代是很普通的，但并不符合保守分子的利益，因而被歪曲为其对立面，发展成了一种有终结的发展——一种受禁锢的发展）。

黑格尔主义的两大支柱中的另一个，是他的所谓同一哲学。它也是辩证法的一种应用。我不打算浪费读者的时间以便理解它，尤其是因为我在其他地方已经试着这么做了；[1] 在主要方面，同一哲学不过是无耻的含糊其词，用黑格尔自己的话说，只不过是由"幻想"，甚或是"愚笨的幻想"构成。它是一座迷宫，其中像赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德、以及卢梭和康德这些过去的哲学的阴影和回声，如今他们在那庆祝女巫的安息日的节日里，疯狂地试图混淆和欺骗天真的思想狭隘的观察者。黑格尔的主要观念（同时也是他的辩证法与同一哲学的联接者），是赫拉克利特的对立统一学说。赫拉克利特说："上升之路和下降之路是同一的"，而黑格尔在重复他的意思时却说："向西之路和向东之路是同一的。"赫拉克利特的这个对立统一学说被运用到许多来自旧哲学的回忆，因而它们都被归结为黑格尔自身的哲学体系的"组成部分"。本质与理念、一与多、实体与偶性、形式与内容、主体与客体、存在与变易、一切与无、变与静、现实与潜能、实在与现象、物质与精神，所有这些来自过去的幽灵，似乎都在这位大独裁者的头脑中作祟，而他则用他的气球、用他的吹嘘以及关于上帝和世界的虚构问题来表演他的舞蹈。然而，在这种疯狂中存在一种方法，甚至是普鲁士的方法。因为在这种表面的混淆背后，隐藏着专制君主弗里德里希·威廉的利益。同一哲学是用来为现存的秩序辩护的。它的主要结果是伦理的和法律的实证主义，即一种认为存在的就是善的理论，因为除了现存的标准以外，没有其他标准；这是一种强权即公理的理论。

① 参阅《何谓辩证法？》，特别是第 414－420 页，在那里引进了"我们的心灵如何把握世界？"的问题。

这种理想是怎么被推出来的呢？只是通过一系列的含糊其词。柏拉图说过(我们已经看到,他的形式或理念完全不同于"心灵中的理念"),只有理念是实在的,易死的东西是非实在的。黑格尔从这种理论中吸取了理念 = 实在这一等式。康德在其辩证法中谈到"纯粹理性的理念",是在"心灵中的理念"的意思上使用"理念"一词。黑格尔从这里吸取了这种理论,即理念是某种心理的、精神的或理性的东西,它可以用理念的 = 理性这一等式来表达。将这两个等式(或者更确切地说是含糊其词)结合在一起,就产生了实在 = 理性这一等式;这使得黑格尔认为,一切合理的都是实在的,一切实在的必然是合理的,而实在的发展与理性的发展是同一回事。既然存在中不存在能有比理性和理念的最终发展更高的标准,那么,一切现在是实在的或现实的事物就必然存在,必然是合理的和善的。[1] 尤其是善,我们将会看到,是现实存在着的普鲁士国家。

这就是同一哲学。除了伦理的实证主义以外,一种关于真理的理论也会表现出来,就像是一个副产品(用叔本华的话说)。它是一种非常便利的理论。我们已经知道,凡是合理的都是实在的。当然,这意味着,一切合理的东西都必须与实在相符合,因而必然是真实的。真理是以与理性发展相同的方式发展的,一切在其发展的最后阶段诉诸理性的东西,对该阶段而言,也必然是真实的。换句话说,一切在那些拥有新潮的理性的人看来是确切的东西,必然是真实的。自明与真理是同一种东西。如果你是新潮的,你所需要的一切就是去信仰一种理论;因为按照定义,这会使它变得真实。就这样,黑格尔所谓的"主体"(即信仰)与"客体"(即真理)之间的对立就变成了一种同一性;而这种对立面的统一也可以解释

① 黑格尔说:"一切现实的东西都是理念。"参阅《黑格尔选集》第 388 页,即注和正文中所引的最后一段话;此外,参阅《哲学全书》第 6 节及《法哲学》的前言和 270L 节。前段中提到的"大独裁者"是暗示卓别林的电影。

科学认识。“理念是主体与客体的统一……科学预设着它自身与真理的分离已被消除。”①

黑格尔的同一哲学就是如此，这是黑格尔的历史主义赖以建立的第二个智慧支柱。随着同一哲学的建立，这项对黑格尔的较为抽象的理论进行分析的有点令人厌倦的工作，也就告结束了。本章其余部分限于讨论黑格尔对这些抽象理论所作的实际的政治应用。这些实际应用将更清楚地向我们表明他的所有工作的辩护性目的。

我敢断言，黑格尔的辩证法主要的是被设计来歪曲 1789 年的观念的。黑格尔完全意识到这一事实，即辩证的方法可以用来把

---

① 参阅《黑格尔选集》第 103 以及第 128 页第 107 节

当然，黑格尔的同一哲学表明了亚里士多德的神秘的认识理论——认识主体与被认识客体之统一的理论——的影响。（参阅本书第 11 章第 24 页注①，第 1 卷第 10 章第 372 页注②至 381 页注①，第 24 章第 347 页注①、349 页注①、371 页注①至 372 页①及 387 页注②）

对我在正文中关于黑格尔同一哲学的评论，可以补充一点，即黑格尔与他那个时代的大部分哲学家一样认为，逻辑是思维或推理的理论（参阅《何谓辩证法?》，第 418 页）。这种看法与同一哲学一起产生了一种结果，即逻辑被认作是关于思维、理性、理念、范畴或实在的理论。从思维是辩证地发展的这个进一步的前提出发，黑格尔就可以推衍出，理性、理念、观念以及实在等，一切都是辩证地发展的；同时他进一步得出：逻辑 = 辩证法，以及逻辑 = 实在的理论。这后一种理论作为黑格尔泛逻辑主义而广为人知。

另一方面，黑格尔从这些前提推衍出，范畴是辩证地发展的，即能够成为一种来源于无的自我创造和自我发展（黑格尔从存在的理念开始这种发展，这种存在的理念预先设定存在的对立面，即无，并从无中创造出自身存在即变易的转化）。这种从无发展出范畴的企图，有两个动机。一个是错误的观念，即认为哲学必须在无前提的情况下开始（这个观念最近再次被胡塞尔重申；第 24 章会讨论到；参阅该章第 351 页注①及正文）。这导致黑格尔从“无”开始。另一动机是希望为康德的范畴表提供一个系统的发展和证明。康德作过这样的评论，每一组的前两个范畴都是彼此对立的，第三个范畴是头两个范畴的一种综合。这一评论（以及费希特的影响）使得黑格尔希望，他能够从无中“辩证地”推衍出一切范畴，从而证明一切范畴的“必然性”。

一种思想歪曲成它的对立面。他写道："辩证法在哲学上不是新东西，苏格拉底……就曾用来刺激某些清洁工认识讨论主题的愿望，在以这种意图提出各种问题之后，他把那些与之交谈的人全都带到了他们起初的表述已宣布为正确的东西的对立面。"[1] 作为对苏格拉底意图的一种描述，黑格尔的这个表述也许并不十分公正（可以设想，苏格拉底的主要目的是暴露对方的过于自信，而不是把人们引向他们以前所相信的东西的反面）；但是作为黑格尔自身意图的一种陈述，倒是极好的，尽管实际上黑格尔的方法比他的纲领所指明的要笨拙得多。

我要选择黑格尔在《法哲学》（第270节）中讨论过的思想的自由、科学的独立性和客观真理的标准等问题，作为这样运用辩证法的第一个例子。他是从只能把思想自由的要求以及它受国家保护的要求解释成什么而开始的。他写道："国家……具有作为其基本原则的思想。因而思想自由和科学只能源于国家；正是教会，烧死了布鲁诺，迫使伽利略放弃信仰……科学，因而必须从国家寻求保护，因为……科学的目的是认识客观真理。"从这个承诺开始（我们可以把它看做描述了其对手的"第一印象"），黑格尔继续把他们带到"他们的第一印象宣称为正确的东西的对立面"，并以一种对教会的可耻的攻击改变了他的立场："但是，这种认识当然并非总是与科学的标准相一致，它可以退化为一种纯粹的意见……对这些意见……它"（即科学）"也可以提出像教会一样的同样是自命不凡的要求——要求有意见和信仰的自由。"因此，思想自由的要求和主张科学有进行自我评判的自由的要求就被描述为"自命不凡"；而这仅仅是黑格尔的歪曲的第一步。接下我们听到，如果面对颠覆性的意见，"国家必须捍卫客观真理"；这提出了一个基本的问题：谁去判定什么是客观真理、什么不是客观真理？黑格尔回答

① 参阅《黑格尔选集》，第xvi页。

说："一般而言，对什么被视为客观真理……国家必须作出决断。"

通过这个回答，思想自由和科学建立自己的标准的主张最后都让位于它的对立面。

作为辩证法的这种应用的第二个例子，我们选择了黑格尔对政治制宪的要求的讨论，我把它同他对平等和自由的讨论结合了起来。为了评估制宪的问题，应该记住，普鲁士专制主义并不知道有宪法（除诸如君权至上之类的原则之外），而在德国各邦，民主改革的口号是，君主应该"授予国家一部宪法"。但是，弗里德里希·威廉同意他的顾问安锡伦的这一主张，即他决不应向"那些狂热者，即非常积极和大声叫嚷，多年来自我标榜为国家，并喊着要有一部宪法的那群人"[1] 屈服。尽管在强大的压力下国王答应实行制宪，但他从没履行过他的诺言（传说有一位不幸的宫廷医生，就因为对国王的"宪法"作了一点天真的评论而被解了职）。如今黑格尔怎样探讨这个棘手的问题呢？他写道："作为一种活的精神，国家是一个有机的整体，由各个不同的部门相连接……宪法就是这种国家权力的连接或组织……宪法是现存的正义……自由和平等……是宪法的最终目标和结果。"当然，这只是导言而已。不过在实施制宪的要求辩证地转变为专制的君主统治的要求之前，我们首先应该明白，黑格尔如何把自由和平等这两个"目标和结果"转变为它们的对立面。

让我们先看一下黑格尔如何把平等歪曲为不平等：黑格尔承认，"公民在法律面前是平等的"，这句话包含了一个伟大的真理。但是以这种方式表达，只不过是一种同义反复；它只是一般地陈述

① 参阅安德森的《民族主义》第294页——国家允诺于1815年5月22日制宪——"宪制"和宫廷的故事似乎一直都在诉说着这个时期的君主（譬如诉说着法朗西斯一世皇帝及其继承人奥地利的斐迪南一世）——另一段引文出自《黑格尔选集》第246页。

…种合法身份存在和依法统治。但是,更具体一点说,公民……要在法律面前平等,关键在于他们只能是在法律之外也是平等的。只在他们在财产、年龄等方面拥有平等,才能在法律面前受到平等的对待……法律本身是以不平等的条件为前提的……应该说,制造出个人在实际上具有极大的、具体的不平等,正是现代国家的形式有了巨大的发展和成熟。[①]

在这个关于黑格尔把平等主义的"伟大真理"歪曲成这样的对立面的概述中,我已经把他的论点作了彻底的省略;我必须告诫读者,整个这一章我不得不全都这样做;因为只有这样才可能从一种可读的方式描述其思想的噜苏和飘忽不定(我不怀疑这是一种病态[②])。

下面让我们看看自由。"关于自由",黑格尔写道,"在从前的时代,所有法定的权利,不论是私人权利,还是城市的公众权利,都被称之为'自由'。实际上,一切真正的法律都是一种自由;因为它包含着理性的原则……换句话说,这意味着它体现了一种自由……"现在这个论点,即它试图表明"自由"等同于"一种自由",因而等同于"法律",并且还由此推出,法律越多,自由也就越多,虽然不过是对自由的悖论(柏拉图先首发现,而且我们在前面简述过[③])的一种笨拙的陈述罢了(说它笨拙,是因为它依靠一种双关语);这个悖论

① 参阅《黑格尔选集》第248页(即1870年版《哲学全书》第437—438页;着重号是我加的)。

② 参阅本书第11章第18页注②.

③ 关于自由的悖论,参阅下面第88页注①(1);本书第1卷第6章第213页注①之前正文中的四段话、第7章第232页注①和234页注①;第24章第349页注②;以及正文中各段话(另见本书第17章第199页注①)。关于卢梭对自由的悖论的重申,参阅他的《社会契约论》,第1卷,第8章,第2节。至于康德对这个问题的解决,参阅本书第6章第175页注①。黑格尔经常提到康德的这种解决(参阅康德的《道德形而上学》中对法律理论的介绍第C节;卡西勒编《康德全集》第7卷,第31页。)例如在其

可以这样来表述：无限制的自由会导致它的反面，因为如果没有法律的保护和限制，自由必定会导致强者统治弱者的暴政。卢梭含混地重复过这个悖论，康德则解决了它。他要求每个人的自由都应该受到限制，但不能超出对保障全体的同等自由成为必要的那部分。黑格尔当然知道康德的解决，但他不喜欢它，他以下面这种轻蔑的方式描述它，却不提及它的作者："今天，没有什么比这样一个观念更让人熟悉了，即人人都应限制其与别人的自由相关的自由；国家就是这种相互制约的条件；而法律就是这些制约。"但是，他继续批判康德的理论，"它表述了这一种观点，即把自由看做是偶发的乐善好施和自我意愿"。通过这种隐秘的评论，康德的平等主义的正义理论被消除了。

但是黑格尔自身感觉到，他用以把自由和法律等同起来的这个小戏谑，对他的目的来说还不充分；经过一番踌躇之后，他又回到了他最初的问题，即制宪问题。他说："政治自由这个词常被用来指这样一些人对国家公共事务的形式上的参与……否则他们"（亦即普通市民）"会在市民社会的特殊目的和事务中找到自己的主要职能。把'宪制'的主衔只赋予建立这种参与的国家一方……把没有形式上这样做的国家看做是没有宪制的国家，已经成了一种习惯。"[①]的确，这已经成了一种习惯。但是，如何消除它呢？通过一种纯粹的语言技巧——通过一个定义："关于该术语的这一用法，惟一要说的事情是，我们一般必须通过宪法来理解法律的裁

《法哲学》第29节及第270节中，黑格尔遵循亚里士多德和伯克（参阅本书第6章第214页注①及正文），就反驳"国家的特殊功能在于保护每个人的生命、财产和任性"的理论，正如他蔑视地指出的，这一理论来源于利科弗龙和康德。

关于本段中开头和结尾的两处引文，参阅《黑格尔选集》第248和249页。

① 引文见于《黑格尔选集》第250页（即1870年版《哲学全书》第440—441页）

决，也就是说，理解自由的裁决……”不过黑格尔自己再次感到这种论证的惊人的贫乏，他绝望地投入到集体主义的神秘主义（卢梭提出的）和历史主义之中：“‘制宪的权力属于谁？’的问题与‘谁来制定民族精神？’的问题是同一个问题。”黑格尔疾呼：“把你关于宪制的思想同集体精神的思想分开吧，似乎没有宪制，后者就不存在或不曾存在一样，你的幻想证明你们对这种联系”（即民族精神与宪制之间的联系）“的理解有多么肤浅……内在精神和民族的历史才是精神的历史，宪制是由它铸造并将由它铸造的。”但是，这种神秘主义要为专制主义辩护仍然太含糊。它必须更专门些；黑格尔现在敢于这样做。他写道：“维护和产生国家及其宪制的真正的活的总体是政府……在作为有机总体的政府中，国王的最高权力是……维系一切和决定一切国家意志，即它的顶峰和无所不包的统一。在国家的完美形式中，每一个和‘一切要素……都达到了它的自由存在，这种意志就是一种现实的决定个体的意志（不仅仅是多数人的意志，在多数人的意志中，决定意志的统一没有现实的存在）；它就是君主制。因此，君主制的宪制是发达理性的宪制；而一切其他的宪制都属于理性的发展和自我实现的较低水平”。[1] 更

---

① (1)关于以下引文，参阅《黑格尔选集》第251页（第540节）；第251页（第541节）；以及第253页（第542节的开头）。这些段话都出自《哲学全书》。出自《法哲学》中的“相似的段落”有：第237节（最后一段）至281节。两段引文出自第275节和279节，为首一段的结尾（着重号是我加的）。关于对自由的悖论的一种同样可疑的用法，参阅《黑格尔选集》第394页：“如果关于个人意志的原则被认作政治自由的惟一基础……那么，确切地说，我们就不会有宪制。”参阅《黑格尔选集》第400页和499页（见《法哲学》第274节）。

黑格尔本人对他的歪曲作了总结：“在讨论的早期阶段，我们首先承认……自由的理念是绝对的和终级的目的……然后我们承认国家是一种道德整体和自由的实在……”这样，我们就以自由始，而以极权主义国家终。几乎没有人能够更具讽刺意味地描述这种歪曲。

特别的是，黑格尔在《法哲学》中——前边引文都出自他的《哲学全书》——以一段类似的话作了这样的解释："最终的决定，绝对的自我裁决构成了君主的权力"，"整体中的绝对的决定的因素……是单一的个人，即君主"。

(2)关于辩证的歪曲的另一个例子，即把理性曲解成激情和暴力，参阅本章第四节(g)部分的结尾(第125页注②及正文)。在这一方面，令人特别感兴趣的是黑格尔对柏拉图的批评(另见第65页注①、67页注①及正文)。黑格尔因为要为一切近代的和"基督教的"价值(不仅为自由，甚至也为个人的和"主观的自由")提供辩护，因而批评柏拉图的总体论或集体主义(参阅《法哲学》第187节)："个体的自我充实的……人格的原则，主观自由的原则……其正当性被柏拉图否定了，这种原则……在基督教的宗教和……罗马世界中，才露出曙光。"这一批评是非常绝妙的，它证明黑格尔了解柏拉图所知道的一切；事实上，黑格尔对柏拉图的解读与我自己是一致的。对于未受过训练的读者来说，这一段话甚至证明，给黑格尔烙上集体主义的印记是不公正的。不过我们只有回到同一著作的第70L节，就会发现，柏拉图的最激进的集体主义言论——"你是为整体而被创造的，不是整体为你而创造"——是完全为黑格尔认同的，后者写道："勿须说，孤立的个人是某种附属物，因此他必须将自身奉献给伦理整体"，即国家。这就是黑格尔的"个人主义"

然而，他为什么批评柏拉图呢？他为什么强调"主观的自由"的重要性呢？《法哲学》第316和317节为该问题提供了一个答案。黑格尔深信，只要承诺人民拥有某种类似于安全阀的少量的自由，且这种自由不能超出不相干的宣泄其情感的时机，革命就可以避免。因此他(见同上书第316和317节)写道："在我们的时代……主观自由的原则有着重大的意义和重要性……每个人都希望参与讨论和评议。但是，一旦他说出自己的看法……他的主观性就得到了满足，他就会容忍很多东西。在法国，言论自由已被证明并不比暴力所强加的沉默更危险；因为在后一种情况下，人们必须忍受一切，而当他们被允许争辩时，他们有了一种出气口，并得到某种满足；这样，事情就更容易向前推进了。"要超越由这种讨论所展示的犬儒主义，必然是很难的，在这一讨论中，如此自由地宣泄了他关于"主观的自由"的情感，或者宣泄经常称之为"现代世界的原则"的情感。

总之，黑格尔除了批评柏拉图未能给被统治者提供一种"主观的自由"的幻想以外，是完全赞同柏拉图的。

现在我们清楚了。人们为什么会愚蠢到这种地步，要求一个以专制君主制为荣的国家实行“宪制”呢？这种君主制据称代表了一切宪制的最高水平。那些提出这种要求的人显然并不知道他们要做什么，也不知道他们在说什么，正如那些要求自由的人瞎了眼，看不到在普鲁士专制君主制下，“每一个和一切要素都达到了它的自由存在”。换句话说，我们这里有了黑格尔绝对辩证法的证明，即普鲁士是自由的“顶峰”；其专制主义的宪制是人类向往的目标（而不是某些人可能想象的监禁）；其政府将一如既往地保护和维护最纯粹的自由精神——集中。

柏拉图哲学——它一度被宣布为国家的统领——与黑格尔一道成了最卑微的仆从。

关键是要注意，这些可鄙的服务是自愿提供的。[1]在专制君主统治的那些幸福的日子里，并不存在极权主义的威胁；正如无数自由的出版物表明的，检察制度也不是非常有效。当黑格尔出版他的《哲学全书》时，他是海德堡大学的教授。紧接出版该书之后，他

① 令人吃惊的事情是，这些卑劣的技能竟可以成功，甚至严肃的人们也曾被黑格尔的辩证方法欺骗。作为一个例子，可以提及一下像沃根这样一位追求自由和理性的、有批判精神和开明的战士，也沦为黑格尔的伪善的牺牲品，因为他表述过自己相信黑格尔“信仰自由与进步，根据黑格尔自身的表现，它们……是他的信仰的本质。”（参阅沃根的《政治哲学史研究》第2卷第296页；着重号是我加的。）必须承认，沃根批评过黑格尔“过分倾向于已建立的秩序”（第178页）；他甚至说黑格尔“没有人更愿意……向世界保证，应该把最衰败和压迫的制度……作为无疑是合理的制度来接受”（第295页）；然而，他是那样信赖“黑格尔自身的表现”，以致将这类特征当成纯粹的“放肆”（第295页），当成一种“可被容许的缺点”（第182页）。此外，他那最强烈和完全正当的评论，即黑格尔“在普鲁士宪制中发现了政治智慧的终极词汇、历史的……印石”（第182页），如果没有一套矫正方法用来恢复读者对黑格尔的信心，则注定是不会发表的；因为沃根遗稿《政治哲学史研究》的编者通过加上注脚、参照黑格尔原话的方式摧毁了沃根评论的力量；假定这些原话就是沃根暗示过的话（他并未提及本章第92页注①至94页注②正文中所引的那些话），“但也许这些话很难证明这一评论。”

即被召至柏林，正如他的崇拜者所说，成了哲学的“公认的独裁者”。但是，有些人也可能认为，这一切即使是真的，也不能用来否定黑格尔辩证哲学的优越性，或否定他作为哲学家的伟大。对于这种看法，叔本华已作了回答：“哲学被误用了，国家方面把它当作工具，其他方面把它作为获利的手段……谁实际上还会相信，真理会像副产品一样出现呢？”

这些段落让我们看到了黑格尔的辩证方法在实践中应用的方式。我现在要进入到辩证法和同一哲学的联合应用之中。

我们看到，黑格尔认为一切都处在流变之中。本质、理念和精神是发展的；当然它们的发展是自我运动的和辩证的；[1] 每一发展的最后阶段必然是合理的，因而是善的和真实的，因为它是所有过去发展的顶峰，超越了以前的所有阶段（因而事物只能变得越来越好）。一切真实的发展，因其是一个实在的过程，按照同一哲学，必然是合理的和理性的过程。这也适用于历史。

赫拉克利特坚持认为，在历史的背后存在一种隐藏着的理性。对黑格尔来说，历史成了一本打开的书。这本书是粹纯的辩护。它通过诉诸神的智慧，为普鲁士君主专制制度的优越提供辩护；通过诉诸普鲁士君主专制制度，又为神的智慧提供了辩护。

历史是某种实在的东西的发展。按照同一哲学，因而它必然是某种合理的东西。现实世界的进化——其中历史是最重要的部分——被黑格尔视为与一种逻辑的操作或推理的过程是“同一的”。就像黑格尔所认为的，历史是“绝对精神”或“世界精神”的思

① 见第 83 页注①。早在亚里士多德的《物理学》第 1 卷第 5 章中，就可以发现这种辩证法理论的某种暗示。

想进程。它是这种精神的显现。它是一种巨大的辩证法的三段论：[1] 照例可以出神推出。三段式是神所遵循的计划；所得出的逻辑结论是神追求的目的——世界的完美。黑格尔在其《历史哲学》中写道："哲学借以探讨历史的惟一的思想，是理性的概念；它是这样一种学说，即认为理论是世界的统治者，因而世界史向我们呈现出合理的过程。这种信念和直观……并不是哲学领域里的假设。它在那里证实……理性……是实体；是无限制的力量……无限的质料……无限的形式……无限制的能量……这个'理念'或'理性'是真理、永恒和绝对强大的本质；它在世界中展示自身，在那世界中所展示的惟有这种理性及其荣光——如前所述，这是一个哲学上证明过的论题，而这里又被当作推论提出。"这段滔滔不绝的话并没有把我们带得太远。然而，如果我们看一下"哲学"（即他的《哲学全书》）中的话，那么就更能看出他的辩护性目的。因为我们在那里读到："历史，尤其是一般历史，是建立在一个本质的和实际的目的之上的；这个目的实际上现在是、将来还是在历史——即神的计划中实现的；总之，历史中有理性，必须按照严格的哲学根据来确定，从而表明它是本质的以及事实上是必然的。"现在，由

① 我非常感谢坎布里奇，他允许我从他对我关于黑格尔的评述所作的精彩批评中，采用这段主要观点（通过信件告诉我）。

有关黑格尔"绝对精神在世界历史中展示自身"的思想，见《法哲学》第259L节；关于他将"绝对精神"与"世界精神"等同起来，见同书第339L节。关于完美是神的目的，以及黑格尔对（康德的）的神的计划是不可思议的观点的攻击，见同书第343节（关于福斯特的有趣的反击，见本书第25章第412页注③）。黑格尔对（辩证的）三段论的运用，尤其见《哲学全书》第181节（"三段论是合理的，一切都是合理的"）；在第198节中，国家被描述为一种三段论的三部曲；在第575－577节中，黑格尔的整个体系，被描述为类似的一种三段论的三部曲。依据上面所说的最后一段话，我们可以推论出，"历史"是"第二个三段论"的领域（第576节），参阅《黑格尔选集》第309页以下。关于第一段话（引自《历史哲学》导言第3节），见《黑格尔选集》第348页。关于接下一段话（出自《哲学全书》），见《黑格尔选集》第262页。

于神的目的实际上在历史的结果中"实现了",有人可能怀疑,这种实现已经在现实的普鲁士发生。情况确实如此;我们被告知,这个目标是如此以理性(或如黑格尔所说的"精神")的历史发展的三个辩证步骤实现的,其"生命……是进步具体化的循环"。[①]这些步骤的第一步是东方的专制主义,第二步由古希腊和罗马的民主制和寡头政治构成,第三步,也是最高的一步,是德国的君主制。当然,这是一种专制君主制。黑格尔相当明确地说,他指的不是未来的乌托邦君主制。他写道:"精神……没有过去,没有未来,本质上就是现在;这必然寓示着,精神的当前形式包含并超越了所有以前的步骤。"

然而,黑格尔甚至说得比这还要露骨。他把历史的第三个阶段,即德国的君主制或"德意志世界"再分为三个部分。他说:"首先,我们应该把宗教改革本质上看做普照万物的太阳,伴随着破晓的霞光,我们看到了中世纪时期的结束;其次是继宗教改革之后的事态的展开;最后是从上世纪结束算起的现代。"即从1800年至1830年(发表这些演讲的最后一年)这段时期。黑格尔又一次证明,这个现在的普鲁士是自由的顶峰、堡垒和目标。他写道:"在我们看得见摸得着的一般历史的舞台上,精神以其最具体的实在性展示自己。"黑格尔认为,精神的本质就是自由。"自由是精神的惟

① 参阅《黑格尔选集》第442页。本段中的最后一段引文出自同一地方。

关于三个步骤的问题,参阅《黑格尔选集》第360、362、398页。另见黑格尔的《历史哲学》第110页(西伯利译,1857年出版,引的是1914年的版本):"东方世界只知道……一个人是自由的;希腊和罗马世界知道一部分人是自由的;德意志世界知道所有人都是自由的。因此我们在历史中观察到的第一种政治形式是专制政体,第二种是民主制和寡头制,第三种是君主制。"

(关于对这三个步骤的进一步的讨论,参阅同书第117、260及354页。)

一真理。"[1] 因此,精神的发展必然是自由的发展,最高的自由必然在那代表历史发展最后划分的德国君主制的30年中才实现。的确,我们读到:"德意志精神是新世界的精神。其目的是实现作为自由之无限制的自我裁决的绝对真理。"在对普鲁士进行颂扬之后,黑格尔向我们保证,普鲁士政府"取决于官方的世界,其顶点是君主的个人决定;如前所述,一个最后的决定是一种绝对的必然性"。黑格尔达到了他的著作的圆满结论,他说:"这是意识已到达的位置,它们构成自由实现自身之形式的主要阶段;因为世界史不过是自由理念的发展……世界史……是精神的实现,这是真正的神正论,历史中的神的公正……所有已发生的和正在发生的事物……本质上都是神的作品……"[2]

我要问,当我说黑格尔向我们展示的是在为神、同时也是为普鲁士政府作辩护时,难道我不对吗?黑格尔强令我们当作地上的神圣理念来崇拜的国家,只不过是从1800年到1830年弗里德里希·威廉的普鲁士,难道不是很清楚吗?而且我要问,他的这种对一切体面的事物所作的卑鄙的歪曲,还有谁能胜过吗?这种歪曲不仅曲解了理性、自由和和平等,以及开放社会的其他观念,而且曲解了对上帝的真诚信仰,甚至是真诚的爱国主义。

我已经描述了黑格尔如何从似乎是进步的甚至是革命的立场出发,借助于一种歪曲事物的一般辩证方法(现在读者对这种方法已经很熟悉了),最后得出一种令人吃惊的保守的结果。与此同时,他把他的历史哲学与他的伦理的和法学的实证主义结合起来,

① 关于接下三段引文,参阅黑格尔的《历史哲学》第429页;《黑格尔选集》第358、359页。

正文的描述在某种程度上简化了问题:黑格尔首先将德意志世界分为三个时期(参阅《历史哲学》第356页以下),他把它们描述为:"天父的王国、圣子的王国和精神的王国"(第358页);精神王国又再分为正文中提到的三个时期。

② 接下三段话,参阅《历史哲学》第354、376、477页。

为后者提供了一种历史主义的辩护。历史是我们的法官，因为历史和神把现存的权力变成了现实，所以它们的强权必然是公理，甚至是神圣的公理。

但是，这种道德的实证主义并不完全令黑格尔满意。他要求的更多。正如他反对自由和平等一样，他也反对人类的兄弟之爱，反对人道主义理想，或者如他所说的，反对"博爱"。良心应该被盲从，以及被赫拉克利特关于名望和命运的浪漫主义的伦理学所取代，人类的兄弟之爱应该被极权主义的民族主义所取代。有关这点是如何实现的，我们将在本章的第3节、尤其是第4节[1]中表明。

三

我现在继续扼要概述这个相当奇怪的故事——关于德国民族主义之兴起的故事。无疑，该词所表达的倾向与对理性和开放社会的反叛有密切的联系。民族主义诉诸我们的部落的本能、情感和偏见，诉诸我们试图摆脱个人责任之压力的欲望，试图用集体或群体的责任来取代它。正是在协调这些倾向时我们发现，论述政治理论的最古老的著作，甚至那些老寡头统治者的著作，全都确定无疑地表达了民族主义的观点；因为这著作之所以写作，就是企图反对开放社会，以及反对帝国主义、世界主义和平等主义等新观念。[2] 但是，民族主义政治理论的这种早期发展，很快就随着亚里士多德一起结束了。亚历山大帝国的诞生，真正的部落民族主义已经从政治实践中消失了，而从政治理论中也消失了很长一段时间。从亚里士多德开始，所有的欧亚文明国家都成了帝国，包括着

① 尤其参阅本章第119页注(1)。

② 尤其参阅本书第1卷第8章第278页注①至280页注②。

无数有着混合血统的人口。欧洲文明及其所属的所有政治组织，此后一直带有国际性，或者更准确地说，带有互为部落的的性质（似乎早在亚历山大以前，也即就像亚历山大在我们之前一样，古代苏美尔人的帝国就创造了第一个国际文明）。有好的政治实践就有好的政治理论；迄至大约一百多年以前，柏拉图－亚里士多德式的民族主义实际上已从政治学说中消失了（当然，部落的和偏狭的情感总是很强烈）。当民族主义在一百多年以前复活时，它出现在欧洲所有国家中最复杂的国家之一，出现在德国，尤其是出现在拥有大量斯拉夫人口的普鲁士（人们可能不太清楚，大约在一个世纪以前，普鲁士由于拥有占多数的斯拉夫人口，根本不被看做一个德意志的城邦；虽然它的国王像布兰登堡的公爵是德意志帝国的"选帝侯"一样，被认为是德意志的君主。在维也纳会议上，普鲁士被正式接纳为"斯拉夫王国"；而在1830年时，黑格尔甚至仍然把布兰登堡和麦克伦堡说成出"德意志化的斯拉夫人"居住[1]）

因此，将民族国家的原则重新引进政治学理论，只有很短的一段时间。尽管如此，如今它受到如此广泛的接受，以致被认为是理所当然的事情，而且往往是无意间就这样看。它现在就这样构成了通行政治思潮中的一个不言自明的假设。尤其是从威尔逊提出那个用意不错但考虑欠周的民族自决原则以后，它甚至被许多人认作是政治伦理学的基本公式。如果人们不了解欧洲的历史，不了解它的各个部落的迁徙和混合，不了解来自亚洲的移民浪潮（这些人抵达被称作欧洲大陆的半岛的迷宫时，便在这里定居、分散和融合），他们又怎么能够理解，这可能是早就提出过的一条不适用的原则？解释只能是，威尔逊这位真诚的民主分子（还有马撒里

① 参阅黑格尔的《历史哲学》第418页。

克，所有开放社会的战士中最伟大的一位[1]），成了某种导源于一种最反动和最奴性的政治哲学的运动的牺牲品，成了饱受柏拉图和黑格尔形而上学政治理论之哺育的牺牲品，成了建立在这些理论之上的民族主义运动的牺牲品。

民族国家的原则，也就是说，每个国家的领土与一个民族的领土要相一致的政治要求，决不像今天它向许多人呈现的那样是自明的。当有人谈到民族时，即使大家知道他所意指的是什么，但是毕竟不清楚，何以民族性会被当作一个基本的政治学范畴来接受，甚至比例如宗教、出生地、对王朝的忠诚或类似民主的政治信仰（有人会说，民主是将瑞士各民族团结在一起的因素）更为重要。然而，当宗教、领土或政治信仰多少可以清楚地确定时，却从来没有人能够以可以被用作实际政治之根据的方式解释他用民族意指什么（当然，如果我们说民族是生活或出生于一定国家的一定数量的人，那就一切都清楚了；然而，这就意味着放弃民族国家的原则——这一原则要求国家由民族来决定，而不是相反）。所有那些认为民族是由共同的起源、共同的语言或共同的历史结合在一起的理论，实际上没有一种能被接受，或者可以适用。民族国家的原则不仅是不适用的，而且从来就没有被明确地考虑过。它是一个神话。它是一种非理性的、浪漫的和乌托邦的梦想，是一种自然主义的和部落集体主义的梦想。

---

[1] 马撒里克有时被描述为"哲学王"。但是，他肯定不是柏拉图所喜欢的那类统治者；因为他是一位民主分子。他对柏拉图很感兴趣，然而将柏拉图理想化，并从民主的角度对他进行解释。他的民族主义是对民族压迫的一种反抗。他总是反对民族主义的过激行为。值得一提的是，他的第一部用捷克文写的作品，就是一篇论述柏拉图的爱国主义的文章（参阅科佩克《马撒里克传》中论述马撒里克大学生时代的一章）。马撒里克的捷克斯洛伐克，可能是曾经存在过的最好的、最民主的国家之一；但是撇开这一切不论，它却是建立在民族国家的原则——一种不适用于今天世界的原则——之上的。多瑙河盆地的民族间的联盟，或许防止了许多的不幸。

尽管它含有内在的反动的和非理性的倾向，然而奇怪的是，在黑格尔之前的短暂历史中，它竟是一种革命的和自由的信条。凭藉某个偶发的历史事件——第一国民军即拿破仑领导的法国军队对德国领土的入侵，以及由这一事件所引发的反抗——却使它迈向了自由的营垒。概述一下这一段发展史，以及黑格尔将民族主义拉回到极权主义营垒的方式，不是没有意思的。自从柏拉图首先提出希腊人对于野蛮人的关系就好比主人和奴隶的关系时起，民族主义就从属于这一营垒。

我们不会忘记，[1] 柏拉图令人遗憾地提出了他的基本的政治问题：谁来统治？谁的意志该成为法律？在卢梭以前，对这一问题的通常回答是：国王。卢梭则提出了一个新的具有革命性的答案。他认为不是由国王而是由人民来统治；成为法律的不是一个人的意志，而是所有人的意志。这样，他就导致发明了人民的意志，集体的意志，或者如他所说的"普遍意志"；而人民一旦被赋予意志，就必然会被提升为一种超越的人格；卢梭说："与外在于它的东西相关（即与其他人相关），它成了一个个别存在，一个个人。"在这个发明中，存在着许多浪漫主义的集体主义，但没有民族主义的倾向。然而，卢梭的理论中明显地包含有民族主义的基因，他的最有代表性的理论是，各民族必须被看做是不同的人格。当法国大革命在民族征兵的基础上创造出一支人民的军队时，它就朝民族主义迈出了坚实的一大步。

另一位对民族主义的理论作出了贡献的人是 J.G. 赫尔德，他先是康德的学生，后来两人成了私交。赫尔德认为，良好的国家应该有自然的疆界，即其疆界与其"民族"所居住的地方要相

① 见本书第 7 章。关于本段后面出自卢梭的引文，见其《社会契约论》第 1 卷第 7 章（第 2 节的结尾）。黑格尔关于人民主权理论的观点，见本章第 104 页注② 正文中引自《法哲学》第 379 节中的一段话。

一致；这是他在《论人类历史的哲学》（1785年）一书中首先提出的一种理论。他写道："最自然的国家是由拥有单一民族特性的单一的人民组成的国家……人民像家庭一样是一种自然的发展，只是分布得更广一点……像在所有人类共同体中一样……在国家的情况下，自然的秩序是最好的——也就是说，这是一种每个人在其中都能实现自然希冀他的职能的秩序。"[1] 这种理论最初并没有产生多大影响，因为它试图为国家的"自然的"疆界问题[2] 提供一个答案，而这个答案只能引起有关国家的"自然的"疆界的新问题。有趣的是可以看到，康德立刻意识到在赫尔德的这本著作中有一种危险的非理性的浪漫主义，由于他的直率的批评，赫尔德与他成了死对头。我要从这个批判中引述一段话，因为它不仅一劳永逸地概括了赫尔德，而且也概括了像费希特、谢林和黑格尔之类的后来的神谕哲学家，以及他们的现代追随者。康德写道："拾取类比的聪明敏捷和使用它的大胆想象，使之与罗致情绪和感情的能力结合在一起，为的是获得对其对象的兴趣——一种总是笼罩在神秘之中的对象。对于强大和深刻的思想之努力来说，这些情绪很容易是错的；因此，它们提出了比冷静判断所能证明的还要高明的期望……同义反复被作为解释骗卖，讽喻被作为真理提供。"

正是费希特赋予德意志民族主义以最初的理论形态。他主张，国家的疆界要以语言来决定。（这并没有改善问题。方言的差异在什么地方成了语言的差异呢？斯拉夫民族和条顿民族，究竟有多少不同的语言？或者说这些差异只不过是方言呢？）

① 参阅赫尔德的论点，齐默恩引自《近代政治哲学》（1939年）第165页（正文中所引的话，并不具有赫尔德的空洞冗词的特征，它曾受到康德的批评）。

② 参阅本书第1卷第9章第301页注①。

关于出自康德的这两段引文以及本段中的引申，参阅《康德全集》（卡西勒编）第4卷，第179和195页。

费希特的观点有过最为奇特的发展，尤其是如果我们考虑到他们是德意志民族主义的创始人之一的话。1793年，他曾为卢梭和法国大革命辩护，而1799年，他依然宣称："显而易见，从现在开始，只有法兰西共和国才能作为正直人士的祖国，他只能为这个国家奉献力量，因为不仅人类的最高贵的希望，而且它的存在本身，都同法兰西的胜利联系在一起……我要把我自身和我的全部能力奉献给这个共和国。"[1] 值得注意的是，当费希特作这些评论时，他正在美因兹商谈他的大学教职，该地方当时还由法国人控制。

(1) 参阅费希特的《书信集》，(舒尔茨编，1925年)第2卷第100页。安德森在其《民族主义》一书第30页，摘引了该信的一部分。(另见赫格曼的《揭穿了的历史》(1934年第2版，第118页。)——下一处引文出自安德森同书第34页——关于下一节的引文，参阅同上书第36页；着重号是我加的。

值得一提的是，一种原始的反德意志的情感是德国民族主义的许多创导者所共有的；它表明，民族主义是如何深入地根植于一种自卑的情感(参阅本章第104页注②和115页注①)。举一个例子，安德森(见同上书第79页)谈到后来一位著名的民族主义者阿恩特时说："当阿恩特1798年至1799年在欧洲旅行时，他把自己称作瑞典人，正如他所说的，德意志这个名称'在世界上臭不可闻'；但他特别补充道，这不是普通德国人的过错。"赫杰曼正确地认为(第118页)，该时代的德国的精神领袖们特别反对普鲁士的野蛮习气，他引用温克尔曼的话说："我宁可做一位土耳其的宦官，也不愿做一名普鲁士人"；莱辛也说："普鲁士是欧洲最具奴性的国家"；他提到哥德曾经热情地希望能从拿破仑那里获得解救。赫杰曼也写过一本反对拿破仑的书，他补充说："拿破仑是一位暴君……不管我们如何攻击他，必须承认的是，他在耶拿的胜利，迫使弗里德里希的反动政府引进了一些长期延误了的改革。"

在康德的《人类学》一书中，可以看到他对1800年代德国的一个有趣的评价，他在其中很严肃地讨论了民族的特性。说到德国人，康德写道："他的坏的方面是，在其自身的原创力上，强行去模仿别人的和他自身那不高明的意见……尤其是有一种特定的腐化的倾向，按照一种等级和特权制度刻意划分自己与其他公民的关系。在这种等级制度中，他无休止地发明各种头衔，从而具有源自学究的奴性……在所有文明的民族中，德国人最容易屈从于他恰好生活于其下的政府，并且屈从的时间也最长，他比任何其他人更能疏离热爱变迁和已建立的秩序。他的性格是一种迟钝的理性。"(《康德全集》第8卷，第213、211和212页；着重号是我加的。)

E.N. 安德森在其对民族主义的有趣研究中写道："在 1804 年，费希特……渴望放弃普鲁士的工作，接受俄国人的召唤。普鲁士政府没有满足他提高工资的要求，他希望从俄国获得更多的认可，因而写信给俄国的谈判者说，如果俄国政府聘他为圣彼德堡科学院的研究员并付给他不低于 400 卢布的薪俸，'我到死都是他们的人'……"安德森继续写道："两年之后，世界主义者费希特完成了向民族主义者费希特的转变。"

法国人占领柏林时，出于爱国主义，费希特离开了；他之所以采取这一行动，正如安德森所说，是由于"他不允许自己……仍然不被普鲁士国王和政府注意"。当 A. 缪勒和 W. 冯·洪堡受到拿破仑接见时，他给妻子写信愤愤不平地说："我并不忌妒缪勒和洪堡；我高兴我没有得到这个丢脸的荣誉……如果一个人公开宣布为一个美好的事业献身，那么这不仅会使他的良心，显然也会使他后来的成功不同凡响。"安德森对此评论说："事实上，他得到了利益；毫无疑问，他被召至柏林大学，是这一情节所致。这并不有损于他的行为的爱国主义，只是应该以适当的观点对待它。"对这一切我们必须补充说，费希特作为哲学家的生涯，一开始就建立在欺骗之上。他的第一本书是匿名出版的，当时康德的宗教哲学——题为《一切天启之批判》——正被期待着。这是一本极其笨拙的书，它并未避免使自己成为康德风格的巧妙模本；他用尽了所有的办法，包括谣言，以使人相信这是康德的著作。如果我们知道，费希特只是因为康德的好心（康德只读了前几页）才找到了出版商，问题就会更明白了。当出版界把费希特的著作当作康德的著作来称赞时，康德不得不向公众宣布，这部书是费希特的，由此费希特的声望突然间高涨起来，被聘为耶拿大学的教授。不过，为了与此人脱离关系，康德后来不得不作了另一个声明，在这个声明中出现有这样的词句："愿上帝保佑我们免受友人的攻击，如果攻击来自

敌人，我们还能够设法保护自己。”[1]

这就是费希特这个人的生涯中的几个插曲，他的“夸夸其谈”曾经产生过近代民族主义和近代唯心主义哲学，当然是建立在对康德的教诲的曲解之上（在区分费希特的“夸夸其谈”和黑格尔的“江湖骗术”时，我遵循的是叔本华，尽管我必须承认，坚持这种区分可能有点卖弄的嫌疑）。整个故事之所以有趣，主要是因为它揭示了“哲学史”和一般“历史”的真相。我指的不仅仅是这个或许与其说可耻，勿宁说幽默的事实，即这帮小丑竟然还被认真对待，他

(1) 参阅《康德全集》第8卷，第516页。当费希特以一位穷困的无名作者求助于康德时，康德立刻就要帮助他；在费希特的第一本著作匿名出版之后，经过七年的怀疑，康德才说他对费希特的看法，尽管这还是各方面迫使他这样做，例如迫于费希特本人的压力，他摆出自己是康德承诺的履行者的姿态。最后，康德发表了他的《关于费希特的公开解释》，作为对“一位评论家以公众名义提出的严肃要求”的答复，即他必须说出自己的看法。他声明，在他看来，“费希特的体系整个都站不住脚”；他拒绝对一种由“贫乏的巧致”构成的哲学说些什么。在祈祷愿上帝保佑我们免受朋友的攻击之后（如正文中所引），康德继续说：“因为也可能有一种……巧于欺骗和奔信弃义的朋友，设计毁灭我们，虽然口头上仁慈；为了要避免他们所设的陷阱，我们不得不格外地小心。”如果像康德这位最稳重、仁慈和讲良心的人会被迫说出这样的话，那么我们就有理由严肃地考虑他的判断。然而，我还没有看到有哪部哲学史如此清晰地表明，在康德看来，费希特是一位不诚实的欺诈者；尽管我曾看到许多哲学史竭力要为叔本华的指控辩解，例如通过暗示叔本华有嫉妒的心理。

但是，康德与叔本华的控诉决不是孤立的。费尔巴哈在1799年1月30日的一封信中，也表达了其本人的和叔本华一样强烈的看法（参阅《叔本华全集》第5卷，第102页）；席勒得出了一个类似的意见，哥德也有同感；尼可洛维斯称费希特是“谄媚者和骗子”（参阅赫杰曼的同上书第119页以下）。

令人惊奇的是可以看到，像费希特这样的人，借助谣言的阴谋，不顾康德的抗议，而且在康德生前，居然能够成功地曲解他的“导师”的学说。这件事发生只有一百多年，那些不怕麻烦去读康德与费希特的书信、以及康德的声明的人，很容易就能鉴别此事；这表明，我关于柏拉图歪曲了苏拉拉底的教诲的理论，决不像它在柏拉图主义者看来那样是奇谈怪论。苏格拉底当时已逝，没有留下只言片语（如果这种比较不会过于抬高黑格尔和费希特的荣誉的话，那么我们可以说：没有柏拉图，就不可能有亚里士多德；没有费希特，就不可能黑格尔）。

们被变成崇拜的对象，变成某种严肃的（尽管经常是令人厌烦的）研究对象，以及变成审查报告竞争的对象。我指的不仅仅是这个令人吃惊的事实，即空谈家费希特和江湖骗子黑格尔，竟被当作像德莫克里特、帕斯卡尔、笛卡尔、斯宾诺莎、休谟、康德、J.S. 穆勒以及 B. 罗素这一层次的人物来看待，他们的道德说教还被认真看待，甚或被认为比其他那些人的理论还要优越。然而，我的意思是，那帮谄媚的哲学家们，许多人分不清思想和幻想，不提善与恶，竟敢说他们的历史是我们的裁判官，或者敢说他们的哲学史是对各种“思想体系”的不言自明的批判。我想很明显，他们的谄媚只能是对他们的哲学史的不言自明的批判，是对那些赞美哲学事务的吵闹自夸和密谋的批判。似乎形成了一条那些人喜欢称之为“人性”的规律，即自负与思想贫乏是成正比的，但与给人类财富提供的总量却成反比。

正当费希特成为一个民族主义的鼓吹者时，一种本能的种革命的民族主义作为对拿破仑的侵略的反抗，却在德国正在兴起（这是对跨民族的帝国之扩张的一种典型的部落式的反抗）。人民要求一种他们在卢梭和法国大革命意义上理解的民主改革，但他们是在没有法国征服者的条件下需要它。他们转而反对自己的君主，同时也反对拿破仑皇帝。这种早期的民族主义是作为一种掩饰自由和平等的欲求，随着一种新宗教而兴起的。安德森写道：“民族主义是随着正统基督教的衰落而兴起的，它以信仰其自身的神秘体验取代了后者。”[1] 这是一种拥有被镇压部落的其他成员的共同体的神秘体验，是一种不仅取代了基督教，尤其取代了对国王的信任和忠诚之情感的神秘体验（这种情感被专制主义的凌辱摧毁了）。显然，这样一种难以控制的新的和民主的宗教对于统治阶级来说，尤其是对于普鲁士国王来说，是大的躁动、甚至是危险的源泉。怎样面对这种危险？解放战争以后，弗里德

① 参阅安德森同上书第 13 页。

里希·威廉通过首先解除其民族主义的顾问，然后任命黑格尔来面对它。因为法国革命证明了哲学的影响，这一点曾被黑格尔充分强调（因为这是他自身的服务的基础），他说："现在，精神是潜在组织的本质性基础，因而哲学变成了主导者。据说法国革命由哲学所致，哲学被描述为世界智慧，这不是没有理由的；哲学不仅是自在自为的真理……而且也是显现在世界事物中的真理。因此，我们不应该与这一判断相矛盾，即法国革命接受了来自哲学的第一推动力。"[1] 这是黑格尔洞察到他的直接任务的一个暗示，即要提供一种相反的推动力；虽然它不是第一推动力，但哲学通过它可以加强反动的力量。这个任务之一就是曲解自由、平等这样一些观念。但是，制服革命的民族主义宗教或许是一个更加紧迫的任务。黑格尔按帕累托的劝告的精神上完成了这一任务："利用情绪，不要把精力浪费在摧毁它们的无益努力。"他制服了民族主义，不是用直言不讳的反对，而是将其转变为训练有素的普鲁士极权主义。恰好是，他把一种强大的武器带回到它根本上就不属于的封闭社会的营垒中。

这一切都做得很笨拙。黑格尔为了取悦于政府，有时过于公开地攻击民族主义者。他在《法哲学》中写道："有些人近来开始谈论'人民主权'，以反对君主主权。但是当它与君主主义相比较时，'人民主权'就只不过成了一个含混范畴，它来自于'人民'这一野蛮的观念。没有君主……人民只不过是乌合之众。"[2] 早在《哲学

① 参阅黑格尔的《历史哲学》第465页。另见《法哲学》第258页。关于帕累托的劝告，参阅本书第13章第138页注①。

② 参阅《法哲学》第279节；次一引文见《黑格尔选集》第256页。对英国的攻击，在下一段之后有展开，见《法哲学》第257页。关于黑格尔提到的德意志帝国，参阅《历史哲学》第475页（另见本章第121页注①）——自卑感（特别是相对于英国）和敏感都诉诸于这种情感，在民族主义兴起的历史中发挥了重要作用；另见本章第100页注①和115页注①。有关英国的其他段落，参阅本章下一注释及第115页注①与正文（"艺术和科学"一词，是我加的着重号）。

全书》中，他就写道："个人的聚集往往被说成民族。然而，这样的聚集是乌合之众，而不是民族，正因为此，国家的目的之一就是，一个民族不应作为这样的聚集而存在、统治和行动。一个民族处于这样的状态，是一种没有法律、没有道德、禽兽般的状态。在这种情形下，一个民族只是一种不定型的、野蛮的盲目力量，像狂暴的充满自然力的大海，但它却不会像民族——一种精神的元素——一样自我毁灭。然而人们经常会听到这种状态被描述为纯粹的自由。"这里在向自由的民族主义者作明白无误的暗示，国王像憎恶瘟疫一样憎恶它们。当我们看到黑格尔提及早期民族主义者重建德意志帝国的梦想时，这一点会更明白。他在对普鲁士的最新发展的颂词中说道："帝国的梦幻已经完全消逝。它被破碎为主权国家。"这种反自由倾向导致黑格尔把英国说成是恶的意义上的国家的典型例子。"以英国为例"，他写道，"由于个人在公共事务中占有了绝对的分量，所以这个国家被认为拥有一切宪制中最自由的宪制。经验表明，与欧洲的其他文明国家相比，这个国家在市政和犯罪立法方面，在财产的法律和自由方面，以及在艺术和科学的安排方面，等等，都是落后的，客观的自由或合理的权力沦为形式上的[1]权力和个人的特殊利益的牺牲品；甚至在宗教的制度和奉献给它的财产方面也是如此。"这真是一个让人吃惊的陈述，尤其是

---

1. 黑格尔对"形式上的权利"、"形式上的自由"、"形式上的宪制"等的蔑视，是很有意思的，因为它是现代马克思主义者批评纯粹"形式上的"民主的含混来源，他们认为这种民主只提供"形式上的"自由。参阅本书第17章第198页注①及正文

在此可以援引几个黑格尔在其中谴责纯粹"形式上的"自由的富有特征的段落。它们都采自《历史哲学》。第471页说："与一切相反"（即与普鲁士的"整体的"恢复相反），"自由主义确立了一种原子的原则，该原则坚持个人的意志至高无上，认为一切政府应该……得到他们的"（即人民的）"明确批准。因而在肯定形式上的自由方面——这种纯粹的抽象——有争议的党派就根本不可能建立任何政治组织。"——第474页说："英国的宪制是一种纯粹的特殊权利和特权的复合体……说到具有现实自由之特征的制度"（与形式上的自由相反）"没有哪里比英国还少。就

当他把"艺术和科学"也考虑到时更是如此，因为没有谁比普鲁士更落后了，在那里，柏林大学只是在拿破仑战争的影响下才创立，正如国王所说，其设想在于"国家必须以理智的力量代替物质力量上失去的东西"。[1]在后面几页中，黑格尔忘记了他对英国的艺术和科学所说的话：他在那里说到，"在英国，历史写作的艺术经历了一个净化的过程，形成了一种更坚实和更成熟的境界。"

我们看到，黑格尔懂得其任务是反对民族主义中自由的、甚至是帝国主义的说教。他通过说服民族主义者做到这一点，即认为他们的集体主义要求是可以通过一个全能的国家而自动实现的，他们要做的一切就是协助加强国家的权力。他写道："民族国家，就其实质的合理性和直接的现实性而言，就是精神；因此它是尘世的绝对权力……国家是人民自身的精神。现实的国家，不论在其具体事务中，在其战争中，还是在其制度中，都受到这种精神的

私人权利和拥有财产的自由而言，他们表现出一种令人难以置信的缺乏：在长子继承制上可以提供充分的证明，该制度使得（通过购买或其他方式）为贵族的次子提供军事职位或教士职位成为必要。"关于"只不过是形式上的意志"和那"仍然只是形式上的""自由的原则"，可进一步参阅《历史哲学》第462页中对法国人权宣言和康德的原理的讨论。与此相对照，例如，第354页就涉及这一评论，它表明德意志精神是"真正的"和"绝对的"自由："德意志精神是新世界的精神。他的目的是实现作为自由的无限制的和自我决定的绝对真理；实现那种以自身的绝对形式作为其主旨来实现的自由。"如果我在蔑视的意义上使用"形式上的自由"一词，那么我就应该像黑格尔在《法哲学》第317L节中所讨论的那样，将它用在"主观的自由"上（在第88页注①的结尾有引述）。

① 参阅安德森《民族主义》第279页，关于黑格尔提到英国（在本段结尾的括号内有引述），参阅《黑格尔选集》第263页，即1870年版《哲学全书》第452页，另见本章第115页注①。

鼓舞……一个特定民族的自我意识是其集体精神发展的媒介……时代精神将其意志赋予其中。其他民族的精神没有权力违背这个意志：民族支配世界。”[1]因此，活跃在历史舞台上的是民族及其精神和意志。历史是各种民族为追求支配世界而竞争。由此可以推论，自由的民族主义者所提倡的改革是不必要的，因为无论如何民族及其精神都是主角；此外，“每个民族都有适合于它和属于它的宪制”（法律的实证主义）。我们看到，黑格尔不但用柏拉图－普鲁士式的国家崇拜，而且用历史崇拜，用历史成功的崇拜，取代了民族主义中的自由因素（弗里德里希·威廉成功地反击了拿破仑）。这样，黑格尔不仅掀开了民族主义历史中的新的一页，而且也为民族主义提供了一种新的理论。我们已经看到，费希特曾经为它提供过一种以语言为基础的理论。黑格尔引进了民族的历史理论。按照黑格尔说法，民族是由活跃在历史中的精神联结在一起的。它是由于共同的敌人和在战斗中建立的兄弟情谊而联结在一起的（据说种族是这样一种人的集合体，它不是由于人的出身，而是由涉及其出身的共同错误而联结在一起的。同样的，我们可以说，一个黑格尔意义上的民族是这样一批人，它由涉及其历史的共同错

---

① 本引文出自《法哲学》第331节。关于下面的两段引文，参阅《黑格尔选集》第403和267页。关于更下面的引文（说明法律的实证主义），参阅《黑格尔选集》第449页。关于统治世界的理论，另见本书第11章第18页注②及正文所概括的统治与臣服以及有关奴隶制的理论。关于民族精神、意志或天资在历史上，即在战争史上肯定自身的理论，参阅本章第114页注②和121页注①及正文。

涉及民族的历史理论问题，参阅下面对雷南的评论（齐默恩引自《近代政治理论》第190页）：“我敢说忘记自己的历史错误和犯这种错误，是民族形成中的本质要素；因此，历史研究的进步常常会危及民族性……一切个人应该有许多共同的东西，更进一步说，他们应该忘记许多东西。如今已构成一个民族的本质。”我们很难相信，雷南是一个民族主义者；然而，尽管雷南具有民主的类型，但他确实是一个民族主义者；其民族主义是典型的黑格尔式的民族主义；因为他写道：“民族是一个灵魂，是一种精神原则。”（第202页）

误而联结在一起)。这个理论与黑格尔的历史主义的本质主义如何联系在一起,是很清楚的。一个民族的历史就是其本质或"精神"的历史,就是在"历史舞台"上肯定自身。

在结束关于民族主义兴起的这一概述时,我想就迄止俾斯麦的德意志帝国建立时的事件作点评论。黑格尔的策略是利用民族主义的情绪,而不在摧毁它们的无益努力中浪费精力。但是,有时这种谄媚的伎俩似乎带来相当奇怪的结果。中世纪的基督教教义变成了极权主义的信条,并不能完全压制它的人道主义倾向:基督教一次又一次地突破极权主义的外衣(并被作为异端来迫害)。这样,帕累托的劝告不仅不能用来抵消危害统治阶级的倾向,而且还能无意间维护这些倾向。同样的情形也发生在民族主义身上。黑格尔制服了它,却用普鲁士的民族主义取代了德意志的民族主义。但是,通过这样把"民族主义还原为普鲁士的成份"(用他自己的行话说),黑格尔就"维护"了它;普鲁士自身发现不得不沿着德意志民族主义的情绪的道路继续前进。在1866年攻打奥地利时,它不得不以德意志民族主义的名义和维护"德意志"的领导的借口这样做。它不得不把1871年大幅度扩张了的普鲁士宣扬为新的"德意志帝国"。一个新的"德意志民族"——按照黑格尔的民族历史理论,已由战争熔为一个联合体。

四

在我们今天这个时代,黑格尔歇斯底里的历史主义依然是现代极权主义将其快迅成长归之于它的催化剂。它的运用,正如本章第五节将会表明的,既提供了基地,也把理智的不诚实教给了知识分子。我们必须明白这一教训,即理智的诚实对我们所热爱的一切都是基本的。

然而,就这些吗?这公平吗?认为黑格尔的伟大之处在于他

事实上是一种新的、历史的思维方式——一种新的历史感的创造者，不是什么都没说吗？

许多朋友批评我对待黑格尔的态度，批评我没能看到他的伟大之处。他们当然是完全正确的，因为我的确没有看到这点（现在依然如此）。为了弥补这一不足，我对这个问题作了一种非常系统的探索，黑格尔的伟大在哪里呢？

结果令人失望。无疑，黑格尔关于历史剧的浩瀚和伟大的说法，创造了一种对历史感兴趣的氛围。无疑，他那宏大的历史概括、分期和解释，吸引了一些历史学家，向他们提出了要创造有价值的和详细的历史研究的挑战（这种研究近乎永恒地表明了黑格尔的发现以及他的方法的缺点）。然而，这种挑战对历史学家和哲学家的成就有什么影响吗？或者勿宁说，它不就是对宣传家的成就有影响吗？我发现，历史学家倾向于评价黑格尔（如果从根本上说）是一个哲学家，而哲学家则认为他的贡献（如果有的话）在于对历史的理解上。但是，历史主义并不是历史，要相信它既不应该有一定的历史的理解，也没有揭示历史的意义。如果我们想要评价黑格尔作为一个历史学家，或者作为一个哲学家的伟大之处，那么我们就不应该反身自问，是否有人发现了他对历史的看法具有鼓动性，而应该问，是否他的这种看法中存在一些真理？

在黑格尔的哲学中，我只发现了一个重要的、或许被认为是不言自明的观念。它就是导致黑格尔攻击抽象的理性主义和理智主义的观念，这种理性主义和理智主义并不认为理性应该感激传统。对下面这个事实应该有一定的认识（然而黑格尔在逻辑中忘记了它）：人不能白手起家，从无中创造出一个思想的世界；而他们的思想主要是理智传承的产物。我准备承认，这是一个重要的观点，如果人们愿意探索的话，在黑格尔那里可以找到它。不过我否认这是黑格尔本人的贡献。它是浪漫主义时代的共同财富。一切社会存在都是历史的产物；不是理性设计的发明，而是由不同的历史事件、

不同的观念和利益的相互作用、不同的苦难和情感呈现出不同的形态，这一切都要比黑格尔古老。它可以追溯到埃德蒙·伯克，他对传统对于一切社会制度的功能所具有的意义的赞赏，对德国浪漫主义运动的政治思想产生了巨大影响。这种影响的痕迹在黑格尔思想中可以找到，但只是以一种夸大的、站不住脚的历史和进化的相对主义的形式出现——以一种危险的理论形式出现，即认为今天所相信的，实际上是今天才是真的，同样危险的推论是，昨天是真的（注意：是真的，而不仅仅是"信以为真"），明天可能就是假的。这种理论肯定不会鼓励赞赏传统的意义。

五

我现在继续进行对黑格尔主义最后一部分的讨论，分析新部落主义或极权主义对黑格尔学说的依赖。

如果我的目的是写一部分关于极权主义兴起的历史，我就必须首先讨论马克思主义；因为法西斯主义部分起因于马克思主义在精神和政治上的衰败（我们将会看到，关于列宁主义和马克思主义的关系，可能会得出一个类似的陈述）。然而，由于我的主要论题是历史主义，所以我准备先解决法西斯主义，稍后再来讨论作为早就产生的历史主义的最纯粹形式的马克思主义。

在对自由和理性的长期反叛中，现代极权主义只是其中的一个插曲。与过去那些较老的插曲相比，这种不同主要不在于它的意识形态，而在于这一事实，即它的领导人实现了一种其前辈的最大胆的理想：他们使反叛自由成了一种流行的运动（当然它的普遍性不必估计过高；知识分子只是人民群众的一部分）。它之所以可能，是由另一种流行运动的衰败造成的，即在有关国家，社会民主党或马克思主义的民主翻版衰败了，在劳动人民的心目中，后一种运动是赞成自由和平等的观念的。人们逐渐明白，这个运动 1914

年没有采取一种决定性的反战立场，不是偶然的；当人们逐渐弄清楚，它无助于应付和平问题，尤其无助于应付失业和经济萧条时，当最后这个运动为自己半心半意地反对法西斯主义作辩护时，那么自由的价值和平等的可能性的信仰就受到了严重的威胁，对自由的长期反叛就不择手段地获得或多或少的群众支持。

法西斯主义不得不接受马克思主义的部分遗产，这一事实解释了法西斯主义意识形态的一个"初始的"特征，因为正是在某一观点上它背离了反叛自由的传统特征。我想起的这一观点是，法西斯主义不太喜欢公开诉诸超自然的力量。这并不是说，它必然是无神论的或缺少神秘的和宗教的因素。然而，透过马克思主义而广为传布的不可知论却导致了这一情形：在工人阶级之中，没有哪一种以普及性为目的的政治信条能够使它自身就范于任何传统的宗教形式。这就是法西斯主义，至少在其早期阶段，将其官方意识形态附加上某种19世纪的进化论唯物主义的混合物的原因。

因此，法西斯主义者谋划的公式在所有国家都是一样的：黑格尔加上少量的19世纪的唯物主义（尤其是海克尔提出的具有某种粗野形式的达尔文主义[①]）。种族主义中的"科学的"因素可追溯到海克尔，1900年他负责一项有奖竞赛，其主题是："在国家内部的和政治的发展方面，我们能从达尔文主义的原理中学到什么？"一等奖被授予沙尔迈尔的一部种族主义的长篇巨著，沙尔迈尔因而成为种族生物学的鼻祖。尽管其起源有很大差别，但是看看这种唯物论的种族主义与柏拉图的自然主义有多么强烈的相似，是很有意思的。

① 海克尔几乎很难被当作一位哲学家或科学家。他把自己称作自由思想家，但他的思想并未能充分防止他在1914年要求"下列胜利果实"：

"(1)从英国的专制中解放出来；(2)德国海军和陆军侵占英国海盗国家；占领伦敦；(3)分割比利时"；这种观念有着漫长的历史渊源（见《百年来的一元论》，1914年第31和32期订本，第65页，引自《德国如是说》第270页）。

沙尔迈尔的得奖论文是：《民族生活中的遗传与选择》。

在这两种学说中，基本的思想是：退化，尤其是上层阶级的退化，是政治衰败（读做：开放社会的进步）的根源。此外，近代的血统与土地的神话，在柏拉图的地生人的神话中，也找到了其精确的对立物。不过，现代种族主义的公式不是“黑格尔＋柏拉图”，而是“黑格尔＋海克尔”。我们将会看到，马克思用物质，用物质的和经济的利益，取代了黑格尔的“精神”。同样的，种族主义用某种物质的东西，即血统或种族的准生物学概念，取代了黑格尔的精神。成为自我发展的本质的，是血统而不是“精神”；成为世界的主权并在历史的舞台上展示自身的，是血统而不是“精神”；决定一个民族的本质的命运的，是它的血统而不是“精神”

黑格尔主义转化为种族主义或精神转化为血统，对黑格尔主义的主要倾向并没有多大的改变。它只是给它涂上了一层生物学或现代进化论的色彩。结果是一种唯物主义的同时也是神秘的关于自我发展之生物学本质的宗教，很容易让人想起创造进化的宗教（其首创者是黑格尔主义者柏格森[1]），这种宗教曾被萧伯纳与其说是深刻不如说是预言式地表述为“一种信仰，它遵循着所有曾经控制人性的宗教的首要条件，即它必须是……一种后设生物学”。的确，这种种族主义的新宗教曾经明显地表现出一种后设成份和生物学成份，或者表现出黑格尔的神秘的形而上学和海克尔的唯物主义生物学。

现代极权主义与黑格尔主义的差别还是多的。尽管从普及性的观点看可以撇开其重要性不论，但是就其政治倾向所及而言，这种差别并不重要。然而，如果我们现在就转向这种相似性，那么，

---

① 关于柏格森的黑格尔主义，参阅本章第76页注①。关于萧伯纳的创化宗教的特征，参阅《重返米修塞拉》一书前言的最后一节：“随着创化概念的发展，我看到我们最终达到一种信仰的边缘，这种信仰符合一切曾经掌握人性的宗教的首要条件：亦即首先并且基本上是一种后设生物学。”

我们就会看到另一种情景。几乎所有比较重要的现代极权主义的观念，都直接得到黑格尔的承传。黑格尔收集和保留了A. 齐默恩[1]所谓的"极权主义运动的武器库"。虽然这些武器大部分不是黑格尔自身铸造的，却是他在各种古代长期反叛自由的战争宝库中发现的、重新发现了它们，并把它们交到了他的现代追随者手中，无疑他作出了努力。下面是一些此类最重要观念的简要清单（我省略了已经讨论过的柏拉图的极权主义和部落主义以及主人和奴隶的理论）。

（a）民族主义，依据历史主义的观念形态，国家是国家创造的民族（或种族）的精神（现在是血统）的体现；一个被选中的民族（现在是被选中的种族）注定要统治世界。（b）国家作为所有其他国家的天然敌人，必须在战争中维护其存在。（c）国家免于任何种类的道德义务；历史，即历史的成功，是惟一的裁判官；集体利益是个人行为的惟一准则；宣传家说谎和曲解真理是可以允许的。（d）战争的"伦理的"观念（总体的和集体主义的），尤其是新兴的民族反对古老民族的观念；战争，命运和名誉是最值得追求的东西。（e）伟大人物的创造性的角色，世界历史的人格，具有高深知识和伟大情感的人（现在是领导原则）。（f）英雄生活的理想（"不辞危险地活着"）以及"英雄人物"的理想，与小资产阶级及其浅薄平庸的生活的对立。

这个精神宝库的清单既不系统，也不全面。它们都是老的祖传的遗产的组成成份。它们被贮藏起来，并为我们准备着，不仅存在于黑格尔及其追随者的著作中，而且毫无例外地存在于由此类品质恶劣的精神食粮养育了整整三代的知识分子的头脑中。叔本华很早就称这

---

[1] 参阅齐默恩《近代政治理论》的精彩前言，第8页——关于柏拉图的极权主义，参阅第67页注①正文。关于主人与奴隶、统治与臣服的理论，参阅本书第18页注②；另见第118页注③。

些精神食粮是"破坏理智的假哲学",是"有害的和误用语言"。① 我现在就来对这个清单上的各种论点进行一次更详细的审查。

(a)按照现代极权主义的学说,国家本身不是最高目的。相反,这个最高目的是血统、人民和种族。较高的种族拥有创建国家的力量。种族或民族的最高目的是组成一个强大的国家,该国家能够充当其自我保存的强大工具。这个教导来自黑格尔(不过用血统取代了精神),他写道:"在一个民族的存在中,根本的目的在于成为一个国家,并把自身保存下去。一个还没有使自身形成为国家的民族,一个纯粹的民族,严格说来还没有历史,就像那些在受奴役的状态下生存的……民族一样。一个民族所发生的事情……相对于国家来说,有其本质的意义。"② 这样形成的国家将会是极权主义的国家,也就是说,它的权力必然会以其全部功能渗透和控制人们的整个生活:"因此,国家在一个民族的生活中,是一切具体要素的基础和核心:艺术、法律、道德、宗教和科学的要素……国家这个具体实在中存在的实体……是人民的精神本身。在一切国家的特殊事务中,如在战争、制度等中,现实的国家都受到这种精神的激励。"由于国家必然是强大的,它必然同其他国家争夺势力。它必然要在"历史的舞台"上肯定自己,必然要以自己的历史行动证明其特有的本质或精神,以及它的"严格界定的"民族性格,而最终目的必然是支配世界。这里可用黑格尔的话来概括这种历史主义的本质主义:"精神的本质就是活动、它自己的工作……因此,它是与民族精神并存的;它是一种具有严格界定的特性的精神,这种精神在构成其历史的事件和转化中……存在和延续。这就是它的工作——这就是这个特定的民族所成其为的东西。民族是他们的行动所成其为的东西……只要它参与了实现其崇高的目标,民族就是道德

① 参阅叔本华的《基本问题》,第 xix 页。

② 关于本段中的八处引文,参阅《黑格尔选集》第 265、402、403、435、436、399、407、267 页。另见《法哲学》第 347 节。

的、善良的和蓬勃向上的……世界历史的人们藉以达到他们的顶点的宪法，是他们特有的……因此，从……古代世界历史的人们的政治制度中，不可能学到什么……每一特殊的民族天才，只能被当作是一般历史过程中的一个个人。”精神或民族天才最终一定会在世界统治中证明自身：“一个特殊民族的自我意识……是时代精神在其中赋予其意志的客观现实性。其他特殊的民族精神没有权力违背这个绝对意志：该民族支配世界……”

但是，黑格尔不仅发展了历史的和极权主义的民族主义理论，而且还清楚地预见到了民族主义的心理学的可能性。他看到，民族主义回应了一种需要——人们想要寻找和了解他们在世界上的确定位置、以及归属于一个强大的集体组织的愿望。同时，他也展示了德意志民族主义的那种显露的特征，它的特别发达的自卑感（用一个较为新近的术语说），尤其是对于英国人。他自觉地用他的民族主义或部落主义，诉诸于我（在第 10 章）表述为文明之胁变的那些感觉，黑格尔写道：“每一个英国人都会说：我们是横渡大西洋的人，拥有世界的商业；东印度公司及其财产就属于我们……个人与那种精神之间的关系是……它能使他在世界上有一个确定的位置——成为某物。因为他在他所属的这一群人中发现了……一个业已建立起来的坚实的世界……他不得不使自己被包容进去。在这个世界中，它的工作，因而它的世界，人们的精神都享有其存在，并找到了满足。”①

① 参阅《黑格尔选集》第 435 页。关于自卑的问题，另见第 100 页注①和 104 页注②，和及正文。关于论英国的其他几段话，参阅第 104 页注②至 106 页注①及正文。在《法哲学》第 290I 节中，有一段很有意思的教诲，它包含着对总体论的一种经典的阐释。这段话表明，黑格尔不仅按照总体论、集体主义和权力来思考问题，而且他也认识到这些原则对无产阶级的组织的适用性。黑格尔写道：“下层阶级或多或少是作为无组织状态而被保持的。然而，最具重要性的事情在于，他们应该被组织起来，因为只有这样，他们才能变得强大。没有组织，他们只不过是一群乌合之众，一堆原子的聚集。”黑格尔的这段话与马克思是非常接近的。

(b)一种同属于黑格尔及其种族主义的追随者的理论是,国家本质上只能通过它与其他单个国家的对比才能存在。当今德国的一位主要的社会学家H. 弗里耶写道:"一个使自己围着自身的核心划圈的存在,即使是无意地,也会创造出界线来。而这边界——尽管是无意地——也会创造出敌人来。"① 黑格尔同样说过:"正如个人如果不与他人联系就不是一个真实的人一样,国家如果不与其他国家联系,也不会具有真实的个性……一个特定国家与其他国家的关系,表现为……情感、利益、目的、才能、道德、权力、不义、罪恶以及纯粹的外在偶发事件等的……变幻不定的游戏。它是这样一种游戏,甚至伦理整体、国家的独立性在其中也暴露为偶发事件。"因此,我们难道不该采纳康德的用联邦的方法建立永久和平的计划,试着调整这不幸的事态吗?黑格尔说道(当然不是评论康德的和平计划):"康德提出了一种君主联盟",黑格尔说的非常不严格(因为康德提出的是我们现在称之为民主国家联邦的东西),"它应该解决国家之间的争端;而神圣同盟可能渴望成为这样一种制度。然而,国家是一种个别,在其个性中,本质上就包含了否定。许多国家可以把自身构成为一个家庭,但是,这种联盟,作为一种个体性,必然创造对立面,并因而产生一个敌人。"因为在黑格尔的辩证法中,否定等于限定,因为不仅意味着界线,意味着边界,而且意味着创造对立面,创造敌人:"各国在其与其他国家的关

① 出自弗里耶的《女神雅典娜》(1935年)的这段话,科尔勒引自《反对西方的战争》(1938年)第417页。我非常感谢科尔勒的书,它使我能够在该章的剩余部分援引相当多的作者,否则我很难接触这一些人(然而,我并不总是遵循科尔勒的译文)。

关于将弗里耶描述为当代德国的主要社会学家之一,参阅哈耶克的《自由与经济制度》第130页。

关于本段中采自黑格尔《法哲学》第331、340、342和340节的四段话,见《黑格尔选集》第466、467、465和468页。关于采自《哲学全书》的一段话,参阅《黑格尔选集》第260页以下,即1870年版《哲学全书》第449—450页(所引的最后一句是第548节中第一句话的不同翻版)。

关于采自特里茨克的一句话,参阅《德国如是说》(1941年)第60页。

系中的命运和行动，揭示了这些精神的有限本性的辩证法。”这些引文都出自《法哲学》；而在其早期《哲学全书》中，黑格尔的理论预见了这些现代理论，例如，对弗里耶的理论的预见甚至就更准确：“国家的最后方面，是作为一个单一民族呈现在直接的现实性中……作为一个单一个体，它排斥其他类似的个体。在它们的相互关系中，反复无常和机遇都会发生……这种独立性……将它们之间的争端化为相互的暴力，化为战争状态……正是在这种战争状态中，国家的无上权威展示着自身……”当普鲁士的历史学家特里茨克重复下列话时，他只不过表明，他对黑格尔的辩证法的本质主义有多么了解：“战争不仅是一种实践的必然性，它也是一种理论的必然性，一种逻辑的迫切需要。国家的概念寓示着战争概念，因为国家的本质是强权。国家是通过主权组织起来的人民。”

(c)国家是法律，是道德的法律和司法的法律。因此，它不能从属于任何其他标准，尤其是不能从属于市民的道德的标尺。它的历史责任是很深重的。它的惟一评判者是世界历史。对于国家的惟一可能的评判标准是其行动的世界历史的成就。而这成就，即国家的强大和扩张，必然压倒市民私生活中的所有其他考虑；权利就是为国家的权力服务。这是柏拉图的理论；是现代极权主义的理论；也是黑格尔的理论：它是柏拉图－普鲁士的道德。黑格尔写道：“国家是伦理理念的实现。它是一种作为显露出来的、自觉的和本质的意志的伦理精神。”因此，不可能有超越国家的伦理理念。“当国家的特殊意志不能达成统一时，它们的争端只能通过战争来解决。什么样的攻击被看成是破坏条约，或者被看做是冒犯尊严和荣誉，必定仍然是不确定的……国家可以将其无限性和荣誉与它的所有方面等同起来。”因为“……国与国之间的关系是变动不居的，不存在调节它们的分歧的法官”。换句话说：“没有什么力量能够决定国家的是非……国家……可以达成相互的协议，但它们同时又不会屈服于这些协议。”(即，它们不必非要遵守它们)……“国家之间的条约……最终依赖于特殊的主权意志，鉴于

此，它们必然是靠不住的。"[1]

因此，只有一种"判断"能够加诸于世界历史的行动和事件：即它们的结果，它们的成就。因而黑格尔能够将"本质的命运，即绝对目的或与它相等的东西与世界历史的真实结果"等同起来。[2] 取得成功，亦即从不同民族精神为了权力和支配世界而进行的辩证斗争中，作为最强者出现，因而是惟一的和最后的目的和判断的惟一基础；或者如黑格尔较为富有诗意地指出的："从辩证法中产生出普遍精神，产生于无限的世界精神，对于世界历史的确定民族宣布它的裁决，而它的裁决是最高的裁决；因为世界只是世界的正义的法庭。"

弗里耶有着非常类似的观念，但他表达得更直率："历史中流行着英勇而雄壮的曲调。谁有权谁获利。谁犯错误谁垮台……要想中的，就必须知道如何射箭。"[3] 然而归根结底，所有这些观念都只是在重复赫拉克利特的话："战争……证明有的人是神，而其他的人只是人，他把后者变成奴隶，把前者变成君主……战争是公正的。"按照这些理论，在受到侵犯的战争和进犯邻国的战争之间，并没有道义上的差异；惟一可能的差异是成功与否。《奴隶制：它的生物学基础和道德证明》一书的作者、主人种族和主人道德的首倡者 F. 海瑟认为："如果我们是保卫自己，那么，就一定也会有侵略者……既然如此，我们为什么不自己去作侵略者呢？"但是即使这个学说（其先驱克劳塞维茨的有名的理论是：进攻总是最佳的防卫），也是黑格尔的；因为当谈到引起战争

① 参阅《法哲学》第 257 节，即《黑格尔选集》第 443 页。关于后二段引文，见《法哲学》第 334、339 节，即《黑格尔选集》第 467 页。关于本段中的最后一处引文，参阅《法哲学》第 330 和 333 节。

② 参阅《黑格尔选集》第 365 页；着重号是我加的。关于接下的引文，见《黑格尔选集》第 467 页，即《法哲学》第 340 节。

③ 科尔勒引自《反对西方的战争》第 418 页——关于赫拉克利特，见本书第 1 卷第 2 章第 39 页注①正文——关于海瑟，见科尔勒同上书；另见在本书第 11 章经 18 页注② 中所提到的黑格尔的奴隶制理论——关于本段中的结论性引文，参阅《黑格尔选集》第 467 页，即《法哲学》第 334 节。关于将"防御战"转化为"征服战"，参阅同上书第 326 节。

的攻击时，黑格尔不仅指出了“防御战”转变为“征服战”的必要性，而且他告诉我们，一些有强烈个体性的国家，“自然更容易动肝火”，以便为他委婉地称作“剧烈活动”的行为寻找借口和场合。

随着作为与国家或民族有关问题的惟一裁判官的历史成就的建立，随着企图打破诸如侵犯与防卫之类的道德界限，驳斥良心的道德成为必要。黑格尔通过建立他所谓的“真正的道德或社会公德”与“虚假道德”的对立，做到了这一点。毋须说，这种“真正的道德”是柏拉图的极权主义的道德与少量的历史主义的结合，而他同时还描述为“只是形式上的正直”的“虚假道德”，则是个人良心的道德。黑格尔写道：“我们可以公正地建立道德或社会公德的真正原则，以反对虚假的道德；因为世界史比具有个人特征的道德——个人的良心、他们的特殊意志和行为方式——占据着更高的地位……精神的绝对目的所要求和所要完成的，神所要做的，就是超越……善恶动机的非难……因此，它只是形式上的正确，而被活的精神所舍弃，只有那些用自己的准则去对待古代的权力和秩序的人坚持它。”（这就是说，比如那些谈及《新约》的道德主义者。）“伟大人物的行为，世界历史的人物的行为……决不会与不相干的道德要求相冲突。祈祷谦虚、谦让、博爱以及克制等个人德行，不应该用来反对他们。世界史原则上完全可以忽略道德……所位诸的循环圈。”[①] 这里我们终于看到了对于1789年观念中第三个观念，即博爱观念，或者如黑格尔所说的慈善观念，以及良心的伦理学的曲解。这个柏拉图－黑格尔式的历史主义道德理论被重复了一遍又一遍。例如，著名的历史学家E. 迈耶说：“肤浅的和道德化的评判——它用市民道德的杆尺来评价伟大的政治事业——忽略了国家及历史责任的更深层的、真正的道德的因素。”

① 关于本段中出自黑格尔的所有这些话，参阅《黑格尔选集》第246页，着重号是我加的。另一段表述世界史必然制服道德的话，见《法哲学》第345节。关于迈耶，参阅本书第1卷第10章第334页注②(2)。

一旦持有这种观点，那么，就不会对宣传家的谎言和歪曲真理再有什么犹豫，尤其是如果它在推进国家的权力方面取得成功的话。然而，黑格尔对这个问题的研究是很细致的。他写道："一颗伟大的心灵曾经公开提出这一问题，即是否可以允许欺骗人民？回答是，人民不会允许他们自身在实质性的基础方面受骗。"（道德学巨擘 F. 海瑟说："在种族灵魂颁布命令之处，不可能有错误。"）黑格尔继续写道："然而在有关方式问题上，它知道这是自我欺骗……因此，对舆论只值得像予以蔑视那样来评估……所以，摆脱舆论是成就一切大事的首要前提……而伟大成就却一定会受到舆论的认可和接受……"[①] 总之，要算计的总是成功。如果谎言成功了，那它就不是谎言，因为在其实质性的基础方面，人民并没有受骗。

(d)我们看到，国家，尤其是在它与其他国家的关系中，是不受道德约束的——它是非道德的。因而我们可以期望听到，战争不是一种道德的恶，而在道德上是中立的。不过，黑格尔的理论却蔑视这种期望；这寓示着，战争本质上就是善。我们读到："战争中有一种伦理的因素，我们有必要承认，像财产和生命这类的有限事物是偶然的，必然性首先以自然力的形式表现出来，因为一切有限的事物都是有死的和过渡性的。但是，在伦理的秩序中，在国家中……这种必然性被提升为自由的工作，提升为道德律……战争……现在成了一种……权力的……要素……战争有其深刻的意义，借助战争，国家民族的伦理的健康得到保存，它们的有限目的被根除……战争保护人民免于腐化，这种腐化是长期的和平导致的。历史呈现为不同时期，这些时期证明成功的战争如何消除了内部的不安……这些因内部纷争而被分裂的

① 见《法哲学》第 317 节以下；参阅《黑格尔选集》第 461 页；关于类似的话，见第 316 节："舆论如它所曾是的那样，是一种持续的自我矛盾"；另见第 301 节，即《黑格尔选集》第 456 页以下及第 318 节。（黑格尔论舆论的进一步的观点，另见第 125 页注②正文。——关于海瑟的评论，见科尔勒同上书第 234 页。

民族，由于对外战争而赢得了国内和平。”[1] 这些引自《法哲学》的话，表明了柏拉图和亚里士多德关于“繁荣的危险”的教导的影响；同时，这些话也是把道德与健康、伦理学与政治或权利与权力等同起来的范例；我们将会看到，就像出自黑格尔《历史哲学》的下边这段话所表明的，这直接导致了把道德和活力等同起来（这段话紧随在已提及的那段话之后，它把民族主义当作克服人们的自卑感的手段来讨论，并因而提出，甚至战争也能成为达到这种高尚目的的合适手段）。同时，它还明显是寓示着一种现代的侵略理论，即认为年轻的或尚未形成的国家反对可恶的古老占有者的国家是道德的。黑格尔写道：“当一个民族参与实现了它的宏伟目标时，它就是有道德的和充满活力的……但是，这点达到之后，民族的精神所展示的这种活动……就不再需要了……民族在战争与和平中依然能实现许多事情……不过活的灵魂本身可能被说成已经停止了活动……当民族从成年过渡到老年时，它过的是与个人一样的生活……这种实体性的纯粹习惯性生活（钟表上了弦就会自动走），是一种会引发自然死亡的生活……因而会以自然死亡去消灭个人和民族……当一个人在本质上已经趋于自然死亡时，他只能亡于暴殄。”（这最后的评述属于衰落与倾覆的传统）。

黑格尔关于战争的观念是极端现代的；他甚至想象到了机械化的道德结果；或者说，他在机械化战争中看到了极权主义或集体主义的道德精神的结果：“有各种不同勇敢。动物的或强盗的勇气、源于荣誉感的勇敢、骑士的勇敢，都尚不成其为真正的勇敢形式。在文明的民族中，真正的勇敢在于准备将自身全部奉献给国家，从而只把个人算作大家中的一员。”“个人的勇猛是不重要的；重要的方面在于对普遍

① 参阅《黑格尔选集》第464、465页；关于出自《法哲学》的这些话，见该书第324节；关于出自《历史哲学》的接下一段话，参阅《黑格尔选集》第436页（后面所引述的一段话继续富有特征地写道：“……本质上自然死亡，例如德意志帝国的各城邦、德意志帝国的宪制。”有关这一点，参阅第104页注②及正文）。

的自我从属。这种较高形式的勇敢使得勇敢显得更加机构化……不是针对分散的个人,而是针对敌对的整体"(这里我们有了对总体战争的原则预言);"……个人的勇猛表现为非个人性。这个原则导致了枪的发展;它不是一个偶然的发明……"黑格尔以类似的语调谈到火药的发明:"人道需要它,它很快出现了。"(多么仁慈的神啊!)①

因此,当哲学家 E. 考夫曼 1911 年反驳康德的自由人的共同体的理想时,用的就是最纯粹的黑格尔主义:"这个社会理想不是一个有自由意志的人的共同体,而是一场胜利的战争……正是在战争中,国家展示它的真正的本性。"② 著名的军事科学家 E. 班瑟也是如此,他在 1933 年写道:"战争意味着一个时代的全部精神能量的……最高强化……精神和行动联结起来了。不错,战争提供了人类灵魂尽其可能展示自身的基础……没有哪里能够像在战争中一样,能够使种族的……意志完整地展示出来。"鲁登多夫将军 1935 年继续说:"在所谓和平年代,政治……只有一种意义,即为整体战争作准备。"因而他只是更准确地阐述了一种由著名的本质主义哲学家麦克斯·舍勒 1915 年表述的观念:"战争意味着国家处于最现实的成长和兴起之中:它意味着政治。"弗里耶在 1935 年重新阐释了同样的黑格尔的理论:"国家从其存在的第一刻起,就处于战争的领域中……战争不仅是国家活动的最完满的形式,它也是国家置身其间的要素;战争之被延迟、预防、伪装、回避,当然都必然包含在这个术语中。"然而,F. 伦茨在其《作为

① 参阅《法哲学》第 317L 和 328 节,即《黑格尔选集》第 465 页(着重号是我加的)。关于对火药的评论,参阅黑格尔《历史哲学》第 419 页。

② 关于采自考夫曼、班瑟、鲁登多夫、舍勒、弗里耶、伦茨、荣格等人的引文,参阅科尔勒《反对西方的战争》第 411、411、412、411、417、411 以及 420 页——关于采自费希特《告德意志民族书》(1808 年)的引文,见 1871 年德文版第 49 页,J.H. 费希特编;另见齐默恩的《近代政治理论》第 170 页——关于斯宾格勒的重申,见其《西方的没落》第 1 卷,第 12 页;关于卢森堡的复述,参阅其《二十世纪的神话》(1935 年)第 142 页;另见本书第 8 章注释,以及拉德尔的《绝不妥协》(1939 年)第 116 页。

价值原则的种族》一书中得出了一个最大胆的结论，他尝试性地提出一个这样的问题："但是，如果人道是道德的目的，那么我们难道不是竟然坚持了错误的一面？"当然他通过这样回答而立即放弃了这个可笑的提法："我们不应该认为人道会谴责战争；相反，是战争谴责了人道。"这个观念被 E. 柔格与历史评论联系起来了，他说："人道主义理想，或人类观念……不是历史的调节者。"但是，最初的反人道主义的论点应该归诸黑格尔的前辈、被叔本华称为"空谈家"的费希特，谈到"人道"一词时，费希特写道："如果有人对德国人提出，罗马人的'人道'一词可以确切地译成'刚毅'一词，那么……德国人会说：'毕竟没有那么多人去做人而不做野兽！'这就是德国人的说话方式，而罗马人是不可能这样说的。因为在德语中，'刚毅'仍然是一个纯现象的范畴；它从不会像在罗马人中那样成为一个超现象的观念。无论谁想狡猾地把这个'异邦的罗马符号'（即人道一词）"私运到德国人的语言中，显然会因此而降低他们的道德水准……"斯宾格勒重复了费希特的理论；他写道："刚毅或者是一种动物学上的表述，或者是一个空洞的词汇"；卢森堡也持这一观点，他写道："当一个异邦的动机，如拯救、人道主义理想以及人道主义的文化等被铭刻在人的心灵时，他的内在生活就变得低下。"

科尔勒令人惊讶地说道（我要十分感谢他的著作为我提供了大量的材料，否则我就无法接触到它们）："我们这些赞成……政府和社会组织使用合理的、文明的方法的人，都认为战争本质上就是一种恶……"此外，在我们大多数人（不抵抗主义者除外）看来，在一定的情况下，战争或许会成为一种必要的恶，他继续说："尽管民族主义者的态度不必意味着要求一种永久的或经常的战争，它却是不同的。它在战争中看到的是善，而不是恶，尽管它像特意为难得的重大节日储备的烈酒一样，是一种危险的善。"[①] 战争不是一种普通而丰富的恶，而

① 参阅科尔勒同上书第 412 页。

是一种稀少却又珍贵的善:这点概括了黑格尔及其追随者的观点。

黑格尔的功绩之一是复活了赫拉克利特的命运观念;他坚持认为[1]这个光荣的希腊的命运观念,作为对一个人或一个民族的本质的表达,与唯名论的犹太人的普遍法律的观念(不论是自然法的,还是道德律的)是对立的。关于命运的本质主义学说可以从这一观点推出(就像上一章指出的),即民族的本质只能在历史中揭示自身。它不是在鼓励无为意义上的"宿命论";"命运"并不等同于"前生注定",情况正好相反。人本身,人的实在本质,人的内在灵魂,人所构成的一切(由意志和情感而不是理性),在人的命运的形成中具有决定性的意义。由于黑格尔扩充了这种理论,"命运"和"命定"的观念就这样成了反叛自由的令人喜爱的执迷物。科尔勒正确地强调了种族主义(它体现了使人成为某个种族的成员的命运)和敌视自由之间的联系。科尔勒说:"种族的原则意味着包括并表达了对人的自由的完全否定、对人的平等权利否定,是当面向人类挑战。"他还正确地认为:种族主义倾向于"用命运反对自由,用无法控制和论证的血统的强制驱力反对个人意识。"[2]黑格尔甚至表达对这种倾向,虽然通常中以一种有点暧昧的方式。黑格尔写道:"我们所称作的原则、目的、命运、精神的本性或理念,是一种隐藏的、未发展的本质,无论它本质上如何真实,但并不是完全实在的……促使它们存在的动力……是人的需要、本能、倾向和情感。"近代整体教育的哲学家E. 克里克朝宿命论又前进了一步:"个人的所有合理意志和活动只能限于他的日常生活;超出这个范围,就其受制于命运的超然力量而言,他只能达到一种更高的命运和实现。"当他阐述这番话时,似乎反映了个人的经验:"一个人要成为一种

① 参阅柴尔德《黑格尔传》(1883年)第26页。

② 参阅科尔勒同上书第438页——关于出自黑格尔的话,参阅《黑格尔选集》第365页——关于克里克,参阅科尔勒同上书第65页以及克里克的《民族政治的教育》1932年德文版第1页;引自《德国如是说》第53页——关于黑格尔对情感的强调,另见本章第125页注②。

富有创造性的和相应的存在，不是通过他自身的合理的设计，而只能通过对他上上下下起作用的各种力量，这种力量并非源自于他自身，而是通过他自身开辟道路……”然而，当这同一位哲学家认为，不仅“‘客观的’或‘自由的’科学时代结束了”，而且“纯粹理性”的时代也结束了时，就是将最内心的个人经验作了无根据的概括。

与命运观念一起，它的对应物即名声观念也被黑格尔复活了：“个人……都是工具……他们私人通过参与实际事务（它独立于他们而被准备和安排）的个人贡献所得到的……是奖赏他们的名声。”[①] 新近异教化了的基督教的宣传家斯塔帕尔立刻重复说：“所有伟大的行动都是为了名声和荣耀而去做的。”但是，这个“基督教的”道德学家甚至比黑格尔还要激进，他教导人们说：“形而上学的荣耀是一种真正的道德，”因而这一真正的道德的“绝对命令”传播说：“从事这种富有荣耀魅力的行为吧！”

(e)然而，荣耀不是每个人都能得到的；荣耀的宗教寓示着反平等主义——它寓示着一种“伟大”的宗教。因此，现代种族主义“不懂得灵魂之间的平等，不懂得人与人之间的平等”[②]（卢森堡语）。这样，从不断反叛自由的武库中，或者从黑格尔所称作的世界历史人格的观念中采纳领袖原则，就不存在障碍了。这个观念是黑格尔喜欢的论题之一。在讨论“是否允许欺骗人民”这一不敬的问题（见上）时，他说道：“在舆论中，一切都有真有假，但在其中发现真理则是伟人的职责。一个时代的伟人，就是能够表达该时代的意志的人；他告知时代的意愿

① 参阅《黑格尔选集》第268页，即《哲学全书》第456页；关于斯塔帕尔，参阅科尔勒同上书第292页。

② 关于卢森堡，参阅科尔勒同上书第295页。关于黑格尔的舆论观点，另见第120页注①；关于本段中所援引的话，见《法哲学》第318节，即《黑格尔选集》第461、375、377、377、378、367、368、380、368、364、388和380（着重号是我加的）。关于黑格尔对情绪、情感和自我旨趣的颂扬，另见第124页注②正文。

是什么;并将其实现。他按照自己要实现的时代的内在精神和本质而行动。一个人如果不是懂得如何藐视舆论的人,就像没有主心骨一样,永远不会实现任何伟大的事业。"这个把领袖刻划为宣传家的精彩描述,与关于伟人之伟大的精心制作的神话结合在一起了,即在于伟人是历史中精神的头等工具。在讨论"历史人物——世界历史的个人"时,黑格尔说:"他们是实践的、政治的人。但同时他们又是有思想的人,洞察到时代的要求——洞察到什么已经发展成熟……世界历史的个人——一个时代的英雄——因而必被认作该时代有清晰洞察力的人;他们的行为,他们的言论,都是该时代最好的……正是他们最识事务;其他人从他们那里了解、赞成、或者至少是默许他们的政策。因为在历史上跨出这新步骤的精神是一切个人的内心深处的灵魂;然而是处于唤起伟大的无意识的情况下……因此,其追随者会追随那些灵魂的领袖们,因为他们感到包含在他们自身的内在精神中的不可抗拒的力量。"但是,伟人不仅是具有伟大理解力和智慧的人,而且是具有伟大的情感的人——首要的当然是具有政治情感和野心。因而他能够唤起其他人的情感。"伟人形成了令其自身而不是别人满意的目的……他们之所以成为伟人,是因为他们有愿望并且实现了某种伟大的事情……世界上没有什么伟大的事情是不需要情感而能实现的……这可以被称作理性的狡黠——即它设立了为自身工作的情感……不错,对于我要表达的意思来说,情感不是一个很合适的词语。我在此不过意指人的源于个人的利益的活动——尤其是源于(假如你愿意)追求自我的设计——具有这一种限定,即全部意志和性格的能量可以被投入其成就之中……情感、个人目标和自私欲望的满足是……行动的最有效的源泉。其力量在于这一事实,即他们不考虑公正和道德强加给他们的种种限制;而这些自然的冲动对他们的追随者的影响,比之那些人为的和烦人的倾向于命令和自我约束的纪律、法律和道德,则更为直接。"自卢梭以来,浪漫的思想学派意识到,人主要的不是理性的。然而当人道主义者把合理性当作目的来固守时,反叛

理性一方为了政治的目的，开拓了对人的非理性的这种心理学的洞察。法西斯主义者诉诸"人的本性"就是诉诸人的集体主义的神秘需要，诉诸"人这个无知者"。用刚刚引述的黑格尔的话来说，这种狡黠的顶峰是由黑格尔在这一最大胆的辩证曲解中达到的。当他口头上为理性主义服务时，当他比他前后的一切人都要更加高谈阔论"理性"时，却以非理性主义告终；在一种不仅是对情感而且也是对残忍暴力的神化中，黑格尔写道："理性的绝对兴趣在于这个道德全体"（即国家）"应该存在；并在此间谎称英雄们的正当和功绩，国家的缔造者无论曾经如何残忍，他们都应该成为那种……可以毫不顾忌地对待其伟大的甚至是神圣的利益的人……但是，这样一种强有力的形式必然会践踏许多无辜的花朵；它必然要在自己的征途上把许多对象压得粉碎。"

（f）把人不是看成一个理性的动物而是一个英雄的动物。这种观念不是理性的反叛发明的；它是一种典型的部落主义理想。我们有必要把这种英雄人物的理想与对英雄主义的更合理的崇敬区分开来。英雄主义一直是而且仍将是值得赞美的；但是我想，我们的赞美主要应该基于我们对英雄所献身的事业的赏识。我想，强盗行径中的英雄因素就不怎么值得赏识。然而，我们应该赞美斯各特船长及其伙伴，如果可能的话，甚至更应赞美从事X射线和黄热病的研究的英雄；当然还有那些捍卫自由的人们。

部落主义的英雄人物的理想，尤其是它的法西斯主义的形式，是建立在不同的观点之上的。它直接攻击那些使英雄主义值得我们赞美的事物——诸如文明的推进等。因为它本身就是对文明生活的观念的一种攻击；这已被斥责为肤浅的和唯物主义的，因为它抱有安全的观念。让我们冒险活着吧！这就是它的命令；你遵从这道命令而从事的事业则具有次要的重要性；或者如W. 毕斯特所说："转变天平的是好的战斗之类，而不是一种'好的事业……它只涉及如

何斗争，而不是为了我们所斗争的对象。”[1] 我们又一次发现这个论点是对黑格尔的观念的一种进一步的阐发。黑格尔写道：“在和平时期，市民生活变得更加扩大，每个领域都受到设防……最终是所有的人都变得迟钝了……来自传教士的宣传多半是暂时性事物的不安、空虚和不稳。然而每个人都认为，他至少要设法把持住自己的拥有物……有必要承认……财产和生命都是偶然的……让不安最终以佩带闪光军刀的轻骑兵的形式出现，并显示其重要的活动吧！”在另一个地方，在黑格尔为他所说的“纯粹的习惯生活”描绘了一幅暗淡的图画；他似乎以它意指某种类似于文明共同体的普通生活：“习惯是一种没有对立的活动……在这种活动中，充实和风趣是谈不上的……只是一种外在的和感官的”（即今天某些人喜欢称其为“唯物主义的”）“存在，它已不再充满热情地将自身投入到对象中去……是一种没有理智或活力的存在。”黑格尔总是信仰他的历史主义，把他的反功利主义态度（不同于亚里士多德对“繁荣的危险”的功利性评价）建立在自己对历史的解释之上：“世界史不是幸福的戏剧。幸福时期在它那里只有空白页，因为它是和谐的时期。”因此，自由主义、自由和理性通常是黑格尔攻击的对象。听听那些歇斯底里的叫喊吧：我们要历史！我们要命运！我们要战斗！我们要锁链！这些叫喊回响在黑格尔主义的大厦，以及封闭社会和反叛自由的堡垒之中。

撇开黑格尔的官方的乐观主义不论（这种乐观主义曾经是建立在其合理的即实在的这一理论之上的），但是在他那里，还是存在人们可以追溯到厌世主义的特征，现代种族哲学家之中的较聪明者都

[1] 关于毕斯特，参阅科尔勒同上书第414页——关于出自黑格尔的引文，见《黑格尔选集》第464、464、465、437（此话与柏格森有某种值得注意的类似）以及第372页。（引自《法哲学》的话都出自第324、324L、327L节。）——关于对亚里士多德的评论，见亚里士多德的《政治学》第7卷，15，3（1334a）。

有这个特征；早期的种族哲学家（如拉加尔德、特里茨克或莫勒·冯·丹·布鲁克）或许不会如此，但著名历史主义者斯宾格勒以后的那些历史主义者都具有这个特征。无论是斯宾格勒的生物学全体论、直观理解力、集团精神和时代精神，甚至还是他的浪漫主义，都没有使这位算命先生摆脱厌世主义的观点。在这种“冷酷的”行动主义中，明显无误地存在一种空虚绝望的因素，这种行动主义被留给了那些能够预见未来但当未来降临时却感到自己不过是工具的人。这种对事物的悲观看法同等地为种族主义的两派——“无神论”派和“基督教”——所分有，看到这点是很有意思的。

斯塔帕尔属于后者（不过还有其他人，如戈加尔顿），他写道：“人在其整体上受原罪的支配……基督徒知道，生活在原罪以外对他来说是不可能的……因此，他避开了道德吹毛求疵的琐事……一种道德化的基督教是彻头彻尾的反基督教……上帝创造了这个易死的世界，它就注定要毁灭。这样，命运就注定它要走向灭亡了！谁设想自身能够把它变得更好，谁想要创造一种‘更高尚的’道德，谁就是对上帝进行荒谬的、可怜的反叛……天国的希望并不意味着期待死后升天的幸福；它意味着服从和战争中的同志友谊。”（复归于部落。）“如果上帝命令他的子民走向地狱，那么他盟誓过的信徒……必定会走向地狱……如果他派定他的子民永远受苦，这也必须忍受……信仰不过是胜利的另一个名词。上帝要求的就是胜利……”[1]

在当代德国的两位主要哲学家、“存在主义者”海德格尔和雅斯贝尔斯的著作中，也活跃着一种类似的精神，两人最初都是本质主义哲学家胡塞尔和舍勒的追随者。海德格尔通过恢复黑格尔的无的哲学

① 关于斯塔帕尔，见科尔勒同上书第255—257页。

而赢得声誉：黑格尔“建立”了“纯有”和“纯无”是同一的理论：[1]他说过，如果你试图思考纯有的范畴，那么你必须从它那里抽象出所有特殊的“对象的规定”，因此，正如黑格尔所指出的，“剩下无仍存在着”（这种赫拉克利特的方法可以用来证明各种美妙的同一，诸如纯富有与纯贫穷的同一，纯主人与纯仆人的同一，纯亚利安主义与纯犹太主义的同一）。海德格尔有独创性地将黑格尔的无的理论运用到这实际的生命哲学，或“实存的”哲学。生命和实存只有通过理解无，才能获得理解。在他的《何谓形而上学？》中，海德格尔说：“研究应该深入到存在者，或者说深入到无……深入到惟一存在者，并超越它而深入到无。”研究无（“我们到哪里寻找无？我们在哪里能找到无？”）靠“我们知道无”的事实而成为可能；我们通过恐惧而知道它：“恐惧揭示无。”

恐惧；对无的恐惧；对死亡的烦恼，这些是海德格尔的实存哲学的基本范畴；生命的真正意义在于“被抛向实存，指向死亡”。[2] 人的实存被解释为一种“无情的风暴”；人的“规定了的实存”是“在充分的自我意识和烦恼中……成为自我，热情地自觉走向死亡”。但是，这些悲观的表白并非完全没有令人愉快的一面。读者不必完全被海德格尔的走向死亡的情绪所压倒，因为在海德格尔那里，权力意志和生存意志似乎并不比他的老师黑格尔发展得少。海德格尔1933年写道：“德国大学的本质的意志是一种科学的意志；是一种履行德意志民族——作

① 参阅《黑格尔选集》第100页：“如果我忽略对象的一切规定，那么剩下的就是无。”——关于海德格尔的《何谓形而上学？》，参阅卡尔纳普在《知识》杂志上的文章，第2卷第229页。关于海德格尔与胡塞尔及舍勒的关系，参阅克拉大特的《从胡塞尔到海德格尔》（1932年德文版）。评论海德格尔像维特根斯坦一样，承认他的语句是无意义的，也许是很有意思。海德格尔写道：“关于‘无’的问题和回答，本身同样是胡说性的”（见《知识》杂志第2卷第231页）从维特根斯坦《逻辑哲学论》的观点看，对驳斥这种承认自己谈论胡说们却是具有深刻意义的胡说的哲学，我们能说什么呢？（参阅本书第1卷第10章第358页注①。）

② 关于这些引自海德格尔的话，参阅科尔勒同上书第221、313页。关于叔本华对卫道士的劝告，参阅《叔本华全集》第5卷，第25页（注释）。

为一个在自己的国家中体验自身的民族——一的历史精神使命的意志。科学和德国的命运必须取得权力，尤其是在本质的意志中。”这段话尽管不具有原创性或清晰性的价值，但肯定表达了一种对老师的忠诚；尽管如此，那些海德格尔的崇拜者却还在相信他的“实存哲学”的深刻性，这不由得使人想起叔本华的话：“谁能真的相信真理也会像副产品一样出现呢？”如果看一下海德格尔引文的最后一段话，他们也许会反身自问：叔本华对一位最不诚实的卫道者的劝告，在德国内外，是否没有被许多教育工作者用来对那些有希望的青年人设施成功的管理呢？我想起了这一段话：“如果你想让年轻人的才智变得迟钝，并使他们的头脑变得不适于任何思想，那你最好就是让他们去读黑格尔。因为那些彼此抵消和相互矛盾的词句的怪异堆积，驱使心灵徒劳地折磨自身，试图思考什么与它们相联系的东西，直至最后因精疲力竭而崩溃。因此，任何思考就这样完全被摧毁了，年轻人最终把空洞的、肤浅的冗词误认作真实的思想。一个担心其防卫能力会因为自己的计划而变得过于理智的卫道士，可以通过无知地提议阅读黑格尔来防止这种不幸。”

如果有可能的话，雅斯贝尔斯甚至比海德格尔更坦率地宣布了自己的虚无主义倾向。[①]爱……”——（第2小节，第雅斯贝尔斯教导说，

① 关于雅斯贝尔斯，参阅科尔勒同上书，第270页。科尔勒在该书第282页中称雅斯贝尔斯为“海德格尔的小兄弟”。但我不同意这种说法。因为雅斯贝尔斯与海德格尔相反，无疑他写了许多内容有趣的著作，甚至写了一些内容建立在经验之上的书，例如他的《普通心理病理学》但我也可以在此从其早期著作《世界观的心理学》中引述几段话。该书首次于1910年出版，我引的是1925年的德文版第3版。这些话表明，雅斯贝尔斯的世界观在海德格尔从事写作之前，无论如何要进步很多：“要认识人的生命，我们必须看他在当下是如何生活的。曾被生活过的当下就是过去，是温热的血、是直接性、是生命是物体存在，是实在的总体、是仅有的具体事物……人只能在当下中发现实存和最终的绝对。”（第112页）。在论热情的态度一章说：“每当热情是绝对的主导性的动机，亦即每当人活在实在之中并为实在而活、但却仍然敢于为一切冒险时，人就可以大加赞扬英雄气概：英勇的爱、英勇的奋斗、英勇的工作等。第5节，热情的态度即是

只有当你面对无,面对虚无时,你才能够体验和鉴赏,实存。为了使生活有一种本质的意义,你必须在危机中生活。为了品尝生活,你不仅要冒险,而且要受损失!雅斯贝尔斯把历史主义的变迁和命运的观念鲁莽地带到了最悲观的极端。一切事物都必然要灭亡;一切都将以失败告终;历史主义的发展规律就这样将自身呈现在幻灭的理智面前。然而,面对着毁灭,你将得到生命的震颤!只有在"边缘状态"中,在实存与无的边缘,我们才真正地活着。生命的狂喜总是与其可理解性的终结,尤其与身体的极端状态、首先是与身体上的危险相重合。不品尝失败,你不可能品尝到生活。享受你自身的毁灭吧!

这是赌徒的哲学——匪徒的哲学。无需说,这种魔鬼式的"冲动与恐惧的宗教、狂欢或猎物式的宗教"(科尔勒语[①]),这种绝对的虚无主义(就这个词的最充分的意义而言),并不是一种普通的信条。它是神秘的知识分子团体特有的表白,这些知识分子抛弃了理性,随之也抛弃了人道。

128页);"同情不是爱……"——(第127页);"这就是爱何以是残忍的、无情的原因;以及纯真的爱侣何以相信这才是真正的爱。"——(第256页);"3. 孤立的边际状态……(A)奋斗。奋斗是一切实存的基本形式……对奋斗的边际状态的反应如下……2. 人不了解奋斗是终极的这一事实:他逃避……"等等。我们总是看到同样的景象:一种歇斯底里的浪漫主义与残忍的野蛮主义以及分而又分的职业性的迂腐结合在一起。

① 参阅科尔勒同上书第208页。

关于我对"赌徒哲学"的评论,参阅斯宾格勒的《决定的时刻——德国和世界历史的进化》(1933年德文版,第230页,引自《德国如是说》第28页):"谁用剑在此强制取胜,谁就是世界的主人。骰子就在那里,为这惊人的游戏做准备吧。谁敢把它们投出去?"

谈到匪徒哲学,天才作者沙洛蒙写的一书或许更具代表性。我从这本《不法之徒》(1930年)中引述了几段话(出自第105、73、63、307、73及367页):"撒旦的欲望啊!我难道不是有枪在手吗?……人的首要欲望就是毁灭……他们乱射一通,只是因为好玩……我们免除了计划、方法或制度的重负……我们想要的,我们不知道;我们知道的,我们不想要……我最大的欲望从来就是毁灭。"等等(另见赫杰曼同上书第171页)。

还存在另一个德国，即普通人民的德国，这些人的头脑没有受到破坏性的高等教育的体系的毒害。但是，这“另一个”德国肯定不是思想家的德国。不错，德国也有“另一种”思想家（其中最著名的是康德）；但刚刚结束的研究结果并不令人鼓舞，我完全赞同科尔勒的观点：“如果考虑到除普鲁士思想家的德国之外，毕竟还存在一个普鲁士将军的德国，或许这在德国文化中并不是一个可以慰藉我们的绝望的悖论。”[①]

六

我已试图表明黑格尔的历史主义与现代极权主义的哲学的同一性。这种同一性很少被人十分清楚地了解。黑格尔的历史主义成了知识分子圈内广为流行的语言，甚至成了真正的“反法西斯主义者”和“左派份子”的语言。它成了他们的如此浓重的理智氛围的一部分，以致对许多人来说，它并不比他们呼吸的空气更值得注意，它那令人惊讶的不诚实也不值得作过多的评论。然而，一些种族主义哲学家充分意识到了他们对黑格尔的感激。H.O. 齐格勒就是一个例子，在其研究著作《现代民族》一书中，他正确地把黑格尔（以及 A. 缪勒）的“视为人格的集体精神”的观念描述为“民族哲学中的哥白尼革命”。[②] 另一个意识到黑格尔的重要性例子——它尤其会使英国读者感兴趣——可以在德国新近出版的《英国哲学史》（梅兹著，1935 年）中找到。优秀人物 T.H. 格林之所以在这里受到批评，当然不是因为他受到黑格尔的影响，而是因为他“退回到典型的英国的个人主义……他从黑格尔得出的这种激进的结果中后撤了”。勇敢地反对黑格尔主义的霍伯豪斯，被轻蔑描述为代表了“一种资产阶级自由主义的典型形式，为的是

① 参阅科尔勒同上书第 313 页。

② 关于齐格勒，参阅科尔勒同上书第 398 页。

防止自身受到国家的无限权威的攻击，因为它已经感觉到其自身因此而受到威胁”——一种对某些人来说似乎是有根据的威胁。鲍桑葵当然是因其真正的黑格尔主义而受到人们的赞扬。但是，重要的事实在于，这种看法完全为大多英国评论家认真地接受。

我提到这个事实，主要是因为我想要表明，继续叔本华对这种肤浅的假话（当黑格尔把自己的哲学描述为是具有“最崇高的深度”的哲学时，他本人就准确地领会到这种假话的肤浅）的批判，是多么的困难，同时又是多么的紧迫。至少应该帮助新的一代摆脱这种理智的欺诈，摆脱这种在我们文明的历史上或许是最大的理智的欺诈，避免与其敌人争吵。或许他们会实现叔本华1840年预言的期望——“这个庞大的神秘体系将会给子孙后代提供无穷无尽的笑料”，[①]（到目前为止，这位伟大的厌世主义者已对子孙证明了一位狂妄的乐观主义者。）黑格尔的闹剧已造成够多的伤害。我们必须制止它。早在一百多年前，这个可恶的东西就曾经得到如此清楚的揭露，可惜未能成功。今天，即使代价是如果触及它就会弄脏我们自身，我们也必须把自己的思想说出来。忽视叔本华不断重复的警告的哲学家可谓是太多了；他们忽视它而自身所受的危害（这些人生活的并不坏），并不比他们的学生和人类受到的危害大。

在我看来，用反民族主义者叔本华一百多年前关于黑格尔的一句话来作为本章的结论，是比较合适的：“他不仅在哲学上，而且在德国文学的所有形式上都造成了一种破坏性的，或者更严格地说，一种麻醉人的，也可以说是一种瘟疫般的影响。随时对这种影响进行有力的反击，是每个能够进行独立判断的人的责任。因为如果我们沉默，还有谁来说话呢！”

① 本引文出自叔本华的《基本问题》（1890年第4版）以及1840年第1版导言，第xix页——黑格尔对“最崇高的深度”（或“最高尚的深度”）的评论，引自1827年出版的第7号《年鉴》；叔本华在《基本问题》一书中有引述；结论性的引文出自叔本华同上书第18页。

马克思的方法

第十三章　马克思的社会学决定论*

集体主义者……热心进步，同情穷人，痛恨邪恶，激励英雄行为，这些一直为日后的自由主义所缺乏。然而，他们的科学却建立在一种深刻的误解之上……因此，他们的行动极具破坏性和反动性。人的心灵受到如此严重的伤害，以致他们的精神分裂了，他们再也没可供选择的机会。

——沃尔特·李普曼

---

* 关于马克思各章的说明：我将尽可能地注明《资本论》或《马克思主义手册》或是它们二者的资料来源。当使用《资本论》时，我指的是 E. 保罗和 C. 保罗翻译的马克思《资本论》的人人丛书两卷本版。使用 H.o.M 时，表示的是《马克思主义手册》，E. 伯恩斯 1935 年编辑。但是，对文献的完整版本的材料来源的注明还有必要给予补充。关于马克思和恩格斯的引述，我用的是莫斯科标准版（以 GA 表示），该书于 1927 年以后陆续出版，由 D. 莱扎诺夫等人编辑，但还不完整。关于列宁的引述，我用的是《列宁小文库》，由马丁·劳伦斯、后又由劳伦斯和魏夏特出版。《资本论》的引两卷引自《资本论》德文版（其中第 1 卷最早出版于 1867 年）；其中所引的第 2 卷是 1885 年的版本，第 3 卷第 1 章和第 3 卷第 2 章（用Ⅲ/1和Ⅲ/2 表示）是 1894 年的版本。我要说明的是，虽然我尽可能援引上述提及的译著，但我并一味照搬它们的遣词造句。（按照中文译本的惯例，在本书的翻译中，凡遇上作者引述马克思主义经典作家的原文且文意准确一致的，我们一律转换成中文版最新版本的页码。当遇上作者按自己的理解而更译词意时，我们一律按作者的原文译出，并在注释中或指出与经典作家的中文版著作不一致之处，或附上中文版中的原文与之进行对照——译者。）

"利用情绪，不把精力浪费在摧毁它们的无益努力上。"[1] 一直是反抗自由的策略。人道主义者的一些最弥足珍爱的观念，常常受到其死敌的高声喝彩，后者就这样打着同盟者的幌子，渗透到人道主义者的阵营，制造分裂和严重的混乱。这种策略常常获得极大的成功，正如事实所表明的，许多真诚的人道主义者仍然崇敬柏拉图的"正义"观念、中世纪"基督教的"权威主义、卢梭的"普遍意志"观念，或者费希特和黑格尔"民族自由"观念。[2]然而，只是在

---

① 参阅 V. 帕累托：《论普通社会学》第 1843 页（英译本《心灵和社会》第 3 卷，1935 年版，第 1281 页；另见本书第 1 卷第 378 页注②正文）。帕累托写道（第 1281 页）："政府的艺术在于发现利用这种情绪的各种方法，而不是把能量浪费在毁灭它们的无效努力中；后一进程的惟一效果常常必然是强化它们。能够使自身摆脱自己的情绪的盲目支配的人，也能够利用其他人的情绪来为他自身的目的服务……这一般可以被说成是统治者和被统治者的关系。全心全意为自身及其政党服务的政治家，就是这种深知如何凭藉其他人的偏见获利的不带偏见的人。"帕累托所想到的偏见具有多重性的特征——民族主义、热爱自由、人道主义。同样还应该注意到，尽管帕累托使自身摆脱了一些偏见，但他肯定不可能成功地使自身摆脱一切偏见。这点在他所写的近乎每一页中，都可以看到，尤其是在他谈论他并非不恰当地描述为"人道化的宗教"中，当然可以看到。他本人的偏见就是反人道化的宗教。如果他认识到他并不是要在偏见和摆脱偏见之间作出选择，而只需要在人道化的偏见和反人道化的偏见之间作出选择，他也许就不会对自己的优越感有什么自信（关于偏见问题，可参阅第 24 章第 351 页注①(1)及正文）。

帕累托关于"政府的艺术"的观点是非常陈旧的；它们至少可以追溯到柏拉图的叔父克里底亚，并在柏拉图派的传统中发挥过作用（正如第 230 页注①所指出的）。

② (1)费希特和黑格尔的观点导致了民族国家和民族自决的原则，然而却是一种诸如马撒里克之类的开放社会的战士也真诚信仰、以及民主派人士威尔逊也采纳的反动原则。（关于威尔逊，例如可以参阅 A. 齐默恩编的《现代政治学说》，1939 年版，第 223 页。）这条原则在世界上，尤其是在欧洲，显然是不适用的。在欧洲，许多国家（即语言集团）如此稠密地聚集在一起，以致难以将它们分解。威尔逊试图将这条浪漫的原则应用于欧洲政治的可怕努力，迄今对每个人而言，都应该明白。凡尔赛协定过于苛刻，是一个神话；威尔逊的原则没有被获得一以贯之的应用；凡尔

黑格尔主义把自身确立为一种真正的人道主义运动的基础之后，这种渗透、分裂人道主义者阵营并制造混乱的方法，这种建造很大程度上是无意识的、因而具有双重效应的知识第五纵队的方法，

赛协定的失败，主要是因为试图应用威尔逊的不适用的原则（所有这些，可参阅第1卷第301页注①和第12章第95页注②至107页注①各注释）。

(2)与本段正文所提及的马克思主义的黑格尔特征相联系，我在此列举了马克思主义采自黑格尔主义的一些重要观点。我对马克思的探讨并不建立在这种列举之上，因为我并不试图把他仅仅作为另一个黑格尔分子，而勿宁作为一位能够并且应该答复自身的严肃探索者来探讨。下述所列各点，是依照不同观点对马克思主义所具有的重要性而作的近似的排列。

(a)历史主义：社会科学的方法是对历史的研究，尤其是对人类的历史发展中固有趋势的研究。

(b)历史相对论：在某一历史时期成为规律的东西在另一个历史埋藏并不一定就成为规律（黑格尔认为，在某一时期真实的东西在另一时期不一定就真实）。

(c)在历史发展中，存在一条固有的进步的规律。

(d)虽然引发发展的媒介并不是我们的合理计划，而是诸如我们的情感和自身利益的非理性力量（黑格尔称之为"理性的狡黠"），发展仍然是趋于更自由和理性的发展。

(e)道德实证论，或者依照马克思的实例，称作道德的"未来论"（该术语在第22章中得到了解释）。

(f)阶级意识是发展用于推动自身的工具之一（黑格尔行使的是民族的意识，是"民族精神"或"民族天才"）。

(g)方法论的本质主义，辩证法。

(h)下述黑格尔的观点在马克思的著作中发挥了作用，但对后来的马克思主义变得更重要。

(h_1)纯粹"形式的"自由或者纯粹"形式的"民主和"现实的"或"经济的"自由或者"经济的"的民主之间的区别，等等；与此相联系，存在一种特定的对待自由主义的"矛盾的"态度，即一种爱与恨的混合状态。

才获得极大的成功：至于马克思主义，则被看成历史主义的最纯粹的、最发达的和最危险的形式。

详细研究马克思主义、黑格尔左派及其法西斯主义的副本之间的相似性，是件诱人的事情。然而，如果忽略了它们之间的区别，则绝对不公平。虽然它们的知识源泉近乎相同，但对马克思主义的人道主义激励，则不应有任何疑义。而且，同右派黑格尔分子相反，在把理性的方法运用于社会生活的最迫切的问题上，马克思作了诚挚的尝试。这种尝试的价值没有为这一事实所减损，即正如我将要表明的，它以往在很大程度上并不成功。科学要经历不断的尝试和错误才能进步。马克思毕竟进行过尝试，虽然他在主要理论上犯了错误，但他的尝试没有白费。他以各种方式开拓了我们的眼界，使我们的目光更敏锐。退回到前马克思的社会科学，是不可想象的。所有现代的著作家都受惠于马克思，尽管他们并不知道这点。对于那些像我一样不赞同马克思的理论的人，情况

(h_2)集体主义。

在下述篇章中，(a)重新成为主题。在(a)和(b)的联系方面，另见本章第 148 页注①。关于(b)可以参阅第 22 章(关于黑格尔的"理性的狡黠"，可参阅第 125 页注②正文)。关于(f)，可参阅第 16 和 19 章。关于(g)，可参阅第 141 页注②、第 190 页注④、第 177 页注①、第 245 页注①、以及第 277 页注②至 279 页注②各注释及其正文。关于(h_1)，可参阅第 198 页注①。(h_2)对马克思的反心理主义有影响(可参阅第 166 页注①的正文)；正是在柏拉图-黑格尔的国家对个人具有优越性的学说影响下，马克思发展了他的甚至个人的"意识"也受社会条件决定的理论。然而，马克思基本上是一位个人主义者；他的主要兴趣是要帮助经受苦难的人类个体。因此，集体主义之类在马克思本人的著作中肯定没有发挥重要作用。[除(f)所提到的他强调集体的阶级意识之外；例如，可参阅第 219 页注①。]然而，它在马克思主义者的实践中却发挥了作用。

显得尤其如此；我欣然承认，例如我对柏拉图[①]和黑格尔的研究，就打上了受马克思影响的印记。

如果不承认马克思的真诚，我们就不能公正地对待他。马克思的开放的心灵、敏锐的现实感、不信空言、尤其是不信道德方面的空言，使他成了世界上反对伪善和法利赛主义的最有影响的战士之一。他有着帮助被压迫者的强烈欲望；他充分意识到，需要在行动上而不只是在言词中证实自身。尽管马克思的主要才能是在理论方面，但是为铸造他认为是科学的战斗武器，以改进大多数人的命运，他付出了巨大辛劳。我认为，他追求真理的真诚和他在理智上的诚实，使他与他的许多追随者完全不同（尽管不幸的是，他没有彻底摆脱在黑格尔辩证法的氛围中养成的腐朽影响，这种辩证法被叔本华描述为能够"摧毁一切理性"[②]），马克思对社会科学和社会哲学的兴趣，基本上是一种实践的兴趣。他在知识中找到

① 在《资本论》（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第405－406页）中，马克思对柏拉图的分工理论（参阅第1卷第5章第153页注②及正文）和柏拉图的国家的等级制特征，都作了一些有意思的评论（然而，马克思只涉及埃及而没有涉及斯巴达；参阅第1卷第4章第93页注①）。与此相联系，马克思也从伊索克拉特的《布西里士》一书（Isf.，224/5）中援引了一段有意思的话，在那里伊索克拉特首次提供了一个与柏拉图相类似的关于分工的论点（第153页注②）；伊索克拉特接着指出："埃及人……获得了如此大的成功，以致埃及的政治制度优于一切其他国家，斯巴达人……能够以这种良好的方式统治他们自己的城邦，是由于他们模仿了埃及人的方式。"我认为很可能伊索克拉特在这里论及的是柏拉图；正如第1卷第93页注①(3)中提到的，当克兰托谈论那些谴责柏拉图变成了埃及人的信徒的人时，他反而可能是指伊索克拉特。

② 或者说"理智的毁灭"；参阅第114页注①及正文。关于一般辩证法和黑格尔的辩证法特例，可参阅第12章，尤其是78页注①至80页注②各注正文。关于马克思的辩证法，我不想在本书中讨论，因为我在其他地方已讨论过它（参阅"何谓辩证法？"，载《精神》杂志第49卷，1940年，第403页；另见修正稿，载《精神》杂志第50卷，1941年，第311页）。我认为马克思的辩证法与黑格尔的辩证法一样，是一种极其危险的糊涂物；尤其是因为对马克思历史主义的批判涵盖了他的辩证法中应该被严肃对待的一切，因而可以在这里避免对马克思的辩证法作分析。

了一种推动人进步的手段。[1]

那么，为何还要攻击马克思呢？虽然他有许多功绩，但是我认为，他是一位错误的预言家。他是历史进程的预言家，他的预言并没有实现；但这不是我的主要责难。更为重要的是，他误导大批有理智的人相信，历史预言是探讨社会问题的科学方式。在那些试图推进开放社会的事业的人的队伍中，马克思要对历史主义的思想方法的破坏性影响负责。

然而，马克思主义真的打上了纯粹历史主义的印记吗？在马克思主义中就不存在一些社会工艺学的因素吗？俄国在社会工程中从事冒险而又常常取得实验成功的事实，使得许多人断定，马克思主义作为支撑俄国实验的科学或信条，应该是一门社会工艺学，或者至少要赞成它。然而，没有一个熟知马克思主义史的人会犯这种错误。马克思主义是一种纯粹的历史理论，一种旨在预测经济和政治的发展的未来进程，尤其是预测革命的未来进程的理论。因为如此，在俄国共产党夺取政权之后，马克思主义当然就不再为它的政策提供依据。马克思实际上禁止一切社会工艺学，并把它斥责为乌托邦，[2] 他的俄国信徒一开始就发现，自己对社会工程领域中的宏伟任务，完全缺乏准备。正如列宁很快明白的，马克思主义不能对实际的经济问题提供帮助。“我并不知道有哪位社会

① 例如参阅第 146 页注②正文中的引文。

② 在《共产党宣言》第 3 章第 3 节中，乌托邦主义首次受到马克思和恩格斯的攻击（《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1995 年版，第 302－305 页）。关于马克思对“试图把政治经济学和无产者的要求……调和起来”的“资产阶级经济学家”的攻击，尤其是直接反对穆勒和孔德学派的其他成员的攻击，可特别参阅《资本论》第 868 页（对穆勒的攻击；另见第 149 页注①）和 870 页（对孔德主义的 Revue positiviste 的攻击；另见第 231 页注①正文）。关于与历史主义相对的社会工艺学，以及与乌托邦的社会工程学相对的零星社会工程学的总问题，可特别参阅上述第 9 章（另见第 1 卷第 1 章第 50 页注①、第 5 章第 143 页注②以及第 9 章第 292 页注①；并可参阅 M. 伊斯特曼的《马克思主义是科学吗？》）。

主义者探讨过这些问题”，列宁在夺取政权后这样说，“在布尔什维克或孟什维克的文献中，并没有关于这类问题的记载”[①]。在经历

① (1)引自列宁的这两段话采自西德尼和比阿特丽斯·韦伯编的《苏联共产主义》(第2版，1937年)，第650页，在一个注释中，他们说，引文和第二段话出自列宁1918年5月所作的一次讲演。最有意思的是可以看出列宁如何迅速把握了形势。在1917年8月的党夺取政权的前夜，列宁发表了《国家与革命》之时，他仍然是一位纯粹的历史主义者。那时他不仅没有意识到在建设一个新社会中所涉及的最困难的问题；他甚至与大多数马克思主义者一样相信，这些问题尚不存在，或者说它们将由历史的进程解决。可特别参阅《马克思主义手册》第757页中引自《国家与革命》的有关段落，在那里，列宁强调了在推进共产主义社会的不同阶段上组织和行政问题的简单性。他写道，“全部问题在于要他们在正确遵守劳动标准的条件下同等地劳动，同等地领取报酬。对这些事情的计算和监督已被资本主义简化到了极点……”(列宁：《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第202页。着重号是原有的。)这些令人惊讶的朴素的陈述很具有代表性[我们在德国和英国也发现有类似的观点表达，参阅本条注释(2)]。应该将它们与几个月后列宁所作的讲演进行比较。它们表明预言式的“科学社会主义者”是如何提前摆脱一切对问题和灾难的预言的(我指的是战时共产主义时期的灾难，该时期表现为这种预言式的和反技术的马克思主义的结果)。但是，它们也表明列宁发现和自我承认所犯错误的能力。尽管他没有在理论上、但却在实践上放弃了马克思主义。关于夺取政权之前“科学社会主义”的这种纯历史主义的，即预言式的和反技术的(或许像列宁所说的“反乌托邦的”，参阅《马克思主义手册》，第747页)特征，可参阅《马克思主义手册》中关于列宁的第5章第2和3节，第742页以下(列宁：《国家与革命》，《列宁选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第188－196页)。

然而，当列宁承认他不知道有什么著作讨论过社会工程的更富有建设性的问题时，那么他只不过证明，信奉马克思的教条的马克思主义者甚至没有读过“坐在太师椅上的教授式的社会主义者”的“乌托邦材料”，这类社会主义者试图从这种种问题出发；这使我想起英国的某些费边主义者和A. 门格尔(例如可见《新政治学》，1904年第2版，特别是第248页以下)，以及奥地利的J. 波普-林丘斯。后者撇开一些其他建议不论，发展了一种集体农庄的技术，尤其是后来被引入俄国的那种大农庄的技术(见Allgemeine Nahrpflicht，1912年，参阅该书1923年第2版，第206页和300页)。然而，他的有意思的著作并没有被马克思主义者认真对待。它被作为一种“半社会主义的乌托邦体系”而打发掉。它之所以是“亲社会主义的”，是因为J. 波普-林丘斯在社会设想了一种私有企业成份；他把国家的活动限制在负责为每个人提供基本的需求——提供“生活的最低保障”、除此之外的一切，都被留给严格的竞争体系。

一段不成功的实验时期，即所谓“战时共产主义时期”之后，列宁决定采取各种实际上意味着有限地暂时地回到私人企业的措施。这些所谓的新经济政策，以及后来的各种实验——五年计划等——与马克思和恩格斯曾经宣布的“科学社会主义”的理论没有任何关系。无论是列宁在引进新经济政策之前发现的自己所处的特殊情境，还是他所取得的成就，如果不适当地考虑到这一点，就都不能获得应有的评价。马克思的宏大的经济研究，甚至没有触及到一项建设性的经济政策（例如，经济计划的问题）。正如列宁所承认的，在马克思的著作中，几乎找不到一个论及社会主义的经济问句——且不论“从按劳取酬到按需分配”之类的无用的[①]口号。原因在于，马克思的经济研究完全是从属于其历史预言的。然而我们还必须多谈点。马克思特别强调，他的纯历史主义的方法与一切以合理计划的观点进行经济分析的尝试是

(2) 上述援引的列宁《国家与革命》中的观点（正如 J. 维勒所指出的）与约翰·卡鲁瑟《社会主义和激进主义》中的观点非常相似（参阅第 1 卷第 309 页注①）；特别见第 14 – 16页。他说：“资本家已经发明一种金融制度，它虽然复杂，但却足以简单得适于实际运作，并能充分指令每个人以最佳的方式管理工厂。一种极其类似的（尽管大为简单）金融同样能指令社会主义工厂中当选的经理如何管理工厂，他并不比资本家更需要来自职业组织者的劝告。”

① 这种朴素的自然主义的口号是马克思的“共产主义的原则”。它起源于柏拉图和早期基督教（参阅第 5 章注；《行动》杂志第 2 卷，第 44 – 45 页，以及第 3 卷，第 34 – 35 页；另见第 24 章注，以及所提供的那些综合文献）。它在《国家与革命》中曾被列宁所引用；见《马克思主义手册》，第 752 页。马克思的“社会主义的原则”——它体现在 1936 年的苏联的《新宪法》中——则似乎不具有重要意义；对照其中第 12 条，我们在那里读到：“在苏联社会主义的原则已经实现：‘各尽所能，按劳分配。’”“劳动”取代早期基督教的术语“需要”，将一个浪漫的和经济上十分有限的自然主义短语变成一个十分实际却又平凡的原则——变成甚至“资本主义”也可以作为自身要求的原则。

对立的。他把这种尝试斥责为乌托邦和不合逻辑的。因此，马克思主义者甚至不研究所谓的“资产阶级经济学家”在该领域中所取得的成就。在准备建设工作方面，他们甚至比一些“资产阶级经济学家”更缺少培训。

在使社会主义摆脱其多愁善感的、道德主义的和幻想的背景方面，马克思找到了自己的专门使命。社会主义必然要从乌托邦的阶段发展到科学的阶段；[①] 它应该建立在分析原因和结果的科学方法的基础之上，建立在科学测见的基础之上。由于他假定，社会领域中的预测与历史预言是同一种东西，因而科学社会主义必然是建立在对历史的原因和结果的研究之上，最终是建立在对社会主义自身来临的预言的基础之上。

当马克思主义者发现自己的理论受到攻击时，他们就常常撤退至这一立场，即马克思主义主要的不是一种理论而是一种方法。他们认为，即使马克思理论中的特殊部分、或者其追随者的某些理论中的特殊部分被取代，马克思的方法仍然是不可辩驳的。我认为，坚持马克思主义根本是上一种方法，是十分正确的。但是，认为作为一种方法，它就应该免受攻击，这就错了。这种观点说白一点就是，谁要评判马克思主义，他就必须把它作为一种方法来深究和批评，也就是说，他必须以方法论的标准来衡量它。他必须追问，它是一种富有成效的方法，还是一种贫乏的方法，也即，它是否能够推进科学的工作。因此，我们用来评判马克思主义方法的标准，应该具有一种实践的本性。通过把马克思主义描述为最纯粹

① 我这里暗指的是恩格斯的一部名著的题目：《社会主义从乌托邦到科学的发展》（这部著作在英国已经以《社会主义：乌托邦和科学》为题出版）。

的历史主义，我已经指出，我确实主张，马克思主义的方法是十分贫乏的。[①]

马克思本人也许赞同对批评他的方法作这样一种实际的探索，因为他是发展后来被称作"实用主义"的观点的首批哲学家之一。他之所以被引向这一立场，我认为，是由于他确信，一种科学的背景为实际政治家——这种实际政治家当然也意味着社会主义的政治家——所迫切需要。他教导说，科学能够产生实际的结果。应该随时关注成果，关注理论的实际结果！他们甚至谈论有关其科学结构的某些事情。一门不产生实际结果的哲学或科学，只不过解释了我们生活的世界；然而它能够而且应该做得更多些；它应该改变世界。马克思写道："哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。"[②] 也许正是这种实用主义的态度，使他预期到后来实用主义者所主张的重要的方法论理论，即科学的最富特征的工作，不是获得既往事实的知识，而是预见未来。

这种对科学预测的强调，实质上是一种重要的、方法论的发现，不幸的是，它把马克思引入了歧途。因为一个似是而非的论据（只有当未来被提前决定——只有当未来像从前一样存在于过去之中、被嵌入过去之中——科学才能够预见未来）把马克思引向固执于这一虚假的信仰，即严格的科学方法必须建立在严格的决定论的基础之上。马克思关于自然界和历史发展的"无情规律"的说法，清楚地表明了拉普拉斯氛围和法国唯物主义的影响。然而，相信"科学的"和"决定论的"术语如果不是同义的，至少也具有不可

① 见我的《历史主义的贫困》一书（经济出版社，1944年）。

② 这是马克思《费尔巴哈论纲》（1845年）的第11条，参阅《马克思主义手册》，第231页。另见第149页注①、150页注①和注②，以及《历史主义的贫困》的第1、17和18章。

分割的联系，现在要被说成是一个尚未完全消失的时代的迷信之一。[①] 由于我主要对方法问题感兴趣，我感到高兴的是，当讨论马克思主义的方法论时，并没有必要加入有关决定论的形而上学问题的争论。因为不论这些形而上学争论的结果如何，例如，量子理论关于"自由意志"方面，我想要说的是，事情早就解决了。没有哪种决定论，不论它被表述为自然界的齐一性原理，还是被表述为普遍的因果规律，能够再被作为科学方法的必要假定来考虑。因为物理学——一切学科中最先进的科学——不仅表明，没有这种假定，它照样能够从事研究，而且还表明，在某种程度上，它还同这些前提有矛盾。对一门能够进行预测的学科而言，决定论并不是不可缺少的前提条件。因此，科学方法不能被说成支持采取严格的决定论。没有这一假定，科学也能具有严格的科学性。当然，马克思不能因为坚持了相反的观点就应受到责难，因为他那时的最优秀的科学家都持有同样的观点。

值得注意的是，把马克思引向歧途的，并不是决定论的抽象的、理论的原理，勿宁说是该原理对其科学论观点、对其关于社会科学的目的和可能性观点的实际影响。如果"决定"社会发展的抽象的"原因"观念不导向历史主义，它就不会如此十分有

① 我在这里并不想详细讨论决定论的形而上学的或方法论的问题（有关这一问题的几点进一步的评论在下述第22章中可以发现）。但是，我要指出，如果"决定论"和"科学的方法"被认作同义语，这将是如何的不合适。然而甚至B. 马林诺夫斯基这样优秀和精确的作者，也仍然持这种主张。例如，可参阅他在《人类事务》第12章中的文章（卡特尔、柯亨和特拉维编，1937年）。我完全赞同这篇文章的方法论的倾向，赞同它呼吁在社会科学中动用科学方法，也赞同它对人类学中浪漫主义倾向的明智谴责（特别参阅第207页及第221－224页）。然而，当马林诺夫斯基为"人类文化研究中的决定论"辩护时（第212页；例如也可见第252页），我并不明白，如果他不是简单地意指"科学的方法"的话，他用"决定论"意指什么。可是，这一引文并站不住脚，正如在正文中所表明的，它有着严重的危险性：因为它可能导致历史主义。

害。诚然，这种观念没有任何理由让我们对社会制度采取一种历史主义的态度，同每个人、尤其是决定论者对机械和电子设备所采取的显然是工艺学的态度形成奇怪的对比。也没有任何理由让我们相信，在一切科学中，社会科学能够为我们实现揭示未来所储藏着的秘密这一古老的梦想。对科学的算命术的这种信仰，并不仅仅建立在决定论的基础之上；它的其他基础包括，混淆了科学预测和宏大的历史预言，前者有如我们在物理学和天文学中所了解的，后者则在广泛的战线上预言社会的未来发展的主要趋势。这两种预测是根本不同的（正如我在其他地方试图表明的[1]），前者的科学特征并不为支持后者的科学特征提供证据。

马克思关于社会科学的目的的历史主义观点极大地搅乱了实用主义，后者一开始曾使他强调科学的预测功能。这迫使他不得不修正自己的早期观点，即科学必须，而且能够改变世界。因为只要存在社会科学，因而存在历史预言，历史的主要过程就应该是被预先决定的，无论是善良意志还是理性，都无权改变它。以合理的干预这一方式留给我们的，只是通过历史预言去肯定发展的即将

① 关于对历史主义的批判，见我的《历史主义的贫困》一书（经济出版社，1944年）。

马克思可能也被谴责为持有这一错误主张，即认为存在一种"历史发展的自然规律"；因为他的时代的一些最优秀的科学家（例如T.H. 赫胥黎；参阅他1880年出版的Lay Sermons，第214页）都相信揭示进化规律的可能性。然而，并不存在经验的"进化规律"。只存在特殊的进化假说，阐述地球上的生命是以一定方式发展而来的，但普遍的或自然的进化规律则必须阐述一种涉及（至少是）全部行星的生命发展过程的假说。换言之，无论我们把对一种惟一过程的观察限制在何处，在那里我们不能希望发现和测定一种"自然规律"。（当然，存在各种从属于年轻机体的发展的进化规律，等等。）

也可能存在社会学规律，甚至存在从属于进步问题的社会学规律；例如，存在这种假说，即无论思想和思想交流的自由在哪里受到法律制度和确保讨论之公正的制度的有效捍卫，在那里就会存在科学的进步（参阅第23章）。然而，也有理由坚持这一观点，我们最好根本不谈历史规律（参阅第395页注①及正文）。

来临的过程，去清除途中的糟糕障碍。马克思在《资本论》中写道："一个社会即使探索到了本身运动的自然规律……它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能够缩短和减轻分娩的痛苦。"① 正是这些观点导致马克思把所有那些人斥责为"乌托邦主义者"，这些人以社会工程学的目光考察社会制度，认为社会制度服从于人的理性和意志，能够成为理性设计的一个可能领域。在马克思看来，这些"乌托邦主义者"试图用人类脆弱的双手，去驾驶逆历史的自然潮流和风暴而上的社会巨轮。他认为，一位科学家所能够做的一切，只是提前预报风暴和旋涡。因此，他们能提供的实际服务，只限于提出警告，下次风暴将构成威胁，使巨轮偏离正确的航线（正确的航线当然是向左转！），或者是劝告乘客，最好集合到船的哪一侧。马克思在宣告即将来临的社会主义的太平盛世中，发现了科学社会主义的真正任务。只有借助于这种宣告，他认为，科学社会主义的教导才能有助于创造一个社会主义世界，而通过使人意识到即将来临的变化，意识到历史的游戏中分派给他的角色，科学社会主义的教导才能够推进社会主义世界的到来。这种科学社会主义不是一种社会工艺学；它不教授建设社会主义制度的途径和手段。马克思关于社会主义理论和实验的关系的观点，表明了其历史主义的观点的纯洁性。

---

① 参阅《资本论》，第864页（第1版序言。关于对穆勒的类似评论，见下述第150页注②）。在同一地方，马克思还说："本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律。"（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第11页）（关于这一观点，参阅《马克思主义手册》，第374页，以及本书第150页注②正文。）如果我们将这些段落与他的《费尔巴哈论纲》第11条（第146页注②正文引述了）作比较，马克思的实用主义和他的历史主义的冲突就变得十分明显。在《历史主义的贫困》第17章中，我试图通过以某种马克思攻击费尔巴哈十分类似的形式来描述他的历史主义，以使这种冲突变得更加明显。因为我们可以通过这样的陈述来阐释正文中引述的马克思的词句：历史主义者只能解释社会发展，并以各种不同方式帮助它；然而，其观点是，没有谁能够改变它。另见第22章，特别是第331页注②正文。

马克思的思想在许多方面都是其时代的产物。当时那场巨大的历史地震，即法国革命令人记忆犹新（1848年的革命使它获得复苏）。他感到，这种革命不能靠人的理性来设计和筹划。然而，它可以用一种历史主义的社会科学预测；透彻认识社会形势可以揭示其原因。从马克思的历史主义和J.S.穆勒的历史主义的密切相似（类似于其前辈黑格尔和孔德的历史主义哲学的相似），可以看出这种历史主义态度所具有的这一时期的十分典型的特征。马克思并没有深入思考过"J.S.穆勒之类的资产阶级的经济学家"①，他把他们视为"枯燥无味的、无头脑的调和论"的典型代表。虽然在某些地方，马克思实际上对"慈善经济学家"穆勒的"现代倾向"，表明了某种尊敬，在我看来，也有足够详尽的证据驳斥这事实，即认为马克思直接受到穆勒（或者勿宁说孔德）关于社会科学方法的看法的影响。因而马克思的观点和穆勒的观点的一致，是件非常引人注目的事情。所以，当马克思在《资本论》的序言中说："本书的最终目的就是要揭示现代社会的……运动规律。"②他可以说是在传达穆勒的纲领："社会科学的……基本问题必须是寻找规律，依照这种规律，一切社会状况制造出继之而起并取代它的状

① 参阅《资本论》，第469页；下三段引文出自《资本论》第868页（第二版序言，译文"肤浅的调和论"并不十分符合原文的十分强烈的表达）；参阅《资本论》，第673页；并参阅第830页。关于正文中提到的"充足详尽的论据"，例如，可参阅《资本论》，第105、562、649、656页。

② 参阅《资本论》，第864页；并参阅第149页注①。下述三段引文出自J.S.穆勒《逻辑系统》[（1843年第1版，第2节（结尾）]；第1节（开头）；第1节（结尾）。在穆勒《逻辑学》同一章第8节中，可以找到一个有趣的段落（它与第149页注①正文中援引的马克思的著名评论说的几乎是同一意思）。谈到寻求"社会秩序和社会进步的规律"的历史方法，穆勒写道："通过它的帮助，我们从此不仅能够成功地展望人类的未来历史，而且能够成功地决定何种人工手段可以被运用、并在何种程度上尽可能有益地推动自然的进步；弥补一切可能成为其内部固有的不便和不足，并防止我们人类从自然的进步的必然事件所面临的各种危险或事故。"（着重号是我加的）或者像马克思所指出的，"缩短和减轻分娩的痛苦。"

况。”穆勒十分明确地区分了他称作“两种社会学研究”的可能性，第一种与我所说的社会工艺学极为相当，第二种与历史主义的预言相当，他袒护后者，把它描述为“社会的一般科学，另一种社会研究的结论应该因之而受到限制和控制。”或者更专门的依照穆勒的科学方法的观点，这种社会的一般科学是建立在因果律原理的基础之上的；他把这种对社会的因果分析描述为“历史的方法”。穆勒的“社会的状态”具有“从一个时代到另一时代的……可以变化的特性”，正好与马克思主义的“历史埋藏”相当，当然，尽管它比自己的辩证法对手更为朴实（穆勒认为，“人类事物必须遵循的”运动形态“应该是”两种可能的天文学运动中的“二者之一”，即或者是“一种沿轨运动”，或者是“一种弹道运行”。[①] 马克思主义的辩证法并不肯定历史发展的规律的简明性；正如曾经有过的那样，它接受穆勒的两种运动的组合——即类似于某种波浪式运动或螺旋式运动的东西）。

在马克思和穆勒之间存在不少相似性；例如，二者都对放任的自由主义不满，二者都试图为实施基本的自由观念提供更好的基础。然而，在他们对社会学方法的直法中，存在一个非常重要的差别。穆勒认为，社会的研究归根结底应该还原为心理学；依照人性、“精神的规律”、尤其是人性的进化，就能够解释清楚历史发展的规律。“人种的进化”，他说，“是社会科学的方法得以……确立的基础，它远比从前流行的模式……优越。”[②] 这种社会学原则上

① 参阅穆勒上述著作同章第2节；接下的评论出自第3节的第1段。“沿轨运行”和“弹道运行”的说法都出自第3节第2段的结尾。当谈论“沿轨运行”时，穆勒可能想到的是类似于柏拉图《政治家》、或者兴许是马基雅维利《论李维》中所阐述的发展的循环理论。

② 参阅穆勒上述著作同章第3节最后一段的开头——关于全部这些段落，也可参阅本书第155页注②至157页注①各注，以及《历史主义的贫困》第22、24、27和28章。

可以被还原为社会心理学的理论——尽管由于无数个体的互动引起的复杂性，这种还原可能相当困难——已经广为许多思想家所主张；诚然，它属于常常简单地受到赞同的各种理论之一。我将把这种社会学的研究称作（方法论的）心理主义。[①] 我们现在可以说，穆勒信仰心理主义。但马克思却向它挑战。他宣称，“法的关系正像国家的形式一样……也不能从所谓人类精神的一般发展来理解。”[②] 对心理主义指出了疑问，也许是马克思作为社会学家的最大成果。这样，他就为更深刻地认识社会学规律的专门领域，至少是认识局部自主的社会学，开辟了道路。

在下述篇章中，我将解释马克思方法的一些观点，并力图着重强调他那些在我看来具有持久价值的观点。因此，接下我将讨论马克思对心理主义的攻击，讨论他支持不可还原为心理学的自立社会科学的论证。最后，我将试图指明其历史主义的致命弱点和破坏性后果。

---

① 关于心理主义（该术语源于 E. 胡塞尔），我这里可以援引几段优秀心理学家 D. 达兹说过的话；这些话采自他的文章《心理需求》（载卡特尔编的《人类事务》，第三章，1937 年，第 36 页）。“在哲学上，曾几何时存在一种使心理学成为一切其他科学之根本基础的倾向……这种倾向通常被称为心理主义……然而，即使诸如社会学和经济学之类与心理学联系较密切的科学，也具有不是心理学的中性内核……”在本书第 14 章中，心理主义将得到详细讨论。另见第 1 卷第 167 页注①。

② 参阅马克思《〈政治经济学批判大纲〉序言》（1859 年）（《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社，1995 年，第 32 页；另见《资本论》第 xv 页）。在本书第 177 页注①正文和第 184 页注①正文中，这段话被更完整地引用；另见第 153 页注②。

第十四章　社会学的自主性

马克思有一句著名格言，扼要阐述了他反对心理主义，[①] 即反对把一切社会生活的规律最终还原为"人性"的心理学的规律这种似是而非的理论："不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"[②]本章和下面两章的职能主要是阐明这句格言。我首先应该表明，在展开我所谓马克思的反心理主义时，我展开的是一种我本人赞同的观点。

作为一个基本的例证，作为我们考察的第一步，我们应该提及所谓异族通婚的问题，即解释婚姻规律在各种不同的文化中的广泛分布的问题，这些规律显然是设计来防近亲繁殖的。穆勒及其心理主义的社会学流派（后来又有许多精神分析学家加入），曾试图通过诉诸"人性"，例如某种对乱伦的本能厌恶（也许通过自然选择或"压抑"加以发展），来解释这些规则；诸如此类的解释也只能是朴素的或普通的解释。然而，如果接受马克思格言中表达的观点，人们就会询问，是否除此之外没有别的解释，也即是说，是否勿宁说这种明显的本能是教育的产物，是那些要求异族通婚和禁止

---

① 参阅上一章第 152 页注②。

② 参阅马克思《政治经济学大纲序言》，在第 13 章第 152 页注③、第 15 章第 177 页注①正文和第 16 章第 184 页注①中也被引用；另见马克思和恩格斯的《德意志意识形态》（《马克思恩格斯选集》第 1 卷，1995 年中文版，第 73 页）："不是意识决定生活，而是生活决定意识。"

乱伦的社会规则和传统的结果，而不是其原因。[1] 显然，这两种研究恰好与一个古老的问题相符合：即社会是“自然的”，还是“约定俗成的”（详细讨论见第5章）。在诸如此类的问题中，要决定两种理论何者正确，是以本能解释传统的社会规则，还是以传统的社会规则解释明显的本能，是件困难的事情。然而，通过实验是能够解决这类问题的，因为在类似的情况下已经表明，本能显然厌恶蛇。就这种厌恶不仅由人所展示，而且也由一切类人猿和大多数猴子所展示而言，本能具有很大的相似性。然而，实验似乎表明，这种惧怕是约定俗成的。不仅在人类中，而且在例如黑猩猩中，本能似乎都是教育的产物，因为无论是婴儿还是小黑猩猩，如果没有教他们惧怕蛇的话，都不会展示这种所谓的本能。[2] 这个事例应该被看做一个警告。我们在此面临一种厌恶，它显然是普遍的、甚至是超乎人类的。虽然从某种习惯不具有普遍性这一事实出发，我们也许会反驳所谓习惯的存在是以本能为基础的（然而即使这种论点也是危险的，因为有许多社会习惯在强化本能的压抑），但我们还是明白，相反的论点当然是不正确的。一定行为的普遍发生并不构成该行为具有本能特性或者根源于“人性”的决定性证明。

这类思考也许表明，假定一切社会规律原则上都根源于“人性”的心理学，是多么的朴质。但这种分析仍然十分粗糙。为再向前推进一步，我们可以尝试对心理主义的主题作更直接的分析，其理论主张是，社会是相互作用的精神的产物，因而社会规律最终应该还原为心理学的原则，因为社会生活的事件（包括各种习俗），必然是个人的精神引起的动机的结果。

① 参阅M. 金斯伯格《社会学》（荷马大学图书馆发行，第130页），他在类似的范围内讨论了这一问题，然而却没有涉及马克思。

② 例如参阅《动物学手册之十》，芝加哥自然史田野博物馆出版，1929年。

与这种心理主义的理论相反，自主性社会学的捍卫者可能提倡制度主义的观点。[①] 他们指出，首先，没有任何行动仅仅靠动机能够解释；如果动机（或者任何其他心理学的或行为主义的概念）一定要在这种解释中使用，那么，它们应该通过参照普通的情境、尤其是参照环境来获得补充。在人的行为的条件下，这种环境广泛地具有一种社会性质；因此，如果不参照我们的社会环境、不参照社会制度及其运行的方式，我们的行动就不能获得解释。所以，制度主义者可能认为，将社会学还原为对行为的心理学的或者行为主义的分析，是不可能的；相反，每种此类分析都预先假定了社会学，因而社会学整体上并不依赖于心理学的分析。社会学，或者至少是其中的某个十分重要的部分，应该是自主的。

与上述观点相反，心理主义的追随者可能会反驳，他们非常愿意承认环境因素（无论是自然的还是社会的）的重要性；然而，与自然环境相反，社会环境的结构（他们可能喜欢用时髦的"模式"一词）是人造的；因此，它必须依据人性、依据心理主义的理论才能获得解释。例如，经济学家称作"市场"的这种富有特征的制度——其运行是他们研究的主要目的。归根结底就派生于"经济人"的心理，用穆勒的话来说，派生于"追求财富的'心理'现象"[②] 此外，心理主义的追随者认为，各种制度在我们的社会中之所以能够发挥如此重要的作用，是由于特殊的人性的心理结构，这些制度一经建立，它就呈现出一种成为我们环境的传统的和相对固定的组成

① 关于制度主义，特别可参阅第1卷第3章（第50页注①和51页注①正文）以及第9章。

② 参阅穆勒《逻辑系统》，第6章、第9章第3节（也可参阅该书第1章注⑯－⑱）。

部分的趋势。最后——这是他们的关键论点——传统的起源和发展应该能够依照人性来解释。当将各种传统和制度追溯到其起源时，我们应该看到，它们的引入可以用心理学术语来解释，因为它们是人出于这种或那种目的、在受一定动机的影响下而被引入的。在时间的流程中，即使这些动机被忘却，那么，容忍这些制度的健忘和意愿——其动机是含糊的——也是以人性为基础的。所以，正如穆勒所说的："一切社会的现象都是人性的现象。"① "社会现象的规律只不过是、或者可能是人的行为和情感的规律"，也即是说，是"个体人性的规律。当被集合到一起时，人并不变成另一种实体……"②

穆勒的这后一句评论展示了心理主义的最值得赞扬的方面之一，即它明智地反对集体主义和整体观，拒绝接受卢梭和黑格尔的浪漫主义——一种普遍意志或民族精神，抑或一种集团精神——的影响。我认为，只是就它坚持我们所谓与"方法论的集体主义"相反的"方法论的个人主义"而言，心理主义才是正确的；它正确地指出，集体的"行为"和"行动"，诸如国家或社会集团，应该还原为人类个体的行为和行动。但是，如果认为选择这一种个人主义的方法就意味着选择一种心理学的方法，则是错误的（正如本章下面将会表明的），尽管乍看起来，它可能显得令人十分可信。撇开心理主义值得称赞的个人主义的方法不论，从穆勒的一些进一步论证的话语中可以看出，心理主义就是这样在十分危险的基础上运行的。因为它们表明，心理主义是被迫采纳历史主义的方法的。将我们的社会环境的事实还原为心理学的事实，这种尝试迫使我

① 参阅穆勒《逻辑系统》，第6章；第6章第2节。

② 参阅穆勒《逻辑系统》，第6章、第7章第1节。关于"方法论的个人主义"和"方法论的集体主义"的对立，另见P.A.冯·哈耶克的《科学主义和社会研究》第二部分第7节（经济出版社，1943年，第41页）。

们去思考起源和发展。在分析柏拉图的社会学时，我们曾有机会对这种社会科学研究方法的可疑的长处进行测定（参阅第 5 章）。在批评穆勒时，我们现在试图给它以沉重的一击。

无疑，迫使穆勒采纳历史主义方法的，是他的心理主义；他甚至模糊地意识到历史主义的无聊和贫乏，因为他试图通过指出出许多个人精神的互动的无限复杂性所引发的困难，来说明这种无聊。他说："当它强迫规定""……在人性中已经指出充分的基础之前，不许把任何抽象……引入社会科学时，我不认为任何人会主张，从人性的原则和我们人的立场的一般环境出发，能够优先决定人的发展所必须接受的秩序，从而预见迄今为止一般的历史事实。"他所提出的理由是，"在经历系列的最初几个阶段之后，前此施及一代又一代人的影响……比其他任何影响变得越来越有优势"（换言之，社会环境成为一种支配性的影响）。"行动和反作用的系列漫长得……连人的才能也计算不过来……"①

这种论证，特别是穆勒对"系列的最初几个阶段"的评论，对历史主义的心理学翻版的缺点作了引人注目的揭露。如果社会生活中的一切规则、我们的社会环境和一切制度的各种规律，等等，最终都可以解释为、还原为"人的行为和情感"，那么，这种研究所强加给我们的，就不仅仅是历史的——因果性的发展观念，而且是这种发展的最初几步的观念。因为强调社会规则或者制度的心理学起源只不过意味着，它们可以被追溯到一种状态，当时这些规则或制度的引入只依赖于心理因素，或者更准确地说，是独立于一切已经建立的社会制度的。所以，不论心理主义喜欢与否，它不得不起用社会的起源的观念，起用人性和人类心理的观念，因为它们是先

① 关于这点及上述引文，可见穆勒《逻辑系统》，第 6 章、第 10 章第 4 节。

于社会存在的。换言之，穆勒对社会发展“系列的最初几步”的评论，并不像有的人或许会认为的，是一次偶然的失足，而是对他不得不接受的绝望观点的恰当表达。它之所以是一种绝望观点，是由于这种以社会之前的人性解释社会的基础的理论——某种“社会契约”论的心理学翻版——并不只是一种历史的神话，而且还是，就像它所是的那样，一种方法论的神话。因为我们有很多理由相信，人（或许还有人的祖先）在社会上是优先于人性的，例如，可以认为，语言就预先假定了社会的存在。所以，穆勒的上述观点几乎不值得认真讨论。然而，这就意味着，各种社会制度，随之而来的还有典型的社会规则或社会学的规律，[①] 应该是优先于一些人喜欢称之为“人性”的东西、优先于人的心理学而存在。如果有某种尝试还值得的话，那么，更有希望进行尝试的，应该是依照社会学而不是其他方法对心理学进行还原或解释。

这使我们回复到本章开头的马克思的格言。人——即人的精神、需求、恐惧和期待、人类个体的动机和志向——如果有区别的话，与其说是社会生活的创造者，勿宁说是它的产物。应该承认，我们社会环境的结构在一定意义上是人造的；其制度传统既不是上帝的作品，也不是自然的作品，而是人的行动和决策的结果，是能够由人的行为和决策改变的。但是这并不意味着，它们全都是有意识地设计出来的，是可以依照需求、希望或动机来解释的。相反，甚至那些作为自觉的和有意识的人类行动的结果出现的东西，作为一条规则，也都是这种行动的间接的、无意识的和经常是不必要的副产品。“只有很少一部分社会制度是有意识的设计出来的，而大部分制度，正如我们以前说过的，已作为人类行动的无需设计

① 我这里使用“社会学规律”术语，是表示与其常规规律相反的社会生活的自然规律。

的结果'生成了'"[①]；我们还可以补充，甚至这少数几种被有意识地和成功地设计出来的制度，(譬如说，一所新创立的大学、或者一个工会)，大部分也不是按计划建成的——还是由于其有意识的创造引起无意识的社会反应。因为它们的创造不仅影响了许多其他的社会制度，而且也影响"人性"——希望、恐惧和野心，首先是那

① 参阅第1卷第3章第51页注①[这段话引自我的著作《历史主义的贫困》第二部分的第122页(经济出版社，1944页)]。

我要把有关马克思将社会理论设想为对近乎是我们一切行为的不必要的社会反应的研究这一提示归功于K. 波兰尼，是他在多次私人讨论中强调了马克思主义的这一方面。

(1)然而，必须注意，尽管存在刚才提到的马克思主义的这一方面，并且它构成马克思关于方法的观点和我的观点之间一致的重要之点，但是在马克思和我在对这些不必要的或无意识的反应所作分析的方式的看法上，却存在很大的分歧。因为马克思是一位方法论的集体主义者。他认为，造成这种不必要的结果的，是"经济关系的体系"——一种反过来可以依照"生产资料"来解释、但却不能依照个人及其关系和行动来分析的制度体系。与此相反，我认为各种制度(和传统)应该在个人主义条件下获得分析——也即是说，依照个人在一定情境中行动的关系和他们行动的无意识的结果来分析。

(2)涉及"清洗"方面，与第9章正文中的文献和本章第157页注①至163页注①各注及有关正文。

(3)关于正文(即本注释附加的这段话以及随后出现的诸如此类文字)中对我们行为的无意识的社会反应的评论，我希望注意这一事实，即物理科学(及机械工程和技术领域)中的情形在某种程度上是相似的。在这里技术的任务也是广泛地向我们通报我们所从事的事物的无意识的结果。(例如，如果我们过于加强桥梁的构件，它就可能变得不堪重负)。然而，甚至可以将类比更推进一步。我们的机械发明就很少依照我们的原始计划实现。汽车的发明者可能就没有预见到其行为的社会反应，然而，他们肯定也没有预见到纯粹的机械反应——汽车抛锚的各种方式。当他们为避免汽车抛锚而对汽车加以改进时，他们也就改变了原有的认识(随之一来，一些人的动机和渴望也发生改变)。

(4)关于我对密谋理论的批判(在正文的后一部分)，参阅我的演讲"预测和预言及其对社会理论的意义"(载《第10届国际哲学大会文献汇编》第1卷，1948年，第82页；特别见第87页)，以及"面向传统的合理理论"(载《理性主义年刊》，1949年，第36页；特别见第40页)。

些比较直接相关者的，往后常常是社会的全体成员的。这种情况的结果之一是，社会的道德价值——所有成员都认可的、或者几乎是所有成员都认可的——与社会的制度和传统密切联系在一起，它们不能幸免于社会的制度和传统的毁灭（正如我在第9章中讨论激进革命者的"清洗"时所指出的）。

所有这一切都在支持社会发展的较古老的时期，即支持封闭的社会，在这种社会中，如果制度的自觉设计真的发生，它就是一件特别异常的事件。今天，由于我们逐渐提高了对社会的认识，即由于对我们的计划和行动的无意识的反应进行了研究，事情可能开始变得不一样；总有一天，人甚至可以成为一个开放社会的创造者，因而也是自己的大部分命运的创造者（马克思抱有这一希望，正如下一章将表明的）。然而，所有这些只是个程度的问题，尽管我们可以学会预见我们行动的一些无意识的结果（一切社会工艺学的主要目的），但总是有不少结果是我们预见不到的。

我认为，心理主义被迫起用心理学的社会的起源的观点，这本身就构成反对心理主义的决定性论据。然而，它并不是惟一的论据。也许对心理主义的最重要的批评是，认为它不能理解解释性社会科学的主要任务。

该任务并不像历史主义者所认为的，是预言历史的未来进程。相反，是发现和解释社会领域中很不明显的依赖性。是发现以社会行动的方式存在的种种困难——正如曾经所说的那样，是研究社会材料所具有的不易操作、富有弹性或易破损等特性，以及它对我们铸造和加工这些材料的尝试所作的抵制。

为使我的观点更清楚，我将扼要描述一种理论，该理论受到广泛的赞同，但却假定了我认为正好与社会科学的真实目的相反的目的；我称之为"社会密谋理论"。它主张，对社会现象的解释在于这一种人或集团，他们对这些现象的发生感兴趣（有时是

一种首先必须揭示的隐秘的利益），并计划和密谋要促成它。

当然，这种对社会科学的目的的看法，源自一种错误的理论，即认为社会中发生的一切——特别是战争、失业、贫困、匮乏等人们照例不喜欢的事件——是一些有权的个人或集团直接设计的结果。这个理论受到广泛的赞同；它甚至比历史主义还要古老（正如其原始的有神论的形式所表明的，它是密谋理论的派生物）。在其现代的形式中，与现代的历史主义和某种“自然法”的现代态度类似，它是宗教迷信的世俗化的典型结果。相信荷马史诗中众神的密谋可以解释特洛伊战争的历史，这个时代已经一去不复返。众神已经被抛弃，但它们的位置被有权的人或集团的填补——罪恶的压制集团的诡计要对我们所遭受的一切灾难负责——诸如博学的犹太教长老、独裁分子、资本家或者帝国主义者之类。

我意思并不是，密谋从未发生过。相反，它们都是典型的社会现象。例如，每当人们相信密谋理论能够夺权时，它就变得重要。真诚相信他们知道如何创造人间天堂的人，多数都喜欢采纳密谋理论，并卷入一场反对并不存在的密谋者的反动密谋，因为对他们没能创造天堂的惟一解释，是恶魔的邪恶意图在作祟，这些恶魔对地狱有极大的兴趣。

密谋发生了，就应该获得认可。然而，引人注目的事实是，虽然密谋在发生，但它不能证明，密谋理论就是那些最终成功的几乎不可能的理论。密谋者很少能够实现自己的密谋。

为什么会这样？为什么成就与渴望有如此大差别？因为无论有没有密谋，这是社会生活中常有的情形。社会生活不仅仅是对立集团之间的优势的一种较量——一种在多少富有弹性或易受损的机制和传统的框架之中进行的行动——撇开一切自觉的反对行动不论，它在这个框架中创造了许多未曾预见的反作用，有些这类反作用甚至是预见不到的。

试图分析这些反作用，并尽可能的预见它们，我认为是社会科学的主要任务。正如已经指出的，分析有意识的人类行动的无意识的社会反应——这些反应的重要性既被密谋理论也被心理主义忽略了——正是从事这项任务。一项严格地按照意识进行的行动，并不会给社会科学制造难题（除了可能需要解释为什么在这种特例中没有无意识的反应发生之外）。为了使无意识的行动的观念更清楚，可以拿一项最原始的经济行为作例子。如果有一个人急于想买一幢房子，我们可以稳妥地假定，他不希望房子的市场价格上涨。然而他作为一个购买者出现在市场上这一事实，就可能使市场价格上涨。类似的评价也适用于销售者。还可从一个不同的领域举个例子，如果有一个人决定投保人寿保险，他当然不愿有意去鼓励一些人把资金投向保险证券。然而他还是会这样做。我们在此清楚地看到，并不是我们的一切行动的结果都是有意识的；因此，社会密谋理论不可能是正确的，因为它等于宣布，一切结果，甚至那些看起来似乎并不是任何人所预期的结果，都是那些对它感兴趣者的有意识的行动的结果。

上述假定的例子驳斥心理主义并不像驳斥密谋理论那般容易，因为人们可能认为，正是销售者对购买者出现在市场上的认识，以及他们所寄予的获得较高价格的希望——换言之，心理学的因素——对所描述的反应作了解释。当然，这是很正确的；但我们也不应该忘记，这种认识和希望并不是人性的最终素材，反之，它们能够依照社会的境况——市场的境况获得解释。

这种社会的境况几乎不能被还原为动机和"人性"的一般规律。诚然，一定的"人性的品格"的干预，诸如我们容易为宣传所动，有可能导致对上述提及的经济行为的偏离。而且，如果社会的境况不同于所设想的境况，那么，消费者如何能够通过购买行动，间接有助于商品的降价；例如，通过使其批量生产获得更多的利润。虽然这种结果偶尔推进了他作为一名消费者的利益，即使在

极其相似的心理条件下，它也可能引发恰恰相反的结果。这似乎表明，那些能够导致这类极其不同的不必要的或无意识的反应的社会境况，应该由一门社会科学来研究，这门社会科学并不受制于某种偏见，即像穆勒所说的："在人性的充足的基础能够被指出之前，很有必要不把任何抽象引入社会科学。"[①] 它们应该由一门自主的社会科学来研究。

继续进行这种反对心理主义的论证，我们就会认为，我们的行动在很大程度上是能够依照它们所发生的境况来解释的。当然，它们从不能只依照这种境况就可获得全面的解释；例如，在解释一个人穿过街道、他要躲避路上行驶的汽车这种情形时，就可能要超出上述所说的境况，而应该涉及他的动机是出于自我保存的"本能"，还是试图避免疼痛等。但是，与我们可称作"境况的逻辑"对其行为的详细决定相比，这一部分"心理学的"解释常常并不重要。而且，在描述境况时，要囊括一切心理学的要素是不可能的。对境况、境况的逻辑的分析，在社会生活中和在社会科学中一样，起着极其重要的作用。它实际上是经济分析的方法。至于经济之外的例子，我可以提到"权力的逻辑"，[②] 我可以用它来解释权力政治的运作和一定的政治制度的运行。将境况逻辑运用到社会科学的方法，并不是建立在任何关于"人性"的合理性（或其他）的心理学假定的基础之上。相反：当我们谈到"合理的行为"或"不合理的行为"时，我们同时在指依照境况的逻辑或不依照该境况的行为。实际上，按其（合理的或不合理的）动机对行动所作的心理学分析预

① 参见本章第 156 页注②正文所援引的出自穆勒《逻辑系统》中的一段话。

② 参阅第 1 卷第 10 章第 376 页注②。对权力的逻辑作出重要贡献者，有柏拉图（《理想国》第 8 和第 9 章，以及《法律篇》）、亚里士多德、马基雅维里和帕累托等人。

先假定了——正如马克斯·韦伯所指出的[1]——我们先前展开的某种在可疑的境况中被视为合理的标准。

我反对心理主义的论证不应被误解。[2] 当然，它们并不想表明，心理学的研究和发现对社会科学家很不重要。相反，它们意味着，心理学——个体的心理学——即使不是一切社会科学的基础，也是社会科学之一。没有谁会否定关于心理事实的政治学（诸如渴望权力）的重要性，以及各种不同的神经过敏现象与它的联系。然而，"渴望权力"无疑是一个社会范畴，也是一个心理学范畴：我们不应该忘记，例如，如果我们研究这种渴望在婴儿时的初次表现，那么，我们就是在一定社会制度的背景之下，例如在我们的现

---

① 参阅 M. 韦伯：《论文集》（1922 年），特别是第 408 页以下。

对这种经常重复的断言，这里可以补充一个评论：我们通过直接了解，就能够认识"社会原子"即我们自身，而我们对物理原子的认识，只能是假说，就此而言，社会科学运用了一种不同于自然科学的方法。由此出发，经常有人（例如卡尔·门格尔）得出结论，由于社会科学的方法使用了对我们自身的认识，因此，它与自然科学的"客观的"方法相反，是心理学的"主观的"方法。对这种观点，我们可以这样回答：根本没有理由说明，我们不应该使用一切我们可能拥有的对自身的"直接的"认识。然而，如果我们能够进行抽象，例如我们假定我们对自身的认识对其他人也有益的话，那么这种认识就是有用的。可是这种抽象具有一种假说的特征，它必须受"客观的"经验检验和校正（在遇到不喜欢巧克力的任何人之前，一些人容易认为每个人都喜欢它）。无疑，在"社会原子"的情形下，我们比在物理原子的情形中在一定方面处于有利位置，这并不仅仅是由于我们认识自身，而且也由于语言的使用。然而，从科学方法的观点看，自我直观所暗示的一种社会假说，与一种关于原子的物理假说所处的立场并没有什么不同。后者也可以由一种对原子像什么的直观向物理学家作暗示。在两种情形下，这种直观都是提出假说者的私事。成为"公共的"和对科学具有重要性的东西，仅仅是这一问题，即这些假说是否能接受检验，以及它们是否经受得住这类检验。

从这种观点看，社会理论绝不比物理理论更"主观"。（例如，讲"主观价值理论"或"选择行为理论"就比"价值的主观性理论"更明白；另见第 268 页注①。）

② 为避免正文中提及的误解，本段现被插入。我要感谢 E. 坎布里奇教授，是他引起我注意这类误解的可能性。

代家庭的背景之下研究它(爱斯基摩人的家庭也许会产生十分不同的现象)。另一个对社会学很重要的事实,以及它提出的严重的政治的和制度的难题是,在一个部落的或者接近部落的"共同体"的避难所中生活,对许多人而言,有某种情感上的必要(特别是对年轻人而言,也许依照个体发育的发展与种系发育的发展之间的平衡,他们不得不通过一个部落的或"美洲印第安人的"阶段)。不要把我对心理主义的攻击当成对一切心理学思考的攻击,从我(在第10章)所造的这一概念的使用来看,这种心理学思考被视为"文明的胁变",即在一定程度上说是未能满足的情感的结果。这个概念涉及一定的不安定的情感,因此是一个心理学的概念。但是同时,它也是一个社会学的概念,因为它不仅把这些情感描述为不幸和不安等,并使它们与一定的社会境况有关,与开放社会和封闭社会的对比有关(许多心理学概念,诸如野心或爱,有着类似的情形)。我们也不应该忽略,心理主义通过提倡一种方法论的个人主义和反对方法的集体主义,已经获得巨大的优点;因为它导致支持一种重要理论:即主张一切社会现象,尤其是一切社会制度的运行,应该永远被理解为产生于人类个体的决策、行动和态度等,我们永远不满足于依照所谓"集体"(国家、民族和种族等)作出的解释。心理主义的错误在于其前提,即这种方法论的个人主义在社会科学领域,意味着一种把一切社会现象和社会规则都还原为心理学现象和心理学规律的纲领。有如我所看到的,这个前提的危险性在于它倾向于历史主义。心理主义是不可靠的,应该要求有一门理论研究我们行动的无意识的社会反应,要求有一种我所描述的社会境况逻辑,这点已被指明。

在捍卫和展开马克思的社会问题不能还原为"人性"问题的观点时,我承认自己实际上已经超越马克思提出的论证。马克思未尝谈论过"心理主义",他也没有系统地批评过它;穆勒也没有思考过本章开头所援引的马克思的格言。勿宁说这句格言的力量是以

黑格尔主义的形式直接针对唯心主义的。然而，只有涉及社会的心理学本性问题，就可以说穆勒的心理主义与马克思所反对的唯心主义理论是一致的。[①] 不过很凑巧，把马克思引至本章所开述的观点的，恰恰是黑格尔主义的另一个因素——黑格尔的柏拉图式的集体主义、黑格尔的国家和民族比那将一切都归功于它们的个人更"真实"的理论的影响（事例之一是，人们甚至从一种荒诞的哲学理论中，有时也能吸取有价值的提示）。因此，从历史上看，马克思发展了黑格尔的某些社会比个人优越的观点，并将它用作反对黑格尔其他观点的论据。然而，由于我把穆勒看成一位比黑格尔更有价值的对手，我并没有拘泥于马克思观点的历史，而是尝试以一种反对穆勒的论证形式去展开这些观点。

① 黑格尔认为，他的"理念"是某种"绝对"现存的东西，即不依赖于任何人的思维的东西。因此，人们可以认为，他不是一位心理主义者。然而，马克思有充分的理由无需认真对待黑格尔的这种"绝对唯心主义"；他宁可把它解释成一种伪装的心理主义，并与之斗争。在《资本论》中（着重号是我加的）他说："在黑格尔看来，思维过程，即他称为观念而甚至把它转化为独立主体的思维过程，是现实事物的创造主……"（《马克思恩格斯选集》第2卷，1995年中文版，第112页）马克思将他的攻击限制在思维过程（或意识，或心灵）创造"现实"这一学说；他表明思维过程甚至连社会现实也不创造（更谈不上物质宇宙）。

关于黑格尔的个人依赖于社会的理论，除第12章第3节之外，另见第23章关于科学方法论中社会因素，或者更确切地说人际因素的讨论，以及第24章关于合理性中人际因素的相关讨论。

第十五章　经济的历史唯物主义

看到马克思被这样描述为一切心理学的社会理论的反对者，很可能会令一些马克思主义者和反马克思主义者感到惊讶。他们认为，马克思早就教导说，经济动机在人的生活中有着广泛的影响；通过指明"人的难以抑制的需要是获得生存的工具"，[①] 马克思成功地解释了经济动机的无比强大的威力。因为他证明，诸如利润动机或阶级利益的动机的范畴，不仅对个人的行动，而且也对社会集团的行动，具有基本的重要性；他也指明了如何把这些范畴用来解释历史的过程。诚然，他们认为，马克思主义的本质表现在这一理论上，即认为经济动机、尤其是阶级利益是历史的推动力，"历史的唯物主义解释"或"历史唯物主义"的名称——一个马克思和恩格斯试图藉以概括其教导的本质的名称——所暗含的恰恰是这一理论。

这类观点是极其普通的；但是我毫不怀疑，他们曲解了马克思。那些赞美马克思持有这类观点的人，我称之为庸俗马克思主义者（马克思曾用"庸俗经济学家"这一名称暗指某些他的反对者）。[②] 惯常的庸俗马克思主义者认为，马克思通过揭示贪婪和贪求物利的隐秘动机，让社会生活的邪恶的秘密暴露出来，这种隐秘

① 参阅科尔《资本论》序言，第 xvi 页（然而也可见下一注释）。

② 列宁虽然有时也使用"庸俗马克思主义"的术语，但却是在某种不同意义上——庸俗的马克思如何根本不同于马克思的观点，从科尔同上书第 xx 页中的分析，本书第 16 章第 184 页注②、185 页注①的正文，以及第 17 章第 197 页注②可以看出来。

动机驱使着隐藏在历史的舞台背后的各种力量，为满足自身追求利润的卑鄙欲望，狡诈地和有意识地在广大群众之中制造战争、萧条、失业、饥荒以及其他形形色色的社会苦难(庸俗马克思主义有时也严肃地关注把马克思的主张和弗洛伊德、阿德勒等的主张调和起来的问题；如果他没有从中选择一种的话，他也许认定，饥荒、爱和贪求权力[1] 是马克思、弗洛伊德和阿德勒这三位现代人的哲学的伟大创造者所揭示的人类本性中三大隐秘的动机……)。

无论这类观点是否具有持久性和吸引力，它们似乎与马克思称之为"历史唯物主义"的理论根本就没有什么关系。应该承认，马克思有时也谈论诸如贪婪和利润动机等心理学的现象，但却从不是为了解释历史。无宁说他是把它们解释为社会体系——一种在历史过程中发展起来的由各种制度构成的体系——的腐化影响的征兆，解释为腐化的结果而不是其原因；解释为历史的反应而不是其推动力。无论正确与否，他发现，在广大群众中，诸如战争、萧条和饥荒等现象，不是出自"大企业"或"帝国主义战争贩子"的狡诈诡计的结果，而是各种行为的不必要的社会后果，是由系身于社会体系之网络的行为者导引的不同结果。马克思把历史舞台上的人间演员(包括所谓"大"人物)都看做是被经济线路——被他们无法驾御的历史力量——不可抗拒地推动着的木偶。他教导说，历史的舞台被设置在"必然王国"之中(但是总有一天，这些木偶会摧毁这个体系，并赢得"自由王国")。

马克思学说中的这一理论已经被他的大多数追随者放弃——也许是出于宣传方面的理由，也许是因为他们并不理解他——

---

[1] 在阿德勒看来，追求权力实际上当然不过是渴望通过证明自身的优越地位来补偿人的自卑感。

一些庸俗马克思主义者甚至认为，现代人的哲学的最后一笔是由爱因斯坦补充的，因为他们认为，爱因斯坦发现了"相对性"或"相对论"，即"一切都是相对的"。

种庸俗马克思主义的密谋理论已经广泛地取代了独创的、原初的马克思的理论。这是一种可悲的理智上的堕落，这种堕落从《资本论》降到了《二十世纪的神话》的水平。

然而，通常被称作"历史唯物主义"的，才是马克思本人的历史哲学。它构成了这几章的主题。在现在这章中，我将提纲挈领地解释一下它对"唯物论"或经济因素的强调；之后我再更详细地讨论阶级战争和阶级利益的作用，以及马克思主义的"社会体系"观。

一

对马克思经济的历史主义[1]的说明，可以很便利地与我们对马克思和穆勒所作的比较联系起来。马克思和穆勒一样坚信，社会现象应该从历史方面获得解释，我们应该尝试将一切历史时期理解为先前发展的历史产物，正如我们所看到的，他与穆勒的分歧点在于穆勒的心理主义（与黑格尔的唯心主义相对应）。在马克思的教导中，这种心理主义已被他称之唯物主义的东西所取代。

人们关于马克思的唯物论所谈的许多内容，都是根本站不住脚的。经常被重复的一种主张是，马克思并不承认超乎人类生活的"较低等的"或"物质的"方面之外的任何东西，这是一种特别荒谬的曲解（这只不过是重弹另一种老调，即认为大多数古代箴言，例如赫拉克利特的"他们像野兽一样只知道填饱肚子"的箴言，[2]都是对自由的捍卫者的反动诽谤）。然而，在这个意义上，马克思

① J.F. 海克尔就马克思的所谓"历史唯物主义"（《莫斯科对话录》，第76页）写道："我宁愿称之为'辩证历史主义'或者……某种类似物。"——我再次提醒读者注意这一事实，即在这本著作中，我并不讨论马克思的辩证法，因为我在其他地方讨论过它们（参阅第13章第141页注②）

② 关于赫拉克利特的箴言，可特别参阅第1卷第2章第33页注②(3)、第4章第87页注③和88页注①，以及第6章第97页注②。

根本不能被称作一位唯物主义者，即使他受到18世纪法国唯物主义者的强烈影响，即使通常把自己称作一位唯物主义者，而唯物主义者的主张又与他的许多理论相一致。因为在马克思那里，有许多文字几乎很难能够被解释为唯物主义的。我认为，真实的情况是，例如，他并不像恩格斯或者列宁那样，关心纯哲学的问题，他所感兴趣的主要是问题的社会学方面和方法论方面。

在《资本论》中有一段著名的话，马克思在那里说"在他（指黑格尔——引者）那里，辩证法是倒立着的……必须把它倒过来"。[①]它的倾向是明显的。马克思试图表明，"头脑"，即人的思维本身，并不是人类生活的基础，而不过是一种建立在物质基础之上的上层建筑。一种类似的倾向也在这段话中获得表达："观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。"但是，人们也许并不充分认可，这几段话不仅没有展示一种唯物主义的激进形式；相反，它们指示了一种身心二元论的肯定倾向——也可以这样说，马克思的哲学是一种实践的二元论。虽然精神在理论上对马克思说来，显然只是物质的另一种形式（或者另一个方面，或许是一种派生现象），但在实际上，它与物质是不同的，因为它是物质的另一种形式。上述援引的文字指明，虽然正如曾经有过的情形那样，我们的双脚必须站在物质世界的牢固的基础之上，我们的头脑——马克思认真思考的人的头脑——却只关心思想或观念。依我看来，除非我们认可这种二元论，否则马克思主义及其影响就不好评价。

马克思热爱自由，热爱真正的自由（不是黑格尔的"真正的自由"）。这是就我所能认清他遵循着黑格尔的自由与精神相伴随的著名公式而言，是就他相信我们只有作为精神存在才是自由的而

① 马克思：《〈资本论〉1872年第二版跋》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年，第112页。

言。同时，他实际上承认（作为一名实践的二元论者），我们既是精神，同时又是肉体，更现实点说，肉体是这两者的基础。这就是他为什么转而反对黑格尔、以及为什么他说黑格尔把事情颠倒了。然而，虽然他承认物质世界及其必然性是基本的，他并不感到"必然王国"有什么可爱，因为他称之为一个受物质需求束缚的社会。正如一切基督教的二元论一样，他非常珍爱精神方面；在他的著作中，甚至有不少憎恶和鄙视物质的迹象。接下来的论述将表明，对马克思的观点的这种解释可以获得他自己的文本的支持。

在《资本论》第3卷的一段话中，马克思十分聪明地把社会生活的物质方面，尤其是把它的经济方面，即生产和消费方面，描述为人类新陈代谢的一种扩大，即人同自然界的物质交换的扩大。他明确的表述，我们的自由必须总是受到这种新陈代谢的必然性的限制。他说，一切在促使我们变得更加自由方面所能够取得的成就，都是"合理的调节他们和自然之间的物质变换……靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国。在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必需和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。"他通过得出一个实际结论结束了这整个一段话，这一结论清楚地表明，他的惟一目的同样是为一切人开辟通往非唯物论的自由王国的道路："工作日的缩短是根本条件。"①

我认为，这段话并没有为我称之为马克思的实践生活观的二元论留下问题。与黑格尔一样，他认为自由是历史发展的目的。与黑格尔一样，他将自由王国等同于人的精神生活的王国。但是

① 马克思：《资本论》（第3卷），《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1974年，第926－927页。

他承认，我们不是纯粹的精神存在；我们既不是完全自由的，也不能获得完全的自由，因为我们总是不能使自身彻底从新陈代谢的必然王国中，因而从生产的罗网中解放出来。我们所能取得的一切成就，只是改善令人精疲力竭的、有损于人的尊严的劳动环境，使它们更适宜于人、更平等，并把苦役减小至这一程度，使我们大家都能够自由支配我们生命中的某一部分。我认为，这就是马克思的"生活观"的核心观念；我认为就其在马克思的理论中似乎最具有影响而言，也是很重要的。

现在，我们必须将这一观点与上述讨论的方法的决定论（见第13章）结合起来。依照这一理论，对社会的科学探讨，以及科学的历史预测，只是就社会是由它的过去来决定而言，才是可能的。然而这意味着，科学只能研究必然王国。如果人真能够变得拥有完全的自由，那么，历史的预言，随之而来还有社会科学，就都会完结。诸如此类的"自由的"精神活动，如果它存在的话，就只存在于科学研究的彼岸，因为它必须永远是寻求原因、寻求决定因素。因此，只是我们的思想和观念是由"必然王国"、物质、尤其是我们生活的经济条件和我们的新陈代谢所引起、决定或必需而言，它才能研究我们的精神生活，只是借助于一方面对它们所派生的物质条件，即派生它们的人所生活的经济条件的思考，另一方面对它们被采纳的物质条件，即选择它们的人的经济条件的思考，思想和观点才能够从科学上获得探讨。因此，从科学的或因果律的观点看，思想和观念应该作为"建立在经济条件基础之上的意识形态的上层建筑"来探讨。与黑格尔相反，马克思认为，历史的线索，甚至观念史的线索，应该在人与他的自然环境、物质世界的关系的发展中去寻找；也即是说，在他的经济生活中，而不是在他的精神生活中去找。这就是为什么我们把马克思的历史主义的印记，描述为与黑格尔的唯心主义或与穆勒的心理主义相对立的经济主义。但是，如果我们把马克思的经济主义等同于那种意味着对人的精神生活

采取一种蔑视态度的唯物主义，这表明是一种完全的误解。马克思对“自由王国”，即对人从物质自然界的束缚中获得局部的但却公平的解放的看法，勿宁可以被描述为唯心主义的。

这样来考虑的话，马克思的生活观似乎是很连贯的；我认为，在它对人类活动的部分是决定论的、部分是自由主义的看法中，已被发现的这类明显的矛盾和困难，就消失了。

二

从马克思的历史观来看，它具有我所称作的二元论和科学决定论的色彩是显然的。科学的历史——马克思认为它与作为整体的科学是一致的——应该探索人据以与自然界进行物质交换的各种规律。其中心任务应该是解释生产条件的发展。社会关系只有同它们与之密切相关的生产过程的程度相适应，才具有历史的和科学的意义；这种生产过程或者影响它，或者受它的影响。“像野蛮人为了满足自己的需要、为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这样需要的生产力同时也会扩大。”① 总之，这就是马克思的人的历史观。

类似观点也由恩格斯表达过。在恩格斯看来，现代生产资料的扩大“不仅可能保证一切社会成员有富足的和一天比一天充裕的物质生活，而且还可能保证他们的体力和智力获得充分的自由的发展和运用，这种可能性现在第一次出现了……”随之而来，自由成为可能，即能够从自身中解放出来。“于是，人在一定意义上

① 马克思：《资本论》（第3卷），《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1974年，第926页。

才最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。”就人还在受经济支配而言，严格说来他还处于桎梏之中。当“……产品对生产者的统治也随之消除……人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自身的社会结合的主人……只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史……这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”①

如果我们现在重新将马克思的历史主义观点与穆勒的观点进行比较，那么，我们就会发现，马克思的经济主义能够很容易解决我所指明的穆勒的心理主义面临的致命困难，我记住了这种能够用经济的优先性去取代心理学观点的理论。这种观点在马克思的理论中找不到对应物。用经济的优先性去取代心理学的优先性，绝不会造成类似困难，因为“经济”包含了人的新陈代谢、人与自然界的物质交换。即使在人类之前的时代，这种新陈代谢是否一直从社会上被组织起来……除了社会的科学应该与社会的经济条件——马克思通常称作“生产条件”——的发展史相符合这点之外，他没有假定更多的东西。

值得注意的是，在插入语中，“生产”这一马克思主义的术语，是在广义上被使用，它涵盖了包括分配和消费在内的整个经济过程。然而，后面这些从未引起过马克思和马克思主义者的过多关注。他们的主要兴趣仍是该词的狭义上的生产。这恰好构成朴素的历史的—生成的态度的又一例证，构成信奉科学只应该寻求原因的又一例证，这种信仰认为，即使在人造事物的领域中，科学也只应该问：“是谁创造了它？”“它是由什么构造的？”而不是问：“谁将使用它？”“制造它用什么？”

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》，第3卷，人民出版社，1995年，第621－622页。

三

如果我们现在继续对马克思的“历史唯物主义”，或者对它获得深入描述的如此丰富的内容，作出批判和评价，那么，我们应该区分两个不同的方面。第一方面是历史主义，主张社会科学的领域应该和历史的或进化论的方法相一致，尤其是和历史相一致。我认为，这种主张应该消除。第二个方面是经济主义（或“唯物主义”），即主张社会的经济组织、我们与自然界进行物质交换的组织，对一切社会制度、尤其是对它们的历史发展而言，是基本的。我认为，这种主张是很正确的，只要我们是在通常含混的意义上对待“基本的”这一术语，而不是过分地强调它的话。换言之，根本无需怀疑，实际上一切社会研究，无论是制度研究还是历史研究，如果它们是以一种关注社会的“经济条件”的眼光进行的话，都可以是有益的。甚至一门诸如数学之类的抽象科学的历史也不例外。[①] 在这个意义上，马克思的经济主义在社会科学的方法上，可以说是代表了一种极其有价值的进步。

但是，如我在前面所说的，我们不应该过于认真对待“基本的”这一术语。马克思本人无疑是这样做的。由于他所受的黑格尔式的教养，马克思受到“实在”与“表象”的古典的区分、以及“本质”和“非本质的”相应区分的影响。他倾向于在“实在”与物质世界（包括人的新陈代谢）的同一中，[②] 在“表象”与思想或观念的世界的同一

① 例如，我想起了经济条件（诸如土地大量的需要）对埃及的几何学，以及对古希腊毕达哥拉斯的几何学的不同发展的影响问题。

② 特别参阅第 14 章第 163 页注②中出自《资本论》的引文；出自《政治经济学批判大纲》序言的完整段落，在下一注释正文中也只能援引一部分。关于马克思的本质主义的问题以及“实在”和“表象”的区别，见本章第 177 页注①和第 17 章第 190 页注①和 197 页注①。

中，揭示他自己对黑格尔（和康德）的改造。所以，一切思想和观念都必然通过将它们还原为基础的本质实在，即还原为经济条件，才能获得解释。这种哲学观点当然并不比一切其他形式的本质主义好多少。[1] 它在方法论领域中的反应，必然引起一种对经济主义的过分强调。因为，尽管马克思的经济主义的普遍重要性可能几乎不被估计过高，但在一切特定的情境中，对经济条件的重要性估计过高是很容易的。例如，某些经济条件的知识不少对数学问题的历史有帮助，但是，对该目的而言，数学问题的知识本身则更为重要；甚至根本无需涉及它们的“经济背景”，也能够写出一部优秀的数学问题史（在我看来，科学的“经济条件”或“社会关系”，本身就是论题，它既容易被做过头，也易于沦为陈词滥调）。

然而，这仅只是过分强调经济主义所面临的危险性的一个小小事例。经济主义经常一扫无遗地被人解释为这一种理论，即认为一切社会发展都依赖于经济条件的发展，尤其依赖于生产的物质手段的发展。可是这种理论显而易见是错误的。在经济条件和观念之间存在一种互动，但后者并不是简单地单方面依赖于前者。如果可能的话，我甚至会断言，正如从下述思考中可以看到的，一定的“观念”——那些构成我们的知识的观念——比生产的较为复杂的物质手段更基本。试想某一天，如果我们的经济体系（包括全部的机器设备和社会组织）被毁灭了，但是科学技术方面的知识却还能保存下来。在这个例子中，它要获得重建（在一种较小的范围内，经过无数人饿死之后），可想而知用不了多少时

① 然而，我倾向于认为，它比打上黑格尔或柏拉图烙印的唯心主义要好一些；正如我在《何谓辩证法?》中所说过的，如果我被迫作出选择（所幸的是我不需要这样做），我宁愿选择唯物主义（参阅《精神》第49卷，第422页，在那里我讨论了类似于此处所讨论的问题）。

间。然而，试想有关这些事物的一切知识都消失了，而这些物质的东西却保存着。这好比是一个野蛮的部落占据了一个高度工业化却又废弃了的国家所发生的情形。它很快就会导致文明的物质遗迹的完全消失。

具有讽刺意味的是，马克思主义的历史本身提供了一个实例，清楚地证明这种言过其实的经济是站不住脚的。直至俄国革命前夕，马克思的"全世界无产者联合起来！"的思想都具有极其重大的意义，对经济条件发生了影响。但是随着革命的发生，情况却变得十分困难，主要是因为，正如列宁本人所承认的，没有了进一步建设性的观念(参见第13章)。[①] 因而提出了一些新观念，它可以扼要地以这句口号来概括："社会主义就是无产阶级专政加上广泛引进最现代的电气设备。"这种新观念成为一种发展的基础，该发展改变了六分之一世界的整个经济和物质的背景。在反对巨大差别的斗争

① 《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第33页。

马克思《哲学的贫困》第2章中的"第二个说明"给这几段也许提供了更进一步的见解(参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第141－142页)；因为马克思在此明确地将社会分为三个层次，如果我可以这样称呼它们的话。其中，第一层次与"实在"或"本质"相应，第二和第三层次与表象的初始形式和次级形式相应。(这与柏拉图对理念、感性事物和感性事物的幻象的区分是极其类似的：参阅第3章关于柏拉图本质主义的问题；关于马克思的相应观点，另见第17章第190页注①和197页注①)。第一层次或基本层次(或说"实在")是物质层次，是机械设备和存在于社会中的其他物质的生产资料；这个层次被马克思称作物质的"生产力"或"物质生产率"。第二层次他称作"生产关系"或"社会关系"；它们依赖于第一层次："社会关系和生产力密切相联。随着新生产力的获得，人们改变自己的生产方式，随着生产方式即谋生的方式的改变，人们也就会改变自己的一切社会关系。"(关于头两个层次，参阅第16章第184页注①正文。)第三层次由意识形态，例如法律、道德、宗教和科学等观念组成："人们按照自己的物质生产率建立相应的社会关系，正是这些人又按照自己的社会关系创造了相应的原理、观念和范畴。"依照这种分析，我们可以认为，在俄国，第一层次被变得与第二层次相适应，这是一种对马克思理论的令人惊讶的驳斥(另见下一注释)。

中，无数物质困难被克服，无数的物质牺牲被付出，为的是改变、或者无宁说是从空白中建立生产的条件。这种发展的驱动力是对一种观念的热情。这个事例表明，在一定的条件下，观念可以使一个国家的经济条件发生革命性的变革，而不是这些条件形成观念。用马克思的术语讲，我们可以说，他低估了自由王国的力量，低估了它征服必然王国的机遇。

俄国革命的发展和马克思的经济现实的形而上学的理论及其意识形态的表现之间所形成的强烈反差，可以最清楚地从下述一段话中看出，“在考察这些变革时”，马克思写道，“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是……法律的、政治的、宗教的、艺术的和哲学的，简言之，意识形态的形式。”在马克思看来，期望通过运用法律和政治的手段实现一切变革，是徒劳的；一场政治革命只能导致一批统治者让位给另一批统治者——一种纯粹的扮演统治者的个人的交换。惟有基本的本质和经济现实的进化，才能产生一切根本的或真正的变化——社会革命。惟有当这种社会革命成为一种现实，惟有那时，政治革命才具有任何意义。然而，即使在这种情况下，政治革命只不过是先前发生的或真正的变革的外在表现。依据这一理论，马克思断言，每次社会革命都是以下述方式发展的。生产的物质条件成长和成熟起来，直至它们开始与社会和法律的关系发生冲突，它们就像衣服那样再也撑不下，直至炸裂。“那时社会革命的时代就到来了”，马克思写道，“随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革……而新的更高的生产关系”（在上层建筑内部）“在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。”我认为，从这一陈述可以看出，不能把俄国革命与马克思所预言的社会革命等同起

来；实际上，俄国革命无论如何与它没有相似性。[①]

值得注意的是，在这一点上，马克思的朋友、诗人 H. 海涅，对这类问题作了完全不同的思考。他写道“记住吧，你这骄傲的行动者”，“你不过是思想家的不自觉工具，他经常在谦卑的隐退之中，命令你去执行无法规避的任务。罗伯斯庇尔只不过是卢梭的手而已……”[②]我们看到，用马克思的话讲，海涅是一位唯心主义者，他把自己对历史的唯心主义解释应到法国革命。这是马克思用来支持其经济主义的最重要的事例之一，而这一事例似乎并不怎么适合于这个理论——尤其是如果我们现在要将它与俄国革命进行比较的话。然而，尽管有这种异端，海涅仍然是马克思的朋友；[③] 因

① 作一般性预言是容易的；例如，预言在合理的时间内天会下雨。因此，预言几十年后某地将发生革命，并没有什么。然而，正如我们所看到的，马克思所说的并不比这多到哪里，只能为事件证伪。那些试图解释这种证伪的人，消除了马克思体系中最后一丁点经验的意义。它因而变成纯粹“形而上学”的（在我的著作《研究的逻辑》所说的意义上）。马克思如何依照他的理论来设想一切革命的一般机制，由他对资产阶级社会革命的下述描述提供了例证，该描述采自《共产党宣言》（马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1995 年版，第 277 页）：“资产阶级赖以形成的生产资料和交换手段，是在封建社会里造成的。在这些生产资料和交换手段发展的一定阶段上……封建的所有制关系，就不再适应已经发展的生产力了……它变成了束缚生产的桎梏。它必须被炸毁，它已经被打破了。”（另见第 17 章注及正文。）

② 参阅 H. 海涅：《德国的宗教和哲学》（英译本，1882 年，此处引自 P. 卡鲁斯《康德的未来形而上学导论》的附录，1912 年，第 267 页）。

③ 在《资本论》（《马克思恩格斯全集》第 25 卷，人民出版社，1974 年，第 1011 – 1012 页注脚（1）的末尾，可以找到对这种友谊的证明。

我承认，马克思经常是无法容忍的。然而，我感到——但我可能是错误的——他具有认识一切教条主义弱点的足够的批判感，他绝对不会喜欢将他的理论变成一套教条的方式（见第 17 章第 211 页注①和《何谓辩证法？》第 425 页，并参阅第 13 章第 141 页注②）。然而，似乎恩格斯打算忍受马克思主义者的不宽容和正统。在他为《资本论》英译本第一版所写的序言中（《马克思恩格斯全集》第 23 卷，人民出版社，1972 年版，第 36 页），他写道：该书“在大陆上常常被称为‘工人阶级的圣经’”

为在那些幸福的日子里，在那些为开放的社会而斗争的人之中，因异端而放逐仍不十分普遍，容忍仍被容忍着。

我对马克思的历史唯物主义的批评，当然不应该解释为，它表达了我对黑格尔的“唯心主义”比对马克思的“唯物主义”有任何偏好；我希望我已经澄清，在这场唯心主义与唯物主义的冲突中，我同情的是马克思。我所试图表明是，马克思“对历史唯物主义的解释”，也许有它的价值，但是不应该过于认真对待；我们不过应当把它看做一种最有价值的揭示，它向我们表明，考虑事情必须照顾到它们与经济背景的关系。

不仅没有抗议把“科学的”社会主义变成一种宗教的描述，恩格斯在评论中进而表明，《资本论》值得上这一称号，因为“本书所作的结论”在全世界“日益成为伟大的工人阶级运动的基本原则”。这里离废黜异端和驱逐那些保持批判精神，即科学精神的人，不过只有一步之遥了，而恩格斯和马克思却曾经一度受到过这种精神的鼓舞。

第十六章　阶　　级

一

在马克思关于“历史唯物主义”的各种不同的阐述中，他（和恩格斯）的一个陈述占有重要地位：“至今一切社会的历史都是阶级斗争的历史。”[①] 这一陈述的倾向很明确。它意味着，历史是由阶级战争而非民族战争推动，人的命运是由阶级战争而非民族战争决定（与黑格尔和大多数历史学家的观点相反）。在对历史发展（包括民族战争在内）的因果性解释中，阶级利益应该取代所谓的民族利益，后者实际上只是民族的统治阶级的利益。但是，除此之外，阶级斗争和阶段利益还能够解释一些传统史学一般不想尝试的现象。在这类现象中，一个对马克思主义理论无比重要的事例，是生产率不断增长的历史趋势。即使传统史学也许会记录这种趋势，但它用军事力量的基本范畴根本不能够解释这一现象。然而，在马克思看来，阶级利益和阶级战争却能够完全解释它；诚然，《资本论》的很大一部分都在分析这一机制，在马克思所说的“资本主义”时期，生产率的增长是由那些力量借助这一机制实现的。

① 马克思和恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第272页。正如第4章所指出的（见第1卷第79页注②，81页注①及83页注①、86页注①正文），柏拉图有着极其类似的观点。

阶级战争的理论是如何与上面讨论过的制度主义的社会学自主性理论联系起来的呢？乍看起来，似乎这两种理论处于公开的冲突之中，因为在阶级战争的理论中，基本的角色是由阶级利益所扮演的，它明显是一种动机。但是我并不认为，在马克思的这部分理论中，存在任何严重的不一致性。我甚至认为，没有谁理解马克思，尤其是不理解他反对心理主义的主要成就，马克思并不认为心理主义能够与阶级斗争的理论相调和。我们无需像庸俗马克思主义者那样假定，阶级利益应该从心理学上获得解释。在马克思本人的著作中，可能就有几段话具有一点庸俗马克思主义的味道。然而，无论他在哪里严肃使用任何阶级利益之类的词句，在自主性社会学的领域之内，马克思一直是意指一件事物，而不意指一种心理学范畴。他一直是意指一件事物、一种情形，而不是意指一种精神状态、一种思想、或一种对某件事物感兴趣的情感。对一个阶级有益的，只不过是这种事物、这种社会制度或情形。一个阶级的利益只不过是推动其力量和繁荣的一切。

马克思认为，阶级利益在这种制度的、或者"客观的"意义上（如果我们可以这样说的话），对人的精神产生了决定性的影响。用黑格尔的行话，我们可以说，某个阶级的客观利益在其成员的主观精神中变得自觉起来；它促使他们具有阶级旨趣和阶级觉悟，促使他们遵之而行动。在我所援引的格言中（第14章开头），马克思这样描述过阶级利益作为一种制度的或客观的社会情形，以及它对人的精神的影响："不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。"我们只需给这句格言补充一个评论，即，更准确地说，马克思主义认为，人的意识是由人在社会中所处的地位和阶级境况决定的。①

① 参阅第14章第155页注①正文。

马克思多次提示过，这种过程是如何发生的。正如我们在上一章中从他那里获悉的，只有我们能够从生产解放自身，我们才是自由的。然而现在我们必须明白，在迄今为止的一切现存社会中，我们甚至在这一领域也是不自由的。他问道，我们如何才能够从生产过程中解放自身呢？惟有迫使他人替我们从事肮脏的工作。因此，我们被迫把他们用作实现目的的手段；我们必须贬低他们。只有以奴役他人为代价，通过将人类分裂为阶级，我们才能购买更大程度的自由；统治阶级获得自由，是以牺牲被统治阶级和奴隶为代价的。然而，这一事实具有一种后果，即统治阶级的成员必须为自身的自由付出新的奴役的代价。如果他们想维护自身的自由和地位，就必须要压迫被统治者并与他们斗争；由于他们不这样就不再属于统治阶级，他们只能如此。因此，统治者是由他们的阶级境况决定的；他们不能摆脱自己与被统治者所处的社会关系；由于他们要受到社会的新陈代谢的制约，也受到被统治者的制约。因此，无论是统治者还是被统治者，全都陷入罗网之中，被迫相互斗争。马克思认为，把统治者和被统治者的斗争引到科学方法的研究和科学的历史预言的研究之中来的，正是这种制约、这种决定；它使科学地研究社会的历史同阶级斗争的历史一样成为可能。这张阶级所陷入和被迫彼此进行斗争的社会罗网，就是马克思主义所谓的社会的经济结构或社会体系。

依据这一理论，社会体系或阶级体系是随着生产条件的变化而变化的，因为统治者藉以剥削和斗争被统治者的方式依赖于这些条件。任何一种特殊的社会体系都是与某个特殊的经济发展时期相适应的；每一个历史时期的特征都可以由其社会的阶级体系来表现；这就是为什么我们谈论“封建主义”、“资本主义”等的原因。“手推磨”，马克思写道，“产生的是封建主义的社会，蒸汽磨产

生的是工业资本家的社会。”[1] 赋予社会体系以一定特征的阶级关系是不依赖于单个人的意志的。因此，社会体系很像一架庞大的机器，个人被身系其中和碾碎。“人们在自己生活的社会生产中”，马克思写道，“发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适合的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构”，[2] 即社会体系。

虽然这种社会体系有自身的逻辑，它的运行却是盲目的和不合理的。那些系身于这架机器的人，一般说来也是盲目的或者说是近乎如此。他们甚至不能预见自己行为的一些最重要的反应。一个人有可能令许多人得不到某种广泛适用的物品；他也可能恰好买了一件不值钱的东西，从而在关键时刻避免了价格的微跌。另一个人可能心地善良地把财富分配掉，有助于阶级斗争的减弱，但也可能因此造成被压迫者延缓获得解放。由于不能预见我们行为的更遥远的社会反应，由于我们每个人都系身于这一网络，我们不可能认真尝试对付它。我们显然不能够从外部影响它；但是如果像我们现在这样盲目的话，我们甚至也不能够为从内部对它进行改造而作出任何计划。社会工程学是不可能的，因此社会工艺学也是无用的。我们不能把自己的阶级利益强加给社会体系；相反，社会体系却把令我们信以为自己的利益强加给我们。它通过强迫我们依据自己的阶级利益去行动，就能做到这点。谴责不公正，谴责社会环境的不道德，并因之而对个人、即使是对个体的“资产阶级”或“资本家”进行惩罚，是徒劳的，因为迫使资产阶级这样

① 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第142页（这一引文与第15章第177页注①援引的话出自同一处）。

② 马克思：《政治经济学批判》序言，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第32页。另见第13章第152页注③、第14章第153页注①、第15章第177页注①及正文。这里援引的本段话，尤其是“物质生产力”和“生产关系”的术语，接受了向自第15章第177页注①引述的某些见解。

做的是环境体系。希望环境可以通过改造人而获得改造，也是徒劳的；相反，如果人所生活的体系优良的话，他们也会变得更好。马克思在《资本论》中写道："资本家只有作为人格化的资本，他才有历史的价值……但既然这样，他的动机，也就不是使用价值和享受，而是交换价值和交换价值的增值了"（他的真实的历史任务）。"作为价值增值的狂热追求者，他肆无忌惮地迫使人类去为生产而生产……他同货币贮藏者一样，具有绝对的致富欲。但是，在货币贮藏者那里表现为个人的狂热的事情，在资本家那里却表现为社会机制的作用，而资本家不过是这个社会机制中的一个主动轮罢了……而竞争使资本主义生产方式的内在规律作为外在的强制规律支配着每一个资本家。竞争迫使他不断扩大自己的资本来维持自己的资本……"[①]

在马克思看来，这就是社会体系藉以决定个人行为的方式；无论这些个人是统治者，还是被统治者，是资产阶级或资本家，还是无产者。它成了上述所谓"社会境况的逻辑"的一个例证。正如马克思以黑格尔式的风格所表述，在很大程度上，资本家的一切行为只是一种"通过他才有了意志和意识的资本的职能"。[②] 然而，这只不过意味着，社会体系也决定了资本家的思想；因为思想或观念在一定程度上是行动的工具，也即，如果它们获得公开表达的话，它们在一定程度上也是一种重要的社会行动；因为在这种情况下，

① 马克思：《资本论》（第1卷），《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第239－240页。另见第17章第197页注②。在《哲学的贫困》（《马克思恩格斯选集》第1卷，1972年中文版，第120页）中，马克思写道："……如果说现代资产阶级的全体成员由于组成一个与另一个阶级相对立的阶级而有共同的利益，那么，由于他们互相对立，他们的利益又是对立的、对抗的。这种利益上的对立是由他们的资产阶级生活的经济条件产生的。"

② 马克思："《资本论》（第1卷），《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第240页。

它们直接是以影响社会的其他成员的行动为目的。这样，通过决定人的思想，社会体系、尤其是阶级的“客观利益”就在其成员的主观精神中成了自觉的意识（正如我们前面以黑格尔的行话所言[1]）。阶级斗争和同一阶级的成员之间的竞争都是实现这一过程的手段。

根据马克思的观点，我们已经揭示，为什么说社会工程学和社会工艺学最终是不可能的；这是因为，依赖的因果之链使我们受制于社会体系，而不是相反。但是，虽然我们不能随心所欲地改变社会体系，[2] 资产阶级和工人却注定有助于它的变革，有助于我们最终从社会体系的羁绊中获得解放。通过驱使“人类去为生产而生产”，“资本家迫使他们去发展社会生产力，去创造生产的物质条件；而只有这样的条件，才能为一个更高级的、以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础。”[3] 就这样，即使是资产阶级的成员，也必须在历史的舞台上扮演自己的角色，推动社会主义的最终来临。

从随后的论证来看，对通常译为“有阶级意识的”和“阶级意识”的马克思主义术语，在此有必要附带作一点语言学的评论。首先，这些术语表明了上述分析的过程的结果，由此客观的阶级境况（阶级利益和阶级斗争）在其成员的心中有了意识，或者用一种完全摆脱黑格尔的语言来表述同一思想，可以说成，由此阶级的成员意识到自己的阶级境况。有了阶级意识，他们不仅知道自己的地位，而且也知道自己的真正的阶级利益。但是除此之外，马克思所用的这个原初的德语词汇还揭示，翻译中通常遗漏了某种含义。

① 这恰好与黑格尔的民族主义的历史主义相类似，在那里国家的真正旨趣是获得对民族、尤其是对领袖的主观精神的意识。

② 参见第 13 章第 149 页注①正文。

③ 马克思：《资本论》（第 1 卷），《马克思恩格斯选集》第 2 卷，人民出版社，1995 年版，第 239 页。

这个术语来源于并暗示着一个普通的德语词汇，该词汇已经成为黑格尔行话的组成部分。虽然可以把它直译为“自我意识”，但是该词汇即使在通常的用法上，也具有意识到自身的价值和权力的意思，也即具有为自身感到骄傲、完全肯定自身、甚至是自我满足的意思。因此，译成“有阶级意识的”一词，在德语中不只是意味着此，勿宁说意味着“肯定自己的阶级或为自己的阶级骄傲”，以及通过需要团结的意识来制约它的意思。这就是为什么马克思和马克思主义者几乎专门只把它用于工人阶级，而很少用于“资产阶级”。具有阶级意识的无产阶级—指的是这一种工人，他不仅意识到自己的阶级境况，而且也为阶级而骄傲，充分有自身阶级的历史使命，并坚信自己的坚强斗争能够创造一个更美好的世界。

工人阶级如何知道这一定会发生呢？因为有了阶级意识，他们必然成了马克思主义者。马克思主义的理论及其对社会主义来临的预言，本身就是历史过程的组成部分，由此阶级境况“变成了意识”，并使他本身在工人阶级的精神中获得确立。

二

我对马克思阶级理论（就其强调历史主义）的批评，遵循了上一章所采取的路线。“一切社会的历史都是阶级斗争的历史”的公式之所以有价值，在于它提示，我们应该注意阶级斗争在权力斗争和其他发展中所扮演的重要角色。由于柏拉图对阶级斗争在希腊城邦历史上所扮演角色的卓越分析，在往后时代几乎不被采纳，这一提示就显得更有价值。然而，我们当然不应该重新过于认真地对待马克思的“一切”一词。如果考虑到阶级内部本身的间离所扮演的重要角色，即使是阶级问题的历史也不都是马克思主义意义上的阶级斗争的历史。诚然，在统治阶级和被统治阶级中，利益的歧异发展得如此严重，以致马克思的阶级理论应该被视为一种危

险的过分简化，只要我们承认富人和穷人的问题一直具有基本的重要性的话。中世纪历史上的伟大主题之一——教皇和国王之间的斗争——就是统治阶级内部发生间离的一个实例。把这种争执解释成剥削者和被剥削者之间的争执，显然是错误的（当然，我们可以拓宽马克思的"阶级"概念，以便它能够涵盖这种类似的情况，同时再缩小"历史"概念，直至最终马克思的理论成为琐碎的真正——一种十足的同义反复；然而，这会使它丧失一切意义）。

马克思公式的危险性之一是，如果过于认真地对待它，就有可能误导马克思主义者把所有的政治冲突，都解释成剥削者和被剥削者之间的斗争（或者解释成有人试图掩盖"真实的问题"，掩盖基本的阶级冲突）。结果是，有许多马克思主义者尤其是德国的马克思主义者，把第一次大战之类的战争，解释成革命者或"没有掌握"核心权力的人和保守分子联盟或"拥有"国家的人之间的战争——一种可以被用来为任何侵略作辩护的解释。这只是马克思的无所不包的历史主义抽象中隐含着危险性的一个实例。

另一方面，马克思试图用所谓"阶级境况的逻辑"来解释工业体系的制度运行，尽管有一定的夸张成份，也忽视了这种境况的某些重要方面，在我看来还是令人钦佩的；至少他对工业体系的那个阶级所作的社会学分析，是令人钦佩的，马克思所着重思考的工业体系，是一百多年以前的"无约束的资本主义"（我将这样称呼它[1]）的体系。

① 我当初也使用"放任自流的资本主义"一词；然而从实际上看，"放任自流"是指没有贸易障碍（诸如关税）——我认为19世纪早期的不干预的政策是不合乎需要的，甚至是自相矛盾的，因而我决定改变术语，代而使用"无约束的资本主义"一词。

第十七章　法律和社会体系

我们现在准备探讨马克思主义的分析和批判中可能是最关键的论点；这就是马克思的国家观，以及（对某些人可能是自相矛盾的）一切政治都是无能的观点。

一

马克思的国家理论可以通过将上述两章结合起来加以描述。在马克思看来，法律或司法行政体系——由国家强制的法律制度体系——必须被理解为建立在经济体系的现实生产力基础之上、并反映这种生产力的上层建筑。”[①] 当然，这并不是经济或物质的现实以及与之相适应的阶级关系在意识形态和观念的世界中呈现自己的惟一方式。在马克思看来，这种上层建筑的另一个事例，是占优势的道德体系。与法律体系相反，道德体系不是国家政权强制的，而是受统治阶级所创造和控制的意识形态制约。这种区别大致上是一种说服和强制的区别（正如柏拉图所说的[②]）；动用强制的是国家、法律或行政体系。正如恩格斯所指出的，它是统治者

---

① 马克思：《〈政治经济学批判〉序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第32页。关于“上层建筑的阶层或层次的理论，另见本书第15章第177页注①的引文。

② 关于柏拉图对“说服和强制”的推崇，例如，可见第1卷第5章第158页注①正文，以及第8章第254页注③和257页注①。

强加给被统治者的一种“镇压的特殊力量”。[①]《共产党宣言》也说:“是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。”[②] 列宁提供了一种类似的描述:“在马克思看来,国家是阶级统治的机关,是一个阶级压迫另一个阶级的机关,是建立一种“秩序”来抑制阶级冲突,使这种压迫合法化、固定化。”[③] 总之,国家正是统治阶级从事斗争的机器的组成部分。

在继续展开这种国家观的结果之前,应该指出,它在某些方面是制度主义的理论,而在另一些方面又是本质主义的理论。就马克思试图弄清法律制度在社会生活中所具有实际功能而言,它是制度主义的。然而,就马克思既不探讨这些制度可能适用的(或者被适用的)丰富目标、也不揭示为使国家适用于这些目标——马克思本人也许认为这些目标是称心的——应该作何种必要的制度改革而言,它是本质主义的。马克思并没有提出国家、法律制度或运行着的政府应该具有什么职能的要求或方案,而是问:“何谓国家?”;也即是说,他试图发现法律制度的本质的功能。前面已经指明,[④]这种典型的本质主义的问题很难以一种令人满意的方式回答;然而,这

① 列宁:《国家与革命》,《列宁选集》第3卷,人民出版社,1995年版,第123、124页。

② 马克思和恩格斯:《共产党宣言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第294页。

③ 列宁:《国家与革命》,《列宁选集》第3卷,人民出版社,1995年版,第114页

④ 关于历史主义的本质主义的富有特征的问题,尤其是关于“何谓国家?”或者“何谓政府?”这类问题,参阅第1卷第3章第63页注②至68页注②各注、第11章第17页注①至18页注①各注,以及第12章第76页注②。

关于政治需求语言(或者更确切地说,正如罗素所提出的,政治“设想”的语言)——在我看来它应该取代这种本质主义——特别参阅第1卷第6章第210页注①和213页注①,以及第5章第129页注①(3)正文。关于马克思的本质主义,特别见第175页注②和177页注①、第197页注①及277页注②至279页注②、特别参阅第20章第277页注②至279页注②各注。特别参阅第277页注②注引述的《资本论》第3卷中的方法论评[《资本论》(德文版)第3卷第3章,第352页。]

个问题无疑将马克思的本质主义的研究和形而上学的研究联系在一起，后者将观念和规范的领域解释为经济现实的表现。

这个理论的结果如何呢？其最重要的结果是，一切政治、一切法律和行政的制度，以及一切政治斗争，从不具有基本的重要性。政治都是无能的。它们从不能根本改变经济现实。一切开明的政治活动的主要的（如果不是惟一的）任务是要弄清，司法的——行政的幕后的改变，能否与社会现实中，也即生产方式和阶级间的关系中的变化步调一致，这样，如果能够避免政治滞后于这些发展，这种困难就肯定产生。或者换言之，任何一种政治发展既然都是肤浅的、不受深层次的社会体系的现实制约的，在这种情况下，它们势必不具有重要性，并且永远不能真正帮助被压迫者和被剥削者。否则，政治发展只能反映经济背景和阶级境况中的变化，在这种情况下，它们具有火山爆发和或许能够预见的全面革命的特征，由于它们产生于社会体系，因而它们的残暴可以被爆炸性的力量的无抵抗所减缓，但是这种革命性的政治发展既不是由政治行动所引起，也不能够被政治行动所压制。

这些结果再一次表明马克思的历史主义的思想体系的统一性。然而试想一下，很少有哪种运动像马克思主义一样能够激励政治行动的兴趣，那么这种政治基本上是无能的理论主张在某种程度上就显然自相矛盾（当然，马克思主义者也许认为，这种评论受到两种论证中任何一种的赞同。一种论证是，在所有陈述的理论中，政治行动有其功能；因为，即使工人的政党不能通过这种行动来改进大批的被剥削的劳苦大众，它的战斗可以唤醒阶级意识，从而为革命作准备。这恐怕是激进派的论证。另一种论证为温和派所用，即认为，可以存在不同的历史时期，其中政治行动可能是直接有帮助的；即存在这样一些时期，其中两大对立的阶级的力量近乎达到平衡。在这种时期中，政治努力和能量在实现工人的十分重要的改进方面可能很关键——显然，如果不明白这点，因而不

寻找问题的根源，第二种论证就牺牲了这一理论的某些基本的立场）。

值得注意的是，依照马克思主义的理论，只要工人的政党继续扮演指定的角色，并强烈地坚持工人的主张，该党是几乎不会犯任何重大的政治错误的。因为政治错误实际上不能影响现实的阶级境况，甚至影响不了其他任何事物最终依赖的经济现实。

这个理论的另一个重要结果是，从原则上看，一切政府，即使是民主的政府，都不过是统治阶级对被统治阶级的一种专政。《共产党宣言》说："它不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了"。[1] 依照这种理论，我们所谓的民主，在特定的历史境况下只不过碰巧是阶级专政的最方便的形式（这种理论并不符合上面提到的温和派的阶级平衡理论）。在资本主义条件下，国家恰好是资产阶级的专政，因此，在社会革命之后，它首先将成为无产阶级的专政。但是，只要旧的资产阶级的抵抗一经破除，这种无产阶级的国家必然丧失功能。因为无产阶级革命导致了一个单一阶级的社会，所以也会导致一个根本不存阶级专政的无阶级的社会。因而当国家被剥夺了一切功能之后，就必然消失。正如恩格斯所说

---

① 马克思和恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第274页。正文出自恩格斯为《资本论》英译本第1版写的序言。我在此援引了这一序言的整个结论性段落：恩格斯在那里谈到马克思的结论："至少在欧洲，英国是惟一可以完全通过和平的和合法的手段来实现不可避免的社会革命的国家。当然，他从来没有忘记附上一句话：他并不指望英国的统治阶级会不经过'维护奴隶制的叛乱'而屈服在这种和平的和合法的革命面前。"（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第37页；另见本书第19章第237页注①正文）。这段话清楚地表明，在马克思主义看来，革命是使用暴力还是非暴力，依赖于旧的统治阶级是否进行抵抗。也可参阅第19章第234页注③正文。

的："它是自行消亡的。"①

二

我并不是要捍卫马克思的国家理论　他的一切政治都是无能的理论，尤其是他的民主观，在我看来不仅是错误的，而且是致命的错误。然而，也必须承认，在这种严酷而天真的理论背后，存在一种严酷而压抑的经验。在我看来，尽管马克思不能理解他如此强烈地渴望和预见的未来，但我仍然认为，甚至他的错误理论也成为他热切地从社会学上洞察其自身的时代状态、不屈的人道主义和正义感的证据。

虽然具有抽象和哲学的特征，马克思的国家理论无疑为他自身的历史时代提供了一种启蒙的解释。他的这一观点至少是站得住脚的：所谓的"工业革命"一开始主要是作为一场物质生产资料，即机器的革命发展的；这场革命接着导致一种社会的阶级结构的变革，从而导致一种新的社会制度；政治革命和其他法律体系的变革，只是作为第三步来临。虽然马克思主义对"资本主义

① 恩格斯：《反杜林论》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第631页；另见本章第190页注③提到的段落。

资产阶级的抵抗在俄国已被粉碎了许多年；然而并没有迹象表明国家的"消亡"，甚至在其国家内部组织中也不这样。

国家消亡的理论是极不现实的，我认为它之所以被马克思和恩格斯所采纳，主要是为了击败对手而占优势。我所想到的对手是巴枯宁和无政府主义者；马克思不希望看到有任何其他的激进主义超过自身。像马克思一样，他们旨在推翻现存的社会秩序，然而，却直接将攻击对准政治法律，而不是经济体系。对他们而言，国家是必须摧毁的恶魔。然而，对于他的无政府主义的竞争者，马克思从自身的前提出发，可能会轻易赞同这种可能性，即在社会主义条件下，国家的制度也许应该执行新的和必不可少的职能；也即那些捍卫正义和自由的职能被伟大的民主理论家分派给它。

兴起”的这一解释受到一些历史学家的挑战。这些历史学家能够揭示资本主义的深藏着的意识形态的基础（虽然它对马克思的理论具有摧毁性，但或许不是没有受到马克思的怀疑[①]），然而，这种马克思主义的解释作为一种最早的近似值、以及在这一领域中为其后继者提供的服务，它所具有的价值是勿庸置疑的。虽然马克思所研究的一些发展受到法律措施的审慎推进，并且确实只有通过立法程序才能成为可能（正如马克思本人所说的[②]），但是马克思是第一位这样的思想家，他不仅讨论了经济发展和经济利益对立法程序的影响，还讨论了法律措施作为阶级斗争的武器、尤其是作为创造“剩余人口”（随之也创造工业无产者）的手段所具有的职能。

显然，从马克思的许多段话中可以看出，这些观点使他确信，司法的—行政的体系不过是建立在社会体系，即经济体系基础之上的“上层建筑”；[③] 我认为，这种理论尽管无疑被后来的经验所驳斥，[④] 但它不仅仍然有趣，而且还包含着真理的颗粒。

然而，这种受其历史经验影响的理论，并不仅仅是马克思关于经济体系和政治体系的关系的一般观点；他关于自由主义和民主的观点——马克思只不过把它们看做掩饰资产阶级专政的面罩——尤其提供了一种对他的时代的社会境况的解释，正如不幸的经验所证实的，这个时期只是显得适应过了头。因为特别是在

① 参阅《资本论》，第799页。

② 在《资本论》的“原始积累”这一章中，正如马克思所说的：“我们在这时不谈农业革命的纯经济的原因；我们只来研究一下它的暴力手段。”（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第791页）。

③ 关于这几段话和上层建筑，参阅第15章第177页注①。

④ 参阅上一注释中所涉及说明的正文。

他的青年时代，马克思所生活的是一个最无耻和残酷的剥削的年代，伪善的辩护士们居然还以人类自由的原则、人有决定自己命运的权利、人有自由订立一切他认为有利于自身利益的契约的权利等为借口，为这种无耻的剥削进行冷嘲热讽的辩护。

这一时期的无约束的资本主义还以“一切都可以平等自由竞争”为口号，在1833年之前成功地抵制了任何劳动立法，劳动立法的实际执行则经历了更多的年月。结果是人们过着令人难以置信的痛苦。这里有两个引自马克思《资本论》的事例：“威廉·伍德，9岁，‘从7岁零10个月就开始做工’……他每周天天早晨6点上工，晚上9点左右下工。”“一个7岁的孩子竟劳动15个小时！”马克思对1863年童工调查委员会的一份官方报告[2]发出感叹！另一些儿童被迫在早上4点开始工作，或是工作一个晚上直至早上6点，对年仅6岁的儿童来说，被迫一天工作15个小时是常事——“玛丽·安沃克利同其他60个女工一起连续干了26.5小时，一间屋挤30个人……医生基斯先生被请来的时候已迟了，他直率地向验尸陪审团作证说：‘玛丽·安·沃克利致死的原因，是在过分拥挤的工作室里劳动时间过长……’为了教医生讲话得体，验尸陪审团却说：‘死者是中风死的，但是也有理由担心，在过分拥挤的

① 《资本论》中最值得注意和最有价值的部分之一，这份真实记载人类苦难的不朽文献，是第1卷中题为《工作日》的第8章。在这一章马克思勾勒了劳动立法的早期历史。下述引文就采自这最具有文献性质的一章。

然而，应该明白，正是这章包含着全面驳斥马克思主义的“科学社会主义”的资料，这种“科学社会主义”是建立在对工人的剥削会与日俱增的预言的基础之上的。如果不是明白这个预言所幸没有实现，没有谁会去读马克思的这一章。

② 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第273页。

工作室里劳动过度，等等……’”[1] 这就是1863年马克思写作《资本论》时工人阶级的状况。马克思对这些罪恶的愤然抗议（这些罪恶在当时是被容忍的，有时甚至不仅受到职业的经济学家，而且也受到宗教人士的辩护），将永远确保马克思在人类的解放者中占有一席之地。

从这种经验看，我们无须怀疑，马克思没有深入地思考自由，他在议会民主中只看到披着面纱的资产阶级专政。对他来说，把这些事实解释成支持他对法律和社会体系的关系的分析，是很容易的。依照法律体系，平等和自由至少是近似地确立了。然而，这在现实中意味着什么呢？诚然，我们不应该谴责马克思坚持，经济事实才是“真实的”，法律体系只不过是一种上层建筑、一具掩饰这种现实的面纱、一种阶级支配的工具。

法律体系和社会体系之间的对立，在《资本论》中获得最清晰的展开。在《资本论》理论篇之一（在第20章中得到全面的讨论）中，马克思通过把法律体系在各方面都是完美的这一前提加以简化和理想化，讨论了对资本主义经济体系所作的分析。自由、法律

---

(1) 马克思：《资本论》，《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第284页。马克思在次页注脚(90)中的评论最有意义。他表明，诸如此类的情形被赞成奴隶制的保守派反革命分子用作宣传奴隶制。他表明，在其他人中，托马斯·卡莱尔这位祭司（法西斯主义的先驱者）参与了这场赞同奴隶制的运动。援引马克思的话来说，卡莱尔“把现代史上的惟一重大事件，美国南北战争，说成是北方的彼得拚命要打破南方保罗的头，因为北方的彼得‘逐日’雇用工人，而南方的保罗却‘终生’雇用。”马克思这些援引的是卡莱尔的论文《萌芽中的美国伊利亚特》（载《麦克米伦杂志》，1863年8月号）。马克思得出结论说：“这样，托利党同情城市雇佣工人（决不是农村雇佣工人！）的肥皂泡终于破灭了。问题的核心还是奴隶制！”

我援引这段话的原因之一是，我想强调马克思根本不同意这一信条，即在奴隶制与“工资奴隶制”之间没有什么可选择的。谁也不能比马克思更强烈地强调这一事实，即奴隶制的废除（其结果是“工资奴隶制”的引入），在被压迫者的解放中是最重要和必要的步骤。所以，“工资奴隶制”一词具有危险性的误导性；因为它被庸俗马克思主义者译成一种意指，即马克思实际上赞同卡莱尔对这一情形的评论。

面前的平等、正义，一切都被假定为获得每个人的赞同。在法律面前绝没有特权阶级。而且，他还假定，在经济领域中，甚至不存在任何种类的"掠夺"；他假定，一切商品——包括在劳动市场中出售给资本家的劳动力——要以"恰当的价格"交换。价值对一切这类商品是"恰当的"，是在这一意义上说的，即一切商品都是依照商品的再生产所需要的平均劳动量的比例进行买卖（或者用马克思的话说，商品是依照自己的真实的"价值"进行买卖[1]）。当然，马克思知道，这一切都是一种过分的简化，因为他的意见是，工人几乎从没有这样公平地被对待过；换言之，他们通常是受欺骗。从这些理想化的前提进行论证，他试图表明，即使在如此良好的一种法律体系之下，经济体系也会以工人阶级不能够欣赏自由的方式运行着。尽管有这些"正义"，他们也不会比奴隶好多少。[2]因为只要他

---

(1) 马克思把商品的"价值"定义为用于它的再生产的必要劳动时间的平均数。这一定义是其本质主义的最好明证（参阅本章第193页注①）。因为为了达到与商品的价格形式中所呈现的东西相应的本质实在，他引入了价值。价格是一种虚幻的表象。马克思写道："没有价值的东西在形式上可以具有价格。"（《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年中文版，第121页；另见科尔在《资本论》导言中的优秀评论，特别是第xxvii页以下）。在本书第20章中将会找到对马克思"价值论"的概述（参阅该章第268页注①至281页注③各注及正文）。

(2) 关于"工资奴隶"的问题，参阅本章注；另见《资本论》[《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年中文版，第193页，特别是注脚(41)]，因为马克思分析了这里简要概述的情形的结果，特别见《资本论》[《马克思恩格斯选集》，1972年中文版，第191页及注脚(40)]；也可参阅我下面的第20章。

援引恩格斯在《反杜林论》中概括《资本论》时所作的一个陈述，可以为我对马克思分析的描述提供支持。恩格斯写道："换句话说，即使我们排除任何掠夺、任何暴力行为和任何欺骗的可能性，即使假定一切私有财产起初都基于占有者自己的劳动，而且在往后的全部进程中，都只是相等的价值和相等的价值进行交换，那么，在生产和交换的进一步发展中也必然要产生现代资本主义的生产方式，出现生产资料和生活资料被一个人数很少的阶级所垄断，而另一个构成人口绝大多数的阶级被降到没有财产的无产者的地位，出现狂热生产和商业危机的周期交替，出现

们穷，他们就只能在劳动市场上出卖自身、妻子和孩子，以换取自己的劳动力再生产所必需的生活品。也就是说，对他们的全部劳动力而言，他们最多只能得到仅够维持生存的资料。这就表明，剥削不仅仅是掠夺，它仅靠法律手段是不能消除的。（蒲鲁东的"财产就是盗窃"的背叛就更肤浅了。[1]）

由于这一结果，马克思被导致认为，工人不能对法律体系的改进抱太多的期望，正如每个人都知道的，这种法律体系虽然允诺，富人和穷人同样有在公园的凳子上睡觉的自由，但它也威吓他们，如果"没有看得见的支持手段"而试图生存，将同样会受到惩罚。就这样，马克思实现了可被称为形式的自由和实质的自由（用黑格尔式语言来说）的划分。形式的[2]或法律的自由——尽管马克思对它的评价并不低——对于我们要确保那种马克思视为人类历史发展目标的自由，是很不充分的。真正相关的是现实的，即经济的或实质的自由。这只有通过摆脱苦役的平等解放才能实现，因为这种解放，"这种劳动日的缩短是基本的前提。"

整个现在的生产关系的状态，全部过程为纯经济原因所说明，而毫不需要掠夺、暴力、国家或任何政治干预。"（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第506页。）

也许某一大段这段话可以向庸俗马克思主义者证明，马克思主义不能用"大企业"的密谋来解释萧条。马克思本人说过："资本主义生产包含着各种和善意或恶意无关的条件，这些条件只不过让工人阶级暂时享受一下相对的繁荣，而这种繁荣往往只是危机风暴的预兆。"（马克思：《资本论》第2卷，《马克思恩格斯选集》第24卷，人民出版社，1972年版，第457页；着重号为引者所加）

① 关于"财产就是盗窃"或"财产就是掠夺"，也可参阅马克思在《资本论》中对约翰·瓦茨的评论（《马克思恩格斯选集》第23卷，人民出版社，1972年版，第603页注脚(45)）。

② 关于纯粹"形式的"和"实际的"或"现实的"自由或民主之间的区别的黑格尔式特征，参阅第12章第105页注①。黑格尔喜欢攻击英国的宪制崇拜纯粹"形式的"自由，与普鲁士王国所"实现"的"现实的"自由相反。关于这一段落的结尾的引文，参阅第15章第171页注①正文所援引的那段话，另见第20章第273页注①、②及正文。

三

对马克思的分析我们还应该说什么呢？我们还会相信政治或法律体系的框架，对于补救这种境况，在本质上就是无能的吗？还会相信，只有一场全面的社会革命、一种全面的“社会体系”的变革，才有办法吗？抑或我们还会相信，无约束的“资本主义”体系的辩护士所强调的（我认为是正确的），巨额的利润产生于自由市场的机制，并由此推断出真正自由的劳动市场对一切相关的人而言，是具有最大的利润的市场吗？

我认为，马克思对无约束的“资本主义体系”的不公正和不人道的描述，是无可责疑的；然而，它们可以依据前一章中[①]我所说的自由的悖论来解释。我们看到，只要自由不受限制，它就会击溃自身。不受限制的自由意味着，一位强者可以自由地威胁一位弱者，并剥夺他的自由。这就是为什么我们要求国家对自由作一定程度的限制，以便每个人的自由都受到法律的保护。没有谁会听凭别人的摆布，但是大家都有受到国家保护的权利。

现在我相信，这些当初意味着应用于野蛮的势力领域的关于物质威胁的思考，如今也必须被应用于经济领域。即使国家保护公民免受经济力量的误用而击溃我们的目标，在这样的国家，经济上的强者仍然有威胁经济上的弱者的自由，并剥夺弱者的自由。在这种情况下，无约束的经济自由可能正好像不受限制的物质自由一样自我击溃，经济力量可能近乎和物质暴力一样危险；因为那些拥有剩余食品的人无需使用暴力，就可以驱使那些因饥饿而被

① 关于自由的悖论和国家保护自由的需要，参阅第1卷第6章第213页注④前正文中的四段话，特别是第7章第232页注①和234页注①及正文；另见第12章第86页注③及正文、第24章第349页注②。

迫"自由"接受奴役的人。假定国家将其活动限制为暴力镇压(和保护财产),一小部分经济上强大的人就可以用这种方式剥削那些大部分经济上薄弱的人。

如果这一分析是对的,[1] 那么,补救的性质就清楚了。它必须是一种政治的补救——一种与我们用来反对物质暴力的补救相似的补救。为了保护经济上的弱者免受经济上的强者的剥削,我们应该建立各种受国家的权力强制的制度。国家应该看到,对它而言,没有谁出于惧怕饥饿或经济毁灭,需要接受一种不公正的安排。

当然,这意味着,必须放弃不干预、无约束的经济体系的原则。如果我们想让自由变得安全可靠,那么我们就应该要求,不受限制的经济自由的政策应该被有计划的国家的经济干预所取代。我们应该要求,无约束的资本主义让位给一种经济干预主义。[2] 这恰好是已经发生的事情。马克思所描述和批判的经济体系,已经在一切地方终止存在。它不仅被一种国家开始丧失功能并最终"显示出消亡迹象"的体系所取代,而且被各种不同的干预主义体系所取代,在这些干预主义体系中,国家在经济领域的功能远远超越了保护财产和"自由契约"的范围(这一发展在下一章中将进行

① 与这一分析相反,有人也许会说,如果我们假定,在作为生产者的企业家和特别是作为劳动市场上的购买者的企业家之间存在完全的竞争(并且我们可以进一步假定,根本不存在失业者的"产业后备军"给这一市场造成压力),那么,就根本谈不上什么经济上的强者对经济上的弱者,即企业家对工人的剥削。然而,劳动市场上的购买者之间的完全竞争的假定就是真的现实吗?例如,在一些地区性劳动市场上,只存在一家有力的购买者,难道不是真的吗?除此之外,我们并不能假定,如果劳动不能轻易得到流动,完全的竞争还能自动消除失业的问题。

② 关于国家进行经济干预的问题以及把我们目前的经济体系描述为干预主义,可见接下三章,特别是第 18 章第 223 页注②及正文。应该提及,此处所用的干预主义,是我在第 1 卷第 6 章第 197 页注①至 216 页注①各注及正文中所说的政治保护主义的经济发展。

(为什么不能用"保护主义"一词来取代"干预主义",是清楚的。)特别见第 18 章第 223 页注②、第 20 章第 281 页注①、②及正文。

讨论)。

四

我希望把这里已经达到的论点,描述为我们的分析中最核心的论点。只是在这里,我们才开始明白历史主义和社会工程学的冲突的重要性,以及这种冲突对开放社会的朋友之政策的影响。

马克思主义并不只要求成为一门科学。它远不止是作出一种历史的预言。马克思主义要求成为实际的政治行动的基础。它批判现存的社会,并断言,它能够指引通往更美好的世界的道路。然而,依照马克思本人的理论,例如,我们就不能够随意通过法律变革改变经济的现实。政治只不过能够"缩短和减少产前的阵痛"。[①] 我认为,这是一个十分贫乏的政治纲领,它的贫乏在于,它把政治权力在权力等级中的位置归因于第二等级的结果。因为在马克思看来,现实的力量在于机器的进化;其次具有重要性的是经济的阶级关系的体系;最不重要的影响是政治的影响。

我们在分析中已经达到一种隐含在这一立场中的、直接对立的观点。它把政治权力视为基本的。从这种观点看,政治权力能够控制经济权力。这意味着政治活动领域的一种极大的扩大。我们可以问,我们希望获得什么和怎样获得它。例如,为保护经济上的弱者,我们可以推广一种合理的政治纲领。我们可以制定法律限制剥削。我们可以限制工作日,然而我们还可以做更多的事情。运用法律,我们可以给工人(如果是全体公民当然就更好)提供伤残、失业和养老保险。这样,我们就使建立在对工人不提供帮助的经济立场之上的剥削形式成为不可能,在这种剥削形式中,工人为

① 这段话在第13章第149页注①正文中有较完整的引述;关于政治行动和历史主义的决定论的矛盾,参阅该注释以及第22章第312页注③及正文。

了不挨饿，必须向一切屈服。当我们能够通过法律确保一种每个人都愿意工作的生存状态时，我们没有理由不能不这样做，那时保护公民不受经济恐惧和经济威胁的自由，就将接近完善。从这个观点看，政治权力是经济保护的关键。政治权力及其控制就是一切。不应该承认，经济权力可以支配政治权力；如果必要的话，经济权力应该受政治权力的打击和控制。

从这一已达到的观点看，我们可以说，马克思对政治权力的轻蔑态度不仅意味着，他忽略了发展一种使大多数弱者过得更好的最重要的潜在手段的理论，而且意味着，他忽略了对人的自由所构成的最大的潜在危险。他朴素地认为，在无阶级社会中，国家权力会丧失功能并"消失"，这清楚地表明，他从未把握作自由的悖论，他从未理解国家权力在为自由和人道服务中所能够和必须履行的职能（然而，马克思的这种看法证明了这一事实，虽然他有阶级意识的集体主义要求，但他最终是一位个人主义者）。这样，马克思的观点就和自由主义的信仰相类似，即认为，我们所需要的一切都"机会均等"。我们当然需要这种"机会均等"。但是这是不够的。它并不能防止那些天赋低下、值得同情、或者不幸的人，成为受那些天赋较高、缺少同情心、或者幸运的人剥削的对象。

而且，从我们已经达到的观点看，马克思主义者所轻蔑地描述的"纯粹形式的自由"，变成了其他一切的基础。这种"形式的自由"，即民主、人民评判和解散政府的权利，是我们能够保护自己不受政治权力误用的已知的惟一手段；[1] 它是被统治者对控制者的控制。由于政治权力能够控制经济权力，政治民主也成了被统治者控制经济权力的惟一手段。如果没有民主的控制，世界上就再也找不出理由来解释，为什么一切政府出于与保护公民的自由完全不同的目的，而滥用政治权力和经济权力。

[1] 参阅第7章第2节。

五

马克思所忽略的是"形式的自由"的基本作用，他们认为形式的民主是不充分的，并试图以他们通常所说的"经济的民主"来补充它；这个含糊和十分肤浅的词语掩盖了这一事实，即"纯粹形式的自由"是民主的经济政策的惟一保证。

马克思发现了经济权力的重要性；可以理解，他夸大了它的地位。马克思和马克思主义者无处不看到经济权力。他们这样进行论证：有钱的人就有权力；因为如果必要的话，他可以收买枪支，甚至是匪徒。但是，这是一个兜圈子式的论证。实际上，它包含着一种允诺，即有枪的人就有权力。如果有枪的人意识到这一点，那么不用多久，他就会既有枪又有钱。然而，在无约束的资本主义条件下，马克思的论证只适用于一定的范围；因为一种统治只发展控制枪支和匪徒而不控制金钱权力的制度，是很容易受到这种金钱权力的影响。在这样的国家里，一个不受控制的财富匪帮就可能进行统治。但是我认为，马克思是第一个承认，并不是所有国家都会这样的，例如，历史上也有过各种时期，那时一切剥削都是掠夺，是直接建立在铁拳的威力的基础之上的。今天，没有谁会支持这一朴素的观点，即"历史的进步"一劳永逸地终结了这些剥削人的更直接的方式，一旦获得形式的自由，我们就不会再受这种原始的剥削形式的支配。

这些思考足以驳斥这种教条式的理论，即认为经济权力比物质权力或国家权力更基本。但是，也还存在其他的思考。正如不同的作者所正确地强调的（在他们之中有 B. 罗素和 W. 李普

① 见 B. 罗素的著作《论权力》（1938 年）；特别参阅第 123 页以下；W. 李普曼的著作《理想社会》（1937 年），特别参阅第 188 页以下。

曼[7]),只有国家的积极干预——靠物质制裁支持法律所保护的财产——才使财富成为一种潜在权力的来源;因为,一个人如果没有这种干预,很快就会丧失财富。因此,经济权力完全依赖于政治和生活的权力。罗素曾例举历史的事件以证实这种财富的依赖性,有时甚至这种依赖是无效的:"国家中的经济权力",他写道,"虽然最终源于法律和公众意见,即很容易获得一定的独立性。它能够通过腐败影响法律并通过宣传影响公众意见。它能够使政治家承担干预自由的责任。它能够威胁要引起金融危机。然而对它所能取得的成功存在很多的限制。凯撒因其债权人的帮助夺得了权力,这些债权人发现,除了让凯撒成功,根本没有希望得到偿还;但是,当凯撒取得成功之后,他就有了足够的权力拒绝向他们偿付。查理五世向福格尔家族借钱以购买皇位,但是当他当上皇帝之后,他便厉声地申斥他们,他们也就丧失了自己借出的钱。"[1]

认为经济权力是万恶之源这一教义必须被抛弃。应该代之以对一切形式的不受控制的权力所构成危险的理解。钱之类的东西并不特别危险。只有当它能够或者直接地、或者通过奴役那些为了生存必须出卖自身的经济上的弱者而收买权力时,钱才变得危险。

我们甚至应该以比以往马克思所用的更加唯物主义的术语来思考这些问题。我们应该明白,对物质权力和物质剥削的控制仍然是核心的政治问题。为了建立这种控制,我们应该建立"纯粹形式的自由"。一旦我们达到这点,并学会了如何将它们用于政治权力的控制,那么一切都会取决于我们。我们不应该再斥责任何人,也不应该叫嚷什么反对隐藏在幕后的邪恶的经济恶魔。因为在一种民主制度中,我们掌握了控制这些恶魔的钥匙。我们能够制服它们。我们应该明白这点,并使用这些钥匙。我们应该建立各种

① 罗素:《论权力》,第128页以下。着重号是我加的。

制度，对经济权力进行民主控制，并保护我们不受经济剥削

有关收买选票——或直接地或通过收买宣传——的可能性，许多都被马克思主义者所指出。然而，更深入的思考表明，我们在此可以为上述分析的政治权力的情形提供一个适当的例证。一旦我们实现了形式的自由，我们就能够以各种方式控制贿选。有各种法律对选举的费用作了限定，有关这类更严厉的法律的引入完全视我们而定。[1] 法律体系能够建成为保护自身的强大武器。此外，我们可以影响公众意见，在政治问题上坚持一种更为严厉的道德准则。这一切我们都能做到；然而我们首先应该明白，这种社会工程学是我们的任务，它处于我们的掌握之中；我们不应该等待奇迹般的经济地需会为我们创造一个新的经济世界，使我们大家都必须要做将要做的一切，去展现这个新世界，去脱掉陈旧的政治外套。

① 捍卫民主的法律仍然处于一种极其原始的发展状态。要做的事情可能而且肯定还有很多。例如，由于必须向公众提供正确的信息，就要求有新闻自由；然而，从这一立场看，它并不是这一目标能够实现的充分的制度保障。良好的报刊凭藉自身的积极性在目前通常做什么，也即向公众提供有用的重要信息，可能不是通过详细制定的法律，就是通过受公众舆论制约的道德规范的确立，作为它们的职责来确立。例如，诸如季诺维也夫书信之类的事件，也许能够通过一项法律来控制，该法律能够使通过不正当手段赢得的选举无效成为可能，并促使忽视自身职责的发行人也能够就对造成损害负有责任的已发表的信息澄清真相；同样的情形适用于新一轮选举的费用。我在此不能详谈，然而，我十分确信，我们能够很容易克服各种技术上的困难，这些困难可能会以这一方式存在：它试图广泛诉诸理性而非情感，以达到选举运动的行为之目的。我不明白，例如，为何我们不使竞选活动的宣传手册的尺寸、类型等标准化，并取消招贴广告。（这无需危及自由，恰恰是作为合理的限制强加给那些在正义的法庭面前声称捍卫自由而不是危及它的人。）目前的宣传方法对公众和候选人都是一种侮辱。这种可能非常适用于卖肥皂的宣传，在具有此类后果的事件中不应该被使用。

六

当然，实际上马克思主义者从未完全依赖于政治权力是无能的理论。只要他们有机会行动或计划行动，他们通常会像其他人一样假定，政治权力可以被用来控制经济权力。但是，他们的计划和行动从不是建立在一种对其起源理论的明晰的驳斥之上，也不是建立在对一切政治的最基本的问题的深思熟虑的观点之上：即对控制者和国家所代表的权力的危险积聚进行控制的问题。他们从不明白民主作为惟一已知的实现这种控制的手段的具有的全面意义。

结果是，他们从不明白增强国家权力的政策所固有的危险性。虽然他们多少不自觉地放弃了政治是无能的理论，但却仍然保留了这一观点，即认为国家权力只反映不重要的问题，只是当它被资产阶级掌握时才是恶的。他们并不明白，一切权力，政治权力至少像经济权力一样，都是危险的。因此，他们仍然保留了无产阶级专政的公式。他们并不理解这一原则（参见第 8 章），一切大规模的政治必须是制度化的，而不应该是个人的；当他们叫嚷扩大国家权力时（与马克思的国家观相反），他们从未考虑过，不良的个人也许有一天会掌握这些扩大的权力。只要他们继续考虑国家干预，这就会构成其理由的一部分，即为什么他们计划赋予国家在经济领域实际上拥有无限制权力。他们仍然保留了马克思的历史主义和乌托邦的信仰，即只有一种打上新印记的“社会体系”才能增进问题的解决。

在前面章节（第 9 章）中，对于这种乌托邦和罗曼蒂克的探讨社会工程的方式，我提出过批评。但是，我想在这里补充，经济干预，即使是这里所提倡的零星的方法，将趋于增强国家的权力。因此，干预主义是十分危险的。这并不成为反对它的论据；国家权力

从来就是一种危险的、却又是必要的恶。然而，也应该告诫，如果我们放松自己的戒备，如果在我们通过干预主义的"计划"赋予国家以更多权力时，没有增强民主制度，那么，我们就可能丧失自由。如果自由丧失了，包括"计划"在内的一切也就丧失了。因为如果人民没有权力强制这些计划，为什么还会有这些有关人民的财富的计划实行呢？只有自由才能保证安全。

因此我们看到，不仅存在一种自由的悖论，而且存在一种国家计划的悖论。如果我们计划得太多，如果我们赋予国家以太多的权力，那么自由就会丧失，那将是计划的终结。

这些思考使我们转而诉诸零星的、反乌托邦的或反整体论的社会工程学方法。它们使我们转而要求，各种措施应该是设计来同具体的恶作斗争，而不是建立理想的善。国家干预应该限制在保护自由所实际必需的方面。

但是，这并不等于说：我们的解决是一种最低限度的解决；我们应该充满戒备；我们不应赋予国家以超乎保护自由所必需的权力。这些评论可以提出一些问题，但它们并不能指出一条问题的途径。甚至可以设想，根本无法解决问题；国家获得新的经济权力——与公民的权力相比，国家这些权力总是具有很大的危险性——将成为不可抗拒的。这样，我们就既未明白自由能够被保存，也未表明它如何才能够被保存。

在这种条件下，记住我们在第7章中对控制政治权力和自由的悖论问题所进行的思考，是有用的。

七

我们所作的区别存在于个人和制度之间。我们指出，当日常的政治问题需要一种个人的解决时，一切长期的政策——尤其是一切民主的长期的政策——就应该依照非个人的制度来构想。我

们指出，尤其重要的是，控制统治者和检查他们的权力的问题，主要的是一个制度的问题——总之，是设计各种不同制度防止即使是坏的统治者也不能造成太大的伤害的问题。

类似的思考将用于控制国家的经济权力的问题。我们所防备的是统治者的权力的增强。我们必须防备一些个人及其专横。有些制度类型可能将专横的权力授予一个人；但另一些制度类型却会否认个人拥有这种权力。

如果我们从这种观点来考虑劳动立法，那么我们就会同时发现这两种制度类型。其中有些法律没有赋予什么权力给国家的执行机构。可以设想，需要肯定的是，例如，反对童工的法律可能就会被公务员误用来威胁和支配无知的公民。然而，如果与那些立法中固有的危险性相比较（它将自由处理权，例如引导劳动的权力[C]，授予统治者），这种危险性几乎并不严重。同样，一项法律确定公民误用财产将受到没收惩处，其危险性与一项法律赋予统治者或国家的公务员以征收公民财产的自由处理权，是几乎没法相比的。

因此，我们区分了国家藉以推行经济干预的两种完全不同的方法。[2] 第一种方法是设计一种保护制度的"法律框架"（例如，限制动物拥有者或土地拥有者的权力的法律）。第二种方法是授权给国家机构，让它们（在一定限度内）视实现统治者所承担的目标

① *参阅英国的《控制雇用法》（1947年），该法律难以运用的事实（显然没有被滥用）表明，甚至具有最危险性的立法，如果没有强制性的需要，就不被定——这显然是由于这两种立法之间的基本差异（即一种确立行为的普遍规则，而另一种赋予政府自由处理的权力）没有被充分的理解。*

② 关于这种区别，以及关于"法律框架"术语的使用，可见F. A. 哈耶克《通往奴役之路》（我所援引的是英译本第一版，伦敦，1944年），例如，可见第54页，在那里哈耶克谈到"创造一种生产活动在其中受个人决策引导的永久性法律框架与中央权威指导经济活动之间的……区别"（着重号是我加的）。哈耶克强调法律框架的可预见性；例如，可见第56页。

之必需而随时采取行动。我们可以把第一种程序为"制度化的"或"间接的"干预，把第二种程序描述为"个人的"或"直接的"干预（当然，居间的事例也存在）。

从民主控制的观点看，勿庸置疑，这两种方法中的哪一种更可取。就一切民主的干预而言，只要可能的话，明显的政策必然是使用第一种方法，并把第二种方法的使用限制在和一种方法不适应的情形中。（这种情形是存在的）典型的事例是财政预算——它表达了财政大臣对平衡和正确的收支状况的判断力和感觉。可以设想，尽管非常不合需要，一项相反的措施能被迫具有相同的特征。

从零星社会工程学的观点看，这两种方法之间的差别是很重要的。只有一种，即制度化的方法，使依照讨论和经验进行调整成为可能。它惟一使将试错的方法应用于我们的政治行动成可能。它具有长期性；然而，对框架中其他部分的变化等而言，为了将来预见到的不合需要的结果留有余地，永久性的法律框架可以被逐渐改造。当我们的心中为一定的目标缠绕时，它只允许我们通过经验和分析，发现我们实际上正在做什么。它们都是短期的决策，是暂时、日复一日变化着的，或者充其量是年复一年变化着的决策。作为一条规则（财政预算是个极端的例外），它们甚至不能被公开讨论，一方面是由于缺乏必要的信息，另一方面是由于采纳决策所依赖的原则是含糊的。即使它们全然存在，它们通常也不能被制度化，而是内在的局部传统的构成被制度化。

然而，并不仅仅是在这个意思上，第一种方法可以被描述为合理的，第二种方法则被描述为不合理的。它也表现在完全不同的和十分重要的意思上。法律框架可以被单个公民知道和了解；它应该被设计来能够这样获得理解。它的职能是可以预测的。它把确定性和安全的因素引入社会生活。当它受到改变时，在整个变化时期，对于那些拟定期望它经久不变的计划的个人，会留有余地。

与这种方法相反，个人干预的方法必然把一种正在发展的无可预测的因素引入社会生活，随之而发展一种情感，即社会生活是不合理的和不安全的。一旦自由处理权变成一种可接受的方法，它的使用可能迅速增多，因为调整将是必要的；调整自由处理的短期决策，几乎不能通过制度化的手段执行。这一倾向必然极大地加剧制度的不合理性，在各方面造成一种存在一些幕后的隐蔽的权力的印象，使他们易于轻信社会的密谋理论，其结果是——搜寻异端并造成民族、社会和国家的敌对情绪。

虽然如此，为制度化的方法选择可能之所的明确政策，一般却很难为人接受。之所以不能接受它，我想可以归结为不同的理由。其一是，它需要一定的分离，以便从事重新设计"法律框架"的长期任务。然而，政府却现挣现吃地活着，自由处理权就属于这种生活类型——且不……这两种方法的区别的重要性并不被理解。理解它的途径受到柏拉图、黑格尔和马克思的追随者的阻碍。他们从未看到，"谁将是统治者？"这一古老的问题，应该被"我们如何才能驯服他们？"这一现实的问题所取代。

八

如果我们现在回顾一下马克思的政治无能理论和历史力量的权力理论，那么，我应该承认，它是一座庄严的大厦。它是马克思的社会学方法的直接结果，是马克思的经济历史主义的直接结果，是马克思经济体系的发展或人的新陈代谢的发展决定其社会和政治的发展之理论的直接结果。马克思时代的经验、他的人道主义的尊严、以及给被压迫者带来预言的慰藉的需要、他们取胜的希望甚或确定性，所有这一切，在一种可以和柏拉图与黑格尔的整体论的体系相媲美、甚至优于它们的宏大的哲学体系中统一了。只是由于他不是一位反动派这一偶然性，哲学史才不会怎么注意他，并

假定他主要是一位宣传家。一位《资本论》的评论者写道："乍看起来……我们能够断定，作者是德国唯心主义哲学家中的伟大人物之一，也即是说，在'唯心主义'一词的坏的意义上。然而实际上，他比任何前辈都更具有强烈的现实主义色彩。"[1]这位评论家击中

---

① 这篇发表在圣彼得堡的《欧洲通信》上的评论，被马克思在《资本论》第2版序言中所援引（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第20页）。

如果公平地对待马克思，我们应该说，他并不总是过于严肃地看待自己的体系，他为自己的基本框架作某种偏离做了充分准备；他把它视一种观点（当然是最重要的），而不是视为一种教条的体系。

因此，在《资本论》的连续两页上（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第819页以下），我们可以读到，一个陈述强调通常的马克思主义理论具有法律体系的次要特征（或者说具有其作为伪装和"表象"的特征），另一个陈述将十分重要的角色归于国家的政治权力，并且明确将它提升到完全成熟的经济力量的行列。第一个陈述"作者应该知道，革命不是靠法律来实行的"，涉及工业革命以及请求制定有效法律的作者。第二个陈述是对积累资本的各种方法的一个评论（从马克思主义的观点看是一个最不正统的评论）；马克思认为，所有这些方法"都利用国家权力，也就是利用集中的有组织的社会暴力……暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。暴力本身就是一种经济力。"选至最后一句话（着重号是我所加），这段话显然是正统的。然而最后一句话打破了这种正统性。

恩格斯则更教条一些。我们尤其可以比较他在《反杜林论》中的陈述之一，在那里他说："这些可以清楚地看到，对于经济的发展，暴力在历史中起着什么样的作用。"他认为每当政治权力"违反经济发展而起作用，在这种情况下，除去少数例外，它照例总是在经济发展的压力下陷于崩溃。这少数例外就是个别的征服事件；比较野蛮的征服者……由于不会利用生产力而使生产力遭到破坏或衰落下去。"（《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第526页）（然而，可参阅本书第15章第177页注①、179页注①及正文）。

大多数马克思主义的教条主义和极权主义是一种实际上令人惊讶的现象。这恰好表明，他们把马克思主义非理性地用作一种形而上学的体系。这种现象在激进派和温和派中同样能够看到。例如，E. 伯恩斯（在《马克思主义手册》第374页）中，就作出过这种令人惊奇的朴素的陈述："各种驳斥……必然会曲解马克思的理

了要害。马克思是伟大的整体论体系的构建者中的最后一位。我们应该小心地把它搁置一旁，不要用另外的伟大体系去取代他的体系。我们要的不是整体论。它是零星社会工程学。

至此，我可以结束我对马克思的社会科学方法、经济决定论和预言式历史主义的哲学所作的批评性分析。然而，对方法的最终检测必然是其实际结果。因此，我现在开始继续对他的方法的主要结果——一个无阶级社会即将来临的预言——作更详细的审查。

论："这似乎意味着马克思的理论是不可驳斥的，也即非科学的；因为每种科学理论都是可以驳斥的，是能够被取代的。另一方面，L. 劳拉在《马克思主义和民主》第226页中说："在观察我们生存的世界方面，对马克思的基本预言之实现所具有的近乎数学的精确性，我们感到震惊。"

马克思本人似乎有不同的想法。在这点上我可能是错的，然而我坚信他的陈述的真诚（在其《资本论》第1版序言的结尾处），马克思说："任何的科学批评的意见我都是欢迎的。而对于我从来就不让步的所谓舆论的偏见，我仍然遵守伟大的佛罗伦萨人的格言：走你的路，让人们去说罢！"（《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第102－103页。）

马克思的预言

第十八章　社会主义的来临

一

经济的历史主义是马克思用于分析我们社会中即将发生的变化的方法。在马克思看来，每种特殊的社会体系之所以必须摧毁自身，只不过由于它必须创造出产生下一个历史时期的力量。如果在工业革命刚刚发生前夕，就能够对封建制度进行足够深入的分析，定能导致发现将要摧毁封建主义的力量，并预测即将来临的时期，即资本主义的最重要的特征。同样，分析资本主义的发展，也可能使我们能够发现那些正在摧毁它的力量，并预测摆在我们面前的新历史时期最重要的特征。因为肯定没有理由相信，在一切社会体系中，资本主义会永远延续。相反，生产的物质条件，随之而有人的生活方式，从未像它们在资本主义条件下变化得如此迅速。通过这样改变自身的基础，资本主义必然要改造自身，并在人类历史上产生一个新的时期。

依照马克思的方法，上述讨论过的原则，那些将要摧毁和改造资本主义的基本的或本质的[①] 力量，都必须在物质的生产资料的

① 关于马克思的本质主义和物质生产方式在其理论中发挥本质的作用的事实，特别参阅第15章第177页注①。另见第17章第190页注①和第20章第277页注②至279页注②各注及正文。

进化中去寻找。一旦这些基本的力量被发现，就能够追踪它们对阶级之间的社会关系以及对司法的和行动的体系的影响。

对基本的经济力量和我们称作"资本主义"时期危及自身生命的历史趋势的分析，已由马克思的《资本论》——他毕生的伟大著作——所进行。他探讨的历史时期和经济体系，是西欧、尤其是大约从18世纪中叶至1867年(《资本论》发行第1版的一年)的英国的历史时期和经济体系。正如他在序言中解释的，"本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律"，[①] 为的是预言它的命运。其次的目的是驳斥资本主义的辩护士，驳斥那些把资本主义的生产方式的规律描述为似乎是不可抗拒的自然规律的经济学家，例如伯克就宣称："商业的规律是自然的规律，因而是上帝的规律。"马克思将那些他认为是社会仅有的不可抗拒的规律，即社会的发展的规律，与这些所谓的不可抗拒的规律进行对照；他力图表明，经济学家所宣布为永恒的和不可改变的规律，实际上只不过是暂时的规律，必然要和资本主义本身一道被摧毁。

马克思的历史预言可以被描述为一种严密编织的论证。然而，《资本论》只是阐发了我称之为这一论证的"第一步"，阐发了对资本主义的基本经济力量及其对阶级关系的影响的分析。导致一场社会革命不可避免的结论的"第二步"、导致预见一个无阶级社会，即社会主义之诞生的"第三步"，都只是概略提到。在本章中，我首先要对我称作马克思主义论证的三个步骤作更详细的解释，然后再详细讨论其中的第三步。在接下的两章中，我将讨论第二步和第一步。这样颠倒这些步骤的秩序，对于一场详细的批评性讨论，被证明是适宜的；实际上，它的益处在于，这样做便于无偏见地假定论证中每步前提的真实，便于完全集中于这一问题，即结论是否以这种从前提中引出的特殊步

① 马克思：《〈资本论〉1867年第一版序言》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第101页。另见第13章第149页注①和150页注②。

骤达到了。以下便是这三个步骤。

马克思的论证的第一步是，他分析了资本主义生产的方法，他发现，与技术改进和他称作生产资料的不断增长的积累相联系，存在一种劳动生产率增长的趋势。从这里开始，论证将引向结论，即在阶级之间的社会关系的领域内，这种趋势必然导致越来越多的财富积累在越来越少的人手中；也即是说，达到这一结论，即存在一种财富和苦难同时增长的趋势；对统治阶级，即资产阶级，是财富的增长，而对被统治阶级，即工人，是苦难的增长。这第一步骤将在第 20 章（即“资本主义及其命运”）中被讨论。

在该论证的第二步中，第一步的结果获得认同。从这一结果出发，两个结论被推出：首先，除少量统治的阶级和大批受剥削的工人阶级之外，其他一切阶级必然要消失，或是变得不重要；其次，这两个阶级之间不断增长的张力，必然要导致一场社会革命。这一步骤将在第 19 章（即“社会革命”）中获得分析。

在该论证的第三步中，第二步的结论依次获得认同；最终得出的结论是，在工人取得对资产阶级的胜利之后，将存在一个只由单一阶级组成的社会，因而存在一个无阶级的社会、一个没有剥削的社会；也即是说，社会主义社会。

二

现在，我将继续讨论第三步，即讨论社会主义来临的最终预言。

这一步的主要前提（它们在下一章将受到批判，但在这里获得认同）是：资本主义的发展已经导致除两个阶级——一小部分的资产阶级和庞大的无产阶级——之外的一切阶级的消失；苦难的增长已迫使后者反叛它的剥削者。结论是，首先，工人必须赢得斗争，其次，通过消除资产阶级，他们必然建立一个无阶级的社会，因

为只有一个阶级仍然存在。

现在我准备赞同从这类前提(连同几个我们无需怀疑具有不太重要性的前提)推出的第一个结论。不仅是资产阶级的数量小,而且它们的物质存在、他们的"新陈代谢"都依赖于无产阶级。剥削者、寄生虫没有被剥削者就会饿死;无论如何,如果他摧毁了被剥削者,那么他就结束了自封作为寄生虫的生涯。因此,他不能取胜;他充其量能够进行延续的斗争。另一方面,工人并不因为自身的物质生存而依赖于剥削者;一旦工人反叛,一旦他决定向现存的秩序挑战,剥削者就不再具有本质的社会功能。工人无需危及自身的存在就能够摧毁他的阶级敌人。因此,只能存在一种可能的结果:资产阶级将消失。①

然而,第二结果是怎样推出的呢?真的是工人的胜利必然导致一个无阶级的社会吗?我认为并不是这样。从两个阶级中只能有一个阶级仍然存在这个事实看,并不能推出,将存在一个无阶级

① 我称之为《资本论》的次要目的(其反对辩护的目的)包括一定程度的学术任务,即涉及其科学地位的政治经济学批判。马克思在作为《资本论》的前身的题为《政治经济学批判大纲》的著作和《资本论》的副标题本身(直译应该读作"政治经济学批判")中,都曾暗示到这后一任务。因为这两个标题都准确无误地暗示了康德的《纯粹理性批判》。这个标题还试图意指:"涉及其科学地位的纯粹的或形而上学的哲学之批判。"(这点更清楚地为康德批判的解释性标题所指明,它在直译上读作:未来可能要求科学地位的形而上学导论。)通过暗示康德,马克思显然是说:"正如康德批判形而上学的要求,揭示它绝不是科学而在一定程度上是辩护的神学那样,因而在这里我要批判资产阶级经济学的相应要求。"在马克思的视界内,康德的批判的主要倾向被认为是直接针对辩护的神学的,从马克思的朋友海涅的《德国的宗教和哲学》一书中,可以看到它的这一表现(参阅第15章第179页注②、③)。并非没有意思的是,尽管有恩格斯督导,《资本论》第一个翻译者却将它的副标题译成了"资本主义生产的批判分析",从而由强调我在正文中描述为马克思的首要目的的东西代替了他的次要目的。

伯克在《资本论》[《马克思恩格斯全集》第23卷,1972年中文版,第692页注脚(202)]中,被马克思援引过。引文出自E.伯克《关于匮乏的思考和材料》,1800年,第31页。

的社会。阶级并不像个人，即使我们承认，只要存在两个在战斗中联合的阶级，它们就近乎表现得像个人一样。依照马克思自身的分析，一个阶级的联合或团结，是其阶级意识的组成部分，[1]它们

① 参阅第16章第1节结尾处我对阶级意识的评论。

关于反对阶级敌人的阶级斗争停止之后阶级联合的继续存在的问题，我认为很难与马克思的假设、尤其是与他的辩证法一致，它们假定，阶级意识是一种能够被积累而且往后可以储藏的东西，它能够延长这些力量的寿命的进一步假定，与马克思将意识看作一面镜子、或者看作僵硬的社会现实的产物的理论是矛盾的。然而这种进一步的假定，必定会被一切与马克思一样坚信历史的辩证法必然导致社会主义的人所提出。

出自《共产党宣言》的下一段话（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第294页）在本视界内显得特别有意思；它包含一个明确的陈述，即工人的阶级意识纯粹是"环境的力量"——阶级境况的压力——的结果；然而，它同时包含着正文中所批判的学说，即对无阶级社会的预言。这段话是："如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那么它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立的存在条件、消灭了阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。""代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。"（另见本章第223页注①正文）这真是一种美妙的信仰，然而是一种美学的和乌托邦的信仰；用马克思的话来说，这是一种充满幻想的"乌托邦主义"，但却不是"科学社会主义"。

马克思反对他所说的"乌托邦主义"，并且做得很正确（参阅第9章）。然而，由于他本人是一位浪漫主义者，他没能认清乌托邦主义中最危险的因素，即它的浪漫主义的歇斯底里和唯美主义的非理性主义。相反，他反对它的（应该承认是最不成熟的）合理计划的企图，并将它们与他的历史主义对立起来（参阅本章第231页注①）。

尽管马克思的推理敏锐，尽管他试图应用科学的方法，在不少地方他还是承认，非理性的和美学的情感篡夺了对其思想的完全控制——如今我们可以称之为充满幻想的思维。正是这种浪漫的、非理性的、甚至是神秘的充满幻想的思维导致马克思假定，集体的阶级联合和工人的阶级团结在阶级境况发生变化之后还继续存在。因此，这是一种充满幻想的思维，一种神秘的集体主义，一种对文明的张力的非理性的反动，它导致马克思预言，社会主义必然来临。

这种浪漫主义，是马克思最强烈地诉诸其广大追随者的要素之一。例如，在海克尔《莫斯科对话录》的献辞中，它就获得了最令人感动的表达——在这里，海克尔把社会主义说成是"一种秩序，在那里不再有阶级和种族的冲突，真、善和美将为一切人所分享。"谁不希望地上有天堂呢！然而，合理政治的首要原则之一是，我们不可能在地上

转而在很大程度上又是阶级斗争的产物。世界上并不存在这样的理由，一旦反对共同阶级敌人的斗争的压力消失了，组成无产阶级的个人还会保持阶级联合。一切潜在的利益冲突现在似乎必然将从前联合的无产阶级分裂成新的阶级，并发展成一场新的阶级斗争（辩证法的原则会提示，一种新的对立、一种新对抗，很快就会发展。然而，当然，辩证法充满着含糊，并且完全适应于解释一切事物，因此，它也能够解释作为对立面发展的辩证法的必然综合的无阶级社会[1]）。

建立天堂。我们成不了自由精神或天使，至少是在未来几个世纪成不了。正如马克思曾经明智地宣布的，我们注定要被新陈代谢束缚在这个地球上；或者像基督教所指出的，我们既是精神又是肉身。所以，我们应该更谦逊一点。在政治和医学上，承诺过多的人很可能是一位江湖骗子。我们应该尽其可能地改进事物，然而，我们必须清除一种哲人之石或神妙处方的观念，以为它们能够把我们有点腐化的人类社会变成纯粹的、持续的黄金时代。

在所有这一切的背后，存在的是从我们的世界消除罪恶的希望。柏拉图认为，通过将人放逐到低等阶级并对之实行统治，就能够实现这点。无政府主义者梦想，一旦国家、政治体系被摧毁，一切都会好转。马克思做着通过摧毁经济体系消除罪恶的类似梦想。

这些评论并不想寓示，即使通过引进相对小的改革，例如，税收改革或降低利润率，也不能促成迅速的进步。我只希望提出，我们应该期望，每一次消除罪恶，都能像其不必要的反应一样，只会造成一些尽可能新的更小的罪恶，它会达到一种完全不同的紧迫性的水平。因此，健全政治的第二条原则是：一切政治在于选择较小的罪恶（正如维也纳诗人和批评家 K. 克劳斯所指出的）。政治家应该积极寻找其行动必定产生的罪恶，而不是隐瞒它们，因为否则的话，正确评价同罪恶作斗争也就变得不可能。

① 虽然我不想涉及马克思的辩证法（参阅第 13 章第 141 页注②），但我可以表明，通过所谓"辩证的推理"是能够从逻辑上"加强"马克思的不具有结论性的论点的。与这种推理相一致，我们所需要的是以某种方式描述资本主义中的对抗趋势，即社会主义（例如以极权主义的国家资本主义形式）呈现为必然的综合。资本主义的这两种对抗的趋势因而或许可以被描述为："正题：资本积累在少数人手中的趋

当然，最可能的发展是，那些在胜利之时实际上掌权的人——那些幸免于权力之争和各种清洗的革命领袖及其僚属——将组成新社会的统治阶级，一种新型的官僚制度的寡头政治；很可能他们会试图掩盖这一事实。通过尽可能地保留革命的意识形态，利用这些思想情感，而不是浪费时间力图摧毁它们（依照帕累托对全体统治者的劝告[1]），他们能够很方便地做到这点。很可能出现的情形是，只要他们同时利用对反革命的发展的恐惧，他们就能够充分利用革命的意识形态。这样，革命的意识形态就能出于辩护的目的为他们服务；作为他们动用权力的一种辩解、一种稳定权力的手段——总之，作为一种新的"人民的鸦牙"。

依照马克思自身的前提，诸如此类事情属于可能会发生的事件。然而，作历史预言，或者解释一些革命的既往历史，并不是我这里的任务。我只不过想表明，马克思的结论、无阶级社会来临的预言，并不能从这些前提推出。马克思论证的第三步应该被宣布为不具有结论性。

我不赞同的远不止此。尤其是我不认为，能够预测社会主义不会来临，或者能够说马克思论证的前提根本不可能引人社会主

势；工业化和对工业官僚化控制的趋势；工人通过需求和欲望的标准化达到经济上和心理上的平衡的趋势。反题：大批群众的痛苦不断增加；他们的阶级意识增强；原因是(a)阶级战争，(b)基于生产体系把工人阶级提升到惟一的生产阶级、因而是工业化社会中惟一的基本阶级的地位，他们增强了对其在经济体系中的至高重要性的理解（另见第19章第245页注①及正文）。

几乎没有必要表明，所欲求的马克思主义的综合是如何出现的；然而有必要坚信，在描述对抗的趋势中作略微改变的强调，都可能导致十分不同的"综合"；实际上导致一切其他我们想捍卫的综合。例如，我们可能轻易将法西斯主义描述为一种必要的综合；或许是："专家政治"；或者是一种民主干预主义的体系。

① 关于帕累托的劝告，参阅第13章第138页注①。

义。例如，持续的斗争和胜利的热情就可能有助于增强团结的情感，使之强烈得能够延续到建立防止剥削和权力的滥用的法律（民主控制统治者的制度，是消除剥削的惟一保障）。在我看来，建立这种社会的时机，很大程度上依赖于工人对社会主义和自由的理念的忠诚，而与其阶级的直接利益正相反。这些都是不能轻易预见到的事情；所能肯定说出的一切是，阶级斗争并不永远能够在被压迫者之间产生持久的团结。存在一些类似团结和十分忠诚于共同事业的事例。但是，也存在一些这样的团体和工人，他们甚至在与其他工人的利益和与被压迫者的团结的理念处于公开冲突时，还在追求自己的特殊集团的利益。剥削无需随资产阶级一道消失，因为很可能工人的集团会获得各种特权，这些特权同剥削不幸的集团是一回事。①

我们看到，在经历一场胜利的无产阶级革命之后，可能的历史发展的整个过程还会继续下去。肯定也存在运用历史的预言方法的一些可能性。尤其应该强调 由于我们不喜欢某些可能性，就忽视它们，是最不科学的。痴心妄想显然是一件不能避免的事情。但是，不应将之误作为科学思维。我们也应该承认，对大多数人而言，所谓的科学预言，只不过提供了一种逃避的形式。它为我们提

① 工人阶级运动的历史充满着差别。显然，工人在为自己阶级的解放以及此外为人类的解放奋斗中，准备着作出最大的牺牲。然而，也有不少篇章讲述了有关极普通的自私和追求局部利益、损害公众利益的令人遗憾的故事。

当然也能够理解，一个通过团结和集体讲价赢得对其成员的优势的工会，将力图使那些不准备加入工会的人不能获得这些利益；例如，集体契约规定只有工会中成员才能被雇佣的情形。然而，如果一个如此获得垄断的工会终止了成员注册，把想加入的工人伙计排除在外，甚至不确立承认新成员的方法（诸如严格坚持等待注册），这是一个根本不同的、并且确实会永远存在的问题。这些事情能够发生，表明了这一事实，即一个人是一位工人并不能像永远防止他忘记一切有关被压迫者的团结的事情那样，防止他充分利用自己可能拥有的经济特权，即防止他剥削自己的工人伙计。

供了一种由当前的责任向未来乐园的逃避。它通过过分强调，个人在当前它所描述为势不可挡的和恶魔般的经济力量面前，所处的孤立无援状态，提供这种乐园作适当的补偿。

三

如果我们现在更密切地注视这些力量，注视我们自己当前的经济体系，那么，我们就能够发现，我们的理论批判已经被经验证明。然而，我们必须防止按照马克思主义的偏见——"社会主义"或"共产主义"是惟一的选择和"资本主义"的惟一可能的继承者——错误解释经验。无论马克思还是其他人都没有表明，在无阶级社会的意义上，在一种"在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件"的"联合体"[①]的意义上，社会主义是那种无情剥削的经济体系的惟一的可能选择，马克思于一个世纪前（1845年）首次描述了这个体系，并为"资本主义"。[②] 诚然，如果有谁试

① 马克思《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第194页；这段话在本章注中有更完整的表述，在那里，马克思的浪漫主义得到了讨论。

② "资本主义"术语过于含混，以致不能被用作一个确定的历史时期的名称。"资本主义"术语起初是在蔑视的意义上被使用的，在通常的用法上它获得了这一意思（"有利于不劳动者获得巨额利润的体系"）。然而，它同时也在一种中性的科学的意义上被使用，但却具有几种不同的含义。在马克思看来，只要一切生产资料的积累可以被命名为"资本"，我们甚至就可以说，"资本主义"在一定的意义上是与"工业主义"等同的。在这一意义上，我们可以很正确地把共产主义社会（在那里国家拥有一切资本）描述为"国家资本主义"。鉴于此，我建议用"无约束的资本主义"的名称去指马克思分析和命名的"资本主义"时期，以干预主义的名称去指我们自身的时期。"干预主义"的名称确实能够涵盖我们时代社会工程的三种主要类型：俄国的集体主义的干预主义；瑞典等一些"小民主国家"和美国新政中的民主的干预主义；以及军事化经济中的法西斯主义方法。马克思所说的"资本主义"——即无约束的资本主义——在20世纪已经彻底"消亡"。

图证明，社会主义是马克思无约束的“资本主义”的惟一可能的继承
者，那么，我们只要通过指出历史事实，就可以驳斥他。因为放任主义早就从地球上消失了，但是它却没有被马克思理解的社会主义或共产主义的体系所代替。只是在占地球六分之一的俄国，我们看到一种按照马克思的预言建立的经济体系，在那里，生产资料为国家所拥有，然而其政治权力却与马克思预言相反，根本没有表现出消亡的倾向。但是在整个世界上，有组织的政治权力已开始执行广泛的经济功能。无约束的资本主义已经让位于一个新的历史时期，让位于我们自身的政治干预主义和国家的经济干预的时期。干预主义具有各种不同的形式。有俄国的类型；有法西斯的极权主义形式；有英国、美国以及瑞典[①]所领导的“小民主国家”的民主干预主义，在后者那里，民主干预的技术已经达到尽其可能的最高水平。导致这种干预的发展，在马克思自身的时代，是从英国工厂的立法开始的。它以引进每周48小时工作制取得首次关键性的进步，后来又取得引进失业保险和其他形式的保险的进步。将它与马克思的共产主义革命的十点纲领作一对比，一眼就能够看出把现代民主国家的经济体系等同于马克思所说的“资本主义”，是何等的荒谬。如果我们省略这一纲领的极不重要的观点（例如，“4. 没收一切流亡分子和叛乱分子的财产。”），那么，我们可以说，在民主国家，绝大多数这类观点都已经完全或是在相当的程度上付诸实践；与这些观点一起，许多马克思从未设想过的更重

① 瑞典的“社会民主党”（该党开创了瑞典实验）曾经是马克思主义的；然而，当它决定接受政府的责任之后不久，就放弃了马克思主义的理论，并着手社会改革的伟大纲领。瑞典实验背离马克思主义的方面之一，是与对生产的教条式的马克思主义强调相反，它强调消费者和消费合作社所发挥的作用。瑞典的技术经济理论强烈地受到马克思主义者称作“资产阶级经济学”的影响，而正统的马克思主义的价值理论却在它那里发挥不了任何作用。

要的步骤，已经以社会安全为指向而被采取。我只需提及马克思纲领中的下述观点：2. 高额的累进或累积税。（已实行）. 3. 废除一切遗产继承权。（通过广泛重征遗产税已实现。无论它多么合符意愿，至少受到怀疑）6. 国家集中控制通讯和运输手段。（出于军事的理由，早在1914年第一次世界大战之前，中欧就已经不计较利益后果地实行这一条。它也已被大多数小民主国家实现。）7. 增加国家拥有的工厂和生产设备的数量和规模……（在小民主国家已实现；无论它是否有利，至少一直受到怀疑。）10. 在各种公共的（即国立的）学校里为所有儿童提供免费教育。废除具有现存形式的儿童的工厂劳动……（前一项要求在小民主国家，并且在某种程度上实际上是在一切地方，已经实现；后一项要求早已超越。）

马克思纲领中的一系列观点[①]（例如，"1. 剥夺地产"），在民主国家中还没有实现。这就是为什么马克思主义者正确地认为，这些国家还没有建立"社会主义"。然而，只要他们从这点推出，这些国家在马克思的意义上仍然是"资本主义的"，那么，他们只是证明他们的前提——没有进一步的选择——具有教条式的特征。这点表明，它是如何被先前设想的体系的眩目光芒弄花了眼的。马克思主义对未来不仅是一种坏的指导，而且它还使它的追随者不能认清眼前在他们自身的历史时期发生的、有时甚至是通过他们

① 关于这一纲领，可见《共产党宣言》（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第293页）。至于论点（1），可参阅第19章第246页注①正文。

值得注意的是，即使在马克思所作的最激烈的陈述——1850年《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》中，他也把累进税看做一项最革命的措施。在这文献的结尾（它以战斗口号"不断革命"达到高潮）最后描述革命的策略时，马克思说："假若民主派主张施行比例税，工人就应该要求施行累进税；假若民主派自己提议施行适度的累进税，工人就应该支持征收比率迅速提高的捐税，从而使大资本走向覆灭……"（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第374页；另见本书第20章第294页注②）。

自身的合作完成的事物。

四

然而，人们可能会问，这一批判不就是千方百计地反驳大规模的历史预言的方法吗？我们能够做到这点。只要我们使自己的前提充分有力，我们总能够达到我们想要的一切结论。但是，对几乎每一种大规模的历史预言而言，情形总是如此，我们将不得不作出这类假设，即我们不可能将马克思所说的“意识形态”这类道德的和其他的要素还原为经济的要素。而马克思却是第一位认为这是一种很不科学的推理的人。他的整个预言方法依赖于这一假设，即意识形态的影响不需要作为独立的和不可预测的要素来对待，但它们却可以被还原为、并依赖于能够观察的经济条件，因此是可以预测的。

有时一些非正统的马克思主义者甚至承认，社会主义的来临并不仅仅是一个历史发展的问题；马克思的“我们能够缩短和减少”社会主义来临的“产前阵痛”的陈述充满着含糊，以致可以被解释为他主张，与将发展的时间缩短到最小值的恰当的政策相比，一项错误的政策甚至可以使社会主义的降临迟几个世纪。这种解释甚至可能使马克思主义者承认，革命的结局是不是一个社会主义社会，很大程度上依赖于我们自身；也即是说，依赖于我们的目标、忠实和真诚，以及我们的智慧，换言之，依赖于道德的或“意识形态”的要素。他们补充道，马克思的预言是道德激励的一个巨大源泉，因此有可能推进社会主义的发展。马克思实际上试图表明的是，只存在两种可能性：要么是一个恐怖的世界将永远继续下去，要么是一个更美好的世界会最终出现；几乎不值得我们浪费时间去认真思考第一种选择。因此，马克思的预言完全获得了证实。因为较明白的人都懂得，他们能够达到第二种选择，较为肯定的

是，他们能够实现从资本主义向社会主义的关键性飞跃，但却不能作出更明确的预言。

正是这一论证承认，不可还原的道德的和意识形态的要素对历史过程具有影响，随之承认，马克思主义的方法具有不适用性。至于这一论证试图捍卫马克思主义的那一部分，我们必须重申，谁也没有表明过，只存在"资本主义"和"社会主义"两种可能性。我十分赞同这一观点，即我们没有必要在思考一个很不满意的世界的永久构成上浪费时间。但是，选择既无需我们思考一个更美好世界的预言式的降临，也不需要靠宣传、其他非理性的手段、甚或是暴力帮助它诞生。例如，它可以是直接改进我们生存的世界的技术的发展，是零星的工程学、民主干预的方法的发展。[1] 马克思主义者自然会主张，这种干预是不可能的，因为历史不能依照改进世界的合理计划来创造。但是，这种理论具有一种十分奇怪的结果。因为，如果事物不能通过理性的运用来改进，而非理性的历史力量本身却又能够创造一个更美好和更合理的世界，那么它的确是一个历史的或政治的奇迹。[2]

所以，我们又返回到这一立场，即在科学预言的范围内尚未落败的道德和其他意识形态的要素，对历史进程发挥了深远的影响。这类不可预测的要素之一，恰恰是社会工艺学和政治干预在经济事务中的影响。社会工艺学家和零星的工程学家可以设计新制度的建设，也可以设计旧制度的革新；他们甚至可以设计造成这些变

---

① 关于我的零星社会工程概念，要特别参阅第9章。关于经济事务中的政治干预，以及对干预主义术语的更准确的解释，见本章第223页注②及正文。

② 我把对马克思主义的这一批评看做是非常重要的。在我的《历史主义的贫困》一书的第17/18节中，它已被提到；正如那里所表述的，通过提供一种历史主义的道德理论，就可以将它回避。然而我认为，只要这种理论（参阅第22章，特别是第312页注③及正文）被接受，马克思主义就能够逃避被指控教导"信仰政治奇迹"（该术语来源于J. 克拉夫特），另见本章第219页注①和231页注①。

化的方法和手段；然而历史并不因他们这样做，就变得更加可以预测。因为他们既不能设计社会整体，也不可能知道是否他们的设计能被实行；实际上，如果没有大的修改，它们几乎很难被实行，这部分是因为在建设期间我们的经验提高了，部分是因为我们必须妥协。[1] 因此，当马克思坚持"历史"不能在纸上设计时，他是非常正确的。但是，制度可以被设计；并且它们正在被设计。只有通过逐步的设计捍卫自由、尤其是免受剥削的各种制度，[2]我们才能希望达到一个更美好的世界。

五

为表明马克思历史主义理论的实际的政治意义，我想通过评论其历史预言对近代欧洲历史所具有的效应，来证实这三章中每一章对其预言式论证的三个步骤所作的讨论。因为这些效应曾是深远的，在中欧和东欧，这要归因于两个马克思主义大党，即共产党和社会民主党所发挥的影响。

对这样一个社会革新的任务，这两个政党都完全没有准备。俄国共产党——它在权力的领域首次发现了自我——在前进中完全没有意识到面前所面临的严峻问题、巨大的牺牲和痛苦。中欧

① 关于妥协的问题，参阅附加在第9章注中那段话的结尾所作的评论。关于对正文中这一评论——"因为他们并没有为整个社会设计"——的辩护，可见第九章和我的《历史主义的贫困》的第2章（特别是对整体主义的批判）。

② F.A. 冯·哈耶克（例如，参阅他的《自由和经济体系》，芝加哥，1939年）认为，一种集中化的"计划经济"必然对个人自由构成严重的威胁。然而他也强调，设计自由是必要的（在曼海姆1941年出版的《重建时代的人和社会》中，"设计自由"也受到提倡。然而，由于曼海姆的"设计"观强调的是集体主义和整体主义，我确信，它必然导致专制，而不是导致自由；诚然，曼海姆的"自由"是黑格尔的自由的遗裔。参阅本书第23章结尾，以及前注结尾处所引的我的著作。）

的社会民主党——它的时机来得晚一点——多年以来一直在逃避共产党如此乐意地让他们担负的责任。他们很正确地怀疑，是否除俄国人民（它受到沙皇专制的最残酷的压迫）之外，其他国家的人民没有谁能够经受革命、内战、以及起初常常是不成功的漫长时期所要求他们的痛苦和牺牲。而且，在从1918年到1926年的关键年代，俄国实验的结果呈现给他们的是那么不确定。诚然，肯定不存在评判其前景的基础。有人可能会说，中欧共产党和社会民主党的分裂是这些马克思主义者之间的分裂，他们一些人对俄国实验的成功抱有一种合理的信念，另一些人更有理由对它表示怀疑。当我说"不合理的"和"更有理由"时，我是用他们自身的标准，即用马克思主义评判他们。因为依照马克思主义，无产阶级革命应该是工业化的最终结果，而不是相反；[1] 它应该首先在高度工业化的国家发生，只是在很久以后才会在俄国发生。[2]

---

① 马克思主义的历史理论和俄国的历史现实之间的矛盾，在第15章第177页注①和179页注①及正文中有讨论。

② 这是马克思主义理论和历史的现实的另一个矛盾；与前注中所提到的那个矛盾相反，这第二个矛盾引起过广泛讨论，人们试图通过引进辅助性假说来解释这一问题。其中最重要的是帝国主义和殖民地剥削的理论。该理论认为，革命的发展之所以会在一些国家受到挫折，在于这些国家的无产者和资本家不仅共同从本国那里，而且还从殖民地被压迫的土著所播种的收获中获得利益。这一假说——它无疑受到诸如非帝国主义的小民主国家的发展的驳斥——将在第20章（第292页注①至294页注①各注及正文）中获得较全面的讨论。

许多社会民主党人依照马克思的图式，把俄国革命解释为延误了的"资产阶级革命"，认为这场革命和一种与更先进的国家的"工业革命"相对应的经济发展有密切的联系。然而，这种解释当然假定了历史遵循着马克思的图式。实际上，像俄国革命是否是一场延误了的工业革命或者一场早熟的"社会革命"这种本质主义的问题，只具有纯粹词句上的特征；如果它在马克思主义中导致困难，那么这只能表明，马克思主义在描述其奠基者没有预料到的事情方面，遇上了词句上的困难。

然而，这一评论并不是要为社会民主党的领袖辩护。[1] 他们的政策完全是由马克思的预言、由他们对社会主义一定来临的绝对信仰决定的。但是在这些领袖那里，这一信仰却又时常与对其自身的直接职能和任务的怀疑、与对直接摆在面前的事情的失望结合在一起。[2] 他们从马克思主义学了组织工人，并以对自身任务的真实美妙的信仰和人类的解放鼓舞他们。[3] 可是，他们对自己的前提的实现并没有准备。他们把教科书学得烂熟，他们深知"科学社会主义"的一切内容，他们懂得，为未来准备处方是不科学的乌托邦主义。马克思本人对孔德的一位追随者——他在《实证主义者评论》中批评马克思忽略了实践的纲领——不是进行了嘲弄吗？马克思轻蔑地说道："……《实证主义者评论》一方面责备我形而上学地研究经济学，另一方面责备我——你们猜猜看！——只限于批判地分析既成的事实，而没有为未来的食堂开出调味单

---

① 领袖们在追随者中，都能够唤起一种对其使命的热情信念，即解放人类。然而，领袖们对其政治的最终失败和运动的瓦解，也负有责任。这种失败很大程度上应归因于理智上的不负责任。领袖们曾向工人担保，马克思主义是一门科学，运动的理智上的方面已被优秀人物掌握。然而，他们从未对马克思主义采取一种科学的、即批判的态度。只要他们能够运用它（还有比这更容易的事情吗？），只要他们能够在文章和讲演中解释历史，他们在理智上就满足了（另见本章第230页注②、③）。

② 在中欧法西斯主义兴起之前的一些年间，在社会民主党的领袖之中，存在着一种引人注目的十分明显失败主义。他们开始相信，在社会发展中，法西斯主义是一个不可避免的阶段。也即是说，他们开始对马克思的图式作若干修正，然而他们从不怀疑历史主义研究方法的合理性；他们从不明白，诸如"法西斯主义在文明发展中是一个可避免的阶段吗？"之类的问题，可能在总体上会造成误导。

③ 中欧的马克思主义运动在历史上几乎没有先例。尽管它事实上信仰无神论，但它可能真正可以被称作一场伟大的宗教运动（也许这可能会影响一些并不严肃对待马克思主义的、甚至是部落主义的运动）。然而，它是一场工人为其伟大的任务而教育自身的运动；是工人解放自身、提高其利益和消遣水平的运动；是工人以登山代替酒精，以古典音乐代替摇滚，以严肃书籍代替惊险小说的运动。"工人阶级的解放只能通过工人自身实现"是其信念（关于这场运动对一些旁观者所造成的深刻印象，例如可见G.E.R.吉迪的《衰落的堡垒》，1939年）。

(孔德主义的吗?)。”[1] 因此，马克思主义的领袖们知道，最好不要在诸如技巧的问题上浪费时间。“全世界无产者，联合起来!”——这样尽无遗地论述了他们的实践的纲领。当他们国家的工人联合时，当有机会承担政府的责任和为一个更美好的世界奠定基础时，当他们的钟声敲响时，他们就让工人孤立无援。领袖们并不知道做什么。他们等待所允诺的资本主义的自杀。在经历不可避免的资本主义的崩溃之后，当事情彻底失败时，当一切都处于消融之中、失信和受辱的风险对他们本身大为减弱时，那时他们就希望成为人类的救星(诚然，我们必须记住这一事实，即共产党在俄国的成功之所以毫无疑问成为可能，部分是因为在他们夺取政权之前、

① 马克思：《〈资本论〉第二版跋》，《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1995年，第109页(参阅本书第13章第142页注②)。它表明马克思在其评论者中是何等幸运(另见第17章第204页注①及正文)

马克思表达其反乌托邦主义和历史主义的另一段有意思的话，在《法兰西内战》(《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年，第60页)可以找到。在那里马克思赞许地谈到1871年的巴黎公社：“工人阶级并没有期望公社做出奇迹。他们不是要凭一纸人民法令去推行什么现存的乌托邦。他们知道，为了谋求自己的解放，并同时创造出现代社会本身经济作用下不可遏止地向其趋归的那种更高形式，他们必须经过长期的斗争，必须经过一系列将把环境和人都加以改造的历史过程。工人阶级不是要实现什么理想，而只是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育着的新社会因素”在马克思那里几乎没有哪句话令人惊讶地显示出缺乏历史主义的设计。马克思说“他们经过长期的斗争”，然而，如果他们没有计划要实现，“不是要实现什么理想”，正如马克思所说，他们为什么而斗争呢？他们“没有期望……奇迹”，马克思说，然而他本人却期望奇迹，即坚信历史的斗争不可抗拒地趋于社会生活的“更高形式”。(参阅本章第219页注①和227页注②。)在其抗拒从事社会工程方面，马克思在一定程度上是正确的。组织工人无疑是他的时代最重要的实际任务。如果像“时机尚未成熟”这类可疑的借口也能被正当使用的话，它可以被用于马克思拒绝涉猎合理制度的社会工程问题(这点已为迄至贝拉米所说的乌托邦方案在内的儿戏般的特征所证实。)然而，不幸的是，他以对社会工艺学的理论攻击来支持这种健全的政治直觉。这成了其教条主义的追随者的一个借口，曾几何时，当事情发生了变化，技术在政治上甚至变得比组织工人更重要时，他们仍然继续采取一成不变的态度。

利用了已经发生的恐怖)。然而,当大萧条——他们首先把它作为允诺的崩溃来欢迎——正在继续时,他们开始明白,工人不断厌倦以历史的解释来灌输和欺骗;[1] 这并不足以告诉他们,依照马克思的一贯正确的科学社会主义,法西斯主义一定是资本主义在即将发生的崩溃之前的最后一站。领袖们逐渐开始明白了这种等待和期望大的政治奇迹的政策的可怕后果。可是这已为时晚矣。他们的时机已经丧失。

这些评论是非常粗略的。然而,它们对马克思社会主义来临的预言的实际后果,却提供了一些启示。

① 马克思主义的领袖们把这种事件解释为历史的辩证的起伏。因而它们执行着向导和通过历史的山谷的功能,而不是执行行动的政治领袖的功能。这种解释可怕的历史事件而不是与之战斗的模棱两可的伎俩,受到诗人 K. 克劳斯的强烈谴责(本章第 219 页注①已提及)。

第十九章　社会革命

马克思预言式论证的第二步把这一假定作为其密切相关的前提，即资本主义必然导致财富和苦难的同步增长；在人数日减的资产阶级方面，是财富的增长，在人数日增的工人阶级方面是苦难的增长。这一假定在下一章中将受到批判，但在这里是受到赞同的。由它所推出的结论可以被分成两部分。第一部分是对资本主义的阶级结构的发展的预言。它断言，除资产阶级和无产阶级之外的一切阶级，尤其是所谓中间阶级，注定要消失，结果是增加了资产阶级和无产阶级之间的张力，后者不断变得具有阶级意识并联合起来。第二部分是这一预言，即这种张力可能消除不了，它将导致一场无产阶级的社会革命。

我认为，这两个结论都不能从前提推出。我的批评将主要与上一章提出的观点相类似，即是说，我将试图表明，马克思的论证忽视了一系列可能的发展。

一

让我们首先考虑第一个结论，即马克思的这一预言：除资产阶级和无产阶级（其阶级意识和团结必然会增强）之外，一切阶级注定要消失，或者说变得不重要。应该承认，这个前提——马克思的财富和苦难同步增长的理论——的确为一定的中间阶级、较弱小的资本家和小资产阶级的消失作了准备。正如马克思指出的，“一

个资本家打倒许多资本家。"[1] 这些资本家老兄的确可能被降落到工薪阶级——它对马克思来说与无产阶级是相同的——的地位。这一运动是财富的增长、越来越多的资本积累、积聚和集中在越来越少的人手中的组成部分。正如马克思所说的，一种类似的命运与"中间等级的下层"相碰撞。"小工业家、小商人和小食利者，手工业者和农民——所有这些阶级都降落到无产阶级的队伍里来了，有的是因为他们的小资本不足以经营大工业，经不起较大的资本家的竞争；有的是因为他们的手艺已经被新的生产方法弄得不值钱了。无产阶级就是这样从居民的所有阶级中得到补充的。"[2] 尤其就手工业所及而言，这一描述当然是极其准确的；许多无产者来自农民，这也是正确的。

然而，尽管马克思的观察值得令人惊叹，他所描述的图景却不完美。他所探讨的运动是一场工业运动；他的"资本家"是工业资本家，他的"无产者"是工业工人。尽管实际上许多工人来自农民，但这并不意味着，例如，农场主和农民都会逐渐降落到工业工人的地位。即使是农业劳动者，通过共同的团结情感和阶级意识，也并不必然会与工业工人联合起来。马克思承认，"农业工人在广大土地上的分散，破坏了他们的反抗力量，与此同时，资本集中在少数人手中，却增强了城市工人的反抗力量。"[3] 这几乎难以令人想起

① 参阅《资本论》(《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第831页)。

② 这段话出自马克思和恩格斯的《共产党宣言》(《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第280页)。

③ 参阅《资本论》第547页[这里所引的话与中文版不同，在中文版中，这段话为："农业工人在广大土地上的分散，同时破坏了他们的反抗力量，而城市工人的集中却增强了他们的反抗力量。"(《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第552页)这里关键的不同在于，在波普尔的引文中，是"资本集中在少数人手中"，而中文版中却是"城市工人的集中"——译者]。

以一种阶级意识整体达成的统一。相反它表明，至少存在一种分裂的可能性，农业工人有时可能过于依赖他的主人——农场主或农民——而不会与工业无产阶级一道去创造共同的事业。然而，农场主或农民却很容易选择支持资产阶级，而不支持马克思本人所提到的工人；[1]像《共产党宣言》这样的纲领（它的第一项要求就是"剥夺地产"[2]），就几乎难以设计来抵制这种趋势。

对"资本集中"（我在正文中译为"资本集中在少数人手中"）一词，可以作点评论。

在《资本论》第3版中（参阅《资本论》第689页以下；中文版与此相同的内容，参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第685—686页），马克思引入了下述区别：（a）他仅仅以资本积累意指资本商品的总量的增长（例如，在一定的区域之内）；（b）资本积聚意指（参阅第689/690页）不同的单个资本家所掌握的资本的正常增长，这种增长源于面向积累的总趋势，使它们能够控制工人人数的增长；他以集中意指（参阅第691页）因一些资本家被另一些资本家所剥夺而引起的这种资本的增长（"一个资本家打败他的许多同道"）。

在第2版中，马克思尚未区分积聚和集中，他在（b）和（c）的双重意义上使用"积聚"一词。为表明这种差别，我们在第3版（《资本论》第691页）中读到："我们在这里有了不同于积累和积聚的真正的集中。"（在中文版《马克思恩格斯全集》第23卷第686页中，这句话为："这是不同于积累和积聚的本来意义的集中"——译者）在第2版中，我们在该处读到的是："我们在这里有了不同于积累的真正的集中。"然而，这一修改在全书中并没有进行，而只是在一些段落（特别是第690—693页和846页）中进行。在这里正文中所引述的这句话中，遣词造句仍然与第二版相同，在本章第245页注①正文所引述的这句话（第846页）中，马克思则用"集中"代替了"积聚"。

① 参阅马克思：《路易·波拿巴的雾月十八日》（《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第592页，着重号是引者加的）："获得胜利的是资产阶级共和国。站在资产阶级共和国方面的有金融贵族、工业资产阶级、中间阶层、小资产者、军队、组成别动队的流氓无产阶级、知识分子、牧师和农村居民。"

关于马克思对"农村生产者"所作的不可思议的朴素陈述，另见第20章第296页注①。

② 参阅第1卷第8章第259页注①正文。

这表明，农村中间阶级不会消失、农村无产阶级不会与工业无产阶级融合，至少是可能的。然而这并不是问题的全部。马克思自身的分析表明，对资产阶级而言，煽动工薪阶级的分裂是至关重要的；正如马克思本人所看到的，这至少能够以两种方式达成。一种方式是创造一个新的中间阶级，创造一个有特权的工薪阶级群体，他们会感到比体力工人优越，但同时又依赖于统治者的怜悯。另一种方式是利用社会的最低阶层——马克思将之命名为"流氓无产阶级"。正如马克思所指出的，它是各种罪犯吸纳的基础，这些罪犯可能准备把自身出卖给阶级敌人。正如马克思所承认的，苦难的不断增长必然趋于扩大这一阶级的人数；这是一种几乎很难归功于一切被压迫者的团结的发展。

然而，甚至工业工人这一阶级的团结也不是苦难不断增长的必然结果。应该承认，苦难的不断增长必然会造成反抗，它甚至可能造成叛乱。但是，我们论证的前提是，在社会革命取得胜利之前，苦难不可能减缓。这意味着，从事反抗的工人在他们改善自身命运的无结果的尝试中，会一次次被击败。但是，这种发展不需要使工人具有马克思主义意义上的阶级意识，即为自己的阶级自豪并坚定自己的使命；相反，它可以使它们具有这一意义上的阶级意识，即意识到实际上他们隶属于一支失败的队伍。如果工人在实现过程中没有发现优势，即他们的人数和潜在的经济权力在不断增长，情况可能就会如此。正如马克思所预言的，如果除工人自身和资本家阶级之外，一切阶级都必然表现出一种消失的趋势，那么，这就是可能会出现的情形。但是，正如我们所看到的，由于这种预言无需兑现，很可能甚至工业工人的团结也会被失败主义所侵蚀。[①]

---

① 参阅本章第235页注①引文，特别是涉及中间阶级的"知识分子"的部分。

关于"流氓无产阶级"，参阅同上处和《资本论》第71页（该术语在那里被译成"衣衫褴褛的无产阶级"）。

因此,与马克思的预言——它坚持认为必然会发展一种简单明了的两个阶级之间的分裂——相反,我们发现,即使依照他本人的假定,下述阶级结构也可能发展:(1)资产阶级,(2)大土地所有者,(3)其他土地所有者,(4)农村工人,(5)新中间阶级,(6)工业工人,(7)流氓无产阶级。(当然,这些阶级的一切其他组合也可能发展。)而且,我们还发现,这种发展可能会侵蚀工业工人的统一。

因此,我们可以说,马克思论证中第二步的第一个结论并不能推出。正如我对第三步所作的批评那样,在此我也应该说,我并不企图以另一种预言代替马克思的预言。我并没有断定,这个预言不能兑现,或者我所描述的可选择的发展会实现。我只是断定,它们可能会实现(诚然,这种可能性几乎很难被激进的马克思主义派的成员所否定,这些成员把对变节、行贿和缺乏阶级团结的谴责用作特别喜爱的伎俩以替不符合预言进程表的发展辩解)。可能发生的类似事情对每个人都必须是清楚的,这些人目睹了导致法西斯主义的发展,其中我所提及的各种可能性发挥了作用。然而,仅是这种可能性,就足以摧毁马克思论证的第二步中所达到的第一个结论。[1]

这当然也影响到第二个结论,影响到即将来临的社会革命的预言。但是,在我能够对这一预言所藉以达到的方式进行批

① 关于马克思意义上的"阶级意识"的含义,参见第16章第1节的结尾。

除了正文中提到的失败主义精神的可能发展,也存在其他可以削弱工人的阶级意识并导致工人阶级之间分裂的因素。例如,列宁提到帝国主义通过向工人提供掠夺品份额,就可以使他们分裂;他写道:"……在英国,帝国主义分裂工人、加强工人中间的机会主义、造成工人运动在一段时间内腐化的这种趋势,在19世纪末和20世纪初以前很久,就已经表现出来了。"(《帝国主义是资本主义的最高阶级》,《列宁选集》第2卷,人民出版社,1995年版,第667页)。

H.B. 帕克斯在其1940年出版的《马克思主义——验尸》一书所作的卓越分析中,就正确地提到,企业家和工人一起来剥削消费者是可能的;在受保护的或垄断主义的工业中,他们可以分享掠夺品。这一可能性表明,马克思夸大了工人和企业家的利益之间的对抗。

评之前，有必要详细讨论它在整个论证中扮演的角色，以及马克思对“社会革命”一词的使用

二

当马克思谈论社会革命时，他所意指的含义乍看起来似乎是足够清楚的。他的“无产阶级的社会革命”是一个历史概念。它或多或少意味着从资本主义的历史时期到社会主义的历史时期的迅速转变。换言之，它是两个主要阶级之间阶级斗争的转变时期的指称，这一时期将延续到工人的最终胜利。当被问到“社会革命”一词是否意味着两个阶级之间残酷的内战时，马克思回答说，[①]并不必然意味着这样，然而需要补充的一点是，不幸得很，避免内战的前景并不十分明朗。他也许会进一步补充，从历史预言的观点看，这一问题似乎也许并不是很不相关，而是无论如何具有次等的重要性。马克思主义坚持认为，社会生活是残酷的，阶级战争要求每天都有牺牲。[②]真实相关的是结果，即社会主义。达到这种结果是“社会革命”的根本特征。

最后应该提到，多数政府沿最小反抗的路线推进的倾向，很容易导致下述结果。由于工人和企业家是共同体中组织得最好和政治上最有力量的团体，一个现代政府可能容易倾向于以牺牲消费者的代价来满足他们。它可以毫无愧疚地这样做；因为它会说服自身，通过建立共同体中具有对抗性的政党之间的和平，它已将一切处理好。

① 参阅本章第246页注②、③。

② 一些马克思主义者甚至敢断言，在暴力的社会革命中所涉及的痛苦，比他们所说的“资本主义”中固有的长期罪恶中所涉及的痛苦要小得多（参阅劳拉《马克思主义和民主》，E. 费茨杰拉德译，1940年；第38页注；劳拉由于持有这一观点而批评S. 胡克的《理解马克思》一书）。然而，这些马克思主义者并没有揭示这一评估的科学基础；或是更直率地谈论这一完全不负责任的神谕式的托词。

现在，如果我们可以把资本主义被社会主义所取代视为已经确立的，或者视为直觉上肯定了的，那么，这种对“社会革命”一词的解释，也许会令人满意。然而，由于我们必须把社会革命的理论用作科学论证的一部分，凭藉它我们试图确立社会主义的来临，这一解释的确就非常令人不满意了。如果在这一论证中，我们试图把社会革命描述为向社会主义转变，那么，这一论证就变得像医生的论证那样拐弯抹角，医生在被要求为其预言病人的死亡作论证时，不得不供认，他既不了解病症，也不了解疾病的其他情况——只是它一定会变成“致命的疾病”（如果病人没有死，那么它就还不是“致命的疾病”；如果革命没有导致社会主义，那么它就还不是“社会革命”）。我们也能赋予这一批评以简单的形式，即在这一预言式论证的三个步骤之中，没有一个步骤是我们必须假定为只可从后一步骤中推导出来的。

这些思考表明，对马克思论证的恰当重构而言，我们应该看到，这种对社会革命的描述并不涉及社会主义，它只是承认，社会革命在这一论证中尽可能地发挥了它的作用。一个实现这些条件的描述似乎就是这种描述。社会革命是大量的联合起来的无产阶级夺取全部政权的一种尝试，如果暴力为实现这一目标所必需，则动用不辞暴力的彻底的解决办法，以反抗反动派企图重新恢复政治影响的任何努力。这一描述避免了所提及的各种困难；假定第三步无疑具有似是而非的程度，只要第三步是有效的，这一描述就与论证的第三步相符合；正如将要指明的，这一描述是符合马克思主义的，尤其符合马克思主义的历史主义倾向。对于暴力在这一历史阶段是否实际上会被使用，该倾向避免作出明确

的陈述。[1]

然而作为一种历史预言，尽管上面提出的描述对暴力的使用不明确，但重要的是要明白，从道德的或者法律的观点看，情况并不如此。如果从这种观点考虑，这里所提出的对社会革命的描述，无疑使它具有暴动的意思；因为是否实际上使用暴力的问题，并不比意图重要。如果为实现运动的目标所必需的话，我们已经假定了一种不辞暴力的彻底的解决办法。应该说，如同暴动不仅符合道德和法律的观点，而且符合日常事物的观点一样，一种不辞暴力的解决办法对社会革命的特征具有关键性。因为如果一个人为实现自己的目标决定使用暴力，那么我们可以说，不论暴力是否实际上在特殊情形中被使用，他已对一切意图和目的采取了一种残暴的态度。应该承认，在试图预见这个人的未来行动时，我们将不得不也像马克思主义那样不明确，主张我们不知道他实际上是否诉诸武力。（因而在这点上，我们的描述符合马克思主义的观点。）但是，如果我们不试图作历史的预言，而是试图以一种日常方式描述他的态度，那么这种明确性的缺乏显然就消失了。

现在，我想更明确地指出，从实际政治的观点看，我认为正是这种可能发生暴力革命的预言，是马克思主义中最具伤害性的因素；我想，在我进行分析之前，如果能简略地解释一下我所持观点的理由，可能会好一些。

我并不是在任何情境和条件下都反对暴力革命。我赞同一些中世纪和文艺复兴时期的基督教思想家的看法，他们教导说，在专制的条件下，如果确实不可能有其他可能性，诛戮暴君是可以接受

[1] "但是，不言而喻，在事物及其互相关系不是被看做固定的东西，而是被看做可变的东西的时候，它们在思想上的反映，概念，会同样发生变化和变形，我们不能把它们限定在僵硬的形成过程中来加以阐明。"（恩格斯：《〈资本论〉第3卷序言》，《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1994年版，第17页）。

的，暴力革命也可以被认为是正当的。但是我也认为，任何这类革命必须把建立民主作为其惟一的目的；我并不是用民主去意指某种诸如“人民的统治”或“大多数人的统治”之类含糊的东西，而是指一套制度（其中尤其是普选，即人民有解散政府的权利），该制度承认公众对统治者的控制、他们可以由被统治者解雇；对被统治者而言，无需使用暴力、即使是违背统治者的意志，也能实现改革。换言之，暴力的使用只是在专制的条件下才是正当的，专制使改革没有暴力就不行，目标只有一个，就是造成一个事务的国家，它使改革没有暴力也能进行。

我并不相信，除达到这一目标之外，我们还能尝试用暴力手段达到别的什么。因为我坚信，这种尝试可能会冒摧毁一切合理改革的前景的风险。暴力的连续使用可能最终会导致自由的丧失，因为它易于造成一种强者的统治，而不是理性的非情绪化的统治。一场除摧毁专制之外还试图尝试达到别的目的的革命，正如它可能达到自己现实的目的一样，至少可能造成另一种专制。

在政治辩论中，只存在我认为是正当的对暴力的更深一层的使用。我是指，一旦民主实现了，就可以反抗一切对民主宪章和民主方法之使用的攻击（不论来自国内还是国外）。任何这类攻击，尤其是如果它来自掌握政权的政府，或者它被这种政府容忍，都应该受到全体忠诚的公民的反抗，甚至是使用暴力。实际上，民主的运行很大程度上依赖于这一理想，即一个试图滥用权力和把自身建成专制（或是它容忍其他人建立专制）的政府，其本身在法律上就是不合法的，公民不仅有权利而且有义务把这种政府的行为视为犯罪、把它的成员视为一群危险的犯罪分子。但是我认为，这种对推翻民主的企图的暴力反抗应该毫不含糊地受到保护。不应有任何怀疑，反抗的惟一目的是为挽救民主。威胁要利用这种情形建立一种反专制，正如起初试图引进一种专制一样是犯罪；这种威胁的使用，即使是以威慑敌人、挽救民主的公正意图促成，结果只

能算是一种捍卫民主的坏方法；诚然，这种威胁在危险时刻能够扰乱民主的捍卫者的队伍，因而可能帮助敌人。

这些评论指明，一项成功的民主政策，需要捍卫者遵守一定的统治。有些这类统治在本章的后面将会列出；在此我只能指明，为什么我把马克思主义对暴力的态度，看做马克思一切分析中应该探讨的最重要的观点之一。

三

依照马克思主义者对社会革命的解释，我们可以把他们区分为两种主要派别，即激进派和温和派（只是粗略地而非精确地相对于共产党和社会民主党而言）。

马克思主义者经常讨论暴力革命是否是"正当的"这一问题，他们说，他们不是道德家，而是科学家，他们并不讨论应是什么的玄思，而只讨论所是什么和将是什么的事实。换言之，他们将自身限定为预见什么将会发生这一问题的历史预言家。然而，我们可以假定，我们在劝说他们讨论社会革命的正当性方面已经成功。在这种情形下，我相信我们会发现，一切马克思主义者原则上都会同意这一老观点，即暴力革命只是因为它们直接反对专制，才是正当的。从现在开始，这两派的意见有了不同。[1]

激进派认为，在马克思看来，一切阶级统治必然是一种专政，即一种专制。[2] 因此，一种真正的民主只能通过建立无产阶级的社会，通过（如果必要的话）用暴力推翻资本家专政，才能实现。温

---

① 它并不十分一致，因为有时共产主义者提倡较温和的理论，尤其是在那些社会民主党并不代表这一理论的国家。例如，参阅本章第 251 页注①正文。

② 参阅第 17 章第 190 页注②、③；以及本章第 243 页注②；并可与本章第 246 页注②、③及正文进行对照。

和派不同意这种观点，但却认为，民主在某种程度上甚至可以在资本主义条件下实现，所以，通过和平的和渐进的改革，能够造成社会革命。然而，即使这个温和派也认为，这种和平的发展是不确定的；它指出，如果在民主的战场上面临被击败的前景，可能诉诸武力的恰是资产阶级；他们辩解道，在这种情形下，工人在反击和用暴力手段建立自己的统治时，[1] 是正当的。这两派都声称代表马克思的真正的马克思主义，在某一方面两者都是正确的。例如，正如上述提及的，马克思在这个问题上的观点，由于他的历史主义的探讨，在某种程度上是模棱两可的。而且，他似乎在自己的一生中改变了观点，以激进的立场开始，后来则采取一种较温和的立场。[2]

① 当然，在这两者之间存在不同立场；也存在较温和的马克思主义立场；尤其是 A. 伯恩施坦所谓的"修正主义"。实际上，这后一立场完全放弃了马克思主义；它只不过是为一种严格的民主的和非暴力的工人运动辩护。

② 当然，马克思学说的这种发展是一种解释，但不是一种非常令人信有的解释；实际上，马克思并不十分一贯，他对"革命"、"力量"、"暴力"等术语的使用，赋予一种系统的歧义性。这一立场在一定程度上是由这一事实强加给他的，即他所生活的时代的历史并没有依照他的计划推进。只要它极其明晰地展示了一种偏离马克思所说的"资本主义"，即偏离不干预的趋势，它与马克思主义的理论就是一致的。马克思经常（例如在《资本论》第一版序言中）谈到对这一趋势满意（参阅本章第 246 页注①引文；也可见正文）。另一方面，这同一种（面向干预主义）的趋势导致一种与马克思的理论相反的工人命运的改进；它因而降低了革命的可能性。马克思对自己的教诲的摇摆不定的和歧义的不同解释，可能就是这一情形的结果。

为举例证明这点，可以援引两段话，一段出自马克思的早期著作，另一段出自晚期著作。这段早期的话出自《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》。这段话之所以有意思，是因为它很实际。马克思假定，工人可以和资产阶级民主主义者一道赢得反封建的战斗，并建立起一个民主的政权。马克思认为，在实现这点以后，工人的战斗口号必然是"不断革命！"它所意味的东西获得过详细的解释："工人应该努力设法使直接革命的热潮不致在刚刚胜利后又被压制下去。相反，他们应该使这种热潮尽可能持久地存在下去。工人不仅不应反对所谓过火行为，不应反对人民对可恨的人物或对与可恨的往事有关的官方机构进行报复的举动，

我将首先审查激进派的立场，因为在我看来，这是惟一符合《资本论》和马克思预言式论证的总倾向的立场。因为《资本论》的主要理论是，资本家和工人之间的对抗必然会增长，根本不存在妥协的可能，所以，资本主义只能被摧毁，而不能被改进。最好是援引《资本论》的基本论断，马克思在其中最终概括了“资本主义积累的历史趋势”。他写道：“随着那些掠夺和垄断这一转化过程的全部利益的资本巨头不断减少，贫困、压迫、奴役、退化和剥削的程度不断加深，而日益壮大的、由资本主义生产过程本身的机构所训练、联合和组织起来的工人阶级的反抗也不断

不但应该容忍这种举动，而且应该负责加以领导。”(《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第370页。)(也可参阅本章第256页注②(1)，以及第20章第297页注①。)

与前面的那段话相对照，可以从马克思的《对第一国际的演讲》(阿姆斯特丹，1872年；参考L. 劳拉的同上书，第36页)中选出一段温和的话：“我也不否认，有些国家，像美国、英国——如果我们对你们的制度有更好的了解，也许还可以加上荷兰——那里的工人可能用和平手段达到自己的目的。但是并非所有国家都如此。”(马克思这篇文章的中文题目名为《关于海牙代表大会》，引文中的最后一句则为：“但是，即便如此，我们也必须承认，在大陆上的大多数国家中，暴力应当是我们革命的杠杆……”见《马克思恩格斯全集》第18卷，人民出版社，1972年版，第179页——译者)关于这类较温和的观点，也可参见本章第246页注①—③正文。

然而，早在《共产党宣言》的最后结论中，就能够发现这全部的混乱，在那里，我们发现下述两个相矛盾的陈述，它们只被一句话隔开：(1)“总之，共产党人到处都支持一切反对现存的社会制度和政治制度的革命运动。”(例如，这应该包括英国。)(2)“最后，共产党人到处都努力争取全世界民主政党之间的团结和协调。”为了造成完全的混乱，接下这句话写道：“共产党人不屑于隐瞒自己的观点和意图。他们公开宣布：他们的目的只有用暴力推翻全部现存的社会制度才能达到。”(民主的制度并没有被排除)(以上引文均见于《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第307页)。

增长。资本的垄断成了与这种垄断一起并在这种垄断之下繁荣起来的生产方式的桎梏。生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步，这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了。剥夺者就要被剥夺了。”①

从这一基本论断来看，可以勿需置疑，马克思《资本论》的教导的核心是，改造资本主义是不可能的，并预言它将被暴力推翻；这是一种符合激进派的理论。这个理论也能够符合我们的预言式论证，因为我们不仅赞同第二步的前提，而且也赞同它的第一个结论，那么，依照我们从《资本论》所援引的论断，社会革命的预言确实能够推出（正如上一章所指出的，工人的胜利也能够推出）。诚然，似乎很难设想一个完全联合的和有阶级意识的工人阶级，如果他们的苦难不能用任何其他手段减缓，他们最终不会进行一次具有决定性的推翻社会秩序的尝试。但是，这当然不能挽救它的第二个结论，因为我们已经表明，第一个结论是无效的；只从这个前提、从财富和苦难同步增长的理论出发，是不能得出社会革命的不可避免性的。正如我们在对第一个结论的分析中所指出的，我们所能说的是，暴动可能是难以避免的；但是，由于我们既不能肯定

① 参阅《资本论》，第846页，（关于“集中”这一术语，它在第3版中替换了第2版中的“积聚”术语，参阅本章第234页注③。关于“它们的资本主义的外壳变成一种桎梏”的翻译，值得注意的是，一种比较直译的表述可以是：“它们变得与其资本主义的覆盖物”或者“外壳”“不相容”；或者可以稍微自由的译成：“它们的资本主义的外壳变得不堪忍受。”）（有关这方面的论述，在中译本中，可以参阅《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第831—832页——译者）。

正如它的延伸所表明的，这段话受到了黑格尔的辩证法强烈影响（黑格尔有时将一个命题的反题称作它的否定，把综合称作“否定之否定”）。马克思写道：“……资本主义占有方式……是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定的否定。这种否定……在……对土地及……生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”（《马克思恩格斯全集》第20卷，1972年中文版，第832页）（关于社会主义的更详细的辩证的派生，参阅第1卷第8章第254页注③）。

阶级联合，也不能肯定工人中有一种发达的阶级意识，我们就不能把这种暴动等同于社会革命（他们都无需取得胜利，因而假定他们代表社会革命，与第三步是不相符的）。

同至少很符合预言式论证的激进派立场相反，温和派立场完全摧毁了这种论证。然而，正如前面说过的，它也有马克思的权威作支持。马克思活得够长，他看到了改革的实行，这种改革依照他的理论是根本不可能的。可是，他从不认为，工人命运的这些改善同时驳斥了他的理论。他关于社会革命的模棱两可的历史主义观点，允许他把这些改革解释成社会革命的前奏，[1]甚或是解释成它的开端。正如恩格斯告诉我们的，马克思得出了这一结论，即无论如何，“英国是惟一可以完全通过和平的和合法的手段来实现不可避免的社会革命的国家。当然，他从来没有忘记附上一句话：他并不指望英国的统治阶级会不经过‘维护奴隶制的叛乱’而屈服在这种和平的和合法的革命面前。”[2] 这份报告与马克思逝世前三年写的一封信是符合的：“我们党……认为英国革命并不是必然的，然而——依照历史的先例——却是可能的。”[3] 值得注意的是，至

① 这就是马克思在《资本论》第一版序言中所采取的态度（《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年中文版，第12页），在那里他说：“……进步仍然是无可怀疑的。……英国女王驻外使节在那里坦率地说……在欧洲大陆的一切文明国家，现在的劳资关系的变革同英国一样明显，一样不可避免。同时，大西洋彼岸的美国副总统威德先生也在公众集会上说：在奴隶制废除后，资本关系和土地所有权关系的变革会提到日程上来！”（另见本章第243页注②。）

② 参阅恩格斯《〈资本论〉英文版序言》（《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年中文版，第37页）。这段话在第17章第194页注①中有较完整的引述。

③ 参阅马克思1880年12月8日致海德门的信；见H. 海德门《冒险人生录》（1911年），第283页。另见L. 劳拉，同上书，第239页。这里可以更全面地引述段话：“您说您不同意我党对英国的观点，对此我只有答复说，这个党认为英国的革命不是必然的，但却是——按照历史上的先例——是可能的。如果必不可免地进化转变为革命，那末，这就不仅仅是统治阶级的过错而且也是工人阶级的过错。”（《马克思恩格斯全集》第34卷，人民出版社，1972年版，第456页）（请注意这一立场的歧义性）。

少在这些陈述的第一个陈述中，“温和派”的理论获得了清楚的表达；这个理论是，如果统治者不屈服，暴力就不可避免。

在我看来，这些温和的理论摧毁了整个预言式的论证。[1]它们意味着，妥协和资本主义的渐进改革都是可能的，因而不断减缓阶级对抗也是可能的。但是，预言式论证的惟一基础是阶级对抗不断增强的假定。为什么通过妥协实现的渐进改革，一定会导致资本主义体系的彻底毁灭；为什么工人——他们凭经验懂得通过渐进的改革能够改善自己的命运——即使不能创造“全面的胜利”，即让统治者屈从，他们也不宁愿固守这种方法；为什么他们不愿同资产阶级妥协，与其说通过达成易于导致暴力冲突的要求去让自己的一切所得冒险，也不让资产阶级拥有生产资料；这一切根本没有逻辑的必然性。只要我们假定，“无产者……失去的只是锁链，”[2]只要我们假定，苦难不断增长的规律有效，或是它至少使改进成为不可能，到那时我们就能够预言，工人将不得不进行推翻整个体系的尝试。所以，对“社会革命”的进化论解释，把从第一步到最后一步的马克思主义的论证摧毁了；所留给马克思主义的，只是历史主义的探讨。如果某个历史预言还在进行尝试，那么它一定是建立在一种全新的论证的基础上。

如果我们试图依照马克思后来的观点和温和派的观点去构建这种修正过的论证，并尽可能地保存原初的理论，那么我们就达成一种完全建立在这一要求之上的论证，该要求主张，工人阶级现在代表、将来还代表人民的大多数。这一论证将这样进行。资本主

① H.B. 帕克斯在《马克思主义——一验尸》一书的第 101 页（另见第 106 页以下），表达了类似的观点；他认为，马克思主义的“资本主义不能被革新而只能被摧毁的信条”，是马克思主义积累理论的富有特征的信条之一。他说，“采纳一些其他理论……并用渐进的方法去革新资本主义仍然是可能的。”

② 参阅《共产党宣言》的结尾：“无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们获得的将是整个世界。”（《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1995 年版，第 307 页）。

义将受到“社会革命”——我们现在只不过用它来意指资本家和工人之间斗争的推进——的改造。这场革命可以用渐进的和民主的方法进行,它也可能是暴力革命,甚至在不同的交替时期它既是渐进的又是暴力的革命。这一切将取决于资产阶级的反抗。但是无论如何,尤其是如果发展是和平的发展,它必将以工人都获得《共产党宣言》所说的“统治阶级”的地位而告终;他们必须“争得民主”;因为“无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的自觉的独立的运动”。[①]

重要的是要明白,即使在这种温和的修正过程中,预言也是站不住脚的。[②] 理由就是这样:如果渐进改革的可能性被承认,痛苦不断增长的理论就必须放弃;但是随之而来,断言工业工人某一天将必然构成“绝大多数”这一论据的伪装就会消失。我的意思并不是说,这个断言实际上是从马克思的苦难不断增长的理论推出的,因为这个理论从未对农场主和农民予以足够的注意。然而,只要假定使中间阶级降落到无产阶级的水平、苦难不断增长的规律无效,那么我们就应该准备发现,一个非常值得重视的中间阶级将继续存在(或者出现了一个新的中间阶级),它会与其他非无产阶级联合起来反对工人的权力要求;没有谁能够肯定地说出这种争夺的结果将是什么。诚然,统计学家从未表明过工业工人的人数相对于人口中其他阶级的增长趋势。反之,如果放开生产工具的

① 参阅《共产党宣言》(《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年版,第293页);这段话在本章注正文中有更全面的引述——本段中的最后一段引文出自《共产党宣言》(同上书,第283页;“自觉的”一词是根据作者引述的英译本加的——作者)。也可参阅本章第256页注①。

② 然而,在那些经受痛苦的人的压力下,社会变革很少被实行;宗教运动(我指包括功利主义者的和类似于狄更斯的个人主义者的)可以极大的影响公众舆论。亨利·福特发现,令一切马克思主义者和一些“资本家”惊讶的是,工资上涨可以使雇主获利。

积累还在继续的事实不论，却存在相反的趋势。这一事实独自驳斥了修正过的预言式论证的有效性。所留下来的是这一重要的观察(可是它并不符合历史主义预言的狂妄标准)，即在被压迫者的压迫下，或者在阶级斗争(如果这一术语被选用的话)的压迫下，社会改革已被广泛实行，[①] 也即是说被压迫者的解放主要已由被压迫者自身实现。

四

无论在激进的还是在温和的各种解释中，预言式论证都是站不住脚和无法弥补的。然而，就全面理解这种情形而言，它并不足以驳斥修正过的预言；对审查暴力问题上的模棱两可的态度，它也是必要的，我们在激进的马克思主义政党和温和的马克思主义政党中，都能够观察到这种态度。我判断，这种态度对"争得民主"是否能够成功的问题，有着相当重要的影响；因为无论温和的马克思主义派在哪里赢得普选或接近赢得普选，理由之一似乎是，他们吸引了大部分的中间阶级。这应该归功于他们的人道主义，归功于他们支持自由和反对压迫。然而，他们对暴力的态度的系统性的模棱两可不仅趋于使这种吸引中立化，而且也直接促进了反民主者、反人道主义者和法西斯主义者的利益。

在马克思主义的理论中，存在两种密切相关的模棱两可，从这种观点看，二者都重要。其一是建立在历史主义探讨之上的对暴力的模棱两可态度。另一是像《共产党宣言》所指出的，马克思主义者藉以谈论"无产阶级夺取政权"[②] 的模棱两可的方式。这意味着什么？它可能意味着，并且它有时也是这样被解释的，工人政

① 参阅第 18 章第 230 页注①、③。

② 参阅《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社，1995 年版，第 285 页。

党有着与每个民主政党同样无害的和显然易见的目的，即争取绝大多数并组成政府。然而，它也可能意味着，并且这点经常被其所指的马克思主义者暗示，工人政党一旦掌握政权，就会使自身牢固地占据这个位置；也即是说，它将以这种方式利用它的得票多数，使得其他人很难以普通民主的手段重新获得权力。这两种解释之间的差异是极其重要的。如果一个在特定时期处于少数派的政党计划压制其他政党，不论是用暴力还是用得票多数的手段，那么，它就通过暗示承认，当前大多数政党有权同样这样做。这就丧失了一切抱怨压迫的道德权利；诚然，这等于用卑鄙手段欺骗了当前统治政党中那些试图用武力压制对手的集团。

我可以简略地把这两种模棱两可称作暴力的模棱两可和夺取权力的模棱两可。二者不仅根源于历史主义探讨的含糊，而且根源于马克思主义的国家理论。只要国家在本质上是一种阶级的专制，那么，一方面，暴力是容许的，另一方面，所能做的必然是以无产阶级专政去代替资产阶级专政。对形式的民主的过分担心只不过表明缺乏历史感；正如列宁所说的，“民主……只是历史发展的过程中的阶段之一。”①

在激进派和温和派的策略理论中，这两种模棱两可都发挥了重要作用。这是可以理解的，因为模棱两可的系统使用能够使他们扩大未来的追随者得到补充的领域。这是一种策略优势，然

① 参阅《国家与革命》，《马克思主义手册》第756页。下面是这段完整的话：“在工人阶级反对资本家以争取自身解放的斗争中，民主具有巨大的意义。但是民主决不是不可逾越的极限，它只是从封建主义到资本主义和从资本主义到共产主义的道路上的阶段之一。”（《列宁选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第200页）。

列宁认为，民主只意味着“形式上的平等”。也可以参阅列宁的《无产阶级革命和叛徒考茨基》以平等的论据反对考茨基：“考茨基迷恋于民主的‘纯粹性’……把形式上的平等（在资本主义制度下是彻底虚伪骗人的）当作事实上的平等……”（《列宁选集》第3卷，人民出版社，1995年，第611页）。

而，这种策略优势在关键时刻可能容易导致失利；每当激进派的成员认为采取暴力的钟声已经敲响时，它就会导致分裂。激进派藉以系统使用暴力的模棱两可的方式，由下述引自帕克斯最近对马克思主义的批判剖析，可以得到说明。[①] “由于现在美国共产党不仅宣称，它现在不提倡革命，而且宣称，它从未提倡过革命，从共产国际的纲领（1928 年起草）援引几句话，也许是适当的。”帕克斯接着从其他地方援引了如下出自这个纲领的几段文字：“无产阶级夺取政权，并不意味着通过议会多数和平地‘控制’现代的资产阶级国家……夺取政权……是用暴力推翻资产阶级政权，摧毁资本主义的国家机器……党……面临着引导群众直接进攻资产阶级国家的任务。这点通过……宣传……以及……群众行动可以做到。这种群众行动最终包括……联合武装起义的总攻……后一种形式（它是最高的形式）……应该依照战争的规则进行……”从这些引文中，我们可以看出，纲领的这一部分是十分模棱两可的；然而，这并不能够防止该党系统运用暴力的模棱两可，如果策略形势[②] 需要的话，又可撤至对“社会革命”一词作非暴力的解释；它并不顾及《共产党宣言》中的一段结论性的文字（1928 年纲领保留了它）：“共产党人不屑于隐瞒自己的观点和意图。他们公开宣布：他们的目的只有用暴力推

① 参阅帕克斯《马克思主义——验尸》，第 219 页。

② 这种策略性行动是与《共产党宣言》一致的，《共产党宣言》不仅宣称，共产党人“到处都努力争取全世界的民主政党之间的团结和协议”，而且同时宣称，“他们的目的只有用暴力推翻全部现存的社会制度才能达到，”这当然包括民主的制度。

然而，这种策略性行动也是与 1928 年的《苏联共产党党纲》一致的；因为这个纲领说（《马克思主义手册》，第 1036 页）：“在决定其策略路线方面，每一个共产党都应该说明具体的国内外形势……该党要按照尽可能广泛地组织……群众……来决定口号。”但是，如果不充分利用革命词句的系统的歧义性，这点就不可能实现。

翻全部现存的社会制度才能达到。"①

然而,温和派系统地使用暴力和夺取政权的模棱两可的方式,甚至更重要。它在上述援引的马克思的较温和的观点的基础上,尤其被恩格斯所发展,并成为一种极大的影响到后来发展的策略理论。我记住的这个理论可以描述如下:如果我们能够拥有它的话,我们马克思主义者非常愿意有一种通往社会主义的和平的和民主的发展。然而,作为政治的现实主义者,我们预见到这种可能性,即当我们处于接近赢得多数时,资产阶级不会平静地袖手旁观。他们宁可摧毁民主。在这种情形下,我们不应该退缩,而应该反击,并夺取政权。由于这种发展是一种可能的发展,我们应该为它提供工人准备;否则,我们将背叛自己的事业。这里是恩格斯论述这个问题的一段话:"就目前来说……法律……的运行是如此有利于我们,以致当它还在持续时而我们却将它放弃,那当然是疯狂。它是否不属于资产阶级,仍有待观察……该阶级为了以暴力压倒我们首先会放弃它。放第一枪吧,资产阶级的绅士们!无需怀疑,他们会是首先开火的人。总有那样一个美好的日子……资产阶级会目睹着迅速增长的社会主义的力量……会感到厌倦,他们就要诉诸非法和暴力了。"② 因此,所发生的除了留下系统的模棱两可还会有什么呢。而且,这种模棱两可还被用作一种威胁;因为在后面的文字中,恩格斯还以下述方式告诫"资产阶级的绅士们":"如果……你们破坏宪法,……那么,社会民主党就可以自由采取行动,也可以自由制止反对你们的行动——它爱怎么做就怎

① 参阅《马克思主义手册》,第59和1042页;以及本章第243页注②(也可见第260页注②)。

② 这并不是一段引文,而是一段释义。例如,可参阅出自第17章注中所引的《资本论》英文版序言的这段话。另见L. 劳拉,同上书,第240页。

么做。然而，不管将来做什么，它今天几乎是不会放过你们的！”①

有意思的是可以看出，这一理论如何极大地不同于马克思主义的原初概念，这个原初概念曾经预言，革命将作为资本主义对工人压迫的不断增强的结果而来临，而不是作为成功的工人运动对资本家压迫的不断增强的结果而来临。这一显著的路线变化②，表明了现实的社会发展的影响，这种社会发展是苦难不断减少的表现之一。然而，恩格斯的新理论在策略上是荒谬的，它注定是要失败的，因为它把革命的，更确切地说，把反革命的主动性留给了统治阶级。原初的马克思主义理论教导说，工人的革命将在萧条最严重的时刻，即在政治体系被经济体系的崩溃削弱的时刻，在一种能特别有利于工人的胜利的形势下，才会爆发。但是，如果“资产阶级的绅士们”应邀开了第一枪，可以想像，难道他们会愚蠢到不会明智地选择自己的时机吗？他们不会为自己即将进行的战争作准备吗？而且由于，依照这一理论，他们掌握政权，这种准备难

① 这两段话的开头一段被 L. 劳拉的同上书引用过；关于第二段，参阅《马克思主义手册》第 93 页。着重号是我加的[出自恩格斯《〈1848——1850 年法兰西阶级斗争〉导言》的这两段话，在中文版中与正文中的引文有所不同。它们是：(1)“现在遵守法律是对社会民主党的变革有利的，为要反对社会民主党的变革，他们就只能运用秩序党方面的变革，即非破坏法律不可的变革。……大胆干吧，先生们，这里闲谈没有用，这里需要实际行动！”(《马克思恩格斯全集》第二十三卷，人民出版社，1972 年版，第 610—611 页)；(2)“如果你们破坏帝国宪法，那么社会民主党也就会不再受自己承担的义务的约束，而能随便对付你们了。但是它那时究竟会怎样做——这点它今天未必会告诉你们。”(同上书，第 611 页)——译者]。

② 恩格斯在一定程度上意识到，他不得不改变看法，正如他所说的，“历史表明，我们以及所有和我们有同样想法的人，都是不对的。”(《卡尔·马克思〈1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争〉一书导言》，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，人民出版社，1995 年，第 512 页。)然而，他主要意识到一个错误：即他和马克思过高估计了发展的速度。发展实际上是朝不同的方向进行的，尽管他抱怨它，但他从不承认；参阅第 20 章第 293 页注①、②正文，在那里我援引了恩格斯的自相矛盾的抱怨，即“工人阶级实际上变得越来越资产阶级化”。

道不意味着动员各种力量，以反对工人几乎不存在的胜机吗？通过修正这种理论，以便工人不会等到另一方面的攻击而试图解放自己，就不会遇上这种批评，因为依照它自身的前提，对那些掌权者而言，把准备做在前头总是容易的——如果工人准备棍棒，他们就准备步枪，如果工人准备步枪，他们就准备大炮，如果工人准备大炮，他们就准备俯冲式轰炸机，等等。

五

然而，这种批评，正如实际上所是和经验所证实的那样，只不过是表面的。这一理论的主要缺陷存在于更深之处。我现在要提供的批评试图表明，无论是这一理论的前提，还是它的策略后果，都只能如此，它们可能恰好造成资产阶级的反民主的运动——这种反动是该理论预见到却又（模棱两可地）表示憎恶的：资产阶级的反民主因素的增强以及最终是内战。我们知道，这可能导致失败，导致法西斯主义。[1]

简略地说，我想起的批评是，一旦它们被重要的政党所采纳，恩格斯的策略理论，更一般地说，暴力和夺取政权的模棱两可，就会使民主的运动成为不可能。我把这个批评建立在这一争论的基础上，即只有各主要政党都对民主的职能持一种可以用某些规则概括如下的观点时，民主才能够运行（也可参阅第7章第2节）：

（1）虽然普选制度是最重要的，却不能把民主完全描述为多数人的统治。因为多数人可能以专制的方式进行统治（那些不足6英尺高的多数人可能会决定，高于6英尺的少数人应该支付全部赋税）。在一个民主的国家，统治者的权力应该受到限制；民主的准则是这样：在一个民主国家（也即是说政府），可以不经流血而为

① 参阅第1卷第7章第232页注①和234页注①。

被统治者解散。因此，如果掌权者不能维护这些制度——它能够确保少数人有实现和平变革的可能性——那么，他们的统治就是一种专制。

(2)我们只需要区分两种形式的政府，即拥有这种制度的民主政府和一切其他的专制政府。

(3)一部具有连贯性的民主宪法只排斥法律体系的一种变化类型，即一种危及其民主特征的变革。

(4)在民主国家，对少数人的全面保护不会扩大到那些违法者，尤其不会扩大到那些煽动其他人用暴力推翻民主者。

(5)一项捍卫民主的构架体系的政策必然永远是从这一前提出发，即在被统治者和统治者中总会存在各种反民主的倾向。

(6)如果民主被摧毁了，一切权利就都会被摧毁。即使一定的为被统治者所欣赏的经济利益能够维持，它们也只是在表面上维持。[1]

(7)由于民主承认非暴力的改革，它就为一切合理的改革提供了一个无价的战场。如果在一切爆发在该战场上的特殊战斗中，维护民主不被引为头等考虑，那么，一切存在的潜在的反民主倾向(它诉诸那些被我们在第10章称作在文明的胁变下蒙受苦难的人)，就可能造成民主的崩溃。如果对这些原则的这一理解尚未被发展，那么就必须为它们的发展而斗争。相反的政策也许会证明是致命的；它可能造成最重要的战斗——追求民主本身的战

① 他们也可能继续找其他理由；例如，由于专制者的权力依赖于一定部分的被统治者的支持。然而，这并不意味着专制政权实际上应该是一个阶级的统治，正如马克思所说的那样。因为，即使专制者被迫收买一定部分的人口，向他们允诺经济上的或其他方面的利益，这并不意味着，他是由这一部分强迫的，或是这一部分有权要求并强迫将这些利益作为自己的权利。只要没有现存的制度能够使这一部分去强制执行自己的影响，专制者就可能取消为该部分所分享的利益，并寻求另一部分的支持。

斗——的失利。

与这种政策相反，马克思主义政党的政策可以被描述为一种使工人怀疑民主的政策。恩格斯说："实际上，国家无非是一个阶级镇压另一个阶级的机器，而且在这一点上民主共和国不亚于君主国。"[①] 然而，这种观点必然会产生下述政策：

(a)谴责民主不能够防止一切罪恶，而不承认民主者应该受斥难、不承认反对者通常并不比多数派少(每个反对党都拥有它应得的多数)。

(b)教育被统治者不要把国家视为自己的，而是视为隶属统治者的东西。

(c)告诉他们只存在一种改进事情的方式，即彻底夺取政权的方式。然而，它忽略了民主的一项实际上很重要的职能，即它能够制衡权力。

这种政策等于从事开放社会的敌人的工作；它为他们提供了一支不自觉的第五纵队。《共产党宣言》模棱两可地说："工人革命的第一步就是使无产阶级上升为统治阶级，争得民主。"[②]与之相

① 参阅恩格斯《马克思〈法兰西内战〉1891年单行本导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第13页。

② 参阅《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年版，第293页。另见本章第248页注①。可进一步参阅出自《共产党宣言》的下段话(同上书，第285页)："共产党人的最近目的是……由无产阶级夺取政权。"

(1)马克思在《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》中详细提出了必然导致民主斗争之损失的策略性劝告(《马克思恩格斯选集》，第1卷，1995年中文版，第367页；也可参阅本章第243页注②和第20章第297页注①)。马克思在那里解释了民主获得之后，对民主党派所应采取的态度，依照《共产党宣言》(参阅本章第243页注②)，共产党人应该与他们一道达成"团结和协调"。马克思说："总之，从胜利的最初一瞬间起，工人所表示的不信任态度就不再针对已被打倒的反动党派，而是必须针对自己从前的同盟者……"(即民主党派)。(《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》，《马克思恩格斯选集》第1卷，1995年中文版，第371页。)

反，我断定，只要它作为第一步被接受，那么，争得民主也会丧失。

这些就是恩格斯的策略理论、以及根源于社会革命理论的模棱两可的总结果。最终，它们不过是柏拉图以寻问“谁将统治国家？”（见第7章）的方式提出政治问题的最后结果。对我们来说，十分紧迫的是要明白，与“权力如何被行使”和“行使多大权力”的

马克思要求“必须立刻把整个无产阶级用步枪、马枪、大炮和弹药武装起来”，“工人……应该设法组成由他们自己选出的指挥官和自己选出的总参谋部来指挥的独立的无产阶级近卫军。”目的在于“使得资产阶级民主派的政府不仅立刻失去工人的支持，并且一开始就看到自己处于受全体工人群众拥护的行政机关的监督和威胁之下。”（同上书，第371和370—371页）

显然，这种政策必然要破坏民主。它必然使政府转而反对那些不仅不准备遵守法律，反而试图靠威胁进行统治的工人。马克思试图用预言为其政治学辩解（同上书，第371页）：“新政府只要巩固到一定程度，就会立刻开始反对工人的斗争。”他还说，“……为了坚决而严厉地反对这个从胜利的头一小时起就开始背叛工人的党”（即民主党派），“工人应该武装起来和组织起来。”我认为他的策略恰好会产生他所预言的极坏的结果。他们会使他的历史预言成为真实。诚然，如果工人一定要以这种方式进行，在这种意义上的每个民主主义者将被迫（即使、尤其是即使他希望推进被压迫者的事业）加入马克思所描述为工人的叛徒之中，并为保护个人免受专制者和大独裁者的善行，而去同那些力图破坏民主制度的人作斗争。

我想补充一下，这里所引用的这些段落都属于马克思的比较早的言论，他的较成熟的意见可能在某种程度上是不同的，而且无论如何具有更大的歧义性。然而这并不贬低这一事实，即这些早期的话语有着持久的影响，它们经常被依照实行，对一切相关者造成损害。

（2）与上述正文中观点（b）相联系，可以援引一段出自列宁的话：“所有工人们都十分清楚地知道……资产阶级的议会是别人的机构，是资产阶级压迫无产者的工具，是敌对阶级即剥削者少数的机构。”（《无产阶级革命的叛徒考茨基》，《列宁选集》第3卷，1995年中文版，第606页）显然，这些描述并不能鼓励工人捍卫议会民主免受法西斯主义者的攻击。

问题相比，“谁应该行使权力?”的问题几乎是无关紧要的。我们应该明白，在相当长的时间内，一切政治问题都是制度问题，是法律构架的问题，而不是个人的问题，通往更平等的进步只能靠对权力的制度控制来保证。

六

正如在上一章一样，我现在要通过指明马克思的预言影响近来历史发展的方式，举例说明第二步。一切政党在其反对者的不受欢迎的活动中，都有某种“既得的利益”。他们依赖于反对者而生存，因而易于揣摸、强调、甚至是期盼他们。只要他们能够这样做而不涉及对反对者负责的话，他们甚至会鼓励反对者犯政治错误。这点连同恩格斯的理论一道，导致一些马克思主义的政党期盼反对者制造的反民主的政治行动。他们不仅不竭力同这种活动作斗争，而是庆幸的告诉自己的追随者：“看这些人在做什么。这就是他们所谓的民主。这就是他们所谓的自由和平等！等算账的一天到来时，请记住它吧。”(这是一个既可以意指选举的日子，也可以意指革命的日子的模棱两可的词语。)如果这种让某党的反对者暴露自身的政策被扩大到反民主的活动，只能导致灾难。这是一种在民主制度面临现实的和不断增长的危险之时，光说不练的政策。这是一种嘴上高谈战争、行动上却按兵不动的政策；它教给法西斯主义者一种无价的方法，这就是嘴上高谈和平，行动上却搞战争。

勿庸置疑，上述提及的模棱两可就这样成了那些企图摧毁民主的法西斯主义集团的帮凶。因为我们应该估计到这一可能性，即可能存在这样的集团，它们在所谓资产阶级中的影响，很大程度上将依赖于工人政党所采取的政策。

例如，让我们更缜密地思考一下革命的威胁或者政治性冲击的威胁——与工资的争执等相反——在政治斗争中的运用。正如

上述所解释过的，这里关键的问题是，这种手段是被用作进攻武器，还是仅仅为了防御民主。在一个民主的国家，作为纯粹的防御武器，它们是正当的，当这些手段按照防御性的和无歧义的要求被坚决使用时，它们曾经被成功地这样使用过（请记住卡普暴动的迅速失败）。然而，如果被用作一种防御性武器，它们必然会导致反对者营垒中反民主倾向的增强，因为他们明确要让民主无法运行，而且，这种使用必然会使这种武器对防御无效。如果当狗甚至还是好端端的时候，你却使用鞭子抽它，那么，当你需要它去阻拦坏人时，它也是不干的。民主的防御应该在于，让那些尝试反民主的实验的人为之付出惨重的代价；这种代价比民主妥协的代价要大得多……工人使用一切非民主的压迫，只能导致一种类似的、甚至是一种反民主的、反动的压迫——导致煽动一场反民主的运动，这种反民主的运动对于统治者，较之它对于被统治者，当然要严重得多和危险得多。工人的任务是坚决同这种危险的运动作斗争，在它还不明显的开端，就终止它。然而，他们现在如何以民主的名义作斗争呢？他们自身的反民主的行动必然会为自己的敌人、为那些民主的敌人提供机会。

如果人们愿意的话，可以对上述所描述的发展的事实作不同的解释；它们可能导致这一结论，即民主是"不好的"。这确实是一个许多马克思主义者曾经下过的结论。在他们认为是民主的斗争——他们在阐述自己的策略理论时，已经丧失这一斗争——被击败之后，他们说："我们太宽大了、太人道了——下次我们将发动一场真正的流血革命！"这好似一个输掉拳击赛的人下结论：拳击是不好的——我应该使用棍棒……实际上，马克思主义者向工人教授阶级战争的理论，但却向反动的资产阶级的顽固分子教授阶级战争的实践。马克思谈论战争。他的反对者注意听着；接着他们开始谈论和平，并指责工人好战；马克思主义者不能否认这种指责，因为阶级斗争是他们的口号。法西斯主义者却行动。

到目前为止，分析主要涵盖一定的更"激进的"社会民主党，他们把自己的政策完全建立在恩格斯的模棱两可的策略理论的基础之上。由于缺乏上一章讨论过的实际纲领，对社会民主党而言，恩格斯的策略的灾难性后果被加剧了。然而，在一定的国家和一定的时期，尤其在其他工人政党（例如社会民主党和劳动党）遵守民主统治的地方共产党也采取了这里所批评的策略。

然而，就共产党有一个纲领而言，上述立场与他们是不同的。共产党的纲领是："照搬俄国！"这使他们在革命理论和断言民主只不过意味着资产阶级专政方面，更为明确。[1] 依照这一判断，如果这种隐蔽的专政变成一种公开的专政，变得对一切人都明显，就不可能丧失太多的什么，还会赢得某种东西；因为这只会使革命更快到来；[2] 他们甚至希望，中欧的极权专政会加速问题的解决。毕竟，由于革命必然要到来，法西斯主义只是引起革命的手段之一；由于革命显然被长期延误了，情况就尤其这样。撇开其落后的经济条件不论，俄国已经进行了革命。在较先进的国家，只有民主所

① 参阅列宁《国家与革命》（《列宁选集》第3卷，人民出版社，1995年版，第189、190页）："……富人享受民主，——这就是资本主义社会的民主制度。""马克思正好抓住了资本主义民主的这一本质，他在分析公社的经验时说：这就是容许被压迫者每隔几年决定一次究竟由压迫阶级中的什么人在议会里代表和镇压他们！"另见第17章第189页注①、②。

② 列宁在《共产主义运动中的"左派"幼稚病》中说："现在要把……一切注意力都集中在下一个步骤上，也就是说，要找到转向或走向无产阶级革命的形式，……无产阶级的先锋队在思想上已经被争取过来了……没有这一点，那就连走向胜利的第一步都迈不出去。可是，这离胜利还相当远……要真正使整个阶级……都站到这种立场上来，单靠宣传和鼓动是不够的。要做到这一点，还需要这些群众自身的政治经验。这是一切大革命的一条基本规律……必须亲身体验到……不是无产阶级专政，就必然是极端反动分子……的专政，然后才能坚决转到共产主义运动方面来。"（《列宁选集》第4卷，人民出版社，1995年，第200和201页；着重号是引者加的）。

创造的空洞希望还在阻止革命。[1]因此，通过法西斯主义者摧毁民主，由于促成工人对民主方法的最终觉醒，只能引起革命。随之而来，马克思主义的激进派[2]感到，它发现了法西斯主义的“本质”和“真实的历史作用”。从本质上看，法西斯主义是资产阶级的最后站台。因此，当法西斯主义夺取政权时，共产党不要投入战斗（没有谁期望社会民主党去斗争）。因为共产党肯定，无产阶级革命被延期了，法西斯主义的插曲——它为无产阶级革命的加速所必需——支撑不了几个月。[3]因而共产党要求不要采取行动。他们是无害的。对法西斯主义夺取政权，从来不存在“共产主义的危险”。正如爱因斯坦曾经强调的，在共同体的一切有组织的集团中，只有教会，或者勿宁说只有一部分教会，才认真提供反抗。

---

① 正如所预期的，两个马克思主义政党中的每一方都试图把失败归咎于对方；一方谴责对方的政策具有灾难性，前者反过来又被后者谴责为还在使工人坚持能够赢得民主的战斗的信念。具有讽刺意味的是发现，马克思本人提供过一种绝妙的描述，它与把失败归咎于外部环境，尤其是归咎于竞争性党派这种方法的每一个细节都相符合（当然，这种描述被马克思用来针对的是他那个时代的一个竞争性左翼团体），马克思写道（《马克思主义手册》第130页）：“他们并不需要批判地对待他们自身的资源，他们只需要发出信号，拥有一切无穷资源的人民就会向压迫者进攻。在实际事情中，如果他们的……权力证明是卡足的软弱无能，那么，错误在于每一方都是有害的诡辩家”（可以推断，另一个政党）“会使联合的人民分裂成不同的敌对的阵营，或者……整个事情在实行中会被一个细节破坏，或者随着时间的推移，一个未预见到的偶然事件损害了这场游戏。无论如何，民主主义者”（或者反民主主义者）“因这场最不光彩的失败而变得无辜，正如他曾经以新近赢得的信念稀里糊涂地投入它之中一样，以为他注定要取胜；无论他本人还是他的政党都不必放弃自己的陈旧立场，相反，条件必然会成熟到朝他的目标前进……”

② 我之所以说它是“激进派”，是因为把法西斯主义看做是无情发展中一个不可避免的阶段的历史主义的解释，受到除共产党人队伍之外的一些团体的信仰和捍卫。即使是一些对法西斯主义作过英勇但却迟滞和组织不善的抵抗的维也纳工人领袖，也忠实地相信，法西斯主义在通往社会主义的历史发展中是必经的一步。虽然他们十分痛恨它，他们却感到不得不将法西斯主义看做为把苦难的人民引向最科目标前进了一步。

③ 参阅本章第260页注②所援引的这段话。

第二十章　资本主义及其命运

依照马克思主义的理论，资本主义正在经受着内在矛盾的阵痛，这些矛盾威胁着要造成它的毁灭。对这些矛盾和它们强加给社会的历史运动的详细分析，构成马克思预言式论证的第一步。这一步在他的整个理论中不仅是最重要的，它也是马克思花费最多精力的一步，因为实际上《资本论》的整个三卷（原版超过2200页[1]）都用于阐释它。它也是论证中最不抽象的一步，因为它建立在对他的时代的经济制度——无约束的资本主义[2]——的描述性的分析之上，并受到统计学的支持。正如列宁所指出的："资本主义社会必然要转为社会主义社会这个结论，马克思完全是从现代社会的经济的运动规律得出的。"

在继续详细解释马克思预言式论证的第一步之前，我想以很简要的形式描述一下它的主要思想。

马克思认为，资本主义的竞争迫使资本家仓促行动。它迫使

---

① 《资本论》三卷本的惟一完整的英译本有近2500页。所必须对这个三卷本给予补充的，是以德文发表的题为《剩余价值理论》一书；它们包含了马克思试图在《资本论》中使用的大量的历史资料。

② 参阅第16章和第17章引入的无约束的资本主义和干预主义之间的对立（另见第16章第188页注①、第17章第200页注②，以及第18章第223页注②和正文）。

关于列宁的陈述，参阅列宁的《马克思的学说》（《列宁选集》第2卷，人民出版社，1995年版，第439页；着重号是引者加的）。有意思的是，似乎都不明白，自从马克思以来，社会已经发生变化。列宁在1914年所说的"当代社会"，似乎就是马克思和他自己的当代社会。然而，《共产党宣言》是1848年发表的。

资本家积累资本。这样做，他就违背了自身的长期的经济利益（因为资本的积累易于造成他的利润下降）。但是，虽然违背他自身个人的利益，他却在为历史发展的利益而工作；他不知不觉地为经济进步和社会主义而工作。这应归于这一事实，即资本的积累意味着：(a)不断增长的生产率；财富的不断增长；财富集中在少数人手中；(b)穷人和苦难的不断增长；工人的工资仅够维持生计或者不至饿死，由于工人过剩，即所谓"产业后备军"的存在，使工资维持在最低可能的水平。贸易周期会随时阻挠过剩的工人被不断发展的工业吸收。即使资本家想这样做，这也是他们无法改变的；因为他们的利润率下降，会使他自身的经济地位不太稳定，以致难以采取任何有效的行动。这样，尽管资本主义积累促进了通往社会主义的技术、经济和历史的进步，它却变成一种自杀性的和自我矛盾的选择。

一

马克思预言式论证的第一步的前提，是资本主义竞争和生产资料积累的规律。结论则是财富和苦难同步增长的规律。我将从解释这些前提和结论开始讨论。

在资本主义条件下，资本家之间的竞争发挥了重要作用。正如马克思在《资本论》[1]中分析的，如果能够以低于竞争者所能予以接受的价格出售生产的商品，"竞争斗争"就能够进行。马克思解释说，"竞争斗争是通过使商品便宜来进行的。在其他条件不变时，商品的便宜取决于劳动生产率，而劳动生产率又取决于生产规模。"因为大规模的生产一般能够使用较专门的和大批

① 关于本段中的全部引文，参阅马克思《资本论》（《马克思恩格斯全集》第23卷，人民出版社，1972年版，第686—687页）。

的机器；这就提高了工人的生产率，并允许资本家生产和低价出售产品。“因此，较大的资本战胜较小的资本……竞争的结果总是许多较小的资本家垮台，他们的资本……转入胜利者手中……”（正如马克思指出的，这一运动通过信贷体系得到更快的加速。）

依照马克思的分析，所描述的这一过程，即因竞争而来的积累，有两个不同的方面。其一是，资本家为了生存，不得不积累或积聚越来越多的资本；这实际上意味着，投入越来越多的资本，以购买越来越多和越来越新的机器，从而不断地提高工人的生产率。资本积累的另一方面是，越来越多的财富集中到不同的资本家和资本家阶级的手中；随之而来的是资本家人数的减少，即一种马克思称作资本的集中[1]的运动（与纯粹的积累或积聚不同）

现在，在马克思看来，竞争、积累和不断增长的生产率这三个术语指明了一切资本主义生产的基本趋势；当我把马克思论证的第一步的前提描述为“资本主义竞争和积累的规律”时，它们正是我所暗指的趋势。然而，第四和第五个术语，即积聚和集中则指明另一种趋势，它构成马克思论证第一步的结论的一部分；因为它们描述了一种财富不断增长和越来越集中到少数人手里的趋势。但是，结论的另一部分，即苦难不断增长的规律，只是通过一种非常复杂的论证达成。但在开始解释这论证之前，我首先应该解释这第二个结论本身。

正如马克思所使用的，“不断增长的苦难”这一术语可以意味着两种不同东西。它可以用来描述苦难的范围，即指，苦难蔓延的人数在增长；它也可以用来指人民受苦难的强度在增长。无疑马克思认为，苦难在范围和强度上都在增长。然而，这远不是马克思需要用来表达的观点。为了预言式论证的目的，对“不断

① 参阅第19章第234页注③对这些术语所作的评论。

增长的苦难”这一术语作宽泛的解释是适当的（即使不是较好的[1]）；它是这一种解释，即在它看来，当苦难的范围增长时，苦难的强度可能增长，也可能不增长，但无论如何不会呈现任何明显的下降。

但是，有一种进一步的和更为重要的评论需要作出。对马克思而言，不断增长的苦难基本上涉及一种对雇佣工人的不断的剥削，这种剥削不仅表现在数量上，而且表现在程度上。此外，它涉及失业者——马克思称作（相对的）“过剩人口”或“产业后备军”[2]——在痛苦和人数上的增长。然而，在这一过程中，失业者的职能必然是给雇佣工人造成压力，因而有助于资本家竭力从雇佣工人那里获得利润，以剥削他们。“产业后备军”，马克思写道，[3] “隶属于资本，就好像它是由资本出钱养大的一样。过剩的工人人口不受实际增长的限制，为不断变化的资本增殖需要创造出随时可供剥削的人身材料。”又说，“产业后备军在停滞和半繁荣时期加压力于现役劳动军，在生产过剩和亢进时期又抑制现役劳动军的要求。”对马克思而言，不断增长的苦难本质上就是对劳动力的不断增长的剥削；因为失业者的劳动力如果不受剥削，他们在这一过程中就只能充当资本家剥削雇佣工人的不付报酬的助手。这个论点是重要的，因为后来的马克思主义者经常把

---

① 由于可能危及阶级意识的失败主义的精神（正如第 19 章第 237 页注①正文中提到的），似乎不能再发展，这也许更好。

② 参阅《资本论》，第 697 页以下。

③ 这两段引文出自《资本论》第 698 和 706 页。“半繁荣时期”所译的这一术语，如果进行直译，就是“中等繁荣时期”。我译为“生产过剩”而不译为“生产过度”，是因为马克思的“生产过度”不是在生产出多于现在能够销售的意义上使用，而是在生产的东西如此之多，以致不久将演化为一种销售困难的意义上使用。（在《资本论》第 1 卷的中文版中，这两段话在 1972 年出版的《马克思恩格斯全集》第 23 卷中，分别见于第 693 和 701 页，在那里“半繁荣时期”也是译为“中等繁荣时期，另一术语也是译为“生产过剩”——译者）。

失业指为证实苦难趋于增长这一预言的经验事实之一；然而，只有当失业与对雇佣工人的不断增长的剥削，即与长时间的工作以及较低的实际工资一同发生时，它才能被认为证实了马克思的理论。

这可能足以解释“不断增长的苦难”一词。但是，仍有必要对马克思认为已经发现的不断增长的苦难的规律作出解释。我以此意指马克思的整个预言式论证因之而定的理论；即这一种理论，它认为资本主义不可能去减轻工人的苦难，因为资本主义积累的机制使资本家经受强大的经济压力，如果不想屈从于这种压力，他们不得不将它转移给工人。这就是为什么即使资本家想这样做，他们也不可能妥协、不可能满足工人的一切重要需求的原因；这就是为什么“资本主义不能被改革，而只能被摧毁”[①] 的原因。显然，这条规律是马克思论证的第一步的关键性结论。另一个结论，即财富不断增长的规律是一件无害的事情，只要财富的增长为工人所分享是可能的。马克思关于它是不可能的这一论点，因而将是我们进行批评分析的主题。但是，在对马克思支持这一论点的论证继续进行描述和批评之前，我要扼要地评论这一结论的头一部分，即财富不断增长的理论。

马克思所观察的财富的积累和积聚的趋势，几乎很难受到责疑。他的生产率不断增长的理论在主要方面也是难以反对的。虽然一个企业增长生产率所发挥的利润效果可能有限，但是机器改进和积累的利润效果是无限的。然而，考虑到资本越来越集中在少数人手中的趋势，问题并不如此简单。无疑，存在一种这样发展的趋势，我们可以同意，在无约束的资本主义体系下，这种趋势的力量几乎不存在。作为对无约束的资本主义的一种描述，对马克思的这部分分析很难再说些什么。但是，当作为一个预言来考虑

① 正如帕克斯所指出的；参阅第 19 章第 247 页注①。

时，它就很难站得住脚。因为我们知道，现在有许多立法能够干预的手段。税收制度和遗产税就能够用来抑制财富集中，并且它们就是这样被使用的。虽然也许效果不大，但是反托拉斯的立法也可以被使用。要评价马克思预言式论证的力量，我们必须考虑这种大的改进趋势的可能性。正如在上一章一样，我们必须宣布，马克思把财富集中或资本家人数减少的预言建立在这一论证的基础之上，是没有说服力的。

在解释了马克思论证的第一步的主要前提和结论、并处理了头一个结论之后，我们现在可以完全关注马克思的另一个结论，即苦难不断增长的预言式规律的由来。在马克思尝试确立这一预言时，有三种不同的思想倾向必须区分。在本章接下来的四部分中，它们将以下述标题得到探讨：二、价值理论；三、过剩人口对工资的影响；四、贸易周期；五、利润率下降的影响。

二

马克思的价值理论——它通常被马克思主义者和反马克思主义者视为马克思主义学说的基石——在我看来是其很不重要的部分之一；诚然，我为何继续探讨它而不立即进入到下部分的惟一理由是，它普遍被认为是重要的，如果我因为与这种意见不同就不讨论这一理论，我也就不能维护自己的理由。我想即刻澄清，在坚持价值理论是马克思主义的一个多余部分时，我是在维护马克思，而不是攻击他。因为，勿庸置疑，许多指出价值理论本身十分脆弱的批评家，在主要方面是完全正确的。但是，如果可以确立马克思主义的关键的历史政治政府能够完全不依赖于这种争论纷纭的理论而得到发展，即使他们错了，这也只能加强马克思主义的立场。

所谓劳动价值论[1]的观念其实非常简单，它是马克思出于自己的目的、从他在其前辈（他尤其提到亚当·斯密和大卫·李嘉图）那里发现的提示中改造而来的。如果你需要一个木匠，你必须按时间为他计算酬劳。如果你问他，为什么一定的工作会比另一个人的更贵，他会指出，在这件工作中投入了更多的劳动。除劳动之外，你当然必须支付买木料的费用。然而，如果你稍微更缜密地探究一下这件事情，那么，你会发现，你间接地向涉及养林、砍伐、运输和锯解等的劳动支付了费用。这一思考提示了一种普遍的理论，你必须粗略地按照其中所含劳动量的比例，向为你付出的劳动或你要购买的任何商品支付费用。

我之所以说"粗略地"，是因为实际价格是波动的。但是，在这些价格的背后，总是存在，或者至少是呈现出某种更稳定的东西，即一种实际价格围绕它发生振动的平均价格，[2]这种平均价格被

① 当然，劳动价值论是非常陈旧的。应该记住，我对价值理论的讨论限于所谓"客观价值理论"；我不想批评"主观价值理论"（它最好也许应该被描述为主观评价理论；参阅第14章第164页注①。）J. 维勒热心地向我指出，马克思的价值理论和李嘉图的价值理论的惟一联系几乎来源于马克思对李嘉图的误解，李嘉图从不认为，就单位交换而言，劳动比资本具有任何更大的创造力。

② 对我而言似乎可以肯定，马克思从未怀疑过他的"价值"在某些方面符合市场价格。他教导说，如果它们生产所需要的平均劳动时间的量是相同的，商品的价值就与另一个商品的价值相等。如果两个商品之一是黄金，那么，它的重量就能够被视为另一个商品的价值，并用黄金来表示；因为货币是（用法律）建立在黄金的基础上，因此，我们便获得商品的货币价格。

马克思教导说（特别见《资本论》第153页的重要注脚①），市场上的实际交换比率将围绕价值比率振动；因此，市场上的货币价格也会围绕与正被谈论的商品黄金相应的价值比率振动。"如果价值量转化为价格"，马克思有点笨拙地说（《资本论》第79页，着重号是我加的），"那么，这种关系就假定了同执行货币功能的商品"（即黄金）"有一种交换比率的形式"。"然而，其中交换本身不仅表达了商品的价值

命名为“交换价值”，或者更简单地说，被命名为事物的“价值”。用这种普遍的观念，马克思把商品的价值定义为商品生产（或者商品再生产）所必需的平均劳动量。

量，而且表达了特殊的条件对价值的升与降、大或小负有责任”。换言之，价格可能发生波动。“因此，价格派生于……价值的可能性是价格形式中固有的。这并不是一种缺点；相反，它表明，价格形式与生产的方法是完全适应的，在这种生产的方法中，规则只有作为无规则的平均数才能显现自身”（这三段引文与中文版中的译文有所不同，在《马克思恩格斯全集》第23卷1972年版第120页中，它们分别为：“随着价值量转化为价格，这种……关系就表现为商品同在它之外存在的货币商品的交换比例。”“这种交换比例既可以表现为商品的价值量，也可以表现比它大或小的量，在一定条件下，商品就是按这种较大或较小的量来让渡的。”“可见……价格偏离价值量的可能性，已经包含在价格形式本身中。但这并不是这种形式的缺点，相反地，却使这种形式成为这样一种生产方式的适当形式，在这种生产方式下，规则只能作为没有规则的盲目起作用的平均数规律来为自己开辟道路。”——译者）。我认为很显然，马克思这里所说的“规则”是价值，他认为，价值只是作为实际的市场价格的平均数才“显现自身”（或“肯定自身”），因此，实际的市场价格一直在围绕价值振动。

我之所以强调这点，原因是它有时被否定了。例如，G.D.H. 科尔在其导言（《资本论》第xxv页，着重号是我加的）中写道：“马克思……经常说，似乎商品实际上具有一种倾向，即随着暂时的市场波动以其‘价值’进行交换。然而，他（在第79页上）明确地说，他并不是指这个意思；在《资本论》第3卷中，他……充分地澄清了价格和‘价值’的不可避免的歧异。”然而，尽管真实情况是，马克思并没有把波动视为只是“暂时的”，他倒是认为，商品具有一种倾向，即从属于市场波动，并以其“价值”进行交换；因为正如我们从这里所引述的、由科尔所提及的话中所看到的，马克思并没有谈到价值和价格之间的歧异，而是描述波动和平均数。这一立场在某种程度上不同于《资本论》第3卷，在那里（第9章中），商品的“价值”的位置已被新范畴“生产价格”所取代，后者是商品的生产成本与剩余价值的平均比率相加之和。然而，即使在这里，它仍然具有马克思思维的特征，即生产价格这个新范畴只与作为一种平均数的调节器的实际的市场价格有关。它并不直接决定市

下一个观念，即剩余价值理论近乎同样简单。它也是马克思从其前辈那里改造而来（恩格斯断定[1]——也许是错误的，但我将遵循他对这一问题的描述——马克思的主要来源是李嘉图）。剩

场价格，然而它将自身表现为（正如"价值"在第1卷中所做的）一个平均数，实际价格围绕这个平均数振动或波动。这点借助于下述这段话可以表明（《资本论》德文版，第3卷第2章，第296页）："虽然市场价格高于或低于这些起调节作用的生产价格，但是这些波动是彼此补偿的……这里起调节作用的平均数的统治的同一原则已经由凯特纳为一般社会现象所确立"。（这段话在《资本论》第3卷中文版中，见于《马克思恩格斯全集》第25卷，1974年版，第972—973页，译文只有略微不同："市场价格固然会高于或低于这个起调节作用的生产价格，但是这些变幻会互相抵消……在这里，我们也将发现凯特纳在社会现象上论证过的那种起调节作用的平均数的统治作用"——译者）。类似地，马克思在那里（第399页）还谈到"起调节作用的价格，即……市场价格围绕着波动的那个价格"（中译本见同上书，第976页）；在接下一页中，他谈到了竞争的影响，他对"自然价格，即不由竞争调节而是反过来调节竞争……的价格"感兴趣（中译本见同上书，第977页；着重号是引者加的）。除了这一事实，即"自然"价格清楚地指明，马克思试图发现波动的市场价格都构成"表象形式"的本质（另见本章第279页注①），我们还看到，马克思始终遵守着这一观点，即这一本质无论作为价值还是生产价格，都将自身显现为市场价格的平均数。也可见《资本论》德文版，第3卷第1章，第171页。

① 科尔在其对马克思剩余价值的另外极其明确的陈述中说（同上书，第xxi页），这是"他对经济理论的突出贡献"。然而，恩格斯在《资本论》第二版序言中已经表明，这个理论不是马克思的，马克思不仅从未宣称它是他的，而且还探讨过它的历史（在其《剩余价值理论》中；参阅本章注）。恩格斯援引马克思的手稿，为的是表明马克思讨论过亚当·斯密和李嘉图对该理论的贡献；他详细引用《资本论》中（第646页）提到过的小册子——《国家困难的来源和补救》，为的是表明该理论的主要思想，除马克思对劳动和劳动力的区分之外，都能在那里看到（参阅《资本论》德文版，第2卷，第xxi—xv页；即《马克思恩格斯全集》第24卷，1972年中文版，第15—18页，在中文版中，该小册子的书名译为《国民困难的原因及其解决办法》——译者）。

余价值理论，在劳动价值论的界限内，是一种回答这一问题的尝试："资本家是如何谋取利润的？"如果我们假定，资本家工厂中生产的商品在市场上都以真实的价值，即依照其生产所必需的劳动量出售，那么，资本家能够谋取利润的惟一方式，是付给工人比其生产的全部价值更低的工资。因此，工人收到的工资代表一种与他付出的劳动量并不相等的价值。我们因而可以把他的工作时间分为两部分，即他用来生产与其工资相等的价值的时间，以及他用来为资本家生产价值的时间。[①] 所以，我们可以把工人生产整个价值分为两部分，后者被称作剩余价值。这种剩余价值被资本家占有，并且是他的利润的惟一基础。

至此为止，故事是够简单的。然而现在提出了一个理论难题。为了解释一切商品进行交换的实际价格，总价值理论被引进；还可以假定，资本家在市场上获得产品的全部价值，即一种与用在产品上的总量时间相一致的价格。然而，看起来似乎是，工人并不能获得他在劳动市场上出卖给资本家商品的全部价格。似乎是工人受骗了，或是遭窃了；无论如何，似乎工人没有被按价值理论所假定的一般规律，即没有被按（至少在一种初始的近似值上）受商品的价值决定的一切实际价值付给报酬。（恩格斯说，这个问题已被属于马克思称作"李嘉图学派"的经济学家了解；他断言，[②] 他们没有能力解决这个问题导致这一学派的解体。）这个难题看起来似乎有一个相当明确的解决办法。资本家拥有对生产资料的垄断，这种优越的经济权力可以用于威胁工人达成违反价值规律的协议。但是，这种解决办法（我认为它对这种情形完全是一种似乎有理的描述）彻底摧毁了劳动价值理论。因为它现在证明，一定的价格，即工资，并不

① 第一部分被马克思称作"必要劳动时间"，第二部分为"剩余劳动时间"（参阅《资本论》，第213页）。

② 参阅恩格斯《资本论》第2卷序言（《资本论》德文版，第2卷，第xxi页以下）。

符合，甚至在一种初始的近似值上也不符合它们的价值。这就开放了一种可能性，即基于同样的理由，其他价格也可能是这样。

这就是马克思为从废墟中拯救劳动价值论登台亮相时的情形。靠着另外的简单而又明确的观念的帮助，马克思成功地表明，剩余价值论不仅与劳动价值论一致，而且它能够从后者严格地推演出来。为了达成这种推演，我们只有被迫询问自身：确切地说，什么是工人出卖给资本家的商品？马克思的回答是：不是他的劳动时间，而是他的整个劳动力。资本家在劳动市场上购买或租借的是工人的劳动力。让我们暂且假定，这种商品以其真实的价值被出售。它的价值是什么呢？依照价值的定义，劳动力的价值是劳动力的生产或再生产所必需的劳动时间平均量。但是，显然这只不过是生产工人（及其家庭）的生存资料所必需的时间。

因此，马克思达成下述结论。工人的整个劳动力的真实价值等于生产他维持生存的资料所需要的时间。劳动力被以这种价格出卖给资本家。如果工人能够比这工作更长，那么，他的剩余劳动就属于其劳动力的买主或雇主。也即是说，劳动生产率越高，工人每小时就能生产得越多，维持他的生存的生产所需要的时间就越短，剥削他的时间就越多。这表明，资本主义剥削的基础是高度的劳动生产率。如果有一天工人只能生产他自己的日常需要，那么，不违背价值规律剥削就不可能存在；它就只有通过欺骗、盗窃或谋杀才可能。但是一旦通过引进机器，劳动生产率提高到如此的程度，以致一个人能够生产远远超过他所需要的东西，那么，资本主义剥削就成为可能。就每种商品（包括劳动力）都以它的真实价值进行买卖而言，剥削在“理想的”资本主义社会中才成为可能。在这样的社会，剥削的不公正并不在于这一事实，即工人出卖的劳动力没被支付“公平的价格”，而是在于这一事实，他是这样的贫穷，以致他不得不出卖劳动力，而资本家却富裕得足以大量购买劳动力，并从它获得利润。

通过这样引出剩余价值政府，[1] 马克思一度从废墟中拯救了劳动价值政府；撇开这一事实，即我把整个"价值问题"（在价格围绕"客观的"真实价值振动的意义上）看做是不相干的不论，我非常愿意承认，这是第一流的理论成就。然而，马克思所做的大大超过了拯救"资产阶级经济学家"最初推进的理论。他令人惊讶地提出了剥削理论和解释为何工人的工资趋于围绕维持生存（或不至饿死）的水平而振动的理论。马克思的最大成就是，他现在能够对趋于接受自由主义的合法外衣的资本主义生产方式这一事实，提出一种解释，即一种与他的法律体系的经济理论相一致的解释。因为这一新的理论使他得出这一结论，即一旦新机器的引进成倍提高了劳动生产率，就有产生新的剥削形式的可能性，这种形式用自由市场代替了野蛮的力量，并建立在对公正、法律面前人人平等和自由的"形式的"遵守之上。他断定，资本主义体系不仅是一种"自由竞争"的体系，而且它还靠"剥削其他人的但却在形式的意义上是自由的劳动来维持"。[2]

对我而言，要在这里详细说明马克思对价值理论所作的一系列事实上令人惊讶的运用，是不可能的。然而这也是不必要的，因为我对这一理论的批评将会指明能够把价值理论从所有这些探讨中清除的方式。我现在就要引申这种批评；其主要论点是：(a)马克思的价值理论并不足以解释剥削；(b)为这种解释所必需的附加假定过于充足，以致价值理论被证明是多余的；(c)马克思的价值理论是一种本质主义的或形而上学的理论。

(a)价值理论的基本规律是这一种规律，即一切商品（包括工

---

① 当然，马克思剩余价值理论的派生与他对"形式上的"自由、"形式上的"公平等的批判有密切的联系。特别参阅第17章第197页注②、198页注②及正文。另见下一注释正文。

② 参阅《资本论》，第845页。另见前一注释中所涉及的那些话。

资)的价格实际上是由其价值决定的,或者更确切地说,他们至少在初始的近似值上与它们生产所必需的劳动量是相称的。现在这种"价值规律"(正如我所能称它的)即刻提出一个问题:为什么会有这种情形?显然,既不是商品的买方,也不是卖方能够一眼看出,它的生产需要多少小时,即使他们能够看出,这也不能解释价值规律。因为很清楚,买方只不过尽其可能买得便宜,卖方则尽其可能地要价。似乎是,这应该是一切市场价格理论的基本假定之一。为了解释价值规律,我们的任务将是表明,买方为何不可能低于商品的"价值"成功地买到东西,卖方不可能高于商品的"价值"成功地出售东西,这个问题多少清楚地被那些坚信劳动价值论的人看到,他们的答复就是如此。为了简化的目的,为了获得一种初始的近似值,我们可以假定完全自由的竞争。鉴于同一理由,让我们只把这种商品视为能够以实际上不受限制的量被制造(只要劳动是有效的)。现在让我们假定,这种商品的价格高于它的价值;这将意味着,在这种特殊的生产部门可以获得额外的利润。它将鼓励各种制造商生产这种商品,而竞争就会降低价格。相反的过程则会导致以低于其价值出售的商品的价格的增长。因此,将会发生价格振动,这些振动将趋于围绕商品的价值这个中心。换言之,它是一种供求机制,在自由竞争的条件下,这种供求机制趋于对价值规律施加压力。[1]

类似这样的思考经常可以在马克思那里发现,例如,在《资本论》第3卷中,[2] 他试图解释为什么对不同的制造部门的所有利润而言,存在一种达成近似值,以及使自身接近一定的平均利润的趋势。在第1卷中,它们也被用来特别指明,为什么工资被保持在较低的、近乎维持生计的水平,或者被保持在同样可以说仅够不至

① 参阅本章第275页注①(和第268页注②)正文。

② 特别见《资本论》第3卷的第10章。

饿死的水平。显然，如果工资低于这种水平，工人实际上就会饿死，劳动力在劳动市场上的供应就会消失。但是，只要人还活着，他们就会生产；马克思试图详细指明（正如我们在第四部分将会看到的），资本主义积累的这种机制为什么必然会创造过剩人口，即产业后备军。因此，只要工资能够保持在不至饿死的水平，在劳动市场上，就总会有不仅是足够的，而且是过剩的劳动力的供应；依照马克思，阻止工资提高的就是这种过剩的供应："产业后备军……加压力于现役劳动军……因此，过剩人口是劳动供求规律借以运动的背景。它把这个规律的作用范围限制在绝对符合资本的剥削欲和统治欲的界限之内。"①

（b）现在，这段话表明，马克思本人了解以一种更具体的理论支持价值规律的必要性；这种理论要能表明，在任何特定情形下，供求的规律如何造成必须予以解释的结果；例如不至饿死的工资。然而，如果这些规律足以解释这些结果，那么，我们就根本不需要劳动价值理论，不论它是否具有一种站得住脚的初始的近似值（我并不认为它具有这种近似值）。而且，正如马克思了解的，供求的规律对解释一切这类并不存在自由竞争的情形都是必要的，因而他的价值规律在其中显然不起作用；例如，在垄断能够用作使价格不断保持高于"价值"的地方就是如此。马克思把这种情形视为例外，这很难说是正确的观点；然而也能出现这种情形，垄断不仅表明供求的规律对补充他的价值规律是必要的，而且它们也能更一

① 关于这一引文，参阅《资本论》第706页（中文版见《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年版，第701页）。从"因此，过剩人口"的词句开始，这段话紧接在本章注正文中所引的那话之后。（我在"过剩人口"之前省略了"相对的"一词，因为它在当前的范围内是无关紧要的，也许还会引起混乱。在人人丛书版中，似乎有一个印刷错误："过剩人口"被"过度生产"所代替。）把这一引文与供求问题、与马克思的这些应该有一个"背景"（或"本质"）的教导联系在一起，就显得很有意思；参阅本章第268页注②和277页注②。

般地运用。

另一方面，如果我们像马克思那样假定一种自由的劳动市场和一种长期存在的过剩的劳动供应，显然，供求的规律对解释一切"剥削"现象——也即更确切的说，解释马克思观察到的与企业家的财富并存的工人的苦难，不仅是必要的，而且是充分的（马克思的这种过剩供应的理论在下述第四部分将得到更全面的讨论）。正如马克思表明的，十分明显，工人在这种情形下不得不工作较长的时间以换取较低的工资，换言之，不得不承认资本家"占有自己劳动成果的最佳部分"。这种尝试性的论证——它构成马克思自身的论证的一部分——甚至无需提及"价值"一词。

因此，价值理论证明是马克思的剥削理论的完全多余的部分；这独自地提出了价值理论是否真实的问题，但是，假定我们接受过剩人口理论的话，在消除价值理论之后，仍然保留的马克思剥削理论的那部分我疑是正确的。在国家不能对财富进行再分配的情形下，过剩人口的存在必然导致不致饿死的工资，导致引发生活水平的差异，无疑是真实的。

（并非如此清楚、且马克思亦未予以解释的情形是：为什么劳动的供应会继续超过需求。因为，如果"剥削"劳动是如此有利可图，那么，资本家如何不被迫借助竞争通过雇佣更多的劳动提高利润？换言之，他们为何不在劳动市场上彼此竞争，因而将工资提高到他们开始不再有足够的利润的水平，以便不再能谈论剥削呢？马克思兴许会回答——参见下述第五部分——"因为竞争迫使他们把越来越多的资本投向机器，因此，他们不可能提高他的用作工资的那部分资本。"然而，这个回答是不能令人满意的，因为即使他们把资本用于机器，只要通过购买劳动去建造机器，或是通过引起其他人购买此类劳动以便提高劳动的需求，他们才能做到这点。基于这种理由，似乎马克思观察到的"剥削"现象，正如他所认为的那样，不能归因于完全的竞争的市场机制，而应归因于其他因

素——尤其应归于低生产率和不完全的竞争市场的混合状态。)然而,对这一现象的详细和令人注意的解释[①] 似乎仍不存在。

(c)在告别这种价值理论及其在马克思的分析中所发挥的作用之前,我想对它的另一方面作一点简明评论。所谓在价格背后存在某种东西,存在一种价格只是其"表现形式"[②] 的实在或真实

① 在这一联系中,应该注意,正在讨论的现象——迅速扩张工业化时期(或"早期资本主义";参阅下面第291页注①及正文)的苦难,最近已经为一种假说所解释,即如果它能够被确认,就可以表明在马克思的剥削理论中有很多内容。我想起了一种以瓦尔特·尤金的两种纯粹货币体系(黄金体系和信贷体系)为基础的理论,以及他把各种历史上既有的经济体系作为两种纯粹体系的"混合"来分析的方法。运用这种方法,列昂哈德·米克什最近已经指出(1949年),信贷体系导致强制性投资,即消费者被迫要储蓄、要节俭;"然而这种通过这些强制性投资所储蓄的资本",米克什写道,"并不属于那些被迫节俭消费的人,而属于企业家。"

如果这一理论证明是可以接受的,那么,马克思的分析(然而既不是他的"规律",也不是他的预言)就能够在一定程度上证明是正确的。因为在马克思的"剩余价值"和米克什的"强制性储蓄"之间,只存在微小的差异,前者在权利上属于工人但却被"盗用"或"剥夺",后者没有成为被储蓄的消费者的财产但却成了"企业家"的财产。米克什本人暗示,这些结果对19世纪的经济发展(和社会主义的兴起)提供了不少解释。

应该注意,米克什的分析解释了竞争制度的不完美的条件下的相关事实(他谈到"货币创造的经济垄断具有巨大的威力"),而马克思却试图借助假定自由市场,即竞争来解释相应的事实(而且,"消费者"和"产业工人"当然不能完全等同)。然而,不论解释如何,这些事实——被米克什描述为"不堪容忍的反社会的"——自然存在;值得赞扬马克思的是,他既不接受这些事实,而且还试图努力去解释它们。

② 参阅本章第268页注②,特别是论述"自然"价格的一段话(另见注及正文);有意思的是,在《资本论》第3卷中,离本章第268页注②援引的这段话不远(见《资本论》德文版,第3卷第2章,第352页;着重号是我加的),并且是在一种类似的关联中,马克思作出了下述方法论的评论:"如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一,一切科学就都成为多余的了。"(中文版见《马克思恩格斯全集》第25卷,1974年版,第923页——译者)这当然是纯粹本质主义的。这种本质主义与形而上学的近似在本章第279页注②中已经表明。

显然,当马克思重复谈论(特别是在第1卷中)价格形式时,他的思想中是有一种"表现形式"的,本质就是"价值"(也可参阅第17章第190页注④及正文)

的价值。这一总的观念——它不是马克思的发明——十分清楚地表明了柏拉图唯心主义区分隐密的本质或真实的实在与偶然的表象或虚妄的表象的影响。必须指出，马克思极力[1]要摧毁客观的"价值"的这种神秘特征，然而他没有成功。他试图变得实在，只把某种可观察的和重要的东西——劳动时间——作为以价格形式呈现的实在来接受；不能怀疑生产一件商品所必需的劳动时间，即马克思的"价值"是件重要的东西。这样，我们是否能够把这些劳动时间称作商品的"价值"，当然就成了一个纯粹的词句问题。尤其当我们与马克思一样假定劳动生产率不断增长时，这一术语可能具有极大的误导性和奇特的非现实性。因为马克思本人指出过，[2]随着生产率的增长，一切商品的价值也会减少；因此，随着工资和利润的"价值"，即用于它们的时间的减少，实际工资和实际利润，即工人和资本家各自消费的商品却可能增长。所以，每当我们发现实际的进步，诸如缩短工时以及工人生活标准的极大改善（即

① 载《资本论》第43页以下："商品的拜物教性质的秘密。"（在中译本中，见《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年版，第87页以下，小标题为"商品的拜物教性质及其秘密"——译者）。

② 参阅《资本论》，第567页（另见第328页），马克思的结论是："如果劳动生产率提高一倍，从而必要劳动与剩余劳动之比率仍然保持不变……惟一的结果将是，它们都会像从前一样表现为两倍的使用价值"（即商品）。"这些使用价值现在比从前要便宜两倍……因此，很可能是，当劳动生产率增长时，劳动力的价格会不断下降，而这种下降还会伴随有工人的生活资料量的不断增加。"（这段话在中译本中略有不同："劳动生产力虽然提高一倍，而劳动力价格和剩余价值会保持不变。不过它们现在都表现为数量增加一倍、但按比例变得便宜了的使用价值……可见，在劳动生产力提高时，劳动力的价格能够不断下降，而工人的生活资料量同时不断增加。"见《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年版，第571页——译者）。

使以黄金计算，与现金高收入根本无关系[1]），那么工人可能同时会痛苦地抱怨，马克思的“价值”、他们的收入的真实的本质或实在消失了，因为商品生产所必需的劳动时间已经减少（某种类似的抱怨可能会由资本家提出）。所有这些都获得马克思本人认可；它表明，价值这一术语具有何等的误导性，它如何几乎不能代表工人的真实的社会经验。在劳动价值论中，柏拉图的“本质”完全变得与经验分离……[2]

三

在消除马克思的劳动价值论和剩余价值论之后，我们当然能够仍旧保留马克思对过剩人口给雇佣工人的工资所造成的压力的分析[参见第二部分中(a)的结尾]。不容否认，只要存在自由的劳动市场和过剩人口，即广泛和长期的失业（可以无需怀疑，失业在

[1] 如果一般生产率或多或少增长了，那么黄金公司的生产率也可能会增长；这就意味着，如果以劳动时间来评估，黄金就会像其他商品一样变得更便宜。因此，同样的情形就像适用于其他商品一样适用于黄金；当马克思说（参阅前注）工人的实际工资量增长时，这在理论上对工人的黄金即货币工资也具有真实性（因此，每当马克思在《资本论》第567页的分析中谈到“价格”时——我在前注中只援引了一个结论——是不正确的；因为“价格”是以黄金表达的“价值”，如果在各种行业——包括黄金的生产——中生产率同等地增长，这些可能就会保持不变）。

[2] 有关马克思价值理论的奇异事情（在J. 维勒看来，类似于与英国古典学派的区别）是，它把人类劳动视为根本不同于自然界的一切其他过程，例如，不同于动物的劳动。这清楚地表明，该理论最终是建立在道德理论的基础之上的，这种道德理论认为，人类的苦难和人所耗费的一生是一种根本不同于一切自然过程的东西。我们可以称之为人类劳动神圣论。我现在并不否认，这种理论在道德意义上是正确的；也即是说，我们应该依照它行动。然而我认为，经济分析不应该建立在某种提倡者没有意识到的道德或形而上学或宗教的理论的基础之上。正如我们在第22章中将看到的，马克思自觉地不信仰人道的德性，或者说他抑制了此类信仰，但在抽象的价值理论上，他却是建立在某种自己毫不怀疑的道德主义的基础之上。当然，这与他的本质主义有关：一切社会和经济的关系的本质是人类劳动。

马克思以来的时代发挥了作用），那么，工资就不能够增长到高于不至饿死的水平；在同一前提下，随着上述积累理论的发展，尽管没能在主张苦难不断增长的规律方面得到证实，马克思断言在一个高利润和财富不断增长的世界里，不至饿死的工资和苦难的生活是工人的永恒命运，这点是正确的。

我认为，即使马克思的分析有缺陷，他解释"剥削"现象的努力却值得最大的尊敬[正如在上述部分(b)的结尾所提到的，迄今为止似乎根本不存在实际上令人满意的理论]。当然，应该指出，当马克思预言他所观察到的条件如果不被革命所改造、就注定是永恒的时，他是不正确的；当他预言这些条件会越来越糟时，就更不正确了。事实已经驳斥了这些预言。而且，如果他能够承认他的分析只对一种无约束的、非干预主义的体系有效，即使如此，他的预言式论证也是没有说服力的。因为依照马克思自身的分析，只是在一种劳动市场是自由的体系条件下——即在一种完全无约束的资本主义中，苦难不断增长的趋势才发挥作用。然而，一旦我们承认工会、集体议价和罢工的可能性，那么，这一分析的前提就不再适用，整个预言式论证就会坍塌。依照马克思自身的分析，我们不得不期望，这种发展要么受到压制，要么相当于一场社会革命。因为集体议价能够通过建立一种劳动的垄断反对资本；它能够避免资本家为保持低工资的目的使用产业后备军；这样，它就能够迫使资本家自身满足于较低的利润。我们在此看到为什么"工人们，联合起来！"的号召，从马克思的观点看，确实只是对无约束的资本主义的可能的惟一回答。

然而，我们也看到，为什么这种号召必然展现了国家干预的总问题，它为什么可能导致无约束的资本主义的终结，导致一种干预

主义[①] 的新制度(它可以朝非常不同的方向发展)。因为资本家认为工会必然危及劳动市场上的竞争自由,他们要反击工人实行联合的权利,几乎是不可避免的。因此,非干预主义面临着这一困难(它构成自由的悖论的一部分[②]):国家应该维护何种自由?无论采取哪一种决定,它在经济环境的领域,都只能导致国家干预、导致有组织的政治权力、国家和工会的使用。在任何条件下,不论这种责任是否被自觉接受,它都只能导致国家的经济责任的扩大。这意味着,马克思的分析赖以建立的种种假定都必须消失。

因此,苦难不断增长的历史规律的推衍是无效的。所保留下来的是一种一百多年前就流行的对工人的苦难的动人描述,一次借助于我们可以像列宁[③] 那样称作马克思的"现代社会的运动的经济规律"(也即一百多年前的无约束的资本主义的运动的经济规

---

① 关于干预主义,参阅第 17 章第 200 页注②和第 18 章第 223 页注②(另见本章第 262 页注②)。

② 关于在其运用到经济自由时出现的自由的悖论,参阅第 17 章第 199 页注①,那里提供了进一步的参考材料。

自由市场的问题——只在其运用到劳动市场的正文中提到——具有相当大的重要性。如果从正文中所说的内容进行概括,显然自由市场的思想是自相矛盾的。如果国家不进行干预,那么其他半政治的组织,诸如垄断集团、托拉斯、工会等,就可能进行干预,市场的自由变成一种虚构。另一方面,最重要的是要明白,如果不小心地保护自由市场,整个经济体系必然不再替其惟一合理的目标服务,也即不再满足消费者的需求。如果消费者不能进行选择;如果他必须接受生产者提供的商品;如果生产者——无论是私人生产者还是国家或市场部门——成了市场的主人,而不是消费者是主人;那么,必然引起的情形是,消费者最终为生产者充当了一种货币供应和垃圾搬运工,而不是生产者为消费者的需要和欲求服务。

在这里我们显然面临着一个重要的社会工程学的问题:市场必须受控制,但却是以某种方式受控制,即控制并不妨碍消费者的自由选择,不排除生产者为满足消费者的嗜好之需要而进行竞争。在这个意义上说,不设计经济自由的经济"计划"在危险性上与极权主义是十分接近的(参阅 F.A. 冯·哈耶克的《自由和经济体系》,公共政策小丛书,1939/1940 年)。

③ 参阅本章第 262 页注②及正文。

律)对它进行解释的勇敢尝试。然而,就它被意指一种历史预言,就它被用来推断一定的历史发展的"不可避免性"而言,这种推衍是无效。

四

马克思的分析的重要性很大程度上取决于这一事实,即从他的时代直到我们今天,过剩人口实际上一直存在着(正如我先前所说的,这是一个几乎尚未得到令人真实满意的解释)。然而,迄今为止,我们尚未讨论马克思支持其论点的论证:一直制造过剩人口的是资本主义的生产机制本身,它需要过剩人口降低雇佣工人的工资。然而,这种理论不仅是本质上有独创性和有趣;它同时包含了马克思的贸易周期和总萧条的理论(一种明显影响了马克思的预言的理论):由于资本主义必须产生难以忍受的苦难,资本主义体系一定会崩溃。为了尽可能充分地说明马克思的理论,我对它稍略作了一点改动[①](即引进了两种机器的区分,一种用于生产的纯粹扩张,另一种用于生产的强化)。可是,这种改动无需引起马克思主义读者的怀疑;因为我并不想从根本上批判这一

① 为了把这一论证描述得更清楚,在正文中大量引入了这种对主要为生产的扩张服务的机器和主要为生产的强化服务的机器的区分。除此之外,我希望它也是对论证的一种改进。

以贸易周期(t—c)及其与失业(u)的联系为依据,我在这里为马克思的比较重要的话语提供了一种编排:《共产党宣言》第29页以下(金融危机=总萧条),第624页(贸易周期和流通),第699页(依赖于失业的贸易周期;周期的自动机制),第703—705页(相互依赖的贸易周期和失业),第706页以下(失业)。另见《资本论》第3卷,特别是第15章论述资本过剩和人口过剩的部分,《马克思主义手册》第516—528页(贸易周期和失业),以及第25至32章(贸易周期和流通;第22页以下)。也可见出自《资本论》第2卷的一段话,在第17章第197页注②中援引了其中的一句话。

理论。

修改过的过剩人口和贸易周期理论可以概括如下。资本积累意味着资本家将一部分利润用于新的机器；这可以被表述为，他只有一部分实际利润存在于消费品之中，而其他部分存在于机器之中。这些机器可以依次要么被用于工业的扩张，要么被用于建新工厂等，或者它们可能通过提高现存工业的生产率而被用于强化生产。前一种机器使增加就业成为可能，后一种机器具有使工人过剩——在马克思时代这一过程被称作"使工人闲散"——的结果（今天它有时被称作"技术性失业"）。现在资本主义生产的机制，正如修改过的马克思主义的贸易周期理论所设想，大略就是这样运行的。如果我们一开始就假定，鉴于这样或那样的理由，存在一种对工业的普遍解释，那么，一部分产业后备军将会被吸收，劳动市场的压力将有所缓解，工资将会表明一种上升趋势。一个繁荣期就会开始。然而，工资上升之时，强化生产和先前不能赢利的一定的机器改进，由于低工资，就会变得可以赢利（即使这种机器的成本将开始上涨）。因此，机器所引起的更多这种"使工人闲散"的机器就会被生产出来。只要这些机器还处于生产过程中，繁荣就会继续，或是增长。但是，一旦新的机器本身开始进行生产，情形就会改变（依照马克思，这种变化被利润率的下降所加重，在下述第五部分将被讨论）。工人被"安置为闲散"，即注定要挨饿。然而，许多消费者的消失必然会导致国内市场的崩溃。结果是，在扩展工厂中，大量的机器变得闲置起来（首先是效率不高的机器），这将导致失业的进一步增加和市场的进一步崩溃。现在很多机器被闲置的事实意味着，很多资本变得无价值，不少资本家不能履行自己的职责；因此，金融危机就会发展起来，这将导致资本商品的生产的完全停滞，等等。然而，当萧条（或者像马克思那样称之为"危机"）发展时，复苏的条件又开始成熟。这些条件主要在于产业后备军的增长以及工人随之准备接受不至饿死的工资。凭借非常低

的工资，生产变得即使以萧条的市场上的低价格也能够赢利；一旦生产起动资本家就重新开始积累、购买机器。由于工资非常低，资本家发现，使用这种使工人闲散的新机器（也许当时发明了），尚不能赢利。首先他宁愿购买可扩大生产计划的机器。这逐渐导致就业的扩大和国内市场的复苏。繁荣再次来临。因此，我们又回到自己的出发点，周期结束，过程重又开始。

这就是修改过的马克思主义的失业理论和贸易周期理论。正如我所允诺的，我将不对它进行批评。贸易周期理论是一件非常困难的事情，我们当然还对它了解得不够（至少我不了解）。很可能所概括的理论是不全面的，尤其是，诸如局部建立在信用创新和储备结果之上的金融体系的存在方面，并没有予以充分的考虑。然而，无论这会怎样，贸易周期并不是一个能够轻易地经常讨论的事实，把其重要性作为一个社会问题来强调，是马克思的最大的功绩之一。但是，尽管所有这些都应该承认，我们也可以批判马克思试图建立在贸易周期理论之上的预言。首先，他断定：萧条将不仅在范围上、而且在工人受苦的强度上变得不断恶化。然而，他并没有提供论证支持这点（也许除了即将予以讨论的利润率下降的理论之外）。如果我们看看现实的发展，那么我们必定会说，结果是可怕的，尤其是失业的心理结果，即使在那些工人现在办了失业保险的国家也是如此，更勿庸置疑在马克思的时代工人的痛苦相对说来更为恶劣。然而，这并不是我的主要论点。

在马克思的时代，没有谁思考过现在被称作“反周期政策”的国家干预的技术；诚然，这种思想对无约束的资本主义体系一定是完全陌生的。（然而，即使在马克思的时代之前，我们也发现了怀

疑、甚至是探讨大萧条时期英国银行的信贷政策的智慧的开端[①]但是，失业保险意味着干预，因而意味着国家的责任的增长，它有可能导致反周期政策的实验。我并不认为，这些实验应该必然是成功的（尽管我认为，这一问题可能最终证明并不如此困难，尤其是瑞典，[②] 在该领域已经指明什么可以做）。我要着重强调，不可能通过零星的措施消除失业这一信仰，就像众多认为飞行问题永远无法解决的物理学证明（甚至由生活在马克思之后的人提供）一样，站在了教条主义的同一平面上。当马克思主义者都像他们有时所认为的那样，说什么马克思证明反周期政策和类似的零星措施是无用的时，他们只不过没有谈真理；马克思探讨了无约束的资本主义，他却从未梦想过干预主义。因此，他从未探讨过对贸易周期进行系统干预的可能性，他也没有为这种干预的不可能性提出证明。令人奇怪的是发现，抱怨资本家对人类苦难不负责任的同一种人，却根据这种教条主义的判断，很不负责地反对我们能够不学会如何减轻人类痛苦（正如马克思所说的，如何变成社会环境的主人）、以及如何控制行为的一些不必要的社会反应的实验。然而，马克思主义的辩护士并没有怎么意识到这一事实，即他们以其自身所属的利益的名义反对进步；他们不明白，一切类似于马克思主义的运动都具有危险性，它不久就会代表一切所属的利益，只存在理智的投资和物质的投资。

另一个观点也必须在这里陈述。正如我们所看到的，马克思认为，失业基本上是具有维持低工资和使刺削雇佣工人更容易的

① 参阅《上院秘密委员会受命研究一度遍及商业界的危机的原因以及随时能兑现的银行券发行管理法对该阶级的影响的报告、附证词和附件》，见《资本论》第3卷第25章（《马克思恩格斯全集》中文版，第25卷，1974年版，第455页以下）。

② 例如，参阅C.G.F.西姆金写的论"预算改革"的两篇文章，载澳大利亚《经济实录》，1941年和1942年（也可见第1卷第9章第294页注①），这两篇文章讨论了反周期政策，并扼要报告了瑞典的措施。

功能的资本主义机制的零部件；对他而言，苦难不断增加一直涉及雇佣工人的苦难不断增加；这正是马克思主义密谋的总观点。然而，即使我们假定，这种观点在其时代是正当的，作为一种预言，它无疑已被后来的经验所驳斥。自马克思的时代以来，雇佣工人的生活标准在各地都已提高；正如帕克斯[1]在他对马克思的批评中所强调的，由于价格比工资下降得更迅速，雇佣工人的实际工资甚至在萧条时期也趋于增长（例如，在最近一次大萧条时期就是如此）。这是对马克思的明显驳斥，尤其是自从它证明，失业保险的主要负担不是由工人，而是由企业主承担，因此，企业主通过失业只会直接受到损失，而不像马克思的图式所说的能够间接获利。

五

就讨论所及，在马克思主义理论中，甚至没有一种理论认真尝试过要证明这一在马克思论证的第一步中最为关键的论点；即，积累使资本家随着巨大的压力，在面临自身毁灭的痛苦之时，他被迫将这种压力转嫁给工人；所以，资本主义只能被摧毁而不能革新。在马克思的旨在确立利润率趋于下降的规律的理论中，包含着证明这种观点的企图。

马克思所说的利润率与利率是一致的；它指资本家的年平均利润对整个投入资本的百分比。马克思认为，这种利润率的下降是由于资本投入的迅速增长；因为这些资本必定积累得比利润上涨要快。

马克思试图用来证明这一论点的论证，再一次表明具有很大的创造性。正如我们所看到的，资本主义竞争迫使资本家进行提

① 参阅帕克斯：《马克思主义——一验尸》，特别是第220页注。

高劳动生产率的投资。马克思甚至承认，通过这种生产率的提高，他们为人类提供了很大的帮助："资本主义的文明方面之一是，同以前的形式（诸如奴隶制、农奴制等）相比，它以一种对发展生产力和在更高的基础上重建社会的社会条件更有利的方式和环境榨取剩余价值……由此可见，它甚至创造了一些要素……因为在任何既定的时间内所生产的有用商品的量依赖于劳动生产率。"[1] 然而，对人类的这种帮助并不仅仅是资本家毫无意图地提供的；考虑到下述理由，他们通过竞争被迫采取的这种行动也违背了其自身的利益。

一切工厂主的资本可以被分成两部分：一部分被投入土地、机器、原料等；另一部分被用作工资。马克思称第一部分为"不变资本"、第二部分为"可变资本"；然而，由于我认为这种术语容易误导，我将称这两部分为"不动资本"和"工资资本"。依照马克思，资本家只有通过剥削工人，换言之，通过使用工资资本，才能获利。不动资本是一种资本家被迫通过竞争进行维护、甚至是不断增加的死荷重。然而，这种增加并不伴随有相应的利润的增长；只有工资资本的扩大才具有这种有益的结果。但是，生产率提高的总的趋势意味着，资本的物质部分相对于工资部分增加了。所以，如果不考虑利润的增长，那么总资本也就增长了；即是说，利润率必然要下降。

① 这些引文都出自《资本论》德文版，第3卷第2章，第354页以下（虽然"使用价值"更符合词意，我仍译成"有用商品"）。（在中文版《资本论》第3卷中，这段译文有些差异："资本的文明面之一是，它榨取剩余劳动的方式和劳动，同以前的奴隶制、农奴制等相比，都更有利于生产力的发展，有利于社会关系的发展，有利于更高级的新形态的各种要素的创造。由此可见，在一定时间内……究竟能生产多少使用价值，取决于劳动生产率。"见《马克思恩格斯全集》第25卷，1974年版，第925—926页；其中最大的差异，除把"使用价值"译成"有用商品"外，波普尔还把"资本"译成了"资本主义"——译者）。

现在，这一论证经常受到责疑；诚然，在马克思之前，[1] 它就受到过含蓄的攻击。撇开这些不论，我认为，在马克思的论证中，可能存在某种东西；尤其是如果我们把它与马克思的贸易周期理论联系起来的话（在下一章中，我将扼要地重新提到这一观点）。然而，我在这里要责疑的是这一论证对苦难不断增长的理论的支持。

马克思是这样看待这一联系的。如果利润率趋于下降，那么资本家就面临毁灭。他所能做的必然是"向工人报复"，即增加剥削。他要做到这点，只能通过延长工时；加快工作进度；降低工资；

① 我所记起的这一理论（正如J. 维勒告诉我的，它也为J. 穆勒所主张或近似地主张）经常被马克思暗示到，然而，他在没能成功地弄清其观点之前就反对它。它可以扼要地表述为这一理论，即一切资本最终都变成工资，因为"不流动的"（或者像马克思的术语所说的"不变的"）资本已被以工资形式生产和支付。或者用马克思的术语说，并不存在不变资本，只存在可变资本。

这一理论得到帕克斯简明扼要的描述（同上书，第97页）："一切资本都是可变资本。如果我们考虑一种假定的工业，它控制从农场或矿山到最终成品的整个生产过程，而不从外界购买任何机器或原材料，就会明白这点。在这类工业中，生产的整个成本将由其工资单构成。"由于经济体系作为整体可以被视为这一种假定的工业，其中机器（不变资本）一直按照工资（可变资本）支付，不变资本的总量必然构成可变资本的总量的一部分。

我并不认为，这一论证（我本人曾经相信它）可以使马克思的立场失效（这也许是我惟一不赞同帕克斯对马克思的卓越批判的主要观点。）理由就是这个。如果假定的工业决定增加设备——不仅仅是更换它或者作必要的改进——那么，我们就可以把这一过程看做一个典型的靠利润投资的马克思式的积累过程。为了衡量这项投资的成效，我们不得不考虑几年之后利润是否按比例增长。诸如此类的新利润可以被重新投入。而在利润被投入（或者利润靠转化为不变资本而获得积累）的岁月里，它们被以可变资本的形式支付。但是，一旦它们被投入，在以后的时期里，它们就被视为不变资本的组成部分了，因为它们被期望能够按比例为新的利润作出贡献。如果它们不能这样，利润率必然会下降，因而我们说它是一项不当的投资。所以，利润率是衡量投资成效和新追加的不变资本的生产率的一种尺度，虽然新追加的不变资本当初总是以可变资本的形式支付，但它依然还是变成了马克思意义上的不变资本，并对利润率发挥了影响。

提高工人的生活费用(通货膨胀);剥削更多的妇女和儿童　资本主义的内在矛盾——建立在竞争和赢利是冲突的事实之上——在此发展到一个顶点。其次,它们迫使资本家把剥削提高到一种不堪忍受的程度,随之造成阶级之间的张力。因此,妥协是不可能的。各种矛盾不能消除。它们最终必然封杀资本主义的命运。

这就是马克思的主要论证。然而,它们具有结论性吗?我们应该记住,增长的生产率是资本主义剥削的真正基础;只有工人能够生产出比他自身及其家庭所需要的更多的东西,资本家才能占有剩余劳动。用马克思的话来说,增长的生产率意味着增加的时间,归根结底意味着每小时能够生产出更多数量的商品。另一方面,它又意味着利润的极大增长。这点是马克思所承认的[①]他并不认为利润会减少;他只认为总资本比利润增长得更快,所以利润率会下降。

但是,如果情况如此,就没有理由认为,资本家会因经济压力而痛苦,以致不论他愿意与否,他并不得不将这种压力转嫁给工人。可能实际情况是,他不愿意看到利润率下降。然而,只要资本家的收入不仅不会下降、相反会增加的话,就不存在现实的危险。对平均每位成功的资本家而言,情形都会是这样:他看到自己的收入在快速增多,他的资本乃是增长得更快;也即是说,他的储蓄比他所消费的收入部分增长得更快。我并不认为这是一种必须迫使他采取绝望措施的情形,或者是一种不能与工人达成妥协的情形。相反,在我看来,它是很能够容忍的。

当然,这种情形包含了一种危险的因素,这是事实,那些对不

① 参阅《资本论》第3卷第13章:"所以,尽管利润率不断下降……它所生产的利润的绝对量,仍然能够增加,并且不断增加。事情还不只是能够如此。在资本主义生产的基础上,撇开那些暂时的波动,事情也必然如此。"(《马克思恩格斯全集》第25卷,1974年中文版,第242—243页)。

变利率或上升利率的假定作过思索的资本家，可能会遇到麻烦；诸如此类的事情确实不利于贸易周期、加重萧条。然而，这与马克思预言的扫除一切的结果几乎毫不相干。

这就是我分析马克思为证明苦难不断增长的规律而提出的第三步、并且是最后一步论证所得出的结论。

六

为了表明马克思的预言是如何完全错误的、而同时他对无约束资本主义的地狱的强烈抗议和他的"工人们，联合起来！"的要求又是如何正当，我将从《资本论》中他讨论"资本主义积累的一般规律"[1]一章中援引几段话。"……在真正的工厂中……需要大量的还没有脱离少年期的男工。少年期一过，便只剩下极少数的人能够被原生产部门继续雇用，而大多数的人通常要被解雇。他们成了流动过剩人口的一个要素，这个要素随着工业规模的扩大而增大……资本消费劳动力是如此迅速，以致工人到了中年通常就已多少衰老了……'曼彻斯特保健医官李医生证实，该市富裕阶级的平均寿命是38岁，而工人阶级的平均寿命只有17岁。在利物浦，前者是35岁，后者是15岁……'……榨取工人子女以奖励工人生育子女……""劳动生产力越高……他们的生存条件……也就越没有保障……在资本主义体系内部，一切提高社会劳动生产力的方法……都变成统治和剥削……的手段，都使工人畸形发展……把工人贬低为机器的附属品，使工人受劳动的折磨，从而使劳动失去内容……并且把工人的妻子儿女都抛到资本的札格纳特车轮下……积累的每一次扩大又反过来成为发展这些方法的手

① 这段中的引文都出自《资本论》（分别见于《马克思恩格斯全集》第23卷，1972年中文版，第703—704、707—708、707、707和708页）。

段。由此可见，不管工人的报酬高低如何，工人的状况必然随着资本的积累而日趋恶化。”“社会的财富即执行职能的资本越大，它的增长的规模和能力越大……过剩人口也就越多……”“产业后备军的相对量和财富的力量一同增长。但是……这种后备军越大……他们的贫困同他们所受的劳动折磨成反比（马克思亲自校订过的法文版中是“成正比”——中译本译者注）。……官方认为需要救济的贫民也就越多。这就是资本主义积累的绝对的、一般的规律。”“因此，在一极是财富的积累，同时在另一极……是贫困、劳动折磨、受奴役、无知、粗野和道德堕落的积累。”

马克思刻画的他那个时代的经济可怕图景简直太真实了。然而，他的苦难伴随着积累而增长的规律却不能相信。自他的时代以来，生产资料的积累和劳动生产率的增长已经达到这一程度，即使是马克思也几乎不能想到。然而，童工、工作时间、劳累的痛苦以及工人生存的无保障却并没有增加；它们已经下降。我并不是说，这个过程应该继续。并不存在进步的规律，一切都依赖于我们自身。但是，实际的情形可以用帕克斯[①]的一句话来作简洁而又公正的概括：“低工资、长工时以及童工，并不像马克思预言的，是资本主义成熟时期的特征，而只是它的婴儿期的特征。”

无约束的资本主义已经一去不复返。自马克思的时代以来，民主的干预取得了巨大的进步，改进的劳动生产率——资本积累

① 关于帕克斯的结论，参阅《马克思主义——验尸》，第102页。

在这里应该提及，在上个世纪里，马克思的革命依赖于苦难的理论在某种程度上已被一些国家所爆发的革命证实，在这些国家里，苦难实际上增加了。然而，与马克思的预见相反，这些国家都不是那些发达的资本主义国家。它们不是农民国家，就是资本主义还处于原始的发展阶段的国家。帕克斯为证明这一陈述提供了一份名录（参阅同上书，第48页）。似乎随着工业化的进步，革命趋势反而减少了。因此，俄国革命不能被解释为早熟（先进的国家也不能解释为革命已经成熟），勿宁把它解释为一种的典型的资本主义幼年期苦难和农民苦难的产物，这些苦难为战争的苦难和失败的时机所加剧。另见上面第268页注①。

的结果——实质上使消除苦难成为可能。这表明，尽管无疑犯过一些重大错误，但还是取得了很大成就，这将鼓励我们相信，我们还能取得更大的成就。因为还有许多事情需要去做却又还没有做。只有民主的干预能够使它成为可能。这有赖于我们去实现它。

对我的论证的力量，我不抱任何幻想，经验表明，马克思的预言是虚假的。然而，经验永远能继续解释。诚然，马克思本人和恩格斯对辅助性前提（被设计来解释苦难不断增长的原因）的详细解释，并未像他们所期望的那样发挥作用。依照这一前提，利润率下降的趋势，以及随之而来的苦难的不断增长，受到殖民地剥削的结果（或者像通常所说的“现代帝国主义”）的抵制。依照这一理论，殖民地的剥削是一种将经济压力转移给殖民地无产阶级——一个无论在经济上还是在政治上都比国内工业无产阶级更脆弱的集团——的一种方法。马克思写道：“至于投在殖民地等处的资本，它们能够提供较高的利润率，是因为在那里，由于发展程度较低，利润率一般较高，由于使用奴隶和苦力，等等，劳动的剥削程度也较高。为什么……送回本国的较高的利润率，……不应当参加一般利润率的平均化，因而不应当相应地提高一般利润率呢，这是不能理解的。”[①]（值得一提的是，隐藏在这种“现代”帝国主义理论背后的主要观点，可以追溯到160多年以前的亚当·斯密，他说过，

① 参阅《马克思恩格斯全集》第25卷，1974年中文版，第265页。

在这段话的一个注脚中（即《马克思恩格斯全集》第25卷，1974年中文版，第265页注），马克思认为亚当·斯密是正确的，并反对李嘉图。

亚当·斯密的这段话（马克思可能提示过）在下面这段中进一步被援引；它出自《国富论》（第2卷，人人丛书版，第95页）。

马克思引用一段李嘉图的话（麦克库洛赫编：《李嘉图文集》，第73页＝《李嘉图文集》，人人丛书版，第78页）。然而，还有一段更具特征的话，在那里李嘉图主张，亚当·斯密描述的机制“不能……影响利润率”（《原理》，第232页）。

殖民地的贸易"必然对维持利润率有益"。)恩格斯在发展这一理论方面比马克思要前进一步。由于他不得不承认,在英国,占优势的趋势不是苦难的增长,而是相当大的改进,他提示,这可以归因于英国"剥削全世界"这一事实;他讽刺地抨击"英国无产阶级",他们不但没有经受他所期望的痛苦,却"实际上日益资产阶级化了"。他继续说:"这一所有民族中最资产阶级化的民族,看来想把事情最终弄到这样的地步,即除了资产阶级,它还要有资产阶级化的贵族和资产阶级化的无产阶级。"[1]现在,恩格斯这种阵线的变化至少像我们在上一章提及的他的另一种变化一样明显;[2]这种变化是在一种证明是减少苦难的社会发展的影响下造成的。马克思谴责资本主义"使中产阶级和小资产阶级无产阶级化",谴责它把工人降落为贫民。恩格斯现在却谴责资本主义体系——它仍在受谴责——将工人变成资本家。然而,在恩格斯的抱怨中,最精彩的一笔是这一义愤,它迫使恩格斯把英国人——他们表现得如此轻率以致证伪了马克思的预言——称作"所有民族中最资产阶级化的民族"。依照马克思主义的理论,从这个所有民族中最资产阶级化的民族中,我们应该期望苦难和阶级张力发展到一种不堪忍受的程度;相反,我们听到的却是相反的情形发生了。然而当善的马克思主义者听到资本主义体系的令人难以置信的邪恶把善良的无产阶级变为恶劣的资产阶级时,他们简直火冒三丈;完全忘记了马克思所表明的资本主义体系的邪恶仅仅在于这一事实,即它用正好相反的方法在运动。所以,在列宁对现代英帝国主义的罪恶原因和可怕结果的分析之中,我们读到:"原因是:(1)这个国家剥削全世界;(2)它在世界市场上占有垄断地位;(3)它拥有殖民地垄断

① 参阅《恩格斯致马克思(1858年10月7日)》,《马克思恩格斯选集》第4卷,人民出版社,1995年,第552页。

② 关于这种阵线的变化,参阅第19章第253页注②及正文。

权。后果是：(1)英国一部分无产阶级已经资产阶级化了；(2)英国一部分无产阶级受那些被资产阶级收买或至少是领取资产阶级报酬的人领导。"[1] 在把"无产阶级资产阶级化了"这一可爱的马克思主义称号赋予一种可憎的趋势之后——它之所以可憎主要是因为它不符合马克思所设想的世界发展的趋势——列宁显然相信，它已经变成马克思主义的趋势。马克思本人认为，全世界通过资本主义工业化的必要的历史时期是越快越好，因此，他趋于支持帝国主义的发展[2]。然而列宁得出一个完全不同的结论。由于英国占有殖民地是国内工人追随"被资产阶级收买的领导"而不是共产党的原因，他在这个殖民地帝国看到一种潜在的扳机或导火索。殖民地的革命——即使苦难不断增长的规律在国内生效，国内的革命就会接踵而来。因此，殖民地是烈火蔓延之地……

我并不认为，辅助性前提——我已概括了它的历史——能够拯救苦难不断增长的规律；因为这一前提本身受到经验驳斥。有一些国家，例如斯堪的那维亚各民主国家、捷克斯洛伐克、加拿大、澳大利亚、新西兰、更不用说美国，撇开殖民地的剥削对那里没有影响、或者无论如何对支持这一前提根本不重要不论，民主的干预主义能够保障工人维持一种高标准的生活。而且，只要我们用丹麦、瑞典、挪威和捷克和斯洛伐克这些并不"剥削"殖民地的国家，与诸如荷兰和比利时之类的"剥削"殖民地的国家作一比较，我们并不能发现，工业工人从殖民地的占有中获了利，因为所有这些国

① 参阅列宁《帝国主义是资本主义的最高阶段》，《列宁选集》第2卷，人民出版社，1995年，第668页。

② 这也许是一种借口，尽管只是一种很不令人满意的借口，因为帕克斯在《马克思主义——一验尸》中引述了大量对马克思的沮丧评论(第213页注3)——它们之所以特别沮丧，是因为它们提出了马克思和恩格斯是否是人们希望他们成为的真正的自由爱好者；他们是否没有受到黑格尔的不负责任和民族主义的过多影响(与人们从其一般教诲所期望的相比)。

家的工人阶级的情形有着惊人的类似。此外，尽管苦难通过殖民化被强加给土著是文明史上最黑暗的篇章之一，并不能够断定，自马克思的时代以来，他们的苦难已趋于增长。情况恰好相反：许多事情获得了很大的改进。如果辅助性前提和原初的理论都正确，那么在这些地方，苦难的不断增长就必须予以特别注意。

七

正如我在前几章讨论马克思论证的第二步和第三步一样，我现在想通过指明它对马克思主义政党的策略的一些实际影响，来证明马克思预言式论证的第一步。

社会民主党在明显的事实的压力下，不言而喻地放弃了苦难的强度在增长的理论；但是他们的整个策略仍然建立在这一假定之上，即苦难的范围在不断增长的规律是有效的，也即是说，工业无产阶级在人数上的优势必然在继续增长。这就是为什么他们把政策毫无二致地建立在代表工业无产阶级的利益的基础之上，同时坚决相信，他们正代表着，或说不久即将代表着“绝大多数人”[①]。他们从不怀疑《共产党宣言》的这一断言，即“过去的一切运动都是少数人的……运动。无产阶级的运动是绝大多数人的、为绝大多数人谋利益的自觉的、独立运动”。因此，他们信心十足地等待着阶级意识和工业工人的保障将使他们赢得大选的多数的那一天。“究竟谁将最终获胜——是少数剥削者，还是绝大多数工人，是勿庸置疑的”。他们没有看到，工业工人在任何地方都不能

① 参见《马克思主义手册》第295页：“通过越来越多地将大多数人口变成无产阶级，资本主义的生产方式创造出被迫实现这场革命……的力量。”关于出自《共产党宣言》的这段话，参见《马克思主义手册》第35页——关于接下一段话，参见《马克思主义手册》第156页。

形成多数，更无需说“绝大多数”，统计资料在任何地方都没有显示他们在人数上增加的趋势。他们并不明白，只要民主的工人政党准备与其他政党（例如，某些代表农民或中间阶级的政党）进行妥协或者是合作的话，它们的存在就完全是正当的——他们没有看到，如果他们试图作为绝大多数人的惟一代表统治国家，他们就必须改变自己的整个政策，停止主要地或毫无二致地代表工人。当然，并不存在什么可以代替这种政策的改变，以便能够朴素地断言，这样的无产阶级政策（正如马克思所说的[1]）只不过使“农村生产者接受其地区中心城镇的知识分子的领导，保证他们在那里的工人中成为其利益的自然受托管理者……”

共产党的立场则不同。他们严格地坚持苦难不断增长的理论，坚信一旦暂时的工人资产阶级化的原因被消除，苦难就不仅在范围上、而且在强度上都会增长。这种信念对马克思所说的他们政策的“内在矛盾”有很大帮助。

这种策略情形似乎很简单。由于马克思的预言，共产党肯定知道，苦难很快就会增长。他们也知道，这个政党如果不为工人斗争、不与工人一道去改善他们的命运，它就不能赢得工人的信任。这两个基本假定显然决定了他们的一般策略的原则。让工人要求获得应得的份额，在工人为面包和牺身地而不断战斗的每一个特殊时期都支持他们。与工人一道为实现他们的实际需求而顽强战斗，无论这些需求是经济的还是政治的。这样，你就能赢得他们的信任。同时，工人将会了解，对他们而言，企图通过这些微小的战斗改善自己的命运是不可能的，只有总体的革命才能带来这种改善。因为所有这些微小的战斗注定是不能成功的；我们从马克思那里知道，资本家是根本不会继续妥协，“苦难最终必然会增长。因此，工人日常同压迫者战斗的惟一结果——然而是一种有价值

1 关于这段惊人的质朴文字，参见《马克思主义手册》第147页

的结果，是其阶级意识的提高；这是一种只有在战斗中才能赢得的联合起来的情感，并伴随有一种绝望的认识，即只有革命才能从苦难中解救他们。当这个阶段达到时，那么，最后摊牌的钟声就敲响了。

共产党所贯彻执行的就是这一理论。首先，他们支持工人改变自己命运的战斗。然而，与所有期望和预言相反，这种战斗成功了。各种要求得到认可。显然，理由是他们曾经太温和了。所以，人们应该提出更多的要求。然而，各种要求又得到认可[1]。随着苦难的减少，工人变得不怎么抱怨，更愿意为工资讨价还价，而不愿为革命密谋。

现在，共产党发现他们的政策必须调转过来。必须采取某些措施让苦难不断增长的规律起作用。例如，必须挑起殖民地的骚乱（即使那里根本就不存在革命成功的时机），为了抵制工人资产阶级化的一般目的，必须采取一种煽动各种灾祸的政策。然而，这种新政策摧毁了工人的信任。除那些没有经历过现实政治斗争的人之外，共产党丧失了全部成员。他们恰恰丧失了那些被描述为"工人先锋队"的成员；他们的不言自明的原则是："事情越坏，他们就越好，因为苦难必然预示着革命。"这就使工人怀疑——这一原则运用得越好，工人持有的怀疑就越恶化。因为他们都是现实主义者；谁要赢得他们的信任，谁就必须努力改善他们的命运。

---

[1] 关于这一政策，参见马克思《共产主义者同盟中央委员会告同盟书》，在第19章有关注释中有引用。进一步可看出自《告同盟书》的下述段落："因此，例如，如果小资产阶级意欲购买铁路和工厂，工人就应该要求这类铁路和工厂应无需补偿地完全由国家没收；因为它们是反动分子的财产。如果民主主义者意欲比例税制，工人就应该要求累积税制。如果民主主义者自身宣布一种适度的累积税制，工人就应该坚持一种高额累积税制；高额到一种会引起大资本崩溃的程度。如果民主主义者意欲调节国家债务，工人就应该要求国家破产。工人的要求将依赖于民主主义者的意图和措施。"（《马克思主义手册》，第70页；着重号为引者所加。）这些都是共产主义者的策略，马克思对他们说："他们的战斗口号应该是：'不断革命！'"

因此，这项政策必须重新调转过来；我们必须为工人命运的直接改善而战斗，与此同时，相反的情形却出现。

随之而来，这一理论的“内在矛盾”就造成最后阶段的混乱。这是一个很难知道谁是叛徒的阶段，因为在这个阶段，变节可能就是忠而又忠的变节。人们之所以追随共产党，并不仅仅是因为它（正确地，我对这点有所担心）向人们呈现为惟一具有人道主义目标的生气蓬勃的运动，而主要是因为它是一种建立在科学理论之上的运动，人们不是告别它，就是牺牲自己精神上的正直；因为他们现在必须学会盲目地信仰某些权威。最终，他们必然都变得神秘——敌视合理的论证。

似乎威胁着要造成其衰落的，只有资本主义正在经历着内在矛盾的痛苦……

第二十一章　对预言的评价

构成马克思历史预言之基础的论证，是无效的。他想从观察当代经济的趋势出发，推出预言式的结论，这种创造性的尝试已经失败。它所失败的原因，不在于论证的经济基础不充分。马克思对当代社会的社会学的和经济的分析，在某种程度上可以说是片面的。然而，撇开其偏见不论，就它们都具有描述性而言，则是优秀的。作为一名预言家，马克思失败的原因，完全在于历史主义的贫乏，在于这一简单的事实，即，即使我们观察今天所表现的历史趋势或倾向，我们也不可能知道，它明天是否会有同样的表现。

我们应该承认，马克思透彻地看到许多事情。如果我们只考虑他的预言，即如马克思所了解的，无约束的资本主义制度不可能持续得太长，其辩护士认为它会永远持续是错误的，那么，我们就应该说他是正确的。他主张，资本主义之所以能够转变成一种新的经济制度，在很大程度上是“阶级斗争”，即工人的联合造成的，这也是对的。然而，我们不应该走过了头。说什么马克思以另一种名义即社会主义，预言了新制度即干预主义。[1] 真实情况是，他根本没有暗示前面将存在什么。他所说的“社会主义”完全不同于任何形式的干预主义，甚至不同于俄国的形式；因为他坚决认为，即将来临的发展会消除国家在政治和经济上的影响，而干预主义却无处不在扩大这种影响。

---

① 参阅第 17 章第 200 页注②和第 18 章第 230 页注及正文。

既然我是在批评马克思，并在某种程度上赞扬民主的零星的干预主义（尤其是第17章第7节解释的制度上的干预主义），我想澄清的是，我非常同情马克思减少国家影响的期望。无疑，干预主义的最大危险——尤其是一切直接干预的危险——是导致国家权力和官僚制度的增强。大多数干预主义者都没有留意到这点，或是对之视而不见，这就更增加了危险性。然而，我认为，一旦坚定地正视这种危险，控制它是可能的。因为，这不过是一个社会工艺学和社会零星工程学的问题。然而，由于它构成对民主的威胁，因此，重要的是要尽快解决它。我们应该不仅要为安全作计划，还要为自由作计划，原因莫过于，只有自由才能确保安全。

然而，让我们返回到马克思的预言。他认为已经发现的历史趋势之一，似乎是它比其他事情更具有持久的特征；我指的是生产资料积累的趋势，尤其是劳动生产率提高的趋势。诚然，似乎这一趋势会持续一段时间，当然，如果我们能够继续保持文明发展的话。然而，马克思并不只是承认这一趋势及其"文明的方面"，他还认清了它固有的危险。尤其是，尽管有几位前辈，例如傅立叶，[①]马克思却是最早强调"生产力的发展"（他在其中看到资本的历史使命和正当性[②]）和信贷制度（它似乎刺激了工业主义的迅速发展，即贸易循环的来临）之间是有联系的人之一。

马克思本人的贸易循环理论（上章的第4节讨论过）或许可以解释如下：即使自由市场的固有规律真的能够造成一种充分就业的趋势，那么，每次逼近就业，即劳动短缺，都会刺激越来越多的发明家创造并引进新的节省劳动的机器，从而把失业和萧条提高到

① 恩格斯在《反杜林论》中说，傅立叶早就发现了资本主义生产方式的"恶性循环"；参阅《马克思主义手册》，第287页（《马克思恩格斯选集》第3卷，1995年中文版，第610页。）

② 参阅《马克思主义手册》，第527页（即《资本论》德文版，第3卷，第1章，第242页）。

(短暂的繁荣之后的)新的波峰,就也是真的。这个理论是否包含真理,以及包含多少真理,我并不知道。正如我在上章说过的,贸易循环理论是一个十分困难的主题,也是我不想涉及的主题。然而,由于马克思的论点,即生产率的提高是有助于贸易循环的因素之一,在我看来很重要,请允许我引申一些十分明确的思考以支持它。

下述所排列的可能发展当然很不完备;然而,它的建构方式是,每当生产率提高时,至少下述发展之一,有时可能是多种发展,必然会开始,并且必然会推进到足以平衡生产率的提高的程度。

(A)投资增加,也即是说,这种资本商品被作为加强生产其他商品的力量而生产(由于这会导致生产率的进一步提高,资本商品不可能长期独自平衡其结果)。

(B)消费增加——生活水平提高:

(a)整个人口的生活水平提高;

(b)其中一部分人的生活水平提高(例如,一定阶级的生活水平提高)。

(C)劳动时间减少。

(a)每天的劳动时间减少;

(b)非产业工人的人数增加,以及尤其是

(b_1)科学家、医生、艺术家和商人等增加。

(b_2)失业工人的人数增加。

(D)生产商品而非消费商品的数量增加。

(a)消费商品被摧毁;

(b)资本商品没被使用(工厂闲置);

(c)消费商品(A)类(例如武器)以外的商品被生产;

(d)劳动被用作摧毁资本商品(以及因此而降低生产率)。

我是这样来排列这些发展的——当然这种排列也能得到详细说明——直到虚线即(C,b_1)为止,这些发展一般被认作是合乎需

要的，而从(C, b_2)往下，出现的是那些通常被认作不合需要的发展；它们预示着萧条，军火制造和战争。

现在很清楚，由于(A)类不能独自恢复商品平衡，尽管它可能是非常重要的要素，某一种或几种其他发展必然介入。而且，似乎有理由假定，如果没有制度作保障，把合乎需要的发展推进到足以平衡提高了的生产率的程度，一些不合乎需要的发展就会开始。然而，所有这些，或许除了军火生产之外，都具有可能导致(A)类锐减的特征，这必然使形势严重恶化。

虽然上述这些思考可以解释极权国家在战胜失业方面的成就，但我并不认为，它们能够"解释"(就这词的任何意义上说)军火或战争。虽然它们或许可以将某些事情归功于这种解释(其中信贷和货币可能发挥了重要作用)，但是我不认为它们能够"解释"贸易循环；因为，例如(A)类的减少可能相当于贮藏了那些本来要投资的储备——一个被广泛讨论的重要因素。[①] 马克思主义的利润率下降的规律(如果这个规律根本站得住脚[②])也能对贮藏的解释提供某种暗示，这并不是不可能的。因为，如果假定一个快速积累时期能够导致这种下降，就有可能阻挠投资、鼓励贮藏、减少(A)类。

然而，所有这些都不是贸易循环理论。贸易循环理论有不同的任务。其任务是解释，自由市场制度作为一种高效率的平衡供求的工具，为何不能防止萧条，[③] 即生产过剩或消费不足。换言之，我们必须表明，市场的买卖，像一种我们的行动不想要的社会反应一样，[④] 造成了贸易循环。马克思主义的贸易循环理论的着

① 例如参阅帕克斯：《马克思主义——验尸》，第102页以下。

② 这是一个我希望公之于众的问题。

③ 这个观点已为我的同事 G.G.F. 西姆金教授在讨论中所强调。

④ 参阅第14章第159页注①和第17章第197页注②的结尾。

眼点即在此；这里所概括的对生产率提高的总趋势之结果的思考，至多只能补充贸易循环理论。

对这一切有关贸易循环的思考所取得的成绩，我并不想作评判。然而，我显然明白，即使在现代理论看来它们迄今已被完全取代，然而它们还是很有价值的。单是马克思广博地涉及这一问题的事实，就应该让他享有极高的荣誉。随着时间的推移，至少他这方面预言的大部分已被证实；生产率提高的趋势在继续，贸易循环在继续；或许正是贸易循环的继续导致了干预主义的反对措施，从而导致对自由市场制度进一步限制；这一发展证实了马克思的预言，即贸易循环必然是造成无约束的资本主义制度崩溃的因素之一。对此，我们必须补充另一条成功的预言，即工人的联合在这个过程中是另一个重要因素。

从所例举的这些重要的、很大程度上是成功的预言来看，说历史主义贫乏有根据吗？即使马克思的历史预言只取得局部的成功，我们当然也不能随便取消他的方法。对马克思成功的深入观察表明，导致他成功的并不是他的历史主义的方法，而一直是制度学分析的方法。因此，引出资本家被迫通过竞争提高生产率这一结论的，并不是历史主义的分析，而是一种典型的制度学分析。马克思建立贸易循环理论和剩余人口理论的基础，是一种制度学分析。甚至阶级斗争的理论也是制度学的；是控制财富和权力的分配之机制的组成部分，是使广泛意义上的集体议价成为可能的机制的组成部分。在这种制度学分析中，没有可供典型的历史主义的"历史发展规律"、阶段、时期或趋势发挥任何作用的余地。另一方面，在马克思较为雄心勃勃的历史主义结论中，他的"不可抗拒的发展规律"和"不能逾越的历史阶段"，没有一条证明是成功的预言。只是就马克思分析过各种制度及其功能而言，他才是成功的，相反的情形也是真的：马克思的较为雄心勃勃和横扫一切的历史预言，没有一条属于制度学分析的范围。无论在哪里通过这种分

析进行支持它们的尝试，推衍都是无效的。诚然，同马克思本人的高标准相比，这些横扫一切的预言都停留在一种十分低的理智水平上。它们当然不仅是一堆充满幻想的思维，而且也缺乏政治想象力。粗略地说，马克思具有他那个时代的工业家，即"资产阶级"的信念，即信仰进步的规律。诚然，黑格尔、孔德，以及马克思和穆勒的这种朴素的历史主义的乐观主义，并不比柏拉图和施宾格勒的悲观主义的历史主义缺少迷信色彩。它对预言家是一种很坏的精神素质，因为它必然束缚历史的想象力。诚然，有必要承认，在人类事务中一切都可能发生，这是一切无偏见的政治学观点的原则之一；尤其是，从可能违背所谓人类进步的趋势或者任何其他所谓"人性"的规律的基础上，并不能把可以设想的发展驱逐掉。H.A.L. 费舍尔写道："进步的事实被明白而又慷慨地记录在历史的页码上；然而进步并不是一种自然的规律。一代人所获得的基础，可能被另一代人丧失。"①

依照一切都可能发生的原则，值得指出，马克思的预言可能也能实现。像19世纪进化论的乐观主义这样的信念，可能成为强大的政治力量；它能够有助于促成预言过的事情。因此，即使一种正确的预言，也不一定就能作为一种理论及其科学特征的证明轻易被人接受。勿宁说它是理论的宗教特征的结果，是对宗教信仰能够在人之中唤起力量的证明。在马克思主义中，宗教的因素尤为明显。在工人苦难深重和落魄的时候，马克思的预言为他们提供了坚信自己的使命、坚信自己的运动能够为全人类准备美好未来的令人鼓舞的信仰。回顾1864年至1930年的事情经过，我认为，若不是马克思放弃研究社会工艺学这一某种程度上的偶然事实，欧洲的事务可能已经发展成非集体主义型的社会主义。就俄国和

① 参阅费舍尔《欧洲史》序言，1935年，第1卷，第vii页。这段话在第25章第419页注①中有更全面的引用。

中欧的马克思主义者而言，为社会工程学和设计自由所作的详尽准备，或许导致了明显的成功，令开放社会的一切友人感到信服。然而，这并不是对科学预言的证明。它或许是宗教运动的结果——信仰人道主义、以及为改造世界的目的而批判运用我们的理性的结果。

然而，事情的发展却不同。马克思信条中的预言因素在其追随者的心中占了优势。它将其他事情推到一旁，排除了冷静而批判的判断力，摧毁了我们用理性能够改变世界的信念。马克思的教诲中所剩下的只有黑格尔的神谕哲学，这种哲学以马克思主义的面具威胁要涣散争取开放社会的斗争。

马克思的伦理学

第二十二章　历史主义的道德理论

在《资本论》中，马克思给自己确定的任务是要揭示社会发展的必然规律。它不是要揭示对技术人员有用的经济规律。它既不分析经济条件——这些条件允许实现诸如公平价格、财富的平均分配、安全、生产等的合理计划，以及首先是自由之类的社会主义目标；也不试图分析和澄清这些目标。

然而，尽管马克思强烈反对乌托邦工艺学，反对任何为社会主义目标作道德辩护的企图，但是他的著作不言自明地包含着一种道德理论。马克思对资本主义的讽刺毕竟是一种道德谴责。这种体系受到谴责，是因为其中内在地包含着残酷的不公，这种不公与完全是"形式上的"公正和正义是结合在一起的。这种体系受到谴责，是因为它通过迫使剥削者奴役被剥削者，这两种人的自由都给剥夺了。马克思不反对财富，也不赞美贫穷。他憎恶资本主义，不是因为它积累财富，而是由于它的寡头垄断的特性；他憎恶它，是因为在这个体系中，财富意味着凌驾于别人之上的政治权力。劳动力被当作商品；这意味着，人必须在市场上出卖自身。马克思憎恶这种体系，是因为它与奴隶制类似。

通过这样强调各种社会制度的道德方面，马克思强调我们对自己行为的更远的社会反应负有责任；例如，那些有助于延长社会不公的制度之寿命的行为。

然而，虽然《资本论》事实上主要是一篇论述社会伦理学的论文，这些伦理观念从来没有被这样表述过。它们只是通过暗示表

述出来，但并不因此而缺乏力度，因为这些暗示是很明显的。我认为，马克思避免一种明确的道德理论，是因为他憎恶说教。出于对那帮经常宣讲圣水却自己喝酒的道德学家的极端不信任，马克思不愿意明确阐述他的伦理观念。人道和正派的原则在他看来是无需讨论的问题，是理所当然的问题（在这方面，他是一个乐观主义者）。他攻击道德学家，是因为他把他们看做一种他认为是不道德的社会秩序的谄媚的辩护士；他攻击自由主义的颂扬者，是因为他们自我满足；是因为他们把自由等同于当时存在于毁灭自由之社会体系中的形式上的自由权。因此，通过暗示，他承认自己热爱自由；尽管作为一个哲学家，他对整体论存在偏见，但他肯定不是一个集体主义者，马克思的信仰基本上是一种开放社会的信仰。

马克思对于基督教的态度既与这些信念密切相关，也与这一事实相关，即，为资本主义剥削作伪善的辩护是那个时代官方基督教的特征。（他的态度与同时代的基督教伦理学的伟大改革者克尔凯戈尔的态度不同，后者揭露了当时的官方基督教道德是反基督教和反人道的伪善。[①]）这种基督教的典型代表是高教会的牧师J. 唐森，一个愿人幸福的人所著的《论济贫法》一书的作者，一个马克思所揭露的剥削的最粗俗的辩护士。唐森一开始就赞美说："饥饿不仅是和平的、无声的和持续不断的压力，而且是刺激勤勉和劳动的最自然的动力，会唤起最大的干劲。"在唐森的"基督教的"世界秩序中，一切都依赖于（如马克思所观察的）让饥饿在工人阶级中永存；唐森认为，这的确是人口增长原则的神圣目的；因为他继续说："这似乎是一个自然规律：穷人在一定程度上是轻率的，所以，总是有一些人去担任社会上最卑微、最肮脏和最下贱的职务。于是，人类的幸福基金大大增加，比较高雅的人们……可以自

① 关于克尔凯戈尔反对"官方基督教"的斗争，参阅其著作《审判书》，1905年德文版，哥特希德编。

由地不受干扰地从事那些适合于他们的不同性情的职业。”而这位“高雅的教士谄媚者”(马克思这样称呼他)还补充说:通过帮助饥饿者,救贫法趋于“要破坏上帝和自然在世界上所创立的这个制度的和谐与优美、均称与秩序。”[①]

如果这种“基督教”从我们地球的较好的部分的表面消失了,那么,它在极大的程度上应该归功于马克思所带来的道德改革。我并不是指,早在马克思对英国发生任何影响之前,英国教会对穷人的态度的改革没有开始;但是他影响了这一发展,尤其在欧洲大陆,社会主义的兴起在英国也强化了它的这种效果。他对基督教的影响或许可以与路德对罗马教会的影响相比。两者都是一种挑战,两者都在他们的敌对营垒中导致了一种反改革,导致对他们的伦理标准的修正和重估。如果说基督教今天走向了一条与它30年前追寻过的道路不同的道路,那么,它应该把许多都归功于马克思的影响。基督教会能够听到克尔凯戈尔的声音,部分地也应归

① 参阅唐森(一个愿人类幸福的人)所著的《论济贫法》,1817年;马克思引在《资本论》第715页(《马克思恩格斯全集》第23卷,人民出版社,1972年,第709页,其中,“可以自由地不受干扰地从事那些适合于他们的不同性情的职业”一句,在中文版中为“可以不受干扰地从事比较高尚的职业”——译者)。

在《资本论》第711页(中文版见同上书第706页),马克思摘引了“充满精神和机智的修道院长加利阿尼”说的话,认为他也持相同的观点,加利阿尼说:“上帝安排好了,让从事最有益的职业的人生得绰绰有余。”见加利阿尼《货币论》,1803年版,第78页。

事实是,即使在西方国家,从H.G.威尔斯反对英奇主教对西班牙内战所持的有偏见的和支持法西斯主义的态度的精彩论战中,就可以看出,基督教尚未完全摆脱为复归于反动的和压迫的封闭社会作辩护的精神。参阅H.G.威尔斯《战争与和平的常识》,1940年,第30—40页(涉及威尔斯的著作时,我并不打算把我自身同他关于联邦所说的一切联接在一起,不论是批判的还是建设性的;尤其不能同他在第56页提出的关于充分授权的世界委员会的观念联接在一起。在我看来,这个观念中所包含的法西斯主义危险是很大的)。另一方面,存在一种相反的危险,即支持共产主义教会的危险;参阅本书第1卷第9章第311页注①。

功于马克思的影响。克尔凯戈尔在《审判书》中把自身的活动描述如下:"谁的工作是创造一种矫正的理念,谁就只好准确地深入地去研究现存秩序的腐败部分——从而以尽可能袒护的方式去强调它的对立面"(他补充道:"既然如此,一个表面上聪明的人很容易提出反对与这个矫正的理念相反的袒护——他会使公众相信这就是它的全部真理")[①]。在这个意义上人们可以说,早期的马克思主义、以及它的伦理的严谨和它对行动而不是纯粹词句的强调,或许就是我们时代最重要的矫正理念。[②] 这点解释了它的巨大的道德影响。

在马克思的一些早期著作中,要求人必须在行动中证明自身,这是特别明显。这种态度——它可以被描述为马克思的行动主义——在他的《关于费尔巴哈的提纲》的最后一条中得到最明显的阐述:"哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。"[③] 然而,有许多其他话也表明了同样的"行动主义"的倾向;尤其是那些马克思把社会主义说成是"自由王国"的话,人在其中将成为"他自身的社会环境的主人"的王国。马克思把社会主义设想为这样一个时期,在这个时期中,我们基本上摆脱了现在决定我们生活的那些不合理的力量,人的理性能够积极地控制人的事务。根据所有这一切来判断,根据马克思的一般道德和情感态度来判断,如果面对这样一个选择,即"我们是做自己命运的创造者呢?还是满足于做一个命运的预言家?"我相信他会做一个创造者,而不只是做一个预言家。

但是,就像我们已经知道的,马克思著作中的这些强烈的"行

① 参阅克尔凯戈尔的同上书第 172 页。

② 但可参阅克尔凯戈尔对路德所说的某些可能对马克思也是真实的话:"路德的矫正观念……产生于异教的……最诡辩的形式。"(同上书,第 147 页)。

③ 《马克思恩格斯选集》(中文版)第 1 卷,人民出版社,1995 年,第 61 页。

动主义"倾向受到了他的历史主义的抑制。在历史主义的影响下，他主要地成了一个预言家。他确定，至少在资本主义之下，我们必须服从"各种无情的规律"，服从这一事实，即我们所能做的就是去"缩短和减轻其进化的自然阶段的分娩的痛苦"。[①] 在马克思的行动主义和他的历史主义之间，存在一条很宽广的鸿沟，这条鸿沟被他的这一理论进一步扩大了，即认为我们必须服从历史的纯粹不合理的力量。因为，自从他把为了设计未来而运用我们的理性的一切尝试斥之为乌托邦，理性就可能不再参与带来一个更合理的世界。我认为，这样一种观点是不可能成立的，并且必然会导致神秘主义。然而，我必须承认，虽然我不认为这座桥会是坚固的，但似乎还是有为这种鸿沟架桥的理论上的可能性。我把这座桥——关于它在马克思恩格斯的著作中只能找到一些粗略的计划——称为他们的历史主义的道德理论。[②]

马克思和恩格斯并不愿意承认，他自身的伦理观念在任何意义上是终极的和自明的，他们宁愿按照一种把它们解释为社会环境的产物或反映的理论，来看待他们的各种人道主义的目标。他们的理论可以描述如下。如果一个社会改革者或者一个革命者认为，他是由于憎恶"不义"和热爱"正义"而受到激励，那他基本上就是一种幻想的牺牲品（像任何其他人一样，例如旧秩序的辩护士）。或者更确切地说，他的"正义"和"不义"的道德观念是社会和历史的发展副产品。然而，它们却是一种重要的副产品，因为它们是发展推动自身的机制的一部分。要说明这一点，至少总有两种"正义"（或者"自由"或"平衡"）的观念，这两种观念的确有很大区别。一种是统治阶级所理解的"正义"观念，另一种是被压迫阶级所理解的同一观念。当然，这两种观念都是阶级境况的产物，但是它们

① 参阅本书第13章第149页注①及正文。

② 参阅我的《历史主义的贫困》第19节。

却同在阶级斗争中发挥了重要作用——他们都必须为两方提供他们所需要的问心无愧，以便进行战斗。

这种道理理论可以被概括为历史主义的，是因为它坚持认为，一切道德范畴都依赖历史境况；在伦理领域，这通常被描述为历史相对主义。从这一观点看，提出"这样做对吗？"，就不是一个完备的问题，完备的问题应该是：在15世纪封建道德的意义上，这样做对吗？或许是问：在19世纪无产阶级道德的意义上，这样做对吗？这种历史相对主义曾被恩格斯阐释如下："今天向我们宣扬的是什么样的道德呢？首先是由过去好几个世纪传下来的基督教的封建的道德，这种道德主要地又分成天主教和新教的道德，其中又不乏不同分支，从耶稣会天主教和正统新教的道德，直到松弛的'进步'道德。除这些道德之外，我们发现现代资产阶级的道德，伴随着资产阶级道德，我们还发现未来的无产阶级的道德……"①

但是，这种所谓的"历史相对主义"绝没有穷尽马克思主义道德理论的历史主义特征。我们试想一下，我们能够询问那些持这种理论的人，譬如马克思本人：为什么你以你做的方式行事呢？为什么你认为，例如为停止你们的革命活动而接受资产阶级的新娘，是令人厌恶的和可憎的呢？我并不认为马克思会乐意回答这样的问题；他可能会试图回避它，或许断言，他只是按他所喜欢的去做，或者按他所感受的被迫去做。然而所有这些并没有触及到我们的问题。在其生活的实际决定中，马克思肯定遵从着一种非常严谨的道德准则；他也肯定要求他的合作者有高超的道德水准。无论应用于这些事物的术语是什么，我们面临的问题是，如何找出一个马克思可能会为这一问题提供的回答："为什么你以这种方式行事？"例如，为什么你要帮助被压迫者？（马克思本人并不属于这个

① 参阅《马克思主义手册》第247页（中文版见《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年版，其中"进步的"一词在中文版中为"启蒙的"，且没有引号——译者）。

阶段，无论从他的出生、成长还是从他的生活方式来看。）

如果要这样来追问的话，我想，马克思可能会以下列术语来阐明他的道德信仰，这些术语构成了我所称作的其历史主义道德理论的核心。作为一个社会科学家（他可能说过），我知道，我们的道德观念是阶级斗争的武器。作为一个科学家，我可以考虑它们，却不采纳它们。然而，作为一个科学家，我也发现，在这种斗争中我不可能置身事外；任何态度，即使超然的态度，都意味着以这种或那种方式站在了某一方。因此，我的问题假设了这种形式：我站在哪一方呢？当我选择了某一方时，那么我当然也就是依据我的道德作了决定。我将不得不采纳一种必然与我决定支持的阶级的利益有联系的道德体系。但是，在作出这个基本的决定以前，我毕竟没有采纳任何道德体系，如果我能够使自身摆脱我的阶级的道德传统的话；不过这对于要在彼此竞争的道德体系之间作出任何自觉的和合理的决定来说，当然是一个必要的前提。现在，既然一个决定只是相对于某种先前采纳的道德规范才是"道德的"，那么，我的基本决定就可能根本不是"道德的"的决定。但它却能够是一个科学的决定。因为作一个社会科学家，我能够认清什么将要发生。我能够认清，资产阶级连同它的道德体系，必然要消失，而无产阶级，连同它的新的道德体系，必然要胜利。我知道这种发展是不可避免的。企图抵抗它是狂妄的，正像试图抵抗万有引力定律是狂妄的一样。这就是我的基本决定赞成无产阶级及其道德的原因。这个决定只是建立在科学预见之上，建立在科学的历史预言之上。虽然它本身不是一个道德决定——因为它不是建立在任何道德体系上——但它会导致对一种特定道德体系的采纳。总之，我的基本决定不是（如你们所怀疑的）一种帮助被压迫者的情感上的决定，而是不向社会发展的规律提供徒劳的抵抗的科学的和合理的决定。只是在我作了这种决定之后，我才准备采纳并充分利用那些道德情感，对于那种无论如何要来临的事物来说，它在战斗中是

必要的武器。这样，我就把即将来临的时期这一事实作为我的道德标准来采纳了。这样，我就解决了一个明显的悖论：即一个更加合理的世界无需通过理性设计而来临。因为按照我现在采纳的道德标准，未来的世界必然会更好，因而更合理。我也就在我的行动主义和历史主义之间架起了一座桥。因为很显然，我发现了决定社会运动的自然规律，但是我不能把社会时代的自然阶段从世界上一笔勾销。然而，我能够做的却只是这些。我尽管积极地缩短和减轻它分娩的痛苦。

我认为，这就是马克思的回答，正是这种回答在我看来代表了我称之为"历史主义道德理论"的最重要的形式。恩格斯写下面这段话时所暗示的正是这种理论："在现时代内，代表着推翻现时代、代表着未来的那种道德，肯定包含着最多的能够长久保持的因素……按照这种概念，一切社会变迁和政治革命的终极原因不是对正义的日益增进的认识；不应该到有关时代的哲学中去寻找，而应当到有关时代的经济学中去寻找。对现存社会制度的不合理性和不公平的日益觉醒的认识，只是一种征兆……"[①]一位现代的马克思主义者在谈到这一理论时说："马克思和恩格斯在把各种社会主义的渴望建立在合理的社会发展的经济规律之上，而不是依照道德的根据为之辩护时，宣布了社会主义是一种历史必然性。"[②]这是一种被广泛坚持的理论；但是它很少被清楚和明白地阐释过。因此，批判它比乍看起来明白了它更为重要。

首先，很显然，这一理论基本上依赖于正确预言历史的可能性。如果这点受到责疑——那么这个理论就会丧失其大部分力

① 这些引文，可参阅《马克思主义手册》第248页和279页（后来的话压缩了）。（中文版分别见于《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1995年，第434页和617—618页，但在中文版中，头一段引文有一处明显的不同，即"推翻现时代"一词为"现状的变革"——译者）

② 参阅L. 劳拉的《马克思主义和民主》第16页。

量。但是，出于分析它考虑，我首先假定，历史的预知是一个已确定的事实；我只是约定这个历史的预见是有限的；譬如说，我将约定我们已经预见了今后 500 年，这是一种甚至不会限制于马克思主义历史主义的最大胆的主张的约定。

现在，让我们先考察一下历史主义道德理论的主张，即认为赞成或反对一种有争议的道德体系的基本决定本身就不是一种道德的决定；基本决定不是建立在任何道德的考虑或情感之上的，而是建立在科学的历史预言之上。我认为，这种主张是站不住脚的。为了使这点变得更清楚，必须尽量澄清隐含在这种基本决定中的行为的命令或行为原则。这就是如下原则：要么采纳未来的道德体系！要么采纳那些其行为对产生未来有极大作用的人所坚持的道德体系！现在对我来说似乎很清楚，即便按照我们能够确切的知道 500 年后将会是怎样这一假定，对我们来说，也根本没有必要采纳这样一种原则。举例来说，至少可以设想，伏尔泰的一些人道主义的学生在 1764 年预见到，譬如说法国到 1864 年的发展，但他们可能并不喜欢这种前景；至少可以设想，他可能会断定这种发展是令人厌恶的，他将不会去把那种拿破仑三世的道德标准采纳为他自己的标准。他可能会说，我要忠于我的人道主义标准，我要把它们教给我的学生；或许它们在这个时期还会存活，或许总有一天它们会胜利。至少同样可以设想（目前我不想过多作判断），某人今天准确地预见到我们将走向奴隶制时代，我们将复归于囚禁社会的牢笼，甚或我们即将复归于野兽，但是，他不可能采纳这个即将到来的时代的道德标准，而是为使他的人道主义理想的存活作出他能及的贡献，或许是希望在某个朦胧的未来复活他的道德。

至少这一切都是可以设想的。它也许不是要做的"最聪明的"决定。但是，这样一个决定既不被预知，也不被社会学的或心理学的规律所拒绝，这个事实表明，历史主义的道德理论的第一个主张是站不住脚的。无论我们接受未来的道德是否是因为它是未来的

道德，这本质上恰恰是一个道德问题。基本决定不能派生于任何未来的认识。

在前几章中，我提到过道德实证主义（尤其是黑格尔的道德实证主义），这是一种只有现存的标准、没有道德标准的理论；存在的就是合理的和善的；因此，强权就是公理。这个理论的实际方面就是如此。对现存的事物状态作道德批判是不可能的，因为这种状态本身决定着事物标准。我现在考虑的这个历史主义的道德不过是道德实证主义的另一种形式。因为它坚持即将到来的强权就是公理。未来在这里代替了现在——仅此而已。而这个理论的实际方面就是如此。对即将到来的事物状态作道德批判是不可能的，因为这种状态决定着事物的道德标准。当然，“现在”和“未来”之间的区别在这里只是一个程度问题。人们可以说未来从明天开始，也可以说500年后开始，或者说从100年后开始。在他们的理论结构中，不存在道德保守主义、道德现代主义和道德未来主义之间的区别。在涉及道德情感方面，它们之间也没有多少选择。如果道德未来主义者批评站在现存权力一边的道德保守主义者怯懦，那么，道德保守主义者也可以反过来这样指责道德未来主义者；他也可以说道德未来主义者怯懦，因为他站在了将存的权力一边，站在了明天的统治者一边。

我深信，如果马克思考虑过这些含义的话，那么他一定会拒斥历史主义的道德理论。无数的评论和行动证明，它不是一个科学的判断，而是一种道德的冲动：希望帮助被压迫者，希望解放尊严扫地的被剥削的和苦难的工人，这把他引向了社会主义。我并不怀疑，马克思的教导之有影响的秘密正是这种道德呼吁。这种呼吁的力量为他从不抽象地宣扬道德而大为加强。他不假装有什么权力这样做。他似乎在问自己：假如这不是一个很低的标准，谁能达到他自身的标准呢？正是这种感受，导致他在伦理问题上信赖少说为佳，导致他试图在预言的社会科学中寻找一种比他自身感

觉到的更可信的道德问题的权威。

当然，在马克思的实践伦理中，像自由、平等之类的范畴发挥了主要的作用。他毕竟是那些严肃地对待1789年的理想的人之一。他看到像"自由"这样的概念如何受到了无耻的歪曲。这就是他口头上不宣扬自由而在行动上宣扬自由的原因。他想要改进社会，而改进对他意味着更加自由，更加平等，更加公正，更加安全、更高的生活标准，尤其是缩短劳动日（这能立刻给工人某些自由），正是他憎恶伪善，不愿谈这些"崇高的理想"，加之他的惊人的乐观主义和他对这一切在不远的将来都会实现的信念，导致他把自己的道德信仰隐藏在历史主义的阐释的背后。

我敢断言，如果马克思看到它寓示着承认未来的强权就是公理，他肯定不会以道德未来主义的形式为道德实证主义辩护。但是也有另一些人，他们对人道并不具有充满感情的热爱，却为这些含义而成了道德未来主义者，即成了想站在胜利一方的机会主义者。道德未来主义在今天已广为传播。它的更深刻的、非机会主义的基础可能是这一信仰，即善"最终"必定会战胜邪恶。但是，道德未来主义者忘了，人们不可能活到证明当前事件的"最终"结果。"历史将是我们的法官！"这是什么意思呢？成功将作出判决。对成功和未来强权的崇拜是许多人的最高标准，这些人从不承认现在的强权是公理（他们恰恰忘了，现在是过去的未来）。所有这一切基础就是道德乐观主义和道德怀疑主义之间的一种半心半意的调和。相信人们的良心似乎很困难，抵抗站在胜利一方的冲动似乎也很困难。

所有这些批判性的评论与这一假设是一致的，即我们能够预见，譬如说下一个50年的未来。但是，如果我们放弃这个完全虚假的假设，那么，历史主义的道德理论就会丧失它的一切似真性。我们必须放弃它。因为没有预言式的社会学会帮助我们选择道德体系。我们不能为了这种选择把我们的责任转移给其他任何人，

甚至不能转移给"未来"。

当然，马克思的历史主义道德理论只是他关于社会科学方法和社会学决定论的观点的结果，这是一种在今天变得非常时髦的观点。据说我们所有的意见，包括我们的道德标准，都依赖社会及其历史状况。它们是社会或一定阶级境况的产物。教育被界定为一种特殊的过程，共同体试图藉助这一过程将"它的包括那些使他们据以生活的标准在内的文化"向其成员"传播"，"教育的理论和实践对于占统治地位的秩序的相对性"受到强调。[1] 科学也依赖于科学工作者的社会地位，等等。

这种强调我们意见的社会学依赖性的理论，有时被称作社会学主义；如果这种历史的依赖性被强调，就称作历史学主义。（当然，历史学主义不能与历史主义相混淆。）无论社会学主义还是历史学主义，就它们支持社会或历史对科学认识的决定来说，在后面两章中将得到讨论。就社会学主义依赖于道德理论来看，在这里应该补充几点评论。但是在详细展开之前，我想澄清一下我对这些黑格尔化的理论的意见。我认为他们是以神谕哲学的行话为外衣唠叨琐碎的事情。

让我们审查一下这种道德的"社会学主义"。人及其目的在一定的意义上是社会的产物。这点相当真实。但是，同样真实的是，社会是人及其目的的产物，这将不断变得如此。主要的问题是：人与社会之间关系的这两个方面，哪一个更重要呢？应该强调哪一个呢？

如果我们把社会学主义与相似的"自然主义"观点——即认为

① 关于这两段引文，参阅《教会检察他们的任务》，1937年，第230页，以及A. 洛威《转变中的大学》，1940年，第1页。关于本章结尾的评论，也可参阅帕克斯在其批判马克思主义的最后几句话中表述的观点（见《马克思主义——验尸》，1940年，第208页）。

人及其目的是遗传和环境的产物——相比较，那么我们就会更好的理解社会学主义。我们必须再次承认这是相当真实的。但是也可以十分肯定，人的环境在一种不断增加的程度上是他及其目的的产物（在一种有限的程度上，同样的东西甚至可以被说成是他的遗传）。我们必须再一次询问：两方面哪一个更重要？更富有成果？如果我们以如下更加实际的形式提出问题，回答要容易一些。我们现在活着的一代人，我们的精神，我们的意见，大部分是我们的父母以及他们抚育我们的方式的产物。然而，下一代人在同样的程度上，将是我们自身的产物，是我们的行动以及我们抚育他们的方式的产物。今天对我们来说，这两个方面哪一个更重要呢？

如果我们认真考虑一下这个问题，那么我们会发现，关键的问题在于，我们精神、我们的意见大部分只依赖于我们的早期教育——而非全部。如果它们全部依赖于我们的早期教育，如果我们不能进行自我批评，不能从我们自身事物的方式和从我们的经验中学习什么，那么，上一代人的抚育我们的方式当然就会决定我们抚育下一代人的方式。但是完全可以肯定，情况并非如此。因此，我们可以将批判职能集中于以某种方式抚育下一代的难题上，我们曾认为这种方式比我们自身被抚育的方式更好。

对社会学主义如此强调的境况，可以以一种极其类似的方式来讨论。我们的精神，我们的观点在某一方面是"社会"的产物，这当然是真实的。我们环境的最重要的部分是其社会的部分；尤其是思想，基本上是依赖于社会交流；语言，作为思想的媒介，是一种社会现象。但是几乎不能否定，我们能够审查思想，能够批判它们，改进它们，而且，我们能够按照我们的改变和改进了的思想，进一步变革和改进我们的物质环境。我们的社会环境同样具有真实性。

所有这些考虑完全不依赖于形而上学的"自由意志的问题"。即使非决定论者也承认对遗传、环境影响、尤其是社会影响有一定的依赖性。另一方面，决定论者必然同意，我们的观点和行动不是

完全地和惟一地由遗传、教育和社会影响决定的。他不得不承认，存在一些其他的因素，例如：在人的一生中积累的较"偶然的"经验，这些经验也发挥了它们的影响。不管是决定论还是非决定论，只要他们保持在他们自己的形而上学的界限内，就不会影响我们的问题。但是，关键在于，他们可以侵犯这些界限；例如，形而上学的决定论可以鼓励社会学的决定论或"社会学主义"。但是，在这种形式下，这种理论可能会遭遇到经验。而经验则表明，它肯定是虚假的。

举个美学领域的例子（美学与伦理学有一定的相似性），贝多芬在某种程度上肯定是音乐的教育和传统的产物，许多对他感兴趣的人都会对他的工作的这一方面留下印象。然而，更重要的方面在于，他也是音乐的产物，从而是音乐的传统和教育的产物。我并不想与形而上学的决定论者争吵，他们坚持认为，贝多芬所作的每一小节音乐都由遗传与环境的影响的某种结合决定。这样一种判断从经验上看完全是不重要的，因为实际上没有人能用这种方式来"解释"他的作品的每个单独一节。重要的事情在于，每个人都承认，贝多芬所写的作品既不能用他的前人的音乐作品解释，也不能用他生活的环境来解释，既不能用他的耳聋来解释，也不能用任何一组向经验调查敞开的特定的环境影响或外部条件来解释，或者用一切我们可能知道的贝多芬的遗传来解释。

我不否认，在贝多芬的作品中存在一定的有趣的社会学的方面。例如，众所周知，从小型的交响乐队到大型的交响乐队的转变，在某些方面是与社会的—政治的发展有联系的。各种乐队不再是王子的私人爱好，至少部分受到了对音乐的兴趣有了很大提高的中产阶级的支持。我很愿意欣赏这类社会学的"解释"，我承认这些方面可以值得科学研究（毕竟，我自身在本书中，例如在讨论柏拉图时，尝试了类似的事情）。

那么，更准确地说，我攻击的对象是什么呢？是一切这类的夸张和抽象化。如果我们以上述暗示的方式"解释"贝多芬的交响

乐，我们就什么也没有解释。如果我们把贝多芬描述为代表处于解放自身的过程中的资产阶级，即使这是真的，我们也就什么也没说。这样一种功能肯定与坏的音乐制作是联结在一起的（如我们从瓦格纳那里看到的）。我们不能以这种方式，或者全然以任何一种方式解释贝多芬的天才。

我认为马克思自己的观点同样可以用作对社会学决定论的经验反驳。因为，如果我们按照这一理论来思考这两种理论——行动主义和历史主义，以及它们同马克思体系的至尊的斗争，那么，我们就不得不说，历史主义是一种更适合于保守的辩护士、而不适合于革命者甚或是改革者的观点。黑格尔所用的历史主义具有这种倾向。马克思不仅从黑格尔那里接过了它，而且最终允许它驱逐了他自己的行动主义，因此，这件事可以表明，人在社会斗争中所站在的一方，无需总要决定他的理智决定。像在马克思的情况中一样，这些人并不像受偶然的因素（诸如前人的影响）或受短视决定一样，受到马克思所支持的真实的阶级利益的决定。因此，在这种情况下，社会学主义可能增进我们对黑格尔的理解，但是马克思本人的例子揭露出，它是一种未经证明的抽象。一种类似的情形是，马克思对其自身的道德观念的低估；因为勿庸置疑，他的宗教影响的秘密在于其道德呼吁，他对资本主义的批判，主要是作为一种道德批判才有效。马克思指出，一种社会体系竟然会如此不公；如果这个体系是恶的，那么一切从其中得到利益的个人的公正就是一种纯粹可耻的公正，是纯粹的伪善。因为我们的责任将延伸到这个体系，延伸到我们允许坚持的各种制度。

正是马克思的这种道德激进主义解释了他的影响；这本质上就是一种充满希望的事实。这种道德激进主义依然存活着。我们的任务是使它继续存活着，防止它走马克思的政治激进主义道路。"科学的"马克思主义死了。它的社会责任感和它对自由的热爱必然继续存在。

余　　波

第二十三章　知识社会学

> 合理性，在一种诉诸普遍的和不受个人影响的意义上说，具有至高的重要性……不仅在它易于流行的时代是如此，而且在那些它受到蔑视和被作为人的徒劳梦想而拒绝的不幸的时代，则更是如此——这些人缺乏对他们不同意之点进行搏杀的英雄气概。
>
> ——罗　素

毋庸置疑，黑格尔和马克思的历史主义哲学是他们的时代——一个社会变革的时代——的特有产物。像赫拉克利特与柏拉图的哲学，以及孔德和穆勒、拉马克和达尔文的哲学一样，它们是变革的哲学，它们都是变化着的社会环境给那些生活于其中的人的心灵造成巨大的和无疑有点儿吓人的印象的见证人。柏拉图通过试图抑制一切变化来反抗这种情形。比较近代的社会哲学家则呈现出极其不同的反应，因为他们接受、甚至是欢迎变革；然而，这种对变革的热爱在我看来似乎有点矛盾，因为他们放弃了抑制变革的希望，但作为历史主义者，他们仍试图预言它，从而对它进行合理的控制；而这当然看似一种要驯服它的企图。因此，对历史主义者来说，变革似乎并没有完全失去它的恐怖。

在我们自身这个变化仍然更加急速的时代，我们甚至发现不仅有预言变革的欲望，而且还有通过集中的大规模计划来控制它的欲望。这些整体论的观点（我在《历史主义的贫困》中批判过它）代表

了柏拉图和马克思的理论之间的一种调和。柏拉图要抑制变化的意志，和马克思的变化是不可避免的理论结合在一起，作为一种黑格尔式的"综合"，提出了这一要求，即由于变化不能完全被抑制，那它至少应该被"设计"，并受到其权力大为扩张的国家的控制。

乍看起来，类似这样的态度似乎是一种理性主义；它与马克思的人在其中首次成为自身命运的主人的"自由王国"的梦想是密切相关的。但在事实上，它却与一种明确反对理性主义的理论（尤其是反对人类的合理统一的理论；见本书第 24 章）结成了紧密的联盟，这一联盟与我们时代的非理性主义的和神秘的倾向是密不可分的。我想起了马克思的这一理论，即我们的意见，包括我们的道德的和科学的意见，是由阶级利益决定的，更概括一点说，是由我们时代的社会的和历史的状况决定的。在"知识社会学"或"社会学主义"的名义下，这种理论最近已经发展（尤其是由 M. 舍勒和 K. 曼海姆[①]）为一种科学知识的社会决定论。

知识社会学主张，科学的思想，尤其是关于社会和政治问题的思想，不是在真空中进行的，而是在受社会制约的环境中进行的。它主要受到无意识的或潜意识的要素的影响。这些要素仍然逃避了思想家的观察的眼睛，因为它们构成了思想家居住的场所，即他的社会居所。思想家的这种社会居所决定了在他看来无疑是真实的或自明的全部意见和观念的整个体系。在他看来，它们在逻辑上通常是真实的，例如，就像"一切桌子都是桌子"这句话。这就是为什么他们甚至根本没有意识到他们已经提出了一切假设的原

① 关于曼海姆，可特别参阅《意识形态与乌托邦》（这里引自 1929 年德文版）。"社会居所"和"总体意识形态"两词，都出自曼海姆；"社会学主义"和"历史学主义"两词，在上一章已经提到过。"社会居所"的观念是柏拉图式的。

关于对曼海姆《重建时代中的人与社会》（1941 年）一书的批评——该书把历史主义的倾向与浪漫的甚至神秘的乌托邦主义或总体论结合在一起——参阅我的《历史主义的贫困》第 2 章（经济出版社，1944 年）。

因。但是，如果我们把他同一位生活在不同社会居所的思想家进行比较，就能够看到他已经提出了假设；因为他也从一个显然没有疑问的假设系统出发，但却是一个完全不同的假设系统；它可能非常不同，以致在这两个系统之间，根本不存在理智之桥可以沟通，也没有调和的可能。每个这种受社会决定的不同的假设系统，都被知识社会学家称之为一种总体意识形态。

知识社会学可以被视为康德认识理论的黑格尔式翻版。因为它继续遵循了康德批判我们可以称之为"消极的"认识理论的路线。我以此意指休谟以来（包括休谟在内）的经验主义者的理论，这种理论可以粗略地被描述为，主张认识通过我们的感官而流入我们，错误是由于我们干扰了感官提供的材料，或者是由于其中发展出来的联想；避免错误的最好方式，就是完全保持被动和接受状态。与这种接受式的认识理论（我通常称之为"心灵的犀斗理论"）相反，康德[①]认为，认识不是我们感官接受材料的集合，就像一座博物馆那样，而主要是我们自身的精神活动的结果；如果我们想要获得认识，我们自身必须积极地参与探索、比较、统一和概括之中。我们可以称这种理论为"积极的"认识理论。与此相联系的是，康德放弃了一种站不住脚的科学的理想，这种科学不带任何预设前提（下一章将表明，这种理想甚至是自相矛盾的）。他十分清楚地指出，我们不能从无开始，我们必须备有一套预设前提的系统来探讨我们的任务，这套预设前提的系统是无需经过科学的经验方法验证就为我们拥有的；这样一种系统可以称之为"范畴装置"[②]。康德相信，发现一种真实的和不变的范畴装置是可能的，它代表着

① 参阅我在《何谓辩证法》一文中的解释（载《精神》杂志第49期，特别是第414页）。

② 这是曼海姆的用语（参阅《意识形态与乌托邦》，1929年，第35页）。关于"自由平衡的理智"，参阅曼海姆同上书第123页，在那里该术语被归因于阿尔弗雷德·韦伯。关于松散地位诸传统之中的知识分子的理论，参阅同上书第121至134页，特别是第122页。

我们的理智工具的必然不变的框架，即人类的“理性”。康德理论的这一部分黑格尔放弃了，与康德相反，黑格尔不相信人类的统一。他认为人的理智工具是不断变化的，它是人的社会遗产的一部分；因此，人的理性的发展必须与其社会（即他所属的国家）的历史发展相吻合。黑格尔的这个理论，尤其是他关于一切认识和一切真理在受历史决定的意义上都是“相对的”这一学说，有时被称作“历史学主义”（与历史主义不同，上一章已经提到）。知识社会学或“社会学主义”显然是与它密切相关的，或者与它近乎等同，惟一的差别在于，在马克思的影响下，它强调历史的发展并不产生一种如黑格尔所说的相同的“民族精神”，反倒是依照他们的阶级、社会地位或社会居所，在一个民族中产生出那些人所持有的好几种有时是相反的“总体意识形态”。

然而，与黑格尔的相似之处还有很多。我上面说过，依据知识社会学，不同的总体意识形态之间不可能有理智之桥或调和。但是，这种激进的怀疑主义实际上并不意味着如它所渲染的那样严重。存在一条摆脱它的道路，这条道路与黑格尔消弭矛盾的方法很类似，这些矛盾曾使他在哲学史上变得很突出。黑格尔所体现的精神是，在观点各异的哲学的漩涡上自由地保持平衡，他把它们全都还原为最高综合和其体系的纯粹成份。类似地，知识社会学家认为，只是松散地位诸社会传统中的知识分子的“自由平衡的理智”，是能够避免整体意识形态的陷阱的；它甚至能够洞识并揭示各种不同的总体意识形态、隐密的动机和其他激励他们的决定因素。因此，知识社会学认为，通过用自由平衡的理智去分析各种不同的潜藏的意识形态及其在潜意识中的定位，就可以达到最高程度的客观性。通向真知之路似乎就是揭示潜意识的各种假设，就像一种心理疗法，或者如果我们可以说的话，像一种社会疗法。只有那些被进行过社会分析或者对自身作过社会分析的人，以及那些摆脱了这种社会情结，即摆脱了他的社会意识形态的人，才能获

得客观知识的最高综合。

在上一章中讨论"庸俗马克思主义"时，我提到过一种在现代哲学的组群中能被看到的倾向，即揭示潜藏在我们行动背后的动机的倾向。知识社会学、精神分析和那些揭示对手的理论"无意义"的哲学，都同属于这个组群。[1] 我相信，这些观点的普及，就在于它适于应用，并能使那些洞识事物和洞识无知者的愚昧的人得到满足。假如不是因为所有这些思想易于通过建立我所说的"强制的独断主义"[2]而摧毁任何讨论的理智基础，这种愉悦是无害的（的确，这是一种与总体意识形态非常相似的东西）。黑格尔主义通过宣称矛盾是容许的、甚至是丰富的，而达成了这种愉悦。但是，如果矛盾不需要避免，那么，任何批评和讨论就都不可能了，因为批评总是要指出矛盾，或者是被批评的理论中的矛盾，或者是理论与某些经验事实之间的矛盾。精神分析的情形与此类似：精神分析学家总是通过表明它们源自于批评者的压抑，来为各种反对意见辩解。研究意义的哲学家也只需要指出他们的反对者所持的观点是无意义的即可了事，这总是正确的，因为"无意义"可以这样来定义，以致任何关于它的讨论按定义都是无意义的。[3]马克思主

① 关于后一理论，或者勿宁说关于实践的问题，参阅本书第 11 章第 44 页注①、47 页注①。

② 参阅《何谓辩证法》第 417 页（《推测与反驳》第 327 页）及本书第 12 章第 80 页注②。

③ 魏斯顿在《另一种心灵》一文中已经提到精神分析方法和维特根斯坦的方法之间的相似性（见《精神》杂志第 49 期第 370 页注释）："诸如'我实际上从来就不知道他人的感受是什么？'这种疑虑，可能远不止产生于一种来源。怀疑征兆的过程的过度决定，使它们的治疗复杂化了。探讨是类似于精神分析的探讨（扩大维特根斯坦的相似性），其中探讨是诊断，诊断是描述，对征兆的全面描述。"（我可评论一下，如果在通常的意义上使用"知道"一词，我们当然从不知道他人感受到什么。我们只能对它提出假设。这就解决了所谓的问题。这里谈论疑虑是一种错误，是一种试图用语义分析的探讨来消除疑虑的更糟糕的错误。）

义者的态度与此类似，他们习惯于用阶级偏见来解释反对者的异议。知识社会学家则用总体意识形态来解释。这种方法既便于掌握，对那些掌握它的人也是绝妙的嘲弄。但是它们显然是摧毁了合理讨论的基础，它们最终必然导致反理性主义和神秘主义。

撇开这些危险不论，我尚不明白，为何我必须完全放弃掌握这些方法的嘲弄。因为正如精神分析学家是精神分析最适用的对象一样，[1] 社会分析学家以一种几乎难以抗拒的殷勤请求将他们自己的方法应用于自身。因为他们对只是松散地位诸传统中的知识分子的描述，不就是对其自身的社会群体的一种绝妙描述吗？难道还不明白，如果总体意识形态的理论是对的，相信自己的群体摆脱了偏见，相信这个当选的群体确实是惟一可能具有客观性的群体，这不正是各种总体意识形态的一部分吗？因此，如果总是假定这个理论是真理，那么，那些掌握它的人为了确立其自身的观点的客观性而对这一理论进行修补，从而不自觉地欺骗自己，这难道不是可以预期的吗？这样一来，对于他们的通过社会学的自我分析达到较高程度的观客性、以及他们的社会分析能够消除总体意识形态之类的要求，我们还能认真对待吗？然而，我们甚至还可以询问：这整个理论是否没有朴素地表达这一特殊群体的阶级利益，没有表达只是松散地位诸传统中的知识分子的阶级利益呢？尽管用像其母语一样的黑格尔式的语言来谈论是何等的坚实。

① 精神分析学家所持的观点，与个别心理学家的观点是同样的；他们可能是对的。参阅弗洛伊德《精神分析运动的历史》(1916年)第42页。弗洛伊德在那里记载，阿德勒作有如下评论(它非常适合于阿德勒的个体心理学的框架，按照这一框架，自卑感是绝对重要的)："难道你认为对我来说整个一生都处在你的阴影中，是一件愉快的事吗？"这就提示，阿德勒没有成功地把他的理论应用到自身，至少在当时是如此。但是，这同样的情形似乎对弗洛伊德也是真的：没有一位精神分析的创立者被作过精神分析。对这种反对意见，他们通常回答说，他们对自身做过精神分析。但是他们从不从其他人那里接受这种辩解，实际上正是如此。

知识社会学家在社会治疗中，也就是说，在排除其自身的总体意识形态中所取得的成就是多么微小，只要我们思考一下他们与黑格尔的关系，就尤为明白了。因为他们没有意识到，他们只是在重申黑格尔；相反，他们不仅认为，他们已经超过了他，而且还认为，他们已经成功地洞识了他，对他进行了社会分析；他们现在不是从任何特殊的社会居所，而是客观地从卓越的高度看黑格尔。自我分析中的这种明显的失败，足以说明问题。

然而，除一切嘲笑之外，还有一些更严肃的反对意见。知识社会学不仅具有自毁性，不仅是一种十分令人满意的社会分析的对象，而且还表明，它令人惊讶地不能准确地理解自己的主题，即知识的社会方面，或者勿宁说科学方法的社会方面。它把科学或知识看做是个别科学家心灵或"意识"中的过程，或者看做是这样一种过程的产物。如果以这种方式来考虑，那么，我们所谓的科学的客观性确实必然会变得完全是无法理解的，甚或是不可能的；阶级利益和类似的隐密的动机不仅在社会或政治的科学中发挥作用，而且在自然科学中也如此。任何一个略知自然科学史的人都明白，情感的执着使许多争论显得更为突出。政治偏见对政治理论的影响，决不比某些自然科学家为了其理智的裔孙所表现出的偏见的影响更强烈。如果科学的客观性像天真的知识社会学理论所假定的那样，要建立在个别科学家的公正或客观性之上，那么我们就只好与它道别。确实，我们必须采取比知识社会学更激进的怀疑的方式；因为勿庸置疑，我们全都饱受过我们自身的偏见系统（或"总体意识形态"，如果喜欢用这个词的话）之苦；我们把许多东西都当作是自明的，无批判地接受它们，甚至天真而狂妄地认为，批评是完全不必要的；科学家在这一规则面前也不例外，即使他们可能在自己特有的领域中表面上清除了自身的一些偏见。但是他们没有用社会分析或一切类似的方法清除自身，他们没有想到要爬到一个更高的台阶，在那里他们能够理解自身的意识形态的愚

昧，对它进行社会分析并删除它。因为通过使其思想更"客观"，他们不可能获得我们所谓的"科学的客观性"。不，我们通常用这个术语所指的东西是依赖于不同的基础的。[①] 它是一个科学方法的问题。非常具有讽刺意味的是，客观性与科学方法的社会方面是紧密相联的，与这一事实也是紧密相联的，即科学和科学的客观性不会（也不能）产生于个别科学家追求客观性的企图，而是产生于许多科学家的合作。科学的客观性可以被描述为科学方法的主体际性。但是科学的这一社会方面几乎完全被那些自称为知识社会学家的人忽略了。

关于这一点，自然科学方法的两个方面具有重要性。它们一起构成了我所命名的"科学方法的公共特征"。第一，要有某种探讨自由批评的方式。科学家可以完全自信地提出他的理论，这是无可争辩的。但这并不必然影响到他的科学家同僚；它倒是向他们提出了挑战。因为他们知道，科学的态度意味着批判一切，即使是权威也不能阻止。第二，科学家们试图避免谈论相互冲突的计划。（我要提醒读者，是在谈自然科学，但也包括一部分现代经济学在内。）他们试图非常严格地说某种同一的语言，即使他们使用的是不同的母语。在自然科学中，通过承认经验是其争论的公平的仲裁者，已经达成这点。当说到"经验"时，我想到的是具有"公共"特征的像观察、经验和实验之类的东西，与较为"私人"的审美或宗教意义上的经验相反；如果每个遇上麻烦的人都能重复它，那么这种经验就是"公共的"。为了避免谈论相互冲突的计划，科学家们试图以一种能够对其进行检验的方式来表达他们的理论，即用这种经验来反驳或证明。

这就是构成科学的客观性的东西。每个学过理解和验证科学理论的技巧的人，都能重复这种实验并为自身做出判断。尽管如

① 关于下面对科学客观性的分析，参阅我的《研究的逻辑》第8节（第16页以下）。

此，总会有一些人会成达局部的、甚至是任性的判断。这是不可避免的，但它还不会严重阻碍各种社会机制的运作——这些社会机制是被设计来促进科学的客观性和公正性的；例如实验室、科学期刊、讨论会，等等。科学方法的这个方面表明，由被设计来使公共控制成为可能的机制以及由舆论的公开表达能够达成什么，即使这被限制在一种专家圈内。只有当政治权力被用来压制自由的批评，或者当它不能保护自由的批评时，它才能损害这些机制的功能，而一切科学的、技术的和政治的进步都依赖于这些机制

为了进一步说明科学方法的这个仍然被可悲地忽视的方面，我们可以考虑一下这一观念，即认为用其方法而不是其结果来表征科学是恰当的。

我们首先可以假定，一个具有超凡洞察力的人以梦想或自动写作的方式写了一本书。我们还可以进一步假定，几年之后，作为新近的和革命性的科学发现的结果，一个伟大的科学家（他从未看过那本书）写出了一本完全相同的书。或者换一个说法，我们假定这位具有超凡洞察力的人“看到”一本科学方面的书，这本书在当时还不可能被某位科学家写出来，因为事实上许多相关的发现在那个时代还不为人所知。现在我们要问：说这位具有超凡洞察力的人写了一本科学的书，这合适吗？我们可以假定，如果当时服从称职的科学家的评判，该书一定会被描述为在一定程度上无法理解，在一定程度上是幻想的；因此，我们不得不说，这本具有超凡洞察力的人的书出现在一个不是写作科学著作的时代，因为它不是科学方法的结果。我将把这种结果——它尽管与某些科学结果一致但却不是科学方法的产物——称作一种“天启科学”。

为了把这些思考应用于科学方法的公开性的问题，我们假定鲁宾逊·克鲁苏在荒岛上成功地建立了物理和化学实验室、以及天文观察站，等等，而且依据观察和实验，成功地写了大量论文。我们甚至可以假定，他有无限的时间任其使用，完全成功地建构和描

述科学的系统，这些系统与当前我们自身的科学家所接受的结果实际上是一致的。当思考这种克鲁苏的科学的特征时，乍看起来，一些人可能倾向于断定，它是一门实在的科学，而不是"天启科学"。毫无疑问，与那本启示给那位具有超凡洞察力的人的科学著作相比，它更像科学，因为鲁宾逊·克鲁苏运用了许多科学的方法。然而，我认为这种克鲁苏的科学仍然属于一种"天启的"类型；其中有一种科学方法的因素是缺乏的，因此，克鲁苏达到了我们的结果这一事实，与那位具有超凡洞察力的人所具有的情形一样，是近乎偶然的和神奇的。因为只有他本人检验他的结果；只有他本人纠正那些构成其特有的精神史之必然结果的偏见；没有人帮助他清除那种奇怪的盲目性，这种盲目性是这一事实的结果，即它们大多数是通过比较无关的探索而达成的。至于他的文章，他只不过试图向某些尚未做过它的人解释自己的工作，以便他能获得清晰的理性的交往的训练，这种训练也构成科学方法的一部分。在某一点上——比较不重要的一点——克鲁苏的科学的"天启"特征是特别明显的；我指的是克鲁苏发现了"私人等式"（因为我们必须假定他创造了这种发现），发现了影响其天文观察的富有特征的个人反应时间。当然，可以设想，他在其反应时间中发现了变化，这样他就被引导到考虑它。然而，如果我们将这种发现反应时间的方式与它在"公共"科学中被发现的方式——通过各个观察者的结果之间的矛盾——加以比较，那么，鲁宾逊·克鲁苏的科学的"天启"特征就变得明显了。

总结这些思考，可以说我们称作的"科学的客观性"，不是个别科学家的公正的产物，而是科学方法的社会的或公共的特征：个别科学家的公正，并不是这种社会的或机制上有组织的科学之客观性的源泉，而是其结果。

无论康德主义者还是黑格尔主义者都犯了同样的错误。[1] 即假定我们的预设前提(因为它们在积极地"制造"经验中,一开始就是我们所需要的无疑是不可或缺的工具)既不能被决策改变,也不能被经验驳斥;他们凌驾于并超越了检验理论和构造理论的科学方法,好像他们已经提出了一切思维的基本预设前提。然而,这是一种建立在对科学中理论和经验之间关系的误解之上的夸张说法。当爱因斯坦指出,按照经验,我们可以怀疑和修正我们关于空间和时间的预设前提,怀疑和修正曾被认为是一切科学的必要预设前提的观念,以及怀疑和修正曾被认为是从属于其"范畴装置"的观念时,它成了我们时代最大成果之一。因此,知识社会学所发动的对科学的怀疑性攻击,依照科学方法的观点就瓦解了。

然而,它并不是通过立刻消除我们的全部偏见,就能做到这点;它只能逐一地消除它们。适当的经典事例还是爱因斯坦发现的我们关于时间的偏见。爱因斯坦并不打算去发现偏见;他甚至不打算去批评我们关于时间和空间的概念。他的问题是一个具体的物理学的问题,即重新草拟一种已经瓦解的理论,因为按照这个理论,各种实验似乎是相互矛盾的。爱因斯坦和大多数物理学家都知道,这意味着该理论是虚假的。而且他发现,如果我们在某一点上——它曾被每个人认为是自明的并因此而逃避了注意——改变它,那么,困难就能够被消除。换句话说,他正是使用了科学批评、发明和淘汰理论、以及试错的方法。但是,这种方法并不会导致放弃我们的一切偏见;相反,我们能够发现这一事实,即只是在我们消除了偏见之后我们才拥有它。

但是,肯定必须承认,在任何特定的时刻,我们的科学理论不仅依赖于实验等等(它构成了该时刻),而且也依赖于人们认为理所当然的偏见,因此,我们已经变得不认识它们(虽然一定的逻辑

---

(1) 我对以黑格尔主义者的同样口吻提及康德主义者,深表歉意。

方法的运用可能有助于我们查验它们)。无论如何,在涉及这一硬壳方面,我们可以说,科学能够了解和破除它的一些硬壳。这个过程可能从不会完善,但是并不存在必须在它面前突然却步的固定障碍。任何假设原则上都可以批评。任何人都可以是批评的对象,这点构成了科学的客观性。

科学的结果是"相对的"(如果全然可以使用这个词的话),这仅是就它们是科学发展的一定阶段的结果、以及在科学进步的过程中易于被超越来说。但是,这并不意味着,真理是"相对的"。如果一个论断是真的,那么它就永远是真的。[1] 它只不过意味着,大多数科学成果都具有假说的特征,即对于语句来说,证明不具有结论性,因而随时都有可能被修改。这些思考(我要其他地方对它作过更全面的讨论[2])虽然对于社会学家的批评是不必要的,但或许可以有助于推进对其理论的理解。为了反驳我的主要批评,对合作、主体际性和方法的公开性在科学批判和科学进步中所起的重要作用,他们也提出了一些看法。

的确,社会科学尚未完全获得这种方法的公开性。这部分是因为黑格尔和亚里士多德的毁灭理智的影响,部分也许是因为他们未能使用科学客观性的社会手段。因此,它们实际上是"总体意识形态",或者换句话说,某些社会科学家不能、甚至不愿意讲述一种共同的语言。但是,这个理由不是阶级利益,治疗方法既不是黑格尔的辩证综合,也不是自我分析。向社会科学惟一敞开的道路,是忘记一切有关的言语之争,借助一种在所有科学中基本上都是同一的理论方法,解决我们时代的实际问题。我所指的是试错、发明能够在实践中检验的假设、以及使它们从属于实践检验的方法。所需要的是一门其成果可以由零星的社会工程来检验的社会工

① 参阅本书第 1 卷第 8 章第 265 页注①和第 11 章第 29 页注②(第二段)。

② 参阅本书第 11 章第 27 页注①。

艺学。

这里为社会科学提出的治疗方法，与知识社会学所提出的方法是截然对立的。社会学主义认为，这并不是它们的非实践的特征，相反，在社会的和政治的知识领域中，实践问题和理论问题过多地纠缠在一起了，因而造成了这些科学的方法论上的困难。因此，在一部论述知识社会学的主要著作中，我们可以读到："与'严密的'知识相反，政治学知识的特殊性在于这一事实，即知识和意志，或者理性要素和非理性的集合，本质上是不可分地纠缠在一起的。"① 对此我们可以回答说，"知识"和"意志"在一定意义上是不可分的；这一事实未必导致任何危险的纠缠。不作努力，不产生兴趣，科学家就不可能知道什么，在科学家的努力中，通常甚至都有一定量的个人利益卷入。工程师主要从实践的观点来研究事物，农夫也是如此。实践不是理论知识的敌人，而是它的最有价值的诱因。虽然对科学家来说，一定量的距离正在发生变化，但许多事例表明，对科学家来说，不被感兴趣因而并非总是重要的。对他来说，保持与现实和实践的接触才是重要的，因为那些忽视它的人不得不通过堕落到经院哲学而付出代价。因此，我们的发现的实际应用是这一种媒介，通过它我们能够在社会科学中消除非理性主义，而并不试图把知识与"意志"区分开来。

与此相反，知识社会学希望通过使社会科学家意识到无意识地包围着他们的社会力量和意识形态，来改革社会科学。然而，关于偏见的主要麻烦在于，根本就没有这样一条清除它们的捷径。我们何以知道在尝试使我们自身摆脱偏见方面取得了进步呢？那些最相信已经摆脱了偏见的人，实际却是最有偏见的，难道不是一种共同的经验吗？认为对偏见作社会学、心理学、人类学或其他的研究，可以帮助我们自身摆脱它们，这种观念是完全错误的；因为

① 参阅曼海姆的《意识形态与乌托邦》（德文版）第167页。

许多从事这类研究的人都充满了偏见；不仅自我分析不能帮助我克服我们观点中的无意识的决定，它甚至往往会导致更微妙的自欺。因此，在同一本论述知识社会学的著作中，我们可以读到下面一段涉及自身活动的话："存在一种不断增长的倾向，它趋于意识到我们至今仍无意识地受其控制的各种因素……那些惧怕我们对决定因素的不断增长的认识，可能会麻痹我们的决策并威胁'自由'的人，可以放心了。因为只有不知道最本质的决定因素、却又在不为他所知的决定因素的压力下直接行动的人，才真正是被决定的。"① 这显然是在重复黑格尔的一种宝贝观念，恩格斯也天真地重复过它，他说："自由是对必然的认识。"② 这是一种反动的偏见。因为那些在著名的决定因素（例如，政治专制）的压力下行动的人，能通过他们的认识而获得自由吗？只有黑格尔才会告诉我们这样的谎言。但是，知识社会学保存了这个特殊的偏见，这足以清楚地表明，绝不可能存在使我们摆脱意识形态的捷径（一旦成为黑格尔主义者，就永远是黑格尔主义者）。自我分析不能代替那些为建立民主机制所必需的实践行为，而惟有这种机制能够保障批判思想的自由和科学的进步。

① 关于这两段引文的头一段，参阅同上书第167页。（为了简明起见，我将"反射"译为"意识"。）关于第二段引文，参阅同上书第166页。

② 参阅《马克思主义手册》第255页："黑格尔是第一位正确地陈述了自由与必然的关系的人。对他来说，自由是对必然的意识。"关于黑格尔对他自己的宝贝观念的阐释，参阅《黑格尔选集》第213页："因此，必然的真理是自由。"第361页上说："……自我意识的基督教原则——自由。"第362页上说："自由的本质特性——其中涉及绝对的必然性——就是要作为获得自身的自我意识而被呈现（因为按其本性，它就是自我意识），因而它实现了自己的实存。"等等。

第二十四章　神谕哲学及对理性的反叛

马克思是一位理性主义者。他赞同苏格拉底、康德，把理性作为人类统一的基础加以信仰，但是，他认为我们的观点是由阶级利益决定的。这加速了这一信仰的衰落。如同黑格尔的理论认为我们的观念取决于国家利益和传统一样，马克思的理论破坏了理性主义者对理性的信仰。因此，由于受到来自左和右两个方面的威胁，理性主义者对于社会、经济问题的态度在历史主义预言和神谕的非理性主义正面进攻之下，就难以招架了。这就是为什么理性主义与非理性主义的冲突已成为我们时代理智上、甚至道德上的最主要的问题。

一

因为"理性"和"理性主义"这两个名词是含混不清的，所以粗略解释一下它们在这里的用法是必要的。首先，它们在广泛的意义上[①]被加以使用，即不仅包括理智活动，而且包括观察与实验。

① 我在这里所使用的"理性主义"一词与"非理性主义"、而非与"经验主义"相反，卡尔纳普于1928年出版的《世界的逻辑结构》第260页中说：在现代意义中，"理性主义"一词常常意味着它与非理性主义截然不同。

我们有必要记住这些话，因为“理性”和“理性主义”常被在一种不同的、比较狭隘的意义上来使用，不是与“非理性主义”相对，而是与“经验主义”相对。如果人们这样使用，理性主义对理智的褒扬就超过了观察和实验，因此最好称之为“唯理智论”。不过，当我在这里谈到“理性主义”时，我总是在包括“经验主义”和“唯理智论”这个意义上使用此术语的。这就如同科学既使用实验方法，又离不开思考一样。其次，我使用这个词是要大致表明这样一种态度：为寻求一种尽可能多地解决问题的方法，要诉诸理性，即清晰的思想和经验，而不是情感和激情。当然，这种解释不十分令人满意，因为所有诸如“理性”或“激情”之类的术语都是含混的。我们拥有“理性”或“激情”，不是在我们拥有某些生理器官，比如脑和心脏这个意义上来说的，也不是从我们具有某些种“官能”，比如说话能力或咬牙切齿的能力这个意义上来说的。因此，为了更为精确起见，最好要按照实用的态度或行为来阐释理性主义。尔后，我们可以说，理性主义是一种愿意听取批判性论证和在经验中学习的态度。它基本上是这样一种态度——即承认“我可能错，你可能对，通过努力，我们可以更接近真理”。这是一种不轻易放弃希望的态度。这种希望就是，通过诸如论证和仔细观察之类的方式，人们可以在许多重要问题上达成某种一致，并且在他们的要求和利益冲突之处，

在这种意义上使用“理性主义”一词，我并不是指它的另一种使用方法，即作为经验主义的反面是次要的。相反的，我相信它是哲学中非常有趣味的问题之一。不过，我不打算在这里涉及此问题；同时，我认为，与经验主义相反，我们最好用另一个词如唯理智论或“理智的直观主义”来替代笛卡尔意义上的“理性主义”。在此要说的是，我并不界定“理性”或“理性主义”一词；我是用它们当作一种标志，同时要注意，我并没有什么东西要依赖使用的字词。参阅第1卷第10章，特别是第357页注②（谈到康德的问题，见第12章第112页注①及正文）。

常常也可以讨论各种要求和建议，或许借助仲裁可能达成一种即使不为所有人接受也为大多数人接受的、以平等性为基础的妥协。简言之，理性主义的态度，或许我可以称之为“合理的态度”，和科学的态度相同，和为寻求真理我们需要合作这样一种信念一致，和我们可以借助于论证、及时获得类似客观的东西这样一种观念也如出一辙。

更全面地分析这种合理的态度与科学态度的相似性，具有一定的意义。在上一章，我试图借助于科学的鲁宾逊的故事来说明科学方法的社会方面。做与之极其相似的思考，可以显示合理的社会特征。这与理智才能或聪明等截然不同。理性如同语言一样，可以说是社会的产物。一个鲁宾逊式的个人（幼年栖身于孤岛）可能会有足够的智慧可以驾驭许多困难的情境。但他既不会发明语言，也不会发明论证的艺术。的确，我们常常与自己争论。不过，我们习惯于此，只是因为我们已学会与其他人争论，并且因为我们以这种方式懂得，重要的是争论本身而不是与之争论的人（这最后一种考虑当然会在我们与自己争论时起决定性作用）。因此，我们可以说，我们的理性如同语言一样来自于与他人的交流。

理性主义态度考虑论证本身而不是争论的人，这一事实具有影响深远的意义。它使我们认为必须要把我们与之交流的每个人都当作论证及合理的知识的来源。因而，它才建立了所谓的“人类理性的统一”。

从某一个观点来说，我们对“理性”的分析可以说和对黑格尔及黑格尔学派人士的分析有点相似。他们认为，理性是一种社会产物，实际上是团体（例如，国家或阶级的团体）的化身及精神的一个范围。他们在伯克的影响之下，强调我们受惠于社会遗产，并且近乎完全依赖于它。诚然，其中有某种相似性，但也有许多差异。黑格尔及其追随者是集体主义者。他们认为，由于我们的理性得自“团体”——或得自于诸如国家这一类的某一团体，“团体”就是

一切，个人则微不足道。或者说，个人拥有所有价值都来源于集体这个所有价值的载体。与此截然相反，这里所呈现的立场不认为有集体的存在。比如，如果我说我们的理性来源于“团体”，那么我一向是指我们的理性得自于具体的个人——虽然可能是许多不知名姓的个人，得自于我们与他们之间的理智的交流。因此，谈到理性的（或科学方法的）“团体”理论，我更为确切地是指理论是个人间的理论，而决不是集体主义的理论。当然，我们从传统那里获取了许多东西。传统很重要，但“传统”也不得不被分析为具体的个人关系。[①] 如果我们这样做，那么我们就可以去除把每个传统奉若神明，或把传统视为自身具有价值这样一种态度，代之以视具体情况、根据传统对个人的影响来判断传统有益或有害的态度。我们因而能够认识到，我们每个人（通过示范和批评）可以对那些传统的发展或抑制尽一份力量。

这里所采取的立场与通常的源于柏拉图的把理性视为一种“能力”观点大相径庭。这种能力可能会为不同的人不同程度地拥有和发展。确实，在这种方式下，理智的禀赋可能会有不同，它们可以成为构成理性的因素，但并不需如此。聪明人可能会很不讲理的。他们可能会坚持自己的偏见，不想从别人那里听到任何有价值的事情。然而，依照我们的观点，我们不仅从他人那里得到理性，而且我们也不能以让别人承认自己权威地位的方式在理性上超过别人。权威主义和我们所说的理性主义不能调和，因为包括批评性的论证以及听取批评的艺术是做到有理性的基础。我们所指的理性主义与现代柏拉图式的美丽新世界的梦想断然不同，在这样的世界里，理性的增长为某种优良的理性所控制或设计。像科学那样，理性以相互批评的方式增长；“设计”其增长的惟一可能

① 这是我在我的演讲《面向一个传统的合理理论》中所试图作的；参阅 1949 年《理性主义者年刊》第 36 页。已收入《猜测与反驳》一书，第 102 页以下。

的方式是发展维护那些批评自由的制度，也就是说思想自由。值得一提的是，即使柏拉图的理论是属于权威主义的，他本人主张在其国家守卫者中间严格限制人类理性的增长（这在第8章中特别提到过），但他通过写作方式却向我们的个人理性理论谄媚。因为他的早期的对话录中描写了以一种非常具有理性的精神进行的争论。

如果我们区分开真正的理性主义和虚假的或伪理性主义，我如何使用“理性主义”这个词就会更加明确了。我所说的“真正理性主义”是苏格拉底的理性主义，它明白一个人的种种局限，它是那些知道自己常犯错误、甚至要依赖他人获取知识的人所表现出来的理智的谦虚。它还是这样一种认识：我们不必对理性期望过高。虽然争论是学习的惟一方式，但它几乎不能解决问题——不是看得一清二楚，而是比以前看得更加清楚。

我称之为“伪理性主义”的是柏拉图的理智直观论。它是对一种优越的理智才能的不谦逊的信仰，它声称受到天启、确知无疑、具有权威。根据柏拉图的理论，意见——即使是“真正的意见”，如我们在《蒂迈欧篇》[①]中所读到的那样——是每个人都有的；但“理性”（或“理性直觉”），“只有上帝和极少数人”才具有。这种权威主义的唯理性论或对人具有的发明手段或正确的方法的信念，它不能区分一个人智力与他对他人在所知事情上的依赖，这种伪理性主义常被叫成“理性主义”，但它和我们所称的理性主义是完全相反的。

我对于理性主义态度的分析无疑是很不完善的，并且我愿意承认有点含混。但它足以达到我们的目的。用同样的方式，我现在要描述非理性主义，同时指出非理性主义者是何以能为之辩护的。

① 参阅柏拉图对话录《蒂迈欧篇》（另见第11章注释中的相互参照条目）。

非理性主义态度可以沿以下途径来发展。虽然非理性主义者可能会认识到理性和科学论证是我们揭示事物本质的有力工具或是达到某种非理性目的的手段，但他们坚持“人的本性”主要不是理性的。他们认为，人既优越于理性动物，又逊色于理性动物。为了看到人的逊色之处，我们只需考虑能够参与论证的人数是如何之少就可以了；按非理性主义者的观点，这就是为什么大多数人总要不得不诉诸情感或激情，而不是诉诸他们的理性。但人也比仅仅作为一个理性的动物要优越得多，因为关系到人生的事情都是超越理性的。即便是少数认真对待理性和科学的科学家，也是仅仅因为他们热爱理性而被束缚在理性主义态度之中。因此，即便是在这些少数情况中，也是人的情感构成而不是其理性决定了他的态度。而且，是他的直觉及他对事物性质的根据的直觉洞察，而不是他的推理，使得他成为一位伟大的科学家。因此，理性主义甚至不能对科学家的显而易见的理性活动提供充分的解释。但是，由于科学领域对做出理性主义解释十分有利，我们会看到：当理性主义试图涉及其他领域的人类活动时，理性主义就会遭到更加明显的失败。同时，这种情况被证明是确实的，所以非理性主义者会继续他们的论证。撇开人性较低层面，我们来关照人性最高层次的一面，也就是人的创造力这一事实。正是那些少数具有创造力的人才真正重要的，才是创造艺术作品或思想的人，才是宗教的创立者，才是伟大的政治家。这些少数优秀的个人让我们窥见了人的真正伟大之处。但虽然这些人类领袖知道如何利用理性达到自己的目的，他们决不是理性的人。他们植根于较深的层次——植根于他们的本能与冲动，植根于他们组成的社会本能与冲动。创造性完全是非理性的，是一种神秘的机能……

二

理性主义与非理性主义的话题由来已久。虽然古希腊哲学毫无疑问是作为一项理性主义事业开始的，但甚至在其开端就具有神秘主义色彩。正是对这种已失落的部落主义的统一和庇护的渴望，才在基本上从理性主义的方法[①]中表现出神秘主义的成份。理性主义和非理性主义的第一次公开冲突，爆发在中世纪，表现为经院哲学和神秘主义的抗争。（有趣的是，理性主义在原来的罗马各省兴盛，而来自于"蛮荒"之国的人们则涌现出许多杰出的神秘主义者。）在17、18和19世纪，当理性主义、唯理性主义和"唯物主义"高涨时，非理性主义者不得不对此费些心机来与之争论。一些批评家（值得注意的是伯克）通过展示其局限，揭露其伪理性主义的骄妄主张和危险（他们没有把它与我们所讲的理性主义区分开

① 参阅第1卷第10章，特别是第347页注①和349页注②及正文。

在毕达哥拉斯、赫拉克里特、巴门尼德和柏拉图的思想中，神秘主义和理性主义的因素是混杂在一起的。特别是柏拉图，虽然他一再强调理性，但他在哲学中所加入的非理性因素几乎都要骗走他从苏格拉底那里继承的理性主义。这使得新柏拉图主义者得以将其神秘主义建立在柏拉图主义基础之上；同时，大部分后来的神秘主义，均可追溯到这些源流上。

也许为偶然，但极为明显的是，在西欧和中欧有些地区，是未受奥古斯都的罗马帝国控制的地区和也未受罗马和半即罗马文明的熏陶的地区。"蛮荒"地区虽然没有发明神秘主义，但尤其容易为神秘主义所影响。像克莱尔克的神秘主义，在德国就获得了极大的成功。艾克哈特及其学派和波墨尔，后来也在德国盛极一时。

后来，斯宾诺莎企图将笛卡尔的唯理性论与神秘的倾向结合在一起。他重新发现了一种神秘的理智直观论。尽管遭到康德的强烈反对，这种反对，却导致了康德以后的唯心主义的兴起，使费希特、谢林和黑格尔脱颖而出。如在第12章所简短指出的，一切现代的非理性主义，都可回溯至黑格尔（另请参阅本章第349页注①、371页注①至372页注①，第11章第24页注②、③，互相参照上述有关神秘主义的内容）。

来),已博得了所有真正理性主义者的感恩之情。但这股潮流现已转向,"深具意义的暗示和寓言……"(如康德所言)已成为当今的时尚。神谕的非理性主义(尤其是由于柏格森和大部分法国哲学家和知识分子的努力)已经形成习惯,忽视或最多是叹惋诸如理性主义者这样的劣种的存在。对他们来说,理性主义者——或"唯物主义者",他们常这么说——特别是理性主义科学家,是精神上的贫困者,追求没有生气的、十分机械的活动[①],全然不知人类命运及其哲学中的较深层次的问题。理性主义者通常把非理性主义斥为一派胡言,以此加以回击。这种分歧在以前从未像在现在这么大。哲学家间外交关系的断绝竟导致国家外交关系的断绝,其意义由此可见一般。

这个问题上,我完全站在理性主义一边。我说的确是实话,以至于甚至在我感到理性主义有过激之处时我也对其表示赞同,认为这一方面的过失(只要我们把柏拉图的伪理性主义拒斥在外)与另一方面的过失比较起来,实际上是无害的。我个人认为,过分的理性主义可能会被证明为有害的方式是:它要破坏自己的立场,因此加剧非理性主义的反应。正是这种危险才使我更为仔细地审查过分的理性主义,宣扬一种谦逊的、自我批判的、承认某些局限的理性主义。因此,我将区分两种理性主义的立场,我称之为"批判的理性主义"和"非批判的理性主义"或"全面理性主义"必然会带来什么结果(这种区别与前面"真正"或"虚假"的理性主义的区别不同,即使我所说的真正的"理性主义"常常就是批判的理性主义)。

未加批判的或全面的理性主义,可以被描述为这样一种人所持的态度。他说:"我不准备接受任何无法通过论证或经验来支持的事物"。我们可以以如下原则的形式来对此进行表述,即任何不

① 关于"机械性的活动",参阅本章第365页注①、366页注②。

能为论证和经验支持的假设就应该被人抛弃[1]。人们很容易注意到这条未加批判的理性主义是不合逻辑的。因为它本身也不能为论证和经验支持，从而自己也应该被加以抛弃（这与说谎者的悖论[2]的理性主义因此在逻辑上站不住脚，并且由于纯粹的逻辑论

---

① 我用"抛弃"这字眼，是因为要囊括下列的观点：(1)这假设是错的；(2)虽然也许偶尔为真，但却是不科学（或不能成立）的；(3)它是"没有意义的"或"无意义的"，如果从维特根斯坦《逻辑哲学论》的观点来看；参阅第12章第69页注①、本章第351页注①和358页注①。

与"批判的理性主义"和"未加批判的理性主义"这种区分相连，值得一提的是，邓斯·斯各脱及康德的学说，可以解释为接近"批判"的理性主义（我认为他们"意志第一的理论"或可解释为非理性的决定第一）。

② 在本注解和以下注解中，将评论一下悖论，特别是说谎者悖论。在作这些评论之前，可以说是，所谓"语义的"、"逻辑的"悖论，已不再只是逻辑学家的玩物。它们不仅已被证明对数学的发展重要，而且对其他思想领域也重要。这类悖论和诸如"自由的悖论"这类问题中，有着确定性的关系。"自由的悖论"在政治哲学中具有很大的意义（参阅第17章第199页注①，第1卷第7章第232页注①和234页注①）。在本注中，将简短指出，各种统治的悖论，（参阅第7章第234页注①及正文），与说谎者悖论很相似。我在此不对那些解决这类悖论的现代方法（或许更好一点的是构建两种不同悖论的语言）作任何评论，因为那会超出本书的范围。

(1)可用许多形式来说明说谎者悖论。其中之一如下：让我们假设某人有一天说："我今天所说的话都是假的"；或更确切地说，"我今天所做的所有陈述都是假的"，同时他整天没有说其他的话。现在如果我们问自己，他所说的是否为真，这就是我们所探求到的。如果我们以假定他所说的是真开始，则必会得到结论是他的话是假，若我们假设他所说的是假，则又会得到他所说的是真的结论。

(2)悖论有时叫做'矛盾'。不过，这也许稍为有点儿误导之嫌。通常所谓的矛盾（或自相矛盾），在逻辑上必定为假，例如说'柏拉图昨天是快乐的，且柏拉图昨天是不快乐的'。我们说这个语句为假并不会有什么困难，但我们不可能毫无困难的判定一个悖论的真或假。

(3)然而有一些密切与悖论关连在一起的陈述，更严格来说，只是自相矛盾。例如："所有的陈述为假。"如果认定此语句为真，那么我们就会得出结论，这一陈述是假的。然而若设定其为假，则就没有困难了；因为这种设定仅产生一种结果，即并非所有的陈述为假，或换句话说，有某些陈述，至少有一个为真。这种结果是没有什么害处的；因为它并不意味着我们原来的陈述是两种为真的陈述，这并不意

是相似的，也就是说与断言自身为假的语句相似）。未加批判证可以显示出这一点，未加批判的理性主义因而可以被其自身选择的武器——论证击败。

这种批评可以推及其它。因为所有的论证必须从假设开始，要求所有的假设建立在论证的基础上显然是不可能的。许多哲学提出了这样的要求，即我们决不应该从假设出发，不要对任何事情做关于"充足理由"的假设。甚至一些的要求认为我们应该从一小组假设（"范畴"）出发，在这种形式上两者都是自相矛盾的。因为它们本身就依赖于一个真正大的假设：可以从没有假设开始，或仅从少数假设开始，并且仍然保留有价值的结果。（实际上，这种避免一切预先假设的原则不是如一些人想的那样是一个完美的意

味我们实际上能建构一种摆脱悖论的语言，在这种语言中可以表述"一切陈述为假"或"一切陈述为真"。

虽然事实上"一切命题为假"这一陈述，并非是真正的悖论，换言之，它是"一种类似说谎者悖论的形式"，因为它与说谎者悖论明显相似。古希腊克里特的艾比曼尼底斯说："所有克里特人永远说谎。"这一语句，就相当于"说谎者悖论之形式"，亦即为一矛盾而非一悖论（参阅本章下一注解及第385页注②和正文）。

(4)我现在简短指出说谎者悖论和各种"统治的悖论"，例如最聪明的人、最好的人或大多数人应该统治的原则之间的相似性（参阅第1卷第7章第235页注①及正文。）

G.H. 兰福特曾以不同的方式来描述解释说谎者悖论，其中之一如下：我们设想两个人A与B所说的两句话：

A说："B所说的是真的。"

B说："A所说的是假的。"

应用上面所描述的方法，我们不难相信这些语句是悖论。现在我们考虑下面的两个语句：第一语句为最聪明的人应该统治的原则：

(A)原则是：在(B)之下，最聪明的人所说的应该为一种法则。

(B)最聪明的人说：在(A)原则之下所指出的，不应该为一种法则。

见，而是说谎者悖论的一个形式[1]。）

现在，所有这一切有点儿抽象，但人们可以用一种较非正式的方式重述一下与理性主义相关的问题。理性主义的态度以其对论

---

① （1）如果依下面的描述，则容易看出避免一切预设的原则是本章第349页注②(3)意义上的"说谎者悖论之形式"，因此，也是自相矛盾的。

一位哲学家未经过论证就设定下面这个原则；从而开始了他的调查："凡是未经过论证就加以设定的原则，是不成立的。"明显的是，如果我们认定此原则为真，则依照这句话所说的，我们必然得出结论，它是不成立的。（相反的假定不会导致任何的困难。）"圆满之计划"是指对胡塞尔确立的这种原则的批评。表尔德于1936年出版的《当代哲学》第121页中，谈到这一原则"是胡塞尔哲学的主要特征。其成功相当令人怀疑，因为预设有机可乘。"我同意以上这种说法；不过我不太同意下一个评论："……避免一切预设，完全可以成为圆满的计划，在这个偶然的世界中，是不切实际的。"另参阅第25章第394页注①。

（2）我们在此考虑其他一些深层"原则"；这些原则也是本章第349页注②(3)之"说谎者悖论之形式"，因此是自相矛盾的。

(a)从社会哲学的观点来看，下面的"社会学主义原则"及与之相类似的"历史学主义原则"是相当有趣的。它们的表述如下："没有任何陈述是绝对为真的，而且所有的陈述不可避免的与它们创始者的社会环境相关。"显然，我们可以不需任何改动，第349页注②(3)就适用于此。因为如果我们假定这样一种原则为真，则结果是，它并不是真的，只不过是与社会或历史环境相关。参阅本章第385页注①及正文。

(b)在维特根斯坦的《逻辑哲学论》中，可以发现这方面的一些例子。其中之一是维特根斯坦的命题（第11章第35页注②做了全部引述："真命题的整体是……自然科学的整体。"）

因为这一命题并不属于自然科学（而是属于科学玄学——亦即评论科学理论），因此结果是断定其自己不为真因而自相矛盾。

而且，这一命题破坏了维特根斯坦自己的原则（《逻辑哲学论》第57页："没有任何命题能说及自身……"）这点是很显然的。

补注：我将上引的原则简称为"W"，即使这一原则也是说谎者悖论之形式，断定其自身为假（因此，它不能如维特根斯坦所相信的，能与"类型的整体理论"一一相等，或代替该理论，或为"类型的整体理论"之总结。）"类型的整体理论"为罗素的理论，旨在避免他所发现的种种悖论。罗素将那些看似命题的表达形式，分为三类：真命题，假命题，无意义的表达式或伪命题。因为维特根斯坦的W原则，可重述如下：

证和经验的重视为特征。但不论是逻辑论证还是经验，都不能确立理性主义态度。只有对那些愿意考虑论证和经验和已经因此

(W)任何包含涉及自身之表达式(特别是看起来像此命题之表达式)，不论是包含其自身之名称，或包含某类含有自身的、其范围是从阶级到其归属的变量，均不是一命题(而是一没有意义的假命题)。

现在让我们设定 W 为真。然后让我们来看，这 W 本身是一个表达式，而且它泛指一切的表达式，它就不能是一个预设。

因此，假定它为真是不能成立的，W 不能为真，不过它无需一定为假。因为无论是假定其为假，或假定其为无意义或没有意义的表达式，都不会使我们产生直接的困难

维特根斯坦下面的这句话可能是在说他自己也看到了这点(见其《逻辑哲学论》第 189 页，另参阅第 11 章第 44 页注①(1)，他写到："我的种种命题是这样说明的：了解我的人终会承认它们是无意义的……"总之，我们可以猜测他倾向于将 W 看成没有意义，而不将其视为假。但我认为它不是无意义，而是假的。或更精确的说，我相信在每种程式化的语言中(例如能够表达哥德尔不确定性的陈述之语言)，都包含有谈及陈述自身的方法，而且有对这些表达式的集合加以命名的名称，诸如"命题"、"非命题"。像 W 这一类对陈述的结构，断言自身的无意义，就已不再是无意义或纯粹的悖论，而是自我矛盾了，它是有意义的，因为它宣称所有某一类的陈述不是命题(不是一完全的式子)；而这样一个断定将是为真或为假，但不是没有意义的；这纯粹是因为"是"或"不是"之形式完整的命题，乃"表达式"的一种性质。例如："所有的表达式都是没有意义的"将是自相矛盾的，而不真正的悖论；同样，若我们将"表达式 x 是无意义的"中的 x 以其名代之，也是一样。将芬德洛依的观念修改一下，我们可以写成：

表达式 A 在 x 这表达式中以表达式之名来代替其中的变量，则不成为一陈述。若将表达式 A 中的变量以表达式 A 之名代替之，则所得之表达式不为一陈述。

上面所说的，又是一种自相矛盾的陈述(如果两次都用"是假的陈述"来替代"不是陈述"，我们便获得说谎者悖论；如果写成"是一无法推论得出的陈述"，则我们可得到哥德尔的陈述)。

总结说来，与我们第一印象正好相反；我们发现一个理论之认为自身没有意

而采取这种态度的人，才可能被它打上烙印。也就是说，如果任何论证或经验要想有效，首先必须采取理性主义的态度，因而它不可能以论证或经验为基础（这种考虑与那种是否存在有利于人们采取理性主义态度的有说服力的合理论证毫无关系）。

义的语句，将非是没有意义，而是假的，因为谓项"没有意义的"与"假的"是两个截然不同的实词并不会引起悖论。因此维特根斯坦的理论，并不像他所相信的，是没有意义的，而是假的（或更明确地说，是自相矛盾的）。

（3）有些逻辑实证论者认为将语言的表达式分为①真的陈述、②假的陈述、③没有意义的"表达式"（或者说不是完整形式之陈述的表达式），多多少少是"自然"的。同时，因为有了"无意义的"这一实词，则悖论和形而上学系统同时都被消除掉了。下面我们可以表明这种三分法是够的。

将军的反情报官有三个信箱，分别为（1）"将军信箱"，（2）"敌人信箱"（使敌人间谍可以出入），（3）"废纸信箱"，在十二点之前，送入的情报依下述三种分送信箱（1）真的，（2）假的，（3）没有意义的。

主管人员一时倒也没什么分送的困难（其中有关于自然数之理论的真陈述，或者为逻辑的陈述，例如以 L 表示："从一组真的陈述中，不能有效地演绎出假的陈述。"）但恰好在十二点前到达的一封情报，名为 M，却使他有点困扰，因 M 写成："从所有放进或要放进总部信箱的陈述中，不能有效演绎出'0＝1'的陈述。"首先，总部反情报官员对于是否不要将 M 放入信箱（2）中，有些犹豫。不过因为他了解，如果放进（2），M 就会提供敌人有价值的真情报；他终于决定将 M 放进第（1）号信箱中。

不过这是一个很大的错误；因为总部的符号逻辑学家，在计算和将总部信箱的内容形式化后，发现得到了一组陈述，而这组陈述包含自身一致性的肯定；而这一点根据哥德尔的确定性之第二定理，导致一种矛盾，因此，从提供部总部之假想的真情报，可以演绎出"0＝1"。

解决这种困难的办法就在于承认一种事实，那就是将陈述分作三部分的主张是没有保证的，至少对日常语言是如此；同时，我们自塔尔斯基的真理论可以看到，没有一有限的信箱数目可以满足这一点。我们又发现"不属于完全建构的式子"之"没有意义"，决不是"无谓的谈论"之"表达式"，也就是说决不是"只是一堆语词，不意谓任何事物"，虽然它们可能有时表现出有很深的意义。不过，显示形而上学具有这方面的特性，正是逻辑实证论的主要主张。

但这意味着那些采取理性主义态度的人之所以这样做，就是因为他们未经推理就已采取了某些也可以被称为非理性的建议，或决定或信仰或习惯或行为。不论它可能是什么，我们可以称之为对理性的非理性的信仰。理性主义是远非全面和独立的。这点经常为理性主义者们所忽视。因此，当非理性主义者用理性主义找麻烦时，他们常在自己的领域里受到自己最喜爱的武器的攻击。实际上，它逃脱不了一些理性主义敌人的注意。那就是，人们总是拒绝接受论证，不论是全部论证还是某种论证。这样一种态度可以因其不在逻辑上自相矛盾而得到实现。这使他们注意到，那些相信理性主义是独立的、可以通过论证建立的非批判的理性主义者必然是错误的。非理性主义在逻辑上优于未加批判的理性主义。

那么，为什么不采取非理性主义呢？许多人开始是理性主义者，但因发现过于全面的理性主义不攻自破时，便醒悟过来。他们实际上已真正地向非理性主义投降了（如果我所言还有几分正确的话，怀特海[1]就是这种情形）。但这样一种令人莫名其妙的行为，是多此一举。虽然未加批判的及全面的理性主义在逻辑上是站不住脚的、虽然全面的非理性主义在逻辑上是站得住脚的，这决不是我们应该采取后者的原因。因为还有其他站得住脚的态度，尤其是批判理性主义的态度。它承认这样一个事实，即：基本的理性主义态度建立在非理性的决定或对理性的信仰之上。因此，我们的选择是开放的。我们可以自由地选择某种非理性主义形式，甚至是一些激进的或全面的形式。但我们也可以自由地选择批判的理性主义形式，即一种坦率地承认其局限性及其以非理性决定为基础的形式（这样，就是先于非理性主义的一种选择）。

① 似乎正是这种所谓与"归纳问题"有关的困难，使得怀特海忽略其在《过程与实在》一书中的论证，参阅本章第372页注②至374页注③。

三

我们面临的选择并不只是一种有关理智的事情或一种感受问题。它是一种道德上的抉择[1]（在第5章讲的意义上）。我们是否采取某些多少有点儿激进色彩的非理性主义形式，或我们是否选择对我称之为"批判理性主义"的非理性主义做出最小程度的让步，这个问题将深深影响我们对于其他人和对于社会生活问题的整个态度。我们已经说过，理性主义与对人类统一的信仰密切相关，非理性主义未被任何一致性规则所束缚。它可以和任何信仰包括天下一家的信仰结合在一起。不过，它可以很容易地与一种迥然不同的信仰结合在一起，尤其是支持人们相信上帝选民的存在，支持把人分为领导者和被领导者，分为天然的主人和天然的奴隶。这一事实清楚地表明了在非理性主义与批判理性主义之间的选择，是包含有道德抉择在内的。

如我们在第5章看到的，现在又可以在我们对未加批判的理性主义的分析上看到，论证并不能决定这样一种基本上的道路抉择。不过，这并不意味着我们的选择不能为任何一种论证所帮助，相反，当我们面对一种更加抽象的道德选择时，它对于我们仔细分析我们不得不做出的选择所可能带来的结果有很大的帮助。因为只有能以一种具体和实际的方式洞察到那些结果，我们才能够真正了解到我们做出的抉择的实质。否则，我们的抉择是盲目的。为了说明这点，我引用萧伯纳《圣女贞德》中的一段话。说这番话

① 这是道德的抉择而非"个人兴趣"的问题，因为它会影响到他人及其生活，不是一种私人的事务（关于美的欣赏和道德问题之间的对立，参阅第1卷第5章第131页注①正文及第9章第310页注①、②）。从"博学者"的观点来看，我们所面对的这一抉择是非常重要的。那些博学者面对着这个抉择，并充当没有面对它的那些人在理智上的评议员。

的人是监狱的神职人员。他坚决要求处死贞德。但当他看到她在火刑柱上时，他情不自禁地痛哭起来："我无意要伤害她。我不知道结果是什么样子……我不知道我在做什么……如果知道，我就会把她从他们手中抢过来。你不知道，你没有明白：当你不知道时，光说是多么容易。你会因这些话而发疯……但当你看到你做的事时，当你被它蒙蔽了你的眼睛、塞住了你的鼻孔、撕拆着你的心的时候，那时……那时……啊，上帝，快把这幅景像从我面前抹去。"当然，在萧伯纳的剧中，还有其他人物很清楚他们在做什么，然而却决定去做。还有一些人，他们做了过后也不会后悔。有些人不愿意看到他们的同类在火刑柱上被烧死，其他人却不这样。这一点（它为许多维多利亚时代的乐观主义者忽略）是重要的，因为它表明：对一种抉择结果的理性分析并不能使我们的抉择理性化，结果不能决定我们的选择；作出抉择的只能永远是我们。不过，对具体结果的分析及其从我们所谓的想象中获取的知识，使盲目的选择和睁着眼睛作出的决定有所不同。因为我们很少利用自己的想象，[1] 我们经常作出盲目的选择。我们为神谕哲学这种用萧伯纳的话来说即用言语使我们发疯的强有力的形式所痴迷，就尤为如此。

对一种道德理论的结果作理性的和想象的分析，这与科学方法有某种相似性。因为在科学中，我们不会因为一种抽象理论不验自明而去接受它。我们而是要在检验了那些可以因实验更直接地证明的具体实际的结果之后，才决定去接受或拒绝接受它。但其中有一个基本区别。就科学理论而言，我们的决定依赖于实验的结果。如果这些结果证实了某种理论，我们可以在找到一种更加完善的理论之前接受它。如果它们与该理论相抵触，我们就拒

① 我相信它或许是基督教最大的力量，亦即基督教不诉诸抽象的冥想，而是通过以具体的方式描述人的苦难，来诉诸想象。

绝接受它。但就这一种道德理论来说，我们只能把它的结果与我们的良心对立起来。我们良心的裁决依赖于我们自己，而实验的结果却不这样。

对于结果的分析可以影响我们的抉择而非决定我们的抉择，这点我希望已表述清楚了。在描述理性主义和非理性主义这两种我们必须作出抉择的结果时，我要提醒读者我是有一些偏袒的。就呈现在我们面前的两种关于道德决定的选择来说——在许多意义上，这是伦理学领域最基本的决定，我尽量做到公允，虽然我没有隐瞒我的倾向。然而我将对把两种选择的考虑陈述出来。这些选择结果对我来说清清楚楚，并且我本人因此而受到了影响，拒绝接受非理性主义而接受了对理性的信仰。

首先，让我们考察非理性主义的结果。非理性主义者坚持情感和激情而非理性是人类行为的主要动力。虽然非理性主义者的观点可能会是正确的，但我们应尽自己的所能去修补它，尽力使理性发挥最大的作用。非理性主义者又可能会说这种态度是毫无希望的、不切实际的（如果他愿意屈尊讨论的话）。因为这种态度未考虑到"人性"的弱点，未考虑到大多数人的微弱的理性能力以及他们对情感和激情的明显依赖。我坚信，这种对情感和激情的非理性化的强调，最终会导致的结果，我只称之为犯罪。原因之一是这种态度最好也只是对人的非理性的一种屈从，最坏则是对人类理性的一种藐视。它必然会导致把暴力和武力作为任何争端的最后裁决者。因为如果争端一起，那么这就意味着那些在原则上有助于解决争端的、建设性情感的激情，如尊敬、热爱，如为共同事业献身等，就显得无能为力了。但如果真是那样的话，除了诉诸暴力，非理性主义者还有什么可以选择的呢？这种倾向被另外一种可能是更加重要的态度所加强。这种态度我认为也植根于非理性主义中。它就是对人与人不平等性的强调。

当然，不可否认，个体的人如同世上其他事物一样，在许多方

而很不平等。毋庸置疑，这种不平等性很重要，许多方面也是可取的。[1]（恐惧大生产和集体化的发展，可能会对人类产生影响，破坏人的不平等性或个体性，这是我们时代的梦魇[2]之一。）但所有这一切没有对这个问题产生影响，即我们是否应该决定尤其是在政治问题上平等对人，或尽量平等待人——也就是说，如同对待平等权利及平等待遇的平等要求一样地平等待人。而且，它对于我们是否应该建立政治制度也没影响。"法律面前的平等"不是一个现实，而是一种建立在道德决定基础上的政治要求，[3]它与"人生而平等"的理论毫不相干。这个理论可能是错误的。我不是想说采取这种不偏不倚的人道主义态度是选择理性主义的决定的直接结果，但是，不偏不倚的倾向与理性主义密切相关，很难能被排斥在理性主义信仰之外。另一方面，我也不是想说非理性主义者不能始终如一地采取一种平等的或公平的态度。即使他这么做到如此一致，他也不是非得一致不可。但我想强调这样一个事实：非理性主义者的态度几乎不可避免地要和反对平等主义的态度纠缠在一起——这与它强调情感或激情是分不开的。因为我们不能对每个人都抱同样的感情。在感情上，我们把人分成亲疏远近。这种把人分为敌友的形式是人类一项非常明显的感情区分。这种区分甚至在基督教戒律中得到了认可，"爱你的敌人"，甚而至于恪守这一戒律的最优秀的基督徒（这样的基督徒不多，这可以从比较出色的基

① 在道德抉择上，康德是伟大的平等主义者；但他也强调人类不平等这事实的好处。他在人类性格和意见的差异性和个别性中看到道德和物质进步的主要条件之一。

② 这里提及的是赫胥黎的《美丽新世界》。

③ 关于事实与决定和要求之间的区别，参阅第1卷第4章第79页注②正文——至于"政治要求的语言"或罗素所指的"建议"之问题，参阅第6章第210页注①至214页注①的正文及第5章第129页注①(3)。

我想说所有人天生在理智上是平等的这理论是假的；不过，因为诸如波尔这些人认为个人之间的差异，完全是环境影响所致；因为没有足够的实验资料来判定这一问题，所以我们真正能说的大概只是"可能假"。

督徒对“唯物主义”和“无神论”的态度中可以看得出来），也不能对所有的人施与平等的爱。我们不能“抽象地”去爱，我们只能爱那些我们认识的人。因此，即使是诉诸我们最美好的情感爱与同情，我们也只能把人类分成不同等级。如果诉诸次要的情感和激情，情况更是如此。把人类分成敌人和朋友，分成属于我们部落的，属于和我们一致的及和我们格格不入的，分成信仰者和不信者，分为同者与外国人，分成阶级同志与阶级敌人，分成领导者和被领导者，这些都是我们的“自然”反应。

我在前面已经提到过，那种认为我们的思想和观点取决于我们的阶级境遇和国家利益的理论，必然会导致非理性主义。我现在要强调与之相反的事实也是正确的。放弃对理性主义态度，放弃对理性论证及其他人观点的尊重，强调人性较“深”层次，所有这些必然会导致这样一种观点，即思想仅仅是那些非理性的深层次东西的表面化现象。我相信，这种观点几乎总是产生一种态度，即重视思想家个人，而不是他的思想。它必然会导致这样一种信念，我们用血缘关系，从民族遗产，从阶级的角度来思维。这种观点可能会以一种唯物主义形式或一种高级的精神形式表现出来。“我们从种族角度来思维”可能会被上帝的选民的思想所代替，或被那些从“受神的恩惠角度来思维”的受到鼓舞的灵魂的思想所代替。由于道德上的原因，我拒绝受这些差异的影响；因为所有这些理智上骄妄的观点的根本性的共同点，是他们不根据思想本身的是非曲直作出评价。他们这样通过放弃理性把人类分成朋友和敌人，分成与神共同占有理性的少数人和不分享神的理性的多数人（如柏拉图所言），分成少数与自己亲近的人和多数与自己疏远的人，分成会说表达人类的情感和激情的无法转译的语言的人和不会说这种语言的人。一旦我们作了这样的区分，政治上的平等主义实际上就成为不可能的事情了。

现在，在政治生活中，即涉及人统治人的问题领域里，采取反

平等主义的态度就是我所说的犯罪。因为它为这样一种态度提供了辩护，即不同类别的人有不同的权利：主人有权利去奴役奴隶，一些人有权利去把另外一些人当作工具使用。最终，它必会像在柏拉图哲学[1]中一样，被用来说明谋杀也是正当的。

有些非理性主义者热爱人类，并且并非所有形式的非理性主义都导致犯罪的产生。我并没有忽视这一事实。但我认为，那种宣扬不是理性而是爱应该支配一切的人，为那些以仇恨支配一切的人开辟了道路。（我相信，当苏格拉底提出，对论证的猜疑或仇恨与对人的猜疑或仇恨相关时，他看到了这个问题的某些方面[2]。）那些不能同时看到这种联系的人，相信情感上的爱直接支配一切，就会认为爱本身当然不会增加公正性的。它也不能消弭冲突。爱本身可能不会解决冲突，这点可以通过一个无害试验得到说明。这个试验可以作为更多严肃试验的代表而获得通过。汤姆喜欢看戏，而迪克喜欢跳舞。汤姆恳切地要求去跳舞，而迪克为了汤姆的缘故要去看戏。这种冲突不可以用爱来解决。相反，爱越强烈，冲突就越剧烈。只有两种解决方式：一种是调动情感并最终使用暴力，另一种是调动理性、公正及合乎情理的妥协。所有这些都不是想说我不喜欢爱与恨的差异，不是想说人生中没有爱也值得生活（我很愿意承认基督教关于爱的思想并不意味着它是一种纯情感形式）。但我坚持，情感甚至爱都不可以代替由理性所控制的制度的支配作用。

① 参阅柏拉图《政治家篇》中的一段，摘引在第9章注正文中，另一个这方面的内容是在《理想国》409e到410a中。柏拉图在409b/c谈到"好的法官……这所以为善，是因为他的灵魂是善的"，他在409e以下继续说："你难道不打算设立来照顾那些身心健康的人吗？身体不好的人，他们会死去。那些本性堕落和灵魂不可救药的人，他们会将去杀戮。"——"是的，你已证明这样做对国家和当事人都是最好的事情。"

② 参阅第1卷第8章第287页注①及第10章第343页注①。

当然，这不是反对爱的支配的作用的惟一论证。爱一个人意味着想使他快乐（顺便说一下，这是托马斯·阿奎那关于爱的定义）。在所有的政治理想中，让人们快乐可能是最危险的一种。为了使人们了解我们对其幸福极为重要、为了如以往那样去拯救他们的灵魂，它千篇一律地导致人们企图把自己的"较高"价值尺度强加给他人。它还产生了乌托邦主义和浪漫主义。我们都确信，每个人在我们的美丽、完美的梦想世界中都是快乐的。毫无疑问，如果我们彼此相爱，那将是人间天堂。但如我在以前（第9章里）说过，企图缔造人间天堂的结果无一例外地构造了地狱，它导致了不宽容。它导致了宗教战争，以及用宗教法庭来拯救灵魂。我相信，这是建立在对于我们的道德责任完全误解的基础之上。帮助需要我们帮助的人是我们的责任。可使别人快乐不可能是我们的责任，因为这不决定于我们，因为这常常意味着侵犯那些我们对之示以善意的人的隐私权。采用渐进的方法来解决政治问题（这与乌托邦主义者相反）与这样一种决议相一致，即向苦难开战必须被认为是一种责任，而关心他人幸福的权利必须被认为是局限在朋友圈子里的一种特权。就其而言，我们可能会有某种权利想要把我们的价值尺度强加给别人——比如我们喜欢音乐（我们甚至可以感觉到有责任为他们打开一个新的价值世界。我们相信这会令他们感到幸福）。这种权力是存在的，因为他们可以不接受，因为友谊是可以终止的。但使用政治手段把我们的价值尺度强加给他人是另外一回事。痛苦、灾难、不义及其防范，这些都是公共道德中永远存在的问题，都是大众政策的"议程"（边沁会这么说）。这种"较高"的价值应该主要被视为"非议程"，而该被留在自由发展的范围之内。因此，我们可能会说：帮助你的敌人；帮助那些困苦中的人，即使他们恨你；但仅仅去爱你的朋友。

这只是反对非理性主义的事实的一部分，也只是诱使我所采取的相反态度，也即批判理性主义的结果的一部分，后者那种强调

论证和实验的态度，连同其“我可能错而你可能对，通过努力我们会更接近真理”这一主张，更近乎于科学态度。这点在前面已经讲过。它还附带有这么一种思想，每个人都容易犯错误；这些错误可能会被自己或他人发现，或在别人的帮助下由自己发现，因此，它意味着每个人都不该成为自己的裁判。它提出了公正的思想（这与前一章分析的“科学的客观性”思想有关）。它对于理性的信仰不仅仅是对我们自身理性的信仰，而且甚至更是对他人理性的相信。因而，一个理性主义者即使他们相信自己在理智上优越于他人，他也会拒绝号称权威。[①] 因为他知道如果他的智识优越于他人（这点对他而言很难判断），也只是在他从别人的批评中，从对自己及他人错误所作的认识的范围内，情况如此。并且他知道，只要一个人认真对待他人及其论证，他就可以从中学到东西。这样，理性主义就和下列思想连在一起：别人也有权利被人倾听，有权利为自己的论点辩护。这就意味着认可人们对容忍的要求，至少是认可那些本身并不是不宽容的人要求容忍[②] 的权利。一个人如果采取先听另外一个人的论证的态度，他就不会去杀人。（康德把“金科玉律”建立在理性思想之上时，是正确的。确实，人们不可能证明任何伦理原则的正确性，或以我们为科学陈述辩护的方式为它辩护。伦理学不是科学。虽然不存在伦理学理性化的科学基础，但存在着科学的伦理基础和理性主义的伦理基础。）同时公平的思想产生了责任的思想。我们不仅必须倾听论证，我们还有责任就我们的行为影响了他人的部分进行回应、回答。通过这种方式理性主义最终承认，有必要建立社会制度来保护批评的自由、思想的自由、人的自由这个思想联系起来了。它树立起类似于道德

① 威尔斯就是一个例子，他给其著作《战争与和平常识》第2章拟了一个精彩的标题《成年人不需要领袖》，参阅第22章第312页注①。

② 关于这方面问题以及容忍的悖论，参阅第1卷第7章第232页注①。

义务的东西，以维护这些社会制度。这就解释了为什么理性主义与人道主义意义上的下列要求联系在一起：实际的社会工程——当然是渐进工程、社会的理性化[①] 要为自由规划、理性所控制。这种联系靠的不是“科学”、不是“柏拉图”式的伪理性权威，而是了解自身局限、从而尊重他人、不强迫别人（甚至为他人幸福也是如此）的苏格拉底式的理性。而且，采用理性主义意味着一种共同的交流媒介，一种理性的共同语言。它建立了某种类似于道德义务的东西来使用这种语言，建立了保持其清晰[②] 标准的义务并保留它作为论证的工具。也就是说，清清楚楚地使用它、把它作为理性交流的工具、当作重要信息的工具，而不是“自我表达”的方式。这是我们大多数教育家使用的错误浪漫主义的术语（这是现代浪漫主义歇斯底里的特征。这种歇斯底里把黑格尔关于“理性”的集体主义与关于“情感”的极端个人主义结合在一起。因此，强调语言作为一种自我表达的方式，而不是交流的方式。当然，两种态度都是反理性的）。它又意味着承认人类是由一种事实来统一的，那就是虽然我们的母语不同，但就其是理性的这一点而言，它们是可以互译的。它承认了人类理性的统一。关于理性主义的态度与愿意

① “世界”是非理性的，但科学的任务是使其理性化。社会是非理性的，但社会工程师的任务就在于使其理性化（这当然不是说他应该“指导”社会和世界，也不是说集中或集体“计划”是可取的）。日常的语言不是非理性的，但使其理性化是我们的任务，至少要使其保持清晰的标准。我们可将此态度的特征描述为“实用的理性主义”，这种实用的理性主义与未加批判的理性主义及非理性主义之间的关系，正犹如批判的理性主义与后二者的关系一样。因为未加批判的理性主义可能认为世界是理性化的，而认为科学的任务在发现这种合理性，而“非理性主义”者可能坚持这个世界根本就是非理性的，应完全由我们的情感、情绪或理性直觉而非由科学的方法来体验和尝试。与此相反，实用的理性主义可能承认世界是非理性的，但是我们应尽可能使世界臣属于或服从理性。用卡尔纳普的话说，我们可以将我所谓“实用”的理性主义“描述”为“渴望”将把一切都弄清楚，但又承认人生有许多事情永远无法完全地理解”或完全与理性无缘的一种态度。

② 关于我们的语言的清晰性之标准问题，参阅上一注解及第 12 章第 78 页注 3)。

使用通常所说的"想象"的态度之间的关系，还应该再说几句。人们常认为想象与情感、从而与非理性主义有密切关系，认为理性主义则倾向于没有想象的枯燥的经院哲学。我不知道是否这样一种观点有某些心理基础。我宁愿去怀疑它。不过，我的兴趣是在制度上的，而非心理学上的。从制度的观点来看（及从方法上的观点来看），似乎理性主义必须鼓励使用想象，因为它需要想象，而非理性主义则与此相反。实际上，理性主义是批判性的，而非理性主义必须倾向于独断主义（只要没有认证，除了全部接受或全面否定，别无选择）。这对于上述倾向起了导向作用。批判主义总是要求一定程度的想象，而独断主义却压抑它。同样，科学研究与技术发明和创新不使用想象是不可理喻的。人必须在这些领域中提供新东西（相反，在神谕哲学理论领域里，没完没了地重复那些给人留下深刻印象的语言，这似乎就达到了目的。）至少想象在平等主义和公平的实际应用中发挥着同样重要的作用。当实际应用时，尤其是当涉及人类冲突时，理性主义那种"我可能错而你可能对"的基本态度要求想象真正地起作用。我承认，爱与同情有时可以导致同样的努力。不过，我认为人的本性使我们不可能去爱许多人，不可能与之同甘共苦。在我看来，那也不是我们所希望的，因为那样即会有损我们帮助别人的能力或会降低这些感情的强度。但想象所支持的理性可以使我们明白，那些远在天边的人、那些我们没有见过的人和我们一样，明白他们之间的彼此关系就如我们和我们所爱的人之间的关系。对于抽象的人类整体的直接情感态度，对我来说，几乎是不可能的。我们只是在爱某些具体的个人中，才能体现出爱人类。但通过运用思想和想象，我们可能会乐于帮助需要我们帮助的人。

我相信，所有这些思考表明，理性主义和人道主义的联系是密切的，当然比相应的非理性主义与反平等、反人性的态度的纠缠更接近。我相信，这个结果可以由实验证实，一个理性主义者的态度似乎经常与基本的平等主义、人道主义的观点结合在一起。另一

方面，非理性主义体现在大多数至少有所谓的反平等主义倾向的情况中，即使它也与人道主义有一定的联系。我的观点是：非理性主义与人道主义联系的基础根本不是稳固的。

四

我已经试着分析了理性主义和非理性主义的那些结果。它们促使我作出自己的决定，我想重申，这种决定主要是一种道德上的决定。这是一种与理性密不可分的决定。非理性主义也运用理性，但它却无任何责任感。它随心所欲地运用或舍弃理性。这就是理性主义与非理性主义两种观点的差异所在。但我相信，我可以视为道德上惟一正确的态度是承认我们所以能理性地对待别人和我们自己，是因为我们得益于与他人的沟通。

从这种方式来考虑，我对非理性主义的反击就是一种道德上的攻击了，一些唯理性主义者认为我们的理性主义相对于他们的趣味而言是陈腔滥调，并在倾心于新近流行的一种神秘的理智时尚。这种时尚是他们在对中世纪神秘主义赞美中发现的。这些唯理性主义者恐怕没有尽到对其同道的责任。他可能想到自己及其优越于我们所处的“科学时代”和“工业化时代”（它把没有人脑介入的劳动分工及其“机械化”、“物质化”带入人类思维领域[①]）的难

① 例如汤因比在其《历史研究》第1卷第2页以下就曾攻击劳动分工与工业化；他在该书第4页中抱怨“工业体系将其威信压在西方‘智性劳动者’身上……当他们企图将各类物质制作成‘成品’或‘半成品’时，又得求于分工……”他在第2页中说到物理科学的期刊时说：“那些期刊是工业体系依劳动分工所产生的一些‘书的形式’，是工厂从各种原料大量‘机械’生产的结果。”汤因比在第3页注中强调黑格尔学派狄尔泰所说的话，认为精神科学至少要脱离这些方法（汤因比引用狄尔泰的话；狄尔泰说：“在精神科学中的真正范畴……与自然科学中的范畴无一处是相同的”）。

以揣摸的趣味。不过，这类人员暴露了自己不懂得近代科学中蕴藏的道德力量。下面我引用的 A. 凯勒尔[1]的一段话说明了我所攻击的那种态度。我认为，那段话是对科学的浪漫离奇的敌视之典型表述："我们似乎进入了一个新时代。人的灵魂重新获得了神秘主义和宗教方面的能力，并且通过发明新的神话来抗议生活的物质化和机械化。当人的心灵必须适应人作为技术人员和司机的要求时，它就受到了伤害；当它为诗人和预言家所支配时，心灵就会得到复苏，遵从于许多梦想的引导。这些梦想看起来与理性智慧和科学计划同样富于睿智和可信性，但却比它们更令人鼓舞和刺激。革命的神话是对资产阶级社会中的缺乏想象的陈词滥调和骄矜自足以及古老衰败文化的一种反叛。这是已失去一切安全和正在着手于梦想而非具体事实的人所做出的冒险之举。"在分析这段话时，我首先要顺便提到典型的历史主义的特征及其道德未来主义[2]("进入新时代"、"古老衰败的文化")。但比了解这段文字魔术的技巧更为重要的是，问一问它所说的内容是否真实。我们的灵魂是否反对生活的物质化和机械化？是否反对我们战胜中世纪饥饿、瘟疫的痛苦而取得的进步？人的心灵在为技术人员支配时就痛苦，而在被奴隶或农奴驱使时就要快活些，这是不是事

我认为汤因比对科学领域中是同样错误的劳动分工的解释，与狄尔泰企图在自然科学的方法和社会科学的方法之间划出一道鸿沟。汤因比所称的劳动分工最好被说成合作与相互批判。参阅第 23 章第 334 页注①；本章第 369 页注①正文摘引了麦克墨雷对科学合作的批评(关于汤恩比的反理性主义，参阅第 11 章第 56 页注①)。

① 参阅凯勒尔著的《欧洲大陆的教会与国家》；我之注意这方面的内容要感谢韦伯先生。

② 关于作为道德实证主义之一的道德未来主义问题，参阅第 22 章，特别是第 316 页注①正文。

我希望读者注意一事，那就是与当前的时尚相反(参阅第 11 章第 44 页注①)，我试图严肃对待凯勒尔的评论，对其真实性提出质疑，而不像实证论者要求的那样，视其为无意义而弃之不顾。

实？我不想贬低纯粹机械性工作、以及令人感到没有意义及摧残人创造力的苦役所造成的问题的严重性。但惟一切实可行的希望不在于回到奴隶制和农奴制下，而在于努力使机器取代机械性的苦役。马克思坚持提高生产率是使劳动人性化和进一步缩短劳动日的惟一合理的希望。这是正确的。（而且，我并不认为，作为一名技术人员，他的心灵就会痛苦。我怀疑，“技术人员”、包括伟大的发明家、科学家的心灵经常是快乐的，并且他们与神秘主义者一样具有冒险精神。）对于与我们同时代的预言家、梦想家、领袖们所声称的梦想的引导，谁能相信它能“与理性的智慧和科学计划同样富于睿智和可靠性”呢？为了更明白我们这里面对的是什么，只需看一看“革命的神话”就可以了。这是一种荒谬离奇的歇斯底里和由部落解体及文明压力所产生的激进主义的典型表达方式（正如我在第10章描述的那样）。这种提议创立神话以取代基督徒责任的“基督教”是一种部落基督教。它是拒绝背负人类十字架的基督教。要提防这些假先知！他们在不知不觉中追求的是部落主义失去的统一。回到他们所宣扬的封闭社会就是回到牢笼和野兽[①]中去。

考虑一下这种浪漫主义的信徒可能会对这种批评做如何的反应，这可能是有益处的。人们很难提出论证，因为他们不可能与理性主义者讨论如此深刻的问题。因此，最为可能的反应就是其专横的退缩，并声称那些灵魂没有重获神秘能力的人与灵魂具有这种能力的人之间无共同语言。这种反应与心理分析学家的反应（在上一章中提到）相似。那些心理分析学家击败对手，不是通过应对论证，而是通过指出对手的压抑阻碍了自身接受心理分析。这种反应也与社会分析学家的反应相似。那些社会分析学家指责对手的整个意识形态阻碍了自身接受知识社会学。如我在前

① 参阅第1卷第10章第326页注①及正文、第11章第57页注①。

而认为的那样，这种方法对使用的人而言是件有趣的事。但这里我们可以更清楚地看到，它势必会导致把人不合理地分为远近亲疏。每种宗教里都有这种区分。在伊斯兰教、基督教或对理性主义的信仰中，这种区分的危害相对较小，因为它们把每个人都看成是潜在的皈依者。心理分析学的情形也可以说成是如此，它把每个人都视为潜在的治疗对象（只是就心理分析而言，其治疗费用构成了一个严重的障碍）。但当我们涉及知识社会学时，这种区分的危害性就会变得不那么小了。社会分析学家声言，只有某些知识分析可以去除其整体的意识形态，可以摆脱“用阶级的眼光去思考”的束缚，他因而就放弃了人的理性的潜在统一思想，并把自己的身心交给了非理性主义。当我们涉及这种理论的生物学或自然主义的翻版时，涉及从我们“从血统的角度思维”或“从种族的角度思想”这个信条出发时，情形就更为糟糕。当同一种思想披着宗教神秘主义的外衣，因其更加扑朔迷离而至少同样具有危害性。同理，这种思想不以诗人或音乐家的神秘主义形式出现、而以黑格尔式的神秘理智主义形式出现时，情况也是如此。那些信奉黑格尔式的神秘理智主义的人使自己及追随者们相信，由于受到特殊的恩宠，他们的思想被赋予了“神秘主义及宗教方面的能力”。这些能力不为其他人拥有，因而他们自称“从神的恩宠的角度去思考”。这种以温和的方式提及没有得到上帝恩宠之人的断言、这种对人类潜在的精神统一的攻击，在我看来与它相信自己是谦逊、虔诚及信奉基督教的一样，是自负的、渎神的及反基督教的。

与逃遁到梦想中的神秘主义及逃遁到冗词中的神谕哲学的不负责任相反，现代科学强化了对我们理智的实验训练。科学理论可以被其实际结果检验。科学家在自己的领域里对其所说的一切

负责。你可以通过他的成果了解他，从而把他与假先知[1]区别开来。认识科学这个层面的为数不多的人中有一个叫J. 麦克墨雷的基督教哲学家（我完全不同意他对历史预言的观点，这点可在下一章中见到）。他说："科学本身在自己的研究领域恢复了理论与实际之间断裂的统一性[2]"我相信，这就是为什么神秘主义把科学视为冒犯的原因，而神秘主义却要以创立神话的办法来逃避现实。麦克墨雷在另一个地方说："科学在其自己的领域中是基督教的产物及其到目前为止最充分的表现……它不分民族、民族或性别的共同发展的能力。它预测和控制的能力在欧洲都是已经为人所见的基督教的表现形式。"对此论述，我完全赞成。因为我也相信：我们西方文明及其理性主义、对人的理性统一及开放社会的信仰、特别是它的科学观，都得助于苏格拉底和基督教对人人皆兄弟的信仰、对理智的诚实及责任的信仰（一种常常用来反对科学的道德的论证是许多科学成果已被应用于为非作歹，比如应用于战争。但这种论点几乎不值得认真考虑。天底下没有什么不被误用，不能被误用的。另一方面，很明显是非理性主义而不是理性主义应对全部的敌对及侵略负有责任；在十字军东征之前及其后，世上曾有许多侵略性的宗教战争。但我不知道有为"科学"目的和由科学家煽动的战争）。

在所引用的麦克墨雷的那一段话中，我们可以发现他所强调的是：他能认识到的是在其自己独特研究领域中的科学。我认为，这种强调特别具有价值。因为现在人们常听到一种论调。它通常与艾丁顿和金斯的神秘主义有关，认为现代科学与19世纪科学相

① 参阅《马太福音》第7章15节："你们要防备假先知；他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是贪婪的狼。凭着他们的果子，就可以认出他们来。"

② 此两节引自麦克墨雷于1938年著的《历史的线索》，第86及192页。至于我不同意麦克墨雷的部分，参阅第25章第411页注①正文。

反，已变得更谦逊了，因为它认识到了世界的秘密。不过，我认为这个观点完全不对头。比如，达尔文和法拉第像任何人一样谦逊地寻求真理，并且我不怀疑他们比上面提到的两位当代伟大的天文学家谦逊得多。虽然这些人在自己特定研究领域中很伟大，但我认为他们没有通过把他们的行动延伸到哲学神秘主义[1]领域而证明他们的谦逊性。然而，更为一般地讲，科学家正变得越发谦逊，这倒是事实。因为科学是通过发现错误而发展的，而且因为一般来说我们知道得越多，我们就更清楚地了解到我们所不知的范围。（科学的精神就是苏格拉底的精神。[2]）

虽然我主要关心理性主义与非理性主义之间冲突的道德方面，但我感到应该简要地涉及该问题较具有"哲学性的"方面。不过，我想清楚地指出：我这里认为这个方面不重要。我想到了这么一个事实，即批判现实主义者能够以另外一种方式扭转对非理性主义的局势。他可能会争辩说，以尊重更为深奥的世界秘密及其对这些秘密的洞察而自矜的非理性主义者（这与只揭示世界表层问题的科学家相反）实际上既不尊重、又不了解其奥秘，而只是以廉价的合理化来满足自己。因为如果不企图把不合理的事物合理化，那什么是神话呢？谁更尊重神秘呢？是那些为逐步发现奥秘真谛、总愿意服从现实并一向知道他最显著的成就不过是后人的基石的科学家，还是那些因为不害怕任何试验而自由地维护任何事物现状的神秘主义者？虽然具有这种令人疑惑的自由，但神秘主义者永远无休止地重复同一件事情。（它总是失去的部落天堂

① 参阅史德宾著的《哲学与物理学家》及我在《何谓辩证法》一文中简短评论金斯的黑格尔主义，参阅《推测与推翻》第330页。

② 比如，参阅第1卷第7章第239页注①至242页注①及正文。

的神话，是对背负人类文明十字架[1]的歇斯底里似的拒绝。）所有的神秘主义者如F. 卡夫卡这个神秘主义诗人绝望地写到："请说出……不可理喻的事情是不可理喻的及我们以前知道的东西。[2]"非理性主义者仅试图把不能被合理化的东西加以合理化，而且头脑中汇集了所有的错误认识。正是因为它是特殊的、惟一的及具体的个体，所以理性的方法，而不是抽象的一般不能处理完。科学可以描述景物的一般类型，如人的类型，但它不能穷尽每一个单个的景物或单个的个人。一般、典型不仅仅是理性的范围，而且它也主要是理性的产物。这是就其是科学抽象的产物而言。但独特的个体及其独特的行为、经验和他与其他个体的关系不能完全被合理化。[3] 看起来似乎正是这种独特的个体性的非理性王国使人际关系变得重要。大多数人感到：如果他们本身及其生活丝毫无独特性而只是一个阶级的人们在各个方面的典型化、以至于他们只是重复同属这个阶级的其他人的行为和经历，那么，使他们生活具有价值的东西就被毁坏了。正是我们经历的独特性在这意义上讲

① 参阅第1卷第10章，特别是该章末尾部分，亦即第372页注②至381页注①及正文（另特别参阅在第372页注②中提及麦克塔加特部分；参阅绪论的注解；第11章第24页注③及第12章第83页注①；本章第347页注①、349页注①及387页注②。另见维特根斯坦坚持认为将世界冥想或感受成一有限的整体，乃一神秘的感受（摘引在本章第372页注①中）。

赫胥黎《灰色的尊贵》是人们议论颇多的的一部时作。它涉及关于神秘主义及其在政治中起到的真正作用。其所以令人感到兴趣，主要是因为作者似乎不了解他自己那神秘主义者及政客的约瑟夫神父的故事就已明白驳斥了此书的主要论点。而其论点是这样的：按神秘主义要求去培养是使人获得绝对坚定的道德与宗教基础惟一的教育纪律，而这是影响大众政策的人所必需的。不过他自己的故事指出，约瑟夫神父虽然具有这种训练，然而却未能克服诱惑，克服那些有权者通常面对的诱惑；他无法抵抗绝对的权力使他绝对的腐化。这也就是说，作者从冗长讨论的惟一历史证据，否定了他的论旨，然而此事似乎并不令他烦心。

② 参阅卡夫卡著的《中国万里长城》第236页，莫尔于1933年译成英文。

③ 参阅本章第363页注①。

构成了我们生活的价值，如独特的风物、日落、面部表情。但自从柏拉图时代起，神秘主义把这种关于独特的个体及我们与个体独特的关系方面的非理性情感，传递给不同的领域，即抽象的一般的领域，这恰好是属于科学范畴的领域。这是所有神秘主义的一个共同特征。毫无疑问，神秘主义要传递的正是这种情感。众所周知，神秘主义这个术语、神秘主义统一、美的神秘直觉、神秘主义的爱，在不同时代都是从个人间关系范畴间、特别是从性爱经验中借用过来的。这种情感被神秘主义传递给抽象的一般、本质、理念与形式。在这种神秘主义态度的后面，也有部落失去的统一、回归族长式家庭的保护之下的愿望及将神秘主义的种种限制变成我们这个世界的限制这个愿望。维特根斯坦说："把世界作为一个有限制的整体的情感是神秘主义的情感。[①]"但这种本体论及抽象的非理性主义是误置的。"世界"及"整体"和"性质"，所有这些都是我们理性的产物和抽象（这使得神秘主义哲学家与不使用推理、不使用抽象、而在想象中创造具体的个体和独特感觉的艺术家大不相同）。总之，神秘主义者企图使不合理的事物合理化；同时，它在错误的地方寻求神秘。它所以如此，是因为梦想着集体[②]、梦想着选民的联合，因为它不敢面对那些艰巨而又实际的任务，即必须正视

① 参阅维特根斯坦的《逻辑哲学论》第187页："不在乎世界是如何变得神秘的，而在于它是如此神秘的。以永恒的方式来冥思世界，是将世界视为一有限的整体来冥思……把世界视为一有限的整体来感受，是神秘的。"我们可以看到维特根斯坦的神秘主义是典型的本体论。他在同书中说："确实有不可道之物，它们只是展现自身；这是神秘。"参阅卡尔纳普在其《语言的逻辑语法学》第314页中的批评。另参阅第25章第418页①、本章第371页注①。

② 例如参阅第1卷第10章第349页注①、②。引用布鲁赫尔的一段话，可以显示这种哲学的部落倾向和神秘倾向（参阅柯尔奈著的《反西方的战争》第47页）："基督教义显然是贵族式的教义，不受道德的约束，且无法传授。他们由外表来彼此了解，是社会中一群彼此相识的人，'同时除了他们自己之外，没有人了解他们'，他们成为一种秘密的联盟。而且，在基督教中的那种爱，能使异教徒的殿堂生辉；它与

明白每个个人的目的在于他自己的人。

在我看来，19 世纪科学与宗教的冲突被别的冲突取代了[①]。因为“未加批判”的理性主义是前后矛盾的，所以问题不可能是知识与信仰间的选择，而只是两种信仰间的选择。新出现的问题是：哪一个是正确的信仰，哪一个是错误的信仰？我已经尽力表明的是：我们面临的选择是信仰理性及人类个体与信仰神秘的、把人与集体连在一起的能力之间的选择；而且，这种选择同时是承认人类统一的态度与把人分成敌友、主仆态度之间的选择。

对于解释“理性主义”和“非理性主义”这两个名词、说明我决定支持理性主义的动机、阐述为什么我在如今如此流行的非理性及神秘主义的唯理智中看到了我们时代的理智病，上面已用了较大篇幅。这是一种不需要大惊小怪的病，而且它还是病在肌肤（除极少数例外，科学家尤其不会被这种病缠身。虽然这种病是肤浅的，但却是危险的，因为它对社会及政治思想产生了影响）。

五

为了说明我们时代这种理智病的危险，我将对当今最有影响力的两个非理性主义权威进行扼要的批判。第一位是 A.N. 怀特海。他以其数学著作及与当代最伟大的理性主义哲学家的伯特

犹太人所创的爱人类或爱你邻人，没有什么关系。”另一个例子出自索罗门的著作《法外之徒》，也摘引在第 12 章第 132 页注①，本摘引自出自该书第 240 页：“‘我们马上可以相互认识’，虽然我们来自神圣罗马帝国各地，已经听到了冲突和危险的风声。”

① 这评论不具任何历史主义的意义。我并不是要预言这类冲突在未来的发展中无足轻重。我只是说，我们知道现在这一问题并不存在，或至少与我们面临的邪教相比诸如极权主义与种族主义是不重要的。

兰·罗素的合作而著称[①]。怀特海也自认为是理性主义哲学家，不过，对怀特海影响很大的黑格尔[②]也是这么认为的。怀特海确是深知受到黑格尔影响的少数几个新黑格尔主义者之一（他们也受到亚里士多德的影响）。毫无疑问，虽然受到康德思想的强烈抵抗，怀特海还是认为他之所以有勇气去建立极为蔑视论证的形而上学的庞大体系，是因为自己受到了黑格尔的影响。

让我们首先考虑一下怀特海在其《过程与实在》一书中提供的少数合理论证之一，即他赖以为其思辨哲学方法（他称之为"理性主义"的方法）进行辩护的论证。他写道："人们对思辨哲学之所以持的反对意见是认为它过于炫耀。理性主义被认为是在具体科学范围内取得进展所采取的方法。但是，人们认为这种有限的成功不能鼓励制定表述事物一般性质的计划的企图。对于这种批评的证言之一就是不成功；欧洲思想被认为由各种废弃的、无法调和的形而上学问题混杂在一起……（但）以同样的标准来看科学，科学也不是成功的。我们不能比保持17世纪的笛卡尔哲学更多地保持十七世纪的物理学……这种适当的试验不是终局性的实验，而是在进步的实验。[③]"这种论证的本身当然是一种十分合理、甚至是令人信服的。但它是有效的吗？反对这种论证的一个显著观点就是当物理学发展了，形而上学并不发展。在物理学中有"对于进步的适当试验"，即实验、实际的检验。我们可以解释为什么现代物理学胜过17世纪的物理学。现代物理学经得起许多完全战胜旧体系的实际的检验。对于思辨哲学体系明显的反对意见，就是他们所谓的进步纯属想象。这种反对由来已久，可以追溯到培根、

① 我所指的罗素与怀特海合著的《数学原理》。怀特海在其《过程与实在》第10页注中说，"导论中的讨论，几乎都是罗素执笔，在第2版更全部都是如此。"

② 参阅怀特海在《过程与实在》第14页中提到的黑格尔部分，其中还提到很多其他哲学家，包括柏拉图与亚里士多德。

③ 参阅怀特海同书第18页。

休谟和康德。比如，我们在康德的《未来形而上学导论》[1] 中读到下列关于形而上学发展的论述："毫无疑问，有许多人像我一样不能够看到虽然关于这个主题的许多东西都已发表了，但科学只是取得了微不足道的进步。诚然，我们可以试图完善形而上学的定义或给有缺陷的证明提供论证支持，进而修补形而上学七拼八凑的被褥，或赋予它以一种新的样式。但这不是世界所需要的。我们厌恶形而上学的断言。我们要拥有确定的标准，由此把真理与……辩证的狂想区分开来。"怀特海可能知道这种传统的、明确的反对意见。他在上面引用的那段话底下，他似乎记得康德的思想。他写道："开始于16世纪，在培根那里得到最终表述的反对意见，就是哲学思辨的无用性。"因为正是这种实验，实际上的哲学无用性为培根加以反对，怀特海似乎在这里记得我们的观点。但他并没有继续探求下去。他没有回答那种明显的反对意见，就是实际的无用性摧毁了他思辨哲学如科学一样为其所取得的进步所证明的论点。相反，他满足于转移到一个完全不同的问题，即"没有无理性的、独立的事实"这个著名的问题以及科学都要运用思想，因为它必须概括、解释事实。他把对形而上学体系的辩护建立在这种思想之上："因此，我们要理解当下的缺乏理性的事实，就需要形而上学的解释……"这可能是真的，也可能不是真的。但这当然是与他开始运用的论证截然不同的论证。在科学及哲学里，适当的检验就是……进步，这就是我们从怀特海那里最先听到的。但对于康德的反对的应答并非是唾手可得的。怀特海的论证一旦步入普遍性和一般性的轨道，也就游移到诸如（柏拉图）集体主义道

[1] 参阅康德《未来形而上学导论》的附录，见卡西勒编的《康德全集》第4卷132页。关于译语"拼凑的被褥"，参阅卡鲁斯所译康德的《未来形而上学导论》之英文版，1902及1912年版，第4页。

德理论[1]之类的问题："道德观念与普遍性观念密不可分。公共利益与个人利益之间的对立只有在两者一致时才能被消除……"

这是一个理性论证的例子。不过，理性论证确实较少。怀特海从黑格尔那里学到了如何避免康德的批评，即思辨哲学仅仅为站不住脚的论证提供支持。这种黑格尔式的方法是十分简单的。我们可以容易地使这种支持无效，条件是避免论点、论据结合在一起。黑格尔的哲学不进行争论，而只是制定律则。必须承认，与黑格尔相反，怀特海不装成一幅揭示最终真理的样子。他没有把自己的哲学描述成无可争议的教条。从这个意义上讲，他不是一个教条主义哲学家。他甚至强调自己哲学的不完美性。但如同所有的新黑格尔主义者那样，他采取了不用论证来构建哲学的武断方法。我们要么就接受它，要么就舍弃它。但我们不能讨论它。（我们实际上面对着"无理性的事实"，不是培根所称的经验的无理性事实，而是人的形而上学的妙想的无理性事实。）为了说明这种非此即彼、不容中庸的方法，我将从《过程与实在》中引用一段话。不过，我必需提醒读者：虽然我是精心选择这一段话的，但如不读这本书本身，它们就形不成任何意见。

全书的最后一部分，标题是《最后的解释》，包括两章：《理想的对立》（例如，本章中有"永恒与流转"一节，就是柏拉图体系中的一部分；我们已经以"变化与静止"为标题涉及过它。）和《上帝与世界》。我从后一章中引述。这一段由两个句子引出："最终的总结只能以一组正反论题来表示。这些正反论题的显而易见的自相矛盾取决于对不同的存在范畴的忽略。在每一个论题中，都存在着把对立转变为对照的意思上的转移。"这就是引子。它使我们为接

① 参阅怀特海著的《过程与实在》第20页，

关于次一节所描述的没有论证、只有取舍的态度问题，参阅第11章第49页注①。

受“明显的矛盾”打下基础，并告诉我们这“依赖”于某种忽略。这似乎表明，避免这种忽视，就会避免矛盾。但这是怎么实现的，或更确切地说，作者心中想到了什么，我们不得而知。我们只是不得不要么接受它，要么舍弃它。现在，我引用没有丝毫论证的宣称的“正反论题”或“明显矛盾”：“世界是永恒的、上帝是转流的和世界是流转的、上帝是永恒的，两种说法同样正确——说上帝是多、世界是一与说上帝是一、世界是多同样正确[①]。”我现在不想批评这种对希腊哲学狂想的重复。我们可能实际上对承认此与彼同样为真采取了想当然的态度。但我们被许诺有一“明显的自我矛盾”。我想知道哪里能出现自我矛盾。因为对我来说，即使是矛盾的出现也不是明显的。比如，自我矛盾应该是这句话：“柏拉图是快乐的且柏拉图不快乐。”以同样的“逻辑形式”（也就是说，那些用适当的名称代替“柏拉图”，用一个表示性的词代替“快乐”的所有句子）出现的句子也是自我矛盾的。但下面的句子明显不是矛盾：“说柏拉图今天快乐与说柏拉图今天不快乐，同样是正确的。”（因为柏拉图已死，此与彼同样为“真”。）没有相同或相似形式的其他句子可以称作自相矛盾，甚至于它恰巧为假也如此。这仅仅是表明了为什么我对“明显的自我矛盾”这个问题的逻辑方面感到困惑。我感到此书全书都是这样令我不知所云。我就是不知道该书的作者想通过它表达什么意思。很可能，这是我的过错而不是他的过错。

① 参阅上引怀特海同著第492页。另两个正反论题是：“说世界存于上帝之中之为真，正犹之乎说上帝存在于世界中之真一样……说上帝创造了世界之为真，正犹之乎说世界创造了上帝之为真一样。”这是德国神秘主义者恭夫勒的翻版，他说：“我与上帝一样的伟大，上帝与我一样的渺小，我不能没有上帝，上帝也不能没有我。”

至于我在这一节中后部分的评论，即我不知道作者所希望传达的是什么，我可以说我这么写，是极不愿意的。“我不知道”式批评，可以说是一种非常廉价但也深具危险性的事情。我写下这些语句只是因为虽然我尽了最大努力，但今日的实况仍是如此。

我不是上帝的选民。恐怕许多其他人也与我处在同样的境况。这就是为什么我说这本书的方法是非理性的。它把人类分成两个部分:少数的上帝选民及多数的迷途之人。不过,像我这样迷惑的人,我只能说,依我看,新黑格尔主义者看起来不再像缝着几块新补丁的七拼八凑的被褥,不再如康德所描述的了。它现在看起来如同从这个被褥上撕下来的几捆补丁。

我将这个问题留给仔细研读怀特海著作的人。如果他可以找到评价这种进步的标准,那么就让他去决定这个问题是否经得起"真正的检验",与康德抱怨的停滞所困扰的形而上学体系相比,是否体现出了进步。我也将让这个人去判断:如果用康德对形而上学的另外一段评述之语[①] 作为这些论述的结尾,是否适当?这段话是:"就一般形而上学和我对其价值所作的种种表述,我承认自己所做的阐述可能在某个地方条件不成熟及不够谨慎。但我不愿隐藏一种事实,那就是我只是厌恶地、甚至以类似于憎恨的情感看待那些时下流行的充满智慧著作中的那种膨胀的虚饰。因为我满足于所选择的错误方式,满足于已接受的方法必定会永无休止地增加愚昧与错误,满足于即使完全消除所有这些幻想的成就也不可能像具有令人沮丧的成果的假科学那么有害。"

我这里想要涉及的第二个当代非理性主义的例子是 A.J. 汤因比的《历史研究》。我想说清楚的是,我之所以选择这本书,是因为我认为这本书十分伟大、有趣,比我所知道的其他当代非理性主义者和历史主义者的著作要好。我没有资格来评论汤因比作为历史学家的功过是非。但与其他当代人历史主义及非理性主义哲学家相比,他有许多富于刺激性、挑战性的事情值得人们评说。至少我发现他如此,并且我在他那里得到许多有价值的建议。我不指责他在自己历史研究领域里的非理性主义。因为他在比较支持或

① 参阅康德于 1766 年 4 月 8 日写给门德尔松的信。

反对某一历史解释的证据时，总是毫不犹豫地使用论证的基本理性方法。比如，我记得他对《福音书》作为历史记录的真实性进行的比较历史研究，否定了它的真实性。[①] 虽然我不能判断他的证据，但这个方法的合理性是没有问题的，并且这更值得赞赏，因为他对基督教正教的普遍同情，这使得他难以为非正统基督教的观点辩护。[②] 我也同意他书中表达的许多政治倾向，尤其是赞同他对现代民族主义、部落主义及与之相关的"拟古主义"（即文化上反动的倾向）。

虽然上述那些优点，我选择汤因比的伟大著作指责其为非理性的原因是：只有当我们在一部成功之作中看到这个学说的影响，我们才会充分认识它的危险。

我所说的汤因比的非理性主义表现方式各异。其中之一就是他屈从于我们这个时代广泛流行和很是危险的时尚。我指的时尚是不严肃对待论证、只看表面价值、至少是浅尝辄止，反把论证视作深层次非理性动机和倾向的自我表现形式。这是在上一章中批判的社会分析的态度，是同时在思想者的社会环境中寻找无意识动机和决定因素、而不是首先检验论证本身有效性的态度。

在前两章中，我已经试图要说明：这种态度在某种程度上是正当的。在作者不能提供论证或所提供论证明显地不值得考虑时，情况尤为如此。但如果大家不想对严肃的论证采取严肃的态度，那么我相信我们的指责其非理性主义是正确的、甚至对这种做法采取同样的态度以进行回击也是正确的。因此，我认为我们有充分的权利做出如下的社会分析判断：汤因比没有严肃地对待严肃

① 参阅汤因比的《历史研究》第6卷第536页。

② 汤因比说："传统的卫道之士曾视我们的研究为一种对福音书中所描述的基督故事之史实，所作的攻击。"（见《历史研究》537页。）他在同书中第38页又认为上帝通过诗与真理来显现；依据汤氏的理论，上帝"在民谣中显现他自己"。

论证，是20世纪唯理智论的典型；这种唯理智主义通过遁入宗教神秘主义而表达了它对理性及合理解决我们面临的社会问题的幻灭、甚至是失望[①]。

我把汤因比对待马克思作为拒绝进行论证的例子。我做这种选择的原因如下：第一，它是我及本书读者所熟知的内容；第二，它是我在大多数方面都与汤因比不谋而合的话题。他对马克思政治和历史影响的主要评价，与我用更缺乏想象力的方法得出的结论相同。的确，这是其论述体现了历史直观的一个话题。如果我反对汤因比而捍卫马克思的理性，那么我就会被别人怀疑是马克思的辩护者。这是我不敢苟同之处：汤因比没有把马克思看成一个理性的人和为其说教提供论证的人。的确，汤因比对马克思及其理论的论述，表现出汤因比的著作给人的一般印象，即论证是一种不重要的说话形式，人类的历史是情感、激情、宗教、非理性哲学及可能还是艺术和诗的历史，但它与人类理性和人类科学的历史无关（在其关于人类文明生命周期的历史主义研究的最初六卷[②]著作中，竟未有提到伽利略、牛顿、哈维、巴斯德等人的名字）。

关于汤因比和我在对马克思一般看法上的共同点，我要提醒读者回想一下我在第1章提到的被选择人民和阶级间的相似性。在其他不同的地方，我对马克思关于历史必然性、尤其是社会革命的不可避免性的理论做了批判性的评述。这些思想被汤因比以一

① 如果我们有意要汤因比的方法用在他自己身上，则我们可以问他计划有13卷的历史研究，是否不如现在正要出版的剑桥数卷历史研究那般的精深。是否不如他在已出版的《历史研究》第1卷第4页中所作描述那样："巨大的隧道、桥梁、大坝、车船、战舰、摩天大楼。"尤其，我们还可以问，他的这部精品不也是在制造一部他所谓的时间机器，即逃遁到过去中（特别留意汤因比的中世纪风格，第11章第57页注①曾作简短的讨论。请进一步参阅本章第385页注②）。

② 除了最初6卷以外，目前我还未看到其他各卷。爱因斯坦是少数被提到的科学家之一。

贯出众的才华连结在一起。他写道："马克思主义中明显的犹太思想是关于暴力革命的天启观点。这种暴力革命是不可避免的，因为它是由神自身决定的律则。它就是要把现在无产阶级和少数统治者的地位一下子颠倒过来，把被选择的人民从这个世界的最底层上升到最高层。马克思使'历史必然性'的女神代替了耶和华全知全能神的地位，西方世界的无产阶级取代了犹太民族。他的弥赛亚王国就是无产阶级专政。但传统犹太天启思想通过这种乏味的虚饰而突出出来。它实际就是哲学大师以现代面貌出现的前期犹太法师马卡比的犹太教。"① 如果这段措辞精彩的话只是一个精彩的类比，则我肯定不会与之有太大的分歧。但如果它是对马克思主义（或其一部分）的分析，那么我必须加以反对。马克思毕竟写了《资本论》、研究了自由资本主义并为社会科学做出了严肃而重要的贡献。即使许多方面已过时，也是功不可没。的确，汤因比的这段话是严肃的分析　他相信他的类比和比喻有助于对马克思的严肃认识。在这一段的《附录》（我从中只引用了一个重要的部分），在"马克思主义，社会主义与基督教"② 这个题目之下，他论述了马克思主义者可能会对如此描述马克思主义而提出的反对。这个《附录》本身毫无疑问也是对马克思主义的严肃讨论，这点可以从这么一个事实中看得出来，即第一段的开头是"马克思主

① 参阅汤因比《历史研究》第 2 卷第 178 页。

② 同上书第 5 卷，第 581 页。

关于在正文中提到汤因比对马克思主义理论的疏漏，特别是疏忽《共产党宣言》的问题，可以一提的是，他在这一卷第 79 页注中说："布尔什维克或俄国社会民主党的多数派，于 1918 年 3 月更名为'俄国共产党'（是为了对 1871 年的巴黎公社表示敬意）。"在同卷注中，可以发现同样的评论。

然而，汤因比所说的并不正确，名称的更改主要是关系到下列事实，（即列宁所说，"马克思和恩格斯自称是共产党员，再者，也与《共产党宣言》有关。）这一名称的更改，是列宁于 1917 年 4 月向党的会议所提议的（参阅《马克思主义手册》第 783 页及 787 页）。

义的信徒可能会反对……”并且第二段的开头是“为了答复马克思主义者对于这几句话的反驳……”但如果我们仔细地探求这个讨论，我们就会发现它甚至未论及马克思主义的合理论证和主张，并不用说仔细研究了。关于马克思的理论及理论真假问题，我们未听到一个字。在《附录》中提出的另外一个问题是一个有历史渊源的问题。因为汤因比所认定的马克思主义的反对者们不会像任何马克思主义者那样，对一个观点提出异议。这个观点就是：马克思主张把旧思想、旧社会主义建立在合理、科学的基础之上。相反，马克思主义者反对（我引用汤因比的话）的观点是：“在马克思哲学的总结性描述中，我们只是把它分析为犹太的、黑格尔的和基督教的构成要素，而没有提及马克思理论最显著的部分即社会。马克思主义者将告诉我们，社会主义是马克思主义的生活方式，它是不能被追溯到基督教、犹太及其前马克思的任何渊源，是马克思体系中的一个最早的因素。”这是汤因比借马克思主义者之口提出的反对，虽然任何马克思主义者、即使他除了《共产党宣言》什么也没有读过，肯定也会知道马克思本人早在1847年就对马克思之前的七或八种社会主义做了区分，其中有他们所称的“宗教社会主义”或“基督教社会主义”；他还知道马克思从未梦想过发现社会主义，而只是使之合理化，或如恩格斯表述的那样，马克思完成了社会主义由空想到科学的发展。[①] 然而，汤因比忽略了所有这一切。汤因比写道：“为了回复马克思主义在这些方面的反对，我们愿意承认社会主义所代表的理想的人道和建设性，承认这种理想在马克思意识形态中所起作用的重要性。但我们不能同意社会主义是马克

① 参阅恩格斯著的《社会主义：从空想到科学》（见第13章第145页注①）。关于马克思共产党主义的两种历史根源（柏拉图、毕达哥拉斯的拟古主义《命名徒行传》似乎均有其影响），特别参阅第1卷第5章第153页注②，第4章第99页注①，第6章第204页注②至206页注①，及第13章第141页注①和144页注①及正文。

思最初的发现这个观点。就我们这一方面而言，我们将指出：在马克思的社会主义被人们知道以前，基督教社会主义就已被实践、传播。当轮到我们发动进攻时，我们将坚持马克思主义来源于基督教传统……"我当然不会否认这种演化关系，而且每个马克思主义者也能够在丝毫无损于自己信仰的情况下承认它。因为马克思的教义不是说马克思是人道、建设性理想的发明者，而是说他是一个通过纯粹理性的手段来说明社会主义将会到来及如何到来的科学家。

我要问，汤因比对马克思主义在与其理性主张无关的方面的讨论，这如何解释？我可以看到的惟一解释是：马克思的理性主张对汤因比来说，没有意义。汤因比只是对它如何作为一种宗教而起源这个问题感兴趣。我最不愿意去否认它的宗教特征。从历史根源及环境的观点去论述哲学或宗教的方法，在前几章中讲到的历史主义（与历史循环论无关）态度至少可以称得上是片面的。这种方法容易导致非理性主义，这点可以从汤因比对我们称之为理性的人类生活重要领域给予的忽视（如果不是蔑视的话）中看得出来。

汤因比在对马克思影响的评价方面，得出结论："历史的裁决是：基督教社会意识的复苏已成为卡尔·马克思的伟大的积极成就。[①]"我当然对此没有太多的反对意见。也许读者还记得我也强调过[②] 马克思对基督教的道德影响。结果，我不认为汤因比充分地考虑到这种伟大的道德思想，即被压迫者应该解放自己，而不是坐等剥削者的施舍。当然，这只是观点上的分歧，我不想剥夺汤因比保持自己观点的权利。这种权利，我认为是正当的。但我要提请大家注意"历史的裁决是"这个语句及其蕴涵的历史循环主义的

① 参阅汤因比《历史研究》第5卷，第587页。

② 参阅第22章，特别是第310页注①至312页注②正文与该章末尾部分。

道德理论及道德未来主义。[1] 因为我认为我们不能、也不必逃避为我们自己所决定的这些事情。如果我们不能通过这种裁决，历史也不能。

关于汤因比对马克思的评论，我们就谈这些。关于其历史主义或历史相对主义更一般的问题，可以说他对这点很了解，虽然他没有将其作为所有思想的历史决定性原则、而只是作为可以应用于历史思想的有限原则来加以阐述。因为他解释[2] 了他把"所有历史思想不可避免地与思想家所处的时间、地点具体情况有关……这一规律"作为"出发点"。这是一条任何人类天才都不能逃脱的人性法则。这种历史主义与知识社会学的相似性极为明显。因为"思想家所处的时间、地点"明显不是别的，而只是"历史环境；"而这与知识社会学所以说的"社会环境"相似。这种差异，如果有的话，只能是汤因比把他的"人类法则"局限于历史思想，我对此感到是一个有点儿奇怪、甚至是无意的限制。因为存在一条不适用于一般思想、而只适用于历史思想的"任何人类天才都逃脱不了的人类法则"，这有点儿是不可能的。

在上两章中，我已涉及了历史主义和社会学主义所包含的无可非议但却十分琐屑的真理核心。我在这里就没有必要再重复

---

① 这节内容不是孤立的。汤因比常表示他尊重"历史的裁决"；这种事实与他的下述理论是一致的："基督教声称……上帝已将在历史中显现自己中。"下一章将讨论这种巴思所谓的"新教理论"（特别参阅该章第 358 页注①）。

关于汤因比对待马克思的问题，可以一提的是，他整个的方法是受马克思主义强烈影响。他在《历史研究》第 1 卷第 41 页注中说："马克思理论的许多创新，即使在拒绝马克思主义教条的人之中，也流行起来了。"这一说法特别涉及到使用"无产阶级"这一记号。不过，其所包含的意义比所使用的字面意义要丰富。

② 参阅汤因比《历史研究》第 3 卷，第 476 页。内容要回到第 1 卷第一部分"历史思想的相对性"。（下一章将讨论历史思想的"相对性"问题。）恭吉维克于 1902 年出版《哲学的范围与关系》，在该书第九篇演讲，特别是第 180 页中，他就很精彩地批判了历史的相对主义。

了。然而，至于批评，值得指出来的是：如果汤因比的命题摆脱了历史思想的束缚，那是因为它不是悖论，因此就几乎不能被认为是“合理”。（它是说谎者悖论的又一形式。[①] 因为如果没有什么天才人物可以不体现其社会环境形式的特点，那么这种联系本身只能仅仅是对其作者的社会环境形式、即我们当今的相当形式的表达。）这个观点不仅有形式逻辑的意义。因为它表明了历史主义或历史分析可以被应用于历史评论本身。这在一种思想受到理性论证的批评之后，的确是一种可行的处理方法。由于历史主义受到如此的批评，我现在冒着历史分析判断之嫌，指出历史主义是我们这个时代虽有些过时，但却是典型的产物。更为确切地说，它是我们时代社会科学典型落后的产物。它是对干涉主义典型的反应，是对理性化和工业合作时期的典型反映。这个时期也许比其他任何历史时期更需要对社会问题使用理性方法。不能达到这些要求的社会科学因此喜欢通过处心积虑地攻击这种科学对社会问题的适应性来为自己辩护。总结我的历史分析判断，我敢说汤因比的历史主义是一种辩解性的反理性主义。它产生于对理性的绝望，极力想遁入过去和对于未来的预言。[②] 如果稍有区别的话，则历史主义必须被理解为历史的产物。

这种判断为汤因比著作的许多特点所证实。一个例子是他强调彼岸对此岸的优越性。这种优越性影响了今世的发展进程。比

① 因为如果一切思想不可避免地与“历史的环境”绝对相关以至于思想不是绝对真的”（亦即不是真的），则这关联本身显然也是相对的，不是真的。因此“不可避免的人性自然法则”也不可能为真了［参阅本章第351页注①(2)a］。

② 关于汤因比逃向过去的论点，参阅本章第380页注③，及第11章第57页注①（汤因比的中世纪风格），汤因比本人精彩地批判了拟古主义，我十分同意他的攻击民族主义者企图恢复古代语言，尤其是恢复那些民族主义者在巴勒斯坦的古代语言（参阅第6卷第65页）。不过他攻击工业主义，似乎仍是有着思古之幽情（参章本章第365页注①）。至于逃向未来的证据只是他在《历史研究》第12章中，所表示的预言对未来西方文明的展望。

如,他谈到穆罕默德"悲剧性的世俗成功"时,说这种提供给先知在这个世界上采取行动的机会是"一种他的灵魂不能起而应之的挑战。承认……他将放弃高贵荣耀的先知角色,而满足于有所作为的政治家的普通角色"。(换言之,穆罕默德向耶稣抵制的诱惑屈服过。)因此,罗耀拉从普通士兵转变为圣人[①] 得到了汤因比的赞许。但人们可能会问:这个圣人不能也成为一名成功的政治家吗?(但如果它是耶稣会的问题,那么似乎一切都不同了:这种领导方式具有十足的彼岸性。)为了避免遭受误解,我想澄清的是:我个人把许多圣人都排在多数或几乎全部我认识的政治家之上,因为我一般不为政治成功所动。我引用这一段话是把它仅仅作为我的历史分析判断的证明:现代历史先知的这种历史主义是逃避哲学。

汤因比的反理性主义在许多其他地方是很突出的。比如,在对宽容的理性主义概念的攻击中,他使用了范畴以代替论证,如与"低贱"相反的"高贵"。那一段涉及了以理性借口为由"消极"躲避暴力与彼岸性的正直非暴力之间的对立,说明这两种情况"在意思上……彼此相对"。[②] 下面是我记得的一段话:"至少,非暴力行为体现出的只是与犬儒式的对以前从事的令人厌恶的暴力行为的幻灭,不是高贵的和富有建设性的……这种不光彩的非暴力行为的例子是西方世界奉行的从 17 世纪到现在的宗教宽容。"人们很难抵制住这种复仇的诱惑,用汤因比自己的话去问:是否这种对西方民主或宗教宽容的不光彩的攻击,比对于理性犬儒式的幻灭更高尚、更富于建设性?它是不是反理性主义的臭名昭著的例子?这种反理性主义已经是(不幸的是,现在还是)在西方世界流行、特别

① 在《历史研究》第 3 卷第 472 页中,汤因比谈到"伊斯兰教的创立者的悲剧性的俗世成就"。至于其谈到耶稣教会创始者罗耀拉的问题,参阅同书第 3 卷,第 270 页及 466 页。

② 参阅上引同书第 5 卷,第 590 页。次一段话引自同书第 588 页。

是从黑格尔时代到今天一直被令人厌恶地实践着。

当然，我对汤因比的历史分析不是严肃的批评。它只是一种恶意的反击，是以其人之道还治其人之身。我的基本批评是在于这些不同的方面。如果由于我浅涉历史主义而使得这种廉价方法成为时尚，则我真地要感到抱歉。

我不希望被人误解。我对宗教神秘主义没有敌意（仅对好战的反理主义的唯理智论有敌意）。任何企图压制宗教神秘主义者，我将首先起来进行反击。我并不是在宣扬宗教的不宽容。但我主张信仰理性、主张理性主义、人道主义或人文主义，和其他的教义一样，也有权利要改善人类的事物，尤其是国际犯罪的控制及和平的建立。汤因比说："人文主义者以其全力献身于……使人类的事务在人的控制下。然而……除非在超人的并以人性为其部分的统一基础上达天堂的巴比伦通天之塔。这是非常奇特和偏颇的……。"① 如果我对他的了解没有错的话，汤因比认为人文主义者根本没有机会将国际事物置于人类理性的控制之下。他诉诸柏格森② 的权威，主张只有"归顺于一个超人的整体，才能拯救我们"。

① 参阅上引同书第6卷，第13页。

② 参阅上引同书第6卷，第12页。所涉及的是柏格森著的《道德与宗教的两个根源》。

现在我们来引一段有趣的、充满历史主义风味的章节（《历史研究》第1卷，第585页）："基督教相信——'且历史的研究也予证明正确'——除了有一上帝统治的超人类的国度，人们惟有归顺此国度为其子民，博爱才可能达到，其他的方法是行不通的。"（上述双引号是作者加上去的。）历史研究如何能证明这样一种主张呢？宣称能够证明它，这是不是要负很大的责任呢？

关于柏格森在《道德与宗教的两个根源》中所说的：我非常同意每一种创造性思想均有一种理性的或直观的因素。不过，在理性的科学思想中，也可发现这种因素。理性的思想并不是非直观的；它是将直观诉诸验证与检验（与让直观放任自流相反）。将其应用到创造开放社会的创立这问题上；我承认人都像苏格拉底那样会受直观所鼓舞；不过，虽然我承认这一事实，但我相信惟有依据"合理性"，才能区别出谁为开放社会奠基，谁在阻碍开放社会的进展。后者，如柏拉图，也是由直观所鼓舞的，然而却是未受理性检验的直观（理性一词的意义是按本章所使用的意义）。另参阅绪论的注解。

他更主张，没有理性的途径、没有“现世的途径”能够废弃部落式的民族主义。我并不在意他将人文主义者对理性的信仰称为“现在的”，因为理性政治的原则本来就是认为不可能在世上建立天堂[①]。不过，人文主义的种种行为已经证明它是一种信仰。我虽然和大多数的人文主义者一样，相信基督教所提倡的神的父爱对建立人的互爱有很大的贡献，但我也相信那些破坏信仰理性的人，对这种目标不会有多大的贡献。

① 参阅本书第 18 章第 219 页注①。

结　　论

第二十五章　历史有意义吗?

一

在本书接近结束时，我希望再次提醒读者，这些章节不打算写成像历史主义通史之类的东西，它们只是这部历史零星的旁注，而且是相当私人性的注解。此外，它们形成了一种社会和政治哲学的批判性导论。而它与这些章节密切相关，是因为历史主义是一种社会的、政治的、道德的（或者非道德的）哲学，而且从我们的文明开始起，它就一直具有极大的影响力。因此，不讨论社会、政治和道德的基本问题，是难以评论历史主义的历史的。但是，不管承认与否，这种讨论必然包含一种强烈的个人因素。这并不意味本书中的大部分纯粹是一种意见的问题，在不多的表述我自己对道德和政治问题的建议或判断的地方，我总是让这种建议或判断的个人性质显得很清楚。也就是说，在很大程度上，讨论题材的选取是一件个人选择的事情，而不像在科学论文中那样。

然而，在某些方面，这种差异是一种程度的问题。甚至一门科学也不只是“一堆事实”，它至少是一种搜集，因此要依赖于搜集者的兴趣与观点。在科学中，观点通常是由一种科学的理论所决定，这也就是说，我们从无限的事实和事实的无限表象中选取那些引起我们兴趣的事实和事实表象，它们多多少少与先行的

科学理论有关。从这些思考中，科学方法中的某派哲学家[①] 已经总结道，科学总是在循环论证，而且，就像艾丁顿指出的："我们发现自己永远在追逐自己的尾巴。"因为在理论形式上，我们只能得到我们自己已经投入其中的事实经验。但这不是一种站得住脚的论据。虽然我们通常确实是只选择那些已经与某些先行理论有关的事实，但这并不表示我们只选择那些证明、重复理论的事实，科学的方法毋宁是在探求那些可以反驳理论的事实。这就是我们所说检验理论——看看我们是否能够发现理论中的缺点。而且，尽管事实的搜集是在理论的指导下进行的，并且只要理论能经得住这些检验就能得到确定，但这些事实并不只是先行理论的空洞重复。只有当事实没有推翻理论的预言，反而确证了预言，它们才证明了理论。因此我认为，推翻或否证一种理论的可能性，这种可能性构成了检验理论的可能性，这才是理论的科学特性；事实上，一切理论的检验都是企图否证在这种理论帮助下得出的预言[②]，为科学方法论提供一条线索。这种科学方法观被科学史所证明。科学史表明，科学的理论常被实验推翻，而推翻理论恰是科学进展之轮。我们不能赞成科学是循环的那种主张。

但在这种主张中有一点是真的，即，一切有关事实的科学描述都具有高度的选择性，它们总是建立在理论基础之上。这种情形最好通过与探照灯加以比较而得以描述。（我通常称把"科学的探

① 所谓的约定主义者（H. 彭加勒、P. 杜汉，尤其是最近的艾丁顿），参见第 1 卷第 5 章第 143 页注①。

② 参见我的《研究的逻辑》。

照灯理论”与“心灵的舀斗理论”[①] 进行对比。）要使事物变得可见，要依赖探照灯的位置、我们所指的方向、灯光强度、色彩等。当然在很大程度上也依赖于被照的物体。同样，一种科学的描述在较大程度上也依赖于我们的观点、我们的兴趣，而这些通常与我们希望检验的理论或假设有关，尽管它也建立在所描述的事实基础上。实际上，理论或假设可被称为是一种观点的结晶。因为如果我们试图形成我们的观点，那么，这种形成通常就是被称为“工作上的假设”，这也就是说，它是一种暂时的假定，它的功能就是帮助我们选择和安排事实。但是我们应该清楚，在这种意义下，没有任何理论或假设不是“工作假设”，无一例外。因为没有一种理论是终极的理论，同时每一种理论都在帮助我们选择和安排事实。一切描述都具有选择的特性，这使得它在某种意义上是“相对的”。不过惟有在这种意义下，如果我们的观点不同，我们就不能够提供这种、而是他种描述。这也可能影响我们对描述的真理性的信仰，但是它并不会影响描述的真假问题，在这种意义下，真理并不是“相对的”[②]。

大致说来，一切描述都具有选择性的理由是因为，构成我们世界的事实表象具有无限的丰富性和多样的可能性。为了描述这无限的丰富性，我们只能用有限的语汇来处理。因此，我们可以随意描述：我们的描述总是不完整的，仅仅是一种选择，并且所描述的事实总是事实中的一小部分。这表明，要避免一种有选择性的观

① 在第23章中，曾经提到“心灵的舀斗理论”（至于“科学的探照灯理论”，也请见我的讲演“迈向一种传统的理性理论”，载1949年《理性主义年鉴》，尤其是第45页），也许有人认为，“科学的探照灯理论”强调的是康德主义中那些站得住脚的因素。如果继续用我们的比喻，我们也许会说，康德的错误在于他坚持探照灯自身是不可能改进的，他没有看到有些探照灯（理论）不能照亮的事实，其他探照灯却可以照明。但我们正是这样放弃运用某些探照灯而得以进步。

② 参见第1卷第8章第265页注①。

点不仅是不可能的，而且想这样做也不足取；因为即使能这样做的话，我们也不会得到一种更“客观”的描述，而仅仅是一堆完全互不关连的陈述。当然，观点是不可避免的，躲避观点的天真的想法只能导致自我欺骗，导致不加批判的运用一种不自觉的观点[①]。叔本华[②]认为在历史的描述中，历史有“无限的主题”，这种说法倒更具真理性。因此，历史和科学一样，我们不可能避免一种观点。若坚信能避免，惟有导致自欺和缺乏批判的态度。当然这并不意味着我们被允许否证任何事物，或轻易就能获得真理。任何特别的对于事实的历史描述，不论判定其真假如何困难，总是要么为真要么为假。

这样一来，历史的立场就与自然科学（例如物理学）的立场相类似了。然而，如果我们把“观点”在历史中所起的作用和在物理学中所起的作用作比较，那么我们就会发现一种巨大的差异。众所周知，在物理学中，“观点”通常是由一种物理理论来提供的，并且能够被新的事实来检验。而在历史中，事情就不这样简单了。

① 关于避免一切先决条件的企图，参见第 24 章第 351 页注①(1)和正文中(胡塞尔)的批评。H. 冈珀茨从不同的角度也对认为可以避免先决条件(或观点)这一天真的观念进行了攻击。(参见《世界观研究》，1950 年版第 1 卷，第 33～35 页，我的翻译也许有点随便。)冈珀茨的攻击直接针对极端的经验主义者(而不是胡塞尔)。“对事实的哲学的或科学的态度”，冈珀茨写道：“总是一种思想态度，而不仅仅是以牛的方式欣赏事实的态度，或者以一个画家的方式注视事实的态度，或者以一个空想家的方式被事实搞得不知所措的态度。我们必须假定，哲学家并不满足于既有事实，而是对它们加以思考……因此，很显然，在声称……回到直接事实或资料的哲学激进主义背后，总隐藏着一种对传统学说的非批判性的接受。因为甚至这些激进分子必然对事实有所思考，但是因为他们没有充分意识到它们，以至于他们认为他们仅仅是承认事实。而我们只好假定他们的思想是……非批判性的。”(另参见同一作者在《知识》第 7 卷，第 225 页等对《解释》的评论。)

② 参见叔本华对历史的评论(《附录》等，第 2 卷，第 xix 章，第 238 节；《著作》德文第 2 版，第 6 卷，第 480 页)。

二

让我们稍仔细地考虑一下理论在自然科学，如物理学中所起的作用。这里，理论有几个相关的任务。它们既帮助科学的统一，又帮助解释和预测事件。关于解释和预测的问题，我也许可引用我自己著作中说过的话[①]："给某一事件以因果性的解释，意味着

① (1)据我所知，在此正文中所简略给出的因果性理论第一次是在我的著作《研究的逻辑》(1935)中提出来的。所引段落出自该书第 26 页。这里翻译时省略了原来的括号，而在括号里的数目字和四段简短的内容则是加上去的，一方面是为了使压缩的内容更容易理解，一方面(在最后两个括号中)是为我写作时尚不清楚的观点留有余地，我所指的观点就是塔尔斯基所称的"语义学"。(例如，参见他的文章《科学语义学基础》，载《国际哲学会议报告》第 3 卷，巴黎，1937 年版，第 I 页，另见 R. 卡尔纳普《语义学导论》，1942 年版。)由于塔尔斯基对语义学基础的发展，我会不再犹豫地(就像我写有关的书那样)充分使用"原因"和"结果"之类的词。因为它们可以用塔尔斯基的真理概念来界定，下面就是这样一个语义学定义：事件 A 是事件 B 的原因，并且事件 B 是事件 A 的结果，当且仅当存在着一种语言，用这种语言我们能够形成三个命题：u、a 和 b，并且 u 是一个真实的普遍规律，a 描述了 A，b 描述了 B，那么，b 是 u 和 a 的一个逻辑结果。(可以用我在《研究的逻辑》第 47 页对"事件"所作的语义学定义来界定这里的"事件"或"事实"一词，例如，可以采用以下定义：事件 E 是某类可双向转变的单称陈述的共同指称。)

(2)这里可以增加一些有关因果性问题的历史性的评论。亚里士多德的原因概念(即他的形式、质料和动力因，这里，我们对目的因不感兴趣，尽管我的评论对它也适用)是典型的本质主义的，它的问题是解释变化或运动，而对变化和运动又是用事物隐藏的结构来解释。在培根、笛卡尔、洛克，甚至牛顿对这一问题的观点中，仍然可以发现这种本质主义。但笛卡尔的理论为新的观点打开了大门。笛卡尔看到了一切物质实体在其空间广延性或几何形状中的本质，并由此得出结论：物体惟有通过推动才能对另一物体发生作用，一个运动着的物体必然从其自身的空间去推动另一物体，因为两者都是广延的，因此不能占据同一空间。因此，结果必然跟随着原因，一切有关物理事件的真实的因果解释必然用推动来说明。牛顿依然采用这个观点，并以此来谈论他的有万有引力理论——当然，运用拉力而不是

推演出一种陈述(此陈述将被称作'预测'),此陈述描述了该事件,它与某种单称或特称语句(我们称之为初始条件)一起,作为演绎出某些普遍规律的前提。例如,如果我们发现一条线只能负一磅

推力的观念,稍懂一些哲学的人都不可能认为这是一种满意的解释,但它在物理学中依然以厌恶任何类型的"超距作用"的方式发挥着影响。贝克莱是批评用隐藏的本质来解释的第一人,而不管是用本质来"解释"牛顿的吸引力,还是本质导致了笛卡尔的推力理论。他认为,科学应该描述,而不是通过本质的或必然性的关联加以解释。这个学说成为实证主义的主要特征之一,而如果采用了我们的因果性的解释理论,它就会失去它的意义,因为解释成为一种描述,而这种描述运用了普遍的假设、初始条件和逻辑演绎。休谟(塞克斯特、阿尔—卡赛理,以及其他人是休谟的先驱)可以说是对因果性理论作出了最重要的贡献。他指出(与笛卡尔的观点相反),在一个事件 A 和另一个事件 B 之间,我们不知道任何必然的联系。我们有可能知道的是,A 类事件(或与 A 相类似的事件)至今为止一直由 B 类事件(或与 B 相类似的事件)相伴随。事实上,我们能够知道的是,这些事件是相联结的,但是,因为我们并不知道这种联结是一种必然关系,所以我们只能能够说,它过去是这要联结的。我们的理论完全认可这种休谟式的批判。但与休谟的不同处在于:(a)它明确地形成普遍性的假设,这种假设认为,A 类事件总是,并且在任何地方都被 B 类事件所伴随;(b)它断言,如果普遍性的假设为真,那么,A 是 B 的原因这一陈述为真。换言之,休谟只看到了事件 A 和事件 B 自身,他没能在两者之间找到任何因果性联系的痕迹或一种必然的联结。当然我们还可以加上第三点,普遍的规律,考虑到这个规律,我们才可以谈论因果性的联系或必然的联结。例如,我们可以定义:事件 B 与事件 A 是因果联系(或者说,必然联系),当且仅当 A 是 B 的原因(在我们上述语义学定义的意义上)。与普遍的规律的真实性问题相联系,我们可以说,存在着无限的普遍的规律,我们在日常生活中从不怀疑它们的真实性。因此,在日常生活中也存在着无限的因果性的例子,我们对"必然的因果联系"也毫无疑问。从科学方法的观点看,其立场是不同的。因为我们永远不可能理性地建立起科学规律的真理性,我们所能做的就是严格地检验它们,消除假的东西(这也许就是我《研究的逻辑》这本书的主要论点)。因此,一切科学规律永远具有假说的性质,它们是各种设定。

的重量,而我们要对这条线断了作因果性的解释,那么我们只能说它承受了两磅的重量。如果我们分析这种因果性解释,那么就会

相应地,一切关于科学因果性关系的陈述同样具有假说的性质。(在科学的意义上)我们永远不可能确定 A 是 B 的原因,主要是因为我们不可能确定涉及到的普遍的假说是否为真,无论它如何被检验。然而,如果我们已经更好地检验并且进一步确定了相应的普遍的假设,我们将喜爱找特殊的假设:A 是 B 的原因就更被接受(关于我的确定性理论,参见《研究的逻辑》第 7 章,尤其是第 204 页,那里讨论了证实语句的时间系数或指数)。

(3)关于我的历史解释理论,这里在正文中(以及下面)得以展开,我希望对怀特发表在《精神》杂志上(1943 年第 52 期,第 212 页),标题为《历史的解释》的文章增加一些批评性的评论。作者同意我最早在《研究的逻辑》中展开的对因果性解释的分析。(他错误地把这个理论归功于亨普尔 1942 年发表在《哲学杂志》上的一篇文章,不管怎么说可参见亨普尔在《德国文学报》,1937 年第 8 期,第 310 至 314 页)上对我的书评。在找到我们平时所说的解释是什么意思后,怀特继续追问什么是历史的解释。为了回答这个问题,他指出,生物学解释(据说与物理学解释相反)的特点就是在对普遍的规律的解释中出现特别生物学化的词汇。他总结道,历史的解释就是一种在其中将同样出现特别历史化的词汇的解释。他进一步发现,一切规律,如果在其中出现任何类似于特别历史化的词汇之类的东西,那么最好被描述为具有社会学的特点,因为所涉及到的词汇具有社会学的特点而不是历史的特点。他因此最终致力于使"历史的解释"等同于"社会学的解释"。

我清楚地意识到,这种观点忽视了正文中所说的历史的科学和普遍性的科学之间的区别,忽视了它们特殊的问题和方法。我想说的是,对历史方法问题的各种讨论早已显现出一个事实:历史关注于特殊的事件而不是一般的规律　例如,我想起了阿克顿爵士写于 1858 年的反对巴克尔那些论文(这些文章可以在他的《历史论文和研究》中找到,1908 年版),想起了 M. 韦伯和 E. 迈耶之间的争论(参见韦伯的《科学论文集》,1922 年版,第 215 页)。和迈耶一样,韦伯总是正确地强调历史关注于独特的事件,而不是普遍的规律;同时,历史也对因果性解释感兴趣。然而,不幸的是这些正确的观点却使他不断地反对认为因果性与普遍的规律有关系的观点。我认为,我们在正文中所展开的历史解释的理论消除了这种困难,同时说明了这种困难是如何产生的。

发现其中有两种不同的构成因素：(1)我们对自然的普遍规律的特性设定了某种假设。在上述情况中，也许是'当某条线所受的张力，超过那条线所能承受的最大张力时，它就会断。'(2)我们对问题中的特殊事件设定了某些特别的陈述(初始条件)。在上述例子中，我们可以有两种陈述：'这条线最大的张力是一磅'和'这条线上承受了两磅的重量'。这样我们就有两种不同的陈述语句，它们合在一起构成一完整的因果性解释，即：(1)具有自然规律特性的全称陈述，(2)与问题(即初始条件)相关的特殊情况的特称陈述。现在，在初始条件(2)的帮助下，我们能够从普遍规律(1)推演出下列特称陈述(3)：'这条线将会断'。我们也可以称结论(3)为一种特殊的预测。初始条件(或更严格地说，通过它们所描述的情况)通常被称为该事件的原因，预测(或更严格地说由预测所描述的事件)作为结果：例如，我们会说"将两磅的重量放在只能承受一磅重量的线上是线断的原因"。

从这种对因果性的解释的分析中，我们能够看到一些东西。首先，我们不能以一种绝对的方式谈原因和结果。一个事件是另一个事件的原因，另一个事件是这一事件的结果，是相对于某种普遍的规律的。然而，这些普遍的规律是如此的平常(比如在我们的例子中)，以至于我们把它们看成是理所当然的规则，而不刻意使用它们。其次，为了预测某些特殊事件而运用的理论，另一方面也是这种理论在解释这个事件。因为我们把所预测的事件与实际观察到的事件作比较来检验一种理论，我们的分析也就表明了理论如何能够被检验。不论我们用一种理论是为了解释，还是为了预测或检验，都依赖于我们的兴趣，依赖于我们所约定或假定的各种命题。

因此，在所谓的理论的或普遍性的科学(比如，物理学、生物学、社会学等)中，我们最感兴趣的是普遍的规律或假设。我们希望知道它们是否为真，因为我们从未能够直接地确定它们的真理

性，我们就采取了排错法。我们对特殊事件的兴趣，例如，对我们通过原始条件和预测所描述的实验的兴趣，多少是受到限制的。我们之所以对它们感兴趣主要是把它们作为某种目的的方法，通过这些方法，我们能够检验普遍的规律，而普遍的规律本身才是我们感兴趣的，并且使我们的知识得以统一。

在应用科学方面，我们的兴趣是不同的。一个运用物理学来建造桥梁的工程师，其主要兴趣在于预测：（通过原始条件）所描述的某种桥梁是否能承受某种负荷。对他来说，普遍的规律是一种目的的方法，并把普遍的规律视为理所当然的。

因此，在检验普遍的假设和在预测特殊的事件方面，纯粹的和应用的科学兴趣是各不相同的。但是有一种深层的兴趣，那就是解释一种特殊的或独特的事件。如果我们希望解释这样一种事件，例如，一次确定的车祸，那么我们通常会默默地假定大量常见的普遍规律（如，在某种张力下，骨头会断裂，或者是，任何机车在某种方式下与人体碰撞都将产生足够的使骨头断裂的张力等），因此主要的兴趣是在原始的条件或在原因方面，正是与这些常见的普遍规律结合在一起，才能解释所考察的事件。因此，我们通常会假设性地提出某些原始条件，然后试图找到一些证据以发现这些假设性地提出的原始条件是否为真。也就是说，我们通过新的预测（在其他并且是平常的普遍规律的帮助下）来检验这些从原始条件中得出的特殊的假设，而这些新的预测会遇到可观察的事实。

我们发现我们自己很少有必要去为普遍的规律操心，这些规律就在解释之中。操心也只是发生在当我们观察到一些新的或奇怪的事件时，如一种意外的化学反应。如果这种新的事件导致了新假设的形成和验证，那么对它的兴趣主要产生于某些普遍性的科学观点。但是一般说来，如果我们对一些特别的事件和对它们的解释感兴趣，我们就会把我们所需要的一切普遍规律视为理所当然的。

现在，这种对特殊事件和它们的解释感兴趣的科学可以被称为“历史科学”，而与普遍性的科学相区别。

这种历史观清楚地表明，为什么那么多历史和历史方法的研究者强调，吸引他们的是特殊的历史事件，而不是任何所谓的历史的规律。从我们的观点看，不可能有历史规律。普遍化完全属于另一类不同的兴趣，与对特殊事件及其因果性解释的兴趣（这就是历史）大相径庭。那些对规律感兴趣的人，就必然转向了普遍性的科学（如，社会学）。我们的观点还清楚地表明，为什么历史常常被描述为“实际所发生的过去的事件”。这个描述很好地表明了历史研究者的特殊兴趣，与普遍性的科学研究者的兴趣相反，不过我们将提出某些反对它的理由。而且，我们的观点解释了为什么在历史中，我们要比在普遍性的科学中更多地遇到其“无限的主题材料”这些问题。因为普遍性的科学中的理论和普遍规律既引入一种“观点”，也引入一种一致，因为对任何普遍性的科学来说，它们产生了它的问题、它的兴趣中心以及研究重点、逻辑结构和陈述等。但在历史中，我们没有如此统一的理论，或者说，我们没有大量的可以自然而然运用的普通的普遍规律，它们实际上没有任何影响，因此完全不能给主题材料创造一种秩序。例如，如果我们指出波兰1772年的第一次分裂是因为它不能抵抗俄国、普鲁士和奥地利的联合力量，那么我们已经不自觉地运用了一些日常的普遍规律，如“对两个同等装备和指挥的军队来说，如果一方占有人数上的优势，那另一方就永远不会取胜”。（对我们的目的来说，无论是用“永远”还是“很难”，都没有太大的区别。）这条规律也许被描述为军事力量社会学的一条规律，但是因为它太常见，以至对社会学研究者来说就不是一个严肃的问题，或者引不起他们的注意。如果我们用凯撒的野心和精力来解释他渡卢比孔河的决定，那么，我们是在用一些非常常见的心理学概括，而它们将很难引起一个心理学家的注意。[事实上，大多数的历史解释都不是太多地运用

了日常的社会学和心理学规律，而是不自觉地运用了我在第 14 章中曾经描述的“情境逻辑”，也就是说，除了描述个人的兴趣、目的和其他情境因素（如对某人有用的信息）外的原始条件，不自觉地并且最接近地假定了日常的普遍规律，即神智健全的人通常或多或少是按理性行动的]。

三

因此，我们看到，那些历史解释所运用的普遍规律既没有给历史提供一种选择性的、统一的原则，也没有为历史提供“观点”。在一种非常有限的意义上，封闭的历史可以为一种事物的历史提供这样一种观点，比如，权力政治学史、经济关系史、技术史或数学史就是这样的例子。但是，一般来说，我们需要进一步的有选择性的原则和观点，它们同时也是兴趣的中心。而这些原则和观点是由先行的观念所提供的，这些先行观念在某些方面与普遍规律相似，例如，像下列这个观念：“伟人”的个性，或者“民族性”，或者道德观念，或者经济条件等对历史而言是重要的。然而，有必要看到，许多“历史理论”（它们也许最好被称作“准理论”）在其性质上与科学理论有很大的不同。在历史（包括像历史地理学这种历史性质的自然科学）中，我们所使用的事实常常受到严格的限制，而不能随意被重复或补充。它们是根据一种先行的观点来收集的，所谓的“历史资料”仅仅记录了那些引起足够兴趣而加以记录的事实，因此，资料通常只包含那些适合一种先行理论的事实。同时，如果没有进一步的事实可资利用，通常就不可能检验这个或任何其他的后继理论。于是，这些不可检验的历史理论便被直接指责为循环论证，在这种意义上，这种指责曾经被不公正地加到科学理论身上。与科学理论正相反，我将把这些历史理论称为“一般性解释”。

各种解释是重要的，因为它们代表了一种观点。而且我们已

经看到，观点总是不可避免的，但是在历史中，一种能够被检验，因此具有科学特性的历史却很难得到。因此，我们绝不能认为，一般性解释与我们的所有记录相符就能够得以证实。我们必须记住它的循环性以及这样的事实：总有一些其他的（也许是不相容的）解释与同样的记录相符，而且，我们难以像物理学那样，能够得到新的资料来进行判决性的实验[①]。历史学家经常看不到和自己的解释一样的也适合事实的任何其他解释。但是，如果我们认为，即使在物理学领域中，尽管有大量的可靠的事实，也需要不断进行判决性实验，因为旧的实验完全和两种相互竞争的、不相容的理论相符合（试想一下日蚀实验，它需要在牛顿和爱因斯坦的重力理论之间作出选择），那么，我们就会放弃这种朴素的信念：任何一组确定的历史记录只能够以惟一的方法加以解释。

但是，这当然并不意味着一切解释都具有同等的价值。首先，总有一些解释确实与认可的记录相左；其次，如果要避免被记录证伪的话，总有一些记录需要或多或少的似真的辅助性假设；再者，有一些解释不能与某些事实相关，而其他的解释却能与此相关并给予"解释"。因此，即使在历史解释的领域中也可以有大量的进步。进一步讲，在上述的多少是普遍的"观点"和那些特殊的或单一的历史假设之间，也许存在着各种中间过程，它们在历史解释中发挥着假设性的初始条件，而非普遍规律的作用。这些假设常常能够得到充分的检验，因此与科学的理论相当。但有些特殊的假设与那些普遍时准理论十分相似，我曾经把它们叫做解释，并且可以相应地归类于那些"特殊的解释"。因为有利于这种特殊的解释

① 约定主义者，尤其是杜厄姆曾经对那种认为在物理学中可做判决性实验的学说进行过攻击（参见本章注但是杜厄姆的批评写在爱因斯坦之前，写在艾丁顿的判决性的日蚀观察之前，他的批评甚至写于卢默尔和普林格谢姆的实验之前，他们的实验否证了赖拉和杰恩斯的公式，从而导致了量子理论）。

的证据，在性质上与某些普遍的“观点”一样，正是一种循环论证。例如，我们仅有的力量也许就是给自己关于某种事件信息，而这些信息只适合于他自己的特殊的解释。而我们试图得出的关于这些事实的大部分特殊的解释，在它们必须适合解释（这种解释用在最初的事实选择上）的意义上讲，是循环论证。因此，如果我们能够给予这种资料一种解释，而这种解释超出我们力所能及之外（例如，我们对柏拉图著作的解释就是这样），那么，我们的解释也许就具有某些与科学假设相似的外部特征。但是从根本上讲，我们必须记住的事实是，能够被轻易运用的证明某种解释的证据，如果它能够解释我们所知的一切，则这种证据是非常可疑的，因为我们只有找到反例，我们才能检验一种理论。（而不同的“暴露哲学”的赞同者几乎总是忽视这一点，尤其是那些心理的、社会的和历史的分析者，他们常常受安逸的诱导而认为他们的理论无所不能。）

我前面说过，各种解释也许是不相容的，但是，只要我们把它们仅仅看做是观点的结晶，那么它们就不是不相容的了。例如，人类是稳定进步（朝着开放社会或某种其他目标）的这种解释就与人类逐渐退化或倒退这种解释不相容。但是人们把人类历史看做进步史的“观点”就不必然与那种把人类历史看做是退步史的观点不相容，这就是说，我们既能够写一部朝向自由的进步人类史（例如，包括反对奴役的过程），又能写另一部倒退和压迫的人类史（也许包括白色人种对有色人种的影响这类事情）。这两种历史不仅并不冲突，而且它们可以相互补充，就像从不同角度看同一风景而看到两种景色一样。这样考虑问题极具重要性。因为每一代人都有其自身的困难和问题。因此有其自身的兴趣和观点，这导致每一代人都有权以自己的方式考察和再阐释历史，并且和前代人的方

式相互补充。总而言之，因为我们对历史感兴趣[①]，并且也许因为我们希望学习一些东西来解决我们自己的问题，所以我们才研究历史。但是，在一种无用的客观性观念的影响下，如果我们对从自己的观点中提出历史问题感到犹豫，那么历史就不能服务于这两种目的。我们不应认为，如果我们的观点是有意识地并且是批判性地应用于问题，就将次于这样一种作者的观点：他天真的相信他不是阐释历史，而是达到了一种客观性的水平，这种客观性使他能够揭示"那些过去实际发生过的事件"。（这就是为什么我相信，在本书中，所能发现的那些甚至是显而易见的个人评论也是正当的，因为它们与历史的方法相一致。）主要的事情是要意识到自己的观点，也就是说，尽可能有意识地避免陈述事实时的无意识及产生的非批判性的偏见。在其他一切方面，解释必须为自身辩护，解释的丰富性和阐明历史事实的能力，解释的魅力和阐明当今问题的能力，这些都是解释的价值。

总之，不可能有"事实如此"这样的历史，只能有历史的各种解释，而且没有一种解释是最终的，每一代人都有权形成自己的解释。他们不仅仅有权形成自己的解释，而且有义务这样做，因为的确有一种寻求答案的紧迫需要。我们想知道我们的困难如何与过去相关，我们想看到一条道路，我们可以沿着它找到我们感受到、并且所选择的主要使命的答案。如果理性的和公正的方法不能作出回答，

① E. 迈耶及其批评者 M. 韦伯两人都曾经承认历史依赖于我们的兴趣。迈耶在《论历史理论和方法》（1902 年版，第 37 页）中写道："事实的选择建立在那些生活在现代的人们所拥有的历史兴趣的基础上……"韦伯在《论文集》（1922 年版，第 259 页）中写道："我们的……兴趣……将决定文化的范围，而文化的范围决定……历史，"韦伯跟随李凯尔特，一再坚持，我们的兴趣反过来建立在价值观念基础之上。在这点上，他当然没有错，但是他对方法论的分析没有增加任何东西。然而，这些作者中没有一个人得出革命性的结论，即，因为一切历史建立在我们的兴趣基础之上，因此只有各种历史，而从来没有一个"历史"，没有一种"事实如此"的人类发展史。对历史的这两种解释相互对立，参见第 11 章第 9 页注②。

这就确实需要产生各种历史的解释。在这种需要的压力下，历史主义者用“我们正在走的是哪条路？从本质上讲，历史注定要我们扮演的角色是什么？”这种非理性的、表面上是实际的问题，来取代“什么是我们选择的最紧迫的问题？它们如何产生？而且沿着什么样的途径我们才可以着手解决它们？”这种理性的问题。

但是，我否认历史主义者有权用自己的方法解释历史，这样公正吗？难道我没有说过：任何人都有这种权力吗？我对这个问题的答案是：历史主义者的种种解释是一种例外。那些我们所需要的、公正的各种解释，那些我们决心采用的这种或那种解释，就像我说过的那样，能够比作一架探照灯。我们用它来照射我们的过去，并且希望用它的光芒照亮现在。与此相反，历史主义者的解释也可以比作探照灯，而是一架对准我们自己的探照灯。尽管我们并不是不可能看清我们周围的任何事物，但它使这变得困难，并且使我们的行动瘫痪。换个说法就是，历史主义者没有认识到正是我们自己在选择和安排历史事实，而他们却相信“历史本身”或“人类历史”，通过其内在的规律，决定着我们自己、我们的问题、我们的未来，甚至我们的观点。历史主义者没有认识到历史的解释应该符合一种需要，这种需要来自我们所面对的实际问题和选择；相反，他们却相信，我们解释历史的欲望反映了一种深层的直觉，那就是，通过思考历史，我们可以发现人类命运的秘密和本质。历史主义试图找到那条人类注定要走的“路”，它试图发现“历史的线索”（如J. 麦克默雷所说）或“历史的意义”。

四

但是，有这样一条线索吗？历史有意义吗？

我不希望在这里陷入“意义”的意义问题之中，我自然而然地认为大多数人都足够清楚地知道，当他们说到“历史的意义”或“生

活的意义或目的"[1] 时,它们意味着什么。在这个意义上,正是在以这种意义来问历史的意义时,我认为,历史没有意义。

为了说明这种意见的理由,我必须首先谈谈,当人们问起历史是否有意义时,他们心目中的"历史"是什么。到目前为止,我自己谈及历史时,好像它不需要任何解释似的。但现在不行了,因为我希望澄清一点,大多数人所说的那种意义上的"历史"根本就不存在。这起码是我说历史没有意义的一个理由。

大多数人是如何使用"历史"一词的呢?(我们会说,这是一本关于欧洲历史的书,我的"历史"正是这种意思,而不是我们说这是欧洲历史时的意思。)他们在中学和大学里学过历史,他们读历史书,他们看到在"世界历史"或"人类历史"的名义下,历史被看成什么,于是,他们习惯于把历史看成是大致上还算确定的一系列事实。他相信,这些事实构成了人类史。

但是,我们已经看到,事实的领域具有无限的丰富性,因此就必须有所选择。例如,我们能够根据我们的兴趣,来写艺术史、语言史、饮食习惯史或者伤寒热史(参见秦塞尔所著的《老鼠、虱子和历史》)。当然,它们都不是人类历史(它们合在一起也不是人类历史)。当人们说人类历史时,在他们心目中存在的是埃及史、巴比伦史、波斯史、马其顿史和罗马帝国史,等等,一直延续到我们今天。换言之,当他们谈到人类的历史时,他们的意思以及他们在学校所学到的是政治权力的历史。

没有人类的历史,只有人类生活各个方面的无数的历史。政治权力的历史是其中之一,而它被提高至世界历史。但是我认为,这是对一切得体的人类概念的冒犯。再也没有比把贪污史、抢劫

① 关于拒绝讨论"意义的意义"(奥登和理查德),或者"意义的多种意义"的问题(H. 冈珀茨),参见第 11 章,尤其是第 20 页注①、38 页①、41 页注①和 44 页注①。另见本章第 418 页注①。

史或放毒史当作人类史更糟糕的事。因为权力政治学的历史不是别的，而是国际犯罪和集体屠杀（它当然包括某些掩盖它们的企图）的历史。这就是在学校中讲授的历史，有些最大的罪犯被颂扬为历史的英雄。

但是，在具体的人类历史这种意义上，真的没有普遍的历史这类事物吗？不可能的。我相信这必然是一切人道主义者，尤其是一切基督徒的回答。如果存在着什么具体的人类历史的话，那也必然是全人类的历史，它将必然是全体人类希望、斗争和受苦的历史。因为没有一个人比他人更重要。很显然，这种具体的历史是写不出来的。而我们必须有所抽象、省略和选择。但这样的话我们就能得到许多历史，在其中，我们就能获得那曾经被渲染为人类历史的国际犯罪和集体屠杀的历史。

但为什么恰好选择了权力的历史，而不是宗教史或诗歌史呢？这里有几个原因，其中之一是权力影响我们每个人，而诗歌只影响少数人。另一个原因是人有权力崇拜的倾向。毫无疑问，权力崇拜是人类最坏的一种偶像崇拜，是洞穴时代的遗迹之一，也是人类的一种奴性。权力崇拜起源于恐惧，是一种应当受到轻视的情绪。权力政治学为什么成为“历史”核心的第三个原因是那些掌权的人要别人崇拜他们，而他们因此可以实现他们的愿望。许多历史学家是在皇帝、将军和独裁者的监督下写作的。

我知道，这些观点将遇到来自众多方面的强烈反对，包括某些基督教的辩护者。尽管在《新约》中几乎没有什么东西可以支持这个教义，但它却经常被认为是基督教条的一部分，这种教义认为，上帝在历史中显现自身，历史是有意义的，而历史的意义就是上帝的意志，因此历史主义被认为是宗教的必不可少的要素。而我并不这样认为。我坚信，不论从理性主义者和人道主义者的观点看，还是从基督教自身的观点看，这种观点纯粹是一种偶像崇拜和迷信。

在这种有神论的历史主义背后有什么东西呢？和黑格尔一样，历史主义把历史——政治的历史——看做一个舞台，或者说看做一出冗长的莎士比亚戏剧，而观众要么认为“伟大的历史人物”，要么认为抽象的人类是戏剧的英雄。然后他们问道：“谁写了这个剧本？”当他们回答说“上帝”，他们便认为他们给出了一个虔诚的答案。但是，他们错了。他们的回答简直是亵渎神明，因为剧本不是上帝写的（他们当然知道这点），而是历史学教授们在将军和独裁者的监督下写的。

我并不否认从基督教的观点来解释历史就像从任何其他观点来解释历史一样，都是正当的，而应该强调的是，我们西方人的种种目标和目的，例如，人道主义、自由、平等，在多大程度上是由于基督教的影响。但是同时，对自由的历史的惟一理性的、也是惟一的基督教的态度是，我们自己承担自由的历史的责任。在同样意义上，我们承担起创造我们生活的责任，惟有我们的良心才能对我们加以裁决，而不是世俗的成功。那种认为上帝在历史中显现自身和他的审判的理论，与那种认为世俗的成功是我们行动的最终判断和证明的理论彼此难以区别，它与那种认为历史将作出裁决（也就是说，未来的强权即公理）的教条是一回事，它与那种我称之为“道德未来主义”[1] 是一样的。主张上帝在通常被称作“历史”的事物中显现自身，在国际犯罪和集体屠杀的历史中显现自身，实在是亵渎神明。因为在人类生活领域中所真正发生的事，是很少被这种残酷的、同时又带有雅气的事件涉足的。那些被遗忘的、不知名的个人，他们的忧伤和快乐、痛苦和死亡，这才是迄今为止人类体验的真实内容。如果历史能告诉我们这些内容的话，那么我当然不应该说在其中看到上帝的指示是亵渎神明。但这样的历史不会、也不可能存在。一切现存的历史，伟人的历史和权力的历

① 关于道德未来主义，参见第 22 章。

史，至多是一场肤浅的喜剧，是一场在现实之后的权力所表演的小丑歌剧（就像荷马的小丑歌剧，奥林匹斯诸神的权力存在于人类斗争的场景背后）。我们最坏的本能就是对权力、对成功的偶像崇拜，它使我们相信这就是实在。在这种不仅是人造的，而且是人伪造的“历史”中，一些基督徒竟然看到了上帝之手。当他们把上帝放入他们渺小的历史解释中时，他们竟然懂得和知道了上帝的旨意。神学家K. 巴思在他的《信条》中说：“正相反，我们必须首先承认……当我们说‘上帝’的时候，我们所思和所知的一切并没有接近或理解上帝……而是我们自己所构思和自我创造的偶像之一，不论是‘精神’还是‘自然’，‘命运’或是‘观念’……”[①]（与这种态度相一致，巴思认为“上帝在历史中显现自己的新教教义”是“难以让人接受的”，并且是对基督神圣仪式的冒犯。）然而，从基督教的观点来看，这不仅形成了一种狂妄自大的企图，更是一种反基督教的态度。因为基督教教导我们，如果有什么不同的话，那就是认为世俗的成功不是决定性的。“基督在罗马总督派拉多手下受难”，我再次引用巴思的话：“那么派拉多是如何受信条影响的呢？马上可以得出的答案是：这是个时间问题。”因此，那些成功的人代表了那一时期的历史权力，他们在这里起到暗示这些事件什么时候发生的纯粹技术性的作用。那么，这些事件都是些什么东西呢？它们与权力—政治的成功、与“历史”无关，它们也不是犹太人反抗罗马征服者的不成功的、非暴力的民族主义革命（按照甘地的方式）的经历。这些事件不是别的，只是一个人的受难。巴思坚持

① 参见巴思：《信条》（1936年版）。巴思反对“新教的上帝在历史中显现的学说”的评论，参见上书第142页，另见这个学说的黑格尔主义的来源，引文在第12章第94页注②。另参见第24章第384页注①。关于下一引文，参见巴思上书第79页

* 关于我对基督教的故事不是“一种不成功的……民族主义革命的故事”的评论，我现在倾向于相信它也许确实如此。见艾斯勒的著作《基督审判》。但无论如何，它不是一个现世成功的故事。

“受难”一词指的是基督的一生，而不是仅指他的死。他说[①]：“耶稣受难。因此，他没有统治，没有胜利，也没有成功……除了被钉死在十字架上外，他一无所成。他与他的人民和信徒的关系也同样如此。”我引用巴思的话旨在表明，不仅仅我有这种“理性主义”或“人道主义”观点，而且在这种观点看来，崇拜历史成功与基督教的精神显得格格不入。基督教所关心的不是强大的罗马征服者的历史行为，而是(用克尔凯戈尔的话说就是[②])“一些渔夫给了世界什么”。然而，一切对历史的有神论解释都试图在记录下来的历史中，比如，在权力史中、在历史的成功中，看到上帝意志的显现。

对这种“上帝在历史中显现的教义”的攻击，很可能会收到这样的答复：基督的成功在他死后，通过受难，基督在人世间的不成功的生命最终作为最伟大的精神胜利而向世人展示，而这就是成功；他的教义之果显示和证明了成功，“最后者将为最先者，最先者将为最后者”的预言也由成功加以确证，这就是成功。换言之，这是基督教会的历史成功，通过它，上帝的意志而得以昭示。但是，这是一条危险的防线。教会世俗的成功是对基督教一种有力的证明这种意思，显然表现出信心不足。早期的基督徒是没有这种世俗的鼓励的(他们相信必须以良知判断权力[③]，而不是相反)。那些相信基督教义的成功史就显示出上帝意志的人应该问问自己，这种成功究竟是不是基督教精神的成功？同时，当教会受迫害的时候，而不是胜利的时候，这种精神是否就不成功呢？而且，哪一种教会更纯洁地体现了这种精神？是受难者的教会，还是得势的宗教裁判所的教会？

似乎有许多人会承认这一点，就像他们坚信基督教的信息是

① 参见巴思，同上书，第 76 页。

② 参见克尔凯戈尔 1854 年的日记，见他的《审判书》1905 年德文版。

③ 参见第 11 章第 54 页注②及正文。

信则灵一样，但是他们又相信这个信息是一种历史主义的信息。这种观点的一个杰出代表就是J. 麦克默雷，他在《历史的线索》一书中，发现基督教教义的本质就在历史的预言中，他看到基督教的创立者就是"人性"辩证法的发现者。麦克默雷认为[①]，根据辩证规律，政治的历史一定会不可避免地产生"世界的社会主义共同体。人性的基本规律不会被打破……正是那些虔信者将得到世界"。但是这种历史主义用确定性代替希望，必然导致道德未来主义。"规律不可能被打破"，这样，在心理学的基础上，我们可以确信，无论我们做什么都将产生同样的后果，最终甚至连法西斯主义都必将导致那种共同体，因此，最终的结果不是根据我们的道德选择，我们也不必为我们的责任担忧。如果我们被告知，在科学的基础上，我们能够确信"最后者将为最先者，最先者将为最后者"，这难道不是用历史预言代替良心吗？这种理论难道不是在危险地靠近（当然与作者初衷相反）这个训戒："要警醒啊！要记住基督教的创始人告诉你们的东西，因为他是人性的伟大心理学家和伟大的历史预言家。及时加入虔信者的行列吧！因为根据无情的人性科学规律，这是走向天堂的必由之路！"这种历史的线索意味着对成功的崇拜，它意味着，虔信者是正确的，因为他们将站在胜利的一边。它把马克思主义，特别是把我曾经描述为马克思的历史主义的道德理论转换为人性心理学和宗教预言的语言。这种解释所蕴含的意思是它在事实中看到了基督教的最伟大的成就：基督教的创始人是黑格尔的先驱者——是一个卓越的、公认的先驱者。

我的观点是，成功不应该受到崇拜，它不能是我们的审判者，而我们也不应该被它所迷惑。我尤其要表明，我的这种与我所信

① 参见麦克默雷的《历史的线索》（1938年版）中第237页的总结。

以为真的基督教义相一致的态度，不应该被误解。这些观点并不是打算用来支持我在上一章所批评的“来世”态度[1]。我并不清楚基督教是否是来世的，但它确实教导我们说，证明人的信仰的惟一途径就是给那些需要帮助的人以实际的（而且是世俗的）帮助。对权力、荣耀和财富这些所谓世俗成功采取一种极度的冷漠，甚至蔑视的态度，完全可能与这种企图相结合，这种企图就是尽力在这个世界上朝人们已经确定的目标前进，而且具有明确的创造成功的目的，这不是为了历史的成功或通过历史来证明，而是就成功论成功。

在克尔凯戈尔对黑格尔的批评中，可以发现对这些观点的有力支持，特别是支持了历史主义和基督教的不相容性。尽管克尔凯戈尔从来没有完全摆脱他所受的黑格尔教育传统[2]，但是很少有人像他这样更清楚地认识到黑格尔的历史主义意味着什么。克尔凯戈尔写道[3]：“在黑格尔以前，有些哲学家试图解释……历史，

① 尤其参见第24章第386页注①及正文。

② 克尔凯戈尔在哥本哈根大学受教育时正是黑格尔主义得到加强甚至有点放肆的时期。神学家马特圣颇具影响力。（关于这种放肆的态度，参见哥本哈根学院攻击叔本华1840年的获奖论文《道德的基础》的评语。这事很可能是促使克尔凯戈尔了解叔本华的起因，因为当时后者在德国还鲜为人知。）

③ 参见克尔凯戈尔1853年的日记，载《审判书》德文版第129页，正文中从中摘引的段落是简单翻译的。

克尔凯戈尔不是惟一的反对黑格尔的历史主义的基督教思想家，我们已经看到（见本章第409页注①），巴思也反对历史主义。基督教哲学家弗斯特，一个黑格尔的大赞赏者（如果不算是跟随者的话），在其所著《柏拉图和黑格尔的政治哲学》一书的结尾，对黑格尔目的论的历史解释作了十分有趣的批评。如果我的理解没有错误的话，他的批评的主要观点是，他认为，由于黑格尔用目的论解释历史，他看

然而当上帝看到这些企图后也只能微笑，但上帝不直接发笑，因为上帝对他们还有一种通人情的、真实的诚意。但是黑格尔啊？这里，我需要荷马的语言。上帝是如何狂笑啊！一个如此可恶的小教授，他竟然看透了一切事物和一切事物中的必然性。还是他，现在在他的手摇风琴上把一切都给演奏出来：听啊！奥林匹斯的诸神！”接着，克尔凯戈尔谈到了无神论者叔本华对基督教的辩护者

不到历史各个阶段的目的自身，而仅仅把它们看成产生最终目的的手段。而黑格尔的错误在于，他假定历史现象或历史过程对目的来说是工具，而目的能够从现象本身中产生并表现为某种独立的东西。在某些方面，一个目的可以独立于试图实现这种目的的行动，或者说，一种道德可以独立于一个戏剧（如果我们错误地假定戏剧的惟一目的就是传达这种道德）。弗斯特坚持认为，这种假设没有认识到造物主的作品与一个工具制造者的、技师的或者“（柏拉图哲学中的）“创造世界者”的作品之间的区别。“……一系列的作品可以理解为一种发展”，弗斯特写道（见上书，第 201 至 203 页），“……而无需对作品进展的目的有一个清楚的概念……至于说到一个时代的绘画，可以把它们理解为前一个时代的发展，但无需理解为对一种完美或目的的接近……政治的历史也是这样……它们可以被理解为发展，无需解释为一种目的论的过程。但是，黑格尔始终缺少对创造的意义的洞察力。”接着（见同书第 204 页，着重号为我所加），弗斯特写道，黑格尔把那些具有这种观点的人的宗教想象看做是一种不适当的符号，尽管他们断言有一个天意的计划，但否认它是可知……说天意的计划是不可理解的，这毫无疑问是一种不适当的表述，但是这种不适当表述的真理不是说上帝的计划不可知，而是说，作为造物主，而不是作为（柏拉图哲学中的）创造世界者，上帝完全不根据计划来工作。

我认为，这个批评很精彩，尽管从非常不同的意义上讲，一件艺术作品的创造可以根据一种“计划”（虽然不是一种目的或目标）来进行。艺术品的创造也许是试图实现某种类似于那种作品的柏拉图观念的东西——那种画家或音乐家极力模仿的、在他们精神之眼或之耳所展示的完美原型（参见第 1 卷第 9 章第 309 页注①和第 8 章第 266 页注①和 267 页注①）。

黑格尔的攻击[1]："读叔本华的书让我有一种难以言表的快乐。他所说的完全是真的，他——作为一个德国人应该如此——做到了惟有德国人才能做到的那种直率。"而且，克尔凯戈尔自己的表述也像叔本华的表述一样直率，他继续说道，黑格尔主义（他称之为"这种卓越的精神的腐败"）是"一切放荡形式中最令人厌恶的"，他说它是"自负的霉素"、"理智的卖淫"和"光荣无耻的坠落"。

的确，我们的伦理教育和我们的知识教育一样，都坠落了。它因为追求浮华而败坏，它用人云亦云的方式取代了对（所说所做的）事物的批判性的评价。它被历史舞台上（我们是其中的演员）华丽的浪漫观念所败坏。而我们被训练成眼睛朝上来表演。

要教育人在与其他个体的比较中，对自身的重要性作一种理智的评价。但是，荣誉和命运的伦理学彻底搅乱了整个问题，这种道德一直存在于建立在经典基础之上的教育系统中，这些经典有关于权力历史的浪漫观念，而且，它们的浪漫的部落道德可以追溯到赫拉克利特，这种教育系统的根本基础就是权力崇拜。个人主义和利他主义（再次用一下这种分类[2]）的合理结合——即"真正重要的是人类个体，但我并不认为我有多么重要"这种观点——被抛弃，而代之以一种理所当然的自我主义和集体主义的浪漫结合。也就是说，自我的重要性、自我情感生活的重要性和其"自我表现"等被浪漫地夸大了，随之而来的是团体、集体和"个性"之间的紧张。这取代了其他个体、其他的人，而且不允许有合理的个人关系。这种态度所蕴含的策略就是"要么统治他人，要么屈服于他人"；要么成为一个与命运搏斗并且赢得荣誉的伟人和英雄（赫拉

① 关于克尔凯戈尔所提到的叔本华对黑格尔的攻击，参见第 12 章第 69 页注②的内容，和总结的段落。部分连续摘引的克尔凯戈尔的话，见同书第 130 页（在后来的一个注释中，克尔凯戈尔在"腐败"插入"泛神论者"）。

② 参见第 1 卷第 6 章，尤其是第 199 页注①的内容。

克利特说："越是伟大的奋斗会带来越大的声誉。"）要么归属于"大众"，把自己交给领袖并且为集体的更伟大的事业而牺牲。这种令大自我和集体之间紧张的重要性中，有一种神经质的、歇斯底里的因素。我不怀疑这种歇斯底里，这种对文明的紧张反应是那种强烈要求英雄崇拜的伦理学、统治和服从的伦理学的情感基础[①]。

这一切的基础中有一个真正的难点。但十分清楚的是（就像我们在第9章和第24章所看到的），政治家应该集中精力与罪恶作斗争，而不应该为"积极"或"更崇高"的价值，如幸福等而奋斗，而从原则上讲，教师却有不同的立场。尽管教师不应该把他的"更高的"价值标准强加给他的学生，但他应该努力激励他们对这些价值的兴趣。他应该关心他的学生的灵魂（当苏格拉底告诉他的朋友要关心自己的灵魂，他是在关心他们）。因此，在教育中的确存在着某些浪漫的或审美因素的东西，而这些东西不应归于政治学。但是，尽管从原则上讲这是真实的，但它不适合于我们的教育体制。因为它预先假定在教师和学生之间有一种友谊的关系，就像第24章所强调的，这是一种双方必须都自由终止的关系（苏格拉底选择他的同伴，他们也选择了他）。在我们的学校中，正是学生的数量使得这一切变得不可能。因此，试图强加种种更高的价值，这不仅是不成功的，而且可以肯定的是，这些更高的价值对有些事物所导致的伤害，要比人们心目当中的理想造成的伤害更具体、更公开。无论如何，那些信任我们的人不应受到伤害，这个原则应该被公认为教育的基本原则，就像它是医学的基本原则一样。对我们的教育体制来说，"不伤害"（因此，"给年青人最迫切需要的东西，以使他们独立于我们，并能够自我选择"）是极有价值的目标。这个目标尽管听起来是不过分的，但它的实现却有些遥远。但是，

① 关于黑格尔的统治和服从的伦理学，参见第11章第18页注②。关于英雄崇拜的伦理学，参见第12章，尤其是第119页注①的内容。

“更高的”目标，诸如“个性的全面发展”之类，却是时尚，这些目标是典型的罗曼蒂克而且实在是荒谬的。

在这些罗曼蒂克观念的影响下，个人主义仍然被等同于自我主义（柏拉图就是这样），利他主义被等同于集体主义（即，用团体的自我主义取代个体的自我主义）。但是，这对清楚地形成主要问题是一种阻碍，这个问题就是，在与其他个体的关系中，如何对自己的重要性获得一种理智的评价。在这些观点影响下，我们感到，必须追求超越我们自身的某种东西，我们应该全身心地投入其中并为此牺牲，而这种东西说到底就是负有“历史使命”的集体。我们被告知要作出牺牲，同时又保证，我们这样做法将得到极大的回报。这些观点告诉我们，我们将要作出牺牲，但我们因此也将得到荣誉和声望。在历史的舞台上，我们将成为“主角”和英雄，小的冒险就能取得大的奖赏。在一个只考虑少数人，而没有人关心平民百姓的时期，这是一种令人怀疑的道德。这是政治和知识贵族的道德，只有他们有进入历史教科书的机会。它不可能是那些赞同公正和平等主义的人的道德，因为历史的声望本身不可能是公正的，它只可能被非常少的人得到。而无数的、和那些少数人一样有价值的人，总是被历史遗忘，或许他们才更有价值。

也许应该承认，赫拉克利特的伦理学，这种认为只有后代人才能给予更高奖赏的学说，在许多方面也许比那种教我们现在追求奖赏的道德学说要优越一点。但它并不是我们所需要的。我们需要的是一种藐视成功和奖赏的伦理学。这种伦理学不需要谁来发明，这些不是新的东西，至少在基督教的早期，它就被讲授。我们今天的工业和科学的合作又再宣讲这种伦理学。所幸的是，那种罗曼蒂克式的、历史主义的追求名誉的道德似乎正在衰退。“无名战士”就展现了这一点。我们开始认识到，默默无闻地牺牲，也许比公开的牺牲一样有意义，或者甚至更有意义。我们的伦理教育必须适应这一点，必须教育我们做好我们的工作，即使牺牲也是为

了这种工作本身，而不是为了得到赞扬或避免受到责备（事实上，我们都需要某种激励、希望、赞扬、甚至责备，但这完全是另一码事）。我们必须在我们的工作中，在我们自己所做的一切中，而不是虚幻的"历史意义"中来证明自己。

我主张，历史没有意义。但这个主张并不意味着我们能够为历史所做的一切在政治权力史中显得束手无策，或我们必须把它当作一种残忍的玩笑来看待。因为我们能够从这些权力政治学问题出发解释历史，我们所选择的试图解决这些问题的答案就在我们的时代中。我们能够从我们为开放社会，为理性的统治，为公正、自由、平等，为控制国际犯罪而奋斗的角度来解释权力的政治学的历史。尽管历史没有目的，但我们能够把我们的目的赋予其上；而且，尽管历史没有意义，但我们能够给予它以意义。

在这里，我们再次遇到自然和约定的问题[①]。无论是自然还是历史都不能告诉我们应该做什么，无论是自然的或是历史的事实都不能为我们作出决定，它们不能决定我们将要选择的各种目的。正是我们把目的和意义赋予自然和历史。人类不是平等的，但我们能够决定为平等的权利而奋斗。像国家之类的人类各种机构不是合理的，但我们能够决定为使它们更合理而奋斗。从整体上讲，我们自己和我们的日常语言是感性的而不是理性的，但我们能够努力成为更理性一点，我们能够训练我们自己把语言当一种理性的交流工具来用，而不是（我们浪漫的教育家所说的）自我表现的工具[②]。历史本身——当然，我指的是权力政治学的历史，而不是指不存在的人类发展史——既没有目的也没有意义，但我们

① 参见第1卷第5章（尤其是第129页注①的内容）。

② 我们能够以许多方式"表达自己的意思"，而不传达任何东西。因为我们使用语言的任务是为了达到合理的交流，以及为了保持语言的清晰标准。参见第24章第363页注①和注②，第12章第78页注③。

能够决定把这两者都给予它。我们能够为开放的社会、反抗它的敌人(他们总是根据帕累托的劝告而悄悄地坚持他们的人道主义的感情)而奋斗,我们能够据此来解释历史。最后,我们可以以同样的方式谈"生活的意义",正是由我们来选择我们生活的目的将是什么,我们选择我们的目的[1]。

我相信,这种事实和选择[2]的二元论是重要的。事实之类没有意义,只有通过我们的选择,它们才获得意义。历史主义只是许多想克服这种二元论的企图之一种,它起源于恐惧,因为它怯于承认:甚至对我们自己选择的标准而言,我们也承担着最终的责任。但是在我看来,这样一种企图正好表现出通常被描述为迷信的东西 因为它假定,我们能够在我们没有播种的地方收获,它试图使我们相信,我们只要与历史同步,一切都将,并且必然是一帆风顺,不需要我们作重要的决定(它试图把我们的责任转移到历史身上,最终转移到超越我们自己的恶魔般的权力游戏身上。它试图把我们的行动建立在这些权力背后的意图基础之上),而这些背后的意图只有在神秘的灵感和直觉中才向我们展现。因此,它把我们的行动和我们自己放在这样一种人的水平之上,这种人从占星术和

---

① 这种对"生活的意义"的问题的观点,可以与维特根斯坦在《逻辑哲学论》第187页中对"生活的意义"问题的观点相对比。"当生活的问题消失时,这个问题才能解决。"(这难道不是那些长期怀疑生活的意义的人们变得清楚的理由吗?难道还不能说生活的意义在哪里吗?)关于维特根斯坦的神秘主义,另见第24章第372页注①。关于这里所提到的历史解释,参见第11章第57页注①(1)和本章第419页注①。

② 参见第16章第185页注①和第24章第363页注①。

我们可以说,事实的世界本身是完整的(因为每一种选择可以被理解为一种事实)。因此永远不可能驳倒那种主张只存在事实的一元论。但是,不可辩驳性并不是优点,例如唯心主义同样不可驳倒。

梦中获得灵感，在彩票中选择他的幸运数①。就像赌博一样，历史主义起源于我们对我们行动的理性和责任的绝望。它是一种贬值的希望和贬值的信仰，它试图用一种起源于伪科学，关于星相、"人性"或历史命运的伪科学的确定性来取代希望和信仰，而这种希望

① 显然，历史主义的动机之一是，在他们所承认的两种选择之外，看不到还有第三种选择。这两种选择就是，这个世界要么被至高的权力、被"必然的命运"或黑格尔的"理性"所统治，要么仅仅是一种偶然、一种非理性和一场赌博。但是还有第三种选择：我们可以把理性引入其中（参见第 24 章第 363 页注①）。尽管世界不会进步，但无论是个体的还是与他人合作，我们可以进步。

费舍尔在他的《欧洲史》（第 1 卷第 Ⅶ 页，着重号是我加的，在第 21 章第 304 页注①中引了部分内容）一书中，清楚地表述了这第三种可能性："一种理智上的激动已经……被我否定。比我更聪明、更有学问的人已经在历史中看到了一种密谋、一种节律和一种预先决定的方式。我看不到这些和谐，我只能看到波浪般一个接一个的闪现，我只看见一个与此相关的伟大事实：因为它是惟一的，因此不可能有什么普遍性。对历史学家而言，只是一条安全的规则：那就是，他们应该认识到……历史之剧的偶然性和不可预见性。"在出色地攻击完历史主义之后，他马上说道（着重号为作者所加，参见第 13 章第 148 页注①）："这并不是一种犬儒主义的和绝望的理论。在历史的篇章上明明白白地大量地写着进步的事实，但是进步并不是一种自然规律。前一代人所取得的基础，也许会被下一代人所丢失。"

这最后三句话十分清楚地代表了我所说的"第三种可能性"，这是一种对我们的责任的信念，它相信，一切事情都落在我们身上。有意思的是费舍尔的话被汤因比（在《历史研究》第 5 卷第 414 页中）解释为代表了"现代西方人对全能的偶然性的信仰"。没有什么比这更能清楚地表现出历史主义者的态度，他看不到第三种可能性。这也许解释了汤因比为什么逃避他提出的这种"全能的偶然性"，而躲到对历史现象背后的全能的权力——即历史（决定论）主义的信仰中去了（另参见第 11 章第 57 页注①）。

我也许可以更完整地摘引汤因比对费舍尔话语的评论（汤因比摘引到"不可预见性"为止），"这一精彩的段落"，汤因比写道："不能被看做是一位学者的奇想而被抛弃。因为作者是一位自由主义者，他正在形成一种把自由主义理论转变为行动的信念……这种现代西方人对全能的偶然性的信仰产生于 19 世纪的基督教时代，那时，各种事物看来符合西方人的看法，符合自由放任的政策……"（为什么信仰那我们要为它承担责任的进步，意味着对全能的偶然性的信仰？或者为什么它将导致自由放任的政策？汤因比对此没有解释）。

和信仰起源于我们的道德热情和对成功的轻蔑。

我断言，历史主义不仅在理性上是站不住脚的，它也和任何倡导良心重要性的宗教相冲突。因为在强调我们对我们的行为的最终责任方面，这种宗教必然赞同理性主义对历史的态度。的确，我们需要希望，不带希望地行动和生活是我们力所不及的。但是，我们并不需要太多，我们也不必赐予太多。我们不需要确定性——尤其是宗教不应该成为梦幻和愿望的替代物，它既不应该像持有彩券，也不应该像持有保险公司的保单。宗教中的历史主义因素是一种偶像崇拜和迷信因素。

对事实和选择的二元论的强调还决定了我们对"进步"之类观念的态度。如果我们认为历史是进步的，或者认为我们必定是进步的，那么我们就犯了和那些相信历史是有意义的人一样的错误，他们相信历史的意义能够从历史中发现，不需要我们赋予它——而进步就是朝着某种目的，朝着人之为人的存在的目的。但历史不可能做到这点，只有我们人类个体能够做到。通过保卫和巩固那些自由和进步所依赖的民主制度，我们才能够做到这一点。当我们越来越充分地认识到这样的事实：进步取决我们、取决于我们的警醒、取决于我们的努力、取决于我们目标概念的清晰、取决于现实主义的目标选择[①]，那么，我们就将做得更好。

我们不做预言家，我们要成为自己命运的创造者。我们必须学会做我们力所能及的事，并且尽量留意我们自己的错误。当我们抛弃了权力的历史是我们的审判者这种观念时，当我们已经不再担心历史是否将为我们作证明时，也许就是我们可以成功控制

① 关于我们目标的"现实主义"的选择，我的意思是，我们所选择的目标应该在合理的时间范围内能够实现，我们应该避免各种遥遥无期的、模糊的乌托邦观念，除非它们更直接地决定其自身有价值的目的。尤其参见第9章讨论的渐进的社会工程原理。

权力之日。这样的话，我们甚至可以反过来证明历史，而历史正需要这样的证明。

本书第1版第1卷的最后手稿完成于1942年10月，第2卷的手稿完成于1943年2月。

译名对照表

Achilles 阿基琉斯
Acton, Lord 阿克顿
Adam, J. 亚当
Adeimantus 阿代曼图斯
Adler, A. 阿德勒
Aesculapius 阿斯克勒比斯
Agassi, J. 阿嘉西
Agrippa, Menenius 阿格利巴
Alcestis 阿尔克斯提斯
Alcibiades 阿基比德
Alcidamas 阿基达玛
Alcmaeon 阿尔克迈昂
Alexander, S. 亚历山大
Alexander the Great 亚历山大大帝
Al Gazzali 阿尔－卡查理
Anaximander 阿那克西曼德
Ancillon 安锡伦
Anderson, E. N. 安德森
Anderson, S. M. 安德森
Antiphon 安提芬
Antisthenes 安提斯泰尼
Anytus 安尼图斯
Apollo 阿波罗
Aquinas, Thomas 阿奎那
Archelaus 阿克劳
Archidamian 阿基达莫斯
Archimedes 阿基米德
Archytas 阿基塔
Aristides 阿里斯蒂德
Aristophanes 阿里斯多芬
Aristotle 亚里士多德
Aristoxenus 阿里斯多塞诺斯
Armstrong, H. E. 阿姆斯特朗
Arndt, E. M. 阿恩特
Aspasia 阿斯帕西娅
Augustine, Saint 圣奥古斯丁
Augustus, Emperor 奥古斯都皇帝

Bacon, Francis 培根
Baker 巴克
Bakunin, M. A. 巴枯宁
Banse, E. 班瑟
Barker, Sir Ernest 巴克
Barth, K. 巴思
Bavink, B 巴温克
Becky 贝奇

Boethoven, L. van 贝多芬
Bentham, J. 本瑟
Bergson, H. 伯格森
Berkley, G. 伯克利
Bernays, P. 伯瑞斯
Bernstein, A. 伯恩施坦
Best, W. 毕斯特
Bevan, E. 比万
Bias 毕亚斯
Bismarck, O. von 俾斯麦
Bodin, Jean 波丹
Bohr, N. 玻尔
Bosanquet, B. 鲍桑葵
Bowra, C. M. 鲍勒
Bradford, Bishop of 布雷德福特
Bradley, F. H. 布拉德利
Broadhead, H. D. 布罗德赫德
Buckle, H. T. 巴克尔
Burke, E. 伯克
Burnet, J 伯内特
Burns, E. 伯恩斯
Bury, R. G. 伯里
Butler, Samuel, Motto 巴特勒
Bywater, Ingram 拜沃特

Caesar 恺撒
Caird, E 柴尔德
Callicles 卡利克勒斯
Callippus 卡里普斯
Campbell – Smith, M. 坎贝尔 – 史密斯
Capek, K. 科佩克
Carlyle, T. 卡莱尔
Carnap, R 卡尔纳普
Carneades 卡尼蒂斯
Carruthers, J. 卡鲁瑟
Carus, P 卡鲁斯
Cassirer, E 卡西勒
Catlin, G. E. G 卡特林
Cebes 凯伯斯
Chaerephon 凯勒芬
Chairon 凯伦
Chalcedon 卡尔克东
Chaplin, Charlie 卓别林
Charicles 卡里克勒斯
Charles V 查理五世
Charmides 卡尔米德
Cherniss, H 彻尼斯
Chion 芝奥
Christ Jesus 基督耶酥
Cicero 西塞罗
Clausewitz, K. von 克劳塞维茨
Clearchus 克里尔休斯
Clenias 克列尼阿斯
Codrus 科德鲁斯
Cohen, M. R. 柯亨
Cole, G. D. H. 科尔
Comte, A 孔德
Constantine, Emperor 君士坦丁皇帝
Cope, G 科普
Copek 科佩克
Coriscus 科里斯库斯

Cornford, F. M. 康福德
Costelloe, B. F. C. 科斯特罗
Crantor 克兰托
Critias 克里底亚
Cronos 克罗诺斯
Crossman, R. H. S. 格罗斯曼
Crusoe, R. 克鲁苏
Cyrus 居鲁士

Dahrendorf 达伦道夫
Dalziel, Margaret 达尔齐尔
Damon 达蒙
Daniel (Prophet) 《但以理书》
Darwin, Charles 达尔文
Davies, J. L. 达维兹
Datz 达兹
Democritus 德谟克利特
Demos 德摩斯
Demosthenes 德谟斯泰尼
Descartes, R. 笛卡儿
Dickens, C. 狄更斯
Diels, H. 迪尔斯
Dio 戴奥
Diogenes, the Cynic 狄奥根尼
Diogenes Laertius
狄奥根尼·拉尔修
Dionysius (the Elder)
(老)狄奥尼修斯
Dionysius (the Younger)
(小)狄奥尼修斯
Dropides 德罗庇德斯
Dudley, D. R. 杜德利
Duemmler 达姆勒
Du Gard 杜·加尔
Duhem, P 杜汉
Duns Scotus 斯各脱
Durkheim, E. 杜克凯姆

Eastabrooks, G. H.
埃斯塔布鲁克斯
Eastman, M. 伊斯特曼
Eddington, A. S. 艾丁顿
Einstein, A. 爱因斯坦
Eisler, R. 艾斯勒
Empedocles 恩培多克勒
Engels, F. 恩格斯
England, E. B. 英格兰
Epictetus 爱比克泰德
Epimenides, the Cretan
艾比曼尼底斯
Estabrooks, G. H.
埃斯塔布鲁克斯
Euclid 欧几里德
Euken, W. 尤金
Euphaeus 尤法库斯
Eurastus 尤拉斯图斯
Euripides 欧里庇德斯
Ewer, T. K. 尤尔
Ewing, A. G. 尤因

Falkenberg, R. 福肯伯格
Faraday, M. 法拉第

Faber, M. 法伯尔
Farrinngton, B. 法林顿
Ferdinand I of Austria
斐迪南一世
Ferrari 费拉里
Feuerbach, A. 费尔巴哈
Fichte, J. G. 费希特
Field, G. C. 菲尔德
Fisher, H. A. L. 费舍尔
Fite, W. 法伊特
Fitzgerald, E. 费茨杰拉德
Ford, H. 福特
Foster, M. B. 弗斯特
Francis I of Austria
佛朗西斯一世
Frederick II of Prussia
腓特烈二世
Frederick William III of Prussia
腓特烈三世
Freud, S. 弗洛伊德
Freyer, A. 弗里耶
Fried, M. 弗立德
Fries, J. F. 弗里斯
Fritz, Kurt von 弗雷兹

Gabii 加比伊
Galileo, G. 伽里略
Gandhi 甘地
Gans, E. 甘斯
Gard, Roger Martin du 杜·加尔
Gassendi 伽桑第
Gauss, C. F. 高斯
Gedye, G. E. R. 吉迪
Geffken, J. 格夫肯
Ginsberg, M. 金斯伯格
Gitterman 吉特曼
Glaucon 格劳孔
Glochner, H. von 格罗克纳
Gobineau, Count J. A. 戈比诺伯爵
Goethe 哥德
Gogarten 戈加尔顿
Gombrich, E. H. 贡布里奇
Gomperz, H. 冈坡茨
Gomperz, T. 冈玻茨
Gorgias 高尔吉亚
Green, T. H. 格林
Groenidge 格林尼基
Grenfell, B. P. (see also Hunt)
格伦费尔
Grote, G. 格罗特

Haekel, E. 海克尔
Haiser, F. 海瑟
Haldane, Elizabeth S. 哈尔丹
Hammersmith 海默史密斯
Harris, W. T. 哈里斯
Harvey, W. 哈维
Hastie, W. 黑斯蒂
Hatfield, H. Stafford 哈特费尔德
Hayek, F. A. von 哈耶克
Heath, T. 希思
Hecker, J. F. 海克尔

Hegel, F. 黑格尔
Hegemann, W. 赫格曼
Heidegger, M. 海德格尔
Heiden, K. 海顿
Heine, H. 海涅
Hempel, C. G. 亨普尔
Heraclea 赫拉克里
Heraclides 赫拉克里德
Heraclitus 赫拉克利特
Herder, J. G. 赫尔德
Hermes 赫尔墨斯
Hermias 赫米亚斯
Hermocrates 赫莫克拉底
Herodotus 希罗多德
Hesiod 赫西奥德
Hilbert, D. 希尔伯特
Hippias 希庇亚斯
Hippodamus 希波达莫斯
Hobbes, T. 霍布斯
Hobhouse, L. T. 霍伯豪斯
Homer 荷马
Hook, S. 胡克
Humboldt, W. von 洪堡
Hume, D. 休谟
Hunt, A. S. 亨特
Husserl, E. 胡塞尔
Hutton, H. D. 赫顿
Huxley, A. 赫胥黎
Huxley, T. H. 赫胥黎
Hyndman, H. H. 海德门

Inge, Dean 英奇
Inge, W. R. 英奇
Isocrates 伊索克拉特

Jamblichus 雅布里库斯
Jeans, J. 杰恩斯
Jesus, see Christ 耶酥
Joad, C. E. M. 乔德
John, Saint 圣约翰
Jowett, B. 乔伊特
Judaeus 朱达厄斯
Julian 朱利安

Kafka, F. 卡夫卡
Kant, I. 康德
Kapp, von 卡普
Kaufmann, E. 考夫曼
Kautsky, K. 考茨基
Keeling, S. V. 基林
Keller, A. 凯勒尔
Kelsen, H. 凯尔森
Kepler, J. 科普勒
Kierkegaard, S. 克尔凯戈尔
Kirchoff 基希霍夫
Kolnai, A. 科尔勒
Kraft, J. 克拉夫特
Kraus, K. 克劳斯
Kriek, E. 克里克
Krohn, A. 克罗恩
Kuratowski, K. 库拉托夫斯基

Laertius 拉尔修
Lagarde, P. de (Boetticher) 拉加尔德
Laird, J. 莱尔德
Langford, E. H. 兰福特
Larsen, H. 拉森
Lasalle, F. von 拉萨尔
Laurat, L. 劳拉
Lenin, V. I. 列宁
Lenz, F. 伦茨
Leontius 莱昂提乌斯
Leptines 莱普蒂尼斯
Lessing, G. E. 莱辛
Leucippus 留基伯
Lewis, Sinclair 刘易斯
Lindsay, A. D. (Lord) 林赛
Lippmann, W. 李普曼
Livy 李维
Locke, J. 洛克
Loewenberg, J. 洛温泊格
Lucretius 卢克莱修
Ludendorff, General von 鲁登道夫
Lummer, O. 卢默尔
Luther, Martin 路德
Lutoslavski, W. 卢托斯瓦夫斯基
Lybyer, A. H. 利比耶
Lycophron 利科弗龙
Lycurgus 莱科古
Lysander 来山得
Lysias 吕西亚斯
Mabbott, J. D. 马博特
Macaulay, T. B. (Lord) 麦考利
Machiavelli, N. 马基雅维利
MacIver, R. M. 麦基弗
Macleod, W. C. 麦克劳德
Macmurray, J. 麦克墨雷
MacTaggart, John MacT. E. 麦克塔格特
Malebranche 马里布兰契
Malinowski, B. 马林诺夫斯基
Malthus, T. R. 马尔萨斯
Mannheim, H. 曼海姆
Mannheim, K. 曼海姆
Marcellus 马塞卢斯
Marinelli, W. 马林耐利
Martensen, Bishop 马特圣
Martin du Gard, R. 马丁·杜·加尔
Marx, K. 马克思
Masaryk, T. G. 马撒里克
Matthew, Saint 圣马修
Meletus 米列图斯
Mendelssohn, M. 门德尔松
Menenius 米涅纽斯
Menger, A. 门格尔
Menger K. 门格尔
Metz, R. 梅兹
Meyer, E. 迈耶
Miksch, L. 米克什
Milford, P. 米尔福德
Mill, James 穆勒
Mill, J. S. 穆勒

Mitchell, A. 米切尔
Montesquieu, Charles de Secondat, Baron de 孟德斯鸠
Moore, G. 摩尔
Morgenthau, H. J. 摩根索
Morrow, G. R. 莫罗
Mourlan 穆尔朗
Mueller, A. 缪勒
Muirhead, J. H. 穆海德
Mure, G. R. G. 缪尔

Nagel, E. 纳格尔
Napoleon I 拿破伦一世
Napoleon III 拿破伦三世
Nelson, Leonard 尼尔森
Nestle, W. 内斯特勒
Newton, I. 牛顿
Nicolovius 尼可洛维斯
Nietzsche, F. von 尼采
North 洛兹

Oedipus 俄狄浦斯
Offenbach, J. 奥芬巴赫
Oppenheimer, F. 奥本海默
Orphic 奥菲斯
Osborn, H. F. 奥斯本

Paine, Thomas 潘恩
Pareto, V. 帕累托
Parkes, H. B. 帕克斯
Parmenides 巴门尼德
Pascal, B. 帕斯卡尔
Paul, Saint 圣保罗
Pellene 佩伦尼
Perdiccas III 佩狄卡斯三世
Pericles 伯里克利
Phaedrus 斐德罗
Phaleas 法列亚斯
Philip 菲力普
Philo 菲洛
Philodemus 菲洛德摩斯
Pindar 品达
Plataea 普拉太亚
Plato 柏拉图
Plutarch 普卢塔克
Poincaré, H. 彭加勒
Polanyi, K 波拉尼
Polybius 波利比乌斯
Popper, K.R. 波普尔
Popper – Lynkeus, J. 波普尔 – 林科斯
Poseidon 波塞冬
Pound, Roscoe 庞德
Pringsheim, E. 普林格谢姆
Proclus 普罗克罗斯
Prodicus 普罗狄科斯
Protagoras 普罗塔哥拉
Pseudo – Plutarch 伪普卢塔克
Pseudo – Xenophon 伪色诺芬
Pyrilampes 皮里拉姆珀斯
Pythagoras 毕达哥拉斯

Quetelet, I. A. J. 凯特纳
Quine, W. van O. 奎因

Rader, M. M. 拉德尔
Ramsay, F. P. 拉姆塞
Rayleigh, Lord 赖拉
Renan, E. 雷南
Rhamus 拉姆努斯
Ricardo, D. 里卡多
Rickert, H. 李凯尔特
Ritter, C. 里特尔
Robespierre, M. 罗伯斯庇尔
Robinson, R. 鲁宾逊
Rogers, A. K. 罗杰斯
Rosenberg, A. 卢森堡
Rosenkranz, K. von 罗森克郎兹
Ross, W. D. 罗斯
Rousseau, J. J. 卢梭
Russell, B. 罗素
Russell, L. J. 罗素
Rüstow, A. 吕斯托
Ryazanow, D. 莱扎诺夫

Salomon, E. von 沙洛蒙
Salonmon 索罗门
Sanazzarro, Jacob 桑纳扎罗
Sandys, J. E. 桑迪兹
Sawyer 索亚
Schallmeyer, W. 沙尔迈尔
Scheffler, J. (Angelus Silesius) 舍夫勒
Scheler, M. 舍勒
Schelling, F. W. 谢林
Schiller, F. 施勒
Schlegel, F. 施莱格尔
Schleiermacher, F. E. D. 施莱尔马赫
Schlick, M. 石里克
Schwegler, F. C. A. 斯威格勒
Scott, R. 斯各特
Scotus 斯各脱
Shakespeare 莎士比亚
Shaw, G. B. 萧伯纳
Sheler 舍勒
Shelley, P. B. 雪莱
Sherrington, C. 谢灵顿
Sibree, J. 西伯利
Simkhovitch, V. G. 辛姆科维奇
Simkin, C. G. F. 西姆金
Simmel, G. 西梅尔
Simplicius, S. 辛普利修斯
Skepsis 斯克普西斯
Smith, A. 史密斯
Smith, M. Campbell 史密斯
Smuts, J. 斯姆茨
Socrates 苏格拉底
Solon 索伦
Sophocles 索福克勒斯
Spencer, H. 斯宾赛
Spengler, O. 斯宾格勒
Speusippus 斯彪西波
Spinoza, B. de 斯宾诺莎

Stafford Hatfield
斯塔福德·哈特费尔德
Stapel, W. 斯塔帕尔
Stern, G. B. 斯特恩
Stevenson, C. L. 斯蒂芬逊
Stewart, J. A. 斯图尔特
Stirling, J. H. 斯特林
St. Mathew 《马太福音》
Syracuse 叙拉古

Tarn, W. W. 塔恩
Tarski, A. 塔尔斯基
Taylor, A. E. 泰勒
Thales 泰勒斯
Thatcher 撒切尔
Theages 泰阿格斯
Themis 特弥斯
Themistocles 特米斯托克利
Theophrastus 泰奥弗拉斯托斯
Theopompus 列奥庞普斯
Theramenes 塞拉门尼斯
Thomas Aquinas 托马斯·阿奎那
Thrace 特雷西
Thrasybulus 色拉西布洛斯
Thrasymachus 色拉希马库斯
Thucydides 修昔底德
Timaeus 蒂迈欧
Timochares 提谟卡勒斯
Timotheus 提谟修斯
Townsend, J. 唐森
Toynbee, A. J. 汤因比
Travers 特拉维
Treitschke, H. von 特里茨克

Ueberweg, F. 于贝维格

Vaughan, C. E. 沃根
Veblen, T. 凡勃伦
Vico, G. 维柯
Vierkandt, A. 菲尔坎特
Viner, J. 瓦伊纳
Voltaire 伏尔泰

Wagner, Richard 瓦格纳
Waismann, F. 魏斯曼
Wallace, W. 华莱士
Wallas, Graham 沃拉斯
Watts 瓦茨
Webb, L. 韦伯
Webb, Sidney and Beatrice 韦伯
Weber, Alfre 韦伯
Weber, Max 韦伯
Wells, H. G. 维尔斯
Whitehead, A. N. 怀特海
Wiener, N. 维纳
Wilson, Woodrow 威尔逊
Wills 威尔斯
Winckelmann, J. J. 温克尔曼
Winspear, A. D. 温斯皮尔
Wisdom, J. 魏斯顿
Wishart 魏夏特
Wittgenstein, L. 维特根斯坦

Xenocrates 色诺克拉底
Xenophanes 色诺芬尼
Xenophon 色诺芬

'Younger Socrates'
"小苏格拉底"

Zeller, E. 策勒尔
Zeno 基诺
Zeus 宙斯
Ziegler, H. O. 齐格勒
Zimmern, A. von 齐默恩
Zinovief, G. E. 季诺维也夫
Zinsser, H. 秦塞尔