

# 罗素自选文集

〔英〕伯特兰·罗素 著



商务印书馆

# 罗素自选文集

〔英〕伯特兰·罗素 著



商务印书馆

# 目 录

---

## 引言

自由人的崇拜（选自《神秘主义与逻辑》）

神秘主义与逻辑（选自《神秘主义与逻辑》）

论国家（选自《人类为何战斗》）

论教育（选自《人类为何战斗》）

社会主义的科学与艺术（选自《自由之路》）

应该创造什么样的世界（选自《自由之路》）

论教育之目的（选自《教育与幸福生活》）

疑问与问题（选自《中国问题》）

中西文化的比较（选自《中国问题》）

中国人的性格（选自《中国问题》）

造成当前混乱状况的原因是什么？（选自《工业文明之前景》）

道德准则和社会幸福（选自《工业文明之前景》）

决定性的政治力量（选自《布尔什维克主义的实践与理论》）

触觉和视觉：地球与天体（选自《相对论入门》）

当前的趋势（选自《我们关于外在世界的知识》）

词语与意义（选自《心的分析》）

数的定义（选自《数理哲学导论》）

# 罗素自选文集

(英) 伯特兰·罗素 著

戴玉庆 译

商 务 印 书 馆

2006年·北京

Bertrand Russell

**SELECTED PAPERS OF BERTRAND RUSSELL**

THE MODERN LIBRARY, NEW YORK

图书在版编目（CIP）数据

罗素自选文集／（英）罗素著；戴玉庆译．—北京：商务印书馆，  
2006

ISBN 7-100-04836-2

I．罗... II．①罗...②戴... III．罗素，B.（1872～1970）—文集  
IV．B561.54-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2005）第151803号

所有权利保留。

未经许可，不得以任何方式使用。

罗素自选文集

〔英〕伯特兰·罗素 著

戴玉庆 译

商务印书馆出版

（北京王府井大街36号 邮政编码100710）

商务印书馆发行

ISBN 7-100-04836-2/B·676

开本 850×1168 1/32

# 引言

给自己的文选写引言并不是容易的事。如果允许我胡说一句，那么等死后我再来写这样的引言也许就容易多了。只要生命不止就无法对自己盖棺定论，也不可能区分个人在某阶段中的变化和在总体上的变化。可是，我还是要努力阐明为什么我现在的文风会不同于早年。

14岁我初学欧几里德几何时，曾对数学怀有强烈的兴趣，并相信科学才是人类进步的源泉。年轻时的雄心曾使我抱有希望：要当人类的救世主。于是，我就生活在确信天下为公的氛围中。我曾想从研究数学转入研究科学，并且一度过着独处的生活，让幻想包围着自己。这种幻想也许同样使青少年时代的伽利略和笛卡尔备受鼓舞。可结果是，我虽然不乏研究纯数学的才能，却完全缺少科学研究所需要的实实在在的才干。更准确地说，在数学领域中，对于那些最抽象的内容我往往领会得最好，比如我对于椭圆形函数就不感到困难，但是我却从未成功地掌握光学。所以，科学只差一点就成了我的本行。

就在这时，我发现自己越来越迷上了哲学。这倒不是想在道德和理论上得到一种安逸（哲学通常是如此的），而是想看一看我们是否能拥有一种称得上是知识的东西。15岁那年我在日记中写道：除了意识可以例外，任何事实似乎都是可疑的。（而现在我却不再认为意识可以例外。）我曾认为，同其他流传下来的一般知识相比，数学更可能具有真实性。然而在18岁的时候，我阅读了米勒的《逻辑学》，深为他的轻信所震惊。他的观点在笃信算术学和几何学方面又推进了一步，这加深了我的怀疑。此后，我决定在做任何事情之前，先要弄清楚是否有确实的依据能证明数学具有真实性。

这项工作产生了重要意义。在1910年以前，除了略有中断，我一直从事这一工作。1910年我和怀特海博士完成了《数学原理》一书。在此书中我尽己所能，力图寻找答案，解决那个早在20多年前就开始困扰我的问题。然而，主要的疑问依然存在，没有答案。庆幸的是，这项工作引导我们发明了一种新的哲学方法，并开拓了一个新的数学分支。

写完《数学原理》后，我感到没有必要再把注意力局限在一项工作上。我已记不清自己多大年龄时不喜欢政治了。早在我还不会阅读时，人们就已向我教授英国宪政史。1896年我出版的处女作是研究德国社会民主的书。从1907年起，我曾投入拯救妇女运动。1902年，我写了《自由人的崇拜》和另外两篇文章（一篇谈数学，一篇谈历史）。这些作品都表述了相同的观点。如果不爆发世界大战，也许我会继续沉迷在科学和抽象思维之中。在1914年之前的若干年中，我日渐不安地关注着欧洲列强的政策。我很难接受各交战国政府对于这场大劫难的公开解释，因为那是一种肤浅的、耸人听闻的说法。令我震惊的是战争头几个月里老百姓的态度。这些普通的男男女女不仅轻信了种种无稽之谈，竟然还在震动中寻找一种快感。很显然，我过去是生活在愚者的理想王国中了。人性，即便是那些自认为是文明开化的人的人性，也存在阴暗的内里。我对于这一点从不怀疑。我曾认为很安全的文明，其自身也会产生破坏力。它所显示的危害可与摧毁古罗马帝国相比。我过去认为有价值的东西都陷入危机，相形之下，只有数学中的“无穷小”还算正常。

当大战持续的时候，追求抽象的研究工作对我已经是不可能的了。同从军入伍的战士一样，我也感到需要“尽自己的一份力”。但我认为，无论哪一方打赢都不会解决任何问题。1915年，我撰写了《社会重建原理》——美国人把它叫作《人类为何战斗》。我想既然人们已经日益厌倦战争，那就应该调整兴趣，关注如何建设一个和平的社



会。这是我的希望。显然，要做到这一点，普通人那种不计后果的冲动和失去理性的欲望，就必须改变。现代精神病学认为，这样的改变并不是极为困难的。但仅靠写给专家看的书当然是无法奏效的。因此，战时的几年中，我努力撰写能让大众读懂的书，尽管我的努力并不成功。战争结束后，我虽然发现又有可能重返纯粹经院式的生活，但我已经不想回去了。我现在感兴趣的问题已不再是1914年以前我曾关注的那些事情。我发现，当我从事研究时，思想已不可能把这个世界关在门外。我并不是想装模作样地表示这样做是一种进步，而只是想把它当作事实记录下来。

战后的游历加强了大战对我的影响。我对西欧和美国很熟悉，但以前从未接触过非西方文化。1920年我到苏俄度过5周，会晤了许多布尔什维克领导人，包括同列宁交谈了一个小时。我在列宁格勒和莫斯科逗留了一段时间，然后沿伏尔加河旅行，从涅尔诺格拉德到阿斯拉罕，一路访问了不少村镇。在我看来，布尔什维克的哲学令人深为不快。这倒不是因为它信奉共产主义，而是它具有同西方金融巨头相似的哲学特征。考察俄国时发现的问题尚在心中存疑，我就又到了中国，在那儿住了近一年。在中国我发现了一种与西方相比较少有破坏力的生活方式，它拥有美感，而这样的美感在西方已经根绝了。非工业文明的传统美德要想得以续存，希望似乎渺茫。问题是如何使工业化同符合人性的生活方式相结合，特别是同艺术、个性自由相结合。目前，还没有任何西方国家着手解决这个问题。也许只有那些彻底消化吸收了工业主义的国家才能首先解决此问题。这是因为，一个社会只有既使用机器，又不崇拜机器，才有可能解决这个问题。

现代社会同文艺复兴时期相比，或好或坏，其任何不同之处都源于科学的作用。掌握了科学的国家，在战争方面，在商业方面，以及在令人羡慕的其他成功之处上，都堪称是最强盛的民族。当今世界，只要与科学为敌就不会有任何机会再获成功。相继而来的是，我们从

中世纪继承的某些东西正迅速地化为乌有。在科学面前，连宗教也不情愿地作出了让步，结果被科学深深地改变，已不再那般顽冥了。毫无疑问，宗教的改良还将会继续。传统的原则正在政治领域中快速消逝，也可能将在经济范畴中消亡。

沉思默想的美德曾经从新柏拉图主义哲学家那里传给了僧侣，又从僧侣传给了当代的学者。可是现在这一美德也变得浮躁起来。人们鼓噪说，任何事物都应该“动起来”，结果使深沉失去了存在的场所。科学和科学的产物——工业主义在亚洲产生的革命性影响尤为突出，其程度超过了欧洲。因为在欧洲，科学是同文艺复兴运动同步出现的，相比之下，亚洲则没有植根于自己土壤的“文艺复兴”，以迎接科学的到来。世界必须无可抗拒地接受科学和工业主义。我们对人类所抱有的希望也必须完全符合这一框架。

与此同时，当我审视自己对于人类美德的概念时，发现这些优秀品质包含的许多特质，如无所畏惧的精神、判断是非的独立性、对于野性束缚的争脱，以及闲散飘逸的文化等等，都同古往今来的贵族相联。毫无疑问，是人类早期的生存环境决定了这种联系。那么，在工业化社会中，这些品质还有可能保存和发扬光大吗？有可能使这些美德免受工业贵族的缺点影响吗？缺乏同情心、傲慢气盛，以及对圈外人的冷酷等等，对于这类典型的贵族恶劣品性，社会是不应让它存在的。社会需要的是让贵族的优秀品质成为公德。要做到这一点，就必须有经济的保障和闲暇的时间。贵族的优点无不源于这两大要素。从技术上看，这是最终有可能做到的。通过改善机器设备，不断提高劳动生产率，就可以创造一个社会，使每个男女都有可靠的经济保障和足够的空余时间——之所以讲“足够的空余时间”，是因为彻底的闲散既无必要，也不是人们所希望的。

虽然技术上有这种可能，但在政治和心理上却有极大的障碍。新的社会必须保证以下三个条件：第一，劳动产品更加平均的分配；

第二，防止大规模的战争；第三，静止不变或近于不变的人口。只要这些条件不能得到保障，工业主义就会一味增加富人的财富，扩张强国的领土，并使人口众多的国家再添人丁，而这些对人类都是毫无益处的。自从大战爆发以来，特别是我访问了俄国和中国以后，对于以上三个条件的思考，促使我发表了一系列关于政治和社会问题的作品和演讲。

归根到底，是心理原因妨碍着我们更好地发挥新能力去改造自然。因为政治障碍也源于心理因素。在能为每个人提供经济保障和闲暇时间的社会中，所有的人都会比目前这个地球上百分之九十九的居民生活得更幸福。那么，为什么百分之九十九的人不联合起来去战胜百分之一拥有特权者的抵抗呢？部分原因是由于他们麻木迟钝，部分原因是他们受到厌恶、恐惧和嫉妒的支配，而分心旁顾。人类非但不联合起来创造集体的幸福，相反却竞相制造集体的不幸。芸芸众生之间的争斗有利于统治者，于是他们就以“爱国主义”为名，利用学校和新闻界，鼓动老百姓你争我夺。结果，人性中的劣根性被有意强化了。本来，只有通过团结而不是争斗才能走上幸福之路，但是种种人为的障碍，却使人们认识不清这一点。

彻底改革教育是创造美好世界的重要前期准备。没有这个准备，就算能创造幸福的世界，其自身也会迅速沦为悲惨世界的。因为每个国家都想把自己的幸福建立在别国的痛苦之上。为富家子弟办的学校，强迫学生接受军训，相反却采取一切措施不让学生了解性问题，以保证他们对此事佯装不知。这就是说，一切关于创造生命的事都被贬为讨厌之事，而一切关于夺取生命的事都被捧为高尚之举。这是自杀性的行为准则。这源于一个事实，即我们对权力倍加推崇，而对于生命的丰富内涵却漠然视之。我们认为，能招致他人痛苦的人是优秀者，而能自我赢得幸福的人并不优秀。因此，我们最需要做的事就是为人类提供一个正确的概念：人类的幸福到底是由什么构成的。

传统的道德家在规劝人们做出自我牺牲时犯了错误。这里有多种原因。首先，几乎没有谁愿意遵循这种规劝；其次，它导致了伪善和自欺欺人，好比你先说服自己希望得到甲，而实际上你却希望得到乙，然后你想，既然我已放弃了甲，也就是做到了自我牺牲；第三，极少数真正做出牺牲的人变得自我感觉良好起来，而且还带着醋意，他们觉得，那些不能做出自我牺牲的人只配遭遇不幸。所以，道德规范不应建立在自我牺牲的基础上，而应当依据健全的心理。自己吃饱了饭得到的快感大于看着乞丐挨饿时所得到的快感。这可能是让人听着不太舒服的格言，但我们只要按此行事，全世界就将停止战争和压迫。因为战争和压迫不仅给战败者、受压迫者带来不幸，同样也使胜利者、压迫者的幸福受到损失。这是一个规律。战争和压迫使弱小一方日见贫穷，因而制造了不幸，但是无论如何它也使强大的一方产生了担心复仇的恐惧。

合理地追求个人幸福一旦成为普遍行为，就足以再造世界。但是，合理的动机并不能单独证实自身具有充分的力量，还需要博爱、慷慨、乐于创造等情感共同发挥作用。政治、经济、心理、教育都起着各自的作用，并且彼此相互影响。不靠其他因素的辅助，只靠其中某一因素，就不能推动社会取得巨大而稳定的进步。所以，研究面过窄就无法创立对我们这个时代有用的哲学。必须兼容所有的生活领域和所有的科学学科——欧洲、亚洲、美洲，物理学、生物学、心理学等等。这项任务几乎是人力所不可及的。笔者力图所做的是，提醒人们意识这个问题，自觉寻找解决问题的途径。

**伯特兰·罗素**  
1927年于伦敦

# 自由人的崇拜

(选自《神秘主义与逻辑》)

在浮士德的书房，梅菲斯特讲起上帝创世的历史。他说：

“天使唱诗班无休止的赞美之声渐渐露出烦倦。上帝想，难道自己竟然不值得他们赞美吗？他不是已把无穷的欢乐赐予他们了吗？无功受到赞美，惩治他人反受到被惩者的崇拜，这难道不更令人欢娱吗？上帝暗笑。于是，他决定导演一幕伟剧。

“炽热的星云在太空中盲目翻卷，经历了难以数计的漫长岁月，终于初始成形：星云的内核裂散出行星群，行星群逐渐冷却，沸腾的海洋和炎烈的山脉颠动摇撼，广袤的黑云浇下如织的热雨，在苍茫的地块上泛滥。此刻，幽邃的大海深处，最早的生命体出世了。温暖的气候正适于繁殖，初始的物种迅速成长为莽莽丛林，巨大的羊齿类植物从潮湿的泥淖中破土而出，大海中的怪兽孕育长大，争凶斗狠，相互吞噬，消亡而逝。随着上帝的剧幕渐次拉开，继海怪之后，人诞生了。他生来就有思考的能力、分辨善恶的悟性，以及对于崇拜的极度渴望。在这个疯狂、怪诞的世界上，人看到的是万物匆匆而过，无一不在死神无可抗拒的召唤前，争相抢取短暂的有生之年，即令付出任何代价也在所不惜。于是人说：‘世间有一种潜在的目的性，只要我们能够领悟它，那目的性就具有益处。为人必当有所崇拜，但在可见的世界上却没有可敬之物。’人旁观万物争斗，确信上帝寄希望于人的努力把这场混乱归化得和谐统一。但食肉兽乃是人类的先祖，上帝把兽类的本能移植给人，被兽性驱使乃是所谓的‘原罪’，所以人企求上帝的宽恕。除非人制定出神圣的计划，平息上帝的愤怒，否则，上帝能

否施以公正的宽恕就总令人怀疑。看到目前的景况不佳，人宁愿受更深重的困苦，为的是美好的未来。他感谢上帝赐予自己力量，有了它，虽荣华可及，人却不取。于是，上帝微笑了。看到人在自我控制和崇拜上已日臻完美，上帝遂投送另一太阳横空而过，撞毁人既有的太阳。所有的一切又重新变作星云。

“上帝低声自语：‘是啊，这真是一出好戏，我还要它重演。’”

（与上帝创世相比）按照科学教我们相信的解释，概而言之，这个世界则更无目的，更无意义。在这个世界中，我们的理想和追求今后必须寻找归宿，而无论归宿是在何处。这是因为，人是某种动机的产物，而这种动机又不能预见自身所要达到的目的；人的起源，人的生长，人的希望与恐惧，人的爱心与信仰都不过产生于原子偶然的排列组合；火一样的热情，英雄主义，深邃的思想和强烈的情感都不能使生命免于行将就木；今昔的一切努力，所有的信仰，所有的灵感，所有如日中天的人类天才都注定要随着太阳系的彻底毁灭而消亡，进而言之，博纳了人类所有成就的圣殿也必将无可避免地埋葬在毁灭后的宇宙尘埃之下。所有这些即便不是无可争议，但也近乎确定无疑，以致任何想否定它的哲学都难以有立足的希望。只有采用由上述真理组成的脚手架，只有立于彻底不抱幻想的坚实地基上，人类才可能为灵魂日后的归宿安全地构筑大厦。

在如此怪异无情的世界中，像人这般渺小的生物怎样才能不泯灭自身的进取精神呢？万能却又盲目的自然界，在宇宙的深渊中急步匆匆，周而复始，不停转动。神秘难测的是，自然界最终竟孕育了一个孩童。这孩子虽然仍服从大地母亲的力量，但他生来就具慧眼，悟性可以辨善恶，判断能够明是非，甚至能评判他那不会思想的母亲的所作所为。死亡不过是家长控制力的标志，除此之外，人依旧是自由的。生命虽然短暂，人却可以自由地审视，自由地批评，自由地求知，自由地发挥创造性的想像力。在他熟悉的这个世界上，只有人享

有自由。不可抗拒的力量统治着人的外部世界，但人却比外力更强大，因为他拥有自由。

未开化的野蛮人同我们一样，在自然界的威力面前感到一种无能为力压抑。但是在野蛮人的内心中却没有比得上权力更令他崇敬。他宁愿在众神之前匍匐拜倒，而不反躬自问：他们是否值得顶礼膜拜。悲惨而又令人恐怖的是，为了安抚多疑善妒的众神，人类经受了多么漫长的残忍痛苦的历史和长时间的自我贬低、自我牺牲。战栗的祈祷者心想：当他把最珍贵的东西无条件地献出来时，众神嗜血的欲望就会得到满足，他们也就不会再向人提出更多的要求了。莫洛克教——类似这种用人命奉鬼神的信仰都可泛称为此教——反映了奴仆的怯懦与屈从。身为贱奴，他甚至不敢在心中存有一念，即他的主子是不值得奉承的。由于独立的理念不被认可，权力就受到无约束的崇拜；它迎来了无限的敬意，而不论自身是如何肆虐，招致了他人多少苦痛。

随着伦理道德的勇气渐增，人们逐渐感到需要一个理想的世界。如果不停止崇拜，那么崇拜也只能献给另一类神祇，而不能给予野蛮人创立的那些众神。但有些人虽然也感到需要理想世界，却有意识裹足不前，依然极力主张只有赤裸裸的权力才值得崇拜。这种态度反映在上帝拯救约布出苦海时的谆谆教诲中。他说：上天的威力和神意显而易见，但上天的善心却无半点显示。<sup>①</sup>我们当今的有些人也持有这种态度。他们把道德规范建立在“物竞天择”的基础上，认为只有适者才能生存。但是其他人则不满意这种在道德意义上如此可憎的说法。他们乐于采取另外一种立场，即认为现实世界会以某种隐蔽的方式同理想世界暗合。这一观点已逐渐被我们看成是一种特殊的宗教。如此看来，是人类创造了全能至善的上帝。上帝乃是现实与理想的神秘结合体。

然而，现实世界在总体上并不那么美妙。现实世界中存在着奴性，因此当我们对现实世界作出判断时，必须从思想中清除奴性。在一切事物中重要的是提高人的尊严，最大限度地把人从无人性的权力统治下解放出来。当我们认识到权力具有危害，而能够分辨善恶的人不过是不辨善恶的世界中的一粒渺小的原子时，我们就又将面临选择：我们应当崇拜力量呢，还是应当崇拜善良？我们的上帝是真实存在的吗，是一种邪恶吗，抑或只应当把上帝看作是我们良心的造物？

回答这些问题有着极其重大的意义，并将对我们全部的伦理观念产生深远的影响。崇拜力量——如我们熟知的卡莱尔、尼采、军国主义信条——实际上是因为我们无法在反抗敌意的宇宙时保持理想的操守，乃至一败涂地的结果。正因为失败，我们才匍匐臣服于邪恶，并把最有价值的东西作为祭品献给莫洛克教。如果力量确实值得崇拜，那么毋宁让我们去崇拜另一类人的力量：他们拒绝“认知事实”中的错谬，因为这种谬误使人无法认知有害的事实。在我们所知的世界中，应当承认许多事情本应比现实更好，还应承认我们所恪守的理想信念很难成为物质领域中的现实。我们应珍藏对于真善美的尊敬之情，虽然有生之年不允许我们切实地拥有真善美，虽然真善美全然不为浑浑噩噩的大千宇宙所认同，但还是让我们把其珍藏于心。既然权力有害（它看上去确实有害），那就让我们从内心深处排斥它。在我们心底蕴藏着人类真正的自由，我们义无反顾地只把崇拜献给这样的上帝：他乃是人类用善良的爱心创造的上帝；我们坚定不移地只尊敬这样的苍天：它能点燃瞬间的良知，使我们洞察那最美好的一刻。在行动中、在欲念上，我们必须永恒地服从外界力量的制约，但在思想中、在渴望上，我们却拥有自由。我们不受同胞的束缚；不受这颗小小寰球的禁锢——尽管我们的身躯是那样软弱无力地在这个星球上蠕动；甚至死神也无奈我何——只要我们仍活在世间。让我们领悟信仰



的力量，是信仰使我们坚定地生活在至善至美的光照下；让我们在行动上重返现实，在这个世界上，理想的光照永远是我们的前景。

当现实同理想的早期冲突逐渐升级，变得显而易见时，强烈的反叛精神，勇敢地反对神祇似乎就成为维护自由的必然含义。像普罗米修斯<sup>②</sup>那样顽强不屈地向敌意的宇宙挑战，永远凝视着宇宙的邪恶，并主动地痛恨它，拒不承认凶残的权力可以加害于人，凡此种种，就表现为绝不向命运低头的人们的责任。但愤怒仍是一种受奴役的表现，因为它使我们的思想被邪恶世界所强占。激烈的欲望所产生的反叛含有一种自以为是的成分，而智者恰恰要克服自以为是。愤怒表明我们的思想被外力所控制，我们的欲望却未被约束；而充满智慧的斯多葛式的自由则表现在只对我们的欲望加以控制，却不对我们的思想施以禁锢。禁欲产生忍让的美德；自由的思想则产生艺术与哲学的广阔天地，以及审美的境界，据此，我们在顽抗的现实世界中终于占领了半壁河山。但是，只有不受羁绊的沉想和不受欲念重荷的思维才可能享有审美的境界；所以自由只降临给那些不要求生活为他们提供私人财富的人们，因为财富实为年轮转换中的过眼烟云。

尽管必要的自我控制证明了邪念的存在，但基督徒在劝诫人们进行自我控制时却显示了超越普罗米修斯的睿智。必须承认，在我们想得到的东西中，有些东西虽被证明是不可能有的，但却是切实美好的，而另外一些东西虽强烈地为我们所希求，却无法构成完整的纯洁理想的组成部分。“凡是必抛弃的，必是有害的。”这个信念虽然有时并不准确，但与人们未经教化的、强烈自发的一些假定相比，这个信条反倒更真实些。宗教教义已成为一种手段，通过揭示许多极其严肃刻板的宗教真谛来净化我们的理想，之所以如此，是因为在推理上可以证明教义决不会错。

忍让还有一大优点，即当不可得时，即使是对于切实存在之物，我们也不可焦虑甚切，急盼得之。每个人迟早都要作出极大的自我控

制。在青年人看来，世间无物不可获得。他们满怀热烈期望、直欲获得的美物，明明是可望而不可及，但青年人仍认为是可以得到的。然而在遭受了死亡、病痛、贫穷，抑或在听到责任感的召唤后，我们每个人就必须认识到：世界并不是为我们预备的，无论我们期望的东西多么美轮美奂，命运仍会阻止我们得到它们。正是勇气的作用，使我们面对灾祸的降临敢于承受，而不因希望的破灭而牢骚满腹。勇气还把我们的思想从无望的自怨自艾中解脱出来。因此，在一定的程度上服从权力，不仅是公平正确的，而且是走向明智的开端。

但是，被动的自我控制则不是全然的明智。因为仅靠自我控制，我们就不能建造起圣殿，去崇拜自己的理想。这座隐约可见的圣殿浮现在想像中，出现在音乐里，雕刻在建筑上，显示于静谧的理想王国中，笼罩在抒情诗歌那充满落日金辉的神秘氛围内。在这些领域中，美的光芒闪烁照耀，远离伤感，远离对于变迁的恐惧，远离现实世界中的失败与丑陋。对这些领域进行沉思，天堂的美景就会在我们的心中自发形成；它赐予我们试金石，以判断现实世界的良莠，它赐予我们灵感，使我们能够美化自己不妥的欲求，因为这样的需求不能作为宝石去装饰那神圣的殿宇。

除了那些生而无罪的罕见人物外，任何人在进入圣殿前皆需横穿一座幽黑的洞穴。绝望是洞穴的大门，破灭的希望好像一块块墓石，在洞穴的地面上铺列排开。在这里，自我必须消亡，狂热贪婪的自发欲望必须斩除，只有如此，灵魂才能摆脱命运的统治获得自由。走出洞穴，忍让之门又将人们引向智慧的光照。在睿智的普照下，新的领悟，新的欢愉，新的怜爱光芒四射，喜悦了朝觐者的心灵。

当我们免除了无力的反抗所招致的苦累时，就会了解到：一方面，面对外在命运的统治作出自身忍让；另一方面，认清无人道的世界不值得我们崇拜；做到这两点，我们就有可能最终对无意识的宇宙进行改造和美化，并有可能在想像力的熔炉中把泥塑的旧偶像转化为

金光闪闪的新意象，以新代旧。在世间多种多样的事物中——在林木、山岳、云朵的视觉形象中，在人的生活经历里，甚至在死神的巨大威力内——理想主义的创造之光可以照见美的身影，因为正是理想主义的思维首创了美。所以，心灵确实可以用它微妙的控制力去驾驭无思想的自然力。越是同邪恶的物质力量交手，越是在未经驯化的欲望前遭受挫折，心灵在诱导顽石开启、裸露宝藏的过程中，就会赢得越伟大的成功，它在强迫外力为心灵的胜利举行盛大庆典时，就会为自身的成功感到越发强烈的自豪。在所有的艺术形式中，悲剧最为骄傲，最有成就。这是因为，悲剧把自己光芒四射的城堡建立在敌国的正中央，耸立在敌国最高的山峰上。站在悲剧坚固的瞭望塔上，敌国的兵营和装备，纵队和要塞尽收眼底。在环绕城堡的高墙内，自由的生活继续进行。相形之下，由死神、痛苦和绝望组成的军团，以及被命运君临的所有卑屈的军官，反倒为这座不屈不挠的城堡中的自由市民增添了瑰丽美好的景象。幸福啊，那神圣的城堡？无比的快乐啊，那生活在举目四望的高峰上的居民！光荣归于勇敢的战士。是他们身经百战，为我们珍存下自由这一无价的遗产，并使无可征服的圣殿免遭亵渎圣物的侵略者的玷污。

悲剧的美创造了一种可见的质感，它或多或少以视觉形态永恒地呈现在生活的各个方面。在死亡的场景下，在痛苦难挨的折磨中，在已成既往、不可更改的历史里，有一种神圣感，一种不可抗拒的敬畏，一种苍茫浩瀚、如坠深渊、无穷无尽的神秘感。在这种状态下，就如同被某种不可名状的痛苦缠结住那样，伤感的情绪紧紧地羁绊住遭受折磨的人，把他束缚在这个世界上。当这种时刻为我们所感悟时，我们就失去了为追求一时之欲所怀抱的全部热情，失去了为争得微小目的而迸发的全部奋斗精神，失去了为计较区区琐事而付出的全部关心垂顾——肤浅地看，正是这些琐事构成了日复一日的平淡生活。我们被围困在一叶扁舟上，在幽黑的大海中随波漂泊，度过短暂

时光，只有人性中的同志之情发出微光，照射着我们乘坐的狭长舟筏；苍茫的深夜中刮来寒风，吹打着我们避难的方舟；怀有敌意的力量环绕着我们，人性中的全部孤独感都集中起来，压抑着孤单的灵魂，而心灵必须鼓起全部勇气只身拼搏，与那全然不顾灵魂的希冀与恐惧的宇宙力量进行反抗。同黑暗的力量拼搏取胜，乃是加入光荣的英雄团队时的洗礼式，是对于人类具有的压倒一切的美感的初次相识。从灵魂与外部世界的凛然抗争中产生了忍让之德、聪明智慧和慈善之心。当这些美德出现时，遂开始了新生。要进入灵魂深处的圣地，我们就须面对不可抗拒的力量，并认清这些力量操纵的傀儡——在我们看来，它们是死亡、变迁、无法更改的历史，以及面对盲目骚动的宇宙从虚空走向虚空时，人所表现的软弱无力。我们认知它们，感受它们，目的是要征服它们。

历史具有神奇的力量。这是因为历史的美是一幅凝固、静谧的画面，就像秋天迷人的纯洁景象，虽然只消吐口气就能把秋叶吹落，但金色的叶子却在天穹的衬映下依然闪烁着辉煌。历史不会变动，也不会搏击；像邓肯<sup>③</sup>那样，在间歇性的生活高潮过后，历史熟睡了；过去的热情与求索，既往的琐细与短暂，都已隐褪消逝，只有瑰丽与永恒从历史中散发着光芒，宛如夜空中的群星。历史的美对不配分享的人，是一种煎熬；但对于战胜了命运的灵魂，它却是打开宗教之门的钥匙。

从外部看，人的生命与自然力相比不过是渺小之物。奴仆注定要崇拜时间、命运和死神，因为它们比奴仆从自身内部发现的任何东西都强大得多，还因为它们吞噬了奴仆的全部思想。时间、命运和死神固然伟大，但严肃地对它们进行思考，对它们的显赫无情加以感知则更伟大。正是这种思想使我们成为自由人，我们再不用在亚洲的帝国中向不可抗拒之物俯首称臣，相反，我们囊括不可抗拒之物，并把它们消化成为我们自身的一部分。抛弃为私人幸福而作的战斗，排除为

追求一时之欲而付出的全部热情，点燃激情去寻求永恒的事物——这就是解脱，这就是自由人的崇拜。对于命运的沉思导致了自由。心无杂念，不留他物以待时间圣火去焚除，这样的心灵就能征服命运。

在所有纽带中，共同的命运是最坚固的纽绳，它把自由人同他的同胞们紧密联系起来。他发现一个新的景象永远伴随着自己，并照耀着每件日常事物，那景象就是爱的光芒。人生是长夜中的远征，隐蔽的敌手包围着它，烦恼和痛苦折磨着它，而人生所要抵达的目的地却几乎无人可及，也无法久留。行进中，我们的同伴一个个从视野中消逝，被力大无比的死神无声地唤去。苦时间短暂，我们无法相救；恨来日无多，他们的幸福与悲哀已经注定。正是我们应播撒阳光照亮他们的征程；为他们敷搽同情的香脂以减轻其苦痛；为他们奉献永无倦意的爱心以为其带来纯洁的欢愉；在他们勇气渐退时给其以力量；在他们处于绝望时为其注入信念。我们不要用吝啬的尺度去衡量他们的功过，而只应关注他们的需求——考虑他们的悲伤、困难，以及可能存在的盲目性。正是这些因素给他们的生活造成了不幸。我们要记住：他们是同一长夜下我们受苦受难的兄弟，是同一悲剧中与我们同台的演员。因此，当他们故去的时候，在他们的善恶已经被不朽的历史变为永恒时，正是我们能感觉到他们曾在何处受难，曾在何处失败，他们的痛苦不是我们招致的，相反，每当神圣的火焰在他们心头点燃起星星之火时，我们都曾为之欢欣鼓舞，一往情深，并献上充满鼓励的勇敢祝辞。

多么短暂无力的人生。缓缓而来却又确定无疑的命运把无情和黑暗降临到人和他的同类头上。无可抗拒的力量挟着不辨善恶的盲目和漫不经心的毁坏，轰然滚动在无情的路途上。人今天还在为失去至亲好友而愤愤不平，可是明天他自己也将穿过通向黑暗的大门。在灾祸降临之前，唯一存留下对于高尚思想的珍视。正是高尚的思想才能使人最后的时日变得崇高尊贵。让我们崇拜人亲手筑建的圣殿，蔑视命

运之奴那胆怯的恐怖；让我们不要被运数的主宰搞得神情沮丧，而应该超脱肆虐的暴君对人外在生活的统治，永怀一颗自由之心。高傲地渺视那不可抗拒的力量，其实它有时也能容忍人的知识和人的谴责。虽已厌倦但仍不屈服的阿特拉斯<sup>④</sup>，唯有你才能不顾无意识的力量如何践踏蹂躏，仍然支撑起用人之理想塑成的世界。

## 注释：

① 此典出自《圣经·旧约》。上帝听信了魔鬼撒旦的谗言，降祸于上帝的仆人约布，令他百受其苦，以考验他对上帝是否忠诚如一。约布在开始时尚能忍受痛苦，真心为上帝祈祷；但后因病痛难挨，约布转而抱怨上苍不应把他降临到世间，并苦求与上帝对话，以了解为何要折磨他。所以上帝说：“上天的威力和神意显而易见，但上天的善心却无半点显示。”——译者

② 普罗米修斯：希腊神话中的神。他盗取天火而使地球上有了生命出现，因而触怒天神宙斯，将他捆绑在高加索山上，遭受苍鹰啄食肝脏之苦刑。——译者

③ 邓肯（Isadora Duncan, 1887—1927）：舞蹈家，把解释性舞蹈提高到创造性艺术地位的先驱者之一。她对刻板的古典芭蕾程序反感，主张把舞蹈建立在自然的节奏和动作之上，并有意识地应用这种方法表现作曲家布拉姆斯、瓦格纳和贝多芬等人的作品。1905年邓肯在俄国的表演引起人们的注意，并很快在全世界成名。后来，邓肯在法国离群索居，后死于车祸。——译者

④ 阿特拉斯：希腊神话中的神。普罗米修斯的兄弟，曾参加过反宙斯的战争，为此受到惩罚，被判将天空高高举起，支撑着那使天地分离的柱子。——译者

# 神秘主义与逻辑

(选自《神秘主义与逻辑》)

人类具有两种完全不同的冲动，一种冲动激励人们趋向神秘主义，另一种冲动促使人们崇尚科学。这两种冲动时合时分，由此推动了形而上学的发展。而所谓“形而上学”，实际上是人们企图运用思维的方法把宇宙想像为一个整体。有些人只通过两种冲动中的一种，取得了伟大的成就，而另一些人则借助另一种冲动获得了成功。例如在休谟<sup>①</sup>的著述中，科学的激情占有无可动摇的统治地位，而在布莱克(Blake)的思想体系中，对于科学的强烈憎恨与卓越的神秘主义洞察力同存同在。然而，哲学家队伍中最伟大的人物们却感到，科学和神秘主义都是不可或缺的要害。致力于把这两种要素和谐地统一在一起构成了他们终生的奋斗目标。由于这项工作十分艰巨且不易把握，因此某些大思想家认为，这二者的结合必将使哲学成为最伟大的事业，其地位必定高于单一的科学，或单一的宗教。

我想在试图对科学和神秘主义这两种冲动的特性作出明确的阐释之前，先拿两位哲学家作为例证，以便说明这两种冲动。这两个人的伟大之处在于他们都能够非常密切地把科学和神秘主义结合起来。我说的这两位哲学家是赫拉克利特(Heraclitus)和柏拉图(Plato)。

众所周知，赫拉克利特坚信宇宙间万物都在流变：时间既能造就万物，也能摧毁万物。从残存的断章残篇中，人们不难发现赫氏是如何得出这些观点的。但是他的某些言论也表明，他极力主张科学的观察是认识的源泉。

他说：“我最推崇的是一切可见、可闻、可知的事物。”这是经验主义者的语言。对于经验主义者来说，唯有观察才是真理的守护神。在另一部残篇中他又说道：“太阳每一天都是新的。”尽管这个看法有些荒谬，但显然是科学的思想激发了这一念头。对于赫氏来说，这个想法无疑能够帮助他克服困难，以便说明为什么太阳能在漫漫长夜之中自西向东穿行于地下。实地观察肯定还启发了他，使之形成了其哲学思想的主旨：火是一种不灭的物质，在火光中其他一切可见之物均渐渐消失。我们可以发现，在燃烧的过程中，物体剧烈地发生变化，它们随着光焰升腾，热气散发飘逝于空气之中。

他认为：“这个世界，对于一切物体都是一样的。它不是任何神所创造的，也不是任何人所创造的；它过去、现在、未来永远是一团永恒的活火，在一定的程度上燃烧，在一定的程度上熄灭。”

“火的转化是：它首先化为海，海的一半化为土，另一半化为热风。”

这个理论尽管不是依靠科学而获得的，但是它确实洋溢着科学的精神。同样，科学也可能启发了赫拉克利特。柏拉图曾经引用过赫氏的一个论断：“你不能两次踏进同一条河流；因为你会不断碰到新的水流。”但是，我们在另一篇残简中又发现了赫氏的另一种说法：“我们既可以踏进，又不能踏进同一条河流；因为我们既存在，又不存在。”

把这个论断与柏氏引用的前一个论断加以比较，可以看出后者反映了神秘主义，前者反映了科学。这个比较显示出在赫拉克利特的理论体系中，科学和神秘主义这两种倾向是多么密切地联系在一起。从某种意义上说，神秘主义就是一种深藏的强烈感情。这种感情所关注的是：宇宙的实质是什么？这种感情使赫拉克利特一方面站在科学的基础上，另一方面却又说出对于人生和世界的尖刻评论。

例如，他说道：“时间仿佛是一个吹气玩耍的儿童，孩子的力量就如同上帝的伟力。”



正是诗人般的想像力使赫氏认为：时间 就像一个统治全球的暴君一样，动辄便耍小孩子脾气，对自己的轻率之举毫不负责任。神秘主义还使赫拉克利特把对立的事物看成为一体。他说：“善与恶是一回事。对于上帝，一切事物都是公正的、美好的、正确的，但是人类却认为一些事物是谬误，另一些事物是真理。”

赫拉克利特的哲学准则中包含了大量的神秘主义成分。一方面，科学决定论（scientific determinism）本身就可以使他得到启发，进而说出：“人的性格就是他的命运”；但是另一方面，神秘主义本身又可能使他认为：

“一切在地上爬行的东西，都是被神的鞭子赶到牧场上去的。”

“与心作斗争困难甚大，因为每一个愿望都是以灵魂为代价换来的。”

他还说：“智慧只在于一件事，就是认识那善于驾驭一切的思想。”<sup>②</sup>

这方面的例子还可以举出很多，但仅就上述几例就足以表明人类的特性是什么了。当科学的事实出现在人的面前时，它能够点燃人类灵魂的理性之光；透过这簇火光，人洞见到宇宙的深邃，因为，人类的独立思考能够如同闪电一般穿越火光，洞悉深藏。正是在这种特性中，我们窥见到科学同神秘主义的完美结合。据我所见，这种结合是思想界所能够达到的最高境界。

在柏拉图的思想体系中存在着同样的双重性，只是他的神秘主义色彩更强烈，每当神秘主义同科学发生激烈冲突时，最终得胜的总是前者。

柏拉图有一段关于洞穴的描写是经典性的论述，他认为知识（knowledge）和实在（reality）远比感觉（senses）更为真实可靠。他说：

“请您想像一下：在一个地下洞穴的大厅中住着一伙人。洞口透一束光线，沿着洞穴直射而入。这伙人从小就局限在洞中生活，他们的腿和脖子都被锁着，只能坐着不动；锁链使他们的头无法转动，只能看着前方。请您再想像一下：在这些人的背后，一堆烈火在不远处燃烧，火光照亮在他们的头顶上。在烈火与这些囚犯前边，有一条耸起的甬道，上面筑着一道矮墙，就像是演木偶戏的人在观众面前挂起的一块幕布，要在上面表演皮影戏一样。

“我能想像出你说的这个场面”，他回答道。

“那就请您再设想一下：有一群人在矮墙后边蹒跚而行，肩上扛着人物雕像和其他的动物造型，有些是用石头刻成的，有些是用木头雕琢的，还有些是用其他各式各样的材料制成的。这些五花八门的雕像从矮墙上探出头来。也许正像你设想的那样，这群人有的喋喋不休，有的则沉默不语。

“你为我描绘的是一幅奇异的场景，他们都是些奇怪的囚犯”，他说。

“我回答道：可是他们就如同我们一样。

“那么现在请您考虑一下：假如上帝使他们摆脱了锁链的束缚，并且扫除了他们的愚昧无知，那么接下来又会出现什么情况呢？也许，他们之中的某个人最先获得了自由，挣扎着猛地站起身来，转了转脖子，睁开眼朝着光亮走去。也许，他每做一个动作都会感到钻心的疼痛；刺眼的光线照得他头昏眼花，使他无法辨认物体，而过去这些物体投下的影子对他来说却很好辨认。这时，如果有人告诉他：过去他所看到的东西不过都是些虚假的光影，而现在他才真正接近了物体的本来面目（reality），看到的東西更真实、更准确了；那么在这种情况下，你认为这人会怎么回答呢？你可以先试想一下：当有人指着面前移动而过的物体，强迫这人回答那是些什么东西时，他恐怕一定会

感到莫名其妙，难以作答。他甚至会认为，以前他所见到东西比现在硬要他辨认的东西更真实。

“是的，他一定会这样想……”

“因此，我认为逐渐培养习惯是十分必要的，这样才能使他辨认外界的物体。第一步，他会辨清什么是光影；接下来，他会看清什么是人和其他物体在水中的倒影，进而认识事物的本来面目（reality）；最后，他会抬起双眼遥望星月洒下的清辉，并且发现在夜幕下研究天体和太空并不是件难事，甚至比在阳光灿烂的白天去研究太阳和阳光更容易些。

“毫无疑问是这样的。”

“归根到底，我认为他会对太阳的实质进行观察和思考。他会看到太阳的实质并非是水中的太阳，也不是照耀着陆地的太阳，而是在太阳自身的疆域中蕴藏了太阳的个性实质。

“当然如此。”

“下一步，他就会得出结论：太阳导演了岁月春秋；它在视觉世界中是万物的守护神；从某种意义上说，他和他的同伴们之所以能够看到各种司空见惯的物体，其原因都应归功于太阳。

“显然，他下一步是应当这样做……”

“好，我亲爱的格老贡（Glancon），现在请您务必把上述想像中的每一个场面同我们刚才的论述结合起来考虑：把视觉世界同地下洞穴作一对比；把洞中的火光同太阳的能量作一对比；如有可能的话，还应该沿洞攀缘，对于外边的世界作一番思考。这时，您就会明白为什么要在理性的天地中为灵魂寻觅一席之地；同时，您也会对我的推论作出一语中的的评论，因为您渴望知道万物的本来面目。但是，只有上帝才确切地知道万物为何。不过，我对这个问题的看法也许会对您有所帮助。我认为，我们在知识领域中所追求的终极目标是善的本质形态（the essential Form of Good），而善的本质形态却又几乎是不

可知的。然而，一旦了解到善的本质形态，我们就会情不自禁地作出结论：无论在任何情况下，善的本质形态都是光明之父，美丽之母。在视觉世界中，它引来了火种，带来了光明；在理性世界中，它果断地传播真理，以高度的权威性对理性作出明快的阐释。因此，无论是谁，无论是为公为私，只要他想明智行事，就必须时刻关注善的本质形态。”<sup>③</sup>就像柏拉图的大部分说教一样，上述引文把善（good）和实在（the truly real）视为一体。这个观点曾被传统哲学所吸收，并且在相当程度上仍然被我们的时代所应用。由于柏拉图认为善理所当然地具有实用性，因而他就拆散了哲学与科学的结合。据我所见，哲学与科学的分离不仅在过去使二者都蒙受了不幸，并且在今天仍然使它们各自遭受着折磨。作为科学家，不论他怀有什么样的主观理想，当他研究自然科学时，都必须把个人的理想放在一边；同样，在探求真理的过程中，哲学家也应当排除个人理想的干扰。只有当我们已经认识到真理之后，才谈得上考虑道德。我们对于真理所抱的感情，是可以，也应该由道德规范决定的；另外，道德规范还要求我们能讲求真理，以一丝不苟的态度安排好生活。但是，道德本身却不能武断地决定真理应该是什么。

在柏拉图的著作中有一部分内容表明了他的思想中具有科学性的一面。他的这部分著作似乎表明了他对于科学认识得很清楚。其中最有价值的部分，说的是青年时代的苏格拉底（Socrates）是如何向巴门尼德（Parmenides）阐释他的理念学说的。

苏格拉底认为，善的理念（an idea of the good）不应包括毛发、泥土和污物之类的东西。当巴门尼德听了这番见解后，就建议苏格拉底说：“即使是最丑陋的东西也不应遭到嫌弃”。这个建议显示了巴门尼德具有天才的科学禀赋。神秘主义通过直觉，洞察到了超越世俗的存在（Higher reality），并且依靠不偏不倚的科学态度把这种存在同潜藏的善（a hidden good）结合起来；而哲学的作用则是尽其最大的

可能性，实现上述二者的结合。理想主义的哲学之所以显得苍白无力，毫无生气，并且虚无飘渺，主要是因为它无法实现这种结合。只有把理想同现实世界结合起来，我们的理想才能够开花结果；而理想一旦同现实世界相脱离，它就会凋零残败。脱离实际的理想是无法同现实世界相结合的；同样，那种预先指称现实世界会符合理想的说法也是徒劳无益的。

在对于柏拉图的思想有着深刻影响的神秘主义中，巴门尼德本人是一个特别有意思的神秘主义者。巴氏的神秘主义可以称作是“逻辑学派”，因为这种神秘主义是体现于逻辑学理论之中的。就西方世界而言，这种神秘主义起源于巴门尼德，并且自巴门尼德所处的时代起就左右了所有杰出的形而上学哲学家的推理思维，其影响作用一直延及黑格尔和黑格尔的当代信奉者们。巴门尼德认为，实在（reality）既不能被创造，也不能被毁灭；无法改变，也无法分割；它像是“被巨大的链条所束缚，既无开端，也无终结；既然排除了从无到有和从有到无的过程，因此，真理也就否定了变化。”巴门尼德学说的基本原理反映在他讲的一句话之中：“你无法知道什么是不存在的东西，固为那是不可能的；你也不能把它说出来，因为能够被思维的东西和能够存在的东西乃是同一回事。”这句话在黑格尔的思想体系中也占有重要的地位。巴门尼德还说：“当你思想的时候，就必须要有某种可以被思维并且可以被表述的事物存在；只有存在的事物，才可能引起思维，而不存在的东西是不可能引起思维的。”从这一基本原理中还派生出巴门尼德的无变化论，因为既然过去曾经存在的东西可以被表述，因而根据上述原理，过去存在的东西现在也仍然存在。<sup>④</sup>

在各个历史时期和世界各国中，有某些观念反映了神秘主义哲学的特征，而我们上述的有关学说就显示了这些观念的内容。

首先，对于这种观念来说，通过理性分析所得到的知识并不可信，可信的倒是直觉。它所相信的智慧是那种坐立不安时的顿悟，虽

然是灵犀一点，却具有深刻的洞察力。与这种智慧适成对照的是：全部建立于感觉基础上的科学在对于事物的表象进行研究时，往往进展缓慢，而且容易出错。凡是能够沉醉于内心激情的人一定都在某些时刻体验过一种奇异的感觉：他们会对于日常司空见惯的事物产生一种不真实（unreality）的感受。这是一种远离尘世的感受，此时此刻，外在世界（outer world）仿佛失去了实在性。在极度的孤独之中，他们好像从灵魂深处召唤出奇异的遐想，而这个手舞足蹈的怪想才显得像是超然于物外的实在（independently real），而且生气勃勃。当神秘主义的感受刚一闪现时，它所带来的消极作用是：一方面怀疑常识，另一方而却垂手恭候着上天赐予人大智大睿。许多人虽然对于这种志大才疏的窘状不乏感受，却无法超越它。然而，对于神秘主义而言，此时此刻却正是刚要踏入新境界的起点，而这个境界远比世俗世界更为丰富多彩。

就在神秘主义的灵感刚一出现之际，会显现出一种神秘的感觉，这种对于某种潜在智慧的感觉会在突然之间变得那么确定无疑。这种实实在在的感受和骤然间展示的新发现，要比任何结论性的见解都先一步出现。突然出现的灵感往往使人产生一种无以言传的感受，而对于这种感受进行深入的思考又可以导致某些结论性的意见。因此，结论性的见解是从神秘主义之中派生的。如果说，思想是由核心层和外围层的观念构成的话，那么，通常那些与灵感无关的观念也会随即被灵感的核心所吸引。因此，除了神秘的灵感以外，我们还可以从许多神秘主义的见解中发现另外一些与灵感不同的观念。同灵感相比，这些观念更具有外围层的性质，也不如核心层思想那样坚定。无疑，这些观念受其主观意愿的支配会逐渐与神秘主义的本质相融合。但是，我们可以在此忽略这类非本质意义的思想，而只集中精力研究一切神秘主义的观念。

顿悟产生的第一个最直接的效果是使人确信大有希望获得知识，这就是我们称为“启示”、“灵感”或“直觉”的东西。与“感觉”、“理性”和“分析”不同的是，有人认为“启示”、“灵感”或“直觉”会使人误入歧途，最终陷入幻觉的误区。有一种观念认为：在表象世界的背后存在一个与表象世界完全不同的“实在”（Reality）；这种观念是同神秘主义思想密切相关的。这种“实在”不仅令人赞叹，甚至常常使人崇拜；人们可以无处不在地随时感受到它的存在；尽管它被蒙上了一层薄纱，因而显得不很直白，但是对于有准备的心灵而言，它随时都会大放光彩，即使人性中愚蠢卑鄙的成分也会领略到它的光芒。诗人、艺术家、恋爱中的情侣正是追寻它的光彩的人们。这种光芒既瑰丽而又神秘不定；然而，如果把“实在”比作太阳，人们追寻的光彩只不过是这个太阳发出的一缕微光。相反，神秘主义者却沐浴着它的全部光芒。他了解其他人在茫然中追寻的东西是什么，但是除此之外，他却忽视了一切其他的知识。

神秘主义的第二个特征是它关于统一性（unity）的信念，以及它对于一切对立性（opposition）和可分性（division）的否定。我们知道，赫拉克利特说过：“善与恶是一回事”；他还说过：“上与下是一回事；上就是下，下就是上。”类似的思维方式还反映在他同时说过的一些自相矛盾的格言中，例如他说：“我们既可以踏进又无法踏进同一条河流，因为我们既存在又不存在。”巴门尼德关于存在的统一性和不可分性的论述，也出自于同样的冲动，这种冲动是一种向往一元论（unity）的激情。在柏拉图的思想中，这种冲动虽然因为受到他的理念学说的抑制而并不显得那么强烈，但是一旦当为他的逻辑所允许时，这种冲动仍会表现出来，例如他关于善至上的学说就反映了这种激情。

一切神秘主义玄学的第三个标志就是对于时间的实在性（reality）予以否定。由于否认了可分性就必然会导致对于时间的否

定；如果万物都是一致的，那么，过去和未来的区分就必定是幻觉。我们可以从巴门尼德的著作中清楚地看到这样的学说；在当代哲学思想中，它也是斯宾诺莎和黑格尔体系的基本学说。

我们必须指出，神秘主义的最后一个学说，是它确信邪恶只是一种纯粹的表象，即由于我们通过理性分析把事物分割成对立的各方之后，所产生的一种假象。神秘主义认为像残忍（Cruelty）之类的东西不是好事，但是它并不承认这类事情是真实地存在着的，而是认为它们属于低层次上的假象，因此我们应当通过直觉的洞察，摆脱这种假象的束缚。在黑格尔哲学中，或者至少从斯宾诺莎著作的字面意义上理解，有时不仅邪恶被看作是一种假象，而且善也被视为幻影。当然，从感情上讲，他们还是希望善应当同“实在”（Reality）联结在一起。无论在任何情况下，神秘主义都要求在道德上保持一种无怨无怒、乐天随和的性格，它不相信终极真理可以把事物分裂为对立的双方：一方是善，一方是恶。这种态度是神秘的感觉所自然而然地派生出的直接结果，因为神秘主义对于一致性（unity）的感受，总是伴随着一种永久的祥和情怀。构成神秘主义学说的各种思想是否均出自于这种梦境般的祥和心情，对此我们当然可以抱怀疑的态度。但是，要回答这个疑问却并不容易。就这个问题而言，恐怕人类很难形成一致的意见。

在判断神秘主义是否正确时，需要考虑以下四个问题：

1. 世界上是否存在着两种认识事物的途径：一种称为理性（reason），一种叫作直觉（intuition）？如果存在这样两种途径，那么，哪一种方法更值得推崇？
2. 多元论（plurality）和分割论（division）是否都是一种假象？
3. 时间是否具有不真实的性质？
4. 什么样的实在（reality）属于善和恶？



说到这四个问题，尽管在我看来，全盘神秘主义化的学说似乎是一种谬误，但我还是有保留地认为，从神秘主义的感觉中可以习得某种智慧，而这种智慧似乎是用其他方式所无法得到的。如果我说得不错，那么就值得把神秘主义看作是一种有益的生活态度，而不要把它当作一种世界观。我始终认为，形而上学的世界观是某种情绪的产物，尽管这种情绪可以使人们的思想情感变得丰富活跃，进而激发人类的优秀品质，但是从这种情绪中产生的形而上学世界观仍然是一种谬误。虽然与神秘主义的顿悟相比，探索真理的科学方法是那么谨小慎微，不厌其烦，但是，科学仍然可以从神秘主义得以生存发展的高尚精神境界中汲取营养，壮大自身。

## 一、理性与直觉<sup>⑤</sup>

对于神秘主义世界的实在性（reality）或非实在性（unreality）我一无所知。我既不想否认，也更不想宣称：揭示这个神秘主义世界的灵感不是一种真正的灵感。我要坚持的是这样一种看法，即未经检验和没有依据的灵感，并不足以成为发现真理的保障，尽管事实证明：许多最重要的真理是首先依靠灵感的提示才被发现的。我的这个看法是基于无可抗拒的科学态度之上的。本能与理性之间的对立可以说是屡见不鲜的事情。18世纪，人们在这一对抗中倒向了理性一边。但是在卢梭和浪漫主义运动的影响下，本能又得到了偏爱。刚开始时，一些人起而反叛的是违背自然天性的政治制度和思想形态，因此这些人首先支持本能；后来，随着为传统神学辩护的纯理性主义日益陷入困境，那些感到科学正威胁着他们的教条的人们也继而倒向了本能一边；这些人把宗教观念同人生和现实世界联系起来，形成了他们的信条。在“直觉”的名义下，柏格森把本能提高到仲裁者的地位，仅以本能来判断形而上学的真理性。但实际上，本能与理性的对立多半是虚

幻的。本能、直觉、灵感，它们首先使人产生信念，随后理性才来确认或者反驳这些信念，但是，凡是能够得到确认的东西，最后总是同其他基于本能之上的观念相一致。理性是一种协调和控制的力量，而不是创造的力量。即使在最纯粹的逻辑领域，也是灵感首先发现了新东西。

对于偏执的信念来说，凡在本能与理性发生冲突之处，冲突总是由本能引起的，它是如此顽固地坚持己见，以至于无论偏见与其他信念是多么不一致，也无法使人放弃偏见。如同人类的其他能力一样，本能也容易出错。缺乏理性的人常常不愿承认自己容易犯错误，但他们却都认为别人容易犯错。在实践中，本能最不容易出错，因为对实践作出正确的判断有助于人类的生存。例如，在判断别人对于我们是否心怀友谊还是抱有敌意时，我们总会透过别人小心翼翼作出的伪装，格外细心地加以体察。但即使在这类事情上，也可能由于对方城府很深或拍马有术，而使我们留下错误的印象；而在实践性不那么强的问题上，诸如哲学所涉及的问题中，十分强烈的本能观念很可能是完全错误的，对于这一点，只要通过本能观念与其他同样激进的观念的明显不一致性，我们就会有所了解。正是出于以上考虑，我们才需要让理性充当协调双方的调停人。理性根据不同信念间的和谐性，对我们的信念作出仲裁；若遇可疑情形，理性则从对立双方的不同侧面去探究错误的出处。在这里，理性并非从总体上反对本能，而只是反对人们在盲目信赖本能中某一个令人感兴趣的侧面时，却排斥了更常见但并非更不可信的其他侧面。理性要纠正的正是这种片面性，而不是本能本身。

这些多少有些是老生常谈的道理，可以通过柏格森宣扬的“直觉”战胜“理性”的说法而得以阐明。柏格森认为：“有两种完全不同的认识事物的方法。第一种方法是要我们绕着事物的外围打转；第二种方法则要我们深入事物内部。第一种方法依靠的是我们所采取的观点和我

们用以表达自己观点的符号（symbols）。第二种方法既不依靠我们所采取的任何观点，也不依靠任何符号。第一种认识可以说是停留在相对认识的阶段；而在有可能采用后一种认识方法的情况中，第二种方法则可以说达到了绝对认识的阶段。”<sup>⑥</sup>他认为，第二种认识方法就是直觉。它是“一种理智的共鸣，通过这种共鸣使人们置身于认识对象之中，以便与这个对象所独有的、因而是不可言传的东西相吻合。”（第6页）在举例说明时，他又以自我认识为例，指出“至少有一种实在（reality）是我们通过直觉而不是通过简单的分析方法从内部把握到的。这种实在就是随着时间而流动的我们自己的人格，即那个持续的自我。”（第8页）通过并不完美的语言，柏格森哲学的其余部分反映了依据直觉所获得的知识，这些知识构成了他的这部分哲学。进而，他对于来自科学和常识的一切自命为知识的东西予以了彻底的否定。

在本能同理智的冲突中，上述认识过程就会站在本能的信念（instinctive beliefs）一边，要求证明一方的信念比另一方的信念更可信，从而为本能的信念作辩护。柏格森试图以两种方式进行辩护：第一种方式是说明理智仅仅是一种实践能力，这种能力旨在确保生物学意义上的成功；第二种方式是列举动物的一些惊人的直觉能力，并且指出，世界的某些特征尽管可以被直觉所领悟，然而却使理智（即柏格森所认为的那种理智）感到难以理解。

柏格森认为，理智是在生存竞争中发展起来的一种纯粹的实践能力，而不是真知的来源。对于这个理论，我们的反驳是：首先，只有借助理智我们才能够对生存竞争和生物学意义上的人类祖先有所了解；如果理智会把人引向错误，那么仅仅是靠推论得出的全部进化史恐怕就是不真实的了。其次，如果我们同意柏格森的观点，认为正如达尔文所相信的那样出现了进化过程，那么就不仅是理智而且我们的一切能力也都是在实践效用的迫使下发展起来的。而直觉只是在直接用得着它的地方才会发挥最佳作用——例如在观察其他人的秉性特征

时，直觉所表现的直接作用。显然，柏格森认为用生存竞争来解释这种（直觉的）认识能力是说不大清楚的，甚至还没有用纯数学运算能力来解释这种认识能力说得清楚。然而，被虚伪的友谊所欺骗的野蛮人很可能要为自己的错误付出生命的代价；而即使在文明最发达的社会中，人们也不会因为数学运算能力差而被处死。在柏格森列举的动物本能中，所有最令人吃惊的实例恰恰都说明了直觉具有非常直接的保护生命的价值。当然，直觉和理智之所以得到发展，事实上是因为它们有用；总的说来，当它们的判断是正确时，就是有用的；而当它们导致错误判断时，就是有害的。在文明人那里，理智就像艺术才能一样，偶尔也会发展到超出对于个人有用的程度，而另一方面，从总体上说，随着文明的增进，直觉则会衰退。总而言之，儿童的直觉好于成人，未受过教育的人的直觉能力大于受过教育的人。狗的直觉能力可能要超过人的任何直觉能力。但是如果有谁据此就对直觉大加赞赏，那么他就应当回到森林中狂奔，用菘蓝染身，靠茹毛饮血度日。

接下来，让我们考察一下直觉是否像柏格森所说的那样不可能有误。据他说，阐明这一问题的最好例子是我们对自己的亲知（our acquaintance with ourselves）；然而众所周知，自我认识既不多见而且极难。例如，大多数人生性卑鄙、虚荣、嫉妒，虽然连他的挚友都能对此一目了然，可他自己却全然不觉。诚然，直觉具有一种理智所缺乏的令人信服的力量，一旦当直觉产生，人们就毋庸置疑它的真实性。但是如果根据考察，至少看到直觉也如理智一样会犯错误，那么它那更为突出的主观确认性（subjective certainty）就成了缺点，进而只能使它具有更加不可抗拒的欺骗性。除了自我认识之外，另一个关于直觉的最明显的例子是人们相信自己对其恋人所有的认识：人与人之间的屏障似乎变得清澈透明，人们认为自己能看透对方的灵魂，就像自己能看透自己的灵魂一样。然而即使在这种场合，欺骗亦常常行之有效；对于某些问题人们并不是有意进行欺骗，但即使在这些问题

上，经验也逐渐证明，人们所说的灵感通常都是虚幻的，从长远看，理智这种更具探索意义的方法，虽然见效缓慢，却更加可靠。

柏格森认为，理智只能处理人们所经历过的老问题，而直觉则有能力领悟突然闪现的独特而且新奇的东西，确实，每时每刻都会有某种新奇独特的东西出现，而且人们难以用理智的概念（interlectual concepts）去充分表述它。只有直接的亲身经历，才能告诉人们什么是独特和新奇之物。但是，只有在感觉中人们才会充分得到这种亲身经历；据我所知，要领悟独特的新事物，并不需要任何特殊的直觉能力。提供新信息的既不是理智，也不是直觉，而是感觉；但是，当所提供的信息相当新奇时，理智则比直觉更有能力处理它们。孵一窝小鸭的母鸡无疑会有一些直觉，这种直觉似乎可以使母鸡认定小鸭就是小鸡，而非仅仅是通过分析的方法来认识它们。可是一旦当小鸭破壳跳进水中，所有肤浅的直觉就会被证明是虚幻的，于是母鸡也就只能无望地呆立在岸边了。实际上，直觉（intuition）是本能（instinct）的一个方面，也是本能的发展物；像一切本能一样，在某种环境下，动物（如我们说的母鸡）养成了习惯，因而在它熟悉的环境中，直觉的作用是令人钦佩的，但是一旦环境发生了变化，进而要求老的行为方式也发生新变化时，直觉就完全无能为力了。

从理论上了解世界是哲学的目的，然而对于动物、野蛮人，甚至对于最文明的人类来说，它却没有什么重大的实际意义。因此很难设想在这一领域中，本能或直觉所具有的那种迅速却又粗糙，且轻易可得的方法可以运用自如。正是那种古远时代的活动才最能显示直觉的作用，这些古老的行为体现了我们与动物以及似人非人的古老祖先之间的亲缘关系。在诸如自我保护和爱情一类的事情上，直觉有时（虽然并非时时如此）能够敏捷而又准确地作出反应，从而让挑剔的理智大吃一惊。然而，哲学并不是那种旨在阐明我们与既往之间具有密切关系的职业。哲学是一种极其高尚、极其文雅的职业。要取得哲学上

的成就，就需要从本能的生活里解脱出来，甚至应当随时对一切世俗的希望与恐惧保持某种超然的态度。因此，我们不能指望在哲学领域中直觉会发挥最佳的作用。恰恰相反，由于哲学的研究对象和哲学所需的思维方式具有奇特的、异乎寻常的、幽远的特性，因此正是在哲学的领域中，理智的作用要比在其他任何领域中都较之于直觉的作用更为重要，而那种草率且未经分析的信念是最不应该不加批判就予以接受的。

我们认为，科学的严谨性和慎密性值得倡导，而基于直觉之上的自以为是态度则不应提倡，在知识的领域中，我们只应该提倡胸襟博大的沉思苦想和不沾个人色彩的大公无私精神，并且应当挣脱当今世界各派宗教豪门的束缚，从它们反复灌输的种种偏见中解放出来。唯其如此，我们的结论无论怎样同许多神秘主义的鲜明信念相冲突，但它在本质上并不会同激发了这些神秘主义信念的精神实质相矛盾，如果说它们之间有矛盾的话，那也只是我们的结论不同于神秘主义精神在思想领域中所导致的结论。

## 二、一元论与多元论

神秘主义学说中一个最能令人信服的方面是它揭示出各种事物都具有统一性，从而导致了宗教领域中的泛神论和哲学领域中的一元论。结构精密的逻辑学起源于巴门尼德，鼎盛于黑格尔和他的信徒们。这种逻辑学在自身发展的过程中逐渐证明：宇宙是一个不可分割的整体；宇宙的各个组成部分似乎是独立存在且又具体真实的，但那只不过是一种幻觉。关于存在（Reality）的概念全然不同于表象世界；巴门尼德输入给西方哲学的存在概念是一个既不可分又不可变的整体。这个概念的建立，至少从表面上看，不是基于神秘主义或宗教的原因，而是出于逻辑推论的考虑，因为逻辑认为：凡是不存在的也

就是无法推论的；继之而来，从这一基本观念中产生出各种神秘主义体系。

为神秘主义进行辩护的逻辑似乎是一种错误的逻辑，技术上不乏可供批评之处。关于这一点我已经在许多场合作过说明。这里，我不想重复这些批评，因为那样做既显得啰嗦，又令人感到难解。但是，我很想对于导致出现神秘主义逻辑的心态进行一番剖析。

对于存在的信念全然不同于那种引起感官注意的东西（what appears to the senses）所带来的某种情绪上无可抗拒的冲动。这种冲动既是神秘主义的主要源泉，也是形而上学的重要基础。一旦当这种冲动占据主导地位时，人们就不再感到需要逻辑的帮助了；因此，彻底的神秘主义并不运用逻辑，而是直接乞灵于直觉所迅速作出的判断。然而，这样成熟的神秘主义在西方却是不多见的。当确信直觉的激情逐渐消退以后，具有推理习惯的人就会寻找理论依据，以图证明产生在他心中的信念。由于这种信念是先期存在着的，因此他就会对于任何有利于这一信念的推论抱有好感。凡是被他的逻辑证明为悖论的东西也必然就是与神秘主义相背离的谬误；而对于那些同他的直觉相一致的东西，他就会感到必须用逻辑去证明之。如此运作的逻辑，结果只会使大多数哲学家无法对科学世界和日常生活作出正确的解释。假如他们真心渴望作出这样的解释，也许他们早就发现自己的逻辑存在不妥之处了。但是，大多数哲学家并不急于探知科学世界和日常生活的真谛，相反，他们却对超感觉世界的“真实性”备感兴趣，因而急于想证明科学世界和日常生活是不真实的。

正是在这个方面，一些信奉神秘主义的哲学大师才寻求逻辑的帮助。但是，由于他们通常认定在神秘主义的心境中具有一种并非假想的洞察力，所以他们的逻辑教条就总是显得有些枯燥乏味；并且，这些哲学大师的信徒们还认为，大师们的逻辑教条并不受突然出现的灵感的支配。而事实上，他们的逻辑却是从灵感中派生出来的。尽管如

此，他们还是要依赖于逻辑的帮助，因此，借用桑塔亚那先生（Mr. Santayana）的一个词来说，就是他们的逻辑总是对科学世界和常识怀有“恶意”。只有明白这一点，我们才能解释为什么不少哲学家总是沾沾自喜地声称：他们的学说不同于所有的常识和科学事实。而实际上，所有的常识与科学事实才最为持之有据，因而也最值得信奉。

神秘主义的逻辑表现出种种缺陷，因为凡是怀有恶意的东西自然都不会没有缺憾。当神秘主义的心境占据了主导地位时，人们并不会感受到寻求逻辑的冲动；但是，当这种心境逐渐淡化以后，追求逻辑的激情就会自发地得以加强，并且伴有一种渴望，即企图依赖逻辑的力量去挽留渐渐消失的灵感，或者至少也要证明灵感曾经存在过，并且证明凡是与灵感背离的东西都是幻觉。如此而来的逻辑既不会完全无偏无私，也不会公正坦诚。正是由于对世俗世界抱有某种怨恨，人们才强烈地需要用这种逻辑去论证世俗世界的丑恶。这种思维方式当然不会产生完美的结果。谁都知道，当我们阅读一位作家的著述时，如果心中只是想着如何才能驳倒他，那么，这样的阅读方式就决不会有助于我们了解这位作家。同样，当我们把客观世界（Nature）当作一本书来阅读的时候，如果心中总是偏执地认为，这本书说的全是些无妄之想，那么，我们当然也就不可能对客观世界有所了解。相反，假如我们的逻辑能够把世俗世界当成可知的对象去加以观察，那么，这样的逻辑就决不会怀有恶意，并且它肯定会受到真诚宽广的胸怀所激励，而这种真诚宽容的态度，在形而上学哲学家中间则是不多见的。

### 三、时间

时间的非实在性（the unreality of time）是许多神秘主义体系中的一条基本原理。正如巴门尼德所做的那样，在表面上，这一原理通常



是建立于逻辑推理的基础之上，而就本质而言，它却是源于神秘主义直觉出现的那一瞬间。就在这即刻之间，新的神秘主义体系的创始人或多或少都会感到时间的不确定性。有位波斯诗人曾说过：

我们无法看清上帝，  
因为过去和未来  
像是一层面纱，  
使我们双眼遮蔽。  
一把火烧掉它们吧！  
我们不能长久地像苇箔那样  
被分割成碎片。

凡是具有终极实在性的事物必定是永恒不变的事物。这个看法是一种十分普遍的观念。它导致了形而上学的本体观（the metaphysical notion of substance），并且从诸如能量守恒原理这样的科学学说中得到了某种完全不合理的满足感。

我们很难区分上述观念的真理性和谬误性。但是在我看来，那种认为时间是不真实的，以及认为感觉世界只是幻觉的观点，肯定是荒谬的争辩。当然，人们有时会有某种只能意会不能言传的感觉。当这种感觉出现时，人们就会感到时间的实在性既是微不足道的，又是相当肤浅的。应当承认，过去和未来具有同现在一样的真实性，并且，如果能够从一定程度上摆脱时间的束缚，进而使思想不再处于受奴役的地位，那将对于哲学思维产生非常重要的意义。时间的重要性主要表现在实践中，而不是表现在理论上。对于我们的欲望而言，时间是重要的；但对于追求真理来说，它却并不那么重要。我认为，我们应当从外在的永恒世界（eternal world outside）步入时间长河之中，通过对于事物的生动描绘而获得对于世界的真实印象。相比之下，如果我们把时间看作是一位吞噬万物的残暴君主，那么我们对于世界的印象

就会是不真实的。但是，即便时间具有实在性，我们也应从思想和感觉两个方面藐视时间的作用，这样我们就可以跨入智慧之门。

事实确实如此。只要我们自我反省一下就会发现，我们对于历史所抱的感情是那么不同于我们对于未来的感情。造成这种差别的原因可以全部归结为实践的需要，我们的希望能够影响将来，却无法影响历史；从某种程度上讲，未来可以为我们的力量所左右，而历史却是无法更改的。但是，所有的未来总有一天也都会成为历史，假如我们现在看到的历史是真实的，那么，当这段历史还未发生时，它就也许注定会成为我们今天所见到的这个样子；同样，现在看是未来的东西，一旦它成为历史时，其面貌也必定会是我们将要见到的那个样子。因此，对于历史和未来的不同感受，就其实质而言并无根本的差异，只是历史与我们的关系不同于未来与我们的关系罢了，而对于不偏不倚的公正思想来说，这种差异则是不会存在的。知识领域中的不偏不倚思想正如同实际生活中的大公无私精神一样，是同一种可贵的美德；它通常以公正无私的形式得以体现。谁要想真实地了解世界，并且想超越世俗欲望的统治，谁就必须学会不再对历史和未来抱有两种不同的态度，而努力学习用一种全局观念去通观时间长河。

在我看来，时间不应当以进化论哲学那样的方式进入哲学思维的领地。尼采（Nietzsche）、实用主义和柏格森（Bergson）都代表了与进化论有关的哲学理论。这种哲学是建立在进化基础上的，而进化论认为，最低级的生命体可以逐渐演进为人类。与进化论有关的哲学从进化过程中发现了宇宙的基本规律，进而在其思想体系中为先与后的差异提供了一个避难所。正如进化论哲学猜测的那样，世界既有以往的历史，也有未知的将来；对此我并不想引起争论。但是我认为，陶醉于这种如此仓促的成就，会使人们忘却真正了解宇宙所需要的许多东西。只有先把古希腊文化的某些内容，以及东方社会的某种听天由命的精神同西方式的草率自信心结合起来，青年人的热情才能转变

为成年人的智慧。我认为，真正的科学哲学除了需要求助于科学之外，它还是某种更费力、更超俗的事情。它对世俗的希望不大感兴趣；它为了自身能在实践中取得成功，而需要对人们进行更严格的训练。

达尔文的《物种起源》使人们相信：不同科属的动植物之间的差别，并不像它们看上去那样会永远不变。按照自然进行分类的学说，曾使分类方法既简便又确定；它在亚里士多德的传统中占有神圣的地位：正统的教义也认为这种分类法是必不可少的，因而对它备加呵护。然而，这一分类学说却在突然之间被永远撵出了生物学界。在我们人类自负的目光中，人与低等动物的差别是巨大的，但现在却证明，这种巨大的差异是逐渐形成的，在这个过程中出现了过渡性的生物（intermediate beings），这些居间物既不能确定地放在人类家族之中，也不能确定地放在人类家族之外。拉普拉斯已经表明，太阳和行星很可能是从或多或少混沌未分的原始星云演化而成的。因此，旧的固定不变的界限变得游移不定了，所有截然分明的轮廓也都模糊了。事物和物种没有了界限，谁也说不清它们始于何处，终于何处。

人与猿同是一个家族的事实也许会深深地动摇人类的自负感，但是人类很快就会找到重新肯定自己的方式，这种方式就是进化的“哲学”。从变形虫到人的转变过程，在哲学家眼中显然是一种进步，虽然变形虫会不会同意这个看法我们还不得而知。以往的历史大约就是科学所表明的变化过程，这种变化之所以受到人们的欢迎乃是因为它揭示了宇宙不断趋向于美好的进化规律。这个规律就是逐渐把理想转化为现实的进化过程。尽管斯宾塞和黑格尔式的进化论者可能对这个观点感到满意，但是更为热心地推崇变化的人们，却不会把它当作一个适当的观点接受下来。在这些人心目中，世界所不断趋近的理想是一种过于死板和静态的东西，因而不能给人以激励。他们认为，不仅是强烈的进取心，而且连理想本身也必须遵循进化的规律而变化和发展；

这里不存在任何固定的目标，只存在不断更新的各种新需求；这些需求是由冲动（impulse）产生的；冲动就是生命；只有冲动才能使进化过程延续下去。

在这种哲学中，生命仿佛是涓涓流水，把河流分成许多组成部分的做法，只是人为的举动，因而也就是不真实的。各种不相干的事物、开端和终结，仅仅是为了方便起见虚构而成的东西。现实中存在的只是平滑的、不间断的过渡。当我们在观念的带动下沿着河流前行时，我们概念中的今天（the beliefs of today）也许在今天才是真实的，而到了明天，这个概念就不真实了，届时我们必须更换新的概念以适应新的情况。我们的全部思想不过是由各种方便的虚构组成的；生命的河流在我们的想像中凝结了。然而，无论我们如何虚构，现实（reality）却在流动，尽管现实是活生生的，但我们却无法在思想中构造它。然而，尽管没有明说，我们却在暗中相信：虽然我们无法预见未来，但未来却会比过去和现在更美好。读者就像想吃糖的小孩，因为已经有人告诉他说：张开嘴巴，闭上眼睛。在这种哲学中，逻辑学、数学、物理学都不存在了，因为它们过于僵化了；能够称得上真实的东西只是追求目标的冲动和运动（impulse and movement），而目标却像彩虹，你愈进，它愈退；当我们到达目标时，同我们从远处看到的景象相比，它已经面目全非了。

我不想马上深入探讨这一哲学的专门性问题。我只想指出的是，推动这种哲学发展的动机和兴趣是那样的不切实际，它所研究的问题是那样的专深，以至于在我看来，它不可能触及任何构成真正哲学的问题。

进化论主要感兴趣的问题是人类的归宿，或者至少是生命的归宿。它感兴趣的是道德和幸福，而不是出于自身的考虑而对知识感兴趣。必须承认，其他许多哲学学派也可谓同样如此；哲学确实可以提供某种知识，但是对这种知识的渴望是极为罕见的。然而，如果哲学

想要获得真理，那么首要的就是哲学家应当具有不计功利的求知欲，这种求知欲构成了真正的科学工作者的性格特征。如果我们想了解人类的归宿，就必须寻求有关未来的知识。这种知识有可能存在于某个狭小的范围内。但是，我们却无法指出，随着科学的进步，这个范围可能扩大到何种程度。然而，显而易见的是，任何关于未来的命题都属于某种专门科学，这一点是由它的研究题材决定的。要取得这方面的成果，哲学并不是一条捷径，就像其他科学也不能靠走捷径取得成果一样。如果哲学想成为真正的科学，它就必须有自己的领域，它所追求的成果将是其他科学既无法证明也无法否定的东西。

建立于发展（progress）基础之上的进化论学说，认为事物都会由坏向好转变，因而在我看来，时间观就成了进化论的主宰，而不是它的奴仆了，所以，进化论也就失去了思维的中立性；而保持思想上的不偏不倚，恰恰是产生一切最优秀的哲学思想和哲学感受的基本要素。正如我们所见到的那样，形而上学哲学家通常是全盘否认时间的实在性（the reality of time）。我并不想否定时间的实在性，我只是希望人们能够珍视和继承形而上学哲学家的精神境界，因为正是受这种境界的激发，他们才能够否定时间的实在性。我还希望人们珍视和发扬这些哲学家的风骨，因为正是有了这种风骨他们才认为，在思想领域中，过去（the past）和现在（the present）具有同样的实在性（the same reality），过去和将来（the future）具有同样的重要意义。斯宾诺莎说过：“迄今为止，只要心灵在对事物进行思考时能够完全遵从理性的支配，那么，无论你思考的是过去的事物，还是现在的事物，抑或是将来的事物，理性对于心灵的影响都是一样的。”而我发现，正是这种“完全遵循理性的思考”，恰为进化论哲学所缺乏。

#### 四、善与恶

神秘主义认为，一切邪恶的东西都是幻觉。有时，它也认为，善的东西同样是一种假象。但是，神秘主义通常认为，善具有彻底的实在性（all reality）。我们可以从赫拉克利特的思想中发现上述两种观点。他说：“善与恶是一回事”。但他又说：“对于上帝，一切事物都是公正的、美好的、正确的；但是人类却认为一些事物是谬误，另一些事物是真理。”在斯宾诺莎的思想中也存在这种双重性。但是，当他讲到并非只为人类所具有的善时，却使用了“完美”（perfection）这个词。他说：“我使用实在（reality）和完美（perfection）两个词时，指的是同一个事物。”<sup>②</sup>然而，在斯宾诺莎的其他文章中却可以发现这样的定义：“我使用善（good）一词时，指的是那些确实对我们有用的、人所熟知的东西。”<sup>③</sup>由此可见，完美属于实在（reality）的内在属性，而相对来说，善却属于我们自己和我们的需求（needs）；当我们进行不偏不倚的中性思维时，善也就不复存在了。为了理解神秘主义的伦理观，我们必须注意上述看法的某些区别：在世俗世界中存在一种低层次的善与恶，它们把表象世界（the world of appearance）分割成似乎是相互对抗的各个部分；然而，在神秘主义世界中却存在一种高层次的善，它属于实在（Reality），并且没有任何相应的恶会与之相对抗。

但是，如果我们不承认善与恶都是主观产物（subjective），即善只是令我们产生某种情感的事物，而恶则是令我们产生另一种情感的事物，那么，我们就很难对于上述看法给予站得住脚的说明。在实际生活中，每当我们必须在两种可能的行为方式中作出非此即彼的抉择时，我们就必须在善与恶之间划清一条界线，或者至少也要对好和坏作出基本的判断。然而，在神秘主义看来，这种区分善与恶的做法就像任何行为方式一样，只要它们在本质上与时间相关，就都属于假象世界（the world of illusion）。我们的精神生活却无需用行动（action）来伴随，所以它就有可能采取中性的立场，进而可以克服实

际行动所必须面对的伦理二元论。只要克守 思想上的中立，我们就可以放心地说：无论是善行或是恶举，都无非是一种假象。但是，如果我们发现整个世界确实值得崇敬和爱戴，如果我们所见到的地球和万物都披上了天国的光环——应当说，只要我们具有神秘主义观念，就肯定存在这种感受，那么，我们就会得出结论：有一种善要比善行更为高尚；这种高层次的善属于全世界，因为它包涵于实在（reality）之中。因此，我们也就可以理解和说明为什么神秘主义具有两重性，以及为什么它总是在两种观点之间显得犹豫不决。

人们有可能对宇宙产生博爱，并且可能对一切存在之物产生欢愉之情，这一点对于行为方式和幸福生活（the conduct and happiness of life）具有特别重要的意义，并且赋予神秘主义感受以无可估量的价值。除此之外，基于此点之上，还可能产生许多宗教信念。但是，如果我们不想在思想上被引入歧途，就必须认清神秘主义的感受中包含了什么样的启示。它包含的是人性可能实现的某种东西——即一种可能实现的更为高尚、更为幸福、更为自由的生活。这是一种用其他方式所无法获得的生活。然而。它并不能够显示任何非人性的东西，或是宇宙的普遍性质。善与恶，包括神秘主义从万事万物中发现的高层次的善，只不过反映了我们对于其他事物的各种自身感受，而并不是事物的内在性质。因此，摆脱了一切自我 偏见的中性思维活动，就无法判断事物的善与恶，尽管这种中性思维很容易与博爱（universal love）感情搅在一起，以致使神秘主义者认为善属于全世界。

贯穿着发展观（the notion of progress）的进化论哲学紧紧受到有关善与恶的伦理二元论束缚，它不仅被抛弃了善恶观念的理论所排斥，也被确信万物皆善的神秘主义关在门外。因此，区分善恶的做法就像时间一样，成为进化论哲学的主宰，它把无休止的行为选择方式引入到思维领域之中。应当说，同时间一样，善与恶并不是精神世界

中的普遍性根本观念，而应该作为思维理念体系（intellectual hierarchy）中的最高层次的特殊要素。

正如我们看到的那样，尽管可以说神秘主义不把善恶作为理念的基础，但必须承认，正是在这一点上我们同既往的大多数哲学大师和宗教先哲们已经不再保持一致了。我认为，防止伦理观念涉足哲学领域，不仅对于保持哲学的科学性是必要的，而且对于促进伦理学的发展也是心不可少的——尽管这一说法似乎是个悖论。下面，我必须对以上两个观点作一简要的辩护。

那种主要是为了满足人类欲念的希望——即证明世界具有这样或那样令人满意的伦理性质的希望——是哲学无论如何都不能满足的。善世界与恶世界之间的区别，实际上也就是这两个世界中存在的特定事物所具有的特定性质之间的区别。这种区别并不是哲学领域中的那种十分抽象的不同性。例如爱与恨是伦理学上的对立物，但是从哲学的角度看，它们对于对象的态度却是非常相似的。心理现象是由某种事物构成的；哲学所研究的问题正是要分析对于上述事物所持的态度是怎样构成的，而且具有什么样的普遍形态。然而，爱与恨的区别并不是形态或结构（form or structure）的区别，因而它属于心理学这一专门科学，而不属于哲学。因此，那种时常激励着哲学家们的伦理兴趣必须退至不重要的地位：某一类伦理兴趣也许会对整个哲学研究工作产生激励作用，但在具体的研究工作中，并非所有的伦理兴趣都可以强行介入，而且当哲学探求某些特殊的结论时，也并不希望伦理兴趣都来插一手。

如果这个观点乍一看似乎令人失望，那么我们可以提醒自己，在所有的其他各门科学中，都必然会见到类似的变化。物理学家或化学家现在已无需去证明他们的电子或原子的伦理重要性，人们也不会要求生物学家去证明植物或被他们解剖的动物具有什么样的功利性。在前科学时期（pre-scientific ages），情况却不是这样。例如，人们研究天



象是因为他们相信占星术，即认为行星的运动对于人类生活有着最直接、最重要的影响。当这种信念渐渐衰落，进而对天文学不计功利的研究开始起步时，那些对于占星术抱有极大兴趣的人大概会断定，天文学与人类的利益不存在什么关系，因此不值得研究。像柏拉图《蒂迈欧篇》中所说的那种物理学就充满了伦理观念，其主要目的是要表明，地球是值得赞美的。相反，近代物理学家虽然并不想否认地球值得赞美，但作为物理学家，他们却不研究地球的伦理属性，而是只关心发现事实，并不考虑事实是善还是恶。在心理学中，科学的态度甚至比在物理学中更难于产生，因而也就更晚才出现；人们自然会考虑人性是善还是恶，并认为在实践中如此至关重要的善恶之别，在理论上一定也很重要。直到上个世纪，在伦理上持中立态度的心理科学才得以发展起来，与此同时，伦理的中立性也是取得科学成就的一个根本性因素。

在哲学中，迄今几乎无人探讨过伦理的中立性问题，因而也就几乎从未实现伦理的中立性。人们念念不忘自己的愿望，并且总是结合自己的愿望对于各种哲学加以评判。确信识别善恶一定能为了解世界提供钥匙的信念，自从被撵出某些严谨的科学领域之后，就在哲学中找到了避难所。但是，假如哲学不再是一连串令人快慰的梦想，那么即使在这个最后的避难所中，上述信念仍会被进一步驱逐出境。孜孜以求幸福的人并不一定最能得到幸福，这是一个极普通的道理。对于善来说，似乎也是情同此理。无论如何，在思想领域中，那些不考虑善恶而只求认识事实的人，更有可能达到善的境界；而相比之下，那些被自己的愿望所蒙蔽的人，在观察世界时却不易达到善的境界。

这样，我们就又回到了先前那个似乎是悖论的命题。这个悖论认为，哲学如果不寻求把自己的善恶观念强加于世界，那么它就不仅更可能获得真理，而且还能够产生更高级的伦理规范。相比之下，进化论和大多数传统的哲学体系却总是致力于对宇宙加以评价，并且总是

企图发现宇宙能够体现世俗的理想，因此，类似的哲学所产生的伦理规范也就只会相形见绌了。在宗教中，在对于世界和人生的各种严肃深刻的观念中，存在一种谦逊的素质，即承认人类的力量是有限的。而当代世界缺乏的正是这种谦逊。当今世界迅速膨胀的物质财富，使人们目空一切，以为只有发展（progress）的无限潜力才是最可信赖的。“最惜命的人最易丧命”；由于过于钟爱生命，结果却使生命中最有价值的内容丧失了。在行为规范方面，宗教谆谆教诲人们要谦逊；同样，在思想领域中，科学也谆谆教诲人们保持谦虚谨慎的态度；二者在精神实质上是相通的。伦理的中立性正是谦逊态度的产物，并且，依靠伦理的中立性，伦理学已经取得了许多成就。

我们应当牢记的善是那种我们自身力量可以创造的善。它存在于我们的生命里，蕴藏在我们的世界观中。对于实现外在的善抱定信念，乃是一种自负的表现。它非但不能确保获得它所希冀的外在的善（the external good），反而会严重损害存在于我们自身力量之中的内在的善（the inward good），并且将摧毁我们对于事实的尊重。而我们知道，谦逊之所以可贵，科学态度之所以能够取得成果，乃是因为它们都是建立在尊重事实的基础之上的。

当然，人类无法完全超越人性的束缚；只要仍然存在着左右我们注意力的利害得失，我们每个人的思想中就必然还有某些主观的东西。但是，科学的哲学将比人类任何其他职业都更能接近于客观，因此它能够使我们同外部世界保持一种最密切、最持久的关系，从而使我们有了解外部世界。在原始人眼中，任何事物不是友善的，就是怀有敌意的。但是，经验告诉我们，依靠对友善与敌意的判断，并不能有助于对世界的了解。因此，科学的哲学尽管尚处于初始状态，但它却为我们提供了一种高级的思维方式。这种思维形态比前科学时期的任何观念和想像力都更加高明；像所有自我超越的方法一样，它所得到的回报使人类的眼界拓宽了，心胸开阔了，理解力加深了。进

化论尽管也求助于某些特殊的科学事实，但它却不可能成为一种真正的科学哲学，因为它被时间所奴役，被伦理偏见所束缚，被我们患得患失的俗见所左右，被只关心命运的一己私利所统治。真正的科学哲学则更为谦恭，更为精细，更为热情。它不会为了鼓吹那些不切实际的希望而向我们提供海市蜃楼般的幻景，相反，它对于命运的安排尤能漠然处之，不仅不会粗暴地把我们人类的私利和短暂的索求强加给世界，反而会更为从容有力地容纳这个世界。

## 注释：

① 休谟（Hume，1711—1776）：18世纪英国经验主义哲学家。他把哲学看作是归纳的、实验的人性科学。试图以牛顿的科学方法为楷模，描述心灵是如何获得知识的。——译者

② 以上引言均摘自伯耐特的《古希腊哲学思想》一书，第146—156页（1908年，第二版）。

③ 参见柏拉图《理想国》，第514页。译者Davies和Vaughan。对于柏拉图的这段引文，罗素后来在他的《西方哲学史》中又作过如下的评论：“柏拉图那个有名的洞穴比喻指出，那些缺乏哲学的人可以比作是关在洞穴里的囚犯，他们只能朝一个方向看，因为他们是被锁着的；他们的背后燃烧着一堆火，面前是一座墙。在他们与墙之间什么都没有；他们所看见的只有他们自己和他们背后的东西的影子，这些都是由火光投射到墙上来的。他们不可避免地把这些影子看成是实在的，而对于造成这些影子的东西却毫无观念。最后有一个人逃出了洞穴来到光天化日之下，他第一次看到了实在的事物，才察觉到他以前一直是被影像所欺骗了。如果他是适于做卫国者的哲学家，他就会感到自己有责任再回到洞穴中去，回到他从前的囚犯同伴那里去，把真理教给他们，指示他们出来的道路。但是，他想说服这些人是一件困难的事情，因为离开了阳光，他看到的影子还不如别人那么清楚。而在别人看来，他好像比逃出去以前还要愚蠢。”详见中译本《西方哲学史》上卷，第168—169页。——译者

④ 巴门尼德：古希腊哲学家。据柏拉图记载，苏格拉底年轻时曾与巴氏会过一次面，当时巴门尼德已是老人了。因此可以推断出，柏拉图也受到过巴门尼德哲学的影响。

罗素在《西方哲学史》中指出：赫拉克利特认为万物都在变化，而巴门尼德却认为没有事物是变化的。

巴氏这一论证的本质是：当你思想的时候。你必定是想到某种事物；当你使用一个名词的时候，它必是某种事物的名称。因此思想和语言都需要在它们本身以外存在某种客体。而你既然可以既在一个时刻，又在另一个时刻同样地思想一事物或者同样地表述它，所以凡是可以被思维的或者可以被表述的事物，就必然在所有的时间内都存在。因此就不可能有变化，因为变化就包含着事物的产生与消灭。——译者

⑤ 这一节和后边几节中的若干文字已发表在我的《论我们关于外部世界的知识》的讲演稿中。该书由欧本考特公司出版。但我仍想把它照录于此，作为它们的原始出处。——罗素注

⑥ 《形而上学导论》，第1页。

⑦ 参见《伦理学》第二章。

⑧ 同上，参见该书第四章。

# 论 国 家

(选自《人类为何战斗》)

在社会主义的影响下，当代主要的自由主义思想倾向于扩大国家权力，而或多或少对私有权怀有敌意。另一方面，工联主义对于国家和私有财产均予以排斥。我认为，工联主义比社会主义更近乎合理。这是因为，国家和私有财产作为当今世界最具影响作用的两大社会力量已经肆虐地损害了生活，并迅速地蚕食着活力，从而使文明世界日益蒙受着痛苦。这两种社会力量紧密相联，但现在我只想讨论国家。我力图阐明的是：国家权力的许多方面是如何的强大，如何的多余，如何的有害。我还想说明的是，在不损害行使国家权力中有益方面的同时，在多大程度上可以削弱它的弊端。但我承认，在某些方面国家的作用应该扩大而不是削弱。

国家的某些功能，例如邮政、小学教育，本来是可以由私人机构实行的，只是从便利起见才为国家所控制。然而国家的另外一些功能，诸如司法、治安、陆海军队等，则从本质上讲更应归国家所拥有。只要还有国家存在，就很难设想这些方面可以为私人掌管。在国家的非本质功能方面，社会主义希望扩大这些作用，而个人主义则相反。但对于国家的本质性功能，个人主义者和社会主义者都同样予以承认。可是在我看来，国家的非本质功能并没有什么可值得反对的，所以我企图批判的正是国家的本质性功能。

国家的实质是国民集体力量的贮藏库。它的力量分为两种：一是对内，一是对外。司法和治安是对内的力量；用武力发动战争是对外的力量，它表现在陆海军队中。国家是由某一地域的居民组合而成

的。他们按照政府的指令运用联合起来的力量。在文明国家中，暴力只是根据事先制定的规则用来对付本国公民的。这种规则构成了刑事法。而使用武力反抗外敌则几乎不受任何法规和程序的左右，只要以某些真实的或想像的国家利益为依据，就可以动武。

毋庸置疑，依据法律使用暴力比之随心所欲地滥用暴力要好得多。如果国际法可以唤起人类足够的忠顺，进而严格遵循国际关系的准则。那么我们目前的情况就会有很大的改善。法治之前的原始无政府状态比起法治更为有害。但我认为，在某种程度上有可能存在着一个高于法治的阶段，那时，现今依靠法律保障的权益将会在不失去自由的同时得以确保，并且可以免除由法律和警察所不可避免地招致的不幸。也许在这种背景下，某些暴力仍须加以贮存，但真正运用暴力的机会却变得极为罕见，要求使用暴力的程度也会极低。法治之前的无政府状态只给强者带去自由，而我们追求的状态则是为尽可能多的人送去自由。这并不是说只有完全禁止有组织的暴力才能带来自由，而是说应把暴力的使用限制在尽可能低的程度上。

从内部讲，国家的权力只限于防范反叛；就外部而言，它则限于防止国家在战争中失败。只是在这些限定条件下暴力才是绝对必要的。在实践中，国家权力可以通过税收获取国民财富。它制订婚姻法、遗产法，对于散布不符合国家要求的舆论予以惩罚，对于企图把居住地拱手送给他国的人施以死刑，并且强令所有健康男性不惜冒生命危险参加战争，只要国家认为战争应该发动。在许多情况下，同国家意图和政见不相符的分歧就是犯罪。也许，战前世界上最民主的国家是美国和英国。然而，在美国，移民者必须公开反对无政府主义和一夫多妻制才能入境。在英国，人们若是发表了有违基督教或耶稣箴言的歧见就会被投入牢狱。战时，凡是对国家涉外政策的批评都是犯罪。在大多数人和当权者看来是值得追求的目标，在另一些人眼里却不值得追求。于是，后者就会像旧时的异教徒一样遭受惩罚和痛煎。

如此运作的专制统治，在相当程度上显示了它的成功：几乎无人敢冒不韪去招惹迫害。这种迫害确实厉害之极。

广泛的兵役制可能是国家权力最极端的例证，并且最典型地表明了国家对于本国公民和外国公民的不同态度。无论是对于残杀自己同胞的人，还是对于拒不杀戮外敌的人，国家均一律处以严惩。但总的看来，后者被视为是更严重的犯罪。在表面上，战争好像是天经地义的事情，人们难以察觉战争的奇怪之处。对于具有好战本能的人来说，打仗确实是自然而然、合乎理性之事。但对于不具有这种本能的人，战争的奇怪之处则与它的平常之处同时存在。令人吃惊的是，绝大多数人必须容忍一种迫使他们困于战场恐怖的制度，一旦当政府发出号令就得听命服从。一个法国艺术家原本只专心于绘画艺术，而对政治麻木不敏。突然间，他却奉命向德国人开枪。朋友们确定无疑地告诉他：那些德国人是劣等民族。一个德国音乐家也同样莫名其妙地奉命向背信弃义的法国人射击。这两个人为何不能公开宣布双方保持中立？为什么不把战争留给喜欢战争并且发动战争的人去打？然而，如果这两个人宣布保持中立，他们的同胞就会杀死他们。为了躲避这一命运，他俩只好相互开枪。如果这个世界失去的是一位艺术家，而不是音乐家，德国人就开心；如果世界失去的是音乐家而不是艺术家，法国人就高兴。可是却无人想到，不管打死谁都一样，都使文明蒙受了损失。

这是发神经病的政治。如果允许艺术家和音乐家避开战争，给人类带来的恰是百利而无一害。然而，国家权力却使之成为空想。国家权力如同历史上对于离经叛道者施以死刑的教会势力一样邪恶。即使在和平时期建立了国际联盟这样一个包括法、德对等票数的组织，并且双方也都发誓不再打仗，可是法、德政权仍会以同样的残忍去迫害对方。盲目的忠诚，杀人越命的无穷欲望，在这些方面，当代民主国

家的公民同中世纪奥斯曼帝国的禁卫军，或东方暴君的秘密警察组织一样，别无二致。

正像通常出现在英国的情况那样，国家权力与其说是通过法律还莫如说是通过社会舆论发挥作用。在新闻界喋喋不休的影响下，国家大造舆论。专制的舆论如同专制的法律，同样是自由的敌人。如果年轻人拒绝参加战争，他就会发现无人雇佣他，走在街上就会遭到朋友的侮辱和蔑视，过去喜欢他的女人就会嘲笑他。这样的惩罚如同死刑一样使他难以忍受。自由的社会要求的不仅仅是法律的自由，而且要求宽容的社会舆论，要求在高尚的情操指导下不去好奇地打探邻人的私事。猎奇隐私会使好人不自觉地滋生恶习，使他们耽迷于残酷无情和迫害他人。念叨别人害病并不是盼望自己健康的理由。只要不认清这个道理，只要国家还在制造舆论（只是在革命时期可以有偶然的例外），社会舆论就应被看作是国家权力的一个实在的组成部分。

跨越疆界的国家权力主要来源于战争和来自于战争的威胁。国家的某些权力还来源于说服力，它能够劝告公民是否出借他们的钱财。但是这同源於陆海军队的国家力量相比则显得并不重要。国家的对外行为都是自私的，除了可以忽略不计的极偶然的情况能够例外。有时候为了保持同他国的友谊，这种自私性会有所缓减，但这只是手法上的改良而非目的。除了抵御他国的入侵，武力所追求的目的是：一方面是为了机遇——抓住机遇以成功地盘剥弱小愚昧的民族；另一方面是为了力量和特权——那是可以看作比金钱更荣耀、更非物质化的东西。在追求目标的过程中任何国家都会毫不犹豫地置无数外国人于死地。因为外国人的幸福是无法同盘剥他国、统治别人的目标相比的。任何国家都会残酷地蹂躏殖民地，因为恫吓殖民地人民乃是一种必须。不仅现在的战争如此，在过去的二十年中，许多小国和所有的强国也都采取了同样的做法，只有澳大利亚除外，这倒不是因为澳大利亚不想这么干，只是它没有机会。



为什么人们默认了国家权力呢？这有许多原因。其中某些原因源于历史，某些源于现实，还有些原因是强加的。

历史上忠顺于国家的原因是从个人对于君主的忠诚感中产生的。欧洲的国家是在封建制度下成长起来的，某些领地最早归封建诸侯所有。但这种培育忠诚感的源泉已经枯竭了，大概除了日本之外，这种源泉现在已微乎其微了，在俄国也所剩不多。

部族情感一直支撑着对君主的忠诚。现在它依旧像过去一样强烈，成为支持国家权力的主要力量。几乎每个人都会发现，作为集体的一员他会有一种真实的幸福感，共同的友谊和共同的仇恨激发了他的活力，并使人们团结一致，共同抵抗，一起进击。集体可以分为两类：一类是家族的扩大化，另一类是基于追求共同的目标。民族属于前一类，宗教属于后一类。当人们牢牢地被教义所控制时，国家的界限就会打破重整，宗教改革后的教派战争就是如此。这时，共同的教义是比共同的国家更为坚固的纽带。随着社会主义的问世，当今世界在很小的程度上也出现了类似的情况。反对私有制并且把资本主义当作真正敌人的人们，拥有穿越国家界线的疆域。虽然它建立得还不很牢固，无法与目前这场战争（指第一次世界大战——译者）所唤起的冲动相抗衡，但它已在社会主义中间减轻了这种冲动，而不像在其他人中间冲动得那样强烈。它还使战后重建欧洲社会的希望得以续存。然而总体说来，无神论的广泛存在已使部族情感占了上风，并使国家主义比世界历史上的任何时期都更为强盛。少数虔诚的基督徒和少数忠诚的社会主义者从他们信奉的教义中发现了一种力量，以此抵抗民族冲动的进攻。但是他们的人数太少了，并不足以影响事件发展的进程，甚至不足以引起政府的严重关注。

正是部族情感导致了民族国家的团结。但是，仅靠部族情感并不能使国家具有力量。国家的力量主要产生于两种担忧：一种是担心国

家内部的犯罪行为和无政府主义，一种是担心来自国外的进攻。两种担忧并非没有道理。

文明社会的内部秩序是一个伟大的成就，它主要产生于不断增强的国家权威。如果和平居民不断受到抢劫和凶杀的威胁，那就会是一件麻烦的事情。如果爱冒险的人能够组建起私人武装以图打家劫舍，那就几乎不会有文明的生活。这类情况在中世纪曾经存在过，并且不经过顽强斗争则现在也不会消除。许多人特别是从法治中获得极大益处的富人们认为，国家权力的些许削弱都可能使无政府状态再现。他们把罢工看作是国家土崩瓦解的前兆。类似国际工人联合会和劳工总联盟这样的组织吓坏了他们。他们老是忘不了法国大革命，自然不想让自己的脑壳搬家。他们特别害怕看上去是在鼓励秘密犯罪行为的任何政治理论，这类犯罪活动包括怠工和暗杀。在他们看来，要防止这种危险，除了依靠国家权力的保护以外别无他途。他们还认为，所有与国家作对的行为都是不道德的。

担心来自国外的危险增强了对于国内危险的恐惧。每个国家都无时不处于外部侵略的威胁之中。除了增强武力之外，到目前为止还拿不出什么办法减轻这种威胁。但是，名义上是为了抵抗外侵的武力装备又可能被用来去侵略别人。所以，本来是用以减轻外部威胁的手段，反倒具有了加强这种威胁的作用。当战争爆发时，它会大大增加战争的破坏力。于是，到处都被恐怖所支配，国家四处寻求某种类似“公众救国委员会”的组织。

部族情感的发展产生了国家，这合乎自然；恐怖不安的情绪导致了国家力量集聚，这在目前情况下也可以理解。除了这两种因素之外，在国家内部还有第三种力量的源泉，即带有宗教意味的所谓爱国主义。

爱国主义是一种十分复杂的情感，它的存在既与蒙昧的直觉有关，又与高度理智的信仰相联。对于故乡、家庭、友人的热爱使我们

极度渴望自己的国家免遭侵犯。与外国人相对峙的时候，作为同胞会有一种温柔的亲情。一旦当我们感觉自己属于一个社区，社区的胜利就与自豪感紧密相联。从自豪感中产生了一种信仰，人们总认为自己的国家代表着伟大的传统，提供了对于人类具有重要意义的理想主义的准则。历史强化了人们的这种信仰。但除此之外，还有一种一触即发的、更高尚、更超乎寻常的见义勇为的素质，那是一种崇拜、奉献，为了国家的生存而乐于牺牲个人生命的精神。爱国主义所包含的这种宗教精神从本质上增强了国家的力量，它唤起人们最优秀的品质，不惜为了民族利益而付出牺牲。

如果不受外国历史和外国文学知识的影响，爱国主义中的宗教精神就会在教育，特别是历史知识和本国文学的作用下得以增强。在每一个文明国家中，所有对于孩子的训示都要强调本国的优点，并指出外国的缺点。这就使得越来越多的人认为，由于他们的国家比别国强，所以在国家之间的争斗中，本国就应该得到支持，即便这场争斗是由他们的国家挑起的。这种看法是如此真切和根深蒂固，以至人们宁愿耐心地，甚至是愉快地承受战争所带来的损失和艰难困苦。像所有坚定的宗教信仰那样，这个看法赋予了一种人生观。它建立在直觉之上，又比直觉有所升华；它使人们献身于比个人目的更为远大的目标，而分析起来，这个目标又容纳了许许多多的个人目的。

作为一种宗教，爱国主义并不能令人满意，因为它缺少普遍性。它所追求的利益仅仅是本国的利益，而不是全人类的利益。它在英国人民中煽起的欲望是一回事，而在德国人民中却又是另一回事。拥满了爱国主义者的世界可能正是一个到处争斗的世界。一个国家越是深信自己的爱国主义，就越会对别国遭受的损失麻木不仁。一旦当人们懂得应使自身利益服从于更大范围内的全体利益时，就不会有站得住脚的理由去残杀人类了。在实践中，正是掺入了民族自豪感的混合物才使得人们易于产生牺牲的冲动，不惜战死疆场。这种混合物毒化了

爱国主义，使其成为一种等而下之的宗教，而无法同拯救全人类的信仰相提并论。我们无法不爱自己的国家胜过爱别人的国家。我们没有理由要求自己不爱国。但无论如何，我们应该要求自己平等地去爱所有的人——男人和女人们。任何令人满意的宗教都应使我们用公正的爱心去抑制感情上的偏爱，并使我们用博大的胸怀去满足人类的普遍需求。这种感情上的变化既会受到犹太教中基督精神的影响，也必然会受到邪恶未除的、纯粹的民族宗教的左右。

实践中，爱国主义需要同许多敌人作斗争。在教育 and 旅游的作用下，人们日益获得有关外国的知识，于是世界主义就会难以阻止地发展起来。此外，不断增强的个人主义会使人们认识到，每个人都应尽可能获得最大的自由去选择个人目的，而不应在偶然的地理原因作用下被迫地追求社会强加给他的目标。总体说来，社会主义、工联主义和反对资本主义的运动都有一种反爱国主义的倾向。它们使人们认识到，现存的国家主要关心的是保护富人的特权，国与国之间的许多摩擦起源于少数寡头的经济利益。但这种反抗可能是暂时性的，无非是工人为争取权力而斗争中的一个偶发事件。在澳大利亚，劳工出于保障自身安全的考虑，使整个国家充满了爱国主义和军事主义的气氛。他们要把外国劳工排挤出去，以免外国人分享利益，因为只有澳大利亚人才具有分享的特权。如果英国变成一个社会主义国家，它也可能发展起一种相似的民族主义，但那很可能是自卫式的民族主义。侵略他国的计划会使采取计划的国家蒙受生命和财富的巨大损失，因而计划就很难轻易地付诸实施。只有当那些天性想统治别人的人受到私有权和资本主义国家习惯势力的刺激时，才会实行侵略计划。

当今世界中由过分强大的国家权力铸成的邪恶是极其巨大的。也是难以被认识清楚的。

国家造成的主要危害是扩大了战争破坏力。如果所有的国家都使其国力增强，那么力量的平衡就是不变的，没有哪个国家可以取得比

过去更为优越的取胜机会。然而，只要存在着进攻的手段，即便这种手段的本意可能是为了防御，企图运用这种手段的诱惑力就迟早会变得难以抗拒。这样的话，国家领土内用于增强防卫的措施就会扩大其他地区的不安全感。就本质而言，国家对内是在镇压强暴（violence），对外却在施用强暴。国家完全是人为地把人类区分开来，从而也把我们所负的责任区分开来。对于我们从属的群体，我们负有法律的责任；而对于另一类群体，我们却怀有强盗般的深谋远虑。国家的排他性招致了邪恶。当国家发动战争时，它也就变成了一个从事谋杀、抢劫的联合体。因为国家内部和外部的无政府状态或者都是错的，或者都是对的，所以现存的体制是缺少理性的。但是，只要别国采用这一体制，本国人们也就会支持这种体制。因为它不仅是维护安全的唯一可行之路，也还可以带来征服的喜悦和统治的快乐，而这种快感是无法从一个体制上佳的社区中获得的。倘若人们不再追求这种快感，或者不再有可能获得它，那么防止入侵的安全保障问题就不再是困难的事情了。

当代大国的危害不仅来自战争，而且源于其辽阔的国土和随之而来的个人孤独无助的感觉。被国家目标所冷落的公民，只要不是罕见的天才，就无法说服国家采取更有利于人民的政策。即使在民主国家，几乎所有的问题（除去个别例外）也都是由一小部分官员和精英说了算的。少数问题虽然留待公民去表决，但那也是被随大流的从众心理所左右的，而同个人的独立思考无关。这一点在美国这样的国家中表现得尤为突出。尽管它实行的是民主制，但绝大多数人在所有重大问题面前，仍然有一种无能为力的感觉。在幅员如此辽阔的国度中，国家意愿仿佛是一种自然之力，几乎是任何个人所无法控制的。不仅在美国，而且在几乎所有的大国中，这种状况都导致了某种焦虑不安和气馁不振，这使我们联想起罗马帝国所带有的那种情绪。与古希腊以及中世纪意大利的城邦小国不同，现代国家不给创造精神留有

生存的空间，也不能在绝大多数人当中发展任何自信心，从而使他们掌握自己的政治命运。在这样的国家中，极少数当权者实际上是那些桀骜不驯、统治欲极强的野心家。他们在政治交易中善于哄骗，精于算计，其他的人则由于自知无能而甘拜下风。

从有关国家的传统专制观念中留下了一份奇怪的遗产，即站在任何一派国民立场上的分离企图都是极其可憎的。如果爱尔兰或波兰想闹独立，那么人们显然就会竭力阻止这一企图。任何维护这种独立倾向的做法都会被谴责为是大逆不道的叛国行为。我能够记忆起的唯一不同的例子是挪威同瑞典的分离，它虽然得到了称赞，却无人仿效之，在其他情况下，只有因为战败才会使国家转让领土，虽然这是理所当然的做法，但只要国家还能看到更好的目标也是不会采用这一招的。为何要割让领土呢？这是因为所有大国的主要目标是为了获取权力，特别是取得军事力量。军事力量往往会因为收容了不情愿的公民而变得强大起来。如果把人民的福利当作追求的目标，那么是收编某个地区，还是让该地区成为独立的国家，就应该放手让这个地区自己去决定。假如这一原则被认可，战争的一个主要成因也就排除了，国家的一个最专制的特征也就不存在了。

国家铸成的一个主要祸根是它把权力当作了主要的目标。这种情况不存在于美国，因为它还未曾有过遭受侵犯之虞。<sup>①</sup>但其他所有的大国都力图最大限度地拥有对外力量，并把它看作是国家追求的主要目标。为了这个目的，公民的自由被削弱了，反对军备的宣传遭到了惩罚。这种立场基于傲慢与恐惧。由于傲慢，它就拒绝调停；由于恐惧，它就害怕敌国的自尊会战胜本国的自尊。似乎正是由于某些历史的偶发事件使这两种感情全然决定了国家的对外政策，但这绝不意味着傲慢与恐惧可以用尽普通人的政治热情。没有傲慢就不会有理由恐惧；之所以为一国而恐惧乃是因为担心另一国的傲慢。居于统治地位的傲慢，不屑于处理纷争。要决定谁是谁非，它宁可采取武力或以武

力相威胁。这是一种被权力宠惯了的心态。那些长期习惯于掌权的人逐渐变得独断专横，动辄翻脸，只会与人为敌而不能平等待人。同普通人开会不一样，头领们坐在一起往往容易你争我吵，怒不可遏。因为每一个长官都企图像对待自己的孩子那样去对待别人，而别人则怨恨他如此待人，他也怨恨别人发出的不满。惯于居高临下的人特别不适于进行友好的谈判。可惜，国与国之间的官方关系却恰恰掌握在各国拥有重权者的手中。这种情况在君主执政的地方表现得最为突出，在少数人垄断权力的地方稍次之，而在实行某些真正民主措施的地方就轻得多。但是这种情况在很大程度上存在于所有的国家。这是因为首相和外交大臣实在是政府中不可或缺的人物。改善这一状况的首要步骤是应当站在普通公民的立场上考虑外交事务的本质性利益，并且坚决不要让国家的傲慢自尊危害公民的其他利益。当战争中公民被激怒以后，他们会为了自尊而不惜牺牲一切。但在和平时期，他们却比当权者更清醒，知道处理外交事务也同处理私人事务一样，应当根据原则，心平气和，妥善为之，而不应求诸武力或以武力相威胁。

在劳工纠纷中，人们可以清楚地看到内阁成员的个人偏见所产生的作用。法国的工联主义分子坚持认为，国家不过是资本主义的产物，是劳资纠纷中为资方所用的武器。即便在民主国家中，也有大量事实证明了 this 看法。罢工的时候，常见到士兵奉命去威胁工人，而从未见过士兵与雇主相对抗，尽管雇主的人数更少，更容易被胁迫。一旦工潮使国家的工业陷于瘫痪，不是雇主而是工人被指责为不爱国，而其实明明是双方都有责任。政府采取这种立场的主要原因是由于内阁成员与大雇主同属于一个阶级——阁员们即便不是先天就属于这个阶级，也是靠后天奋斗上去的。偏见和阶级关系加在一起，就使他们站在富人的立场上看待罢工，并且采取不准工人进厂的办法胁迫劳工接受资本家提出的条件。在民主国家中，公众舆论可以抵消掉一些财阀的影响力，另外，为了安抚政治上的支持者，也需要纠一纠

偏。但这种校正作用总归是达不到公平合理的。财阀的影响力既扭曲了政府对于劳工问题的看法，也歪曲了对于外交事务的看法。此外，由于普通公民几乎没有途径作出独立的判断，从而更加剧了政府的曲解。

过分强大的国家权力一部分表现在对内的压迫上，但主要表现于战争和对于战争的恐惧中。这已成为当今世界惨遭不幸的一个主要原因，也成为导致人们气馁不振的一个重要缘由。由于悲观泄气，人们精神境界的充分发展就受到了阻碍。只要人们不愿像罗马帝国的臣民那样被失望所围困，就必须寻找一种方法改善过分强大的权力。

国家要以维护全局利益为目标就应该用法律取代暴力来处理人与人之间的关系。但是只有“世界国家”（World-State）才能全部达到这一目标，没有这样的国家就无法依照法律处理国际关系。尽管法律比暴力好，但法律并不是处理纠纷的最好方式。法律太僵化，太以日益过时的东西为基础，太不重视生机勃勃的新生事物。只要在理论上法律是至高无上的，它就必须不断地在国内的革命和对外的战火中经受锻炼改造。当各种力量达到即时的平衡后，法律也就随之调整，以时刻与前者保持一致，这时对于法律的改造才会中断。如果达不到这种一致性，诉诸武力的欲望就迟早会变得难以抑制。倘若“世界国家”或者“国际联邦”要取得成功，它在仲裁纠纷时就不应依据海牙国际法庭惯用的法理名言，相反，它会在最大程度上采用具有同战争一样有效的手段去解决问题。权威机构的作用是使诉诸武力成为多余，而与此同时，它作出的裁决又是同武力所要达到的目标并行不悖的。

某些人也许会认为上述观点是不道德的。也许，文明所要达到的目标应是维护正义而不是把胜利果实献给强者。但是，当我们认同这个观点时却恰恰忘记了一点：维护公正性也许会因其自身而启动暴力。当裁决公然地倾向一方时，不利的另一方就会起而抗争。所以，立法机构就有必要考虑公正性，因为立法机构希望的是：它对于纠纷



的裁决应该同在有人诉诸武力情况下作出的裁决相一致。如果在伦敦的大街上一个强悍的人殴打一个弱小的人，平衡力就会站在弱小者一方。这时即便没有警察，过路人也会挺身而出保护弱者。但倘若以为强力与正义相争，正义就有希望取胜，这种想法就纯粹是自欺欺人。假如强力果真与正义对抗，那么竞争就意味着正义将被击败。当我们说“强力与正义相争，正义有望获胜”这句话时，它所隐含的想法不过是以为占上风的一方之所以有力，乃是由于人们对正义的理解。但是人们对于正义的理解是非常主观的，并且它仅仅是决定力量优势的一个因素。立法机构希望的则不是根据个人对正义的理解去裁决纠纷，而是在裁决时使诉诸武力的要求成为多余。

在分析了什么是国家不应当做的之后，我现在想谈谈国家应当做些什么。

除了进行战争和维持内部秩序以外，国家具有某些更为积极的作用，它应当在另外一些方面有所作为。

有关这些积极作用，我们想指出主要的两点：

首先，从广义上讲，有些事情达到最小值时，全社会才能实在地获得福利；因此国家有权要求在这类事情上尽可能达到最小值。

其次，有些做法要求坚持法律，而使得国家如不采取进一步的行动就可能各种不公正的行为方式。这种不公正性会激怒受害的一方，他们的愤怒又会转过来阻止不公正的行为。国家应最大限度地抵制这类不公正性。

什么事情在广义上达到最小值时社会才能获益呢？最明显的例子是处理污水和防止传染病。个别的一桩传染病如被忽视，也可能引发社区性的瘟疫。从自由的大立场出发，无人可以合乎理性地坚持认为，应当给予瘟疫患者自由，让他到处传播疾病。与此完全相同的考虑也适用于排除污水、举报伤寒病，以及其他类似的问题。对于自由的侵犯也许会招致邪恶，但在某些情况下这显然是小恶，相反，因为

放任自由而可能产生的疾病大流行才是大恶。通过消灭蚊子而铲除虐疾和黄热病的做法，也许是采用以上方式能够达到的最佳范例。但是，当侵犯自由事大，所获益处事小，或所获得的益处令人怀疑是否值得的时候，那就与其遭受科学的专制，倒不如宁可忍受某些原本可以防范的病痛了。

强迫性的义务教育同预防疾病一样可以令人理解。一国人口中的群盲对社会是有害的。如果文盲占有可观的比重，大大小小的政府机构就必须引起重视了。在一个许多人都不识字的国家中，现代形式的民主制度是完全不可能成立的。但是实行义务教育不同于防范疾病，没有必要搞绝对化的“一刀切”。教育当局改变了吉卜赛人的生活方式，使之几乎不可能存在下去。但是，似乎应该允许保留吉卜赛人，让他们成为像风情画一般的例外。当然，除去这类无足轻重的例外，实行义务教育的主张是不可违抗的。

国家给予孩子们的关怀本应更多些，但现在还太少。孩子没有能力关心自身的利益，而父母的责任感在许多方面又不够。显然，国家本身应当坚持向孩子们提供最低限度的知识和健康。随着时间的发展，这对于增强社会判断是非的良知是有益的。

由于一方面科学发明能为社会增加利益，而另一方面从事探索的费用又很昂贵，并且没有任何一项研究可以保证能取得成果，因此国家权力中的另一项内容就是支持和鼓励科学研究工作。在这个问题上，英国已经落在其他所有文明国家的后边了。

国家应当掌握的第二类权力是旨在消除经济上的不公正性。社会主义强调的正是这类权力。法律创造并且促进了垄断，而垄断又能够向社会征税。土地的私有制是最突出的例证。现在铁路是由国家控制的，运价由法律制定。显然，如果铁路一旦失控，就会带来很大的危害力。单从这一点考虑，实行完全的社会主义就是公正合理的。但我认为，公正性如同法律一样，由于它本身过于僵化而无法成为至高无

上的政治准则。也就是说，即便做到了不偏不倚，公正性也不会孕育任何新的生命胚胎，或者也不会产生任何推动事物发展的动力。因此，重要的是当我们要求对社会不公进行改良时，应当先想一想，我们这样做是否会毁灭对于某种生机勃勃的行为的刺激力。这种富于激励性的活力是有利于全社会的。迄今在我看来，生机勃勃的行为既与土地私有制无缘，也同任何经济资源的私人出租权不搭界。如果情况真是如此，国家就应当成为主要的租金收取人。

假若允许国家全部拥有这些权力，我们又将怎样从国家的独裁下挽救个性自由呢？

这是一个普遍性的问题。那些热心于用思想观念激发自由的人们无不为之困扰。这个问题把自由、个人主动性同组织性联结起来。众多的组织机构越来越多地影响着政治和经济问题。在组织面前，个人处于危机之中，日益变得软弱无力。在众多的机构中，国家是最强大的组织，它极其严重地威胁着自由。然而，国家的许多职能看上去不是将会削弱，而是势必进一步扩大。

有一种方式可以把组织和自由结合起来，那就是通过维护自愿性组织的权力，集合起一批归属于组织的同仁。这些人之所以走到一起来，是因为组织体现了某些重要的目标；这种目标并不是由偶然的或外在的力量强加的，而是为全体同仁所公认的。作为一个地理概念，国家不可能是一个完全自愿性的组织，正因为这个原因，就需要强大的社会舆论去阻止国家滥用专制力量。在许多情况下，只有依靠那些拥有共同利益和愿望的同仁组织，才能保护这样的社会舆论。

国家所追求的积极目标，超越了维持秩序的层次。这种目标应当最大限度地由独立性的组织去完成，而不是依靠国家本身去贯彻。只要能满足国家所要求的最低限度的必要条件，就应该给予独立性的组织以充分的自由。当前，在有限的程度上，初等教育方面已经出现了这一趋向。此外，大专院校也在高等教育和研究方面正代替国家发挥

着作用，只是国家尚未强求大学一定要取得最起码的学术成果。在经济领域里，国家应当实行控制，但也应让其他人发挥创造性。从各方面讲，都应当为主动精神提供日益增多的机会，使每一个人都尽可能分享创造的机遇。如果做不到这一点，就会出现悲观失望、一蹶不振的普遍情绪。我们应该作出不懈的努力，让自愿性组织代替政府发挥更积极的作用。而政府所要达到的目标只是对效率提出严格的要求，并且保证妥善处理好国内外的纠纷。要实现这个目标，就应当尽可能多地容忍不同声音，尽可能少地坚持专一体制。

除了依靠地利资源，还可以采用经济贸易，通过地方政府取得大量成就。这就是工联主义最初的想法。它对于制止总想凌驾于某些社会阶级之上的专制统治也具有价值。所有体现各派社会舆论的强大组织，如工会、社团、职业团体、大学等，都应受到欢迎，因为它们可以成为维护自由与创造性机遇的卫士。同时，还需要一个强大的社会舆论去宣扬自由本身。在一些人看来，为了思想解放和言论自由而进行的历史斗争已经取得了决定性的胜利，但实际上这样的斗争还必须彻底再来一遍，因为绝大多数人只愿意把自由同恰巧流行的舆论等而视之。法律和社会习俗并不能维护自由，除非人们认识到自由的可贵。并且为了保持自由的生命力而甘愿作出自己的努力。

“建立政府之上的政府”是历来遭到反对的一个观点，但这只反映了专制统治的嫉妒心态。实际上，现代国家中的许多组织是政府所无法摧毁的，只是在个别偶然的情况下才会出现例外；当社会舆论被激怒后，这些组织才会遭到挫败。乔治·劳和先生<sup>②</sup>同医疗界一起围绕“全民保险法”进行的长期斗争，导致了巨大的财产波动。不久前，威尔士矿工在愤怒的全国人民支持下，击垮了全部的国家力量。但是对于金融家，政府却从不妄图同他们为敌。当其他所有的阶级被告诫应当具有爱国主义精神时，金融家却只愿意拿出他们百分之四点二的资金，而他们购买的国债又增加了利息。众所周知，无论从哪方面看，呼吁

金融家发扬爱国主义都是对于这个世界茫然无知的表现。采用撤销治安保护的方法去威胁金融家，进而向他们索取钱财，这样做有违国家的传统之规。倒不是因为采取这一措施会遇到困难，而只是由于滚滚财富赢得了所有人的仰慕，以致我们不忍心让大亨们遭受不恭敬的待遇。

存在于国家内部的强大组织机构（例如工会），是并非那么令人讨厌的。当然，在企图支配无限权力的官员们看来，或是在敌对组织（例如雇主联合会）的眼里，国内强大的组织机构是讨厌的事情。他们更希望反对派处于无组织的状态。放眼一个茫茫大国，除非归属于某些具有特定目标的组织，绝大多数人几乎难以找到政治出路，进而发挥自己的主动创造精神。没有发挥政治主动性的出路，人们就会失去社会活力，对于公共事物的兴趣也会减弱。他们或是变成了腐败的幕后操纵者的猎物；或是变成了专事耸人听闻者的掌中之物，因为这伙人擅长抓住疲倦困顿的人和见异思迁者的注意力。医治此症，不能依靠削弱自愿性组织的权力，相反应增强这种权限，以此给予每个人相应的政治活动空间，它虽然天地不大，却适合个人的兴趣和能力。同时，还应最大限度地把国家的作用限制在调和利益冲突、维持和平的方面。国家可以阻止私人在国内使用暴力，这是它本质上的优点。但国家在外部却张扬武力，另外由于国家的疆域广阔，即使在民主制度下它也使得每一个人感到无能为力，这又是国家的根本弱点。（在下次演讲中我将回到有关制止战争的话题上。）要消除个人无可奈何的感觉，靠重走城邦小国的老路是不行的。走这条路就像重新退回到机器时代以前一样，可谓逆流而动。我们应当采用同时代趋势相一致的方法去解决上述问题。这种方法将政治上的积极创造精神日益转移给具有特定目标的同仁团体，而宁可使国家处于联盟机构或是仲裁法庭的地位。那时，国家就会把自身限定在一定的范围内，只要求处理某些利益冲突。它在判断纠纷是否处理得妥善时，只有一条原

则，即在总体上努力寻找最易于被有关各方接受的处理方案。民主国家正顺乎自然地朝着这个方向趋进，只是由于战争和对于战争的恐惧，才使它们分心旁顾。只要战争仍成为一种日常性的危机，国家就将维护莫洛克教，在同别国的较量中为了赢得野蛮的称霸之战，有时就会要求牺牲个人的生命，并且总是要求个人放弃自由的发展。因此，无论从内部还是从外部事务上看，自由最危险的敌人都是战争。

### 注释：

- ① 此话写于1915年。——罗素
- ② 第一次世界大战时的英国首相。——译者

# 论 教 育

(选自《人类为何战斗》)

任何政治理论只有既适用于成年男女，又适用于儿童，才是令人满意的。理论家多数并无子女，即使如果他们有孩子，也会小心翼翼地躲避孩子，免得被喧闹嘈杂所烦扰。有些理论家也写过论述教育的著作，但在通常情况下，他们写作时并没有在心里想到孩子。那些了解孩子的教育理论家，如幼儿园的创始人和蒙台梭利教育体系<sup>①</sup>的发明者，也并没有总是充分认识到教育的最终目标是为了成功地作出先进的指导。我对于孩子和教育都不甚了了，要是我能懂得教育就可以指出别人的著作中有什么缺憾了。但是考虑到教育也是一种政治规范，它就涉及到要求重建社会的某些问题，而不是教育理论著作家们通常所考虑的那些事情了。我所要讨论的正是这类问题。

在性格和观念的形成过程中，教育的力量是巨大的，这一点已为人们广泛所认识。父母和教师的真诚信念虽然不同于经常讲的格言，但仍然会被孩子们在潜移默化中所接受。即使孩子在日后的生活中偏离了这些信念，它们仍会残留下来，深埋在记忆中，一到紧张危机的时刻，这些信念就随时再现出来。通常，教育是站在现存事物一方的最强大的力量，它反对根本性的变革。遭到变革所威胁的社会制度依然是强有力的，它一家独掌着教育机器，在孩子们可塑的心灵中灌输观念，使他们尊重社会习俗的精华。主张变革者则起而反击，力图把对手从优越的地位上撵下去。但双方都没有考虑孩子的自身需要，而是只把他们当作单纯的一堆物质材料，以便为这支部队或那个军团补充新的兵源。如果考虑到孩子们的需要，教育就不应把争夺儿童当作

宗旨，而应培养孩子的能力，使他们在双方之间作出明智的选择，并以此作为教育的目标。教育应当培养孩子思考的能力，而不是培养他们按照老师所想的那样去想问题。如果我们能够尊重孩子的权利，那么教育就不再是一种政治武器。如果我们尊重孩子的权利，我们就应当视教育为向儿童赠予知识和精神习惯，因为只有掌握这些东西才能形成独立的观念。但是，作为一种政治力量的教育却竭力把习惯的形成和知识的限定纳入特定的轨道，目的是建立一套让人必须接受观念体系。

公正和自由作为两个原则，包括了社会重建所需要的大部分内容。但就教育而言，只有公正和自由又是不够的。从字面上理解，公正也就是权力平等之意。显然，权力均等对于儿童来说是不可能完全做到的。至于自由，它首先就带有否定的性质。凡是对于自由的侵犯，它均予以谴责，只要这种侵犯是可以避免的。自由并不带有建设性的积极主旨，而教育却是一种根本性的建设，它需要获得构成幸福生活的某些积极概念。虽然在讲课训导的同时，教育也对自由尽量予以尊重，并且在不损害实行讲课训导方法的前提下，教育所提供的自由已远远超过了传统习惯所能容忍的程度。但是，为了教会孩子一些东西，某种偏离完全自由的做法就显然仍是不可避免的。例外的情况只发生在个别智力非凡的儿童身上，他们被迫同智力平平的伙伴们相隔离。教师之所以担负着很大的责任，乃是由于这样一个理由：孩子或多或少必须受到长者的监护，而不能由他们自己随着兴趣来。教育的权威作用在某种程度上是不容回避的。所以教育者既不得不寻求发挥权威作用的途径，而又要做到使这种权威性同自由的精神并行不悖。

越是不容回避权威性，就越是需要尊重他人。一个人只要想做教育有方，想使孩子成长为有才干的重要人物，他就必须彻彻底底地充满了尊重精神。那些提倡“机械化生产铸铁体系”的人们——改革者



和保守分子——试图把人类精神强行注入军国主义、资本主义、费边科学社，以及其他一切牢笼之中。这些人所缺少的正是对于他人的尊重。在教育领域中充斥着政府部门发布的规章制度、庞大的班级、一成不变的课程、不堪重负的老师，以及一定要生产出水平完全一致的能说会道的庸才。凡此种种，唯独缺少对于孩子的尊重，这几乎成了普遍现象。尊重他人是需要想像力和必要的热情的；特别是对于那些取得了些微实际成就和有权力的人来说，尊重他人就更需要想像力了。孩子是弱者，而且有些肤浅愚笨；而教师是强者，并且在各方面都比孩子更聪明。由于儿童外在的弱势，不尊重人的教师和不尊重人的官僚，动辄就会蔑视孩子。他认为，塑造孩子是他的责任。在想像中，他将自己当作一个拿着泥土的陶器匠。于是，他把孩子捏成某种不自然的形状。随着年龄的增长，这种形状会坚固起来，并且产生出紧张和精神上的愤懑，滋生出残忍和嫉妒，而且孩子长大后认为，必须强迫其他人也要经受同样的扭曲。

具有尊重感的人则不认为塑造青年人是他的责任。他感到在所有生物中间，特别是在人类中，最重要的是在孩子们，存在某种神圣的东西；它捉摸不定，无以限量，具有某种个性，又神奇珍贵；生命的真谛由此孕育；断然的沉默体现了与世界的奋争。在孩子面前，他感到一种无以名状的自卑——这是用任何理由都不易抗拒的惭愧，然而它比起许多家长和教师油然而生的自信心却更接近明智。孩子们外在的无助和对于依赖的呼吁，使他产生了托付人的责任感。他的想像力为他展现出孩子可能发生的变化：孩子或是变善，或是变恶；孩子的进取心将如何得以发展，或是如何遭到挫折；孩子的希望将如何必定变得黯然无望，生活将如何渐失生气；孩子的信任感将如何遭受打击，活泼机敏的欲望将如何被深沉阴暗的念头所取代。凡此种种都使他渴望站在孩子一边，在儿童自己的战场上助其一臂之力。他将为孩子提供装备，增添力量。这倒不是为了国家或没有人情味的当局从局

外提出的目标，而是为了孩子在茫然中的精神求索。只有感受到这一点的人才能发挥教育的权威作用，并且不会违背自由的原则。

由国家、教会，以及从属于它们的庞大教学单位所实行的教育，恰恰缺少对于人的尊重精神。教育所考虑的问题几乎从来不是小男孩小女孩，也不是少男少女，而差不多总是想用某种形式维系现存的秩序。就个人而言，教育几乎只抱有世俗的成功观——赚钱和高升。在青年人面前，教育提供的观念是那么平庸，无非是教人学会往上爬的技艺。除了少数罕见的教师外，无人具有足够的勇气能够突破束缚他们为之工作的体制。几乎所有的教育都抱有政治动机，目的是在同其他集团的竞争中，加强某一集团、某一国家、某一教派或是某种社会的力量。从主要方面而言，正是这一动机决定了教育的主题，决定了应该提供哪些知识、压制哪些知识，并决定了学生应该获得什么样的精神习惯。在帮助内心精神世界的成长方面，教育却几乎无所作为。事实上，在精神生活中，那些受教育最多的人往往已经萎缩枯败，毫无进取之心，用刻板机械的态度取代了生机勃勃的思想。

教育在目前可以获得的某些东西也势必会由所有的文明国家继续获取。所有的儿童必将继续在别人的教授下学会读书写字。一些人必将继续学会所需的专业知识，诸如医学、法律、工程等等。科学和艺术所需求的高等教育对于适合学习的人来说，仍然是必不可少的。除了历史、宗教和其他类似的领域之外，授业讲课虽然没有明显的害处，但却是不适当的方法。也许应该在充满自由精神的气氛中讲授课程，并且力图说明授业的最终用途，当然许多课程明显都是传统过时的东西。但就主要方面来讲，授业讲课还是必需的方法，它仍会成为所有教育制度中的一个组成部分。

然而，正是在历史、宗教和其他长期有争议的专业领域中，授业讲课却有着明显的害处。这些专业涉及学校的利益；正是由于这些利益学校才得以保存。这些利益要求保留学校，目的是为了把某些关于

这类专业的观念灌输给学生。在任何国家中，历史学都是按照这样一种方式讲授的：它张扬夸大自己的国家，教孩子们相信他们的国家总是正确的，几乎总是可以取胜的，这个国家造就了几乎所有的伟大人物，在任何方面都超过了其他所有的国家。由于这些信念听起来让人那么舒服，所以就很容易被接受，以致以后学到的知识也无法从人们的直觉中排除这些信念。

举一个简单甚至是琐细的例子：有关滑铁卢战役的情况，许多极为具体的情节和精微之处都已为人们所知。但是，在英国、法国和德国，初等学校所讲授的有关情况却大不相同。普通的英国男孩以为，普鲁士人在这个战役中没有发挥任何作用；而普通的德国男孩则以为，当普鲁士元帅布吕歇尔英勇军队调头前往营救的时候，英国元帅惠灵顿已经结结实实地吃了败仗。假如在上述两个国家中，能够准确地讲授有关滑铁卢战役的情况，民族自豪感就不会发展到如此的程度，任何一个国家也就不会认为在战役中自己一方必然获胜，好战的欲念也就将逐渐消失。然而，人们所要阻止的正是这种结果。任何国家都希望宣扬民族自豪感，并且都清楚地意识到，依靠不偏不倚的历史学是无法成就民族自豪心的。人们用曲解、强制和暗示的手法向没有抵御能力的孩子进行教育。因此，在许多国家中传授的是错误的历史观念。这种观念鼓励人们争凶斗狠，并且为保持执迷不悟的民族主义活力而服务。如果人们期望有一种良好的国际关系，那么首要的步骤之一就是成立一个国际委员会，把教授历史学的所有任务都交付给它。这个委员会应当编写中立的教科书，而不被目前四处为人们寻求的爱国主义偏见所干扰。

准确地说，同样的情况也适用于宗教。初等学校实际上总是或被控制在某些教会手中，或被掌握在倾向于某种宗教的国家手里。宗教团体的存在是由于这样的事实：教会的成员都对某种事物抱有确定的信念，而事实上对于这种事物还不存在一个看得清的真理。教会学校

不得不对天性好问的孩子加以控制，以防止他们发现：原来还有别人在反对这种确定的信仰，而这些反对者又并非那么没有理智：另外，还有许多具有判断力的人认为，支持任何一种确定的信仰都是缺乏有力的凭据的。在军事化的非宗教国家中，例如在法国，国立学校如同被宗教控制的学校那样，是独断专行的。（据我所知，在法国的小学校里，绝不准提到“上帝”。）所有这些情况导致了一个同样的结果，求知询问的自由被加以阻止。在有关世界上最重要的问题面前，孩子得到的或者是教条，或者是冷酷的沉默。

不仅在初等教育中存在这样的恶行，即使在高等教育中恶行也以更微妙的形式存在着。人们企图掩盖恶行，可邪恶依然故我。伊顿和牛津<sup>②</sup>都抱有清楚的目的性，但是它们没有公开说出来的目的性却同样强大有效。在几乎所有上过这两所大学的人中间，都产生了对“礼仪”的崇拜。这种“礼仪”同中世纪的宗教一样，对于生活和思想是一种毁坏。“礼仪”可以同外表虚心开朗、兼听各方意见、温文尔雅地对待敌手等和谐共存，但它却不容忍本质上的虚心谦怀，也绝不允许从内心深处尊重他人的意见。礼仪的本质是认为某种行为方式具有极其重要的意义。在同一档次的人中间，这种行为方式可以减缓冲突，但对于等而下之的人，它却微妙地留下一种印象：下等人自身真是粗野残忍。在以势取人的民主制度下，礼仪作为维护富人特权的政治武器具有卓越的作用。对于那些虽然有钱却无强烈信仰和非凡追求的人来说，礼仪是造就和谐社会环境的一种措施，因而它有一定的益处。但从其他方面看，礼仪是令人讨厌的。

礼仪的坏处来源于两个方面：其一，它绝对相信自身的正确性，其二，它认为与智能、艺术创造力、活力，以及世间其他推动事物发展的动力相比，人们更需要的是正确的风度。然而，谁要是绝对的自信，那么这种自信本身就足以毁灭全部精神上的发展。伟大的精神力量几乎肯定会伴之以生硬的姿态和令人尴尬的举止。因此，当礼仪对

生硬和令人尴尬的模样投以轻蔑时，它就会变成一股破坏力，可以毁灭所有同“礼仪”相联的人们。礼仪自身是僵死的、一成不变的，因此，礼仪就会用它的举止把僵死的气息传播给不具有“礼仪”的人们，使许多原本富有生气的人也变得僵化起来。对于英国小康和引起小康注意的能人来说，“礼仪”造成的危害不胜其多。

只要教育的目的是制造信仰，而非鼓励思考；是强迫青年对于可疑之事抱定无疑之见，而非放手让他们观察可疑之处，鼓励他们树立独立见解，那么，对于求知探索的自由加以禁止就是无法避免的事情。教育应当培育追求真理的希望，而不应当认定某些特殊的信条就是真理。然而，正是信条把人们团结在战斗的集体（宗教、国家、政党）之中。正是信条中凝聚的信仰产生了战斗力，使胜利归属于那些对可疑之事抱定最坚定信念的人们。而实际上，对可疑之事投以疑问才是理智的态度。为了增强信仰的凝聚力和战斗力，孩子的天性就遭到了扭曲，自由发展的前景就受到了束缚；人们培育的是禁锢之心，它成为阻止新思想成长的障碍物。对于思想不很活跃的人来说，随之而来的后果是使偏见占有了无限的力量；但对于难以扼杀其全部思想的极少数人而言，他们则变得看破红尘，冷嘲热讽，精神绝望，否定一切；他们能够把一切富有生机的事物都看作像是蠢物，却不能提供创造的活力，而他们自己则毁灭了其他事物的活力。

通过压制思想自由所打赢的胜仗是短暂且无价值的成功。从长远看，无论要在战斗中获胜，还是要在生活中过上好日子，根本的一点是要有精神活力。把教育看成为一种训练方法，一种通过奴役而产生高度一致性的手段，这是十分常见的事情。人们之所以为这种方法辩护，主要是因为它可以导致在战争中取胜。那些喜欢以史为鉴的人愿意引用斯巴达战胜雅典的故事，以此证明他们的观点。<sup>③</sup>但是，有力量征服人类思想和想像力的却正是雅典，而不是斯巴达。我们任何人如果能够再生于业已流逝的历史重要时期，那我们宁愿生为雅典人，

而不做斯巴达人。在当今世界，实际工作需要如此之多的智力，以至于要赢得对外战争的胜利主要得靠智慧，而较少靠听命驯服。教人轻信的教育很快就会导致精神的霉变；而只有保持精神的活力，自由地求知探索，才可能取得必要的些微进步。

从事教育的人通常灌输的是这样一些精神习惯：服从和纪律，为了世俗的成功而残酷无情的争斗，蔑视反对派，毫无疑问的轻信，热情地接受教师的聪明。所有这些习惯都是同活力相对立的。实际上，我们应该保存的是独立性和进取心，而不是服从和纪律。教育力图发展的应该是思想的公正性，而不是残酷无情。它应该灌输的是尊敬心和努力理解他人，而不应是轻蔑；对于其他人的见解不应是无可奈何的默认，而是应该看到正是这种对立的见解具有可以理解的想像力，因而能够清楚地说明何以对立的缘由。它所要达到的目标不是轻信，而是激发具有建设意义的怀疑之心，热爱精神世界的发展，从本质上认识到要靠大胆无畏的进取思想去征服世界。由于对心灵的需求漠不关心，人们就会满足现状，就会使个体的学生依附于政治目的。这些就构成了产生邪恶的直接原因。但是在这些原因的背后还有一个更具有根本性质的因素，那就是人们只把教育看作是一种手段，以此向学生施以权力，而未把它当作培育学生成长的一项措施。正是由于这个原因，缺乏尊重感的现象才显露出来；而只有依靠更多的尊重感，根本性的改革才能取得成效。

只要还得保持课堂秩序，只要还应讲授课程，服从和纪律就似乎是必不可少的。这在某种程度上说是正确的；但在某些人看来，这种程度又是远远不够的。他们认为，服从和纪律本身就具有价值和吸引力。所谓服从，就是使个人的意愿服从外部的指令。因而，服从也就是权威的对应物。倔强的孩子、精神病患者、罪犯也许需要权威，或许应当强迫他们服从。然而，尽管在一定范围内，这样做是必要的，但这毕竟是一种不幸。我们所追求的是选择目标的自由，这种自由不

应受到干扰。教育改革家已经证实，采用这种自由的方法是有望成功的，其可能性大大超出了我们的前辈所认为的那样。<sup>④</sup>

庞大的班级和由于经济窘迫造成的教师工作负担过重，是导致学校必须要求服从的原因。从事活灵活现的讲课工作需要付出多么大的精力，这对于没有教学经验的人来说是很难想像的。他们以为，教师的工作就像银行出纳员一样，让他干许多钟头的活儿是合理的。这样做的结果是导致了极度的疲乏和易怒的神经，教师只好不得不机械地应付日常工作。于是，不强行让学生服从，机械性的工作就无法进行。

如果我们严肃地看待教育，就像为了赢得一场战争那样把保持孩子心灵的活力当作一件重要的事情去认识，那么我们会以完全不同的方式去从事教育工作。我们将坚定不移地达到目的，即便在经济上付出上百倍的代价也在所不惜。对于多数人来说，教学量少一些才会令人愉快，才能使从教的人员感到神清气爽，从而使学生们不用纪律的约束也会乐于学习。对于极少数仍对学习提不起兴趣的学生，则可以采用隔离施教的方法，另选不同的课程。教师应当量力而行从事教学，做到几乎每天都能愉快地工作，并了解学生的精神需求。随之而来的结果是，师生之间的友谊将取代彼此的敌意。多数学生将认识到，教育能够为改善他们的生活提供服务，而不是仅仅作为外部的强制力量，干扰他们玩耍，硬要他们一动不动地坐上几个小时。为了达到上述目标，必须花费极大的经济开支，以保证教师享有充分的闲暇时间，并使他们从心底里热爱教育工作。

学校里的那种纪律大部分是一种恶行。但有一种纪律却是对于取得任何成就都是必不可少的。那些反对用传统方法简单地从外部实行纪律的人，对于后一种纪律可能还无法充分予以评价。理想的纪律属于这样一种类型，它来自人们的内心；作为一种毅力，它执著地追求遥远的目标，在前进的征途上历经磨难。它要求用意志去控制冲动，

并且导致一种指导力量，即依靠具有创造力的追求去指导行动，即便当这种追求还不是那么生动清晰的时候，也依旧如此。不具备这一点，苦苦追求的雄心（无论这雄心是好是坏）就无法实现，始终如一的目标就不能压倒其他力量。这种类型的纪律是完全必要的。但它只能产生于一种强烈的愿望——即对于达到暂时还无法企及的目标的愿望。教育只有培养这种愿望，才能产生有益的纪律。但是，现在的教育几乎做不到这一点。这种纪律来自人的内心，而不是来自外部的权威。大多数学校所要求的纪律不属于这种类型，但正是这种纪律，在我看来才与恶行无缘。

初等教育所主张的纪律会导致被动的服从，因而也就不为人们所喜好。另外，既存的教育对于自我指导式的良好纪律并不加以鼓励。但尽管如此，某种纯粹的精神纪律（mental discipline）仍会在传统的高等教育下产生出来。我所讲的这种纪律能够使人随意地把思考力集中于他认为有必要考虑的事情上，而无论先前有什么东西占据了他的思维，也不管有什么烦人之事或思维上的难点摆在面前。尽管这种素质并没有什么重要的内在精华，但它却可以作为一种工具，极大地提高思维效率。正是这种素质使律师可以精通某项专利法案中的科学细节，而一旦作出判决后，他就又把那些琐细的科学问题抛之脑后。这种素质同样可以使家仆一件件地快速处理许多不同的行政问题，还使得人们能够在办公时间忘却私事。在复杂的世界里，对于那些从事需要集中精力工作的人来说，这种素质是必不可少的一种能力。

成功地培养精神纪律是传统高等教育的主要优点。如果不采用强迫或说服的方法使人集中精力从事指定的工作，我会怀疑精神纪律是否能够产生。正是由于这个原因，我认为一旦当儿童期过后，像蒙台梭利夫人那样的教育方法就会不再适用。蒙氏方法的本质是对于就业提供一种选择。在各种各样的职业中总有一种会让大多数孩子发生兴趣，但就全部职业而言则必须采用指导的方法传授之。儿童的注意力



就像做游戏那样，是会稍纵即逝的。如果兴之所致，孩子就会在娱乐中学会知识；但如果孩子不产生愿望，那就什么知识也学不到。我确信教育儿童的最佳方法是：实际结果表明不采用这种方法就没法可想的那种方法。但是，如何根据意愿使这种方法能够导致对注意力的控制呢？这却是一个困难的问题。许多事情肯定是让人提不起兴趣的；即使那些一开始能令人感兴趣的事情，只要人们没有充分考虑它们的必要性，也经常会变得索然无味。保持长久注意力的能力是非常重要的。如果不从一开始就依靠外界的压力来培养习惯，人们就很难广泛地取得这一能力。确实，极少数孩子具有非常强烈的求知欲望，他们自觉自愿地主动学习一切必修科目。但对于所有其他的孩子来说，无论是哪门功课，都必须凭借外部的诱导，才能使他们认真去学习。在从事教育改革的人士中间，存在一种恐惧感，他们害怕付出巨大的努力；另外，在世界范围内普遍滋长着一种不耐烦的情绪。这两种倾向既有好的一面，也有其危险性。只要能够有力地激发起孩子的学习兴趣和成功欲望，那么，不靠外界的强迫，而用劝说引导的方法也可以维系受到威胁的精神纪律。好的教师应该有能力在任何一个具有足够智力的孩子身上做到这一点。对于所有其他的孩子，目前那种纯粹书呆子式的教育却不可能是最佳方法。只要认识到精神纪律的重要性，只要精神纪律是可以培养的，我们就有可能依靠呼吁学生提高自我需求意识的方法，来培养他们的精神纪律。但是，只要我们不去要求教师成功地掌握这种方法，先生们就随时会堕落得又懒又笨，明明是他们自己犯了错误，却会反过来责备学生。

只要社会经济制度继续维持不变，学校就几乎不可避免地会教育学生了解经济角逐中的残酷性。在中产阶级的学校中这一点肯定表现得尤为突出。因为这些学校的数量取决于学生家长的评价，为了让家长们说好话，学校就依靠广告的手法，宣传张扬学生们的成功之道。这是一种有害的方法，在国家竞争性机构的众多有害性中间，它是表

现之一。自发且无偏见的求知欲望在孩子中是常见的现象。另外，许多具有这一潜在倾向的人也容易被唤醒，进而用自发、无偏见的态度对待学习。但是，这种现象被那些只想着考试、毕业证书和学位的教师残酷地制止住了。对于那些能力较强的孩子来说，从他们跨入学校的那一刻起，直到离开大学校门，他们都没有时间去思考，也无暇耽迷于智力的趣味。自始至终，没有别的东西，而只有苦役般的一连串考试和背书。最后，就连最聪明的孩子也腻味了学习，只盼着忘掉功课，快些逃入实际生活中去。然而，在实际生活中也同从前一样，经济机器又把他关入牢笼，他们全部的自发兴趣又被碰得鼻青脸肿，遭到挫折。

考试制度和训导授课（它是培养大活人的主要手段），使得孩子们从纯粹功利的观点出发，把知识看作是赚钱的门路，而不是通往智慧的大门。如果这只对毫无智力兴趣的人发生作用，那倒也无所谓。但不幸的是，它也影响了那些智力兴趣极强的人，因为正是在后一种人身上，考试施加了非常严酷的压力。对于这种人，教育最明显地表现为成为人上人的手段。对于其他所有的人而言，教育在某种程度上也是如此。不平等的社会荣誉感和残酷性无所不在地影响着教育。只要是不带偏见地、自由地去考虑一下，尽管不平等性甚至在乌托邦这样的国家中也可能继续存在，但实际生活中的不平等毕竟是同公正性相矛盾的。然而，我们的教育制度却在施教者的全力鼓动下，企图对所有的学生隐瞒这一点，当然在失败的学生身上是隐瞒不住的，因为只有那些获得成功的学生才能依靠不平等走上致富之路。

大多数男孩女孩都容易被动地接受教师的智慧。因为它不需要付出独立思考的努力。这样做似乎是合理的，因为教师总是比学生知道得多，而且这样也更能讨老师的欢喜，除非教师是个非常古怪的家伙。然而在学生日后的生活中，被动的接受却是一个危险的习惯。因为，它会使人总爱请示上司，而且不管是谁坐在领导岗位上，他都乐

于接受。这样做就等于把权力赋予了教会、政府、政党决策机构以及其他所有的组织。而这些集团却将平庸的人们导入歧途，要求他们支持危害民族和平民自身的旧制度。假如教育能够全力促成独立思考，虽然这种思考方式也许不会很普及，但总会比现在普遍得多。如果教育的目的是帮助学生进行思考，而不是让他们接受某种定论，那么教育就会完全以另一种方式进行了。也就是说，重复性的授课训导将减少，讨论和鼓励学生表达个人意见的机会将增多，人们将力图使教育关心学生所感兴趣的那些问题。

最重要的是，需要作出努力去唤醒和激发对精神发展的热爱。我们生活于其中的这个世界真是丰富多彩，令人惊叹。某些看上去平平淡淡的事情，越思索就越会变得难以理解；而另外一些事情，想起来真是不可思议，可是在天才和勤奋者面前却坦露无遗。思想的伟力可以统治辽阔的土地，但在更为广袤的领土上，它则只能隐隐约约地显示出想像的图景。只有使心灵超越物质浮华的日常束缚，只有逃避开平淡无味的琐碎公务，思想的伟力才降赐于人，生命才充溢着盎然的趣味，平庸世界的大墙才会轰然倒地。这样，诱使人类探险南极的同样爱好，引导人们奔赴战场以图一试臂力的同等热情，就将被创造性的思想取而代之。这种思想将成为人类热情的渲泄口。它既不会浪费人类的情感，也不会用冷酷取代爱心。相反，人类精神将从未知领域中掬起一捧金辉，洒落在生命的肉体上，使生活闪烁出耀眼的光芒，从而增进人类的尊严。或多或少把这份欢愉带给所有具备独立思考能力的人们，这乃是可贵的精神教育的最高宗旨。

也许有人会说，精神探索的欢愉必定是罕见之物，几乎没有几个人会赞赏它，普通的教育不可能把如此精神贵族化的东西视为值得重视的尤物。但我却不这样认为。比起成年男女，精神探索的欢乐在孩子中间远非罕见。在寻求信仰和易于幻想的童年，孩子们自然而然会生发出精神探索的欢乐，这是常见之事。随着岁月的推移，这种欢愉

日益罕见，那是因为教育扼杀了精神探索的欢乐。在这个世界上，人类对于思想的恐惧超过了害怕其他任何事物——超过了害怕毁灭，甚至超过了对死亡的恐惧。思想意味着颠覆和革命，破坏和恐怖；对于特权、传统的社会势力和养尊处优的习惯来说，思想是残酷无情的；思想漠然冷视着权威，它无法无天，独往独来，就是对于受过良好教育的聪明长者，它也不屑一顾。思想深入地狱的巢穴中窥视，并且竟无恐惧之感。在它的眼中，人类不过是一粒虚弱的砂尘，身陷于冷寂的万丈深渊。然而，思想却能够骄傲地独自承受一切，仿佛它就是万物之主，竟自岿然不动。伟大、敏捷、自由的思想，你是世界的灯塔，是人类最高的荣耀。

倘若思想为许多人逐渐拥有，而不再是极少数人的特权，我们就再不会恐惧。正是恐惧使人类踌躇不前——他们害怕心中的信仰，乃是担心信仰会被证明是一种妄想；他们害怕人类生活于其间的社会制度，乃是担心社会制度会被证明是一种危害力量；他们害怕他们自己，乃是担心自己会被证明并不像所期望的那样如此值得尊敬。“能让劳工对财富自由地思想吗，那会使我们富人置于何地？能让少男少女对性欲自由地思想吗，那会使道德变成何物？能让士兵对战争自由地思想吗，那会使军纪成何体统？滚开吧，思想！重返偏见的阴影下吧，免得财富、道德、战争受到威胁！宁愿让人类变得愚蠢、懒惰、压抑，也不能让他们的思想获得自由。因为一旦解放了思想，他们就可能不再按照我们的意愿行事。因此，就是不惜全部代价，我们也必须避免这一灾难。”这就是敌视思想的人在他们的下意识的灵魂深处作出的论辩。这也就是敌视思想的人在他们的教会中，在他们的中学和高等学府中作出的反应。

被恐惧所左右的社会制度是无法使生活得以改善的。人类生活中具有创造力的因素是希望，而不是恐惧。一切造就了人类伟力的事物皆产生于对善行的竭力维护，而不是来源于对所谓恶行的拼死躲避。

正因为当今的教育几乎得不到宏图大略的激励，所以它也就几乎无法取得伟大的成就。宁愿维护传统，而不愿创造未来，这个念头统治着那些为人师表者的心灵。教育不应把被动地了解死去的事实（dead facts）作为宗旨，而应当把目标放在行动上。因为这种行动同我们努力创造的世界相一致。在古希腊和文艺复兴的奇葩凋零之后，教育不应当被怀旧的留恋所激励，而应当为未来社会的耀眼景象所鼓舞，应当被思想将在今后取得的胜利所推动，还应当被人类探究宇宙的前所未有的开阔视野所振奋。受这种精神熏陶的人们将会充满活力、希望和欢乐。他们有能力担负起自己的责任，为人类开辟未来。在新的时代中，忧郁将会减少。未来对人类奋力创造的荣誉充满了信心。

## 注释：

① 一种让儿童自由发展的教育方法。——译者

② 英国两所著名的贵族子弟大学。——译者

③ 历史上，斯巴达城邦实行寡头统治，忽视文学、艺术、哲学，而雅典却与此相反，是古希腊的文明之邦。——译者

④ 蒙台梭利夫人采用的方法，把服从和纪律降低到最低的程度，以便促进教育的发展。她所取得的成绩简直是奇迹。

# 社会主义的科学和艺术

(选自《自由之路》)

社会主义的拥护者们之所以赞成社会主义，是因为他们主要把它当作提高工薪阶层福利的一项措施，特别是为了增进物质方面的福利。据此，一些未把物质利益当作目的的人士认为，在艺术和思想方面，社会主义似乎并不能为广泛地增进文明提供任何帮助。某些拥护社会主义的人加紧著书立说——在这些著述者中间当然包括马克思在内。他们显然是在经过认真思考后指出，社会主义革命似乎可以带来太平盛世，人类在这个新纪元中已无必要再继续发展。我并不清楚我们所处的时代是否比先前的时期更加躁动不安，或者是否更加孕育着进化的观念。但无论如何，我们已越来越不能相信存在一种静止的完美状态。对于任何一种要求获得我们支持的社会制度，我们都要求在它的内部具有追求完美的动力和机遇。社会主义著作家挑起的怀疑使我们不得不提出这样的问题：社会主义在本质上是否同艺术和科学相对立；它是否将产生出一个老一套的社会，进而使发展变得困难和缓慢。

只是使男男女女在物质意义上过得舒适安逸是不够的。现在。许多中产阶级的成员对于现实生活并未作出任何有价值的贡献，尽管他们有机会作出这样的贡献。他们甚至不能成功地保障自己可以称得上是快乐的个人幸福。因此，增加这样的中产阶级数量，其价值是微不足道的。如果社会主义贡献的只是由中产阶级中极为冷漠的人目前正在享受的那种生活和观念的话，那么社会主义在激发任何慷慨的精神热情方面就几乎是无所作为。

爱姆·奈奎特说过：社会生活的真正任务是学习、发现、求知。而吃饭、饮水、睡眠、生活，一言以蔽之只是附属物。在这些方面，我们同野兽没有区别。知识是目的。如果有人判决我必须在两种情况中作出抉择：一种是享受人类的物质快乐，像田野中的羊群那样狼吞虎咽；另一种是遭受人类生存的不幸，但这种不幸却可以无处不在地放射出永恒的真理。那么，我会选择后者。

这番话是用非常极端的形式作出选择，而这样极端的做法从某种意义上说是不现实的。也许有人会这样说：那些拥有闲暇和机遇去享受“永恒真理”的人喜欢吹嘘自己是如何的重要，而不惜让他人蒙受痛苦。这种说法的确是真实的。但是，如果用这个观点回答问题，那就忽视了思想对于推动事物发展的重要意义。从总体上看待人类生活——既看眼前，又放眼未来——我们就会确定无疑地看到，一个既有某些人在追求知识，又有另一些人在忍受巨大贫困的社会，要比一个所有的人都沉湎于安逸懒散的社会能够提供更大的希望，从而取得最终的利益。说贫困是极大的恶，这是正确的；然而，说物质繁荣的本身就是极大的善，那就不正确了。如果要给社会带来任何真正的价值，那就必须创造一种方法，去发展属于精神生活的更高层次的利益。但是，精神生活并不是仅仅由思想和知识构成的。假如精神生活不同广泛的社会生活发生某种本能的联系（无论这种联系是如何的藏而不露），它就不是健全的精神生活。离开了同社会生活的本能联系，思想就会像艺术一样，容易变得娇贵、造作。我们寄希望的艺术和思想，应该充满了为人类服务的本能意识。因为只有这种意识才能构成在社会生活中发挥积极作用的精神生活。社会主义对具有如此意义的精神生活是帮助扶持呢，还是阻挡制止？在社会主义下，会继续存在一种推动事物发展的激励因素，进而防止出现拜占廷式的僵化状况吗？

在对上述问题进行思考时，从某种意义上说我们就已经超出了民主的含义。社会的普遍利益只能通过个人得以实现。但是，某些人会比另一些人得到更多的利益。某些人具有悟性和洞察力，因而能够评价和熟记前人的思想和知识，并且可以发现新领域，从中享受到精神探索者的所有欢畅。还有某些人具有美的创造力。对于那些能够给许多人带来欢乐却又难以捉摸的现象，他们能够用具体的形式表现出来。这些人比起芸芸众生要更为幸运，对于社会生活也更为重要。他们与普通的男人女人相比，占有更大份额的普遍利益。而且，他们对于普遍利益的贡献也更大。他们是人群中的佼佼者，因而也就不可能同民主制度的平均主义框架完全相吻合。无论一种社会制度有如何多的优点，只要它压抑了这些人的创造性就应该遭到谴责。

首先要做到的是实现奖金制度所无法产生的精神创造活动，尽管在商业化的时代中做到这一点是困难的。重要的是要有强化精神氛围的机遇和激励因素。如果这样的机遇和激励因素确实存在，那么就不再需要金钱的诱惑了；但如果这些因素并不存在，那么就是采用物质奖励也不起作用。在过去的年代中，得到承认（即使这种承认采用的是金钱方式），就可以为科学家和艺术家带来某种欢乐。这些科学家尽其战斗的一生，反对学术上的偏见；这些艺术家在嘲笑声中挨度时日，因为他们拒不按照前人的风格从事绘画艺术。然而，他们并不是为了在遥远的希望中能获得这种欢乐，才激昂地从事自己的事业。所有最伟大的杰作均产生于巨大的冲动。它们之所以能够卓然创立，并不是因为这样做可以得到奖励，而是因为有一种能够保持创作活力的环境，这种环境还能为它所激发的冲动提供活动的舞台。我们现有的制度在创造这种环境方面是极为失败的。那么，社会主义制度能做得更好一些吗？

我确信，不先确定人们所向往的不同类型的社会主义，就无法回答上述问题。我认为，某些形式的社会主义比资本主义制度具有更大



的破坏性，而另外类型的社会主义则可能具有更多的、无以限量的优点。在为精神创造提供帮助方面，社会制度可以提供或者阻止三种条件：第一是技术培训；第二是实现创造性冲动的自由；第三是至少要提供一种可能性，让一部分公众（无论人多人少）有作出最终评价的可能。我们可以不讨论天才的个人和无形的条件——这些条件既造就了伟大的时代，也使另外某些时期的艺术和科学成为荒漠。这倒不是因为天才的个人和无形的条件不重要，而是因为人们对它们的了解实在太少了，以至于无法引起政治机构和经济组织的重视。我们提到的三个条件似乎涵盖了绝大部分用我们现在的观点所能够认识的好处和害处，因此，我们将对这些条件加以限定。

**1. 技术培训。**——无论是在科学领域还是在艺术方面，目前的技术培训都需要下列两项条件中的任何一项：或者孩子必须是小康家庭出身，父母可以付得起学费让他接受教育；或者孩子在小时候就有能力争取到奖学金，一直到他能自己赚钱维生之前，都能依靠奖学金生活。当然前一种情况纯属是幸运，但是在任何类型的社会主义或共产主义制度下，都不可能保留目前这种形式的幸运。现有制度的维护者特别强调这一点，认为不保留小康子弟的幸运将会是一个损失。毫无疑问，从某种程度上说，这的确是个损失。然而，小康人家在人口中占的比例不大，而且就假定的平均水平而言，他们的天赋同那些不走运的同龄人相比也并不见得就强。目前，在有潜在能力从事科学、艺术工作的人群中间，只有极少数人享有由这种幸运带来的好处。假如这种好处可以惠及所有具备同等天赋的人，即使因此而会使好处削弱一些，那么，也几乎可以肯定地说，这会收到良好的成效，目前被浪费的才干将会结出丰硕的果实。但是，怎样才能实现这个想法呢？

通过竞争取得奖学金的制度虽然比没有奖学金要好，但是却遭到了许多观点的反对。因为，它在幼年的工作中注入了竞争精神；它使孩子从有利于考试的立场出发，而不是从内心的兴趣和重要性出发去

看待知识：在发放奖学金时，它主要考虑的是学生回答提问中所显示的早熟的口才，而不是取决于学生对于难题的认真默想，因为在郁郁沉思的时候，学生宁愿保持沉默。比这些缺陷更为严重的是，它使小孩子背上了沉重的学习负担，早在未及成年之前就减少了他们的活力和兴趣。几乎可以肯定，由于上述原因，现在许多聪明的心灵被磨钝了锋芒，他们敏捷的思维遭到了毁坏。

国家社会主义可以轻而易举地普及建立在竞争性考试基础上的奖学金制度。如果它这样做，人们就会担心这会带来极大的危害。当前，国家社会主义者正醉心于这样的制度。这一制度也是每一个官僚分子所喜爱的。它的特征是井井有条，对勤奋工作的习惯予以奖励，剔除社会开支账目表中的浪费现象。国家社会主义者和官僚分子认为，对于社会来说，免费的高等教育太奢侈了，而且只对个别才华罕见的人物有益。因而他们指出，不应该对所有的人提供高等教育，而只应当让能够成为社会栋梁的人物上大学。这种论点向所谓的“事务主义者”发出了呼吁，希望得到他们的支持，可是听到的反响却很难使人广为信服。无论如何，反对竞争所带来的邪恶，是社会主义者抨击现存制度的一个实质性理由。正是基于这个理由（如果不是其他原因的话），拥护社会主义的人们就应该召集起来，共同寻找解决问题的良策。

最简单且唯一有效的办法是为二十一岁以下的希望上学的男孩女孩提供各类免费教育。大多数人在这个年龄之前就厌倦了上学，而宁愿早些工作。这会导致一种自然的选择：那些具有强烈兴趣寻求知识的人会希望接受更长时间的教育。采用这种方式所选择的人，可能包括了几乎所有具备显著能力的人。当然，确实有许多能力不强的人也会厕身其间，这就像想当画家的愿望绝不仅仅局限在具有绘画能力的人中间。然而，社会是可以承受（实行免费教育所带来的）这种浪费程度的。因为，这种浪费比起又懒又笨的富人现在所浪费的学习费用

不知要少多少。任何企图避免这种浪费的制度都必将蒙受更为严重的损失，因为，那会把一代又一代具有突出能力的某些人拒之于学校门外，并毁掉他们的才干。为所有愿意上学的人提供任何一种级别的免费教育，是唯一可以同自由原则并行不悖的制度。只有这一制度才能展示合乎理性的希望，为人才提供广阔的领域。这个制度既与所有类型的社会主义相一致，也同一切形式的无政府主义相适应。从理论上讲，它也适合资本主义。然而在实践中，它却同资本主义的实质如此之违背，以至于只要不彻底进行经济改革，就无法实行这一制度。我们必须认识到，社会主义要求推行免费教育的做法，是他们主张改革的极为有力的论据，因为现在浪费人才的现象极其严重地存在于社会下层的穷苦人之中。

**2. 追求创造性冲动的自由。** ——当完成了对一个人的教育之后，只要他确实具有才干，只要他能够完全自由地追求个人爱好，他就将努力工作，创造他认为有益的事物，而不管“专家们”是如何评判。目前，只有两类人可能做到这一点：一种是拥有私有产业的人；一种是靠职业维生的人，但他们从事的职业并不会耗尽他们全部的精力。在社会主义下，将不会再有人拥有私有产业。这时，如果不想使艺术和科学蒙受损失，就必须在经过缜密考虑之后，把目前只给少数人预备的创造性机遇扩大给更多的人。一些人把私有产业当作他们从事创造性工作的机遇，例如人们知道的弥尔顿、雪莱、凯茨和达尔文。这些人为数极少，但却很重要。如果叫他们不得不为温饱操劳，他们之中的任何人就都不可能作出卓越的贡献了。假如达尔文是个大学教师，他肯定会在教会的压力下被迫解除教席，因为他的学说在牧师看来真是太可耻了。

但不管怎样，世界上大量的创造性工作现在还是由依靠某些以职业为生的人去做的。一般来说，科学和研究工作通常是靠以教学谋生的人在业余时间中完成的。如果花在教学上的时间不是过多的话，他

们在科学研究中就不会遇到时间上的巨大障碍。由于从事科学研究和进行教学工作很容易相互结合，所以当今时代的科学事业才显得生机勃勃。科学与教学之间确实存在一部分因果关系。在音乐领域，一个作曲家如果同时又是演奏家，那他就具有类似的优势；但是，不是演奏家的作曲家则必定挨饿，除非他是个富翁，或者他情愿为了迎合大众口味去写些低档小曲。在优雅的艺术中，想依靠优秀的作品维持生活在当今世界是不容易的；另外，想找一份可以补贴用度的职业，且这份职业又能为创作提供足够的闲暇，同样也是困难的。艺术之所以不如科学繁荣，这或许是一个原因，当然绝不是唯一的原因。

官僚的国家社会主义分子会采取简单的办法对付这些困难。他会任命一个由最杰出的艺术家和科学家组成的班子，对青年人的作品予以评判。如果在他们眼里，某些作品与自己意气相投，他们就为作者颁发许可证书。他们要求获得证书的艺术家用艺术创作为社会尽其职责。当然，他必须创作适当数量的作品，以此证明自己的勤奋；他还必须博得杰出的评判人欢喜，以此表明自己拥有取之不尽的才干，直到在某个适当的时候，他自己也荣升为评判者。通过这种方法，当局就可以使艺术家在最优秀的艺术传统面前既保证具备才干，又能够规规矩矩，忠顺听话。而那些不能履行这些职责的人则将被迫交出自己的许可证，去寻找某种不那么让人怀疑不下的工作，以养家糊口。

在这样的世界中，一切可以容纳爱美之心的生活都将被消除。艺术产生于人类天性中无拘无束的野性。因此，在艺术家和官僚分子之间必然永远存在着严重的对抗。在双方长期的斗争中，虽然外表上惨遭失败的总是艺术家，但最终他们却会取胜，因为艺术家为人类生活带来了欢愉，所以他们也就会得到人们的感谢。如果人性中的野味将长久地服从于乐善好施且又懵懵懂懂的官僚分子所制定的清规戒律，那么，生活的乐趣就将不复存在，激励生活的强烈冲动就会凋零死亡。即使当今世界再增添上千倍的恐怖，也比像干尸一样的世界好得

多。即使无政府主义充满了危险，也比对自在自由之物施以统治的国家社会主义好得多。正是这种巨大的恐怖感，使得艺术家和具有爱美之心的人总是不能相信社会主义。然而，从本质上讲，社会主义并非使艺术成为不可能，只是某种形式的社会主义才会导致这种灾难。威廉·莫里斯<sup>①</sup>就是一个社会主义者。他之所以成为社会主义分子，主要因为他是个艺术家。发生在莫里斯身上的事并非没有道理。

任何一种制度如果不先允许艺术家追求个人冲动，就要求他向某种权威机构证明自己的能力，那么在这种情况下，艺术或者其他任何高层次的创造性活动就不可能繁荣兴旺。就是真正伟大的艺术家也总会被他的某些前辈指认为是无能之辈，而这些尊师长辈却被普遍认为是最具资格作出评价的人物。为了讨得前辈的欢喜而不得以刻造出的作品，其本身就是同自由精神和大胆创新相矛盾的。除了这些不利因素之外，让前辈评判选择的做法还会导致嫉贤妒能、阴谋诡计，以及背后整人，从而产生出暗中倾轧的有害氛围。这种做法的唯一效用是有可能排除极少数侥幸分子，使目前凭某种运气溜入艺术家行列的人不再榜上有名。然而，不是依靠制度，而恰恰是依靠自由，艺术才可能繁荣。

在正确的社会主义中，有两种方法可以保障艺术家的自由。其一，他可以从事艺术之外的日常性工作，每天只干几个小时，领取的报酬也相应比全天工作的人少些。在这种情况下，他还有出售自己绘画作品的自由，只要他能找到买主。这种机制具有许多优点。它将为每一个人提供想成为画家的自由，如果这些人情愿在经济上减少一些收入的话。它不会妨碍那些怀有强烈冲动而且不乏天赋的人物，它所要排除的只是半瓶子醋的艺术爱好者。现在，许多青年艺术家自愿忍受巨大的贫困，其穷苦程度远远大于在良好的社会主义制度下只上半天班所带来的经济困境。然而，某种程度的贫困并不令人讨厌，因为

这可以考验创造性冲动的耐力，也可以作为实现创作乐趣的一种代价。

第二种方法是免费提供生活必需品，就像无政府主义者所期望的那样，对必需品实行平均分配，而不论人们是否参加工作。按照这种做法，每个人不用工作就能维生，因此就要有一种所谓的“懒人工资”，它只够生存所用，但不够奢侈所费。这样，宁愿把全部时间用于艺术和鉴赏的艺术家就可以靠“懒人工资”度日了。当他兴之所至想一睹异国风情时，就会徒步旅游，享受外域的空气和阳光。自由得就像鸟儿一样，甚或煞是快乐。这种人能为社会注入多彩多姿的生活。同静于居家的劳动者相比，他们有别具风貌的外观。他们能够使轻松心情所最为需要的某种气质保持常青不衰，而我们严肃刻板的文明却倾向于毁灭这样的心境。但是，如果他们的人数太多太广，就会使劳动者背上过于沉重的负担。不过，我却怀疑是否有那么多具有能力的人为了满足简朴的乐趣，宁愿选择贫困却是自由的生活，而放弃轻松愉快的日常工作。

采用上述两种方法中的任何一种，都可以为社会主义国家中的艺术家保留自由。除了不能同资本拥有者相比以外，这种自由比现存的自由要彻底得多，也广泛得多。

但是，一些棘手的问题依然存在。例如，图书出版就是一个问题。在社会主义下，像现在这样的私人出版商是不允许存在的。国家社会主义只承认国家是唯一的出版人，而工联主义和基尔特社会主义则要求把出版业全部交给同业公会去控制。在这种情况下，由谁来决定出版什么样的作品呢？显然，只有比宗教裁判所还严酷的标准才能得到出版机会。假如国家是唯一的出版人，毫无疑问它将拒绝出版一切反对社会主义的图书。如果同业公会是最终仲裁人，它又怎么能够接受载有批判公会文章的出版物呢？除了这些政治障碍以外，就文字方面而言，我们还将接受高级官员的严格审查。这种文字检查制度如

同我们前边讨论优雅的艺术时所考虑的那样，应该被看作是一种普遍性的灾难。障碍是极为严重的，但是为了保障文学的自由，我们就必须寻找克服障碍的办法。

主张脑力劳动同体力劳动相结合的克鲁泡特金<sup>②</sup>认为，作家应该同时又是排字工和书籍装订工等等。他甚至主张，书刊生产过程中的所有体力工作都应当由作家完成。但值得怀疑的是，世界上是否有那么多可以堪当此任的作家。无论如何我都认为，让作家离开他们擅长的的工作去干那些他们干不好而别人却可以干得更快更好的活计，这实属浪费时间。但这还没有触及到我们所讨论的要点：即如何选择值得出版的图书。按照克鲁泡特金的计划，应该设立一个作家同业公会，并附设经理委员会，假如无政府主义允许这种组织存在的话。这个经理委员会对于提交给它的书目进行选择，决定哪一种书值得出版。在获许出版的图书中包括委员会成员和他们朋友的作品，但不包括敌人写的书籍。于是，那些遭到拒绝出书的作家就很难耐心花时间去为他们获胜的竞争者捡字、排版、出书。因此，要想出版任何书籍，就不得不需要一整套精于互相吹捧的做法。看来，这个计划是很难有利于作家内部团结的，也很难使具有反传统倾向的书籍得以出版。例如克鲁泡特金自己的书就难以得到支持。

无论是在国家社会主义或是在基尔特社会主义中，抑或是在无政府主义状态下，假如国家或同业公会不愿出资为作家出书的话，克服这些困难的唯一办法就似乎只有一种，即为作家自己花钱出书提供可能性。我知道，这样做是同社会主义的实质相矛盾的，但不这么做就没有其他办法能够保障自由。在一段指定的时间内，作家也许可以通过从事某些有用的工作挣一笔钱，然后从中拿出一定的比例作为出书的必要费用。作家所干的工作当然可以像克鲁泡特金建议的那样，是书籍生产中的体力劳动。但我认为并没有特别的理由一定要他们干这类工作。应当制定一条绝对规则，不管书里有何种性质的内容，只要

作家按照规定的价格交付了出版费用，就不能拒绝他出书。拥有崇拜者的作家也许可以稳稳当当地得到崇拜者的赞助，而不知名的作家则不得不牺牲舒适的生活，忍受痛苦，去赚取出版费用。但这种做法却能提供一种自动的机制，使某些作家淘汰出局——因为他们的书不过是缺乏激情的产物。所以，这种做法绝不是全然的邪恶。也许，在出版和演出新的音乐作品方面，也应当采用类似的某些做法。

毫无疑问，我们所建议的这些措施将会遭到教条的社会主义者的反对，因为他们发现，让作者个人花钱出书的想法同社会主义的原则相矛盾。然而，成为一种制度的奴隶是错误的。任何一种制度如果是被僵化地付诸实践，就将招致邪恶，除非它在某种紧急的特殊情况下采取让步措施，才可能避免恶行。总而言之，明智的社会主义应当为科学家和艺术家提供比资本主义社会大得多的无限机遇，而社会主义只有采取像我们所建议的那种规则，才可能达到明智的目的。

**3. 欣赏的可能性。**——对于所有从事创造性工作的人来说，这个条件并非对每个人都是必不可少的。但是我认为，绝大多数人会发现这几乎是不可或缺的条件。我这里说的既不是公众的广泛认同，也不是功成名就的作家通常获得的那种稀里糊涂、虚情假意的尊敬。这些都不起大作用。我所指的只是对于美的事物加以理解和感受，并且体会美的重要价值。在一个完全商业化的社会中，只要艺术家能够赚钱，他就会受人尊敬。但人们真正尊敬的只是艺术家赚的钱，而不是尊敬他的艺术作品——其实，艺术家的钱正是靠他的作品赚得的。用胸针和口香糖赚来万贯家产的百万富翁会受到人们的敬畏；可是能够为人赚来财富的文章作品却无法获得如此的敬畏之情。在一个用金钱衡量一切的社会中，以钱为标准的情况也会在艺术家身上出现。如果艺术家成了有钱人，尽管他当然不可能有百万富翁那么阔绰，但仍会受到人们的尊敬。但是，人们只是把他的作品（绘画、书籍、音乐）与口香糖、胸针等量齐观，无非把它看作是赚钱的工具。在这样的环



境里，艺术家就很难保持创作冲动的纯洁性，或者他会被环境所污染，或者他会因为自己的劳动成果得不到欣赏而感到痛苦。

赞赏艺术家远没有欣赏艺术品那么具有必不可少的重要意义。在一个只以有用性为标准，而不是以内在价值为尺度去评判一切事物的环境中，艺术家是很难生存的。在艺术之花盛开的生命里，全部生活所需要的只是某种忘我的精神，一种直欲沉浸在欢乐中的境地，而不考虑明日生活的着落和艰辛。当笑话把人逗乐的时候，人们无需知道玩笑中包含了什么重要的目的性。这种直截了当的快乐同样会出现在对艺术的真诚欣赏之中。生活战斗的紧张，经商务工的刻板，容易使人过于严肃而不能轻松调侃，并且让人心事重重而无法欣赏艺术。也许一个改良后的经济制度能够缓和紧张的战斗，缩短工作的时间，减轻生活的负担，这样，就肯定可以增加生活的乐趣，注入更多的精神活力，使这个世界得到纯情的欢乐。如果能实现这个愿望，美的事物就会带来更多的自由自在的欢乐，人们就会更加沉浸在对艺术作品的欣赏享受之中。但是，只靠消除贫穷是不能产生这一美好结果的，还需要传播自由意识，消灭压抑感——那是重压在个人精神上的巨大机器带来的感觉。我认为，国家社会主义不会提供自由意识，但是汲取了无政府主义真谛的其他形式的社会主义，却能够带来自由，而且这种自由的程度是资本主义所全然不能达到的。

巨大的进取心和成就感可以在所有类型的创造性工作中注入强大活力。因此，不仅在物质领域中，许多事情都取决于一个问题，即工农业生产方式是将一成不变呢，还是会像过去一百年中所表现的那样，继续发生迅速的变化。只要每个人的所得是全部劳动生产的一个相应份额的话，生产方式的改善就会比现在更明显地为全社会带来利益。但是，不可能每一个人都像制造业中的资本家那样对于技术进步抱有同样强烈的热情和直接的兴趣。如果劳动者对于增加生产的浓厚兴趣比他们的保守主义天性更强的话，一旦劳动者在任何产业中引入

了更有效的生产方式，那就必须在一段时间内让他们获得起码的那部分利益。当完成了这一步以后，可以预言，每一个同业公会都将继续寻求新的工艺或新的发明，并且将对那些有利于这个目标的科学技术给予高度的评价。随着每一项技术进步的实施，又会出现一个问题：这种技术进步的应用是给人们带来更多的闲暇呢，还是增加更多的商业利润。当今后的闲暇远远超过现今的水平时，就会出现许多掌握科学知识或了解艺术的人。普通公民中的艺术和科学的探索者就会比现在多得多。这也会为创造性力量带来激励因素。

我认为，我们可以公平地说，从对于艺术和科学的三个必要条件出发，即从培训、自由、欣赏这三个观点看问题，国家社会主义不仅在很大程度上无法铲除现存的恶行，还会带来它自身的新的邪恶。然而，基尔特社会主义，甚至工联主义一旦采用了自由的政策，允许一些人在获得许可的工作岗位上比通常的劳动时间少干几个钟头，那么，在资本主义统治下可能存在的事物就会在社会主义中获得更大的益处。危险是存在的，但是只要自由的重要性能被恰如其分地承认，危险就会铲除。就这一点而言，就像几乎所有领域一样，通往顶峰的道路正是自由之路。

## 注释：

① 英国19世纪著名诗人、美术设计家、手工工艺家和社会主义先驱。——译者

② 俄国革命家、无政府主义的最高领袖和理论家。——译者

# 应该创造什么样的世界

(选自《自由之路》)

在绝大多数男人和女人的日常生活中，恐惧所起的作用要大于希望的作用。充满人们头脑中的想法是害怕自己占据之物会被他人夺走，而没有想到他们可以在自己的生活里以及在同他人的接触中创造欢乐。

我们不应当这样生活。

有些人的生活既对自己有意义，也对朋友有意义，乃至对于世界也有意义。这样的人被希望所鼓舞，靠欢乐所支持。在想像中，他们洞见到未来的事物，并窥视出把未来变成现实的途径。在私人交往中，他们的心从不被忧虑所抢占，以免失去对他人的爱心和尊敬，就像免得失去别人给予他们的爱和尊敬一样。他们只顾把爱心和尊敬无私地奉献出来，却从不刻意追求回报，但是报答仍会自动地回馈给他们。在工作中，他们的心从不被竞争者的妒嫉所缠绕，而只是关注着必须完成的实际事务。在政治方面，他们从不把时间和热情花在捍卫本阶级或本民族的不公正的特权上，而是旨在把世界建设得更加幸福，让这个世界少一些残忍，少一些贪婪的争夺，多一些不再被苦恼所压抑、羁绊的完整的人。

在这种精神境界中生活——即生活在宁愿创造、不欲占有的情怀之下——生命就会拥有一种本质意义上的幸福。这种幸福即使在逆境中也不会被剥夺一空。这就是圣经福音所推崇的生活，并且得到了世界上所有伟大圣贤们的举荐。找到这种生活观的人就会摆脱恐惧的统治，因为他们认为，生活中最珍贵的事物就是免于外力的支配。如果

所有的人都能鼓足勇气，不顾挫折与障碍的阻挠，树立这样的生活观，那就无需用政治和经济改革的办法着手重建世界了。那时，改革所要达到的一切目的都会毫无障碍地自动成为现实，因为，个人的道德已经完成了改造，获得了新生。千百年来，基督教的传经布道已经在名义上被世界所接受，但是，信奉基督的人却仍像君士坦丁以前的时代那样继续遭到迫害。经验证明，几乎很少有人能透过被逐者外表上的邪恶，洞悉他们内心的快乐。这种欢乐正是从信念和具有创造力的希望中产生出来的。但对于芸芸众生来说，要克服恐惧的支配，只靠祈求勇气和漠视不幸还不够，而必须铲除造成恐惧的根源，从世俗意义上的失意生活中创造美好的生活，并且必须消除会给人带来痛苦的有害之物——那些不能小心自我保护的人常常会受到这种有害之物的折磨。

当我们在自己熟悉的生活中对邪恶进行思考时，会发现邪恶可以分为三种类别。第一，由生理性质（physical nature）引起的邪恶，它包括死亡、疼痛，以及在使土地产出实物时遇到的体力障碍。我们称这些为“生理的邪恶”。第二，由性格缺陷和当事人习性引起的邪恶，它包括无知、颓废、强暴。我们称这些为“性格的邪恶”。第三，由权力引起的邪恶。这种权力表现为某个人和某个团体对于另外的人和团体的统治。它不仅包括显而易见的独裁专制，还包括对于自由发展所进行的一切干涉行为，无论这种干涉是强迫性的，还是大量的精神影响。类似于后者的做法会在教育中出现。我们称这些为“权力的邪恶”。一种社会制度的优劣应根据这三种邪恶对于社会的影响而定。

这三种邪恶的界线很难清楚地划定。纯粹的生理邪恶是有极限的，我们肯定永远无法超越它的限制：我们不能消灭死亡，但是我们通常可以依靠科学延缓死亡，也许终有一日，绝大多数人都可以长寿；我们不能完全制止疼痛，但是我们可以通过提高人们的健康水平，最大限度地消除痛苦；我们不可能从土地上不劳而获，但是我们

可以改善劳动条件，减少劳动量，直至劳动不再成为苦行。性格的邪恶往往是生理邪恶的病态反应，而且更是权力邪恶结出的恶果。这是因为，专制独裁既损害了被统治者的品格，也降低了当权者的品质。在当权者的性格邪恶影响下，权力邪恶会愈演愈烈，它还会受无权者易于产生的生理邪恶的影响，而不断被强化。由于这些原因，三种邪恶会交织在一起，互相影响。但无论如何，一般说来仍可以把我们所蒙受的不幸分为三种：一种主要是起因于物质世界的不幸，一种是由于我们自身的缺陷引起的不幸，再一种是源于我们受到别人统治而产生的不幸。

同这些邪恶进行斗争的武器分别是：用科学对抗生理的邪恶；依靠教育（指最广泛意义上的教育）和通过为一切冲动（但不包括企图统治别人的冲动）寻找宣泄口的方法，战胜性格上的邪恶；改革社会政治、经济机构，从而最大限度地减少人与人之间的干涉和统治，进而击败权力的邪恶。我们应当首先着手解决第三种邪恶，因为社会主义和无政府主义企图医治的正是权力邪恶。社会主义、无政府主义之所以反对财富上的两极分化，主要是因为它们意识到建立在财富基础上的权力导致了这种罪恶的贫富不等。科尔先生（Mr. G. D. H. Cole）精辟地阐述了这一观点。他说：

我想问一下，在我们当今着手消灭的社会中，究竟什么是根本性的邪恶？

对于这个问题可能有两种答案，但我敢肯定大多数善良的人会选择错误的回答。他们本应该回答是“奴役”，却回说是“贫穷”。面对每日所见的可憎的贫富差别、高股息和低工资之间的悬殊距离，以及痛苦地看着私人或公立慈善事业企图缩小这种差别的徒劳举动，他们当然会毫不迟疑地支持消灭贫穷。

不错。很好！在这个问题上，所有的社会主义者都会赞同他们。可惜，他们对这个问题的回答依然是错误的。

贫穷只是症状，而奴役才是病根。极端的富有和极端的贫困，无可避免地会导致极端的特许权和极端的受人奴役。但许多人并不是因为穷就会受人役使，可是受奴役则会使人贫穷。然而，社会主义者老是把眼睛盯在物质贫穷的不幸上，而未认识到：导致贫穷的原因正是卑劣的精神奴役。<sup>①</sup>

我认为，凡是有理性的人都不会怀疑：目前社会制度中的权力邪恶已大大超过了必要的程度，而且任何令人满意的社会主义形式都不可能根除邪恶。确实，有些幸运的人依靠出租资产或吃利息，现在过着自由自在的生活。如果在另外一种社会制度下，他们就很难拥有这么多的自由。但就绝大多数人而言，不仅是极为贫穷的人，也包括各种各样以薪金为生的人，甚至连白领阶层也算在内，他们却为了赚取钱财而沦为奴隶。几乎所有的人都被迫参加极其艰苦的工作，以致无暇享受，也没有时间追求正常工作以外的其他事情。那些行将步入老年的退休人员虽然有了时间，却仍然烦闷不堪。因为他们过去从未习得如何填充闲暇的方法，乃至使自己曾一度有过的业余爱好也枯萎丧失了。然而由于大多数人总是害怕受穷——稍微富裕一些的人会担心他们无法供孩子受教育，或无法支付所需的医疗保健费用；贫穷一些的人则经常害怕饿肚子，所以他们不得不努力工作，一直干到老。意想不到的幸运是，几乎所有干活的人都不会对自己的工作发表怨言；在整个工作过程中，他们不过是听命于老板的干活机器。他们通常是在恶劣的劳动条件下进行工作，从而引起了体力上的痛苦与艰辛。工作的唯一动机就是赚取工资。对于他们来说，像艺术家那样把工作当成乐趣的念头完全是乌托邦式的笑话。

但是在很大程度上，绝大部分的邪恶是不必要的。如果文明开化的人能够陶醉在属于自己的幸福之中，而不去引发别人的痛苦；如果他们能够投入建设性的工作，对他们所在的世界进行改良，而不是从

事破坏性的工作以防止其他的阶级或民族超过他们；那么，全世界赖以进行工作的社会制度就会在一代人之内被彻底加以改造。

从自由的观念出发，什么样的制度才是最好的呢？我们寄予希望的、推动社会进步的力量应朝什么方向发展呢？

从自由的观点出发，而暂时先不考虑所有其他的观点，我确信，这种最好的制度应该同克鲁泡特金主张的制度（指无政府主义——译注）相去不远；并且通过采取基尔特社会主义的原则，使这种制度具有更大的可行性。由于对所有的观点都可以商榷探讨，因此我愿意无保留地把可能是最好的工作制度记录下来。

对于未满十六岁的儿童（也许还可以把年龄延长些）应当实行义务教育，然后可根据学生自己的选择，或是继续深造，或是放弃学业，但是对于想上学的孩子应该继续实行免费教育，直到他们年满二十一岁为止。在受完教育之后，不应当强迫任何人参加工作，而且对于不想工作的人应发给最低的生活费，允许他们完全保持自由。但是，也许需要有一种倾向于支持参加工作的公众舆论，进而只使极少数人选择闲散的生活方式。为一部分人创造经济条件，使他们可以不用工作。这种做法的最大益处是可以实现一个强有力的目的性，即不再使工作那么令人厌烦。在一个大多数的工作都令人不想为之的社会中，是不可能找到一种方法去解决好经济问题的。我认为，我们有理由相信：这样做的结果只会使极少数人选择闲散的生活方式。目前的情况表明，那些每年可以从投资中获得一百英镑的人，十之八九都情愿再找一份有薪水的工作，以增加他们的收入。

现在，我们再来看看那些绝大多数不愿意选择闲散生活方式的人们。我认为我们有理由相信，依靠科学的帮助，并且通过清除由国际和国内竞争所引起的大量低效劳动，全社会就可以采用每天四小时工作制，保持舒适的生活水平。富有经验的雇主们已经说过，他们的雇员实际上可以用一天六小时生产出同八小时工作制一样多的产品。在

技术水平远远高于目前水准的未来世界中，减少工作长度的趋势将会被强化。那时，人们不再像现在这样只是学过一种行当，或只是掌握了某一行业中的一小部分专长，而是能够进行好几个行业的工作。因此，他们就可以根据季节的变化和按照需求的变动，随时变化自己的职业。任何一个行业在处理内部事务时，都会实行自治，即使是分散的工厂也将自行处理一切有关本企业员工的问题。这样就不再会有像目前这样的资本家式的管理了，而是由被推选的代表们行使管理权，就像从事政治一样行使职权。不同的生产单位之间的关系将由同业公会去处理，而有关社会的问题（例如某一区域中的居民事务）则仍由国会决定。同时，国会同同业公会之间的纠纷将由一个包含了双方对等人数的组织去裁决。

工资不仅仅是对于实际需要的工作和完成的任务量的补偿，而且还是对工作希望的报酬。在许多报酬丰厚的工作中已经采用了这种机制：一个人只要担任了一定的职务，即使在没有什么工作可干的时候，他也会努力保住这份差事。担心失业和丢掉饭碗的恐惧已经不再像恶梦一样总是缠绕在人们的心头。一切愿意参加工作的人是否会取得平等的报酬，抑或有特殊技能的人是否会得到特别的酬劳，这类问题都将留给同业公会自行处理。如果一个歌剧演员拿的工资还不如一个置景工多，他也许就会改行干置换布景去了，直到改变分配制度以后他才可能回到老本行上来。因此，提高工资仍可能是一个必不可少的因素。如果有关工资的事情归同业公会通过采用自由投票的方式去决断，那就不会导致抱怨和牢骚了。

无论怎么致力于改进工作使之让人满意，可以想像，总是有一些行业的工作令人不那么愉快。这时，可以通过增加工资和缩短工时的方法，吸引人们从事这类工作，而不应当使用让人落魄贫困的办法强迫他们勉为其难。为此，社会将抱着强烈的经济动机寻找措施，以消除这类特殊行业的令人不满意之处。



在我们所想像的这种社会中，货币仍不得不存在，或者是存在一种与货币相类似的东西。就连无政府主义有关按照平均份额免费分配所有劳动产品的计划也不能摈弃度量交换价值的标准。因为，总有一部分人要选择一份这样的产品，而另一部分人会选择一份另外的产品。当某天开始分配奢侈品的时候，老太太们不想要分配给她们的那份香烟指标，而年轻男士却不想要属于他们的那份哈叭狗指标。这时就需要搞清楚，到底多少枝香烟可以顶一只哈叭狗。最简单的办法是像现在那样，把收入作为钱发给大家，然后让供求关系决定产品的相应价值。但是，如果把货币付给人们，有些人就会把钱积存起来，攒到某一天时，他就会变成资本家。为了防止这种现象，最好是只规定在某一段时间内，例如从发钱那天算起的一年中允许人们积蓄钞票。这样，人们就可以用攒下的这笔钱去度年假，而不可能无限制地积累资金了。

人们对无政府主义的一项计划有许多说法。这项计划允许对于生活必需品和容易大量生产且能够满足任何需求量的商品实行按需分配，无论人们需要多少都可以实行免费供应。据我所见，这项计划是否能被采纳，纯属是个技术性问题：即从本质上讲，当可以把劳动投入到其他更有效益的生产中时，是否值得转而把劳动耗费在生产必需品上面。如果不存在这一顾虑，就可以采纳上述计划。我并不是想对这个问题作出回答，但我认为有极大的可能性迟早能通过不断改进生产方式，使无政府主义的此项计划变得具有可行性。一旦这天来到时，我们就应当采用这个计划。

从事家务劳动的妇女无论她们是否已婚，都应当领取报酬，其数量应等同于她们倘若在其他行业工作时所能得到的报酬。这样就可以彻底保障主妇们在经济上的独立性。她们是幼儿的母亲；我们不应要求她们离开家庭外出工作。所以除用以上办法之外，是无法保障她们的经济地位的。

孩子们的开销不应像现在这样落在家长的肩上。他们也应同成年人一样，可以领取一份生活必需品，并享受免费教育。<sup>②</sup>那时，像目前这样的竞争奖学金的现象就将不复存在于有能力的孩子中间。他们不再会从幼年起就充满了竞争精神，也不再会被迫过度用脑，以致在他们今后的生活中引发精神萎靡、健康不佳等状况。同现在相比，教育将变得丰富多彩；人们将投入更多的关怀使教育适合不同类型的儿童的需要。激发学生主动性的努力将进一步增强，按照国家的意图在学生心灵中灌输观念体系和精神习惯的企图将进一步减少，因为灌输的做法只会有助于维持现状。对于大多数学生来说，他们将满意地发现，有更多的机会到乡野中进行户外教育。对于年龄稍大些的小伙子和姑娘来说，由于他们对纯学问不感兴趣，因而在自由的气氛中对他们进行技术训练就成为改善他们精神行为的极为有用的方法。这样做要比钻书本有效得多，因为在这些孩子看来（无论他们的这种看法有多错误），读书除了可以应付考试以外，实在一无所用。真正有用的教育是顺应孩子的自发兴趣，为孩子提供他们想学的知识。这种知识不是干巴巴的几条筋，而是与孩子自发愿望有关的详细知识。

政府和法律在我们所讨论的社会中还将继续存在，但却会减少到最低限度。有些行为仍会被禁止——例如凶杀。但是刑法中有关财产的绝大多数条款将变为过时的一纸空文，许多造成目前凶杀行为的犯罪动机将不再起作用。那些依旧犯罪的人将不会受到谴责或被看作是坏人。人们会把他们视为不幸的人，让他们住进精神病院，直到认为他们不再构成危险时为止。依靠进行教育、予以自由，以及废除资本等措施，犯罪分子的数量将降低到最少的程度。通过对个人进行治疗，就有可能在很大程度上确保使头一次犯罪变成最后一次犯罪。当然，精神病人和意志薄弱者可能会出现例外，对于他们仍有必要予以较长时间的拘禁，但这种拘禁是很仁慈的。

政府的作用可以看作是表现在两个方面：一是为社会和经过政府认定的组织机构进行决策；二是排除抵抗力量，强行贯彻决策。无政府主义并不反对第一个方面的作用，在普通的文明国家中，第二个作用之所以被保留是有着一定背景的：当一项新的法律引起争论时，那些反对它的人一旦法律得以通过，通常只能是听命服从。因为在一个稳定有序的社会中，一般来讲抵抗是不起作用的。但是，政府仍然保留运用暴力的可能性。保留暴力的理由是为了不必使用暴力就能导致服从。即使像无政府主义所期望的那样，政府完全不使用暴力的话，多数派也会联合起来，运用暴力反对少数派的抵抗。二者（指国家和无政府主义）之间的区别在于，后者的军警只是临时为某一特殊情况而招募的，而不是专业化的常备力量。这样做的结果是，每一个人都得学习军事，因为他们担心训练有素的少数派会夺取政权，建立一个老式的独裁国家。于是，无政府主义想要达到的目标，就很难用它们所主张的手段去取得。

无论是在国内还是在对外关系中，运用暴力支配人类事务的行为只能通过一种方法加以制止（如果我们没有说错的话），即依靠一个权威机构宣布：除了它自己可以使用暴力以外，任何暴力都是非法的行为。因此，这个权威机构就应当拥有强大的力量，足以使任何暴力行为都无法取得结果——除非某种暴力行为能够保障社会舆论成为捍卫自由的保障力量或成为反对不公正性的抵抗力量。这样的权威机构存在于一国之内，它就是国家。但是在国际事务中，这样的权威机构尚有待于创建。建立这样的机构是有巨大困难的，但是，如果要把世界从周期性的、破坏愈演愈烈的战争中拯救出来，就必须克服困难。本次大战（指第一次世界大战——译注）结束以后，是否能够建立一个国际联盟，并使其发挥上述作用，这一点现在尚无法预言。但是，在国际联盟的乌托邦成为现实之前，我们必须制定某些制止战争的措施。一旦人民确信世界可以免遭战争威胁的时候，所有的困难就将不

复存在。那时，要求解散国家陆海军队，并以一个小规模的国际武器力量取代各国军队的做法，就不会再遇到任何严重的反对，人们就可以利用这支国际武装战胜毁灭文明的种族。只有完成了这一步，和平才能从根本上得到保障。

无政府主义者认为，由多数派控制的政府实际上是很虚弱的，在政府所极力谴责的事务的反扑下，政府很容易受到伤害。特别应当反对的是，在处理类似战争与和平这样的事务中，行政权力会极其严重地损害所有人民的幸福。但是这些缺陷不会一下就消除。有两种方法可以减少这方面的危害：（1）采用让渡的办法减少多数派政府的暴虐性。对于那些只危及社会一部分人的事情，应当把决策权交给这一部分人去掌握，而无需由中央政府决策。这样，人们就不用再被迫服从由某些人草率地作出的决定了，其实这些决策人对于提交给他们的问題抱着极为冷漠的态度，毫无个人兴趣可言。用自治的方法处理内部事务不仅应当在地区中实行，还应在所有的团体组织，例如在所有的产业、教会中应用，因为这些团体具有社会其他成员所无法分享的重要的共同利益。（2）当今的国家行政当局之所以拥有巨大的权力，在很大的程度上是由于人们普遍需要作出迅速的决策，特别是在对外事务中更需要快作决断。如果真正消除了战争的危險，专制特征较少而烦琐程序较多的决策方法就可能出现，并且法治就可能取代现在由行政当局行使的许多权力。采用这两种方法（指非专制的决策方法和用法治代替行政权力的方法——译注），由政府引起的强烈侵犯自由的现像就会减弱。某些侵犯，包括由不正当理由引起的威胁和专制性的干涉行为，都是政府的本质性特征，只要政府还继续存在，这类侵犯就依然会续存。但是，当人们仍像现在这样倾向于运用暴力的时候，一定程度上的政府的强制性力量就似乎属于两害相权中危害较轻的那一端了。但无论如何我们都会希望，一旦消除了战争危險，人类的好战冲动就将日益减少，在这种情况下，就越来越有可能在广泛的程度

上消除导致专制统治和依靠独裁镇压反对派的个人权力。推动世界向不再需要强制性政府力量的方向演进（只是在管制精神病人时除外），是一个逐渐发展的过程。但只要这种渐进有确实的可能性，一旦完成这一演变，我们就有希望看到，无政府主义的原则会在自治事务的管理中体现出来。

我们所描述的这种政治、经济制度将如何对于性格邪恶施加影响呢？我相信，这种影响会取得极为显著的良好效果。

通过废除资本家制度，可以加快把人们的思想和想像力从运用暴力的轨道上转移开来，而由官员掌握巨大权力的国家社会主义制度是无法做到这一点的。目前，资本家要比任何人都更能控制别人的命运；而资本家的朋友们又掌握着国家大权：于是，资本家的经济权力就为社会的政治权力提供了样板。在一个所有男人女人都可以享有经济自由的世界中，将不会再有类似的统治行为，进而，热衷于专制统治的偏爱也将不复存在；比之目前流行的性格更为温柔的性格就会逐渐出现。人不是生就如此，而是要受到所处环境的改造。现存的经济制度会对性格产生恶劣的影响，所以人们寄希望社会集体所有制能够对性格产生广泛的良好作用，这一点已经成为人们支持改革的一个最有力的理由。

在我们想像的世界中，对于经济的担忧和对于经济的极大期望都将一同从生活中祛除。没有人会被贫穷的恐惧所缠绕，也没有人会受财富的期望所驱动，而变得残酷无情。那时，将不会再有社会阶级的区分，而在今天的生活中，阶级界限却发挥着极大的作用。无所建树的专业人员将不再生活在恐惧之中，害怕他的孩子可能生活每况愈下，沦为下人。野心勃勃的打工仔也将不再企盼着有一天能轮到自己变为老板。抱负不凡的青年人将树立其他的理想，而不再盼望生意有成，从竞争者的毁灭和劳工的沉沦中榨取他人的钱财。在这样的世界里，潜伏在人们心灵中的大部分恶梦将不复存在，另一方面，争强好

胜的野心和欲望就一定会变成另一种更加高尚的追求，它比商业社会所激发的野心和欲望更加尊贵。一切确实能够为人类带来利益的事情不仅会对少数幸运者敞开大门，而且会惠及一切怀有抱负且具天赋的人们。科学、节省劳动力的发明、各种类型的技术进步，肯定会比目前更加繁荣，因为从事这些工作才是取得荣誉的途径，而对于希望成功的青年人来说，追求荣誉必将取代追求金钱。在社会主义社会中，艺术是否能够繁荣，这将取决于人们选择何种形式的社会主义。如果国家和一切社会权威机构（无论是什么样的权威机构）坚持要对艺术实行监控的话，它就只会把特许权交给它所承认的专家，因而就会产生灾难性的结果。但是，假如存在真正的自由，假如允许每一个极欲以艺术为职业、以至于不惜牺牲某种舒适生活条件的人从事艺术工作的话，那么追求希望的氛围环境，加上经济压力的消失，就会使浪费艺术人才的现象比起现有制度所引起的浪费大为减少，在生存战斗中被碾灭的艺术激情就会减少到极小的程度。

当基本需求得到满足以后，绝大多数人最重要的幸福将取决于两件事情：他们的工作和人际关系。在我们所描绘的世界中，工作将会自由自在，不负重荷，一切兴趣都归属于集体的事业。在集体之中，事业迅速发展，甚至最渺小的个体也拥有创造的欢乐。在人际关系中，收获也像工作一样丰厚。唯一具有价值的人际关系是那种植根于彼此自由的人际交往。这里没有气指颐使，也没有卑恭屈膝，除了情爱之外，没有任何其他的纽带，无需为了经济和传统的要求强作表面文章，而实际上早已是心灰意冷。商品化的社会有一最可怕之处：它用一种有害的方法毒化男女之间的关系。妓女的害处是尽人皆知的。但是，同样有害的是经济因素对于婚姻的影响，在我看来，这种影响更为可恶。在婚姻中普遍存在一种买卖的意念（a suggestion of purchase），它要求为妇女提供一定标准的舒适物质生活条件。长此以往，结婚就很难同当妓女相区别，除了结婚比做妓女更难挨，更不

容易逃避之外。这些邪恶的全部根基都在于经济。经济因素使婚姻成为一桩讨价还价的交易和一种契约，而爱情却降低到次要的位置，即使爱情荡然无存也不会构成要求解脱婚姻的明显理由。婚姻应是自由的结合，应是两心油然间的相碰，充满幸福而不能搀杂令人生畏的感觉。婚姻应引起双方的相互尊重，这种尊重的程度使得哪怕是对自由的丝毫侵犯也变得完全不可能，并使任何强加于人的共同生活都变得不可思议，且令人深恶痛绝。我们所说的这种婚姻是那些专事处理婚姻问题的律师们所难以想像的，也是那些为婚姻习俗贴上“圣礼”标签的教士们所不能理解的。所谓的“圣礼”，无非是想虚伪地从法定丈夫的野蛮淫欲中和醉酒酩酊的暴行中寻找某种神圣的东西。目前，绝大多数男女并没有从婚姻中发现自由的精髓；法律为侵犯他人的放肆欲望提供了机会。男女双方只得牺牲各自的自由，而剥夺对方的自由则只是为了自己的快乐。私有财产的社会环境使解决婚姻问题变得更加复杂，其困难程度超过了通过培植高尚思想处理好婚姻大事的难度。

只要经济奴役的害处代代相传，并继续塑造着我们的本能，就无法想像上述的人际关系可以实现。丈夫和妻子、家长和子女，这些关系只能依靠情爱维系。一旦没有了情爱，就没有什么东西再值得维持下去了。由于情爱是自由的，所以无论男人或女人都不应该在私生活中热衷于驾驭对方，也不应为了统治对方而激动宣泄，而应该为具有创造力的爱情寻找更加自由的天地。凡是能在两情相爱之间创造爱心的要素都应受到尊敬。今后，人们对于这种要素的尊敬之情将不会像现在这样稀少罕见。现在，许多男人钟爱妻子的方式其实只是与喜爱一块羊肉相似，先是贪婪觊觎，然后暴殄殆尽。但是，在伴随尊敬之情的爱河中，却有另一种欢乐，它全然不同于老爷主子式的得意。它令精神欢畅，却不是只满足本能的快感。只有令本能和精神同时获得满足，才是幸福生活须臾不可或缺的因素，才能从中产生出男女之间最美妙的激情。

在我们希望实现的世界中，同现在乏味悲惨的生活相比，那时的日子要快乐得多。目前的情形是：刚刚步入成年的绝大多数男人们就被远虑近忧压弯了腰，再也不能享受无忧无虑的快乐，他们只能在适当的时间里斟上一盏浅酌，闷闷地从酒中寻乐。所以，在许多事情上劝告人们要“活得像个小孩子”，对于很多人都是有益的。但是，这个忠告却伴随着另一句格言“今朝有酒今朝醉”，如此行事就很难适应竞争的社会。科学家，即使上了岁数的科学家，也有一种像儿童一样的质朴，他们全然沉浸在抽象的思维活动之中，使自己超俗拔脱。由于他们的工作令人尊敬，所以即使科学家天真无邪、不更世事，世界也会给他们一席之地。这些人赢得了生活，其他所有的人也都应该像他们那样生活。但是事与愿违，经济生活的角逐使得绝大多数人不可能拥有科学家那样的生活方式。

最后我们要讨论的是：未来世界将对生理邪恶产生何种影响？与目前相比，那时的疾病会减少吗？劳动生产率会提高吗？抑或，人口会给有限的资源带来压力，就如同马尔萨斯在驳斥戈德温的乐观主义时所思考的那样吗？<sup>③</sup>

我认为，回答所有这些问题最终须取决于摆脱了经济竞争的社会需要何种强度的精神力量。在这一社会中，人类会变得懒惰冷漠吗？他们会停止思考吗？那些依然勤于思索的人们会遭到不动脑筋的保守主义的阻碍吗——那时，保守主义设置的高墙会不会比现在的障碍物更加难以穿越？这些都是重大的问题，因为人类为战胜生理邪恶所寻求的武器，最终将是科学。

如果我们假设的其他条件有可能实现的话，就几乎可以确实地认为，将来的疾病肯定比现在要少。过多的人口就不会拥塞在贫民窟中；儿童就会拥有更大的空间和更多的新鲜空气；工作长度就会恰恰等同于有益于身体健康的劳动时间，而不像现在那样不堪重负，耗费精力。



至于科学的进步，它将主要取决于新社会中精神自由（intellectual liberty）的程度。如果一切科学事业都受到国家的监控，科学很快就会变得固步自封，直至死亡。基础科学的进步将无法实现，因为在取得基础性进展之前，人们会极度怀疑它是否能够成功，以至于不会把公共开支的款项投入到基础研究中去。权威机构会被老年人所控制，特别是被那些已取得了科学声望的人所掌握。这些人对不附和他们的理论、不对他们谄媚拍马的年轻人怀有敌意。在官僚的国家社会主义制度下，科学很快就会停滞不前，社会还会要求人们对权威机构投之以中世纪的尊敬。这实在是令人恐惧的事情。

然而在一个更为自由的制度下，社会允许各类组织团体需要选用多少科学家就起用多少人才，并且实行“懒人工资”，让那些期望研究全然不为人们认同的崭新科学课题的人也能拿到薪水。因此我们有充足的理由相信，那时的科学事业将取得现存社会迄今无法达到的繁荣程度。如果情况果真如此，我认为，在我们所说的这种社会制度中，生理上的潜能（physical possibility）就不会遇到任何障碍。

生产普通生活必需品所需要的工时长度，从一部分意义上讲是技术性的问题，从另一部分意义上看则是组织制度的问题。我们可以设想，今后将不会再把无效的劳动投入到军火、国防、广告、为富翁提供的昂贵奢侈品，以及其他与竞争性社会共存的浪费性生产中去。如果每一个行业公会都能引入新的发明或新的技术，进而保证在一定时期内取得优势，或部分地居于领先地位，那么，它就一定会采取一切措施鼓励技术进步。发明创造者的生活具有内在的和谐性，正如目前情况表明的那样，选择这种生活的人很少会被经济动机所刺激，他们宁愿把工作兴趣同追求荣誉结为一体。今后，这种动机（指工作兴趣与荣誉感——译注）将比目前发挥更大的作用，更多的人将按照工作兴趣和荣誉感行事，而不再被经济上的温饱问题所左右。毫无疑问，在一个天性免遭压抑的世界中，在一个生活更加快乐的社会里，人们

就会比现在更为充满活力。那时，知识分子就会以更大的热情、更强的创造力发挥其作用。

仍然存在的是人口问题。从马尔萨斯的年代直到今天，那些不相信世界有可能得到改良的人始终把人口问题作为最主要的论据。但是，现在的人口问题已变得大不同于一百年前的情况了。所有的文明国家都降低了人口出生率，而且这一趋势肯定还会继续下去。出生率的下降，特别是加上战争对人口可能产生的作用，说明无论采取何种社会制度，今后西欧的人口数量将不可能超过目前的水平，美国的人口也只会通过移民渠道才得以增长。热带地区的黑种人也许会继续增加，但是它却不可能对温带地区的白种居民构成严重威胁。当然，“黄祸”依然存在，但是在这一问题尚未发展得十分严重之前，很可能亚洲各民族也已经降低了出生率。即使不出现生育率下降的情况，也仍会有办法对付这一问题。无论如何，对于整个人口问题目前还只是一种推测，尚不足以把它想得那么严重，以至妨碍了我们的希望。尽管不可能作出预测，但我还是认为，没有任何可靠的理由能够把人口增长的可能性当作社会主义的一个严重障碍。

我们相信，通过上述讨论可以证明，作为社会主义，或者无政府主义者的共产主义（anarchist communism）的主要理论，实行土地和资本的集体所有制是扫除当今世界邪恶势力的关键一步，也是创造人类寄希望成为现实的新世界的必要措施。然而，尽管社会主义是一个必要的步骤，但仅靠社会主义肯定还不够。社会主义有各种各样的形式，在以国家作为雇主的社会主义中，所有的雇员都要靠国家发放薪水为生。这种形式的社会主义会引起专制的危险，并且会扰乱社会的进步。其结果，可能把社会搞得比现存社会制度更加糟糕。从另一方面来看，无政府主义虽然避免了国家社会主义的危险，但它仍然有着自身的困难和危害。在一定的时期内，即便有可能建立起无政府主义社会，它也难以长久维持下去。但无论如何，无政府主义为我们留下

一个理想，使我们希望尽早实现它。也许在遥远的将来，我们的理想会得以彻底实现。工联主义同无政府主义一样，有许多缺陷，并且它也会被证明是一种不稳定的社会形态，因为人们很快就会感觉到需要一个中央政府发挥作用。

我们赞同的社会制度是同业公会形式的基尔特社会主义，并希望这一制度在倾向于无政府主义的程度上能超过倾向于同业公会官员们所竭力支持的内容。科学、艺术、人际关系，以及生活乐趣，在这些通常被政客所忽视的事务中，无政府主义却予以了最有力的关注。主要是考虑到这些事务的原因，我们才接受了类似于“懒人工资”这样的无政府主义的建议。我们应当根据社会主义对经济和政治以外的影响，或者至少也要根据它对经济和政治本身的影响，作出对于社会主义的评判。一旦社会主义得以实现，它也只有对非经济产品予以高度评价，并且有意识地寻求这样的非经济产品，才能证明社会主义自身的优越性。

我们追求的世界是一个充满了创造精神（creative spirit）活力的世界。在这个世界中，洋溢着欢乐和希望的开拓性事业将主要建立在建设性的激情之上，而不是依赖于企图保留我们所占之物的欲望，或企图抢取他人所占之物的野心。这个世界必会让爱心自由地抒发；这个世界必会从爱情中清洗掉统治的本能；这个世界必会铲除残忍和妒嫉，令构成生活乐趣的一切天性与本能得以无拘无束的发展，并且在幸福的生活中注入精神世界的欢乐。这样的世界是有可能实现的，它唯一期待着的是：人类应该抱有创造这个世界的理想。

而与此同时，我们所厕身其间的现存世界却另有企图。然而，现存世界必会消亡，它将陷入由它自己的欲望所点燃的熊熊烈火之中，被付诸一炬。但从它的灰烬中会涅槃出一个焕然一新、朝气蓬勃的新世界。这个世界充满了新鲜的希望，眼前展露出一派曙光。

## 注释：

① 以上引文见《工业自治政府》，第110—111页。

② 某些人也许会担心，这么做将导致人口的过量增长，但我认为这种担忧是没有根据的。——罗素

③ 戈德温（William Godwin）：英国18至19世纪社会哲学家，著有《论人口》一书，观点同马尔萨斯相左。——译者

# 论教育之目的

(选自《教育与幸福生活》)

在考虑如何施教之前，最好还是先弄清楚我们想获得什么样的结果。阿诺德博士 (Dr. Arnold) <sup>①</sup>想得到“谦恭的心灵” (humbleness of mind)，这是亚里士多德所说的“高尚者”并不具备的品质。尼采理想中的人物恰与基督徒的理想人物相左。当基督徒享受爱情的欢娱时，康德的态度却截然不同；康德认为，以爱情为动机的行为绝不是真正的美德。即使有些人赞赏良好的品行，但他们却对这些品行的重要性评价不一。有些人看重的是勇气，有些人强调的是学问，有些人侧重于善良，也有些人主张正直。像布鲁图 (Brutus) <sup>②</sup>那样的人，会把为国尽忠放在首位，而把承担家庭责任置于其次的地位，但像孔夫子那样的人，则会把“齐家”放在“治国”之前。所有这些差异将导致不同的教育。在我们评价什么是最好的教育之前，必须先对于我们期望造就什么样的人才有一个大略的概念。

为人师者如果造就的是与其初衷相左的产物，那么他当然就是个愚蠢的先生。尤拉·赫伯 (Uriah Heep) 是查里特学院培养的谦卑之士；这所学院产生的作用往往同它的初衷大相径庭。但是从总体来说，那些教育有方的人通常都能取得成功。例如中国的儒生、当代的日本人、耶稣会成员、阿诺德博士，以及美国公立学校执掌教规的人们。所有这些人物尽管施教的方式各自不同，但都取得了巨大的成就。他们都能达到各自的目的。也许我们应当先花些时间去讨论一下这些各不相同的教育体系，然后再来确定教育的目的是什么。

就某些方面而言，传统的中国教育很像鼎盛时期的雅典教育。雅典的孩子们必须用心通背荷马（Homer）的著作，而中国的孩子们也必须一丝不苟地研习孔夫子的经书。雅典的先生教育孩子必须懂得尊敬众神，但是，尽管尊敬众神的做法构成了世俗问的繁文缛节，但是这并不会对自由的思想 and 心灵的怀疑产生任何障碍。同样，中国人所受的教育要他们遵循祖先崇尚的某些礼仪，但这绝不意味着他们必须相信这套礼仪所包含的各种信条。有文化的成年人应当掌握无拘无束、精致入微的怀疑论思想，也就是说：任何事都是可以讨论的，但是企图获得某种确定无疑的结论，则是琐碎粗俗之举。人们应当在餐桌上轻松地讨论各种见解，但是绝不应该用武力去维护某种观念。伽利略称柏拉图为“高贵的雅典绅士，能极为平静地生活在理想国之中”。在中国的圣贤之士身上，我们同样能够发现这种“理想国中的平静”，而这种平静，一般来说却是基督教文明中的绅士们所不具备的品质，只有当歌德（Goethe）这样的西方君子深得希腊古典文化的精髓之后，才会成为例外。雅典人和中国人一样，都希望享受生活乐趣，并且，他们关于生活乐趣的概念都是起源于精妙的审美意识。

然而，中西两种文明之间却有着巨大的差别。从广义上说，这种差别乃是因为这样一个事实：希腊人精悍（energy），中国人懒散。希腊人致力于艺术、科学，以及相互仇杀；在所有这些领域中，他们都取得了空前的成就。政治与爱国主义为希腊人提供了宣泄精力的途径：一个政治家如果被人撵下台，他就将带领一队由流放者组成的人马，去攻打他自己家乡的城堡。而当一个中国官员下野之后，他却会重返山林，陶醉于田园生活，吟诗作赋。因此，希腊文明只能被自身所摧毁；而中国文明却只会被外部力量所毁灭。但是，这一差别似乎并不能全部归咎于教育的作用，因为在日本，除了京都的绅士圈子，儒教从未产生过消极的怀疑论文化，而正是这种怀疑论却塑造了中国儒生的性格特征。

中国的教育造就了稳定和艺术，却不能产生进取精神和科学。也许怀疑论期望的正是中国式的教育。激进的观念或是产生进取心，或是产生灾难，但它不会产生稳定。科学在对传统观念进行攻击时，它拥有的是科学的自信心。而在怀疑论的文化氛围中，是很难广泛培植科学的自信心的。当代的科学发明造就了一个好战的世界。在这个世界中，一个民族若要得以生存，就必须具有勇气（energy）。然而，没有科学就不会产生民主。中国文化只限于一小部分文人圈内，而希腊文化却是建立在奴隶之上的。正是由于这个原因，中国的传统教育已不适应现代世界的要求，并且遭到了中国人自己的唾弃。同样，18世纪的绅士在某些方面同中国儒生有着相似之处。出于同样的原因，他们也已无法适应当代社会的需要了。

当代日本为我们提供了一个最鲜明的例证。它表明，在西方列强中存在一种趋势，即教育的最高目标是为了把国家建设得更加强盛。日本式的教育，目的是通过向人们灌输激进的情绪，从而为国家培养尽忠的公民；并且通过运用他们学到的知识，使教育为国家服务。日本的教育方法使上述双重目标均得以实现。因此，我极为赞赏他们的教育技巧。自从佩里<sup>③</sup>舰长率领的舰队远征日本列岛以来，日本人就一直处于非常艰难的局面，他们很难进行自我保护；而现在，他们在自我保护方面取得的成功，说明他们采取的教育方法是正确的。除非我们认为自我保护应当受到谴责，否则，我们就必须承认日本在教育上取得的成绩。然而，只是因为日本处于绝望的困境，我们才认为日本的教育方法具有合理性，而对于其他未陷险境的国家来说，这种教育方式则应遭到谴责。神道教导致的历史变更就像《创世记》一样令人惊诧不解，对于神道教的力量，就连大学教授们也深信不疑。与日本的神学统治相比，代顿审判案<sup>④</sup>不免相形见绌。同神学统治等量齐观的是伦理道德上的统治，它包括国家主义、孝道、忠于天皇等等。毫无疑问，这种统治使日本在许多方面难以取得进步。这种牢固的统

治制度可能导致巨大的危险。它会引发革命，就像单一的进取精神有可能导致天下大乱一样。尽管这种危险暂时不会爆发，但它确实存在；从很大程度上来说，这一危险是由教育制度引发的。

我们发现，当代日本具有同古代中国恰成对照的缺点。中国儒生过于懒散，喜欢怀疑；而日本人教育出的学生则过于勇武，恪守教条。无论是喜欢怀疑，还是恪守教条，都不是教育应当造就的品质。教育应当造就的是一种信念，它确信从一定意义上说来，知识是可以获得的——尽管获取知识需要克服困难。在特定的时期内，许多被称作知识的东西或多或少可能是一种谬误，但是人们可以通过细心检查和勤奋钻研，纠正这些错误。因为我们的行为是建立在信念基础之上的，所以我们应当对细微的错谬之处保持特别的警觉，不然，小错就可能导致大祸。无论如何，我们总是先确立信念，然后再采取行动。一方面需要高度的智慧和文化，一方面又需要不会衰减的热情；而要保持这样的心境实属不易。但是，尽管有困难，我们还是有可能获得这种心境；事实上，这就是科学的心境。知识正如其他美好的事物一样，虽然难得，但并非不可获得。教条主义者忘记了获取知识时可能遇到的困难，怀疑论者则否认获取知识的可能性。这两种态度都是错误的；当这种谬误被推而广之以后，就会导致社会性的灾难。

同当代的日本人一样，耶稣会犯下的一个错误是把教育归属于某一社会团体的利益之下。对耶稣会的教徒而言，这个团体就是天主教。但是，如果我们认可了他们的神学，就不会再对他们加以责备了。在他们看来，最重要的是应当把灵魂从地狱中拯救出来，其意义远甚于世间的任何事情。而拯救灵魂的重任只有天主教才能够担当。然而，对于并不接受耶稣会教规的人来说，评价耶稣会的教育是否优良，则必须根据教育的实际效果。事实上，这种教育有时并不能收到理想的效果——伏尔泰（Voltaire）就是耶稣会的产物；就像查里特学院培养出尤拉·赫伯一样，教育的结果完全与校方的初衷相违。但是就



总体而言，在一个较长的时间跨度内，教育所渴望达到的目标还是能够实现的：反对宗教改革的力量形成、法国新教的崩溃，在很大程度上都必须归因于耶稣会的努力。为了达到这些目标，他们使艺术变得伤感，思想变得浅薄，士气日渐松懈；结果，人们不得不依靠法国大革命的力量扫清他们造成的危害。在教育领域中，他们并不是出于对学生的爱心而工作，而是别有企图。因此，他们也就在教育工作中犯下了恶行。

阿诺德博士的教育体系在英国公立学校中至今仍然保持着势力。但是，这种教育却有着另一种缺陷，即它是贵族式的教育。它的目的是把学生培养成为有权有势的上层人物；无论是在家庭中，还是在大英帝国的遥远地区，它培养的学生都应是高高在上的大人物。一个贵族如果想做到权势不衰，他就必须拥有某些美德；而这些美德应当是从学校中习得的。学校培养出的人材应当精力充沛，社交有方，身体强壮，具有坚定不移的信念和高出常人的正派品质，并且确信，在这个世界上自己担负着重要的使命。应当说，上述目标在令人吃惊的程度上获得了成功。然而，为实现这些目标，智力却被牺牲了，因为智慧有可能导致怀疑；同情心被吞噬了，因为同情心会干扰对于“劣等”民族和下层阶级的统治；善良被抛弃了，因为铁石心肠无法包容善心；想像力丧失了，因为意志坚定的人不应该富于幻想。假如世界一成不变，具有斯巴达人那种优缺点的贵族或许也将永世长存。可是，贵族已经过时了，广大的庶民百姓将不再俯首听命，即使是最聪明、最具美德的统治者也无法让他们臣服了。统治者因此转而乞灵于残暴的统治术，而暴行只会激起造反者揭竿而起。错综复杂的当代世界日益需要智慧，可是，阿诺德博士却为了得到“美德”而牺牲了智慧。在伊顿公学<sup>⑤</sup>的操场上，英国也许能够打赢一场滑铁卢战役；但是大英帝国却会因为伊顿公学而在其他方面弄得满盘皆输。当代世界需要的是另一种不同类型的人材：他们应当更具有想像力、同情心；更善于

顺应时代潮流进行思考；更坚信科技知识的作用，而不是只求助于疯狗一样的狂热鲁莽。未来世界的管理者应当成为自由公民的公仆，而不是令人仰慕的仁慈君主。英国高等教育中的贵族化传统是大英帝国的祸根。或许，这一传统会逐渐被铲除；或许，一些老牌的学校将发现它们已无法进行自我改革，以适应潮流。对此，我不敢妄加揣测。

美国公立学校在很大规模上取得的成功，是在此之前所不可企及的一项大事业。这项事业就是，人类许多不同的种族被改变为一个单一民族。这项如此有益的工作，完成得如此之漂亮，总的说来，应当归功于成就了这项事业的人们。但是，同日本一样，美国所处的环境有其特殊性，而在特殊环境中被证明为合理的事情，却不见得是其他地方所必须永远遵循的样板。美国既有某些优势，也面临某些难处。其优势是：美国有相当高的福利水平；免于在战争中被击败的地缘条件；相对来说，它未受到中世纪遗留的传统的束缚。移民们发现，美国到处弥漫着对于民主政治的同情气氛，而且这里的工业技术已经发展到相当的高度。我认为，以上两点理由足以说明：为什么大多数移民对于美国的赞赏程度超过了对他们自己祖国的热爱。但是一般而言，大多数移民仍然保持着双重的爱国主义标准：在欧战期间，他们总是激进地站在自己的祖国一边。适成对照的是，他们的子女则完全丧失了这种忠诚感，父辈们出走的那个国度对他们来说是一片陌生的土地，他们已经成了地道的美国人。美国的优势决定了父辈们的思想看法，而学校教育则在很大程度上决定了下一代人的行为观念。我们所关心的问题，正是学校的作用。

美国的学校是建立在这个国家真实的优点基础之上的。就这一点而言，虽然学校教授的是美国式的爱国主义，但这并不会导致把错误的观念灌输给学生。然而，当美国人发现新大陆在某些方面不如欧洲时，他们就变得认为有必要向学生灌输某种观念了，即要学生轻视欧洲旧大陆的优秀精华。总地说来，西欧的知识水平和东欧的艺术造诣

都比美国高出一筹。除西班牙、葡萄牙之外，整个西欧的迷信风气都不如美国那么强烈。在所有的欧洲国家中，个人盲目服从于群体的现象也不如美国那样严重：即使欧洲人的政治自由要少一些，但他们的内心自由却更多。在这些方面，美国公立学校是做了错事的。这一错误，就其本质而言是校方灌输了排他性的美国式的爱国主义思想。同日本人、耶稣教徒一样，产生这种错误的根源是校方只把学生当作实现某种目的的工具，而不是把学生本身当作教育的目的。教师应当热爱学生胜过热爱国家和教会，否则，他就不是个好教师。

我说应当把学生当作目的，而不是把他们作为工具，这也许会遭到一些人的反驳。他们认为从总体上来说，任何人只有作为工具，而非作为目的，才更具重要性。作为目的，人一死百了；而作为工具，人产生的作用却会在其死后继续永存。我们虽然无法反驳这一论点，但是却可以反驳从这个观点中引申出的结论。人作为工具的重要性（a man's importance as a means），既可以用来为善服务，也可以为恶服务。人类的行为在遥远的将来会产生什么作用，这个问题太令人捉摸不定，所以聪明人往往不愿对此加以考虑。总的说来，善良的人会产生好作用，而恶人则产生坏作用。当然，这并不是一条永不变更的自然法则。如果一个恶人犯了罪，而独裁者又会因此罪判处他死刑时，那么，这个恶人也可能会起而刺杀独裁者。这时，他的行为也许就是一种善行了，尽管他本人和他的杀人做法本身是件恶事。但是，一般说来，生性善良的男人女子都能够起到好的作用；而一伙无知、邪恶的男女们，则会干出恶勾当。除此之外，儿童和年轻人往往能从本能上区分两种人：一种人真诚地希望后代变好，另一种人则只是把后代当作实现某一计划的原材料。如果缺乏爱心，学生无论性格还是智力就都不可能得到健全和自由的发展。而只有当教师从心底里把学生当成目的来感受时，才能够构成爱心。我们通常有过类似的自我感受：当渴望获得美好事物时，我们首先并不会想到通过获取这些好处来达

到某种宏伟目标。每一个怀有爱子之心的普通家长，对自己的子女也会抱有同样的感情。父母希望子女健康、茁壮地成长，在学校好好学习，等等。他们的这种愿望正如同他们想为自己谋取利益一样。父母在为努力实现这些想法而行动时，既不需求助于自我否定，也不需要依靠正直无私的抽象原则作为指导。父母的这种本能并不局限于对待自己的子女。推而广之，任何一个想成为好教师的人也会把这种爱心推及于他们所教育的男女儿童。随着学生日渐长大，这种爱心的重要性也逐渐减弱。然而，只有具备这种爱心的人才可以委以重托，让他们去制订教育计划。有些人把教育当成一种手段，以此制造杀人者或被杀者，而这种相互残杀的起因却是那么的微不足道。很显然，这样的人缺少普天之下的“父母之心”。然而，这些人却在除了丹麦和中国以外的所有文明国家中，执掌着教育大权。

但是，教育者只懂得应当热爱年轻人是不够的，他还必须对人类的优秀品质有一个正确的概念。老猫会教小猫捉弄老鼠；军人会教年轻人像猫捉老鼠那样对付敌人。老猫喜欢小猫，但它却不喜欢老鼠；军人喜爱自己的儿子，但却不喜爱敌人的儿子。即使那些热爱全人类的人也会对美好生活的概念作出错误的判断。因此，我想力图在此说明的是我本人关于人的优秀品质的看法，然后再论述下文。我的这一看法完全同实践无关，也同教育方法无关，因为通过教育是可以培育人的优秀品质的。建立这一看法，有助于我们思考教育的细节问题，并且能帮助我们明确前进的方向。

首先，必须区分两种情况：我们希望人类中的某一部分人具有某种特殊的品质，同时又希望全人类都具备另外的品质。我们缺少艺术家，但我们也缺少科学家。我们缺少伟大的行政管理者，但我们也缺少农夫、磨房工人和面包师。造就某一方面的杰出人才所需要的特殊品质，通常却不宜普及推广。雪莱在一首诗中描述了诗人的日常工作：

“他从早到晚凝视远方，  
湖水映射出虚幻的阳光。  
蜜蜂在白色花蕾中匆忙，  
可是诗人却从未注意  
眼前景物的本质意象。”

这种工作习惯对于诗人来说是值得赞赏的，但是对邮差却不见得合适。因此，我们不应当只按照一种观点进行教育，那样会使所有的人都染上诗人气质。然而，有些品质却是全人类共同需要的。我这里将要讨论的，只是这类品质。

我并不打算区别男女之间的不同优点。照顾婴儿的女性需要经过某种专门的训练，但那只是类似于农夫和磨房工各自需要不同的技能一样。这种不同点并不带本质性的差异，在此，我们无需对其加以考虑。

在我看来，构成理想品质的因素有四：活力、勇气、敏感、智能；我并不认为只要有这四个要素就足够了。但是，这些要素却可以把我们带上成材之路。而且，我还确信，通过在身体上、感情上、智力上对孩子们加以辅导关照，他们就可以普遍获得上述四种品质。下面，我将分别讨论这四个要素。

活力与其说是一种精神品质，不如说是一种身体素质；只要健康状况良好，一般就可以说活力永存。但是，随着年龄的增长，活力将渐渐消逝；人到暮年时，活力终将不复存在。朝气蓬勃的学龄前儿童，活力很快就增长到峰值，然后在教育的作用下，活力将渐渐衰退。不管周围环境有无令人特别兴奋之处，只要活力存在，生命就会让人感到充满欢乐。活力可以增进快乐，消除痛苦。活力可以使人对周围出现的一切事物发生兴趣，由此而增进认识的客观性，而客观地认知事物是心智健全的本质因素。人类倾向于自我陶醉，以致他们对周围的事物充耳不闻，视而不见，因而也就无法对他们身外的现象真

正发生兴趣。对于人类来说，这乃是大不幸，因为这样做轻则会带来烦恼；重则会招致忧郁症；况且，除了极个别的情况外，这对于有益的实际行动来说，还是一个致命的障碍。活力可以增进人们对于外在世界的兴趣；它还能够提高人们从事艰苦工作的能力。进而言之，活力可抵御嫉妒心，因为它能使人感到存在的快乐。正如嫉妒是人类不幸的一大祸根，活力是人类的一个极重要的优点。当然，许多恶劣品质是同活力相联系的——例如，凶猛的老虎就很可怕。同时，一个人在缺乏活力的情况下也可能有很多优良品质：例如，牛顿（Newton）和洛克（Locke）就几乎没有什么活力。然而，这两个人都很易怒和善妒——假如他们有个好身体的话，这些坏毛病也许就不存在了。牛顿同幕布尼茨（Leibniz）之间的一系列争吵，几乎把英国数学界毁灭了一百多年时间。假如牛顿的身体强壮，因而能够体验到日常生活的乐趣，那么，他同莱布尼茨的争吵也许就不会发生了。因此，尽管活力有其自身的不足，我还是认为，活力是一种所有人都应当具备的重要品质。

我们所说的第二种素质是勇气。勇气具有多种形式，而且每一种形式都各具复杂性。没有畏惧是一回事，而有力量战胜恐惧又是一回事。当有道理产生恐惧时，一个人却无所畏惧，这是一回事；而当没有道理产生恐惧时，一个人表现得无所畏惧，则又是一回事。不存在无来由的恐惧感，这纯粹是件好事；同样，有力量战胜恐惧感也完全是个优点。但是，有道理产生恐惧却无所畏惧，人们对此却可能有不同的看法。不过，这里我想先论述一下勇气的另几种表现形式，然后再回过头来讨论这个问题。

在大多数人的情感本能中，没来由的恐惧感起着异乎寻常的作用。在病态的没来由的恐怖反应中，它或是表现为虐待狂，或是表现为时隐时现的焦虑情结，这是需要精神病专家加以医治的病症。但是，这种恐惧的轻微反应，却普遍存在于所谓的正常人中间：人们通

常会感到有某些危险存在，或者更确切地说，是感到存在某种“焦虑”（anxiety）；一些并不可怕的东西，例如老鼠和蜘蛛，往往会让人感到恐怖。<sup>⑥</sup>过去，人们总是认为，许多恐惧可能来自人的本能，但是现在很多研究人员却对此提出了反诘。确实，有些恐惧是本能的反应——例如，轰然巨响就很吓人；但是，绝大多数的恐惧却或是来自某种经历，或是产生于某种暗示。例如，对于黑暗的惧怕就似乎是全部由暗示引起的。有理由认为，许多脊椎动物对于它们的天敌并没有本能的恐惧感，实际上，它们的这种惧怕心理是由年长的动物带来的。而当人工饲养的动物长大以后，它们则不再有同类动物中普遍可见的这种恐惧感了。然而，恐惧是颇具传染性的：儿童从兄长那里接受了恐惧感，而年长者却可能并未意识到他们曾流露过恐惧。胆小的母亲和保姆会通过某种暗示，很快把恐惧传染给孩子。现在，男人们见到女人充满了无来由的恐怖时，往往感到很有趣。因为，这给男人们提供了一个机会，以表现出保护者的姿态，而实际上却根本不存在任何真正的危险。可是，这些男人的儿子们却从小就从妈妈那里受到了恐惧感的传染，因而不得不在以后的日子里重新学会鼓起勇气。其实，如果他们的爸爸从来就不吓唬妈妈，孩子原本是不会丧失勇气的。因此，女性的从属地位带来的害处太多了，恐惧只是在这方面提供了一个个别的例证而已。

现在，我并不想探讨用什么样的方法可以削弱恐惧和焦虑，这是我在后面讨论的话题。然而，这里却产生了一个问题：即用压抑的办法对付恐惧，能否使我们感到满意；或者，我们是否必须寻找某种更激烈的方法去医治恐惧？在传统上，贵族从小就受到训练，以避免流露恐惧。与此同时，处于从属地位的民族、阶级和性别，却被迫保持唯唯诺诺的懦弱样子。教人鼓起勇气的课程是很残忍的行为：战斗中，男人决不能临阵逃跑；他必须懂得“男性化”的体育项目；他必须在火灾、沉船、地震等灾变中保持镇静。他可以不必采取正确的措

施，但却必须做到脸不变色心不跳，不能发抖，不能上气不接下气，以及不能露出任何让人一眼可见的恐惧迹象。但是我则希望，最重要的是应当让所有的民族、阶级，以及不同的性别都学会鼓起勇气。但是，如果采取压抑的办法去克服恐惧，那就会招致许多与压抑做法相关的害处。羞辱与耻笑从来都是造就勇气的强有力武器，不过它造就的只是表象上的勇气。但是实际上，羞辱与耻笑只会引起恐怖感的抵触，而正是这种抵触才使得公众的羞辱变得更加可怕。小时候，大人教过我一句格言：“除非你受到恐吓，否则就应总讲实话。”但是，我无法接受所谓的“除非”。我们不但应该在行动上克服恐惧，而且也应当在感情上战胜它；不但应该在有意识的感情上克服恐惧，而且也应当在下意识中战胜它。只是在表象上击败恐惧感虽然可以令贵族感到满意，但是它却在人的内心深处引起战栗，同时产生恶劣的连带举动，而人们并未意识到，这种举动正是恐惧的产物。我这里说的并不是“炸弹恐怖症”，这种症状显然是同惊吓有关。我所指的是一系列压制和暴行的体制。统治阶级正是依靠这种制度来维系其统治地位的。在上海，不久前发生了一件事：一位英籍军官下令枪杀一批手无寸铁的中国学生，并要刽子手不作任何事先警告就从学生背后射击。他之所以这样做，显然是受到惊吓的缘故，其惊恐的程度不亚于临阵脱逃的士兵。然而，军界贵族并没有足够的智力去追查产生这种举动的心理原因；相反，他们认为这样做恰恰显示了自己坚定的意志和健全的神志。

从心理学和生理学的角度着眼，恐惧与愤怒是很相似的两种情绪：愤怒的人其实并不具有真正的勇气。镇压黑人暴动和共产党造反的残酷举动，以及对于威胁贵族阶级的行为进行凶残打击等等，都属于胆小怯懦的表现。人们应当像蔑视其他显而易见的胆怯行为一样，对其嗤之以鼻。我相信，通过教育，有可能把普通男女培养成为无所畏惧的人，使他们放心大胆地对待生活。到目前为止，只有少数英



雄、贤人才具有这样的生活态度；而其他的人如果能够得到先贤们的昭示，也同样有可能学会像他们一样对待生活。

那种不受压抑的勇气必须是由一系列因素共同构成的。首先，对于最恭顺的人来说，健康与活力是极为有益的因素，尽管它们并非是必不可少的因素。在危机环境中，最需要的是行动和技能。但是，当我们考虑的并不是上述两方面的勇气，而是一般意义上的勇气时，需要的就是某些更具本质性的因素了。我们需要的是由自尊心和无我的生活观共同构成的因素。先说自尊心：一些人是在自省中生活，而另一些人则纯粹是一面镜子，他们的生活无时不反映着周围人对他们的感受与评价。后一种人从来就不可能有真正的勇气——他们离不开别人的称赞，总是担心失去别人的赞扬。教人学会“谦卑”的做法，虽然总被认为是件好事，但它却会产生与谦卑相反的另一恶行。“谦卑”可以压抑自尊心，但是却无法压制要求别人尊敬自己的渴望；它仅仅使自我谦虚变为一种手段，以便获取别人的信任。因此，它会造成伪善和本能上的弄虚作假。人们从小就教育孩子不问缘由地听大人的话，当他们长大以后，随之也就会同样苛求下一代；据说，只有学会服从的人才懂得如何命令别人。我认为，任何人都不应学习如何服从别人，同时，任何人也不应企图命令别人。自然，我并不是指在大公司中不应有领导者；但是，领导者的权威应当与足球队队长的权威相似。人们之所以容忍权威，乃是为了达到一个共同的目标。我们的目标应当建立在我们自觉自愿的基础之上，而不应是由外部权威强加给我们的；同时，我们也不应该硬把自己的目标强加于人。这就是我说“任何人都不应服从别人”，以及“任何人都不应命令别人”的本意。

最高层次的勇气需要的是另一种素质，即我所说的“无我的生活观”。把个人的希望与恐惧全部集于自己身上的人，很难处之泰然地面对死亡，因为它毁灭了人的全部感情世界。在这里，传统再一次要求我们捡起简陋、廉价的压抑自我的方法：道德高尚的人必须学会放弃

“自我”，必须禁欲，必须摒绝本能的快乐。虽然，我们可以做到这些，但其后果却很糟糕。既然苦行僧式的圣徒放弃了个人的欢愉，他随之也就会要求别人同样如此，何况，放弃他人的欢乐要比自我禁欲更容易做到。人的身上都潜藏着嫉妒之心；而嫉妒可以使人相信：折磨人的目的是为了使人变得高尚完美；因此，遭受折磨也就是合情合理的事了。于是，价值观就被完全颠倒了：善被看成是恶，而恶却被当作了善。一切灾难的根源就在于，人们之所以获得了美好的生活，乃是因为他们听从了否定性的指令，而不是因为扩展了本能的欲望。人性中存在的某些因素可以使我们无需费力就能够超越“自我”。其中最常见的是爱情，特别是父母对子女的爱心。从某种程度上来说，父爱母爱是如此之普遍，以至于全人类概莫能外。另一种因素是知识。我们没有理由认为，伽利略特别仁慈；可是我们却有理由认为，他一生为之奋斗的目标是不会因为他的逝世而化为乌有的。再一个因素是艺术。但实际上，对于自身之外的事物怀有的任何一种兴趣，都可能使一个人的生活在某种程度上变得忘我无私。因此，兴趣广泛且精深细致的人比起可悲的“疑病症”患者来说，更不介意抛弃生命；因为前者的兴趣使其忘我，而后者的兴趣被疑神疑鬼的心境所束缚，其实他患的不过是小毛病。所以，兴趣广泛的人具有真正的勇气，因为他虽然“感知”到自我，却认为自我只不过是世界的一个小小的组成部分；他并不轻视自我，而是对于自身之外的事物予以很高的评价。只有在本能上自由自在、智力上积极活跃的时候，真正的勇气才可能出现。无拘无束的本能和积极活跃的智力相结合，会产生博大宽广的生活现。无论是骄奢淫逸的人，还是禁欲的苦行僧，都不会懂得这种人生观。在这一生活观看来，人的死亡不过是件琐碎小事。这样的勇气是积极、自然的，而不是消极、压抑的。正是这种积极意义上的勇气，才是我所认为的优秀品质的重要构成因素。

我们所说的第三个因素是敏感。从一定意义上讲，敏感只是一种正当的勇气。临近危险却不知险情是什么的人是很容易勇于行动的，但是，这样的勇气常被看作是愚蠢。在我们看来，任何由于无知、马虎所产生的行动都是无法令人满意的。学会可以掌握的知识和运用知识的能力是人们希望得到的本质性内容。人的认识能力源于智慧的头脑；而从本质上讲，人的敏锐感觉却属于激情。对于敏感所下的纯理论定义可以表述为：当许多刺激因素使人产生了内在激情时，这个人就会变得敏感起来。但是，从这么广泛的意义上考察敏感，它就不再是好的品质了。如果要使敏感成为一种良好的素质，情绪的反应就一定得在某种意义上表现得“恰到好处”，这时，需要的就不再只是激情的强烈程度了。我所说的这种素质是一种愉快或紧张的心境；许多事情，包括一些正当的事情，都可以引起这样的情绪反应。下面，我想解释一下什么是正当的事情。就许多五个月大小的婴儿来说，他们需要做的第一件事是不仅应当对食品、温暖表示喜悦之情，而且应该对周围人的称赞表示兴奋。一旦当后一种兴奋情绪出现以后，它就会以极快的速度变得成熟起来。每个小孩子都喜爱听好话，讨厌被人指责。一般来说，希望别人赞扬的心理可以支配人的一生。因此很自然，鼓励人们做好事的激情和制止人们干坏事的克制，都是很有价值的事情。如果我们能够更加聪明地对人进行表扬，它的益处就更大了。然而，由于受人称赞的英雄人物都曾杀戮过大批平民，所以仅仅是喜欢别人称赞自己，还无法使生活更幸福。

接下来，需要发展的是敏感的另一表现形式，即同情。人类中存在着一种纯粹生理意义上的同情：当小哥哥、小妹妹哭闹的时候，婴儿也会跟着哭喊。我认为，这种心境为同情心的进一步发展提供了基础。应该在两个方面扩展同情心：首先，当蒙受不幸的人即便不是我们特别关照的对象时，也会引起我们的同情；其次，当我们仅仅知道不幸正在发生，而我们却不在现场时，也会产生侧隐之心。同情心

的后一种扩展形式主要依赖于我们的认识能力（intelligence）。只有当不幸被人生动感人地描绘出来的时候，例如像上乘的小说中描写的那样，人们才会产生这种同情心。但是另一方面，有时在统计数字面前，这种同情心也会使人动感情。然而，这种在抽象条件下也会动情的现象是极为罕见的，因而也就更具重要性。当某人喜爱的人身患癌症时，无论是谁都会深感难过。绝大多数人看到医院中不知姓名的病人遭受病痛时也都会不好受。可是，当人们看到由癌症引起的死亡统计数据时，通常只是感到一阵恐怖，担心别让自己和自己所爱的人也患上此病。类似的情况在战争中也会同样出现：当人们得知自己的兄弟、儿子负伤致残时，就会感到战争的恐怖；但是，虽然千千万万的人都可能在战争中伤残，却不会因此而使他们的恐怖感也成千上万倍地增加。在人际交往中能够友好待人的人，既可以从发动战争中为自己谋求好处，也可以从惩罚“落后”国家的儿童中渔利。所有这些常见的现象都是基于这样一个事实，即对于大多数人来说，只是单纯的抽象刺激，是无法激发同情心的。如果这种情况能被根除，那么，当今世界的大部分恶行就将不复存在。科学增强了我们对于遥远地区人们生活的影响力，但是却未能增加我们对于他人的同情心。假设你是一家设在上海的棉纺公司的持股人，也许你是一个大忙人，在投资问题上只能按照你的财务顾问的建议行事，你所感兴趣的既不是上海，也不是棉纱，而是你的红利。尽管如此，你还是成了迫害无辜人民的一股邪恶势力，因为，如果童工可以逃避残忍、危险的苦工，那么，你的红利也将化为乌有。可是，对此你并不介意。因为你从来没有亲眼见到干苦工的童工们，而抽象的刺激又对你不起作用。这就是为什么大工业如此残酷的一个基本原因，由此也可以解释为什么被压迫民族能够逆来顺受。通过教育的作用使人对抽象刺激也能产生敏感的反应，这就可以使上述现象不再出现。

认识上的敏感性也属于同一范畴，在实践中，它同观察事物的习惯有着相同之处，自然也就更被认为是同智力相联系的一种能力。美学上的敏感性引起的一系列题目，我在此并不想论及。因此，我将直接讨论四种素质中的最后一个，即智力。

传统道德的一个最大的缺陷是它一直低估了智力的作用。希腊人在这个问题上没有犯过错误，但是宗教却使人们认为，除了修身以外，凡事都不值一提。而宗教的修身又是由禁欲构成的。凡是被人为地贴上了“原罪”标签的行为，都是应当禁止的。只要坚持这种态度不变，就不可能使人认识到：智力带来的益处要比做作的传统“修身养性”大得多。我所说的智力，包括真正的知识和求知两个方面。实际上，这两个方面是紧密相联的。无知的成年人可谓不堪教也；例如在类似卫生学和饮食学这样的问题上，他们完全不能理解科学的解释。只要一个人没有被灌输过教条主义的信念，那么，他学过的东西越多，也就越容易学到更多的知识。人们从不强迫无知的人改变其精神习惯，因而他们总是固守着永不变更的态度。当应该引起怀疑的时候，他们总是轻信；而在应当接受知识的时候，他们反倒怀疑。毫无疑问，“智力”这个词严格说来表示的是寻求知识的一种能力，而不是指已经得到的知识。但是，我并不认为不靠练习就能获得这种能力。智力的获得并不比钢琴家和杂技演员的能力更难得。当然，用不着采取训练智力的方式，也可以传递信息；这样做不仅是可能的，而且很简便，人们也是经常这样做的。但是我认为，不通过传递信息，就不可能训练智力。甚至无论如何也不可能形成人们所寻求的知识。没有智力，我们这个错综复杂的当代世界就无法延续，更不用说进一步发展了。因此，我认为培养智力是教育的一项重要宗旨。这话好像是陈词滥调，可事实上，却并非如此。企图向人们灌输似乎是正确的观念，使得教育工作者对于培养智力的问题漠然视之。为了说明这个问题，有必要对智力作出更详尽的定义，进而揭示出智力所需要的精神

习惯是什么。为此，我只想论述如何获取知识的能力，而不涉及有关智力定义中所应当包括的实际知识。

好奇心是精神生活中具有本质意义的一种本能，在幼小的动物中间我们不难发现好奇心。智力需要警觉的好奇心，但是这种好奇心应当具有一定的档次。当夜幕降临以后，村民们企图透过邻人家窗帘窥视的好奇心，实属低级趣味。激起长舌妇广泛兴趣的原因，并不是她们热爱知识，而是因为损人之心在起作用：没有人会叽叽喳喳地议论别人隐蔽的美德，人们热衷谈论的只是别人的隐私缺陷。因此，多数瞎议论都是不真实的，但是我们还是应当小心防范，免得为长舌妇提供口实。我们对于邻人的隐私，就像对于教徒的忏悔一样感兴趣，因此，我们从不会停止议论，转而先去仔细寻找这些隐私的证据。另一方面，真称得上好奇心的求知欲，则是在对知识真诚热爱的激励下产生的。举一个小例子来说，当把猫带入一间陌生的房间时，它会嗅嗅每一个角落和每样家具，由此我们可以发现好奇心在猫身上所起的作用。在儿童身上，我们可以发现同样的情况：当过去一直紧闭的抽屉和柜橱打开以后，孩子会兴趣大发，急欲探究里面装了什么东西。动物、机器、打雷，以及各种各样的手工制品，都会激起儿童的好奇心。孩子们对于知识的渴望，足以令聪明的成年人感到羞愧。随着年龄的增长，求知的冲动将随之衰减，直到有一天，任何陌生的东西都会让人感到厌恶，一点也激不起探究的愿望。到了这一步，人们就会说“国家堕落了”，“今不如昔了”。多年以前的事物发生了变化，这可以使演讲者找到有兴趣的话题。然而，我们不难想像，随着好奇心的泯灭，活跃的智力也就一起消逝了。

但是，尽管好奇心的强度和广度在人到成年以后会逐步减弱，然而在很长一段时间中，它的质量却能够得以改善。对于逻辑学中各种广义命题的好奇心，显示了高水平的智力，其深度远远超过了对于一般事实的好奇心。广义地说，对于普遍规律的认识越深刻，它所需要

的智力也就越伟大。（但是，我们千万不要过于拘泥于这个法则。）与个人私利无关的好奇心体现了一个更高的层次，其高度超过了与找饭吃（举例而言）相联系着的好奇心。在陌生的房间中嗅来嗅去的猫算不得是一个完美的、大公无私的科学探索者，或许，它只是想从某个角落里找出一只老鼠来。也许，我们不该说只有大公无私的好奇心，才是最优秀的品质。但是，与其他利益之间的关系既不直接又不明显的好奇心，确实是一种优秀的品质。然而无论怎样，发现新知识都需要一定程度的智力水平。不过对这个问题，我们就不在此讨论了。

为了满足好奇心，我们必须学会获取知识的某些技术性因素。这肯定包括观察问题的习惯、对于寻求知识的坚定信念、耐心，以及勤奋。假如一个人具有与生俱来的潜在好奇欲望，并且受到过良好的智力培训，那么这些技术性因素就能够得到自我发展。但是，由于精神生活只是我们全部行为的一个组成部分，加之求知欲最终会同其他感情因素发生冲突，因此，某些精神上的美德就成为必不可少的因素，例如广阔的胸襟就是一种美德。从习惯和欲望的角度看，我们往往对于新的真理无动于衷：我们无法相信，过去许多年来我们坚信不移的东西竟然不足为信；我们也无法承认，尊师长者所尊重的东西，以及事关重大的满腔热情，竟然不足为凭。因此，教育的宗旨是应当造就一种心胸宽广的素质。到目前为止，在这方面取得的进展是极为有限的，《先驱日报》1928年7月31日刊登的下述文章，可以说明这一点：

有关方面任命了一个特别委员会负责调查一项指控。该指控断言，布托尔学校的教师们败坏了儿童的道德。这个特别委员会已经把证据呈交给布托尔学校董事会。特别委员会认为，这项指控是有根据的。但是，学校董事会却把“有根据”一词删除了，并且指出，这项指控提供的情况表明，此次调查是合乎情理的举动。特别委员会作出的

忠告是今后在任命教师时，应令他们承担起责任，以便让学生培养起尊敬宗教和非宗教的国家机构。布托尔学校董事会接受了这一忠告。<sup>⑦</sup>

由此看来，无论什么地方发生了任何事情，布托尔学校都与广阔的胸襟无缘。校董事会希望尽快派出一名代表前往田纳西州的代顿城，以便从那里获得圣灵的进一步点拨，进而学会用最有效的方法推进特别委员会提出的计划。不过，这样做大概是不必要的。从上述决议的字里行间可以看出，似乎布托尔学校已不需要蒙昧主义方面的教导了。

智力上的正直品性最需要的是勇气，这正如英雄主义的行动离不开胆量一样。现实世界比我们通常想像的更不可知；从出生的第一天起，我们就在实践中摸索经验，并且常把我们主观上的想法同自然规律混淆起来。各种各样的思想体系——基督教、社会主义、爱国主义等等——就像孤儿院一样为我们提供了避难的场所，使我们的思想重新回到了受奴役的状态。自由的精神生活反不如被教规局限的生活那样温暖、惬意：当室外风雪狂吼之时，只有教规才能为人们提供一间炉火温暖的小屋。

这就给我们出了一个难题：在多大程度上才能挣脱群居生活的束缚，进而获得幸福？我对于使用“群居本能”一词有些犹豫不决，因为对它的准确性存在着争议。但是无论如何，这个词所描述的现象却是普遍存在着的。至于我们感到应与之合作的群体——我们的家庭、我们的邻居、我们的同事、我们的政治党派和我们的民族——我们总是愿意站在它们一方。这是自然而然的事情，因为如果没有合作，我们就无法获得快乐的生活。进而言之，情绪具有传染性，特别是当许多人同时都受到情绪的感染时就更是这样。几乎很少有人能在群情激昂的会议上保持冷静：如果他们是反对派，那么他们所处的对抗地位就会令其激动起来。然而，对于大多数人来讲，只有当他们能够在不同的群体中赢得信任，进而得到思想上的支持时，他们才可能作出这种



反抗。这就是为什么圣教组织能够使遭到迫害的异教徒感到温暖的原因。我们是应当默认这种与群体合作的希望呢，还是让我们的教育体系极力削弱这一愿望呢？两种观点都会找到支持者，而正确的回答应该是由这两种观点的合理组合所构成的，任何只袒护一派观点的做法都不能提供正确的答案。

我自忖，我们应当强化寻求快乐与合作的愿望，并使之正常化。但是，在某些重要的场合下，我们又应当有能力克制这种欲望，而把满足其他方面的愿望放在首位。我已经说过，寻求快乐的欲望是同敏感性联系在一起的。没有这种欲望，我们会感到生活索然无味；一切社会团体，下至家庭，上至社会组织，也都将不可能出现。如果儿童不再寻求父母的夸奖，那么，对孩子进行教育就会变得非常困难。聪明人影响笨人的时候，情绪感染力起着很大的作用。但是，在极度恐慌和极度愤怒时，情绪感染力却起着完全相反的作用。因此，有关接受情绪感染的问题决不那么简单。即使是在纯粹的精神领域中，这个问题也尚未弄清楚。伟大的发明家，往往不得不站在大多数人的对立面，甚至因为自己的独立见解而引起群众的仇视。但是，普通人如果只从个人利益考虑问题，他得到的就会是更加愚蠢的论点：至少在科学问题上，智力平平的人尊重权威还是很有益处的。

我认为，对于处境一般且又才能平平的人来讲，在很大程度上他们会受到“从众本能”（herd instinct）的支配，只是在很小的范围中这种模模糊糊的本能才不会干扰普通人的行动。所谓“很小的范围”通常是指一个人所具有的特殊能力的范围。如果所有的男人都尊敬女人，那么我们会认为，一个不尊重妇女的男人是个坏家伙：但我们说，在选择妻子的时候，男人应当相信自己的感觉，而不应被周围人的感觉所影响。如果他对人的评价与周围人的评论大体一致，这当然是件无所谓的事情。但是，当他恋爱时，就应当相信自己的独立感受了。同样的道理也适用于许多其他情况。农夫应当对耕地的生产能力有自

己的独立判断，因为土地是由他亲手耕作的，当然在他作出判断时应该掌握农业科学方面的知识。经济学家应当对货币问题形成自己的独立见解，但是对于普通人来说，则还是最好听从权威人士的建议。只要一个人具有特殊的能力，他就应当具有独立性。但是任何人都不应使自己变成刺猬，竖起鬃毫拒人于千里之外。我们大量的日常活动必须要求与他人合作，并且合作的愿望肯定是人的一种基本天性，但无论如何，我们都应学会对于自己特别熟悉的事物作出独立的判断，同时，只要我们发现自己的见解很重要，就应当鼓起勇气，大胆发表自己不受众人欢迎的意见。把这一普遍原理应用于特殊情况时，当然会遇到困难。但是，只要人们普遍拥有了我们在本章中论述的几种优秀品质，他们遇到的困难就会小得多。到那时，也许遭人迫害的异教徒将不复存在；优秀人才将不再与人保持距离，或者不再不愿把自己的想法说出来；优秀者的长处将起源于自己的内在激情，他的优点将同快乐的天性融为一体。周围的人将不再仇视他，因为他们不再害怕他：人们之所以痛恨先驱人物，乃是因为开拓者的精神令他们感到恐怖。到那时，获得了勇气的人们是不会再给恐惧以一席之地了。只有被恐惧支配的人才会加入。“三K”党和法西斯。而在勇敢者的世界中，这种迫害性的组织是无法立足的，美好的生活将比当今世界更少受到人类本能的抵触。只有无所畏惧的人才能创造美好世界，并使之延续下去。他们在这方面取得的成就越多，需要锻炼他们勇气的机会就越少。

通过教育培养出的高素质人材具有活力、勇气、敏感性和智力。由这些男女人士组成的社会与现今社会全然不同。几乎没有人会感到不幸。目前引起不幸的几种主要原因：疾病、贫穷和令人不满的性生活，都将变得极为罕见。健康的体魄将普遍可见，寿命会大大延长。由于工业革命的作用，目前的贫困状况完全是由于普遍存在的愚昧无知引发的。敏感的素质将使人们希望彻底消灭贫穷，聪明的智力将为

消灭贫困指明道路，大无畏的勇气将鼓舞人们采取消灭贫穷的措施。

（胆小的人会宁愿受穷，也不敢做出任何不寻常的举动。）现在，大多数人的性生活或多或少都是不如意的。这一部分应归咎于教育，一部分应归咎于当局的迫害和葛郎蒂夫人（Mrs. Grundy）<sup>⑧</sup>。新一代妇女将会彻底结束这一现象，因为她们在成长过程中从不惧怕非理性的性观念。人们一直认为，恐惧感是培养女性“贞德”的唯一方法，因此人们故意教育女人无论在体态上，还是在精神上，都应当娇小怯懦。爱情受到压抑的女人往往放任丈夫的粗鲁行为和伪善面目，并且扭曲了孩子们的天性。新一代无所畏惧的妇女则可以通过抚养新一代无所畏惧的儿童，使世界得以改造。新一代孩子将不再使天性扭曲变形，而是性格直率、坦诚、大度、具有爱心和无拘无束。他们的勤奋精神将把残忍和痛苦荡除干净；我们之所以被残忍和痛苦所缠绕，乃是由于我们懒散、怯懦、无情和愚笨。正是教育使我们染上了这些卑劣的品质，同样，也正是教育可以赋予我们与其相反的美德。教育是创造新世界的关键。

## 注释：

① 阿诺德（Thomas Arnold, 1795.6—1842.6）：英国教育家，1828年出任格拉比公学校长，逐渐将该校办成地位很高的公学。他并非教学上的革新者，而是致力于将公学办成培养绅士的学校。他死后，新建的英国公学多以他的公学为典范。——译者

② 布鲁图（Brutus, 公元前85—公元前42）：他曾参加刺杀罗马独裁者凯撒的密谋集团。布鲁图是一个斯多葛派学者，写过许多哲学论文和文学作品。——译者

③ 佩里（Matthew C. Perry, 1794.4—1858.3）：美国海军军官。1853—1854年他率舰远征，迫使日本改变两个多世纪的孤立状态，与西方发生贸易和外交关系。——译者

④ 代顿是美国田纳西州的一个城市。1925年7月，该市内里亚县法院发生了轰动世界的“猿猴审判案”，判一位生物教员讲授进化论有罪，说他亵渎了神灵。——译者

⑤ 伊顿公学是设在英国伯克郡伊顿的英格兰最大、最有名望的公学之一。该校建于1440—1441年间，是亨利六世为70名获得国王奖励基金的高材生创办的。——译者

⑥ 详见《论儿童时期的恐惧和焦虑》，作者威廉姆·斯特恩。该文出自《幼儿心理学》第35章。

⑦ 此处引文是关于“代顿审判案”的报道。代顿城地处美国田纳西州。1925年7月在市内里亚县法院发生轰动世界的“猿猴审判案”；判布托尔学校一生物教师讲授进化论有罪。审判中，W. J. 白里安代表原告指控生物教师J. T. 斯科普斯犯有渎神罪；而著名律师C. 戴罗出面为被告辩护。后原判撤销。——译者

⑧ 葛朗蒂夫人：一位作为以传统观念在日常生活中进行挑剔并苛求他人的典型的虚构人物。首次出现在T. 莫顿所著喜剧中，剧中一个叫阿什菲尔德夫人的角色，时刻担心邻居葛朗蒂夫人会对她的一举一动说闲话。从此，“葛朗蒂夫”一词就变成人们日常谈话中衡量举止是否高尚得体的僵硬尺度。——译者

# 疑问与问题

(选自《中国问题》)

如果一个欧洲人天资聪颖，又善于思考，那么当他一到中国后就会发现自己遇到了很多大惑不解的问题。其中许多问题是他在西欧所未曾碰到过的。确实，俄国的问题同中国有着重要的相似之处，但是也有着重要的不同点。特别是俄国的问题肯定没有中国那么复杂。即使中国的问题不会影响这个国家之外的任何人，但这些问题仍然非常重要，因为中国的人口大约占到人类的四分之一。事实上，中国的发展无论是好是坏，在今后的两百年中都将证明是一个决定性的因素。如同对于亚洲那样，明智地了解由中国引发的问题对于欧美来说，也具有同样重要的意义，尽管回答这些问题的确切答案还很难找到。

中国当前形势所带来的问题可以自然地归纳为三点：即经济问题，政治问题和文化问题。但是，对这三个方面的问题是不能孤立地去考察的，因为每一个方面都同其他两方面密切相关。在我看来，文化问题无论对于中国还是对于人类都最为重要；如果能够解决文化方面的问题，我就愿意平心静气地接受任何为实现此目的而运作的政治、经济体制。但不幸的是，务实的人们对文化问题并不感兴趣，他们把金钱和权力当作国家和个人的实实在在的目的。在热昏的商业社会中，艺术家的无助无救之状一直是小说家和道德说教者的日常话题，也常使得收藏家们在全部买进那些因贫困而死去的画家的作品时，有一种积德行善的感觉。也许，我们可以把中国看作是一个艺术家的民族，它具有艺术家可能具有的美德和缺憾。其美德主要是有益

于他人，其缺憾主要是有损于自己。中国人的美德可以长久地保持吗？抑或，中国为了生存就只能求助于那种陷他人于不幸，而使自身获得成功的恶习吗？如果中国也模仿她曾与之打过交道的外国模式，那么，我们将会面临何种情景？

中国有着古老的文明，而这一文明正经历着迅速变化的过程。传统的中国文化是在与欧洲全然无关的状况下发展起来的。它的长处与短处同欧洲文明完全不同。计较这两种文明谁长谁短是毫无意义的；总体上讲，我们现存的文明是否比17世纪传教士在这个天朝帝国（指中国——译注）中所发现的文明或优或劣，对于这个问题，任何精明之士都是不愿冒险解答的。但是，我们很容易指出，在某些领域中我们要比古代中国做得更好些，而在另外一些领域中我们则做得较差些。只要中西方的交流能够取得成果，我们就绝然不会因为中国人是“下等民族”而把自己视为上等文明的传道者，或者更为不幸地把自己视为有权剥夺、压迫和欺骗中国的人。我看不出有什么理由可以把中国人认作是比我们等而下之的民族；而且我认为，大多数对中国有真正了解的欧洲人也会持同样的看法。

在拿本国文化同外域文化作比较时，我们应当强迫性地向自己提出一些根本性的问题，这些问题要比由本国情况所引发的问题更具根本性的意义。我们必须回答的是：我所认为的具有终极价值的事物是什么？我根据什么判断一种社会比另一种社会更值得追求？我希望在世界上实现何种目标？不同的人会对这些问题作出不同的回答，而我并不知道该对那些同我的观点相左的人提出什么样的劝告。于是，我就只能自得其乐地讲述那些怡然于我的答案，并且希望读者也会有我一样的感受。

在我看来，那些就自身而言具有重要意义而非作为达到其他目的之手段的主要问题是：知识、艺术、本能的快乐、友谊和爱情。我所讲的知识，并不是指所有的学问；在概括有用的事实方面，存在许多

方法，然而还有更多的方法却不具任何价值。要对自然界有所了解，只依靠从科学派生出的方法显然是不完全的。因而，我只看重那些就自身而言具有善意和乐趣的事物。我想，人们或许会说：同这种事物相仿的是某些传记和历史片断。然而，要对此展开论述将会远离我的主题。当我把艺术作为一种具有自身价值的事物加以阐述时，我并不是只指训练有素的画家的精心之作。当然，这些作品中的杰作确实令人仰视。我还认为，那种对美的下意识追求同样是艺术。这种追求可以从俄国农民和中国苦力身上发现。那种民歌创作中的激情，早在清教徒以前的时代就存在于我们中间了，并且继续存活于农家的庭院里。本能的快乐，抑或生活的乐趣，是最为重要的大众消费品，可惜由于工业主义和生活加之于我们的重负，使这一极为普及的消费品丢失了。然而，它在中国却仍然普遍存在，也许这正是中国文明之所以优良的一个重要理由。

要对于一个社会作出判断，我们不仅必须考虑该社会内部有多大的优点和缺陷，而且应当考虑它对其他社会的优点和缺陷所造成的影响，以及在多大的程度上它把自身的欢乐建筑在给别人造成的危害之上。在这个方面，中国仍然较之我们为强。我们的繁荣，我们为之奋力保卫的东西，只不过是通过对弱小民族的压迫和盘剥而得到的。中国则不同，它还没有强大到可以伤害别国的程度。中国人只是依靠自身的优点和努力来保障可能享受到的欢愉。

在考虑中国的现实问题时，这种广泛的道德因素是无论如何不能被排开的。我们的工商业文明既是某些我们在下意识中认为具有价值的信念的产物，又是产生这种信念的原因。在中国，西方人将会通过置身于对他们具有挑战性的社会场景中，而自觉地意识这些信念。中国的社会恰恰是在无意之间建立在不同于西方的价值标准之上的。举例来说，中国人并不追求发展和效率，除了那些受到西方影响的人才会有这样的追求。我们正是依靠对发展和效率作出积极的评价，才保

障了权力和财富；但是，在我们对中国人进行侵犯之前，中国人却忽视发展和效率，进而在总体上获得了平静的生活和生命的充分乐趣。假如我们不在心中确立某些价值标准，那么，我们就无法对这两种不同的成就作出比较；假如我们不是比较自觉地确定这种标准，我们就会低估自己所不太熟悉的文明，这是因为那些我们不熟悉的缺陷通常会给我们留下更为深刻的印象，而我们对于自己熟知的缺陷则往往习以为常。

中国文化正在迅速地改变，毫无疑问它也需要尽快的变化。中国迄今所发生的变化可以溯源于西方的军事优势；但是，将来我们的经济优势同样具有强大的潜在影响力。我相信，如果中国人能够不受约束地消化他们所需要的西方文化，同时排斥他们视之为是糟粕的东西，他们就可以在自己的传统之上获得健全的发展，通过把我们的优点同他们的精华结合起来，而产生辉煌的成就。但是，在转变期间，需要避免两种危险。第一种危险是他们可能被全盘西化，使得他们的不同凡响之处荡然无存，其结果只是在这个星球上再增添一个躁动、智慧、勤奋、尚武的国家，而这样的国家现在已经使得不幸的世界苦不堪言了。第二种危险是在抵抗外来侵略的过程中，他们可能会被逼迫成为极端排外的保守主义分子，除了对于军备不持排外态度以外，在各个方面都仇视外族。此种情况已在日本发生过，而且也极容易在中国出现。中国文化的未来会同政治、经济问题发生密切的联系；而且正是由于政治、经济的影响，危险才会与日俱增。

中国遇到了两种不同类型的外国势力的挑战，一种是白种人国家，一种是日本。总体考虑白种人对于远东的影响，日本则应当算作西方的产物。因此，日本在中国的所作所为最终要取决于它的白人老师。但是在中国事务方面，日本却完全不同于欧美。因此，我们必须指出三种可能性：（1）中国可能被一个或几个西方国家所奴役；（2）中国可能被日本奴役；（3）中国可能复兴，拥有自由。在暂时



情况下，还存在第四种可能性，即日本同西方势力可能纠合起来控制中国。但是从长远观点看，我不相信日本人能够同英美合作。从长远看，我认为日本或者是必然成为远东的霸主，或者是跌为阶下囚。如果日本人具有完全不同的性格，情况也许不会这样；但是日本人野心勃勃的秉性，使他们总是独往独来，不善合群。我在下面讨论中日关系时将阐明这一观点。

要了解中国问题，我们就必须首先搞清楚西方人入侵之前的中国历史和文化的某些特征，然后再了解现代中国文化的某些内容和它固有的倾向性；其次，还有必要在总体上涉及中国同西方势力之间的军事、外交关系，这种关系发生于1840年我们与中国的那场战争（指鸦片战争——译注），结束于1900年义和团起义后的有关条约。尽管在这个时期还爆发了中日战争，但我们还是要把日本在那场战争中的举动放在一边，以便设想一下，假如没有日本的话，西方势力会在中国建立一个什么样的制度。然而，自那以后，日本就成为影响中国事务的外来统治力量。因此，我们有必要了解日本是如何发展成为目前状况的：在西方打破日本的锁国封闭状态之前，它是什么样的民族？西方对于日本人产生了何种影响？由于对日本缺乏了解，英国人往往无从得知日本对于中国的企图，从而也就无法理解日本的所作所为到底意味着什么。

单是政治因素还不足以说明我们与中国的关系将会如何发展；经济问题可能有更为重要的意义。中国还没有实现工业化，它显然是世界上尚存的最具重要性的欠发达地区。中国的资源是由中国自己开发，还是由日本，或是白种人去开发，这是一个极为重要的问题。它不仅会影响中国文明的整个发展进程，而且会影响世界力量的平衡、和平的前景、俄国的命运，并将影响发达国家建立良好经济体制的机遇。

华盛顿会议既部分地暴露出又部分地掩盖了为争夺中国而出现的冲突。<sup>①</sup>这一冲突是在那些承认中国的独立性和主权的国家之间展开的。华盛顿会议的结果使得人们比以前更难于对远东问题作出抱有希望的判断，特别使下述问题变得更加复杂：如果不大力发展民族主义和军事主义，中国能够保存丁点的独立性吗？我不能要求自己支持民族主义和军事主义，然而对于要求免遭不幸的中国爱国主义者而言，我们很难预测他们会持什么看法。迄今为止，我只找到了一个答案。中华民族是世界上最具有忍耐力的民族；其他国家可以忍耐几十年，他们则可以忍耐几百年。中国是不会被毁灭的，因此它经得起忍耐。世界上的“文明”国家依靠封锁、毒气、炸弹、潜艇和雇佣军，也许可以在今后三百年内相互摧毁对手，从而为和平主义者留下生存的空间。这些爱好和平的人虽然贫困穷乏，无权无势，但他们却因为向往和平而得以生存下来。如果中国能够避免卷入战争，那么压迫中国的人就会最终自己毁灭自己，从而使中国人可以自由地追求人道主义的目标，而不是追求所有西方国家都热衷的战争、抱怨和破坏。这可能是中国的一线生机，而对我们西方人来讲，这却无异于是绝望。除非那些强权国家能够学会谦虚、忍让，否则我就无法看到更美好的希望，不仅如此，我看到的将是许多更不幸的结局。

在精神病学者看来，我们西方文明是建立在一个假设的基点上的，即认为无休止地显示力量具有合理性。我们的工业主义、我们的军事主义、我们追求发展的狂热、我们对于传道的醉心、我们的帝国主义、我们对于统治他人和发号施令的热衷，凡此种种均产生于极度的躁动不安。为效率而追求效率成了我们的信条，而我们没有考虑到效率所要达到的目的是什么。自第一次世界大战以来，这一信条已把欧洲搞得名誉扫地，哪怕西方国家稍许懒散一些，事情也不致如此。在美国，这个信条几乎被广泛地认可；日本也是如此；布尔什维克也不例外，他们的目标是把俄国彻底地美国化。同中国一样，俄国或许

也称得上是个艺术家的民族，但是与中国不同的是，自从彼得大帝时代以来，俄国一直被那些好坏都要学习西方的人们所统治。要是在过去，我可能不会怀疑这些人有什么错处。一些归国的中国留学生，尽管人数不多，也学着他们的样子，相信西方躁动不安的特性是最值得学习的东西。而现在，我则不能同意这种观点了。我认为，从全人类的观点来看，中国由于懒散而派生的缺陷远没有由于欧美的骄横自大、颐指气使而在全世界产生的邪恶那样可怕。本次大战已经显示出我们的文明具有某种缺陷，而俄国和中国的经验使我相信，这些国家也许可以帮助我们认清我们到底错在何处。中国人已经发现了一种生活方式，并且按此生活了千百年。这种生活方式如果能为全世界所采纳，将会造福于全球。我们欧洲人没有这种生活方式。我们的生活方式是要竞争、剥削、无休止的变化、永不满足和破坏。如果我们不能从被我们蔑视的东方那里学到某种智慧的话，走向毁灭的高效率就只会导致人类的大劫难，而我们的文明日趋接近的则正是这个毁灭性的极点。

1920年初夏，正是在伏尔加河上，我才第一次发现我们的西方精神带来的灾难是多么的沉重，俄国人正在把同样的灾难强加于它的亚洲地区人口，就像日本和西方在中国的所作所为一样。日复一日，我们的船只沿着不可知的神秘土地航行。我们一伙人喧喧闹闹，喜笑颜开，争论不休，满口的肤浅学说，夸夸其谈地对万事加以评说，以显示自己无事不晓，似乎他们的理论体系可以预知人类的一切运数，谁也不会例外。我们中有个人病得不轻，险些送命，他同虚弱、恐惧以及强者的麻木不仁作着严酷的斗争，还要遭受日夜不休的浮浪笑声、大呼大叫的做爱声的骚扰。而我们的周围却是万籁俱寂，像死亡一般沉静，如天空一样深不可测。似乎人们无暇领悟这沉寂，然而它却坚定地呼唤着我，以致我对宣传者的高声讲演充耳不闻，对喋喋不休的好消息闭目塞听。

一天夜晚，我们的船停在了一个荒凉的渡口，那里没有房屋，只有巨大的沙滩，远处是一排白杨，树后挂着一轮冉冉上升的月亮。四周静静的，我举步登岸，发现沙滩上有一群奇怪的人。他们像是半游牧部落，从遥远的饥寒地带流落此地；每个家庭簇挤在一起，周围堆放着他们的家产；有些人在睡觉，有些人默默地在摆弄篝火。窜动的火苗照亮了男人们野性的脸庞，它是那么粗糙，布满了胡须；女人们显得粗壮、有忍耐力，透出原始人的气质；孩子们就像他们的父母一样，外表沉静，动作迟缓。无疑，他们是人，但我同他们的沟通要比同猫、狗、马匹沟通困难得多。我知道，他们将在这里一天天等待下去，可能要等上几个星期，直到运载他们的船只到达。他们要乘船去某个遥远的地方，据说，那儿的土地要比他们出走的地方更肥沃，但也许这个说法是假的。他们中的一些人也许会死在途中，所有的人都将遭受饥渴、暴晒，但是他们宁愿默默地承受。在我眼里，这些人就是典型的俄国人：他们沉默不语，面对绝望而无动于衷；一小伙主张全盘西化的人虽然组织了各种各样的进步党或反对派，却从未引起过这些人的注意。俄国太大了，它可以淹没少数人的声音，就像人类和地球可以被淹没在茫茫星际之间一样。我认为，理论家强迫人们违背自己的天性，会给多数人带来更大的不幸。但我并不相信，依靠工业主义的福音和强迫性的劳动能够为人类带来幸福。

但是，第二天一早我又开始没完没了地讨论起历史唯物主义和真正的人民政府的优点来，同我交谈的人没有发现熟睡着的流浪汉。我想，即使他们发现了也不会感兴趣。因为流浪汉们无法成为他们侃侃而论的谈资。然而，那具有忍耐力的沉默对我产生了某种启迪，在整个令人感到舒适、熟悉的学术交谈中，有种无以名状的孤独感萦绕在我的心头。我终于感悟到，一切政治都是由呲牙咧嘴的恶魔煽动起来的，教唆那些精力过剩、头脑敏捷的人鞭挞唯唯喏喏的大众百姓，为的是攫取金钱、权力和控制宗教。当我们继续旅行时，农民们用精选

的食品为我们果腹，农家子弟组成的卫队为我们护航，而我却不知道该拿什么回报他们。我找不到答案。自始至终，我都听到他们唱着忧郁的歌曲，用巴雷莱卡琴演奏猎曲。那声音同沉静的脚步声交融在一起，使我感到无以名状的痛苦和恐惧，此时我感到东方的希望越来越渺茫了。

正是怀着这种心情，我踏上了去中国的旅程，为的是到那里去寻找新的希望。

## 注释：

① 指1921年底在美国首都召开的国际会议。华盛顿会议期间签署了《九国公约》，即美、英、日、法、意、荷、葡、比、中九国的公约，确认中国为主权国家，一切国家与中国贸易通商机会均等。九国还成立了一个国际委员会，专门研究中国的关税政策。——译者

# 中西文化的比较

## (选自《中国问题》)

在今日之中国，我们西方的文化同中国本土文化之间产生了密切的联系。这种联系是否会产生一种比纯中国或纯西方更好的新文化，或是只会破坏本土文化而代之以美国文化，这仍然是一个值得怀疑的问题。历史上，不同文化之间的联系曾被证明是人类进步的里程碑。希腊曾经向埃及学习，罗马曾经向希腊学习，阿拉伯人曾经向罗马帝国学习，中世纪的欧洲曾经向阿拉伯人学习，文艺复兴时期的欧洲曾经向拜占廷学习。在多数情况下，做学生的往往是青出于蓝而胜于蓝。就中国而论，如果我们把中国视为学生，那他很可能会超过先生；事实上，我们能向他们学习的东西很可能和他们能向我们学习的东西一样多，但是我们向他们学习的可能性却小得多。如果我们只愿意把中国人当作我们的学生而不愿把我们当作他们的学生，那只是由于我们担心自己“不可教也”。

在本章中，我要涉及的是中西关系中的纯文化问题。

除了16世纪的西班牙和美国之外，我想不出任何先例像中国和欧洲这样在经历了长时期隔绝状态之后才开始发生联系的两种文明。考虑到这是一种异乎寻常的隔绝，我们就会惊奇地发现：中国人同欧洲人之间的相互了解却并不因此而更感困难。为了更清楚地解释这一点，我们应该停下一会儿，略微论及这两种文化的历史渊源。

西欧和美国有着同样的精神生活，其渊源有三：（1）希腊文化；（2）犹太宗教和伦理；（3）现代工业主义，而工业主义本身又是现代科学的产物。我们可用柏拉图、《旧约全书》和伽利略代表这三种

文化渊源，这三者直到今天都停留在各自分离的状态中。从希腊人那里我们获得了文学、艺术、哲学、纯数学以及我们的社会观中比较文雅的那一部分内容。从犹太人那里我们得到了狂热的信仰（也可以友善地称其为“信心”）、道德热诚和罪恶观、宗教的不容忍性，以及我们的民族主义中的一部分内容。从科学那里（我指的是应用于工业主义的科学），我们获得了权力，并且对权力的含义产生了认识；同时还获得了一种自视为神的信心；面对那些不懂科学的种族，我们仿佛是具有生死予夺大权的仲裁人。我们也从科学那里得到了验证的方法，而一切真实的知识都是从验证法中获得的。我认为，我们思想中的大部分内容是可以这三种要素来解释的。

在上述三要素中，没有任何一种曾对中国的发展起过重要作用，只是希腊曾间接地影响过中国的绘画、雕刻和音乐。在中国历史的初始时期，中国属于大河帝国。在那些大河帝国中，埃及和巴比伦曾经通过对希腊和犹太人的影响，而对我们的文化渊源作出了贡献。正如同尼罗河、幼发拉底河和底格里斯河那肥沃的冲击平原所产生的埃及、巴比伦文明一样，黄河孕育了早期的中国文明。即使到了孔子时代，中华帝国也没有远离过黄河南北地域。然而，虽然在地域和经济方面中国人同埃及、巴比伦人之间有着相同之处，但他们的思想却是迥异的。公元前6世纪的老子和孔子就已经具有了我们所认为的现代中国人的特性。那些把一切都归因于经济的人们，很难用经济原因去解释古代中国人与古埃及人、古巴比伦人之间的不同点。就是我也无法提供另外一种学说。我认为，目前，科学还无法对一国的特性作出全部的解释。气候和经济条件能够解释一部分原因，但不能解释清楚全部原因。也许，一国的特性主要取决于这一特性形成期间偶然出现的重要人物的性格特征，例如摩西、穆罕默德和孔子。

我们所知道的最早的中国哲人是老子——道教创始人。老子并不是姓名，而是老哲学家的意思。据说他是孔子的同时代人，但比孔子

年长。我认为他的哲学远比孔子的哲学有趣。他认为，每一个人、每一只动物、每一样东西，各自都有一种适合自己的处世之道或行为方式。我们自己必须遵循这种行为方式，而且也应鼓励别人按此行事。“道”的意思是道路，但是多多少少被用于神秘的意义中，一如《圣经》里所写的：“我是道路，真理，生命。”老子认为，偏离了“道”就会导致死亡。假如我们严格地遵守自然法则生活，我们就会永生，一如天体。后来道教退化了，沦为魔术，只注重炼丹求仙。但是我认为，道教自始便希望逃避死亡，这种希望是道教的要义。

老子的著作，或者说一般人都认为是他的著作，是很简短的，但是他的思想得到了他的学生庄子的发挥，而庄子是一个比他的老师更有趣的人。他们师徒二人所主张的哲学是一种自由的学说。他们认为，政府以及一切对自然的干涉都是不好的。他们把匆匆忙忙的当世人的生活同古代真人的宁静生活加以比较，并对忙乱的生活投之以批评。道教的学说中有种神秘主义的气息，因为在道教看来，世间虽有万物，但在一定意义上，万物皆备于道，所以如果万物皆能循道而生，世界上就不会再有争斗。这两位哲人已经具有中国人幽默、婉约、含蓄的特性。他们的幽默在庄子的“伯乐治马”中表现出来。伯乐自命长于治马，但经过他训练的马，十匹中只剩下五匹活马。当我们把老庄同西方的神秘主义者加以比较时，就会发现他们的婉约和含蓄是显而易见的。既幽默又婉约、含蓄，这些特性表现在中国的文学、艺术中，也体现在今日中国知识分子的谈吐上。中国每个阶层的人都喜欢放声大笑，而且从不放过开玩笑的机会。在受过教育的中国人中间，他们的幽默是狡黠微妙的，因此欧洲人常常体察不到这样的幽默，而中国人反倒更觉有趣。中国人的含蓄是明显的。有一天，我在北平遇见一位中年人，他告诉我，他对于政治学抱有学术兴趣。因为我刚到中国，就按照这话的表面意思去理解了。我后来才知道他曾经做过省主席，而且是一位出名多年的政治家。中国诗虽然在表面上缺



乏热情，但那也是由于含蓄。他们认为，一个聪明人应该永远镇静，虽然他们也有热情的时刻（事实上，中国人也是很容易激动的民族），但他们不愿在艺术作品中使瞬间的冲动变为永恒，因为他们觉得那是不好的。那种导致西方人喜爱强烈感情的浪漫主义运动，据我所知，在中国文学中是没有类似现象的。中国的古典音乐有些非常优美，其声音是那么宁静，宁静得几乎只是隐约可闻。在艺术上，他们讲求美妙；在生活上，他们追求合理。他们不崇拜凶残的强人，也不喜爱一览无余的直白的热情。在习惯了西方喧闹的生活之后，最初我们对于中国人寻求的效果会全无所察，但是渐渐地他们生活方式中的美感和尊严就变得越来越清晰，因此，在中国居住得最久的外国人也就成了最喜爱中国的人。

以巫师身份残存的道教人士是儒教知识阶层所不齿的。我必须承认，我无法欣赏孔子的优点。他的著作只着重礼仪的细微末节，他最关切的事情是教人如何在不同的场合下正确行事。然而，当人们把孔子和其他时代、其他种族的宗教大师们加以比较时，就必须承认孔子的长处，即使这些长处有很多是消极的。他的制度，如同他的弟子们所发挥的，是纯粹的伦理制度，而没有宗教学说。他的制度不曾产生强有力的教士职位，也没有导致宗教性的迫害。这一制度成功地使整个中华民族具有优美的仪态和完美的礼貌。中国人的礼貌不仅只是依照惯例行事的习俗，而且在没有惯例可循的情况下，他们也有可靠的礼貌。中国人的礼貌不只是限于某一阶层之内，即使在最卑贱的苦力中间也是讲礼貌的。当中国人以一种沉默的尊严冷对白种人的傲慢时，我们西方人应感到羞愧，因为中国人不愿用以牙还牙的态度贬低自己的身份。欧洲人以为那是中国人的懦弱，其实那正是他们的力量，中国人曾经以此征服了所有的征服者。

在传统的中国文化中只有一种外来的重要影响力，那就是佛教。佛教在公元初期从印度传入中国，并且在中国的宗教领域中获得了确

定的地位。我们西方人认为，假如一个人接受了一种宗教的话，他就不能再接受另外一种宗教，这是因为我们从犹太人那里继承了一种不宽容的态度。基督教和回教的正统教义都规定任何人不能同时接受两种宗教。但是在中国，却不存在这种不可并存的状况。一个中国人可以同时相信佛教和儒教，因为二者之间没有矛盾。在日本，大多数人同样可以既相信佛教又相信神道教。但是，佛教和儒教有着气质上的不同，即使一个人同时相信二者，他也必然会着重其中之一。佛教具有宗教的意味，它有着神秘的教义，可以解脱苦海，相信来生。它为这个世界带来福音，以医治绝望的心理。佛教认为，没有宗教信仰的人必定会产生绝望的心态。它认为，只有依靠某种福音才能医治本能的悲观主义。而这一切都是儒教所没有的。在本质上，儒教认为人类应当与世界和平相处，人类只需要学习如何生活，而不需要促进生活。它的伦理教义不是基于形而上学或宗教教条之上，而是全然世俗的。由于这两种宗教在中国并存的结果，更倾向于宗教或沉思默想的人们就转向了佛教；活跃的行政类型人才则转向儒教。而儒教是官方的指导课程，那些想成为文官的士子们必须接受儒教的考试。其结果是，在相当长的岁月中，政治一直落在无神论的知识分子手中，他们的行政缺乏效力和破坏性，而这两种品质却是西方国家要求统治者必备的条件。事实上，这些无神论的文化人严格地遵守庄子的格言，结果使中国大众都很快乐，只是难免遭受内战带来的痛苦，中国的臣属国得到了自治；而且，尽管中国人口众多，资源丰富，外国也不必害怕中国。

比较中国与欧洲两种文化，人们会发现，中国文化中的许多内容在希腊文化里也存在，但中国文化中却不存在另外两种构成西方文化的成分，即犹太教和科学。实际上，中国缺乏宗教，不仅是在上等社会里，而且在整个民众中都缺少宗教。中国有确定的伦理法则，但它既不凶残可怕，也不会置人于死地。在这种伦理中不存在“原罪”一

说。中国也不曾有过科学和工业主义，只是最近一个时期在欧洲的影响下，情况才有所改变。

中国古老的文化同西方文化之间的联系将会产生何种结果呢？现在，我并不想讨论这种联系会在政治或经济上产生什么样的结果，而是想讨论它在中国人的思想观念上将产生的效果。当然，把政治、经济问题全部排开是困难的事情，因为中西文化的联系必然会受到中西政治、经济关系的影响。然而，我希望尽量把文化问题同政治、经济分开来加以讨论。

中国人如今急迫地要获得西方的学问，并不仅仅是为了增强国家实力和为了抵抗外国的侵略，而主要是因为大多数中国人认为学问本身是个好东西。重视学问是中国人的传统，但在过去，人们所追求的学问只限于古典文学。如今，人们已经普遍地认识到，西方的学问更具实用性。每年有许多学生去欧洲留学，更多的人是去美国学习科学、经济学、法律或政治学。这些人归国后大都做教授、文官、新闻记者或政治家。他们正在迅速地使中国人的观念更新，特别是使知识阶层快速转向现代观念。

中国的传统文化早已停滞不前了，已经不再对文学和艺术有大的贡献了。我认为，导致这种状况的原因不是由于种族的衰退，而只是因为缺少新的信息。西方知识的输入正为中国人提供他们所需要的刺激因素。中国学生的能力很强，而且非常聪敏。中国的高等教育缺的是基金和图书馆，但并不缺少优秀的人才。虽然中国文化迄今为止还缺少科学，但是它对科学并不仇视，因此科学知识在中国的传播将不会遇到阻碍，而在欧洲，教会曾经为科学的传播制造了很多障碍。我深信，中国如能有稳定的政府和充足的资金，就会在三十年之内对科学作出卓越的贡献。很可能中国会超过我们西方，因为中国人有崭新的热诚和复兴的渴望。事实上，中国青年的学习热情之高，常使我们想起15世纪意大利的文艺复兴精神。

值得注意的是，中国人不同于日本人，他们要向我们学习的并不是富国强兵之道，而是有着伦理意义和社会价值的东西，或是纯粹的学术情趣。中国人对我们的文化绝非一概照搬。有些中国人对我说，1914年以前，他们还很少对我们的文化持批评意见，但是战争使他们觉得西方人的生活方式并非那么完美。中国人已经养成了很深的习惯要向西方学习智慧，一些年轻人认为，布尔什维克主义也许能够向中国提供他们所寻求的东西。但是这个希望肯定是会落空的，也许不用很长时间，中国人就会认识到他们必须按照新的综合疗法，为解救自己配制良方。日本人曾经既接受了我们的缺陷，又保留了自己的短处，只怕中国人也很难作出相反的选择：既保留自己的优点，又吸收他人之所长。

我认为，我们西方文化最显著的长处是讲求科学的方法；而中国文化最突出的优点只是对人生目的具有洞见。我们希望看到的，正是二者的结合。

老子把道的运行描述为“生而不有，为而不恃，功成而弗居”。我想，人们可以从这几句话中概括出善于思考的中国人眼中的人生观；而且我们必须承认，这一人生观是同绝大多数白种人所树立的人生目的大相径庭的。在西方，不论是国家还是个人，所热衷追求的正是占有、自恃，以及统治。这些观念已经树立在尼采的哲学之中，而尼采的门徒并不仅限于德国。

也许有人会说，你一直在拿西方的实践同中国的理论作比照，如果你比较一下西方的理论和中国的实践，天平的高低就会不同了。确实，这话很有几分道理。老子希望我们放弃的三种东西之一的“占有”，恰恰是一般中国人所珍爱之物。作为一个种族，中国人是贪财的，虽说也许不比法国人更爱钱，但确实比英美人有过之。他们的政治腐败，有权势的大人物常采取卑劣手法搞钱。这些都是不能否认的。

然而，在“自恃、统治”这两种邪恶上，我发现中国人确实在实践中比我们做得好。中国人不像白种人那样想统治其他民族。中国在国际上之所以软弱无力，一半是因为它不想统治别国，一半是因为它的政治腐败和其他原因，但通常人们只把腐败说成是中国之所以软弱的唯一原因。如果世界上哪个国家可以说是如此之骄傲，以至于“不屑于打仗”的话，这个国家就是中国。中国人生来就有着友善和宽容的态度，他们对别人有礼貌，也希望对方还之以礼。假如中国人愿意，他们就可以成为世界上最强大的民族。但是他们只想自由自在，而不愿统治别人。外国很可能强迫中国人为自身的解放而战斗，如果这样的话，中国人就会失去他们的美德而爱好统治。但是就目前而言，虽然中华帝国已有两千年的历史，但中国人对于统治的爱好却极为淡漠。

尽管中国发生过多次战争，但中国人非常爱好和平。我不知道有哪个国家会有一个诗人把逃兵作为英雄来歌颂，一如白居易在《新丰折臂翁》中所描写的那个自伤其臂而逃避兵役的人，魏莱曾把此诗译成英文，取名《The Old Men with the Broken Arm》。中国人的和平主义植根于他们善于沉思的态度，也植根于他们不愿改变一切的事实。就像中国画所表现的那样，中国人喜欢从观察各种生活的不同情趣中获得陶然乐趣，而不愿把一切都注入事先定好的模式之中。那种支配着西方人的进步观和使我们的勃勃野心具有合理色彩的进取心，在中国人之中是不存在的。当然，即使对于我们西方人来说，追求进步也是一个非常现代化的理念，它的出现应该部分地归因于科学和工业主义。在今天，保守的中国知识分子说起话来就像古代贤哲写文章一样。如果有人告诉他们，这么做只是表明了中国业已取得的进步真是太少了，这时，保守的读书人会回答：“汝既享有美好之物，何复追求进步耶？”刚开始，欧洲人会觉得这种观念太懈怠了，可是当他们渐渐变得聪明后，又逐渐怀疑起自己来，开始自问：我们所谓的进步，在

很大程度上是否只是无休止的变动，而并不能使我们接近理想中的目标。

把中国人在西方所追求的事情同西方人在中国所寻求的东西作一比较，是桩很有趣的事。中国人在西方寻求知识，并且希望知识能够成为通向智慧的大门——但是我却担心这一希望十之八九会落空。白种人奔赴中国的动机有三：打仗、赚钱，以及使中国人皈依我们的宗教。传教作为三者中的最后一个动机，具有理想主义的精神，曾经激发过许多英雄主义者。但是，军人、商人和传教士都一样致力于在世界上留下我们的文明印记。从某种意义上说，这三种人都是好战分子。但是中国人却没有也要我们改变成孔教徒的意愿，他们认为宗教是多种多样的，而理性却是单一的，因此他们乐于让我们走自己的路。中国人是好心的商人，他们采用的方法完全不同于在中国经商的欧洲人。欧洲商人一味地寻求租界、垄断、铁路、矿权，而且致力于用炮舰维护他们的索取。一般说来，中国人不是好战士，因为他们知道让他们参军打仗实在毫无道理。但这只能证明他们是有理性的人。

我认为，中国人的宽容程度超过了欧洲人基于国内经验所能想像的任何事情。我们自认为自己已经很宽容了，因为我们的容忍力已经超过了我们的前辈。但是，我们仍在实行政治和社会迫害，而且更为严重的是，我们深信自己的文化和生活方式远胜于其他民族。所以，当我们遇见一个像中国人那样的民族时，就会认为我们所能够做的善事是把他们改变成为像我们一样的人。我认为，这是一个极大的错误。在我看来，一个普通的中国人即使很贫穷也要比一个普通的英国人更快乐。他之所以更快乐，乃是因为他的民族是建立在一个比我们更合乎人性、更文明的人生观基础之上的。躁动与好战不仅会产生明显的邪恶，而且使我们的生活充斥着不满足感，令我们不能享受审美的情趣，还几乎使我们不再具有沉思的美德。在这些方面，近百年来我们越做越差。我并不否认，中国人在相反的方向上走得太远了一

些，但正由于这个原因，我才认为中西文化的结合对于双方都是有益的。他们应当向我们学习起码的、不可少的效率，而我们应当向他们学习某种沉思的智慧。这种睿智使他们得以延续至今，而其他的古国却都消亡了。

我到中国来，原是为了教学。但是，我在这里呆得时间越长，在向中国人教学方面就想得越少，而在向他们学习方面就想得越多。在那些久居中国的欧洲人中间，我发现这样的态度并不罕见。但是在到中国小住和赚钱的欧洲人之中，不幸的是，这种态度却很少。我们之所以认为中国人没有什么值得可学的地方，乃是由于中国人不擅长我们所重视的东西——军事上的勇武和工业上的进取。但是，那些重视智慧和审美的人，或者那些只是想享受人生的人，却能够在中国找到智慧、美感和人生乐趣，并且乐于居住在重视这些东西的国度中，因为中国在这些方面要胜过烦躁、纷乱的西方。我希望中国为了酬谢我们的科学知识，能回赠给我们一些她那宽大的容忍和沉思的恬静心境。

# 中国人的性格

(选自《中国问题》)

西方人有一种理论，认为中国人不可思议，充满神秘的念头，对我们来说是难以理解的。本来，在中国的经历越多，越可能使我同意这一观点，但是，当我在这个国家工作的时候，却没有发现任何事实能够证明此种理论。我曾经像同英国人交谈那样同中国人对话，而他们对我的回答也完全像英国人回答有教养、有知识的中国人一样。我不相信“狡黠的东方人”一说。我认为，在一场双方互相欺骗的游戏中，英国人或美国人可以十战九胜，击败中国人。因为，就像许多贫穷的中国人同白人富豪的交易那样，这场游戏通常总是对于一方有利。有时，白人肯定也会上当受骗，但是却没有一个中国官员愿意到伦敦挨坑。

中国人最引人注目的一件事，是他们对于外国人的友好感情。几乎所有的欧洲人都喜欢中国人，不仅只是到中国旅游的欧洲人如此，而且长期在中国居住的人也是这样。尽管英日之间相互结盟，我却记不得任何一个在远东的英国人会像热爱中国人那样喜欢日本人。长期生活在中国人之中的人，倾向于学习他们的世界观和价值标准。而新到此地的人却被显而易见的丑恶现象所震惊：乞丐、可怕的贫穷、瘟疫流行、无政府状态和政治上的腐败。每一个雄心勃勃的西方人都会首先感受到一种强烈的冲动，希望改变这些丑恶现象。确实，改革应是理所当然的事情。

但是中国人，即便是被原本可以防止的不幸命运捉弄的人们，却对外国人的雄心表现出罕见的麻木不仁。他们冷眼旁观，等候着外国



人激越的雄心壮志消逝而去，就像守候着汽水泛起的泡沫渐渐平息一样。于是，尴尬的外国人逐渐在心中产生出一种奇怪的、进退两难的感觉。在一阵恼怒之后，他们开始对自己迄今所信仰的一切格言产生怀疑：总是防范未来的不幸，这样做明智吗？整日思考将来可能降临的灾难，而放弃眼前所有的欢乐，这样做精明吗？我们的生命难道应当全部投入到建造一幢我们永远也无缘迁入的大厦中去吗？

中国人对于这些问题的回答是否定的。所以，他们必然会容忍贫穷、疾病和无政府主义的混乱。但是，作为对于这些丑恶现象的回报，中国人却获得了一种能力，据此而享有文明的欢乐，得到悠闲的欢笑，拥有阳光普照下的愉悦和富于哲理的交谈。而这些却是工业化民族所无法获得的。各个阶层的中国人都要比我们所熟悉的其他一切民族更乐观旷达。他们能随时随地寻找到闲情逸致，用一句玩笑就能化解纠纷。

我记得，一个大热天我们一行人坐着轿子去游山，山路崎岖陡峭，轿夫的工作非常辛苦。在山顶上我们停了十分钟，好让苦力们休息一会。马上，他们就都坐成一排，掏出烟袋，开始说笑起来，好像世间全无烦恼一样。在任何一个视“未雨绸缪”为美德的国家中，苦力们原本会苦苦抱怨天气炎热，以便多讨些赏钱。我们欧洲人会为了汽车是不是等在合适的地方而心神不定，中国绅士却会探讨宇宙是作圆周运动抑或作直线运动；他们也可能陷入沉思，考虑真正的君子是应当处处慎独呢，还是有时也可以考虑个人的利益。

你偶然碰到的白种人也许会被错觉所迷惑，误以为中国是一个不文明的国家。这样的人忘记了是什么构成了文明。确实，北京没有电车，电力照明也很落后，但同样真切的是，那里到处有美景，而欧洲人却急切地想在这美丽的地方开掘煤炭。的确，有教养的中国人擅长作诗的本领远胜于对某些事件的记忆能力——这类事件却可以从《惠特克笔记》中查到。当欧洲人向你推荐居住地时，他会告诉你那里的

铁路运输很好；他在考虑某地条件是否优良时，其标准是能够迅速地从该地撤离。但是中国人却会只字不提铁路；即使你问他，他也会指出这样问是没有道理的。他会告诉你哪里有古代帝王的宫殿，哪里有厌世君子隐居的处所，还会说明这是从一首著名的唐诗中得到的线索。正是这样的观念强烈地震动了西方人，使他们感到自己像是野蛮人。

无论是最底层还是最上层的中国人，都有着沉着冷静的尊严，这是西方的教育通常所无法摧毁的尊严。或作为个人，或作为国家，中国人都不自以为是；他们的自豪感是如此之宏大，那是“自以为是”所不能相提并论的。他们承认，中国的军事力量虚弱，不如外国列强，但是，他们认为杀人者的效率对于人类和民族来说并不是最重要的素质。归根到底，我想他们几乎无一例外地坚信中国是世界上最伟大的国家，有着最优秀的文明。西方人不可能接受这一观点，因为这种认识是建立在完全不同于西方的传统之上的。然而。人们渐渐地感到，无论如何，这一观点并非荒谬。事实上，它是表里如一的价值标准的逻辑结论。典型的西方人希望成为改造周围环境的动力，而且希望引起的变化越多越好；而中国人则希望充分享受环境，而且是分享得越多、越精妙越好。这一点是中国同英语国家之间的最根本的区别。

我们西方人崇拜“进步”，把它作为伦理道德上的幌子，掩盖自己不安分的欲望。举例来说，假如有人问我们“机器是否当真改善了世界”，我们就会觉得这个问题很傻，因为机器带来的变化太大了，它引起了巨大的“进步”。其实，我们热爱进步，十之八九是因为热衷于权力。一想到我们发号施令后，就可以令世界变样，我们就欣喜得意。为了获得这种喜悦，美国的年轻人甘愿辛苦工作，以致当他成了百万富翁时已经做了消化不良症的牺牲品，干瞧着他为客人举办的盛大宴会，而自己却只能就着白水啃面包。但是一想到自己可以控制政局，

并且能够为了自己的投资利益而发动或制止战争，他又颇感欣慰。正是这种性格决定了西方国家追求“进步”的欲望。

当然，中国也有进取向上的人物，但是他们却没有我们的人数多。而且，他们表现进取心的形式也不同——并不是说这种表现形式更优良，而是说它的产生，与其说是为了攫取权力，不如说为了追求欢乐。中国人之所以普遍具有贪财的缺点，正是这种追求欢乐的必然结果。金钱可以成为寻欢作乐的手段，因此人们渴望发财。而对于我们来说，金钱主要是获取权力的手段；政治家虽然挣钱不多却很有权力，所以他们通常情愿无钱。在中国，督军（省区的军事长官）大权在握，却仍然使尽权力一门心思积累财富。他们的目标是有朝一日溜到日本去，携带着足够的掠夺物，以便在那里平静地享受余生。虽然这样做会使他们的权力丧失殆尽，但他们却毫不介意。这样的政客在他们管辖的省区内虽然会鱼肉百姓，但与我们西方的政客相比，他们造成的害处要小得多。因为我们的人为了赢得大选而可以摧毁整个大陆。

中国政治的腐败和混乱远不像人们想像的那么具有危害性。在侵略成性的列强看来，特别是在日本人眼中，我们西方人的“有效”政府造成的危害远比中国人造成的危害强烈。现代政府的行为十件中有九件是有害的。因此，当局的表现越糟糕越好。在中国，那里的政府是懒散、腐败、愚蠢的，于是个人反倒获得了一定程度的自由，而这种自由在世界其他国家中已经被剥夺了。

中国的法律如同其他国家一样的恶劣；在外国的压力下，有时，宣传布尔什维克的人会被处以监禁，就像在英国或美国的情况一样。但这是极其个别的现象。在实践中，通常对于言论自由和新闻自由的干涉是很少的。<sup>①</sup>个人并不感到有必要随大流，而不像欧洲自1914年以来，或美国自1917年以来的情况那样。人们仍然独立思考，不怕公开说出自己的结论。西方已经铲除了个人主义，但个人主义却仍然存

在于中国。这既是好事，也是坏事。在中国，就连苦力也有自尊心和个人尊严，而在我们西方人中间，这种尊严只属于金融界的少数大人物。

“留面子”这样的事情经常使在中国的外国人感到荒唐可笑。其实，这只是社会礼仪对于个人的一种尊重。每个人都有“面子”，即使是最卑贱的乞丐也有面子。假如你不想违背中国的道德规范，那么就千万不要对乞丐不恭，否则自己就会丢面子。如果你用一种违背规则的方式同中国人说话，他就会哈哈大笑，因为他认为你一定是在开玩笑——假如你的话没有引人见怪的话。

刚开始时，我认为我教授的中国学生还不够用功，于是我就用在同样情况下教训英国学生的话对他们陈说了一番。很快，我就发现自己做错了。他们都不自然地笑起来；这使我很吃惊，直到后来我才找到原因。中国人，即使是最现代化的中国人的生活，也远比我们所熟悉的生活方式更讲礼貌。当然，这会影晌效率，而且（更为严重的是）会影响人与人之间真诚实在的交往。我要是个中国人，就会希望这种做法不要太过分。但是，对于那些饱尝了西方式的粗暴的人来说，中国人的优雅却是赏心悦目的。从总体上说，这种做法比我们的直率更好还是更坏，对此我则不敢妄加评说。

中国人给英国人留下的一个印象是善于妥协，并且尊重公众舆论。为解决血腥的纠纷而采用对抗的做法是极其罕见的。对于满清皇帝的处理方式就是一个典型的例子。当西方国家建立起共和政体时，通常是把撵下台的君主的头颅砍掉，或者至少要把他驱逐出境。但是中国人却保留了皇帝的国号，留给他美丽的宫殿、成群的太监和一年达数百万元的岁入。这个皇帝只是一个16岁的男孩，平静地居住在紫禁城里。在一次内战中，他又被扶上台，但没几天就再次被赶了下去，他却并没有因此而受到任何惩罚。

在中国，舆论一旦觉醒就是一支很强大的力量。众所公认，1920年夏季安福系的倒台就是舆论起了作用。安福系是亲日派，从日本人那里领取了津贴。痛恨日本是中国最强烈、最广泛的一种政治情绪。学生们激进的演说更是把这一情绪煽动起来。起先，安福系自恃具有军事优势，但是当士兵们明白了要自己去打仗的原因后就纷纷瓦解了。最后，安福系的对立面得以进驻北京，未费一枪一弹就更换了政府。

同样的舆论影响力也是最近发生的中国教师罢工风潮中的一个决定性因素，这场罢工在我离开北京时已基本告一段落。政府由于腐败，总是很拮据，它拖欠教师工资已有好几个月时间了。最后，教师们为了工资而举行罢工，并派遣和平请愿代表，在许多学生的陪同下与政府谈判。军警同他们发生了冲突，许多教师和学生受了伤。这激起了极大的愤慨，因为热爱教育的传统在中国源远流长。新闻界扬言要进行革命。而政府刚刚花费了九百万元贿赂三名督军，这三个人袭击了北京，目的是为了敲诈一笔钱财。政府找不到一个冠冕堂皇的理由拒付教师们所需的区区几十万元的工资。在一片声讨声中，政府只好就范。我不知道在哪一个盎格鲁-撒克逊国家中，教师的利益能够激起公众如此广泛的同情。

中国人使欧洲人感到震惊的莫过于他们的忍耐。受过教育的中国人十分清楚外国势力的威胁。他们清醒地知道日本人在满洲里和山东的所作所为。他们深知在香港的英国人使广东企图建立良好的南方政府的希望化为泡影。他们明白所有的外国列强无一例外地觊觎着他们国家未开发的资源，特别是煤炭和铁矿资源。在他们的面前，日本就是一个例证。日本依靠凶残的军国主义、钢铁般的纪律，以及新兴的反动教义，已经成功地阻止了其他“文明”工业国的贪婪企图。然而，中国人既没有仿效日本，也没有顺从地屈服外国势力。他们沉思了不是几十年，而是上千年。过去，他们曾经被占领过，最早是鞑靼人，

后来是满洲人占领过中国；但是无一例外，他们同化了占领者。中华文明一以贯之，无所更改；经过几代人的时间，侵略者变得更像中国人了，而不再是过去的样子。

满洲里是个地广人稀的地区，作为殖民地，那里有许多空间。日本人认为他们需要殖民地以解决日本过剩的人口，可是满洲里的中国其他地区移民超过了日本人上百倍。不论满洲里的政治局势发生何种暂时性的变化，它仍是中华文明的一个组成部分，一旦日本遇到挫折时，它还会复元。中国人能够从它的四亿人口中汲取巨大的力量，他们的民族习惯是难以更改的，他们的抵抗力量是强大的，尽管爆发了内战，但那只是表面的混乱，他们的民族同一性仍然是无以匹敌的，因此，他们足以藐视军事手段，耐心地等候着压迫者在厮杀中耗竭自己的精力。

中国与其说是一个政治实体，不如说一个文化实体。自古以来，只有中国的文明得以存活至今。自孔夫子的时代起，埃及、巴比伦、波斯、马其顿、罗马帝国纷纷衰落消失了，而中国却继续进化。中国也曾被外国侵略过——先是佛教入境，现在是西方科学的进犯。但是，佛教并没有使中国人变为印度人，同样，西方的科学也无法使他们变为欧洲人。我在中国认识一些人，他们对于西方学术的了解堪与我们的教授相比，然而他们却没有出现“一边倒”，而依然同自己的人民保持着联系。西方的缺陷——它的凶残、它的浮躁、它的弱肉强食、它对于物质利益的偏好——在中国人看来都是要不得的坏东西。而西方的优点，特别是它的科学，却是中国人渴望采纳的精华。

中国自身的古老文化已经变得日益僵化了，它现在的艺术和文学也已不再是过去的老样子，孔夫子对于现代人——哪怕他是一个中国人——的精神需求会大为不满。受过欧美教育的中国人认识到，为了振兴民族传统就需要注入新的因素，他们从我们西方的文明中寻求支持。但是，他们并不想建立一个同我们一样的文明，而正是这一点才

孕育着美好的希望。如果他们不是以军国主义为目标，他们也许就可以创建一个真正的新文明，这个文明要比西方能够创造的任何文明都更加优越。

截至目前，我主要讲的是中国人性格中的优秀的一面，但是，中国当然也像其他民族一样，存在着不好的方面。我这样讲是不适宜的，因为我从中国人那里得到了那么多的礼遇和善待，以至于我应该只讲他们的好话。但是为了中国，也为了真理，如果掩盖对他们的批评就是一种错误。我只是请求读者记住一点：总的说来，我认为中国人是我所遇到过的最优秀的民族之一，我准备对所有伤害过中国的列强予以控诉。在我即将离开中国时，一位著名的中国作家一定要我谈谈对中国人主要缺点的看法。虽然有些不好启齿，我还是讲了三点：贪财、怯懦和冷漠。奇怪的是，我的同伴并没有生气，而是认为我的批评有道理，继续同我探讨有什么办法可以克服这些缺点。这说明中国人在智力上的正直，它也是中国的一个最伟大的美德。

中国人的冷漠确实使每一个盎格鲁-撒克逊人感到震惊。他们一点没有人道主义的冲动，而这种冲动却可以使我们西方人贡献出自己的一份精力，去缓解牵扯了其他人九十九分精力的灾难。举例来说，我们一直禁止奥地利人同德意志人结盟，不让他们移民，防止他们获得工业原料，因此而使得维也纳遭受饥饿，只是那些讨好我们的人才可以得到救济而免于死。中国人大概不会有能力令维也纳人挨饿，但也不会搞慈善救济，让他们中的一部分人得以活命。当我在中国时，成千上万的人死于饥荒，人们为了几个钱就把小孩卖给别人当奴仆，如果卖不掉就把孩子杀死。白种人为了救济饥荒做了许多事情，但是中国人做得却极少，所做的一点点赈灾救济也被腐败的风气侵蚀掉了。但必须指出的是，白种人所作的努力仅仅是对他们良心上的自我安慰，而对于帮助中国人则起不到什么作用。只要目前的生育率和农

业生产方式仍然不变，饥荒就会周期性地出现；在这场饥荒中得救的人们很可能在下次灾荒中完蛋。

根治中国的饥荒只有依靠良好的农业生产方式，并附之以移民和广泛程度上的节制生育。有教养的中国人认识到这一点，因而对于眼前的救灾努力表现出冷漠之情。中国人大量的麻木不仁都有着类似的原因。由于人们认识到涉及的问题太多太重，所以才会冷漠不敏。但是，仍有些事情是解释不通的。假如一辆汽车轧了条狗，狗伤得很重，过路人中十个有九个会站下来哈哈大笑，看着那可怜的畜牲哀号。这样的惨状竟不能唤起普通中国人的同情心，实际上他们似乎竟从中发现了一点暗暗的乐趣。他们的历史和他们在1911年革命之前的刑法，证明中国人一点也不缺乏伤害他人的冲动。但是关于这一点，我自己却从未遇到过。也许，这只能说每一个伟大的民族都会做出伤害他人的举动，只是由于我们的伪善，才使这种伤害他人的残酷性在一定程度上被掩盖起来。

怯懦是中国人一开始就让人感到的缺点，但是我不敢保证说中国人确实没有勇气。有一点是确实的，在对抗的两支督军部队交战中，双方都逃跑，胜利属于最先发现对方退却的那一方。但是这正证实了中国士兵是具有理性的人。打仗并不涉及任何重要的事业，因为军队都是由雇佣兵组成的。当发生严重事态的时候，例如太平军造反时，据说中国人也很善战，特别是在他们有良将指挥的情况下。但无论如何，我认为与盎格鲁-撒克逊人、法国人，或者德意志人相比较，中国人不能算作勇敢的士兵，只是在被迫遭受折磨时，中国人才具有勇气。他们能够忍受酷刑，甚至不怕死亡，但他们之所以如此的动机，在好战的民族看来却很难理解——例如，他们的动机仅仅是为了不暴露脏物的埋藏地点。尽管相比之下他们缺少积极的勇气，但他们比我们西方人更不怕死，这可以从他们随时准备自刎中得到证明。



我要说，贪财是中国人最大的缺点。生活艰辛，金钱难得。为了金钱的缘故，除了受过西方教育的极少数人，其他中国人都会接受贿赂。仅仅为了几个便士，几乎所有的苦力都甘愿玩命冒险。对日战争之所以困难重重，主要是由于几乎没有几个中国官员能够拒绝日本人的贿赂。我认为，这一缺点也许应归因于多少年来要做到诚实生活是极其困难的事情，因此，随着经济条件的改善，这个缺陷将逐渐好转。我怀疑中国目前的情况是否比18世纪的欧洲更糟糕。我还未听说哪一个中国将军比马尔伯勒<sup>②</sup>更腐败；我也未听说过哪一个中国政客比卡迪诺·杜布瓦更肮脏。因此，很可能随着工业条件的改善，中国人将变得同我们一样的廉洁——这方面我们也仍须进一步改进。

我这里一直讲的是日常生活中的中国人所表现出的智力上的怀疑能力和聪明积极的一面，但是我没有涉及他们不讲理智的懒散冲动的另一面。无论如何，他们也存在着另一个侧面：他们具有野性的激情，并通常是以群体的形式出现的。虽然我本人没有见过这种情形，但毋庸置疑确有这类情况。义和拳运动就是这方面的一个典型，它对欧洲人产生了特殊的影响。中国人的历史充满了或多或少相似的各种混乱。正是他们性格中的这一因素使我们无法对他们作出判断，也不可能对于他们的未来作出预测。可以设想，他们中间的一部分人将成为狂热的布尔什维克分子，或反日分子，或基督徒，或会献身于某一位最终将自称皇帝的人。我以为，正是他们性格中的这一因素，会使他们成为全世界最轻率的赌徒——尽管他们在日常生活中习惯于小心谨慎。虽然中国对于浪漫爱情的鄙视远胜于西方，但是浪漫爱情的力量仍然曾使许多中国皇帝失去了权杖。

对于中国人的性格作出结论性的概括是件难事。最使外国人感到惊奇的是中国人保留了一种非工业化的古代文明。但是在日本的压力下，在欧美金融界的干预下，这种文明很可能会全部消逝。他们的艺术正在消逝，取而代之的是粗糙的二流欧洲绘画赝品。许多受过西方

教育的中国人已经无法鉴赏中国画的美趣了，他们只是轻蔑地指出，中国画不符合透视规律。

旅游者在中国发现的胜景今后将难以保留；它将在中国走向工业主义的过程中毁灭。但是，有一些东西却能够延续，那些使中国人高出一筹的伦理品质正是当今世界最急需的素质，它们是不会毁灭的。在这些品质中我最推崇的是热爱和平的性格。它在调解纠纷时根据的是公正的原则，而不是诉诸暴力。能否做到这一点，将取决于西方是允许这种和平性格得以保存呢，还是逼迫它在自卫战争中让出地盘，用疯狂的军国主义取而代之，就像日本人所追求的那样。

## 注释：

① 这种做法使在上海的外国人很恼怒，因为他们企图建立严格的新闻检查制度。详见《上海地方出版物法》，作者霍灵顿·童，载1922年4月15日《远东评论》。——罗素

② 马尔伯勒公爵是英国17—18世纪的军事天才，曾因滥用公款而被撤销一切职务，郁郁而死。——译者

# 造成当前混乱状况的原因是什么？

(选自《工业文明之前景》)

## (一)

从阅尽沧桑的历史角度投视人类，社会的发展变迁半是周而复始的循环，半是进步前行的发展。它像是一支乐曲，一遍遍地重复演奏，一次比一次发出更为嘹亮、更加谐和的声响。这曲调时而宁静，时而高亢，当旋律推向令人惊怖的高潮之后，接下来又是一段无声的休止，直到乐曲再次重复奏响。我们正在经历或即将经历的时代就是乐曲的高潮。假若以为乐曲只是演奏一次，那似乎一曲终了就会荡然无存。假若以为乐曲只是循环重复，那又似乎全无进步发展可言。只有密切关注何处有所发展和在两次周期之间何处有所不同，我们才可能认识时代的进步之处，才能透过潮落潮起的表象，洞悉深层次的稳定发展。

古代埃及和巴比伦王朝曾被波斯王朝一举扫平，后来波斯人败在马其顿手下，马其顿人又被罗马战败，罗马则被条顿人和阿拉伯人战胜，而阿拉伯人又垮在条顿人面前。每一次交替更迭，达到一定高度的文明又继而渐渐衰落，最终归于毁灭。同时，一个新的文明有时只经过一段相当混乱的阶段之后就又在前一次文明的废墟上矗立起来。我们目前的文明已呈现出式微的迹象，并且即将垮台。但我们从中发现的只是历史的周期性运动：发生、发展、衰落、灭亡。人类王朝和文明的这种周而复始的运动，就如同自然界中的兽类一样。

但是，只要把每一次文明同前一次文明相比较，我们就会发现文明确定无疑是进步了。这种进步尤其表现在两个方面：首先是增加了知识：其次是社会组织，特别是国家发育成长了。从这两方面的历史进步中，人类窥见到未来社会的合理憧憬。也许人们对这一憧憬还不能立即洞悉清楚，但它必会清晰地展现出来。

知识的增长和国家的发育，这两者既是罪恶的孽障，又是善良的源泉：科学使战争变得更具毁灭力，强大的王朝把战火扩展到更大的范围。但是，尽管这两者可以造成危害，却又同是推动事物蓬勃发展的关键因素。知识的增长可能是显而易见的。关于国家的发育成长，它之所以是件好事，乃是因为它可以成为从天下大乱走向天下大治的唯一途径。医治战争的最佳良策是需要创建一个“世界国家”（world-state），或是一个“超级大国”（super-state）。这个国家应具有足够强大的力量，以便根据法律对于国与国之间的纠纷作出裁决。然而，只有当世界各地建立起极为密切的联系，以至于没有哪个地区可以无视任何另一个地区出现的变局时，“世界国家”才有可能创立。目前，我们已达到了这个阶段。在此之前，远东与欧洲之间还没有发生什么重要的联系。在哥伦布以前的时期，美洲尚处于与世隔绝的状态。在彼得大帝之前的岁月中，俄国同西方列强几乎还没有任何接触。不久前的那场大战（指第一次世界大战——译注），以其巨大的毁灭性表明了人类休戚与共的相互关系。人类这种紧密相联的关系起源于工业主义和机械化方面的发明创造，而这二者又都是科学的产物。无论是好是坏，正是科学从根本上把我们所处的时代同以前的时代区别开来，无论科学可能带来什么样的危害，它最终还是会把人类带入极为幸福的境界，其幸福的程度是过去年代所经历过的一切快乐都远不能够比拟的。

基于这个广泛的基础之上，说目前这场大乱会有一个乐观主义的结局就似乎是合乎理性的。与此同时，世界形势现在却十分的可怕，

并会在不久的将来进一步恶化。如果我们要在这个黑暗的时期采取明智的步骤，如果我们要担负起责任尽可能制止毁灭，并且尽可能把新的事业建造得既迅速又坚固，我们就必须正视当前一切令人沮丧的事情以及不久将发生的一切危险；我们就必须排开党派偏见，就不能一味迁就种种痴心妄想，从而作出无所畏惧的分析和判断；我们就必须在我们的思维活动中应用当今时代提供的最优秀的科学成果和最具洞察力的观念。首要的是，我们必须毫不气馁，必须丢掉软弱无能的意念。我们之所以灰心丧气，无可奈何，乃是由于各路来势汹汹的暴力纠合在一起，拼死阻碍着我们达到理想中的目的地。考虑到这一点，我们就应牢记不忘：各种政治势力如果离开了公众的支持就不可能强大有力；我们还应记住：从主要方面来讲，只有愚民政策才会使公众支持邪恶的势力。邪恶势力的愤怒反抗虽然信誓旦旦，歇斯底里，但是却无法使广大群众接近真理，也无法使人养成实事求是而非感情用事的思维习惯。然而，世界所寄托的希望最终只能建立在真理和实事求是的基础上，而不是建立在包医天下的政治良方之上。

当今世界需要的是比过去任何时候都更理性和追求科学的精神气质，这是因为过去一切听命于暴政的信条和习俗现在都已崩溃了。种种禁忌、宗教信仰，以及社会习俗构成了未开化部落的社会规范；随后，在文明的若干发展阶段中，它们依旧成为社会秩序的基本组成部分，只是当持怀疑观点的知识分子最终揭露了它们的荒谬性质之后，其地位才有所动摇。这一现象曾在雅典发生过。当雅典处于政治和文化的辉煌时期时，一场深刻的混乱却由此发生，结果毁掉了雅典。15世纪末叶，这个现象又出现于意大利，结果使意大利成为疯狂的西班牙人的奴隶。如今，这种现象又在全部文明世界中重演：在战争的冲击下，旧政权的禁锢已经松弛，人类已经不再因为他们的祖先曾经一味地听命服从过，而使自己也重蹈覆辙。企图证明应当放弃自身权利的说法，实属虚妄之谈。提供这种说教的目的是企图让人们只听信那

些心怀私利的人，以便使他们从别人的信任中谋取私利。目前，动摇旧秩序的反抗活动已出现在许多方面：妇女反抗男人，被压迫民族反抗压迫民族，最重要的是劳资之间的对抗。正如历史以往所证明的那样，目前的形势十分严峻，但是如果被压迫的一方无需使用暴力斗争就能取胜，并且在胜利的基础上能够建立起稳定的社会秩序，那么目前的形势又会充满希望。

是什么力量塑造了世界，并导致世界陷入争战？与此相对应的力量是什么，它们之间的斗争会导致什么前景？我愿意冷静地考虑这些问题，不是像战士那样激动，而是像科学研究者那样冷峻。

世界上存在着此消彼长的两种力量。在日益削弱的一方力量中，尽管其势力峰头已过，并且注定会每况愈下（假如文明可以免遭不幸的话），但这股力量仍然有着强大的潜力。在日趋强大的另一方力量中，有两股力量卓而不群，这就是工业主义和民族主义。支持这两股力量的因素虽不具政治性质，却支配着一切政治行为。这个因素就是科学。

工业主义和民族主义分别具有两种类型：即为当权者服务的工业主义、民族主义，和为争取自由者服务的工业主义、民族主义。资本主义和社会主义即为工业主义的两种形态；帝国主义和被压迫民族的解放斗争是民族主义的两种形态。被压迫民族的解放运动其实就是威尔逊总统<sup>①</sup>在“自治”名义下所竭力推广的事情。第一次世界大战的胜利者规定，“自治”原则只适用于遭到协约国的敌人所压迫的民族，而被协约国自身压迫的民族却依旧无权获得民族独立。于是，俄国人就把“自治”原则运用到曾经被他们的敌人所控制的领土范围，结果导致了社会主义阵营的出现。但是，俄国人眼中的“自治”原则却完全是另外一套思想观念，它绝不会把卡尔·马克思所讲的国际主义根本原则运用到外部盟国中去。

这样，世界上就有四种强大的政治力量：两种属于工业主义，即资本主义和社会主义；两种属于民族主义，即帝国主义和“自治”运动。主要由于这几种力量之间的激烈冲突，使世界陷入天下大乱。在冲突中，资本主义和帝国主义结为一方，社会主义和“自治”运动成为另外一方。

## (二)

残酷的政治、军事冲突掩盖了两种工业主义之间的许多共同点，使得全世界和参与冲突的战士们无法体察觉悟。假如我们不想在分析时局时误入歧途，就必须看清各种对抗力量之间的共同之处。

首先让我们认清所谓的“工业主义”到底是指什么。

工业主义从本质上说是一种需要大量固定资本的生产（也包括分配）方式。<sup>②</sup>例如耗费大量劳动制造设备，以生产能够满足我们需求的商品。它是使用工具进行劳动的习惯在更大程度上的延伸。播种之前第一个想到犁地的人实际上就已跨出了迈向工业主义的头一步。犁具本身是一种并不能满足我们任何需求和欲望的东西，但它却可以节省大量劳力。工业主义在更大的程度上扩大了工具的生产，一直发展到把工具变为机械。这一过程需要组织大量工人共同进行生产。我们可以把铁路看作是工业化生产方式的一个例证。建造铁路需要巨大的人力资源。但在建造铁路的时候，它本身却无法满足我们的任何愿望。我们不能拿它当饭吃，不能拿它当衣穿，也不能拿它当床睡（除非敢冒生命危险睡在铁路上面）。铁路不像面包那样可以实实惠惠地用来消费，它只能作为一种生产资料，就像生产面包和其他消费品的生产资料那样投入使用，从而减少劳动量，因为假如没有铁路的话，就会需要大量的运输劳力。从营造铁路起直到把它建成，修建铁路的人员是无法用自身的劳动养活他们自己的。他们的劳动不会生产出任

何生活必需品，相反他们却要靠其他劳动者生产的剩余必需品来养活。于是，任何工业投资的增长都会在短时期内引起生活必需品的匮乏。正在实现工业化的国家必须为了将来的更大福利，而坚定地放弃眼前利益。

显然，工业主义需要社会具有某些优秀品质，从而才能够成功地实现工业化。首先，必须有能力把工人组织在庞大的企业集团中，使他们为了共同的任务而努力工作，例如铁路的营造仅仅依靠一家一户是无法完成的。其次，社会劳动成员的指挥者必须心甘情愿地为了长远利益而放弃眼前利益。第三，必须有一个稳定强大的政府，保证目前正在作出牺牲的人能够在将来获得回报，不然的话，人们就会信奉“今朝有酒今朝醉”的格言。第四，必须有大量熟练的技术工人，因为工业生产有着许多复杂的工艺流程。最后，发明机器和使用机器都必须有足够的科学知识。最后这一点最为重要，历史上正是因为缺少科学知识才使工业主义延迟到今天。

一国处于工业化初期时，经济组织的集权化似乎在所难免，同时绝大多数人也必定会十分贫穷，除非国家能够从发达国家举借大笔外债。解除贫困是首要的问题，因为当一国尚未实现工业化时，其生产手段自然效率不高，一般来讲，也无法在超出基本需求之外生产出更多的剩余产品。在这等国家中，发展工业的最有效步骤是应当从可见直接效益的工作岗位上抽调工人，令他们转而去营造铁路，或生产机器，或到别国输出劳务，凭惜劳务从外国换回机器，或换回营造铁路所需的钢轨等物。这种做法导致的直接结果是，可供分配的社会生活必需品数量势必日减。由于社会原本已无过多的剩余必需品（迄今尚未实现工业化的国家常会如此），因此，分配数量的减少极易导致普通工人陷入极度贫困。避免此病的唯一途径是减缓工业化进程，抑或从经济富国大举借债。若一国同发达国家的关系十分友好，借债就往往是条捷径。但若一国同他国互有敌意，如苏俄所处状况，那样，借



债就几乎没有可能性。于是，所剩之路只有两条：或是忍受极度贫困，或是大大放慢工业化进程。

一国在发展工业的初级阶段，实在无法避免工业经济组织的集权状况。大英帝国系最老牌的工业国家。在大不列颠国内，目前也出现了工业自治的强大运动。这一运动实应值得同情。这种社会主义的形态在英国工会分子中具有强大活力。但在苏俄，尽管1917—1918年间也曾出现类似运动，但如今这一运动却被当局彻底镇压下去，当权者恢复了企业“一长制”，并对所有工业组织实行了自上而下的非民主化控制。自治与集权的分野导致了某种全然不同的意见分歧：俄国的共产主义分子及其西方的追随者认为，苏俄的经验完全排斥了工业自治，至少是完全否定了目前阶段的工业自治：而与此同时，持类似工联主义观点的人却发现，必须对布尔什维克在这一领域中的所作所为予以批驳。就我本人而言，我认为围绕工业自治问题，所表现的英、俄社会主义的不同之处，实为两国工业化发展阶段前后有别的必然结果。如果不是由于政治叫嚣的习惯性思维掩盖了某些显而易见的事实，我认为，与工业化不同发展阶段相对应的不同工业组织管理形式就可以被所有人看清楚。在我看来，像苏俄这样落后的国家是不可能实现工业自治的。但是在英国，实行工业自治却是完全可能的。我将力图阐明情况为什么会是如此。

正如我们已经讨论过的那样，刚刚着手实行工业化的国家如果不能依靠举债获益，就将导致普通工人在生活上的严重困难，其生活的艰难程度，甚至超过了工业化起步之前遭受的困苦。若普通工人也有权参与经济管理，他们就会对每况愈下的生活发出怨言，就算作出承诺让他们的子孙获得最终的回报，普通工人也不会买账。英国工业革命初兴的时候，工人曾抱团砸毁磨房机器，因为他们发现生产同等数量的产品，机器要省事得多，机器抢了工人的饭碗。如果那时工人可以有权决定采用何种生产方式的话，工业革命也就永远不会出现了。

但是，并非只是由于工业化初期暂时加剧的贫困状态导致了不可能实行“自治”，同时，最重要的是因为在工业化初兴时，人们还没有在大型生产者集团内进行联合生产的习惯。非工业化的生产属于个体劳动，或是家庭及小型手工业组织的劳作。这样，成千上万的工人自愿联合在一起的生产方式就很难存在。新型的劳动组织几乎都不是自发产生的。只有运用权力才可能强迫人们为了上方强加的共同目标而在一起工作，但这个目标并不是工人自己选择的。然而，当工人逐渐培养起共同工作的习惯，并从中感受到有益的经验时，他们就无需外力的强迫也会把工作干好。这种情况同样表现在政治事务中：只有当各路王侯首先组织起一个联合国家时，民主政治才继而获得成功。我并不想把美国从上述规律中排开，因为制订美国宪法的前辈们的政治习惯毕竟是在17世纪的英国形成的。我认为，一个国际性的“世界国家”除非由一国，或者通过一封闭的各国联盟所控制，它就无法发挥作用。一旦成立了必要的组织机构，并且形成了组织内部的工作习惯，“自治”就可能实现，自由就会逐步获得。因此，在进行工业化的过程中，无论是资本主义还是共产主义，早期的工业化或多或少都是集权性的，在一种情况下，是资本主义的集权；在另一种情况下，则是政府官僚的集权。布尔什维克的所有作为都证明了以上观点。我毫不怀疑，在印度、中国及其他欠发达国家中，也都同样会证明这一点。

从以上的讨论可以得知，资本主义与社会主义在实践中的差别并不像双方政客们想像的那么严重。在不同的社会制度下，某种共同的特征会在早期工业化阶段显现出来；而另一种特征又会在工业化的后期阶段出现。布尔什维克统治下的俄国工业使人想起了一百年前的英国工业：长时间的工作、血汗工资、禁止罢工、工人必须无条件地服从于工业资本的统治，所有这些特征都是这两个国家所共有的，因为两国都在没有外国资本援助的条件下致力于工业的发展。

社会主义旨在争取的良好事物只能在工业高度发展，且工业化已溶化在民族习惯中的地方得以实现。在英、美，如果无须采用连年战争和陷工业于混乱之中的办法实现社会主义的话，那么社会主义就会给英、美的全体人民带来极高的物质福利，并且把成年公民的工作时间减少到每天只干四五个小时。那时，集权化的官僚体制也不复成为必要，因为劳动者已从长期的实践中体悟到他们为之工作的工业化到底是什么含义，并且完全有能力进行自我管理。也许无须承受摧毁资本主义制度的灾难性后果，就可能取得上述好处。进而既无须使工业主义经受巨大的危机，也无须使文明陷入危险的境地——目前，在文明的各个组成部分中都存在广泛的阶级斗争。但是在尚未实现工业化的国家中，上述好处是无法得到保障的。因为在这样的国家中，全部劳动产品与人们的基本生活需求相比尚有差距，并且在全民中间，实行对工业生产的民主化管理所需要的种种习惯、技能和知识尚不存在。

如果这些看法确实站得住脚的话，就可以得出这样的观点：那种紧紧围绕阶级斗争问题所开展的政治争论，尽管也重要，但是却无法与具有更重要意义的机械发展、劳动技能、工业化行为习惯相抗衡。无论一个国家采取何种分配制度，机械发展、劳动技能、工业化行为习惯等因素都将决定该国经济生活的广泛特征，并使两种落后的国家（一种是采取资本主义制度的落后国家，一种是社会主义的落后国家）表现出相似的特征。这种相似性要远远超出任何落后国家同工业发达国家之间的相似性。

### (三)

除了工业主义，塑造当今世界的最重要的因素是民族主义。如同工业主义一样，民族主义也有两种形式，一种是为当权者服务的民族

主义，另一种是为争取解放者服务的民族主义。当权者的民族主义可以称为“帝国主义”，被压迫民族的民族主义可以称为“自治原则”。就像工业主义中的情况那样，这两种形式具有的共同点远远超出了那些彼此争斗者的想像。

首先，让我们弄清楚我们所谓的民族主义到底是什么含义。

民族主义是人类“群居本能”的发展物。这是一种把个人所属的民族当成自己的“群落”的习惯。至于说到民族是由什么构成的，只有一件事可以确定无疑，那就是民族是由地理位置界定的一群人组成的集团。一个人也许会对不同的团体产生忠诚感，譬如种族、宗教、专业工作者、艺术家、科学家等等。当人们对之怀有忠诚感的团体是一个地理概念的时候，它就可以称为“国家”，这种忠诚感就可以叫作“民族主义”。所以，“国家”和“民族主义”是同一个定义。它们都是由希望在某一地域共同生活的“群居本能”所决定的。当今时代的一个特征就是这种表现为“民族主义”形式的“群居本能”已经远在其他事务之上占据了显著的支配地位。以往的许多历史年代，人的“群居”意识更多地是由共同的宗教信仰构成的，而不是由同胞手足之情决定的。马克思把世界历史主要看作是阶级斗争的历史，封建贵族让位于资产阶级，资产阶级让位于无产阶级。他认为，人的“群居本能”更倾向于他的阶级认同感，而非倾向于认同国家。因此，马克思的信徒们对于工人阶级所表现的爱国主义热情颇感震惊，他们还对资本家阶级的激烈爱国之情加以冷嘲热讽。马克思用“全世界无产者联合起来”的箴言劝诫工薪阶层把它的“群居本能”从认同国家转向认同阶级。正如最近发生的这场大战（指第一次世界大战——译注）所显示的那样，马克思的这一箴言迄今为止遭到了极大的失败；但我们却不能肯定今后它是否还会失败。

人性的本能表现之一是相互竞争对抗。随着文明的进化，竞争性组织将日益发展壮大，先是从大家庭发展为部落，又从部落发展到小

国，再从小国发展到今日的大国。这已经成为一种趋势。民族主义的本质是一种本民族与其他民族之间的对抗意识。这种意识带来一连串的对于本国同胞的忠诚感和同情心，并且相应产生了一系列对于敌国人民的仇恨感和报复心。被民族主义搅得不得安宁的人认为，只有他的国家才是世界上最文明、最讲人性的国家，而与其为敌的那些国家却极端残忍卑鄙，犯下了滔天罪行。由于他们是如此的卑鄙残忍，而我们却是那么的文明、仁慈，因此无论我们如何卑鄙残忍地对付他们，也都是合法的行为。这就是民族主义的信条。

显然，就其本质而言，这是与愚蠢同根的信条。它会导致对抗、残忍和毁灭。不同的国家的民族主义者有着不同的信念。德国人认为他们的文化是如此优越，以至于他们不惜陷欧洲于战火兵燹之中也要推广他们的文化；英国则与此相反，他们认为英国文化是如此适用于其他一切国家，以至于他们宁愿端起刺刀，挥舞皮鞭，也要传播自己的文化。尽管他们都是民族主义者，但英国人和德国人却互不认可对方的观点。毋庸置疑，每一个民族实际上同自以为高人一等的其他民族一样，都有自身的优越之处；当然，我的读者所属的民族（无论是哪一个民族）也是同样如此。但是，所有其他的民族如果相信民族主义的信条就会犯明显的错误，相反，他们应该承认我的读者所属的民族优越之处，并友善地对待它的需要。但是很遗憾！他们坚持高人一等的要求是如此之顽固，就好像他们真是生就高人一等似的；这种自我感觉良好的表现恰如我们也自我感觉自己的民族是“真正的”上等民族一样。

在被压迫民族获得解放的时候，帝国主义和被压迫民族的民族主义之间的细微差别就可以为人们所发现。我们可以把波兰作为目前的一个明显例证。俄国统治波兰长达150年时间，波兰自称它除了向往自由以外，别无他求。世界各地爱好自由的人们对波兰人抱着友好的态度，认为波兰是一个没有能力搔扰别国的典型民族。他们认为，例如

正在令波兰蒙受不幸的专制国家就不会受到波兰的侵犯。然而，就在波兰人刚刚获得民族独立时，他们就向俄国发动了一场侵略战争，意在使尽可能多的俄国人也尝尝波兰人曾经在沙皇手中吃过的那种苦头。这种行为并没有什么特别之处或非常之举，任何被险恶的民族主义情绪缠绕的国家都会自然而然地采取这种行动。

单是人为地在国家之间划定疆界，或是由于外交官们所铸成的大错，并不会导致民族主义的邪恶。民族主义的邪恶并不简单地表现为有一些民族是压迫者，而其他的民族是被压迫者。这种现象当然是极为严重的罪恶行为，但是，只要民族主义者认为实行民族力量绝对平均化的世界是难以为继的，民族主义者就不可避免地将造成这一恶果。只要大多数文明人继续认为他们的社会责任就是向他们自己的国家负责，只要外交调停和政治改革均无法产生一个令人能够容忍的世界，那么，为了本国的利益，他们就有权给其他国家的人民带来任何灾难。

尽管弱小民族在与强权进行斗争中呼吁实行“自治”原则，但这个原则本身并不具有民族主义的性质。相反，它主要从国际主义的角度致力于协调民族主义之间的关系。真正的民族主义者要求实行“自治”的目的只是为了本国利益，虽然民族主义者为了同别国结成统一战线的目的，有时也许不得不表现出公正的样子，平等地对待别国的要求。很显然，只要民族情绪仍旧像今天这样炽烈，一旦“自治”原则得以实现，并在同大国的斗争中发展壮大，那么，这个原则就将是解决领土问题的最佳途径。但是，只要民族情绪仍然一如既往的强烈，“自治”原则又怎么可能实现和保持呢？在每一道边境线上，对峙的双方武装力量怒目而视；彼此间的贸易也很难再开展，因为当对峙发生的时候，贸易也就成了激发民族经济的复仇手段；任何些微的挑衅行为都会引发战争，而战争的获胜者又会把“自治”原则抛到九霄云外。医治民族主义的邪恶，靠人为制订的原则方案是不可能奏效的，无论这种

方案是多么令人称赞。这种罪恶的民族主义行为也不可能靠一怒之下，采取“以其人之道，还治其人之身”的办法去解决，因为随着民族解放事业的成功，今日的被压迫民族也许就会成为明日的压迫民族。医治民族主义邪恶的唯一办法是缩小民族主义的活动领域，把人们的精力和关注点从民族对抗的无聊之举中转移开。我不抱怀疑地认为，这才是当前文明所必须重视的最重大的问题，其重要性甚至超过了引进一个更为良好的经济制度。

在本文中，我讨论了构成当代世界的两种主要力量是什么。我在论述时，是把这两种力量分开进行讨论的，而未论及二者之间的联系。然而，这种内在的联系却有着非常重要的意义，并且非常有趣。工业主义可以在许多方面促进民族主义的发展。同时，工业主义也有史以来第一次为建立一个世界“超级国家政权”提供了技术上的可能性。社会主义自称奉行国际主义，并且自认为是被压迫民族的代言人，而资本主义却支持民族主义，并把它当作一种手段，以转移劳动者对于社会主义思潮的注意。资本主义认为，只要能让劳动者始终保持对外国人的仇恨心理，他就不会再那么仇视资本家了。当我们对危及人类文明的毁灭性战争进行思考时，上述所有的事实都具有重要的价值。

与此同时，以往遗留下的旧势力依然存在，虽然每况愈下，但仍强而有力。这类旧势力包括：小手工业者和农民的农业文明、宗教和书本气的思维习惯等。当互相对抗的当代思潮的大师们在凶残的战斗中彼此攻击，消耗对方实力的时候，旧势力却渐渐壮大。完全有理由认为，旧势力将成为这场战斗的唯一获胜者。

## 注释：

① 美国第28届总统。——译者

② 资本不是货币，而是生产资料。钱可以买到资本，在进行投资时钱通常就是这样花出去的。但是构成资本的并不是钱，而是机器、铁路、轮船等物。——罗素



# 道德准则和社会幸福

(选自《工业文明之前景》)

## (一)

对于工业主义进行思考的人们都知道：为了成功地实现工业化就需要某种有别于前工业化（pre-industrial）社会的伦理道德。但是在我看来，对于这种道德的性质人们往往存在误解，这是因为伦理学家只把研究范围局限在短期阶段，并且过分关心个人的道德修养，而对于全民族的道德建设则注意不够。另外，所有传统的伦理学家往往忽视了心理的作用，因而无法认识在一种美德的背后还并存着一种与之相关的恶习，所以当我们主张某种美德时，也应当考虑：这种美德以及与之相关的恶习同另一种美德以及与之相关的恶习相比，二者孰轻孰重。一种美德只是自身优良并不足以说明问题，还必须对它附带的恶习和被这一美德所排斥的另一种美德同时加以考虑。

我对于美德的定义是：有助于创造美好社会的精神、生理习惯；而我对于恶习的定义是：有助于导致不良社会的精神、生理习惯。不同的人对于何以构成美好社会或不良社会有着不同的理解，因此很难找到充足的论据去阐明个人所倾向的理解。所以，对于同我个人偏好相左的人，我并不抱希望能够说服他们支持我的理解，但是我希望并且坚信，我个人的偏好绝不会只是独此一家。对我来说，假如我能在一个社会中发现广泛的快乐天性、和睦融洽的友好情感、爱人之心而非仇恨嫉妒之情、创造和享受美感的能力，以及能够促进发展和传播知识的求知欲，那么，我就会说这是一个美好的社会形态。相反，假

如我发现的是违背天性的抑郁悲伤、仇恨嫉妒的心态、对于求知的厌倦，那么，我就会作出判断：这是一个不良的社会形态。对介于这两类截然不同的优缺点之间的内容，我则不愿加以评判。例如，如果人们发现求知欲同艺术创造力在某种程度上互相排斥，这时我就很难断言这两种因素中的哪一种更应当予以加强。然而，我却可以肯定地说，一个包含两种因素而非一种因素的社会，要优于只包含一种因素而全然排斥另一种因素的社会。但是，我认为在上述构成美好社会的四种要素之间，并不存在互相排斥的情况。这四种要素是：幸福、友谊、审美和求知。

需要说明的是，我们认为的美德并非是把这些优良的品质只集于个人，而是能使个人所属的社会也拥有这些品质。由于着眼点不同，社会的概念也不同。如果行为的影响范围只限于家庭，那么家庭就是一个社会。对一位市长的公职行为来说，城市就是我们所说的社会。对于国内政治而言，国家就是社会；而在对外政治方面，世界就是社会。从理论上分析，全世界始终是我们关心的范围，但在实践中，如果影响力超出了一定的范围，通常就不会再引起我们的重视了。

无论道德家怎样宣扬利他主义，所有产生了广泛影响的道德箴言仍然是在鼓励人们追求纯粹的利己欲望。佛教要人们发扬美德，乃是因为行善可以使人涅槃；基督教鼓励人们积德，那实际上是为了灵魂可以升天堂。在这两大宗教中，积德行善是精明的利己主义者可以选择的行为方式。因此，无论是佛教还是基督教，都没有对我们时代的道德实践产生过重大影响。精力旺盛的人认为，我们时代的道德标准就是“争取成功”——我这一代人从儿童时就从斯麦利的《自助自强》一书中习得了这一道德标准，而现在的年轻人则是从效率专家那里了解到这个准则的。按照这个标准，“成功”的定义就是赚大钱。据此，年轻人上班迟到是可鄙的，即使他迟到的原因是为了送孩子去看急诊；然而，在关键时刻搬弄是非，中伤竞争对手却不被认为是可鄙的。

事情。这个道德标准要求人们勇于竞争，刻苦工作，严格进行自我控制。它导致的后果是使那些体质不大强壮的人产生消化不良症和无以言表的烦恼。与信奉这一道德准则的信徒们相比，圣西门的“柱头修士”简直可以说是奢侈淫逸了。<sup>①</sup>但他们也同柱头修士一样，是纯粹的利己主义者。

社会学要求我们关注普通大众，而不是只注意几个不同凡响的个人。少数圣人也许可以按照一种无私的生活方式生活，但是绝大多数人却不可能如此度日。心理学特别是精神分析学把掩盖了我们利己主义的遮羞布剥得精光，从而揭示出当我们自认为是无私无欲时，实际情况却全然相反。因此，劝诫大多数人接受无私无欲的道德准则是办不到的事情。我个人认为，根本就没有必要这样做。我认为，只要褒贬得当，善加指示和调教，我们的天性就可以创造出美好的社会。

通过表扬和批评，积极的社会道德规范就能发挥社会效用。我们都喜欢表扬，讨厌批评，更何况奖励或惩罚通常都会伴随着表扬或批评。“正面的道德规范”（positive morality）——即习惯性地表扬某种行为方式，以及习惯性地批评另一种行为方式——对于人们的活动有着极大的影响作用。在索马里以及在过去的福摩萨的土著居民中间，一个男人如果不敢杀人就不配娶妻，因为他不够男子汉气概。通常，人们都期望新郎能够拎着牺牲者的头颅去参加婚礼。结果，即便是最柔弱、最善良的男人也会遵从社会道德规范，感到自己有责任充当杀人凶手。现在，这一习俗正在野蛮人中迅速消逝，但是在白种人中间，与此同样野蛮的情感却依然存在，战争时期军队的所作所为就是例证。因此，尽管利己主义是人类的天性，但是在周围人正面的道德规范影响下，人们的行为方式还是会被迫做出极大的改变，而完全不同于在没有正面的道德规范导向下的行为方式；人们甚至不惜牺牲生命而免遭批评。因此，正面的道德准则具有极大的力量。我认为，目

前的道德规范极不适应工业主义，因此，如果要使工业主义发展下去，道德规范就必须迅速作出调整。

在一定意义上，上述对于美德和恶习的定义既背离了传统，也违背了通常的行为方式。我们对于美德的定义是：有助于创造美好社会的习俗；而对于恶行的定义是：有助于导致不良社会的习俗。这种判断引起的结果是，我们在一个重要的方面与功利主义的道德家不谋而合。在功利派道德家中间，边沁<sup>②</sup>和两位米勒最为著名。传统观念则与我们的观点不一样，它认为某一类特殊的行为是罪恶，而与这种恶行保持距离的行为都是美德。屠杀和偷盗是恶行（而大规模的杀戮和洗劫则除外），说当权者的坏话（上至神祇，下至警察）是恶行，婚外性行为更是万恶之首。在我们这样一个世风日下的时代，这些禁忌遭到了功利主义的抵制，但是在某些方面——例如在禁止精神病患者离婚方面——功利主义的说教却很牵强，并且显然不能让运用功利主义伦理的人信服。能够使他们信服的观点是：某种行为无论所产生的后果如何，都属于恶行。我认为这个观点是过于拘泥了，但如果展开讨论这个问题，就会远离我们现在探讨的题目。长话短说，我认为对于一种行为的评价应依据这一行为所引致的结果，而不应依据某些事先订出的伦理规则。我并不是主张我们应当习惯性地对我们的行为后果进行推测，因为这样做是行不通的。我的想法是，当我们决定对青年人施以何种伦理教育时，当我们决定对何种行为方式施以刑法处置时，我们应当用最大的努力去思考何种行为方式会促进广泛的幸福，而何种行为又会阻碍幸福生活的普及。这个想法看上去很可能像是老生常谈。然而，假如这个大道理能够真正付诸实践，它就会引起巨大的变化。我们的教育、我们的刑法，以及我们赞扬什么反对什么的标准就都将同现在的情况大不一样。下面，我将试图阐明变化是怎样发生的。

让我们对上述四种优秀品质一一加以讨论，先从快乐的天性说起。

## (二)

快乐的天性。我所讲的“快乐天性”是指这样一类事情：它会在病魔的折磨下渐渐消逝，或者会被贫困生活所摧残。这种快乐的生活，人们可以从任何哺乳动物中发现，而且越是年幼者越快乐，而越老则越差。我怀疑是否还有其他什么因素可以使人们背离天性，对生活的性质产生完全不同的看法。有一种人天性快乐，除非遇到令人沮丧的事情，他们总是高高兴兴；还有一种人天性压抑，除非遇到能令他高兴的事情，他们总是闷闷不乐。进而言之，天性快乐的人更易受到外界乐观因素的影响，而天性压抑的人则更易受到外界悲观因素的左右。在人们所有的品质中，乐观的生活态度最为重要，并且由此决定了许多其他品质。我并不否认，如果为获得快乐的生活而必须以不仁不义和愚昧无知为代价，那么快乐的生活就成了一种价格昂贵的奢侈品。在高度发达的工业国家中，除了农业人口以外，我认为只有一小部分人的生活保留了快乐的情趣。这部分人就是英国上流社会的先生们。公立学校在发展男孩的体格时，牺牲了他的智力和同情心。在这一过程中，由于丰厚的家庭收入的帮助，孩子通常可以成功地保留快乐的天性。然而，我们的社会说到底还是贵族的体制，因此它一点也不会有助于解决我们的问题。我们的问题是要保留大多数人的快乐天性，而不是只考虑一小部分特权者的利益。

医务工作者大概可以对导致快乐天性的原因作出最好的阐释，但是即使没有医学知识，我们也可以凭观察直接对其原因作出大略的认识。健康的体格和充沛的精力是快乐天性所需的首要条件，但显然不是唯一的条件。我们还必须考虑本能的欲望（instinctive desires）和本

能的需求（instinctive needs）所起的作用，后者通常会在没有相应的本能欲望时也同样存在。无论男女，成年人在独身的情况下极少会感受到快乐的天性。这种心境也同样存在于性生活不满意的妇女，尽管她们并没有自觉的性欲望。这一点可以由心理分析作出明确的证实。许多妇女和某些男性还需要迟早生个孩子。对于大多数男人，事业有成是非常重要的因素；而无论男女，出于生计而不是出于个人兴趣所需要担负的一定量的工作，也是消除烦恼的必要因素。但是，过量的工作和过少的闲暇要比过少的工作和过多的闲暇更易于摧残快乐的天性。另一个必要的因素是适度的人际交往，这种交往既不可过多，也不可过少。但要确定何为适度，却是因人而异，且差别极大。我们的天性似乎很适合狩猎，这一点可以从富人热衷于射击野兽、枪杀飞禽、追赶狐狸的举动中得以体现。在狩猎活动中，男人会使自己狂暴的力量发泄出来，转而变得十分平静。相比之下，女人从事的活动则更多的是持续性的，较少具有伟力和激情。这也许可以说明为什么男人比女人更倾向于赌博。绝大多数人喜爱狩猎的原因是由于他们喜欢在兴奋时大呼喧闹，而在别的时候又变得默不作声。在现代工业社会的生活中，噪音持续不断，因而导致神经衰弱。我确信，几乎每个人都有一种需求（尽管通常并不表现为欲望），希望看看乡间的景色，闻闻田野的气息。到乡下去度假的城市贫民窟的儿童们所表现出的高兴劲儿，正说明了人们这类天性的需求是城市生活所无法满足的。从鬼门关闯过来的病人之所以为自己还能活下去而庆幸，主要就在于他们仍能继续享受阳光的照耀，呼吸雨水的气味，以及体验其他类似的、曾使原始人感到亲切的感受。

需求（needs）与欲望（desires）之间的差异对于探讨快乐的天性具有重要意义。我们的欲望主要是指企图拥有原始人不费周折就无法获得的东西，诸如食物和饮料（特别是后者）、统治部族的领导权、对于狩猎和战争手段的改进等等。但是，我们的许多需求却与欲望无

关，因为在原始条件下这些需求总是可以容易地得到满足。这类需求有：对于田野情调的感受，间或所需的宁静和独处，兴奋与安静的交替轮换等等。在某种程度上，妇女对于性爱和母爱的需求也会自然地得到满足，因为在原始社会中，无需女方的努力男人就知道应当满足她们的需求。相反，即使没有相应的需求，有些欲望也依然存在。这方面最突出的例证是对于毒品（包括烟酒）的欲望。这类欲望在日常习惯的作用下是如此易于形成，恰好为达尔文的理论作了一个注脚，只不过这种进化是使人的天性导入错误的方向。这类欲望在两个方面与本能的需求有所区别。首先，从生存的观点出发，满足这类欲望并不具有生物学上的益处。使用毒品既无助于个人的生存，也无益于子孙后代。第二，从心理学的角度观察，这类欲望所满足的不是人们的需求，而只是满足了人们受欲望驱使的习惯。本能上的不满足感会导致人们借酒浇愁，而实际上愁同酒之间毫不搭介，例如，担心一笔生意或是失意就同喝酒毫不相干。毒品只是人们本能上的所需之物（the thing instinctively needed）的替代品，但却是一种不怎么样的替代品，因为它根本不能给人以本能上的充分满足。<sup>③</sup>

随着所谓文明的进步，我们所处的社会和物质环境发生了迅速的变化，其变化之快超过了我们天性的演变。因此，当我们受本能驱使要做出行动时，我们又会出于小心谨慎而避免莽撞行事，二者之间的矛盾日益扩大。实在地说，这个矛盾是无法避免的。凶杀、抢劫、强奸属于性之所动就可能干出来的事情，但是社会秩序肯定会压制这类举动。工作，特别是企业中的许多雇佣性劳动，要求人们遵守纪律，而这又同我们未经调教的天性相矛盾。尽管人们依着本能冲动（至少在天冷时会这样）可能会在平平淡淡的一天时间中完成大量的工作，但是在现代工业社会中，却很少有人会产生自发的冲动去干分配给他的活儿。他之所以工作，是为了赚钱，而不因为他喜爱这份工作。当然也有例外的人，如艺术家、投资家、学问家、子女很少且富母爱的

健康妈妈、权威人士、一小部分水手和农民等等。但是这些属于例外的人却数量不多，尚不足以构成总人数中的一个重要的部分。自从人类开始从事农业生产以来，对于工作的厌倦无疑就已存在了。《创世记》把工作视为一大祸害，人们在想像中把天堂描绘为一个无须干任何工作的所在。然而，工业生产方式却进一步使工作同人的天性相脱离，并且把手工艺方式的乐趣摧残殆尽，而在过去，手工艺匠人曾经从这种方式中获得了艺术家一般的满足感。我认为，只要工业化生产方式继续存在，我们就不可能使大部分必干的工作变得富有乐趣。充其量，我们只能寄希望使工作量减少，而这一点是毋庸置疑的，工作量肯定会大大减少。我们正是应该在这个方面致力于缓和由于工作引起的本能上的不满意感。

“重返自然”是卢梭的信奉者梦寐以求的事情，但是如果不彻底冲破文明的束缚，这个梦想就无法成真。严密的组织性是工业化社会的要旨之所在，假如没有它，工业化社会就将被连根拔掉。但是，如果组织性是无法躲避的恶魔，那我们的目标就只能是想办法如何在最大的限度上减弱它的影响。依靠把工作时间缩短到与生产必需品的时间相适应的长度，我们就可以得到一段完全不受干扰的时日，从而实现我们的目标。一天当中有四个钟头的烦心时间对于大多数人来说还是可以承受的；也许我们所要求的正是这种状况。

现今还存在的对于天性的压抑感，会在许多方面大为减少。目前的生产方式在两个方面存在着互为关联的缺陷，一个是竞争，一个是把最大限度地提高生产量看得特别重要。现在生产一定量的商品所需要的劳动已经比工业革命以前的时代大大减少了。可是人们的生活压力却比过去大为增加。这主要归咎于竞争。大量的人力被浪费在维持秩序和保卫市场方面。在出现大批失业者的情况下，那些有工作的人就会超负荷工作，因为不然的话雇主就无法赚取利润。工业管理为了利润而展开的竞争是产生一切麻烦的根源。出于同样的理由，人们企



图最大限度地增加生产，因为利用工业化生产方式，规模庞大的商品生产可以比规模一般的生产更便于赚取利润。<sup>④</sup>当世界应当向着更加轻松、更加悠闲的方向转变，并且应当联合起来为了使用商品而不是为了赚钱而生产商品的时候，工商界却把最急迫的事情定位在追求高速度、高效率以及参与更加激烈的国际竞争方面。自从工业革命以来，一个划时代的错误就是竞争，它无可避免地导致了当今世界一切邪恶的出现。

工业社会自上至下的人们都具有一种性格特征，即紧张感，它的产生归因于人们的本能受到了错误的导向。任何使潜伏着的本能需求遭到挫折失意时，就会产生紧张感。而紧张情绪的表现形式却有所不同，它是由本能遭到压抑时的情况决定的。当前，被工业主义压制的主要需求有：对于多种多样的自发行为的需求、间或需要安静和独处的需求，以及需要同土地相互依存的需求。这种情况出现在工人阶级之中，但是压抑中产阶级天性的情况则更为严重。一个雄心勃勃的人是不会很早就结婚的，他会很谨慎地考虑是否要孩子，如果可能的话他会娶一个有家庭背景的姑娘为妻，以便让岳父帮助他事业有成，相比之下，他倒不会娶一个自己所喜爱的姑娘，也不会想到婚后必须防止妻子的不贞之举——这种不贞进行得很诡秘，以致难以发现。我们的社会浸透了这样一种观念，即幸福存在于发财之中，因而人们就无法知道为此他们失去的有多么多；如果他们对于金钱不大在意的话，他们的生活反倒会更丰富一些。最糟糕的是，本能上的失意所带来的后果是人们浑然不觉自己错在何处。已经不年轻的中产阶级的先生们往往充满了嫉妒心理：嫉妒比他们更加成功的同事们，嫉妒年轻人。看上去更为奇怪的是，他们还嫉妒劳工。嫉妒带来的第一个后果是使他们痛恨一切在学术上、艺术上获得声誉的人，直到这种声誉十分坚实地扎下根以后，他们才不敢再向其挑战。第二个后果是使他们喜爱战争，因为战争给了他们机会，可以把年轻人送上战场，从而为年轻

人的发展设置障碍。第三个后果是使他们在政治上反对一切可以为工薪阶层谋取利益的事业，例如教育、卫生、失业救济、传播计划生育知识（面对这件事，中产阶级自己却理所当然地付诸实践）、住房改革等。他们认为，他们之所以反对这些措施是出于经济的考虑，为的是降低税率。但这是自欺欺人。因为他们并没有反对扩军备战所花去的大量开销。这样的人通常反对普及教育，因为他们认为穷人的孩子要比富人多；他们还反对计划生育，因为在他们看来，这样做既不道德又违背天性，但是对于收入确实殷实的人家却可以例外。奇怪的是，人们并不自觉地意识到他们的激情是何以产生的，统治着大多数中年专业人士的嫉妒心理实际上连他们自己也未意识到它的存在，而心理分析的方法却能够确切无误地将其暴露无遗。

工薪阶级在本能上的失意感不如白领阶级那样严重，因为不管马克思主义者怎样看，工薪阶级在一些非常重要的事情上还是拥有更多的自由，例如婚姻问题就是如此。当然，在警方采取了进一步的措施之后。这种自由正逐步被削弱。另外，中产阶级中那些备感压抑又爱多事的人也提出了日益严格的“道德”准则，这也有损于工人阶级的这种自由。这方面的情况已经发展到相当的程度，以至于英国最近制定了法律，对于抛弃妻子的工薪人员，只要女方敢于上诉，法律就可以判其终身监禁。<sup>⑤</sup>撇开这一趋势不谈，工薪人员的处境还是不错的。他们在本能上遭受的压抑要比中产阶级少一些，因为他们不为自尊自大和趋炎附势的心态所统治。但不论怎样，本能上的失意感仍然是严重的问题，特别是人们自发的需求往往得不到满足。这方面的影响表现在人们易于激动，或是无来由地多愁善感，有些比较聪明的人会痛恨富人或者敌视外来民族。

显然，工会正在采取步骤迈出治理这些邪恶的第一步。但是，工会采取的某些措施却遭到了批评。这些措施包括：限制产量、拒绝承认扩大生产才是必要之举、缩减工作时间等等。只有依靠这些措施，

工业主义才能够变得更人道，从而才能把工业社会中潜在的优点转变为现实。它可以用来减轻工作强度，把人们从紧张的工作中解放出来进而从事更适意的活动。迄今为止，竞争制度一直禁止工业社会发挥上述作用。本来，它应该使生活更加轻松悠闲，但实际上它却把生活变得更加忙乱。增加闲暇，减少忙乱，这是人们应当追求的目标，而不应当只把增加产量作为目标。工会对此已有清醒的认识，因此不管社会中上层的各种博学之士如何鼓噪，工会还是坚持自己的主张。这就是为什么说工业自治要比国家社会主义更有希望的原因。布尔什维克分子建立起国家社会主义以后，就使自己在上述许多问题上站在了最卑劣的资本家一边。显然，如果工作条件是由官僚们所决定的，而不是由工人们自己决定的，问题就会依然故我。

### (三)

友谊之情。很难找到一句简单的话来充分说明我想讲的这个题目。我以为，我最好避免使用陈词滥调去解释这个话题，因为陈腐的词语看上去好像可以传递准确的意思，而实际上却做不到。普通人对绝大多数人的时运往往漠不关心，但是对某些同自己有关的人却投以强烈的感情和关注。这种兴趣可能表现为对他们的好运气表示高兴，对他们的不幸表示痛苦；或者是对他们的好运表示痛苦，对他们的不幸表示高兴；或者是在某些方面对他们表示一种态度，而在另些方面又表示另一种态度。我把他们的态度分为三类：一是友谊，二是痛恨，三是混合的态度。广义地说，我们希望社会所能实现的四种美德中的第二种是友谊之情，并且合之以尽可能少的痛恨仇视之心。但这只是对于我想阐释的性格的一个最初步、最粗浅的表述。

从生物学的意义上讲，生命的目的在于繁衍子孙后代。在极不文明的社会中，我们的本能从主要方面会自发地争取上述目的。在这样

的社会中，争取生物学意义上的成功，一部分要靠协作，一部分要靠竞争。友好的感情可以促进协作，仇恨之情则可以鼓动竞争。因此，在非文明的条件下，从总体上我们就会对给我们以生物意义上协作的人们抱以好感，而对同我们在同等条件下竞争的人们报以怨恨。一切真诚的友谊和切实的痛恨都是建立在本能基础之上的，这一本能同生物的自私性有着密切关联（这种自私性还包括为了子孙后代的生存）。一些传教士和道德家劝诫人们把友好之情作为一种责任，但是这只会导致伪善。大量的道德说教实际上只是一件虚伪的外衣，它把仇恨之心遮掩起来，装作是“一片善心”，以使行善的人以为，对于他们的恶行予以惩处实际上能为他们自己带来好处。而我说的友好之情并不是指依靠劝诫所得到的那一种感情；我指的是由本能自发派生的那种友谊之情。有两种办法可以增进这种感情：一种是医学方法，即协调好腺器官同肝脏的运作关系。大家知道，坚持锻炼可以使人常常念及他人的好处。另一种是经济和政治的方法，即最有效地创造一个尽可能使人与人之间利益一致的社会。道德说教可以算是第三种办法，但是这个想法似乎是建立在错误的心理学之上的。

友好态度的常见例子是妈妈对儿女的母爱。不念友情的最突出的例子则是嫉妒。而性爱则是本能的协作典型，因为没有另一方的帮助，谁也不会有下一代。但是，实际情况中由于嫉妒的阻碍，我们一般很难找到适当的例证，说明有像母爱一样的友谊之情。通常，父爱是一种混合的态度。它既有真诚的慈爱，但又有对于权力的向往，并且特别希望子女能为父亲争光。儿子在学校得了奖，父亲就会颇为高兴，但是倘若儿子从他祖父那里获得了遗产，父亲就不高兴了。同样，当儿子年满二十一岁获得独立以后，由于他脱离了父亲的权威，父亲也会感到不愉快。儿子为国捐躯时，父亲有时会有一种忧郁的满意感。同时他也不再指望那些还活着的年轻人可以尽孝道了。

两位父亲坐在温暖的小酒店

四目相视对坐而谈。

一位说：“大儿自巴格达

寄来封快乐的信函。

可惜，阿瑟总是端着九尺钢枪

同阿劳嘻玩。”

“啊，”另一位嗤嗤笑道：“那真

是幸运吉祥！

我儿不幸之极，身陷英伦

服役全年。

听说德国兵伸手太长，

未渡莱茵河就先狮口大张。”

眼看他们趑趄趑趄走出店堂——

我的老朋友啊，你们多么虚弱无望。

（——萨松：《父亲》）

当然，合作与仇视的天性是战争提供的最极端的例证：战时，本能的原始动机是仇恨；对于自己一方的友情则是从对于敌方的仇恨中派生的。当我们听说我们并不相识的爱国同胞被敌人俘虏，并遭到虐待时，我们会充满同情；而当我们得知爱国者的兄弟被癌症折磨致死时，却只把他当作死亡统计表中的一例。如果我们听说敌人不让囚犯吃饱饭，我们会感到切齿的愤怒，尽管我们自己可能就是一群不愿多付工资、让工人饿肚子的雇主。这里的规律是：我们同情爱国者完全是因为他们蒙受了我们共同敌人的折磨，而我们对其他人的冷漠则完全是因为他们遭受的是癌症的折磨。正如我们讲过的那样，这一点证明了战争导致的友谊之情是痛恨之情的派生物，如果没有痛恨之情的刺激，也就不会有这样的友谊之情，而且这种感情也不会如此强烈。有些人把战争期间出现的合作精神当作是本能的机制，并认为可以在和平时期把这种本能应用到国际合作之中去。这表明他们并未理

解战争导致的这种本能机制的真正性质，或者说，他们并不清楚如果没有仇恨，也就不可能刺激出友情。

确实，除了性爱和慈爱以外，还有一种不涉及敌人的本能合作精神（instinctive cooperation），初看上去它似乎是一种大有希望的社会动力。就人类而言，我认为这种发展到一定程度的协作精神，可以从未开化的人群中发现，而它的完美形式则是由蚂蚁和蜜蜂表现出来的。里佛（River）在关于《本能与下意识》的著作中描述了马来西亚人从事集体工作的情况，他们的工作完全无需任何预先的安排，而只是依靠群居的天性就能促使工作进行。但是，我认为文明社会是不可能把这种做法变为一种机制的。我们所说的这种本能会在文明的作用下日趋弱化，而且，当教育的普及带来了一般程度的智力发展时，这种本能同智力开发的程度很可能是不相适应的。更何况，即使这种本能明显地存在着，它也不可能造就大规模的、复杂的组织机构。另外，随着智力的发展，个人会变得更加善于自我控制，而不大会受到他人指令的直接影响，这种影响主要是在分离隔绝的状态下存在，例如施行催眠术时的情况。要求共同工作的原始本能肯定潜伏于人们心中，但我认为它不可能对于解决工业社会的问题起大的作用。

激发友谊之情，削弱仇恨心理，最重要的事情是要有良好的健康状况，本能上的满足感，消除不同的个人或团体之间的明显利益冲突。在前面两章中，我们已经充分论述了本能快乐的作用。最后一章则提出了一些有趣的观点。我们现存的社会受到了自由意识的影响，虽然这个社会依然存在着广泛的不平等，但它却对于任何人的发迹或沉沦都提供了机遇。这是因为它把资本主义同“机会均等”联系在一起。中世纪的社会不公现象同现今一样严重，但那是由世代相传的陈规造成的，几乎所有的人都把社会不公当作上帝的旨意接受下来。因此，社会不公在那时并没有引起强烈的不满，也没有引起不同阶级之间的强烈冲突。社会主义者追求的社会将不存在物质产品上的不公现

象，因此经济上的竞争和嫉恨也就失去了存在的可能性。但是，在现今的社会中，我们一方面保留了中世纪社会制度中的有害一面，另一方面又不具有这一制度中的有利一面：我们在保留了社会不公的同时，又摧毁了人们安贫乐道的观念。显然，如果竞争和嫉妒能占据优势，社会就将在实质上变为具有经济偏见的社会（economically stereotyped society）。同样明显的是，如果消除了中世纪那种认为社会等级应当世袭相传的神圣观念，那么唯一可以让人接受的“具有偏见的社会”（stereotyped society）就将是一个应当维护经济公平的社会，也就是说，社会应当以明显的形式为所有想工作的人提供经济上的公正性。在确保做到这一点之前，我们的经济体制就将继续制造仇恨和诅咒。被称为“机会均等”的观念当然不是真正的均等；只要我们还在接受私人遗产，只要有钱人的子女仍然可以获得更优越的教育，那么机会也就不可能均等。社会不公必定会孕育冲突，除非逆来顺受的哲学或宗教就连最不幸的人也能接受，从而连他们也愿意支持这样的不公正性。但是，目前还很难想像有这样的哲学。因此，物质产品的公正性对于友好感情的传播具有决定性的意义。在此之上产生的友谊之情可以沟通不同的阶级，甚至在同一阶级之中最走运的人和最背运的人也能友爱相待，那些希望有朝一日超过对手的竞争者也会彼此和好。除非社会在物质方面形成公正的见解，否则它就不可能生产大量的精神产品。我认为这一点适用于各种各样的精神产品，不过现在我们只想讨论友谊这个话题。

在争取物质型社会的优越性的时候，我要明确反对当今的一种宗教观念——即主张物质进步的教条。我们认为，如果设备更新的速度降低了，如果人们变得懒散了，这就是一大不幸。但在我看来——因为我刚刚到过中国——“进步”和“效率”的观念倒是极大的不幸。我认为没有必要劝诫人们接受可望不可及的美德，也不值得作出极端的自我否定，因为能够响应这种劝诫的人可能不多。但是，我倒希望能把

懒散当作福音。我认为，如果我们的教育能够坚定地追求这一目标，人们就会用当代教条和生活方式所激发的全部激情伟力去推动目标的实现，那时，也许就能够把人们引向懒散了。我不是主张大家都不干活，而是说人们不应超出生产生活必需品的范围再干更多的活。现在，人们生活中的闲暇时间是无害的，但是人们为了挣钱而付出的工作时间（特别是为了挣很多钱的时候）却是十分有害的。假如我们都很懒散，只是在饥饿的刺激下才干一点活，那么我们的社会就会更幸福。想一想已故的诺思克利夫<sup>⑥</sup>子爵那样的人，他们干起活来就如同苦役一般，付出的心血和艰辛之多是有史以来前无先例的。如果诺思克利夫能接受劝告，去晒晒太阳，玩玩桥牌，猜猜字谜，或者小酌一杯，那他该是多么惬意啊！但很可惜，这样的人根本就没有类似的缺陷。

#### (四)

审美的享受。对于这个题目无需说很多的话，因为工业文明在这方面的缺陷是显而易见的。我认为人们都会同意这样的看法：现存的工业主义毁坏了美，产生了丑，并且将毁掉艺术创造力。这些缺陷并不是工业主义的本性，而是从以下两个方面派生出来的：第一，工业主义是一种新事物，并且是一种革命；第二，它具有竞争性和商业性。由第一点导致的后果是人们并不想永久地占有工业品，并且对于第二天就会被淘汰更新的东西一点也不关心。由第二点导致的后果是工厂主在评价产品时，并不考虑它的本质是否优良，而只是想从产品上赚取利润，因此一般来说，他们总是超出产品的真正价值作出过高的估价，因为初看上去未能发现的缺点都会给生产者带来好处。显然，导致丑恶的这两种因素都有可能被保守的工业主义，或社会主义的工业主义所消除，因为这样的工业主义既不具有革命性，也不是为



了利润而生产。这样的话，它所需要考虑的就只是第三点，即艺术创造力了。

从艺术史的角度分析，似乎至少百分之九十的艺术创造力取决于传统，而最多有百分之十的创造力取决于人的才华。所有鼎盛的艺术时代都是在传统慢慢趋于成熟的时候出现的。迄今为止，工业主义还谈不上产生了什么传统，假如缺少传统是唯一的不足，也许我们还可以冷静地等待它的出现。但是，我担心的却是另一个要素，即个人的才华。没有这个要素就无法创造任何优秀的传统。而在工业化的商业氛围中，个人的才华几乎是不可能存在的。未经工业化影响的商业，对于艺术往往可以产生非常积极的作用。雅典、威尼斯、佛罗伦萨都是明证。但是受到工业化影响的商业却会造成极不相同的艺术后果。这也许是受工业社会造就的功利主义态度的影响。有艺术家气质的人在观察事物时，看到的是事物的本来面目，而不是把事物放在适合于生意人的浅陋分类（rough convenient categories）中进行观察。在普通人眼中，草是绿色的，但是艺术家看到的却是不同背景下的多种色彩。当一个未成名的艺术家进行这种观察时，他会使生意人感到吃惊，认为那实在是浪费时间，并且是对于标准化分类的干扰。结果是，尽管著名艺术家受到恭维并且挣了大钱，但青年人还是不能容忍艺术家的思维方式。当代工业社会一旦缺少了艺术家，就会用极高的费用从国外延聘他们入境，以致艺术家调转头来只是盯着金钱，而不再看重艺术。这样，当全世界都采用了商业化的工业主义时，那些无视艺术价值的人就会把艺术思维方式从青年人的心中排挤出去；除非创造艺术的人已经拥有大名鼎鼎的标签，人们才会正视他们。正如前文所述，这就要求社会能够稳定地保障人们的物质生活，并且维护社会生产方式，同时也要求工业主义能够消灭竞争，并且总能保证生活充满了闲暇而不是一味地紧张拼搏。迈向这一目标的第一步是应当广

泛传播有关美好生活的轻松概念（less energetic conception of good life）。

知识。商业化的工业主义在科学知识方面，做出了最为有力的成就。自从工业革命以来，无论在教育水平方面，还是在致力于学术研究的人数方面，都出现了巨大的进步。科学对于促进工业发展的重要性是显而易见的，所有工业国家都鼓励科学研究工作。但是，即使在这个方面，与我们时代相一致的功利主义思维方式同样产生了有害的影响。目前，这种害处才刚刚露头。除非某些人能够只是为了知识而热爱学问，进而在完全不考虑知识的应用性的前提下进行研究，否则，新的科学发现就只能局限于发掘前辈学者的一些见解，而这些前辈往往都是些大公无私的探索者。现在，孟德尔遗传学是广大农业工作者和畜牧工作者的研究项目，但是孟德尔本人却是一个僧侣，他把自己的闲暇都用在了研究豌豆花上，从中自得其乐。而一百万年以来，农业工作者们却谁也没有发现孟德尔遗传规律。无线电学具有极为重要的实用价值：战争时期，它为杀人者提供了便利；和平时期，它使新闻工作者的谬见广为传播，琐碎无聊的广播使无所事事的夜间不再沉闷难熬。但是，发明无线电的人——法拉第、麦克斯维尔、赫兹——却都一点不曾关心过如何才能使人类生活更加丰富多彩。他们只是对物理学感兴趣，想方设法要弄清楚其中的奥秘，因此很难说是工业主义促进了他们的研究，即使是间接的关系也没有。当代对于原子结构的研究将对工业发展产生重大影响，但是从事这方面研究的人员却对于自己的工作所可能产生的作用毫无兴趣。在商业化的工业社会中，功利主义很可能会最终扼杀单纯的求知欲，就像它会扼杀艺术冲动一样。在美国，功利主义地对待科学是被人们备加赞赏的事情。但是，美国却在纯科学领域中没有大的建树。在应用科学赖以生存的基础研究方面，美国也是一事无成。从适应于发展商业化工业社会的观点分析，功利主义很可能在基础研究方面越来越难以取得成效，最

后，青年人将会把为了知识而热爱学问的人视为“白痴”，并把他们当作无害的精神病人关在大学里。

但是，以上还不是我想说明的主要观点。实际上有两点是重要的：第一，纯科学无疑比它的实际应用更有价值；第二，迄今为止纯科学的实际应用已产生了极大的害处，并且只有当人们对于生活的看法不那样咄咄逼人的时候，这种情况才会停止。

先说第二点：截至目前，科学的应用是为了三个目的：为了增加商品的产量；使战争更具破坏性；用无聊的娱乐方式取代那些具有艺术和卫生价值的消遣。增加生产总量，这在一百年前有着重要意义。但是现在，它的重要性已经比增加闲暇和聪明地选择生产方向小得多了。生产发展到现在的程度也就无需再进一步扩大其规模了。关于战争的破坏性日益增长的问题，已经没有必要再作评论了。至于无聊的娱乐方式，我们只需想一想话剧已被电影所取代、唱片总能同俄国农民真正优美的歌喉相提并论、亲自参加一场小型球赛和观看足球大赛的不同之处，就不难看出由于我们只把工作当正事，结果不得不把娱乐方式搞得很是琐碎无聊。这是我们必须为禁欲主义付出的代价；可以毫不奇怪地说，只有工业化大国才是真正的清教徒。看重闲暇的生活观可以使人们具有高格调的娱乐方式：他们喜欢优秀的剧作、美妙的音乐等等，只是不愿意用某种无聊的方式打发时间。但是迄今为止，科学拿给世界的娱乐方式只是把世界搞得更无聊、更缺少艺术性。只要人们仍然认为只有工作最重要，上述情况就无法改变。

说到纯科学比应用科学的价值更高，这是一个具有深层意义的问题，但是要把这个问题说清楚却很困难。只要人们仍然受到当代观念意识的左右，应用科学就会对我们的观念产生某种影响。但是就我而言，却很难发现它值得崇拜。我认为，纯科学——即对自然规律的透彻了解，以及发现宇宙是如何构造的——是人类最神圣的事业，就像上帝从事的神圣事业一样。每当我陷入沉思（我经常如此），希望横

空而过的慧星把人类扫荡一空时，我就会想起科学知识和艺术。正是这两样东西才使我们的存在显得不那么毫无意义。相比之下，对于科学的应用——即使应用得极为出色——则是等而下之的事情。有一种哲学高估了科学的应用价值，甚至超过了对于科学本身的评价。这种看法是极为粗陋的。从长远观点看，这种哲学只会使科学走向毁灭。

总结上述诸论题，我们可以得出结论：我们的社会制度、我们通行的思维方式，以及我们所谓的道德观念，只会对于美好的事物加以毁坏。倘若要保留美好的事物，我们就必须变得更悠闲些，更公正些，更少一些功利主义，对于“进步”（progressive）看得更淡些。

## 注释：

① 柱头修士，系指长期站在柱头上苦修的基督教修士。首倡这种苦修方式的是5世纪的圣西门。这种苦修者长期栉风沐雨，仅靠头顶上的小棚遮盖。他们伫立方寸之间，日以继夜，靠门生缘梯送饭度日。他们主要是祈祷，但有时向周围的人传教。——译者

② 边沁：英国功利主义哲学家。——译者

③ 我并不希望这个观点被看作是主张禁欲主义，因为我是非常反对禁欲的。——罗素

④ 参见奥斯汀·弗里曼的《社会的衰退与重振》一书，第105—107页。

⑤ 这一情况并不广为人知。其法律程序如下：法庭判决男方付女方赡养费，女方向男方的工作单位陈诉丈夫的丑行；如果男方被解雇而无法付赡养费，他就会被判处监禁，以示法庭是不可蔑视的。即使男方在狱中，也有法定义务付赡养费；因此，男方出狱的当天，只要他在入狱其间没有交付赡养费，女方就可以要求把他重新送回牢房。这种情况可以一直延续下去，直到男方死亡或者直到女方厌倦后不再施以报复。这并不是虚构的故事，任何认识狱卒的人都可以得到证实。——罗素

⑥ 诺思克利夫：英国报纸发行人，创办了《每日邮报》、《每日镜报》，并收购了《泰晤士报》的控制权。——译者

# 决定性的政治力量

(选自《布尔什维克主义的实践与理论》)

世界政治生活中的重大事件是由物质因素和人类情感因素的交互作用决定的。在一定物质基础上出现的某种感情用事的行为，会被另一种与其相反的理性因素所修正，而这种理性又受到与前种感情相左的情感因素的指导。到目前为止，这样的修正过程还都是非科学性的，但是总有一天，它会变得像工程学一样的精确。

最适合政治学的情感分类法（the classification of the passions）并不同于心理学所采用的方法。

我们首先产生的是对于生活必需品的欲望：食品、饮料、性生活，以及（在寒冷的气候中）衣服和住房。当这些必需品受到威胁时，人们就会无限制地作出激烈和暴力的反应。

建立在这些原始欲望之上的是若干第二层次的欲望。对于财产的渴望是具有最鲜明的政治根本意义的一种欲望；从历史和心理的角度分析，它的产生也许源于人类囤积贮存的本能。爱听好话（我们可以称之为“虚荣”）则是人类和许多动物共有的一种欲望；它可能产生于群居动物的求爱需要，但是考虑到除了交配以外的其他作用，它对于生存也具有很大的价值。争夺和爱好权力的欲望可能是从嫉妒发展而成的；争夺与爱好权力既有相似的一面，但又不是是一回事。

建立在原始本能之上的这四种情感——攫取、虚荣、争夺、爱好权力——是一切政治表现的初始动机。在人类群居本能的作用下，它们的实际运作得以强化和规范化。但是就群居的性质而言，它自身并不构成一种初始动机，因为群居的本能只是要求群体在行动上保持一

致性，而并不会制定出联合行动的具体内容。如同一切群居动物一样，人类在特定条件下的联合行动，一部分是由群体的共同情感决定的，一部分则是由模仿领袖的行为所决定的。如何使后者的力量压倒前者，实质上就构成了政治艺术的基本内容。

在我们列举的四种情感中，只有攫取同人与物之间的关系（men's relations to their material conditions）有着直接的密切关系。而另外三种情感——虚荣、争夺和爱好权力——则与社会关系（social relations）相关联。马克思主义在解释历史现象时认为，一切政治行为皆源于攫取的本能。而我以为，这一点正是马克思主义的谬误之源。显然，许多人为了获得权力和荣誉而自愿放弃个人财产，有些国家为了赢得国家间的争夺对抗，而甘愿牺牲本国的财富。争取某种形式的高人一等的地位（superiority）是每一个强悍者的共同欲望。任何国家只要不打算制止这一欲望，就会永无安宁之日，这乃是因为懒散的大多数人是注定无法与强悍的少数人相抗衡的。

我们称之为“美德”的东西实际上是虚荣心的一个分支：美德作为一种习惯性的行为方式，目的是为了博得他人的好评。

有一种观点（见梅耶的《历史的曙光》一书）可以说明物质因素的作用。梅耶认为，阿拉伯国家的旱情导致了四种最强烈的侵略动机，从而使这个国家的游牧部落迁移到有人定居的地区。这四种动机中的最后一个才使以色列的兴起。在这四种因素中，仅是人们对于食品和饮水的原始需求就足以引起事态的发展；但是，由于这些需求只有通过侵略才能得到满足，所以接踵而来的是第二层次的另外四种情感开始发挥作用。在现代工业主义发动的侵略中，第二层次的四种情感发挥了决定性的作用，因为发动这场侵略的人们并未受到饥渴的威胁。正是由于向往虚荣和对于权力的渴望才使苏俄看到了工业化的前景，这是因为虚荣心和权力欲所包含的力量使得共产党国家可以罗致

一批人才为其服务，而这些人原本也是有能力在资本主义社会中发大财的。

知识可以明显地改善物质条件。当人们首次发现美洲大陆时，刺激人们欲望的是金银财宝，因此，那些最先有人定居的地方并不是目前最具效益的地区。贝氏转炉工艺的出现开创了德国的钢铁工业；需要消耗石油的新发明，刺激了对于石油产品的需求。现在，石油已成为影响国际政治的一个重要因素。

能够对政治产生明显作用的智力因素，本身并不具有政治性，而是具有科学技术性。正是依靠这种智力因素，人们才发现了如何使自然界发挥有助于人类情感的作用。在人们发现钨元素可以用来生产炮弹和电灯之前，钨只是废物一堆。而现在，人们却为了获得钨矿而相互残杀。科学知识是导致上述变化的原因。

从广义上说，世界的进步或退步取决于“攫取”和“争夺”这两种因素之间的平衡对比。前者推动了进步，后者导致了退步。当智力对生产方式加以改良时，新的生产方式既可以用来生产更多的产品让人们分享，又可以节省下更多的人力让他们参加追杀争夺者的战斗。从拿破仑倒台到1914年为止，“攫取”从总体上占有了主导地位。而在过去的6年中（指1920年以前的6年时间——译注），“争夺”的本能却风行于世。科学知识能够使人们狂热地陷入争夺的本能，而在这方面原始人却显得相形见绌。因为，科学知识可以把更多的人从生产必需品的生产中解脱出来。总有一天，科学知识会发展到这样的地步，那时它能够放手让争夺的本能把人类全部消灭干净。而这一点又恰恰是结束战争的最有希望的方式。

对于那些不喜欢这种方式的人来说，他们可以选择另一种方式，即研究心理和生理方面的科学知识。由于卡农等人的研究（见卡农的《痛苦、饥饿、恐惧和愤怒中的身体变化》一书），人们已经开始对于引起感情变化的生理原因有所了解。也许有一天，可以通过医学方

法来改变人们的情感性质。那时，统治者的情感将决定着如何使用上述力量。那时，胜利将属于这样的国家——这个国家能够发明某种方法，极大限度地煽动起对外战争所需的好战情绪，而不是挑起内部争斗而导致国内不和。但是，目前尚没有一种方法可以确保统治者能够维护人类的利益，因此也就没有理由预言：通过运用改变人们情感性质的力量，就一定能够推动社会的进步。

假如人们确实希望消除争夺，有一种方法倒是现成的。玩权的习惯会刺激争夺的情感；所以，集权的国家（尽管在其他方面是平等的）会比分权的国家更加好战。对于厌战的人们来说，这一点是他们反对一切专制政权的一个格外有力的论据。但是，厌战者远比我们想像的人数为少；因此，好战的人们也可以运用同样的论据去支持专制政权。



# 触觉和视觉：地球与天体

(选自《相对论入门》)

人们都知道爱因斯坦创造了令人震惊的学说，但是却很少有人确切地了解爱因斯坦的理论。众所公认，他对于我们所知的物理学概念发动了一场革命，然而他提出的新概念却被数学公式裹卷起来，以致现在流行的通俗相对论书籍确实不少，但书中偶一涉及要点便觉含糊不明。这也难怪作者们。虽然许多新观念可以用非数学的语言表述清楚，但是不用数学语言却很难解释相对论学说。要了解相对论就必须改变我们想像中的宇宙景观——这种景观是人类的祖先，甚或是人类诞生之前的远古始祖遗留给我们的，并且是我们每一个人自孩提时代就习得的。改变我们的想像是件很不容易的事情，特别是在我们告别童年之后就更难以做到了。当哥白尼告诉人们地球并非静止不动，天体也不是每天围绕地球旋转一周时，他也同样要求我们必须改变想像中的宇宙景观。如今对我们来说，理解哥白尼的论点一点也不犯难，这是因为在我们的思维习惯尚未形成之前，大家就开始学习这一理论了。同样，在与相对论一同成长起来的一代人看来，爱因斯坦的观点理解起来并不困难；但是对于我们这代人，要做到这一点就不可避免地需要下一番功夫去改造我们的想像了。

我们在探索地球表面上的情形时，会动用我们所有的感官，尤其需要触觉和视觉。在前科学时期 (in pre-scientific ages)，人们常用身体的某一部分去度量长度，如“一足尺”、“一指尺”、“一肘尺”<sup>①</sup>等就是这样确定的。在测量较远的距离时，我们则用从此地到彼地的步行时间来确定长度。后来，我们渐渐能用目光来粗略地推测距离，但是精

确的测量还是要靠触觉。更重要的是，是触觉才使我们产生了“实在”（reality）的感觉。许多事物是用触觉所无法感受到的，譬如彩虹、镜中的影像等等。因此这些事物常使儿童感到莫名其妙，因为当人们告诉他镜中的东西并不“真实”（reality）时，他的形而上学的思维能力（metaphysical speculations）就会中断。马克白斯的剑是不真实的，因为它无法“用触觉感受到”。<sup>②</sup>不仅是几何学和物理学，而且我们对于外在之物的全部概念也都是建立在触觉基础之上的。我们甚至把这一点引入了英文的修辞学：“固体”（solid）是褒义，“气体”（gas）是贬义，因为我们觉得气体不大“实在”。

但是在研究天体时，我们除可以利用视觉之外，其他的感官就都用不上了。我们无法触摸太阳，也不能到太阳上去旅行；我们无法在月球上环行，也不能用脚去丈量昴星。然而，天文学家仍然毫不犹豫地把几何学和物理学应用于天体的研究，因为他们发现这些学科适用于对地球的研究，况且他们是依靠触觉脚踏实地地了解到这些知识的。这样，在研究天体时，天文学家就会给自己招来不少难题，而这些难题又有待于爱因斯坦去解决。研究表明，通过触觉所得到的许多知识都是不讲科学的偏见；如果我们想建立真实的宇宙景观，就必须排除这些偏见。

下面我想举一个例子来帮助大家了解：天文学家是无法使用人类对于地球的常识去研究天体的。假设有人让你服用一种药品使你暂时丧失知觉；于是当你苏醒以后，你的记忆会全部失去，而只是保留了推理的能力。再假设，当你失去知觉时，有人把你放在热气球上；你刚乘入气球，它就随风升入漆黑的夜空；如果此时你是在英国，那么这一天就是11月5号的夜晚<sup>③</sup>。而如果你是在美国，这一天就是7月4号的晚间<sup>④</sup>。你从气球上看见礼花闪烁，火光是从地面上、火车上、飞机上发射的，而火车、飞机又向四面八方驶去。此时由于夜色漆黑，使你既无法看到地面，也见不到火车和飞机。那么，这时在你的头脑

中会形成一幅什么样的宇宙景观呢？你肯定会想，万物皆无定体，全是稍纵即逝的火光，在短暂的瞬间中，礼花拉出的亮尾穿越茫茫太空，勾勒出千奇百怪的曲线。你无法触摸火光，而只能眼睁睁地看着它。在这种情况下，你所想到的几何学、物理学和形而上学当然也就同普通人迥然不同了。这时，如果有一个普通人同你一道乘坐气球，你就会发现他说的话实在令你莫名其妙。可是如果是爱因斯坦与你同行，你就会感到他的话要比普通人好理解得多。因为这时你已经摆脱了大量先入为主的成见，而正是这些成见妨碍着绝大多数人，使他们无法了解爱因斯坦的理论。

相对论的建立，在很大程度上取决于摆脱日常成见的束缚。这种成见对普通人的生活有用，但对于那个乘坐气球的服药人却没有任何用处。出于大大小小的各种偶然因素，地球表面的境况使人们形成了各种观念；尽管这些观念似乎已成为人们进行思维活动时的必要条件，但最终它们会被证明是错误的观念。地球表面上的境况有一最突出的特点，即地球上的绝大多数物体都是固定不变的，并且从地理的角度观察，这些物体几乎全部处于静止的状态。如果不是这样的话，当我们说要到某地旅行时，旅行就失去了本来意义。假如你想从纽约到伦敦旅行，首先就觉得纽约还是在原来的地理位置上，它从来就没有搬过地方；其次你会觉得上次旅行时你经过的铁路线也还是在老地方，沿着这条铁路你将开始本次旅行；再次当你抵达伦敦时，还会觉得伦敦的大本钟也不会自己跑到白金汉宫边上。于是，你就会认为是你旅行到了伦敦，而不是伦敦跑到了你的跟前，尽管你就是说伦敦跑到了你面前，这话也同样是正确的。日常生活中的成见之所以能够占据上风，乃是因为许多事物的巧合使人们相信了这些成见。假设伦敦的所有建筑物都像蜂群一样不停地飞舞涌动；假如铁路就像雪崩那样不断地改变着自己的形状；更进一步，假想所有的物体都像云朵一样时聚时散，那么在这种情形下，任何事情就都可能发生。当地球早期

的温度大大高于现在时，上述的情况一定也出现过。在那样一个世界中，如果我们说到伦敦去旅行就会显得毫无意义。当你出发上路时，你会问出租车司机：“今天早上纽约在什么地方啊？”到了火车站，你还得向售票员问同样的问题：“伦敦在什么地方啊？”而售票员的回答则是：“先生，你问的是伦敦的哪个部分呢？大本钟已经移到了舰队街，白厅已经移到了城郊，火车站沉到了泰晤士河底。”<sup>⑤</sup>在旅途中，沿线所有的车站不再是静止不动的了，有的站向北离去，有的向南移，还有的则向东向西跑开了。也许，它们移动的速度比你乘坐的火车还快哩！在这种情形下，你是无法说出某一时刻你所处的位置的。说实在话，一个人之所以总能说出自己的准确“方位”，全应侥幸归因于地球上绝大多数的庞大物体是静止不动的。其实，有关“方位”的概念只具有实践意义上的相对确切性，而从逻辑上分析，研究方位并无必要的意义，况且方位也是不能精确测定的。

如果人类都像电子一样的渺小，那么我们就不会在头脑中留下上述的印象，即不会认为一切都是静止不动的。我们之所以静态地看问题全是因为我们的各种感觉在起作用。如果人类小如电子，那么纽约就是极为广袤的宇宙，除了极个别思维古怪的数学家，谁也无法感知它，因为它实在太大了，这时，我们所能见到的纽约中的任何一小部分，都是由无数小颗粒组成的；这些小颗粒以无法想像的速度狂飞乱舞，却又彼此互不相撞。在这种情况下，我们会感到世界杂乱无章，就如同伦敦的各个部分分崩离析一样的混乱一团。

现在，我们再来作一种与上述情况完全相反的假设：如果人类像太阳一样的庞大，生命像太阳一样的久远，随之而来也具有一种迟缓的感知能力（slowness of perception），那么你同样会发现宇宙无时无刻地在起变化，显得处处杂乱无章——辰星穿棱逡巡，如晨雾般时聚时散；物体之间根本没有相对固定的方位。只是由于我们的体形既不小如电子，又不大如太阳，而是恰好像现在这般大小，加之我们生活

在其中的这个星球的表面温度又不再像过去那般炽热，才得以使我们感知到物体之间具有相对稳定的位置，并使这一认识构成了我们的常识。如果情况不是这样的话，我们就会发现相对论问世之前的物理学是无法自圆其说的。实际上，我们或许根本就不会发明这类物理学。那样的话，也许我们或是一步到位直接发明相对论，或是继续懵懵懂懂，对科学规律一无所知。所幸的是我们并没有面对这种抉择，因为令人难以想像的是人类可以作出像欧几里得、伽利略、牛顿和爱因斯坦这样的贡献。如果没有这些令人难以置信的天才人物，我们的世界就不可能发明物理学，因为在这个世界上，谁要是看到宇宙会发生不断的变化，那他显然就是作出了一种不科学的观察。

在天文学中，尽管太阳、月亮、星辰等年复一年地悬挂在天幕之上，但是如果从另一个方面看，我们所要研究的世界是全然不同于日常生活中的这个世界的。如同上面看到的那样，对于天体的研究我们只能利用视觉，因为我们无法触摸它，听闻它，嗅觉它，品尝它。在天体中，每一个物体都在同其他物体作相对运动。地球围绕太阳转动；太阳奔向武仙星座，其速度远高于直达列车；那些“固定不动”的星辰如同惊弓之鸟一样，在太空中四散而逃。天体里没有任何注明标记的方位，那里没有纽约，也没有伦敦。当你在地球上穿梭旅行时，你可以说是火车在走，而不是车站在走，因为就地理而言，车站与车站之间、车站与周围乡野之间保持着相对的关系。但是在天文学中，你称呼什么是车站，什么是火车，却完全可以随意而定，只要你觉得便当，觉得符合习惯，怎么称呼都可以。

在这个问题上，如果把爱因斯坦同哥白尼作一比较，那将是很有意思的事情。哥白尼以前的时代，人们认为地球是静止不动的，而天体每天围绕地球转动一周。哥白尼则指出，“实实在在地说”，是地球每天自转一周，而每天轮转出现的日月星辰仅仅是问题的表象。伽利略和牛顿都赞同这个观点，并且有许多事实证明了它的准确性，例如

地球的南北两极略扁；在两极处，物体的重量要比赤道上更重一些。但是在现代相对论中，哥白尼同他的前人之间的争论仅仅涉及谁的观点更便当而已；因为一切运动都是相对的，无论你说“地球每天自转一周”，还是“天体每天围绕地球转动一周”，它们之间并无差别。这两种说法都准确地表达了同样的事实，就像我说某一段距离的长度为六英尺，或是两码一样，它们表达的都是同一个意思。不过，把太阳作为固定点要比把地球作为固定点更便于天文学研究，这就像采用十进制币制更便于运算一样。要支持哥白尼的观点，就必须假定运动是绝对的，但这种假定是不真实的。一切运动都是相对的，只是由于习惯才设定某一物体是静止不动的。类似的各种习惯说法，尽管存在便利与否的差别，但它们都具有同样的合理性。

由于天文学只是建立在视觉基础上的学科，因此在另一个极为重要的方面天文学同地球物理学形成了区别。无论是常识还是老式的物理学，都使用了“力”的概念，由于人们可以亲身感觉到“力”，所以“力”的概念似乎很好理解。我们在走路时，肌肉会传递给我们一种感觉，而当我们静坐下来后，这种感觉就没有了。在机动车问世以前的年代中，尽管人们可以乘坐马车旅行，但他们仍能发现马在用力拉车；马产生的拉力和人用力时是一样的。这些人所共知的事实似乎理所当然地使“力”的概念成为力学的基础。但是牛顿的万有引力定律却令人感到费解。两只台球相撞时产生的力似乎很好让人理解，因为我们知道同别人相撞时的感觉；但是太阳和地球相隔9400万英里之遥，说它们之间也存在着力就很是神秘难解了。牛顿自己也认为，“隔着距离的作用力”是不可能存在的；因而他确信在太阳和行星之间存在某种机体（mechanism），通过这一机体，太阳的作用力被传导给了行星，只不过到目前为止我们尚未发现这个机体罢了。由于我们无法发现这一机体，所以万有引力依旧是个谜。但事实是，有关“力”的全部概念都是一个错误。太阳对于行星从未产生任何力，根据爱因斯坦的

引力定律，行星之所以围绕太阳转动，只不过是它在太阳附近的区域中找到了一条最适宜的轨道而已。对于我们来说，现在必须抛弃“力”的概念；这个概念所以会出现，完全是触觉误导的结果。

随着物理学的日益发展，我们越来越清楚地看到，作为形成物体概念的基本因素，视觉比起触觉来犯错误的可能性会更少些。两个台球的相撞看似很简单，其实却很玄妙：其实，两个球根本就未接触，其间所发生的事情实在是令人难以想像的复杂，它很有些类似于慧星穿越太阳系时的情形，而不像常识所推测的情形。

在爱因斯坦发现相对论之前，物理学家们就注意到了我们上述的大多数现象。人们认为“力”只是数学虚构出的概念；人们还普遍认为，运动不过是一种相对而言的现象——也就是说，当两个物体正改变彼此之间的位置时，我们不能说一个物体处于运动状态，另一个物体处于静止状态，因为这一现象只表明两个物体间的关系发生了变化。但是，为了使这些新的信念同真实的物理过程统一起来，还需要做大量的工作。牛顿相信力的存在，并且对绝对时空概念深信不疑；他把这些信念引入了他的研究方法，后世的物理学家又沿用了这些方法。爱因斯坦则创立了新方法，从而摆脱了牛顿学说中假设条件的束缚。但是，为了取得成功，他必须从根本上改变传统的时空观念，而这一观念自古以来从未遭到过挑战。正是这一点才使得爱因斯坦的理论既令人费解，又让人感到新奇。

## 注释：

① 一足尺（foot）就是一英尺，约等于脚的长度；一指尺（span）就是一拃，约等于9英寸；一肘尺（cubit）指自肘至中指尖的长度。——译者

② 马克白斯是莎士比亚的悲剧中人物。马克白斯在刺杀皇帝时，忽见空中有一悬剑正对着他，因而胆怯退去。那剑是他自己的幻觉，并非真有此剑。——译者

③ 11月5日为英国的国庆节。——译者

④ 7月4日为美国的国庆节。——译者

⑤ 以上的译文与原文略有出入。原文使用的地名是英国小城市，恐不为常人所知，故译文改为纽约、伦敦等。——译者



# 当前的趋势

(选自《我们关于外在世界的知识》)

自古以来，同其他所有学科相比，哲学所求甚高，但所得却甚微。自从泰勒斯<sup>①</sup>宣称万物皆水以后，哲学家们动辄就对事物的总和轻言结论；而当阿那克西曼德<sup>②</sup>对泰勒斯提出反诘之后，另外一些哲学家也同样自以为是地动辄就对事物的总和加以否定。我认为，现在该是结束这种不能令人满意的状况的时候了。下面，我将列举某些特殊的问题为证，借此说明哲学家们的要求在哪些方面是过分了，以及为什么他们未能取得较大的成就。我认为，所有学派对于哲学的问题和方法的构想都是错误的，哲学的许多传统问题用我们的认识手段是难以解决的，而其他常被人们忽视但并非不重要的问题却可以借助更有耐心、更恰当的方法，以最先进的科学已经达到的精确性和确定性加以解决。

我们可以把现代哲学分为三种主要类型。在一个单独的哲学家身上，这三种类型的哲学会以不同的比例集合于一人，但就其哲学的本质和倾向性来说还是有区别的。第一种类型的哲学，我称其为古典传统型，就其要旨而言，它师承于康德和黑格尔；这派哲学力图适应现在的需求；它代表了自柏拉图以来的构造派哲学大师们（the great constructive philosophers）的研究方法与成果。第二类哲学可以叫作进化论，它从达尔文那里获得了显著地位，但是它还必须把赫伯特·斯宾塞算作它的第一个哲学代表；但是主要由于威廉姆·詹姆斯和M. 柏格森的努力，近来这一哲学在创新方面要比在赫伯特·斯宾塞那里大胆得多，彻底得多了。第三种类型由于没有更好的名称，就姑且称之为“逻

辑原子主义”，它通过对数学的批判性研究，使自身渐渐进入了哲学领域。我所推崇的正是这一类哲学。虽然这一哲学的真诚信奉者还不多，但是发轫于哈佛的“新实在论”却极大地充溢着这种哲学精神。我认为，它代表了类似伽利略带给物理学的那样一种进步：即用一件件详细的、可以证实的结果去取代未经检验的大量一般原则，更何况这些通则又都是借助于想像力才推论出来的。在我们试图了解这种新哲学所引起的变化之前，必须先扼要地考察和批判另外两种哲学，因为前者必须同后二者论战。

## 一、古典的传统

二十年前，古典的传统战胜了与之对立的英国经验派的传统，在盎格鲁-撒克逊的所有大学中几乎不容置疑地占据了统治地位。如今，虽然古典传统的地位受到动摇，但是许多最杰出的教师依然固守这一学派。在法国学术界，尽管有柏格森一派的力量，但是古典传统学派的势力仍比它的所有对手联合起来的力量更强大；在德国，它也有许多强有力的拥护者。不过，总的说来它代表了一种日趋衰落的力量，已经无法适应新的时代特征。古典传统的拥护者是那些知识范围除哲学以外只知道文学的人，而不是感受过科学激励的人。除了这个学派中的某些有道理的论据外，古典传统遭到了某些广泛存在的理智力量的反对。这股力量目前正向其他纠合在一起的强大传统势力发起反攻，从而使我们处于一个艰难探索的时代；就在我们摸索前行的晦暗领域之中，我们的前人却感到那里是一片灿烂阳光，他们曾在这个领域中坚信不疑地阔步前进。

刺激古典传统发展的原动力是一种朴素的信仰，即认为希腊哲学家关于推理万能（the omnipotence of reasoning）的理论是千真万确的。几何学的发现曾使他们陶醉，几何公理中的先验演绎法似乎能够

应用于一切事物。例如，他们想证明，全部实在（reality）都是一，变化是根本不存在的，感觉世界不过是一种幻境；其所得结论之离奇却未使他们感到有丝毫的疑虑，因为他们相信自己的推理是正确的。因此就产生了一种认识，即认为仅仅依靠思维就能够确立起最惊人、最重要的关于实在性的真理，而且，任何与这一真理相左的观察辨析都无法动摇这个真理的确实性。随着早期哲学家们的勃勃生机渐渐消逝后，权威和传统（authority and tradition）就取代了他们的地位；从中世纪起几乎直到现在，系统化的神学理论又进一步强化了权威和传统的作用。从笛卡尔以来的近代哲学虽然摆脱了类似中世纪那样的权威的束缚，但它仍然或多或少不加批判地接受了亚里士多德的逻辑学。而且，除了英国以外，人们仍然相信：先验的推理能够揭示其他方法所无法展示的宇宙奥秘；并且可以证明：实在性（reality）与直接观察所看到的现实景象是全然不同的。我认为，正是这个信念（而非这一信念所引出的任何特殊教条）构成了古典传统的明显特征，而且直到现在，这个信念仍然阻碍着哲学，使其不能采用科学的思维方式（Scientific attitude）。

举一位代表人物为例就可以更清楚地阐明这种古典传统哲学的本质。为此，让我们先来考察一下布拉德雷<sup>③</sup>先生的学说，他大概是这个学派目前在世的最著名的代表。布拉德雷先生的《现象与实在》一书是由两部分组成的，第一部分叫作“现象”，第二部分叫作“实在”。他在第一部分中考察并且谴责了构成我们日常世界的几乎所有的内容：事物和性质、关系、时间和空间、变化、因果性、能动性以及自我。所有这些，尽管作为某些感觉材料（some sense facts）可以用来描述现实，但是它们并不像其表面看上去的那样实在。那么，什么才是实在呢？真正的实在是一个单独的、不可分的、无时间概念的整体，它也可以被称为绝对（Absolute）；绝对在某种意义上是精神的，但它并不是由灵魂构成的，也不是由思想和意志等我们所知的东

西构成的。而这一切都是由抽象的逻辑推理所确立的；这种推理在人们不屑一顾的现象范畴中，自称发现了许多自相矛盾的东西：它还宣布，没有任何站得住脚的东西可以取绝对而代之，因为只有绝对才能最终被证明是实在的。

举一个简短的例子就足以说明布拉德雷先生的方法了。世界看起来充斥了许多事物，这些事物之间存在各种各样的关系（relations），如左和右，前与后，父与子，等等。但是，在布拉德雷先生看来，通过考察就可以发现：关系是一种自相矛盾的东西，因而也就是不可能存在的。他首先论证说：如果存在着关系，那么在关系所联结的事物之间必然存在着一系列性质（Qualities）。对他的这部分论述，我们就无需赘述了。他接下去又说：

“但是另一方面，不可理解的是，关系如何才能与性质相关联。如果关系与性质不相干，那么关系与性质就根本不会发生联系；如果是这样的话，正如我们所看到的：它们也就无性质可言了，它们之间的关联也就不存在了。但是，如果关系同性质相干，那么显然我们就需要一种能够联结它们的新的关系。因为关系几乎不可能仅仅是一两个关系项的修饰物（For the relation hardly can be the mere adjective of one or both of its terms）；否则，关系似乎就经不起推敲了，这是最起码的道理。既然关系自身也是某种东西，如果它自己与关系项不发生联系，那么它又以什么可以理解的方式与关系项相干呢？于是，我们在这里又一次被抛入了毫无希望的循环过程，因为我们不得不无止境地继续寻找新的关系。链条是由一个个链环组成的。而联在一起的链条也可以看作是一个有两个端点的链环；而它的每一端又各需一个新的链环把它们与旧链环联结起来。问题是要找出关系是如何与性质相关联的，而这个问题又是没有答案的。”（《现象与实在》，第32—33页）

我并不想详细探究这个论题，也不打算一针见血地指出它错在何处。我引用这段文字的目的只是想举一个例，说明古典传统所使用的方法。我认为，大多数人会承认：这种论证只能制造困惑，而不能使人信服；因为十分精致、抽象且难以理解的论证较之世界上的事物都相互关联这样明显的事实，其出错的可能性更大。对于古希腊人来说，几何学是他们知道的唯一的科学，因此即使推理引导出了最离奇的结论，他们也可能毫无异议地遵从这种推论。但是对我们来说，由于我们掌握了验证和观察的方法，并且知道先验性错误从来就是经不住经验科学的否定的，因此，理所当然，我们就会对任何从推理中产生的谬误抱以怀疑，因为这些推论一眼看上去就同显而易见的事实相矛盾。但是这种怀疑也容易做得过分，如果可能的话，最好是一出现错误就能准确地发现错误的本质。然而，毫无疑问，我们所说的经验观（empirical outlook）已经成为了一部分最有学识的人们的思维习惯，并且正是这种经验观，而不是任何理论定义，才减少了古典传统对哲学研究者和一般受过教育的群众的束缚。

正如我在后面所要努力表明的那样，逻辑在哲学上的功能是极为重要的；但是我认为，逻辑的功能并不具有它在古典传统中所具有的那种功能。在古典传统中，逻辑具有凭空构造的性质。当有一系列因素可供选择，且这些因素初看上去又都具有可供选择的可能性时，人们就运用逻辑去排除其他所有的因素，而只取其中的一个选择项，然后宣称只有这一项才存在于现实世界之中。这样，人们就运用逻辑的方法构造了世界，而几乎很少，或者说根本就不依赖具体的经验。在我看来，逻辑的真正功能恰恰与此相反。在实际运用中，逻辑具有分析的性质，但不具有构造的性质；首先，逻辑通常显示的是从未受到怀疑的选择项的可行性，而并不垂青那些猛一看可行，但实际上却不可行的选择项。因此，它允许自由地想像世界可能是什么，同时又拒绝断言世界实际上是什么。这种由逻辑的内部革命带来的变化，扫清

了由传统的形而上学创设的雄心勃勃的构架（the ambitious constructions of traditional metaphysics），甚至相信逻辑具有伟力的人们也没有这种雄心了；而对于那些把逻辑看作是怪物的人来说，这些由逻辑导致的悖论系统（the paradoxical systems）似乎是不值一驳的。因此从各个方面来看，这些系统都不再具有吸引力了，甚至哲学界也越来越不再注意它们。

我们所说的这个学派对于一两种学说最为倾心。通过阐述这些学说，也许有助于我们了解这个学派希望得到的东西到底具有何种性质。这个学派告诉我们：宇宙是一个“有机的统一体”，就像动物和完美的艺术品一样。因此，它粗略地指出，构成总体的各个组成部分都彼此适合，相互合作，各个部分在总体中的位置决定了它们是什么（what they are because of their place in the whole）。有时候这个论点是武断地提出的，但有时候它又能够得到逻辑论据的护卫。假若果真如此，那么宇宙的每一个组成部分就是一个小宇宙，是整体的一个缩影。按照这一学说，如果我们能够彻底认识我们自己，我们也就能够认识一切事物。但是对于这个学说，常识立即会提出反驳：世界上有些人——例如中国人——同我们的关系是那么间接，那么微不足道，以至于我们无法从有关我们自己的情况中推论出与他们有关的重要情况。如果在火星上或是在更为遥远的宇宙中的其他地方也存在着生物，那么上述论证就会变得更为有力。因此，绝对一体化的观念只会大大减弱这个观念自身的想像力，而一种较为自由的逻辑却可以使我们摆脱上述一劳永逸的狭隘观念的禁锢，因为这个观念不过是唯心主义用来骗人的假话，表面上却冠之以“存在总体”（the totality of being）的美名。

在我们分析的这个学派中，绝大多数人都持有一个非常重要的学说，即认为一切实在（all reality）都属于“心灵”和“精神”的范畴，或者无论如何，都是建立于心灵基础之上的。人们常用这样的方式表述

这一学说：求知者（knower）与被知者（known）的关系是最重要的，除了求知或者被知，是不可能有任何东西存在的。这里，他们又先验地下了一个断言，即认为，在未知的实在领域中（in an unknown reality）存在着各种矛盾。如果我没有弄错的话，这个论断又是荒谬的，而一种更恰当的逻辑将表明，对于未知领域的范围和本质是不能划定任何界限的。当我谈到未知（unknown）时，我的意思并不是仅仅指我们个人所不知道的东西，而是指任何人都不知道的东西。这里如同在其他地方一样，当旧逻辑把可能性拒之门外，并且把想像力幽闭于人们所熟悉的事物的范围之内时，新逻辑却宁可向人们展示：何种事物将可能发生，但它拒绝断定何种事物必然发生。

古典的传统哲学是由两个极不相同的父母所生的最末一个仍然存活着的孩子；它的父母一个是希腊人的理性信念，一个是中世纪关于宇宙整齐有序的信念。对于那些生活在战乱、屠杀、瘟疫之中的经院学者来说，再也没有什么是比安全和秩序更令人欣慰的事了。在他们理想化的梦境中，他们所寻求的就是安全和秩序：无论托马斯·阿奎那，还是但丁的宇宙都像荷兰人的内室那样狭小而整齐。但对于我们来说，安全已经变得是那样单调无聊；自然界的原始蛮荒状况是那么的遥远，以至于仅仅成了我们单调生活中的合意调料：与处于意大利中世纪政教战争中的人们相比，我们梦想的世界已与他们所梦想的世界大不相同了。因此，才有威廉姆·詹姆斯<sup>④</sup>起而反对古典传统的所谓“大宇宙”一说；因此，才有尼采对于权力的崇拜；因此，才有许多文质彬彬的学者发出的嗜血杀人的言辞。人性中的野蛮本质已不满足于行动了，它还要在想像中寻找宣泄口。在哲学中，就像在其他地方一样，这种倾向已经变得显而易见；正是这种倾向，而不是正规的论证，把古典传统抛弃在一边，而代之以更为有力、更具生气的哲学。

## 二、进化论

各种形式的进化论是我们时代盛行的教条。它统治着我们的政治、我们的文学，更不用说对我们的哲学的影响了。尼采、实用主义、柏格森都是进化论哲学发展中的几个阶段；他们的声望远远超出了职业哲学家的圈子，这表明进化论与时代精神是一致的。它相信自己建立在科学的坚实基础上，是奢望的解脱者，是激起人们信任人类力量的鼓吹者，是对希腊的推理权威和中世纪独断权威体系的可靠消毒剂。煽动人们去反对这一如此时尚、如此令人赞同的信条，似乎是徒劳的举动，况且每个现代人都会对它的精神抱以同情感。但是我认为，陶醉于这种如此仓促的成功，会使人们忘却真正了解宇宙所需要的许多重要并且关键的东西。只有先把古希腊文化的某些内容同这种新精神结合起来，青年人的热情才能转变为成年人的智慧，并且在这一转变过程中迸发出新精神的火花。这里需要提醒的是，生物学既不是唯一的科学，又不是其他一切科学所必须采用的模式。正如我将力图表明的那样，无论在方法上，还是在所考察的问题上，进化论都不是真正的科学哲学。真正的科学哲学是某种更费力、更超俗的事情；它对世俗的希望不大感兴趣；它为了自身能在实践中取得成功，而需要对人们进行更严格的训练。

达尔文的《物种起源》使人们相信：不同科属的动植物之间的差别，并不是像它们看上去那样会永远不变。按照自然进行分类的学说，曾使分类方法既简便又确定；它在亚里士多德的传统中占有神圣的地位；正统的教义也认为这种分类法是必不可少的，因而对它备加呵护。然而，这一分类学说却在突然之间被永远撵出了生物学界。在我们人类自负的目光中，人与低等动物的差别是巨大的，但现在却证明，这种巨大的差异是逐渐形成的，在这个过程中出现了过渡性的生物（intermediate beings），这些居间物既不能确定地放在人类家族之中，也不能确定地放在人类家族之外。拉普拉斯已经表明，太阳和行星很可能是从或多或少混沌未分的原始星云演化而来的。因此，旧的



固定不变的界限变得游移不定了，所有截然分明的轮廓也都模糊了。事物和物种没有了界限，谁也说不清它们始于何处，终于何处。

人与猿同是一个家族的事实也许会深深地动摇人类的自负感，但是人类很快就会找到重新肯定自己的方式，这种方式就是进化的“哲学”。从变形虫到人的转变过程，在哲学家眼中显然是一种进步，虽然变形虫会不会同意这个看法我们却不得而知。以往的历史大约就是科学所表明的变化过程，这种变化之所以受到人们的欢迎，乃是因为它揭示了宇宙不断趋向于美好的进化规律。这个规律就是逐渐把理想转化为现实的进化的过程。尽管斯宾塞和黑格尔式的进化论者可能会对这个观点感到满意，但是更为热心地推崇变化的人们（the more whole-hearted votaries of change），却不会把它当作一个恰当的观点接受下来。在这些人的心目中，世界所不断趋近的理想是一种过于死板和静态的东西，因而不能激励人。他们认为，不仅是强烈的进取欲望，而且连理想本身也必须遵循进化的规律而变化和发展；这里不存在任何固定的目标，只存在不断更新的各种新需求；这些需求是由冲动（impulse）产生的；冲动就是生命；只有冲动才能使进化过程不断地进行下去。

自从17世纪以来，威廉姆·詹姆斯所称的那些“软心肠”的人就一直在同机械论自然观进行着拼死的斗争。机械论把物理学的理论强加于自然界的发展过程。古典传统之所以引人注目，多半是由于在一定程度上摆脱了它所提出的机械论。但是现在，由于受生物学的影响，“软心肠”们相信，还有可能更彻底地摆脱机械论，不仅可以清除物理学定律，而且可以清除俨然是亘古不变的全部逻辑手段，连同它的固定概念、它的一般原则，以及它的推理——逻辑推理似乎可以强迫最不情愿的人也不得不接受它的推论。因此，老派的目的论哲学（The older kind of teleology）遭到了柏格森的反。这种目的论把目的看作是固定的目标，而且目标在一定程度上是隐约可见的，我们可以逐步趋近

于这个目标。柏格森之所以反对目的论，是因为他认为这种理论不承认变化的绝对统治地位。当他在说明了自己为什么不接受机械论之后，又继续说道：

“但是由于同样的原因，彻底的目的论也是完全不能让人接受的。正如我们在莱布尼茨的著作中看到的那样，目的论哲学以其极端的形式表明：事物和生物（things and beings）只是按照事先编定的程序逐步使程序自身变为现实。但是，如果万事都可以预先就被窥见，如果宇宙不会创新和发展，那么时间也就失去了意义。正如机械论的假设一样，在目的论看来，万物也都是既定的。按照这样的理解，目的论只不过是一种颠倒的机械论（inverted mechanism）。目的论所依据的假设是和机械论相同的，即认为：随着事物的相继出现（事物的相继性被目的论归为仅仅是表象），我们有限的知识也随之发展，在这个过程中，目的论在我们的前边举起了导航灯，而不是把这盏灯火悬挂在我们的身后——仅仅是在这一点上，它才区别于机械论。它用未来的吸引力取代了既往的推动力（the impulsion of the past）。但是，相继性并不仅仅是一种表象，实际上它自身也在发展。在莱布尼茨的学说中，他认为时间是一种模模糊糊的知觉，由于同人类认识事物的观点相关联，时间观才显得混乱，然而，模糊的知觉终会像蒸腾的雾霭一样消散，因为心灵是万物之本。

“但是，目的论与机械论不同，它不是那种有固定的严格界线的学说。它允许我们随心所欲地作出许多灵活变通。而相形之下，人们要么接受机械论哲学，要么抛弃它：如果偏离了机械师预见的轨道，有一点点尘埃暴露出一线自发的迹象（the slightest trace of spontaneity），就非得抛弃机械论哲学不可。相反，人们却不会彻底驳倒目的论学说。即使放弃了一种形式的目的论，目的论也会以另一种形式再次出现。由于目的论具有心理学的性质，所以它的原理就有很大的灵活性。它的伸展性很强，从而包容性也很大，以至于只要人

们一旦发现了纯粹的机械论有某些错误，就会转而接受目的论的某些观点。因此，我们在本书中提出的理论，在某种程度上必然带有几分目的论的成分。”<sup>⑤</sup>

M. 柏格森的目的论是建立在他对于生命的认识之上的。在他的哲学中，生命仿佛是涓涓流水，把河流分成许多组成部分的做法，只是人为的举动，因而也就是不真实的。各种不相干的事物、开端和终结，仅仅是为了方便起见虚构而成的东西。现实中存在的只是平滑的、不间断的过渡。当我们在观念的带动下沿着河流前行的时候，我们概念中的今天（the beliefs of to-day）也许只是在今天才是真实的，而到了明天这个概念就不真实了，届时我们必须更换新的概念以适应新的情况。我们的全部思想不过是由各种方便的虚构组成的；生命的河流在我们的想像中凝结了。然而无论我们如何虚构，现实（reality）却仍在流动，尽管现实是活生生的，但我们却无法在思想中构造它（it cannot be conceived in thought）。然而，尽管没有明说，我们却在暗中相信：虽然我们无法预见未来，但未来却会比过去和现在更美好。读者就像想吃糖的小孩，因为有人已经告诉他张开嘴巴，闭上眼睛。在这种哲学中，逻辑学、数学、物理学都不存在了，因为它们过于僵化；能够称得上真实的东西只是追求目标的冲动和运动（impulse and movement），而目标却像彩虹，你愈进，它愈退；当我们到达目标时，同我们从远处看到的景象相比，它已经面目全非了。

这里我不打算马上深入探讨这一哲学的专门性问题，而是只想对它提出两点批判。第一，某些科学方法已经证实了进化论的可能性，但是上述哲学却未能从这类科学中获得真理；第二，推动这种哲学发展的动机和兴趣是那样不切实际，它所探讨的问题是那样专深，以至于在我看来，它不可能触及任何构成真正哲学的问题。

(1) 某些被生物学已经证实的可能存在的情况是，不同物种的祖先并不像这些物种那样彼此具有那么大的差异性，物种为了适应环境

才变得互有差异。这个事实本身是十分令人感兴趣的，但它并不是那种可以从中推导出哲学结论的事实。哲学是大度的，它对世间万物都抱有不偏不倚的兴趣。当我们作为生物时，地球表面的任何细微部分的物质所引起的变化，对我们来说也是非常重要的；但是，当我们作为哲学研究者时，这些变化所引的兴趣并不比地球上其他物质引起的变化更令我们感到有意思。如果说，用我们现在的伦理观来看，在过去的几百万年中，地球表面上发生的变化体现了一种本质上的进步，那么也没有理由相信：进步（progress）就是宇宙的普遍规律。除非是受到主观愿望的影响，否则谁都不会相信这样粗糙的概括（即认为“进步是宇宙的普遍规律”——译注），更何况这个匆忙作出的概括，依据的只是众多事实中的极少一部分事实。从研究各种事物的一切科学领域（而不是只从专门研究生物的生物学领域）中得到的结果表明，不能理解变化和连续性，我们就不能理解世界。这一点，在物理学中的表现要比在生物学中更明显。但是，对于变化和连续性的研究，物理学或生物学是无能为力的。它是一种新问题，属于另一种不同的学问。因此，进化论对这个问题的回答是真抑或是假，只靠援引生物学和物理学之类的学科所揭示的特定事实是不能解决的。如果对这个问题武断地作出某种回答，进化论就不再成其为科学了。然而，正是只有当进化论触及这个问题时，它才成为哲学的题材，如此说来，进化论就是由两个部分组成的：一部分是非哲学的，只是一种草率的概括，今后某些专门科学会对这种概括予以确认或是反驳；另一部分是非科学的，只是一种无依据的教条，但是就其题材而言它却属于哲学，然而这个教条却无法从进化论所依据的事实中推演出来。

(2) 进化论主要感兴趣的问题是人类的归宿，或者至少是生命的归宿。它感兴趣的是道德和幸福，而不是出于自身的考虑而对知识感兴趣。必须承认，其他许多哲学学派也可以说是同样如此；哲学确实可以提供某种知识，但是对这种知识的渴望却是极为罕见的。然而，

如果哲学想成为科学——我们的目标就是要研究如何才能使哲学成为科学——那么，首要的就是哲学家应当具有不计功利的求知欲，这种求知欲构成了真正的科学工作者的性格特征。如果我们想了解人类的归宿，就必须寻求有关未来的知识。这种知识有可能存在于某个狭小的范围内。但是，我们却无法指出：随着科学的进步，这一范围可能扩大到何种程度。然而，显而易见的是，任何关于未来的命题都属于某种专门的科学，这一点是由它的研究题材决定的。要取得这方面的成果，哲学并不是一条捷径，就像其他科学也不能靠走捷径取得成果一样。如果哲学想成为真正的科学，它就必须有自己的领域。它所追求的成果将是其他科学既无法证明也无法否定的东西。

我们认为，如果确实有哲学这一门学问，它就必然是由特定的命题构成的，而这些命题并不会在其他科学领域中出现。这种考虑可以产生意义极为深远的结果。一切有关人类利益的问题——例如关于未来生活等问题——至少在理论上属于专门的科学，而且至少在理论上可以由经验证据来判定。以往，哲学家们经常过分地允许自己对经验问题表态，结果发现自己与事实严重抵触。因此，我们必须放弃这样的希望：哲学可以满足我们世俗的欲望。如果说实践沾有污泥的话，哲学就应当出淤泥而不染。哲学所能够做的事情是要帮助我们理解大千世界的纷繁现象，并且帮助我们掌握逻辑分析的方法，从而解析我们只知其然不知其所以然的复杂事物。依靠这些方面的成果，人们就可以间接地把哲学应用到其他科学之中去，尤其是应用于数学、物理学以及心理学。但是，真正的科学哲学除了可以求助于那些希望了解世界并希望摆脱困惑的人们之外，它不可能指望求助于任何人。在哲学自己的领域中，它可以向人们提供一种圆满的成果，就像其他科学所提供的成果一样令人满意。但是它对人类归宿或是宇宙归宿等问题，并不提供或者说并不打算提供答案。

如果上述论点是正确的话，那么，进化论就是从某些相当的特殊的事实中得出的一个草率的概括。同时，它也会武断地否定一切致力于分析的尝试，因为进化论是由实践的兴趣，而不是由理论兴趣激发出来的。因此，尽管进化论援引了各门科学的具体成果，但是我们却不能认为进化论同它所取代的古典传统相比，具有更强的科学性。哲学怎样才能成为科学，哲学的真正题材是什么，对于这两个问题，我试图首先通过某些已有的结果为例，然后再更广泛地对此加以说明。我们将首先从物理学关于时间、空间、物质的概念入手——正如我们所看到的那样，由于进化论者的反对，这些概念现在正受到挑战。人们将会承认，这些概念迫切需要重新构成，实际上物理学家自己也日益极力主张这一点。我们还要承认，重构这些概念时必须更多地考虑变化的因素和宇宙不断变迁的因素；相比之下，老式的力学对这些因素却不够重视，因为它使用的是物质不灭的基本概念。但是，我认为，我们所要求的重构工作并不应按照柏格森指示的路线进行，依我看，他那种排斥逻辑的做法是有百害而无一利的。然而，我将不采取公开争论的方法，而宁愿采用独立探讨的方法，从那些前哲学领域（pre-philosophic stage）中表现为事实的东西入手，在保持前后一贯性的前提下，尽量密切注视这些初始的素材（these initial data）。

由于事实上从来没有任何两个哲学家能够相互理解，所以哲学中的公开争论几乎总是毫无结果。但是尽管如此，我们在开始起步的时候，似乎仍有必要为科学态度对于神秘主义态度的反驳做一些公正的辩护。这两种态度的联合与斗争，从一开始就推动了形而上学的发展。在最早的古希腊哲学家中，伊奥尼亚派<sup>⑥</sup>偏重于科学，而西西里派偏重于神秘主义<sup>⑦</sup>。但是在后一学派之中，毕达哥拉斯<sup>⑧</sup>本人却是两种倾向的奇特混合：科学的态度使他得出了关于直角三角形的命题，而神秘的直觉却向他暗示，吃豆子是有罪的。自然，他的门徒也就分为两派：喜爱直角三角形的一派和厌恶豆子的另一派；但是，前一派

消亡了，于是在希腊的数学推理，特别是在柏拉图本人的数学观上，笼罩着一股烟云不散的神秘主义气息。当然，柏拉图与他的前辈们相比，则以更高级的形式集科学态度与神秘主义态度于一身，但是，他的神秘主义态度却更突出，因此在两种态度发生激烈冲突时，他的神秘主义态度总是能够取得最后的胜利。此外，柏拉图还从爱利亚学派<sup>⑨</sup>那里学会了运用逻辑的方法去推翻常识，从而为神秘主义开拓了地盘——这种方法今天仍为古典传统的信徒所采用。

用来为神秘主义辩护的逻辑，在我看来似乎不能算作逻辑，在下文中我将根据这一点来批判这种逻辑。但是，彻底的神秘主义者并不使用逻辑，因为他们蔑视逻辑。相反，他们直接求助于直觉突然发出的灵感。现在，虽然充分发展的神秘主义在西方已属罕见，但是许多人的思想中还带有某种神秘的色彩，尤其在对待他们没有证据作为基础而又深信不疑的事情上。刻意追求瞬时即逝且难以把握之物的人们，心中都有一个几乎不可抗拒的坚定信念，即认为世界不仅有被科学记载和分类的大量琐细事实，还存在某种更深刻、更有意义的东西。他们感到，在这些俗物的幕布背后，某种完全不同的东西在微微闪光；当灵感降临之际，那光亮突然清晰可见，只有此时人们才能够得到称得上是真理的知识。因此，对于他们来说，获取知识的途径就在于追寻这种片刻的启示，而不是像科学家那样冷静地观察，不带感情地分析，毫无疑问地接受事实，而且不论这些事实属于琐细的小事还是属于重要的大事，他们都予以一视同仁。

对于神秘主义世界中的实在性或非实在性，我一无所知。我既不想否认，也更不想宣称：揭示这个神秘主义世界的灵感不是一种真正的灵感。我要坚持的是这样一种看法，即未经检验和没有依据的灵感，并不足以成为发现真理的保障，尽管事实证明：许多最重要的真理是首先依靠灵感的提示才发现的。我的这个看法是基于无可抗拒的科学态度之上的。本能与理性之间的对立可以说是屡见不鲜的事情。

18世纪，人们在这一对抗中倒向了理性一边。但是在卢梭和浪漫主义运动的影响下，本能又得到了偏爱。刚开始时，一些人起而反叛的是违背自然天性的政治制度和思想形态，因此这些人首先支持本能；后来，随着为传统神学辩护的纯理性主义日益陷入困境，那些感觉到科学正威胁着他们的信条的人也继而倒向了本能一边；这些人把宗教观念同人生和现实世界联系起来，形成了他们的信条。在“直觉”的名义下，柏格森把本能提高到仲裁者的地位，仅以本能来判断形而上学的真理性。但实际上，本能与理性的对立多半是虚幻的。本能、直觉、灵感，它们首先使人产生信念，随后理性才来确认或者反驳这些信念；但是，凡是能够得到确认的东西，最后总是同其他基于本能之上的观念相一致。理性是一种协调和控制的力量，而不是创造的力量。即使在最纯粹的逻辑领域，也是灵感首先发现了新东西。

对于偏执的信念来说，凡在本能与理性发生冲突之处，冲突总是由本能引起的，它是如此顽固地坚持己见，以至于无论偏见与其他信念是多么不一致，也无法使人放弃偏见。如同人类的其他能力一样，本能是容易出错的。缺乏理性的人常常不愿承认自己容易出错，但他们却都认为别人容易出错。在实践中，本能最不容易出错，因为对实践作出正确的判断有助于人类的生存。例如，在判断别人对我们是心怀友谊还是抱有敌意时，我们总会透过别人小心翼翼作出的伪装，格外细心地加以体察。但即使在这类事情上，也可能由于对方城府很深或拍马有术，而使我们留下错误的印象；而在实践性不那么强的问题上，诸如哲学所涉及的问题中，十分强烈的本能观念很可能是完全错误的，对于这一点，只要透过本能观念与其他同样激进的观念的明显不一致性，我们就会有所了解。正是出于以上考虑，我们才需要让理性充当协调双方的调停人。理性根据不同信念间的和谐性，而对我们的信念作出仲裁；若遇可疑情形，理性则从对立双方的不同侧面去探究错误的出处。在这里，理性并非从总体上反对本能，而只是反对人



们在盲目信赖本能中某一个令人感兴趣的侧面时，却排斥了更常见但并非更不可信的其他侧面。理性要纠正的正是这种片面性，而不是本能自身。

这些多少有些是老生常谈的道理，可以通过柏格森宣扬的“直觉”战胜“理智”的解释而得以阐明。柏格森认为：“有两种完全不同的认识事物的方法。第一种方法是要我们绕着事物外围打转；第二种方法则要求我们深入事物内部。第一种方法依靠的是我们所采取的观点和我们用以表达自己观点的符号（symbols）。第二种方法既不依靠任何我们所采取的观点，也不依靠任何符号。第一种认识可以说是停留在相对认识的阶段；而在有可能采用后一种认识方法的情况下，第二种认识则可以说达到了绝对认识的阶段”<sup>⑩</sup>他认为，第二种认识方法就是直觉。它是“一种理智的共鸣，通过这种共鸣使人们置身于认识对象之中，以便与这个对象所独有的、因而是不可言传的东西相吻合。”（第6页）在举例说明时，他又以自我认识为例指出“至少有一种实在（reality）是我们通过直觉而不是通过简单的分析方法从内部把握到的。这种实在就是随着时间而流动的我们自己的人格，即那个持续的我”。（第8页）通过并不完美的语言，柏格森哲学的其余部分反映了依据直觉所获得的知识，这些知识构成了他的这部分哲学。进而，他对于来自科学和常识的一切自命为知识的东西（all the pretended knowledge）予以了彻底的否定。

在本能同理智的冲突中，上述认识过程就会站在本能的信念（instinctive beliefs）一边，因而要求证明一方的信念比另一方的信念更可信，从而为本能的信念作辩护。柏格森试图以两种方式进行辩护：第一种方式是说明理智仅仅是一种实践能力，这种能力旨在确保生物学意义上的成功；第二种方式是列举动物的一些惊人的本能能力，并且指出，世界的一些特征尽管可以被直觉所领悟，然而却使理智（即柏格森所认为的那种理智）感到难以理解。

柏格森认为，理智是在生存竞争中发展起来的一种纯粹的实践能力，而不是真知（true beliefs）的来源。对于这个理论，我们的反驳是：首先，只有借助理智我们才能够对生存竞争和生物意义上的人类祖先有所了解；如果理智会把人引向错误，那么这个仅仅是靠推论得出的全部进化史恐怕就是不真实的了。其次，如果我们同意M. 柏格森的观点，认为正如达尔文所相信的那样出现了进化过程，那么就不仅是理智，而且我们的一切能力也都是在实践效用的迫使下发展起来的。而直觉只是在直接用得着它的地方才会发挥最佳作用——例如在观察其他人的秉性特征时直觉所表现的直接作用。显然，柏格森认为，用生存竞争来解释这种（直觉的）认识能力是说不大清楚的，甚至还没有用纯数学运算能力来解释这种认识能力说得清楚。然而，被虚伪的友谊所欺骗的野蛮人很可能要为自己的错误付出生命的代价；而即使在文明最发达的社会中，人们也不会因为数学运算能力差而被处死。在柏格森列举的动物本能中，所有最令人吃惊的实例恰恰都说明了直觉具有非常直接的保护生命的价值。当然，直觉和理智之所以得到发展，事实上是因为它们有用；总的说来，当它们的判断是正确时，就是有用的；而当它们导致错误判断时，就是有害的。在文明人那里，理智就像艺术才能一样，偶尔也会发展到超出对于个人有用的程度；而另一方面，从总体上说，随着文明的增进，直觉则会衰退。总而言之，儿童的直觉好于成人，未受过教育的人的直觉能力大于受过教育的人。狗的直觉能力可能要超过人的任何直觉能力。但是如果有谁据此就对直觉大加赞赏，那么他就应当回到森林中狂奔，用菘蓝染身，靠茹毛饮血度日。

接下来，让我们考察一下直觉是否像柏格森所说的那样不可能有误。据他说，阐明这一问题的最好例子是我们对自己的亲知（our acquaintance with ourselves）；然而众所周知，自我认识既不多见而且极难。例如，大多数人生性卑鄙、虚荣、嫉妒，虽然连他的至交都能

对此一目了然，可他自己却全然不觉。诚然，直觉具有一种理智所缺乏的令人信服的力量，一旦当直觉产生，人们就毋庸置疑它的真实性。但是如果根据考察，至少看到直觉也如理智一样会犯错误，那么它那更为突出的主观确认性（subjective certainty）就成了缺点，进而只能使它具有更加不可抗拒的欺骗性。除了自我认识之外，另一个关于直觉的最明显的例子是人们相信自己对其恋人具有的认识：人与人之间的屏障似乎变得清彻透明，人们认为自己能看透对方的灵魂，就像自己能看透自己的灵魂一样。然而即使在这种场合，欺骗亦常常行之有效；对于某些问题人们并不是有意进行欺骗，但即使在这些问题上，经验也逐渐证明，人们所说的灵感通常都是虚幻的，从长远看，理智那种更具探索意义的方法，虽然见效缓慢，却更加可靠。

柏格森认为，理智只能处理人们所经历过的老问题，而直觉则有能领悟突然闪现的独特而且新奇的东西（uniqueness and novelty）。确实，每时每刻都会有某种新奇独特的东西出现，而且人们难以用理智的概念（intellectual concepts）去充分表述它。只有直接的亲身经历，才能告诉人们什么是独特和新奇之物。但是，只有在感觉中人们才会充分得到这种亲身经历；据我所知，要领悟独特的新事物，并不需要任何特殊的直觉能力。提供新信息的既不是理智，也不是直觉，而是感觉；但是，当所提供的信息相当新奇时，理智则比直觉更有能力处理它们。孵一窝小鸭的母鸡无疑会有一直觉，这种直觉似乎可以使母鸡认定小鸭就是小鸡，而非仅仅是通过分析的方法来认识它们。但是一旦当小鸭破壳跳进水中，所有肤浅的直觉就会被证明是虚幻的，于是母鸡也就只得无望地呆立在岸边了。实际上，直觉（intuition）是本能（instinct）的一个方面，也是本能的发展物；像一切本能一样，在某种环境下，动物（如我们说的母鸡）养成了习惯，因而在它熟悉的环境中，直觉的作用是令人钦佩的，但是一旦环境发

生了变化，进而要求老的行为方式也发生新变化时，直觉就完全无能为力了。

从理论上了解世界是哲学的目的。然而对于动物、野蛮人，甚至对于最文明的人类来说，它却没有什么重大的实际意义。因此很难设想在这一领域中，本能或直觉所具有的那种迅速却又粗糙、且轻易可得的方法可以运用自如。正是那种古远时代的活动才最能显示直觉的作用，这些古老的行为体现了我们与动物以及似人非人的古老祖先之间的亲缘关系。在诸如自我保护和爱情一类的事情上，直觉有时（虽然并非时时如此）能够敏捷而又准确地作出反应，从而让挑剔的理智大吃一惊。然而，哲学并不是那种旨在阐明我们与既往之间具有密切关系的职业。哲学是一种极其高尚、极其文雅的职业。要取得哲学上的成就，就需要从本能的生活里解脱出来，甚至应当随时对一切世俗的希望与恐惧保持某种超然的态度。因此，我们不能指望在哲学领域中直觉会发挥最佳的作用。恰恰相反，由于哲学的研究对象和哲学所需的思维方式具有奇特的、异乎寻常的、幽远的特性，因此正是在哲学的领域中，理智的作用要比在其他任何领域中都较之于直觉的作用更为重要，而那种草率且未经分析的信念是最不应该不加批判就予以接受的。

在着手对摆在我们面前的有些抽象和艰深的问题进行讨论之前，我们最好先来考察一下我们可以保留什么样的希望，抛弃什么样的希望。依我所见，那种主要是为了满足人类欲念的希望——即证明世界具有这样或那样令人满意的伦理性质的希望——是哲学无论如何都不能满足的。善良世界与丑恶世界之间的区别，实际上也就是这两个世界中存在的特定事物所具有的特定性质之间的区别。这种区别并不是哲学领域中的那种十分抽象的不同性。例如爱与恨是伦理学上的对立面，但是从哲学的角度看，它们对于对象的态度却是非常相似的。心理现象是由某种事物构成的：哲学所研究的问题正是要分析对于上述

事物所持的态度是怎样构成的，而且具有什么样的普遍形态。然而，爱与恨的区别并不是形态或结构（form or structure）的区别，因而它属于心理学这一专门科学，而不属于哲学。因此，那种时常激励着哲学家们的伦理兴趣必须退至不重要的地位：某一类伦理兴趣也许会对整个哲学研究工作产生激励作用，但在具体的研究工作中，并非所有的伦理兴趣都可以强行介入，而且在哲学探索某些特殊的结论时，也并不希望伦理兴趣都来插一手。

如果这个观点乍一看似乎令人失望，那么我们可以提醒自己，在所有其他的各门科学中，都必然会见到类似的变化。物理学家或化学家现在已无需去证明他们的电子或原子的伦理重要性；人们也不会要求生物学家去证明植物或被他们解剖的动物具有什么样的功利性。在前科学时期（pre-scientific ages），情况却不是这样。例如，人们研究天象是因为他们相信占星术，即认为行星的运动对于人类生活有着最直接、最重要的影响。当这种信念渐渐衰落，进而对天文学不计功利的研究开始起步时，那些对于占星术抱有极大兴趣的人大概还会断定，天文学与人类的利益没有什么关系，因此不值得研究。像柏拉图的《蒂迈欧篇》中所说的那种物理学就充满了伦理观念，其主要目的是要表明，地球是值得赞美的。相反，近代物理学家虽然并不想否认地球值得赞美，但是作为物理学家，他们却不去研究地球的伦理属性，他们只关心发现事实，而不考虑事实是善还是恶。在心理学中，科学的态度甚至比在物理学中更难以产生，因而也就更晚才会出现；人们自然会考虑人性是善还是恶，并认为在实践中如此至关重要的善恶之别，在理论上一定也很重要。直到20世纪，在伦理上持中立态度的心理科学才得以发展起来，与此同时，伦理的中立性也是取得科学成就的一个根本性因素。

在哲学中，迄今几乎无人探讨伦理的中立性，因而也几乎从未实现伦理的中立性。人们念念不忘自己的愿望，并且总是结合自己的愿

望对各种哲学加以评判。确信识别善恶一定会为了解世界提供钥匙的信念，自从被撵出某些严谨的科学领域之后，就在哲学中找到了避难所。但是，假如哲学不再是一连串令人快慰的梦想，那么即使在这个最后的避难所中，上述信念仍会被进一步驱逐出境。孜孜以求幸福的人并不一定最能得到幸福，这是一个极普通的道理。对于善来说，情况似乎也是情同此理。无论如何，在思想领域中，那些不考虑善恶而只求认识事实的人，则更有可能达到善的境界；而相比之下，那些被自己的愿望所蒙蔽的人，在观察世界时却不易达到善的境界。

当前，我们对于事实的认识就像文艺复兴时期那样，取得了巨大的扩展，并对一般的理性观念产生了两个方面的影响。一方面，它使人们不再相信那些雄心勃勃的庞大体系具有真理性；各种理论频繁交替，每个理论都只是短暂地适用于对已知事实的分类（to classify known facts），并推进了对新事实的探索；然而每当人们发现了新的事实后，又会看到各种理论并不适合于处理新的事实。就科学性而言，甚至连那些发明了理论的人也只不过把理论看作是临时拼凑的东西。那种企图建立一个包罗万象的综合体系的想法——就像中世纪的经院学者自认为已经构成的体系那样——似乎越来越远地脱离了切实可行的范畴。在这样的世界中，就像在蒙田<sup>⑩</sup>所说的世界中一样，除了发现越来越多的事实是有意义的行为，其他任何事情都不值得去做；而每发现一个事实又反过来会给被人珍视的理论以致命的打击；忙于整理事实的理智越来越不堪其烦，由失望而变得疏懒了。

另一方面，新的事实带来了新的力量；人类控制自然力的能力以前所未有的速度增强了，而且可望超出一切人为的界限，在将来进一步得到增强。因此，就在终极理论（ultimate theory）带给人们失望的同时，实践却带给人们无限的乐观：人类所能做的事情看来几乎是无穷无尽的。过去对于人类力量的禁锢，例如死亡、宇宙力的平衡将决定着人类命运等老框框已经被人们忘却了。人们不允许有任何强硬的

事实跑来打扰臆想人类无所不能的美梦。人们不容许任何哲学对于人类的能力设置界限，因为人们将依靠这种能力实现自己的愿望；因此人们不再相信理论了，并以此来制止任何怀疑实践能力的流言飞语。

我认为，在欢迎新的事实、怀疑武断的教条——特别是对于宇宙的怀疑——方面，现代精神取得了全面的进步。但是在我看来，它在实践上的自负和在理论上的失望却做得过分了。人类中蕴藉的伟力受到了召唤，他们用这种伟力去对付亘古不变的自然力，因为自然力妨碍了人类希望的实现；由于人类假装无所不能，他们反而变得浅薄可笑了。我认为在理论方面，只有自觉地把希望、耐心、广阔的胸襟等科学所具有的素质同希腊的审美情感以及对真理的沉思结合起来，才能够发现至上的形而上学真谛——尽管与古代某些哲学家发明的形而上学相比，它不像后者表现得那样包罗万象，且难以企及；在抽象的逻辑天地中，希腊人感受到了美的情趣；在对真理的沉思过程中，希腊人体悟到了真理的内在终极价值。

因此，真正受到科学精神激励的哲学就必须研究那些有些枯燥和抽象的东西，而且不必期望为实际的生活问题寻求答案。过去，人们对宇宙的构造有许多难解之处，而现在主动了解这些晦涩难懂的东西就能够得到巨大的回报——这种成就会如同牛顿和达尔文的成就一样引人注目，而且从长远来看，它对于塑造我们的心理习惯具有重要的意义。如同一种新的强有力的研究方法通常能够做到那样，这种哲学带来了力量感和催人进步的希望。同建立在草率错谬的宇宙观基础之上的力量感和进取心相比，它显得更加可靠，更加具有坚实的基础。有许多希望曾经激励了古代的哲学家们，尽管这种哲学还不能声称可以实现这些希望，但是它却可以更充分地满足其他更具有纯粹理性的希望，而相形之下，过去的时代却不大可能使人类心灵的这些希望得到满足。

## 注释：

① 泰勒斯（活动时期约在公元前580年）：哲学家，因其以水为万物本质的宇宙论和对日蚀的预测而知名。——译者

② 阿那克西曼德（公元前610—公元前546/545）常被称为天文学的奠基人，是发展宇宙论或有关世界系统哲学观点的第一位思想家。——译者

③ 布拉德雷（1846—1924）有影响的绝对唯心主义学派哲学家。其学说以黑格尔思想为基础，并认为精神较之物质是更加基本的宇宙特点。——译者

④ 威廉姆·詹姆斯：美国近代实用主义哲学家。——译者

⑤ 《创造进化论》，英译本第41页。

⑥ 伊奥尼亚哲学学派是公元前6—5世纪的一批希腊哲学家所组成的学派。他们共同关心的是从物质或自然力方面来解释现象，这使他们有别于后来的思想家。——译者

⑦ 参见伯内特：《早期希腊哲学》，第85页以后。

⑧ 毕达哥拉斯（约公元前580—约公元前500）：古希腊哲学家、数学家。——译者

⑨ 爱利亚学派：古希腊最重要的哲学派别之一。取名于意大利南部希腊人聚居地爱利亚城，鼎盛时期约在公元前5世纪。它认为世界的本源是“存在”，一切存在必然为“一”，并且是静止的；没有与存在对立或矛盾的事物。它的门徒提出悖论方法。其中最著名的是“两分法”，即一个运动中的物体只有在经过已知距离的一半以后才能到达一个特定的点。但在到达一半以前，它必须经过一半的一半，这样推导下去以至无限，因此，终点永远不能到达。——译者

⑩ 《形而上学导论》，第1页。

⑪ 蒙田（1533—1592）：法国思想家、作家、怀疑论研究者。他的座右铭是“我知道什么？”他不仅怀疑自己，而且怀疑人类。——译者



# 词语与意义

(选自《心的分析》)

我们在本文中将要涉及的是确定什么叫作“意义”的关系问题。我们说，“拿破仑”这个词意味着指某一个人。也就是说，我们承认“拿破仑”这个词和它所指的人之间存在一种关系。我们现在必须研究的正是这个关系。

我们先来设想一下：当词语只是简单地作为一种物理现象，而不考虑词语的意义时，它是何种客观事物。首先，一个词会有许多不同的例证，也就是说，使用一词时会出现各种不同的情况。因此，一个词不是某种唯一的、特别的东西，而是一系列现象。如果我们只限于考察口语（spoken words），那么从说话人和听话人的不同角度去观察，就会发现一个词具有两面性。从说者的角度而言，使用一个词的突出例证就是由喉头和口舌，并加之以吸呼而组成的一系列运动。从听者的角度而言，使用一个词的简明例证则是由一连串的声音构成了一个词。每一个声音大体上代表了文字中的一个字母，当然在实践中，一个字母也可能代表了几种不同的声音，或是几个字母只代表一个声音。在说出的词与听者听到的词之间，有一种转瞬即逝的关系。我们还是把研究范围限定在口语中，因为它对于分析“思维”具有重要意义。继而，我们就可以认为，口语中的词在单独考察时，是由一组运动构成的；同样的词是由一系列同样的成组运动所组成的，每一组运动之间都十分相近。这就是说，“拿破仑”这个词的任何两种例子都是很相似的，每一个例子都是由口舌的一组运动构成的。

因此，一个单一的词绝不是简单的现象，它表现为一系列相似的成组运动（在这里我们仍然仅限于讨论口语）。对于所需的相似程度，我们不可能准确地作出规定。某人可能在说“拿破仑”这个词时发音极糟，以至于我们无法确定他是否真在说“拿破仑”。在说同一个词时，会出现不同的情况，在不易察觉的程度上导致细微的不同运动。类似的观察也适用于词的听、写、读等方面。然而到现在为止，我们还未论及词的定义。是什么能够把词和其他相似的成组运动区别开来呢？那就是“意义”。因此，我们还应该给“意义”下定义。

人们自然会认为，词义是某种约定俗成的东西。然而，这个想法只是在非常有限的程度上才是事实。根据习惯，新词可以被引入既存的语言之中，例如不少新的科学术语就是如此。但是，无论从个人的角度还是从社会的角度而论，语言的基础都不具有约定俗成的性质。小孩子学说话的过程也就是学习各种习惯和了解各种关系的过程，而这些习惯和关系又都是由环境决定的，就如同环境决定了狗应该会叫、鸡应当打鸣一样。在使用一种语言的社区中，人们会不知不觉地渐渐掌握语言，并对语言加以改良，但从这一过程所产生的结果看，它或多或少遵循了某种确定无疑的规律。如果我们对于印欧语言追根探源，按照某些权威人士的假设，我们就会追溯到这样一个阶段，那时的语言只是由词根组成，而后来的词汇都是从这些词根上繁衍出来的。至于这些词根是怎样获得了词义，我们就知道了。但是，如果认为它们起源于约定俗成，那就如同社会契约论一样，显然是天方夜谭的神话。霍布斯和卢梭猜想，依靠社会契约人们才建立起政府。我们很难设想，一群还不会说话的长者们聚在一道召开议会，同意称一头牛为“牛”，一只狼为“狼”。词和词义之间的关系必定是依据某种自然规律逐渐发展成的，只不过迄今为止，我们还不知道这种规律的性质罢了。

当然，口语和文字并不是传达意思的唯一途径。冯特（Wundt）的两卷本巨著《民族心理学》中，有一卷大部分谈的是姿式语言（gesture-language）。蚂蚁凭借触须，似乎能够传达某些信息。现在，我们似乎只是把文字当作口语的替代物，但在过去，文字本身很可能自始就是一种独立的语言，这一情况在中国一直延续至今。原始的文字可能是由图画组成的，渐渐地人们不约而同都如此书写文字，后来文字被用来代表音素，终于变成了字母；这种变化所依据的规则就像电话号码本用“T”代表“Tommy”一样。文字在开始出现时，似乎从未想要代表语言，它只是作为一种直观的图形，用以代表某些需要表达的东西。语言的本质不在于它是某种特殊的信息传播手段，而在于它可以运用各种固定的联系（fixed associations）——无论这些联系最初是怎样形成的，进而语言可以从某些可感知的东西中（如一句话、一幅图、一个姿式，或者从沉默不语中）引发出对于另外一些事物的“认识”。只要做到这一点，那些现时可被感知的东西就应当被称之为“标记”或“符号”，而通过符号所引起的“认识”则应当被称之为是符号的“意义”。这个粗线条的描述，可以大略地告诉我们“意义”是怎样构成的。但是，我们必须用各种方法去充实以上的描述。既然我们关心的是“思维”过程，因此就必须对个人私下使用的语言加以更多的关注，而不像在另外的场合中那样，更多地关注语言的社会用途。语言对于人们的思维具有明显的影响作用；语言的这一功用，对于我们目前的研究课题有着最为重要的意义。相比之下，我们所关注的主要是未说出口的内心语言（internal speech），而不是高声说给别人听的东西。

当我们提出“意义是由什么构成的”这个问题时，我们并不是在问这个或那个特别的词具有何种意义。“拿破仑”这个词意味着某一个人；但是我们要问的并不是这个词意味的人是谁，而是这个词和那个叫拿破仑的人之间存在一种什么样的关系，因为正是这种关系使得一

方可以意味着另一方。正如同搞清楚词语的物理性质具有实际意义一样，认识一个词所代表的事情也同样具有实用价值。只要我们既明白一个词的物理方面的性质，同时又清楚这个词代表的事情是什么，那么，我们就处在了有利的位置上，进而能够发现二者之间的关系，而这种关系就是意义。

词汇所代表的事物比之词汇本身更加纷繁多样。在语法家的分门别类下，词汇具有不同的类别；有些逻辑上的分类，在一定程度上是同语法分类相联系的，而语法分类就是把一句话的各个部分区别开来；然而，逻辑分类同语法分类的相关程度并不像人们过去认为的那样密切。但是，人们容易被语法所误导，特别是当我们掌握的各种语言都属于同一语系时，就更容易被误导了。根据某些权威人士的看法，在有些语言中并不存在对语句的语法分类；许多语言同我们熟知的印欧语种大不相同。如果我们想避免对于自己语言中的偶然现象作出形而上学式的高度评价，那么，上述的有关事实就必须牢记在我们心中。

要研究词语意味的是什么内容，自然就需要从具体的人名入手，因此，我们想再用“拿破仑”作为例子。当我们使用一个人名时，通常会想到一个明确的实体，即一个具体的、叫作“拿破仑”的人物。但是，对于一个人物的认识并非简单的事情。也许有一个单一的简单的自我，从出生直到谢世都保持着严格的一致性，这个人名叫拿破仑。但是，既没有方法可以证明这种情形不会发生，也没有丝毫理由去猜想这种情形就一定会存在。就经验而言，我们所知道的拿破仑是由一系列逐渐发生变化的相貌构成的：他最初是一个呱呱啼哭的婴儿，继而变成一个男孩，然后又成为一个瘦削英俊的少年，再变成一个衣装华美且肥胖庸懒的人。这一系列不同的相貌，以及与这些相貌因果相关的各种事件，构成了我们从经验意义上所知道的拿破仑。因此，就拿破仑所构成的经验世界的一部分而言，上述种种相貌和事件

就组成了拿破仑这个人物。拿破仑是被因果关系所制约的一系列复杂的事件，而不是一组组发音雷同的名词。尽管一个人的变化是逐渐发生的，并且在两个近乎于同时出现的场合中，这个人会呈现出相似的外貌，但是，构成一个人物的并不是这些相似之处，这里的情况全然不同于《错误的喜剧》中所表现的那样。

因此，当提起一个人名时，虽然这个名词表现为一组相似的口舌运动，但它的含义却是受因果律支配的一系列事件，这种特殊的因果关系使得不同的事件加在一起构成了我们所说的那个人；而当我们用某个名词去代表一只动物或者一事物，而不是指代一个人时，一系列受因果律支配的事件则构成了我们所说的那只动物或那件事。组成世界的最微小的、不可分的成分，既不是词语，也不是词语所指代的东西。因为在语言中，尚无一种直接的方法可以取代稍纵即逝的终极存在体（the ultimate brief existents），而恰恰是许多最细小的存在体合在一起，共同构成了我们所说的人或事。如果我们想说出这样的存在体（除了在哲学中，我们很少需要这样做），我们就不得不借助某些经过精心设计的语句去表达它，例如我们会这样说：“1919年1月1日中午有一种视觉占据了 my 视野中心。”我把这种单一的终极体称为“细节”。细节也许本应该有它具体的称谓，假如语言是由那些受过科学训练的观察家为了哲学和逻辑学的目的所创造的，那么毫无疑问，这样的称谓或许早就出现了。但是，由于人们创造语言的目的是为了实用，所以细节却依旧没有称谓。

在实践中，我们对于感觉经验中出现的具体细节并不过于关心，倒是细节所属的整个体系更令我们关心，因为细节只是这个体系的标志。当我们看见约翰时会说：“瞧，约翰在那儿呢”，而我们看见的只是约翰的一个标志，但我们更感兴趣的是所见到的人，而不是具体的标志。因此，我们会用“约翰”这个词为全体细节命名，而对于构成整个体系的个别细节，我们则不会自找麻烦分别为其命名。

在考察了人名之后，我们再来看看普通名词，诸如“人”、“猫”、“三角形”等等。就像一个具体的人名意味着一系列细节一样，“人”这个名词也意味着一大群不同的人。这群人由于具有某种相似之处或者共同的秉性，而形成一个整体。所有的人都在某些重要的方面上彼此相似，因此我们只需要一个名词就能够通称他们。在一个种族中，只有当个体在实际重要性上彼此不同时，我们才用具体的人名去称呼他们，而在另外的情况下，我们则不必如此。例如，一个拔火生炉子的人只是生火人，我们用不着称呼其中一个为“约翰”，称另一个人“彼得”。

有许多词表述的是一组相似的动作，例如“吃”、“走”、“说”等等。尽管在走路时会出现两种不同的例子，但它们都叫作“走”，因为它们彼此很相像，这就如同约翰在两个不同的场景下都叫同样的姓名一样，因为此约翰和彼约翰有着内在的必然联系。然而在实践中，我们很难在类似“走”这样的词和类似“人”这样的广义名词之间划一条精确的界线。走路的实例不可能出现于瞬间时刻，它需要一个时间过程，在这一过程中走的前后动作之间有着必然的联系，就像约翰的早年、晚年之间存在着因果关系一样。因此，走路的实例之所以区别于人的实例，仅仅在于走路的动作过程更为短暂罢了。有一种观念认为，与约翰的例子相比较，走路的例子显得并不实在可靠，但是这似乎是个错误的看法。我们总以为，说到约翰走路时的情景，除非真有一个叫约翰的人正在行走之中，否则就根本不存在走路的动作。但是同样真实的情况是，除非约翰真可以进行诸如走路一类的活动，否则就根本不存在约翰这样一个人。那种认为必须先有动作的主体才可能发生动作的观念，正如同另一种认为必须先有一个自我或者主体才能够进行思维的观念一样，都会遭到相同的批驳。当我们说“行走的人是约翰”时，仅仅是在表示：我们所说的“行走”是构成约翰这个人物的一系列事件中的一个组成部分。然而，在逻辑上并非不存在这样的可能

性：“行走”作为一种孤立的现象出现时，它并不构成我们称之为“人”的任何一个组成部分。

这样，我们就可以把“吃”、“走”、“说”和“下雨”、“日出”、“闪电”等词语归为一类，而后几个词语并不代表我们通常所说的动作。附带说一句，通过这些词语我们可以看到，对于语句成分的语法分类是多么地令人难以置信，因为名词的“雨”和动词的“下雨”都准确地代表了同一类气象学上的情况。上述词语表述的一类物体不同于“人”、“蔬菜”、“行星”这样的广义名词所表述的那类物体，其区别点在于：像“闪电”这类客观现象要比一个具体的“人”简单得多（当然，我这里是把“闪电”作为一种感性现象，而不是把它作为物理学所论述的概念）。这种区别是程度上的差异，而不是类别上的不同。但是，像闪电这种一闪而逝的过程可以完全体现于壮观的瞬间，而要了解人生这样的过程，却必须依靠一点点的观察、记忆，并且要对各种因果关系有所理解。因此，从通常的思维角度看，在这两种过程之间存在着极大的差异。所以我们可以广泛地说，上述那类词语代表了一组相似的现象（a set of similar occurrences），通常，每个这样的现象都比人或事短暂得多，简单得多。正如我们看到的那样，词汇本身就是一组组这类相似的现象。因此，同任何其他类别的词语相比，在我们现在讨论的这类词语中，词和词义之间存在着更强的逻辑一致性。

上述词语同表述事物性质的词语（如“白色”、“圆形”等）并没有大的差别。其主要的不同点在于，后一类词语并不表示过程，无论怎样短暂的过程它都不予表示，而只是表示世界的静态特征。雪花飘落，一片洁白。“飘落”表示了一种过程，而“洁白”却与过程无关。是否存在一种普遍的、叫作“白色”的概念；或者是否应当把像新雪一样的“白”当作一种标准，凡是与这种白相似的东西才称得上是“白色”；这个问题不在我们关心的范围，而且我认为，这个问题是无法严格解决的。我们关心的只是用“白”这个词去表示某类相似的细节，或是细

节集合体（collections of particulars），这些细节的相似之处只反映在静态性质方面，而与过程无关。

从逻辑的角度分析，更具重要性的词语是那些能够反映关系的词，如“在……之中”、“在……之上”、“在……之前”、“较大一些”等等。这些词的意义与我们前面所说的各类词的意义有着根本的不同，它们更为抽象，并且在逻辑上更加简单。假如我们现在研究的是逻辑学，就一定得花大量时间去琢磨这些词。但由于我们关心的是心理学，所以我们只是想考察一下这些词的特性，然后就此了事，因为对于词的逻辑分类并不是我们的正题。

我们接下来要考虑的问题是：说一个人“懂得”一个词是什么意思。当某人说他理解了某词时，其实指的是他用自己的语言，而不是用他不懂的语言去理解那个词。当出现下列两种情况时，我们就可以说某人对于某词已经理解了：（1）他能够在适当的场合下使用这个词；（2）他听见这个词时能够作出适当的反应。我们分别称这两种情况为“主动理解”和“被动理解”。狗通常对于某些词语产生被动理解，但不会有主动理解，因为狗不会说话。

当我们为了使某个人理解某词时，并无必要让他“知道这词意味的内容”，或是能够说出“这个词指的是什么”。理解词汇并不是指应当懂得词汇的字典释义，或能够详细说明词汇所适用的物体。如此理解词汇是字典编纂者和研究人员的事情，而不是日常生活中的普通人的事情。理解语言就像了解玩板球一样<sup>①</sup>，那是一桩习惯成自然的事情，先从自己身上获得对语言的了解，然后再从别人身上作出正确的推测。我们说某词具有某种含义，但并不是指那些使用这个词的人都已经正确地思考过这些词义的内容。使用词语是第一位的，然后人们才通过观察和分析，从词语中提炼出它的含义。进一步而言，对于词义很难作出绝对的定义。所谓定义，或多或少都存在一定程度的含混之处。意义是一块面积，就像靶子一样，它可以有一个靶心，但靶心以



外的部分仍然或多或少属于意义的范围。我们越是远离靶心，意义的分量就越是逐渐减少。随着语言日益变得精确起来，靶心以外的部分也就越来越少，而靶心自身也就越变越集中，但是靶心绝不会浓缩成为一个点，总会有一个令人模糊不解的地带，不论这个地带多么狭小，但它仍然环绕着靶心。<sup>②</sup>

当某词能够使听者受到预想之中的影响时，这个词的使用便是“正确”的。这是心理学意义上的有关“正确”的定义，而不是文字学上的有关“正确”的定义。文字学中的定义不是为普通的听者预备的，而是为旧时的学问家们准备的；作出这种定义的目的只是想让准确地说话、写作成为困难的事情。

词与词义之间的关系具有因果律的性质，当我们听到别人使用某词时，这种因果关系就会支配我们也使用这个词，并且作出相应的行动。能够正确使用某词的人并无必要也能够说出该词的释义，这就如同一颗正确运转的行星并无必要懂得开普勒（Kepler）定律一样。

为了说明什么才是“明白”词汇和语句，那就让我们列举一些不同的例子吧。

假定你正和一位心不在焉的朋友在伦敦市区行走，当你们横过马路时，你突然说道：“看，汽车来了！”这时，你的朋友就会扭头一看，跳到一边。他这样做是用不着什么“心理”媒介物的。这里无需“思考”，需要的只是肌肉一紧，立即行动。他“明白”这些话的意思，因为他已经作出了正确的反应。这样的“理解”，作为习惯，属于神经和大脑系统的反应，当人们在学习语言的过程中就已获得了这种习惯。从这个意义上说，也许这样的理解可以被还原为仅仅是生理上的因果规律。

如果你对一个稍稍懂一些英语的法国人说同一事情，他将先通过内心语言用法语自问道：“Que dit-il? Ah, oui, une automobile!”（什么？啊，一辆汽车！）然后，他也会同前面所说的那个英国人一样作

出反应。沃特森（Watson）也许会争辩道：人们肯定先把内心语言念出来；而我们则会提出反驳，认为内心语言可能仅仅是在人们头脑中闪过。但是，对于我们现在论及的问题来说，这一点并不重要。

如果你对一个孩子说同一事情，而那个小孩并不知道“汽车”这个词，但他却知道你说出的其他词汇，那么，你就会产生出一种焦急不安和疑虑的神情，你必定要指着说：“看那边呀，那就是汽车。”这时，小孩就会大体上明白“汽车”这个词了，尽管他也可能把火车、压路机等都归入汽车之列。如果这是小孩头一次听到“汽车”一词，那么在以后的很长一段时期内，每当他再听到这个词时，就可能重忆起当时的情景。

截止目前，我们已经列举了四种理解词汇的方式：

- (1) 在适当的场合下，你恰当地使用了某词；
- (2) 你听到某词后作出了恰当的反应；
- (3) 你能够把一个词和另一个词（例如和另一种语言中的词）联系起来，并且这个词对你的行为产生了恰当的影响作用；
- (4) 当你头一次听到某词时，你能够把该词和它所指的某一物体联系起来，或者你能够把该词和它所指的若干不同物体中的某个代表物联系起来。

在第四种情况中，词语通过联想而获得的效力，可以同词语指代的物体所具有的效力等量齐观。就像汽车可以吓你一跳一样，“汽车”这个词也足以令你躲到一边，当然，这个词是不会把你轧得粉身碎骨的。某词和它指代的物体所共同具有的效力遵循的是不同于物理学普遍规律的另一类法则，亦即：按照我们的术语说来，这种效力所引起的一系列主要运动不同于单纯的机械运动。当我们对于某词有所理解之后，这个词就获得了效力，而这种效力总是表现为一种记忆中的现象（有关这种现象，我已在《心的分析》一书的第四章作过说明）。

就我所知，这种效力同该词指代的物体所具有的效力是一致的，或者说相似的。

到现在为止，我们讨论的有关使用词语的所有方法都没有超过行为学的解释范畴。

截止目前，我们只是探讨了语言的“指示性”用法，即语言可以表示现时环境中的某些特征。但是，这只是语言诸种用途中的一个方面。语言还具有叙述（narrative）和想像（imaginative）的用法，这类用法通常运用于历史著作和小说之中。现在，让我们拿诉说某一事件为例，对此加以说明。

刚才我们提到的小孩是在横过马路时遇到一辆急驶而来的汽车，并且他是头一次听说“汽车”一词。我们假设，在以后的某一场合，这个孩子记住了这件事，并对别人叙述起事情的经过。在这种情况下，无论是对词语的主动理解，还是被动理解，都不同于词语的指示性用法。这时，小孩并没有真地看见汽车，他只是记得一辆汽车；而听者也不会扭头四顾，去寻找有无汽车开过来，他只是“明白”曾经有辆汽车急驶而来。对于这个完整的过程作出说明是非常困难的，其难度远远超出了行为学的范畴。但有一点是清楚的：只要小孩真切地记住了事情的经过，他就会对当时的情景形成一幅画面，并且会选择词汇去描述画面；同时，只要听者真切地理解了他所听到的话，他获得的画面就会同小孩头脑中的画面大体相似。当然，由于使用语言的习惯性作用，上述的交互过程会大为缩短。小孩可能未必真切地记住当时的场景，但他却具有恰当地运用词语的习惯，就像我们虽然能背诵一首诗词，可是却记不清当初学习诗词的经过了。与此同时，可能听者也只是留心注意了词语，却没有形成相应的画面。但无论如何，正是由于小孩有可能形成记忆中的画面，听者有可能想像出一幅画面，才在本质上构成了词汇的叙述性“意义”。如果不存在这种可能性，在上述

情况下，词汇就将变成单纯的数码符号，虽然它能够指代某物，但词汇却不具有意义了。

然而，上述说法或许会被认为是夸大其词。因为无需依靠画面，而只是词语自身也能引起恰当的情绪和恰当的行为。在某种可以引发情绪的环境中，人们通常都使用与此环境相当的词语；由于交互过程的作用，这些词本身现在也已具备了引发同样情绪的功用。在这些方面，可以说并无必要去显示画面。但是，我认为这并不能够解释为什么对于现存事实的描绘和叙述会引起完全不同的反应。同感觉相比，意象（images）是叙述过程中所期望得到的一种反应；人们知道，叙述事实并不是为了唤起即刻的行动。因此，我们似乎必须分清一条界线：词汇的一种用法是对事物作出指示性的描述（demonstratively describe），其目的是为了引起各种感受；而同样的词汇还有另一种用法，即对事物作出叙述性的描述（narrative describe），其目的只是为了引发意象。

这样，我们就可以在上述的四种词汇用法上再加上两种新的方法，即记忆的方法和意象的方法。也就是说：

（5）人们可以用词汇描述或追记某种记忆中的图像：当这种图像确实仍然存在的话，我们就是用词汇去描述记忆中的图像；而当人们只是把使用词语作为一种习惯，而且知道词汇只是被用来形容某些过去的经历时，我们就是用词汇去追记记忆中的图像。

（6）人们可以用词汇描述或构成某种想像中的图像：例如在诗人或小说家的写作情况下，他们是在描述想像中的图像；而在一般的情况下，当人们通报情况时，则是在构成图像——尽管在后一种情况下，人们的目的是想通过构成图像，使别人相信确实曾经发生过这类想像中的图景。

使用词语的这两种方法，并且包括它们在内心语言中的作用，也许可以统归为“思维”过程中的词语用法。如果我们没有说错的话，那

么至少在起源上，思维过程中的词语用法就是建立在图像的基础之上，而不能用行为学的范畴对这种词语的用法作出充分的解释。确实，这一点是词语的最本质的功能，也就是说，最初，词语先是通过和图像发生联系，然后才使我们与遥远的时空中的事物相接触。即便在没有图像作为媒介的情况下，词语也似乎是通过缩短的交互过程而产生作用的。于是，有关词义的问题也就和有关图像意义的问题联系在一起了。

要对“思维”过程中的词语用法有所了解，我们就必须先了解它们的起因，以及它们带来的结果。对待词语的起因应视词语所指代的事物的不同状况而定，这种事物或是可以感觉到的存在物，或是无从感觉的非存在物。如果事物确实存在，那么通过某种联系，事物自身就可以成为产生词语的起因。但是，如果事物并不存在，那么就很难得出行为学中的词语起源论。构成语言习惯的因素，不仅包括指示性用词法，而且包括叙述性用词法，以及使用语言表达愿望的用词法。沃特森教授在解释如何获得语言习惯时，对于叙述性用词法和表达愿望的用词法几乎未予关注。他在《行为论》一书的第329—330页中说：

“某些刺激（事物），例如摆弄箱子，一会儿打开它，一会儿关上它，一会儿放几件东西进去，等等，通常能够引起儿童的反应。这个例子也许能够说明我们的观点。当保姆看到小孩用手脚碰箱子时，她就会说‘箱子’这个词；当小孩打开箱子时，保姆又会说‘开箱子’；当小孩把箱子关好时，保姆又说‘关箱子’；当小孩把洋娃娃放进箱子里时，保姆便说‘把洋娃娃放进箱子里’，如此不断地反复说。随着时间的推移，小孩只要看见他曾经触摸过的箱子，而无需再用任何其他的刺激，他就会习惯地张口说出‘箱子’；打开箱子时他就说‘开箱子’，如此等等。那个看得见的箱子现在变成了一种可以引发习惯性的身体动作和语言行为的刺激物。这一发展过程带来了两件事：（1）在从视觉器官到喉头肌肉的生理组织之中，由此产生了一系列能够联结二者的

功能；（2）在从视觉器官到身体各部位肌肉的生理组织之中，原已存在的一系列联系得到了发展……。当物体进入小孩视野时，他就向它跑去，想方设法抓到它，嘴里说着：‘箱子’……。最后，不用再奔向箱子，他也会说出‘箱子’这个词。以后，当小孩手里抱着一大堆玩具时，他还会形成要跑到箱子那里去的习惯。因为，大人已经教过他把玩具放进箱子的做法了。每当孩子抱着玩具，却发现身边没有箱子时，语言习惯就会出现，他会叫道‘箱子，箱子’。当大人把箱子拿过来时，他会打开它，把玩具放进去。这个例子可以大略地告诉我们什么叫作语言习惯的真实起源。”<sup>③</sup>

在确有箱子在场的情况下，我们不必花时间推敲上述有关如何使用“箱子”一词的解释。然而，在使用箱子一词，却又没有箱子在场时，上述解释中只有简短的一句话，即：“当孩子抱着玩具，却发现身边没箱子时，语言习惯就会出现，他会叫道：‘箱子，箱子’。”这样说是不适宜的。因为习惯上是只有箱子在场时，孩子才会使用箱子一词。因此，我们必须扩大范围，说明在没有箱子的情况下，这个词是怎么使用的。

既然我们承认意象的存在，那么就应当说，在没有箱子在场的时候，“箱子”一词是由箱子的图像引发的。但事实上，这种说法既可能是真实的，也可能是虚妄的。它在某些情况下是真实的，而在另外一些情况下又是不真实的，然而，即便这一说法在任何情况下都是真实的，那也只是稍稍改变了我们的问题。我们要问的是：产生箱子这一意象的原因到底是什么？也许我们可以倾向于这样的解释，即对于箱子的渴望是产生意象的原因。但是只要深入探讨这个观点，我们就会发现这一观点会强迫我们作出这样的假设：即当你渴望得到一个箱子时，既无需像小孩那样先在头脑中形成箱子的图像，也无需使用“箱子”一词。这一假设需要某种欲望学说的支持，而在我看来，这种“欲望论”有可能大体上是真实的，但是这个理论却把欲望从切实存在的事

物中分离出去了，进而使欲望仅仅变成某种方便的虚构物，就像机械学中“力”的概念一样。<sup>④</sup>因此，按照这一观点，我们就无法再证明欲望是产生意象的原因，而只能说欲望是描述意象产生过程的一条捷径。

为了说明在没有箱子的情况下箱子的图像或箱子一词是怎样产生的，我们就不得不假定：在一定的环境中，或是在我们自己的感觉里，有某种东西时常与“箱子”一词同时出现。区分心理学（或神经心理学）与物理学的一个定律认为，当两种事物几乎总是同时出现时，先出现的一种东西会成为引发后一种东西的原因。<sup>⑤</sup>这个定律是解释习惯和联想的理论基础。因此，在我们列举的情况中，一旦手中抱满了玩具，通常就会紧跟着出现箱子的念头，接着又出现“箱子”一词。箱子的产生遵循的是物理学定律，尽管过去人们在双手抱满东西时就想到箱子，但是这并不能凭空生出箱子来，因为在我们讨论的情况中，人们的主观心理活动是不能够随心所欲地臆造出实实在在的箱子来的。然而，“箱子”这个词和箱子这一图像却可以从习惯性的规律中产生。因为，双手抱满玩具时就可能引发箱子这个词或图像。因此我们可以得出一个通则：每当我们使用某词时，不管是把它大声说出来，还是使用内心语言，都会有某种感觉或图像出现（有时，这种感觉或图像本身就表现为词语），而且，它们通常是随词语一同出现的；如今，在习惯的作用下，上述过程就成为产生词汇的原因。由此可见，当词语指代的物体并不存在时，习惯成自然的规律也可以恰当地说明这种情形下的词语用法；进而言之，它还可以恰当地说明为什么无需引入图像仍能够使用词语。所以，尽管意象似乎是无可否认的事实，但我们却无法从许多词语的应用中推论出附加的论点，以证明意象具有更重要的作用，因为从理论上讲，无需引入图像也可以说明这些词语的用法。

当我们理解了某词时，在这个词和它“指代”的事物之间就存在了某种相互联系。各种图像会使我们应用各种表达这些图像的词语，反

过来说，无论当我们听到还是读到这些词语时，又会产生恰当的图像。因此，说话就成为一种工具，它可以使我们的听众也产生出同我们头脑中一样的种种意象。此外，在交互过程的作用下，词语可以及时产生出直接的效力，而这种效力又是由意象引发的，因为效力总是与图像相互关联。广义的交互规律（the general law of telescoped processes）是指：如果A可以引发B，而B又可以引发C，那么，A就会立即引发C，而无需B作为中介。这一特征就是心理上和神经上的因果规律。在这个规律的支配下，意象作用在我们行动上的效力是从词语中产生的，尽管通常词语无需再通过恰当的意象作为中介。越是我们熟悉的词语，越能够使我们通过词语而非通过意象去进行“思维”。例如，只要我们过去一见到某人就曾想到适合形容他的词语，那么，我们就能够在任何情况下都不借助图像，而可以准确地描述出他的外貌；因为就这些词语本身而言，可能已经成为我们形容某人时的一种习惯，从而使我们一说出这些词语，就仿佛记起了某人的视觉形象。通过这种方式或其他方式，对于某词的理解通常可以完全不受意象的羁绊；但是在刚开始学习使用一种语言时，意象似乎总是起着极为重要的作用。

可以说，不仅词语，而且意象也都具有“意义”；确实，意象的意义似乎要比词语的意义更为原始。例如，人们可以说，我们所称之为“圣保罗教堂”的意象指的是“圣保罗教堂”。但是，人们很难准确地说出是什么构成了意象的意义。记忆中的有关某一细小事情的意象，并辅之以可靠的记忆力，也许可以称之为是代表了这一事情的意象。但是，绝大多数的一般意象并不具有这种程度的准确性。如果我们想在头脑中构成一幅狗的意象，我们得到的很可能是一幅模糊的意象，它代表的并不是某只特殊的狗，而只是代表了普通的狗。如果我们想形成一幅关于某位友人的意象，我们得到的不可能是他在某一特殊场合中的表情，而只会是他在许多一般场合下的平淡表情。意象所造成的



模糊程度，几乎是无以限定的。在这种情况下，如果以意象原型（prototype）作为范本，然后拿各种意象同原型相比较，那么许多意象的含义就都是含糊不清的。因为，不存在某个确定无疑的原型，而是有许多原型，并且每一个原型都不会一模一样。<sup>⑥</sup>

然而，还有另一种探讨意象含义的方法，那就是通过象义的因果效应去研究问题。某种确定对象（definite object）“的”意象——例如“圣保罗教堂”——具有一种对象物所同样具有的效力。这一点特别适用于依靠联想而产生的效力。情绪的效力通常也是如此；由意象激发的欲望几乎同它所代表的对象激起的欲望一样的强烈。反之，欲望也能够激发意象<sup>⑦</sup>：例如饿汉往往会生出美餐的意象，如此等等。在所有这些情况中，意象的因果规律同对象物的因果规律有着相互联系。因此，意象就可以起到普遍观念（general idea）所能发挥的作用。我们刚才提到的有关于狗的模糊意象，它所产生的是同一般意义上的狗相关联的那种效力，而不是只与某类狗相关联却同其他狗不相干的特殊效力。贝克莱（Berkeley）和休谟（Hume）在批驳普遍观念时，不允许意象有含混不清的含义，因为他们认为，任何意象都有确切的定义，就如同实在的对象物也具有这种确切性一样。但事实并非如此，恰恰是含混的意象反倒颇具普遍的意义。

要对意象的“含义”下定义，我们就必须既考虑到意象同一种原型或多种原型的相似性，又考虑到意象的因果效应。假如存在某种如同是纯粹想像中的图像那样的意象，而无需任何原型作为范本，那么，这样的意象也就失去了含义。但是，按照休谟的原理，构成意象的各种简单要素至少也是从原型中得来的，只是在极为罕见的情况下才会出现例外。然而，在我们所举的例子中，无论是关于一位友人相貌的意象，还是关于一只难以归类的狗的意象，这种意象通常都不是源于一个原型，而是来自许多个原型。因此，这种意象就有着模糊的含义，并且使原型中各不相同的特征变得混淆不清。在这种情况下，要

想抓注意象的含义，我们就需要观察意象的各个侧面，特别要注意各种联系，因为正是在这些侧面和联系中，意象获得了与原型一样的效力。在这样的情况下，如果我们发现：那只难以归类的狗给我们留下的含混意象具有同一切狗的效力相联系的效力，而不是只具有属于某只特别的狗或某一类狗的效力，那么我们就可以说，这个意象代表的是普遍意义上的“狗”。如果这个意象在各方面都很适合与“西班牙奈尔”狗<sup>®</sup>相关联，而同其他种类的狗无关，那么我们就说，这个意象代表的是“西班牙奈尔”；如果这个意象在各方面都与一只特别的狗相联系，那么无论这个意象作为一幅画面是如何之模糊，它所代表的仍然是那只特殊的狗。按照这个分析，意象的含义就是由相似性和相关性共同构成的。象义不是一个清晰的或确定的概念，而且在许多情况下，人们不可能确定意象的含义是什么。我认为这一点是由事物的性质决定的，而不能归咎于我们的分析方法有缺陷。

对于上述关于象义的解释，我们可以搞得更精确些，并且把这种解释扩大到一般的意义之中去。在记忆的因果关系中，我们有时会发现：意象或是词语作为刺激因素，往往具有某种效力，其力量的大小如同它所指代的对象物（例如一只狗）所拥有的效力一样。在这种情况下，我们说这种意象或词语就代表了对象物。在另外的情况下，记忆的效力（mnemic effects）并不是单个对象物的全部效力，而是属于某一类对象物共有的效力，例如所有狗类的效力。这时，象义或词义就具有了普遍性，它代表的是整个种类。普遍性与特殊性属于程度问题。如果两个特殊体只有细微的差别，它们的记忆效力就是相同的；于是，意象和词语就无法表示其中一种物体相异于另一种物体；这样也就为意义的特殊性设置了一个范围。另一方面，在一系列颇为不同的对象物具有的记忆效力之中，人们将很难找到共同点。因此，一个旨在完全表述普遍性的词，如“实体”一词，就会失去记忆效力，于是

也就缺少具体的含义。但在实际上，情况却并非如此：这类词具有语言上的联结作用，研习这类词语也就构成了形而上学这门学问。

词义则不同于象义，它完全是由记忆的因果关系构成的，而同词的形状上的相似性毫无关联（只是在个别情况下才有例外）。“狗”这个词同狗的样子并不相像，但是它的效力却同狗的意象的效力相同，在某些方面具有同真实的狗一样的力量。人们较容易准确地说出词语的含义是什么，却不容易准确地说出意象的含义是什么，这是因为，无论词语最早是怎样起源的，但在以后的时间中，人们通常是为了获得意义才构造了词语，而长期以来，人类一直力求使词义日臻准确。然而，尽管词义比象义更容易说明，但是词义和象义却有共同点，即构成二者的含义都离不开相关性。词语和意象一样，词语具有的联系功能同词义的联系功能是一样的。撇开其他的联系不谈，词语和其含义所具有的意象互为关联。所以，词语可以引发意象，而意象也能引发词语。但是，这种关联对于明智地使用词语并不重要。如果某词同其他的对象物也有着正确的联系，那么，我们就能够准确地使用它，并且在别人使用它时，即便这个词没有引起意象，我们也能予以理解。从理论上讲，理解词语只是指我们由此获得了一种能力，进而可以把这些词语同其他词语正确地联系起来；而从实践上讲，理解词语则是指词语可以引起身体上的运动。

使用词语当然最早是起源于社会的需要，其目的是为了向人们提供我们的见解，并且起码也希望别人接受这些见解。但是，我们特别关注的是词语对于发展我们自身思维能力的作用。几乎一切高等智力活动都属于语言范畴，它几乎全部排斥了其他一切事物。以思维为宗旨的语言活动带来的益处如此之巨大，以至于我倘若要一一枚举的话，恐怕永远也说不完。但是，我还是想择要列举其中的某些好处。

首先，构造一个词并没有什么难处，而相比之下，随心所欲地产生一种意象却不是总是那么容易，而且每当意象出现时，它通常都包

含了许多不相干的细节。其次，我们的大量思维活动关心的是抽象问题，而这些问题并不能随时形成意象，而且，如果我们硬要寻找可以代表这些抽象问题的意象，那就很可能会构想出错误的意象。无论词义是多么的抽象，词语仍然总是既实在，又能够感知。因此，借助于词语，我们就可以用某种方式详细思考抽象问题，而如果不通过词语，进行这样的思考则是不可能的。第三，使用同一词语的两个例子具有极为相似的性质，以至于它们完全可以相互替代。例如在两个例子中都出现的“狗”这个词，就极为相似，其相像的程度远超过一只猴面狗和一只丹麦大狗的相似程度；因为“狗”这个词很容易使人想到普通的狗类。许多事物都具有相同的属性，而这种属性虽然很重要，却并不显而易见。这时，创造一个能够代表这一属性的名词就可以帮助我们记住它，并且能使我们想起一系列具有该属性的事物。这里，我们就没有必要继续一一罗列语言在思维中的用法了。

同时需要指出的是，依靠象义，人们有可能进行最初步的思维活动：还有一点也很重要，即有时通过参照象义，人们可以检验单纯的语言性思维的正确性。在哲学中，传统用语一统天下的情况是特别危险的，因此我们必须警惕这样的说法：即语法是研究形而上学的关键，或者说句子的结构可以毫不走样地反映出句子所表述的事实的结构。塞斯（Sayce）<sup>④</sup>指出，自亚里士多德以来，所有的欧洲哲学家都不得不接受一个事实：许多哲学家使用的是印欧语言，因此他们猜想，世界也像他们使用的语言一样，必须分为主语、谓语。但是，一旦当我们对真理和谬误进行思考时就会看到：我们必须避免把句子和句子所陈述的事实当成一回事去思考。做到这一点实在太有必要了。为了不犯这样的错误，唯一安全的方法就是暂时先把词语放在一边，而通过意象对事实进行直接思考。哲学思想的最重大发展通常是从这种对于事实的比较直接的思考中产生的。但是，如果要把思考的结果告诉别人，就必须通过语言来表述它。那些比较善于对事实进行直接

思考的人常常不善于把他们的思考转变成语言，而那些娴于语言的人又常常缺少思想。哲学大师之所以如此罕见，可能或多或少同这一点有关；要获得把思维同抽象语言相结合的能力是很难的事情，极少数人虽然能在短时间内获得这种能力，但很快又会把它丧失掉。

## 注释：

① 沃特森在他的《行为论》和《从行为论者出发的心理学》两书中极力主张把这一观点推行到对“思维”的分析中去。

② 有关如何理解语言的论题，李博的《一般观念的发展》是一本很值得称赞的小册子（该书出版于1898年）。李博认为（见原书131页）：我们学会理解某一概念的过程就如同我们学习走路、跳舞、击剑以及演奏乐器一样，是一个逐步培养习惯的过程，即进行一种有组织的记忆。在普通的用语中包含了一种有组织的、潜在的知识：它就像一种潜在的资本，没有它，我们会陷入破产的境地，如同手中捏着一把毫无价值的伪钞、纸币一样。一般的观念是遵循智力秩序的一种习惯。

③ 沃特森教授在他新出版的著作中又对语言作出了同样的解释。

④ 参见《心的分析》一书中第三章。

⑤ 对于这一定律的更为准确的说明，采用了极限实验法（with the limitations suggested by experiment）。详见《论记忆和联想的方向》一书，作者A.Wohlgemuth，载《不列颠心理学杂志》第5卷第4部分。

⑥ 参见西蒙的《记忆的感觉》第16章，特别见第301—308页。

⑦ 就如同在分析欲望中的情况一样，这句话也需要加以解释。但是，读者很容易为自己找到答案。

⑧ “西班牙尔”狗（spaniel）系一种长毛耷耳的狗。——译者

⑨ 塞斯（1845—1933）：英国语言学家，第一本用英语写的亚述语语法著作的作者。他一生使用了约二十种古代和现代语言进行写作。——译者

# 数的定义

(选自《数理哲学导论》)

“什么是数？”这是一个人们时常问到的问题。只是在我们这个时代，这个问题才得到了正确的解答。1884年，弗雷格 (Frege) 在他的《算术基础》一书中对此曾作出过回答，但是却几乎没有引起人们的注意。而实际上，尽管弗雷格的这本书十分简短，也不费解，却有着非常重要的价值，其中所论及的数的定义，事实上一向不为人们所知，直到1901年才为笔者所发现。

为了寻求数的定义，首先我们应当搞清楚研究这个课题的基本规则是什么。许多哲学家在尝试为数下定义时，实际上却致力于为许多事物所形成的复合 (plurality) 下定义，而这是件完全不相干的事情。数代表的是各种数共有的特性，就像人代表的是人类共有的特性一样。许多事物所形成的复合并不是数的例证，而是某个特殊的数的例证。譬如由三个人组成的一组是数3的实例，而数3又是数的一个实例；但是三人组并不是数的一个实例。这一点似乎很浅显，不值得一提；然而，除了极个别人，哲学家们要证明这一点却又是非常微妙不易的。

一个特殊的数和一个含有该数的各项间的聚合 (collection) 绝不相同：数3决不同于布朗、琼斯、鲁宾逊组成的三人组。数3是一切三位组 (trios) 所共有的东西，并使它们区别于其他的聚合。数代表了某些聚合的特征，即代表了含有该数的聚合的特征。

在这里我们要作一个规定，此后我们将不再说“聚合”这个词，而是代之以“类” (class)，有时则用“集合” (set) 来代替之。在数学中

与这些词同义的词还有“集”（aggregate）和“簇”（manifold）等。关于“类”，我们以后将详细讨论，现在我们则尽可能地不涉及它。但是有几点必须立即说明。

人们也许能够用两种初看上去是完全不同的方法给“类”或者“聚合”下定义。一种是，我们可以列举“类”或者“聚合”的各个组成部分，如同我们说“这个聚合我指的是布朗、琼斯、鲁宾逊”时一样。另一种是，我们可以指出“类”或“聚合”的某种确切的特性，如同我们说到“人类”或者“伦敦市民”时一样。采用列举方法作出的定义，称为“外延”定义；而采用指出事物确切特性的方法作出的定义，可以称为“内涵”定义。在这两种定义中，内涵定义从逻辑上说更站得住脚。我们之所以这样说，是基于两点考虑：一是外延定义总能归结为某种内涵定义；二是内涵定义却通常不能归结为外延定义，即便在理论上也不可能。为了说明这两点，还需要分别再解释几句。

（一）布朗、琼斯、鲁宾逊，他们每个人都具有某种特性，而这种特性又是全世界任何其他人物所没有的，也就是说，只有布朗、琼斯、鲁宾逊才分别具有这样的特性。这个三人组具有的特性可以作为由布朗、琼斯、鲁宾逊所组成的“类”（class）的一个内涵定义。因此，我们可以列出一个公式：“ $X=$ 布朗，或 $X=$ 琼斯，或 $X=$ 鲁宾逊”。只有当 $3X=$ 布朗、琼斯、鲁宾逊这三个人时，这个公式才成立。在这一点上，它就像一个三次方程式具有三个根一样。它指出一种特性，而这种性质为这三个人组成的“类”的成员所共有，并且只属于这些成员，而不属于他人。同样的方法显然也适用于任何其他特定的外延类。

（二）显然，在实践中我们虽然用不着一一罗列“类”的各个组成部分，通常却仍然可以详细知道什么是“类”。没有哪个人能够具体地一一列举出人类中的每一个成员，甚至也无法一个个列举伦敦的每一个市民。但是，谁都能够详尽地知道“人类”和“伦敦市民”这两个类指

的是什么。这足以表明，在我们了解有关于“类”的情况时，外延定义并非是不可少的条件。而且，就许许多多数不清的各种“类”而言，由于人的生命是有限的，因此我们发现，即使从理论上说我们也不可能用一一列举的方法去定义“类”。我们无法罗列所有的自然数，而只能说自然数是0、1、2、3等等。在我们罗列自然数的过程中，早晚会不得不停下来，必须满足于“等等”。我们无法罗列所有的分数、所有的无理数，以及其他所有的无穷聚合（infinite collections）。因此，我们对于所有这种聚合的有关知识，只能来源于内涵定义。

在我们寻求数的定义时，以上说明会与三个不同的方面发生关系。第一，数本身形成了一个无穷聚合，因此不能用列举的方法对数下定义。第二，由给定项数组成的聚合本身也可能会形成一个无穷聚合。例如，我们推测世界上存在着一个三位组的无穷聚合（an infinite collection of trios），因为如果不是这样的话，世界上事物的总数就将是有限的了——这种情况虽然可能存在，但又似乎未必如此。第三，我们希望有一种方法可以为数作定义，以便使无穷数也有可能获得定义；进而，我们就一定能够说出某一无穷聚合中的项数是多少，而给这样的聚合下定义时必须采用“内涵定义”法；也就是说必须根据这一聚合的成员所具有的特性去下定义，这种性质为该聚合的各成员所共有，并且只为它们所有。

有时出于多种考虑，实际上“类”和它所具有的决定性意义的性质可以相互代替。二者之间的重要区别在于：只有一个“类”具有一组给定的成员，而对一个给定的“类”来说，却可以用许多不同的特性为之下定义。例如，人可以定义为无毛的两足兽，或者定义为理性动物，或者更准确地说，是具有斯威夫特（Swift）笔下的亚胡<sup>①</sup>那种性格的家伙。正是由于具有决定性意义的性质并不是唯一的，才使得形形色色的“类”有了实用性，否则我们就会满足于各种“类”的成员所共有的



特性<sup>②</sup>——这种特性只为这些“类”的成员所拥有。只要唯一性不具有重要价值，这些特性中的任何一种性质就都可以用来代替“类”。

现在我们来寻求数的定义。显然，数字就是把某些聚合（collection）归在一起的方法，而这些聚合又都含有某一给定的项数。我们可以假定，把所有的两位组（couples）都归入一个整体（a bundle），把所有的三位组（trios）都归入另一个整体，如此等等。这样，我们就可以得到一堆堆不同的聚合，每一个整体都是由含有某一项数的全部聚合组成的。每个整体就是一个“类”，这个“类”的组成部分就是一个个聚合，或称为一个个“小类”。因此，每个整体就是一个由许多小类构成的“类”。例如，由所有的两位组构成的整体，就是一个由许多小类组成的“类”。每一个两位组都是一个含有两个成员的小类，进而，这个由两位组构成的整体就是一个具有无数个两位组的“类”，其每一个组成部分又是具有两个成员的小类。

那么，我们将如何判断两个聚合是否同属于一个整体呢？答案是不言自明的：“找出每个聚合中含有多少个成员，如果它们含有同样数目的成员，就把它们归入同一个整体。”但是这个说法却已经预先作出假定：即我们已对于数作出了定义，并且已知道如何才能找出一个聚合中含有多少个项数。计数的方法对于我们来说实在是太平常了，以至于这样的预先假定很容易被忽视过去。然而，尽管人们对计数的方法已经习以为常，但是事实上计数却是一个逻辑复杂的运作过程；而且只是对于有穷聚合来说，才可以把计数的方法当作一种适用的手段以便寻找某个聚合中含有多少个项数。然而，在我们对数下定义时，却不可以预先假定所有的数都是有穷的；而且我们在任何情况下都不能采用计数的方法为数下定义，否则就会陷入恶性循环，因为在计数的过程中就会用到数。所以，我们就需要某种其他的方法，以决定在何种情况下两个聚合含有同样多的项数。

事实上从逻辑上讲，发现两个聚合是否含有同样的项数要比为数下定义简单得多。或许举一个例子就能说明这一点。如果全世界任何地区都不实行一妻多夫制，或一夫多妻制，那么显然在任何时候丈夫的数目都会刚好等于妻子的数目。我们无需通过人口调查去证实这一点，也无需知道丈夫和妻子的准确数目是多少，但我们知道：这两个聚合中分别含有同样多的数目，因为每个丈夫只有一个妻子，每个妻子也只有一个丈夫。丈夫与妻子的关系是所谓的“一对一”关系。

所谓“一对一”是指：如果在我们所考察的关系中， $X$ 同 $Y$ 有联系，那么则没有任何 $X'$ 同 $Y$ 有同样的联系，并且 $X$ 除了只与 $Y$ 有联系外，同任何 $Y'$ 都没有同样的联系。只满足上述两个条件中的第一个条件时，就称其为“一对多”关系；只满足第二个条件时，就称其为“多对一”关系。值得注意的是，在这些定义中并没有使用数1。

在基督教国家中，丈夫对妻子的关系是“一对一”；在穆斯林国家中，这种关系是“一对多”；而在西藏，则是“多对一”。父亲对儿子的关系是“一对多”；儿子对父亲的关系是“多对一”；而长子和父亲的关系则是“一对一”。如果 $n$ 是任一数， $n$ 对 $n+1$ 的关系是“一对一”； $n$ 对 $2n$ 或 $3n$ 的关系也是“一对一”。当我们只考虑正数时， $n$ 对 $n^2$ 的关系也是“一对一”；但是如果承认负数，这种关系就变成了“二对一”，因为 $n$ 和 $-n$ 有相同的平方数。这些例子应足以说明“一对一”、“一对多”、“多对一”几种关系的概念。这些关系在数学原理中占有重要的位置，不仅对于数的定义是如此，而且在其他方面也很重要。

如果存在“一对一”的关系，它使一个“类”中的每一项与另一个“类”中的每一项相对应，就像婚姻关系使丈夫与妻子相对应一样，那么我们就可以说这两个“类”是“相似”的（similar）。下面几个辅助性的定义或许可以帮助我们更准确地表述这个定义。如果一个“类”中的每一项都与其他类别有特定的联系，那么这个“类”就称为这一联系的前域（domain）。因此，父亲是父子关系的前域，丈夫是夫妻关系的

前域，妻子是妻夫关系的前域，而丈夫与妻子一起构成婚姻关系的前域。妻夫关系是夫妻关系的逆关系（converse）。同样，小于（less）是大于（greater）的逆关系，后于（later）是先于（earlier）的逆关系，等等。一般来说，假如给定的关系是X与Y的关系，那么它的逆关系就是Y与X的关系。某个关系的后域（converse domain）就是它的逆关系的前域。因此，妻子就是夫妻关系中的后域。现在，我们也许可以对于相似性（similarity）作出如下的定义：

所谓某类“相似于”另一类，是因为在它们之间存在着一对一的关系：一类是这个关系的前域，另一类是它的后域。

人们很容易证明：（一）每一个“类”都自我相似；（二）如果甲类相似于乙类，那么乙也相似于甲；（三）假如甲相似于乙，乙相似于丙，那么甲也相似于丙。具有第一种性质的关系称为“自身反代”（reflexive）关系，具有第二种性质的关系叫作“对称”（symmetrical）关系；具有第三种性质的关系称为“传递”（transitive）关系。具备上述性质的关系有着很重要的意义，值得注意的是：相似性就是这类关系中的一种。

对于常识来说，如果两个有穷类是相似的，显然这两个类含有的项数就是一样多的，这里不存在任何例外。所谓计数的过程也就是在被清点的物品与计数用的自然数（除0以外）之间建立起“一对一”的关系。因此，常识得出的结论是：有多少被清点的物品，就有多少用以计数的数字；最后一个物品恰与最后一个数字相等。同时我们还知道，只要我们研究的是有穷数，从1到n就刚好有n个数。所以我们就可以得出结论，假定聚合（collection）是有穷的，那么清点这个聚合时所用的最后一个数就恰好等于该聚合的所有项数。但是这个结论除了只适用于有穷聚合以外，还假定和依赖这样一个事实：即两个相似的“类”都有相同的项数；例如，当我们清点10个物品时，实际是在表明：这些物品的集合（set）与从1到10的数字集合之间存在着相似关

系。因此，人们已经在逻辑上预先作出假定：相似性的概念存在于计数的过程之中，尽管这个概念并不为人们所熟悉，但是它在逻辑上却是简明易懂的。在计数的时候，通常必须把要清点的物品排成一定的次序，如第一、第二、第三，等等。但是，次序并不是数的本质。从逻辑的观点看，次序与数字的本质并不相干，它只是多此一举，反而使问题复杂化了。相似性的概念并不借助于次序，例如我们并没有依靠建立先后次序就已知道：丈夫的数目与妻子的数目一样多。相似性的概念也不必限于一隅，不必要求凡存在相似关系的各个“类”都属于有穷类。例如，把自然数（除0以外）归为一类，把以1作为分子的分数归为另一类，显然我们就能够使2同 $1/2$ 、3同 $1/3$ 相互对应起来，并以此类推，从而证明这两个无穷类相似。

这样，我们就可以利用“相似性”的概念去判断在何种情况下两个聚合属于同一整体——关于这个问题实际上我们已在本章的前边提到过了。如果我们想使一个整体（one bundle）中含有一个“类”，而这个“类”又不包含任何组成部分，那么这个“类”就是数0；接下来，如果我们想使一个整体中包含一切只有一个组成部分的“类”，那么这个“类”就是数1；再下来，如果我们想使一个整体中包含所有的两位组（all couples），那么这个“类”就是数2；以此类推还可以有数3，等等。对于任何给定的聚合而言，我们都可以把该聚合所属的整体定义为一个“类”，在这个“类”中，所有的聚合都具有“相似性”。显然，假如一个聚合含有三个成员，那么一切与之相似的聚合所组成的“类”就是一个由三位组（trios）构成的“类”。无论一个聚合含有多少项数，凡与之“相似”的其他聚合也必然含有相同的项数。我们可以把相似性作为“含有相同项数”的定义。显然，只要我们的讨论局限于有穷聚合（finite collections），这个定义所给出的结果就总是方便实用的。

截止现在，我们还不曾陷入丝毫的自相矛盾之中。但是，当我们真要为数下定义时，就不可避免地会碰到一种初看上去似乎是自相矛

盾的东西，但是这种令人矛盾的印象很快就会消逝。例如，我们会自然而然地认为，由两位组构成的“类”和数2之间存在着不同之处。但是，两位组构成的“类”是令人不容置疑地存在着的，它实在无疑，不难定义；相比之下，数2却从某种意义上说是个玄秘的东西，我们无从感知它的存在，也决不能触摸到它。因此，谨慎的做法应该是：我们应当对两位组构成的“类”表示满意，因为我们确实能够了解它，而用不着跟在令人恼怒的数2后边，想追它到手，却又总是捉它不住。因此，我们想作出如下的定义：

一个“类”的数是所有那些与之相似的类型构成的“类”。

这就是说，两位组（couple）的数就是由所有的两位组构成的“类”。事实上，按照我们的定义，所有两位组构成的“类”应当是数2。这个定义虽然不免有点奇怪，但是意义确定，无可怀疑；而且不难证明的是：凡是这样定义的数，都具有我们所期望的数的一切特性。

现在，我们可以从广义上为数下一个定义了：数就是由于相似关系而聚合在一起的许多“类”组成的一个整体。一个数就是一系列的“类”，其中任意两个类都具有相似性，凡是系列之外的“类”都不同于系列之内的“类”。换句话说，一般而言，一个数就是一个聚合中的任一成员所包含的项数。或者更简单地说：

数就是某个“类”的数。

这个定义显得有些像文字游戏，其实却不然。既然我们在定义“某一给定的类的数”时，并没有使用一般意义上的数的概念，因此，我们就可以使用“某一给定的类的数”这句话，去为一般意义上的数下定义，而不犯任何逻辑错误。

事实上，这种定义方法是非常普遍的。例如，在定义什么是“父亲类”时，可以先从定义什么是“为人之父”上入手；接下来，就是所有为人之父者构成了“父亲类”。同样，假如我们要定义什么是平方数，我们就须先定义何谓一数是另一数的平方；接下来再定义平方数就是所

有为另一数的平方者。这种方法颇为常见，认识这一方法的合法性和必要性有着非常重要的意义。

现在，我们已经给出了数的定义，这一定义适合于有穷聚合。剩下的问题是要了解它如何应用于无穷聚合。但是首先我们必须判断何谓“有穷”，何谓“无穷”。关于这个问题，在本章范围就无法论及了。

## 注释：

① 亚胡：英国小说家斯威夫特所著《格列佛游记》中具有人的形状与恶习的兽物。  
——译者

② 《数理哲学导论》一书的后几章对此还有解释。“类”可以看成是逻辑的虚构，是从定义的特性中构造出来的。但是现在姑且承认“类”是真实的，因为这样可以使我们的解释变得更简明些。